

الاعمال الاخرى للأكاديمية

لا شك ان العمل على وضع المصطلحات كان ولا يزال هو العمل الاساسي والرئيسي للأكاديمية ، 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 الرئيسي في وضع المصطلحات ، قامت الأكاديمية العبرية بمعالجة كثير من المشاكل والامور النحوية التي 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 الأكاديمية قواعد وتوصيات ايضا لاستعمال النقط والفواصل (الترقيم) في الكتابة .

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

ان مهمة الأكاديمية في نهاية الامر تظل الحفاظ على اللغة العبرية وسلامتها ، وهذه المهمة لا تتأني

العاطفية . وقد كان هذا الصدام يؤدي الى مزيد من التأخير في اقرار المصطلحات ونشرها . ولعل هذا الصدام والتناقض بين موقفين ، موقف الاكاديميين وغير الاكاديميين ، هو الذي دعا الأكاديمية الى ادخال تغيير على اسلوب اقرار مصطلحاتها ، فالمصطلحات أصبحت تقدر الآن بالاتفاق بين اللجنة الدائمة للمصطلحات في الأكاديمية وبين اللجنة المؤقتة ، ويعدّها تنسب اللجنة الدائمة للمصطلحات الى الجمعية العامة اقرار المشروع فيقر دون مناقشة (10 - 81 وما بعدها ، 15 - 221) . وتبعاً لهذا التغيير فان الأكاديمية أصبحت 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 وتنشر 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 حيفا ، وهي لجنة مشتركة من الأكاديمية 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 ومتشابه ، وكثير من المصطلحات تتكرر في عمل أكثر من لجنة . ولدرء خطر التكرار هذا ، وخطر اقرار مصطلحات متباينة لنفس المفهوم ، فقد عمدت الأكاديمية في بادىء الامر الى الاحتفاظ بفهرس من البطاقات يحتوي على جميع المصطلحات التي تقرها الأكاديمية . وبعد ان تزايد عدد المصطلحات : لجأت الأكاديمية الى الاستعانة بالحاسب الالكتروني لفهرسة مصطلحاتها (المصدر السابق نفسه . وانظر ايضا ، 88 - 10) .

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 يغني 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 يدري ، مثلا ، ما هو مصير المصطلحات التي وضعتها وتضعها مجامع اللغة العربية ، وكما منها شاع بين أهل اللغة ، وكما بقي لدينا على مطبوعات الجامع ؟ ثم ما نسبة المصطلحات التي قبلت وشاع استعمالها ؟ هذه الأسئلة وغيرها يندر أن يجد المرء لها جوابا رغم أهمية الأسئلة والاجوبة للمجامع 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 الكيمائيين 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 » المثار 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 لارشادهم وتوجيههم لغويا ، ويشترك في اختيار المذيعين ، ومنذ عام 1970 عين شخص آخر للقيام 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 الملامح 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 الحبل على غاريه في هذا الميدان وفتحت مجال الاجتهاد الشخصي للأفراد يفتون بما يشاؤون ويرون انه الاصوب (المصدر السابق نفسه) .

رابنا كيف ان اللجنة اللغوية شددت على ضرورة الحفاظ على الطابع السامي للغة العبرية ، وقد ابقت الاكاديمية على هذا الهدف حين ألزمت 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 : الأسلوب الشرقى ويمثله يهود البلاد العربية واسبانية بصورة رئيسية ، والأسلوب الاوروبى ، ويختلف الاول عن الثانى باحتفاظه بمعظم الاصوات السامية المميزة مثل اصوات (حروف) الحلق كالحاء والعين ، والاصوات المنخفضة ، كالصاد والطاء ، وهذه الاصوات وغيرها معدومة في عبرية اليهود الاوربيين ، وقد كان فشل الاكاديمية هنا مزدوجا نهى لم تقبل فقط في حمل الاوروبيين على تبني أسلوب النطق الشرقى ، بل انها فشلت ايضا في جعل الشرقيين يحتفظون بطريقة نطقهم للغة وعدم تبنيهم للأسلوب الاوروبى . وهكذا اصبح النطق الاوروبى اليوم هو الفصحح وهو الذى يدرس للمتعلمين . ابا عن « ارنبة » العبرية في مجال المصطلحات ، فيكى ما اسلفنا القول فيه من مغالاة الاكاديمية وتساهلها في تبني 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 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 .

معرفة المهتمين بعلم النفس بمصطلحات هذا الحقل (12 - 55) ولذلك اسباب 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 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 التى ترجع عادة الى اصول اغريقية ولاينية (19 - 4) .

فاذا انتقلنا الى الجوانب الاخرى من عمل الاكاديمية ، نجد الصورة اكثر ظلاما 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 ذاك 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 الإصلاحات 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 الإصلاحات 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 العدد والناشئة عن اختلاف اللغة العبرية في نحوها وصرفها في كل عصر 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 Pro-
blems 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. **Anthropo-
logical 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 Termi-
nological Problems, in J. Rubin et al., 79-95.
11. Fisherman, H. and The " Official Languages of Israel : Their Status in Law and
Fishman J. 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 Psycholo-
gists. **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 فاقتر حلقات التصنيف الآتية:

Royaume	Kingdom	عَالَم
Sous-royaume	Sub-Kingdom	عَوَالِم
Embranchement	Phylum	سُفْمَة
Sous-embranchement	Sub-phylum	سُفْمِيَّة
Classe	Class	طَائِفَة
Sous-classe	Sub-class	طَوَيْفَة
Ordre	Order	رُتْبَة
Sous-ordre	Sub-order	رُتْبِيَّة
Famille	Family	فَمِيلَة
Sous-famille	Sub-family	فَمِيلِيَّة
Tribu	Tribe	قَبِيلَة
Sous-tribu	Sub-tribu	قَبِيلِيَّة
Genre	Genus	جَنَس
Sous-genre	Sub-genus	جَنَسِي
Espèce	Species	نُوع
Sous-espèce	Sub-species	نُويج
Variété	Variety	مُزْب (أو صنف)
Race	Race	سَلَالَة
Individu	Individual	فَرْد

(1) تعنى الموالييد في التراث العلمى العربى : المعادن والنبات والحيوان .

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

وفي كتب التعليم العالي ، من المفضل وضع
الألفاظ العلمية الأجنبية بين قوسين الى جانب الألفاظ
العربية تلافياً للاقتباس خاصة واننا لا نزال في بداية
تنسيق التعريب .

