دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- التصوف مشاعر إنسانية تتخطى حدود العولمة، رؤية تقريبية لتوظيف التصوف فى المجتمع الإسلامى واليابانى
- أحمد أريغا مؤسس الفقه الإسلامى فى اليابان
- تأملات فى الصحة اللغوية العبرية الحديثة
- قضية القدس فى الشعر العبرى الحديث
- إشكالية الرمزية فى قصة "السيدة والبائع المتجول" لشموئيل يوسف عجنون

دورية علمية محكمة
تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة
ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)
العدد الثامن ٢٠١٨

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين والمتخصصين ، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث التى تتميز بالأصالة ، وفقًا للقواعد التالية :

١ – أن يكون البحث مبتكرًا أصيلاً ولم يسبق نشره .

٢ – أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بقواعد التوثيق .

٣ – تقبل الأبحاث المقدمة للنشر مكتوبة على الكمبيوتر نظام IBM مع تقديم نسختين إحداهما ورقية والأخرى مسجلة على أسطوانة مرنة . ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر .

٤ – تخضع الأبحاث المقدمة للنشر للتحكيم العلمى السرى.

٥ – تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التى تقبل للنشر وذلك وفقًا لقواعد المكافآت الخاصة بالمركز .

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها وحدهم

ترسل البحوث والدراسات باسم : مدير مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة
١ ش عبد الهادى صلاح – أمام مديرية أمن الجيزة ج.م.ع
ت / ف : ٣٧٤٩١٥٣١ – ٣٣٣٨٠٢٤٧ – ٣٣٣٨٠٤٢٧

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. محمد عثمان الخشت

رئيس جامعة القاهرة ورئيس مجلس إدارة المركز

أ.د. سعيد يحيى ضو

نائب رئيس الجامعة ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير

أ.د. نجلاء رأفت سالم

مدير مركز الدراسات الشرقية

الهيئة الاستشارية

أ.د. كوجي مراتا : جامعة دوشيشا

أ.د. سعيد عطية مطاوع : جامعة الأزهر

أ.د. معمر جونيا شينوهيه:جامعة دوشيشا

أ.د. محمد محمود أبو غدير : جامعة الأزهر

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا: جامعة دوشيشا

أ.د. محمد فوزى ضيف : جامعة المنوفية

الهيئة العلمية

أ.د. سمير عبد الحميد نوح : جامعة دوشيشا

أ.د. محمد حسن الهوارى : جامعة عين شمس

أ.د. هيسائيه ناكانيشي : جامعة دوشيشا

أ.د. زين العابدين أبو خضرة : جامعة القاهرة

أ.د. إيتسكو كاتسوماتا : جامعة دوشيشا

أ.د.جمال عبدالسميع الشاذلي : جامعة القاهرة

مدير التحرير : عمرو عبد الرؤوف حسين

المسئول المالى : أحمد زغلول محمد

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف حسين

المحتويات

دراسات يابانية :

سمير عبد الحميد نوح

التصوف مشاعر إنسانية تتخطى حدود العولمة، رؤية تقريبية

لتوظيف التصوف فى المجتمع الإسلامى واليابانى ١١

معمر جونيا شينوهي

أحمد أريغا مؤسس الفقه الإسلامى فى اليابان ٢٧

هيروشي توني

إعادة سرد البايديكا فى حديث ابن إسحاق ٥١

دراسات شرقية :

زين العابدين محمود أبو خضره

تأملات فى الصحة اللغوية العبرية الحديثة ٦١

جلال السعيد الحفناوي

الاتساق النحوى فى سورة الرحمن، دراسة تحليلية فى ضوء علم اللغة النصى ٨٩

جمال عبد السميع الشاذلي

قضية القدس فى الشعر العبرى الحديث ١٥٥

نجلاء رأفت سالم

إشكالية الرمزية فى قصة "السيدة والبائع المتجول" لشموئيل يوسف عجنون ١٦٥

إيمان محمد إبراهيم عرفة

أثر كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه

على كتاب "أخلاق ناصرى "لنصير الدين الطوسى ٢٠١

مقدمة

القارئ الكريم...

يسر مركز الدراسات الشرقية أن يصدر عددًا جديدًا من مجلة دراسات يابانية شرقية ، والذى يتضمن محورين أساسيين، المحور الأول هو "دراسات يابانية" ويضم ثلاث دراسات، تحمل الدراسة الأولى عنوان "التصوف مشاعر إنسانية تتخطى حدود العولمة، رؤية تقريبية لتوظيف التصوف فى المجتمع الإسلامى واليابانى للأستاذ الدكتور سمير عبد الحميد نوح ، الأستاذ الزائر بجامعة تاكشول – طوكيو – اليابان، والأستاذ الباحث بمركز سيسمور للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا باليابان. عرض فيه للمفهوم الإنسانى للشعور الروحى لحالة الإنسان، أى إنسان يحمل بداخله ما يمكن أن نطلق عليه بالمعنى الاصطلاحى الوعى أو الادراك أو الشعور أو الوجدان ، وهو ما من شأنه أن يساعده على التحليق بين العوالم الروحية ،بعد ان يتمرس بقوانين العقل والروح أو العقل أو النفس .

وتحمل الدراسة الثانية عنوان "أحمد أريغا مؤسس الفقه الإسلامى فى اليابان" للبروفسور معمر جونيا شينوهى مدير مركز سيسمور للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا باليابان ،عرض فيه لمستخلص البحث، والكلمة الافتتاحية وتحديد مشكلة البحث ، وبونهاشيرو أريغا رائد بين المسلمين اليابانيين ، ثم عرض لسيرته الذاتية قبل أن يتعرف على الإسلام، وأهمية دراسة فترة اعتناق أريغا للإسلام وبداية اعتناق الاسلام بشكل جماعى واعتناق الإسلام فى البلدان الإسلامية، وكيفية اختيار بونها شيروأريغا طريقة التحول إلى الإسلام ،وتوقيت اعتناق أريغا للإسلام بشكل فردى، ومعنى الاختيار الدينى بين الوالدين وأطفالهم ، وحساسية مسالة أريغا وفهم بونهاتشيرو أريغا للإسلام من خلال بعض الأمور الفقهية ،مثل تحريم الخمر وتقديس الأسرة الإمبراطورية، ثم عرض تقييم المسلمين اليابانيين لأريغا، وتقييم دراسى الإسلام لأريغا وتقييم بونهاتشيرو كرائد للدراسات الإسلامية . ثم أنهى البحث بخاتمة بأهم النتائج .

وتحمل الدراسة الثالثة فى محور دراسات يابانية عنوان"إعادة سرد البايديكا فى حديث ابن إسحاق "لهيروشى تونى " وعرض دراسته فى جزءين عرض فى الجزء الأول إعادة سرد

القصة عند ابن إسحاق، وعرض فى الجزء الثانى أهم الكلمات فى التفسير القرآنى للقصة وعرض فيه للبابديكا ،وهى مجموعة من المخطوطات تسرد حكايات طفولة السيد المسيح، وهى حكايات تم التطرق إليها فى إنجيل لوقا، كما عرض لاهتمام الإسلام بالبابديكا ، وإشار إلى أن خلق عيسى لطير ذُكرت مرتين فى القرآن الكريم .

أما المحور الثانى فهو دراسات شرقية فيضم خمس دراسات، الدراسة الأولى تحمل عنوان "تأملات فى الصحة اللغوية العبرية الحديثة" للأستاذ الدكتور /زين العابدين أبوخضرة، أستاذ اللغة العبرية وآدابها، والعميد الأسبق لكلية الآداب – جامعة القاهرة ، بدأها بمقدمة، ثم طرح سؤالين على قدر كبير من الأهمية ، أولهما: أيمكن لغير الناطقين باللغة تصحيح ما أعوج من اللغة العبرية ومن استخداماتها السليمة ، وكيف آليت على نفسك البحث فى لغة الإسرائيليين ؟ وكيف تعمل على تصحيح ما قد تعتبره خطأ أو تقر بما تراه صوابا ، وهل هانت عليك قضية الصراع والحقوق العربية المشروعة ، وغير ذلك من الاتهامات التى ضيعت الأمة ردحا من الزمن غير قصير، ثم عرض بعد ذلك لنماذج من خواطره فى صحة اللغة العبرية الحديثة.

أما الدراسة الثانية فعنوانها "الاتساق النحوى فى سورة الرحمن، دراسة تحليلية فى ضوء علم اللغة النصى، للأستاذ الدكتور جلال السعيد الحفناوى بدأها بملخص ، ثم مقدمة ، وثلاثة مباحث وخاتمة .عرض فى المبحث الأول مشكلة الدراسة ، وأسئلتها ، وأهميتها ، وأهدافها، وأسباب اختيار الموضوع ، ومنهج البحث وحدوده ومصطلحاته . أما المبحث الثانى فعنوانه الدراسات السابقة ، والمبحث الثالث عنوانه الدراسة التطبيقية التحليلية.

وتحمل الدراسة الثالثة عنوان "قضية القدس فى الشعر العبرى الحديث"، للأستاذ الدكتور/جمال عبد السميع الشاذلى أستاذ اللغة العبرية وآدابها، ووكيل كلية الآداب– جامعة القاهرة لشئون الدراسات العليا والبحوث ، عرض فيه لزعم ارتباط اليهود بالقدس فى قصيدة "حائط المبكى " ليعقوب كاهان"، ويوم السبت فى القدس فى قصيدة "استقبال السبت فى القدس لأشير باراش "، وقضية القدس بين الحرب والسلام فى قصيدة "القدس مدمرة لشولاميت هارئيفين.

والدراسة الرابعة فى محور دراسات شرقية فعنوانها ""إشكالية الرمزية فى قصة" السيدة والبائع المتجول "لشموئيل يوسف عجنون" للأستاذة الدكتورة/نجلاء رأفت سالم أستاذ اللغة العبرية وآدابها، ومدير مركز الدراسات الشرقية بكلية الآداب جامعة القاهرة، عرضت فيه للرمزية ،ونشأتها فى فرنسا وإنجلترا وأمريكا، ونشأتها فى الأدب العبرى الحديث، ثم عرضت للرمزية فى قصة "السيدة والبائع المتجول" لشموئيل يوسف عجنون" فعرضت لموجز القصة، ثم الرمزية فى القصة من خلال عنوانها، وأسماء الشخصيات ،وبداية القصة ، ونهايتها ، والرمزية فى علاقة اليهود بالأغيار ، ورغبة الأغيار فى الفتك باليهود ،ومساعدة اليهودى للأغيار، وبقاء اليهودى وهلاك الأغيار،والرمزية فى الاقتباسات من العهد القديم.

وتحمل الدراسة الخامسة فى محور دراسات شرقية عنوان"أثر كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه على كتاب "أخلاق ناصرى "لنصير الدين الطوسى "للأستاذة الدكتورة إيمان عرفة أستاذ اللغة الفارسية وآدابها بكلية الآداب--جامعة القاهرة ،بدأته بمقدمة ، ثم عرضت لتساؤلات الدراسة وأهدافها، ثم عرضت لنصير الدين الطوسى وكتابه "أخلاق ناصرى : الأخلاق الناصرية " وأشارت إلى أن كتاب تهذيب الأخلاق يضم مقدمة ، وسبع مقالات تدور حول الأخلاق الحميدة للإنسان.

ويتقدم مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، ومركز سيسمور للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا باليابان بخالص الشكر والتقدير للأساتذة الذين أثروا مجلة دراسات يابانية شرقية بأبحاثهم الجادة.

وعلى الله قصد السبيل

رئيس التحرير

أ.د. نجلاء رأفت سالم

مدير مركز الدرسات الشرقية

أستاذ اللغة العبرية وآدابها

بكلية الآداب . جامعة القاهرة

دراسات يابانية

دراسات يابانية وشرقية

التصوف
مشاعر إنسانية تتخطي حدود العولمة
رؤية تقريبية لتوظيف التصوف
في المجتمع الاسلامي والياباني

Sufism
Human Feeling that Transcend the Limits of Globalization An Approximate View of the Employment of Sufism in both Islamic and Japanese Societies

أ.د / سمير عبد الحميد نوح

أستاذ زائر جامعة تاكشوك – طوكيو

أستاذ باحث مركز سيسمور – جامعة دوشيشا – كيوتو

مقدمة

لا تناقش الصفحات التالية مفهوم التصوف أو تاريخه أو حتى فلسفته بقدر ما توضح المفهوم الإنساني للشعور الروحي لحالة الإنسان ، أي إنسان يحمل بداخله ما يمكن ان نطلق عليه بالمعنى الإصطلاحي الوعي أو الإدراك أو الشعور أو الوجدان، وهو ما من شأنه أن يساعده على التحليق بين العوالم الروحية بعد أن يتمرس بقوانين العقل والروح أو العقل والنفس.

عرف الإنسان الحالة الصوفية منذ القديم، وصورها بأشكال مختلفة طبقا للزمان والمكان، فالله خلق البشر وأودعهم نعمة الوعي والإدراك والشعور والوجدان، أو ما يمكن أن نعبر عنه بكلمة واحدة هي "الفطرة"، من ثم يتبارى الناس فيما بينهم في تنمية الوعي والإدراك، ليكتسبوا الإحساس اللاشعوري الذي يناله كل مجتهد، ممن تقودهم حالة الإدراك لاختراق جميع التجارب الحسية لتنقله إلى حالة من الوعي الكوني حيث تندمج نفس الإنسان – طبقا لبعض الفلاسفة والمفكرين المنتمين إلى أديان ومذاهب مختلفة– في جميع ما في الكون.

هذه النقلة التي اتخذت أسماء أو مصطلحات تختلف من مكان إلى مكان آخر ومن عقيدة إلى عقيدة أخرى خبرها العرب والهنود والصينيون واليابانيون منذ القديم، فقد حاولوا الوصول إليها عن طريق ترويض النفس وترويض الروح لتسمو فوق الماديات بعد أن تصل إلى مرحلة اللاوعي الشعوري التي لم تظهر بوضوح في كتابات المتصوفة المسلمين، الذين رأوا أن للصوفية أسرارها التي لا يمكن إفشاؤها لمن لا يخبر كنهها.

* * *

إن التصوف بمعنى التقوى وبمعنى العرفان هو تصوف يجد قبولا لدي شرائح عريضة من المسلمين بينما التصوف بمعني الحلول ووحدة الوجود هو تصوف وإن كان مرفوضا عقديا إلا أنه وجد مكانا بين ظائفة محدودة وصفت نفسها بحالة أسرار لا يجب البوح بها لمن لم يصل إلى درجة معينة من مراتب التصوف ، وهناك نماذج شبيهة في صوفية البوذية اليابانية في مرحلة اتصفت فيها البوذية ببوذية الصفوة او بوذية الأسرار أو بوذية التعاليم الخفية، وسيأتي ذكرها فيما بعد.

ناقش المفكرون والفلاسفة المسلمون هذه القضية بل دخل الأدب والشعر طرفا فيها، وساعدت بلاغة اللغة العربية على الإبداع في بيان حالات الوجد الصوفي، والتعبير عن قضايا شائكة ببيان شعري يمكن تأويله للهروب من الوقوع في فخ الشرك والإلحاد، وهكذا كان حال اللغة الفارسية والأردية التي قلد شعراؤها ما أنتجه الآدب العربي من شعر صوفي

بل أضاف شعراء ايران وشبه القارة الهندية مزيدا من البراعة في استخدام اللغة الشعرية المعبرة عن التصوف وفلسفته، وخرج بعضهم عن إطار المعقول والمقبول مما دفع بالبعض إلى معارضة التصوف. ومن ناحية أخري عمد كثير من المفكرين المسلمين إلى القول بان مصادر التصوف وأسسه يمكن تلمسها بوضوح في القرآن الكريم والسيرة النبوية المطهرة ، رغم أن التصوف لم يوجد في عهد الخلفاء الراشدين، إلا أن بعض المسلمين مثل حسن البصري وواصل ابن عطاء انسحبوا من الحياة الاجتماعية ومالوا إلى حياة الزهد ، وفي عصر الدولة العباسية حين اهتمت الفلسفة بالعلوم العقلية ظهر التصوف بهدف حماية روح الإسلام والتحول من الظاهر إلى الباطل كما يعبر المتصوفة الذين يرون أن التصوف كان صوت احتجاج أو رد فعل ضد المذهب الشكلي او العقلي المحض وضد النفاق أيضا .

ورغم أن التصوف في البداية ركز على التقوى والزهد والبعد عن ملذات الحياة الدنيا إلا أنه في مراحل تطوره اتخذ من "الفناء في الله" و"البقاء في الله" مبدأين أساسيين ثم تطور الأمر إلى مرحلة المفهوم الكوني والميتافيزيقي، وتشكلت الطرق الصوفية، وانتشرت بين المسلمين، وساعد على انتشارها الظروف التي مر بها العالم الإسلامي الذي شهد تخلفا شديدا نتيجة الجمود الفكري الذي ران على أهله فاتجهوا إلى التقليد دون الاجتهاد، وسيطرت عليهم التقاليد البالية والأفكار القديمة فبدلا من الاتجاه إلى العمل والكفاح في الحياة، اتجهوا كما الحال في إيران إلى مجالس العزاء والضرب على الصدور. ورأى علماء تركيا أن القرآن الكريم لم ينزل لكي تفهم معانية ومقاصده وهكذا كان حال الملالي والشيوخ في أنحاء العالم الاسلامي.

وفي ظل حالة الجمود الفكري والخضوع للسيطرة الغربية اقتصر دور العلماء على معالجة المسائل الشرعية وتقديم الفتاوى وقراءة الكتب الدينية القديمة، أما طوائف الصوفية الشعبية فعكف أصحابها على صوامعهم، تاركين الدنيا وما فيها ومن فيها ، وانتشر التصوف السلبي في زمن عم فيه الشقاء الاجتماعي، وصار الأحياء فيه أمواتا بعد أن رضوا لأنفسهم بالمذلة وخضعوا للهوان ، مما دفع بعض المصلحين مثل جمال الدين الأفغاني إلى الدعوة

إلى إيقاظ الناس من غفلتهم، وقد حاول تحريك العالم الإسلامي من جموده إلا انه كان يحتاج إلى من يشبه محمد عبده في كل بلد إسلامي. وفي شبه القارة الهندية ظهر عدد من المصلحين مثل شاه ولي الله الدهلوي ومثل الشاعر والمفكر محمد إقبال الذي كرس معظم حياته لبيان مساوئ التصوف السلبي.

كان ذلك في فترة انشغلت فيها الشعوب العربية والاسلامية بكتابة التعاويذ والأحجبة والتنجيم بينما انشغلت الأمم الغربية بالعمل والإبداع ومحاولة الوصول إلى أقطار السماوات والأرض، وكما فعل جنود إيران ووضعوا التعاويذ والأحجبة حول رقابهم وهم في طريقهم لقتال الجيش الروسي كان جنود مصر الذين قادهم عرابي لمواجهة الإنجليز يقيمون حلقات الذكر ويطالعون كتب بعض الصوفية ، وكان العلماء المسلمون في الهند يعلقون على ذراع كل جندي مسلم حجابا يحفظه من المخاطر ، وتناسى هؤلاء السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي الحربي وفنون الحرب والقتال لدي المسلمين .

ومع هذا لا يمكن صرف الظر عن طوائف الصوفية التي لعبت دورا مهما في حماية المسلمين في مناطق مختلفة، فقد دافع بعض كبار الصوفية من قادة المجاهدين البارزين عن بلادهم ضد المحتلين والغزاة، ففي الهند ظهر سيد أحمد شهيد الذي قاد حركة الكفاح ضد الإنجليز والسيخ، وفي السودان ظهر المهدي الذي حارب الإنجليز، وبرز علماء مسلمون حباهم الله بالعلم والحكمة والتواضع والورع التقوى، فهموا المعنى الحقيقي للتصوف الإسلامي، فكان لهم تأثير واضح على مجتمعاتهم. إلا أن هناك من أثروا تأثيرا سلبيا على جماعة المسلمين بدعوتهم الناس إلي الهروب من الحياة قبل أن يحل أجلهم تحت شعار " موتوا قبل أن تموتوا " فانبرى لهم عدد من علماء الحق فنقدوا هذا التصوف السلبي، وأوضح مثال على ذلك نقد محمد اقبال لحافظ شيرازي: " ذلك الفقيه! فقيه أمة الأذلاء، ذلك الإمام ! إمام أمة المساكين .. امض من مجلس حافظ دونما عوز أو حاجة.. واحذر من النعاج احذرها ... " الطبعة الآولي ديوان الأسرار والرموز " سمير عبد الحميد الأسرلؤ

والرموز ط باكستان" ، فإقبال لا يريد للمسلمين أن يمضوا في المجتمع يساقون كما يساق القطيع.

وهنا لا بد من التمييز بين التصوف السلبي والتصوف الإيجابي ان صح التعبير، أو كما أوضح محمد اقبال التصوف العجمي والتصوف الإسلامي ، وهو يقصد بالتصوف العجمي التصوف الذي استقى أصوله من منابع هندوسية بوذية . مقابل التصوف الإسلامي الذي استقى أصوله من القرآن الكريم والسنة النبوية. ويندرج تحت التصوف العجمي تصوف أولئك المسلمين الذين يحرصون على أداء فريضة الحج كل عام ويحرصون على زيارة أضرحة الأولياء ومقاماتهم يتبركون بها وينثرون عليها الأزهار والورود، ويستمعون كل خميس إلى المواويل والأناشيد الدينية، ويختمون القرآن الكريم كل شهر عربي، ويؤدون كل ما يقربهم إلى الله لكنهم مع هذا ابتعدوا عن ذوق العمل ورضوا بحياة المهانة ، متطلعين — كما يعتقدون — إلى نيل المراتب الرفيعة في الآخرة مع أن الإسلام يحثهم على التمتع بالحياة الدنيا ، ويوضح لهم سر الرفعة والتوفيق في الحياة الدنيا.

إن التصوف الحق يدعو إلى عبادة الله حق عبادته وايثار الذات وحب الآخر والتخلق بأخلاق الله والتفانى في عمل ما يرضي الخالق ، بينما التصوف الدخيل غير الإسلامي القائم على فكرةّ وحدة الوجود" سلب المسلمين" ذوق العمل " إذ هي فكرة تقوم على نفي وجود أي فرق بين الله والإنسان، وهي الفكرة التي أدت إلى تدهور أحوال المسلمين وابتعادهم عن تعاليم القرأن الكريم ، التي توضح أن وجود الإنسان ليس وجودا وهميا بل هو وجود حقيقي إذ جعله الله خليفة له على الأرض، ولا مكان هنا لفكرة وحدة الوجود فالفرق بين الله والإنسان كالفرق بين السماء والأرض، الله هو الخالق والمعبود والإنسان مخلوق وعابد، فإن كانا شيئا واحدا فمن إذن يقوم بالعبادة وإلى متى تكون العبادة؟ (سمير عبد الحميد اقبال ,ارمغان حجاز ط ٢ اقبال اكيدمي باكستان)

وقد أوضح القرآن الكريم حقيقة مهمة وهي أن كل إنسان مسئول عن نجاحه وفلاحه، فقد أعطاه الله العقل وأوضح له طريق الخير وطريق الشر، وأعطاه حرية اختيار ما يريد، إذ

الإنسان يرى ويعلم ويقدر، ومن هنا فالتصوف الدخيل على الإسلام مضاد تماما للإسلام وتعاليمه، وقد اختاره المسلمون في فترات من الزمن فاستكانوا للذل، وقد تلجأ إليه حكومات تهدف إلى إبعاد الناس عن المشاركة في الحياة السياسية بدعوى الابتعاد عن أمور الدنيا ولهوها.

لقد واجه بعض المفكرين والمصلحين هذا النمط من التصوف السلبي أو العجمي بمفهوم إقبال، واستخدموا في مواجهته نشر الفكر الإسلامي الصحيح ونشر العقيدة الصحيحة الثابتة التي تهدف إلى الحفاظ على ذاتية الإنسان الذي كرمه الله ، فلا يجب على الإنسان أن ينزل إلى هاوية الفناء الممثلة في وحدة الوجود ، وعلى الإنسان أن يقوي من ذاتيته بالخصوع للخالق ، فالخضوع لله وحده يغرس القوة والطاقة في قلب المسلم ليشكل مع أخوته المسلين مجتمعا لا يكون فيه المسلم عبدا لمسلم آخر أو عبدا لإنسان آخر . وعلى هذا الأساس فإن التصوف السلبي الذي يتذرع فيه أصحابه بأنهم يحافظون على لب الدين ما هو إلا سفسطة، فالدين بغير القوة إنما هو فلسفة ليس إلا ، وقد عبر اقبال عن هذا بقوله رأي لا تدعمه القوة ليس إلا فكر وسحر وطلسم (ديوان ماذا نفعل يا امم الشرق) وقوله : إذا وجد الكليم موسى بلا عصا فلا أساس لعمله (بال جبريل) كليات اقبال اعداد سيد عبد الماجد الغوري دار ابن كثير دمشق – بيروت ط ٣

ومهما قيل لتبرير فكرة وحدة الوجود لإدخالها في إطار إسلامي أمر غير مقبول عقديا ، إن التصوف بمعني الدروشة ونسيان النفس وإهمال الذات مرفوض في الإسلام فالنفس البشرية لها مكانة سامية عند الله، أي نفس بشرية لمسلم أو لغير لمسلم، وقد علمنا ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك حين وقف لجنازة يهودي قائلا لأصحابه ممن تعجبوا لوقوفه احتراما : أليست نفسا؟! فالنفس البشرية مكرمة عند بارئها، وهي مملوءة بالأسرار، لا يمكن فهم كنهها وحقيقتها ، وهي مجمع للفطرة الإنسانية من أحوال وحالات (سمير عبد الحميد اقبال الأسرار والرموز) وهي تظهر جلية بالعمل فأعمالنا شاهدة على أن شيئا موجودا بداخلنا هو القائم بهذا العمل، ولا يمكن أن نحس بذاتنا عن طريق الحواس الخمس،

فالإنسان يستطيع أن يشاهد بذاته ما في الكون إلا أنه لا يستطيع أن يشاهد ذاته إلا بجهد جهيد، وحين يعرف ذاته ويعرف نقسه يعرف حينها ربه .

لفد أدي التصوف السلبي بالمسلمين إلى نفي ذواتهم والهروب من السعي في الحياة الدنيا أملا في كسب الآخرة، وهو ما يتعارض مع الهدف من خلق الإنسان ليعمر الأرض ، تأثر المسلمون في الهند بجيرانهم فقالوا بأن الذات محض زيف ، بينما يؤكد الإسلام على أهميتها وأنه بالعمل يمكن ان نخلق فيها روح العظمة الأبدية لتصبح خالدة غير فانية. لقد ترك الشيخ محي الدين بن عربي أثرا كبيرا على عقول المسلمين وقلوبهم، وجعلت شخصيته المهيمنة مسألة وحدة الوجود جزءا لا ينفصل عن الفكر الإسلامي، بينما مضى جميع شعراء ايران والهند في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ينشدون أشعارهم في هذا الموضوع، فاشتملت نظرية وحدة الوجود على عناصر غير إسلامية مثل القول بأن الله والكائنات كلاهما متحد أو أن الله هو عين الكائنات ، ورأوا أن كل شيء في الكون هو الله.

وكان إلباس النظرية العلمية لباس الشعر والآدب من أخطر الأمور نظرا لما للشعر من تأثير على الناس، ورغم محاولات علماء مثل ابن تيمية رفع صوت الاحتجاج ضد التعبيرات الدخيلة على الإسلام التي هدفت إلى شرح وحدة الوجود إلا ان المنطق الجاف – كما قال اقبال – لا يمكن أن يقف أمام سحر الشعر وخداعه (اقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود ط ٢ القاهرة) ومن هنا حرص اقبال على الاستفادة من موهبته الشعرية في شرح نظريته للمسلمين فصاغ أفكاره في قالب الشعر، بل استدعى أشعار بعض المتصوفة لم ينكر عليهم فكرهم مثل الحلاج ومثل الشاعر الهندي غالب ومثل قرة العين البابية فهو يعتبرهم " من الآرواح الجليلة التي رغبت عن الجنة وفضلت التجول ويراهم ظاهرة صحية في الإسلام ، واقبال يعتبر جلال الدين الرومي مرشده وشيخه ومعلمه. واقبال يشيد أيضا بشيخ النقشبندية المجدد أحد سرهندي. (محمد اقبال نحو سيرة صوفية مراجعة كتاب بقلم خالد محمد عبده مجلة دلتا نون عدد ٢ الخميس كانون الثاني يناير ٢٠١٥م) وهو يرى أن الشعر الصوفي العجمي أو السلبي يظهر من الجمال والرقة والحسن ما يجعله يخدر النفوس ويذل طبائع

الناس بينما الشعر الصوفي الإسلامي أو الايجابي يظهر القوة في القلوب وهذه القوة تترك أثرا إيجابيا مردودا على الأدب نفسه ، فأدب اليأس لا يخلد بينما الأدب الداعي إلى الأمل والرجاء هو الذي يخلد في حياة الأمة.

إن نظرية تحول الذات الإنسانية إلى مرحلة الفناء في ذات الحق موجودة لدى بعض المتصوفة المسلمين ولدى جميع دراويش الهندوس وحتى لدى فلاسفة الصين والبوذيين اليابانيين ، والفرق بين هذا الفناء والفناء الإسلامي إن صح التعبير هو أن الفناء الإسلامي لا يكون في ذات الحق بل هو في أحكام الحق (أي تطبيق شريعة الله والخضوع لأحكامه بالكلية،) والحقيقة أن الفناء في ذات الحق خطير . إن الفناء أو نفي الإنسان لذاته في ضوء الحقيقة الإسلامية هو ترك الرغبات والشهوات والأفكار الشخصية الذاتية والتمسك بأحكام الله، هذا هو معني الفناء في التصوف الإسلامي .

لقد حاول بعض المتصوفين الفلاسفة الدفاع عن أفكارهم التي تميل إلى إدخال نظرية الحلول ووحدة الوجود إلى الفكر الإسلامي فادعى هؤلاء بأنهم نالوا علم الظاهر، ومن ثم وصلوا إلى مرحلة الإشراق وهم متمسكون بالكتاب والسنة إلا أنهم أضافوا على فكرهم فكرا أجنبيا استمدوه من الآداب اليونانية والفارسية والهندية.(احمد شوقي ابراهيم في شرحه لآنماط التصوف السني والسلفي والفلسفي شكبة الانترنيت التصوف موقع تجريبي)

من المعروف أن فلسفة أوربا في مجملها تنزع إلى فكرة وحدة الوجود وتعاليم الإسلام واضحة تماما فهناك ذات واحدة تستحق العبادة وكل ما نراه " مخلوق"، ومن هنا كان لا بد من إخراج فكرة الرهبانية من أذهان المسلمين فهي تحمل أخطارا غلى الشريعة الإسلامية حتى لا يستكين المسلمون للذل والخضوع وحتى لا تدخل الآمة الإسلامية في دهاليز الفناء ، فالتصوف السلبي هذا يقود الأمة إلى رهبانية ويجعل من الحياة حلما ويعلم الهروب من حقائق الحياة .

التصوف الإيجابي سواء أطلق عليه البعص التصوف السني او التصوف السلفي لا يرفض الحديث عن التجارب الروحية للإنسان المؤمن فأولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والتجربة الصوفية أو الرحلة الروحية هي بذاتها ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح

الحكمة أو علم الحكم الذي يمهد السبيل لمن يطلع عليه إلى معرفة آفاق نفسه ومعرفة الحق لذاته ليطاع ومعرفة الخير من أجل العمل به. إلا أن بعض المتصوفة قالوا بوجود حكمة منطوقة قصد بها علوم الشريعة والطريقة، وحكمة مسكوت عنها وهي أسرار الحقيقة لا يطلع عليها إلا من يدرك كنهها ولا يسمح لعموم الناس بالاطلاع عليها لأنها تضرهم !

إلا أن السعي في طلب الحكمة مستمر لا يتوقف لأنه السبيل إلى امتلاك العلم وامتلاك ناصية الحياة ، وعلم الأنفس والآفاق هبة من الله عز وجل للإنسان الساعي إليها فالله يؤتى الحكمة من يشاء من عباده . والتوقف عن السعي لأي سبب يعني الدخول في دهاليز الرهبنة والدخول في مرحلة الجمود الفكري، والتوجه إلى الخانقاهات والزوايا والتكايا وهو ما لا يتوافق مع تعاليم الإسلام التي تأمر المسلم بامتلاك أسباب تقوية الذات بتحمل المسئوليات الفردية ليصبح إنسانا كاملا بحق يمكنه أن يتحمل بالتالي المسئوليات الاجتماعية لوطنه ثم لأمته التي يرى نفسه جزءا مكونا لأجزائها.

البوذية اليابانية - فكرة الحلول وحدة الوجود

دخلت البوذية إلى اليابان عن طريق كوريا (٥٥٢م) ثم أسهمت الصين فيما بعد في تثقيف الرهبان اليابانيين وتدريسهم البوذية والكونفوشية(٦٢٣م) واتبعت اليابان عقديا ستة مذاهب أو مدارس فكرية بوذية وصلتها من الصين، وتأسست معابد محلية جعلت من البوذية ديانة الدولة، ومن الجدير بالذكر أن تعاليم بعض المدارس البوذية الهندية وصلت اليابان أيضا عن طريق الصين ، وكانت تلك المدارس تقدم فلسفة للحياة بشكل أو بآخر إلا أنها جميعها تقوم على فكرة "الكل موجود" والكل الموجود منشطر إلى عناصر منفصلة في أجزاء متشكلة مكونة وحدة أساسية، ووحدة العناصر لا تشكل حقيقة جديدة بل تشكل وحدة مؤقتة بصورة او بأخرى ، ومن النظرية السابقة ظهرت نظرية الذرة ونظرية الزمان والمكان، فرأت البوذية أن العناصر يمكن أن تكون حقيقة في كل فترة زمنية، وهذه الفترات ليست بالضرورة ممتدة ومتداخلة. (بوذية مدرسة كوشو ، سمير عبد الحميد الإسلام والأديان في اليابان ط مكتبة الملك عبد العزيز الغامة الرياض)

وترى البوذية أيضا أن الأشياء موجودة أمامنا من خلال انعكاس صورتها في عقولنا، ويشكل هذا " ذخيرة التخيل" وهي التي تشكل العالم الظاهرى عن طريق الخيال وهذا ليس هو التخيل المجرد . الذي ينبثق من التنوير البوذي الذي يعني أنه لا تمييز بين الموضوع والمحمول، وهذا يدل على وجود الوحدة المطلقة، وهذه هي "النيرفانا" حيث يوجد العالم الظاهري من خلال التخيل المجرد.

مع حماية الدولة للدين ابتداء من عام ٨٠٧م تأسست طائفة التنداي التي وردت من الصين واحتضن البلاط الطائفة الجديدة، وظهرت تعاليم بوذية أطلق عليها "بوذية الصفوة" أو "بوذية الأسرار" أو البوذية بتعاليمها الخفية القاصرة على فئة قليلة، وتمثل العقيدة الخفية التي لا يطلع عليها عامة الناس، أسسسها الراهب" كوكاي " (في سنة ٢٠١٦ احتفلت اليابان بمرور ١٢٠٠ سنة على افتتاحه للمعبد الواقع في جبل كويا القريب من كيوتو) وقد ركزت على الشعائر الدينية من جهة وعلى التعاليم الفقهية وعلى الفن من جهة أخرى ، وأهم من كل هذا كان ضم عقيدة الشنتو الوطنية إلى العقيدة البوذية الوافدة فيما عرف باسم "ريوبو شينتو" التي قدمتها طائفة الشينغون البوذية بينما قدمتها التنداي باسم " جيتسو شينتو" (سمير عبد الحميد الإسلام والأديان في اليابان) وكان الاتجاه إلى الخصوصية أو قصور مراسم معينة على فئة معينة في التنداي يختلف بالضرورة عن نموذج الشينغون التقليدي .

مع انتشارة فكرة بوذية الصفوة أو بوذية التعاليم الخفية ظهر صراع بين رجال الدين مما أوجد جماعة لها مهمة قتالية تذكرنا بجماعة الحشاشين المعروفة التي انفصلت عن الفاطميين أواخر القرن ١١م لنشر المذهب الإسماعيلي ووظفت بتعاليمها السرية جماعة الفدائيين، ومنذ ذلك التاريخ ٨٩١م شاع في اليابان مصطلح " إكوزو " بمعنى الرهبان الأشرار الذين كونوا فيما بعد مليشيات مسلحة، وفي سنة ١١٠٠م كانت جميعة أديرة التنداي قد أقامت لنفسها قوة حربية، وحذا حذوها بعض مزارات الشنتو، وظهرت صراعات بسبب اختلاف العقائد وأيضا الحصول على النفوذ والسلطة، وهو ما تحول بالتالي إلى نوع من الطمع الدنيوي، إلا أن طائفة الشينغون التي أسسها كيوكاي ظلت بمنأى عن تلك

الصراعات. وقد صاغ نظامها من خلال دراسته واستيعابه لطقوس سرية لها أصول هندية تعلمها في الصين ، يتم بموجبها نقل الشعائر والطقوس السرية عن طريق المعلمين الذين ينشرون العقيدة ويتم ذلك بطريقة سرية ضمن تقليد معين.

وحاول كيوكاي اقناع البلاط بإجراء مراسم دينية لفئة خاصة من أجل حماية الوطن. وقام بإجراء مراسم تعميد لآكثر من ١٤٥ شخصا من بينهم سايتشو مؤسس طائفة التنداي .

ومع تغلغل الشئون السياسية في شئون الدين طلب كيوكاي قطعة ارض لاقامة معبد حتى يفصل بين نشاط الدين وسياسة البلاط ، واختار لمعبده قمة جبل كويا (٨١٦م) وكان هدفه ايجاد فرصة لممارسة التأمل الفكري أو بوذية الزن، واقتصر معبد توؤجي في كيوتو على كونه مركزا رسميا للعبادة القاصرة على الفئات الخاصة أي على الصفوة أي بوذية التعاليم الخفية، وحين مات سنة ٨٣٥م عن ٦١ سنة ظن أتباعه أنه لم يمت بل راح في تأمل خاص، وهو موجود في "سماء الرضا" مثله مثل الإمام محمد بن حسن بن على المعدي الإمام الثاني عشرالغائب الذي سيأتي ليملآ الأرض قسطا وعدلا طبقا للعقيدة الشيعية. وسوف يعود كيوكاي إلى الأرض مرة أخرى مع وصول بوذا المستقبل (ماتريا) وسيظل جسده الموجود على جبل كويا كما هو في قبره لا تصيبه عفونة.

وتفترض تعاليم الشينغون نوعا من وحدة الوجود حيث يكون الكون كله متجليا ومنبثقا من"إله الشمس المركزي" فايروتشانا الذي يطلق عليه باليابانية "داي إتشي "، وتكمن بوذية الأسرار أو بوذية الفئة الخاصة في مفاهيمها الجمالية أذ يعتقد أن الفن مثل الموسيقى والأدب والرسم والنحت ومنجزات الحضارة هو فقط الذي يستطيع أن يكشف عن معنى السوترا، والابداع في كل هذا يكتسب عن طريق السيطرة على الأسرار الموحية من خلال الدين، وكل ما هو جميل إنما هو شريك لبوذا او له صفات بوذا ، وهنا نشير إلى ما دخل التصوف الإسلامي من فنون تتجلي في الموسيقى والإنشاد بل والرقص الصوفي وحلقات الذكر، التي انتشرت بين المسلمين في مناطق كثيرة من العالم الاسلامي بل والعالم الغربي أيضا.

يهدف التأمل في الأشياء المقدسة الى استلهام ما فيها من قوي، ونقل صفات المتأمل فيه إلى المتأمل ذاته وبينما يتطور التأمل في الإله المركزي فايروتشا فإن المتأمل ينال التنوير ويكتسب الإدراك ويستمر هذا حتى يصل إلى مرحلة التأمل في الإله الكوني فيصبح متحدا مع الإله الأكبر .

ومثلما يمتلك الصوفية المسلمون عبارات خاصة ورموزا خاصة تساعدهم على السمو والإدراك الصوفي فإن تقديم المفاهيم السرية في البوذية يكون عن طريق التأمل ومن أجل مساعدة المتأمل تستخدم صيغة سحرية (دهارتي) تتكون عادة من مقاطع لها طبيعة سحرية خالصة مثل مقاطع الشعر الصوفي أو نداءات الصوفية، ذات نهايات فجائية يهدف تكرارها إلى إيجاد ذبذبات داخل الجسم البشري، وهو ما يمكن أن نجد له شبيها في تكرار عبارات او نداءات صوفية في حلقات الذكر كتكرار عبارة : "الله – هو الله – هو" أو "الله– حي الله– حي"

ومع اختفاء بوذية الصفوة بانتهاء الطبقة الارستقراطية في عصر كاماكورا (عام ١١٨٥م) تحولت البوذية إلى دين شعبي وظهرت مدارس تؤكد على أن خلاص الإنسان يعتمد على قوة الفرد ذاته ثم على قوة الآخرين، ويقصد قوة أميدا ومساعدته للفرد ذاته ، وتطورت المدارس البوذية لتؤكد على دور الفرد في المجتمع، وارتباط إيمان الفرد ببوذا بأدائه لواجبه في المجتمع مع التركيز على الحق العام او الأخلاق.

ومع هذا استمرت بوذية الزن تنتشر في اليابان وتؤثر على المجتمع الياباني والثقافة اليابانية وقد شمل ذلك جميع جوانب الحياة الأدبية والفنية والمعمارية وغيرها، وقد صارت الزن عقيدة للدولة في القرن ١٦م ، وحين قررت اليابان اختيار العزلة الطوعية لعبت البوذية دورا مهما في حياة المجتمع والحكومة، وارتبطت المؤسسات البوذية بالسلطة الحاكمة إلى أن تم القضاء على سيطرة البوذية وتم التخلي عن النصوص المقدسة لأسباب سياسية لا مكان لبيانها هنا، إلا أنه في ظل الدستور الجديد الذي صدر ١٨٨٩م تم الاعتراف بالبوذية التي كانت مضطرة الى التوافق مع التغير الواسع الذي كان يسود عموم اليابان.

خاتمة

من الملاحظ أن التصوف الذي انتشر في العالم العربي والإسلامي مر بمراحل صعود وهبوط أو انتشار وانحسار، انتسبت إليه أحيانا طوائف فرغته من محتواه وأخرجته عن هدفه وعن مغزاه، كما أن أهل الطريقة حاولوا ألا يكشفوا أسرارهم لمن لا يفهم كنه معانيها، ومن لا يدرك مغزى اصطلاحاتها ورموزها وإشاراتها حتى قال أحدهم: "نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن من أهل طريقنا." ومع هذا انتشر التصوف بين الناس وساعد على ذلك إقامة موالد أولياء الله الصالحين وحلقات الذكر ورعاية مشيخة الطرق الصوفية لطوائفها وتجميع المنتمين لها في مناسبات معينة ، فضلا عن الظروف الاجتماعية والسياسية ومحاولة السلطات أحيانا الاستفادة من الجماعات الصوفية لتحقيق مكاسب خاصة أو تحقيق توازن سياسي في ظروف تستلزم ذلك، وكان هذا تقريبا هو الحال في شبه القارة الهندية مع اختلاف الظروف بالطبع.

في اليابان – كما أشرنا – لعبت طوائف البوذية دورا في المجتمع وفي توجيه السلطة أحيانا ، وكان لبوذية الزن دور مهم لا يزال حتى اليوم ينال اهتمام اليابانيين وغيرهم، فالتجربة الصوفية للزن التي يطلق عليها "ساتوري" هي فن الحياة بل الحياة نفسها وهي رؤية طبيعة الذات وبها – حسب قولهم – نكتشف الصلة السرية التي تربطنا بكلية الكون، وتتطلب هذه الفكرة دراسة اليقظة الداخلية التي تعلمها بوذية الزن، وقد تشكلت طوائف زن عديدة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كما اختفي العديد منها إلا أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد نهضة غير متوقعة لفكر الزن ليس فقط في الشرق لكن في الغرب أيضا وبخاصة لدي من يعتقدون بأن بوذية الزن هي عقيدة " النظر الصحيح " أو رؤية " طبيعة الذات" وطبيعة كل منا هي "طبيعة ذات" الكون، والحاضر ليس إلا ممرا واقعا على مفترق الماضي والمستقبل.

ومن الملاحظ أن مدارس بوذية الزن الخفية أو بوذية الصفوة لا تزال موجودة حتى اليوم، ويطلق عليها لدى الباحثين الغربيين اسم " Esoteric School of Buddhist faith "

أي مدرسة العقيدة البوذية الخفية، ويرى هؤلاء أن بقاء هذا النمط من البوذية اليابانية كان للدلالة على تفردها، أو هو نوع من الثقة بين المنتمين إليها، وهذا الاتجاه يمكن ملاحظته في عدد من الطوائف البوذية اليابانية مثل الشينغون والتينداي، كما أن طائفة النيتشرين تحتفظ بكثير من التعاليم السرية المتمثلة في بوذية الزن. فقد فضلت طائفة النيتشرين الإبقاء على التعاليم الدقيقة العميقة طي الكتمان، ومن المعروف أن الزن قادرة على ذلك من خلال التأمل الذي يعتمد على ذاتية كل إنسان يتدرب على ذلك.

وهنا نشير إلى أن الهدف لم يكن نشر المذهب، وتوسيع دائرة المنتمين إليه، بقدر ما كان الحرص على الحفاظ على عدد منتظم من أتباعها من خلال ممارسة الشعائر التي تبقى خفية قاصرة على مجموعة مختارة من الأتباع، وكان هذا يعد في حد ذاته تمكينا أو تقوية للطائفة ذاتها.

واستقراء التاريخ الديني لليابان يوضح أن "السرية" لها حدود ففي عصر إيدو (١٦٠٣م – ١٨٦٨م) تم الكشف عن التعاليم السرية مع انتشار البوذية فلم تعد التعاليم (الخفية) حكرا على كهنة البوذية ، ومع هذا يمكن الإطلاع على أنشطة لأصحاب الطوائف البوذية التي فضلت الحفاظ على السرية رغم ادعاء أصحابها بأنهم يدعون إلى تعاليم واحدة ثابتة، فالتاريخ يشهد على عكس ذاك، فرهبان جبل هيئي كان لهم دور قتالي، كما قدم رهبان بوذية الزن دعما قتاليا للجيش في الحرب العالمية الثانية، وربما يرجع السبب إلى انشقاقات داخلية أو تحولات إيدلوجية بين الطوائف المختلفة التي يستلزم استكشاف تعاليمها الخفية دراسة أعمق، ويمكن أن نجد نماذج لما كان يدور بين هذه الطوائف لدي جماعات الصوفية المسلمين وتنافسهم لكسب أتباع، وأيضا في ممارسات التشفير اليهودية أو من يمارسون الغنوصية أو أتباع القابلاه.

من المهم الإشارة إلى ان الجماعة " الصوفية" البوذية في اليابان ما زالت تعتمد ضرورة القسم بعدم الإباحة بأسرار العقيدة شرطا للانتماء الى الجماعة، وتهتم كثيرا بإيجاد توازن بين الممارسات الخفية والممارسات الظاهرة من أجل الحفاظ على شخصية متفردة لتلك

الجماعات الدينية " السرية" التي تتبع مبدأ " المؤاخاة" بين المنتمين إليها أو المنتمين إلى المبدأ نفسه تماما كما كان يحدث بين أتباع طوائف التصوف الإسلامي من اقامة رابطة الأخوة التي تستلزم واجبات اجتماعية لإدامة الصلة بين أفرادها من جهة والمجتمع من جهة أخرى. إلا أن الأساس في البوذية يقوم على الإغراق في الاهتمام بالذات أو الاهتمام بالنفس بدلا من الاهتمام بالمشاكل الاجتماعية أو حتى إثارة شغب أجتماعي.

هناك ضرورة لفهم المصطلحات الدينية والتسميات الخاصة بها لأنها تمثل علامة فارقة في دراسة الطوائف أو الطرق الصوفية بما تخفيه من أسرار لا تباح لعموم الناس سواء كان ذلك في العالم العربي الإسلامي أو في اليابان، وسيكون من المثير للإهتمام أن نرى كيف تتعامل هذه الطوائف أو الطرق مع المجتمع الجديد وكيف تحرص بعض الحكومات على التعامل معها لأسباب لا مجال لذكرها هنا.

أحمد أريغا

مؤسس الفقه الإسلامي في اليابان

البروفيسور / معمر جونيا شينوهيه

مدير مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور)

جامعة دوشيشا – اليابان

مستخلص البحث

ولد الياباني المسلم أحمد أريغا قبل عدة أشهر من بداية عصر مئيجي، وقد اعتنق المسيحية بعد محاولته الوصول إلى معيار جديد للتربية والتعليم للشعب الياباني على أساس عقيدة التوحيد، وقد أعجب أريغا بالمسلمين الهنود عندما سافر إلى بومباي ، درس أريغا عقيدة التوحيد قرابة أربعين عاما من خلال مقارنة الإسلام مع الأديان الأخري، ووصل إلى نتيجة مفادها أن الدين الإسلامي هو أنسب الأديان للشعب الياباني. حين بلغ الستين من عمره ترك جميع أعماله، واعتنق الإسلام، وخلال ستة أشهر من بدء نشاطه الدعوي أسلم على يديه نحو سبعين يابانيا، ومؤلفاته مهمة للمقارنة بين أفكاره وأفكار الباحثين اليابانيين، فكتاباته وخطابه الدعوي قام على أساس تفسير الشريعة الإسلامية من أجل تطبيق الإسلام في اليابان، لقد أعاد صياغة قواعد الفقه الإسلامي حين قدم الإسلام لليابانيين ومن هنا يمكن اعتباره مؤسس الفقه الإسلامي في اليابان.

كلمات مفتاحية:

أحمد أريغا – الشريعة الإسلامية – التوحيد – لا إكراه في الدين

تحديد المشكلة:

منذ عصر مئيجي كان التيار الرئيسي للتعرف على الإسلام من منطلق حسن الجوار والعلاقات الودية، ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن يرى كثير من اليابانيين الإسلام " هوية دينية أجنبية" ومع ذلك اتخذ الإسلام في اليابان شكلا آخر فهو نظام عقدي معتمد من قبل الشعب الياباني نفسه.[١]

يتناول هذا القسم بالدراسة رائدا من بين المسلمين اليابانيين، آمن بالإسلام دينا وانضم إلى حظيرة الإسلام في عهد مئيجي وهو "بونهاتشيرو أريغا Bunhachiro Ariga ".

سوف أدرس كيف قام أريغا بـ"التوفيق بين التعارض بين العقيدة الإسلامية والظروف الواقعية في الدول الإسلامية" وبالتالي أصبح مؤسس الفقه الإسلامي في اليابان. وسوف أنتقل إلى دراسة استقبال اليابانيين للإسلام في اليابان المعاصرة ، من خلال التركيز على موضوعات مثل: تفاصيل دخوله في الإسلام، مسألة الطقوس الدينية المتعلقة بالأطفال، المواقف المختلفة في اليابان من الحرية الدينية بين الآباء والأبناء، قبول الإسلام ، الدعوة إلى الإسلام، وفهم الإسلام.

بونهاتشيرو أريغا : رائد بين المسلمين اليابانيين

النشأة الأولى:

ولد بونهاتشيرو أريغا كأصغر طفل للأسرة في الخامس من مارس ١٨٦٤م في قرية صغيرة بمنطقة نيشي شيراكاوا في محافظة فوكوشيما، كانت القرية معسكرا لعشيرة إتشيغو تاكادا Echigo Takada كان أحد أسلافه رئيس كهنة مزار سو– وا Suwa [٢] (Komura) (1998, 152) ورغم أن القرية كانت تحت حكم إقطاعي يدعى سوشيدا وكانت تضم نحو ٣٣ ألف غوك goku من الأراضي الزراعية (١ غوك يساوي ٩٩٠ مترا مربعا) و ٢٠٠ بوشي (أي المحاربون تحت سلطة الحاكم الإقطاعي) إلا انها منيت بالهزيمة في حرب بوشين Boshin (نشبت في يناير ١٨٦٨م واستمرت حتى مايو ١٩٦٨م) على يد الجيش

الإمبراطوري بينما كانوا يتحركون شمالا[٣] ([T. Ariga 1965, 55]) كان الطريق إلى مستقبل زاهر في صفوف البيروقراطية قد أغلق في وجه عشيرة الساموراي وشباب الجيش المتمرد ولم يكن بونهاتشيرو استثناء ، وكان آل ساتسوما Satsuma وتشوشو Choshu الذين تصدروا حكومة ميجي موضع استيائهم الشديد حين كانوا يتطلعون الى جبال ناسورينبو Nasurenpo حيث نشأوا وترعرعوا.[٤] (T. Ariga 1965, 55)

الدين أساس التعليم والتحول إلى المسيحية:

انهار نظام التعليم في ظل حكومة توكوغاروا العسكرية، إلى جانب إلغاء نظام الطبقات ومبدأ المساواة بين الطبقات الاجتماعية الأربعة، وكان أعضاء الطبقة الحاكمة السابقة – على الخصوص – الذين يشكلون جيش المتمردين يبحثون عن معايير اجتماعية وأخلاقية جديدة . في العام الثامن عشر من عصر ميجي ، وفي ظل الظروف التي جعلت الخيارات محدودة، وفي تلك المرحلة الصعبة من التاريخ، بما في ذلك حقيقة أن الطريق إلى النجاح في ظل البيروقراطية قد أغلق، صار بونهاتشيرو ابن الثامنة عشرة " ناظرا" لمدرسة قرية أوتسونوميا Utsunomiya الابتدائية. لم يكن لمحاولاته تعليم القيم الأخلاقية أي تأثير على السلوك العام لأطفال المدارس وأولياء الأمور في القرية ، لذا درس الدين واعتبره وسيلة لتوجيه القرويين وارشادهم. فشلت محاولات التبشير بتعاليم الكونفوشيوسية التقليدية، بينما لم تجد تعاليم الشنتوية والبوذية أذنا صاغية، ربما كان السبب هو الشعور بأن حقبة جديدة قد بدأت، فلم يكد يبدأ محاولة التعريف بتعاليم تعتمد على المسيحية حتى أظهر القرويون المزيد من الاهتمام، وهكذا كان للتعاليم التي لقنها لهم أثرها الواضح على سلوكياتهم، وانتقل أريغا من مرحلة البحث في المسيحية إلى مرحلة قبولها كعقيدة يدين بها هو نفسه، وبعد أن صار مسيحيا انهمك في البحث أكثر فأكثر.[٥] B. Ariga 1935,

في الوقت نفسه بدأ أريغا في تنمية الإيمان بالتوحيد وهو ما جعله آنذاك بعيدا جدا عن اليابانيين الآخرين. وعلى الرغم من أنه كان محبا للمسيحية فإنه لم يعتمد على رجال الدين فيما يتعلق بمسائل الإيمان، فقد واصل البحث بنفسه، إنطلاقا من إحساسه بضرورة أن

يدرس الإنسان بنفسه العقيدة التي يؤمن بها، وكانت النتيجة أن تحول أريغا فيما بعد من المسيحية " التوحيدية" إلى الإسلام الذي يقوم على التوحيد الخالص. كان أريغا قد تزوج من مدرسة اسمها ناكاكو Nakako تعمل في مدرسة ابتدائية، كان في الثاية والعشرين بينما كانت ناكاكو في الثامنة عشرة، وكان الهدف تكوين أسرة تؤمن بعقيدة التوحيد[٦] T. Ariga 1981, 227 وهكذا عاش أريغا حياة مؤمن بوحدانية الله في بيت لا يوجد فيه أي مظهر من مظاهر تقديس الشنتوية أو البوذية.

قبل أن يتعرف على الإسلام

ترك أريغا مهنة التدريس وانتقل إلى طوكيو، وكان سببه المعلن للانتقال إلى العاصمة هو رغبته في الانخراط في العمل بالتبشير المسيحي[٧] B. Ariga 1935, 1 إلا أنه لم يذكر بشكل واضح تلك الأنشطة التبشيرية التي نمت وتطورت هناك، فقد التحق بشركة تجارية وسافر خارج البلاد ليصبح فيما بعد رجل أعمال ناجح من خلال عدة مهن تجارية متنوعة. كان يتبادل أفكاره بشكل مكثف مع إيكي كيتا Ikki Kita[٨] T. Ariga 1965, 56 وربما كان عمق التبادل الفكري هو الذي دفع إيكي كيتا لقبول مفهوم التوحيد في كل من المسيحية والإسلام، ومع ذلك فبالرغم من أن تعاليم الإسلام قد عززت بوضوح قبول أريغا للإسلام إلا أن هذا الأمر جاء في فترة متأخرة بعد تقاعده عن العمل في سن الستين.[٩] B. Ariga 1935, 22, 55 إن تفسير فوميو كومورا Fumio Komura عن سبب انتقال أريغا إلى طوكيو هو الأكثر اقناعا :"بونهاتشيرو الذي كان يتطلع إلى مستقبل منير لم يكن راضيا بما كان عليه (أي ناظرا لمدرسة ابتدائية الباحث) كانت طموحاته عاليه تطاول السماء وكان يتحرق شوقا إلى يوكوهاما طليعة التغريب الياباني" [١٠] Komura 1998, 152

التجارة الخارجية

أنشأ تاكاكو إينوموتو Takako Enomoto وهو متقاعد سابق في حكومة الشوغن العسكرية وصار وزيرا للخارجية في حكومة مئيجي – وكان قد وصل إلى جنوب المحيط الهادي– شركة تجارية وأرسل أول سفينة تجارية إلى جزر بالاو Palau islands (كانت

حمولة السفينة ٧٢ طنا وعلي ظهرها طاقم مكون من أربع عشرة فردا منهم تسعة بحارة) انضم أريغا إلى الرحلة كنائب تنفيذي للشركة المحلية. وقد عاد إلى اليابان في إبريل من العام التالي ليقدم تقريرا إلى إينوموتو، وقد ترك مهمته ولم يرجع إلى بالاو مرة أخرى. ويرجع السبب في ذلك إلى أن أوياغي Aoyagi وهو مسئول تنفيذي في نفس المهمة قد مات عندما انقلبت سفينته الصغيرة بفعل عاصفة مفاجئة وأدي هروب بونهاتشيرو من الموت في نفس الرحلة إلى صدمة نفسية. (١١) T. Ariga 1965, 54

كان أول اتصال بين أريغا والإسلام من خلال الكتب ،وكان الانطباع الأول لديه هو أن هذا الدين يزدريه كثير من الناس وينتقده كثير من الناس وبالتالي فهو دين يعتنقه البرابرة، وهو دين لا يستحق الدراسة.(١٢) ([B. Ariga 1935, 1) كانت معايشته الحقيقية للإسلام أثناء إقامته في بمباي في الهند حين كان في الخامسة والعشرين من عمره.

أهمية دراسة فترة اعتناق أريغا الإسلام:

أسس اعتناق الإسلام - اعتناق الإسلام بشكل فردي

كان اعتناق أريغا الإسلام مختلفا عن الآخرين، إذ كان تحوله من المسيحية إلى الإسلام نابعا من أهمية" البحث" في أمور الدين، ولفهم هذه النقطة يجب علينا فحص أشكال اعتناق الإسلام.

إن كلمة التوحيد أي الايمان بالله الواحد الأحد جاءت على لسان النبي محمد صلى الله عليه وسلم في سنة ٦١١م ونشرها في مكة. في البداية دخل الناس في الإسلام فرادى، ومع ذلك إذا أصبح أحد أفراد الأسرة مسلما لم يكن من الممكن تجنب حدوث علاقات اجتماعية معادية مع الأسرة بما في ذلك الأشقاء والوالدين. وفي حالات أكثر تعقيدا كان لرابطة الدم أيضا دور في اختيار الدين. وكان هناك أيضا حالات كان فيها الناس يفضلون دين أقاربهم عند التفكير في اختيار الدين الذي يرغبون في اعتناقه. ومن المعروف تاريخيا أن حمزة عم النبي قد اعتنق الإسلام لأنه لم يكن أبدا ليقبل اضطهاد قبيلة قريش لابن أخيه. فالدين الجديد على أهل مكة أوجد ارتباكا في "النظام الاجتماعي وفي تركيبة الأسرة على

أساس العقيدة" ووصلت الانقسامات في قبيلة قريش إلى مرحلة خطرة لدرجة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قلقا للغاية من هذا الأمر فأرشد أتباعه إلى أنه طبقا للامر الإلهي فإن صلة الرحم لها من الأهمية ما يفوق أهمية الصلة بالأتباع المسلمين. ومن أجل تجنب الإضطهاد الذي واجهه المسلمون هاجر النبي صلي الله عليه وسلم إلى المدينة ، ورغم أن هذه الهجرة لها أهمية بالغة باعتبارها هجرة " في سبيل الله" فإنها لم تكن جزءا من الحرب المقدسة " الجهاد" التي كانت هي الأخري " في سبيل الله" فالهجرة كانت خيارا يعني "اللاعنف" وهو خيار ترك فيما بعد في فتح مكة حين أصبحت قبيلة قريش في موقف شبيه بموقف المسلمين قبل هجرتهم من مكة، وكان أعظم إنجاز سياسي لجماعة المسلمين الذين هاجروا إلى المدينة هو فتح مكة وعودتهم إلى موطنهم.

﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾ ﴾ آل عمران: ١٩٥

وتمكن المسلمون من العودة إلى مكة سنة ٦٣٠م وخلال العشرين عاما وحتى عودتهم إلى مكة اعتنق كثيرون الإسلام وظل اعتناق الدين بالنسبة للأشقاء والأباء والأمهات والأبناء خيارا فرديا.

بداية اعتناق الإسلام بشكل جماعي

بدأت مجموعة من القبائل الدخول في الإسلام بشكل جماعي قبيل فتح مكة، حين قدمت الوفود إلى النبي في المدينة المنورة أملا في دخول الإسلام ، وهكذا بدأ اعتناق الإسلام بشكل جماعي، وقد وافقت القبائل على إخراج الزكاة (ركن من أركان الإسلام). وحين انتقل النبي إلى الرفيق الأعلى سنة ٦٣٢م تمردت بعض القبائل ورفضت إخراج الزكاة بحجة أن الاتفاق كان مع محمد صلى الله عليه وسلم، ومحمد قد مات، إلا أنه تم

اخضاع المتمردين، وبعبارة أخرى ارتبط اعتناق الإسلام بشكل جماعي بقوة القرار السياسي المتمثل في الموافقة على سيادة السلطة الإسلامية.

كانت الظروف المحيطة بفتح مكة مشابهة تماما ، فقبيلة قريش التي كانت تضطهد محمدا النبي توقعت نهاية شبيهة لمن هاجروا وهربوا من ديارهم تاركين ممتلكاتهم ، على أن من سيبقي سيتعرض للموت.

﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا ۝٣﴾ النصر: ١ - ٣

على الرغم من أن هذه السورة لا تشير إلى الدخول الجماعي في الإسلام بل إلى جموع الناس الذين يدخلون الإسلام إلا أنها تشكل الأساس للموافقة على الدخول الجماعي في الإسلام.

اعتناق الإسلام في البلدان الإسلامية

لقد صيغت أشكال الدخول في الإسلام على غرار ما جرى في السنوات الأولى. عاد محمد إلى مكة في حماية جده القوي عبد المطلب الذي لم يدخل الإسلام، وحين كان الجد على فراش المرض طلب منه محمد صلى الله عليه وسلم أن ينطق الشهادة لكنه رفض ولم يستاء منه النبي.

فيما يتعلق بنموذج اعتناق الإسلام بشكل فردي كان المزيد من الناس يدخلون الإسلام رغبة منهم في ذلك ، ومن ناحية أخرى كان أبناء الأسر المسلمة مسلمين بالمولد، ويشكل هذا أساس البناء الاجتماعي للبلدان الإسلامية، ويمكن التفكير في ذلك بطريقة مماثلة لتعميد الأطفال الرضع في المسيحية.

في المجتمعات الإسلامية يهمس الوالد في أذن المولود بكلمة الشهادة " اشهد أن لا إله إلا الله اشهد أن محمدا رسول الله " وقد يؤذن البعض ايضا في أذن المولود، وهو هنا يشهد بالايمان بالله نيابة عن الرضيع. وتبدأ الممارسة الفعلية للدين عندما يبلغ الطفل الرابعة أو الخامسة من عمره فيعوده والده على الذهاب إلى المسجد للصلاة يوم الجمعة،

وينتظم الطفل حين يبلغ السابعة في أداء الصلاة، ومن هنا يبدأ أداء شعائر الدين بشكل طبيعي ، والصلاة دائما تتضمن النطق بكلمة الشهادة التي ذكرت من قبل. ولهذا فهي ذو أثر فعال في تجديد الإيمان بالإسلام. ولما كان الخروج من دائرة السلام عملا معاديا للمجتمع فإن المرتدين يمنعون من الإنخراط في الأنشطة الاجتماعية، ولهذا فمن النادر جدا ، بل من الشائع أن يظل الناس ينتمون إلى الدين لكن بشكل سلبي.

لا إكراه في الدين:

في العقيدة الإسلامية، من تعاليم الإسلام " لا إكراه في الدين" (سوره ٢ آيه ٢٥٦) على أساس أن تعاليم الاسلام واضحة فليس هناك ضرورة للإجبار أحد على الدخول في الإسلام، فهذا أمر محظور في الإسلام. وابن كثير في تفسيره المشهور الذي يعتبر من أكثر التفاسير وثوقا في العالم الإسلامي يوضح هذا الأمر على النحو التالي:

" يقول الله تعالى: (لا إكراه في الدين) أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام فإنه واضح بين جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا" [١٥] wikiislam] وهذا يعني أن الفرد يؤمن بفضل الله وهدايته لذا فإجبار أحد على الدخول في الإسلام لن يكون مجديا إن لم يبين له الله طريق الهداية.

كيفية اختيار بونهاتشيرو أريغا طريقة التحول إلى الإسلام

تتطلب معالجة كيفية اختيار أريغا التحول إلى الإسلام النظر أيضا في كيفية تلقيه للإسلام. لقد تلقى أريغا المسيحية الأوربية والأمريكية المعاصرة وصار مسيحيا، وأقام بيتا على أساس التوحيد، فلا تماثيل بوذية ولا مظاهر من مظاهر الشنتوية في البيت، بعد ذلك تعرف على الإسلام وصار أكثر دراية به ، وبعد أربعين عاما من الدراسة المقارنة تحول إلى الإسلام إلا أن أبناءه لم يدخلوا الإسلام، واختاروا شكلا آخر من أشكال الأديان التوحيدية. وعلى الرغم من المحاذير التي قد تظهر لدي الناس في البلاد الإسلامية بشأن تأسيس شكل

مماثل لتعميد الأبناء في المسيحية، وباعتبار أريغا أحد المسلمين الرواد في اليابان حيث يمثل الإسلام دين الأقلية فيمكن القول بأن بونهاتشيرو أريغا وضع في موقف مماثل لما كان عليه الناس في السنوات الأولى للإسلام زمن النبي محمد صلي الله عليه وسلم.

