

الاعمال الاخرى للاكاديمية

لا شك ان العمل على وضع المصطلحات كان ولايزال هو العمل الاساسى والرئيسى للاكاديمية ، وكثيرون هم الذين لا يعرفون لها عملا غير وضع المفردات ، وهذا في الواقع هو حال كل مؤسسة لغوية تخدم لغة ليست من اللغات العلمية العالمية . والى جانب عملها الرئيسى في وضع المصطلحات ، قامت الاكاديمية العبرية بمعالجة كثير من المشاكل والامور النحوية التى تنشأ عن اختلاف العبرية في كل من التوراة والمشنا والتلمود ، كما انها قررت ادخال بعض التغييرات على قواعد الاملاء والتهجئة منذ اواسط الستينات ، ووضعت قواعد لكتابة الاسماء الاجنبية بالحروف العبرية ، ونظما آخر لكتابة الاسماء العبرية بالحروف اللاتينية ، كما اقرت الاكاديمية قواعد وتوصيات ايضا لاستعمال النقط والفواصل (الترقيم) في الكتابة .

وتشارك الاكاديمية بعدد من اعضائها في لجان من خارج الاكاديمية تبحث في امور لغوية سواء اكانت هذه الامور مما يتعلق بالمصطلحات ام كانت غير ذلك مثل لجنة الاسماء الحكومية التى تقرر اسماء المواقع والمستوطنات الجديدة والاسماء الجغرافية التى تظهر على الخرائط ، وكثير من المؤسسات العلمية في البلاد ترجع الى الاكاديمية طلبا للمشورة في المسائل اللغوية (17 - 46) . وقد تبنت الاكاديمية ومازالت تتبنى بالتمويل الكلي تارة والجزئى تارة اخرى البحوث اللغوية ، وهذه البحوث تكون عادة مما له صلة وثيقة بعمل الاكاديمية ، اذ لا تهدف الاكاديمية من هذه البحوث الى اشباع غريزة او هواية علمية ، بل انما هى للوفاء بتطلبات علمية وعملية ، وتحقيقا للهدف الذى من اجله انشئت الاكاديمية ، ولعل خير ما يوضح ذلك هو مشروع المعجم التاريخى الذى تتبناه الاكاديمية ويقوم عليه عدد من الموظفين المتخصصين من خارج الاكاديمية يعملون باشراف احد اعضاء الاكاديمية ، وسيشتمل هذا المعجم عند انتهاء العمل فيه على كل كلمة عبرية ظهرت في اى مؤلف عبرى منذ التوراة حتى العصر الحاضر ، ومثل هذا المشروع لا غنى عنه للاكاديمية في سعيها لوضع آلاف المصطلحات العبرية كل عام في حقول المعرفة المختلفة .

ان مهمة الاكاديمية في نهاية الامر تظل الحفاظ على اللغة العبرية وسلامتها ، وهذه المهمة لا تتأنى

العاطفية . وقد كان هذا الصدام يؤدى الى مزيد من التأخير في اقرار المصطلحات ونشرها . ولعل هذا الصدام والتناقض بين موقنين ، موقف الاكاديميين وغير الاكاديميين ، هو الذى دعا الاكاديمية الى ادخال تغيير على اسلوب اقرار مصطلحاتها ، فالمصطلحات اصبحت تقر الآن بالاتفاق بين اللجنة الدائمة للمصطلحات في الاكاديمية وبين اللجنة المؤقتة، ويعددها تنسب اللجنة الدائمة للمصطلحات الى الجمعية العامة اقرار المشروع فيقر دون مناقشة (10 - 81 وما بعدها ، 15 - 221) . وتبعاً لهذا التغيير فان الاكاديمية اصبحت تتوخى عند انتخابها للجنة المصطلحات الدائمة انتخاب من يؤنس فيهم القدرة على تفهم مشكلات المصطلحات العلمية وما يكتنف وضعها من صعوبات . وبعد اقرار المصطلحات على هذا النحو ، تطبع وتوزع على المختصين والمعنيين بها وتنتشر قائمة المصطلحات الخاصة بكل موضوع او حقل في كتيب خاص بها مع ما يقابلها بالانكليزية والفرنسية والالمانية والروسية ، ويقوم بنصيب وان في وضع المصطلحات « اللجنة المركزية لمصطلحات التكنولوجيا » في حينها ، وهى لجنة مشتركة من الاكاديمية والتخنيون يشترك فيها ممثلون عن معهد اسرائيل للمواصفات والمقاييس ، ونقابة المهندسين والجيش ، كما ان الجيش له لجانته الخاصة به لوضع المصطلحات العسكرية ، ومثل ذلك لقوات الشرطة والامن . وبعض اجهزة الدولة الاخرى (19 - 4) .

وليس من شك في ان اسلوب اللجان في وضع المصطلحات ، رغم نقائصه ، ظل انجح السبل واسرعها لهذا الغرض ، غير انه يجب الاحتراس من عدم تكرار الجهد واقرار مقابلات مختلفة لنفس المصطلح ، فعمل اللجان متداخل ومتشابك ، وكثير من المصطلحات تتكرر في عمل اكثر من لجنة . ولدرء خطر التكرار هذا ، وخطر اقرار مصطلحات متباينة لنفس المفهوم ، فقد عمدت الاكاديمية في بادىء الامر الى الاحتفاظ بفهرس من البطاقات يحتوى على جميع المصطلحات التى تقرها الاكاديمية . وبعد ان تزايد عدد المصطلحات ، لجأت الاكاديمية الى الاستعانة بالحاسب الالى لفهرسة مصطلحاتها (المصدر السابق نفسه . وانظر ايضا ، 10 - 88) .

العاملين في الإذاعة والتلفزيون استعمال لغة عبرية سليمة ونطق صحيح ، وتوصى بتخصيص برنامج تلفزيوني لتعليم العبرية الصحيحة للمشاهدين . (4) تذكر الكنيست أعضائها بواجبهم في استخدام لغة سليمة أثناء انعقاد الجلسات (المصدر نفسه - 6) .

تقييم عمل الأكاديمية

ليس من اليسر ، بصورة عامة ، تقييم نتيجة أي عمل لغوي لصعوبة متابعة الأعمال اللغوية وحصر نتائجها ، ولذا فإن أضمن السبل إلى مثل هذا التقييم هو التقييم الذي يتم في ضوء الأهداف المرسومة فإذا أعدنا قراءة الأهداف التي وضعتها الأكاديمية لنفسها وتساءلنا إلى أي مدى نجحت الأكاديمية في تحقيق تلك

الأهداف، نجد أن أكبر قدر من النجاح أصابته الأكاديمية في تحقيق تلك الأهداف كان في العمل على تحقيق الهدف الأول ، وهو وضع المصطلحات . وما سبق من التفصيل في هذا المجال يفنى عن المزيد من القول . ولكن هل يعد نجاحا مجرد اصدار القائمة تلو الأخرى من قوائم المصطلحات ؟ بالطبع لا ، لأن المقياس الحقيقي للنجاح في مثل هذه الأمور هو مدى انتشار المصطلحات الموضوعية وشيوعها بين الناس واستعمالها . وهنا نسطدم مرة أخرى بحقيقة عامة ، وهي أنه قل أن توجد دراسات حول هذا الموضوع في أي بلد لديه مؤسسة لغوية كالأكاديمية العبرية . ومن يدرى ، مثلا ، ما هو مصير المصطلحات التي وضعتها وتضمها مجامع اللغة العربية ، وكما منها شاع بين أهل اللغة ، وكما بقي لدينا على مطبوعات المجمع ؟ ثم ما نسبة المصطلحات التي قبلت وشاع استعمالها ؟ هذه الأسئلة وغيرها يندر أن يجد المرء لها جوابا رغم أهمية الأسئلة والاجوبة للمجمع وعملها .

هناك ثلاث دراسات قصيرة (هي 1 و 12 و 13) عن بعض المصطلحات التي وضعتها الأكاديمية لقطع السيارة وأجزائها ، وفي علم النفس والكيمياء . وتبين هذه الدراسات أن الكثيرين ممن يفترض فيهم استعمال هذه المصطلحات لا يستعملونها بل إن بعضهم لا يعلم بوجودها . كما أن المعرفة بالمصطلحات تتفاوت من حقل لآخر ، فدرجة المعرفة بمصطلحات الأكاديمية في موضوع الكيمياء ، معروفة بين الكهواويين أكثر من

باتخاذ القرارات والتوصيات ، فإن اللغة تعيش على السنة أصحابها وبهم ، ولابد أذن من سبيل لإيصال هذه التوصيات إلى جزء من الجمهور الذي يستخدم هذه اللغة كلاما وكتابة ، وإدراكا من الأكاديمية لأهمية هذا الأمر فإنها تستخدم ناطقا باسمها مبهمة البحث عن الفرص المناسبة للترويج لقرارات الأكاديمية في الصحف والإذاعة ، ويتولى هذا الناطق أيضا مهمة تصحيح الأخطاء التي تعرض له في الصحف ، وبخاصة ما يتعارض وقرارات الأكاديمية ، كما أنه هو المسؤول أيضا عن تحرير الصحيفة المسماة «تعلم لغتك» المشار إليها سابقا ، والتي كانت تصدرها الأكاديمية لترويج استعمال بعض مصطلحاتها وقراراتها (21 - 104) . ولتعزيز صلتها بالجمهور أيضا ، تعلن الأكاديمية عن مسابقة سنوية لها جائزتان نقديتان ، لأحسن بحثين عن موضوع يتعلق باللغة العبرية تحدده الأكاديمية (4 - 99) ، وفي عام 1966 عينت مثلا لها يتولى الإشراف على سلامة اللغة المستعملة في الإذاعة ، كما أنه يقدم أيضا برنامجا لغويا قصيرا للمستمعين ، ويحظى هذا البرنامج بشعبية جيدة ، ويعتبر برنامجا ناجحا ، كذلك يقوم هذا المشرف بالاستماع إلى نشرات الأخبار وغيرها من البرامج الإذاعية لرصد ما يرد فيها من الأخطاء اللغوية ، وتوجيه انظار المسؤولين إليها وتصحيحها ، كما أنه يجتمع بالمذيعين ويحرري الأخبار لإرشادهم وتوجيههم لغويا ، ويشترك في اختيار المذيعين ، ومنذ عام 1970 عين شخص آخر للتقييم بواجبات مماثلة في التلفزيون الإسرائيلي (19 - 4) .

وربما كانت الأكاديمية أو بعض أعضائها وراء النقاش الذي جرى في جلسة الكنيست بتاريخ 6/12/1976 واستمر ثلاث ساعات حول الحاجة إلى وقف تدهور اللغة ، وضرورة استعمال الشخصيات الحكومية والرسمية للغة عبرية سليمة ، وفي نهاية تلك الجلسة اتخذت الكنيست القرار التالي : (1) أن الكنيست تنظر بالقلق إلى تضاعف الأخطاء اللغوية وفقدان كثير من الملاحح اللغوية في لغة الناطقين بالعبرية بما في ذلك الشخصيات الرسمية والمذيعون والممثلون . «2» تناشد الكنيست معلمى ومعلمات جميع المواضيع الدراسية في رياض الأطفال والمدارس التأكيد على أن يستعمل طلبتهم عبرية صحيحة وسليمة ، وعلى إيجاد الوسائل الكفيلة لتحقيق ذلك الغرض . (3) تناشد الكنيست

وهكذا تركت الاكاديمية الجبل على غاربه في هذا الميدان وفتحت مجال الاجتهاد الشخصي للانفراد يفتون بما يشاؤون ويرون انه الاصوب (المصدر السابق نفسه) .

رابنا كيف ان اللجنة اللغوية شددت على ضرورة الحفاظ على الطابع السامي للغة العبرية ، وقد ابنت الاكاديمية على هذا الهدف حين الزمت نفسها بتوجيه اللغة العبرية بما يتفق وروح اللغة الاصلية . ولعل فشل الاكاديمية الكلى في تحقيق أى شيء يتناسب مع هذا الهدف كان اسوأ ما واجهته الاكاديمية ، وهناك اعتراف صريح في أكثر من مصدر اسرائيلى بذلك (انظر مثلا ، المصادر 2 و 22 و 25) . ففى مجال النطق ، هناك أسلوبان رئيسان : الاسلوب الشرقى ويمثله يهود البلاد العربية واسبانية بصورة رئيسية ، والاسلوب الاوروبى ، ويختلف الاول عن الثانى باحتفاظه بمعظم الاصوات السامية المميزة مثل اصوات (حروف) الحلق كالحاء والعين ، والاصوات المفخمة ، كالصاد والطاء ، وهذه الاصوات وغيرها معدومة في عبرية اليهود الاوربيين ، وقد كان فشل الاكاديمية هنا مزدوجا نهى لم تقتل فقط في حمل الاوربيين على تبني أسلوب النطق الشرقى ، بل انها فشلت ايضا في جعل الشرقيين يحتفظون بطريقة نطقهم للغة وعدم تبنيهم للاسلوب الاوربى . وهكذا اصبح النطق الاوربى اليوم هو الفصحح وهو الذى يدرس للمتلمين . ابا عن « ارنبة » العبرية في مجال المصطلحات ، فيكى ما اسلفنا القول فيه من مغالاة الاكاديمية وتساهلها في تبنى المفردات والمصطلحات الاوروبية . وهذه النتيجة التى وصلت اليها العبرية ليست بمستغربة ، لان الفئة السائدة في اسرائيل اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا هي الفئة الاوروبية ، ولذا كان من الطبيعى والمنطقى ان تسود ايضا لغة هذه الفئة ، وان يتلدها ابناء الفئة او الفئات الاخرى . بل ان الانسان ليشتد من بعض ما كتب عن هذا الموضوع ان القائمين على امر اللغة العبرية ربما كانوا يتمنون في اعماقهم لو تصبح العبرية لغة اوربية (انظر 22 وبخاصة 94 وما بعدها و 106 وما بعدها) ، مثلهم في ذلك مثل القائمين على المؤسسات السياسية وغيرها في اسرائيل ، فهم دوما يرون انفسهم بمرآة الغرب ، ويجتهدون في ابراز انفسهم للعالم بهذه الصورة .

معرفة المهتمين بعلم النفس بمصطلحات هذا الحقل (12 - 55) ولذلك أسباب لا تهمنا هنا ولا علاقة لها بعمل الاكاديمية .

ويظل اكبر اخفاق للاكاديمية ، ولمثيلاتها من الاكاديميات والجامع ، هو عدم قدرتها على مواكبة التطور العلمى ، بحيث تضع المصطلحات اللازمة لما يجد في ميادين المعرفة المختلفة أولا بأول . ولعل هذا هو السبب الذى جعل احد اعضاء الاكاديمية يعترف بأن قوائم المصطلحات التى تصدرها الاكاديمية لا تحتوى الا على نسبة ضئيلة من المصطلحات الجديدة ، اذ ان معظم المصطلحات التى تنتشرها الاكاديمية هي اما تثبيت لمصطلحات درجت في الاستعمال ، او كلمات اعيد استعمالها من مصادر قديمة ، بالاضافة الى تسم لا يستهان به من المصطلحات العلمية الاجنبية التى ترجع عادة الى اصول اغريقية ولاينية (19 - 4) .

فاذا انتقلنا الى الجوانب الاخرى من عمل الاكاديمية ، نجد الصورة اكثر ظلما من الصورة السابقة . ففى عام 1957 ، مثلا وضعت الاكاديمية نظاما لكتابة الاسماء العبرية بالحروف اللاتينية ، ومع ان قرارات الاكاديمية تصبح ، من الناحية النظرية ، نافذة المفعول بعد توقيع وزير المعارف والثقافة عليها ونشرها في الجريدة الرسمية ، الا ان قرار الاكاديمية ذلك لم ينفذ حتى الآن الا في عدد محدود من الأماكن مثل محطات القطارات ، ومازالت الفوضى تسود كتابة اسماء الشوارع على سبيل المثال . والشئ نفسه يقال عن اصلاحات قررت الاكاديمية ادخالها على نظام الكتابة العبرية منذ عام 1968 ، وهى اصلاحات جزئية محدودة ، وقد بدأت هذه اصلاحات منذ سنتين فقط تجد طريقها الى المدارس وتدرس فيها ، ولكنها لم تنفذ بعد الى الصحف والكتب والمطابع ، كما ان الجمهور بصورة عامة لا علم له بوجود هذه اصلاحات على الاطلاق (المصدر السابق نفسه) .