**القاعدة الثانية : أسماء القبائل والفصائل النباتية
أو الحيوانية تكون عربية أو معربة على حسب اسم
النبت أو الحيوان الذي تنسب إليه :**

إن معظم أسماء الفصائل الحيوانية والنباتية
منسوبة الى أسماء حيوانات أو 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 أو الصقر Ascaris و
Buprestidae نسبة الى الخنافس الناصعة
Buprestis ، لذلك فإن الحيوانات والنباتات
التي 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 التي لها أسماء معربة فتكون
أسماء فصائلها معربة ، كما هو الحال بالنسبة
للفصيلة الدفنية (من دفنة Daphne) ، كلمة
يونانية وهي اسم أحد اليرب في أساطير اليونان)
والفصيلة البتولية (من بتولا Betula) ، وهي كلمة
سلتية معربة ومعناها قضيب .

وهنا أيضا من المفيد وضع الاسماء الأجنبية للفصائل
الى جانب اسمائها العربية أو المعربة
وحكم القبائل الحيوانية والنباتية كحكم الفصائل .

إن أسماء حلقات التصنيف هذه تعد من أسماء
المعاني ، وأنها ترجمت الى العربية ولم تكن الصعوبة
في الترجمة ولكن في تخصيص كل كلمة باسم عربي
واحد . اعتقد أن هذا القرار خلقى بأن يتبع من قبل
الاختصاصيين العرب وذلك لأن فيه خلافا من فوضى تعدد
الاسماء لكل حلقة واحدة من حلقات تصنيف المواليد .

١ - قواعد ترجمة وتعريب أسماء المواليد والاعيان :
**القاعدة الأولى : ترجمة الألفاظ العلمية بمعانيها هو
المجال الأوسع في حلقات التصنيف العليا وهي الشعب
والطوائف والرتب :**

في الواقع لا مجال يذكر للتعريب في الحلقات
العليا للتصنيف . واعتقد أنه لم يعد يوجد خلاف بين
الاختصاصيين في هذا المجال . وأنه من النادر أن 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 » أو
كمن يقول « أرطوبتيرات » Orthoptères بدلا من
« مستقيمات الأجنحة » و « كولوبيتيرات »
Coleoptères بدلا من « مفدمات الأجنحة » .

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

وكذلك نأته 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 أم 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 المواليد التي ليس لها اسماء عربية تعرب اسماءها العلمية اذا كانت منسوبة الى الاعلام وتترجم بمعانيها اذا امكن ترجمتها في كلمة عربية واحدة سائفة ، وان لم يكن ذلك ممكنا رجح تعريبها :

ان موضوع نقل اسماء 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 اسماء الاجناس الى العربية .

ويمكن ان يلجأ واضع اللفظ الى الطرق التالية :

1 — اذا كان للجنس اسم عربي معرب او قديم وشائع فانه من الضروري استعمال هذا الاسم . فمثلا جنس *Lilium* معروف وشائع تحت اسم « زنبق » وكذلك جنس *Ranunculus* معروف تحت اسم « حوذان » و *Triticum* معروف تحت اسم « قمح » ، و *Lavandula* تحت اسم « خزامى » و *Rosa* تحت اسم « ورد » و *Musa* تحت اسم « موز » ، وكذلك بالنسبة لجنس *Rana* فهو معروف تحت اسم ضفدع و *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 اصل يوناني ويفيد ان فينوس حولت ادونيس 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 نباتي سويدي .

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

دفنة : مقابل *Daphne* اسم جبل في اليونان مسمى باسم أحد الريات في اساطير 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 او معرب واذا لم يكن من اسماء الاعلام فيمكن اللجوء الى ترجمته ، ويكون غالبا مشتقا او مقتبحا من اليونانية او اللاتينية ، وغالبا ما يدل على صفات خاصة للجنس .

وبناء على ذلك يمكن ترجمة اسماء الاجناس النباتية التالية :

Cineraria	رمادية:مقابل
Equisetum	ذنب الخيل:مقابل
Polypodium	عديد الارجل:مقابل
Ornithogalum	لبن الطير:مقابل
Campanula	جرّيس:مقابل
Spirogyra	لولبية:مقابل
Gypsophylla	حصىة : مقابل
Sanguinaria	دموية : مقابل
Dactylis	اصبعية : مقابل
Sagittaria	سهمية : مقابل

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

Triticum durum	قمح قاس — مقابل
Cedrus libani	أرز لبناني — مقابل
Musa sapientum	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 الأسلوب في التسمية العربية العلمية . فنقول
Triticum durum مثلاً: « 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 العرب للنبات او الحيوان ، وكان شائعاً ومستعملاً .
فمن السهولة تكوين الاسماء العلمية العربية . ولكن
اذا لم يكن بالامكان ايجاد اسم الجنس المناسب ،
فانه من الممكن اتخاذ الاسم العربي او العرب الشائع
الدال على نوع من الانواع التابعة للجنس واعتباره
اسماً للجنس تعميماً . لقد اتبعت هذه الطريقة من
قبل نخال 1958 ، 1963 ، 1966 ، 1974 وكذلك
من قبل الشهابي 1978 .

فمثلاً ان الجنس Crataegus يمكن تسميته
تعميماً باسم أحد الانواع التابعة له وهو « الزعرور »
Crataegus azarulus ، بحيث يطلق اسم
« زعرور » على اسم الجنس Crataegus
وبعد ذلك يمكن تكوين أسماء 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 تماماً منذ ايام صلاح الدين الايوبي (الشهابي
1978) .

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

شوح كيليكية Abies cilicica
شوح أبيض « 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
كبارى متوجة — مقابل Otis undulata
قزبة الخروج — مقابل Bombyx ricini

في كل هذه الامثلة ترجمت أسماء الأنواع
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 أنواع النباتات والحيوانات
يمكن ترجمتها . والحقيقة ان كثيراً 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
جميعاً في الالفاظ الدالة على السلالات والاصناف
او الضروب :

مثال : حور اسود حموى — حور أبيض 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) تمشياً مع التسمية الثنائية العالمية
للأسماء العلمية للنباتات والحيوانات ، يمكن اتباع

يتعلق بوصف النبات اضطراراً الى وضع أكثر من لفظ عربي مقابل اللفظ الفرنسي ، إلا أن اللفظ العربي الذي راياه أكثر ملائمة وضما في البداية وكتبا بحرف اسود غامق واستعملا في ترجمة النص .

