ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/309493394

سقيفة اللغة انحدارة العربية من الدين إلى السلطة

Book · January 2014

CITATIONS
0

READS
653

1 author:

Mahdi Alghanimy
University of Al-Qadisiyah
12 PUBLICATIONS **0** CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:

في هجاء السيد الوزير - محاولة في لغة السلطة View project

النص القرآني ومعايير النصيّة نظرة اخرى View project

All content following this page was uploaded by Mahdi Alghanimy on 28 October 2016.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

سقيفة اللغة

انحدارة العربية من الدين إلى السلطة

د. مهدي حارث الغانمي

جامعة القادسية –كلية التربية

الإهداء . . .

إلى الأستاذ الشهيد : الدكتور حاكم مالك الزّيادي . .

ابتهالاً بالرحمة . .

وافتقاداً ، وأنا في غيابة الجبّ :

يبدو أنْ لا أملَ أن تجود أيامي بمثلك . .

بسم الله الرحمن الرحيم

من قبيل المقدمة ..

ليس ثمة من متعة في خدش أسطورة متعيّنة ؛ فالحياة ، بلا أساطير ، تبدو قاحلة باردة ؛ أو هكذا يُخيَّل إلينا ؛ نحن : مدمني الأساطير وضحاياها ؛ على الرغم من أن بعضاً من القحل والبرد لهو خير مما ننعم فيه من أوهام الدفء !.

وليس ثمة من متعة ، أيضاً ، في وحشة الانفراد (بخطأٍ) ما أمام ركام (الصواب) المتعالي ؛ ولكنّ السعي إلى المعرفة / الحقيقة ، له متعة التورط في الإمساك بجمرة السؤال ؛ أقول : متعته ، ولعلّ الأَولى أن أقول ألمه الذي لا يُملُّ ولا يُداوى ، وليس عليه إثم انتظار الجواب ، الذي يوهمنا أنه يُطفئ جمرة السؤال ، في ما هو يُذكيها ، دائماً ، بزيتٍ لا بماء !.

السائل ، الذي ينطبق عليه وصف السائل حقّاً ، هو أول من يدرك أنه – في كل خطوة باتجاه التعرف فالمعرفة – يعيش على شفا حفرة من القلق ؛ وأن له ، بخياره الصميم ، أن يجازف أو أن يكف . وإلى لحظتنا هذه ، يبدو أن الرغبة في المجازفة هي السائدة ؛ ولم يردنا خبر عن سائل ، واعٍ لماهية كونه هو نفسه سؤالاً وجودياً ، كفّ عن التورط !.

قد تتبرقع الحقائق – على الرغم من نسبيتها الأصيلة في حدود قدراتنا البشرية التي تجعل صفة الحقيقة واسعة عليها شيئاً ما – أو قد تُبرقَع ، حدّ أن يصير البرقع ، الذاتي أو المفترى ، هو الحقيقة !. ولكن التوق الإنساني إلى المعرفة الكامن في الفطرة ، والمتوسل بالفضول (هكذا اعتدنا أن نقول ؛ على أن المعرفة واجب أصيل لا فضول) ، يشعر ، بطريقةٍ ما ، أن البرقع غير الحقيقة ، وإن كان يبدو على مقاسها . وفن الإخفاء والكشف : التبرقع والتحقق ، إنما هو جدل الإنسان ، أكثر من كونه جدل الحقيقة ؛ وهو في المحصلة مغزى السعي الإنساني .

برقعة الحقائق لإخفائها وللتدليس على وجودها : بعضاً أو كلاً ، كان ومازال يؤسس للخراب الدفين ؛ ولكنه يوهم ، من خلال خديعة الاستبدال : استبدال البرقع بالحقيقة ، أنه

يبني ويُعمّر ويُنمّي ، ويمنح الإنسان المخدوع سكينةً ورخاءً وحضارةً ، لا مزيد عليها ؛ أوَ لا يكفي الزعم ، المتناسل في ثقافاتنا المعلمنة ، أن ما يشفع لها أنها معطيات إنسانية مبدأً ومعاداً ؟ وأن ما سواها ربّما لا يمتلك هذه الصفة ؛ أو لعله يبدو إملاءً استعلائياً ، من السماء مثلاً ، يُفقد الإنسان ، كما يقولون دائماً ، لذة الحرية والقدرة على الاختيار ؟!.

طرفا المعادلة المعرفية في تراثنا ، وفي حاضرنا أيضاً : الجبر والتفويض ، يعتقدان ، بصورة أو بأخرى ، أن الإنسان ملقىً في الكون بلا خيار أو بلا إله ؛ أو أن خياره الوجودي مقيّد إلى الحد الذي يجعله يتعيّش على وهم الحرية ، لا على حقيقتها . والجبرية المعرفية حين تبرقع الحقيقة ، تفعل تماماً ما تفعله حرية الإرادة المعرفية حين تبرقع الحقيقة . ونحن بين السبيلين ، بلا حقيقة !.

وما جرى للعربية وفيها وبها – بوصفها لسان قوم مخصوصين ، أو بوصفها لسان دين مخصوص ، أو بوصفها شوباً عجيباً بين هذين اللسانين – فيه الكثير من البرقعة ، عمداً وسهواً ، حدّ أن ناب البرقع مناب ما تحته ؛ وثار في وجوهنا – وفي وجوه من قبلنا ، أيضاً ، ولكنهم تغافلوا عنه ببراعتهم المعهودة في تأجيل الأسئلة – لغم (سؤال اللغة) ؛ هذا اللغم الذي تعامل أجدادنا معه ، وتابعناهم نحن ، على أنه ليس لغماً حقيقياً يمكن أن يقتل أو يُشوّه ، بل هو مجرد (ألعاب نارية) لا ضرر منها ولا خوف ؛ بل لعلها طريقة احتفاء لغوية بما أنجزناه حين استطعنا برقعة اللغة!.

انتقلت العربية على يد أسلافنا الأولين – وقد أمّنّا نحن على ذلك في ما يشبه (الصلاة المعرفية) الطافحة بالبخور والتعازيم – من عربية القرآن إلى عربية السلطة ، بكل ما يحمله ، ويعنيه ويقود إليه ، التناقض الجذري بين العربيتين ؛ على الرغم من الاتفاق الظاهري في الاسم ؛ ولم تفلح (خساراتنا) اللسانية المتتالية – حتى بلوغها حافّتها ، حين سادت العامية الحاضرة والبادية منذ القرن الهجري الرابع كما يؤرخ ابن جنّي : فلا نحن تقبلناها بديلاً ، ولا نحن بقينا على أصلنا اللساني – لم تفلح تلك الخسارات (أ هي خسارات حقّاً !؟) في تنبيهنا إلى أن البرقعة قد أكملت تشويهنا الفصامي ، وتوّجت مصيرنا العام ، لا مصيرنا اللغوي فحسب ؛

فالسؤال اللغوي الوجودي الواجب ، الذي افتقرنا إليه ، تبعه – أو زامنه في الأصح – افتقار مزمن للهوية والوعي والسيادة والدين الحقّ وأشياء أخرى .

لقد طمأننا البرقع على كمالنا : اللغوي والديني والسلطوي والحضاري ، فأغفلنا السؤال ، وغفونا في فيء الكمال ؛ لتوقظنا ، لا بكثير فزع ، المفارقة اللسانية المتعاظمة بيننا وبين ذواتنا ؛ ولتهزّنا ، بفزع كثير ولكنه مؤقت ومفتعل ، أصوات مدافع نابليون وهي تقصف آخر حصوننا التراثية ؛ فإذا نحن بلا جغرافيا ، بعد أن كنا بلا لغة ، وبلا دين !.

بسبب من هذا ، لا يبدو مستغرباً أن تسعى ثقافتنا العالمة (وإن كنت أظنّ أن صفة المتعالمة أصّح وأليق) إلى تجنيس السؤال والجواب المعرفيين على وفق نظرتها المتعالية إلى تجنيسها الذاتي : هي الذكر وغيرها الأنثى !!. أ ولم يقل أجدادنا ، منذ بزوغ السلطة : إن السؤال أنثى والجواب ذكر ؟!. أ لا تقدم ثقافتُنا دينَنا وحضارتَنا ولغتَنا على أنها الإجابة الختامية الكاملة ، غير القابلة للنقص أو التبدّل أو الخطأ ، على الأسئلة الكلّيّة التي عجزت عنها الثقافات الأخرى والأديان الأخرى والحضارات الأخرى واللغات الأخرى ؟ . أفلم يكن هذا التجنيس ، الذي سبق فحولة الأصمعي بقرنين من الزمان ، دليلاً على وهم استقرار المعرفة وكمالها بكمال أجوبتها ، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان ، وأن الأول لم يترك للآخر من شيء ؟!. بلى ؛ لقد ترك له الكثير ، مما يبدو مختلفاً في ظاهره وتغولاته الشكلية ، وهو يرزح تحت الأسّ الخرافي نفسه ، أسّ الكمال ؛ وإذا خلاصة كلّ ذلك إرث من الأجوبة الذكورية الكاملة التي لا تجيب !.

في ظلّ تلك الخيمة المهيبة من كمال الأجوبة أغفت الأسئلة الكبرى ، بدعوى أنها قد أجيب عليها وصارت من بدائه المسلّمات ، فلم يُفلح الحراك بأشكاله كافة : الديمغرافي والسياسي والديني واللغوي والاجتماعي ، في إعادتها إلى أرض السؤال ، وكان هذا من أعجب ما كان !

حين أثيرت الأسئلة البديلة التي افتُتح بها عصر النهضة العربية المزعومة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، كان ثمّة اتفاق ضمني مجهول الأسباب على التغافل عن

جوهر الأسئلة الكبرى ، وإعادة صياغتها بطرائق تشير إليها ولا تدلّ ؛ بمعنى آخر ظلّت بدائه المسلمات المزعومة راسخة على أنها قبليات (كانتيّة) لا تخضع للسؤال ، بل بلغ الأمر أن تُصاغ الأسئلة على وفق قبليتها المدّعاة . وكان من هذه القبليات اللغة والدين والشرق وأشياء أخرى .

صار مألوفاً القول إن اللغة عنوان هوية كلّية ، وإنها العنصر الجامع لشتات متعدد تحت إطار قومي جامع . ولم يكترث أحد بالسؤال عن اللغة وعن الهوية ، بوصفهما منتجين ثقافيين ، وليسا معطىً طبيعياً لهذا الشتات . كان الموافق والمخالف يتجادلان في التفاصيل ، بطريقة توحي أنهما متفقان سلفاً على المبدأ الأصل ؛ على الرغم من أن تلك التفاصيل في ذاتها كانت تعصف بالمبدأ الأصل نفسه ، وإنما يكمن الشيطان في التفاصيل كما يقولون ! . وبلغ الأمر في ألفتنا البرقعة أن عَدَونا على كتاب الله ومنهاجه ، فحرفنا سمو الصفة : المؤمنين ، إلى التباس الجنس : العرب ؛ فقلنا أننا ، بوصفنا عرباً ، الموصوفون بقوله تعالى : ((كنتم خير أمّة أخرجت للناس)) ، وأغفلنا شرائط هذا الكون : ((تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)) ؛ فكأن تلك الكينونة نسب توارثناه ، واختيار نَعِيبُ مثله على غيرنا حين يقولون أنهم شعب الله المختار ، ولو تدبرنا قرآننا لعلمنا أنهم كانوا كذلك ، وعصوا فسُخطوا وحُطُّوا عن منزلتهم ؛ ولعلنا أشبهناهم في السَّخْط إذْ لم نشبههم في الاصطفاء !.

كانت الهويات ، وفي ضمنها اللغات بوصفها هويات – التي أريد لها أن تكون عناوين جدل ، استفحل قرابة نصف قرن من الزمن في نهضتنا الجديدة ، وعاد الآن ليشغلها – كانت ماضوية بإصرار وبامتياز : الهوية الإسلامية ، غير المعروف بدقّة ما المراد بها : الدين أم الثقافة أم نظام الحكم أم القوانين أم الإطار الروحي أم غير ذلك ؛ والهوية الفرعونية ؛ والهوية الفينيقية ؛ والهوية العراقية ؛ والهوية المتوسطيّة ؛ وهلمّجراً . ومن العجب أن الجامع المانع ، الذي اتفقت عليه الأضداد المتشاجرة في هذا ، هو أن تكون لغات هذه الهويات هي العربية : الفصحى أو العاميّة !!!. فلا الداعية الفرعوني فكّر بإحياء الهيروغليفية ، ولا المتعصب الفينيقي سعى إلى تعميم لغات كنعان ، ولا المتفاخر العراقي في وارد إعلان السومرية لغة وطنية !!. كان غاية ما

استطاعه أولئك الدعاة صراعاً وهمياً مضحكاً مبكياً في أمر أبجدية الكتابة (النهضوية) أ تكون بالحرف العربي أم بالحرف اللاتيني ؛ وجدلاً فوقياً ، طافحاً بعنصريته الثقافية ، في أمر العامية والفصحى ؛ ولك أن تعرف قدر الأسئلة الكبرى في ذلك الوعي من تأمل مجريات ذلك الجدل التي كانت تضج بها الصحف والكتب ، لتكتشف أن لا أسئلة معرفية حقاً ؛ بل صراع سياسة وتعصب وتمذهبات وولاءات فكرية ونفسية ، ورهانات مخزية على مستقبل لم يُفحص ماضيه ، ولم يُسبر حاضره ، ويطول التبشير به والدعوة إليه من غير دليل واحد على إمكانه الفعلي . وإن شئت علامة على ذلك فتأمّل ما جرى منذ قرن وامتد إلى اليوم في أمر العامية والفصحى ؛ فقبالة الدعوات المتكاثرة على اختلاف أحيانها إلى المحكيات العامية – التي بدأها مصريو النهضة الفرعونية وأكملها انعزاليو الفينيق اللبناني ، ويتسلى بها اليوم بتعالم منفّر دعاة الأمة العراقية – كان الرد الضمني هو قوانين السلطة بأشكالها السياسية والمعرفية القائلة بتقديس (لغة الضاد) ، التي لا أحد من أهلها الحاضرين يستطيع نطق هذا الحرف ، المسماة باسمه ، نطقاً صحيحاً ، كما ينطقه أهلها الغابرون !. وكان هذا أقصى ما تستطيع الهويات المتجادلة أن تصل إليه . هذه نتيجة عابرة ، على الرغم من سطوعها وقسوتها ، من نتائج تغييب الأسئلة واستنفار الأجوبة البدهية لحماية ما ليس له ، من صميمه ، من عنصر حماية.

لن أطيل الوقوف على أطلال نشيد الأسى المتباكي ، الذي صار مألوفاً منذ بداية ما ظنناه ، واهمين ، عصر نهضة جديد ؛ ولكني أزعم أن هذه الأوراق ، تسعى إلى محاولة فهمه ، لعلها تخفف من وطأته ، وذلك أضعف الإيمان . إنها تحاول أن ترصد طائفة من خطوات الانتقال اللساني من الدين إلى السلطة بكل وجوهها وتغولاتها وآثارها ؛ وهي محاولة تتخذ من السؤال المسكوت عنه دليلاً ؛ غير عابئة ، كثيراً ، بكمال الأجوبة . فالأجوبة الكاملة كثيرة ؛ بل لعل تراثنا ، في محصلته كما تقدمها السلطة ، عبارة عن تراكم أجوبة كاملة ، من غير سؤال معرفي جوهري يفتح أفق الوعي على شفا الحقيقة .

ولعلي ، أخيراً ، لا أغلو في التمني إن يكون ما تثيره هذه الأوراق من أسئلة وقراءات ، فاتحة مكرورة لأسئلة كبرى ، ما زلنا ، برغم ادّعائنا مواجهتها ، نخشاها ونتغفّل أنفسنا بكتمانها

، ونوصي أبناءنا ، بكثير من الترهيب الدنيوي والأخروي ، بعدم التطرق إليها ، أو مصاحبة من يتطرقون إليها ؛ وهي ليست من المحرّم ولا من الممنوع ولا من المنهي عنه ، إلاّ على وفق شرع السلطة وفقهها . نعم ، لابدّ من المجازفة ؛ ليكون للسؤال مذاق الحق وطعم التغيير .

والحمد لله رب العالمين ، أوّلاً وآخراً ، على كل نعمة وفضل ، ومنها نعمة السؤال ؛ وعسى أن يتقبل منا ؛ ويجعله خالصاً لوجهه ، هو مولانا وإليه المصير .

الدين واللغة

جدل المنهاج والمنهج في المعرفة اللغوية

ربّما يتوجب على ثقافتنا إعادة النظر في وعينا بمفهوم المنهج ؛ ليكون محدداً لطبيعة مقاربتنا الحضارية وفي ضمنها البحث اللغوي . ولعل السبب ، الذي يدعو إلى إعادة النظر ، ما يبدو من التباسٍ في التصور العام ، حتى عند المختصين أحياناً ، عن المراد بالمنهج مفهوماً وحدوداً ؛ إذ غالباً ما قُدِّمت الاتجاهات على أنها مناهج ، فقُدِّم الاتجاه الوصفي في الدرس اللغوي ، مثلاً ، على أنه المنهج الوصفي ، وقُدِّمَ الاتجاه المعياري على أنه المنهج المعياري . وكثيراً ما عقدت الكتب المؤلفة باللغة العربية في علم اللغة موازنات بين المنهجين ، كما تظنهما ؛ وعامةً ما انتصرت للوصفي على المعياري . والحقيقة ، أن الاتجاهين كانا يستعملان منهجاً واحداً أحياناً ؛ وكان كلّ منهما يستعمل ، أحياناً أخرى ، أكثر من منهج في الوقت نفسه . ولعل التساهل – في ضوء اختلاطات الترجمة وانتقائيتها ؛ وفي مسعانا السيزيفي ، منذ أن صدّقنا بلحظة النهضة الوهمية ، إلى ملاحقة الحداثة وما تلاها – هو الذي جعل طائفة كبيرة من دراساتنا المحدثة تظنّ الاتجاه منهجاً ، ولا تفرّق بينهما ، على الرغم من أهمية هذا التفريق .

المنهج في أيسر تعريفاته : طريقة النظر البحثي في موضوع ما . والمراد بالطريقة هنا الخطوات اللازمة في تناول موضوع ما ، بغية إدراكه . ويبدو من هذا التوجيه لمفهوم المنهج أنه إجراء : بمعنى تطبيق معطيات نظرية ومبادئ قبْلِيَّة على أنها آليات لازمة للوصول إلى المطلوب . وكون المنهج ذا طابع إجرائي هو الفرق الأول بينه وبين الاتجاه ، فالاتجاه ذو طابع نظري أصالة ، ومن هنا يكون المنهج من أدوات الاتجاه في إثبات مصداقية التصور النظري وصحّة المبادئ الحاكمة فيه . ومن هنا أيضاً يستعمل الاتجاه الواحد أكثر من منهج أحياناً بوصفها آليات إجرائية للتأكد من صحة التصور النظري وفاعليته ومصداقية أحكامه .

المنهج ، إذاً ، طريقة في ترتيب النظر العلمي على وفق خطوات تفضي إلى تنسيقه وتحديده ومن ثمّ السيطرة عليه بحثياً . والسؤال الذي ينبني عليه مفهوم المنهج هو: ما الطريقة المثلى

لمعالجة معطيات موضوعٍ ما ؛ لتحقيق الإحاطة الإدراكية المفترضة المرادة من درسه ؟. على حين يكون السؤال المحوري في الاتجاه هو : ما التصور القبلي الذي يسوّغ الرؤية في موضوعٍ ما ، ويؤسس الحاجة المعرفية إلى بحثه وإدراكه ؟ . والفرق بين هذين السؤالين هو فرقٌ ثانٍ بين المنهج والاتجاه . ومدار هذا الفرق هو إن الاتجاه في حقيقته هو سطوة الرؤية الذاتية والعامة على البحث ، وهي سطوة يحكمها الوعي القبلي والثقافي في آن معاً ، بموضوع البحث ، وقبل ذلك بماهية الوعي ، بوصفه المعرفي ، بذلك الموضوع .

الاتجاه نوع من المعرفة ؛ والمنهج آلية تنظيمية لاتساق تلك المعرفة وفحصها . الاتجاه موقف العارف من المعرفة ومن موضوعها ؛ ولأنه كذلك لابد من وجود تصور قبلي فيه . أمّا المنهج فهو الطريقة الإجرائية في عرض ذلك الموقف المعرفي وفحصه ومحاكمته على وفق نسقه الداخلي .

إن ما سبق قد يومئ إلى حاكمية متبادلة ، في لحظةٍ ما ، بين المنهج والاتجاه ، تجعلهما يبدوان ندّين في الفاعلية والأثر ؛ فالاتجاه الذي يوظف المنهج (واحداً أو أكثر) في التحقق من صدق مقولاته ، يعود في هذا النسق نفسه إلى الخضوع بصورة من الصور إلى حاكمية المنهج بوصفه الدليل الإجرائي الذي يعدّل من المقولات بعد الفحص . والحقّ أن تبادل الحاكمية هنا ليس كما يبدو في ظاهره ، بل الحاكمية للمقولات والرؤية أكثر مما هي للمنهج . فالاتجاه الذي يوظف المنهج لا يسمح بتحوله إلى حاكم عليه ، ولذا يعدّل من خطوات المنهج أو يستثمر آليات أكثر من منهج أحياناً لبيان تنوع التصور وعمقه . هذا وإن المنهج بحكم إجرائيته قد يوصل إلى خلل التصور أو عدم صحته أو حاجته إلى التعديل أو إعادة الصياغة ، ولكنه عاجز عن تقديم البديل ، فهو لا يتجاوز دوره الوظيفي في كونه إجراءً في خدمة التصور الذي يمثله الاتجاه ؛ بصورةٍ ما يبدو الاتجاه إنسانياً أكثر من المنهج ، ويبدو المنهج صارماً وتقنياً أكثر من الاتجاه .

على مدى التاريخ المعرفي المعروف للنوع البشري ليس ثمة إلاّ منهجان يمثل كل واحد منهما مرحلة مديدة في التجربة المعرفية الإنسانية ، وما يزالان قائمين معاً ، على الرغم مما يبدو

، في مراحل تاريخية متعاقبة ، من غياب أحدهما وسطوة الآخر . فالحقيقة أنهما الحدان الممكنان لطبيعة الوعي البشري منطلقاً وإجراءً ؛ وهذان المنهجان هما : الاعتقادي والتجريبي . وليس لهما من ثالث مفارق ، وإن كانت بعض التجارب المعرفية لا ترى ضيراً في دمجهما معاً في منهج تلفيقي (تكاملي) يأخذ بأحسن ما فيهما بحسب زعمه ، ليوظف هذا المزيج الهجين ، المنتقى على غير ما تعنيه المعرفة الحقة أيضاً ، في خدمة الرؤية المعرفية .

لقد شهد تاريخ المعرفة الإنسانية طريقتين في البحث ؛ الأولى تنطلق من تصور اعتقادي : مثالي أو واقعي ، ديني أو فلسفي ، يحدد معاييرها المفارقة سلفاً قبل التجربة المعرفية المعروضة للبحث . والأخرى تنطلق من تصور واقعي مادي يرى أن التجربة هي المنهج السليم للتأكد من صحة أي فرضية ، وهي تسبق الحكم وهو يتعلق بها . والفروض في هذا المنهج ليست مقولات قبلية لا تخضع للتغير والتبديل ، كما هي حالها في الاعتقادات ، بل هي ، كما يدل اسمها ، فروض وليست حقائق ، هي أسئلة والحقائق أجوبة ، هي احتمالات وممكنات ، والحقائق يقين .

إن النظر المتمعن يرصد – بحكم طبيعة الوعي الإنساني ، وإشكالية علاقته المعرفية بذاته وبالطبيعة – أن طائفة من الاتجاهات التي صُوِّرت على أنها تجريبية محضة هي اعتقادية في صميمها ؛ وأن طائفة من الاتجاهات التي شُتمت بأنها اعتقادية هي تجريبية في العمق منها ؛ وأن مفهوم الاعتقاد ومفهوم التجربة مفهومان متغيران على وفق الحراك المعرفي للوعي الإنساني وخصوصيته .

كانت التجربة اللغوية والمعرفية عند القدماء كالهنود ، والإغريق ، والعرب ، تبعٌ لتصوراتهم عنها فبدت كأنها اعتقادات ليس لها من الحقيقة التجريبية من نصيب ؛ وكان النظر فيها يحتقب هذه الفكرة على أنها لازم طبيعي لمحددات تلك المعرفة على وفق استبطانها ثنائية (الدين / العقل) ؛ فإذا ما تغيّرت محددات المفاهيم في عصر النهضة الأوربي وما تلاه ، بدت التجربة في الفكر الأوربي الحديث كأنها نقيض الاعتقاد السالف المحكوم بثنويته الصارمة ؛ وبدا الاعتقاد ، عامةً وليس ما ثبت بطلانه فحسب ، كأنه ليس من العلم في شيء . ولكن الحقيقة التي

يرسخها تغير مفهوم العلم في عصرنا هي أن الاعتقاد قد يكون أعلى تمثيلاً لليقين العلمي من التجربة ؛ وأن التجربة ليست دليلاً قاطعاً على يقينية العلم . بعبارة ملخّصة : ليس هناك من فاصل متمايز ، يمكن الوثوق به فعلياً ، بين الاعتقاد والتجربة في الوعي الإنساني ؛ بل هما يتبادلان الوظائف والأدوات والتأثير ، في كل مراحل ذلك الوعي ، وما زالا كذلك . فمادامت الحقيقة النهائية ليست في طوق المعرفة الإنسانية ، على المدى المنظور ، فالتجربة والاعتقاد يكملان بعضهما بعضاً لا على صورة التلاصق أو التراتب ، بل في خطاب جدلي ؛ وهما ليسا منفصلين إلاّ في الفكر الساكن : الفكر الذي يؤمن خطأً أن من الممكن الوصول إلى اليقين بأحدهما من دون الآخر ، ويفهم هيمنة أحدهما على التوجه البحثي ، في عصرٍ ما أو تفكيرٍ ما ، على أنها نفي للآخر ودليل على افتقاره إلى العلمية . وهذه النظرة الأحادية النافية – وإن كانت من صميم تاريخ التصور الإنساني للمعرفة – ليست علمية في ذاتها . فالعلم القليل الذي أوتيه الإنسان لا يستطيع ، مهما حاول ، أن يحيط بموضوعه ؛ وهو أوّلاً وأخيراً ، محاولة في الوصول إلى تلك النقطة المستحيلة عليه أصالة : اليقين المطلق ؛ وكونها محاولة يؤكد أنها ليست يقيناً مطلقاً وليس في وسعها أن تكون كذلك ، مادامت تفصل عنصري مركب المعرفة : الاعتقاد والتجريب ، عن بعضهما.

إن مشكلة المنهج متأسسة على مشكلة المعرفة ذاتها ، وهو ما يعني أن عناصر المعرفة الإنسانية ليست كافية للوصول إلى غاية المعرفة عبر وسائلها الجزئية ، ولن يكون لها وصول ، ما دامت تعتقد ضمناً أن طريقتها في الإدراك والوعي والتعرف هي الطريقة الوحيدة السليمة ؛ فهي ضمناً تحمل اعتقاداً مخطوءاً من وجهين ؛ الأول : إيمانها بأن الذات والمحيط مسوران ومحاطان ومحددان ، حتى يكونا موضوع معرفة ، والحقيقة أنهما لم يكونا كذلك يوماً ؛ فالتسوير والتحديد هما فعل بشري قسري ، وليسا واقعاً موضوعياً . والآخر : إيمانها بأن التصنيف البشري لمعطيات ذاته ومحيطه ، المعروفة والمحددة والمسورة والموضوعة تحت نظر العلم ، هو تصنيف صحيح ونهائي ومطابق لماهياتها ، وليس وعياً بشرياً بها ؛ بمعنى أن الإنسان يرى رؤيته للأشياء على أنها حقيقة الأشياء نفسها ، وليست قراءةً لها محكومة وجوباً بقصوره وتبدله وتغايره وتغايرها هي الأخرى .

وهـذان الوجهـان يوهمـان النـاظر المتعجّـل بأن يظـنّ أن الفاصـل ، المتـوَهَم هـو الآخـر ، بـين الاعتقادي والتجريبي فاصل بين الذاتي والموضوعي في المعرفة ؛ وهما في الحقيقة ليسا كذلك ؛ فالذاتي لا تنتفي موضوعيته مهما قلّت ، والموضوعي لا تنتفي ذاتيته مهما قلّت . والأشياء في العالم الموضوعي المنظور إليها باستعلاء بشري (ليس له في الحقيقة ما يسوغه) ، هي ليست موضوعاً فحسب ، بل لها وجودها الذاتي (بكل ما يعنيه ذلك الوجود من تعقل) الذي نتغافل عنه ونتجاهله معتقدين أننا وحدنا من يمتلك تلك الذاتية المتعقلة . ومعرفتنا تنتمي إلى هذه النظرة ، ما يجعلها جزئية وقاصرة وغير محيطة ، حتى في الأشياء التي نعتقد أننا نعرفها ونحيط بها ونحددها ونسورها .

الحقيقة الثابتة حتى الآن أننا لا نملك معرفة نهائية ومطلقة عن أي شيء ، مهما توسعت معرفتنا به ورصدنا لظواهره وقوانينه . ومما يقلل معرفتنا أننا نظن معرفتنا ورصدنا لذلك الشيء تعني امتلاكنا له ، وتعني أيضاً أننا نسيطر على كلّ إمكاناته ونفهم كلّ تحولاته ونضعها تحت السيطرة ، لأننا أتقناها علماً . ولن أقول في تفنيد هذا الوهم سوى أن ننظر قليلاً إلى العالم الموضوعي الذي اعتقدنا سيطرتنا عليه وهو يفاجئنا بما لم نتحسب ، ويفلت من قبضتنا إلى الحد الذي يجعل العلماء الزاعمين تمام السيطرة على الكون ، يتحدثون عن نهايته الوشيكة ، ليس بسبب سوء السلوك البشري عمداً أو جهلاً في التعامل معه ، وليس بسبب قصور السياسات في استثماره (فهذا عذر العلمنة لتنجو من اللوم وتلقيه على عاتق غيرها) ؛ بل بسبب توهمنا الكمال العلمي في صميم قصورنا وعجزنا ، وهو قصور وعجز ، صرنا نلتفت إليه الآن بعد الخراب ، ولكننا نعالجه بنفس الطريقة الغبية المبنية على تفوقنا وصلاحية نظرية المعرفة التي نعتقدها . وهل جلب الخراب إلاّ اعتقادنا بتفوقنا وصلاحية نظريتنا المعرفية ؟!! .

بُنيت المعرفة البشرية على عناصر غير وثيقة أصالةً : الحسّ والخيال والعقل . وصُنِّفت المعطيات الذاتية (نحن بوصفنا ذاتاً مُدرِكةً عالِمة) والموضوعية (نحن والعالم المحيط بنا بوصفنا موضوعين للإدراك والعلم) على أساسها . وليس من الغلو أن نقول إن الحسّ خادع وقاصر وملتبس ، وأن العلاقات التي يرتبها الخيال على وفق ما يقدمه الحسّ من معطيات ، ستكون

قليلة العلاقة باليقين ، وإن العقل الذي يجرد المحسوسات وينظم المتخيلات ، ويمارس عليها تقنيناً في التصنيف والربط والتعليل والتراتب ، إنما يشتمل على ما تشتمل عليه معطيات الحس والخيال من نسبية وقصور واختلاط ومخادعة ، فهو إنما يعمل على وفق معطياتها . وبسبب من هذا اعتقد العقل بجمادية الجماد ؛ لأن الحسّ قدّم له معطيات تقوده إلى هذا الاستنتاج ، وليس لأن الجماد جامد حقّاً . واعتقد العقل بانحطاط الحيوان عن الإنسان ؛ لأن الحسّ قدّم له صورة ملتبسة قاصرة عن الحيوان ، وأفرد العقل الإنسان بسمات ليست هي من خصائصه وحده إلاّ على وفق منظور الحسّ ومعطياته . وعلى الرغم من أن الخيال حاول تعديل صور الحسّ على وفق مبدأ التجاوز وصياغة العلاقات غير الموجودة ، ظاهرياً ، في الواقع ، بقي الخيال أسيراً لتلك المعطيات ، وبقي العقل يتعامل مع علاقات الخيال على أنها ليست من الحقيقة في شيء : هي استعارات ومجازات ، معدّلة عن أصول حسية (أو عقلية ذات مبدأ حسيّ) : المجاز حقيقة حسية واقعية معدّلة بقرينة ، والاستعارة حقيقة حسية واقعية معدّلة بقرينة .

المعرفة البشرية ، على وفق عناصرها وتراتب تلك العناصر وتسلسلها الوظيفي وعلاقاتها الداخلية ومرجعية الواقع الذي يقدمه الحس ، هي معرفة ظنية واستعلائية ومتحيزة وجوباً . ونظرية المعرفة التي تتأسس على وفق تلك المعرفة لن تستطيع النجاة من هذا الاستعلاء والتحيز والظنّيّة . والعلم ، أو ما يسمى بهذا الاسم ، إنما هو ابن نظرية المعرفة وليس ابن شيء آخر .

ثمّة نظرية في المعرفة تختلف جذرياً ؛ لكن الإنسان المعقلن ، منذ سطوة العقلنة الإغريقية ، تعامل معها بوصفها اعتقاداً ؛ وأخرجها من حيز العلم ، وادّعى أنها ليست قابلة للبرهنة أو التأسيس عليها في فهم الكون والذات والتعامل معهما . وهي نظرية تبدو في الظاهر متشابهة في طائفة من عناصرها مع نظرية المعرفة السائدة ، فهي حسّ وخيال وتعقّل (وليس عقلاً) وقلب . والنظرية هذه نجدها في منهاج الدين : الدين الحقّ لا انحرافاته أو التصور البشري عنه . وهي لب المنهاج القرآني في المعرفة . وسأعرض لعناصرها في فصل قادم بشيء من التفصيل ، ولكني سأبين هنا ، بإيجاز ، سماتها العامة الخلافية مع النظرية المعرفية السائدة :

فالعناصر فيها ليست متراتبة منفصلة ؛ بل متداخلة متساوية في الوظيفة المعرفية ولها قدرة التعديل بالقياس على بعضها بعضاً . فالحس لا ينفصل عن الخيال أو التعقل أو القلب ؛ بل يستثمر تداخله معهم في تعزيز قدرته على رصد الحراك الخفي لمكونات الوجود ، بدلاً من تقديم الجمود . والخيال فيها ليس تعديلاً جمالياً للواقع لتجاوز ماديته الساكنة الرتيبة ؛ بل هو صياغة لما هو موجود فعلاً ولكنه غير مرئي بوسائل الإدراك التي افتقرت بحكم سوء التوظيف إلى قدرتها الأصيلة على النظر الباطني إلى الظواهر . والعقل فيها ليس مبادئ ثابتة أو قواعد (عقلائية) على لغة العقلائيين ، بل هو حركة معرفية مستمرة ليس لها من قرار نهائي ؛ بل ربط وتعالق وتحليل وتعديل في نسق تصاعدي . والقلب ليس حاكماً ظالماً بل هو الطابع الغيبي للمعرفة : هو معيار نسبيتها ومحلّ فقهها وهو مبني على الاطمئنان المعرفي ، بمعونة العناصر الأخرى التي هي دلائل الاطمئنان ، وليس له في هذا الوجود أي إمكان في الوصول إلى اليقين المعرفي ؛ فمحل اليقين وعين اليقين في وجود آخر . والطابع الغيبي لهذه المعرفة إعلان – سابق على ممارسة فعل المعرفة نفسه – بعدم الإحاطة أصالةً ؛ وتعليق لليقين حتى يتحقق . وهو ، بسبب من هذا ، مفتاح لقراءة معطيات الحس والخيال والتعقل بطريقة مختلفة : فالعالم الجامد ليس جامداً ؛ لأن الغيب الذي يشعر به القلب يريد من التعقل أن يكفّ عن الوقوف عند الظاهر والنفاذ إلى ما وراءه : الجبال التي تراها فتحسبها ساكنة وهي تمر مرّ السحاب ، والحجارة التي تسبّح ولكن لا تفقهون تسبيحها ؛ كلّ شيء يعبد ويسجد ويسبّح ويدعو (وهذه كلّها أفعال لغوية صريحة) ، وكل شيء أمم أمثالكم . وقد سبقت الإشارة ، في الفصل السابق من هذا الكتاب ، إلى أمثلة أخرى .

قد يحلو لمن يعترض أن يقول إن هذه المعطيات القرآنية مجازات لغوية ، واستعارات بلاغية ، وتصرّف إبداعي باللغة ، على وفق أساليب العرب . وله أن يقول ما يشاء ، فهذا الذي يقوله هو بالضبط ما تقوده إليه مقدمات نظرية المعرفة البشرية وقواعدها ؛ وهو بالضبط ما يخلخل معرفتنا ، ويؤسس لخراب الكون بدلاً من عمارته.

لن أطيل في هذا ، ولكني سأنظر ، بإيجاز ، إلى اللغة في ضوئه . فحين قيّدنا العالم وذواتنا بقيد نظرية المعرفة البشرية لا القرآنية ، قيّدنا اللغة أيضاً ، فصارت اللغة ، مع العقل ، خصيصة لنوعنا البشري دون غيرنا من المخلوقات ؛ وصار الواقع ، المقروء على وفق حواسنا القاصرة ، هو الحقيقة اللغوية ، وصار ما سواه المجاز ؛ وصارت اللغة أداة في استعمال مكونات العالم والإشارة إليها على وفق أغراضنا ؛ وليست ركناً تكوينياً منه ومنّا . والمحصلة أنْ صار من اليسير فصل اللغة عن الذات والنظر إليها على أنها وسيلة أو غاية ، وهي ليست كذلك .

العالم على وفق هذه الرؤية مكون من دوال / أشياء . وهذه (الحقيقة) التي فرضتها العقلنة اللغوية للعالم جعلت من مكونات العالم مجرد أشياء فاقدة لذاتيتها ، وهي مجموعة (مواد خام) بين يدي الإنسان يصوغها (مادةً ووجوداً)كما يصوغ تصوراته عنها . وإذا كانت هذه الدوال تبدو خاضعة في الأصل الشفاهي للعب الإنسان بها ، فإنها بدت بعد اكتشاف الكتابة مستقلة إلى حدّ ما عن هذا اللهو ، وربما صارت تتلعب بالإنسان هي الأخرى من خلال حيرته أمام النصوص تأويلاً وقراءة ، ناهيك عن مشكلة إنتاج النصوص نفسها.

وإذا كان مبدأ التفكيك يقوم على القول بحرية الدوال خارج مستعملها فإن الحقيقة الساطعة هي أن تلك الحرية أصل في وجود الدوال وإن لم يفهم الإنسان ذلك حقبة طويلة من تاريخه . والمشكلة الآن ليست في حرية الدوال الأصيلة بل في ما أكسبها إياه التاريخ الإنساني من التثبيت والاستعمال والنفي والإثبات ؛ فصارت معبرة عنه وليست معبرة عن ذواتها . فالسلطة اللغوية المدعمة بالسلطة العقلية فرضت على حرية الأشياء / الدوال في العالم قيوداً تقرب من الاستعباد على وفق موجهات استعلائية وليست حوارية . بمعنى أن الإنسان تعامل مع العالم على أنه خادم له ، وليس نداً ينبغي محاورته وليس استعباده واستغلاله . وبسبب من هذه النظرة الاستعلائية التي يحملها الإنسان تجاه الأشياء في الوجود كان اختزالها إلى دوال لفظية سبباً في تغييبها . والحرية التي تدعو إليها مقولات ما بعد الحداثة اليوم ليست حرية الدوال بل حرية التصرف بها ؛ فهي عند هؤلاء ، كما كانت عند غيرهم ليست سوى ألفاظ تختزل العالم ، والمطلوب ليس تحريرها – فهي ليست أهلاً بذاتها لذلك كما يعتقد هؤلاء – بل

تحرير الإنسان ليتصرف بها على هواه بعيداً عن موجهات السلطتين اللغوية والعقلية . فالعالم الموضوعي ليس سوى مختبر للعالم الذاتي يمارس عليه تجاربه ويستعمله بكل ما تحمل كلمة استعمال من معاني الدونية . بل إن كلمة موضوعي التي يوصف بها العالم عند الفلاسفة والمفكرين تحمل في صميمها أنه منفعل لا فاعل ، بمعنى أنه محط الفعل الإنساني وليس مشاركاً فيه أو جزءاً أصيلاً منه . وحتى عندما يتنفس العالم على طريقته الخاصة بعيداً عن تصرف الإنسان ينظر إليه هؤلاء باستغراب ويصفونه باللاعقلانية والبدائية التي لا تعي ما تحتقبه من وجود جمالي حتى يتصرف بها الإنسان ، ويكفي تعبير (قوى الطبيعة العمياء) للدلالة على تصور الإنسان عن هذا العالم الذي جرى اختزاله إلى دوال .

انطلاقاً من هذه الرؤية يبدو المكون الدلالي (العالم) مقيداً سلفاً – قبل توظيفه حتى – بآليات استدلال شبه ثابتة ، إلى الحد الذي يبدو فيه كسر هذا القيد بقيد آخر ، وليس بالحرية ، أمراً مميزاً يُحسب للوعي ؛ لأنه كسر التوقع الدلالي المألوف وخرق القاعدة الاستعمالية السائدة . وبسبب من هذا التصور الجزئي صار مفهوم الوعي عامة ضرباً من التوظيف المختلف للمكونات الدلالية ؛ فعلى قدر براعة التوظيف وجدّته يسمى المنجز وعياً وعلى قدر خرقه للقيود يعد إبداعاً . وعلى الرغم من أهمية هذا الأمر في التعبير عن التوق الإنساني الأصيل إلى الحرية يظل يحمل في طياته النظرة الاستعبادية التي يعي الإنسان بها العالم بوصفه مكونات دلالية .

وفي ضوء هذه القواعد تأسس النظر العلمي في اللغة ، وهو نظر يحتقب وسائليتها وقصورها وانفصالها ، الأمر الذي حدد رؤيتنا لها وبها . وكانت اتجاهات البحث اللغوي تبعاً لذلك الاحتقاب ، الذي أثبتت الأيام ، لا قصوره المعرفي فحسب ، بل أثره المفجع في الفصام الذي نعاني منه في علاقتنا بذواتنا وبالعالم .

بتلك الاتجاهات وطرائقها في البحث ومقدماتها الجبرية التي تُعقِب نتائج جبرية وجوباً ،لم تتسع معرفتنا اللغوية ، بما هي سؤال وجودي لازم ، إلاّ اتساعاً تلفيقياً ظاهراً ، لا غاية فعلية له . صارت اللغة ، بشكلٍ ما ، مجموعة من المعلومات التقنية التي تنفع في أداء غرض ما على

وفق تصور حاكم عن غرضية الوجود كلّه ؛ وليس لها القدرة على تحريرنا ، كما حرّرت المادة في لحظة الخلق (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن فيكون) ؛ أو في لحظة التوبة (وتلقّى آدمُ من ربّهِ كلمات فتاب عليه) ؛ أو في لحظة التغيير (باللغة وحدها ، حين دعا ربّه ، أعاد علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام الشمس من مغيبها ليصلي) ؛ أو في لحظة المعرفة (باللغة تفوق الذي عنده علم من الكتاب على عفريت الجن في الإتيان بعرش ملكة سبأ ، وهو أمر كان العفريت مؤهلاً له بالطبيعة والوظيفة والاستعداد ، ولم يكن الإنسان مؤهلاً له إلاّ بالعلم الذي هو الكلمات التي يدعو بها ربّه) ؛ أو في تلك العبارة القرآنية الجامعة : ((ولو أن قرآناً سُيِّرت به الجبال أو قُطِّعت به الأرض أو كُلِّم به الموتى)) . ولعل هذه المعطيات ، التي يحفل بها المنهاج القرآني في المعرفة ، تفتح أفقاً مختلفاً في النظر إلى اللغة ، وإلى المعرفة .

يقوم المنهج الاعتقادي على أصالة الاعتقاد ، الذي هو الإيمان القَبْلي بشيء ما . ويفترض هذا التعريف أن المعرفة الاعتقادية هي معرفة خارجية على الذات في مصدرها : يقدمها الإرث أو الدين أو المجتمع للفرد بصورة بديهيات ومسلمات متفق عليها ظاهرياً . ويغلب على الظنّ أن الاعتقاد ضرب من الحكم (والحكم يفترض معرفة سابقة تسوّغ الحكم) معَلّق تحت حكم التجربة : تثبته أو تنفيه أو تعدّله . وليست التجربة هنا تجربة علمية تقنية ، بل هي سيرورة الاعتقاد في الجماعة والتاريخ والمعرفة ، تلك السيرورة التي قد تثبت مخالفته أو موافقته . وهذا التعريف والظنّ الملحق به يعنيان الاعتقاد البشري ، ذي الأصول الإرثية أو الاجتماعية أو المعرفية أو التاريخية . أمّا الاعتقاد الديني فله سمات مفارقة ، أهمها استعلاؤه على التجربة ، وأصله السماوي ، والصياغة القلبية للمعرفة فيه .

والذي يعنينا هنا هو الاعتقاد بوصفه حكماً بشرياً على موضوع ما بناءً على مسلمات ومبادئ متفق عليها ، أيّاً ما يكن أصلها ، أو مدى صحتها . وهذا النمط من الاعتقاد يمثل تطور الوعي البشري بمعرفته وبموضوع تلك المعرفة ، فمن الاعتقادات الخرافية والأسطورية ، ومن الاعتقادات الاجتماعية والإرثية ، نشأت مبادئ الوعي الإنساني الأولى . كما كانت مهمة الوعي الأولى ، عندما صار بداية للعلم ، أن يفحص الاعتقادات وينقي المعرفة من الباطل منها

. بعبارة موجزة يمكن تعريف مهمة العلم الأولى في الحضارات القديمة بأنها فحص الموروث من الاعتقادات وإبقاء ما هو صالح منها وإبطال ما هو ليس كذلك .

وقد تبدو هذه المهمة (أعني فحص الاعتقادات وتمييزها والحكم عليها والتصرف بها على وفق الحكم) ، أمامنا الآن ، يسيرة ومنطقية ؛ بسبب تطور معارفنا ؛ ولكنها لم تكن يوماً من الأيام كذلك ، ولا أظنها ستكون . فالحكم الذي يحمله اعتقاد ما ، ليس معرفة فحسب ، وليس شعوراً فحسب ، وليس معطىً خارجياً أو داخلياً فحسب ؛ بل هو امتزاج فريد لهذه كلّها ولغيرها من مؤثرات ثقافية وتاريخية ونفسية واجتماعية ، تجعل من النظر في أي اعتقاد ، ومن ثمّ تعديله أو ترسيخه أو إلغائه ، من الأمور الصعبة التي تحتاج جهداً ووقتاً غير قليلين . ولتعرف قدر هذه القضية من الصعوبة ، يمكنك أن تتأمل كيف أن عقلاً رياضياً جباراً يؤمن بالتطيّر ، أو أن سياسياً براغماتياً يصدّق بالمنجمين ويبني قراراته السياسية ، التي تقرر أحياناً مصير البلاد والعباد ، على وفقهم ، أو أن عالم ذرة يعبد بقرة !.

ومن نافلة القول التأكيد أن مراحل الوعي الإنساني ، وتحولات مفهوم العلم ، إنما كانت تقاس بمقدار ما تزيح من الاعتقادات الباطلة (على وفق رؤيتها) ، بعد أن تبرهن على بطلانها ، أو تمنع الناس بصورة ما من الاعتقاد بها . غير أن السؤال الذي تفضي إليه هذه القضية هو : بأي معيار أو ميزان يحكم على اعتقاد ما بالصحة أو البطلان ؟ . والإجابة عن هذا السؤال تبدو اليوم بدهية : العقل أو الواقع أو كلاهما . والحقيقة أن هذه الإجابة البدهية ، لم تكن بدهية كما تبدو اليوم (وهي ليست بدهية اليوم أيضاً) وإنما احتاجت دهوراً من الجدل والصراع لإثبات معيارية المعيار .

ما العقل ؟ وما الواقع ؟ وما مدى صحة أحكامهما ؟ وما مشروعية تعييرهما ؟ وما حدود هذا التعيير : أيستطيع الواقع الحكم على القيم التي ليس لها وجود واقعي ؟ أ يستطيع العقل أن يحكم على صواب أو خطأ ما ليس في محيطه أو بطلانه ؟ . كانت هذه الأسئلة وغيرها هي المدار الفعلي للصراع الفكري والفلسفي ، والديني أيضاً ، في أطوار التاريخ الإنساني والمعرفة الناشئة فيه . غير أن المتصارعين كانوا يعتقدون أيضاً ؛ وهنا تكمن حقيقة المشكلة . فالمعيار

الموضوع يحتاج حكماً قبلياً ليكون معياراً ، وهو بهذا صورة من صور الاعتقاد : الإيمان بحاكمية العقل اعتقادٌ أوّلاً ، والإيمان بواقعية الواقع اعتقادٌ أوّلاً ، والإيمان بإمكان جمعهما في معيارٍ اعتقادٌ أوّلاً .

ولعل من علامات حراك الوعي الإنساني على مرّ التاريخ ، ومن علامات محنته أيضاً ، أن هذه القضايا لم تخرج من دائرة الصراع إلى يومنا هذا . ما زال في عالمنا اليوم ، كما كان في كل عصر من عصور المعرفة البشرية ، فلاسفة كبار يعتقدون أن الواقع لا وجود له وأنه من صنع العقل البشري ؛ وما زال فيه أيضاً من يعتقدون أن الواقع المادي هو الحقيقة الوحيدة ؛ ومن ثمّ فهو المعيار الصالح للحكم ؛ وما زال فيه من يعلي حاكمية العقل على كل شيء ؛ وما زال فيه من يقولون مع عمر الخيام في إحدى رباعياته :(لا يُشترى بالعقل باقةُ كُرَّاثٍ) . وما كان هذا الخلاف الموروث ممكناً لولا أن العقل اعتقاد ، والواقع اعتقاد ، والجمع بينهما اعتقاد . المنهج الاعتقادي ، إذاً ، كامن في الاتجاهات الفكرية كافة (ومنها الاتجاهات اللغوية) ، على تناقضها وصراعها واختلافها .

حين يحكم المعيار ، المُرْضِي في حقبة حضارية ما ، لصالح اعتقادٍ ما ، يحتقب النظر البشري ذلك الاعتقاد ، بوصفه حقيقة أثبتها البرهان ، وليس اعتقاداً محضاً . وفي تلك اللحظة يصبح الاعتقاد المبرهن جزءاً من المنهج ، وأداة معرفية ، وعنصراً من النسق يمكن من خلاله وبوساطته الحكم على اعتقادات أخرى . وأوّل معيار حكّمه البشر في اعتقاداتهم هو الحسّ الذي يوازي الواقع في المعرفة . وحين لاحظوا تغير الحسّ وعدم ثباته واختلافه سعوا إلى التجريد فولد المعيار الأكثر سطوة على الاعتقادات البشرية : العقل . ورصدت ماهية العقل ومعياريته في الفلسفات القديمة والحديثة لتؤسس على وفقه القبليات العقلية : المسلمات المتفق عليها بمعيار التجريد والملاحظة . وعلى وفقها أجرى العقل البشري أول عمليات التصنيف والتمييز التي نشأ العلم على أصولها . ونشأ في ضوئه الاتجاه العقلي في صياغة المنهج ، الذي يسمى عرفاً بالمنهج العقلي ، وهي تسمية قلنا أنها عرفية وليست حقيقية بسبب ما رأيناه قبل قليل من أن العقل اعتقاد ، وأن كان مقنّناً ومنضبطاً . صار الصواب والخطأ تحت حكم العقل ، وصار

العقل أصلاً للنظر ، وهو محل نظر في ذاته . ومنذ تلك اللحظة المعرفية القديمة بدأ عيار العلم ، في حقوله المعروفة كافة ، على وفق العقل . فإذا اختلف القدماء ، فليس في معيارية العقل في ذاتها ، بل في الحكم الناشئ عنه أهو مطلق أم نسبي : هذا أسّ خلاف العقلانيين والسفسطائيين ، وهو إلى اليوم أس خلاف العقلانيين مع النسبيين . وكلاهما يقول بحاكمية العقل وإنما الخلف في درجة الحاكمية وحدودها .

وللمنهج الاعتقادي في البحث اللغوي (وهو كذلك في البحث غير اللغوي) سمات ، منها :

أسبقية الاعتقاد ؛ وهي أسبقية بُنيت على أساس أسبقية العقل على الوجود (الفكر على المادة) ، فالعقل الأول ، بحسب الإغريق ، هو الذي أوجد الوجود الذي هو ، بصورةٍ ما ، فيض عقلي قبل أن يتجلى مادياً . وهذه الأسبقية تعني أن التصور العقلي عن الشيء سابق لوجود الشيء ؛ فالتصور العقلي عن اللغة سابق لوجود اللغة ، ومن ثمّ فهو أصل لها وحاكم عليها . وبسبب من هذه الأسبقية صار واجباً ردّ النشاط اللغوي إلى العقل ليحكم بصوابه أو عدمه ، وبجوازه أو منعه أو وجوبه .

وفي ضوء هذا النظر كانت المعيارية تُبنى على وفق عقلنة اللغة . فاللغة بوصفها من صنع الحكيم (العقل الأول) ، أو من صنع الحكماء المتواضعين على صنعها (العقول البشرية الصادرة عن العقل الأول) تشتمل على الحكمة وجوباً ؛ إذْ لا يصدر عن الحكيم إلاّ الحكمة ؛ ومهمة البحث هي إثبات حكمتها واتساقها مع مبادئ العقل . ومن أجل هذا كانت اللغة القديمة الموروثة ، في كثير من الحضارات ، تعامل على أنها لغة الحكماء ، ويتم إعلاؤها على أنها المعيار لما يجدُّ بعدها من نشاط لغوي .

ولو أنك نظرت في التراث العربي ، مثلاً ، ستجد أن الإيمان بحكمة اللغة العليا (الفصحى) بشقيها الجاهلي والإسلامي ، كان من الأسس الراسخة في البحث اللغوي ، وكأن مهمة اللغوي – كما بيّنها الخليل بن أحمد الفراهيدي في نصّ دالّ [١]، حين سُئل عن دقة علله

[١] ينظر النصّ في الغيث المسجم لابن أيبك الصفدي : ٣٦/١.

اللغوية ومدى مطابقتها لمعلولاتها – هي السعي إلى تبيان الحكمة ، التي هي موجودة حكماً في اللغة .

وقد تأسست على وفق هذه الرؤية ثقافة الحظر اللغوي وثقافة التثبيت وثقافة التقديس . فاللغة العليا لغة حكيمة كاملة يُمنع الخروج عليها أو تجاوزها أو الاعتقاد بتأثير الناطقين فيها . وهي ثابتة لا تتبدل مهما طال عمرها في التاريخ ، وإنما يتبدل الناس حين ينحطون عنها بتركها والجهل بحكمتها . وهي مقدسة : إمّا لارتباطها بنصّ مقدس ، وإمّا لأنها منتهى الحكمة والعقل وهذان مقدسان . تقول بعض النصوص السنسكريتية : (الماء أقدس شيء على وجه الأرض ، والكتب المقدسة أكثر قداسة من الماء ، ولكن النحو أكثر قداسة من الكتب المقدسة)[١] .

والسمة الثانية : الجزئية ؛ فبسبب من طبيعة الاعتقاد لابد من أن يكون النظر المبني عليه جزئياً في فحصه للظاهرة المدروسة . والجزئية واقع منهجي في البحث اللغوي لاستحالة الإحاطة ، ولكنها في المنهج الاعتقادي لا تُقدَّم على هذه الصورة ، بل على صورة عقلية محضة مفادها قياس الغائب على الحاضر ؛ فاللغة التي بين أيدينا ، بحسب المنهج الاعتقادي ، تكفي دليلاً عقلياً لقياس ما ليس بين أيدينا عليها ، فإذا ثبتت حكمتها ، واستنبطت قواعد تلك الحكمة صار معقولاً أن نقيس. والأساس في هذه السمة هو مفهوم القياس نفسه ، وهو مفهوم عقلي بامتياز . فالقاعدة الحاضرة تصبح معياراً لقياس غيرها عليها ، من حيث هو ممكن وجوداً ، أو احتمالاً : الممكن وجوداً ما هو واقع في اللغة ، ولكنه لم يصل إلينا[٢] ؛ والممكن احتمالاً ، هو ما لم يقله أحد ؛ ولكن العقل يحكم بإمكانه وصحّته ؛ لأنه لا يتنافى مع القواعد العقلية .

والسمة الثالثة : الافتراض ؛ إذْ يتسم المنهج الاعتقادي بقدرته الواسعة على الافتراض ، مادام العقل يحكم بإمكانه ، وإن لم يقع في الواقع ؛ وغالباً ما تصبح تلك الافتراضات العقلية

---

[١] ينظر البحث اللغوي عند الهنود وأثره على اللغويين العرب : ٧٣.

[٢] كما تدل على ذلك عبارة أبي عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلاّ أقلّه ؛ ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير ؛ الخصائص : ٣٧٧/١.

قواعد فاعلة ، تعامل معاملة الواقعي في أهميتها ؛ لأنها تسهم ، باتساقها ومنطقيتها ، في إثبات حكمة اللغة وتطابقها مع مبادئ العقل .

وليس عنصر الافتراض بمشكلة منهجية في ذاته ، ولكن تعييره يعد مشكلة ، فنقله من المثال الممكن الوقوع إلى المعيار الصالح للحكم يعني إمكانية البناء عليه . وهنا تكمن خطورته في تعميق الهوة بين الواقع اللغوي واللغة الشارحة لهذا الواقع. ومن هنا أيضاً يمكن تفهُّم المعيارية التي تجعل من تكثير الافتراضات اللغوية والوجوه الاحتمالية في توجيه التركيب ، محط اهتمام النحاة وخلافاتهم ؛ فعلى قدر استطاعة النحوي تكثير الوجوه الممكنة في جملة ما ، تظهر براعته النحوية التي تؤسس لشهرته وعلمه ، حتى لو لم يكن لهذا التعبير أصل ، بل هو أحياناً مناقض تماماً للواقع اللغوي[١].

والسمة الرابعة : التجريد ؛ إذْ يسعى المنهج الاعتقادي إلى التعالي على الواقع بتحويل الواقعة اللغوية إلى تجريد عقلي ، لا لتقعيدها كما يبدو من ظاهر النظر ، بل لإثبات الطابع العقلي الكامن وراءها ؛ فعلى القواعد اللغوية أن تصاغ صياغة عقلية لأن أساسها عقلي . والتجريد يبدو ظاهراً حتى عند الاتجاهات اللغوية التي تقول إنها جاءت لتنافي سطوة العقلانية ، فالاتجاه الوصفي الذي ينعى على سابقيه معياريتهم العقلية ، وسطوة العقل على رؤيتهم اللغوية ، يبدأ هو نفسه من تجريد عقلي ، عندما يقول دي سوسير إن اللغة نظام كامن لا يمكن أن يتحقق كلياً .

والسمة الخامسة : حكم القيمة ؛ فالمنهج الاعتقادي يحتقب الصواب والخطأ في صميمه ، بوصفهما حُكمَي قيمةٍ ، ويتعامل مع موضوعه البحثي على أساس هذا الاحتقاب : ما وافق معاييره فهو صواب وما خالفها فهو خطأ ؛ والصواب فضيلة والخطأ رذيلة ، والصواب شرف والخطأ خسّة ، والصواب حسن عقلي والخطأ قبح عقلي ؛ ومن ثمة صارت اللغة على درجات

---

[١] ومن هنا يمكن تفهُّم بعض الجمل الافتراضية العجيبة التي تزخر بها المتون القديمة في النحو العربي ؛ تنظر ، مثلاً ، الجملة العجيبة التي صنعها ابن العريف (النحوي الأندلسي) التي يبلغ تعداد وجوهها الإعرابية عند السيوطي أكثر من مليوني وجه ، وهي لا تتجاوز الاثني عشر لفظاً في العدد . الأشباه والنظائر في النحو ، السيوطي :٣/١٣٥-١٣٦ . وللتفصيل ينظر : جملة النسخ في السور القصار دراسة نحوية ، مهدي حارث الغانمي :٢٠١-٢٠٤ .

ومراتب : عالية وجيدة ورديئة ومرذولة وضعيفة ومتروكة ؛ وصارت الآراء كذلك . وحكم القيمة هذا هو المفضي إلى التثبيت ، فعلى أساس الجودة المزعومة أو الرداءة المزعومة يُثَبَّت الواقع اللغوي أو يُنفى ويُحظر استعماله .

أمّا المنهج التجريبي فيقوم على وفق مبادئ التجربة العلمية المضبوطة . أي أنه المنهج الذي يرى أن العلم بالشيء إنما هو وضعه تحت النظر التجريبي الذي يثبت أو ينفي ما يمكن أن يطرأ على الذهن من رؤى وقناعات عنه . والمنهج التجريبي قديم في المعرفة البشرية ولكنه منسي ، أو مسكوت عنه ؛ لسطوة المنهج الاعتقادي الذي ارتبط بالدين غالباً ، فصارت مخالفته تبدو كأنها مخالفة للدين . والحقيقة أن السلطة الدينية ، لا الدين ، هي التي غرست في النفوس هذه المخافة من المنهج التجريبي ، وكأنه من صنيعة الشكّ والكفر . ولم يعد المنهج التجريبي إلى البحث العلمي بصورة مقبولة وفاعلة – قبل أن يصبح المنهج الوحيد ويؤسس لسلطته التي نفت المنهج الاعتقادي إلى أرض اللا علم – إلاّ في القرن الخامس عشر الميلادي ، مفتتحاً عصر النهضة في أوربا .

يتأسس المنهج التجريبي على مقولات الواقع ، لا على مقولات العقل ؛ ولا يعني هذا أن العقل غائب عنه ؛ ولكنه يعني أن المعيارية الفعلية ، في الصحة والخطأ والفضيلة والرذيلة والحسن والقبح والعلم واللا علم ، إنما هي في الواقع وليست في العقل البشري . فالواقع المادي – الذي يبدو في منظومة الإدراك البشري جامداً – تَسهُل دراستُهُ واستنباط قوانينه ، ويسهل التأكد منها ، ويسهل تسخيرها في التطور الإنساني . على حين تبدو مقولات العقل – وهي مجردات لا مادّة لها – غير ثابتة ، وليس لها من واقع ملموس ، يمكن من خلاله التأكد من صحتها ومقبوليتها .

وعلى الرغم من أن العقل هو الراصد للواقع المادي ، عليه أن لا يلقي بظلاله على سيرورته وقوانينه ؛ بل يكتفي بالتعرف المضبوط عليها ،كما هي ، لا كما يريدها أن تكون ، وينشغل بالإفادة منها في خدمة الإنسان . حاكمية العقل تبدو في المنهج التجريبي في دقة الملاحظة والرصد وفي تقليب النظر والاحتمالات والوجوه الممكنة التي يتيحها الواقع المادي ،

وتبدو ، أيضاً ، في التوظيف النهائي لمعطيات المعرفة . أمّا الواقع التجريبي فله حاكميته على ذاته ، التي ليس للعقل عليها من سلطة .

في ضوء هذا الالتباس ، المسكوت عنه ، نشأ المنهج التجريبي وهو يحمل بشائره وعيوبه في سلّة واحدة : العقل موجود والواقع موجود ، وكلاهما له حاكمية ؛ ولكنهما منفصلان فعلياً . وقد أفضى هذا إلى أن يخلخل التطورُ العلمي المتسارع – متزامناً مع انهيار مشروع العقل الكنسي بهجنته اللاهوتية / الإغريقية – حاكميةَ العقل الما ورائية ، ويزيدَ من سطوة الواقع بوصفه المادي ؛ ليولد المنهج التجريبي الذي نعرفه في وقتنا الحاضر : المنهج الذي يدعو إلى منع مقولات العقل ، بما هو ما ورائي ، من التدخل في أي عنصر من عناصر التجريب أو القراءة أو التصنيف أو الاستنتاج أو الحكم أو التوظيف . فالمادة هي التي تقود هذا كلّه ، على وفق قوانينها وإمكاناتها ، وليس الرؤى العقلية ؛ لأن المنهج التجريبي وضع مصدر العقل نفسه (المخّ) تحت التجربة ، فاتّضح أنه مجموعة من العُصَيْبات المادية التكوين التي تشتغل على وفق قوانين وأنساق مادية ، تؤسس لأنماط سلوكية عامة أو غالبة ، تحكم الرؤية البشرية للواقع وتوجهها ، موهمة إياها بإيجاد تصورات تتجاوز الواقع . فالعقل لم يعد تجريداً ، بل صار مادة يُعزى إليها كلّ ما كان يعزى إلى العقل .

بهذه القناعة ، التي قادت إليها التطورات العلمية ، صار المنهج التجريبي لا يُقرّ الاعتقاد العقلي أيّاً كان نوعه ، إلاّ إذا أثبتته التجربة الفعلية ؛ فإن لم تفعل ، فهو ليس شيئاً يستحق التوقف عنده والبحث فيه علمياً ؛ بل هو متروك للحالمين والفلاسفة والشعراء والمرضى غير المتوافقين اجتماعياً أو نفسياً في عصر العلم !.

ما الذي يجعل العلم علماً ؟ يجيب المنهج التجريبي على هذا السؤال بما يمكن أن يكون أسس المنهج وسماته ؛ وأوّلها : المادية ؛ أسبقية المادة على الفكر ، ففي ضوء كون مصدر المقولات العقلية (المخّ) نفسه مادة خالصة ، ليس ثمّة من اعتقاد قبلي أو فكر سابق على المادة . فالاعتقادات عمل العقل ، والعقل مادة ، فهي إذاً عمل المادة . وعليها أن تثبت صحتها على وفق قوانين المادة لا على وفق غيرها . وثاني السمات : الملاحظة ؛ فليس ثمة

افتراضات إلاّ التي تأذن بها الملاحظة والمراقبة لحركة المادة في الواقع : ما لم يكن ملاحظاً لا وجود له . فالاستدلال التجريبي يأخذ من الملاحظة فرضياته وليس من الإمكان العقلي ؛ وهو يؤمن أن الظاهرة قد تخفي تحتها تحولات واختلافات عن الظاهر ؛ ولكنه يؤمن أيضاً أن الظاهر علامة ينطلق منها البحث إلى الباطن الذي تمثله المادة أيضاً ؛ ورصد الظاهرة مقدمة واجبة في وضع الفرض العلمي تحت الرصد التجريبي حتى يثبت وجوده أو يثبت بطلانه. وثالث السمات : التقنين ؛ فالغاية من العلم إدراك القوانين الفاعلة في الوجود الواقعي ؛ وهذه القوانين كامنة في الوجود نفسه وليست خارجية عنه . ومهمة البحث التجريبي ربط الظواهر الخارجية والداخلية وتفسير آلياتها لفهم قوانينها المحركة . وكلّ جهد بحثي لا يصل إلى مرحلة التقنين المضبوط يظلّ فرضية فحسب ، ليس لها من العلم من نصيب حتى يجري إثباتها . فالتقنين هو النتيجة الحتمية للبحث ، وعدم الوصول إليه يعني خطأ الفرضيات أو عدم دقة الرصد أو عدم الربط العلمي بين معطيات التجربة ، أو قصور أدواتها أو قصور وعي القائمين عليها بالقوانين العامة لتحقيقها وإنجازها . ولا يعني عصيانها الذاتي على المعرفة ؛ فما لم يُعرف اليوم سيُعرف غداً حتماً !.

ورابع السمات : الآلية ؛ إذْ أن كلّ بحث علمي يعتدّ الملاحظة البشرية وحدها لا يمكنه ، على وفق المنهج التجريبي ، الوصول إلى الانضباط العلمي المطلوب في كلّ علم ؛ وعليه أن يبتكر ، بناءً على وعيه وفرضياته وإمكانات حقله المعرفي ، آليات خاصة بموضوعه : آليات تقنية أو إحصائية أو رياضية ، بمعنى آخر : آليات لا تقبل الخطأ ولا تتعرض لما تتعرض له الملاحظة البشرية من تشتيت ومؤثرات . آلية المنهج التجريبي يجب أن تكون علمية قدر الإمكان في أي حقل معرفي . والقصد منها الوصول إلى التجرد من المؤثرات غير العلمية في البحث . وخامس السمات : الموضوعية ؛ فالعلم تجرّد ، بحسب المنهج التجريبي ؛ وعليه أن يُعنى بمعرفة الحقيقة الواقعية ؛ وليس بتأكيد رؤية الباحث أو أهوائه واعتقاداته . فالتجريبيون يرون أن أكبر أخطاء الاعتقاديين هو الذاتية الحاكمة في فروضهم وملاحظاتهم وتفسيراتهم ، وتأثير تلك الذاتية في مساق البحث ونتائجه .

لعل من المفيد ، هنا ، الجزم بعدم قابلية الفعل الإنساني عامّة للقياس المنضبط ، وعدم خضوعه للاشتراطات الحتمية ، حتى تلك التي تبدو من صميمه ، ويمكن التنبؤ بها أحياناً . وهذا الجزم متأسس على حقيقة ، يهجرها الباحثون في علمية اللغة بوصفها نشاطاً إنسانياً ، هي أن الإنسان كائن حرّ بطبيعته ؛ وهذه الحرية ، أيّاً ما يكن تجليها : داخلياً أو خارجياً ، مكبوتاً أو متحققاً ، تجعل من إخضاعه أو إخضاع نشاطاته إلى الضبط الصارم المطلق أمراً مستحيلاً . ويفضي هذا إلى القول إن القوانين التي يمكن أن تحكم التصرف الإنساني ليست قوانين بالمعنى الحرفي ؛ بل هي خيارات محتملة ، يمكن لأيّ منها أن يكون ، كما يمكن لها جميعاً أن تكون في أي تصرف ؛ أو يمكن أن يتصرّف الإنسان تصرفاً غير محسوب في ضمن تلك الخيارات . بعبارة أوجز ، الإنسان ليس آلةً يمكن أن تُحكَم بمجموعة راسخة وصارمة من القوانين ، بل هو حالة حركة دائمة يستحيل التنبؤ بها بدقّة مطلقة وبحتمية ، في ضوء المعطيات المتوافرة لدينا حتى الآن .

لقد ساد المنهجُ التجريبي الصرف ، ظاهرياً ، الاتجاهَ الوصفي ، وصار معبراً عنه ، ولكنه ، أي : المنهج التجريبي ،كان فاعلاً بقوة ، لم تصل إلى حد السيادة المطلقة ، في اتجاهات لغوية أخرى كالاتجاه التوليدي والاتجاه الوظيفي ، وقبلهما ظهرت طائفة من علاماته في الاتجاه التأثيلي في فقه اللغة ، إلى حد ما .

بقي أن نقول إن اللغة تختلف عن غيرها من العلوم ، وإن المنهجين العامين في المعرفة البشرية ، الصالحين لكل علم ، لابد من أن يأخذا هذا الاختلاف في الحسبان حين يكونان في الحيز اللغوي . وقد أفضى هذا إلى ظهور صورتين رئيستين للمنهج في علم اللغة قديماً وحديثاً : صورة اقتطاعية ، وصورة امتدادية (وإن كان ثمة صورة تلفيقية ثالثة تجمع بينهما ولكنها تعود إلى إحداهما في المحصلة). وقد اشتهرت صور المنهج هذه على أنها مناهج قائمة برأسها ، تحت أسماء مشهورة ، وإن كانت غير دقيقة : المنهج الوصفي ، والمنهج المعياري (التاريخي) .

تتأسس الصورة الاقتطاعية ، المعروفة بالمنهج الوصفي ، على مفهوم التجربة العلمية باقتطاعها وعزلتها البحثية عن محيطها العام . والغاية من العزلة هنا ، توفير الظروف الملائمة

للخروج بنتائج مقننة ، ليس عليها أي تأثير خارجي من عناصر ليست من صميم التجربة . ويعد هذا المفهوم أساس المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، ومنها انتقل إلى العلوم الإنسانية ، لاسيما علم الاجتماع وعلم النفس ، ومنهما دخل إلى علم اللغة . وأهم عناصر هذه الصورة في تطبيقها اللغوي : العزل والوصف والتقنين .

أمّا العزل فيتحقق من خلال اقتطاع بيئة لغوية من امتدادها المكاني وسياقها الزماني ، والتعامل معها على أنها قائمة بذاتها ليس لها من قبل ولا من بعد ، لا في المكان ولا في الزمان ولا في المتكلمين . ومن هنا كانت الدراسة العلمية للغة في ضوء هذه الصورة تعنى بلغة أو لهجة أو ظاهرة في بيئة بعينها وعند متكلمين مخصوصين في حقبة زمنية راهنة . وليس لها أن تمد حقلها المكاني أو امتدادها الزماني أو نوع متكلميها خارج هذه الإطار المعزول ؛ لأنها تعتقد أن العزل بمعناه التجريبي هو الذي سيمنح الوصف مصداقية يصح معها التقنين .

وأمّا الوصف فيتحقق من خلال الدخول إلى المادة المدروسة من دون أحكام قبلية من أي نوع . الوصف يعني على وفق الصورة الاقتطاعية أن تكون مهمة الدارس رصد النشاط اللغوي وتسجيله تسجيلاً وصفياً من غير تدخل في مجرياته ، أو تفسيره أو ردّه إلى أحكام قبلية أو قواعد خارج الموصوف . والوصف يعني أيضاً عدم إصدار أي حكم من أي نوع قيمي أو غير قيمي على اللغة الموصوفة ، لا في أثناء الوصف ولا بعده ؛ فليس للدارس النظر إليها بتعظيم أو بازدراء ، أو القول إنها فصيحة أو غير فصيحة ، أو أصيلة أو منقولة ، أو أي حكم آخر . ليس له إلاّ تحريها قدر المستطاع ، ووصفها على ما هي عليه من غير تدخل أو تسويغ .