توقيت اعتناق أريغا الإسلام بشكل فردي

كتب الحاج مصطفى فوجيو كومورا أن أريغا صار مسلما سنة ١٨٩٢م وهو بهذا أول ياباني مسلم يعتنق الإسلام:

" أثناء إقامته في بومباي الهند ..... عند مشاهدته للصلاة اليومية في المسجد القريب من الفندق الذي كان يقيم فيه دعاه مسلم هندي يدعي (حيدر ؟) إلى اعتناق الإسلام ، وكان حيدر تاجرا وداعية، وقد أعطى إمام المسجد أريغا اسما اسلاميا فصار يدعى " أحمد أريغا"[١٦] [Komura 1998, 155

أما أكيرا كاساما Akira Kasama وهو باحث مشهور متخصص في الإسلام في عصر شوا فيذكر أن أريغا تحول إلى الإسلام في كوبيه سنة ١٨٩٦م (ميجي ٢٩) كتب أكيرا:

" في ميجي ٢٥ حين ارتحل (أريغا) إلى جنوب المحيط الهادي كان في البداية مسيحيا ، لكنه في وقت لاحق عندما كان يعمل في الهند وأثناء وجوده في بمباي تعرف بالصدفة على أحد الدعاة المسلمين، وقد تأثر كثيرا بوضوح تعاليم الإسلام وصدق إيمان أتباعه فآمن بأن الإسلام هو دين حديث وعصري وفي ميجي ٢٩ اعتنق الإسلام على يد شيخ هندي في مدينة كوبيه " [١٧] Kasama 1939, 30-31

أما الدكتور صالح السامرائي مدير المركز الإسلامي بطوكيو فبصفته باحثا في تاريخ المسلمين اليابانيين فقد ذكر أن المسلمين اليابانيين الأوائل يمكن ترتيبهم على النحو التالي : تارو نودا (أسلم عام ١٨٩٠م) توراجيرو يامادا (أسلم ١٨٩٢م) وبونهاتشيرو أريغا (أسلم ١٩٠٠م) وهكذا يرجع تاريخ إسلام أريغا إلى ميجي ٣٣ [١٨] Islamic Center Japan وقد التقى الباحث بالدكتور السامرائي بالمركز الإسلامي في نهاية عام ١٩٧٠م وقد صارت للدكتور السامرائي معرفة عميقة بالدراسات التاريخية المتعلقة

بالمسلمين اليابانيين، وأكثر من ذلك ارتبط بصداقات وثيقة مع المسلمين اليابانيين مثل الحاج فوجيو كومورا، ومترجم معاني القرآن الكريم عمر ريوئيتشي ميتا Omar Ryouichi Mita ، وكان السبب في عدم تمكنه من تحديد وقت دخول أريغا الإسلام هو أن أريغا قد اعتنق الإسلام بشكل يختلف عما هو عليه الأمر في البلدان الإسلامية.

كتب نجل أريغا مشيرا إلى أبيه : " لقد ذهب إلى الهند مرتين بعد ذلك، وهذا يعطي انطباعا قويا على قوة عقيدته وإيمانه، وحتى تلك اللحظة كان يؤمن بالمسيحية ، ولكن في الهند رأى سيطرة الإمبراطورية البريطانية واستبدادها، كما أن سفره هذا جعله على اتصال دائم بتعاليم الإسلام السائدة في تلك المنطقة، وقد افتتن كثيرا بتعاليم القرآن الكريم ، وهكذا كان تحول والدي إلى الإسلام "بشكل جدي" بعد أربعين سنة لكن الإرهاصات الأولى بدأت خلال زياراته للهند" [19] T. Ariga 1965, 55] واستخدام نجل أريغا لكلمة " بشكل جدي" ينبهنا أيضا إلى أن تحول أريغا إلى الإسلام كان في سن الخامسة والستين.

ولم يلحظ بونهاتشيرو نفسه الوقت الذي اعتنق فيه الإسلام ، ومثل تيتسوتارو فهو يلاحظ أن صلته المباشرة بالإسلام كانت في ميجي ٢٥ وخلال السنوات الأربعين التي مرت منذ ذلك الحين أصبح أكثر دراية بالإسلام من خلال الدراسة المقارنة للأديان:

" عندنا ذهبت إلى الهند في مهمة تجارية في ميجي ٢٥ حدث أن سمعت بالصدفة عن تعاليم الإسلام، ومن خلال الدراسة المقارنة مع المسيحية، وهي دراسة استمرت على مدار أربعين سنة تأكد لي في نهاية المطاف أن الإسلام هو الدين الأنسب لليابان [20] وأضاف بونهاتشيرو أريغا " ... في ذلك الوقت كان في الهند نحو مائة مليون مسلما : رجال ونساء من جميع الأعمار، كلهم مخلصون لدينهم، وقد منحني هذا شعورا حقيقيا بالأمل، فدرست هذا الدين لآكثر من أربعين عاما جنبا إلى جنب مع قيامي بأعمالي التجارية"[21] B.Ariga 1935,1-2

إن بونهاتشيرو أريغا وابنه تيتسوتارو يشتركان معا في الاعتقاد بأهمية " الإيمان" Kakushin بعد اعتناق الدين. فقد كتب بونهاتشيرو في عام تايشو ٢ (١٩١٢م) "تركت عالم التجارة، وكرست نفسي للدعوة إلى الإسلام ، ورغم أنني استشرت السيد/

أوكوما Okuma رئيس الوزراء آنذاك إلا أنه لم يكن بمقدوري الوصول إليه، وبناء عليه شعرت بأن فرصتي لم تأت بعد. (٢٢) ويمكن أكمال الفكرة بأنه مع قيامه بالدعوة إلى الإسلام يجب أن يكون قد دخل الإسلام فعلا في تلك المرحلة ، ومع ذلك وبعد أربه سنوات وفي سنة ١٩١٧م (تايشو ٦) تم تعميد ابنه تيتسوتارو في كنيسة الأخوة في منطقة هاراجيكو في طوكيو، في ذلك الوقت كان تيتسونارا قد نال قسطا كبيرا من المعرفة عن المسيحية ، ويتضح هذا من الخطبتين اللتين ألقاهما في نفس العام عن "التعاليم المبهجة" و" العطش الداخلي" (٢٣) T.Ariga 1981, 245-250، وقد اعتمد في المحاضرة الأولى على أنجيل يحنا ١٦ كما استعار فقرات من إنجيل مارك ٣ (من نفذ إرادة والدي في السماء هو أخي وأختي وامي " مشيرا إلى أن الإيمان إيمان الأسرة أقرب إلى قلب المرء من صلة الرحم، أما الخطبة الثانية فاعتمد فيها على مزمور ٤٢ : " إن الحقيقة الكبرى نفسها هي توجيه الناس إلى الاعتقاد في الله والاعتقاد بأن الحب والتقوي والوفاء كل هذا يأتي من الله" وهو هنا يشير إلى طبيعة الأدلة الذاتية للحجج المتعلقة بوجود الله.

وفي وقت تعميده في الكنيسة كتب تيتسوتارو:

" على الرغم من أنني نشأت في بيت لا توجد فيه تماثيل لبوذا أو علامة من علامات الشنتو (كامي دانا Kami dana رف توضع فيه رموز للآله) أي بيت مسيحي فلم أكن منفصلا عما أنا عليه، فأن أصبح مسيحيا فهذا يعني أن يكون لدي يقظة أو صحوة روحية : أحد جوانب هذا الأمر هو أن تجد كلمات تعطيك أمل الحياة ولذتها حتى لو شعرت بأنك ستجدها فقط في المسيحية ولكن هناك جانب آخر هو الرغبة في اكتشاف ما إذا كانت هذه الكلمات صحيحة" (٢٤) T.Ariga 1981,227,

من هذا يمكن أن نخمن أن بونهاتشيرو أريغا كان مسلما يستعير الكلمات والألفاظ من المسيحية، وأن أول موقف ديني اتخذ لم يكن معمودية الأبناء بل التأكيد على المعتقد، والتعبير عن موقف بونهاتشيرو الديني العام يأتي على النحو التالي:

"أتوجه إلى رجال ونساء بلدنا نحن على عكس أسلافنا لسنا مجموعة من الأميين لذلك يجب علينا أن نتخلص بحزن من الأصنام الزائفة التي كان أسلافنا يعبدونها (هنا يشير إلى أشياء مثل تماثيل بوذا) في العصر الجاهلي، وأن ندرس ونبحث بعمق في الأديان الأخرى لنختار الأفضل منها فنؤمن به بأقصى درجة من الجدية [٢٥] B. Ariga 1935, 28

الإيمان الديني لم يكن قبولا أعمى بل وجهة نظر دينية يمكن تحقيقها من خلال الدراسة المستمرة، وهكذا فمن المؤكد أن الآباء الذين يتملكون وجهة نظر دينية لن يجبروا أبناءهم على اتباع دينهم. كانت أسرة أريغا تؤمن بالتوحيد ، وتبنت " الدين الأنسب" بمعني أن الأب اختار الإسلام بينما اختار الابن المسيحية.

لا شك أنه في الأديان التوحيدية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام من المفترض أن تكون الأسرة كلها على دين واحد ، في الدول المسيحية يعني هذا أن جميع أفراد الأسرة يرتبطون رسميا بالمسيحية، في حين أنه في الدول الإسلامية لا يدين أحد بغير الإسلام ، في أسرة أريغا تعايش الإسلام مع المسيحية كديانتين توحيديتين ، ولم يكن هناك أي تناقض كما يفهم من خلال شرح الإيمان بالله الواحد " التوحيد" في هذا البحث.

في الإسلام لا يكون التحول المباشر من خلال اللقاء المباشر مع الله ، لكنه خطوة أولى على الطريق نحو إقامة علاقة قرب مع الله، وإيمان الفرد لا يكون في العادة على مستوى واحد فالإيمان قد يزيد أو يضعف، والقرآن الكريم يشير مرات عديدة إلى تقوية إيمان الفرد وارتباطه برباط قوي مع الله.وتجنب الانحراف عن الطريق القويم، وهذا يعني بالنسبة لبونهاتشيرو " البحث المستمر" .

في البداية لم يتم توجيه تيتسوتارو وبقية الأخوة لإخفاء حقيقة إسلام والدهم، وقد قال أحد تلاميذ تيتسوتارو في مقابلة مباشرة أن بونهاتشيرو توفي على الإسلام وقد سجل هدا بالفعل كتابة.

وبالنسبة لعدد المسلمين الذين يعيشون في البلدان الإسلامية فالباحث هنا يود أن يشير إلى أنه بالرغم من أن لديهم انطباعا أقوى بأن أطفال أريغا كانوا مسيحيين فحجتهم هي

انهم نشأوا في أسرة تؤمن بالتوحيد ، بالنسبة للمسلمين فالإسلام هو الأهم لكن كما جاء في القرآن الكريم الإسلام دين توحيدي وهو بشكل عام مهم والتوحيد هو سبب أساس الإسلام بل هو سبب وجوده.

معنى الإختيار الديني بين الوالدين وأطفالهم وحساسية مسألة أريغا

يفهم الباحث هذه المسألة على النحو التالي:

تعرف بونهاتشيرو أريغا على الإسلام واعتنق الإسلام في الهند، وتسمى بأحمد ، ومنذ ذلك الوقت وخلال أربعين عاما أجرى بحوثا تتعلق بعقيدته، وهذه البحوث التي كان يقوم بها من أجل إثبات مصداقية العقيدة يمكن أن تفهم على أنها جزء من موقفه الديني كما أوضحنا قبلا. وخلال هذه العملية تلقى ابنه تيتسوتارو المعمودية، بعدها حين صار بونهاتشيرو في الستين من عمره كرس نفسه للدعوة الإسلامية، بينما حصل الابن تيتسوتارو على درجة الدكتوراة في الدراسات المسيحية ، كان هناك اختلاف ديني بين الأب والابن، بعد وفاة الأب شكل الابن تيتسوتارو مجمعا دينيا، وأنشأ معهد البحوث الذي يعرف اختصارا باسم NCC لتحقيق الحوار والتفاهم بين الأديان.

إن سبب عدم توضيح بونهاتشيرو وقت تحوله إلى الإسلام يرجع إلى أنه كان منغمسا في البحث مدة أربعين عاما ، فإيمانه بالإسلام لم يكن إيمانا أعمى يربطه دون تفكير بالمسلمين الآخرين بل كانت أبحاثه ترشده وتوضح له الطريق إلى الله وهذا يتماشي مع الفكرة الإسلامية بأن الإيمان يخبو أحيانا ويزهو أحيانا . إن موقف بونهاتشيرو الديني يعتبر درسا للمسلمين اليابانيين اليوم ليتساءلوا عن عقيدتهم الدينية وليعيدوا النظر في العلاقة التي تربطهم بأتباع الأديان الأخري.

فهم بونهاتشيرو أريغا للإسلام

أفكار عن النبي صلي الله عليه وسلم

كان تفسير بونهاتشيرو للإسلام واضحا ومطابقا لوجهة نظر المسلمين:

" طبقا لما ورد في التاريخ الإسلامي في سنواته الأولى ولد النبي محمد في يوم ٢٠ أغسطس وفي خريف ذلك العام أرسل إلي مربيته حليمة السعدية فنشأ في جو صحي ،

وحين كان في الرابعة من عمره أصيب النبي بمرض غامض لكنه تعافي منه أيضا بشكل غامض. [٢٨] B. Ariga 1935, 3

فضلا عن قيام أريغا بالدعوة الإسلامية كان من المهم بالنسبة له أن يقدر ويبجل النبي لأن أحدا من المقربين منه لم يكن يشاركه هذه المشاعر.

وضوح التفسيرات العقدية بما في ذلك التفسيرات الفقهية

كانت تفسيرات أريغا العقدية واضحة:

" يأمر القرآن المسلم أن يصلي خمس مرات في اليوم، وهذا يلاحظ بوضوح في العالم العربي في الأوقات التالية المتعارف عليها:

- **الصلاة بعد أن يتطهر المسلم صباحا**
- **الصلاة في وقت الإفطار**
- **الصلاة في وقت الغداء**
- **الصلاة في وقت العشاء**
- **الصلاة قبل النوم**

وهكذا يجب على المرء أن يصلي خمس مرات في اليوم حتى لا ينسى أن يشكر الله على نعمه وبركاته.، وإذا أراد المرء أن يزيد ويصلي عشر مرات في اليوم فهذا شأن المؤمن نفسه، له أن يفعل كما يحلو له" [٢٩] B. Ariga 1935, 25

يمكن النظر إلى هذا التفسير على أنه خروج على نهج الباحثين اليابانيين الآخرين في الإسلام، وتفسيره لتحريم الخمر مشابه كما سنوضح أدناه.

إن بونهاتشيرو أريغا لم يقرأ اللغة العربية، ومن ثم لم يطلع على الكتب الإسلامية العربية، ومع هذا يمكن القول بأنه ربما درس بشكل شخصي مع بعض المسلمين الأجانب المقيمين في اليابان، وبخاصة من المسلمين الهنود. والسبب في ذلك هو أن التفسيرات التي يقدمها أريغا لا يمكن أن تصدر عنه إلا إذا توفرت لديه فرصة الوصول إلى الكتابات الإسلامية وأيضا الناس الذين درسوا الإسلام، وهذا يعني أنه ما لم يكن قادرا على التوفيق بين عملية

الإلتزام الإسلامي بالتعاليم فإن ردودا مثل ردوده يمكن أن تنشأ فقط من خلال أبحاث العلوم الاجتماعية في الإسلام.

فيما يتعلق بالصلاة من الملاحظ أن كثيرا من المسلمين في بلدان الشرق الأوسط العربي يصلون الفجر حالما يستيقظون، مشيرا إلى ذلك بأنه " قدر " من الله ، أريغا لا يذكر هذا صراحة، لكنه على كل حال أمر شائع في الممارسات الفعلية والسبب هنا هو التعب وعدم القدرة على القيام من الفراش، والفروض الإسلامية لا تفرض إلا على المسئول شرعا أي القادر على أداء الفرض، وحديث النبي صلي الله عليه وسلم يشكل الأساس لشرط المسئولية القانونية في الشريعة الإسلامية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " رفع القلم عن ثلاثة، النائم حتى يستيقظ، وعن القاصر حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعود إلى حواسه " [٣٠] السنة دوت كوم

فإذا كان هناك فرض أو تحريم فهو " مكتوب بالقلم" وعلى سبيل المثال ينص القرآن على أن "الصيام شاق" لكنه أيضا يصبح فرضا وبناء على ذلك فإن "رفع القلم" أي لا يكتب يعني أن المسؤلية الشرعية قد ألغيت ، والذريعة هي أنني كنت أنوي الصلاة لكني لم أستطع أن أستيقظ، هذا يقدم الرد الشرعي للقدر، وبالتالي يكون شرح أريغا لصلاة الفجر صحيحا إذا تضمن مسألة " القدر " ، والصلاة التالية هي صلاة الظهر، لكن إذا تناول شخص طعام الإفطار بعد الحادية عشرة ثم تناول الغداء بعد الثانية فهذا بالتأكيد ليس انتهاكا للشريعة الإسلامية، إن تفسير أريغا فيه سهولة وتخفيف، ويوضح أن الناس كانوا يقررون متى يصلون طبقا لإيقاع الحياة اليومية لديهم ويفهم من هذا بالتالي أنه كان على علم بواقع حياة المسلمين الأجانب في اليابان.

تحريم الخمر

فيما يتعلق بتحريم الخمر كتب أريغا: " من الصحيح أن الخمر لا يجب أن يشربها مسلم، مع هذا فإن من تعودوا على شرب الخمر ولم يلحقهم أذى من عادة شرب الخمر لسنوات عديدة ، ليسوا بحاجة إلى الامتناع عن شربها"[٣١] B.Ariga1935,26

على الرغم من أنني لم أر المسلمين يأكلون لحم الخنزير إلا أنه ليس من النادر أن تجد من بين المسلمين من يشرب الخمر . لقد ذكر القرآن الكريم أن الخمر "أم الخبائث" وقد جاء تفسير أريغا على عكس ذلك بحجة أن من يتناولون الخمر لسنوات لم يلحقهم أي أذي أو ضرر، والحديث الشريف فيه تحريم قاطع لشرب الخمر إلا أن فهم أريغا لتحريم الخمر كان بالتأكيد قائما على مشاهدته لواقع حياة المسلمين.

تقديس الأسرة الأمبراطورية

أدرج أريغا موضوع تقديس الإمبراطورية إلى " مقالات الإيمان لمسلمي اليابان" إذ يجب على المرء أن يقدس الإمبراطور والإمبراطوة وكذلك الأسرة الإمبراطورية بأكملها [٣٢] B.Ariga1935,26

ما ذكره أريغا هنا أمر مقلق بالنسبة للمؤمنين بالتوحيد – إذ التقديس لله الواحد – لكن أريغا لم يتردد في بيان ضرورة تقديس الإمبراطور والأسرة الإمبراطورية. وحسن كو ناكاتا يضع مواقف أريغا تجاه الإمبراطور باعتبارها جزءا من الإتجاه للتعامل مع العالم الإسلامي: إذ كان تحول أريغا إلى الإسلام ممزوجا بعناصر غير إسلامية، ولم يكن ذلك عنصرا يابانيا بشكل خاص بل انعكاسا لأيدلوجية الدولة القومية التي يجب على الجميع الالتزام بها في العصر الحديث" [٣٣] Nakata 2001, 87

من المهم ان نشير إلى أن تقديس أريغا للإمبراطور لم يكن يابانيا خالصا، مع هذا وفيما يتعلق بالنظرية الإسلامية الصحيحة يصعب الحكم على ظروف العالم الإسلامي على أساس التفسير القانوني للإسلام. فمن الناحية النظرية من السهل أن نحلل من وجهة نظر إسلامية العلاقة التي كانت بين محمد النبي صلى الله عليه وسلم ونجاشي الحبشة المسيحي الذي أوى المسلمين المهاجرين.

من مؤهلات الحاكم المسلم أن يكون قادرا على الرد على الاستفسارات المتعلقة بالدين كما ينبغي أن يكون على دراية بالقرآن الكريم، ولمن أراد الاستفسار عن شيء فهو يستفسر من الحاكم وبناء على ذلك ، وسياسيا، فالحاكم من المفترض أن يكون باحثا في الشريعة الإسلامية كما أن رئيس القضاء من المفترض أن يكون قاضيا، كما أن من المفترض ان يتولى

الإدارة مسؤولون إداريون ، ويعرف هذا باسم " الولاية العامة" ومع هذا فإن المسلمين يولون لرابطة الدم أهمية أكبر من أهمية السلطة العامة ، بحيث يكون الأب هو رب الأ سرة يرعى النساء والأطفال، وإذا فقدت الأسرة الأب فإن الجد يقوم بهذا الدور، وإن لم يوجد فإن الأخ أو العم الذي يرتبط برابطة الدم من ناحية الأب يتولى مسئولية الوصاية الشخصية، ويطلق على هذا إصطلاحا " الولاية الخاصة" ، فإن لم يكن هنا ولي أمر خاص تربطه بالأسرة رابطة الدم فإن الولاية العامة تحل محلها . هذا هو أساس السلطة الإسلامية العامة.

في بعض الأحيان لا يكون الوصي العام مسلما، الإسلام يوافق على الوصي غير المسلم، والأساس في ذلك هو أنه عندما تزوج النبي صلى الله عليه وسلم الأرملة المسلمة التي هاجرت إلى الحبشة (توفت٦٦٧م) صار نجاشي الحبشة وصي أم حبيبة، كان والدها "أبو سفيان" في مكة (توفي ٦٦٤) رئيس قبيلة قريش التي كانت تعادي رسول الله، ولم يقبل أقارب الدم أن تكون وصايتهم عليها بسبب عدائهم للإسلام، وعلى الرغم من أن النجاشي كان مسيحيا فقد قبل حماية المسلمين الذين لجأوا إليه ، وربطته بهم علاقات ودية، وبالتالي تحمل مسئوليتها كولي أمرها.

هناك عدد قليل من المسلمين – اليابانيين– لديهم نفس الموقف تجاه الإمبرطور، فطالما أن الحاكم ليس معاديا للإسلام وجب الاعتراف بسيادته، ورغم بساطة هذه النظرة إلا أنها يمكن أن يتم على أساسها بناء النظريات الإسلامية الأكثر تعقيدا فيما يتعلق بالحكم. ربما لم يكن بونهاتشيرو على دراية بهذا لكن ربما يكون قد وصل إلى فهم بعض التفسيرات الشرعية الإسلامية من خلال دراسته مع المسلمين الهنود، وقد يفترض أن تبجيله للأسرة الإمبراطورية كان شبيها بالولاء الذي أعرب عنه المسلمون الهنود تجاه العائلة المالكة البريطانية.

تقييم المسلمين اليابانيين لأريغا

كان فهم أريغا للإسلام موضع تقدير المسلمين اليابانيين، وقد وصف الحاج مصطفي فوجيو كومورا الذي كرس حياته للدعوة الإسلامية كتب أريغا عن الإسلام على النحو التالي:

" الآن وبعد مرور نصف قرن من الزمان ما زال الشعب الياباني يجهل تماما تعاليم الإسلام، نحن في عصر الطفولة، طفولة عالم المسلمين اليابانيين، خلال فترات ما قبل الحرب وما بعدها، وعلى الرغم من صدور العديد من الكتب عن أصول الدين الإسلامي والفلسفة والموضوعات الأخرى المتعلقة بالاسلام فإن هناك عددا قليلا جدا من الكتابات الإرشادية للمسلمين الجدد تشرح لهم تعاليم الإسلام بطريقة يسهل على الناس في اليابان فهمها"[٣٤] Komura 1998, 353

تقييم دارسي الإسلام اليابانيين لأريغا

كان تقييم أكيو كاساما Akio Kasama المتخصص في دراسات الإسلام في وزارة الخارجية اليابانية غير مرض، فهو يرى أن أريغا فهم الإسلام بطريقة خاطئة، ورفض تفسيرات أريغا عن الإسلام، كتب أكيو كاساما:

"أشك أن أتباع أريغا من المسلمين قد اختتنوا [٣٥] (Kasama 1939, 30-31) وهم على سبيل المثال يتلوون النصوص باللغة اليابانية ، ويؤدون الصلاة باللغة اليابانية، ويقدسون السرة الإمبراطورية، ويدعون إلى الحب المتبادل بين الأب والأم والأخ والأخت ، فهذه الجماعة – جماعة أريغا تركز على الروحانية اليابانية وتدافع عن الإسلام التدريجي! " [٣٦] (Kasama 1939, 30-31)

مع هذا فالختان ليس شرطا في الإسلام، وعلى الرغم من أنه ينبغي من حيث المبدأ أن تتلى الصلوات باللغة العربية فإن لم يكن ذلك ممكنا فإن النطق باسم الله وحده يكفي ، لقد أوضح أريغا أساس الإسلام وحكم على المجتمع الياباني وتقاليده ومؤسساته، ووضع تفسيرا أساسيا للإسلام لتحديد ما هو جائز وما هو غير جائز في الإسلام. وحتى لو وجد ما هو غير مسموح به في المجتمع فهو يحاول ايجاد حل ما يؤدي إلى التخلص منه تدريجيا.

وكتب أكيو كاساما في نفس النص عن أغا خان (رئيس الطائفة الإسماعيلية بالهند) الذي كان يقرض الأموال، وكان تفكيره يختلف عن تفكير الآخرين، وعلى الرغم من أن كاساما يشير إلى رأيه في مسألة "الربا" فإنه يثني عليه ويمتدح قدرته في إدارة شؤونه المالية ويوافقه على طريقته في التعامل المالي." [٣٧] (Kasama 1939, 186)

تقييم بونهاتشيرو كرائد للدراسات الإسلامية

التوافق بين الروح اليابانية والتعاليم الإسلامية

في الوقت الذي كان فيه أريغا يدعو إلى الإسلام كان الباحثون اليابانيون يبحثون مسألة التوافق بين الإسلام والتقاليد الدينية اليابانية، وكان هذا أيضا في الوقت الذي وجب فيه الإعداد الفكري من أجل جلب المسلمين تحت الحكم الياباني ضمن الخطة الرامية إلى بناء آسيا الكبرى في العام العاشر من عصر شوا. وكان من الضروري في إطار السياسة الوطنية تهدئة المسلمين الصينيين والمسلمين الآسيويين الذين واجهتهم اليابان أثناء تقدمها ناحية الجنوب ، ومن أجل الدفاع عن النظام الوطني الياباني والحفاظ عليه، وحتى تصبح اليابان زعيمة آسيا كانت بحاجة إلى استمالة الشعوب الآسيوية التي تعيش في منطقة شرق آسيا ، ولتحقيق هذا الهدف طورت اليابان مجالات البحوث عن الإسلام والمسلمين في الصين وغيرها من البلدان الإسلامية وتم التركيز على الباحثين غير المسلمين من الأوساط الأكاديمية، وكذا البيروقراطية والهيئة العسكرية، وهذا يعني إنشاء هيئات لم يكن يديرها مسلمون: الجمعية الثقافية الإسلامية شوا [٧] ، المؤتمر الأكاديمي الإسلامي شوا [٨] ، جمعية البحوث الإسلامية اليابانية شوا [١١] ، والجمعية الإسلامية الكبري لليابان شوا[١٣] ، وأيضا من خلال أعمال مثل إنشاء مسجد طوكيو ، وكان الشعب الياباني غير المسلم يتحمل مسئولية التعامل مع المسلمين الأجانب وتأسست جمعية طوكيو الإسلامية في شوا [١٣] .

ووسط اتجاهات ذلك العصر ونواياه تم اصدار قانون الهيئات الدينية في شوا [١٤] (١٩٣٩م) وجاء في المادة الأولى أنه طبقا لهذا القانون فإن الهيئات الدينية هي هيئات غير طوائف الشنتو والبوذية والمسيحية والهيئات الدينية الأخرى (ويشار إليها فيما بعد باسم الطوائف والهيئات والمنظمات) وكذلك المعابد والكنائس. وقد تم تصنيف الإسلام داخل النظام الوطني الياباني بأنه طائفة دينية أخرى. وقد كتب الباحث الياباني ماساؤ هارا Masao Hara للجمعية الإسلامية لليابان العظمى تقريرا بعنوان نيهون سيئ شين تو كاي كيو Nihon Seishin to Kaiko أي الروحانية اليابانية والإسلام طبع في

شوا [١٦] وفي نفس التقرير كتب هاجيمي ماتسوشيما Hajime Matsushima رئيس مجلس إدارة الجمعية سابقة الذكر أن الإسلام جذب بالتأكيد اهتمام الناس في بلادنا من خلال المداولات في المجلس الإمبراطوري المنعقد في شوا [١٤] المتعلق بشأن قانون الهيئات الدينية ، في القانون المذكور لا يشار إلى الإسلام بشكل صريح بنفس الطريقة التي يشار فيها إلى البوذية أو المسيحية، فيفترض أن يدرج الإسلام تحت بند " ديانات أخرى" وهو معترف به رسميا في قوانين بلدنا ولا حاجة لآن يكون هناك أدني شك فيما إذا كان بلدنا يوافق عليه دون عائق أو ما إذا كان يتناقض مع نظامنا الوطني، ومع ذلك فقد أعربت الجمعية الإسلامية في اليابان الكبرى عن بعض الآراء بشأن هذه المسألة، وطلب من ماساؤ هارا إجراء المزيد من البحوث [٣٨] Hara 1941, 1-2

ورغم أن الجمعية الإسلامية في اليابان الكبرى قامت على أكتاف يابانيين غير مسلمين فإن هدفها كان وضع المسلمين في شرق آسيا ضمن النظام السياسي الياباني، لقد حاول ماساؤ هارا إعطاء فكرة عامة أو مخطط عام عن الإسلام في التقرير المذكور سابقا، ودعا على وجه الخصوص في الفصل العاشر بعنوان " نقاط الضعف في المقاومة الإسلامية" إلى ضرورة تصحيح تهور المسلمين واندفاعهم وناقش في الفصل الحادي عشر "الاسلام التوحيدي والسياسة الوطنية" فأعرب عن مخاوفه من احتمال انتشار الإسلام في اليابان.

" إذا كان الإسلام في أي وقت مضى يؤكد أنه الدين الرئيسي للشعب الياباني (يقصد توحيد الله) فهذا يعني إنكار آلهة السماء والأرض، وترك اليابانيين للتعاليم التي تشكل أساس بلدنا، وعلاوة على ذلك فإنه يعني التخلي عن تقديس الإمبراطور كإله حي وبالتالي قد يؤدي إلى فقدان الشعور الوطني.[٣٩] (Hara 1941, 1-2)

أما اليابانيون الذين كانوا على وعي بالصراعات مع أوربا الغربية مثل إيكي كيتا فكان يقدر كثيرا " السيف" أي كفاح المسلمين كحقهم في المقاومة، بينما كان هذا الأمر يعتبر عاملا سلبيا وسط محاولات الحكومة اليابانية تهدئة المسلمين.

خاتمة

فهم أريغا للإسلام

كان فهم أريغا للإسلام موجها نحو الدعوة الإسلامية، والدعوة الإسلامية في المجتمع الياباني غير المسلم تتطلب تفسيرا فقهيا إسلاميا خاصا. ومن ثم أصبح هذا حافزا لتطوير الدراسات الإسلامية بما في ذلك الفقه ودراسة الكتب والنصوص الدينية. لقد أقام أريغا أسس جمعيات إسلامية، ورأى أنه إذا كان من الممكن الوصول إلى مسلمي العالم، وهم يختلفون عن الجنس الأبيض (أي أهل أوربا وأمريكا) فإن اليابان يمكن أن تصبح القوة الرائدة بين شعوب العالم الذين يختلفون عن الجنس الأبيض (أي أهل أوربا وأمريكا) وسوف تنظر هذه الشعوب إلى الإمبراطور بكل احترام وتبجيل[٣٩] (Hara 1941, 1-2)

وعلى الرغم من أن ٧٠٠ مليون شخص من الملونين الملتزمين بالإسلام كانوا تحت احتلال القوى الأوربية والأمريكية إلا أنه يعتقد أنه إذا كان الشعب الياباني سيدين بالإسلام فإن أتباع الإسلام الأخرين سوف يتبعون اليابان بكل سرور. كانت هذه قناعته الشخصية.

لقد اختار بونهاتشيرو الإسلام لأنه دين توحيدي، واعتقد أنه الدين الأنسب للعصر، وأكثر من هذا وباعتباره ملتزمنا بالمسيحية وهو دين توحيدي آخر فقد أجرى دراسات عن الإسلام وبسبب فكرة التثليث في المسيحية، خلص إلى أن الإسلام هو الدين التوحيدي الحقيقي، وحين كان في الستين من عمره تخلى تماما عن جميع أنشطته التجارية وكرس نفسه للدعوة إلى الإسلام ، وعلى مدى عدة شهور أسلم على يديه سبعون شخصا بينما انضم إلى جماعته مئتان من المؤيدين لفكره، وأشار أريغا بوضوح إلى أنه إذا ما فشلت فكرة تأسيس آسيا الكبرى فإن إيمانه بالإسلام لن يتراجع أبدا : " نحن الآن في حالة دمار ولكن في غضون عشر سنوات ستستعيد اليابان نهضتها أكثر وأكثر، ومن الضروري أن نعد أنفسنا من الآن لكي نكون في ذلك الوقت قادرين على تكريس أنفسنا من أجل الله " [٤٠] B.Ariga 1935,23

توفي أريغا في ٢٠ أغسطس ١٩٤٦ ودفن مع أخوته المسلمين في مقبرة الأجانب في سفوح جبل روكو– سان Rokko-san . [٤١] Komura 1998, 22-23

ملاحظات:

(١) ك ساكوراي/ جمعية المسلمين اليابانيين دار نشر تشيكوما ٢٠٠٣ يتضمن الكتاب أيضا معلومات عن المسلمين الأجانب في اليابان، وأيضا معرفة اليابان بالإسلام قبل عصر ميجي – انظر تازاوا، المسلمون اليابانيون كوغاكو ١٩٩٨م أيضا ف كومورا تاريخ الاسلام في اليابان ط .جمعية الصداقة الإسلامية ١٩٨٨م يتضمن بشكل شامل تاريخ الإسلام في اليابان وأسئلة عن الدين وايمان المسلمين اليابانيين وهو يوفر معلومات للمصدرين السابقين وتعتبر هذه المصادر حاليا من أفضل المصادر عن تاريخ الإسلام في اليابان.

(٨) كيتا إيكي (تيراجيرؤو) (Kita Ikki (Terajirou

ربطته علاقة صلة ببونهاتشيرو من نهاية عصر ميجي إلى السنوات الأولى من عصر تايشو، زار بيت بونهاتشيرو مرارا وكان أيضا على علاقة وثيقة بتيتسوتارو نجل بونهاتشيرو. ضمن مشروع دستور الإصلاح الياباني مجلد ٨ " حقوق المقاطعات الثماني" الصادر في التاسع من مايو تايشو ١٢ كتب كيتا إيكي : " ... هذا واضح مثل (لا تقتل) وهو المبدأ الذي يدرس في الكاثوليكية والمسيحية، هذا المبدأ يتماشى مع تعاليم القرآن، فالمحمدية (يقصد الإسلام) دين توحيدي وهو يمنع استخدام السيف إذا كان الأمر يتعارض مع تعاليم الدين التي تنص على من يجب عليه القتل ، فالقرآن يشرح متى يمكن أن يرفع المرء السيف ليقتل شخصا آخر، فالقتل في عقيدة المؤمن يتفق مع قيود الدين الذي يؤمن به المرء، رغم أن هذا يعكس مقاومة اليابان نفسها لآوربا الغربية وأمريكا، في الحقيقة يوجد عدد كبير من المسلمين وبسبب مقاومتهم لآوربا الغربية فإن كيتا إيكي أقر بعضا من التعاليم الإسلامية في اليابان، وهي تلك التعاليم التي أوضحها بونهاتشيرو، وأكثر من ذلك اعترف كيتا إيكي بأن المسجية والاسلام ديانتان توحيديتان ، وهذا يوضح تأثير بونهاتشيرو على تفكيره.

قائمة المراجع :

(5)Ariga, Bunhachiro. *Nihon ni okeru Isuramu Kyou.* Nihon Shuukyou Kouza, 1935.

(6)Ariga, Tetsutaro. *Ariga Tetsutaro Chosaku Shu 5.* Soubunsha, 1981.

(3)Ariga, Tetsutaro. "Hitotsu no Kaisou -- Chichi to Watashi (One Reflection: My Father and Me)." *Doushisha Jihou*, no. 15 (1965): 55.

(36)Hara, Masao. "Islam and Japanese Sprituality." *Greater Japan Islam Association.* 1941.

(18)Islamic Center Japan. n.d. http://islamcenter.or.jp/newarab/rowaad.htm.

(17)Kasama, Akio. *Kaikyouto (Muslims).* Iwanami Shoten, 1939.

(2)Komura, Fujio. *Nihon Isuramu Shi (Japan Islam History).* Nihon Isuramuu Yuukou Renmei, 1998. 152

(31)Nakata, Kou. *Isuraamu no Rojikku (The Logic of Islam).* Kouza Sha, 2001.

?Quran.com. *Surat Ali Imran 3:195.* n.d. http://legacy.quran.com/3/195 (accessed September 4th, 2016).

—. *Surat An-Nasr.* n.d. https://quran.com/110 (accessed September 4th, 2016).

(1)Sakurai, Keiko. *Nihon no Musurimu Shakai (Japan's Muslim Society).* Chikuma Shobo, 2003.

?sunnah.com. *Vol. 4, Book 27, Hadith 3642.* n.d. http://sunnah.com/nasai/27/44 (accessed September 4th, 2016).

(1)Tazawa, Takuya. *Musurimu Nippon (Muslim Japan).* Kogakkan, 1998.

?wikiislam. *Let There be no Compulsion in Religion.* n.d. https://wikiislam.net/wiki/Let_There_be_no_Compulsion_in_Religion (accessed September 4th, 2016).

الحواشي والتعليقات:

(4) See (3)

(7) See (5)

(9) See (5)

(10) See (2

(11) See (3)

(12) See (5)

(13) Nihon Musurimu Kyoukai. *Nichia Taiyaku Chuukai Sei Kuruan* http://www.isuramu.net/kuruan/

(14) See (14)

(15) http://qllran.al-islam.com/Targama/DispTargam.asp?nType

(16) Komura. See (2)

(19) Ariga, Tetsutara. See (3)

(20) See (5)

(21) See (20)

(22) (See (20)

(23) Ariga, Tetsutaro See (6)

(24) Ariga, Tetsutaro. Kirisutokyo to Tashuukyou tono Kannkei ni tuite *Ariga Tetsutaro ChosakuSakka Shu 5.*

(25) Ariga, Bunhachiro See (5)

(26) See (25)

(27) See (25)

(28) http://hadith.al-islam.com/Display

(29) Ariga, Bunhachiro. See (5)
(30) See (29)
(32) Komura. See (2)
(33) Kasama. See (17)
(34) See (33)
(35) See (33)
(37) Ariga, Bunhachiro See (5)
(38) Komuta. See (2)

[20] T. Burke, *De Infantia Iesv Evangelivm Thomae Graece*, p. 211.
[21] S. J. Davis, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, p. 167.
[22] Ibid., pp. 47-56.
[23] Ibid., p. 62.
[24] Ibid., p. 166.
[25] Qarafi, Shibab al-Din al-. al-Ajwiba al-fakhira 'an al-as'ila al-fajira. Ed. Bikr Zaki Awad. Silsilat muqaranat adyan 1. Cairo: Kulliyyat usul al-din, 1986, p. 104.

﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ ﴾ آل عمران : ٤٩

[14] This translation in English is following: N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, p. 142.

[15] See the original text of the Koran:

﴿ٱذۡكُرۡ نِعۡمَتِي عَلَيۡكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذۡ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗاۖ وَإِذۡ عَلَّمۡتُكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَۖ وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِيۖ وَتُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ بِإِذۡنِيۖ وَإِذۡ تُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِيۖ ﴾ المائدة: ١١٠

[16] See, on the Reception of the *Paidika* in the Koran: "The allusion in the Quran may result from contact with the episode though orally-circulating traditions, perhaps even ultimately deriving from the *Arabic Gospel of the Infancy* which incorporates this among other IGT stories." (T. Burke, *De Infantia Iesv Evangelivm Thomae Graece*, p. 37.).

[17] The chapter 36 reported this Jesus child's action in the context of playing in the clay and making forms of animals with children. Jesus child was pround of his self-made thing like living things, such that Jesus child proved his ability by controlling his self-made thing like real birds: " كان قد عمل علي هيئة الطيور العصافير فار هم بالطيران فيطيروا و بالوقوف فيقفوا علي يديه و طعمهم فياكلوا و سقيهم فيشربوا..." (J. K. Thilo, Evangelivm Infantiae Servatoris, p. 110.).

[18] The chapter 46 mentioned this Jesus child's action in the context of playing in the clay and making forms of animals, with children making small pools at a rivulet of water. One child then began to destroy their pools and forms from clay, such that Jesus child prevented his self-made things from its destruction by clapping his hands and manipulating his self-made things in the sky like real birds: "... فاما الرب يسوع فصفق يديه علي العصافير الذي عملهم فطاروا و هم يصووصون..." (J. K. Thilo, Evangelivm Infantiae Servatoris, p. 122.).

[19] S. J. Davis (2014) explained that some similar examples of the ancient magical practice of manipulating things from clay just like living things were found in the ancient Greco-Roman world. S. J. Davis (2014) cited and introduced examples of Egyptian and Greek magical practice (S. J. Davis, *Christ Child: Cultural Memories of Young Jesus*, p. 58.). In addition, S. J. Davis (2014) noted that Jesus child's gesture of clapping hands to control bird's forms had resemblance to other ancient magical practices of commanding birds by clapping hands. S. J. Davis (2014) then cited and introduced examples in the Greek magical papyri (Ibid., p. 58.).

References :

[1] See, on the name of this collection, S. Davis (2014)'s comment: "...a collection most commonly known as the *Infancy Gospel of Thomas*. But this is a modern title: in earlier times it was known in Greek as the *Paidika*, the "Childhood Deeds" of Jesus, and that is how I refer to it throughout this book." (S. J. Davis, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, London: Yale University Press, 2014, pp 3-4.). I follow this S. David (2014)'s comment in this presentation, then referring the *Paidika* to this collection of Jesus's childhood tales.

[2] Time of composition has often been discussed. Although the *Gospel of Philip* and *Acts of Peter* witnessed some stories of *Paidika*, it seems secure from patristic knowledge that a collection of childhood tales was known in the fourth century (T. Burke, *De Infantia Iesv Evangelivm Thomae Graece*, (CCSA: 17) cura et studio T. Burke, Turnhout: Brepols, 2010, pp. 201-202.). It can be seen at least from the witness of the Syriac tradition that a fifteen-chapter collection of the childhood tales existed as late as the sixth century (Ibid., p. 195.).

[3] For example, J. Chrysostom (c.349-407) dismissed the *Paidika* as a collection of fabricated tales and literary inventions (P. Schaff, *Saint Chrysostom. Homilies on the Gospel of John and the Epistle to the Hebrews* (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 14), repr. Grand Rapids, Mich., 1975, p. 60.). the *Gelasian Decree* listed the *Paidika* as apocryphal (E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis in kritischem Text herausgeben und untersucht* (Text und Untersuchungen 38.4), Leipzig, 1912, S. 51.). Maximus the Confessor (c.580-662) highlighted *Paidika*'s divergences from the synoptic Gospels (M. van Esbroeck,, ed. and trans., *Maxime le Confesseur. Vie de la Virge* (CSCO 478 and 479), Louvain 1986, vol. 479, p. 52, 19-53, 8.).

[4] See, on the interpretative problems for Muslim commentators, N. Robinson, 'Creating Birds from Clay: A Miracle of Jesus in the Quran and in Classical Muslim Exegesis,' *The Muslim World* vol. 79 (1989), pp. 1-13.

[5] Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al. *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* 30 parts in 12 volumes. Beruit: Dar al-ma'rifa lil-tiba'awa nashr, 1978.

[6] Ibid., vol. 3, p. 190.

This translation in English is following: N. Robinson, 'Creating Birds from Clay: A Miracle of Jesus in the Quran and in Classical Muslim Exegesis,' pp. 4-5.

[7] Ibid., p. 5.

[8] Ibid.

[9] S. J. Davis, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, p. 167.

[10] Ibid., pp. 167-168.

[11] Ibid., p. 168.

[12] This translation in English is following: N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1991, p. 142.

[13] See the original text of the Koran:

among God's messengers in the polemical context and in comparison with other miracles. Instead, this *hadith* incorporated three keywords of Koran's interpretation into the pattern of the ancient children's play with birds as toys and pets to the use of birds[22] which S. Davis (2014) explained as the cultural memory[23]. It resulted that this *hadith*'s incorporation contributed to familiar understandings of the very short depiction of the same infancy tale in the Koran. In addition, the still circulating *Paidika* sometimes might confuse Koran's understandings, in that the *Paidika* conveyed the image of Jesus Christ as the ancient magician which was inconsistent with Koran's interpretation of Jesus Christ as one God's messenger. Taking the short length in the Koran and the difficulty attached to the original infancy tale into consideration, it becomes clear that retelling of its infancy tale in the *hadith* did not mean the multiplication of its infancy tale as S. Davis (2014) suggested[24], but the complement to familiar understandings of Koran's interpretation as the cultural memory. It leads us to conclude that not only Islamic commentary upon this infancy tale, but also retelling of its infancy tale served for the further reception of the *Paidika* in Islam.

Conclusion

We have concluded that retelling the infancy tale of creating birds in the *hadith* tradition of Ibn Ishaq functioned as the complement to familiar understandings of the Koran's description of Jesus Christ as one God's messenger who performed miracles only by God's leave. This *hadith* tradition thus proved the interesting way to incorporate keywords of Koran's interpretation into the original infancy tale, which made it possible to avert the conceptual confusion while reading variants of the *Paidika* circulating among Islamic worlds. It leads us to think that retelling its infancy tale in the *hadith* served for the later reception after Koran's incorporation of the *Paidika*, which was the different way from more deeply understandings of Koran's verses which Muslim commentators made efforts upon. These various positive attempts for the reception of the *Paidika* in Islam might contribute to the later sure positive assessment about the *Paidika*. For example, Qarafi, the thirteenth-century Egyptian jurist, identified the *Paidika* as the fifth Gospel of the Christians[25], which was contrasted with the Christian's attitude to continuously reject the authority of the *Paidika*. It can be seen from this comparison between two religions that the difficulty to understand each other is rooted not only in the conceptual difference, but also more deeply in the different historical reception of early Christian texts.

The discussion will turn to the comparison between this Koran's interpretation and the Arabic version of the *Paidika*, the *Arabic Gospel Infancy*, which might be the source of the Koran[16]. The *Arabic Gospel Infancy* described that Jesus child only controlled his made-forms from clay fly and stand still by ordering[17] or clapping his hands[18], which proved his divine ability tangled with the image of the ancient magical practice[19] which could be reduced neither to the simple and systematic concept of Jesus Christ like the Koran nor sectarian identification in Christianity[20]. This comparison between two texts provided an evidence to say that the Koran utilized such infancy tales and focused the interpretation of Jesus Christ as one God's messenger, as opposed to Christians and Jews, who was able to perform miracles of breathing life and becoming birds completely only by God's leave. The point to be noted is that this Koran's interpretation was based on three key words: 'breathing life', 'becoming a bird' and 'God's leave'.

The discussion will return to the *hadith* tradition of Ibn Ishaq. It is then evident that not only the key word 'breathing life', as S. Davis (2014) indicated[21], but also another two key words derived from the Koran's description were found in this *hadith* tradition:

Jesus, the blessing of God be upon him, was sitting one day with the boys from the elementary school. He took clay and then said, "Shall I make a bird for you from this clay?" They said "Can you do that?" He replied, "Yes, by leave of my Lord." Then he prepared it and when he had made it in the form of a bird he blew into it. Then he said, "Become a bird by leave of my Lord." So it flew out between the palms of his hands. The boys went off and mentioned that business of his to their teacher and divulged it to the people. Jesus grew and the Children of Israel had in mind to do away with him. So when his mother feared for him she bore him on a little donkey of hers and went off as a fugitive with him.

It can be said from this similarity between the *Paidika* and the *hadith* that retelling of this *hadith* was consistent with the Koran's interpretation, which was vividly contrasted with the *Arabic Gospel Infancy* that Jesus only manipulated his self-made things by ordering or clapping hands with no mention about God's leave. The important point is that this *hadith* provided less clear comprehension of Jesus, like the Koran, as one God's messengers which performed miracles only under God's leave. The reason is that this *hadith* did not explain, like the Koran, the unique position of Jesus Christ

from clay something resembling the form of birds and I blow into it and it becomes birds by God's leave. And I heal the blind from birth and the leper and I bring the dead to life by God's leave. (13)

This passage shows that Jesus Christ was recognized as the messenger who brought a sign from God to the Children of Israel, not as the Son of God believed by Christians and as the quasi-Messiah believed by Jews. It is thus only "God's leave" (اذن الله) that enabled Jesus's miracles as a sign from God, which proved that Jesus Christ was simply the messenger of God. The miracle of creating birds was set alongside with other Jesus's miracles of healing the blind and leper, and giving a life to the dead, with the emphasis of "God's leave" (اذن الله). Jesus then changed the form of birds to real birds by "blow into it" (فا نفخ فيه) with the result that "it becomes birds" (فيكون طيران). This content was consistent with those other Jesus's miracles in view of giving a life and changing completely by God's permission.

The chapter 5 is similar to the chapter 3 in context. The chapter 5 mainly consisted of criticism against Jews and Christians, and the confirmation of rules for Islam. The infancy tale of creating birds from clay was narrated in the context of re-telling Jesus's true life which Christians falsely believed:(14)

When God said, 'O Jesus Son of Mary remember my favor to you and your mother, how I strengthened you with the Holy Spirit so that you spoke to mankind when you were in the cradle and when you were of mature age. [Remember] when I taught you the Scripture, Wisdom, the Torah and the Gospel and when you created from clay something resembling the form of birds by My leave and when you blew into it and it became birds by My leave and you healed the blind from birth and the leper by My leave and brought forth the dead by My leave... (15)

This passage puts its focus upon the reminiscence of God's favor (نعمت) to Jesus Christ, which enabled Jesus's miracles in both his childhood and his mature age. "God's leave" (اذن الله) thus made it possible for Jesus to perform the miracle of changing bird's forms to living things by breathing life into bird's forms. This miracle was equivalent, in the same way as the chapter 3, to other miracles in the viewpoint of giving life and changing completely by God's permission.

pointed out that this *hadith* does not simply adhere to the details of the Koran's account, while its Jesus's act of breathing into the clay derives from Suras 3:49 and 5:110[9]. From this perspective, S. Davis (2014) explained that Tabari (or one of the earlier chains of transmitters) conflated two stories from the early Christian *Paidika* tradition: Tabari combined the bird tale and the teacher tale together[10], while these tales were originally separated each other in the *Paidika*. This way to conflate two stories in the *hadith* led S. Davis (2014) to presume that this *hadith* loosely depended on the *Paidika* or one of its variants[11].

It should be here noted that not only Jesus's act of breathing into the clay, as S. Davis (2014) indicated, but also other key words derived from the Koran's description were found in this *hadith* tradition: 'God's leave' and 'becoming a bird'. These three key words for understandings about Jesus in the Koran were not included in depictions of Jesus miracle action in the *Paidika*. It can be seen from this point that Tabari (or one of the earlier chains of transmitters) did not only conflate two stories from the *Paidika*, but also he incorporated Koran's interpretation of the tale of creating birds into retelling its infancy tale. S. Davis (2014) thus paid less attention to this aspect, which resulted that S. Davis (2014) did not sufficiently conceive the meaning of Islamic retelling of the infancy story from the Koran to the *hadith* tradition. The next chapter thus puts its focus on the examination how keywords of Koran's interpretation influenced upon the nature of retelling in this *hadith*.

2. The Influence of Koran's Interpretation upon the *Hadith* Tradition of Ibn Ishaq

The infancy tale of creating birds from clay was twice cited in the Koran: chapter 3:49 and chapter 5:110. The chapter 3 which consists of 120 verses is mainly divided into three main topics: the first topic is the confirmation and clarification of the true religion against Jews and Christians, the second topic is teaching lessons from the Battle of Badr (624) and the Battle of Uhud (625), and the third topic is to explain the responsibility of Muslims to the religious community. The infancy tale of creating birds from clay is related to the first topic, especially the Islamic interpretation on the angelic annunciation to Mary: [12]

And [He shall appoint him] a messenger to the Children of Israel [saying] 'Lo! I have come to you with a sign from your Lord. Lo! I create for you

child story of the *Paidika*. The first chapter will introduce retelling of this infancy tale in the *hadith* tradition of Ibun Ishaq. The second chapter will discuss how the key words of Koran's interpretation influenced upon the nature of retelling of this childhood tale in the *hadith* tradition. Finally, it will become clear that retelling of the infancy tale of creating birds in the *hadith* tradition of Ibn Ishaq functioned as the complement to familiar understandings of Koran's description of Jesus Christ as one God's messenger who performed miracles only by God's leave.

1. The Infancy Tale of Creating Birds in the *Hadith* Tradition of Ibn Ishaq

Tafsir of Tabari[5] is the oldest major commentary extant, and it enjoyed an exalted reputation for several centuries after his death. This Tabari's work provided an almost exhaustive record of the traditional material which was in circulation at the time when it was composed. Tabari commented on the whole Koran in sequence, dividing the chapters into manageable sections which vary in length from a single phrase to several verses. Tabari quoted the text and provided a paraphrase, later discussing canonical variants. Tabari then introduced traditional interpretations with quotations.

When Tabari examined chapter 3:49 in the Koran, Tabari presented the *hadith* tradition which was traced back to Ibn Ishaq. It is as follows:

> Jesus, the blessing of God be upon him, was sitting one day with the boys from the elementary school. He took clay and then said, "Shall I make a bird for you from this clay?" They said "Can you do that?" He replied, "Yes, by leave of my Lord." Then he prepared it and when he had made it in the form of a bird he blew into it. Then he said, "Become a bird by leave of my Lord." So it flew out between the palms of his hands. The boys went off and mentioned that business of his to their teacher and divulged it to the people. Jesus grew and the Children of Israel had in mind to do away with him. So when his mother feared for him she bore him on a little donkey of hers and went off as a fugitive with him[6].

This text was presumed to be an excerpt from the lost first section of Ibn Ishaq's *Kitab al-Maghazi*, in that the *isnad* occurred 380 times in Tabari's *Tafsir*[7]. Moreover, this text was thought to indicate the transmission of Ibn Ishaq's work[8].

Previous studies have shown an interest in the way about retelling of the infancy tale of creating birds in this *hadith* tradition. S. Davis (2014)

On Retelling of the Paidika in the hadith Tradition of Ibn Ishaq

Dr. Hiroshi Tone
Doshisha University

Introduction

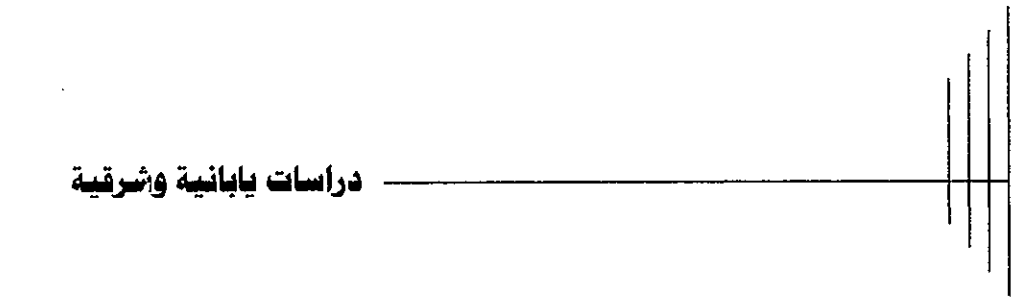
The *Paidika*[1], the collection of Jesus's childhood tales, conveyed that Jesus child performed various miracles even in his childhood, although such tales in the synoptic Gospels were included only in the *Gospel Luke* 2:41-52: the story of Jesus's encounter with the teachers in the Temple. The *Paidika* widely prevailed among the ancient Greco-Roman world[2].

The *Paidika* was ranked as an apocryphal writing in emerging New Testament collections, and it had a negative assessment in Christianity that many bishops did not recognize its authority[3]. However, the emergence of Islam in the seventh century marked a significant shift in the reception of the *Paidika*: one infancy tale of creating birds from clay was cited twice in the Koran (Chapter 3:49 and Chapter 5:110). It resulted that this tale obtained a positive valuation and a scriptural authority in Islam. Muslim commentators thus annotated this tale from various viewpoints[4].

It should be noted that their commentaries upon the Koran's verses of the infancy tale was not only the way for the further reception of the *Paidika* in Islam after the integration of such infancy tale in the Koran. Abu Jafar al-Tabari (d. 310/922) reported that the tale of creating birds also became the subject for retelling in the *hadith* tradition, which Tabari attributed to Muhammad's early biographer Ibn Ishaq (d. 151/768).

The present study was undertaken to examine how retelling of the tale of creating birds incorporated Koran's interpretation into the ancient typical

دراسات شرقية



تأملات

في الصحة اللغوية العبرية الحديثة

أ.د / زين العابدين محمود أبو خضرة

قسم اللغات الشرقية

كلية الآداب – جامعة القاهرة

القطيعة بين التطور اللغوي والموروث اللغوي:

تعاني اللغة العبرية كغيرها من لغات البشر من بعض الاستخدامات اللغوية التي تربك الفهم الدقيق للمعاني أحياناً، وتخرج بها إلى دلالات غير مقصودة أحياناً أخري، وقد تعطي دلالات معاكسة تماماً للدلالات الحقيقية، فتخرج اللفظة في الحالات الثلاث السابقة عن إطارها الصحيح، مما يستوجب وقفة في محاولة لبيان الصواب والخطأ.

كان لاندثار اللغة العبرية ردحا من الزمن غير قصير أن تعرضت للكثير من المؤثرات الخارجية التي نالت من دقتها وصحتها اللغوية، فاستمدت من اللغات الأخرى استخدامات لا تتفق وموروثها اللغوي الذي سجلته كتب التراث اليهودي، فلجأت العبرية لاستعارة عدد هائل من المفردات التي قد تعينها في مواكبة التطورات والاستحداثات المتلاحقة والسريعة في الحياة البشرية والمجالات المعرفية على تنوعها للدرجة التي استعارت عندها مفردات أجنبية ونحتت منها أفعالا على أوزان الفعل العبري في صوره الأساسية وأوزانه المعروفة، هذا

فضلاً عن استعارتها لتركيبات لغوية كاملة من تلك اللغات حتى بات هناك بونا شاسعاً بين العبرية القديمة والعبرية الحديثة والمعاصرة، وهو ما لم تتعرض له لغة أخرى من لغات البشر التي ترتبط بالاستمرارية ووحدة الإقليم ووحدة الوطن . فإذا أضفنا إلى ذلك ما يسمى بالنطق الإشكنازي والبون الشاسع بينه وبين النطق السفاردي سيستقر في داخلنا أن العبرية قد دلفت إلى طور غريب من أطوار التطور اللغوي شكل قفزا على اللغة العبرية القديمة لفظا ونحوا ونطقا.

وبعد إقامة الدولة عكف القائمون على مجمع اللغة العبرية على تنقية اللغة مما شابها، فأبقوا على ما لا يمكن الاستغناء عنه من الدخيل بحال من الأحوال، بينما فشلوا في التخلص من الكثرة الكاثرة من هذا الدخيل.

وإذا كانت لهجة عامية للغة العبرية قد نشأت في المجتمع الإسرائيلي، فإنه يصعب مقارنتها بلهجة عامية للغة نفسها في عصورها القديمة بمؤثراتها الآرامية، أو العصور الوسطى وبخاصة في الأندلس بمؤثراتها العربية حيث لم يصل لنا إلا اللغة المكتوبة المتمثلة في كتاب العهد القديم والتلمود ثم عبرية العصور الوسطى، وهي في مجموعها تمثل المصادر الرئيسة للغة العبرية قبل الحقبة المعاصرة.

وسوف نحاول تقديم بعض الاستخدامات الخاطئة للغة متبوعة بالاستخدامات الصحيحة في محاولة للفت أنظار الباحثين والمتخصصين في العبرية من العرب إليها.

تعلم العبرية وموقعه من الصراع العربي الإسرائيلي

ويعترض بحثنا هذا سؤالان على قدر من الأهمية:

أولهما: أيمكن لغير الناطقين باللغة تصحيح ما اعوج من اللغة العبرية ومن استخداماتها السليمة؟ والجواب على ذلك بـ "بلى" يمكن ويمكن وبخاصة أن العربية والعبرية من أرومة لغوية واحدة تحمل عناصر مشتركة كثيرة. كما أن كثيراً من علماء اللغة من غير العرب أدلوا بدلوهم في أمور لغوية عربية تستحق منا أحياناً – نحن العرب – الكثير من التقدير والإكبار لما قدموا وأنجزوا، ويأتي هذا الإكبار من خلال الحوار الراقي مع النفس

ومع العلم متسائلين : أكانوا على الحق فيما بحثوا وقدموا أم حفلت أقوالهم بالأخطاء والخطايا؟ والجواب :بلى، كانوا على الحق حين تعمقوا في بحوثهم العلمية والأكاديمية نائين بأنفسهم عن النظرات الدونية.

وثانيهما : كيف آليت على نفسك البحث في لغة الإسرائيليين؟ وكيف تعمل على تصحيح ما قد تعتبره خطأ أو تقر بما تراه صواباً؟ وهل هانت عليك قضية الصراع والحقوق العربية المشروعة؟ وغير ذلك من الاتهامات التي ضيعت الأمة ردحا من الزمان غير قصير.

إن برهان إيماننا – إن كنا صادقين عند الجواب– ألا نغلق باب العلم متعللين بصراع سياسي طويل مع الناطقين بهذه اللغة، فالذي يتصور أن الصراع العربي الإسرائيلي هو بالدرجة الأولى صراع سياسي وعسكري وقع في خطأ عظيم، ذلك أن الصراع يضرب بجذوره إلى ما هو أبعد من هذا وأعمق، فهو صراع عقائدي أخذ توجهات سياسية واقتصادية وثقافية وتاريخية وتراثية حتى توج في النهاية بتوجه عسكري، ولذلك فإنه بقدر استطاعتنا حشد قوانا الدفاعية من النواحي السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية والتاريخية والعسكرية على أسس علمية ومنهجية ومنطقية، على أن يسبق هذا كله دراسة للمجتمع الإسرائيلي من جوانبه كافة فإننا نستطيع أن نحقق الغلبة في هذا الصراع المصيري الدائم الذي استغرق الكثير من العصور والأجيال.

ولاشك أن أحد العناصر الرئيسية في القوى الدفاعية المنشودة هو معرفتنا باللغة العبرية والإلمام بها؛ لنتمكن من معرفة هذا المجتمع الذي أقيم على غير الفطرة التي تأسست عليها المجتمعات الإنسانية كافة بهدف الوقوف على توجهاته الفكرية، وكشف ما أعد من مخططات صهيونية. وتأسيساً على ذلك فإن معرفة اللغة العبرية تكون من الأهمية بمكان للإنسان العربي للوقوف على تطورات المجتمع الإسرائيلي وتطوراته وتياراته واتجاهاته كخطوة مهمة لتحليل هذا المجتمع ونعرف أين نحن ممن حولنا أو مما حولنا.

والحق أنه لم يعد هناك خلاف في العالم العربي – من غير المتاجرين بالقضية – حول الأهمية العلمية والقومية لدراسة المجتمع الإسرائيلي، فقد استقر في الضمير العربي أننا قد تجاوزنا مرحلة الحساسية والنظرة المغلوطة التي كانت ترى في تعلم العبرية أمراً معاكساً للمصالح العربية، وهو ما حال دون قراءة ما يكتبه الإسرائيليون عنا ودراسته وتحليله بعد أن تبين لنا من خلال تجاربنا المريرة معهم أنهم درسوا كل شيء عنا، وغاصوا في أعماقنا النفسية والروحية والفكرية، وتعاملوا في كثير من الأحيان معنا من منطق ما توصلت إليه دراساتهم من نتائج، وللحق أيضاً أننا حين فطنا إلى ضرورة الابتعاد عن هذه الحساسية، وأدرك القائمون على اتخاذ القرار حقيقة الهدف من الدراسات العبرية والإسرائيلية، كان قد انقضى وقت طويل، وسلبت أراض عربية كثيرة، وتعرض الكثيرون من بني امتنا للظلم والمهانة، وكم نادينا – وسبقنا إلى ذلك الكثيرون – بالاهتمام بدراسة المجتمع الإسرائيلي من اتجاهاته كافة وبضرورة التعامل معه بشكل علمي ومنطقي، نحاول فيه تقديم العقل على العاطفة، متخذين في ذلك منهجاً مدروساً هادئاً ومبتعدين عن الخطب الحماسية الرنانة التي انطلقت بها مكبرات الصوت، فما استمعت لذلك أذن ولا خطرت على قلوبهم استجابة فغيَّبتنا عما يفعلون. وأحسب أننا ومن يأتي بعدنا لا بد وأن نكابد تحقيق هدفنا في السعي نحو معرفة كل شيء عن المجتمع الإسرائيلي حتى لو استغرق هذا منا صبح النهار وممساه، وناشئة الليل وأخراه.

وأخيراً ، فمما تجدر الإشارة إليه أن ما سأتناوله في هذا البحث لا يتعدى سوي كونه خواطر في الصحة اللغوية العبرية، سأدلف إلى بعضها بين الحين والآخر طالما امتد بنا أجل الله سبحانه، وأحسب أنني سألتقي من خلال مناقشة ما سأقول بفيض من اللفتات الذكية للقارئ الكريم يصحح ما قد أخطئ فيه أو يجانبني الصواب فيه، أو أن يزيدني بما يمكن أن نفض به مغاليق هذه اللغة.

❖ בַּאֲשֶׁר , בַּאֲשֶׁר לְ... אֲשֶׁר לְ...