أما في مجال النحو ، فقد كان فشل الاكاديمية شبه تام بحيث ان اللجنة التى شكلت في سنة 1973 للنظر في المسائل النحوية قد حلت بعد سنتين فقط من تشكيلها ولم تعالج الاكاديمية الا نسبة ضئيلة جدا من الاشكالات النحوية الكثيرة المعد والناشئة عن اختلاف اللغة العبرية في نحوها وصرفها في كل عمر من عصورها

1. Alloni-Fainberg, Y. Official Hebrew for Parts of the Car :
A Study of Knowledge, Usage and Attitudes, in J. Fishman, ed. **Advances in Language Planning** (The Hague : Mouton, 1974), 493-517.
2. Blanc, H. The Israeli Koine as an Emergent National Standard, in J. Fishman, C. Ferguson and J. Das Gupta, eds. **Language Problems of Developing Nations** (New York : Wiley, 1968). 237-51.
3. **Encyclopaedia Judaica** Jerusalem : Macmillan, 1972.
4. Fellman, J. The Academy of the Hebrew Language : Its History, Structure, and Function. **Linguistics** 120 (1974), 95-103.
5. — Concerning the Revival of the Hebrew Language. **Anthropological Linguistics** 15 (1973), 250-7.
6. — The Hebrew Academy : Orientation and Operation, in J. Rubin et al., 97-109.
7. — Language Planning In Israel : The Academy of the Hebrew Language. **Language Planning Newsletter** 2.2 (May, 1976).
8. — **The Revival of a Classical Tongue** (The Hague : Mouton, 1973).
9. — The Role of Eliezer ben Yehuda in the Revival of the Hebrew Language (see 1 above), 427-55.
10. — and Fishman, J. Language Planning In Israel : Solving Terminological Problems, in J. Rubin et al., 79-95.
11. Fisherman, H. and Fishman J. The " Official Languages of Israel : Their Status in Law and Police Attitudes and Knowledge Concerning Them, in J.-G. Savard and R. Vigneault, eds. **Multilingual Political Systems : Problems and Solutions** (Quebec : Laval University Press, 1975), 497-535.
12. Hofman, J. Predicting the Use of Hebrew Terms Among Israeli Psychologists. **Linguistics** 136 (1974), 53-65.
13. — The Prediction of Success in Language Planning : The Case of Chemists in Israel. **Linguistics** 120 (1974), 39-65.

14. Jernudd, B. Agency Man, In J. Rubin et al., 131-9.
15. — Linguistic Sources for Terminological Innovation: Policy and Opinion, *ibid.*, 215-36.
16. Kutschner, E.Y. Words and Their History. *Ariel* 25 (1969), 64-74.
17. Medan, M. The Academy of the Hebrew Language. *ibid.*, 40-49.
18. Morag, S. Planned and Unplanned Development in Modern Hebrew. *Lingua* 8 (1959), 247-63.
19. Rabin, C. Language Treatment in Israel, Especially The Development and Spread of Hebrew. *Language Planning Newsletter* 2.4 (Nov., 1976).
20. — **A Short History of the Hebrew Language.** (Jerusalem: The Jewish Agency, 1973.)
21. — Spelling Reform - Israel 1968, in J. Rubin and B. Jernudd, eds. **Can Language be Planned?** (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971), 95-121.
22. Rosen, H. Israel Language Policy, Language Teaching, and Linguistics *Ariel* 25 (1969), 92-111.
23. Rosenbaum, Y. et al. Abstracts and Reviews Pertaining to Language Planning in Israel. *Linguistics* 120 (1974), 147-60.
24. Rubin, J. et al., eds. **Language Planning Processes** (The Hague: Mouton, 1977).
25. Tene, D. Israeli Hebrew. *Ariel* 25 (1969), 48-63.

نقل الفاظ التصنيف الحيواني الى العربية

اعداد: الدكتور الجاهم نحال
لكية الزراعة - جامعة حلب

1 - حلقات تصنيف الموالييد :

اقر مجمع اللغة العربية في الدورة السادسة والعشرين قاعدة موحدة في التصنيف النباتي والحيواني كما وضع قواعد لترجمة وتعريب أسماء الموالييد (1) والاعيان من نبات وحيوان فاقر حلقات التصنيف الآتية:

Royaume	Kingdom	عَالَم
Sous-royaume	Sub-Kingdom	عَوَالِم
Embranchement	Phylum	سُيَمَة
Sous-embranchement	Sub-phylum	سُيَمِيَّة
Classe	Class	طَائِفَة
Sous-classe	Sub-class	طَوَيْفَة
Ordre	Order	رُتْبَة
Sous-ordre	Sub-order	رُتْبِيَّة
Famille	Family	عَائِلَة
Sous-famille	Sub-family	عَائِلِيَّة
Tribu	Tribe	قَبِيْلَة
Sous-tribu	Sub-tribu	قَبِيْلِيَّة
Genre	Genus	جِنْس
Sous-genre	Sub-genus	جِنْسِي
Espèce	Species	نُوع
Sous-espèce	Sub-species	نُويَع
Variété	Variety	صَّرْب (او صِنْف)
Race	Race	سُلَالَة
Individu	Individual	فَرْد

(1) تعنى الموالييد في التراث العلمي العربي : المعادن والنبات والحيوان

الإجنحة «مقابل Orthoptères وليس «مسجناحيات» وكلمتان هنا أصلح بكثير من كلمة واحدة نابية شاذة عن التراكيب اللغوية العربية .

وفي كتب التعليم العالي ، من المفضل وضع الالفاظ العلمية الاجنبية بين قوسين الى جانب الالفاظ العربية تلافيا للاقتباس خاصة واننا لا نزال في بداية تنسيق التمريب .

القاعدة الثانية : أسماء القبائل والفصائل النباتية او الحيوانية تكون عربية او معربة على حسب اسم النبات او الحيوان الذي تنسب اليه :

إن معظم أسماء الفصائل الحيوانية والنباتية منسوبة الى أسماء حيوانات او نباتات بارزة كقولنا Fagaceae نسبة الى شجرة الزان Fagus و Rosaceae نسبة الى نبات الورد Rosa و Ranunculaceae نسبة الى نبات الحوذان

Ranunculus و Ascaridae

نسبة الى دودة الأسكاريس او الصقر Ascaris و

Buprestidae نسبة الى الخنفساء الناصعة

Buprestis ، لذلك فان الحيوانات والنباتات

التي لها أسماء عربية قديمة او حديثة تكون فصائلها عربية كما هو الحال بالنسبة للفصيلة الخبازية والنجيلية والوردية والحوذانية والبقولية بالنسبة للفصائل النباتية والفصيلة الكلبية والسفورية والسمورية والارنبية بالنسبة للفصائل الحيوانية . اما الحيوانات والنباتات التي لها أسماء معربة فتكون أسماء فصائلها معربة ، كما هو الحال بالنسبة للفصيلة الدفنية (من دفنة Daphne ، كلمة يونانية وهي اسم احد الريفات في اساطير اليونان) والفصيلة البتولية (من بتولا Betula ، وهي كلمة سلتية معربة ومعناها قضيب) .

وهنا ايضا من المفيد وضع الاسماء الاجنبية للفصائل الى جانب اسمائها العربية او المعربة وحكم القبائل الحيوانية والنباتية كحكم الفصائل .

ان أسماء حلقات التصنيف هذه تعد من أسماء الممائي ، وانها ترجمت الى العربية ولم تكن الصعوبة في الترجمة ولكن في تخصيص كل كلمة باسم عربي واحد . اعتقد ان هذا القرار خليق بأن يتبع من قبل الاختصاصيين العرب وذلك لان فيه خلافا من فوضى تعدد الاسماء لكل حلقة واحدة من حلقات تصنيف الموالييد .

1 - قواعد ترجمة وتعريب أسماء الموالييد والاعيان : القاعدة الاولى : ترجمة الالفاظ العلمية بمعانيها هو المجال الاوسع في حلقات التصنيف العليا وهي الشعب والطوائف والرتب :

في الواقع لا مجال يذكر للتعريب في الحلقات العليا للتصنيف . واعتقد انه لم يعد يوجد خلاف بين الاختصاصيين في هذا المجال . وانه من النادر ان نجد في كتب التصنيف النباتي والحيواني الحديثة التأليف من يقوم بالتعريب بدلا من ترجمة المعنى كمن يقول « مونوكوتيليدونات » Monocotylédones بدلا من « أحاديات الفلقة » و « ديكتيليدونات » Dicotylédones بدلا من « ثوات الفلقتين » او كمن يقول « لرتوبتيرات » Orthoptères بدلا من « مستقيمات الأجنحة » و « كوليوبتيرات » Coleoptères بدلا من « مفدمات الأجنحة » .

وكذلك نقول « رتبة الصنوبريات » Pinales ورتبة الصنمانيات « Salicales ورتبة الورديات » Rosales . وكذلك لا مجال للتعريب في الفقاريات والاسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثدييات وما اليها من رتب الحيوان ، وكذلك لا مجال للتعريب في غشائيات الأجنحة وحرشفيات الأجنحة وذوات الجناحين ونصفيات الأجنحة وما اليها من رتب الحشرات . وكذلك للنباتات الزهرية واللازهرية وذوات الفلقتين ووحيديات الفلقة ومستورات البذور (1) وسعرة البذور (1) وما اليها .

وكذلك نمته لا مجال للنحت ولا للتركيب المزجي هنا كما أوضحنا ذلك فيما سبق فنقول « مستقيبات

(1) يوجد اختلاف بين الاختصاصيين من حيث التسمية لا من حيث ضرورة ام عدم ضرورة التعريب . فمثلا مستورات البذور تسمى أيضا مغطاة البذور (أو البزر) ومخلفات البذور أو (البزر) أو كاسيات البذور (أو البزر) . ومن هنا تتضح أهمية التنسيق بين الاختصاصيين لاختيار لفظ واحد يعطى المعنى .

القاعدة الثالثة : اجناس المواليذ التي ليس لها اسماء عربية تعرب أسماؤها العلمية اذا كانت منسوبة الى الاعلام وترجم بمعانيها اذا أمكن ترجمتها في كلمة عربية واحدة سائفة ، وان لم يكن ذلك ممكنا رجح تعريبها :

ان موضوع نقل أسماء الاجناس الى العربية هو موضوع شائك جدا ، ولذلك نرى ان القاعدة الثالثة مرنة جدا كي نستطيع ان نستوعب كل الاشكالات التي يواجهها المشتغلون بالمصطلحات العلمية في مجال التصنيف النباتي فيما يتعلق بنقل أسماء الاجناس الى العربية .

ويمكن ان يلجأ واضع اللفظ الى الطرق التالية :

1 - اذا كان للجنس اسم عربي معرب أو قديم وشائع فانه من الضروري استعمال هذا الاسم . فمثلا جنس *Lilium* معروف وشائع تحت اسم « زنبق » وكذلك جنس *Ranunculus* معروف تحت اسم « حوذان » و جنس *Triticum* معروف تحت اسم « قمح » ، و *Lavandula* تحت اسم « خزامى » و جنس *Rosa* تحت اسم « ورد » و جنس *Musa* تحت اسم « موز » ، وكذلك بالنسبة لجنس *Rana* فهو معروف تحت اسم ضفدع و جنس *Gundelia* (1) معروف وشائع تحت اسم « عكوب » .

ب - اذا لم يكن للجنس اسم شائع في العربية فيمكن اللجوء الى تعريبه اذا كان اسم الجنس يدل على اسم علم ، لان مثل هذه الاسماء يحمل ارتباطا ما بالنبات . وبناء على ذلك نقول :

أدونيس : مقابل *Adonis* من أصل يوناني ويفيد ان فينوس حولت أدونيس الى زهرة من الشقار ، جنس نبات من الفصيلة الحوذانية .

رشدية : مقابل *Averrhoa* وهو مهدى الى العالم العربي ابن رشد والمعروف عند الامرنج تحت اسم *Averrhoes* .

دلبرجية : مقابل *Dalbergia* وهو مهدى لعالم نباتى سويدي .

أخيلية : مقابل *Achillea* من أصل يوناني ويدل على البطل اليوناني « أخيل » .

دفنة : مقابل *Daphne* اسم جبل في اليونان مسمى باسم أحد الريات في أساطير اليونان .

روميلية : مقابل *Romulea* الذي ينحدر من اسم *Romulus* « مؤسس روما » .

دهلية : مقابل *Dahlia* وهو مهدى للعالم السويدي دهل « Dahl »

ج - اذا لم يكن لاسم الجنس اسم عربي قديم أو معرب واذا لم يكن من أسماء الاعلام فيمكن اللجوء الى ترجمته ، ويكون غالبا مشتقا أو مقتبحا من اليونانية أو اللاتينية ، وغالبا ما يدل على صفات خاصة للجنس .

وبناء على ذلك يمكن ترجمة أسماء الاجناس النباتية التالية :

Cineraria	رمادية:مقابل
Equisetum	ذنب الخيل:مقابل
Polypodium	عديد الأرجل:مقابل
Ornithogalum	لبن الطير:مقابل
Campanula	جرّيس:مقابل
Spirogyra	لولبية:مقابل
Gypsophylla	حِصية : مقابل
Sanguinaria	دموية > مقابل
Dactylis	أصبعية : مقابل
Sagittaria	سهمية : مقابل

القاعدة الرابعة : لا مجال لتعريب في الالفاظ العلمية الدالة على أنواع النباتات لان جميع الفاظها أو معظمها نعوت أو صفات تترجم ترجمة في جميع اللغات الحية . وبناء على هذه القاعدة نقول :

<i>Triticum durum</i>	قمح قاس - مقابل
<i>Cedrus libani</i>	أرز لبناني - مقابل
<i>Musa sapientum</i>	موز العقلاء - مقابل

(1) اسم الجنس (*Gundelia*) هو اسم أحد العلماء النباتيين ، الا ان اسم الجنس هذا معروف وشائع بالعربية تحت اسم « عكوب » ، فمن الضروري الاحتفاظ بالاسم الشائع وعدم القيام بتعريبه كتولنا « چندليا » .

نفس الاسلوب في التسمية العربية العلمية . فنتسول
 Triticum durum مثلا: « قمح قاس » مقابل
 Cedrus libani « وازر لبناني » مقابل
 Rana agilis و « ضفدع نشيط » مقابل

كما ورد فيما سبق . وليس هناك ما يمنع من اتباع
 هذه التسمية الثنائية عند نقل الالفاظ الى العربية ،
 بل انها تضيف دقة في التعرف على النبات والحيوان .

3 - 2) اذا تم الاتفاق على اسم الجنس العربي
 او المعرب للنبات او الحيوان ، وكان شائعا ومستعملا .
 فمن السهولة تكوين الاسماء العلمية العربية . ولكن
 اذا لم يكن بالامكان ايجاد اسم الجنس المناسب ،
 فانه من الممكن اتخاذ الاسم العربي او المعرب الشائع
 الدال على نوع من الانواع التابعة للجنس واعتباره
 اسما للجنس تعميما . لقد اتبعت هذه الطريقة من
 قبل نخال 1958 ، 1963 ، 1966 ، 1974 وكذلك
 من قبل الشهابي 1978 .

فمثلا ان الجنس Crataegus يمكن تسميته
 تعميما باسم احد الانواع التابعة له وهو « الزعرور »
 Crataegus azarulus ، بحيث يطلق اسم
 « زعرور » على اسم الجنس Crataegus
 وبعد ذلك يمكن تكوين اسماء الانواع على النحو التالي:
 زعرور معروف Crataegus azarulus
 زعرور عرف الديك crus-galli «
 زعرور شرقي orientalis «
 زعرور شائك oxycantha «

ومثال آخر على ذلك هو تسمية جنس Abies .
 ان كلمة « الشوح » مقابل Abies cilicica
 معروفة تماما منذ ايام صلاح الدين الايوبي (الشهابي
 1978) .

