العاطفيـــة . وقد كان هذا الصدام يؤدى الـى مزيـــد من التأخير فى اقرار المصطلحات ونشرها . ولعل هذا الصدام والتناقض بين موقفين ، موقف الاكاديميـــين وغير الاكاديميين ، هو الذى دعا الاكاديمية الى ادخال تغيير على اسلوب اقرار مصطلحاتها ، فالمصطلحات اصبحت تقـر الآن بالاتفـــاق بين اللجنـــة الدائمـــة للمصطلحات فى الاكاديمية وبين اللجنة المؤقتة،وبعدها تنسب اللجنة الدائمة للمصطلحات الى الجمعية العامة اقرار المشروع فيقـر دون مناقشة (10 — 81 ومـــا بعدها ، 15 — 221) ؛ وتبعا لهـذا التغيير فـــان الاكاديمية اصبحت تتوخى عنـــد انتخابـــها للجنـــة المصطلحات الدائمة انتخاب من يؤنس فيهم القـــدرة على تفهم مشكلات المصطلحات العلميـــة وما يكتنـــف وضعها من صعوبات . وبعد اقرار المصطلحات على هذا النحو ، تطبع وتوزع على المختصين والمعنيين بها وتنشر قائمة المصطلحات الخاصة بكل موضوع او حقل فى كتيب خاص بها مع ما يقابلها بالانكليزية والفرنسية والالمانية والروسية ، ويقوم بنصيب وافر فى وضع المصطلحات « اللجنة المركزية لمصطلحات التكنولوجيا» فى حيفا ، وهى لجنة مشتركة من الاكاديمية والتخنيون يشترك فيها ممثلون عن معهد اسرائيل للمواصفات والمقاييس ، ونقابة المهندسين والجـــيش ، كـــما ان الجيش له لجانه الخاصة به لـــوضع المصطلحـــات العسكرية ؛ ومثل ذلك لقوات الشرطة والامن . وبعض اجهزة الدولة الاخرى (19 — 4).

وليس من شك فى ان اسلوب اللجـــان فى وضع المصطلحات ، رغم نقائصه ، ظل انجع 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 فى عمل اكثر من لجنة . ولدرء خطر التكرار هذا ، وخطر اقرار مصطلحات متباينة لنفس المفهوم ، فقد عمدت الاكاديمية فى بادىء الامر الى الاحتفاظ بفهرس مـــن البطاقات يحتوى على جميع المصطلحات التى تقرها الاكاديمية . وبعد ان تزايد عدد المصطلحات ، لجأت الاكاديمية الى الاستعانة بالحاسب الالكترونى لفهرسة مصطلحاتها (المصدر السابق نفسه . وانظر ايضا ؛ 10 — 88).

الاعمال الاخرى للاكاديمية

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

وتشارك الاكاديمية بعدد من اعضائها فى لجان من خارج الاكاديمية تبحث فى 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 فى البلاد ترجع الى الاكاديمية طلبا للمشورة فى المسائل اللغوية (17 — 46) . وقد تبنت الاكاديمية ومـــازالت تتبنـــى بالتمويل الكلي تارة والجزئى تارة اخـــرى البحـــوث 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 بمتطلبات علمية وعملية ؛ وتحقيقا للهدف الذى من اجله انشئت الاكاديمية ، ولعل خير ما يوضح ذلك هو مشروع المعجم التاريخى الذى تتبناه الاكاديمية ويقوم عليـــه عدد من الموظفين المتخصصين من خارج الاكاديميـــة يعملون باشراف احد اعضاء الاكاديمية ، وسيشتمـــل هذا المعجم عند انتهاء العمل فيه على كل كلمة عبرية ظهرت فى اى مؤلف عبرى منذ التوراة حتى الـــعصر الحاضر ، ومثل هذا المشروع لا غنى عنه للاكاديمية فى سعيها لـــوضع آلاف المصطلحـــات العبرية كل عـــام فى حقـــول المعـــرفة المختلفـــة .

ان مهمة الاكاديمية فى نهاية الامر تظل الحفاظ على اللغة العبرية وسلامتها ، وهذه المهمة لا تتأتـــى

باتخاذ القرارات والتوصيات ، فان اللغة تعيش على السنة اصحابها وبهم ، ولابد اذن من سبيل لايصال هذه التوصيات الى جزء من الجمهور الذى يستخدم هذه اللغة كلاما وكتابة ، وادراكا من الاكاديمية لاهمية هذا الامر فانها تستخدم ناطقا باسمها مهمته البحث عن الفرص المناسبة للترويج لقرارات الاكاديمية فى الصحف والاذاعة ، ويتولى هذا الناطق ايضا مهمة تصحيح الاخطاء التى تعرض له فى الصحف ، وبخاصة ما يتعارض وقرارات الاكاديمية ، كما انه هو المسؤول ايضا عن تحرير الصحيفة المسماة « تعلم لغتك » المشار اليها سابقا ، والتى كانت تصدرها الاكاديمية لترويج استعمال بعض مصطلحاتها وقراراتها (21 — 104) . ولتعزيز صلتها بالجمهور ايضا ، تعلن الاكاديمية عن مسابقة سنوية لها جائزتان نقديتان ، لاحسن بحثين عن موضوع يتعلق باللغة العبرية تحدده الاكاديمية (4 — 99) ، وفى عام 1966 عينت ممثلا لها يتولى الاشراف على سلامة اللغة المستعملة فى الاذاعة ؛ كما انه يقدم ايضا برنامجا لغويا قصيرا للمستمعين ، ويحظى هذا البرنامج بشعبية جيدة ، ويعتبر برنامجا ناجحا ، كذلك يقوم هذا المشرف بالاستماع الى نشرات الاخبار وغيرها من البرامج الاذاعية لرصد ما يرد فيها من الاخطاء اللغوية ؛ وتوجيه انظار المسؤولين اليها وتصحيحها ، كما انه يجتمع بالمذيعين وبمحررى الاخبار لارشادهم وتوجيههم لغويا ، ويشترك فى اختيار المذيعين ، ومنذ عام 1970 عين شخص آخر للقيام بواجبات مماثلة فى التلفزيون الاسرائيلى (19 — 4) .

وربما كانت الاكاديمية او بعض اعضائها وراء النقاش الذى جرى فى جلسة الكنيست بتاريخ 6/12/ 1976 واستمر ثلاث ساعات حول الحاجة الى وقف تدهور اللغة ، وضرورة استعمال الشخصيات الحكومية والرسمية للغة عبرية سليمة ، وفى نهاية تلك الجلسة اتخذت الكنيست القرار التالى : (1) ان الكنيست تنظر بالقلق الى تضاعف الاخطاء اللغوية وفقدان كثير من الملامح اللغوية فى لغة الناطقين بالعبرية بما فى ذلك الشخصيات الرسمية والمذيعون والممثلون.«2» تناشد الكنيست معلمى ومعلمات جميع المواضيع الدراسية فى رياض الاطفال والمدارس التأكيد على ان يستعمل طلبتهم عبرية صحيحة وسليمة ، وعلى ايجاد الوسائل الكفيلة لتحقيق ذلك الغرض.(3) تناشد الكنيست العاملين فى الاذاعة والتلفزيون استعمال لغة عبرية سليمة ونطق صحيح ؛ وتوصى بتخصيص برنامج تلفزيونى لتعليم العبرية الصحيحة للمشاهدين . (4) تذكر الكنيست اعضاءها بواجبهم فى استخدام لغة سليمة اثناء انعقاد الجلسات (المصدر نفسه — 6) .

تقييم عمل الاكاديمية

ليس من اليسير ، بصورة عامة ، تقييم نتيجة اى عمل لغوى لصعوبة متابعة الاعمال اللغوية وحصر نتائجها ، ولذا فان اضمن السبل الى مثل هذا التقييم هو التقييم الذى يتم فى ضوء الاهداف المرسومة فاذا اعدنا قراءة الاهداف التى وضعتها الاكاديمية لنفسها وتساءلنا الى اى مدى نجحت الاكاديمية فى تحقيق تلك الاهداف، نجد ان اكبر قدر من النجاح اصابته الاكاديمية فى تحقيق تلك الاهداف كان فى العمل على تحقيق الهدف الاول ، وهو وضع المصطلحات . وما سبق من التفصيل فى هذا المجال يغنى عن المزيد من القول . ولكن هل يعد نجاحا مجرد اصدار القائمة تلو الاخرى من قوائم المصطلحات ؟ بالطبع لا ، لان المقياس الحقيقى للنجاح فى مثل هذه الامور هو مدى انتشار المصطلحات الموضوعة وشيوعها بين الناس واستعمالها . وهنا نصطدم مرة اخرى بحقيقة عامة ، وهى انه قل ان توجد دراسات حول هذا الموضوع فى اى بلد لديه مؤسسة لغوية كالاكاديمية العبرية . ومن يدرى ، مثلا ، ما هو مصير المصطلحات التى وضعتها وتضمها مجامع اللغة العربية ، وكم منها شاع بين اهل اللغة ، وكم بقى دفينا طى مطبوعات المجامع ؟ ثم ما نسبة المصطلحات التى قبلت وشاع استعمالها ؟ هذه الاسئلة وغيرها يندر ان يجد المرء لها جوابا رغم اهمية الاسئلة والاجوبة للمجامع وعملها.

هناك ثلاث دراسات قصيرة (هى 1 و 12 و 13) عن بعض المصطلحات التى وضعتها الاكاديمية لقطع السيارة واجزائها ، وفى علم النفس والكيمياء . وتبين هذه الدراسات ان الكثيرين ممن يفترض فيهم استعمال هذه المصطلحات لا يستعملونها بل ان بعضهم لا يعلم بوجودها . كما ان المعرفة بالمصطلحات تتفاوت من حقل لآخر ، فدرجة المعرفة بمصطلحات الاكاديمية فى موضوع الكيمياء ، معروفة بين الكيماويين اكثر من

معرفة المهتمين بعلم النفس بمصطلحات هذا الحقل (12 — 55) ولذلك اسباب لا تهمنا هنا ولا علاقة لها بعمل الاكاديميـة .

ويظل اكبر اخفاق للاكاديمية ، ولمثيلاتها من الاكاديميات والمجامع ، هو عدم قدرتها على مواكبة التطور العلمي ، بحيث تضع المصطلحات اللازمة لما يجد في ميادين المعرفة المختلفة اولا بأول . ولعل هذا هو السبب الذي جعل احد اعضاء الاكاديمية يعترف بأن قوائم المصطلحات التي تصدرها الاكاديمية لا تحتوي الا على نسبة ضئيلة من المصطلحات الجديدة ، اذ ان معظم المصطلحات التي تنشرها الاكاديمية هي اما تثبيت لمصطلحات درجت في الاستعمال ، او كلمات اعيد استعمالها من مصادر قديمة ، بالاضافة الى قسم لا يستهان به من المصطلحات العلمية الاجنبية التي ترجع عادة الى اصول اغريقية ولاتينية (19 — 4).

فاذا انتقلنا الى الجوانب الاخرى من عمل الاكاديمية ، نجد الصورة اكثر ظلاما من الصورة السابقة . ففي 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 ذاك لم ينفذ حتى الآن الا في عدد محدود من الاماكن مثل محطات القطارات ، ومازالت الفوضى تسود كتابة اسماء الشوارع على سبيل المثال . والشيء نفسه يقال عن اصلاحات قررت الاكاديمية ادخالها على نظام الكتابة العبرية منذ عام 1968 ، وهي اصلاحات جزئية محدودة ، وقد بدأت هذه الاصلاحات 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 الاصلاحات على الاطلاق (المصدر السابق نفسه).