تتكون الكلمة من حرف النسب ב والاسم الموصول אֲשֶׁר ووردت בַּאֲשֶׁר في العهد القديم على دلالتين :

الأولى : الظرفية المكانية بمعنى "حيثما" كما ورد في سفر روت ١: ١٦ " כִּי אֶל־אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ וּבַאֲשֶׁר תָּלִינִי אָלִין حيثما ذهبت أذهب وحيثما بت أبيت ، كما تصف دبورا هزيمة سيسرا على أيدي ياعيل في القضاة ٥:٢٧ قائلة " בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכָב בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפָל בַּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד بين رجليها انطرح سقط اضطجع.بين رجليها انطرح سقط.حيث انطرح فهناك سقط مقتولا ".

الثانية : السببية : حيث ورد في قصة يوسف في سفر التكوين٣٩:٩ "אֵינֶנּוּ גָדוֹל בַּבַּיִת הַזֶּה, מִמֶּנִּי, וְלֹא־חָשַׂךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה, כִּי אִם־אוֹתָךְ בַּאֲשֶׁר אַתְּ־אִשְׁתּוֹ; וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה, הַזֹּאת, וְחָטָאתִי, לֵאלֹהִים ليس هو في هذا البيت أعظم مني.ولم يمسك عني شيئا غيرك لأنك امرأته.فكيف أصنع هذا الشر العظيم وأخطئ إلى الله". فكلمة בַּאֲשֶׁר هنا تعطي دلالة מִפְּנֵי שֶׁ "بسبب – لأن – من جراء" كما أننا نجد في القصة ذاتها٣٩:٢٣ " אֵין שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר, רֹאֶה אֶת־כָּל־מְאוּמָה בְּיָדוֹ ,בַּאֲשֶׁר יְהוָה, אִתּוֹ; וַאֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה, יְהוָה מַצְלִיחַ. ولم يكن رئيس بيت السجن ينظر شيئا البتة مما في يده.لأن الرب كان معه ومهما صنع كان الرب ينجحه".

وقد بقيت هاتان الدلالتان – الظرفية المكانية ، والسببية في العبرية الحديثة، حيث يمكن القول فيما يعبر عن الظرفية المكانية: בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם ... حيثما يوجد בַּאֲשֶׁר הֵם שָׁם... حيثما يوجدون ، أو أن نقول في السببية : לֹא חָבַבְתִּי אֶת הַכֶּסֶף, בַּאֲשֶׁר יָדַעְתִּי שֶׁלֹּא תוּכַל לְשַׁלֵּם لم أطلب منك نقوداً لأنني علمت أنك لن تستطيع

الدفع" أو "הָאִישׁ לֹא קָנָה מְכוֹנִית בַּאֲשֶׁר אֵין לוֹ כֶּסֶף لم يشترِ الرجل سيارة لأنه لا يملك نقوداً ، فكلمة בַּאֲשֶׁר هنا تعني "מִשּׁוּם שֶׁ أو בִּגְלַל" .

وقد أضافت العبرية الحديثة دلالة جديدة لكلمة בַּאֲשֶׁר حيث تعطينا معنى "فيما يتعلق بـ – بشأن – فيما يختص بـ" مثل : " בַּאֲשֶׁר לַסְּטוּדֶנְטִים הַחֲדָשִׁים אֲנִי אֶקְרָא לָהֶם אֶת הַשִּׁעוּרִים הַקּוֹדְמִים فيما يتعلق بالطلاب الجدد فسوف أقرأ لهم الدروس السابقة" فكلمة בַּאֲשֶׁר هنا تعطي معنى "בְּיַחַס לְ" – أو "בְּעִנְיַן" . وهناك من يهمل الباء في الاستخدام الأخير، فيقول " אֲשֶׁר לַסְּטוּדֶנְטִים הַחֲדָשִׁים..." أو אֲשֶׁר לְךָ תּוּכַל לְקַבֵּל אֶת מְבוּקָשְׁךָ بالنسبة لك تستطيع أن تنال مطلبك"، غير أن بعض الباحثين يرفض هذا الاستخدام بهذه الدلالة، ويفضل عليه استخدام בְּעִנְיַן – לְעִנְיַן – בְּמַה שֶׁנּוֹגֵעַ ב فيقول " לְעִנְיַן הַסְּטוּדֶנְטִים הַחֲדָשִׁים..." أو "בנוֹגֵעַ לְהַקָּמַת מְדִינָה פַּלַשְׁטִינִית...فيما يتعلق بإقامة دولة فلسطينية..." وبدلاً من استخدام בַּאֲשֶׁר לִי أو אֲשֶׁר לִי أي "فيما يتعلق بي أو فيما يخصني" نستطيع أن نقول "בִּשְׁלִי".

❖ استخدام רַק وتغير الدلالة

גַּם أيضاً רַק فقط

يتغير معنى الجملة وفقاً لوضع كل منهما فيها، فحين أضع גַּם بعد الفعل مباشرة فأقول "דִּבַּרְתִּי גַּם עִם דּוֹדִי تكلمت أيضاً مع عمي" فيُفهم من هذا أن أكون قد تكلمت أيضاً مع شخص آخر "דִּבַּרְתִּי גַּם עִם מִישֶׁהוּ אַחֵר ".

أما إذا جاءت גַּם قبل الفعل على نحو "גַּם דִּבַּרְתִּי עִם דּוֹדִי أيضاً تكلمت مع عمي" فيُفهم من الجملة إمكانية حدوث فعل آخر أو أفعال أخرى إلى جانب الفعل الفعل السابق كأن أقول "וְגַם בִּקַּרְתִּי אֶצְלוֹ וְטִיַּלְתִּי עִמּוֹ وأيضاً زرته وتنزهت معه" .

ومن الوارد أن تأتي גַּם قبل الفعل والفاعل معاً على نحو "גַּם אֲנִי דִּבַּרְתִּי עִם דּוֹדִי أيضاً أنا تكلمت مع عمي" ويُفهم منها أن هناك من تكلم مع عمي من قبل فتكلمت بدوري، مثل "אַחִי דִּבֵּר עִם דּוֹדִי וְאֲנִי גַּם דִּבַּרְתִּי تكلم أخي مع عمي وتكلمت أيضاً".

ومن الأخطاء الشائعة في استخدام גַּם حين نأتي بـ גַּם قبل الضمير كأن نقول "**אַחִי דִּבֶּר עִם דּוֹדִי וְגַם אֲנִי דִּבַּרְתִּי**" والصحيح هو أن نأتي بالضمير أولاً ، فتقول " **אַחִי דִּבֶּר עִם דּוֹדִי וְאֲנִי גַּם דִּבַּרְתִּי** تكلم أخي مع عمي وتكلمت أيضاً".

وبذلك يأتي استخدام רַק في أربعة مواضع مختلفة،يترتب عليهااختلاف دلالة الجملة طبقاً للموضع الذي وردت عليه اللفظة:

١- **סִפַּרְתִּי לוֹ רַק עַל בִּקּוּרִי בְּאַרְצוֹת הַבְּרִית** "رويت له فقط رحلتي للولايات المتحدة الأمريكية" ويُفهم منها أنني لم أبلغه بشيء آخر غير الرحلة. أو "**בִּקֵּר אוֹתָנוּ רַק פַּעַם אַחַת** زارنا مرة واحدة فقط" ويستنتج منها أنه لم يزرهم سوى مرة واحدة.

٢- **סִפַּרְתִּי רַק לוֹ עַל בִּקּוּרִי בְּאַרְצוֹת הַבְּרִית** "رويت فقط له رحلتي للولايات المتحدة الأمريكية" ويفهم منها أنني لم أروِ لشخص آخر وإنما اختصصته فقط بالرواية.

٣- **רַק סִפַּרְתִּי לוֹ עַל בִּקּוּרִי בְּאַרְצוֹת הַבְּרִית** "فقط رويت له زيارتي للولايات المتحدة الأمريكية، ويُفهم منها أنني لم أروِ له شيئاً آخر.

٤- **רַק אֲנִי סִפַּרְתִּי לוֹ עַל בִּקּוּרִי בְּאַרְצוֹת הַבְּרִית** فقط أنا الذي رويت ..." ويُفهم منها "أنا فقط الذي رويت له عن رحلتي للولايات المتحدة الأمريكية وليس أي شخص آخر.

❖ **العلاقة الأسلوبية بين הָלַךְ – אָזַל – פָּחַת – הִתְמַעֵט**

- **הָלַךְ** ذهب – مشى – خطا – تجول – اختفى – استمر - زال
- **אָזַל** زال – استهلك – توقف – نفد - تلاشى
- **פָּחַת** نقص – قلَّ – انخفض – قلَّل - خفَّض
- **הִתְמַעֵט** تناقص – هبط - انخفض

قد تستخدم الأفعال السابقة كأفعال رئيسية في الجملة، فتشير إلى دلالات محددة، منتهية الحدث، ومكتملة الوقوع، بينما تستخدم في أحيان أخرى كأفعال مساعدة **פְּעָלִי עֶזֶר**، فتشير إلى دلالات مغايرة ترتبط في الأساس بدلالة الفعل الأساسي في الجملة،

فتؤدي بذلك إلى تطوير الحدث أو استمراره وتحريكه زيادة أو نقصاناً سواء في زمن الماضي أو المضارع أو المستقبل.

وقد تأتي هذه الأفعال قبل الفعل الرئيسي، كأن نقول"הַמְּחִיר הוֹלֵךְ וְעוֹלֶה" وتعني ""السعر آخذ في الارتفاع" وقد تأتي بعد الفعل الرئيسي على نحو "הַמְּחִיר עוֹלֶה וְהוֹלֵךְ" لتؤدي المعنى السابق نفسه، أي أن المعنى في كليهما واحد أو أن نقول "הַיָּם הוֹלֵךְ וְסוֹעֵר" أو "הַיָּם סוֹעֵר וְהוֹלֵךְ" والمعنى في العبارتين "البحر آخذ في الصخب".

ويمكن استخدام الفعل גּוֹבֵר ، גּוֹדֵל ليؤدي المعنى نفسه في استمرار الحدث، كأن نقول "הוֹלֵךְ וְגוֹבֵר" أو "גּוֹבֵר וְהוֹלֵךְ" وتعني "آخذ في التزايد".

ولا يقتصر استخدام الفعلين السابقين على صيغة اسم الفاعل أو الزمن المضارعة فقط، بل يمكن استخدامها في صيغة الماضي فنقول "הַיָּם סָעַר וְהָלַךְ" أخذ البحر في الصخب" أو على صيغة المستقبل على نحو "גָּבַר וְהָלַךְ" أخذ في التزايد" أو "הַיָּם יֵלֵךְ וְיִסְעַר" "سيأخذ البحر في الصخب" وكذلك יֵלֵךְ וְיִגְדַּל "سيأخذ في التزايد".

وهناك أفعال شتى ينسحب عليها ما قيل بشأن الفعل הָלַךְ كفعل مساعد من حيث تطوير الحدث وتحريكه، باستثناء الفعل אָזַל الذي يعتقد البعض خطأً أنه يمكن إدراجه ضمن السياق السابق، فيُستخدم خطأً كفعل أساسي إلى جانب الفعل הָלַךְ كفعل مساعد، فيقولون "הַסְּפָרִים בַּחֲנוּת אוֹזְלִים וְהוֹלְכִים" بمعنى "إن الكتب في المحل آخذة في النفاد" أو أن نقول "הַדֶּלֶק שֶׁל הַמְּכוֹנִית אוֹזֵל וְהוֹלֵךְ" بقصد أن نقول "إن وقود السيارة آخذ في النفاد" أو أن نقول "הַכֶּסֶף שֶׁל הָעָשִׁיר אוֹזֵל וְהוֹלֵךְ" بما يعني "مال الغني آخذ في النفاد" وهو استخدام لا يستقيم مع الصحة اللغوية، ذلك أن الفعل אָזַל مستمد من الآرامية ..... بمعنى "ذهب". وحين نقول מְלַאי הַסְּחוֹרוֹת אוֹזֵל וְהוֹלֵךְ מִן הַשּׁוּק" احتياطي السلع آخذ في النفاد من السوق" أو "מְלַאי הַסְּחוֹרוֹת הוֹלֵךְ וְאוֹזֵל מִן הַשּׁוּק" فكأننا نقول "מְלַאי הַסְּחוֹרוֹת הוֹלֵךְ וְהוֹלֵךְ מִן הַשּׁוּק" حيث نستعين بفعلين مترادفين لا يضيفان جديداً إلى تطوير الحدث وتحريكه.

ودلالة الفعل אָזַל بمعنى "ذهب" في الآرامية لا يتفق مع الفعل הָלַךְ في العبرية في مثل هذا الاستخدام اتفاقاً كاملاً، حيث يحمل الفعل הָלַךְ دلالة القلة والنقصان (قلَّ – نقص) ومع ذلك فلا يستقيم القول אוֹזֵל וְהוֹלֵךְ بغرض أن نشير إلى "أخذ في التناقص" أو أخذ يقل" والصحيح هنا أن يتحول الفعل אָזַל إلى فعل رئيسي مع الاستغناء عن الفعل المساعد، كأن نقول "מְלַאי הַסְּחוֹרָה אוֹזֵל מִן הַשּׁוּק" بمعنى "مخزون البضاعة آخذ في النفاد من السوق" أو أن نقول "הַכֶּסֶף שֶׁל הָעָשִׁיר אוֹזֵל" بمعنى "مال الغني آخذ في النفاد"، فإذا كان مخزون البضاعة قد نفد تماماً أو كان مال الغني انتهى عن آخره ولم يتبق منه شيء فإننا نستخدم الفعل في صيغة الماضي نقول "מלאי הַסְּחוֹרָה אָזַל מִן הַשּׁוּק" بمعنى "مخزون البضاعة نفد من السوق" أو "הַכֶּסֶף שֶׁל הָעָשִׁיר אָזַל " بمعنى "نفد مال الغني"، وخلاصة القول إن الفعل אָזַל لا يستخدم في العبارة إلا كفعل أساسي فقط.

ولكن كيف نتمكن من التعبير عن الماضي البعيد أو ما يسمى بالإنجليزية Past Perfect الماضي التام؟ كأن نريد أن نصف معركة دارت رحاها في زمن غابر، فأردنا أن نشير إلى أن أسلحة المحاربين كانت لا تزال في حوزتهم ولم تنفد بشكل كامل، بل في طريقها للنفاد في اليوم التالي مثلاً، هنا لا نستخدم الفعل אָזַל ، بل نستخدم الفعل פָּחַת كأن نقول "הַנֶּשֶׁק פָּחַת וְהָלַךְ" السلاح أخذ في التناقص، ويمكن كذلك الاستعانة بالفعل הִתְמַעֵט فنقول "הַתַּחְמוֹשֶׁת הִתְמַעֲטָה וְהָלְכָה" بمعنى "أخذت الذخيرة في النفاد" كما يمكن الاستعانة بالفعلين פָּחַת ، הִתְמַעֵט بديلاً عن الفعل אָזַל في زمني الحاضر والمستقبل أيضاً، كأن نقول "הַכֶּסֶף שֶׁל הָעָשִׁיר פּוֹחֵת וְהוֹלֵךְ" أي "مال الغني أخذ في التناقص" للتعبير عن المضارعة، وتتساوى هذه العبارة في دلالتها مع العبارة القائلة "הַכֶּסֶף שֶׁל הָעָשִׁיר הוֹלֵךְ וְיוֹרֵד" ومثال ذلك أيضاً "מלאי הַסְּחוֹרָה מִתְמַעֵט וְהוֹלֵךְ" بمعنى "احتياطي البضاعة يأخذ في النقصان" أو "הַכֶּסֶף שֶׁל הָעָשִׁיר יִפְחַת וְיֵלֵךְ" أي "مال الغني سيأخذ في النفاد" للتعبير عن المستقبل، أو "הַמְּלַאי שֶׁל הַסְּחוֹרָה יִתְמַעֵט וְיֵלֵךְ" أي "احتياطي البضاعة سيأخذ في النفاد".

❖ **موضع الصفة من الموصوف وترتيب الملحقات وتداخل المعاني**

ماذا إذا قرأنا إعلاناً يقول "דְּרוּשָׁה עוֹבֶדֶת לַחֲנוּת בַּעֲלַת נִסָּיוֹן"؟ فهل يفهم من ذلك أن المطلوب عاملة صاحبة خبرة؟ أم أن الحانوت نفسه هو صاحب الخبرة؟ الأكيد أن شرط "صاحبة خبرة" يعود على العاملة المعلن عنها، ولذا فإن الأفضل أن نقول "**דְּרוּשָׁה עוֹבֶדֶת בַּעֲלַת נִסָּיוֹן לַחֲנוּת**" أي أنه من الأفضل أن تأتي الصفة بعد الموصوف مباشرة، وهو ما يتفق واللغة العربية التي تفضل أن تأتي الصفة بعد الموصوف مباشرة دون فاصل حتى لا يختلط الأمر في دلالة الصفة، فحين نقول **נְשִׂיא הָעָם הַמִּצְרִי הַגָּדוֹל** رئيس الشعب المصري العظيم" فهل الصفة "العظيم" تعود على "الشعب" أم على "الرئيس" قابلت مؤلف كتاب النحو الرائع" فإن صفة "الرائع" هنا لا يعرف المقصود بها، أهو المؤلف أم الكتاب؟ فإذا قلنا رأيت المؤلف الرائع لكتاب النحو، فإن الصفة هنا تعود على المؤلف، وفي حالة قولنا "قابلت مؤلف كتاب النحو الرائع" فإن الصفة تعود آنذاك على الكتاب، مما يشير إلى أفضلية وضع الصفة بعد الموصوف مباشرة للقضاء على أي غموض يمكن أن يكتنف المعنى.

"**נִיתָּן לְהַשִּׂיג מַגָּפַיִם לְיִלְדִים מֵעוֹר** يمكن أن نحصل على حذاء للأولاد من الجلد" فعبارة "من الجلد" هنا تشير إلى بلا شك إلى الحذاء وليس إلى الأولاد، ولذا ينبغي أن تأتي بعدها في الترتيب، فنقول " **נִיתָּן לְהַשִּׂיג מַגָּפַיִם מֵעוֹר לְיִלְדִים** يمكن أن نحصل على حذاء من الجلد للأولاد".

❖ **אוֹתוֹ**

تدل هذه اللفظة على ضمير النصب المنفصل "إياه" كأن نقول **אֲנִי רָאִיתִי אוֹתוֹ** أنا رأيته" كما تدل في الوقت نفسه على اسم الإشارة القريب أو البعيد، كأن نقول في اسم الإشارة للقريب"**זֶה הָאִישׁ** هذا الرجل، أو اسم الإشارة للبعيد **אוֹתוֹ הָאִישׁ** ذلك الرجل"

كما يمكن أن تشير دلالة **אוֹתוֹ** إلى الموصولية كأن نقول "**הָאִישׁ אוֹתוֹ רָאִיתִי** الرجل الذي رأيته..." ويمكن أن تجتمع الموصولية وضمير النصب في عبارة واحدة كأن

نقول "הָאִישׁ אוֹתוֹ חִפַּיְתִי בָּא מֵאוֹחָר" حيث تشير אוֹתוֹ إلى اسم الموصول كما تشير إلى ضمير النصب المنفصل في آن واحد.

وورد في سفر التكوين٢٢:٢ "וַיֹּאמֶר קַח–נָא אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק וְלֵךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب إلى أرض المريا" فهل يمكن استخدام هذا الأسلوب في العبرية الحديثة، فنقول " קַח–נָא אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אוֹתוֹ אָהַבְתָּ...؟" والرد على ذلك "نعم يمكن" إلا أن المتحدث في هذه الحالة يتجه نحو التعقيد وليس التيسير حيث يستلزم الأمر التركيز في اختيار الضمير الملحق باللفظة אוֹתוֹ التي يتغير شكلها طبقاً للضمير الملحق بها، مما قد يؤدي إلى بعض الأخطاء، مثل: אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ – אוֹתוֹ – אוֹתָהּ ... إلخ، فنقول:

- הַבֵּן אוֹתוֹ אָהַבְתִּי בָּא הַיּוֹם — الابن الذي أحببته حضر اليوم
- הַבַּת אוֹתָהּ אָהַבְתִּי בָּאָה הַיּוֹם — البنت التي أحببتها جاءت اليوم
- הַנַּעֲלַיִם אוֹתָן חִפַּשְׂתִּי לֹא מָצָאתִי — الحذاء الذي أبحث عنه لم أجده
- הָאֲנָשִׁים אוֹתָם רָאִיתִי הָיוּ חוֹלִים — الأشخاص الذين رأيتهم كانوا مرضى

وهكذا فإن المتكلم لابد أن يحرص على الربط بين الضمير الملحق بـ אוֹת وبين المفعول الوارد في الجملة، وهو ما قد يؤدي إلى وقوع الخطأ، ولتفادي ذلك يمكننا استبدال"שֶׁ" التي تدل على اسم الموصول بـ אוֹתוֹ الموصولية الدالة على ضمير النصب المنفصل، وذلك لعدم ارتباطها بالمفعول، فنستطيع أن نقول :

- הַבֵּן שֶׁאָהַבְתִּי בָּא הַיּוֹם — الابن الذي أحبه حضر اليوم
- הַבַּת שֶׁאָהַבְתִּי בָּאָה הַיּוֹם — البنت التي أحبها جاءت اليوم
- הַנַּעֲלַיִם שֶׁחִפַּשְׂתִּי לֹא מָצָאתִי — الحذاء الذي أبحث عنه لم أجده
- הָאֲנָשִׁים שֶׁרָאִיתִי הָיוּ חוֹלִים — الأشخاص الذين رأيتهم كانوا مرضى

ولا يعني هذا أننا تخلينا تماماً عن استخدام "אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ – אוֹתוֹ – אוֹתָהּ ... إلخ..." وإنما المقصود هنا هو التيسير والسعي نحو إغلاق باب يمكن أن

يدلف منه الخطأ أو على أقل تقدير التقليل من نسبة الخطأ الوارد. ويفضل استخدام אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ – אוֹתוֹ – אוֹתָהּ ... في حالتين فقط، وهما :

الحالة الأولى: حالة المفعولية (دون الموصولية) كأن نقول"קָנִיתִי אֶת הַסֵּפֶר וְקָרָאתִי אוֹתוֹ اشتريت الكتاب وقرأته" أو "הַשׁוֹטֵר רָדַף אַחֲרֵי הַגַּנָּבִים וְתָפַס אוֹתָם الشرطي طارد اللصوص وألقى القبض عليهم" ، فالجملتان السابقتان تدلان على المفعولية ولا تدلان على الموصولية.

الحالة الثانية: حالة الإشارة : كأن نقول

- אוֹתוֹ הָאִישׁ יְדִידִי ذلك الرجل صديقي
- אוֹתוֹ הַתַּלְמִיד שֶׁעָנָה עַל הַשְּׁאֵלָה ذلك التلميذ الذي أجاب على السؤال
- אוֹתָהּ נְסִיעָה לֹא תִּשָּׁכַח מִלִּבִּי تلك الرحلة التي لن تنسى من قلبي
- אוֹתָם הַגִּבּוֹרִים שֶׁהִשִּׂיגוּ אֶת הַנִּצָּיוֹן أولئك الأبطال الذين حققوا الانتصار.
- אוֹתָן הַנָּשִׁים שֶׁהִשְׁתַּתְּפוּ בָּעֲבוֹדָה הַלְּאוּמִית أولئك النساء اللاتي شاركن في العمل الوطني

فاللفظة אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ – אוֹתוֹ – אוֹתָהּ ... إلخ تعطي معنى הַהוּא – הַהִיא – הָהֵם – הָהֵן .

وهكذا الأمر كلما أمكن الاستغناء عن אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ ... إلخ، كان ذلك أيسر وأفضل من الوقوع في خطأ عند الصياغة، حتى أن الباحث اللغوي المعروف رأوبين سيفان ראובין סיוון أشار إلى أن "استخدام אוֹתוֹ بديلاً عن "אֶת" يفتقد إلى الجمال والدقة"(١) بل زاد على ذلك بقوله "إنه استخدام دخيل على العبرية(٢).

ورغم ذلك كله فإننا نؤكد على أن استخدام אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ ... إلخ في المواضع السابقة لا يُعد خطأً، وإنما قد يؤدي إلى الخطأ.

ومجمل القول إن استخدام אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ ... إلخ بالشكل غير الدقيق غير موجود في اللغة العامية[٣] ولكنه مقصور على اللغة المكتوبة.

وإذا كان إحلال אוֹתִי – אוֹתְךָ – אוֹתָךְ ... إلخ محل "שֶׁ" يفتقد للدقة، فمن الأحرى ألا نحذف "שֶׁ" من أية جملة تستلزم وجودها، فلا نقول :

- הָאִישׁ עִמּוֹ שׂוֹחַחְתִּי — الرجل الذي تحدثت معه
- הַבַּיִת בּוֹ הִתְגּוֹרַרְתִּי — المنزل الذي أقمت فيه

بل نقول :

- הָאִישׁ שֶׁשׂוֹחַחְתִּי עִמּוֹ .
- הַבַּיִת שֶׁהִתְגּוֹרַרְתִּי בּוֹ.

ويجب أن نأخذ في الاعتبار أننا أوردنا الفعل أولاً ثم بعد ذلك עִמּוֹ ، בּוֹ وليس العكس בּוֹ הִתְגּוֹרַרְתִּי ، أو עִמּוֹ שׂוֹחַחְתִּי .

❖ אֶפְשָׁר - מוּתָר

يتداخل الأمر عند بعض الناطقين بالعبرية في استخدام هاتين الكلمتين، حيث يظنون أنهما تؤديان معنى واحداً، وهو ما يناقض الصحة اللغوية، فالكلمة אֶפְשָׁר تعني "ممكن" أي ممكن حدوث الفعل، وليس هناك ما يعيق حدوثه على الإطلاق، أي יֵשׁ יְכוֹלֶת "توجد إمكانية" فمثلاً يمكن أن يسأل الابن أباه "אֶפְשָׁר לִנְסוֹעַ בְּרַכֶּבֶת ? هل يمكن السفر بالقطار" أو أن يطرق شخص باب الحجرة المفتوحة فيقول "אֶפְשָׁר לְהִכָּנֵס? هل يمكن الدخول"، فالباب مفتوح بالفعل، وإمكانية الدخول متاحة للسائل، وكل ما يقصده السائل هو فقط التعبير عن الاحترام للموجود بالداخل، كما أن السفر بالسيارة متاح، ولكن الابن يستشير أباه، أي أن אֶפְשָׁר للاستئذان.

أما מוּתָר فإنها تعني "مسموح" وهذا يشير ضمناً إلى أن هناك وقتاً توجد فيه عوائق تحول دون إتمام الحدث، فنقول "מוּתָר לָאָדָם לַעֲשׂוֹת בְּשַׁבָּת כַּךְ וְכַךְ... مسموح للإنسان أن يفعل يوم السبت كذا وكذا..." وهو يشير ضمناً أن هناك أموراً مرفوض القيام بها يوم السبت، أي "אָסוּר לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה בְּיוֹם שַׁבָּת ممنوع فعل هذا الأمر

في يوم السبت" أو "מוּתָר לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה בְּיוֹם שַׁבָּת مسموح فعل ذلك الأمر في يوم السبت" أو أن يسأل التلميذ أستاذه "אֶפְשָׁר לִכְתּוֹב אֶת הַחִבּוּר בָּעִפָּרוֹן (וְלֹא בָּעֵט) هل يمكن كتابة التعبير بالقلم الرصاص (وليس بالقلم الحبر" فهذا يعني أن يقول "הַאִם מוּתָר לִכְתּוֹב אֶת הַחִבּוּר בָּעִפָּרוֹן" וְכִי לֹא אָסוּר.

❖ **العلاقة التبادلية في אֶחָד אֶת הַשֵּׁנִי وغياب الترتيب**

هي علاقة بين ذاتين أو أكثر، أحدهما فاعل والآخر مفعول كأن نقول **אחמד רָאָה אֶת מחמוד** و **ומחמוד רָאָה אֶת אחמד** ويمكن لتعبير عن ذلك بـ

רָאוּ אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ	وهو تعبير مقراني
רָאוּ אִישׁ אֶת אַחִיו	وهو تعبير مشنوي
רָאוּ אִישׁ אֶת חֲבֵרוֹ	وهو تعبير مقراني ومشنوي
רָאוּ זֶה אֶת זֶה	وهو ما يفضل الكثيرون استخدامه.(٤)

فحين نقول "מוּחַמַּד וְעוֹמֵר רוֹדְפִים אֶחָד אֶת הַשֵּׁנִי محمد وعمر يطارد أحدهما الآخر" فإننا لا نستطيع – طبقاً للسياق – والترتيب أن نحدد من منهما الأول **אֶחָד** ومن منهما الثاني **הַשֵּׁנִי**، وينسحب هذا أيضاً على المؤنث حين نقول **אַחַת אֶת הַשְּׁנִיָּה** أو **אַחַת עִם הַשְּׁנִיָּה** مثل "שָׂרָה וְסוּזָן רָדְפוּ אַחַת אֶת הַשְּׁנִיָּה سارة وسوزان طاردت كل منهما الأخرى، فمن منهما الأولى ومن منهما الأخرى؟ ولذا فإن الترتيب بـ **אֶחָד** ، **הַשֵּׁנִי** ، أو **אַחַת** و **הַשְּׁנִיָּה** في هذه الجمل يفتقد للدقة اللغوية، والأفضل أن نقول في المذكر **זֶה אֶת זֶה** وفي المؤنث **זוֹ אֶת זוֹ** كما ينسحب على الجمع أيضاً، كأن نقول "**אֵלּוּ אֶת אֵלּוּ**" حيث لا يحمل هذا التعبير أي ترتيب (**אֶחָד** أول– **אַחַת** أولى – **שֵׁנִי** ثانٍ– **שְׁנִיָּה** ثانية) فنقول :

- **מוּחַמַּד וְעוֹמֵר רוֹדְפִים זֶה אֶת זֶה محمد وعمر يطارد بعضهما بعضا.**
- **שָׂרָה וְסוּזָן רָדְפוּ זוֹ אֶת זוֹ سارة وسوزان يطارد بعضهما بعضاً .**
- **הַהַמוֹנִים רוֹאִים אֵלּוּ אֶת אֵלּוּ الجماهير يرى كلاهما الآخر"**

وكذا الأمر لو استخدمنا المصطلح "אִישׁ אֶת אַחִיו" أو אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ أو אִישׁ אֶת חֲבֵרוֹ الذي لا ينطوي على ترتيب معين، فنقول :

- מוּחַמַּד וְעוֹמַר מְכַבְּדִים אִישׁ אֶת אַחִיו
محمد وعمر يحترم كلاهما أخاه.
- מוּחַמַּד וְעוֹמַר מְכַבְּדִים אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ
محمد وعمر يحترم كلاهما صديقه.
- מוּחַמַּד וְעוֹמַר מְכַבְּדִים אִישׁ אֶת חֲבֵרוֹ .
محمد وعمر يحترم كلاهما زميله

والمعنى في العبارات الثلاث "محمد وعمر يحترم بعضهما بعضا" .

❖ אַחֲרַאי לְמַעֲשָׂיו

يشعر بالمسئولية – يأخذ على عاتقه تنفيذ ما أوكل إليه (هناك فرق في الدلالة بين אַחֲרַאי و אַחֲרַאי مسئول – ضامن – متكفل بـ – يضمن)

وسنعرض للمصطلح الأول אַחֲרַאי לְמַעֲשָׂיו الذي يعني "مسئول عن أعماله" حيث يستخدمه البعض خطأً אַחֲרַאי עַל والصحيح هو باستخدام اللام، فنقول "כל אדם אַחֲרַאי לְמַעֲשָׂיו كل إنسان مسئول عن أفعاله"، أو "הַנֶּאֱשָׁם בְּרֵצַח בִּתּוֹ – לֹא אַחֲרַאי לְמַעֲשָׂיו כִּי הוּא מְשׁוּגָּע וְלֹא הָיָה יָכוֹל לְהָבִין אֶת מַעֲשָׂיו المتهم بقتل ابنته ليس مسئولاً عن فعلته لأنه مجنون ولم يكن يستطيع أن يدرك ما يفعل".

وقد تستخدم עַל מַעֲשָׂיו ولكنّها ستعطي دلالة أخرى، كأن تعني "على مسئوليته الخاصة – أن يتكفل بـ – يأخذ على عاتقه " فمثلاً يمكن القول "אִם אַתָּה קִלְקַלְתָּ אֶת הַלָּוִיזְיָה אַחֲרַי שֶׁקָּנִיתָ אוֹתוֹ אֵין הָאַחֲרָיוּת מוּטֶלֶת עָלַי إذا أتلفت التليفزيون بعد أن اشتريته فإن المسئولية (إصلاحه) لا تقع عليَّ (على عاتقي)" .

❖ אִי אֶפְשָׁר – וְלֹא הָיָה אֶפְשָׁר

يقتصر دخول أداة النفي אִי على كلمة אֶפְשָׁר على زمن المضارعة دون سواه كأن نقول "אִי אֶפְשָׁר לַחֲזוֹר لا يمكن العودة" أو "אִי אֶפְשָׁר לְהָרִים אֶת קוֹלִי لا أستطيع أن

أرفع صوتي". غير أن بعضاً من الناطقين بالعبرية يدخلون فعل الكينونة הָיָה في الماضي كأن يقول " אִי אֶפְשָׁר הָיָה לְבַקֵּר אֶצֶל חֲבֵרִי כְּשֶׁהָיָה חוֹלֶה لم يكن من الممكن زيارة صديقي حين كان مريضاً" أو "אִי אֶפְשָׁר הָיָה לְהַצִיל אֶת הַיֶלֶד لم يكن ممكناً إنقاذ الطفل". وهناك من يستخدمه أيضاً في صيغة المستقبل كأن يقول "אִי אֶפְשָׁר יִהְיֶה לָלֶכֶת מָחָר אֶל אַלֶקְסַנְדְרִיָה لن يكون ممكنا الذهاب غداً إلى الإسكندرية "وهما استخدامان خاطئان للأداة النافية.

والأداة אִי تشبه أداة النفي "אֵין ليس" التي يقتصر استخدامها في زمن المضارع دون سواه ، فنقول "אֵין אָדָם יָכוֹל לָלֶכֶת لا يستطيع شخص أن يذهب" أو "אֵין אַתָה צוֹדֵק أنت لست صادقاً" ولا يجوز بحال استخدامها في الماضي، فلا نقول "אֵין אַתָה הָלַכְתָ" أو "אֵין אַתָה צָדַקְתָ" . خلاصة الأمر أن استخدام אִי مع אֶפְשָׁר يقتصر على زمن المضارعة فقط.

❖ אֲנָשִׁים - בְּנֵי אָדָם

ربما يرى البعض أن الكلمتين تنطويان على دلالة واحدة، فيظنون حين يقولون "דִבַרְתִי עִם אֲנָשִׁים רַבִּים تحدثت مع أناس كثيرين" فكأنما يقولون דִבַרְתִי עִם בְּנֵי אָדָם רַבִּים. والحق أن كلمة אֲנָשִׁים تعطي دلالات أكثر مما تعطيه كلمة בְּנֵי אָדָם التي لا تعطي سوى معنى "إنسان" أو "آدمي" بينما كلمة אֲנָשִׁים تعطي معاني أكثر مثلما ورد في سفر التكوين ٧:٢ "מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְהוֹרָה תִקַח-לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ וּמִן- הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהוֹרָה הוּא שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ... من جميع البهائم الطاهرة تأخذ معك سبعة سبعة ذكرا وأنثى. ومن البهائم غير الطاهرة اثنين ذكرا وأنثى..." فكل אִישׁ هنا تعني (ذكرًا) ولا تعني (إنسانًا) أو آدميًا، كما أنها تدل على مخلوق مجهول الهوية كما ورد في الخروج ٢١ : ٣٣ "וְכִי- יִפְתַח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִי-יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶנּוּ וְנָפַל-שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמוֹר وإذا فتح إنسان بئرا أو حفر إنسان بئرا ولم يغطها فوقع فيها ثور أو حمار" فكلمة אֲנָשִׁים ها دلالات أوسع من

كلمة **בְּנֵי אָדָם** حين نريد الإشارة إلى "الناس" أو "الإنسان" أكثر من استخدام " **בְּנֵי אָדָם**".

❖ الارتباك الدلالي بين איש و בעל

تنطوي الكلمتان – فيما تنطويان– على معنى "زوج" وقد أشار اللغويون إلى أن العهد القديم فضل في أكثر من موضع استخدام **אִישׁ** على **בַּעַל** فقيل لحواء في سفر التكوين ٣ : ١٦ "**וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ** وإلى رَجُلكِ يكون اشتياقك" كما جاء في اللاويين ٢١: ٧ "**וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ** ولا يأخذوا امرأة مطلقة من زوجها " فضلا عما ورد في سفر روت ١: ٣ "**אִישׁ נָעֳמִי** رجُل نعمى" وحسم سفر هوشع الأمر وقال في ٢: ١٨ "**תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא תִקְרְאִי עוֹד בַּעֲלִי** تدعيني رجلي ولا تدعيني بعدُ بعلي" وجاء في تفسير رشي أن الاسم **בַּעַל** ينطوي على الملكية والسيادة والتسلط المطلق **הַשֵּׁם בַּעַל מַזְכִּיר אֲדָנוּת** [٥] كأن نقول **בַּעַל הַבַּיִת** صاحب البيت **בַּעַל הוֹן** صاحب المال ، وغير ذلك. وحين فضل "العهد القديم" استخدام **אִישׁ** على **בַּעַל** (كما ورد في هوشع) فلم يكن ذلك سوى تخلص من دلالة **בַּעַל** على السيادة وتسلطها على المرأة، وها نحن نجد النساء في إسرائيل يحجمن عن استخدام **בַּעַל** ويفضلن عليها **אִישׁ**، فتقول المرأة مثلاً "**אִישִׁי אָמַר לִי** بديلا عن **בַּעֲלִי אָמַר לִי**".

والرأي في ذلك أن اللغة كائن حي خاضع للتطور الدلالي، فإذا كانت كلمة **בַּעַל** تنطوي على الملكية والسيادة في عصور البداوة القديمة، فإنها في العصر الحديث – عصر مساواة الرجل والمرأة – لم تعد تنطوي على هذه الدلالة، وإنما تخلصت منها، فلم يعد الزوج في عصرنا مالكاً أو سيداً، وإنما زوج له من الحقوق وعليه من الواجبات، ولذا فإننا لا نرى أن هناك ما يحول دون استخدام النساء في إسرائيل اللفظة **בַּעַל** مضافة إلى كلمة ، والرأي هنا أننا لا نستحث الناطقين بالعبرية أن يهجروا اللفظة **אִישׁ** ولكننا نؤكد على استخدام **בַּעַל** إلى جانب استخدام **אִישׁ** .

גְּבָרִים וְנָשִׁים

درج عدد كبير من العاملين في المجالات الرياضية فضلاً عن العاملين في هيئات ومؤسسات تقدم الخدمة للجنسين على تقسيم المشاركين إلى **גְּבָרִים** و **גְּבָרוֹת** تقليداً للما يقولون باللغة الإنجليزية Ladies – Gentlmen أي الرجال والنساء. والناطقين بالعبرية حين يفعلون ذلك فإنه يخال لهم أن **גְּבֶרֶת** هي اللفظة المؤنث لكلمة **גֶּבֶר** .

والحق أن دلالة اللفظة **גְּבֶרֶת** لا تتطابق تماماً مع دلالة اللفظة **גֶּבֶר** ، فكلمة **גְּבֶרֶת** حين تُقال للمرأة فإن ذلك يأتي في باب التقدير والاحترام ومذكرها هو **מַר** أو **אָדוֹן**، أما مؤنث **גֶּבֶר** بدلالتها الصحيحة فهي **אִשָּׁה** وترتيباً على ذلك فينبغي على العاملين السابق ذكرهم أن يقولوا **גְּבָרִים** و **נָשִׁים** أو **אֲנָשִׁים וְנָשִׁים** وليس **גְּבָרִים** و **גְּבָרוֹת** ، وليس هذا بدعاً من القول، فهناك الكثير من الكلمات يختلف جذر مذكرها عن مؤنثها مثل: **עֶבֶד** عبد **שִׁפְחָה** خادمة – جارية **חֲמוֹר** حمار **אָתוֹן** أتان **חָתָן** عريس **כַּלָּה** عروس وغير ذلك

الفعل הוֹרִיד بين العنصرية والتطور الدلالي

استخدم الناطقون بالعبرية الحديثة الفعل **הוֹרִיד** للدلالة على معانٍ كثيرة منها : أنزل – خفَّض – أزال – أوقع، وتدور الدلالات السابقة جميعها حول الإزالة والإبعاد، وهو استخدام يفتقد للدقة اللغوية وساء في اللغة المنطوقة أو اللغة المكتوبة، فيقولون مثلاً **מוֹרִידִים בֶּגֶד** يخلعون الملبس **מוֹרִידִים נַעַל** يخلعون الحذاء **מוֹרִידִים חֲגוֹרָה** يخلعون الحزام **מוֹרִידִים תַּחֲבוֹשֶׁת** يزيلون الضمادة **מוֹרִידִים הַשֵּׂעָר מֵעַל הָרֹאשׁ** يحلقون شعر الرأس **ומוֹרִידִים שָׂפָם** يحلقون الشارب. أما العبرية القديمة فقد ورد فيها الفعل ليؤكد على عنصرية اللغة والناطقين بها ومشاعرهم الدونية حيال الآخر، فاتخذت الكلمة دلالة الحدث من العلى إلى الأسفل **הורידו ישראל לארץ אחרת** أبعدوا إسرائيل إلى دولة أخرى، فالفعل **הוֹרִיד** يعني "أنزل– خفَّض" وكأن من يهاجر من إسرائيل قد هبط بمستواه وقدره ، وهو ما يتفق مع استخدام الفعل **עָלָה** الذي يعني "ارتفع – سما

– علا" فيقولون עָלָה לְיִשְׂרָאֵל أي هاجر إلى إسرائيل، فالنازح منها يقل قدره والمهاجر إليها يرتفع قدره، ويحضرنا في هذا ما ورد في قصة يوسف في التوراة "הוֹרִידוּהוּ מִצְרַיְמָה أنزلوه مصر"

ويستخدم الفعل أيضا بمعنى خلع كأن يقولون הוּא הוֹרִיד רֹאשׁוֹ לָאָרֶץ نكّس رأسه إلى الأرض הָאֱלֹהִים הוֹרִיד הַגֶּשֶׁם الرب أنزل المطر .

أما الأفعال التي لا يُستخدم فيها الفعل הוֹרִיד وتستخدم بديلا عنه أفعال تؤدي الوظيفة الدقيقة، فمنها :

בֶּגֶד	ملبس	פָּשַׁט אֶת בִּגְדָיו	خلع الملبس
נַעַל	حذاء	חָלַץ אֶת הַנַּעַל	خلع الحذاء
תְּפִילִין	تفلين	חָלַץ אֶת הַתְּפִילִין	خلع التفلين
חֲגוֹרָה	حزام	הִתִּיר אֶת הַחֲגוֹרָה	فك الحزام
כּוֹבַע	قبعة - خوذة	הֵסִיר אֶת הַכּוֹבַע	خلع القبعة
תַּחֲבוֹשֶׁת	ضمادة	הֵסִיר אֶת הַתַּחֲבוֹשֶׁת	أزال الضمادة
צָעִיף	حجاب - فرع	הֵסִיר אֶת הַצָּעִיף	خلع الحجاب
שַׁעַר	باب	הֵסִיר אֶת הַשַּׁעַר	اجتث الباب
טַבַּעַת	خاتم	הֵסִיר אֶת הַטַּבַּעַת	خلع الخاتم
אָבָק	تراب	הֵסִיר אֶת הָאָבָק	أزال التراب
מִשְׁקָפַיִם	نظّارة	הֵסִיר אֶת הַמִּשְׁקָפַיִם	خلع النظارة
כְּתָמִים	بُقع	הֵסִיר אֶת הַכְּתָמִים	أزال البقع
		הֶעֱבִיר אֶת הַכְּתָמִים	أزال البقع

פְּרִי, עָנָף ,עֲלֵה ثمرة – فاكهة – ورقة شְׁבִרְקְטַח אֶת הַפְּרִי قطف الثمار

אֶצְבַּע إصبع קָטַע אֶת הָאֶצְבַּע استأصل الإصبع

שָׂכָר – מַשְׂכּוֹרֶת أجر- راتب הִפְחִית אֶת הַמַּשְׂכּוֹרֶת (הַשָּׂכָר) خفض الراتب

סְכוּם مبلغ - مقدار הִנְכָּה אֶת הַסְכוּם خفض المبلغ – خصم المبلغ

وللتدليل على ما سبق سنشير إلى بعض العبارات التوراتية والتلمودية التي تضمنت المعاني السالفة الذكر:

פָּשַׁט אֶת בְּגָדָיו خلع الملبس، وردت في سفر اللاويين ١٦: ٢٤ "**ובא אהרון אל אוהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש כבואו אל הקדש** ثم يدخل **הַסִּיר** هارون إلى خيمة الاجتماع ويخلع ثياب التان التي لبسها عند دخوله إلى القدس"

חָלַץ אֶת הַנַּעַל خلع الحذاء، وردت في التثنية ٢٥: ١٠ "**ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו** تتقدم امرأة أخيه إليه أمام أعين الشيوخ وتخلع نعله من رجله"

אֶת הַצָּעִיף خلع الحجاب، وردت في التكوين ٣٨:١٩

" **הַסִּיר אֶת הַטַּבַּעַת** خلع الخاتم".

חָלַץ אֶת הַתְּפִילִין خلع التفلين "وردت في التلمود מנחות לו ע"א.

הַסִּיר אֶת הַמִּשְׁקָפַיִם خلع النظارة ، وهو مصطلح يأتي على غرار "**הַסִּיר אֶת הָאֶפֶר מעל עיניו** أزال القشة من فوق عينيه" الواردة في سفر الملوك الأول ٢٠:٤١

הִנְכָּה אֶת הַסְכוּם خفض المبلغ – خصم المبلغ، وردت في التلمود (מכילתא , משפטים יא)

הֶעֱבִיר אֶת הַכֶּתֶם أزال البقعة، وردت في تفسير دافيد قمحي لسفر إرميا ٢:٢٢.

ومما يجدر ذكره في هذا المجال أن الفعل **הוֹרִיד** حين يراد به الحدث الحقيقي (أنزل من أعلى على أسفل) يمكن استخدامه مقترناً ببعض المصطلحات السابقة، كأن نقول " **הוֹרִיד את הנעל מהארון** أنزل الحذاء من الدولاب، أو "**הוֹרִיד את הצעיף**

أسدلت الحجاب" وذلك إذا كان الحجاب مرفوعاً فوق الرأس وتريد إنزاله على الوجه أو الكتف.

حروف النسب وأدوات الربط

يلحق المتحدثون بعض حروف النسب وأدوات الربط على الأفعال ومشتقاتها لتؤدي معنى دقيقاً لا لبس فيه ولا إبهام ، فإذا غيرنا حرف النسب أو أداة الربط سيؤدي الفعل معنى آخر ربما لا علاقة له على الإطلاق بالمعنى الأول ، فمثلاً الفعل «בִּקֵּר בְּ » يعني «زار مكاناً معيناً» إذا حولنا حرف النسب من «בְּ» إلى «אֶצֶל» فقلنا « בִּקֵּר אֶצֶל » أصبح المعنى «زار شخصاً» وإذا تغير إلى «אֶת» فقلنا « בִּקֵּר אֶת » أصبح المعنى «إنتقد ـ وجه نقداً» وهكذا . ولذا فسوف نشير إلى بعض من الأفعال والمشتقات التي يلزم وجود حرف نسب أو أداة ربط معها :

קָנָה לְ	غار على الشيء	קָנָה בְּ	غار من (شخص)
פָּגַשׁ אֶת	قابل	פָּגַשׁ בְּ	مرَّ على
מַאֲמִין בְּ	يثق في	מַאֲמִין לְ	يصدق
מוֹדֶה עַל	يشك	מוֹדֶה בְּ	يعترف
שָׁמַע בְּ	أطاع	שָׁמַע אֶת	سمع
נָסַע מִ	غادر	נָסַע בְּ	استقل
שָׁאַל מִ	طلب ـ استعار	שָׁאַל אֶת	سأل
עָמַד בִּפְנֵי	واجه	עָמַד בְּ	توقف في ـ نجح
עָמַד עַל	أصرَّ ـ أشرف ـ ساوم	עָמַד לְ	أدرك
פָּקַד עַל	أمَرَ	פָּקַד אֶת	أحصى ـ عدَّ ـ اجتاح
הִסְכִּים עַל	وافق (للشيء)	הִסְכִּים לְ	وافق (للشخص)
קָרָא לְ	نادى ـ سمَّى	קָרָא אֶת	قرأ ـ أعلن ـ دعا

السوابق واللواحق في اللغة العبرية

استحدث الناطقون بالعبرية بعض السوابق واللواحق لسد الحاجة الملحة في بعض الاستخدامات اللغوية وبخاصة في الأسلوب الدارج، وإن كانت اللواحق على وجه التحديد لا تستخدم في العبرية المكتوبة إلا لماما، ومن أشهر السوابق واللواحق:

أولاً : السوابق

١- **דו** وهي بادئة تفيد الثنائية والازدواجية، كأن نقول: **דו-חַיִים** (برمائي) **דו-יַרְחוֹן** (مجلة تصدر كل شهرين) **דו-מַשְׁמָעִי** (غامض، غير واضح، ذو معنيين) **דו-פַּרְצוּפִי**(ذو وجهين، منافق) **דו-קְרָב** (مبارزة) **דו-שִׂיחַ** (حوار، ديالوج) **מָטוֹס דו-מָנוֹעַ** (طائرة ذات محركين).

٢- **תַּת** وهي بادئة معناها (تحت – دون – غير – أدنى – جزئي – مجاور) فنقول مثلا : **תַּת-הַכָּרָתִי** (دون الوعي) **תַּת-יַמִּי** (تحت الماء) **תַּת-עוֹרִי** (تحت الجلد) **תַּת-קַרְקָעִי** (تحت الأرض) **תַּת-שְׁמִשִׁי** (تحت الشمس) **תַּת-מַקְלֵעַ** (رشاش قصير المدى).

٣- **פְּרוֹ** وهي بادئة معناها (قبل – سابق لـ – بارز) فنقول مثلاً : **פְּרוֹ-עֲרָבִי** (مؤيد للعرب) **פְּרוֹ-אֲמֶרִיקָאִי** (مناصر لأمريكا).

٤- **אַנְטִי** وهي بادئة تعني (مضاد لـ – معاد لـ – مقاوم لـ) فنقول على سبيل المثال: **אַנְטִי- בְּיוֹטִיקָה** (مضاد حيوي) **אַנְטִי-שֶׁמִי** (معاد للسامية – معاد لليهود) **אַנְטִי-סוֹצְיָאלִי** (غير اجتماعي) **אַנְטִי-וִירָס** (مضاد للفيروسات).

٥- **פִּי** بادئة تفيد مضاعفة الشيء، فنقول مثلا: **פִּי- עֲשָׂרָה** (عشرة أضعاف).

٦- **בֵּין** بادئة بمعنى (وسط – ضمن – بين) فنقول على سبيل المثال : **בֵּין – לְאוּמִי** (دولي).

٧- **תְּלַת** بادئة بمعنى (ثلاثي) كأن نقول: **תְּלַת-אוֹפָן** (دراجة ثلاثية) **תְּלַת-בְּסִיסִי** (ثلاثي القاعدة) **תְּלַת-מְמַדִי** (ثلاثي الأبعاد) **תְּלַת-צִירִי** (ثلاثي المحور) **תְּלַת-צַלְעִי** (ثلاثي الأضلاع).

٨- الصحيح أن نقول אֲנִי מִסְתַּכֵּל בַּתְּמוּנָה (أنظر في الصورة) ولا نقول אֲנִי מִסְתַּכֵּל עַל הַתְּמוּנָה (أنظر على الصورة).

ونقول הֵם דוֹפְקִים עַל הַדֶּלֶת (يطرقون على الباب) ولا نقولהֵם דוֹפְקִים בַּדֶּלֶת

ثانيا : اللواحق

أضاف الناطقون بالعبرية بعض اللواحق التي تضيف معنى جديداً للمعنى السابق، ومنها على سبيل المثال:

١- ָן للمبالغة وتقوية الصفة ، مثل : שַׁקְרָן كذاب צַיְתָן مطيع وهي من צַיִת أطاع סַקְרָן محب للاستطلاع من סָקַר استطلع לַחְשָׁן ملقن (في المسرح) هامس – مروج إشاعات من לָחַשׁ همس לַמְדָן متعلم – مثقف – واسع المعرفة من לָמַד تعلَم דַּבְּרָן فصيح – ثرثار من דִּבֵּר تكلم ، רַעֲשָׁן ثرثار – صاخب من רַעַשׁ ضجة – ضوضاء קַמְצָן بخيل – مقتر.

٢- וּת وتعطي اسما معنويا ، مثل: יַלְדוּת طفولة זְקֵנוּת شيخوخة סְפָרוּת أدب בַּגְרוּת بلوغ سن الرشد קַטָנוּת صغر – قلة – ضآلة.

٣- ִי وتستخدم لأداء الصفة النسبية ،مثل : סְעוּדִי سعودي מִצְרִי مصري כַּלְבִי شبيه الكلب.

٤- ִנַק وتفيد التصغير ، مثل : קִבּוּצְנִיק كيبوتسي – عضو في الكيبوتس. (وهذا اللاحق ليس عبري الأصل) .

٥- וֹן وتؤدي معنى التصغير للمذكر، مثل : יַלְדוֹן طفل صغير من יֶלֶד طفل כַּלְבּוֹן جرو כְּלַבְלְבוֹן جرو من כֶּלֶב كلب קְטַנְטוֹן ضئيل – صغير جدا – ميكروسكوبي من קָטָן صغير . (وهذا اللاحق ليس عبري الأصل).

٦- וֹנִית وتؤدي معني التصغير للمؤنث، كأن نقول : יַלְדוֹנִית طفلة صغيرة (وهذا اللاحق ليس عبري الأصل).

عبرنة الأسماء الأجنبية

نظراً لقصور اللغة العبرية عن مواجهة المخترعات والاستحداثات بعد غياب دام حوالي ألفي عام لجأ اللغويون العبريون إلى عبرنة بعض الكلمات الأجنبية مع إضفاء مسحة عبرية عليها ، وعلى سبيل المثال :

١- المقطع tion يتحول في العبرية إلى צִיָה فنقول אוֹפּוֹזִיצִיָה معارضة - مقاومة من opposition بمعنى معارضة ـ مقاومة ، كذلك كلمة אֶנפוֹרמַצִיָה معلومات فهي مشتقة من الإنجليزي information وكلمة רֵאַקצִיָה بمعنى «رد فعل» فهي مشتقة من الإنجليزية reaction.

٢- المقطع ◌ִיזם يرجع في الأصل إلى المقطع الإنجليزي ism، ومن أمثلة استخداماته אוֹפּטִימִיזם بمعنى تفاؤل קָאפִּיטָלִיזם وتعني رأسمالية סוֹצְיָאלִיזם ومعناها «اشتراكية» .

٣- المقطع ◌ִסט مستمد من المقطع الإنجليزي ist مثل : קָאפִּיטָלִיסט رأسمالي ، סוֹצְיָאלִיסט اشتراكي ، אוֹפּטִימִיסט متفائل. وأحياناً ما يغرق اللغويون العبريون في إضفاء المسحة العبرية فيضيفون المقطع ◌ָן إلى الصفة فيقولون مثلاً : קָאפִּיטָלִיסטָן من קָאפִּיטָלִיסט ، סוֹצְיָאלִיסטָן من סוֹצְיָאלִיסט ، بل إنهم يضيفون أيضاً علامات الصفة النسبية زيادة في العبرنة فيقولون : רֵאַקצִיוֹנִי أي رجعي.

أما الحروف الأجنبية فإن بعضها يتغير في العبرية إلى حروف أخري مثل :

T يتحول في العبرية إلى ט مثل טֵה شاي من tea

S يتحول في العبرية إلى ס مثل סְפּוֹרט من sport

au يتحول في العبرية إلى אַב مثل automatic «أوتوماتيكي»أصبحت في العبرية אַבטוֹמָטִי .

y تتحول في العبرية إلى ◌ִיָה مثل הִסטוֹרִיָה من History .

ولم تتوقف العبرية عند حدود الأسماء، بل تجاوزت ذلك إلى حد نحت أفعال من

الأسماء وإضفاء صبغة الأوزان العبرية عليها مثل טלגרף (أرسل برقية – أبرق) מצר (مصَّر – جعله مصريا) (استشفي – دخل المستشفى لتلقي العلاج) ورغم أن هناك فعلا عبري الأصل يعبر عن الدلالة نفسها وهو הֶחֱלִים من בית –חולים إلا أنهم يفضلون الفعل المنحوت من اللفظة الأجنبية، وفشل مجمع اللغة العبرية في فرض الفعل العبري.

وإذا كان اللغويون العبريون قد أدخلوا إلى اللغة العبرية كلمات ذات أصول أجنبية بعد صبغها بالصبغة العبرية، فإنهم ساروا في أحيان أخرى نحو أمر مستغرب وعلى درب معاكس تماماً، حيث أخذوا كلمات عبرية وصبغوها بالصبغة الأجنبية لتؤدي دلالة كان من الممكن أن تؤديها الصيغ العبرية ذاتها، وخاصة في الأسلوب الصحفي، حيث لجأوا للغة العبرية وأخذوا كلمات معينة ثم أضافوا لها المقطع الأجنبي لكي تؤدي المعنى المقصود بالدقة المطلوبة، فمثلا : בִּצּוּעַ ومعناها «تنفيذ» من الفعل العبري בִּצַּע «نفَّذ» أضافوا لها المقطع الأجنبي «ism ◌ִזם » فقالوا «בִּצּוּעִיזם» فأصبح معناها «التنفيذية أو العملية» بل إنهم أضافوا لها أحياناً المقطع «◌ִיסט» فيقولون «בִּצּוּעִיסט»لتعطي معنى «عملي ، تنفيذي، مثالي» ، وكلمة סְפָּחַ وتعني «ضَمَّ» ومنها סִפּוּחַ وتعني عملية «الضم» ذاتها، وقد لجأوا إليها بعد احتلال الأراضي العربية عام ١٩٦٧، حيث انقسم الإسرائيليون على أنفسهم ما بين مؤيد ومعارض لعملية ضم الأراضي العربية المحتلة، فقالوا סִפּוּחִיסְט وتعني «مؤيد للضم» كما قالوا « סִפּוּחִיסְטִים » أي «مؤيدون للضم» رغم وجود كلمة סִפּוּחִי التي كان من الممكن أن تؤدي المعنى ذاته، وكذلك كلمة«בִּטָּחוֹן» ومعناها «أمْن» جاءوا منها بـ «בִּטָּחוֹנִיזם» لتدل على «الأمنية والدفاع» كما جاءوا بـ «בִּטָּחוֹנִיסְט» لتعني «شخص أمني - أي متصل بشئون الأمن» رغم وجود كلمة «בִּטָּחוֹנִי» التي كان من الممكن أيضاً أن تدل على المعنى نفسه، وقالوا«בִּינְגוֹרִיוֹנִיזם» وتعني «البنجوريونية » وجاءوا منها بالصفة فقالوا בִּינְגוֹרִיוֹנִיסְט أي شخص يؤمن بمبادئ بن جوريون رئيس وزراء إسرائيل السابق ومبادئه» .

الهوامش

(١) نقلا عن **יעקב רבי : שיחות על עברית ספרית פועלים – על המשמר ע' 19.**

(٢) المرجع السابق **ע' 19.**

(٣) **יעקב רבי : שיחות על עברית ספרית פועלים – על המשמר ע' ٢٠.**

(٤) : يمكن استخدام الفعل في العبارات السابقة في صيغة المفرد **רָאָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ ، רָאָה אִישׁ אֶת אַחָיו ، רָאָה אִישׁ אֶת חֲבֵרוֹ، רָאָה זֶה אֶת זֶה** ولا يحول ذلك في استخدامه في صورة الجمع حيث تعود الدلالة هنا على الذاتين . المرجع (**יצחק פרץ : עברית כהלכה. מדריך בעניני לשון . הוצאת יוסף שרברק. תל–אביב 1980 עמ' 255.**)

أما المصطلح **אֶחָד אֶת הַשֵּׁנִי** فيستخدم بكثرة في العبرية الحديثة رغم افتقاده للدقة اللغوية والدلالية الكاملة، ويرى بعض الباحثين أن المصطلح **אֶחָד אֶת הַשֵּׁנִי** ليس من العبرية في شيء، وأنه مستمد من اللغات الأجنبية وبخاصة اليديش والألمانية أنظر : **יעקב רבי : שיחות ע'23** وانظر أيضاً (**יצחק פרץ : עברית כהלכה. מדריך בעניני לשון . הוצאת יוסף שרברק. תל–אביב 1980 עמ'254 .**

(٥) **יעקב רבי : שיחות על עברית. ספרית פועלים – על המשמר. ירושלים 1977. עמ'** 27.

قائمة المصادر والمراجع

أولا : باللغة العربية

- رشاد الشامي : الأساليب العبرية الحديثة . مكتبة سعيد رأفت. القاهرة ١٩٧٦.
- إسرائيل ولفنسون : تاريخ اللغات السامية . القاهرة ١٩٢٩ م.
- ربحي كمال :دروس في اللغة العبرية . بيروت ١٩٨٢.
- سيعد يعقوب بكر : في أصول اللغة العبرية ، معهد الدراسات العبرية .القاهرة
- صلاح الدين صالح وشعبان سلام: العبرية . دراسة في التراكيب والأسلوب القاهرة ١٩٨٣.

ثانياً : باللغة العبرية

- התנ"ך
- אבן שושן, אברהם : יסוד דקדוק הוא שפת יתר. הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים 1984.
- בלאו, יהושע : יסודות התחביר . הוצאת המכון העברי להשכלה, ירושלים 1966
- .....: תורת ההגה והצורות . הוצאת הקבוץ המאוחד 1979.
- ילין, דוד : דקדוק הלשון העברית. הוצאת מסת ירושלים 1963.
- ..... : תולדות התפתחות הדקדוק העברי. הוצאת קהלת ירושלים 1945
- יעקב רבי : שיחות על עברית. ספרית פועלים – על המשמר. ירושלים 1977.
- יצחק פקץ : עברית כהלכה. מדריך בעניני לשון. הוצאת יוסף שרברק. תֵל-אָבִיב 1980.
- מור, ניל : עיקרי תורת המשפט, חיפה 1986.
- סווין, ראובן :לקסיקון דביר לשפור הלשון. הוצאת דביר 1985.
- צדקה, יצחק : הדקדוק העברי המעשי. הוצאת קרית-ספר, ירושלים 1980.
- קבלי, רחל : ידיעות הלשון . הוצאת רכס 1990.

الاتساق النحوي في سورة الرحمن

دراسة تحليلية في ضوء علم اللغة النصي

أ.د / جلال السعيد الحفناوي

رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها

كلية الآداب – جامعة القاهرة

خطة البحث

يتألف البحث من ملخص ومقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: يتناول مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وأهميتها، وأهدافها، وأسباب اختيار الموضوع، ومنهج البحث، وحدوده، ومصطلحاته.

المبحث الثاني: الدراسات السابقة وتنقسم إلى قسمين:

أولاً: علم اللغة النصي: تعريفه ومعاييره وأدوات اتساقه.

ثانياً: البحوث السابقة في مجال علم اللغة النصي.

المبحث الثالث: الدراسة التطبيقية التحليلية، وتنقسم إلى خمسة أقسام:

أولاً: التحليل والوصف.

ثانياً: المناقشة، وفيها الموضوعات التالية: (أولاً: الإحالة. ثانياً: الإشارة. ثالثاً: أدوات المقارنة. رابعاً: الاستبدال. خامساً: الحذف. سادساً: الوصل/ العطف).

ثالثاً: التتابع الخطي والعمودي.

رابعاً: بُعد ما وراء السياق/ التحليل.

خامساً: التناص الموضوعي.

الخاتمة والمصادر والمراجع.

الملخص

يتناول هذا البحث موضوع الاتساق النحوي في سورة الرحمن في ضوء علم اللغة النصي؛ وذلك من خلال اختيار مجموعة من الموضوعات النحوية التالية: – الإحالة، والإشارة، وأدوات المقارنة، والاستبدال، والحذف، والوصل/ العطف – وذلك للقيام بتصنيفها من أجل: أ– تقديم إطار لتحليل وترميز النص. ب– والتتبع الخطي الأفقي للسور في مستوى الجمل والمتتاليات للآيات القرآنية. ت– والمظهر العمودي للسورة، أي العلاقة بين المقاطع أو الأجزاء التي تتكون منها السورة أو النص. ث– وتوضيح بُعد ما وراء السياق/ التحليل لاستنطاق النص القرآني، وإيجاد الحلول الممكنة للآيات التي يوجد فيها بعض التساؤلات والاستفسارات في خلق الله عز وجل، وربط أول السورة بآخرها، وما فيها من بلاغة وإعجاز. ج– ومناقشة وجود التناص في القرآن الكريم، وفي السورة ذاتها من خلال الحديث عن موضوعات عديدة، مثل: خلق الإنسان والجان والسماء والأرض والنار والجنة، إلخ. وهدفت الدراسة إلى الكشف عن مدى فعالية الاتساق، وإبراز حدوده مقترحين بعض الموضوعات أو المفاهيم النحوية التي تفرضها طبيعة النص القرآني موضوع الدراسة والتحليل. وبيّنا اتساقها النحوي وشرحنا وفسرنا الاختلاف في موضوع الآيات بعضها عن بعض، وذلك من خلال الربط الخطي والعمودي بين الآيات. وهذا يفيدنا لفهم الإعجاز القرآني من خلال شرح الآيات وتفسيرها، وبيان معانيها وتوضيحها، وتيسير تعليمها للناطقين وغير الناطقين بالعربية.

Syntactic Cohesion in Surat Al-Rahman: A Text Linguistics Analysis

Abstract

This research describes the syntactic cohesion in Surat Al-Rahman from the perspective of text linguistics by using some syntactic notions such as referring, demonstrative pronouns, comparative tools, substitutions, omission, and conjunction. They will be classified in order to (a) offer a framework for coding and analyzing the text, (b) linear/horizontal following up in the level of sentences/verses of Quran, (c) vertical following up of sura, ie. the relationship between the sura's paragraphs or parts of sura's text, (d) clarification the notion out of the text/analyzing to make the text talk about itself, and make solution to verses that have some enquiries and questions about Allah's creation. Also it aims to tie the first verse with the last one and shows its rhetoric and inimitability (*ijaz)*, (e) discussion of the quotation, ie. using some verses in different topics in the same verse of Quran and sura's itself, during a talk about many topics in the same sura such as man, Jin, sky, earth, fire, paradise creation, etc. The aim of the study is to show the validity of cohesion and show its borders by suggesting some syntactic topics that are required by Quranic verses. Also we show the syntactic cohesion and explain the difference between the verses through horizontal and vertical tie within the verses. This is to benefit from and understand the inimitability of the Holy Quran, throughout explaining the verses, showing their meaning and simplifying teaching Arabic to both Arabs and non-Arabs.