ولما كان لا يوجد تسمية خاصة لهذا الجنس .
 فقد لجأنا الى تعميم اسم النوع « الشوح » واعتبرناه
 اسما للجنس Abies . لذلك نقول :

شوح كيليكية Abies cilicica
 شوح ابيض « alla
 شوح نبيل « nobilis
 شوح مشطي « pectinata

صنوبر حلبى - مقابل Pinus halepensis
 ادونيس صينى - مقابل Adonis aestivalis
 ضفدع نشيط - مقابل Rana agilis
 نقار صغير - مقابل Picus minor
 كِبَارَى متوجة - مقابل Otis undulata
 قَزِيَّة الخروع - مقابل Bombyx ricini

في كل هذه الامثلة ترجبت اسماء الانواع
 للنباتات والحيوانات وكانت الترجمة ناجحة ومعبرة عن
 ما كان يريد ايضاحه المصنف .

ملاحظة :

ان هذه القاعدة ليست مطلقة لانها تعتبر ان كل
 الالفاظ العلمية الدالة على انواع النباتات والحيوانات
 يمكن ترجمتها . والحقيقة ان كثيرا من هذه الالفاظ
 مهدى الى علماء نبات وحيوان ، وفي هذه الحالة لا بد
 من التعريب ، كما في الامثلة التالية :

نفل ميخائيل Trifolium michelianum

(نسبة الى العالم الفرنسى Michel في القرن
 التاسع عشر) .

نفل بواسيه Trifolium boissieri
 (نسبة الى عالم النبات Boissier) .

خطى كوتشي Althea Kotshyi
 (مهدى الى العالم Kotshy) .

بربريس داروين Berberis darwini
 (مهدى الى العالم داروين) .

القاعدة الخامسة : يوجد مجال للترجمة أو التعريب
 جميعا في الالفاظ الدالة على السلالات والاصناف
 او الضروب :

مثال : حور اسود حموى - حور ابيض رومى
 - شمس كلابى - تين خضرى .

القاعدة السادسة : لا مجال للتحت ولا للتركيب المزجى
 في تصنيف المواليد ولا حاجة اليهما ، وفي اللجوء اليهما
 تشويه للغة العربية :

3 - تكوين الاسماء العلمية العربية للنباتات
 والحيوانات :

3 - 1) تمشيا مع التسمية الثنائية العالمية
 للاسماء العلمية للنباتات والحيوانات ، يمكن اتباع

وبهذه الطريقة يمكن تسمية كل الأنواع التابعة لجنس *Abies*

وقد تركبنا اسم « ثَنُوب » لتسمية الجنس *Picea* ، وهو اسم شائع بين الجراجين في سوريا ولبنان والأردن. ولم نقل « بيسية » أو « راتنجية » ، كما ورد ذلك في معجم الشهابي 1978 مقابل اسم الجنس *Picea* فالاسم « ثنوب » شائع ، فلا حاجة هنا الى التعريب .

وكذلك فان كلمة زُوان أو زُوان تطلق على أحد الأنواع التابعة للجنس *Lolium* وهو *Lolium temulentum* وهكذا يمكن ان نطلق اسم « زوان » على الجنس *Lolium* تعميها بحيث نقول :

<i>Lolium temulentum</i>	زوان مكر
« italicum	زوان ايطالى
« arvense	زوان حقلى
« perenne	زوان معمر

4 — المنهجية المتبعة في نقل اسماء الاجناس والانواع النباتية الى العربية من قبل ابراهيم نحال وميشيل خزامى في ترجمة كتاب « ازهار لبنان البرية » للدكتور مصطفى العمدة (1)

للقيام بترجمة كتاب « ازهار لبنان البرية » اتبع المترجمان منهجية معينة لانتقاء الالفاظ العلمية العربية المقابلة للالفاظ العلمية الفرنسية لانتخاب الاسم العربى المناسب للنباتات المختلفة نوضحها فيما يلى :

اولا — فيما يتعلق بالالفاظ العلمية العربية ، حاولاَ بقدر الامكان استعمال الالفاظ الأكثر شيوعا وتداولاً في علم النبات كما هي واردة في معجم النبات الموضوع من قبل مكتب تنسيق التعريب في الرباط ومعجم الشهابي للالفاظ الزراعية ، وكذلك لجأ الى الكتب الجامعية المنشورة في هذا المجال . وقاماً بترتيب هذه الالفاظ العربية في جدول مقابل الالفاظ الفرنسية الواردة في الطبعة الفرنسية ، مع ترجمة تعاريفها الى العربية .

حاولاَ قدر المستطاع انتقاء لفظ عربى واحد مقابل اللفظ الفرنسى . الا انه نظراً لتعدد الالفاظ العربية المقابلة للفظ الفرنسى في غالب الاحيان ، وخاصة فيما

يتعلق بوصف النبات اضطرراً الى وضع اكثر من لفظ عربى مقابل اللفظ الفرنسى ، الا ان اللفظ العربى الذى راياه اكثر ملائمة وضماه في البداية وكتباه بحرف اسود غامق واستعملاه في ترجمة النص .

ثانياً — فيما يتعلق بالاسماء العربية للنباتات المقابلة للاسماء العلمية اللاتينية ، فقد اتبنا النهج التالى :

1 — بحثاً في بادىء الامر عن الاسم الشائع الاستعمال ، سواء كان عربياً او معرباً او عابياً . واذا كان لنبات واحد عدة اسماء شائعة في عدة بلاد عربية او حتى ضمن البلد العربى الواحد ، كما هو الحال غالباً ، حَصَّيَا كل هذه الاسماء . ولما كان لا بد من الانتقاء ، فقد قاما بانتقاء الاسم الذى راياه اكثر ملائمة تبعاً للمعايير التالية :

— وروده في كتب عربية او معاجم عربية موثوق بها .

— انسجابه مع المعنى العلمى الحديث لاسم النبات .

— استساغة لفظه وسماعه باللغة العربية .

— عدم تكراره لاسم نبات تابع لجنس آخر او لفصيلة اخرى .

ورغبة منهما في عدم التعميم على الاسماء الاخرى المستعملة ، فقد اوردا اهمها الى جانب الاسم المنتقى مقابل الاسم العلمى اللاتينى . ومثالا على ذلك اسم النباتات الثلاثة التالية :

للنبات *Myrtus communis* عدة اسماء معروفة هى :

آس ، حب الآس ، ريحان ، رويحين . وتعد اختاراً منها الاسم « آس » وهو الاكثر شيوعاً ووَرَدَ في عدة معاجم عربية .

للنبات *Paneratium maritimum* عدة اسماء هى :

زنبق البحر ، نرجس البحر ، زنبق نرجس ، بنقراطيون بحرى ، قَمْعَل . وقد انتخبنا منها الاسم «بنقراطيون بحرى» حيث ان اسم الجنس معرب من

الجنس والثانية على النوع والثالثة تدل على اسم المصنف ، عبدا الى اتباع نفس الاسلوب في تكوين الاسماء العربية للنباتات وركزا بشكل خاص على اسم الجنس واسم النوع ، باعتبار ان اسم المصنف ثابت ، فقالا :

شافية ثلاثية الفصوص (مقابل) *Salvia triloba*

شافية هرمينية (مقابل) *Salvia horminum*

شافية كأسية (مقابل) *Salvia acetabulosa*

وكذلك قالا :

سحب فراشي (مقابل) *Orchis papilionacea*

سحب موريو (مقابل) *Orchis morio*

سحب قديمي (مقابل) *Orchis sancta*

سحب ثلاثي التسنن (مقابل) *Orchis tridentata*

سحب ايطالي (مقابل) *Orchis italica*

سحب اناضولي (مقابل) *Orchis anatolica*

هـ - لتكوين الاسماء العلمية العربية على غرار الاسم العلمي اللاتيني المؤلف من اسم الجنس واسم الجنس واسم النوع ، احتاجا احيانا الى اتخاذ الاسم العربي الشائع الدال على نوع من الانواع اسما للجنس تعميما . فكلية « شبرق » تدل في لبنان وجبل الشيخ على نوع نباتي من جنس *Ononis* هو *Ononis antiquorum* وبما انه لا يوجد عندنا كلمة عربية تدل على اسم الجنس ، لذلك اطلقا كلمة « شبرق » على اسم الجنس *Ononis* ثم قاما باشتقاق منه اسم « شبرق ثعباني » كمقابل للاسم *Ononis natrix* « وشبرق القدماء » كمقابل للاسم *Ononis antiquorum* . واتبعنا نفس الاسلوب بالنسبة لكلمة « طييون » التي تدل في سوريا ولبنان على النوع النباتي *Inula viscosa* واعتبراهما ممثلة لاسم الجنس وقالا بعد ذلك « طيسون ديقى » مقابل *Inula viscosa* . وكذلك اعتبرا كلمة « وزال » التي تدل على النوع *Spartium junceum* وبناء عليه قالا « وزال اسلى » للدلالة على النوع السابق .

وبهذا الاسلوب يمكن تسمية كل الانواع التابعة للاجناس *Ononis* و *Inula* و *Spartium* الخ .

اليونانية واسم النوع مترجم ، لتمييزه عن النرجس الحقيقي الذي يتبع جنس *Narcissus* وعن الزنبق الذي يتبع جنس *Lilium* علما ان كلمة تعبل مشكوك بسلامة مطابقتها لهذا النوع .

للنبات *Gladiolus segetum* عدة اسماء ايضا هي :

عرف الديك ، سيف الغراب ، دلبوث . وقد اتخبا الاسم دلبوث مقابل *Gladiolus segetum* بحيث اصبحت الاسم « دلبوث الحصاد » تمثيا مع التسمية الحديثة للنباتات .

ب - اذا لم يجدوا اسما شائعا للنبات ، قاما بترجمة معنى اسمه المشتق من اليونانية أو اللاتينية . وبناء على ذلك ترجبا عددا من الاجناس النباتية بمعانيها . مثل « ذنب الخيل » مقابل اسم الجنس « *Equisetum* » و « ذنب الخيل الطويل » مقابل « *Equisetum maximum* » وكذلك « عديد الارجل » مقابل اسم الجنس « *Polypodium* » و « عديد الارجل الجنوبي » مقابل « *Polypodium australe* » وكذلك قالا « لبن الطير الجبلي » مقابل *Ornithogalum montanum* و « جريس رحال » مقابل *Campanula peregrina* .

ج - واذا تعذر ترجمة اسم الجنس بشكل مستساغ عمدا الى تعريبه فقالا « التوليب » مقابل *Tulipa* و « ارجيمونية » مقابل *Argemone* « وسيللا » مقابل *Scilla* .

د - واذا كان اسم الجنس يدل على اسم عربي اضطراراً ، لان مثل هذه الاسماء يحمل ارتباطا ما بالنبات ، فقالا « اخيلية » مقابل *Achillea* لان هذا الاسم يدل على اسم البطل اليوناني « اخيل » وكذلك قالا « ميشوكسيا » مقابل *Michauxia* الذي يدل على اسم عالم نباتي فرنسي ، و « دفنة » مقابل *Daphne* الذي هو اسم جبل في اليونان و « روميليه » مقابل *Romulea* الذي ينحدر من اسم *Romulus* مؤسس روما .

هـ - وتمثيا مع الاسلوب الحديث في تسمية النباتات والحيوانات في التصنيف الحديث حيث يكون الاسم مؤلفا من ثلاث كلمات : الكلمة الاولى تدل على

المراجع :

- ابن البيطار ، ضياء الدين 1974 — الجامع لمفردات الادوية والاغذية ، المطبعة
العامة ، القاهرة .
- الحمصى ، ساطع 1975 — حول الاصطلاحات العلمية — اللسان العربى ، المجلد
الثانى عشر ، الجزء الاول ، ص : 36 — 49 .
- الحمزاوى ، محمد رشاد 1975 — الصدور والواحق وصلتها بتمريب العلوم ونقلها الى
العربية الحديثة — اللسان العربى ، المجلد الثانى
عشر ، الجزء الاول ، ص : 121 — 138 .
- خليفة ، عبد الكريم 1975 — وسائل تطوير اللغة العربية — اللسان العربى ،
المجلد الثانى عشر ، الجزء الاول ، ص : 50 — 62 .
- اللسان ، وجيه 1974 — جوانب الدقة والغموض فى المصطلح العلمى العربى
الحديث — اللسان العربى ، المجلد الحادى عشر .
الجزء الاول ، ص : 302 — 310 .
- الشهابى ، مصطفى 1978 — مصطلحات العلوم الزراعية انكليزى — عربى . مكتبة
لبنان ، بيروت 907 صفحات .
- الشهابى ، مصطفى 1957 — معجم الالفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية ، الطبعة
الثانية ، مطبعة مصر ، القاهرة .
- العروسى ، حسين ؛
وصنى ، عماد الدين 1972 — الملكة النباتية ، دار المطبوعات الجديدة — الاسكندرية
- عيسى ، احمد 1930 — معجم أسماء النبات — المطبعة الامرية — القاهرة .
- فاضل ، عبد الحق 1975 — معجم مصطلحات صيانة الطبيعة — اللسان العربى ،
المجلد الثانى عشر ، الجزء الاول ، ص : 206 — 290
- فيصل ، شكري 1979 — مجموعة مختارة من قرارات مجمع اللغة العربية فى
القاهرة تساعد على عملية وضع المصطلحات
وترجمتها وتمريبها . معهد الانماء العربى ، بيروت .
61 صفحة .
- منتصر ، عبد الحليم 1974 — خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى — اللسان
العربى ، المجلد الحادى عشر ، الجزء الاول ، ص
311 — 322 .

حول كلمة "تليس"

للأستاذ أبو بكر عبد الكافي
صفاقس - تونس

جاء بلسان العرب لابن منظور : (التليسة)
وعاء يسوى من الخوص شبه القنفة وهى شبه العمية
التي تكون عند العصارين (2)

نفهم من هذا : ان التليسة مؤنث تليس وعاء
والوعاء هو ما يجمع فيه الشيء ويحفظ ، والفرارة أو
التليس (مذكر تليسة) هو كالوعاء للشيء وجاء نسي
شرح القاموس للزبيدي : (التليسة كسكينة وعاء
يسوى من الخوص شبه قنفة وهى شبه العمية التى
تكون عند التصارين والجمع (تلاليس) والتليسة أيضا
كيس الحساب يوضع فيه السورق ونحوه) « 3 » .

اذن قد اطلق العرب (تليسة) جمع تلاليس على
القنفة والعمية وعلى : (كيس الحساب) فأخذها العامة
وحفظوا تاءها واطلقوها على (كيس الحبوب) ؟ الذى
هو (الفرارة) . أو (المعدل) ؟ وبهذا البيان فكلمة
(تليس) عربية محرفة جزئيا اطلقت على ما يشابهه
ما اطلقت عليه ؟

ما هو التليس أو الفرارة ؟

التليس ينسج من الصوف وشعر الماعز فيبدو
ملونا يجمع بين البياض والسواد أو بين السواد واللون
البنى أو اللون الزمادى على شكل مستطيلات عرض
المستطيل نحو أربعة أصابع ، ويشبهه نوعا ما من حيث
انصناعه (الحمل) عند أهل العراق الا ان التليس أو
الفرارة يخاط بعد النسيج كيسا يسع ما بين 42 صاعا
و 60 صاعا من القمح أو الشعير مما يقدر وزنه ما بين
150 كلغ و 185 كلغ تقريبا .

لقد لفت نظرى الاخ المحترم الدكتور أكرم فاضل
بارك الله جهوده الى كلمة (تليس) فى تعليق له بدورية
« اللسان العربى » التى تصدر عن مكتب تنسيق التمريب
واستخلص بعد التحقيق :

ان كلمة (تليس) العربية ليست سوى تحريف
لللمة الاسبانية (ترليز) terliz
وانها تشير الى نوع من الاقمشة .

