

(٢)

إشكالية اللغة والعقل

الإزدراء «الإبستمولوجي» الذي يتعامل به ناقد العقل العربي مع كل ما يمتّ بصلة إلى الحساسية الأدبية لا يمنعنا من استهلال هذا الفصل باقتباس من لغة أبي العلاء المعري. فتماماً كما حدّ شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء سجنه المزدوج، كذلك يتبدى العقل العربي، من خلال الإشكالية اللغوية التي يسجنه فيها ناقد، وكأنه «رهين محبين». فهو، من جهة أولى، أسير اللغة العربية؛ واللغة العربية نفسها، من الجهة الثانية، أسيرة الأعرابي وعالمه الصحراوي «الحسي واللاتاريخي». وهذا الازدواج للحبس داخل الحبس هو ما حمل ناقد العقل العربي، على ما يبدو، على المزاوجة بين عنوانين لفصلين شبه متطابقين نشر أولهما في «التراث والحداثة» تحت عنوان: «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، وثانيهما في «تكوين العقل العربي» تحت عنوان: «الأعرابي صانع العالم العربي». وإذا كنا غير معنيين هنا بإبراز التطابق الحرفي والمعنوي بين فقرات بكاملها من هذين الفصلين، فلنا أن نلاحظ مع ذلك أن عنوان أولهما يسمي الإشكالية الحابسة الأولى، بينما يسمي ثانيهما الإشكالية الحابسة الثانية والمحبوسة في الوقت نفسه في الأولى. ف«خصوصية العلاقة» تظهر أن اللغة العربية هي من أول مكونات العقل العربي، و«الأعرابي صانع العالم العربي» يبين أن من أول مكونات هذه اللغة المكوّنة هو البدوي.

وبدون مزيد من التوسع في جدلية تكوين التكوين هذه، لنترك لناقد العقل العربي أن يحدد، بقلمه، معطيات الإشكالية الأولى والحكم النهائي والقطعي الذي يتوخى قبلياً أن يستنبطه من حيثياتها: «ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرر إعطاء

الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي. فالعربي يجب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوته، بل عن قوته هو أيضاً. ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم «أعاجم». و «الأعجم: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه» ومنه: الحيوانات العجمي. ومن هنا يمكن القول إنه كلما كان العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيراً واستجابة، كان أكثر امتلاكاً لما به الإنسان هو إنسان: فالعربي «حيوان فصيح»؛ فبالفصاحة، وليس بمجرد «العقل»، تتحدد ماهيته^(١).

إن أخطر ما في هذا النص هو، بطبيعة الحال، غائيته التي «تفصح» عنها - لكم باتت هذه الكلمة مشبوهة بعد أن سوّدها الجابري! - الجملة الأخيرة فيه. ولكن هذه الخطورة لا تلغي القفزة المنطقية التي أباحت للجابري أن ينتقل إلى تعريف العربي بأنه «حيوان فصيح»، كما لا تلغي على الأخص التلاعب المنطقي الذي استباح الجابري بموجبه أن يقيم علاقة تفارق، بل تنافٍ، ما بين الفصاحة (أي اللغة في نهاية المطاف) والعقل في تحديد ماهية الإنسان العربي.

والغرض من تلك القفزة ومن هذا التلاعب المنطقي لا يخفي نفسه: فناقد العقل العربي يعيدنا هنا مرة ثانية، وبصورة مضمرة، إلى الضدية المزعومة لهذا العقل مع العقل اليوناني، وهي الضدية التي كنا كرسنا الفصل الثالث بكامله من «نظرية العقل» لتفكيكها.

وبالفعال، إن المسكوت عنه في النص - ولكن الحاضر فيه بقوة بالتداعي الإضماري - هو التعريف الأرسطي للإنسان بأنه حيوان عاقل. والمضاربة التبخيسية هنا على الإنسان العربي بوصفه محض «حيوان فصيح»، بالمقابلة مع الإنسان اليوناني الذي لا تعريف له إلا بمجرد العقل، لا تحتاج إلى بيان. ولكن عيبها، الذي يبطلها من أساسها، أنها لا تفلح في إثبات مفعولها نفسياً إلا بقدر ما تقوم على مغالطة منطقية. فمعلوم أن الناقل العربي القديم قال في ترجمته لحدّ أرسطو المشهور: «الإنسان حيوان ناطق». ولقد دلت بذلك على ذكاء، كما على تضلع بعيد الغور في اللغة اليونانية. وصحيح أنه شاع في الأزمنة الحديثة، ونتيجة للترجمة عن اللغات الغربية المعاصرة، تعبير «الإنسان حيوان عاقل» كمقابل

(١) تكوين العقل العربي، ص ٧٥. والتسويد من الجابري.

لـ: *L'Homme est un Animal Raisonnable*. ولكن الترجمة العربية القديمة تبقى أقرب إلى روح اللغة اليونانية وعبقريتها الخاصة. فالإيونانية تميز، في معنى العقل، بين «اللوغوس» و «النوس»، وهو تمييز تضع معاملة في لفظة *Raison* الفرنسية أو *Reason* الإنكليزية. والحال أن العودة إلى مفردات أرسطو والمنطق اليوناني بأسره تفيدنا أن حدّ الإنسان هو «حيوان لوغوسي»، لا «حيوان نوسي». ولوغوس في اليونانية لا تعني عقلاً فقط، بل كذلك لغة وبياناً ومقالاً، وحتى حساباً، كما كنا رأينا في نظرية العقل^(٢). وعلى هذا الأساس، فإن العلاقة الاشتقاقية بين لوغوس اليونانية ولغة السامية تغدو شبه بديهية. وعلى هذا الأساس أيضاً يكون الناقل العربي القديم قد أبدع عندما قرن بدوره بين معنيي العقل واللغة في لوغوس، فحدّ الإنسان بأنه «حيوان ناطق» ووقع اختياره على كلمة «الناطق» ليرجم بها «لوجيكه» اليونانية، المشتقة بدورها من «لوغوس». ومن الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد، فإن القوة الناطقة تعني على الدوام في الفلسفة العربية الإسلامية القوة العاقلة بدون أن تنفي في الوقت نفسه ما تتضمنه من معنى القدرة على الكلام التي هي من أولى خصائص قوة العقل في الإنسان. وعلى هذا النحو تلتقي عبقرية اللغة العربية مع عبقرية اللغة اليونانية في اتصالية لا يتأتى لناقد العقل العربي أن يشتهب في وجودها، وهو الذي يصعد الانفصالية ما بين العقليين اليوناني والعربي إلى مستوى الضدية المحددة للهوية بموجب المبدأ القائل: بضدها تتميز الأشياء^(٣).

وما دام ناقد العقل العربي يكنّ إعزازاً وإعجاباً خاصين للفكر الألماني اللغوي ممثلاً بهردر وهبولت كما سنرى، فإننا لا نستطيع أن نمتنع هنا عن استباق الأشياء والاستشهاد بقولة مشهورة ليوهان جورج هامان، أستاذ هردر: «إنما العقل أيضاً لغة، لوغوس». هذا القران بين العقل واللغة هو ما جعل المدرسة اللغوية الألمانية تطلب تجلي اللوغوس لا في النتاج النظري للفلاسفة، بل في آداب الشعوب وأساطيرها ومأثوراتها الشعرية والفولكلورية. والحال أن الجابري،

(٢) ص ١٥٦. وانظر أيضاً: بير شارترين: المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية، ص ٦٢٥.

(٣) الواقع أن اللغة اليونانية تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه العربية بعد في توكيد الصلة بين العقل والناطق. فهي تطلق على اللاعقل من الحيوان كما على الأبهكم من البشر اسماً واحداً هو «ألوغوس» *Alogos*، أي من ليس له لوغوس (السابقة A في اليونانية هي للنفي).

رغم انتصاره المعلن كما سنرى للمدرسة الهردرية - الهمبولتية، يعمد، في المحاكمة التي يقيمها للعقل العربي، إلى التفريق بين ما تجمععه، ويؤسس تفارقاً حيث تؤسس هي تقارناً. فعنده أن الماهية، أي «ما به الإنسان هو إنسان»، تتحدد إما بالعقل وإما باللغة. وبالمقارنة مع ذلك «الحيوان العاقل» الذي هو اليوناني، فإن العربي هو محض «حيوان فصيح»^(٤). وهذا التحديد «بالفصاحة، لا بمجرد العقل»، الذي أملتة رغبة مسبقة في المضاربة التبخيسية على العقل العربي، ينطوي من وجهة النظر المعرفية الخالصة على حكم قيمة سالب لا ممارسة فيه: ففي زمن التحول، بله الانقلاب، في الإبستميات التاريخية الذي هو زمن الحداثة، فإن العقل لا يرجح الفصاحة وزناً فحسب، بل يتقدم عليها بإطلاق في عالم العلم والتقدم التقني الذي هو العالم الحديث: فالعقل يتبدى كوسيلة فاعلة للسيطرة على عالم الأشياء، على حين أن الفصاحة، الفاتت زمانها، لا تعدو أن تكون وسيلة للسيطرة على عالم الخطاب. وإضمارياً - وهنا تظهر النيّة الهجائية - فإن الفصاحة ما عادت مرادفاً إلا «للجمعجة بلا طحن» في عالم تنجته فيه الفاعلية التاريخية إلى الطحن بلا جمعجة.

ومع ذلك فإن موضع اعتراضنا على النص لا ينحصر بحكم القيمة السالب هذا، بل يشمل أساساً المغالطة المعرفية المنى عليها. فهل صحيح أن «العلاقة بين الفكر واللغة» هي «خصوصية عربية»؟ وهل صحيح أن ما يقوم للعربي مقام الخاصية الأنتروبولوجية هو أنه «يجب لغته إلى درجة التقديس» ويعتقد أنه «الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به»؟ وهل صحيح أخيراً أن قاعدة عروبة العرب وعجمة الأعاجم علامة فارقة للثقافة العربية، ومجهولة أو معدوم نظيرها بالتالي في الثقافات غير العربية؟

ولكن قبل الخوض في أي مثال تاريخي، فإننا سنلاحظ أن توهم الجابري عن

(٤) كان يمكن للجابري، انطلاقاً من تحديدات الشافعي للبيان في «الرسالة»، ومن مصادر الجاحظ في «البيان والتبيين»، ومن حده هو نفسه للنظام المعرفي العربي بأنه نظام بياني، أن يكون أقرب إلى روح الإبستمي السائدة في الثقافة العربية الإسلامية وأن يعرف العربي بأنه «حيوان مبین» (وذلك ما سيفعله أصلاً في «بنية العقل العربي»). ولكن بما أن قصده المباطن هجائي، فقد أثار أن يقفز بصورة لا يبررها السياق ولا المنهج الإبستمولوجي الافتراضي في مشروعه لـ «نقد العقل العربي» من «البيان» إلى «الفصاحة» نظراً إلى ما لتعبير «حيوان فصيح» من حمولة كاريكاتورية.

انفراد العربي بوعي مشروطيته اللغوية إنما ينم عن جهل أو تجاهل للإبستميات التاريخية التي حكمت العديد من ثقافات العصور القديمة والوسيطه. فمنذ اكتشاف الكتابة تحول نصاب الحضارة إلى نصاب لغوي، ولا سيما في الحضارات التي قامت على كتاب مقدس أو شبه مقدس، بدءاً بالحضارة الهندية السنسكريتية التي تمحورت حول كتب الفيذا المقدسة، ومروراً بالحضارة اليونانية التي قامت لها الملاحم الهومييرية مقام كتب الوحي، وانتهاء بالحضارة العربية الإسلامية التي توسعت كدائرة مركزها النص القرآني^(٥).

والواقع أن الربط بين الهوية الحضارية واللسان اللغوي لم يكن خاصة أنثروبولوجية موقوفة على العرب، بل كان سمة إبستمية مشتركة بين جميع الثقافات الكبرى التي غطت مساحات جغرافية شاسعة على مدى القارات وأشباه القارات والتي تخطت، تخطي الدائرة لنقطة مركزها، قاعدتها الإثنية الضيقة. فالسنسكريتية كانت لغة الثقافة العاملة في كل العالم الهندي الذي لا يزال يتكلم إلى اليوم بأكثر من ألف لغة. واليونانية تحولت إلى لغة كسمبوليتية للنخبة المثقفة في كل العالم الهلنستي. والعربية فرضت نفسها لغة ثقافة مشتركة على مدى آلاف الكيلومترات طولاً وعرضاً في العالمين الآسيوي الغربي والأفريقي الشمالي.

ولكن حتى لو حاكمنا الأشياء من وجهة نظر إثنية ضيقة، فإن تقديس اللغة و «تعجيم» غير الناطقين بها ليس علامة فارقة للجنس العربي (هذا إذا كان لا يزال لهذه الكلمة من معنى)، ولا محدداً أساسياً، وكم بالأولى أحادياً، لماهية العربي. فالسنسكريتية هي التي سمّت نفسها بنفسها بـ «اللغة الكاملة» (وهذا هو أصلاً معنى كلمة السنسكريتية بالسنسكريتية!). أما غير الناطقين بها فلم تجد اسماً آخر تطلقه عليهم سوى... «الأعاجم». وهذا بسبق على العرب لا يقل عن ألف سنة. وبالفعل، إذا كان تعريف الأعجم: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه، كما يؤكد الجابري نقلاً عن لسان العرب^(٦)، فإن السنسكريتية هي السبابة إلى صياغة هذا المعنى في لفظ يعني بالسنسكريتية بالضبط ما يعنيه لفظ الأعجم بالعربية: فرفاراً. يقول في ذلك الباحث العربي الوحيد الذي خصص دراسة

(٥) لا يغيب عنا هنا المثال اليهودي التوراتي والمثال المسيحي الإنجيلي. ولكن اليهودية بقيت ثقافة أكثر منها حضارة. كما أن الإنجيل كان لنصرانية الغرب والشرق معاً كتاباً مترجماً.

(٦) سوف تكون لنا إلى هذا التعريف ومصدر اقتباسه عودة.

لمسألة «النجسية والمغايرة» في الثقافة العربية الإسلامية: «لقد وسمت الثقافة الهندية الكلاسيكية ما عداها بالبربرية (من الكلمة السنسكريتية باربارا أو فارفارا، ومعناها، التلعثم)، بل أشارت بعبارة واحدة إلى كل الأغيار، إما على اعتبار عدم نطقهم بالسنسكريتية، أو باعتبار عدم انتمائهم إلى الطبقات المهنية الهندية، أو باعتبار سكنهم في مناطق لا تقام فيها الطقوس الهندوسية»^(٧).

ومع أن باحثين آخرين في علم الاشتقاق المقارن يجدون للكلمة أصولاً سومرية - أكادية أكثر عراقية، فإن ما يستوقفنا هنا، وبالإحالة دوماً إلى المضاربة التبخيسية على العقل العربي من قبل ناقدته، هو المصير الباهر الذي ستعرفه كلمة فرفاراً (أو برباراً) كمحدد أنثروبولوجي للعلاقة مع الآخر في الحضارات الكبرى التي جمعتهما والحضارة السنسكريتية وحدة الأرومة اللغوية التي يطلق عليها الألسنيون، بشيء من التجاوز، اسم «الأسرة الهندية - الأوروبية»، وباديء ذي بدء الحضارة اليونانية. فكل تاريخ هذه الحضارة، من بدايته الأيونية إلى نهايته الأتيكية ما بين القرنين السادس والرابع ق. م.، يتمحور حول جدلية اليونانيين/البرابرة. فالبربري، كما يفيدنا المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية، هو النقيض الدائم لليوناني (أو الهليني بتعبير أدق)، و «يسمي الأجنبي من حيث إنه يتكلم لغة أجنبية وتلعثم بها على نحو لا يفهم»^(٨). وعدا هذه الدلالة التبخيسية المباطنة، فإن النظرية اليونانية في العبودية قد بنيت على أساس ذلك التمييز البالغ الحدة. وحتى أرسطو - وهو «نصف بربري» بحكم أصوله المقدونية - مَيَّز بين من أسماهم عبيداً بالصدفة وبالعرض، وعبيداً بالفطرة والجوهر. فالإيوناني قد يقع، من جراء الحرب أو المديونية، في أسر العبودية، ولكن هذا العَرَض الطارئ لا يغير شيئاً في جوهره الباطن والثابت كموجود حر ونبيل. أما البربري فمخلوق بطبيعته للعبودية. واستعباده واجب أخلاقي وخدمة تؤدي لنظام الكون^(٩).

ومفهوم «البرابرة» هذا ورثه الرومان عن اليونان، وبنوا عليه تمايزهم الأنطولوجي عن الشعوب الأخرى وحقهم الأرستقراطي في استعبادها، وهم

(٧) عزيز العظمة: العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، منشورات رياض الريس، لندن ١٩٩١، ص ٢٢٩.

(٨) بيير شارترين: Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque، منشورات كلينسنك، باريس ١٩٨٤، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٩) أرسطو: السياسة: ١٢٥٥أ.

الذين دمغوا مناطق الشمال الأفريقي، الواقعة إلى الغرب من مصر، باسم «برباريا»، فصار لشعوبها اسم «البربر» الذي سيعرفه العرب بهم. وقد تضخمت مع الزمن الحمولة الدلالية السالبة للفظ، فتلبس معنى «الهمج» عندما أطلق على القبائل الجرمانية - الهمجية فعلاً - التي هاجمت روما وأسقطتها في عام ٤٧٦ وعملت بها ما عمله المغول ببغداد. وما زال هذا المعنى يلابسه حتى اليوم في اللغات اللاتينية والأنكلو - ساكسونية التي تطلق على جميع أشكال الهمجية والقسوة وانعدام الحضارة اسم «البربرية».

والجدير بالذكر أن العربية ورثت اللفظ بمعناه الأصلي: التلعثم، لا بمعناه اللاحق: الأجنبي والعديم الحضارة. فقد جاء في لسان العرب: «والبربرة كثرة الكلام والجلبة باللسان. وقيل الصياح. ورجل بربر إذا كان كذلك. وقد بربر إذا هذى. والفراء: البربري الكثير الكلام بلا منفعة»^(١٠).

لكن نظراً إلى القيمة المعيارية التي يسبغها ناقد العقل العربي على العقل اليوناني في المقارنة الضدية معه، فلنحصر بدورنا مجال المقارنة ولنتساءل: ألم يعرف اليوناني ما عرفه العربي من حب للغة ومن اعتبار «السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً؟».

إن فتحنا لأي كتاب في تاريخ اليونان، أمدرسياً كان أم عاماً أم اختصاصياً، لا يدع مجالاً للشك. فما من كتاب في تاريخ الحضارة اليونانية إلا ويفرد فصلاً أو فقرة لعلاقة اليوناني بلغته. يقول على سبيل المثال غوستاف غلوتز، المؤلف الموسوعي لـ «التاريخ اليوناني»: «كان اليونان يعدون بربرياً كل شعب ينطق بلسان غير لسانهم، ويرون في مثل هذا اللسان لا نطقاً مبيناً، بل زعيق طيور. وعلى فخرهم بلغتهم، فقد كانوا يعدونها بمثابة شهادة على وحدتهم الإثنية. ولقد كانوا على حق»^(١١).

(١٠) ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار صادر المصورة، بيروت بلا تاريخ، الجزء ٤، ص ٥٥ - ٥٦. وهذه مناسبة لإعادة طرح السؤال: هل ورثت العربية اللفظ عن السنسكريتية أو اليونانية أم عن الأكادية أو البابلية؟ هذه مسألة لم يبت فيها بعد علم الاشتقاق المقارن. والثابت أن الأكادية كانت تطلق اسم «بربر» على الذئب، بينما أطلقت البابلية اسم «بربارو» على الأجنبي.

(١١) غوستاف غلوتز: التاريخ اليوناني Histoire Grecque، المجلد الأول: من الأصول إلى الحروب الميدية، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٣٨، ص ٥٢١.

والواقع أن أهمية اليونانية لليوناني لا ندركها ما لم ندرك أن اليونان (الهيلين) لم يكن اسماً لجنس أو لبلد، بل فقط للغة. وعلى خلاف أكثر شعوب الأرض التي تعرف بأسماء بلدانها، فإن اليونان - مثلهم مثل العرب - ما كانوا ينسبون إلا إلى لغتهم. وقد اشتق اسم الهيلينيين من فعل النطق والإفصاح بلغتهم (Hellen) مثلما اشتق اسم العرب من فعل: عَرَب، أي أبان وأفصح. وهذه، على كل حال، واقعة غير نادرة في تاريخ الشعوب، كما يحاول أن يوحي نص الجابري. فالعبريون يمكن أن يكونوا سموا بهذا الاسم بنوع من القلب مثلما سمي العرب عرباً^(١٢). ف «عَبَر» لها نفس دلالة «عَرَب»، والعلاقة الاشتقاقية بين «تعبير» و «عبارة» و «إعراب» لا تحتاج إلى بيان. ومثل هذا الحكم يصدق على شعوب «بربرية» لم ترق إلى مستوى التطور الثقافي الذي رقي إليه العبريون واليونان والعرب. ففرنسا مثلاً قد سميت باسم القبائل الجرمانية التي غزتها في القرن الخامس الميلادي: الفرنجة: Les Francs. والحال أن هذا لم يكن محض اسم عَلم. ف «Franc» هو «الحر» و «كل من يقول علناً ما يعتقد، بلا إكراه، وبدون أن يخفي فكره»^(١٣). ومن هنا لا يزال للجذر Franc بالفرنسية الحديثة معنى الحرية والأصالة والصراحة مثلما للجذر «عَرَب» بالعربية معنى الصريح غير الدخيل، والفصيح غير الأعجم. إذن فليس يندر أن تسمى الشعوب وأجناس البشر بالفعل اللغوي الذي تمارس به لسانها. والظاهرة ليست وقفاً على العرب. وإذا كان «ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي»، فإن أولوية لغوية كهذه لا بد أن تعطى في دراسة سائر العقول الحضارية الكبرى، وفي مقدمتها العقل اليوناني، فضلاً عن العقل الهندي السنسكريتي. وحتى الفلسفة، أعلى أشكال العقل وأكثرها تجريداً في التعبير عن نفسه، لا يمكن فهمها واستيعاب مفاهيمها بمعزل عن بنية اللغة المكتوبة بها. وهذا يصدق أكثر ما يصدق على الفلسفة اليونانية نفسها. فالأولى بين لغات الفلسفة هذه هي أيضاً فلسفة لغة. ولئن وجدنا ناقد العقل العربي في الجزء

(١٢) هنري عبودي: معجم الحضارات السامية، منشورات جروس برس - طرابلس ١٩٨٨، ص ٥٨٣.

(١٣) أوسكار بلوخ وفالتر فون فارتبورغ: المعجم الاشتقاقي للغة الفرنسية Dictionnaire Etymologique De La Langue Française، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة العاشرة، باريس ١٩٩٤، ص ٢٧٥.

الأول من مشروعنا هذا لـ «نقد النقد» يتخبط في تأويله لمفاهيم «اللوغوس» و «النوس» و «الخاوس» و «الكسموس» وغيرها من المفاهيم/ المفاتيح في الفلسفة اليونانية، فمرد ذلك، جزئياً على الأقل، إلى التعاطي مع هذه المفاهيم بالترجمة وبالفصل عن دلالاتها اللغوية الأصلية.

وبديهي أننا لا نستطيع - وإن نوّهنا بوجود هذا الاحتراز المعرفي - أن نطالب ناقد العقل العربي بالتضلع باللغة اليونانية. فهذا بعد للمسألة يجاوزه، كما يجاوزنا ويجاوز جملة الثقافة العربية في المستوى الراهن من تطورها. ولكن بالمقابل نستطيع، بل يتعين علينا أن نطالبه بالتضلع في دلالات اللغة العربية عندما يتصدى لإطلاق أحكامه التبخيسية على العقل العربي من زاوية «خصوصية» العلاقة التي تربط بينه وبين اللغة التي عبر عن نفسه فيها. فلنعد إلى نص الجابري وإلى شاهده المقتبس من لسان العرب: «العربي [يعتقد] أنه الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم «أعاجم». و «الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه» ومنه: الحيوانات «العجمي». والسؤال الذي يطرح نفسه حالاً - على منوال سائر شواهد الجابري - هل عاد الجابري فعلاً إلى لسان العرب؟ ولئن عاد فهل التزم المطابقة في التأويل أم ركب مركب القسر والغصب؟ ذلك أن الرجوع إلى السياق المباشر للشاهد لا يدع مجالاً لأي شك: فإما أن الجابري لم يستق الشاهد من مصدره أو أنه - وهذا أدهى - قد أنطقه بعكس منطوقه. فالجابري قد وظّف الشاهد ليعطي طابعاً مطلقاً لجدلية العرب والأعاجم في الثقافة العربية الإسلامية، علماً بأن الشاهد كما يورده لسان العرب ينفي هذا الطابع المطلق بتوكيده أن طباق العروبة والعجمة هو، بكلا حديه، طباق من داخل الجنس العربي، وليس من الضروري أن يكون مخارجاً له بحده «الأعجمي». يقول ابن منظور: «الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم. قال الشاعر:

منهل للعباد لا بد منه منتهى كل أعجم وفصيح

والأنثى عجماء، وكذلك الأعجمي. فأما العجمي فالذي من جنس العجم، أفصح أو لم يفصح». ثم يردف قائلاً: «تقول: هذا رجل أعجمي إذا كان لا يفصح، كان من العجم أو من العرب. ورجل عجمي إذا كان من الأعاجم،

فصيحاً كان أو غير فصيح»^(١٤). وبعبارة أخرى، إن طباق العروبة والعجمة يتمحور حول البيان والفصاحة لا حول الجنس والإثنية. وبهذا المعنى أمكن للقرآن أن يتساءل: «أعجمي وعربي؟»^(١٥). وبهذا المعنى أيضاً قال الخطيئة (أو رؤية) أبياته المشهورة:

الشعر صعب وطويل سلمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه
والشعر لا يسطيعه من يظلمه
يريد أن يعربه فيعجمه

إذن فليست العجمة وفقاً على العجمي. فالعربي يكون أعجمياً إذا لم يفصح، والعجمي يكون معرباً إذا أفصح. وعلى هذا النحو يضيف ابن منظور قوله، في مادة «عرب» هذه المرة: «وحكى الأزهري: رجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتاً، وإن لم يكن فصيحاً، وجمعه العرب... ورجل معرب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي النسب»^(١٦).

وخلافاً لما يريد أن يوحي به نص الجابري فإن المسافة بين الإعراب والإعجام لم تكن مطلقة كتلك التي تفصل البشر عن «الحيوانات العجمي». كما أننا لا نتوفر على شاهد تاريخي واحد يثبت أن العربي كان يعتقد أنه «هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به». قد يكون ذلك ممكناً في الجاهلية قبل اختلاط العرب الكبير بالعجم، ولكن حتى في الجاهلية وجد، بالمقابلة مع مفهوم «العرب العاربة»، مفهوم «العرب المتعربة» أو «المستعربة». وصحيح أن الأول يشير إلى الصرحاء الخالص من العرب، بينما يسمي الثاني الدخلاء غير الخالص منهم. ولكن هذه الجدلية مفتوحة وليست مقفلة على منوال جدلية الهلننيين والبرابرة لدى اليونان القائمة على مبدأ الثالث المرفوع. فالاستعراب مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب. وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعراباً. وبعبارة أخرى، إن الحاجز الإثني لا يرادفه حاجز

(١٤) لسان العرب، مادة «عجم»، مصدر آف الذكر، ج ١٢، ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

(١٥) سورة «فصلت»، الآية ٤٤.

(١٦) المصدر نفسه، مادة «عرب»، ج ١، ص ٥٨٦.

لغوي. بل هو قابل للإسقاط وللتجاوز عن طريق تحول في اللسان. وهذه القابلية للتعرب عن طريق الاستعراب عززها الإسلام بغير ما حدود. فهو، كدين كوني، موجه إلى «الأحمر والأسود» كما كان يقول المتكلمون المسلمون. وقد أنكر، في حديث مشهور، أي فضل للعربي على العجمي «إلا بالتقوى». كما أن التركيبة السكانية للدولة العربية الإسلامية كانت تقوم على التعدد الإثني. بل مع التحول من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية تحول العرب، بالمعنى الإثني للكلمة، إلى أقلية، بله إلى أقلية محكومة بدلاً من أن تكون حاكمة، شأنها في عهد بني أمية. ولو صح الفرض القائل إن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة للغة والارتفاع إلى مستواها التعبيري، لتعذر تفسير الواقعة «الإثنية» الأساسية في الثقافة العربية والمتمثلة بأن «أمراء البيان العربي» من شاعرين وناثرين كانوا في غالبيتهم الساحقة من «الأعاجم»^(١٧). فبدءاً بابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ومروراً بالجاحظ والتوحيد، وانتهاء بالحريري والغزالي، في النثر، وبدءاً ببشار وأبي نؤاس وانتهاء بأبي تمام وابن الرومي في الشعر، فإن الاستعراب قد أነع أشهى ثمار البلاغة العربية. وقد سنت القاعدة الذهبية لهذا الاستعراب، بمعناه اللغوي لا الإثني، المدرسة البصرية على لسان المازني: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب. وفي الوقت الذي تنقض فيه هذه القاعدة نقضاً عنيفاً مدعى ناقد العقل العربي بأن هذا العقل قام «في مكوناته» على الاعتقاد بأن «العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به»، فإنها تجد حيثياتها التاريخية في أن الغالبية الساحقة ممن تولوا التقعيد للغة العربية كانوا، بالمعنى الإثني للكلمة، من «الأعاجم» بدءاً بسبيويه وانتهاء بابن جني الذي كان اسمه الرومي جنيوس.

هل معنى هذا أن الثقافة العربية الإسلامية لم تعرف جدلية «العرب والعجم»؟ الواقع أنه ما كان لها أن تجهلها. فهي واحدة من الإبستميات التاريخية التي حكمت كثرة من ثقافات العصور القديمة والوسطى. ولكنها في الثقافة العربية الإسلامية أخذت طابعاً أقل إطلاقية بكثير من ذلك الذي كان لها في الثقافة اليونانية. ولئن عرفت هذه الجدلية قدراً من التأجيج في نهاية عهد بني أمية وفي

(١٧) هذه الكلمة هي بالعربية من قبيل جمع الجمع: عجم = أعاجم، ولا تمت بصلة تبخيسية، خلافاً لما يحاول أن يوحي به نص الجابري ذو النزعة القومية السالبة، إلى كلمة «الأعجمي» التي تجمع جمعاً سالماً: أعجمي = أعجميون.

صدر دولة بني العباس، فقد خدت تماماً، بل سحبت من التداول بعد أن شهدت في القرن الرابع، على لسان المتنبي، انتفاضة أخيرة. ونظرة سريعة نلقيها على أدب الأنثروبولوجيا الحضارية المقارنة في الثقافة العربية الإسلامية لا تدع مجالاً لشك: فحتى إن بقي تعبير العرب والعجم دارجاً في الاستعمال إلى نهاية الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قد تجرد تماماً من طابعه الطباقى ولم يعد محلاً لأي حكم قيمة. بل قد يكون العكس هو الصحيح: فمع ابن خلدون، كما سنرى، سترجح كفة العجم كفة العرب من زاوية تقييم الدور الثقافى. وقطعاً لدابر كل محاكمة، فلتكن لنا وقفة في محطات ثلاث: مع الجاحظ، ومع صاعد الأندلسى، وأخيراً مع ابن خلدون.

المحطة الأولى: ليس اختيارنا للجاحظ من قبيل الصدفة. فكبير ناثرى الأدب العربى هذا عاش وكتب فى النصف الأول من القرن الثالث، فى ذروة مد ما سمي بـ «الحركة الشعبوية». والتصدي لهذه الحركة ولطاعنها على العرب، من وجهة نظر ثقافية، كان واحدة من المهام الرئيسية التى أخذها على عاتقه. ومع ذلك فإنه لم يتطرف قط فى جدلية العرب والعجم إلى الحد الذى يمكن أن يوحى به نص ناقد العقل العربى بالكيفية التى صيغ بها. ففي الوقت الذى أشاد فيه الجاحظ بفضائل العرب، فإنه لم يضعها فى موضع التعارض مع رذائل العجم. فمقارنته تجيء من قبيل المزايدة لا المناقصة. والمعارضة التى يجريها ليست بين حضارة وهمجية، بل تفريق وتقييم وترجيح من داخل ميزان الحضارة. وعصبية للعرب لا تنقلب أبداً إلى تعصب ضد العجم. فهؤلاء أفاضل، ولكن العرب مفضولون. وهذا ليس من وجهة نظر إثنية، ولا حتى حضارية عامة، بل حصراً من وجهة نظر بيانية وخطابية. وفضلاً عن ذلك، فإن المفاضلة التى يقيمها ليست بين عرب عرباء وعجم مستعربين، بل بين عرب أصلاء وعجم أصلاء، عرب بلغتهم وعجم بلغاتهم. ومن ثم فإنها ليست مفاضلة مانعة للاندماج: فليس مدارها داخل الثقافة العربية «عاربة» كانت أو «مستعربة»، بل هى أقرب إلى حرب خنادق عند الحدود الخارجية. وبالتالي فإنها لا تحرق القانون الأساسى للاندماج فى الثقافة العربية الإسلامية: الاستعراب. وعلى عكس من صيغة ناقد العقل العربى، فإنها لا تفترض أنه لا يستطيع الاستجابة للغة العربية سوى العربى بالمعنى الإثنى للكلمة، بل تقول ضمناً على الأقل - ضمن الإطار الاندماجى للثقافة العربية الإسلامية - إن كل من يستجيب لهذه اللغة فهو عربى، حتى وإن

لم يكن عربي الأصل. والشاهد هو على كل حال الجاحظ بشخصه. فهذا المولى لبني كنانة يعدّ، بحق، «مؤسس البلاغة العربية»^(١٨).

إن الجاحظ يجري مفاضلته بلا شك بين العرب من جهة والفرس والهند واليونان من جهة أخرى. ولكنه إذ يحصر المقارنة بهذه الأمم فلأنها عنده هي الأمم بالمعنى الحضاري للكلمة: «إنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم. والباقون همج وأشباه الهمج»^(١٩). وبديهي أنه يمكن الاعتراض على الجاحظ عندما يدرج سائر «الباقيين» - «مثل اليبس والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الزنج وأمثال الزنج» - في عداد «الهمج وأشباه الهمج». ولكنه بالمقابل لا يدرج العرب وحدهم في خانة المتحضرين ليزج بباقي العجم في خانة الهمج. فليس العرب في كفة، وباقي الأمم في كفة مقابلة. بل العرب أمة من أربع. وإنما بعد هذه التسوية الرباعية الأطراف فحسب يجري الجاحظ مفاضلته. وهو لا يجريها في المطلق، بل من منظور محدد هو فن الخطابة. يقول:

«وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس.

«وأما الهند فإنما لهم معانٍ مدونة، وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف. وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على الدهر سائرة مذكورة.

«ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق. وكان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتميز الكلام وتفصيله، ومعانيه وخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة»^(٢٠).

«وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو

(١٨) شوقي ضيف: البلاغة: تطور وتاريخ، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة بلا تاريخ، ص ٥٨.

(١٩) البيان والتبيين، مصدر آنف الذكر، ص ٨٧.

(٢٠) ما كان للجاحظ أن يعلم أن لليونانيين خطباء مفوهين، وأن شهرتهم في فن الخطابة لا تقل عن شهرتهم في الفلسفة وصناعة المنطق. ففنههم الخطابي، مثل فنهم المسرحي، لم يترجم إلى العربية.

عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول الفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكر عند آخرهم.

«وكل شيء للعرب، وإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكرة، ولا استعانة. وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخطام، أو حين كان يمتح على رأس بشر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه أحداً من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلمون. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع. وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ أو يحتاجوا إلى تدارس»^(٢١).

خطابة العرب في قبالة فلسفة اليونان وعلم الهند، وأمية العرب في قبالة كتب الفرس والعجم، وارتجال العرب في قبالة تراث الأمم: إن حصيلة المقارنة لا تنطق كثيراً لصالح العرب، ولولا أنها محصورة بفن الخطابة لكانت أقرب إلى المباحسة منها إلى المفاضلة. والشيء المؤكد أننا أبعد ما نكون عن إشكالية «العرب والعجم» بالمعنى الذي يتقوله الجابري على الثقافة العربية الإسلامية بإسقاطه عليها، كما النسخة عن الأصل، الإشكالية الأنثروبولوجية اليونانية. ولا شك أن الجاحظ يرمي، في نصه، إلى أن يثبت للعرب نوعاً وقدرًا من التفوق. ولكن هذا التفوق محصور بعرب الجاهلية وبفن الخطابة. وعرب الجاهلية ليسوا كل العرب، والخطابة ليست كل الحضارة. لا في نظر الجاحظ، ولا على الأخص في نظر من سليله من ممثلي العقل العربي الإسلامي.

المحطة الثانية: لا ينتمي القاضي صاعد (٤٢٠ - ٤٦٢هـ) إلى الحساسية عينها

(٢١) البيان والتبيين، ص ٤٠٤ - ٤٠٥. والجابري يعرف هذا النص، بل يستشهد به، ولكن بعد أن يحذف مرجعيته الحصرية إلى عرب الجاهلية «الأميين» وإلى فن الخطابة المرتجل، ليجعل من العقل العربي الإسلامي، حتى في عصره الذهبي، مجرد امتداد وتظهير للعقل «البدوي».

التي ينتمي إليها الجاحظ. فهو لم يكن رجل أدب وبيان، بل كان رجل علم وتاريخ. وما كان يشكو من عقدة انتماء قابلة لأن تأخذ شكل عصبية إما شوفينية وإما شعوبية. فقد كان عربياً أندلسياً من نسب تغلبي، ومنحدرًا من أسرة عريقة ووطيدة القدم في القضاء وفي علوم العربية النقلية. وخلافًا للجاحظ أيضاً، فإنه ما كان صاحب هواية، بل مختصاً - إن جاز التعبير - في ذلك الفرع من التاريخ الذي عرف في الثقافة العربية الإسلامية ازدهاراً واسعاً: الملل والنحل، بالإضافة إلى أخبار الأمم. ففضلاً عن كتابه المشهور «طبقات الأمم»، ذكر صاعد أنه وضع كتابين لم يصلنا: واحداً بعنوان: مقالات أهل النحل والملل، وآخر بعنوان: جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم. ورغم أن عنوان الكتاب الأخير قد يوحي بحضور إشكالية العرب والعجم في مقارنة صاعد للأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة، إلا أن طبقات الأمم - وهو الوحيد من كتبه الذي وصلنا - يقطع بالعكس: فإشكالية صاعد ليست إثنية، ولا لغوية، ولا حتى بيانية على طريقة الجاحظ، بل حضارية حصراً. فالأمم لا تنقسم حسب إثنيتها ولغاتها، أو بالأحرى لم تعد تنقسم ذلك. فذلك هو ما قبل تاريخ البشرية، إن جاز التعبير. ففي «سالف الدهور» فقط، كانت الأمم تفترق طبقاً للغاتها التي كانت، حسب النظرية السائدة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى الأقل منذ أيام المسعودي، سبعة في العدد: الفارسية والسريانية واليونانية والقبطية والتركية والهندية والصينية. «فهذه الأمم السبع كانت محيطة بجميع البشر وكانوا جميعاً صابئة يعبدون الأصنام تمثيلاً بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية من الكواكب السبعة وغيرها»^(٢٢). وبغض النظر عن هذا التقسيم السباعي ذي المدلول الرمزي الذي لا يحتاج إلى إيضاح، فإن ما يلفت النظر هو غياب اللغة العربية، وهو غياب يؤكد محدودية أو نسبية المركزية الإثنية اللغوية العربية التي يجعل الجابري من طابعها المطلق أولى مصادراته. فصاعد يسير على تقليد ثابت في الثقافة العربية الإسلامية، منذ أيام المسعودي (- ٣٤٦هـ) على الأقل، مفاده أن العربية لم تكن لغة أولى، ولا بالتالي لغة آدم وأهل الجنة. فهذه وظيفة اضطلعت بها اللغة السريانية التي لا تعدو العربية نفسها، وكذلك العبرية، أن تكون فرعاً من فروعها (نستطيع هنا أن نفتح قوسين لنلاحظ أن ضعف النظرية اللغوية العربية كان يكمن

(٢٢) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٩.

دوماً، في هذه الحالة كما في غيرها، في غياب الدراسات التاريخية والحفريات اللغوية والاشتقاقية المقارنة). يقول في ذلك القاضي صاعد: «الأمة الثانية، الكلدانيون، وهم السريانيون والبابليون. . . وكانت بلادهم في وسط المعمور أيضاً، وهي العراق والجزيرة، التي ما بين دجلة والفرات، المعروفة بديار ربيعة ومضر والشام وجزيرة العرب اليوم، التي هي الحجاز ونجد وتهامة والغور واليمن كلها ما بين زبيد إلى صنعاء وعدن والعروض والشحر وحضرموت وعمان وغير ذلك من بلاد العرب. كانت البلاد كلها مملكة واحدة، ملكها واحد ولسانها واحد سرياني، وهو اللسان القديم، لسان آدم وإدريس ونوح وإبراهيم ولوط وغيرهم. ثم تفرعت اللغة العبرانية والعربية من اللغة السريانية، فغلب العبرانيون، وهم بنو إسرائيل، على الشام فسكنوه، وغلبت العرب على البلد المعروف بجزيرة العرب. . . . وانكشفت بقية السريانيين إلى العراق»^(٢٣). ولكن بغض النظر عن مسألة «الأم السريانية» للغات هذه - مما يقطع بأن العرب لم يغلوا في «تقدس» لغتهم إلى درجة غلو الهنود واليونان - فإن المدحش في تقسيم صاعد التقييمي للبشرية اعتماده معياراً لا يمت بصلة لا إلى اللغات ولا إلى الأجناس، بل فقط إلى درجة الإسهام في الحضارة. وفي ذلك يقول صاعد في معرض متابعته التطور والتشعب والتفارق الذي عرفته الأمم السبع البديئة: «قال صاعد: وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تُعنَّ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعدَّ بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت لها نتيجة فكرة. وأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقية الأمم بعد مَنْ ذكرنا، كالصين وياجوج وماجوج والترك

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٨. قارن مع المسعودي: «كانت بلاد الكلدانيين العراق وديار ربيعة وديار مضر والشام وبلاد العرب اليوم وبرها ومدنها اليمن وتهامة والحجاز واليمامة والعروض والبحرين والشحر وحضرموت وعمان، وبرها الذي يلي العراق وبرها الذي يلي الشام. وهذه جزيرة العرب كانت كلها مملكة واحدة يملكها ملك واحد ولسانها واحد سرياني، وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وإبراهيم عليهم السلام وغيرهم من الأنبياء فيما ذكر أهل الكتب. وإنما تختلف لغات هذه الشعوب من السريانيين اختلافاً يسيراً. . . . والعبرانية منها والعربية أقرب اللغات بعد العبرانية إلى السريانية» (المسعودي: التنبيه والإشراف، طبعة مصورة، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١، ص ٨٥).

وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللان والصقالبة والبرغز والروس وبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم»^(٢٤).

وبديهي أننا لسنا هنا في معرض البحث في مشروعية هذا التقسيم الإثنوغرافي، ولا سيما ما يتصل منه بإخراج الصين من دائرة الحضارة إلى دائرة اللاحضارة^(٢٥). بيد أن ما يعنينا هو الغياب شبه التام لإشكالية العرب والأعاجم. فالعرب واحدة من ثماني أمم متحضرة ليس إلا، وليسوا - كما في إشكالية اليونان/البرابرة - في نقطة المركز المفردة من دائرة مأهولة كلها بالامتحضرين. وليس هذا فحسب، بل إن تجاوز صاعد لإشكالية العربي والأعجمي، وتحوله عن مقياس اللغة إلى مقياس العلم في توزيع طبقات الأمم، جعله لا يخص العرب في سلم الترتيب إلا بالدرجة السابعة، أي ما قبل الأخيرة. فالأمة المقدمة بإطلاق هي الهند، لا لكثرة عددها وفخامة مملكتها فحسب، بل أيضاً وأولاً لأنها «عند جميع الأمم وعلى مر الدهور وتقدم الأزمان معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام [= العقول] الراجحة والآراء الفاضلة»، و«قد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتدبير في فنون المعرفة جميع الملوك السالفة والقرون الخالية»، حتى إن ملكها، بالمقارنة مع ملك الناس الذي هو ملك الصين، وملك السباع الذي هو ملك الترك، وملك الملوك الذي هو ملك الفرس، كان يسمى «ملك الحكمة لفرط عنايتهم بالعلوم وتقدمهم في جميع المعارف». وتلي الهند أمة الفرس، وهم «أهل العز الشامخ والشرف الباذخ، وأوسط الأمم داراً وأشرفها إقليمياً وأسوسها ملوكاً». و«أعظم فضائل ملوك الفرس حسن السياسة وجودة التدبير»، ولخواصهم «عناية بالغة بصناعة الطب ومعرفة ثاقبة بأحكام النجوم». ويليهم الكلدانيون الذين كان منهم «علماء جلّة وحكماء وفضلاء يتوسعون في فنون المعارف من المهن التعليمية والعلوم الرياضية والإلهية، وكانت لهم عناية بأرصاء الكواكب وتحقق بعلم أسرار الفلك ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم». ويأتي في المرتبة الرابعة اليونان، وهم بألف ولام التعريف «أمة الفلسفة»، و«الفيلسوف»، أي «محب الحكمة» هو اسم العالم

(٢٤) طبقات الأمم، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢٥) الواقع أن صاعداً نفسه يستدرك ليلاحظ أن «أنبه هذه الأمم التي لم تعن بالعلوم الصين والترك».

عندهم. و «فلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجل أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية». ويجاور اليونانيين في المرتبة الخامسة الروم الذين تابعوهم في تقليد حب الفلسفة، وإن خالفوهم بلغتهم «اللطينية». ويأتي في المرتبة السادسة أهل مصر، وهم يحضرون في هذا الترتيب بماضيهم أكثر منهم بحاضرهم إذ «كانوا أهل ملك عظيم وعز قديم في الدهور الخالية والأزمان السالفة»، وكانت لقدمائهم عناية «بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وخاصة بعلم الطلسمات والنيرنجات والمرائي المحرقة والكيمياء وغير ذلك». وفي الطبقة السابعة، فحسب، يأتي ترتيب العرب الذين لا يتأخر عنهم سوى العبرانيين الذين لا يقر لهم مؤلف «طبقات الأمم» إلا بمزية حضارية واحدة: «عنايتهم بعلوم الشرائع وسير الأنبياء»^(٢٦). وليس ترتيب المنزلة هو وحده الذي ينم عن انعدام شبه تام لدى صاعد للروح المركزية الإثنية، بل كذلك معيار التقييم. فلم يكن للعرب، في جاهليتها، من علم «تفاخر به وتباري فيه» سوى «علم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب». ولم يبلغنا عن ملوك حمير و «سائر ملوك العرب في الجاهلية» عن أحد منهم أنه عني «بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركاتها ولا بإثارة شيء من علوم الفلسفة». ومع الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام في صدره الأول أصابت العرب تقدماً وبياتت تُعنى، فضلاً عن لغتها، بـ «معرفة أحكام شريعتها» بالإضافة إلى «صناعة الطب [التي] كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكورة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها». وكان لا بد من انتظار خلافة المنصور، ومن بعده حفيده المأمون، حتى يقدم العرب على «طلب العلم في مواضعه واستخراجه من معادنه» بفضل «مهرة المترجمين» الذين كلفهم الخليفة السابع تعريب «كتب الفلاسفة» - أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم - المستقدمة من بلاد الروم. وعلى هذا النحو، وبفضل «قوة نفس» المأمون، «نفقت

(٢٦) لنقر مع ذلك لصاعد الأندلسي بأن أفراد العبرانيين في أمة على حدة - ولو هي الثامنة - يفرد هو نفسه عن التقليد السائد في الثقافة العربية الإسلامية، وهو التقليد الذي يحصر عادة الأمم في سبع، ولا يرى في العبرانيين سوى فرع من فروع الكلدانيين. ولعل الحضور السكاني، وعلى الأخص الثقافي، الكثيف لليهود في الأندلس عصرئذ هو الذي شحذ لدى صاعد هذه الرهافة الإثنوغرافية.

سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره... فأتقن جماعة من ذوي القبول والتعلم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة وسنوا لمن بعدهم منهاج الطلب ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام كمالها». ولكن هذا الفاصل كان في رأي القاضي الأندلسي عابراً: فقد بدأت دولة الحكمة «تنتقص بتمام ثلاثمائة سنة خلت لتاريخ الهجرة منذ اختل الملك وتغلب عليه النساء والأتراك. فلم يزل الناس يزهدون في العلم ويشغلون عنه بتراكم الفتن إلى أن كاد العلم يرتفع في زماننا هذا»^(٢٧). وبدون أن نتبنى هذا التفسير «الحديثي» للصعود وللانحطاط الثقافي في الدولة العباسية، فسنالاحظ أن التأويل الصاعدي يتعارض تصاليباً مع التأويل الجابري في نقطة مركزية: فرغم عروبة لسانه ونسبه فهو لا يرى في الفصاحة - مفصولة عن «دولة الحكمة والعلم» - محدداً للتفوق العربي، بل عامل تقصير في مضممار التباري مع الأمم. بل إن القاضي الأندلسي يجاوز مسألة اللسان إلى العنصر ويصدر حكماً بالغ القسوة إلى حد يمكن الكلام معه عن مركزية إثنية سلبية. فهو يطلق منذ القرن الخامس للهجرة الحكم الذي سيردده من بعده رائد النظرية الاستشراقية الآرية النزعة في القرن التاسع عشر ارنست رينان: «هذا ما كان عند العرب من المعرفة. فأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله تعالى شيئاً منه ولا هياً طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبا محمد الحسن بن أحمد الهمداني»^(٢٨).

المحطة الثالثة: هذه المركزية الإثنية السالبة تفصح عن نفسها بشكل جذري، لا عارض، لدى ابن خلدون. فهذا المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، الذي عايشها في لحظة إقفالها دفاتها، يعود على نحو صريح إلى إشكالية العرب والعجم، كما ينم عن ذلك عنوان كتابه التاريخي الكبير: ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ولكن ليعكسها. ففي كشف الحساب الأخير الذي يقدمه عن هذه الحضارة يبدو العجم، لا العرب، هم عامل تقدمها ومهندس عمارتها. فتحت عنوان «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم» يعقد

(٢٧) طبقات الأمم، ص ١٢٨ - ١٢٩ ومواضع شتى أخرى.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢١. والهمداني (الحسن بن أحمد بن يعقوب) يُعرف بابن الحائك، وكان شاعراً من أهل اليمن، ومؤرخاً وعالمًا بالأنساب وعارفاً بالفلسفة وله فيها «سراثر الحكمة» و «كتاب الجوهرتين».

فصلاً بكامله ليشرح المفارقة الكبرى للحضارة العربية الإسلامية: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي». والسبب في ذلك أن «الصنائع من منتحل الحضرة»، والعلوم بطبيعتها «حضرية»، و«الحضرة لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف»، لا العرب الذين كانوا لا يزالون أهل وبر من «المنتحلين للمعاش الطبيعي».

ويعزز ابن خلدون هذه المفارقة الكبرى بأخرى فرعية: فخلافاً للرأي الشائع القائل إن العجم ما كانت لهم إلا علوم العقل دون علوم النقل التي كانت للعرب، فإن صاحب المقدمة يذهب إلى أن «العلوم الشرعية والعلوم العقلية» على حد سواء كانت - «إلا في القليل النادر» - للعجم. بل حتى ذلك القليل النادر «إن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته». فقد «كان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم... وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربي. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يُعرف، وكذلك حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يبق بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم». فإذا كان ذلك هو شأن العلوم الشرعية، فكيف حال العلوم العقلية التي «لم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة - [و «العرب أبعد الناس عنها... وعن سوقها»] فاخْتَصَّت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا العربون من العجم»؟^(٢٩).

وتكاد هذه الوقفة في المحطة الخلدونية لا تحتاج إلى مزيد من بيان لولا أن صاحب المقدمة يطالعنا بمفهوم مدهش: الاستعجام. فقد كنا نظن أن الاستعراب هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية. وهنا نحن نكتشف أن الاستعجام يلعب دوراً موازياً، بل مكافئاً: فهو مفتاح العلم، مثلما الاستعراب مفتاح اللغة. بل حتى اللغة قد تكون محلاً للاستعجام: فذلك هو الشرط للانتساب إلى ذلك النادي المقفل المقصورة عضويته على «القليل النادر» من حملة

(٢٩) مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ٦٠٠ - ٦٠٢.

إشكالية اللغة والعقل

العلم العرب الذين لا يدخله واحد، إذا كان «عربياً في نسبه»، إلا بقدر ما يستعجم «في لغته ومرباه ومشيخته»^(٣٠).

أخيراً، وبالرجوع إلى مصادر نص الجابري التي هي أشبه بـ «حباثس»، نستطيع القول إن التوقف في المحطات الثلاث قد أتاح لنا أن نعيد فتح ما أغلقه من إشكاليات.

ففي المحطة الجاهلية، ورغم التوتر الشوفيني للجو من جراء المصادمة مع أنصار الشعوبية، أمكن لنا أن نلمس أن تقديس العربي للغته لا يعني تكفير فكر الآخرين ولا تدنيس علمهم.

وفي المحطة الصاعدة وجدنا أن ما يستمده العربي من قوة لغته قد لا يكون تعبيراً عن قوة، بل مؤشر ضعف وتقلص في درجة الإسهام الحضاري.

أما في المحطة الخلدونية أخيراً فقد انقلبت جدلية العرب والعجم رأساً على عقب: فخلافاً لما يحاول أن يوحي به نص الجابري من أن نصاب الأعاجم في الحضارة العربية الإسلامية كان كنصاب «الحيوانات العجمي»، فإن تهمة البكم الحضاري تلتصق من قبل صاحب المقدمة بالعرب دون العجم.

وبديهي أننا لا ننكر - رغم هذا كله - أن الحضارة العربية الإسلامية كانت بريئة من كل نرجسية. فهذه سنة الحضارات كافة. ولكنها مارست أيضاً ما يمكن

(٣٠) قد يعزو بعض الباحثين المعاصرين، من المصابين بالعصاب الإسقاطي، «عصبية» ابن خلدون للعجم ضد العرب إلى «مغربيته» أو «بربريته». والحال أن ابن خلدون - عدا أنه ما حاكم الأمور قط من وجهة نظر إثنية - ينتمي، سلالياً، إلى أسرة عربية من جنوب الجزيرة العربية، كما أن موقفه النقدي من البداوة المغربية والبربرية ما كان أكثر مهادنة من موقفه من البداوة الشرقية والعربية. ومن ذلك قوله في فصل يحمل هذا العنوان الدال: «في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة»: «والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام وكان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها. والدول التي ملكتهم من الإفرنجية والعرب لم يطل أمر ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها فكانوا إليها أقرب... فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة... فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كله أو أكثره بدوياً، أهل خيام وظواعن وقباطن وكُنن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قري وأمصاراً ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها» (المقدمة، ص ٣٩٥ - ٣٩٦).

أن يبدو، من وجهة النظر القومية للأزمة الحديثة، نوعاً من جلد الذات. وفي الأحوال جميعاً، فإن إشكالية العرب والأعاجم، سواء بالمعنى اللغوي أو الإثني، كانت، خلافاً لواقع الحال في حضارات أخرى، إشكالية مفتوحة، وإن تكن الرغبة المسبقة في هجاء العقل العربي عوضاً عن نقده، قد صورتها وكأنها مغلقة.

* * *

قد يكون في استطاعتنا أن نعمم فنقول: إن إغلاق الإشكاليات هو السمة المميزة، بل العلامة الفارقة لـ «الإبستمولوجيا» الجابرية^(٣١). ولكن قد تكون الإشكالية الأحكم إغلاقاً إشكالية اللغة التي تمثل، بكل ما في الكلمة من معنى، دائرة متشترقة على نفسها وعلى العقل الحبيس ضمن نطاقها. ولنترك الكلام للجابري في هذا الشاهد الطويل الذي يضطرنا دورانه المقفل على ذاته إلى إيراده بتمامه:

«ثمة اعتبار آخر يمكن أن يبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة العقل العربي... [وهو] ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة - أي لغة - تحدد، أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره له ككل وأجزاء... وسواء نظرنا إلى اللغة العربية من هذه الزاوية أو تلك فإننا سنجد أنفسنا دوماً إزاء محدد أساسي، ولربما حاسم، للعقل العربي بنية ونشاطاً. فلننظر إذن في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينتسب إليها وتنسب إليه، ولنبدأ بإبراز بعض المعطيات العامة التي قد تساعدنا على تمهيد الطريق أمام موضوعنا.

«يعد المفكر الألماني هررد (١٧٤٤ - ١٨٠٣) من الرواد الأوائل الذين انصرفوا،

(٣١) كان أول من تنبه، أو نبه بالأحرى، إلى هذه السمة السيد يسين في تعقيبه على مداخلة للجابري في ندوة «التراث وتحديات العصر». قال: «محمد عابد الجابري إضافة إلى كونه كاتباً مبدعاً هو كاتب خطر في الوقت نفسه. وخطورته تتمثل في أنه يجيد صياغة الأنساق المغلقة. وفي النسق المغلق تبدو الخطورة في أنه إذا كانت المسلمة التي يصدر عنها الباحث ليست صحيحة، أو ليست هي المسلمة الوحيدة، فإن كل البناء بعد ذلك يمكن التساؤل عن مدى متانته. ومن سمات النسق المغلق أيضاً القطعية الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بناء على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة» (انظر: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٦١).

في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديداتها، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دوراً أساسياً للغة في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون. وعلى الرغم من أننا قد لا نشاركه همومه الأيديولوجية (القومية) التي كانت تؤطر من «الخلف» نظريته اللغوية، فإننا نرى معه أن اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر. ولا نظن أن هناك من يجادل بجد في كون الطفل الصغير يتعلم التفكير بواسطة الكلمات التي تقدمها له لغة المجتمع الذي ينشأ فيه. وإذا كان الأمر كذلك فإن عالمه الفكري سيكون محدوداً، ولا بد، بحدود الإمكانيات التي تقدمها له لغته - الأم.

«من هنا ربط هرذر بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها، ذاهباً إلى القول بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم. ليس هذا وحسب، بل إن كل أمة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ فتنتقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة، فتصبح أخطاء الماضي، أو جزء منها على الأقل، من ضمن التراث الذي تنقله اللغة عبر الأجيال والذي يساهم في تحديد نظرة أصحابه إلى الكون، إلى الحق والخير والجمال. هكذا يقرر هرذر: أن رَبَاتِ المعرفة البشرية: الحقيقة والجمال والفضيلة قد أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك. إن هذا يعني أنه حتى القيم المجردة المثلى التي ينظر الإنسان إليها عادة على أنها قيم إنسانية خالدة لا تتقيد بالزمان والمكان، تكتسي مع ذلك طابعاً قومياً من خلال اللغة. فنحن لا يمكن أن ندرك الحقيقة أو نحس بالجمال أو نتعلق بالفضيلة إلا بنفس المعنى وبنفس المحتوى وبنفس الشكل الذي تنقل اللغة - لغتنا نحن - هذه القيم إلينا. فاللغة إذن، ليست أداة وحسب ولا محتوى وحسب، بل هي بمعنى ما من المعاني «القالب» الذي تفصل المعرفة على أساسه (تماماً كما يفصل الخياط الثوب على أساس قالب)، فهي إذن: «ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية».

«وعلى الرغم من أن وراء تأكيدات هرذر هذه دوافع قومية واضحة من السهل فهمها إذا تذكرنا حالة ألمانيا في القرن الثامن عشر. فإن ملاحظاته تلك لا تكذبها الأبحاث والدراسات الحديثة التي تهتم بتحديد العلاقة بين لغة قوم وتصور هؤلاء القوم للعالم، بل إن كثيراً من الدراسات اللغوية والإثنولوجية تؤكدتها. يقول ادوارد سابير، وهو باحث لغوي وإثنولوجي، إن «لغة جماعة بشرية ما،

جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم. ويلخص آدم شاف اتجاهات الرأي حول علاقة اللغة بالفكر داخل الدراسات اللغوية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم فيقول: «ابتداء من هرذر وولهم فون همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»^(٣٢).