ثانياً - فيما يتعلق بالاسماء العربية للنباتات
المقابلة للاسماء العلمية اللاتينية ، فقد اتبنا النهج التالي :

1 - بحثاً في بادئ الامر عن الاسم الشائع الاستعمال ، سواء كان عربياً أو معرباً أو علمياً . وإذا كان لنبات واحد عدة أسماء شائعة في عدة بلاد عربية أو حتى ضمن البلد العربي الواحد ، كما هو الحال غالباً ، حَصَّيَا كل هذه الاسماء . ولما كان لا بد من الانتقاء ، فقد قمنا بانتقاء الاسم الذي راياه أكثر ملائمة تبعاً للمعايير التالية :

- وروده في كتب عربية أو معاجم عربية موثوق بها .

- انسجابه مع المعنى العلمي الحديث لاسم النبات .

- استساغة لفظه وسماحه باللغة العربية .

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

ورغبة منهما في عدم التعميم على الاسماء الأخرى المستعملة ، فقد أوردنا أهمها الى جانب الاسم المنقنى مقابل الاسم العلمى اللاتينى . ومثالا على ذلك اسم النباتات الثلاثة التالية :

للنبات *Myrtus communis* عدة أسماء معروفة هي :

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

للنبات *Paneratium maritimum* عدة أسماء هي :

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

وبهذه الطريقة يمكن تسمية كل الانواع التابعة لجنس *Abies*

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

وكذلك فان كلمة زُوان أو زُوان تطلق على أحد الانواع التابعة للجنس *Lolium* وهو *Lolium temulentum* وهكذا يمكن ان نطلق اسم « زوان » على الجنس *Lolium* تبعاً 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 نحاس 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 :

اولاً - فيما يتعلق بالالفاظ العلمية العربية ،
حاولاً بقدر الامكان استعمال الالفاظ الأكثر شيوعاً وتداولاً في علم النبات كما هي واردة في معجم النبات الموضوع من قبل مكتب تنسيق التعريب في الرباط ومعجم الشهابى 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 .

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

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

للنبات Gladiolus segetum عدة اسماء ايضا هى :

عرف الديك ، سيف الغراب ، دَلْبُوْث . وقد انتخبنا الاسم دلبوث مقابل Gladiolus واذا ما اليه « الحصاد » مقابل segetum بحيث أصبح الاسم « دلبوث الحصاد » تمثيا مع التسمية الحديثة للنباتات .

ب - اذا لم يجد اسماء شائعا للنبات ، قاما بترجمة معنى اسمه المشتق من اليونانية أو اللاتينية . وبناء على ذلك ترجعا عددا من الاجناس النباتية بمعانيها . مثل « ذنب الخيل » مقابل اسم الجنس « Equisetum » . و« ذنب الخيل الطويل » مقابل « Equisetum maximum » وكذلك « عديد الأرجل » مقابل اسم الجنس « Polypodium » وعديد الأرجل الجنوبي « Polypodium australe » مقابل وكذلك قالا « لبن الطير الجبلى » مقابل Ornithogalum montanum و« جُرَيْس رحال » مقابل Campanula peregrina .

ج - واذا تعذر ترجمة اسم الجنس بشكل مستساغ عمدوا الى تعريبه فقالا « التوليب » مقابل Tulipa و« أرجيمونية » مقابل Argemone و« سيللا » مقابل Scilla .

د - واذا كان اسم الجنس يدل على اسم عرباء اضطراباً ، لان مثل هذه الاسماء يحمل ارتباطا ما بالنبات ، فقالا « أخيلية » مقابل Achillea لان هذا الاسم يدل على اسم البطل اليونانى « أخيل » وكذلك قالا « ميشوكسيا » 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 :

شافية ثلاثية الفصوص (مقابل) Salvia triloba
شافية هرمينية (مقابل) Salvia horminum
شافية كأسية (مقابل) Salvia acetabulosa
وكذلك قالا :

سحب فراشى (مقابل) Orchis papilionacea
سحب موريو (مقابل) Orchis morio
سحب قدسى (مقابل) Orchis sancta
سحب ثلاثى التسنن (مقابل) Orchis tridentata
سحب ايطالى (مقابل) Orchis Italica
سحب اناضولي (مقابل) Orchis anatolica

هـ - لتكوين الاسماء العلمية العربية على غرار الاسم العلمى اللاتينى المؤلف من اسم الجنس واسم الجنس واسم النوع ، احتاجا أحيانا الى اتخاذ الاسم العربى الشائع الدال على نوع من الانواع اسما للجنس تعميما . فكلية « شَبْرِق » 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 شعباتى » كمقابل للاسم Ononis natrix . « وشبرق القدماء » كمقابل للاسم Ononis antiquorum . واتبعنا نفس الاسلوب بالنسبة لكلمة « طَيَّون » التى تدل فى سوريا ولبنان على النوع النباتى Inula viscosa واعتبراها ممثلة لاسم الجنس وقالا بعد ذلك « طيسون 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 وInula وSpartium الخ .

المراجع :

- ابن البيطار ، ضياء الدين 1974 — الجامع لمفردات الادوية والافذية ، المطبعة
العامة ، القاهرة .
- الحصرى ، ساطع 1975 — حول الاصطلاحات العلمية — اللسان العربى ، المجلد
الثانى عشر ، الجزء الاول ، ص : 36 — 49 .
- الحمزوى ، 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 .
- 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 — الملكة النباتية ، دار المطبوعات الجديدة — الاسكندرية
- عيسى ، احمد 1930 — معجم اسماء 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 وتعميقها . 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 القفمة وهى شبه العمية
التي تكون عند العصارين (2)

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

اذن قد اطلق العرب (تليسة) جمع تلاليس على
القفة والعمية وعلى : (كيس الحساب) فآخذها العامة
وحذفوا تاءها واطلقوها على (كيس الحبوب) ؟ الذى
هو (الفرارة) او (المعدل) ؟ وبهذا البيان فكلمة
(تليس) عربية محرفة جزئيا اطلقت على ما يشابهه
ما اطلقت عليه ؟

ما هو التليس او الفرارة ؟

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

لقد لفت نظرى الاخ المحترم الدكتور اكرم فاضل
بارك الله جهوده الى كلمة (تليس) فى تعليق له بدورية
« اللسان العربى » التى 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 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 بكسر الاول والثانى مع تشديده
تجمع على تلاليس وجمعت على تلالس ونسب اليه
نقالوا « التلالسى » كما سيأتى .