المقدمة

يعد مصطلح علم اللغة النصي من المصطلحات اللغوية الحديثة النشوء في القرن العشرين، وتحديداً في النصف الثاني منه وذلك في الستينيات والسبعينيات، ولكن المضمون عربي أصيل، يتجلى ذلك في علم البلاغة العربية بفروعها الثلاثة المعاني والبيان والبديع. بينما يعتقد الأوربيون أنه فرع معرفي جديد[1]، نشأ في النصف الثاني من الستينيات والنصف الأول من السبعينيات للقرن الماضي، وبعد ذلك الوقت بدأ يزدهر ازدهاراً عظيماً. وهو علم يدرس أبنية النص وصفات التوظيف الاتصالي للنصوص.

ومن معاني النصّ اللغوية في الثقافة العربيّة ما يلي: يقال: نصّ القرآن: ونصّ السنة، أي ما يدلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام"[2]. ومنه أيضاً: البيان والظهور والارتفاع، ومنتهى

الشيء وبلوغ أقصاه [٣]. ومن معانيه أيضاً: الحركة والتحريك[٤]. وتبقى الدلالة المشتركة لمفردة (نصّ) هي الكشف والظهور، ويعزّز هذا القول، قول ثعلب (ت٢٩١) من أنَّ: "النصّ كشف وإظهار، وكلّ مظهر فهو منصوص، وكلّ تبيين وإظهار فهو نصّ "[٥].

أمّا المعنى الاصطلاحيّ لكلمة (نصّ)، فتعني عند علماء الفقه والأصول إلى أنها: "مصطلح دلاليّ يشير إلى البيّن بذاته الواضح وضوحا لا يحتاج معه إلى بيان آخر، وذلك بالمقارنة بأنماط دلاليّة أخرى تحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها"[٦]. فالنصّ إذن هو الواضح البيّن، فهذه الدلالة الاصطلاحيّة تشترك في جانب كبير منها مع دلالة الكلمة اللغويّة، التي تشير إلى "ما لا يحتمل إلاّ معنى واحداً أو ما لا يتحمل التأويل"[٧]، وهي مدار ورود الكلمة في كتب الفقه والأصول.

وباختصار، أنّ المعنى الاصطلاحيّ لم يبعد كثيراً عن دائرة المعنى اللغويّ لكلمة (نصّ)، فهي تعني الظاهر الذي لا يحتمل التأويل، وأن لا يتطرّق إليه احتمال إلا بشرط أن يعضّد هذا الاحتمال بدليل. ولقد أصبح هذا المفهوم يخرج من دائرة الخصوص إلى العموم الذي يشمل جميع ما ورد عن صاحب الشريعة, حيث وسّعه التهانوي ليشمل فضلاً عن النصّ والمفسّر شمل أيضا الحقيقة والمجاز عامّاً وخاصّاً[٨].

ومن معاني النصّ في الثقافة الغربيّة ما يلي: عرّف (هارتمان) النصّ بأنّه: "متوالية من الكلمات المنطوقة فعلا في اللغة، فالنصوص قد تكون نسخاً منقولة أو مادّة مسجّلة، أو أن تكون نتيجة تدوين عمل أدبيّ، أو قطعة من معلومات – نصّ رسالة مثلا"[٩]. وتوسّع هاليداي وحسن في مفهوم النص ليشمل المنطوق والمكتوب. ونجد أيضاً أنَّ كريستال ومن وفيهفيجر أدخلوا أصنافاً أخرى تشمل علامات الطريق والمحادثات، والتقارير الإخباريّة والصور الرمزيّة، والقصائد والإعلانات... وغيرها[١٠]، اعتماداً على وظيفة النصّ الرئيسة؛ وهي الوظيفة التواصليّة (Communicative Function) التي"تُعرف بسمات مثل الاتّساق (Cohesion)، والانسجام (Coherence)، والإخباريّة (Informative ness)، وهذه السمات هي التي توفر تحديد الكيفيّة التي تنشئ وحدة النصّيّة أو النسيج"[١١].

وأضاف (لاينز) أن على النصّ أن يتّسم بسمات التماسك والترابط[١٢]، بالإضافة إلى الوظيفة التواصلية. فالنصّ – حسب رأي لاينز– لا يكون نصّا إلاّ بوجود علاقات داخليّة تنتظم فيها متواليات الجمل، وهذه العلاقات هي التماسك والترابط، وعلاقات خارجيةّ يحكمها السياق. ويستنتج أنَّ كلاّ من النصّ والسياق يتمّم أحدهما الآخر، ويفترض مسبقاً كلّ منهما الآخر، وتعدّ النصوص "مكونات للسياقات التي تظهر فيها، أما السياقات فيتم تكوينها وتحويلها وتعديلها بشكل دائم بواسطة النصوص التي يستخدمها المتحدثون والكتاب في مواقف معينة"[١٣].

ويؤكد (دي بوجراند) أهميةّ السياق للنصّ،" إذ ينبغي للنصّ أن يتصل بموقف يكون فيه (حدوث موقف Situation of Occurrence) تتفاعل فيه مجموعة من المرتكزات (٠٠) والتوقعات (٠٠) والمعارف (٠٠) وهذه البيئة الشاسعة تسمّى سياق الموقف (Context)"[١٤].

ومصطلح الاتساق له تسميات كثيرة ومتعددة، منها: الاتساق والحبك والترابط والانسجام والسبك والتماسك والتنضيد والتضام وغيرها[١٥].

المبحث الأول

يتناول هذا المبحث المسائل التالية:

أ– مشكلة الدراسة.

ب– أسئلة الدراسة.

ج– أهمية الدراسة.

د– أهداف الدراسة.

هـ– أسباب اختيار الموضوع.

و– منهج البحث.

ز– حدودالبحث.

ح– مصطلحات البحث.

أ- مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في تحليل مفهوم الاتساق النحوي لسورة الرحمن في ضوء علم اللغة النصي، وذلك من خلال اختيار مجموعة من الموضوعات النحوية أو المفاهيم التي تسهم في تحقيق الترابط النصي النحوي للسورة، ومن هذه المفاهيم ما يلي: (الإحالة والإشارة وأدوات المقارنة والاستبدال والحذف والوصل/ العطف). ولنضرب لذلك مثلاً على الإحالة في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ(٤)﴾، ففي الإحالة مثلاً، تكون الآيات كالتالي: ﴿ الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ (الرحمن) الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ (الرحمن) الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ (هُ: الرحمن) الْبَيَانَ (٤)﴾. فالإحالة هنا أدت معنى جوهرياً في ترابط النص القرآني واتساقه، إذ أنها أحالت الآيات الثانية والثالثة والرابعة إلى الأولى، وذلك من خلال الإحالة الضميرية للفظ الجلالة (الرحمن)، تحقيقاً للفائدة المرجوة وتفادياً للحشو الذي لا فائدة منه.

ب-أسئلة البحث

نحاول أن نجيب عن الأسئلة التالية:

١- ما الموضوعات (المفاهيم) النحوية التي تربط بين تلك الآيات؟

٢- كيف تسهم الموضوعات (المفاهيم) النحوية في ترابط النص؟

٣- ما دور المستوى النحوي في اتساق النص وترابطه؟

٤- هل تظل الروابط الاتساقية ثابتة أو أنها تتنوع، وإذا كانت متنوعة، فهل يرتبط التنوع – بشكل مطرد – بعامل أو عوامل أخرى؟

ج- أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من خلال التالي:

١- تحليل سورة قرآنية باسم من أسماء الله الحسنى وهي سورة "الرحمن" تعظيماً لشأنه وإجلاله. وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال[١٦]: "من قرأ سورة الرحمن أدّى شُكْرَ ما أنعم الله عليه".

٢- فهم اتساق السورة من خلال نحو النص، وذلك من خلال توظيف المفاهيم النحوية وغيرها.

٣- تيسير فهم القرآن الكريم لغير الناطقين بالعربية.

٤- إضفاء الحياة إلى النص, والكشف عن حقيقة بنائه، والتفاعل اللغوي معه بإيجابية.

٥- إضافة بُعد جديد للتحليل وهو " بُعد ما وراء السياق/ التحليل".

د- أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

- بلورة معايير وأدوات تطبيقية قدمها علم اللغة النصي بوصفها قاعدة للمقاربة النصية في السورة، يمكن من خلالها التمييز بين النص واللانص، فوجود الاتساق أو عدمه هو الحد الفاصل بين الاثنين.
- إعادة الأهمية والحيوية للنحو؛ لأن علم اللغة النصي يجب ألا تتوقف دراسته على الجانب النظري فقط، بل يجب أن تتخطاها إلى الجانب التطبيقي الذي يقوم في جانب كبير منه على فهم العلاقات النحوية التي تحكم بنية النص في ترابط وانسجام.
- محاولة توضيح التناص الموضوعي في القرآن الكريم.

هـ- أسباب اختيار موضوع البحث

لقد تم اختيار البحث للأسباب التالية:

١- الرغبة العارمة في خدمة القرآن الكريم والنهل من معينه.

٢- خدمة تعلم اللغة العربية وتعليمها لغير الناطقين بها.

٣- توظيف المستوى النحوي لفهم السياق في القرآن الكريم.

و- منهج البحث

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في ضوء نظريات علم النص ومعطياته؛ وذلك اعتماداً على الشبكة التي وضعها هاليداي وحسن، والتوضيح الذي أضافه خطابي[١٧]. وسوف نزيد عليها خانة جديدة للنسب المئوية لكل عنصر من العناصر اللغوية موضوع البحث. وفيما يلي توضيح ذلك:

١- وُضِعَ لكل آية قرآنية رقم حسب تدرج السورة من البداية إلى النهاية، وهو الرقم الموجود في الخانة الأولى من الشبكة أو (الجدول).

٢- يعني الرقم المدرج في الخانة الثانية عدد الروابط المستعملة في الجملة القرآنية، سواء كانت هذه الروابط داخل الجملة نفسها، أم رابطة إياها مع جمل سابقة.

٣- في الخانة الثالثة العنصر اللغوي الذي يتضمن وسيلة اتساق كيفما كان نوعها.

٤- الخانة الرابعة خاصة بنوع العنصر الاتساقي:

- إ ح. ض. قب / بعد = إحالة ضميرية قبلية/ بعدية.
- إش = إشارة.
- مقا = مقارنة.
- عط = عطف / عط سب = عطف سببي.
- حذ = حذف.
- اس = استبدال.

٥- وفي الخانة الخامسة (المسافة) رقم يشير إلى عدد الجمل الفاصلة بين العنصر الاتساقي والعنصر المفترض.

٦- والخانة السادسة خاصة بالعنصر المفترض (الكلمة المحال إليها، أو المكررة...).

٧- وفي الخانة السابعة والأخيرة سنذكر النسبة المئوية لحالات تكرار كل عنصر من العناصر المكررة، (بمعنى أننا سنذكر النسبة المئوية لكل حالة، وفي حال تكرار الحالة غير مرة سنضع لها إشارة: = للدلالة على أن الحالة مذكورة أعلاه).

ز- حدود البحث:

يتناول البحث تحليل المفاهيم النحوية التالية: (الإحالة والإشارة وأدوات المقارنة والحذف والاستبدال والوصل/ العطف) في سورة الرحمن من خلال علم اللغة النصي.

ح- المصطلحات:

علم اللغة النصي: هو علم يبحث في أبنية النص وصياغاتها، مع إحاطته بالعلاقات الاتصالية والاجتماعية والنفسية العامة.

الاتساق: هو ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص/خطاب ما.

الاتساق الخطي: هو تتبع الوسائل التي تجعل النص متسقاً خطياً. أو هو العلاقة في مستوى الجمل والمتواليات (عدة جمل).

الاتساق العمودي: هو الذي يبين العلاقة بين المقاطع التي يتكون منها النص. أو هو الحوار بين مقاطع السورة.

التماسك النحوي: هو الآليات اللغوية الشكلية التي تربط بين أجزاء النص على المستوى السطحي.

التماسك الدلالي: هو الآليات التي تتجاوز المستوى السطحي إلى مستوى مجموعة المفاهيم الرابطة بين مكونات النص.

التماسك النصي: هو توظيف الآليات النحوية في الربط بين أجزاء النص، ومن ثم فهم المعنى عبر رؤية متماسكة لا تقتصر في تحليلها على الجملة أو مجموعة الجمل.

المبحث الثاني

يتناول هذا المبحث الدراسات السابقة، وتنقسم إلى قسمين:

أولاً: علم اللغة النصي: تعريفه ومعاييره وأدوات اتساقه.

ثانياً: البحوث السابقة في مجال علم اللغة النصي.

أولاً: علم اللغة النصي: تعريفه ومعاييره وأدوات اتساقه

تعريفه

يعرفه (من وفيهفيجر) بأنه: علم يبحث في أبنية النص وصياغاتها، مع إحاطته بالعلاقات الاتصالية والاجتماعية والنفسية العامة. ويجب أن يظل النص هدف البحث في علم اللغة النصي ونقطة انطلاقه، ويجوز تضافر العلوم في معالجة النص دون مبالغة؛ لأن النص نفسه هو الأساس المبدئي الأصلي في علم النص، وهي المهمة الأساسية لعلم اللغة النصي على الإطلاق[١٨].

ومن المعايير التي يتناولها علم اللغة النصي مايلي:

يرى (دي بوجراند) أن السياق يشمل المحيط الثقافي والاجتماعي والمعرفي والتاريخي. وقد حدّد له معايير سبعة تجعل من النصّيّة** أساسا لإيجاد النصوص واستعمالها وهي[١٩]:

١. الاتّساق (Cohesion):

هو ما يترتب على إجراءات تبدو بها العناصر السطحيّة على هيئة وقائع يؤدي السابق منها اللاحق، بحيث يتحقّق لها الترابط الرصفيّ ، إذ يمكن استعادة هذا الترابط على هيئة نحويةّ للمركبات والتراكيب والجمل، وعلى أمور مثل التكرار، والالفاظ الكنائيّة، والأدوات، والإحالة المشتركة (Co-reference)، والحذف والروابط.

ويعرفه الذهبي[٢٠] (الاتساق النصي): إن اتّساق النصّ يعني جمع أجزائه المكونة له. وضمّ بعضها إلى بعض، واستواءه من حيث الدلالة. ليكون وحدة دلالية مترابطة لا تنافر بين مكوناتها، لأنّ ذلك التنافر يخرج النصّ من دائرة النصّيّة، ولا يعدّ نصّا.

٢. الانسجام (Coherence) :

يتطلّب هذا المعيار إجراءات تنشط بها عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهوميّ (Conceptual Connectivity) واسترجاعه، وتشمل وسائل الانسجام على:

أ. العناصر المنطقيّة؛ كالسببيّة والعموم والخصوص.

ب. معلومات عن تنظيم الأحداث والأعمال والموضوعات والمواقف.

ت. السعي إلى التماسك فيما يتصل بالتجربة الإنسانيةّ.إذ إنّ ما يدعّم الانسجام هو تفاعل المعلومات التي يعرّفها النصّ مع المعرفة المسبقة بالعالم.

ويعرف سوفنسكي الانسجام بقوله: "يقضى للجمل بأنها منسجمة إذا اتصلت بعض المعلومات فيها ببعض، في إطار نصّيّ أو موقف اتصاليّ، اتصالا لا يشعر معه المستمعون أو القراء بثغرات أو انقطاعات في المعلومات"[٢١].

٣. القصديّة (Intentionality):

تتضمن القصديةّ موقف منشئ النصّ من صورة معينة من صور اللغة قصد بها أن تكون نصّا يتمتع بالاتّساق والانسجام، وأن مثل هذا النصّ يمثل الوسيلة المرجوّة للوصول إلى غاية بعينها.

٤. المقبوليّة (Acceptability):

تشمل المقبولية موقف مستقبل النصّ إزاء كون صورة ما من اللغة لها أن تكون مقبولة من حيث هي نصّ ذو اتّساق وانسجام.

٥. رعاية الموقف (Situationality) :

ويطلق عليها المقاميّة؛ وتتضمّن العوامل التي تجعل النصّ مرتبطا بموقف سائد يمكن استرجاعه. ويأتي النصّ في صورة عمل يمكن له أن يراقب الموقف وأن يغيّره. وقد لا يوجد إلا القليل من الوساطة في عناصر الموقف كما في حالة الاتصال بالمواجهة في شأن أمور تخضع للإدراك المباشر، وربّما توجد وساطة جوهريّة كما في قراءة نصّ قديم ذي طبيعة أدبيّة حول أمور تنتمي إلى عالم آخر(مثلا: ملحمة كلكامش، أو الأوديسا).

إن مدى رعاية الموقف يشير دائما إلى دور طرفي الاتصال على الأقل، ولكن قد لا يدخل هذان الطرفان في بؤرة الانتباه بوصفهما شخصين.

٦. التناصّ (Intertextuality):

يتضمن التناصّ العلاقات بين نصّ ونصوص أخرى مرتبطة به. وقعت في حدود تجربة سابقة، بوساطة كانت أو بغير وساطة. فالجواب في المحادثة، أو أي ملخص يذكّر بنصّ ما بعد قراءته مباشرة.

٧. الإعلاميّة (Informativety):

هي العوامل المؤثرة بلا حتميّة الحكم على الوقائع النفسيّة، أو الوقائع في عالم نصّي في مقابل البدائل الممكنة. فالإعلاميّة تكون عالية الدرجة عند كثرة البدائل، وعند الاختيار الفعليّ لبديل من خارج الاحتمال. ويرى (دي بوجراند) أنَّ اثنين من هذه المعايير السبعة لهما صلة وثيقة بالنصّ؛ وهما (الاتّساق والانسجام)، وأثنين منهما نفسيّان؛ هما (رعاية الموقف والتناصّ). أما المعيار الأخير (الإعلاميّة) فهو بحسب التقدير[٢٢]. ويرى أنَّ هذه المعايير لا يُفهم أيّ منها من دون التفكير في العوامل الأربعة؛ اللغة، والعقل، والمجتمع،

والإجراء (Processing)، وإنّ النصّ لا يعدّ نصّاً إلا بمراعاة هذه المعايير السبعة. ويرى أيضا أنّه لابدّ من مبادئ تنظيميّة تمنح أيّ نموذج لغوي قيمة ليعترف له من ثمّ بأنه نصّ. ويقترح معاييرا تؤدي الوظيفة التنظيميّة، يطلق عليها معايير التصميم؛ وهي[٢٣]:

- كفاءة النصّ: وتأتي من انتفاعه في الاتصال بأفضل نتائج الاقتصاد في الجهد حتى يصل إلى سهولة متزايدة.
- تأثير النصّ: يتوقف هذا المعيار على قوة وقوعه عند مستقبليه، وهي تعزز عمق الإجراء، كما يتوقف على المساهمة في الوصول بمنتجه إلى غايته بتأسيس صلة ما بين مادة النصّ وخطوات خطّة ما.
- ملائمة النصّ على التوافق الكميّ بين مطالب الموقف الاتصاليّ ودرجة مراعاة معايير النصّيّة. ويشير الى أنَّ هذه المعايير التصميميّة أكثر حيويةً بالنسبة إلى مقدرة مستعملي اللغة في التفريق الشهير بين الجمل واللا جمل، أو التفريق بين النصّ واللا نصّ[٢٤].

أدوات الاتساق

يذكر هاليداي وحسن خمس أدوات للاتساق يمكن إجمالها فيما يلي[٢٥]:

١- الإحالة

وتعني أن العناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل، إذ لا بُدَّ من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها، ولكل لغة عناصر خاصة بالإحالة كالضمائر مثلاً.

وتنقسم الإحالة إلى نوعين رئيسيين: **الإحالة المقامية**: وتكون إحالة إلى خارج النص، **والإحالة النصية**: وتكون إحالة إلى داخل النص وهي: قبلية وبعدية. فالإحالة المقامية: تساهم في خلق النص، لكونها تربط اللغة بسياق المقام؛ إلا أنها لا تساهم في اتساقه بشكل مباشر، بينما تقوم الإحالة النصية بدور فعال في اتساق النص.

وتعد الضمائر أهم هذه الأدوات، وتنقسم إلى **ضمائر وجودية**، مثل: أنا، أنت، نحن، هو، هم، هن... إلخ. وإلى **ضمائر ملكية**، مثل: كتابي، كتابك، كتابه، إلخ. وهذه الضمائر

تحيل إلى خارج النص في حالتي المتكلم والمخاطب، وتكون إحالة إلى داخل النص في الكلام المستشهد به، وأما **ضمائر الغيبة** فهي تؤدي دوراً مهماً في اتساق النص وتحيل قبلياً بشكل نمطي، إذ تقوم بربط أجزاء النص، وتصل بين أقسامه. ولقد ناقش الزركشي مرجعية الضمير في النص القرآني إلى السابق واللاحق، وإلى ما هو خارج النص، وغير ذلك. مما يتعلق بالضمير[٢٦]. وهي بمثابة روابط بين عناصر النص الملفوظ، الذي يقتضيه الإيجاز في العبارة، واجتناب تكرار ما سبق ذكره تخفيفاً على المتلقي[٢٧].

٢- الإشارة

تعد هذه الوسيلة من وسائل الاتساق الداخلة في نوع الإحالة. وتصنف حسب الظرفية: الزمان (الآن، غداً، اليوم ...)، والمكان (هنا، هناك ...)، أو حسب الحياد (أل التعريف)، أو الانتقاء (هذا، هؤلاء ...) أو حسب البعد (ذاك، تلك ...) والقرب (هذه، هذا ...). وتقوم هذه الأسماء على الربط القبلي والبعدي، وتساهم في اتساق النص.

٣- أدوات المقارنة

وتنقسم إلى قسمين: عامة وخاصة. أما **العامة** فتتفرع منها: **التطابق**، ويتم باستعمال عناصر، نحو: (ك، مثل)، والتشابه، ويتم باستعمال عناصر نحو: (مشابه)، **والاختلاف**، ويتم باستعمال عناصر، نحو: (آخر، بطريقة أخرى...). أما **الخاصة** فتتفرع إلى كمية، تتم بعناصر، مثل: (أكثر...)، **وكيفية**، وتتم بعناصر مثل: (أجمل من، جميل مثل...)، فهذه الوسيلة نصية وتقوم بوظيفة اتساقية في النص.

٤- الاستبدال

الاستبدال: عملية تتم داخل النص، إنه تعويض عنصر في النص بعنصر آخر. ويعد علاقة اتساق ويختلف الاستبدال عن الإحالة لأنها علاقة معنوية تقع في المستوى الدلالي، بينما الاستبدال يتم في المستوى النحوي – المعجمي بين كلمات وعبارات، ويعد الاستبدال وسيلة أساسية في اتساق النص، ومعظم حالات الاستبدال النصي قبلية، أي علاقة بين عنصر متأخر وبين عنصرَ متقدم. وينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- استبدال اسمي، ويتم باستعمال العناصر (مثلَ، الأول، أخرى)، مثال: فأسي جد مثلومة. يجب أن أقتني أخرى حادة.

ب- استبدال فعلي، ويمثلة استعمال العنصر (يعمل/ يعرف)، مثال: هل تعتقد أن عمر يعرف مسبقاً؟ أعتقد أن كل شخص يعرف.

ت- استبدال قولي، ويستعمل فيه العنصران (ذلك، لذلك، لا). مثال: لاشك أنك توافق على وقوع معركة؟ قال علي لعمر: بصوت هادئ. أفترض ذلك.

كيف يساهم الاستبدال في اتساق النص؟ يكمن الجواب في العلاقة بين العنصرين المستبدِل والمستبدَل، وهي علاقة قبلية بين عنصر سابق في النص وبين عنصر لاحق فيه. ففي مثال الاستبدال الاسمي مثلاً: استبدلنا كلمة (فأسي بكلمة أخرى). وكلمة فأسي في الأولى مثلومة، بينما في الثانية حادة فكلمة فأسي مستمرة في كلمة (أخرى) وإن كانت مختلفة عن الأولى.

٥- الحذف

الحذف هو علاقة داخل النص، وفي معظم الأمثلة يوجد العنصر المفترض في النص السابق، وهذا يعني أن الحذف عادة علاقة قبلية، ويختلف الاستبدال عن الحذف؛ لأن الاستبدال يترك أثراً بينما الحذف لا يترك أثراً ولا يحل محله أي شيء، ومن ثم نجد في الجملة الثانية فراغاً بنيوياً يهتدي القارئ إلى مثله اعتماداً على ما ورد في الجملة الأولى أو النص السابق، مثال ذلك: "يقرأ خالد قصيدة، ورفيدة قصة". والحذف في هذا المستوى غير مهم من حيث الاتساق، وتأتي أهميته من خلال العلاقة بين الجمل وليس داخل الجملة الواحدة. وينقسم الحذف إلى ثلاثة أقسام كما هو الحال في الاستبدال:

أ- الحذف الاسمي: وهو حذف اسم داخل المركب الاسمي، مثل: أي قبعة ستلبس؟ هذه هي الأحسن. واضح أن "القبعة" قد حذفت في الجواب، ولا يقع الحذف إلا في الأسماء المشتركة.

ب- الحذف الفعلي: وهو حذف داخل المركب الفعلي، مثل: هل كنت تسبح؟ نعم، فعلت.

ت- الحذف داخل شبه الجملة، مثال: كم ثمنه؟ خمسة دنانير.

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن العلماء والمفسرين ناقشوا قضية تقدير المحذوفات، وخاصة في عملية الترجمة، حيث نجد أن المترجم يؤدي دوراً مهماً في ترجمة الفراغ الذي أحدثه الحذف عن طريق الدليل الموجود في النص، أو بالرجوع إلى كتب التفاسير حتى لا تقع الترجمة في الخطأ أو القصور[٢٨].

وإذا نظرنا في أنماط الحذف عند ابن هشام مثلاً[٢٩]، نجدها تشمل حذف الحركة، مثل: التنوين، وحذف الحرف، مثل: قد، وما، وفاء الجواب وغيرها، وحذف الكلمة من الاسم والفعل، وحذف العبارة، وحذف الجملة، والكلام بجملته، وحذف أكثر من الجملة. ويرى بعض الباحثين المعاصرين[٣٠] أنه بالإمكان أن يدخل في ضمن الحذف القولي: حذفَ العبارة، أو الجملة، أو الكلام، أو أكثر من الجملة، وينطلقوا من ذلك إلى الاتصال والاتساق بين الآيات القرآنية عبر الحذف والمحذوف، ولا يقتصر دور الحذف على تحقيق الاتساق بين عناصر الآية الواحدة، بل يحدث الاتساق بين أكثر من آية.

ويقوم الحذف بدور معين في اتساق النص، وإن كان هذا الدور مختلفاً من حيث الكيف عن الاتساق بالاستبدال والإحالة. والمظهر البارز الذي يجعل الحذف مختلفاً عنهما هو عدم وجود أثر عن المحذوف فيما يلحق من النص.

٦- الوصل/ العطف

لا يتضمن الوصل (العطف) إشارة موجهة نحو البحث عن المفترض فيما تقدم أو ما سيلحق، كما هو شأن الإحالة والاستبدال والحذف، فما هو المقصود بعلاقة الوصل إذن؟ إنه تحديد للطريقة التي يترابط بها اللاحق مع السابق بشكل منظم. معنى هذا أن النص عبارة عن جمل أو متتاليات متعاقبة خطياً، ولكي تدرك كوحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة تصل بين أجزاء النص. وتتفرع وسائل الوصل إلى الوصل الإضافي والعكسي والسببي والزمني.

أ- يتم الربط بالوصل الإضافي بواسطة الأداتين "أو، و" وتندرج ضمن المقولة العامة للوصل الإضافي علاقات أخرى مثل: التماثل الدلالي المتحقق الربط بين الجمل

بواسطة تعبير من نوع: بالمثل... وعلاقة الشرح، وتتم بتعابير نحو: أعني، بتعبير آخر... وعلاقة التمثيل، المتجسدة في تعابير نحو: مثلاً، نحو، إلخ[٣١].

ب- أما الوصل العكسي: الذي يعني "على عكس ما هو متوقع" فإنه يتم بواسطة أدوات مثل: (لكن، بعد (yet) وغيرها)، وبتعابير مثل: (على أية حال، ومع ذلك...) إلا أن الأداة التي تعبر عن الوصل العكسي، في نظر الباحثين هي: (بعد yet)[٣٢].

ت- أما الوصل السببي: فيمكننا من إدراك العلاقة المنطقية بين جملتين أو أكثر، ويعبر عنه بعناصر مثل (لذلك، ذلك، لأجل ذلك...) وتندرج ضمنه علاقات خاصة كالنتيجة والسبب والشرط... وهي كما ترى علاقات منطقية ذات علاقة وثيقة بعلاقة عامة هي السبب والنتيجة.

ث- ويجسد الوصل الزمني: كآخر نوع من أنواع الوصل، "علاقة بين أطروحتي جملتين متتابعتين زمنياً، وأبسط تعبير عن هذه العلاقة هو: (ثم).

وإذا كانت وظيفة هذه الأنواع المختلفة من الوصل متماثلة فإن معانيها داخل النص مختلفة، فقد يعني الوصل تارة معلومات مضافة على معلومات سابقة أو معلومات مغايرة للسابقة أو معلومات (نتيجة) مترتبة عن السابقة (السبب)، إلى غير ذلك من المعاني. وأن وظيفة الوصل هي تقوية الأسباب بين الجمل وجعل المتواليات مترابطة متماسكة، فإنه لا محالة يعتبر علاقة اتساق أساسية في النص.

ثانياً: البحوث السابقة في مجال علم اللغة النصي

نتناول هنا مجموعة من الدراسات التي تناولت موضوع الاتساق في ضوء علم اللغة النصي، وهي كما يلي:

الدراسة الأولى: في لسانيات النص وتَحليل الخطاب نَحو قراءَة لسانية في البناء النصي للقُرآن الكَريم. بودرع، عبد الرحمن. ٢٠١٣م.

وظّف البحثُ فكرة مَناهج علم لغة النص وتَحليل الخطاب، في تحليل النص القرآني لاستكشاف بنياته الداخلية ودلالاته الكلية ووظيفته التي تُوافقُ مقاصدَ واضعه، والوُقوف على بَلاغَة تَماسُكه وجَماليات انسجام عناصره، والوُقوف على مَعانيه الكلية التي لا يَقْوى

نحوُ الجُمل على استكشافها وبيانها. حيث كان لعُلماءَ "عُلوم القُرآن" النصيبُ الأوفر في مقاربة النص القُرآني، وذلك بتوظيف كثير من العُلوم والآليات والأدَوات التي تُحيطُ بالنص الكَريم، من جَوانبَ متعددَة وتستكشفُ قيمَه الدلاليةَ وجوانبَه الجَماليةَ وعلاقاته الكليةَ، فكان هذا العلمُ مُؤهلاً لأن يكونَ أقربَ إلى النهج الذي نهَجَته لسانياتُ النص وتحليل الخطاب. وقام الباحث ببناء مُقاربة نصية متكاملة تُثبتُ مَدى التقارُب والالتقاء بين كثير من الأنظار اللغوية العرَبيةّ القَديمَة والمَفاهيم اللسانية الحديثَة، وذلكَ لأن "مناهجَ التحليل اللساني" تُعد قاعدةً كُبرى من قَواعد المعرفَة، وأساساً مَكيناً من أسُس استكشاف أعماق النص ودلالاته الجلية والخَفية.

الدراسة الثانية: المصاحبة اللفظية ودورها في تماسك النص مقاربة نصية في مقالات د. خالد المنيف. الحلوة، نوال بنت إبراهيم بن محمد. ٢٠١٢م.

تناول البحث فكرة المصاحبة اللفظية في الخطاب الإشهاري المعاصر متمثلاً في مقالات د. خالد المنيف في ضوء علم النص. واعتمد في ذلك على تحليل النصوص المنجزة باعتبارها نشاطاً تواصلياً. ومن النتائج التي توصل البحث إليها ما يلي:

- إن اللسانيات التطبيقية أتاحت للباحثين فيها التفاعل اللغوي مع النص، ولعل هذا يقودنا إلى النظر في تدريس اللغة، وذلك التقطيع البالي لأوصالها وفق المستويات، لذا أصبح خيار دراستها في ضوء علم النص مجالاً يفتح آفاقاً جديدة في دراسة اللغة "فأي حق لنا أن نتكلم عن المقدرة إذا لم يمكن لنظرياتنا اللغوية أن تستعمل في تنميتها؟![٣٣]".
- إن المصاحبة بين الفعل والفاعل، والمضاف والمضاف إليه، والصفة والموصوف، والمبتدأ والخبر، والمعطوف عليه والمعطوف، أسهمت في الترابط المعجمي داخل نصوص الكاتب، وحققت التماسك النصي، لأن الظهور المشترك للكلمات وارتباطها بموضوع معين يسهم في صنع وحدة النص، ويسهم في تنوع الموضوعات التي يبنى عليها[٣٤]. ومما يؤكد أن تفسير اللغة لا يقف على الحقائق اللغوية المجردة بل يتجاوزها إلى النظر في مواقعها الاستعمالية، وتكيفها مع وظائفها السياقية والاجتماعية؛ مما يجعلها في تفاعل اجتماعي، فهذا التمازج يحقق لها الكفاية اللغوية والاتصالية معاً[٣٥].

الدراسة الثالثة: مظاهر الاتساق في النص القرآني: دراسة وصفية لغوية. عبدالرحمن، لبنى، وعبد الرحمن، أكمل خزيري، ويوب، شمس الجميل. ٢٠١١م.

تناولت الدراسة مظاهر الاتساق اللغوي لدى العلماء العرب القدامى في أثناء تناولهم للنص القرآني، وعند حديثهم عن خصائصه المتميزة. فالأسلوب والعلاقات النصية من خصائص القرآن الكريم التي تؤكد على ارتباط الآيات الكريمة، بالعلاقات القائمة بينها بواسطة العناصر اللغوية، وهي العلاقات الاتساقية. وركز البحث على خمسة أنواع من هذه العناصر، وهي: الضمائر، والحذف، والاستبدال، والتكرار، والربط، وقسمها إلى قسمين، هما: الاتساق بالإحالة، والاتساق بالأداة، وكان الهدف من ذلك إبراز دور هذه العناصر في خلق الربط والاتصال بين السابق واللاحق في الآيات القرآنية، وإظهار أهميتها في ضمان استمرارية الأفكار والأحداث فيها، ومن ثم تحقيق الاتساق في النص القرآني، ووجد البحث أهمية هذه العناصر في فهم النص القرآني لدى المتلقي.

نتائج الدراسة:

- إن أسلوب القرآن الكريم، من حيث نظمه وجودة سبكه، يدل على إعجازه، وحسن التأليف والترتيب والارتباط بين الآيات الكريمة، وهذا يوحي إلينا نوعاً من العلاقات النصية التي تتصف بتسلسل الآيات وارتباطها ببعضها البعض، حيث يشير ذلك إلى مظاهر الاتساق والانسجام التي تتحقق عبر وسائل لغوية معينة.
- وجود مظاهر الاتساق وتوافرها في النص القرآني، وتتم العلاقات الاتساقية بواسطة العناصر اللغوية الظاهرة، مثل: الضمائر، والاستبدال، والحذف، والتكرار، والربط، وغيرها.
- تتحقق العلاقات الاتساقية في النص عبر العناصر التالية: مثل، الضمائر، والاستبدال، والحذف، والتكرار، وذلك بإحالة عنصر إلى ما يسبقه أو يلحقه، ونسمي ذلك

"الاتساق بالإحالة"؛ لأن كلاً من العناصر المذكورة يحتاج إلى عنصر إحالي سابق أو لاحق، داخل النص أو خارجه.

- أما الاتساق بالربط، فهو يتمثل في استخدام الروابط النحوية، مثل: حروف العطف التي تؤدي دوراً مهماً في اتصال المعاني والارتباط بين أجزاء النص، ومن ثم تحقيق استمرارية الأفكار والأحداث فيه.

ويؤخذ على هذه الدراسة، أنها لم تبين بعد ما وراء السياق، والتناص في القرآن الكريم، والربط الخطي والعمودي في التحليل فضلاً عن الجداول التحليلية والنسب المئوية. وبعبارة أخرى، كانت الدراسة استطلاعية أكثر مما هي دراسة فعلية معمقة للقرآن الكريم وبيان أوجه إعجازه من خلال المقاهيم التي تطرقت لها الدراسة.

الدراسة الرابعة: الاتساق النصي في التراث العربي. سعدية، نعيمة. ٢٠٠٩م.

عالجت الدراسة موضوع الاتساق النصي في التراث العربي القديم، مستفيدة من معطيات اللسانيات الحديثة، التي أخذت على عاتقها – في سبيل التكون والتأسيس والتطور – الانطلاق من فرضية التوسع، حيث توجب عليها الانتقال من دراسة الجملة كوحدة لغوية كبرى، تبنى عليها نظريات اللغة ومدارسها واتجاهاتها، إلى دراسة النص، باعتباره ممثلاً شرعياً للغة، يمتاز بكل خصائص ومميزات الاتساق والانسجام، به نفكر – نتكلم – نتواصل ... لذلك يجب أن تقوم عليه كل الدراسات الحديثة والأبحاث المعاصرة، لأنه بنية منتظمة ومتسقة ومنسجمة، تحتكم إلى علاقات معينة بين متتالياتها الجملية في أداء معناها، بالشكل الذي تكون فيه قابلة للقراءة والفهم والتأويل ... إلخ، وأمام هذه الفرضية، فإنه لا نجانب الصواب في جعل الاتساق –كآلية ومفهوم ديناميكيين – وفق ما تناولته أبحاث لسانيات النص الحديثة، هو ما أفرزته دروس النحو والبلاغة العربيين، وهو ما جمع – عند القدامى وعلى رأسهم عبدالقاهر الجرجاني – تحت مصطلح "النظم".

تعليق على هذه الدراسة: حاولت الباحثة أن تقلل من دور العلماء العرب القدامى في معالجتهم سلهذه القضية اللسانية، وأن تنسب الفضل فيه إلى العلماء الأوربيين، فالجرجاني مثلاً

درس هذه القضية اللسانية بشكل مستفيض في دلائله، فهي دراسة نصية نحوية لا جملية، وكان يعد النظم هو معرفة معاني النحو وقوانينه وليس معرفة قوانينه فقط[٣٦].

الدراسة الخامسة: المستوى النحوي في قصيدة: فارس الكلمات الغريبة لأدونيس.

لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، خطابي، محمد، ٢٠٠٦م. ص ص ٢١٣-٢٣٧.

أجرى الباحث دراسة نحوية تتعلق باتساق النص لقصيدة أدونيس (فارس الكلمات الغريبة)[٣٧]؛ وذلك للكشف عن مدى فعالية الاتساق وإبراز حدوده، مجتهداً في اقتراح بعض التعديلات التي تفرضها طبيعة النص الشعري موضوع التحليل. وهدفت الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

١- بلورة معيار يمكن من التمييز بين النص واللانص، فوجود الاتساق أو عدمه هو الحد الفاصل بين الاثنين.

٢- إن وسائل الاتساق هي التي تبني النص "ينبغي أن يشدد على أن عدد الجمل الفاصلة، في جميع الحالات، هو الذي ينبغي أن يعدد وليس عدد مرات ورود عنصر اتساقي وسيطي؛ وذلك لأن اهتمامنا يكمن في الطريقة التي تبني بها العلاقات الاتساقية نصاً ما".

٣- الكشف عن مدى فعالية الاتساق وإبراز حدوده.

٤- اقتراح بعض التعديلات التي تفرضها طبيعة النص الشعري موضوع التحليل والدراسة.

وبيّنت النتائج أن النص شديد الاتساق، وفيما يلي أهم النتائج:

١- إن الربط بين عناصر نفس الجملة أو بين الجمل تم بالواو (٦٠ حالة).

٢- إن الربط بين عناصر نفس الجملة أو بين الجمل تم أيضاً بضمير الغائب (١٠٢ حالة).

٣- إن الربط بين الجمل الشعرية بواسطة الواو قليل.

٤- إن الربط بين المقاطع بالواو غير وارد.

٥- إن الضمير المحيل إلى الغائب هو الذي قام بوظيفة الربط بين المقاطع، حتى إنه لا يخلو منه مقطع من مقاطع القصيدة. وهذا يعني أن هناك ذاتاً مستمرة (حاضرة بقوة) في القصيدة برمتها.

٦- إن الربط بالإشارة نادر.

٧- هذه النتيجة مترتبة على السابقات، وهي أن وظيفة الاتساق قام بها عنصران (وسيلتان): الواو داخل الجمل أو العناصر المشكلة للمقطع الواحد، والهاء ضميراً غائباً محيلاً إلى ذات معينة خلال مقاطع النص، أو إلى شيء ما داخل نفس الجملة أو المقطع.

الدراسة السادسة: الاتِّساقُ في العَربيَّة: دِرَاسَةٌ في ضَوءِ عِلمِ اللغَةِ الحَدِيثِ. الذهبي، جبار سويس حنيحن. ٢٠٠٥م.

قدّم البحث جانباً من جوانب الدرس اللغويّ المعاصر، وهو النصّ. حيث تجاوز حدود الجملة المفردة، وأبرز العلاقات التي تربط مجاميع الجمل في النصّ الواحد. وحاول أن يجد تقارباً بين مفهوم الاتّساق ودور وسائله في ترابط النصّ، وما قدمه العلماء العرب – النحويون منهم على وجه الخصوص – في إشاراتهم إلى الروابط بين الكلام، ودور الأدوات الرابطة بين أجزائه في ربط المعنى فضلاً عن ربط المبنى. ومن نتائج البحث ما يلي:

– إن الجملة العربية عند النحاة يمكن أن تعدُّ نصّاً لما تحويه من معنى تام يؤهلها لبلوغ ذلك، الذي يعد شرطاً لدى النحويين في الجملة.

– إنَّ لعلاقة الإسناد بوصفها علاقة معنويَّة تربط أجزاء الكلام، من الممكن عدَّها إحدى وسائل الاتّساق في النصّ، فأهمية هذه العلاقة المعنويَّة تكمن في أنَّ الكلام يبنى عليها ولا يستغنى عنها.

– كما عدّ البحث موضوعي (الحال والشرط والجزاء) من وسائل الاتّساق، لما يحويان من العلاقات الرابطة بين جزئيهما – أي بين الحال وصاحب الحال، وبين جملة الشرط، وجملة الجزاء.

- كما أشار البحث إلى علاقة معنويَّة أخرى، وهي المناسبة بين سور القرآن الكريم وآياته، والتي ذكرها علماء التفسير وعلوم القرآن خاصَّة؛ وهي مما لم يشر إلى مثيلتها النصّيّون في وسائلهم الاتّساقية.
- كما حاول البحث تطبيق مفهوم الاتّساق على نصّ عربيّ، ووجد أنَّ النصّ العربيّ يمتلك وسائله الاتّساقيَّة التي لا تختلف عنها في غيره من النصوص في اللغات الأخرى، وبفضل هذه الوسائل تحقَّقت الوحدة الدلاليَّة للنصّ، وجمعت بين جمله الكثيرة بخاصيَّة الترابط التي تمتلكها أدوات هذه الوسائل.

أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة:

- معرفة مناهج الدراسات السابقة، وطرق تحليل المعلومات فيها.
- استقصاء الموضوعات اللغوية التي عولجت فيها :كالنحو والمعجم والدلالة والتداول والبلاغة والأصوات والإحصاء.

وتختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة في الآتي:

- تحليل سورة الرحمن تحليلاً نصياً نحوياً اتساقياً، في حين كانت دراسة عبد الرحمن وآخرين (٢٠١١م)، تعتمد على بضع آيات من سور القرآن الكريم المنجمة من دون الاعتماد على مبدأي التتابع الخطي والعمودي للسور لفهم ترابطها واتساقها، وطريقة التحليل التي تبين النسب المئوية، وكذلك دراسة بعد ما وراء السياق/ التحليل، والتناص. وتختلف أيضاً عن دراسة خطابي (٢٠٠٦م) التي أجريت على قصيدة شعرية حديثة.
- المنهج الذي سوف يتبع، وسيعتمد على التتبع الخطي والعمودي للآيات لبناء الاتساق والانسجام فيما بينها، وليس بالاعتماد على الظواهر النحوية فقط، كما فعلت دراسة عبد الرحمن وآخرين (٢٠١١م).

المبحث الثالث: الدراسة التطبيقية

يتناول هذا المبحث الموضوعات التالية:

أ- التحليل والوصف.

ب- المناقشة.

ت- التتابع الخطي والعمودي.

ث- بعد ما وراء السياق/ التحليل.

ج- التناص الموضوعي في القرآن الكريم.

أولاً: التحليل والوصف

نورد فيما يلي جدولاً للمفاهيم النحوية موضوع البحث وهي – الإحالة، والإشارة، وأدوات المقارنة، والاستبدال، والحذف، والوصل/ العطف – موزعة على سبعة أعمدة، العامود الأول يدل على رقم الآية، والثاني يدل على عدد الروابط في الآية، والثالث يدل على العنصر الاتساقي، والرابع يدل على نوع العنصر الاتساقي/ المفهوم النحوي، والخامس يدل على المسافة التي تفصل بين العنصر الاتساقي والعنصر المفترض، والسادس يدل على العنصر المفترض أو الكلمة المحال إليها أو المكررة، والسابع يدل على النسبة المئوية لكل عنصر على حدة .

جدول رقم (١): المفاهيم النحوية ونسبها المئوية

رقم الآية	عدد الروابط	العنصر الاتساقي	نوعه	المسافة	العنصر المفترض	%
١	١	الرحمن	إش. الحياد	٠	الله	٢٠%
٢	٣	علم (هو)	إح. ض. قب.	١	الرحمن	٣٠%
		الرحمن	حذ	١	الرحمن	٢٣%
		القرآن	إش. الحياد	٠	الإنسان	=

٣	٣	خلق (هو)	إح. ض. قب.	٢	الرحمن	=
		الرحمن	حذ	٢	الرحمن	=
		الإنسان	إش. الحياد	٠	آدم	=
٤	٣	علمه (هو)	إح. ض. قب.	٣	الرحمن	=
		الرحمن	حذ	٣	الرحمن	=
		البيان	إش. الحياد	٠	اللغة	=
٥	٣	الشمس	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
		و	عط. إضافي	٠	خلق	١١%
		القمر	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
٦	٦	و	عط. إضافي	٠	يسجد	=
		النجم	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
		و	عط. إضافي	٠	يسجد	=
		الشجر	إش. الحياد	٠	النبات	=
		يسجدان (له)	إح. ض. قب.	٠	الرحمن	=
		الرحمن				
			حذ.	٥	الرحمن	=
٧	٦	و	عط. إضافي	٠	رفع	=
		السماء	إش. الحياد	٠	العرش	=
		رفعها (هو)	إح. ض. قب.	٦	الرحمن	=
		و	عط. إضافي	٠	الرحمن	=
		وضع (هو)	إح. ض. قب.	٦	الرحمن	=
		الميزان	إش. الحياد	٠	العدل	=
٨	٣	تطغوا (أنتم)	إح. ض. قب.	٠	الإنس	=
		البشر	حذ.	٠	البشر	=
		الميزان	إش. الحياد	٠	الظلم	=

٩	٩	و	اعتراض	٠	يقيم	=
		أقيموا (أنتم)	إح. ض. قب.	١	الإنس	=
		البشر	حذ.	٠	الإنس	=
		الوزن	إش. الحياد	٠	العدل	=
		القسط	إش. الحياد	٠	المساواة	=
		و	عط. إضافي	٠	البشر	=
		تخسروا (أنتم)	إح. ض. قب.	١	الميزان	=
		البشر	حذ	٠	الإنسان	=
		الميزان	إش. الحياد	٠	العدل	=
١٠	٥	و	عط. إضافي	٠	هذه	=
		الأرض	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
		وضعها (هو)	إح. ض. قب.	٩	الرحمن	=
		لِ	عط. سببي	٠	أجل	٠.٥٠٪
		الأنام	إش. الحياد	٠	الخلق	=
١١	٥	فيها (ها)	إح. ض. قب.	١	هذه	=
		الأرض	حذ	١	الكوكب	=
		و	عط. إضافي	٠	مثل	=
		النخل	إش. الحياد	٠	الشجر	=
		الأكمام	إش. الحياد	٠	الفواكه	=
١٢	٥	و	عط. إضافي	٠	فيها	=
		الحب	إش. الحياد	٠	الزرع	=
		العصف	إش.الحياد	٠	التبن	=
		و	عط. إضافي	٠	مع	=
		الريحان	إش. الحياد	٠	الورد	=

١٣	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٠	الله	١٣%
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	٠	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	٠	الثقلان	=
١٤	٥	خلق (هو)	إح. ض. قب.	١٣	الرحمن	=
		الرحمن	حذ.	١٣	الرحمن	=
		الإنسان	إش. الحياد	٠	آدم	=
		كَ	مقا. تطابق	٠	مثل	١%
		الفخار	إش. الحياد	٠	التراب	=
١٥	٤	و	عط. إضافي	٠	الله	=
		خلق (هو)	إح. ض. قب.	١٤	الله	=
		الرحمن	حذ.	١٤	الرحمن	=
		الجان	إش. الحياد	٠	إبليس	=
١٦	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٣	الله	=
		الثقلان	حذ.	٣	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٣	الثقلان	=
١٧	٣	المشرقين	إش.الحياد	١	الشتاء	=
					والصيف	
		و	عط. إضافي	٠	الرحمن	=
		المغربين	إش.الحياد	١	الشتاء	=
					والصيف	
١٨	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٥	الله	=
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	٥	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	٥	الثقلان	=

١٩	٢	البحرين	إش.الحياد	٠	بحر	=
					السماء	
				٠	والأرض	
		يلتقيان (هما)	إح. ض. قب.		البحران	=
٢٠	٣	بينهما	إح. ض. قب.	١	البحران	=
		البحران	حذ.	٠	البحران	=
		يبغيان (هما)	إح. ض. قب.	١	البحران	=
٢١	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٨	الله	=
		الثقلان	حذ.	٨	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٨	الثقلان	=
٢٢	٦	يخرج (هو)	إح. ض. قب.	٣	يوجد	=
		منهما	إح. ض. قب.	٣	البحران	=
		البحران	حذ.	٠	البحران	=
		اللؤلؤ	إش. الحياد	٠	الدّر	=
		و	عط. إضافي	٠	يخرج	=
		المرجان	إش. الحياد	٠	الدّر	=
٢٣	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	١٠	الله	=
		الثقلان	حذ.	١٠	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	١٠	الثقلان	=
٢٤	٧	و	استئناف	.	الرحمن	=
		له (هو)	إح. ض. قب.	١	الرحمن	=
		الله	حذ.	.	الرحمن	=
		الجوار	إش. الحياد	.	السفن	=
		البحر	إش. الحياد	.	الماء	=
		كَ	مقا. تطابق	.	مثل	=
		الأعلام	إش. الحياد	.	الجبال	=

٢٥	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	١٢	الله	=
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	١٢	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	١٢	الثقلان	=
٢٦	٣	كل	اس. اسمي	.	جميع	٠.٧٥%
		عليها (هي)	إح. ض. قب.	١٦	الأرض	=
		الأرض	حذ.	١٦	الكوكب	=
٢٧	٥	و	عط. إضافي	.	الرحمن	=
		يبقى (هو)	إح. ض. بعد.	٢٦	الرحمن	=
		الجلال	إش. الحياد	.	الرحمن	=
		و	عط. إضافي	.	الرحمن	=
		الإكرام	إش. الحياد	.	الرحمن	=
٢٨	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	١٥	الله	=
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	١٥	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	١٥	الثقلان	=
٢٩	٨	يسأله (هو)	إح. ض. بعد.	٢٨	الله	=
		الرحمن	حذ.	٢٨	الله	=
		السموات	إش. الحياد	٠	الملائكة	=
		و	عط. إضافي	٠	الذين	=
		الأرض	إش. الحياد	٠	الأرض	=
		كل	اس. اسمي	٠	دائماً/أبداً	=
		يوم	إش. ظرفية	٠	وقت	٠.٥٠%
		هو	إح. ض. قب.	٢٨	الله	=
٣٠	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	١٧	الله	=
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	١٧	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	١٧	الثقلان	=

٣١	٥	سنفرغ (نحن)	إح. ض. بعد.	٣٠	الله	=
		الله	حذ.	٣٠	الله	=
		ل + ...	عط. سببي +	١	أنتم	=
		كم = أنتم	...إح. ض. بعد.	١	الثقلان	=
		الثقلان	إش. الحياد	١١	الثقلان	=
٣٢	٣	ربكما = أنتما الثقلان	إح. ض. بعد.	١٩	الله	=
		تكذبان	حذ.	١٩	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	١٩	الثقلان	=
٣٣	١٤	الجن	إش. الحياد	٢	الخلق الخفي	=
		و	عط. إضافي	٠	معشر	=
		الإنس	إش. الحياد	٢	البشر	=
		استطعتم (أنتم)	إح. ض. قب.	٢	الثقلان	=
		الثقلان	حذ.	٢	الثقلان	=
		تنفذوا (أنتم)	إح. ض. قب.	٢	الثقلان	=
		الثقلان	حذ.	٠	الثقلان	=
		السموات	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
		و	عط. إضافي	٠	أقطار	=
		الأرض	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
		انفذوا	إح. ض. قب.	٢	الثقلان	=
		الثقلان	حذ.	٢	الثقلان	=
		تنفذون (أنتم)	إح. ض. قب.	٢	تخرجون	=
		الثقلان	حذ.	٢	الثقلان	=

٣٤	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٢١	الله	=
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	٢١	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	٢١	الثقلان	=
٣٥	٥	يرسل (هو)	إح. ض. قب.	٣٤	الرحمن	=
		الرحمن	حذ.	٣٤	الرحمن	=
		و	عط. إضافي	٠	يرسل	=
		تنتصران (أنتما)	إح. ض. قب.	٢	الثقلان	=
		الثقلان	حذ.	٣٤	الثقلان	=
٣٦	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٢٣	الله	=
		الثقلان	حذ.	٢٣	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٢٣	الثقلان	=
٣٧	٦	انشقت (هي)	إح. ض. قب.	٠	انفطرت	=
		السماء	إش. الحياد	٠	الكوكب	=
		كانت (هي)	إح. ض. قب.	٠	السماء	=
		السماء	حذ.	٠	الكوكب	=
		كَ	مقا. تطابق	٠	مثل	=
		الدهان	إش. الحياد	٠	الدّهن	=
٣٨	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٢٥	الله	=
		الثقلان	حذ.	٢٥	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٢٥	الثقلان	=
٣٩	٤	يومئذ	إش. ظرفية	٠	وقت	=
		يسأل (هو)	إح. ض. بعد.	٠	الملائكة	=
		الإنسان	حذ.	٠	الإنسان	=
		و	عط. إضافي	٠	يسأل	=

٤٠	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٢٧	الله	=
		الثقلان	حذ.	٢٧	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٢٧	الثقلان	=
٤١	٦	يُعرف (هم)	إح. ض. بعد.	٠	المجرمون	=
		المجرمون	إش. الحياد	٠	الإنس	=
		يؤخذ (هو)	إح. ض. قب.	٠	الملائكة	=
		النواصي	إش. الحياد	٠	المجرمون	=
		و	عط. إضافي	٠	مع	=
		الأقدام	إش. الحياد	٠	المجرمون	=
٤٢	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٢٩	الله	=
		الثقلان	حذ.	٢٩	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٢٩	الثقلان	=
٤٣	٥	هذه	إش. قريب	٠	جهنم	٠.٢٥%
		يكذب (هم)	إح ض. قب.	٠	الإنس	=
		بها (هي)	إح. ض. قب.	٠	جهنم	=
		جهنم	حذ.	٠	النار	=
		المجرمون	إش. الحياد	٠	الإنس	=
٤٤	٤	يطوفون (هم)	إح. ض. قب.	١	المجرمون	=
		بينها	إح. ض. قب.	١	جهنم	=
		جهنم	حذ.	١	النار	=
		و	عط. إضافي	٠	المجرمون	=
٤٥	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٣٢	الله	=
		الثقلان	حذ.	٣٢	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٣٢	الثقلان	=

٤٦	٥	و	استئناف	٠	المؤمن	=
		بخاف (هو)	إح. ض. قب.	٠	الإنسان	=
		المؤمن	حذ.	٠	المؤمن	=
		ربه (هو)•	إح ض. قب.	٠	الله	=
		جنتان (هما)	إح. ض. قب.	٠	داران	=
٤٧	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٣٤	الله	=
		الثقلان	حذ.	٣٤	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٣٤	الثقلان	=
٤٨	٢	ذواتا (هما)	إح. ض. قب.	٢	الجنتان	=
		جنتان	حذ.	٢	الجنتان	=
٤٩	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٣٦	الله	=
		الثقلان	حذ.	٣٦	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٣٦	الثقلان	=
٥٠	٣	فيهما (هما)	إح. ض. قب.	٤	الجنتان	=
		جنتان	حذ.	٤	الجنتان	=
		تجريان (هما)	إح. ض. قب.	٤	الماء	=
٥١	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٣٨	الله	=
		الثقلان				
		تكذبان	حذ.	٣٨	الثقلان	=
			إح. ض. قب.	٣٨	الثقلان	=
٥٢	٤	فيهما (هما)	إح. ض. قب.	٦	الجنتان	=
		جنتان	حذ.	٦	الجنتان	=
		كل	اس. اسمي	٦	جميع	=
		زوجان (هما)	إح. ض. قب.	٦	نوعان	=

٥٣	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٤٠	الله	=
		الثقلان	حذ.	٤٠	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٤٠	الثقلان	=
٥٤	٢	و	عط. إضافي	٠	قطف	=
		الجنتين	إش. الحياد	٨	البستان	=
٥٥	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٤٢	الله	=
		الثقلان	حذ.	٤٢	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٤٢	الثقلان	=
٥٦	٧	فيهن (هن)	إح. ض. قب.	١٠	الجنتان	=
		الجنتان	حذ.	١٠	الجنتان	=
		الطرف	إش. الحياد	٠	الحور العين	=
		يطمثهن (هم)	إح. ض. قب.	٠	الإنس	=
		الحور	حذ.	٠	الحور العين	=
		قبلهم (هم)	إح. ض. قب.	٠	الإنس	=
		و	عط. إضافي	٠	يطمث/ يمس	=
٥٧	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٤٤	الله	=
		الثقلان	حذ.	٤٤	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٤٤	الثقلان	=

٥٨	٦	كأنهن ك + هن	مقا. تطابق +	٢	مثل	=
			إح. ض. قب.	٢	الحور	=
					العين	
		الحور	حذ.	٠	الحور	=
					العين	
		الياقوت	إش. الحياد	٠	الدّر	=
		و	عط. إضافي	٠	الحور	=
					العين	
		المرجان	إش. الحياد	٠	الدّر	=
٥٩	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٤٦	الله	=
		الثقلان	حذ.	٤٦	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٤٦	الثقلان	=
٦٠	٢	الإحسان	إش. الحياد	٠	العمل	=
		الإحسان	إش. الحياد	٠	الثواب	=
٦١	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٤٨	الله	=
		الثقلان	حذ.	٤٨	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٤٨	الثقلان	=
٦٢	٢	و	استئناف	٠	الجنتان	=
		دونهما (هما)	إح.ض. قب.	١٥	الجنتان	=
٦٣	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٥٠	الله	=
		الثقلان	حذ.	٥٠	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٥٠	الثقلان	=
٦٤	١	مدهامتان	إح. ض. قب.	١٧	الجنتان	=

٦٥	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٥٢	الله	=
		الثقلان	حذ.	٥٢	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٥٢	الثقلان	=
٦٦	٢	فيهما (هما)	إح. ض. قب.	١٩	الجنتان	=
		الجنتان	حذ.	٠	الجنتان	=
٦٧	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٥٤	الله	=
		الثقلان	حذ.	٥٤	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٥٤	الثقلان	=
٦٨	٤	فيهما (هما)	إح. ض. قب.	٢١	الجنتان	=
		الجنتان	حذ.	٢١	الجنتان	=
		و	عط. إضافي	٠	الجنتان	=
		و	عط. إضافي	٠	الجنتان	=
٦٩	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٥٦	الله	=
		الثقلان	حذ.	٥٦	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٥٦	الثقلان	=
٧٠	٢	فيهن (هن)	إح. ض. قب.	٢٣	الجنتان	=
		الجنتان	حذ.	٢٣	الجنتان	=
٧١	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٠	الله	=
		الثقلان	حذ.	٠	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٠	الثقلان	=
٧٢	١	الخيام	إش. الحياد	.	البيوت	=
٧٣	٣	ربكما = أنتما	إح. ض. بعد.	٦٠	الله	=
		الثقلان	حذ.	٦٠	الثقلان	=
		تكذبان	إح. ض. قب.	٦٠	الثقلان	=

٧٤	٤	يطمثهن (هم) الحور العين قبلهم (هم) و	إح. ض. قب. حذ. إح. ض. قب. عط. إضافي	٢ ٠ ٠ ٠	الإنس الحور العين الإنس يمس/ يطمث	= = = =
٧٥	٣	ربكما = أنتما الثقلان تكذبان	إح. ض. بعد. حذ. إح. ض. قب.	٦٢ ٦٢ ٦٢	الله الثقلان الثقلان	= = =
٧٦	٣	متكئين (هم) المؤمنون و	إح. ض. قب. حذ. عط. إضافي	٣٠ ٣٠ ٠	المؤمنون المؤمنون على	= = =
٧٧	٣	ربكما = أنتما الثقلان تكذبان	إح. ض. بعد. حذ. إح. ض. قب.	٦٤ ٦٤ ٦٤	الله الثقلان الثقلان	= = =
٧٨	٥	تبارك (هو) ربك (أنت) الجلال و الإكرام	إح. ض. قب. إح. ض. بعد. إش. الحياد عط. إضافي إش. الحياد	٠ ٧٧ ٧٧ ٠ ٧٧	الله الله الله تبارك الله	= = = = =

يتضح لنا من الجدول أعلاه، أن أعلى نسبة كانت في الإحالة القبلية والبعدية، ثم تلتها حالة الحذف، فالإشارة، فالعطف، فالمقارنة، فالاستبدال. وهذا يشير إلى أن الإحالة هي أهم عنصر في عملية الاتساق النصي في السورة؛ وذلك لربط الآيات بعضها ببعض حتى تبدو وكأنها آية واحدة.

ثانياً: المناقشة

يبين لنا الجدول أدناه، نوع وعدد الروابط في المفاهيم النحوية للاتساق ونسبها المئوية، وهي كما يلي:

جدول رقم (٢): نوع وعدد الروابط في المفاهيم النحوية ونسبها المئوية

مسلسل	النوع	عدد الحالات	النسبة المئوية	العدد الإجمالي
١	الإحالة القبلية	٨٦	٣٠ %	١٢٤
	الإحالة البعدية	٣٨	١٣ %	
٢	الحذف	٦٨	٢٣ %	٦٨
٣	إشارة الحياد	٥٦	٢٠ %	٥٩
	إشارة الظرف	٢	٠.٥ %	
	إشارة القريب	١	٠.٢٥ %	
٤	العطف الإضافي	٣٤	١١ %	٣٦
	العطف السببي	٢	٠.٥ %	
٥	المقارنة	٤	١ %	٤
٦	الاستبدال	٣	٠.٧٥ %	٣
المجموع العام		٢٩٤		

من خلال الجدول أعلاه، يتضح لنا أن النسبة الكبرى كانت للإحالة، وبلغت ٤٣% تقريباً، وتلاها الحذف، ونسبته ٢٣% تقريباً، ثم الإشارة ٢١% تقريباً، وجاء بعدها العطف ١٢% تقريباً، وأخيراً بلغت نسبة المقارنة ١% والاستبدال ٠.٧٥% تقريباً.

وفيما يلي شرح وتوضيح لكل نوع على حدة.

١- الإحالة:

تعد الإحالة أكثر الوسائل اللغوية انتشاراً في النص القرآني، وخاصة الضمائر، حيث نجد أنه لا تكاد تخلو منها آية، فهي أهم معطيات النص التي تسهم في نصيته وتماسكه[٣٨].

ويرى الفقي[٣٩] أن الضمائر تكتسب أهميتها بصفتها نائبة عن الأسماء والأفعال والعبارات والجمل المتتالية، ولا تقف أهميتها عند هذا الحد، بل تتعداه إلى كونها تربط أجزاء النص المختلفة، شكلاً ودلالة، داخلياً، وخارجياً، وسابقة، ولاحقة. فالضمائر إذاً تؤدي دوراً هاماً في تجنب الحشو والتكرار غير الضروري في الكلام.

وفيما يلي بعض النماذج للإحالة لتوضيح دورها في اتساق النص القرآني:

قال تعالى[٤٠]: ﴿يَمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾.

هذه الآية الكريمة احتوت على أربع إحالات ضميرية قبلية، وهي: استطعتم، تنفذوا، انفذوا، تنفذون. حيث اختصرت الضمائر المحيلة إلى الجن والإنس أربع عشرة كلمة، ولو كتبت بدون الإحالة لكانت الآية على الشكل التالي: إن استطعتم يا معشر الجن والإنس، أن تنفذوا يا أيها الجن والإنس من أقطار السموات والأرض فانفذوا يا معشر الجن والإنس، ولا تنفذون يا معشر الجن والإنس إلا بأمر من الله. يتضح لنا أن الإحالة أدت دوراً حيوياً في ربط الكلمات فيما بينها ربطاً محكماً، من غير حشو ولا إخلال بالمعنى، مما يدل على أن دورها في الكلام دور رئيسي وجمالي يساهم في اتساق النص القرآني.

وتؤكد هذه الدراسة نتائج دراسة عبد الرحمن ومحمودي[٤١] من أن الإحالة الضميرية لها دور كبير في اتساق النص وتماسكه.

٢- الإشارة:

ذكر بعض العلماء[٤٢] أسماء الإشارة بأنها من الضمائر، وأسموها "ضمائر الإشارة". ويكون الحضور حضور إشارة مثل (هذا) وفروعه. وتقوم بوظيفة الإشارة والمرجعية، وتفتقر إلى عنصر سابق، وتقوم بعملية الربط بين أجزاء النص. ويضيف أيضاً أن ضمير الإشارة يكون ذا مرجعية متقدمة عليها في اللفظ أو الرتبة أو فيهما معا، وهو يؤدي دوراً هاماً جدًا في علاقة الربط، فعودها إلى مرجع يغني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه، ومن هنا يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة.