ولنبداً أولاً، على مألوف عادتنا مع الجابري، بتدقيق الشاهد. ولنقر له حالاً بأنه يعيدنا هذه المرة، في العبارات الثلاث التي يضعها بين مزدوجين، إلى مرجع مضبوط: اللغة والمعرفة لآدم شاف. ولكن ليست هذه العبارات وحدها مأخوذة من كتاب المفكر الماركسي البولوني المشار إليه، بل الشاهد بجملة أفكاره. ومع ذلك فإن السؤال يطرح نفسه حالاً: هل رجع الجابري فعلاً إلى «اللغة والمعرفة» أم - كما نقدر - إلى «خلاصة طلابية» عنه؟

إن الاعتبار التي تحدو بنا إلى طرح هذا السؤال ثلاثة:

فالجابري، أولاً، يقول إن ادوارد سابير، الباحث اللغوي والإثنولوجي، يقول: «إن لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم». والحال أن هذه العبارة لا وجود لها في أي كتاب أو أي مقال من كتب سابير أو مقالاته. والرجوع إلى كتاب «اللغة والمعرفة» يفيدنا أن العبارة هي لآدم شاف نفسه الذي يقول في معرض تلخيصه نظرية سابير اللغوية: «نستطيع أن نعرض باقتضاب فكر سابير بالمفردات التالية: إن لغة جماعة بشرية ما...» إلى آخر الشاهد. فآدم شاف لا يستشهد في هذا النص بقول لسابير، بل يقدم، بمفرداته هو، تلخيصاً لفرضية سابير المعروفة أصلاً، في الألسنية الحديثة، باسم «فرضية سابير - وورف».

والجابري ينقل، ثانياً، عن آدم شاف قوله في الصفحتين ٢٩٢ - ٢٩٣ من

(٣٢) تكوين العقل العربي، ص ٧٦ - ٧٧. والتسويد من الجابري.

كتابه: «ابتداء من هرذر وولهللم فون همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير». والحال أن الرجوع إلى الصفحتين المشار إليهما من كتاب «اللغة والمعرفة» يقطع دابر كل شك: فالشطر الأخير والمسود من الشاهد ليس لشاف، بل هو مزيّف عليه، والأنكى من ذلك أنه مقحم عليه لا من خارج سياقه فحسب، بل بتوظيف دلالي معاكس لما يريد قوله أيضاً.

وبالفعل، إن الجابري إذ يضع - ثالثاً - على لسان آدم شاف القول بأن «اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»، يقوله في الواقع بعكس مرامه. فأدم شاف ما كان له، كمفكر ماركسي يلتزم بفكرة الوجود الموضوعي للعالم وينظرية المعرفة كانعكاس لهذا العالم في الذهن، أن يسقط في المثالية التي يسقطه فيها الجابري، وأن يجعل اللغة، لا العالم الموضوعي، هي التي تحدد رؤية البشر للعالم وقدرتهم على التفكير أصلاً. وكل ما هنالك أن آدم شاف، الذي أراد كفيلسوف أصيل - وإن ماركسي - أن يطور نظرية الانعكاس اللينينية بما لا ينفي دور العامل الذاتي في المعرفة، نوّه بأن «اللغة، ذلك النتاج الاجتماعي الذي يعكس واقعاً اجتماعياً معطى، تؤثر على نمط تفكير البشر بقدر ما تؤثر على إدراكهم للعالم ومفصلتهم له، وبالتالي تأويله الذهني». وواضح الفارق الكبير هنا بين طرح آدم شاف وتأويل الجابري له: فاللغة عند مؤلف «تكوين العقل العربي» محدد مطلق للعقل، على حين أن هذا «التحديد» - ونحن نضع هذا التعبير بين مزدوجين لسبب سيتضح حالاً - هو عند مؤلف «اللغة والمعرفة» من الدرجة الثانية: فاللغة، الشارطة للفكر، مشروطة هي نفسها بالواقع الاجتماعي الذي هي نتاج له. بل إن آدم شاف، استدراكاً منه لأي تأويل مثالي كذاك الذي يلبسه إياه الجابري، يوضح في فقرة تالية مباشرة أنه تعمد تخفيف كلمة «تحديد» إلى كلمة «تأثير». وفي ذلك يقول: «إن صياغتي هذه للأطروحة الأساسية لتيارات نظرية اللغة المفحوصة هنا تعطي عنها تأويلاً معتدلاً. فباستخدامي كلمة «تؤثر» خففت إلى حد كبير من غلواء تلك التيارات بصفة عامة والتيارات المعاصرة الممثلة بنظرية الحقل اللغوي وفرضية سابير - وورف، والتي

تستخدم ألفاظاً أكثر جذرية بكثير من قبيل: «تحدد طريقة التفكير»^(٣٣).

ترى هل من حاجة إلى أن نضيف القول بأن الجابري لو كان رجح حقاً إلى آدم شاف رجوعاً مباشراً - لا عن طريق خلاصة طلابية في أرجح الظن - لكان تحاشى أن ينسب الأقوال إلى غير قائلها، ولكان تحاشى، على الأخص، أن يؤولها بالكيفية عينها التي حذر قائلوها من تأويلها بها؟

ولكن إذا كان آدم شاف في الخلاصة الجابرية لا يطابق آدم شاف مؤلف «اللغة والمعرفة»، فهل يطابق هرذر الجابري هرذر التاريخي؟

إن هذا السؤال يجيب عن نفسه من تلقاء نفسه متى ما لاحظنا أن الرسابة الباقية من هرذر التاريخي في نص الجابري أشبه ما تكون بثفل ليمونة عصرت للمرة الثانية. فالجابري لا يعرف هرذر إلا عن طريق آدم شاف، ولا يعرف آدم شاف نفسه كما رجحنا إلا بالوساطة.

والواقع أنه عندما يقول الجابري في النص أعلاه إن هرذر هو من «الرواد الأوائل الذين انصرفوا، في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر»؛ وعندما يضيف في نص آخر أنه ممن «عالجوا مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في إطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها»^(٣٤)؛ وعندما يضيف في نص ثالث أن فلسفة هرذر لا تقبل التفسير إلا بالإحالة إلى «واقع ألمانيا المتخلف في عصره» وأن محورها الموجه كان «يدور حول قطبين: الوحدة والتقدم»^(٣٥)؛ عندما يقول لنا هذا كله عمن يفترض فيه أن يكون هرذر الذي عاش وكتب في القرن الثامن عشر (١٧٤٤ - ١٨٠٣)، فإننا نشعر وكأنه أخطأ الشخص كما أخطأ القرن. فالقس اللوثري هرذر يتحول، بقلم الجابري، إلى «باحث علمي»، علماً بأن الفلسفة، الموسومة بعمق بميسم اللاهوت، كانت هي التي لا تزال تقوم في القرن الثامن عشر مقام ما سيكونه

(٣٣) آدم شاف: اللغة والمعرفة Langage et Connaissance، منشورات انتروبوس، باريس ١٩٦٧، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٣٤) «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، في «الحدائث والتراث»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ١٤١.

(٣٥) «التاريخ والفلسفة» في «التراث والحدائث»، ص ٩٧ - ٩٨.

البحث العلمي في القرن العشرين.

ثم إن هردر لم يكن صار حتى «فيلسوفاً» يوم كتب أن «اللغة ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية» وأن «ربات المعرفة أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك» وأن «كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم». فهذه الأقوال الثلاثة، التي يستعيرها الجابري كشواهد من آدم شاف، قد وردت كلها في الفقرة الثالثة من مقدمة هردر لكتابه «شذرات حول الأدب الألماني الجديد». والحال أن «الشذرات» هو أول كتاب لهردر، وهو محض كتاب في الفيلولوجيا والنقد الأدبي، وقد كتبه وهو لا يزال في الحادية والعشرين، ونشره بلا توقيع ولبث سنوات يتردد في إشهار أبوته له، ولا سيما أنه كان مثاراً لطعون عدة من وجهة نظر أكاديمية صرفة. وبديبي أن ليس غرضنا التشكيك في موهبة هردر المبكرة، ولكن إلصاق صفة «العلمية» بها يبدو لنا إسقاطاً من معجم القرن العشرين ومناورة «إنشائية» لإلباس هردر هيبة ولتثقيل وزنه تهيولاً على القارئ في عملية «الإخراج العلمي» للإشكالية الجابرية عن «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»؟

ولكن إذا لم يكن المؤلف الفتى لـ «الشذرات» يمثل تلك السلطة العلمية المخلوعة عليه، أفلا يعود إليه، على الأقل، قصب السبق في ريادة المباحث اللغوية الهادفة إلى «ضبط العلاقة بين اللغة والفكر» وتحديد دور اللغة في «تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون»؟

بديبي أن موضوع الخلاف هنا ليس على الأسبقيات التاريخية، كما أن الغرض أبعد من مجرد تصحيح معلومة مغلوطة. وإنما بيت القصيد تفكيك اللغزم المعرفي الذي يزرعه ناقد العقل العربي في حقل اللغة والثقافة العربيتين تحت اسم «الرائد الأول» المفترض للنظرية اللغوية الألمانية.

وبدون أن ندخل هنا في نقاش مجدد حول أسطورة «البداية الأولى»، فإننا سنلاحظ أنه إن يكن من «رائد أول» في المجال الذي نحن بصدده فليس هو يوهان هردر، بل أستاذه وصاحب السطوة الكبيرة عليه يوهان هامان (١٧٣٠ - ١٧٨٥) الملقب بـ «نبي كونيغسبرغ» و «مجوسي الشمال». والحال أن هامان كان رائد اللاعقلانية الدينية في بروسيا في القرن الثامن عشر بقدر ما كان كانط، الملقب بالمقابل بـ «فيلسوف كونيغسبرغ»، ممثل العقلانية التنويرية والنقدية. وليس

من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون هامان قد اتخذ من كانط خصماً أول له. فمن خلال حربه على منظر «العقل الخالص» أراد منازلة التنوير الألماني وتهديم «معبد العقل» - كما لو أنه شمشون آخر - على من فيه من مشايخي زعيم مذهب النقد. ويقدر ما أراد أن يعبء العاطفة والوجدان ضد العقل، فقد انتصر في كل مجال «للاستثناء على القاعدة وللخاص على العام»، بل حتى «للشعر على النثر» بقدر ما أن الأول، في تقديره، لغة البشرية البدائية والثاني لغة الحضارة. ورغم طرافة شخصيته فإنه، في هجائه للعقل، لم يكن مجدداً كل التجديد. فهو يتابع في ذلك تقليداً كان أرساه لوثر نفسه عندما أطلق قولته المشهورة: «إنما العقل مومس»^(٣٦). وليس من سبيل أصلاً إلى فهم أفكاره إذا ما فصلت عن الجو التقوي العام الذي ترعرع فيه، كما عن تجربته الدينية الشخصية. فقد عصفت به وبأعصابه، وهو في السابعة والعشرين من العمر، أزمة نفسية عميقة هزت كيانه ولم يخرج منها إلا من باب الدين والكتاب المقدس الذي وجد فيه «قاعدة حياة وفكر» و «مفتاح ألغاز الوجود» و «الوثيقة الأصفى والأوثق للجنس البشري». والحال أن أول ما اكتشفه في الكتاب المقدس، هو «خرع العقل البشري». فما من حقيقة يمكن أن يهتدي إليها العقل إلا وهي موجودة سلفاً في «كتاب الكتب» ذلك. و «العقل لا يكشف لنا شيئاً أكثر مما كان عاينه أيوب، أعني شقاء الميلاد، وتفوق الموت، ولا جدوى الحياة البشرية»^(٣٧). وليس من حل أو خلاص أصلاً إلا بالله، وليس الطريق إلى الله العقل، بل الإيمان. والإيمان «ليس من صنع العقل»، بل هو السبيل الوحيد المتاح للتغلب على تناقضات العقل وتجاوزه قصوره. وحتى «نقائص كانط لا تحمل إلا حلاً مسيحياً»، إذ الإيمان وحده هو الذي يستطيع أن «ينفذ إلى لب الأشياء» وأن «يعتقل الحقيقة من الداخل»^(٣٨). وبوصفه إنساناً ملهماً فإن المسيحي المؤمن أقدر على الوصول إلى الحقيقة من أي فيلسوف ومن أي منطيق. و «بدون الإيمان فإننا نعجز حتى عن فهم الخليفة

(٣٦) جان ادوار سبنله: الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه La Pensée Allemande De Luther À Nietzsche، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٦٧، ص ١٨.

(٣٧) بيير غرابان: نظرية العبقرية في الكلاسيكية المبكرة الألمانية La Théorie Du Génie Dans Le Préclassicisme Allemand، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٥٢، ص ١٩٥.

(٣٨) ألبير ريفو: تاريخ الفلسفة Histoire De La Philosophie، الجزء الخامس: الفلسفة الألمانية من ١٧٠٠ إلى ١٨٥٠، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٨، ص ٢٨.

والطبيعة». إذ إن «وجودنا ووجود الأشياء طراً خارجنا هما موضوعان للإيمان ولا تفسير لهما إلا بالإيمان»^(٣٩).

ومن منظور هذا المذهب الإيماني الكلي صاغ هامان معالم نظريته في العلاقة بين الوجود والعقل واللغة. فالوجود هو شعر الله. والله شاعر، الشاعر الأول الذي يتعالى على مشاحنات السكولائيين وعلى خصومات القدامى والمحدثين. شعره هو العالم. باللغة خلق الله العالم. قال للكون كن فكان. اللغة إذن أولى صفات الله، أفنومه المشارك له في الجوهر. والكتاب المقدس هو ديوان شعر الله. قصيدته الأجل. النموذج الذي ينبغي أن يستلهمه كل شاعر قبل أن ينظم بيتاً واحداً من الشعر. واللاهوت ليس فرعاً من الفلسفة أو المنطق، بل هو العلم بكلام الله، بخطابه، بل هو محض «نحو بلغة الكتاب الإلهي». وإن يكن الله «متكلماً» و «كاتباً»، فإن في الإنسان شذرة من الله، لأن اللغة شرطه، وبها يصير إنساناً. فلا إنسان إلا أن يكون ناطقاً. هو عاقل لأنه ناطق. «العقل يساوي لغة، لوغوس. هذه هي العظمة التي أفضمها ولن أفتأ أفضمها حتى مماتي»^(٤٠). هذا ما كتبه هامان إلى هرذر في ١٠ آب ١٧٨٤، أي قبل عشرة أشهر بالضبط من وفاته. وكان قبل ذلك بأربع سنوات قد كتب في أهجية ضد دعاة تبسيط اللغة الألمانية: «بدون اللغة ما كان ليكون لنا عقل». ف «اللغة أم العقل والوحي، ألفهما وياؤهما». و «من لم ينفذ إلى داخل اللغة، التي هي رحم العقل، فلا معمودية له» كإنسان^(٤١). فاللغة «سر الإنسان المقدس». وبحكم طبيعتها الإلهية، فإنها سابقة في الوجود على العقل. فهي معياره، وعلى قاعدتها الثابتة «تقوم كل ملكة التفكير». وإحدى سمات عبقرية اللغة اليونانية أنها الوحيدة بين لغات العالم التي جمعت بين اللغة والعقل في كلمة واحدة: لوغوس. وهامان هو من يلخص، ودوماً في رسالته الأنفة الذكر إلى هرذر، المهمة التي نذر لها حياته كلها: «حتى ولو كنت بمثل فصاحة ديموستانس، فلن يسعني سوى أن أكرر ثلاث مرات كلمة واحدة يتيمة: العقل لغة، لوغوس».

والحال أن هرذر ما كان لهامان تلميذاً فحسب، بل كذلك «منفذ وصية»

(٣٩) نظرية العبقرية...، مصدر آنف الذكر، ص ١٩٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٤١) روجيه آيرو: تكوين الرومانسية الألمانية LA Genèse Du Romantisme Allemand،

منشورات أوبييه، المجلد الأول، باريس ١٩٦١، ص ٤٣١.

و «مكبّر صوت»^(٤٢). فلولا قلمه الخصب وبيانه لما عرفت أفكار هامان ونظرياته الذبوع الذي عرفته، وإن على حساب شهرته، وتحت اسم هرذر المستعار. ولكن ما دام الأمر يتصل بالريادة، لا بالشهرة، فهي تعود إلى هامان حصراً. فهو المعماري الأول للنظرية اللغوية الألمانية التي يمكن أن نطلق عليها اسم نظرية الهاءات الثلاث: هامان، هرذر، همبولت. وبديهي أن الغرض من هذا التوكيد على الريادة الهامانية، لا الهردرية، ليس تصحيح معلومة مغلوطة^(٤٣)، بل قراءة النظرية اللغوية الألمانية في حقلها الدلالي الفعلي وبدالة توظيفها التاريخي الحقيقي. فهذه النظرية ما صيغت «في إطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها»، بل بالضدية معها إلى حد كبير. وهرذر ما كان سليل العقلانية الكانطية، بل ابناً بكرةً للاعقلانية الهامانية. وليس لفيلسوف كونيغسبرغ دان بالتبعية، بل لنبي كونيغسبرغ.

(٤٢) ج. ف. انجلوس وج. نوجاك: الكلاسيكية الألمانية Le Classicisme Allemand، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٥، ص ٤٧.

(٤٣) الواقع أننا، في مشروعنا لنقد النقد هذا، لا نمسك دفتر محاسبة، ولا نولي بالتالي اهتماماً لتصحيح المعلومات المغلوطة إلا بقدر ما تتخذ ركيزة لبناء إشكاليات مغلوطة بدورها في مشروع المضاربة السالبة على العقل العربي الذي هو مشروع الجابري. وكما كنا أوضحنا في «نظرية العقل»، فإننا لا نسعى البتة إلى إحياء «منهج السرقات» الذي برع فيه قدامى نقادنا. ولكن ما دمنا بصدد البرهان على فرضيتنا التي تقول إن الجابري يتحدث عن هرذر بدون معرفة مباشرة، بل بوساطة عن وساطة، فلنورد شاهداً إضافياً على سوء المعرفة هذا. فالجابري يؤرخ لميلاد فلسفة التاريخ في الغرب بكتاب هرذر: أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية الذي كان صدوره «بمثابة عقد الميلاد الرسمي، في الفكر الغربي، لما يدعى فلسفة التاريخ». ثم يضيف القول - في معرض بيان السبب - أنه من الممكن «بسهولة ربط بداية فلسفة التاريخ في الغرب، مع هرذر، بحادث عظيم الشأن هز أركان أوروبا الغربية، ونقصد به الثورة الفرنسية بالذات» (التراث والحداثة، ص ٩٧). والحال أننا حتى لو سلمنا بأن الألماني هرذر - وليس على سبيل المثال الإيطالي فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) - هو «الرائد الأول» لفلسفة التاريخ، فإننا سنلاحظ أن كتابه الأول في فلسفة التاريخ لم يكن «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية»، بل «من أجل فلسفة أخرى في التاريخ» الذي كتبه عام ١٧٧٤، أي قبل خمس عشرة سنة من الثورة الفرنسية. كما أن «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» لا يمت بصلة إلى الثورة الفرنسية. فقد أصدر المجلد الأول منه عام ١٧٨٤ وانتهى من كتابة المجلد الرابع والأخير عام ١٧٨٨، أي قبل الثورة الفرنسية بعام واحد. والواقع أن الكتاب الوحيد الذي كتبه تحت تأثير هذه الثورة كان «رسائل من أجل تقدم الإنسانية»، وهي رسالة نشرها بين ١٧٩٣ و١٧٩٧، وما كانت في فلسفة التاريخ بقدر ما كانت تواصل تقليد «تربية الجنس البشري».

وصحيح أنه حضر في شبابه دروس كانط في جامعتها، وتبادل وإياه رسائل. لكن كانط الذي تعاطف معه قدرأ من التعاطف كان كانط ما قبل المرحلة النقدية، وعلى وجه التعمين كانط مؤلف «ملاحظات حول حس الجمال والجلال» الذي كان لا يزال واقعاً تحت تأثير روسو. أما ابتداء من عام ١٧٧٠، عام التحول الكبير باتجاه المذهب النقدي، فلن يعود كانط إلا خصماً وعدوآ. والهردرية، في فلسفة التاريخ كما في فلسفة اللغة، لا تقبل تأويلاً إلا في إطار تلك الخصومة وهذا العداء. وبالتعااضد التام مع «مجوسي الشمال»، سيشن هردر «حملة صليبية فيلولوجية» حقيقية ضد كانط وسائر «مصنمي العقل»^(٤٤). ورغم بقية من مجاملة كانت تحملها، عند الحديث عن كانط، على وصفه بأنه «أستاذي»، فإن هذه المجاملة كانت تنقلب، عند «النرفزة»، إلى سخرية، فيصبح كانط، بقلم هردر، هو «السيد الأستاذ!» أو «السيد الأستاذ في الفنون السبعة!»، أو حتى «السيد أبولون المترجم على سدة المحكمة النقدية الميتافيزيقية!». وإذا أخذنا بعين الاعتبار لوثرية هردر، ولوثرية بروسيا عموماً، فلنا أن نقدر مدى الحمولة من الهجاء في وصف هردر لكانط بأنه «بابا العقل». والواقع أن هردر لا يكتفي بدمغ الفلسفة الكانطية النقدية بأنها «بابوية»، بل يتطرف إلى حد وصفها بأنها «محكمة تفتيش» و «همجية» «ترجعنا والثورة [= الفرنسية] قرناً إلى الوراء». وفي رسالة إلى هامان بتاريخ ١٤ شباط ١٧٨٥ يحدد هردر برنامجاً بأنه «دحر وثن العقل [الكانطي] أو تدميره». وقد خرج هذا البرنامج إلى النور عام ١٧٩٩، عندما كتب هردر، قبل وفاته بخمسة أعوام، وبجزة قلم واحدة على مدى شهرين لم يذق النوم خلالهما، كتابه «الهرقلي الحجم» - تسعمئة صفحة - الذي جعل عنوانه: «ما بعد النقد» أو «نقد بعدي على نقد العقل الخالص». وفي هذا الكتاب شبه الختامي تحولت المعركة ضد الكانطية إلى «حرب دينية حقيقية»، ومثل كانط في قفص الاتهام بوصفه «ذاك الذي أظلم لغة أمة بالتصنع وأتلف أداة عقلها، وجرحها، وشوّه عضوها الأنبل»^(٤٥). وكما هو واضح من الاتهام، فإن الموضوع الرئيسي للخلاف بين هردر وكانط هو العلاقة العضوية بين العقل واللغة. فجزيرة كانط الكبرى أنه

(٤٤) ماكس روشيه: فلسفة هردر في التاريخ La Philosophie De L'Histoire De Herder،

منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٤٠، ص ٢٨٤.

(٤٥) نقلاً عن بيير بنيسون: العقل في الشعوب La Raison Dans Les Peuples، منشورات

سيرف، باريس ١٩٩٢، ص ٤٠، ١١٠، ١١٢، ١٢٦، ١٣٢.

قال بـ «العقل المحض» أو «العقل الخالص» متناسياً، حسب الدرس الهاماني، أن «لا عقل إلا باللغة»، وأن العقل بالضرورة «مشوب» أو «منسوج من أقصاه إلى أقصاه باللغة»، وأنه «غير قابل للانفصال عن اللغة التي تسميه» والتي تقوم له مقام «الجلد للجسم». وبمفردات كانظ نفسه، فإن اللغة، أكثر منها من أي مقولة أخرى من مقولات العقل القبلي من مكان وزمان ومبدأ سببية، هي القالب المسبق الأول للعقل. فهي للعقل موروثه التكويني، أو بل هي بذاتها «عقل وراثي». وبالمقابل، فإن العقل المحض، المنقطع عن شجرة أصوله الجينالوجية، هو بالضرورة عقل أبكم، عقل غير عاقل (Logos Alogos) ^(٤٦).

ولكن إذا كان العقل منسوجاً باللغة، فهل هذا معناه أنه متحدد بها؟ هذا ما تذهب إليه فرضية العمل الأساسية للجابري والقائلة - وإن نحلاً على آدم شاف - أنه «ابتداء من هرذر... تبنت الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة... إن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير». وقد كنا رأينا أن الخلاف كله هو على كلمة «تحديد» التي أحلها الجابري محل كلمة «تأثير». ولكن بالرجوع إلى هرذر تحديداً، هرذر الفعلي لا هرذر الجابري الافتراضي، فإن أول ما يسترعي الانتباه في نظريته عن المشروطية اللغوية للعقل هو طابعها الجدلي. فخلافاً للجبرية الأحادية والميكانيكية التي يقول بها الجابري والتي تذهب في اتجاه واحد من اللغة إلى العقل، فإن هرذر يقول على العكس بمشروطية جدلية وعضوية فاعلة في الاتجاهين: من اللغة إلى العقل، ومن العقل إلى اللغة. فلا عقل بلا لغة، ولكن لا لغة أيضاً بلا عقل. وما دام الأمر يتصل بفلسفة التاريخ أصلاً، فإنه من الممكن تطوير الصيغة الهردرية إلى: اللغة شرط التاريخ، والتاريخ شرط اللغة. فإن تكن اللغة قالباً مسبقاً للعقل، فهي ليست متعالية عليه، بل خاضعة بدورها لفاعليته - والعقل أصلاً محض فاعلية. وحسب استعارة هرذر بالذات، فإن اللغة هي قاعدة العقل، ولكن «القاعدة ليست كل التمثال» ^(٤٧). وصحيح أن هرذر كان في «شذرات حول الأدب الألماني الجديد» وصف اللغة بأنها أشبه بـ «قالب الخياط»، ولكنه يعود في «رسالة اللغة»، المكتوبة بعد «الشذرات» بستة أعوام، إلى تحديد اللغة بأنها «حاسة العقل» و«عضو

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩. وهو تعبير يسعنا ترجمته إلى العربية بـ «بيان غير مبين».

(٤٧) يوهان غوتفريد هرذر: رسالة أصل اللغة *Traité De L'Origine Du Langage*، ترجمة دينيز مودلياني، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩٢، ص ١١٧.

العقل». وعلى النقيض تماماً من الجابري الذي يكاد يقوله بأن «العقل أداة اللغة»، فإن هردر يقطع بأن «اللغة أداة العقل». بل هي «نسخة عن العقل» وليس العقل نسخة عنها كما تفترض فرضية الجابري. وعلى الضد دوماً من الجبرية الجابرية، فإن هردر يرى في اللغة شرط حرية الإنسان والعقل الإنساني. فـ «الإنسان كائن فاعل، حر الفكر، ولهذا فهو مخلوق لغوي»^(٤٨). وهذه الحرية هي الفارق أصلاً بين اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية. فجميع لغات البشرية إنسانية وما من واحدة منها حيوانية، لأنها من نتاج العقل وتقدمه وليست من نتاج الغريزة المكررة نفسها في أبدية مستديمة. وذلك هو الفارق بين لغة النحل وطراز وجوده وعمله وبين لغة الإنسان وطراز وجوده وعمله. فالنحلة تبني في طفولتها على نحو ما تبني في شيخوختها وستواصل على النهج نفسه من بداية الخليقة إلى نهاية العالم. فهي نحلة منذ اللحظة الأولى لوجودها، أو بتعبير أدق منذ بنائها لأول نخروب لها. أما الإنسان فلا يصير إنساناً إلا مع اكتمال مسار وجوده. وهذا المسار لا يخضع لجبرية مسبقة، بل هو مشروط بالاختيار الحر للإنسان في كل محطة من محطاته. والإنسان بالمهية حر، لأنه منسوج بالعقل، والعقل منسوج باللغة. واللغة، مثلها مثل العقل، علامة حرية لا علامة عبودية. وعلى حين أن غريزة الحيوان ثابتة، فإن عقل الإنسان ولغته قابلان لتطور ولكمال لامتناه. وعلى العكس دوماً من ثباتية الصيغة الجابرية، فإن هردر يقترح لإشكالية العلاقة بين اللغة والفكر الصيغة التطورية التالية: «تقدم اللغة بالعقل، وتقدم العقل باللغة»^(٤٩).

ولنا أن نلاحظ أنه على ضوء هذه النزعة التطورية يقول هردر بقابلية اللغة لاغتناء متواصل: من جيل إلى آخر، ومن كاتب إلى آخر، وحتى عن طريق الترجمة. فاللغة في التحليل الأخير، وطبقاً لبعض استعاراته، مادة مؤنثة، بينما الكاتب «عضو ذكورة» والكتابة فعل إخصاب وإنجاب. وقد تكون الترجمة - إذا كانت مبدعة - وسيلة مثل لتلقيح اللغة «العذراء». وهردر لا يتهيب من أن يمضي، رغم منصبه الكهنوتي الرفيع، في تجنيس اللغة إلى أقصى مدى: «فقبل كل ترجمة تكون اللغة كعذراء لم تخالط بعد أي رجل غريب لتلد بثمرة من تصالب عصيين. فيومئذ تكون لا تزال بكرأ وعلى حالها من الفطرة، صورة أمينة

(٤٨) لهذا أصلاً يرفض هردر أن يقيم علامة مساواة بين «مخلوقه اللغوي» وبين «متوحش روسو» أو «ذئب هوبز».

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠ - ١١٨.

لمزاج شعبها. وتكون مملأ بالفاقة والنزوة الحرون والشذوذ. وبصفتها هذه تكون لغة أصيلة وقومية»^(٥٠).

ليست اللغة إذن شرنقة أو محارة مقفلة على لآلئها، بل هي مسام منفتحة على كل تلاقح بين الحضارات. و «الأصالة» و «القومية» قد لا تكون دليلاً إلا على «الفطرة» و «البدائية». والاستعارة أول قوانين اللغة. ف «اللغة الليتورجية للأمة الروسية تكاد تكون بتمامها يونانية». و «المعاني المسيحية عند اللاتفيين ألفاظ ألمانية». وعن طريق الاستيراد «دخلت إلى الألمانية العلمية معظم تجريداتها في مجال اللاهوت وعلم القانون والفلسفة وسائر ذلك». وفي حالة الفطرة البدائية فحسب يمكن أن تتواجد «جزر لغوية» معزولة، ولكن مع التطور وتقدم الحضارة وتخالط الشعوب فإن تلك الجزر تغدو، وربما بضرورة قانونية، «برازخ» متصلة.

وخلافاً لما يتوهمه الجابري أو يوهم به قارته، فإن هرذر لم يكن «قومياً» بالمعنى الذي صار لهذه الكلمة مع فيخته، وبعد هزيمة بروسيا في معركة ايينا عام ١٨٠٦ أمام الجيوش النابوليونية. فهردر ما كان كما يصوره الجابري قومي النزعة، ولا كان يتخذ دوماً من قومية اللغة موضوعاً للغنائية، بل كان يعتقد أنها موجبة أيضاً لما أسماه «فلسفة سالبة». وقد شرح معنى هذه الفلسفة السالبة في أول كتبه فقال: «إذا صح أننا لا نستطيع أن نفكر بدون مفاهيم وأننا نتعلم كيف نفكر بفضل الألفاظ، فهذا لأن اللغة ترسم لكل المعرفة البشرية حدودها وأنطقتها... هذا التصور العام للمعرفة البشرية بفضل اللغة وبواسطتها يعطي بالضرورة فلسفة سالبة... فما أكثر ما سنكنسه من أشياء! أشياء نقولها بدون أن نفكر فعلاً بشيء ما، أشياء نسيء التفكير بها لأننا أسأنا التعبير عن أنفسنا، أشياء نريد أن نقولها بدون أن نفكر بها... فأكثر ما يختصم الناس حول الكلمات التي لا يفهمها أي من الأطراف»^(٥١). وقد عاد إلى طرح فكرة «الفلسفة السالبة» في كتابه النقدي الكبير ضد كانط في معرض تحذيره من سوء استعمال اللغة ومن نسيان دورها في نظرية المعرفة: «إن شطراً كبيراً من ضروب سوء التفاهم والتناقض والسخف التي تعزى إلى العقل ليست في أرجح الظن من فعله، بل

(٥٠) شدرات حول الأدب الألماني الجديد، نقلاً عن بيير بنيسون: العقل في الشعوب، ص ١٥١.

(٥١) شدرات حول الأدب الألماني الجديد، نقلاً عن آدم شاف: اللغة والمعرفة، ص ٦.

مردّها إلى عيب في الأداة اللغوية أو إلى سوء استعمال»^(٥٢).

وعلى الضدّ دوماً من النزعة القومية الثقافية التي تتخذ من اللغة معولاً تحفر به حدوداً وخنادق بين الأمم والقوميات و «الأرواح» القومية، فإن هردر يتخذ من اللغة، بوصفها شرط الصيرورة الإنسانية للإنسان، جسراً يمدّه فوق التمايزات القومية ليؤكد على وحدة الإنسانية وقرابة الشعوب وقرابة اللغات جميعها فيما بينها، بل وحدة أصلها ووحدة نحوها ووحدة أبجديتها. فعنده أن «كل مساحة الأرض خلقت للجنس البشري أجمع، والجنس البشري خلق لكل مساحة الأرض». واللغات القومية هي «أشجار غابة البشرية» الواحدة، و «اختلاف اللغات لا يمكن أن يكون ذريعة للانتقاص من الطابع الطبيعي والإنساني لكمال أي لغة». والبشرية، بحضاراتها ولغاتها، «حلقات في سلسلة واحدة». بل إن جميع اللغات «مبنية نحويّاً بطريقة شبه واحدة» ومكتوبة بـ «أبجدية شبه واحدة» إلى حدّ يمكن معه الكلام عن «لغة بشرية واحدة»، ولكن متعددة الألسن. وهي على كل حال «لغة متقدمة بتقدم الجنس البشري»^(٥٣).

ولا شك أن وراء مذهب هردر الإنساني الكلي هذا اعتبارات لاهوتية. فكاهن الله الذي كانه هردر ما كان له أن يشك في أن البشر قاطبة، بأبيضهم وأصفرهم وأحمرهم وأسودهم، هم، ولغاتهم^(٥٤)، خلائق لله. ومن ثم ما كان له أن يشكك في تماثلهم وتماثل لغاتهم وتساوي أدوارهم التي قدرها لهم الله في المسيرة العامة للحضارة. فكل يسهم بقسطه وتبعاً لطور الحضارة طفولة وفتوة ورجولة وشيخوخة. وما «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية»، ومن قبلها «فلسفة أخرى للتاريخ»، إلا سجل تحليلي لإسهام شتى شعوب العالم القديم والوسيط - بالإضافة إلى أوروبا الحديثة - في السيرورة الحضارية الكونية.

ونحن لا نجهل أنه قد تمت، في العهد الهتلري تحديداً، قومية هردر وجرمته وتعبئة نظريته اللغوية في خدمة أيديولوجيا العنصرية الآرية والتفوق الألماني. ولكن رغم ذلك، ورغم إعلان الجابري نفسه في معرض تبنيه لما يعتقد أنه نظريته

(٥٢) نقلاً عن دينيز مودلياني، في تذييلها على ترجمة «رسالة أصل اللغة»، ص ٣٠١.

(٥٣) رسالة أصل اللغة، ص ١٣٧ - ١٥٠.

(٥٤) فيما يتعلق بأصل اللغة تحديداً يبدو هردر متردداً ومتقلّباً بين القول بأنها «هبة إلهية» أو «اختراع بشري».

اللغوية عن تبرؤه من «همومه القومية» المؤطرة لها «من الخلف»، فإننا نزعم أن هموم هررد لم تكن قومية، أو على الأقل لم تكن قومية في المقام الأول. وصحيح أنه طالب لألمانيا - في مواجهة ما كان يعتبره «إمبريالية ثقافية فرنسية» - بالحق في أصالتها القومية الأدبية، ولكنه طالب بالحق نفسه وبالأصالة الثقافية عينها لجميع شعوب الأرض. فقوميته - إن جاز التعبير - لم تكن ألمانية خاصة، بل كونية معممة. وهي أقرب ما تكون إلى «القومية» التي تحدث عنها القرآن عندما قال: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات، ١٣). والواقع أن الهمم المركزي - وربما الوحيد - لهررد كان «محاربة كبرياء عصر التنوير كما يعبر عن نفسه في فلسفة التقدم»^(٥٥). وفي هذا السياق عينه تندرج حربه ضد الكانطية ومذهب العقل الخالص. ولهذا نكرر القول بأن الجابري يخطئ الشخص عندما يجعل من «التقدم» أحد قطبين تدور عليهما فلسفة هررد في التاريخ^(٥٦). فهررد قد طرد من قاموسه طرداً عنيفاً مفهوم التقدم Fortschritt، واستعاض عن هذه الكلمة السائدة في عصره كمقابل لكلمة Progrès الفرنسية، بأخرى Fortgang تعني اشتقاقياً «المسار المتصل» بدلاً من «المسار الصاعد» الذي تعنيه كلمة Fortschritt^(٥٧). وقد قام هررد بهذا الاستبدال ليؤكد على اتصالية الحضارة البشرية، وعلى أن التقدم الذي حققته أوروبا لا يشكل قطيعة، ولا قفزة إلى الأعلى، بل هو حلقة من حلقات سلسلة المسار الحضاري الكلي للبشرية الذي تسهم فيه كل قارة وكل أمة وكل ثقافة بالقدر الذي قدرته لها عناية إلهية عليا. وإذا كان المسار متصلاً، وليس صاعداً، فهذا معناه أنه لا داعي لكبرياء أوروبا الحديثة التي صارت فوق بينما

(٥٥) ماكس روشيه: فلسفة هررد في التاريخ، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٣.

(٥٦) الواقع أنه حتى القطب الآخر، «الوحدة»، لم يكن قطباً هرردياً. وهو غائب تماماً عن أفق فلسفته التاريخية. وحتى قوميته - إن جاز دوماً التعبير - ما كانت سياسية، بل ثقافية. ولعل المرة الوحيدة التي تحدث فيها هررد عن ضرورة وحدة الألمان، وهذا كضرورة إنسانية لا قومية، هي في إحدى رسائله الثماني والستين التي كتبها في العقد الأخير من حياته تعليقاً على الثورة الفرنسية. والواقع أيضاً أن الوحدة القومية الألمانية لم تتحول إلى قطب وإلى شعار تعبوي في الفكر الألماني إلا بعد هزيمة إينا وابتداء من خطابات فخته إلى الأمة الألمانية.

(٥٧) موريس بوشيه: ثورة ١٧٨٩ كما رآها الكتاب الألمان معاصروها La Révolution De 1789 Vue Par Les Écrivains Allemands Ses Contemporains، منشورات مكتبة مرسيل ديدييه، باريس ١٩٥٤، ص ٨١.

أمست سائر أمم العالم تحت. فالبشرية متقارنة وليست مترتبة هرمياً. وحتى من يحسبون أنفسهم عمالقة فإنهم ليسوا سوى أقزام ركبوا على أكتاف من تقدموهم. والتقدم أو المسار الصاعد يجيل إلى عجرفة عقل يحسب نفسه مستقلاً بذاته وقادراً على الترقى بمحض قدرته. أما المسار المتصل بالمقابل فهو أقرب دلاليًا إلى الفلسفة البذرية. فشجرة الحضارة لا تنمو، في كل حالة خاصة من حالات البشرية المتوزعة إلى قارات وأمم وأطوار، إلا بقدر ما تأذن به الطاقات الكامنة في البذرة التي زرعها العناية الإلهية. وعلى حين أن مفهوم «المسار الصاعد» يطرد باقي الشعوب إلى غابة الهمجية، فإن مفهوم «المسار المتصل» يؤكد أصالتها جميعاً. فالعقل إنما هو في الشعوب، وليس في شعب بعينه أو في قارة بعينها تعتقد، «لتقدمها»، أنها تملك احتكار العقل. وعقل الشعوب إنما هو من عقل الله. وما قد يبدو لاعقلانياً من خصوصية في سلوكها أو من تأخر أو نكوص في مسارها يأخذ دلالاته في كلية العقل الإلهي. ف«متاهة البشر هي قصر الله»^(٥٨). ولئن يكن فلاسفة التأليه الطبيعي في مطلع القرن قالوا بأن الله هو من بث في الطبيعة نظامها، فإن هردر يطبق على التاريخ ما طبقوه على الطبيعة ويضع مذهباً في التأليه التاريخي مؤداه أن الله هو من يبث في التاريخ نظامه ويعين له منطقته. وكل ما هنالك أن ذلك النظام وهذا المنطق هما بالكليات لا بالجزئيات. وتماماً كما أن ثورات البراكين والزلازل والفيضانات لا تنفي وجود النظام الطبيعي، كذلك فإن الحروب والأوبئة والمجاعات لا تنفي وجود المنطق التاريخي. ووحده العقل المحض، العقل «الجاف والبارد»، العقل «الكتبي»، عقل «فلاسفة باريس»^(٥٩) الذي «يفصل بين الرأس والقلب»، يقف، بمشروطيته وجزئيته، عاجزاً عن فهم «ملحمة الله عبر البشرية». وفيلسوف القرن الثامن عشر، سواء أكان اسمه فولتير أم كانط، لا يستطيع أن يفهم التاريخ من حيث إنه تاريخ لكل الجنس البشري، ومن حيث إن كل الجنس البشري موضوع لعناية إلهية عامة. فالعقل في نهاية المطاف مجرد ممثل فردي في مسرحية كونية كبرى أو قل إنه مجرد محاسب صغير، ودفتر محاسبته لا يتسع للميزانية الإلهية العامة، ولا يمكن أن يحيط بـ «المجموع الكلي»، بـ «الدالة الرياضية الكبرى»، أي بالمغزى العام

(٥٨) هردر: فلسفة أخرى للتاريخ Une Autre Philosophie De L'Histoire، ترجمة ماكس

روشييه، منشورات أوبييه - مونتانيي، باريس ١٩٦٤، ص ٣٠٥.

(٥٩) أي فلاسفة التقدم والتنوير والعقل المجرد، المتعجرف، المكتفي بذاته.

لـ «ملحمة الله عبر القرون والقارات وأجيال البشر»، ولـ «مسيرة العناية الإلهية، حتى عبر ملايين الجثث، نحو هدفها»^(٦٠).

وبديهي أنه إذا لم يكن هرردر معنياً بـ «فكرة التقدم»، فهو غير معني أيضاً - بالضرورة المنطقية - بـ «فكرة التأخر». فمن وجهة نظر اللاهوت الأكبر التي يصدر عنها، فإن عدم التقدم، أو حتى النكوص والانتكاس، يتساوى والتقدم في الدلالة على حكمة الله. فهو فصل من فصول الدراما الكونية الكبرى، هذا إن لم تحتمه الدورة البيولوجية للحضارات بين طفولة وشيخوخة، أو حتى بين حياة وموت. وبصفته هذه فإن التأخر غير قمين بالذم، مثلما أن التقدم لا يوجب المدح. فلا المسار الصاعد يخلو من سقطات، ولا المسار المتصل يخلو من انقطاعات. وليس مطلوباً من الشعوب أن تتقدم أو تتأخر، أن تفتو أو تشيخ، بقدر ما أن المطلوب منها أن تكون أصيلة وأن تتمسك بأصالتها. أن تكون هي، لا أن تقلد غيرها وتقع تحت هيمنتها وامبرياليتها الثقافية. ومن هنا أصلاً الأهمية الحاسمة للغة القومية. فهي التعبير الأكثر أصالة عن أصالة الأمم^(٦١).

ولكن هرردر ما أشاح عن «فكرة التأخر» لضرورة منطقية فقط، بل نزولاً أيضاً عند أمر واقع تاريخي. فليس فقط من وجهة نظر اللاهوت الأكبر، ولكن من وجهة نظر التاريخ الفعلي أيضاً، ما كان لهردر أن يتخذ من «التأخر» قطباً سالباً لفكره. وعندما يدعوننا الجابري إلى أن «نستحضر في أذهاننا واقع ألمانيا المتخلف في عصره [هرردر]» كي نفهم دلالة فلسفته في التاريخ ومدى اضطراب رغبته في انتشالها من وهدة تأخرها وفي «التقدم للحاق بركب الدول الأوروبية المتقدمة والانتقال بـ «ألمانيا الإقطاعية» - ولو بالحلم إلى «ما كانت تعيشه فرنسا وانكلترا على صعيد الواقع»^(٦٢)، فإننا لا نجد بداً من أن نلاحظ مرة أخرى أن الجابري يخطيء هذه المرة العصر، فضلاً عن الشخص. والواقع أن ما يغفل عنه الجابري، وهو يستعير عن ماركس وأنغلز (بوساطة التوسيرية على الأرجح) نظرية «البؤس الألماني»، هو أن مؤسسي الماركسية كانوا يتحدثان عن ألمانيا القرن التاسع عشر لا

(٦٠) فلسفة أخرى للتاريخ، مصدر أنف الذكر، ص ١٢٥، ٢٥٧، ٣٠٣، ٣٤٥.

(٦١) ومن هنا، في نظر هرردر، «جريمة» كانط الذي لم يسقط عامل اللغة من حسابه في نظريته للمعرفة فحسب، بل أفسد اللغة الألمانية نفسها بإساءة استعمالها وبإبداله نحوها الأصيل بـ «نحو فلسفي» مستورد.

(٦٢) التراث والحدائث، ص ٩٩.

ألمانيا القرن الثامن عشر. وبالإحالة إلى القرن الثامن عشر تحديداً، وإلى هردر بتحديد أكبر، فلا ألمانيا كانت متخلفة، ولا فرنسا وإنكلترا كانتا مثلاً. بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح. ففرنسا الفولتيرية، التنويرية، العقلانية المحضة، هي المثال الذي ما كان هردر يريد لألمانيا أن تحتذيه. وألمانيا، ممثلة ببروسيا في عهد فريدريش الثاني أو الأكبر (١٧٤٠ - ١٧٨٦)، كانت في ذروة من التقدم، لا في وهدة من التأخر. فبروسيا الفريدريشية ما كانت «دولة نموذجية» فحسب، ولا كانت تبدو «أسعد دولة في أوروبا» فحسب، ولا كان «جيشها يعد أفضل جيش أوروبي» فحسب، ولا كانت عاصمتها برلين توصف - قبل باريس التي كانت معتمة آنذاك - بأنها «عاصمة النور»، فحسب، ولا كان بلاطها مركزاً لأمية المشاهير من أهل الفكر والعلم، وفي مقدمتهم فولتير بشخصه، فحسب، ولا كان إمبراطورها نموذجاً للملك الفيلسوف^(٦٣) وللمستبد المستنير في آن معاً فحسب، بل فوق هذا وذاك كانت عقدت مع التنوير ومع مذهب العقل الكوني عقداً لمدى الحياة. وصحيح أن فلسفة الأنوار عمت أوروبا بأسرها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولكن في بروسيا فحسب صارت فلسفة رسمية للدولة. ففي فرنسا انصب النقد التنويري على النظام السياسي، وفي إنكلترا على النظام الاقتصادي. ولكن في بروسيا، ومن جراء حروب الدين التي طال أمدها فيها أكثر مما في أي مكان آخر في أوروبا، أعطيت الأولوية لحرية الضمير ومنحت الثقة للعقل بما هو كذلك. وبهذا المعنى العقلي كان التنوير ألمانياً Aufklaerung حتى قبل أن يكون فرنسياً Lumières أو إنكليزياً Enlightenment. وفي ألمانيا نفسها كان التنوير بروسياً قبل أن يكون فايمارياً أو نمساوياً. «إن بروسيا هي الوطن الحقيقي للتنوير. فالمبادئ العقلانية نفذت إليها بأعمق مما نفذت إليه في أي مكان آخر، فحولت الدين البروتستانتي، وتغلغلت في جميع الأجهزة الإدارية، وتجسدت في نمط إنساني لا يقل تميزاً عن الجنتلمان الإنكليزي أو الرجل المجتمعي الفرنسي. فالتنوير أضحى رسمياً في بروسيا، في عهد فريدريش الثاني، فلسفة، وديانة، ونظاماً سياسياً»^(٦٤).

(٦٣) كانت لفريدريش الثاني، بالفعل، كتابات في الفلسفة السياسية.

(٦٤) هنري برانشفيغ: أزمة الدولة البروسية في نهاية القرن الثامن عشر وتكوين العقلية الرومانسية La crise de L'État Prussien à la fin du XVIII siècle et la genèse de la mentalité

romantique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٧، ص ٧.

وعلى العكس جذرياً من الدعوى الجابرية، فإن الهردرية ما كانت من نتاج تخلف ألمانيا البروسية بقدر ما كانت احتجاجاً على تقدمها. وهردر ما كان ابناً باراً للتنوير بقدر ما كان ابناً عاقاً. ومن هنا ريادته - مع أستاذه هامان - لحركة العاصفة والاندفاع التي شكلت - من خلال الرومانسية - ردة فعل فلسفية وجمالية وذوقية على التنوير وحساسيته العقلانية النزعة. ومن هنا أيضاً خصومته لكانط ولمذهب العقل المحض ولمفهوم «التقدم» بقدر ما يحيل إلى قدرة العقل البشري واستقلاله أو استغنائه عن كل قوة متعالية. ومن هنا أخيراً تحفظه إزاء فريدرش الثاني الذي فتح بلاطه أمام أعداء الإكليروس، والذي انتقده على كونه مستنيراً أكثر مما انتقده على كونه مستبداً.

يبقى أن نقول ختاماً إنه إذا كانت المحطة الهردرية استأدت منا هذه الوقفة الطويلة فما ذلك لأننا تصدينا لتصحيح معلومات مغلوطة فحسب، بل أيضاً وأساساً لأننا هدفنا إلى تقويم إشكالية خطيرة مقلوبة وإعادة إيقافها على رأسها. عنينا إشكالية علاقة اللغة بالعقل. ولقد سقنا أكثر من دليل على أن الجابري أخطأ في شخص هردر ضالته. فهردر شرط الفكر باللغة بقدر ما شرط اللغة بالفكر. أما الجابري فقد جعل شارطية اللغة مطلقة وألغى مشروطيتها. فهي عنده تحدد القدرة على الكلام كما القدرة على التفكير. وقد يكون مباحاً لنا، قبل مغادرة المحطة الهردرية، أن نشير إلى اتجاه كان يمكن للجابري أن يهتدي فيه إلى ضالته. فلدى يوهان فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) نقع، لأول مرة في تاريخ الفكر - نقول ذلك تمشياً مع عادة ناقد العقل العربي في حبس الإشكاليات المعرفية في بكارة بدايات أولى - على نظرية لغوية قومية تؤسس الفكر في تبعية تامة للغة. ففي خطابات إلى الأمة الألمانية (١٨٠٧ - ١٨٠٨)، التي ألقاها فيما برلين رازحة تحت الاحتلال الفرنسي، يصوغ فخته على نحو غير مسبوق إليه، في تطرفه، جبرية لغوية صارمة. ف «تأثير اللغة في البشر أعظم من تأثير البشر في اللغة». ف «ليسوا هم الذين يشكلون اللغة، بل اللغة هي التي تشكلهم». بل ليس الفرد من البشر هو من يتكلم اللغة، وإنما «اللغة هي التي تتكلم من تلقاء نفسها بلسانه، وهي التي تفكر وتخيّل بالنيابة عنه». و «كما أن الأشياء الحاضرة حضوراً مباشراً تحدد الإنسان، كذلك فإن كلمات لغة بعينها لا بد أن تحدد من يفهمها، لأنها هي أيضاً أشياء فعلية، وليست نتاجاً ما عسفيًا». و «بوجه الإجمال، فإن التطور الإنساني لشعب من الشعوب يخضع أكثر مما يمكن تصوره للتأثير الذي تمارسه

عليه طبيعة اللغة بالذات. فاللغة ترافق الفرد إلى قرارة نفسه وصميم أفكاره وإرادته. ترسم له حدوداً أو تهيبه أجنحة. وكل جمهور البشر الذين يتكلمونها نراهم يجتمعون، تحت تأثيرها، في عقل واحد هو، فعلياً، نقطة تركُّز وتداخل العالم المادي والعالم الحسي»^(٦٥).

ولسوف نرى أن الجابري يقول بالحرف الواحد إنه ليس للإنسان من عالم سوى العالم الذي تقدمه له لغته. ولكنه في قوله هذا يحسب أنه هردي مع أنه في الواقع فختوي. ولكن سواء أتبع نفسه لأتوة ذلك، أم أتبعناه لأتوة هذا، فإن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو التالي: كيف يمكن للجابري أن يكون هردياً أو فختوياً، أي نصيراً لدعوى تبعية العقل للغته الخاصة، ثم يظل يمارس نقده للعقل العربي باسم العقل الكوفي؟

هذه مسألة لنا إليها، على كل حال، عودة.

* * *

لفلهم همبولت، في نص الجابري، حضوران:

حضور مجهور به من خلال الشاهد المنحول، في جزء منه، على آدم شاف: «ابتداء من هردي وولهم فون همبولد تبنت الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة... إن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير».

وحضور ضماني، غير مجهور بالمديونية فيه لمؤلف «اللغة والمعرفة»، من خلال إضافة موازية للجابري يعيد فيها التأكيد على «ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة - أي لغة - تحدد أو، على الأقل، تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره له ككل وكأجزاء»^(٦٦).

ولنبادر حالاً إلى تصحيح جزئي. فصاحب نظرية اللغة = نظرة الإنسان إلى الكون هو همبولت (١٧٦٧ - ١٨٣٥) الذي لا ينتمي بحال من الأحوال، مثله

(٦٥) يوهان غوتليب فخته: خطابات إلى الأمة الألمانية Discours à la Nation Allemande،

ترجمة ج. موليتور، منشورات الفريد كوست، باريس ١٩٢٣، ص ٥٤ - ٨١.

(٦٦) تكوين العقل العربي، ص ٧٦. والتسويد من الجابري.

مثل هردر، وخلافاً لما يوحي به نص الجابري، إلى إطار «الدراسات الحديثة»، وإن يكن - وهذا ما يميّزه عن هردر - قد مثل أول محاولة لنقله إبستمولوجية من فلسفة اللغة إلى علم اللغة. أما فكرته القائلة إن «كل لغة تحمل رؤية أصيلة للعالم» فقد صاغها في المدخل الذي وضعه في حوالي العام ١٨٢٠ لكتابه «عن لغة الكاوي في جزيرة جاوة» والذي نشر بعد وفاته تحت عنوان «في بنية اللغة».

ولنأت بعد ذلك إلى تصحيح جذري. هل يمكن توظيف هبولت ونظريته في اللغة = رؤية العالم في تقديم أساس أو تبرير نظري للجبرية اللغوية الجابرية التي تريد حبس العقل ورؤيته للعالم «ككل وكأجزاء» في سجن اللغة؟

الواقع أنه كما وجدنا آدم شاف - مرجع الجابري اليتيم إلى النظرية اللغوية الألمانية (والأميركية أيضاً كما سنرى) - يرفض كلمة «تحديد» ويخففها إلى «تأثير»، وكما وجدنا هردر لا يشرط العقل باللغة إلا بقدر ما يشرطها به، كذلك فإن هبولت يأبى إخضاع دينامية العقل لأي حتمية أو جبرية، بما في ذلك اللغة نفسها التي يعلن بصريح العبارة أنها «لا يمكن أن تشكل للإنسان حداً مطلقاً»، حتى وإن تكن بضرورة عاقلية الإنسان كموجود لغوي «مغلّفة لكل تجربة»^(٦٧).

والواقع أن هبولت، كواحد من رواد المثالية الألمانية، ما كان له، مهما أوغل في سلسلة السببيات، أن يخضع الإنسان، من حيث هو طاقة حرة، لأي حتمية من طبيعة أحادية وميكانيكية. ولئن يكن أغري، صنيع سائر المثاليين الألمان، بالتحري عن صيغة كلية للتطور الإنساني، فقد كان أشد حرصاً من غيره على التوكيد بأن «مجال التطور يفسح، من الداخل، لتأخذ مكانها فيه تلك الوقائع اللامتوقعة، الطارئة، والفاعلة حقاً، التي تتمثل بالأفراد»^(٦٨). فهبولت ليس من المفكرين الجماعيين النزعة، حتى وإن يكن عني أكثر من سواه بتحديد «المزاج العام» للأمم والعصور و«الروح القومي» و«رؤى العالم»، وما سوى ذلك مما يدخل في مجال ما أسماه «الأنثروبولوجيا المقارنة» أكثر مما يدخل في مجال الفلسفة. وفي فلسفة التاريخ تحديداً، وكذلك في فلسفة اللغة، فإن «نظرية

(٦٧) فلهلم فون هبولت: مدخل إلى الدراسة عن لغة الكاوي Introduction à l'Œuvre sur le Kavi

، ترجمة بيير كوشا، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧٤، ص ١٧٧ و٤٠٩.

(٦٨) اميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الجزء السادس: القرن التاسع عشر، مصدر أنف الذكر، ص ٢٧٦.

الفردية تمثل أصالة فون همبولت الحقيقية على الرغم من أننا نستطيع، من أكثر من زاوية، أن نقارب بينها وبين الأفكار الرومانسية عن العبقرية^(٦٩). والواقع أن عقلانيته كانت تحذو به إلى أن يلغي الصدفة وإلى أن يطلب لكل شيء علته، ولكن مثاليته كانت تحمله على قطع «سلسلة العلل والمعلولات» القابلة للتعقل، وعلى القول بوجود «فجوة» عصبية على العقل، أو «كم مجهول» متعذر الصياغة في معادلة، وهذا إلى حد يجعل عبارة «غير قابل للتفسير» مفتاحاً لا غنى عنه في التفسير النهائي للضرورة الإنسانية.

إن المشهد الأنثروبولوجي للجماعات الثقافية، أو للثقافات الجماعية بتعبير أكثر مطابقة، هو بلا شك في مركز اهتمام همبولت. ولكن إشكاليته المركزية ليست كيف تتكوّن هذه الجماعات أو الثقافات، بل كيف تتفرد نسبة إلى بعضها بعضاً، وكيف يتفرد فيها أفرادها. وروعة المشهد عنده لا تتمثل في عملية الانصهار داخل بوتقة الجماعة، بل في معاودة صب المعدن المصهور في تمثال متفرد يحمل، بالنسبة إلى الثقافات اليونانية والرومانية والجرمانية مثلاً، أسماء الاسكندر وقيصر وفريدريش الأكبر. وباستعارة صورة الشرنقة، فإن «المعجزة» لا تكمن في تشرنق «الدودة البشرية» داخل الجماعة التي تنتمي إليها، بل في تحولها، عند نضجها، إلى فراشة فردية قادرة على قطع خيوط حرير عبوديتها وعلى الطيران والتحليق خارج المجال المغنطيسي لشبكة الحتميات الفيزيولوجية التي كانت وراء تخلّقها. فسؤال الحرية لا الجبرية، هو المركزي: كيف يتأتى للفرد، رغم تجذره في سلسلة السبببات الجماعية، أن يخترع داخلته الخاصة؟

إنما من هذا المنظور، المناقض على طول الخط لمنظور الجابري الحتمي النزعة، تصدى همبولت لدراسة مساهمة اللغة في «تحديد نظرة الإنسان إلى الكون» أو دورها - كما يؤثر أن يقول - في تكوين «عقلية الأمم»^(٧٠). فالمبحث اللغوي هو مظهر رئيسي من مبحث «الطابع القومي وتوزيع الجنس البشري إلى جماعات وأمم». ولكن إذا كانت اللغة تحدد الأمة، فهي لا تحدد الأفراد. وإذا كانت تحدد «رؤية العالم»، فإنها لا تحدد ملكة التفكير. فالتفكير ليس ملكة للأمم، بل للأفراد. أو قل ليس هو ملكة للأمم إلا بقدر ما تكون الأمم - وتبقى -

(٦٩) الموضوع نفسه.

(٧٠) من رسالة له إلى غوته في ٧ أيلول ١٨١٢.