وانها تعنى بساطا غليظا مختلف الالوان (1) .

وأرى من المفيد ان ادلى بما اعرفه عن هذه الكلمة
لانى اعتقد بانها كلمة تراثية من أعماق لغتنا الشعبية.
وكانت مستعملة قديما عندنا بتونس ، ثم زال حضورها
وبقى أثر وجودها فى بعض التعبيرات الشعبية والنصوص
التاريخية .

ان كلمة تليس بكر الاول والثانى مع تشديده
تجمع على تلاليس وجمعت على تلالس ونسب اليه
نقالوا « التلالسى » كما سياتى .

وفى المعرف الشعبي القديم
« التليس » هو كيس كبير لنقل الحبوب على
الابل ونحوها ويدعى اليوم (الفرارة) جمع غرائس
والتسمية عربية ويدعى أيضا (المعدلة) تحريف عدل
العربية .

والكلمة المعنى عربية اصيلة وليست بخيلة محرفة
انما طرأ عليها التغيير من حيث الصيغة والمحلول واليك
البيان :

وروى المالكي أيضا :

ان العالم الزاهد اسماعيل بن رباح الجزري (ت 212 هـ) خرج للحج فدخل مصر ووقف بحلقة العالم عبد الله بن وهب وعليه تليس فلم يقبل عليه أحد فصاح من آخر الحلقة قائلا : (أمن أجل لباسي هذا أتصني وأبعد ؟) فصاح ابن وهب : الى هاهنا الى هاهنا ، فتقدم اليه وعندما خلا معه قال له ابن وهب : لو لبيت وسطا من الثياب كان أحمد لك ؟ فقال اسماعيل : من تحمل حملا ثقيلًا من خشية الله تعالى أوشك ان يقضى به الى راحة فقال ابن وهب : صدقت (9) .

وهذا يدل على الانحطاط في التجرد من متع الدنيا ولذتها وشدة الورع والتقوى مما طبع في أذهان الناس وجعلهم يعتقدون بأن لا يلبس التليس أكثر الناس ثقة وأكثرهم تقوى وورعا وعبروا عن هذا بالمثل الشعبي القائل : (لو كانت الطفلة تلبس تليس ما هي الا بنت ابليس) ؟

وتواصل لبس الزهاد التليس حتى عندما صار يدعى الفرارة وبصفتها بالجمهورية التونسية ضيمة كبيرة تدعى (سيدي بوغرارة) بينما في القرن الخامس الهجري نسب الى جمع تليس أحد فقهاء القيروان هو (أبو محمد عبد الواحد بن مفرج التلالي) (10) .

(4) مما يزيدنا يقينا ان التليس هو الفرارة تسمية الرجل الشعبي التونسي الكابوس الذي يعترى النائم فيزعجه (بوغرارة) بينما البدوي الى اليوم يسميه (بوتليس) وعندما تسأله ما هو التليس لا يفهمه .

وكان تسمية الكابوس (بوتليس) و (بوغرارة) لانه يفاجئ الانسان ويغيبه فلا يتركه يتحرك ، على معنى المثل الشعبي التونسي (غمه بتليس) ويقال لمن يفاجأ بالامر المفضى فلا يجد مخرجا .

ان كلمة تليس عربية اصيلة اطلقت على الفرارة وما زالت آثارها في التراث الشعبي .

واشكر الاخ الكريم الدكتور اكرم فاضل ومجلة اللسان العربي اذ لولاهما ما حررت هذه الكلمة وآمل ان اكون قد أفدت وبلغت ما علمت .

ويهتم بصناعته أهل الريف والبادية لانه أكثر متانة وأكثر فائدة من كيس الخيش الذي نسميه (الشكارة) ويتسع لضعفه مع انه يصلح لنقل الحبوب على الأبل اذ كل جمل يحمل تليسين متعادلين ولذلك سمي المعدل . وما يؤكد ما ذهبنا اليه في تفسير كلمة تليس ما يأتى :

(1) قال ابن نجاجي متحدثا عن عه وكان من أهل العلم : (فحدثني من نثق به من اصحابنا انه أعطاه يوما قفيزا شعرا وكان الغلاء وقال له اوصله للدار الفلانية ولا تعرف صاحبها انه من عندي وان لم تجده فلا تعرف أهله وفرغ الطممام وحيب التليس » (4)

ونفهم من هذا : ان التليس كيس كبير لنقل الحبوب وهو ما قررناه .

ونفس الاصطلاح نجده عند القرويين المصريين مع التشابه في النوع كما ذكر الدكتور اكرم فاضل (5) .

(2) ما زال أهل البادية ينتعمون بالفرارة كقراش الى اليوم وكذلك كان الناس وعلى الاخص الصوفيون يستعملون التليس كقراش .

روى الدباغ : ان مروان بن نصر بن حبيب (ت 340 هـ) تلميذ عيسى بن مسكين وهو من العلماء المباد كان له قراش ينام عليه عبارة عن شدة تصب وتليس خشن ووسادة محشوة تينا (6) .

(3) لا نستغرب ما ذكره الرحالة ابن بطوطة عن لبس التلاليس (7) لان هذه الظاهرة كانت في التقديم عند بعض الصالحين الزهاد الذين تجردوا من كل ما يشمرهم بهتمة دنيوية او لذة جسمانية حتى اللباس مما جعل بعضهم يلبس الصوف لخشونته ومنهم من كان يلبس « التليس » بعد تقوير فتحات العنق واليدين .

روى المالكي : ان العالم الزاهد عبد الرحيم بن عبد ربه المتوفى سنة 247 هـ الذي كان ملازما لقصر زياد انه رأى ذات ليلة من ليالى رمضان قائلا يقول له : كل من بات في هذا القصر مغفور له الا صاحب التليس .

وعندما أخذ يودع الناس تقدم له صاحب التليس ليودعه فاعلمه بما رأى وسأله عن قصته وأعلمه بأنه مملوك أبقي من مولاة (8) .

الهوامش :

- (1) مجلة اللسان العربي م 10 ج 3 ص 182 و 183 هامش 45 .
- (2) لسان العرب لابن منظور «تلس» وترتيب القاموس للزاوي ج 1 ص 312 .
- (3) شرح القاموس للزبيدي فصل ت باب س ج 4 ص 116 .
- (4) معالم الايمان في معرفة فقهاء القيروان للدباغ طبع تونس ج 4 ص 195 .
- (5) اللسان العربي م 10 ج 3 ص 183 هامش .
- (6) معالم الايمان في معرفة فقهاء القيروان ج 3 ص 58 .
- (7) اللسان العربي م 10 ج 3 ص 182 .
- (8) رياض النفوس للمالكي ت ح مؤنس ج 1 ص 332 .
- (9) المصدر السابق ص 245 .
- (10) معالم الايمان في معرفة فقهاء القيروان ج 3 ص 246 .

من قضايا اللفظة:

نون الوقاية

بين كونها حرفاً مفرداً أو جزءاً من ضمير.

للدكتور أحمد كشك

جامعة القاهرة

هنا لحل مشكلة لغوية هي التقاء الساكنين فكيف يكون حلاً في مكان ومكروها في مكان آخر !

ان استحالة قبول الأفعال للكسر من الناحية الصوتية أمر لا أساس له ومن ثم فالأفعال تقبله صوتياً ، وعلى هذا فلا وظيفة للنون من جهة درء الكسر الصوتي وإذا كان هذا الدرء الصوتي غير مقبول فإن درء الكسر باعتباره علامة اعرابية لا وجود له بدهاءة لان الجر اى الكسر في الأفعال أمر مستحيل فالجر ليس من قبيل الأفعال وانما هو من قبيل الأسماء ومن ثم تنتفى وظيفة درء كسر الفعل صوتياً واعرابياً حيث لا حاجة الى هذه الوظيفة .

وإذا كانت وظيفة النون كما افترض النحاة هي وقاية الأفعال من الكسر ، فما الذى وقته عند دخولها على الأدوات الناسخة أو بعض حروف الجر أو بعض الأسماء كما في قولك (انني) (مني) (لدني) !

يسقط اذن اعتبار ان النون واثية الفعل من الكسر . وهنا نحس انه اذا كان للوقاية دور فان الاسم لدى النحاة اعتبار ان هذه النون حين تنفى فان دورها ليس وقاية الفعل من الكسر وانما وقاية الضمير من اللبس ، فالياء واحدة صوتياً في قولك اضربني وقولك اضربي يا غاطمة ، غاية الامر ان وظيفة الياء الاولى انها للمتكلم ووظيفة الثانية انها للمخاطب والذى جعل الاولى للمتكلم لا للمخاطب وجود النون ومن ثم فقد ابعث التشابه واللبس الحاصل بين ياء المخاطب وياء المتكلم ، فحين تكون الياء مع النون تكون ضمير متكلم وحين تكون وحدها تكون ضمير خطاب .

يرى النحاة ان نون الوقاية حرف يأتى لصيقاً لياء المتكلم عند اتصالها بالأفعال وبعض الحروف وندرة من الأسماء . وهم يرون دخولها على الأفعال من قبيل اللزوم حين تتصل هذه الأفعال بياء المتكلم في قولك في الماضى (ضربني) والمضارع (يضربني) والامر (اضربني) . وإذا سألت النحاة عن وظيفة هذه النون قالوا انها حرف يؤتى به لوقاية هذه الأفعال من الكسر عند اتصال هذه الأفعال بياء المتكلم - ومعنى ذلك أمران : ان هذه النون حرف مفرد لا محل له اعرابياً ، وأن وظيفتها وقاية الأفعال من الكسر ، فهل في هذا التحديد دليل صحة وصواب ؟

في المناقشة التالية لامكار النحاة تحديد لهذا القول . ويبدأ حديثنا حول الوظيفة التى تقوم بها هذه النون . فهل حقيقة أن هذه النون جاءت لتقى الأفعال من الكسر؟ يقتضينا الجواب ان نناقش الحاجة الماسة الى درء كسر الأفعال وهنا يلزم أن نقول: ما المراد بالكسر الذى تعنيه هذه النون لهذه الأفعال ، هل المقصود به الكسر باعتباره ظاهرة صوتية لا يقبلها الفعل ؟ أو المقصود بالكسر باعتباره علامة اعرابية ؟ وإذا كان المقصود هو الاعتبار الصوتي فلماذا بقى درء الكسر صوتياً قرين مجموعة من الأفعال دون الأفعال الأخرى ؟ اى درء الكسر فى قولك تضربين وتكتبين عند اسناد الفعل المضارع لياء المخاطبة . وكذلك فعل الامر عند اسناده لهذه الياء كما فى قولك « اضربى الولد » . أين درء الكسر حين يأتى آخر الفعل مكسوراً تخلصاً من التقاء الساكنين كما فى قولك « تم الليل » و « ذاكر الدرس » ؟ لقد جرى به

ومعنى ذلك ان النون قد وقت الضمير من اللبس .
هذا هو الاقرب الى الصواب غير اننا نبتعد بالقضية
اكثر من ذلك ، يظهر ذلك حين حديثنا عن الاعتبار
الثاني للنون اهي حرف مفرد أو لا ؟

ورأى أن هذه النون ليست حرفا مستقلا بذاته
وانما هي جزء من كلمة كاملة هي (نى) ، و (نى) هذه
صورة لضمير المتكلم حالة اتصاله ، فكلمة ضميرى تتكون
من كلمتين الفعل (ضرب) والضمير «نى» المفعول وليست
مكونة كما تصور النحاة من ضرب + النون + الياء
(المفعول) ولكن كيف يستقيم لنا بناء هذا الفرض
وتأكيده ؟

ان جمل الضمير المنفصل (انا) حالة الاتصال الى
(نى) امر مقبول فقد صار الضمير المنفصل «هو» الدال
على الغائب حالة الوصل الى هاء لان متطلبات الوصل
تخالف متطلبات الفصل وذلك حادث في استحالة الضمير
المنفصل (انا) الى « نى » وبخاصة ان ضمير المتكلمين
« نحن » المنفصل استحال الى (نا) في الاتصال ، وربما
كان اساس الخلاف بين الضميرين في الوصل على
اساس الشكل صورة للتفريق بين الجمع حين يأتى
متكلما والمفرد حين يأتى كذلك فالتحويل تم على اساس
ان «أنا» تحولت الى «نى - نى» وأخذت «نى» مسارها
مع الانعزال وأخذت الياء مسارها مع الاسماء حين

الاتصال حيث لم نجد اختلاطا في الضمير المتصل مع
الاسم مخاطبا كان أو متكلما ، لان المتكلم أصبح ياء
والمخاطب أصبح كافا في (كتابك) .

نهل من اثبات لذلك الاحساس ؟ لقد آتسنا
سيبويه بقول يعتبر فيه أن الضمير (نى) كله اسم حين
تال في باب ما يحذف من الياءات عند الوقف ، « وأنت
تريد اسقاني واسقنى لان (نى) اسم وقد قرأ أبو عمرو
فيقول ربي أكرمن » ليس قوله بأن « نى » اسم
احساسا منه بأن النون جزء من الكلمة وليست حرفا
مستقلا بذاته ؟ أو ليس حذف الياء هنا من قوله « أكرمن »
وابقاء النون جزءا من المحذوف دليلا على الإلتصاف
في الدلالة على حذف الكلمة ببقاء جزء منها وفي ذلك
شعور بأن الكلمة مكونة من حرفين هما (نى) . ان
كلمة (نى) في اللغة العبرية تعتبر ضمير نصب للمفعولية
فقد جاءت كلمة ([S]) (نى) لاصقة للدلالة على المفعولية
كما في العبرية تماما .

لعل في كل هذه الاحتمالات وما يؤكدتها من حديث
سيبويه وما هو وارد في اللغة العبرية ما يؤكد قولنا
بأن «نى» ضمير للمتكلم حالة الاتصال يشترك مع قرينه
الآخر وهو «الياء» حيث (نى) لصيق الانعزال والياء
لصيق الاسماء ، ومن ثم فان وسم النون بانها حرف
مفرد للوقاية امر يجانب في رأيي جادة الصواب .



ثالثا دراسات متنوعة :

- | | | |
|-----|----------------------------|-----------------------------------------------|
| 107 | د . رشاد محمد خليل | 12 - تكوين الفكر العربى قبل الاسلام |
| 121 | الاستاذ بديع الحمصى | 13 - تحقيق أرجوزة السملالى فى الحساب |
| 124 | تلخيص : الاستاذ محمد أفسحى | 14 - المراكز الحالية والمقبلة لانتشار العربية |
| 140 | د . معين الدين الاعظمى | 15 - اللغة العربية فى الهند |
| 144 | | 16 - الاكاديمية الملكية المغربية |



تكوين الفكر العربي قبل الاسلام (5)

- كما تكشف عنه الدراسات اللغوية -

الدكتور: رشاد محمد خليل

الباب الثاني

« الفصل الاول » الله

عرض لنا الشعر القديم صورة بالغة التحديد والوضوح والشمول للتصور الدينى العربى ويقوم هذا التصور على الايمان بقوة عليا ، لا يدرك كنهها ولا تعرف طبيعتها ولا تتصور ذاتها ، وانما تبر بأثارها الظاهرة في مختلف شؤون الكون والحياة .

ويطلق على هذه القوة العليا لفظ (الله - اله - رب) وهى قوة منفردة وحدها بتصريف الكون كله امرا وخلقا وتدبيرا الخ . وقد وصفت هذه القوة بمجموعة من صفات الكمال : كالتقوية ، والعلم ، والحكمة ، والارادة ، والخلق ، والاحياء ، والاماتة ، والرزق ، والتدبير ، والدوام والرحمة ..