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

والكلمة المعنية عربية اصيلة وليست بخيلة محرفة
انما طرأ عليها التغير من حيث الصيغة والمحلل واليك
البيان :

وروى المالكي أيضا :

ان العالم الزاهد اسماعيل بن رباح الجندري (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 أنصى وأبعد ؟) فصاح ابن وهب : الى هاهنا الى هاهنا ، فتقدم اليه وعندما خلا معه قال له ابن وهب : لو ليست 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 لايس 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 وبصفتهم بالجمهورية التونسية ضيمة كبيرة تدعى (سيدي بوغرارة) بينا 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) بينا 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 أصيلة أطلقت على الفرارة وما زالت آثارها في التراث الشعبي .

واشكر الاخ الكريم الدكتور أكرم 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 . ومما يؤكد ما ذهبنا اليه في تفسير كلمة تليس ما يأتى :

(1) قال ابن ناصب متحدثا عن عه وكان من أهل العلم : (فحدثني من نثق به من أصحابنا انه أعطاه يوما قفيزا شعرا وكان الغلاء وقال له أوصله للدار الفلانية ولا تعرف صاحبها انه من عندي وان لم تجده فلا تعرف أهله وفرغ الطعمام وجيب 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 أكرم فاضل (5) .

(2) ما زال أهل البادية ينتفعون بالفرارة كقراش الى اليوم وكذلك كان الناس وعلى الأخص 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 نصب وتليس خشن ووسادة محشوة بنا (6) .

(3) لا نستغرب ما ذكره الرحالة ابن بطوطة عن لبس التلالي (7) لان هذه الظاهرة كانت في التقديم عند بعض الصالحين الزهاد الذين تجردوا من كل ما يشمرهم بهيمة 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 بها رأى وسأله عن قصته وأعلمه بأنه مملوك أبى من مولاه (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 اللغة:

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 الدرع الصوتي غير مقبول فان درء الكسر باعتباره علامة اعرابية لا وجود له بداهة 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 الانوات الناسخة او 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 تقى 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 للمتكم ووظيفة الثانية انها للمخاطب والذى جعل الاولى للمتكم لا للمخاطب وجود النون ومن ثم فقد ابعدت التشابه واللبس الحاصل بين ياء المخاطب وياء المتكم ، فحين تكون الياء مع النون تكون ضمير متكم وحين تكون وحدها تكون ضمير مخاطب .

يرى النحاة ان نون الوقاية حرف يأتى لصيقاً لياء المتكم عند اتصالها بالأفعال وبعض الحروف وندرة من الأسماء . وهم يرون دخولها على الأفعال من قبيل اللزوم حين تتصل هذه الأفعال بياء المتكم 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 المتكم - ومعنى ذلك امران : ان هذه النون حرف مفرد لا محل له اعرابياً ، وان 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 ان هذه النون جاءت لتقى الأفعال من الكسر ؟ يقتضينا الجواب ان نناقش الحاجة الماسة الى درء كسر الأفعال وهنا يلزم ان نقول: ما المراد بالكسر الذى تعنيه هذه النون لهذه الأفعال ، هل المقصود به الكسر باعتباره ظاهرة صوتية لا يقبلها الفعل ؟ او 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 ان هذه النون ليست حرفا مستقلا بذاته
وانما هي جزء من كلمة كاملة هي (نى) ، و (نى) هذه
مسورة لضمير المتكلم حالة اتصاله ، فكلية ضريني 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 - ي» وأخذت «نى» مسارها
مع الاعمال 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) .

فهل من اثبات لذلك الاحساس ؟ لقد آنسنا
سيبويه بقول يعتبر فيه ان الضمير (نى) كله اسم حين
قال في باب ما يحذف من الياءات عند الوقف ، « وانت
تريد اسقاني واسقنى لان (نى) اسم وقد قرأ أبو عمرو
فيقول ربى 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 الاقتصار
في الدلالة على حذف الكلمة بابقاء جزء منها وفي ذلك
شمور بأن الكلمة مكونة من حرفين هما (نى) . ان
كلمة (نى) في اللغة العبرية تعتبر ضمير نصب للمفعولية
فقد جاءت كلمة ([N]) (نى) لاصقة للدلالة على المفعولية
كما في العبرية تماما .

لعل في كل هذه الاحتمالات وما يؤكدنا 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 الاعمال والياء
لصيق الاسماء ، ومن ثم فان وسم النون بأنها 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 باللغة التحديد والوضوح والشمول للتصور الدينى العربى ويقوم هذا التصور على الايمان بقوة عليا ، لا يدرك كنهها ولا تعرف طبيعتها ولا تتصور ذاتها ، وانما تبر بآثارها الظاهرة فى مختلف شؤون الكون والحياة .

ويطلق على هذه القوة العليا لفظ (الله — اله — رب) وهى قوة منفردة وحدها بتصريف الكون كله امرا وخلقاً وتدبيراً 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 أو موصوفة باحدى صفاتها وذلك فى معرض القسم وغيره بياناً لفضلها ، أو تذكيراً بها ، أو تحذيراً من عقابها أو ترغيباً فى ثوابها .. الخ . وحين لا تذكر هذه القوة تصريحاً ينهم من القرائن أنها وحدها المقصودة ، وانما هى الموصوفة بصفات الكمال ، كما يدل ذلك على انهم لا ينسبون لغيرها صفة من صفاتها أو كمالاً من كمالاتها أو فضلاً من انضالها .

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

الله الحق .. اهل التقوى يقول زهير :

بدا لى ان الله حق نزادنى

الى الحق تقوى الله ما كان باديا (1)

الله يعلم ويجزى يقول ذو الاصبع العدواني :

(1) شرح الديوان ص 287

(3) المعلقة

(5) الديوان ص 24

(7) أغناسى ص 14 / 25

(9) مفضليات 2 / 28

الله يعلمنى والله يعلمكم

والله يجزيكم عنى ويجزىنى (2)

يعلم ما فى النفوس يقول زهير :

نلا تكتمن الله ما فى نفوسكم

ليخفى ومها يكتم الله يعلم (3)

عالم الغيب يحيى العظام وهى رميم

يقول حاتم :

أما الذى لا يعلم الغيب غيره

ويحيى العظام البيض وهى رميم (4)

ذو نعم يشاء ، ذو عقد وتصفاح يقول

عبيد بن الابرس :

حلفت بالله ان الله ذو نعم

لن يشاء وذو عقد وتصفاح (5)

رب الحل والاحرام يقول المهلهل :

تتلوا كليباً ثم قال اربعوا

كذبوا ورب الحل والاحرام (6)

الله راء وسامع يقول قيس بن الدادية :

وقد جاوزت فى الشهور كثيرة

فما نولت والله راء وسامع (7)