وأمّا التقنين فقد تأسس على رصد الحال اللغوية لا العلة اللغوية ، وكان السؤال الناجز : كيف تكون اللغة على ما هي عليه ؟ وليس السؤال القديم : لماذا تكون اللغة على ما هي عليه ؟ . وهذا التحول ، في اتجاه السؤال من العلية إلى الكيفية ، كان جوهرياً في مفهوم العلم اللغوي الحديث ، فهو أساس التقنين على وفق مبدأ الوصف ، الذي يكتفي بالظاهرة من حيث هي ظاهرة ، ولا يسعى إلى تفسيرها وتبيان علتها الكامنة ، تلك العلة التي كانت شغل العلم اللغوي القديم باتجاهاته المختلفة : المعياري التقعيدي والتأثيلي، وعادت متخفية ، بعد

الاتجاه الوصفي ، لتتداخل مع الوصف في الاتجاه التوليدي . فالقوانين اللغوية في الصورة الاقتطاعية منبتة الجذور ، ومن هنا جاءت حاليّتها التي توهِم بصلاحها للوصف ؛ إذ ليس في مقدورها إلاّ النظر في الحال الراهنة ، ومثل هذه الحال لا يصحّ عليها سؤال العلة بل سؤال الكيف .

إن سؤال العلة تسلسليّ بطبيعته ؛ وسيفرض الطابع التاريخي على البحث . أمّا سؤال الكيف فيُعنى بالحال ، والحال رهون وحضور ، ليس لها من ماضٍ ، ولا يمكن التكهن لها بمستقبل ، فالحال مؤذنة بتغير وتبدّل ، وعلم اللغة بصورته الاقتطاعية ينظر في صورة الحال قبل التغير والتبدل وليس في أصولها أو مآلها أو عللها الموجبة لتغيرها وتبدلها .

ولا بدّ لنا ، هنا ، من أن نسجل أمراً : فعلى الرغم مما يبدو من مخالفة الاتجاه المعياري للصورة الاقتطاعية ، وجنوح الدارسين إلى جعله رديفاً للصورة الامتدادية ، يمكن لقليل من النظر أن يقلب المسألة : المعيارية اقتطاع من نوع خاص ، وليست امتداداً مطلقاً . هي اقتطاع انتقائي من السياق التاريخي والمكاني والبشري ، يتأسس على أن متكلمين بأعيانهم ، أهل مكان ما وزمن ما ، هم وحدهم من يمثل اللغة في صورتها الصافية / الصحيحة ، وعلى غيرهم ممن يجيء بعدهم أن يحذو حذوهم .

المعيارية ، بعبارة أوضح ، تمارس التثبيت الوصفي لمرحلة بعينها ومكان بعينه ومتكلمين بأعيانهم ، لتعيير اللغة على وفقهم ، وجعلها الصورة المثلى التي ينبغي أن تكون عليها اللغة . ويمكن توضيح ذلك بالنظر في البحث اللغوي العربي القديم الذي أسس صورة العربية (على وفق المتكلم الأعرابي البدوي صورةً أو معنى ، والمكان الجزيري حقيقة أو مجازاً ، والزمن الجاهلي واقعاً أو تذكّراً) لتكون معيار الفصاحة والبلاغة والتقعيد والصحة . ولعل هذا هو ما أغرى بعض الدارسين الأجانب[١] ، وتابعهم طائفة من الدارسين العرب ، بالحديث عن ضرب من (الوصفية العربية) في النحو وعلوم العربية الأخرى ، فتحدثوا عن الوصفية في كتاب سيبويه ،

---

[١] ينظر : نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد ، م.ج.كارتر ، ترجمة د. عبد المنعم آل ناصر ، مجلة المورد ، المجلد:٢٠، العدد:١، ١٩٩٢: ٢٩.

وفرحنا معهم مفاخرين ، كعادتنا في مثل هذا الشأن ، بالزعم أن علم اللغة العربي قد سبق علم اللغة الغربي إلى معرفة الوصفية بأكثر من ألف سنة (الثابت علمياً أن الوصفية الغربية الحديثة مدينة إلى الوصف في علم اللغة الهندي لا الوصفية العربية المزعومة) . وحقيقة الأمر أن التثبيت ، وهو معياري تماماً ، أوهم هؤلاء بالوصف ؛ لأنه يشبه الوصف ، ظاهرياً ، في اقتطاعيته وسكونيته ومعياريته أيضاً : فالوصف بعد تحقق الوصف يصبح معياراً ، ولو بعد حقبة من زمن الوصف تطول أو تقصر ؛ لأن لا أحد سيرغب في وصف ما تمّ وصفه ؛ ولأن النزعة العلمية في الوصف – المفرطة في حتميتها وسعيها إلى إلغاء غيرها – تجعل الدارس ، وربما المتكلم نفسه (كما يحدث الآن في دراستنا العربية الفصحى في المدارس والجامعات التي يتكلم طلابها وأساتذتها العامية في حياتهم اليومية) يُعدّل من لغته (أو يتفاصح كما نفعل نحن في وعينا اللغوي وممارساتنا اللغوية الرسمية : المحاضرة والخطبة والبحث والكتاب والمناقشات العلمية) على أساس الوصف ، بعد شيوعه المدرسي ؛ والزعم بأنه الوجه العلمي الحقيقي للغة ؛ وهذا الذي نفعله ، وفعله الوصف قبلنا ، إنما هو تثبيت معياري في جوهره .

وأما الصورة الامتدادية ، المعروفة بالمنهج المعياري (التاريخي) ، فتنظر في التاريخ الممتد للغة ما على أنه تمثيل لها يصلح لدراستها ومعرفة قوانينها ، ورصد التحولات التي تعرض لها بتأثيرات مختلفة ، فكأنها تدرس تاريخ اللغة . وهو ما جعل الوصفيين يعترضون على مصداقية وصف (العلمية) على هذه الصورة ، فهي تعنى بتأريخ اللغة وتحولاتها أكثر من عنايتها برصد القوانين المنضبطة فيها ، وما دامت كذلك فهي ليست علماً . ومعلوم أن هذا القول ، المتأسس على محنة (علمنة) اللغة في العصر الحديث ، يرى أن إثبات علمية اللغة حكر على مشابهة قوانينها وطرائق بحثها لما هو موجود في العلوم الصرفة والعلوم الطبيعية .

وينبغي أوّلاً أن نسجل أن الصورة الامتدادية في دراسة اللغة ، المعروفة اصطلاحاً بالمنهج التاريخي ، تُعنى بالظاهرة اللغوية بوصفها تاريخاً ممتداً من الاستعمالات والتطورات والتبدلات . ولكنه تاريخ انتقائي ، يتجاهل أحياناً مساحات شاسعة في التاريخ ، ليس لديه منها خبر أو أثر ، ليملأ فراغها بالنظر والاحتمالات والمقايسات . الصورة الامتدادية ليست تاريخية ، إذْ

هي قلّما ترصد التاريخ من حيث هو حركة مستمرة (ربمّا يتحقق هذا تحققاً جزئياً في طائفة من الدراسات التأثيلية في فقه اللغة) وإنما ترصد نقاطاً مفترضة في التاريخ على وفق نقطة وسطى مضيئة ، تحدد على وفقها نقطة أولى تجعلها بدءاً ، وتتصور نقطة أخرى تعدّها ختاماً . ومن أجل هذا قلنا بعدم دقة القول إن الصورة الامتدادية تعني المنهج التاريخي .

تقوم الصورة الامتدادية على أربعة أسس : التأصيل ، والتطوّر ، والتفسير ، والتعيير .

أمّا التأصيل فمداره البحث عن الجذر الأول للتحولات اللغوية . وهو ما قاد الصورة الامتدادية إلى الانشغال بقضية نشأة اللغة انشغالاً منعها من الإفادة منها إفادة علمية عميقة ، لا لأن القضية في ذاتها مبنية على افتراضات يصعب التحقق منها ، بل لأن معالجة الدارسين لها كانت تتأسس على مقولة اللحظات الثلاث أصلاً ، وهي لحظات معروفة تاريخياً – سنعرض لها بتفصيل في فصل قادم – وليس من اليسير التنبؤ بما قبلها من خلالها .

ويبدو التأصيل عقيماً في كثير من الأحيان حين يساوي في الأهمية والأثر بين اللحظات الثلاث الحاكمة ، وهي مساواة صاغتها لحظة الختام / التثبيت ، بظروفها ورؤيتها وأيديولوجيتها ، لتتحكم ، من دون قصد أحياناً ، بلحظتي البدء والإضاءة . والتأصيل في إيمانه بالتساوي يُغيّب الفاعلية التاريخية في الصياغة اللغوية ، ويساوي بين الحقب والمعطيات على وفق معياريتها : هي كلّها صحيحة ، وفي ضوء ذلك ، وتحت سلطة الثبات العقلي ، فهي وُجِدَت هكذا وبقيت إلى لحظة الإضاءة ، ولم يصبها شيء من التغاير إلاّ في عصر التثبيت ؛ لأن التثبيت ، أصلاً ، إنما جاء لمنع تفاقم التغاير وتطويق المتغيرات والحفاظ على الصورة النقية الصحيحة التي كانت في لحظتي البدء والإضاءة .

غير أن هذا الجمع المتساوي للحقب والعصور والمستويات التعبيرية يحمل في صميمه نقضاً للتأصيل ؛ لأنه ، بجمعه الأشتات المتنافرة على أنها لغة القوم أمس واليوم وغداً ، إنما يثّبت الصور الفاعلة وغير الفاعلة في اللغة على وفق مقياس واحد ، هو أنها كلّها صحيحة ومعيارية ؛ وإن أقر بتراتبها في الصحة والمعيارية.

ولتبيان خطر هذا الجمع بجلاء ، فلننظر في التراث العربي ، بامتداده التاريخي الطويل ، لنرَ حيرة مكتومة ، ومسكوتاً عنها أحياناً ، في تحديد معيارية التأصيل والتعيير ؛ لأن القرآن الكريم ، من حيث هو لغة ، كالشعر الجاهلي ، ككلام عامة الأعراب ، كتفاصح أهل البوادي بعد انتشار الإسلام ، كلّها في مستوى لغوي معياري واحد في عرف الثقافة العالمة ؛ على الرغم من الاختلافات البيّنة في ما بينها . ولعل هذا ما أفضى إلى مشكل النظر إلى اللهجات العربية بوصفها تعدداً لغوياً واقعياً مجهول الأصل والعلة ، والذي عالجته المؤسسة اللغوية بالحيرة والالتباس والتلفيقية التي نرى عليها تراثنا اللغوي اليوم .

وأمّا التطور فهو السمة التي هي أوضح في الصورة الامتدادية ، ومن الغريب أنها في هذه الصورة تجتمع ، من غير إشكال معرفي يذكر ، مع نقيضتها : سمة التأصيل . واجتماع النقائض هذا كان مأخذاً على الصورة الامتدادية عند الاقتطاعيين (الوصفيين) . غير أن الصورة الامتدادية لا ترى في هذا تناقضاً ؛ لأنها تنظر في التطور بوصفه تغايراً مع الأصل ، وتحاول تفسيره غالباً بالقهرية الخارجية أكثر مما تفسره بالحراك الداخلي للغة . فالتغير اللغوي ليس من منشأ لغوي ، بل هو من أثر التطورات والأحداث الخارجية : الغزو والارتحال والتطور الاجتماعي والتحولات السياسية والاقتصادية . وتبدو اللغة ، على وفق ما يقوله الامتداديون في تفسير التطور اللغوي ، خارج هذه الأنساق ؛ ولكنها متأثرة بها بصورة يكشفها التطور .

والمشكل في نظرة الصورة الامتدادية للتطور أنها تتغافل عن أثر مؤسسات التثبيت اللغوي ، وتتغافل عن أثر السلطة القصدي في اللعب باللغة لأغراضها ، وهما أكبر محركين لماهية التطور ، وتنشغل برصد العنصر الخارجي الذي لا يتّسق في قانون واضح : فالغزو لا يعني دائماً صراعاً لغوياً ، والارتحال لا يقود دائماً إلى تغاير ، والتطور الاجتماعي الظاهري والباطني لا يعني التطور اللغوي بصورة قهرية . فالمشكلة الفعلية إنما تكمن في توظيف السلطة ، بأشكالها كافة ، للتثبيت اللغوي ؛ ذلك التوظيف الذي يجعل القديم والجديد يعيشان معاً في حيز واحد ، مع ما في هذه الحال من مفارقة مربكة .

وأمّا التفسير فهو ، عند الدارسين ، السمة الفارقة ظاهرياً بين الصورة الامتدادية والصورة الاقتطاعية ؛ فقانون العليّة العقلي يجعل الباحثين على وفق الصورة الامتدادية مطالبين بتفسير كلّ صورة من صور الأصل والتحول والتثبيت والمحو ، التي تحدث في السياق التاريخي للغة . ومنشأ هذا يأتي من التزامهم بمبدأ الأصل ، الذي يقود عند حصول التغيير ، إلى السؤال عن السبب الكامن وراء التغيير ، وهو ما يعني أنهم علّلوا أصلاً الأصل نفسه ، ففي ضوء ذلك التعليل يمكن فهم التغاير على أنه نشأ بسبب اختلاف العلة ، إمّا انحطاطاً وإمّا تطوراً ، وغالباً ما يكون بمؤثرات خارجية . والتفسير يعني ضمناً السيطرة على الحراك اللغوي فعلياً وبحثياً : اللغة تفاعل محسوب الخطوات ، كلّ خطوة فيه معروفة الأصل ومعروفة الاتجاه ومعروفة التأثير ، ومن الممكن تقنين تغيرها . وفي هذا الباب يبدو الامتداديون تجريبيين تماماً ؛ فالتجربة اللغوية ممكنة الحصر في سياقات مختبرية ، وعناصرها الداخلة معروفة ، وعناصرها الخارجة متوقعة ، وسياقها الحركي متسق ، ويمكن في ضوء ذلك وضع القانون اللغوي الحاكم لتطورها .

وأمّا التعيير فهو تقنين التفسير ؛ أي جعل التفسير قانوناً في الدراسة الامتدادية للغة . وهذا الجعل يُعيّر الصورة الامتدادية أكثر من تعييره اللغة المدروسة على وفقها . فرصد الحراك اللغوي على وفق التفسير الذي صار قانوناً يمكن أن يقود إلى وهم التوقع : أن نتوقع التطور باتجاه ما عند توافر شروطه ، بل نؤمن بحتميته ، ونعمل على وفق تلك الحتمية . والحقيقة أن التطور التاريخي غالباً ما يبدو غير عقلاني في سيرورته : لا قانون يحكمه فعلياً إلى الحدّ الذي يمكن الجزم معه أن الصورة اللغوية ستتطور إلى النقطة التي يزعمها التفسير المعيَّر . ففي الوقت الذي توشك فيه ظاهرة لغوية على الاختفاء تعود ثانية لتتحكم في سياق تاريخي يفترض انقراضها ؛ انظر ، مثلاً ، اللغة الخطابية الدينية في الفضائيات الموجهة اليوم ، التي تعود ، بقصدية تامّة ، إلى إحياء أنساق لغوية وتعبيرية ولفظية من مثل : (إمارة ، غزوة) ، كان من المفترض أنها انقرضت ؛ ولكنها ، بسطوة الخطاب وموضوعه ، تعيدها إلى الحياة وتسوغها ، وتقدمها على أنها بشارة بعودة الماضي الذهبي ؛ بمعنى أن عودة تلك الألفاظ والأنساق تعني عودة ما كانت تشير إليه في الواقع ، أو تبشر بعودته !.

ولعل أخطر الأمثلة التراثية على هذه القضية ، التي تبيّن التباس النظر الامتدادي إلى اللغة ، ما جرى في الشعر العباسي ؛ فعلى يد المولدين : أبي نواس وبشار ومسلم وأبي العتاهية ، وغيرهم من مجايليهم ، اتجه الشعر العربي اتجاهاً تطورياً متسارعاً في بنيتيه السطحية والعميقة ، وكان منتظراً لهذا الاتجاه أن يعيد صياغة المفاهيم ، الشعرية وغير الشعرية ، بعد أن بدأ بتفكيكها نقدياً وإبداعياً ؛ ولكن أبا تمام أعاد الشعر إلى عمود الشعر إعادة فعلية ، لا ينفع معها ، بنيوياً ، ما قدّمه في شعره ، وما قدمه النقد المحيط به وبعده ، من تحديث فكري أو تجديد تخييلي . فالردة الشعرية التي قادها أبو تمام منعت التطور الطبيعي للشعر العربي ، حين قطعت نسغ العصرية منه ، لتعيده إلى النسغ الشعري القديم ، ولكن بثياب تبدو جديدة وعصرية[١] .

ولعلي لا أغالي لو قلت إن تلك الردة الشعرية هي التي ثبتت عمود الشعر الجاهلي في الوعي الشعري العربي ، وكان من الممكن – بل من المتوقع ؛ لوجود لحظته الحضارية المناسبة نوعاً ما – لولا تلك الردّة ، أن يعرف الأدب العربي قصيدة الشعر الحرّ وقصيدة النثر ، وربما بشائر القصّة والرواية ، منذ زمن بعيد . والغريب أن النظر الامتدادي كان يرى في ما فعله أبو تمام قمة الحداثة التي تخلّصت من سطوة عمود الشعر ؛ وهو ما تبدو هيمنته السلطوية المرعبة على طرف من النقد الحداثوي في أيامنا ، في التنظير والسعي إلى صياغة الوعي الشعري الحديث ، وإلى قراءة التراث الشعري القديم أيضاً ، على أسس الرؤية الحداثوية المزعومة لأبي تمام .

إن ما حدث ، ويحدث إلى اليوم ، في الدراسة اللغوية على وفق الصورة الامتدادية ، ما هو إلاّ اختيار لحظة يرى الباحث أنها اللحظة الفاعلة في التاريخ اللغوي والتفسير والتعيير . ومثال ذلك ما نراه ، في كتب متأخري القدماء ودراسات المحدثين على حد سواء ، من جعل

---

[١] كانت الردة الشعرية جزءاً بنيوياً من الردّة الشاملة التي جرت في عهد المتوكلّ ، وأنهت تباشير عصر حضاري ، لتؤسس لسلطة السلف في كلّ شيء ؛ ينظر التفصيل في : العصمة من الشعر ، مهدي حارث الغانمي ، دار المدينة الفاضلة ، دمشق ، ٢٠١٢ : ٨٦-٨٩.

كتب القراءات معياراً واقعياً على اللغة ، والقرآن الكريم ضمناً ، والزعم أنهما كانا على وفق ما يقوله التراث القرائي ، الذي هو تراث ملتبس تأصيلاً وتمثيلاً في علاقته بالواقع اللغوي المفترض في عصر الرسالة ، أو الواقع اللغوي الفعلي في عصر القراء والتنظير والتأليف في القراءات وتأسيس حاكميتها العجيبة في الدرس القرآني واللغوي . ومثاله ، أيضاً ، ما فعله كثير من المحدثين من إعادة النظر في كتب الفصيح وكتب اللحن على وفق معطيات علم اللغة الحديث ؛ لتكون دليلاً على التطور اللغوي ؛ أو مناقشة التراتب في الفصاحة على وفق معطيات اختلاف الزمن ، ليكون دليلاً على اتساع التغاير اللغوي وإمكانية رصده والقياس عليه من أجل التحديث والتجديد اللغويين. والحقيقة أن هذا التلفيق غير نافع ، بل هو ، في كثير من الأحيان ، مضرّ في رؤيته وفي نتائجه ؛ لأنه يضفي التحديث ، المشكوك في أمره ، على الوعي القديم ؛ فيمنع من مقاربته نقدياً ، ويسهم ضمناً في تثبيته ومعياريته .

العرب والعربي والعربية ...
محنة البحث عن الأب !

عُرفت العربية ، في المدونة التراثية ، على أنها لغة القرآن الكريم ؛ ونُظِرَ إليها ، على وفق ذلك ، على أنها لغة مختارة مقدسة أُنزل بها النصّ الإلهي الخاتم للرسالات السماوية . ولقد كان من أكبر حجج القائلين بقدسية العربية ، لغةً ، وتمايزها من غيرها من لغات البشر المختلفة ، أن القرآن الكريم نصّ على أنه قرآن عربي ، وأنه لسان عربي مبين ، في مواضع شتى منه ؛ وأن ثمّة أحاديث نبوية شريفة حثّت ، بما يشبه الأمر ، على تعلم العربية وإتقانها .

ولقد يطرأ على كلّ ذهن أن الرسالات السماوية كلّها قد نزلت على وفق القانون الإلهي ، الذي نصّ عليه القرآن الكريم ، بوجوب إرسال الرسول بلسان قومه ليبيّن لهم ، فهي : أي الألسنة التي أنزلت بها تلك الرسالات ، على وفق هذا مقدسة كلّها ؛ وليس العربية حسب ؛ وهو أمر قال به العبرانيون في شأن عبرية التوراة ؛ ويمكن أن يصدق على أهل كلّ كتاب سماوي . فالأصل السماوي لكلّ كتاب أو رسالة يستلزم ، في بادئ النظر ، أمرين متواشجين : الإعجاز ، والقدسية . وإن ظنّت الثقافة العربية : قديماً وحديثاً ، أن هذين مما حازه القرآن الكريم وحده ، دون غيره من كتب السماء .

وعلى أن العلماء ، في الشأن اللغوي المحض ، ينكرون قدسية أيّ لغة بعينها ؛ ويقولون إن اللغات جميعاً تخضع لنواميس التغير اللغوي ؛ وإن من غير الصواب تعميم قدسية نصّ نزل أو كتب بلغة بعينها ، على اللغة نفسها لتصبح هي الأخرى مقدسة ، أو متميزة من غيرها من اللغات ؛ إلاّ أن الذي شاع وساد ، عند القدماء وكثير من المحدثين ، أن العربية ليست كغيرها من اللغات ؛ ولو كانت كغيرها ، لما كان لاختيارها لحمل الرسالة الخاتمة من مزية ، ولا تحته من حكمة .

وقد أفضى هذا بالبحث اللغوي العربي إلى أن يتجه ، صراحةً وضمناً ، إلى طرق تفضي في محصلتها إلى إثبات تلك الصفة على العربية ، فقالوا في تبيان حكمتها وسماتها وخصائصها

ما هو منثور في كتب التراث دالاً على تمايزها الصوتي ، وسعتها الدلالية ، وإمكاناتها التركيبية ، ومجازها وترادفها وشجاعتها ، وصلاحيتها ، كما هي ، لكل مراد ولكل زمان ؛ أمام عجز غيرها من اللغات : الجزئي أو الكلّي ، في باب من هذه الأبواب . كما أفضى هذا الانشغال ، ضمناً ، إلى تغييب أسئلة واجبة كان من المفترض النظر فيها ؛ في ظلّ سطوة التراكم التي غطت ، بالأجوبة (الصائبة) المتكررة ، على إمكانية السؤال ، وجعلته ضرباً من المخاطرة المعرفية المرغوب عنها .

ترى ما العرب ؟ وما العربيّ ؟ وما العربية ؟. أ هو سؤال واحد بصيغٍ صرفيّة ثلاثٍ ، تنبع من جذر لغوي واحد ؟ أم ثلاثة أسئلة تتباين ؟.

حين نقرأ الحيرة الكامنة ، في المعجم العربي[١]، أمام لفظة (عرب) تأصيلاً ومعنىً ، يمكن لهذه الأسئلة أن تقوم على سوقها ؛ وإن كان الجواب المعلَن ، منذ زمن بعيد ، يبدو بدهيّاً ممتداً في الزمان والمكان ؛ بل لعله مما اتفقت عليه المتباينات . الجواب البدهي يقول : إن العرب قوم ، واحدهم العربي ، ولسانهم العربية . رفعت الأقلام !

ويكاد المعجم العربي ، وهو ابن الثقافة العالمة المعقلَنة ، يقول لنا هذا بكلّ الوضوح والصرامة والقطع والبدهية ؛ ولكنه ، حين يأخذ في التأصيل وتعداد الدلالات التي يشتمل عليها الجذر اللغوي ، يقع ، ويوقعنا ، في الحيرة أمام الاحتمالات ؛ لأن للّغة ولتأريخ الألفاظ غير ما للبديهة المجيبة القاطعة ؛ فلا أحد يعرف ، بيقين قاطع ، ما العرب . ولو عرفناهم لسهل علينا أن ننسب العربي والعربية إليهم . ولكن من هم أولاً ؟ أ هُم جيل من الناس كالعجم ؟. وهل العجم جيل من الناس أو أجيال متعددة متباينة في كل ما لها ؛ وليس لها ، في المعجم ، من جامع إلاّ أنها ليست العرب ؟ .

هذه الإجابة تجعل العرب كأنّهم (الفونيم) عند الوصفيين في علم اللغة الحديث : يُعرَّفون بغيرهم لا بذواتهم ؛ وهذا ما يتحصل عليه المتأمل في قول المعجم . فإذا كان كل جيل من العجم له اسم منفرد ، غير اسمه الجمعي العام : (العجم) ، وكان لذلك الاسم المنفرد أصله

---

[١] ينظر لبيان تلك الحيرة لسان العرب مادة عرب :٦/١٥٣-١٥٩ ، وتاج العروس مادة عرب: ٣/٣٣٢-٣٥٢.

اللغوي أباً أو مكاناً ، كان يتوجب في أمر العرب ، بوصفهم اسماً ، أن يكون لهم أبٌ أو مكانٌ يُردّون إليه . وليس في الأنساب المدونة ، في تراثنا المهتم بالأنساب أكثر من أي تراث آخر ، من أب أعلى اسمه (عرب) ؛ وليس في الأمكنة المعروفة ، التي سجّلتها مدوناتنا البلدانية الكثيرة ، من مكان قديم الوجود اسمه (عرب) !. ترى من سمّى العرب عرباً ؟ أ هُم أنفسهم أم غيرهم ؟ ولأيّ شيء استند المسَمِّي حين سمّاهم بهذا الاسم ؟.

أليس طريفاً ، وغريباً في آن واحد ، أن يجد النسابون والمؤرخون العرب ، في سلسلة النسب الآدمي ، التي يسردونها بكل ثقة وتيقن في كتبهم ، ما يعيدون إليه اسم كل جيل من الناس ، وكلّ مكان لذلك الجيل ؛ فيعرفون له أباً حقيقياً أو متوَهَّماً ، ولا يجدون لجيل العرب أباً كالناس ؟ فإذا كان في الناس السيد (يونان) أباً لليونانيين ، والسيد (كنعان) أباً للكنعانيين ، والسيد (مصر) أباً للمصريين ، والسيد (قبط) أباً للأقباط ، والسيد (فارس) والسيد (إيران) . وهلمجرّا ؛ وكلّ واحد من هؤلاء أبٌ لجيل من الناس أخذوا من اسمه اسمهم ، وربما أخذت أمكنتهم وأوطانهم من اسمه اسمها [١]؛ فأين السيد (عرب) ؟ أين ذلك العربي الأول ، الذي ليس فوقه في عمود النسب عربي ؟ أين مبتدأ الشجرة العربية ؟. الحقيقة أنه لا أحد يدري !!.

ومن العجيب ، والطريف أيضاً ، أن قوائم الأنساب العربية تنصّ على آباء العمائر والشعوب والقبائل والبطون العربية ؛ وتتحرى أسماءهم المرتجلة (الأسماء الأصل) والمنقولة (ألقابهم التي لحقت بهم لسبب ما) ؛ وتشير إلى البطرياركي (الأبوي) ، والمطرياركي (الأمومي) ، فيها ؛ وتسرد في أسباب النقل أخباراً وحكايات [٢]؛ وهي تستطيع ، بسهولة واتساق بالغين على ما يبدو ، إعادة الجميع إلى آدم : أبي البشر ؛ ولكنها لا تذكر لنا ، في هذه السلسلة الطويلة المتسقة المتقنة أباً أعلى لكل أولئك القدماء الكثيرون الذين تجمعهم تحت اسم واحد هو (العرب) ؛ اسمه (عرب) أو (عربي) !.

---

[١] ينظر أمثلة كثيرة على هذه الظاهرة في: أنساب الأشراف : ١/ ٧، وفي مروج الذهب :١/١٦٠ و١/١٩٢، و١/٢٠٦،و١/٢٣٤وغيرها. ويبدو أن للإغريق شأناً مشابهاً فكثير من أسماء الأمكنة ارتبطت بأسماء أشخاص في الفكر الأسطوري ، كما في تسمية أوربا وليبيا ، وغيرهما من أسماء .

[٢] ينظر : أنساب الأشراف : ١/١-٥٠، والاشتقاق : ١/٥وما بعدها.

ليس اسم العرب ، مأخوذاً من (يعرب) ، كما يبدو من عاجل النظر بسبب وضوح الاشتقاق ؛ فهو حديث بالنسبة إلى تاريخهم : لا من يعرب القحطاني ، العتيق نوعاً ما ، ولا من يعرب العدناني ، المشكوك في عروبته أصلاً ، على أنه حديث نوعاً ما . وليس اسم العرب مشتقّاً من وادي (عربة) ، المختلف في أمره وطريقة لفظه وتعيين محلّه : أهو في مكة المكرمة أم في تهامة أم في بلاد الشام أم هو جزيرة العرب كلها ؛ ولا من (العربات) ، التي تبدو مجرد صيغة جمع لـ(عربة) نفسها ؛ فالأسماء لا تولد في الأمكنة ، من حيث هي ذوات جامدة غير عاقلة ولا ناطقة في العرف الإنساني ، بل يلصقها الناس بتلك الأمكنة ويخلعونها عليها لسبب أو لآخر ؛ فمن الذي سمى وادي عربة أو العربات بهذا الاسم ، ليأخذ العرب اسمهم منه بعد ذلك ؟ وما كان اسمهم قبل تسمية هذا المكان باسمه حتى حلّوا فيه واستوطنوه ، ليأخذوا اسم المكان ؟ وهل هو مكانهم الأصل ليحملوا اسمه أو أنهم عيال عليه غرباء عنه ، قدموا من غيره ، وسكنوه مدة من مدد ترحالهم المزعوم وراء الكلأ والماء ؟ أو أنهم ، قبل اسم المكان هذا ،لم يكونوا قد كانوا بعدُ ؟!.

الأمكنة ، عامة ، تأخذ اسم ساكنيها (أو يُفرض عليها ذلك في الحقيقة) ؛ أو تأخذ (أو يُفرض عليها) اسماً مأخوذاً من صفة ذاتية فيها : (شكلها ، لونها ، حيواناتها ، نباتها ، موقعها) ؛ يلحظها ساكنوها فيها فيطلقون عليها اسماً تبعاً لتلك الصفة . الأمكنة ، ظاهرياً في العرف البشري في الأقل ، تكون بلا أسماء حتى يسميها الناس . والناس قبل المكان لهم اسم ؛ قد يستحبون فقده ؛ فيكون المكان المسمى قبلهم من أناس آخرين ، لا الغفل من التسمية ، اسمهم الجديد : بخيارهم ، أو تبعاً لربط الآخرين بينهم وبين مكانهم حتى ينوب عن اسمهم . وليس هذا بالقانون ؛ بل ليس هو بالملغي الاسمَ الأصلَ الذي جاؤوا به إلى المكان ؛ فيكون لهم ، أحياناً ، اسمان : اسم الأب واسم المكان ، والشهرة بأحدهما لها أسباب[1] .

---

[1] كما جرى في تسمية الغساسنة نسبة إلى ماء غسان حين نزلوا فيه ، وكان اسمهم قبل ذلك بني الأزد بن سبأ . ونلحظ هنا أن اسم غسان نفسه اسم شخص حلّ في المكان فسمي المكان باسمه .

كل هذا ليس لاسم (العرب) فيه نصيب !. أ فليس السؤال واجباً ، والحال هذه ؛ ما العرب ، وما العربي ، وما العربية ؟.

تعترض الباحث في أصل كلمة (عرب) مصاعب شتى ؛ وقد عرض لبعضها أهل المعاجم وهم يفسرون هذه الكلمة ، التي تبدو غامضة على الرغم من وضوحها الظاهري في دلالتها على جنس من الناس ، يجمعهم ما يجمع كلّ جنس من الناس ، تحت مسمىً بعينه ، صار علماً عليهم .

وأول هذه المصاعب أصل التسمية ؛ فلأهل الأنساب والمعاجم فيه آراء[١] ، من غير أن يتمسكوا برأي منها على أنه الصواب ؛ فقد قال بعضهم إن التسمية جاءت من اسم يعرب بن قحطان ، وكانت في الأصل يعربي ، ثم استثقلوا الياء في مبدأ الاسم فطرحوها تخففاً ، فصارت عربيّ . وقالت طائفة إن أصل التسمية جاء من لسانهم لإعرابه ، أي : إيضاحه وبيانه . وقال قوم إن أصل التسمية تبع لمكان إقامتهم في منطقة اسمها (عربة) وهي في تهامة أو في مكة أو هي جزيرة العرب كلّها ، أو العربات وهي في الشام . وقال قوم إن العربة تعني في ما تعني النهر ؛ وإنهم ؛ لوقوع ديارهم دون دجلة والفرات ، سمّوا عرباً للمجاورة[٢] ، بمعنى أن الاسم يدل على الأقوام التي تلي النهرين جنوباً ؛ فإن صحّ هذا كان اسمهم مما أطلقه غيرهم ، لاسيما أهل العراق ، عليهم .

وثاني المصاعب لغتهم ؛ فقد قسم القدماء العرب على عربين : عاربة ومستعربة ؛ والعاربة ، على قول طائفة منهم ، بادت فلا يُعرف لها لسان ؛ والمستعربة ، على قولهم ، أصلها اليمن ؛ ولغة اليمن ، على قولهم أيضاً ، ليست العربية التي نعرفها ، بل لسان آخر. والعاربة هي قبائل اليمن القحطانية ، على قول طائفة منهم ، والمستعربة هي القبائل العدنانية ، وهم نسل

---

[١] ينظر جماع الآراء في أدب الخواص للوزير المغربي :٨٧-٩١ .

[٢] لباب الأنساب للبيهقي : ٣٢ .

إسماعيل عليه السلام ، وهو عندهم نبطي الأصل أو كلدانيّه أو سريانيّه ، وليس عربياً أصالةً ، فلسانه ليس عربياً ، بل أصبح كذلك بمعجزة إلهية [١].

وثالث المصاعب أصلهم : فمن قائل إنهم ليعرب ، ومن قائل إنهم لإسماعيل ، ومن قائلٍ إنهم لغيرهما[٢] .

ورابع المصاعب – وهو مما لم ينظر فيه القدماء – أن لفظتي (العرب) و(عربي) لم تُعرفا في الجاهلية : نثرها وشعرها ؛ بحسب المدونة التراثية ؛ ولكنها وجدت في النقوش الآشورية ، وهو أول ذكر معروف لها ، في القرن التاسع قبل الميلاد ، في حديثها عن ملك اسمه (جنديبو العريبي) كان حليفاً لملك دمشق في حربهما على آشور ، ويبدو من النصّ أن جنديبو (أو جندب) كان وقومه يسكنون بادية الشام . وللفظة ذكر ، أيضاً ، على أحجار جاهلية كتبت بالخطّ النبطي ، كما يقول العلماء ، تعود إلى القرن الرابع الميلادي حيث يصف امرؤ القيس بن عمرو نفسه بأنه (ملك عربو) ؛ ولعل اللافت هنا أن المعجم النبطي[٣] يخلو من هذا الجذر اللغوي !. وعلى أن هذه النقوش محكومة بقراءة القارئ الغربي لها ، ما يجعلها دليل احتمال لا دليل يقين ؛ فإن ما يثير العجب في هذا النقش أن الملك قد فرّق بين (العرب) و(الأسديين) و(نزار) و(معدّ) ، وكأن هؤلاء ليسوا من العرب ؛ ما يجعل معنى (العرب) في النقش لا يعني المعنى العرفي المألوف منه ، فلعلها تشير إلى الصفة : الأعرابية والبداوة ، أكثر من إشارتها إلى اسم علم لقوم بأعيانهم ؛ بدليل نقوش يمانية تتحدث عن سبأ وعربها ومأرب وعربها وحضرموت وعربها ، بمعنى أعرابها الساكنين في ضواحيها الصحراوية .

ويبدو أن غير العرب ، من القدماء ، كانوا ، كما يقول الدارسون ، يسمون الأقوام الساكنة في الجزيرة باسم العرب ، ويسمون بلادهم بلاد العرب ، أو العربية ؛ فاسمُهم عند

---

[١] ينظر طبقات فحول الشعراء : ١١/١.

[٢] ينظر : أدب الخواص : ٨٨.

[٣] ينظر المعجم النبطي للذويب فليس فيه جذر (ع ر ب) .

الآشوريين وعند العبرانيين وعند الأحباش وعند السبئيين العربُ ؛ مع الانتباه إلى أن اللفظ في طائفة من هذه اللغات له معنىً أصل هو الحسْن[١] ، ومعنى آخر هو البداوة والصحراء .

ويقول الدارسون أن اسم العرب معروف عند الإغريق والرومان أيضاً [٢]؛ ولقد تحدث هيرودتس (القرن الرابع قبل الميلاد) في تاريخه عن العرب وجبال العرب وأخلاق العرب وطبائعهم ، وإن كانت قراءة الكتاب بدقة تضعنا أمام علامات استفهام مهمة ؛ فهو يذكر بلاداً تشبه اليمن ، ويتحدث عن وجود عربي في شرق مصر وفي بلاد الشام وفي العراق ، ولكنه لا يدلنا على ملمح لوسط الجزيرة العربية الذي هو مركز العرب الذين نبحث عنهم[٣] . ونحن هنا أمام دائرة عربية واسعة تخالف ما هو معروف ، قديماً وحديثاً ؛ فما يفعل العرب قبالة عاصمة مصر ، وما يفعلون في بادية الشام ، وأين عرب وسط الجزيرة ؟ . ولعل في إعادة قراءة هيرودتس ، بلغته الأصل بعيداً عمّا حمّلته الترجمات والتراكم المعرفي ، ما يبين مراده الفعلي من كلمة عرب أو عربية ، وهل عرفها هو ذاته من خلال رحلة مباشرة في أراضيها ، أو نقل معلوماته عنها من مصادره المصرية والفارسية التي شافهها في رحلته . ومما يؤكد شكّنا هذا ، أن الاسم الأغلب الذي تفاجئنا به المدونات غير العربية القريبة العهد من ظهور الإسلام ، للعرب هو (السراسنة) أو (الساراكينو) ، المختلف في تفسيرها ، والتي لا يذكرها هيرودتس في تاريخه مطلقاً ، ما يُنبئ أنها تسمية محدثة بعده ؛ وجليّ أن لا صلة معروفة بين هذا الاسم والعرب لفظاً أو معنى[٤] ، على الرغم من السعي إلى جعلها بمعنى الشرقيين لتصح على موقع الجزيرة وسكانها في نظر الرومان الحاكمين بلاد مصر والشام وبادية العراق[١] .

---

[١] ينظر القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم ، د. خالد علي إسماعيل :٣٤٨.

[٢] ينظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، جواد علي :١/٢١-٢٢.

[٣] تاريخ هيرودت : ينظر للتمثيل ١٣٥-١٣٦، و١٦٤، و٢١٧-٢٢٠، وغيرها .

[٤] ينظر : الهاجريون ، باتريشيا كرونه ومايكل كوك :٨-٢١ ، وقد خلّط المؤلفان كثيراً في تأثيلهما معنى الهجرة من اسم السيدة هاجر ، وفي اعتماد مصادر مجهولة القيمة الثقافية والمعرفية لأصحابها ومصادر معلوماتهم ، فهي أقرب إلى تصورات العوام عن دين عدو ، هم معه في حرب فعلية . وينظر أيضاً مختصر تاريخ العرب ، سيد أمير علي :٩ . وقد أشار القدماء كالمسعودي وابن كثير إلى هذه التسمية التي ارتبطت عندهم بتفسير اشتقاقي معناه (سارا قينو = عبيد سارة) ، ينظر

وليس غريباً بعد هذا أن نجد ذكراً للعرب ، باسمهم هذا بحسب الترجمة ، في العهد القديم في سفر نبوءة اشعيا وفي سفر نبوءة ارميا[٢] ، وهما سفران متأخران ، تاريخاً ، عن الأسفار الخمسة المكونة للتوراة الأصل ، بعدة قرون ؛ وفيهما ذكر للعرب وللأعرابي ، وفي بعضه شتمٌ ونذيرُ ويلٍ لا ندري ما وجهه[٣]. وقد عرض لهما الباحثون ، على اختلاف ، ليصلوا إلى أن المراد هنا أيضاً هم البدو / الأعراب ، بوصفهم نمط معيشة ومكان ، لا بوصفهم اسم علم [٤].

وفي العهد الجديد يظهر العرب من خلال ذكرين في أعمال الرسل : الأول في ترجمة لوقا لحياة بولس ، والثاني في رسالة بولس نفسه إلى أهل غلاطية[٥]. والظاهر أن الذكرين يُراد بهما بلاد الشام وباديتها ، وليس جزيرة العرب [٦].

إن ما خلص إليه الدكتور جواد علي ، بعد فحص مسهب وتفصيلي ، أن هذا الاسم كان يطلق على الأعراب بوصفهم سكان بوادٍ ، لهم نمط عيشٍ بعينه ، ومكان بعينه يقيمون فيه . وهو يعترض على القائلين أن القرآن الكريم هو الذي أعطى هذا الاسم معنى العلَمية القومية ، بالقول إنه ليس من المعقول أن يخاطبهم القرآن الكريم بهذا اللفظ وهم لا يعرفونه . ولكنه أكّد

التفصيل مع ترجيح الدكتور جواد علي لمعنى الشرقيين ، موافقاً المستشرقين ، في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ٢٦/١-٢٩. ولكن عدم شيوع هذه التسمية في الإطار اليهودي داخل الجزيرة وخارجها يضع هذا القول موضع نظر . وللأب أنستاس الكرملي رأي طريف في أصل هذه التسمية بعد مناقشته لآراء المستشرقين وتفنيده إياها ، ينظر مجلة لغة العرب ،السنة ٧ العدد٤ : ٢٩٣-٢٩٧. وينظر حول هذه التسمية ، تراث الإسلام ، شاخت وبوزورث : ١/ ٢٧.

[١] تنظر التفاصيل في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ١/ ٢٧-٣٠.

[٢] ينظر : الكتاب المقدس ، العهد العتيق ، سفر نبوءة اشعيا الفصل الثالث عشر / الاية ٣٠: ٣٥٨، وسفر نبوءة ارميا الفصل الثالث/ الاية ٢: ٤٣٤، والفصل الخامس والعشرون / الاية ٢٤: ٤٧١، وينظر تعليق الناشرين في أمر تاريخ السفرين : ٣٤١،و٤٢٨.

[٣] الكتاب المقدس : العهد العتيق ، سفر نبوءة ارميا الفصل الخامس والعشرون / الاية ٢٤-٢٨ :٤٧١ ، ولبيانه ينظر تعليق الناشرين : الحواشي ٦٥.

[٤] ينظر المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام : ١٦/١-١٩.

[٥] ينظر الكتاب المقدس ، العهد الجديد : ٢٠٤، و ٣٢٨، و٣٣٢.

[٦] المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ١٩/١.

، في الوقت نفسه ، خلو التراث الجاهلي الذي بين أيدينا من أيّ ذكرٍ لهذه اللفظة بالمعنى القومي أو العلَمي[١] .

ومكمن الإشكال في ما قاله الدكتور جواد علي هو في تحديده لمعنى اللفظ القرآني (عربي) على وفق ما هو موجود في المدونة التراثية ، الذي يجعله علماً قومياً ، واسماً لجنس من الناس ولسان من الألسنة .

والحقّ أن مقابلة العربي بالأعرابي ، والبدوي ، يمكن أن تفتح لنا باباً في تحرّي المعنى الفعلي الذي أراده القرآن الكريم من وصف نفسه ولسانه وحكمه بوصف (عربي) . فلفظة (الأعراب) – التي ترد في القرآن الكريم عشر مرات يغلب عليها الذم ، وإن لم تخلُ من المدح [٢]– تشير في ظاهرها إلى غير ساكني المدينة ، بل هي تبدو مخصوصة بالقبائل المحيطة بالمدينة ممن كان لهم مع المسلمين عهد أو كانوا على دين الإسلام . ويرتبط اللفظ في أحد الموارد بالبداوة ((بادون في الأعراب – الأحزاب /٢٠)) . وأمر البداوة لم يُذكر في القرآن الكريم إلاّ في ثلاثة موارد : البدو ، والبادِ ، وبادون . وهذا اللفظ في موارده القرآنية لا يعطي معنى البادية أو معنى الأعرابية ؛ فالبدو جاءت في حديث يوسف في سورة يوسف ((وجاء بكم من البدو – يوسف / ١٠٠)) ومعلوم أن يعقوب وأبناءه لم يكونوا بدواً ، لا أصلاً ولا سلوكاً ولا صفةً ولا مكاناً ؛ ومن هنا حيرة المفسرين في تأويل هذا النصّ[٣] . ولعل قليلاً من التدقيق في محيط هذه الجملة القرآنية يكشف إن المراد بها حال الغياب والبعد والغربة والتيه وعدم الانتماء والافتراق ؛ بدليل قولة (الحمد لله) ، التي أعلنها النبي يوسف عليه السلام ؛ لأنه جاء بأهله من البدو ، وهو يقيناً لا يعني المكان / البادية ، أو الحال / الأعرابية ، بل يعني الفراق الذي أحدثه نزغ الشيطان بينه وبين إخوته . والبادِ في قوله تعالى : ((سواء العاكف فيه والبادِ – الحج /٢٥)) التي جاءت في وصف المسجد الحرام تحمل مقابلها معها : العاكف ، لتجعلهما

---

[١] المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام :١/٢٤-٢٥.

[٢] ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٤٥٦.

[٣] ينظر في أقوالهم : المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته : ٥ / ٥٣-٥٤.

في حال سواء في الحج ، وجلي من هذه التسوية أن المراد بالعاكف أهل مكة المقيمين بها ، والمراد بالبادي القادم إليها من غير أهلها ، ولو كان من مدينة أخرى وليس من البادية أو الصحراء ، سواءً أكان أعرابياً أم غير أعرابي . ويعضد هذا القول ما جاء من حكم للإمام علي عليه الصلاة والسلام ، في نهج البلاغة ، حين كتب إلى عامله على مكة أن يأمر أهلها بأن لا يأخذوا أجراً لسكنى الحاج فيها ، مستنداً إلى هذه الآية الكريمة ، ومفسراً معنى البادي والعاكف [١] . وأما (بادون في الأعراب) فأمرها أغرب ؛ لأن القول أن البداة هم الأعراب ، وأن البداوة والأعرابية واحدة ، وهو الراسخ في المدونة التراثية [٢]، سيجعل من هذه الجملة القرآنية الكريمة بمعنى (أعراب في الأعراب) أو (بداة في البدو) !! . ولعل معنى التمني الذي تنصّ عليه الآية الكريمة ، وصفاً لحال أولئك ، يشي بأن المراد من (بادون) هو مختفون أو بعيدون أو ضائعون ، أكثر من كونه (ذاهبون إلى البادية) ، فليس في ذهابهم إلى البادية وهي في محيط المدينة وليست بعيدة عنها ، ما يجعلهم يشعرون بالأمان الذي يتمنونه . هذا وإن تدقيق النظر في (بادون والباد والبدو) في سياقها القرآني يحمل على القول إنها ليست بمعنى البادية أو الحال الأعرابية .

إن ما سلفت الإشارة إليه ليدلّ على أن (الأعراب والأعرابية) حال بالمعنى الاجتماعي الحديث لهذا المصطلح ؛ وليس مكوناً طبوغرافياً (البادية أو الصحراء) ، ولا نمط معيشة (أهل الوبر) ، ولا إطاراً اجتماعياً (الجماعة القبليّة الغازية المتنقلة)[٣]. وما نعنيه ، بالقول إن

---

[١] نهج البلاغة (نشرة مؤسسة المعارف) : ٦٦٨. ومن الغريب أن لا يُعنى بهذا الحكم أحد في المشاهد المقدسة في مكة وفي غيرها ، على الرغم من قرآنيته ووضوحه وقطعيته وبعده المتسامي !!. وينظر اختلاف الفقهاء في حكم هذه الآية في المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته : ٥/ ٥٠-٥٢.

[٢] ينظر تاج العروس : ٣/٣٣٣-٣٣٤. وثمة رأي طريف في نسق الاستخدام القرآني والنبوي في هذا الأمر ، يفرّق بين البداوة والأعرابية ، جاعلاً من البداوة صفة مدح والأعرابية صفة ذم ، تجده في المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته : ٥/٦٩ . وإن كان هذا الأمر أبعد مما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي ؛ فضلاً عن أن موارد الحديث التي اعتمدها القائلون بهذا الرأي فيها ما يخالف النتيجة التي وصلوا إليها ؛ فالمشهور في الحديث أن (من بدا جفا) ، والجفاء منتهى الأعرابية ؛ فليُتأمَّل .

[٣] ينظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ١/ ٢٣-٢٥.

(الأعراب) حال ، أنها لا ترتبط بمكان أو نمط أو إطار ؛ فالأعرابي في الرؤية القرآنية ، كما يبيّنها النصّ النبوي ، هو المقابل المعرفي و القيمي و المنهاجي للمهاجر وليس للعربي المديني أو لأهل المدر أو للحضري بمعناه المألوف في تراثنا . وبهذا المعنى القرآني ، لا بغيره ، كان نهي الرسولِ الكريمِ أصحابَه والمسلمين من حوله ، وأكثرهم أهل مدينة وحضرية ، أن يعودوا بعد الهجرة أعراباً[١] . وبه أيضاً نتفهم المعنى الحقيقي لخطاب الإمام علي لمن حوله ، وهم مدنيون ، ((وعدتم بعد الهجرة أعراباً))[٢] .

إن المصاعب السابقة الذكر ، وما ران على هذا الموضوع من حجب صاغتها الثقافة العالمة بتأسيسها قداسة العربية ، والعربي من خلالها ، تجعل من إعادة النظر في التسمية واجباً معرفياً ، يمكن أن يُصحح من خلاله بعض ما رسخ من أوهام في نظرنا إلى العربي من حيث هو ذات ، والعربية من حيث هي لغة ؛ تلك الأوهام التي صاغت صورة شاحبة حكمت التراث العربي ، وقيض لها أن تتحكم في الحاضر ، ومنعت كثيراً من الإمكانات التي أتيحت للطرفين : العربي ، والعربية ، من أن تقودهما إلى وعي أفضل بالذات وإلى ترسيخ معرفة مختلفة ، هي المراد من وجودهما .

ومادة (عرب) التي يراد لها أن تكون أصلاً لاسم العرب ، تتضمن معانيَ متداخلة ، ولكنها في تنوعها تعود إلى أصول ثلاثة : اسم الجنس ، والبيان ، والطيب وضده[٣]. وهي تعني فيما تعني ، النهر والماء والوضوح والإفصاح ؛ وكلّها تشير في محصلتها إلى معنىً بعينه هو البيان . فهل جاءت تسمية العرب من البيان والوضوح ؟ أو كانت الصفة مبدأً للموصوف ؛ بمعنى أن وضوح العربية وبيانها ، عند أهلها طبعاً لا عند غيرهم ، هو الذي قاد إلى تسمية الناطقين بها باسمها ، فكأنّ العرب هم أهل الوضوح والفصاحة ؟ .

---

[١] مختصر تاريخ دمشق لابن منظور :٣٠٤/٢٨ ، وينظر الطبقات الكبرى ، ابن سعد : ٢٢٥/٤ .

[٢] نهج البلاغة :١٨٠/٢.

[٣] ينظر : مقاييس اللغة : ٢٩٩/٤ ، وينظر تفصيل الاشتقاق في أدب الخواص : ٨٧- ١١٥.

ليس بين أيدينا ما يرجّح رأياً على آخر : فمن الممكن أن تصير لغةٌ ما اسماً للناطقين بها ؛ وقد أشار الدارسون إلى شيء من هذا في معنى الهيلينية التي هي في الأصل اسم لغة ثقافية مشتركة اتخذتها شعوب بلاد الإغريق ، ثم أصبحت اسماً للشعب الناطق بها ، ولو في عرف الأقوام الأخرى . ولكن الذي يرد على هذا القول : أكان أولئك القوم بلا اسم حتى كانت اللغة التي ينطقون بها ؟ ومتى كانوا ، في طور من أطوار وجودهم ، بلا لسان ينطقون به حتى يفتقرون إلى الاسم ، ثم ينطقون بلغةٍ ما ، فتصير اللغة اسماً علماً لهم ؟. كما أن هذه الحال لا تصح في مبدأ الأمم في حالها من التفرق والاختلاف ، بل هي صنيعة ثقافية تتم بعد اتحاد الأجزاء وظهور لغة حاكمة جامعة تسم الثقافة والوعي بوسمها ؛ كما يغلب ، في حال كهذه ، أن تأتي التسمية من خارجها ، أي أن الأمم الأخرى هي التي تطلق اسم اللغة على الأمة ، عندما تصف أهلها بأنهم القوم الناطقون باللغة الفلانية ، من ثم تُختصر هذه التسمية الوصفية الطويلة إلى المماهاة بين اسمهم واسم اللغة التي ينطقونها ، والتي تمثل جامعاً لتفرقهم . فهل جرى في أمر العربية مثل هذا ؟ ثمة في المعجم العربي ما يومئ إلى شيء من هذا .

يقول القدماء[١] أن اسم العرب جاء من اسم يعرب ، أو جاء من وادي عربة أو من العربات . ويصدق هذا ، عند تصديقه والنظر فيه ، على قوم من العرب دون قوم ؛ فالقول إنه من يعرب يُخرج قحطان من عروبته ومن اسمه[٢] ؛ لأن يعرب المقصود ، إنما هو ابن قحطان ، بحسب قوائم الأنساب العربية ؛ وقحطان نفسه ، وآباؤه أيضاً ، من العرب عندهم ؛ بل إن عاداً وثمودَ عرب عندهم ؛ وقد كان هذان قبل قحطان ، أبو يعرب ، بزمن لا يعلمه إلاّ الله سبحانه وتعالى . وأما يعرب العدناني ، فإلى تأخره عن عدنان ، فعدنان نفسه ليس عربياً أصلاً ، عندهم ، بل مستعرب ؛ لأن أصله ، كما يقولون ، النبي إسماعيل ابن النبي إبراهيم عليهما السلام ، وما هذان النبيان ، عندهم ، بعربيين .

---

[١] ينظر : أدب الخواص : ٨٨ ، وتاج العروس : ٣٣٣/٣.

[٢] أشار المسعودي في التنبيه والإشراف : ٧٠، إلى أن قحطان كان سرياني اللسان !!.

أما وادي عربة والعربات فمكان قوم من العرب لا العرب كلهم ؛ وهو إلى الشام أقرب ، وقيل هو في مكة ، أو في تهامة . وعلى هذين القولين فليس لأهل اليمن ، وهم بنو قحطان ، من جد عربي !! . والعرب على هذا القول – إن صدّقنا زعمهم أن الأمكنة هي التي تسمي الناس ، لا أن الناس هي التي تسمي الأمكنة – هم العرب المستعربة ، بل بنو عدنان خاصة ، بل قريش خاصة !؛ فمعنى الاستعراب هو أن تصير عربياً بعد أن لم تكن كذلك ، وأنت لا تصير إلى شيء إلاّ وهو كائن قبلك ؛ فالعرب كائنين ، إذاً ، قبل من استعرب ، في الاسم وفي الوجود!.

أ ليس غريباً أن لا تظهر لفظة (عرب) ، بوصفها العرقي أو القومي ، في كلام العرب في الجاهلية ؟ فإذا استثنيتنا الأشعار المنحولة في معركة ذي قار ، والأحاديث النبوية الموضوعة فيها وفي غيرها ، لا تجد تحت اسم العرب من مسمى يمكن أن يشار إليه قبل الذكر القرآني لهذه الصفة . إن من نسميهم عرباً كانوا لا يسمون أنفسهم كذلك ؛ بل كانوا يسمون أنفسهم بشعوبهم وبعمائرهم وبقبائلهم وببطونهم وأحياناً بأمكنتهم ؛ وليس لهم اسم جامع مانع كالذي نطلقه عليهم اليوم : العرب ؛ وليس لهم في كلامهم في الجاهلية شعراً ونثراً (على وفق ما وصلنا منه) من ذكر لهذا اللفظ ولا لمفرده : العربيّ [1]؛ فهم لم يعرفوه جماع نسبٍ أو أبٍ أعلى يرجعون إليه ، ولم يعرفوه اسم مكان ينتسبون إليه ، ولم يعرفوه بحال دالاً على قوم بأعيانهم . بل إنهم في الجاهلية كانوا يقابلون الأعجم بالفصيح لا بالعربي ؛ ويعنون بالأعجم كل ما لا ينطق : جماداً أو حيواناً ، أو من كان ناطقاً على غير أعراف نطقهم . ويعنون بالفصيح كل ناطق يفهمونه على عرف نطقهم ؛ فالإفصاح ، عندهم ، إبانة وليس شيئاً آخر . ولم يرد عند العرب الجاهليين ، بحسب ما متوافر لدينا من آثارهم ، أنهم سموا لسانهم (العربية) ؛ وهذا يعني اختفاء لفظ (عرب) وعربي وعربية ، بمعنى النسب وبمعنى اللغة.

---

[1] لعل أول من سُمّي باسم (عربي) هو عربي بن منكت ، وهو إسلامي ، ولد بعد الهجرة ، وهو أبو إبراهيم بن عربي الذي كان من ولاة بني مروان . ومعنى هذا أن التسمية جاءت بأثر من ذكر القرآن الكريم للفظ (عربي) ، وهو ذكر مكّي يسبق ولادة عربي بن منكت . ويُفهم من كلام البلاذري أن (عربي) هذا لقب له ، وليس اسماً ؛ وأن اسمه عبد الرحمن . ينظر : أنساب الأشراف : ١/ ٢٢ ، وينظر أدب الخواص : ٨٩-٩١.

ومن الثابت أن أول ذكر لتسمية اللسان بالعربي إنما كان في القرآن الكريم ؛ ومنه وعلى هديه ، ولكن على وفق فهمهم ، قال الناس أن اللسان العربي هو العربية ، التي هي لسان القوم المجموعين تحت أنساب بعينها تحت مسمى العرب . بعبارة أخرى : لقد اشتق القوم العرب والعربية من (عربي) القرآنية وليس العكس .

عدنا أدراجنا ثالثةً : ما العرب ؟وما العربي؟ وما العربية ؟

فلنجرب سبيلاً آخر : العرب ، في نصّ المعجم العربي ، ضد العجم ؛ فما العجم ؟ العجم جماع أجيال يلظمها ، في العرف العربي ، وصف لغوي ، وليس نسباً[1] . كل تلك الأجيال تعد عند العرب ، لا هي في ذاتها ، عجماً ، بمعنى عدم الإبانة على وفق شرائط العربية ، ومطلقاً . ويقيناً أن كلام العرب عند الأعاجم يعني العجمة وعدم الإبانة والغرابة والاختلاف وعدم الفهم ، على وفق شرائط لغاتهم ؛ فكل قوم يرون لغتهم التي ولدوا عليها هي اللغة المفهومة ، ويرون لغة غيرهم التي لا يفهمونها عجماء غير مبينة وغير مفهومة[2] !. فهل جاء اسم العرب من لغتهم ، لا من آبائهم ولا من أماكنهم ؟ فإن كان ذلك كذلك ، فعند من ؟ أ عند العرب أنفسهم أم عند العجم ؟ . كلّ بلسانه مبين ، وكل يرى لسان غيره معجماً !

وفي القرآن الكريم ترد مادة (عجم) ، مرة مفرداً (أعجمي) ، ومرة جمعاً (الأعجمين) ، وكلاهما بمعنى عدم الإفصاح لا بمعنى النسب ، ولا بمعنى القوم المخصوصين ، ولا بمعنى اللغة المخصوصة حتى . التقابل بين العربي والأعجمي في القرآن الكريم تقابل صفة ، لا تقابل نسب ؛ تقابل منهجين : واضح وغامض ، تام وناقص ، كامل وقاصر . وسخرية القرآن الكريم من دعوى التعلم ، التي قال بها المشركون اتهاماً للرسول الكريم ، ليست سخرية من لغة المزعوم معلّماً للرسول ، ولا من قومه ونسبه ، بل من كونه قاصراً أصالة ؛ على حين كان العلم الذي أنزل إليهم في القرآن الكريم كاملاً أصالة ؛ فبهذا ، فقط ، وليس بغيره ، تكون دعوى المشركين

---

[1] ينظر : لسان العرب مادة عجم :١٠٧/٦.

[2] ينظر إشارة الجاحظ في الحيوان :١/ ٥٢.ومن أجل هذا قال الإغريق عن غيرهم أنهم برابرة ، تبعاً لعدم فهمهم كلامهم. وعلى الرغم من شيوع نسبة هذا المصطلح للإغريق ، يذكر هيرودتس في تاريخه أن المصريين يطلقون اسم البرابرة على كلّ من لا يتكلم اللغة المصرية .

باطلة . بل إن تفسيرها بغيره لا يردّها ؛ فليس القرآن ألفاظاً مجموعة في معجم لغوي حتى يمكن أن تتبين لنا عجمتها : الأصيلة أو المنقولة ، ومن ثمَّ كونها متعلَّمة . ومن ظنه كذلك ، وهُم كُثر ، هانَ عليهم القول بالألفاظ الأعجمية وبوجود الأعجمي المعرّب في القرآن ؛ وإن في هذا القول تأكيداً غير معلن لدعوى التعلّم ، ولو في هذه الألفاظ فقط !.

أن القائلين بهذا ، وهُم يضعون القوائم بأسماء (المعلِّمين) الأعاجم المزعومين المقصودين بهذه الآية[1] ، قد تناسوا النظر في أمرين ينتجان عنه لزوماً ؛ الأول : أن كلّ من سمّوهم في قوائمهم إنما ينطقون ، إلى جانب لغاتهم الأصل ، بالعربية ، بوصفها لغة التفاهم في محيطهم ، وإن كان أغلبهم غير عرب أصالةً ؛ والآخر : أنهم يزعمون ، ضمناً بمقالتهم هذه ، للنبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله أنه يعرف ذلك اللسان الأعجمي المقصود (وهي بحسب قوائمهم ألسنة عدة : العبرية والحبشية والفارسية والآرامية ، لا لسان واحد) ؛ ولولا ذلك لبطلت دعوى التعلم ؛ لتنافي اللسانين : لسان المعلِّم ولسان المتعلِّم ، حَدَّ أن لا يَفهم أحدٌ أحداً . فأي القولين أحب إليهم ، وكلاهما يناقضه القرآن الكريم ؟! .

وعلى وفق هذا ، يتبين أن التنافي الذي تقصده الآية الكريمة ((لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)) ليس تنافياً لسانياً بالمعنى اللغوي للسان ، بل بمعنى آخر هو المراد من الآية ؛ لأنه الوحيد الذي يبطل دعوى التعلم ، ويجعلها صالحة – بتناقضها وبطلانها – لسخرية القرآن الكريم بها .

إن من المهم التنبه ، في هذا الشأن ، إلى أن الدعاوى الإشراكية التي عرضها القرآن الكريم ؛ ليفندها ، ليست دعاوى تاريخية محددة بأسباب النزول ، حتى ما كان منها مرتبطاً في الظاهر بسبب نزول آنيّ مباشر ، كما تعودنا النظر إليها في ضوء ما رسخ في مدونتنا التراثية ؛ بل هي ، في أحايين كثيرة ، بلا سبب نزول مباشر ، بمعنى أنها ليست رداً تاريخياً مباشراً على الدعوى الواقعة التي قالها مشرك ما ، بل هي جدل مع نمط التفكير الذي قد يدعو إلى مثل هذه الدعوى في عصر نزولها وفي كل عصر . ولو نظرنا في المواضع التي قال فيها القرآن الكريم ((

---

[1] ينظر أنساب الأشراف : ١/١٤٠.

لسان عربي مبين)) لتبين لنا أنها ليست رداً على عجمة متوهمة في النصّ ، توحي بأنه متعلم من أعجمي ، قدر كونها دليلاً على الصحة والكمال والبيان . ومعنى هذا أن المقارنة كانت كلية وليست لسانية محضة . المقارنة الحقيقية ، الموضوعة برسم التدبر الإنساني ، هي بين النصّ البشري النسبي القاصر أصالة وبين النصّ القرآني / الإلهي المطلق الكامل أصالة . فالرد على دعوى التعلم من أعجمي ، أو الرد على زعم العجمة في النصّ ، وهو أمر لم يقله أحد تصريحاً ، لا ينفي إمكانية كون النصّ ، وإن لم يكن أعجمياً أو مُتَعَلَّماً من أعجمي ، من صنع الرسول نفسه لا من وحي الله ؛ وهي دعوى صدح بها المشركون ((أم يقولون افتراه)) ؛ والحقيقة أن وصف القرآن لذاته أنه لسان عربي مبين ، يتضمن أن الرسول الكريم هو الوحيد الذي يمتلك هذه الصفة في اللسان ، وليس المحيط اللغوي الذي أرسل إليه ؛ وهذا الامتلاك ليس من صنع النبي ولا من مستطاعه ولا من معطياته الشخصية ولا من فصاحة بيئته اللغوية ؛ بل هو هبة إلهية ، تعد مقدمة واجبة لأداء وظيفة التبليغ[١] . إذْ تورد كتب التراث حديثاً منسوباً إلى النبي الكريم ، يقول إن لسانه لسان إسماعيل . وأنه أُعطي اللسان العربي صافياً كما كان عند إسماعيل[٢] . والحديث موضع نظر عند أهل الحديث ، ولكنه ، إن صح ، دليل على أن لسان النبي الكريم له خصوصية عن اللسان العام في محيطه الجاهلي ، ولعل هذا الأمر هو معنى التيسير الذي قال به القرآن الكريم ؛ ولعله أيضاً دليل على أن اللسان يعني الكلام الفردي لا اللغة .

يقول القانون القرآني أن الرسول يرسل بلسان قومه ليبين لهم ؛ والقوم هنا ليسوا عامة المتكلمين بلسانٍ ما ، بل هم ، في كثير من الأحيان ، القوم المخصوصون ؛ بدليل أن طائفة كبيرة من المرسلين إنما أرسلوا لقرية بعينها في ضمن محيط لغوي مشترك ، ويكفي أن يرى المرء أن أنبياء بني إسرائيل ، وهم كثيرون ، إنما أرسلوا إلى أقوام متفرقين مكاناً وزماناً ولكنهم كانوا في

---

[١] ذكر الشافعي أن اللغة لا يحيط بها إلاّ نبي . الرسالة :٤٢. وينظر تعليق ابن فارس في الصاحبي : ٢٦، وما نقوله هنا يشترك مع مقولة الشافعي في أصل الإحاطة ولكنه يخالفه في تفسيرها .

[٢] كنز العمال ، البرهان فوري : ٤٩٠/١١، وينظر : طبقات فحول الشعراء :١٠/١-١١ .

أحايين كثيرة على لسان واحد ؛ كما أن طائفة من الأنبياء كانوا متزامنين في دائرة لغوية وجغرافية واحدة ، كما هي الحال في أمر زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ، وفي هذا دليل على أن القانون القرآني في إرسال الرسول بلسان قومه لا يعني وجوب إحاطة الرسالة بأهل اللسان كلهم ، وإنما هو دليل على وجوب عدم التغاير اللساني الذي يُبطل وظيفة الرسالة أصلاً ؛ بمعنى أن الرسالة محتواة داخل النسق اللساني للقوم المرسل إليهم . ويقول القرآن الكريم مخاطباً الرسول الكريم ((إنما يسرناه بلسانك)) ؛ وهذا التيسير ، الذي خُصّ به الرسول الكريم ، يثير سؤالاً مهجوراً أو مسكوتاً عنه ، يقود ربما إلى نتيجة متغافل عنها مفادها أن الصورة اللسانية التي أدى الرسول الكريم بها القرآن صورة تيسير ، لا بخياره هو بل برحمة من الله ، ولولا هذا لما تيسر القرآن . وأحسب ، والله أعلم ، أن هذا يفضي إلى أن النصّ القرآني فيه ، إلى جانب الطبقات المعرفية التي يدركها البشر بعضاً أو كلاًّ ، الطبقة المعرفية القصوى الممتنعة على كلّ أحد إلاّ الله سبحانه وتعالى ، وهو ما سبق أن أشرت إليه في كتاب سابق[1] .

ولعل في أمر اللسان في القرآن الكريم فضل كلامٍ ؛ فهو يرد على وجهين : آلة الكلام ، والكلام . فأما آلة الكلام فالمراد بها تلك العضلة التي في الفم ، والتي يكون الكلام كلاماً بواسطتها ، وليس بغيرها . وأما الكلام فكثيراً ما دلّ اللسان في القرآن الكريم على الكلام الفردي ، لا على اللغة ، فـ((لسانك)) و((لسان داود)) و((ليّاً بألسنتهم)) و((لسان صدق)) ، وأشباهه في القرآن الكريم إنما تشير إلى كلام أفراد مخصوصين ، لا إلى نسق عام نعرفه اصطلاحاً باسم اللغة . وربما كانت الإشارة الوحيدة إلى اللسان بمعنى اللغة يمكن أن تُفهَم في قوله تعالى ((واختلاف ألوانكم وألسنتكم)) دلالةً على التنوع ، بوصفه آية من آيات الله . فهل تعني الألسنة هنا اللغات ؟ أو تعني اختلاف الكلام الفردي ، حتى داخل اللغة الواحدة ؟ . قد يكون اختلاف الألوان الوارد في الآية قرينة على أن المراد بألسنتكم اللغات لا الكلام الفردي ، ولكن النظر المتدبر في مفهوم اللون وتدرجاته ينبغي أن يتجاوز النظرة السائدة التي تصنف الألوان على وفق الكليات ، متغافلة عن العلاقات والتدرجات التي يشتمل عليها كلّ

---

[1] ينظر لغة قريش دراسة في اللهجة والأداء : ٣٩١-٣٩٤.

لون بذاته وبعلاقته بغيره . إن التعميم الشائع عن سواد الزنج وسمرة العرب وصفرة الآسيويين وشقرة الأوربيين ، يغفل التنوع المذهل في درجات كل لون ؛ وأظن أن هذا التنوع المذهل في كثرته وإمكاناته هو الآية المرادة في الآية الكريمة ، لا الألوان الكلية القليلة العدد ؛ كما أن الكلام الفردي غير المتناهي في عدده وفي تنوعه هو المراد ، لاسيما في خطاب العرب الجاهليين الذين تمتلك اللغة عندهم ثنائية الذات والآخر ، وليس من دأبهم كثير عناية أو معرفة بالتعدد اللغوي في محيطهم الخارجي ، ولعل هذا هو الأصل في نشوء ثنائية : العرب / العجم في الثقافة العربية .

اللسان العربي المبين ، على وفق هذا ، لا يراد به لغة العرب من حيث هي لغة ؛ بل هو كلام الله سبحانه وتعالى المُنزَل على قلب الرسول الكريم حصراً ، ذلك الكلام الذي صلح بعد نزول القرآن ، لا قبله كما تعودنا أن نظن ، أن يصير لساناً عاماً لأمةٍ ، ليست هي العرب بخاصة ، بل المؤمنون أولاً والمسلمون عامةً ثانياً ؛ وفي الفريقين ، أمس واليوم ، من ليس من العرب .

ولعل كلمة أبي عمر بن العلاء الشهيرة ، التي يكثر بها الاستشهاد : ((ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا))[1] يمكن أن تدلنا على أن اللسان لم يكن يعني اللغة ، وأن العربية لم تكن اسماً للغة . فالعربية ، كما هو بيّن هنا ، تعني قواعد الكلام لا الممارسة اللغوية ، مع ملاحظة أن أبا عمرو قال كلمته بعد شيوع وصف العربية على أنها (علم قواعد) خاصّ بلغة قوم بأعيانهم هم العرق العربي .

في القرآن الكريم لا ترد لفظة (عرب) ، ولا لفظة (عربية) ، لا معرفة ولا منكّرة ، ولا مفردة ولا مجموعة ؛ وترد لفظة (عربي) بوصفها صفةً لا اسماً : صفةً للسان وصفة للقرآن وصفة للحكم [2]. وهي في مجيئها صفة للسان متبوعة دوماً ، إلاّ مرة واحدة ، بصفة محيرة : المبين . فكأن ثمة لسانين : لساناً عربياً مبيناً ؛ وآخر عربياً غير مبين . فإذا كانت العربية تعني الإبانة

---

[1] طبقات فحول الشعراء : ١١/١ .

[2] ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٤٥٦.