وقد ورد ذكر هذه القوة العليا بمختلف مسمياتها مفردة أو موصوفة باحدى صفاتها وذلك في معرض القسم وغيره بيانا لفضلها ، أو تذكيرا بها ، أو تحذيرا من عقابها أو ترغيبا في ثوابها .. الخ . وحين لا تذكر هذه القوة تصرحا ينهم من القرائن أنها وحدها المقصودة ، وانها هى الموصوفة بصفات الكمال ، كما يدل ذلك على انهم لا ينسبون لغيرها صفة من صفاتها أو كمالا من كمالاتها أو فضلا من انضالها .

وقد اورد التالى في ذيل الامالى مجللا لصفات الذات الالهية وكمالاتها في تصور العرب في معرض ذكره لايمان العرب في الجاهلية ، ولم يشر الى مصادره . وقد نقل عنه النجى في كتاب ايمان العرب في الجاهلية دون احالة الى المصادر ، ولما كان ما أورده كلاهما لا يخرج عما ورد في الشعر الجاهلى ، فمن الانضل ان نلجأ اليه مباشرة لتتعرف عليه هناك .

الله الحق اهل التقوى يقول زهير :

بدا لى ان الله حيق نزادنى

الى الحق تقوى الله ما كان باديا (1)

الله يعلم ويجزى يقول ذو الاصبع المدوانى :

الله يعلمنى والله يعلمكم

والله يجزيكم عنى ويجزىنى (2)

يعلم ما فى النفوس يقول زهير :

نلا تكمن الله ما فى نفوسكم

ليخفى ومها يكتم الله يعلم (3)

عالم الغيب يحيى العظام وهى رميم

يقول حاتم :

اما الذى لا يعلم الغيب غيره

ويحيى العظام البيض وهى رميم (4)

نو نعم يشاء ، ذو عقد وتصفاح يقول

عبيد بن الابصر :

حلفت بالله ان الله ذو نعم

لمن يشاء وذو عقد وتصفاح (5)

رب الحل والاحرام يقول المهلهل :

تتلوا كليباً ثم قال اربعوا

كذبوا ورب الحل والاحرام (6)

الله راء وسامع يقول تيس بن الدادية :

وقد جاوزتسا فى الشهور كثيرة

فما نولت والله راء وسامع (7)

لحا الله يقول عروة بن الورد :

لحا الله صلوكا اذا جن ليله

مصافى المشاش النا كل مجزر (8)

كسا الله يقول عمرة بن جمل :

كسا الله حى ثعلب ابنة وائل

من اللؤم اظفارا بطيئا نصالها (9)

راى الله يقول زهير :

راى الله بالاحيان ما فعلا بكم

فابلاها خير البلاء الذى يبلو (10)

- (2) مفضليات 1 / 18 .
- (4) الديوان ص 1534
- (6) اصمعيات ص 197
- (8) الديوان ص 73
- (10) الديوان ص 51

- (1) شرح الديوان ص 287
- (3) المعلقة
- (5) الديوان ص 24
- (7) أغناسى ص 14 / 25
- (9) مفضليات 2 / 28

يسأل الله .. سائل الله .. بالله يدرك .. يقول
عبيد بن الإبرص :

من يسأل الناس يخرمونه
وسائل الله لا يخيب

بالله يدرك كل خير
والقول في بعضه تلييب (20)

الله جنّة يقول النابغة :

تذكراني بجمل الله جنّة
فيصبح ذا مال ويقتل واقره (21)

نصر الله يقول النابغة :

فلما رأى ان نمر الله ماله
وأثل موجودا وسد مفاتره (22)

وقاها الله يقول النابغة :

فلما وقاها الله ضربة فانه
وللبر عين لا تفيض ناظرة (23)

نجم الله بيننا يقول النابغة :

نقال تعالى نجعل الله بيننا
على ما لنا أو تنجزى لى آخره (24)

الله أنجح ما طلبت به يقول النابغة :

الله أنجح ما طلبت به
والبر خير حقيبة الرجل (25)

معاذ الاله يقول البعيث بن حريث :

معاذ الاله ان تكون كظبية
ولا دمية ولا عقيلة ريرب (26)

الى الله أشكو يقول الفطمش :

الى الله أشكو لا الى الناس اننى
أرى الارض تبقى والأخلاء تذهب (27)

رزق الاله .. على الرحمن رزقكم يقول
حاتم الطائى :

كلوا الآن من رزق الاله وأبشروا

عاقبتى ربي يقول النابغة :

إذا نعمتبنى ربي معاقبة

قرت بها عين من يأتيك بالحمد (11)

الحمد لله يقول امرؤ القيس :

أرى ابنى والحمد لله أصبحت

ثقالا إذا ما استقبلتها صعوداها (12)

الله اعطاك يقول النابغة :

الم تر ان الله اعطاك سورة

ترى كل ملك دونها يتذبذب (13)

رب حياتا حياه الله يقول عبدة الطيب :

رب حياتا بأموال مخلولة

وكل شيء حياه الله تخويل (14)

نعم الله ، ربها ، صنع الله ، الله صنع ،

يقول سويد بن أبى كاهل :

نعم لله تينا ربها

وصنيع الله والله صنع (15)

كفائى الله يقول سويد :

تد كفائى الله ما فى نفسه

ومتى ما يكف شيء لا يضع (16)

سلام الله ، ورحمته يقول عبدة الطيب :

عليك سلام الله قيس بن عامر

ورحمته ما شاء أن يترحمنا (17)

ترك الله يقول طرفة :

كل خليل كنت خالته

لا ترك الله له واضحة (18)

الله يشهد عمرو بن الاملع :

ان السماء وان الارض شاهدة

والله يشهد والايام والبلد (19)

(11) المعلقة

(13) مختار من 102

(15) مفضليات 1 / 88

(17) سن الحياة 2 / 142

(19) وحشيات من 122

(21) مختار من 142

(25) الديوان من 239

(27) حماسة 1 / 179

(12) الديوان من 347

(14) مفضليات 1 / 58

(16) مفضليات 1 / 88

(18) مختار من 266

(20) مختار من 98

(22) : (23) : 24 مختار من 142

(26) حماسة 1 / 155

فرق الله يقول مالك بن عجلان :
 قد فرق الله بين امركم
 في كل صرف فكيف يأتلف (38)
 المؤمن العائذات يقول النابغة :
 والمؤمن العائذات الطير مسحها
 ركبان كله بين الغيل والسعد (39)
 هداك الله يقول البرج بن مسر الطائي :
 نسائل هداك الله اي بنى اب
 من الناس يسمى سمينا ويفارق (40)
 يقبض .. يبسط .. يفنى يقول ذو الاصبع
 المدوانى :
 ان الذى يقبض الدنيا ويبسطها
 ان كان اغناك غنى سوف يفنئنى (41)
 ليس له شريك .. علام يقول عبيد بن الابرمس :
 والله ليس له شريك
 .. علام ما اخفت القلوب (42)
 الله المعين يقول ابو تيسر الاسلت :
 واحرزنا المغنايم واستبحنا
 حصى الاعداء والله المعين (43)
 قضى .. صور .. الخالق يقول تيسر بن الخطيم
 قضى لها والله حين صورها الـ
 خالق الا يكتها سدف (44)
 الوارث .. الباقي يقول المزق العبدى :
 هون عليك ولا تولع باشفناق
 فانما مالنا للوارث الباقي (45)

الشرك وتعدد الآلهة :

من المعروف ان العرب قبل الاسلام كانوا
 مشركين .. يعبدون مع الله اصناما وضموها في جوف

فان على الرحمن رزقكم غدا (28)
 الله ليس لحكمه حكم يقول طرفة :
 لتتقبن عنسى المنيبة ان
 الله ليس لحكمه حكم (29)
 شاء الاله .. سيلفنى يقول المثقب العبدى :
 وايقنت ان شاء الاله بانه
 سيلفنى اجلادها وقصيدها (30)
 باذن الله سلامة بن جندل يقول :
 كم من فقير باذن الله قد جبرت
 وذى فتى بواته دار محروب (31)
 ابنى الله يقول النابغة :
 ابنى الله الا عدله ووفاءه
 فلا الفكر معروفولا العرفضائع (32)
 قضى الله يقول عامر بن الطفيل :
 تضى الله في بعض الكاره للفتى
 يرشد وفي بعض الهوى ما يحاذر (33)
 يقدر الله يقول ثعلبة بن عمرو العبدى :
 عناد امرىء في الحرب لا واهن القوى
 ولا هو عبا يقدر الله صارف (34)
 يرفع الله ومن شاء وضع يقول سويد :
 وبناء للعالى انما يرفع الله ومن شاء وضع (35)
 الله اهلك يقول زهير :
 الم تر ان الله اهلك تبعا
 واهلك لقمان بن عاد وعاديا (36)
 ينزع الله يقول زهير :
 محسدون على ما كان من نعم
 لا ينزع الله منهم ما له حسدوا (37)

- (29) الديوان ص 159
 (31) مفضليات ص 131
 (33) حماسة 1 / 213
 (35) مفضليات ص 197
 (37) من الديوان ص 282
 (39) المعلقة
 (41) مفضليات 1 / 68
 (43) البيان والتبيين 3 / 17
 (45) مفضليات 2 / 48

- (28) الديوان ص 26
 (30) مفضليات 1 / 48
 (32) الديوان ص 53
 (34) مفضليات ص 282
 (36) الديوان ص 88
 (38) جبهة ص 137
 (40) حماسة 1 / 175
 (42) المعلقة
 (44) اغاني 3 / 53

الكعبة ، منها اللات والعزى ومناه الخ .

ومن المعروف انهم لم يكونوا مجعنين على عبادة هذه الاصنام ، وانما كان لكل قبيلة صنم او اكثر خاص بها ، ولكن الذى يستلفت نظر الباحث هو ندره ورود ذكر الاصنام والوثان في الشعر القديم (الجاهلى) . وانك لتفتش الشعر على اتساعه فلا تكاد تعثر الا على امثلة تعد على الاصابع ، كما انها لم تترد الا على معرض القسم فقط ، واذا وردت فلا توصف بصفة من الصفات التى خصوا بها الله مثل الخلق والتصريف ، والمشيمة ، والاماتة ، والاحياء ، والرزق والجزاء ومن هذه الامثلة النادرة قول طرفة :

فأقسمت عند النصب انى لهالك

بستلثة ليست بغيظ ولا خفض (46)

وقول المنطس :

اطرنتنى حنر الهجاء ولا
واللات والانصاب لا تثل (47)

وقول عبد الغوى بن وديعة المزنى :

انى حلفت يمين صدق برة
بمناه عند محل آل الخزرج (48)

عقيدة الخلود والبعث والحساب :

لم يتردد في الشعر تصور محدد عن هذه العقيدة: وان كانت قد وردت بعض الآثار الخافقة لتصور يبدو انه كان تصورا خاصا بقاتليه . ولعله تسرب اليهم من المسيحية ومنه قول حاتم الذى مر (يحيي العظام وهى رميم) ، وقول علقمة ذو جدن الحميرى :

اليوم يجزون بأعمالهم

كل امرىء يحصد ما قد زرع (49)

صاروا الى الله بأعمالهم

يجزىه من خان ومن ارتدع

وقول أمية بن أبى الصلت :

كل دين يوم القياسه عند الل

ه الا دين الحنيفه زور (50)

وقول سويد بن أبى كاهل البشكرى :

(46) الديوان ص 49

(48) الاصنام ص 14

(50) أغاني 4 / 122

(52) المعلقة .

حشر الاله مع القردو ملحا

وأبارييمة الام الاتوام (51)

ويتقول زهير :

فلا تكتمن الله منا فى نفوسكم

ليخفى ومهما يكتم الله يعلم .

يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر

ليوم الحساب او يعجل فينتقم (52)

الله فى الفلسفة اليونانية :

الطبيعىون الاولون : نقل أرسطو عن طاليس

توله « ان العالم مملوء بالالهة » .

اما انكسيبتديس وانكسياتس فلا نجد لهما

تصورا محددًا فى هذه المسألة . ويذهب هرقليطس الى

ان الله نار لطيفة حالة فى العالم تديره وتدبره ، ولكنها

لم تخلقه فالعالم لم يصنعه أحد من الالهة أو البشر ،

والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة

وقلة ، يتخذ صورًا مختلفة كالنار الممطرة تسمى باسمى

المطر الذى يفوح منها .

وهناك ديانة تسمى الارفية نشأت من جراء وقوف

اليونان على الانكار الشرفية ودفعت بهم الى اصطناع

ديانات سرية الى جانب الديانة الاهلية ، هدفها الاتصال

بالالهة والمشاركة فى سمادتهم عن طريق ممارسة

طقوس ذات طبيعة سحرية .

ثم جاء فيثاغورس فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه

الارفية ، او هى اخذت عنها ثم اثرت فيها ، ولكن لم

تصل نصوص صريحة عن عقيدتهم فى الالهية .

اما الابليون فقد ذهب زعيمهم اكساتوفان الى ان

الناس هم الذين استحدثوا الالهة وأضافوا اليهم عواطفهم

وصوتهم وهيئتهم ، وانه لا يوجد غير اله واحد أرفع

الموجودات السماوية والارضية ، ليس مركبا على

هيئتنا ، ولا مفكرا مثل تفكيرنا ولا متحركا ، ولكنه ثابت

كله بصر وكله فكر وكله سمع : يحرك الكل بقوة عقله

وبلا عناء . وهذا كلام قوى فى التنزيه والتوحيد ، لم

يمهد له مثيل فى اليونان غير ان أرسطو يذكر :

« ان اكساتوفان نظر الى مجموع العالم وقال

(47) الاصنام للكلى ص 16

(49) جهرة ص 138

(51) أغاني 13 / 105

ان الاشياء جميعا عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ولم يقل شيئا واضحا، ولم يبين ان كان العالم عنده واحد من حيث الصورة او من حيث المادة . فكأنه كان حلولا او كأنه أخذ بوحدة الوجود عن فلاسفة وطنه ايونية ، وتصور الوجود تصورا روحيا . اما تلميذه بارميندس فلم يتصور وجودا خارجا على الوجود القائم لان الوجود قديم واحد ثابت ساكن مسمى حدوده « مقيم كله في نفسه » ، اذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك وما اليه يسير . وهو كامل متناهى اى معين (لا ينقصه شيء) اذ ليس خارج الوجود وجود ان العالم ساكن غير متحرك ، واحد غير متعدد . ولم يزد مليسوس على ذلك غير قوله ان العالم لا متناه .

اما الطبيعيون المتأخرون فمنهم ابناء هوثليس الذى ذهب الى القول بان الآلهة والنفوس تتكون كما تتكون الاشياء الفاسدة ، والآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية ، وبعده ديموقريطس الذى مضى بالمذهب الاالى الى حده الاقصى ووضع في صيغته النهائية فقال : ان كل شيء امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الانسانية والالهية ، فذهب الى انهم مركبون من جواهر كالبشر الا ان تركيبهم ادق ، فهم لذلك احكم واقدر واطول عمرا بكثير ولكنهم لا — يخلدون ، فانهم خاضعون للقانون العام — اى للفناء بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون اية غائية او علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ، ودون اية باطنة مثل التكاثر والتخلخل ، ودون اية كينية .

اما انكساغورس فانه وان كان قد قال بالعقل كلمة أولى — الا انه فسر الكون تفسيراً آليا مثل من تقدمه من الطبيعيين .

انا السوفسطائيون فمنهم بروتاغوراس الذى توقف عن القول بالآلهة لصعوبة المسألة من جهة ، ويقتصر العمر من جهة اخرى ، اما غورغياس فقد صرف جهده الى التشكيك فى كل شيء ولم يقل شيئا .

اما سقراط الذى كانت فلسفته رد فعل للسوفسطائية فقد آمن بتعدد الآلهة وان رفض التصديق بما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم ، وعرف الدين بأنه تكريم الضمير للعدالة الالهية لا تقديم

للقرابين وتلاوة الصلوات مع تلميح النفس بالانتم ، وكان يعتقد ان الآلهة يرعوننا ، وانهم عينوا لكل منها مهمة فى هذه الدنيا .