لحا الله يقول عروة بن الورد :

لحا الله صعلوكا اذا جن ليله

مصافى المشاش لنا كل مجزر (8)

كنا الله يقول عمرة بن جمل :

كنا 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

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

من يسأل الناس يخرموه
وسائل الله لا يخيب

بالله يدرك كل خير
والقول في بعضه تلييب (20)

الله جنة يقول النابغة :

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

نصر الله يقول النابغة :

فلما رأى ان نمر الله ما له
وائل موجودا وسد مفاتره (22)

وقاها الله يقول النابغة :

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

نجم الله بيننا يقول النابغة :

نقال تعالى نجم 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 الآله يقول البعيث بن حريث :

معاذ الآله أن تكون كظبية
ولا دمية ولا عقيلة ريرب (26)

الى الله أشكو يقول الفطمش :

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

رزق الآله .. على الرحمن رزقكم يقول
حاتم الطائى :

كلوا الآن من رزق الآله وأبشروا

عاقبتى ربي يقول النابغة :

إذا معاتبتنى ربي معاتبة

قوت بها عين من يأتيك بالحمد (11)

الحمد لله يقول امرؤ القيس :

أرى أبلى والحمد لله أصبحت

ثقالا إذا ما استقبلتها معوداها (12)

الله أعطاك يقول النابغة :

الم تر أن الله أعطاك سورة

ترى كل ملك دونها يتذبذب (13)

رب حباتا حباه الله يقول عبدة الطيب :

رب حباتا بأموال مخلولة

وكل شيء حباه الله تخويل (14)

نعم الله ، ربها ، صنع الله ، الله صنع ،

يقول سويد بن أبى كاهل :

نعم لله قينا ربها

ومصنع 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 عاصم

ورحمته ما شاء أن يترحمها (17)

ترك الله يقول طرفة :

كل خليل كنت خاللته

لا ترك الله له واضحة (18)

الله يشهد عمرو بن الأسلم :

ان السماء وان الأرض شاهدة

والله يشهد والإيام والبلد (19)

(11) المعلقة

(13) مختار من 102

(15) منغليات 1 / 88

(17) سن الحباة 2 / 142

(19) وحشيات من 122

(21) مختار من 142

(25) الديوان من 239

(27) حماسة 1 / 179

(12) الديوان من 347

(14) منغليات 1 / 58

(16) منغليات 1 / 88

(18) مختار من 266

(20) مختار من 98

(22) : (23) : 24 مختار من 142

(26) حماسة 1 / 155

فان على الرحمن رزقكم غدا (28)
الله ليس لحكمه حكم يقول طرفة :
 لتتقبن عسى المنية ان
 الله ليس لحكمه حكم (29)
شاء الله .. سيبلغنى يقول المثقب العبدى :
 وايقنت ان شاء الله بانه
 سيبلغنى اجلادها وقصيدها (30)
ياذن الله سلامة بن جندل يقول :
 كم من فقير باذن الله قد جبرت
 وذى فتى بوائه دار محروب (31)
ابى الله يقول النابغة :
 ابى الله الا عدله ووفاءه
 فلا الفكر معروفولا العرفضائع (32)
قضى الله يقول عامر بن الطفيل :
 تضى الله فى بعض المكاره للفتى
 يرشد وفى بعض الهوى ما يحاذر (33)
يقدر الله يقول ثعلبة بن عمرو العبدى :
 عتاد امرئ فى الحرب لا واهن القوى
 ولا هو عبا يقدر الله صارف (34)
يرفع الله ومن شاء وضع يقول سويد :
 وبناء للهمالى 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)

- (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) 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 :
 نسائل هداك الله اى بنى اب
 من الناس يسمى سمينا ويفارق (40)
يقبض .. ييسط .. يغنى يقول ذو الاصبع
 المدوانى :
 ان الذى يقبض الدنيا ويبسطها
 ان كان اغناك غنى سوف يغنىنى (41)
ليس له شريك .. غلام يقول عبيد بن الابرمس :
 والله ليس له شريك
 .. غلام ما اخفت القلوب (42)
الله المعين يقول ابو قيس الاسلت :
 واحرزنا المفاتم واستبحنا
 حصى الاعداء والله المعين (43)
قضى .. صور .. الخالق يقول قيس بن الخطيم
 تضى لها والله حين صورها الـ
 خالق الا يكتها سدف (44)
الوارث .. الباقي يقول المزدق العبدى :
 هون عليك ولا تولع باشفاق
 فانما مالنا للوارث الباقي (45)

الشرك وتعدد الآلهة :

من المعروف ان العرب قبل الاسلام كانوا
 مشركين .. يعبدون مع الله اصناما وضموها 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 ومنها الخ .

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

فأقسمت عند النصب انى لهالك

بستلقة ليست بغيط ولا خفض (46)

وقول المتلمس :

اطريتنى حذر الهجاء ولا

واللات والانصاب لا تثل (47)

وقول عبد الغوى بن وديعة المزنى :

انى حلفت يمين صدق برة

ببناه 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 امرئ يحصد ما قد زرع (49)

صاروا الى الله بأعمالهم

يجزىه من خان ومن ارتدع

وقول أمية بن أبى الصلت :

كل دين يوم القياسه عند الله

له 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 محلها

وابا ربيعة الام الاتوام (51)

ويقول زهير :

فلا تكتمن الله منا في نفوسكم

ليخفى ومها يكتم الله يعلم .

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر

ليوم الحساب او يعجل فينقم (52)

الله في الفلسفة اليونانية :

الطبيعويون الاولون : نقل أرسطو عن طاليس

توله « ان العالم مملوء بالالهة » .

اما انكسيتديرس وانكسيانيس فلا نجد لهما

تصورا محددا في هذه المسألة . ويذهب هرقليطس الى

ان الله نار لطيفة حالة في العالم تديره وتدبره ، ولكنها

لم تخلقه فالعالم لم يصنعه أحد من الالهة أو البشر ،

والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة

وقلة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة 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 في سمادتهم عن طريق ممارسة

طقوس ذات طبيعة سحرية .

ثم جاء فيثاغورس فانشأ فرقة دينية عليها تشبه

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

تصل نصوص صريحة عن عقيدتهم في الالهية .