وتعني الوضوح – على وفق زعم بعضهم[١] أن العرب سموا عرباً لأن لغتهم العربية تعني هذا فكأن معنى اسمهم (الواضحون) – فما زيادة الإبانة هنا ؟. لا يعجلن أحد إلى القول بأن هذا من باب التوكيد وتكثير الصفات المزعوم ترادفها لإثبات المعنى وتقويته ؛ فليس هذا محل العجل . فلو أنك ترجمت لفظة (عربي) في مواردها تلك ، إلى المعنى المفترَض ، الذي هو الإبانة والوضوح ، لكان لديك (لسان مبين مبين) أو (لسان واضح مبين) . ولك ، إن شئت ، أن ترضى بهذا التفسير ، كما رضيه كثير من القدماء والمحدثين ؛ ولكن كلام الله جل وعلا لا يرضى .

دع عنك أمر اللسان الآن ؛ وانظر في القرآن العربي والحكم العربي ، ما معناهما ؟ وما المراد بالوصف هنا ؟ . فلو سلّمنا ، جدلاً ، أن ذكر اللسان العربي في القرآن الكريم يعني العربية التي هي لغة العرب ، وهو من ثمّ ذكر للعرب ؛ فما القرآن العربي ؟ وما الحكم العربي ؟ أ هما للعرب خاصة ؟ أم أن صفة (عربي) هنا غيرها ثمة ؟.

يبدو مما سبق ، والله أعلم ، أن صفة (عربي) في النصّ الكريم تعني الكمال ، والخلوص من النقصّ ؛ وليس العروبة القومية ولا الوضوح اللغوي . والذي أعنيه هنا بالكمال والخلوص من النقص ، هو ما عناه القرآن الكريم بوصفه نفسه ((مصدّقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه)) ؛ فالتصديق إشعار بصحة ما قبله من الرسالات السماوية ، وهو ما يتضمن إشعاراً بكونها معجزات في ذاتها أيضاً ، من حيث هي كتب سماوية ؛ ولكنها – بحكم جزئيتها الإرسالية وتوجهها الجزئي إلى جزء من الوجود لا الوجود كلّه[٢] – مجتزأة الكمال ، ولا تحتقب الكمال الكلّي الذي هو تجلٍّ نصّي للكمال المطلق الذي احتازه الله سبحانه وتعالى لذاته العلية . والهيمنة تعني أن الكمال الكلي في النصّ القرآني يجمع ما قبله من كمالات مجتزأة في الرسالات التي سبقته ، وينوف عليها بزيادة ، تقتضيها كلّية إرساله وكونه الرسالة الشاملة الخاتمة . وعلى

---

[١] ينظر أدب الخواص : ٨٧ .

[٢] ينظر لشيء من التفصيل : لغة قريش دراسة في اللهجة والأداء : ٤٧-٦٢.

وفق هذا تكون صفة (عربي) التي يصف بها القرآن الكريم نفسه ولسانه وحكمه تعني الكمال في النفس واللسان والحكم ؛ فهو غانٍ بنفسه عن غيره ، وغيره محتاج إليه .

.....

وبعد .. أين أبونا الأول ؟ أين العربي المبتدأ ؟ سؤال ما يزال برسم البحث .

عربيتنا وعربية حمير
الأسئلة المُغيَّبة

ليس ثمة أشهر ، في تراثنا اللغوي ، من كلمة أبي عمرو بن العلاء في أمر اختلاف لساننا عن لسان حمير وأقاصي اليمن ، واختلاف عربيتنا عن عربيتهم . والنصّ الشائع ، الذي أورده السيوطي في المزهر ، لهذه الكلمة يخلو من التحديد الزمني لهذا الاختلاف ؛ وعلى وفقه بنى الدكتور طه حسين [١]، وربما من سبقه ومن لحقه موافقاً ، نفيهم كثيراً من الشعر الجاهلي ، وقولهم بنحله .

والنصّ المحقّق ، على يد الشيخ محمود محمد شاكر ، من طبقات فحول الشعراء ، يورد لفظةً في كلمة أبي عمرو ، غاية في الأهمية ؛ ولنا أن نطمئن كلّ الاطمئنان إلى دقة المحقق ، فاللفظة في نسخه موجودة ، وإن كنّا لا ندري : أهي من أصل كلمة أبي عمرو أم أنها إضافة متأخرة إلى كلمته ، أم هي وهم من ناسخ من نسّاخ الكتاب ؟. واللفظة المزيدة هي (اليوم) ، فالفرق بين روايتي النصّ هو في هذه اللفظة المنصوصة في الرواية التي رضيها الشيخ شاكر : ((ما لسان حمير وأقاصي اليمن **اليوم** بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا))[٢] ، والتي خلت منها الرواية الأخرى : ((ما لسان حمير وأقاصي اليمن لساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا))[٣] .

وليس التزمين ، الذي تشتمل عليه الرواية المعتمدة في الطبعة المحققة من طبقات فحول الشعراء ، هو المشكل الوحيد في كلمة أبي عمرو ؛ ولكنه يفتح الباب على الظنّ أن صورة

---

[١] في الأدب الجاهلي : ٨٩، وقد اعتمد طبعة ليدن من طبقات الشعراء لابن سلام .

[٢] طبقات فحول الشعراء :١١/١ .

[٣] المزهر :١٧٤/١.

اختلاف اللسانين والعربيتين إنما كانت في زمن بعينه ، لا مطلقاً[١] . وهذا الاختلاف في زمن بعينه يتضمن عدم الاختلاف في زمن آخر ، قبل اليوم الذي عناه أبو عمرو أو بعده .

والمشكل الآخر الذي تثيره كلمة أبي عمرو هو في ذلك التفريق بين اللسان والعربية بوصفهما مصطلحين مختلفين وليسا مترادفين ؛ وفي ذلك الفصل بيننا وبينهم تحت مسمى (اللسان) ، والجمع بيننا وبينهم تحت مسمى (العربية) . فما مراده من لسان حمير وأقاصي اليمن ، وما مراده من لساننا ؟ وما عربيتهم وما عربيتنا ؟ .

إن القول إن لسانهم ليس بلساننا ، يؤسس لمطلق الاختلاف (بحسب تعريف المعجم العربي للسان على أنه اللغة) ؛ فلا يعود معه للقول : إن عربيتهم ليست بعربيتنا ، من معنى !. ولكن عربيتهم وعربيتنا تؤسسان للجمع تحت ظلّ واحد هو (عربية) . وهذا التدافع بين مكوني كلمة أبي عمرو يثير سؤالاً عن مراده ؛ ويمنع الاكتفاء المتعجل بحمل اللفظين على الترادف . وليس أبو عمرو بالعارف ما فعله المستشرقون بعد قرون كثيرة من أمر تقسيم الفصائل اللغوية لتكون لنا على وفقه عربية جنوبية وعربية شمالية ؛ لنظن أن الجمع بينهما ، عند أبي عمرو ، تحت اسم العربية سائغ مقبول ؛ ولا هو بالعادِّ لسان حمير وأقاصي اليمن لهجة من اللهجات ، بل لسان قائم برأسه . ولم يكن القدماء يعدون اللغة أو اللهجة لساناً ، بل هي فرع من لسان .

قد يكون المراد باللسان هنا ما فهمه القدماء من مصطلح اللسان في القرآن الكريم ، وإن صح هذا فنحن أمام إشارة إلى اختلاف لسانين . وقد يكون مراد أبي عمرو من العربية قواعد التركيب صرفاً ونحواً ، فهذا المصطلح كان في زمن أبي عمرو يعني علم القواعد أكثر مما يعني اسم لسان أو لغة لقوم هم العرب[٢] . ولعل ما عرض له الدارسون في عصر

---

[١] ثمة إشارة إلى أن حمير بن الغوث ، وهو متأخر عن حمير بن سبأ الأكبر وحمير بن سبأ الأصغر ، هو الذي بدأت به الحميرية اللسانية وأن من قبله كانوا فصحاء ، ينظر : معجم البلدان :٣٠٧/٢.

[٢] ثمة إشارة إلى أن أبا عمرو هو من أطلق هذا الاسم على دراسة اللغة والنحو فقد ذكر الزبيدي في طبقات النحويين واللغويين : ٣٩ ، الخبر التالي : ((قال ابن نوفل : سمعت أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء : أخبرني عما وضعتَ مما سمّيتَهُ عربية : أيدخل فيه كلام العرب .....)) .

الاستشراق يؤكد ما ذهب إليه أبو عمرو ؛ فللعربية المسماة بالجنوبية اختلافها الشاسع ، في ظاهر النظر ، عن عربيتنا ؛ ولها كما يقولون بنيتها الصرفية والتركيبية والدلالية المختلفة .

ولقد يبدو الحديث عن هذا الأمر مكروراً لولا لحظة تاريخية توجب التنقير فيه : دخول اليمن في الإسلام .

فعلى الرغم من قوائم الألفاظ المختلفة بين لسان حمير وأقاصي اليمن والألفاظ العربية [١]، وعلى الرغم من الأخبار والحكايات عن اختلاف اللسانين حد التباس الفهم المفضي إلى الموت أحياناً[٢] ، كان إسلام أهل اليمن خالياً من المشكل اللغوي !!. فلم يردنا خبر عن استغراب أهل اليمن ، جزءاً أو كلاً ، لكلام من أُرسل إليهم ، وهم من قريش ومن الأنصار ، ليعلمهم الدين ؛ ولا وردنا خبر عن عدم فهمهم مفردات القرآن الكريم أو تراكيبه أو دلالاته ومعانيه ، ولا خبر عن أزمة لسانية تحوج إلى ترجمان بينهم وبين من أُرسلوا إليهم ، وهم ممن يصدق عليهم قول أبي عمرو ؛ فما لسانهم بلسان أهل اليمن وما عربيتهم بعربيتهم .

وأمر إسلام اليمن بهذه الطريقة السلسة اليسيرة يفاجئ الناظر في أكثر من باب : أرث أهل اليمن الحضاري ، وإرثهم العصبي ، وإرثهم الديني .

فأما إرثهم الحضاري فلا مماراة في أن اليمن شهدت حضارات متمايزة لم يعرف مكان آخر في الجزيرة لها مثيلاً . وهي حضارات مدنية في معظمها أنتجت نظم إدارة وتراثاً مادياً وفكرياً مختلفاً عما هو معروف في وسط الجزيرة وشمالها[٣] . ولا مماراة أيضاً في أن أي نظام حضري يصل في تعقده إلى مرتبة الدولة ويتجاوز الحالة القبلية يعني ضمناً تأسيساً لنظم معقدة في الإدارة والسياسة ، ويستلزم إطاراً لغوياً مُتفكَّراً فيه يتعالى عن الممارسة الفطرية للغة . ولعل التدوين والمسند والتاريخ ووظائف الدولة وأنماط الكتابة الديوانية التي تشي بها

---

[١] ينظر مثلاً : فهرس الألفاظ اليمانية في فهارس شمس العلوم لنشوان الحميري : ٨٨٥-٨٨٧.

[٢] أشهرها حكاية (من ظفّر حمّر) أي من دخل ظفار تكلّم الحميرية ، ينظر تفصيلها في الصاحبي : ٣١-٣٢.

[٣] ينظر تفاصيل النظم الحضارية في اليمن ، في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ٢/ ٧٣-٦٠٠.

بقايا النقوش اليمنية ، على قلّة ما وُجِدَ منها ، تؤكد هذا الأمر ؛ وتعني أننا أمام بنية مختلفة تماماً عن البنية الشمالية التي عرفتها القبائل والقرى في الجزيرة قبل الإسلام .

وأما الإرث العصبي فعائد إلى اعتقاد أهل اليمن قديماً وحديثاً أن أصلهم غير أصل بقية سكان الجزيرة ، فهم قحطانيون : من بقي منهم في اليمن بعد سيل العرم أو من هاجر منها ، وأهل الشمال والوسط عدنانيون ؛ وليس من أحد في الجزيرة يخرج من هذين الجذمين ، والأهم أنهم يرون أن ليس بين الجذمين من صلة نسب أو قرابة [١]. وفي ظلّ هذه الثنائية العرقية ، مقرونة بالاختلاف الحضاري الذي أشرنا إليه سالفاً ، ليس من سبيل إلى إلغاء اعتداد كلّ قبيل بنفسه ، والدعوى أنه خير من صاحبه . ولعل النظر المتأمل في أمر العصبية اليمانية والعدنانية ، التي اشتعلت في عهد بني أمية واستمرت في ما تلاه ، يُنبئ أن القضية من موروثات الجاهلية وليست من مستحدثات الإسلام .

وأما الإرث الديني فله شأن عجيب في اليمن ؛ فإلى جانب أنها الجزء الوحيد في الجزيرة الذي عرف ما يمكن أن يُسمى بـ(دين الدولة الرسمي) قبل الإسلام [٢]، يُفاجأ الناظر في أمرها بأن نقوشها المقروءة تشي بالوثنية[٣] ، وتاريخها يعلن أنها كانت يهودية ، ثم صارت مسيحية[٤] ، ثمّ غزاها الفرس ، وهم أهل دين أيضاً ، ثم عادت إلى وثنيتها قبل الإسلام بعقود قليلة ، ثم أسلمت همدان كلها في يوم واحد وتبعها بقية اليمن في مدة قصيرة [٥] ، ثمّ

---

[١] انفرد وهب بن منبه وابن الكلبي ، في ما نقله عنهما الوزير المغربي ، بقول ، لم يشع في ضوء العصبية ، مفاده أن القحطانيين الأولين : قحطان بن عابر ، هم العرب العاربة ، وقد بادوا ، ولا وجود لهم ولا نسل ؛ وأن قحطان الذي تعتزي إليه قبائل اليمن وتفتخر به هو من نسل نابت بن إسماعيل ، فالعرب ،كلّهم يمنهم ومضرهم ، على وفق هذا ، هم أبناء إسماعيل . وربما يفسر هذا الأمر ، إن صحّ ، الوحدة اللسانية التي حار العلماء في تفسيرها . ينظر : الإيناس بعلم الأنساب ، الوزير المغربي :٢٧٥-٢٧٦ .

[٢] الفكر الديني القديم : ١٢٤-١٢٧.

[٣] تنظر التفاصيل في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ١/ ٣٨١-٤١١.

[٤] محاضرات في تاريخ العرب :٢٩.

[٥] الكامل في التاريخ :١٦٨/٢.

ارتدت طائفة من اليمن عن الإسلام في حياة الرسول بقيادة الأسود العنسي ، سابقة غيرها من أماكن الجزيرة التي ارتدت بعد وفاة الرسول[١] .

إن ما سبقت الإشارة الموجزة إليه في أمر إرث اليمن يصحّ مقدمة للسؤال عن إسلام اليمن : كيف لأمة تلك حالها أن تسلم بهذا اليسر والتسليم والسرعة متجاهلة اختلافها الجذري عن بيئة الإسلام عرقاً وحضارة وديناً ؟.

فلنسجل بدءاً أن البيئة الكتابية ، أياً ما يكن أمر كتابيتها ، تخلق صعوبات شتى في وجه كلّ جديد يناقض كتابيتها ؛ وتجعل من تقبّله مهمةً فيها الكثير من الصعوبة والتداخل . والسبب في هذا أن النمط الكتابي : سماوياً كان أم أرضياً ، يتحول في مراحله المتقدمة إلى بنية مؤسسية فيها تداخل ظاهر وخفيّ بين مصالح وبنى شتى : السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي ، ما يجعل منها مسورة ومحصنة إلى حدّ كبير ضد أي خطر يتهددها ، أو يخلخلها كينونتها المؤسسية . الدين الكتابي ، بتداخله المؤسسي مع السلطة ، يتحول إلى سلطة متناهية ترفض وتقاوم كلّ تهديد ، لاسيما الآتي من بيئة أخرى تظنها أقل منها في كلّ شيء . وليس صعباً الجزم أن المؤسسة في البنى السلطوية هي التي تقود مقاومة التغيير أو التجديد أو التبديل ؛ ولنا في ما ذكره القرآن الكريم عن الصراع اليهودي الإسلامي ، والصراع المسيحي الإسلامي ، وفي مقاومة بلاد فارس للإسلام طوال ثلاثين عاماً من القتال ، دليلٌ له مشابِهُ في غير مكان .

ولقد ورد في حديث نبوي شريف ذكر لكتابية أهل اليمن في عصر الرسالة ، فقد ذكر الرواة أن الرسول الكريم أوصى معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن ، مبتدئاً بالقول إنه سيُقدِم على قوم أهل كتاب[٢] .

---

[١] تاريخ الطبري : ١٤٧/٣. وفي صدق مفهوم الردّة على طائفة من القبائل التي امتنعت عن أداء الزكاة نظر قديم ، أشار إلى طرف منه مسند أحمد : ٢١٦/١، في الخلاف بين أبي بكر وعمر في أمر قتال المانعين ، وقد جرى قتالهم بلا سند نبوي أو قرآني ، بل بسند انشراح صدر أبي بكر للأمر كما قال عمر ، وهو ضرب مما قلناه عن تأسيس سنة الصحابي.

[٢] صحيح البخاري (طبعة السلطانية ١٣١٣هـ) : ١٦٢/٥.

الغاية من ذكر هذا ملاحظة أمر اليمن التي أسلمت همدانها العصية في نهار واحد !!. فبلسان مختلف ، وبعربية ليست بعربيتنا ، تقبلت اليمن الإسلام ؛ وفهمت الدين ؛ وآمنت بكتاب ليس على لسانها ، وعلى يد رجال ليسوا منها ؛ وعربيتهم ليست بعربيتها . لم تحتج في ذلك إلى التراجمة ، ولم يتحدث إليها ناشرو الدين فيها بلغة غير لغتهم الحجازية ، التي تختلف كلية ، كما يزعمون ، عن لغة أهل اليمن !! . هكذا ، بنهار واحد ، ألغت اليمن تغايرها اللغوي والعرقي والحضاري والديني مع لغة الدين الوافد إليها وعرقه وحضارته . فهمت النصّ وآمنت بإعجازه وأدركت جمالياته وتذوقته مع أنه يقول : ((يضعون أصابعهم في آذانهم حذر الموت)) ولغة اليمن المزعومة تقول : (يضعون شناترهم في صناراتهم)[1] . تجاهل اليمنيون أنهم يعرّفون بأداة التعريف (أم) والنصّ وحاملوه إليهم يعرّفون بـ(أل) ؛ وأهمل اليمنيون الاختلاف الصرفي والتركيبي والدلالي الشاسع بينهم وبين النصّ وآمنوا به ، ولولا فهمهم إياه ما آمنوا ؛ بل هم صاروا بعد إسلامهم بقليل ركيزة إيمانية في الدين كلّه فـ(الإيمان يمان ، والحكمة يمانية)[2] . ومع هذا كانت اليمن ، بعد أقل من سنة واحدة فقط من إسلامها ، مبدأ الردّة قبل وفاة الرسول الكريم لا بعدها .

في ما سبق ثمة ثلاثة مواطئ زلقة ، تتدافع حد أن تثير السؤال والبحث : أولها ؛ بأيٍّ نصدّق : بإسلام اليمن العجيب وإيمانها الذي لا يشبهه إيمان في سرعته ، أم بردتها السريعة ؟. وثانيها ؛ بأيٍّ نتحدث : بلسان حمير المزعوم أم بلسان القرآن الذي آمنت به ؛ بل وأعلنت ردتها ، حين ارتدت ، على وفق نسقه اللغوي لا على وفق حميريتها اللسانية ؟. وثالثها ؛ بأيٍّ نأخذ : بنقوش اليمن وقرّائها أم بتأريخها منذ أسلمت ؟.

تذكر كتب التأريخ والسيرة أسماء رجال وفود اليمن في السنة العاشرة للهجرة ، وتذكر ردّة الأسود العنسي في السنة نفسها . وهي في الذكرين لا تورد لنا نصّاً يمانياً بلسان حمير ، ولا لفظاً من الألفاظ التي تذكرها المعاجم من ألفاظهم ، ولا تعطينا في تلك الحقبة صورة

---

[1] أنساب الأشراف : ٢٩٥/١٢، والصاحبي : ٣٨.

[2] صحيح مسلم :٥٠/١-٥١.

عن عربيتهم التي ليست بعربيتنا . بل إن الأبناء (بقايا الفرس الذين أعانوا اليمانيين على طرد الأحباش) ليس لهم من الفارسية إلاّ أسماؤهم ، كما تروي لنا أخبارهم وأحاديثهم في تلك الكتب . وليس الأمر ، كما يبدو من عاجل النظر ، أن مؤلفي تلك الكتب قد ترجموا لنا ما قيل باللسان الحميري إلى العربية ؛ فنحن أمام نصوص تتبع نسق الرواية والسند ، ولا سبيل إلى تغييرها ، إن وقعت فعلاً .

إن من العجيب أن تخلو كتب الحديث : صحيحه وضعيفه ، من إشارة إلى لسان حمير في كلام وفودها على الرسول الكريم ، وفي روايتها للحديث ، فليس لدينا إلاّ خبر واحد ، صار لندرته وغرابته موضع شاهد لغوي : ((ليس من أمبرّ أمصيام في أمسفر))[1] أي : ((ليس من البر الصيام في السفر)) ؛ زاعمين أن الرسول الكريم أجاب به سؤال النمر بن تولب العكلي ، وعكل ليست من اليمن . ومن العجيب أيضاً أن لا يروي هذا الصحابي عن الرسول الكريم غير هذا الحديث[2] . وأن لا تجد في أخباره وأشعاره المنثورة في الكتب أي علامة على لسانه الحميري تشبه هذه أو غيرها !!.... ترى عن أي لسان كان أبو عمرو بن العلاء يتحدث ؟ وعن أي عربية ؟ وفي أي زمن ؟ .

إن التراث اليماني المكتوب بعربيتنا يقول شيئاً . والتراث اليماني السابق على الإسلام كما تورده النقوش اليمانية المكتوبة بعربية غير عربيتنا ، على وفق قراءة القدماء والمحدثين لتلك النقوش ، يقول شيئاً آخر . والتاريخ الإسلامي لليمن يقول شيئاً ثالثاً غير السابقين .

---

[1] مغني اللبيب : ٧١.

[2] المفصل : ٤٨٣. ويلحظ في هذا الشأن الرواية التي ذكرها صاحب الأغاني : ١٩٢/٢٢ ، في أخبار النمر بن تولب عن صحيفة كان يحملها النمر في جرابه وعن حديث نبوي سمعه ، وهو عن الصوم أيضاً : ((صوم شهر الصبر وصوم ثلاثة أيام من كل شهر يُذهبن كثيراً من وحر الصدر)) ، وهو يختلف معنىً ولغة عن الحديث المزعوم . ويمكن القول إن الحديث الذي فيه سمة الحميرية اللغوية موضوع ، بدليل معناه قبل لفظه ، وبدليل الحديث الآخر الذي رواه النمر بن تولب ، فهو في الصوم المندوب لا في صوم الفريضة فحسب .

فأما التراث اليماني المكتوب بعربيتنا فهو ما نجده في كتابي الهمداني : صفة جزيرة العرب ، والإكليل ، من إشارات إلى المسند اليماني ولغة أهل اليمن وألفاظها [١]. وهذه الإشارات تعطي كلمة أبي عمرو بن العلاء مصاديق صحة لا تشوبها شائبة ، ولكنها ، في الوقت نفسه ، تفتح باب سؤال : لِمَ لم يكتب أهل اليمن ، الواضح تعصبهم العرقي والإقليمي والتاريخي والحضاري ، بعربيتهم وبلسانهم ، الذي يبدو جلياً أنهم كانوا يجيدونه بدليل قراءتهم المسند القديم ؟ . ولِمَ اختفت ألفاظهم من الكتب الموجهة إلى جمهورهم اليماني – الذي كان ينطق بتلك اللغة بحسب ما نصّوه هم أنفسهم حتى القرن الرابع الهجري – فكانوا أكثر حرصاً على نقاء لسان العدنانيين وعربيتهم منهم على لسانهم وعربيتهم ؟.

وقبل أن يتعجل أحد بالإجابة أن الدين هو الذي حضّهم على ذلك ، فليقلّب كتاب الهمداني ، صفة جزيرة العرب[٢] ، وهو يضع خريطة لغوية لليمن في عصره (القرن الرابع الهجري) ؛ ليجد أن لسان اليمن ألسنة : منها الحميري الخالص ، ومنها الفصيح الخالص ، ومنها الغتمة الخالصة ، ومنها بين بين !!. وليسأل نفسه كيف كان الحميري الخالص يقرأ قرآنه ، ويؤدي صلاته ؟!.

وأما النقوش فأمرها ليس بالمتيسر في أن تكون حكماً في قضية كهذه ؛ فالرسم الخالي من الصوائت طويلها وقصيرها ، والمعجم المجهول تاريخياً والملتبس تحت كثرة المترادف المجهول أو المنسي ، وسطوة الدلالات القارّة ، يجعل من القراءة السليمة ، التي يبنى عليها حكم

---

[١] ينظر صفة جزيرة العرب : ٢٤٨، والإكليل : ٨/ ١٢٢. وقد خصص الهمداني الجزء التاسع من الإكليل للسان حمير ، ولكنه ضاع فلم يصل إلينا .

[٢] صفة جزيرة العرب : ٢٤٨، وينظر ما ذكره المقدسي في أحسن التقاسيم : ٩٦-٩٧، في شأن لغة أهل اليمن في القرن الرابع الهجري ، فقد أفرد قرية غربيّ صنعاء اسمها حمير أو الحميري بالحميرية التي لا تُفهم ، على حين قال بعربية عدنانية فيها خليط لهجات في بقية اليمن وثمة مواضع قال إن لغتها فارسية . ولياقوت في معجم البلدان :٣٠٧/٢ ، قول قريب من قول المقدسي .

لغوي ، تبعاً للغة القارئ وثقافته وذخيرته اللغوية ؛ فكم من قارئ غربيّ ظنّ اللفظ غريباً وعدّه حميرياً خالصاً وهو في المعجم العدناني موجود [١].

وأما تاريخ اليمن في الإسلام فليس في أخباره ونصوصه ما يدلك على لسان حمير وعربية أقاصي اليمن ، على الرغم من الدور المركزي الذي لعبته قبائل اليمن في أحداث ذلك التاريخ ، ويكفيك أن تنظر في أمر صفين ، مثلاً ، لتعرف أن عماد الجيشين المتحاربين ، ومحنة التحكيم ، ومبدأ خروج الخوارج ، إنما كان من اليمن !. وإن في أشعارهم الصحيحة الصدور عنهم بعد الإسلام ، بل من ساعة إعلانهم إسلامهم ، غياباً يكاد يكون تامّاً للسانهم الحميري ، على ظهور العصبية في تلك الأشعار ، وتفاقم الصراع التفاخري بينهم وبين العدنانيين[٢] .

من اللافت في هذا الباب أن هذا التنابز العرقي والمفاخرة الجاهلية هما اللذان أورثانا أول النصوص الدالة على عمق الاختلاف بين اللسانين ، لا بوصفه اختلافاً فحسب ؛ بل بوصفه حكم قيمة ، يشبه حكم القيمة الذي فضّل فصاحة قريش على غيرها من القبائل العدنانية والقحطانية في مجلس معاوية ؛ فالخبر المكرور في كتب الأدب عن مفاخرة بين اليمانية والعدنانية ، الذي وضع لنا قائمة صغيرة من ألفاظ حمير في معرض المقارنة مع ألفاظ القرآن الكريم ؛ لتكون عدنانية لسان القرآن مزية أخرى ، إلى جانب عدنانية الرسول وعدنانية الخليفة ، للعدنانية على اليمانية ؛ ذلك الخبر جرى ، بحسب الرواية ، في العصر

---

[١] ينظر شيء من هذا في قراءة الدكتور رشيد العبيدي لنقش يماني قديم قرأه قبله ولفنسون وليتمان ، في كتابه أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية : ١٣٥.

[٢] للتأمل في هذا تنظر ، مثلاً ، أخبار يزيد بن مفرغ الحميري في الأغاني ، تحقيق إحسان عباس :١٨/ ١٨٦- ٢١٨ فلدينا نصوص تدل على معرفته الفارسية واستعماله لها ، وليس لدينا في شعره ، الطافح بالعصبية القحطانية ، أي إشارة إلى ألفاظ حميرية !!.

العباسي في مجلس أبي العبّاس السفّاح[١] ، الذي كان أخواله من اليمانية ؛ وليس لنا قبله من خبر أو قائمة كتلك القائمة ؛ ولا إشارة إلى استعمال ألفاظ القرآن الكريم في المفاخرة القبلية بين اليمن ومضر .

ومن العجب ، بعد هذا كلّه ، أن تنسب الكتب إلى الإمام علي عليه الصلاة والسلام أنه قال لكاتبه[٢] : ((ألصق روانفك بالجبوب ، وخذ المزبر بشناترك ، واجعل حندورتيك إلى قيهلي ، حتى لا أنغي نغية إلاّ أودعتها حماطة جلجلانك)) ، وتقول الكتب نفسها أن الفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط سُئل عن معنى هذه الكلمة فقال في تفسيرها : ((الزق عضرطك بالصلة ، وخذ المصطر بأباخسك ، واجعل جحمتيك إلى أثعباني ؛ حتى لا أنبس نبسة إلاّ وعيتها في لمظة رباطك))[٣]. ومكمن العجب أن الألفاظ اليمانية المزعومة التي في نصّ الإمام ترجمها الفيروزآبادي إلى العدنانية ، وترجم العدنانية إلى اليمانية (شناترك = أباخسك ، وحندورتيك = جحمتيك) ، وحسبك هذا الخبر لتتأمل ؛ ولتسأل من بعدُ : ما بقي من حميرية هذه الألفاظ وهي تجري على ألسنة بلغاء العدنانيين ، على حين تختفي من ألسنة بلغاء حمير !!.

وفي تاريخ القراءات القرآنية المتكاثرة العريق ، ليس ثمة قراءة يمانية مخصوصة[٤] ، تجد فيها آثار الاختلاف اللساني اليماني ، ذلك الاختلاف الذي أباحته كتب القراءات والتراث

---

[١] ينظر : أنساب الأشراف :١٢/٢٩٤-٢٩٥ ، والجليس الصالح الكافي : ٣/٤٢-٤٤، والتذكرة الحمدونية : ٣/٤١١-٤١٣ ، ومختصر تاريخ دمشق :٣/١١٢-١١٣ . وثمة إشارة موحية لابن فارس في الصاحبي : ٣٨-٣٩، حول دقة هذا الخبر ، وأنه من صنائع العصبية .

[٢] المعروف أن كاتب الإمام ، أيام خلافته كلّها ، هو عبيد الله بن أبي رافع وهو من الموالي ؛ وليس يمانياً ؛ ينظر : كنز الدرر : ٣/١٤١؛ فلا أدري كيف خاطبه الإمام بألفاظ يمانية ، هذا إن صدقنا أن الإمام نطق بهذه الألفاظ . ولا أدري كيف يكون المعلم القرآني الناصح متحدثاً إلى تلميذه بهذه اللغة المتقعرة وهو يرجو له الفهم والالتزام بالنصيحة ، ولقد كان يسيراً أن يقول : أقعد ؛ وخذ القلم بأصابعك ؛ واجعل عينيك إلى وجهي حتى لا ألفظ لفظة إلاّ جعلتها في حبّة قلبك .

[٣] بغية الوعاة :١/٢٧٤.

[٤] يذكر المقدسي في أحسن التقاسيم : ٩٧، أن قراءة عاصم هي السائدة في اليمن في زمان تأليفه كتابه ، وأن قراءة أبي عمرو موجودة فيه أيضاً . ولا إشارة إلى قراءة يمانية مخصوصة فيها آثار الاختلاف اللساني . بل ليس ثمة من قارئ يماني

القرائي لغير اليمن من لهجات العرب!. فعلى أي قراءة كان أهل اليمن (أهل الإيمان والحكمة) يقرؤون كتاب الله ، ويستنبطون أحكامه ؟.

ثمة نصّ غريب يرويه ياقوت في معجم البلدان (ولم أجده عند غيره ، لا كلاًّ ولا بعضاً ، على قدر ما فتشت ، إلاّ إشارة في المحبر[1] تختلف عما ذكره ياقوت) ، وهو يتحدث عن ستة ألسنة عربية تعاقبت في تاريخ العربية قديمها وحديثها ، في مكان واحد هو عَرَبَة ، وكلّها إنطاق إلهي لرجل وبنيه أو إخوته بالعربية على غير ألسنة آبائهم فهي إلهام متكرر في ست حقب ، ثلاث منها تكاد تكون واحدة مرتبطة بأبناء إبراهيم : مدين ويافش وإسماعيل ، ولا أدري أ إبراهيم هذا واحد أم ثلاثة ؛ وأنا مضطر إلى إيراد النصّ بتمامه ، على طوله النسبي ، لما فيه من إشارات ، ربما تفتح أبواب أسئلة شتى . يقول ياقوت : ((قال عمر بن محمد وأصحابه : أوّل من أنطقه الله في عَرَبَة ، بلسانٍ لم يكن قبلهم ، عوض وصول ابنا إرم وجرهم بن عامر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح ، عليه السلام ، ومن بعد البلبلة أنطقهم الله بالمسند ، فأهل المسند عاد وثمود والعماليق وجرهم وعبد بن الضخم وطسم وجديس وأميم ، فهم أوّل من تكلّم بالعربية بعد البلبلة ولسانهم المسند وكتابهم المسند ، قال هشام : قال أبي أوّل من تكلّم بالعربية يقطن بن عامر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح ، ويُقال : إن يقطن هو قحطان ، عُرِّبَ فسمّيَ قحطان ؛ ولذلك سُميّ ابنه يعرب بن قحطان لأنه أوّل من تكلّم بالعربية . واللسان الثاني ، ممن أنطقه الله في عَرَبَة بلسانٍ لم يكن قبلهم ، جُرهم بن فالج وبنوه ، أنطقهم الله بالزبور ، فهم الثاني ممن تكلّم بالعربية ولسانهم الزبور وكتابهم الزبور . واللسان الثالث ، ممن أنطقهم الله في عربة بلسان لم يكن قبلهم ، يقطن بن عامر وبنوه ، فأُنطِقوا بالزقزقة فهم الثالث ممن تكلّم بالعربية ولسانهم الزقزقة وكتابهم الزقزقة . واللسان الرابع ، ممن أنطقه الله في عربة بلسان لم يكن قبلهم ، مدين

إلاّ قارئاً بقراءة نافع هو أبو قرّة اليماني ، وآخر يقرأ بالشواذ اسمه محمد بن السميفع أصله من اليمن وسكن البصرة ، ينظر : علم القراءات في اليمن ، عبد الله المنصوري ، إصدارات جامعة صنعاء ، ٢٠٠٤: ٢٣٣-٢٨٠ ، ومعجم القراءات القرآنية ، أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم ، منشورات جامعة الكويت ، ط٢، ١٩٨٨: ١/١١٨.

[1] ينظر قبائل العاربة الذين أُلهِموا العربية فتكلّموا بها في المحبر لابن حبيب : ٣٩٥.

بن إبراهيم وبنوه ، فأُنطِقوا بالحويل ، فهم الرابع ممن تكلّم بالعربية ولسانهم الحويل وكتابهم الحويل . واللسان الخامس ، ممن أنطق الله في عربة بلسان لم يكن قبلهم ، يافش بن إبراهيم وإخوته ، فأُنطِقوا بالرشق ، فهم الخامس ممن تكلّم العربية ، ولسانهم الرشق وكتابهم الرشق . واللسان السادس ، ممن أنطقه الله في عربة بلسان لم يكن قبلهم ، إسماعيل بن إبراهيم ، فأُنطِقوا بالمبين ، وهو السادس ممن تكلّم بالعربية هو وبنوه ، ولسانهم المبين وكتابهم المبين ، وهو الغالب على العرب اليوم . فالمسند كلام حمير اليوم ، والزبور كلام بعض أهل اليمن وحضرموت ، والرشق كلام أهل عدن والجند ، والحويل كلام مهرة ، والزقزقة الأشعرون ، والمبين معد بن عدنان ، وهو الغالب على العرب كلّها اليوم .))[1].

إن أوّل ما يلفت النظر في هذا النصّ حصّة أهل اليمن من الألسنة والكتب قياساً على حصة العدنانيين ؛ فمقابل خمسة ألسنة وخمسة كتب ليس لبني عدنان إلاّ لسان واحد وكتاب واحد . والأمر الآخر اللافت هو قدم الألسنة اليمانية وتأخر اللسان العدناني . والأمر الثالث هو أن الألسنة الستة كانت إلهامية جميعها ، وأنها إعلان مفارقة الناطق الأول بكلّ منها لبيئته اللغوية الأصل . والأمر الرابع هو أسماء الألسنة والكتب التي لا تجد لها مثلاً في الألسنة والكتب الأخرى ؛ وليس في المعجم العربي[2] من إشارة إلى أنها أسماء ألسنة ، ولا في التراث الديني أنها أسماء كتب (ما عدا الزبور وهو لداود عليه السلام وداود عبراني وليس يمانياً !!) ، وليس في تاريخ الخط العربي أسماء كتابات أو خطوط (إذا قلنا أن القصد من الكتاب الخطّ وليس الكتاب السماوي) كالتي في النصّ ما عدا المسند الذي جُعِلَ أقدم الألسنة والكتب . والأمر الخامس ، وهو عندي أهمها ، أن لهذه الألسنة وجوداً في عصر راوي الخبر ، أي بعد الإسلام بقرنين ، فهي موزعة على الخارطة الجغرافية والقبلية لليمن بطريقة غير مسبوقة : المسند لحمير ، والزبور لبعض أهل اليمن وحضرموت ، والزقزقة

---

[1] معجم البلدان : ٤/٩٧-٩٨ .

[2] ينظر لسان العرب في مواد : سند ، وزبر ، وحول ، وزقزق ، ورشق ، وبين .

للأشعرين ، والرشق لأهل عدن والجند ، والحويل لمهرة . أما اللسان الغالب على العرب كلّهم فهو المبين الذي هو لمعد بن عدنان .

ربما يثير انفراد الخبر الشكّ فيه ، لاسيما غياب مضمونه ومصطلحاته (أسماء الألسنة والكتب) من المظانّ المهتمة بهذا الشأن ، ولكن ذكر ياقوت له مسنداً إلى راوٍ بعينه يضعنا أمام تساؤل مغرٍ : أكان هذا التسلسل في تاريخ العربية حقيقة ، أم هو حلّ ، فيه مزيج من العصبية والعقلنة ، لما يبدو من اختلاف في الإرث الديني واللغوي لليمن ؟. ولنلحظ في هذا الباب أن القرآن الكريم قد سمّى أنبياء ، يعدّهم القدماء من العرب ، ولكنه لم يذكر أسماء كتبهم ، فليس لدينا علم بمسمى الكتاب الذي خاطب به النبي صالح عليه السلام ثمود ، ولا علم بمسمى الكتاب الذي خاطب به النبي هود عليه السلام عاداً ، ولا علم بمسمى الكتاب الذي خاطب به النبي شعيب عليه السلام أهل مدين . فهل تكون هذه الأسماء ، الواردة في نصّ ياقوت ، أسماء كتب هؤلاء الأنبياء وألسنتهم ؟. إن في أسماء هذه الكتب والألسنة ما يمنع ذلك ، فما معنى أن يكون اسم الكتاب السماوي أو اللسان (الزقزقة) أو (الحويل) أو (الرشق) ؟. وما وجه إيراد الزبور ، الذي ينصّ القرآن الكريم على أنه كتاب داود عليه السلام ، في ضمن هذه الألسنة والكتب ؟.

لعلّ من المهم هنا إعادة النظر في قضية ذكرتها التواريخ القديمة من غير مناقشة أو استفسار : يهودية اليمن . فمن أين لليمن اليهودية ؟ وكم استمرت فيها ؟ وما آثارها ؟.

يقول أهل التراث أن يهودية اليمن جاءت عن طريق حبرين رافقا تبعاً بعد عودته إلى اليمن ، فعلى أيديهما صارت اليهودية دين تبّع نفسه ودين دولته . ويقولون أن اليهودية استمرت حاكمة في الدولة اليمانية حتى نجم فيها قوم اتّبعوا المسيحية فحرّقهم الملك اليماني اليهودي في أخدود حفره لهم . ويقول أهل التفسير أن هؤلاء هم المعنيون بقصة أصحاب الأخدود الواردة في القرآن الكريم. وبسبب من هذا الاضطهاد طلبت بيزنطة من الحبشة المسيحية غزو اليمن لتخليص مسيحييها من الاضطهاد . وقد تم غزو اليمن على إثر ذلك

، ولكننا لا ندري أ تحولت كلها إلى المسيحية ، التي صارت دين الدولة الرسمي ، أم بقي أهلها على اليهودية أم عادوا إلى وثنيتهم ؟.

وقد انتهى الغزو الحبشي لليمن على يد الفرس الذين ساعدوا سيف بن ذي يزن على استعادة حكم اليمن ، ويبدو أن الحكم الفعلي كان فارسياً حتى عهد الرسالة ودخول اليمن في الإسلام ، وأن تدخّل فارس كان من باب الصراع على مناطق النفوذ بينها وبين بيزنطة لا من باب نصرة اليمانيين .

إن ما يثير الحيرة في ما سبق هو طبيعة الدين اليهودي ، كما فهمه اليهود وشرعوا أعرافه ، فهو دين عرقي يعتمد صلة النسب في يهودية شخص ما ، فاليهودية ، كما تنصّ أعرافها ، ديانة وراثية وليست تبشيرية ، تخصّ الشعب المسمى مختاراً من أبناء إسرائيل ، وتسمي من سواهم من البشر (الأغيار) وهي تمنع اتصال اليهودي بهم إلاّ في حال الضرورة .

ولعل هذا الأمر هو ما يفسر لنا الحيرة القديمة الحديثة في أمر يهود الجزيرة العربية ، بين قائل إنهم من أسباط بني إسرائيل الذين فروا من وجه نبوخذ نصر حين غزا مملكتهم ، وقائل إنهم عرب تهوّدوا . فإذا كان هذا الأمر يخصّ يهود المدينة بفروعهم الثلاثة : بني قريضة وبني النظير وبني القينقاع ، الذين تنصّ كتب السيرة على أن طائفة منهم من نسل هارون أخي موسى عليهما السلام ؛ فهم على هذا من الأسباط ؛ فما شأن يهود اليمن : أ هم مثلهم من الأسباط أم هم عرب تهوّدوا ، أم يهود تعرّبوا ؟ .

ربّما كانت الدراسة القيمة التي نشرها الدكتور كمال صليبي حول التوراة وعلاقتها بجزيرة العرب[١] ، وما لحقها على هدي منها[٢] ، ردّاً أو توكيداً أو إيغالاً في المبالغة ، تفتح أبواباً

---

[١] ينظر التوراة جاءت من جزيرة العرب ،كمال الصليبي ، ترجمة عفيف الرزاز ، ط٣، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ١٩٨٦.

[٢] ينظر مثلاً : الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم لفراس السواح ، وإبراهيم النبي المجهول لسيد القمني ، وجغرافية التوراة مصر وبني اسرائيل في عسير لزياد منى ، وغيرها .

غاية في الأهمية والخطر ، تم التغافل عنها في ثقافة السلطة وإعلامها بدعاوى مضحكة [١]، ولم يُلحظ نسقها الكلي معروضاً على الإشارات القديمة والحديثة ، لتجلّي قولاً فصلاً في هذا الشأن ؛ ولكن الذي يعنيني هنا ، من دراسة الدكتور صليبي وما تبعها ، هو الأثر اللغوي الغائب ليهودية أهل اليمن القديمة المؤكدة .

هل ترجم الحبران المزعومان التوراة إلى الحميرية ليتسنى تهويد اليمن في ضوئها أو كان اللسان عبرانياً أصالة ، إن كان مَن في اليمن مِن الأسباط الهاربين ، فلم يكن ثمة حاجة إلى الترجمة ؟.

أليس غريباً أن تشي أسماء الأمكنة ، والأشخاص أحياناً ، بالتطابق اللغوي[٢] مع بنية العبرية والتراث التوراتي ، ولا نجد دليلاً لغوياً على لسان يهود اليمن ، أو أثراً واجباً لليهودية في اللسان اليمني ؟. إن الأمر المتيقّن أن لكل دين أثر لغوي جلي على ألسنة تابعيه مهما كان أصلهم اللغوي : مخالفاً أو موافقاً للسان الدين ؛ إن لم يكن في كل موضع ، ففي العبادات والشعائر والصلوات والمصطلحات التي لا بديل لها ولا ترجمة . فأين نجد هذا الأثر في اللسان اليماني المتهوّد تهوّداً رسمياً يستلزم فرض معطياته بقوة السلطة آخذين بعين الاعتبار طول المدة التي ظلت فيها اليهودية دين دولة رسمي في تلك البلاد ؟.

وإذا كان يهود المدينة قبل الهجرة وبعدها هم أعدى أعداء المسلمين فكراً وممارسة ، كما ينصّ القرآن الكريم على ذلك ، فكيف تُسلم اليمن في يوم واحد متجاهلة إرثها اليهودي ، ومتغافلة عن الشك الذي يمكن أن يبعثه في نفوس يهودها التشابهُ الكبير بين اليهودية والإسلام ، ذلك التشابه الذي كان مرتكز الشك اليهودي في المدينة في صحة نبوة النبي وأصالة الإسلام ، وكان مرتكز الشك المسيحي ، بعد الفتوحات في بيزنطة ، في أصالة الدين والرسول[٣] ، وكان مرتكز الشك الاستشراقي بعد ذلك بقرون كثيرة[٤] ؟ نعم ؛ إن

---

[١] تنظر مقدمة التوراة جاءت من جزيرة العرب :٧-١٠ .

[٢] ينظر التوراة جاءت من جزيرة العرب : ٨٥ وما بعدها .

[٣] ينظر : الفصل الذي كتبه مكسيم رودنسون في تراث الإسلام ، تحرير :شاخت وبوزورث : ١/ ٢٧-١٠٠.

[٤] ينظر مثلاً ، لا حصراً ، تاريخ القرآن لنولدكه فهو قد بني كلية على هذه الرؤية .

القرآن ليدحض ذلك الشك تماماً بالجملة القرآنية ، التي لم يُعنَ بتدبرها المسلمون فضلاً عن مناوئيهم ، في قوله تعالى : ((مصدِّقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه)) ؛ ولكن يهود اليمن كانوا أقرب ، في وعيهم ومؤسستهم الكتابية وعصبيتهم ، إلى يهود المدينة منهم إلى مسلميها ؛ فكيف آمنوا بهذه السرعة العجيبة ؟ وأين لسانهم : الكتابي (العبرانية) أو العرقي (العربية) أو المتداول (الحميرية) ، من ذلك الإيمان ؟. إن أهل التراث يقولون إن ثمة مناطق في اليمن لسانها فارسي صرف ، وأخرى لسانها عربي صرف ، وأخرى لسانها حميري صرف ؛ وقد يبدو هذا مفهوماً ومتساوقاً مع تاريخ اليمن وتحولات السلطة فيها ، بين الأصل الحميري والأصل العربي الشمالي والغزو الحبشي والمعونة الفارسية على طرد الأحباش ؛ ولكننا لا نجد إشارة إلى أثر عبراني في اليمن ، وهذا غير مفهوم تماماً .

ويبدو من إشارات تراثية متفرقة أن اليهودية ظلت طاغية في اليمن بعد نهاية الغزو الحبشي ، على حين انحسرت المسيحية ، التي عضدها الأحباش وجعلوها دين دولة رسمي ، لتستقر في نجران فحسب ؛ ويبدو كذلك أن ليهود اليمن أثراً بالغاً ، في ما يروي أهل التراث بغضّ النظر عن صحته من عدمها ، في تاريخ الإسلام السياسي والفكري ؛ ويكفيك من الشواهد أن تعلم أن كعب الأحبار من يهود اليمن ، وأن عبد الله بن سبأ ، المزعوم ، من يهود اليمن ، وأن وهباً بن منبه من يهود اليمن . ولنا أن نعدّ غيرهم ، ممن كانوا على اليهودية وأسلموا أو ظلوا على يهوديتهم ، فكأنّا نعدّ اليمن معظمها أو كلّها . ولنا أن نعجب من تكرار الحديث في تراثنا عن أحبار اليمن الذي عرفوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم من تجار مكّة ، فاستفسروا من بعض قريش عنه وعن صفاته ، وعن أحبار كانوا فيها بعد انتشار الإسلام يسألون الإمام علياً عليه الصلاة والسلام عن صفة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ؛ كلّ هذا ولا تجد أثراً للسان التوراة : لفظاً أو معنىً ، في كلام أهل اليمن المتدينين بها ؛ في الوقت الذي تجد فيه أثراً بيّناً لمعاني التوراة وشيئاً من ألفاظها عند بعض ثقيف ، كالذي يزخر به شعر أميّة بن أبي الصلت الثقفي الصحيح فضلاً عن المنحول . أ ليس هذا غريباً ، وأكاد أقول مريباً ؟.

كيف استطاعت الحميرية المزعومة ، مقاومة اليهودية والحبشية والفارسية ، في زمن يتجاوز القرون ، فلم يعرض لها من التغيير والتبديل شيء يذكر ، ثمّ اختفت فجأة أمام لسان القرآن وديانته ، في ظرف سنة واحدة ، إن لم نصدّق بأمر اليوم الواحد ؟. يقول أحد القدماء أن أمراً إلهياً قد وحّد ألسنة أهل الجزيرة : يمنها ومضرها ، قبل الإسلام تهيئةً لمجيء الإسلام . وقد يصحّ هذا القول في تفسير الوحدة اللسانية الملحوظة والتي عدّها المحدثون لغة أدبية مشتركة ، ليحلّوا مشكلة التعدد اللهجي والاتفاق اللساني الملحوظين في آثار ذلك العصر وأخباره ؛ ولكن القول المذكور لا يفسّر التقبّل اليماني العجيب للدين ، في ضوء وجود أديان حاكمة قبله في الوعي والاعتقاد . يدلّك على ذلك بقاء يهود المدينة يهوداً مع إسلام الأنصار ، وبقاء أهل نجران نصارى مع إسلام محيطهم الجغرافي ، وجدل الطرفين مع الإسلام فكراً أو قتالاً ؛ فما بال يهودية اليمن لا تجادل بأحدهما أو كليهما ؟ أم تراها جادلت وأغفلت التواريخ جدالها ؟ أ لا يدلّك إجلاء يهود اليمن ، في ضمن نصارى الجزيرة ويهودها من الجزيرة في عهد عمر بن الخطاب ، على شيء من هذا ؟ . وفي هذا المرَج العجيب أين كان لسان حمير ؟ وكيف كانت عربيتهم ؟ وما بالهما عادا ، بعد اختفائهما المفاجئ إبّان انتشار الإسلام في اليمن ، لتكون لهما آثار بيّنة في عصر أبي عمر بن العلاء (القرن الثاني الهجري) ، وفي عصر المقدسي والهمداني (القرن الرابع الهجري) ؟

أغلب الظنّ أن الحميرية كانت بقايا أثرية في منطقة بعينها من مناطق اليمن ، وأنها اختفت قبل الإسلام بمدة ، ربما تكون طويلة ، من اليمن كلّها ؛ لأسباب ليس أقلّها اختفاء الملك الحميري نفسه ، وتشتت اللسان في ضوء التغاير الديني وتعدد الغزاة ، فضلاً عن انهيار الحضارة اليمانية وبزوغ المدّ الشمالي العدناني ؛ ولأن حقيقة الاختلاف بين اللسانين عند التدقيق ليست كما يزعمها القوم بل هي أنزر وأقل من أن تجعلهما لسانين مستقلين ؛ فالنقوش الحميرية ، لو أُحسِنتْ قراءتها ، عربية صرفة ، لا يبعث على الشعور بتغايرها عن العربية إلاّ الوسم اللهجي القليل ، ومشاكل الرسم ، وعجز القارئ الغربي – الذي كان قارئها الأول ما فرض نمط قراءته على من تلاه – عن تدبّر المعجم . إن أغرب

ما في تلك النقوش أسماء الأماكن والأعلام والقبائل ، أمّا ما سواه فله في المعجم العدناني أشقاء صرحاء ، غيّبهم استقرار الدلالة والتداول والشيوع ، حتى ظنّهم الظانّ ليسوا من عربية العدنانيين في شيء . ولعل هذا الأمر وحده هو الذي يجعل إسلام اليمن ، بالطريقة التي ذكرها أهل التراث ، معقولاً .

ما يتبقى بعد هذا من كلمة أبي عمرو بن العلاء ؛ وما بُني عليها ؟. أظنّ الأمر لا يخلو من تعميم ، ثمّة مشابِهَ له في التراث ، جعل من وصف قرية من قرى صنعاء وصفاً لحمير كلها وأقاصي اليمن ؛ ومن الطريف أن ياقوت يقول إن أهل صنعاء أنفسهم إذا أرادوا وصف أهل تلك القرية وصفوهم بالغتمة ، التي توازي العجمة في عدم البيان ، فقالوا أغتام صنعاء .

والحقّ الذي يبيّنه إسلام اليمن وشعرها وأخبارها في صدر الإسلام وبعده إن لسان حمير المزعوم وعربيته المختلفة قد بادا إلاّ قليلاً ، ولولا بقايا نقوش مسندية ، لا يُنتَظر منها حكماً فصلاً ، لما كان لنا من دليل على وجود ذلك البائد ، إلاّ في قرية صغيرة ، حافظت عليه ، تشبه في حالها هذه منطقة (معلولا) السورية التي ظلّت تنطق الآرامية ، منذ عهد المسيحية الأوّل إلى يومنا هذا ، في محيط تعرّب كلّيّةً : لغةً وفكراً ، منذ أربعة عشر قرناً .

المنهاج القرآني والمنهج السلطوي

الجاهلية : الفاصلة اللسانية

أثار مفهوم الجاهلية ومدى دلالته على حياة العرب قبل الإسلام جدلاً طويلاً في بدايات عصر النهضة الحديث ، وتناوله بالنظر والنقد والتحليل مستشرقون وعرب ، بين منكر له ومتقبلٍ إيّاه[١] ؛ حتى صار رفضه والبحث عن بديل منه من معطيات منهج ساد في بعض البلدان ، ومنها العراق ، أواخر السبعينيات من القرن العشرين ، يسميه أصحابه المنهج القومي في إعادة كتابة التأريخ ؛ فمحي مصطلح الجاهلية – الذي ظنّه أولئك يعني الجهل وعدم العلم ، وهو بهذا المعنى مسيء لحال معارف العرب قبل الإسلام وغير دقيق في وصف واقعهم (المليء) بالمعارف لاسيما شعرهم ونثرهم وحكمتهم – ليكون مصطلح (ما قبل الإسلام) بديلاً منه .

وبغضِّ النظر عن أسباب هذا الجدل والغايات من ورائه ، وأهداف المشتركين فيه ، يمكن القول أن مصطلح الجاهلية يثير كثيراً من الأسئلة في تبيان المراد به ، لفظاً وحدوداً وانطباقاً على الواقع الذي يشير إليه . ومكمن الإشكال في هذا الباب أن المصطلح قرآني صرف ، لم يُعرف قبل القرآن ، ولا استعُمل في غيره من نصوص عصر النزول أو العصور السابقة عليه . وروده القرآني المتفرد يفتح الباب واسعاً على ما أثير ويثار ، من أسئلة تتناوش المصطلح ، وتختلف في تبيان ماهيته وحدوده وعلاقته بالواقع .

والسبب في محاولة إعادة النظر في ماهية هذا المصطلح ، في هذه الأوراق ، السعي إلى تجلية هذا الاختلاف ، ومحاولة الوصول إلى رأي يعتمد المعطى القرآني معياراً ، ويناقش ما ثار فيه وحوله ؛ اعتقاداً أن هذه القضية لها مكانة لم تعطَ حقها من البحث ، بعد ، في المنهاج القرآني

---

[١] ينظر مثلاً : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة (الجاهلية) : ١١/ ١٤، و فجر الإسلام ، أحمد أمين :٧٠ ، و المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ١/ ٣٧-٤٠، والمعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته : ١٠/٣٤٠ . وندر كتاب يتحدث عن أدب تلك الحقبة أو تاريخها لم يعرض لهذا المصطلح رفضاً أو قبولاً .

، الذي هو ، في ظننا ، الأولى بالنظر والبحث ، من عناصره الجزئية التي شغلنا بها منذ عصر التدوين إلى ساعتنا هذه .

وعلى الرغم من قول اللغويين إن مصطلح الجاهلية من مبتكرات الإسلام ؛ وأن اللفظ لم يسمع قبل وروده في القرآن الكريم [١]؛ ذلك الورود الذي كان مدنياً في كل موارده ، نجد في المدونة التراثية إشارات إلى سماعه قبل زمن نزوله ؛ إذْ يرد في خطاب جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه ملكَ الحبشة في أثناء الهجرة إلى الحبشة ؛ إذ يقول جعفر ، في ما يروي التراث المدون ، ((كنّا قوماً أهل جاهلية ...)) [٢]. وهو ما يمكن عدّه أول ذكر مؤرخ ، في تراثنا المدون ، للفظ الجاهلية بوصفه مصطلحاً ، بل بوصفه لفظاً أصلاً . ويرد في بعض كتب التراث أن أول ذكر لهذه اللفظة كان من امرأة قالت لرسول الله عليه الصلاة والسلام وعلى آله : ((يا رسول الله إن إبلاً لي أصيبت في الجاهلية . فأنزل الله تعالى { الجاهلية الأولى })) [٣]. أمّا الشعر الجاهلي فقد خلا من ذكر هذه اللفظة [٤]، ولم تسمع في شعر المسلمين إلاّ في العصر الراشدي وما بعده .

وما يمكن الخلوص إليه ، باطمئنان ، أن لفظ الجاهلية لفظ قرآني محض ، لم يُسبق إليه القرآن ، لا في الصياغة ولا في الاستخدام ولا في المدلول .

أما ما يرد في التراث المدون من ذكر للجاهلية قبل نزول القرآن بهذا اللفظ فمحط شكّ ونفي . فوروده في كلام جعفر بن أبي طالب مع النجاشي ، ملك الحبشة ، يمكن دحضه بسهولة بقليل من النظر في متن الخطبة المزعومة ؛ فقد وردت فيها إشارات واضحة إلى سنن ومسميات وأحداث وقعت بعد الهجرة بسنين ، منها فرض الصيام الذي لم يُسنّ إلا بعد الهجرة

---

[١] المزهر ، السيوطي :٣٠١/١ . وقد عزاه إلى ابن خالويه في كتابه (ليس في كلام العرب) ولم أجد له ذكراً في النسخة التي حققها عطار .

[٢] السيرة النبوية ، ابن هشام : ١/ ٣٣٦ .و قد توالى نقل هذه الرواية في معظم كتب السيرة و التاريخ.

[٣] الأوائل ، أبو هلال العسكري : ١٠٤/١ .

[٤] التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن ، عودة خليل أبو عودة :١٤٩. وقد استعنت بأدوات البحث في موسوعة الشعر العربي التي تضم أشعار (٧٥٦) شاعراً من الجاهليين والمخضرمين ، فلم أجد في شعرهم أي ذكر لهذه اللفظة . ووجدت أول ذكر لها عند الراشديين عند تميم بن أبي بن مقبل المتوفى بعد (٣٧ هـ) .

{ البقرة : ١٨٤، وهي آية مدنية }، وتحريم قذف المحصنات الذي ارتبطت الإشارة القرآنية إليه {النور:٤، و٢٣} بحادثة الإفك ، علماً أن مصطلح المحصنات نفسه مصطلح مدني صرف { النساء : ٢٤، و٢٥ }و{النور: ٤، و٥، و٢٣}. وهي وقائع مدنية تُنافي تاريخ الخطبة المزعومة التي قالها جعفر بن أبي طالب في هجرة الحبشة التي يؤرخها المؤرخون بالسنة الخامسة للبعثة ، أي إنها تسبق الهجرة النبوية بثماني سنين .

وأمّا الرواية الأخرى ، التي تجعل قول المرأة المجهولة أول ذكر لمفردة الجاهلية ، فقد انفرد بها أبو هلال العسكري ، وآخرها يناقض مبدأها ، فلا علاقة لنزول (الجاهلية الأولى) بحدث كالمذكور في الرواية ، فضلاً عن أن أول ورود للفظ الجاهلية في القرآن الكريم (ظنّ الجاهلية) {آل عمران:١٥٤} كان في وقعة أحد[١]. وأغلب الظنّ ، إن كان الخبر صحيحاً ، أنه مما وقع بعد نطق القرآن بهذه اللفظة . وربّما كان هذا الحديث وروايته مما قاله اللغويون لإثبات (عروبة / جاهلية) كلّ ألفاظ القرآن ، لاسيما لغويو العصر العباسي الذي شهد الجدل العقيم حول هذه القضية . ولعل ما قاد أهل التراث إلى رواية تلك الأخبار ، الظنّ الذي غلب على أهل ذلك التراث في حقوله المختلفة أن لفظ الجاهلية مأخوذ من لفظ الجهل ، بالقول : إن الجاهلية مصدر صناعي من الجاهل . ومن هنا اعتقد الجميع أن أصل الجاهلية (الذي هو الجهل) معروف قبل الإسلام ، وأن ما أحدثه الإسلام في ذلك الأصل ، إنما كان في وجهين : الصيغة ، ونقل المدلول . فعلى مستوى الصيغة لم يعرف النصّ العربي صيغة لفظة الجاهلية قبل القرآن الكريم ؛ وعلى مستوى المدلول نقل القرآن اللفظ من دلالته على الجهل بوصفه ضد العلم وضد الحكمة وضد الحلم ، إلى دلالته الجديدة : الإشارة إلى العصر السابق على الإسلام [٢]. ومن هنا

---

[١] أسباب النزول ، النيسابوري : ٦٦، وتفسير الطبري : ٣٢١/٧.

[٢] كتاب العين :٣٩٠/٣، و جمهرة اللغة :١١٤/٢، وتفسير الطبري : ٣٢١/٧ ، والمحرر الوجيز :٣٩٤/٢ ، و النهاية في غريب الحديث : ٣٢٣/١، وقد أشار التهانوي إلى أن ثمّة من يقول إن الجاهلية تمتد من قبل الإسلام إلى فتح مكة ينظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ٥٤٧/١، وإلى مثله أومأ البغدادي بالقول :((الجاهلية :الزمان الذي كثر فيه الجهال . وهي ما قبل الإسلام ، وقيل أيام الفترة ، وقد تطلق على زمن الكفر مطلقاً ، وعلى ما قبل الفتح)) خزانة الأدب : ٢١٢/٩-٢١٣.

رسخ القول إن المراد بالجاهلية إنما هو حال العرب قبل الإسلام ، محتقبة ، في ضوء تفسيرها اللغوي ، ما شاع عن غلبة الجهل والسفه والطيش والعدوان والظلم والافتقار إلى الحكمة والدين في حياة العرب قبل الإسلام[١] . ولعل مما انفرد به بعض القدماء الزعم أن الجاهلية تقابلها لفظة من صيغتها ووزنها هي العالِمية ، فقد قال ابن دريد: ((والجهل : ضد العلم . يقال : ما كان ذلك في جاهلية ولا عالِمية))[٢] . ولم أجد ذكراً لشيء من هذا عند غير ابن دريد ، فقد خلت المعجمات من ذكر هذه اللفظة . وبيّن أنها صنعت لتكون قبالة الجاهلية ترسيخاً لمقولة التقابل بين الجهل والعلم ، وهو ما يومئ أن لفظ الجاهلية عند ابن دريد ، في هذا النصّ في الأقل ، خلو من السمة الزمنية الدالة على فترة ما قبل الإسلام ، بل هي طرف في تقابل دلالي : الجهل / العلم .

ومن المفاريد في هذا الباب أيضاً ما ذكره أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل من أن العرب كانت تسمي قريشاً قبل الإسلام (العالِمية) لفضلهم وعلمهم ، واستدلّ على ذلك بشطر بيتٍ للشاعر القرشي الأخضر اللهبي ، المتوفى سنة ٩٥ للهجرة : ((أ لسنا أهل مكةَ عالِمياً))[٣]، وهي رواية انفرد بها العسكري ؛ فالبيت في الديوان على غير هذه الرواية ، وهو في معجم البلدان على رواية الديوان[٤]. وقد خلت المعاجم وكتب التاريخ من أي إشارة إلى هذه (العالِمية) القرشية الغريبة .

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن العربية تنفرد من دون أخواتها الساميات بوجود هذا الجذر وتنوعه ؛ فلا جذرَ لمادة (جهل) في اللغات الأخرى ، ولا مشتقات ، ما عدا صيغة واحدة في السريانية هي (ج هـِ ي ل ا) وتعني : شهواني[٥]. وعلى وفق هذا يمكن الجزم أن معنى الجهل

---

[١] فجر الإسلام :٧٠ ، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ١/ ٤٠.

[٢] الاشتقاق ، ابن دريد: ١٤٨ .

[٣] الأوائل : ١٠٤/١ .

[٤] ديوان الفضل بن العباس اللهبي : ١٥، ومعجم البلدان، ياقوت الحموي:٣٥٠/٤.

[٥] القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم ، د. خالد إسماعيل علي : ١٠٣-١٠٤ .وغيابها عن غير السريانية يوحي أنها حدثت في السريانية بأخرة ، بدلالة وحدة الصيغة وعدم الجذر ، وربما كانت بأثر عربي .

معنى عربي ، وليس هو المعنى الذي ذهب فيه بعض المستشرقين إلى أن القرآن الكريم أخذه من الإنجيل بتسمية فترة ما قبل الدين باسم زمن الجهل [١]، ووافقه عليه الدكتور جواد علي . والحقّ أننا لا ندري الأصل اللغوي للنصّ الذي بني عليه هذا الاستنتاج ، غير أن الإنجيل قد ترجم إلى العربية على أخرة ، ومترجموه عرب ، فليس لنا أن نعتد بترجماتهم في هذا الشأن من غير ملاحظة إمكان تأثرهم بمفردات القرآن الكريم ؛ فضلاً عن أن أعمال الرسل ، التي ورد فيها النصّ المذكور ، ليست من الأناجيل الأربعة (التي هي رواية بالمعنى ، إن جاز التشبيه ، للإنجيل الذي أنزل على السيد المسيح عليه السلام) ، بل هي من ملحقاتها ، ووجِهَتْ أصالة للغرب اللاتيني ؛ فهي وصف لأعمال بولس وخطبه ورسائله[٢] ؛ هذا ، وإن الجملة المذكور فيها أزمنة الجهل قد قيلت في خطاب بولس أهل أثينا ، فلا حجة بعد هذا في القول إن تسمية ما قبل الإسلام بالجاهلية هي نفسها تسمية ما قبل المسيحية بزمن الجهل . ولعل الحسّ اللغوي لمترجم الإنجيل إلى العربية (إبراهيم اليازجي) قد قاده إلى تجنب ترجمة اللفظ بكلمة الجاهلية ، واختيار كلمة الجهل ؛ فلعله أدرك البون بينهما ، لا من حيث الاصطلاح حسب ، بل في الدلالة اللغوية أصالةً . دع عنك ما سنبينه من مفارقة مصطلح الجاهلية للجهل وأنه ليس منه في شيء ؛ إذْ لا عِلقة بينهما .

في المعجم العربي ، يأتي الجهل مقابلاً للعلم وللحلم غالباً ، ويأتي مقابلاً للعقل عند طائفة ، ومن ثمّ للحكمة وللدين [٣]. ولعل المفهوم الأكثر جاهلية للجهل يرتبط بالحكمة أكثر من

---

[١] ورد ذلك في : أعمال الرسل ، الإصحاح ١٧، الجملة٣٠: ((وقد أغضى الله عن أزمنة هذا الجهل فيُبشِّرُ الآن جميع الناس في كلّ مكان أن يتوبوا))،ووردت لفظة (جهالات الشعب) غير مرتبطة بزمن بعينه ، في رسالة بولس إلى العبرانيين . ينظر الكتاب المقدس : العهد الجديد: ٢٣٧،٣٩٣.والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ٣٨/١ .

[٢] الكتاب المقدس (العهد الجديد) :٢٠٤،و٢٤٦،و٤٨٣. وينظر في أمر بولس : المنجد في الأعلام :١٥٢.

[٣] العين:٣٩٠/٣، وجمهرة اللغة:١١٤/٢، ومقاييس اللغة:٤٨٩/١، الصحاح:١٦٦٣/٤، والمحكم:٣٧٧/٤، وأساس البلاغة:٦٧، ولسان العرب:٢٤٦/٢، وتاج العروس:٢٥٥/٢٨. وينظر في تطور مفهوم العلم اصطلاحاً وتأسيس الجهل مقابلاً له ، وسطوة هذا التضاد على الفكر العربي: مفردات ألفاظ القرآن:٢٠٩،والتعريفات:٦٤، والكليات:٣٥٠، وكشاف اصطلاحات الفنون:٥٩٩/١. ويلحظ أن التهانوي يقول : إن تقابل العلم والجهل ليس تضاداً بل تقابل عدم

ارتباطه ، في طوره الجاهلي ، بالعلم ، والدين . فالدين ، بوصفه ضداً للجهل ، معنىً اسلامي بامتياز ؛ إذ أن أهل الجاهلية ما كانوا يرون في ممارساتهم الدينية قبل الإسلام شيئاً من جهل ، بل هي منتهى التدين الذي يعرفونه . هذا وإن العلم بوصفه مقابلاً للجهل كان مرتبطاً بتعرف المجهول لا العلم اليقيني به ، غير أن معنى الحكمة ، المشتمل على الحلم وعدم الظلم والمعرفة الطبية والروحية ، هو المعنى الأصل لمقابل الجهل في الجاهلية [١].

والإشارات المعجمية واللغوية الأولى تقدم الجهل بوصفه مقابلاً للحلم . أمّا الآثار المعجمية منذ القرن الرابع الهجري فتكاد تجمع على تقديم الجهل بوصفه مقابلاً للعلم ، وأحياناً للعقل [٢]، ففي كتاب العين ، وهو أول المعاجم تأريخاً ترد كلمة الحلم في نسختين معتمدتين من المخطوط ، وإن جنح المحققان الفاضلان إلى اختيار كلمة العلم الواردة في نسخة واحدة ، مسوغين روايتها بما رواه الأزهري في التهذيب نقلاً عن العين [٣]؛ ولكن الذي يقوّي مجيء رواية العين بالحلم ، رواية سيبويه في كتابه ، الذي قدم الحلم مقابلاً للجهل ، على حين قدّم العالم مقابلاً للجاهل [٤]. غير أن المعاجم العربية منذ القرن الرابع الهجري إلى العصر الحديث استقرت على أن العلم ، لا الحلم ، هو المقابل للجهل [٥].

وملكة ، وهي إشارة غاية في الإهمية في تبيانها أن مادة جهل القرآنية لا تعني عدم العلم مطلقاً بل وجوده وتغييبه بحكم سلطة العناد والشهوة والسفه .

[١] ينظر:جمهرة اللغة :١١٤/٢،والمحكم :٣٧٧/٤،و دائرة المعارف الإسلامية : ١٤/١١ ، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ٣٨-٤٠.

[٢] وإن كانت مضادته العقل مما قال به الفقهاء وأهل الحديث وأهل المصطلحات من بعدهم ، فقد وضعت في بعض كتب الحديث الشريف أبواب قائمة بنفسها تحت مسمى (كتاب العقل والجهل) ينظر : أصول الكافي ، الكليني: ١ / ٤٥-٧٠.

[٣] العين : ٣٩٠/٣، وينظر هامش المحققين في الصفحة نفسها .

[٤] الكتاب :٣٥/٤. وكذلك قال ابن دريد في جمهرة اللغة : ١١٤/٢. وإلى رواية سيبويه ذهب ابن سيده .ولعل في هذا دليلاً آخر على أن رواية الخليل الأصل كانت الحلم ، ينظر المحكم : ٣٧٧/٤.

[٥] مجمل اللغة : ٢٠١/١، والصحاح : ١٦٦٣/٤، ولسان العرب :٢٤٦/٢ ، وتاج العروس : ٢٨/ ٢٥٥.

أمّا المعجميون المحدثون ، متأثرين ما شاع من عدم صحة إطلاق لفظ الجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام ، فقد اختاروا القول بالحلم مقابلاً أصلاً ، والعلم بوصفه معنى ملحقاً [١].

ويمكن القول ، من فحص المعطى الجاهلي للفظة الجهل، إن ضدية الحلم عليها اغلب . ويكفي لتأكيد هذه النتيجة أن يقلّب المرء دواوين أهل الجاهلية ؛ ليجد الجهل والحلم متقابلين ، يستدعي أحدهما الآخر تصريحاً أو ضمناً . ويشتمل الجهل (الجاهلي) على السفه والتسرّع وعدم الخبرة والغضب والظلم وعدم الحكمة والعدوان ، ويشتمل على الهجاء أيضاً [٢]. وهذا لا ينفي أن لفظة الجهل قد وردت ، على قلّة ، بالمعنى المقابل للعلم ، ولكن لا بمفهوم العلم كما قدمه أهل المعاجم اللغوية أو أهل معاجم الاصطلاحات . الجهل ضد العلم في الجاهلية يعني غياب الخبرة بالمعلوم بوصفه خبراً مجهولاً ، وهو غياب طارئ ينتفي بحصول الخبرة والخبر ، وهو جهل لا يعدّ صاحبه جاهلاً إلاّ بمقدار غيبة المعلوم عنه ، ولعل ما يؤكد هذا أن موارده الجاهلية كانت دائماً في الفخر والحكمة [٣].