اما في مجال النحو ، فقد كان فشل الاكاديمية شبه تام بحيث ان اللجنة التي 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 العدد والناشئة عن اختلاف اللغة العبرية في نحوها وصرفها في كل عصر من عصورها

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

رأينا كيف ان اللجنة اللغوية شددت على ضرورة الحفاظ على الطابع السامي للغة العبرية ، وقد ابقت الاكاديمية على هذا الهدف حين الزمت نفسها بتوجيه اللغة العبرية بما يتفق وروح اللغة الاصيلة . ولعل فشل الاكاديمية الكلي في تحقيق اي شيء يتناسب مع هذا الهدف كان اسوأ ما واجهته الاكاديمية ، وهناك اعتراف صريح في اكثر من مصدر اسرائيلي بذلك (انظر مثلا ، المصادر 2 و 22 و 25).ففي مجال النطق ، هناك اسلوبان رئيسان : الاسلوب الشرقي ويمثله يهود البلاد العربية واسبانية بصورة رئيسية ، والاسلوب الاوروبي ، ويختلف الاول عن الثاني 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 فهي لم تفشل فقط في حمل الاوروبيين على تبني اسلوب النطق الشرقي ، بل انها فشلت ايضا في جعل الشرقيين يحتفظون بطريقة نطقهم للغة وعدم تبنيهم للاسلوب الاوربي . وهكذا اصبح النطق الاوربي اليوم هو الفصيح وهو الذي يدرس للمتعلمين . اما عن « ارنبة » العبرية في مجال المصطلحات ، فيكفي ما اسلفنا القول فيه من مغالاة الاكاديمية وتساهلها في تبني المفردات والمصطلحات الاوروبية . وهذه النتيجة التي وصلت اليها العبرية ليست بمستغربة ، لان الفئة السائدة في اسرائيل اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا هي الفئة الاوروبية ، ولذا كان من الطبيعي والمنطقي ان تسود ايضا لغة هذه الفئة ، وان يقلدها ابناء الفئة او الفئات الاخرى . بل ان الانسان ليشتم 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 .

المصادر :

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 ابراهيم نحال
كلية الزراعة - جامعة حلب

1 ــ حلقات تصنيف المواليد :

اقر مجمع اللغة العربية فى الدورة السادسة والعشرين قاعدة موحدة فى التصنيف النباتى والحيوانى كما وضع قواعد لترجمة وتعريب أسماء المواليد (1) والاعيان من نبات وحيوان فاقر حلقات التصنيف الآتية:

Royaume	Kingdom	عَـالَـم
Sous-royaume	Sub-Kingdom	عُوَيْلِم
Embranchement	Phylum	شُعْبَة
Sous-embranchement	Sub-phylum	شُعَيْبَة
Classe	Class	طَائِفَة
Sous-classe	Sub-class	طُوَيْئِفَة
Ordre	Order	رُتْبَة
Sous-ordre	Sub-order	رُتَيْبَة
Famille	Family	فَصِيلَة
Sous-famille	Sub-family	فُصَيْلَة
Tribu	Tribe	قَبِيلَة
Sous-tribu	Sub-tribe	قُبَيْلَة
Genre	Genus	جِنْس
Sous-genre	Sub-genus	جُنَيْس
Espèce	Species	نَوْع
Sous-espèce	Sub-species	نُوَيْع
Variété	Variety	ضَرْب (او صِنْف)
Race	Race	سُلَالَة
Individu	Individual	فَرْد

(1) تعنى المواليد فى التراث العلمى العربى : المعادن والنبات والحيوان .

ان أسماء حلقات التصنيف هذه تعد من أسماء المعانى ، وانها ترجمت الى العربية ولم تكن الصعوبة فى الترجمة ولكن فى تخصيص كل كلمة باسم عربى واحد · اعتقد ان هذا القرار خليق بأن يتبع من قبل الاختصاصيين العرب وذلك لان فيه خلاصا من فوضى تعدد الاسماء لكل حلقة واحدة من حلقات تصنيف المواليد ·

ا ــ قواعد ترجمة وتعريب أسماء المواليد والاعيان :

القاعدة الاولى : ترجمة الالفاظ العلمية بمعانيها هو المجال الاوسع فى حلقات التصنيف العليا وهى الشعب والطوائف والرتب :

فى الواقع لا مجال يذكر للتعريب فى الحلقات العليا للتصنيف · واعتقد انه لم يعد يوجد خلاف بين الاختصاصيين فى هذا المجال · وانه من النادر ان نجد فى كتب التصنيف النباتى والحيوانى الحديثة التاليف من يقوم بالتعريب بدلا من ترجمة المعنى كمن يقول « مونوكوتيليدونات » Monocotylédones بدلا من « أحاديات الفلقة » و « ديكوتيليدونات » Dicotylédones بدلا من « ذوات الفلقتين » أو كمن يقول « أرطوبتيرات » Orthoptères بدلا من « مستقيمات الأجنحة » « وكوليوبتيرات » Coleoptères بدلا من « مغمدات الاجنحة » ·

وكذلك نقول « رتبة الصنوبريات » Pinales « ورتبة الصفصافيات » Salicales ورتبة « الورديات » Rosales · وكذلك لا مجال للتعريب فى الفقاريات والاسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثدييات وما اليها من رتب الحيوان ، وكذلك لا مجال للتعريب فى غشائيات الاجنحة وحرشفيات الاجنحة وذوات الجناحين ونصفيات الاجنحة وما اليها من رتب الحشرات · وكذلك للنباتات الزهرية واللازهرية وذوات الفلقتين ووحيدات الفلقة ومستورات البذور(1) ومعراة البذور (1) وما اليها .

وكذلك فانه لا مجال للنحت ولا للتركيب المزجى هنا كما أوضحنا ذلك فيما سبق فنقول « مستقيمات الاجنحة » مقابل Orthoptères وليس «مسجناحيات» وكلمتان هنا أصلح بكثير من كلمة واحدة نابية شاذة عن التراكيب اللغوية العربية ·

وفى كتب التعليم العالى ، من المفضل وضع الالفاظ العلمية الاجنبية بين قوسين الى جانب الالفاظ العربية تلافيا للالتباس خاصة واننا لا نزال فى بداية تنسيق التعريب ·

القاعدة الثانية : أسماء القبائل والفصائل النباتية او الحيوانية تكون عربية او معربة على حسب اسم النبات أو الحيوان الذى تنتسب اليه :

إن معظم أسماء الفصائل الحيوانية والنباتية منسوبة الى أسماء حيوانات أو نباتات بارزة كقولنا Fagaceae نسبة الى شجرة الزّان Fagus و Rosaceae نسبة الى نبات الوَرْد Rosa و Ranunculaceae نسبة الى نبات الحُوذان Ranunculus و Ascaridae نسبة الى دودة الأسكاريس او الصقر Ascaris و Buprestidae نسبة الى الخنفساء الناصعة Buprestis ، لذلك فان الحيوانات والنباتات التى لها أسماء عربية قديمة أو 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 · أما الحيوانات والنباتات التى لها أسماء معربة فتكون أسماء فصائلها معربة ، كما هو الحال بالنسبة للفصيلة الدفنية (من دفنة Daphne ، كلمة يونانية وهى اسم احد الربات فى أساطير اليونان) والفصيلة البتولية (من بتولا Betula ، وهى كلمة سلتية معربة ومعناها تضيب) ·

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

---

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

القاعدة الثالثة : اجناس المواليد التى ليس لها اسماء عربية تعرب اسماؤها العلمية اذا كانت منسوبة الى الاعلام وتترجم بمعانيها اذا أمكن ترجمتها فى كلمة عربية واحدة سائغة ، وان لم يكن ذلك ممكنا رجح تعريبها :

ان موضوع نقل اسماء الاجناس الى العربية هو موضوع شائك جدا ، ولذلك نرى أن القاعدة الثالثة مرنة جدا كى نستطيع أن نستوعب كل الاشكالات التى يواجهها المشتغلون بالمصطلحات العلمية فى مجال التصنيف النباتى فيما يتعلق بنقل اسماء الاجناس الى العربية .

ويمكن أن يلجأ واضع اللفظ الى الطرق التالية :

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

ب — اذا لم يكن للجنس اسم شائع فى 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 يونانى ويفيد أن فينوس حولت ادونيس الى زهرة من الشقار ، جنس نبات من الفصيلة الحوذانية .

رشدية : مقابل Averrhoa وهو مهدى الى العالم العربى ابن رشد والمعروف عند الافرنج تحت اسم Averrhoes .

دلبيرجية : مقابل Dalbergia وهو مهدى لعالم نباتى سويدى .

اخيلية : مقابل Achillea من اصل يونانى ويدل على البطل اليونانى « اخيل » .

دفنة : مقابل Daphne اسم جبل فى اليونان مسمى باسم أحد الربات فى اساطير اليونان .

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

دهلية : مقابل Dahlia وهو مهدى للعالم السويدى دهل « Dahl »

ج — اذا لم يكن لاسم الجنس اسم عربى قديم او معرب واذا لم يكن من اسماء الاعلام فيمكن اللجوء الى ترجمته ، ويكون غالبا مشتقا أو مقتبسا من اليونانية أو اللاتينية ، وغالبا ما يدل على صفات خاصة للجنس .

وبناء على ذلك يمكن ترجمة اسماء الاجناس النباتية التالية :

رمادية: مقابل	Cineraria
ذنب الخيل: مقابل	Equisetum
عديد الارجل: مقابل	Polypodium
لبن الطير: مقابل	Ornithogalum
جُرَيْس، مقابل	Campanula
لولبية: مقابل	Spirogyra
جِصِّية : مقابل	Gypsophylla
دموية : مقابل	Sanguinaria
أصبعية : مقابل	Dactylis
سهمية : مقابل	Sagittaria

القاعدة الرابعة : لا مجال للتعريب فى الالفاظ العلمية الدالة على انواع النباتات لان جميع الفاظها او معظمها نعوت أو صفات تترجم ترجمة فى جميع اللغات الحية .

وبناء على هذه القاعدة نقول :

قمح قاس — مقابل	Triticum durum
أَرْز لبناني — مقابل	Cedrus libani
موز العقلاء — مقابل	Musa sapientum

(1) اسم الجنس (Gundelia) هو اسم أحد العلماء النباتيين ؛ الا أن اسم الجنس هذا معروف وشائع بالعربية تحت اسم « عكّوب » ، فمن الضرورى الاحتفاظ بالاسم الشائع وعدم القيام بتعريبه كقولنا « چنديليا » .