ثم جاء بعده افلاطون ، فبرهن على وجود الله من جهتين : الاولى الحركة : فحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهى معلولة لعلة عاتلة هى الله ، والثانية النظام : فالعالم آية فنية غاية فى الجمال — ولا يمكن ان يكون النظام البادى فيما بين الاشياء جملة وتفصيلا نتيجة علل اتفاقيه ولكنه صنع عقل كامل .. توخى الخير .. ورتب كل شيء عن قصد .. كما برهن عليه بالمثل التى جعلها مثالا لكل ما فى العالم من جمال وخير وتعقل . فالله عنده روح عاقل محرك ، منظم .. جميل .. خير .. عادل .. كامل .. بسيط .. لا تنوع فيه .. ثابت لا يتغير صادق لا يكذب ، ولا يتشكل اشكالا مختلفة كما صوره هوميروس وغيره من الشعراء ، وهو كله فى حاضر مستمر ، وهو معنى بالعالم على خلاف السوفسطائيين ، وهو عالم بأفعال العباد ومحاسبهم عليها ، وهو لا يريد الشر ولكنه سبغ به فداء للخير الفائض على العالم .. وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات .. ولكن فكرة الالهية مضطربة فى كتابات افلاطون اضطرابا شديدا لان كل شيء عنده اله او الهى : المثل ومثال الخير .. ومثال الجمال .. والصانع .. والنموذج الحى بالذات .. والنفس العالمية .. والجزء الناطق من النفس الانسانية .. وآلهة الكواكب .. وآلهة الجن والاولب والجن فايين الله بين هؤلاء أ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب افلاطون بينهم ، بل تركهم متسرقسين ؟ ؟

وجاء بعده ارسطو فبذل جهده فى اثبات الوجود لجوهر دائم غير متحرك وهو فى الوقت نفسه علة أولى لحركة العالم ، كما انه (اى الجوهر الاول) فعسال لا كالمثل الافلاطونية ، بل انه فعل محض لا تخالطه قوة ، والا لم تتحقق ازلية الحركة وابديتها ، وفى الوقت نفسه نانه لما كانت الحركة ازلية كان المحرك الاول ازليا ، واذا كان حركات ازلية عدة وجب القول بمحركين اوائل ازليين على راسهم اول هو مبدا حركة سائر الاشياء . والواقع انه توجد الى جانب الحركة الاولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الاول — حركات اخرى خاصة للسيارات قد نصل فى حسابها الى 55 او 47 ،

هناك مثل هذا المعدد من الجواهر غير المتحركة والعقيدة القديمة صادقة — اذ تقول ان الكواكب آلهة ، والكواكب الهية حقا بشرط ان ننظر اليها في انفسها ، مجردة عما اضيف اليها فيما بعد من اساطير وتصاوير بشرية وحيوانية . اما ماهية المحرك الاول فهو ليس جسيما وانه يحرك لغاية — وانه معقول ومعشوق .

اما بالنسبة للمدارس المتأخرة فقد خلط اقليدس من المدرسة الميغارية كلام سقراط بذهب بارميندس ، وقال ان الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له الله او العناية او العقل ، وغلا اتباع المدرسة الثوريثانية في التسمية ، وعلّموا الاحاد فقال واحد منهم : ان الالهة في الاصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم . وذهب ابيقورس الى ان الآلهة موجودون ، يدل على وجودهم او انهن موضوع « فكرة سابقة » شائعة في الانسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الاحساس وكل احساس فهو صادق . واساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام واليقظة ، والتي لا بد ان تكون منبثقة عن الآلهة انفسهم ، ولما كان عندنا فكرة وجود دائم سعيد فالآلهة يقابلون هذه الفكرة ، ولما كان لكل شيء ضده فلا بد ان يقابل الوجود الفاني المتألم وجود دائم سعيد ، ويجب ان تتصور الآلهة على حسب احسن شيء فينا .. اجسامهم لطيفة غاية اللطافة .. متحركة ابدا بين العوالم بعزل عنها .. فلا ينالهم ما ينالنا من دثور ولكنهم مخلدون ، ولما كانوا سعداء بعبيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يعنون بنا ، ولا يكثرون صفوهم بشؤوننا ولا يعلنون عن اراءهم بالنذر كما تعتقد العامة .. هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — واحياتا القرابين البشرية — لطلب مدددهم ورضائهم تناقض الفكرة السابقة عنهم ، اذ يستحيل ان يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضفيه اليهم من عواطف ومشاكل وشواغل .. فعليتنا ان نطمئن نحن من جبهتهم وان ننسى عن نفوسنا الخوف منهم .

اما الرواقيون فقد تابعوا الماديين في قدم العالم ، وياته الهى بالنار التي هي العلة الوحيدة والاولى بنا فيها عقل .. وقانون .. وضرورة .. وقدرة .. فالعالم الهى معقول تماما .. وهم يذكرون الله ويتوجهون اليه بالصلاة ، ويقصدون النار ، وقانونها او ذلك « العقل الكلى الذى وقعت بهوجبه الاحداث الماضية وتقع

الاحداث الحاضرة وستقع الاحداث المستقبلية » . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم المينولوجية ، فيجرون الديانة الشعبية في المظاهر ويعنون في الحقيقة ما ترمز له هذه الاسماء من الكواكب والعناصر والاحداث الكونية . وهم يذكرون العناية الالهية ويريدون بها تلك الضرورة العاملة التي تتناول الكليات والجزئيات، ويبرؤونها من الشر لان الشر ضرورة للعالم كضر للخير ، والله يريد الخير ولكن تحقيق الخير يستلزم الشر . اما الشر الخلقى تراجع الى حرية الانسان ، وهم يؤمنون بالقدر ولكن القدر عندهم لا يعنى التواكل لان الظروف الخارجية غير محتمة كما اتنا نجهل العلة التي تحتم الفصل فالفعل بالاضافة الى غير محتوم ولنا ان نعمل كأننا احرار .

اما الشكاك المتأخرون فقد توقعوا مثل الشكاك القدامى عن الحكم .

اما في الانلاطونية الجديدة فقد قال فيلون اليهودى السكندرى باله مفارق ، العالم ، خالق له ، معنى به ولكنه بعيد كل البعد عن كل ما يدركه الفعل واول كل ما جاء في التوراة من تشبيه ، ورايه ان العناية الالهية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء كما ان النفس لا تبلغ الى الله الا بوسطاء والوسيط الاول هو « اللوغس » او الكلمة ابن الله نموذج العالم ، ويلي الحكمة . فرجل الله (آدم الاول) فاللائكة فنفس الله واخيرا « القوات » وهى كثيرة ملائكة وجن نارية او هوائية تنفذ الاوامر الالهية .

وجاء بعده افلوطين وكان مسيحيا ثم ارتد الى الوثنية اليونانية وعنده « ان الواحد او الاول بسيط ليس فيه تنوع . ليس هو لوجود الآن الوجود معين اى ماهية محدودة ومعقولة » ، وانما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر . فهو الاشياء جميعا (لانه يحويها بالقوة) دون ان يكون واحدا منها (من حيث ان ليس فيه تعيين او تمييز وانه يظل فى ذاته ان يعطيها الوجود) . وهو كامل لا يفتقر الى شيء ولما كان كاملا فهو مياض ، وفيضه يحدث شيئا غيره ، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلا .

نقــــــــــــد :

لقد حاولت في ايجاز شديد ان اقل صورة كاملة لتصور الفلسفة اليونانية على اختلاف مدارسها والمدارس التي تأثرت بها قبل الاسلام .

ولنا على هذا التصور عدة ملاحظات :

الأولى : ان هذا التصور هو تصور الفلاسفة خاصة وليس تصورا شعبيا . اى انه تصور قلة ضئيلة جدا من المفكرين وتلاميذهم ، اما تصور الشعب الاغريقى نفسه وكذلك الشعب الرومانى الذى بدء المسيحية . كان تصورا (ميثولوجيا) خالصا ، اى تصورا يقوم على الاساطير والخرافات والكهانة والطقوس ... الخ حول آلهة اوليمب وتخص مغامراتهم وشهواتهم واهوائهم مع انفسهم ، مع البشر بالنسبة للاغريق ، وعلى آلهة روما ، وعبادة القياصرة بالنسبة للرومان ، اى ان التصور الشعبى عبر القرون لم يطرأ عليه تطور فى اتجاه ارتقى نحو التوحيد ، وانما يلاحظ من يدرس الميثولوجيا الاغريقية انها تحولت فقط من الازدهار الذى الانحلال .

الثانية : ان التصور الفلسفى للفكرة الدينية لم ينجح قط فى ازهى عصوره وعلى يد اعظم فلاسفته سقراط ، افلاطون ، ارسطو فى التخلص من العقائد الشعبية الميثولوجية يونانية كانت او منتولة عن شعوب اخرى ، فقد ظل الشرك بمعناه الحقيقى - اى اشراك آلهة آخرين مع الله فى التصرف والتدبير والبقاء والنفع والضرر عند اكبر الفلاسفة سقراط وافلاطون وارسطو . كذلك اتفقوا مع العقائد الشعبية (الميثولوجيا) فى القول بقدوم العالم : وجبرية القضاء والقدر حتى بالنسبة للآلهة انفسهم ، كنا ان كثيرا منهم خصوصا الطبيعيين قد استمروا على القول بفكر الطول ووحددة الوجود المنتولة عن الهنود .

الثالثة : ان تصور الفلاسفة فكر متناقض جدلى ذاتى لا يتحول ككل من مرحلة الى مرحلة ارتقى . وانما يبقى بعضه بعضا . كما ان المتأخر منهم قد يعود لتوديد عقائد قديمة اضافات جديدة . كما فعلت مدارس الطبيعيين والشكاك .

هذه بعض الملاحظات نعقب عليها برأينا فى الآراء التى سبق ايرادها فى التلخيص ، واولها رأى الطبيعيين الاولين الذى لا يعد وان يكون ترديدا « للميثولوجيا »

الاغريقية فى آلهة الاولمب ، وفى النار الخالدة التى سرقها برومستحيوس واعطاها للبشر فمعاتبته الآلهة . ولم يزد الطبيعيون المتأخرون شيئا غير ترديد نفس الانكار واخضاع الآلهة للكون والفساد حسب اعتقاد (الميثولوجيا) الاغريقية فى ان الآلهة مخلوقون كالبشر .

اما الايليون فقط فلم يعترفوا بشيء خارج الوجود ما عدا ايكستوفان الذى قال كلاما فيه تنزيه وتوحيد ، وان كان تفسير ارسطو له يدخله فى زمرة اصحابه القائلين بوحددة الوجود المنتولة عن العقائد الشريفة ، ولم يقل السوفسطائيون شيئا يستحق التعقيب .

وعلى الرغم من اجلاننا لصدق سقراط واخلاصه فانه لم يخرج من عالم تعدد الآلهة والشرك الحقيقى وان كان قد نزه الآلهة من شهوات البشر وخصوماتهم ، وهى خطوة تنزيهية ذات طابع اخلاقى .

اما افلاطون فقد صنع عالما اسطوريا راقيا للفكرة الدينية وضع فيه المثل كآلهة مع الصانع الاول ، والمحرك الاول ، والمقل الاول وكل هذه الآلهة مستقلة ، فكانه نقل التعدد الى عالم وثنى آخر اكثر شفافية ونقاء من عالم (الميثولوجيا) الاغريقية ، وتصوره خطوة للابام بلا شك بالنسبة للفكر الفلسفى اليونانى ، ولكنها خطوة فى نفس الدائرة ، وذات طابع اجتهادى شخصى رغم الاستدلال الاستقرائى القياسى (الجدل الصاعد والنازل) الذى قام به لاثبات حاجة العالم الى محرك وتنظيم عاقل جميل خير عادل كامل بسيط ... الخ . ولكن ذلك كله يضطرب اضطرابا شديدا ، حين يكثر من الآلهة فيضيف الى الآلهة المثل آلهة الكواكب والنفس العالمة وآلهة الاولمب والجن .

اما ارسطو فقد دفعته نزعته العقلانية وولعه بالتجريد مع رغبته فى التنزيه الى تصور اله سلبى تماما يحرك ولا يتحرك ويؤثر فى العالم لا بارادته ، ولكن بحاجة العالم اليه (العشق) ولكنه وكما يقول يوسف كرم كان اكثر اغترافا فى الشرك مع افلاطون ، لانه لما جعل الحركة ازلية قال بمحركين ازلين هى آلهة ، وهى الكواكب ووصل بعددها الى 47 او 55 ، بل وزاد على ذلك الامرار بالمقيدة (الميثولوجية) صراحة فقال « والمقيدة القدينة صادقة » اذ تقول ان « الكواكب آلهة » وان كان قد جردها من الشهوات . اما بالنسبة

الملاحظات التالية :

الاولى : ان هذا التصور تصور شعبي عام ، وليس تصورا ذاتيا لبعض الفلاسفة المتخصصين ، فنحن نجد هذا التصور عاما مبنيا في الشعر كله دون ان نستطيع رده الى اشخاص باعيانهم ؛ ولما كان الشعر هو علم العرب ولم يكن يعلم للخاصة وحدهم في المدارس كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة الاغريقية فاننا نستطيع ان نقول ان هذا هو اعتقاد جميع العرب لان هذا التصور مأخوذ من الاستعمال اللغوي الشائع في الشعر وفي غير الشعر اى ان لفظ (الله ، رب ، اله) او اى لفظ يدل على صفة من صفاته لا تعنى خارج الاستعمال الشعري معنى آخر ، وقد اثبتتها المعاجم اللغوية في نفس المعانى الذى اوردها الشعر ، ولم يرد في الشعر او خارج الشعر اعتراض على استعمال من هذه الاستعمالات من احد نعرمه ، او روى له خبر .

الثانية : ان هذا التصور الشعبى والثقافى في وقت واحد تصور غير متناقض او مضطرب ، وهو يقته لنا نكرا لا اختلاف عليه من احد ، وهو في نفس الوقت يبدو لنا تصورا غير جدلى لا ينهض على قضايا واقعية ؛ ورغم انه يأخذ صورة الاعتقاد الشعبى العام الا انه اعتقاد سام رفيع لم يهبط الى مستوى الاعتقادات التى عرفتها الشعوب الاخرى الاغريقية منها والشرقية ، والتى يقوم اعتقادها اساسا على الخرافات والاساطير ، اى انه اعتقاد فكرى خالص وليس اعتقادا (ميثولوجيا) اسطوريا ، وذلك رغم وجود شركاء عديدين وآلهة آخرين لان هؤلاء الشركاء لم يتجاوز دورهم في الاعتقاد العربى دور الشفهاء والوسطاء الذين لا يشاركون في خلق ولا تدبير ..

الثالثة : ان هذا التصور الشعبى والثقافى في وقت واحد يقوم على اساس علمى خالص يعتمد على الملاحظة الدقيقة والاستقراء الذى لا يفسده الخيال المسرف ، او الاستنتاج الخاطىء ، او الاحكام المبنية على الظن ، وهو استقراء مؤسس على الحقائق التى سبق استخراجها من ملاحظة الظواهر في النفس وفي الوجود .

للدارس المتأخرة فان المدرسة البيطارية ومنها اقليدس لم تضاف شيئا وانما خلطت مذهب سقراط بمذهب بارمنيوس ؛ واغرق اتباع المدرسة القورينائية فى الحسية وعلمو الاحاد ؛ وقال احدهم ان الالهة هم رجال ممتازون آلهم الناس ؛ ولم توردهم ادلة تسمع بالناقشة ؛ ودلل ابيقورس على وجود الالهة ؛ وخلوهم وسعادتهم وعدم اهتمامهم بالعالم بطريقة ساذجة ؛ فاستمر في الشرك ولم يضاف شيئا .

وردد الرواقيون اقوال الماديين (الطبيعيين) في البيئة العالم وتمدد الالهة (الكواكب) ؛ وتوقف الشكك عن الحكم مثل السوفسطائية .