«بدائية». وصحيح أن «الأمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم». ولكن هذه الصيغة، المستعارة مباشرة من هردر، لا تصدق على الأمم إلا في طورها الجماعي، وعندما تكون لغتها لا تزال غناء أو أقرب إلى الغناء، وقبل أن تنتقل إلى أطوار تالية من الحضارة وترجح فيها كفة النثر كفة الشعر وتنبث للأفراد هويات شخصية. ففي أطوار متقدمة من الحضارة «ليس يتشابه فردان من أمة واحدة». وكما يكون «الطابع القومي» غالباً على الطابع الشخصي للفرد في الطور الجماعي، كذلك تكون قوته ضعيفة أمام قوة اللغة الطاغية. ولكنه في أطوار لاحقة من وجود الأمة واغتناء ثقافتها يكتسب قوة ارتجاعية على اللغة نفسها. ومع أن هبوت يدرج اللغة في عداد الظواهر الروحية، فإنه لا يتردد في أن يصف القدرة التي تمارسها اللغة على الجماعات بأنها فيزيولوجية، على حين أن القدرة التي يمارسها الفرد على اللغة دينامية خالصة. وإذا كانت اللغة تضغط على الفرد بقوة قياسيتها ونظامية أشكالها، فإن الفرد يرد الفعل على فعلها من منطلق مبدأ الحرية. ولا شك أن اللغة فاعلية وليست نتاجاً «وضعياً»، ولكنها في الوقت نفسه ذات «مرونة تشكيلية هائلة» وذات «خصوبة لا محدودة ولا متناهية». فاللغة «لا تحتل السكون»، بل هي كالعزق الذي «ينبض بتجدد دائم». واغتناؤها المتواصل يتم في اتجاهات ثلاثة:

١ - تحت تأثير تقدم الثقافة. فبنمو ملكة التفكير واقتدارها طرداً مع الزمن تكتسب اللغة ما كانت لا تحوزه من قبل، فتصدر أوتارها أنغاماً جديدة وتولد من تراكيبيها، على ثبات قوانينها، ترابطات مبتكرة ولا متوقعة بين الأفكار^(٧١).

٢ - تحت تأثير دينامية الأجيال. فكل جيل يضيف إلى تراث الجيل الذي تقدمه تراثاً. واللغات التي يتواصل تكوينها عبر الأجيال تتمخض عناصرها الصوتية عن مضامين أعمق فأعمق وعن حمولة في المعنى أغنى فأغنى.

(٧١) نظراً إلى موقف الجابري الهجائي من اللغة العربية بوصفها «لغة سحر وبيان» كما سنرى، فقد يكون مفيداً أن نستحضر هنا القانون التالي الذي يصوغه هبوت في تطور اللغة: فعنده أن الأدب، «ولا سيما الشعر والفلسفة»، أعظم تأثيراً في تقدم اللغة وأكثر إغناء وتفتحاً لطاقتها من مساهمة «العلوم الأخرى» التي تظل محصورة بتطوير «مضمون متخصص». ثم يضيف قوله: «ليس للغات أن تأمل في ملء تفتحها إلا أن تكون عرفت، لمرة واحدة على الأقل، انطلاقة الروح الشعري والروح الفلسفي». وذلك هو - وربما حصراً - شأن السنسكريتية واليونانية والعربية.

٣ - تحت تأثير عبقرية الأفراد من الكتاب الذين يضيفون باستمرار إلى قيمة اللغة فضل قيمة ويغنون مضمون الألفاظ، هذا إن لم يبتكروا ألفاظاً جديدة ويثروا قاموس اللغة.

ولكن اللغة لا تتقدم في اتجاه واحد. فهي، في حركة تجدها الدائب، تنضو عنها مواتها وما اهتلك وفقد قيمته من ألفاظها وتراكيبها من جراء الاستعمال اليومي والبلاغة المحنطة. ومن خلال حركة «المد والجزر» المزدوجة هذه تتقدم اللغة بتقدم الجنس البشري، وتقدم للعقل أداة محسنة باطراد لتطوير نفسه من خلال تطويرها.

وبالتوازي مع هذا التقدم المتصل تطراً على إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر تحولات ثلاثة. ففي طور أول، طور تشكل الجماعات اللغوية البدائية، تكون تبعية الفكر للغة تبعية تامة. وتكون حقيقة اللغة هي كل الحقيقة. وفي طور ثانٍ، طور الانتقال إلى الجماعات الثقافية والثقافات الجماعية، تغدو العلاقة بين الفكر واللغة «متبادلة متكاملة»: فهو يرتد عليها ليشروطها بقدر ما شرطه. وفي هذا الطور تكف اللغة عن أن تكون مجرد وسيلة لتمثيل حقيقة معروفة من قبل لتصير أيضاً أداة لاكتشاف حقيقة جديدة. وفي طور ثالث وأخير، طور الأمم الحديثة القائمة على تفتح الشخصية الفردية، تسمي اللغة تابعة للفكر، فيسودها بدلاً من أن تسوده، ويطوِّعها لتكون بين يديه وسيلة لاخترع حقائق جديدة وبناء وقائع جديدة^(٧٢). وفي هذا الطور الأخير تنتقل السيادة على اللغة من الجماعة أو الأمة إلى الفرد حصراً. ومع هذه النقلة تحتل نسبية لغوية جديدة من طبيعة فردية محل النسبية القومية التي كان قال بها هامان وهردر. فعبارة حاسمة يقول ثالث الرواد «الهائيين» للنظرية اللغوية الألمانية: «وحده الفرد ينجز تعيين اللغة. فما من أحد يعطي الكلمة القيمة عينها التي يعطيها إياها غيره. وأي فارق، مهما يكن واهياً، يحدث، كالدوائر التي يحدثها حجر ألقي في الماء، تموجات تنعكس عبر كل سطح اللغة. ولهذا فإن كل تفاهم هو في الوقت نفسه عدم تفاهم، وكل توافق بين الأفكار والمشاعر هو في الوقت نفسه تفارق»^(٧٣).

(٧٢) بما في ذلك بناء لغات وأبجديات جديدة على نحو ما أتاحت إمكانته الثورة الإلكترونية والمعلوماتية في القرن العشرين.

(٧٣) ف. همبولت: مدخل إلى الدراسة عن لغة الكاوي، مصدر آف الذكر، ص ٢٠٣.

وعلى هذا النحو تتبدد تماماً «رؤية العالم» و «النظرة إلى الكون» التي تحددها اللغة لدى أهلها. والواقع أن هوبولت - رغم توكيده المكرر على كون «كل لغة تحمل رؤية أصيلة للعالم» - يخضع في نص آخر - منشور في حياته - معادلته عن اللغة = رؤية العالم لمشروطية جديدة: مستوى التطور الثقافي. ف «الطابع القومي» أو «النظرة إلى الكون التي تحددها اللغة القومية «أقوى تظاهراً لدى الأمم الأقل ثقافة منها لدى الأمم التي بلغت درجة عالية من الثقافة، ولدى الطبقات الوضيعة من المجتمع منها لدى الطبقات الميسورة»^(٧٤). بل إنه، في تعداده للعوامل التي تعين «طابع» الإنسان، لا يأتي بذكر اللغة: «في كل إنسان تلتقي عدة علل متباينة تعطي لتشكيل طابعه تعيينات خاصة تؤلف، متى ما اجتمعت، الجنس والسن والمزاج والقومية والوضع الاجتماعي والمهنة. وكل من هذه العلل تحدد الفرد وتحدد به ارتجاعياً». قد يقال هنا إن اللغة هي من محددات القومية عند هوبولت، وهذا صحيح، ولكن في هذه الحال لا يتعدى دور اللغة كعامل محدد للإنسان (ومتحدّد به كما يشير النص بوضوح) جزءاً من جزء. والشيء المؤكد على كل حال أن الإنسان في نظر هوبولت، المثالي والليبرالي (أو الحرّي كما نؤثر أن نقول)، ليس كائناً طبيعياً برسم التعيين. بل هو كموجود معنوي «لا يقبل الخضوع للملاحظة العلمية على منوال الموجود الفيزيقي». فهو منسوج بالحرية وبالعقل. وصحيح أن «قوانين العقل ضرورية ضرورة القوانين الطبيعية، ولكنها لا تعيق في شيء الحرية، لأن هذه الأخيرة هي التي تملئها». والواقع أن «الإنسان هو شيء آخر وأكثر من كل أقواله أو أفعاله أو أحاسيسه أو أفكاره مجتمعة». وكلما زاد حظه من الثقافة تعالي على التعيين وجابه كل محاولة لاستكشاف حقيقته بـ «كتم مجهول» عصي المنال، وعليه «تقوم حرية الإنسان»^(٧٥).

وليس عسيراً علينا أن نهتدي، بعد هذا كله، إلى الفارق بين الفكر الهوبولتي وتأويله الجابريّ (ودوماً بوساطة آدم شاف). فالعقل أو الفكر عند هوبولت، وعلى حد تعبيره هو نفسه، نهر يحفر بنفسه مجراه ويرسل دفقات أمواجه في الاتجاه الذي

(٧٤) ف. هوبولت: القرن الثامن عشر وخطة لأنثروبولوجيا مقارنة Le Dix-Huitième siècle et plan d'une anthropologie comparée، منشورات ليل الجامعية، ليل ١٩٩٥، ص ١٣٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨، ١٥٥، ١٨٣.

يشاء بدون أن يخالجه الشك لحظة في أن منابعه اللغوية قد تنضب أو لا تجاريه في اندفاعه. أما عند الجابري فليس الفكر إلا قناة ذليلة متفرعة من نهر اللغة ومرسومة الضفاف سلفاً. وإذا عدنا إلى استعارة «السجن»، فإن لسان حال همبولت يقول: إذا كانت اللغة تأسرنا، فإنما لتزيدنا حرية. أما الجابري فيحذف جواب الشرط غير مستتبٍ سوى فعله: فاللغة عنده محض إसार ومعتقل دائم.

نتيجة سالبة أخرى وأخيرة تترتب على التأويل الجابري للفكر الهمبولتي. فهمبولت، كما لاحظ ناحوم شومسكي، كان يعتقد أنه، وراء تعدد اللغات وتنوع «رؤى العالم»، يكمن عقل واحد، لولاه لتعذر تفسير كون البشر جميعاً ناطقين وكون كل لغة بشرية تحيل، لمجرد أنها لغة، إلى «نظام كلي يعبر عن وحدة ملكات الإنسان العقلية»^(٧٦). بل إن همبولت، تؤكداً منه على وحدة العقل الكونية هذه، يذهب - كما لاحظ شومسكي أيضاً - إلى أن «اللغات قاطبة تصدر عن قالب واحد»، وأنها «تدلل جميعها، من منظور النحو، على تماثلات عميقة»^(٧٧). أما الجابري فيخلص من تعدد اللغات إلى تعدد العقول، ومن خصوصية كل لغة إلى خصوصية العقل الناطق بها. ومن ثم يعود السؤال الأساسي إلى طرح نفسه: ماذا يتبقى، في هذه الحال، من العقل الكوني الذي هو للجابري، بتصريحه المكرر، فرضية العمل الأساسية؟

كان آدم شاف حذراً، في عرضه لمذاهب كبار رواد النظرية اللغوية الألمانية، من القراءة المبتسرة التي يقدمها «التلاميذ» عن «المعلم»، إذ يعمدون، في الغالب، إلى تسطيح فكره وتسوية تضاريسه، وإلى توحيد جدلياته وإلغاء تذبذباته وتناقضاته، مع أنها مؤشر حيويته، وربما عبقريته^(٧٨).

هذا التحذير يكتسي، في حالة اللغوي والإثنولوجي الأميركي، الألماني

(٧٦) ناحوم شومسكي: اللغة والفكر *Le langage et la pensée*، منشورات بايو، باريس ١٩٦٨، ص ١١٣.

(٧٧) ن. شومسكي: اللسانيات الديكارتيّة *La linguistique cartésienne*، منشورات لوسوي، باريس ١٩٦٩، ص ٤٩. والشاهد من نص رسالة من همبولت إلى شليغل عام ١٨٢٢.

(٧٨) اللغة والمعرفة، ص ٨ و١٧.

الأصل، ادوارد سابير (١٨٨٤ - ١٩٣٤)، دلالة خاصة. فسابير، الذي أخذ معظم نتاجه شكل مقالات محكمة بظروفها، ما كان يتهيب من ركوب مركب التناقض. وتناقضه يعود بالدرجة الأولى إلى أنه يجمع في شخصه بين موروثين ثقافيين: موروث فلسفة المدرسة اللغوية الألمانية ومعادلتها الميتافيزيقية عن اللغة = رؤيا العالم، وموروث المدرسة التجريبية الأميركية التي خطت خطوة حاسمة نحو تطوير فقه اللغة إلى بحث ميداني مقارن وجد تربته الخصبة في التعدد اللغوي المنقطع النظير للقارة الأميركية الشمالية، لا بوصفها قارة مهاجرين من شتى بقاع العالم فحسب، بل كذلك بوصفها الموطن الأصلي للقبائل الأميركية الهندية الناطقة، على قلة البقية الباقية منها، بعشرات من اللغات المتباينة التي لا تجمعها حتى وحدة الانتماء إلى أسرة لغوية واحدة.

والحال أن القراءة «التلميذية» التي يقدمها الجابري عن سابير، ودوماً بوساطة آدم شاف حصراً، لا تكتفي بإلغاء تناقضاته، بل تلغي نصف سابير لصالح نصفه الآخر: فهي تمسك بتلابيب سابير ميتافيزيقي اللغة، وتسقط تماماً من حسابها سابير الباحث اللغوي «العلمي». وعلى هذا النحو يقال لنا، في نص مزيف على سابير أصلاً كما كنا أوضحنا، أن «لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم».

إن هذه الصيغة، فضلاً عن كونها منحولة، تشكو من عيبين فادحين.

فهي تجهر أولاً بمشالية مطلقة لا يتجرأ على مثلها حتى أكثر الأفلاطونيين تطرفاً، إذ تجعل من اللغة، وليس أي مبدأ خلاق آخر، صانعة للعالم وللواقع الاجتماعي.

وهي تقلب ثانياً رأساً على عقب موقف سابير الذي كان هو الآخر «مادياً» على طريقته الخاصة، أي في التحليل الأخير على طريقة التجريبية الأميركية. ولهذا أصلاً استنجد آدم شاف بفرضيته اللغوية بهدف تثبيت النظرية الماركسية في الحقيقة بوصفها انعكاساً للواقع المادي، كما بهدف تثبيت مساهمته الشخصية في تطوير نظرية المعرفة الماركسية من خلال التوكيد على الدور النسبي للعامل الذاتي^(٧٩).

(٧٩) الواقع أن شاف، الموضوع على لسانه شاهد سابير، ما كان ليقع، وهو من الماركسيين القلائل الذين رفعوا عن الماركسية يد الأيديولوجيا وأعادوا إليها اعتبارها كفلسفة، في =

وبالفعل، إن سابير، حتى وهو يجعل من اللغة حاملة لرؤية خاصة للعالم، لا يجعل منها صانعة لهذا العالم. بل يؤكد على العكس، وبعبارة صريحة لا تقبل لبساً في التأويل، أن «اللغة هي قبل كل شيء نتاج اجتماعي وثقافي، وكذلك ينبغي أن تفهم»^(٨٠).

لكن في النقطة عينها التي يلتقي عندها ادوارد سابير بأدم شاف يشرع بالافتراق عنه. فلئن أكد، كما تقتضي أصول المذهب المادي، أن اللغة نتاج للواقع الاجتماعي والثقافي، فقد أنكر بالمقابل، خلافاً لما تقتضيه النظرية الماركسية في المعرفة، أن تكون اللغة انعكاساً لهذا الواقع. فليس بين اللغة وبين الواقع الاجتماعي والثقافي من علاقة سببية مباشرة. وسابير لا يتردد في أن يسفه «ميل بعض السوسولوجيين والإثنولوجيين إلى أن يروا في المقولات اللغوية تعبيراً مباشراً عن بعض من أظهر مظاهر ثقافة ما». ففحص الوقائع يكذب بقوة مدعى أصحاب هذا الميل، إذ «لا وجود في الواقع لأي ترابط متبادل بين النمط الثقافي والبنية اللغوية». ذلك أن قانون التطور الثقافي وإيقاعه هما غير قانون التطور اللغوي وإيقاعه. بل قد لا تربط بينهما سوى علاقة تعاكسية. ف«التعقد الثقافي» لا يستتبع «تعقداً لغوياً»، أي «تطوراً مورفولوجياً ونحوياً» موازياً. بل إن «التطور المورفولوجي [للغة] ينزع إلى أن يتناقص طردأ مع نمو التعقيد الثقافي». فالثقافتان الإنكليزية والفرنسية، على سبيل المثال، أصابتا أكبر التطور في الأزمنة الحديثة، ولكن «تاريخ اللغتين الفرنسية والإنكليزية ينم عن تبسط مطرد في الأبنية النحوية منذ أقدم الوثائق إلى يومنا هذا». وهذا لا يعني أن التبسط اللغوي هو دوماً دليل على تطور ثقافي. فليس يتعذر أن نقع «لدى الشعوب البدائية على كثرة من أشكال لغوية بسيطة نسبياً». ولهذا «يمنع علينا أن نقيم ترابطاً ملموساً بين درجة الثقافة أو شكلها وبين شكل اللغة».

وتنهض، في رأي سابير، حجتان دامغتان على الانقطاع ما بين التطور

= ذلك الغلط المغلظ الذي يوقعه فيه نص الجابري. والحال أن تدقيق الشاهد ينم عن خطأ في الترجمة. فشاف لا يقول إن اللغة «تصنع» العالم والواقع الاجتماعي للجماعة التي تفكر وتتكلم بها، بل يقول إن اللغة، التي هي من نتاج الواقع الاجتماعي، ترتد على هذا الواقع لـ «تقولبه» أو «تفصله». وهذا هو معنى كلمة Façonner التي تحيل في نص شاف، لا إلى الصنع، بل إلى استعارة «قالب الخياط» في توصيف هرردر لدور اللغة في تفصيل ثوب الواقع.

(٨٠) ادوارد سابير: لسانيات Linguistique، منشورات مينوي، باريس ١٩٦٨، ص ١٤٠.

الحضاري والبنية المورفولوجية والنحوية للغة. فالأنماط الثلاثة المشهورة من اللغات (بحسب التصنيف الهمبولتي): العازلة والمزجية والمتصرفة «يمكن أن تتواجد في أي درجة من الحضارة». وبالمقابل فإن وحدة الحضارة لا تمنع اختلاف اللغات، لا من وجهة النظر الصوتية ولا من وجهة النظر المورفولوجية. «ففي أميركا نلاحظ أن زمرتين من القبائل الأصلية المترابطة فيما بينها بقوة من وجهة النظر الثقافية مثل الإروكوا وجيرانهم إلى الشرق، الألغونكان، تتكلمان لغات متباينة كل التباين صوتياً ومورفولوجياً». كذلك فإن «قبائل اليوروك والكاروك والهوبا، المستوطنة ثلاثها في رقعة من الأرض إلى الجنوب الغربي من كاليفورنيا، تؤلف وحدة ثقافية متجانسة للغاية؛ ومع ذلك فإن اللغات التي تنطق بها تنطوي على فروق فونولوجية كبيرة، وهكذا دواليك». وذلك هو أيضاً شأن «قبيلتي الشينوك والساليش في كولومبيا السفلى والساحل الغربي من ولاية واشنطن: فهما تؤلفان وحدة ثقافية في بيئة فيزيقية متجانسة، ومع ذلك تنطوي لغاتهما على فروق مورفولوجية مهمة».

لا مناص إذن من «أن نستنتج أن التغيرات الثقافية والتغيرات اللغوية لا تتبع إيقاعاً متماثلاً، وأنه يمتنع بالتالي أن نتحرى عن علاقة سببية تربط بينهما بعروة وثقى». وليس من المستحيل، في نهاية المطاف، أن تكون وجدت «في طور بدائي من الحضارة رابطة مباشرة» بينها وبين الشكل اللغوي. ولكن بدءاً من قاعدة انطلاق واحدة، فإن اللغة والحضارة لا يجمع بينهما سوى مسار متفارق. مثلهما - كما يضرب سابير بنفسه المثال - مثل رجلين أخذتا عدتهما للارتحال، سيراً على الأقدام، في اتجاه واحد. ففي بادئ الأمر، وقبل أن يجل بهما التعب، يبقيان عند مسافة متقاربة. ثم لا يلبثان أن يتباعدا من جراء اختلاف بنيتهما الجسمانية وقدرتهما على الاحتمال وحس التوجه لديهما. وفي الوقت الذي يتعدل فيه خط مسار كل منهما، فإن المسافة المطلقة بينهما تتزايد. «وكذلك هو شأن العديد من الظواهر التاريخية [من لغة وثقافة وغيرهما] التي قد تربطها بقوة في طور ما علاقة علة بمعلول، ثم تجنح رويداً رويداً إلى أن تتباعد وتتفارق»^(٨١).

وبديهي أن دعوى الطلاق أو التفارق هذه ما بين تطور اللغة وتطور الثقافة لا تتمتع، كأية دعوى أخرى من دعاوى علوم الإنسان والمجتمع، بدرجة مطلقة من

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٦ - ٩٠.

الإلزام العلمي. ومن الممكن لمن لا ينتصر لها من علماء اللغة أو الثقافة أن يرد عليها بما ينقضها. ولكنها إن لم تكن بهذا المعنى ملزمة علمياً لقارئ ساير، فهي ملزمة بالمقابل منطقياً لسابير نفسه. والحال أن هذا الأخير هو من لا يلتزم بها في دعوى مقابلة له حول ما يسميه بـ «النسبية اللغوية»، وهي تسمية لا تعدو أن تكون مرادفة لمعادلة اللغة = رؤية العالم. فنفي العلاقة السببية ما بين اللغة والثقافة يعني ضمناً نفي تشكيل اللغة لنظرة الإنسان إلى الكون. إذ هل النظرة إلى الكون شيء آخر، في محصلة الحساب، غير ثقافة الإنسان؟ وإذا كانت اللغة هي العين التي يرى بها الإنسان العالم، أفلا تقوم الثقافة لهذه العين مقام الشبكية من الداخل، أو الشاشة من الخارج؟ وإذا كانت لغة الثقافة محدّدة للثقافة بموجب فرضية النسبية اللغوية أو معادلة اللغة = رؤية العالم، فكيف يمكن القول في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها كما يقول المناطقة، بقطيعة في العلاقة السببية ما بين اللغة والثقافة؟

إن هذا التناقض لا يخرج منه إلا بركوب مركبه. وهذا ما يفعله ساير في مداخلة مشهورة له عام ١٩٢٨ تحت عنوان: نصاب اللسانيات كعلم. ففي هذه المداخلة يبدو ساير وكأنه يقف ضد ساير، أو ربما - كما سبق لنا القول - يتغلب الميتافيزيقي الذي فيه على الباحث العلمي ليصوغ أطروحة نقيضة تقلب اللاسببية أو اللاحتمية التي كان قال بها هو نفسه في العلاقة بين اللغة والثقافة إلى جبرية لغوية تجعل للغة اليد الطولى على الثقافة وعلى رؤية البشر للعالم. ولنترك نصف ساير ينقض نصفه الآخر: «إن اللغة دليل الواقع الاجتماعي. ورغم أن اختصاصي العلوم الاجتماعية لا يقرون لها عادة بأهمية فاصلة، فإنها تشرط بقوة في الواقع كل فكرنا حول المشكلات والسيرورات الاجتماعية. فالبشر لا يعيشون فقط في العالم الموضوعي، وليس فقط في عالم النشاط الاجتماعي بالمعنى العادي لهذا التعبير، بل يخضعون، إلى حد كبير، لمقتضيات اللغة الخاصة التي صارت وسيلة مجتمعهم التعبيرية. وإنه لمن الغلط تماماً الاعتقاد بأننا - فيما يخص جوهر الأشياء - ندخل في تماس مع الواقع بدون معونة اللغة، أو الاعتقاد بأن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون أداة، ثانوية الأهمية في محصلة الحساب، كل شأنها أن تمكننا من حل المشكلات الخاصة بالاتصال أو بالتفكير^(٨٢). والحق أن «العالم

(٨٢) هذا القول الذي ينفي فيه ساير كون اللغة محض أداة للاتصال أو للتفكير يناقض قولاً آخر له في مقال يعود إلى عام ١٩٢٤ تحت عنوان: «النحوي ولغته» جاء فيه بالحرف =

الواقعي» مؤسس لاشعورياً، إلى حد كبير، على العادات اللغوية للجماعة المعنية . فليس يوجد لغتان متشابهتان بما فيه الكفاية ليتمكن اعتبارهما ممثلتين لواقع اجتماعي واحد^(٨٣) . فالعوالم التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة عوالم متميزة وليست محض عالم واحد تحت بطاقات مختلفة^(٨٤) .

الدليل التجريبي اليتيم الذي يسوقه سابير إثباتاً لهذه الدعوى العريضة التي تغلو في المثالية اللغوية إلى حد إنكار موضوعية العالم الواقعي هو التالي: «حتى أفعالنا الإدراكية البسيطة نسبياً هي أكثر تبعية لتلك النماذج الاجتماعية التي نسميها «الكلمات» مما قد نميل إلى افتراضه . فإذا رسمنا على سبيل المثال نحواً من عشرة خطوط مختلفة دونما تعيين، فإن إدراكنا يوزعها إلى عدد محدود من المقولات: «مستقيمة»، «منحنية»، «خطوط منكسرة»، «خطوط متعرجة»، لأن الألفاظ اللغوية نفسها توحى لنا بهذا التصنيف» .

إن وهي هذا الدليل لا يكاد يحتاج إلى بيان . فهل نحن نرى الأشياء حمراء أو سوداء لأننا نسميها حمراء أو سوداء، أم نحن نسميها حمراء أو سوداء لأننا كذلك نراها؟ ولو كانت المسألة مسألة مقولات لغوية لا وقائع موضوعية، فكيف نفسر أن الآلاف المؤلفة من لغات العالم تتفق على تسمية الأحمر أحمر والأسود أسود؟ وكذلك هو شأن التصنيف اللغوي للخطوط . فليست لغة بعينها هي التي تنفرد بتسمية الخطوط مستقيمة أو منحنية أو منكسرة، بل الكثرة المطلقة من لغات الشعوب التي أصابت درجة معلومة من التطور الحضاري . بمعنى آخر، إن الأمر لا يتعلق فقط بالفاعلية التصنيفية للغة، بل كذلك بالقابلية التصنيفية للأشياء بموجب قوانين العقل . فالألفاظ التصنيفية تختلف من لغة إلى أخرى، ولكن معاني التصنيف ومقولاته واحدة في جميع اللغات . ولولا موضوعية الواقع لاستحال هذا الاتفاق الكوني بين البشر على المعاني رغم اختلاف اللغات واختلاف الألفاظ . وبدون استئناف لنقاش لاهوتيي القرون الوسطى حول الواقعية والإسمية، فإننا

= الواحد: «ليست اللغة في محصلة الحساب سوى أداة تسمح بنقل الأفكار» (المصدر نفسه، ص ١١٨) .

(٨٣) لنستذكر، على سبيل المقارنة الضدية دوماً، قول سابير الأنف بيانه من أن وحدة العالم الثقافي للقبائل الأميركية الهندية القاطنة في رقعة جغرافية متشابهة لا تمنعها من التكلم بلغات مختلفة .

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤ .

سنلاحظ، على نقيض دعوى سابير، أن الألفاظ هي أسماء للأشياء، وليست الأشياء تظاهرات وظلالاً للأسماء. وليست اللغة أداة للسيطرة علينا، بل هي أداتنا للسيطرة على واقع الأشياء. وكما يقول سابير نفسه في نص آخر فإنها هي التي يفترض فيها أن تقوم على خدمتنا، لا أن نقوم نحن بخدمتها. فليست هي قيد عبودية، بل هي «أقوى علامة على حرية العقل البشري»^(٨٥).

والواقع أن سابير نفسه هو من سيعود في مقال له عن «اللغة» نشره في موسوعة العلوم الاجتماعية الأميركية بعد خمس سنوات من مقال: «نصاب اللسانيات كعلم»، إلى التوكيد على أن «اللغة هي ترجمة رمزية مثلى لمعطيات التجربة»، وأن أكثر ما يميزها كنظام من الرموز هو مرجعيتها إلى التجربة المباشرة التي تجمعها وإياها «حركة ذهاب وإياب». وفي هذا المقال عينه يسدد سابير ضربة قاصمة إلى معادلة اللغة = رؤية العالم. فهذه المعادلة لا تصح - إن صحت - إلا في أطوار بدائية أو أولية من تطور البشرية. ففي تلك الأطوار تكون اللغة «أداة قوية للتجميع والتنميط». ولكنها في أطوار تالية ومتقدمة من تطور الحضارة تغدو «واحداً من أقوى العوامل التي تسهم في تطور الفردية»^(٨٦). وبديهي أن التفريد الذي تتيح اللغة إمكانيته ليس له سوى مؤدى واحد: انبثاق الفرد من الجماعة وانعاقه من إसार الرؤية الجماعية للعالم.

ترانا هل نستطيع ختاماً أن نجد تفسيراً لكل هذا التناقض الذي أوقعت سابير فيه نظريته في النسبية اللغوية؟ ربما فيما لو رجعنا إلى المصدر الذي تحدر منه هذا المفهوم. والحال أن سابير كان معاصراً لأينشتاين، ولقد حذر بنفسه قارئه من أن نظريته في النسبية اللغوية «ليست أصعب على الفهم من النسبية الفيزيائية الأينشتاينية»^(٨٧). وهو نفسه من يضيف القول بأن اللغة تعين لكل ناطق بها محلاً هندسياً تتغير إحداثياته مع الانتقال من منظومة لغوية إلى أخرى. وواضح للعيان أننا هنا أمام إسقاط من النظام الكسمولوجي على النظام اللغوي. وهو إسقاط لا يجد مبرره في بحث لغوي ميداني، أتطبيقياً كان أم مقارناً، بقدر ما يشهد على

(٨٥) وهذا العقل لم يعد على كل حال أسير اللغات القومية، بل هو، كما يلاحظ سابير، «قيد تدويل» من جراء التمازج الحضاري وتطور وسائل الاتصال على مستوى العالم بأسره إلى درجة يكاد معها العالم المتمدين يغدو بكامله «مكافئاً لقبيلة بدائية واحدة».

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

قوة الجاذبية الأيديولوجية التي مارسها في حينه كشف أينشتاين الشوري. وهنا ينهض أمام أعيننا مثال جديد على مدى قابلية النظريات العلمية الكبرى للتحويل بذاتها إلى «عقبة إيستمولوجية» متى ما أخرجت عن مدارها لتطبق بصورة آلية أو شبه آلية في حقول أخرى^(٨٨).

* * *

ربما كان لعلم اللغة، بالمقارنة مع غيره من علوم الإنسان والمجتمع، ميزة فارقة. فهذا العلم، الذي تأخر عن غيره مولداً، أصاب بالمقابل في النصف الثاني من القرن العشرين تطوراً مذهلاً رفعه، أو كاد، إلى مرتبة العلوم الدقيقة.

ومع أننا وجدنا الجابري يعلن عن التزامه، في مشروعه لنقد العقل العربي، «النظرة العلمية المعاصرة» و «التصور العلمي في أقصى مراتبه»^(٨٩)، فإن أياً من رواد اللسانيات الحديثة - وكم بالأولى المعاصرة - لا يرد له ذكر في مرجعياته: لا بنفست وشومسكي، ولا مارتينه وغاردنر، ولا حتى سوسور أو بلومفيلد.

فبضاعة الجابري من العلم اللغوي تبدأ كما رأينا مع هردر وهبولت، وتنتهي عند سابير الذي توفي عام ١٩٣٩، أو بالأحرى - لسبب سيتضح حالاً - عند تلميذه بنيامين لي وورف المتوفى بدوره عام ١٩٤١. ناهيك عن أن هؤلاء الأربعة لا يحضرون بأنفسهم وبكل كشافتهم الحافلة بالمتناقضات، بل يحضرون منهم أشباحهم، وقد عرّيت من اللحم والعصب، وقُطرت في إنبيق آدم شاف المقطر هو نفسه في إنبيق خلاصة مدرسية ما.

(٨٨) ليست هذه هي المرة اليتيمة التي جرى فيها توظيف كشف علمي في بناء أنظمة فلسفية أو معرفية من طبيعة ميتافيزيقية. فقد كان هردر، منذ عام ١٧٦٣، قد استغل كشف كوبرنيكوس الفلكي ليعلن عن ضرورة انقلاب مماثل في الفلسفة التي ينبغي أن تعطي «الشعب» المحل المركزي الذي كان يشغله «العقل»: «إن كل فلسفة، تريد أن تكون فلسفة الشعب، ملزمة بأن تجعل من الشعب مركز جاذبيتها. فإذا ما غيرنا منظور الحكمة الكونية بالطريقة نفسها التي تم بها الانتقال من نظام بطليموس إلى نظام كوبرنيكوس، فما أجدد وما أثير التطورات التي ستطرأ عندما تغدو فلسفتنا بأسرها أنتروبولوجية». وفكرة هذه «الثورة الكوبرنيكية» هي عينها التي سيتبناها بعد ٢٢ عاماً الرائد الكبير للمثالية العقلية الذي كانه كانط عندما سيطلب في مقدمة «نقد العقل الخالص» بأن تدور معرفة الأشياء حول نظام العقل بدلاً من أن تدور معرفة العقل حول نظام الأشياء.

(٨٩) ت. ع. ع، ص ٢٦.

أياً ما يكن من أمر، فإن الثلاثة الأوائل يردون على الأقل بأسمائهم، ولكن رابعهم، وهو أشدهم تطرفاً في المحاماة عن معادلة اللغة = رؤية العالم، لا يحضر باسمه ولا بشخصه، بل فقط، ودوماً بالكيفية الإنبيقية عينها، بأثر يتيم من نظريته، أو بالأولى من فرضيته، ذي صلة بمعجم «الثلج» عند الأسكيمو.

وقبل الدخول في أي تفاصيل، لنترك البيان لنص الجابري الذي يقول متابعاً عرضه المقتضب للنظرية الهردرية - الهمبولتية - السابيرية:

«هناك أمثلة عديدة يسوقها علماء اللغة والإثنولوجيا لتأكيد الآراء السابقة و «البرهنة» على صحتها، وهم يستقون أمثلتهم في الغالب من الشعوب المسماة «بدائية». وهكذا فالأسكيمو مثلاً يتوفرون على عدد هائل من الكلمات التي تخص الثلج: أنواعه، تحولاته، تراكمه... الخ، الشيء الذي يعني أن الأسكيمو يتوفرون من خلال لغتهم على صورة لـ «عالم» الثلج أوسع وأدق وأغنى من تلك التي يتوفر عليها سكان المناطق الحارة. ومن دون شك فإن الإنسان العربي في العصر الجاهلي - وكذلك سكان المناطق الصحراوية اليوم - يتوفر على عدد هائل من الكلمات التي تخص الحرارة: درجاتها، أنواعها، تغيرها بالعلاقة مع المكان والزمان... الخ هذا بينما لا يتوفر العربي - فيما نعلم - إلا على كلمة واحدة تخص عالم الثلج، هي كلمة «الثلج» ذاتها. ونحن لا نستبعد أن لا يتوفر الأسكيمو إلا على كلمة واحدة، أو على أقل عدد من الكلمات التي تخص الحرارة. وإذن فالعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو عن الحرارة سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن نفس الموضوع، كما أن العالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو لأهلها عنه. وهكذا يستحيل تماماً إقامة قاموس بين اللغة العربية ولغة الأسكيمو خاص بعالم الثلج وعالم الحرارة، لأن هذين العالمين غير متكافئين في اللغتين. صحيح أن المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى اختلاف الظروف الطبيعية، اختلاف عالم الصحراء عن عالم المناطق المتجمدة في أمريكا الشمالية، وأن الاختلاف بين اللغات هنا وهناك إنما يعكس ذلك الاختلاف في الطبيعة. ولكن صحيح أيضاً أن المتكلمين باللغة العربية اليوم وقبل اليوم سواء سكنوا المناطق الحارة أو المناطق المعتدلة ظلوا وما زالوا سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج. وهو عالم لا يقل فقراً عن العالم الذي تقدمه نفس اللغة عن عالم الأسماك بالقياس إلى اللغات الأوروبية مثلاً.

وإذن فاللغة لا تعكس الظروف الطبيعية وحسب، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لتنتشره على أمكنة وأزمنة مختلفة، فتكون بذلك عاملاً أساسياً، وأحياناً حاسماً، في تحديد وتأطير نظرة أصحابها إلى الأشياء»^(٩٠).

إن سياق النص لا يدع مجالاً للشك: فوحدها المدرسة الأميركية، ممثلة بسابير وتلميذه وورف - ومن قبلهما أستاذهما ف. بواس - أتيج لها أن تجمع بين «اللغة والإثنولوجيا» وأن تطور نظرية لسانية إثنية، مستفيدة في ذلك من تواجد العديد من القبائل الهندية الأميركية التي ما زالت تحافظ على تراثها الشفهي ونمط حياتها «البدائي» في إطار تلك «الحظائر» المشهورة التي أفردت لها والتي أريد لها - لأسباب عنصرية وعلمية معاً - أن تكون بمثابة متاحف حية.

ثم إن مثال «ثلج» الأسكيمو، الذي طارت شهرته في اللسانيات الحديثة، لا يدع أي مجال للشك في أبوة وورف له: فقد صاغه هذا الأخير في مقال مشهور يحمل عنوان «العلم واللسانيات» رمى فيه إلى أن يثبت أن «البنية التحتية اللغوية ليست مجرد «أداة» تسمح بالتعبير عن أفكار، بل هي تحدد بالأولى شكل هذه الأفكار وتوجه وترشد الفاعلية الذهنية للفرد». وتدليلاً على هذه الدعوى التي تؤسس لنسبية لغوية مطلقة وتؤكد على اختلاف اشتغال العقل باختلاف اللغات وتكرس تبعية الفكر «للعادات اللغوية الآلية واللاشعورية»، يسوق وورف أمثلة من اللغات السامية والصينية والإفريقية والأوروبية والهندية الأميركية تشف عن تبعية «المنطق الطبيعي» للمنطق اللغوي، وعن تباين في رؤى العالم تبعاً لتباين اللغات ولتباين المقولات اللغوية التي تلعب دوراً حاسماً في تنظيم معطيات التجربة و«تقطيع» الطبيعة وتعيين إدراك العالم. ودوماً في سياق هذا التوكيد على تحكم العادات اللغوية بالمقولات التصنيفية يسوق وورف مثال الهنود الأميركيين من قبيلة «الهوري» الذين يطلقون على كل ما يطير، سواء أكان إنساناً أم آلة أم حشرة (باستثناء الطير نفسه) اسماً واحداً. وتداركاً لاعتراض من قد يعترض بأن مثل هذا التصنيف ينم عن «فكر بدائي» إذ يجمع بين عناصر متنافرة شتى تحت مقولة لغوية واحدة، يلاحظ وورف أن الفرد من الأسكيمو يمكن أن يصوغ الاعتراض نفسه على مقولتنا نحن عن «الثلج». ف«نحن» - والضمير هنا يعود إلى أهل الحضارة الغربية - «نطلق اسماً واحداً على الثلج الذي يسقط، والثلج الذي

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

يغطي الأرض، والثلج المرتصص والمتقسي مثل الجليد، والثلج شبه الذائب، والثلج المعفر الذي تذرره الرياح، إلخ. والحال أن لفظاً كهذا متكرر المضامين الدلالية يكاد يكون بالنسبة إلى الواحد من الأسكيمو مما لا يعقل. فعنده أن الثلج الذي يسقط هو، حسيماً وفي شكل تظاهره بالذات، شيء آخر غير الثلج الذي على وشك أن يذوب، إلخ. ومن ثم يتعين تمييزه، الأمر الذي يوجب عليه أن يستعمل ألفاظاً مختلفة في تسمية هذين الثلجين وغيرهما من ضروب الثلج. وبالمقابل فإن الآزتيك [وهم الشعب الذي سبق الإسبان إلى احتلال المكسيك الذي هو بلد حار بالأحرى] يمشون إلى أبعد بعد مما نمضي إليه، إذ هم يعبرون عن «البرد» و «الجليد» و «الثلج» بلفظ واحد في جذره مع تبديل في لواحقه^(٩١).

إن حاجة وورف هذه قابلة حالاً للتمييز بين مستويين فيها: النية والنصاب العلمي.

فمشروعة هي، من ناحية أولى، رغبة وورف في رد الاعتبار إلى ثقافات أميركا الهندية التي كثيراً ما رماها العلم الأنثروبولوجي للرجل الأبيض بـ «بدائية العقلية». ولكن نبالة القصد هذه إن كانت تبرر لوورف حماسته، فهي لا تبرر له مغالاته حين يذهب، في دفاعه عن عقلانية لغات الهنود الأميركيين، إلى حد القول بأنها «ذات قابلية أكبر للتجريد» و «ذات استطاعة أكثر عقلانية على تحليل المواقف» من اللغات الأوروبية، وأنه فيما يتصل بالعمليات الذهنية العليا وبالتعبير عن الظواهرات الكسمولوجية والنظريات العلمية الكبرى تبرهن بعض الجماعات الهندية «البدائية» على أنها تقف، من حيث بنية اللغة، على «مستوى أعلى وأكثر تعقيداً من مستوى المتحضرين»، وأن «الإنكليزية أو الفرنسية هي للهوبي، في هذا المجال كما في مجالات أخرى كثيرة، كما العصا للسيف»^(٩٢).

أما من حيث النصاب العلمي، من ناحية ثانية، فإن حاجة وورف تشكو - وهذا أقل ما يمكن قوله - من نقاط ضعف جوهرية. فإذا صحّ أولاً أن للثلج عند الأسكيمو أسماء عديدة بينما لغة الآزتيك شحيحة في التعبير عن الظاهرة نفسها فهذا يطعن، أول ما يطعن، في فرضية وورف نفسها. فهذان المثالان لا

(٩١) بنيامين لي وورف: اللسانيات والأنثروبولوجيا Linguistique et Anthropologie،

منشورات دنوبل، باريس ١٩٦٩، ص ١٣٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

يثبتان أن اللغة رؤية للعالم بقدر ما يثبتان أنها مرآة. فبيئة الأسكيمو القطبية هي التي أثرت معجمهم بالمفردات الثلجية بقدر ما أن بيئة الآزتيك المدارية قد أفقرته. وفي الحالتين كليهما تبدو اللغة تابعة لعالم التجربة أكثر مما يبدو عالم التجربة تابعاً للغة.

وقد ساق جورج مونان، في معرض مناقشته لفرضية وورف، دليلاً قاطعاً على هذه المعكوسية في العلاقة المفترضة بين اللغة والبيئة. فمعجم اللغة الفرنسية كان فقيراً بالفعل بالمفردات الثلجية حتى الربع الأول من القرن العشرين. ولكن منذ أن تطورت رياضة التزلج الألبية وتحولت إلى هواية قومية بات القاموس الفرنسي المختص يعادل في غناه بالثلجيات قاموس «اللابونيين أو الأسكيمو الأكثر قطبية»^(٩٣).

وما يقال عن الثلج لدى الأسكيمو يمكن أن يقال عن القمح في حضارات الخبز أو عن السمك في حضارات الصيد أو عن الجمل أو الفرس في حضارات الصحراء. ففي جميع هذه الحالات، ليست اللغة هي التي تحدد معطيات التجربة، بل معطيات التجربة هي التي تحدد اللغة التي ترتد عليها لتحدها بدورها. وبدون أن تكون اللغة بنية فوقية، كما زعم في حينه اللغوي الماركسي المتطرف نيقولاي ماز، فإنها ليست أيضاً بنية تحتية، كما يفترض وورف^(٩٤). فهذه الجدلية الأحادية الاتجاه، التي تتيه بين فوق وتحت وتسهب عن البنية نفسها، لا يمكن أن تحيط بواقعة اللغة التي تنتظمها والفكر شبكة مشتجرة من العلاقات المتبادلة.

ثم إن مثال وورف عن معجم الثلج لدى الأسكيمو ليس سديداً. فهو مثال عن حالة حدية يمثل فيها الثلج عنصر الحياة الأساسي للسكان القطبيين. ومثل هذه الحالات الحدية في حضارات البشرية نادرة، ولا سيما أن غالبية حضارات البشرية تركزت - ولا تزال - في المناطق المعتدلة. وحالة الهنود الأميركيين،

(٩٣) جورج مونان: المشكلات النظرية للترجمة Les problèmes théoriques de la traduction، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٣، ص ١٩٣. وليس لنا أن نذهب بعيداً. ففي اللغة العربية أيضاً تطور في القرن الرابع الهجري، وبالتوازي مع التوسع الجغرافي للحضارة العربية الإسلامية نحو الشمال الآسيوي والأوروبي، فن شعري جديد ما كان يمكن أن يرى النور في مناخ الجنوب الحار: «أدب الثلجيات».

(٩٤) وفي ركابه الجابري نفسه الذي يبدو أنه يمارس الوجودية بغير علمه بالكيفية نفسها التي كان «السيد جوردان» يمارس بها النثر.

بصرف النظر عن درجة بدائيتهم، حدية هي الأخرى من زاوية الانعزال عن الحضارات الأخرى. وحالات العزلة في حضارات البشرية نادرة هي الأخرى. فالغالبية منها قد قامت على التواصل. وحتى ما حلّ منها محل الأخرى، فقد قام على التناضد لا على البدء من الصفر. فمهما حفرنا في التاريخ وجدنا تحت أنقاض كل حضارة أنقاض حضارة أخرى. وحتى حرب الحضارات قد تكون شكلاً من الحوار بينها. وخلا حالات نادرة من العزلة - شأن القارة الأميركية أو الأسترالية قبل اكتشافهما - لا يستطيع أي عالم باللسانيات المقارنة أن يفصل في مدى همولة كل لغة من رؤية خاصة بها للعالم. فالقانون الذي يحكم العلاقة بين اللغات، ولا سيما في تلك العصور اللاتاريخية التي مثلتها مرحلة الهجرات الكبرى، هو قانون الارتشاح والتناضح. وكل لغة عطشى تشرب من أرض غيرها، ولا سيما إذا ما حدث تغير في شروط تجربتها. فاليونانية اضطرت إلى اقتباس الألفاظ الدالة على البحر والسماك، مثلاً، على إثر نزوح الناطقين بها إلى السواحل اليونانية والأيونية. وقد يكون ذلك هو أيضاً شأن العربية مع كلمة الفرس ومستبعاتها، إذا صح ما يفيدنا به المؤرخون من أن شبه الجزيرة العربية لم تعرف الحصان قبل أن يستورده ملوك الحيرة في القرن الثاني للميلاد.

إن وحدة مستوى التجربة شرط إذن للمقارنة اللغوية. أما الحالات الحدية فهي لا تؤدي، في اللسانيات كما في الأنثروبولوجيا، إلا إلى علم للاختلاف، مع أن الحاجة تمسّ في هذه الميادين إلى علم للهوية. إذ أن ما يجمع بين البشر أكثر بكثير مما يفرّق بينهم. فهناك أولاً الوحدة التشريحية لتكوين الدماغ، والوحدة المنطقية لبنية العقل. وهناك ثانياً كليات جامعة بين مختلف قبائل البشر: كليات بيولوجية وفيزيولوجية وكسمولوجية، بل كذلك كليات لغوية. فجميع لغات العالم قابلة، خلا بعض الخصوصيات التعبيرية العائدة إلى كل لغة *Idiotismes*، للترجمة إلى جميع لغات العالم. والمقولات النحوية الأساسية مشتركة بين اللغات كافة. فما من لغة - من لغات العالم المكتوبة على الأقل - إلا وتحتوي على فعل وفاعل ومفعول، وعلى مبتدأ وخبر (أو مسند ومسند إليه)، وعلى أسماء وصفات وظروف وضمائر. وكما تحدث الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة عن عقل كوني، كذلك لا يتردد بعض اللسانيين المحدثين، صنيع شومسكي في «اللسانيات الديكارتية»، في الكلام عن نحو كلي *Grammaire universelle*.

ومن وجهة نظر الكليات، لا من وجهة نظر الخصوصيات، فإن المقارنة بين

لغة الأسكيمو القطبيين ولغة العرب «الصحراويين»، نظير ما يفعل الجابري بالتبعية المكتومة لوورف، لا معنى لها. فمستويات التجربة تختلف بين العالمين اختلافاً غير قابل للقياس. والمقارنة لا تجوز - بالإحالة إلى عنوان كتاب في اللغة للسيوطي - إلا بين «الأشباه والنظائر»: فهذا هو شرط خصوبتها. أما الحالات الحدية فليس لها من مبدأ جامع سوى المفارقة أو الضدية.

إننا نستطيع اليوم، أن نتحدث، على سبيل المفارقة، عن «صحراء من الثلج». لكن مفارقتنا اللغوية هذه لا تحيل في هذه الحال إلى واقع له وجوده في الأعيان، بل حصراً إلى صورة في الأذهان. وبالنسبة إلى الفرد من الأسكيمو الذين لم يقع بصرهم قط على صحراء أو على صورة صحراء، أو بالنسبة إلى الفرد من أعراب الجاهلية الذين ما عرفوا قط بوجود القطب الشمالي، فإن صورة «صحراء من الثلج» لا يمكن أن تعني له حتى تناقضاً. فهي محض صورة مستحيلة. وإنما بالإحالة فقط إلى إنسان العصر، الذي باتت له تجربة معرفية على الأقل بالقطب وبالصحراء معاً، فإن صورة «صحراء من الثلج»، من حيث تفارقها بين حدين متنافيين، يصير لها معنى. وقبل التجربة المعرفية المنقولة عبر كتابات الرحالة بالأمس أو الشاشة السينمائية أو التلفزيونية اليوم، فإنه ما كان لأحد في العالم القطبي أو في العالم الصحراوي أو في العالم المعتدل المتوسط بينهما أن ينحت صورة «صحراء من الثلج». فهذه الصيغة اللغوية المتفارقة ما كان لها أن ترى النور، بقلم أي شاعر مبدع، قبل أن تتطور المعرفة البشرية ويتم اكتشاف وجود القطب، أو على الأقل قبل أن تتواصل وتتخالط، ولو سماعاً، حضارات الثلج وحضارات الرمل. وعلى هذا النحو يتأكد مرة أخرى، ومن خلال مفارقات اللغة بالذات، أن ليس بعالم اللغة يتحدد عالم التجربة، بل بعالم التجربة يتحدد عالم اللغة.

ولهذا فعندما يقول الجابري إن «لغة جماعة بشرية ما تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي»، فإنه لا يمارس وورفية مكتومة فحسب، بل وورفية معكوسة أيضاً. فوورف كان مادياً، أو على الأقل لا ينفي الحقيقة الموضوعية. أما الجابري فيصدر عن مثالية لغوية تامة، تقلب رأساً على عقب مراتب الوجود. ومن هذه الزاوية المحددة، فإن الخصم اللعين لناقد العقل العربي الذي هو الغزالي - بعد ابن سينا طبعاً - يبدو متفوقاً بما لا يقارن في درس الواقعية اللغوية. ففي بيانه «رتبة الألفاظ من مراتب الوجود» كان مؤلف «معيان العلم» خاطب قارئه بالقول:

«إعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة. فإن للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله... وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر. وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه. والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والإصلاح»^(٩٥).

وبديهي أن الغزالي، الذي يشير في محتتم نصه إلى وجود كليات عينية وذهنية غير مختلف عليها بين البشر، ما كان له أن يتصور وجود كليات لغوية. فعلم اللغة كان لا يزال في عصره - الذي يجهل اللسانيات المقارنة - علماً للاختلاف. ولكن الغزالي أشار بوضوح بالمقابل إلى أن منزلة الخصوصيات اللغوية من الوجود تتخلف عن منزلة الكليات العينية والذهنية إلى المرتبة الثالثة. فإن يكن الوجود في الأذهان ظلاً للوجود في الأعيان، فإن الوجود في الألفاظ ظل للظل. وظل الظل هذا هو ما يريد الجابري، في الحصار الذي يضربه حول العقل العربي، أن يجعله كوة النور الوحيدة التي يمكن أن تتشكل من خلالها نظرة هذا العقل إلى الكون.

ولكن لندع جانباً ميتافيزيقا الوجود واللغة، ولنطرح سؤال اللغة العربية تجريبياً، أي من زاوية معجمها. فهل صحيح أن «العالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج فقير جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو لأهلها عنه»؟ وهل صحيح أن معجم العربية، بوصفها لغة «منطقة صحراوية»، «يتوفر على عدد هائل من الكلمات التي تخص الحرارة»، بينما لا يتوفر إلا «على أقل عدد من الكلمات» فيما يخص «البرد»، وربما «على كلمة واحدة تخص عالم الثلج هي كلمة الثلج ذاتها»؟ وهل صحيح أخيراً أن الناطقين بالعربية، المحكوم عليهم بأن يظلوا

(٩٥) أبو حامد الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، طبعة دار الأندلس المصورة، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦ - ٤٧. ومن قبل الغزالي كان حمزة الأصبهاني (- ٣٦٠هـ)، في كتابه «التنبية على حدوث التصحيف»، وضع على لسان أرسطو القول بأن «ما في الخط دليل على ما في القول، وما في القول دليل على ما في الفكر، وما في الفكر دليل على ما في ذوات الأشياء».

«سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج»، محكوم عليهم بأن يبقوا بالقدر نفسه سجناء «عالم لا يقل فقراً»، هو ذلك الذي «تقدمه نفس اللغة عن عالم الأسماك بالقياس إلى اللغات الأوروبية مثلاً»؟

إن هذه المزاعم الثلاثة التي تريد أن تسوي العربية بلغة الأسكيمو، بالفقر كما بالغنى بالمفردات الحدية، لا تخفي نيتها الهجائية التي يشف عنها نصاب المقارنة بالذات. فهجائية هي بكل تأكيد النية التي تختفي وراء إرادة مقارنة لغة ثقافة عالمة كبرى كتلك التي كانتها العربية بلغة شعب شبه بدائي كالأسكيمو^(٩٦) تجهل الكتابة وما تكلمها قط على مدى التاريخ المعروف سوى بضع عشرات من ألوف البشر ممن كانوا يعيشون - ولا يزالون - في عزلة حضارية تامة، ولم يقيض لها من جراء هذه العزلة أن تعرف التطور الذي عرفته لغات البشرية التاريخية، فظلت مفتقرة إلى مقولات نحوية أساسية مثل مقولة «الفاعل» بالذات، ولا يتخطى فيها نظام العد العشرين (لارتباطه حسيّاً بعدد أصابع اليدين والرجلين)، وتكاد تجهل جهلاً تاماً حسن التجريد، وهذا إلى درجة لم تتمكنها من تجريد مقولة «الثلج» الذي ظلت تسميه، بحسب حالاته، بأسماء متميزة^(٩٧).

وهذه النية الهجائية تفصح عن نفسها بعد ذلك من خلال التناقض الحاد في الجسم النظري للإشكالية اللغوية الجابرية. ذلك أن ناقد العقل العربي، بعد أن كان سعى في طور أول إلى التمهيد النظري لأسر هذا العقل في سجن لغته العربية من خلال التبني اللامشروط للنظرية الألمانية - الأميركية في النسبية اللغوية، نراه في هذا الطور الجديد من استدلاله يمهّد لأسر اللغة العربية نفسها في سجن البيئة الصحراوية من خلال تبني نظرية نقيضة تجعل من اللغة، هذه المرة، لا نظرة إلى الكون، بل مرآة للعالم. فبعد أن كان كل ظننا حتى الآن بأن لغة جماعة بشرية ما هي التي تصنع عالم هذه الجماعة وواقعها الاجتماعي، فإننا نفاجأ - مع النقلة إلى الصحراء - بأن بيئة جماعة بشرية ما هي التي تصنع لغتها.

وإذا علمنا أن التناقض النظري شاف على الدوام عن قصد أيديولوجي، فليس يصعب علينا أن نحدد طبيعة هذا القصد عند ناقد العقل العربي. فهو يريد أن

(٩٦) يقال إن معنى الأسكيمو «أكلة اللحم النيء».

(٩٧) انظر الفقرة عن لغة الأسكيمو في موسوعة ميشيل ماليرب: لغات البشرية Les Langages de l'Humanité، منشورات سيفرس، باريس ١٩٨٣، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

يتعامل مع العربية كما لو أنها لغة قبيلة بدائية أو إثنية منعزلة كالأسكيمو، وتحديدًا على أنها لغة صحراوية، أي بدوية. ومن هنا إصراره على ألا يرى فيها ما رآه كل من كتب عنها - باستثناء رينان كما سنرى - من حيث هي نموذج تام للغة حضارية، تضرب جذورها في العمق التاريخي للحضارات السامية، وتغذي فروعها من نسخ الثقافة العربية الإسلامية، كبرى ثقافات عصرها وأزهاها^(٩٨).

ففرضية العمل الرئيسية التي ينطلق منها الجابري هي أن العربية لغة صحراء وبدواة، ولذا فهو يتوهمها فقيرة فقراً مدقماً بمفردات الثلج والبرد والسمك. ونحن لا ننكر طبعاً أن الصحراء مكُون أساسي من مكونات اللغة والثقافة العربيتين. ولكن لا الصحراء تغطي كل رقعة شبه الجزيرة العربية، ولا شبه الجزيرة العربية تغطي كل رقعة الحضارة العربية الإسلامية. فشبه الجزيرة العربية مطوقة، كما يدل اسمها بالذات، من جهاتها الثلاث بالبحار. وسلاسل جبال الحجاز وعسير واليمن وعمان تفصل، على ارتفاعات تتراوح بين ١٥٠٠ و٣٠٠٠م، بين سواحلها وصحرائها. ومراكزها الحضارية، التي منها انطلق الإسلام (مكة، المدينة، خيبر، الطائف) تقع في هضبة الحجاز لا في بادية نجد، ولا في صحراء الربع الخالي. ثم إن السلالة الأموية ستختار ابتداء من رابع عقود الإسلام، وربما في أخطر قرار حضاري من نوعه، دمشق عاصمة لها، مثلما ستختار السلالة العباسية بغداد ابتداء من العقد الخامس عشر. والحال أن الشام والعراق، وفي امتدادهما مصر وفارس، هما من أعرق المراكز في تاريخ الحضارة كما في جغرافيتها. وفي الوقت الذي نهلت فيه العربية، على سعة، من معين السريانية والحبشية والفارسية، فضلاً عن اليونانية والهندوسية، فقد دخلت شريكاً رئيسياً في البنية المعجمية، وحتى النحوية، للعديد من لغات العالم الإسلامي:

(٩٨) ما دامت المرجعية المعلنة للجابري في نظرية اللغة هي إلى هرذر وهمبولت وسابير - المقروئين ثلاثتهم بمنظار آدم شاف - فلنذكر أن هؤلاء الثلاثة ثمنوا العربية تثنياً عالياً، عكس صنيع الجابري التبخيسي. فسابير اعتدها مع السنسكريتية والصينية واليونانية واللاتينية والفرنسية واحدة من كبرى «اللغات - اللغات» في العالم (لسانيات، ص ٥٤). وهمبولت لم يقارن بينها وبين لغات القبائل الأميركية الهندية أو لغة الأسكيمو أو أي قوم بدائي آخر، بل بينها - وإن جعلها في مرتبة ثانية - وبين تلك «اللغة المثالية» التي كانتها في تصوره اللغة السنسكريتية أو اليونانية (مدخل إلى دراسة الكاوي، ص ٣٦٣). أما هرذر فقد تحدث عن «معجزة» العربية «الغنية والجميلة» التي خرجت من الصحراء لتقدم، بعد اليونانية، أنبل أداة للفلسفة وللعلوم (أفكار لفلسفة تاريخ الإنسانية، ص ٤٣٨).