صنوبر حلبى ـــ مقابل	Pinus halepenis
ادونيس صيفى ـــ مقابل	Adonis aestivalis
ضفدع نشيط ـــ مقابل	Rana agilis
نُقّار صغير ـــ مقابل	Picus minor
حُبَارى متموجة ـــ مقابل	Otis undulata
دِزّيّة الخروع ـــ مقابل	Bombyx ricini

فى كل هـذه الامثلـة ترجمت اسماء الانـواع للنباتات والحيوانات وكانت الترجمة ناجحة ومعبرة عن ما كان يريد ايضاحه المصنف ·

مـــلاحظـــة :

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 ، وفى هذه الحالة لا بد من التعريب ، كما فى الامثلة التالية :

نفل ميخائيـل	Trifolium michelianum
(نسبة الى العالم الفرنسى Michel فى القـرن التاسع عشر) ·	
نفل بواسييه	Trifolium boissieri
(نسبة الى عالم النبات Boissier).	
خطمى كوتشي	Althea Kotshyi
(مهدى الى العالم Kotshy).	
بربريس داروين	Berberis darwini
(مهدى الى العالم داروين) ·	

القاعدة الخامسة : يوجد مجال للترجمة أو التعريب جميعا فى الالفاظ الدالة على السـلالات والاصناف او الضروب :

مثال : حور اسود حموى ـــ حور ابيض رومى ـــ مشمش كلابى ـــ تين خضيرى ·

القاعدة السادسة : لا مجال للنحت ولا للتركيب المزجى فى تصنيف المواليد ولا حاجة اليهما ، وفى اللجوء اليهما تشويه للغة العربية :

3 ـــ تكوين الاسماء العلميـة العربيـة للنباتـات والحيوانات :

3 ـــ 1) تمشيا مع التسمية الثنائية العالميـة للاسماء العلمية للنباتات والحيوانات ، يمكن اتبـاع نفس الاسلوب فى التسمية العربية العلمية · فنقـول مثلا :« قمح قاس » مقابل Triticum durum

«وارز لبنانى» مقابل Cedrus libani

و « ضفدع نشيط » مقابل Rana agilis

كما ورد فيما سبق · وليس هناك ما يمنع من اتباع هذه التسمية الثنائية عند نقل الالفاظ الى العربيـة ؛ بل انها تضيف دقة فى التعرف على النبات والحيوان ·

3 ـــ 2) اذا تم الاتفاق على اسم الجنس العربى 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 العربى أو المعرب الشائع الدال على نوع من الانواع التابعة للجنس واعتباره اسما للجنس تعميما** · لقد اتبعت هذه الطريقة مـن قبل نحّال 1958 ، 1963 ، 1966 ، 1974 وكـذلك من قبل الشهابى 1978 ·

فمثلا ان الجنس Crataegus يمكن تسميته تعميما باسم احد الانواع التابعة له وهو « الزعرور » Crataegus azarulus ، بحيث يطلق اسـم « زعرور » على اسـم الجنـس Crataegus وبعد ذلك يمكن تكوين أسماء الانواع على النحو التالى:

زعـرور معروف	Crataegus azarulus
زعرور عرف الديك	« crus-galli
زعـرور شرقى	« orientalis
زعرور شائك	« oxycantha

ومثال آخر على ذلك هو تسميـة جنس Abies. ان كلمـة « الشـوح » مقـابـل Abies cilicica معروفة تماما منذ ايام صلاح الدين الايوبى (الشهابى 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 نبيـل	« nobilis
شوح مشطي	« pectinata

وبهذه الطريقة يمكن تسمية كل الانواع التابعة لجنس Abies

وقد تركنا اسم « تَنّوب » لتسمية الجنس Picea ، وهو اسم شائع بين الجراجين فى سوريا ولبنان والاردن. ولم نقل « بيسية » أو « راتنجية » ، كما ورد ذلك فى معجم الشهابى 1978 مقابل اسم الجنس Picea فالاسم « تنوب » شائع ، فلا حاجة هنا الى التعريب.

وكذلك فان كلمة زُوّان او زُوَان تطلق على احد الانواع التابعة للجنس Lolium . وهو Lolium temulentum وهكذا يمكن أن نطلق اسم « زوان » على الجنس Lolium تعميما بحيث نقول :

زوان مسكر	Lolium temulentum
زوان ايطالى	« italicum
زوان حقلى	« arvense
زوان معمر	« perenne

4 ــ المنهجية المتبعة فى نقل اسماء الاجناس والانواع النباتية الى العربية من قبل ابراهيم نحال وميشيل خزامى فى ترجمة كتاب « أزهار لبنان البرية » للدكتور مصطفى العمة (1) .

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

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

حاولا قدر المستطاع انتقاء لفظ عربى واحد مقابل اللفظ الفرنسى . الا انه نظراً لتعدد الالفاظ العربية المقابلة للفظ الفرنسى فى غالب الاحيان ، وخاصة فيما يتعلق بوصف النبات اضطرّنا الى وضع اكثر من لفظ عربى مقابل اللفظ الفرنسى ، الا ان اللفظ العربى الذى رأياه اكثر ملاءمة وضعناه فى البداية وكتبناه بحرف اسود غامق واستعملناه فى ترجمة النص .

ثانيا ــ فيما يتعلق بالاسماء العربية للنباتات المقابلة للاسماء العلمية اللاتينية ، فقد اتبعنا النهج التالى :

ا ــ بحثنا فى بادىء الامر عن الاسم الشائع الاستعمال ، سواء كان عربيا أو معربا أو عاميا . واذا كان لنبات واحد عدة اسماء شائعة فى عدة بلاد عربية أو حتى ضمن البلد العربى الواحد ، كما هو الحال غالبا ، حَصَيْنا كل هذه الاسماء . ولما كان لا بد من الانتقاء ، فقد قمنا بانتقاء الاسم الذى رأيناه اكثر ملاءمة تبعا للمعايير التالية :

ــ وروده فى كتب عربية أو معاجم عربية موثوق بها .

ــ انسجامه مع المعنى العلمى الحديث لاسم النبات .

ــ استساغة لفظه وسماعه باللغة العربية .

ــ عدم تكراره لاسم نبات تابع لجنس آخر أو لفصيلة أخرى .

ورغبة منهما فى عدم التعتيم على الاسماء الاخرى المستعملة ، فقد أوردنا أهمها 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 ، رُوبحين . وقد اخترنا منها الاسم « آس » وهو الاكثر شيوعا وورَدَ فى عدة معاجم عربية .

للنبات Paneratium maritimum عدة اسماء هى :

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

(1) Fleurs sauvages du Liban, 1980 Centre National de la Recherche Scientifique, Beyrouth

اليونانية واسم النوع مترجم ، لتمييزه عن النرجس الحقيقى الذى يتبع جنس Narcissus وعن الزنبق الذى يتبع جنس Lilium علما أن كلمة تعبل مشكوك بسلامة مطابقتها لهذا النوع .

للنبات Gladiolus segetum عدة اسماء ايضا هى :

عرف الديك ، سيف الغراب ، دَلَبُوث . وقد انتخبنا الاسم دلبوث مقابل Gladiolus واضافا اليه « الحصاد » مقابل segetum بحيث اصبح الاسم « دلبوث الحصاد » تمشيا مع التسمية الحديثة للنباتات .

ب — اذا لم يجدا اسما شائعا للنبات ، قاما بترجمة معنى اسمه المشتق من اليونانية أو اللاتينية .

وبناء على ذلك ترجما عددا من الاجناس النباتية بمعانيها . مثل « ذنب الخيل » مقابل اسم الجنس « Equisetum » وذنب الخيل الطويل « مقابل Equisetum maximum » وكذلك « عديد الارجل » مقابل اسم الجنس « Polypodium » وعديد الارجل الجنوبى « مقابل Polypodium australe » وكذلك قالا « لبن الطير الجبلى » مقابل Ornithogalum montanum و « جُرَيْس 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 عرباه اضطرارًا ، لان مثل هذه الاسماء يحمل ارتباطا ما بالنبات ، فقالا « اخيلية » مقابل Achillea لان هذا الاسم يدل على اسم البطل اليونانى « اخيل » وكذلك قالا « ميشوكيا » مقابل Michauxia الذى يدل على اسم عالم نباتى فرنسى ، و « دَفْنَة » مقابل Daphne الذى هو اسم جبل فى اليونان و « روميليه » مقابل Romulea الذى ينحدر من اسم Romulus مؤسس روما .

هـ — وتمشيا مع الاسلوب الحديث فى تسمية النباتات والحيوانات فى التصنيف الحديث حيث يكون الاسم مؤلفا من ثلاث كلمات : الكلمة الاولى تدل على الجنس والثانية على النوع والثالثة تدل على اسم المصنف ، عمدا الى اتباع نفس الاسلوب فى تكوين الاسماء العربية للنباتات وركزا بشكل خاص على اسم الجنس واسم النوع ، باعتبار ان اسم المصنف ثابت ، فقالا :

شانية ثلاثية الفصوص (مقابل) Salvia triloba

شانية هرمينية (مقابل) Salvia horminum

شانية كأسية (مقابل) Salvia acetabulosa

وكذلك قالا :

سحلب فراشى (مقابل) Orchis papilionacea

سحلب موريو (مقابل) Orchis morio

سحلب قدسى (مقابل) Orchis sancta

سحلب ثلاثى التسنن (مقابل) Orchis tridentata

سحلب ايطالى (مقابل) Orchis italica

سحلب أناضولي (مقابل) Orchis anatolica

هـ — لتكوين الاسماء العلمية العربية على غرار الاسم العلمى اللاتينى المؤلف من اسم الجنس واسم الجنس واسم النوع ، احتاجا احيانا الى اتخاذ الاسم العربى الشائع الدال على نوع من الانواع اسما للجنس تعميما . فكلمة « شِبْرق » تدل فى لبنان وجبل الشيخ على نوع نباتى 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 ثعبانى» كمقابل للاسم Ononis natrix « وشبرق القدماء » كمقابل للاسم Ononis antiquorum . واتبعا نفس الاسلوب بالنسبة لكلمة « طَيُّون » التى تدل فى سوريا ولبنان على النوع النباتى Inula viscosa واعتبراها ممثلة لاسم الجنس وقالا بعد ذلك « طيون دبقى » مقابل Inula viscosa . وكذلك اعتبرا كلمة « وزال » التى 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 .

المـراجـــع :

ابن البيطار ، ضياء الدين 1974 — الجامع لمفردات الادويـة والاغذيـة ، المطبعـة العامرة ، القاهرة .

الحصرى ، ساطع 1975 — حول الاصطلاحات العلمية — اللسان العربى ، المجلد الثانى عشر ، الجزء الاول ، ص : 36 — 49 .

الحمزاوى ، محمد رشاد 1975 — الصدور واللواحق وصلتها بتعريب 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.

السمان ، 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 ؛ وصفى ، عماد الدين 1972 — المملكة النباتية ،دار المطبوعاتالجديدة — الاسكندرية

عيسى ، احمد 1930 — معجم اسماء النبات — المطبعة الاميرية — 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 عمليـة وضـع المصطلحـات وترجمتها وتعريبها . معهد الانماء العربى ، بيروت. 61 صفحـة .

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

لقد لفت نظري الاخ المحترم الدكتور اكرم فاضل بارك الله جهوده الى كلمة (تليس) في تعليق له بدورية « اللسان العربي » التي تصدر عن مكتب تنسيق التعريب واستخلص بعد التحقيق :

ان كلمة (تليس) العربية ليست سوى تحريف للكلمة الاسبانية (ترليز) terliz

وانها تشير الى نوع من الاقمشة .

وانها تعنى بساطا غليظا مختلف الالوان (1) .

وارى من المفيد ان ادلى بما اعرفه عن هذه الكلمة لانى اعتقد بأنها كلمة تراثية من اعماق لغتنا الشعبية. وكانت مستعملة قديما عندنا بتونس ، ثم زال حضورها وبقى أثر وجودها في بعض التعابير الشعبية والنصوص التاريخية .

ان كلمة تليس بكسر الاول والثانى مع تشديده تجمع على تلاليس وجمعت على تلالس ونسب اليه فقالوا « التلالسى » كما سيأتى .