اما فلون اليهودى من المدرسة الانلاطونية الجديدة ، فلم يزد على ان خلط الفلسفة اليونانية بالعتيدة اليهودية ، وفسر التوراة وهو يحاول التوفيق بينها وبين آراء افلاطون تفسيرا يونانيا ، فوضع الوسطاء بين الله والنفس ، وزاد فعلا العالم بالقوات التى يديرها الله العالم ، اما افلوطين فقد مزج المسيحية باليونانية فقال مع انكسيندريس بالامتناهى ، ومع هرقلطس بالنار الالهية ؛ ومع بارمنيوس بالكرة التى هى وجود محض ، ومع انبا ووتليس بالكرة الاصلية الالهية ؛ وانكساغوراس بالزجاج الاول ؛ وزاد على ذلك الاعتقاد بالنتجيم والتعزيمات السحرية فمال الى الشرق ؛ وادخل مذهب اخطر العقائد القديمة الى جانب التصوف العالى (تاريخ الفلاسفة ص 329) .

هذا مجمل تصورنا للفكرة الدينية في الفلسفة الاغريقية ، ولو سألنا انفسنا عن الصورة التى تخرج منها من هذا كله فلا نجد في هذا الخليط المضطرب صورة واضحة تقول عنها انها تصور الفلسفة اليونانية . ذلك ان الفلسفة بطبيعتها اجتهاد ذاتى لامراد محدودين حتى وان اعتمد على الاستقراء في بعض مراحلها ، وكل ما نستطيع ان نخرج به هو ان هناك تصورات في الله يعمد الفلاسفة جميعا هذا بالاضافة الى الشرك الحقيقى وازلية العالم ووحدة الوجود .

الله في التصور العربى في ضوء الدراسة المعجمية مقارنة بالتصور اليونانى :

نلاحظ أولا على التصور العربى :

الرابعة : ان العرب توقفوا عن القول في الماهية والكيفية بالنسبة لله وصفاته ، كما توقفوا عن القول بالخلود والجزاء الاخرى - مع اعتقادهم بجزاء الله على الأعمال في الدنيا كما سجل المعجم - وما ورد من آثار حول البعث لم يتردد بصورة نظمين معها والى شيوعه عقيدة للعرب ، ويؤيد ذلك أن القرآن جادلهم جدالا شديدا ومفصلا حول البعث والجزاء الاخرى ، وكانت هذه العقيدة من عقائد الاسلام التى قاومها العرب بشدة ، وانكار البعث الجزاء الاخرى منسجم تماما مع أسلوب العرب فى القصور والاعتقاد ، فهم يؤسسون معرفتهم وعقيدتهم على الملاحظة،وعقيدة البعث والجزاء الاخرى تقوم على القول بخلود النفس من ناحية ، وعلى علم يقينى بما بعد الموت من ناحية اخرى ، وقد لاحظنا فى دراستنا للنفس فى الفلسفة اليونانية انها لم تنجح قط فى الاثبات بدليل على خلود النفس لا يمكن هدمه ، بل ان ارسطو توقف عن القول - او على الاقل لم يتضح رايه - فى هذه المسألة ، ابا العلم اليقيني فهو فى حاجة الى وحي الهى ، وقد اقر افلاطون بالحاجة الى الوحي فى هذه المسألة ، كما سبق ان بينا فى دراستنا للنفس فى الفلسفة اليونانية ، ولم تعتمد الامم التى قالت بخلود النفس والجزاء الاخرى كالمصريين والاغريقى على العلم اليقيني ، او على الوحي الالهى ، وانما اعتمدت على الاساطير (الميثولوجيا) فاذا توقف العرب عن الاعتقاد بما لم تصل اليه ملاحظتهم او نزل اليهم فيه وحي الهى ، فهم اقرب بذلك الى موقف العلم ومنهجه من جميع الامم التى قالت بخلود النفس وبالبعث والجزاء الاخرى بغير بينة من علم صادق ، او وحي الهى .

بعد هذه الملاحظات العامة نعرض رأينا فى هذا التصور فيما يأتى : الله هو اللفظ الدال على الذات الالهية ، واصله اللغوى غامض ومضطرب فى المعاجم بصورة لا يمكن الاطمئنان اليها . ولكنه فى استعمال الشعر واللغة لفظ مجرد تماما ، ومنزه تنزيها خالصا فليس فيه تجسيد او تجسيم او تشبيه . وهو يدل على ذات منزهة عن النقائص موصوفة بكل صفات الكمال

لا يحده مكان ولا يجرى عليه قدر ولا زمان لانه مالك القدر والزمان ، فهو الذى يقضى ويقدر ولا يخضع فى قضائه وقدره لقانون او ارادة غير قاتون ارادته ومشيئته .

ولفظ الله هو اكثر الالفاظ دلالة عليه واكثرها دورانا فى الشعر اما مطلقة كما فى القسم او موصوفة بصفة من صفاتها ، يليه لفظ (اله . رب) وقد لاحظ العرب فى لفظ رب بالذات معنى الملكية كما سبق ان لاحظنا فى المعجم فهو رب البيت ، ورب الناس ، ورب كذا الخ ابا الصفات التى يتصف بها فهى ليست مبنية على الاساس الجدى وهو الضرورة (اى ما يجب او لا يجب) بحض الاجتهاد والتحكم ، والاستعمال العربى القديم لا يسمح قط بتصور الابحث السخيفة التى شغل بها اهل الكلام انفسهم مثل : هل الصفات هى عين الذات او قائمة بذاتها ، وهل تعنى الصفات الكثرة - او تغير الاحوال بذات لا يجوز عليها التغير والكثرة ... الخ ، ذلك لان الحس اللغوى العربى كما سبق ان سجلنا ملامحه فى الباب الاول هو حس دقيق يفصل الحدود دون ان يقع فى التناقض او الاضطراب ، او يخلط بين ما هو فى حق الله او فى حق غيره .

وحين يقول العرب ان الله حق لا يقصدون من ذلك الى القول بانه ضرورة او غلة او سبب ، وانما يتجاوزون ذلك تماما الى القول بانه حق قائم تشهد له حقائق الوجود فى النفس وفى الوجود ، سواء استمر هذا الوجود او تعطل لانه مستغن بنفسه عن خلقه ، قائم بنفسه ، والفرق بين هذا القول والقول بالعلة والضرورة والسبب فى الفلسفة اليونانية كبير جدا، لان القول بالعلة والضرورة والسبب . ذلك ان العلة والضرورات والاسباب تتعلق بعالم مخلوق ومصنوع ، لان العلة والضرورة والسبب ليس من اللازم ان تكون اشرف من المعلولات ومقتضى الضرورة والسبب ، وما اكثر المعلولات والمقتضيات والسببىات التى هى اشرف من عللها وضروراتها واسبابها ، اليس الكلام هو اشرف من عضلة اللسان التى هى علل وضرورة وسبب له ، صحيح ان العلة والضرورة والسبب الرئيسى هو الفكر ، ولكن ماذا يفيد الفكر وحده لو لم تكن هذه السلسلة الطويلة من العلة والضرورات والاسباب التى تدخل بين الفكر والكلام . ان احتقار المادة والعالم

المادى فى الفكر الاغريقى المثلثى (سقراط افلاطون ارسطو) هو الذى ادى بهم الى افتراض العلة اشرف من المعلول ، ولكن حين يكون الامر امر خالق ومخلوق ، يقع التبايز الحتمى بين الفنى والمحتاج ، وتكون الحاجة الظاهرة فى المخلوق الى خالقه هى الشهادة للخالق بانه الحق ، وذلك ما فهمه العرب تماما وتنبهوا له ، وذلك ما نطق به زهير فى قوله (بدا لى ان الله حق)

وبدا معناها ظهر بالملاحظة والعيان والتأمل فى حاجة العالم الى خالقه ومدبره ، ورازقه ، والقائم بأمره ، وهذا فارق اساسى فى طريقة النظر بين الفكر اليونانى والفكر العربى ، التوقف عند حد الشهادة المؤكدة دون ذهاب الى ما وراءها مما تضل فيه العقول ، وتأخذ بالظن الذى لا ينبغى من الحق شيئا ، ومما يؤكد هذا الفارق ان الله كلمة فى الفكر اليونانى لم يخرج بكل المحاولات عن حجم العلة المشاهدة فى العالم ، وتكاد تكون لله فى الفكر اليونانى نفس صفات العالم المخلوق ؛ حتى فى اشد صور هذا الفكر تجريدا ونقاء كما عند افلاطون وارسطو . اما افلاطون فقد اعجزه مبدا العلة عن ادراك القدرة كما رآها العرب ، فوجد نفسه مضطرا لاكمال عمل العلة الاولى الى وضع علل مساعدة تفرز قدرته وتعمل له (المثل . النفوس) ، واما ارسطو فقد جرد علته الاولى من القدرة تماما ليوفق بين التنزيه الواجب ، وما يقتضيه ارتباط العلة والمعلول من ضرورة مشتركة ، وذلك انه سلم فى الطبيعة بضرورة علاقة تشابه بين العلة والمعلول تجعل التأثير ممكنا ، ذلك (ان المحرك الطبيعى متحرك هو ايضا من جهة ما هو بالقوة لانه انما يؤثر فى المتحرك بالتماس فينفع بهذا التماس فى نفس الوقت) تاريخ الفلسفة ص 181 ، ولم يدرك وهو يقول بذلك انه هدم العلة الاولى اى المحرك الاول حتى وان جعله محركا لا يتحرك فواقع نفسه فى التناقض .

اما زهير فهو يقول له (بدا لى ان الله حق) ، واللفظ العربى يكشف بدلالاته عن أسلوب ومنهج هو منهج العرب الذى سجلناه فى مبحث الخصائص اللفوية فى النظر والاستدلال ذلك ان الشيء يقال له بدا الا بالنظر اى انه نظر فبدا له ان الله حق ، فهو اقتناع نتيجة النظر ، ولذلك رتب زهير التقوى لان الحق يستلزم خلوص الطاعة لزوما ضروريا ، وهذا وجه آخر من وجوه دقة استعمال لفظ الحق الذى يعنى

فى عرف العرب استلزام التسليم له ، لان التسليم لازم من طبيعته ، فالقول الحق حجة نفسه ويجب التسليم له والعرف الاخلاقي الحق حجة نفسه ويجب اتباعه ، والله الحق حجة نفسه ويجب الخضوع له .

والله عالم وعليم ، يعلم الغيب ويعلم ما فى النفوس ، وعلام ما اخفت القلوب ... الخ اى ان عليه شامل محيط لا يفوته شىء فى السماء او فى الارض او فى خبايا النفوس . ولذلك ربطوا بين العلم والجزاء الاخلاقي ، والعلم والرزق ، والعلم وقضاء الحاجات ، والعلم وتدبير الكون ، ولم يقل العرب ان الله يجب ان يكون عالما كعلة وضرورة لكذا وكذا ، وانما راوا ان العلم صفة له يشهد لها الوجود ، وهى صفة قائمة به حضر المعالم او غاب .

وتياسا على ذلك وصفوا الله بانه الفريد ، القادر صاحب المشيئة ، المدبر ، المتصرف ، النعمال ، السميع ، البصير ، القاهر ، المنعم ، الرحمن ، الرحيم ، السلام ، الوارث ، الباقي ، النافع ، الضار ، الرازق ، المنتقم ، الخالق ، الصانع ، البصير ، المسبور ، المعطى ، الوهاب ، المؤمن ، المعيد ، المسؤول ، المعين ، المأمول ، البغيث ، المجيز ، القابض ، الباسط ، الحكم ، العدل ، اللجأ ، الذى يقضى ويتقدر ويثيب ويمعاتب ويرنم ويصنع ، ويهلك ، ويهدى كما سبق ان راينا فى المعجم ، وهو فى ذلك واحد لا شريك له كما قال عبيد ، وكما كانوا يقولون فى تليبتهم :

لبيك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك ذلك لان الالهة الاخرى فى تصورهم مخلوقة له ومملوكة هى وما تملك .

اى ان التصور العربى نجح فى ان يحقق عدة اشياء لم ينجح فى تحقيقها التصور اليونانى والمدارس التى تأثرت به وهى :

1 - الجمع بين القول باله لا شبيه له ، ولا يدرك ، كامل ، مستغن ، وهو فى نفس الوقت خالق ومدبر ، ومتصرف وعالم ... الخ فهو منزه تنزيها مطلقا من جهة ، وقائم بامر العالم الذى خلقه من جهة ، فلم يدفعهم فرط التنزيه كما فعل ارسطو الى اعتباره ثابتا يحرك ولا يتحرك عالما بنفسه فقط ، ولم يدفعهم عن ادراك الصورة التى يصرف فيها الاله الكامل ملكه ويدبره من خارجه الى احلاله فى العالم والقول بوحدته

وفي الحياة أيضا ، اذ أين يكون المثر من قدر لا يفلت منه
اله او بشر ... ؟

راى الاسلام فى تصور العرب لله :

اتخذ الاسلام من التصور العربى لله موقفا نخرج
منه بالملاحظتين التاليتين :

الملاحظة الاولى :

ينطبق تصوير القرآن لله عند العرب تماما على
نفس الصورة التى سجلناها فى المعجم ، مما يؤكد
سلامة تصوير هذا المعجم للفكرة الدينية عند العرب
عند نزول القرآن ، فقد سجل القرآن للعرب ايمانهم
باله واحد يفرده بصفات الكمال من خلق ، وتديبر
وتصريف ورعاية للبشر ، فقد سجل ايمانهم بالله
الخالق فى قوله « ولئن سألتم من خلقهم ليقولن الله »
الزخرف : 87 ، وسجل ايمانهم بالمدير المتصرف الذى
يرعى العباد فى قوله « واذا مسك الضر فى البحر ضل
من تدعون الا اياه ، فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان
الانسان ككورا » الاسراء : 66 ، وفى معرض تنزيه
الله عن الشريك فى ملكه او خلقه او امره ونهيه ، وتحديد
موقع الشركاء منه سجل اعتقادهم فى قوله « ويميدون
من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون هؤلاء
شفعاؤنا عند الله » يونس : 18 ، وفى قوله « والذين
اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
زلفى » الزمر : 2 ، وفى قوله « ولا يملك الذين
يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم
يعلمون » الزخرف : 86 .

وهذا يعنى بشهادة القرآن ان العرب لم يكونوا
يقولون عند نزول القرآن بالشرك الحقيقى الذى قالت
به الشعوب الاخرى ، بل وقال به الفلاسفة انفسهم
كما سبق ان بينا ، ونقصد بالشرك الحقيقى منازعة
الله فى ذاته وصفاته ، اى فى تفرده بالبقاء والتنزه عن
التفائض ، والخلق والتقدير والامر والنهى ... الخ
الى آخر صفات الكمال الذى وصف بها العرب الله
وخصوه بها ، وادعتها الشعوب الاخرى ، والفلاسفة
لشركاء والارباب الازليين المتصرفين مع الله فى ملكه .
بل اننا نلفت النظر الى ظاهرة فكرية بالغة الاهمية
الا وهى ظهور من يطلق عليهم (الحنفاء) قبل ظهور
الاسلام ، وهم فئة لم يعرفها التاريخ الفكرى والمعائدى
لامة اخرى غير العرب ، فهم ليسوا طائفة من المتبدين
الزاهدين فى الدنيا ، او الكهان الذين ظهروا فى الشعوب

الوجود ، واشراك شركاء له فى الخلق والتدبير . ومرجع
ذلك الى ان العرب وقفوا عند حدود علمهم ، فلم يطلبوا
الماهية او الكيفية ، وانما سجلوا ما وصل اليه علمهم ،
والزعم به شهود العالم وملاحظته ، فليست هناك
صفة عندهم من صفات الله مخترعة او مفترضة مثل
المحرك والمثال ... الخ وانما كل صفات الله عندهم
مستقراة استقراء دقيقا من ملاحظة آيات الله فى
انفسهم وفى الكون الذى يعرفونه ، فذلك الحاجة البادية
فى الكون كله الى مدير ما تم بامرهم اشهدتهم على المدير
الذى لا يفعل عن خلقه واطراد السنن مع استمرار
التغير اشهدهم على الباقى الوارث ، واطراد القبض
والبسط فى الرزق وغيره اشهدهم على القابض الباسط ،
واطراد الرمع والخفض اشهدهم على الرانع الخافض ،
واشهدهم الجمال على المبدع ، والرزق على الرازق ،
والخلق على الخالق والرحمة على الرحيم والرحمن ...
الخ .