الفارسية والتركية والأردية والأندونيسية، إلخ، فضلاً عن الإسبانية والمطوية في العالم المسيحي. ولسنا بطبيعة الحال بصدد كتابة مديح للغة العربية. ولكننا نرفض في الوقت نفسه موقف الهجاء منها. ونرفض على الأخص الحكم عليها إيجاباً أو سلباً، غنى أو فقراً، عقلانية أو لاعقلانية، من موقع اللامعرفة. والحال أن أحكام الجابري حول معجم العربية تجاوز المغالطة النظرية - لا نتردد هنا في استخدام هذا التعبير - إلى الفضيحة المعرفية. فلو كان لناقد العقل العربي أدنى إلمام بأي معجم قديم للعربية لتردد مطولاً قبل أن يصدر حكمه القطعي بقرها المدقع بكل ما يمت بلفظ إلى عالم الثلج والبرد والسمك. وخلافاً لما قد يتوارد إلى الذهن، فإن الباحث المعاصر لا يحتاج إلى هدر وقت ثمين في تقليب المعاجم ليحصي ما ورد فيها من الألفاظ الدالة على معاني «الثلج والبرد والسمك». فمثل هذه المهمة وفرها عليه اللغويون العرب من خلال تطويرهم لفرع خاص من الفن المعجمي: قواميس المعاني^(٩٩). وعلى رأس هؤلاء يقف ابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨هـ)، صاحب أكمل وأوسع معجم في نوعه: المخصص. والحال أن الرجوع إلى هذا المعجم يدحض، بغير ما إمكانية للاستئناف، المزاعم الثلاثة جميعاً لناقد العقل العربي.

الثلج: فعلى عكس مدعى الجابري من أن العربية «لا تتوفر - فيما نعلم - إلا على كلمة واحدة تخص عالم الثلج»، فإن ابن سيده يخصص نحواً من عشرة ألفاظ «ثلجية»، أي أكثر مما يخصه وورف في لغة الأسكيمو. ففي باب «الثلج والبرد ونحوهما» يقول صاحب «المخصص»: «الثلج ما جمد من الماء بالنهار والليل. أبو عبيد: أرض مثلوجة... ابن السكيت: وقد ثلجت ثلجاً... أبو زيد: أثلجنا - دخلنا في الثلج وتلجنا... ابن السكيت: والسقيط بالليل... صاحب العين: الخشف والخشيف - الثلج الخشن... صاحب العين: الجمد - الرخو... والجمد

(٩٩) تختلف قواميس المعاني اختلافاً جذرياً عن قواميس الألفاظ. فهي لا تتفقد بالترتيب الأبجدي، بل توزع المواد اللغوية إلى أبواب معنوية، أو دلالية كما نقول اليوم، وتجرد في كل باب ما يعود إليه من الألفاظ، نظير ما فعل الثعالبي في «فقه اللغة» حيث وزع المفردات المتداولة في عصره إلى أبواب عامة، والأبواب العامة إلى فصول خاصة، فجعل «الباب الخامس والعشرين» مثلاً في «الآثار العلوية»، وجعل باب «الآثار العلوية» في ثمانية عشر فصلاً عقدها حول الرياح والأمطار والسحاب والرعد والبرق والأنهار والآبار والحياض، إلخ.

- الثلج وكل ما صُلب . . . أبو مالك: الظلم - الثلج . . . أبو عبيد: أرض مصقوعة من الصقيع ومجلودة من الجليد ومضروبة من الضريب وهو الجليد . . . صاحب العين: الدُمق: الثلج مع الريح يغشى الإنسان حتى يكاد يقتله . . . غيره: السيع ما سال على الأرض من جمد ذائب . . . صاحب العين: الههثة: انتخال الثلج والبرّد. ابن دريد: العُراب - البرّد لبياضه. أبو زيد: الكوكب - قطرات تقع بالليل على الحشيش^(١٠٠). فعدا التصاريف الفعلية المشتقة من كلمة «الثلج» ذاتها^(١٠١)، فقد أورد للثلج مرادفاً واحداً على الأقل، وميّز بين الصقيع والجليد والضريب، وسمى بأسماء مختلفة ثماني حالات للثلج: ماخشن منه وما رخا وما صُلب وما انتخل وما سقط ليلاً وما انتثر على الحشيش وما سال من ذوبه على الأرض وما أخذ منه، مع الريح، شكل عاصفة ثلجية.

البرد: لئن تكن اللغة العربية غنية بكل تأكيد بمفردات عالم الحر، فإن غناها هذا لا يترجم عن نفسه فقراً في مفردات عالم البرد، على نقيض ما تذهب إليه فرضية الجابري «الصحراوية». يقول ابن سيده في باب «البرد» المعاقب مباشرة في مخصصه لباب «الحر»: «عنبرة الشتاء - شدته وكذلك هُلبته . . . وقيل عشية هلباء للباردة القرّة . . . ويقال للشهر الآخر من الشتاء أهلب . . . وذلك لشدة صفق رياحه مع قُرّ وعواصف . . . وصبارة الشتاء - شدته . . . والقرس - البرد . . . وقُرّس الماء - جمد . . . وقد قرّسناه - برّدناه . . . والصنبر - شدة البرد . . . ويوم أشهب - ذو ريح باردة، وكذلك ليلة شهباء. وكُلبه الشتاء - شدته . . . ويوصف به فيقال: يوم كلبة وقد كُلب البرد كُلباً . . . وعفرة البرد - شدته وأوله . . . والزمهرير - البرد . . . والصرد - البرد . . . وحكي إن عشيتنا لعريّة - أي باردة . . . والسبرة - البرد من أول النهار . . . والليلة الآرزة - الباردة . . . والأريز - شدة البرد . . . والصرّ - شدة البرد . . . وبزك الشتاء - شدته . . . والشبم - البرد . . . وشقّان الريح - بردها . . . وشتاء قر وريح قرّة ويوم قار . . . والقرّة - البرد نفسه . . . ومن أمثالهم «جرّة تحت قرّة» - إذا عطش الإنسان في اليوم البارد فأكثر شرب الماء . . . صاحب العين: القر - البرد عامة. وقال بعضهم: القر في

(١٠٠) أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده: المخصص، طبعة دار الفكر المصورة، بيروت بلا تاريخ، المجلد الثاني، السفر التاسع، ص ١١٩ - ١٢٠.
(١٠١) هذا ما ينقض رأياً شائعاً - يتبناه الجابري بصورة ضمنية - مفاده أن اللغة العربية لغة «غير جوهريّة» لأنها تشتق من الأفعال ولا تعرف الاشتقاق من الأسماء.

الشتاء والبرد في الشتاء والصيف... والقَرْف - البرد في قُبَل الليل. والخَدْر - البرد مع المطر... والخَدِر - الشديد البرد... ويوم أَحَصَّ أُعْيَبَر - وهو الذي تبدو شمسُه ولا تنفَعك من البرد... وشنب يومنا وهو شانب - بَرَد... وخشف البرد - اشتد... وتبسر النهار - برد... وماء بَسْر - بارد... ووحصة - شيء من البرد».

السّمك: مصادرة الجابري عن «فقر عالم الأسماك» في العربية لا تحفي غرضها: فهي ترتبط بخيط منظور بدعواه - التي سنعرض لها حالاً - عن الطابع الصحراوي، وبالتالي الانفصالي واللاتاريخي، للغة العربية ولأسيرها الذي هو العقل العربي في رقعته «المشرقية»، مثلما ترتبط بخيط غير منظور بدعواه - التي سنعرض لها لاحقاً - عن الطابع البحري، وبالتالي الاتصالي والتاريخي، للعقل العربي في هجرته «المغربية». ويظهر أن هذه الرغبة المسبقة في «تصحير» الأداة اللغوية للعقل العربي قد أنست ناقد هذا العقل أن موطن العربية شبه جزيرة، وأن سواحل شبه الجزيرة هذه هي من أطول سواحل العالم، وأن سكان هذه السواحل كانوا يعيشون على رزق البحر بقدر ما كان بدو الداخل يعيشون على رزق الصحراء. وقد يقال هنا إن عربية الشمال «الصحراوي» هي التي غلبت في نهاية المطاف عربية الجنوب «البحري». ولكن حروب اللغات لا تقوم على منطق الإبادة. وتاماً كما في الجدل الهيجلي، فإن النفي لا يعني إلغاء، بقدر ما يعني دمجاً وتراكماً. ومن المؤكد أن معجم عالم الأسماك ليس في العربية الموروثة بمثل غنى معجم عالم الناقة. ولكن الغنى الأقل لا يعني بالضرورة فقراً. وعلى أي حال ليس إلى ذلك الحد المدقع الذي يوحى به نص الجابري. وشاهدنا هنا مرة أخرى ابن سيده في مخصصه. فبعد أن يعدد للبحر في العربية عشرة ونيفاً من الأسماء (القلمس، الدماء، الكافر، خضارة، اليم، سدر، البضيع، الحنبل، المهرقان، الخضم، القاموس) يفرد باباً للكلام عما في البحر من «الصَدَف» والحيتان ونحوه» فيقول: «الصدف - المحار، الجم - صدف من أصداف البحر، والقنقب والقنقن - ضرب من صدف البحر يعلق على الصبيان من العين، والدوك - ضرب من صدف البحر، والدلاع - ضرب من محار البحر، والحوت - السمك كله، وقيل هو ما عظم منه، والجمع أحوات وحيتان، وواحدة السمك سمكة، والنون - الحوت، سيبويه: الجمع نينان، البياح - ضرب من الحيتان، صاحب العين: هي ضرب منها أمثال الشبر... والتامور - دابة من دواب البحر،

والأطوم - سمكة في البحر، والكُبيح - دابة من دواب البحر، والزجر - ضرب من الحيتان عظام، والجوفي - ضرب من حيتان البحر، واللُخم - سمكة عظيمة،... الكنعد والكنعت - ضرب من سمك البحر، والحشرف - ضرب من السمك وقيل هو فلوسه، سابوط - دابة من دواب البحر، والإز - ضرب من السمك، والدخس - اسم بعض حيتان البحر، والجريث - ضرب من السمك وهو الجُرِّي، والإنقليس - سمكة على خلقة حية، والفريب - ضرب من السمك وقيل هو المملح ما دام في طرأته، والنشوط - سمك يمقر في ماء وملح، والبراك - نوع من السمك بحري له مناقير... والصرصران - ضرب من سمك البحر أملس ضخيم، والررف - ضرب من السمك... والحَمسة - دابة من دواب البحر، والشبوط والشبوط - ضرب من السمك دقيق الذنب... والحَساس - سمك يجفف ويسمى قاشعاً... وقضاعة - اسم كلب الماء وقيل به سُميت القبيلة، وقُبُع - دويبة من دواب البحر، وعُز الماء - ضرب من سمكه، والدوع - ضرب من الحيتان يمانية... والدعموص - دابة في الماء رأسها رأس الضفدع وذنبها ذنب الحوت، والشلق - الدعموص»^(١٠٢).

ومع اندفاعه الإسلام، ونقل العاصمتين، وتوسع الحضارة العربية الإسلامية مشرقاً إلى ما وراء النهر ومغرباً إلى الأندلس، حدث تحول جذري في الاتجاه في منطقة نفوذ العربية تأثيراً وتأثراً. ففي مصر وما بين الرافدين وخراسان تعاطت العربية مع حضارات نهرية، وعلى مدار المتوسط، الذي كان صار على حد تعبير آدم متز «بحراً عربياً»^(١٠٣)، مع حضارات بحرية. وما كان ثمة مناص من أن يغتني معجم عالم الأسماك بالعربية مع اغتناء باقي معجم المائيات والملاحيات. ولكن بما أن كتب اللغة تميل عادة إلى أن تكون محافظة ولا تعبر، حتى ولو كانت في مثل استيعاب المخصص، عن كل تطور اللغة، فقد يكون من المفيد أن نورد النص التالي للجغرافي زكريا بن محمد القزويني (٦٠٠ - ٦٨٢ هـ) الذي يفرد

(١٠٢) المصدر نفسه، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص ٢٠ - ٢١.

(١٠٣) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، ج ٢، ص ٤٣١. هذا وقد شبه آدم متز بغداد يومئذ بمدينة البندقية وعدد السفن التي تنقل الناس والتجارة فيها بثلاثين ألفاً.

فقرة بكاملها من كتابه آثار البلاد لتسمية أسماك جزيرة تئيس المصرية الواقعة عند مصب النيل قرب دمياط. فبعد أن يذكر ما جاء في الأخبار من أن المدينة «بنيت في سنة ثلاثين ومائتين» وأنه رأى بها بأم عينه «خسمائة صاحب محبرة يكتبون الحديث، ولم يملكها أعجمي ولا كافر قط»، يعدد ما في بحيرتها من أنواع السمك فإذا هي «تسعة وسبعون نوعاً» كآتي:

«البوري، البلمو، البرو، اللبت، البلس، السكسا، الأران، الشموس، النسا، الطوبار، اليقشمار، الأحناش، الإنكليس، المعية، البني، الإبليل، الفويص، الدونيس، المرتنوس، الاسقلموس، النفط، الجبال، البلطي، الحجف، القلارية، الرحض، العبر، التون، اللت، القجاج، القروص، الكليس، الأكلس، الفراخ، القرقاح، الزليخ، اللاج، الاكلت، الماضي، الجلاء، السلاء، البرقش، الصد، البلك، المشط، القفا، السور، حوت الحجر، البشين، الشربوت، النسّاس، الرعاد، الشعور، المحبرة، اللبس، السطور، الراس، الريف، اللبيس، الأبرميس، الأبونس، اللباء، العميان، المناقير، القلميدس، الحلبوة، الرقاص، القرنديس، الجتر: هو كبارة، القبيج، المجزع الدليس، الأشبالة، البسال الأبيض، الرقروقي، أم عبيد، البلو، أم الإنسان، الأنسارية، اللجاه»^(١٠٤).

وإزاء نص كهذا، ومن قبله نص ابن سيده، أفلا يطرح سؤال أخير نفسه: أفقير هو «عالم أسماك» العربية أم فقير هو علم العربية عند بعض المتعالمين بها المتعالمين عليها؟

* * *

حصار داخل حصار يضربه الجابري حول العقل العربي.

١ - حصار اللغة العربية، بوصفها سلطة مرجعية، لاشعورية ولكن قاهرة، للعقل العربي».

٢ - حصار الأعرابي، «صانع العالم العربي»، للغة العربية بوصفها لغة «عالم بدوي».

(١٠٤) زكريا بن محمد بن محمود القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، طبعة دار صادر المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ١٧٨.

يقول الجابري، في معرض تحديده «الخصوصية» التي تنفرد بها العربية عن سائر لغات العالم بوصفها «لغة أعراب» و «عالم أعراب»:

«لننظر على ضوء الملاحظات السابقة إلى قواميسنا العربية الراهنة، القديمة منها والمعاصرة (وهل هناك من فرق بين الصنفين؟)، وقد جمعت مادتها - كما سنبين بعد قليل - في عصر التدوين من أفواه الأعراب الذين بقوا إلى ذلك العصر منعزلين لم «يتعكر» صفو لسانهم بالاختلاط مع سكان المدن والحضر. إن قاموس «لسان العرب»، وهو أضخم وأغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارة الرئيسية في التاريخ الإسلامي. ذلك أن الثمانين ألف مادة لغوية التي يضمها هذا القاموس الضخم، الذي نعتز به، لا تخرج عن دائرة حياة ذلك «الأعرابي» الذي كان بطل عصر التدوين، حياة «خشونة البداوة» بتعبير ابن خلدون. وإن المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات وتتعامل من خلال ما لا يحصى من العلاقات»^(١٠٥).

إننا لا نشك في تخلف قواميسنا المعاصرة (وإن كنا لا نغلو الغلو غير المسؤول علمياً للجابري في توكيده بأن القواميس العربية المعاصرة لا تفترق عن القديمة: فعشرات الآلاف من المفردات الجديدة دخلت على اللغة وقواميسها من جراء الترجمة والتماس مع الحداثة).

كما لا نشك في التخلف الراهن للغة العربية (وإن كنا نماري في أن يكون له ذلك الطابع المطلق الذي يفترضه الجابري: فالعربية حققت أيضاً تقدماً مرموقاً - وإن غير كافٍ - من جراء التماس بالحداثة).

ولكننا نقرب للحال المعادلة: فليس لأن لغتنا تخلفت تخلفنا، بل لأننا تخلفنا

(١٠٥) ت. ع. ع، ص ٧٨ - ٨٧.

تخلفت لغتنا. فليست اللغة عامل التخلف، بل مظهره وتعبيره.

ولو كانت العربية هي ذلك العامل البنيوي الثابت، «اللاتاريخي»، للتخلف، فكيف نفسر أنها قدمت الأداة اللغوية والعقلية لحضارة كانت هي الأزهى في عصرها والأكثر تقدماً؟

ولو كان العقل تابعاً تلك التبعية العمياء للغة، فكيف تنجب اللغة الواحدة عقليين متفارقين: واحداً يمثل تقدم العقل العربي الإسلامي في القرون الثالث والرابع وحتى الخامس للهجرة، وآخر يمثل تخلفه ابتداء من القرن السابع أو حتى السادس؟

والواقع أن اللاتاريخية تبدو لنا صفة لا للغة التي يريد الجابري تجريمها، بل للجبرية اللغوية التي يصدر عنها في مشروعه لنقد العقل العربي.

وإن تكن الجبرية - من أي قبيل - هي بحد ذاتها إشكالية زائفة لأنها تحل محل التفسير العقلاني للوقائع عقلنة Rationalisation من طبيعة قهرية وعصائية، فإن زيف الإشكالية يتضاعف في حالة الجبرية اللغوية الجابرية لقيامها على مغالطة معرفية مزدوجة.

مغالطة عندما يدعي الجابري أن «قاموس لسان العرب لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية، ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارية الرئيسية في التاريخ الإسلامي».

ومغالطة عندما يؤكد الجابري أن «المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرّفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات».

والواقع أن «المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ، إزاء نفي مزدوج كهذا: فهو لا يمكن أن يصدر إلا عن «باحث علمي» ما تصفح قط - ولو مجرد تصفح - لا لسان العرب ولا أي قاموس آخر من قواميس العربية القديمة.

وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد أن ابن منظور، جامع لسان العرب، عاش هو نفسه في القرن السابع للهجرة ومات في مطلع القرن الثامن (٦٣٠ - ٧١١هـ). وهذا معناه أن ابن منظور معاصر وشاهد عيان على أهم حدثين صنعا عصر الانحطاط العربي: سقوط بغداد في أيدي مغول هولاكو عام ١٢٥٨م وسقوط مصر في أيدي المماليك عام ١٢٦٠م. وابن منظور ليس ابن عصر الانحطاط كرونولوجياً فحسب، بل إبستمولوجياً أيضاً. فإن يكن العصر الكلاسيكي هو، من الناحية المعرفية، عصر التوسع والمطولات الموسوعية، فإن عصر الانحطاط هو عصر الملخصات. فمع نزوب معين الإبداع ارتد العقل العربي الإسلامي على نفسه يأكل من ذاته. ولئن يكن ابن منظور يحمل لقب «الإمام العلامة»، فلم يكن له من دور في إمامة العلم سوى اختصار المطولات. فقد «اختصر الأغاني والعقد والذخيرة ونشوان المحاضرة ومفردات ابن البيطار والتواريخ الكبار، وكان لا يمل من ذلك. قال الصفدي: لا أعرف في الأدب وغيره كتاباً مطولاً إلا وقد اختصره»^(١٠٦). وما لسان العرب نفسه إلا كتاب تلخيص وتجميع على نحو ما سيأتي البيان. وكما تفيدنا ألفباء الإبستمولوجيا فإنه لا يجوز أن نطرح على ابن عصر الانحطاط أسئلة عصر النهضة، وكم بالأحرى أن نطالبه بأجوبة. ثم إن إبستمية الثقافة العربية الإسلامية، وليس عصر الانحطاط وحده، لم تكن من طبيعة تقنية وتكنولوجية حتى يكون مطلبنا الأول من معاجم القدامى، مبدعين أو مقلدين، أن تنقل إلينا «أسماء الآلات والأدوات والعلاقات». فهذا هنا أيضاً نكون قد مارسنا الإسقاط الإيديولوجي والإبستمولوجي معاً، ونكون قد أصدرنا حكماً حتى قبل إجراء المحاكمة. وبدلاً من التكنولوجيا فقد كان ينبغي الكلام - فيما لو كانت للجابري معرفة بمن يتكلم عنه - عن سحرلوجيا ورقبالوجيا وغنوصلوجيا. فالإمام العلامة جمال الدين أبو الفضل ابن منظور الإفريقي المصري كان ابن عصره. وبصفته هذه كان يعتقد، صادقاً جازماً، بـ «طب الحروف» و «طلسمات الكتابة». وقد كتب بالحرف الواحد في مقدمته لـ «لسان العرب» أن «للحروف طبائع»، وأنه إذا ما تمازجت «طبائع الحروف» مع «أفعال الكواكب المقدسة» نجمت عن تمازجها «أسرار... تخرق عقول من لا اهتدى إليها». ومن هذا القبيل «أن تُتخذ الحروف اليابسة

(١٠٦) من ترجمة ابن منظور بقلم ابن حجر العسقلاني في كتابه «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة».

وتجمع متوالياً، فتكون متقوية لما يراد فيه تقوية الحياة التي تسميها الأطباء الغريزية، أو لما يراد دفعه من آثار الأمراض الباردة الرطبة، فيكتبها، أو يرقى بها، أو يسقيها لصاحب الحمى البلغمية والمفلوج والملووق. وكذلك الحروف الباردة الرطبة، إذا استعملت بعد تتبعها وعولج بها، رقية أو كتابة أو سقياً، من به حمى محرقة، أو كتبت على ورم حار، وخصوصاً حرف الحاء لأنها، في عالمها، عالم صورة... وشاهدنا أيضاً من يقلقه الصداع الشديد ويمنعه القراءة، فيكتب له صورة لوح، وعلى جوانبه تاءات أربع فيبراً بذلك من الصداع. وكذلك الحروف الرطبة إذا استعملت رقى أو كتابة أو سقياً قوّت المنة وأدامت الصحة وقوت على الباه»^(١٠٧).

ثم إن إشكالية إستمولوجية زائفة أصلاً أن نطالب مؤلفاً من المؤلفين بغائية غير غائته، ثم نجري محاسبته على هذا الأساس. فغائيات المؤلفين متعينة تاريخياً ولا يمكن لها أن تتعدى أفق عصرهم وحاجاته. وفي القاهرة، في مطلع العهد المملوكي، كانت الحاجة تمس، لا إلى معجم متخصص في أدوات الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، بل إلى الدفاع عن اللغة العربية التي كانت مهددة باللحن المفرط وبالطرد من الاستعمال. وتلك هي المهمة الأساسية التي أخذها ابن منظور على عاتقه في لسان العرب الذي ما أسماه بهذا الاسم اعتباراً. بل لكان ابن منظور توقع محاكمة على عكس النية من قبيل تلك التي يجريها له ناقد العقل العربي، فطالب في المقدمة بالألوان التي يعاملها الناظر في كتابه إلا «بالنية التي جمعتها لأجلها، فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية وضبط فضلها، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية... وذلك لما رأيته قد غلب، في هذا الأوان، من اختلاف الألسنة والألوان، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعاييب معدوداً، وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوها في غير اللغة العربية، فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون، وصنعتهم كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون، وسميته لسان العرب»^(١٠٨).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن منظور كان «تجاعاً» وهاوي اختصارات، فإنه

(١٠٧) لسان العرب، باب ألقاب الحروف وطبائعها وخواصها، المجلد الأول، ص ١٥ - ١٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨.

لزييف في الإشكالية الإستمولوجية أخيراً أن نطالبه بأن ينقل إلينا «أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة». فلئن يكن ابن منظور، في غائية الدفاع عن اللغة العربية «النبوية»، ابن عصره، ولو بالضدية والسباحة بعكس التيار، فإنه في منهجيته، أي في طريقة جمعه لمادته، كان ابن القرن الرابع والخامس، لا ابن القرن السابع والثامن. فابن منظور هو نموذج ناجز لمثقف تراثي، أي لمثقف معاصر، لا لعصره، بل للأسلاف المتقدمين عليه. وهو لم يجمع مادته اللغوية من كلام مجايليه - وما كان له أن يفعل ذلك أصلاً بحكم الإستمومية اللغوية التي كانت ولا تزال تتحكم بكيفية التعامل مع العربية بوصفها «لغة نبوية». وإنما جمع مادة لسان العرب من كتب من تقدموه ممن جمعوها بدورهم من كتب ممن تقدموهم. وهذه الكتب، التي أخذ عنها وجمع منها، هي بتصريحه خمسة حصراً: ١ - تهذيب اللغة للأزهري (ت ٣٧٠هـ)، ٢ - الصحاح للجوهري (ت ٣٩٣هـ)، ٣ - المحكم لابن سيده (ت ٤٥٨هـ)، ٤ - حاشية الصحاح لابن بري (ت ٥٨٣هـ)، ٥ - النهاية لابن الأثير (ت ٦٠٦هـ). وابن منظور هو نفسه من يعترف بأنه لم يكن له من دور سوى النقل والجمع بأمانة: «ليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها... سوى أني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم... فمن وقف فيه على صواب أو زلل، أو صحة أو خلل، فعهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعول. لأنني نقلت من كل أصل مضمونه، ولم أبدل منه شيئاً... بل أدت الأمانة في نقل الأصول بالفصل، وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيها بالنص، فليعتد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة» (١٠٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن كتاب ابن بري هو مجرد استدراقات وحواش على صحاح الجوهري، وأن كتاب ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، هو كما يدل اسمه «ثمرة كتب كثيرة تناولت موضوع غريب الحديث»، فلنا أن نقدر أن التاريخ الفعلي لتأليف لسان العرب يعود إلى زمن الأزهري والجوهري وابن سيده في القرنين الرابع والخامس، ولا يمت بصلة إلى المركز «الملوكي» للحضارة العربية الإسلامية الذي كائنه قاهرة القرنين السابع والثامن.

(١٠٩) الموضوع نفسه.

وضخامة لسان العرب، سواء أعددناها ميزة أم عيباً، إنما تعود حصراً إلى أنه منقول جمعاً عن تلك الأصول الخمسة. والحال أن الضخامة هي غير الشمول. وذلك هو مصدر التزييف الأخير في المسألة «الإبستمولوجية» التي يخضع لها الجابري عمل ابن منظور. فهو يسكت عن كونه حصيلة جمع وقراءة ليستنطقه كما لو أنه حصيلة جرد واستقراء. والواقع أن الجابري يتلاعب بأعصاب قارئه مرتين: مرة بإيهامه أن الضخامة ترادف لا محالة شمولاً، وأخرى بتضخيمه الضخامة نفسها. فهو يزعم أن ذلك «القاموس الضخم» يضم «ثمانين ألف مادة لغوية». ومع أننا نستطيع أن نجد لهذا الزعم أصولاً عند باحثين لغويين متقدمين^(١١٠)، فإننا سنلاحظ أننا في الواقع أمام مغالاة حسابية مضاعفة ثمانية أضعاف. فالبنية الجذرية الثلاثية للغة العربية لا تسمح للمواد اللغوية في أي معجم اشتقاقي أن تتعدى ١٩٦٥٦ مفردة أساسية. وإذا أضفنا إليها الصيغ الجذرية الرباعية المضعفة كان لدينا ٢١٩٥٢ مفردة يسميها لويس ماسينيون «نجوم سماء المعجم العربي»^(١١١). ولكن هذه الحسبة نفسها مغالى فيها. فهي مجردة على أساس من الإمكان الذهني الصرف. فالعربية، المؤلفة من ٢٨ حرفاً، يمكن أن تعطي ٣٢٧٦ جذراً ثلاثياً. وبما أن لكل جذر تقاليب ستة يكون المجموع الممكن ١٩٦٥٦ جذراً. ومن الممكن التعبير رياضياً عن هذه الحسبة بالمعادلة التالية: $28 \times 27 \times 26 = 19656$. ولكن حساب البيدر اللغوي لا يطابق حساب الحقل الذهني. فالمهمل من الصيغ في العربية لا يقل تعداداً عن المستعمل. ولو رجعنا في لسان العرب إلى باب الباء، فصل الهمزة، مثلاً، لوجدنا جميع الصيغ التالية غير مستعملة: أجب، أحب، أخب، أخبب، أظب، أظبب، أقب، أقبب، أكب، أمب. ولو رجعنا إلى باب الباء، فصل الباء، لوجدنا ثلاث صيغ فقط مستعملة هي: بآب، بوب، بيب، وباقي الصيغ الأربع والعشرين الممكنة الأخرى غير مستعمل: بتب، بثب، بجب، بحب، بخب، بدب، بذب، برب، بزب،

(١١٠) منهم علي عبد الواحد وافي الذي يقول في كتابه فقه اللغة (دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، القاهرة بلا تاريخ، الطبعة السادسة، ص ٢٨٣): «ثم ألف ابن منظور المصري أكبر معجم من هذا النوع، وجمع فيه ما ورد في معظم المعجمات التي ظهرت قبله... فبلغ عدد مواده زهاء ٨٠ ألف مادة. وهذا العدد لم يجتمع مثله في أي معجم آخر من قبله ولا من بعده».

(١١١) لويس ماسينيون: «تأملات في البنية الأولية للتحليل النحوي في اللغة العربية»، في: الأعمال الصغرى Opera Minora، نصوص جمعها وصنفها الأب يواكيم مبارك، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٩، المجلد الثاني، ص ٦١٩.

بسبب، بشب، بصب، بضب، بطب، بظب، بعب، بغب، بغب، بقب، بكب، بلب، بمب، بنب، بهب. كذلك فإن ثلثي الصيغ الممكنة من باب الباء، فصل التاء، مهمل: تتب، تثب، تحب، تدب، تذب، تسب، تشب، تصب، تضب، تطب، تظب، تغب، تقب، تكب، تهب، تيب. ولو أن لسان العرب استغرق كل الممكنات الذهنية لما زادت مواده اللغوية، مع الصيغ الرباعية، على الاثنين والعشرين ألف مادة. وهذا الرقم يعادل ربع الثمانين ألف مادة المفترضة. ولكن نظراً إلى أن المهمل يكافئ المستعمل عدداً، بل يزيد عنه ضعفاً أو نحواً من ضعف، فلنا أن نفترض أن المواد اللغوية في لسان العرب لا تزيد تقديرياً على ستة أو سبعة آلاف مادة. وهذا أقل من عُشر الكم الذي يتحدث عنه الجابري. وبديهي أن كل صيغة جذرية ثلاثية قابلة لعدد لا يقع تحت حصر من الاشتاقات. ففعل «عقب» تشتق منه أكثر من خمسين كلمة، وفعل «ظلم» أكثر من ثلاثين كلمة. وعلى هذا الأساس، فإن لسان العرب الذي لا يحوي في الأرجح أكثر من ستة آلاف مادة لغوية أساسية يحوي من الألفاظ المشتقة ما لا يمكن حصره إلا بمئات الآلاف. وفي الحالين كليهما نكون أبعد ما يكون عن رقم الثمانين ألفاً الذي يقدمه الجابري. ولهذا كله نكاد نقطع بيقين: إن الجابري لا يعرف لسان العرب، أو على الأقل لا يعرفه «معرفة عيان» كما يقول المتصوفة الذين لا يجبههم، بل فقط «على جهة الفرض والتقدير» بحسب التعبير الذي يحلو له أن يتداوله نقلاً عن ابن خلدون.

إن السؤال ليس، في خاتمة المطاف، سؤال المعاجم والقواميس، بل سؤال اللغة. ودعوى «بدوية» المعاجم العربية، الخاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده، هي دعوى «بدوية» اللغة العربية. ذلك أن مفردات القواميس جمعت «من الأعراب البدو ومنهم وحدهم». والحال أن «جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب... فهذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده»^(١١٢). فهذا العصر، الذي هو «الإطار المرجعي للعقل العربي»، يأبى «إلا أن يجعل اللغة العربية «الرسمية» أو «الفصحى»، لغة القواميس، تبقى دائماً هي... لغة

(١١٢) ت. ع. ع، ص ٨٦ - ٨٧. والتسويد من الجابري.

الأعراب الأقحاح... لغة أولئك الذين اعترف لهم وحدهم عصر التدوين بصفاء الهوية العربية وأصالتها». أما ما يخرج عن «دائرة حياة ذلك الأعرابي الذي كان بطل عصر التدوين»، حياة «خشونة البداوة» بالتعبير الخلدوني، فقد اعتدّ «من طرف الخليل وزملائه»، كما من طرف اللغويين والمعجميين الذين التزموا بمنتهى العبودية بالمقاييس والقيود التي وضعها لهم مشرّعو عصر التدوين، من «الدخيل على لغة الأعراب الأقحاح»، مما «يجب تركه وإهماله»^(١١٣). وهكذا باتت العربية وقواميسها تحمل، كالفضيحة، علامة تفارق صارخ بين «غنى بدوي» مفرط و «فقر حضاري» مدقع؛ وهو تضاد لا تزال العربية تنوء تحت وطأته إلى اليوم، لأنها لا تفتأ تنقل إلى أهلها «عالمًا بدويًا»، «ضحلاً وجافاً» من صنع الأعرابي، وتقابل عصر الحضارة التكنولوجية الذي يعيشون فيه، في نهاية القرن العشرين هذه، بصمت قاموسي أخرس.

إذا كانت الممارسة محك النظرية، فإن هذه الدعوى العريضة الطويلة لا تحتاج، كيما تنهار، إلى أكثر من ممارسة قاموسية هي من البساطة في منتهىها. فالقواميس العربية القديمة، خلافاً للدعوى الجابرية، ناطقة. وأصوات الحضارة فيها غير مكتومة، ولا خافتة، قياساً إلى أصوات البداوة. ولا تحتاج، لتمييزها سماعاً أو قراءة، إلى أكثر من رفع غشاوة الموقف المسبق. والمعاجم القديمة، أي ما تكن المآخذ على منهجيتها، توفر على الباحث في هذا المجال مجهوداً كبيراً. فهو ليس بحاجة إلى أن يرجع إلى المعاجم الأبجدية ليتحرى عن كل مصطلح على حدة. بل حسبه أن يرجع إلى المعاجم الموضوعية ليجد المادة التي يطلبها جاهزة. وما دام مطلوبنا «أسماء الآلات والأدوات»، فلنلتزمه لدى الثعالبي، مثلاً، في كتابه «فقه اللغة». ففي الباب الثالث والعشرين الذين عقده لـ «الآلات والأدوات»، وفي الفصل الثالث والثلاثين الذي عقده من هذا الباب لـ «خشبات الصنّاع وغيرهم»، يقول:

«الْمَسْطَحُ لِلْخَبَّازِ * الْوَضْمُ لِلْقَصَّابِ * الْجَبَانَةُ لِلْحَدَّاءِ * الْفُرْزُومُ لِلْإِسْكَافِ *
الرَّائِدُ لِلنَّدَافِ * الْحَفُّ لِلنَّسَاجِ * الْمِطْرَقَةُ لِلْحَدَّادِ * الْمِدْوَسُ لِلصَّنِيقْلِ * النَّهَائِيَّةُ
لِلْحَمَالِ (وَهِيَ بِالْفَارِسِيَّةِ نَاهُو) * الْمَيْقَعَةُ لِلْقَصَّارِ (وَهِيَ الَّتِي يَدُقُّ عَلَيْهَا الثِّيَابُ.
وَالْوَيْبِلُ الَّتِي يَدُقُّ بِهَا) * الْمِقْوَمُ لِلْحَرَاثِ (وَهِيَ الْخَشْبَةُ الَّتِي يُمَسِّكُهَا الْحَرَاثُ

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

بِيَدِهِ) * الْمِحْطُ الْخَشْبَةُ الَّتِي يُضَقَّلُ بِهَا الْأَدِيمُ وَيُنْقَشُ (وَيَسْتَعْمَلُهَا الْأَسَاكِفَةُ وَالْمُجَلَّدُونَ) * الْمَخِطُ الْخَشْبَةُ الَّتِي يَخُطُّ بِهَا النَّسَاجُ الْثِيَابَ * الْمَدْحَاةُ الْخَشْبَةُ الَّتِي يَذْحِي بِهَا الصَّبِيُّ فَيَمُرُّ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ * الْمَشْجَبُ الْخَشْبَةُ الْمُسْتَبَكَةُ تُوَضَعُ عَلَيْهَا الثِّيَابُ * الْقَعْسَرِيُّ الْخَشْبَةُ الَّتِي تُدَارُ بِهَا رَحَى الْيَدِ * الْعُنْبَلَةُ الْخَشْبَةُ الَّتِي يَدُقُّ بِهَا فِي الْمِهْرَاسِ * الشُّطَاظُ الْخَشْبَةُ تُجَعَلُ فِي عُرْوَةِ الْجَوَالِقِ * الْمَشْحَطُ الْخَشْبَةُ تُوَضَعُ عِنْدَ الْقَضِيبِ مِنْ قَضَبَانِ الْكَرْمِ تَقِيهِ مِنَ الْأَرْضِ»^(١١٤).

وإذا شئنا المزيد من التوسع والتخصص، فلنعد إلى مخصص ابن سيده - الذي هو بكل ما في الكلمة من معنى موسوعة قبل عصر الموسوعات - ولنفتح باب «الحرث وإصلاح الأرض» و «آلات الحرث والحفر» لنقع على معجم كامل للاقتصاد الزراعي الذي هو النقيض الأول للاقتصاد البدوي. يقول:

«الحرث والحراثة - عمل الأرض لزرع أو غرس... صاحب العين: أثرت الأرض - قلبتها على الحب بعدما قلبت مرة^(١١٥)... الفلح والفلاحة - الحرث وتشقيق الأرض للزرع... الأكارة كالفلاحة، مأخوذ من الأكرة وهي - الحفرة... عزقت الأرض - شقققتها بفأس أو بغيرها. واسم الأداة المعزق والمعزقة. كرت الأرض كوراً - حفرتها، وركوتها ركواً كذلك. صاحب العين: الجوار - الأكار. أبو حاتم: التريك في الحرث - رفع الأعضاء بالمجنب. والكرم من الأرض - التي عدنوها بالمعدن حتى نقوا صخرها وحجارها... والمعدن - الصاقور... نخخت الأرض - شقققتها للحرث... أبو حنيفة: الفتح - أن تحرث الأرض ثم تبذرهما ثم تحرثها ليعلو التراب على الحب. وقيل إذا شققت أول مرة على غير حب فهي مفتوحة، ثم تقلب على الحب مرة أخرى فهي مثارة... صاحب العين: وطدت الأرض - ردمتها لتصلب، والميطة - خشبة يوطد بها المكان من أساس بناء أو غيره ليصلب... ويقال لأول سقية يسقاها الزرع بعد طرح الحب العفر... وكل هذا في الأرض عمارة... وإذا لم تقبل العمارة قيل بارت بوراً. وكل ما تقدم من معالجة الأرض خبر، ولذلك سمي خبيراً، وسميت المزارعة المخابرة، ومخابرتها - مؤاجرتها بالثلث والرابع... ابن

(١١٤) أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، طبعة دار الكتب العلمية المصورة، بيروت

بلا تاريخ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(١١٥) ذلك هو إذن المصدر الاشتقاقي لكلمة «ثورة»!

دريد: شحبت الأرض - قشرت وجهها بمسحاة... الجرين - بيدر الحرث يُجدر عليه أو يحظر بشوك... صاحب العين: خرقت الأرض - شققتها للحرث... وقال: خضخضت الأرض - قلبتها. أرض مذبولة - إذا أصلحتها بالسرجين ونحوه حتى تجود... سمدت الأرض - سهلتها... أسلفت الأرض - حولتها للزرع وسويتها... دملت الأرض بالدمال - أصلحتها به، وذلك إذا كانت مدرتها لازية مستحصفة فدملت لتسلس وترخو على عروق النبات... صاحب العين: دممت الأرض - سويتها، والمدمة - خشبة ذات أسنان تُدم بها الأرض... زبلت الزرع - سمده. صاحب العين: الزبل - السرقين، والمزبلة - مُلقاه... الضلع - خط يخط في الأرض ثم يخط آخر فيُبذر ما بينهما... قال الطائفيون^(١١٦)، إذا أزرّت الأرض في أرض السقي بدأت بالتقوير، وهو أن تسقي الأرض قبل الإثارة ثم تذرأ الحب. أبو حنيفة: العوامل والفُدن - بقر الحراثة، والفُدان - الثوران اللذان يفدن عليهما ولا يقال للواحد منهما فدان... والسنة والسن - السكة، والسلب - العود الذي يكون في طرف السنة، وهو أطول أداة الفدان ولطوله سمي سلباً، وهو الويج والهيس يمانية، والقثاحة - الخشبية التي يشد بها عيائها... والعيان - الحديدية التي تكون في طرف الفدان... الفتيل - حبيل دقيق من الخزم أو من الليف يوثق فوق الحلقة التي يقال لها العيان عند ملتقى الدجرين، والتوثيق - الحبل الذي في طرفي المقرنة يوثق في أعناق الثورين. أبو حنيفة: النعل - الحديدية والأرعوة والنيرة والنير والمضمد، كل ذلك - الخشبية المعترضة على أعناق الثورين والذي تشد به العصافير والمقرنة... الدستق - الخشبية التي يقبض عليها الحرّاث فيعتمد بها على السنة لتغوص في الأرض، والسيفان - العودان اللذان يمسك بهما الحرّاث، والمقُوم - الخشبية التي يمسك بها الحرّاث، والواسط - هو الذي يكون وسط النير، والعضادتان - العودان اللذان في النير، والخشبية التي تشد عليها السنة تسمى الدُجر... واللؤمة والأمة - جماع آلة الفدان... المسمعان - خشبتان تشدان في

(١١٦) نسبة إلى الطائف، البلدة التي «بينها وبين مكة إثنا عشر فرسخاً» والتي هي - كما يصورها القزويني - نموذج لبلدة مضادة للبداوة، إذ «في أكنافها الكروم والنخيل والموز وسائر الفواكه»، وتقع على «طرف واد يجري بينها يشقها» و «ربما يجمد الماء بها في الشتاء» و «بها جبل عروان، وليس بالحجاز موضع أبرد من هذا الجبل، ولهذا اعتدال هواء الطائف» (آثار البلاد، ص ٩٧ - ٩٨).

العنق. . المشط - شبة فيها أسنان في وسطها هراوة يُقبض عليها وتسوى بها القصاب ويغطي بها الحب. . النوجر - الخشبة التي تكرب بها الأرض ولا أحسبها عربية محضة، والسميقان - عودان قد لوقي بين طرفيهما تحت غبغب الثور. . . عضم الفدان - لوحه العريض الذي في رأسه الحديدية التي تشق بها الأرض. . والمذرى هو أيضاً عضم. . . والسماخ - الثقب الذي بين الدجرين. . . سحوت الأرض - قشرتها للإصلاح، واسم ما سحوت به المسحاة، والمعابد - المساحي، وعتره المسحاة - نصابها. . . والمجنب - شبة مثل المشط إلا أنها ليست لها أسنان وطرفها الأسفل مرهف يرفع بها التراب على الأعضاد والفلجان. . . صاحب العين: المر - المسحاة^(١١٧).

وأخيراً، ما دام عالم البحر هو النقيض المطلق لعالم الصحراء عند ناقد العقل العربي كما سنرى، فلنطرق، بعد مفردات عالم الصناعة اليدوية وعالم الزراعة والفلاحة، باب «السفينة» في عالم الملاحة البحرية والنهرية. يقول صاحب المخصص:

«السفينة - مشتق من السّفن، أي القَشْر، لأنها تسفّن الماء أي تقشره^(١١٨). . . السفّان - ملاح السفينة. . . الفلك - السفن. . . الخيزرانة - السكّان، اشتقاق السكّان من أنها تسكّن به عن الحركة والاضطراب، وهو الكوثل. صاحب العين^(١١٩): الشراع - رواق السفينة، والدوقل - خشبة طويلة تشد في وسط السفينة يمد عليها الشراع^(١٢٠). . . القلاع - الشراع. . . صاحب العين: أقلعت السفينة - جعلت لها قلاعاً، وقيل المقلعة من السفن - العظيمة تشبه بالقلع من الجبال. . . الجلول - الشراع. . . وحُلل السفينة - جلالها. . . الكر - حبل الشراع وجمعه كرور. صاحب العين: الجُمْل - القلس، والخيسفوج - حبل الشراع. . .

(١١٧) المخصص، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص ١٥٠ - ١٥٤.

(١١٨) هذا الاشتقاق لا يخلو، كما هو ظاهر، من تكلف. ويرى جرجي زيدان أن لفظ «السفينة» مأخوذ من السنسكريتية. فإذا صح ذلك، فما أبعدنا وأبعد العربية عن لغة قبائل الصحراء «المنعزلة».

(١١٩) ثبتنا «صاحب العين» دون سواء من أصحاب المعاجم الذين يستشهد بهم ابن سيده، توكيداً منا على أن «الخليل وزملاء» ما جمعوا ما جمعه من اللغة من «أفواه الأعراب» وحدهم بحسب مدعى صاحب «تكوين العقل العربي».

(١٢٠) الدقل في لغة بحارة الساحل السوري اليوم. انظر رواية حنا مينه التي تحمل العنوان نفسه.

السقائف - ألواح السفينة، والطائق - ما بين كل خشبتين من السفينة. صاحب العين: القادس - لوح من ألواحها... قلفت السفينة - خزرت ألواحها بالليف وجعلت في خللها القار، والجلفاظ - الذي يجلفظ السفن وهو أن يدخل بين مسامير الألواح وخروزها مشاققة الكتان ويمسحه بالزيت والقار^(١٢١)... دمت السفينة - طليتها بالقار الدسر - السامير... السمار - ما شددت به الشيء... السك - تضييبك الخشب والباب بالمديد... جمة المركب - الموضع الذي يجتمع فيه الماء الراشح... الخلية - العظيمة من السفن. قال الفارسي: هي التي لها زورق... وقيل الخلية من السفن - تلك التي لا يسيرها ملاحها ولكنها تسير من ذات نفسها من غير جذب، وقد تقدم أنها الخُلج. صاحب العين: الزورق من السفن - دون الخُلج. البوصي - الزورق، والعدوي - منسوب إلى قرية بالبحرين يقال لها عدوى... القرقور^(١٢٢) - ضرب من السفن كبار... الهرهور: ضرب من السفن أيضاً. صاحب العين: القارب - السفينة الصغيرة، والركوة - زورق صغير، والمعبر - المركب الذي يعبر به. الصلفة - السفينة الكبيرة. المصباب - السفينة... صاحب العين: البارجة - سفينة من سفن البحر تتخذ للقتال... شحنت السفينة - ملأها. صاحب العين: الزخارف - ما زُين من السفن. مخرت السفينة - جرت... صاحب العين: حبت السفينة - جرت... وقال: جنحت السفينة - إذا انتهت إلى الماء القليل فلزقت بالأرض، وجمحت السفينة - إذا تركت قصدها فلم يضبطها الملاحون. وقال: ماهت السفينة - دخل الماء فيها. وقال: رست السفينة - بلغ أسفلها القعر... تقاذفت السفينة في البحر - جرت. صاحب العين: شجت السفينة البحر - قطعته. وقال: دسرت السفينة الماء بصدرها - عاندته. والأنجر - مرساة السفينة، اسم عراقي حتى يقال للثقل «هو أثقل من أنجر»... مكلاً السفينة - ما يكلؤها من الريح... الكلاء - مرفأ السفن... صاحب العين: الملاح - سائس السفينة، وهو أيضاً الذي يتعهد فوهة النهر وحرفته الملاحة والملاحية. صاحب العين: جدف الملاح جدفأ بالمجداف وهي - خشبة في رأسها لوح عريض يدفع السفينة بها... ومجداف السفينة - لغة في مجدافها. المجدفة - المجداف، والغادوف والغادف - الملاح يمانية. النواتي -

(١٢١) وقد استعارت الفرنسية اللفظة بالطاء بدلاً من الظاء، فصارت Calfeter.
(١٢٢) انظر ما كتبناه عن «الكركور» الفينيقي وعن صلة هذا اللفظ باسم مدينة كورفو اليونانية في هامش الصفحة ١٤٥ من «نظرية العقل».

الملاحون واحدهم نوتي. والصارى - الملاح... العَرَكَ - الذين يصيدون السمك... صاحب العين: السيابجة - قوم من السند يكونون مع رئيس السفينة، واحدهم سيبيجي... صاحب العين: اليماسرة - قوم منهم يؤاجرون أنفسهم من أهل السفن لحرب عدوهم... الداري - الملاح الذي يلي الشراع... الرمث - خشب يجمع بعضه إلى بعض يُركب عليه في البحر... الطوف - خشب يُشد ويركب عليه في البحر، والجمع أطواف... صاحب العين: هي قُرْب تنفخ ويشد بعضها ببعض... والعامّة - هنة تتخذ من أغصان الشجر يعبر النهر عليها، والجمع عامات وعموم^(١٢٣).

قد يقال ختاماً إن باب «سفينّة الصحراء» أوسع من باب «ناقة البحر» في المخصص. وهذا صحيح. ولكن الغلبة شيء والنفي المطلق، على طريقة ناقد العقل العربي، لمعجم «الآلات والأدوات» في العربية شيء آخر. ثم إن تلك الغلبة لا تعني، كما قد يتبادر إلى ذهن العربي المعاصر، غلبة «البدويات» على «الحضريات» في اللغة العربية وقواميسها. فالجمل في نهاية المطاف حيوان حضاري بالمعنى الذي أعطاه فرنان بروديل لهذه الكلمة. وهو جزء مقوم ووحدة إنتاج أساسية في الاقتصاد التجاري لشبه الجزيرة العربية الذي يتعذر بدونه فهم السيرة والرسالة المحمديتين^(١٢٤). والتخلف الراهن للعربية لا يعود إلى غلبة مفردات الجمل فيها على مفردات السفينة. بل تخلفها عائد حصراً إلى أنها ما اقتدرت بعد، نتيجة لتخلف الثقافة العربية الحديثة نفسها، على استيعاب جميع مفردات الحضارة والتكنولوجيا. فالعرب المحدثون ما استطاعوا بعد أن يسموا الأشياء بالدقة والتفصيل اللذين سماها بهما القدامى. ولو أننا سميناً أجزاء السيارة والطائرة والتلفاز والحاسوب على نحو ما سمي به القدامى أعضاء البعير وأقسام السفينة وأجزاء المحراث، لما بقيت «قطع غيار» المستحدثات التكنولوجية بلا تسمية في العربية الحديثة. والفارق بيننا وبين ناقد العقل العربي أنه يحتمل اللغة العربية تبعة تخلفنا، في حين أننا نحمل تخلفنا تبعة تخلف العربية. وعلى حين تقوم كل دعواه في بدوية العربية على إنكار وجود معجم كالمخصص أو على

(١٢٣) المخصص، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص ٢٣ - ٢٩.

(١٢٤) كما نأخذ فكرة عن مدى ما كان الجمل حيوان تجارة وحضارة، لا محض حيوان بدواة، فلنذكر أن البلاذري يذكر أن قافلة المكيين التي هاجمها المسلمون في موقعة بدر كانت تضم ألف بعير.

الجهل بوجوده، فإن مرد الأمر عندنا إلى تقصير المحدثين في تزويد أنفسهم بمثل المخصص الذي تزود به القدامى. فعربيتنا، على عكس عربيتهم، هي بلا جهاز. وليس فقرهم هو ما أفقرنا، بل فقرنا هو ما يجعلنا نتوهمهم في مثل الفقر الذي يتقوله عليهم ناقد العقل العربي. واللامعرفة التي يدلل عليها صاحب نظرية «الأعرابي صانع العالم العربي» بصدد العربية وقواميسها هي أسطع دليل على الفقر الذي لا يزال يسم ثقافتنا الحديثة ويغلب على الشريحة الغالبة من الطبقة المثقفة العربية المعانية من تخلف ثقافي ومن انقطاع مزدوج عن ثقافة «التراث» كما عن ثقافة «العصر». وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن «الطريقة التي جمعت وصنعت» بها اللغة العربية «من طرف الخليل وزملائه» مثالية وغير قابلة للنقد. ولكن شرط النقد العلم. وبدونه ينحط إلى هجاء، أي إلى حكم قيمة لا يستند في حيشاته إلى شيء آخر غير الرغبة المسبقة في التجريح والتجريم. والنية الهجائية تحملها، في عنوانها بالذات، دعوى «الأعرابي صانع العالم العربي». فهي تريد أن تقرأ سلفاً لغة الحضارة الكبرى التي كانتها العربية على أنها لغة بدعوة. ومنهجها في هذه القراءة هو بالضبط الامتناع عن القراءة. ففي الوقت الذي تمتنع فيه عن تقييم هذه اللغة كما داورها كبار ممثلي الثقافة العربية الإسلامية «الحية» من أمثال الجاحظ وابن سينا والتوحيدى، تمتنع أيضاً عن قراءتها حتى في قواميسها «المحنطة». وإزاء هذه اللاقراءة اضطررنا إلى أن نقدم قراءة قد تبدو في نظر أهل العلم والاختصاص بدائية. وعذرنا أننا بصدد مشروع لنقد النقد. وهو ما قد يضطرنا أحياناً إلى أن نعاود درس القراءة بدءاً من الألفباء.

* * *

تثبيتاً لدعوى بدوية العربية بصوغ ناقد العقل العربي فرضية رديفة قد تكون هي الأغررب والأخطر بإطلاق.

فعنده أن «علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو مع النص القرآني» كانت علاقة قطيعة. فقد انصرفوا «عن القرآن إلى كلام الأعراب». وقد يكون وراء هذا الانصراف «تحرز ديني»، أو رغبة «في إيجاد لغة ماورائية تكون إطاراً مرجعياً» للنص القرآني هي «لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة». ولكن «مهما يكن الدافع الذي جعلهم يسلكون هذا المسلك»، فإن «انصراف جامعي اللغة وواضعي النحو عن اعتماد النص القرآني كمرجع أساسي

ولجوءهم إلى الأعراب «المتوحشين» الموغلين في القفر»، قد ترتبت عليه النتيجة التالية و «هي أن اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب جاءت فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني. ذلك أنه بينما تبنى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك. إن اعتماد جامعي اللغة «خشونة البداوة» كمقياس جعل العربية تفقد كثيراً من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث والتي كانت رائجة في مجتمع مكة والمدينة، خاصة الكلمات الحضارية، فكانت اللغة العربية، لغة المعاجم والنحو، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن، وبالتالي أقل تحضراً منه. وهذا ما جعل القرآن يبقى دائماً أوسع وأخصب، وجعل اللغة العربية التي رسمها عصر التدوين تبقى عاجزة عن استيعابه كامل الاستيعاب... وما أصاب اللغة العربية من فقر حضاري بسبب انصراف اللغويين والنحاة عن النص القرآني عند جمعهم اللغة ووضع قواعدها سيتضاعف مرات ومرات بسبب انصرافهم كذلك عن الأخذ من المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة نوعاً من التحضر كقبيلة قريش ذاتها... هذا الفقر الحضاري في اللغة العربية يقابله فيها غنى بدوي، يتمثل خاصة في كثرة المترادفات... مما جعل اللغة العربية تتوفر على «فائض في الألفاظ بالنسبة للمعنى»، ولكن فقط بالنسبة لعالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضار. والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالم يتناقض مع العالم الحضاري - التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً. فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الأعرابي هو فعلاً صانع «العالم» العربي... وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي - طبيعي، لاتاريخي، يعكس «ما قبل تاريخ» العرب: العصر الجاهلي، عصر ما قبل «الفتح» وتأسيس الدولة»^(١٢٥).

إن هذه الأهجية للغة العربية يصدق عليها القول - الذي يقبسه الجابري في النص عن مؤلف «تكوّن الكتاب العربي» - بأنها تنطوي على «فائض في الألفاظ بالنسبة إلى المعنى» وعلى «فائض في المعاني بالنسبة إلى اللفظ»^(١٢٦). فهي لا تدع

(١٢٥) ت. ع. ع، ص ٨٧ - ٨٩. والتسويد من الجابري.

(١٢٦) فرانسوا زبال: تكوين الكتاب العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٦، ص ١١٠. والواقع أن هذه الصيغة، على إحكامها، لا تعدو أن تكون استثناءً لأخرى أقدم منها =

لفظاً أو معنى مما يمكن أن يدل على «البداوة» إلا وتجنّده في الحصار «الصحراوي» الذي تضربه حول اللغة العربية المتهمة، مثنى وثلاث ورباع، بأنها «لغة أعراب»، لغة محدود عالمها «بحدود عالم أولئك الأعراب» الذين جمعت منهم وحدهم «دون غيرهم».

ولكن بصرف النظر عن هذا الفيض من الألفاظ والمعاني الهجائية، فإن دعوى القطيعة ما بين اللغة العربية والقرآن - فضلاً عن الحديث - تبقى هي الأخطر لأنها تريد نفسها تأسيساً أو تظهيراً إبستمولوجياً لنية الهجاء المستبطنة. والحال أن القول بمثل هذه القطيعة لا يمكن أن يصدر إلا عن باحث لم يفتح قط «لسان العرب» ولا أي معجم عربي قديم آخر. فخلافاً للدعوى الجابرية، فإن الواقعة القرآنية كانت في نقطة المركز من عملية جمع اللغة. ولولا خوف الإسفاف وتجاوز الحد الأدنى من أدب الجدل العلمي لتحدينا صاحب دعوى القطيعة أن يأتي بكلمة واحدة من النص القرآني لم يتضمنها «لسان العرب». وبدون أن يكون هذا المعجم في نظرنا مثالياً - فقد رأينا مدى وهن بنيته التجميعية - فإننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ أن العبارة الأكثر تردداً في كل مادة من مواد اللغوية هي «قوله تعالى:» أو «في التنزيل:» أو «في التنزيل العزيز:». وقد كان ينجلنا أن نضرب أمثلة لولا أن صاحب دعوى القطيعة يقدم لنا بنفسه الذريعة. فقد وجدناه يلاحظ «أنه بينما تبني النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك»^(١٢٧). . . . فكانت اللغة العربية، لغة المعاجم والنحو، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن وبالتالي أقل تحضراً منه». وأول ما يسترعي الانتباه في هذا النص هو التوهيم النفسي على القارئ لانتزاع اقتناعه سلفاً من خلال الإيحاءات السالبة التي تحملها معها كلمة «الدخيل». والحال أن التعبير الذي درج اللغويون وعلماء العربية القدامى على استعماله ليس «الدخيل» بل «المعرب». وقد يكون أول من أرسى

= بكثير. فقد كان الشافعي، في معرض حديثه عن «اتساع لسان العرب» الذي لا يمكن أن يحيط بجميع علمه غير نبي»، أشار إلى أن أمة هذا اللسان «تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة».

(١٢٧) مع انتهاء عصر الاحتجاج باللغة في الحضر في منتصف القرن الثاني الهجري حل محل «المعرب» تعبير «المولّد». والفرق بين المعرب والمولّد أن الأول يستدل به بلفظه ومعناه بينما الثاني لا يستدل به إلا بمعناه دون لفظه.

هذا التقليد من النحاة هو سيبويه الذي خصه من كتابه بفصل على حدة تحت عنوان «هذا باب ما أعرب من الأعجمية»^(١٢٨). ثم إن شقاً بكامله من النظرية التفسيرية واللغوية السلفية قد رفض حتى مفهوم «التعريب». وقد يكون أول من أسس لهذا الموقف الراض الشافعي. فقد ذهب إلى أن «جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب»^(١٢٩). وحجته في ذلك أن القرآن نفسه عرّف نفسه بنفسه بأنه قد أوحى به «قرآناً عربياً»، وبأنه قد أنزل بتمامه «بلسان عربي مبين»^(١٣٠). ومن تابع الشافعي في هذا الرأي من المفسرين واللغويين «ابن جرير [الطبري] وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر [الباقلائي] وابن فارس» و «الأكثرون من الأئمة». وليس يهمننا أن يكون هؤلاء النفاة لوقوع المعرب قد «شددوا النكير» على المثبتين لوقوعه مؤكداً، على لسان أبي عبيدة، أن «من زعم أن في القرآن غير العربية فقد أعظم القول»^(١٣١). وإنما الذي يهمننا أن نفهم للتعريب يعني نفياً لدعوى «الدخيل». فالقول بأن «ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب»^(١٣٢) معناه أن ما من شيء من القرآن قابل لأن يستبعد بوصفه «دخيلاً». حتى «الحروف المقطعة» في مطالع السور، مثل «الم، ألم، حم، طس»، تجد مكاناً لها في «لسان العرب»، بل في الباب الأول منه على سبيل «التبرك بتفسير كلام الله تعالى الخاص به» كما يقول ابن منظور في مقدمة معجمه. أما من قال بوقوع المعرب - ومنهم أبو حاتم الرازي وابن قتيبة والشعالبي والجواليقي والواسطي والسيوطي - فقد ذهبوا

(١٢٨) الكتاب، ج ٤، ص ٣٠٣. ونحن لا نماري طبعاً في أن مصطلح «الدخيل» قد وجد في التداول، ولكن ليس في عصر سيبويه، ولا حتى في القرن الرابع أو الخامس، بل تحديداً في زمن انغلاق دائرة الثقافة العربية الإسلامية على نفسها في القرون المتأخرة حيث ظهر «التذليل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل» للبشبيشي (ت ٨٢٠هـ) و «شفاء العليل فيما كلام العرب من الدخيل» للخفاجي (ت ١٠٩٦هـ) و «قصد السبيل فيما في اللغة من الدخيل» للمحبي (ت ١١١١هـ).