غير أن السائد الجاهلي يقدم الجهل على انه السفه والظلم والتعدي بعلم وبغير علم ، وهو الغضب وقلّة الحكمة المقترنة بالشباب وحدّته وتسرّعه وشهوته ، ويغلب على هذه الأفعال في الجاهلية أن تتم بعلم ؛ لأنها من طبيعة العرف الجاهلي . ومن هنا يمكننا تفهّم التحويل ، الذي نطق به الرسول الكريم ، في كنية عمرو بن هشام المخزومي – الذي كان واحداً من أصحاب

---

[١] ينظر مثلاً : المنجد في اللغة : ١٠٨، والمعجم الوسيط : ١٤٣، والمعجم الوجيز : ١٢٤، ويلحظ أن تكملة المعاجم العربية :٢/ ٣٢٣-٣٢٤ و٢٦٩/٧، قال إنّ لفظة الجاهل تعني في لهجة الدروز ضد المتدين وتعني الرجل العاميّ،كما ورد في هامش المترجم.

[٢] تنظر هذه المعاني في موسوعة الشعر العربي ، مثلاً ، في أشعار عمرو بن كلثوم والشنفرى وأبوخراش الهذلي وأحيحة بن الجلاح والأعشى والنابغة وأوس بن حجر وبشر بن أبي خازم وتأبط شرّاً وزهير بن أبي سلمى وطرفة بن العبد وعامر بن الطفيل وعدي بن زيد وعمرو بن قميئة وكعب الغنوي ولبيد بن ربيعة وغيرهم . ويكفي تقليب دواوينهم وكتب الحماسة وكتب الأدب العامة لرؤية هذه الحقيقة .

[٣] ينظر مثلاً : ديوان طرفة : ٤٤.

الرأي والحكم في قريش في الجاهلية – من أبي الحكم إلى أبي جهل [١]. فالتحويل الإسلامي في تلك الكنية لم يغير من أمر (حكمية) أبي جهل في شيء ، عند أهل مكة المشركين في الأقل ؛ وإنما أعلمَ الناسَ أن الحكمة والحكم الجاهليين ضرب من الجهل في المعيار القرآني .

لغوياً ، يجيء لفظ الجهل مصدراً سماعياً ، يقرب من أن يكون قياساً بحسب المفهوم اللغوي ، للفعل (جَهِلَ) مكسور العين ؛ وتقدم العربية مصدراً آخر هو الجهالة ، الذي يرد سماعاً في هذا النوع من الأفعال[٢]. ولا يميز المعجم العربي بين المصدرين ، غير اختلافهما في الصيغة ، ويقدّمهما على أنهما يجوزان بالكيفية ذاتها ، من غير فارق دلالي يسم أحدهما باستخدامات ليست للآخر .

غير أن اللافت هنا أن القرآن الكريم لم يستخدم المصدر (الجهل) مطلقاً ، على الرغم من ورود الفعل وٱسم الفاعل وٱسم المبالغة من المادة اللغوية [٣]. فكأن القرآن الكريم يقدم الجهل على أنه محمول لا وجود له بلا حامل له ؛ بمعنى أنه لا وجود لحدث مجرد ٱسمه الجهل ؛ وإنما يحدث الجهل في الذات الفاعلة ، مزمنّة كانت (الفعل المسند إلى واو الجماعة) أم غير مزمّنة (ٱسم الفاعل وٱسم المبالغة) – وهو الأمر ذاته الذي نجده في استعمال (العقل) ، الذي لا يرد في القرآن الكريم إلاّ فعلاً [٤]، آخذين التقابل الدلالي بينهما في الحسبان – على حين ورد المصدر (الجهالة) أربع مرات . ومن رصد مواضعه القرآنية يلحظ أن الجهالة تقترن دائماً بالتعجل وغلبة عدم التفكر والتدبر على الفعل الموصوف بها ؛ وهي بهذا لا تضاد العلم ، وإنما تضادّ التبيّن ، وهو التأكد من المعلوم وتفكره وتدبره . ومن الطريف أن طائفة من أهل التفسير

---

[١] ينظر : في أمر أبي جهل وتقديمه بالحكمة : الاشتقاق : ١٥٥، والأوائل : ٢٢٦، وتاج العروس : ٢٥٨/٢٨ . وقد ورد في الحديث أن رسول الله عليه الصلاة والسلام وآله دعا الله سبحانه أن ينصر الإسلام بأحد العمرين : عمرو بن هشام الذي هو أبو جهل ، أو عمر بن الخطاب ؛ وهذا الحديث ، إن صحّ ، أبلغ دلالة على أمر حكمة أبي جهل (بالمعنى الجاهلي) وأثره في مكة .

[٢] دقائق التصريف ، ابن المؤدب : ٤٩.

[٣] ينظر : المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته :٣٤٠/١٠-٣٤٨.

[٤] ينظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٤٦٨-٤٦٩.

وأهل اللغة المتقدمين قد فسروا الجهالة في مواضع من القرآن الكريم بالمعصية وبالعمد ، وهو ما استغربه الطبري في تفسيره وناقشه مفنداً[١].

ولم ترد (الجهالة)في الشعر الجاهلي الصحيح على حين ورد مصدر (الجهل) بكثرة . وربما أمكن في ضوء هذا التفريق بين المصدرين (الجهل والجهالة) ؛ فغياب الجهل من القرآن الكريم وحضور الجهالة ، يومئ إلى أن الجهل غير الجهالة ، فكأنّ الجهل هو عدم العلم ، ولذا غاب عن القرآن الكريم ، إذْ لا وجود لعدم العلم في المعطى القرآني ، بحكم أن القرآن الكريم أشار في غير موضع منه إلى أن الإنسان ، وهو القابل لوصف الجهل بمعنى عدم العلم (وإن كان غيره من المخلوقات قابلاً له في المعطى القرآني) ، عُلِّم أصالة ما ينبغي له أن يعلمه ، إن كان في عصر ما قبل الهبوط (وعلّم آدم الأسماء كلّها) { البقرة : ٣١}، أو في الإشارة القرآنية إلى أن الله أخذ عهد بني آدم ، وهم في عالم الذر ، بألوهيته وحقّ عبادته { الأعراف:١٧٢}.

أمّا الجهالة الواردة في القرآن الكريم [٢]، فهي بمعنى الجهل في كلام الجاهلية وأشعارها ، وهي تغييب العلم سفهاً وعدم تدبر وقلّة تعقّل ، وتغليب الشهوة والغضب والظلم ، أي : إن الجهالة القرآنية تطابق ما أراده الجاهلي من مفهوم الجهل ، بوصفه حال طارئة تغلب على المرء ؛ فيخرج على المألوف الجاهلي في العرف أو الخلق أو الواجب فعله في تلك المواقف ؛ وهو وصف يرتبط ببقاء الحال الطارئة وينتهي بزوالها أو الرجوع عنها ؛ وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بالتوبة في ثلاثة مواضع {النساء : ١٧، والأنعام:٥٤، والنحل:١١٩}، و بالتبيّن في موضع {الحجرات:٦}.

ولم يرد اسم المبالغة (جهول) في الشعر الجاهلي إلاّ قليلاً – عند محرز الضبي وعند أحيحة بن الجلاح [٣]، مثلاً – وهو عند كليهما مبالغة من السفه وعدم الإنصاف وإنكار الجميل وضعف الرأي وليس له علاقة بمفهوم العلم . وكذلك كان وروده في النثر الجاهلي ، فقد ورد

---

[١] تفسير الطبري :٤/ ٢٩٩.

[٢] ينظر : تفسير الطبري : ٤/ ٢٩٩ ، ومعاني القرآن للزجاج : ٢/ ٢٩، والمحرر الوجيز : ٢٤/٢ ، والكشاف : ٢٣/٢ ، وتفسير الرازي : ٤/١٠ ، والميزان للطباطبائي : ٤/ ٢٣٩-٢٤١ ، والأمثل لمكارم الشيرازي : ١٣٩/٣ .

[٣] تنظر أشعارهما في موسوعة الشعر العربي .

استعماله في خبر في السيرة النبوية على لسان كفار قريش حين أغضبوا رسول الله عليه الصلاة والسلام وعلى آله ، باللمز والسخرية ، فحلم عنهم ثلاثاً ، ثمّ رد عليهم بتهديد أخرسهم ، فهدّأه كبراؤهم بالقول : (انصرف يا أبا القاسم فو الله ما كنت جهولاً) [١].

إن خلاصة ما يمكن الوصول إليه من استعراض معطيات مادة (جهل) الجاهلية يتمحّض في أن (جهل) ومشتقاتها كانت مخصوصة بالسفه والغضب وقلّة الخبرة ونزق الشباب في الأصل . وإن معنى عدم العلم بمعناه المألوف طارئ عليها ؛ إذْ لا يعدو ، في عرفهم ، أن يكون بمعنى مخالفة العرف الجاهلي بسبب من قلة الخبرة أو سطوة الغضب والتعجل .

وفي مرويات الحديث النبوي ترد مادة (جهل) بصور شتى ، منها ما هو موضوع ليس بشيء ، ومنها ما هو صحيح ، فمن الموضوع حديث خلق العقل والجهل (خلق الله العقل من نور عرشه .... وخلق الله الجهل من البحر الأجاج ظلمانياً ، فقال له: أدبر فأدبر ، ثم قال له : أقبل فلم يُقبل ، فقال له : استكبرت فلعنه) [٢]، والحديث كلّه موضوع [٣]، وربما لحظ واضعوه المقابلة الدلالية المتأخرة بين العقل والجهل التي سادت في أدبيات الكلام الإسلامي وفي أدبيات الحكمة العملية . والموارد التي صحت ، على وفق شروط أهل الحديث ، نجد فيها حديثين لافتين : الأول : (إنّ من العلم جهلاً) [٤]، والآخر (إنكم لتجبّنون وتبخّلون وتجهّلون) [٥]. والحديث الأول يكشف عن الرؤية القرآنية لمفهوم الجهل ، لا بوصفه مقابلاً للعلم ، بل هو سطوة الهوى ، وإن بني على ما يبدو علماً . والحديث الثاني يبين بجلاء أن المراد بالجهل هو قلة التدبر والانشغال وسطوة الهوى ، ويمكن تفهمه بعمق بمقارنته مع القرآن الكريم (إنّ من أزواجكم وأولادكم عدوّاً لكم فاحذروهم) {الممتحنة :١}.

---

[١] السيرة النبوية :١/٢٩٠ .

[٢] أصول الكافي : ١/ ٦٤-٦٥ .

[٣] تذكرة الموضوعات : ٢٨-٢٩ .

[٤] النهاية في غريب الحديث : ١/٣٢٢.

[٥] غريب الحديث ، ابن قتيبة : ١/١٥٦، والنهاية في غريب الحديث : ١/٣٢٢.

أمّا لفظ الجاهلية فقد كثر في الحديث النبوي بعد نزوله القرآني ؛ إذْ صار مصطلح الجاهلية في كلام رسول الله عليه الصلاة والسلام وآله ، هو اللفظ الوحيد الدال على ما قبل الرسالة . وربما كان كلام الرسول الكريم هو المتن الوحيد الذي اتسق فيه استعمال هذا اللفظ . كما توارد في كلام الصحابة ، وهم يتذكرون أحوالهم في عصر ما قبل الهداية بالإسلام [١].

وربما كان من أشهر موارد لفظ الجاهلية في الحديث النبوي قوله عليه الصلاة والسلام وعلى آله لأحد صحابته : ((إنّك امرؤ فيك جاهلية)) [٢]، والصحابي المقصود بالحديث مختلف فيه ، فالأكثر أنه أبو ذر ، حين عيّر مولىً له بأمّه ، وذهب بعضهم إلى أنه أبو الدرداء [٣].

والذي يعنينا من الحديث أمران : الأول ، أن الصحابي قال في الرواية : ((جاهلية كفر أم جاهلية إسلام ؟ فقال رسول الله: بل جاهلية كفر .قال : فتمنيت أن لو كنت ابتدأت إسلامي يومئذٍ)) [٤]. وهو ، إن صحت الرواية ، أول تفريق بين جاهليتين . والآخر : أن الحديث يروى من غير ذكر للفظ الجاهلية ، بل بعبارة ((ما ذهبتْ عنكَ أعرابيتك بعدُ))[٥] ، وإن صحت الرواية فهي أول ربط بين الأعرابية والجاهلية . وهو ما يعني وجوب النظر إلى الجاهلية بوصفها نمطاً حضارياً ونوع معرفة ، جاء الإسلام بقطيعة تامة معها كما جاء بتحريم العودة ، بعد الهجرة ، إلى الأعرابية[٦].

ترد مادة (جهل) في القرآن الكريم أربعاً وعشرين مرّة[٧]، منها خمس مرات في صيغة الفعل المضارع : ("تجهلون" أربع مرات {الأعراف :١٣٨، وهود :٢٩، والنمل : ٥٥، الأحقاف

---

[١] ينظر مثلاً :صحيح البخاري : ١٤/١ ، و ٨/ ١٩، و ٨/ ١٧٧.وينظر : المفصل في تاريخ العرب قبل

[٢] صحيح البخاري :١٤/١، و١٩/٨.

[٣] صحيح البخاري : ٨/ ١٩، وسنن أبي داود : ٨٠٤ ، وتفسير الطبري : ٥/٢٢ .

[٤] تفسير الطبري : ٢٢/ ٥ .

[٥] مختصر تاريخ دمشق لابن منظور :٣٠٤/٢٨ ، وينظر الطبقات الكبرى ، ابن سعد : ٢٢٥/٤ .

[٦] ينظر وصف الإمام علي عليه الصلاة والسلام لهجنة القيم والعودة إلى الأعرابية التي نهى الرسول الكريم عنها ، نهج البلاغة:١٨٠/٢.

[٧] المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ١٨٤، و المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته :١٠/ ٣٤٠-٣٤٨ .

:٢٣ } ، و"يجهلون" مرة واحدة {الأنعام:١١١}) ومواردها كلّها مكيّة . ومنها عشر مرات في صيغة ٱسم الفاعل مفرداً ومجموعاً : ("الجاهل" مرة واحدة {البقرة : ٢٧٣} ، و"جاهلون" مرة واحدة { يوسف :٨٩} ، و"الجاهلون" مرتان { الفرقان : ٦٣، و الزمر : ٦٤} ، و"الجاهلين" ست مرات { البقرة : ٦٧ ، والأنعام : ٣٤، والأعراف : ١٩٩، وهود : ٤٦، ويوسف : ٣٣، والقصص :٥٥}) ومواردها ثلاث مرات مدنية (الجاهل والجاهلين مرتان) والبقية مكيّة . ومنها أربع مرات مصدراً : ("جهالة" { النساء : ١٧، والأنعام : ٥٤، والنحل : ١١٩، و الحجرات :٦}) ، ومواردها اثنتان مدنيّتان، واثنتان مكيّتان ؛ وقد اقترنت جميعها بالباء (بجهالة) . ومنها مرة واحدة ٱسم مبالغة: ("جهولاً" {الأحزاب :٧٢}) ، وموردها مدنيّ . ومنها أربع مرات ٱسم معنى (مصدراً صناعياً) : ("الجاهلية" {آل عمران: ١٥٤، والمائدة :٥٠،والأحزاب :٣٣، والفتح :٢٦}) ومواردها كلّها مدنيّة ، وتقع كلّها مضافاً إليه .

وقد عرض اللغويون والمفسرون لهذه الموارد لغةً وتفسيراً ، وأطالوا فيها ، ولكنهم وقعوا : أغلبهم ، تحت وطأة المعنى اللغوي الأصل لمادة (جهل) التي فسّرت بأنها ضد العلم ، فكانت أغلب تفسيراتهم محكومة بهذا الأصل [١]. وقد لاحظت طائفة من متأخري المفسرين وأهل المعاجم ، صعوبة تفسير الموارد السياقية القرآنية لهذه المادة بالجهل ضد العلم فكانت لهم لفتات في تفسيره بالجهل بمعنى السفه أو التعجل أو عدم التدبر [٢] .

إن إنعام النظر في الموارد القرآنية لهذه المادة يجعلنا نضعها تحت نوعين متمايزين : الأول ، صيغ مادة جهل (الجاهل مفرداً وجمعاً وتعريفاً وتنكيراً ، وتجهلون غيبةً وخطاباً ، وجهالة ، وجهولاً) . والنوع الآخر مادة الجاهلية : (الجاهلية بمواردها الأربعة) . فعلى الرغم من الاتحاد الظاهري بين المادتين في الجذر (ج هـ ل) ، وهو ما قاد القدماء والمحدثين إلى الجمع بينهما تحت باب واحد ، نجد اختلافاً لا يخفى ، يمنع كونهما من أصل واحد ؛ فالمادة اللغوية (جهل) التي يقع تحتها (الفعل المضارع وٱسم الفاعل وٱسم المبالغة والمصدر) تنتمي إلى الحقل الدلالي

---

[١] ينظر مثلاً : تفسير الطبري : ١/٨، و الجامع لأحكام القرآن:٦٧/٧، مفردات الفاظ القرآن :٢٠٩.

[٢] ينظر مثلاً : معاني القرآن للزجاج:٢٩/٢، والتفسير الكبير :٤/١٠، والكشاف:٥١٢/١،والميزان:٢٣٩/٤.

المألوف عند عرب الجاهلية الدال على السفه والغضب والشباب وقلّة الدربة والخبرة والشهوة وما تعنيه كلمة الجهل عندهم . أمّا لفظة الجاهلية فهي ٱسم قائم برأسه ليس له من صلة بالجهل بكل معانيه الجاهلية ، وأغلب الظنّ أنه ليس مشتقاً منها ، بل هو ٱسم جامد ، وان كان من الجذر اللغوي نفسه ظاهراً .

ولعل القول إن لفظة الجاهلية أحدثها الإسلام ، فيه إيماء إلى هذا الخصوص ، فهو ليس نقلاً دلالياً كما هي العادة في مفردات إسلامية كان لها في الجاهلية معنى ونقل الإسلام معناها ، كالصلاة والزكاة والكفر والنفاق وأمثالها [١]، وليس تحولاً في صياغة المفردة فحسب ، فمثل هذا التحول لا يعد نقلاً دلالياً ، مادام الاشتقاق مؤذناً به ، فقد انفرد القرآن الكريم بصيغ بعينها ومشتقات لم تعرفها العرب ، ولم تُعدّ عند اللغويين من مبتكرات القرآن لأن أصلها اللغوي معروف في كلام أهل الجاهلية . وعلى هذا يجب النظر إلى الجاهلية على أنها ٱسم جديد ، جذراً ومعنىً ، انفرد به القرآن الكريم صيغةً ولفظاً ودلالةً .

إن الحقل الدلالي لمادة (جهل) ومشتقاتها يرد في القرآن الكريم ويراد به السفه وقلّة التدبر والتعجل في الحكم وعدم التبيّن ، والاستخفاف بالعقل أو بالعلم ؛ أي : إن العلم موجود والعقل وافر ، ولكن الموصوفين بالجهل في القرآن الكريم ، تحت أي صيغة لغوية كان وصفهم ، إنما يتصفون بتغييب العلم وعدم الإذعان لحكم العقل أو تدبر ما يرونه ، لا بأنهم خلو من العلم أصالة أو خلو من العقل خلقةً . فـ(تجهلون ويجهلون والجاهل وجاهلون والجاهلون والجاهلين وجهولاً وبجهالة) في مواردها العشرين في القرآن الكريم تدلّ ، كما هو بيّنٌ من سياقاتها ، لا على عدم العلم أو عدم العقل [٢] ؛ بل تدل على عدم توظيفهما توظيفاً منتجاً للمعرفة أو للحقيقة ، إمّا عناداً وكفراً ، وإمّا تجاهلاً لحكم الله ، وإمّا حسباناً للشيء على غير حقيقته ؛ بدافع من سطوة موانع الحراك العقلي وموانع التدبر الصحيح ، بحكم العناد أو الغضب أو حدة

---

[١] التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن : ٢٣.

[٢] حتى في أكثر مواردها اقتراباً ظاهرياً من هذا المعنى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف{ البقرة:٢٧٣}) فهو أخذ بظاهر أحوالهم ، أي: إنه علم غير ناظر لما وراء الظاهر ؛ ولذا قال العلماء إنه عدم الخبرة بأمرهم وليس عدم العلم . ينظر : تأويل غريب القرآن ، ابن قتيبة : ٩٨.

الشباب أو قلّة الخبرة ؛ وهو ما يصفه القرآن ، في كثير من موارده ، بالعمى أو الصمم عن سماع الحقيقة أو رؤيتها ؛ على الرغم من معرفة المنعوتين بفعل الجهل ، أو الموصوفين بحمله ، بشيء من تلك الحقيقة ؛ إذْ إنهم لو كانوا خلواً تماماً من العلم ما كان لوصفهم بفعل الجهل ومحاججتهم به من معنى . ولنلحظ في هذا المقام أن هذه الأوصاف كانت في الغالب خطاباً موجهاً للآخر بتنوع المخاطِبين والمخاطَبين .

وتنبغي الإشارة هنا إلى أهمية إعادة قراءة ما أومأ إليه الدكتور طه حسين في وجوب النظر في حياة العرب في الجاهلية في ضوء وصف القرآن الكريم لهم ، فهو يصفهم بأنهم أهل جدل وحجاج وعناد ، وأهل مكر ، وليسوا سذّجاً كما يصفهم التراث الذي شكّلته الثقافة العالمة بعد الإسلام بقرنين [١]. فالرؤية التي انطلق منها الدكتور طه حسين هي الأشبه بالمقاربة المعرفية القرآنية التي يحكمها المنهاج ؛ ولكن الانشغال بالرد عليه بالجزئيات والتفاصيل والشكّ في مراميه أضاع على ناقديه فرصة قراءتها والبناء عليها ؛ وورث من جاء بعدهم هذا الانشغال بطابعه الخلافي ؛ فأُغفل ، سهواً أو عمداً ، المنهج الذي اختطه ، ولعله كان الأصلح لقراءة الفكر الجاهلي في ضوء القرآن الكريم .

من هنا يتبين جليّاً أن المعنى الذي غلب ، في المدونة التراثية ، على غيره من معاني الجهل : أي عدم العلم والخلو منه ، وساد في اللغة والتفسير ، لا يُطابق المراد القرآني من هذه اللفظة ومشتقاتها ، في ضوء سياقاتها القرآنية.

ومن هنا يسهل أن نتقبل وصف القرآن الكريم لبعض أفعال الأنبياء عليهم السلام بما يشبه الجهل : (إني أعظك أن تكون من الجاهلين{هود:٤٦}) ، و(فلا تكونن من الجاهلين{الأنعام :٣٥}) ، فليس في هذا مس بعصمة الأنبياء إذا نظرنا في المعنى القرآني للجهل ، بل هو توكيد لبشريتهم ؛ فاختيار لفظ الجاهلين هنا ، يعني إمكان الجهل على كل أحد من حيث هو إنسان ، وهو ما يتناسب مع الوصف الكلي الذي قاله القرآن الكريم عن الإنسان من حيث هو إنسان (ظلوماً جهولاً {الأحزاب:٧٢}).

---

[١] في الأدب الجاهلي ، د. طه حسين : ٧٧-٨٨.

ولعل تكاثر أقوال المفسرين في حرف هذا العموم إلى خصوص أو أغلبية ، وأنه ليس شمولاً ،كان عن حسن نيّة مرادها تنزيه صورة الأنبياء مما ظنوه قادحاً فيها وهو ليس كذلك[١]. وقد ورد في الحديث أن رسول الله عليه الصلاة والسلام وعلى آله ،كان يحمل أحد ابنيه : الإمامين عليهما الصلاة والسلام ، ويقول: (إنكم لتجبّنون وتبخّلون وتجهّلون) . ومن المهم هنا القول إن تأويلات اللغويين والمفسرين لهذه الموارد في القرآن الكريم والحديث الشريف ، التي سعت بكل ما أوتيت من قوة إلى تأويل هذه المواضع بغير معنى الجهل ، لا تنفي إمكانية الجهل فهو معطى بشري متأصل خلقةً : بمعنى عدم العلم أو بمعنى عدم الحلم (الغضب مثلاً) . وإنما فعل أولئك ذلك لسطوة الصورة الكمالية التي رسمتها الثقافة العالمة وركّزتها السلطة عن الأنبياء ، وهي ما بعد العصمة ، حتى أخرجوا الأنبياء من بشريتهم ، تنزيهاً لهم ،كما يظنون ، ودفعاً لأي قول أو شبهة في تبليغهم رسالات ربهم . ويلحظ في هذا السياق أن القرآن الكريم جمع في موارد منه بين الحلم والعقل {الطور: ٣٢ }، في ضوء قالة المفسرين[٢] ، وهو ما ينبئ بالعلاقة بين مفهوم الحلم : مقابل الجهل ، وبين التدبر العقلي .

وبعد ؛ فإذا لم تكن الجاهلية من الجهل فممَ هي ؟ وما هي ؟ .

لعل السمة التركيبية الفارقة في موارد لفظة الجاهلية في القرآن الكريم تعين على تبيان المراد منها ، إذْ وقعت مضافاً إليه في مواردها كلّها ، ولعل في النظر إلى مضافاتها ما يعين في تحديد دلالتها وتبيان المراد منها : فحمية الجاهلية وحكم الجاهلية وتبرج الجاهلية وظنّ الجاهلية ، لا الجاهلية ، هو ما ورد في القرآن الكريم . ومن هنا كان القول بأنها اسم حدث في الإسلام يراد به ما قبله . ومن هنا أيضاً ،كانت الجاهلية عند أهل اللغة والتفسير علماً على حقبة من الزمن اختلفوا في تحديدها [٣]. ومن هنا ثالثةً وقعت المقابلة المستحدثة في تراثنا إلى اليوم بين الجاهلية والإسلام ؛ على حين قابل القرآن الكريم بين الإسلام والكفر .

---

[١] ينظر تفصيل أقوالهم في :المعجم في فقه لغة القرآن :١٠/٣٤٥.

[٢] ينظر : تفسير الطبري : ٣٢/٢٧، و الكشاف : ٢٥/٤، و المعجم في فقه لغة القرآن : ١٣/ ٦٧٩-٦٨٢.

[٣] ينظر : المعجم في فقه لغة القرآن : ١٠/ ٣٣٦.

لقد قاد وصف القرآن للجاهلية في أحد الموارد بأنها الجاهلية الأولى إلى إطالة الحديث عن تأريخها ، وعن جاهلية أولى وأخرى قبل الإسلام ، أو أولى قبله وأخرى بعده . ويبدو أن الثقافة العالمة هي التي شاع فيها هذا المعنى ، أمّا الاستعمال العام فقد بقيت فيه إشارات إلى اختلاط مفهوم الجهل الجاهلي بمفهوم الجاهلية القرآني ، ما يؤكد استطاعة السلطة منذ العصر الأموي تغييب المعنى العميق للمفهوم القرآني وتقديمه ، بمعونة الثقافة العالمة ، على أنه (أسلمة) لمعنى الجهل الجاهلي ؛ فقد وصفت ليلى الأخيلية توبة بن الحمير ، بعد مقتله ، أمام مروان بن الحكم ؛ فاستنكر وصفها إيّاه ؛ ووصفه بأنه كان خارباً (أي: قاطع طريق) فردت بالقول : ((أصلحك الله !ما كان خارباً ولا للموت هائباً ،ولكنه فتى كانت فيه جاهلية ، ولو طال عمره وأنسأه الموت لارعوى قلبه)) [١].

ربّما ينبغي لنا أن ننظر في مضافات الجاهلية ، لعلنا نجد جامعاً يمكّن من تجلية دلالتها بمعونة المضافات . وأول المضافات نزولاً كان الظنّ (ظنّ الجاهلية) ، وقد كان نزوله بعد وقعة أحد ، وصفاً لطائفة من المسلمين في الوقعة ، وليس وصفاً للمنافقين كما قال بعض أهل التفسير [٢]. وثاني المضافات نزولاً التبرّج (تبرّج الجاهلية) . وقد قال أهل أسباب النزول إنه نزل في نساء النبي وعمّ المسلمات [٣]، وهو المورد الوحيد الذي وصفت فيه الجاهلية بالأولى . وثالث المضافات نزولاً الحميّة (حميّة الجاهلية) ، وهي مما نزل في صلح الحديبية [٤]. وآخر المضافات نزولاً الحكم (حكم الجاهلية) . وقد قال أهل أسباب النزول إنه نزل في حكمٍ أراد اليهودُ أن يحكم به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، على وفق أعرافهم المحرّفة ، لا على وفق حكم التوراة أو حكم القرآن [٥].

---

[١] الأخبار الموفقيات ، الزبير بن بكار : ٤٠٧.

[٢] أسباب النزول : ٦٦، وتفسير الطبري:٤/٣٩، وينظر البرهان في نظام القرآن ، محمد سبحاني : ٥٢٣ .

[٣] أسباب النزول : ٢٠٨.

[٤] أسباب النزول : ٢٢٠.

[٥] أسباب النزول : ١٠٨-١٠٩ .

إن أول ما يلحظ على هذه المضافات أنها تشتمل ضرباً من العلم : فالظنّ علم غير متيقن ، والحميّة علم طبعي مداره اللحمة القبلية ، والحكم علم عرفي ، والتبرّج علم حضري . ولعل في هذا توكيداً لقولنا إن الجهل ليس عدم العلم ، لمن يرى أن الجاهلية من الجهل .

وثاني ما يلحظ على هذه المضافات أنها اقترنت بمعطيات معرفية سابقة راسخة (وطائفة قد أهمتم أنفسهم يظنون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهلية {آل عمران:١٥٤}) و(إذْ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحميّة حميّة الجاهلية {الفتح:٢٦}) و(أ فحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون{المائدة:٥٠}) و(لا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى{الأحزاب:٣٣}) . وهذا الاقتران بمعطيات معرفية سابقة ، أثبتت قبل الإسلام وجودها وسطوتها وقدرتها الظاهرية على تسيير الحياة ، يعني أن الجاهلية سمة لضرب من المعرفة ، بني على الظن والحكم والحميّة والتبرّج ، وهو يعني أننا أمام نوع حضارة ونمط معرفة ، لا يأتيان إلاّ على وفق منهج بعينه هو المراد الفعلي من لفظة جاهلية .

إنّ الجامع بين الظن والحميّة والحكم والتبرّج هو المنهج الجاهلي ، وليس الجهل ، وإن كانت هذه السمات من لوازمه ، وليس السفه وإن كانت من دلائله . فالجاهلي المخاطَب في القرآن الكريم لا يعدّ هذه المعطيات جهلاً ولا سفهاً ، بل هي عنده منتهى معارفه ومنهج حياته . ولو أن القرآن الكريم خاطبهم بلفظة الجاهلية خالصةً من دون سماتها لما شعروا للحظة أن هذه السمات من الجاهلية في شيء ، ولكان فهمهم للفظ الجاهلية متساوقاً مع فهمهم للفظ الجهل والجهالة اللذين ألفوهما وعدوهما من المعايب والخصال غير الحميدة قبالة الحلم .

وثالث ما يجمع هذه المضافات أنها متصنَّعة مفتعلة ، بمعنى أنها ليست تحققاً للذات : فالظنّ تصنّع العلم ولا علم ؛ والحميّة تصنّع اللحمة ولا لحمة ؛ والحكم تصنّع الحكمة ولا حكمة ؛ والتبرّج تصنّع التحضر ولا تحضر . وليس هذا التصنّع إلاّ لوضع معطيات الاستخلاف : مهمة الإنسان ووظيفته في الأرض ، في غير موضعها ، واستبدالها بما يبدو وكأنه هي وليس بها .

وعلى وفق ما سبق ، يمكن القول إن لفظة الجاهلية لفظة اصطلاحية جامدة ، وليست مشتقاً لفظياً من معطى لغوي مألوف في كلام الجاهلية هو الجهل . نعم . تبدو الألفاظ القرآنية ، التي تدخل تحت الجذر (جهل) ، من المعطى المألوف عند الجاهليين ، بأيّ معنى أخذناها . أمّا الجاهلية فسمة غير مزمنة ، وإن قال الجميع بتزمينها ، ولا أصل لها قبل القرآن الكريم ؛ لأنها ضرب من اللفظ الدال على منهج بعينه له عناصره وانتظامه الداخلي كأيّ منهج ؛ ولأنها كذلك كانت القطيعة القرآنية معها ؛ لأن القرآن في اللبّ منه ليس إلاّ منهاج .

الجاهلية منهج الناس والقرآن منهاج الله ؛ ومن هنا كان لابدّ من القطيعة . الجاهلية سمة ، تأخذ صورة المنهج ، لها مؤسساتها ؛ والقرآن منهاج له عناصره . السمة ، ضمناً ، تفتيت للمنهج وقتل لمرونته وإلغاء عناصره وتحويلها إلى خدمة معطىً بعينه ؛ ليتحول إلى سلطة .

ولعل المفهوم الفعلي للجاهلية ، بوصفها سمة تحتقب منهجاً منحرفاً ، هو ما تقودنا إليه قراءة ما ذكرته السيرة النبوية ؛ حين عرضت قريش في أول الدعوة على النبي الكريم عليه الصلاة والسلام وعلى آله ، ما تعتقده منتهى المعرفة والكينونة الجاهلية : السيادة والملك والمال [١]. فهذه الثلاثة هي منتهى التدبّر الجاهلي ، ذلك التدبر الذي يجعل العقلي في خدمة الحسيّ – بطوريه : البدائي الخالص المباشر (الجهل الجاهلي) ، وطوره المعدّل قيمياً غير الصريح في حسّيته وغير المباشر (الحكمة الجاهلية) – المخبّأ جيداً تحت مقولات لا حسّية في ظاهرها ، وإن لم يكن لها من معنى إلاّ في تجليها الحسيّ الظاهر : الشرف ، والكرم ، والشجاعة ، والحكمة . فهذه المفاهيم المجرّدة في الرؤية الجاهلية لا تتحقق إلاّ على وفق مصاديق حسية ؛ بل هي في الحقيقة ليس لها من معنى إلاّ في مصاديقها الحسيّة التي هي نقيض المفاهيم القرآنية : (الشرف/الإيمان) و(الكرم/التقوى) ، و(الشجاعة /الصبر) ، و(الحكمة /التدبر والتحقق) [٢]. وليس ملاك هذه

---

[١] السيرة النبوية : ١/ ٢٩٥.

[٢] على هذا نصّ القرآن الكريم ، فالتقوى هي الكرم :{الحجرات:١٣} ، والصبر وعدم التولي في الزحف هو الشجاعة {آل عمران :١٢٠و١٢٥ و١٨٦ ، و فصلت :٣٥ } ، والتدبر و التفكر و تحقق الذات العارفة هو الحكمة {البقرة :٢٦٩ } . وينظر قول الإمام علي عليه الصلاة و السلام : ((الصبر شجاعة)) و ((لا شرف أعلى من الإسلام ، و لا عزّ أعزّ من التقوى)) : نهج البلاغة : ٣/ ١٥٢ ، و ٣/ ٢٤٢ .

القضية تحوّلاً في الدلالة ، أو تغايراً في الاستعمال ، أو نقلاً في الحقل الدلالي ، بل هو إعادة تأسيس على وفق مبادئ مختلفة تماماً ، إعادة تعيير على وفق منهج منافٍ للمنهج الجاهلي . فأسّ المنهج الجاهلي ليس في عدم هذه المفاهيم ، بل في طريقة وعيها ، وتوظيفها ، وإنتاج العالم بها ومن خلالها .

المعرفة الجاهلية ، إذاً ، معرفة دائرية حسية بطبيعة مكوناتها ، وليست خطيّة تصاعدية . وعلى الرغم مما يوحي به انتقالها (من الحسي إلى الخيالي إلى العقلي) من تصاعد خطيّ يبدو مآلها دائرياً يعود فيه الحسيّ سيّداً للعقلي وموجهاً له ، حين يصبح تحقق العقلي ونشاطه ، المفترض أن يقوده إلى مرحلة أعلى ، إنّما هو ظلٌّ باهت للحسيّة . وهو ضرب من تعطيل العقل وإغلاق دائرة التدبّر ، إذْ هو إلغاء ضمني للغيبي الذي هو مدار التعقّل ومتّجه التدبّر .

الجاهلية ، جوهراً ، لا تدبّر ولا منهج ، وإن كان لها شكلهما ؛ ومن هنا كان مفهومها ؛ أي إنها افتقار في ذاتها ، مهما بدت غانية بنفسها ؛ وهو ما تكشفه المضافات القرآنية إلى لفظ الجاهلية (ظنّ ، وحميّة ، وتبرّج ، وحكم) . فالمضاف هنا يكشف أو يجلّي السمة التي تميز الجاهلية ، والنظر إلى هذه السمات الأربع يمكن أن يوفر لنا توصيفاً أدقّ لماهية الجاهلية التي نرى سماتها ولا نراها ؛ لأنها مجموع سمات ، وليست لفظاً دالاً على حقبة زمنية كما شاع وٱستقر في معارفنا وأذهاننا . ولعل من المهم في هذا الباب ملاحظة أن القرآن الكريم كان يصف عدم العلم بأداة النفي (لا) وليس بالصيغة اللغوية المقابلة ، فهو لم يصف المتصفين بعدم العلم بشيءٍ ما بالجهل ؛ بل بأنهم (لا يعلمون).

إن وصف القرآن الكريم للجاهلية بالأولى ، في مورد التبرّج {الأحزاب:٣٣}، خلق ضرباً من الجدل التفسيري قديماً وحديثاً. وقد قال القدماء بأن الجاهلية الأولى وقعت قبل الإسلام بفترة طويلة ، وأن الجاهلية الأخرى هي التي سبقت الإسلام مباشرة . واختلفوا في تحديد مدة الأولى بين آدم ونوح أو بين إدريس ونوح أو بين نوح وإبراهيم أو على عهد إبراهيم أو في زمن

داود وسليمان أو بين عيسى ومحمد (عليهم الصلاة والسلام). وقال بعضهم إن الأولى ما قبل الإسلام وإن الأخرى ستكون بعده[١].

وما يلحظ على هذا الخلاف أنه انشغل عن المفهوم العميق للجاهلية ، وربط مراد الآية من عدم التبرج بالجزئيات الإخبارية عن أحوال الأمم السالفة ؛ فكانت إشارات المفسرين مرتبطة بالجانب الأخلاقي معتمدة على الأخبار الواردة في القصص عن تفسخ أخلاقي وتهتك في تلك الأمم في ما يخص تبرّج المرأة ، ولم نجد من القدماء من يعمم المصطلح ، من حيث هو مفهوم منهجي متكامل ، في تبيان المراد بالوصف (الأولى) .

ولعل طائفة من مفسري العصر الحديث لاسيما من التيار السلفي ، السنّي والشيعي على حدّ سواء ، قد شُغِلوا بتحليل هذه الصفة في ضوء منظومة شاملة ظنوها نافعة في تبيان مرادها [٢]، وقد سبقهم بعض أتباع الفكر الحنبلي في عصر ما بعد سقوط الخلافة العباسية ، من خلال التأسيس السلفي الجديد لمبادئ الشريعة وأحكامها ، فكانت محاولة إعادة العصر الراشدي ، على وفق القراءة السلفية ، إلى الحياة من خلال التمسك الحرفي بالمرويات على أنها سنّة الصحابي التي هي هي سنّة النبي . وقد زامن هذا التمسك سعي إلى تحليل أسباب انحطاط حال المسلمين السياسي والفكري والاجتماعي ، فظهرت بوادر النقد الداخلي (لكن غير المعرفي) للروايات ومحاولة تصفية الشريعة مما يظنه الحنابلة المتأخرون قد لحق بها ، وإعادة الاعتبار للعصر الراشدي باختلاطه واحتماليته ، بصورته الأصلية ، بوصفه (سنّةً) متّبعة ، وليس بصورة القراءة النقدية .

في ضوء هذا يمكن أن تعد أفكار ابن تيمية أول محاولة في تحديد النظر في مسائل الجاهلية ، ومحاولة تنقية الشريعة منها والسعي إلى تخليص التراث الديني من ظواهرها . ولعل كتاب الشيخ

---

[١] ينظر : تفسير الطبري : ٤/٢٢– ٥، والجامع لأحكام القرآن : ١٨٠/١٤ ، والمحرر الوجيز : ٤/ ٣٨٣، والأمثل : ١٣/ ٢١٦ ، وتفسير ابن كثير : ٨/١٠ وفيه حديث ((ما من نبوة إلاّ وبين يديها جاهلية)) ما يعني تكرار الجاهليات بعدد الفترات .وهو ما يشير إلى ارتباط الاختلاف المعرفي بتحليل المفهوم ؛ فالجاهلية فترة ، ومجيء الدين والنبوة تجديد للمنهج الذي حرفته الفترة ؛ ولذا يتأسس الدين أصالة على القطيعة مع الفترة أي القطيعة مع الجاهلية.

[٢] ينظر : المعجم في فقه لغة القرآن : ١٠ / ٣٣٧–٣٣٨ .

محمد بن عبد الوهاب (ت١٧٩٢م) ، وهو الوريث الفكري لسلفية ابن تيمية ، المسمى (مسائل الجاهلية) ، أول جمع حديث ، نسبياً ، لما تناثر في زوايا التصور الحنبلي منذ القرن الرابع حتى عصر ابن عبد الوهاب . والكتاب في الأصل رسالة ليس فيها أكثر من فهرسة لهذه المسائل، غير أن محمود شكري الآلوسي ، الذي انتحل الوهابية وراثةً بعد أبيه الذي انتحلها بأخرة ، فرّع القول في هذه القضايا بما يشبه شرح مراد ابن عبد الوهاب منها[١].

وقد بنى السلفيون المعاصرون ، من أتباع ابن تيمية وابن عبد الوهاب ، ومن غيرهم كبعض سلفيي الشيعة ، على تلك المقدمات منهجاً في التحليل السياسي ، وضمناً الحضاري ، لمفهوم الجاهلية . ويمكن القول إن ظاهر الدعوى المقدمة من هؤلاء يثير الإعجاب والتصديق ، فهم يرون القرن العشرين قرن جاهلية ؛ لابتعاده عن أحكام الدين وعدم تطبيق الشريعة ، وأن انحطاط المسلمين (الذي هو في ذهن هؤلاء سقوط سلطة الخلافة وتوقف الغزو والجباية ، وأنه حدث بسبب عودة الجاهلية إلى حياة المسلمين) قد سبب خسارة حضارية للعالم أجمع ؛ إذ لم تشهد الحضارات ، بحسبهم ، نظاماً أجدى من النظام الإسلامي الذي أثبت صدقه وجدواه بالتطور الحضاري الذي شهده عصر المسلمين الزاهر (حين كانت بقاع العالم الأخرى تغط في الجهل!). وعلى وفق ذلك فالحضارة المعاصرة تمثل (بفقدانها الجانب الروحي وأزمتها الأخلاقية وما فيها من دمار وتجويع واحتلال وسياسات باطلة) جاهلية ثانية ، يصدق أن يفسر بها أن الجاهلية الأولى قبل الإسلام ، والأخرى بعده [٢].

ولعلي لا أغالي إن قلت إن هذا التصور عام شائع بين المسلمين منذ عصر انحطاط الخلافة العباسية إلى يومنا هذا . وهو يظن أن العلة إنما هي في عدم تطبيق معطيات عصر الراشدين

---

[١] ينظر : مسائل الجاهلية : ٩. وينظر لتبيان الجاهلية الخفية في هذا الفكر ما كتبه محب الدين الخطيب صاحب المكتبة السلفية في الإهداء و المقدمة :٣-٧ ، فقد أهداه إلى أحد أمراء السعودية ، ولقّبه بذي النورين لأنه حفيد محمد بن عبد الوهاب من جهة أمه ، وحفيد الملك ابن سعود من جهة أبيه ، ومن هنا جاءه النوران ! ، ويلحظ أن هذا اللقب خاص في التراث السلفي نفسه بالخليفة عثمان بن عفان ، فليُتَأَمّلْ . وينظر أيضاً ما كتبه الزركلي في ترجمته لمحمد بن عبد الوهاب في الأعلام : ٢٥٧/٦، فقد وصفه بصاحب مذهب التوحيد !

[٢] الأمثل : ١٣/ ٢٢٧ ، وينظر : المعجم في فقه لغة القرآن : ٣٤٠/١٠ .

والعصور الخلافية الزاهية ، وغيابها عن حياة المسلمين ، الأمر الذي أفضى إلى سطوة غيرهم عليهم ؛ وأن الحلّ الأمثل هو إعادة العصر الراشدي وما بعده إلى الحياة ، بوصفه عصر الصحابة الذين وسّعوا رقعة الدولة وجلبوا لها الغنائم والعبيد والسلطة و(وهم) تحقق علو الإسلام على ما عداه .

والحقّ أن هذا التحليل جميل ، ويكاد يكون مقنعاً ، بل هو غاية في الإقناع لمن يصدق التراث كما هو عليه ، غير أن فيه عيباً واحداً : أنه بني على مغالطات ومبادئ وأصول غير صحيحة . وكان الراسخ الفكري من علم الكلام الإسلامي ، والتصور المخطوء عن مفهوم الحضارة والدولة كما ظهرت في التطبيق ما بعد الراشدي ، هو المعيار الذي بنيت عليه الرؤية ، وتمَّ على وفقه التدبر وتأصّل الجدل مع المخالف ؛ من غير عناية بأن أصول هذه جميعاً : أعني علم الكلام ونظرية الدولة ومفهوم الحضارة ، كما ظهرت في المعطى التطبيقي الإسلامي ، كانت غير قرآنية أصالة ، وفيها تأثر اتّباعي ، يقرب من أن يكون نقلاً جاهلاً أحياناً لمعطيات ديانات أخرى وحضارات أخرى ، لاسيما الفارسية والبيزنطية .

والحق الذي أغفله الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً ، أنّ (أسلمة) هذه الرؤى والمفاهيم إنّما هو ضرب من الهجنة التي عرفتها الجاهلية ، ومن ثمَّ فهي رؤية جاهلية متغوّلة وإن بدت بمفاهيمها الإسلامية وكأنّها بنت القرآن والسنّة .

لقد تأسس المنهاج القرآني على إعلاء القيمة الإنسانية بوصف الاستخلاف ، وعلى وجوب التدبر ومشاعية التعقل وعلى الحرية المقرونة بالكرامة الإنسانية . وأي إخلال بمبدأ من هذه المبادئ يحرف المنهاج القرآني ويحوله إلى شيء بديل يشبه المنهاج ظاهراً ولكنه ليس به ، بل أكاد أقول إنه نقيضه .

وعلى الرغم من أن نقد هؤلاء ممارساتِ الجهل والتخلف في ممارسة العامة أمور الشريعة ، كما هي في عصورهم كان مطلوباً ، ويعدّ ، في ذاته ، من حراك العقل المأمور به قرآنياً ، ولكنهم جميعاً احتقبوا هجنة الجاهلية في تفكيرهم النقدي هذا وما بني عليه لاحقاً .

فالعلاقة بالحاكم المسلم عندهم بنيت على تسويغ الجور والظلم بدعوى وجوب البيعة والصبر على الحاكم الجائر وعدم الطعن في ولايته (ولو كان يشرب الخمر في الحجّ على حدّ عبارتهم) ، والحفاظ على بيضة الإسلام وعدم الخروج على الجماعة[١]، وهو نفسه ما أسماه القرآن الكريم حكم الجاهلية .

والعلاقة بالآخر المختلف (مذهباً وديناً وكينونة اجتماعية أو بشرية) مبنية على الرفض والإلغاء والتعصب الديني والمذهبي والقبلي والإقليمي وغيره من أنواع التعصبات، وإدعاء احتكار الحقيقة المطلقة ، والولاء للمألوف من الإعتقاد المذهبي وتحريم النظر في أصوله نقدياً وتكفير ما سواه [٢]، وهو نفسه ما أسماه القرآن حميّة الجاهلية .

وتصوراتهم الاجتماعية والحضارية مبنية كلّها على التمايز والتفرقة والاستعلاء وتعطيل الزمن وإعادة عقارب الزمن الحضاري ورفض التدبر بدعوى أنه محدث والمحدث بدعة والبدعة ضلالة والضلالة في النار (ألم يكن الإسلام محدثاً عند ظهوره ، وبدعةً عند قريش ، وضلالةً في العرف الجاهلي العاقل آنذاك ؟!) ، وما ينشأ عن هذا من منادةٍ خفيّةٍ وسوء ظنّ بالله [٣]، وهو نفسه ما أسماه القرآن ظنّ الجاهلية .

وتصورهم عن مقام المرأة في الإسلام وعلاقتها بالشريعة ومقامها الإنساني الذي يكشفه القرآن وتبيّنه السيرة النبوية ، مبني على الإلغاء والإخفاء والتعطيل والتجهيل فكرياً ، وإنكار الآدمية وهدر الحقوق وقتل الكرامة تطبيقاً في الواقع الاجتماعي . وهو عينه ، في محصلة النظر ، تبرّج الجاهلية بمعناه الفعلي وليس قشره اللغوي .

والغريب في رؤية هؤلاء جميعاً ، هو إعلاؤهم من شأن العقل المجرد في الإسلام ، وزعمهم أن العقل الديني (الذي هو في الحقيقة صدىً للعقلنة الإغريقية) هو الذي صنع حضارة المسلمين

---

[١] مسائل الجاهلية ، ينظر مثلاً : ١٢-١٣.

[٢] مسائل الجاهلية ، ينظر مثلاً : ٥٥-٥٩ .من الطريف أن هذا الفكر منذ ابن تيمية يسمي أحمد بن حنبل وحده من دون الصحابة أو أئمة المذاهب باسم الإمام ، ويسمي بعض أبناء سعود باسم الإمام (كالإمام محمد بن سعود) ، ويُنكر على غيره استعمال هذه التسمية في وصف أئمتهم !!.

[٣] مسائل الجاهلية ، ينظر مثلاً : ٣٦ .

الزاهية ، وأن الشريعة عقل فاضل تام ، وأن الجاهلية لا عقل . ومحط استغرابنا من هذه الرؤية أنهم يسمون الحضارة الغربية المعاصرة ، المبنية أصالة على سطوة العقل والعلم ، بالجاهلية !.

إن القول إن العقل ، لغة وعرفاً ، ضد الجهل ؛ وإن الإسلام ، على وفق هذا ، دين العقل ؛ وهو ما بنوا عليه مقولاتهم ، لا يبيّن لنا ، بحالٍ ، وجه الجاهلية في عصر هو عصر العقل بامتياز . فحضور العقل ، مادياً ، والعلم من خلاله ، هو الذي صنع العصر الحديث الذي هو عصر العقل وعصر العلم وسطوتهما التي تقود الغرب من اكتشاف إلى اكتشاف . والذي أوقع هؤلاء في مفارقة كهذه ، هو نظرهم العقلي المجرّد ، الذي هو أيضاً سمة جاهلية صرف ! .

الجاهلية ، عامّةً ، حتى قبل الإسلام ، عاقلةٌ ، وهذا مكمن الجهل فيها ؛ لأنها بهذا التجرد العقلي محكومة بنمط معرفي محدود بطبيعته ، وإنْ كان يتطور داخلياً إلى درجة مدهشة ، ويوحي بالقدرة المطلقة . وهو ما قاد فلاسفة المسلمين ، متأثرين الإغريقَ ، إلى القول بالعقل الأول والعقل الفعّال ، بوصف قدرتهما المطلقة التي هي الألوهة .

إن ما يبدو (لا محدوديةً) في العقل البشري ، إنما هي احتمالات الحدود التي لا يراها ؛ لأنه محاط لا محيط ؛ فأي خطوة يخطوها ، ويظنها ملكه ويظن أنه قد تجاوز إمكاناته بها ، هي في الحقيقة خطوة داخل الإطار غير المكتشف ؛ والذي لا تلغي مجهولية أطرافه وحدوده ، في حدود معرفتنا الحاضرة ، حقيقة كونه محدوداً .

العقل البشري في وصفه التام جزء صغير من المحيط ، وجزئيته هي سر افتقاره في النظر إلى المحيط أو الإحاطة به . العقل البشري مجموع عقول ، لا وجود لها بوصفها جمعاً تاماً بل بوصفها نظاماً تراكمياً . ومن محنه أنه مضطر دائماً إلى فحص معطياته وعناصره وتعديلها ، ولذا تعد خطواته الانتقالية ، الفارقة معرفياً في اكتشاف حدوده ، بطيئة . ولعل عدم تحققه التام في لحظة بعينها ، يجعله شبيهاً ، إلى حدّ ما ، بنظام اللغة من حيث هو نظام كامن ، لا وجود له في لحظة واحدة كليّاً ، ولا وجود له في مجال واحد كليّاً . فالعقل بوصفه معطى أولي (فطري) للجميع ، يكون اشتغاله على قدر السعي والقدرة على الإنطاق : إنطاق الوجود وتدبره وتحريكه . وتراكمية العقل عبر تاريخ المعرفة البشرية الطويل ، لا تعني كماله أو مطلقيته

في الوجود أو في القدرة ، بل هو ، في أجلى حالاته توهجاً ، عقل جمعي متوازن الوظائف ؛ ويستحيل أن يكون متزامن الوظائف ؛ لأنه عندها يكون إلهاً ؛ وهو ، ببساطة ، مخلوق على أن لا يحيط .

وسمة الجاهلية ، تزمّنت بحقبة أم لم تتزمّن ، أسّها عقلي . بل هي عقل متوهم للكمال والصحة إلى حد بلوغه منتهى الأحادية ورفض الآخر ، بوصفه عقلاً مختلفاً قائماً ، علم المرء بوجوده أم لم يعلم .

الجاهلية ، في المحصلة ، هي العقل البشري المتوهم الكمال إن لم تدركه الرحمة : هي الإنسان بلا إله . والوسم الأرضي للعقل هو أنه (تَأَلَّهَ) من غير أن ينفتح على الغيبي الذي هو مصدره و مآله .

من هنا كان منهج أولئك الناقدين والمفسرين المحدثين أقرب للوعظ السلطوي والمصادرة وآنيّة النظر وقصور التدبر، فالمنهج الذي يعلي أصالة العقل في الحكم ، ويبني وعيه بالدين على هذه الأصالة ، يتجاهل أو يجهل أن أصالة العقل المزعومة ، إذا حوكم بها الغيبي (الذي هو حقيقة الديني) خُصِمَ في احتماليتها وعدم يقينها ؛ لأن حكمها على الغيب خارج ماهيتها ومعطياتها ؛ وليس لها من الإمكانات في أمره إلاّ التصديق الإيماني [1]، الذي أنيط بالقلب – الذي هو مركز التعقل في القرآن الكريم – وليس بالنظر العقلي المجرد . فالقول إن العقل بمعطياته الآنية وجوباً قادر على تأسيس المعرفة الغيبية ، التي هي أسّ الدين ، من إثبات واجب الوجود إلى إثبات ما وراء معطيات الحس ، والآخرة والبعث والنشور ، فيه مفارقة لقواعد العقل التي هي أرضية في ذاتها حسيّة الأصل في معطياتها . وهو بلا وجود متعين له بوصفه اسماً ومسمى ، وإنّما وجوده الفعلي في فاعليته .

العقل حراك وحركة (والحركة عدم قرار) ، والحركة تخضع في وجودها إلى ظروف خارجة وقوانين مؤثرة ، وهي : أي الحركة / العقل ، مهما امتلكت من قدرات ذاتية لا إمكان لها بغير الخارج . العقل إذاً محكوم لا حاكم ، وهذا ما يُسقط أسّ العقلانية ، بوصفها حاكمية العقل

---

[1] ينقل الكليني عن أحد الأئمة عليهم السلام قوله : ((نعم وزير الإيمان العلم)) : أصول الكافي:١/٩٩.

ومطلقيته . ويعيد تأسيس مفهوم الجاهلية بوصفها عقلاً غير فاعل على الرغم من حراكه ، أو في الأصح عقلاً غير متوافق لما يراد منه : هو عقل يخادع نفسه ويوهمها بالوجود القادر المطلق في منتهى غيابه عنه [١].

تنبني المعرفة الجاهلية على معطيات الحسّ التي تؤسس علاقات الخيال الذي تتجرد معارفه بالعقل ، وهذا هو تسلسل المعرفة البشرية عامة بحكم بشريتها وأدواتها المعرفية . والمألوف في هذه المعرفة أن تتصاعد خطيّاً من الحسّ إلى الخيال إلى العقل الذي يمثل منتهى قدرتها المعرفية . ومن هنا يتبين أنها محاطة ضرورةً ، وليس لديها إمكان الانتقال إلى مرحلة أخرى . بل يتمثل مجمل نشاطها في توظيف معطياتها في حراك عقلي دائب . وقد كانت هذه المعرفة حكراً على الشاعر والكاهن والحكيم ، الذين تمثّل جزئية معارفهم وتفاوتها الحيازي وتفاوت الحاجة إليها ، أجلى صورة لحال المعرفة عند العرب قبل الإسلام ، وأجلى تصور عن ماهية المعرفة الجاهلية .

أمّا المعرفة القرآنية ، التي يراد للبشر أن يهتدوا بمعطياتها ، فتتفق ٱسماً مع المعرفة البشرية في أدواتها ومعطياتها ، وتنفرد بمعطى الغيب ، من خلال المعرفة القلبية ، التي جعلها القرآن مركز المعرفة ومآلها ، ووسَم التعقل بها ، لا بالعقل المألوف في المعرفة البشرية . وعناصر المعرفة القرآنية تتصاعد خطيّاً أيضاً في حراكها المعرفي ، وهذا ما يبدو ، ظاهراً ، وجهَ شبه بينها وبين المعرفة البشرية .

إذاً نحن أمام منهجين للمعرفة يتفقان في ثلاثة عناصر وينفرد أحدهما بعنصر رابع . فهل يكون مدار الفرق بين الجاهلية والدين هذا العنصر الرابع ؟.

إن العناصر التي تبدو مشتركة بين المنهجين ، ليست مشتركة بالحقيقة ، وإنما اشتراكها ظاهري ؛ فالحس في المنهاج القرآني يُعدّل على وفق العناصر الأخرى ، فالقرآن في أكثر من موضع يؤكد على أن الحسّ خادع في المعرفة البشرية (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ

---

[١] يلحظ تأصيل ابن فارس لجذر (جهل) فقد أشار إلى أنه أصل يأتي على معنيين : الأول هو عدم العلم ، والثاني الاضطراب والحركة . ويبدو لنا أن المعنى الثاني هو الأصل في الجذر ، وأن عدم العلم تأثير ثقافي لاحق تبنّته المعاجم وليس له في لغة الجاهلية من نصيب يذكر . ينظر : مقاييس اللغة :١/ ٤٨٩.

السحاب { النمل: ٨٨}) ، وليس أهلاً للبناء عليه على أنه الواقع أو صورة مطابقة للواقع . والخيال ليس خيالاً ؛ لأن مآله النهائي إلى الحقيقة (يوم يأتي تأويله { الأعراف:٥٣}) ، ولن يكون خيالاً ؛ لا على مستوى الصورة اللغوية ولا على مستوى الواقع . أمّا العقل فالقرآن لا يقدمه على أنه وجود مستقلّ وإنّما بصفته فاعلية ليس لها من معنى إلاّ في فعلها ؛ ولذا لم يرد ذكر للعقل المجرد في القرآن الكريم ، ولم يرد جذر (عقل) في القرآن الكريم إلاّ فعلاً . وينفرد منهاج المعرفة القرآنية بإعادة الاعتبار للقلب على أنه مركز التعقّل ، وأساس التفقه [١]. وعلى حين تتراكم عناصر المعرفة البشرية مع انفصالها ، تتداخل عناصر المعرفة القرآنية على أنها كتلة متواشجة يحيل كلّ عنصر فيها إلى غيره بتراتبية تصاعدية ليس فيها من الانفصال مثل ما بين عناصر المعرفة البشرية . فالحسّ القرآني يستعين بمعطيات الخيال والعقل والقلب ، والخيال القرآني يستعين بمعطيات الحسّ والعقل والقلب ، والعقل القرآني يستعين بمعطيات الحسّ والخيال والقلب ، والقلب القرآني يستعين بمعطيات الحسّ والخيال والعقل. وقد يبدو في عاجل النظر أن هذه التراتبية متوافرة أيضاً في المعرفة البشرية ، غير أن تدقيق النظر في العلاقة بين العناصر في المنهجين يكشف الفرق الدقيق والجوهري بين المنهجين .

والحقّ أن هذا الفرق هو في ماهية الواقع الذي يحيل إليه كلّ واحد من المنهجين ، فعلى حين يحيل المنهج البشري في المعرفة إلى الواقع الأرضي على أنه المعيار الصارم للحقيقة ، وصورتها الوحيدة ، ويبني معرفته قياساً على هذا الثبات ؛ فهي معرفة واقعية تجريبية محققة ؛ يبني المنهاج القرآني المعرفة على أساس أن هذا الواقع الدنيوي طارئ ، وهو ليس غير لعبٍ ولهوٍ [٢]؛ وأن الحقيقة الراسخة إنّما هي في الغيبي الذي لا وجود له في هذا الواقع ، بل هو واقع مختلف تماماً . وعلى هذا فإن العناصر المعرفية محكومة بنوع الواقع الذي تحيل إليه ، ورسوخها المعرفي

---

[١] نظرية المعرفة في القرآن الكريم ، جوادي آملي : ٢٤٥-٢٤٦ .

[٢] ولعل هذا ما حدا بعض أهل التفسير إلى القول إن الجهالة معناها الدنيا ، بوصفها كلّها جهالة ، ينظر تفسير الطبري : ٢٩٩/٤.

وصدقها في تمثيله تبع لرسوخ واقعها وصدقيته وصرامة تمثيله . وهذه السمة الفارقة تفكّ اشتراك العناصر بين المنهجين والمعرفتين ، لتعود اختلافاً تاماً.

الواقع الأرضي في المعرفة القرآنية طارئ بين أزلين : أزل ما قبل الهبوط بالمعصية ، وأزل الآخرة . ومهمة المعرفة ، بحسب القرآن الكريم ، بثّ عناصر الأزلية في هذا الواقع الطارئ على وفق مفهوم الاستخلاف . أي: إنها الطريقة المثلى لإبعاد شبح الاغتراب عن الروح الإنساني الذي حمل معه صورة الأزل الأول قبل هبوطه ، وهو يحن إليها ويجفّ بعيداً عنها ، والمنهاج القرآني يؤسس لهذا الأمر من خلال إعطاء الإنسان ، بالمعرفة ، إمكانية التحقق ، أي أن يكون أهلاً للعودة إلى فردوسه المفقود . ولنلحظ هنا أن الروح الهابطة تعلمت المعرفة قبل هبوطها ، فهي ليست خلواً من العلم ، وهي تشعر أصالة باختلاف المنهج في النظر إلى الواقع وتقييم رسوخه وبناء المعرفة المطلوبة لأداء مهمة الاستخلاف بشقيها العبادي والعماري. ولعل هذا هو السبب في جعل القرآن القلب مركزاً للمعرفة ، فالصورة المحمولة من الأزل الأول إنما هي صورة قلبية أصلاً .

إن غياب القلب ، الذي هو حافظ صورة الغيب في المعرفة البشرية ، هو الأسّ في جاهلية هذه المعرفة ، مهما بدت عقلانية ومتجاوزة لطورها البدائي الحسيّ ؛ فذلك الغياب يفضي إلى أمرين : الأول ، افتقاد التصاعد الخطي إلى الغاية المعرفية ، فتصبح المعرفة عندئذٍ غير مغيّاة . والآخر ، دورانية الإحالة بين العناصر من دون تفاعل أو اشتراك حقيقي في تأسيس المعرفة . ولذا يحيل العقلي في المعرفة الجاهلية إلى تشكّله الحسيّ الذي لا يمكن تعقّله بدونه ، فيعود حسّاً خالصاً ، وإن كان له شكل العقلي وحراكه .

وعلى وفق هذا تبدو حقيقة الجاهلية متغوّلة ، حتى في ما هو ليس بجاهلي ، ويمكنها أن تجمع ، ظاهرياً ، النقيضين معاً ؛ مؤسِّسَة لهجنة مريبة وغير مقبولة ، ولكنها قابلة للتعقّل ، ولها منطقها ، الذي يوهم أهلها أن لا هجنة فيها . والهجنة المعرفية هي التي رصدها القرآن الكريم في كل مواضع الجهل وسمى منهجها وحاكميتها الجاهلية . ويمكن قراءة كل الحوارات بين الأنبياء عليهم السلام وأقوامهم ، لنرى هذه الهجنة جليّة وحاكمة . الجاهلية إذاً طمس المعرفة

وتغييبها ، وإعادة تأسيس معطياتها بصورة انحرافية : تغييب اعتبارها ، بوصفها سلوكاً لتحقيق الذات ، وتقديمها على أنها ملصقة بالذات ، وليست مكوناً من مكوناتها ، وغير عانية في ذاتها . وهذا يعني أنها لا معرفة في الحقيقة .

فالجاهلية في أصل الوضع سلبية تلقٍّ وغياب معنى وتغييب تدبّر ، هي في المحصلة استبدال الفرد بالجماعة التي هي في الواقع مجموع الأفراد العبثي غير المتجانس إلاّ في كونه رقماً ، لا بوصفه قيمة اعتبارية مقصودة لذاتها . فالقبيلة : منتهى الاجتماع الجاهلي ، لا في عصر الجاهلية فحسب بل في عصر (التحضر) أيضاً (فالقومية في محصلتها مجموع قبائل لا أكثر)، لا وجود لها بوصفها كياناً اعتبارياً ، مهما تظاهرت في التراث بهذا الشكل ، بل بوصفها تحققاً جمعياً رياضياً ، يختلط فيزيائياً ولا يمتزج كيميائياً (إذا جاز لنا استخدام هذين المصطلحين بمعناهما العلمي) .

من هنا كانت القلة العددية في القبيلة ضرباً من الذلة ؛ لأنها : أي القلّة ، غير مجدية رياضياً . فالاعتماد على خيط النسب في تجميع الأفراد يعني غياب أي لحمة تكوينية متعقَّلة سوى لحمة الدم الطبيعية ، أي الأشياء كما هي (كما أوجدت في الطبيعة من دون إضافة بشرية). ومعنى هذا أن التدبر الجمعي غائب بمعنى مفقود . إنّ مهمة التدبر في الجاهلية بوصفها القبيلي مهمة وظيفية فردية وليست جمعية ، وهي واجب كفائي (يؤديه الشاعر والكاهن والعراف والحكيم وسيّد القبيلة)، وليس عينياً ، وهذه أولى مفارقاتها مع المنهاج القرآني .

المعرفة القرآنية تقدّم الكون كلّه على أنه شخصية اعتبارية عاقلة متدبرة حرّة ، لا يضيرها عدم انتماء أفرادها إليها جمعاً ، وإن كان يجليها ؛ فهو ، أي الكون، قائم بها وبدونها ؛ بمعنى أنه معنى مستقل في الإمكان يحتاج أفراده ليتحقق بالفعل ؛ وهو يتحقق ولو بفرد واحد من أفراده ، وليس بهم كلّهم ضرورةً ؛ وإن كان على الجميع واجب التدبر الذي هو واجب عيني لا ينوب فيه فرد عن فرد . فوجود فرد واحد يكفي ليحقق تلك الشخصية الاعتبارية ويجلّي وجودها كمعنى ، ويؤكد ضمناً منهجها الذي هو أهم من أفرادها . الحقيقة أن الكون بالمعطى

القرآني ينبني على المشاركة في الوجود والغائية في التحقق ، ومن هنا تبدو شخصيته الاعتبارية واضحة وحاكمة .

المعرفة الخالية من الغاية ، خالية من المعنى . وهي بهذا تعرّف لم يصل ، بعد ، إلى هيأة المعرفة وإمكانها ، مهما تشكل وتفرع وأوهمت صورته الخارجية أنه نوع معرفة . إنه تعرف يفتقر وجوباً إلى اليقين (حتى لو كان نسبياً) الذي هو مآل المعرفة الحقّة . وعلى الرغم من رسوخ الظنّ بنسبية المعرفة البشرية أصالةً – بحكم بشريتها ، ما يجعلها ظنيّة وجوباً – تفتقر المعرفة الجاهلية حتى إلى تحققها الظنّي الذي يجعل منها واقعاً معرفياً يمكن البناء عليه ؛ باختصار تصبح معرفة بلا معرفة ؛ لأنها غير مغيّاة ، أي إنها ليست في خدمة غاية العارف أو وظيفته .

إن ذلك النوع المحرّف من التعرف لا يحقق للعارف ، الذي هو مدار المعرفة ، التلبية النفسية الفطرية – وهي تلبية واجبة بوصف المعرفة حاجة فطرية كالطعام والشراب والتناسل – من فعل التعرف فالمعرفة ؛ ولذا يظل العارف في نوع التعرف هذا طالباً للمزيد الموهم بالعلم ولا علم ، من الماء الملح وسراب التحقق.

من هنا يتبين أن كل معرفة لا تحتقب المنهاج القرآني في سيرورتها فهي تحتقب السمة الجاهلية خفية في تكونها ؛ فتفتقد غائية المعرفة أو عنصراً من عناصرها . فهي تتحوّل وتتغوّل حتى تنتهي إلى خدمة ذاتها ، من دون مراعاة لتحقق كينونتها في تلك الخدمة . وبدلاً من أن تكون وسيلة اتصال باتجاه الغاية تصبح غاية بذاتها (وهي غير معدة في ذاتها لتلك الوظيفة) الأمر الذي يربك كينونتها وتجلّيها ، ويحول اتجاهها من التصاعد الخطي ، الذي هو السمة المثلى لأيّ معرفة ، إلى منظومة دورانية تحيل فيها العناصر إلى بعضها ، من دون إمكانية الخروج من هذه الدائرة التي تمنع انتقالها المنطقي إلى خطيّة الكينونة والتحقّق .

المنهاج المهجور
ألفاظ القرآن الكريم من التغريب إلى الغرابة

كان من المسلّم به ، منذ عصر التدوين وتكوّن الثقافة العالمة في القرن الثاني الهجري إلى يومنا هذا ، الاطمئنان إلى قِدَمِ علم غريب القرآن في تراثنا الإسلامي ، حتّى عُدّ من أوائل العلوم التي ظهرت في حياة العرب بعد الإسلام[١] . وبسبب من هذا التسليم والاطمئنان لم تخرج نظرة القدماء والمحدثين في أمر هذا العلم عن الإقرار بوجوده المبكر وكثرة التأليف فيه ، وجمع ما تناثر من مسائل تدخل في حيّزه ، من كتب الحديث والأدب والأخبار ، والبناء عليها ، وتوظيفها في مقدمات ومبانٍ لعلوم أخرى تتصل بها من قريب أو بعيد ، كعلم التفسير ، والنظر الفقهي في أمر الشعر والاستشهاد به في لغة القرآن الكريم ، والمعجم ولهجات القبائل وغيرها من أحياز معرفية وعلمية مختلفة بها حاجة ، كما يرى الناظرون فيها ، إلى توظيف مباني غريب القرآن أو ألفاظه أو ما ينشأ عنه من قضايا .

وعلى الرغم من انتباه طائفة من القدماء والمحدثين إلى ما يثيره القول بوجود الغريب في القرآن الكريم من إشكالات لغوية وعقائدية وتاريخية[٢] ، وسعيهم إلى إعادة النظر في هذا الشأن ، لم يُعِدْ أيٌّ منهم النظر في أصل القضية ، ولا في الأسس التي بنيت عليها ؛ وبدا أن تغايرهم مع غيرهم ، ممن سلّم بوجود الغريب في ألفاظ القرآن ، إنّما كان في تفسير المفهوم ومحاولة تخليصه من ارتباطه بالحوشية والتقعر ، أو السعي إلى تفسير وجود ما يوصف بالغرابة في النصّ القرآني على المستوى اللفظي ، من غير أن يثير ذلك السعي وتلك المحاولة أيّ سؤال جدّي في حقيقة وجود هذا الغريب وماهيته أو حاجة نصّ كالقرآن الكريم إليه ؛ الأمر الذي يعني إجماع القدماء والمحدثين على القول به ، وإن اختلفوا في تفسيره وحدوده وأسبابه . وكان الباعث على

---

[١] ينظر تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين : ١/ ٥٩ ، والمعجم العربي نشأته وتطوره ، حسين نصار :١/ ٤٨ .

[٢] ينظر ، مثلاً ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني والجرجاني : ٣٧، ودلائل الإعجاز للجرجاني : ٣٩٦-٣٩٩، وتاريخ آداب العرب ، الرافعي :٢/٥٨ ، والمعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم ، محمد التونجي :٤.

هذا الإجماع استقرار القول به سنداً وروايةً ، وهما ما هما في التدوين العربي ، وتراكم ذكره وتوظيفه بوصفه واقعاً نصيّاً ، بناءً على ذلك . وهذا أمر يصعب معه وفيه أن يجتهد المرء فيما يبدو كالنصّ الجلي في ظهوره وانكشافه ، في ضوء أسانيد لها من القدسية والمكانة : رواةً ونصّاً ، ما يجعل إعادة النظر فيها أو وضع الاجتهاد قبالتها ، من المحذورات والمحظورات . فضلاً على أن الإشارات المختلفة عند بعض القدماء والمحدثين ، ممن يبدو في رؤاهم نوعُ اختلافٍ في هذا الباب ، يُضعفها أنها تنظر في جزئية بعينها ، أو تعترض على حال بعينها ، أو لفظ مخصوص ، مع بقاء إقرارها بصحة القضية الكلية وأصولها [١]. وبدهيّ أن نظراً كهذا يورث إصلاحاً لما هو سائد مع بقائه ، ولا يعني نفيه أصالة أو تغييره كلياً . وعلينا أن نقرّ هنا أن من الصعب مطالبة أولئك العلماء بما ليس في طوقهم بحكم سطوة الثقافة السائدة وسلطة أصولها ، اللتين تجعلان من مخالفة تلك الأصول خروجاً على المألوف ، واجتهاداً غير مرغوب فيه من الفقهاء ، وحتى من العلماء المجتهدين ، لاسيّما بعد أن سوّرت الثقافة العالمة وجودها بالنهي عن الرأي والقول به في القرآن الكريم والسنة النبوية (التي توسعت لتشمل الصحابة والتابعين) ما صحّ السندُ وسلمت الرواية على وفق أعراف علم الحديث[٢].