نماذج لأسماء الإشارة:

قال تعالى[٤٣]: ﴿هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾.

تحتوي هذه الآية على نوعين من الإشارة، وهما: الإشارة للقريب: هذه، وإشارة الحياد: المجرمون، أي "أل التعريف" التي تتصل بالأسماء. حيث أغنى اسم الإشارة "هذه" عن تكرار كلمات كثيرة لا داعي لذكرها في الآية، ولو كتبت من دون تكرار، لكانت الآية على الشكل التالي: "يؤخذ المجرمون بالنواصي والأقدام إلى جهنم التي يكذبون بها". فاختصر اسم الإشارة "هذه" تكرار تلك الكلمات وربطتها بالآيات السابقة، مما جعلها متسقة اتساقاً بليغاً. وكذلك مجيء "أل التعريف" التي حددت وعيّنت الذين يدخلون النار وهم المجرمون لا غير، ولم يقل عز وجل "مجرمون"، لماذا؟ لأن يوم القيامة يعرف المؤمنون من المجرمين، ولا يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء. ولو كان الزمن في الحياة الدنيا لأمكننا القول: "مجرمون"، ولكن حُدِدَت في "أل" للدلالة على يوم القيامة التي لا يضيع فيها الحق. أما في الدنيا فيمكن أن يتوارى المجرم عن الأنظار، ولكنه في يوم القيامة: أين المفر؟ الملك يومئذ لله الواحد القهار!

تدعم هذه الدراسة نتائج دراسة عبد الرحمن[٤٤] من أن اسم الإشارة يساعد على تحقيق الاتساق على مستوى الآية الواحدة أو أكثر.

٣- أدوات المقارنة:

تعد أدوات المقارنة وسيلة نصية لها وظيفة اتساقية في النص. وتستخدم فيها بعض الكلمات أو التعابير للتعبير عن هذه الوظيفة، ومنها: ك، ومثل، ومشابه، وآخر، وبطريقة أخرى، وأكثر، وأجمل من، وجميل مثل، وغيرها من التعابير التي تسهم في خلق الاتساق النصي في الكلام.

نماذج للاتساق بأدوات المقارنة:

قال تعالى[٤٥]: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَئَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾.

تضمنت هذه الآية إحدى علامات المقارنة العامة وهي التطابق: "ك"، حيث وصفت السفن التي تجري في عرض البحر وكأنها مثل الجبال الشامخة العالية. نجد هنا أن الكاف

ساهمت في اتساق الآية إسهاماً بليغاً حيث اختصرت الكثير من الكلمات في حرف واحد، فالبلاغة تكمن في الإيجاز.

٤- الاستبدال:

يقول بعض الباحثين[٤٦]: إن عملية الاستبدال تتم داخل الجملة من خلال العلاقة القائمة بين الكلمات أو المفردات، فقد تكون ثمة كلمة وتعني جملة بذاتها سبقتها، وقد يكون فعل يحمل معنى فعل آخر، أو اسم يشير إلى اسم، أو قول سابق. ويحقق الاستبدال دوراً هاماً في تحقيق التماسك والاتساق بين أجزاء الجمل، لكونه يستبدل لفظاً لاحقاً بلفظ أو فعل أو جملة سابقة بهدف الاختصار.

نماذج للاستبدال:

قال تعالى[٤٧] : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾.

يوجد في هذه الآية استبدال اسمي وهو كلمة: "كل"، حيث أغنت هذه الكلمة عن تكرار الآية السابقة: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ... كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. فاستُبْدِلت الآية[٤٨]: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ بكلمة "كل"، ولو لم تستبدل بكلمة "كل" لكانت الآية على الشكل التالي: "كل من على الأرض من الأنام فان". لقد اختصرت كلمة "كل" ثلاث كلمات لا حاجة لذكرها، ومفهومة من خلال السياق والمعنى.

تؤيد هذه الدراسة نتائج دراسة عبد الرحمن[٤٩] من أن الاستبدال يختصر كثيراً من الكلمات تكون مفهومة من خلال النص.

٥- الحذف:

للحذف أسرار بلاغية عظيمة ذكرها الجرجاني في دلائله[٥٠]، حيث يقول:" هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر..."، ويضيف أبو شادي أيضاً[٥١]: أن الحذف في النص القرآني كثير جداً،

ويعتبره الكثير من الباحثين ظاهرة لغوية تخدم غرضاً بلاغياً، وهو يجيء في أتم صورة وفي أحسن موقع. ومن المهم أن يوجد دليل كمرجع أو مفسّر للمحذوف، مقالي أو مقامي، فلا حذف إلا بدليل، وإلا أصبح الكلام مبهماً، فإن وجود دليل على المحذوف شرط من الشروط الأساسية[٥٢].

نماذج للحذف:

قال تعالى[٥٣]: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾.

يوجد في الآية كلمتان محذوفتان، دلَّ عليهما السياق، وهما: "الجنتان والحور العين". وإذا أعدنا كتابة الآية من غير حذف تكون كالتالي: "في الجنتين قاصرات الطرف لم يطمث الحور العين إنس قبلهم ولا جان". ساهم الحذف – لهاتين الكلمتين – في اتساق الآية اتساقاً بليغاً من غير إخلال بالمعنى أو نقصان فيه. ومن جمالية الحذف أنه يهذب النص ويطرح عنه الشوائب، ويجعله مترابطاً وكأنه قطعة واحدة، لا تكرار فيها ولا حشو ولا زيادة ولا نقصان، مع تأدية المعنى تأدية تامة.

وتؤكد هذه الدراسة نتائج دراسة عبد الرحمن والفقي ومحمودي [٥٤] من أن المحذوف له دور جوهري في إيجاد الترابط والتماسك بين أجزاء النص، وبيان مهمة المتلقي في ملء الفراغات المسببة عن الحذف، وفك شفرة النص، والعثور على المعنى الكامل له.

٦- الوصل/ العطف:

يعد العطف من عناصر الاتساق النصي[٥٥] الذي يربط بين معاني النص، وله دور واضح في إيجاد العلاقات الاتساقية بين الآيات القرآنية، والترابط بين أجزائها، ولكي تضمن لها استمرارية الأحداث أو الأفكار. كما أنه يجعل الخطاب أكثر "أناقة" من خلال إلغاء التعابير المعبرة عن نفس الفكرة[٥٦]. ويقول حميدة[٥٧]: "إن العطف بالحرف جانب مهم من جوانب دراسة التركيب العربي؛ لأنه نمط من أنماط الربط بين المعاني، فحسن الربط بين المعاني بالأدوات أساس مهمّ من أسس إحكام النظم".

نماذج للعطف:

قال تعالى[٥٨]: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ * وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾.

إذا كُتبت الآيتان من دون عطف لكانتا على الشكل التالي: يسجد النجم للرحمن ويسجد الشجر للرحمن، الرحمن رفع السماء والرحمن وضع الميزان. ومن هنا نجد أن دور حروف العطف دور جوهري لربط المعاني بعضها ببعض واختزالها، من غير تكرار ولا حشو، ولبيان المعنى وتوضيحه وجعله متسقاً مع النص غاية الاتساق. وهناك دور آخر لهذه الحروف غير الربط بين المعاني واختصار الجمل، وهو أن هذه الروابط تؤدي معنى آخر وهو إثبات التعليم لكل ما يوجد في الكون من الإنس والجن والحيوان والجماد والأشياء. حيث يقول جل وعلا[٥٩]: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾. فلا نظن أن الجمادات والأشياء وغيرها لا تعلم، بل إنها تعلم كما نعلم ولكننا لا نفقه تسبيحها. إذاً، ما العلاقة الرابطة بين النجم والشجر؟ النجم في السماء، والشجر في الأرض. إن العلاقة الرابطة بينهما هي السجود لله عز وجل؛ ولأن كل ما في السماء والأرض يسجد لله (انظر، بُعد ما وراء السياق/ التحليل أدناه). فسبحان من بيده ملكوت كل شيء وإليه تحشرون.

تدعم هذه الدراسة نتائج دراسة عبد الرحمن والفقي ومحمودي والحلوة وليتش وشورت[٦٠] من أن العطف يربط الجمل بعضها ببعض ويختزلها، ويجعلها متسقة ومتماسكة داخلياً وخارجياً، ويضمن لها استمرارية الأحداث والوقائع بأسلوب بديع.

ثالثاً: التتابع الخطي والعمودي

أ- التتابع الخطي: هو العلاقة بين الجمل والمتواليات[٦١]. وبعبارة أخرى، هو ترابط عدة آيات أو جمل مع بعضها بعضاً بواسطة إحدى المفاهيم النحوية كالإحالة أو الحذف أو الإشارة أو غيرها من المفاهيم النحوية التي تجعل الآيات أو الجمل المتتابعة مترابطة ترابطاً قوياً. ويعد التوازي من الوسائل التي تجعل النص متسقاً اتساقاً خطياً، ويساهم في اتساق الخطاب. والتوازي هو: "تكرير بنية تملأ بعناصر جديدة"[٦٢]، أو هو ذلك

المظهر الذي (يقتضي إعادة استعمال صيغ سطحية تملأ بتعابير مختلفة)[٦٣]. وقد ألح الباحثون على أهمية التوازي في الخطاب؛ لأن التوازي الموسوم في البنية...هو الذي يولد التوازي الموسوم في الكلمات والمعاني)[٦٤].

كيف يساهم التوازي في اتساق الخطاب القرآني؟

نعتقد أن ذلك يكمن في استمرار بنية شكلية في آيات متعددة بحيث تغدو الوسيلة الأساسية التي تنبني بها تلك السطور على مستوى تركيبي أشمل[٦٥]. ونجد هذا في الآيات التالية:

- الرحمن.
- علم القرآن.
- خلق الإنسان.
- علمه البيان.
- خلق الجان.

إن العناصر التي تملأ بها نفس البنية لا تخلو من علاقة صريحة أو ضمنية فيما بينها، كما يعبر عن ذلك دوبوكراند ودريسلر حين إشارتهما إلى أن هناك "تعالقاً بين الأعمال التي تشدد بواسطة توازي الشكل"[٦٦]، فالأفعال هنا محيلة إلى الذات نفسها بالطريقة نفسها، والفعلان علّم وخلق يدلان على قدرة خارقة جبارة معجزة تمتاز بها الذات الإلهية (علّم القرآن. خلق الإنسان. علّمه البيان...)، كما أنهما يدلان على التحويل ويشتركان في الخارق والمعجز.

يساهم التوازي في الاتساق وذلك من خلال استمرار بنية شكلية في آيات عدة. كما أنه في الوقت نفسه يمنح فرصة لتنامي النص، وذلك بإضافة عناصر جديدة[٦٧]. وهذا ما توضحه بصورة أبرز الآيات التالية:

- فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان.
- فيهن خيرات حسان... لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان.

والتوازي[٦٨] قد يكون (تاماً) وذلك بأن يكون عدد العناصر المشكلة لكل سطر/ آية متماثلة، كما في الآيات: علم القرآن، خلق الإنسان. ولكننا بهذه الطريقة (نقص أجنحة) النص ونحد من نموه تركيبياً ودلالة. بهذا الإجراء ندرك أهمية التوازي ليس فقط في اتساق الخطاب وإنما في نموه أيضاً. وقد يكون التوازي (مشتتاً) أي أننا نصادف نصوصاً لا تحترم بتاتاً الأعراف والتقاليد التي تحكم إنتاج النص، ونقصد بذلك التتالي الخطي على الصفحة، والخضوع لعلاقات التبعية والتعلق وارتباط اللاحق بالسابق، وإنما يلجأ مبدعوها إلى تشتيتها على الصفحة، حتى إن النص يبدو مزقاً يحتاج إلى إعادة تركيب وترتيب وتقديم وتأخير من أجل أن يستوي خلقاً كامل الخلقة. فماذا سيكون موقفنا إزاءها والحال أننا اعتبرنا أن النص هو عبارة عن معطى لغوي متآخذ متسق؟ هل سنحكم عليها بأنها ليست نصوصاً، وهكذا نعدمها بجرة قلم، أو سنقبلها محاولين لحم أوصالها[٦٩]؟

مثال ذلك:

- ولمن خاف مقام ربه جنتان (٤٦).
- ذواتا أفنان (٤٨).
- فيهما عينان تجريان (٥٠).
- فيهما من كل فاكهة زوجان (٥٢).
- فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان (٥٦).
- كأنهن الياقوت والمرجان (٥٨).
- ومن دونهما جنتان (٦٢).
- مدهامتان (٦٤).
- فيهما عينان نضاختان (٦٦).
- فيهما فاكهة ونخل ورمان (٦٨).
- فيهن خيرات حسان (٧٠).
- حور مقصورات في الخيام (٧٢).

– لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان (٧٤).

إن التوازي التام يجعل الآيات متسقة لارتباطها بذات المتكلم، مترابطة باستعمال الواو وغيرها. وأما التوازي المشتت يستفز المتلقي ويثير فضوله، علاوة على أنه يحدث في فهمه ثغرات. نحن هنا أمام خيارين: إما نعتبر النص متسقاً، وفي هذه الحالة علينا أن نعيد إليه التحامه، وإما أن نعتبره غير متسق، وفي هذه الحالة سنعده معطى لغوياً لا يشكل نصاً[٧٠]. نجد أن السورة نفسها لم تترك القارئ، هكذا دون أدنى مساعدة على الفهم، يمكن أن نعتبرها تصف حالة معينة، بمعنى أنها تنقل وصفاً للمؤمن، وقد راكم في هذا المنحى عبارات دالة: جنتان، أفنان، عينان، تجريان، زوجان، قاصرات الطرف، الياقوت، المرجان، مدهامتان، نضاختان، فاكهة، نخل، رمان، خيرات حسان، حور مقصورات، وهي عبارات تراكم في دلالتها الحرفية، والشعور بالفوز بالجنة ونعيمها. وينبئ ذلك: – جنتان، ذواتا أفنان – الدخول إلى الجنة، وفيها العيون الجارية والثمار اليانعة، كما يفيد الخوف من الله. وربما جاء تشتيت الوصف وتفريق أوصال النص تمثيلاً بصرياً للمحتوى المراد إيصاله، وفي هذا الإجراء تقوية له.

ويمكن أن نقرأ النص قراءة أخرى، وهي أن للمؤمن في الجنة زوجات من الحور العين اللاتي أنشأهن الله إنشاء، وجعلهن أبكاراً، عرباً أتراباً لأصحاب اليمين، وكأنهن البيض المكنون. ويستدعي هذا التحليل والفهم أن المؤمنين في الجنة بحاجة إلى الطعام والشراب والاستجمام، وهذا جزاؤهم أن لهم في الجنة أزواجاً ومزارع فيها من كل الثمار، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. قد تكون هذه القراءة غير تامة، ولكن نقصانها لا يخل بما نود البرهنة عليه، وهو أن الاتساق لا يمكن أن يكون المقرر الوحيد الأوحد في اعتبار مُعطى لغوي ما نصاً أو عدم اعتباره كذلك. لذلك، يجب على القارئ ألا يقف أمام النص المشتت على الصفحة عاجزاً، كما أنه لا يلغيه من اعتباره بدعوى أنه غير متسق، وإنما يستنطقه لكشف حجبه، وللحم أجزائه، وفي نهاية الأمر لاكتشاف انسجامه، وذلك لأنه (**لا يتوقف عند حدود النص، ولا يقبل منطقه الداخلي، بل يحاول من**

خلال منطق آخر فك منطق النص وإدخاله في حيز أكبر منه)[٧١]. ويعد هذا تعبيراً عن عدم الاستسلام أمام النص مهما كانت درجة تعقيده، ومهما ضرب بالاتساق عرض الحائط.

ب- التتابع العمودي: هو العلاقة بين المقاطع التي يتكون منها النص؛ لأن التعامل الخطي يكون في مستوى الجمل والمتواليات، ولا ينبغي أن ينسينا المظهر العمودي الذي يطرح مشاكل لا يمكن إغفالها، وهي متعلقة بمستوى أعم من المكونات الجزئية المباشرة للنص، ونعني بذلك الحوار بين مقاطع السورة.

نستطيع أن نقسم السورة إلى خمسة مقاطع، وهي:

المقطع الأول: الآية الأولى: الرحمن.

المقطع الثاني: يبدأ من الآية الثانية إلى الرابعة: علم القرآن ... علمه البيان.

المقطع الثالث: يبدأ من الآية الخامسة إلى الآية الثانية والأربعين: الشمس والقمر بحسبان ... فبأي آلاء ربكما تكذبان.

المقطع الرابع: يبدأ من الآية الثالثة والأربعين إلى الآية الخامسة والأربعين: هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون ... فبأي آلاء ربكما تكذبان.

المقطع الخامس: يبدأ من الآية السادسة والأربعين إلى الآية السابعة والسبعين: ولمن خاف مقام ربه جنتان ... فبأي آلاء ربكما تكذبان.

(حديث الرحمن عن التعليم وخلق الإنسان/ والشجر/ والفلك/ والبحر/ والأرض/ والسماء/ والنار/ والجنة.

وضع الله لكل مقطع عنواناً، للأول عنوان (الرحمن)، وللثاني (التعليم والخلق)، وللثالث (الكواكب)، وللرابع (النار)، وللخامس (الجنة). معنى هذا أن كل مقطع مستقل عن الآخر، كما أن المقاطع غير موصولة بحرف عطف ما عدا المقطع الخامس فقط. صحيح أن المقاطع معاً متسقة باعتبار أن الضمائر في كل منها ممحورة حول الذات الإلهية، كما أن الواو قامت بربط بعض الآيات إلى بعض، لكن القارئ حين ينتقل من مقطع إلى آخر يحس

بانقطاع ما بين المقطع السابق واللاحق. فكيف سيصل إذن ما انقطع، وبأية وسيلة؟ يحاول القارئ وهو يتقدم في القراءة أن يستنطق النص، ويخزن معلومات، ويبعد احتمالات، ويحتفظ بأخرى على ضوء مستجدات تقدمها له مقاطع السورة، أي أنه يقوم بقراءة عمودية بموازاة القراءة الخطية.

وفي محاولة للإجابة عن السؤال أعلاه نقول: إن العلاقة بين المقاطع علاقة خالق ومخلوق. كما يدل على ذلك عناوين المقاطع: (الرحمن)، (علم)، (الشمس)، (جهنم)، (الجنة). فإذا كان العنوان الأول يذكر الخالق، والثاني يذكر التعليم، والثالث الحديث عن الكون بما فيه، والرابع يذكر النار، والخامس يذكر الجنة. بهذه الطريقة: الخالق والمخلوق ينمو النص ويتطور في جو ملؤه الطاعة والخضوع للرحمن – ولم يقل جل وعلا (الجبار) لأنه رحمان الدنيا والآخرة – والإقرار بسلطته على الكون كله، وأنه المهيمن على كل شيء، وهو الخالق والمتصرف في كل أمر، فإليه تشخص الأبصار وهو يجيز المحسن على إحسانه وزيادة، ويحاسب المسيء على قدر إساءته. وبتركيب العناوين يمكن أن نحصل على تأكيد يترتب عنه سؤال ثم جواب عن هذا السؤال:

الرحمن/ الخالق. فلمن يكون السجود إذن ؟

إن العلاقة نفسها – بهذا الشكل المفصل – هي المفصلة في المقاطع، فلنمحص هذا الفرض بنوع من الإيضاح:

- الرحمن، الخالق، ذو الجلال والإكرام.
- المخلوق/ الخلق: الإنس والجن والكواكب والجنة والنار.

هذه الآيات تبدأ بالرحمن وتختم بذي الجلال والإكرام، وما بين البداية والنهاية يذكر المخلوقات جميعاً، بدءاً بالإنسان وانتهاء بالجنة. فلمن يكون السجود إذن؟ الجواب: يأتي في الآية الأخيرة: يكون لذي الجلال والإكرام تبارك اسمه: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (٧٢)﴾. فيربط أول السورة ووسطها وآخرها باسمه جل وعلا، وأنه المتصرف في

الكون ولا رب سواه. ونتساءل هنا لماذا بدأ السورة باسمه ونهاها باسمه جل وعلا؟ الجواب، يكمن في إمكانية التفكير في أسماء الله الحسنى: هو الأول والآخر.

وهكذا نجد أن قارئ الخطاب القرآني لا يهتم كثيراً باتساق النص بقدر ما يهتم بانسجامه، وهذا ما دلت عليه الآيات السابقة أي أن قراءة النص القرآني قد تؤدي إلى وجود ثغرات في الفهم والتأويل، ولا يمكن أن تملأ هذه الثغرات بالتتبع الخطي للنص، وإنما يتم التغلب عليها بالقراءة العمودية أي بالانصراف إلى التساؤل عن الانسجام عوض الاتساق.

رابعاً: بُعد ما وراء السياق/ التحليل

نحاول أن نسلط الضوء قليلاً على ما في هذه السورة من أمور ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في الفهم والشرح والتحليل، وأن نبين الجوانب العلمية التي لابد من الانتباه إليها في التحليل من علم وتعليم وغير ذلك من الأمور الهامة.

إن الله سبحانه وتعالى بدأ السورة ونهاها بذكر اسمه جلا وعلا، وهذا من قبيل رد العجز على الصدر، حيث بدأ بالرحمن وختم بذي الجلال والإكرام. والجانب البلاغي الآخر هو ذكر العام قبل الخاص، وذكر الخاص قبل العام، كما في قوله تعالى: ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾، النخل والرمان جزء من الفاكهة، فهما خاصان والفاكهة عامة. وقوله تعالى: ﴿لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾، فالذنب جزء من أعمال الإنس والجن، فالذنب خاص والإنس والجن عام، إلخ.

ثم ثنى الله سبحانه وتعالى بالعلم للإنسان ولغيره. وأخبرنا عن ذلك من خلال سجود ما في الأرض والسماء له. والسجود لا يكون إلا بالعلم. قال تعالى[٧٣]: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِنْ دَآبَّةٍ وَالْمَلاَئِكَةُ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾، وقال تعالى[٧٤]: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾. وقال جل

وعلا[٧٥]: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، يشير هذا إلى أن الجمادات والحيوانات وكل ما في الكون يسبح لله ويسجد له، وأن لديها علماً ولغة[٧٦]، وإلا كيف تسبح لله وتسجد له، إن لم تعرف هذه الجمادات والأشياء اللغة. إن التسبيح والسجود دليلان على العلم واللغة، ولكننا لا نفقه ذلك.

وللمؤمن يوم القيامة جنتان، الجنة الأولى، هي التي خلقها الله له ولكل شخص من بني البشر. والجنة الثانية، هي أن ليس كل البشر سيدخلون الجنة، وبالتالي، فإن بعضهم سيدخل الجنة، وبعضهم الآخر سيدخل النار، فالذين يدخلون النار ستذهب جنتهم إلى المؤمنين الذين خافوا مقام ربهم، ونهوا النفس عن الهوى، فهذا جزاؤهم أنهم خالدون مخلدون في الجنة، لقد عملوا خيرا فجوزوا خيراً مثله وزيادة عليه ولا يظلم ربك أحداً.

وكذلك لا مفر من العقوبة الأخروية، يقول عز وجل: ﴿يعرف المجرمون بسيمهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام﴾. إن كلمة "المجرمون" جاءت معرفة "بأل التعريف" ولم تأت نكرة؛ لأن ذلك اليوم هو يوم القيامة، ولا مجال للهروب من وجه العدالة الربانية، أو التواري عن الأنظار، ففي الدنيا يمكن أن يتوارى المرء عن الأنظار أما يوم القيامة: فأين المفر يا عبد الله؟ الملك يومئذ لله الواحد القهار العدل الحكم.

وكذلك تشير السورة إلى الحركة والحيوية، وأن الأصل في الكون هو الحياة لا الموت، فالحياة تكون في الدنيا، وتكون في القبر ولكنها من نوع آخر، وتكون في الآخرة وهي الحياة السرمدية؛ لأن الله حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، وجعل كل شيء حي سبحانه ونعالى.

خامساً: التناص الموضوعي في القرآن الكريم

التناص Intertextuality[٧٧]: يُراد به "العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى ذات صلة... " وعلى ذلك يُفضل أن تشتمل القصة أو النص أو المقال على شواهد قرآنية أو حديثية أو شعرية تتقاطع مع أحداث القصة.

وبعبارة أخرى، يعني التناص ورود آيات في الكتابة النثرية، أو أحاديث، أو شعر، أو أمثال، أو حكم، أو غيرها، وذلك للاستشهاد بها في أثناء الكلام أو الكتابة، من أجل إثبات الرأي أو الحجة.

والسؤال هو: هل يوجد تناص في القرآن الكريم؟

الجواب: نعم. يوجد تناص في كتاب الله عز وجل. يقول سبحانه وتعالى[٧٨]: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾. فالقرآن الكريم كتاب شريعة وأحكام وأخلاق، وكتاب لغة وأدب, وكتاب طب وهندسة وعلوم وفيزياء وكيمياء وغيرها[٧٩]. فالآيات الأربعة الأولى من سورة الرحمن تتحدث عن خلق الإنسان، ثم بعد ذلك تتحدث عن الكواكب (الشمس والقمر والنجوم والأرض والسموات والبحار)، والأشجار والفواكه، والجنة والنار، إلخ. فهذا من التناص في القرآن الكريم.

والسؤال هنا: لماذا تحدث الله عز وجل عن كل هذه المخلوقات في السورة؟

الجواب: الرحمن خلق كل شيء، وهو يريدنا أن ننظر إلى قدرته وملكوته، وهو مالك الملك، لا إله إلا هو.

ففي سورة الروم مثلاً، يتحدث سبحانه وتعالى عن الروم، وعن خلق السموات والأرض، وعن بداية الخلق وإعادته، وعن علم اللغات والأجناس البشرية (علم الاجتماع)، وعن علم الأرصاد الجوية، وعن خلق الإنسان، إلخ. والآيات التالية توضح ذلك:

يقول عز وجل[٨٠]: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ *﴾. ثم يقول عز وجل[٨١]: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾. ثم يقول عز وجل[٨٢]: ﴿اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾.

ثم يقول عز وجل[٨٣]: ﴿وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾.

ثم نراه سبحانه وتعالى يتحدث عن علم الأرصاد الجوية والطبيعة ونزول الماء. قال تعالى[٨٤]: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ﴾.

ثم نراه سبحانه وتعالى يتحدث عن خلق الإنسان. قال تعالى[٨٥]: ﴿اللهُ الذِي خَلَقَكُمْ مِن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ العَلِيمُ القَدِيرُ﴾.

فهنا يحدثنا الله سبحانه وتعالى عن قوم الروم، وتارة عن خلق السموات والأرض، ومرة عن بداية الخلق وإعادته، ومرة عن علم اللغات والأجناس، ومرة عن مظاهر الطبيعة، ومرة عن خلق الإنسان، وهذا من التناص في القرآن الكريم.

الخاتمة

إن أسلوب القرآن الكريم بديع في نظمه وجودة سبكه، وحسن تأليفه وترتيبه وترابطه؛ وذلك دليل على إعجازه وعلو لغته وبلاغته. ولقد تحققت العلاقات الاتساقية في السورة الكريمة بواسطة المفاهيم النحوية المتنوعة التالية: الإحالة، حيث أدت دوراً حيوياً في ربط الكلمات فيما بينها ربطاً محكماً، من غير حشو ولا إخلال بالمعنى، مما يدل على أن دورها في الكلام دور جمالي يساهم في اتساق النص القرآني. وساعدت الإشارة على تحقيق الاتساق على مستوى الآية الواحدة أو أكثر. وساهمت المقارنة في اتساق الآيات إسهاماً بليغاً حيث اختصرت الكثير من الكلمات في حرف واحد؛ لأن البلاغة تكمن في الإيجاز. وحقق الاستبدال دوراً هاماً في تحقيق التماسك والاتساق بين أجزاء الآيات؛ لكونه يستبدل لفظاً لاحقاً بلفظ أو فعل أو جملة سابقة بهدف الاختصار. ولعب الحذف دوراً جوهرياً في إيجاد الترابط والتماسك بين أجزاء النص وتهذيبه وطرح الشوائب عنه، وبياد مهمة المتلقي في ملء الفراغات المسببة عن الحذف، وفك شفرة النص، والعثور على المعنى الكامل له. وربط العطف الجمل بعضها مع بعض واختزلها، وجعلها متسقة ومتماسكة داخلياً وخارجياً، حيث ضمن لها استمرارية الأحداث والوقائع بأسلوب بديع، وله دورٌ آخر هو إثبات التعليم لغير الإنسان من الحيوان والجماد وغير ذلك. واتضح لنا من خلال المناقشة أعلاه، أن دور المفاهيم النحوية ضروري وجوهري في إنشاء الاتساق والاتصال بين المعاني داخل الآيات القرآنية، وإحداث العلاقة الوثيقة بينها.

كما ساهم التتابع الخطي والعمودي في ترابط السورة وإحكامها على الرغم من تعدد موضوعاتها، وجعلها متسقة ومنسجمة بعضها مع بعض بأسلوب أخّاذ يأخذ بالألباب.

وبينّا في بُعد ما وراء السياق/ التحليل استنطاق السورة، وإيجاد السبب المقنع وراء كثير من الأسئلة والاستفسارات التي تدور في السورة، وأنه ضروري في تفسير القرآن الكريم؛ لفهمه وكشف معانيه القريبة والبعيدة للناطقين وغير الناطقين بالعربية. وأن نفسره من خلال الفهم الشامل للقرآن الكريم، وأن نرد متشابهه على محكمه ليتضح المعنى وينجلي.

وناقشنا وجود التناص في القرآن الكريم؛ وذلك من خلال الحديث عن موضوعات متعددة في السورة الواحدة، مثل: خلق الإنسان والجان والكواكب والنار والجنة.

ووضّحنا فائدة الاتساق – في كل المفاهيم النحوية موضوع البحث – للدارسين العرب وغيرهم، ولاسيما في مجال تعلم اللغة وتعليمها؛ وذلك لفهم العلاقة التي تربط بين أجزاء الآيات، والتي لابد من الاهتمام بها في خلق نص ما. وبالله التوفيق.

الهوامش :

(١)– من، فولفجانج هاينه و فيهفيجر، ديتر. ١٩٩٩م. مدخل إلى علم اللغة النصي. ترجمة: فالح بن شبيب العجمي. الرياض: جامعة الملك سعود – النشر العلمي والمطابع. ص ٣.

(٢) ابن منظور (جمال الدين محمّد بن مكرم). ١٩٦٨. لسان العرب؛ دار صادر؛ د ط؛ بيروت. مادة (ن ص ص)؛٧ / ٩٨.

(٣) الفراهيديّ، (الخليل بن أحمد. ١٩٨٤. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزوميّ و إبراهيم السامرائيّ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٤، مادة (ن ص ص)؛ ٧/ ٨٦–٨٧.

(٤) الفراهيدي: مادة (ن ص ص)؛ ٧ / ٨٧.

(٥) ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى. ١٩٦٩م. ؛مجالس ثعلب. تحقيق عبد السلام محمّد هارون؛ دار المعارف؛ د ط؛ مصر . ج ١/٩٠.

(٦) أبو زيد (نصر حامد)؛ النصّ السلطة الحقيقية؛ المركز الثقافي العربي؛ ط١؛ الدار البيضاء، ١٩٩٥؛ ١٥١.

(٧) الجرجانيّ (عليّ بن محمّد بن عليّ)؛ التعريفات؛ تحقيق د. إبراهيم الأبياريّ؛ دار الكتاب العربيّ؛ ط١؛ بيروت؛ ١٩٨٥؛٣٠٩.

(٨)– الكفويّ، أبو البقاء أيوب ابن موسى. ١٩٩٨م. الكليّات. إعداد : غدنان درويش و محمّد المصريّ. مؤسسة الرسالة ناشرون؛ ط٢؛بيروت. ٩٠٨.

(9)Hartman, R.R. K and F. C. stork; Dictionary of Language and linguistics; Applied Science published; London; 1972, p.p. 238.

10 See Crystal; S.V (text); p.p. 350.

وينظر أيضا: من وفيهفيجر؛ ٤.

11 See Crystal; S.V (text); p.p. 350.

(١٢) لاينز (جون)؛ اللغة والمعنى والسياق؛ ترجمة د. عباس صادق الوهاب، مراجعة د. يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافيّة، ط١، بغداد، ١٩٨٧؛ ص٢١٨–٢١٩.

(١٣) المصدر نفسه؛ ص٢١٥.

* يفرق (كوزريو) بين الموقف والسياق؛ فالسياق (Context) هو المحيط اللغويّ الخالص للعلامة في النصّ، أي ما قيل وما سيقال. أما الموقف (Situation) فهو المحيط غير اللغويّ للعلامة، أولسلسلة من العلامات بما فيه من ظروف وملابسات تصاحب الحدث اللغويّ، فضلا عن معلومات يتجاوزها المتكلم والمستمع، إذا كانت معلومات تقع بينهما. ينظر: بحيري (سعيد حسن)؛ اتجاهات معاصرة في تحليل النصّ؛ مجلة علامات في النقد؛ إصدار النادي الثقافيّ – جدة،ج ٨ / م ١٠٣، ديسمبر ٢٠٠٠؛ ١٦٠.

(١٤) دي بوجراند؛ ٩١.

١٥ – العمري، عيدة مسبل. ١٤٣٠هـ. الترابط النصي في رواية النداء الخالد لنجيب الكيلاني دراسة تطبيقية في ضوء لسانيات النص. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الملك سعود بالرياض.ص١٩.

(١٦)– الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. ١٤١٤هـ. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري. تقديم: عبد الله بن عبد الرحمن السعد. اعتنى به: سلطان بن فهد الطبيشي. الطبعة الأولى، الرياض: دار ابن خزيمة. ج٣، ص ٣٩٩.

١٧ – خطابي، محمد. ٢٠٠٦م. لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص. الطبعة الثانية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص ٢١٣–٢١٤.

(١٨)– من، فولفجانج هاينه و فيهفيجر، ديتر. ١٩٩٩م. المرجع السابق. ص ١١.

** النصّيّة (Textually) هي الخاصّية الأساسيّة لكلّ كلام، ففي مجموعة أفعال تواصليّة لا يتحدث المتكلمون بكلمات أو جمل، وإنما بنصوص. والنصّ – الموضوع المنفصل– يجب أن يفهم أو يحلل بوصفه مكونا لمجموعة أفعال تواصليّة، و ينبغي في حالات التلقي أن توسّع إلى لعبة تواصليّة انتشاريّة بفعاليّة تساوي الدور المكون لمعنى التلقي، ينظر: شميدت (س.ج)؛ دراسة علمية للسرديّة الأدبيّة، نظريّة وتطبيق، ترجمة قسم الترجمة في مركز الإنماء القوميّ؛ مجلة العرب والفكر العالميّ، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، العدد التاسع، شتاء ١٩٩٠؛ ٧٢.

(١٩) دي بوجراند؛ ١٠٣–١٠٧.

(٢٠)– الذهبي، . ٢٠٠٥م. . ص ١١.

(٢١) – دي بوجرانند. المصدر نفسه؛ ٥٥.

(٢٢) ينظر: دي بوجراند؛ ١٠٦.

يشير سعيد بحيري نقلا عن (دي بوجراند) و (درسلر)الى أن الإعلاميّة ورعاية الموقف هما المعياران اللذان يتصلان بالسياق الماديّ والثقافيّ المحيط بالنصّ. ينظر: بحيري (سعيد حسن)؛ ١٦٩.

(٢٣) ينظر: دي بوجراند؛ ١٠٧.

(٢٤) ينظر: المصدر نفسه؛ ١٠٧.

(٢٥)– هاليداي وحسن: Cohesion in English, 1976:33، نقلاً عن: خطابي، محمد. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص ١٦–٢٥.

(٢٦)– الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. ١٩٧٢م. البرهان في علوم القرآن. بيروت: المكتبة العصرية. ج ٣، ص ١٥٠–١٥١/ ج ٤، ص ٢٥، ٤١.

(٢٧)– علي، عاصم شحادة صالح. ٢٠٠٤م. مظاهر الاتساق والانسجام في تحليل الخطاب النبوي: رقائق صحيح البخاري نموذجًا. رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها. ص٤١.

(٢٨)– عبد الرحمن وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص ٢٠.

(٢٩)– ابن هشام الأنصاري، جمال الدين. ١٩٩٨م. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. مراجعة: حسن حمد وإميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٢، ص ٣٩٢–٤٣٩.

(٣٠)– عبد الرحمن وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص ٢٠.

(٣١)– وللمزيد انظر، حميدة، مصطفى. ١٩٩٧م. الارتباط والربط في اللغة العربية. الطبعة الأولى، بيروت: مكتبة لبنان. ص ١٤٣.

(٣٢)– وللمزيد انظر، حماسة، عبد اللطيف محمد. ٢٠٠٣م. بناء الجملة العربية. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع. ص ١٥٨–١٥٩.

– الفقي، صبحي إبراهيم. ٢٠٠٠م. علم اللغة النصي بين النظرية والمنهج دراسة تطبيقية على السور المكية. الطبعة الأولى، القاهرة: دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع. ج١، ص٢٥٧.

– محمودي، شعيب. ٢٠٠٩–٢٠١٠م. بنية النص في سورة الكهف مقاربة نصية للاتساق والسياق. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر. ص ٤٨–٥٠.

– العمري، عيدة مسبل. ١٤٣٠هـ. الترابط النصي في رواية النداء الخالد لنجيب الكيلاني دراسة تطبيقية في ضوء لسانيات النص. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الملك سعود بالرياض. ص ٣٨–٣٩.

– فان دايك، تون. أ. ٢٠٠٠م. النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني. الطبعة الأولى، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق. ص ٩٧.

– دي بوجراند، روبرت. ١٩٩٨م. النص والخطاب والإجراء. ترجمة تمام حسان. الطبعة الأولى، القاهرة: عالم الكتب. ص ٣٤٦.

(٣٣)– دي بوجراند. ص ٥٦٣.

(٣٤)– حسن، عزة. ٢٠٠٧م. ص١٥٧.

(٣٥)– العبد. ١٤٢٦هـ: ص ٨١.

(٣٦)– وللمزيد انظر، الحلوة. ٢٠١٢م. المرجع السابق.

– جاسم، جاسم علي. ٢٠٠٩م. تأثير الخليل بن أحمد الفراهيدي والجرجاني في نظرية تشومسكي. مجلة التراث العربي، العدد ١١٦، ص ٦٠–٨٢.

٣٧ – أدونيس، علي أحمد سعيد. ١٩٧١م. الآثار الكاملة. بيروت: دار العودة. ديوان: أغاني مهيار الدمشقي، قصيدة: فارس الكلمات الغريبة.

(٣٨)– عبد الرحمن، لبنى؛ عبد الرحمن، أكمل خزيري؛ يوب، شمس الجميل. ٢٠١١م. مظاهر الاتساق في النص القرآني: دراسة وصفية لغوية. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، عدد خاص، لسانيات تطبيقية. السنة الثانية. ص ١٦.

(٣٩)– الفقي، صبحي إبراهيم. ٢٠٠٠م. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار القباء. ج١، ص١٣٧.

(٤٠)– سورة الرحمن: ٣٣.

(٤١)– عبد الرحمن وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص ١٩.

– محمودي. ٢٠٠٩–٢٠١٠م. المرجع السابق. ص ٧٥.

(٤٢)– حسان، تمام. ١٩٩٤م. اللغة العربية معناها ومبناها. المغرب: دار الثقافة. ص ١٠٨–١١٣. (ولكن التسمية القديمة للنحاة العرب بأنها أسماء الإشارة أكثر دقة من التسمية الحديثة).

(٤٣)– سورة الرحمن: ٤٣.

(٤٤)– عبد الرحمن وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص ١٨.

(٤٥)– سورة الرحمن: ٢٤.

(٤٦)– علي. ٢٠٠٤م. المرجع السابق. ص٤٥.

(٤٧)– سورة الرحمن: ٢٦.

(٤٨)– سورة الرحمن: ١٠.

(٤٩)– عبد الرحمن وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص ٢١.

(٥٠)– الجرجاني. ١٩٧٢م. المصدر السابق. ص ١٤٦.

(٥١)– أبو شادي، مصطفى عبد السلام. ١٩٩١م. الحذف البلاغي في القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة القرآن. ص٩.

(٥٢)– ابن هشام الأنصاري. ١٩٩٨م. المصدر السابق. ج ٢، ص ٣٦٠–٣٦٦.

(٥٣)– سورة الرحمن: ٥٦.

(٥٤)– عبد الرحمن وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص ٢١.

– الفقي. ٢٠٠٠م. المرجع السابق. ص ٢٣٢–٢٣٣.

– محمودي. ٢٠٠٩–٢٠١٠م. المرجع السابق. ص ١٠١.

(٥٥)– عبد الرحمن، لبنى، وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص٢٢.

(٥٦)– خطابي. ١٩٩٩. المرجع السابق. ص ٢٢٩.

(٥٧)– حميدة، مصطفى. ١٩٩٩م. أساليب العطف في القرآن الكريم. مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان. ص٣.

(٥٨)– سورة الرحمن: ٦–٧.

(٥٩)– سورة الإسراء: ٤٤.

(٦٠)– عبد الرحمن، لبنى، وآخرون. ٢٠١١م. المرجع السابق. ص٢٣.

- الفقي. ٢٠٠٠م. المرجع السابق. ص ٣٠٨.
- محمودي. ٢٠٠٩-٢٠١٠م. المرجع السابق. ص٨٩.
- الحلوة، نوال بنت إبراهيم بن محمد. ٢٠١٢م. المصاحبة اللفظية ودورها في تماسك النص مقاربة نصية في مقالات د. خالد المنيف. مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. العدد الثالث، المجلد الرابع عشر. ص ٥٩-١٢٤.

- Leech, G. N. & Short, M. H. 1981. Style in Fiction. Longman: London. P. 246.

- ليتش وشورت. ١٩٨١م. ص ٢٤٦. نقلاً عن: خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٦١) - خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص ٢٢٩-٢٣٤.

(62)- De Beaugrande, R. & Dressler, W. 1981. Introduction to Text Linguistics. Longman: London. P. 49.

- دوبوكراند ودريسلر. ١٩٨١.ص٤٩. نقلاً عن: خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص٢٣٠.

(63)- De Beaugrande, R. & Dressler, W. 1981. Introduction to Text Linguistics. Longman: London. P. 57.

- دوبوكراند ودريسلر. ١٩٨١.ص٥٧. نقلاً عن: خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص٢٣٠. وللمزيد انظر،

- Briolet, D. 1984. Le Langage Poetique. Fernand Nathan. Paris. P.41.

- بريولي. ١٩٨٤.ص٤١. نقلاً عن: خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص ٢٣٠.

(64)- Jakobson, R. 1963. Essais de Linguistique Generale. Larousse. Paris.p.235.

- جاكوبسون. ١٩٦٣.ص٢٣٥. نقلاً عن: خطابي. ٢٠٠٦م. ص ٢٣٠.

(٦٥)- للمزيد انظر، خطابي. ٢٠٠٦م. ص ٢٣٠.

(66)- De Beaugrande, R. & Dressler, W. 1981. Introduction to Text Linguistics. Longman: London. P. 58.

- دوبوكراند ودريسلر. ١٩٨١.ص٥٨. نقلاً عن: خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٦٧)- للمزيد انظر، خطابي. ٢٠٠٦م. ص ٢٣٠.

(٦٨)- للمزيد انظر، خطابي. ٢٠٠٦م. ص ٢٣١.

(٦٩)- خطابي. ٢٠٠٦م. المرجع السابق. ص ٢٣١.

(٧٠)- للمزيد انظر، خطابي. ٢٠٠٦م. ص ٢٣٢.

(٧١)- خوري، إلياس. د.ت. دراسات في نقد الشعر. بيروت: دار ابن رشد. ص٧٠.

(٧٢)- سورة النحل: ٤٩.

(٧٣)- سورة النحل: ٤٩.

(٧٤)- سورة الرعد: ١٥.

(٧٥)- سورة الإسراء: ٤٤.

(٧٦)- جاسم، جاسم علي. ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م. علم اللغة النفسي في التراث العربي. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. السنة ٤٤، العدد ١٥٤. ص ٥٣٢-٥٤٨.

(٧٧)- أبو غزالة، د. إلهام وحمد، علي خليل. ١٩٩٩م. المرجع السابق. ص١١.

(٧٨)- سورة الكهف: ٥٤.

(79)- (Jassem, Z.A.& Jassem, J.A. 1995. Translating scientific Terms: An Arabic example and case study. Proceedings 5th international conference on translation "Theme: translation in the global perspective" 21-23 November. Pp.13.

(٨٠)- سورة الروم: ٢-٤.

(٨١)- سورة الروم: ٨.

(٨٢)- سورة الروم: ١١.

(٨٣)- سورة الروم: ٢٢.

(٨٤)- سورة الروم: ٢٤.

(٨٥)- سورة الروم: ٥٤.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.

– أبو شادي، مصطفى عبد السلام. ١٩٩١م. الحذف البلاغي في القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة القرآن.

– أبو غزالة، إلهام وحمد، علي خليل. ١٩٩٩م. مدخل إلى علم لغة النص – تطبيقات لنظرية روبرت ديبوجراند وولفجانج دريسلر. الطبعة الثانية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– أنس، وئام محمد. ٢٠٠٩م. التعلق النصي في شعر ابن قلاقس. مجلة العقيق. نادي المدينة المنورة الأدبي الثقافي، نادي المدينة المنورة الأدبي الثقافي، العددان: ٦٧–٦٨. المجلد الرابع والثلاثون. ص٧١–١٠٧.

– بحيري، سعيد حسن. ٢٠٠٠م. اتجاهات معاصرة في تحليل النصّ. مجلة علامات في النقد. إصدار النادي الثقافي في جدة. ج ٨ / م ١٠٣ ديسمبر.

– براون، ج. ب. و يول، ج. ١٩٩٧م. تحليل الخطاب. ترجمة: محمد لطفى الزليطني ومنير التريكي. الرياض: جامعة الملك سعود – النشر العلمي والمطابع.

– بسندي، خالد بن عبد الكريم. ٢٠٠٩م. المخاطب والمعطيات السياقية في كتاب سيبويه. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، العدد الأول. السنة الأولى. ص١٢٩–١٥٠.

– بودرع، عبد الرحمن. ٢٠١٣م. في لسانيات النص وتَحليل الخطاب نَحو قراءَة لسانية في البناء النصي للقُرآن الكَريم. المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، جامعة الملك سعود، كرسي القرآن الكريم وعلومة، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض: السعودية.

– التهانويّ ، محمَّد علي. ١٩٩٦م. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تقديم: رفيق العجم وآخرين. الطبعة الأولى، بيروت: مكتبة لبنان الناشرون .

- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى. ١٩٦٩م. مجالس ثعلب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دون طبعة، مصر: دار المعارف.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. ١٩٩٢م. دلائل الإعجاز. تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الجرجانيّ، علي بن محمَّد بن علي. ١٩٨٥م. التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب العربي.
- جمعة، خالد محمود. ٢٠٠٨م. الدراسة اللسانية الإحصائية للنص ومناهجها. مجلة العقيق. نادي المدينة المنورة الأدبي الثقافي، العددان: ٦٥-٦٦. المجلد الثالث والثلاثون. ص١١١-١٤٢.
- حسان، تمام. ١٩٩٤م. اللغة العربية معناها ومبناها. المغرب: دار الثقافة.
- حسن، عزة. ٢٠٠٧م. علم لغة النص. الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الآداب.
- الحلوة، نوال بنت إبراهيم بن محمد. ٢٠١٢م. المصاحبة اللفظية ودورها في تماسك النص مقاربة نصية في مقالات د. خالد المنيف. مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. العدد الثالث، المجلد الرابع عشر. ص ٥٩-١٢٤.

حميدة، مصطفى. ١٩٩٩م. أساليب العطف في القرآن الكريم. مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان.

- خطابي، محمد. ٢٠٠٦م. لسانيات النص مدخل إلى انسجام النص. الطبعة الثانية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الخطيب، عبدالله، ومسلم، مصطفى. ٢٠٠٥م. المناسبات وأثرها في تفسير القرآن. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية. المجلد الثاني، العدد الثاني.
- خوري، إلياس. د.ت. دراسات في نقد الشعر. بيروت: دار ابن رشد.

- الدبل، محمد بن سعد. د.ت. النظم القرآني في سورة الرعد. مصر: دار النصر للطباعة الإسلامية.
- دي بوجراند، درسلر. ١٩٩٨م. النص والإجراء والخطاب. ترجمة: حسان، تمام. الطبعة الأولى. القاهرة: عالم الكتب.
- الذهبي، جبار سويس حنيحن. ٢٠٠٥م. الاتِّساقُ في العَربيَّة – دِرَاسَةٌ في ضَوءِ عِلمِ اللغَةِ الحَدِيثِ–. رسالة ماجستيرٍ غير منشورة في اللغةِ العربيَّةِ وآدابِها، كلية الآداب في الجامعة المستنصرية، العراق.
- راغب، أحمد. ٢٠١٢م. دور المؤثرات السياقية في تقدير المدى الزمني للفونيم: دراسة فونولوجية حاسوبية. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية. الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. ص ٨٣ –١٠٧. العدد الأول، ٢٠١٢م.
- رشيد، عمران. ٢٠١١م. آليات التماسك النصي: الزركشي والسيوطي أنموذجان. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، العدد الأول، السنة الثانية. ص ١٧–٤٩.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله. ١٩٧٢م. البرهان في علوم القرآن. بيروت: المكتبة العصرية.
- الزناد، الأزهر. ١٩٩٣م. نسيج النص. الطبعة الأولى. الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد. ١٩٩٥م. النصّ السلطة الحقيقية. الطبعة الأولى، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. ١٤١٤هـ. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري. تقديم: عبد الله بن عبد الرحمن السعد. اعتنى به: سلطان بن فهد الطبيشي. الطبعة الأولى، الرياض: دار ابن خزيمة.

- سعدية، نعيمة. ٢٠٠٩م. الاتساق النصي في التراث العربي. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد الخامس.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. ٢٠٠٦م. الإتقان في علوم القرآن. خرج أحاديثه: أحمد بن أحمد. الطبعة الأولى، مكتبة الصفا. مجلد ٣.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. ١٩٨٧م. تناسق الدرر في تناسب السور. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. بيروت: عالم الكتب.
- الشامي، محمد أشرف عبد العال. معايير النصية: دراسة في نحو النص. القاهرة: قسم النحو والصرف والعروض، جامعة القاهرة.
- شميدت، س. ج. ١٩٩٠م. دراسة علمية للسردية الأدبية، نظرية وتطبيق. ترجمة قسم الترجمة في مركز الإنماء القومي. مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد التاسع.
- عبد الراضي، محمد أمين. ٢٠١٠م. النسق البنائي الفريد للقرآن الكريم. مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، العدد: ٥٣٢، تاريخ العدد: ٢٠١٠/٣/٩م، انظر الموقع:
http://alwaei.com/topics/view/article.php?sdd=1901&issue=516
- عبد الرحمن، لبنى؛ عبد الرحمن، أكمل خزيري؛ يوب، شمس الجميل. ٢٠١١م. مظاهر الاتساق في النص القرآني: دراسة وصفية لغوية. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، عدد خاص، لسانيات تطبيقية. السنة الثانية. ص٥-٢٩.
- العبد، محمد. ١٤٢٦هـ. النص والخطاب والاتصال. الطبعة الثانية، القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي.
- العبد، محمد. ٢٠٠٢م. حبك النص. منظورات من التراث العربي. مجلة فصول، العدد، ٥٩.

- ابن العربي، القاضي أبو بكر. سراج المريدين. نقلاً عن: البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر (ت. ٨٨٥هـ). ١٩٩٥م. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. تخريج: عبد الرزاق غالب المهدي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- علي، عاصم شحادة صالح. ٢٠٠٤م. مظاهر الاتساق والانسجام في تحليل الخطاب النبوي: رقائق صحيح البخاري نموذجاً. رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها.
- الغزاليّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد. ١٩٩٣م. المستصفى من علم الأصول. الطبعة الثالثة، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.
- فان دايك، تون أ. ٢٠٠٠م. النصّ والسياق. ترجمة: عبد القادر قنيني. دون طبعة، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- فان دايك، تون أ. ١٩٨٩م. النص: بناؤه ووظائفه مقدمة أولية لعلم النص.ترجمة: جورج أبي صالح. مجلة العرب والفكر العالمي؛ مركز الإنماء القومي، العدد الخامس.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. ١٩٨٤م. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بغداد: دار الشؤون الثقافية.
- الفقي، صبحي إبراهيم. ٢٠٠٠م. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار القباء.
- قطب، سيد. ١٩٤٩م. التصوير الفني في القرآن الكريم. مصر: دار المعارف.
- الكفويّ، أبو البقاء أيوب ابن موسى. ١٩٩٨م. الكليات. إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري. الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.
- محمودي، شعيب. ٢٠٠٩-٢٠١٠م. بنية النص في سورة الكهف مقاربة نصية للاتساق والسياق. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر.

- المليجي، طارق مختار. ٢٠٠٩م. اتساق الصيغة وسياق الحال – القرآن الكريم أنموذجاً. مجلة العقيق. نادي المدينة المنورة الأدبي الثقافي، العددان: ٦٧–٦٨. المجلد الرابع والثلاثون. ص٩–٧٠.
- من، فولفجانج هاينه و فيهفيجر، ديتر. ١٩٩٩م. مدخل إلى علم اللغة النصي. ترجمة: فالح بن شبيب العجمي. الرياض: جامعة الملك سعود – النشر العلمي والمطابع.
- ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم. ١٩٦٨م. لسان العرب. دون طبعة، بيروت: دار صادر.
- لاينز، جون. ١٩٨٧م. اللغة والمعنى والسياق. ترجمة: عباس صادق الوهاب. مراجعة: يوئيل عزيز. الطبعة الأولى، بغداد: دار الشؤون الثقافية.
- Briolet, D. 1984. Le Langage Poetique. Fernand Nathan. Paris.
- Crystal, D. 1991. A Dictionary of Linguistics and phonetics; Black well published; (3rd ed); London; S.V Text.
- Cullar, J. 1981. Literary Competence in Essays in Modern Stylistics. Edited by: Donalds. C. Freeman. Methuen and Co. Ltd. London.
- De Beaugrande, Robert – Alain and Dressler, Wolfang Ulrich. Introduction to Text Linguistics. London and Newyork: Longman, 7th Impression.
- De Beaugrande, R. & Dressler, W. 1981. Introduction to Text Linguistics. Longman: London.
- Fairley, Irene, R. 1981. Syntactic Deviation and Cohesion. In Essays in Modern Stylistics. Ed. By. Donalds. C. Freeman. Methuen and Co. Ltd. London.
- Haliday, M. A. K. 1985. Dimension of Discourse Analysis; in Van Dijk; Hand book of Discourse Analysis, Academic press, London.
- Halliday, M. A. K. and Hasan, R. 1976. Cohesion in English. Longman: London.
- Halliday, M.A.K. & Hassan, R.1985. Language, Context and Text: Aspects of language in Social- Semiotic Perspective; Gee long, Deakin University Press .
- Hartman, R.R. K and F. C. stork. 1972. Dictionary of Language and linguistics; Applied Science published; London.
- Jakobson, R. 1963. Essais de Linguistique Generale. Larousse. Paris.

-Jassem, Z.A.& Jassem, J.A. 1995. Translating scientific Terms: An Arabic example and case study. Proceedings 5th international conference on translation "Theme: translation in the global perspective" 21-23 November.
- Kalimeyer, W. U.A. 1980. Lekture koflegzur text linguistik. Bd.I. Einfutirung. Konigston, TS.
- Leech, G. N. & Short, M. H. 1981. Style in Fiction. Longman: London.
- Van Dijk, T.A. 1972. Same Aspect of Text Grammars; The Hague, Mouton.
- Van Dijk, T. A. 1977. Text and Context. Longman: London.
- Van Dijk, T. A. 1984. Texte in Dictionnaire des Litterateurs Franscais. Edition. Bordas. Paris.

قضية القدس
في الشعر العبري الحديث

أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
أستاذ اللغة العبرية وآدابها
ووكيل كلية الآداب للدراسات العليا والبحوث
جامعة القاهرة

مقدمة

تحتل مدينة القدس مكانة فريدة بين مدن العالم قاطبة، فهي المدينة الوحيدة المقدسة في الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام.

وقد تعامل الأدب العبري عبر مراحله المختلفة مع القدس، فتعرض لها الأدب العبري القديم بشكل يوضح مدى المكانة المهمة للقدس، فنجد العهد القديم – مثلاً – في مزمور (١٣٧ : ٦) "תִּדְבַּק-לְשׁוֹנִי, לְחִכִּי-אִם-לֹא אֶזְכְּרֵכִי: אִם-לֹא אַעֲלֶה, אֶת-יְרוּשָׁלַם- עַל, רֹאשׁ שִׂמְחָתִי." "ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك، إن لم أفضل اورشليم على أعظم فرحي."[١]، والقدس جزء مهم في الوجدان اليهودي وحاول اليهود تصويرها في كتاباتهم المختلفة على أنها مدينة يهودية الطابع[٢]. على الرغم مما يشوب هذا من مغالطات كثيرة، القدس مدينة عربية لحماً ودماً، وهي قضية تعرض لها، وأثبتها العديد من الباحثين العرب[٣]. وقد تعرض الشعراء الذين يكتبون بالعبرية للقدس، ونقتطف اللباب من بعض هؤلاء الشعراء:

أولاً : زعم ارتباط اليهود بالقدس في قصيدة "הכותל המערבי" "حائط المبكى" لـ"يعقوب كاهان" "יעקב כהן":

١- حياة يعقوب كاهان وإنتاجه الأدبي:

يعقوب كاهان (١٨٨١م – ١٩٧٢م) من أبرز شعراء العبرية، ولد في روسيان وتلقي في بداية حياته تعليماً دينياً يهودياً، ثم درس بعد ذلك في جامعات بيرن وباريس، وحصل على الدكتوراه من جامعة بيرن. وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٤م، وشغل منصب رئيس القسم الأدبي لدار نشر "موساد بياليك" "**מוסד ביאליק**" ثم محرراً للمجلة السنوية "هكنيست" "**הכנסת**"، ومن أبرز إنتاج كاهان "**ספר השירים**" "كتاب الأغاني"، "**מפגשים**" "لقاءات"، "**משלי קדמונים**" "أمثال القدماء"، كما ترجم بعض الأعمال الأدبية العالمية إلى العبرية، ومن أهمها "فاوست" لجوته.

٢- ترجمة القصيدة:

על ההר הרם
עומד כותל ישן
קודר מני עשן
הרבה נראים פצרים בו
צמחי אזוב צצים בו
אך הוא עומד איתן
לפני כותל זה
עומדים זקנים שחוחים
מתפללים ובוכים
נופלים הם על פניהם שם
מותנים צרותיהם שם
צרות אלפי שנים.

على الجبل المرتفع
يوجد حائط قديم

كئيب من الدخان
وتظهر فيه كثير من التصدعات
وتنمو فيه الطحالب
ولكنه يقف قوياً
أمام هذا الحائط
يقف شيوخ محنيون
يصلون ويبكون
ويخرون ساجدين هناك
ويبوحون بمشاكلهم هناك
مشاكل آلاف السنين.

٣- التعليق على القصيدة:

يزعم "يعقوب كاهان" أن هناك رابطاً تاريخياً بين اليهود، وبين القدس، التيرمز لها من خلال معلم من أهم المعالم الإسلامية، هو حائط البراق الذي يسميه اليهود "حائط المبكي"، ويعتبرونه من الأماكن الدينية اليهودية المقدسة، وقد سُمى بهذا الاسم؛ لأن الصلوات حوله تأخذ شكل عويل، ونواح، حتىأنه جاء في الأساطير اليهودية أن الحائط نفسه يذرف الدموع في التاسع من آب (أغسطس)، وهو التاريخ الذي قام فيه تيتوس بتخريب الهيكل الثاني عام ٧٠م، وقد ترسخت صورة "حائط المبكى" في الوجدان اليهودي، والصهيوني، حتى أن "جولدا مائير" رئيسة وزراء إسرائيل إبان حرب أكتوبر ١٩٧٣م قالت إن واشنطن بمثابة حائط المبكى لإسرائيل، أي أنها الحصن المنيع، والسد الواقي.

وقد وقعت العديد من المصادمات بين العرب واليهود بسبب "حائط المبكى" المزعوم، والذي يشكل الجانب الغربي من المسجد الأقصى. وقد تشكلت لجنة تحقيق إنجليزية بعد أحداث عام ١٩٢٩م، وقيام الفلسطينيين بثورتهم ضد اليهود، واستمعت اللجنة إلى شهادات اليهود، والمسلمين والموظفين البريطانيين، وقررت اللجنة أن المسلمين هم

المالكون الوحيدون للحائط، وللمناطق المجاورة، وأن اليهود يمكنهم الوصول للأغراض الدينية فحسب.

ويشير "كاهان" من خلال القصيدة إلى أن هذا الحائط هو أحد الرموز الدالة على المعاناة اليهودية على حد قول الشاعر، فهذا الحائط قديم مليء بالتصدعات، ويقف أمامه كبار السن من اليهود؛ لكي يعبروا عن مشاكلهم التي تجاوز عمرها آلاف السنين ويعلق "لاحوفر" "**לחופר**" على شعر "يعقوب كاهان" فيقول: "إن المشاهد التي يعرضها كاهان في شعره تجذب القارئ، وخاصة في الرونق الذي يتحلى به"[٤].

ثانياً: يوم السبت في القدس في قصيدة "קבלת שבת בישרולים" "استقبال السبت في القدس" لـ"أشير باراش" "אשר ברש":

١- حياة "باراش" وإنتاجه الأدبي:

ولد "باراش" في جاليسيا عام ١٨٨٩م، وتعرف في بداية حياته الأدبية على "جرشون شوفمان" "**גרשון שופמן**"، و"يوسف حاييم برنر" "**יוסף חיים ברנר**" الذين شجعاه على الإبداع الأدبي. نُشرت أول قصة له في مجلة "هشيلواح" "**השילוח**" عام ١٩١٤م، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩١٤م، وعمل بالتدريس، واشترك في تحرير المجلات الأدبية، وأسس معهد السير الذاتية "جنازيم" "**גנזים**" التابع لجمعية الكتاب، ويطلق اسمه عليه الآن. ويركز في إنتاجه على واقع اليهود في جاليسيا، وحصل على جائزة "بياليك" في الأدب وتوفى فيعام ١٩٥٢[٥].

٢- ترجمة القصيدة:

באתי ירושלימה בערב שבת, השמש לערוב פונה.

פועלים מהרו הביתה, זקנים לתפילה, בשמים רחפה יונה

טהורי יהודים לבושי שבת הזכירו על המנוחה מחנות לחנות.

קשקשו תריסים, רחוב יפו נדף בשמים לפדות.

עליתי במעלה הכיכר. הבהיק לי בשקיעה חצי הירח.

עיני לא נכוו בראותי גם עליו חסד אלוהים זורח.
פניתי עוד וראיתי את שמי–הכחול ידקור הצלב,
ולבי הגה הגות חשאים ולא היה נעלב.
לחשתי ברטט: הגידי, המתגלה והמתכסה,
הזה קץ הימין וזאת אחרית המסה?
לא אקבול, אך הגידי, שאינך מציאות ואינך חלום:
למי תהיי בדורות העולים כסא ולמי הדום?
כמו שאת: מחציתך בנויה,
טומאתך בשוליך ויד–אל נדיבה עליך נטויה–
הצירי כל הגויים ישלו בך עולמית בלא אהבה
ולב בנים מאפסי ארץ יחרד לך, מנאוה
צלב בימינך, ובשלומך חצי–ירח–ואנו פה באפס יד,
ועוד אני הוגה ועם לבבי רכות נדבר,
ירד הלילה וכנף רוח השיבה צנה מעבר המדבר
ואורים רבים עלו והבליחו עליזים בעמק ובהר
ולא ידעתי איזה מהם יאיר לעתיד ואיזה לעבר.
וזכרתי שיש לי פה אחים בני ארץ ומולדת,
אך אין טבעת–הזהב שתהא לבותינו מאחדת
וזכרתי שצמד ילדים יש לי בתל–אביב, בן עם בת,
והם אינם יודעים ריחך, ירושלים, בערב שבת.
וידעתי כי לא פיטנך אהי, תושב בתוכך עיר–הקודש,
רק עולה לתהות על חידתך פעמים בשנה או פעם בחודש
ורחמתי את כולם ואותי ואצנח על אבן הצובה,
ואליט פני במברך על הנרות ורוחי בי עצובה.

وصلت إلى القدس عشية يوم السبت، والشمس تتجه للمغيب
وأسرع العمال إلى المنزل، والشيوخ للصلاة، وتحلق يمامة في السماء
وتذكر الطاهرون من اليهود الذين يرتدون يوم السبت الراحة من حانوت إلى حانوت.
وطنين شيش الشبابيك، وشارع يافا تنبعث منه رائحة العطور واللهفة على الغذاء صعدت إلى أعلى الميدان، ولمع لي نصف القمر في الغروب.
لم تنوي عيناي رؤيته، حتى أن عناية الله تشرق عليه.
استمريت في سيري ورأيت السماوات الزرقاء تطعن الصليب
وفكر قلبي فكراً سرياً ولم يكن مهاناً
وهمست في قشعريرة: أخبريني، يا من تظهري وتختفي
فهل هذا هو يوم القيامة، وهذه هي نهاية التجربة؟
لن أتذمر، ولكن أخبريني بأنك لست واقعاً، ولست حلماً:
فلمن يكون الكرسي في أجيال المهاجرين، ولمن يكون الكرسي الذي بلا سند؟
مثلك: نصف خراب، والآخر عمار.
رجسك في حواشيك، ويد الإله ممدودة لك في كرم
هل آلام كل الأغيار تهدأ بك للأبد بلا حب؟
وهل قلب الأبناء الذين يبيدون الأرض.
يسببون لك قلقاً، متعة؟
لن أتذمر، ولكن أخبريني، ماذا نكون بالنسبة لك
وماذا تكونين أنت بالنسبة لنا.
فالصليب في يمينك، وهلال في يسارك، ونحن هنا خاليو الوفاض
ومازلت أفكر، ومع قلبي رقة معبرة.
وأرخى الليل سدوله، وأعاد جناح الريح برداً من وراء الصحراء.