و فى العرف الشعبى القديم « التليس » هو كيس كبير لنقل الحبوب على الابل ونحوها ويدعى اليوم (الغرارة) جمع غرائر والتسمية عربية ويدعى ايضا (العديلة) تحريف عدل العربية..

والكلمة المعنية عربية اصيلة وليست بحخيلةمحرفة انما طرأ عليها التغيير من حيث الصيغة والمدلول واليك البيان :

جاء بلسان العرب لابن منظور :' (التليسة) وعاء يسوى من الخوص شبه القفة وهى شبه العيبة التى تكون عند العصارين (2)

نفهم من هذا : ان التليسة مؤنث تليس وعاء والوعاء هو ما يجمع فيه الشيء ويحفظ ، والغرارة او التليس (مذكر تليسة) هو كالوعاء للشيء وجاء فى شرح القاموس للزبيدى : (التليسة كسكينة وعاء يسوى من الخوص شبه قفة وهى شبه العيبة التى تكون عند القصارين والجمع (تلاليس) والتليسة ايضا كيس الحساب يوضع فيه الورق ونحوه) «3» .

اذن قد اطلق العرب (تليسة) جمع تلاليس على القفة والعيبة وعلى :' (كيس الحساب) فاخذها العامة وحذفوا تاءها واطلقوها على (كيس الحبوب) ؟ الذى هو (الغرارة) أو (العدل) ؟ وبهذا البيان فكلمة (تليس) عربية محرفة جزئيا اطلقت على ما يشابه ما اطلقت عليه ؟

ما هو التليس او الغرارة ؟

التليس ينسج من الصوف وشعر الماعز فيبدو ملونا يجمع بين البياض والسواد او بين السواد واللون البنى او اللون الرمادى على شكل مستطيلات عرض المستطيل نحو اربعة اصابع ، ويشبهه نوعا ما من حيث انصناعة (الحمل) عند اهل العراق الا ان التليس او الغرارة يخاط بعد النسج كيسا يسع ما بين 42 صاعا و 60 صاعا من القمح او الشعير مما يقدر وزنه ما بين 150 كلغ و 185 كلغ تقريبا .

ويهتم بصناعته اهل الريف والبادية لانه اكثر متانة واكثر فائدة من كيس الخيش الذى نسميه (الشكارة) ويتسع لضعفه مع انه يصلح لنقل الحبوب على الابل اذ كل جمل يحمل تليسين متعادلين ولذلك سمى العدل.

ومما يؤكد ما ذهبنا اليه فى تفسير كلمة تليس ما يأتى :

1) قال ابن ناجى متحدثا عن عمه وكان من اهل العلم : (فحدثنى من نثق به من اصحابنا انه اعطاه يوما قفيزا شعيرا وكان الغلاء وقال له اوصله للدار الفلانية ولا تعرف صاحبها انه من عندى وان لم تجده فلا تعرف اهله وفرغ الطعام **وجيب التليس** » (4)

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

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

2) ما زال اهل البادية ينتفعون بالغرارة كفراش الى اليوم وكذلك كان الناس وعلى الاخص الصوفيين يستعملون التليس كفراش .

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

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

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

وعندما اخذ يودع الناس تقدم له صاحب التليس ليودعه فاعلمه بما راى وساله عن قصته واعلمه بانه مملوك آبق من مولاه (8) .

وروى المالكى ايضا :

ان العالم الزاهد اسماعيل بن رباح الجزرى (ت 212 هـ) خرج للحج فدخل مصر ووقف بحلقة العالم عبد الله بن وهب وعليه تليس فلم يقبل عليه احد فصاح من آخر الحلقة قائلا : (امن اجل لباسى هذا اقصى وابعد ؟ ! فصاح ابن وهب : الى هاهنا الى هاهنا ، فتقدم اليه وعندما خلا معه قال له ابن وهب : لو لبست وسطا من الثياب كان احمد لك ؟ فقال اسماعول : من تحمل حملا ثقيلا من خشية الله تعالى اوشك ان يقضى به الى راحة فقال ابن وهب : صدقت (9) .

وهذا يدل على الافراط فى التجرد من متع الدنيا ولذتها وشدة الورع والتقوى مما طبع فى اذهان الناس وجعلهم يعتقدون بأن لابس التليس اكثر الناس ثقة واكثرهم تقوى وورعا وعبروا عن هذا بالمثل الشعبى القائل : (لو كانت الطفلة تلبس تليس ما هى الا بنت ابليس) !

وتواصل لبس الزهاد التليس حتى عندما صار يدعى الغرارة وبصفاقس بالجمهورية التونسية ضيعة كبيرة تدعى (سيدي بوغرارة) بينما فى القرن الخامس الهجرى نسب الى جمع تليس احد فقهاء القيروان هو (ابو محمد عبد الواحد بن مفرج التلالسى) (10) .

4) مما يزيدنا يقينا ان التليس هو الغرارة تسمية الرجل الشعبى التونسى الكابوس الذى يعترى النائم فيزعجه (بوغرارة) بينما البدوى الى اليوم يسميه (بوتليس) وعندما تساله ما هو التليس لا يفقهه .

وكان تسمية الكابوس (بوتليس) و (بوغرارة) لانه يفاجيء الانسان ويغمه فلا يتركه يتحرك ، على معنى المثل الشعبى التونسى (غمه بتليس) ويقال لمن يفاجأ بالامر المقضى فلا يجد مخرجا .

ان كلمة تليس عربية اصيلة اطلقت على الغرارة وما زالت آثارها فى التراث الشعبى .

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

الهـــوامـــش :

1) مجلة اللسان العربى م 10 ج 3 ص 182 و 183 هـــامش 45 .
2) لسان العرب لابن منظور «تلس» وترتيب القاموس للزاوى ج 1 ص 312 .
3) شرح القاموس للزبيـــدى فصل ت باب س ج 4ص 116 .
4) معالم الايمان فى معرفة فقهاء القيروان للدباغ طبـــع تونس ج 4 ص 195 .
5) اللسان العربى م 10 ج 3 ص 183 هامش .
6) معالم الايمان فى معرفة فقهاء القيروان ج 3 ص 58.
7) اللسان العربى م 10 ج 3 ص 182 .
8) رياض النفوس للمالكى ت ح مؤنس ج 1 ص 332.
9) المصـــدر السابـــق ص 245 .
10) معالم الايمان فى معرفة فقهاء القيروان ج 3 ص246 .

من قضايا اللغة :

نون الوقاية

بين كونها حرفاً مفرداً أو جزءاً من ضمير

للدكتور أحمد كشك

جامعة القاهرة

يرى النحاة أن نون الوقاية حرف يأتى لصيقا لياء المتكلم عند اتصالها بالافعال وبعض الحروف وندرة من الاسماء . وهم يرون دخولها على الافعال من قبيل اللازم حين تتصل هذه الافعال بياء المتكلم فى قولك فى الماضى (ضربني) والمضارع (يضربني) والامر (اضربني). واذا سألت النحاة عن وظيفة هذه النون قالوا انها حرف يؤتى به لوقاية هذه الافعال من الكسر عند اتصال هذه الافعال بياء المتكلم ، ومعنى ذلك أمران : أن هذه النون حرف مفرد لامحل له اعرابيا ، وأن وظيفتها وقاية الافعال من الكسر ، فهل فى هذا التحديد دليل صحة وصواب ؟

فى المناقشة التالية لافكار النحاة تحديد لهذا القول. ويبدأ حديثنا حول الوظيفة التى تقوم بها هذه النون. فهل حقيقة أن هذه النون جاءت لتقى الافعال من الكسر؟ يقتضينا الجواب أن نناقش الحاجة الماسة الى درء كسر الافعال وهنا يلزم أن نقول:ما المراد بالكسر الذى تعنيه هذه النون لهذه الافعال ، هل المقصود به الكسر باعتباره ظاهرة صوتية لا يقبلها الفعل ؟ أو المقصود بالكسر باعتباره علامة اعرابية ؟ واذا كان المقصود هو الاعتبار الصوتى فلماذا بقى درء الكسر صوتيا قرين مجموعة من الافعال دون الافعال الاخرى ؟ 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 مكسورا تخلصا من التقاء الساكنين كما فى قولك « قم الليل » و « ذاكر الدرس » ؟ لقد جيء به هنا لحل مشكلة لغوية هى التقاء الساكنين فكيف يكون حلا فى مكان ومكروها فى مكان آخر !

ان استحالة قبول الافعال للكسر من الناحية الصوتية أمر لاأساس له ومن ثم فالافعال تقبله صوتيا ، وعلى هذا فلا وظيفة للنون من جهة درء الكسر الصوتى واذا كان هذا الدرء الصوتى غير مقبول فان درء الكسر باعتباره علامة اعرابية لا وجود له بداهة لان الجر اى الكسر فى الافعال أمر مستحيل فالجر ليس من قبيل الافعال وانما هو من قبيل الاسماء ومن ثم تنتفى وظيفة درء كسر الفعل صوتيا واعرابيا حيث لا حاجة الى هذه الوظيفة .

واذا كانت وظيفة النون كما افترض النحاة هى وقاية الافعال من الكسر ، فما الذى وقته عند دخولها على الادوات الناسخة او بعض حروف الجر أو بعض الاسماء كما فى قولك (انني) (مني) (لدني) !

يسقط اذن اعتبار أن النون واقية الفعل من الكسر . وهنا نحس انه اذا كان للوقاية دور فان الاسلم لدى النحاة اعتبار أن هذه النون حين تقى فان دورها ليس وقاية الفعل من الكسر وانما وقاية الضمير من اللبس ، فالياء واحدة صوتيا فى قولك اضربني وقولك اضربي يا فاطمة ، فاية الامر ان وظيفة الياء الاولى انها للمتكلم ووظيفة الثانية انها للمخاطب والذى جعل الاولى للمتكلم لا للمخاطب وجود النون ومن ثم فقد ابعدت التشابه واللبس الحاصل بين ياء المخاطب وياء المتكلم ، فحين تكون الياء مع النون تكون ضمير متكلم وحين تكون وحدها تكون ضمير خطاب .

ومعنى ذلك أن النون قد وقت الضمير من اللبس . هذا هو الاقرب الى الصواب غير اننا نبتعد بالتضيية اكثر من ذلك ، يظهر ذلك حين حديثنا عن الاعتبار الثانى للنون أهى حرف مفرد أو لا ؟

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

ان جعل الضمير المنفصل (انا) حالة الاتصال الى (نى) أمر مقبول فقد صار الضمير المنفصل «هو» الدال على الغائب حالة الوصل الى هاء لان متطلبات الوصل تخالف متطلبات الفصل وذلك حادث فى استحالة الضمير المنفصل (أنا) الى « نى » وبخاصة أن ضمير المتكلمين « نحن »المنفصل استحال الى (نا) فى الاتصال ، وربما كان اساس الخلاف بين الضميرين فى الوصل على اساس الشكل صورة للتفريق بين الجمع حين يأتى متكلما والمفرد حين يأتى كذلك فالتحويل تم على اساس ان «أنا» تحولت الى «نى ــ ى» واخذت «نى» مسارها مع الافعال واخذت الياء مسارها مع الاسماء حين الاتصال حيث لم نجد اختلاطا فى الضمير المتصل مع الاسم مخاطبا كان أو متكلما ، لان المتكلم اصبح ياء والمخاطب اصبح كافا فى (كتابك) .