وربما كان لازماً ، قبل النظر في أصل قضية غريب القرآن ، النظر بدءاً في حقيقة مفهوم الغريب في اللغة أصلاً . أ يمكن أن يقع الغريب في اللغة ، أيّ لغة ؟ وما توصيفه ؟ وما الداعي إليه ؟ وما معياره؟ وكيف يتسنى للقائلين بوجوده في اللغة أن يوفقوا بين مفهوم الغرابة ومدلولها ووظيفة اللغة عندهم التي هي اتصال تفاهمي يقتضي التحديد والوضوح قبل كل شيء ؟ .

والحقّ أنه ليس من اليسير تحديد الزمن الذي ظهر فيه مصطلح الغريب في اللغة ، وإن كان من المؤكد أنّه ممّا حدث بعد الإسلام [٣]. ولعل أقدم الإشارات إلى وجوده – وهي محل

---

[١] ينظر ، دلائل الإعجاز :٣٩٧ ، و نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه للخزرجي ، مقدمة المحقق :١٠ .

[٢] ينظر : الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي :١/ ٣١- ٣٤.

[٣] لم ترد إشارة إلى عناية القدماء بالغريب إلاّ في أوائل القرن الهجري الثاني ، وعند لغويين ونحاة غير عرب ، فوصِف يحيى بن يعمر (١٢٩هـ) بأنه ((كان فصيحاً عالماً بالغريب)) وكذلك وصِف عيسى بن عمر (١٤٩هـ) ينظر : مراتب النحويين : ٨، ٢١.

شكّ لتدافعها وتناقضها الداخلي [١] – يعود بهذا المفهوم إلى عصر الرسالة على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام ، فهي أصل لما عُرف في ما بعد بغريب الحديث النبوي ، ولكنها في عصره عليه الصلاة والسلام وعلى آله ، كانت ممّا يمكن تصنيفه في غريب اللغة . ثمّ شاع هذا المفهوم ، أعني غريب اللغة ، بعد عصر الراشدين ، حتى كان التأليف فيه في القرن الثاني الهجري ، ليكون من مسلّمات الدرس اللغوي وعلوم التراث قديماً وحديثاً .

الغريب في اللغة [٢]: المنقطع ، البعيد ، الغامض ، والمراد من هذه الثلاثة عدم الانتماء إلى المألوف ، المعروف ، السائد ، الواضح . وقد قرن أهل اللغة المعنى الحسيّ للغرابة المتأصل في (الغرب ، الغروب ، الغربة) بالمعنى المجازي فشبّهوا اللفظ بالرجل ، ومعنى غرابته هو وجوده في غير قومه ، وهذه (الغرابة / الغربة) إنّما هي عدم انتمائه إليهم في النسب أو البيئة .

ويمكن الخلوص من هذا إلى أن الغريب هو المجهول نسبياً ؛ لأن الجهل به واستغرابه إنّما هو جهل حالٍ وصفةٍ ، لا جهل وجود . غير أن هذا التحليل الذي تقودنا فيه المعجمات العربية يجعل من الغريب غريباً على وفق قاعدة ، هي (العموم ، المعروف ، الواضح) فكل ما خرج على تلك القاعدة فهو غريب بالقياس عليها ، وليس غريباً في ذاته . وقياساً على هذا قال أهل اللغة إن غريب اللغة إنّما هو الغامض من الكلام ، والغامض هو الخفيّ ، والخفي هو غير الواضح ، أي ما يناقض الظاهر الواضح المفهوم ، فالغريب في المحصلة هو غير المفهوم .

واللغة ، من حيث هي نشاط بشري أصيل ، غايتها الفهم والإفهام ؛ لأن وظيفتها تحقيق (الاتصال، التعارف، التفاهم). ومن البدهيّ ، والحال هذه ، أن يخرج غير المفهوم عن

---

[١] يرد حديثان متناقضان حول هذا الأمر ، الأول يقول فيه الإمام علي عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بعد أن سمع خطابه لوفد بني نهد: ((يا رسول الله نراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره ونحن بنو أب واحد.فقال : أدبني ربي فأحسن تأديبي)) : منال الطالب لابن الأثير : ٣٦/١ ، وتاريخ آداب العرب :٢٥٠/٢ ، والحديث موضوع عند أهل الحديث ، ينظر موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة : ٣٩٠/١، ومصادره . ويقول الإمام في الحديث الآخر ((ما سمعت كلمة عربية (كذا) من العرب إلاّ وقد سمعتها من النبي صلى الله عليه وآله وسلّم ، وسمعته يقول (مات حتف أنفه) وما سمعتها من عربي قبله)) : المزهر : ١/ ٣٠٢ .

[٢] ينظر : كتاب العين : ٤١١/٤ ، وتهذيب اللغة :٣٢٥/٦ ، ولسان العرب :٥٨٨/٦ ، وتاج العروس : ٤٥٦/٣.

حد اللغة ، ويكون منافياً في أصله لوظيفتها ، وللحاجة الإنسانية إليها . وهذا أمر تتفق عليه الأقوال ، أيّاً ما يكن موقفها من قضية نشأة اللغة وأصل وجودها ؛ لأن القائل بالتوقيف لا يمكنه القول بوجود الغرابة أصالة في اللغة ؛ لأنه سينسب لله تعالى ، من حيث أنه موقِف اللغة ، ما لا يليق بذاته . والقائل بالتواضع والاصطلاح لا يمكنه القول بالغرابة أيضاً ؛ لأنه مع وجود الغرابة الأصلية يمتنع التواضع والاصطلاح لعدم التفاهم . والقائل بالأصل الطبيعي للغة يمتنع على وفق مذهبه القول بالغريب أصالةً في اللغة ؛ لأنه يعتقد بتقليد الإنسان أصواتَ الطبيعة ، وهذا يتضمن معرفته بها وتمييزه إيّاها قبل نقلها لتكون أصلاً لطريقته في التفاهم مع غيره من بني جنسه .

إنّ ما يمكن الخلوص إليه ممّا سبق أن الغرابة الذاتية المتأصلة ممتنعة في اللفظ عقلاً واستعمالاً [١]؛ لأنها – ببساطة – تنافي وظيفة اللغة والمراد منها ؛ إذْ معها يمتنع التعرف فالاتصال فالإفهام فالاستقبال فالفهم فالإرسال ، وهي التراتبية الواجبة في وظائف اللغة ، أيّ لغة ، التي لا يمكن تجاوزها ، ولا قيام لغة بدونها .

وما دامت الغرابة ممتنعة ذاتياً ، وليست مطلقةً في أصل وجود اللفظ واللغة ، فهي إذاً نسبية ، بمعنى أن اللفظ الذي يعده العلماء غريباً لم يوجد غريباً بل حدثت الغرابة فيه بعد حين ، لأسباب لا تتعلق به من حيث هو لفظ ، وإنّما هي تحكّمات المحيط (زماناً ومكاناً) والمستعملين ، باختيارهم أو خارج إرادتهم لضرورات خارجية . وعلى هذا يمكن القول إن اللفظ ، الذي صار غريباً بعد أن لم يكن كذلك ، قد تأثر بواحد من الأوجه التي تؤدي إلى الغرابة أو بأكثر من واحد منها ، أو بها كلّها . ويمكن أن تُجمل الأوجه المفضية إلى تصيير اللفظ غريباً بما يلي :

١ – الغرابة الزمانية : ولعلها أكثر الأوجه إنتاجاً لظاهرة الغريب بسبب من تطور الزمان وتبدل الأحوال الذي يفضي ضرورة إلى تغير النمط الحضاري والحياتي بين زمان وآخر ، مقتضياً وجوباً

---

[١] ينظر : كشاف اصطلاحات الفنون :١٢٥١/٢ إذ يقول التهانوي :((فإنّه لا يتصوّر إذ لا أقل من تعارفه عند قوم يتكلمون به)).

اختفاء مدلولات بعينها تخص نمطاً حضرياً تجاوزه الزمان وأصبح من الماضي ، فتصير الدوال اللفظية عليه غريبة في الزمان التالي . وهو ما وصفه الأصمعي بالمبتدل فقال ((قد كان للعرب كلامٌ على معانٍ ، فإذا ابتدلت تلك المعاني لم تتكلم بذلك الكلام))[١]. وهذا الوجه يدخل في باب التطور الدلالي وسيرورة اللغة في التأريخ .

٢- الغرابة المكانية : وهي أن يبدو اللفظ مألوفاً في مكان ما بحكم بيئته وخصوصه المكاني ، ويُستغرب في بيئات وأمكنة أخرى ، إمّا لعدمه فيها أصالةً ، وإمّا لاستبداله بدوال أخرى مع اتفاق المدلول . وهو ما يُفسّر لنا كثيراً من المترادف اللغوي والمشترك اللفظي واختلاف اللهجات ، بحكم تغاير البيئات اللغوية مكانياً واختلافها في طبيعة مكوناتها الطبيعية والحياتية .

٣- الغرابة الحيازية : وهي أقلّ الأوجه حضوراً في أصله ، بسبب من اتفاق الزمان والمكان ، واختلاف حيازة فرد من المتكلمين عن حيازة غيره ، فيعرف ألفاظاً لا يعرفها غيره من أهل بيئته وزمانه ؛ إمّا لتحريه وتنقيره عنها ، وإمّا لسماعه إيّاها من بيئات أخرى ، وقد يكون الأمر عكس ذلك فيجهل فرد أو أكثر من المتكلمين ما يعرفه عامة المتكلمين في بيئته . فاستغراب طائفة من المتكلمين لها لا يعني غرابتها في ذاتها ؛ وإنّما هي ألفاظ وقعت إلى بعضهم لسبب ما ، ولم تقع لغيره [٢].

ويلحظ في الغرابة الحيازية أمران : أوّلهما أنها لا يمكن أن تحمل على خلق لفظ من متكلم لم يسمعه من غيره ، فهذا عبث لا يسعى إليه المتكلم الذي يبتغي الإيصال ، حتى لو أراد تبيان معرفته بعض ما يجهله غيره [٣]. والآخر أنها صارت بمعونة الوجهين الآخرين أكثر أوجه الغرابة حضوراً في المدونة التراثية ، فالغريب هو ما يعرفه العلماء والخاصة ؛ نتيجة بحثهم وتحريهم وتنقيرهم ، ولا تعرفه العامة لأنها لم تنقّر ولم تتحرَّ ولم تبحث [٤]، وبذا صار أهل الغريب حجة

---

[١] البخلاء :٢١٤ ، وينظر تعليق المحقق في :٤١٢-٤١٣ ، وسمى السيوطي بعضه متروكاً ، المزهر : ٢١٤/١ .

[٢] ينظر تعليق الزركشي في البرهان :٢٩٦/١ ، وينظر التهانوي :٢/ ١٢٥١ .

[٣] ينظر الخصائص : ٢٣/٢-٢٦.وينبغي التنبيه هنا إلى أن اشتقاق صيغ غير مسموعة من ألفاظ مسموعة لا يعد من الغريب .

[٤] ينظر تحفة الأريب : ٣.

فيه ، ولو كان غريباً حقّاً لما وصل إليهم ، ولو وصل لما فهموه ، ولا تعلّقوا بأسبابه فضيلة لهم من دون غيرهم من مستعملي اللغة .

إن الأوجه السابقة الذكر تدلنا على أسباب حدوث الغريب في اللغة ، كما تدلنا على أن الاستغراب ، أي وجدان لفظٍ ما غريباً ، إنّما هو جزء من الحراك اللغوي الطبيعي في أي لغة ، ولكنه ليس ظاهرة أصيلة في الوجود اللغوي . وعلى هذا فليس بوسع أحد ، إذا ما وضع هذه الأسباب نصب عينيه ، أن ينكر حدوث الغريب في اللغة ، كما ليس بوسع أحد أن يزعم وجود الغريب أصالةً فيها .

فإذا كان أمر الغريب في اللغة على ما بيّنّا آنفاً ، فهل يصحّ في القرآن الكريم ما صحّ في اللغة ؟ أ يحدث الغريب في القرآن الكريم كما حدث في اللغة ؟

لا مراء عند القدماء و المحدثين في أن القرآن الكريم نصٌّ لغويٌّ ، وهذا الوصف يقود إلى الاستنتاج أن يقع في القرآن الكريم ما يقع في اللغة . وهو استنتاج تحكّم في النظر اللغوي القديم والحديث إلى لغة القرآن الكريم ، مع الإبقاء على الفارق النوعي الذي فرضته قدسيّة النصّ وعلوّه البلاغي ، لا طبيعته اللغوية في ذاتها . بمعنى أن الظاهرة اللغوية في القرآن الكريم يُنظر إليها بدءاً بمعايير موافقة للطريقة المنظور بها إلى اللغة عامّةً ، من حيث الأصول المنهجية ، فإذا بدا أن المعيار الموضوع يمكن أن يقدح في قدسية النصّ أو بلاغته أو فيه محظور منهي عنه ، عدّل الناظر في لغة القرآن التسمية غير المستساغة أو خفّفها ، أو أوّلها ، لتجنب القول بوجود بعض الظواهر اللغوية أو الأسلوبية ، غير المستساغة على وفق النظر اللغوي في النظام اللغوي العام ، في لغة القرآن الكريم . فالنظر إلى النصّ القرآني في ضوء منهج لغوي يفضي وجوباً إلى تطبيق قواعد النظر اللغوي ومنهجه على النصّ بوصفه لغةً يجري فيها وعليها ما يجري في اللغة وعليها. غير أن القدسية وحذر الوقوع في المحظور تجعل الناظر يعدل أسماء الظواهر ، أو يؤوّلها أو يحتج لها بما يخرجها من دائرة التشابه بين النصّ السماوي بكماله المطلق والنص الأرضي القاصر أصالةً عن الكمال . فالضرورة التي يقول بها العلماء في اللغة ليست ضرورة في القرآن فهو ليس محل ضرورة ، والسجع المنهي عنه في القرآن ليس سجعاً بل فاصلة ،

والتخييل بمعنى الاختلاق الفني ليس تخييلاً في القرآن ، وكذا المجاز والكراهات الصوتية والتعاضل التركيبي ، ليست بها في القرآن الكريم [١].

وليس مرادنا من هذا إقرار وجود هذه القضايا في القرآن الكريم ، ولكنها توضح لنا مشكل النظر التراثي إلى القرآن بوصفه نصّاً لغوياً ، تنطبق عليه مقولات النظر في اللغة التي ينتمي إليها . فالعلماء الذي سعوا إلى تعديل التسميات والظواهر وتأويلها ، إنّما كانوا يسورون قراءتهم للنص القرآني لا النصّ القرآني نفسه ، ويعدلون نظرهم ويؤولون رؤيتهم للغة لا لغة القرآن . وهم يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأن القرآن ويحافظون على كماله وقدسيته ، حين يُخلونه مما اعتقدوا وجوده في اللغة ولا يليق بلغة القرآن ؛ والحقّ أنه ليس موجوداً في اللغة نفسها أصالةً ، وأكثره نظر بحثي اتخذ أصولاً وقواعد وأغفل ما سواها ، بل صنّف ما يخالفه في أبواب الرديء والشاذ والقليل والمكروه والضرورة ؛ فإذا فاجأه وجود مثله في لغة القرآن ، صار بين كمال منهجه وحتميته وكمال القرآن وبلاغته ، ففزع إلى التعديل والتأويل [٢]. ومن الإنصاف القول أن طائفة من القدماء والمحدثين[٣] قد أدركت مخاطر النظر بهذه الصورة إلى النصّ القرآني ، ولكنها – في ضوء اتساق أصول الثقافة العالمة وعناصرها ، ولاسيّما اعتمادها السند المرفوع بوصفه أصلاً غير قابل للاجتهاد إلاّ في ضوء مقولاته وأعرافه ذاتها – لم تخرج في إدراكها ذاك عن حيّز تلك الثقافة ، فكان جدلهم الروائي (النقلي) ، والعقلي ، يسعى ضمناً إلى ترصين تلك المقولات والأصول ؛ ما منعهم من ملاحظة التناقض بين نظرهم للمشكل وطريقة حلهم إيّاه . وحتى من لحظ منهم ذلك التناقض أغفله ، أو قلّل من شأنه، وصوّره على أنه أمر عارض لا يقدح في صحة المقولات أو طريقة النظر ، لكونه نزراً لا يؤبه له ، أو لكونه قابلاً للتأويل الذي يعيده إلى سبيل الاتساق ، ولا مشكل حينئذ .

---

[١] للتدليل على هذه المفارقة ينظر ما فعله الباقلاني في إعجاز القرآن : ٧٢_١٧٠ ، ففيه من هذا الجدل الكثير .

[٢] ينظر في هذا ما قاله الشيخ عبد الخالق عضيمة في كتابه دراسات لأسلوب القرآن الكريم :١/٦-١٣ .

[٣] ينظر رأي أحمد بن حنبل في هذا الشأن في البرهان:٢/١٦٠، وينظر : دراسات لأسلوب القرآن الكريم :١/٦-١٤ .

لقد كان نظر القدماء إلى ما سمّوه غريب القرآن متأسّساً على مقولات متداخلة ، يدافع بعضها بعضاً ، وهو تدافع يكشف ، بصورة ما ، حيرة القدماء أمام هذه القضية ، وسطوة أصول العلم والأيديولوجيا الحاكمة في الثقافة العالمة على رؤية العلماء لموضوع العلم ، تلك الأيديولوجيا التي أسهمت في نشوئها عناصر متشابكة ، منها الديني ومنها السياسي ومنها الثقافي ، ولكنها على اختلاف مصادرها ومعطياتها وحقولها المعرفية اتّسقت في منهج واحد ، كان مفهوم السلطة بكل تجلياته هو المهيمن عليه ، الأمر الذي أفضى إلى تغايرها وتبدّلها على وفق مراد السلطة . ومن هذه المقولات :

١ـ عروبة القرآن التي أكدها النصّ في غير آية ، وعدم حاجة الناس الذي زامنوا نزوله من مسلمين ومشركين ، شرط كونهم عرباً ، إلى تفسير مفرداته[١] ؛ لاتحاد لغة الرسالة والمحيط اللغوي الموجهة إليه ، ومن أجل هذا قال بعضهم باللغة الموحدة الفصحى[٢]، التي نزل بها القرآن وقيل بها شعر الجاهلية وكانت مفهومة من العرب كافة على اختلاف لهجاتهم .

٢. ظهور الحاجة إلى تفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم من حيث هي ألفاظ ، وإسناد بعض روايات التفسير إلى الرسول الكريم[٣] ، وإسناد الجهل ببعض المفردات إلى كبار الصحابة [٤]. ويبدو جلياً ، لو سلّمنا بهذه الروايات ، أن سؤال بعض الصحابة عن تلك المفردات كان مما وقع بعد وفاة الرسول الكريم لأن من بيّنها لهم و عرّفهم بها كان من عامة العرب ، ولو كان في عهد الرسول لما سألوا غيره .

٣ـ اتساع أمر الغريب القرآني ، وظهور الحاجة إلى تفسيره بعد الفتوحات ، أي بعد سنة ١٣ هجرية وإرجاع ذلك الاستغراب إلى دخول الموالي في الإسلام وكثرتهم ، وضعف

---

[١] مجاز القرآن : ٨/١ .

[٢] الزينة في معاني الكلمات الإسلامية العربية ، أبو حاتم الرازي : ١٠٢/١ .

[٣] ينظر : تفسير غريب القرآن الكريم للرازي، مقدمة المحقق :٨-٩ ومصادره ، ونفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه للخزرجي ، مقدمة المحقق: ١١-١٢ ومصادره .

[٤] إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري : ١/ ٧٠، ١٠١، ١٠٠، والجامع لأحكام القرآن :١/ ٤٤، والبرهان للزركشي :١/ ٢٩٣، ٢٩٥ ، والإتقان : ١٢١/١ .

اللسان العربي بسبب خروج القبائل إلى الأمصار ومخالطتها الأعاجم [١]، وغيبة حملة العلم القرآني (الصحابة) الذين ذهبوا من دون أن يسألهم الناس غير الحرصى على العلم عمّا ورثوه من رسول الله عليه الصلاة والسلام وعلى آله من علم القرآن ولاسيما غريبه وتفسيره .

٤. التطابق بين الظاهرة اللغوية الجاهلية والظاهرة اللغوية القرآنية ، فمادام القرآن قد نزل إلى عرب الجاهلية وتحداهم فمن الواجب أن يخاطبهم بما يألفون ، ويكون فيه ما في لسانهم من ظواهر وما في لغتهم من أساليب إكمالاً لأعلميته وتصديقاً لتحديه . ولّما كان الغريب من أساليبهم ومناحي علمهم اللغوي ومدار تفاضلهم [٢] ، كان لا بد منه في القرآن الكريم ؛ ليصدق الطباق ويتحقق التحدي ، ويندفع ما يظن بالقرآن من قلة الجزالة وشدة الأسر [٣] ، والغريب علامة عليهما .

هذه بإيجاز المقولات التي ترددت في تراث القدماء عند حديثهم عن الغريب القرآني ، ومن اليسير على الناظر فيها أن يرى التدافع بين مقولة وأخرى ، فهي تتدافع في وثاقتها التاريخية عند فحصها بدقة ، وتتدافع مع الواقع اللغوي ، ومع القرآن الكريم نفسه !. غير أن الشيء الوحيد الذي يجمع هذا الشتات غير المتناسق فيلظمه في سلك واحد هو السند المرفوع والرواية المرضية وشهادة العدول من أهل الأخبار !. وفي ضوء هذا الأمر تكاثرت كتب غريب القرآن منذ منتصف القرن الثاني الهجري حتى يومنا هذا ، وتنافست في جمعها وأدلتها ومناهج تبويبها واختصارها ، ولفقها مع غريب الحديث ، لتكون علماً قائماً برأسه يُفزع المرء ، حين ينظر إلى ضخامته ، أن يُخطِر على قلبه مجرد الشك في أمره .

---

[١] كشف الظنون :١٢٠٣/٢.

[٢] مجاز القرآن : ٨/١ ، ٢٨ . وينظر رد الخطابي على هذه الرؤية : ثلاث رسائل : ٣٧، والجرجاني في دلائل الإعجاز : ٣٩٧-٣٩٩.

[٣] ينظر تقسيم الخطابي لطبقات الكلام القرآني : البليغ الرصين الجزل ، والفصيح القريب السهل ، والجائز الطلق الرسل ؛ وقال أن في القرآن الكريم من هذه الطبقات كلّها ، وإن غلب النمط الأوسط عليه (الفصيح القريب السهل) . ثلاث رسائل في إعجاز القرآن :٢٦.

فهو لم يعد مرجعية مغلقة تثبت ذاتها فحسب ، بل صار مرجعية لقضايا وعلوم أخرى تبعد عنه أو تقرب منه ، وتكاثرَ ترداده في حقول شتى ؛ حتى صار من الصعب أن ينفى أو تهدم مبانيه وقد بنيت على أساسها وفي ظلها مقولات أكثر جدلية من المقولة الأصل ، ولاسيما مقولة الشاهد الشعري على لغة القرآن التي ندر من لم يعرض لها أو يعتمدها من أهل التفسير أو البلاغة أو علم الشعر [١].

ولا نجد في القرآن الكريم أي إشارة إلى هذا المفهوم على الرغم من ورود الجذر (غرب) في تسعة عشر موضعاً ، على ثلاثة أوجه باختلاف مشتقاتها : الغرب والغراب والغرابيب[٢] . ولعل من المهم الإشارة هنا إلى أن المستوى التأويلي في النصّ القرآني ، الذي فزع إليه القدماء لإثبات وجود الغريب في النصّ القرآني ، كان يقع تحت مفهوم المتشابه الذي نصّ عليه القرآن في غير آية وهو مما يجري في مآل التركيب أو في علاقة النصّ بالواقع ، وليس مما يقع في الألفاظ التي أُسس على وفقها القول بالغريب القرآني ، وإن وجهه السياقي مما يقع تحت علم الوجوه والنظائر ؛ إذْ لا يرد في القرآن أيّ لفظٍ غير مفهوم دلالياً ، من حيث هو لفظ مفرد ، في محكمه أو متشابهه ؛ومن هنا لم يرد لفظ الغرابة والغريب مطلقاً في النصّ الكريم ، بل ورد نقيضه (الإبانة) بوصفه سمة أصيلة في النصّ .

وربما تكون أول إشارة نصيّة ، في التراث المدوّن ، إلى وجود الغريب في القرآن الكريم قد وردت في حديث منسوب إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلّم ، هو ((أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه))[٣] ، وهو عند علماء الحديث ضعيف أو موضوع [٤]. ولو سلّمنا بصحته ، فالمراد بغرائب القرآن فيه غرائب التأويل وليس غرائب اللفظ ؛ ففي رواية أخرى للحديث ، ضعّفها أهل الحديث أيضاً ، يبين النصّ المراد بالغرائب ((وغرائبه فرائضه

---

[١] ينظر مثلاً ، إيضاح الوقف والابتداء : ٦١/١، والجامع لأحكام القرآن : ٢٤/١ ، و البرهان : ٢٩٤/١، والإتقان : ١٢١.

[٢] ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٤٩٦-٤٩٧.

[٣] الجامع لأحكام القرآن: ٢٣/١.

[٤] موسوعة الأحاديث و الآثار الضعيفة و الموضوعة :٧٥/٢-٧٦.

وحدوده))[١] . ولقد يكفي قول أهل الحديث في هذا دليلاً على غيبة مفهوم الغرابة في اللفظ القرآني في ذلك العصر ؛ ولكن الذاهبين إلى القول بوجود الغريب في ألفاظ القرآن لا يكتفون به ، بل يروون أحاديث أخرى تُنسب إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلّم ، تتضمن تفسيره مفردات قرآنية لطائفة من الصحابة ؛ وهم يرون أنها كانت عند أولئك من الغريب القرآني الذي به حاجة إلى تفسير ، ومن ثمّ يُستدلّ بها على قِدَمِ علم غريب القرآن ، وحدوث الغرابة في ألفاظه[٢] . ولكن الذي يرد على هذا الرأي أن التفسير المنسوب في هذه الأحاديث إنّما كان ، لو صحّت الرواية ، في تأويل المعاني لا تفسير المفردات ، وفي تبيين المراد لا اللفظ . ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى نفي أي تفسير لفظي لغوي في عصر الرسالة وعصر الصحابة بالقول ((إنّما أنزل القرآن بلسان عربي مبين .... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلّم أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه))[٣] .

ويمكن القول إن الإشارة الفعلية الأولى ، في هذا الباب ، إنما هي الكلمة المنسوبة إلى ابن عباس ، التي ورد فيها أول ذكر مدون لغريب القرآن بهذا الاسم في قوله : ((إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب))[٤] ؛ ولذا يذهب بعض الدارسين إلى القول أن أول من ألف في غريب القرآن ابن عباس ، وأن ثمّة كتاباً باسم غريب القرآن منسوباً إليه[٥] .

ولو أنا عدنا إلى ما يقوله العلماء في تفسير المراد بمفهوم الغريب القرآني لتبيّن لنا نوعُ حيرةٍ ضربت بأكنافها على القدماء والمحدثين ، تؤكد ما قلنا آنفاً من تدافع المفهوم في آثارهم بسبب من اصطدامه بنصّ القرآن الكريم على إبانته المطلقة وتيسيره وعروبته ، وهي

---

[١] موسوعة الأحاديث و الآثار الضعيفة و الموضوعة :٢/٧٥-٧٦.

[٢] صحيح البخاري :٦/٣١ ، وينظر تفصيل القول في نفس الصباح مقدمة المحقق: ١١.

[٣] مجاز القرآن :١/٨.

[٤] الإتقان : ١/٢٤٢.

[٥] ينظر : تاريخ التراث العربي :١/٥٩ ، والمعجم العربي نشأته وتطوره:١/٣٩ .

مما ينافي مفهوم الغريب كلاً أو جزءاً . فأبو عبيدة في مجاز القرآن ، بعد أن ينصّ على عدم حاجة من نزل النص بين ظهرانيهم إلى تفسيره أو المسألة عن معانيه ؛ لكونه مطابقاً لسانهم ، يعود فيقول: ((وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ، ومن الغريب ، والمعاني))[١] ؛ ما يدل على صدق ما أشرنا إليه من مشكل النظر إلى لغة القرآن على أنها صورة من العربية بكل ما فيها ، فمادام الشائع بين العلماء أن الغريب من سمات كلام العرب فلابد من أن يكون في القرآن منه شيء ؛ لأن القرآن عربي .

ويذهب الخطابي مذهباً آخر في تعيين المراد بالغريب فيقول ((الغريب من الكلام يقال به على وجهين : أحدهما أن يراد به بعيد المعنى غامضه ، لا يتناوله الفهم إلاّ عن بعد ومعاناة فكر . والوجه الآخر : أن يراد به كلام من بعدت به الدار ، ونأى به المحلّ من شواذّ قبائل العرب ، فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها ، وإنّما هي كلام القوم وبيانهم ، وعلى هذا ما جاء عن بعضهم ، وقال له قائل :أسألك عن حرف من الغريب فقال :هو كلام القوم ، إنّما الغريب أنت وأمثالك من الدخلاء فيه.))[٢] ، وقد ذهب بعض الدارسين إلى القول إن المراد بغريب القرآن والحديث إنّما يتمحض في الوجه الأول الذي قاله الخطابي ، أي أن غريب القرآن هو البعيد المعنى الغامض الذي يحتاج معاناة فكر[٣] . والحق أن الخطابي لم يرد هذا الوجه فحسب ؛ بدليل حديثه عن تعليل كثرة الغريب في الحديث وعزوه إيّاها إلى خطاب النبي العرب على لغاتهم ، وإلى اختلاف قبائل الرواة ولغاتهم ، فيقول نقلاً عن أبي عبيدة ((أعيانا أن نعرف أو نحصي غريب حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم))[٤] !. ولكن الخطابي نفسه ، في معرض حجاجه مع الذين يقولون إن

---

[١] مجاز القرآن :٨ ، و١٨.

[٢] غريب الحديث للخطابي :٧١/١ ، والفاضل للمبرد : ٥ ؛ ويلحظ قول الزمخشري((وقد غربت هذه الكلمة ، أي غمضت فهي غريبة ، ومنه مصنّف الغريب ، وقول الأعرابي : ليس هذا بغريب ، ولكنكم في الأدب غرباء)) أساس البلاغة :٤٤٧.

[٣] نفس الصباح ، مقدمة المحقق : ١٠ .

[٤] غريب الحديث : ٦٩/١ .

حظ القرآن من الغريب قليل ، دليلاً لهم على قدرة العرب على الإتيان بمثله ، يقول ((وأما ما ذكروه من قلة الغريب في ألفاظ القرآن بالإضافة إلى الواضح منها ، فليست الغرابة مما شرطنا في حدود البلاغة ، وإنما يكثر وحشي الغريب في كلام الأوحاش من الناس والأجلاف من جفاة العرب .... وليس ذلك معدوداً في النوع الأفضل من أنواعه ، وإنما المختار منه النمط الأقصد الذي جاء به القرآن))[١] .

ويضع ابن فارس غريب القرآن في باب المشكل قبالة الواضح ، فيقول: ((أما واضح الكلام ، فالذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب ....وأما المشكل فالذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه .أو من أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله على جهته . أو أن يكون الكلام في شيء غير محدود . أو أن يكون وجيزاً في نفسه غير مبسوط . أو أن تكون ألفاظه مشتركة . فأما المشكل لغرابة لفظه فقول القائل : (يملخ في الباطل ملخاً ، ينفض مذرويه)...ومنه في كتاب الله جلّ ثناؤه (فلا تعضلوهن) و (من الناس من يعبد الله على حرف) و (سيداً وحصوراً) و (تبرئ الأكمه) وغيره مما صنف علماؤنا فيه كتب غريب القرآن .))[٢] .

على حين يذهب عبد القاهر الجرجاني مذهباً مغايراً في أمر الغريب القرآني فيعزوه إلى بيانية النصّ وجماليته الاستعارية فهو غريب الاستعارة (المعنى) لا غريب اللفظ ، والمراد هنا الغرابة التأويلية لا الغرابة المعجمية ، ولكنه يقول ، في النصّ نفسه ، إن ثمة غريباً لفظياً ، وإن كان قليلاً ، في القرآن [٣]. ويبين أبو حيان الأندلسي ، في كتاب له في غريب القرآن ، المراد بمصطلح غريب القرآن ، موافقاً السابقين عليه ، بالقول : ((لغات القرآن العزيز على قسمين : قسم يكاد يشترك في فهم معناه عامة المستعربة وخاصتهم ، كمدلول السماء

---

[١] ثلاث رسائل : ٣٧.

[٢] الصاحبي : ٦٩-٧٠.

[٣] دلائل الإعجاز : ٣٩٦-٣٩٩.

والأرض وفوق وتحت ؛ وقسم يختصّ بمعرفته من له اطّلاع وتبحر في اللغة العربية ، وهو الذي صنّف أكثر الناس فيه وسموه غريب القرآن)) [١].

وأمّا ابن قيّم الجوزية في كتابه الفوائد فينقل عن ابن قدامة أن الغرابة ((هي أن يكون المعنى مما لم يُسبق إليه على جهة الاستحسان ؛ فيقال ظريف وغريب ، إذا كان عديم المثال أو قليله ، والقرآن العظيم كلّه سهل ممتنع ؛ ألفاظه سهلة ومعانيه نادرة وأسلوبه غريب))[٢] وهذا القول أقرب إلى مقالة نقاد الأدب وأهل الإعجاز منه إلى النظر في غريب القرآن .

وينقل السيوطي بعض الآراء السابقة في كتابه الإتقان من دون تعليق ، ولكنه يقول في المزهر عند حديثه عن معنى الغريب في اللغة ((معرفة الحوشي والغرائب والشواذ والنوادر : هذه الألفاظ متقاربة ، وكلّها خلاف الفصيح .....والغرائب جمع غريبة ، وهي بمعنى الحوشي))[٣]. وهو ما يفهم من تعريف الشريف الجرجاني للغرابة [٤]. على حين يقسم التهانوي الغريب على قسمين فيقول ((فالغريب منه ما هو غريب حسن وهو الذي لا يعاب استعماله على العرب الخلّص لأنه لم يكن غير ظاهر المعنى ولا غير مأنوس الاستعمال عندهم ، وذلك مثل شرنبث واشمخر واقمطر ، وهي في النظم أحسن منها في النثر ، ومنه غريب القرآن والحديث ، وهذا غير مخل بالفصاحة . ومنه غريب قبيح وهو الذي يعاب استعماله مطلقاً أي عند الخلّص من الأعراب وغيرهم سواء كان كريهاً على السمع والذوق أو لم يكن . فمنه ما يسمى الوحشي الغليظ وهو أن يكون مع كونه غريب الاستعمال ثقيلاً على السمع كريهاً على الذوق ويسمى المتوعر أيضاً وذلك مثل جحيش للفريد واطلخمّ الأمر وأمثال ذلك ... وبالجملة ، فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي

---

[١] تحفة الأريب :٣.

[٢] الفوائد :١٧٢ ،ولعل ابن قدامة المقصود هو موفق الدين بن قدامة الفقيه الحنبلي الشهير ٦٢٠هـ .

[٣] المزهر :١/٢٣٣-٢٣٤، وينظر الإتقان :١/ ٢٢٩.

[٤] التعريفات :١٦١.

يكون غير ظاهر المعنى وغير مأنوس الاستعمال ؛ لا بالنسبة إلى الأعراب الخلّص بل بالنسبة إلينا .))[١].

ولا يخرج المحدثون من دارسي غريب القرآن على هذا السنن ، فإلى إعادتهم مقولات القدماء وتوكيدهم لها ، (على منهج القدماء في تغليب الرواية و السند !)، نظر بعضهم في المراد بغريب القرآن ، فرده الرافعي إلى ما قاله ابن قيم الجوزية من أنه غريب التأويلات والمعاني وليس غريب الألفاظ [٢]، ووافقه بعض الدارسين[٣]. ورده بعضهم إلى اختلاف لغات العرب وأن القرآن فيه من كلّها ، فما كان لقبيلة استغربه غيرها من القبائل ، وعلى هذا قال المحدثون بنزول القرآن الكريم باللغة الموحدة والمثالية والفصحى ، وأنها لم تكن في طوق كلّ العرب لأنها لغة أدبية عليا [٤]، فمن هنا كان الغريب . وقال بعضهم : ((ووجود الكلمات الأعجمية في القرآن الكريم ، وإن كان قليلا ، أو وجود الكلمات الكثيرة من اللهجات الأخرى غير لهجة قريش ، مع أن لهجة قريش تشكل الأكثرية منه، كان سببا لظهور مسألة الغريب في القرآن . يمكن تدقيق الغرابة في علم غريب القرآن من وجهتين : الأولى : أن تكون الكلمات مغلقة باعتبار المعنى . والثانية : أن تكون الكلمات الشواذ الموجودة بعيدة عن الحجاز))[٥] .

ما سبق كان مجملاً لآراء القدماء والمحدثين في القول بغريب القرآن وتفسير المفهوم والمراد به ، وهو النظر السائد قديماً وحديثاً في هذه القضية . ومن اليسير القول أن بعض هذه الآراء ليس له من علاقة بغريب القرآن بوصفه مفهوماً مستقراً في المدونة التراثية ،

---

[١] كشاف اصطلاحات الفنون:٢/١٢٥٠-١٢٥١.ولك أن ترى أيهما أيسر وأذوق (جحيش ام شرنبث)،و(اقمطر ام اطلخم) !!

[٢] تاريخ آداب العرب :٢/٥٨.

[٣] نفس الصباح ، مقدمة المحقق : ١٠ .

[٤] فصول في فقه العربية :٩١.

[٥] تفسير غريب القرآن العظيم ، مقدمة المحقق : ٦ ، و الرأيان لإسماعيل سير اوغلو في كتاب له بالتركية واعتمده المحقق حسين المالي و هو تركي أيضاً . والعبارة المقتبسة من كلامه بعربية (تركية) فلا سبيل إلى إصلاحها .

ولاسيما القائل أن المراد بالغريب غريب التأويل ، فقد نصّ القدماء ، عامتهم ، على أن الغريب في اللفظ لا في التأويل ، بل إن المرويات عن الصحابة تنص على هذا لا على غيره . وإنما قال ابن القيم والرافعي ومن وافقهم ، بهذا ، لأنهم عرفوا ما يفضي إليه القول بالغريب اللفظي من قدح في إعجاز القرآن ، ومن تناقض مع نصّ القرآن على إبانته وعربيته . والغريب أنهم أنكروا هذا في القرآن ورضوه في السنة ، وعدّوه علامة فصاحة للرسول الكريم [١]!. والمفترض في السنة ، على وفق أقوالهم ، أن تكون أوضح من القرآن ؛ لأنها تبيين له وشرح لمراده وتفصيل لأحكامه . فينبغي ، والحال هذه ، أن تكون أقل غرابة من القرآن عند من يظن بالقرآن غرابة (فكيف أعياهم إحصاء غريب الحديث النبوي!). وهو ما يؤكد ما قلناه من جزئية النظر إلى هذا الموضوع عند القدماء والمحدثين .

إن كان ما سبق كما بيّنا في تدافعه واختلاطه ، فما حقيقة القول بغريب القرآن ؟ وكيف ظهر وما دواعيه وأسبابه ؟ وكيف جاز ما فيه من تدافع على العلماء حتى صار مسلّمة على مدى أربعة عشر قرناً ؟.

إن المسمى بغريب القرآن قضية بحثية منهجية ، وليست واقعاً نصياً قرآنياً ، ولا يشفع تراكم الحديث فيها وعنها في جعلها واقعاً نصياً ، مهما تكاثرت الحجج ، وتناسلت النقول . فإلى جانب نصّ القرآن على إبانته وعروبته وتيسيره ، وهو يكفي لدحض القول بحدوث الغريب فيه ، ثمة أدلة تاريخية وتدبّرية تنفي وقوع الغريب في القرآن الكريم ؛ منها :

١ــ إن القرآن ، ككل كتاب سماوي ، نصّ إبلاغ وهداية ، ينبني عليه الثواب والعقاب ؛ وهو صادر عن الله سبحانه وتعالى ؛ ووجود الغريب فيه ، على المستوى اللفظي ، ينافي مهمته ويخالف مراده . ومن هنا قال الأصوليون بقاعدة عقلية مفادها قبح العقاب بلا بيان [٢] ؛ وجعلوها أصلاً للتكليف ؛ كما يحتقب القول بوجود الغريب اللفظي في القرآن الكريم

---

[١] ينظر غريب الحديث : ٦٩/١ ، و تاريخ آداب العرب : ٢/ ٢٤٨، ويلحظ أثر هذا في الجدل الفقهي العجيب حول حاكمية السنة على القرآن ، في الجامع لأحكام القرآن : ٣٩/١ .

[٢] دروس في علم الأصول ، السيد محمد باقر الصدر :٣٦٦/١.

الظن بالله تعالى ظن الجاهلية ؛ فإنزال كتاب هداية إلى الناس وجعله غريباً عنهم عصيّاً عليهم ، ثم محاسبتهم على وفقه ؛ إنما يفضي إلى العبث والظلم ، تعالى الله عنهما علوا كبيراً ، وقد نصّ القرآن على نفيهما عن الله جل وعلا في غير موضع منه .

٢- لقد عرض القرآن الكريم في موارد كثيرة ، كما عرضت السيرة والتاريخ المروي عن الجاهلية تفاصيل ذلك ، مقالات أهل الشرك في القرآن الكريم وموقفهم منه ومن الرسول ، فبهتوه بكل قول عنادا وإنكارا ، ولكن القرآن الكريم والتراث المروي عن الجاهلية لم يذكرا لنا خبراً واحداً عن استغراب المشركين ، بله المؤمنين ، للفظ من ألفاظ القرآن الكريم ، ولو كان هذا لكان حجة لنقض الإعجاز وإبطال التحدي ، وقد أشار الجرجاني في الدلائل إلى هذا إشارة بارعة [١] .

٣- لقد أدرك العلماء ، كما تروي آثارهم ، أن الغريب إنما يحدث في اللغة بفعل الزمان والمكان والحيازة . والقرآن ، كما يجمعون ، صالح لكل زمان ولكل مكان ولكل إنسان ، فالغريب إذاً لا يحدث فيه ، فليس فيه ألفاظ تموت ، ولا ألفاظ تولد ، ولا تغاير في الحيازة ، ولا أثر لصبغة مكانية مخصوصة لغوياً ، في النصّ الكريم . فالقول بحدوث الغريب فيه يعني ، ضمناً ، حدوث القرآن نفسه وتزمينه[٢] ، أو إمكانية صلاحه لوقت دون وقت ولبيئة دون أخرى ، ولإنسان دون إنسان.

٤- إن النظر في كتب غريب القرآن ، منذ سؤالات الصحابة ، مروراً بمسائل نافعٍ بن الأزرق ابنَ عباس ، وانتهاءً بعصر التأليف الساذج والمبسوط الذي يمتد إلى زمننا هذا ، يكشف لنا أن أغلب الألفاظ التي زُعمت غريبة هي في طوق كلّ عربي ، وليست في طوق خاصة المثقفين ، أو علماء اللغة فحسب ، وأن كثيراً منها يصدق عليه ما قاله أبو حيان

---

[١] دلائل الإعجاز : ٣٩٧

[٢] لعل في هذا ما يبين وجهاً للقول بخلق القرآن عند المعتزلة قديماً ، وتأرخة القرآن عند بعض الدارسين كنصر حامد ابو زيد حديثاً ، ولسنا في أمرهما قبولاً أو ردّاً ، ولكن الملاحظ هنا أن العلماء الذين أقروا بوجود الغريب في القرآن وألفوا فيه ودافعوا عنه واحتجوا به ، إنما هم علماء السنة والشيعة ، لا المعتزلة . وهو ينافي ما يعتقدونه من قدم القرآن ونفي القول بخلقه !

الأندلسي ((يكاد يشترك في فهم معناه عامة المستعربة وخاصتهم))[١] ، ويكفي أن يقلب المرء كتاب أبي حيان نفسه في غريب القرآن ليرى مصداق ذلك .

إذاً ، مادامت الحال هذه ، فمن أين جاءت هذه الرؤية ، حتى صارت علماً قرآنياً ، تكاثر التأليف فيه والاحتجاج به ؟.

لابد لنا هنا من القول أن ما جرى مع القرآن ، وليس في القرآن ، إنما كان تغريباً ، وليس غرابة . والتغريب فعل فاعل ، له من القصدية والتخطيط ما يجعله على النقيض من الغرابة التي تبدو وسماً في اللفظ ، أو تطوراً تاريخياً ، ليس لأحد يد قصدية فيه[٢] .

لقد نصّ الجميع ، في عصر نزول القرآن ، وبعده ، كما نصّ القرآن نفسه ، على إبانته وتفصيله ووضوحه ، وهو ما ينافي الغرابة بأيّ شكلٍ فُسِّرت ؛ فما حدا بالقدماء ، وهم عارفون بهذا ، بل هم من أورده ونصّ عليه ، ولولاهم لم نعرفه ، ما حدا بهم إلى القول بوجود الغريب في القرآن الكريم ، وتمحّل الروايات والأخبار ، وتلمّس الأعذار لذلك الوجود المزعوم ؟ أ غاب عنهم ما قالوه هم أنفسهم عن سهولة القرآن وبلاغته وفصاحته وإعجازه ، وهي تناقض القول بالغرابة ؟ أم غاب عنهم نصّ القرآن في أكثر من آية على عروبته المبينة ؟ .

الحقّ أن الأمرين كليهما لم يغيبا عن القدماء ، ولا هما بالغائبين عن المحدثين ، ولكن الذي غاب أو غُيِّبَ هو المنهج والرؤية التي على وفقها كان للقدماء والمحدثين أن يجلّوا القول في هذا الباب . فقد بدأ البحث عن غريب القرآن وفيه ، في مطلع نشأة علوم العربية ، وتأسس الحاجة ، أو ما يظنّ أنه حاجة ، إليها . وكان الواقع السياسي والديني والاجتماعي قد أخذ بالتغير تغيراً واضحاً ، اختلفت الآراء في تقييمه سلباً أو إيجاباً ، لكنه بحراكه ، وحاجاته أو ما صُوِّرَ على أنه كذلك ، صنع واقعاً جديداً تبدلت فيه طائفة رئيسة

---

[١] تحفة الأريب : ٣.

[٢] تنبغي الإشارة هنا إلى أن القرآن الكريم نصّ على أنه يُهجر ((إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً)) (الفرقان : ٣٠) . و الهجر أول التغريب ، فالمهجور يُترك النظر فيه و تداولُه حتى يُنسى فيُستغرب .

من المفاهيم القرآنية والإسلامية تبدلاً أوقع الجدل فيها ، فكان العلاج الوقتي لها غير محكم ولا مُتَدَبَّر بما يكفي لملاحظة آثارها وتحولاتها . بعبارة مختزلة ، عولجت المشاكل الكتابية (بوصف الكتابية منهج حضارة) الناشئة ، التي وضع القرآن لمعالجتها منهاجاً كتابياً ، عولجت بشفاهية ما قبل القرآن ، بكل ما في الشفاهية من ارتجال وفخامة لفظية وقلّة تفحّص للعواقب . بمعنى أن الكينونة الإسلامية بدلاً من أن تُعالَج بمفهوم الاستخلاف القرآني عولجت بمفهوم القبيلة ، مع فارق لفظي (مظهري) هو الإسلام ؛ فالنظرة إلى المال العام تبدلت ، والنظرة إلى المسلم غير العربي تبدلت ، والنظرة إلى نصّ القرآن لغة وأحكاماً تبدلت هي الأخرى . وقد أفضى ذلك التبدل إلى إعادة الاعتبار إلى المعطى الجاهلي ، ظنّاً أن تهذيبه بالإسلام سيعطيه مشروعية تعيده إلى الحياة ؛ فعادت القبيلة بوصفها أسّ الخلافة ، وعاد المال العام حقاً للخليفة لا للمسلمين ، وعاد العربي ، بوصفه حامل الدين ومادة الإسلام ، أعلى رتبة ، في الكينونة البشرية لا في العمل (التقوى) ، من المولى [١]. وقد أعيدت صياغة الواقع ليجعل هذه المقولات حقيقة ليس من سبيل لإنكارها ، وبني عليها ما تلاها . بكلمة واحدة يمكن القول أن الإسلام تعرض لتغريب قصدي بدءاً من ٤٠ هجرية ، وإلى الآن .

ولأن القرآن ، بعد أن كفّته السلطة بكل تجلياتها عن الحياة بوصفه منهاجاً ورؤية لتحقيق الاستخلاف ، صار مجرد نصّ تستنبط منه الأحكام على وفق وعي الفقيه المحكوم باشتراطات الواقع الجديد ، صارت اللغة ، التي فصلت هي الأخرى عن الإنسان ، مدار البحث ووسيلة تغيير الواقع على وفق تصور السلطة . من هنا كان البحث في القرآن الكريم ، تفسيراً وبلاغةً وغريباً ومعاني ، محض نشاط معرفي محكوم سلفاً بمحدوديته أولاً وبطبيعته المفارقة لمراده ثانياً ؛ لأنه لن يتعدى طور كونه بحثاً لا واقعاً ولا مقدمةً لصياغة واقع . لقد بلغ الأمر بالسلطة السياسية والثقافية حد افتراض الأعداء أو خلقهم أو إتاحة الفرصة لوجودهم ، ليكون مدار المعرفة القرآنية مدار الدفاع ، لا مدار البناء ؛ بمعنى أن كثيراً من

---

[١] ينظر تفصيل ذلك التحول وموجباته وآثاره في : العقل السياسي العربي : ٢٣١-٢٦١.

الجدل المعرفي ، الذي انشغلت به عقول القدماء وورثه عنهم المحدثون ، إنما كان ينظر إلى القرآن وكأن به حاجة إلى إثبات أحقيته أمام عدو يتربص به ، ويرى أن تسويره ومنع الناس من الاقتراب منه – إلاّ لطبقة بعينها توافق عليها السلطة ، إن لم تكن السلطة هي من صنّعها أصلاً – إنما هو من باب حمايته ضد ذلك العدو المزعوم ، فكان الجدل مع الفرق والأديان والرؤى المخالفة (حتى الإسلامية منها) ، هو الغالب على الوعي ؛ وليس تأسيس الأنموذج القرآني المتدبر الذي يصحّ وحده أن يكون حجة واقعية على المخالف ؛ مع أن القرآن الكريم قد قطع الخلاف في أمر هذا الجدل غير المنتج ((ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم)) (البقرة: ١٢٠) . وقد يسوغ هذا لو وقع لمسلمين يمثلون أقلية في بلاد غير مسلمة ، أما أن يحدث والسلطة بيد المسلمين والغلبة العددية لهم ، وغيرهم مقموع بفتاوى الفقهاء وممارسات السلطة ، فهو ما يؤكد فعل السلطة في تعطيل العقل وخلق العقل البديل وتوجيهه في خدمتها .

أمّا كيف تم التغريب ؟ ولماذا تمّ ؟ فهذان سؤالان متداخلان ، وليس لهما إجابة في قراءة كتب غريب القرآن ، أو في التراث المدون في هذه القضية ؛ لأنهما من المسكوت عنه ، على افتراض أن غلبة المتن الرسمي للثقافة العالمة قد جعلت من وجود الغريب والبحث فيه وتداوله قرناً بعد قرن ، مسلّمة تنفي ما عداها من تصورات ؛ ولأن الثقافة العالمة – المفترض أن يثور هذان السؤالان في أثناء بحثها – كانت لا ترى في وعيها المعرفي أكثر من جانبه الوظيفي ؛ بمعنى أنها كانت تراه محض معرفة ، وليس معرفة مغيّاة ، لها قصديتها وغايتها ؛ لذلك لم تعنَ بربط الأسباب بعضها ببعض .

لقد عزلت جزئية الرؤية الحاكمة في وعي الثقافة العالمة حقول الوعي الإنساني على حزم وطوائف ، يجوز التزاوج فيها بين أعضاء الحزمة أو الطائفة الواحدة ؛ ولكن ليس من سبيل لتداخل تلك الحزم أو الطوائف في كلّية معرفية ، على الرغم من شيوع مقولة العلم والعمل ، بل سلطة العمل على العلم ، تلك المقولة الدينية التي أريد لها أن تشيع في حيز

بعينه [١]، فلم تنقل إلى أحياز أخرى مطلقاً ، مع أنها في ذاتها ليست خاصة بحيز بعينه ؛ بل هي جزء من منهاج قرآني كلّي . ولقد أدّى هذا الفصل ، الفجّ وغير المنتج معرفياً ، إلى تسوير الحقول المخصوصة ؛ ومن ثمّ إلى خلق بنية المؤسسة فيها ، بكل ما تحمله تلك البنية من انغلاق واحتكار وانفصال قصدي عن الوعي والتاريخ . فالمؤسسة ، بطبيعة كونها كذلك ، غالباً ما تعيد إنتاج مقولاتها وبناها بتكرار توكيديّ للذات ؛ وترفض بقسوة وعنف (جسدي أو معنوي) كل تصوُّر تتوهم أنه يُخرجها من صورتها التي ارتضتها لنفسها . والمؤسسة المعرفية العربية ، ولاسيما شقّيها : القرآني (تفسيراً وأحكاماً ونظرية معرفة) ، والحديثي (رواية ودراية وآليات استنباط) ، كانت الأكثر تسويراً ؛ لا لحساسية موضوعها المعرفي المرتبط بالمقدّس ، كما يبدو في الظاهر ، بل لأنها أخطر المؤسسات المعرفية أثراً في تكوين السلطة وتأليلها وصياغة آفاق سيرورتها ومصيرها .

ولتبيان أكثر ، يمكن القول إن القرآن الكريم ، ككل كتاب سماوي أو شريعة هادية ، كان على الغاية من الوضوح في صورته اللفظية في الأقل ؛ لأن وظيفته تستلزم ذلك الوضوح . وكان وضوح القرآن يتضمن قدرة الجميع على قراءته وتدبره والاحتجاج به والعودة إليه بوصفه مرجعاً ومعياراً لا يقبل الخطأ ولا يأتيه الباطل . وعلى الرغم من أن الجميع قديما وحديثا يزعم هذا ، نجد الواقع الحياتي الفعلي يخشى تلك المعيارية وينافيها ؛ فالسلطة ، لكي تكون سلطة ، لابد لها من مخالفة المعيار القرآني لصياغة معيارها هي الذي يحقق ذاتها ، وبما أن المعيار القرآني لا سلطة فيه إلاّ لله ؛ وما الإنسان في الأرض إلاّ مستخلَف مؤتَمَن عليها ليس له من الملك من شيء وإنما له حقّ التصرف بشروط ؛ ولأن السلطة بوصفها الذاتي تبنى على المناددة ، والتملك وحق التصرف المطلق ، كان أخوف ما تخافه السلطة هو القرآن .

قد يعترض المعترض على هذا القول بذكر خدمة السلطة للقرآن ، فهي تذيعه وتجله وتكرم قراءه وعلماءه وتنفق الأموال الطويلة على مدارسه وطباعته منذ صدر الإسلام

---

[١] ينظر الجامع لأحكام القرآن : ١/ ٣٩-٤٠ .

حتى اليوم ، فكيف يكون أخوف ما تخافه ؟!. وللإجابة على هذا الخداع السلطوي الشائع ، ينبغي لنا التفريق بين القرآن وتصوّرنا عن القرآن ؛ فالسلطة إنما تخدم القرآن الصامت ، تخدم الحروف والأصوات ، تخدم التلاوة والقراءة ، ولكنها لا تخدم القرآن الناطق الذي يحوّل كل تلك العلوم والمعطيات المنهاجية والمعرفية إلى واقع حياتي ، فيُحق الحق ويُبطل الباطل ويضمن الكرامة الإنسانية ، ويُعيد تأسيس القيم على أساسه هو لا على أساس مرجعية الواقع والعرف ، أو مرجعية الموروث أو مرجعية الحاكمية : سلطة أو معرفة .

إن وضوح ألفاظ القرآن يعني ، ضمناً ، ليس عروبته التي نصّ عليها فحسب ، بل إمكانية تحققه بالإنطاق ، بمعنى أن في وسع كل إنسان ، عندئذٍ ، أن يكون قرآناً ناطقاً على قدر سعيه وتدبره ؛ وليس متاحاً – إن تحقق هذا – أن تتسلط سلطة على المُنْطِق الحرّ إلاّ سلطة خالقه ؛ فالإنطاق إيمان ، وتدبر ، وحرية . وهذا كلّه نقيض مفهوم السلطة أصالةً ، وهو يعني نفي تحققها ، وعدمها في الوعي الإنساني . ومن هنا خوف السلطة من القرآن ، لا بوصفه حروفاً مسطورة في مصحف ، بل بوصفه بشراً ناطقين مؤمنين متدبرين أحراراً .

ليس غريباً ، والحال هذه ، أن لا يظهر (علم) غريب القرآن إلاّ في كنف السلطة ، لا لأن الصدر الأول من الصحابة كانوا عرباً ، وكان القرآن على لسانهم ، ولا لأن الجيل الذي شهد نزول القرآن ، من آمن ومن لم يؤمن ، كانوا فصحاء بلغاء أبيناء علماء باللغة ، كما تريد الثقافة العالمة أن تقول لنا ، بل لأن الزعم بوجود غريب لفظي في القرآن الكريم ليس نظراً بحثياً مجرداً ، وإنما حل سلطوي (بالمعنى الواسع للسلطة) لمشكل المفارقة بين القرآن والواقع ، ذلك المشكل الذي ابتدأت إرهاصاته وأماراته منذ وفاة الرسول الكريم ١١هـ ، ولكنه لم يجد تحققه الواعي الفعلي إلاّ بعد ٤٠ هـ ، بملك معاوية وتأسيس المفهوم الجديد للسلطة . فالإشارة الحقيقية الأولى لظهور علم باسم غريب القرآن ترتبط بابن عباس ، الذي لم تتحدد صورته المعرفية الشائعة (ترجمان القرآن وحبر الأمة) إلاّ بعد استشهاد الإمام علي عليه الصلاة والسلام وملك معاوية ؛ بل إن ذلك العلم يرتبط عند ابن عباس

بأمرين : مسائل نافع ، ولغات القرآن ، وكلاهما مما حدث ، في حال صدقنا حدوثه كما توثقه الثقافة العالمة ، في ملك معاوية . وليس غريباً أيضاً أن يرتبط ظهور هذا العلم بمقولتين [١]، على غاية من الخطر ، هما : أولية الشعر بوصفه مرجعاً لغوياً للقرآن الكريم ، وإعادة إنتاج المفاهيم الجاهلية بلبوس إسلامي ؛ فعلى هاتين المقولتين تأسست المعرفة في العصر الأموي ، التي استعانت ، بقصدية تامّة ، بالسند الشفاهي : الرواية ، وحظرت منذ البدء الحراك العقلي : الدراية ، وعلى تراثها تأسست معرفة ما تلاها من عصور.

كان من الضروري بمكانٍ ، على وفق تصور السلطة لذاتها وكينونتها ، تغريبُ اللفظ القرآني ؛ ليتحقق إعلاؤه ، أي جعله فوق طوق الناس عامة ؛ ليكون من علم الخاصة وأحياناً خاصة الخاصة ؛ الخاصة الذين هم ، في المحصلة السلطوية ، صورة الكهنوت المحتكر للحقيقة النهائية . وكان من المهم في ضوء ثقافة معاوية السياسية – ذات المرجعية البيزنطية : قبل الإسلام عن طريق أبي سفيان المتتلمذ على المدرسة السياسية البيزنطية ، وبعد الإسلام من خلال ممارسة معاوية نفسه ، بكل ما فيها من كهنوت كنسي [٢] – أن يجري على القرآن ما جرى على الإنجيل والتوراة قبله ، فتتكون طبقة مسيطر عليها سلطوياً (إن

---

[١] تكاثرت المرويات عن ابن عباس في هذا الأمر ، وأخطرها قوله (إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإنّ الشعر عربي) ينظر : تفسير الطبري : ١٩٢/٩، وإيضاح الوقف والابتداء : ١٠٠/١، والجامع لأحكام القرآن :٢٤/١. وينظر : العقل السياسي العربي :٢٣١.

[٢] تعد هذه القضية من الخطورة بمكان في تفسير التحول الذي فرضه معاوية على المجتمع الإسلامي ونجاحه فيه ، منذ كان والياً على الشام في عهد عمر بن الخطاب ، حتى تم له الملك بعد استشهاد الإمام ، وهي تحتاج تفصيلاً أفردت له كتاباً قيد الطبع بعنوان (خالنا معاوية : تأسيس الكهنوت السياسي) ، ولكن الإشارة العجلى ، هنا ، تقتضي أن نضع أمامنا طريقة حكم معاوية للشام ، ونفيه أباذر منها ، وخداعه الخليفة عمر عندما اعترض على مظاهر الملك التي رآها في الشام عند معاوية ، وغيرها من مظاهر كانت شائعة في التعامل البيزنطي (الكهنوتي) مع الإدارة السياسية . ولنتذكر أن زوج معاوية (ميسون بنت بحدل أم يزيد) كانت نصرانية ، وأن مستشاره الغالب على أمره (سرجون) كان نصرانياً ؛ ومن نسله رجل الدين المسيحي الشهير يوحنا الدمشقي ، وهو أول من كتب في الرد على القرآن الكريم وإدعاء تزييفه وكونه ضرباً من الهرطقة ؛ وقد نشأ مع أهله في بلاط معاوية . هذا إلى علاقة أبي سفيان قبل الإسلام بسياسيّ بيزنطة ، فهي المدرسة السياسية التي تربى عليها .

لم تكن هي سلطة في ذاتها) تكون هي وحدها التي لها الحق في المعرفة والتفسير والتأويل ، وتبيان مرادات الله في قرآنه .

والذي جرى ، في الحقيقة ، هو إعادة تأسيس الرؤية القرآنية عن الكون والحياة والعلاقات على وفق مراد بعينه هو تفسير السلطة وشرعنة وجودها وتقديمها على أنها الأنموذج الذي قال به القرآن . فالروايات التي تنسب الاستغراب للصحابة ، على فرض صحتها ،كانت تُربط دائماً بتحذير خفي ، من أولئك الصحابة ، من الانشغال بالإنطاق ، وبالدعوة إلى الكفّ عن النظر في القرآن وتدبره ، فهو مرة (التكلّف) المنهي عنه ، وهو أخرى ، (قول بلا علم ؛ لا تقلك معه أرض ولا تظلّك سماء)[١] ، وهو ما عملت السلطة السياسية والمعرفية على صياغته في قاعدة حظر مشفوعة بحشد من الأحاديث الموضوعة مفادها أن من قال برأيه في القرآن فقد أخطأ وإن أصاب[٢] ، ويبلغ القائل برأيه في بعض تلك الأحاديث حد الكفر وتبوّء مقعده من النار ! .

إن النصوص التي بين أيدينا الآن ، من كتب غريب القرآن ، ومن أقوال القدماء والمحدثين فيه ، تفاجئ من يطالعها بأن نسبة الغريب القرآني المزعوم فيها قليلة جداً حتى بالنسبة إلينا (بوصفنا خارج عصر الإبانة والفصاحة) بل إنك لتجد أغلب الألفاظ ، المسطورة على أنها من الغريب المغلق الذي به حاجة إلى التفسير في كتب غريب القرآن ، هو من بدائه اللغة المألوفة الواضحة لكل عربي أو مستعرب ، حتى أن طائفة من هذا الغريب المزعوم راسخة في عامياتنا كما كانت راسخة في الفصحى[٣]، فأي وجه للغرابة فيها يستدعي رصّها في تلك التآليف وتفسيرها وتكرار القول فيها ؟ . ثم أننا لو صدقنا (

---

[١] ينظر في هذه المرويات : البرهان :٢٩٣/١-٢٩٦ ، و الكشاف : ٧٠٥/٤، والإتقان :٢٢٩/١-٢٣٠ .

[٢] ينظر : موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة :١٠/ ١٣٨، ١٦٤-١٦٧ ، ويلحظ هنا أن قاعدة المجتهد مأجور ولو أخطأ ؛ غالباً ما توظف في تبرئة السلطة السياسية بوصفها الديني (خلافة الله) غالباً ، و المعرفية أحياناً ، من أخطائها وتسويغ أفعالها حتى لو كان اجتهادها المخطوء قبالة النصّ القرآني الصريح .

[٣] ينظر تحفة الأريب لأبي حيان، مثلاً ، فمن غريبه (أجر وأثل وأثم وآل وأفّ وأمن وأذن وأذى وبهت وبيّت وبتر) وهكذا إلى آخر كتابه الموضوع على المعجم على طريقة الباب والفصل .فليُتَأمَّلْ !!

الشاهد الشعري) الذي يعتمده أهل غريب القرآن في تفسير الألفاظ المزعومة لبطل القول بغريب القرآن أصلاً ، لأن ورود اللفظ في الشعر ، الذي هو منتهى علم العرب وديوانهم في الجاهلية كما يذكر القدماء ، يعني أن اللفظ مألوف مأنوس مستعمل ، ومعروف لكل عربي يعرف ذلك الشعر ، بل ولو لم يكن يعرفه ، فهو يعرف اللفظ ؛ لأن أحداً لم يقل أن شعر الجاهلية فيه غموض لغوي وتغريب قصدي في عصره في الأقلّ ، فأي غرابة تبقى بعد ذلك؟.

يرى القدماء ، ويتابعهم المحدثون ، أن استغراب الألفاظ إنما وقع بعد الفتح ، ودخول الموالي في الإسلام واختلاط الألسن[١] الذي أفضى فيما أفضى إليه ، إلى استغراب أهل العصور التالية لألفاظ القرآن ، ويقولون أيضاً إن الاستغراب مما وقع في قلة في عصر الرسالة وعصر الراشدين[٢] ، والقولان يتناقضان ، ولكنهما مبثوثان معاً في كتب القدماء ! ولا أحد يدري أي سلطة معرفية أو لغوية أو سياسية تلك التي يمتلكها الموالي ليفعلوا بألفاظ القرآن ، بل بالإسلام كلّه ، ما ينسبه إليهم التراث المدون والثقافة العالمة ؟! فالموالي سبب اللحن وسبب ذهاب الفصاحة وسبب استغراب القرآن وسبب شيوع الشذوذ ، وسبب نقص المروءة وسبب المؤامرات السياسية وسبب كلّ معرة ونقص شوّها الصورة المثالية للحياة العربية كما تصورها الثقافة العالمة ، من دون أن تدلّنا على سرّ القوة الخفي لأناس كانوا أقلّ من رتبة المواطن في تلك الفترة (إنها حقاً فترة بمعنى الفترة لا بمعنى المدة).

ولو أمّنا على ما تقوله الثقافة العالمة لكان القرآن كلّه غريباً على أولئك الموالي ، لأن لسانهم أعجمي ، ولا يفترض بهم أن يعلموا أي لفظ عربي بداهةً حتى يتعلموه[٣] ، ولكان التأليف في غريب القرآن وفي الفصاحة ولحن العامة و النحو يوجه إليهم ، ولكان كلّ عربي يطيقه ، لا العلماء فحسب . ولكن الذي نراه في كتب غريب القرآن وما يرتبط بهذه

---

[١] ينظر : الزينة : ١ / ٨٢، وكشف الظنون : ٢/ ١٢٠٣ ، ونفس الصباح ، مقدمة المحقق : ١٣ .

[٢] نفس الصباح ، مقدمة المحقق : ١١، وتنظر مصادره ، وتفسير غريب القرآن العظيم ، مقدمة المحقق : ٧-٩ .

[٣] ينظر دلائل الإعجاز : ٣٩٧.

القضية في التراث المدون لا يسمي لنا مولىً واحداً وُجِّهَ إليه القول في تلك الكتب ، بل هي تروي لنا استغراب أبي بكر وعمر وابن عباس وعائشة ونافع بن الأزرق [١]، وهؤلاء و غيرهم ممن تذكرهم الكتب عرب أقحاح ، شهد معظمهم عصر الرسالة وسمع النبي الكريم عليه الصلاة والسلام وعلى آله ، والغريب أنهم لم يسألوه عن مستغرباتهم ، وكان أكثرها من ألفاظ السور المكية ، بل ظلوا يحتقبون جهلهم بها حتى صادفهم أعرابي بعد سنين كثارٍ ، فسمعوه ففهموا أو سألوه فعرفوا[٢] !! أيُصدَّق هذا ؟ ويُكتب في الكتب ويتوارثه الخلف عن السلف ؟ لا حول ولا قوة إلاّ بالله !.

لقد غُرّب اللفظ القرآني ، والمعنى القرآني من خلاله ومن بعده ، بفعل فاعل منذ عصر الفترة الأموية ، وأريد له التغريب ليخرج من الحياة العامة بوصفه معنى ومنهاجاً ، في عين الوقت الذي فتح فيه الباب للتكثير من تزوير الحديث النبوي وجعله معيارا أعلى من القرآن ، على الرغم من اعتراف القدماء ، لا النحاة فحسب كما شاع في أذهاننا ، أن الحديث صار يُروى بالمعنى ، وهو لذلك عرضة لما في لغة الراوي ؛ ولأمر ما كان أكثر علماء الحديث ورواته غير عرب ! .

وقد رافق التغريب ضرب من القسر والإشغال : فمن جهة حُظِرَ النظر في القرآن وتفسيره وهُدِّدَ شرعياً – بأحاديث موضوعة وآراء فقهاء بنيت على تلك الموضوعات – من يتعاطاه من غير الطبقة العلمية المخصوصة . ومن جهة أتيح للناس رغد عيش مادي وترف جعلهم بلذاتهم أشغل منهم بالنظر والتدبر ، وقد كان هذا متساوقاً مع تغريب القبائل إلى الأمصار بحجة الفتوح ، واستقرارها في غير مواطنها ، وإعطائها سلطة الملكية في أماكنها الجديدة التي هي أراضي أقوام وألسنة مغايرة ؛ فحدث الاختلاط الذي تسرب من خلاله ، وفي ضوئه ، الخدر الفكري واللساني . هذا فضلاً عن إحياء مرجعية الشعر الجاهلي اللغوية والقيمية التي أحيت الجاهلية عند القبائل ؛ فكان القرآن أبعد ما يخطر على قلوبهم تلفظاً

---

[١] ينظر الجامع لأحكام القرآن : ٣٤و٤٤ ، و البرهان : ٢٩٣/١-٢٩٦، والإتقان :٢٢٩/١ -٢٣٠ .

[٢] الجامع لأحكام القرآن :٤٤/١، وتفسير غريب القرآن العظيم ، مقدمة المحقق : ١٢-١٤ .

وتدبراً . وبسبب من هذا صار اللفظ القرآني قليل الورود في التداول اللغوي العام ، على الرغم من حضوره الطقسي اليومي في الصلاة ، ولكنه لم ينقل إلى لغة الحياة لأن معانيه لم تنقل إلى الحياة ، بل صار لعقاً على الألسنة تستدر به المعايش ؛ وبسبب من قلة حضوره صار مهجوراً ، شيئاً فشيئاً ، حكماً ولفظاً ، حتى بلغ الأمر غايته فصار بديه اللفظ في القرآن مستغرباً ، وصار للقول بوجود الغرابة في ألفاظ القرآن واقع يستند إليه . وهذا هو الوجه الحقيقي لنشوء القول بغريب القرآن ولتصديق العلماء بوجوده ؛ لأنهم شهدوا عصوراً كان فيها اللفظ القرآني مهجوراً في حياة العامة [١].

لقد كان لفظ القرآن الكريم جلياً واضحاً ثم جرى تغريبه بفعل سلطة تعي ما تفعل وتقصد ، وانتهى غريباً يوهم الناظر إليه أن غرابته أصيلة ، وأنها من خصائصه النصية ، ومن علامات إعجازه ، ولا يخطر على قلب ذلك الناظر أن السلطة ، بصياغتها واقعاً مصنوعاً ، استطاعت أن تغرب النصّ إلى الحد الذي جعله غريباً فعلاً ، واستدعى أن ينهض العلماء إلى تفسير غريبه ، والتأليف فيه بكثرة لا تحصى على حد قول السيوطي[٢] ! . هذا والنصّ متداول يومياً في صلاة كل مسلم ، ومسموع في كل جامع ومسجد ، وقراؤه أكثر عدداً من قراءاته ووجوهها المختلفة ، وفي هذا دليل على أنه لم يكن غريباً بل غُرِّب ، وهُجر حتى صار يُقرأ ويُتلى ، ولا يُقرأ (بالمعنى المعرفي لمصطلح القراءة) : اختفت معانيه وتبدلت ، فصارت ألفاظه غريبة . وما ذلك إلاّ بفعل مؤسسة السلطة بكل وجوهها السياسية والمعرفية ، التي نقلت اللفظ القرآني بطريقة محترفة واعية ما تفعل ، من التغريب القصدي إلى الغرابة الواقعية التي نراها اليوم كما رآها أسلافنا منذ ٤٠ هجرية .

---

[١] كشف الظنون : ١٢٠٣/٢.

[٢] الإتقان : ١/ ٢٢٩.