وارتفعت أنوار كثيرة، وتلألأت في سعادة في الوادي، وفي الجبل.
ولم أعرف أياً منهما سيضيء للمستقبل، وأيهما للماضي
وتذكرت أنه لدى أشقاء أبناء أرض ووطن
لكن لا يوجد خاتم ذهب يجعل قلبنا متحداً
وتذكرت أنه عندي ولدان في تل أبيب، ولد وبنت
وهم لا يعرفون عطرك، يا قدس في عشية السبت.
وعرفت أنني لن أكون شاعرك الديني، مواطن بيينا القدس.
وأصعد فقط لأفكر ملياً فيسرك مرتين في العام أو مرة في الشهر.
وترحمت عليهم جميعاً، وعلى نفسي، ونزلت على حجر منحوت
وأخفيت وجهي كمبارك على الشموع، وروحي حزينة بداخلي.

٣- التعليق على القصيدة:

يشير "باراش" من خلال القصيدة إلى استعداد اليهود لاستقبال يوم السبت، وهو اليوم المقدس لدى اليهود في مدينة القدس، ويضفي على اليهود هالة من القداسة، ويصفهم بأنهم "طاهرون"، وهو وصف يراه الشاعر –كما يظهر – نابعاً من تقديسهم ليوم السبت، ويظهر الشاعر تخبطه، وحيرته في مصير القدس إذ يرى أمامه الصليب إشارة إلى التواجد المسيحي في القدس، ويرى هلالاً على الجانب الآخر إشارة إلى التواجد الإسلامي، ويتساءل عن مصير اليهود في مدينة القدس، وسؤاله الذي يقول فيه "فالصليب في يمينك، وهلال، في يسارك ونحن هنا خاليو الوفاض" يعبر عن تخوفه، وقلقه من مستقبل التواجد اليهودي في فلسطين، ويرى أن التواجد المسيحي، والإسلامي كابوساً يطارده.

ويحاول "باراش" أن يتناسى مخاوفه هذه، ويزعم أن أشقاءه في القدس هم أصحاب الأرض، والوطن، وهي محاولة للهروب من عالم الحقيقة الذي يشعر به الشاعر بالفعل، والمتمثل في أن طبيعة القدس تتمثل في التواجد المسيحي، والتواجد الإسلامي، إلى عالم الوهم، والخيال وهو أن القدس هي أرض يهودية، ولكنها أرض عربية لحماً ودماً كما أشرنا.

ولم يخف "باراش" قلقه من الجيل الجديد – المتمثل في أبنائه – في أنهم لم يحرصوا على التواجد في القدس يوم السبت، وكما قال "باراش" عنهم "وهم لا يعرفون عطرك يا قدس في عشية السبت"، وإشارة إلى أنهم لم يتواجدوا في القدس أبداً يوم السبت.

ثالثاً: القدس بين الحرب والسلام في قصيدة "ירושלים דורסנית" "القدس مدمرة" لشولاميت هارئيفن" "שולמית הראבן":

١- حياة "شولاميت هارئيفن"، وإنتاجها الأدبي:

ولدت "شولاميت هارئيفن" في وارسو عاصمة بولندا عام ١٩٣١م، وهاجرت إلى فلسطين مع أسرتها، وهي تبلغ التاسعة من عمرها عام ١٩٤٠م، واستقرت "شولاميت هارئيفن" في القدسمنذ أن هاجرت إليها، ودرست الأدب والفلسفة في الجامعة العبرية بالقدس، وخدمت في الهاجانا[٦]. واختيرت كأول امرأة في مجمع اللغة العبرية عام ١٩٧٩م. وعملت كمراسل صحفي خلال حرب الاستنزاف ١٩٦٨م – ١٩٧٠م، وعملت محاضرة للأدب في جامعة أوهايو الأمريكية عام ١٩٧٤م، ومحاضرة للأدب في الجامعة العبرية في القدس ١٩٨٩م – ١٩٩٠م. وقد زارت الفلسطينيين إبان الانتفاضة الأولى (١٩٨٧م – ١٩٩٣م)، وكتبت العديد من المقالات في صحيفة "يديعوت أحرونوت" "**ידיעות אחרונות**"[٧].

ويتنوع إنتاج "شولاميت هارئيفن" بين القصة القصيرة، والقصة الطويلة، والرواية، والمقال والشعر، وأبرز أعمالها رواية "**עיר ימים רבים**" "مدينة عتيقة"[٨]، و"**נביא**" "نبي"، و"**שונא נסים**" "كاره المعجزات".

٢- ترجمة القصيدة:

מרמת שלווה כזאת
קוראת שלום סגול, שלום פיטן
כל סלע, הד של סלע, נגה הר
והשלום אלכסוני עינים רעבתן
חבוי בשערי בתים לחים.
"من هضبة آمنة كهذه

تدعو بسلام بنفسجي، سلام واضع التراتيل الدينية
كل صخرة، وصدى صخرة، ولمعان جبل
والسلام المائل، وعينان نهمتان
ويختبأ في أبواب منازل رطبة.

تعبر "شولاميت هارئيفن" من خلال الأبيات السابقة عن السلام المخنوق في مدينة القدس، والذي لم يجد له متنفساً للخروج، بسبب المشاكل والصراعات التي تمتلأ بها المدينة، وتحاول "شولاميت هارئيفن" أن تناصر هذا السلام، ويبدو أن مواقعها السلمية، وكونها إحدى عضوات حركة "السلام الآن" "שלום עכשיו" قد دفعها للحديث عن القدس التي تعيش بين عالمي الحرب والسلام.

الهوامش:

١-الفقرة من ٤-٦

٢- عن القدس في الفكر اليهودي : انظر: د. سيد فرج راشد. أورشليم في الفكر اليهودي من عصر داوود، وحتى العصور الوسطى. رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٦٧.

٣- عن تاريخ القدس، وعروبتها: انظر: د. محمد بيومي مهران. دراسات في تاريخ الشرق الأدبي القديم (٨)، إسرائيل، الكتاب الثاني، التاريخ، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٨م، ص ٨١٢-٨٦٦، د. محمد خليفة حسن. التاريخ اليهودي القديم، وعلاقته بالتاريخ الفلسطيني القديم. (بدون ناشر)، القاهرة، ٢٠٠٠ ص ١٣٠-١٣٩.

٤- לחובר, פ. שירה ומחשבה, מסות ומאמרים. דביר. ת"א. תשי"ג. עמ' 53.

5- Haupt Werke der Hebraeischen Literatu Heraugegeben von Leo prijs Kindler velag. Berlin. 1978. S. 99.

٦- الهاجانا: منظمة عسكرية يهودية سرية، تأسست في عهد الانتداب البريطاني. وكانت مرتبطة منذ بدايتها بنقابة العمال (الهستدروت)، وبأعضاء حركة العمل، ولكنها كانت مفتوحة أمام كل يهودي يريد الانضمام إليها، وقد لعبت منظمة الهاجانا دوراً مهماً في القيام بأعمال إرهابية ضد العرب، والعمل على زيادة الهجرة السرية، وتوسيع عملية الاستيطان، وقد قامت الهاجانا قبيل إقامة إسرائيل بزيادة مشتريات الأسلحة من الخارج. ووسعت الصناعات العسكرية. وقد تركت منظمة الهاجانا قواتها للجيش الإسرائيلي عام ١٩٤٨م.

انظر: أفرايم ومناحم تلمي. معجم المصطلحات الصهيونية. ترجمة أحمد كمال العجرمي، دار الجليل للنشر، والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان، ١٩٨٨م، ص١١٢.

7- Sofer, Borbera. Archieving Quality Apropfle of Schulamit Hareven. Jewish Book Work. Spring 1944. P. 12.

٨- انظر حول هذه الرواية تفصيلاً : د. جمال عبد السميع الشاذلي. القدس في الأدب العبري الحديث، دراسة في رواية "مدينة عتيقة" لشولاميت. مجلة الدراسات الشرقية. العدد السابع والعشرون. يوليو. ٢٠٠١. ص ص ٢٩٧ - ٣٣٣.

إشكالية الرمزية فى قصة "السيدة والبائع المتجول" لشموئيل يوسف عجنون

أ.د / نجلاء رأفت سالم
أستاذ اللغة العبرية وآدابها
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

مقدمة

ظهرت الرمزية كأسلوب أدبي بعد أساليب أدبية أخرى مثل الكلاسيكية والواقعية.وهو وسيلة يهدف الكاتب من خلالها إلى التعرض لقضية معينة بأسلوب غير مباشر.

ونتناول فى هذا البحث إشكالية الرمزية فى قصة"السيدة والبائع المتجول""**האדונית והרוכל**""لشموئيل يوسف عجنون[1]"**שמואל יוסף עגנון**" الذى يعد أبرز أدباء العبرية قاطبة سواء على مستوى العالمى ، أو على مستوى الأدب العبرى الحديث ، فقد ترك نتاجاً أدبياً غزيراً،وحصل على العديد من الجوائز الأدبية،توجها بجائزة نوبل فى الآداب عام ١٩٦٦ بالمشاركة مع الكاتبة الألمانية اليهودية نيلى ساكس[2].وقد آثرنا دراسة هذا البحث لعدة أسباب منها:

١- أهمية شموئيل يوسف عجنون بوصفه أبرز أدباء العبرية قاطبة. وقال عنه مارتن بوبر[٣] "إنه هوميروس"[٤] ،الأدب العبرى وقد لقب بكبير أدباء العبرية[٥] ،ووصفه بأنه "סופר האומה" "أديب الأمة"[٦].

٢-دراسة كيفية توظيف عجنون لأسلوب الرمزية فى معالجة قضية من أهم القضايا التى تعامل معها الأدب العبرى فى مختلف عصوره وهى قضية "أحداث النازى" .

٣-معظم أدب عجنون محمل بالرموز الغامضة .ويرى بعض النقاد أنه يقف بمفرده ممثلاً لتيار أدبى دينى يخلد حياة مناطق "الشتات" اليهودية [٧]

٣-عدم وجود دراسة عربية تتعرض لهذه القصة بصفة عامة ولأسلوب الرمزية فيها بصفة خاصة.

أولاً: الرمزية: ماهيتها ونشأتها وظهورها فى الأدب العبرى:

١- ماهية الرمزية، (Sympol):

ظهر أول تعريف للرمزية كمصطلح أدبى عام ١٨٧٩ ،إذ وصف الكاتب الألمانى جوته انطباعاته فى زيارة إلى فرانكفورت ،حيث قرر أنه فوجئ بمشاعر خاصة وغريبة شعر بها تجاه بعض الأشياء التى وصفها بأنها أشياء رمزية[٨]. ويعرف بعض النقاد الرمزية بأنها "ذلك الجزء الواقعى الملائم لما يرمز له"[٩]. ولكننا نلحظ فى التعريف السابق غموضاً واضحاً ؛ إذ نجد تفسيراً لمذهب الرمزية من خلال الواقعية،وهما مذهبان متنافران تماماً ، ونرى أنه يجب تفسير الرمزية بشكل بعيد عن الواقعية. ويرى ناقد آخر أن الرمزية "تركيب لفظى أساسه الإيحاء- عن طريق التشابه-بما لايمكن تحديده ، بحيث تتخطى عناصره اللفظية كل حدود التقرير "[١٠].والتعريف السابق به وضوح مقبول بالنسبة للرمزية؛ حيث ركز على الإيحاء كوسيلة مهمة من وسائل الرمزية. ويرى ناقد آخر أن الرمزية هى :

أ- وسيلة لنلاحظ أوجه الشبه بين ماهو وجدانى وماهو مادى عند الفنان.

ب-لاتستوجب ذهنا يتميز بدرجة عالية من التجريد.

ج–تلقائى ذاتى يتعقب فيه الكاتب العلاقات الخفية بين أفكاره ومشاعره بوصفهما عناصر ذاتية من ناحية ،والأشياء بوصفها عناصر موضوعية من ناحية أخرى [١١] .والتعريف السابق به بعض المعانى التى تساعد على فهم الرمزية،حيث ربط بين ماهو مادى أو واقعى أو محسوس وبين ماهو وجدانى أو رمزى.حيث أن الرمزية وسيلة من وسائل التعبير عما هو واقعى أو مادى.ويعرفها الفرنسيون بأنها "شكل أو علاقة أو أى شيء مادئ له معنى اصطلاحى، كالكلب يرمز إلى الأمانة ، وكالرموز التى تدل على العناصر الكيمائية، وكالعلامات على قطع النقود مشيرة إلى مواضع ضربها[١٢]. ويرى ناقد آخر أن "الرمزية بعد أن تنزع من الواقع تصبح كياناً ذا طبيعة مستقلة فى حد ذاتها ...فالرمز بعد اقتطاعه من الواقع يصبح فكرة مجردة"[١٣] والتعريف السابق يربط بين الرمزية والواقع من منطلق أنها إحدى وسائل التعبير عن الواقع،فالواقع يتجسد من خلال الرمزية.

وإذا أردنا أن نعرف الرمزية كمذهب أدبى فنقول إنه مذهب يهدف الكاتب من خلاله إلى التعبير عن أفكاره بأسلوب غير مباشر،أو يستعمل إشارات مختلفة دينية وتاريخية وسياسية واجتماعية ، وغير ذلك؛ لإسقاطها على الواقع الذى يتحدث عنه حيث يحاول الكاتب من خلال هذا المذهب الهروب من الواقع واللجوء إلى إيحاءات وطرق رمزية لعرض الواقع.

ويتفق جل نقاد الأدب على أن الرمزية تقوم على عدة أسس ،وهى:

أ–تنظر الرمزية إلى الوجود نظرة مثالية تراه عالماً نموذجياً أكثر واقعية من عالم الحس.

ب– الرمزية ذات طابع سحرى إيحائى عميق بعيد عن الفائدة المباشرة.

ج– استغلال الإمكانيات الإيحائية فى الأصوات والكلمات والتراكيب.

د– اللغة الرمزية.

هـ– الإيحاء لقلة ألفاظه وكثرة معانيه ، وكأنها الإشارة تغنى عن العبارة [١٤]

ونستطيع أن نضيف إلى ماسبق مايلى:

و- محاولة الكاتب الهروب من الواقع والتعبير عنه بأسلوب رمزى ،وقد يكون هذا نابعاً من خوف الكاتب من الاصطدام مع السلطة فى نقد الواقع ،وقد يكون الأسلوب الواقعى الأنسب فى التعبير عن موضوع ما مثل الموضوعات التاريخية التى يستخدم فيهل الكاتب شخصيات تاريخية كرموز يسقطها على الواقع.

ز- تكون الشخصيات فى الكتابات الرمزية نموذجا للعديد من الشخصيات الأخرى المتشابهة معها فى سلوكياتها ومواقفها.

ح- رغبة الكاتب فى الهروب من الواقع بآلامه ومشاكله ،والتعبير عنه بطريقة غير مباشرة.

٢- نشأة الرمزية:

ظهرت الإرهاصات الأولى للرمزية فى الفلسفة المثالية الأفلاطونية ،بل إن الرمزية تأثرت بالمثالية الأفلاطونية[١٥]. وقد يكون هذا الربط بين المثالية الأفلاطونية ،وبين الرمزية فى أن مثالية أفلاطون ترمز إلى مجتمع مثالى تنتشر فيه الفضيلة والمثل العليا.

أ-الرمزية فى فرنسا:

ظهرت الرمزية فى الأدب كحركة أدبية فى فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر ،وكانت هذه الحركة الأدبية بمثابة ثورة على الطبيعة الجامدة [١٦].ويحاول البعض أن يحدد بداية ظهور الرمزية فى الأدب بعام ١٨٨٦ مع ظهور مجلة ""Le Symoliste"الرمزى"[١٧].

ويقسم النقاد الرمزية فى فرنسا إلى مراحل ثلاث ،تبدأ المرحلة الأولى ببودلير[١٨] باعتباره الممهد لهذه الحركة ،وتبدأ المرحلة الثانية بفيرلبن[١٩] ومالارمية[٢٠] حيث كانا فى قمة إبداعهما .والمرحلة الثالثة تعود للقرن العشرين ،والتى يسميها البعض باسم "الرمزية الجديدة"[٢١]

ب- الرمزية فى انجلترا:

ظهرت الرمزية فى انجلترا عام ١٨٨٨ ،وقد ظهرت بعض الكتب التى عبرت عن هذا المذهب من أهمها كتاب"الحركة الرمزية" الذى ألفه "آرثر سمونز"، ومقالة "رمزية الشعر"لبيتس"،والتى كتبها عام ١٩٠٠[٢٢].

ج-الرمزية فى أمريكا:

ظهرت الرمزية فى أمريكا عام ١٨٩٩ ،وقد أثرت الرمزية الفرنسية فى الرمزية الأمريكية ، وقد عبر عن هذا كتاب"أثر الرمزية على الشعر الأمريكى" ويعد الشاعران "هارت كرين" و"ألسن ستيفنز"من أبرز من كتبوا أدباً رمزياً[٢٣].

٣- نشأة الرمزية فى الأدب العبرى الحديث:

نشأت الرمزية فى الأدب العبرى فى الفترة نفسها التى ظهرت فيها الرمزية فى أوروبا، وهو أمر طبيعى حيث أن النشاط الأدبى اليهودى خلال هذه الفترة كان متمركزاً فى أوروبا، ولم يستطع كتاب العبرية أن يتجاهلوا التأثيرات الأوروبية ، وهذا ليس بجديد فالأدب العبرى الحديث نشأ فى أحضان الآداب الأوروبية ، وتحولت دفته من الشرق- خلال فترتى الأدب العبرى القديم، والوسيط - إلى الغرب. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الأدب العبرى بصفة عامة لم يكن له السبق فى أى جنس أو مذهب أدبى ،بل نشأ فى ظل ثقافات أحاطت به وأثرت فيه.

وإذا كانت الفترة التى ظهرت فيها الرمزية فى أوروبا تأتى فى الفترة نفسها التى غربت فيها شمس حركة الهسكالا (١٧٧٠-١٨٨١) ،وأشرقت فيها شمس حركة الإحياء الصهيونى ، إلا أننا نستطيع أن نستشف الارهاصات الأولى للرمزية فى الأدب العبرى خلال مرحلة الهسكالا، وربما تكون هذه الإرهاصات قد جاءت عفوياً ، وبدون قصد من الكاتب؛ لأن الرمزية كمذهب أدبى لم تكن قد تبلورت بعد.

ونلحظ هذه الإرهاصات فى قصيدة "שירי תפארת' أشعار زهو"للشاعر"نفتالى هيرش فيزل"[٢٤] "נפתאלי הירש פיזל" والتى استعان خلالها بقصة حياة اليهود فى مصر ، ووصولهم إلى سيناء بقيادة سيدنا موسى عليه السلام ورمز بشخصية سيدنا موسى إلى أنه "المثقف الأول"فى التاريخ اليهودى ؛ حتى يقتفى اليهود أثره،ويستمسكوا بمبادئ حركة

الهسكالا[٢٥]. وإن كنا نلاحظ شيئاً من التناقض بين ما جاء به سيدنا موسى عليه السلام ، وماجاءت به حركة الهسكالا[٢٦]. فقد جاء سيدنا موسى بأفكار دينية أرسله بها المولى سبحانه وتعالى،أما مبادئ حركة الهسكالا فهى علمانية حتى النخاع ،بل أقصت هذه الحركة الدين جانبًا ، وتعاملت مع الجميع من منظور إنسانى بحت.ونجد الشيء فى أشعار "**שירי בת ציון**" "أشعار ابنة صهيون "للشاعر "ميخا يوسف ليفنزون"[٢٧] "**מיכה יוסף לבנסון**"، والتى رمز من خلال عنوان هذه الأشعار– بقصد أو بدون– إلى علاقة اليهود بما يسمى "أرض إسرائيل". كما نجد رمزاً صهيونياً آخر فى مرحلة الهسكالا التى يعتقد البعض أن اليهود قد تناسوا أفكارهم الصهيونية،ولكنهم لم ولن يستطيعوا الفكاك منها؛لأنها باتت جزءاً أصيلا من مكونات الشخصية اليهودية[٢٨]. وتظهر الرمزية بشكل واضح فى مرحلة الإحياء الصهيونى فى أوروبا فى العديد من الأعمال الأدبية .فالكاتب"يعقوب شطينبرج"[٢٩] "**יעקב שטיינברג**"رمز بالبرد فى قصته"**בקור**""فى البرد"إلى عدم إحساس اليهودى بالأمان والدفء خارج فلسطين ، فالبرد هنا ليس برداً مادياً فقط بل هو رمز لعدم تكيف اليهودى فى أوروبا[٣٠].

وتظهر مصر فى مرحلة الإحياء الصهيونى كرمز للمنفى والعبودية،واستخدمها أدباء العبرية إبان تلك الفترة ؛ليشيروا إلى أن "المعاداة للسامية"فى العصر الحديث صورة مكررة لما حدث لليهود فى مصر متناسين تماماً مصر التى ارتموا فلا أحضانها عندما ضاقت بهم السبل بسبب المجاعة التى حلت بأرض كنعان[٣١].

ومن أبرز الأعمال التى ظهرت فيها مصر كرمز للعبودية_كما يزعمون_"**שירי מכות מצרים**" "أشعار ضربات مصر"للشاعر "ناتان ألترمان [٣٢]"**נתן אלתרמן**"والتى يسرد– كما يظهر من عنوان القصائد– الضربات التى حلت بمصر بسبب رفض فرعونها دعوة سيدنا موسى عليه السلام. وقد كتب "ألترمان"هذه القصيدة إبان أحداث النازى(١٩٣٣– ١٩٤٥). فهو لم يتطرق إلى هذه الأحداث مباشرة ،بل أعاد العجلة إلى الوراء؛ حتى يذكر اليهود بأن علاقتهم مع الأغيار دائماً متوترة،وأن فترة وجودهم فى مصر ترمز إلى ذلك[٣٣].

وقد برزت صورة كل من سيدنا إبراهيم عليه السلام ،وسيدنا إسحاق عليه السلام فى هذه المرحلة بشكل كبير كرمز للتضحية ، ودعوة اليهود للقيام بالدور نفسه من أجل إقامة الدولة ،ثم المحافظة عليها.وغاب عنهم أن ماقام به سيدنا إبراهيم وسيدنا إسحاق عليهما السلام كان بناء على أوامر إلهية، أما مايقوم به اليهود إبان مرحلة الإحياء الصهيونى فقد كان عملاً إنسانياً،وهو موقف يشبه توظيف شخصية سيدنا موسى عليه السلام–كما أشرنا آنفاً– بشكل علمانى فى مرحلة الهسكالا.

ومن أبرز الأعمال التى عرضت لشخصية كل من سيدنا إبراهيم،وسيدنا إسحاق عليهما السلام قصيدة"יצחק"إسحاق"للشاعر "حاييم جورى"[٣٤]"חיים גורי" والتى يصور من خلالها كيف أن المولى سبحانه وتعالى أنقذ سيدنا إسحاق – حسب الاعتقاد اليهودى– من الذبح وفداه بكبش[٣٥].

كما كتب الشاعر"زلمان شنيؤور"[٣٦]"זלמן שניאור"قصيدة "עקדות""ذبائح"،والتى تعرض للقضية نفسها[٣٧]

ثانياً:الرمزية فى قصة"السيدة والبائع المتجول"لشموئيل يوسف عجنون"

١-عرض موجز للقصة:

كتب عجنون هذه القصة عام ١٩٤٣،أى إبان الحرب العالمية الثانية(١٩٣٩–١٩٤٥)، وهى الفترة التى يرى اليهود أنها أكثر فترات التاريخ اليهودى تأزماً بصفة عامة،والمرحلة الحديثة بصفة خاصة.

وتدور أحداث هذه القصة _كما يظهر من عنوانها–بين بائع متجول يهودى،وبين سيدة مسيحية تقطن فى إحدى الغابات ويذهب هذا البائع ليعرض بضاعته عليها،ويتوسل إليها مراراً وتكراراً وتنهره،وقبلت بعد ذلك أن تشترى منه بعض الأشياء.ثم تتطلب منه أن يقوم بسد ثغرة فى سقف المنزل بسبب الأمطار،ويقوم بماكلفته به.ويقيم فى حظيرة المنزل ،ثم بدآبعد ذلك يتقاربان نحتى وصل الخال إلى أنهما كان يقطنان فى حجرة واحدة.

ورأى البائع المتجول أن هناك أكثر من سر تخفيه هذه المرأة عنه،فهى لم تحدثه عن حياتها ، وعن أزواجها الذين يصل عددهم إلى أكثر من خمسة أزواج،كما أنها لم تأكل أمامه وكان يتساءل عن الطعام الذى تأكله،ولم تجبه.

وتتطور العلاقة بينهما حتى أرادت أن تقضى عليه بالسكين الذى أشترته منه،ولكنهالم تنجح وماتت هى ،وقام البائع اليهودى بدفنها وفق تعاليم المسيحية،ثم ترك المكان وحمل بضاعته وذهب لحال سبيله.

٢-الرمزية فى القصة:

تغطى الرمزية قصة "السيدة والبائع المتجول"حيث لايستطيع القارئ استيعاب مضمون القصة بدون فهم أسلوبها الرمزى.ومن المكن أن نقسم عناصر الرمزية فى القصة فيما يلى:

أ- عنوان القصة:

يعتبر عنوان القصة معبراً عن مضمونها فهو الكاشف عن طبيعة العمل الأدبى،والقضية التى يعرض لها . والقصة –كما أشرنا– تشير إلى لقاء بين شخصية يهودية متمثلة فى البائع المتجول، وشخصية مسيحية متجسدة فى السيدة .فبالنسبة للرمزية فى البائع المتجول فتتجلى فى أن العمل بالتجارة بصفة عامة يرمز إلى مهنة امتهنها اليهود فى أوروبا. أما مهنة البائع المتجول بصفة خاصة فهى ترمز إلى فترة تاريخية كانت مهنة البائع المتجول فى أوروبا مرتبطة باليهود ،فالمصادر التاريخية تشير إلى كثرة الباعة الجائلين فى أوروبا خلال هذه الفترة ،وكانت هذه المهنة منتشرة بين يهود وسط أوروبا وشرقها .فقد كان البائع اليهودى يحصل على البضاعة بالتقسيط من صاحب رأس المال وكان يتجول فى القرى والمدن ، وكان أمنه مكفولاً من جانب سلطات الدولة،حيث كان يمارس عملاً مصرح به[٣٨] .

وقد أدى هذا إلى حدوث تقارب ولقاءات كثيرة بين اليهود متمثلين فى الباعة الجائلين – مثلما نجد فى القصة التى نحن بصدد الحديث عنها– وكان اليهودى يعرض بضاعته على الأغيار. وتشير المصادر اليهودية إلى أن الأغيار كانوا يتعاملون مع اليهود بتعال وسخرية،وهو مانجده فى القصة .

أضف إلى ذلك فإن عمل اليهودى بمهنة البائع المتجول يرمز إلى سمة مهمة من سمات الشخصية اليهودية ،وهى التجوال والتنقل من مكان إلى آخر . أما الرمزية فى لقب "السيدة"فيشير إلى المنزلة التى بلغها الأغيار متمثلة فى هذه السيدة ،فهى فى منزلة رفيعة مقابل اليهودى المتجول ،كما أن اسمها جاء فى صدر القصة ،أى أنها صاحبة الأفضلية ، وأن علاقتها به عبارة عن علاقة السيدة بخادمها، فالكاتب يريد أن يرمز إلى المكانة الدنيا التى يعيشعها اليهودى خارج "أرض إسرائيل"، فهو مهان ولايشعر بأن له أى حق ،وأن حقوقه مهضومة خارجها، ويشعر بعدم الاستقرار. فالبائع المتجول يرمز إلى اليهود الهائمين على وجوههم والذين كتب عليهم "الشتات" نتيجة لعوامل دينية وتاريخية وظروف مروا بها على مدار تاريخهم ، وأدت فى النهاية إلى تشتت الجماعات اليهودية فى بلدان العالم واغترابها إما عن طريق "السبى"فى التاريخ القديم أو الاضطهاد أو التشتيت فى التاريخ الوسيط والحديث[٣٩]

ب- الرمزية فى أسماء الشخصيات:

يلعب اسم الشخصية دوراً مهماً فى الكشف عن طبيعتها[٤٠] ،فهى تفتح الباب أما القارئ ؛ ليعرف جانباً من جوانب هذه الشخصية. فالتسمية هى الوسيلة الأولى التى تترك انطباعاً لدى المتلقي ،حتى ولو لم يرها.

ولو نظرنا إلى القصة التى نحن نصدد الحديث عنها فنقول إن اسم كل من بطلى القصة قد لعب دوراً مهماً فى الكشف عن بعض جوانب هذه الشخصيات.فاختيار عجنون لاسم "يوسف"יוסף"بالذات لم يكن من قبيل المصادفة،بل جاء اختياره ليرمز إلى أمرين:

١- معاناة بطل القصة مثل سيدنا يوسف عليه السلام ،الذى باعه أشقاؤه ،وحل على مصر.وأن معاناة سيدنا يوسف فى العهد القديم ودخوله السجن كان بسبب امرأة من الأغيار،والشئ نفسه فى القصة فمعاناة يوسف بطل القصة ،والتفكير فى قتله كان بسبب امرأة من الأغيار.كما أن سيدنا يوسف عليه السلام جاء إلى مصر –التى يزعم اليهود بأنها أرض غربة–أى أنه عاش فى أرض غريبة عنه،وعجنون يرمز بشخصية البطل إلى أنه –كذلك – يعيش فى أرض غريبة عنه.

٢-الرمزية إلى علاقة سيدنا يوسف عليه السلام بامرأة العزير ،فهو يجسد صورة بنى إسرائيل ،وهى تجسد صورة الأغيار فى اضطهادهم لليهود حسبما يرى اليهود.

أما اسم بطلة القصة المسيحية فلم يختره عجنون – كذلك – بمحض الصدفة بل اختاره لهدف فى نفس يعقوب ،فاسم البطلة هو "هيلينى"**היליני**"وهو اسم مسيحى يرمز إلى أمرين وهما:

١- الاسم يرمز إلى الحضارة الهيلينية التى ظهرت فى أوروبا .

٢- أنها ترمز إلى دمار كل من يقترب منها تمشيا مع الفكر اليونانى الذى يشير إلى أن هيلين كانت سبباً فى خراب طروادة[٤١]..تشير المصادر إلى أن خراب مدينة طروادة – وهى تقع فى أسيا الصغرى- كان بسبب خطف ملكها لهيلين ملكة اسبرطة ،واندلعت الحرب بين طروادة وأسبرطة بسبب خطف الملكة هيلينى،والتى استمرت عشر سنوات[٤٢].

وقد أشار عجنون أن بطلة القصة قد قتلت كثيراً من أزواجها كرمز للتشابه بينها وبين الملكة هيلين ملكة أسبرطة فقال :"**לילה אחד אמר לה פעמים הרבה שאלתי אותך על בעלך ולא אמרת לי כלום.אמרה לו על איזה שאלתה?אמר לה וכי שני בעלים היו לך ? הלא לא הזכרת אלא את זה שנהרג.אמרה לו מה איכפת לך אם שנים או שלושה .אמר לה אם כן אני בעלך רביעי ? אמרה לו בעלי רביעי? אמר לה הלא מדבריך יוצא כך . לא כך היליני ? אמרה לו המתן עד שאמנה את כולם . פשטה את ימינה והתחילה מונה באצבעות**

אחד שנים שלושה ,ארבעה חמשה. כיון שמנתה כל

האצבעות שבימינה פשטה את שמאלה והוסיפה למנות"[٤٣]

עגנון,שמואל יוסף.סמוך ונראה,סיפורים עם ספר המעשים. שוקן, ירושלים ותל אביב,תש"ך עמ' ٩٨

"وذات مرة قال لها،لقد سألتك مرات عديدة عن زوجك ،ولم تقولى لى شيئاً.فقالت له علام سألت؟ فقالت له ماذا يعنيك إذا كنت قد تزوجت مرتين أو ثلاث مرات. فقال لها ،ألم يظهر هذا من كلامك. أليس هكذا ياهلينى، فقالت له انتظر حتى أحصيهم جميعاً ، ومدت يدها اليمنى ، وبدأت فى إحصائهم على أصابعها ، واحد ، اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة. ونظراً لأنها أحصت كل أصابعها التى فى يدها اليمنى، فقد مدت يدها اليسرى ، وبدأت فى الإحصاء"

وترمز الفقرة السابقة إلى أن أى شخص يرتبط بتلك المرأة (هيلينى)فإنه يجلب على نفسه الدمار والهلاك ، مثلما جلبت "هيلين"الدمار والهلاك لزوجها وتسببت فى حرب ضروس بين أسبرطة وطروادة.

وأكد عجنون على المعنى السابق ؛إذ رمز إلى أن ارتباط اليهودى بالإغيار يجلب عليه الدمار والهلاك ، فقال :"**מה שעסקו עם נשים יודע שכל אהבה התלויה בדבר סופה בטלה . ואפילו אדם אוהב אשה כשמשון את דלילה לסוף היא מהתלת בו לסוף היא מציקה לו** "(٤٤)

"إن من يعمل مع النساء يعرف أن كل حب نهايته الضياع ،وحتى حب شمشون لدليلة ، وفى النهاية تسخر منه ،وتسبب له مشاكل "

ترمز الفقرة السابقة إلى العلاقة بين اليهود –متمثلة فى شمشون – وبين الأغيار–متمثلة فى دليلة–والتى كانت هذه العلاقة سبباً فى تدمير حياة شمشون ؛لأنه تعلق بامرأة من الأغيار.وعجنون من خلال هذه الرمزية يرسل رسالة إلى اليهودى فحواها أنه يجب عدم ارتباط اليهود بالأغيار بأى شكل من الأشكال ؛لأن نهاية اليهودى ستكون بارتباطه بغيره من الأغيار.

وإذا كان عجنون قد اختار اسم بطلة القصة مسيحياً فإنه يتفق مع الواقع الأوروبى الذى يغلب عليه الطابع المسيحى ،بمعنى أنه لو كانت أحداث القصة تجرى فى الشرق فنعتقد أنه كان سيطلق اسماً مسلماً عليها؛انطلاقاً من غلبة الطابع الإسلامى على الشرق.

ج- الرمزية فى المكان:

يعتبر المكان من الأسس المهمة فى بنية القصة القصيرة،"فهو يؤثر فى الشخصيات ، ويعكس الواقع الاجتماعى والاقتصادى للشخصيات"ويجب على الكاتب أن يحسن اختياره، وأن يصفه بإيجاز قدر الإمكان ،وأن يبرز سماته الأساسية المرتبطة بالقصة ككل"[٤٥]. وبالنظر إلى المكان فى القصة نقول إن جانب الرمزية يتضح بشكل واضح فى القصة إذ تقول القصة :

"רוכל אחד יהודי היה מחזר בעיירות ובכפרים .יום אחד נזדמן לשדה יער , רחוק מן הישוב.ראה בית עומד יחידי . בא ועמד לפני הדלת והכריז על סחורתו"[٤٦].

"كان أحد الباعة اليهود الجائلين يطوف فى البلدان والقرى.وذات يوم جاء بمحض الصدفة إلى غابة ، بعيداً عن منطقة الاستيطان اليهودى،فرأى بيتاً بمفرده ،فجاء ووقف أمام الباب وأعلن عن بضاعته"

ترمز هذه المقدمة إلى المكان الذى تقطن فيه بطلة القصة المسيحية،فهى تقطن فى غابة،وهو يرمز بذلك إلى طبيعة هذه المرأة المتوحشة،فالغابة لايقطنها سوى الحيوانات المتوحشة.فالمرأة هنا تتشابه مع الحيوانات المتوحشة.أضف إلى ذلك فإن مصير اليهودى فى هذه الحالة سيكون غامضاً ؛فقد ساقه قدره إلى مكان موحش،وبالتالى فإن مصيره سيكون الهلاك،وهو ماكانت المرأة المسيحية تفكر فيه، وهو ماسنشير إليه بعد ذلك.ووصف هذا المكان بهذا الشكل يرمز إلى طبيعة العلاقة التى ستتمخض عن القاء الذى سيتم بين "يوسف" اليهودى،و"هيلينى"المسيحية.

وإذا كانت المرأة المسيحية تعرف طبيعة المكان الذى تعيش فيه،وتقطن فى إحدى الغابات غير مكترثة بما قد يلحق بها من ضرر ،لأنها ارتبطت بالمكان ،وتربت عليه ، وأضحت العلاقة بينها وبين هذا المكان وثيقة،لأنها نشأت وتربت فيه ،ولم تفكر فى أى مكان آخر غيره، أو اعتقدت أن إقامتها فيه مؤقته.فإننا على الجانب الآخر نجد صورة

متناقضة تماماً لصورة المكان بالنسبة للبائع المتجول اليهودى ،فهو يضل طريقه،ولايعرف أين يذهب ،وتقول القصة:"**אותה שעה כבר שקעה החמה ונתעלמה ממנו הדרך.היה מהלך שעה ועוד שעה.נכנס לבין האילנות ויצא וחזר ונכנס לבין האילנות . החושך כיסה את הארץ .הלבנה לא האירה בשמים.נסתכל סביביו והתחיל מתייראי**"[٤٧]

"وفى الوقت نفسه كانت الشمس قد غربت بالفعل،وقد ضل طريقه.وكان يسير ساعة تلو أخرى. ودخل بين الأشجار وخرج وعاد،ودخل بين أهمها" الأشجار . وأرخى الظلام سدوله على الأرض. ولم يظهر ضوء القمر فى السماء.ونظر حوله وبدأ يشعر بالخوف"

ترمز الفقرة السابقة إلى عدم ارتباط اليهودى بالمكان الذى يعيش فيه بعيداً عن "أرض إسرائيل"– حسب زعم الكاتب–، فالمكان غريب بالنسبة له ، فقد حاول مراراً وتكراراً أت يتحسس طريقه،ولكنه لم يستطع ،وكأنه شخص هائم على وجهه لايستطيع أن يعرف معالم المكان؛لأنه – حسب اعتقاده– يرى أنه لايوجد أى رابط بينه وبين المكان،فهو يلفظ المكان،وبالتالى يلفظه المكان، على عكس المرأة المسيحية التى تكيفت مع المكان مع أنه غابة .

د- الرمزية فى الزمان:

أشرنا سابقاً إلى أن قصة "السيدة والبائع المتجول"قد كتبت عام ١٩٣٩،أى فى ذروة أحداث النازى (١٩٣٣–١٩٤٥). ويستخدم اليهود عدة مصطلحات للإشارة إلى هذه الأحداث وهى "**השואה** "الكارثة النازية" "**,נאצים**" "النازيون" "**הטלריזם**" "الهتلرية". ويرى اليهود أن هذه الأحداث هى أكثر فترات التاريخ اليهودى تأزماً، ويرون –كذلك–أن هذه الأحداث ماهى إلا امتداد لعلاقة اليهودى المتوترة بشكل دائم مع الأغيار[٤٨]

وترمز القصة فى أكثر من موضع إلى تلك الفترة، والتى تتمثل فى التالى :"**הלילה ליל חורף היה.הארץ היתה מלאה שלגים והשמים היו קרושים ועכורים .הביט לשמים ולא ראה שביב אור , הביט לארץ ולא מצא את**

רגליו.ראה עצמו פתאום כאילו הוא שבוי בשדה יער בין שלג זה שמתכסה בשלג חדש"[٤٩]

"وكانت الليلة شتاء.وكانت الأرض مليئة بالثلج ،وكانت السماء جامدة وعكرة.فنظر إلى السماء، فلم ير بصيص نور ، فنظر إلى الأرض ، وأصبح فى حيرة من أمره.ورأى نفسه فجأة كما لو كان أسيراً فى غابة بين ثلج تغطى بثلج جديد"

ترمز الفقرة السابقة إلى الطبيعة الأوروبية التى يكسوها الثلج ،ويعتبر رمزاً من أهم رموزها. وقد دأب الأدب العبرى على استخدام البرد والثلج للرمز للطبيعة الأوروبية إبان أحداث النازى؛" فأورى تسفى جرينبرج" [٥٠] "**אורי צבי גרינברג**"عبر عن هذا فى قصيدته "**אל גבעת הגביות בשלג**""إلى هضبة الجثث فى الثلج" إذ رمز بالثلج للطبيعة الأوروبية التى كان يتم تعذيب اليهود فيها –على حد قول الشاعر–،حيث كتب هذه القصيدة ضمن ديوانه"**רחובות הנהר**""فروع النهر"الذى يدور بالكامل حول "أحداث النازى"[٥١]

والشئ نفسه نجده لدى الشاعر"أفا كوفنير"[٥٢]"**אבא קובנר**"

الذى رمز بالبرد لأوروبا فى قصيدته "**אוחותי קטנה**""شقيقتى صغيرة"التى تتعرض لأحداث النازى، والتى يصور من خلالها معاناة شقيقته فى الجو الأوروبى شديد البرودة ، وتحاول أن تبحث عن ملجأ لها يحميها من هذا الجو القارس[٥٣] .وإذا كانت الفقرة السابقة ترمز بصفة عامة إلى الطبيعة الأوروبية ،فإن عجنون استخدم الزمان كرمز فى القصة،ليخدم به الأحداث ويقنع القارئ بمنطقية سير أحداثها. وتقول القصة "**אותה שעה כבר שקעה החמה ונתעלמה ממנו הדרך.היה מהלך שעה ועוד שעה .נכנס לבין האילנות ויצא וחזר ונכנס לבין האילנות . החושך כיסה את הארץ והלבנה לא האירה בשמים**"[٥٤]

"فى الوقت نفسه غربت الشمس ، وضل الطريق. وكان يسير ساعة تلو أخرى . ودخل بين الأشجار ، وخرج وعاد ودخل بين الأشجار. وغطى الظلام الأرض ولم يسطع القمر فى السماء"

ترمز الفقرة السابقة إلى أن "يوسف"اليهودى البائع المتجول وجد نفسه فى موقف لايحسد عليه؛ فالشمس قد غربت ،ولم يسطع القمر ،وقد غطت الظلمة الأرض.والكاتب يريد أن يرمز من خلال ذلك إلى أن "يوسف"لم يجد أمامه مناصاً سوى اللجوء لمنزل "هيلينى"، وهو المنزل الوحيد فى الغابة ،والذى حاول أن يحتمى فيه.فالرمزية هنا جاءت لكى تعطى مبررات لعودة البائع اليهودى إلى منزل المرأة المسيحية مرة ثانية من ناحية،ولكى توضح موقف الأغيار–متمثلاً فى "هيلينى"– من اليهود–متمثلاً فى "يوسف"من ناحية ثانية.

وتتمثل رمزية الزمن كذلك فى تحديد الفترة التى وقعت فيها أحداث القصة،وهى فترة ليست بقصيرة للرمز إلى أنه مهما طالت الفترة التى يتعامل فيها الأغيار مع اليهود،فإن الأمور لن تسير على مايرام ،ولن يندمجوا سويا.بل أشارت القصة إلى أن "يوسف" قد عالج "هيلينى"لمدة أربعة أيام بعد أن أصابت نفسها،عندما أرادت قتله.وتقول القصة"**טיפל הרוכל באדונית יום ושני ימים ועוד יום . חבש את פצעיה . שבלילה שנכנסה לשחוט אותו פצעה את עצמה**"(٥٥)

"عالج البائع المتجول السيدة أربعة أيام .وضمد جروحها.وفى الليل عندما دخلت لكى تذبحه أصابت نفسها"

ترمز الفقرة السابقة إلى اهتمام اليهودى بالأغيار–حسب زعم الكاتب–فعلى الرغم من أنها أرادت أن تقتله، إلا أنها لم تنجح فى ذلك.بل كان عقابها هو أنها أصابت نفسها،ومع هذا لم يتخل عنها اليهودى ،واستمر فى علاجها لمدة أربعة أيام ،حتى فاضت روحها فى اليوم الخامس، وقام هو بدفنها بنفسه.

و-الرمز فى بداية القصة:

تعتبر بداية القصة ركناً أساسياً من أركان القصة ؛فهى المدخل الذى عن طريقه يستطيع الكاتب أن يجذب القارئ،ومن هنا فإنه من الأهمية بمكان أن تكون بداية القصة شيقة تجذب القارئ(٥٦)

ولو نظرنا إلى بداية القصة فنجدها كالتالى :

"רוכל אחד יהודי מחזר בעיירות ובכפרים .יום אחד נזדמן לשדה יער . רחוק מן היישוב . ראה בית עומד יחידי ,בא ועמד לפני הדלת והכריז על סחורתו

יצאה אדונית אחת ואמרה מה אתה מבקש כאן יהודי ?. שחה ובירכה ואמר לה שמא צריכה את דבר מדברים נאים אלו שיש לי ? הוריד את קופתו מעל כתפיו והציע לה כל מיני סחורה אמרה לו איני צריכה לך ולסחורתך"(٥٧).

"كان أحد الباعة الجائلين اليهود يطوف فى المدن والقرى .وذات يوم حل إلى غابة بمحض الصدفة ، بعيداً عن منطقة الاستيطان اليهودى ، فرأى بيتاً بمفرده فجاء ووقف أمام البيت، وأعلن عن بضاعته ،وخرجت إحدى السيدات وقالت ماذا تريد من هنا أيها اليهودى، فتوجه صوبها ،وقال لها عسى أن تحتاجى شيئاً من هذه الأشياء الجميلة التى معى؟ وأنزل خزانته من على كتفيه ،وعرض أمامها كل أنواع البضاعة ،فقالت له إننى لاأريدك ولاأريد بضاعتك"

ترمز مقدمة القصة إلى عدة أمور نجملها فيما يلى:

١- قوله"كان أحد الباعة الجائلين اليهود" ترمز إلى هذه المهنة كانت معروفة لدى الأغيار فى أوروبا على أنها خاصة باليهود ،حيث عرفته السيدة المسيحية من خلال عمله،أضف إلى ذلك فإن قوله "أحد"ترمز إلى أن هذه المهنة ليست قاصرة على هذا البائع فقط ،بل تنسحب على قطاع كبير من اليهود ،وهى بذلك تتفق مع ماأشارت إليه المصادر التاريخية من ذيوع مهنة التجارة المتنقلة بين اليهود فى أوروبا،كما أن اليهودى خلال هذه الفترة كان يهيم على وجهه فى سبيل الحصول على قوت يومه من خلال تنقله بين المدن والقرى ،فهو لم يكتف بمنطقة ما أو مكان ما ،بل كان يتردد على كل الأماكن من أجل بيع بضاعته.

٢- قوله "حل فى أحد الأيام بمحض الصدفة على حقول وعرة ،بعيداً عن منطقة الاستيطان"تشير إلى طبيعة المكان الذى حل فيه،كما تشير إلى حياة اليهود المنعزلة فى

أوروبا،حيث كانوا يعيشون فى أماكن خاصة بهم [٥٨]،كما أن الإشارة إلى الغابة ترمز إلى طبيعة الحياة المتوحشة التى يحياها الأغيار ،فهم متناثرون فيما بينهم ،حيث أن منزل هذه المرأة يتواجد بمفرده ،ومع هذا تعيش فيه بدون خوف،لأنه مكانها.أما اليهودى فلايستطيع أن يحيا بهذا الشكل ؛لأنه ليس مكانه ،كما أن اليهود يعيشون فى تجمعات منعزلة خاصة بهم بعيداً عن الأوروبيين.

٣- قول البطلة المسيحية "ماذا تريد من هنا أيها اليهودى"ترمز إلى ارتباط مهنة العمل بالتجارة المتنقلة باليهود،ومعرفة الأوروبيين بهذا ،وربما كان اليهودى يرتدى زياً معيناً يميزه عن غيره من المسيحيين جعل المرأة المسيحية تعرفه من خلاله[٥٩].

وعجنون من خلال مقدمته هذه يرمز إلى بداية العلاقة المباشرة بين البائع المتجول اليهودى، وبين السيدة المسيحية، فهى علاقة ترمز من البداية إلى نفور المرأة المسيحية من اليهودى.

ز- الرمزية فى نهاية القصة:

إذا كانت مقدمة القصة قد رمزت إلى جوانب معينة فيها،فإن نهاية القصة لاتقل أهمية عن بدايتها، فهى تشير إلى ماآلت إليه أحداث القصة،وما سيخرج به القارئ من انطباعات حولها ، وهل كانت هذه النهاية متوافقة مع مقدمات ،وأحداث القصة أم لا.وبالنظر إلى نهاية القصة نجدها تقول:

"ביום החמישי הוציאה את נפשה ומתה . הלך יוסף לבקש כומר ולא מצא,עשה לה ארון ותכריכים וחפר בשלג לקברה מאחר שכל הארץ קרושה היתה לא עלה בידו לכרות לה קבר נטל את נבלתה וטמנה בארון ועלה על ראש הגג וטמן את הארון בשלג הריחו העופות בנבלתה באו וניקרו בארון ושיברוהו וחילקו ביניהם נבלתה של האדונית ואותו רוכל נטל את קופתו וחיזר ממקום למקום וחיזר והכריז על סחורתו"[٦٠]

"وفى اليوم الخامس فاضت روحها،وذهب يوسف ليحضر قسيساً فلم يجد،فأعد لها تابوتاً وكفناً وحفر فى الثلج ودفنها ،ونظراً لأن كل الأرض كانت متجمدة لم يستطع أن يحفر لها قبراً ،فأخذ جثتها ووضعها فى تابوت ،وصعد على السقف ودفن التابوت فى الثلج ، واشتمت الطيور جثتها ،فجاءت ونقرت التابوت وكسرته،وقسموا جثة السيدة بينهم أما البائع المتجول ،فحمل خزانته وتنقل من مكان إلى آخر وأعلن عن بضاعته"

ترمز نهاية القصة السابق إلى عدة أمور نجملها فيما فيما يلى:

١- قيام يوسف اليهودى بعلاج "هيلينى"المسيحية لمدة أربعة أيام يشير إلى شخصية اليهودى –كما يرمز الكاتب–فى أنه يقدم كل مايستطيع من عون ومساعدة لغيره ،حتى ولو كان من الأغيار، فهو لم يقابل الإساءة بالمثل ، فقد انكب على علاج "هيلينى"مع أنها أرادت أن تقتله، ولكنه لم يفكر حتى فى مجرد ترك المنزل وأن يولى الأدبار،حتى يقى نفسه من الهلاك،وهو أمر قد يبدو من منظور الكاتب مقنعاً بالنسبة له ، ولليهود، ولكن إذا نظرنا إلى هذا الموقف نظرة عامة بصرف النظر عن الخلاف بين اليهودية والمسيحية، فإننا نقول إنه كان من المتوقع أن يهرب من المكان؛حت لايتهم بقتلها ، وخاصة أنه لم يره أحد ،ومن هنا لن يستطيع أحد أن يتهمه بشئ.

٢- حرص اليهودى على دفن المرأة المسيحية وفق تعاليم المسيحية ،وهو أمر يرمز من خلاله الكاتب إلى احترام اليهودى لغيره ،ولديانته،فهو لم يترك المنزل الكائن فى الغابة، ويرحل بعد وفاتها،بل قام بصناعة تابوت ؛لدفنها وقام بأقصى مايمكن أن يقوم به فى ظل ظروف مناخية سيئة .

٣-قيام الطيور بالتهام جثة "هيلينى"يرمز إلى النهاية المريرة التى آلت إليها،فإذا كانت فى حياتها تشعر بأنها سيدة ،وأنها أفضل من اليهودى فإنها كانت خاطئة ،فهذه النهاية المأساوية بمثابة عقاب إلهى لكل من يتجرأ ،ويحاول أن يسئ إلى اليهود،فالمرأة المسيحية كانت تريد أن تقتل اليهودى ،ولكنها فشلت ،وكان مصيرها هو الموت . ويرمز عجنون بهذه النهاية المأساوية لهذه المرأة إلى الأغيار فى أن مصيرهم سيكون مثل هذه المرأة إذا حاولوا إلحاق الأذى باليهودى.

٤- نهاية القصة بقيام اليهودى بالإعلان عن بضاعته ،وتنقله من مكان إلى آخر يرمز إلى استمرار المسيرة اليهودية ،وعدم قدرة الأغيار على الفتك بهم ،وأنهم - أى اليهود- مهما تعرضوا لأزمات فإنهم قادرون على النهوض من جديد ، وعدم الاستسلام حيث أن تاريخهم ملئ بالأزمات والصراعات منذ القدم ،ولكنهم صمدوا ،ولم يستطع أحد القضاء عليهم[٦١].

ح-الرمز فى علاقة اليهود بالأغيار[٦٢]:

تتسم العلاقة بين اليهود والأغيار بطبيعة خاصة.فهى علاقة تقوم على عدم الثقة من قبل اليهود فى الأغيار. والقصة ترمز لنا فى أكثر من موقع إلى علاقة اليهودى بالأغيار.ومن الممكن أن جمل هذا فيما يلى:

١-رفض الأغيار لليهودى:

يظهر اليهودى فى القصة فى صورة بالية ذليلة ، ويحاول أن يقدم أى تنازلات فى سبيل التقرب للأغيار متمثلاً فى هذه المرأة المسيحية ، وتظهر هذه العلاقة المتوترة منذ بداية القصة التى تقول:"كان أحد الباعة الجائلين اليهود يطوف فى المدن، والقرى .وذات يوم جاء بمحض الصدفة إلى غابة ، بعيداً عنة منطقة الاستيطان اليهودى ، فرأى بيتاً بمفرده فوقف أما البيت ، وأعلن عن بضاعته. وخرجت إحدى السيدات وقالت ماذا تريد من هنا أيها اليهودى ؟ فتوجه نحوها ، وقال لهل عسى أن تحتاجى شيئاً من هذه الأشياء الجميلة التى معى؟ وأنزل جزانته من على كتفيه ،وعرض أمامها كل أنواع البضاعة،فقالت له إننى لاأريدك ولاأريد بضاعتك"[٦٣].

ترمز الفقرة السابقة إلى محاولة البائع اليهودى التقرب من الأغيار متمثلا فى المرأة المسيحية التى لم تعبر فقط عن رفضها لبضاعة اليهودى ، بل عبرت عن رفضها له أيضاً ، مع أنه المفروض أن يكون الرفض هنا قاصراً على البضائع فقط ،ولكن رفضها لليهودى يركز إلى رفض الأغيار التواجد مع اليهود فى مكان واحد ، فالمجتمعات ترفضهم ، وترفض حتى مجرد تواجدهم فى مكان واحد ، وهو الفكر نفسه الذى قامت عليه الصهيونية فى العصر

الحديث التى رأى مفكروها أن "المعاداة للسامية "بمثابة مرض أصاب الأغيار ،وأن العلاج الناجع لهذه الظاهرة يكمن فى ضروة الفصل بين اليهود ،وغيرهم[٦٤].

وتستمر القصة لترمز إلى محاولات اليهودى التقرب إلى الأغيار دون جدوى ،وتقول القصة"

"אין כאן כלום .כלך ולך.חזר והשתחווה לפניה והוציא דברים מן הקופה והציע לה ואמר ,תני עיניך גברתי ואל תאמרי אין כאן כלום."[٦٥]

"هلم وارحل . فعاد وانحنى أمامها ، وأخرج أشياء من الخزانة ، وعرضها عليها ، وقال انظرى ياسيدتى ، ولا تقولى لاأريد شيئاً من هذا "

ترمز الفقرة السابق إلى تذلل اليهودى للمرأة – للأغيار– فى سبيل أن يبيع بضاعته ،وأن يعيش ، فالأغيار هم الذين يشترون منه ،ومن هنا فهم الأعلى مكانة ، ومنزلة. ويحاول اليهودى بشتى الطرق أن يقنعها بشراء بضاعته ، وهى ترفضها، وترفضه هو أيضاً، حتى وصل الحال إلى أنه "سجد"(انحنى) أمامها ، وهو فعل يوضح مدى الذل والمهانة التى كان يشعر بها اليهودى فى تعامله مع الأغيار ؛ فالسجود لايكون إلا للمولى سبحانه وتعالى. وإذا كانت الفقرة السابقة قد رمزت للمعنى سالف الذكر ، فإنها فى الوقت نفسه لم تشر إلى سبب نفور الأغيار من اليهود ، وكأنها باتت – من منظور الكاتب، ومفكرى الصهيونية– مرضاً أصاب الأغيار، وينقله اليهودى معه أينما حل ، وأينما ارتحل.

وتستمر القصة لترمز إلى علاقة اليهودى بالأغيار ، وبالتالى علاقتة بالأماكن التى يسكنون فيها ، وتقول القصة:

"אותה שעה כבר שקעה החמה ונתעלמה ממנו הדרך .היה מהלך שעה ועוד שעה .נכנס לבין האילנות ויצא וחזר ונכנס לבין האילנות . החושך כיסה את הארץ והלבנה לא האירה בשמים.נסתכל סביבו והתחיל מתייירא .ראה אור מאיר .הלך לקראת האור והגיע אצל בית

אחד.הקיש על הדלת .הציצה עליו בעלת הבית וקראה , שוב אתה כאן ? מה אתה מבקש יהודי?"[٦٦].

"وفى الوقت نفسه كانت الشمس قد غربت بالفعل.وضل طريقه.وكان يسير ساعة تلو ساعة .ودخل بين الأشجار وخرج وعاد،ودخل بين الأشجار.وقد غطى الظلام الأرض .ولم يظهر ضوء القمر فى السماء .ونظر حوله ،وبدأ يخاف.ورأى نوراً يضئ .وذهب صوبه.ووصل إلى أحد المنازل .وطرق على الباب .فنظرت إليه صاحبة المنزل ،وصاحت أنت هنا مرة ثانية؟ماذا تريد أيها اليهودى"

ترمز الفقرة السابق إلى اليهودى الذى يهيم على وجهه فى طرق الأغيار ، فهو لا يعرف أين يذهب ، ولايعرف معالم طريقه ، فى حين أن المرأة المسيحية مستقرة فى منزلها ، ولاتبارحه البته، فهى –كما ترمز الفقرة– ذات أصول وجذور،أما فهو ،فيهيم على وجهه فى بلاد الله التى لايرتبط بها، لأنها من منظوره ليست أرضه ،ومن هنا فهو لايتكيف معها ، ولايرتبط ، وهو أمر يرمز فى الوقت نفسه إلى أن تواجد اليهودى فى هذه الأماكن تواجد عابر ، فهو لايعرف المكان الذى يعيش فيه ، ولايتقبله الإغيار ، وقولها له مرة ثانية "أنت هنا مرة ثانية ؟ ماذا تريد أيها اليهودى"ترمز إلى مدى نفورها من اليهودى ،وعدم رغبتها فى رؤيته مرة ثانية، فقد لفظته فى المرة الأولى ،وأكدت هذا مرة ثانية كما يتجلى من الفقرة سالفة الذكر. فالمرأة فى القصة تمثل عالم الأغيار بأسره ،وهوعالم رافض لليهودى على طول الطريق ، واليهودى من جانبه ،يبذل جهوداً مضنية؛حتى يفوز بثقة الأغيار ،ولكن_كما ترمز القصة_ هيهات.

وتقدم لنا القصة محاولات مستيمة من اليهودى للتقرب من الأغيار متمثلاً فى هذه المرأة المسيحية ؛ فقد أقام معها فى منزل واحد ، وهى ترمز إلى محاولة اليهودى الاندماج فى عالم الأغيار ، والتنازل عن مبادئ دينية يهودية.كما تناول طعامها ، وتصرف معها كأنه زوجها، على الرغم من أن هناك بعض الأمور التى تحظرها اليهودية فى علاقة اليهودى بالمسيحى وهى:

أ- منع الزواج ،أو أى صلة جنسية بين اليهود والمسيحيين.

ب- منع الطعام المشترك بين اليهود والمسيحيين.وهذا نتيجة طبيعية لطعام الكاشير اليهودى[٦٧].

ج- منع اليهودى من تناول أى طعام أعده غيره؟ [٦٨]

وإذا نظرنا إلى ماجرى فى القصة فنجد أن البائع اليهودى قد انتهك كل ماسبق؛رغبة منه فى التقرب من الأغيار ، والاندماج فى حياتهم، فهو لم يتخلى عن مبادئ خاصة به هو كإنسان، بل تخلى عن مبادئ أساسية من اليهودية ،وهى رغبة تفوق رغبته إبان حركة الهسكالا التى حاول خلالها أن يمارس حياته كإنسان خارج جدران منزله من ناحية، ويتمسك بأهداب التراث الدينى اليهودى من ناحية ثانية. أما هنا فهو يضحى بكل شئ من أجل قبول الآخر له. وعجنون بهذا يوجه نقداً لأذعاً لليهود لرغبتهم الجارفة فى الاندماج فى مجتمعات الأغيار، مع علمهم مسبقاً أن هذه المجتمعات لن تقبلهم[٦٩].

٢- رغبة الأغيار فى الفتك باليهودى:

استمراراً للموقف السابق من قبل الأغيار من اليهودى ،وعدم قبوله بأى شكل من الأشكال ، فإن النتيجة المنطقية لما سبق هى رغبة الأغيار فى الفتك باليهودى، فبعد إلحاح من البائع المتجول اليهودى على المرأة المسيحية ،نجدها تختار شيئاً واحداً من بين كل البضائع التى عرضها وهو السكين ،وتقول القصة :

"ראתה סכין של ציידים נתנה לו דמיה וחזרה לביתה .טען את קופתו על כתפיו והלך לו"[٧٠].

"رأت سكين صيادين ، فأعطته ثمنها ، وعادت إلى منزلها .وحمل خزانته، وذهب إلى حال سبيله"

ترمز الفقرة السابقة إلى ماكانت تفكر فيه المرأة المسيحية التى تقدمها القصة على أنها تزوجت أكثر من مرة وفتكت بأزواجها،أى أن الطبيعة العدوانية متأصلة فى الأغيار،وهذه الطبيعة ستنعكس –كما ترمز القصة – على علاقة الأغيار باليهود.

وترمز القصة فى موضع آخر إلى مايدور فى خلجات المرأة المسيحية تجاه اليهودى ، وترمز كذلك إلى قتل أزواجها فتقول:

"גברתי יושבת גלמודה , כלום אין לה בעל או ידיד וריע?ודאי יש כאן שרים רבים ונכבדים שמבקשים קרבתה של אדונית נאה שכמותה.אמרה לו,היה לי בעל .נתאנח הרוכל ואמר ,והוא מת .אמרה לו ,לא כי אלא נהרג .נתאנח הרוכל על בעלה שנהרג ושאל ,כיצד נהרג.אמרה לו , אם השוטרים אינם יודעים ,אתה מבקש לדעת.מה איכפת לך באיזו מיתה נהרג ,אם חיה רעה אכלתהו או אם נשחט בסכין.הלא אף אתה מוכר סכינים שאפשר לשחוט בהן אדם"[٧١].

"سيدتى تقطن وحيدة ،ليس لديها أى صديق ،أو صاحب.بالتأكيد يوجد هنا وزراء كثيرون محترمون يبغون الاقتراب من سيدة جميلة مثلك.فقالت له كان لى زوجاً.وتنهد البائع المتجول وقال ومات. فقالت له ،بل قتل .وتنهد البائع المتجول على زوجها الذى قتل وسأل كيف قتل.فقالت له إن الشرطة لاتعرف ،وأنت تريد أت تعرف .وماذا يعنيك بأى طريقة قتل، وإذا كان حيوان مفترس قد أكله أو تم ذبحه بسكين. ألست أنت بائع سكاكين، وتستطيع أن تذبح بها إنساناً"

ترمز الفقرة السابقة إلى أن المرأة المسيحية قد قتلت زوجها ،بالسكين ،وأن شراءها للسكين هدفه قتل البائع المتجول اليهودى ،وأنها إذا كانت قد قامت بهذا مع زوجها الذى من المفترض أن يكون مسيحياً مثلها ،فما بالنا بما يمكن أن تقوم به مع اليهودى . إن موقفها سيكون أشد قسوة وعنفاً من موقفها مع زوجها.

٣- مساعدة اليهودى للأغيار:

إذا كان عجنون قد رمز من خلال ماسبق إلى كراهية المرأة المسيحية –الأغيار– لليهودى، فإنه فى مقابل ذلك قدم لنا موقفاً آخر يرمز من خلاله إلى شخصية اليهودى الذى وقف موقفاً مناقضاً تماماً لموقف الأغيار؛ فالمرأة المسيحية أرادت أن تقتل البائع المتجول

اليهودى، ولكنها فشلت ،وأصابت نفسها ، ووقف البائع المتجول بجوارها ليعالجها،وتقول القصة حول ذلك:

"מה כאן ?מה כאן ?הרי כשיצא מחדרו היו שלמים ועכשיו הם מלאים חורים.אין ספק שחורים אלו בידי אדם נעשו ,אלא מה טעם נעשו ? נסתכל וראה קורט דם.נסתכל בדם ... הביט וראה את היליני כשהיא מושלכת על הקרקע וסכין בידה . זו הסכין שקנתה אצלו ביום שבאו לכאן.הוציא את הסכין מידה והרים אותה מן הקרקע ... טפל הרוכל באדונית יום ושני ימים ועוד יום.חבש את פצעיה , שבלילה שנכנסה לשחוט אותו פצעה את עצמה.אף התקין לה תבשיל .אבל כל מאכל שנטלה לתוך פיה הקיאה , שכבר שכחה תורת המאכל שבני אדם אוכלים" (٧٢)

"ماذا حدث هنا؟ماذا حدث هنا؟وعندما خرج من منزله كان كاملاً ،أما هو الآن فهو ممتلأ بالحفر ،وليس هناك شك أن هذه الحفر قد تمت بفعل إنسان ،ولأى سبب تمت؟نظر ورأى قطرات دم .ونظر إلى الدم وكان منذهشاً .وأثناء ذلك سمع صوت أنين. نظر فرأى هيلينى ملقاة على الأرض ، والسكين الذى أشترته منه عندما جاء فى يدها. فأخرج السكين من يدها ورفعها من على الأرض ...عالج البائع المتجول السيدة أربعة أيام . وضمد جروحها، وفى الليل عندما دخلت لكى تذبحه أصابت نفسها. بل أعد لها طعاماً ، ولكنها تقيأت أى طعام تناولته ، لأنها نسيت نظرية الطعام التى يتبعها البشر"

ترمز الفقرة السابقة إلى عدم تخلى اليهودى –كما يرى الكاتب–عن الأغيار ، فعلى الرغم من أن المرأة المسيحية كانت تخطط للقضاء على البائع المتجول اليهودى ، وقتله بالسكين الذى أشترته منه، وهو الأمر الذى رمزت إليه قبل ذلك ، وأشرنا له سابقاً.ولكنها

لم تنجح فى ذلك ،بل أصابت نفسها،ومع هذا مكث بجوارها ؛ ليعالجها من الجروح التى أصابتها، فهو لم يمكث يوماً،بل مكث عدة أيام ،ونسى تماماً عمله الذى يرتزق منه،وهو بيع البضائع من مكان إلى آخر.وعجنون هنا يقدم صورة نرى أنها على المستوى الإنسانى _بعيداً عن اليهود والأغيار_لاتحدث إلا نادراً ،فكيف تقبل أن يقوم بعلاج من أرادت أن تقضى عليه،وربما أراد عجنون أن يؤكد على نظريته السابقة التى ترمز إلى أن اليهودى كان على استعداد أن يفعل أى شئ ،حتى ولو كان غير منطقى من أجل أن يقبله الأغيار.