اما الايليون فقد ذهب زعيمهم اكساتوفان الى ان

الناس هم الذين استحدثوا الالهة واضافوا اليهم عواطفهم

وموتهم 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 في التنزيه والتوحيد ، لم

يمهد له مثيل في اليونان غير ان أرسطو يذكر :

« ان اكساتوفان نظر الى مجموع العالم وقال

(47) الاصنام للكلي ص 16

(49) جهنم 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 اخذ بوحدة الوجود عن فلاسفة وطنه ايونية ، وتصور الوجود تصورا روحيا . اما تلميذه بارمينيدس 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 يكسب . اما زينون فلم يزد على ان برهن بالخلف على ان العالم ساكن غير متحرك ، واحد غير متعدد . ولم يزد ملبسوس على ذلك غير قوله ان العالم لا متناه .

اما الطبيعيين المتأخرون فمنهم ابناء هيراقليس الذى ذهب الى القول بان الآلهة والنفوس تتكون كما تتكون الاشياء الفاسدة ، والآلهة الحقنة عنده العناصر والمحببة 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 والآلهية ، فذهب الى انهم مركبون من جواهر كالبشر الا ان تركيبهم ادق ، فهم لذلك احكم واكثر 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 .

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

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

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

للقربين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالاثم ، وكان يعتقد ان الآلهة يرعوننا ، وانهم عينوا لكل منها مهمة في هذه الدنيا .

ثم جاء بعده افلاطون ، فبرهن على وجود الله من جهتين : الاولى الحركة : فحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاتلة هي الله ، والثانية النظام : فالعالم آية فنية غاية في الجمال — ولا يمكن ان 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 في 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 صورته هوميروس وغيره من الشعراء ، وهو كله في 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 والجزيئات .. ولكن فكرة الالهية مضطربة في كتابات افلاطون اضطرابا شديدا لان كل شيء عنده اله او الهى : المثل ومثال الخير .. ومثال الجمال .. والصانع .. والنموذج الحى بالذات .. والنفس العالمة .. والجزء الناطق من النفس الانسانية .. وآلهة الكواكب .. وآلهة الجن والاولب والجن غايين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب افلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟

وجاء بعده ارسطو فبذل جهده في اثبات الوجود لجوهر دائم غير متحرك وهو في الوقت نفسه علة أولى لحركة العالم ، كما انه (اى الجوهر الاول) فعال لا كالمثل الافلاطونية ، بل انه فعل محض لا تخالطه قوة ، والا لم تتحقق ازلية الحركة وابديتها ، وفي 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 الدائرية الواحدة الصادرة عن المحرك الاول — حركات اخرى خاصة للسيارات قد نصل في حسابها الى 55 او 47 ،

فهناك مثل هذا العدد 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 باسماء كثيرة فيقال له الله او العناية او العقل ، وغلا اتباع المدرسة القورينائية 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 تتراعى لنا في المنام واليقظة ، والتي لا بد ان تكون منبعثة 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 المتالم وجود دائم سعيد ، ويجب ان نتصور الآلهة على حسب احسن شيء فينا .. اجسامهم لطيفة غاية اللطافة .. متحركة ابدا بين العوالم بعزل عنها .. فلا ينالهم ما ينالنا من ثور ولكنهم مخلدون ، ولما كانوا سعداء بعبدن عن العوالم كما قلنا فهم لا يعنون بنا ، ولا يكثرون صفوهم بشئوننا ولا يعلنون عن ارادتهم بالنذر كما تعتقد العامة .. هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — واحياتا القرابين البشرية — لطلب مددهم 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 جهتهم وان ننفي عن نفوسنا الخوف منهم .

اما الرواقيون فقد تابعوا الماديين في قدم العالم ، وباتت الهى بالنار التي هي العلة الوحيدة والاولى بها 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 ، فيجاريون 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 مراجع الى حرية الانسان ، وهم يؤمنون بالقدر ولكن القدر عندهم لا يعنى التواكل لان الظروف الخارجية غير محتمة كما اننا نجهل العلة التي تحتم الفصل فالفعل بالاضافة الى غير محتوم ولنا ان نعمل كأننا احرار .

اما الشكك المتأخرون فقد توقفوا مثل الشكك القدامى عن الحكم .

اما في الانلاطونية الجديدة فقد قال نيلون اليهودى السكندرى بالله 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 نفس ذاته ان يعطيها الوجود) . وهو كامل لا يفتقر الى شيء ولما كان كاملا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئا غيره ، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلا .

نقـــد :

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 :

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 وتخصص 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 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 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 بقديم العالم ، وجبرية القضاء والقدر حتى بالنسبة للآلهة انفسهم ، كما ان كثيرا منهم خصوصا الطبيعيين قد استمروا على القول بفكر الحلول ووحدية الوجود المنتولة عن الهنود .

الثالثة : ان تصور الفلاسفة فكر متناقض جدلى ذاتى لا يتحول ككل من مرحلة الى مرحلة ارتقى . وانما ينقى 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 بوحدية الوجود المنتولة 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 ، والمقل الاول وكل هذه الآلهة مستقلة ، فكانه نقل التعدد الى عالم وثنى آخر اكثر شرافة 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 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 العالية 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 ازلين هى آلهة ، وهى الكواكب ووصل بعددها الى 47 او 55 ، بل وزاد على ذلك الاترار بالمقيدة (الميثولوجية) صراحة فقال « والمقيدة القديمة 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 باعياهم ، 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 الشعرى 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 متناقص او مضطرب ، وهو يقتضينا تفرقا واختلاف 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 الخطاى ، او الاحكام المبنية على الظن ، وهو استقراء مؤسس على الحقائق التى سبق استخراجها من ملاحظة الظواهر في النفس وفي الوجود .

للمدارس المتأخرة فان المدرسة البيقارية ومنها اقليدس لم تضاف شيئا وانما خلطت مذهب سقراط بمذهب بارمنيوس ، واغرق اتباع المدرسة القورينائية مسمى الحسية وعلمو الاحاد ، وقال احدهم ان الآلهة هم رجال ممتازون آلههم الناس ، ولم تورد لهم ادلة تسمع بالناقشة ، ودلل ابيقورس على وجود الآلهة ، وخلوهم وسعادتهم وعدم اهتمامهم بالعالم بطريقة ساذجة ، فاستمر في الشرك ولم يضاف جديدا .