أسطورة العربيّ الفصيح
تأسيس السلطة

على الرغم من استقرار مصطلح الفصاحة في التراث العربي بكلّ تجلياته ، ما زالت به حاجة إلى إعادة قراءة مفهومية ، تسعى إلى إزالة الحجب التي ترين على حقيقته في ضوء استقراره الذي يوهم بانتفاء تلك الحاجة . وهو في حاله هذه ككثير من المفهومات المستقرة ، التي بني عليها بناء كثير قديماً وحديثاً ؛ وهي تحتاج إلى إعادة النظر فيها كلّ حين في ضوء تغاير مناهج النظر وتجدد المعارف اللغوية وتطور أدوات البحث . ولعل من المسلّم به اليوم في حال معارفنا المنهجية الحاضرة ، أن عناصر الخطاب المتداخلة والمختلفة تسهم بشكل أو بآخر في توجيه المفاهيم ، توجيهاً يبدو خالياً من الغرضية أو سطوة الأيديولوجيا وموجهاتها ، ولكنه في المحصلة في الصميم من تلك الغرضية والسطوة بل هو الحقيقة تجلٍّ لهما .

ولا يخرج مصطلح الفصاحة ، والحمولة المعرفية التي يحتقبها مفهومياً ، عن هذه الرؤية ، ولاسيما حين يرى الباحث في التراث العربي صوراً من الاضطراب والتدافع بين معطيات هذا المفهوم ، كما استقر في المدونة التراثية ، وبين الواقع اللغوي والأصول المعرفية التي استقي منها . فالتدوين الذي يثبت مفهوماً ما على وفق قراءةٍ ما ، كثيراً ما يقدم على أنه حقيقة المفهوم ، لا قراءة للحقيقة فيها شيء ، مهما قلّ ، من الذاتية وعدم الإحاطة وربما التدليس على وفق غرض ما أو رؤية أيديولوجية بعينها . ولا تختلف القراءات بعد التدوين في وقوعها في دائرة المشكل ذاته ؛ لأنها في الأغلب الأعم قراءات التدوين وليست قراءات الأصل الذي ثبّته التدوين على أنه ممثل للواقع ، لاسيما تراكم القراءات النصية على النصّ الممثل للواقع لا على الواقع نفسه . بكلمة أخرى إن ظاهرة الاستبدال التي يمارسها النصّ التدويني الأول على الواقع ترسخ استبدالات متتالية على النصّ بوصفه واقعاً لا نصاً بديلاً . فهل يمثل التدوين العربي الأول للمفاهيم أو لأصولها حقيقة الواقع اللغوي والمعرفي لتلك المفاهيم والأصول ، في ظلّ الفراغ الزمني الشفاهي الذي يفصل بين واقعها وتدوينها ، على مستوى إمكانية تبدلّ المدوَّن بحكم

شفاهيته والتغاير اللغوي في عصر التدوين ، أو مستوى وعي المدوِّن المحكوم بثقافة عصره ومعطياتها وتصوراتها عن ماهية التدوين الذي تؤديه وأغراضه وبنيته الأيديولوجية ؟.

إن هذا السؤال الذي بدأ الوعي المعاصر يبثه في كلّ حين وفي كلّ قضية ، لا يعني الشكّ في أصالة المدوَّن ، وتطابقه مع الواقع ، بل يعني محاولة تخليص المدوّن ، والواقع من خلاله ، من كلّ ما علق به من موجهات ومعطيات ، ووضعه في حال تعليق ، بالمعنى الظاهراتي ، يعيد فحص الظاهرة بناءً على المتوافر من معطياتها ، مع تجاوز عناصر الهيمنة التي وجهت القراءة ، والعناية بالعناصر المهملة عفواً أو قصداً ، وإعطائها حقها في الإسهام في إعادة القراءة.

وفي ضوء هذا يمكن إعادة قراءة مفهوم الفصاحة ومقولة العربي الفصيح على وفق ما رشح من المدونة التراثية ، بوصفها خطاباً ثقافيا وتمثيلاً حضارياً لوعي الثقافة العالمة لمرحلة ما ، ورؤيتها لإعادة صياغة ذلك الوعي في مدونة بعينها ، على وفق قواعد وأصول تنتمي إلى الوعي القارئ أكثر من انتمائها إلى واقع الظاهرة وتجلياتها وتشابكها المعرفي والنصي .

العربي الفصيح : صفة وموصوف . من المفترض ، على وفق المدونة التراثية ، تطابقهما أصالةً[١]، فهل ثمة حقيقة لهذا الافتراض ؟ وكيف يتحقق التطابق على مستوى تدافع المقولات عن الفصاحة تعريفاً ومفهوماً ، والفصيح ذاتاً وبيئة[٢]؟ وهو ، أي التدافع ، متوافر في المدونة نفسها التي أشاعت فكرة التطابق منذ أصولها الأولى حتى صارت سمة أصلاً لزمن معين وبيئة معينة وناطقين بأعينهم ، بل صار سعي الثقافة بجلّ تراكمها المعرفي يتجرد إلى الوصول بالعصور اللاحقة إلى تلك الصورة عن العربي الفصيح ؟. بمعنى آخر كيف أصبح العربي الفصيح حلم الأجيال المعرفية ومركز حراكها المعرفي حتى يومنا هذا ؟ ولم يسأل أحد من هو العربي الفصيح

---

[١] يمكن تلمس هذا التطابق الافتراضي في التقابل التراثي الدائم بين العربي والأعجمي بوصفهما ضدين . ويلحظ أن من العلماء من فرّق بين العربي نسباً و العربي نسباً و فصاحةً ، تساوقاً مع السائد في التراث من وضع خارطة للقبائل الفصيحة و القبائل غير الفصيحة . ينظر لسان العرب : ١٥٤/٦ مادة (عرب) .

[٢] في هذا التدافع ينظر ، مثلاً ، ما عرضه الطعان في الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل و اللغة الموحدة : ٩٣ و تنظر مصادره .

الذي نسعى إلى اللحاق بغباره ، والتشبه به ؟ بل ما ماهية الصفة التي لولاها لكان العربي ، معرفياً ، مضاهئاً غيره ؟.

في كلّ إعادة قراءة تنبني على الاختلاف لابد من إيجاد معيار أصل يسوغ الاختلاف ويمكن التحاكم عنده لتبيان مشروعية قراءة ما من بين القراءات . وليس بين أيدينا معيار أصل يرتضى غير القرآن الكريم ، فمن خلاله سنبدأ إعادة قراءة المفهوم ، وتحديد موجهاته الاصطلاحية التي أفضت به إلى ما هو عليه من إشكال معرفي .

ترد الفصاحة في القرآن الكريم صراحة في موضع واحد ، بصيغة التفضيل : ﴿ وأخي هارون هو أفصح مني لساناً﴾ {القصص/٣٤ }، فهل يمكن استلال مفهوم الفصاحة والفصيح من خلال رصد عناصر تكوين (أفصح) القرآنية ؟.

ظاهراً لا يوجد طابع نصيّ في هذا الاستخدام ، يحدد ماهية الأفصح اصطلاحاً ؛ ولذا يصدق عليه ، في أول النظر ، ما قاله المفسرون وأهل اللغة والبلاغة في كون (أفصح) تعني هنا الأحسن بلاغةً وبياناً [١]. ولكن محيط النصّ ، لا النصّ ، يشير إلى معطىً تفسيري مفاده أن موسى عليه السلام كان يعاني من حبسة لسانية أصيلة أو محدثة (بسبب من حادثة معروفة في طفولته عند فرعون) وأن هذه الحبسة ، التي سمّاها القرآن على لسان موسى (عقدةً) منعته بشكل ما ، من أن يكون الأفصح ، فنسب الأفصح لأخيه هارون [٢].

وجلّي هنا أن محيط النصّ ، وإن كان يضيء النصّ أحياناً ، ليس نصّاً بالمعنى الحقيقي . فهل نجد في النصّ ما يحدد الفصاحة ، بوصفها صحة الآلة وليست صحة الكلام (البيان) أو جمالية الإبلاغ (البلاغة) ؟ . نعم ، نجد في النصّ ما يشير إلى ذلك ولكن بلفظ آخر غير لفظ الفصاحة ؛ ففي موضع آخر يقول القرآن الكريم على لسان موسى : ﴿ وأحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي ﴾ {طه/٢٧-٢٨}، ويقول في موضع آخر : ﴿ويضيق صدري ولا ينطلق لساني ﴾ {الشعراء / ١٣}، ويقول القرآن الكريم على لسان فرعون في موضع آخر واصفاً

---

[١] ينظر : البيان و التبيين :٧/١ ، وتفسير الطبري :٧٢/١٠، و زاد المسير:٦/ ١٠٥ ، والتفسير الكبير : ٢٤/ ٢١٢.

[٢] تفسير الطبري : ٧٢/١٠، و زاد المسير : ١٠٥/٦، و التفسير الكبير : ٢٤/ ٢١٢، و البحر المحيط:١١٣/٧.

موسى : ﴿ أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يُبين ﴾ {الزخرف/٥٢}. ومن الواضح في هذه الآيات أن العقدة اللسانية مخصوصة بصحة أداء الحروف بدءاً ، وأن عدم الإبانة يعني عدم اتضاح الحروف المفضي إلى عدم إفهام السامع المراد ، وكلاهما يدل على أن أفصح القرآنية تؤسس لمعنى الفصاحة بوصفه معطى مشاعاً للجميع : صحة تحقيق الأصوات وإخراجها بطريقة تمنع التباسها ، وتحقق أداء المعاني بها بشكلها المتعارف على وفق الأعراف اللغوية في بيئة لغوية ما .

الفصاحة في القرآن إذن سلامة الآلة وتطابق أدائها مع الأعراف اللغوية ، في إنتاج الأصوات وإيصالها إلى السامع من غير التباس أو امتناع أو تداخل أو احتباس ، يمنع الأسماع من إدراكها كما هي ، بوصفها مكونات لفظية متعرفة في البيئة اللغوية .

في ضوء هذا يصعب حمل الفصاحة بوصفها معطىً أولياً ، فطرياً ، على البلاغة ، أو جمال البيان[١] . بمعنى أن الفصاحة تعني الأداء اللغوي في نقطة شروعه التي يشترك فيها الجميع قبل أن تفرق بينهم إمكانات البلاغة والقدرة البيانية ، لأن البيان معطى متركب على الفصاحة ، والبلاغة معطى متركب على البيان ، وليسا هما الفصاحة لا أصلاً و لا ترادفاً ، ولا يجوز حملهما عليها مجازاً ، أو توسعاً . ولذا قال بعض القدماء إن كل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً [٢]. فهذا القول يكشف التفاوت بين الطبقتين كما يبين أصالة الفصاحة وتركب البيان عليها ، وتركب البلاغة عليه في مرحلة تالية .

إن الاستنتاج الطبيعي لهذه الرؤية أن كل متكلم فصيح مادام يطابق أعراف بيئته اللغوية ؛ فالرومي فصيح في روميته ، والزنجي فصيح في زنجيته ، والعامي فصيح في عاميته [٣]. فلماذا خُصّ العربي من دون هؤلاء بصفة الفصيح في المدونة التراثية ؟ ومن هو العربي الفصيح حقيقةً في ضوء تدافع مقولات المدونة في الفصحاء وحدود الفصاحة الجغرافية والزمانية ؟

---

[١] ينظر ما عرضه أبو هلال العسكري من آراء في الصناعتين : ٧-١٣ ، في الجمع و التفريق بين البلاغة و البيان و الفصاحة . و ينظر سر الفصاحة : ٥٩-٦٩.

[٢] سر الفصاحة : ٦٧ .

[٣] تنظر مقولة الجاحظ في الحيوان : ١/ ٣٢ .

إن النظر في تأريخ مصطلح الفصاحة يكشف لنا بجلاء عن تأريخ مؤسسة الفصاحة لا مفهومها ، ويبين لنا ، بقليل من التنقير الواعي ، أن هذه المؤسسة ، بوصفها جزءاً من المدونة التراثية وركيزة من ركائز الثقافة العالمة ، نشأت بعيداً عن القراءة المفهومية التي يمكن لـ(أفصح) القرآنية أن تقودنا إليها . فإلى الركيزة القرآنية ، التي نظرنا فيها ، تعتمد المؤسسة حديثاً نبوياً شريفا يؤكد ما تذهب إليه من شمول معنى الفصاحة البلاغةَ والبيان احتواءً أو ترادفاً أو توسعاً .والحديث الشهير له أكثر من صورة نصية أشهرها ((أنا أفصح العرب))[١] و ((أنا أفصح من نطق بالضاد))[٢] . والصورة الأولى لا تكشف ما ينافي ما تذهب إليه مؤسسة الفصاحة ؛ لأن لفظ التفضيل لا يكشف المراد به إلاّ بمرجعيات خارجية ، مفادها كمال صورة النبي الكريم التي توجب أن لا يكون المراد بأفصح مجرد سلامة الآلة وصحة الأداء [٣]. وإلاّ فما فرق النبي عن غيره ممن يمتلك أصالة هذه الهبة الإلهية ، وهم هنا عموم الناس على وفق المعيار الذي عرضناه قبل قليل ؟! إذْ لا تعني صيغة التفضيل تفاوتاً في النوع بل تفاوتاً في الكم ، وهذا ليس مما يُمتدح به النبي ، كما لا يُمتدح بتمام أعضاء الجسم التي قد تكون لكل أحد . هذا على وفق منطق الثقافة العالمة ومؤسسة الفصاحة ، مع ملاحظة أن الحديث تحدث عن العرب لا الناس جميعاً ، وفي ذلك ما يشي بأن الفصاحة صفة مخصوصة لقوم دون قوم ، أو هي من خصائص العرب ، حتى ليكون الأفصح فيهم هو الأفصح مطلقاً بحكم كمال الصورة النبوية ، الذي يجعل ما اختصت به مطلقاً يفتقر إلى كماله الناس جميعاً بل الخلق جميعاً . وأما الصورة الثانية لرواية الحديث ففيها ما يجلّي ضمناً المراد بـ(أفصح) النبوية ؛ لأنها ارتبطت بنطق صوت مخصوص يعده العلماء من خصائص العربية ، بل هو مشكل نطقي في العربية ذاتها حتى ليعد الناطق به على صحة أداءٍ من الفصحاء [٤]. و يمكن هنا أن يكون الحديث بصورته هذه دليلاً مضافاً إلى الدليل القرآني في أن المراد بالفصاحة سلامة الآلة وصحة الأداء . غير أن ما يقلل من حجية

---

[١] رسائل الجاحظ : ١١٧/٤ ، و المزهر : ١٥٦/١.

[٢] مغني اللبيب : ١٥٥، و المزهر : ١٥٦/١ .

[٣] ينظر ما قاله أبو حيان في البحر المحيط : ٧/ ١١٣ .

[٤] ينظر في هذا : الأصوات اللغوية ، إبراهيم أنيس : ٤٩-٦١ .

الرأيين : رأي المؤسسة والرأي الذي قلنا به ، أن الحديث لا أصل له عند أهل الحديث ، وأن المحققين قالوا إنه صحيح المعنى ؛ ولكن لا أصل له [١]، ومعلوم أن صحة معناه متأتية من كمال الصورة النبوية الذي سبق ذكره ، بمعنى أن الرسول لابد من أن يكون الأكمل في كل ما يمكن أن يُمتدح به أحد ؛ وما دامت الفصاحة ، كما قالت بها المؤسسة وأشاعتها الثقافة العالمة ، صفةَ امتداح فلا بد من أن يكون منتهى التفضيل فيها للرسول الكريم لا لغيره .

إذاً فالأصل القرآني ، والأصل الحديثي (على ما قلناه فيه) هما أقدم أصلين بُنِيَتْ عليهما مقولات مؤسسة الفصاحة ، لا في ربط الفصاحة بالبلاغة والبيان ، بل في جعل هذا كلّه للعرب دون غيرهم . على حين يخلو التراث الجاهلي من هذا المفهوم ، إن لم نقل من هذه اللفظة ، إلاّ بوصفها الدلالي : سمة فارقة بين الناطق المبين وغير الناطق أصالةً (الجماد) ، والناطق على غير عرف النطق (الحيوان)، والناطق غير المبين على وفق أعراف بيئة لغوية مخصوصة (غير العربي : الأعجمي) [٢]. ومفاد هذا أن المعنى الجاهلي للفصاحة هو الوضوح والظهور والانكشاف ، وليس البيان[٣] (بمدلوله البلاغي لا اللغوي) ؛ لأن البيان تالٍ على الإبانة التي هي مدار القول بالفصاحة بوصفها تمام الآلة . ولا الخلوص[٤] ؛ لأن الخلوص يعني تمام الصفاء وليس هذا في طوق كلّ ناطق ، وإنما الذي في طوقه الوضوح المقبول على وفق أعراف بيئته . وإذاً فالفصاحة في العرف اللغوي الجاهلي تضاهئ الفصاحة في الاستعمال القرآني من حيث إنها سلامة أداة النطق وأدائها الأصوات على وفق العرف اللغوي المألوف في بيئة الناطق . والإبانة هنا متضمنة أصالةً ، وليس التبيين ؛ لأن صحة نطق الحروف على حقّها

---

[١] تذكرة الموضوعات :٨٧، وقد تابع الدكتور إبراهيم أنيس هذه القضية بتقصٍ في كتابه الأصوات اللغوية : ٥٣-٥٤. وينظر تعليق محققي مغني اللبيب : ١٥٥ .

[٢] ينظر : الحيوان :١/٣٠-٣٢ ، وقد خلت دواوين الشعر الجاهلي من هذا المدلول للفصاحة و لم يرد فيها إلا ما عرف عن مقابلة الإنسان / الفصيح ، بالحيوان / الأعجم . ينظر الفصاحة في العربية : ١٨-٢٠ .

[٣] لسان العرب :٧/١٠٩ (فصح) قال((الفصاحة:البيان .... ولقد فصح فصاحة ، وهو البيّن في اللسان و البلاغة .....والفصيح في اللغة : المنطلق اللسان في القول الذي يعرف جيّد الكلام من رديئه)) .

[٤] مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني : ٦٣٧ ، وينظر تفصيل القول بالخلوص في الفصاحة في العربية :١١-١٦ .

يؤدي صحة نطق الألفاظ على حقها ، وهو أصل الإبانة ، أما التبيين فمداره اجتماع الألفاظ لا انفرادها ، ما يعني إنتاج المعنى لا الدلالة التي تؤسسها الإبانة .

لقد تأخر ظهور المفهوم اللغوي والتفسيري ، ومعهما البلاغي ، للفصاحة حتى وقت متأخر نسبياً في حياة العربية بعد الإسلام ، بل ارتبط في مخيال الثقافة العالمة بأمرين متناظرين : القول في إعجاز القرآن باعتبار فصاحته[١]، والقول بفساد اللغة (بوصفها فصاحة) بدخول الأعاجم (غير العرب) الإسلام [٢]. وكلا القولين لا يمسّ المفهوم القرآني الذي ألمحنا إليه ؛ فالنظر في إعجاز القرآن حوّل المعطى اللغوي إلى عنصر عقدي في جدل علم الكلام ، سبق فيه القول العقدي الدليل اللغوي ، وصار الدليل اللغوي فاقداً أصالته ، وتابعاً لوعي القارئ العقائدي ، بل إلى انحيازه أحياناً ، الأمر الذي منع القارئ من إعادة ترتيب العلاقة بين الدليل اللغوي وما يراد منه عقدياً ؛ ولذا كان أكثر القول في إعجاز القرآن مبنياً على زوجية اللفظ والمعنى المعرفية [٣]، التي احتقبت معها أصالة زوجاً معرفياً كلامياً : الحدوث والقدم ، بوصفهما تجلياً مسكوتاً عنه لزوج الفكر والمادة . وكانت الأسبقية في الوجود والأفضلية بين طرفي الزوج المعرفي قضية غير لغوية أصالةً ، وإن بدا وجهها اللغوي جليّاً على وفق ما أراد له نظر الثقافة العالمة منذ بداية التدوين ، فورثها التراث اللغوي بوصفها من صميم قضاياه . بل صارت على يد البلاغيين والنقاد قضية لغوية بامتياز . وكان جدل المعتزلة والأشاعرة ، بوصفهما ممثلي الثقافة العالمة الرسمية[٤] ، وبجوارهما جدل الشيعة ، وإن جاء متأخراً[٥]، يعني صراع إرادات عقائدية ، لا

---

[١] ينظر دلائل الإعجاز :٥٥وما بعدها .

[٢] الحروف ، الفارابي : ١٤٦، و المزهر :١٦٨/١.

[٣] ينظر بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري :٤١وما بعدها .

[٤] بنية العقل العربي : ٦٣وما بعدها .

[٥] لم يظهر جدل الشيعة في هذا الباب(باب الفصاحة و خلق القرآن أو قدمه ، وما يتبعه من مقولات) إلا بعد الغيبة الكبرى ، ولعله بتأثير الغيبة التي واجه فيها الشيعة هذه القضايا في غياب المعصوم ؛ ولذا ارتبط أكثر المقولات في هذا بالشريفين الرضي و المرتضى ، وهما من أهل القرنين الرابع والخامس الهجريين . ومنهجهما الكلامي اعتزالي في التحقيق وليس شيعياً خالصاً ، ولعل في هذا فضل قول يسنّيه الله لنا بمنّه قابلاً إن شاء الله .

صراع إرادات لغوية ، كان المعطى اللغوي فيها يُسلخ من لغويته ليكون حجة لا أكثر . مع ملاحظة أن القول بفصاحة القرآن وجهاً للإعجاز ، لوحده عند قوم ، وبمعية غيره عند آخرين ، كان مجرد نظر في الإعجاز ؛ وليس حقيقة إعجازية كما تقبلها هؤلاء . بمعنى أن انهيار مفهوم الفصاحة بحمولته الموروثة التي تجعله رديف البلاغة ورديف البيان ، كان سيفرغ أيدي أهل الجدل من سلاح جدلي ممتاز يرتبط بأزواج معرفية شتى ، ويسهم في سيطرة الثنائيات الصلبة على النسق المعرفي ، تلك السيطرة التي نما في ظلها الأفق التراثي بأكمله في وعيه بنفسه وبمدركاته . وبسبب من هذا أغفل أهل الجدل مقولات تنسف هذا الأصل [١]، وسعوا إلى تعقيد مسألة الفصاحة وتفريعها بربطها بمنظومة معقدة في ذاتها ؛ لترث تعقدات النسق المعرفي ، لا تعقدها الذاتي الذي لم يكن موجودا حينئذٍ .

إن سذاجة التصور المفهومي (الذي اتسع وتفرع واتسق في العصر العباسي) في العصر الإسلامي والعصر الأموي ، لم تكن لغياب التدوين ، أو لغياب الجدل ، بل لأنه لم تكن به حاجة إلى الوجود بوصفه مفهوماً ، لاتحاد الدليل اللغوي مع مفهومه المعرفي في تلك الحقبة . فالمدلول السائد هو النطق بوصفه إبانة للحروف كما هي في البيئة اللغوية ، ومن ثمَّ هو سلامة آلة النطق في أدائها ، أو صحة نطق الناطق . وعلى الرغم من المعروف (بحسب المدونة التراثية) في تلك الحقبة عن اختلاف اللهجات في نطوقها وصور أدائها ، لم ينظر أهل تلك الحقبة في الفصاحة بوصفها سمة تفضيلية فارقة بين لهجة وأخرى ؛ لأن هذا التفريق مما وقع في العصر التالي ، الأمر الذي يعني اتساق المدلول في الأذهان على وفق البيئة . وهو ما أشار إليه العلماء – حتى في عصر التفريق – بالقول ((كل عربي لم تتغير لغته فصيح على مذهب قومه))[٢] ، وما الأفصح إلاّ صفة تفاوت وتفاضل في ممتلك عام ، يبتدأ خطّ شروعه في مساواة ثمّ يفترق أهله على قدر سعيهم فيتفاضلون . ومن هنا كانت الكلمة المنسوبة إلى الإمام عليّ عليه

[١] كالقول إن الفصاحة تمام آلة النطق ، وهو ما ذهب إليه قوم ، ولكنه لم يشع في المدونة التراثية إلاّ مضافاً إلى البيان . ينظر الصناعتين : ١٣.

[٢] الفاضل ، المبرد :١١٣.

الصلاة والسلام في وصف بني هاشم ، بعد وصف بطون قريش الأخرى ، إذْ قال: ((أمّا بنو مخزوم فريحانة قريش ، نحبّ حديث رجالهم ... وأمّا بنو عبد شمس فأبعدها رأياً وأمنعها لما وراء ظهورها ... وهم أكثر وأمكر وأنكر ، ونحن أفصح وأنصح وأصبح))[١] ، وهو قول له شؤون ، ولعله محمول على الإمام وليس من كلامه ؛ لأنه ينافي الثابت عن الإمام في هذا الباب ، الذي لم يكن الإمام فيه يعتد إلاّ بالنسق القرآني في التفاضل[٢] ، فضلاً عن أن الأوصاف التي أفرد بها الإمام بني هاشم ليست من كسبهم ،و إنما هي مما يقع بغير جهد ، ولا تفاضل فيه عند اتحاد البيئة اللغوية ، بخلاف وصف الإمام البطون الأخرى بالحكمة والدراية والعقل ، وهو مما يقع فيه التفاضل ، هذا على ما في القول من تعارض يُلحظ في (نحب حديث رجالهم) و(نحن أفصح) . ولو سلمنا أنه للإمام ، فهو لا ينافي المفهوم الذي قلنا به في أن الفصاحة غير البلاغة وغير البيان.

والخلاصة التي يخرج بها الباحث أن مفهوم الفصاحة ، بل في الأصح مدلول الفصاحة ، في تلك الحقبة لم يكن متفرعاً كما أصبح فيما بعد ، ولم تكن له اشتراطات غير صحة أداء الحروف بحقها ، وهو ما يتضمن صحة النطق وصحة إفهام السامع . أما اشتراطات جمال البيان وعلو طبقة البلاغة والخلو من التنافر والتقارب والتعاضل والغرابة وما إليها ، مما فصل البلاغيون فيه القول[٣] ، فهي لم تكن من صميم مدلول الفصاحة .

ولو أردنا أن نرصد البدء الفعلي للمفهوم الجديد لكان لعلاقة الدين باللغة والذات أصل في هذا كلّه .فقد خُلِقَ الإنسان متكلماً ، بوصف الكلام جزءاً فطرياً من وظيفته :

---

[١] نهج البلاغة : ١٧٨/٣ ، و النصّ به حاجة إلى تحقيق ونظر . وهو منسوب لعبيد الله بن عباس في الفاضل : ٣٠و١١٦ ، ولعل لمعاوية بن أبي سفيان قولاً يشبه مضمونه هذا المنسوب إلى الإمام ما يثير الشك في صحة صدوره عن الإمام، ينظر : البيان و التبيين :٦١/٤.

[٢] لم يكن الإمام يعتد إلاّ بالتقوى بوصفها سمة التفاضل القرآنية ، وإن الاعتداد بغير الإسلام و بيت النبوة لا حظ له في قلب الإمام ، حتى أن لفظ هاشم وهاشمية لم يرد في كلامه إلاّ ثلاث مرات ، اثنتان منها في كتب موجهة إلى معاوية .ينظر المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة :١٢٩٠.

[٣] ينظر الإيضاح في علوم البلاغة : ٢/١-٩.

الاستخلاف . وكان التطابق بين الذات وكلامها تطابقاً بين باطن الفطرة وظاهرها ، وكان الدين محمولاً إلى الإنسان بالكلام ، ومقتضى هذا أن تطابق أوجه الفطرة الثلاثة : الدين والكلام والذات ، يؤسس لتحقق وظيفة الاستخلاف ويمنع حدوث الفصام بين أمشاج الفطرة ، ذلك الفصام الذي يفضي أصالةً إلى الشرك بأشكاله : الشرك الديني ، والشرك النفسي ، والشرك اللغوي . وجلّي أن كلّ رسالة جاءت بعد فترة إنما دأبها إعادة اللحمة بين أمشاج الفطرة ؛ ومن هنا يلحظ أن الشرك الديني يختفي أمام التوحيد ، والشرك اللغوي يمّحي أمام لغة الرسالة التوحيدية ، والشرك النفسي ينتهي أمام التحقق ، أي اتساق الإنسان مع ذاته وتحقق وعيه بها ونهاية الفصام الذي يعانيه . وجليّ أيضاً أن منهج السلطة ، بسعيه إلى التفريق لتحقيق ذاته (إذْ لا سلطة بلا مُتسلَط عليهم ، ولا متسلط عليهم بلا فصام) ، يسعى إلى مضادة هذه الوحدة . ويبدأ تأسيس الفصام من اللغة ، بوصفها الجزء الأكثر خارجيةً ، في بادئ النظر ، من الفطرة ، والجزء الوحيد الذي به حاجة أصيلة إلى غيره . وفي ضوء هذا تنشأ عناصر التغيير اللغوي التي تؤسس لعناصر التغيير النفسي التي تمهد لعناصر التغيير الديني . فلكي تتسلط السلطة لابدّ لها من خلق الفصام بين الإنسان وذاته ، ولا يتحقق خلق هذا الفصام إلاّ بتأسيس الفصام بين الإنسان وكلامه : أي تحققه الخارجي الحرّ الواعي . فالمنع من الكلام ، بالقهر أو بإعلاء اللغة وإبعادها ، أو بتشويه الكينونة النصية ، يؤدي بالفرد إلى تزوير ذاته ،كلامياً ، أي عدم صدقية ما يقول على ما يريد ، وتجعله ينشغل بالعجز أمام اللغة بدل تحققها وتحققه وإدامة الحوار بينهما . السلطة تعمل على هدم الذات في أخص ما تمتلك : كلامها . وهذا الهدم له أشكال شتى ، ولكنّ مؤداها واحد . فعلى المستوى الفردي يمكن منع المرء من الكلام تحت طائلة العقوبة ، وعلى مستوى الجماعة يمكن المنع تحت طائلة العقوبة أيضاً بالتساوق مع تأسيس ثقافة الحظر اللغوي ، التي تسبقها ثقافة مؤسسية تكرس هذا الحظر بكل عذر ممكن ، ولكنّها تحوله ، في نسق ثقافي مطّرد ، إلى عجز ذاتي لا إلى حظر خارجي أقامته السلطة . المؤسسة تنجح في أن تلقي في روع الإنسان أنه عاجز عندما تنكل به كلاميا ، وتصوغ منظومة معرفية تعضد هذا التنكيل : منظومة الحظر اللغوي : قل ولا تقل .

ترى ما علاقة الفصاحة بهذا ؟ للإجابة ينبغي رصد تأريخ ظهور الفصاحة بوصفها سمة فارقة لا معطى بيئياً عاماً . لقد بدأ هذا التفريق تحت ظل السلطة / الملك بدءاً من سنة ٤٠ هجرية واستمر في الوجود إلى يومنا هذا ، وربما سيستمر إلى ما شاء الله . فالسلطة الأموية أول سلطة منعت الإنسان المسلم ، الذي منحه القرآن الحرية ، من الكلام تحت طائلة التهديد[١] والتأديب والتسفيه وخلق الأنموذج البديل : الساكت المرضي عنه المؤدب (العاقل) الذي يحمل في جيب جبته لكل مقام مقالاً جاهزاً لا يبالي إن كان يعني به ذاته أولا يعنيها . الجاهلي قبل القرآن كان يرى كلامه نوع حريته وتحققه ، ولو بالباطل والجهل ، فشعره ونثره هو ولا أحد غيره ، ومن هنا كان مفصحاً من غير أن يبالي بالتزويق . فصاحته عين ذاته وليست سمة مضافة يريد بها أن يبدو فصيحاً ليثير الإعجاب أو ليبلغ منصباً أو يرضي سلطة أو يوافق عرفاً . إنها إبانته التي لا يملك غيرها في تبيين نفسه وتجلية إرادته وتحقيق وجوده مهما كان هذا الوجود هامشياً . إنه المثل الأوضح لتحقق اللغة بوصفها كنه الذات وصورتها . ولعل هذا ما يفسر موقف الجاهلي من النصّ القرآني : الدهشة من التحقق المطلق في نصّ يخالف كثيراً من معتقداته ورؤاه . الجاهلي رأى في القرآن الكلام الذي تريد ذاته قوله ولكنها لا تستطيع أن تقوله ؛ لأنها تفتقد العنصر الثالث من فطرتها : الدين .

من هنا لم يكن غريباً أن تبدأ حكايات الفصاحة مع معاوية بن أبي سفيان ؛ فلعله أول من سأل : من أفصح العرب ، كما تروي لنا المدونة التراثية [٢]، والذي يثير الاستغراب في قول معاوية أن الشائع ، كما تروي المدونة نفسها ، هو أن قريش أفصح العرب ، ومعاوية القرشي

---

[١] عيون الأخبار :٩/١ ، يقول معاوية ((لا أحول بين الناس و**ألسنتهم** ما لم يحولوا بيننا وبين **سلطاننا**))فالكلام المسموح به هو الذي ترضاه السلطة لأنه ليس تحققاً بل تنفيس عن الصدر لا يحرك الكون و لا يحقق الاستخلاف . وينظر كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري ففيه موارد كثيرة تدل على ابتداء بني أمية خلفاء وولاة منع الناس الكلامَ بدءاً من السلام على الأمراء و الردّ عليهم وصولاً إلى المنع التام .

[٢] البيان و التبيين : ٢١٢/٣-٢١٣، و الكامل : ٥٨١/٢-٥٨٢ ، والطريف أن من نقل الخبر نصّ على فصاحة جرم وهي من قبائل نجد ؛ لتكون شهادة الجرمي بفصاحة قريش صادرة من فصيح !! وينظر تفصيل القول في الرواية في فصول في فقه العربية : ٩٩-١٠١.

أعرف بذلك . كما أن سؤال معاوية إن صح صدوره ، يعني أن حديث (أنا أفصح العرب) موضع شك ، إذ لا حاجة بأحد إلى السؤال بعد الحديث . والطريف أن الإجابة التي تلقاها معاوية من رجل مجهول الحال من بني جرم ، تؤسس لمدلول الفصاحة بوصفه صحة النطق والخلو من عيوب اللهجات المذمومة ، وهو ما فازت به قريش ، قريش التي يعرف الجميع ، على وفق مرويات المدونة التراثية ، أن لها عيوبها اللهجية التي تشوه النطق بحرف الصوت عن أصالته إلى صورة مشوبة منه ، كالتسهيل والتفخيم والغمغمة ، فضلاً عن ألفاظ عامية ، أو أقل فصاحة من الفصيح القرآني ، كقولهم (برمة ، والعلية ، والكافور والإغريض) وأمثالها[١].

ترى كيف صارت قريش أفصح ؛ وهي تعاني ما عانت من مثله اللهجات الأخرى التي وضعت في تفاضل معها على عرش الفصاحة ؟ . ثمة إجابات عدة لهذا السؤال ، ولكنها لا تنقع غليلا ؛ فلا السيادة الدينية ، ولا اجتباء الألفاظ وتخيّرها ، ولا الفصاحة المتأصلة ، يمكن أن تكون وجهاً مميزاً لقريش من غيرها ، حتى تنفرد بأمر ينفيه عنها : كلّها أو بعضها ، العلماء أنفسهم الذين رووا الخبر وأشاعوا قضية فوز قريش بعرش الفصاحة من دون مشارك أو منادد[٢] .

إذاً بين ٤٠ هجرية و ٦٠ هجرية (فترة ملك معاوية)، وضعت معايير الفصاحة وجرى تداول السؤال التفاضلي عنها ، وكان مفهومها آنذاك صحة النطق ، لا على وفق معايير البيئة اللغوية ، بل على وفق معايير النظر المؤسسي : فمنذ تلك اللحظة المفترضة ظهرت لدينا أول إشارة إلى افتراق البيئات اللغوية العربية بوصف هذا الافتراق عيباً ، وأول إشارة إلى عدم الاعتداد بالبيئة اللهجية بوصفها بيئة فصيحة . ولم يحدد التراث المعيار الذي على أساسه أبعدت اللهجات (التي تضم ٩٠% من العرب) عن الفصاحة ، أهي لغة القرآن الكريم ، أم اللغة المسماة بالموحدة ، أم شيء آخر لا نعرفه ؟.

---

[١] ينظر البيان و التبيين :١/١٨-١٩، وفصول في فقه العربية : ٦٨.

[٢] ينظر المزهر :١/٢١١ ، و ينظر الفصاحة في العربية :٢١-٣٤. وتنظر مناقشة هذه الأقوال في : محاضرات في فقه اللغة ، عصام نور الدين :٧٩ و ما بعدها .

فإذا كان الأمر كذلك فمن أين أخذ العلماء الفصيح ؟ ألم يأخذوه من القبائل التي أبعدها المعيار السابق من الفصاحة بسبب عيوبها النطقية ؟ ألم تكن اللغة كلها من تميم وأسد وقيس واليمن وقريش وقبائل الحجاز [١]؟. ليس في وسع أحد ، على وفق معطيات التراث المدون ، أن يجيب إجابة صحيحة على هذه الأسئلة ، إلاّ إذا أخذ في حسبانه تطور مؤسسة الفصاحة ، التي أثارت السؤال وحددت الإجابة . بل جعلت من قضية الفصاحة شغلا شاغلا طوال قرنين من الزمان قبل أن تستقر مسلمة تراثية تتراكم فيها وحولها المقولات من دون فحص أو تدقيق .

إن الناظر في التراث العربي الذي صاغته مؤسسة الفصاحة ، بوصف التدوين صياغة نهائية تثبت الواقع ، يستنتج أمرين : الأول أن لا فصيح بين العرب ، إذ لم تخلُ لهجة قبيلة من عاهة تحط من فصاحتها . والآخر أن لا استقرار للمفهوم في أذهان العلماء ، فتجد العالم يصف قوما بالفصاحة ، أو في الأصح يقصر عليهم الفصاحة في قول ، ويناقض قوله فيقصرها على غيرهم في قول آخر ، ويناقض غيره ممن قصر الفصاحة على آخرين[٢] . وليس من معيار ثابت يمكن الركون إليه في تدقيق هذه المقولات المتدافعة . فالبيئة (البداوة) لم تكن معياراً ثابتاً ، والموقع الجغرافي (قلب الجزيرة) لم يكن معياراً ثابتاً ، والعزلة (عدم مجاورة غير الفصحاء) لم تكن معياراً ثابتاً هي الأخرى . وخلط هذه المعايير الثلاثة ، على تناقضها وتدافع أركانها ، لم يكن معياراً لازماً . فأنى لهذا التراث ، وهو بلا معيار فعلي ، أن ينقل مفهوماً غير متفق عليه معيارياً إلى رتبة أخرى في حمولته المعرفية فيصير بلاغة وبيانا ، وحقيقة إعجازية ؟

لقد أسهمت عناصر شتى في تأسيس مؤسسة الفصاحة الخفية التي تحكمت في صياغة المفهوم وآلياته وإجراءاته حتى وصل إلى صورته الفضفاضة التي منحته معيارية على غيره ، ليست فيه أصلاً . ومن هذه العناصر: الفصام اللغوي ، وحاجة السلطة إلى معيار تفاضل

---

[١] المزهر :١/٢١١.

[٢] ينظر في اختلاف الاقوال ، الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل و اللغة الموحدة : ٩٣ وما بعدها .

قرآني[١] ليس من القرآنية في شيء ، وتأسيس اللغة الرسمية العليا غير المتاحة لكل أحد ، التي ستسهم في نشأة الاحتراف (بوصف الاحتراف وظيفة يرتزق منها الفرد ولا حرفة له سواها) وصياغة مفاهيم العالِم المحترف والمفكر المحترف ورجل الدين المحترف واللغوي المحترف ، وصولاً إلى الفصيح المحترف [٢]، التي تفضي في تسلسلها الوظيفي إلى إلغاء عينية التدبر وجعله كفائياً ، وإلى إلغاء الوصلة الجوهرية بين الدين والذات واللغة بوصفها مكونات الفطرة ، وأخيراً تزوير الوجود الإنساني من خلال تثبيت ظاهرة الاستبدال : فعندما يكون دينك بديلاً (اللغة الشارحة: التفسير والفقه والقصص، بدل النصّ) ، وعندما تكون لغتك بديلة (التفاصح بدل الفصاحة) ، ستكون أنت بالضرورة بديلاً (الشيء بدل الإنسان) .

العربي الفصيح ، في ضوء التراث ، كائن خرافي لا وجود له على وفق المفهوم (نعم له وجود خارجي في حال العصمة ، فالفصيح الوحيد على وفق هذا المعيار هو الرسول الكريم ، وفصاحته جزء من معطيات نبوته وليست خصيصة لغوية) .

فعلماء اللغة يُخرجون العرب الأقحاح ذوي البيئة اللغوية المستقلة (كالعباديين مثلاً) من الفصاحة مطلقاً ؛ لأن ألفاظهم ليست بنجدية ؛ لبعدهم عن مواطن الفصاحة ومجاورتهم مناطق الحضارة [٣]، على الرغم من خلو لهجة هؤلاء من أي سمة معيبة كالتي ذكرها علماء اللغة أنفسهم في لهجات نجد . على حين يُدخل الأصمعي (على الرغم من تشدده اللغوي المعروف) سحيماً عبد بني الحسحاس (الحبشي الأصل) وزياداً الأعجم (الفارسي الأصل) وأبا عطاء السندي (السندي الأصل) ، في صميم الفصاحة [٤]! على الرغم من أن القدماء ، ومنهم

---

[١] من خلال جعل الفصاحة القرآنية سمة الإعجاز فكلّ مقترب منها مقترب من الإعجاز و من ثمَّ فهي صفة تفاضل بشري حازتها قريش السلطة كما حازت غيرها .

[٢] ينظر في صورة الفصيح المحترف التي مثلها رواة الأعراب الذين كانوا ينتجعون أبواب الملوك و مجالس العلماء ، تكوين العقل العربي :٨٤.

[٣] طبقات فحول الشعراء:١/١٤٠، و الشعر و الشعراء :١/٢٣٨، و الموشح : ١٠٤، و الوساطة:١٧.

[٤] فحولة الشعراء : ١٦ ، ويلحظ هنا أن الأصمعي خلط الأزمنة بين الجاهلي والأموي والمخضرم والعباسي ، وخلط الأمكنة بين البدوي والحضري ، ولم يضع مسوغاً معقولاً لذلك الخلط ، لا فنيّاً ولا لغوياً . الأمر الذي يكشف عدم

الأصمعي ، يذكرون أن هؤلاء الشعراء يرتضخون لكنات تحيل أصواتاً من صميم الخصيصة اللغوية العربية (التي هي أس الفصاحة) إلى صور نطقية أعجمية : فالحاء عندهم هاء ، والشين سين ، والطاء تاء[١] . على حين يقابل الجاحظ ، معتمداً أقوال علماء اللغة ، بين الفصاحة واللكنة بوصفهما ضدين[٢] . فكيف ائتلفت الأضداد عند علماء اللغة الناظرين في الفصاحة ، لولا سطوة المؤسسة التي بدأت بالتشكل : مؤسسة إعادة عقارب الزمن الحضاري العربي إلى ما قبل القرآن ؟. ولك أن تستنتج من هذا أن ألفاظ القرآن ليست بنجدية ، وأنه خارج عن الفصاحة على وفق هذا المعيار . ولك أن تسأل ما الألفاظ النجدية أصلاً ؟ أ هي الغريب الوحشي أم اللهجي الخاصّ أم غيرهما ؟ وهم يزعمون أن القرآن خلو من هذين ، فما له ، والحال هذه ، من النجدية من نصيب ، وإن حظه من الفصاحة كحظ العباديين . هذا ما يوصلنا إليه معيار اللغويين في تعيير مفهوم الفصاحة ، وهم لم يجرؤوا على القول إن القرآن هكذا ، ولكن معيارهم يفضي إلى هذه النتيجة .

في ضوء تلك الأقوال التي عجّت بها كتب أهل اللغة ، جاء التحول الأول في مفهوم الفصاحة لينقلها من صحة النطق وسلامة الآلة إلى صحة الكلام (البيان) وجماله (البلاغة)[٣]، وعليه تتساوق فكرة فصاحة القرآن التي أشاعها العلماء (على أن القرآن لم يصف نفسه لا بالفصيح ولا بالبليغ ، بل بالمبين) مع المعيار الجديد فهو صحيح الكلام وجميله ، وإن كانت ألفاظه ليست بنجدية خالصة .

ولعل في القول : إن في القرآن من كلّ لهجات القبائل من نجد وغير نجد ، وأنه ليس خالصاً في قرشيته ، محاولة لتجنّبَ الوقوع في الشك في انطباق معيار الفصاحة عند هؤلاء على القرآن الكريم . على حين يسقط العباديون وأمثالهم من هذا المعيار بدعوى فقدان جزالة الكلام

استقرار المفهوم في أذهان العلماء ، وارتباطه بمعطيات ذوقية وعصبية ومدرسية (صراع الكوفة والبصرة حول الحجية والاستشهاد وحدوده وآثاره) ، ألقت الخلف بينهم فيه .

[١] فحولة الشعراء: ١٦، والبيان والتبيين:٧١/١، وديوان سحيم :٥، ونزهة الخواطر :١٥/١-١٨.

[٢] البيان و التبيين :١٦٢/١.

[٣] إعجاز القرآن للباقلاني :١٩٤، و دلائل الإعجاز :٤٨.

(المساوقة لصحّته) بفقده الفصاحة على اعتبار أن البيان متحقق أصالةً . وقد قال العلماء في تلك المرحلة أن فصاحة الألفاظ في ذاتها (أي صحة أدائها) لا تكفي ليكون الكلام فصيحاً بل لا بد من الجمال والجزالة . والمحنة في (الجزالة) هذه فهي سمة النجدي عندهم التي على أساسها كان نقيض الجزالة : اللين ، سمة العباديين وقريشاً وآخرين ، واللين عندهم معيار أسّه الحضرية ، والجزالة معيار أسّه البداوة . و الخلاصة أنه لابد من العودة عبر مؤسسة الفصاحة إلى ما قبل التحضر القرآني . ومرة أخرى لا يجرؤ هؤلاء على إخراج القرآن ، الخارج على معيارهم ، من حيز الفصاحة ، لأن اللين بوصفه حضرية الكلام وتخلصه من جفاء النجدية (جزالة البداوة) كان سمة قرآنية صرفاً : في كلّ المواضع وجميع الآيات .

إذاً بفعل نعومة السلطة في سعيها إلى الاستبدال جرى تشويش الذائقة العربية / الإنسانية لتعود إلى حظيرة ما قبل القرآن لغوياً ومن ثمّ معرفياً ، من خلال تشويش المعيار وتسويق (البداوة / الجزالة) على أنها سمة قرآنية [١]، ورفض (اللين/ الحضرية) على أنها ضعف مخل بالفصاحة ، وعيب لا يصلح الكلام معه أن يكون كلاماً ، فضلاً عن أن يكون فصيحاً وبليغاً وقرآناً.

وكانت مؤسسة الفصاحة ، عبر وجهها اللغوي ، هي البادئة بهذا التحويل لتضعه بين يدي وجهها التفسيري الذي بُنِيَ أيضاً تحت مقولة السلطة نفسها . وجرى لأول مرة في التفسير إعادة الاعتبار للجاهلي من خلال مقولة ((فتشوا عن غرائب القرآن في شعر العرب))[٢] ، والعرب هنا جاهليون ضرورةً . ولنلحظ هنا أن هذه المقولة ظهرت على يد ابن عباس في الوقت عينه الذي ظهرت فيه مقولة الأفصح أي سنة ٤٠ هجرية وما بعدها.

غير أن إعادة الاعتبار تلك لم تأخذ بحسبانها أن الزمن الجاهلي بمعطياته كلّها قد مضى ، وجاء الإسلام بقطيعة معرفية تكاد تكون كلّيّة معه . وإعادة المعطى الجاهلي ليست سوى

---

[١] ينظر تقسيم الخطابي لطبقات الكلام القرآني : البليغ الرصين الجزل والفصيح القريب السهل والجائز الطلق الرسل . وقال أن في القرآن الكريم من هذه الطبقات كلّها ، وإن غلب النمط الأوسط عليه (الفصيح القريب السهل) . ثلاث رسائل في إعجاز القرآن :٢٦.

[٢] البرهان ، الزركشي:١/٢٩٣.

محاولة إحياء ميّت لا سبيل إلى نشره ، إلاّ بتزوير الواقع أو إعادة صياغته ، ولو ظاهرياً ، ليتقبل هذا التحول . وهو أمر يقرب من المحال ، في ضوء بقاء المعطى القرآني ؛ لأن النقيضين ، يستحيل جمعهما في مكان واحد في زمن واحد في قلب واحد ، مع إبقاء الزعم بتمحّض الصفة : جاهليةً صرفاً ، أو إسلاميةً صرفاً .

ولذا لم يتحقق ، ثانية ، ذلك الاندهاش الفطري الذي ملأ الجاهلي أمام النصّ القرآني ، في (الجاهلية المصنوعة) في العصر الأموي وما بعده ؛ لأن الفصام اللغوي صار ديدناً ، والخرس ، لا الدهشة ، صار صورة لعلاقة الإنسان باللغة . بمعنى آخر ، إن الجاهلي (الجديد) ليس جاهلياً بفطرة الجاهلي ، كما لم يكن إسلامياً بتدبر الإسلامي ، وهو في هذا ينوس بين الصفتين من دون أن ينتمي لأيّ منهما ، وهجنته هذه هي التي فوّتت عليه الفرصتين معاً : فرصة أن يكون جاهلياً حقّاً ، وفرصة أن يتقاطع كليّاً مع الجاهلية فيكون مسلماً حقّاً .

وقد انشغل الوجه التفسيري لمؤسسة الفصاحة بالقضية على وفق المعايير ذاتها التي انشغل بها الوجه اللغوي مضيفاً إليها الجدل العقائدي الذي نقل اللغة ، وقضية الأفصح في ضمنها ، إلى مستوى البحث العقدي الذي يُخاف منه على الدين ، فلا يجوز لأحد ، إلاّ المؤهل ، أن ينظر فيه ؛ لتولد في ضوء هذا ظاهرة المفسر المحترف الذي صار كلامه شيئاً فشيئاً بديلاً عن النصّ ، أو بوابة الدخول إليه وموجهه في أقلّ الأحوال .

استلم المفسرون مقولة الفصاحة على أنها سمة النصّ والرسول الكريم أصالة بناءً على أن الفصاحة بلاغة وبيان وليست معطى عاماً لكل ناطق سليم الأداة ، ولذا نظروا في (أفصح) القرآنية على وفق هذا التحول في المعيار . و مع أنهم أشاروا إلى أن في لسان موسى عليه السلام علة جعلت من هارون عليه السلام أفصح منه ، لكنهم زادوا أن المراد بالفصاحة هنا ليس الخلو من عقدة اللسان فحسب ، بل قوة العارضة وزيادة البيان ومن ثمَّ نصوع البلاغة[١] . وعجبوا ممن يقول أن الفصاحة هي صحة النطق ؛ لأنهم استنكروا أن يكون هذا في طوق كلّ

[١] الكشاف : ٣٩٦/٣،والتفسير الكبير :٢١٢/٢٤،والبحر المحيط :١١٣/٧.

أحد يتساوى فيه النبي و العامي [١]. ومعلوم أن هذا ليس معيباً في ذاته فالقرآن نص على تساوي الأنبياء وعامة البشر في أشياء كثيرة هي خصيصة البشر من حيث هم بشر . ولكن المفسر في ضوء مفهوم مختلط للعصمة ، وفي ضوء نشوء صورة الكمال النبوي المطلقة التي سعت السلطة إلى ترسيخها [٢]،رأى أن الفصاحة مما لا يجوز فيه التساوي، في أصله في الأقل . وعليه، فلابد من تغيير مفهوم الفصاحة ليرتفع عن طوق العامة وليكون خصيصة الخاصة ولاسيما الأنبياء .

ولقد مهد المفسر بمقولة اللغوي ، التي منحها أفقا عقدياً ، الطريق لأهل الإعجاز والبلاغيين من بعدهم ، للجدل في صدقية المعيار الموضوع ، وبث الروح في التحول الذي طرأ على مفهوم الفصاحة لتكون البيان والبلاغة ، ومن ثمَّ لتكون خصيصة النصّ ووجه إعجازه لوحدها أو مع غيرها . وبدأ الجدل العريض في زوج اللفظ والمعنى مبنياً على نظر عقلي ورؤى مذهبية ، صار فيها أهل اللفظ هم دعاة الفصاحة في صورتها المحوّلة ، وصار فيها أهل المعنى هم دعاة النظم الذي ينتظم الفصاحة بوصفها البيان والبلاغة .

ولقد أسهمت ثمار ما غرسته الرؤية السلطوية من فصل الدين عن الذات عن اللغة في إعطاء مشروعية للتحول في مفهوم الفصاحة ؛ فالفصام قد وقع فعلاً ، وتأسست سلطة اللغة العليا الرسمية مقابل لغة الشعب : العامية ، وصار من الممكن عندئذٍ الحديث عن أن الفصاحة ليست معطى عاماً لكل ناطق بل هي ، بنسيان الأصل الذي كان والتحول الذي أسسته السلطة واعتباره من أصل الخلقة ، خصيصةُ قوم دون قوم وعصر دون عصر ومكان دون مكان . وصار للجدل وجه واقعي يمكن الفزع إليه في الاحتجاج ، وقياس الغائب من عصور العربية

---

[١] الكشاف : ٣/ ٣٩٦، والبحر المحيط:١١٣/٧.

[٢] سعت السلطة عبر وسائل الثقافة العالمة إلى إبعاد صورة النبي الكريم عن التحقق الواقعي ، وإفراغ عصمته من سمتها البشرية ، سعياً إلى تحقيق أهداف عدة : منها إعلاء صورة البدائل الواقعية ، ولاسيما صورة الصحابي البشري ، وجعلها معياراً ، بكلّ ما في هذا الجعل من مخاطر ، ومنها تقنيط الناس من إمكانية تكرار العصر النبوي في شكله الاستخلافي بجعله أنموذجاً معصوماً أي غير واقعي ، وجلي أثر تحقق هذه الأهداف على ترسيخ مشروعية السلطة ولو كانت غير شرعية في مستواها القرآني ، فالمجتهد : وهو السلطان هنا، مأجور و لو أخطأ !!! .

عليه . إذاً فقد كُتِبَ للتحول في المفهومِ التمامُ وصار كل حديث غيره عبثا وباطلاً وليس له في الواقع اللغوي ما يعضده . وتشكلت صورة العربي الفصيح (الجاهلي الجزيري البدوي) لينهار في نفوس الناس المعيار القرآني الحق (المسلم العالمي المتحضر) ويصبح أداة في ترسيخ مقولة السلطة ووجهها اللغوي : مؤسسة الفصاحة .

لقد تسرب تصور السلطة إلى الوعي الذي أسس الثقافة العالمة[١] ، ولم تكن بتلك الثقافة حاجة إلى إعادة النظر في هذا التصور ؛ لأنه يتسق مع معطياتها وتصورها عن دولة الإسلام [٢] ، بمعنى أنه أثبت صحته واقعياً من خلال نجاح السلطة الظاهري في الاستقرار والطابع البراغماتي الذي تعاملت به مع الأشياء والذي جعل صدقية الوقائع الناجحة (اتساع رقعة الدولة بوصفه نشراً لدين الإسلام والمكاسب المادية المتعاظمة في الفتوحات وتسويغ التفاوت الطبقي والعرقي دينياً ، والأس الديني الظاهري للخلافة بوصفها دولة تحمي الدين وأتباعه) جعل صدقية هذه الوقائع تقنع وعي الثقافة العالمة بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان . ولذا كان تسويق تصور السلطة ، المتغول خلف براقع قضايا ليست من السلطة في شيء في ظاهرها ، من صميم عمل الثقافة العالمة التي فهمته على أنه سيرورتها الحضارية وواجبها المحتم .

إن القول إن السلطة كانت وراء ما جرى ويجري ، لا يعني أن السلطة بقوة قهر واضحة أجبرت الثقافة العالمة على تسويق رؤية السلطة ، بل وجهت قراءتها للواقع على وفق واقع مصطنع ؛ وغيّبت ، بوسائل محترفة بارعة ، وعيها الناقد وعطّلت فاعلية العقل الذي خصصته بعد أن كان عاماً .

لقد وجد العلماء ، بشتى أصنافهم ، بعد كل ما قلناه عن رؤية السلطة ، أن معيار اللغة والدين وما يتفرع عليهما إنما هو ابن البيئة الجاهلية ، بيئة الصفاء اللغوي التي تصلح أن تكون

---

[١] بنية العقل العربي : ١٤.

[٢] يكشف حديث ابن كثير عن معاوية شكلاً جلياً عمّا نقول ((وفي أيامه **اجتمعت الأمة** على بيعته .... لم يزل مستقلاً بالأمر و **الجهاد في بلاد العدو قائم و كلمة الله عالية** و **الغنائم ترد من أطراف الأرض** و المسلمون منه في **راحة وعدل وصفح وعفو**)) البداية و النهاية :١١/٤٠٠ .

أساساً لقياس غيرها عليها ، كما هي بيئة الصفاء العرقي والمعرفي في ظل التعاجم والتداخل الذي شهدته العصور التالية . ومن هذه القناعة سُوِّقت صورة العربي الفصيح – بوصفها انطباقاً حتمياً للصفة على الموصوف – على أنها واقع لا مراء فيه . وما على الثقافة العالمة إلاّ ممارسة وعيها في تحديد حدود الصفة ومكوناتها ومعاييرها ، وحدود الموصوف وخصائصه . و على وفق هذه الممارسة انشغلت الثقافة العالمة بفحص معطيات الموروث الجاهلي أولاً والإسلامي تالياً لاكتشاف هذه الحدود وتسويرها منطقياً حتى لا يدخلها عنصر خارجي . فتكونت مؤسسة الفصاحة بشكلها الصريح الذي كان من القضايا الاتفاقية في حقول المعرفة العربية على الرغم من تقاطع هذه الحقول في أصولها وآلياتها وعناصرها البنيوية . فلم يعد غريباً أن يتفق ، في قضية الفصاحة كما قدمتها السلطة ، المفسّر الذي مصدره النصّ الإسلامي قرآناً وحديثاً مع اللغوي الذي مصدره المتن الجاهلي شعراً ولهجاتٍ ، مع المتكلم الذي مصدره النظر العقلي اليوناني منطقاً وقياساً وتعليلاً ، مع البلاغي الذي مصدره الظاهري القرآن الكريم ، والفعلي متن العصور التالية على العصر الإسلامي .

والحقّ إن هذه الحقول والرؤى لم تجمعها قضية الفصاحة بوصفها جزءاً من معطياتها البحثية وإنما بوصفها مسلمة قابلة للبناء عليها كلّ في حقله المخصوص مستعيناً بمعطيات غيره من الحقول التي توهمنا الثقافة العالمة أنها كانت تخدم هدفاً واحداً (القرآن الكريم) ، على حين يثبت بقليل من الفحص أن القرآن لم يكن مخدوماً حقّ خدمته في تلك الحقول ، لا في أصل النظر ولا في آلياته ، بل هو أداة من أدواتها ، مهما تكاثر ذكره وتعلق به المتعلقون . إن الغائب الفعلي في قضية الفصاحة ، كما هو في قضايا المدونة التراثية التي أنتجتها الثقافة العالمة هو القرآن الكريم .

يقول ابن عباس ((إذا **تعاجم** شيء من القرآن فانظروا في الشعر ، فإن الشعر عربي))[١]. وهذه المقولة تلخص محنة الثقافة العالمة ، وأكاد أقول محنة الحضارة المسماة بالعربية كلها :

---

[١] تفسير الطبري : ١٩٢/٩ . ويلحظ أن ثمة رواية أوردها صاحب اللسان على أنها حديث نبوي تقول : ((إذا ألبس عليكم شيء من القرآن فالتمسوه في الشعر فإنه عربي)) ، وليس للحديث المزعوم صحة ، ولكنه يدلّ على أثر هذه

لقد تحول الأصل فرعاً ، وانقلب معيار القياس ، وهو ما يعني ضمناً قلب المنهج تماماً ؛ فقد صار التعاجم في القرآن وصارت العربية صفة الشعر . وهو بالضبط عكس ما قاله القرآن صراحة في أكثر من موضع بالنصّ على إفراد نفسه بصفة العربي والمبين . وقياساً على ذلك صارت فصاحة القرآن ، حقيقة ومفهوماً ، تبعاً لفصاحة الشعر بحكم العروبة المطلقة في الشعر ، والغالبة ، لا المطلقة ، في القرآن .

لم يعد الفصيح هو المتكلم على وفق أعراف بيئته ، شرط أن تكون آلته اللسانية سليمة وصحيحة الأداء ، بل صار الكلام هو الفصيح[١] . وهذا التحول ليس مجرد نقل الهيمنة من عنصر إلى آخر بل هو تحول جذري في النظر إلى اللغة ، من صورتها الفعلية بوصفها تحققاً إلى صورة وسائلية تسلّع جزءاً رئيساً من الذات الإنسانية . صارت اللغة في ضوء هذا التحول تمتلك صفتين جديدتين فارقتين : أولاهما : أنها منفصلة عن الذات وملحقة بها : بمعنى أنها صفة تزينية يمكن التخلي عنها من دون أن يختل الوجود الذاتي للإنسان . والأخرى : أنها أصبحت بحكم خارجيتها سلعة قابلة للبيع من دون خوف على الذات من الفصام أو التمزق .

أصبحت اللغة السلعة الأغلى في مجتمع يراها وسيلة وأداة وظيفتها التعبير عن الذات ولكنها ليست الذات . ولا غرابة بعد ذلك في أن تتقاطع الذات مع تعبيرها عن وجودها ، فلم يعد التطابق مشترطاً في المعرفة : لقد انتهى عصر (تكلّموا تعرفوا فالمرء مخبوء تحت لسانه)[٢] الذي يشترط التطابق بين الذات و كلامها لتكون هي هي وليست سواها ، وبدأ عصر قدرة الذات ، بدعوى خارجية اللغة عنها واستقلالها ووسائليتها ، على الزعم أن التعبير يقترب من الذات ولا يطابقها . و ليس عاراً أن يخالفها أو يدلس عليها أو يزور وجوده بها ، بل هي أصبحت بعد حين الكابح الأكثر فاعلية في منع تحقق الذات . بمعنى آخر صار من اليسير ،

القضية في وعي الثقافة العالمة حتى جعلته شيئاً من المقدس بنسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم . ينظر اللسان : ١٢٦/٥ ، مادة شعر .

[١] من هنا كتب القدماء كتباً في الفصيح ،صارت هي وشروحها أسّاً معيارياً لم يكن القرآن الكريم الأصل فيه . ينظر سر الفصاحة : ٥٩-٦٧.

[٢] نهج البلاغة :٢٤٨/٣.

دون كثير خوف من الفصام وتشظي الذات وانحراف وجودها ، أن تقول اللغة ما تريد بمعزل عن الذات ، ولو كان المقول مخالفاً للذات . لقد انحرف مفهوم الكتابية إلى هذه الوهدة بعد أن كان مُعَدَّاً ، على وفق المنهاج القرآني ، لتأثير مختلف تماماً . وانهارت صدقية المحمول اللغوي ، لا بوصفه تمثيلاً للواقع ، بل بوصفه تمثيلاً لرؤية الذات للواقع .

إن هذا الذي نرصد ملامحه هنا هو النتيجة اللازمة لسطوة مؤسسة الفصاحة بعد نجاحها في تحويل المفهوم ؛ ليكون تأسيساً جديداً / قديماً للظاهرة اللغوية . فعلى أساس الفصاحة : فصاحة الكلام لا المتكلم ، تأسست رؤية النحو العربي منذ نشأته (إذ النحو هو السعي إلى التشبه بكلام العرب الفصحاء) وهي الرؤية الحاكمة في غيرها من الحقول المعرفية ؛ لأنها أول ما ينظر فيه ومن خلاله كلّ حقل معرفي عربي بوصفه ، عند القدماء ، الباب الحقّ للولوج إلى البنية النصية التي وسمت الوجود العربي بوسمها : القرآن الكريم.

لقد صارت الفصاحة فعلاً تزيينياً (بمعنى إنها فائضة عن الحاجة الضرورية) وليست مكوناً ذاتياً ؛ ولأنها كذلك فهي تحتاج الدربة والخبرة . والدربة والخبرة تعنيان الخبراء : أهل اللغة وأهل التفسير وأهل الإعجاز وأهل الشعر ، أي طبقة المفكرين الرسميين والمثقفين الرسميين ، التي لم تكتفِ بحظر عموم التفكير والتدبر كما أمر به القرآن ، بل حددت له موجهاته وحقوله وآلياته وما يجوز فيه وما لا يجوز . وهي ، في هذا كلّه ، أبعد ما تكون عن المنهاج القرآني الذي جعل التدبر منحة عامةً من حيث أدواته ، وواجباً عينياً ، لا كفائياً ، من حيث تحققه . وهؤلاء الخبراء هم واضعو قواعد اللعبة اللغوية مع أنهم في الظاهر ضحاياها ، (بوصفهم تبعاً لماضي الفصاحة : أعرابها وبيئتها وزمانها) ، ولكنهم في الحقيقة ؛ بإفقادهم المعيار القرآني فاعليته في كونه المحدد الأوحد الصالح للتعيير والشروع ، كانوا واضعي اللعبة وعوا ذلك أم لم يعوه .

بالفصاحة المحوّلة صار كتاب سيبويه (قرآن النحو)[١] ؛ وليس الوصف هنا مجرد تشبيه ، بل هو اعتقاد بصدقية المقارنة ، فهو لا يأتيه الباطل اللغوي (المخل بالفصاحة) من بين يديه ولا من خلفه . وبالفصاحة صار التفاوت القبلي معضداً للسلطة ، فلم تعد قريش أم الدين ؛ لظهور الإسلام بين ظهرانيها ، وأم الدنيا ؛ لكون (الخلفاء) منها، بل أم اللغة أيضاً بكونها الأفصح مطلقاً ، بشهادة لغوية أريد لها أن تؤكد مرويات سياسية وأيديولوجية انفرد بروايتها معاوية عن الرسول الكريم تتحدث عن قريش سيدة الناس في الجاهلية والإسلام ، وأن من أرادها بسوء كبّه الله على وجهه [٢]. صارت الفصاحة مانعاً من موانع الثورة على السلطة (سلطة قريش) ، بعد أن كان الدين البديل مانعاً ، والدنيا الرخية مانعاً.

إن النظر في مقومات الفصاحة يكشف عن هذا الارتداد اللغوي الذي كان صنواً واجباً للارتداد الديني ، فالمقومات : القدم / الجاهلية ، والبداوة / الأعراب ، والجزالة / الجفاء ومنطق القوة ، تعني وجوباً عودة الوعي الجاهلي [٣]، إن صحّ أن يسمى وعياً ، وتنشيط عناصر التهشيم والتفتيت التي تجزئ الذات وتمنعها من تحققها ، ومن أداء وظيفتها : الاستخلاف . ولا يتحقق هذا الأمر إلاّ بتحويل مفهوم الفصاحة ؛ لينطبق على قوم دون قوم ، وزمن دون زمن ، وناطق دون ناطق ، ونصّ دون نصّ . فالتفاوت في الطبقات الاجتماعية ، في عصر الفصاحة المزعوم ،لم يكن تفاوتاً مالياً نشأ بتغيير العطاء من المساواة النبوية إلى التدرج غير المتدبر[٤] ، بل تفاوت في القيمة الإنسانية : القرشي ، فالعربي الأعرابي ثم العربي الحضري /

---

[١] مراتب النحويين : ٦٥، وخزانة الأدب :٣٧١/١. وينظر قول علي بن سليمان ((عمل سيبويه كتابه على لغة العرب و خطبها و بلاغتها ، فجعل فيه بيّناً مشروحاً ، وجعل فيه مشتبهاً ؛ ليكون لمن استنبط و نظرَ فضلٌ . وعلى هذا خاطبهم الله عزّ وجلّ بالقرآن)) خزانة الأدب : ٣٧٢/١، وينظر خبر النحوي الذي ((كان يختم كتاب سيبويه في كل خمسة عشر يوماً)) كأنما يتلوه تلاوة القرآن . كتاب سيبويه ، تحقيق هارون (مقدمة المحقق) : ٣١-٣٢و٢٤.

[٢] صحيح البخاري : ٤/ ٢١٨.

[٣] نهى النبي الكريم المسلمين عن العودة بعد الهجرة أعراباً ، ويمكن تفهم مغزى النهي في النهي عن عودة الوعي الجاهلي والقيم الجاهلية .

[٤] كان العطاء سواءً على عهد الرسول الكريم وعهد أبي بكر ثم غيره عمر على طبقات ، واستمر التغيير في عهد عثمان وأعاده الإمام إلى سنة رسول الله ، وقد أسهم التفاوت في العطاء في تغير النظرة إلى المال في الدولة الجديدة و قاد إلى خلق

المديني ثم المولى . وكأنّ التزييفات الدينية والسلطوية لم تكفِ لترسيخ هذا التفاوت ، حتى سُلِبَ من المولى ، بعد الإسلام ، آخر ما يمكن أن يضعه ، بوصفه مسلماً ، في مصاف القرشي والعربي : اللغة ، أصيلة كانت أو متعلّمة ؛ فلن يكون مساوياً ، في عين السلطة ولا في عين جمهورها العربي الفصيح ، للقرشي والعربي البدوي ، ولو أتقن كلّ علوم العربية وأصبح " أفصح من عليها" ؛ لأن زمن الفصاحة قد توقف ، وبيئة الفصاحة قد استقرت ، وجزالة الفصاحة لا يمكن لها أن تنشأ في محيط حضري[١] .

ولن يقدح في هذا الأمر قول الأصمعي بفصاحة سحيم وأبي عطاء وزياد الأعجم ؛ لانفراد الأصمعي به من غير تسويغ معقول ، أوّلاً ، ولمنافاته مفهوم الفصاحة وأصولها ، في صورها كافة ، التي قال بها العلماء ، ثانياً . فضلاً على أن القول بفصاحة هؤلاء لم يبدلّ موقف السلطة السياسية أو اللغوية من موقع المولى اللغوي والإنساني في سلّم القيم . لقد حرم غير العربي أصلاً من امتيازه اللساني ، أي من جزء ماهيته وعين وجوده ، حتى على المستوى القرآني[٢].

ليس هذا ، الذي سبق ذكره والنظر فيه ، من نتائج تعالي العربية على التأريخ ، بفعل تجميدها زمنياً بعصر احتجاج جاهلي الواقع أو جاهلي القيم ، كما يرى الدكتور محمد عابد الجابري[٣] ، فحسب ، بل هو ، إلى ذلك وبسبب منه ، نتيجة طبيعية لممارسة السلطة اللغوية التي هي الوجه المعرفي المعضد للسلطة بمعناها الأعم . العربية لم تتعال على التأريخ ؛ لأنها منحت حق الديمومة في التأريخ من خلال النصّ الحضاري الأكمل (القرآن الكريم) ، وإنما

تفاوت طبقي صارخ ، أحيا التفاوت القبلي والعرقي الجاهليين ؛ فأسس لمفهوم الطبقات الثلاث: قريش ، فالعرب ، ثم الموالي ، لا بوصفها الاقتصادي فحسب ، بل بوصفها القيمي الإنساني .

[١] أنتجت هذه المفارقة ، التي ابتكرتها الثقافة العالمة ، مصطلحاً هجيناً هو فصاحة القرويين ، كالحجاج والحسن البصري ؛ والطريف أنهما كانا يلحنان في القرآن !! ، ينظر : البيان و التبيين : ١/١٦٣ و ٢/ ٢١٩ .

[٢] والحق أني لا أدري ، على وفق منطق مؤسسة الفصاحة ، كيف يجوز لموسى أن يصف نفسه بالفصاحة ويصف أخاه هارون بالأفصح وهما لا يتكلمان العربية ؟!! هذا ما فات أهل التفسير وعسى أن يلتفتوا إليه !.

[٣] تكوين العقل العربي :٨٧ .

الذي تعالى على التأريخ صورة العربي الخرافية وصورة العربية الوهم التي صيغت لأجله . فالتحول القيمي الذي أعاد عقارب الساعة الحضارية إلى الجاهلية لا يستطيع ، ولو أراد ، أن يتكلم بلغة قيم أخرى مناقضة .

العربية الحقة المتحضرة المنفتحة المنتجة قيمياً وحضاريا هي عربية القرآن ، ولكنها ليست سمة تزيينية مضافة تجمّل النصّ وتؤكد تحديه (الفصحاءَ) ، بل هي عنصر أصل في البنية المنهاجية القرآنية ، هي ليست وسيلة القرآن في نقل أغراضه إلى الناس ، وليست جزء ماهيته كما يقول الأصوليون[١] ، بل هي مكون من مكونات الفطرة فيه بوصفه صورة الوجود النصية التي ينبغي لصورة الوجود الواقعية أن تطابقها . القرآن الصامت يُنطقه الإنسان [٢]، ولذا فمكونات الفطرة الإنسانية هي عينها مكونات الفطرة القرآنية و لولا ذلك لامتنع الإنطاق ، ولظلّ القرآن مجرد كلمات : نصّ سماوي كأي نصّ سماوي سبقه ، ليس له من سمة فارقة إلاّ ما نعتقده فيه ، بوصفنا مؤمنين به ، ولا يعتقده فيه من لا يؤمنون به .