٤-بقاء اليهودى ،وهلاك الأغيار:

إذا كان عجنون قد قدم لنا العلاقة بين اليهود والأغيار من خلال الرموز السابقة،فإنه حاول أن يضع نهاية للعلاقة المتوترة بين اليهود والأغيار،لأن تواجد اليهود مع الأغيار فى مكان واحد من منظوره هو ضرب من ضروب الخيال؛ لأن الأرض لن تستطيع أن تضم الفريقين ، ومن هنا فلابد أن تكون الغلبة فى نهاية المطاف لأحد الفريقين، ومن الطبيعى أن ينحاز عجنون إلى اليهود؛ بحكم يهوديته، فقد قدم الأغيار متمثلين فى هذه المرأة ،وقد حلت عليهم المكائد التى كانوا يحيكونها لليهود، وانقلبت الأمور رأساً على عقب ، وتقول القصة حول هذا:

"وفى اليوم الخامس فاضت روحها.وذهب يوسف ليطلب قسيساً فلم يجد .فأعد لها تابوتاً وكفناً، وحفر فى الثلج ودفنها.ونظراً لأن كل الأرض كانت متجمدة فلم يستطع أن يحفر لها قبراً ، فأخذ جثتها ووضعها فى تابوت وصعد على السقف ودفن التابوت فى الثلج. واشتمت الطيور جثتها.فجاءت ونقرت التابوت وقسموا جثة السيدة بينهم .أما البائع المتجول فحمل خزانته ،وتنقل من مكان إلى مكان ، وأعلن عن بضاعته"(٧٣).

ترمز الفقرة السابقة إلى ان الغلبة فى نهاية المطاف فى الصراع بين اليهود والأغيار ستكون لليهود، فهم الذين سيدفنون الأغيار بأيديهم ،وأن اليهودى لن يتلاشى ، بل سيستمر فى خط سيره الذى كتب عليه القدر منذ القدم ،وهو التنقل من مكان إلى آخر ، وأنه –كما

يرمز عجنون– لن يستقر إلا فى "أرض إسرائيل"،ولكن اليهودى لم يستقر فى إسرائيل بعد إقامتها ، والهجرة العسكية خير دليل على ذلك[٧٤].

ط- الرمزية فى الاقتباسات من العهد القديم:

لم تتوقف الرمزية فى قصة "السيدة والبائع المتجول"على الأمور سالفة الذكر،بل نجدها فى بعض الاقتباسات من العهد القديم،والتى نجملها فيما يلى:

١–اقتباس مصطلح "**בשדה יער**"[٧٥] "حقل وعر"الذى اقتبسه من سفر المزامير (١٣٢:٥)، والتى تقول "**מצאנוה בשדה יער**""وجدناها فى حقل وعر"، وهو اقتباس يرمز إلى عدم استقرار اليهودى بين الأغيار ، وتشتته، وأن حياته بين الأغيار تكون فى أماكن سيئة.

٢– اقتباس "**השתחווה לפניה**"[٧٦]"،والتى اقتبسها من سفر التكوين (٢٣–١٢)، والتى تقول"**והשתחווה אברהם לפני עם הארץ**"فسجد إبراهيم أمام شعب الأرض"، والتى تشير إلى الخنوع للأغيار"،وهى فى القصة ترمز للمعنى نفسه.

٣– اقتباس جملة "**פוקדת עלי**"[٧٧] والتى اقتبسها من سفر عزرا (٢:١)، والتى تقول "**והוא פקד עלי לבנות לו בית**""أوصانى أن أبنى له بيتاً"،وهى ترمز إلى للخنوع للأغيار ،حيث أن هذا الأمر جاء من _كما ورد فى السفر_ بناء على طلب الملك كورش الفارسى، وهى فى القصة تحمل الرمز نفسه.

٤–اقتباس جملة "**אם חיה רעה אכלתהו**"[٧٨]"والتى اقتبسها من سفر التكوين(٣٧–٢٠) والتى تقول"**אמרנו חיה רעה אכלתהו**""ونقول حيوان شرير افترسه"والجملة تشير إلى كذب أخوة سيدنا يوسف عليه السلام ،وشرهم ،وهى فى القصة ترمز إلى كذب المرأة المسيحية، وشرها . ورغبتها فى الفتك بالبائع المتجول اليهودى ،الذى جاء اسمه فى القصة على اسم سيدنا يوسف عليه السلام.

٥–اقتباس جملة "**וכל יש לה נתנה בידו**"[٧٩]،والتى اقتبسها من سفر التكوين (٣٩–٤) والتى تقول "**וימצא יוסף חן בעיניו וישרת אותו ויפקדהו על ביתו**

וכל יש לו נתן בידו""ونال إعجابه ،وخدمه وولاه على بيته ،وأعطاه كل مالديه".والفقرة تشير إلى الثقة التى أولاها فرعون مصر لسيدنا يوسف على الرغم من أنه غير مصرى.والجملة فى القصة ترمز إلى المعنى نفسه ،فعلى الرغم من أن المرأة مسيحية، والبائع المتجول يهودى،إلا أنها تركت له كل شئ ،على الرغم من تخطيطها لقتله،وهى جملة _كما ترمز القصة_ترمز إلى أن اليهودى عندما يقوم بعمل ما فإنه يؤديه على أكمل وجه ، حتى ولو كان خاصاً بالأغيار.، وإذا كان عجنون قد رمز إلى ذلك فإنه أمر متوقع ؛نظراً لكينونته اليهودية.

وهكذا وظف عجنون كل مايوجد فى القصة لخدمة الفكرة التى يريد أن ينقلها للقارئ أسلوب رمزى ، أى أن القارى لن يستطيع أن يلم بجوانب القصة بدون فهم الرمزية التى خيم على القصة من عنوانها،وحتى نهايتها.

خاتمة:

انتهت الدراسة إلى النتائج التالية:

١-ظهرت الرمزية كأسلوب أدبى فى أوروبا، وكان أول ظهور لها فى فرنسا وانجلترا.وقد جاءت بعد أساليب أدبية أخرى مثل الكلاسيكية.

٢-ظهرت الرمزية فى الأدب العبرى الحديث فى الفترة نفسها التى ظهرت فيها فى أوروبا ، وقد تجلى هذا بشكل واضح فى مرحلة الهسكالا.

٣-تجسدت الرمزية فى قصة"السيدة والبائع المتجول"من عنوانها ،وحتى نهايتها،فعنوانها يرمز إلى تميز الأغيار ،وتشتت اليهود خارج "أرض إسرائيل".

٤-يرمز كل من اسم البائع المتجول اليهودى"يوسف"إلى طبيعته اليهودية ،فمعاناته مع الأغيار تشبه معاناة سيدنا يوسف عليه السلام.أما المرأة المسيحية"هيلينى"فترمز إلى الملكة "هيلينا"التى كانت سببا فى حرب طروادة ،ودمار المدينة.

٥-ترمز بداية القصة إلى مهنة عمل اليهود بالتجارة،وتجوالهم فى أنحاء أوروبا.

٦-يرمز المكان فى القصة إلى الطبيعة المتوحشة التى يحياها الأغيار،متمثلاً فى هذه المرأة المسيحية.كما يرمز الزمان إلى الفترة التى كتبت فيها القصة،وهى ١٩٤٣،وهى الفترة التى بلغت فيها المصادمات بين اليهود والنازيين الذروة.

٧-ترمز نهاية القصة إلى استمرار المسيرة اليهودية مهما حاول الأغيار القضاء عليهم ، فالغلبة -كما ترمز القصة- ستكون لليهود فى نهاية المطاف.

٨-وظف عجنون الاقتباسات من العهد القديم بشكل رمزى يخدم مايرمى إليه فى القصة.

الهوامش

١-شموئيل يوسف عجنون:

ولد شموئيل يوسف عجنون فى بوتشاتش ببولندا ، وقد بدأ حياته بدراسة التراث الدينى اليهودى والتفاسير المختلفة للكتاب المقدس والتلمود وهى التأثيرات التى تركت بصماتها جلية عليه فى أعماله . كما بدأ الإطلاع على الثقافة العلمانية فى سن مبكرة ، واهتم بالأدب الألمانى بصفة خاصة .

هاجر عجنون إلى فلسطين عام ١٩٠٨ ضمن مهاجرى موجة الهجرة الثانية (١٩٠٤-١٩١٣) ، وبدأ فى نشر إنتاجه الأدبي بعد هجرته إلى فلسطين وكانت أول أعماله رواية "עגונות"" مهجورات " ، والتى أصدرها عام ١٩٠٨ ، واستعار اسمه الأدبي منها .

ويختلف عجنون عن غيره من أدباء الهجرة الثانية ، وعلى رأسهم " يوسف حاييم برنر ""יוסף חיים ברנר" فى أنهم كانوا معروفين قبل هجرتهم إلى فلسطين، أما عجنون فلم يظهر على الساحة الأدبية إلا بعد هجرته إليها .

وغادرعجنون فلسطين إلى ألمانيا عام ١٩١٣،ومكث فيها حتى عام ١٩٢٤ ، واهتم خلال هذه الفترة بدراسة الألمانية،والأدب الألمانى ، ثم عاد إلى فلسطين مرة ثانية عام ١٩٢٤ . وقد حصل عجنون على عدة جوائز أدبية توجها بجائزة نوبل فى الآداب عام ١٩٦٦ .

ومن أبرز إنتاج عجنون "מאויב לאוהב" " من عدو لحبيب " ، "תמול שלשום" "أول أمس " "אורח נטה ללון" "ضيف مال للمبيت"، "האדונית והרוכל" " السيدة والبائع المتجول"، "שירה " شيرا " وقد توفى عجنون عام ١٩٧٠ .

(٢) نيلى زاكس Nelly zax: شاعرة يهودية ألمانية،ولدت عام ١٨٩١،وبدأت فى كتابة الشعر فى سن الرابعة عشر ، ونشرت أول أعمالها عام ١٩٢١ ، وقد توفيت عام ١٩٧٠"

(٣) مارتن بوبر : كاتب ومفكر يهودى ولد عام ١٨٧٨م فى فينا ، درس عام ١٨٩٦ فى جامعة فينا ، ثم واصل دراساته فى بعض الجامعات الأخرى مثل برلين . وفى عام ١٨٩٨ انضم إلى الحركة الصهيونية ،وشارك عام ١٨٩٩ فى المؤتمر الصهيونى الثالث.وفى عام ١٩٠١ تم تعيينه محررًا للصحيفة الأسبوعية الرئيسة للحركة الصهيونية"دى فيلت" " Die Welt" (العالم) . وفى عام ١٩٢٦ بدأ فى دراسة الحسيدية، وفى عام ١٩٢٠ اشترك فى تحرير مجلة"هبوعيل هتسعير""הפועל הצעיר"ومن أهم إنتاجه " Ich und do" " أنا وانت " ، "Koenigtom Gottes" " مملكة الرب " ، " "Dialogisches Leben" " "حياة الحوار " .

(٤) هوميروس : شاعر يونانى قديم ، وهو مؤلف الأسطورتين اليونانيتين" الإلياذة والأوديسا " ، ويعتبر من أبرز أدباء الحضارة اليونانية ، وقد نال هوميروس شهرة عالمية ، بل وصل من خلال "الإلياذة والأوديسا " بالأدب اليونانى إلى العالمية . وقد أثر هوميروس كثيرًا فى الثقافة اليونانية .

(٥) نقلاً عن د. محمود عباسى . الكاتب العبرى الحائز على جائزة نوبل ، شموئيل يوسف عجنون ، حياته ، وإنتاجه ونماذج من قصصه ، مقارنات مع الأدب العربى . مراجعة وتقديم شموئيل موريه . دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر ، شفا عمرو ، ١٩٨٦ ، ص ١١.

(٦) ברזל, הלל . מבוא: דרכי הפרשנות של יצירות עגנון בספר: שמואל יוסף עגנון ,מבחר מאמרים על יצירתו .עם-עובד,ת"א,1982,עמ'13.

(٧)د.رشاد عبد الله الشامى.عجز النصر،الأدب الإسرائيلى وحرب ١٩٦٧.دار الفكر العربى،القاهرة،١٩٩٠،ص ٢٣٢.

(8)Wellk;Rene.Ahistory of Modern Ciriticism.New Havan ,yael University Press, 1955, P.210

(9)M.BowraThe Heritage of Symbolism.Mucmilan Co.Ltd.1978,p.51

(١٠) د.فتوح أحمد الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر.دار المعارف ،الطبعة الثالثة،القاهرة،١٩٨٤،ص ٤١.

(11) France. Paris Lehman,A.G.The Sypolist Aesthetic In .p.255

(12) Ibid

(١٣) انطون غطاس كرم.الرمزية والأدب العربى الحديث. دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع،بيروت،١٩٧٩ص ٢٧.

(14)Tindall,W.y.The Litrary Symbol.London,P.235

(١٥) انطون غطاس كرم .الرمزية والأدب العربى الحديث . ص ٢٧.

(١٦) محمود أمين العالم.الأدب والفنون الجميلة.مجلة الآداب،أكتوبر،١٩٥٦،ص ٩٤.

(١٧) رينيه ويليك.مفاهيم نقدية ،ترجمة د.محمد عصفور.عالم المعرفة،عدد (١١٠)المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب،الكويت،١٩٨٧،ص ٢٦٨.

(١٨) بودلير:

(١٩) فيرلين:

(٢٠) ملارميه

(٢١) رينيه ويليك.مفاهيم نقدية.ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٢٢) المرجع السابق.ص ٢٧١.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤)نفتالى هيرش فيزل:ولد عام ١٧٢٥ ،بدأ حياته بدراسة التراث الدينى اليهودى ، ودراسة اللغات الأجنبية . ويتميز شعره بأنه يجمع بين الشعر الدينى والشعر الغنائى ،وكان يرى أن حركة الهسكالا سترفع من شأن اليهود، وقد تأثر فيزل بالشاعر الألمانى كلوبتشوك ،ومن أبرز أعماله"أشعار مجد"،وتوفى عام ١٧٤٧.

(٢٥) عن قصيدة فيزل "أشعار زهو" انظر د.زين العابدين أبو خضرة.تاريخ الأدب العبرى الحديث.(بدون ناشر) القاهرة، ص٣١-٣٩.

(٢٦) قامت الهسكالا على أسس علمانية بحتة أقصت الدين جانباً ،وهى:

أ–يتألف الكون من عناصر قوية مرتبطة ببعضها بشكل معقول،أى تتحكم فى علاقاتها قوانين تتألف فى كليتها سنة عقلانية لابديل لها.

ب–عقل الإنسان ومايقوم به من مبادئ مهمة كاف لفهم معانى الكون.

ج–عقل الإنسان يؤهله لاكتشاف قوانين الكون وبالتالى لمعرفة أسراره.

د–لاحاجة إذن للعقل الإنسانى بأن يرجع إلى الوحى أو المعرفة الماورائية لإدارة حياته وشؤونه الدنيا.

انظر:د.إسماعيل راجى الفاروقى.الملل المعاصرة فى الدين اليهودى.مكتبة وهبة،الطبعة الثانية،القاهرة،١٩٨٨،ص ٣٢.

(٢٧)ميخا يوسف ليفنزون:ولد عام ١٨٢٨، ويعتبر من أوائل حركة الهسكالا الذين كتبوا الكثير من القصائد التاريخية . وقد تأثر ليفنزون بالرومانسية الألمانية ،كما تأثر بأسلوب العهد القديم ، ومن أبرز أعماله"**על הר עברים**""على جبل عفريم"، وتوفى عام ١٨٥٢.

(٢٨) عن الرموز الصهيونية فى مرحلة الهسكالا.انظر

"**משה שטיינר "נציני לאומיות בספרות ההשכלה בספר:התחיה הלאומית בספרותנו , מבחר מאמרים ,צריקובר,ת"א,1982,עמ'24–11**

(٢٩) يعقوب شطينبرج:

(٣٠) عن القصة انظر:د.زين العابدين أبو خضرة.تاريخ الأدب العبرى الحديث.ص ١٠٧–١١٤

(٣١) حول هذا انظر:د.زين العابدين أبوخضرة.مصر فى الأدب العبرى الحديث.دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

،د.جمال عبد السميع الشاذلى. دراسات فى التاريخ اليهودى. (بدون ناشر) القاهرة،٢٠٠٦.

(٣٢) ناتان الترمان:تختلف المصادر فى تحديد سنة مولده ،فيرى البعض أنه.ولد عام ١٩٠١،ويرى البعض الآخر أنه ولد عام ١٩١٠،ويرى آخرون أنه ولد عام ١٩٢٥.

تلقى منذ نعومة أظفاره تعليماً دينياً تقليدياً ،وأطلع على اللغات والثقافات الأخرى ،ومن أبرز أعماله "**שמחת עניים**"بهجة الفقراء"،"**לא מעכשיו לא מכאן**""ليس من الآن ،ليس من هنا"وتوفى عام ١٩٧٠.

(٣٣)عن صورة مصر فى الأدب العبرى الحديث:

انظر:د زين العابدين محمود أبو خضرة مصر فى الأدب العبرى الحديث.

،د نجلاء رأفت سالم يهود مصر بين أحاسيس البقاء ونوازع الهجرة.مجلة رسالة المشرق،المجلد السابع عشر، نوفمبر،٢٠٠٥ ص ٤١–٨٤

،د جمال عبد السميع الشاذلى صورة مصر فى رواية المنفيون لديبورا باررون.مجلة رسالة المشرق،المجلد السابع عشر،نوفمبر ٢٠٠٥،ص ٣–٤٠.

(٣٤)حاييم جورى:ولد عام ١٩٢٣ ،درس فى مدينة خضورى الزراعية ،والتحق بالبلماح ،وشارك فى حرب ١٩٤٨. ومن أبرز أعماله"פרחי אש"زهور من نار"

(٣٥) عن هذه القصيدة انظر:د.جمال عبد السميع الشاذلى.د.نجلاء رأفت سالم.دراسات فى الشعر العبرى الحديث،مع نماذج مترجمة.الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،٢٠٠٧.ص ١– ٥

(٣٦)ز لمان شنيؤور:شاعر يهودى كتب نتاجه الأدبى بالعبرية واليديشية،ولد عام ١٨٨٦،ويعتبر من أبرز أدباء جيل بياليك .أصدر ديوانه الأول عام ١٩٠٧،وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٥١،وتنوعت أعماله بين الشعر والمسرحية والقصة.

(٣٧)عن القصيدة:انظر:د.جمال عبد السميع الشاذلى.د.نجلاء رأفت سالم.نماذج مختارة من الأدب العبرى الحديث.ترجمة.الطبعة الثانية،الثقافة للنشر والتوزيع ،القاهرة،٢٠٠٧،ص ٢٠٧–٢١٥

(38)כ"ץ,יערב.בין יהודים לגויים,יחס היהודים לשכניהם בימי הבינים ובתחילת הזמן החדש. מוסד ביאליק,ירושלים,1960,עמ"157.

(39) د.محمد خليفة حسن.التفكير التاريخى والحضارى عند الشعوب العربية(السامية)القديمة.(بدون ناشر) القاهرة،٢٠٠٠، ص ٢٨٢.

(40)Lamping;Dieter.Der Name in der Erzaehlung;zur Opetik des Personen Namens. Bouvuer Verlag; Bonn; 1983,S.30.

(41) http:llwww.knay.alona.K12.il

(42) http:ll/www.org

(٤٣)עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,שוקן,ירושלים ותל אביב,תש"ך,עמ'98

(٤٤)שם עמ'97

(٤٥٩ سامية أسعد. القصة القصيرة وقضية المكان.فصول، المجلد الثانى ،العدد الرابع، يوليو–أغسطس–سبتمبر–١٩٨٢، ص ١٧٩.

(٤٦) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'92

(٤٧) שם עמ'92

(٤٨) للمزيد:انظر:د.جمال عبد السميع مصطفى الشاذلى.مفهوم "النكبة" فى الرواية العبرية الحديثة ١٩٦٥–١٩٧٥.رسالة دكتوراه (غير منشورة)كلية الآداب – جامعة القاهرة،١٩٩٧.

(٤٩) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'101

(٥٠)أورى تسفى جرينبرج:شاعريهودى كتب نتاجه الأدبى بالعبرية واليديشية ،نشر قصائده الأولى فى الدوريات الأدبية فى أوروبا الشرقية ،هاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٣.شارك فى تأسيس صحيفة"دافار"، ومن أبرز أعماله ديوان"רחובות הנהר""فروع النهر"

(51) Prijs,Leo.Haupt Werke der Hebraeischen Literatur;ein Zeldarstellung und Intr-Pretationen Von Bibel und Talmud bis Zionistischen Moderne.Kinder Verlag .Muenchen,1978,S.84.

(٥٢) أبا كوفنير:شاعر يهودى كتب نتاجه الأدبى بالعبرية والييديشية.ولد فى روسيا عام ١٩١٨،وتلقى تعليمه فى فيلنا.عاصر الحرب العالمية الثانية ، ومن أبرز أعماله "شقيقتى صغيرة"

(٥٣) د.جمال عبد السميع الشاذلى.د.نجلاء رأفت سالم.الشعر العبرى الحديث، مراحله وقضاياه.الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، ص ١٣٨.

(٥٤) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'٩٢

(٥٥) שם עמ'102

(٥٦)هالى برنت.كتابة القصة القصيرة.ترجمة أحمد عمر شاهين،دار الهلال ،القاهرة،١٩٨٥،ص ٨١.

(٥٧) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'٩٢

(٥٨)أخذت حياة اليهود المنعزلة فى أوروبا نمطاً معيناً ،وإن اختلفت المسميات لهذه الأشكال الأنعزالية مابين الشتيتل، والجيتو، وحارة اليهود ، والملاحات إلى غير ذلك من المسميات الأخرى، وقد وصف البعض الجيتو اليهودى على أنه بمثابة دولة داخل الدولة.

للمزيد:انظر:د.محمد خليفة حسن.الحركة الصهيونية، طبيعتها وعلاقتها بالتراث الدينى اليهودى.دار المعارف، القاهرة،١٩٨١،ص ٢٩.

(٥٩)أصدر الحزب النازى قراراً بأن يرتدى اليهود شارة معينة ،حتى يتم التفرقة بينهم وبين غيرهم.

للمزيد:انظر د.جمال عبد السميع الشاذلى.مفهوم النكبة فى الرواية العبرية الحديثة ١٩٦٥-١٩٧٥.رسالة دكتوراة (غير منشورة) كلية الآداب-جامعة القاهرة، ١٩٩٧،ص ٣٩.

(٦٠) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'١٠٢

(٦١) يسيطر الإحساس بالاضطهاد على التاريخ اليهودى،فتاريخهم يعج بالصراعات بينهم وبين غيرهم ،وتنتشر فى هذا التاريخ مصطلحات تشير إلى هذا المعن مثل السبى البابلى ،والشتات الرومانى ،والمعاداة للسامية إلى غير ذلك من المصطلحات الأخرى.

(٦٢)تستخدم العبرية عدة تعبيرات للتعبير عن الأغيار من גוי"(أخبار الأيام الأول-(٢٠-٦)،تثنية (٣٢-٢٢)، "גר" (تكوين ١٥-٣)، "נוכרי" (تثنية ١٤-٢١)

وللمزيد حول هذا المصطلح :

انظر:د.عائشة زيدان محمد.علاقة اليهود بالأغيار فى التشريع اليهودى.رسالة المشرق،المجلد السادس،الأعداد من الأول إلى الرابع ١٩٩٧.

،د.عبد الخالق عبد الله جبة.مفهوم الأغيار فى الشعر العبرى الحديث ،مع تأصيل للمصطلح فى العهد القديم. رسالة المشرق.الأعداد من الأول إلى الرابع ،١٩٩٧،ص ١٨٦.

(٦٣) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'٩٢

(٦٤)تعتبر ظاهرة المعاداة للسامية العمود الفقرى للحركة الصهيونية،التى رأت أن هذه الظاهرة مرض أصاب الأغيار،وأن اليهودى ينقلها معه أينما حل وأينما ارتحل،وعلاج هذه الظاهرة يكمن فى الفصل بين اليهود وغيرهم ،طالما أن اليهودى لم يستطع الاندماج فى الشعوب الأخرى.

للمزيد:انظر د.محمد خليفة حسن.الحركة الصهيونية،طبيعتها وعلاقتها بالتراث الدينى اليهودى.

(٦٥) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'٩٢

(٦٦) שם עמ'102

(٦٧)طعام الكاشير:هو الطعام الذى يتم إعداده وفق الشريعة اليهودية،فلا يصح مثلاً وضع اللحم فى إناء مكانه لبن.

(٦٨)(כ"ץ,יעקב.בין יהודים לגויים,יחסי היהודים לשכניהם בימי הבינים ובתחילת הזמן החדש.עמ'38-37

(69) Nave,Pnene.Die Neue Hebraeische Literature.s/35

(٧٠) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'٩٢

(٧١) שם עמ'94

(٧٢) שם עמ'101

(٧٣) שם עמ'102

(٧٤)تشكل الهجرة العكسية عاملاً من أهم العوامل التى تهدد إسرائيل،فالدولة قامت بناء على هجرات يهودية متلاحقة ،والهجرة العكسية بذلك تجسيد لفشل الصهيونية ثم إسرئيل فى احتواء المهاجرين اليهود.

(٧٥) עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,עמ'٩٢.

(٧٦) שם.

(٧٧) שם עמ'٩٣.

(٧٨) שם עמ'94.

(٧٩) שם עמ'٩٥.

قائمة المصادر والمراجع

أولا:باللغة العربية:

-إسماعيل راجى الفاروقى.الملل المعاصرة فى الدين اليهودى.مكتبة وهبة،الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨.

-انطون غطاس كرم.الرمزية والأدب العربى الحديث. دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت،١٩٧٩.

-جمال عبد السميع الشاذلى.دراسات فى التاريخ اليهودى.(بدون ناشر)القاهرة،٢٠٠٦.

-_____.نجلاء رأفت سالم.دراسات فى الشعر العبرى الحديث،مع نماذج مترجمة.الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،٢٠٠٧.

-_____نجلاء رأفت سالم.نماذج مختارة من الأدب العبرى الحديث.ترجمة.الطبعة الثانية،الثقافة للنشر والتوزيع ،القاهرة،٢٠٠٧.

-_____.نجلاء رأفت سالم.الشعر العبرى الحديث، مراحله وقضاياه. الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،٢٠٠٧.

-رشاد عبد الله الشامى. عجز النصر،الأدب الإسرائيلى وحرب ١٩٦٧.دار الفكر العربى، القاهرة،١٩٩٠.

- رينيه ويليك.مفاهيم نقدية ،ترجمة د.محمد عصفور.عالم المعرفة، عدد (١١٠) المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٨٧.

-زين العابدين أبوخضرة. مصر فى الأدب العبرى الحديث. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

- زين العابدين أبو خضرة. تاريخ الأدب العبرى الحديث. خضرة. تاريخ الأدب العبرى الحديث. (بدون ناشر)القاهرة،٢٠٠٠.

- فتوح أحمد الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر.دار المعارف ،الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٤.

-محمد خليفة حسن. التفكير التاريخى والحضارى عند الشعوب العربية (السامية) القديمة. (بدون ناشر) القاهرة،٢٠٠٠.

- محمود أمين العالم.الأدب والفنون الجميلة.مجلة الآداب،أكتوبر،١٩٥٦.

- محمود عباسى . الكاتب العبرى الحائز على جائزة نوبل ، شموئيل يوسف عجنون ، حياته ، وإنتاجه ونماذج من قصصه ، مقارنات مع الأدب العربى . مراجعة وتقديم شموئيل موريه . دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر ، شفا عمرو ، ١٩٨٦ .

ثانياً:المقالات:

- سامية أسعد. القصة القصيرة وقضية المكان.فصول، المجلد الثانى ، العدد الرابع، يوليو-أغسطس- سبتمبر-١٩٨٢.

ثانيا:باللغة العبرية:

1-המקורות:

- **עגנון,שמואל יוסף סמוך ונראה ,סיפרים עם ספר המעשים ,שוקן,ירושלים ותל אביב,תש"ך.**

2-הספרים:

- **ברזל,הלל.מבוא:דרכי הפרשנות של יצירות עגנון בספר:שמואל יוסף עגנון ,מבחר מאמרים על יצירתו .עם-עובד,ת"א,1982.**
- **כ"ץ,יערב.בין יהודים לגויים,יחס היהודים לשכניהם בימי הבינים ובתחילת הזמן החדש.מוסד ביאליק,ירושלים,1960**
- **"משה שטיינר "נציני לאומיות בספרות ההשכלה בספר:התחיה הלאומית בספרותנו ,מבחר מאמרים ,צריקובר,ת"א,1982.**

ثالثاً:باللغات الأوروبية:

-Lamping;Dieter.Der Name in der Erzaehlung;zur Opetik des Personen Namens.Bouvuer Verlag;Bonn;1983.

France. Paris,1987 - Lehman,A.G.The Sypolist Aesthetic

-M.BowraThe Heritage of Symbolism.Mucmilan Co.Ltd.1978

-Prijs,Leo.Haupt Werke der Hebraeischen Literatur;ein Zeldarstellung und Intr-Pretationen Von Bibel und Talmud bis Zionistischen Moderne.Kinder Verlag .Muenchen,1978,.

-Wellk;Rene.Ahistory of Modern Ciriticism.New Havan ,yael University Press,1955

رابعاً:مواقع على الشبكة الدولية للمعلومات:

http:llwww.knay.alona.K12.il.

أثر كتاب " تهذيب الأخلاق وتطهيرالأعراق "
لابن مسكويه على كتاب
"اخلاق ناصرى" لنصير الدين الطوسى

أ.د / إيمان محمد إبراهيم عرفة
أستاذ اللغة الفارسية وآدابها
كلية الآداب – جامعة القاهرة

مقدمة

قُسمت الحكمة أو الفلسفة منذ القدم إلى قسمين هما الحكمة النظرية والحكمة العملية. والحكمة النظرية هى العلم بأحوال الأشياء كما هى كائنة ، أى تتناول الوجود وما هو كائن ، وأما الحكمة العملية فهى العلم الذى يرصد أفعال الإنسان الاختيارية وما ينبغى منها أو لا ينبغى ، أى تتناول ما يجب وما ينبغى . وتنقسم الحكمة النظرية إلى : الإلهيات والرياضيات والطبيعيات وبذلك تدخل فيها أكثر العلوم البشرية ، فى حين تنقسم الحكمة العملية إلى الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن ، فهى محدودة بالعلوم الإنسانية بل جزء منها .[1] ولما كان موضوع البحث يدور حول أحد كتب الحكمة العملية وجب علينا تعريفها:

تنقسم الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام ، فهى إما علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الأخلاق، أو علم الأخلاق ، أو الحكمة الخلقية ، وفائدته تهذيب الأخلاق ، أى تنقيح الطبائع بتعلم الفضائل لتُزكى بها النفس، وكذلك التعرف على الرذائل وكيفية تجنبها

كى تتطهر النفس منها. وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك ، ويسمى تدبير المنزل. وفى بعض الكتب يُسمى علم تدبير المنزل ، والحكمة المنزلية ، وفائدته تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية بين زوج وزوجة، ومالك ومملوك، ووالد ومولود. وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة ويسمى السياسة المَدَنية ، وفي بعض الكتب يسمى علم السياسة ، والحكمة السياسية والحكمة المدنية ، وسياسة الملك ، وفائدته تعلم كيفية المشاركة بين الناس ليتعاونوا فى سبيل تحقيق مصالح الأبدان والمصالح المرتبطة ببقاء النوع أى الجنس البشرى.[٢] وفى هذا البحث نهتم بشكل أساسى بالقسم الأول من الحكمة العملية أى علم الأخلاق .

يُعَرَّف علم الأخلاق بأنه من العلوم التى تبحث عن الحقيقة ، ومن ثم فهو يستهدف البحث عن المعرفة . وهو من هذه الزاوية علم فلسفى معيارى ، فهو يبحث عن حقيقة الأشياء ، حيث يكشف عن صواب أو خطأ السلوك الإنسانى ، أو كونه خيراً أو شراً . أما موضوع علم الأخلاق فهو السلوك الإنسانى من حيث كونه خيراً أو شراً ، وهو فى دراسته لهذا السلوك يقومه وفق معيار أخلاقى معين ، أى أن هذا العلم يهتم بالقيم لا الوقائع ، فهو يدرس ما يجب أن يكون لا ما هو كائن بالفعل ، وغاية علم الأخلاق هى السعادة التى تظلل الفرد ، وبالتالى تظلل الأمة .[٣]

وكتب الأخلاق التى ألفها العلماء المسلمون بالفارسية أو العربية تنقسم إلى قسمين : الأول الأخلاق العملية حيث يصنف مؤلف الكتاب الصفات الحسنة والسيئة والأخلاق المحمودة والمذمومة ، ويدون فى كل موضوع منها بعض المواعظ والنصائح المفيدة المأخوذة عن الكتب الدينية ومأثورات العظماء والحكايات والروايات التاريخية والأدبية . وأفضل نموذج لهذا النوع من الكتب "كيمياى سعادت :كيمياء السعادة" فى الفارسية ، و"إحياء العلوم" فى العربية لـ"محمد الغزالى[٤]" ... والقسم الثانى الأخلاق العملية من منظور فلسفى ، فيبحث مؤلف الكتاب الأخلاق البشرية من حيث العادات والآداب والفضائل

والرذائل ، ويفتش عن علة كل شئ ونتيجته ، ويبن علة وجود كل خُلُق ، وأسلوب التخلص من كل رذيلة. وأفضل المؤلفات فى هذا المجال كتاب "أخلاق ناصرى : الأخلاق الناصرية" فى الفارسية ، وأبرز نموذج بالعربية "كتاب الطهارة" لابن مسكويه [٥] المعروف بـ "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" .

وتتميز كتب الأخلاق العملية الفلسفية بعدة خصائص :

١. معرفة الفضائل والوقوف على جذور الرذائل باعتبار ذلك أفضل وسيلة لتهذيب الأخلاق .
٢. الوسطية أو الارتكاز على مبادئ أربعة وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ، على أن يكون العدل هو المبدأ الرئيس .
٣. الاهتمام الحقيقى بمجاهدة النفس والصفاء الروحى ، وبالتالى فإن الأخلاق العملية الفلسفية تعتمد على عدة أسس مثل المعرفة والعدل والتهذيب . [٦]
٤. كُتبت بأسلوب علمى وفنى متخصص ، فهى لا تناسب الطرح على عامة المجتمع.
٥. تأثرت تلك الكتب بالمؤلفات اليونانية مما قلص تركيزها على المسائل الروحية والدينية فيما يتعلق بتهذيب النفس .[٧]

تساؤلات الدراسة وأهدافها :

طُرحت فى السنوات الأخيرة آراء حول كتاب أخلاق ناصرى لنصير الدين الطوسى ، يشير بعضها إلى أن الكتاب من مؤلفات نصير الدين الطوسى الخالصة ، ويشير البعض الآخر إلى أن الكتاب ترجمة لكتاب لتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه . وفى هذا البحث نسعى للإجابة على هذين السؤالين :

١. هل قام نصير الدين الطوسى بترجمة كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" لابن مسكويه إلى الفارسية تحت عنوان "اخلاق ناصرى" أم لا ؟
٢. إن لم يكن "اخلاق ناصرى" ترجمة لـ" تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق" ، هل استفاد نصير الدين الطوسى من الكتاب ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فإلى إى مدى ؟

وفى سبيلنا للإجابة على السؤالين نستعرض بدايةً الكتابين موضع الدراسة :

ابن مسكويه وكتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" :

أبو على الخازن أحمد بن محمد بن يعقوب الشهير بابن مسكويه (٣٢٠-٤٢١هـ.ق/٩٣٢ - ١٠٣٠م)[٨]، ولد فى مدينة الرى ، وطلب العلم بهمة عالية ، ووجد غرامه فى القراءة والإطلاع على كتب الأدب والتاريخ والكيمياء والفلسفة. وفى بغداد دخل قصور الوزراء فكانوا يستعينون به ويثقون فيه ويستشيرونه ، وأصبح خازناً للكتب فى مكتبة عضد الدولة البويهى، فزاد اطلاع ابن مسكويه ، وتوسعت دائرة ثقافته ، وتوثقت علاقاته بأركان الفكر فى عصره. برع ابن مسكويه فى الأدب والفلسفة والتاريخ وعلم الأخلاق ، وكان شديد التأثر بفلاسفة اليونان ، وحاول فى كتاباته الجمع والتوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية. ثقافته خليط من ثقافة العرب والهند والفرس واليونان. قرأ ابن مسكويه كتب الفلاسفة ، وثقف الفلسفة اليونانية ، ونقل الكثير من آراء فلاسفتهم ، وتبناها فى مناقشاته.[٩]

لقد عاش ابن مسكويه قرن كامل وعاصر أزهى عصور الحضارة الإسلامية ، ذلك القرن الذى يعد قرن النهضة الثقافية فى العالم الإسلامى . ونظراً لأن الدولة البويهية قد أسست عام ٣٢٠هـ.ق / ٩٣٢ م فقد عاصرها لقرن كامل من الزمان ، ذلك القرن الذى شهد ذروة هيمنة تلك الأسرة وازدهارها ، لذا يمكن القول أن ابن مسكويه يعد شاهداً من الدرجة الأولى على تاريخ الإسلام وإيران السياسى والثقافى فى تلك الفترة التى شهدت ظهور حركات انفصالية عن الخلافة العباسية ، الأمر الذى أدى إلى تعددت المراكز العلمية والثقافية وازدهارها ، وظهور فطاحل العلماء فى تلك المراكز العلمية . فقد كان الأمراء يتنافسون فيما بينهم لجذب العلماء والأدباء إلى بلاطهم مثل "ابن سينا[١٠]" و"أبى ريحان البيرونى[١١]" و"أبى حيان التوحيدى[١٢]" وابن مسكويه وغيرهم ، مما أثرى الحياة الفكرية والثقافية . وكان رجال السياسة أيضاً من العلماء والأدباء ، وقد ربطت ابن مسكويه بهم علاقة وطيدة . [١٣]

تبحر ابن مسكويه فى الفلسفة والأخلاق والكيمياء والتاريخ والشعر والأدب بفضل

موهبته الفذة وجهده الدءوب والازدهار العلمى الذى شهده العصر البويهى ، وهذا ما دفع البعض إلى إطلاق لقب "المعلم الثالث" على ابن مسكويه بعد "أرسطو [١٤]" و"الفارابى [١٥]"، ذلك أن الفارابى شرح الحكمة النظرية لفلاسفة اليونان وزاد عليها ، بينما قام ابن مسكويه باستيعاب الحكمة العملية لديهم وتنقيحها .[١٦]

ويمكن اعتبار ابن مسكويه أول مَنْ وضع الأساس للأخلاق الفلسفية فى العالم الإسلامى ، فقد ألف كتابًا باسم " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " معتمداً فى ذلك على الأسس الفلسفية والعقلية ، وأصبح هذا الكتاب من الكتب المهمة ذائعة الصيت فى علم الأخلاق ، وحاز شهرة عالمية ، ولقى رواجًا لسنوات طويلة فى المراكز العلمية.[١٧] وقد طُبع كتاب ابن مسكويه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" أيضاً بعنوان "كتاب الطهارة فى تهذيب الأخلاق "[١٨] ، لذا فهو يعرف كذلك بـ "كتاب الطهارة " على سبيل الاختصار.

ويعتبر هذا الكتاب أهم كتب ابن مسكويه الأخلاقية وأطرفها وأكملها ، ونظرًا لأنه كان أديبًا شاعرًا يحذق العربية والفارسية على السواء، فإن أسلوبه فيه يمتاز بالسلاسة والرقة والعذوبة على غير عادة الفلاسفة الإسلاميين. أما مصادره في ذلك الكتاب فهى تلك الثقافة الخُلقية الواسعة التي استمدها من (العرب والفرس والهنود والروم)[١٩]، وجاء كتاب ابن مسكويه كمحاولة وسطية جادة للتوفيق بين تعاليم الدين الإسلامى وثمار الفلسفة بألفاظ لطيفة، وبلغة سلسة المأخذ تستهوى النفس. ومن الملاحظ أن ابن مسكويه لم يتعرض للتراث اليونانى بالنقد ولكن الكثير مما نقله يعد من القيم الإنسانية العامة التى لا وجه لنقدها فنقَلها بعد انتقاء وتمحيص[٢٠] ، وقد بحث فيه بحثاً علمياً حاول إن يمزج فيه آراء أفلاطون وأرسطو بتعاليم الإسلام.ويشرح ابن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق مشيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفى سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة من غير كلفة ولا مشقة [٢١] ، فيقول :

" غرضنا في هذا الكتاب أن نُحَصِّل لأنفسنا خُلُقاً تَصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كُلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة ، وعلى ترتيب

تعليمى . والطريق فى ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا ، ما هى وأى شىء هى ولأى شىء أُوجدت فينا، أعنى كمالها وغايتها، وما قواها وملكاتها التى إذا استعملناها على ما ينبغى بلغنا بها هذه الرُّتبة العلية ، وما الأشياء العائقة لنا عنها ، وما الذي يزكيها فتُفلح ، وما الذي يُدسيها فتخيب ، فإنَّ الله عزَّ من قائل يقول: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ." [٢٢] ولما كان لكل صناعة مبادئ عليها تبتنى وبها تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى ، وليس فى شىء من هذه الصِّناعات أن تُبين مبادئ أنفسنا كان لنا عذر واضح فى ذكر مبادئ هذه الصِّناعة على طريق الإجمال والإشارة بالقول الوجيز ، وإن لم يكن مما قصدنا له وإتباعها بعد ذلك بما توخيناه من إصابة الخُلق الشريف الذى يشرف شرفاً ذاتيّاً حقيقياً لا على طريق العرض الذى لا ثبات له ولا حقيقة ، أعنى المكتسب بالمال والمكاثرة أو السَّلطان والمغالبة أو الاصطلاح والمواضعة ." [٢٣]

ويُصنف كتاب تهذيب الأخلاق بين كتب الحكمة العملية فى رديف الكتب التى دونت فى مجال علم الأخلاق الهادف إلى تهذيب الأخلاق وتنقيحها لتزكية النفس ، كما يُصنف من بين كتب الأخلاق الفلسفية، وهو بذلك لا يندرج تحت التصنيفين الآخرين من كتب الحكمة العملية أى تدبير المنزل وسياسة المدن . ولكن يلزم علينا الإشارة إلى أن ابن مسكويه قد طرح فى كتابة بعض الموضوعات المندرجة تحت القسمين الأخيرين وذلك لارتباطها بتهذيب الأخلاق ، ومن ذلك فصل تأديب الأحداث والصبيان وفصل سياسة الملك وآداب الملوك وغيرهما ، كما سنعرض لهذا لاحقاً .

نصير الدين الطوسى وكتابه "اخلاق ناصرى : الأخلاق الناصرية" :

هو أبو جعفر نصير الدين الطوسى عالم الرياضيات والفلك الملقب بأستاذ البشر ، ولد عام ٥٩٧ هـ.ق / ١٢٠٠م . اختلف المؤرخون حول مسقط رأسه ، فيقول بعضهم إنه ولد فى (جهرود) من أعمال قم، و يقول آخرون إنه ولد فى (طوس) ، و على ذلك نسب إليها. تعلم فى البداية العلوم الشرعية والأدبية على يد والده الذى كان من فقهاء الإمامية وعلماء

الحديث فى طوس ، ثم واصل دراسته فى الحكمة والرياضيات والعلوم الطبيعية .وفى بداية شبابه درس على أيدى كبار أساتذة خراسان فى مركز نيسابور العلمى ، ودرس الرياضيات على يد كمال الدين بن يونس ، وبرع فى الفلك وفاق جميع أقرانه فيه ، و أصبح استاذاً فى معارف عصره وخاصة فى الحكمة والرياضيات. استدعاه "ناصرالدين عبدالرحيم الملقب بأبى الفتح[٢٤] " حاكم "قهستان[٢٥]" إلى بلاطه ، حيث كان ناصر الدين من رجال الإسماعيلية المحبين للعلم والعلماء ، وهناك حرر نصير الدين كتابه "اخلاق ناصرى" على اسمه. ثم أرسله ناصرالدين الى قلعة (الموت)عند علاءالدين محمّد، الخليفة السابع للحسن الصباح، ومن ثم لازم ركن‌الدين خورشاه، آخر الحكام الاسماعيليين. لقد أمضى الطوسى هذه الفترة عند الإسماعيليين سجيناً أو موقوفاً يلقى كل الاحترام، فقد اختلفت الآراء فى ذلك ، وبعد أن سيطر هولاكو على إيران التحق بخدمته ، ولما كان المغول يؤمنون بالتنجيم و حساب الأفلاك إيماناً عميقاً، ولشهرة الطوسى الواسعة فى هذه العلوم، فقد أكرمه هولاكو، وأصبح الطوسى من المقربين والملازمين له . وبعد سقوط بغداد كلفه هولاكو بتشييد مرصد مراغة عام ٦٥٧ هـ.ق/ ١٢٥٨ م ،كما أصدر امراً فى السنة نفسها بجعل جميع أوقاف الدولة تحت تصرف الطوسى . قام الطوسى بتدوين خلاصة أعماله وأعمال زملائه فى الرصد فى كتابه "الزيج الإيلخانى". وظل الطوسى يعمل فى خدمة المغول حتى وفاته فى بغداد سنة ٦٧٢ هـ.ق / ١٢٧٣ م. معظم مؤلفات الطوسى بالعربية وبعضها الآخر بالفارسية ، فقد ألف فى الأخلاق والفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك والمعادن والجغرافيا والطب وغيرها من العلوم ،و كان ينظم الشعر أحياناً. ومن أهم أعماله معيار الأشعار فى العروض والقوافى ، آداب المتعلمين ، زيج ايلخانى فى الفلك ، كتاب كشف القناع عن أسرار شكل القطاع و جامع الحساب فى الرياضيات ، تحرير اصول اقليدس ، تحرير المجسطى ، تحرير المخروطات ، أوصاف الأشراف فى الأخلاق والتصوف ، اخلاق ناصرى فى الحكمة العملية والأخلاق .[٢٦]

يعد كتاب أخلاق ناصرى بلا شك أعظم الكتب الفارسية وأشملها فى الحمكة العملية

والأخلاق .[٢٧]وقد أعجب نصير الدين الطوسى بكتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه كل الإعجاب فيقول عن الكتاب وعن مؤلفه : "كتاب الطهارة الذى ألفه الأستاذ الفاضل والحكيم الكامل أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه الخازن الرازى سقى الله ثراه ، ورضى الله عنه وأرضاه فى تهذيب الأخلاق ، وجرى نهجه على إيراد أبلغ الإشارات وأفصح العبارات ، بحيث أننى قد نظمت هذه الأبيات الأربعة من قبل فى وصفه :

بنفسى كتاب حاز كل فضيلة وصار لتكميل البرية ضامناً
مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً بتأليفه من بعد ما كان كامناً
ووسمه باسم الطهارة قاضياً به حق معناه ولم يك ماينا
لقد بذل المجهـــود لله دره فما كان فى نصح الخلائق خائناً " [٢٨]

ويقول الطوسى فى ذكر السبب الذى دفعه لتحرير الكتاب والمنهج الذى اتخذه للقيام بهذا العمل :

"أثناء الإقامة فى قهستان فى خدمة حاكم ذلك المكان جرى الحديث فى المجلس الجليل لناصر الدين أبى الفتح عبد الرحيم أبى منصور تغمده الله برحمته عن كتاب الطهارة الذى ألفه الأستاذ الفاضل والحكيم الكامل أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه الخازن الرازى...وقال لمحرر هذه الأوراق أنه يجب إحياء هذا الكتاب النفيس بتبديل ألفاظه ونقلها من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية لأن أغلب أهالى هذا الزمان لا يتحلون بحلية الأدب ، فسوف يتزينون بزينة الفضيلة من مطالعة جواهر معانى هذا الكتاب ، ويكون إحياءً للخير . أراد محرر هذا الكتاب أن يمتثل لهذا المطلب ، ولكنه أعاد التفكير وطرأت فكرة جديدة له قائلاً : إن تلك المعانى الشريفة كالقباء الذى حيك من تلك الألفاظ اللطيفة، وإذا ما نزعت منها ووضعت فى عبارات واهية منسوخة ستكون مسخاً ، كما أنها لن تخلو من نقد واعتراض كل ذواقة . ثانياً بالرغم من أن هذا الكتاب يشتمل على أشرف باب من أبواب الحكمة العملية إلا أنه يخلو من القسمين الآخرين أى الحكمة المدنية

وتدبير المنزل ، ولقد اندرست أسس هذين الركنين على مر الزمان وتجديدها أمر مهم ، وبناء على المسألة سالفة الذكر من الواجب واللازم فى المقام الأول ألا تُكَرّث نعمة الهمة على ترجمة ذلك الكتاب ، بل العمل بتقليد "الطاعة بقدر الاستطاعة" ، فيتم إعداد مختصر فى شرح جميع أقسام الحكمة العملية على سبيل الاستهلال لا على سبيل الالتزام والتقليد، على هذا سيتم إعداد القسم الذى سيضم علم الأخلاق بحيث يشمل خلاصة مضمون كتاب الأستاذ الفاضل ابن مسكويه ، وفى القسمين الآخرين سيتم تناول أقوال وآراء سائر الحكماء التى تتناسب مع القسم الأول، ولما عُرض عليه ما يجول بالخاطر أُعجب به . لذا فأن العبد قليل البضاعة بالرغم من أنه لم يكن يرى فى نفسه هذه الجرأة لاحتلال تلك المرتبة ، وبهذا العمل لم يكن أيضاً لينجو تماماً من طعن الطاعنين ووقيعة المسيئين ، إلا أنه تحلى بالإقدام وشرع فى هذا العمل نظراً للإصرار التام على تنفيذ هذا القصد ، والتشجيع الذى لاقاه من صاحب المقام الرفيع ، وأتمه بتوفيق الله تعالى . " [٢٩]

ويتضح من تصريح الطوسى أنه :

١– لم يتعمد الترجمة المباشرة لكتاب تهذيب الأخلاق .

٢– استمد أفكار ابن مسكويه وتصرف فيها وأوجزها.

٣– أدرج مضمون تلك الأفكار فى القسم الذى خصصه من "اخلاق ناصرى" لعلم الأخلاق .

٤– خصص قسمين آخرين من الكتاب ؛ قسم للحكمة المدنية أى سياسة المدن وآخر لتدبير المنزل.

٥– طرح آراء بعض العلماء فى الحكمة المدنية وتدبير المنزل بما يتناسب مع علم الأخلاق .

وسوف نعقد مقارانات لاحقاً بين الكتابين لنرى إن كان الطوسى قد التزم هذه النقاط التزاماً تاماً أم أن الأمر غير ذلك .

ويقول الطوسى عن سبب تسمية الكتاب فى المقدمة القديمة له : " الملك المعظم

ناصر الحق والدين ، كهف الإسلام والمسلمين ، ملك ملوك العرب والعجم ، أعدل ولاة السيف والقلم ، ملك العالم ، أمير إيران عبد الرحيم بن أبى منصور أعلى الله شأنه وضاعف سلطانه ...

لناصر دين الله ضوعف قدره ودام قرين النصر نشر لوائه

مكارم أخلاق لديه تجمعت فأكرمها وازينت روائه " [٣٠]

ويضيف :" أثناء الإقامة فى قهستان فى خدمة حاكم ذلك المكان جرى الحديث فى المجلس الجليل لناصر الدين أبى الفتح عبد الرحيم أبى منصور تغمده الله برحمته عن كتاب الطهارة ... وقال لمحرر هذه الأوراق إنه يجب إحياء هذا الكتاب النفيس بتبديل ألفاظه ونقلها من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية...ونظراً لأن تأليف الكتاب كان باقتراح وطلب منه فقد سُمى "اخلاق ناصرى" " [٣١]

لقد كتب خواجه نصير الدين فى البداية وبحكم الضرورة مقدمة لأخلاق ناصرى توافق ذوق الإسماعيلية وتوجههم ، وتشتمل على مدح ناصر الدين ، وبعد أن فتح هولاكو قلاع الإسماعيلية ، وسقطت تلك الأسرة، وتحرر خواجه نصير الدين من إقامته الجبرية لديهم ، غير مقدمة كتابه ، وحذف أيضاً بعض العبارات والموضوعات الأخرى من الكتاب أو بعبارة أخرى استبدلها بغيرها ، واعتذر للقراء عن هذا التغيير والتبديل ، ووضح لهم أنه كتب المقدمة الثانية عوضاً عن الأولى . [٣٢]

إن مضمون المقدمة الأولى وأسلوب تحريرها وإنشائها يطابق منهج الإسماعيلية ومعتقداتهم وخاصة ما يتعلق بنظرتهم إلى إمام الزمان وولى العصر من حيث اعتباره المختار من قبل الله وجامع جميع صفات الكمال والمظهر الكامل للربوبية والتجلى التام للألوهية ، و من الواضح أن الطوسى خشى أن يُتهم باعتناق مذهب الإسماعيلية الذين عُرفوا لدى عامة المسلمين باسم "الملاحدة" بسبب طول إقامته لدى الإسماعيلية والكتب والمقالات المتسقة مع مذهبهم التى ألفها ، لذا سعى لتبرئة نفسه بعد أن قضى هولاكو عليهم ، وربما لنفس هذا السبب أعدم عدداً من مؤلفاته السابقة أو قام بتعديلها وتغييرها .[٣٣] فبعد أن

قضى هولاكو على الإسماعيلية ، وانضم الطوسى لبلاطه ، أعاد النظر فى كتاب اخلاق ناصرى ، وحذف تماماً المقدمة الأولى ، وكتب بدلاً منها مقدمة تختلف مع المقدمة الأولى كثيراً فى عباراتها ومضمونها ، وأوصى كل من يملك نسخة من "اخلاق ناصرى" أن يحذف المقدمة الأولى ، وأن يضع مكانها المقدمة الثانية .[٣٤]

يقول الطوسى فى المقدمة الثانية للكتاب عن سبب تغيير تلك المقدمة :" محرر هذه المقالة ومؤلف هذه الرسالة أحقر العباد محمد بن حسن الطوسى المعروف بالنصير الطوسى، يقول إنه ألف هذا الكتاب المعروف بـ"اخلاق ناصرى" فى الوقت الذى كان قد اختار فيه مغادرة وطنه مضطراً بسبب تقلب الزمان، وألزمه القدر البقاء فى قهستان ، ونظراً للسبب المذكور فى صدر الكتاب شرع فى تأليف هذا الكتاب ، وبموجب :

ودارهـــم مادمـــت فـــى دارهـــم وأرضـــهم مـــا كنـــت فـــى أرضـــهم

كـــل مـــا يـــوقى المـــرء بـــه نفســـه وعرضـــه كتـــب لـــه بـــه صدقـــة

فإنه قام بوضع ديباجة على غرار النهج الذى يوافق عادة تلك الجماعة[٣٥] فى الثناء والإطراء على ساداتهم وكبرائهم ، وذلك للمحافظة على نفسه وعرضه ، وعلى الرغم من أن هذا النحو من المقال مخالف للعقيدة وأسس طريقة أهل الشريعة والسنة إلا أنه لهذا السبب لم يجد حيلة سوى تأليف مقدمة الكتاب على النحو المذكور . ونظراً لأن مضمون الكتاب يشتمل على فن من فنون الحكمة ، ولا يتعلق بموافقة أو مخالفة مذهب أو نحلّة ، كما أن طلاب العلم أقبلوا على قراءته على اختلاف عقائدهم ، وانتشرت منه نسخ كثيرة بين الناس، فإنه بعد أن أنعم الخالق جلت أسماؤه على ذلك العبد الحامد له بالخروج من ذاك المكان غير المحمود بفضل ملك الزمان [٣٦] عمّ عدله ، أدرك أن الكتاب قد شَرُف بأن قرأه جمع من أعيان الأفاضل وأرباب الفضائل ، وأنه حاز رضاهم ، فأراد أن يغير مقدمة الكتاب بسياقها غير المرضى..." [٣٧]

وجدير بالذكر أن المقدمة الأولى أى القديمة رغم سعى الطوسى لحذفها وتبديلها موجودة فى بعض الطبعات من الكتاب ، كما قام الدكتور جلال الدين همائى بنشرها فى مقالة مستقلة .

إن الطوسى قد استفاد كثيراً من المصادر الإسلامية وغير الإسلامية فى كتاب اخلاق ناصرى من أجل إثراء الآراء التى أوردها عن الأخلاق . وكان من بين هذه المصادر كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه باللغة العربية والذى كانت لدى نصير الدين نسخة منه . [٣٨] فمما لا شك فيه أن خواجه نصير الدين قد اعتمد على كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه الذى أُلف بالعربية قبل عصر نصير الدين بأكثر من قرنين ، فأخذ عنه تعريفات المصطلحات والتعبيرات وترجمها إلى اللغة الفارسية وضمنها كتابه أخلاق ناصرى.[٣٩]

هل أخلاق ناصرى ترجمة لتهذيب الأخلاق أم لا ؟ ، وإن لم يكن الأمر كذلك فإلى إى مدى استفاد نصير الدين الطوسى من كتاب تهذيب الأخلاق ؟

يتحدث بعض الباحثين عن اخلاق ناصرى باعتباره من مؤلفات نصير الدين الطوسى ويذكرون أنه استفاد من كتاب مسكويه تهذيب الأخلاق بشكل ما . ومن ذلك : يقول قاسم پور حسن إن أحد أسباب تأليف الطوسى لـ " اخلاق ناصرى " والعزوف عن ترجمة تهذيب الأخلاق لابن مسكويه هو تجاوز ابن مسكويه عن قسمى تدبير المنزل وسياسة المدن المهمين ، وهما مبحثان مهمان من مباحث الحكمة العملية ، ولذلك فإن " اخلاق ناصرى " عمل أصيل لنصير الدين الطوسى .[٤٠]

وهناك آخرون يعتبرون الجزء الأعظم من اخلاق ناصرى ترجمة لتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق مع بعض الإضافات فى موضوعات بعينها ، فيقول جلال همائى :

" لقد ألف خواجه نصير الدين كتاب "اخلاق ناصرى" باسم ناصر الدين أبى الفتوح عبد الرحيم بن أبى منصور حاكم قهستان حوالى عام ٦٣٣ هـ.ق / ١٢٣٥ م أثناء إقامته فى ذلك المكان ، و كان مصدره الرئيس فى تأليف هذا الكتاب واحداً من أفضل أعمال ابن مسكويه "طهارة الأعراق فى تهذيب الأخلاق" المعروف بكتاب الطهارة وتهذيب الأخلاق أيضاً .لقد ترجم خواجه نصير الدين كتاب الطهارة من العربية إلى الفارسية ، وأورده فى "اخلاق ناصرى" مع التقديم والتأخير والحذف والإضافة . ولكن الحكمة العملية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن ، ويقتصر كتاب الطهارة

للأستاذ ابن مسكويه على تهذيب الأخلاق ، ولما كان خواجه نصير الدين يريد أن يشتمل "اخلاق ناصرى" على الأقسام الثلاثة للحكمة العملية فإنه فاضطر للرجوع إلى كتب الفلاسفة الآخرين أيضاً." [٤١]

ويقول همائى فى موضع آخر إن كتاب "اخلاق ناصرى" أكثر الكتب الفارسية ثراءً التى أُلفت فى علم الأخلاق والحكمة العملية ، وقد جمع خواجه نصير الدين فى هذا الكتاب رؤوس الموضوعات لهذا العلم التى دونها كبار الفلاسفة فى مؤلفاتهم فى الأقسام الثلاثة تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن " [٤٢]

أما محبوبه خراسانى فتقول فى هذا الإطار :" كان لتهذيب الأخلاق تأثير مباشر على "اخلاق ناصرى" ، وجدير بالذكر أن خواجه نصير قد أضاف بالطبع قسمى تدبير المنزل وسياسة المدن إلى موضوعات كتاب ابن مسكويه ." [٤٣]

وفى تحليله لكتاب أخلاق ناصرى يقول على رضا ميرزا محمد فى مقالة" انديشه هاى اخلاقى ابن مسكويه در اخلاق ناصرى : آراء ابن مسكويه الأخلاقية فى اخلاق ناصرى " أنه يجب الأخذ فى الاعتبار عدة نقاط وهى : أن خواجه نصير الدين الطوسى عند تحريره للمقالة الأولى فى تهذيب الأخلاق من كتابه اخلاق ناصرى قد اطلع على كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه ، بحيث أنه لم يشر بنفسه إلى ذلك الكتاب فى مقدمة أخلاق ناصرى فقط ، بل أنه نظم عددًا من الأبيات الشعرية فى وصفه لقيمته الكبيرة وما يتمتع به من فصيح العبارة وبليغ الإشارة ، وتعبر هذه الأبيات عن قيمة هذا العمل وأهميته فى فرع من فروع الحكمة العملية ، كما أنها تصف الجهد الذل بذله صاحب الكتاب فى تأليفه له .ومن خلال مقارنة المقالة الأولى من أخلاق ناصرى بتهذيب الأخلاق لابن مسكويه ، يتضح جلياً أن نصير الدين لم يلتزم بترتيب الموضوعات لدى ابن مسكويه ، بل يمكن القول أنه فعل هذا متعمداً ، ولكن من خلال مقارنة الكثير من التعريفات المتعلقة بعلم الأخلاق والواردة فى أخلاق ناصرى مع المتن العربى الذى حرره ابن مسكويه ، لا يمكن تجاهل مدى اهتمام نصير الدين الطوسى بها واعتماده عليها. [٤٤]

وللإجابة على تساؤلات الدراسة نعقد مقارنة بين الكتابين من حيث التبويب والمضمون ، نقدم فى البداية عرضاً لتبويب وتقسيم الكتابين للوقوف على مدى الاتفاق والاختلاف بينهما من حيث الشكل :

مقارنة الكتابين من حيث التبويب :

اعتمدنا فى هذا الجزء على نسخة "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " التى حققها ابن الخطيب ، ونسخة "اخلاق ناصرى" التى قام بتحقيقها مجتبى مينوى و عليرضا حيدرى :

أولاً : تبويب كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق :

قسم ابن مسكويه كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق إلى مقدمة و سبع مقالات، تدور حول الأخلاق الحميدة للإنسان، أى الأخلاق التى يجدر بالإنسان التحلى بها والهادفة إلى تزكية النفس .

١- **المقالة الأولى : النفس** . وقام فيها بتعريف النفس وتوضيح خصائصها ومقارنتها بالجسد وإثبات روحانية النفس وأفعالها وخلودها ، وقسم هذه المقالة إلى عدة موضوعات كالتالى :

تعريف النفس ، النفس العاقلة وما تستبينه من خطأ الحواس ، النفس لا تقاس بالأجسام، شوق النفس إلى الأفعال الخاصة بها ، الحرص على الخيرات ، السعادات وأضدادها ، قوى النفس الثلاث ، الحكمة ، الشجاعة ، العدالة ، الأقسام التى تحت الحكمة ، الفضائل التى تحت العفة ، الفضائل التى تحت الشجاعة ، الفضائل التى تحت السخاء ، الفضائل التى تحت العدالة .

٢- **المقالة الثانية : الخُلُق** . تناول خلالها خلق الإنسان وإمكانية تهذيبها عن طريق المعرفة حتى يصل الإنسان إلى المرتبة الجديرة به ، وقد اهتم أيضاً فى هذه المقالة بتأديب الصبيان وتربيتهم ، كما تناول واجبات الحاكم نحو مجتمعه ، مثل دوره فى تقويمهم بالعلوم الفكرية وتوجيههم إلى الصناعات . وتتكون المقالة من عدة موضوعات :

الخُلُق ، الشريعة ، الإنسان ، الفلسفة ، كمال الإنسان فى اللذات المعنوية ، قوى النفس الثلاث ، الواجب على العاقل ، النفوس الثلاث ، سياسة النفس العاقلة ، فصل فى

تأديب الأحداث والصبيان خاصة (نقل أكثره من كتاب بروسن) : الملابس ، آداب المطاعم ، آداب متنوعة ، الأجسام الطبيعية ، مراتب الحيوان ، الشوق إلى المعارف والعلوم ، وأخيراً الواجب على الحاكم (استفاد فى ذلك بآراء ارسطاطاليس) .

٣- **المقالة الثالثة : الخير والسعادة** . عَرَّف الخير والسعادة وبين الفرق بينهما باعتبار السعادة قمة الخيرات وتمامها ، واستعان أيضاً برأى ارسطاطاليس فى هذا الشأن وفى موضوعات أخرى مما طرحها فى هذا المجال، ووضح الفرق بين سعادة الحيوان وسعادة الإنسان ، كما بين الفضائل الإنسانية ومراتبها ، وتنقسم المقالة إلى عدة موضوعات هى :

الفرق بين الخير والسعادة ، أقسام الخير ، السعادة ، رأى المؤلف فى السعادة ، أول رتب الفضائل ، آخر مراتب الفضائل ، الرتبة الأولى من السعادة الأخيرة ، رأى أرسطوطاليس فى بقاء النفس ، لذة السعادة .

٤- **المقالة الرابعة : ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل** . وتتكون من الموضوعات التالية :

ترك الشهوات من المآكل والمشارب وسائر اللذات ، الحاجة إلى المال واكتسابه بالطرق الشريفة العادلة ، العادل ، مواضع العدالة ، لزوم الشريعة فى المعاملات ، الإمام العادل ، أسباب المضرات ، تقسيم العدالة ، ما يجب على الإنسان لخالقه ، أسباب الانقطاع عن الله ، مسألة عويصة أولى ، مسألة عويصة ثانية ، الشريعة تأمر بالعدالة .

٥- **المقالة الخامسة : التعاون والاتحاد** . وخصصها للحديث عن المحبة والصداقة ، ودعوة الشريعة إلى الود والمحبة ، وتتكون المقالة من الموضوعات التالية :

المحبة ، الصداقة ، الشريعة تدعو إلى الأنس والمحبة ، الخليفة يحرس الدين ، أجناس المحبات وأسبابها ، محبة الأخيار ، نسبة الملك إلى رعيته ، المحبة التى لا تطرأ عليها الآفات ، الشرير ، الخيِّر الفاضل ، الأصدقاء ، كيف يختار الصديق ، آداب الصداقة ، رأى أرسطوطاليس فى السعادة التامة ، الراحة البدنية ليست من أسباب السعادة .

٦- **المقالة السادسة : دواء النفوس** . تناول خلالها ما قد يصيب النفس من أمراض وعيوب وكيفية معرفتها وأسبابها وتنقسم المقالة إلى :

علاج الأمراض التى تلحق النفس ، اللذة التى تطيقها الشريعة ، الملوك ، القناعة ، حافظ الصحة على نفسه، معرفة المرء عيوب نفسه.