(١٢٩) الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر المصورة، ص ٤٠.
(١٣٠) هذه ليست حجة قاطعة، فجميع الآيات التي تشير إلى «عروبة» القرآن قابلة للتأويل على وجهين: بالمعنى الإثني لكلمة «عربي» كما بمعنى الإفصاح والإبانة، وذلك بالمقابلة مع «أعجمي» لا مع «عجمي».

(١٣١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، طبعة المكتبة الثقافية المصورة، بيروت ١٩٧٣، ج ١، ص ١٣٥.

(١٣٢) الرسالة، ص ٤٢.

مذهبين: فالقرآن لا يخاطب أمة دون أمة، بل هو خطاب إلى كل الأمم، ومن ثم كان طبيعياً أن يحتوي على لغات العرب كما على لغات غيرهم من الفرس والروم والأحباش، الخ. هذا من وجهة نظر فقهية وكلامية، أما من وجهة النظر اللغوية الصرفة فإن وقوع بعض الألفاظ فيه بأحرف أعجمية الأصول لا ينفي عنه عرويته. فلغة العرب متسعة وقابلة للاستيعاب. وما وقع في القرآن من تلك الأحرف ما كان مستجداً، بل كان وقع من قبل للعرب، فعربته بألسنتها وحولته «عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها» فصار عربياً. وذلك هو مذهب الجواليقي في كتابه المشهور «المعرب»: «إن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل... ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته، فصار عربياً بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال، أعجمية الأصل»^(١٣٣).

وقد اختلف في عدد هذه الألفاظ المعربة في القرآن: مثل «سجيل والمشكاة واليم والطور وأباريق واستبرق، وغير ذلك». فالسبكي أحصى منها سبعة وعشرين لفظاً ونظمها شعراً، وزاد عليها ابن حجر أربعة وعشرين، وأتمها السيوطي إلى أكثر من مائة لفظ. وأياً ما يكن أمر عددها - وهو بلا شك أكبر بكثير^(١٣٤) - فقد حظيت جميعها بأوسع تغطية في كتب التفسير، كما في قواميس اللغة، ولم تعامل معاملة «الدخيل»، ولم تفرض عليها - خلافاً لدعوى المقاطعة الجابرية - إقامة جبرية في أي «غيتو» معجمي. وحسبنا مثال واحد: كلمة «رباني» التي وردت في القرآن ثلاث مرات في سورتي المائدة وآل عمران (وقد وردت في هذه السورة مرة رابعة بدون الألف والنون: ربيون) والتي تصالح اللغويون العرب على أنها عبرانية أو سريانية. فقد جاء في «لسان العرب»: «الرَّبِّيُّ والرَّبَّانِيُّ: الحبر، ورب العلم، وقيل الرباني: الذي يعبد الرب، زيدت الألف والنون للمبالغة في النسب. وقال سيبويه: زادوا ألفاً ونوناً في الرباني إذا أرادوا تخصيصاً بعلم الرب دون غيره، كأن معناه: صاحب علم بالرب دون غيره من العلوم... ابن الأعرابي: الرباني العالم المعلم، الذي يغزو الناس بصغار العلم قبل كبارها.

(١٣٣) أبو منصور الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٨، ص ٦.

(١٣٤) أحصى الأب رفايل نخلة اليسوعي في جملة العربية ٩٨٨ كلمة آرامية و٨٥٤ فارسية و٤٧٢ يونانية و٦٧ لاتينية و٤٢ عبرانية (غرائب اللغة العربية، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٨٦).

وقال محمد بن علي بن الحنفية لما مات عبد الله بن عباس، رضي الله عنهما: اليوم مات رباني هذه الأمة. وروي عن علي، رضي الله عنه، أنه قال: الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق. قال ابن الأثير: هو منسوب إلى الرب، بزيادة الألف والنون للمبالغة. قال وقيل: هو من الرب، بمعنى التربية، كانوا يربون المتعلمين بصغار العلوم، قبل كبارها. والرباني: العالم الراسخ في العلم والدين، أو الذي يطلب بعلمه وجه الله. وقيل: العالم، العامل، المعلم. وقيل الرباني: العالي الدرجة في العلم. قال أبو عبيد: سمعت رجلاً عالماً بالكتب يقول: الربانيون العلماء بالحلال والحرام، والأمر والنهي. قال: والأخبار أهل المعرفة بأبناء الأمم، وبما كان ويكون. قال أبو عبيدة: وأحسب الكلمة ليست بعربية، إنما هي عبرانية أو سريانية؛ وذلك أن أبا عبيدة زعم أن العرب لا تعرف الربانيين؛ قال أبو عبيد: وإنما عرفها الفقهاء وأهل العلم... وروي عن زر بن أبي عبد الله في قوله تعالى: كونوا ربانيين، قال: حكما علماء. غيره: الرباني المثال، العارف بالله تعالى. وفي التنزيل: كونوا ربانيين» (١٣٥).

إن هذا النص الحاسم لا يثبت فقط بطلان دعوى القطيعة اللغوية والمعجمية مع النص القرآني، بل يقلبها أيضاً رأساً على عقب، ويقلب عليها أساسها الإبستمولوجي. فاللغة التي «جمعت وصنعت من طرف الخليل وزملائه» والتي يزعم الجابري أنها نصبت «الأعرابي بطلاً لعصر التدوين»، تنم، من خلال نص ابن منظور، على أن ما حدث في ذلك العصر لم يكن «تبديية»، أي إفقاراً بدوياً للغة، بل «تددييناً» وإغناء حضارياً لها. ولو أخضعنا النص لتحليل دلالي إحصائي، لوجدنا الكلمات التي تتردد فيه، على قصره، هي التالية: العلم، العلوم، العالم، العلماء، المعلم، المتعلم، التربية، المعرفة، الدين، الكتب، المثال، العارف، الخبر، الأخبار، الفقهاء، الحكماء. ونحن نكاد نقطع بيقين: إن النص غريب عن الأعرابي وعن عالمه اللغوي البدوي إلى درجة أنه لو قرأه لعسر عليه فهمه ولقال، بالإحالة إلى قولة الأعرابي المشهورة مخاطباً النحاة: «أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا».

ولولا خوف الإطالة لكننا سقنا شواهد أخرى من «لسان العرب» - المتهم بأنه

معجم للبداءة - تبيح لنا أن نصف ما يصطنعه الجابري في دعواه عن القطيعة اللغوية والمعجمية مع النص القرآني بأنه أشبه ما يكون بقصة توهية من أدب الخيال العلمي Science Fiction. وحسبنا أن نقول إن شواهد ابن منظور من القرآن تتراوح في كل مادة رئيسية من مواد معجمه ما بين خمس آيات وعشر، وقد تصل إلى عشرين كما في مادة «أمم». ولسنا ندعي لأنفسنا جهداً إحصائياً، ولكننا نزعم - أو نكاد - أن القرآن قد أعيد نشره، بجميع آياته، في تلافيف «لسان العرب». وإذا أخذنا بعين الاعتبار التكرار الذي أوقع فيه ابن منظور منهجُ التجميعي، فقد يكون مباحاً لنا أن نقول إن ذلك الملخص الكبير الذي كانه ابن منظور قد نسخ القرآن مثنى وثلاث ورباع.

قد يقول قائل: إذا كانت دعوى القطيعة لا تصدق على اللغويين ومعاجمهم، فما يدرينا أنها لا تصدق على النحويين وكتبهم؟ أفليس ناقد العقل العربي هو من يؤكد جازماً أن «الانصراف عن النص القرآني» كان فعلاً مشتركاً للغويين والنحويين معاً، إذ «سلك النحاة نفس المسلك» في الاحتكام إلى الأعراب «وحدهم دون غيرهم»، وإذا يصعب أصلاً «الفصل بين اللغوي والنحوي: فاللغوي كان نحويًا، والنحوي كان لغويًا»^{(١٣٦)؟}

هنا أيضاً لن نجد محيصاً عن القول بأن الإبستمولوجيا الجابرية تثبت مرة أخرى أنها أدخلت في باب التخيل منها في باب البحث العلمي. ولكن حتى لو سلمنا بأن دعوى الجابري عن قطيعة النحاة مع النص القرآني هي ضرب من رواية، فإننا لن نفى بشرط السداد ما لم نضف حالاً أننا لسنا أمام رواية واقعية، وإنما أمام رواية سريلية. وقد يتعين أن نضيف أننا لسنا هنا بصدد ما فوق الواقع، ولا ما دون الواقع، بل بصدد غير الواقع وعكس الواقع. فالنص القرآني هو المركز الذي كان عنه صدور النحو العربي وإليه وروده. ولولا مركزية النص القرآني لما أخذ النحو من البداية الأهمية التي أخذها الفقه والكلام كعلوم للدائرة الأولى، ثم المنطق والفلسفة والتاريخ كعلوم للدائرة الثانية. وقد يقال هنا إن النحو كان أيضاً أداة لتفسير الشعر، ولكن الشعر نفسه كان أداة لتفسير القرآن. وصحيح أن الأسطورة التأسيسية للنحو العربي تعطي الأولوية لمقاومة اللحن، ولكن اللحن

(١٣٦) ت. ع. ع. ص ٨٤.

المطلوب مقاومته كان في المقام الأول اللحن في القرآن^(١٣٧). وبقدر ما أن الظواهر التاريخية تتعين بحاجات فعلية ولا تقبل بالتالي التفسير بالسلب المحض، فإننا نميل إلى الأخذ بصيغة أكثر إيجابية هي هذه التي يقترحها باحث مختص: «لقد فضل كثير من الباحثين في تأريخ الدرس اللغوي عند العرب وبخاصة عند تعرضهم لتاريخ النحو، وهم يرجعون نشأة هذا الدرس إلى انتشار «اللحن» نتيجة دخول شعوب غير عربية في الإسلام، أي أن «الدرس اللغوي» نشأ لحفظ القرآن الكريم من اللحن. وذلك صواب لا شك، لكنه صواب غير كامل أو هو صواب لم يلمس السبب الأهم في نشأة هذا الدرس وتطوره. نعم؛ لقد كان حفظ القرآن من اللحن سبباً من الأسباب لكنه لم يكن السبب الأول ولم يكن الغاية من الدراسة، والسبب الحقيقي - فيما نعتقد - لنشأة علوم اللغة عند العرب إنما هو السعي لفهم النص القرآني باعتباره مناط الأحكام التي تنتظم الحياة»^(١٣٨).

ولا شك أن التعريف الذي ذاع للنحو أنه «العلم المستخرج من استقراء كلام العرب»^(١٣٩). ولا شك أيضاً أن الغائية الاستعرابية لهذا العلم قد حددت من قبل ابن جنبي بأنها «انتحاء سمت كلام العرب ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها من الفصاحة»^(١٤٠). ولكن «كلام العرب» ما طلب قط لذاته (على الأقل في الأطوار الأولى)، ولا يقدم لنا التاريخ أصلاً شاهداً واحداً على حب فطري للغة الفاتح من قبل شعوب البلدان المفتوحة. ولكن القرآن، الذي نزل بلسان العرب، هو ما أوجد تلك التبعية للغة العربية قبل أن تفرض نفسها لغة للحضارة المشتركة.

هذا القران - غير القابل للفصم - الذي عقدته العربية مع القرآن يجد تنويجه في قولة ابن فارس: «أقول إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم

(١٣٧) نقصد بالأسطورة التأسيسية العقلنة التفسيرية اللاحقة للنشأة الأولى، والتي غالباً ما تكون حاملة لهوى أيديولوجي معاصر. ومن هنا كان التضارب في كتب الطبقات حول نشأة النحو العربي الذي نسب وضعه، حسب الهوى السني أو الشيعي أو حتى الأموي، تارة إلى عمر بن الخطاب وطوراً إلى علي بن أبي طالب وتارة ثالثة إلى الحجاج على سبيل الموازنة مع أبي الأسود الدؤلي الذي اشتهر عنه ولاؤه لعلي.

(١٣٨) عبده الراجحي: فقه اللغة في الكتب العربية، ص ٣٤ - ٣٥.

(١٣٩) ذلك هو تعريف ابن السراج (ت ٣١٦هـ) وابن عصفور (- ٦٦٩هـ).

(١٤٠) الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، طبعة دار الهدى المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج ١، ص ٣٤.

بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غنى بأحد منهم عنه. وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله - ﷺ - عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله - جل وعز - وما في سنة رسول الله - ﷺ - من كل كلمة عربية أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدأ. ولسنا نقول إن الذي يلزمه من ذلك الإحاطة بكل ما قالته العرب لأن ذلك غير مقدور عليه، ولا يكون إلا لنبي كما قلنا أولاً. بل الواجب علم أصول اللغة والسنن التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنة. فأما أن يكلف القارئ أو الفقيه أو المتحدث معرفة أوصاف الإبل وأسماء السباع ونعوت الأسلحة وما قالته العرب في الفلوات والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف فلا»^(١٤١).

ومثل هذا التكريس يطالعنا أيضاً في قولة الثعالبي الذي كان وريثاً مباشراً لابن فارس: «إن من أحب الله أحب رسوله المصطفى، ومن أحب الرسول أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم، ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمداً خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ثم هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر المناقب كالينبوع للماء، والزند للنار. ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها والوقوف على مجاريها وتصاريقها والتبحر في جلائلها ودقائقها إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، لكفى بها فضلاً يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره»^(١٤٢).

وذلك هو أيضاً منحى حمزة الأصفهاني في كتابه «مفردات القرآن»: «ألفاظ القرآن هي لب كلام العرب، وزبدته وواسطته وكرامته، وعليها اعتماد الفقهاء

(١٤١) الصاحبى في اللغة، ص ٦٤. ولنلاحظ أن الجملة الأخيرة تنفي «قصة الغرام» التي يتخيلها ناقد العقل العربي بين أهل اللغة والنحو وبين «معبودهم» الأعرابي.

(١٤٢) فقه اللغة، ص ٢. ولا شك أن هذا النص - والذي قبله - يشف عن نزعة صريحة إلى تقديس اللغة العربية ولكننا سنلاحظ حالاً أن هذا التقديس هو من فعل «المستعربين» قبل أن يكون فطرة «للعربي» كما يفترض الجابري. وبعبارة أخرى، إنه نتيجة للواقعة القرآنية، وليس معطى لغوياً بديناً.

والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفرع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وما عدا الألفاظ المتفرعات عنها والمنتقاة منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطيب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالنسبة إلى لبوب الخنطة»^(١٤٣).

وإنما في سياق هذا التكريس القرآني للغة العربية تأتي فرضية الجابري «الغرائبية» لتقول بمقاطعة النحويين، بعد اللغويين، للنص القرآني لأسباب لا تتصل حتى بـ «التحرز الديني»، بل بهدف «إيجاد لغة ماورائية» تحصن النص القرآني من خارجه، أو تحاصره بتعبير أدق، بـ «لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة».

والحال أن هذه «المقاطعة» تكذبها - وهذا أقل ما يمكن أن يقال - النظرية والممارسة النحوية على حد سواء.

النظرية النحوية أولاً: فقد تنبّه بعض النحاة إلى أن حدّ النحو بأنه «استقراء كلام العرب» يحمل على الالتباس، إذ إن القرآن، وإن نزل بلسان العرب، فهو «كلام الله». ولذلك استدرك ابن هبة الله الدينوري (ت ٣٤٠هـ)، صاحب «ثمار الصناعة في النحو»، فقال: «النحو علم يستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله تعالى وكلام فصحاء العرب»^(١٤٤).

وقد سعى ابن جنّي إلى تجاوز هذا الإشكال بحده النحو أنه «علم منتزع من استقراء هذه اللغة». ولكن هذا التعميم في التعريف لم يمنعه من التخصيص عند تحديده غاية النحو كـ «علم كريم»، نصابه الذي جعل له أن يقوم «خادماً للكتاب المنزل وكلام نبيه المرسل، وعوناً على فهمهما»^(١٤٥).

وذلك هو أيضاً موقف أبي القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) الذي حدد «الفائدة في تعلم النحو» فقال: «الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدّل ولا مغتير، وتقويم كتاب الله عز وجل، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي (ص) وإقامة معانيها على الحقيقة»^(١٤٦).

(١٤٣) نقلاً عن أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٥٥.

(١٤٤) نقلاً عن السيوطي في كتاب «الاقتراح في علم أصول النحو»، ص ٤٣.

(١٤٥) الخصائص، مصدر أنف الذكر، ج ١، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(١٤٦) الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الثانية،

ص ١٣٦٣هـ، ص ٩٥.

وفي «الاقترح» عاد السيوطي بعد أربعة قرون، في محاولته استئناف التأسيس لعلم أصول النحو، يقول: «أصول النحو علم يُبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته... وقولي «من حيث أدلته» بيان لجهة البحث عنها، أي البحث عن القرآن بأنه حجة في النحو لأنه أفصح الكلام سواء كان متواتراً أم آحاداً، وعن السنة كذلك بشرطها الآتي، وعن كلام من يوثق بعربيته كذلك، وعن اجتماع أهل البلدين [يقصد البصرة والكوفة] كذلك، أي أن كلاً مما ذكر يجوز الاحتجاج به دون غيره، وعن القياس وما يجوز من العلل فيه وما لا يجوز»^(١٤٧).

والممارسة النحوية بعدئذ: فما من كتاب في أصول النحو أو في تاريخه إلا ويفيدنا أن الاختلاف في قراءات القرآن، والاختلاف على هذا الاختلاف، كان مولدأ رئيسياً من مولدات النحو. بل إن جميع النحاة الأوائل، الذين يشكلون ما أسماه أحد الباحثين «الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي»، عينا تلاميذ أبي الأسود الدؤلي: نصر بن عاصم وعبد الرحمن بن هرمز ويحيى بن يعمر وعنبسة الفيل وميمون الأقرن، «كانوا من قراء الذكر الحكيم». يقول في ذلك مؤرخ «المدارس النحوية»، وإن محاولاً التخفيف من الأهمية العلمية لظاهرة الطعن في القراءات التي رافقت مولد النحو في البصرة أولاً، ثم في الكوفة: «كان القرآن الكريم وقراءاته مدداً لا ينضب لقواعدهم، وتوقف نفر منهم إزاء أحرف قليلة في القراءات لا تكاد تتجاوز أصابع اليد الواحدة، وجدوها لا تطرد مع قواعدهم، بينما تطرد معها قراءات أخرى آثروها، وتوسع في وصف ذلك بعض المعاصرين، فقالوا إنهم يردون بعض القراءات ويضعفونها، كأن ذلك كان ظاهرة عامة عند نحاة البصرة مع أنه لا يوجد في كتاب سيبويه نصوص صريحة مختلفة تشهد لهذه التهمة الكبيرة... وفي الحق إن بصريتي القرن الثالث هم الذين طعنوا في بعض القراءات، وهي أمثلة قليلة لا يصح أن تتخذ منها ظاهرة خاصة

(١٤٧) السيوطي: الاقترح في علم أصول النحو، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، طرابلس ١٩٨٨، ص ٢١ - ٢٢. ولنا أن نلاحظ هنا أن السيوطي، إذ يؤسس لأصول النحو على منوال أصول الفقه وبالترتيب نفسه: قرآن وسنة وإجماع وقياس، يدرج «الحديث» في عداد أدلة النحو، مخالفاً بذلك إجماع النحاة. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

ولا عامة، وقد كانوا يصفونها بالشذوذ ويؤولونها ما وجدوا إلى التأويل سبيلاً»^(١٤٨).

والواقع أن النحو، كما تلاحظ المختصة لامعة في تاريخ اللغة العربية هي المستشرقة الرومانية المعاصرة ناديا انغلسكو، ما كان له أن يرى النور إلا في حضارات قامت حول نص مقدس أو شبه مقدس، وابتداء من اللحظة التي يحدث فيها تفارق بين لغة النص المتعالية واللغة المحكية. فهذا على سبيل المثال ما حدث في الهند التي كانت أول حضارة تنتج علماً للنحو في إطار مسعى اللاهوتيين والفيلولوجيين الهندوسيين إلى تثبيت لغة كتب الفيذا المقدسة. «وهذا عينه ما حدث عندما دعت الحاجة إلى تثبيت الشكل المكتوب النهائي للقرآن، فبات واجباً أن يفهمه على وجهه الصحيح عرب الأمصار - الذين ابتعدت لغتهم عن العربية الخالصة، وأن يفسر على وجهه الصحيح أيضاً لغير العرب ممن اعتنقوا الإسلام. لا مرية إذن في أن يختلف فروع علم اللغة وجدت نقطة انطلاقها في التفاسير القرآنية: فعلم الألفاظ اختص بدراسة معاني الكتاب المنظور إليه بعين التقديس؛ وعلم الأصوات وجد منبعه في الشروح حول اللفظ الصحيح للقرآن؛ وعلم النحو كان ضرورياً لقراءة صحيحة للمصحف ولفهم سديد لدلالة تراكيب الكلمات»^(١٤٩).

إذن فصلة عضوية - لا قطيعة - تربط بين الواقعة القرآنية ونشأة النحو العربي ثم تطوره. فمنذ منتصف القرن الأول للهجرة، وعلى امتداد القرون المتتالية اللاحقة، احتل النص القرآني في الممارسة النحوية مكانة مركزية تتكافأ وتلك التي احتلها فيها الشعر الجاهلي والإسلامي و «كلام العرب». ولسنا نحتاج إلى أكثر من أن نفتح أي كتاب في النحو لنقع على أدلة عيانية وإحصائية قاطعة. لناخذ على سبيل المثال كتاب «المسائل العضديات» لأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ). وهو،

(١٤٨) شوقي ضيف: المدارس النحوية، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٩. وسيضيف في فصل لاحق أن مدرسة الكوفة هي التي تتحمل مسؤولية ظاهرة الطعن لأن مؤسس المدرسة الكسائي، وعلى الأخص تلميذه «الفراء الكوفي» (ت ٢٠٧هـ)، «هو الذي بدأ بقوة تخطئة الفراء» (ص ١٥٨).

(١٤٩) ناديا انغلسكو: اللغة والثقافة في الحضارة العربية Langage et culture dans la civilisation Arabe، منشورات لامارتان، باريس ١٩٩٥، ص ٦٨.

كما يدل عنوانه، كتاب وضعه مؤلفه برسم عضد الدولة البويهى، وإن لم يكن أصاب شهرة كتلك التي أصابها كتاباه الإيضاح والتكملة اللذان ألفهما برسمه أيضاً. وقد ضم الكتاب مئة وعشرين مسألة نحوية وصرفية، «مئة وثمانى عشرة مسألة هي مادة كتاب المسائل العضديات» ومسألتيان ختاميتان «هما من إضافة الناسخ»^(١٥٠). والحال أن شواهد الفارسي من النص القرآني في مسأله المائتة والشماني عشرة قد بلغت مائتين عدداً. مما يعني أن أبا علي مثل على كل مسألة نحوية أو صرفية - كمعدل وسطي - بنحو من آيتين.

وإذا جئنا الآن إلى كتاب أكثر شهرة بكثير، وهو «خصائص» ابن جنى (ت ٣٩٢هـ) - الذي يستشهد به الجابري في ثلاثة مواضع - وجدنا شواهد من الآيات القرآنية ترتفع إلى ثلاثمائة وأربعين عدداً.

ولكن الرقم القياسي يعود في هذا المقام إلى «كتاب» سيبويه الموصوف بـ «قرآن النحو». وسيبويه وكتابه هما من مراجع الجابري الرئيسية، بتصريحه على الأقل. ولكن رغم ما يفترضه هذا التصريح من معرفة بـ «الكتاب»، فإن الجابري يصوغ دعواه في طبيعة النحاة مع النص القرآني في معرض كلامه تحديداً عن «الخليل وزملائه» - وفي مقدمتهم تلميذه الكبير سيبويه. والحال أن شواهد هذا الأخير في «الكتاب» من الآيات القرآنية قد نافت على الأربعمئة والأربعين عدداً. بل إن كتب تاريخ النحو تتعاور القصة التالية التي تروى عن أبي عثمان المازني، كبير تلاميذ سيبويه الذي «قال اعتذاراً عن تعليم الذمي الكتاب في نظير أجر كبير: إن هذا كتاب يشتمل على ثلثمائة وكذا آية من كتاب الله عز وجل، ولست أرى أن أمكن منها ذمياً»^(١٥١).

هذا كله إذا بقينا في إطار كتب النحو العامة. أما إذا يممنا شطر الكتب المتخصصة في نحو القرآن، فإن الشواهد المرجعية للنحاة من الآيات القرآنية لا

(١٥٠) أبو علي الفارسي: المسائل العضديات، تحقيق شيخ الراشد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٦، ص ٢٤ من مقدمة المحقق.

(١٥١) محمد الطنطاوي: نشأة النحو، الطبعة الثانية، ١٩٦٩، ص ١١٧. وقد تقدم أن عدنا دلنا على أن الكتاب يشتمل على أربعمئة - لا على ثلاثمئة - وكذا آية. فهل يعود الفارق إلى غلط في العد، أم إلى أن النسخة من كتاب سيبويه التي كانت متداولة في زمن المازني كانت أصغر حجماً من تلك التي وصلتنا مزيدة - ربما - بإضافات من النساخ؟

تعود قابلة للحصر. وحسبنا مثال واحد. فكتاب «إعراب القرآن»، المنسوب إلى الزجاج، يتضمن في أبوابه التسعين، التي يقول مؤلفه إنه أخرجها كلها «من التنزيل بعد فكر وتأمل وطول الإقامة على درسه»^(١٥٢)، نحواً من ستة آلاف آية، أي عملياً جماع النص القرآني الذي اتفق الذين تنطعوا لعد آيه على أنها «ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك»^(١٥٣).

فهل نستطيع، إزاء هذه الشواهد وهذه البيّنات الإحصائية، إلا أن نكرر القول بأن الدعوى الجابرية عن «انصراف النحاة عن النص القرآني» هي محض قصة مختلقة، لا سند لها في الواقع التاريخي الموضوعي، بل فقط في التهويم النفسي اللائب عن إخراج معقلن للرغبة اللاعقلانية في تجريم تلك الأم الشريرة التي هي اللغة العربية المسؤولة عن خصاء ذلك الأب المغلوب على أمره الذي هو العقل العربي؟

* * *

مع ذلك كله فإن ثمة قطيعة قد وقعت. ولكن كما وجدنا الجابري يخطيء أحياناً العصر ويخطيء الشخص، فإنه في دعواه عن القطيعة يخطيء هذه المرة المرمى. فما قاطعه النحاة، ومن قبلهم اللغويون، ليس القرآن، بل الحديث. ولكن هذه القطيعة لا تمت بصلة إلى «سيادة مطلقة» للأعرابي، ولا إلى تصنيف من قبلهم للبدواة، بل مردها إلى عجمة لسان من نقلوا الحديث، وإلى كونهم قد نقلوه بالمعنى لا باللفظ. واللغة ونحوها لا يؤخذان إلا من أهلها وبلفظها. وقد يكون خير من صاغ الإشكالية وأسندها إلى حيثياتها السيوطي بتوسط أبي حيان الأندلسي. قال في كتاب «الاقتراح» في الفصل الذي عقده تحت عنوان: «الاحتجاج بالحديث النبوي»:

«وأما كلامه ﷺ، فيستدل منه بما ثبت أنه قاله على اللفظ المروي وذلك نادر جداً، إنما يوجد في الأحاديث القصار على قلة أيضاً، فإن غالب الأحاديث مروي بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت

(١٥٢) إعراب القرآن، المنسوب إلى الزجاج، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، ص ٨.
(١٥٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٦٧.

إليه عبارتهم، فزادوا، ونقصوا، وقدموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مروياً على أوجه شتى بعبارات مختلفة، ومن ثم أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث.

«قال أبو حيان في «شرح التسهيل»: قد أكثر هذا المصنف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب، وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره، على أن الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرين للأحكام من لسان العرب، كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه^(١٥٤) من أئمة البصريين، والكسائي والفراء وعلي بن مبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على هذا المسلك المتأخرون من الفريقين وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس. وقد جرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال: إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ﷺ إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية، وإنما كان ذلك لأمرين: أحدهما: أن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ، لم تنقل بتلك الألفاظ جميعها نحو ما روى من قوله «زوّجتها بما معك من القرآن، ملكتها بما معك، خذها بما معك»، وغير ذلك من الألفاظ الواردة في هذه القصة، فنعلم يقيناً أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ بل لا نجزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ غيرها فأتت الرواة بالمرادف ولم تأت بلفظه، إذ المعنى هو المطلوب، ولا سيما مع تقادم السماع، وعدم ضبطه بالكتابة، والانتكال على الحفظ؛ والضابط منهم من ضبط المعنى؛ وأما ضبط اللفظ فبعيد جداً لا سيما في الأحاديث الطوال. وقد قال سفيان الثوري: إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني؛ إنما هو المعنى، ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم إنما يروون بالمعنى.

«الأمر الثاني: أنه وقع اللحن كثيراً في ما روي من الحديث لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع

(١٥٤) ما كان لسبويه - وكثيرين مثله من المستعربين - أن يغيب عنه إشكال عجمة نقلة الحديث وهو الذي كان يعاني في لسانه من لكنة وحبسة.

اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون ذلك، وقد وقع في كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب...

«قال أبو حيان: «وإنما أمعنت الكلام في هذه المسألة لثلا يقول المبتدئ ما بال النحويين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما روي في الحديث بنقل العُدول كالبخاري ومسلم وأصراهما؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل النحاة بالحديث»^(١٥٥).

إن هذا النص، الذي يطبق على إشكاليته بإحكام، لا يترك هامشاً إلا للملاحظتين مقتضبتين. فهو يؤسس، من جهة أولى، للقطيعة الحديثية، من زاوية الصلاحية لإثبات القواعد النحوية، بالتضاد مع الاتصالية القرآنية: فلو نقل الحديث بلفظ الرسول «لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية». إذن فقد ثبت مرة أخرى الطابع الوهمي المطلق للدعوى الجابرية عن مقاطعة النحاة للنص القرآني. والقطيعة الحديثية التي يؤسس لها النص هي، من جهة ثانية، قطيعة نسبية، لا مطلقة. فالأحاديث القصار، على ندرتها، يستدل بها إذا ما ثبت أنها رويت باللفظ، وهذا أندر. ثم إن قانون القطيعة الحديثية وجد في الأحقاب المتأخرة من يخرقه صنيع ابن مالك الذي اعترض عليه المعترضون. ولكن خلافاً لما يوحي به النص، فليس صاحب الألفية وحده من خرّقه. فقد حذا حذوه ابن هشام، صاحب المغني، وآخرون.

ولكن حتى لو تركنا جانباً هؤلاء المتأخرين، الذين ما كان لهم أن يقاطعوا مدونة الحديث بعد أن انتهت إليهم جاهزة مستقرة، فسلاحظ أن أحداً من النحاة الذين أخضعنا مؤلفاتهم لتحليل إحصائي لم يقاطع الحديث مقاطعة جذرية. فسيبويه نفسه، على تشدده وتقدم زمانه، استشهد في الكتاب بثمانية أحاديث. كما أن أبا علي الفارسي أورد في المسائل العضديات عشرة شواهد من الحديث والأثر. ويرتفع هذا الرقم لدى أبي الفتح في الخصائص إلى عشرين شاهداً.

بيد أن الانقلاب الكبير في الموقف من الاستدلال بالحديث لم يكن محله النحو، بل اللغة، وهذا على الرغم من أن اللغويين يزيدون، ولا يقلون، عن النحويين نزوعاً إلى المحافظة. وشاهدنا الذي لا غناء عنه هو مرة أخرى ابن

(١٥٥) الاقتراح في علم أصول النحو، ص ٤٠ - ٤٢.

منظور في لسان العرب. فقد وجدنا الجماعة الكبيرة يعلن بنفسه أن أحد المصادر الخمسة التي اعتمدها في تصنيف معجمه هو «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير الجزري. فقد كان لاحظ أن تهذيب الأزهري وصحاح الجوهري وأمالي ابن بري قد أفسحت حيزاً واسعاً لـ «آيات القرآن الكريم والكلام على معجزات الذكر الحكيم»، فشاء «توشيحه بجيل الأخبار وجميل الآثار»، فوجد ضالته لدى مصنف غريب الحديث ابن الأثير الذي «جاء في ذلك بالنهاية، وجاوز في الجودة حد الغاية». والواقع أن كتاب «النهاية في غريب الحديث» لا يعدو هو نفسه أن يكون ثمرة كتب كثيرة قبله، كما أشار ابن الأثير في مقدمته، ومنها بوجه خاص معجمان لألفاظ الحديث صنف أولهما أبو عبيد الهروي وصنف ثانيهما، استكمالاً للأول، أبو موسى الأصفهاني. وعلى طريقة التوسع الدائري التي ميزت العمل العلمي في حضارة متحدة المركز مثل الحضارة العربية الإسلامية، ما زاد ابن الأثير إلا أن «قام بالجمع بين معجمي الهروي والأصفهاني في معجم واحد خاص بألفاظ الحديث وحدها»^(١٥٦). وبدوره ما زاد ابن منظور إلا أن قام بجمع الجمع، فاستعاد مادة «نهاية» ابن الأثير وأعاد نظمها، مع باقي المادة اللغوية المجموعة من كتب مجموعة، في ترتيب أبجدي يتقيد بأواخر الحروف، لا بأوائلها على نحو ما كان صنع الهروي والأصفهاني وابن الأثير. ولكن ابن منظور، على نزعة الشديدة إلى المحافظة نظير سائر مجاليه في القرون المتأخرة - بل ربما بسبب نزعة المحافظة التي ما كانت تبيح له اتخاذ موقف نقدي أو تشكيكي من مدونة الحديث التي استقرت في عصره - أتى فعلاً تجديدياً «على غير مثال سبق». فلأول مرة أخرج ألفاظ الحديث من «غيتو» المعاجم المتخصصة ليمنحها «حق المواطنة» والإقامة في صلب معجم لغوي عام. وهذا التجديد من قبله أحدث تحولاً دائماً في اللغة العربية المعجمية. فالحديث، الذي أخذ محله على سعة في لسان العرب، لم يعد مذاك فصاعداً، كمحض مادة لغوية، مثيراً للشبهات: فقد توطن وتعرب، بعد أن كان حكمه من قبل كحكم المولّد: يُستشهد به في علم المعاني دون علم الألفاظ. وعلى هذا النحو أمسى ابن عباس وأبو ذر وعائشة وابن مسعود وعكرمة وعبادة والليث بن سعد وابن الأثير نفسه يحتلون أماكنهم جنباً إلى جنب مع الأزهري وابن دريد والجوهري وابن بري وابن سيده وغيرهم من حكام اللغة. وما دمنا بصدد نقد للنقد، فلنحتكم مرة أخرى - وأخيرة - إلى لسان

(١٥٦) محمود فهمي حجازي: أسس علم اللغة العربية، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩، ص ١١٣.

العرب^(١٥٧)، وليكن موضوع احتكامنا - بالمناسبة - مادة حَكَم. يقول ابن منظور:

«حَكَم: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحَكَم. قال الليث: الحَكَم الله تعالى. الأزهري: من صفات الله الحَكَم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه. ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الحَكَم والحكيم، وهما بمعنى الحاكم، وهو القاضي. . . أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها. . . وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم. . . الجوهرى: الحكم الحكمة من العلم، والحكيم العالم وصاحب الحكمة. . . والحكم: العلم والفقهاء. قال الله تعالى: وآتيناه الحكم صبياً، أي علماً وفقهاً، هذا ليحيى بن زكريا. . . وفي الحديث: إن من الشعر لحكماً، أي أن في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما. قيل: أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها. . . ويروى: إن من الشعر لحكمة، وهو بمعنى الحكم. ومنه الحديث: الخلافة في قريش والحكم في الأنصار؛ خصهم بالحكم لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم. . . قال الليث: بلغني أنه نهي أن يسمى الرجل حكيماً. قال الأزهري: وقد سمي الناس حكيماً وحَكَمًا. قال: وما علمت النهي عن التسمية بهما صحيحاً. ابن الأثير: وفي حديث ابن شريح أنه كان يكنى أبا الحَكَم، فقال له النبي (ص): إن الله هو الحكم، وكناه بأبي شريح، وإنما كره له ذلك لثلاث يشارك الله في صفته. . . وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم، أي الحاكم لكم وعليكم، أو هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب. . . وفي حديث ابن عباس: قرأت المُحَكَم على عهد رسول الله، يريد المفضل من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيء. وقيل: هو ما لم يكن متشابهاً لأنه أحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره. . . والحاكم: منفذ الحَكَم، والجمع حكام، وهو الحَكَم. وحاكَمَه إلى الحَكَم: دعاه. وفي الحديث: وبك حاکمت أي رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا لك. . . والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم. . . وحاكمتنا فلاناً إلى الله أي دعواناه إلى حكم الله. . . والمحَكَم: الذي يحكَم في نفسه. قال الجوهرى: والخوارج يسمون المحَكَمَة لإنكارهم أمر الحكيم وقولهم: لا حكم إلا لله. قال ابن سيده:

(١٥٧) نفعل ذلك مضطرين، وبخجلٍ مَنْ يدرك سلفاً أنه يقتحم باباً مفتوحاً.

وتحكيم الحرورية قولهم لا حكم إلا لله ولا حَكَمَ إلا الله... والحَكَمَان: أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص. وفي الحديث: إن الجنة للمحَكَمِينَ، ويروى بفتح الكاف وكسرها، فالفتح هم الذين يقعون في يد العدو فيخيرون بين الشرك والقتل فيختارون القتل... وأما الكسر فهو المنصف من نفسه... وفي حديث ابن عباس... الخ»^(١٥٨).

لقد كان يمكن لانصراف نحاة «عصر التدوين» ولغوييه عن لفظ الحديث أن يقدم لناقد العقل العربي - من حيث لا يدري - منفساً لدعواه في «القطيعة». ولكن بادرة ابن منظور في «لسان العرب» سدت حتى هذا المنفس. فقيود «عصر التدوين» - ما كان منها فعلياً وما كان منها متوهماً من قبل صاحب دعوى القطيعة سواء بسواء - تقصفت وتحللت ولم تصمد أمام واقع التطور الثقافي واللغوي. وبدلاً من أن تحكمه وتلجمه كما تفترض الدعوى الجابرية، طأطأت الرأس أمامه وانكبحت هي نفسها. ولكن المشكل - كما سنرى في فقرة تالية - أن ناقد العقل العربي، المتشبهت باستيهام القطيعة، لن يكون أمامه بد، بدلاً من أن يعترف بهذا التطور، من أن يمارس إزاءه ضرباً من إنكار عصابي^(١٥٩). ولكن بما أن الغاية في حالي الاستيهام والإنكار معاً إثبات بدوية العربية، فلنستوف أولاً الكلام حول هذه النقطة.

تستند الدعوى الجابرية في بدوية العربية^(١٦٠) إلى نصين، أحدهما معلن والآخر مضمّر. ولكن ما ذلك بالرجوع إلى النصين في مظاههما، بل بالاعتماد في الحالين معاً على وساطة غير مجهور بها لأحمد أمين في ضحى الإسلام. وهو أمر سينعكس لا محالة، كما سنرى، «خلخلة» في فهم النصين وسياقهما.

أما النص الأول فهو لابن جني في الخصائص. يقول الجابري: «لقد انطلقت

(١٥٨) لسان العرب، م ١٢، ص ١٤٠ - ١٤٢.

(١٥٩) العصابية عندنا، وكما تعلمنا الدرس التحليلي النفسي، هي صفة لكل نظرية «معرفية» تقوم، من جهة أولى، على استيهام لواقع، ومن جهة ثانية على إنكار لواقع.

(١٦٠) وهي بالمناسبة دعوى قديمة، وقد تناهيتها أقلام عدد من المستشرقين ومن الباحثين العرب المحدثين. انظر على سبيل المثال الفصل الذي عقده إبراهيم أنيس في كتابه «في اللهجات العربية» حول: «هل اللغة العربية لغة بدوية؟».

عملية جمع اللغة وتقعيدها من الخوف عليها من الانحلال والذوبان بسبب تفشي اللحن في مجتمع أصبح فيه العرب أقلية ضئيلة. وبما أن سبب اللحن كان الاختلاط الواسع الذي عرفته الحواضر في العراق والشام، خاصة، بين العرب والموالي، فلقد كان «طبيعياً» أن تطلب اللغة «الصحيحة» من البادية وبكيفية خاصة من القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها الأعراب محتفظين بفطرتهم وسليقتهم و«سلامة» نطقهم. يقول ابن جنبي في هذا الشأن: «إن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر. وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها»^(١٦١).

وأما أن ناقد العقل العربي لم يرجع إلى النص في مصدره فيقوم عليه دليلان: شكلي ومضموني.

من حيث الشكل أولاً: فهو يحيل قارئه في الهامش إلى «الخصائص، ج ١، ص ٤٠٥» بدون أن يذكر اسم المحقق والناشر. والحال أن النص، بالإحالة إلى الطبعة التي يصرح الجابري باعتمادها في بنية العقل العربي (وهي من «تحرير محمد علي النجار، ط ٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٦»)، غير موجود في الجزء الأول، بل في الجزء الثاني، ولا في الصفحة ٤٠٥، بل في الصفحة ٥. وهذه «اللمخبطة» لا تفسير لها إلا بالرجوع إلى أحمد أمين الذي أورد نص ابن جنبي في الصفحة ٢٤٦ من الجزء الثاني من ضحى الإسلام محيلاً قارئه إلى «الخصائص، ج ١، ص ٤٠٥» بدون أن يذكر هو الآخر اسم المحقق والناشر. وهذا لا يعني أن مؤلف «ضحى الإسلام» قد غلط هو الآخر في مرجع شاهده. وكل ما هنالك أن مرجعه كان إلى طبعة مغايرة، هي تلك التي نشرتها دار الكتب المصرية عام ١٩١٣ والتي لم يصدر منها إلى يوم تحرير «ضحى الإسلام»، بل إلى يوم وفاة أحمد أمين عام ١٩٥٤، سوى جزء واحد هو الجزء الأول. والحال أن نص الشاهد كان موجوداً فعلاً في هذا الجزء الأول. ولكن عندما كلفت دار الكتب المصرية الشيخ محمد علي النجار، أستاذ اللغة العربية بجامعة الأزهر،

(١٦١) ت. ع. ع، ص ٨٣ - ٨٤.

بإعداد طبعة ثانية وكاملة للخصائص، أعاد ترتيب فصول الكتاب، وأدرج نص الشاهد في مفتح الجزء الثاني.

وثمة قرينة ثانية. فناقده العقل العربي، إذ نقل عن مؤلف «ضحى الإسلام»^(١٦٢)، فقد نقل أيضاً عنه التصحيف الذي أصاب النص بقلمه أو بقلم محقق طبعة ١٩١٣. وهكذا نقل الجابري «انتقاص» بدلاً من «انتقاض عادة الفصاحة»، وهو الصحيح الذي أثبته محمد علي النجار. كما أن الجابري أسقط من النص ثالث كلماته، وهي عين الكلمة التي أسقطها نص أحمد أمين، فقال «إن علة ذلك» بدلاً من أن يقول «إن علة امتناع ذلك»، مع أن إسقاط كلمة «امتناع» في نص الجابري كما في نص أحمد أمين يحدث خللاً ولغوياً في المعنى، لأن قصد ابن جني أن يقول: «علة امتناع الأخذ عن أهل المدر» وليس كما يقوله النص المصحف: «إن علة الأخذ عن أهل المدر ما عرض للغاتهم من الاختلال والفساد».

ولكن حتى لا يضيق القارئ ذرعاً بهذا التحقيق «البوليسي» فلنبادر حالاً إلى القول بأن المسألة لا تتعلق بشكل الحقيقة فقط، بل بمضمونها كذلك. فقد ساق الجابري نص ابن جني شاهداً على بدوية اللغة العربية التي تم جمعها بمقاطعة أهل المدر، مع أن سياق النص لدى صاحب الخصائص هو التوكيد على وجوب مقاطعة أهل الوبر أيضاً إذا ما أصاب لغة هؤلاء ما أصاب لغة أولئك من الفساد. وبالفعل، لو رجع ناقد العقل العربي إلى النص الأصلي بتمامه - لا مبتوراً كما أورده أحمد أمين - لكان تنبه إلى أن ابن جني يحذر - ولا يدعو - من الأخذ عن أهل الوبر من معاصريه. وذلك هو المعنى الذي يتضح حالاً وبداهة إذا ما أورد النص بتمامه: «وكذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا، لأننا لا نكاد نرى بدوياً فصيحاً. وإن نحن آتسنا فصاحة في كلامه، لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدح فيه، وينال ويغض منه». وبعد أن يعرض ابن جني مثلاً

(١٦٢) بديهي أننا لا نماري في حق ناقد العقل العربي في النقل عن أحمد أمين. ولكن الأمانة العلمية كانت تقتضيه في هذه الحال أن يحيل قارئه، بلا تعالم، إلى مرجعه الثانوي، لا إلى المرجع الأولي.

«تطبيقياً» مما جرى له مع أحد أدعياء «الفصاحة البدوية» يضيف قوله: «على أن هذا الرجل الذي أومأت إليه من أمثل من رأيناه ممن جاءنا مجيئه وتحلى عندنا حلите. فأما ما تحت ذلك من مرذول أقوال هذه الطوائف فأصغر حجماً وأنزل قدرأ أن يحكى في جملة ما يُنثى^(١٦٣). . . فينبغي أن يُستوحش من الأخذ من كل أحد، إلا أن تقوى لغته وتشيع فصاحته. . . فإياك أن تخلد إلى كل ما تسمعه، بل تأمل حال مورده، وكيف موقعه من الفصاحة، فاحكم عليه وله»^(١٦٤).

واضح إذن أننا أبعد ما نكون عن عبادة للبداءة وللصراحة البدوية. فالنص موظف عند ابن جني لا لصالح الأعراب «بفطرتهم وسليقتهم وسلامة نطقهم»، بل ضد الطوائف المرذولة أقوالها منهم. وهو لا يتوخى أن يقدم أهل الوبر بإطلاق على أهل المدر في الفصاحة، بل أن يساويهم بهم في «انتقاضها». وبكلمة واحدة، أن النص نقض - لا تكريس كما قد يوحي السياق المبتور الذي يورده فيه الجابري - لسلطة البدوي المزعومة. فهو يقوض أسطورة قائمة، ولا يضيف إلى بنائها لبنة. فهو إذن من قبيل نزع الأسطورة *Démystification*.

أما النص المضمر، الذي يعتمد عليه الجابري في صياغة دعوى قطيعة حضرية مكافئة لدعوى القطيعة القرآنية، فهو للسيوطي على لسان الفارابي. وقد أورده في كتابه الاقتراح، وكرره باختلاف قليل في كتابه الزهر. وقد أخذه عنه أحمد أمين في ضحى الإسلام، وتعاوره من بعده عدد لا يقع تحت حصر من الباحثين المحدثين في اللغة^(١٦٥). قال السيوطي في الفصل الذي عقده تحت عنوان: «ما يحتاج به من كلام العرب».

وأما كلام العرب فيحتج منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم. قال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمى بـ «الألفاظ والحروف»: «كانت قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وإبانة عما في النفس، والذين عنهم نُقلت اللغة العربية وبهم اقتدي

(١٦٣) أي ما يذاع وينشر.

(١٦٤) الخصائص، ج ٢، ص ٨ - ١٠.

(١٦٥) كان أول من تنبّه لأهمية هذا النص هو المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي أورده بتمامه، وبالعربية، في دراسته عن «التاريخ المقارن للغات السامية».

وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم. فإنه لم يؤخذ لا من لحم ولا من جذام فإنهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقيبط؛ ولا من قضاة ولا من غسان، ولا من إياد فإنهم كانوا مجاورين لأهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرأون في صلاتهم بغير العربية؛ ولا من تغلب ولا النمر فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية؛ ولا من بكر لأنهم كانوا مجاورين للنبط والفرس؛ ولا من عبد القيس لأنهم كانوا سكان البحرين مخالطين للهند والفرس؛ ولا من أزد عمان لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن أصلاً لمخالطتهم للهند والحبشة ولولادة الحبشة فيهم؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة؛ ولا من ثقيف وسكان الطائف لمخالطتهم تجار الأمم المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم. والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب وصيرها علماً وصناعة هم أهل الكوفة والبصرة فقط من بين أمصار العرب. وكانت صنائع هؤلاء التي بها يعيشون الرعاية والصيد واللصوصية وكانوا أقواهم نفوساً، وأقساهم قلوباً، وأشدهم توحشاً، وأمنهم جانباً، وأشدهم حمية، وأحبهم لأن يغلبوا ولا يغلبوا، وأعسرهم انقياداً للملوك، وأجفاهم أخلاقاً، وأقلهم احتمالاً للضيم والذلة». انتهى» (١٦٦).

إن هذا النص يرقى، من كثرة ما استشهد به، إلى أن يكون تأسيساً، مثله في ذلك من قبل مثل النص المؤسس لأسطورة «عصر التدوين» والمنقول بتحريف غير قليل عن الذهبي في «تاريخ الخلفاء». ومع ذلك، ما دار في بال أحد ممن استدل به أن يخضعه لقراءة تفكيكية، أو حتى لقراءة مقارنة بالإحالة إلى نص الفارابي في كتاب «الحروف». والحال أن السيوطي نفسه يعترف بأنه لم ينقل عن الفارابي مباشرة، بل عن أبي حيان الأندلسي الذي «نقل ذلك في «شرح التسهيل» معترضاً به على ابن مالك حيث عني في كتبه بنقل لغة لحم وخزاعة وقضاة وغيرهم،

(١٦٦) الاقتراح في علم أصول النحو، مصدر آنف الذكر، ص ٤٤ - ٤٥.

وقال: ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن^(١٦٧). ويبدو أنه ما بين النقل والنقل عن النقل تضخم النص وترهل. فالفارابي لم يقل كل الذي قوله إياه الناقلان. وإنما أخذ هذان على ما يبدو نظريته في وجوب إعطاء الأولوية في أخذ اللغة لسكان البراري على سكان المدن، ولسكان الأواسط على سكان الأطراف، وأخضعها لإجرائيات تطبيقية، وارتأيا أن من حقهما أن يعزوا نتائج هذا التطبيق إليه. ومن هنا كان توسعهما في النص وفي تعداد أسماء القبائل التي لم يؤخذ عنها، بدون أن ينتبها إلى ما أوقعهما فيه هذا التطبيق الحرفي من تناقضات سيأتي بيانها. ولكن لندع الكلام أولاً لصاحب الكلام الأول. يقول الفارابي:

«لما كان سكان البرية في بيوت الشعر أو الصوف والخيام والأحسية من كل أمة أجفَى وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكَّن بالعادة فيهم وأحرى أن يحصنوا نفوسهم عن تخيل حروف سائر الأمم وألفاظهم وألستهم عن النطق بها وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوخش والجفاء الذي فيهم، وكان سكان المدن والقرى وبيوت المدر منهم أطبع وكانت نفوسهم أشدَّ انقياداً لتفهيم ما لم يتعودوه ولتصوره وتخيُّله وألستهم للنطق بما لم يتعودوه، كان الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة عن سكان البراري منهم متى كانت الأمم فيهم هاتان الطائفتان. ويُتحرى منهم من كان في أوسط بلادهم. فإن [مَن] كان في الأطراف منهم أحرى أن يخالطوا مجاورهم من الأمم فتختلط لغاتهم بلغات أولئك... فتكون ألفاظهم عسيرة قبيحة وتوجد فيها لكنة [و] عجمة مأخوذة من لغات أولئك... فلذلك ليس ينبغي أن تؤخذ عنهم اللغة. ومَن لم يكن فيهم سكان البراري أخذت عن أوسطهم مسكناً.

«وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين^(١٦٨). وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري مَن كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توخُّشاً

(١٦٧) الموضوع نفسه.

(١٦٨) لنلاحظ - ولو عرضاً - أن الفارابي يحدد لـ «عصر التدوين» حقبة تسبق سنة ١٤٣ الانقلاية» بنصف قرن وتآخر عنها بنصف قرن ما بين سنة ٩٠ وسنة ٢٠٠.

وجفاء وأبعدهم إذعائاً وانقياداً، وهم قيس وتميم وأسد وطّي ثم هذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نُقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء، لأنهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام وأهل مصر^(١٦٩).

إن القاسم المشترك بين النصين هو مسعاهما إلى تأسيس أسطورة طهارة أو براءة لغوية أولى. فجنة العربية، السابقة على «السقوط»، تقع في القلب النقي للصحراء، مصونة من كل الجهات مثل المحارة في صدفتها عن تلوث الأطراف واختلاطها. ولكننا بدلاً من أن نصدق هذه الأسطورة ونرؤج لها ونرفعها لإستمولوجياً إلى مقام الدليل التاريخي على صحة دعوى بدوية اللغة العربية التي تباطنها نية هجائية، فإننا نأخذ على عاتقنا أن نقرأها في وظيفتها أولاً، ثم في تناقضاتها التي تشف عن أنها منسوجة من مادة الوهم لا من مادة الواقع التاريخي.

أما وظيفياً فإن الأسطورة لا تخفي غايتها: إيجاد لغة معيارية، وبالتالي ما قبلية Protolangue - وليس مابعدية (أو ماورائية كما تقول الترجمة الجابرية المغلوطة لكلمة Métalangue - تؤدي، بالنسبة إلى النص القرآني، دور اللغة النموذجية، أو المثالية بتعبير أدق.

وأما من حيث التناقضات فإن نص الناقل أحفل بها من نص المنقول عنه. فصاحب كتاب «الحروف» ما زاد على أن حصر أهل الفصاحة الذين أخذت عنهم العربية بقبائل أربع أو خمس: قيس وتميم وأسد وطّي، ثم هذيل. وهي بالفعل القبائل التي توطنت في الأواسط ما بين الحجاز ونجد خلا هذيل التي يمت جنوباً. وبالمقابل فإن صاحب «الاقتراح» قد تنطع لتعداد أسماء القبائل التي لم يؤخذ عنها مثل لحم وجذام وقضاعة وغسان وإياد وتغلب والنمر وبكر وعبد القيس والأزد وحنيفة وثقيف. ناهيك عن أنه استبعد مدناً ومناطق جغرافية بكاملها، ومنها الطائف وحاضرة الحجاز والبحرين وعمان واليمن واليمامة. وما

(١٦٩) أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٠، ص ١٤٦-١٤٧.

كفاه أن استبعد بالاسم كل من خالط أهل الحضر، بل أكد جازماً أنه «لم يؤخذ عن حضري قط».

ومن الممكن أن نوزع ضروب التناقضات والمغالطات في نص السيوطي إلى أربعة:

التناقض الأول: لو صح أن اللغة لم تؤخذ إلا عن «طي وتميم وأسد»، لكانت العربية لغات قبائل ولهجات قبائل، ولما كانت هي تلك اللغة المشتركة التي نظم بها الجاهليون أشعارهم المخاطبة لجماع قبائل العرب، لا لقبيلة بعينها، والتي هي عينها اللغة التي نزل بها القرآن الذي كان بدوره خطاباً إلى كل العرب، مفهوماً من قبل كل العرب^(١٧٠). والواقع أن الأسطورة اللغوية في الثقافة العربية الإسلامية قامت، بحافز من الورع المرتبط بالواقعة القرآنية، على عقيدة إيمان غير مطابقة للواقع التاريخي: فقد تصور اللغويون والنحويون - وحتى المتفلسفون الذين كتبوا في أصل اللغة نظير الفارابي - أن العزلة هي عامل طهر اللغة وضمانة صفاتها، وما أدركوا قط أن العزلة تنتج لهجة لا لغة. فالاختلاط، لا الانعزال، هو قانون تكوّن اللغة المشتركة. ونحن نعتقد أن موطن اللغة العربية المشتركة، أي لغة الشعر الجاهلي والقرآن معاً، كان أسواق العرب ومحطات قوافلهم وكعبات حجيجهم، لا مواطن القبائل المفردة المنعزلة^(١٧١).

التناقض الثاني: إن الاعتقاد بأن اللغة لم تؤخذ إلا عن «طي وتميم وأسد» ينقضه نقضاً عنيفاً واقع المعاجم العربية القديمة التي تشير على العكس إلى مروحة لغوية ولهجية تغطي عموم شبه الجزيرة العربية وعموم قبائلها سواء أكانوا من أهل المدر أم من أهل الوبر. وبالرجوع إلى لسان العرب يمكننا أن نحصي - على سبيل التمثيل لا الحصر - التعابير التالية التي تنم عن سعة نطاق الأخذ والتي تتردد في شتى المواد اللغوية بإيقاع تقاس وحداته أحياناً، لا بالآحاد والعشرات،

(١٧٠) نحن لا ننكر أن في العربية لغات كما كان يقول قدامى النحاة في إشارتهم إلى اللهجات، ولكن هذا بالتحديد بقدر ما كانت هذه اللغات تعود إلى قبيلة دون سواها، لا إلى اللغة المشتركة.

(١٧١) مهما بدت المفارقة كبيرة، فإن المجتمعات الصحراوية المحكومة بقانون التنقل تبدو أقدر من المجتمعات الزراعية المستقرة على توليد لغة مشتركة. فالعربية مثلت، بمعنى من المعاني، لغة قومية بسبق ألف سنة على ظهور اللغات القومية في أوروبا الحديثة من جراء تطور المدن وبورجوازية المدن التي خرقت مبدأ عزلة الأرياف وربطت فيما بينها عن طريق السوق والدولة المركزية معاً.

بل بالمئات: «في لغة أهل مكة» و «لغة أهل المدينة» و «لغة أهل الطائف» و «لغة أهل الحجاز» و «لغة الحجازيين» و «لغة أهل اليمن» و «لغة أهل البحرين» و «لغة أهل اليمامة» و «لغة أهل الجزيرة» و «لغة حضرموت» و «لغة أهل هجر» و «لغة بني سليم» و «لغة بني عقيل» و «لغة بني حنيفة» و «لغة كنانة» و «لغة الأزد» و «لغة هذيل» و «لغة الأنصار» و «لغة قريش» و «لغة بكر بن وائل» و «لغة حمير» و «لغة عبد القيس» و «لغة بني عامر» و «لغة بني سعد» و «لغة بني حنيفة» و «لغة الكلابيين»، «لغة بلحدرث بن كعب»، «لغة ربيعة»، الخ. وقد يتعدى الأمر أحياناً إلى لغات الأمصار والمستعربين، ومن هذا القبيل: «لغة أهل مصر»، «لغة همدان»، «لغة العجم»، «لغة أهل الغور»، «كلام أهل الشام»، «كلام أهل السواد»، الخ. وكثيراً أيضاً ما يجري تحديد أصول الألفاظ بأنها «نجدية» أو «ثقفية» أو «طائفية» أو «أنصارية» أو «خبيرية» أو «عمانية» أو «يمامية» أو «كنانية» أو «عنبرية» أو «سلمية» أو «أزدية» أو «هذلية»، بل «شامية» أو «عراقية» أو «نجرانية» أو «حميرية» أو «حبشية» أو «نبطية» أو حتى «سوادية». بل لا يندر في بعض المواضع أن ترد تعابير مترادفية تبعاً للأمصار فيقول: «قال ابن بري: المخاليف لأهل اليمن كالأجناد لأهل الشام، والكور لأهل العراق، والرساتيق لأهل الجبال، والطساسيج لأهل الأهواز».