ولذا كان من أصل منهج السلطة ، لكي تتجلى بوصفها منهجاً بديلاً ، أن تعطل المنهاج القرآني ، من خلال تعطيل مكونات الفطرة فيه ، أو في الأقل ، حرفها حتى لا يجد الإنسان صورة ذاته فيها فيعي ويتعرف ذاته ويتحقق . كان لا بد من إيجاد فاصل بين القرآن والمنطقين ، ولنلحظ هنا علاقة الصمت بالنطق ، ولنقرأ الفصاحة الحقة في ضوئها .

فالعلاقة بين القرآن والإنسان علاقة إنطاق ، علاقة فصاحة شرط أن يتم المنطق أداته ، ليكون الإنطاق إفصاحاً . ولا سبيل إلى قطع الصلة بين الناطق بالفطرة وبين ما يجب إنطاقه ، بوصفه مكوناً للفطرة وحاجة لا بد من تلبيتها ، إلاّ بأحد أمرين أو بكليهما : إما تزوير المنطوق ، وإما إخراس الناطق . ولقد امتنع تزوير المنطوق على الرغم من كثرة المحاولات ، فما زال القرآن هو هو وسيبقى ، ولكن السلطة رأت أن من اليسير إخراس الناطق ، ليس بالقوة الغاشمة ، فلا بد من أن تنتهي يوماً فيعود إلى نطقه ، بل بصناعة اللعثمة : أي تشكيكه في

---

[١] أصول الفقه، محمد الخضري ، ٢٠٧.

[٢] نهج البلاغة :٧/٢.

صحة نطقه ، ومن ثم في جدواه ، وإشغاله حتى لا يعود الإنطاق حرية وتحققاً ، بل عبئاً رفعته السلطة عنك بكرمها كما رفعت عبء التدبر من قبل ، لتعيش رخياً بلا همّ . ومدار التشكيك يتأسس على إعلاء الصفة حتى لا تكون في طوق الأحياء ، بل هي في طوق الأسلاف الذين ذهب الزمن بهم وبأماكنهم وما من سبيل إلى عودتهم . ومن هنا صارت الفصاحة متعالية على التأريخ والإنسان معاً ، فلا سبيل إليها ، وإن كان ثمة سبل للصراع حولها وفيها .

لقد كفت العربية ، بوصفها المتعالي كما صاغته السلطة ومؤسساتها ، عند عامة الناس (وهم معظم المسلمين عرباً وغير عرب) عن أن تكون لسان القرآن ، وكفّ الناس عن أن يتصلوا مباشرة بالكتاب الذي جاءهم مباشرة وأمرهم بالتواصل معه وتدبره مباشرة من غير وسيط ، وولدت منظومة البدائل والوسائط المتعددة التي يضل المرء في تيهها عمره كلّه ليقف عند باب القرآن[١] ، ويكتشف بعد حين أن العمر لا يكفي للإنطاق ، هذا إن بقي له لسان ينطق به بعد أن تلون لسانه وتغول على قدر ما أرادت له الوسائط والبدائل .وليكتشف في تلك اللحظة أنه أعجم أصالة ، أو أن ما أوهموه أن يقضي عمره في التدرب عليه على أنه المدخل للغة القرآن سبيلاً لإنطاق القرآن لم يوصله إلى مبتغاه ، وإن النصّ لغة أخرى غير ما تعلمه من اللغات الشارحة (الفصاحة ونحوها وصرفها وشعرها وقيمها وما تعلق بها من حيث هي لغة شارحة).

[١] يلحظ تحذير الفقهاءِ الناسَ من الدنو التدبري من القرآن الكريم من غير معرفة عميقة ومتخصصة بلغات العرب وشعرهم والنحو والصرف والبلاغة والأصول والفقه وغيرها من شرائط المفسر ؛ وليس الدنو بقصد التدبر بأصعب من الدنو بقصد التفسير عند القدماء ، فصار لابد من المفسر الوسيط بين القارئ والنصّ ، ولعل أول وسيط سلطوي هو القاصّ الذي اعتمد عليه الملك الأموي وما بعده ليحول القرآن بمعونة القصص التوراتي إلى تسلية الناس عن تسلط البغاة عليهم وترغيبهم بالآخرة وترك الدنيا للخلفاء ، خلافاً للمنهاج القرآني الجليّ في قضية استخلاف الإنسان في الأرض للعمارة والعبادة .

هـذا ، وإن المكـون البـدوي ، الـذي سـوّقته مؤسسـة الفصـاحة الرسميـة [١] ، لـيس هـو المكون الذي تجده في الموروث الشعري الجاهلي ، فليس في ذلك الموروث هذا التدقيق الشديد لعناصر فصاحة الكلام التي تعرضها كتب البلاغة ، ولاسيما العلائق الصوتية . فالمتن الجاهلي ، كما تقدمه اختيارات اللغويين والرواة الممالئين للغويين ، يعج بالتنافر وبالثقل والتعاضل ، وقبل هذا قلة الاستعمال ، ولا أقول الغرابة بحكم تغاير الزمن . و لك إن شئت أن تقارن بين معجم القرآن الكريم ، الموجه إلى الجاهليين ، وبين معجمهم الشعري ؛ لتجد تنافياً لا سبيل إلى إنكاره بين اللين القرآني بمعناه الحضري ، والجزالة الجاهلية بأكثر معانيها حوشية وتعقداّ وجاهلية .

ولكن الذي يفاجئ الناظر بعد هذا أن يرى أن المتن الشعري الجاهلي المقدّم على أنه أنموذج الذائقة الجاهلية ، ليس جاهلياً ، لا بمعنى النحل كما قال به ابن سلام ومرجليوث وطه حسين ، بل بمعنى جزئيته في تمثيل الذائقة اللغوية الجاهلية . فالنصّ الجاهلي ، غير اختيارات اللغويين : أصحاب مؤسسة الفصاحة ، يبدو في أغلبه ليناً وأكاد أقول حضرياً ، لا تلمس فيه الخشونة التي أضفاها عليه الذوق اللغوي بحكر اختياراته في ضوء موجهات معينة لحظ الجاحظ بعضها ببراعة[٢] . وإنك لتقرأ كماً كبيراً من المتن الجاهلي شعراً ونثراً فلا تجد حاجة إلى استشارة معجم أو تدبر تركيب ، فاللفظ واضح والجملة جلية متساوقة مع العرف العربي في التأليف . وربما يشكل عليك من الألفاظ ما هو من صميم البيئة الجاهلية من أدوات أو اصطلاحات

---

[١] من الغريب أن ينسب هذا الأمر إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد روى الشاطبي أن عمر قال لأصحابه ((عليكم بديوانكم لا تضلوا)) وفسر عمر الديوان بقوله ((شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم))، ينظر الموافقات: ٢/ ٨٧-٨٨. وقد روي مثل هذا عن ابن عباس وهو به أشبه ، ينظر إيضاح الوقف والابتداء :١/١٠٠. ولكن الموجه الفعلي لهذه القضية : قضية قيمومة الشعر الجاهلي القيمية والمعرفية في الحياة بعد الإسلام إنما هو معاوية ومن تلاه من خلفاء بني أمية وبني العباس ، ينظر تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين : مج٢ ج١ / ٢٩ ، ٣٨ .

[٢] البيان والتبيين :٤/٢٤ ، وينظر التفات عبد المتعال الصعيدي المبكر إلى هذا التفاوت في كتاب له سمّاه :زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس وعدي بن زيد ، ناعياً تحكم القيم الجاهلية في ذائقة اللغويين ، وتسيّد هذه الذائقة وثقافتها على التراث العربي . ينظر كتابه : ٤-١٥ .

غرّبها انقطاع الزمن بها واختفاء مدلولاتها بحكم التغير والتحضر ، وهي نسبة جد ضئيلة بالقياس على المتن الجاهلي . ولعل ما استغربه سدنة مؤسسة الفصاحة من (مستشزرات) و(الهعخع) وأمثالهما فأخرجوه من الفصيح[١] ، فيه ما يناقض أصول الفصاحة عندهم ، فألفاظ كهذه بدوية جاهلية جزلة ، أي أنها فصيحة بامتياز ، على وفق أصولهم ، فكيف لهم أن يُخرجوها على وفق معايير التنافر أو تقارب المخارج.

لقد صاغت مؤسسة الفصاحة الذائقة الشعرية العربية ، كما صاغت العربية ذاتها ، على وفق تصورها هي وموجهاتها هي وبراغماتيتها هي ، لا على وفق الواقع اللغوي ؛ وكانت هذه الصياغة جزءاً من تأكيد تصور السلطة اللغوية ، والنقدية أيضاً . ومن هنا يمكن تفسير الردة اللغوية التي نراها في المتن الشعري الأموي – لاسيما المدح الرسمي منه الذي يعدّه اللغويون والنقّاد في الطبقة الأولى لغوياً وفنيّاً – الذي كان جاهليا على وفق معيار المؤسسة ، أكثر من الشعر الجاهلي الصريح [٢]، و كأنه أدرك ، بصورةٍ ما ، أن القيم الجاهلية المفترضة هي المطلوبة ، ومن ثمّ استدعى شعراؤه اللغة المعبرة عن تلك القيم ، لا في صفائها الذي يفتقر إلى كثير مما زعمه اللغويون فيه من التعاضل والشدة والخشونة ، بل في صورتها المفترضة أيضاً ، بوصفها نقيضاً لكل ما جاء القرآن لترسيخه .

إن القول بالفصاحة ، كما تريدها المؤسسة الرسمية ، هو إعادة اعتبار للجاهلية بوصفها القيمي ، وليس بوصفها اللغوي فحسب . وهو إعادة تأسيس لهجنة القيم (ذلك الشوب المريب بين ما هو جاهلي المعنى والمآل وإسلاميّ الاسم والمظهر) وفصام التدبر . وما أخْذُ

---

[١] ينظر الوساطة : ١٧ ، والإيضاح في علوم البلاغة : ١/٢-٣.

[٢] من هنا قال القدماء ((لولا شعر الفرزدق لذهب ثلثا اللغة)) ،البيان والتبيين :١/٣٢١ والوساطة : ١٧، و هم يعنون لغة الجاهلية الأعرابية البدوية الجزلة (الفصيحة) ، ومن هنا سطوة العجاج ورؤبة الفريدة على شواهد المعاجم العربية والتراث العربي بكل ما ينتحلانه من الغريب الجاهلي لغةً وقيمةً . ولعل في هذا تفسيراً لتقدم ثالوث المدح الأموي (الأخطل وجرير والفرزدق) على كل الإسلاميين والأمويين في معايير اللغويين والنقاد . ولا يخفى أن القيم الحاكمة في أشعار هؤلاء هي القيم الجاهلية الصرف ، وإن تهجّنت ببعض المقولات الإسلامية التي كانت في أغلبها تسويغاً شعرياً للسلطة بوصفها (خلافة الله) .

اللغة من الأعراب في البوادي ، بوصفهم حملة القيمة الجاهلية بمعناها العميق ، إلا ضرباً من هذا التأسيس . وما إبعاد الحضر ، ولو كانوا ذوي أصول بدوية قريبة أو بعيدة (فما أمصار العرب في البلدان المفتوحة إلاّ إعادة توطين للقبائل العربية في تلك البلدان على وفق محلات منفصلة لكل قبيلة ؛ وهو مانع لتغايرها اللغوي أو مقلّل له في أسوأ الأحوال ، فهم عرب قبليون ، كما أهل البادية عرب قبليون) ، إلا تسويراً لهذه الرؤية ؛ ليكون الأعرابي البدوي الجاهلي هو الأس المعرفي والقيمي حتى للقرآني ، بل هو الشفيع لعربية القرآن في حال التزاحم ؛ وأكثر من ذلك هو القيم الدائم القيمومة على هذه العربية القرآنية ، كما تخيّلها التراث العربي ، حتى القرن الرابع الهجري ؛ حين أعلن ابن جني فساد الفصاحة في البادية [١] ، بعد قرنين ونيّف من فسادها في الحاضرة . ولكن كلتا الفصاحتين ، قبل فسادها ، قد تغلغلت في التراث العربي وأصبحت معياره ، فلم يؤثر إعلان فسادهما بأخرة في سطوتهما الحاكمة إلى يومنا هذا في الوعي العربي .

[١] الخصائص : ١/٢.

البحث عن (سقيفة) اللغة !!
العربية واللحظات الثلاث

في كل تراث لغوي ، يتجاوز مرحلة التداول الشفاهي إلى مرحلة التدوين ، ثمة لحظات ثلاث حاكمة : لحظة البدء ، ولحظة الإضاءة ، ولحظة التثبيت . وبمعونة هذه اللحظات وجدلها وإمكاناتها والثقافة العالمة التي تتدبرها والمدونة التي تصوغها ، تتحول لغة ما إلى لغة كلاسيكية ، ويكون لها تراث عريق ، وتبدأ سلطتها بكل تجلياتها في الهيمنة على تاريخ ناطقيها ووجودهم .

وقد يبدو تعيين اللحظات الثلاث يسيراً ومتساوقاً منطقياً ، إلى الحد الذي يوهم أنها متسلسلة تاريخياً ووجودياً على وفق نسق تطوري ، تجد فيه اللغة وناطقيها أرقى ما يمكن الوصول إليه من رفعة وسطوة وانتشار وهيمنة وإنتاج .

فلحظة البدء غالباً ما تكون لحظة الحال الصافية (المتوَهمة) عرقياً ، ومن ثمّ لغوياً ، لأمّةٍ ما ؛ وهي على الرغم من قدمها وغموضها وغياب الأدلة عليها في التراث الشفاهي عند كلّ أمّة ، تعلن ضمناً تأسيس اللغة بوصفها خصيصة عرقية فارقة بين متكلميها والأغراب عنها .

وأما لحظة الإضاءة فغالباً ما ترتبط بحدث لغوي فائق يمنح اللغة أعلى صورها الكلامية الممكنة ، وغالباً ما ترتبط هذه الصورة بمسحة تقديسية عبر نصّ لغوي أو أكثر ، يعيد اكتشاف إمكاناتها وتجليتها ؛ بطريقة تجعل ما بعده مختلفاً عما كان قبله ؛ ما يجعل من ذلك النصّ المقدّس نصّاً تأسيسياً ، بصورةٍ ما ، في تاريخ تلك اللغة ؛ وأحياناً قاطعاً بين ما قبله وما بعده حدّ المغايرة اللغوية التامة . وأغلب تجليات هذه اللحظة ترتبط بالنصّ الديني ، سماوياً كان أم أرضياً ، فهو يفتح أفق اللغة على طابعها الكتابي بعد سطوة الطابع الشفاهي الذي قدمته لحظة البدء .

وأما اللحظة الثالثة ، فهي لحظة التثبيت التي يتم فيها تثبيت صورة اللغة بوجهيها الشفاهي والكتابي بوساطة التدوين ؛ ليبدأ العلم بها بعد أن كانت محض ممارسة حياتية غير معروضة

بتجلياتها للوعي الناقد والعقلنة باتجاه العلمنة : تحويلها إلى علم . ويبدو أن لحظة التثبيت دائماً ما تنبع من الخوف ، الحقيقي أو المفترض ، من ضياع أو اختلاط لحظتي البدء والإضاءة .

هذه المتوالية لم تنجُ منها لغة حضارية ؛ بل هي في أحايين كثيرة العلامة المثلى على بدء اللحظة الحضارية للغة ما . ويمكن رصد هذه المتوالية بيسر في كل اللغات الكلاسيكية التي أنتجت حضارات متمايزة في القديم والحديث ، من ماتت حضارته ولغته ، ومن بقيتا حيتين ، أو تبدوان كالحيتين إلى اليوم .

ويمكن تلمس اللحظات الثلاث ، بخاصة ، في اللغات التي وقعت ، بسبب من هذا ، تحت وطأة المعيارية . غير أن تلك اللحظات ، المُتصَوَّر تمايزها ، إلى الحدّ الذي يُمكّن من ملاحظتها وإفرادها عن السياق التاريخي العام للغةٍ ما ، ليست سوى نظر بحثي استدعته سطوة الاتجاه التاريخي في الدرس اللغوي ؛ فالنظر الامتدادي ، الذي بُنيَ على وفقه النظر اللغوي في الاتجاه التاريخي الذي شاعت تسميته بـ(المنهج التاريخي) ، إنما يتشكل في جوهره على وفق اللحظات الثلاث الحاكمة الضامنة لمعياريته ؛ بل هو في الحقيقة من اخترعها تسويغاً لتلك المعيارية في سعيه المفرط إلى الإمساك بحركة التاريخ في اللغة !.

وعلى الرغم من ذلك السعي المعقلن ، تنظر هذه الرؤية إلى مُخترَعِها بطريقة فيها الكثير من الالتباس والتردد ؛ وغالباً ما يؤرقها السؤال : أي اللحظات الثلاث هي الفاعلة حقّاً في اللغة ؟ و لأيّها تدين اللغة بكينونتها المميزة ؟ ناهيك عن السؤال المهجور : من يحدد الحقبة التاريخية الدقيقة لأيّ من اللحظات ؟ وكيف يعيّرها ؟ .

يبدو ظاهرياً أن الفكر اللغوي ، التاريخي بخاصة ، يسعى دائماً إلى الزعم أن لحظة التثبيت (التدوين = تكون الثقافة العالمة) – التي هي في الحقيقة لحظته هو لا لحظة اللغة – هي اللحظة الفاعلة ؛ ولكن التأمل الواعي في هذا الزعم يكاد ينافيه ؛ فاللحظة الحاكمة ، عميقاً ، في الفكر اللغوي إنما هي لحظة البدء ؛ لأنها لحظة تحمل صبغة مقدسة (حقيقية أو مفتعلة) ، تقديساً دينياً عند أهل التوقيف ، وتقديساً أبوياً عند أهل الاصطلاح . واللحظتان الأخريان إنما هما تبع لذلك التقديس ؛ فلحظة الإضاءة ، التي تبدو ، غالباً ، كأنها (اللحظة / المعيار)

، تُمثّل تجلياً نوعياً للحظة البدء ، وتستمد مشروعيتها منها ، على الرغم من الانفصال الظاهري بينهما . ولحظة التثبيت ، وهي اللحظة التي هي أخطر ، تُمثّل تجوهر التجلي واستقلاله عن المكان والزمان والمتكلمين ؛ ولولا تحقق التجلي لما تحقق تجوهرها ؛ بل هي تبدو إمساكاً ، لا أكثر ، بجوهر التجلي وتسويراً له وحماية لكينونته .

والذي يعنينا هنا أن نرصد اللحظات الثلاث في العربية على وفق رؤية الفكر اللغوي : كيف كانت ، وكيف تحولت ، وإلى أي شيء انتهت ؛ وهل تعد نهايتها ، التي انتهت إليها ، واجبة ولازمة بحكم نسقها التطوري ، أم أنها تعرضت لمؤثرات حرفتها عن أن تتم نسقها على وفق ما هو مأمول ، أو ما هو واجب أن يكون .

يرى الفكر اللغوي العربي ، القديم والمحدث ، أن اللحظة المضيئة المفترضة في علم اللغة العربي ، هي نزول القرآن الكريم ؛ ويعلل هؤلاء اختيارهم تلك اللحظة بما شاع قديماً وحديثاً ، من أن النصّ القرآني وحده ، مميزاً من النصوص السماوية الأخرى ، يمثل معجزة لغوية / بلاغية ، تفرّد بها النبي الكريم لأنه مبعوث إلى أمّة بليغة ، على حين كانت معاجز غيره من الأنبياء من جنس ما اشتهرت أقوامهم به من سحر أو طبٍّ أو غيرهما ؛ وهم يرون أن هذا من لوازم التحدي وشرائط الإعجاز . وبسبب من هذه الخصوصية التي يمتلكها القرآن الكريم ، كان النظر في بلاغته وألفاظه وتفسير معانيه ومعرفة أحكامه ، سبباً في نشأة علوم العربية ؛ ولذا ، بحسب الفكر اللغوي ، فهو لحظة الإضاءة في تاريخ هذه اللغة .

أمّا لحظة البدء فهي ، بحسب تصور الفكر اللغوي لها ، إرث ما قبل الإسلام اللغوي ، ومبدؤها هو الإرث الجاهلي السحيق ، ولاسيما الشعر ؛ وهي لحظة ظلت فاعلة ومستمرة ومركزية حتى بدأت لحظة التثبيت ، وكان ختامها ، أي لحظة البدء ، مؤسسة الفصاحة المعيارية التي أبقت السياق التاريخي المتحرك محكوماً بجمود الصورة الختامية (نهاية عصر الاحتجاج اللغوي) ، التي قُدِّمت على أنها تُمثّل خلاصة لحظتي البدء والإضاءة ومحصلة تعالقهما العضوي .

ترى ما تبقى من الإرث الجاهلي ليصلح لحظة بدء مزعومة ؟. وما امتداد الزمن الجاهلي أصلاً ، وما حدوده ؟ . ومن يزعم أنه تلقاه وحفظه في ذلك الامتداد ، لتستعيده ذاكرة التدوين ، في العصر العباسي ، من ذاكرة شفاهية لم يكن همّها ترسيخ تلك الذاكرة في عصر صدر الإسلام ، بل لعلّها كانت تسعى جاهدةً إلى إلغائها ، أو في الأقل تشذيبها ، في ظلّ الدين الجديد الذي يقاطعها ويحرم كثيراً من ذاكرتها ؟.

أ ليس غريباً أن يقول القدماء أن تقصيد القصائد ، وهي عماد الإرث اللغوي الجاهلي ، قد سبق الإسلام بقرنين[١] ، وهو ما يعني ، بحساب يسير ، أن حدود الذاكرة الجاهلية المعروفة لا تتجاوز القرن الثالث الميلادي ؟!. أ وليس غريباً ، أيضاً ، أن تُستعاد الذاكرة الجاهلية ، التي انشغل من تبقّى من أهلها بالفتوحات ، في زمن غير جاهلي ، وبلا شهود جاهليين موثوقين ، ليبدأ التزوير والنحل والتكثير وسدّ فجوات الذاكرة والتاريخ معاً ، في لحظة الاستعادة نفسها ، كما ينصّ على ذلك ابن سلام[٢] ؟! .

فلنبدأ بالوهم الشائع القائل إن الإسلام قد أحدثَ انقلاباً في نفوس عامة من أسلموا من العرب الجاهليين . نعم أحدث الإسلام انقلاباً جذرياً ، ومطلقاً في القيم والمنهاج ، ولكن الاستسلام له لا يعني التسليم به . والتحولات التي وقعت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم ، على الرغم من تدرّجها وتغطيتها بالأسلمة والاجتهاد ، تدلّنا بجلاء أن الذين آمنوا حقيقةً بالقيم والمنهاج كانوا ثلّة قليلة ، دفع معظم أفرادها الثمن في ظلّ الخلافة الإسلامية الراشدة نفسها بالتهميش والظلم والاعتداء والنفي و(قطع البطاقة التموينية) .

ولقد كان من أخطر تلك التحولات ، التي وقعت بعد وفاة النبي الكريم ، تأسيس ثقافة الحظر من غير استناد إلى فهم حقيقي للقيم أو عناصر المنهاج ؛ فقد كانت ثقافة حظر سلطوية / دعائية ، تشبه في مضمونها وشكلها وصورها ، ما يحدث في انقلابات السلطة : يسعى الجميع لغةً وسلوكاً إلى التبرؤ من العهد السابق (المباد) ، بما يُشبه مسح الذاكرة ، والتمرن على

---

[١] ينظر : طبقات فحول الشعراء : ٢٦/١، والحيوان : ٧٤/١.

[٢] طبقات فحول الشعراء : ٤٦/١.

لغة العهد الجديد وطقوسه ، إلى الحدّ الذي يوهم أنهم من القيّمين عليه وعليها ، وليسوا من مؤيديه فقط ، أو من المستسلمين له بقوة الأمر الواقع . وفي ظلّ شفاهية وعي حاكمة ، وسلطة صارمة ، وعجز عن تمثّل كتابية الدين ، بوصفه منهاجاً ، كان يكفي مرور جيل واحد ، زمنياً ، لتُنسى ثقافة العهد المباد لغةً وسلوكاً ، لا منهجاً .

قد يقول القائل أن ثقافة الحظر تلك إنما أسسها القرآن الكريم ، وأشاعتها السنّة الشريفة ؛ فالتحريم والكراهة والنهي ، في ما يخصّ أمر الجاهلية ، قرآني / نبوي ، وعلى هديه جرى الخلفاء بعد وفاة النبي . والحقّ أن هذا وهم شائع آخر ، بل هو جريمة ثبّتتها السلطة لتسويغ تحولاتها .

إن النظر المنهاجي ، بعيداً عن سطوة المدونة الفقهية التي صاغتها تحولات السلطة ، يدلّنا على أن الحظر القرآني ، بما هو حدود شرعية ، كان متجهاً إلى تنظيم العلاقات البشرية ، وليس إلى تحديد علاقة الإنسان بالله . فليس من شك في أن العقوبة الدنيوية (الحد) لا تشمل تارك الصلاة ولا مانع الزكاة ولا آكل الميتة ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ؛ وإن العقوبة على الزنا والسرقة وشرب الخمر ، وأمثالها ، إنما لُحظ فيها أثرها في الآخرين وليس أثرها الذاتي . ومن اليسير ملاحظة أن القرآن الكريم بما هو منهاج ، والسنّة بما هي أعلى تطبيقات المنهاج ، كانا يؤسسان للضمير / الفطرة ، لتكون له الحاكمية على الذات في خصوصها (وفي ضمنه العلاقة بين العبد وربّه) ، كما أسسا لحاكمية الحدود في عمومها البشري : علاقة الفرد بغيره من الأفراد . ومن هنا وجه الاختلاف بين التربية القرآنية والحظر السلطوي ؛ وإن سعت السلطة من خلال مدونتها الفقهية إلى صياغة ضرب من شرعنة الاختلاط بينهما .

في ضوء الحظر السلطوي – المُعقِب قانونَ عقوبات تعزيرية ، لا ترقى إلى مستوى الحدود ولكنها تمتلك هيبتها – اختفى المعطى الجاهلي لغوياً ، واحتُقِبَ قيمياً ؛ وظهرت بوادر الفصام التي هي من منتجات السلطة وجوباً ؛ فصار من اليسير أن يؤم الوالي رعيته سكرانَ ، فصلاته لهم وسكره عليه ؛ وصار من السهل تزكية (الصحابي) السكران لدرء الحدّ عنه ، والتغافل عن

شهود الزنا ، والتصديق بالألسنة التي نصّ الله ورسوله على فسقها وعلى كذبها ؛ فإذا هي مصدّقة في موارد الحديث الشريف ومرضية في قيادة الإسلام ، ديناً ودنيا .

إننا نذكر شيئاً من هذا ، لا لذاته ، بل للتأسيس لقضية أن الحظر السلطوي قد منع المعطى الجاهلي ، من حيث هو نصّ لغوي ، من الحضور بدعوى التحريم والتحرّج وإثبات التخلص من سرابيل الجاهلية ودياجيرها بنور الإسلام ؛ بعبارة أخرى كان الجميع يسعى إلى إظهار تخلّصه من الإرث الجاهلي قيمياً من خلال تخلصه من تراكماته اللغوية . ولعل الاستدلال على هذه القضية يسير لمن نظر في المدونة التراثية وهي تثير الجدل الطويل في موقف الإسلام من الشعر ، ليرى عجباً من أمر الفصام الذي محا معظم التراث الجاهلي من جهة وحافظ عليه من جهة أخرى ، فهم مثلاً يقولون أن الرسول الكريم نهى عن رواية قصيدة الأعشى في المنافرة بين علقمة وعامر ، ولكنك تجد القصيدة ، وما يتصل بها من أخبار ، مبثوثة في كتب التراث العربي ، بل تجد أبياتاً منها شواهد تفسيرية لكتاب الله ، وتجد الإمام في نهج البلاغة يتمثل بأحد أبياتها[١] !! .

تروي المدونة التراثية عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال : ((ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلاّ أقلّه ؛ ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير))[٢] . فإذا كان هذا ، الذي يملأ الدواوين والمعاجم والكتب ، هو الأقلّ ، فكيف كان يمكن أن نتصور الوافر الذي لم يجئ ؟!. وإن في كلمة أبي عمرو لدليلاً على الغياب أو التغييب الذي جرى في المعطى الجاهلي ، فأنّى لنا هذه الكثرة الجاهلية الكاثرة مما وصل إلينا ، وهو غيض ممالم تنل منه يد الزمن بعد العصر العباسي ؟! . ومن العجب أن التراث يروي عن أحد أعمدته أنه جلس إلى أبي عمرو نفسه عشر حجج فما سمعه استشهد ببيت إسلامي[٣] !!.

---

[١] ينظر : البداية والنهاية : ٣٠٠/٥، ونهج البلاغة :٢٦/١ .

[٢] طبقات فحول الشعراء :٢٥/١ .

[٣] البيان والتبيين : ٣٢١/١.

ربّما يحقّ لنا الحديث عن تراثين جاهليين : تراث ما قبل الإسلام ، وهو الممحو إلاّ قليلاً ؛ وتراث ما بعد الإسلام ، وهو الذي صيغت الجاهلية الممحوة على وفق ذكرياته وأعرابيته وقيمه . والحديث عن هذين التراثين لا يعيد أمر النحل جذعة ، وإن كان يتضمنه ، ولكنه ليس به تماماً ؛ بل هو أخطر من النحل وأشيع . وإذا كانت قضية النحل قد سُكِت عنها من أجل رؤية قومية معاصرة ، انتمى إليها الباحثون قبل السلطة نفسها ، فإن السكوت عنها بزعم حلّها وتفنيدها لم يكن في الحقيقة إلاّ تغطيةً غير محكمة لدخان الإرث القديم المشكوك في صدقيته ، خشيةً من أن يقود إلى الشك بما هو أعظم ، بحسب تصور هؤلاء لتراتب الثقافة العربية ومكوناتها : الشك بالشعر سيقود في لحظة ما إلى الشك في القرآن ؛ وهو الخطأ الذي فتح على النشرة الأولى من كتاب الدكتور طه حسين في الشعر الجاهلي (حين تحدث عن أمر بناء الكعبة) أبواب الهجوم المضاد من القانعين بصلة النسب الجذرية بين الإسلام وما قبله ، ذلك الهجوم الذي كان من نتائجه العَرَضية إثبات نسب الجاهلية لزوماً لأنه مقدمة لإثبات نسب القرآن الكريم .

لقد أخذ اللغويون لغة الجاهلية من أعراب القرن الثاني الهجري . وأخذ المؤرخون أخبار الجاهلية من أمثال عبيد بن شرية الجرهمي الذي استدعاه معاوية ليكون المؤرخ الرسمي الأول في هذه الثقافة ، ومن العجب أن يسأله معاوية عن تاريخ بني أمية في الجاهلية القريبة لا عن تاريخ جرهم المنقرضة !. وأخذ أهل الأخبار أخبار الجاهلية وقيمها وعقائدها وحكاياتها وأيامها من الشعر . ولكن من أي شعر ؟ من شعر الجاهلية المهجور الذي لم يصلنا منه إلاّ أقلّه ، أم من شعر النقائض الأموية ، أي من الذاكرة القبلية ، الشفاهية ضرورة والمشكوك في صدقيتها وانحيازها وأسطوريتها وجوباً ، التي نظمها ذلك الشعر ، في ظل صراع تفاخري يسمح بالتزوير والتكثير ، بل يستوجبهما ، في القرنين الأول والثاني الهجريين ؟ .

ما مصداقية المتن المقدّم إلينا على أنه المتن الجاهلي في ضوء هذا ؟ وكيف تسنى له البقاء في الذاكرة المنشغلة والمتأهبة للنسيان بسبب ثقافة الحظر ، بعد الهزّة التي أحدثها الإسلام والقرآن

والحديث ، فضلاً عن الاصطدام اللغوي والعسكري والقيمي مع حضارات ولغات وقيم أخرى .؟

ليس بالمستطاع الجزم بما تبقى من جاهلية ما قبل الإسلام ، من حيث هي نمط ثقافة ، وإن كان بالمستطاع الزعم إن فراغاتها الشاسعة مُلئت بثقافة الجاهلية بعد الإسلام ، تأسيساً على خيوط ذاكرة مثقوبة متناثرة ، أسهم بقاء النمط الأعرابي في تثبيت كثير من معطياتها الحياتية والبيئية ، ولكنها ، رغم ذلك ، لم تكن جاهلية صرفاً ، ولا كانت على حقيقتها الأولى ، بل جرى عليها كثير من التشذيب والحذف والتزيّد ومن ثمّ الأسطرة . فإذا كان ممكناً التصديق أن جمود النمط الاجتماعي والبيئي والإطار الحضاري قد أبقى مفردات الجاهلية ممتدة في الوجود إلى ما بعد الإسلام ، وأحياناً إلى أيامنا هذه ، كما تبدو في طائفة من أحوال النبات والحيوان والبيئة والمناخ وأشباهها وما يتعلق بها من ألفاظ ، فليس ممكناً التصديق أن الإطار التوظيفي ثقافةً وقيماً ، لهذه المعطيات وألفاظها ، قد بقي كما هو منذ اللحظة الجاهلية ؛ بل ليس ممكناً الزعم ، بتيّقنٍ ، بجاهلية ذلك التوظيف وما ينبني عليه .

المسافة الفاصلة ، بين غياب الذاكرة أو ضعفها في أقلّ تقدير ، واستعادتها بالتدوين بعد أكثر من قرن من الزمان ، لم تكن خالية من التوجيه ، ولا بريئة من وهم الحاجة المفضي ضرورة إلى التفتيش والتكثير والتزيّد وسدّ الفجوات ، ما دام وهم الحاجة قد قُدِّم على أنه ضرورة أصيلة مرتبطة بالكتاب المقدس وما ينشأ عنه من مقدسات فرعية .

لقد صُوِّرت اللحظة الجاهلية الغائبة على أنها المحيط الطبيعي لفهم القرآن الكريم ، وكان لا بدّ من استعادتها بشتى الوسائل لتحقيق هذا الفهم الذي صار مهمة السلطة ووظيفة العلم ، لا لأن القرآن الكريم يعنيهما بشيء ، بل لأنهما لم يكونا إلاّ على وفق فهم بعينه للمعطى القرآني . الحقيقة أن السلطة والعلم ، الوليدين في تلك الحقبة ، كان يبحثان في القرآن عن أب شرعي ينتسبان إليه ، أكثر من بحثهما عن الحقيقة القرآنية قيماً ومنهاجاً وتحقّقاً . وبسبب من هذا كان من الواجب تثبيت مقدمة ملتبسة لعملية الفهم ، وتلك المقدمة بُنيت على مقولة أن القرآن الكريم ليس أكثر من عملية تعديل وإصلاح لما اعوّج من أمر الناس قبله ؛ وهو ما يعني

أنه ليس إيجاداً جديداً للمفاهيم والقيم والمنهاج ، بل هو إزالة الانحراف عما هو موجود منها قبل نزوله .

ولأن النصّ القرآني ثابت ومحفوظ ، ولا سبيل إلى تبديله ، كان من أول مهمات السلطة والعلم الناشئ عنها أن يؤسسا لفكرة الغموض القرآني ، والحاجة القرآنية الأصيلة إلى مفاتيح خارجية لفكّ هذا الغموض ، وليس من مفتاح أصح ولا أصدق ، بحسب هذا ، من التراث الجاهلي .

ربّما يعيننا التدافع الذي حفلت به المدونة التراثية حول لغة القرآن الكريم في الكشف عن فعل السلطة ، بتجلياتها كلّها ، في استعادة الماضي الجاهلي أو اختراعه إن لم يكن ممكناً استعادته . ففي الوقت الذي يروي فيه التراث عن بعض الصحابة قوله إنهم كانوا يتعلمون العلم والعمل في كلّ عشر آيات على يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم ، فلا يغادرونها إلى غيرها حتى يتقنوها علماً وعملاً ، يدعي التراث نفسه جهل كبار الصحابة بمعاني مفردات قرآنية بدهية عند عامة العرب ، ويذكر تحذّرهم الذاتي وتحذيرهم غيرهم من مغبة البحث القرآني[١]!!. وتظهر لدينا ، بحسب رواية المدونة التراثية ، منذ نهاية العصر الراشدي أولى الإشارات إلى عموم الغموض القرآني في مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس الذي يصفه التراث بأنه أعلم الصحابة بالقرآن ، ويذكر في الوقت نفسه جهله بمعاني مفردات قرآنية[٢] . وهذا التدافع البيّن بين زعم تمام العلم والعمل وزعم تمام الغموض ، ولا أقول الجهل ، يكشف آلية التوجيه التي سوغت الأمرين ، ونسلت من تضادهما الحاجة إلى التراث الجاهلي واستعادته من الذاكرة .

ليس سرّاً ، وإن كان من المسكوت عنه ، أن السقيفة أسست للسلطة بطريقة فيها من الراكز الجاهلي أضعاف ما فيها من الأسلمة . ولست هنا في أمر تصحيح الخلافة أو عدمه ولا في أمر السقيفة أصلاً ، فهو لا يعنيني في شيء ، ولكن الذي يعنيني ملاحظة الطابع الجاهلي الذي جرت أسلمته في تلك اللحظة : السقيفة في حقيقتها صراع سلطة ، وقد أعلن أصحابها

---

[١] ينظر تفسير القرطبي : ٤٤-٤٥.

[٢] ينظر تفسير القرطبي : ٤٤ .

ذلك بكل ما في الجاهلية من صراحة[١] ، فالقبيلة (قريش) ترث سلطان ابنها (رسول الله) ، وليس أنصاره ؛ بل إن الأنصار فقدوا سلطتهم على مكانهم نفسه (المدينة) الذي صار منذ تلك اللحظة ملكاً فعلياً لسلطة قبيلة أخرى . ومن المريب أن يتجاهل الجميع النظرَ في المقولات النبوية الكثيرة التي تجعله أنصارياً أكثر منه قرشياً[٢] ، كما يتجاهلون النظر في السرّ الذي جعله ، عليه الصلاة والسلام وعلى آله ، يستقر في المدينة حتى بعد فتح مكة وهي المكان الأقدس عند المسلمين .

ومنذ تلك اللحظة خرج الأنصار من لعبة السلطة ، التي كانوا المبادرين إليها في السقيفة نفسها ، قبل أن يتدارك القرشيون الأمر فيقلبوا موازين القوى بالمعطى الجاهلي نفسه الذي استعمله الأنصار في محاولة احتكار السلطة : الطرفان كانا يريدان ثمناً للإيمان أو النصرة ، وكان مجرد التفكير في ثمن دنيوي عاجل ، لهذين المعطيين الأخرويين ، منتهى التدبر الجاهلي !. ومن الغريب أن لا يكون للأنصار دور (ولو من باب النصيحة والرأي والمشورة لا الترشيح أو التصويت) حتى في الشورى التي كانت قرشية محضة ، فكأن الرسول الكريم قد مات وهو غير راض عن أحد من الأنصار ، على وفق تسبيب اختيار أهل الشورى بأن الرسول مات وهو عنهم راضٍ . (ترى ما كان أمر الرضا في بقية المائة ألف صحابي العدول الذين لا يطرأ عليهم جرح ولا تعديل في عرف أهل الحديث) !! .

لم تكن لحظة السقيفة سياسية فحسب ولا دينية فحسب ، بل كانت ، وهذا هو الأهم فيها وإن قلّ المعتنون به ، لحظة تأسيس ثقافي في غاية الخطورة ؛ فعلى وفقها أعيدت صياغة المفاهيم ، وعلى وفقها جرى تسويق الفهم الجديد ، الذي ابتدعته السلطة ، على أنه العلم ومحيط العلم . ولم تصبح الخلافة فحسب ، بسبب السقيفة ، قرشية ، بل صار العلم قرشياً أيضاً ؛ وليس لأحد أن يأخذه من غير قريش على وفق ما تريده قريش . ولكي يتمّ ذلك ؛ صُوِّر الماضي ليكون مقدمة منطقية تفضي وجوباً إلى النتيجة التي يمثلها الحاضر ، وكانت قريش

---

[١] ينظر تفاصيل حديث السقيفة في تاريخ الطبري :٣/٢٠٣-٢١٠ .

[٢] ينظر ، مثلاً ، صحيح البخاري : ٣/ ١٥٨.

الجاهلية هي نفسها قريش الخلافة بفارق بسيط – وغير ذي أهمية على ما يبدو في منطق السلطة وتجلياتها – هو الإسلام . ولا أظنّ مسخاً لمنهاج دين من الأديان كان أسرع من المسخ الذي تعرض له المنهاج القرآني منذ تلك اللحظة ؛ فهو لم يستغرق إلاّ ساعات بعد وفاة النبي الكريم .

مبدأ ما سيعرف باسم (العلم) كان قرشياً ، بالأصالة أو بالوساطة ، ابتدعه شيوخ قريش الراشدون المقربون في السقيفة على شكل سلطة ، وورثه شبابها : أبناء الراشدين والمقربين ، على هيأة العلم . ففي لحظة مؤسطرة ، تسنم عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص ، ومعهم وقبلهم السيدة عائشة ، سدّة العلم الكلّي بصياغته القرشية الجديدة ، وبفروعه المختلفة : التفسير والفقه والحديث والطبّ والشعر وعلم النجوم والتاريخ والفكاهة والبلاغة والسياسة والعبادة والزهد ؛ كان مجلس ابن عباس كما يزعمون يحفل بكل العلوم[١] ؛ وكان عبد الله بن الزبير يقول : يا معشر الحاجّ سلوني فعلينا كان التنزيل وقد حضرنا التأويل[٢] ؛ وكان عبد الله بن عمر منتهى الرحلة في الفقه والحديث والسياسة والأحكام ؛ فهو – كما يزعمون – الوحيد الذي أُذِن له بكتابة الحديث بعد تعميم النهي على غيره ؛ وكان عبد الله بن عمرو بن العاص مضرب أكباد الإبل في الزهد والعبادة والورع ؛ وأما السيدة عائشة فهي التي نأخذ منها شطر ديننا ، في رواية وثلثيه في رواية ، وعلم الطبّ وعلم النجوم ورواية الشعر وديوان لبيد المفقود[٣] .

ولأننا في حقبة أعرابية خالصة ، على الرغم من أسلمتها ، لم يكن البلاء في الإسلام ليكفي للسيادة والعلم والشرف ؛ وكان لابدّ من إرث جاهلي مناظر في شرفه المحدَثَ الإسلامي علماً وحسباً ونسباً ؛ فصار لبني تيم في الأسطرة الإسلامية المتأخرة ، وهم من أقل بطون قريش قدراً بالمعنى الجاهلي لهذه القيمة ، القدرة على قيادة قريش الجاهلية ؛ فدُكّان أبي بكر ، على ما

---

[١] ينظر الاستيعاب : ٩٣٦/٣، و٩٣٩/٣.

[٢] ينظر مختصر تاريخ دمشق :١٧٦/١٢ .

[٣] ينظر أنساب الأشراف : ٤١٥/١-٤١٦ .

يفهم من تلك الأسطرة التي صاغتها المدونة التراثية ، هو دار الندوة ومجتمع القوم وعليه مدار الأنساب ، وهو الأغنى حدّ أن ينفق على رسول الله قبل الهجرة وبعد الهجرة ، ولولاه لمات القوم فاقةً وجوعاً ، وصار لبني أسد ولبني عديّ ، وقدرهما مثل قدر تيم ، الحسب التليد في قريش ، بحسب المدونة ذاتها . ومن لم يقم به نسبه وحسبه الجاهليان ، من هؤلاء ، قام به علمه بالجاهلية ، التي ربّما لم يشهد يوماً منها ، فهؤلاء عامةً ، أعني سدنة العلم من شباب قريش ، ولدوا بعد الإسلام ، وبعضهم ولد بعد الهجرة ؛ وحين وعوا كانت الجاهلية في الغابرين ، ولو في محيطهم الحياتي ؛ لأنهم لآباء مسلمين وأمهات مسلمات وفي مدينة المسلمين .

لقد غطى هؤلاء بمروياتهم ، التي تزخر بها المدونة التراثية بكل حقولها ، كل ما احتاجته السلطة من أمر الجاهلية : لغتها وأدبها وأخبارها واجتماعها وعاداتها وأمراضها وشرائعها ؛ وكان الباب الأخطر هو اللغة والأدب لأنهما جُعلا مدخلاً واجباً للمعرفة القرآنية ، بل جُعلا دليل صحة القرآن ، فلهما في المحصلة الحاكمية عليه ؛ ومن هؤلاء ورثت الثقافة العالمة القواعد التي وضعتها للعلم وشرائط العالم ولاسيما المتصدي للتفسير والحديث ؛ وكانت الشرائط تقتضي علماً جاهلياً فائقاً لا يجوز لمن لا يحمله أن يدنو من القرآن متدبراً أو من الحديث متشرعاً .

أما غيرهم ، لاسيما الأنصار ، فلم تعد لهم هيبة العلم بعد أن غابت عنهم هيبة السلطة ، وما يروى في الحديث الشريف عن علمهم صار مخصوصاً ، وألغي أحياناً بأمر قرشي خالص : فعلم أبي بن كعب وقضاء معاذ بن جبل وغيرة سعد بن عبادة ، وقراءة ابن أم عبد ، ذهبت مع أشخاصهم واندثرت من الدواوين إلاّ هذه الإشارات النبوية إليها ؛ وصار مكانها علم عائشة وحبرية ابن عباس وفقه عبد الله بن عمر وإجابات عبد الله بن الزبير وزهادة عبد الله بن عمرو . ولعل من أطرف الطرائف أن الموالي ، الذين ورثوا علم هؤلاء ، كانوا موالي قريش أيضاً ؛ بل هم ، أحياناً ، موالي هؤلاء النفر خاصّةً !!.

لقد كانت السلطة تنهى عبد الله بن مسعود عن الإقراء بغير لغة قريش ، وتأمر كتبة القرآن عند الجمع بجعل المختلَف فيه بين الكتبة على لسان قريش[١] ، وطفقت تمحو ما سواه حتى في

---

[١] ينظر : تفسير القرطبي : ١/ ٤٤-٤٥.

العصر الأموي ؛ وترى أن رسول الله قد مات وهو عن النفر القرشيين راضٍ ، وتصوغ تراثاً جاهلياً تبدو فيه قريش سيدة الناس في الجاهلية والإسلام ، وتسوّغ الصياغة بأحاديث قرشية معنعنة لا يأتيها الوضع من بين يديها ولا من خلفها ؛ ومن العجب أن هذه الأحاديث التي غيرت مجرى التاريخ الإسلامي لم يسمعها من رسول الله إلاّ رواتها القرشيون المخصوصون بالأسرار ؛ فلا أحد يجرؤ على تكذيبهم أو الطعن في روايتهم المنفردة عن الرسول الكريم في شؤون تخصّ الأمّة كلّها لا الراوي ولا قبيلته وحدها . وبهذا حازت قريش الفصاحة والعلم : التالد منهما والطريف ؛ وعنها ومنها أخذ الآخذون . وهي ، على وفق هذا ، أصل التراث الجاهلي وراويته المصدَّقة ، فهي لم تنشغل عنه بالفتوح كما انشغلت القبائل الأخرى ، وليست بها حاجة إلى التذكر فهي لم تنسَ أصلاً ؛ ولا بها حاجة إلى التزيد والنحل فما عندها من المجد الجاهلي التليد والمناقب والمفاخر يكفي لضمان تفوقها حتى على الناحلين والمتزيدين !.

السقيفة السياسية ، التي ابتكرت غطاءها الديني ارتجالاً ، كانت أوعى من أن تكتفي بهذا ؛ فالفلتات ، كما أسماها أصحابها ، يجب أن لا تتكرر ؛ ولضمان هذا لابدّ من منهجتها وتسويرها وجعلها علماً لا فلتات !. وليس أقدر من اللغة على تحقيق هذا المراد ؛ إذْ كان لابدّ من سقيفة لغوية توازي السقيفة الأمّ وتعضدها . فإذا كانت مهمة السقيفة الأم : عمداً أو سهواً ، تنشيط المعطى الجاهلي ، بوصفه نسقَ سلطةٍ مؤسلماً ، فإن مهمة السقيفة اللغوية تنشيط الغياب الجاهلي ليكون بديلاً من الحضور القرآني ، ولكن بالأدوات المؤسلمة ذاتها : ثقافة الحظر السلطوي ، والانتقائية الموجهة ، والترغيب الجاهلي ، وصياغة سنّة الصحابي القرشي (السقيفي) حصراً .

الصياغة اللغوية للسقيفة كانت في تعميم فصاحة قريش الجاهلية على أنها صورة طبق الأصل للسان العربي المبين الذي هو القرآن الكريم حصراً ، لا لسان العرب كما فهمه القوم . كانت قريش الجاهلية ، كما تصورها المدونة التراثية المؤسطرة ، الناقد الأول ؛ فما قبلته في الموسم من الشعر شاع ورُوي ، وما ردّته كسد ونُسي ؛ وكانت عالم اللغة الأول فهي تنتقي محاسن ألفاظ القبائل الوافدة إلى الموسم ؛ لتؤسس معجماً بلا عيوب وبلا طراز لهجي ؛ وكانت

المتدين الأول فمنها الأحناف وهي التي علمت العرب التحمّس ؛ وكانت الحكيم الأول ففيها السيادة والحكمة ، ولها الأولية في كلّ شيء في الجاهلية .

وبسبب من هذا صار همّ الثقافة العالمة في تأسيس محيط النصّ لا النظر في النصّ نفسه ؛ كان العالم الراوية النحرير يفخر بأنه يحفظ ثلاثمائة ألف شاهد شعري على القرآن الكريم ؛ ولكننا لا نجد خبراً عنه إن كان يحفظ القرآن الكريم نفسه أم لا !!. وكان العالم يقول إنه يحفظ خمسين ألف أرجوزة غير الشعر ، وأحياناً يفخر بحفظه أشعار ألف شاعر جاهلي اسمهم عمرو ، غير الشعراء من ذوي الأسماء الأخرى ، وأحياناً تجد من يفخر بأنه يحفظ هذا المجموع كلّه (خمسين ألف أرجوزة وعشرات الآلاف من القصائد لمن اسمه عمرو وغير عمرو) !! ولا تجد في هؤلاء من يستبق هذا بالقول إنه يحفظ القرآن الكريم أو مثل هذا من الحديث الشريف ، فالمهم أن يكثر محفوظه الجاهلي : قبل الإسلام وبعد الإسلام ، ليكون عالماً ، أما حفظ القرآن فهو للكتاتيب ومعلمي الصبيان والقرّاء على قبور الموتى !!.

في ضوء هذا – وغيره مما أغفلناه اختصاراً أكثر وأدلّ – يمكن الزعم أن استعادة اللحظة الجاهلية قد شابها الكثير من التدليس والخلط وتسويق جاهلية ما بعد الإسلام على أنها صورة لجاهلية ما قبله ؛ بل قد يجرؤ المرء على القول : لقد اخْتُرِعَتْ لحظة البدء الجاهلية اختراعاً من لدن السلطة وصنيعتها : الثقافة العالمة ، لأنها تصوّرت ، أو صوَّرت للناس ، استحالة فهم لحظة الإضاءة القرآنية من دونها ، بل هي أعلنت ضمناً فقدان اللحظة القرآنية لماهيتها وقيمتها من غير لحظة جاهلية تحوطها وترعاها وتصير سند صدقيتها .

وعلى وفق اللحظة المخترعة ، أو في أقلّ الأحوال المصطنعة بالتزيد والتكثير والنحل والتوجيه القصدي والتعميم ، أعيدت قراءة اللحظة القرآنية فكانت جاهلية هي الأخرى في مضمونها ومنهجها ومآلها ، وليس لها من القرآنية إلا الاسم وشبح الأسلمة الهجين . ومن جماع اللحظتين ، بعد أن صارتا شيئاً واحداً أو كالشيء الواحد ، صار ممكناً صياغة لحظة التثبيت الختامي ، فهي تدوينهما على هيأة القاعدة والمعيار ، لا أكثر !.

كان مؤملاً للعربية أن تكون شيئاً آخر لولا هذا الحرف القصدي للحظاتها المفتعلة والحقيقية ، فما ثبّته التدوين من شوب الجاهلية والإسلام ، لم يكن على وفق المنهاج القرآني ، بل على وفق قراءة السلطة ومنهجها وتوجيهها ، وما نتج عنه كان شوباً مشابهاً ، محا من العربية كل الإمكانات التي يتيحها المنهاج القرآني فيها وفي غيرها ؛ فقد أعلنت السلطة كمال اللغة وسدّت باب التحقق كما سدّت باب الاجتهاد ؛ لتصوغ عربية خاصة بها وتعممها على أنها حقيقة العربية وحقيقة القرآن ؛ وتسوّقها إجباراً لمن بعدها إلى هذه الساعة .

وكما جرى في الاجتهاد الديني – حين فتح الفقهاء في العصر الحديث بابه المسدود ، بالعيون القديمة نفسها فلم يُفلح إلاّ في إنجاز الجزئيات ، وظلّ رغم الدعاوى الطويلة غير قادر على إعادة الاعتبار للمنهاج القرآني وتحققه النبوي ، بسبب من التراكم الذي صار أصولاً لا تخضع للاجتهاد – جرى في النظر اللغوي في العصر الحديث الأمر نفسه ؛ فقد أعيد النظر في المهجور من لحظات التاريخ الرسمي للعربية : لحن العامة والأدب الشعبي ولغات العصور المظلمة ومعاجم التطور الاصطلاحي والمعجم التاريخي للألفاظ وغيرها . وظنّ هؤلاء الناظرون أنهم بفتح باب الاجتهاد اللغوي قد استطاعوا كسر القيد المعياري الذي شكّلته اللحظات الثلاث ، وصار بإمكانهم ردم الفراغات التاريخية في التطور اللغوي ، مبشرين بإعادة إحياء العربية وعصرنتها وتهيئتها لتواكب حضارة العصر على حدّ قولهم ، كما بشر الفقهاء المحدثون بإحياء الدين وعصرنته ؛ ولكنهم ، في الحقيقة ،لم يفعلوا إلاّ أمراً من أمرين : إمّا إعادة تسويق المهجور ، على فرض افترضوه مفاده أن المهجور إنما هُجر من المدونين الرسميين لا من اللحظات ذاتها ؛ وإمّا إعادة صياغة اللحظات القديمة على وفق إضافة المهجور إليها ، في ضوء معطيات علم اللغة الحديث ؛ والزعم أن العربية قد تشارَك في صياغتها المدوّن والمهجور على حدّ سواء ، وأن المعرفة الحقيقية بها تقتضي دمج الصنفين في تحليل لغوي واحد ، يُفتَرَض به أن يصف العربية الفصحى!.

والحقيقة أن كلا الأمرين غير محقق للمراد منه ، بل هو تجلٍّ خادع من تجليات السلطة القديمة ذاتها ؛ فاللحظات المهجورة ، ليست مهجورة بحكم غيابها الثقافي أو تغييبها القسري

بسبب من السلطة فحسب ، بل هي عُدَّت مهجورة بالقياس على اللحظات الثلاث ؛ وآية ذلك أن سدنة مؤسسة الفصاحة ، التي أنشأتها السلطة قبل أن تتحول هي نفسها إلى سلطة ، هم أول من ألّف في لحن العامة (وانتبه إلى هذه التسمية) ؛ ليجتنبه الناس ، وليس لأنه محل تأليف أو نظر في ذاته . وأن مدوني تراث القراءات هم من أخرج طائفة منها بدعوى الشذوذ على وفق معايير ابتدعوها لا تتسق على نظام بعينه ، مع زعمهم أن هذه القراءات المسماة شاذّة لها سند عالٍ ، يُرجعها إلى نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بها ، أو إقراره نطق من نطق بها ؛ فهي ، على هذا ، سنّة ؛ والسنّة لا تُشذّذ ولا تُرفض ولا تُعقلن . وأن من جعل الفنون الشعرية غير المعربة خارج العربية الرسمية هم أنفسهم من كانوا يكتبون على نسقها تبياناً لقدراتهم ؛ ولكنهم ، لغير هذا الغرض ، لا يعتدّون بها على أنها من تطور العربية التي يدبجون بها أشعارهم الفصيحة الفخمة .

بعبارة أخرى : في عرف السلطة ومنهجها ، وربيبتها : الثقافة العالمة التي التزمت تعميم هذا العرف والمنهج وثبتته على أنه الحقيقة ؛ كان لابدّ من المهجور ليتم أمر اللحظات الثلاث !.

نشأة علم العربية
بين شفاهيّة الذات وكتابيّة الآخر

تسود في ثقافة عصرنا : على المستوى الثقافي العام ، وعلى المستوى اللغوي المتخصص ، ظاهرة عقد (مسابقات) تأصيلية بين منجزنا اللغوي التراثي والمنجز اللغوي العالمي : القديم والحديث ، غالباً ما يعقدها – لسبب غير علمي في ذاته ، بل لأسباب (نفسية/حضارية) – من تعوّدوا أن يروا في التراث المكتوب بالعربية إضافة في غير حقل من حقول علم اللغة ، إلى تاريخ العلم وتطوره ؛ محتفين به على أنه مشاركة (عربية) أصيلة، أو سبقٌ (عربي) ، في الحضارة العالمية .

وبعيداً عن الجدل العقيم في أوّلية الثقافة العربية والحضارة التي أنتجتها – بين قائلٍ بالجاهلية العالمة ، وممتدٍّ إلى حضارات وادي الرافدين القديمة على أنها عربية ، وبين قائل بالإسلام بداية لوجود تلك الحضارة والثقافة المحايثة لها — بعيداً عن هذا كلّه ، يجد الباحث في الظاهرة الحضارية المنسوبة إلى العرب كثيراً من الغموض والالتباس والتعميم وتغييب بعض العناصر وتضخيم هيمنة بعضها الآخر ؛ الأمر الذي يجعل تحري حقيقة التراث (العربي) محفوفاً بمصاعب شتى .

قبل القرآن الكريم ،لم يكن للعرب من علم يعتدون به غير الأشعار ، والأخبار : أيام الجاهلية وأحداثها واعتقاداتها وحكاياتها وأنسابها . هذا ما يقوله القدماء[١] ؛ ويزيدون أن العلم ، بأصنافه كافة ، إنما عرفه العرب وسعوا إليه لفهم القرآن الكريم وخدمته وخدمة اللغة التي أنزل بها . ويكثر ترداد القول إن علوم العربية بالذات كانت مما جاء لخدمة القرآن وشرح مفرداته وتبيان غوامضه وتفسير إعجازه . وقد يبدو هذا الزعم ، الذي بُنيت على وفقه المدونة التراثية ، صحيحاً في ظاهر النظر ، ولكن الأمر الذي يجعله موضع شكّ ، و به حاجة إلى إعادة القراءة يتفرع في سؤالين ؛ الأول : إذا كانت المعرفة كلّها قد جاءت

[١] طبقات فحول الشعراء : ١/ ٢٤.

لخدمة القرآن فما أخّرها حتى منتصف القرن الثاني الهجري لتكون معرفة حقّاً ؟ وهل كان النظر في القرآن غير محتاج إليها قبل ذلك ؟. والآخر : إذا كان القرآن النازل بين العرب ، بلسانهم لهدايتهم ، به حاجة إلى المعرفة والتفسير والتبيان ؛ فما الذي جعل حملة العلم والمعرفة غير عرب عموماً ؟ . بل إنهم في أمر العلم اللغوي (لا الرواية والحفظ) غير عرب مطلقاً ، باستثناء الخليل بن أحمد الفراهيدي ، الذي يمكن تفسير اختلافه ، إن كان اختلافاً أصيلاً بالمعنى المعرفي[١] ، بالبيئة البصرية التي كانت محور تلاقح ثقافي وعرقي متنوع ، يستحق الوقوف عنده وتأمّله طويلاً بعيداً عن المقولات السائدة التي يزخر بها التراث الرسمي ، والتي تعزو علم البصرة إلى نسق ، عربي أو مستعرب ، بعينه قاده الحسن البصري (!) وأتمه رجال الحديث والفقه ورواة اللغة والأعراب ، متجاهلة دور الفرس والهنود والنبط ، والزنادقة والمتكلمين والمتفلسفين .

من اليسير تصديق الإجابة الجاهزة ، التي قدّمها بعض أهل التراث ، وعضّدها المحدثون ، على هذين السؤالين ؛ فقد قالوا ، في إجابة السؤال الأول ، إن المعرفة كانت شفاهية ، وإن تدوينها كان في القرن الثاني فهي أسبق من تدوينها . وقالوا ، في إجابة السؤال الثاني ، إن هؤلاء العلماء وإن كانوا غير عرب في العرق والأصل ، وأحياناً في اللغة التي يتكلمونها في حياتهم اليومية ، لكنهم عرب في الدين والثقافة واللغة التي كتبوا بها ودرّسوها .

والحقيقة أن هاتين الإجابتين ، على شيوعهما ، تتملصان من جوهر السؤالين : ما حقيقة الأثر القرآني في المعرفة المسماة بالعربية ؟ وأين العرب (أهل اللسان والدين) من هذه المعرفة التي تجلّي الحقيقة ؟ .

جاء القرآن الكريم بمنهاج مختلف ومعرفة مختلفة وصياغة مختلفة للكون والإنسان واللغة عمّا كان سائداً في الجاهلية . وكان مأمولاً ، بل واجباً ، أن تُبنى المعرفة اللاحقة بنزول القرآن

---

[١] يلحظ أن عقلنة الخليل كانت على غير سبيل العقلنة التي عرفها من بعده ، وآية ذلك ما يروى عن لقاء جمعه بابن المقفّع فكان تعليقه عن ابن المقفّع أن علمه أكثر من عقله ، وكان تعليق ابن المقفع عن الخليل أن عقله أكثر من علمه ، ينظر : الأوائل :١٢٤/٢ ، ولعل من أطرف الإشارات القول المنسوب إلى مشايخ ابن سلام : ((لم يكن للعرب – بعد الصحابة – أذكى من الخليل)) ينظر المزهر : ٤٠١/٢، ومكمن الطرافة في ((بعد الصحابة)) !! .

الكريم على أسس المنهاج القرآني . كما كان مأمولاً ، بل واجباً ، أن يقوم العرب قبل غيرهم ببناء تلك المعرفة ؛ بحكم نزول القرآن بلغتهم أوّلاً ، وبحكم توجّهه إليهم قبل غيرهم ثانياً . وقد فَسّر بعض القدماء ، ممن انتبه إلى هذا الإشكال ، الأمر بعدم حاجة العرب إلى ذلك ؛ لأن النصّ جاء على وفق أعرافهم اللغوية ، فهو لم يخالفها ليكون مثار تساؤل ، يفضي إلى بناء المعرفة .

والحقّ أن هذا التفسير فيه مغالطة وتعتيم على حقيقة ما جرى . فالقرآن ليس متناً لغوياً كالشعر ليكون العارف بلغته غير محتاج إلى النظر فيه وفيها ؛ لأنه يمارسها ويتكلم على وفقها ، بل هو منهاج في التفكير والوعي والتدبر من أجل تحقيق وظيفة الإنسان على الأرض : الاستخلاف . وإن تلخيص القرآن بأنه نصّ لغوي ، وإن كان معجزاً ، فيه محو للمنهاج وتغييب للغاية وإلغاء للكينونة .

نزل القرآن في بيئة جاهلية فخالف أعرافها بنيةً وشكلاً وأنساق تفكير ، ولقي من لدن أهلها عناداً ورفضاً وصراعاً بالجدل وبالقتال . ونصٌّ هذه حالُهُ لابدّ من أن يبعث على التفكير عند من رفضه ؛ ليستطيع محاربته على بيّنة منه ؛ وعند من آمن به ؛ ليعرف لِمَ آمن بأمر يخالف ما ألفته بيئته ووجد آباءه عليه . ومقتضى هذا أن يكون النظر في القرآن ، لغةً ومنهاجاً وشرعةً ، متساوقاً مع نزول القرآن .

وإن القرآن ليشهد أن هذا النظر قد حصل من لدن الكافرين : عندما اتهموه واتهموا الرسول بشتى التهم ، ومن لدن المؤمنين : عندما آمنوا عن بينة بما جاء فيه . وكان من الطبيعي أن يستمر هذا النظر وتنفتح آفاقه بعد نهاية الصراع بانتصار الإسلام في الجزيرة ، ليكون تأسيساً للمعرفة الجديدة التي تعني القطيعة الفعلية مع الجاهلية : بنيةً ومنهاجاً وطرائق تفكير ، لتُبنى في ضوء ذلك الحضارة القرآنية .

كلّ هذا كان مأمولاً أن يكون ، ولكنه لم يكن ؛ لأن السلطة – التي تشكّلت : خفيّة وملتبسةً في عهد الخلفاء الراشدين ، وواضحة معلنة صريحة منذ استلام معاوية السلطة سنة ٤٠

هجرية وإعلانها ملكاً صريحاً – وجدت أن قيام وعي قرآني وحضارة قرآنية ينافي وجودها : أعني السلطة ، ويمنع تشكّلها ؛ ولذا سعت بكلّ الوسائل لمنع قيام ذلك الوعي وتلك الحضارة .

وقد أفضى هذا ، بمعونة التركيبة الجديدة / القديمة لطبقات المجتمع بعد الفتوحات ، إلى عدم رغبة العرب في الانشغال بالنصّ القرآني أو إنطاقه معرفياً ، والالتهاء عنه بالغنائم والفتوحات وصراعات الملك ، في ظلّ النعمة المحدثة التي غرست في نفوسهم أنهم أسياد – بمجرد كونهم عرباً بالنسب – لا يحتاجون الكدّ الذهني أو المعرفي ؛ وأن غيرهم من المسلمين – ولاسيما الموالي في مناطق الفتوحات – هو المعني بالدعوة القرآنية إلى فريضة التفكير والتدبر[١] .

لقد ظلّت الثقافة المرغوب فيها عند العرب ثقافة التسلية السلطوية : الأشعار والأخبار الماضية والسمر بمثالب الناس ومناقبهم ، لا بوصفها تاريخاً يُقرأ بالمعنى المعرفي للقراءة ، بل بوصفها تزجية للوقت – مع إيهام الذات أنها تمارس علماً وتكتسب حكمة في هذه التزجية – وتأسيساً للذات على وفق الموروث الجاهلي وأعرافه التي أعيدت حاكميتها في البنية الاجتماعية والثقافية ؛ ولعل الدليل على هذا قالة سليمان بن عبد الملك : ((عجبت لهذه الأعاجم ؛ ملكوا ألف سنة لم يحتاجوا إلينا ساعة في سياستهم ؛ وملكنا مائة سنة لم نستغنِ عنهم ساعة واحدة))[٢] .

وبسبب من هذا ،لم يسع العرب الأقحاح إلى الانفتاح على إمكانات النصّ القرآني ؛ إلاّ على وفق السائد في وعيهم الثقافي : القصص القرآني وعلاقة الشعر بالقرآن ؛ وهما ما أديا إلى العناية الشديدة – لكن غير المنتجة معرفياً – بألفاظ القرآن ، على أنها شواهد يُدَعِّمها الشعر لمعرفة ماضي الجاهلية ، وإلى العناية بتفاصيل القصص ، التي لم يعنَ بها القرآن بوصفها الحكائي التفصيلي ، من خلال عرضها على الإرث التوراتي ؛ لأنه يشبه الخبر الحكائي الذي اعتادوه ؛

---

[١] ينظر رأي ابن خلدون في ذلك في المقدمة : ١٢١و ما تلاها من فصول تدل على أن العرب جيل طبيعي بعيد عن السياسة بمعنى التدبر ؛ و ينظر : ٤٠٤ في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع . ويلحظ ، دليلاً ، ما روي عن الصميل حفيد الشمر بن ذي الجوشن الذي كان أميّاً ولكنه يغير الأمراء ويقلب الأحوال بعصبيته القبلية في الأندلس ، حين سمع معلم صبيان يقرأ آية من القرآن الكريم ، وتعليقه عليها ، ينظر الخبر في الإحاطة في أخبار غرناطة :٣٤٧/٣ .

[٢] الأخبار الموفقيات : ١٨٦. وينظر قول مشابه منسوب إلى عبد الملك في مختصر تاريخ دمشق : ٣٥٩/٤.

وإلى العناية بأحكام القرآن بوساطة قراءة الفقهاء ، التي كانت عندهم أهم من القرآن في شرعيتها ، عبر تفسيرات السنّة (المشروطة بالسلف الصالح) لتلك الأحكام ، على أنها مسوغات السلطة العربية ، أفراداً ومؤسسةً ، في التعامل مع الأمم الأخرى . هذا إلى جانب السعي من خلال تلك الأحكام – التي هي قراءة الفقهاء للنصّ ، المشروطة أصالة بنسبيتها وقصورها واحتماليتها – إلى شرعنة السلطة القائمة على أنها بنت القرآن والسنّة والسلف الصالح .

ولن يكون صعباً على الناظر في تراث العلم المتداول عند العرب أن يجد أن الطابع النصي ، بوصفه الشفاهي (الخبري / الروائي) ، هو الغالب عليها ؛ فعلوم الشريعة ليست تدبراً في النصّ القرآني ؛ بل هي نصوص موروثة بأسانيد مرتضاة تفضي إلى نصوص تكمن حاكميتها في السند والرواية أكثر من الوعي المنهاجي بها . والعلوم اللغوية نصوص مروية بأسانيد ، مبهمة الرواة في أحايين كثيرة ، تفضي إلى نصوص ملتبسة بين الصحة والنحل أصلاً ، من خطب القدماء وأشعارهم وسيرهم وأخبارهم ، التي تحفظ وتتلى شفاهاً ، وتُتداول من غير فحص تدبري أو وعي نقدي ؛ يمكن أن يؤسس حتى لحقيقة المعرفة الجاهلية نفسها ، ناهيك عن أن يكون معيناً في فهم النصّ القرآني بوصفه يمثل قطيعة معرفية معها .

من هنا ، كانت آثار العرب اللغوية تسعى ، من دون قصد في أحايين كثيرة ، إلى تثبيت ما جاء القرآن لمحوه ؛ فالأشعار الجاهلية كانت علامة العلم ، والألفاظ الجاهلية كانت محطّ العناية ؛ والاجتماع الجاهلي كان هو الأنموذج ؛ لهذا لن تجد لابن عباس ، في الدرس اللغوي ، غير مرويات في تفسير الألفاظ ومعارف جزئية تتأسس على أخبار الجاهلية أو مرويات أهل الكتاب ، هذا إن صحّ لابن عباس شيء منها[١] ؛ ولن تجد للأصمعي غير الرواية

[١] ينظر رأي نولدكه في هذا العلم المنسوب لابن عباس في تاريخ القرآن : . وهو ، أياً ما تكن دوافعه ، فيه من الصواب الكثير لمن يتأمل حال ابن عباس .

والحفظ ، فهو لم يكتب كتاباً بيده ، على الرغم من شيوع الكتابة والتأليف في عصره[١] ؛ بل كان يملي على غيره أخباراً وأحكاماً ليس فيها من كتابية المنهج أثر يدل على مفهوم حقيقي للعلم ، كما فعل في كتابه (فحولة الشعراء) ، الذي ينبغي أن يُنسب ، في الحقيقة ، إلى تلميذه أبي حاتم السجستاني / المولى ، لا إلى الأصمعي نفسه ، بلحاظ أن السجستاني كان يسأل أسئلة تسعى إلى عقلنة الأحكام ؛ على حين كان الأصمعي يصرّ على تغييب المعايير ، ويُطلق شوباً من الأحكام الملتبسة بين الذوق الانطباعي والتقليد والعصبية .

ويكاد هذا الأمر يكون عاماً في العلماء الآخرين ، تحت سطوة ثقافة السند والحفظ والرواية ؛ فمن يحفظ أكثر فهو الأعلم ؛ ومن يُغرب في محفوظه (يأتي بغرائب النصوص أو الأحاديث والأشعار والأخبار) فهو الأعلم ؛ ومن يسلسل السند ويُكثِّر من الرواة فهو الأعلم . وشاع بينهم ، وطائفة منّا ترددده إلى اليوم بفخر وفرح ، أن العلم لا يؤخذ من صحيفة ، ولا من صحفيّ ، وإنما العلم الحقّ ما يؤخذ من صدور الرجال وأفواههم[٢] .

وليس غريباً ، بعد هذا ، أن يكون علم الحديث : رواية ودراية ، في محصلته ، أعجمياً ، حتى جاز أن يروى بالمعنى ويُتَساهَل في ألفاظه ؛ مراعاةً لأعجمية ناقليه ، على الرغم من أصله العربي . ومن العجب هنا ، أن العناية بالشعر والنثر الجاهليين ، وهما ما شُغف به العلماء العرب لا الموالي ، كانت أشد ؛ إلى الحدّ الذي تُضبط معه الألفاظ لا المعاني ! فكم من وقفة تطول في تراثنا لتصحيح لفظ قاله شاعر جاهلي وأخلت به رواية ما !. وليس غريباً كذلك ، أن يكون علم القراءات في محصلته أعجمياً[٣] ؛ على الرغم من أن الطبقة الأولى من القراء ،

---

[١] للتدليل على ذلك ينظر الخبر عن عجز الأصمعي – الراوية الذي يحفظ آلاف الأراجيز غير القصائد ، وصانع الأشعار والملح التي ينحلها الأعراب في مجالس الخلفاء – عن تعلّم التقطيع العروضي ، الذي يفترض التجريد لا حسيّة الحفظ والرواية ، على يد الخليل ، في الخصائص :١/٣٦١-٣٦٢ .

[٢] طبقات فحول الشعراء : ١/٤.