٧- **المقالة السابعة : رد الصحة على النفس** . وقام خلال هذه المقالة بشرح بعض الصفات غير الحميدة التى قد يتصف بها الإنسان ووضح كيفية التخلص منها وتتكون المقالة من : الأمراض الغالبة على النفس وعلاجها ، التهور والجبن ، العُجب والافتخار ، المزاج والتيه والاستهزاء ، الغدر والضيم ، المقتنيات والجواهر النفيسة ، أسباب الغضب ، الجبن والخَوَر ، الخوف وأسبابه وعلاجه ، علاج الخوف من الموت ، علاج الحزن .

ثانياً : تبويب اخلاق ناصرى :

يتكون كتاب اخلاق ناصرى من مقدمتين كما سبق الإشارة إليهما وثلاث مقالات فى ثلاثين فصلاً:

١- **المقالة الأولى : فى تهذيب الأخلاق** : وتشتمل على قسمين هما المبادئ والمقاصد .

أ- القسم الأول : فى المبادئ ، ويشمل سبعة فصول .

- الفصل الأول : فى معرفة الموضوع ومبادئ هذا النوع .
- الفصل الثانى : فى معرفة النفس الإنسانية التى تسمى النفس الناطقة .
- الفصل الثالث : فى تعدد قوى النفس الإنسانية واختلافها عن القوى الأخرى .
- الفصل الرابع : فى كون الإنسان أشرف المخلوقات فى العالم .
- الفصل الخامس : فى بيان الكمال والنقصان فى النفس الإنسانية .
- الفصل السادس : فى بيان مكمن كمال النفس الإنسانية ، وانكسار الأشخاص الذين قد خالفوا الحق فى هذا الموضوع .
- الفصل السابع : فى بيان الخير والسعادة المنشودين للوصل إلى الكمال.

ب- القسم الثانى : فى المقاصد ، ويشمل عشرة فصول .

- الفصل الأول : فى حدود الخلق وحقيقتها وبيان أن تغيير الأخلاق ممكن.

- الفصل الثانى : فى صناعة تهذيب الأخلاق أشرف الصناعات.
- الفصل الثالث : فى حصر أنواع الفضائل التى هى عبارة عن مكارم الأخلاق .
- الفصل الرابع : فى الأقسام المندرجة تحت أنواع الفضائل .
- الفصل الخامس : فى حصر أضداد هذه الأنواع وهى أنواع الرذائل .
- الفصل السادس : فى الفرق بين الفضائل وما يشبهها من الأحوال .
- الفصل السابع : فى بيان شرف العدل على الفضائل الأخرى ، وشرح أحواله وأقسامه .
- الفصل الثامن : فى ترتيب اكتساب الفضائل ودرجات السعادة .
- الفصل التاسع : فى الحفاظ على صحة النفس وهو مقتصر على الحفاظ على الفضائل .
- الفصل العاشر : فى معالجة أمراض النفس وذلك مرتبط بإزالة الرذائل .

٢- **المقالة الثانية : فى تدبير المنزل** ، وهى فى ثلاثة نصول .

- الفصل الأول : فى سبب الحاجة للمنازل ومعرفة أركانها ، وعرض لمقدماتها .
- الفصل الثانى : فى معرفة سياسة الأموال والأقوات وتدبيرها .
- الفصل الثالث : فى معرفة سياسة أهل المنزل وتدبير شئونهم .
- الفصل الرابع : فى معرفة سياسة الأولاد وتدبير شئونهم وتأديبهم .
- الفصل الخامس : فى معرفة سياسة الخدم والعبيد وتدبير شئونهم .

٣- **المقالة الثالثة : فى سياسة المدن** ، وهى فى تمانية فصول .

- الفصل الأول : فى سبب احتياج الناس إلى المدنية ، وشرح ماهية هذا العلم وفضائله .
- الفصل الثانى : فى فضيلة المحبة مصدر الترابط فى المجتمعات ، وأقسامها .

- الفصل الثالث : فى أقسام المجتمعات وشرح أحوال المُدن .
- الفصل الرابع : فى سياسة المُلك وآداب الملوك .
- الفصل الخامس : فى سياسة الخدم وآداب طاعة الملوك .
- الفصل السادس : فى فضيلة الصداقة وكيفية معاملة الأصدقاء .
- الفصل السابع : فى كيفية معاملة أنواع البشر .
- الفصل الثامن : فى وصايا أفلاطون والتى بها يُختم الكتاب . [٤٥]

ومما سبق نجد أن ابن مسكويه قد قسم "تهذيب الأخلاق " إلى مقدمة وسبع مقالات، وقسم المقالات إلى عدد من الموضوعات يحمل كل موضوع عنواناً مستقلاً ، وفى بعض المقالات أدرج فصولاً بين موضوعات المقالة ، فعلى سبيل المثال قسم المقالة الثانية (الخُلُق) إلى عدد من الموضوعات ، ثم أورد فى وسطها فصلاً بعنوان "فى تأديب الأحداث والصبيان خاصة " ، وداخل هذا الفصل طرح عدداً من الموضوعات الفرعية المرتبطة بتأديب الأحداث والصبيان ، وجعل لكل موضوع عنواناً مستقلاً . وبعد الانتهاء من هذا الفصل تابع طرح موضوعات المقالة فى تسلسل موضوعى . أما أخلاق ناصرى فيتكون من مقدمتين وثلاث مقالات ، وتتكون كل مقالة من عدد متباين من الفصول ، و المقالة الأولى فقط تنقسم إلى قسمين يقع كل قسم فى عدد من الفصول أيضاً . وبمقارنة الكتابين ندرك أنهما يختلفان من حيث التبويب فالأول يقع فى مقدمة وسبع مقالات والآخر يقع فى مقدمتين وثلاث مقالات .

مقارنة الكتابين من حيث المضمون :

يدور الكتابان فى فلك الحكمة العملية التى تنقسم إلى ثلاثة فروع وهى تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن . ويتضح من موضوعات الكتابين أن كتاب ابن مسكويه يتناول بالأساس الفرع الأول من الحكمة العملية . ولكن جدير بالذكر أن ابن مسكويه تناول فى كتابه أيضاً عدداً من الموضوعات المرتبطة بالفرعين الآخرين للحكمة العملية ، وأدرجها بين موضوعات تهذيب الأخلاق ، ففى المقالة الثانية تحدث عن تأديب

الصبيان ، وهو من موضوعات تدبير المنزل ، وتحدث كذلك عن واجبات الحاكم ، وهو من موضوعات السياسة المدنية ، وفى المقالة الخامسة تطرق أيضاً إلى موضوعات تتصل بتدبير المنزل مثل محبة الوالد لولده والولد لوالده ، وتحدث عن السياسة المدنية من خلال صداقة السلاطين وعلاقة الملك بالرعية . أما كتاب "اخلاق ناصرى" فينقسم إلى ثلاثة أقسام يتناول كل قسم فرعاً من فروع الحكمة العملية الثلاثة . ومن خلال مقارنة كتاب "اخلاق ناصرى" لنصير الدين الطوسى بالمتن العربى لكتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " لابن مسكويه لوحظ ما يلى :

- أن نصير الدين الطوسى قام بترجمة بعض أجزاء المتن العربى ترجمة مباشرة وإن لم يلتزم فى ذلك بترتيب الكتاب الأصلى وفصوله وتقسيماته .
- فى بعض المواضع التى لم يلتزم الطوسى فيها بترجمة المتن العربى إلى الفارسية قام بترجمة تعريف المصطلحات على النحو الوارد لدى ابن مسكويه .
- قام الطوسى فى بعض مواضع الكتاب بالتصرف فى المتن الأصلى بالاختصار والتقديم والتأخير .
- فى بعض المواضع اقتبس مضامين بعض الموضوعات ونقلها إلى الفارسية وإضاف أمثلة توضيحية من عنده.
- بالرغم من أن الطوسى أضاف من عنده مقالتين لم يرد ذكرهما فى كتاب تهذيب الأخلاق وهما تدبير لمنزل وسياسة المدن إلا أنه استفاد خلالهما أيضاً ببعض فصول تهذيب الأخلاق .

ولتوضيح ذلك نسرد الأمثلة التالية :

١- الاعتماد على مضامين كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" فى المقالة الأولى من كتاب "اخلاق ناصرى" التى تحمل عنوان "فى تهذيب الأخلاق" :

وقد تنوع ذلك ما بين ترجمة مباشرة أو التقديم والتأخير أو الاختصار أو اقتباس المضمون والتصرف فى صياغته ، ومن أمثلة ذلك :

أ- **الترجمة المباشرة للمتن العربى إلى اللغة الفارسية :**

مثال : فى الخير والسعادة:

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
"أقسام الخير : الخير على ما قسمه أرسطوطاليس وحكاه عنه قرقوريوس وغيره . قال : الخيرات منها ما هى شريفة ، ومنها ما هى ممدوحة ، ومنها ما هى بالقوة كذلك ، وما هى نافعة فيها . فالشريفة منها هى التى شرفها من ذاتها ، وتجعل من اقتناها شريفاً ، وهى الحكمة والعقل . والممدوحة منها مثل الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية ، والتى هى بالقوة مثل التهيؤ والاستعداد لنيل الأشياء التى تقدمت. والنافعة هى جميع الأشياء التى تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات ."[٤٦]	" قسمت خير:قورقوريوس از ارسطاطاليس نقل كرده است كه او خيرات را بر اين وجه قسمت كرده است كه خيرات بعضى شريف بود وبعضى ممدوح وبعضى خير بقوت وبعضى نافع در طريق خير. اما شريف ، بعضى آنست كه شرف او ذاتى است وديگر چيزها را شرف ازو عارض شود، وآن دو چيز است : عقل وحكمت . واما ممدوح ، انواع فضايل واقسام افعال جميله است . واما خير بقوت استعداد اين خيراتست . واما نافع در خير ، چيزهائيست كه لذاته مطلوب نبود لكن به سبب چيزى ديگرى مطلوب بود. " [٤٧]

مثال آخر : فى الحديث عن من رضى لنفسه تفضيل اللذات البدنية وجعلها غايته وأقصى سعادته:

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
" إن هؤلاء الخبثاء الذين سيرتهم أسوأ السير وأردأها إذا وجدوا إنساناً هذا رأيه ومذهبه، نصروه ونوهوا به، ودعوا إليه ليوهموا بذلك أنهم غير منفردين بهذه الطريقة لأنهم يظنون أنهم متى وصف أهل الفضل والنبل من الناس بمثل ما هم عليه كان ذلك عذراً لهم، وتمويها على قوم آخرين فى مثل طريقتهم .	"اين خبيثان كه به تباه ترين سيرتى موسومند چون كسى يابند كه با ايشان درين مذهب مساهم بود به نصرت او وبه دعوت با او برخيزند تا مردمان را در غلط افگنند وفرا نمايند كه ما بدين طريقت منفرد نيستيم ، پندارند كه چون بعضى از اهل فضل وعقل را با خويشتن دران شركت دهند عذر ايشان ظاهر شود ، وتلبيس ايشان بر قومى ديگر روائى يابد . واين جماعت احداث ونوآموزان را تباه كنند ودر خواطر ايشان افگنند كه فضائلِ ملكى حقيقى ندارند، يا اگر دارد ممكن الحصول نيست ، ومردمان همه بطبع مايل شهوات اند ، واين سخن اورا از هواى نفس خريدار ، بدين سبب اتباع اين جماعت بسيار شوند.
وهؤلاء هم الذين يفسدون الأحداث بإيهامهم أن الفضيلة هى ما تدعوهم إليه طبيعة البدن من الملاذ . وأن تلك الفضائل الأخر الملكية إما أن تكون باطلة، ليست بشىء البتة، وإما أن تكون غير ممكنة لأحد من الناس. والناس مائلون بالطبع الجسدانى إلى الشهوات فيكثر اتباعهم وتقل الفضلاء فيهم .	واگر كسى بعضى را از ايشان تنبيه كند كه اين لذات به حسب ضرورت بدنست، از جهت آنكه بدن از طبايع متضاد چون حار وبارد ورطب ويابس مركب است، وغلبه يكى از اين اضـــداد بر ديگـــران موجب
وإذا تنبه الواحد بعد الواحد منهم إلى أن هذه اللذات إنما هى لضرورة الجسد وأن بدنه مركب من الطبائع المتضادة أعنى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وأنه إنما يعالج بالمأكل والمشرب أمراضاً تحدث به	

عند الانحلال لحفظ تركيبه على حالة واحدة أبداً ما أمكن ذلك فيه , وأن علاج المرض ليس بسعادة تامة ، والراحة من الألم ليست بغاية مطلوبة ولا خير محض، وأن السعيد التام هو من لا يعرض له مرض البتة ، وعرف مع ذلك أيضا أن الملائكة الأبرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم هذه الآلام فلا يحتاجون إلى مداواتها بالأكل والشرب. وأن الله تعالى منزه متعال عن هذه الأوصاف– عارضوه بأن بعض البشر أشرف من الملائكة وأن الله تعالى أجل من أن يذكر مع الخلق." [٤٨]	انحلال تركيب باشد ، ومعالجت به اكل وشرب از جهت دفع آن حالت است كه اقتضای انحلال بدن می كند تا باشد كه بدن چندانكه ممكن بود باقی ماند ، وعلاج مرض سعادتی تام نتواند بود ، وراحت از الم غايتی مطلوب وخيری محض نشود ، چه سعيد تام آن بود كه او را خود هيچ رنج نبود تا به مداوات آن مشغول وحتاج نبايد بود ، وفريشتگان كه مقربان حضرت الهی اند از امثال اين امراض فارغ و خالی اند ، وحضرت عزت از اتصاف به چنين اوصاف منزه ومتعالی ؛ در معارضه گويند : مردم هست كه از فريشته فاضل تر وكامل تر است ، وخدای عز وعلا را با خلق نسبتی نتوان داد ." [٤٩]

ب- الالتزام بترجمة التعريفات كما أوردها ابن مسكويه فى الأجزاء التى لم يلتزم فيها بترجمة متن تهذيب الأخلاق ومضمونه :

مثال : فى تعريف الصداقة :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
"الصداقة : فهى محبة صادقة ، يهتم معها بجميع أسباب الصديق ، وإيثار فعل الخيرات التى يمكن فعلها به . "[٥٠]	"اما صداقت محبتی صادق بود كه باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت صديق ، وايثار رسانيدن هر چيزی كه ممكن باشد به او ." [٥١]

مثال آخر : فی تعریف السفه :

المتن العربی من کتاب تهذیب الأخلاق	المتن الفارسی من کتاب اخلاق ناصری
"السفه استعمال القوة الفکریة فیما لا ینبغی، وکما لا ینبغی . وسماه القوم الجریرة ." [٥٢]	"سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت بر آنچه مقدار واجب بود ، وبعضی آن را گُربُزی خوانند . " [٥٣]

مثال آخر : فی تعریف الکرم:

المتن العربی من کتاب تهذیب الأخلاق	المتن الفارسی من کتاب اخلاق ناصری
"الکرم : فهو إنفاق المال الکثیر بسهولة من النفس فی الأمور الجلیلة القدر ، الکثیرة النفع کما ینبغی."[٥٤]	"کرم آن بود که بر نفس سهل نماید انفاقِ مال بسیار در اموری که نفع آن عام بود وقدرش بزرگ باشد بر وجهی که مصلحت اقتضا کند ."[٥٥]

مثال آخر: فی تعریف الفضائل المندرجة تحت العفة:

المتن العربی من کتاب تهذیب الأخلاق	المتن الفارسی من کتاب اخلاق ناصری
"الفضائل التی تحت العفة : الحیاء ، الدعة، الصبر، السخاء ، الحریة ، القناعة ، الدماثة، الانتظام ، حسن الهدی، المسالمة ، الوقار، الورع. " [٥٦]	"واما انواعی که در تحت جنس عفت است دوازده است : اول حیاء، ودوم رفق ، وسیم حسن هدی، وچهارم مسالمت ، وپنجم دعت، وششم صبر، وهفتم قناعت، وهشتم وقار، ونهم ورع، ودهم انتظام، یازدهم حریت ودوازدهم سخا."[٥٧]

ج- ترجمة المتن العربي بتصرف من حيث الاختصار و التقديم والتأخير :

مثال :في تعريف النفس :

المتن العربي من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسي من كتاب اخلاق ناصري
"إن كل جسم له صورة ما : فإنه ليس يقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى ، إلا بعد مفارقته الصورة الأولى مفارقة تامة . مثال ذلك : أن الجسم إذا قبل صورة ، وشكلاً من الأشكال : كالتثليث مثلاً . فليس يقبل شكلاً آخر من التربيع والتدوير ، وغيرهما إلا بعد أن يفارقه الشكل الأول . وكذلك إذا قبل صورة نقش أو كتابة أو أى شئ كان من الصور : فليس يقبل صورة أخرى من ذلك الجنس إلا بعد زوال الأولى وبطلانها البتة. فإذا بقى فيه شئ من رسم الصورة الأولى ، لم يقبل الصورة الثانية على التمام ، بل تختلط به الصورتان فلا يخلص له إحداهما على التمام . (مثال ذلك) إذا قبل الشمع صورة نقش فى الخاتم ، لم يقبل غيره من النقوش إلا بعد أن يزول عنه رسم النقش الأول .وكذلك الفضة : إذا قبلت صورة الخاتم. وهذا حكم مستقيم ، مستمر فى الأجسام . ونحن نجد أنفسنا تقبل صور الأشياء كلها على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال ، من غير مفارقة للأولى ولا معاقبة ولا زوال رسم ، بل يبقى الرسم الأول تاماً كاملاً ، وتقبل الرسم	"هيچ جسم قبول صورتى نتواند كرد تا صورتى كه پيش از آن داشته باشد ازو زايل نشود. مثلا : جسمى كه صورت تثليث دارد ، تا آن صورت باز نگذارد صورت تربيع در او نتواند شد.ويا پاره اى شمع كه نقش مُهرى قبول كرده باشد ، تا آن نقش ازو بر نخيزد نقش مُهرى ديگر درو مصور نشود ، چه اگر از نقش اول هنوز چيزى مانده باشد هر دو نقش مختلط شوند وبه هيچ كدام مُنتَقَش تمام نشود ، واين حكم در جملگى اجسام مستمر وعام باشد . حال نفس به خلاف اينست ، از بهر آنكه چندانكه صور معقولات ومحسوسات بر او طارى ميشود يكى از پس ديگرى جمله را قبول مى كند بى آنكه استدعاى زوال صور سابق كند ، بلكه جملگى صور درو تام وكامل مشتمل است وهرگز بجايى نمى رسد كه از بسيارى صور كه درو حاصل آيد عاجز شود از قبول صورتى ديگر ، بلكه خود بسيارى صور در او معين اوست بر آسانى قبول صور ديگر.

الأول تاماً كاملاً ، وتقبل الرسم الثانى أيضاً تاماً كاملاً . ثم لا تزال تقبل صورة بعد صورة، أبداً دائماً من غير أن تضعف أو تقصر فى وقت من الأوقات عن قبول ما يرد ويطرأ عليها من الصور ، بل تزداد بالصورة الأولى قوة على ما يرد عليها من الصورة الأخرى . يزداد الإنسان فهماً ، كلما ارتاض، وتخرج فى العلوم والآداب. فليست النفس إذن جسماً . وهذه الخاصة : مضادة لخواص الأجسام ، ولهذه العلة : يزداد الإنسان فهماً كلما ارتاض ، وتخرج فى العلوم والآداب. فليست النفس إذن جسماً. فأما إنها ليست بعرض : فقد تبين من قبل : أن العرض لا يحمل عرضاً . لأن العرض فى نفسه محمول أبداً موجود فى غيره ، لا قوام بذاته."[٥٨]	واز اينجا كه مردم چندانكه علوم وآداب را مستجمع تر ، فهم وكياست در او بيشتر وتعلم واستفادت را مستعدتر . واين خاصيت ضد خاصيت اجسام است . پس نفس جسم نبود . " [٥٩]

د- اقتباس مضامين بعض الموضوعات ، ونقلها إلى الفارسية مع التصرف فى صياغتها:

مثال: فى معالجة أمراض النفس :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
"ذكر شفاء الأمراض التى تلحق نفس الإنسان وعلاجها ، ونذكر الأسباب والعلل التى تولدها وتحدث عنها . فإن حذاق	"پس معالجه نفس بايد اول تعرف حال سبب كند ، تا اگر تغير بنيت بوده باشد آن را به اصناف معالجات كه كتب طبى بران

الأطباء لا يقدمون على علاج مرض جسماني إلا بعد أن يعرفوه ، ويعرفوا السبب والعلة فيه ، ثم يرومون مقابلته بأضداده من العلاجات، ويبتدئون من الحمية والأدوية اللطيفة، إلى أن ينتهوا فى بعضها إلى استعمال الأغذية الكريهة والأدوية البشعة ، وفى بعضها القطع بالحديد، والكى بالنار."[٦٠]	مشتمل است مداوات كند ، واگر تأثر نفس بوده باشد به اصناف معالجات كه كتب اين صنعت بران مشتمل بود به ازالت آن مشغول شود ، كه چون سبب مرتفع شود لا محاله مرض نيز مرتفع شود . واما معالجات كلى در طب به استعمال چهار صنف بود : غذا و دوا ، وسم وكى يا قطع ."[٦١]

مثال آخر: فى تعريف النفس :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
" إن النفس جوهر غير جسمانى ، وليست عرضاً ، وإنها غير قابلة للفساد." [٦٢]	"نفس ... جوهريست قايم به ذاتِ خويش، نه جسم ونه جسمانى ، پس فنا برو روا نبود." [٦٣]

٢- .الاستفادة بفصل"تأديب الأحداث والصبيان" من كتاب " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" لابن مسكويه فى المقالة الثانية من كتاب" اخلاق ناصرى "المعنونة بـ" تدبير المنزل":

تحدث ابن مسكويه فى فصل تأديب الأحداث والصبيان عن الملابس وآداب الطعام والتربية للصبيان . وأقر ابن مسكويه فى مطلعه أنه نقل أكثره من "كتاب بروسن [٦٤]". ونرى الطوسى قد استفاد بشكل كبير من هذا الفصل خلال مقالته تدبير المنزل فى فصل تدبير

شئون الأبناء وتأديبهم سواء بالترجمة المباشرة أو الترجمة بتصرف عن طريق الاختصار و الحذف و الإضافة :

أ-الترجمة المباشرة للمتن العربى إلى اللغة الفارسية:

مثال: فى تأديب الصبيان :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
" ويبغض إليه (الصبى) الفضة والذهب ، ويحذر منهما أكثر من تحذير السباع والحيات والعقارب . فإن حب الفضة والذهب آفة أكثر من آفات السموم . وينبغى أن يؤذن له فى بعض الأوقات أن يلعب لعباً جميلاً ليستريح من تعب الأدب . ولا يكون فى لعبه ألم ولا تعب شديد . ويعود طاعة والديه ومعلميه ومؤدبيه ، وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم ويهابهم .وهذه الآداب النافعة للصبيان هى للكبار من الناس أيضاً نافعة ، ولكنها للأحداث أنفع. "[٦٥]	" وزر وسيم را در چشم او نكوهيده دارند ، كه آفت زر وسيم از آفت سموم وافاعى بيشتراست . وبه هر وقت اجازت بازى كردن دهند ، لكن بايد كه بازى او جميل بود ، وبر تعبى والمى زيادت مشتمل نباشد تا از تعب ادب آسوده شود وخاطر او كند نگردد ، وطاعت پدر ومادر ومعلم ونظر كردن به ايشان بعين جلالت بعادت او كنند تا از ايشان ترسد ، واين آداب از همه مردم نيكو بود . واز جوانان نيكو تر بود . "[٦٦]

ب-ترجمة المتن العربى بتصرف أى الترجمة مع الاختصار و الحذف و الإضافة :

مثال آخر فى تأديب الصبيان :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب اخلاق ناصرى
" فأول ما يحدث فيه من هذه القوة الحياء وهو الخوف من ظهور شيء قبيح منه. ولذلك قلنا أول ما ينبغي أن يتفرس في الصبي ويستدل به على عقله الحياء فإنه يدل على أنه قد أحس بالقبيح ومع إحساسه به هو يحذره ويتجنبه ويخاف أن يظهر منه أو فيه.فإذا نظرت إلى الصبى فوجدته مستحيياً ، مطرقاً بطرفه إلى الأرض غير وقاح الوجه ولا محدق اليك فهو أول دليل نجابته والشاهد لك على أن نفسه قد أحست بالجميل والقبيح. وأن حياءه هو انحصار نفسه خوفا من قبيح يظهر منه وهذا ليس بشيء أكثر من إيثار الجميل والهرب من القبيح بالتمييز والعقل. وهذه النفس مستعدة للتأديب صالحة للعناية لا يجب أن تهمل ولا تترك . مخالطة الأضداد الذين يفسدون بالمقارنة والمداخلة: وإن كانت بهذه الحال من الإستعداد لقبول الفضيلة فإن نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة وليس لها رأي	" و اول چيزى از آثار قوت تمييز كه در كودک ظاهر شود حيا بود.پس نگاه بايد كرد اگر حيا بر او غالب بود و بيشتر اوقات سر در پيش افكنده باشد و وقاحت ننمايد ، دليل نجابت او بود،چه نفس او از قبيح محترز است و بجميل مايل.و اين علامت استعداد تأدب بود.و چون چنين بود عنايت به باب و اهتمام بحسن تربيتش زيادت بايد داشت و اهمال و ترک را رخصت نداد. و اول چيزى از تأديب او آن بود كه او را از مخالطت اضداد كه مجالست و ملاعبهٔ ايشان مقتضى افساد طبع او بود نگاه دارند، چه نفس كودک ساده باشد و قبول صورت از اقران خود زودتر كند. و بايد كه او را برمحبت كرامت تنبيه دهند خاصّه كراماتى كه بعقل و تمييز و ديانت استحقاق آن كسب كنند نه آنچه بمال و نسب تعلق دارد.پس سنن و وظايف دين

ولا عزيمة تميلها من شيء إلى شيء ، فإذا نقشت بصورة وقبلتها نشأ عليها وأعتادها. فالأولى بمثل هذه النفس أن تنبه أبداً على حب الكرامة ولا سيما ما يحصل له منها بالدين دون المال وبلزوم سننه ووظائفه. ثم يمدح الأخيار عنده ويمدح هو في نفسه إذا ظهر شيء جميل منه ويخوف من المذمة على أدنى قبيح يظهر منه ويؤاخذ باشتهائه للمآكل والمشارب والملابس الفاخرة ويزين عنده خلق النفس والترفع عن الحرص في المآكل خاصة وفي اللذات عامة. ويجب إليه إيثار غيره على نفسه بالغذاء والاقتصار على الشئ المعتدل والاقتصاد في التماسه. الملابس : ويعلم أن أولى الناس بالملابس الملونة والمنقوشة النساء اللاتي يتزين للرجال ثم العبيد والخول(العبيد والإماء). وأن الأحسن بأهل النبل والشرف من اللباس البياض وما أشبهه حتى يتربى على ذلك ويسمعه كل من يقرب منه ويتكرر عليه، ولم يترك مخالطة من يسمع منه ضد ما ذكرته لا سيما من أترابه ومن كان في مثل سنه ممن يعاشره ويلاعبه.[٦٧]	در او آموزند و او را بر مواظبت آن ترغيب كنند و بر امتناع از آن تأديب. و اخيار را بنزديک او مدح گويند و اشرار را مذمّت.و اگر از او جميلى صادر شود او را محمدت گويند.و اگر اندک قبيحى صادر شود بمذمّت تخويف كنند و استهانت به اكل و شرب و لباس فاخر در نظر او تزيين دهند و ترفّع نفس از حرص بر مطاعم و مشارب و ديگر لذات و ايثار آن برغير،در دل او شيرين گردانند. و با او تقرير دهند كه جامه هاى ملوّن و منقوش ، لايق زنان بود و اهل شرف و نبالت را به جامه التفات نبود تا چون بران بر آيد وسمع او ازان پر شود وتكرار وتذكار متواتر گردد بعادت گيرد ، وكسى را كه ضد اين معانى گويد خاصه از اتراب واقران او از او دور دارند .[٦٨]

٣-الاستفادة ببعض فصول تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق فى المقالة الثالثة من كتاب اخلاق ناصرى "سياسة المدن" :

نقل الطوسى موضوعات بعينها فى مقالة سياسة المدن عن كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، فعلى سبيل المثال الفصل السادس من المقالة الثالثة فى اخلاق ناصرى المعنون بـ (فى فضيلة الصداقة وكيفية معاملة الأصدقاء) يكاد يكون ترجمة تامة لفصل الصداقة الوارد بكتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق مع قليل من التقديم والتأخير فى الفقرات ، حتى أننا نلحظ نفس الأمثلة ونفس الأبيات الشعرية التى استشهد بها ابن مسكويه . ونرى الطوسى فى مقالة سياسة المدن أيضا يستعين بآراء ابن مسكويه فيما يتعلق (بسياسة الملك وآداب الملوك) [٦٩] ، ويجمع بعض فقرات تهذيب الأخلاق من مواضع متفرقة عن (عدم التعالى بالنسبة للسلطان)[٧٠] و (الواجب على الحاكم) [٧١] و(الدين والملوك) [٧٢] و (صداقة السلاطين) [٧٣](نسبة الملك إلى الرعية) [٧٤] ، فينقل بعضها كما هى أو يختصرها أو يفسرها أو يزيد عليها . ومن هذا :

أ-الترجمة المباشرة للمتن العربى إلى اللغة الفارسية:

مثال : فى فضيلة الصداقة :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب أخلاق ناصرى
" وإذ قد عرفنا هذه النعمة الجليلة الخطيرة فيجب علينا أن ننظر كيف نقتنيها ؟ ومن أين نطلبها ؟ وإذا حصلت لنا : كيف نحتفظ بها؟ لئلا يصيبنا فيها ما أصاب الرجل الذى ضرب به المثل حين طلب شاة سمينة ، فوجدها وارمة ، فاغتر بها وظن الورم سمناً ، فأخذه الشاعر فقال :أعيذها نظرات منك صادقة / أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم	"وچون تعرف حال اين نعمت جليل وفضيلت خطير كرده آمد سخن در كيفيت اقتنا واقتناص بايد گفت، وبعد ازان به چگونگى محافظت آن اشارت بايد كرد ، كه طالب اين خلت به منزلت آن شخص نبود كه گوسفندى فربه مى خواست به گوسفندى آماسيده فريفته شد . چنانكه شاعـر از آن معنى عبارت كـرده اســـت :

ولا سيما وقد علمنا أن الإنسان من بين الحيوان يتصنع ، حتى ليظهر للناس منه مالا حقيقة له ، فيبذل ماله وهو بخيل ، ليقال : هو جواد ، ويقدم فى بعض المواضع على بعض المخاوف ليقال : هو شجاع."[٧٥]	أعيذها نظرات منك صادقة / أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم على الخصوص مردم كه از حيوانات ديگر به تصنع واحتيال واظهار فضيلت از روى ريا منفرد است ، مثلا بذل مال كند با بخل ، تا بجود موصوف گردد، واقدام كند بر اهوال با جبن تا به شجاعت معروف گردد ." [٧٦]

مثال : فى نسبة الملك إلى رعيته:

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب أخلاق ناصرى
يقول ابن مسكويه فى نسبة الملك إلى رعيته: " ويجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية ، ونسبة رعيته إليه نسبة بنوية ، ونسبة الرعية إلى بعضهم بعض نسبة أخوية ، حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة . " [٧٧]	يقول الطوسى فى فضيلة المحبة التى تترابط المجتمعات بها:" وبايد كه محبت ملك رعيت را محبتى بود ابوى ، ومحبت رعيت اورا بنوى ، ومحبت رعيت بايكديگر اخوى، تا شرايط نظام ميان ايشان محفوظ ماند."[٧٨]

مثال : فى المودة :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب أخلاق ناصرى
" وأما سقراطيس فإنه قال بهذه الألفاظ : إنى لأكثر التعجب ممن يعلم أولاده أخبار الملوك ، ووقائع بعضهم ببعض ، وذكر الحروب والضغائن ، ومن انتقم أو وثب على صاحبه ، ولا يخطر ببالهم أمر المودة وأحاديث الألفة ، وما يحصل من الخيرات العامة لجميع الناس بالمحبة والأنس ، وأنه	" وانسقراطيس گويد : من عجب دارم از كسانى كه اولاد خويش را اخبار ملوك ووقايع ايشان وذكر حروب وضغائن وانتقاماتِ خلق از يكديگر مى آموزند ، ودر خاطر ايشان نمى آيد كه احاديث الفت واخبار اكتساب مودت وآنچه لازم آن فضيلت بود از خيراتِ شامـــل ومحبيت

لا يستطيع أحد من الناس أن يعيش بغير المودة وإن مالت إليه الدنيا بجميع رغباتها "[٧٩]	ومؤانستى كه معيشت بى آن ممكن نيست وحيات با قطع نظر از ان محال بود ، در ايشان آموختن اولى بود ، چه اگر همه دنيا ورغائب دنيا كسى را حاصل بود "[٨٠]

ب- اقتباس مضامين بعض الموضوعات ونقلها إلى الفارسية مع التصرف فى صياغتها :

مثال: فى سياسة الملك وآداب الملوك :

المتن العربى من كتاب تهذيب الأخلاق	المتن الفارسى من كتاب أخلاق ناصرى
تحت عنوان (الخليفة يحرس الدين) : "والقائم بهذه السنة وغيرها من وظائف الشرع ... هوالإمام وصناعته هى صناعة الملك .والأوائل لا يسمون بذلك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلباً ، ولا يؤهلونه لاسم الملك . وذلك أن الدين هو وضع إلهى يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى... فالدين أس ، والملك حارس ... فإنه متى أغفل شيئاً من حدوده ... تتبدل أوضاع الدين ويجد الناس رخصة فى شهواتهم .. فتنقل هيئة السعادة ضدها."[٨١]	تحت عنوان سياسة الملك وآداب الملوك: "اما اقسام سياست : يكى سياست فاضله باشد كه آن را امامت خوانند وغرض از آن تكميل خلق بود ولازمش نيل سعادت ؛ ودوم سياست ناقصه بود كه تغلب خوانند وغرض از آن استعباد خلق بود ولازمش نيل شقاوت ومذمت ." [٨٢]

وفى الختام نرى أن أبا القاسم إمامى قد أوجز المقال بخصوص الصلة بين كتابى تهذيب الأخلاق لابن مسكويه واخلاق ناصرى لنصير الدين الطوسى وحركة التبادل الفكرى والثقافى بين التراثين العربى والفارسى بقوله :

" ومن خلال نظرة كلية إلى منهج القدماء ربما نستطيع القول بأنهم سواء فى ترجمة معانى القرآن الكريم الذى راعوا فيها الدقة التامة والتأنى الشديد ، وسواء فى التأليف باللغة العربية أو باللغة الفارسية كانوا يستخدمون أسلوب النقل والنقد وعمل الحواشى والتعليقات والاختصار والاستدراك أو إعادة التحرير . وبهذه الطريقة كانوا يعيدون طرح ما قدمه السابقون ولكن على النسق المتوافق مع ذوقهم ، وكانوا يجتهدون لتكميله وإعادة إنتاجه . ونشاهد نفس هذا الأسلوب من خلال نقل مضمون المتون العربية إلى اللغة الفارسية ، ويعد اخلاق ناصرى واحداً من بين الكتب التى تندرج تحت هذا التصنيف ، وكأن أحد أعمال السابقين الإبداعية يظل على مدى التاريخ فى حالة من إعادة الطرح وتجديد النظر والنقد ، وهذا الأمر كان ولا يزال يحظى حيناً بالتوفيق وحيناً آخر بالفشل . " [٨٣]

نتائج البحث :

١. يدور كتاب ابن مسكويه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " المعروف بكتاب الطهارة حول الفرع الأول من فروع الحكمة العملية أى علم الأخلاق ، بينما تناول نصير الدين الطوسى فى كتابه "اخلاق ناصرى" الفروع الثلاثة للحكمة العملية ، وهى تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية.

٢. اطلع نصير الدين الطوسى على كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، وأقر بذلك فى مقدمة كتابه اخلاق ناصرى بل أثنى عليه وعلى مؤلفه ونظم شعراً فى ذلك.

٣. فى المقالة الأولى من كتاب اخلاق ناصرى التى خصصها الطوسى لمبادئ ومقاصد علم الأخلاق اعتمد بالأساس على كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه ، ولكنه لم يلتزم بترتيب الكتاب ، فبدل فى فصوله وأبوابه أى أعاد النظر فى ترتيب وتصنيف الموضوعات.

٤. قام نصير الدين الطوسى فى هذه المقالة بالاستفادة من كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق بوجوه عدة منها : الترجمة المباشرة للمتن العربى إلى اللغة الفارسية ، الالتزام بترجمة التعريفات كما أوردها ابن مسكويه فى الأجزاء التى لم يلتزم فيها بترجمة متن

تهذيب الأخلاق ومضمونه ، ترجمة المتن العربى بتصرف من حيث الاختصار و التقديم والتأخير ، اقتباس مضامين بعض الموضوعات ونقلها إلى الفارسية مع التصرف فى صياغتها .

٥. بالرغم من أن كتاب ابن مسكويه يتناول الفرع الأول من الحكمة العملية وهو "تهذيب الأخلاق" إلا أنه تناول أيضاً عدداً من الموضوعات المرتبطة بالفرعين الآخرين للحكمة العملية ، وهما تدبير المنزل وسياسة المدن، وأدرجها بين موضوعات تهذيب الأخلاق، وقد استفاد الطوسى من هذه الموضوعات فى المقالتين الثانية والثالثة من "اخلاق ناصرى".

٦. استفاد الطوسى فى المقالة الثانية من كتابه المعنونة بـ" تدبير المنزل" بفصل"تأديب الأحداث والصبيان" من كتاب ابن مسكويه ، وذلك إما عن طريق الترجمة المباشرة للمتن العربى إلى اللغة الفارسية أو ترجمة المتن العربى بتصرف أى الترجمة مع الاختصار و الحذف و الإضافة .

٧. قام الطوسى فى المقالة الثالثة من كتاب اخلاق ناصرى المعنونة بـ"سياسة المدن" بالاستفادة من بعض الموضوعات الوادة فى كتاب ابن مسكويه واجبات الحاكم وصداقة السلاطين وعلاقة الملك بالرعية عن طريق الترجمة المباشرة للمتن العربى إلى اللغة الفارسية أو اقتباس المضمون ونقله إلى الفارسية مع التصرف فى صياغته .

الحواشي

١ الشهيد مرتضى المطهرى : الحكمة العملية ، ترجمة حسن على الهاشمى ، راجعه الشيخ أحمد بلوط ، دار اللواء ، بيروت ، ٢٠٠٩ م، الطبعة الأولى، ص ١١ ، ١٢ ، ٢٥.

٢ محمد على التهانوى : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج ١ ، نقله من الفارسية عبد الله الخالدى ، راجعه على دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ١٩٦٦ ، الطبعة الأولى ، ص ٥٠ ، ٥١ .

٣ محفوظ على عزام : الأخلاق فى الإسلام بين النظرية والتطبيق ، دار الهداية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، الطبعة الأولى ، ص ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ .

٤ أبو حامد محمد الغزالى الطوسى ولد عام ٤٥٠ هـ.ق فى إحدى القرى التابعة لمدينة طوس ، أمضى حياته فى تحصيل العلم والتجوال حتى إذا ما بلغ الأربعين من عمره صار من أقطاب عصره فى العلوم الإسلامية وذاعت شهرته فى الآفاق . توفى عام ٥٠٥ هـ.ق فى مسقط رأسه . من أهم أعماله إحياء علوم الدين بالعربية وكيمياى سعادت بالفارسية الذى يعتبر تلخيصاً لإحياء علوم الدين.

- ابو حامد امام محمد غزالى طوسى : كيمياى سعادت ، به كوشش حسين خديو جم ، ج ١ ، شركت انتشارات علمى وفرهنگى ، تهران، ١٣٨٠ ، چاپ نهم ، ص (نه) .

٥ خواجه نصير الدين طوسى : منتخب اخلاق ناصرى ، با مقدمه جلال همائى ، چاپخانه ايران ، تهران ١٣٢٠ ، ص (ش) .

٦ محمد جواد رودگر : گذرى بر منابع ومسلك هاى اخلاق اسلامى ، فصلنامه كتاب نقد ، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامى، تهران، شماره ٣٠ ، بهار ١٣٨٣، ص ١٣٥ .

٧ المرجع السابق ، ص ١٣٨.

٨ فرشته آذرشب: ابو على مسكويه زندگى وآثار ، ماهنامه كيهان فرهنگى ، مؤسسه كيهان ، تهران ، شماره ٢١٤ ، مرداد ١٣٨٣ ، ص ٣٨

٩ بدر محمد ملك ، لطيفة حسين الكندري : التربية عند أحمد بن مسكويه
http://www.geocities.ws/ta3leqa1/e3lam.html#_Toc77499754

١٠ أبو على الحسين بن عبد الله الملقب بالشيخ الرئيس وُلِدَ قرب بخارى سنة (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، ونشأ نشأة علمية حيث تعهَّده والده بالتعليم والتثقيف منذ طفولته فأحضر له الأساتذة والمربِّين حتى شبَّ ابن سينا محبًّا للقراءة والعلم والاطلاع الواسع فى شتى المعارف والعلوم ، وقد بلغ فيها ما لم يبلغه غيره وكل ذلك وهو دون العشرين سنة. صار ابن سينا من أعظم علماء المسلمين و احتلَّ مكانًا سامقًا فى الفكر والفلسفة والطب؛ فكان فيلسوفًا، وطبيبًا، ورياضيًّا، وفلكيًّا ذاعت شهرته الآفاق .توفى (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م).

–راغب السرجانى : ابن سينا.. موسوعة العلم والعلوم ، ٢٠٠٩/٧/٦ م
http://islamstory.com

١١ ولد أبو ريحان محمد بن أحمد البيرونى الخووارزمى عام ٣٦٢ هـ/٩٧٣ م ، درس فى خوارزم ، التحق ببلاط شمس المعالى قابوس بن وشمگير ، وألف باسمه كتابه "الآثار الباقية" عام ٣٩١هـ.ق / ١٠٠٠م . كما التحق ببلاط السلطان محمود الغزنوى ورافقه فى رحلاته وفتوحاته ببلاد الهند ، واختلط بعلمائها وتعلم اللغة السنسكريتية ، وظل فى بلاط مسعود الغزنوى وألف باسمه العديد من كتبه. بلغت عدد مؤلفات البيرونى حتى عام ٤٢٧ هـ . ق / ١٠٣٥ م مائة وثلاثة عشر . برع البيرونى فى علم الفلك والتاريخ والجغرافيا والفيزياء والصيدلة وأجاد اللغتين العربية والفارسية وكان من أقطاب عصره . توفى فى حدود عام ٤٤٠ هـ.ق / ١٠٤٨ م فى غزنة .

-فرشته آذر شب " ابو ريحان بيرونى وآثار او ، ماهنامه كيهان فرهنگى ، مؤسسه كيهان ، تهران ، شماره ٢٣٤و٢٣٥ ، فروردين و ارديبهشت ١٣٨٥ ، ص ٥٠ .

١٢ على بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدى من كبار مفكرى وفلاسفة القرن الرابع الهجرى ، كنيته أبو حيان ولقبه التوحيدي. اختلف الباحثون فى مولده وسنة وفاته، كما اختلفوا فى الحكم على شخصيته وأخلاقه، وأغلب الظن أن التوحيدى ولد حوالى عام ٣١٠هـ.ق / ٩٢٢م، وتوفى عام ٤٠٠هـ.ق/ ١٠٠٩ م.

-محمد فوزى الجبير : الفكر السياسى عند أبى حيان التوحيدى ، مجلة التفاهم ، العدد الخامس والعشرون ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان ، ٢٠٠٩ م .

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=597

١٣ فرشته آذرشب: ابو على مسكويه زندگى وآثار ، ص ٣٨ .

١٤ ولد أرسطو (أرسطوطاليس كما كان يسميه العرب) عام ٣٨٥ أو ٣٨٤ق.م بمدينة اسطاغيرا في مقدونية, وكان أبوه طبيب الملك أمينتاس الثانى ومن أسرة أطباء. وفى عام ٣٦٧ أو ٣٦٦ ق.م ذهب أرسطو إلى أثينا ودخل أكاديميتها, وبقى فيها حتى وفاة مؤسسها أفلاطون, بعد أن قضى فيها عشرين سنة. ثم غادرها ورحل إلى طروادة, ومنها انتقل إلى ميتلين, في جزيرة لسبوس, وأقام فيها إلى أن استدعاه عام ٣٤٢ ق.م فيليبس المقدونى (ابن أمينتاس الثانى) ليعهد إليه بتربية ولده الإسكندر. وعندما تولى الإسكندر العرش, عام ٣٣٤ ق.م, رجع أرسطو إلى أثينا, وأسس فيها مدرسته بالقرب من معبد أبولون اللوقيونى, ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم «اللوقيون». وبعد وفاة الإسكندر, عام ٣٢٣ ق.م, ثار الأثينيون على أرسطو, واتهموه بالولاء للعرش المقدونى, وبالإلحاد, ولهذا غادر أثينا, وسافر إلى مدينة خلقيس حيث توفى.ولأرسطو مؤلفات كثيرة ومتنوعة, ولكن لم يصلنا منها إلا ٤٧ مؤلفاً يمكن جعلها من حيث الموضوع فى الكتب المنطقية, وتشمل: المقولات, والعبارة, والتحليلات الأولى, والتحليلات الثانية, والجدل, والمغالطات السفسطائية.

- الموسوعة العربية : أرسطو، المجلد الأول ، دمشق ، سوريا

http://www.arab-ency.com

١٥ أبو نصر محمد بن محمد بن ترخان ابن أزلغ (٢٥٧-٣٣٩هـ/٨٧٠-٩٥٠م) ، اشتُهر بالفارابى نسبةً إلى فاراب المدينة التى تنتسب إليها بلدته وسيج التى ولد فيها. سافر يافعاً مع أبيه إلى بغداد حيث تعلم العربية ونهل من معين علمائها فأخذ المنطق عن أبى بشر متى بن يونس، ثُمَّ ذهب إلى حرَّان وفيها تابع تحصيله الفلسفة والمنطق على يد يوحنا بن حيلان. ثُمَّ عاد إلى بغداد أستاذاً ومتفلسفاً وأخذت التلاميذ تتوافد عليه. يعدُّ الفارابي علامة مميزة فى تاريخ الفكر البشرى عامَّة، فهو فى عُرْفِ الفلاسفة المعلم الثانى بعد أرسطو المعلم الأول، أخذ الفلاسفة والمفكرون اللاحقون عن الفارابى كثيراً من الأفكار والنظريات، وأفادوا من تأليفاته وشروحه وتعليقاته، حَتَّى يمكن القول إنَّهُ كان له دور مهم فى صياغة ملامح الفكر والوعى والثقافة فى الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة فى مرحلته والمراحل التالية ، إضافة إلى أنَّهُ بشروحه كتب أرسطو خاصَّة وكذلك أفلاطون أدى دوراً مهماً أيضاً فى النهضة الأوربيَّة لأنَّ هذه الترجمات والشروح إلى جانب جهود ابن سينا وابن رشد كانت المهاد النظرى للنهضة الأوربية وتعريف الأوربيين على الفلسفة اليونانيَّة.

- الموسوعة العربية : الفارابى، المجلد الرابع عشر ، دمشق ، سوريا

http://www.arab-ency.com

١٦ فرشته آذرشب: ابو على مسكويه زندگى وآثار ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

١٧ حسين روحانى نژاد : نگرشى به مراحل تطور علم اخلاقا سلامى ، فصلنامهء كتاب نقد ، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامى ، تهران ، شماره ٣٠ ، بهار ، ١٣٨٣ ، ص ١٦٥.

١٨ اطلعت الباحثة على نسخة من هذا الكتاب وبياناتها كالتالى:

- على بن يعقوب مسكويه الخازن الرازى :كتاب الطهارة فى تهذيب الأخلاق ، طبعة حجر ، المطبعة العلوية المنسوبة إلى بخش على خان ، لكهنو ، الثالث والعشرين من صفر ١٢٧١ هـ.ق .

١٩ حسن الأمين : مستدركات أعيان الشيعة ، ج ٢ ، المكتبة الشيعية الإلكترونية ، ص ٩

http://www.shiaonlinelibrary.com

٢٠ بدر محمد ملك ، لطيفة حسين الكندرى : التربية عند أحمد بن مسكويه

http://www.geocities.ws/ta3leqa1/e3lam.html#_Toc77499754

٢١خليل حسن الزركانى :الأخلاق والسياسة عند مسكويه ، مدونة الأستاذ الدكتور خليل حسن الزركانى رئيس مركز احياء التراث – جامعة بغداد ، ٢٧ يناير, ٢٠١١

http://zarkan56.blogspot.com/2011/01/blog-post_3172.html

٢٢ سورة الشمس ، الآيات من ٧ إلى ١٠

٢٣ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، حققه وشرح غريبه ابن الخطيب ، مكتبة الثقافة الدينية ، بدون تاريخ ، الطبعة الأولى ، ص ٩ ، ١٠ .

٢٤ ناصر الدين أبى الفتح عبد الرحيم بن أبى منصور نخعى اشترى ، كان يتولى محتشمية قهستان عام ٦٥٣ هـ.ق / ١٢٥٥م ، وقد اتصف بالكرم وحب الفضل والتفلسف ، وكان يجلب إليه الفضلاء والحكماء ،

ويشجعهم على ترجمة وتأليف كتب الحكمة والأخلاق من بينها اخلاق ناصرى واخلاق محتشمى. أرسل هولاكو شمس الدين كرت إلى ناصر الدين محتشم قهستان يدعوه إلى طاعته ، وكان ناصر آنذاك طاعناً فى السن ، واصطحبه شمس الدين إلى هولاكو فلقى منه الاحترام وبعثه حاكماً إلى مدينة "تون" .

- عباس اقبال آشتيانى : تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية ، نقله عن الفارسية محمد علاء الدين منصور ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ .
- مريم معزى : جامعة نزارى قهستان از نگاه محتشم ناصرالدين ، فصلنامه جستارهاى تاريخى، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى ، تهران ، سال اول، شماره دوم ، پاييز و زمستان ١٣٨٩ ، ص ٨٢،٨٣.

٢٥ قهستان : لم تكن قهستان فى زمن الإسماعيلية تضم قلعة واحدة بل كانت تشمل عدة مدن وقرى أيضاً والكثير من القلاع ، من بين مراكزها الشهيرة تون، طبس مسينا، طبس گيلكى، گناباد، ترشيز، قاين، خور، خوسف، زوزن، بجستان،: بيرجند، دره، زيركوه و مؤمن آباد، وقيل أن عدد قلاعها بلغت من خمسين إلى سبعين قلعة.

- مريم معزى : جامعة نزاري قهستان از نگاه محتشم ناصرالدين ، فصلنامه جستارهاى تاريخى، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى ، تهران ، سال اول، شماره دوم ، پاييز و زمستان ١٣٨٩، ص ٨٣ ، ٨٤.

٢٦ أنظر :

- حميد ملك مكان : خواجه نصير الدين طوسى واسماعيليان ، فصلنامه هفت آسمان ، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب ، قم ، شماره ٩ – ١٠ ، بهار و تابستان ١٣٨٠ ، ص ٩٧ .
- سعيد آرزمى : آشنائى با دانشمندان مسلمان: خواجه نصير الدين طوسى ، ، ماهنامه تربيت ، وزارت آموزش و پرورش جمهورى اسلامى ايران ، تهران ، شماره ٤٩ ، خرداد ١٣٦٩، من ص ٢٥ إلى ٢٧ .
- جعفر صادق الخليلى : شخصية العدد الخواجه نصير الدين الطوسى ، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية ، معهد العلوم الانسانية و الدراسات الثقافية ، طهران ، العدد الرابع ، شهريور ١٣٧٨ ، من ص ٢٣٥ إلى ٢٣٩.
- محمد على جوان : نگاهى به زندگينامه وآثار خواجه نصير الدين طوسى ، فصلنامه فروغ انديشه ، دانشگاه علوم اسلامى رضوى ، مشهد ، شماره ١٠–١١ ، زمستان ١٣٨٣ وبهار ١٣٨٤ ، ص ٣٢– ٣٩ .

٢٧ جلال الدين همائى : مقدمهٔ قديم اخلاق ناصرى ، مجلهء دانشكده ادبيات وعلوم انسانى، دانشگاه تهران ، سال سوم ، شماره سوم ، فروردين ١٣٣٥، ص ١٧ .

٢٨ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، با حواشى وتعليقات اديب تهرانى ، بخش اول ، انتشارات جاويدان علمى ، تهران، ١٣٤٦ ، ص ٤ ، ٥.

٢٩ المصدر السابق ، ص ٤ – ٦.

٣٠ جلال الدين همائى : مقدمهٔ قديم اخلاق ناصرى ، ص ٢٣ .

٣١ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، تصحيح وتوضيح مجتبی مينوی و عليرضا حيدری ، شركت سهامی انتشارات خوارزمی ، تهران ، بهمن ماه ١٣٦٠ ، چاپ دوم ، ص ٤ – ٦

٣٢ خواجه نصير الدين طوسي : منتخب اخلاق ناصری ، مقدمه جلال همائی ، ص (ظ)

٣٣ جلال الدين همائي : مقدمه قديم اخلاق ناصری ، ص ١٨ ، ٢٠ .

٣٤ المرجع السابق ، ص ١٩.

٣٥ المقصود الإسماعيلية .

٣٦ المراد هولاكو .

٣٧ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، با حواشی وتعليقات اديب تهرانی ، بخش اول ، ص ٣ ، ٤.

٣٨ علی رضا ميرزا محمد : انديشه های اخلاقی ابن مسكويه در اخلاق ناصری ، فصلنامه فرهنگ ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، تهران ، شماره های ٦١ و ٦٢ ، بهار و تابستان ١٣٨٦، ص ٦٢٤ .

٣٩ المرجع السابق ، ص ٥٩٥ .

٤٠ قاسم پور حسن : بررسی تأملات خواجه نصير الدين طوسی در دانش اخلاق ، فصلنامه انديشه دينی ، دانشگاه شيراز ، شماره ٢٠ ، پاييز ١٣٨٥، ص ٤٦ .

٤١ خواجه نصير الدين طوسي : منتخب اخلاق ناصری ، مقدمه جلال همائی ، ص (ش)

٤٢ المصدر السابق ، ص (ع)

٤٣ محبوبه خراسانی :اخلاق نامه نويسی در ايران وجايگاه اخلاق جلالی ، فصلنامه پژوهشهای ادبی ، تهران ، سال ٥ ، شماره ٢٠، تابستان ١٣٨٧، ص ٢١ .

٤٤ علی رضا ميرزا محمد : انديشه های اخلاقی ابن مسكويه در اخلاق ناصری ، ص ٥٩٦ .

٤٥ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، تصحيح وتوضيح مجتبی مينوی و عليرضا حيدری ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

٤٦ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٨٨ ، ٨٩.

٤٧ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

٤٨ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٥٤ ، ٥٥.

٤٩ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، ص ٧٣ ، ٧٤ .

٥٠ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٣٣.

٥١ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، ص ١١٥ ، ١١٦.

٥٢ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٣٥.

٥٣ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، ص ١١٩.

٥٤ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٣١.

٥٥ خواجه نصير الدين طوسي : اخلاق ناصری ، ص ١١٥.

٥٦ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٢٨.

٥٧ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ١١٣، ١١٤.

٥٨ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ١٣ ، ١٤.

٥٩ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٥١ ، ٥٢ .

٦٠ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ١٧٨.

٦١ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ١٧٠.

٦٢ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٢١٨.

٦٣ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٥٥ .

٦٤ المقصود كتاب بروسن "تدبير المنزل" وهو من المصادر المهمة بالنسبة للمسلمين فى الحكمة العملية ، ويتكون من أربعة أبواب المال، الخدم ، المرأة ، الأبناء.

٦٥ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٧٣.

٦٦ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٢٢٧.

٦٧ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٦٧، ٦٨.

٦٨ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٢٢٣،٢٢٢.

٦٩ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ٣٠٠.

٧٠ المصدر السابق : ص ٧٢.

٧١ المصدر السابق : ص ٨٤.

٧٢ المصدر السابق : ص ١٥٥.

٧٣ المصدر السابق : ص ١٥٧ .

٧٤ المصدر السابق : ص ١٥٩.

٧٥ المصدر السابق : ص ١٦٨ ، ١٦٩.

٧٦ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٣٢٣.

٧٧ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ١٥٩.

٧٨ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٢٦٩.

٧٩ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ١٦٧ .

٨٠ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٣٢٢.

٨١ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ١٤٥ ، ١٥٥.

٨٢ خواجه نصير الدين طوسى : اخلاق ناصرى ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١.

٨٣ ابو القاسم امامى : "اخلاق ناصرى" خواجه نصير و "تهذيب الأخلاق " مشكويه رازى, فصلنامه آيينه ميراث ، چاپ رويداد ، تهران ، سال اول ، شماره ٣ و ٤ ، زمستان ١٣٧٧ و بهار ١٣٧٨ ، ص ٣٥.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية :

١. ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، حققه وشرح غريبه ابن الخطيب ، مكتبة الثقافة الدينية ، بدون تاريخ ، الطبعة الأولى.

٢. بدر محمد ملك ، لطيفة حسين الكندرى : التربية عند أحمد بن مسكويه
http://www.geocities.ws/ta3leqa1/e3lam.html#_Toc77499754

٣. جعفر صادق الخليلى : شخصية الغدد الخواجه نصير الدين الطوسى ، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية ، معهد العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية ، طهران ، العدد الرابع ، شهريور ١٣٧٨ .

٤. حسن الأمين : مستدركات أعيان الشيعة ، ج ٢ ، المكتبة الشيعية الإلكترونية .
http://www.shiaonlinelibrary.com

٥. خليل حسن الزركانى:الأخلاق والسياسة عند مسكويه ، موقع الأستاذ الدكتور خليل حسن الزركانى رئيس مركز إحياء التراث – جامعة بغداد ، ٢٧ يناير, ٢٠١١.
http://zarkan56.blogspot.com/2011/01/blog-post_3172.html

٦. راغب السرجانى : ابن سينا.. موسوعة العلم والعلوم ، ٢٠٠٩/٧/٦ م
http://islamstory.com

٧. الشهيد مرتضى المطهرى : الحكمة العملية ، ترجمة حسن على الهاشمى ، راجعه الشيخ أحمد بلوط ، دار اللواء ، بيروت ، ٢٠٠٩ م ، الطبعة الأولى.

٨. عباس اقبال آشتيانى : تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية ، نقله عن الفارسية محمد علاء الدين منصور ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ.

٩. على بن يعقوب مسكويه الخازن الرازى :كتاب الطهارة فى تهذيب الأخلاق ، طبعة حجر ، المطبعة العلوية المنسوبة إلى بخش على خان ، لكهنو ، الثالث والعشرين من صفر ١٢٧١ هـ.ق.

١٠. محفوظ على عزام : الأخلاق فى الإسلام بين النظرية والتطبيق ، دار الهداية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ١٩٨٦ م ، الطبعة الأولى.
١١. محمد على التهانوى : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج ١ ، نقله من الفارسية عبد الله الخالدى ، راجعه على دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ١٩٩٦ ، الطبعة الأولى .
١٢. محمد فوزى الجبير : الفكر السياسى عند أبى حيان التوحيدى ، مجلة التفاهم ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان ، العدد الخامس والعشرون ، ٢٠٠٩م.
http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=597
١٣. الموسوعة العربية : أرسطو، المجلد الأول ، دمشق ، سوريا
http://www.arab-ency.com
١٤. الموسوعة العربية : الفارابى، المجلد الرابع عشر ، دمشق ، سوريا
http://www.arab-ency.com

باللغة الفارسية :

١٥. ابو حامد امام محمد غزالى طوسى : كيمياى سعادت ، به كوشش حسين خديو جم ، ج ١ ، شركت انتشارات علمى وفرهنگى ، تهران ، ١٣٨٠، چاپ نهم.
١٦.ابو القاسم امامى : "اخلاق ناصرى" خواجه نصير و "تهذيب الأخلاق " مشكويه رازى, فصلنامه آيينه ميراث ، چاپ رويداد ، تهران ، سال اول ، شماره ٣ و ٤ ، زمستان ١٣٧٧ و بهار ١٣٧٨ .
١٧.جلال الدين همائى : مقدمه قديم اخلاق ناصرى ، مجلهٔ دانشكده ادبيات وعلوم انسانى، دانشگاه تهران ، سال سوم ، شماره سوم ، فروردين ١٣٣٥ .
١٨. حسين روحانى نژاد : نگرشى بەمراحل تطور علم اخلاق اسلامى ، فصلنامهٔ كتاب نقد ، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامى ، تهران ، شماره ٣٠ ، بهار ، ١٣٨٣ .

۱۹.حمید ملك مکان : خواجه نصیر الدین طوسی واسماعیلیان ، فصلنامه هفت آسمان ، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم ، شماره ۹ — ۱۰ ، بهار و تابستان ۱۳۸۰ .
۲۰.خواجه نصیر الدین طوسی : اخلاق ناصری ، با حواشی وتعلیقات ادیب تهرانی ، بخش اول ، انتشارات جاویدان علمی ، تهران ، ۱۳٤٦ .
۲۱.خواجه نصیر الدین طوسی : اخلاق ناصری ، تصحیح وتوضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری ، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی ، تهران ، بهمن ماه ۱۳٦۰ ، چاپ دوم .
۲۲.خواجه نصیر الدین طوسی : منتخب اخلاق ناصری ، با مقدمه جلال همائی ، چاپخانه ایران ، تهران ۱۳۲۰ .
۲۳.سعید آرزمی : آشنائی با دانشمندان مسلمان: خواجه نصیر الدین طوسی ، ماهنامه تربیت ، وزارت آموزش و پرورش جمهوري اسلامی ایران ، تهران ، شماره ٤۹ ، خرداد ۱۳٦۹. .
۲٤.علی رضا میرزا محمد : اندیشه های اخلاقی ابن مسکویه در اخلاق ناصری ، فصلنامه فرهنگ ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، تهران ، شماره های ٦۱ و ٦۲ ، بهار و تابستان ۱۳۸٦.
۲۵.فرشته آذر شب " ابو ریحان بیرونی وآثار او ، ماهنامه کیهان فرهنگی ، مؤسسه کیهان ، تهران ، شماره ۲۳٤و۲۳۵ ، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵ .
۲٦.فرشته آذرشب: ابو علی مسکویه زندگی وآثار ، ماهنامه کیهان فرهنگی، مؤسسه کیهان ، تهران ، شماره ۲۱٤ ، مرداد ۱۳۸۳ .
۲۷.قاسم پور حسن : بررسی تأملات خواجه نصیر الدین طوسی در دانش اخلاق ، فصلنامه اندیشه دینی ، دانشگاه شیراز ، شماره ۲۰ ، پاییز ۱۳۸۵ .

۲۸.محبوبه خراساني : اخلاق نامه نویسی در ایران و جایگاه اخلاق جلالی : فصلنامه پژوهشهای ادبی ، تهران ، سال ۵ ، شماره ۲۰ ، تابستان ۱۳۸۷.
۲۹.مریم معزی : جامعة نزاری قهستان از نگاه محتشم ناصرالدین ، فصلنامه جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، تهران ، سال اول، شماره دوم ، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
۳۰.محمد جواد رودگر : گذری بر منابع ومسلك های اخلاق اسلامی ، فصلنامه کتاب نقد ، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، تهران ، شماره ۳۰ ، بهار ۱۳۸۳.
۳۱.محمد علی جوان : نگاهی به زندگینامه وآثار خواجه نصیر الدین طوسی ، فصلنامه فروغ اندیشه ، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد ، شماره ۱۰-۱۱ ، زمستان ۱۳۸۳ وبهار ۱۳۸٤ .

Contents :

Japanese Studies:

Samir Abdel Hamid Noah

Sufism, Human Feeling that Transcend the Limits of Globalization: An Approximate View of the Employment of Sufism in both Islamic and Japanese Societies 11

Junya Shinohe

Ahmed Arega: The Founder of Islamic Jurisprudence (Fiqh) in Japan.. 27

Hiroshi Tone

Retelling Paidika in Ibn Hesham's Hadith 59

Eastern Studies:

Zien Al Abdin Mahmoud

Reflections upon Proper Modern Hebrew 61

Galal Elhefnawi

Syntax in Alrhman Verse ,an Analytic Study in The light of Applied Linguistics 89

Gamal Abdul Samei El Shazly

The Problem of Symbolism and Its Meaning in The Lady and the Peddler by Shmual Yousaf Agnon 155

Naglaa Rafat Salem

Jerusalem in Modern Hebrew Poetry..... 165

Eman Ibrahem Araffa

The Impact of Refinement of Morals by Ibn Miskawayh on the Morals of Nasery. by Nosseir Aldin Altousy 201

Under the Supervision of
Professer Dr . Muhammed Othman El khosht
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professer Dr. Saeed yahya Daw
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Naglaa Rafat Salem
Director of C.O.S

Advisors Committee

Koji Murata, Doshisha University
Jonya Shinohe , Doshisha University
Katsuhiro Kohara, Doshisha University
Saeed Attia Ali: Alazhar University
Muhammad Abu Ghadir: Alazhar University
Muhammad Daef : Munoufia Univsity

Academic Committee

Nabil Nouh, Doshisha University
Hisae Nakanishi, Doshisha University
Itsuko Katsumata, Doshisha University
Mohamed Hawary : Ain Shams University
Zien Al Abdin Mahmoud: Cairo University
Gamal Abdessamii Ashazli : Cairo University

Editorial Secretariat : Amr Abd Al Ra'uf Husain - Financial Supervision : Ahmed Zaglool

Artistic design and layout : Amr Abd Al Ra'uf Husain

Japanese and Oriental Studies

In this Issue

- **Sufism, Human Feeling that Transcend the Limits of Globalization: An Approximate View of the Employment of Sufism in both Islamic and Japanese Societies**
- **Ahmed Arega: The Founder of Islamic Jurisprudence (Fiqh) in Japan**
- **Reflections upon Proper Modern Hebrew**
- **Jerusalem in Modern Hebrew Poetry**
- **The Problem of Symbolism and Its Meaning in The Lady and the Peddler by Shmual Yousaf Agnon**

Published By :
Center of Oriental Studies (C.O.S) , Cairo University
With the cooperation of
Center for Interdisciplinary study of Monotheistic Religions (CISMOR),
Doshisha University
No. (8) 2018