التناقض الثالث: لو صح أنه «لم يؤخذ عن حضري قط»، ولو صح على الأخص أن قانون الاستبعاد سرى على «حاضرة الحجاز» سريانه على بني تغلب أو بني حنيفة أو بني ثقيف، لانهارت واحدة من أخطر الدعاوى اللاهوتية في الإسلام: فصاحة قريش التي بلسانها نزل القرآن بموجب عقيدة الإعجاز بالذات. والعجيب أن كلاً من الفارابي والسيوطي الذي ينقل عنه كان يقر بأن «قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إيابة عما في النفس». فكيف تستبعد قريش - وسائر حاضرة الحجاز - من موارد استقاء اللغة وهي التي أجمع المجمعون على أنها - حسب تعبير ابن فارس في «الصاحبي» - «أفصح العرب السنة وأصفاهم لغة»، فضلاً عن دعوى الاصطفاء الإلهي للسانها ليكون لسان التنزيل؟ فإن تكن قريش هي معيار اللغة، فكيف تبني لغة معيارية أو يعاد بناؤها بلا قريش؟ وإذا كان «الاحتجاج بلغاتهم [العرب] في الصحة والفساد عن أهل الصناعة العربية» هو «على نسبة [قريشهم أو] بعدهم من قريش»، كما يقول ابن خلدون، فكيف لا

يحتج بلغة من يقوم لهم، في موقعهم المتحرك من الفصاحة، مقام «الإطار المرجعي»؟ إن هذا التناقض المباطن لنظرية العزلة، وما تتأدى إليه من استبعاد للقرشيين ولسائر حضريي الحجاز بحجة أنهم «خالطوا غيرهم من الأمم»، يجد حله مع ذلك على صعيد الممارسة^(١٧٢). فخلافاً لدعوى القطيعة الحضرية والامتناع عن الأخذ عن أهل المدر، وتحديداً منهم «حاضرة الحجاز» كما في نص السيوطي، فإن كتب اللغة والنحو تفسح أوسع متن «للغة أهل مكة» و «لغة أهل المدينة» و «لغة أهل الحجاز» و «الحجازيين» عموماً. وقد وجدنا نماذج من ذلك لدى ابن منظور المتهم من قبل ناقد العقل العربي بمقاطعة «المجتمع المكّي والمديني». ولكن القول الفصل يعود في هذا المجال إلى صاحب «قرآن النحو». فهو يستشهد بلغة «أهل الحجاز» عموماً - حسبما أحصينا - ٥٧ مرة. وإذا أضفنا إلى ذلك عدد المرات التي يستشهد فيها بلغة كل من «أهل مكة» و «أهل المدينة» على حدة، يصير المجموع ٧٢. وهذا الرقم أعلى من ذلك الذي تحظى به لغة تميم: ٦٦ مرة؛ ومتفوق بعدة أضعاف على ذلك الذي يعود إلى كل من قيس (١٦)، وأسد (١٦)، وطيء (٥). أي أن حصة الحجازيين من الشواهد في كتاب سيبويه تكاد تعادل وحدها مجموع حصص القبائل الأربع (٨٣) التي يتفق النصان على حصر الاحتجاج بها.

التناقض الرابع والأخير: وهو في الواقع أقرب إلى أن يكون التباساً منه

(١٧٢) إن المجال لا يتسع هنا لمناقشة تفصيلية لنظرية العزلة ومركزاتها اللاهوتية. وعندنا، على كل حال، أن فصاحة قريش لا تعود إلى «اصطفاء إلهي»، بل حصراً إلى أسباب تاريخية: فقريش، التي أنجبت أرستقراطية الكهانة وبورجوازية التجارة القافلية معاً، كانت المؤهلة أكثر من غيرها للإسهام بأوفر قسط في بلورة اللغة المشتركة النموذجية بوصفها مركز استقبال عمودي ومركز إرسال أفقي معاً. فبوصفها حاضنة البيت الحرام كان العرب يؤمنونها من كل شبه الجزيرة، وبوصفها حاضرة التجارة كانت قوافلها تصل ما بين اليمن والشام. ومن الممكن أن نقول الشيء نفسه عن حاضرة الحجاز الثانية: المدينة التي كانت - بالإضافة إلى كونها زراعية - تنافس مكة على التجارة في الجاهلية، وصارت تقاسمها القداسة بعد الإسلام. ولو صح أن العزلة - لا المخالطة - هي التي صنعت فصاحة قريش لتعذر إيجاد تفسير لكون قريش قد «ارتفعت في الفصاحة» - كما يقول ابن جني في إثر ابن فارس - «عن عننة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، ونضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتلثلة بهراء». فالعيوب اللهجوية، كما يعلمنا الدرس اللساني الحديث، ضريبة كل عزلة، وانتفاؤها دليل على انتفاء العزلة.

تناقضاً. بيد أنه التباس عظيم، وقد أحدث بلبلة خطيرة في التصور الشائع لدى المحدثين عن عملية إعادة بناء اللغة العربية في «عصر التدوين»، وهي البلبلة التي أدركت ذروتها - على ما يبدو - لدى ناقد العقل العربي في مسعاه إلى تنصيب الأعرابي بطلاً لذلك العصر، وبالتالي إثبات - وتثبيت - الطابع البدوي العضال للغة العربية.

ومرجع الالتباس الذي نحن بصدده هو إلى العنوان الذي يضع نص السيوطي نفسه تحته: «ما يحتج به من كلام العرب». فأكثر الذين احتجوا بهذا النص صراحة أو ضمناً قد غاب عنهم - على ما يظهر - أن يتوقفوا عند فحوى عبارة «كلام العرب». فناقد العقل العربي يقيم معادلة مساواة بين «كلام العرب» = «كلام الأعراب» ويؤكد بثقة لامتناهية أن اللغة العربية ما جمعت إلا «من الأعراب البدو ومنهم وحدهم»^(١٧٣). والحال أن ما عناه السيوطي - بصرف النظر عن مسألة المعادلة اللامشروعة بين «العرب» و «الأعراب» - ليس لغة العرب، بل حصراً كلامهم، أي منطوقهم الشفهي في حياتهم اليومية المتدانية، مما لا يدخل في باب النثر ولا في باب الشعر اللذين يفتحان بالأحرى على الحياة الثقافية المتعالية^(١٧٤). والدليل أن السيوطي نفسه، بعد الفقرة التي يبدوها بالقول: «وأما كلام العرب فيحتج منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم»، يضيف الفقرة التالية: «ثم الاعتماد على ما رواه الثقات عنهم بالأسانيد المعتبرة من نثرهم ونظمهم، وقد دُونت دواوين عن العرب العرباء كثيرة مشهورة كديوان امرئ القيس والطرماح وزهير وجريز والفرزدق وغيرهم»^(١٧٥).

العربية لم تجمع إذن من كلام العرب وحده، بل كذلك، وربما في المقام الأول، من شعر العرب، جاهليين وإسلاميين، فضلاً عن القرآن نفسه - بل حتى الحديث في زمن لاحق. وناقد العقل العربي، الذي يحسب شعر العرب من كلام العرب، لا ينكر مرجعية الشعر هذه إنكاره للمرجعية القرآنية في جمع اللغة وإعادة بنائها، ولكنه يمارس هذا الإنكار من باب آخر: فعنده أن الجاهلية

(١٧٣) ت. ع. ع. ، ٨٦.

(١٧٤) رغم ورود أخبار عن «كتب» متداولة لدى عرب ما قبل الإسلام، ينبغي أن نستدرك ونقول إن النثر الوحيد الذي عرفه عرب الجاهلية هو نثر الأمثال والحكم وسجع الكهان القريب في بنيته إلى الشعر.

(١٧٥) الاقتراح، ص ٤٥.

صحراء وبدعوة، وأن الشعر الجاهلي شعر أهل وبر، وأن لغة الشعر الجاهلي «لغة أعراب» و «لغة قبائل معزولة». ومن ثم فإن «بدوية العربية» تتأكد، ولا تنتفي، بالإحالة إلى المرجعية الشعرية الجاهلية^(١٧٦). وإزاء فظاظة هذه الأطروحة، فإننا لا نملك إلا أن نلاحظ - وإن بدورنا بقدر من الفظاظة - أن معرفة ناقد العقل العربي بالشعر الجاهلي تماثل على ما يبدو معرفته بالمعاجم العربية وبكتب النحو القديمة، أي هي شبه لامعرفة. وإلا فكيف يغيب عنه أن أحداً من كبار شعراء الجاهلية ما كان «أعرابياً»، وأنه إن وجد شعراء أعراب بين الشعراء الجاهليين فهم في الغالب من صغار الشعراء ومغموريهم، لا من كبارهم ومشهورهم من أصحاب المعلقات والمطولات؟ بل نحن نذهب إلى أبعد من ذلك: فعندنا أن الشعر الجاهلي المرتبط بكعبات العرب^(١٧٧)، وبأسواق العرب^(١٧٨)، وعلى الأخص ببلاطات العرب كما سنرى توأماً، هو محض ظاهرة حضرية. وما كان بدوياً منه فقد ميّزه العرب أنفسهم بأن سموه رجزاً. ومهما بدت المفارقة كبيرة وغير مألوفة، فإن الشعر الجاهلي قد أصاب أكبر تطوره، على ما يبدو، في بلاطات الملوك: ملوك كندة وغسان، وعلى الأخص ملوك الحيرة اللخمين. فالشعراء الجاهليون يقسمون إلى ثلاث طبقات: الشعراء الفرسان والشعراء الصعاليك والشعراء البلاطيين. وهذه الطبقة البلاطية تكاد تكون موقوفة على المشاهير وتضم خمسة من أصحاب المعلقات السبعة. فعلاوة على امرئ القيس الذي كان هو نفسه «ملكاً» أو ابن

(١٧٦) يلزم ناقد العقل العربي صمتاً مطبقاً إزاء الشعر الإسلامي مع أن نهاية «عصر الاحتجاج» تتوافق كما هو معلوم مع بداية «عصر التدوين» بموجب فرضيته، أي في منتصف القرن الثاني الإسلامي.

(١٧٧) تشير كتب القدماء إلى كعبات أخرى غير الكعبة الكبرى في مكة، ومنها على سبيل المثال: كعبة نجران وكعبة غطفان وكعبة اللات وكعبة ذي الشرى.

(١٧٨) تحتل المعلقات السبع المقام الأول بين قصائد الجاهلية كلها. . . وقد ورد في الأساطير أن كلاً من هذه المعلقات استجيدت ونالت قصب السبق في سوق عكاظ السنوية، وأنها راقت للناس فكتبت بماء الذهب وعلقت على أستار الكعبة. . . ويفهم من الأخبار أن نشأة المعلقات مقرونة بسوق عكاظ التي أقيمت بين نخلة والطائف في الحجاز سنة تلو أخرى، فجاءت كناية عن مجمع أدبي أمته فحول الشعراء تنبارى بأشعارها للفوز. ولم يكن للشاعر من مجد أعلى من الفوز في هذه السوق. وإذن فسوق عكاظ في جاهلية التاريخ العربي كانت أشبه شيء بـ «أكاديمية فرنسية» في بلاد العرب. ولقد باهى الفائز فيها مباهاة البطل المجلي من أبطال الإغريق في ألعابهم الأولمبية» (فيليب حتي: تاريخ العرب، دار الكشاف، بيروت ١٩٥٨، ج ١، ص ١٢٨).

ملك، هناك النابغة الذبياني الذي كانت له منزلة كبيرة عند قابوس ملك الحيرة، وعمرو بن كلثوم، التغلبي النصراني وقاتل ملك الحيرة عمرو بن الهند (؟)، وطرفة بن العبد الذي اتصل بهذا الملك الأخير قبل أن يغضب عليه فيأمر بقتله (؟)، والحارث بن حلزة، خصم عمرو بن كلثوم في بلاط ملك الحيرة. وبالإضافة إلى هؤلاء كان هنالك الأعشى الكبير الذي كان ينتقل «بين البلاد المجاورة لفارس مادحاً الملوك»، والنابغة الجعدي الذي أقام في بلاط لخميين الحيرة قبل أن يعتنق الإسلام، والمتلمس (جرير بن عبد المسيح الضبعي) خال طرفة بن العبد ورفيقه إلى بلاط عمرو بن الهند، والمثقب العبد الذي عاش في العراق ومدح عمرو بن الهند والنعمان بن المنذر، وعلقمة الفحل التميمي الذي اتصل بمناذرة الحيرة ومدح كذلك الحارث الغساني، وأخيراً عدي بن زيد العبادي، وهو من متنصري التميميين وقد نشأ في الحيرة وتولى الكتابة في ديوان ملك الفرس هرمز الرابع، وقتل بأمر من النعمان الثالث. وإلى هؤلاء جميعاً ينبغي أن نضيف السموأل بن عاديا اليهودي الذي كان هو نفسه صاحب بلاط وحصن يعرف بالأبلق.

إن هؤلاء الشعراء، الذين كانوا يمثلون أعلى أشكال الثقافة تطوراً في عصرهم وبيئتهم، هم الذين يصير ناقد العقل العربي على دمغهم بأنهم «أعراب» و «أهل وبر» ليس لهم من الحضارة حظ سوى «خشونة البداوة». ولكن على فرض أننا صدقناه، فما قوله في هذه الحال بالشعراء الإسلاميين الذين يبدو وكأنه يجهل، أو يتجاهل، أنهم احتلوا مع الجاهليين مكانة الصدارة في «عصر الاحتجاج»؟ فهل كانوا هم أيضاً «بدواً» و «أعراباً» يحملون في جلودهم بالذات علامة «فقرهم الحضاري»؟

إن نظرية «بدوية اللغة العربية» لا تصح إلا إذا صح أولاً أن جميع الجاهليين بدو، وإلا إذا صح ثانياً أن العربية لم تجمع إلا من الجاهليين حصراً، لا من الإسلاميين أيضاً. ولئن تكن قائمتنا عن البلاطيين من شعراء الجاهلية كافية لدحض الشق الأول من الفرضية الجاهلية^(١٧٩)، فإن الرجوع إلى شواهد أي كتاب

(١٧٩) بديهي أن فكرة هذه القائمة لا تخلو من السداجة. ولكن مغالطات ناقد العقل العربي تضطرننا حتى إلى ركوب مركب السداجة أحياناً. وقد كنا نؤثر أن نخضع للتحليل الدلالي بعض قصائد الجاهليين - كالأعشى الذي أدخل إلى الشعر كلمة «الزنبق» مثلاً - لنذكر مدى بعد الشقة بينهم وبين عالم البداوة «الفقير، الضحل، الجاف».

من كتب التراث في اللغة أو النحو يكفي لدحض الشق الثاني. وحتى لا نطيل على القارئ أكثر مما أطلنا، فحسبنا أن نحيله مرة أخيرة على سيبويه وكتابه. فشواهد من أشعار الإسلاميين تعادل في العدد - إن لم ترجح - شواهد من أشعار الجاهليين. فأكثر من يستشهد به من الجاهليين الأعشى (٣٥ مرة)، ويليه النابغة الجعدي (٢٢)، والنابغة الذبياني (٢١)، وامرؤ القيس (١٧)، ولبيد (١٥). وبالمقابل، فإن رأس قائمة الإسلاميين يحتلها الفرزدق (٥٢)، ويليه جرير (٤٢)، وذو الرمة (٣١)، والعجاج (٣٠)، والأخطل (١٧).

وما دنا بصدد الاستشهاد وعصر الاحتجاج، فإننا لا نستطيع أن نختم هذه الفقرة عن بدوية اللغة العربية ويداوة مصادرها بدون أن نتوقف عند نقطة أخيرة. فنناقد العقل العربي يردد، نقلاً عن محمد عيد - صاحب الدراسات اللغوية والأستاذ في كلية دار العلوم بالقاهرة - أن اللغويين والنحاة القدامى «أوجبوا وقف الاستشهاد في مسائل النحو والصرف في منتصف القرن الثاني للهجرة»^(١٨٠). والحال أن هذا الشاهد يحتاج إلى تصحيح. فما يقوله الباحث المذكور هو أنه «في حوالي منتصف القرن الثاني الهجري توقف الاستشهاد باللغة في الحضرة»^(١٨١). فلو أن ناقد العقل العربي تنبه إلى الكلمة الأخيرة لتنبه إلى أن اللغة أخذت لا من «أهل الوبر» وحدهم، بل كذلك - وعلى عكس مدعاه - من «أهل الحضرة». أما هل توقف فعلاً الاستشهاد باللغة في الحضرة في منتصف القرن الثاني، فهذه مسألة أخرى. فقد كنا وجدنا ابن الأثير في القرن السادس، ومن قبله الهروي والأصفهاني، يعيد الاعتبار إلى لفظ الحديث، حتى وإن كان نقلته من المستعربين أو المولدين كما سيقال لهم لاحقاً. كما وجدنا ابن سيده يستشهد أحياناً في «مخضبه» بلغات أهل الأمصار صنيعة بكلمة «أنجر»، أي مرسة السفينة بلغة أهل العراق. وشبيه ذلك وجدنا عند ابن منظور حينما أورد في «لسانه» مفردات «عامية» من تلك التي يتداولها أهل الأمصار، فذكر «القراميد» وقال إنها «في كلام أهل الشام آجر الحمامات»، و«القمح: لغة شامية»، و«القداح: الفصفصة الرطبة من علف الدواف، عراقية»، و«الصعترى: الشاطر، عراقية»، و«الطاؤوس: في كلام أهل الشام الجميل من الرجال»، و«البرطلة: المظلة الصيفية، نبطية»، و«الرساطون: أهل الشام يسمون الخمر الرساطون، وسائر

(١٨٠) ت. ع. ع. ص ٨٥.

(١٨١) محمد عيد: في اللغة ودراساتها، عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٦٣. والتسويد منا.

العرب لا يعرفونه»، و «الأشول: الحبال، وهي لغة من لغات النبط»، و «التراجيل: الكرفس، سوادية»، و «الوهين: بلغة من يلي مصر من العرب الرجل يكون مع الأجير يحثه على العمل»، و «الوافه: قيّم البيعة الذي يقوم على بيت النصرى الذي فيه صليهم بلغة أهل الجزيرة»، و «الأواغي: مغاجر الماء في الديار والمزارع، وهو من كلام أهل السواد». وقد يكون أول من أرسى هذا التقليد إمام «البيانين» العرب الجاحظ الذي أورد في «البيان والتبيين»، وعلى الأخص في «البخلاء» الكثير من كلام العامة ومفرداتهم.

إذن فليس صحيحاً صحة مطلقة حتى القول بأنه «في منتصف القرن الثاني الهجري توقف الاستشهاد باللغة في الحضرة». فقد وجد بين اللغويين والبيانين من يخرق هذا القيد من قيود «عصر التدوين» ليخضع، بالمقابل، لقانون التطور اللغوي. ولئن يكن هذا القيد قد خُرق حتى في مجال اللغة، فكم كان حرياً أن يخرق في مجال النثر والشعر، أي النتاج المكتوب وليس فقط المنطوق. وقد يكون أبرز من خرّقه ابن جنّي، سبويه القرن الرابع. فهو لا يكتفي بأن يستشهد، لفظاً ومعنى، بأشعار كبار شعراء القرنين الثالث والرابع من المولدين من ذوي الأصول العربية من أمثال أبي تمام (الذي يلقبه بالطائي الكبير) والبحثري (الطائي الصغير) والمتنبي. بل لا يتهيب من الاستشهاد حتى بذوي الأصول الأعجمية منهم من أمثال ابن برد وأبو نؤاس وابن الرومي.

على أنه صوب واضعي معاجم المعاني ينبغي أن نتجه بأنظارنا لنقع على أمثلة بيّنة ومفصّلة على مدى فاعلية قانون التطور اللغوي الذي لا يمكن أن تصمد أمامه أية قيود ولو كانت بصلافة أو بقداسة تلك التي وضعها «الخليل وزملاؤه» الذين تمت ترقيتهم، من أكثر من وجهة نظر، إلى مقام الآباء المؤسسين. وحسبنا هنا مثالان نقبسهما عن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٢هـ) مؤلف كتاب «الزينة»، وأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) مؤلف كتاب «الفروق في اللغة». فالرازي قد وضع - وهذا أقل ما يمكن قوله - معجماً إسلامياً للمفردات والمعاني، أي معجماً لا يحتوي بين دفتيه سوى ألفاظ تلك «اللغة المابعدية» التي طرأت على اللسان العربي وهيمنت عليه طرداً مع توسع الدائرة الإسلامية انطلاقاً من مركزها القرآني، بعد أن كان النص القرآني نفسه قد نزل وتثبتت كتابة باللغة الماقبلية لعرب الجاهلية. ففي مقدمة كتابه المعجمي يقول أبو حاتم اللغوي^(١٨٢): «هذا كتاب فيه

(١٨٢) نقتبس هذا التوصيف عن السيوطي لنميز مؤلف كتاب «الزينة» عن الداعية الإسماعيلية =

معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية، يحتاج الفقهاء إلى معرفتها، ولا يستغني الأدباء عنها. . . ألفناه من ألفاظ العلماء وما جاء عن أهل المعرفة باللغة وأصحاب الحديث والمعاني، واحتججنا فيه بشعر الشعراء الذين يحتاج بشعرهم في غريب القرآن وغريب الحديث، وفيما يوجد له ذكر في الشريعة من الأسماء وما في الفرائض والسنن. . . وذكرنا معاني أسماء الله عز وجل وصفاته. . . ثم معاني أسماء جاءت في الشريعة، مثل الأمر والخلق والقدر والقضاء والدين والآخر واللوحة والقلم والعرش والكرسي والملائكة. . . والجن والأنس، ومعنى إبليس والشياطين، وما لها من الصفات مثل الرجيم والمارد واللعين. . . ومعنى الصراط والأعراف ومعنى البرزخ ومعنى الثواب والعقاب والإثم والوزر، ومعنى القيامة. . . ومعنى الروح والنفس والعقل والعلم والجهل والجاهلية والمعرفة والإنكار والأدب والحكمة والحكيم. . . ومعنى الإسلام والإيمان. . . ومعنى الدين والشريعة والمنهاج والملة. . . ومعاني ألقاب فرق الإسلام وأصحاب المذاهب والأهواء مثل الشيعة والمرجئة والرافضة والقدرية والمارقة. . . ومعنى النبي والمرسل والبشير والنذير والخليل والإمام والنقيب والحواري والصديق والفاروق والشهيد والمحدث والتوّاب والأواب والأواه، ومعنى المهاجرين والأنصار والريانيين والأحبار والقسيسين والرهبان، ومعنى الولي والمولى والولاية والموالات والآل وأهل البيت والعهدة. . . ومعنى الكتاب والقرآن والفرقان والوحي والتنزيل والقصص والمثاني وأم الكتاب. . . ومعنى السورة والآية والكلمة والحرف، ومعنى التوراة والإنجيل والزبور ومعنى الفريضة والسنة والبدعة والجماعة والتطوع والنافلة. . . ومعنى الطهارة والاعتسال والجنابة والوضوء والاستنجاء. . . ومعنى الاعتكاف والفطر والأضحى والعيد واشتقاق الزكاة والصدقة. . . ومعنى الموسم والقربان والهدى. . . الخ»^(١٨٣).

وإذا كان صاحب كتاب «الزينة» يؤسس على هذا النحو لنوع من قطيعة دلالية

= أبي حاتم الباطني (حسب توصيف البغدادي)، بعد أن وحد بينهما مؤرخو الأعلام وأصحاب كتب الطبقات وبعض الباحثين المعاصرين - ومنهم الجابري بالتبعية لعارف تامر - تحت اسم أبي حاتم الرازي. ولنا إلى هذه المسألة عودة مفصلة.

(١٨٣) أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٧، ج ١، ص ٥٦-٥٧.

في تفسير معاني ألفاظ اللغة، فإن صاحب كتاب «الفروق في اللغة» يؤسس لضرب من قطيعة منهجية في جمع ألفاظ اللغة عندما يصدر كتابه بالإعلان التالي:

«إني ما رأيت نوعاً من العلوم وفناً من الآداب إلا وقد صنف فيه كتب تجمع أطرافه وتنظم أصنافه إلا الكلام في الفرق بين معان تقاربت حتى أشكل الفرق بينها نحو العلم والمعرفة، والفطنة والذكاء، والإرادة والمشية، والغضب والسخط، والخطأ والغلط، والكمال والتمام، والحسن والجمال، والفصل والفرق، والسبب والآلة، والعام والسنة، والزمان والمدة، وما شاكل ذلك فإني ما رأيت في الفرق بين هذه المعاني وأشباهها كتاباً يكفي الطالب ويقنع الراغب مع كثرة منافعه فيما يؤدي إلى المعرفة بوجوده الكلام والوقوف على حقائق معانيه والوصول إلى الغرض فيه فعملت كتابي هذا مشتملاً على ما تقع الكفاية به من غير إطالة ولا تقصير وجعلت كلامي فيه على ما يعرض منه في كتاب الله وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محاورات الناس. وتركت الغريب الذي يقل تداوله ليكون الكتاب قصداً بين العالي والمنحط وخير الأمور أوسطها»^(١٨٤).

فالعسكري يضرب صفحاً عن كتب اللغة والغريب ليحصر مراجعه بـ «كتاب الله وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محاورات الناس». وبمعنى آخر، إنه يعلن عن برنامج في التعامل مع اللغة من خلال حقلها التداولي الحي، لا من خلال الذخيرة المعجمية «المنحطة». وعلى هذا النحو يغدو من بعض مراجعه الشافعي والجبائيان وإبراهيم البلخي وابن الراوندي. ومن أمثلة ذلك قوله:

«الفرق) بين القياس وبين الاجتهاد أن القياس حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لوجه من الشبه، وقال أبو هاشم رحمه الله حمل شيء على شيء وإجراء حكمه عليه... ولذلك لا يستعمل القياس في شيء من غير اعتبار له بغيره، وإنما يقال قست الشيء بالشيء، فلا يقال لمن شبه شيئاً بشيء من غير أن يحمل أحدهما على الآخر ويجري حكمه عليه قايس، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى الله تعالى قايساً لتشبيهه الكافر بالميت والمؤمن بالحي والكفر بالظلمة والإيمان

(١٨٤) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٩، ص ٩-١٠.

بالنور. ومن قال القياس استخراج الحق من الباطل فقد أبعد لأن النصوص قد يستخرج بها ذلك ولا يسمى قياساً... والفقهاء يقولون هو حمل الفرع على الأصل لعله الحكم. والاجتهاد موضوع في أصل اللغة لبذل المجهود، ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر لما بذل مجهوده فيه ولا يقال اجتهدت في حمل النواة، وهو عند المتكلمين ما يقتضي غلبة الظن في الأحكام التي كل مجتهد فيها مصيب، ولهذا يقولون قال أهل الاجتهاد كذا وقال أهل القياس كذا فيفرون بينهما. فعلى هذا، الاجتهاد أعم من القياس لأنه يحتوي على القياس وغيره. وقال الفقهاء الاجتهاد بذل المجهود في تعرف حكم الحادثة من النص لا بظاهره ولا فحواه، ولذلك قال معاذ... وقال الشافعي...» (١٨٥).

نحن بعيدون إذن غاية البعد عن «المرجعية الأعرابية» الحصرية التي يبينها ناقد العقل العربي من مادة الوهم ليبنى عليها دعواه العصابية في «بدوية اللغة العربية». ولكن هل هذا معناه، في محصلة الحساب، أننا ننكر «الغنى البدوي» للعربية؟ إن إنكاراً من هذا القبيل لن يكون أقل اتساماً بالطابع العصابي من الإثبات الاستيهامي. فالصحراء مقوم بنيوي للغة وللثقافة العربية. ولكن «نقيض الصحراء» - أي العلم الحضري - هو مقوم بنيوي آخر. إذ ليس من يقدر نعمة الحضارة كمن ابتلي بنقمة البداوة. ويكاد التوق إلى الماء (غيث السماء)، لا إلى الرمل (رمضاء الأرض)، أن يؤسس كل الفلسفة المباطنة للغة العربية و «نظرة العرب إلى الكون» التي استعادتها سورة الأنبياء: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾. والإسلام نفسه لا يقبل على كل حال تفسيراً، من وجهة النظر التاريخية، إن لم يؤخذ بعين الاعتبار كونه استجابة حضرية، وبالتالي حضارية، لتحدي الصحراء و «خشونة البداوة». ورغم كل الدعاوى التي يطيب لها، لسبب أو لآخر، أن تتصور أو أن تصور الإسلام دين صحراء وبداوة، فإن ما من دين عادي الأعراب، بما هم أعراب، كالإسلام. فسورة التوبة: ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً﴾، أقسى على الأعراب من قسوتها على النصارى، بل أشد قسوة حتى من قسوة سورة النساء على اليهود، ممن نشبت بينهم وبين الرسول في طور الدعوة تناقضات ما أمكنت تسويتها إلا بقوة السلاح. ولكننا، على عكس صنيع ناقد العقل العربي، لا نقيم بين «الغنى البدوي» و «الغنى الحضري» علاقة تمانع، ولا

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

نخلص من «الغنى البدوي» خلوصاً آلياً طباقياً إلى «الفقر الحضري». بل نتصور، في سياق تكوين العربية وإعادة بنائها التاريخية، إمكانية تعايش، لا تنافٍ، بين «الغنى البدوي» و «الغنى الحضري». فالعلاقة بينهما عندنا ليست نفية: إما هذا وإما ذاك. فالعربية ليست غنية بـ «عالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضرة»^(١٨٦)، بل هي غنية - في عملية انشراط تاريخي تكاد تكون فريدة في نوعها - بالعالمين معاً. أو فلنختصر فنقول: إنها لغة شاءت لها ظروف الجغرافية والتاريخ أن تكون غنية. أو فلنقل بتعبير أدق: إنها كانت لغة غنية. ولولا غناها لما كان أمكن تصور الواقعة القرآنية. فالإسلام دين تنزيل بقدر ما أن المسيحية دين تجسد. أو فلنقل أيضاً إن الإسلام، لا المسيحية كما يقول إنجيل يوحنا بالإحالة إلى ثقافة اللوغوس اليوناني، هو دين تجلي الكلمة. أو كما عرّف نفسه بنفسه دين إعجاز الكلمة. فلولا الحساسية البيانية التي شحذتها العربية - وفي المقام الأول شعراء العربية الجاهليون - لما أخذ العرب بمعجزة التنزيل انخاذ النصرى بمعجزات عيسى. والحال أن ما يريد ناقد العقل العربي تأسيسه بين عربية الجاهلية وعربية القرآن هو قطعة جذرية متطرفة^(١٨٧) إلى حد الإفصاح عن هذه الأمنية المذهلة من حيث انعدام الحس التاريخي: «لماذا لم يعتمد النحويون القرآن نفسه أساساً وحيداً لعملهم؟»^(١٨٨). فناقد العقل العربي يريد أن يلغي كل لغة «المقابل» بحجة بدويتها ليستبقي لغة «المابعد» وحدها وليؤسسها في بداية مطلقة. وهذا مع أن «المابعد» - في اللغة كما في التاريخ - يحيل دوماً، وبضرورة تناضد البنى وتراكبها، إلى «المقابل»، مثلما يحيل «المقابل» نفسه إلى «مقابل» قبله. وليس المجال هنا للتوقف من جديد أمام استيهام البداية المطلقة في الإبستمولوجيا الجابرية، وأمام ما يمكن أن تكونه دلالة النفسية. ولكن معاصري الواقعة

(١٨٦) ت. ع. ع، ص ٨٨.

(١٨٧) نحن ندرك أن ما بين الجاهلية والإسلام قطعة، ولكنها قطعة دينية لا قطعة لغوية. وهي تبقى على كل حال، من وجهة نظر تاريخية، قطعة نسبية لا مطلقة. فالرسول حطم أصنام مكة، ولكنه استبقى الكعبة نفسها. والتاريخ، فيما يتعلق بالدور الديني لمكة، يحيلنا إلى التاريخ. فأقدم ذكر مكتوب لمكة جاء في «جغرافية» بطليموس الذي أورد اسمها بصيغة مكوربا المشتقة «من الاسم السبئي مكوربا ومعناه مقدس أو حرم» (تاريخ العرب، مصدر أنف الذكر، ص ١٤٤). وبتليموس يعود إلى القرن الثاني ب. م، بينما تعود حضارة سبأ إلى ما بين القرن الثامن والقرن الأول ق. م.

(١٨٨) ت. ع. ع، ص ٨٥.

القرآنية - وهذا أقل ما يمكن قوله - دللوا على حس تاريخي أعمق بكثير حينما قالوا بلسان ابن عباس: «إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي»^(١٨٩).

والواقع أن الجابري نفسه يستشهد بهذا المأثور المنسوب إلى ابن عباس، ولكنه لا يستشهد به إلا ليؤوله ويوظفه بعكس منطوقه. فعنده أن المهمة التي أخذها على عاتقه «عصر التدوين»، بالنظر إلى السلطة المزعومة التي كان يتمتع بها بطله الأعرابي، هي إيجاد «لغة ماورائية» من طبيعة «بدوية» تحضن النص القرآني، أو تحاصره بتعبير أدق، و «تكون له إطاراً مرجعياً». و «ليس هناك من لغة تستطيع القيام بتلك المهمة غير لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة»^(١٩٠). والحال أن ما يحدثه ناقد العقل العربي هنا هو انقلاب جذري في المرجعيات. فهو يجعل المركز، الذي هو النص القرآني، تابعاً لدائرته، مشروطاً بها لا شارطاً لها. بل إنه يعكس العلاقة بين النص القرآني والشعر الجاهلي إلى حد يبدو معه هذا الشعر (بغض النظر عن طبيعته البدوية المزعومة) وكأنه هو المتن الذي يقوم له النص القرآني مقام الهامش. ونحن لا ننكر أنه قد جرى تأسيس الشعر الجاهلي (والإسلامي وحتى المولد) في معجم، ولكن هذا فقط بقدر ما أن وظيفة المعجم أن يضع نفسه في خدمة قراءة النص. والنص المقروء في الحضارة العربية الإسلامية هو بألف ولام التعريف نص القرآن. فهو «الإطار المرجعي» لكل ما عداه، وهو «المركز» لكل دائرة يمكن أن ترسم حوله. فليس في حضارة مركزية كالحضارة العربية الإسلامية من إحدائيات أخرى غير تلك التي ترسمها أنصاف الأقطار المشعة من المركز إلى المحيط. وبمعنى من المعاني، فإن مصطلح «الإطار المرجعي» نفسه لا يبدو صالحاً للتطبيق على الحضارة العربية الإسلامية. فهو يفترض نوعاً من هندسة فراغية. والحال أنه لا إمكانية لتصوير فراغ في الحضارة العربية الإسلامية. فمهما شطّ التفسير وبتعد التأويل، فإنه لا خيار له غير أن يحتل موقعه في دائرة أو في أخرى من الدوائر المتحددة المركز المرتسمة حول النص القرآني. وما حدث في التاريخ، الذي يريد ناقد العقل العربي أن يحصره بـ «عصر التدوين»، ليس تثبيتاً للواقعة القرآنية بفضل الشعر الجاهلي، بل

(١٨٩) أورده غولدزيهر نقلاً عن الطبري في: مذاهب التفسير في الإسلام، ترجمة عبد الحليم النجار، الطبعة الثالثة، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٠.

(١٩٠) ت. ع. ع. ص ٨٥.

تثبيت للشعر الجاهلي بفضل الواقعة القرآنية. فلولا الحاجة التاريخية والحضارية، وليس فقط الدينية، إلى تثبيت القرآن في نص، ثم إلى تأسيس النص كمركز للتفسير والتأويل، لما كان الشعر الجاهلي بذل موطنه من الذاكرة إلى الورق، ولما كان جرى تثبيته بدوره كنص مكتوب، ولكان مصيره، كمصير كل ثقافة شفوية لم يقيض لها التدوين أو إعادة البناء، إلى انتساء واندثار في اللاتاريخ. ومرة أخرى يدلل أولئك الذين أخذوا على عاتقهم تتريث التراث في حقبة القرون الخمسة أو الستة الأولى التي كان لا يزال فيها العقل المكوّن في الحضارة العربية الإسلامية قادراً على الاشتغال، على حس تاريخي أشد إرهافاً من ذلك الذي يدل عليه ناقد العقل العربي - وهم الذين كانوا غير متسلحين تسليحهم بمفهوم «التاريخية» - عندما يقولون على لسان أبي حاتم الرازي: «لولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله (ص) والصحابة والتابعين والأئمة الماضين، لبطل الشعر وانقرض ذكر الشعراء، ولعفى الدهر على آثارهم ونسي الناس أيامهم»^(١٩١).

وهذا كله بدون أن نأخذ في اعتبارنا نظرية طه حسين في انتحال الشعر الجاهلي. ولو أخذنا بهذه الفرضية - وهي في نظرنا فرضية أكثر منها نظرية لأنه لم يقدّم عليها دليل تاريخي تجريبي كافٍ، ولا سيما بعد أن وثد البحث فيها في مهده - لتغيّر بزواوية ١٨٠ درجة المحل الهندسي للمرجعيات. فبموجب هذه الفرضية لا يعود الشعر الجاهلي من إنتاج الجاهلية، أحضرية كانت أم بدوية، بل من إنتاج «عصر التدوين» نفسه. ومن ثم فإن منهج تفسير القرآن بالشعر - وهو المنهج المنسوب إلى ابن عباس - ينقلب إلى ضده: تفسير الشعر الجاهلي بالقرآن. وقد تنبّه طه حسين نفسه إلى غرابة هذه النتيجة الانقلابية التي تتأدى إليها نظريته فقال: «إن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن. نعم! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة، وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهي إنما

(١٩١) كتاب الزينة، مصدر آنف الذكر، ص ١١٦.

تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه»^(١٩٢). ومن وجهة النظر التي تعيننا هنا فإن فرضية طه حسين تتأدى إلى القول بأن الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية، بل يمثل لغة اصطنعت بعيداً لتناط بها وظيفة لغة قَبَلية. وبغض النظر عن صحة الفرضية أو غلطها بحد ذاتها، فإن الجديد الذي تضيفه هو تأكيد مركزية القرآن للغة العربية. ففي نوع من انقلاب كوبرنيكي نراه يؤكد، في مختتم عرضه لفرضيته، أنه «إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص، فإنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر، لا بهذا الشعر على عربية القرآن»^(١٩٣). وهذا ما يقودنا بعيداً، وبعيداً جداً، عن دعوى محدودية عالم اللغة العربية «بحدود عالم الأعراب» الذي هو، بتوصيف ناقد العقل العربي، «عالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي طبيعي، لاتاريخي، يعكس ما قبل تاريخ العرب، عصر ما قبل الفتح وتأسيس الدولة».

* * *

طبقاً لأصول المرافعة - وهي فن رئيسي من فنون البيان الذي لا يحظى مع ذلك من الجابري بتقدير رفيع - فإن نقطة الذروة لا بد أن تأتي مطابقة لنقطة الختام. وفي مرافعة الجابري ضد اللغة العربية نصل إلى نقطة الختام والذروة معاً في الفقرة التالية:

«خاصيتان أساسيتان في اللغة العربية أبرزهما العرض السابق: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية».

«فمن جهة، إذا كانت القوالب الصورية التي صب فيها الخليل وزملاؤه اللغة العربية قد منحتها نوعاً من الدينامية الداخلية (= الاشتقاق) وبالتالي جعلتها أكثر مطاوعة، فإنها قد عملت أيضاً على «تخصينها» من كل تغير وتطور يقترحهما عليها التاريخ. ولذلك بقيت اللغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي. ذلك ما نقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلق على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور».

(١٩٢) طه حسين: في الشعر الجاهلي، النص الكامل للكتاب المعاد نشره في مجلة «القاهرة»، عدد أبريل ١٩٩٥، ص ٢٦.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٨١.

«ومن جهة أخرى فإن جمع اللغة من الأعراب البدو ومنهم وحدهم لا بد أن يترك فيها «آثارهم»، أعني بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعية الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب. ولما كان هؤلاء يقيمون حياة «الفطرة» و«الطبع»، أي يقيمون حياة حسية ابتدائية فلقد كان لا بد أن ينعكس ذلك على تفكيرهم وبالتالي على اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم...»

«إن لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح. إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء (طبيعياً وحضارياً وعقلياً) فارغاً هادئاً، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده» (١٩٤).

ولنبادر حالاً إلى القول بأن هاتين التهمتين الجديدتين الموجهتين - بعد «البدوية» - إلى اللغة العربية مقتبستان شكلاً ومضموناً - ولكن ليس تصريحاً - عن كبير ممثلي المركزية الإثنية الأوروبية في القرن التاسع عشر، ارنست رينان الذي لا يتردد الجاهري نفسه في نص «مفارق» له أن يدرجه في عداد من مارسوا من المستشرقين «امبريالية» على تراث الشعوب وتاريخها وأوصلوا الدراسات الاستشراقية إلى ذروة العنصرية من خلال «تصنيف البشر إلى ساميين وآريين وتقرير تفوق الجنس الآري» (١٩٥).

وحتى لا نضيع في متاهة أي تحليل سابق لأوانه فلننقد مقارنة فورية بين نص ناقد العقل العربي أعلاه وبين النص التالي لناقد الجنس والعقلية الساميين. يقول رينان:

«إن الوحدة والبساطة اللتين تميزان العرق السامي تتواجدان في اللغات السامية

(١٩٤) ت. ع. ع، ص ٨٦ - ٨٧.

(١٩٥) التراث والحداثة، ص ٦٥.

ذاتها. فالتجريد مجهول منها، والميتافيزيقا مستحيلة. ونظراً إلى أن اللغة هي القلب الضروري للعمليات العقلية لشعب من الشعوب، فإن لساناً شبه عارٍ من النحو (كذا)، وبلا تنوع في بناء الجملة، وخلواً من أدوات الربط التي تقيم بين أعضاء الفكر علاقات هي من الإرهاف في منتهاه، ويصور الأشياء كافة بسماتها الخارجية، لهو لسان يصلح ولا بد كل الصلاحية للإلهامات أصحاب الرؤى والمستبصرين البليغة ولتصوير الانطباعات الشاردة، ولكنه يعصى على الفلسفة وعلى أي نظر عقلي صرف. ولأن نتخيل مفكراً مثل أرسطو أو كانط بأداة كهذه الأداة فذاك يستحيل استحالة تصور ملحمة كالألياذة أو مناجاة كمناجاة أيوب مكتوبة بلغاتنا الميتافيزيقية والمعقدة... إن هذه الخاصية المادية والحسية تبدو لنا هي العلامة الفارقة للغات التي هي موضوع دراستنا... ومن الممكن القول إن اللغات الآرية، بالمقارنة مع اللغات السامية، هي لغات التجريد والميتافيزيقا بالمقارنة مع لغات الواقعية والحسية... فمع اللغات السامية يتراءى لنا أن الحس هو وحده ما يتحكم بأولى عمليات الفكر البشري وأن اللغة لم تكن في بادئ الأمر سوى نوع من الانعكاس للعالم الخارجي»^(١٩٦).

هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى للغة العربية: طبيعتها الحسية. أما الخاصية الثانية، اللاتاريخية، فرائد المركزية الإثنية الآرية وخصيم السامية الكبير في أواسط القرن التاسع عشر هو أيضاً من يشق الطريق لناقد العقل العربي الذي لن يكون له من دور، رغم تشهيره اللفظي به، سوى أن يصب أحكامه على اللغة العربية في القلب الذي صبه له، قبل قرن وربع قرن، ناقد العقلية السامية. يقول رينان:

«يمكن القول إن تدوين القرآن يختم تاريخ اللغة العربية، إذ بدءاً من تلك اللحظة (نحو العام ٦٥٠) ما عاد طراً على اللغة أي تغير، على الأقل في شكلها الفصيح والأدبي. فالعربية التي يكتبها اليوم المتعلمون من جميع البلدان الإسلامية لا تختلف في شيء عن اللغة التي خرجت من مصحف عثمان. فباستثناء بعض عمليات خارجية صرفة لتثبيت قواعد النحو، فليس ثمة ما يحكى لاستكمال

(١٩٦) ارنست رينان: التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques، منشورات كالمان - ليفي، الطبعة الثامنة، باريس ١٩٢٨، ص ١٨-٢٢.

تاريخ تطورات اللغة الفصحى» (١٩٧).

وإذا كان رينان في هذه الفقرة يتحدث عن تاريخ ما، مكفوف أو معلق منذ نحو أربعة عشر قرناً (ثلاثة عشر إذا أخذنا بعين الاعتبار الزمن الذي كتب فيه رينان) للغة العربية، فإنه يؤثر في فقرات أخرى أن يتحدث عن لاتاريخ اللغات السامية التي لا تعدو اللغة العربية أن تكون «خلاصتها» و«عصارتها». بل إنه، فيما يتعلق بالعربية حصراً، يرفض حتى أن يتحدث عن ما قبل تاريخ. فبوصفها بنت صحراء فهي، كأماها الصحراء، بلا تاريخ، بلا ما قبل ولا ما بعد. فظهورها في قلب الصحراء، بلا مقدمات ولا مؤشرات، هو ضرب من الفجاءة اللاتاريخية: «إن هذه اللغة، التي كانت مجهولة من قبل، تتكشف لنا على حين غرة في تمام كمالها، وبمرونتها وخصاها اللامتناهي، تامة مكتملة إلى حد لم يطرأ عليها منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا أي تبدل يذكر. فليس ثمة لها من طفولة أو شيخوخة. ومنذ أعلنت عن ظهورها وعن فتوحاتها المعجزة، فإن كل شيء يمكن أن يقال عنها يكون قد قيل. ولست أدري هل في المستطاع العثور على مثال آخر للغة تفتحم العالم مثلها بلا وضعية أثرية، وبلا درجات وسيطة، وبلا خبط عشواء» (١٩٨).

ولئن تكن العربية «أدركت أقصى ما هو مباح للغة سامية أن تحققه»، فإنها تبقى خاضعة للقانون الكلي الذي تخضع له سائر الساميات: قانون اللاتعاضي والثبات اللاتاريخي. فأسرة الساميات تبدو وكأنها «صبت مرة واحدة ونهائية في قالب من اللاتبدل واللاتحول». و«بالمقارنة مع اللغات الهندية - الأوروبية، الحية والإنباتية جوهرياً، فإن اللغات السامية قابلة للوصف بأنها لغات لاهضوية. فهي لم تنبت ولم تنم ولم تعش، بل دامت في الزمن. فالعربية تصرّف اليوم الفعل بالكيفية عينها التي كانت تصرّفه بها العبرية في سحيق الأزمنة؛ والجذور الأساسية لم يتغير فيها حرف واحد إلى يومنا هذا؛ وبوسعنا التوكيد أنه في مستطاع عبري من عهد صمويل وبدوي عربي من القرن التاسع عشر أن يفهم كل منهما الآخر بصدد الضرورات الأولى... فمع هذه الأسرة من اللغات نتقرى بأصابعنا بدايات

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٢. والتسويد منا للإشارة إلى أن موقف الجابري من اللغة العربية أشد هجائية حتى من موقف رينان الذي يقر على الأقل بكمال وغنى للعربية، وإن غير قابلين للتفسير التاريخي.

البشرية حقاً... وهذا الطابع من الثبات واللاتحول، هذا الغياب لتطور عضوي هو، والحق يقال، السمة الأساسية للغات السامية»^(١٩٩).

إن لرينان، على أي حال، عذره: فقد عاش، على حد تعبير الألسني الكبير انطوان ميه، في «عصر كان يؤمن بثبات الأنواع»^(٢٠٠)، أي قبل أن ترى النور أية داروينية لغوية. ولقد كان همه الوحيد، على كل حال، أن يثبت، كما قال هو نفسه بالحرف الواحد، إن «العرق السامي يمثل فعلاً، بالمقارنة مع العرق الهندي-الأوروبي، تركيبة دنيا من الطبيعة الإنسانية»^(٢٠١). ولكن ما عذر ناقد العقل العربي حتى يقلب سادية رينان اللاسامية إلى مازوخية، وحتى يصدر حكمه الجازم، بعد كل التطور الذي أصابته الألسنيات في القرن العشرين، بأن اللغة العربية «محصنة» ضد «كل تغير وتطور يقترحهما عليها التاريخ»، وبأنها «لغة لاتاريخية لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور»، وبأنها كانت وما زالت «منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تولدها الذاتي»^(٢٠٢)؟

إن إثباتنا على هذا النحو مديونية ناقد العقل العربي التامة - وإن غير المجهور بها - لناقد العرق السامي لا يعطينا بطبيعة الحال من مناقشة الدعوى الرينانية - الجابرية بحد ذاتها، وحصراً بقدر ما تفرد اللغة العربية، دون سائر لغات العالم والتاريخ، بخاصتين أساسيتين مزعومتين: طبيعتها الحسية ولاتاريخيتها.

إن أول ما يلفت النظر في هذه الدعوى، في الشق الأول منها على الأقل، هو طابعها التقريري: فالجابري لا يسوق من دليل على الطبيعة الحسية للغة العربية سوى كونها - طبقاً لمصادره الأساسية - لغة أعراب. وبما أن الأعراب «البدائيين» حسيون - بالمصادرة أيضاً - فإن لغتهم لا بد أن تكون بدورها حسية. وذلك هو كل برهان الجابري: محض قياس صوري: «إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل «عالم» هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب. ولما كان هؤلاء يعيشون حياة حسية بدائية، فلقد كان لا بد أن ينعكس كل ذلك على

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٢٠٠) انطوان ميه: اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة *Linguistique historique et linguistique générale*، منشورات كلينسيك، باريس ١٩٥١، ص ١٦٩.

(٢٠١) رينان: التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية، مصدر آنف الذكر، ص ٢.

(٢٠٢) ت. ع. ع. ص ٨٣ - ٨٦.

لغتهم، وبالتالي على «العالم» الذي تقدمه اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم. ومن هنا لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية»^(٢٠٣).

وقد لا يكون كافياً القول إننا أمام قياس استنتاجي (لنلاحظ على كل حال كيف تتردد في النص، على قصره، ثلاثة من اصطلاحات القائسين: «ما كان...»، «وبالتالي...»، «ومن هنا...»). بل لا بد أن نضيف حالاً أنه قياس دائر على نفسه: فنتيجته متضمنة سلفاً في مقدمته الوسطى، في الوقت الذي تقوم فيه هذه المقدمة، وكذلك المقدمة الأولى، على مصادرة مزدوجة دونما استناد إلى أي استقصاء أو استقراء، خلافاً لما تقتضيه حتى أصول المنطق الصوري وتركيب الأقيسة. فالجابري يصادر أولاً على أن اللغة العربية جمعت من الأعراب وحدهم «دون غيرهم». وهي مصادرة يكذبها معجم اللغة العربية كما بناه «الخليل وزملاؤه» الذين وجدناهم يركبونه من مصادر ثلاثة: القرآن والشعر الجاهلي وكلام العرب الذين ما كانوا كلهم من الأعراب (والدليل تقدمه لنا القاعدة المنهجية الأساسية التي وجهت عمل جامعي اللغة: الامتناع عن الاستشهاد بكلام أهل الحضرة بعد منتصف القرن الثاني للهجرة). والجابري يصادر ثانياً على أن حياة أعراب الجاهلية «حياة حسية بدائية»، وهي مصادرة أنتروبولوجية لم يعد يجرؤ على مثلها الإثنوغرافيون أو الإثنولوجيون حتى في حديثهم عن القبائل الهندية الأميركية أو عن «بدائيي» أستراليا.

ولكن بصرف النظر عن الشكلية المنطقية لمحاكاة الجابري، فإن الحكمين اللذين يصدرهما - بالمزايدة على رينان نفسه - بحسية اللغة العربية ولاتاريخيتها يظلان يتطلبان التمهيص والتفنيد، إذ لو صحَّ لصحَّ فعلاً انتماء العربية إلى أسرة اللغات الأكثر «بدائية» في تاريخ أو حتى في ما قبل تاريخ البشرية^(٢٠٤).

(٢٠٣) التراث والحداثة، ص ١٤٤. والتسويد من الجابري. والشاهد مكرر بحرفه تقريباً في تكوين العقل العربي، ص ٨٦.

(٢٠٤) نضع كلمة «بدائية» هنا بين مزدوجين تنوياً بتعارضها مع نتائج البحوث اللسانية الحديثة التي كشفت عن عمق تاريخي غير متوقع للغات البشرية، مما أسقط تماماً دعوى «البدائية» حتى عن لغة أكثر البدائيين بدائية. فمهما أوجلنا في التاريخ الممكن معرفته للغات، فإنه يحيلنا دوماً إلى تاريخ أبعد منه. وكما أن «فجر البشرية» بات يبعد إلى الوراء بمئات الملايين من السنين بعد أن كان يُكتفى، قبل الكشوف الحديثة، بإبعاده عشرات أو مئات الألوف من السنين، كذلك فإن «فجر اللغة» يبدو قابلاً لتبديد لامتناه. فحتى ما قبل التاريخ في تطور اللغات ينبت له على هذا النحو تاريخ. ومن ثم لا تعود أية لغة =

وبما أن ناقد العقل العربي لا يوضح، رغم خطورة دعواه، ما مقصوده من «الطبيعة الحسية» المزعومة للغة العربية، فإننا نجدنا مضطرين إلى أن ننوب منابه لنحدد بأن تهمة «الطبيعة الحسية» لا يمكن أن تلصق بلغة من اللغات إلا في حال أو أكثر من الأحوال الأربع التالية: فإما أن تكون ألفاظها محافظة على وجود «فيزيقي»، ولم تتجرد، أي لم تحقق بعد انفصلاً تاماً، كدلالات، عن مدلولها. وإما أن تكون الألفاظ لا تزال تدب فيها «قوة إحيائية» فلا تستطيع أداء الأفكار والمعاني المجردة إلا بقدر ما تتصورها، كما في الديانات الأرواحية، محركة بقوى «حية». وإما أن تكون عينية فعلاً ولم تصب من التطور ما يؤهلها لصياغة المقولات العامة والمعاني المجردة. وإما أخيراً أن تكون مضطرة، بحكم لبوثها في مستوى حسي - طبيعي من طورها، إلى الجمع بين الإحساس والفكرة في لفظ واحد، مما يعجزها عن التعبير عن المعاني المجردة إلا بكنايات حسية.

فلغات القبائل الطوطمية في أستراليا وأميركا الهندية تقدم مثلاً على الحالة الأولى التي تحافظ فيها الكلمات على وجود فيزيقي، مثل كلمة «الملك» أو «الأم» أو «الأخت» التي لا تعتبر مجرد أسماء، بل استحضارات فعلية للأشخاص المعنيين. ومن هنا سريان قانون الحرام (التابو) على الكلمات بما هي كذلك حؤولاً دون تدنيس شخص الملك أو منعاً لارتكاب زنى المحارم في حال التلفظ باسم الأم أو الأخت^(٢٠٥). وبديهي أن الجابري، مهما تجنى على اللغة العربية

= معروفة قابلة للوصف بأنها «بدائية».

(٢٠٥) راجع في هذا الصدد كتاب سيغmond فرويد: الطوطم والحرام، بترجمتنا، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٧، حيث يؤكد أن «الإسم يؤلف عند البدائي جزءاً أساسياً من الشخصية ويحتفظ بدلالته العينية كاملة» (ص ٧٧). وبالمناسبة، إن مراجعتنا لهذا الكتاب عند إعداد طبعته الثانية قد نبهتنا إلى أنه كان يمكن أن يقدم لنا فائدة جلى فيما لو استشهدنا به في «نظرية العقل» في معرض مناقشتنا أطروحة الجابري التمييزية القائلة إن «المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة» هي ثابت أساسي للعقلانية اليونانية والحداثة الأوروبية معاً بالمضادة مع العقل العربي الذي لم يرق اعتباراً لهذه المطابقة. فالمطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة قد تكون علامة على البدائية، لا على الحداثة في التفكير، إذ قد تستتبع تعاملاً سحرياً مع الطبيعة على نحو ما كان لاحظ الإثنولوجي الإنكليزي جيمس فريزر في تعريفه الذي يورده فرويد للسحر (ص ١١١): «لقد حسب الناس عن خطأ أن نظام أفكارهم هو عينه نظام الطبيعة، وتصوروا أنهم ما داموا قادرين على ممارسة تحكم بأفكارهم، فلا بد أن يكون في مقدورهم أيضاً أن يتحكموا بالأشياء».

ومهما رماها كما سنرى بأنها «لغة بيان وسحر»، لن يتطرف إلى حد مماهاتها بلغات القبائل الطوطمية واتهامها بأنها لم تقطع حبل السرة بين الاسم والمسمى. فلنسقط إذن من اعتبارنا هذا المعنى الأول من معاني «الطبيعة الحسية» للغة.

أما ثاني المعاني الممكنة للغة الحسية فهو ذلك الذي تقدمه اليونانية في طورها الهومييري. فكما لاحظ أ. ميبه، لم تكن الكلمة عند شاعر الألياذة قد انتقلت انتقالاً تاماً بعد من طور الكلمة/القوة إلى طور الكلمة/الإشارة، وهو الانتقال الذي يستحيل بدونه تطور فكر استدلاي برهاني. فكلمة «النوم» عند هوميروس ما كانت تشير فقط إلى معنى النوم، بل تسمى أساساً القوة التي تنمي، وهي قوة من طبيعة دينية أو أرواحية. وذلك هو أيضاً شأن كلمة «طبيعة» (فيزيق) التي تم نحتها في زمن لاحق، والتي كانت تسمى القوة الإلهية التي تنمي قبل أن تشير إلى معنى النماء^(٢٠٦). ويضرب أ. ميبه مثلاً آخر من اللغة الهومييرية على هذه الصلة الأرواحية التي كانت لا تزال قائمة بين الاسم والمسمى: فـ «الهرب» في الملحمة الهومييرية اسم مؤنث، لأنه لا يشير إلى فعل الهرب، بل يسمي القوة الخارقة للطبيعة التي لا يملك إزاءها المحاربون سوى أن يلوذوا بالفرار^(٢٠٧). فـ «الهرب» إذن هو إلهة الهرب. وبديبي أنه مهما يكن من إيمان أعراب البادية - على فرض أن العربية هي لغتهم حصراً - بالقوى الجنيّة، فإن لغة الشعر الجاهلي كما وصلتنا كانت اعتقت تماماً من أي أثر من آثار الأرواحية في بنيتها. ولئن قيل إن الكلمة كانت لا تزال توظف في سجع الكهان كقوة، فسنلاحظ أن هذا التوظيف يأتي من خارج بنية اللغة وينحصر في مجال الخطاب، أي الاستعمال اللغوي. فالعربية، كبنية لغوية، كانت قد تجردت تماماً وتحررت من كل تصور واقعي النزعة. فالكلمات في عربية الشعر الجاهلي هي محض أسماء في الأذهان لمسمياتها التي هي وحدها موجودة في الأعيان. وبهذا المعنى فإنه لا يمكن بته القول بأن العربية لغة حسية^(٢٠٨).

(٢٠٦) انطوان ميبه: نبذة في تاريخ اللغة اليونانية *Aperçu d'une histoire de la langue Grecque*، منشورات هاشيت، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٣٠، ص ٧٠.

(٢٠٧) انطوان ميبه: الألسنية التاريخية والألسنية العامة، مصدر أنف الذكر، ص ٨٩.

(٢٠٨) يذهب يوسف الحوراني في كتابه: البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم (دار النهار، بيروت ١٩٧٨) إلى أن العربية تحمل بقية باقية من آثار المرحلة الأرواحية من خلال احتفاظها بـ «ال» التعريف التي كانت تدل في الأصل على «الإله». فقولنا «القمر» يعدل قولنا «الإله قمر»، و «الشمس» «الإلهة شمس»، وهكذا دواليك.