وردد الرواقيون اقوال الماديين (الطبيعيين) في الهيئة العالم وتمدد الآلهة (الكواكب) ، وتوقف الشكك 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 فعلا العالم بالقوات التى يديرها الله العالم ، اما افلوطين فقد مزج المسيحية باليونانية فقال مع انكسيندريس بالامتناهى ، ومع هرقليطس بالنار الالهية ، ومع بارمنيوس بالكرة التى هى وجود محض ، ومع انبا ووقليس بالكرة الاصلية الالهية ، وانكساغوراس بالزواج الاول ، وزاد على ذلك الاعتقاد بالتنجيس والتعزيمات السحرية فمال الى الشرق ، وادخل مذهبه اخطر العقائد القديمة الى جانب التصوف العالى (تاريخ الفلسفة 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 لامرأ محدودين حتى وان اعتمد على الاستقراء في بعض مراحلها ، وكل ما نستطيع ان نخرج به هو ان هناك تصورات في الله بعدد الفلاسفة جميعا هذا بالاضافة الى الشرك الحقيقى وازلية العالم ووحدة الوجود .

الله في التصور العربى في ضوء الدراسة المعجمية مقارنة بالقصور 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 شيوعة عقيدة للعرب ، ويؤيد ذلك أن القرآن جادلهم جدالاً شديداً ومفصلاً حول البعث والجزاء الاخرى ، وكانت هذه العقيدة من عقائد الاسلام التى قاومها العرب بشدة ، وانكار البعث الجزاء الاخرى منسجم تماماً مع أسلوب العرب في 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 في دراستنا للنفس في الفلسفة اليونانية انها لم تنجح قط في الاتيان بدليل على خلود النفس لا يمكن هدمه ، بل ان ارسطو توقف عن القول — او على الاقل لم يتضح رايه — في هذه المسألة ، أما العلم اليقيني فهو في حاجة الى وحي الهى ، وقد اقر افلاطون بالحاجة الى الوحي في هذه المسألة ، كما سبق ان بينا في دراستنا للنفس في الفلسفة اليونانية ، ولم تعتمد الامم التى قالت بخلود النفس والجزاء الاخرى كالمصريين والافريقى 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 ، أو وحي الهى .

بعد هذه الملاحظات العامة نعرض رأينا في هذا التصور فيما يأتى : الله هو اللفظ الدال على الذات الالهية ، واصله اللغوى غامض ومضطرب في المعاجم بصورة لا يمكن الاطمئنان اليها . ولكنه في استعمال الشعر واللغة لفظ مجرد تماماً ، ومنزه تنزيهاً خالصاً 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 مالمالك القدر والزمان ، فهو الذى يقضى ويقدر ولا يخضع في قضائه وقدره لقانون أو ارادة غير قاتون ارادته ومشيتته .

ولفظ الله هو أكثر الالفاظ دلالة عليه وأكثرها دورانا في الشعر اما مطلقة كما في القسم او موصوفة بصفة من صفاتها ، يليه لفظ (اله . رب) وقد لاحظ العرب في لفظ رب بالذات معنى الملكية كما سبق أن لاحظنا في المعجم فهو رب البيت ، ورب الناس ، ورب كذا الخ أما الصفات التى يتصف بها فهى ليست مبنية على الاساس الجدلى وهو الضرورة (أى ما يجب أو لا يجب) بمحض الاجتهاد والتحكم ، والاستعمال العربى القديم لا يسمح قط بتصور الإبهام السخيفة التى شغل بها أهل الكلام انفسهم مثل : هل الصفات هى عين الذات او قائمة بذاتها ، وهل تعنى الصفات الكثيرة — او تغير الاحوال بذات لا يجوز عليها التغير والكثرة ... الخ ، ذلك لان الحبس اللغوى العربى كما سبق ان سجلنا ملاحه في الباب الاول هو حصن دقيق يفصل الحدود دون ان يقع في التناقض او الاضطراب ، او يخلط بين ما هو في حق الله او نفسى حق غيره .

وحين يقول العرب ان الله حق لا يقصدون من ذلك الى القول بانه ضرورة او غلة او سبب ، وانما يتجاوزون ذلك تماماً الى القول بانه حق قائم تشهد له حقائق الوجود في النفس وفي الوجود ، سواء استمر هذا الوجود او تعطل لانه مستغن بنفسه عن خلقه ، قائم بنفسه ، والفرق بين هذا القول والقول بالعللة والضرورة والسبب في الفلسفة اليونانية كبير جداً ، لان القول بالعللة والضرورة والسبب . ذلك ان العلل والضروقات 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 وضروقاتها 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 والضروقات 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 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 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 ينبى 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 أعجزه 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 ليوافق 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 بالنفاس فينفع
بهذا النفاس 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 فأوقع نفسه
فى التناقض .

اما زهير فهو يقول له (بدا لى ان الله حق) ،
واللفظ العربى يكشف بدلالته عن أسلوب ومنهج هو
منهج العرب الذى سجلناه فى مبحث الخصائص اللفظية
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 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 عليه
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 ان يكون
علما 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 بانه الفريد ، القادر
صاحب المشيئة ، المدبر ، المتصرف ، الفعّال ،
السميع ، البصير ، القاهر ، المنعم ، الرحمن ، الرحيم ،
السلام ، الوارث ، الباقي ، النافع ، الضار ، الرازق ،
المنتقم ، الخالق ، الصانع ، البصير ، المصور ،
المعطى ، الوهاب ، المؤمن ، المعيد ، المسؤول ،
المعين ، المأمول ، البغيث ، المجيز ، القابض ، الباسط ،
الحكم ، العدل ، المجا ، الذى يقضى ويتقدر ويشيب
ويعاقب ويرفع ويصنع ، ويهلك ، ويهدى كما سبق ان
راينا فى المعجم ، وهو فى ذلك واحد لا شريك له
كما قال عبيد ، وكما كانوا يقولون فى تلييتهم :

ليبك 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
التي 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 منزّه 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

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 بالملاحظات 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 ، وتدبير
وتصريف ورعاية للبشر ، فقد سجل ايمانهم بالله
الخالق فى قوله « ولئن سألتهم 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 « ويمبدون
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
التقائض ، 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 والعقائدى
لأمة اخرى غير العرب ، فهم ليسوا طائفة من المتعبدين
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 بامره 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 الراجع الخافض ،
واشهدهم الجبال 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 شئ 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 شئ 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 بشئ قدرا
او قانونا او سنة - وانما جعلوه حاكما يقضى ويقدر
ويضع السنن والقوانين التى تلزم العالم ولا تلزمه ،
فحلوا المشكلة الزمنية للعقيدة (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 أثنى صوره . و (الحنفاء) أفراد لزموا منهج العلم في الاعتقاد لزوما كاملا ، فرفضوا الوثنية العربية ، ولم يعجبهم هذا التوحيد المشوب بالشرك عند العرب أيا 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 ، وأمّية بن أبى الصلت ، ومنهم الذى لم يطمئن الى دين — لأن الأديان الكتابية قد تلبست بأساطير الوثنيات وخرافاتهما — فتوتنوا عن الاعتقاد بغير الإله الواحد الأحد دون الأخذ بشيء من شرك الجاهلية العربية أو شرك الآخرين ، فنزهاوا 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 المتزهدين : زيد بن عمر بن نفيل ، وأرباب بن رثاب وسويد بن عامر المصطلقى ، واسعد أبو كرب الحميرى ، وكعب بن سلمة بن زهير الإبادى وعمير بن جندب الجهنى ، وأبو قيس صرحة بن أبى انس الذى أسلم وحسن إسلامه — وعامر بن الطرب العدوانى ، وعبد الطاتجة بن ثعلب بن ويسرة من قضاعة ، 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 تتبلا تاما ، فلم يغير عليهم في شيء منه إلا في اعتقادهم الشرك وما يلحق به من عبادات وطقوس ، والا 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 الى أن الجزيرة