فهل من اثبات لذلك الاحساس ؟ لقد آنسنا سيبويه بقول يعتبر فيه أن الضمير (نى) كله اسم حين قال فى باب ما يحذف من الياءات عند الوقف ، « وانت تريد اسقانى واسقنى لان (نى) اسم وقد قرا أبو عمرو فيقول ربى أكرمن » اليس قوله بأن « نــى » 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 الاقتصار فى الدلالة على حذف الكلمة بابقاء جزء منها وفى ذلك شعور بأن الكلمة مكونة من حرفين هما (نى) . ان كلمة (نى) فى اللغة العبرية تعتبر ضمير نصب للمفعولية فقد جاءت كلمة ([S) (نى) لاصقة للدلالة على المفعولية كما فى العربية تماما .

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

ثالثـــا دراسات متنوعـــة :

12 ــ تكوين الفكر العربى قبل الاسلام	د . رشـاد محمد خليل	107
13 ــ تحقيق أرجوزة السملالى فى الحساب	الاستاذ بديع الحمصى	121
14 ــ المراكز الحالية والمقبلة لانتشار العربية	تلخيص : الاستاذ محمـــد أفسحى	124
15 ــ اللغـــة العـــربيـــة فى الهنـــد	د . معين الدين الاعظمى	140
16 ــ الاكاديمية الملكية المغربيـــة		144

تكوين الفكر العربي قبل الاسلام (5)

- كما تكشف عنه الدراسات اللغوية -

الدكتور: رشاد محمد خليل

الباب الثاني

« الفصل الاول »
اللـه

عرض لنا الشعر القديم صورة بالغة التحديد والوضوح والشمول للتصور الديني العربي ويقوم هذا التصور على الايمان بقوة عليا ؛ لا يدرك كنهها ولا تعرف طبيعتها ولا تتصور ذاتها ؛ وانما تمر بآثارها الظاهرة في مختلف شؤون الكون والحياة ·

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

وقد ورد ذكر هذه القوة العليا بمختلف مسمياتها مفردة او موصوفة باحدى صفاتها وذلك في معرض القسم وغيره بيانا لفضلها ، او تذكيرا بها ؛ او تحذيرا من عقابها او ترغيبا في ثوابها ·· ·· الخ · وحين لاتذكر هذه القوة تصريحا يفهم من القرائن انهـا وحدهـا المقصودة ، وانها هي الموصوفة بصفات الكمال ؛ كما يدل ذلك على انهم لا ينسبون لغيرها صفة من صفاتها او كمالا من كمالاتها او فضلا من افضالها ·

وقد اورد القالي في ذيل الامالي مجملا لصفات الذات الالهية وكمالاتها في تصور العرب في معرض ذكره لايمان العرب في الجاهلية ، ولم يشر الى مصادره · وقد نقل عنه النيجري في كتاب ايمان العرب في الجاهلية دون احالة الى المصادر ، ولما كان ما اورده كلاهمـا لا يخرج عما ورد في الشعر الجاهلي ، فمن الافضل ان نلجأ اليه مباشرة لنتعرف عليه هناك ·

الله الحـق .. .. اهـل التقوى يقول زهير :

بـدا لي ان اللـه حـق فـزادني
الى الحق تقوى الله ما كـان باديا (1)

الله يعلم ويجزي يقول ذو الاصبع العدواني :

اللـه يعلمنـي واللـه يعلمكـم
والله يجزيكم عنـي ويجزينـي (2)

يعلم مـا في النفوس يقول زهير :

فلا تكتمـن الله مـا في نفوسكـم
ليخفى ومهما يكتـم الله يعلـم (3)

عالم الغيب يحيي العظام وهي رميم يقـول حاتـم :

امـا والذي لا يعلـم الغيب غـيره
ويحيي العظام البيض وهي رميم (4)

ذو نعم يشاء ، ذو عقد وتصفاح يقـول عبيـد بـن الابـرص :

حلفت باللـه ان اللـه ذو نعـم
لمـن يشاء وذو عقد وتصفاح (5)

رب الحل والاحرام يقول المهلهل :

تتلـوا كليبـا ثـم قـال اربعـوا
كذبوا ورب الحـل والاحـرام (6)

الله راء وسامـع يقول قيس بن الداذية :

وقـد جاوزتنـا في الشهـور كثيرة
فمـا نولت والله راء وسامع (7)

لحـا الله يقول عروة بن الورد :

لحـا الله صعلوكا اذا جن ليلـه
مصافي المشاش آلنا كل مجـزر (8)

كسا الله يقول عمرة بن جعل :

كسا الله حي ثعلب ابنـة وائـل
من اللؤم اظفارا بطيئا نصالها (9)

راى اللـه يقـول زهيـر :

راى الله بالاحيـان ما فعلا بكـم
فابلاهما خير البلاء الذي يبلو (10)

---

(1) شرح الديوان ص 287 ·
(2) مفضليـات 1 / 18 ·
(3) المعلقـة
(4) الديـوان ص 1534
(5) الـديـوان ص 24
(6) اصمعيـات ص 197
(7) اغـانـي ص 14 / 25
(8) الـديـوان ص 73
(9) مفضليـات 2 / 28
(10) الـديـوان ص 51

عاقبنى ربى يقول النابغة :

اذا فعاقبنى ربى معاقبة
قرت بها عين من يأتيك بالحسد (11)

الحمد لله يقول امرؤ القيس :

ارى ابلى والحمد لله اصبحت
ثقالا اذا ما استقبلتها صعوداها (12)

الله اعطاك يقول النابغة :

الم تر ان الله اعطاك سورة
ترى كل ملك دونها يتذبذب (13)

رب حبانا حباه الله يقول عبدة الطيب :

رب حبانا بأموال مخولة
وكل شيء حباه الله تخويل (14)

نعم الله ، ربها ، صنيع الله ، الله صنع ، يقول سويد بن ابى كاهل :

نعم لله قينا ربها
وصنيع الله والله صنع (15)

كفانى الله يقول سويد :

قد كفانى الله ما فى نفسه
ومتى ما يكف شيء لا يضع (16)

سلام الله ، ورحمته يقول عبدة الطيب :

عليك سلام الله قيس بن عاصم
ورحمته ما شاء ان يترحما (17)

ترك الله يقول طرفة :

كل خليل كنت خالته
لا ترك الله له واضحة (18)

الله يشهد عمرو بن الاطنابة :

ان السماء وان الارض شاهدة
والله يشهد والايام والبلد (19)

---

(11) المعلقة
(13) مختار ص 102
(15) مفضليات 1 / 88
(17) سن الحماسة 2 / 142
(19) وحشيات ص 122
(21) مختار ص 142
(25) الديوان ص 239
(27) حماسة 1 / 179

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

من يسأل الناس يحرموه
وسائل الله لا يخيب
بالله يدرك كل خير
والقول فى بعضه تلبيب (20)

الله جنة يقول النابغة :

تذكرانى يجعل الله جنة
فيصبح ذا مال ويقتل واتره (21)

نصر الله يقول النابغة :

فلما راى ان ثمر الله ما له
واثل موجودا وسد مفاتره (22)

وقاها الله يقول النابغة :

فلما وقاها الله ضربة فأسه
وللبر عين لا تغمض ناظرة (23)

نجعل الله بيننا يقول النابغة :

فقال تعالى نجعل الله بيننا
على ما لنا او تنجزى لى آخرة (24)

الله انجح ما طلبت به يقول النابغة :

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

معاذ الاله يقول البعيث بن حريث :

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

الى الله اشكو يقول الغطمش :

الى الله اشكو لا الى الناس اننى
ارى الارض تبقى والأخلاء تذهب (27)

رزق الاله .. على الرحمن رزقكم يقول حاتم الطائى :

كلوا الآن من رزق الاله وأبشروا

---

(12) الديوان ص 347
(14) مفضليات 1 / 58
(16) مفضليات 1 / 88
(18) مختار ص 266
(20) مختار ص 98
(22) ، (23) ، 24 مختار ص 142
(26) حماسة 1 / 155

فان على الرحمن رزقكم غدا (28)

الله ليس لحكمه حكم يقول طرفة :

لتنقبن عني المنية ان
الله ليس لحكمه حكم (29)

شاء الاله .. سيبلغني يقول المثقب العبدى :

وايقنت ان شاء الاله بانه
سيبلغني اجلادها وقصيدها (30)

باذن الله سلامة بن جندل يقول :

كم من فقير باذن الله قد جبرت
وذى غنى بوأته دار محروب (31)

ابى الله يقول النابغة :

ابى الله الا عدله ووفاءه
فلا الفكر معروفه ولا العرف ضائع (32)

قضى الله يقول عامر بن الطفيل :

قضى الله فى بعض المكاره للفتى
برشد وفى بعض الهوى ما يحاذر (33)

يقدر الله يقول ثعلبة بن عمرو العبدى :

عتاد امرىء فى الحرب لا واهن القوى
ولا هو عما يقدر الله صارف (34)

يرفع الله ومن شاء وضع يقول سويد :

وبناء للمعالى انما يرفع الله ومن شاء وضع (35)

الله اهلك يقول زهير :

الم تر أن 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)

---

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

فرق الله يقول مالك بن عجلان :

قد فرق الله بين امركم
فى كل صرف فكيف يأتلف (38)

المؤمن العائذات يقول النابغة :

والمؤمن العائذات الطير تمسحها
ركبان كله بين الغيل والسعد (39)

هداك الله يقول البرج بن مسر الطائى :

فسائل هداك الله اى بنى اب
من الناس يسمى سعينا ويفارق (40)

يقبض .. يبسط .. يغنى يقول ذو الاصبع العدوانى :

ان الذى يقبض الدنيا ويبسطها
ان كان اغناك غنى سوف يغنينى (41)

ليس له شريك .. علام يقول عبيد بن الابرص:

والله ليس له شريك
علام ما اخفت القلوب (42)

الله المعين يقول ابو قيس الاسلت :

وأحرزنا المغانم واستبحنا
حمى الاعداء والله المعين (43)

قضى .. صور .. الخالق يقول قيس بن الخطيم

تضى لها والله حين صورها الـ
ـخالق الا يكنها سدف (44)

الوارث .. الباقى يقول المزق العبدى :

هون عليك ولا تولع باشفاق
فانما مالنا للوارث الباقى (45)

* * *

الشرك وتعدد الآلهة :

من المعروف ان العرب قبل الاسلام كانوا مشركين .. يعبدون مع الله اصناما وضعوها فى جوف

---

(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

الكعبة ، منها اللات والعزى ومناه .... الخ .

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

فأقسمت عند النصب انى لهالك
بمتلفة ليست بغيط ولا خفض (46)

وقول المتلمس :

اطرينتنى حذر الهجاء ولا
واللات والانصاب لا تئل (47)

وقول عبد الغوى بن وديعة المزنى :

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

* * *

عقيدة الخلود والبعث والحساب :

لم يتردد فى الشعر تصور محدد عن هذه العقيدة: وان كانت قد وردت بعض الآثار الخافتة لتصور يبدو انه كان تصورا خاصا بقائليه . 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
يجزىء من خان ومن ارتدع

وقول أمية بن ابى الصلت :

كل دين يوم القيامة عند الله
ه الا دين الحنيفة زور (50)

وقول سويد بن ابى كاهل اليشكرى :

حشر الاله مع القرود محلما
وأبا ربيعة الام الاقوام (51)

ويقول زهير :

فلا تكتمن الله ما فى نفوسكم
ليخفى ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر
ليوم الحساب او يعجل فينقم (52)

* * *

الله فى الفلسفة اليونانية :

الطبيعيون الاولون : نقل ارسطو عن طاليس قوله « ان العالم مملوء بالآلهة » .