وقد كان من الممكن ان يصل فلاسفة اليونان الى
ما وصل اليه العرب لو انهم تواضعوا ووقفوا عند حدود
علمهم ، فقد استدل افلاطون على الصانع بالصنعة ،
والجميل بالجمال ، والمحرك بالحركة ... الخ ولكنهم بدلا
من ان يتوسموا فى الملاحظة توسموا فى الجدل والتخيل
فلم يصلوا الى شىء غير الاضطراب والشك الحقيقى .

2 - انهم نجحوا فى القول بالتدبير دون حاجة
الى وسطاء او شركاء من (الالهة) لحل معضلات
الخالق الكامل او المدير الكامل بالعالم ، لانهم لم يروا
فى الوجود غير صانع واحد ، وخالق واحد ، ومدير واحد ،
ورازق واحد - وذلك لان الشركاء عندهم ليس لهم
مشاركة مع الله فى شىء من خلقه فلا يتصفون بصفة
من صفاته ، فشهدوا له بذلك وسلموا له فيما جهلوه
من طرائق التدبير والتصريف ، فاستقام لهم اعتقادهم
بانه الواحد المتفرد دون معضلات .

3 - انهم وضعوا القدر او القانون او السنة فى
الموضع الصحيح فلم يجعلوا الله محكوما بشىء قدرا
او قانونا او سنة - وانما جعلوه حاكما يقضى ويقدر
ويضع السنن والقوانين التى تلزم العالم ولا تلزمه ،
فحلوا المشكلة الزمنية للمعقدة (الميتولوجية) اليونانية ؛
والفلسفة اليونانية خاصة والفكر الغربى بعمامة ، وهى
مشكلة القدر الذى يحكم الالهة والبشر ، وهو الاشكال
الذى خلق الماساة فى الادب الاغريقى والآداب الغربية ؛

الأخرى ، وإنما هم فئة خاصة ذات طابع ومنهج عربيين ، تمثل بطابعها ومنهجها الفكر العربي في أمتى صوره . و (الحنفاء) أفراد لزموا منهج العلم في الاعتقاد لزوماً كاملاً ، فرفضوا الوثنية العربية ، ولم يعجبهم هذا التوحيد المشوب بالشرك عند العرب أي كان نوعه ودرجته ، وانطلقوا في أرجاء الأرض التي تصل إليها أقدامهم يبحثون عن دين تطمئن إليه نفوسهم ويستقيم مع منهجهم في النظر والاعتقاد ، فمنهم من اعتنق النصرانية وهم قليل مثل ورقة بن نوفل ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وأميرة بن أبي الصلت ، ومنهم الذي لم يطمئن إلى دين — لأن الأديان الكتابية قد تلبست بأساطير الوثنيات وخرافاتهما — فتوتفوا عن الاعتقاد بغير الإله الواحد الأحد دون الأخذ بشيء من شرك الجاهلية العربية أو شرك الآخرين ، فنزهوا الله تنزيهاً خالصاً ، وبرأوه من الشرك والولد والصاحبة ، فكان توحيدهم أصفى ما عرفته البشرية بغير هداية من كتاب منزل أو نبي مرسل .

ومن هؤلاء الموحدين المنزهين : زيد بن عمر بن نفيل ، وأرباب بن رثاب وسويد بن عامر المصطلقى ، وأسعد أبو كرب الحميرى ، وكعب بن سلمة بن زهير الإبادى وعمير بن جندب الجهنى ، وأبو قيس صرحة بن أبى أنس الذى أسلم وحسن إسلامه — وعامر بن الطرب العدوانى ، وعبد الطاتجة بن ثعلب بن ويسرة من قضاة ، وعلاف بن شهاب التميمى ، والمتلمس بن أمية الكنانى (1) وكان آخر هؤلاء وأشرفهم هو محمد صلى الله عليه وسلم .

الملاحظة الثانية :

تقبل الإسلام تصور العرب في ذات الله وصفاته تتبلاً تاماً ، فلم يغير عليهم في شيء منه إلا في اعتقادهم الشرك وما يلحق به من عبادات وطقوس ، وإلا في انكارهم للخلود والبعث والجزاء الأخرى . وأقول تقبل الإسلام ، ولا أقول تطور الإسلام عن عقائد العرب كما ذهب بعض المستشرقين (2) الذين لا يؤمنون بالوحي ، ويتسرعون بحكم ما تمودوا عليه من قياس في رد الشبيه ، دون مراعاة للاعتبارات التاريخية ، واختلاف مناهج الحكم والقياس ، ولو تنبه هؤلاء إلى أن الجزيرة

العربية دخلت سو هذا حدث لم يتكرر في تاريخ أى أمة — بإكملها في الإسلام في ظرف ثلاث وعشرين سنة من بدء الدعوة ، وفي خلال عام وأحد بعد فتح مكة وقد دخل غالبيةهم الإسلام بناء على اقتناع كامل بأنه قد نزل به وحي الهى إلى رجل منهم هو محمد عليه السلام .

آمنوا بذلك عن يقين ، وهم أدري الناس بما بين عقائدهم وبين الإسلام من اتفاق واختلاف ، ورغم أنهم تازعوا محمداً عليه السلام أول الأمر ، واتهموه بالانتماء والاختلاق كما سجل القرآن نفسه في مواضع كثيرة ، إلا أنهم في نهاية الأمر أقروا بأن محمداً يبلغ عن ربه ما يوحى إليه ، ولا يأتيهم بدين اخترعه أو افتراه ، وموافقة القرآن للحق الذى عرفوه في ذات الله وصفاته ، هو موافقة للحق الذى يمكن أن يصل إليه البشر بأنفسهم إذا أحسنوا النظر ، وأحسنوا التدبير ، وأحسنوا التفكير ، وأخذوا العلم بأسبابه الصحيحة ، ولذلك نرى أن القرآن لم يقر فقط الحق الذى عند العرب في ذات الله وصفاته ، بل أقر أيضاً المنهج العلمى الذى أداهم إلى هذا الحق .

وهو منهج النظر في آيات الله في السماء والأرض وفى داخل النفوس ثم دعا الناس جميعاً إلى أن يستخدموا نفس المنهج في التعرف على الله وصفاته ، ولم يأتيهم في ذات الله وصفاته بشيء خارج هذه الحدود « سنزيهم آياتنا في الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » الشورى : 53 ، « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » الذاريات : 22 « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » النعاشية : 17 / 20 « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الألباب » آل عمران : 15 .. إلى آخر هذه الآيات التى تدعو إلى النظر والتفكير والتدبير على طريقة العرب ومنهجهم .

ويتضح لنا أقرار القرآن للعرب على الحق الذى في عقيدتهم في الله وصفاته . حين تلاحظ أن لفظ (الله) استعمال بنفسه وفى نفس الحدود التى استعملها العرب ، (فالله) فى القرآن كما فى المعجم الشعرى هو الاسم الدال على الذات الإلهية الموصوفة بكل صفات الكمال ،

(1) تاريخ العرب قبل الإسلام ، جواد على ج 5 ص 263 / 269 .

(2) الدين القديم ، دينيلف نلس وآخرين ص 41 / 44 .

102 « ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض » الاعراف : 54 ، « قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » يونس : 42 ، « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » الرعد : 26 ، « من يضل فلن تجد له وليا مرشدا » الكهف : 7 « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » الروم : 40 « هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر » الحشر : 23 .

اما لفظ (اله) فقد تردد في القرآن حوالى 137 مرة ، وهو يأتى دائما كما قلنا في مجال عرض قضية الوجدانية قبل « والهمك اله واحد » البقرة : 163 ، « لا اله الا هو الرحمن الرحيم » البقرة : 63 ، « الم : الله لا اله الا هو الحي القيوم » آل عمران : 1 ، 2 « لا اله الا هو العزيز الحكيم » آل عمران : 6 .

وقد تردد لفظ (رب) في القرآن حوالى 976 مرة يدل فيها جميعا على الخلق والملكية مثل « الحمد لله رب العالمين » الفاتحة : 2 « قل اغفر الله ابغى ربا وهو رب كل شيء » الانعام : 164 « رب العرش العظيم » التوبة : 129 « ربكم ورب آبائكم الاولين » الشعراء : 26

ونجد هذا اللفظ يتردد في فواتح السور القرآنية دالا على ذات الله الموصوف بالرحمة « بسم الله الرحمن الرحيم » كما ان هذا اللفظ هو المحور الذى يدور عليه الحديث عن ذات الله وصفاته في جميع السور ، ويأتى لفظ (اله) في الغالب متخصما لانه يستعمل في معرض مناقشة قضية الوجدانية ، ويتردد في نفس الوقت بصورة أقل كثيرا من لفظ (الله) : اما لفظ « رب » وهو اوسع استعمالا من لفظ (اله) واقل من لفظ « الله » فانه يأتى دالا على الخلق والملكية .

وعلى سبيل الحصر تردد لفظ (الله) في القرآن حوالى 2820 مرة ، وهو يرد فيها كلها اما مطلقا او مقرونا ببعض صفات الكمال التى تردد معظمها في المعجم الشعري وفي نفس الحدود ، ومن امثلة ذلك قوله تعالى : « والله ذو الفضل العظيم » البقرة : 105 ، « والله يعلم وانتم لا تعلمون » البقرة : 232 « والله يقبض ويبسط واليه ترجعون » البقرة : 240 « والله شديد العقاب » آل عمران : 21 « قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله » آل عمران : 26 ، « يختص برحمته من يشاء » آل عمران : 24 ، « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » الانعام :

(يتبع)

أرجوزة السملالي في الحساب

تحقيق: الاستاذ بديع الحمصي

لكونه ينتفع به في مهمات المسائل الواقعة ، وقد ألف في ذلك العالم النبيل أبو سالم سيدي ابراهيم بن أبي القاسم السملالي القبيلة ، تصيدة فيها أربعة وثلاثون بيتا مشتتة على عمل الأعداد الصحيحة ، ثم ذيلتها بما يكمل مائة وعشرين بيتا قاصدا الانتفاع والنصيحة ، وسيت مجموعها (بأجنحة الرغاب في معرفة الفرائض والحساب) وشرحتها شرحا كبيرا فيه اطناب لا يليق بالمنتهى من الطلاب ، فلخصت منه شرحا ثانيا بالسبك ، قاصدا الانتفاع ، ثم ظهر لي أن فهمه ربما يصعب على مبتدئ تاصر الباع ، فأردت أن أختصر منهما هذا الشرح الثالث لينتفع به كل طالب قصر وسيمته (مفتاح أجنحة الرغاب في معرفة الفرائض والحساب) ، نقلت مستعينا بالذي لا معبود بالحق سواه — قال الناظم المذكور رحمه الله تعالى وأفاض عليه نعمًا تتوالى ، الحمد لله ...

آخرها وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وأمه أجمعين . لم يذكر اسم الناسخ ولا مكان النسخ ، الخط مغربي ، الورق أصفر .

صاحب هذه المخطوطة محمد بوي بن بونن ، ولاية آدرار ، مقاطعة آطار .

الناظم : أبو سالم سيدي ابراهيم بن أبي القاسم السملالي (*) ، وهو المنسوب الى «سملالة» التي هي قبيلة من قبائل جزولة في السوس الاتمصي (1) .

المصادر : مخطوطة كتب في صفتها الاولى ما يلي : (شرح الشيخ الامام العلامة الهمام أبي العباس سيدي أحمد بن سليمان الرسموكي على منظومة العالم الكبير التحرير الشهير أبي القاسم السملالي في معرفة الفرائض والحساب وشرح تكلمة الشارح المذكور ، رحمهما الله تعالى ورضى عنهما ونفعنا بهما آمين) .

اسمها (أجنحة الرغاب في معرفة الفرائض والحساب) . وهي شرح مؤلفه أبي العباس سيدي أحمد بن سليمان الرسموكي على منظومة للسملالي .

عدد الورقات 39 ورقة مفككة ، عدد الاسطر في كل صفحة 25 سطرا ، القياس 20 x 30 سم ، ترك له هامش بعرض 2 سم غير مكتوب عليه شيء .

أولها « الحمد لله الذي أحصى كل شيء عددا ، ويسر للمؤمنين سبيلا رشدا ، والصلاة والسلام المترادفان . وبعد فاعلم ايها السراغب في تحصيل الطالب أن علم الحساب من أجل العلوم النافعة :

(1) السوس الاتمصي بلاد تقع على المحيط الاطلسي في المغرب الاتمصي عاصمتها تارودانت اغادير . (*) يرجى المعفرة لعدم ذكر تاريخ وماتته لعدم توفر المصادر لدي في موريتانيا .

- 9 وخص واحدا به ان حملا
وعشرات لمحلها انتقلا
10 ثم اختباره بطرح سطر
من خارج يبقى أخوه فادر

- 11 باب وان الطرح حط عدد
من عدد أكثر ذى تزييد (1)
12 ورتب (2) السطور فيه وأطرح
كل نظير من نظير تفلح
13 فان يك المطروح منه صفرا
او عددا بقلة قد يدري
14 فاحمل عليه عشرة من عدد
وواحدا بمعد بمطروح زد
15 واجمع اذا اختبرت مطروحا الى
باق ترى المطروح منه مجملا (3)

- 16 القول في الضرب وكيف يعمل
ومابه عرفه من يعقل
17 والضرب (4) جمع احد الأعداد
بقدر ما في الثاني من أحساد
18 وقصدنا الضرب بنقل كملا
ووجهه اذا اردت المعملا
19 ان تضع المضروب في سطر على
ومابه يضرب منه أسفلا
20 واول (5) المضروب فيه نزلا
تحت آخر ما بسطر اعلى
21 وآخر الاعلى اضرين في الاسفل
وابداً بمنتهاه حتى الاول
22 وتهتر الاسفل تحت ما يلي
واضربه فيه تابعاً للمعمل
23 وكل منزل ضربته احملا
عليه ما وضع فوقه اولاً

- (2) وردت في النسخة الثانية « مرتب »
(4) وردت في النسخة الثانية « جعل »

النسخة الثانية 35 ورقة مقياس 17،5 x 25
سم ، عدد الاسطر في كل صفحة 29 سطرا ، ترك
هامش بعرض 3 سم بعض الاوراق ناتصة ، البداية
والنهاية غير موجودتين . صاحب النسخة هذه الشيخ
البناني من ولاية آدرار - آطار ، ويعمل كاتباً عند
قاضي الشرع في آطار .

الافكار التي وردت في الإرجوزة :

- الأبيات من 1 الى 4 مقدمة
— الأبيات من 5 الى 10 جمع الأعداد الصحيحة
— الأبيات من 11 الى 15 طرح الأعداد الصحيحة
— الأبيات من 16 الى 25 ضرب الأعداد الصحيحة
— الأبيات من 26 الى 30 قسمة الكثير على القليل
— الأبيات من 31 الى 34 قسمة القليل على الكثير

نص الإرجوزة

- 1 الحمد لله العظيم المنعم
على ذوى العلم بجم النعم
2 ثم صلواته على محمد
وآله وصحبه والمُتَّقِدِ
3 وبمعد فالقصد بلا ارتياب
بيان بمض عمل الحساب
4 فهذه أرجوزة مختصرة
بينت أبياتها محبرة

5 باب وان الجمع ضم عدد
لمعد لتمد قرب المتمد
6 وقصدنا جمع منازل الى
منازل فكثرن او قللا
7 وراع ترتيب السطور وضع
ثم نظيراً لنظير اجمع
8.. فان وصلت عشرة بالجمع
فخص صفراً بوحده بالسوضع

- (1) وردت في النسخة الثانية « تزايد »
(3) واضح وجلي وظاهر
(5) وردت في النسخة الثانية « فاول »