وقد تكون اللغة حسية فعلاً، بالمعنى الثالث للكلمة، إذا لم تكن أصابت من التطور ما يغني إمكانياتها في التعبير عن المقولات العامة والأفكار المجردة. وقد ساق يسبرسن، في كتابه المشهور من أصل اللغات وتطورها، أمثلة من «لغات العروق الهمجية» التي تفتقر إلى كلمات تعبر عن أفكار مجردة. فالقبائل التسمانية في أستراليا تحوز اسماً لكل ضرب من شجر الأكالبتوس أو السوحر (نوع من الصفصاف اللين يستعمل في صنع السلال)، ولكنها لا تحوز مكافئاً لاسم «الشجرة». وهي تملك أوصافاً لامتناهية لما هو طويل أو قصير أو مستدير أو بارد أو حار، ولكنها لا تتوفر على تعابير بصدد الطول أو القصر أو البرودة أو الحرارة بما هي كذلك. كذلك فإن قبائل الموهيكان الهندية الأميركية تحوز مفردات كثيرة لتسمية مختلف الأدوات القاطعة، ولكنها لا تحوز كلمة «القطع» ذاتها. كذلك لا يتوفر الزولو على مكافئ لـ «بقرة»، ولكن معجمهم غني بالكلمات التي تسمى «البقرة الحمراء» أو «البقرة السوداء» أو «البقرة النحيفة»، الخ. ولكل ببغاء ولكل شجرة نخيل عند قبائل الباكيري في وسط البرازيل اسم خاص، ولكن لا وجود لاسم جنس لـ «الببغاء» أو «النخيل»^(٢٠٩). ونستطيع أن نضيف إلى قائمة يسبرسن هذه مثال لغة الأسكيمو التي ما استطاعت تجريد مقولة «الثلج» رغم أهميته البيئية الحاسمة. أو كذلك مثال اللغة الصينية التي لا تتوفر على كلمة تدل على «الشيخوخة» بما هي كذلك، رغم غناها بعشرات الألفاظ الدالة على مختلف مظاهر الشيخوخة وأطوارها العينية «كالتفريق مثلاً بين الشيخ الذي يحتاج إلى مزيد من التغذية، والشيخ المختنق التنفس، والشيخ الذي ما بين الستين والسبعين، والشيخ الشائخ كثيراً، والشيخ الذي على حافة القبر، وهكذا دواليك»^(٢١٠). والواقع أن الصينية تجهل حتى تجريد الأبجدية. فالكتابة الصينية عبارة عن رسوم، لا حروف؛ وهذه الرسوم ما هي بعلامات أو إشارات، بل هي صور وكلمات حية «تخاطب، كالرسوم التشكيلية، العيون مباشرة» كما يقول مرسيل غرانيه مؤلف الكتاب الكلاسيكي عن «الفكر الصيني»^(٢١١). وبديهي، للمرة الثالثة، أن

(٢٠٩) أوتو يسبرسن: طبيعة اللغة وتطورها وأصولها Nature, évolution et origines de langage، الترجمة الفرنسية، بايو ١٩٧٦، ص ٤١٥.

(٢١٠) راجع: نظرية العقل، ص ٦٤.

(٢١١) مرسيل غرانيه: الفكر الصيني La pensée Chinoise، منشورات ألبان ميشيل، باريس ١٩٦٨، ص ٣٥-٥٢.

العربية لا تقبل المساواة، من وجهة النظر هذه، مع التسمانية أو الموهيكانية أو الزولية أو حتى الصينية، إذ إن اسم الجنس هو من مقولاتها النحوية الأساسية؛ وهي، على غناها بالعينية، لا تعاني من أي فقر في المجردات.

من الممكن رابعاً وأخيراً توجيه تهمة الحسية إلى لغة من اللغات إذا كان مستواها من التطور لا يزال يجبرها على الجمع بين الإحساس والفكرة المجردة في لفظ واحد. ومثل هذه التهمة يوجهها رينان إلى العبرية - ومن خلالها إلى الساميات عموماً - لأنها توقفت عند طور طبيعي من تطورها، فلبثت عاجزة عن أداء المعاني العقلية بمفردات أخرى غير تلك التي تحاكي الطبيعة بالمعنى الفيزيقي للكلمة. فعلى هذا النحو لا تحوز العبرية كلمة مجردة للتعبير عن حركة من حركات النفس مثل الغضب. بل تتوسل إلى التعبير عن هذه الفكرة بوسائل فيزيولوجية. ومن ذلك استعارة النَّفْس السريع والمتلاحق، أو استعارة الحرارة وغلجان الدم، أو استعارة انتفاخ الأوداج، أو استعارة التحطيم الصاخب للأشياء^(٢١٢). ونحن لسنا من الاختصاصيين في العبرية، ولا في الساميات، لندخل في مناقشة لهذه الواقعة اللغوية. ولكن هل يجوز لنا أن نعمم على العربية، التي قبض لها أن تتطور إلى لغة حضارة كبرى، حكماً مستخلصاً من نقص تطور لغة كالعبرية التي بقيت مسحوبة من الاستعمال مدة ألفي سنة؟ إن اختصاصياً كبيراً آخر في فقه اللغات المقارن مثل أ. ميه هو من يلاحظ أن العيب الأول للمساهمة الريمانية عن التاريخ المقارن للغات السامية هو التعميم الشكلي الذي لا يستند إلى أدلة معجمية وتجريبية من جميع اللغات السامية بالتساوي. فرينان، الذي كان أحسن إتقانه للعبرية بين الساميات، يرى إلى جملة الأسرة السامية من خلال عدسة العبرية^(٢١٣). والحال أن قراءة عبرية للساميات، ولا سيما للعربية التي عرفت مصيراً تاريخياً معاكساً جذرياً لذلك الذي عرفته العبرية، هي قراءة غير مشروعة. وما دام الدليل الذي ساقه رينان على حسية الساميات هو الاستعارات الفيزيولوجية لفعل الغضب في العبرية، فلنعد إلى هذه المادة اللغوية في معجم العربية لنرى كم هي براء من كل محاكاة طبيعية لفيزيولوجيا الغضب. ففي لسان العرب: «الغضب: نقيض الرضا... والغضب

(٢١٢) التاريخ العام للغات السامية، ص ٢٢.

(٢١٣) انظر الفصل الذي عقده أ. ميه عن «رينان ألسنيا» في كتابه «اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة»، ولا سيما الصفحة ١٧١.

من المخلوقين شيء بداخل قلوبهم، ومنه محمود ومذموم، فالمذموم ما كان في غير الحق، والمحمود ما كان في جانب الدين والحق. وأما غضب الله فهو إنكاره على من عصاه، فيعاقبه». وبدلاً من معنى مادي، فإننا لا نقع إلا على معنى معنوي. بل إن العلاقة بين المادي والمعنوي فيما يتعلق بكلمة «الغضب» تبدو في لسان العرب معكوسة. فالأصل ههنا معنوي، أما الكناية أو الاستعارة المادية فمشتقة ومتفرعة. قال: «وقولهم: غضب الخيل على اللُجْم، كنا بغضبها على عضها على اللُجْم، كأنها إنما تعضها لذلك. وقوله أنشده ثعلب:

تغضب أحياناً على اللجام كغضب النار على الضرام

فسره فقال: تعض على اللجام من مرحها، فكأنها تغضب، وجعل للنار غضباً، على الاستعارة أيضاً، وإنما عنى شدة لهيبتها»^(٢١٤). فهنا يبدو معكوساً قانون التطور اللغوي كما صاغه الألسني السويدي ملمبرغ: «لدينا كل المبررات للاعتقاد بأن الدلالة العينية للفظ من الألفاظ أصلية بينما تمثل المعاني المجردة طوراً تالياً من التطور»^(٢١٥).

هل معنى هذا أننا ننكر أن تكون العربية تعرف ما تعرفه أكثر لغات الأرض من إزاحة للمعنى من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة؟ الواقع أننا لو فعلنا نكون قد ميزنا العربية بنقيض ما يعييه عليها الجابري، فعزونا إليها انفراداً في التجريد يوازي ويعادل الانفراد في الحسية الذي يعزوه إليها ناقد العقل العربي. والحال أن التمييز، كالتعيب، موقف لاعلمي يعود بعلم اللغة القهقري من الطور الوصفي والوضعي الذي آلت إليه اللسانيات الحديثة إلى الطور القيمي والمعياري الذي كانت لا تزال عليه يوم كتب رينان «التاريخ العام للغات السامية» ليثبت انفراد الجنس الآري واللغات الهندية - الأوروبية بالقدرة على ممارسة النظر العقلي وحرية التفكير و«البحث المعقلن والمستقل والشجاع، وبكلمة واحدة الفلسفي، عن الحقيقة». فالعربية، ولو كانت لغة حضارة كبرى، هي في نهاية المطاف لغة، وعليها يسري ما يسري على سائر اللغات - المكتوبة على الأقل - من قوانين. والإزاحة من الدلالة الحسية إلى الدلالة المعنوية هو واحد من تلك القوانين، ولو

(٢١٤) لسان العرب، م ١، ص ٦٤٨ - ٦٤٩.

(٢١٥) برتيل ملمبرغ: الاتجاهات الجديدة في اللسانيات Les nouvelles tendances de la

linguistique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٢، ص ٣١.

أن التطور الكتابي والحضاري للغة قد يتأدى في بعض الحالات إلى انعكاسه . ونظراً إلى أن العربية، كسائر شقيقاتها الساميات، لغة جذرية، فإن تلك الإزاحة تبدو، من خلال التحليل الدلالي للجذور، أكثر قابلية للقراءة. ورينان نفسه، على تحيزه ضد الساميات، يقر بأن حبس «الفكر الخالص في جذور حسية» هو قاسم مشترك بين اللغات الآرية واللغات السامية، مع فارق واحد وهو أن المعنى الحسي ناطق في الساميات وصامت في الآريات^(٢١٦). أو بتعبير آخر، أن «القران البدائي بين الإحساس والفكرة» ما زال قائماً في الساميات، بينما آل إلى طلاق في الآريات. فالفكرة، في الجذر السامي، تستحضر الإحساس، على حين أنها، في الجذر الآري، تستبعده من الذاكرة وتجعله نسياً منسياً. الفارق إذن بين الساميات والآريات هو في درجة النسيان ليس إلا. ولكن هل الفارق بين الحسية والتجريد هو محض مسألة ذاكرة؟ وهل لأننا ننسى نمتلك القدرة على التجريد؟ أم أن القيمة العقلية المتقدمة لفعل التجريد تبرز بمزيد من الجلاء والسطوع في حال حضور - لا غياب - الركيزة الحسية؟ وما دمنا نفارق على هذا النحو مع رينان أرض اللسانيات إلى سماء الميتافيزيقيات، فلنقل إن عظمة الإنسان لا تكمن في نهاية المطاف في كونه كائناً مثالياً، بل في كونه يمتلك القدرة، وهو الكائن الأرضي، على الطموح إلى أن يكون مثالياً.

ولكن ناقد العقل العربي يرفض - بالمزايدة على ناقد الجنس السامي - حتى أن تكون حسية اللغة العربية مسألة ذاكرة. فهي في نظره حقيقة واقعة ونهاية. فكل شيء في العربية، كما في عالم الأعرابي صانعها، «صورة حسية، بصرية أو سمعية»، أي بتعبير مرادف «غير عقلية». ومن هنا أصلاً إصراره على التذكير في «تكوين العقل العربي»، كما في مواضع عدة من كتاباته الأخرى، بأن كلمة «عقل» نفسها هي في العربية كلمة حسية مأخوذة من «عقلت البعير إذا جمعت قوائمه». ونحن لا نماري في أن لسان العرب - الذي يحيل إليه الجابري - يربط في الدلالة الاشتقاقية بين «العقل» و «ربط البعير». ولكن العقل بمعنى الربط ليس فعلاً موقوفاً على البعير وحده. فقد كان يمكن لابن منظور أن يقول: «العقل مأخوذ من عقلت الفرس». وفي مثل هذه الحال كانت «الحسية» ستخف ظهوراً درجة واحدة على الأقل. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن العقل، بمعنى

(٢١٦) التاريخ العام للغات السامية، ص ٢٣. ونحن نستخدم هنا كلمة «آريات» تماشياً مع معجم رينان، وإن كنا، من موقع علمي، نطمئن فيها كما نطمئن أصلاً في تعبير «الساميات».

الربط، ليس وقفاً على الحيوانات، بل قد يمتد إلى الأشياء، فإن الحسية تخف في هذه الحال درجتين. والواقع أن تعريف العقل بأنه «الربط بين الأشياء» تعريف إجرائي يمكن أن تقبل به الإبستمولوجيا الحديثة نفسها. و«الربط» هو على كل حال المعنى الاشتقاقي الحسي لجذر كلمة «العقل» في السنسكريتية، التي قد يكون موقعها من الهنديات - الأوروبيات في ريادة الزعامة مثل موقع العربية من الساميات في أيلولة الزعامة. وحتى في اللاتينية، فإن جذر كلمة «العقل»، وهو Ratio، لا يخلو من معنى الربط. على أن دعوى الحسية كانت تستسقط تماماً - ولن تخف فقط درجاتها - فيما لو أن ناقد العقل العربي تحرى عن الأصل الاشتقاقي لكلمة «العقل» لا في لسان العرب - الذي يشكو كمعظم معاجم العربية من غياب تام لفقه اللغة التاريخي والمقارن - بل في معجم الساميات التي تقدم للعربية ما قبل تاريخها الحقيقي. والحال أننا بالرجوع إلى الأكادية، وهي أقدم اللغات السامية المعروفة، نقع على معنى للفظ «العقل» بعيد منتهى البعد عن تلك الحسية الفيزيولوجية التي تفوح من صورة البعير المربوط. فـ «عقلو» كانت تعني في الأكادية الزعيم أو الرئيس^(٢١٧). ومن ثم يكون العقل هو في الإنسان ما يرثسه^(٢١٨). وهذا المعنى، الذي يكاد يكون مثالياً خالصاً، ما زالت تحتفظ به العربية من خلال تعبير «عقل القوم» أي «رئيسهم».

والواقع أن البنية الجذرية للعربية كما لسائر الساميات قد ترتد على ناقد الجنس السامي نفسه، كما على محتديه ناقد العقل العربي. فالجذور السامية، الموصومة بأنها «حسية»، لعبت دوراً مهماً في تكوين اليونانية، التي هي في نظر رينان اللغة المثالية للعقل المجرد. فالعديد من الكلمات الحضارية في اليونانية، ولا سيما منها الفلسفية، لا تقبل تفسيراً بدون ردها إلى جذورها، السامية. ومن هذا القبيل، وكما أوضحنا في «نظرية العقل»، الألفاظ الدالة على «العقل» (النوس = النفس،

(٢١٧) انظر: مرسيل كوهين: الاختراع الكبير للكتابة وتطورها La grande invention de

l'Écriture et son évolution، منشورات كلينكسيك، باريس ١٩٥٨، ص ٨٩.

(٢١٨) هذا المعنى المتعالي لكلمة «العقل» يطالعنا أيضاً في أحد مرادفاته الأساسية بالعربية: «اللب». فهذه الكلمة، التي تعود هي أيضاً إلى أصل أكادي «لبو»، لا تخلو من معنى حسي: لب الثمر، ولكنه معنى مصعد، إذ لا يقال اللب إلا لما هو من الثمار «داخله» الذي يطرح خارجه، كما يقول «لسان العرب». ومن ثم فلب الرجل: «ما جعل في قلبه من العقل» و «لب كل شيء»: نفسه وحقيقته.

واللوغوس = اللغة) و «الكون» (كسموس = كسم)، و «العدم» (خاوس = الخواء)، و «التاريخ» (أسطوريا - أسطورة)، والزمن (قرونوس = قرن)، بل و «الفلسفة» نفسها (فيلوصوفيا = حب «الشفاء»). والأمر يتعدى اللغة إلى «البنية الذهنية الحضارية». فاليونانية لا تلتقي مع الساميات في جذور بعض مفرداتها (فضلاً عن أبجديتها نفسها) فحسب، بل كذلك في طريقة اشتقاقها من قاعدة «حسية» مشتركة. فكلمة «قدر» باليونانية (Moira) لا تعني فقط ما تعنيه «قسمة» في العربية، بل هي مشتقة بالكيفية ذاتها، أي من «السهم» أو «النصيب» أو «الحصة» التي تعود إلى كل مقتسم. والعرافة الفألية مشتقة، كما الطيرة بالعربية، من طيران الطير (Ornis) يمنا أو يسرة. والعدل أو الإنصاف (Epieikheia) مشتقة، تماماً كما بالعربية، من واقعة حسية هي الموازنة بين عدلي الدابة والمساواة بين النصفين.

وإذا كانت هذه الأمثلة من البنية الجذرية المشتركة لليونانية والعربية تسقط دعوى رينان في انفراد الساميات، دون الآريات، بمحاكاة الطبيعة الحسية، فإن الجذور السامية للعربية، والتي تقوم لها مقام ما قبل تاريخها، تنسف دعوى الجابري في حسية العربية، بوصفها لغة بدوية، من جذورها. فدعوى الجابري لا تصح إلا إذا صح أن العربية لغة صحراء بلا تاريخ، ولسان «أمة أمية» محكومة بـ «خشونة البداوة» ولا أثر فيها من «رقة الحضارة». أما وأن العربية تضرب الآلاف من جذورها، وربما تسعة أعشارها، في التربة الخصبة للساميات، فإن دعواه لا تعود تصح إلا إذا صح أن الأكادية والبابلية والفينيقية والآرامية لم تكن لغة الحضارات والثقافات الكبرى التي كانتها. والواقع أن اللاتاريخية ليست سمة للعربية بقدر ما هي سمة لموقف الجابري من العربية. فهو يتعامل مع العربية كما لو أنها «مقطوعة من شجرة». وغياب البعد التاريخي - وبالتالي السامي المقارن - في التحليل اللغوي هو العيب المشترك بين ناقد العقل العربي وبين المعاجم العربية القديمة التي وجدناه يحمل عليها حملته الشعواء بوصفها «قد جمعت مادتها في عصر التدوين من أفواه الأعراب الذين بقوا إلى ذلك العصر منعزلين لم يتعكر صفو لسانهم بالاختلاط مع سكان المدن والحضر». فالعربية، قبل أن تجمع في عصر التدوين، كان جمعها والساميات تاريخ مشترك. ودعوى الجمع من أفواه أعراب الصحراء المنعزلين لا تحضر الجغرافية إلا بقدر ما تغيب التاريخ. والحال أن العربية، بدون تاريخها السامي، لا تعود قابلة للقراءة بوصفها لغة جذرية.

وحسبنا مثال واحد. فمن الكلمات المفاتيح في النص القرآني «المساكين» التي ترد بالمفرد في إحدى عشرة آية، وبالجمع في اثنتي عشرة آية. والحال أن جذر هذه الكلمة «سكن» - على أهميته الدلالية - لا يكفي لتسليط كامل الضوء على معنى هذه الكلمة. فنحن ههنا أمام كلمة تاريخية، لا محض جغرافية. فعلى حين أن «السكون» مكانياً يحيل إلى «السكينة»، وهي من ألفاظ الكرامة في القرآن، فإن «السكون» زمانياً يحيل إلى «المسكنة»، وهي من ألفاظ المذلة في القرآن. والحال أن هذه المسكنة لا تفسير لها إلا بالرجوع - مهما بدا الأمر باعثاً على الغرابة - إلى قانون حمورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م). فالمجتمع البابلي كان يقسم، بموجب ذلك القانون، إلى ثلاث طبقات: الخواص والعوام والأرقاء. فأعضاء الطبقة الأولى كان يقال لهم «الأويلوم» (قارن مع «الأولون» العربية و «أولو الأمر» القرآنية). وأعضاء الطبقة الثانية كان يقال لهم «مشكينوم»، وهم هم «المساكين» الذين ما كان يحق لهم بموجب قانون حمورابي، وإن كانوا من الأحرار، كل ما يحق للسلادة، ولا سيما شراء العقارات وبيعها. أما في المرتبة الثالثة فيأتي الأرقاء (وردوم)^(٢١٩) شبه المحرومين من كل الحقوق. وهكذا جاء في المواد ١٩٦ - ١٩٧ من القانون المذكور:

«إذا فقأ واحد من الأويلوم عين آخر، فقئت عينه.

«وإذا كسر عظم آخر، كُسر عظمه.

«وإذا فقأ عين واحد من المشكينوم أو إذا كسر عظماً لواحد من المشكينوم دفع كياً من الفضة»^(٢٢٠).

تبقى نقطة أخيرة - من طبيعة انتروبولوجية - تتصل بدور الصحراء في تنمية «الطبيعة الحسية» للغة العربية. ولنبادر حالاً إلى القول بأن الأنتروبولوجيا الجاهلية لا تبدو أقل جدلية ولا أقل لاتاريخية من الإبستمولوجيا الجاهلية. ولا يتسع المجال هنا للدخول في أي نقاش مفصل حول مدى «رتابة» عالم الصحراء، وحول مدى التبعية لـ «زمن التكرار والرتابة»: أهي للمجتمع القروي المستقر أم

(٢١٩) الأرجح أن معنى هذه الكلمة «المستوردون» على اعتبار أن الأرقاء كانوا من الأجانب المستجلبين غزواً أو شراءً.

(٢٢٠) نقلاً عن: ساباتينو موسكاتي: تاريخ وحضارة الشعوب السامية Histoire et civilisation des peuples Sémitiques، منشورات بايو، باريس ١٩٥٥، ص ٧٠ - ٧١.

للمجتمع البدوي المتنقل. ولكن ما يهمننا الإشارة إليه أن الطبيعة الصحراوية لا تتناقى وتطور النزعة إلى التجريد. بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح: فالعلوم «البدائية» التي تتطور في البيئة الصحراوية مثل الفراسة والقيافة والاهتداء بالنجوم في السرى ليلاً تستدعي نمواً أكيداً في حسن الاستدلال العقلي. والقصاص المحبوك حول البراعة في هذه العلوم الاستدلالية - وما أغزره في كتب التراث الشعبي! - يكاد يقوم لعالم الصحراء مقام الرواية البوليسية لمجتمع المدن البورجوازي. وما نقوله عن حس الاستدلال يمكن أن نقوله عن حس المكان. فالرتابة توجد حاجة إلى قطع المشهد المكاني وإلى «تعليمه» وإلى تثبيت معالمه في الذاكرة. وما لم نفهم ذلك فلن نفهم سرّاً للغنى المدهش للشعر الجاهلي بأسماء الأمكنة. والواقع أنه عندما يقول لنا الجابري إن «العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي، عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً»، فلن يكون عسيراً علينا أن ندرك أن رؤية الجابري للصحراء هي اللاتاريخية. وهذا ما كان تنبه إليه أحد منتقديه حينما لاحظ أن ناقد العقل العربي، في وضعه «عالم البدو من العرب» خارج التاريخ، ينسى أن «الصحراء نفسها لها تاريخ، فهي تتغير وتتطور، لكن على المدى الطويل»^(٢٢١).

* * *

لنأت الآن إلى الخاصية المزعومة الثانية للغة العربية: استعصائها على التطور.

وبادىء ذي بدء لا بد أن نلاحظ أن اللاتطور تهمة من خارج سياق علم اللغة إسقاطاً من معجم القرن التاسع عشر الذي كان يضع فكرة التطور والتقدم في كل مجال في رأس بنود عقيدة إيمانه. ولكن الألسنيين المحدثين يرفضون تأويل مقولة «التطور اللغوي» على أنها تقدم أو انحطاط. فالتطور عندهم هو محض تغير، وهم يكتفون برصد مظاهر هذا التغير بدون أن يبنوا عليه حكم قيمة لا تقدماً ولا نكوصاً.

فإذا نحينا جانباً الإيحاءات الموجبة أو السالبة التي تحملها معها كلمة «التطور»

(٢٢١) انظر: الفضل شلق: «القبيلة والدولة والمجتمع»، في مجلة «الاجتهاد»، ملف «البداءة والتحضر في المجال الحضاري العربي الإسلامي»، العدد ١٧، السنة ٤، خريف ١٩٩٢، ص ٣٠.

أو «اللاتطور»، وجدنا حكم الجابري على اللغة العربية بـ «اللاتاريخية» يخرق أهم قانون توصلت اللسانيات الحديثة إلى اكتشافه: قانون حتمية تطور اللغات.

يقول الألسني الدانمركي لويس هييمسليف: «إن الاكتشاف الأكبر الذي اجترحته اللسانيات التكوينية في القرن التاسع عشر وجعلت منه السمة الأساسية للشطر الأعظم من لسانيات القرن العشرين هو أن اللغة تتغير»^(٢٢٢).

وقد يكون فردينان سوسور (١٨٥٧-١٩١٣)، مؤسس اللسانيات الحديثة، هو أول من صاغ قانون «التدفق المستمر لنهر اللغة». «فاللغة تتغير أو تتحول بالأحرى تحت تأثير جميع العوامل التي يمكن أن تطول أصواتها أو معانيها. وهذا التحول محتوم: فليس ثمة من مثال على لغة تستطيع مقاومتها»^(٢٢٣).

ومنذئذ لا يفتأ اللسانيون يرددون، في صيغ شتى، القانون نفسه. يقول الفرنسي أ. مارتينه: «إنها لواقعة لا تقبل جدلاً أن كل لغة هي، في كل لحظة، قيد تطور»^(٢٢٤). ويقول الدانمركي ل. هييمسليف: «إن اللغة تتغير باستمرار، وعند الإفاقة صباحاً نجدنا أمام لغة هي غير تلك التي نمنا عليها عشية»^(٢٢٥). ولا يكتفي الأميركي م. باي بالتوكيد بأن التطور هو «ماهية اللغة البشرية» بالمقابلة مع «لغة» الحيوان التي لا تعرف فاعلية ولا تغييراً، بل يذهب إلى أنه «حتى اللغات المسماة بالميتة تشارك في هذه الخاصية التطورية»^(٢٢٦).

إزاء هذه التوكيدات فإن توكيد الجابري المضاد بأن «اللغة العربية ربما كانت اللغة الوحيدة في العالم التي ظلت هي هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل»^(٢٢٧) يغدو نوعاً من تأسيس لأعجوبة. فهل الأعجوبة شيء آخر سوى ظاهرة انفرادية خارقة للقانون العام، سواء أكان هذا القانون طبيعياً أم لغوياً؟ ولكن المشكل أن التفسير بالأعجوبة لا يفسر شيئاً، بل يحتاج هو

-
- (٢٢٢) لويس هييمسليف: اللغة Le Langage، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٣، ص ١١٣.
(٢٢٣) فردينان دي سوسور: دروس في اللسانيات العامة Cours de linguistique générale، منشورات بايو، باريس ١٩٧٢، ص ١١١ و ١٩٣.
(٢٢٤) اندريه مارتينه: مبادئ اللسانيات العامة Éléments de linguistique générale، منشورات أرمان كولان، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩١، ص ١٧٣.
(٢٢٥) لويس هييمسليف: اللغة، مصدر آنف الذكر، ص ٦٢.
(٢٢٦) ماريو باي: تاريخ اللغة Histoire du langage، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٥٤، ص ١٧.
(٢٢٧) ت. ع. ع. ع، ص ٧٦.

نفسه إلى تفسير. وموقف ناقد العقل العربي من اللغة العربية - الناكر لتطورها وحدها دون غيرها من آلاف لغات العالم - قد لا يكون قابلاً للتفسير على صعيد النظرية اللغوية والمعرفة الواعية، بل حصراً على صعيد البنية النفسية التحتية اللاشعورية. وبدون أن نتورط في تحليل نفسي لا مكان له هنا، فسنكتفي بأن نلاحظ بأن اللاشعور قد يتفق له أن يماهي بين اللغة الأم ولغة الأم. وفي الحالة التي نحن بصددتها فإننا قد لا نتهيب من الكلام عن إنكار عصابي. ففي النصوص التي تقدم الاستشهاد بها كان ناقد العقل العربي يتوقف في تجميده لتطور اللغة العربية عند عصر التدوين. ولكنه في هذا النص يلغي حتى «الفاصل الإبستمولوجي» الذي يُفترض بعصر التدوين أنه يمثله، ليحجر على اللغة العربية في ثلاثة «أربعة عشر قرناً على الأقل». أهي إذن هفوة قلم؟ ولكن ألا يبدأ علم اللاشعور، كما يعلمنا الدرس الفرويدي، بعلم نفس الهفوات تحديداً^(٢٢٨)؟

ومع أن التطور اللغوي بطيء للغاية في العادة ولا يقع تحت الشعور - مثله في ذلك مثل من يتملى صفحة وجهه يوماً في المرأة فيرى نفسه في ثباته لا في تغيره - فإن تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً قد أخذ على العكس شكل طفرات. وهذه الطفرات، المرئية بالعين المجردة، هي خمس عدداً في تقديرنا. وسنعرض لها بأقصى ما يمكن من اختزال.

١ - الطفرة القرآنية: فالقرآن نقل اللغة العربية من طور إلى طور. حولها من لغة شعر إلى لغة دين، وأهلها لتكون في مرحلة تالية لغة حضارة. وتدين اللغة العربية قد يكون هو التطور الأهم في تاريخها بإطلاق. وقد لا نجد له مثيلاً في تاريخ اللغات^(٢٢٩). والمقارنة حتى مع دور التوراة بالنسبة إلى العبرية، أو الفيديا

(٢٢٨) قد يكون التناقض واحداً من المؤشرات الإضافية على التعمين النفسي للموقف «المعرفي». ولسنا نستطيع أن نجد وصفاً آخر سوى التناقض، بله التناقض المحض، لنسمي به مسلك مؤلف «تكوين العقل العربي» عندما نلغيه يقول بالحرف الواحد، قبل ثماني صفحات من شطحته عن ثبات هوية اللغة العربية وعدم تطورها على مدى أربعة عشر قرناً متصلة، إن «تعريب الدواوين كان حدثاً تاريخياً مهماً تعدى أثره الميدان الإداري: [فقد] كان هذا التعريب تطويعاً للغة العربية، لغة الشعر والخطابة و «الكلمات القصار (= الأمثال)، وإغناء لها، وتحويلها إلى لغة حضارية علمية» (ص ٦٨). فإذا لم يكن التحول من «لغة بدوية»، حسب تقدير الجابري، إلى «لغة علمية» تطوراً، فماذا يكون التطور إذن؟

(٢٢٩) يطالعنا د. فهد العرابي الحارثي في فصوله عن «تأخي الأدبي والشرعي في الثقافة =

بالنسبة إلى السنسكريتية، أو الكوميديا الإلهية بالنسبة إلى الإيطالية، لا تصح. فهذه نصوص تأسيسية، وبدونها ما كانت وجدت اللغة المعنية أو بقيت. أما النص القرآني فلا يمثل من الناحية اللغوية بداية مطلقة، بل طفرة في التطور، أو بالتعبير الخلدوني نشأة مستأنفة. وبما أننا معنيون هنا بإشكالية الثبات والتطور، فلنقل إن النص القرآني، الذي ضمن للعربية ولادة ثانية، لم يعتقلها ولم يمسخها عن النمو وعن التطور اللاحق. ورغم قوته التثبيتية الهائلة، فإنه ما كان للغة العربية قاعدة هبوط، بل قاعدة انطلاق. فمع القرآن، ولا سيما بعد تثبيته في مصحف، غدت العربية لغة مكتوبة. وكتابة اللغة هي فاتحة مسارها الكبير إلى العقلنة.

٢ - طفرة العقل المكوّن: من الممكن أن نطلق على الحقبة الممتدة من آخر القرن الأول إلى آخر القرن الخامس تسمية عصر اشتغال العقل المكوّن. وهذه التسمية، المستعارة عن لالاند مباشرة تغنيها عن اسم «عصر التدوين» الملتبس إستمولوجياً، إذ يوحي وكأن الأشياء كانت جاهزة في ذلك العصر وليست برسم الاختراع، وأن كل المطلوب هو نقلها من ذاكرة الرجال السريعة النسيان إلى ذاكرة الورق الأكثر صلابة. والواقع أن الورق نفسه لعب دور «القابلة» في توليد العقل المكوّن. فمع فتح سمرقند عام ٧٠١م بدأ استيراد ورقها المشهور قبل أن تنشأ المعامل محلياً لتصنيع الورق الصيني. وقد جعل الورق من الثقافة مادة «رخيصة» وفي متناول الجمهور الواسع. وقد تضامنت هذه الدقراطية التقنية مع الدقراطية

= العربية» بتوصيف مستوعب لهذا التديين اللغوي: «إن كانت اللغة هي الفكر بمعنى ما، فما من شك أن الإسلام وحضارته قد تغلغلا تغلغلاً شديداً داخل تلك اللغة، فتوسعت وتوالدت لتغطي «الجديد»، وتكثفت وتعددت وجوهها. لتحيط بالحسي والمعنوي، أو بالعقلي والمجازي.. وهكذا تضخم وما انفك يتضخم معجم اللغة. وهكذا نهضت اللفظة نفسها بمهمات إضافية جديدة متعددة... ونحسب أن هذا أمر يصدق على واقع اللغة إلى أيامنا هذه. فاللغة ظلت تنوء بحمولات ثرة تنهل من منابع الإسلام... ولو أعدنا كثيراً من الألفاظ والتعبيرات، اليوم، إلى بعض من ماضي تاريخها لوجدنا أنها لا بد تنطوي على فكرة دينية. ولو تتبعنا اللغة العربية حتى في استعمالات غير المسلمين، فستلاحظ أنها لا تقوى على الانفكاك عن مرجعيتها الإسلامية. فالألفاظ مشحونة بثقافة الإسلام، والتعابير مغموسة غمساً في فكر له عمقه الديني. وفي الكثير من الأحيان يكون من الصعب التمييز بين شاعر مسلم وآخر مسيحي يكتبان كلاهما في اللغة العربية. فاللغة نفسها هي لغة متدينة» (انظر كتابه: «قال ابن عباس حدثتنا عائشة»، منشورات مملكة فهد الوطنية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥)، ص ٢٣-٢٤.

السياسية النسبية: فمع انتقال الملك من بني أمية إلى بني العباس عام ١٣٢هـ فتحت إمكانية المشاركة في الدولة أمام جميع عناصرها الإثنية التي كان العرب أنفسهم قد باتوا يمثلون بينها أقلية. وهذه العناصر، التي ما أوتيت في اللغة فطرة العرب، ما كان لها من مدخل آخر إلى العربية غير تحكيم العقل. وهكذا رأى النور علم النحو الذي هو، في جميع الحضارات، مؤشر مهم على قوة اشتغال العقل المجرد. ومع تحول العربية من الفطرة الشفهية إلى لغة عقل مكتوب، أو لغة لوغوس كما قد نقول بالإحالة إلى المصير الذي كانت تفردت بمعرفته إلى ذلك الحين اللغة اليونانية (وجزئياً اللغة الرومانية)، دخلت في سيورة تطور مذهل. أولاً بالمعنى المورفولوجي للكلمة. فكما أن القرآن حرر العربية في الطور السابق من إساها الشعري، كذلك فقد تحررت العربية في الطور الجديد من إساها السوري^(٢٣٠) لتتحول إلى لغة نثرية مطابقة لاحتياجات العقل المكتوب. وثانياً في بنيتها المعجمية. فقد واجهت العربية، كلغة للثقافة العربية الإسلامية قيد المخاض، ما يمكن اعتباره «تحدي الحدائة الكبير الأول»^(٢٣١). فقد كان عليها أن تواجه وتلبي احتياجات الإدارة والدواوين بما تقتضيه من مصطلحات تقنية متخصصة. كما كان عليها أن تطوِّع نفسها لتقبل ترجمة المئات، بله الآلاف من المؤلفات الموضوعية أساساً بالفارسية والهندية، ولا سيما اليونانية. وكان عليها، على الأخص، أن تكون معجماً جديداً يتسع لمصطلحات جميع العلوم التي كانت قيد تمخض: الفقه والكلام والنحو والفلك والحساب والطب والكيمياء والمنطق والفلسفة. فالعلوم لا توجد إلا بقدر ما تنوجد معاجها. وبوصفها لغة حضارة مؤسّسة لعلوم، فقد كان على العربية أن تثبت أنها لغة ذات قدرة انقلابية على التطور. وبالفعل، «وفي نحو ثمانين سنة من بدء العهد العباسي كانت خلاصة كل هذه الثقافات [الفارسية والهندية واليونانية] مدونة باللغة العربية. والعرب، الذين لم يكونوا يعلمون شيئاً من مصطلحات الحساب والهندسة والطب، ولا شيئاً من منطق أرسطو وفلسفته، أصبحوا في قليل من

(٢٣٠) نسبة إلى السورة، وهي ذلك الشكل من الشعر المثور أو النثر المشعور الذي يهيمن على مورفولوجيا الخطاب في النصوص الدينية التأسيسية مثل التوراة العبرية والإنجيل الآرامي والقرآن العربي.

(٢٣١) اندريه ميكيل: «أهل الضاد»، في: العرب من الرسالة إلى التاريخ Les arabes: du message a l'histoire، منشورات فايار، باريس ١٩٩٥، ص ١٠١.

الزمن يعبرون بالعربية عن أدق نظريات إقليدس، وحساب الجيب الهندي، وما وراء المادة لأرسطو، ونظريات الهيثة لبطليموس، وطب جالينوس، وحكم بزرجمهر، وسياسة كسرى»^(٢٣٢). ولا شك أن المسافة شاسعة بين لغة الشعر والسور و«الكلمات القصار» التي كانتها عربية ما قبيل الإسلام وما بعده وبين اللغة التي حرر بها ابن سينا موسوعتيه: «القانون» في الطب و«الشفاء» في الفلسفة. وقد تأكدت على هذا النحو الصفة العلمية للغة العربية إلى حد حمل البيروني - وهو من مجايي ابن سينا - على عقد مقارنة تفاضلية بينها وبين لغته الأم الخوارزمية: ولغته بالتبني: الفارسية، مثبتاً لها علميتها على حساب أدبية هذه الأخيرة: «أنا نفسي قد طُبعت على لغة لو حُلِد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب، والزرافة في الأكواب. ثم انتقلت إلى العربية والفارسية، وأنا في كل واحدة دخيل، ولها متكلف. والهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية. وسيعرف مصداق قولي مَنْ تأمل كتاب علم نقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه وكسف باله واسود وجهه وزال الانتفاع به، إذ لا تصلح هذه اللغة إلا للأخبار الكسروية والأسمار الليلية»^(٢٣٣). ورغم أنه من «مستقر العادة» ألا يتنبه المعاصرون إلى التغيرات التي تطرأ على اللغة التي يتكلمونها وأن «بترأى لهم أنهم ما زالوا يتكلمون اللغة عينها التي تكلمها أسلافهم»^(٢٣٤)، فإن بعض أدبيات عصر العقل المكوّن تقدم لنا مشهداً فريداً لتطور لغوي واع لذاته. وحسبنا مثال واحد. فقد وضع الجاحظ على لسان بشر بن المعتز - وكان من متكلمي المعتزلة - قوله: «إن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين (= المنظرين) كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء؛ فهم تَخَيَّرُوا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطَلَحُوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا: العرض، والجوهر، وأيس، وليس... وذكروا الهذية والهوية والماهية وأشبه ذلك. كما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقاباً،

(٢٣٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ٢٩١.

(٢٣٣) نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٣٤) مرسيل كوهين: نحو علم اجتماع للغة pour une sociologie du langage، منشورات

ألبان ميشيل، باريس ١٩٥٦، ص ٨٠.

ولم تكن العرب تتعارف تلك الأعارض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء. كما ذكر الطويل والبسيط والمديد والوافر والكامل وأشباه ذلك، وكما ذكر الأوتاد والأسباب والخرم والزحاف... وكما سمي النحويون، فذكروا الحال والظرف وما أشبه ذلك، لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو. وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء وجعلوها علامات للتفاهم»^(٢٣٥).

٣ - طفرة العقل المكوّن: لولا المحاذرة - ونحن بصدد التطور اللغوي - من حكم القيمة لكان ينبغي الكلام عن نكسة. فالعربية أصابت في «عصر الانحطاط» تطوراً، ولكن إلى الوراء إن جاز التعبير. ففي ذلك العصر^(٢٣٦) كان العقل المكوّن توقف عن الاشتغال، فيما خلا حالات فردية مثلها ابن خلدون مثلاً، وانكفاً العقل المكوّن يغلق الدائرة تلو الأخرى على نفسه ويأكل من مائدة ذاته. وقد انعكس أثر ذلك واضحاً في اللغة التي سقطت في مستنقع التصنيع والتصنع، بحسب تعبير شوقي ضيف، وتغلّبت فيها، بحسب توصيف غوستاف غيوم، اللغة المؤسسة على اللغة المرجلة. فقد باتت اللغة بدورها تأكل من مائدة ذاتها بدلاً من أن تغتذي من مائدة الفكر. وانفصل فيها الشكل عن المضمون، واستقل لنفسه بميكانيكا خاصة به من التسجيع المتحذلق. ورجحت كفة اللغة كمستودع من التعابير الجاهزة على كفة اللغة كطاقة تعبيرية لامتناهية. وباصطلاح فيلسوف اللسانيات الذي كانه غوستاف غيوم، طغى الخطاب، من حيث هو حقل مسوّر للمفكر به Le Pensé، على اللغة من حيث هي فضاء لا محدود للامفكر به L'impensé وللقابل التفكير به Le Pensable. ومن حسن الحظ أن هذا الاستحجار الذي أصاب اللغة العربية اقتصر على المجال الأدبي ولم يمتد إلا لماماً إلى المجال العلمي. ومن ثم فقد تسنى للعربية أن تستعيد بسهولة مرونتها وتنتفح من جديد على أفق تطور لا محدود حالما ووجهت بشرط تاريخي جديد تمثل بصدمة الحداثة واللقاء مع الحضارة الغربية في مطلع القرن التاسع عشر.

٤ - طفرة عصر النهضة: يرى جرجي زيدان - وكان اللغوي الوحيد في عداد رجالات النهضة - أنه «لم يمر على اللغة عصر أثر في ألفاظها وتراكيبها تأثير

(٢٣٥) البيان والتبيين، ج ١، ص ٨٨.

(٢٣٦) هنا أيضاً يمكن لتعبير «عصر العقل المكوّن» أن يقدم لنا بديلاً إستمولوجياً عن تعبير «عصر الانحطاط» المشحون أكثر مما ينبغي بحكم القيمة السالب.

النهضة... لأنها جاءت على غرة دفعة واحدة، فانهاالت فيها العلوم انهيال السيل، وفيها الطب والطبيعيات والرياضيات والعقليات وفروعها، ولم تترك للناس فرصة للبحث عما تحتاج إليه تلك العلوم من الألفاظ الاصطلاحية مما وضعه العرب أو اقتبسوه في نهضتهم الماضية ولا لوضع الألفاظ الجديدة»^(٢٣٧). والواقع أن ما ميّز النهضة الحديثة عن القديمة ليس فقط طابعها الفجائي، بل كونها أيضاً جاءت من الخارج على حين أن القديمة جاءت من الداخل إذا صح التعبير. وهذا الطابع المخرج جعل النهضة الجديدة لا تخضع لعملية التحكم والضبط التي تميّزت بها مسيرة النهضة الماضية. فواضعو اللغة القدامى كانوا - ومثالهم الخليل بن أحمد - مؤسسين للعلوم وللغة معاً، بينما كان واضعو اللغة المحدثون محض نقلة ومترجمين، ولا سيطرة لهم تامة بالتالي على مادة عملهم. ومن هنا القلقة في نتاجهم اللغوي الذي بقي في حالات كثيرة بلا تأصيل. ومع ذلك فإن العمل الذي قاموا به كان هائلاً. فقد حرروا العربية من موروثها المحنط من عصر العقل المكوّن، وأنقذوها في الوقت نفسه من مصير كان يمكن أن يكون مشابهاً لمصير اللاتينية عندما آلت إلى لغة ميتة. وبالفعل، كانت العربية الفصحى قد غدت، كاللاتينية الآفلة، محدودة الانتشار بحكم الأمية والسيطرة العثمانية معاً و«مقصورة على طبقة من أصحاب الثقافة الدينية، وهي الثقافة التي كانت لها الصدارة قبل النهضة. وكانت هذه الثقافة الدينية تدور حول نفسها وتجتر ماضيها القريب، ولا تكاد تتجاوز الهوامش والحواشي والشروح. وكان الأدب المدني أو الدنيوي يدور في الدائرة نفسها، ويتنافس أصحابه في ميدان المحسنات البديعية والتلاعب اللفظي وتكرار الصيغ الموروثة»^(٢٣٨). ورغم أن صاحب الشاهد الأخير ليس لغوياً، فإن توصيفه للانقلاب اللغوي في عصر النهضة يكاد يكون نموذجياً. فما عرفته العربية من تطور، مع طفرة عصر النهضة، يصح وصفه بأنه ولادة ثانية، إذ إن «هذه اللغة المسجوعة المثقلة بالزخارف والزينة لم تلبث أن نزعت عنها أثقالها وتجردت من زخارفها المصطنعة، وصارت مرسلة طليقة، وخف التزمت في وجوب التزام الصحاح من الألفاظ، فانفسح المجال لآلاف الألفاظ المعربة والدخيلة والعامية بعد شيء من الصقل،

(٢٣٧) جرجي زيدان: اللغة العربية كائن حي، مراجعة كامل مراد، دار الهلال المصرية، بلا

تاريخ، ص ١٠٤.

(٢٣٨) عبد العزيز الأهواني: أزمة الوحدة العربية، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢، ص ٤١.

وسمح لها أن تحتل مكانها بين الألفاظ الأصلية... وزال قدر كبير من التحرج في المصطلح النحوي والصرفي، وحدث قدر كبير من التساهل في الصيغ والتراكيب، فشاعت في العربية المكتوبة أساليب جديدة تمت بصلات إلى العامية وإلى اللغات الأوروبية. وأهم من هذا كله أن اللغة العربية اقتحمت ميادين الثقافة كلها من علوم وآداب وفنون، ودارت المطابع في شرق الوطن العربي وغربه تصدر آلافاً من صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية، وتضخمت المكتبة العربية الحديثة تأليفاً وترجمة تضخماً هائلاً، وأصبحت ملايين الكتب المدرسية في أيدي الصغار في مدن الوطن وقراه. بل صار المستمع الأمي يفهم ما يوجه إليه في الإذاعة من نشرات إخبارية وأحاديث باللغة العربية»^(٢٣٩).

٥ - طفرة المعاصرة: هذه الطفرة هي استمرار وتجاوز معاً لطفرة عصر النهضة. ففي نصف القرن التالي للحرب العالمية الثانية واصلت العربية سيورورة تطورها ودقراطتها وعقلنتها مستفيدة من تعميم التعليم ومن ثورة وسائل الاتصال الجماهيري. وقد توالى على الأخص عملية التأصيل اللغوي، ليس فقط من خلال الترجمة والتعريب، بل كذلك من خلال التجديد في الاشتقاق وفي التوليد الدلالي. فلفظة «مجتمع» التي لم يكن لها وجود في المعجم القديم باتت واحداً من أهم المصطلحات التداولية للعربية الحديثة. وقل مثل ذلك عن لفظة «دولة» التي نبت لها معنى مغاير لمعناها الأصلي. وذلك هو أيضاً - ودوماً على سبيل المثال، شأن كلمة «سيارة» القرآنية التي انزاحت دلالتها من «جماعة المسافرين» إلى وسيلة السفر الحديثة المعروفة. وقل مثل ذلك في «القطار» و«الهاتف» و«الدراجة». وفي الوقت الذي آل فيه خمسون بالمائة - أو ربما أكثر - من مفردات العربية إلى المعجم السالب العديم القيمة الاستعمالية، دخلتها عن طريق الترجمة والتعريب عشرات الآلاف من الألفاظ الجديدة^(٢٤٠). وقد امتد هذا التطور من الألفاظ إلى التراكيب والبنية المورفولوجية. فقد أمكن لمختص معاصر بأدبيات «المثاقفة» أن يضع معجماً بكامله، في نحو من عشرين ألف مادة، أسماء «معجم التعابير

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٤٠) يقدر كامل مراد في هوامشه على كتاب جرجي زيدان: اللغة العربية كائن حي، أن لجنة الترجمة العلمية التي شكلها المجلس الأعلى للعلوم في تشرين الأول ١٩٥٩ من ثمانين أستاذاً من جامعات القاهرة والاسكندرية وعين شمس ودمشق قد استطاعت «بعد ستة أشهر من العمل ترجمة مائة ألف مصطلح علمي إلى العربية».

المعاصرة»، وأظهر فيه من خلال المفردات والتعبير معاً مدى أثر الترجمة في تطور العربية المعاصرة^(٢٤١). كما تستنى لاختصاصي معاصر في اللغة العربية أن يرصد ويحصي المئات من التراكيب والأساليب اللغوية التي تنم عن تحول مورفولوجي في سلوكية اللغة العربية تحت تأثير الترجمة وتركيب الجملة بالفرنسية والإنكليزية، اللغتين الأساسيتين اللتين حكمتا تعامل العربية مع الحداثة. فمن هذه التراكيب المستجلب والمستزرعة في تربة اللغة العربية العبارات التالية التي تتردد بإيقاع لغة الصحافة العربية: بكى بكاء مرأ، نقده نقداً مرأ، بكى بدموع التماسيح، ذر الرماد في العيون، سهر على المصلحة العامة، لعب دوره في السياسة، لعب بالنار، لعب ورقته الأخيرة، كسب بعرق جبينه، تمشى قتلاً للوقت، اصطاد في الماء العكر، ضحك ضحكة صفراء، وضع النقاط على الحروف، أجاب بالحرف الواحد، حرق البخور لسيدة، أخذ بنظر الاعتبار، ضرب الرقم القياسي، ألقى ضوءاً على المسألة، مر بتجربة قاسية، قلب صفحة الماضي، علق أملاً كبيراً، أعاره أذنأ صاغية، أعطى الكلمة للخطيب، وضع على طاولة البحث، أثار عاصفة من التصفيق، كرّس حياته للقضية، خائنه الذاكرة، نظر بالعين المجردة، عارضته الأكثرية الساحقة، أخذ مكانه بين رفاقه، وقف على هامش السياسة، الخ^(٢٤٢).

ولكن رغم أهمية هذه التحولات في شكل اللغة، فإن تأثير المثاقفة (هذه كلمة من عشرات آلاف الكلمات المولدة) في اللغة العربية يبرز بصفة خاصة في سيرورة عقلنتها، أي تنائها درجة أخرى عن الإنشائية التي لم تفلح حتى لغة عصر النهضة في الانعتاق من إسارها تماماً، وتدانيها درجة أخرى من اللغة المفهومية للعقل الاستدلالي الحديث. فالعربية المعاصرة كفت إلى حد بعيد عن أن تكون لغة المترادفات التي كانتها على مدى تاريخها. فقد أمست كل لفظة تؤدي معنى واحداً لصيقاً بها في تطابق شبه مثالي بدون فائض في الألفاظ بالنسبة إلى المعنى، وبدون فائض في المعاني بالنسبة إلى اللفظ. ولن نملك من دليل على مثل هذا التحول الدلالي التطابقي في اللغة العربية خيراً من ذلك الذي تقدمه اللغة التي

(٢٤١) د. صفاء خلوصي: معجم التعبيرات المعاصرة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية،

دار الرشيد، بغداد ١٩٨٢.

(٢٤٢) إبراهيم السامرائي: اللغة والحضارة، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٧، ص ١٠٣-

١٢٢.

يكتب بها ناقد العقل العربي. فلولا الصرامة المفهومية التي تميز لغته^(٢٤٣)، لما كان بكل تأكيد تبوأ مكانته الحالية كأستاذ تفكير بالنسبة إلى شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية. ومن ثم فإننا نطرح في ختام هذه الفقرة عن تطور (أو لاتطور) اللغة العربية السؤال الختامي التالي: هل اللغة التي يكتب بها الجابري هي عين «لغة الأعراب» التي ما زالت «هي هي منذ أربعة عشر قرناً»؟ وإذا كان الناطق المعاصر بالعربية لا يفهم لغة الشعر الجاهلي بدون وساطة شارح أو قاموس، فهل يمكن لعربي الجاهلية - فيما لو قبض له أن يُبعث - أن يفهم لغة الجابري في «تكوين العقل العربي» بدون وساطة مترجم؟ وإذا لم تكن هذه القطيعة في التفاهم بين الأجيال دليلاً على طفرات في التطور اللغوي، فعلامٌ تدل إذن؟

* * *

بعد التهمة الكبرى التي يكيلها الجابري للعربية، فيخفضها من لغة حضارة إلى لغة بداية مستعصية على التجريد والتطور، يرميها بخمس تهم صغرى: فهي أولاً لغة ذهنية مقننة إلى حد التحنيط ومصطنعة إلى حد الجمود والانقطاع عن التطور الحي؛ وهي ثانياً لغة موسيقية، ذات أبنية وزنية، تغلب الصورة الصوتية على الدلالة المنطقية، فلا يزداد «طابعها الحسي» من جراء ذلك إلا تعمقاً؛ وهي ثالثاً لغة غير حملية، أي غير منطقية وغير مطابقة لنظام العقل، ونصابها المقدور لها أن تصدر «بياناً» لا «حكماً»؛ وهي رابعاً لغة مزدوجة إلى فصحي وعامية، مما يحكم على العقل العربي الذي تحدده بـ «تمزق رهيب»؛ وهي أخيراً لغة تعاني من قصور قاتل في الأبجدية، مما يقلب وظيفتها رأساً على عقب ويجعل من العقل خادماً لها بدلاً من أن تكون مخدومة له.

ورغم «ثانوية» هذه الاتهامات فإننا لا نستطيع أن نضرب عنها صفحاً؛ إذ ما دامت اللغة «تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون»، وما دامت العربية تحدد «العقل العربي بنية ونشاطاً» بدرجة أعلى من تلك التي تحدد بها

(٢٤٣) وهذا ليس بصورة دائمة. فقد وجدنا مؤلف «تكوين العقل العربي» يقع أحياناً في ضرب من «إنشائية علمية» كما في قوله الدائر على نفسه: «نحن عندما نستعمل عبارة «العقل العربي» فإنما نستعملها من منظور علمي نبتني فيه النظرة العلمية المعاصرة، وليس أية نظرة أخرى... إننا أبعد ما نكون عن التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي، بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أرقى مراتبه» (ص ٢٦).

أية لغة أخرى أي عقل آخر، فلا محيص عن استكناه شتى معطياتها وتفكيك مختلف آلياتها لإدراك «مدى ما يمكن أن يكون من تأثير لهذه اللغة على العقل العربي ونظرته إلى الأشياء، تلك النظرة التي لا بد أن تتأثر قليلاً أو كثيراً بالنظرة التي تجرّها معها اللغة العربية منذ تدوينها، أي منذ عصر التدوين ذاته»^(٢٤٤).

ولنبداً بأول عيوب العربية الصغرى، وهو عيب ورثته العربية عن الكيفية التي تم بها تدوينها على يد أول المدونين شبه الأسطوري الخليل بن أحمد الفراهيدي.

يقول الجابري في نص طويل ومحكم الصياغة «علمياً»:

«لقد اتجه الخليل بن أحمد... بعقله الرياضي إلى وضع قوالب نظرية افتراضية، لا تعدم أصولاً في واقع اللغة، فوزع عليها النطق العربي، منطلقاً في البداية من «الإمكان الذهني» غير آبه به «الإمكان الواقعي»... بل إنه ليخيل إلينا أن الخليل بن أحمد، بتعامله مع الحروف الهجائية العربية الثمانية والعشرين كمجموعة أصلية اشتق منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها، والتي تشتمل على عنصرين إلى خمسة عناصر، إنما كان يطبق بوعي جانباً أساسياً من العمل الرياضي المؤسس لنظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة. يتعلق الأمر هنا بالمبدأ الذي بنى عليه الخليل معجمه الشهير، والذي كان أول معجم في العربية، بل لربما أول معجم من نوعه في تاريخ اللغات. لقد لاحظ الخليل أن الكلمات العربية هي إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية، أما ما فوق ذلك فحروف زائدة يمكن الاستغناء عنها برد المزيد إلى المجرد. وبناء على ذلك أخذ يركب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس مستنفداً في ذلك كل التراكيب الممكنة (مثلاً: بد، دب، أبد، أدب، بدأ، باد، دأب، دبا... الخ)، مسقطاً المكرر منها، إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية (من حرفين إلى خمسة أحرف)، فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين ١٢,٣٠٥,٤١٢ لفظاً، أي مجموعة حروف. ثم أخذ يفحص هذه الألفاظ - المجموعات، فما وجده مستعملاً مثل «ضرب» أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل «جشص» أهمله... تلك فكرة مجملة عن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها. فإذا نظرنا إلى هذا المبدأ من الزاوية المنطقية المحض وجب القول إننا هنا إزاء عمل علمي

(٢٤٤) ت. ع. ع. ص ٧٦.

وصرامة منطقية وعقلية رياضية راقية... غير أن المنطق شيء والواقع شيء آخر، ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس. وعندما يتعلق الأمر بواقع حي متطور فإنه من الضروري ترك «الحرية» لمنطق التطور، وهو غير المنطق الرياضي، وإلا أدى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع إلى قتل الحياة فيه، فيكون مآله التحجر والتوقف عن النمو...

«إذا نظرنا إلى النتائج التي أسفر عنها هذا المبدأ الذي وضعه الخليل والطريقة التي اتبعها، وهما نفس المبدأ والطريقة اللذين سار عليهما علماء اللغة من بعده... وجدنا أنفسنا أمام طريقة لـ «صنع» اللغة وتجميعها في قوالب ثابتة صلبة، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على إمكانية التطور والتجدد. وإذا تذكرنا ما قلناه من قبل بصدد دور اللغة في تشكيل تصور الإنسان للعالم، وبالتالي في بناء عقله وهيكله فكره، أدركنا أية آثار سلبية كان لا بد أن تخلفها في العقل العربي طريقة الخليل واللغويين من بعده. لقد انطلق الخليل من الإمكان الذهني فتعامل مع الحروف الهجائية العربية تعاملاً رياضياً صرفاً، فحصر أنواع الألفاظ الممكن تركيبها منها. وهذا المبدأ كان لا بد أن يجعل اللغة من صنع الذهن بدل أن تكون نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي. وفي هذه الحالة ستنقلب العملية من عملية جمع اللغة إلى عملية التماس سند واقعي لفرض نظري. إن تركيب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض لإنشاء جميع الكلمات الممكنة ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية يمكن أن ينظر إليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية. وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها الخليل وزملاؤه اللغويون من أجل التمييز في هذه المجموعات اللغوية الافتراضية بين المستعمل والمهمل، فلقد كان من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، وضع خط أصل ونهائي بين ما نطق به العرب وما لم تنطق به... لقد كان من الطبيعي، لحالة هذه، أن يتحكم «القياس» بدل السماع: فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن ترد إليه أو نظير عليه، وهي ليست واقعية لأن «الفرع» هنا في الغالب فرض نظري وليس من معطيات الاستقرار والتجربة الاجتماعية. وسنرى بعد قليل دور هذه روض النظرية في تضخيم اللغة وجعلها ذات فائض من الألفاظ بالنسبة بمعنى، الشيء الذي سينعكس أثره، ولا بد، على طريقة تعامل العقل العربي مع اللغة، لغته التي تساهم مساهمة أساسية في صنعه... والواقع أن طريقة الخليل لم

تكن إلا مظهراً واحداً من مظاهر الصنعة والاصطناع التي تعرضت لها اللغة العربية في عصر التدوين والتي جعلت منها قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات، لغة لاتاريخية لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور... ولذلك بقيت اللغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي. ذلك ما نقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية. إنما إذ تعلقوا على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور»^(٢٤٥).

إن هذا النص، على إحكام صياغته، يقدم لنا نموذجاً ناجزاً عن معادلة علمية تبطنها نية هجائية مبيّنة للمضاربة بالناقص على اللغة العربية، ومن ثم على العقل العربي «الذي تحدده».

وإذا كانت النية الهجائية ما عادت بحاجة إلى مزيد من البيان بعد كل ما تقدم، فإن المعادلة العلمية تحتاج منا إلى تفكيك وئيد، ولا سيما أنها تركز، فضلاً عن المعجم العلمي الرياضي، على إشكالية إستمولوجية ظاهرة القوة تصوغ بإحكام منطقي لا ثغرة فيه شكلياً القصور الذاتي لطريقة عمل الخليل وزملائه المتهمين بالانطلاق من الإمكان الذهني بدلاً من المعطى اللغوي الواقعي، وبالتالي بتأسيس لغة افتراضية ومصطنعة ومحضنة ضد التطور.