العربية دخلت وهذا 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 غالبيتهم الإسلام بناء على اقتناع كامل بأنه قد نزل به وحي الهى الى رجل منهم هو محمد عليه السلام .

آمنوا بذلك عن يقين ، وهم أدركوا الناس بما بين عقائدهم وبين الإسلام من اتفاق واختلاف ، ورغم أنهم تازعوا محمدا عليه السلام أول الامر ، واتهموه بالافتراء والاختلاق كما سجل القرآن نفسه في مواضع كثيرة ، إلا أنهم في نهاية الامر اقرؤا بأن محمدا يبلغ عن ربه ما يوحى اليه ، ولا يأتيهم بدين اخترعه أو افتراه ، وموافقة القرآن للحق الذى عرفوه في ذات الله وصفاته ، هو موافقة للحق الذى يمكن أن يصل اليه البشر بأنفسهم اذا احسنوا النظر ، واحسنوا التدبير ، واحسنوا التفكير ، واخذوا العلم بأسبابه الصحيحة ، ولذلك نرى أن القرآن لم يقر فقط الحق الذى عند العرب في ذات الله وصفاته ، بل أقر ايضا المنهج العلمى الذى اداهم الى هذا الحق .

وهو منهج النظر في آيات الله في السماء والأرض وفي داخل النفوس ثم دعا الناس جميعا الى أن يستخدموا نفس المنهج في التعرف على الله وصفاته ، ولم يأتيهم في ذات الله وصفاته شيء خارج هذه الحدود « سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » الشورى : 53 ، « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » الذاريات : 22 « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت » النفاثية : 17 / 20 « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات 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 في عقيدتهم في الله وصفاته . حين تلاحظ أن لفظ (الله) استعمال بنفسيه وفي نفس الحدود التى استعمالها العرب ، (فالله) في القرآن كما في 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 .

ونجد هذا اللفظ يتكرر في فواتح السور القرآنية دالا على ذات الله الموصوف بالرحمة « بسم الله الرحمن الرحيم » كما ان هذا اللفظ هو المحور الذي يدور عليه الحديث عن ذات الله وصفاته في جميع السور ، ويأتى لفظ (اله) في الغالب متخصصا لانه يستعمل في معرض مناقشة قضية الوجدانية ، ويتردد في نفس الوقت بصورة أقل كثيرا من لفظ (الله) : أما لفظ « رب » وهو أوسع استعمالا من لفظ (اله) وأقل 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 الشعرى وفي 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 شيء 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 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

(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 مشتملة 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 ناصر الباع ، فأردت أن اختصر منهما هذا الشرح الثالث لينتفع به كل طالب قصر وسيمته (مفتاح أجنحة الرغاب في معرفة الفرائض والحساب) ، فقلت مستعينا بالذي لا معبود بالحق سواه — قال الناظم المذكور رحمه الله تعالى وأفاض عليه نعمتا تتوالى ، الحمد لله ... آخرها وآخر 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 أطار .

الناظم : أبو سالم سيدي ابراهيم بن أبي القاسم السملالي (*) ، وهو المنسوب الى «سملالة» التي هي قبيلة من قبائل جزولة في السوس الاتمى (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 تكملة الشارح المذكور ، رحمهما الله تعالى ورضى عنهما ونفعنا بهما آمين) .

اسمها (أجنحة الرغاب في معرفة الفرائض والحساب) . وهي شرح لمؤلفه 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 الاتمى بلاد تقع على المحيط الاطلسي في المغرب الاتمى عاصمتها تارودانت اغادير . (*) يرجى المعذرة لعدم ذكر تاريخ وفاته لعدم توفر المصادر لدي في موريتانيا .

النسخة الثانية 35 ورقة مقياس 17.5 x 25 سم ، عدد الاسطر في كل صفحة 29 سطرا ، ترك هامش بعرض 3 سم بعض الاوراق ناقصة ، البداية والنهاية غير موجودتين . صاحب النسخة هذه الشيخ البناني من ولاية آدرار - آطار ، ويعمل كاتبا عند قاضي الشرع في آطار .

الافكار التي وردت في الأرجوزة :

- 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 الأرجوزة

- 1 الحمد لله العظيم المنعم
على ذوى العلم بحجم النعم
- 2 ثم صلاته على محمد
وآله وصحبه والمُتَّقِينَ
- 3 وبعد فاقصد بلا ارتياب
بيان بعض عمل الحساب
- 4 فهذه أرجوزة مختصرة
بين أبياتها محبرة
- ***
- 5 باب وان الجمع ضم عدد
لمعد لقمه 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 منرا وحده بالسوضع

- 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 يسدى
- 14 فاحمل عليه عشرة من عدد
وواحدا بمعد بمطروح زد
- 15 واجمع اذا اختبرت مطروحا الى
باق ترى المطروح منه مجبلا (3)

- 16 القول في الضرب وكيف يعمل
وما به عرفه من يعقل
- 17 والضرب (4) جمع احد الاعداد
بقدر ما في الثانى من أحاد
- 18 وقصدنا الضرب بنقل كملا
ووجهه اذا أردت العمل
- 19 ان تضع المضروب في سطر على
وما به يضرب منه أسفلا
- 20 وأول (5) المضروب فيه نزلا
تحت آخر ما بسطر اعتلى
- 21 وآخر الاعلى اضرب في الاسفل
وابداً بمنتهاه حتى الاول
- 22 وقهتر الاسفل تحته ما يلي
واضربه فيه تابعاً للعمل
- 23 وكل منزل ضربته احملا
عليه ما وضع فوق أولا

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

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