اما انكسيمندريس وانكسيمانس فلا نجد لهما تصورا محددا فى هذه المسألة . ويذهب هرقليطس الى ان الله نار لطيفة حالة فى العالم تديره وتدبره ، ولكنها لم تخلقه فالعالم لم يصنعه احد من الآلهة أو البشر ، والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلة ، يتخذ صورا مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسمى العطر الذى يفوح منها .

وهناك ديانة تسمى الارفية نشأت من جراء وقوف اليونان على الافكار الشرقية ودفعت بهم الى اصطناع ديانات سرية الى جانب الديانة الاهلية ، هدفها الاتصال بالالهة والمشاركة فى سعادتهم 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 الالوهية .

اما الايليون فقد ذهب زعيمهم اكسانوفان الى ان الناس هم الذين استحدثوا الآلهة واضافوا اليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ، وانه لا يوجد غير اله واحد ارفع 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 ارسطو يذكر :

« ان اكسانوفان نظر الى مجموع العالم وقال

(46) الديوان ص 49
(47) الاصنام للكلبى ص 16
(48) الاصنام ص 14
(49) جمهرة ص 138
(50) اغانى 4 / 122
(51) اغانى 13 / 105
(52) المعلقة .

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

أما الطبيعيون المتأخرون فمنهم ابناءوقليس الذى ذهب الى القول بأن الآلهة والنفوس تتكون كما تتكون الاشياء الفاسدة ، والآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية ، وبعده ديموقريطس الذى مضى بالمذهب الآلى الى حده الاقصى ووضعه فى صيغته النهائية فقال : ان كل شيء امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الانسانية والآلهية ، فذهب الى انهم مركبون من جواهر كالبشر الا ان تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم واقدر واطول عمرا بكثير ولكنهم لا — يخلدون ، فانهم خاضعون للقانون العام — اى للفساد 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 التكاثف والتخلخل ، ودون اية كيفية .

أما انكساغورس فانه وان كان قد قال بالعقل كعلة أولى — الا انه فسر الكون تفسيرا آليا مثل من تقدمه من الطبيعيين .

أما السوفسطائيون فمنهم بروتاغوراس الذى توقف عن القول بالآلهة لصعوبة المسألة من جهة ، وبقصر العمر من جهة أخرى ، أما غورغياس فقد صرف جهده الى التشكيك فى كل شيء ولم يقل شيئا .

أما سقراط الذى كانت فلسفته رد فعل للسوفسطائية فقد آمن بتعدد الآلهة وان رفض التصديق بما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم ، وعرف الدين بانه تكريم الضمير للعدالة الالهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالاثم ، 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 عاقلة هى الله ، والثانية النظام : فالعالم آية فنية غاية فى الجمال — ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الاشياء جملة وتفصيلا نتيجة علل اتفاقية 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 سمح به فداء للخير الفائض على العالم .. وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات .. ولكن فكرة الالوهية مضطربة فى كتابات افلاطون اضطرابا شديدا لان كل شيء عنده اله أو الهى : المثل ومثال الخير .. ومثال الجمال .. والصانع .. والنموذج الحى بالذات .. والنفس العالمية .. والجزء الناطق من النفس الانسانية .. وآلهة الكواكب .. وآلهة الجن والاولمب والجن فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب افلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ ؟

وجاء بعده أرسطو فبذل جهده فى اثبات الوجود لجوهر دائم غير متحرك وهو فى الوقت نفسه علة اولى لحركة العالم ، كما انه (اى الجوهر الاول) فعال لا كالمثل الافلاطونية ، بل انه فعل محض لا تخالطه قوة ، والا لم تتحقق ازلية الحركة وأبديتها ، وفى الوقت نفسه فانه لما كانت الحركة ازلية كان المحرك الاول ازليا ، واذا كان حركات ازلية عدة وجب القول بمحركين أوائل ازليين على راسهم أول هو مبدأ حركة سائر الاشياء . والواقع انه توجد الى جانب الحركة الاولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الاول — حركات أخرى خاصة للسيارات قد نصل فى حسابها الى 55 أو 47 ،

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

اما بالنسبة للمدارس المتاخرة فقد خلط اقليدس من المدرسة الميغارية كلام سقراط بمذهب بارمنيدس ، وقال ان الخير يسمى باسماء كثيرة فيقال له الله او العناية او العقل ، وغلا اتباع المدرسة القورينائية فى التسمية ، وعلموا الالحاد فقال واحد منهم : ان الالهة فى الاصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم .

وذهب ابيتورس الى ان الآلهة موجودون ، يدل على وجودهم او انهن موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الانسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الاحساس وكل احساس فهو صادق . واساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراءى لنا فى المنام واليقظة ، والتى لا بد ان تكون منبعثة عن الآلهة انفسهم ، ولما كان عندنا فكرة وجود دائم سعيد فالآلهة يقابلون هذه الفكرة ، ولما كان لكل شىء ضده فلا بد ان يقابل الوجود الفانى المتألم وجود دائم سعيد ، ويجب ان نتصور الآلهة على حسب احسن شىء فينا .. اجسامهم لطيفة غاية اللطافة .. متحركة ابدا بين العوالم بمعزل عنها .. فلا ينالهم ما ينالنا من دثور ولكنهم مخلدون ، ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يعنون بنا ، ولا يكدرون صفوهم بشئوننا ولا يعلنون عن ارادتهم بالنذر كما تعتقد العامة .. هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — واحيانا القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم تناقض الفكرة السابقة عنهم ، اذ يستحيل ان يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضفيه اليهم من عواطف ومشاغل وشواغل .. فعلينا أن نطمئن نحن من جهتهم وأن ننفى عن نفوسنا الخوف منهم .

اما الرواقيون فقد تابعوا الماديين فى قدم العالم ، وبانه الهى بالنار التى هى العلة الوحيدة والاولى بما فيها عقل .. وقانون .. وضرورة .. وقدرة .. فالعالم الهى معقول تماما .. وهم يذكرون الله ويتوجهون اليه بالصلاة ، ويقصدون النار ، وقانونها او ذلك « العقل الكلى الذى وقعت بموجبه الاحداث الماضية وتقع الاحداث الحاضرة وستقع الاحداث المستقبلة » . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم المينولوجية ، فيجارون الديانة الشعبية فى المظاهر ويعنون فى الحقيقة ما ترمز له هذه الاسماء من الكواكب والعناصر والاحداث الكونية . وهم يذكرون العناية الالهية ويريدون بها تلك الضرورة العاملة التى تتناول الكليات والجزئيات ، ويبررونها من الشر لان الشر ضرورة للعالم كضر للخير ، والله يريد الخير ولكن تحقيق الخير يستلزم الشر . اما الشر الخلقى فراجع الى حرية الانسان ، وهم يؤمنون بالقدر ولكن القدر عندهم لا يعنى التواكل لان الظروف الخارجية غير محتمة كما اننا نجهل العلة التى تحتم الفعل فالفعل بالاضافة الى غير محتوم ولنا ان نعمل كاننا احرار .

اما **الشكاك المتاخرون** فقد توقفوا مثل الشكاك القدامى عن الحكم .

اما فى الافلاطونية 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 فى 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 ، ويليه الحكمة .

فرجل الله (آدم الاول) فالملائكة 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 مبدا 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 شىء ولما كان كاملا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئا غيره ، فيتوجه الشىء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلا .

* * *

نقـــد :

لقد حاولت فى ايجاز شديد ان انقل صورة كاملة لتصور الفلسفة اليونانية على اختلاف مدارسها والمدارس التى تاثرت بها قبل الاسلام .

ولنا على هذا التصور عدة ملاحظات :

الاولى : 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 الى بدء المسيحية . كان تصورا (ميثولوجيا) خالصا ؛ اى تصورا يقوم على الاساطير والخرافات والكهانة والطقوس ... الخ حول آلهة اوليمب وتقص 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 ارقى نحو التوحيد ؛ وانما يلاحظ من يدرس الميثولوجيا الاغريقية انها تحولت فقط من الازدهار الى 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 منقولة 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 بقدم العالم ، وجبرية القضاء والقدر حتى بالنسبة للآلهة انفسهم ، كما ان كثيرا منهم خصوصا الطبيعيين قد استمروا على القول بفكر الحلول ووحدة الوجود المنقولة عن الهنود .

الثالثة : ان تصور الفلاسفة فكر متناقض جدلى ذاتى لا يتحول ككل من مرحلة الى مرحلة ارقى . وانما ينفى 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 راى الطبيعيين الاولين الذى لا يعد وان يكون ترديدا « للميثولوجيا » الاغريقية فى آلهة الاولمب ، وفى النار الخالدة التى سرقها بروميثيوس واعطاها للبشر فعاقبته الآلهة .

ولم يزد الطبيعيون المتأخرون شيئا غير ترديد نفس الافكار واخضاع الآلهة للكون والفساد حسب اعتقاد (الميثولوجيا) الاغريقية فى ان الآلهة مخلوقون كالبشر .

اما الايليون فقط فلم يعترفوا بشىء خارج الوجود ما عدا اكاتوفان الذى قال كلاما فيه تنزيه وتوحيد ، وان كان تفسير ارسطو له يدخله فى زمرة اصحابه القائلين بوحدة الوجود المنقولة عن العقائد الشرقية ، ولم يقل السوفسطائيون شيئا يستحق التعقيب .

وعلى الرغم من اجلالنا 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 ؛ والعقل الاول وكل هذه الآلهة مستقلة ، فكأنه نقل التعدد الى عالم وثنى آخر اكثر شفافية ونقاء من عالم (الميثولوجيا) الاغريقية ، وتصوره خطوة للامام 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 وتنظم عاقل جميل خير عادل كامل بسيط ... الخ.ولكن ذلك كله يضطرب اضطرابا شديدا، حين يكثر من الآلهة فيضيف الى الآلهة المثل آلهة الكواكب والنفس العالمية 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 اغراقا فى الشرك مع افلاطون ، لانه لما جعل الحركة ازلية قال بمحركين ازليين هى آلهة ، وهى الكواكب ووصل بعددها الى 47 او 55 ، بل وزاد على ذلك الاقرار بالعقيدة (الميثولوجية) صراحة فقال « والعقيدة القديمة صادقة» اذ تقول ان «الكواكب آلهة» وان كان قد جردها من الشهوات . اما بالنسبة

للمدارس المتأخرة فان المدرسة الميقارية ومنها اقليدس لم تضف شيئا وانما خلطت مذهب سقراط بمذهب بارمنيوس ؛ واغرق اتباع المدرسة القورينائية فى الحسية وعلموا الالحاد ؛ وقال احدهم ان الآلهة هم رجال ممتازون آلههم الناس ؛ ولم تورد لهم ادلة تسمع بالمناقشة ؛ ودلل ابيقورس على وجود الآلهة ؛ وخلودهم وسعادتهم وعدم اهتمامهم بالعالم بطريقة ساذجة ؛ فاستمر فى الشرك ولم يضف جديدا .

وردد الرواقيون اقوال الماديين (الطبيعيين) فى الهيئة العالم وتعدد الآلهة (الكواكب) ؛ وتوقف الشكاك عن الحكم مثل السوفسطائية .