[٣] القراء السبعة كلّهم موالٍ إلاّ عبد الله بن أبي عامر ، ومن تلاهم أيضاً ؛ ويكاد يكون علم القراءات علم موالٍ إلاّ قليلاً ، ينظر في أمر أنسابهم وألسنتهم وآثارها في القراءات : البيان للسيد الخوئي : ١/ ١٣٨-١٥٩. وحول أمر القراءات في هذا الباب ينظر التفصيل في لغة قريش : ٤٠٧-٤٦٢.

بحسب الأسانيد المزعوم تواترها ، عربية ؛ وأن يكون علم النحو أعجمياً ؛ على الرغم من أن جذور النظر في النحو تُعزى إلى عرب أقحاح من الصحابة والتابعين .

والحقيقة أن الجذور العربية في علم الحديث الشريف وعلم القراءات وعلم النحو والعربية ،لم تكن علماً ، بل رواية نصوص لا نظرَ فيها ولا قصديةَ إدراكٍ منهاجي . فمن الجلي أن السنّة النبوية لم توضع تحت النظر المعرفي ، من حيث هي منهاج ، وإنما بما هي أحكام وشرائع يتوجب تقليدها حرفياً ، أو بما صار يدلّ عليه لفظها : السنة ، الذي صار يعني في وعينا التراثي : عدم المناقشة : أي عدم التدبر ؛ مع أن أحكام القرآن الكريم نفسه كانت عرضة للرأي والتأويل والاجتهاد ؛ وهو ما مُنع تماماً في أمر السنة التي اتسع مجالها بعد حين لتنفتح على سنة الصحابي التي وضعت ، في الواقع العملي ، في مقام واحد مع سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم .

بل لعل تلك الجذور العربية المزعومة مجرد واقع تاريخي لا أكثر ؛ فالذي سمع الحديث أوّلاً هم العرب : الصحابة ، والذي قرأ القرآن أوّلاً هم العرب : الصحابة ، والذي تحدث في النحو أوّلاً – على ما يروى ولا سبيل إلى التحقق منه – هم العرب : الإمام علي عليه الصلاة والسلام في رواية ، وأبو الأسود الدؤلي في رواية ، (والروايتان في الحقيقة لا تصمدان أمام النقد) . والثابت أيضاً أن العلم ، بمعناه المعرفي الصريح ،لم يقم في هذه العلوم ولا في غيرها (إذا استثنينا رواية الأشعار والأخبار) إلاّ على يد أعاجم مسلمين ، وفي زمن تالٍ على الزمن المفترض أن يبدأ فيه النظر العلمي فيها .

ترى ما العلة في هذا ؟ أكان العرب غير مؤهلين خِلْقَةً للنظر العلمي كما يومئ ابن خلدون في مقدمته ؟ أم أن العلوم احتاجت كلّ هذا الزمن لتكون كما يرى معظم الدارسين ؟ أم أن الواقع اللغوي والمعرفي والاجتماعي لم يكن مُهيّأً لظهورها ؟ أم ثمة أسباب أخرى غير هذه ؟ .

لو لم يكن القرآن الكريم قد دعا إلى فريضة العلم والنظر ، لكان لهذه الأسباب : بعضها أو كلّها ، وجه من الحقيقة ، يصحّ معه تفسير الحال التي عرضناها . ولكن ما يُفاجئ الدارس

أن القرآن قد شدّد على فريضة العلم والتفكر والنظر والتدبر بوصفها فريضة على كلّ إنسان ، وليس على العربي وحده أو المسلم وحده . وكان يسيراً في ضوء ذلك ، وبمعونة المنهاج القرآني الواضح ، أن يكون العلم عند العرب أوّلاً وقبل هذا الزمن ، وعلى غير الشاكلة التي وصلتنا في التراث .

فالقرآن ، الذي كان كتاباً حضرياً يدعو إلى الكتابية ، بوصفها تدبّراً ، وينافي الشفاهية الجاهلية ، بوصفها عجلة وعدم تدبر ، إنما كان يؤسس لمنهاج كتابي . غير أن السلطة ، مفيدةً من تراث الجاهلية الشفاهي القريب العهد ، الراسخ في النفوس ، استطاعت تحويل كتابية القرآن إلى ضرب متطور من الشفاهية : له شكل الكتابية وليس له منهاجها التدبري . فصار الشفاهي يُقدَّم على أنه من محيط القرآن الكريم ومن لوازم الدخول إليه ، وفي خدمته ؛ وهو ما يوهمنا أن المنهاج القرآني سينتج ، وجوباً ، هذا النوع من المعرفة ، الذي هو (أسلمة) للوعي الجاهلي : أي جعله شرعياً بمجرد إلغاء القيم الشركيّة منه ؛ بدعوى أن الإسلام لم ينافِ القيم الجاهلية كلّها ، بل أبقى ما هو حسن منها على حاله ؛ فهو قد جاء ليتمم مكارم الأخلاق ؛ ومعنى التتميم أن المكارم كانت قبله موجودة ، ولكنها ناقصة ، فجاء هو ليزيل نقصها بالتمام . نعم ثمة حديث نبوي شريف يقول : ((إنما بُعِثت لأتمم مكارم الأخلاق)) ؛ وقد فهمه القوم على أنه إتمام لمكارم الأخلاق الجاهلية المزعومة ؛ والأولى أن يُنظر إليه في ضوء النصّ القرآني الكريم عن علاقة الإسلام بالرسالات التي سبقت ، فهو مصدّق لما بين يديه ومهيمن عليه ، والهيمنة هي الإكمال ، ومكارم الأخلاق إنما هي الرسالات ، لا الجاهليات .

وعلى هذا عُدَّ كلُّ ما رواه الرواة عِلماً في خدمة القرآن ، وعُدّ كلّ ما نقلوه من أشعار وأخبار من صميم المعرفة القرآنية ؛ بل بلغ الأمرُ الزعمَ باستحالة فهم القرآن من غير رجوع إلى التراث الجاهلي ، ولاسيما الشعر ؛ فهو دليل عروبة القرآن كما قدمه القدماء ودعوا وجوباً إلى تعلمه والعناية به . وكانت النتيجة الحتمية لهذا كله أن الشفاهية الجاهلية صارت حاكمة على الكتابية القرآنية ؛ ولذا استمر الخبر المروي والشعر المحفوظ والحديث المسند في صميم العلم كما فهمه العرب . ولعل من الممكن أن نسأل : لو كان النحو مبنياً على منهاج المعرفة القرآنية

أكانت صورته هي نفسها التي نرى النحو العربي عليها منذ القرن الهجري الثاني إلى الآن ؟ (وهذا السؤال لوحده يصلح أن يكون دليل نفي جذري للزعم أن الإمام علي عليه الصلاة والسلام هو واضع النحو أو المشير على غيره بوضعه ؛ فلو كان ذلك صحيحاً لكان النحو على وفق المنهاج القرآني معرفةً وتطبيقاً) ؛ والسؤال يقع على العلوم كلها كما يقع على النحو . وعلى أن من المستحيل معرفة الإجابة ، يمكن التكهن بأن الصورة كانت ستختلف كلّياً : منهاجاً ومادةً ؛ وربما كان لاتجاهات العلم أن تتغاير بأسرع مما هي عليه وأنجع ، وربما كانت الحال الناشئة عن ذلك غير الحال التي نحن وعلومنا عليها الآن .

إن الذي نتحصّل عليه مما سبق عرضه ، على وجازته ، هو أن العلم عند العرب كان شفاهياً ، وأُريد له أن يبقى كذلك ؛ ولهذا أهمل العرب كلّ علم يفارق تلك النزعة الشفاهية ظنّاً منهم أنها (أي العلوم المفارقة) : إمّا أن تكون غير نافعة – بحسب مفهومهم عن النفع المرتبط بثقافتهم الجاهلية التي لا ترى نفعاً إلاّ في معرفة الأنساب والأشعار والأيام والأخبار – ؛ وإمّا أن تكون من المنهيّ عنه شرعاً ، ويُخافُ منه على الدين والعقيدة (والشرع هنا شرع دين السلطة ، لا شرع القرآن الذي لم ينهَ عن علم من العلوم بل دعا إلى العلم التدبري في كلّ شيء).

وبسبب من هذا كانت مهمة الموالي تأسيس مفهوم العلم بمعناه الكتابي في الثقافة المسماة بالعربية ؛ وهو ما جعل أهل العلم أعاجم في الغالب كما قال ابن خلدون . فهل أسس الموالي ، وعامتهم في حالنا هذه مسلمون ، علومَ العربية على وفق المنهاج القرآني أم على وفق رؤية ارتأوها بحكم ثقافات أعراقهم الراسخة في نفوسهم ، وهي ثقافات كتابية وليست شفاهية ؟ .

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تمسّ أخطر ما في الحضارة العربية من بنىً التبست وتداخلت حتى صار من الصعب ، إن لم يكن من المتعذر ، الحكم فيها . فنحن أمام ظاهرة حضارية غريبة ؛ يؤسس فيها الآخر الكتابي (المولى) بنيةً تدوينيةً لثقافة الذات الشفاهية (العربي) على غير منهاجها الكتابي (القرآن) ، ليخرج بمزيج عجيب ؛ لا هو بالشفاهي أصالةً ، ولا هو بالكتابي أصالةً ، ولا هو بالمزج التلاقحي بمعناه المعرفي ، بينهما !.

لم تكن تلك اللحظة ، من تاريخ الثقافة العربية ، لحظة الكتابية ؛ بل لحظة التدوين ؛ والفرق بينهما أن لحظة الكتابية لحظة علم تدبري ؛ أمّا لحظة التدوين فهي لحظة تثبيت الشفاهي ، خوفاً عليه من الضياع ، عبر تقييده في الكتب كما هو شفاهياً ؛ لأن نقله من هيأة الرمز الصوتي إلى هيأة الرمز الكتابي لن يغير من حال شفاهيته شيئاً . وربّما لو قُيِّض لهذه اللحظة أن تظلّ عربية خالصة عرقياً وثقافياً ، ولو لم يتلقفها الموالي لأسباب غير علمية في ذاتها ، لكان من الممكن أن تظلّ شفاهية إلى يومنا هذا . غير أن الظرف الاجتماعي ، الذي أجبر مثقفي الموالي – بسبب الطبقية السائدة التي زادها تعريب الدواوين قسوةً – على السعي إلى دخول النسيج العربي المغلق ، هو الذي أنتج لنا لحظة الكتابة الملتبسة التي نقلت الثقافة العربية ، أو في الأصح المكتوبة بالعربية ، من استقرارها الشفاهي إلى (كتابيتها) ، التي أسست لعلومها كما نجدها في التراث . هذا مع التنبيه إلى ملاحظة مهمة ، مفادها أن النقل لم يقم به كل الموالي الذي أرادوا الدخول بالعلم إلى النسيج العربي السلطوي المغلق ، بل فعله نفر منهم أوتوا وعياً وموهبةً ونمط تفكير – وقبل ذلك حاجة ماسة – جعلتهم مؤسسين فعليين للعلوم التي كتبوا فيها . والحقّ أن هناك كثيراً من الموالي الذين أغفلوا تراثهم الكتابي ، واندمجوا في الشفاهية العربية بعد التباسها التدويني بما يبدو كتابيةً ، وأقنعوا أنفسهم أنها العلم الحقّ [١]. وربّما أرادوا بذلك أن يتشربوا الثقافة العربية كما تريدها السلطة عسى أن يكونوا عرباً أو كالعرب من خلالها .

ولو نظرنا ، بعد هذا ، في علم اللغة عند العرب لوجدنا أن لحظة التأسيس كانت من فعل الموالي ، وإن فعلوا ذلك بالاعتماد المبدئي على معطيات الموروث الشفاهي : (قالت العرب) ، الذي ظلّ حجة في الحكم اللغوي ؛ وهم يعنون به شفاهية الجاهلية المحتج بها على أنها الصحة المطلقة وما سواها أقل صحة !.

---

[١] ربما كان سياسيو العصر العباسي وكتابه ، من الفرس خاصة ، أجلى الأمثلة على هذا الاندماج بغضّ النظر إن كان حقيقياً أم مصطنعاً لأغراض السلطة والعلاقة بها . ولعل من أوضح الأمثلة النصية على هذا الاندماج قول البيروني ، وهو المفكر المثقف ، : ((لأن أُهجى بالعربية أحبّ إليّ من أن أُمدح بالفارسية)) .

ويمكن القول إن الأثر الوحيد ، العربي صليبةً ، في هذا العلم إنما كان منسوباً للخليل بن أحمد الفراهيدي ، الذي رتب الأصوات في مقدمة معجم العين على وفق المخارج ، وعرض لقضايا صوتية في بنية الكلام العربي لم يُسبق إليها في التراث العربي المعروف[١] .

وعلى الرغم من الشك المثار قديماً وحديثاً في نسبة معجم العين للخليل ، يكاد الجميع يتفق على نسبة الترتيب الصوتي إلى الخليل ، على اختلاف في أصالة هذه النسبة بين قائل أنه اقتبس الترتيب من الهنود ، وقائل أنه ابتكره من نظره من دون أن يتأثر الترتيب الهندي . والذي يمكن التنويه به في هذا الباب أن الخليل يقدم أسباباً صوتية ذوقية / عقلية ، في مقدمة العين ، لاختياره هذا الترتيب دون الترتيب الأبتثي المعروف في العربية قبل الخليل بنصف قرن ، أو الترتيب الأبجدي الذي يعرفه العرب منذ الجاهلية . وهو ما يجعل فكرة التأثر المباشر غير مقبولة في ظاهر النظر .

وعلى الرغم من تحديد الخليل (العربي) لمخارج الحروف وأحيازها بذوقها صوتياً ، خالفه تلميذه سيبويه (الفارسي) في بعض تلك المخارج والأحياز بذوقها صوتياً على وفق طريقة الخليل[٢] ؛ وهو أمر يثير سؤالاً مشروعاً – لا من حيث التقويم العلمي : بمعنى أيّ الترتيبين أصوب ، بل من زاوية أخرى ، مدارها عروبة الخليل وأعجمية سيبويه – فمن أين لسيبويه القدرة على مخالفة العربي القح في وصف أصوات لغته ، ذلك الوصف المبني على الذوق لا على التجربة المعملية أو الآلات التي يمكن أن تحيّد عرْق الواصف وسليقته اللغوية في هذا الباب ؟ . وعلى أنه ليس في المتيسر القطع بأمر في هذه المسألة ، ولكني أظنّها تعني أن هذا الترتيب الصوتي ، المنسوب ابتكاره إلى الخليل ، ربّما كان مألوفاً ، من حيث هو طريقة ترتيب معلّلة بنسق صوتي ، في لسان سيبويه الأصل : الفارسية ، منقولاً إليها من الترتيب الهندي ؛ فالعلاقة الثقافية والعلمية بين الهند وبلاد فارس في زمن الأكاسرة معروفة ، وكفى بكتاب كليلة ودمنة دليلاً ؛ فضلاً على العلاقة اللغوية التي تربط الفارسية بالهندية ؛ إذْ هما من أسرة لغوية واحدة :

---

[١] كتاب العين : ١/ ٤٧-٦٠.

[٢] ينظر الكتاب : ٤/٤٣٣ .

الهندو أوربية ، بحسب تقسيم الدارسين ؛ تمكن من توافق معطيات النظر اللغوي ، إن لم نقل تطابقها .

وإن صحّ هذا الظنّ يمكن القول بأن الخليل لم يكن مبتكراً تماماً ، كما تشي مقدمة كتاب العين ، بل مقتفياً ، ولو اقتفاءً جزئياً ، النظر الهندي في تأسيس هذا الترتيب الصوتي ، لاسيما إذا وضعنا في الحسبان بصرية الخليل التي تجعل اتصاله بالمعرفة الهندية ، ولو غير المتخصصة ، ممكناً ؛ بحكم العلائق التجارية والثقافية والاجتماعية (كانت بطائح البصرة مليئة بالعبيد والأسرى من الهند والسند منذ العصر الأموي ؛ وهم وغيرهم كانوا مادة ثورة الزنج في ما بعد ؛ وكان الطبّ الهندي مطلب الخلفاء والأمراء) ، وإذا وضعنا في الحسبان ، أيضاً، سبق الترتيب الهندي لترتيب الخليل بما يقرب من اثني عشر قرناً . وربّما أخذه الخليل ، فكرةً أو إجراءً ، بالوساطة من طريق الفرس ؛ وهم موجودون في البصرة وحواليها ، وثقافتهم المعقلَنة هي السائدة ، معطىً اجتماعياً وفكرياً ، في العصر العباسي .

أمّا النقلة الفعلية : منهجاً ورؤيةً وأثراً [١]، في علم اللغة عند العرب ، فهي التي تجلت في علم النحو ؛ بل في كتاب سيبويه حصراً . فالإشارات القليلة ، السابقة على الكتاب ، إلى ظهور بوادر التفكير اللغوي العلمي ، كالتعليل والقياس والمقارنة والتعيير ، التي يشير إليها مؤرخو النحو عند ابن أبي اسحاق الحضرمي وعيسى بن عمر والخليل بن أحمد [٢]، لا يمكن أن تفسر لنا البناء المنهجي المتكامل ولا الرؤية الشمولية ، بمعناها الكتابي العلمي ، التي نجدها في كتاب سيبويه . وهو ما يثير أسئلة معرفية شتى حول هذا الكتاب لعلها تسهم ، أكثر مما تُسهم الأجوبة الناجزة التي تقدمها المدونة التراثية ، في تبيان النقلة غير المسبوقة ، ولا الملحوقة ، التي نقل كتاب سيبويه العلم اللغوي العربي إليها .

---

[١] يعزو الدارسون بداية علمنة المدونة العربية وتأسيس عقلنتها إلى الشافعي في تأصيله لأصول الفقه في رسالته . ولعل تدقيق النظر في المعطيات وفي المنهج والأثر يدلّنا على أن سيبويه وكتابه هما الجذر الأول والأخطر لتلك العلمنة ، وهو أسبق من الشافعي تأريخاً ، فعسى أن يتصدى لهذا الأمر متصدٍّ يبيّن القول الفصل فيه .

[٢] ينظر طبقات فحول الشعراء : ١/١٢-٢٢.

ولد سيبويه في قرية البيضاء في إقليم فارس جنوب إيران ، وعاش طفولته فيها ، ثم اتجه أول مراهقته إلى البصرة طلباً لعلم الحديث (البوابة الأولى التي يدخل منها الموالي إلى القلعة العربية الممتنعة) . وقضى في طلب الحديث مدة قصيرة ، ثم انتقل إلى طلب علم النحو ؛ فجلس إلى حلقة الخليل بن أحمد الفراهيدي ، وصار من أنجب تلاميذه ، وتلقى العلم منه ومن غيره . وألّف كتابه بعد وفاة الخليل (١٧٠هـ) ، ولم يقرأه على أحد ولا قرأه أحد عليه . ثمّ أنه أراد الصعود إلى بغداد مستعيناً بالبرامكة (ولنلحظ هذه الإشارة جيداً) ؛ ليحظى بعلمه عند سلطة الخلافة كما حظي الكسائي ، النحوي الكوفي ، وجرت بينهما مناظرة ، مشهورة في تاريخ النحو باسم المسألة الزنبورية ، غلب فيها الكسائي – بمعونة الشفاهية (الأعراب) – سيبويه ؛ فاغتمّ سيبويه ؛ وأراد العودة إلى قريته البيضاء ، ومات في الطريق إليها سنة (١٨٠ هـ) ، وكان له من العمر ٣٥ عاماً في أرجح الروايات [١].

هذه خلاصة موجزة عن حياة سيبويه ، وفيها من الأسئلة أضعاف ما فيها من الأجوبة ! . فالغلام الفارسي الذي نشأ على لسان قومه ، يطلب الدين أوّلاً بعلم الحديث ثم ينتقل منه إلى علم النحو ، أو العربية بمعنىً أصحّ ؛ ويتلقى العلم من الحلقات ولا يخرج لمشافهة الأعراب ، كما فعل شيوخه وشيوخ المذهب الكوفي (وإن سمع من العرب في تلك الحلقات كما يدلّ على ذلك كتابه) ؛ ثمّ ينفرد بتأليف كتاب جامع لم يفكر أي من شيوخه في تأليف مثله ؛ ولا يقرأه على أحد ولا يُقرئه لأحد (لعل سيبويه هو الوحيد من القدماء الذي لا تلاميذ له بالمعنى الشائع في الثقافة الشفاهية فهو لم يجلس في حلقة يحيط به تلاميذه ليجيز لهم مروياته عن شيوخه !) ، ثمّ يطلب الدنيا بالعلم الذي عنده ، ويخسر مناظرة واحدة فيزهد في العلم ويرفض كلّ شيء عائداً إلى بلده ليموت عن عمر هو نصف عمر أصغر شيوخه سناً !.

---

[١] لتفاصيل أوفى ومناقشة لاختلاف الروايات في شأن حياة سيبويه وأخباره تنظر الدراسة التي كتبها د.صاحب أبو جناح (سيبويه حياته وكتابه) التي نشرتها وزارة الإعلام العراقية احتفاءً بسيبويه في مهرجان المربد سنة ١٩٧٢.

لقد شاع القول في تاريخ النحو[١] إن سيبويه جمع في كتابه علم أكثر من أربعين عالماً من شيوخه وشيوخ شيوخه ، وإن الكتاب إنما هو مدونة لعلم هؤلاء الذي كان سيبويه أميناً في نقله ، وإن سيبويه له الفضل في ترتيب آرائهم على وفق منهج موضوعي ، وإن له آراء ومناقشات لآراء شيوخه تمثل الإضافة الوحيدة التي أسهم بها في النحو العربي .

وهذا القول السائد يشترك في ترديده البصري والكوفي على اختلاف توظيف كلّ منها له : فالكوفي يريد أن يقول أن ليس لسيبويه في الكتاب من شيء سوى الجمع والرواية . والبصري يريد أن يقول إن الجمع والرواية وحدهما يكفيان لتعظيم قدر سيبويه ولكنه لم يكتف بهما ؛ بل أضاف وناقش وخالف ورتّب .

والسؤال الذي يفضي إليه هذا القول المردد قديماً وحديثاً : أ يستحق الكتاب في ضوء هذا ، الذي جرى مثله في غيره من الكتب في علم النحو وفي غيره ، قبل سيبويه وبعده ، أ يستحق المكانة المتفردة التي أعطيت له في تاريخ العلم العربي ؟. فإن كان كلّ ما فعله سيبويه هو ما يظنّ مؤرخو النحو أنه فعله : النقل الأمين والجمع والترتيب وإضافة الرأي ، أو في الأصح ترجيح رأي على آخر ، فليس كتاب سيبويه بمختلف عن شرح ابن عقيل مثلاً ، ولا هو بالمستحق لتلك المكانة التي جعلته الرؤية الوحيدة الحاكمة في النحو العربي (بل في الثقافة العربية كلّها) منذ ظهوره إلى يومنا هذا .

ترى كيف تأتى لسيبويه – بلسانه الفارسي وعمره القصير ودافعه المعيشي : طلب العلم لبلوغ رتب الدنيا – أن يفعل ما لم يستطع فعله شيوخه : الدنيوي والمتدين ، العربي والمولى ، المشافه للأعراب في البوادي والقاعد في حلقات الدرس ؟ هذا أوّلاً . وهل كان سيبويه أصيلاً في ما فعل (ليس بمعنى أسبقية التأليف فحسب ، بل أصالة الرؤية) ؟ هذا ثانياً .

لقد قيل الكثير ، بين قبول ورفض ، عن أثر النحو الإغريقي أو النحو السرياني في النحو العربي ، وربما كانت ثمة إشارات إلى الأثر الهندي أيضاً . وبغض النظر عن صحة هذه الأقوال

---

[١] ينظر الفهرست (تحقيق رضا تجدد) :٥٧ ، وينظر تعليق الدكتور علي النجدي ناصف على هذا الأمر في سيبويه إمام النحاة : ١٣٣-١٣٥.

أو عدمها ، يبدو أن الأثر ، من أي جهة كان ، ضعيف جداً في الكتاب الأخطر في تاريخ النحو العربي ؛ وأن التأثر إن وجد في النحو العربي ، إنما كان في التأليف النحوي بعد القرن الثالث حين عرف العرب المنطق الإغريقي ، وتعرفوا إلى كتابات أرسطو في العبارة والشعر والخطابة ؛ وربّما تعرفوا النحو السرياني وشيئاً من النحو الهندي . فهل كان سيبويه عارفاً بشيء من هذا ؟ أو أن الذي أثر في صياغة وعي سيبويه ، ومن ثمّ في كتابه ، شيء غيره ؟.

فلنسجل أوّلاً أن سيبويه نشأ في بيئة كتابية بالمعنى الحضاري لهذه الكلمة ؛ وأن الأصل الديني لهذه الكتابية غير مستبعد في ظلّ الزرادشتية والمانوية . ولا يبعد أن يكون النظر اللغوي ، وهو منتَج طبيعي لأي كتابية دينية أو حضارية ، الذي عرفته الثقافة الفارسية ، بسبب من هذا الدين ، هو المؤثر الفعلي في فكر سيبويه ، بوصفه منهجاً في النظر شاع اجتماعياً وثقافياً حتى صار نمطاً في الوعي والتربية ، نشأ عليه سيبويه كما نشأ عليه كثير من أطفال بلاد فارس .

والحقّ أنّنا لا ندري الحال الثقافية أو العلمية التي كان عليها أبواه أو بيئته ، وإن كانت ملامح الحضرية ، بوصفها نمطاً في التفكير ، مما هو سائد في ثقافة بلاد فارس ؛ حتى أن الجاحظ عابه عليهم ، وهو يحتفي بالشفاهية العربية ببداهتها وارتجالها ، عندما قال إن كلّ ما لأهل فارس من علم أو خطابة إنما هو عن طول أناة وتفكّر وتدبير وتقليب في الكتب[١] . والحقيقة أن ما عابه الجاحظ هو من الحَسَن الذي جاء القرآن يأمر به : التدبر والتفكر والأناة وعدم التعجل ؛ بل إن الجاحظ نفسه ما كان ليكون لولاه !.

ولنسجل ، ثانياً ، أن النظر السيبويهي يختلف ، منهجاً ووظيفة ونظريةَ معرفةٍ ، عن الكتابية التي جاء بها القرآن الكريم . بل لعلنا لا نغلو إن قلنا أن القرآن لم يكن مصدراً فعلياً لرؤية سيبويه ، ولا لكتابه ؛ فإن ورد شيء من القرآن فيه بوصفه شاهداً –كان الشاهد القرآني عنده قليلاً نسبياً قياساً على الشعر أو كلام العرب أو الأمثلة النحوية[٢] – فهو لا يعدو كونه

---

[١] البيان والتبيين : ٢٨/٣.

[٢] ينظر سيبويه إمام النحاة : ٢٤١.

متناً لغوياً للدرس النحوي كالشعر وكلام الأعراب تماماً ، وعليه ، ضمناً ، أن يخضع لقواعد الكلام المأخوذة عن العرب الموثوق بعربيتهم وفصاحتهم .

ومن هنا كانت أقيسة سيبويه في مواضع من كتابه ترى النصّ القرآني الصريح أقل في القياس من المتن اللهجي[١] ؛ فـ(ما) اللهجية (المشهورة بالتميمية)، غير الواردة في القرآن الكريم ، مثلاً ، أقيس عند سيبويه من (ما) القرآنية (المشهورة بالحجازية) ، الواردة في القرآن الكريم ثلاث مرات ورواداً صريحاً : (يوسف : ٣١، والمجادلة : ٢، والحاقة : ٤٧) .

ومن هنا ، أيضاً ، كان وعي سيبويه بوظيفة النحو ؛ فهو ليس دراسة خادمة للنصّ القرآني أو ساعية إلى اكتشاف ما فيه من معطيات ، وليس تمثّلاً لمنهاجه الكتابي في صياغة العلم ؛ بل هو الطريقة التي تَمنح المولى ، المثقف كتابياً ، فرصة الدخول إلى عالم السلطة العربية المغلق ؛ فمادامت السلطة تدّعي تمكّنها اللساني بحكم السليقة ، وتفرح بالكلام الذي ينحو منحى فصحاء العرب ؛ لأنه عنوان شفاهيتها ومعيار ثقافتها ، وتكرّم أصحابه ، وتعلي مقامهم (يقول الأصمعي : وصلتُ بالعلم ونِلْتُ بالمُلَح[٢]. وهو يعني بالعلم الرواية والحفظ ، ويعني بالملح الأخبار الطريفة التي غالباً ما كان هو نفسه من يصنعها ويولّدها وينسبها إلى الأعراب) ، فليس من وسيلة لولوج عالمها إلاّ الكلام ؛ وليس من وسيلة لإتقان الكلام – على الطريقة التي تريدها السلطة – غير تفكيك الكلام وتقنينه وتيسيره لمن يستطيع فهم آليته وإجادته ، ومن ثمّ إنتاجه على الطريقة المطلوبة التي تنحو منحى العرب في كلامهم . بعبارة موجزة : كتاب سيبويه لم يُكتب للعرب ولا لعامة الموالي ؛ وإنما كُتب لمثقفي الموالي الذين خسروا سلطتهم الإدارية بالتعريب الذي أعلنه عبد الملك بن مروان ، ولم تتح لهم الفرصة لاستعادتها إلاّ بكتاب سيبويه . ولنلحظ هنا أن استعادة الموالي السلطة الفعلية لا الاسمية بالسيف – كالذي جرى في الدولة العباسية – لا تعني استعادة القيمة ، بل هي في محصلتها الترقي في دور الخادم : من الخادم العام إلى الخادم الخاص المعرّض للخطر في أي لحظة ، كما جرى لأبي مسلم وللبرامكة

---

[١] الكتاب : ١٢٢/١.

[٢] البيان والتبيين : ١٩٩/١.

ولآل سهل ولغيرهم . والعجيب أن المولى قد رسخ في قلبه دوره المساعد في لعبة السلطة تلك ؛ فلم يفكر – بحكم مرويات الثقافة الشفاهية الناصّة على أن الخلافة في قريش والمخوِّفة من الخروج عليها – في إعلان استقلاله التام عن السلطة العربية / القرشية التي تمثلها الخلافة ، حتى عندما تسلط على الخلفاء وصار يبدلهم كما يشاء في العصرين البويهي والسلجوقي ! .

ولعل هذا الأمر ، أعني أن سيبويه ألّف كتابه لغير العرب ، بل لغير عامة الموالي ، هو التفسير المنطقي للترتيب المعكوس الذي بنى سيبويه كتابه عليه عندما قدّم النحو على الصرف والصوت ، وصار كثير من هذا سنّة متبعة في التأليف العربي ؛ فالجملة ، التي هي مدار النحو ، تعدّ الطريقة التي هي أيسر وأنجع في تعليم اللغات لغير الناطقين بها . ولعله ، أيضاً ، التفسير المنطقي لبناء سيبويه كتابه على الأساليب ، التي يجيدها الكتاب الوعاة المتمرسون بفن الإدارة ، لا على أبواب المفردات النحوية ، التي أُلِفَت بعده في الدرس النحوي وصارت الطريقة السائدة في التأليف . وهو التفسير ، أخيراً ، لتجنب سيبويه كثيراً من المصطلحات النحوية التجريدية القارة في عصره ، وربما قبله ؛ فهو يصف المصطلح وصفاً طويلاً ، ولا يستعمل التجريد اللفظي الاصطلاحي الذي هو أخصر وأشهر وأبين ؛ ليكون تصوره عند المتعلم أجدى من ذكره بوصفه قيمة تجريدية ، فهو يقول ، مثلاً : ((هذا باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول ، واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد)) وهو يعني (كان وأخواتها) .

وهكذا تحولت شفاهية الكلام العربي ، (بوصفه ذاتاً فصامية صاغتها السلطة من هجنة غير معقولة من الجاهلية والإسلام) ، المنقول عن الإعراب في عصر سيبويه وقبله ، إلى علم النحو ، أو العربية كما كان يُسمى ، (الذي صار مفتاحاً واجباً لكل علوم العربية وعلوم الشريعة) ، من خلال كتابية الآخر (بوصفها وعياً تأسس على كتابية غير قرآنية فيها هجنة العقلانية الشعبية) . وكانت هذه الانتقالة ، على الرغم من أهميتها في تأسيس علم اللغة العربي وتاريخه ، نقطة الالتباس المعرفية الأولى والمركزية التي حكمت هذا العلم منذ نشأته إلى يومنا هذا ، فلا هو بالشفاهي العربي : ثقافة الجاهلية المؤسلمة ، ولا هو بالكتابي العربي : الثقافة القرآنية ، ولا هو بالعقلاني المعلمن على الطريقة التي عرفها الإغريق والفرس .

وربّما شاع في بعض الدراسات الحديثة عن سيبويه وكتابه ، كلام عن الطابع الوصفي في كتاب سيبويه يوحي بأن الرؤية السيبويهية رؤية وصفية بالمعنى المعاصر للكلمة . والحقيقة أن عناصر الاتجاه الوصفي ليس لها من نصيب حقيقي في كتاب سيبويه ؛ فالقياس السيبويهي معياري تماماً ، والقاعدة السيبويهية فيها الكثير من الحتمية ؛ كما يمتلئ كتاب سيبويه بأحكام القيمة التي تخالف الوصف أصالة ؛ وفي الكتاب تداخل زمني ومكاني ولهجي ينافي أهم أصول الوصفية . وما يبدو من خيار لغوي في كلام سيبويه (حين يقول ، مثلاً ، عن تعبيرين أو أكثر : كل هذا عربي حسنٌ) ليس مرده منح المتكلم حرية التعبير بما يشاء ، أو تساوي القيمة بين التعبيرين ، بل هو حيرة ورثها سيبويه من مؤسسة الفصاحة ، التي يمثل شيوخه بعض أركانها ؛ ومدار هذه الحيرة اختلافهم في تعيير الفصيح أصلاً ، ومن ثمّ انطباق المعيار على قوم دون قوم ؛ فإذا خيّر سيبويه قارئه بين قولين فليس لأنه يؤمن بأنهما سواء ؛ بل لأن شيوخه ومن سمعهم من العرب في حلقات الشيوخ أو في البصرة ،لم يؤذنوا بأفصحية أحد القولين من الآخر .

نعم ؛ يبدو كتاب سيبويه وصفياً (بصورة خادعة وليست حقيقية) من جهة متلقيه غير العربي لأنه أول كتاب يصف له اللغة العربية (المعيارية : على وفق التثبيت الذي صاغته مؤسسة الفصاحة بالسمات المرعبة الثلاث : البداوة والجاهلية والجزالة) ؛ وهو غير معني إلاّ بمعرفة قواعدها وإتقانها ليتسنى له استعمالها . وهي حال تصدق على أي كتاب معياري ، وليس وصفياً ، في نحو أي لغة ، يريد غير متكلمها أن يتعلمها . والحقيقة الجلية أن ملامح الوصفية الخادعة في كتاب سيبويه لم تُتح لها الفرصة أن تكون ملامح حقيقية ؛ لأن الطابع الوصفي إنما يتم على وفق لغة منطوقة في زمن الوصف ومكانه ومتكلّميه ، ولم يكن في وسع سيبويه وصف عامية العصر العباسي (وهي الوحيدة في عصره التي يصلح عليها مصطلح الوصف وإمكانيته) بل هو محكوم ، لكل الأسباب التي قدّمناها آنفاً ، أن يصف عربية الجاهلية (التي صارت اللغة الرسمية للسلطة الثقافية على وفق رغبة السلطة السياسية) ، ما دُوِّنَ منها ، وما ظلّ متداولاً عند أعراب البوادي ، وهي عربية يُشكّ كثيراً في صلاحيتها للوصف ؛ لأنها تغولت وتبدلت بعد الإسلام إلى الحدّ الذي يفقدها سمة التزامن الواجبة في أي نشاط وصفي .

خاتمة التغوّل

موالي العربية : من بذر العلمنة إلى حصاد الردّة

يُفرد ابن خلدون في مقدمته[١] فصلاً قصيراً للحديث عن ظاهرة يلحظها كلّ ناظر في التراث العربي ؛ وهي أن أغلب أهل العلم في هذا التراث ، بحقوله المعرفية المختلفة ، كانوا من الأعاجم المصطلح عليهم باسم (الموالي) . ويحلل ابن خلدون هذه الظاهرة ، بعد أن يعرض مصاديقها في علوم شتى ، تحليلاً اجتماعياً قريباً من الحقيقة ؛ فهو يرى أن حاجة الأعاجم واستغناء العرب بالسلطة والملك هي التي دعت إلى هذه الحال الغريبة نوعاً ما ؛ وهو يرى أن الظاهرة متجلية إلى الحدّ الذي يجعلها تحقّقاً لحديث منسوب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلّم ، مفاده أن العلم لو كان في عنان السماء لناله قوم من العجم .

غير أن ابن خلدون ، على براعة تحليله وواقعيته ، يؤسسه على وفق مقدمة جبرية غير مسوغة – ولكنه يقدمها بعقائدية صارمة كما هو منهجه في التحليل الحضاري – هي أن العرب ليسوا بأهل ، لا من قبلُ ولا من بعدُ ، للانشغال بالعلم ، لأنهم أبعد الناس عن العلم والحضرية . وهو بهذا يجعل الأمر وكأنه خلقة أو فطرة ، لا سبيل إلى تغييرها ، متغافلاً عن أثر السلطة ، التي أسهمت في تأسيس مقولات وعيه المنهجي هو شخصياً ، في تمكين هذه الصورة وتقديمها على أنها الفطرة والطبع الذي يصعب تجاوزه . فهل كان العلم ، بأصنافه كافة ، والعلم اللغوي خاصّة ، صنيعة الأعاجم ؟

إن نظرة عجلى في تاريخ علوم اللغة وفي طبقات النحاة واللغويين ، وطبقات رجال علوم أخرى ، لاسيما العلوم المحايثة للعلوم اللغوية كعلم الحديث والقراءات والفقه ، تدلّنا على غلبة الموالي على هذه الطبقات ، كما تدلنا على ندرة العرب الأقحاح فيها . ولعل طائفةً ممن عدّوا عرباً في هذه الطبقات ، إنما كان أجدادهم موالي ، قبل الإسلام أو بعد ظهوره بقليل ، لقبائل أو بيوتات من العرب .

---

[١] المقدمة : ٥٤٣–٥٤٥.

وفي أمر اللغة وعلومها كان للموالي اليد العليا في تأسيس كثير من فروع هذه العلوم وأصولها ، على الرغم من أن المصدر اللغوي كان عربياً : الأعراب الرواة . والحقيقة أن الذي قدمه أولئك الرواة ليس العلم اللغوي ، وإنما المادة اللغوية الغفل التي تصلح أن تكون موضعاً للنظر العلمي ؛ وهو ما مارسه الموالي على تلك المادة .

إن الحكايات المسطورة في المدونة التراثية تربط في مجملها بين الموالي ونشأة النحو ؛ فبسبب من اختلاط لغات الموالي بلغة العرب في الأمصار ، على وفق تفسير الحكايات ، ولدت الحاجة إلى ضبط النشاط اللغوي ؛ فوضعت ، بأمر من السلطة العربية الفصيحة لا من غيرها ، القواعد الأولى للنحو !. وهذه حجة ، أقلّ ما يقال عنها أنها مدحوضة ، ولعلها تغطي على الأسباب الحقيقية للحاجة إلى إيجاد علم النحو . وهي حاجة متأصلة لدى الموالي وليس العرب .

والحقيقة أن أسباب ظهور علم النحو وتأسيسه تتجاوز الحكايات المسطورة التي تسعى المدونة التراثية ، والدراسات الحديثة المبنية على أصولها ، أن تقنعنا بصحتها ومطابقتها واقع الحال آنئذٍ . إن ثمّة سؤالين جوهريين يمكن أن يضعا هذه الحكايات ، وما بُني عليها ، موضع شكّ ؛ وهما : ما أهمية المولى بالنسبة للسلطة التي نزعم أنها الداعية إلى وضع النحو ؟ وما مدى التغاير اللغوي المزعوم وجوهريته في لسان العرب ، لا ألسنة الموالي ، الذي يستدعي الشعور بالخطر ومن ثمّ السعي إلى درئه بوضع النحو ؟ .

لم يكن المولى شيئاً مذكوراً في عرف السلطة وثقافتها ، التي هي ثقافة الجاهلية المؤسلمة التي ارتضتها القبائل العربية بلا استثناء على أنها دستور عمل اجتماعي[١] . وفي ضوء هذا لم يكن في وسع الموالي ، المنظور إليهم باستصغار ، والمسخور بلغاتهم سخرية وامتهاناً يمنعان العربي من الالتفات إليها أو تقليدها ، أن يكون لهم أي تأثير حقيقي على لغة العرب ، ومن ثمّ على الدين الذي قرنته السلطة بتلك اللغة .

---

[١] حول نظرة العرب كافة إلى الموالي ينظر الفصل الذي عقده صاحب العقد الفريد : ٣/٣٢٢-٣٣٠ ، في هذا الشأن ، وينظر ما تناثر في كتب الجاحظ ، على هيأة النوادر والطرف ، في هذا .

بحسب المدونة التراثية كان الموالي مجرد طبقة عاملة في مهن وأعمال يستنكف العربي منها ، وكانوا أقناناً يهيئون الطعام للأفواه العربية ، وكانوا طبقة من المقاتلين تتقدم الجيوش العربية لتتلقى الصدمة الأولى ، وكانوا : من أسلم منهم ومن لم يُسلم ، مصدراً مالياً سخياً بالجزية ، أو بالخراج والعشور والمكوس – وأضيفت المصادرات أيضاً ، في العصور التالية – للخزانة العربية التي لا تشبع . وبسبب من هذا الطابع الوظيفي ، بالمعنى الاجتماعي الحديث[١] ، الحاكم في علاقة العرب : قبائل وسلطةً ، بالموالي ؛ كان من المستحيل وقوع أي تأثير لغوي خطر على لسان القبائل والسلطة .

بدأت علاقة المولى بالعربية من باب الفتوحات ، وهي فعل قسري مورس عليه بشكل أو بآخر ، ولا يشفع في دفع هذه القسرية أن الدين الجديد ، الذي دخل فيه ، قد وعده بحياة أفضل من حياة القنانة (الحضارية) التي كان يعيشها تحت حكم الأكاسرة والقياصرة . فالقسرية ، قلّت أو كثرت ، لم تكن من الدين في شيء ، وإنما كانت من المتدينين : حاملي سلطة الدين كما فهمته السلطة والقبائل ؛ وهذا فرق يُغفله دائماً الدارسون : من يهاجم الفتوحات منهم ، ومن يدافع عنها ؛ فالذي دخل بلاد الموالي في الفتوحات ليس القرآن الكريم ، ولا السنة الشريفة ، بل سيوف قبلية وسلطة دينية ؛ وليس بدعاً من القول أن نزعم أن عامة الفاتحين إنما كانوا من الأعراب ؛ وليسوا ، باستثناء قادة الفتوحات ، من أهل القرى العربية ، وأغلب هؤلاء القادة أعرابي الوعي والطريقة والفعل وإن كان مدني المسكن والنشأة.

إن امرءاً خارجاً من الظلم والعوز المالي وإهانة إنسانيته ، على يد الأكاسرة والقياصرة ، (بحكم تحول النسق الحضاري ، في بلاد فارس وبيزنطة ، في أزمنة الانحطاط إلى سلطة فاسدة غاشمة مقننة) ، كما هي حال المولى ، كان يجد صعوبة في دفع المكوس والضرائب الباهظة والرشا من جهة ، و يجد حلماً بالكرامة والحرية في الخطاب القرآني من جهة أخرى ؛ وعلى هذا كان إسلامه خياراً اقتصادياً / اجتماعياً ، قبل أن يكون خياراً دينياً . وتفسيرنا انتشار الإسلام بين الموالي – على الرغم من شيء من الممانعة الملحوظة التي جوبه بها الفتح ، في أوانه وبعد

[١] حول مفهوم الوظيفية هذا ينظر موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د . عبد الوهاب المسيري ، قرص ليزري .

حدوثه ، في أماكن كثيرة من بلاد فارس مثلاً – بالخيار الاقتصادي / الاجتماعي ، يفسّر لنا الطبيعة الخاصة التي صارت عليها الحال الإسلامية في بلاد فارس بعد قرن من إعلانها الإسلام ؛ وهي طبيعة تتأسس على خليط عجيب من الهجنة الدينية (ذلك الشوب الشعبي بين الإسلام والديانات الشعبية الموروثة) وتكرار التمرد القومي / الديني ، وأحياناً الرغبة في الانتماء الارثوذوكسي (الأصولي) المتشدد ، إلى الدين / الحلم الذي قدمه القرآن الكريم والسيرة النبوية ، ولكن على وفق التقديم السلفي للأنموذج الراشدي وما بعده حصراً ، وليس على وفق الأنموذج النبوي (المعصوم) .

لم يطل عمر الحلم القرآني بتحققه النبوي ، في قلوب الموالي المسلمين وغير المسلمين ، أكثر من عقد من الزمان ؛ فقد أعلن الولاة ، منذ العصر الراشدي ، أن السواد : مركز الموالي ، بستان قريش ؛ وكان الرد القبلي العربي على هذا الإعلان لا يختلف كثيراً ، في مضمونه ، عن الإعلان نفسه ؛ فالقبائل ترى السواد فيئاً نالته بسيوفها ، وليس بستاناً لقريش ؛ والإعلان والرد يغيّبان الموالي تماماً بما تصح عليهم فيه صفة القنانة وعبيد الأرض أكثر من أي صفة أخرى !.

وقبل هذا ، وبعده ، صار اغتيال الخليفة عمر بن الخطاب على يد أحد الموالي ، ثأراً (قومياً) بصورةٍ ما ، قدّم الدليل على وجوب الاستهانة بالموالي ومعاملتهم جميعاً بروح ثأرية قبلية ، ما جعل من مصطلح (الحمراء) الدال على الموالي ، يمثل رتبة ثانوية في السلم البنيوي للمجتمع الإسلامي – إن لم يكن في مفهوم السلطة الحاكمة نفسها ، ففي قناعة القبائل العربية وولاتها – وكان وصف شخص عربي بأنه مولى ، أو نبطي ، يُعدّ ضرباً من القذف الذي يستلزم التعزير في فقه علماء السلطة . ولعل خبراً مروياً عن الشعبي في هذا يدلنا على محنة المولى ، الذي صار وجوده داخل النسيج العربي وجوداً وظيفياً ، وليس وجوداً إنسانياً ، كما يحكم إسلامه له بذلك . وكفاك أن تنظر في ما ذكره صاحب العقد الفريد ، وما روته محاضرات الراغب الاصفهاني (والطريف أن كليهما مولى !) في هذا الباب ؛ لتعرف أخبار ذلك وأسبابه المسكوت عنها ، والقائلين به ، من خلفاء وعلماء وزهاد ونسّاك !!.

وبسبب من فقدان الحقّ الإنساني هذا ، سعى المولى – وهو متدبر عاقل بحكم مدنيته الراسخة أيّاً ما يكن تقييمها – إلى إيجاد الطرق التي تأذن بدخوله هذا النسيج المغلق ، فقد كانت حياته وكرامته ومعيشته تتعلق بهذا الدخول .

إن الحقيقة المغفَلة في هذه القضية ، ليست التأثير المفترض لألسنة الموالي على اللسان العربي ، بل غرق عرب الأمصار في بحر الموالي ، عددياً . فالمراكز العسكرية في بداية الفتوحات صارت تدريجياً بلداناً ممصرة ؛ ومن المريب أن المدونة التراثية تسعى إلى إيهامنا أن هذه البلدان التي مصّرها العرب كانت خلواً من ساكنيها ، والحقيقة أن العرب اختطوا معسكراتهم التي سميت في ما بعد أمصاراً على مرمى حجر من أمصار قائمة ، لها تاريخها الطويل وإرثها السكاني والثقافي ؛ فليست الكوفة ولا البصرة ، مما استحدث في الفتوحات – كما علّمونا في المدارس – بل الذي استُحدِث هو المعسكرات التي صارت ، مذّاك ، أماكن سكنى القبائل ؛ أما المدن التي نزعم تمصيرها فكانت قبلنا بحقب طويلة ، وبعضها كالكوفة مثلاً كان من أهم المراكز الحضرية قبل الإسلام ثقافياً واقتصادياً .

في ضوء هذا كان العرب الساكنون في السواد أقلية عرقية ولغوية حاكمة في أكثرية نبطية وفارسية ؛ وكانت السلطة تخشى هذا التفاوت الديمغرافي ، فلدينا أكثر من شكوى من كثرة الحمراء ، وأكثر من اقتراح دموي لحل مشكلة هذه الكثرة.

ولقد سعى الموالي إلى تجاوز هذه الحلول والاقتراحات – وما تضمنته وما كان قبلها وظلّ بعدها من هوان وتفرقة وظلم ، حتى بعد أن أسلموا – بالسعي الحثيث إلى دخول الدائرة العربية المغلقة أو اختراقها بالطريقة الوحيدة الممكنة[١] ، والتي تدلّ ضمناً على الطبيعة التدبرية / الحضارية الحاكمة في وعي الموالي بحكم حضريتهم ؛ وتلك الطريقة هي التشبّه بالعرب ، على

[١] يكشف عبد الله بن شبرمة القاضي ، وهو عربي من ضبّة ، شيئاً من هذه الدواعي بقوله : ((إذا سرّك أن تعظم في عين من كنت في عينه صغيراً ، ويصغر في عينك من كان في عينك عظيماً فتعلّم العربية ؛ فإنها تُجريك على المنطق وتُدنيك من السلطان)) ، عيون الأخبار : ١٥٧/٢ .

قدر الاستطاعة ؛ وكان السعي إلى التشبّه يستلزم التفكيك أوّلاً ، وهو ما فعله الموالي ، بشكل يسير أول مرّة ، في العربية فأدى إلى تأسيس علومها .

قد يبدو غريباً ملاحظة أن العناية بالغريب في اللغة ، والغريب المزعوم في القرآن الكريم ، كانت من عمل الموالي ؛ فعند مراجعة كتب الطبقات في هذا الباب نجد أسماء موالٍ حرصوا على البحث عن الغريب ، بل لعلهم هم من منحه هذا الاسم ، الذي شاع في المدونة التراثية . فالعربي ، أو أي ناطق بلغة ما ، لا يرى في لغته ما هو غريب ، وإنما يستغرب (الغريب) مَن ليس من أهل البيئة اللغوية ؛ ولذا نجد أسماء الموالي ، من مثل عيسى بن عمر ويحيى بن يعمر ، منذ نشأة هذا الباب من العلم ، هي التي ترد في طبقاته وأخباره.

وما تجده في الغريب تجد مثيله في فروع العلم اللغوي الأخرى ، الصافية ، والممزوجة بعلوم الشريعة ، ولمن شاء أن يُقلب كتب الطبقات ليرى مصاديق كثيرة على هذا الأمر . والحقيقة أن ليس في هذا ما يعيب ولا ما يريب ؛ بل لعل قائلاً يقول إن النظر في كلام العرب ، ما دام يتم بلغة العرب ، فليس مهماً من يقوم به : عربياً كان أم مولى . غير أن القضية ، في ما أحسب ، أبعد من هذا .

لم يكن جهد الموالي في النظر اللغوي ، جمعاً وسماعاً وتدويناً وتحليلاً ، سعياً إلى معرفة اللسان وإتقانه لمجرد الممارسة اللغوية اليومية ، فقد كان يكفي ، لتحقيق هذا ، الاكتفاء بسماع عرب الأمصار ، وتقليد أدائهم اللساني للحصول على مكنة لغوية تكفي للحياة بينهم ومعهم ؛ ولما احتاج المولى إلى الجمع اللغوي والخروج إلى البوادي وتلقي اللغة من الأعراب القادمين إلى الأمصار . لم يكن نشاط الموالي اللغوي يستهدف تعلم اللسان ، بل كان يستهدف (علمنة) اللغة ، أي تحويل الممارسة اللسانية إلى علم . وأيّاً ما تكن الدواعي الحقيقية إلى هذا الاستهداف ، فإن نتيجته كانت تأسيس مفهوم العلم في بيئة سلطة شفاهية متعالية عليه ، لسبب أو لآخر .

لقد بذر الموالي ، بسبب هذا كلّه ، بذور العلمنة في الثقافة العربية عندما أخضعوا معطياتها للنظر : الجزئي أو الكلي ، بقصدية وانتظام وجدية وتدبر . وهذا البذر ، الذي تكونت على

هديه الثقافة العالمة التي أنتجت المدونة التراثية الضخمة التي بين أيدينا الآن ، لم يقع على وفق نسق واحد أو في حقبة بعينها ، بل تعرض ، ضمناً ، لتطورات وتغيرات في الرؤية والمنهج والأهداف . وإن كان المنهج الحاكم في التأسيس واحداً ، يوهم الناظر فيه أن النسق لم يتغير منذ لحظة البدء إلى لحظة النهاية (المفترضة) للعصور التراثية .

إن تقليب المصنفات التراثية المختلفة يدلنا على مفارقة غريبة ، تؤكد ما سبق ذكره ، هي أن التشدد اللغوي ، وغير اللغوي أيضاً ، كان على يد موالي اللغة لا أهلها الأصليين ! . ومصدر هذه المفارقة أن وعي العلمنة ، الذي أخضع الموالي النصَّ اللغوي العربي له ، كان خارجياً وشكلانياً أكثر من كونه نشاطاً معرفياً ؛ بعبارة أخرى ، إن العلمنة التي جرت على النصّ العربي حملت في صميمها صفتين من صفات وظيفية وجود الموالي في الدائرة الاجتماعية العربية : البراغماتية والصرامة . قد تبدو هاتان الصفتان متناقضتين ، ولكن هذا التناقض بالضبط هو المعنى العميق للوظيفية ، الذي لولاه لكان الموالي جزءاً تكوينياً طبيعياً من المجتمع الإسلامي .

التأسيس العقلاني المعلمن الذي قام به موالي اللغة في علومها كان مبنياً على تثبيتها ؛ وعلى الرغم من أن هذا التثبيت المعياري كان ، في الأصل ، من عناصر منهج السلطة وأهدافها ، نظر إليه موالي اللغة على وفق وعي مختلف ، وإن كانت النتيجة المرعبة واحدة ؛ فالتثبيت عند الموالي من شرائط التفكيك ، ومن أسس العلمنة ، وليس على نية تثبيت النسق اللغوي الذي سعت إليه السلطة ؛ فالسلطة أرادت بالتثبيت ، عبر المنخل الجاهلي المؤسلم ، أن تكفّ الزمن الحضاري القرآني عن الوجود ، وتقدّم زمن (الجاهلية المؤسلمة) الأزلي : ما كان وما يكون وما سيكون ، بديلاً عنه . أما موالي اللغة فسعوا إلى تثبيت علمي خالص يقود ، في محصلته ، إلى مساواة ترفضها السلطة ؛ ولعلنا لا نغلو إن قلنا أن الطريقة الإغريقية (الديمقراطية) في العلمنة ، التي دخلت بلاد فارس منذ غزو الإسكندر المقدوني لها ، هي الأساس في هذا التصور .

العقلنة المعلمنة التي نظر بها الموالي إلى العربية هي التي أنتجت المعيارية الصارمة ، وإن كانت السلطة قد أسست قبلهم نمط معياريتها ، المشابهة شكلانياً لمعيارية الموالي ، ولكن

بأدوات مختلفة ولمغزى مغاير تماماً . تلك العقلنة ، التي اعتقد الدارسون ، قديماً وحديثاً ، أنها أثر إغريقي تسلل إلى العربية بأثر الترجمة والتلاقح ، هي طراز الموالي في وعي اللغة وتفكيكها وصياغتها في صورة كلّيّة نهائية قابلة للتثبيت بكل ما تستدعي الصياغة بأوصافها هذه ، من قواعدية وانحياز مُمنطق وصلادة .

ولعل السؤال الناجز ، بعد ذلك كلّه ؛ ترى ما الذي حصده الموالي من هذا ؟ وهل استطاعوا الدخول إلى النسيج العربي المغلق سلطوياً ؟ وهل تحققت غايتهم من تأسيس علوم العربية والحقول المعرفية المحايثة ؛ لتكون السبيل إلى إلغاء الفارق اللغوي ، ومن ثمّ الاجتماعي ؟ .

قد يكون مفجعاً ، قدر كونه غير مقبول من كثير من الناس المحتفين بصورة التراث كما هي ويعدونها المثلى ، أن تكون الإجابة : لقد حصدوا الردّة !!

لقد فشل الموالي ، برغم اجتهادهم الفائق ، في قراءة مكونات السلطة والمجتمع العربيين على حقيقتهما ، وخدعتهم الصورة المسوّقة التي صاغتها السلطة وعممتها على أنها الحقيقة ؛ وكان السبب الرئيس في هذا الفشل هو توهمهم إمكانية عقلنة ما لم يكن يصلح للعقلنة بطبيعته ؛ فقد كانت غلطة الموالي هي قراءة الشفاهية العربية الحاكمة بوعي كتابي ، وهي طريقة قد تصلح ، في غير تلك الحال ، أداةً ناجعةً للتفكيك ، ولكنها تخدع صاحبها حين توهمه – بأثر من سطوة عقلنته التي تربى عليها وحاز بفضلها نجاحاً حضارياً ؛ بمعنى أنها عنده عقلنة مجربة مضمونة النتائج – أنها تكفي للدخول في النسيج الشفاهي ، دع عنك وَهْمَ القدرة على تغييره .

الشفاهية العربية ، التي تصوّر الموالي أنهم قادرون على تفكيكها بمنهج كتابي ، لم تكن نمطاً بدائياً من الوعي ، كما تصورها عقلاء الموالي تبعاً لتصوير السلطة لها على أنها كذلك ، بل هي نمط عقلنة جاهلية مغايرة تماماً ، لا يسمح لغيره بالولوج إليه أو تغييره ؛ هي سلطة محصّنة بعقلنتها الخاصّة ، فضلاً عن الطابع المقدّس الذين قُدِّمت فيه بعد خلطها بالإسلام في هجنة لا تصلح معها عقلنة حضارية ، ما عدا طريقتها المتفردة في العقلنة !.

كان حصاد الردة فادحاً إلى الحدّ الذي جعل الموالي ، أنفسهم لا غيرهم ، هم الذين يقودون – منذ القرن الثالث الهجري ، بتصميم عجيب وبأدواتهم العقلية هذه المرة – الحملة السلفية ، بأقسى صورها جاهليةً ومخالفةً للعقلنة الكتابية ، في الحقول المعرفية كلّها ، لا الحقل اللغوي وحده ؛ ليحققوا لعربية السلطة ما عجزت السلطة نفسها عن تحقيقه !.

طائفة من المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتاب المقدس (التوراة / العهد العتيق)

الكتاب المقدس (الإنجيل / العهد الجديد)

- أبو عطاء السندي حياته وشعره ، صنعة قاسم راضي مهدي، مجلة المورد مج:٩، ع:٤، بغداد، ١٩٨٠.
- الإتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ٢٠٠٣.
- الأخبار الموفقيات ، الزبير بن بكار ، تحقيق سامي مكي العاني ، عالم الكتب ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٩٦.
- الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل و اللغة الموحدة، هاشم الطعان،منشورات وزارة الثقافة والفنون ، دار الحرية للطباعة ، بغداد،١٩٧٨.
- أساس البلاغة ، الزمخشري ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- أسباب النزول ، النيسابوري ، تحقيق عبد الله المنشاوي ، دار صلاح الدين ، ط١، القاهرة، ٢٠٠١.
- الاشتقاق ، ابن دريد ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة المثنى ،ط٢،بغداد،١٩٧٩.
- الأصوات اللغوية ، إبراهيم أنيس ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ٢٠٠٧.
- أصول الفقه ، محمد الخضري ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، (د.ت.).
- أصول الكافي ، الكليني ، ضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين ، دار التعارف ، ط٢، بيروت، ١٩٩٨.
- إعجاز القرآن ، الباقلاني ، تحقيق السيد احمد صقر ،دار المعارف ، ط٣،القاهرة ، ١٩٧٢.
- الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ،ط ١٥، بيروت ، ٢٠٠٢.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، مكارم الشيرازي ، مؤسسة البعثة ، بيروت .

- الأوائل ، أبو هلال العسكري ، تحقيق وليد قصاب ومحمد المصري ، دار العلوم ، ط٢، الرياض، ١٩٨١.
- الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني، تحقيق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالأزهر ، مطبعة السنّة المحمدية ، القاهرة ،(د.ت.).
- إيضاح الوقف و الابتداء ، ابن الانباري ، تحقيق : محي الدين عبد الرحمن رمضان ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٧١.
- البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت ، ٢٠٠١.
- البخلاء ، الجاحظ ، تحقيق طه الحاجري ، دار المعارف ، ط٥، القاهرة .
- البداية و النهاية ، ابن كثير ، دار الفكر ، ط١ ، بيروت ، ١٩٦٦.
- البرهان في علوم القرآن ،الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، (د.ت.).
- البرهان في نظام القرآن ، محمد عناية الله أسد سبحاني ، دار الكتب ، ط١ ، جدّة ، ١٩٩٤.
- بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٧، بيروت ، ٢٠٠٣.
- البيان و التبيين، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، ط٣، القاهرة ، ١٩٦٨
- تأويل غريب القرآن ، ابن قتيبة ،تحقيق أحمد صقر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ،١٩٥٨.
- تاج العروس ، الزبيدي ، تحقيق : مجموعة محققين بإشراف عبد الستار فراج ، مطبعة حكومة الكويت ، ط٢، الكويت ، ١٩٨٧.
- تاريخ آداب العرب ، مصطفى صادق الرافعي ، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ، ٢٠٠٠.

- تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين ، ترجمة محمود فهمي حجازي ، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود ، السعودية ، ١٩٩١.
- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب ، أبو حيان الأندلسي ، ضبطه: ماهر النعساني ، مطبعة الإخلاص ، حماة ، ١٩٣٦.
- تذكرة الموضوعات محمد طاهر بن علي الهندي ، إدارة المطبعة المنيرية ، ط١ ، القاهرة ، ١٣٤٣.
- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن ، عودة خليل أبو عودة ، ط١، مكتبة المنار ، الزرقاء ، ١٩٨٥.
- التعريفات ، الشريف الجرجاني ، دار إحياء التراث العربي ، ط١، بيروت،٢٠٠٣.
- تفسير الطبري ، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة،د.ت. وطبعة دار الكتب العلمية ، ط٤، بيروت، ٢٠٠٥.
- تفسير غريب القرآن العظيم ، أبو بكر الرازي ، تحقيق : حسين ألمالي ، مطبعة مديرية النشر والطباعة والتجارة ، ط ١ ، أنقرة ،١٩٩٧.
- تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير ، تحقيق مصطفى السيد محمد وزملاؤه ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة ، د.ت.
- التفسير الكبير ، الفخر الرازي ، دار الفكر ، ط١، بيروت ، ١٩٨١.
- تكملة المعاجم العربية ، رينهارت دوزي، نقل وتعليق د.محمد سليم النعيمي ، دار الرشيد ، ط١، بغداد ، ١٩٨٠.
- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٨، بيروت ،٢٠٠٢.
- تهذيب اللغة ، الأزهري ، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٤.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، للخطابي و الرماني و الجرجاني ، تحقيق محمد سلام زغلول و محمد خلف الله أحمد ، دار المعارف ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٧٦.

- الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت.
- جمهرة اللغة ، ابن دريد ، مطبعة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ،د.ت.
- الحروف، أبو نصر الفارابي ، تحقيق محسن مهدي ، دار الشرق ، بيروت ،(د.ت.).
- الحيوان ، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٦٥.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، عبد القاهر بن عمر البغدادي ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، ط٢، القاهرة، ١٩٨١
- الخصائص، ابن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد،١٩٩٠.
- دائرة المعارف الإسلامية ، مجموعة مستشرقين ، تعريب أحمد الشنتناوي وإبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس ، دار الشعب ، القاهرة ، د.ت.
- دراسات لأسلوب القرآن الكريم ، عبد الخالق عضيمة ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت.
- دروس في علم الأصول ، السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، مطبعة شريعت ، ط٤، قم ، ١٤٢٨.
- دقائق التصريف ، ابن المؤدب ، تحقيق حاتم الضامن و احمد ناجي القيسي وحسين تورال ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، ط١، بغداد ، ١٩٨٧.
- دلائل الإعجاز،عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة،١٩٨٤.
- ديوان سحيم عبد بني الحسحاس ، تحقيق عبد العزيز الميمني، الدار القومية ، القاهرة ،١٩٦٥
- ديوان طرفة بشرح الأعلم الشنتمري ، حققه مكس سلغسون ، مطبعة برطرند ، شالون – فرنسا ، ١٩٠٠.
- رسائل الجاحظ، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة المدني ، ط١، القاهرة، ١٩٧٩.

- زاد المسير في علم التفسير ، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢.
- زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس و عدي بن زيد ، عبد المتعال الصعيدي ، المطبعة المحمودية ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٣٤
- الزينة في معاني الكلمات الإسلامية العربية ، أبو حاتم الرازي ، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني ، مركز البحوث والدراسات اليمني ، ط١، صنعاء ، ١٩٩٤.
- سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجي، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح ،مصر ،١٩٥٢.
- سنن أبي داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، دار الكتب العلمية ، ط٢، بيروت ،٢٠٠٥.
- السيرة النبوية،ابن هشام،تحقيق:مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ، دار الوفاق ، بيروت ،د.ت.
- الشعر و الشعراء ، ابن قتيبة ، تحقيق احمد محمد شاكر ، دار المعارف ، ط٢، القاهرة، ١٩٨٢
- الصاحبي ، ابن فارس ، تحقيق السيد احمد صقر ، مطبعة ومكتبة دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧.
- الصحاح ، الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، د.ت.
- صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري ، دار و مطابع الشعب ، القاهرة، (د.ت.).
- الصناعتين الكتابة و الشعر ، أبو هلال العسكري ، تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ط٢، مصر،١٩٧١.
- طبقات فحول الشعراء ، ابن سلام الجمحي ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ،القاهرة ، (د.ت.).
- الطبقات الكبرى ، محمد بن سعد الزهري، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٥.

- العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٥، بيروت ، ٢٠٠٤.
- علم القراءات في اليمن ، عبد الله المنصوري ، إصدارات جامعة صنعاء ، صنعاء ، ٢٠٠٤ .
- عيون الأخبار ، ابن قتيبة ، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، دار الكتب و الوثائق القومية ، ط٢، القاهرة ، ١٩٩٦.
- غريب الحديث ، ابن قتيبة ، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت، ١٩٨٨.
- غريب الحديث ، الخطابي ، تحقيق إبراهيم العزباوي ، مطبوعات جامعة أم القرى ، ط٢ ، مكة المكرمة، ٢٠٠١.
- الفاضل ، المبرد، تحقيق عبد العزيز الميمني ، دار الكتب المصرية ، القاهرة،١٩٥٨.
- فجر الإسلام ، أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، ط١٠،بيروت،١٩٦٩.
- فحولة الشعراء، الأصمعي ، تحقيق ش. توري ، تقديم :د.صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ، ط١، بيروت ،١٩٧١.
- الفصاحة في العربية المفاهيم و الأصول ، محمد كريم الكواز ، دار الانتشار العربي ، ط١، بيروت،٢٠٠٦.
- فصول في فقه العربية ، رمضان عبد التواب ، مطبعة الحمامي، ط١، القاهرة،١٩٧٣.
- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ، ابن قيم الجوزية ، بعناية محمد بدر الدين النعساني ، منشورات الخانجي ، ط١ ، القاهرة ، ١٣٢٧هـ .
- في الأدب الجاهلي ، طه حسين ،دار المعارف، ط٤، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، د.خالد إسماعيل علي، دار المتقين ومؤسسة البديل ، ط١، بيروت،٢٠٠٩.
- الكامل في اللغة و الأدب ، المبرد ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ،١٩٨١.

- كتاب سيبويه ، سيبويه ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل ،ط١، بيروت، (د.ت.).
- كتاب العين ، الخليل الفراهيدي ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مطابع الرسالة ، ط١،الكويت، ١٩٨٠ .
- كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوي ، تحقيق رفيق العجم ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٦.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي ،ط٢، بيروت ، ٢٠٠١.
- كشف الظنون ، حاجي خليفة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت.
- الكليات ، الكفوي ، تحقيق عدنان درويش و محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، ط٢، بيروت، ١٩٩٨.
- لسان العرب ، ابن منظور ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٣.
- مجاز القرآن ، أبو عبيدة ، محمد فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د.ت.
- مجمل اللغة ، ابن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان ، مؤسسة الرسالة ، ط٢، بيروت، ١٩٨٦.
- محاضرات في فقه اللغة ، عصام نور الدين ، دار الكتب العلمية ، ط١،بيروت،٢٠٠٣.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية ، تحقيق عبد الله الأنصاري و زملاؤه ، منشورات وزارة الأوقاف في قطر ، ط٢، الدوحة ،٢٠٠٧.
- المحكم و المحيط الأعظم، ابن سيده، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت، ٢٠٠٠.
- مختصر تاريخ دمشق ، ابن منظور ، تحقيق سكينة الشهابي ، دار الفكر ،ط١، دمشق، ١٩٨٩.
- مراتب النحويين ، أبو الطيب اللغوي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ،(د.ت.).

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي ، دار التراث ، ط٣ ، القاهرة ، د.ت.
- مسائل الجاهلية ، محمد بن عبد الوهاب ، وسّعها محمود شكري الآلوسي ، المكتبة السلفية ، القاهرة، ١٣٤٧هـ.
- معاني القرآن وإعرابه ، الزجاج ، تحقيق عبد الجليل شلبي ، عالم الكتب ، بيروت ،د.ت.
- معجم البلدان ، ياقوت الحموي ، دار صادر ، بيروت، ١٩٧٧.
- المعجم العربي نشأته وتطوره ، حسين نصار ، دار مصر للطباعة ، ط٢، القاهرة ، ١٩٦٨.
- المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته ، قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلامية ، ط١، مشهد ،١٤٢٩هـ.
- المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم ، محمد التونجي ، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت، ٢٠٠٣.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت.
- المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ، كاظم محمدي ومحمد دشتي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ط٥ ، قمّ ، ١٤١٧هـ.
- المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٤.
- المعجم الوسيط ،مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق ، ط٤ ، القاهرة ، ٢٠٠٤.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك و محمد علي حمد الله مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر،ط٦، بيروت، ١٩٨٥.
- مفردات ألفاظ القرآن ، الراغب الأصفهاني ، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، منشورات طليعة الفجر ، قمّ ، ١٤٢٧هـ.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي ، انتشارات الشريف الرضي ، ط١، قم ، د.ت.

- مقاييس اللغة ، ابن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ، بيروت، ١٩٧٩.
- منال الطالب في شرح طوال الغرائب ، ابن الأثير ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، دار المأمون ، بيروت ، د.ت.
- المنجد في الأعلام ، فردينان توتل اليسوعي ، دار المشرق ، ط٩، بيروت ، ١٩٧٣.
- المنجد في اللغة ، لويس المعلوف ، دار المشرق ، ط٢١، بيروت، ١٩٧٣.
- الموافقات في أصول الشريعة ، الشاطبي ، المكتبة التجارية ، القاهرة ،(د.ت.).
- موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة ، علي حسين الحلبي وإبراهيم طه القيسي وحمدي محمد مراد ، مكتبة المعارف ، ط١ ، الرياض ، ١٩٩٩.
- موسوعة الشعر العربي (قرص ليزري مدمج يحوي أشعار ٣٠٢٤شاعرأ)،مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم،الإصدار الأول،٢٠٠٩.
- الموشح مآخذ العلماء على الشعراء، المرزباني، تحقيق:علي محمد البجاوي،دار نهضة مصر،القاهرة،١٩٦٥.
- الميزان في تفسير القرآن ، الطباطبائي ، مطبعة اسماعيليان ، قم ، د.ت.
- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر ، عبد الحيّ بن فخر الدين الحسيني ، طبع بمراقبة محمد عبد المعين خان ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ط٢ ، ١٩٦٢.
- نظرية المعرفة في القرآن الكريم ، جوادي آملي ، ترجمة ونشر دار الإسراء ، ط٢، إيران ، ١٤٢٨ هـ
- نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه ، أحمد بن عبد الصمد الخزرجي ، تحقيق محمد عز الدين المعيار الإدريسي ، وزارة الأوقاف المغربية ، المغرب ، ١٩٩٤ .
- النهاية في غريب الحديث ، ابن الأثير ، تحقيق الزاوي و الطناحي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت.
- نهج البلاغة،جمع الشريف الرضي،شرح محمد عبده، تحقيق:محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، (د.ت.).

- الوساطة بين المتنبي و خصومه، القاضي الجرجاني ، تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية ، ط٣، القاهرة، ١٩٥١.

فهرس الموضوعات

١- من قبيل المقدمة
٢- مدخل .. الدين واللغة والذات : جدل الكينونة
٣- الدين واللغة : المنهاج والمنهج .. مقاربة معرفية
٤- العرب والعربي والعربية : محنة البحث عن الأب
٥- عربيتنا وعربية حمير : تغييب الأسئلة
٦- المنهاج القرآني والمنهج السلطوي : الجاهلية الفاصلة اللسانية
٧- المنهاج المهجور : ألفاظ القرآن الكريم من التغريب إلى الغرابة
٨- أسطورة العربي الفصيح : تأسيس السلطة
٩- البحث عن (سقيفة) اللغة : العربية واللحظات الثلاث
١٠- نشأة علم العربية بين شفاهية الذات وكتابية الآخر
١١- خاتمة التغوّل : موالي العربية من بذر العلمنة إلى حصاد الردّة

View publication stats