اما فيلون اليهودى من المدرسة الافلاطونية الجديدة ، فلم يزد على ان خلط الفلسفة اليونانية بالعقيدة اليهودية ، وفسر التوراة وهو يحاول التوفيق بينها وبين آراء افلاطون تفسيرا يونانيا ؛ فوضع الوسطاء بين الله والنفس ، وزاد فملأ العالم بالقوات التى يديرها الله العالم ، اما افلوطين فقد مزج المسيحية باليونانية فقال مع انكسيمندريس باللامتناهى ، ومع هرقليطس بالنار الالهية ؛ ومع بارمنيوس بالكرة التى هى وجود محض ، ومع انبا ووقليس بالكرة الاصلية الالهية ؛ وانكساغوراس بالمزاج الاول ؛ وزاد على ذلك الاعتقاد بالتنجيم والتعزيمات السحرية فمال الى الشرق ؛ وادخل مذهبه اخطر العقائد القديمة الى جانب التصوف العالى(تاريخ الفلسفة ص 329).

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

* * *

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

نلاحظ أولا على التصور العربى :

الملاحظات التالية :

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

الثانية : ان هذا التصور الشعبى والثقافى فى وقت واحد تصور غير متناقض أو مضطرب ، وهو يقدم لنا فكرا لا اختلاف عليه من احد ، وهو فى نفس الوقت يبدو لنا تصورا غير جدلى لا ينهض على قضايا واقيسة ؛ 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 أساسا على الخرافات والاساطير أى انه اعتقاد فكرى خالص وليس اعتقادا (ميثولوجيا) اسطوريا ، وذلك رغم وجود شركاء عديدين وآلهة آخرين لان هؤلاء الشركاء لم يتجاوز دورهم فى الاعتقاد العربى دور الشفعاء والوسطاء الذين لا يشاركون فى خلق ولا تدبير ..

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

الرابعة : ان العرب توقفوا عن القول فى الماهية والكيفية بالنسبة لله وصفاته ، كما توقفوا عن القول بالخلود والجزاء الاخروى — مع اعتقادهم بجزاء الله على الأعمال فى الدنيا كما سجل المعجم — وما ورد من آثار حول البعث لم يتردد بصورة نطمئن معها والى شيوعة عقيدة للعرب ، ويؤيد ذلك ان القرآن جادلهم جدالا شديدا ومفصلا حول البعث والجزاء الاخروى، وكانت هذه العقيدة من عقائد الاسلام التى قاومها العرب بشدة ، وانكار البعث الجزاء الاخروى منسجم تماما مع اسلوب العرب فى القصور والاعتقاد ، فهم يؤسسون معرفتهم وعقيدتهم على الملاحظة،وعقيدة البعث والجزاء الاخروى 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 الاتيان بدليل على خلود النفس لا يمكن هدمه ، بل ان ارسطو توقف عن القول — او على الاقل لم يتضح رايه — فى هذه المسألة ، اما العلم اليقينى 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 الاخروى كالمصريين والاغريق على العلم اليقينى ، أو 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 الاخروى بغير بينة من علم صادق ، أو 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 أو تجسيم أو 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 أو ارادة غير قانون 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 أن لاحظنا فى المعجم فهو رب البيت ، ورب الناس ،ورب كذا .... الخ اما الصفات التى يتصف بها فهى ليست مبنية على الاساس الجدلى وهو الضرورة (اى ما يجب أو لا يجب) بمحض الاجتهاد والتحكم ، والاستعمال العربى القديم لا يسمح قط بتصور الابحاث السخيفة التى شغل بها اهل الكلام انفسهم مثل : هل الصفات هى عين الذات أو قائمة بذاتها ، وهل تعنى الصفات الكثيرة — 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 يتعدون من ذلك الى القول بانه ضرورة او علة 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 العلل 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 والمسببات 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 العلل والضرورات والاسباب التى تدخل بين الفكر والكلام . ان احتقار المادة والعالم

المادى فى الفكر الاغريقى المثالى (سقراط افلاطون ارسطو) هو الذى ادى بهم الى افتراض العلة اشرف من المعلول ، ولكن حين يكون الامر امر خالق ومخلوق، يقع التمايز الحتمى بين الغنى 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 أن 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 ، الوقوف 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 كعلة 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 (أن المحرك الطبيعى متحرك هو أيضا من جهة ما هو بالقوة لانه انما يؤثر فى المتحرك بالتماس فينفعل بهذا التماس فى نفس الوقت) تاريخ الفلسفة ص 181 ؛ ولم يدر وهو يقول بذلك انه هدم العلة الاولى اى المحرك الاول حتى وان جعله محركا لا يتحرك فأوقع نفسه فى التناقض .

اما زهير فهو يقول له (بدا لىّ أن الله حق) ؛ واللفظ العربى يكشف بدلالته عن اسلوب ومنهج هو منهج العرب الذى سجلناه فى مبحث الخصائص اللغوية فى النظر والاستدلال ذلك أن الشيء يقال له بدا الا بالنظر اى انه نظر فبدا له أن 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 الاخلاقى 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 علمه شامل محيط لا يفوته شيء فى السماء او فى الارض او فى خبايا النفوس. ولذلك ربطوا بين العلم والجزاء الاخلاقى، والعلم والرزق ، والعلم وقضاء الحاجات ، والعلم وتدبير الكون ، ولم يقل العرب ان الله يجب أن يكون عالما كعلة وضرورة لكذا وكذا ، وانما راوا ان العلم صفة له يشهد لها الوجود ، وهى صفة قائمة به حضر العالم او غاب .

وقياسا على ذلك وصفوا الله بأنه الفريد ، القادر صاحب المشيئة ، المدبر ، المتصرف ، الفعال ، السميع ، البصير ، القاهر ، المنعم ، الرحمن ، الرحيم، السلام ، الوارث ، الباقى ، النافع ، الضار ، الرازق، المنتقم ، الخالق ، الصانع ، البصير ، المصور ، المعطى ، الوهاب ، المؤمن ، المعيد ، المسؤول ، المعين ، المأمول ، المغيث ، المجير ، القابض ، الباسط، الحكم ، العدل ، الملجأ ، الذى يقضى ويقدر ويثيب ويعاقب ويرفع ويصنع ، ويهلك ، ويهدى كما سبق أن رأينا فى المعجم ، وهو فى ذلك واحد لا شريك له كما قال عبيد ، وكما كانوا يقولون فى تلبيتهم :

لبيك لا شريك لك ' الا شريكا هو لك تملكه وما ملك

ذلك لان الآلهة الاخرى فى تصورهم مخلوقة له ومملوكة هى وما تملك .

اى ان التصور العربى نجح فى أن 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 بأمر 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 بوحدة

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، والزمهم به شهود العالم وملاحظته ، فليست هنـاك صفة عندهم من صفات الله مخترعة او مفترضة مثل المحرك والمثال ... الخ وانما كل صفات الله عندهـم مستقراة استقراء دقيقا من ملاحظة آيات اللـه فـى انفسهم وفى الكون الذى يعرفونه ، فتلك الحاجة البادية فى الكون كله الى مدبر ما تم بأمره اشهدتهم على المدبر الذى لا يغفل عن خلقه واطراد السنن مع استمرار التغير اشهدهم على الباقى الوارث ، واطراد القبض والبسط فى الرزق وغيره اشهدهم على القابض الباسط، واطراد الرفع والخفض اشهدهم على الرافع الخافض، واشهدهم الجمال على المبدع ، والرزق على الرازق ، والخلق على الخالق والرحمة على الرحيم والرحمن ... الـخ .

وقد كان من الممكن أن 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 أن يتوسعوا فى الملاحظة توسعوا فى الجدل والتخيل فلم يصلوا الى شىء غير الاضطراب والشرك الحقيقى.

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

3 ــ انهم وضعوا القدر أو القانون او السنة فـى الموضع الصحيح فلم يجعلوا الله محكوما بشىء قدرا او قانونا او سنة ــ وانما جعلوه حاكما يقضى ويقدر ويضع السنن والقوانين التى تلزم العالم ولا تلزمه ؛ فحلوا المشكلة المزمنة للعقيدة (الميثولوجية) اليونانية: والفلسفة اليونانية خاصة والفكر الغربى بعامة ، وهى مشكلة القدر الذى يحكم الآلهة والبشر ، وهو الاشكال الذى خلق المأساة فى الادب الاغريقى والآداب الغربية؛ وفى الحياة أيضا ، اذ أين يكون المفر من قدر لا يفلت منه الـه او بشـر ... ؟

راى الاسلام فى تصور العرب لله :

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

الملاحظـة الاولـى :

ينطبق تصوير القرآن لله عند العرب تماما على نفس الصورة التى سجلناها فى المعجم ، مما يؤكـد سلامة تصوير هذا المعجم للفكرة الدينية عند العـرب عند نزول القرآن ، فقد سجل القرآن للعرب ايمانهم بالله واحد يفردونه بصفات الكمال من خلق ، وتدبـير وتصريف ورعاية للبشر ، فقد سجل ايمانهم باللـه الخالق فى قوله « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » الزخرف : 87 ، وسجل ايمانهم بالمدبر المتصرف الذى يرعى العباد فى قوله « واذا مسكم الضر فى البحر ضـل من تدعون الا اياه ، فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفورا » الاسراء : 66 ، وفى معرض تنزيـه الله عن الشريك فى ملكه او خلقه او أمره ونهيه ، وتحديد موقع الشركاء منه سجل اعتقادهم فى قوله « ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » يونس : 18 ، وفى قوله « والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » الزمر : 2 ، وفى قوله « ولا يملـك الذيـن يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهـم يعلمون » الزخرف : 86 .

وهذا يعنى بشهادة القرآن ان العرب لم يكونـوا يقولون عند نزول القرآن بالشرك الحقيقى الذى قالت به الشعوب الاخرى ، بل وقال به الفلاسفة انفسهم كما سبق أن بينا ، ونقصد بالشرك الحقيقى منازعة الله فى ذاته وصفاته ، أى فى تفرده بالبقاء والتنزه عن النقائص ، والخلق والتقدير والامر والنهى ... الـخ الى آخر صفات الكمال الذى وصف بها العرب اللـه وخصوه بها ، وادعتها الشعوب الاخرى ، والفلاسفة للشركاء والارباب الازليين المتصرفين مع الله فى ملكه .

بل اننا نلفت النظر الى ظاهرة فكرية بالغة الاهمية الا وهى ظهور من يطلق عليهم (الحنفاء) قبل ظهـور الاسلام ، وهم فئة لم يعرفها التاريخ الفكرى والعقائدى لامة اخرى غير العرب ، فهم ليسوا طائفة من المتعبدين الزاهدين فى الدنيا ، أو الكهان الذين ظهروا فى الشعوب

الاخرى ، وانما هم فئة خاصة ذات طابع ومنهج عربيين ، تمثل بطابعها ومنهجها الفكر العربى فى أنقى صوره . و (الحنفاء) افراد لزموا منهج العلم فى الاعتقاد لزوما كاملا ، فرفضوا الوثنية العربية ، ولم يعجبهم هذا التوحيد المشوب بالشرك عند العرب أيا كان نوعه ودرجته ، وانطلقوا فى أرجاء الارض التى تصل اليها أقدامهم يبحثون عن دين تطمئن اليه نفوسهم ويستقيم مع منهجهم فى النظر والاعتقاد ، فمنهم من اعتنق النصرانية وهم قليل مثل ورقة بن نوفل ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وأمية بن أبى الصلت ، ومنهم الذى لم يطمئن الى دين — لان الاديان الكتابية قد تلبست بأساطير الوثنيات وخرافاتها — فتوقفوا عن الاعتقاد بغير الاله الواحد الأحد دون الاخذ بشىء من شرك الجاهلية العربية أو شرك الآخرين ، فنزهوا الله تنزيها خالصا ، وبرأوه من الشريك 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 رئاب وسويد بن عامر المصطفى ، واسعد أبو كرب الحميرى ، وكبع بن سلمة بن زهير الابادى وعمير بن جندب الجهنى ، وأبو قيس صرمة بن ابى أنس الذى أسلم وحسن اسلامه — وعامر بن الظرب العدوانى ، وعبد الطائجة بن ثعلب بن ويرة من قضاعة ، وعلاف بن شهاب التميمى ، والمتلمس بن أمية الكنانى (1) وكان آخر هؤلاء واشرفهم هو محمد صلى الله عليه وسلم .

الملاحظة الثانية :

تقبل الاسلام تصور العرب فى ذات الله وصفاته تقبلا تاما ، فلم يغير عليهم فى شىء منه الا فى اعتقادهم الشرك وما يلحق به من عبادات وطقوس ، والا فى انكارهم للخلود والبعث والجزاء الاخروى . واقول تقبل الاسلام ، ولا أقول تطور الاسلام عن عقائد العرب كما ذهب بعض المستشرقين (2) الذين لا يؤمنون بالوحي، ويتسرعون بحكم ما تعودوا عليه من قياس فى رد الشبيه ، دون مراعاة للاعتبارات التاريخية ، واختلاف مناهج الحكم والقياس ، ولو تنبه هؤلاء الى ان الجزيرة العربية دخلت-وهذا حدث لم يتكرر فى تاريخ أى أمة — باكملها فى الاسلام فى ظرف ثلاث وعشرين سنة من بدء الدعوة ، وفى خلال عام واحد بعد فتح مكة وقد دخل غالبيتهم الاسلام بناء على اقتناع كامل بأنه قد نزل به وحي الهى الى رجل منهم هو محمد عليه السلام .

آمنوا بذلك عن يقين ، وهم ادرى الناس بما بين عقائدهم وبين الاسلام من اتفاق واختلاف ، ورغم انهم نازعوا محمدا عليه السلام اول الامر ، واتهموه بالافتراء والاختلاق كما سجل القرآن نفسه فى مواضع كثيرة ، الا انهم فى نهاية الامر اقروا بأن محمدا يبلغ عن ربه ما يوحى اليه ، ولا يأتيهم بدين اخترعه أو افتراه ، وموافقة القرآن للحق الذى عرفوه فى ذات الله وصفاته ، هو موافقة للحق الذى يمكن أن يصل اليه البشر بأنفسهم اذا احسنوا النظر ، وأحسنوا التدبير، واحسنوا التفكير ، واخذوا العلم بأسبابه الصحيحة ، ولذلك نرى ان القرآن لم يقر فقط الحق الذى عند العرب فى ذات الله وصفاته ، بل أقر أيضا المنهج العلمى الذى أداهم الى هذا الحق .

وهو منهج النظر فى آيات الله فى السماء والارض وفى داخل النفوس ثم دعا الناس جميعا الى أن يستخدموا نفس المنهج فى التعرف على الله وصفاته ، ولم يأتهم فى ذات الله وصفاته بشىء خارج هذه الحدود « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » الشورى : 53 ، « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » الذاريات: 22 « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الارض كيف سطحت » الغاشية : 17 / 20 « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب » آل عمران : 15 .. الى آخر هذه الآيات التى تدعو الى النظر والتفكير والتدبير على طريقة العرب ومنهجهم .

ويتضح لنا اقرار القرآن للعرب على الحق الذى فى عقيدتهم فى الله وصفاته . حين نلاحظ ان لفظ (الله) استعمل بنفسه وفى نفس الحدود التى استعملها العرب، (فما لله) فى القرآن كما فى المعجم الشعرى هو الاسم الدال على الذات الالهية الموصوفة بكل صفات الكمال ،

(1) تاريخ العرب قبل الاسلام ، جواد على ج 5 ص263 / 269 .
(2) الدين القديم ، دينيلف تلس وآخرين ص 41 / 44 .

ونجد هذا اللفظ يتردد فى 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 فى جميع السور ، ويأتى لفظ (اله) فى الغالب متخصصا لانه يستعمل فى معرض مناقشة قضية الوحدانية ، ويتردد فى نفس الوقت بصورة أقل كثيرا من لفظ (الله) : اما لفظ « رب » وهو أوسع استعمالا من لفظ (اله) واقل من لفظ « الله » فانه يأتى دالا على الخلق والملكية .

وعلى سبيل الحصر تردد لفظ (الله) فى القرآن حوالى 2820 مرة ، وهو يرد فيها كلها اما مطلقا او مقرونا ببعض صفات الكمال التى تردد معظمها فى المعجم الشعرى وفى نفس الحدود ، ومن أمثلة 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 فى صدوركم او تبدوه يعلمه الله » آل عمران : 26 ، « يختص برحمته من يشاء » آل عمران : 24 ، « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » الانعام : 102 « ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض » الاعراف : 54 ، « قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » يونس : 42 ، « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » الرعد : 26 ، « من يضلل 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 فى القرآن حوالى 137 مرة ، وهو يأتى دائما كما قلنا فى مجال عرض قضية الوحدانية قبل « والهكم 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) فى القرآن حوالى 976 مرة يدل فيها جميعا على الخلق والملكية مثل « الحمد لله رب العالمين » الفاتحة : 2 « قل اغير الله ابغى ربا وهو رب كل شىء » الانعام : 164 « رب العرش العظيم » التوبة : 129 « ربكم ورب آبائكم الاولين » الشعراء : 26 .

(يتبع)

أرجوزة السملالي في الحساب

تحقيق: الاستاذ بديع الحصي

الناظم : ابو سالم سيدى ابراهيم بن ابى القاسم السملالى (*) ، وهو المنسوب الى «سملالة» التى هى قبيلة من قبائل جزولة فى السوس الاقصى (1).

المصادر : مخطوطة كتب فى صفحتها الاولى ما يلى : (شرح الشيخ الامام العلامة الهمام ابى العباس سيدى احمد بن سليمان الرسموكى على منظومة العالم الكبير التحرير الشهير ابى القاسم السملالى فى معرفة الفرائض والحساب وشرح تكملة الشارح المذكور ، رحمهما الله تعالى ورضى عنهما ونفعنا بهما آمين) .

اسمها (اجنحة الرغاب فى معرفة الفرائض والحساب) . وهى شرح لمؤلفه ابى العباس سيدى احمد بن سليمان الرسموكى على منظومة للسملالى .

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

اولها « الحمد لله الذى احصى كل شيء عددا ، ويسر للمؤمنين سبيلا رشدا ، والصلاة والسلام المترادفان . وبعد فاعلم ايها السراغب فى تحصيل المطالب ان علم الحساب من اجل العلوم النافعة ، لكونه ينتفع به فى مهمات المسائل الواقعة ، وقد الف فى ذلك العالم النبيل ابو سالم سيدى ابراهيم بن ابى القاسم السملالى القبيلة ، قصيدة فيها اربعة وثلاثون بيتا مشتملة على عمل الأعداد الصحيحة ، ثم ذيلتها بما يكمل مائة وعشرين بيتا قاصدا الانتفاع والنصيحة، وسميت مجموعها (باجنحة الرغاب فى معرفة الفرائض والحساب) وشرحتها شرحا كبيرا فيه اطناب لا يليق بالمنتهى من الطلاب ، فلخصت منه شرحا ثانيا بالسبك، قاصدا الانتفاع ، ثم ظهر لي ان فهمه ربما يصعب على مبتد تاصر الباع ، فاردت ان اختصر منهما هذا الشرح الثالث لينتفع به كل طالب قصير وسميته (مفتاح اجنحة الرغاب فى معرفة الفرائض والحساب) ، نقلت مستعينا بالذى لا معبود بالحق سواه — قال الناظم المذكور رحمه الله تعالى واناض عليه نعما تتوالى ، الحمد لله ... آخرها وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآمته أجمعين . لم يذكر اسم الناسخ ولا مكان النسخ ، الخط مغربي، الورق أصفر .

صاحب هذه المخطوطة محمد بوى بن بونّ ، ولاية آدرار ، مقاطعة آطار .

---

(1) السوس الاقصى بلاد تقع على المحيط الاطلسى فى المغرب الاقصى عاصمتها تارودانت اغادير .
(*) يرجى المعذرة لعدم ذكر تاريخ وفاته لعدم توفر المصادر لدي فى موريتانيا .

النسخة الثانية 35 ورقة مقياس 17،5 × 25 سم ، عدد الاسطر فى كل صفحة 29 سطرا ، ترك هامش بعرض 3 سم بعض الاوراق ناقصة ، البداية والنهاية غير موجودتين . صاحب النسخة هذه الشيخ البناتى من ولاية آدرار — آطار ، ويعمل كاتبا عند قاضى الشرع فى آطار .

الافكار التى وردت فى الارجوزة :

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

نص الارجوزة

1 الحمد لله العظيم المنعم
على ذوى العلم بجم النعم

2 ثم صلاته على محمد
وآله وصحبه والمُقْتَدِ

3 وبعد فالقصد بلا ارتياب
بيان بعض عمل الحساب

4 فهذه ارجوزة مختصرة
بينة ابياتها محبرة

* * *

5 باب وان الجمع ضم عدد
لعدد لقصد قرب المقصد

6 وقصدنا جمع منازل الى
منازل فكثرن او قللا

7 وراع ترتيب السطور وضع
ثم نظيرا لنظير اجمع

8 فان وصلت عشرة بالجمع
فخص صفرا وحده بالوضع

9 وخص واحدا به ان حصلا
وعشرات لمحلها انقلا

10 ثم اختباره بطرح سطر
من خارج يبقى اخوه نادر

* * *

11 باب وان الطرح حط عدد
من عدد اكثر ذى تزيد (1)

12 ورتب (2) السطور فيه واطرح
كل نظير من نظير تفلح

13 فان يك المطروح منه صفرا
او عددا بقلة قد يدرى

14 فاحمل عليه عشرة من عدد
وواحدا بعد بمطروح زد

15 واجمع اذا اختبرت مطروحا الى
باق ترى المطروح منه مجملا (3)

* * *

16 القول فى الضرب وكيف يعمل
وما به عرفه من يعقل

17 والضرب (4) جمع احد الاعداد
بقدر ما فى الثانى من آحاد

18 وقصدنا الضرب بنقل كملا
ووجهه اذا اردت العملا

19 ان تضع المضروب فى سطر على
وما به يضرب منه اسفلا

20 واول (5) المضروب فيه نزلا
تحت اخير ما بسطر اعتلى

21 وآخر الاعلى اضربن فى الاسفل
وابدأ بمنتهاه حتى الاول

22 وقهقر الاسفل تحت ما يلي
واضربه فيه تابعا للعمل

23 وكل منزل ضربته احملا
عليه ما وضع فوق اولا

---

1) وردت فى النسخة الثانية «تزايد»
2) وردت فى النسخة الثانية « فرتب »
3) واضح وجلى وظاهر
4) وردت فى النسخة الثانية « جعل »
5) وردت فى النسخة الثانية « فاول »