أما وأنا أمام معادلة، لا أمام إشكالية علمية حقيقية، فدلينا الأول هو التناقض المباطن لها. فلو صح أن العربية جمعت ودوّنت من قبل الخليل وزملائه بمنطق رياضي صرف وعلى أساس من الإمكان الذهني بدون اعتبار للمعطى الواقعي، لكان هذا معناه أن العربية هي اللغة الأكثر تجريداً والأكثر قابلية للتجريد بين اللغات. والحال أن هذه اللغة التي يقال لنا إنها من «صنع الذهن» بدون مقابل لها أو سند في «المعطى الواقعي» هي عينها التي كان قيل لنا للتو إنها تنوء تحت وطأة طابع حسي عضال، وهي عينها التي قيل لنا إنها تعكس «الحياة الحسية الابتدائية» للأعراب الذين جمعت من أفواههم، وهي عينها التي يقال لنا، من خلال شاهد منقول عن الأرسوزي، إن ما من كلمة أصيلة وغير دخيلة فيها إلا وهي «ذات أصول في الطبيعة»^(٢٤٦)، وهي عينها التي يقال لنا أخيراً إن

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٦. والتسويد من الجابري.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

«لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية» «ليست فضيلة فيها»، بل «معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح»^(٢٤٧).

وإذا كان مبدأ الإمكان الذهني، لا الرجوع إلى «العالم الواقعي المشخص»، هو الذي تحكم بجمع العربية وتدوينها، وهو مبدأ «كان لا بد أن يجعل اللغة من صنع الذهن بدل أن تكون نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي»، فكيف يقال لنا في نفس الصفحة، وربما في نفس الفقرة، إنها ما جمعت إلا من «أفواه الأعراب»، وحدهم «دون غيرهم»، وإن المبدأ الذي تحكم بالتالي بجمعها هو «مبدأ الفطرة» ومبدأ «عالم الحس» الذي هو «عالم البدو من العرب»^(٢٤٨).

وعندما تهجى العربية تارة لأنها حسية وطوراً لأنها ذهنية، وتارة لأنها فطرية وطوراً لأنها مصطنعة، وتارة ثالثة لأنها من صنع الأعراب وطوراً ثالثاً أيضاً لأنها من صنع مثقفي عصر التدوين، فإن الثابت في كل هذه المتناقضات هو التناقض نفسه، والثابت معه هو النية الهجائية التي تعكس تصميماً نفسياً - سالباً في الحالة التي نحن بصدددها - أكثر مما تعكس موقفاً معرفياً، والتي تسعى إلى تظهير نفسها بأي ثمن، ولو على حساب التماسك المنطقي.

وفضلاً عن التناقض كمؤشر نفسي، فإن النصاب العلمي للمعاظلة هو اللامعرفة. فالمعاظلة في تعريفنا هي كل ما يقوم من الإشكاليات على بناء منطقي صارم وملزم في نتائجه انطلاقاً من مقدمات مستوهمة، وفي كل الأحوال غير مستقرأة من الواقع. وحد المعاظلة العلمية عندنا هو ما يلبي منها شروط المعقولية بدون أن يلبي شروط الحقيقة. ونحن نزعم أن الإشكالية الجابرية التي نحن بصدددها هي - على ظاهر قوتها - منخورة كعصا سليمان من داخلها. وبمعنى من المعاني، فإنها قابلة للقلب على نفسها. فلئن يكن المأخذ الكبير للجابري على «الخليل وزملائه» أنهم اصطنعوا اللغة انطلاقاً من الإمكان الذهني المحض، بدون الرجوع إلى «معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية»، فليس من إشكالية قامت على الفرض الذهني بدون سند من الواقع كالإشكالية التي يجس فيها ناقد اللغة العربية الصانعين المزعومين لهذه اللغة في «عصر التدوين». فمن موقع ذهني صرف، أي بدون الرجوع إلى المعطى الواقعي المتمثل بـ «كتاب العين» نفسه،

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٤٨) الموضوع نفسه.

يصوغ الجابري فرضيته عن «ذهنية» طريقة عمل الخليل وزملائه. وليس دليلنا الوحيد على ما نزعمه أن الجابري سطر ما سطره من صفحات عن البنية المنهجية لمعجم «العين» بدون إيراد شاهد واحد من هذا المعجم. بل نكاد نقطع الشك باليقين لنقول إنه ما كان له أن يبني الفرضية التي بناها إلا لأن تعامله كان، لا مع كتاب «العين» نفسه، بل مع صورة مستوهمة عنه. ونحن نعلم أننا نصوغ على مستوى الأمانة العلمية، مرة أخرى، اتهاماً خطيراً. ولكننا لا نستوهم هذا الاتهام، بل نبنيه على دليل مادي، أو بتعبير أدق رقمي. فالجابري يقول إن الخليل «أخذ يركب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع، مسقطاً المكرر منها، إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية، فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين: ١٢,٣٠٥,٤١٢ لفظاً». وصحيح أن الجابري لا يسمي هؤلاء «المؤرخين» الذين ينقل عنهم، ولكن لا هو، ولا أي «مؤرخ» تسنى له أن يتصفح معجم «العين» مجرد تصفح، كان يمكن له، انطلاقاً من «المعطى الواقعي»، أن يتوصل من قريب أو بعيد إلى هذا الرقم المذهل.

فإن يكون معجم العربية تعدى منذ أيام الخليل، أي حتى قبل أن تصيب العربية كامل تطورها كلغة حضارة كبرى، الاثني عشر مليون لفظ، فهذا معناه أن العربية، وهي لا تزال «لغة أعراب» حسب فرضية الجابري نفسه، تحطت منذ القرن الثاني للهجرة بمئة واثنى عشر ضعفاً الحجم المعجمي لأية لغة حضارية غنية ومتطورة في القرن العشرين لا تزيد مفرداتها القاموسية - مهما زادت - على المئة ألف لفظ^(٢٤٩).

وإن يكن «لسان العرب»، وهو أكبر المعاجم العربية بإطلاق، لا يشتمل، بإقرار الجابري نفسه كما رأينا، على أكثر من ثمانين ألف مادة لغوية، فكيف أمكن لمعجم «العين»، وهو أصغر منه بمرات، أن يشتمل على اثني عشر مليون مادة لغوية ونيف؟

والواقع أن كل من تسنى له أن يتصفح معجم «العين» يعلم أنه يقع في نحو

(٢٤٩) لا تزيد مفردات «اللاروس الصغير» في اللغة الفرنسية على الخمسين ألفاً و «اللاروس الكبير» على المئة ألف.

من ألفي صفحة لا أكثر. ولو أحصيت جميع كلماته - ليس فقط مواده اللغوية، بل كذلك شروحها وشواهدا من القرآن والحديث وشعر العرب وكلامهم - لما تعدت النصف مليون كلمة. وبالفعل، إن الطبعة المتداولة بين الأيدي اليوم من كتاب «العين» - وهي الطبعة التي أشرف على تحقيقها مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي - تقع في ثمانية أجزاء، وكل جزء في نحو من مئتين وخمسين صفحة، وكل صفحة في نحو من مئتين وخمسين كلمة. وبالتالي يكون المجموع:

$$250 \times 250 \times 8 = 500000 \text{ كلمة.}$$

أما إذا قصرنا الإحصاء على المواد اللغوية، فما كان لها، مهما بلغ من ضخامة معجم «العين»، أن تتعدى ٢١٩٥٢ مادة. وذلك لسبب بسيط. فالعربية، بحروفها الهجائية الثمانية والعشرين، لا يمكن أن يتركب منها، وهي اللغة الثلاثية الجذور، سوى: $28 \times 27 \times 26 = 19656$. وإذا أضفنا إليها الجذور الثنائية المضعفة يكون المجموع ٢١٩٥٢. ذلك هو الحد الأقصى لأي معجم عربي مرتب، شأن معجم «العين»، على أساس اشتقاقي. ولكن الحد الأقصى هو محض حد افتراضي، لا واقعي. فليست جميع جذور العربية قابلة للتقليب على وجوهها الستة. فقد يتراوح عدد «المهمل» من التقاليب بين الواحد والخمسة. بل ثمة جذور مهملة بتمامها، ومنها على سبيل المثال - كما يذكر الجابري نفسه - «جشص». وبالإجمال، فإن المهمل من جذور العربية ومن تقاليبها معاً يزيد على المستعمل بنحو من ثلاثة أضعاف. فالحد الأقصى الواقعي، لا الافتراضي، للعربية، يتراوح حول ٥٥٠٠ مادة لغوية أساسية. وبالعودة إلى كتاب «العين» فقد أمكن لنا أن نحصي - إن لم نخطئ الحساب - ٥٦٦٥ مادة أساسية، علماً بأن الخليل قد أدرج في مواده حتى أسماء أعلام. فقد اعتبر على سبيل المثال مادة «عكظ» مستعملة، وإن لم تكن وردت لها في العربية سوى صيغة واحدة هي «عكاظ»، السوق المشهورة.

وإذا علمنا أن الخليل قد يورد للمادة اللغوية الواحدة لفظاً واحداً كما في مادة «ع ك ظ»، أو عشرة ألفاظ كما في مادة «ع ر ب»، وأن المعدل الوسطي للمادة اللغوية الواحدة يتراوح عنده إجمالاً بين خمسة ألفاظ أو ستة كما في مادة «ض ج ع»، فلنا أن نقدر حجم معجم «العين» بنحو من $5 \times 5665 = 28325$ لفظاً، أو بنحو من $6 \times 5665 = 33990$ لفظاً على أبعد تقدير. وهذا الحجم يقل بنحو ٤٠٠ مرة عن ذلك الذي يقترحه الجابري نقلاً عن «بعض المؤرخين»:

١٢,٣٠٥,٤١٢ لفظاً. ولو صح هذا الرقم الذي يورده الجابري لكان ينبغي أن يقع معجم الخليل، لا في نحو ألفي صفحة وثمانية مجلدات كما هو في الواقع، بل في نحو ثمانمئة ألف صفحة وثلاثة آلاف ومئتي مجلد.

وإذا كانت المواد اللغوية الأساسية التي تعامل معها الخليل لا تزيد على ٥٦٦٥ مادة، وإذا كانت الألفاظ المشتقة التي شرحها لا تزيد في أبعد تقدير على أربعين ألف لفظ، فلنا أن نشك أن يكون الخليل هو المسؤول عن ظاهرة تضخم الألفاظ بالنسبة إلى المعنى في اللغة العربية المعجمية. وبدون أن ننكر وجود ظاهرة المترادفات في اللغة العربية، فإننا لا نستطيع أن نعيد تضخمها اللفظي إلى «المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها». فخلافاً لما يدعيه ناقد العقل العربي وهاجي اللغة العربية، فإن الخليل ما انطلق من «الإمكان الذهني» ولا «تعامل مع الحروف الهجائية العربية تعاملاً رياضياً صرفاً»، ولا بدأ عمله بتركيب «الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس، مستنفداً في ذلك كل التراكيب الممكنة، إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية». ولو كان استخراج ١٢,٣٠٥,٤١٢ لفظاً، لكان احتاج لتحرير كتاب «العين» لا إلى عشر سنوات أو عشرين سنة كما هو مرجح، بل إلى ٤٠٠ سنة في أقل تقدير (وإلى ٨٠٠ سنة في أبعد تقدير).

والواقع أنه حتى لو تعامل الخليل مع المفردات اللغوية بمنطق رياضي صرف، لما كان احتاج إلى أن يتعامل مع أكثر من ٣٢٧٦ جذراً ثلاثياً أساسياً، هي «النجوم الثابتة في سماء الساميات» كما كان سماها لوي ماسينيون. ومن هذه الجذور الأساسية ما كان له أن يستخرج، عن طريق التقليل السداسي، سوى ١٩٦٥٦ لفظاً أو ٢١٩٥٢ لفظاً بإضافة الجذور الثنائية المضعفة كما كنا رأينا. ورغم المديح الذي يبطن مقصداً هجائياً، فإن الخليل ما كان له أن يستبق عصره ويخترع «نظرية المجموعات» كما يقول الجابري، أو «حساب التباديل والتوافيق» كما يقول شوقي ضيف. فهذا عمل كان ينتظر كشف الحداثة والتطور الذي أصابته الرياضيات الحديثة على يد جورج كانتور (١٨٤٥-١٩١٨). وكل ما هنالك أن أذنه الموسيقية وحاسته الرياضية وتضلعه المرجح في علم اللغة الهندي وعلم النحو السرياني قد أتاحت له أن يكتشف أو أن يطبق مبدأ التقليل السداسي. فعن طريق التقليل «استطاع الخليل أن يعرف المستعمل من العربية

والمهمل، فعقد الكتاب على المستعمل وأهمل ما عداه^(٢٥٠). وخلافاً لدعوى الجابري بأن الخليل انطلق «في البداية من الإمكان الذهني غير آبه بالإمكان الواقعي»، فإن التقليب السداسي لم يكن بين يدي الخليل سوى أداة منهجية لحصر المستعمل دون المهمل من كلام العرب. وبدون أن يبدأ باستنفاد «كل التراكيب الممكنة» و«استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية» - وما كان لها أن تتعدى بحال من الأحوال كما رأينا ٢١٩٥٢ لفظاً - فإن تنظيمه للمستعمل بالاستعانة بالمنهج التقليبي قد أتاح له أن يقفز فوق المهمل بدون أن يتوقف عنده إلا فيما ندر. ففي «باب العين والهاء والذال»، مثلاً، يذكر أن «ع ه د، ع د ه، د ه ع مستعملات»، ولا يشير البتة إلى «المهملات»، أي «ه د ع» و«ه ع د» و«د ع ه». وفي «باب العين والهاء والتاء» يذكر أن «ع ت ه» مستعمل فقط، ولا يأتي بذكر المهملات الخمسة. وفي «باب العين والجيم والضاد» يذكر أن «ض ج ع» يستعمل فقط، ويهمل ذكر المهملات الخمسة الباقية. وقل مثل ذلك في «باب العين والكاف والظاء»، فهو يقول: «ع ك ظ، ك ع ظ، مستعملان فقط» ولا يأتي بذكر المهملات الأربعة الباقية. كما أنه يمتنع امتناعاً تاماً في الرباعيات والخماسيات عن ذكر المهملات لكثرتها وغلبتها. وهذا لا يعني أنه لا يتفق لمصنف كتاب «العين» أن يشير إلى المهملات وأن يسميها. فذلك ما يفعله مثلاً عندما يذكر في «باب العين والهاء والقاف» أن «ع ق ه» و«ق ع ه» مهملان. أو عندما يسمي في «باب العين والجيم واللام» خمسة مستعملات هي «عجل، علع، جعل، جلع، علع»، وينص على مهمل واحد هو «لجع». ولكن مقابل هذا القليل النادر من المهمل المنصوص عليه، قد يتفق للخليل أن «يهمل» سلسلة بكاملها من «المهملات». ففي «باب الثلاثي الصحيح من حرف العين» يدرج في خانة المهمل اللامسمى كل «التراكيب الممكنة» بين العين والحاء، فيقول: «لم تأتلف العين والحاء مع شيء من سائر الحروف إلى آخر الهجاء، فاعلمه». وذلك ما يفعله أيضاً عندما ينفي أية إمكانية للتركيب بين الضاد والصاد فيقول: «قال الخليل بن أحمد: الضاد مع الصاد معقوم، لم تدخلا معاً في كلمة من كلام العرب إلا في كلمة وضعت مثلاً لبعض حساب الجمل،

(٢٥٠) من مقدمة المحققين لكتاب «العين» لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٨، ج ١، ص ٨.

وهي «صعفض»، هكذا تأسيسها، وبيان ذلك أنها تُفسر في الحساب على أن الصاد ستون، والعين سبعون، والفاء ثمانون، والضاد تسعون. فلما قبحت في اللفظ حولت الضاد إلى الصاد فقبل «صعفض»^(٢٥١).

وكما هو واضح من النصين الأخيرين فإن المسألة في نظر الخليل لم تكن مسألة «رياضية»، ولا قائمة بالتالي على «الإمكان الذهني» بقدر ما كانت مسألة صوتية قائمة على جدل التآلف والتنافر ما بين الحروف. وإنما بصفته عالماً في الصوتيات يتفق للخليل أن يقول: «القاف والكاف لا يجتمعان في كلمة واحدة، إلا أن تكون الكلمة معرّبة من كلام العجم، وكذلك الجيم مع القاف لا يأتلف إلا بفصل لازم. وغير هذه الكلمات المعربة، وهي الجوالق والقبيج، ليستا بعربية محضة ولا فارسية»^(٢٥٢). ومن هذا المنظور الصوتي يقول أيضاً: «قال الخليل: سمعتُ كلمة شنعاء لا تجوز في التأليف الرباعي. سئل أعرابي عن ناقته فقال: تركتها ترعى العُهْغُخ، فسألنا الثقات من علمائهم فأنكروا أن يكون هذا الاسم من كلام العرب»^(٢٥٣). ودوماً بصفته رائداً لعلم الصوتيات في العربية يقول: «إن وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية معرّاة من حروف الذلق أو الشفوية ولا يكون في تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو اثنان أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة ليست من كلام العرب... فإذا ورد عليك شيء من ذلك فانظر ما هو من تأليف العرب وما ليس من تأليفهم نحو: قعئج ونعئج ودعئج لا ينسب إلى عربية ولو جاء عن ثقة»^(٢٥٤).

وكما هو واضح من النص الأخير أيضاً فإن المبدأ الذي تحكم في جمع الخليل للعربية لم يكن «الإمكان الرياضي»، بل «كلام العرب» عيناً وسماعاً. فاستقراء العربية، وليس تجريدتها الذهني، هو المبدأ المنهجي الذي التزم به من فاتحة كتابه. يقول: «هذا ما ألفه الخليل بن أحمد البصري - رحمة الله عليه - من حروف أ. ب. ت. ث. مع ما تكملت به، فكان مدار كلام العرب وألفاظهم، فلا يخرج منها عنه شيء»^(٢٥٥).

(٢٥١) كتاب العين، ج ١، ص ٩٦، وج ٧، ص ٥.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٤.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢ - ٥٤.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧.

إذن فالخليل لم ينطلق من «فرض نظري» ثم راح يبحث له عن «سند واقعي». أي هو لم يبن هيكلاً معجمياً مجرداً، أو «على العظم» كما يقال في لغة المعماريين، ثم راح يحشوه ويكسوه بما يوائمه ولا يوائمه من الألفاظ المستعملة والمهملة. بل كان منهجه الأول والأوحد استقراء العربية استقراء تاماً يقارب أن يكون إحصاء، ثم إخضاع المادة المستقراء لتنظيم عقلائي. وعليه، لا ندري «أية آثار سلبية كان لا بد أن تخلفها في العقل العربي طريقة الخليل واللغويين من بعده». وعندما يضع ناقد العقل العربي النزعة الذهنية في رأس قائمة خطايا الخليل وزملائه، مؤكداً أن ما فعلوه «يمكن أن ينظر إليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية»، فإنما يدل على جهل بالمبدأ المنهجي الصارم الذي تحكم بعملية التجميع والتعجيم اللغويين، وهو مبدأ لم يجرؤ قط أي لغوي عربي - قبل العصر الحاضر - على الخروج عليه أياً ما بلغ انتصاره للنزعة العقلية القياسية: فالنحو وغيره من علوم اللغة يمكن أن يوضع وضماً عقلياً، ولكن اللغة نفسها لا توضع إلا «وضماً نقلياً»^(٢٥٦). وعندما يضيف ناقد العقل العربي وهاجي اللغة العربية القول: «لقد كان من الطبيعي، والحالة هذه، أن يتحكم القياس بدل السماع: فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن ترد إليه أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن الفرع هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية»، فإنما ينقض نقضاً عنيفاً كل الأساس الذي قامت عليه عمارة اللغة العربية، ألا هو مبدأ تبعية القياس للسماع الذي يقول فيه ابن جني، وهو من هو من حيث انتصاره للنزعة القياسية العقلية: «اعلم أن الشيء إذا اطرّد في الاستعمال وشذ عن القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه... وإذا تعارضنا [السماع والقياس] نطقنا بالمسموع على ما جاء عليه... لأنك إنما تنطق بلغتهم وتحتذي في ذلك جميع أمثلتهم... واعلم أنك إذا أدرك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر، فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه»^(٢٥٧).

والواقع أنه إن يكن من شيء قد «وضع بالجملة» ومن منطلق الفرض النظري

(٢٥٦) السيوطي: الاقتراح، ص ٧١. والسيوطي هو أيضاً من ينقل عن البغدادي قوله: «اعلم أن اللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه. وأما النحوي فشأنه أن يتصرف فيما ينقله اللغوي ويقيس عليه».

(٢٥٧) الخصائص، ج ١، ص ٩٩ - ١٢٥.

المحض دونما سند من الواقع، فإنما هي دعوى الجابري ذاتها. فقد قال ما قاله لا بناء على «معطيات الاستقراء والتجربة»، أي لا بالرجوع إلى كتاب العين - وهو هنا محك التجربة - بل بالقطيعة التامة معه. وليس من قبيل الصدفة أن يكون الجابري بنى فرضه الذهني عن طريقة عمل الخليل «الذهنية» وطوره على مدى بضع صفحات من تكوين العقل العربي بدون أن يورد شاهداً واحداً من شواهدة. فاتهم مصنف «العين» بـ «النزعة الذهنية» لا تقوم له قائمة إلا في «ذهن» لا خبرة له بالكتاب ولا تجربة له بالنص. ففي «مصنع الذهن» وحده يمكن أن تحتلق لمعجم العين هندسته الذهنية المحضة. وقد يكون مباحاً لنا، استناداً إلى قرائن عدة، أن نقول إن الجابري لا يتعامل مع كتاب «العين»، بل مع صورة له قائمة في ذهنه. وهي صورة غير مطابقة لأي واقع بدليل «الإثني عشر مليون لفظ» التي يوهم نفسه وقارئه معاً بأن الخليل قد كساها ناطحة سحابه الذهنية^(٢٥٨). ولسنا نستطيع أن نقطع بيقين بصدد المصدر الذي استقى منه الجابري الصورة التي في ذهنه عن معجم «العين»: فصاحب مشروع نقد العقل العربي لا يصرح هنا بمصادره. ولكننا نشبهه مع ذلك في مصدرين: مصدر أخذ عنه تصوره عن سبق الخليل إلى التطبيق «الواعي» لـ «نظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة»، ومصدر استقى منه تصوره عن تحكم «الفرض النظري» لا «المعطى الواقعي» بناء معجمه، مما أدى إلى «فرض القوالب المنطقية الصورية» على الواقع اللغوي العربي وإلى «قتل الحياة فيه».

أما المصدر الأول فهو بلا أدنى مرأء ابن خلدون. فصاحب «المقدمة» هو من يقدم، في الفصل الذي يعقده عن «علم اللغة»، صياغة محكمة لما يمكن أن يعدّ في الأزمنة المتأخرة ابتكاراً مبكراً لنظرية المجموعات الرياضية. يقول: «كان سابق الحلبه في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، ألف فيها كتاب العين، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها من الثنائي والثلاثي والرابع والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي، وتأتى له حصر ذلك بوجوه عديدة حاضرة، وذلك أن جملة الكلمات الثنائية تخرج من جميع الأعداد على التوالي من

(٢٥٨) نحن نحوز هنا دليلاً إضافياً. فإنما في معرض كلام الجابري عن طريقة عمل الخليل وزملائه يصوغ فرضيته عن القطيعة المزعومة من قبل لغويي «عصر التدوين» مع النص القرآني. والحال أن من له أدنى إلمام بكتاب «العين» يدرك أن «حشوته» من الشواهد لا تتألف من شعر العرب وكلام العرب وحدهما، بل كذلك من القرآن وحتى من الحديث.

واحد إلى سبعة وعشرين، وهو دون نهاية حروف المعجم بواحد لأن الحرف الواحد منها يؤخذ مع كل واحد من السبعة والعشرين فتكون سبعة وعشرين كلمة ثنائية، ثم يؤخذ الثاني مع الستة والعشرين كذلك، ثم الثالث والرابع، ثم يؤخذ السابع والعشرون مع الثامن والعشرين فيكون واحداً، فتكون كلها أعداداً على توالي العدد من واحد إلى سبعة وعشرين، فتجمع كما هي بالعمل المعروف عند أهل الحساب، ثم تضاعف لأجل قلب الثنائي لأن التقديم والتأخير بين الحروف معتبر في التركيب، فيكون الخارج جملة الثنائيات فيما يجمع من واحد إلى ستة وعشرين لأن كل ثنائية يزيد عليها حرفاً فتكون ثلاثية، فتكون الثنائية بمنزلة الحرف الواحد مع كل واحد من الحروف الباقية، وهي ستة وعشرون حرفاً بعد الثنائية، فتجمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد ويُضرب فيه جملة الثنائيات، ثم يضرب الخارج في ستة جملة مقلوبات الكلمة الثلاثية، فيخرج مجموع تراكيبها من حروف المعجم. وكذلك في الرباعي والخماسي. فانحصرت له التراكيب بهذا الوجه ورتب أبوابه على حروف المعجم بالترتيب المتعارف واعتمد فيه ترتيب المخارج»^(٢٥٩).

وأما المصدر الثاني فهو أحمد أمين في «ضحى الإسلام». يقول: «أول من فكر في هذا الموضوع الخليل بن أحمد - على ما بلغنا - فكّر في أن يجمع كل ما عرف من ألفاظ العرب في كتاب مرتب، وقد اعترضته في ذلك صعوبتان: الأولى كيف يحصر لغة العرب، الثانية كيف يرتبها. أما المسألة الأولى فحلها بالطريقة التالية: رأى أن الكلمات العربية إما أن تكون مركبة من حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة، ولا تزيد الكلمة العربية عن ذلك باعتبار أصولها، ثم رأى أن الكلمات الثنائية - عقلاً - يمكن حصرها بأن يفرض أن الحرف الأول مثلاً أ، فالحرف الثاني قد يكون باء أو تاء أو ثاء، إلخ. فإذا ضربنا ٢٧×٢٧ (وهي عدد حروف الهجاء) أمكن أن نحصر الكلمات الثنائية المبدوءة بالألف. ثم نأخذ الباء ونضربها في ٢٦، والتاء ونضربها في ٢٥، وهكذا. ومجموع كل هذا تضربه في ٢ ليكون معنا مقلوب الحروف... ثم عمل كذلك في الثلاثيات، ففرض أن كل ثنائي مما تقدم يعتبر كأنه حرف واحد، فيضرب عدد الثنائيات في ٢٦ وما بعده في ٢٥، وهكذا، ومجموع ذلك يضرب في ٦ جملة المقلوب. وفعل مثل ذلك في

(٢٥٩) المقدمة، ص ٦٠٦ - ٦٠٧.

الرباعي والخماسي. وبذلك حصر جميع الكلمات التي يمكن أن توجد - نظرياً - ثم بيّن منها المهمل والمستعمل^(٢٦٠).

وليس من العسير أن ندرك أن نص الجابري لا يعدو أن يكون تركيباً لهذين النصين. وباستثناء غلوه في التأسيس النظري للنزعة الذهنية المزعومة عند الخليل بن أحمد، فإن المعطى الوحيد الذي يضيفه إلى المعلومات التي ينقلها عن ابن خلدون وأحمد أمين معاً هو الرقم «١٢,٣٠٥,٤١٢ لفظاً» الذي يورده نقلاً عن «بعض المؤرخين» بدون أن يسميهم. والحال أن الجابري الذي يجعل أحد مصادره المعلنة كتاب السيوطي «المزهر في علوم اللغة» كان يفترض فيه أن يعلم أن من يورد هذا الرقم ليس «بعض المؤرخين»، بل السيوطي حصراً ونقلاً عن حمزة الأصبهاني^(٢٦١). والحال أيضاً أن هذا الرقم ينهض بحد ذاته شاهداً ناطقاً على ما أسميناه بالنزعة الذهنية لدى ناقد العقل العربي نفسه في تعامله مع النصوص، بما فيها نص كتاب «العين». ونقصد بالنزعة الذهنية تلك التي تشيد في الذهن واقعاً لا وجود له في الواقع، لا في واقع النص ولا في واقع التاريخ. فالرقم ١٢,٣٠٥,٤١٢ نموذج لرقم رياضي محض، أي بتوصيف الجابري نفسه رقم صحيح لأنه ممكن وليس لأنه واقعي. وبعبارة تنقض مبدأ الثالث المرفوع، هو رقم غير كاذب رياضياً بدون أن يكون صادقاً واقعياً. أو بعبارة ثالثة، إنه محض موجود ذهني لا تقابله أية حقيقة وجودية أو تاريخية. وقد رأينا أنه يفارق الحقيقة الواقعة مفارقة تامة بقدر ما يعدّ، بحسب فرض الجابري، ما تم للخليل استخراجها من «جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب منها الحروف الهجائية العربية من حرفين إلى خمسة أحرف». ولكنه بالمقابل يطابق الحقيقة الممكنة بقدر ما يعدّ لا الألفاظ التي استخراجها الخليل بالفعل، بل الألفاظ الممكن استخراجها من حروف

(٢٦٠) ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٦٦.

(٢٦١) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، طبعة دار الجيل ودار الفكر المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ج ١، ص ٧٤. والنص بحرفه: «ذكر حمزة الأصبهاني في كتاب الموازنة... قال: ذكر الخليل في كتاب العين أن مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع، من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي من غير تكرار، إثنا عشر ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسة آلاف وأربعمائة وإثنا عشر».

الهجاء العربية بالقوة. فالخليل لم يستخرج واقعياً كما رأينا سوى ٥٦٦٥ مادة لغوية. ولكن العربية قابلة ذهنياً، بثنائياتها وثلاثياتها ورباعياتها وخماسياتها، لأن تستخرج منها ١٢,٣٠٥,٤١٢ مادة لغوية. وهذا بموجب عملية حسابية بسيطة لا تستوجب التعجب من براعة «بعض المؤرخين» في الحساب. فنظراً إلى أن العربية لغة جذرية، ونظراً إلى أن حروفها الهجائية الثمانية والعشرين قابلة مثنى وثلاث ورباع وخماس للتقليب وفق متوالية متناقصة، فإن تعداد الجذور القابلة لأن تتركب منها هو:

ثنائياً	27×28	$= 756$
ثلاثياً	$26 \times 27 \times 28$	$= 19656$
رباعياً	$25 \times 26 \times 27 \times 28$	$= 491400$
خماسياً	$24 \times 25 \times 26 \times 27 \times 28$	$= 11793600$
المجموع		$= 12,305,412$

ونستطيع أن نلاحظ بسهولة أن قابلية التركيب في الثنائيات تقل عن الألف (٧٥٦)، وفي الثلاثيات لا تتعدى العشرين ألفاً (١٩٦٥٦)، ولكنها ترتفع في الرباعيات إلى مئات الآلاف (٤٩١٤٠٠) وفي الخماسيات إلى الملايين (١١٧٩٣٦٠٠).

وبدون أن نغلو في مديح عبقرية الخليل الفردية، صنيع الجابري، لنغالي في «آثارها السلبية» على أداة العقل الجماعي التي هي العربية، فإننا سنلاحظ أن مصنف كتاب العين مارس عبقريته في حدود الطاقة البشرية. فقد أهمل إهمالاً تاماً التقليب العقيم وغير المنتج للملايين الجذور الرباعية والخماسية، وحصر اهتمامه بالتقليب الثنائي للجذور الثنائية وبالتقليب السداسي للجذور الثلاثية، مميزاً في الوقت نفسه المستعمل من المهمل في هذه العشرين ألفاً من الجذور. وخلافاً لدعوى الجابري، ترديداً عن أحمد أمين وابن خلدون، فإنه لم يفعل في الرباعي والخماسي ما فعله في الثنائي والثلاثي، وإلا كان أدخل نفسه، وأجيال اللغويين من بعده، في متاهة لا مخرج منها، فضلاً عن عقمها التام. وهو بذلك قد دلل على حسّ واقعي وعقلاني معاً. واقعي لأنه أتى دائرة العربية من مركزها - الجذر الثلاثي - وعقلاني لأنه استبعد من نظام العقل ما لا يدخل في نظام العقل، ممتنعاً

في الرباعي والخماسي عن ممارسة التقليل وعن الإشارة إلى المهمل لأن تعداده بالملايين، ومكتفياً بتسمية المستعمل، وتعداده في الرباعي - مثل جعفر وسبب وجندب بالثلاث - وفي الخماسي - مثل جحمرش وفرزدق وسفرجل - بالعشرات. وعلى عكس ما يقوله الجابري، فقد «وضع المنطق في خدمة الواقع الحي، لا العكس». وبدلاً من اتهامه بأنه المسؤول، بممارسته الرياضية السابقة لأوانها وبفروضة الذهنية العالية التجريد، عن «تضخيم اللغة وجعلها ذات فائض من الألفاظ بالنسبة للمعنى»، فقد كان الأجدى بناقده أن يقر له بالفضل في استقراء اللغة وفي حصر المستعمل منها دون المهمل وفي إضفاء الصفة الشرعية على ٥٦٦٥ جذراً واقعياً فقط من جذورها الممكنة الإثني عشر مليوناً. بل الأصح أن يقال إنه أحكم حصر اللغة إلى حد لن يعود معه من همّ للأجيال التالية من اللغويين غير أن يستدركوا عليه تفويتاته ليستلحقوا بالمستعمل بعضاً مما عده من المهمل. وبدلاً من اتهامه بأنه المسؤول عن «مظاهر الصناعة والاصطناع التي تعرضت لها اللغة العربية في عصر التدوين، والتي جعلت منها قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات»^(٢٦٢)، فقد كان من الأجدى، بدلاً من ذمه في صورة المدح، الإشادة بدوره في عقلنة اللغة العربية، أي تحويلها من لغة فطرة شفاهية إلى لغة عقل مكتوب ونظامي. فالخليل يمكن أن يعد بحق مخترع شطرنج اللغة العربية من حيث إن الشطرنج نموذج للعبة مقننة عقلياً. وبغض النظر عن أية تأثيرات هندية أو سريانية محتملة، فإن عمل الخليل الريادي قد جعل من العربية في وقت مبكر نسبياً، وفي سبق على الكثرة الكاثرة من لغات البشرية، لغة واعية بذاتها. ولعل هذا الوعي المبكر بالذات هو ما يفسر جزئياً معاناتها من ظاهرة فيض الألفاظ بالنسبة إلى المعنى وفيض المعاني بالنسبة إلى اللفظ. وباستعارة مفردات التحليل النفسي، فقد نستطيع القول إن الحقل الشعوري في العربية قد أمسى، نتيجة لعملية التدوين والتعجيم المبكرة، أوسع

(٢٦٢) لنلاحظ أن هذه التهمة تتنافى بحد ذاتها مع التهمة السابقة. فالخليل هو المسؤول، من جهة واحدة، عن تمييع اللغة وتجميدها، عن تضخمها وحصرها معاً، عن فتحها من جهة على «الاشتقاق الصناعي على طريقة الخليل»، مما جعل «لغة المعجم أوسع كثيراً من لغة الواقع» وعن أسرها من الجهة الثانية في قوالب جامدة، مما جعلها «لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات... لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور». وليس لهذا التناقض من تفسير سوى تبييت النية على هجاء اللغة العربية من جميع الوجوه التي يمكن أن تهجى منها.

من الحقل اللاشعوري. فعمل الخليل وزملائه قد عطل إلى حد كبير ظاهرة موت الكلمات في العربية، أو ظاهرة انزياحها من سطح الوعي إلى عمق اللاوعي لتخلي مكانها لتولد كلمات جديدة أو لاكتساب القديمة منها لدلالات جديدة طرداً مع تجدد الأحوال وتطور العصور. فتدوين العربية وتعجيمها المبكران جعلتا منها لغة متراكمة، إذ صاننا ما قبل تاريخها القابل للانتساء ونقلًا شطراً واسعاً منها إلى حقبتها التاريخية الواعية لذاتها. وبهذا المعنى، ورداً على دعوى الجابري في لاتاريخية اللغة العربية، فإن ظاهرة التضخم اللفظي والمعنوي فيها مردها بالضبط إلى كونها صارت منذ وقت مبكر لغة تاريخية. وتلك هي تجلية الخليل وزملائه. ولئن رزحت العربية بعدئذ تحت عبء تاريخها - وهذه واقعة لا نماري فيها - فالتبعة في ذلك لا تقع على عاتق رجال «عصر التدوين». فهؤلاء قد أدوا أدوارهم كممثلين رئيسيين أو كفعلة تاريخيين للعقل المكوّن. ولكن المتأخرين عنهم ومقلديهم كانوا مجرد ممثلين ثانويين على مسرح العقل المكوّن. فقد قيدوا أنفسهم بمثال من تقدموا عليهم، واعتبروا فتوحاتهم حدوداً، ومكثوا عند سفوحهم بدل أن يرقوا قممهم ليستشرفوا منها قمماً جديدة.

بعد تهمة «الذهنية» تأتي التهمة النقيضة: الطبيعة الموسيقية الحسية للغة العربية. ولنبادر حالاً إلى القول بأنه إن تكن موسيقية اللغة العربية عند بعض من يستشهد بهم الجابري من الكتاب المعاصرين - مثل زكي الأرسوزي ومحمد المبارك - موضع مفاخرة، فإنها عند ناقد العقل العربي وهاجي اللغة العربية موضع معاصرة. آية ذلك أن «الأذن هنا تنوب عن العقل في الرفض والقبول. ومعروف في اللغة العربية أن الأذن هي التي تستسيغ وليس العقل»^(٢٦٣).

ورغم أن الشاعر المعلن للجابري هو «الدراسة الموضوعية للغة»، فإن تشبثه بقلب الفضيلة المزعومة للغة العربية إلى رذيلة لا ينم في نهاية المطاف إلا عن موقف معياري في دراسة اللغة، وبالتالي تقييمي - وفي حالة ناقد العقل العربي سالب - الأمر الذي يتعارض لا مع مبدأ الموضوعية فحسب، بل أيضاً وأساساً مع التوجه الحديث في الدراسات الألسنية التي لم يعد لها من موضوع، كما تقول

(٢٦٣) ت. ع. ع، ص ٩١.

الجملة الختامية في دروس سوسور، سوى «اللغة منظوراً إليها في ذاتها ولذاتها»^(٢٦٤).

إن أول ما يلفت النظر في هذا الشق من مرافعة الجابري ضد اللغة العربية إصراره على الفصل المزدوج للأذن عن العقل وللموسيقى عن اللغة. والحال أن هذا الفصل يخالف أبسط بديهيات الدرس التشريحي والألسني سواء بسواء.

فمن وجهة نظر تشريحية ليس للأذن، عضو السمع، أي استقلال عن الدماغ، عضو العقل. وهي محض حاسة ناقلة، وليس لها أن تسمع وأن «تستسيغ» إلا بقدر ما يأمرها الدماغ أن تسمع وأن تستسيغ. ولئن جاز في اللغة أن يقال إن الأذن تسمع وتستسيغ، فإنما ذلك على سبيل المجاز الذي فقد مبرره وسنده الظاهر من الواقع بعد تطور البحث العلمي^(٢٦٥). والحال أن الجابري يقلب المجاز إلى حقيقة بهدف مصادرة الاقتناع المنطقي لقارئه وانتزاع تصديقه على حكمه الذي ليس له من مؤدى سوى الادعاء بأن العربية لغة لاعقل.

ومن وجهة نظر ألسنية، فإن الجابري يخرق أولى بديهيات علم اللغة، القديم منه والحديث على حد سواء. فهو، بمطالبته «العقلانية» بفصل اللغة عن الأذن، يدير ظهره لتعريف اللغة بالذات من حيث هي «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(٢٦٦).

فما دامت اللغة «أصواتاً»، فهي لا تقبل فصلاً عن أداة إرسالها التي هي اللسان وأوقار الحنجرة، ولا عن أداة تلقيها التي هي الأذن وطبقتها. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يستعير علم التشريح هنا بعض مصطلحاته من علم الموسيقى. فالموسيقى، مثلها مثل اللغة، قابلة للحدّ بأنها «أصوات»، أو بتعبير أدق «أصوات مؤتلفة». وبدون أن ننكر أن للموسيقى غرضاً تعبيرياً، فإن غرضها الأول ليس «التعبير عن أغراض»، بل إمتاع الدماغ، بوساطة الأذن، بما بين أصواتها من ائتلاف وتساوق.

(٢٦٤) فردينان دي سوسور: دروس في اللسانيات العامة Cours de linguistique générale، منشورات بايو، باريس ١٩٧٢، ص ٣١٧.
(٢٦٥) من هذه التعبيرات اللغوية التي أفقدها التطور العلمي واقعيته وأحالتها مجازاً ما درجت عليه معظم لغات البشر من تقليد القول: «أشرقت» الشمس و «غربت».
(٢٦٦) ابن جني: الخصائص، ج ١، ص ٣٣.

اللغة والموسيقى يجمعهما إذن قاسم مشترك: العلاقات الصوتية. بل إنهما قد تتبادلان الأدوار إلى حد إباحة الكلام عن لغة الموسيقى وموسيقى اللغة. واللغة، بنصائها من العلاقات الصوتية، لا تملك خياراً إلا في أن تكون موسيقية. بل ليس ثمة من لغة بشرية إلا وهي موسيقية. وقد تختلف موسيقى لغات البشر بقدر اختلاف اللغات نفسها. ولكن ما من «أذن» شعب إلا و«تستسيغ» موسيقى لغتها. وبما أن العربية لا تتمتع من وجهة النظر هذه بقدر خاص بين اللغات، فإن موسيقاها لا يمكن أن تتخذ، تماماً كما يؤكد الجابري، موضوعاً للمفاخرة، كما لا يمكن أن تتخذ، على العكس تماماً مما يؤكد الجابري، موضوعاً للمعايرة.

لكن أن تكون العربية، ككل لغة من لغات البشر، موسيقية، فهذا لا ينفي أن تكون لها، ككل لغة من لغات البشر أيضاً، خصوصيتها الموسيقية.

فما يميز العربية أنها لغة جذرية. وصحيح أن سائر اللغات «السامية» لغات جذرية، بل صحيح أيضاً أن اللغات الهندية - الأوروبية لا تخلو أن تكون هي نفسها جذرية، مثل اليونانية القديمة والألمانية الحديثة، ولكن ما يميز العربية، كما يلاحظ دافيد كوهن، هو أن النظام الجذري أدرك معها كامل تفتحها^(٢٦٧). فالعربية نظامية ومطرودة في جذريتها إلى حد يمكن معه ترجمتها إلى صيغ جبرية. وتلك هي بالفعل التجلية الكبرى للخليل وزملائه إذ اقترحوا للعربية وزناً مجرداً هو «ف ع ل» يصلح، من خلال مشتقاته مثل «فاعل» و«مفعول» و«منفعل»، إلخ، لأن يستوعب كل ألفاظ العربية الممكن استقراؤها. وبديهي أن هذه الصيغة الجبرية، التي سهلت عملية تقعيد العربية وعقلنتها معاً، ما كانت لتفرض صلاحيتها المطلقة على النحو الذي فرضته في علوم اللغة والنحو، لو لم تكن العربية في بنيتها بالذات وزنية. فالتفاعيل للعربية هي كالمقامات لسلم الموسيقى. ولا غرو على كل حال أن يكون الخليل هو من اكتشف أوزان الشعر العربي (= علم العروض) من خلال تطبيق نظام التفعيلة عليه. فقابلية العربية للتجريد

(٢٦٧) انظر مساهمته عن «اللغات الحامية - السامية» في: اللغة Le langage، بإشراف أندريه مرتينه، منشورات موسوعة لابلاد، باريس ١٩٦٨، ص ١٢٨٨ - ١٣٣٠. وينبغي الحذر هنا من احتمال سوء تأويل، أو سوء ترجمة بالأحرى لمصطلح «الحسية» كما استخدمه د. كوهن. فهو عندما يؤكد أن ما يميز جذور العربية هو كونها «محسوسة» Senties، فإنه يقصد أنها قابلة لأن تقع تحت الحس والإدراك، وليست «حسية» بالمعنى المادي الفج، بله «البدوي» كما يترأى للجابري.

التفصيلي تتضاعف في الشعر عنها في النثر لأن الميادين نفسها تغدو موزونة . فأوزان العربية الطليقة في النثر تخضع في الشعر لعلاقات عديدة وإيقاعية صارمة . ولئن أمكن للشعر الحديث أن يتمرد على نظام التفاعيل الخليلي بدون أن يخسر بالضرورة موسيقيته، فلأن العربية لا تنزل أبداً إلى درجة الصفر في انعدام الوزن . فمفرداتها تحمل أوزانها في مبنائها بالذات . وموسيقى العربية هي موسيقى مبنية من الداخل، وليست مضافة من الخارج . وبما أن الموسيقى هي بالأساس علاقات عديدة، وبما أن التجريد العددي هو النموذج الأمثل للتجريد العقلي، فإننا نرى عكس ما يراه الجابري عندما يؤكد أن «الطابع الموسيقي للكلمة العربية يكمل طابعها الحسي»^(٢٦٨) . فعندنا أن الطابع الوزني للمفردة العربية يبيئها للفهم المجرد . والجابري هو من يضرب مثل كلمة «لازص» ملاحظاً أن «قالب اسم الفاعل يعطيك معنى الفاعلية فيها دون أن تكون على معرفة سابقة بمادة «لزص»، وهو لفظ لا معنى له في العربية»^(٢٦٩) . فإن تكن الصورة الصوتية كافية بحد ذاتها لتعطي المشتقات اللغوية بعضاً من دلالتها المنطقية، فهل من دليل أقطع من هذا على أن العربية قابلة بحكم طبيعتها الوزنية بالذات لدرجة عالية من التجريد المنطقي؟ وإذا صح على هذا النحو أن أوزان المفردات العربية هي لها بمثابة قوالب منطقية قبلية، فهل من دليل أسطع من هذا على أن العربية إذ تخاطب الأذن فإنما تخاطب من خلالها، أول ما تخاطب، العقل؟

موسيقى العربية بنية داخلية إذن قبل أن تكون واجهة خارجية، أو قل إنها موسيقى عقلية أكثر منها موسيقى حسية . وبمعنى من المعاني يمكن القول عن موسيقى العربية إنها من طبيعة شطرنجية . فهي محصورة الخانات (= الصيغ الوزنية)، طليقة الحركة (= الاشتقاق الجذرية) . ولعلنا نستطيع التمثيل على طبيعة العربية هذه من خلال المخطط التالي الذي يكاد يعادل رقعة شطرنج حقيقية^(٢٧٠) :

(٢٦٨) ت. ع. ع. ص ٩٠ .

(٢٦٩) التراث والحدائق، ص ١٤٦ .

(٢٧٠) نقلاً عن د. كوهن، مصدر آف الذكر، ص ١٣٢٤ .

ج ١	ج ٢	ج ٣	ج ٤	ج (٠٠٠)	
					ص ١
					ص ٢
					ص ٣
					ص ٤
					ص ١٠٠

فالرمز (ج) يشير إلى الجذر في العربية، والرمز (ص) إلى الصيغة الوزنية. فكل خانة من خانات هذه الرقعة مرشحة لإيواء مفردة من مفردات العربية، وكل مفردة من مفردات العربية لا خيار لها إلا في أن تحتل مكانها في خانة من خانات هذه الرقعة. ولكن هذه الختمية الظاهرة تباطئها حرية حركة واسعة. فلئن تكن سلسلة الصادات (ص) مغلقة، فإن سلسلة الجيمات (ج) مفتوحة. فالصيغ الوزنية للعربية لا تتعدى المئة، أو المئة والخمسين إذا أخذنا بعين الاعتبار حذفات بعض الصرفين، ولكن جذور العربية تجاوز العشرين ألفاً، كما رأينا، إذا حصرنا ممكنات الثلاثي (مع الثنائي المضعف)، ومئات الآلاف إذا أدرجنا ممكنات الرباعي. وبدون أن يؤدي التلاقي بين سلسلة الجيمات وسلسلة الصادات إلى تناظر خائق للغة، فإنه لا يطلق الحرية إلى حد النشاز. فالعربية - وهذه طبيعة فيها - تأبى النشاز أو درجة الصفر في السديمية واللائظام. وهي تتشدد في الرهافة الصوتية إلى حد تأبى معه تحويل جميع الممكنات الوزنية إلى وقائع لفظية. وهذا ليس فقط في الرباعي حيث الإهمال هو القاعدة، بل كذلك في الثلاثي حيث يأبى النسيج الصوتي للعربية اجتماع لحمة عدد بعينه من الحروف الهجائية مع سدى حروف غيرها مثل اجتماع السين والزاي أو الضاد والصاد أو العين والحاء.

ونحن لا نماري طبعاً في أن العربية تنوء تحت وطأة موروث ثقيل من الممارسة الموسيقية الخارجية والجوفاء. فالتسجيع والتصنيع اللفظي هيمننا على أدب العربية طوال حقبة مديدة وجدت تنويجها في العصر الذي سُمِّي - ربما من جراء

ذلك - بعصر الانحطاط. ولو أن تشهير الجابري بـ «موسيقية اللغة العربية» استهدف الممارسة التسجيعية والتصنيعية الانحطاطية لما كان لأحد عليه من اعتراض. ولكن ناقد العقل العربي لا يستهدف التناج الذي أنتج بالعربية في حقبة بعينها من حقب تطورها، أو نكوصها بالأحرى، بل يستهدف العربية ذاتها من حيث هي لغة، ومن حيث هي أداة العقل العربي لتعقل ذاته. هكذا يقول: «لقد صبب النحاة واللغويون كلام العرب في قوالب منطقية تعكس صوراً حسية، صوتية في الغالب. وإذا كانت هذه القوالب قد وجدت فعلاً في لغة العرب بين قوالب أخرى، فإن تعميم النحاة لها وفرضهم لها كقواعد وقوانين قد أبقى على العربية كلغة مصطنعة بصورة مضاعفة (وضع الأعراب والرواة من جهة وصناعة اللغويين والنحاة من جهة ثانية)، لغة تنقل معها عالم الأعرابي، البدوي والفقير، في قوالب جامدة ذات نغمة موسيقية. فليس غريباً إذن إذا لاحظ المرء أن النغمة الموسيقية في اللغة العربية تعوض أو تغطي فقر المعنى، وتجعل الكلام الذي يجزّ معه فائضاً من الألفاظ ذا معنى حتى ولو لم يكن له معنى»^(٢٧١). وبدون أن نتوقف من جديد عند التناقض الظاهر الذي يقيم ترادفاً بين «القوالب المنطقية» و«الصور الحسية»، ولا عند التناقض الأقل ظهوراً الذي يحكم على العربية بأنها «لغة بدوية وفقيرة» وبأنها في الوقت نفسه «لغة مصطنعة بصورة مضاعفة»، ولا أخيراً عند التناقض الباطني الذي يرفض باسم العقل عملية عقلنة اللغة من قبل اللغويين والنحاة في «عصر التدوين»، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ بأن ناقد العقل العربي يضيف في هذا النص إلى قائمة أخطائه خطأً جديداً: الخلط بين اللغة والخطاب. ففقر المعنى (أو غناه) يعود، كما يعرف طالب السنة الأولى في اللسانيات، إلى الخطاب لا إلى اللغة. فليس من مهمة اللغة أن تنتج المعنى، غنياً كان أو فقيراً، بل مهمتها أن تقدم الوسائل التعبيرية لإنتاج المعنى. والخطاب هو المسؤول عن نفسه، وعن المعاني التي ينتجها، لا اللغة. ومسؤوليته هذه تعود إلى حرته. فاللغة محصورة بمعجمها، أما حقل الخطاب، أي المعاني التي يمكن أن تتركب من ألفاظ اللغة، فمفتوح إلى ما لا نهاية. وبنفس الكلمات يمكن أداء آلاف المعاني لا تبعاً للكلمات نفسها، بل تبعاً للتركيب فيما بينها. فاللغة ستكون تحليلية، فيما الخطاب دينامية تركيبية. والتشابه مع لعبة الشطرنج يعاود هنا فرض نفسه. فمعجم اللغة هو الرقعة، ومفرداتها هي الأحجار. وهذه الأحجار قابلة

(٢٧١) ت. ع. ع. ص ٩١. والتسويد من الجابري.

للتحريك في كل اتجاه، مثلما خانات الرقعة قابلة لأن تشغلها جميع الأحجار. ولكن اللاعب في هذه اللعبة ليس اللغة، بل الخطاب. فهو الذي يدور البيادق والأحجار، وهو الذي يؤسس أو يجمد حركتها في معانٍ، بنقلها من خانة ما يمكن التفكير فيه Le Pensable إلى خانة ما هو مفكر فيه Le Pensé. وإذا جاء هذا المفكر فيه فقيراً، فإن هذا الفقر لا يمكن أن تسأل عنه اللغة، تماماً كما أن أحجار الشطرنج غير مسؤولة عن إساءة استخدامها من قبل اللاعب غير الحاذق. بل على العكس، فبالعودة إلى معين اللغة غير القابل، بحكم تشكيلته اللامتناهية، لأن يتطابق مع شكل بعينه من أشكال المفكر فيه، يمكن للاعب الماهر أن يعاود تنقيح الأحجار في حركة مبتكرة، وبالتالي منتجة لمعانٍ أخصب وأغنى. ودوماً كما في الشطرنج، فإن اللغة ليست مسؤولة عن غش اللاعب بها - وهنا ممارس الخطاب - إذا ما حاول التغطية على فقر خطابه باصطناع «نغمة موسيقية» هي بالضرورة مخارجه ومفتعلة. فالتسجيع والتصنيع اللفظي وكل ما من شأنه أن يضفي على الخطاب «نغمة موسيقية» عائد إلى الخطاب، لا إلى اللغة بما هي كذلك. ولا شك أن البنية الموسيقية الداخلية للغة العربية قد تغري مداور الخطاب بتظهيرها خارجياً من خلال المحسنات البديعية الصوتية. ولكن العربية لا تنفرد بمثل هذا الإغراء. فلجميع اللغات موسيقيتها. ولولا الموسيقية المباطنة للغة لتعذر أن نفهم لماذا كان الشعر أبداً ظهوراً من النثر في جميع لغات البشر. وبديهي أن انتصار ثقافة العقل النثري في الحضارات الكاتبة قد أغنى إلى حد كبير عن الحاجة إلى تظهير الموسيقية الكامنة في كل لغة، كما عن الحاجة إلى اصطناع موسيقى إضافية للخطاب. فهذه الموسيقى المضافة كانت ضرورية للذاكرة الجماعية ما دامت تقنية الكتابة لم تخترع ولم تعمم بعد. فالشعر المحفوظ قام في الأزمنة المبكرة بعين المهمة التي سيضطلع بها النثر المكتوب في الأزمنة المتأخرة. ولم تكن وظيفة الموسيقى المضافة التغطية على فقر المعنى بقدر ما كانت مهمتها صيانتها وحفظه من الاندثار. ولئن شهدت بعض الحضارات، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، حقبة «تحدلق» في تاريخ تطورها الفكري، أي عودة نكوصية إلى «تشعير» النثر وموسقته، فغالباً ما تتطابق هذه الحقبة مع حقبة توقف العقل المكوّن عن الاشتغال وتصنيع العقل المكوّن وتأسيسه لنفسه في عبادة نرجسية شالّة للقدره على إنتاج المعنى.

ولا شك أن جذرية العربية ووزنية اشتقاقاتها تفردانها عن كثرة من لغات

الأرض بدرجة عالية من الموسيقية. ولكن هذه الموسيقية العضوية، أو «البنوية» إن جاز التعبير، لم تمنعها من أن تكون لغة حضارة، بل لغة حضارة كبرى. ولنستذكر هنا الحكم الذي أصدره أنطوان ميبه (١٨٦٦-١٩٣٦)، رائد الدراسات المقارنة في الألسنية الحديثة، عندما أدرج العربية في عداد «اللغات الحضارية الكبرى»، أي «لغات النخب المثقفة التي تصون في كل مجموعة من مجموعات البشرية المذاهب المكتسبة، وتخترع أفكاراً جديدة، وتنقل العلم وتأخذ بيده إلى التقدم»^(٢٧٢)، وتقدم بعد ذلك لسائر اللغات المباينة، والتي غالباً ما تنتمي إلى أسر لغوية مباينة وإن في إطار مجموعة حضارية واحدة، ذخيرة مشتركة من الألفاظ العلمية وأساليب التعبير، نظير ما فعله الإنكليزية أو الفرنسية اليوم ونظير ما فعلته قديماً العربية عندما أمدت بـ «مصطلحات الحضارة» اللغات المحيطة مثل «الفارسية والتركية والبربرية ولغات سود افريقيا المتأسلمين»^(٢٧٣).

إلى هذه اللغات التي ذكرها أ. ميبه نستطيع أن نضيف الهندية والآردية والأندونيسية والماليزية والبنجابية والباشتوية والأوزبكية والطاجيقية والتركمانية والقرغيزية، وعشرات من لغات آسيا الوسطى والهندية. وبما أن موسيقية اللغة غير قابلة للنقل والترجمة، فإن من حقنا أن نتساءل ما الذي أغرى في هذه الحال تلك اللغات باقتباس مصطلحاتها الحضارية عن سعة من معجم العربية «البدوي الفقير»؟ ومن حقنا على الأخص أن نتساءل - ما دام من شأن الترجمة أن تكشف غطاء «النغمة الموسيقية» وتزيل سحرها - ما الذي أغرى الفارسية، التي هي بدورها لغة حضارة كبرى (فضلاً عن كونها «أرية»، وهذه كما سنرى فضيلة كبرى للغات في نظر ناقد العقل العربي)، بأن تقتبس نحواً من ٤٠٪ من مفرداتها من معجم العربية رغم معاناته المزمته «منذ أربعة عشر قرناً على الأقل» من «الفقر الحضاري» ومن «فقر المعنى» في وقت معاً؟

إن موسيقية العربية ليست في خاتمة المطاف إلا مظهراً من مظاهر نظاميتها، والنظامية هي المظهر الأول للعقلانية من حيث إن العقل محب للنظام لدرجة

(٢٧٢) ما أبعدنا وأبعد العربية مع أنطوان ميبه عن عربية الجابري التي لا تنقل لأصحابها «اليوم

وقبل اليوم» سوى «عالم البدو من العرب» «الفقير» و«الحسي واللاتاريخي»!

(٢٧٣) أ. ميبه: اللغات في أوروبا الجديدة Les langues dans l'Europe Nouvelle، منشورات

بايو، باريس، ١٩٢٨، ص ١٠٢ و ١٤٦.

التماهي وإياه. أفلا يحلو للجابري نفسه أن يتحدث عن «العقل - النظام»^(٢٧٤)؟ ولولا النية الهجائية المسبقة لكان عاشق هذا «العقل - النظام» قرأ نظامية اللغة العربية، أي موزونيتها الصرفية والنحوية معاً، «قراءة ديكراتية» على نحو ما فعل، على سبيل المثال، جيرار لوكونت، الأستاذ في «المدرسة القومية للغات الشرقية الحية» عندما قال: «إن للغة العربية بنية تمتاز بنظامية مورفولوجية ونحوية مدهشة، شبه هندسية، وبالتالي عظيمة الإغراء للعقول الديكراتية»^(٢٧٥).

وإذا كانت عبارة «موسيقية العربية» لا تستسيغها أذن ناقد العقل العربي، فإننا نستطيع أن نأتيه من موقع «الدغمائية العقلانية» الذي يصدر عنه لتحدث بتعبير مرادف وأكثر «مفهومية» عن العقلانية الصوتية للغة العربية. ولكن ما سنأخذه عندئذ على الجابري في موقفه من اللغة العربية ليس فقط تزمته العقلاني، بل الطابع اللاعقلاني لهجائه. فليس من العقلانية في شيء أن نطالب لغة ما بالتجرد من عقلانيتها، ولو كانت هي العقلانية الصوتية. وبدلاً من أن نضع، صنيع الجابري، العقل في موضع التعارض مع الأذن، فإننا نؤثر أن نصوغ المعادلة على النحو التالي: لا عقل بلا لغة، ولا لغة بلا أذن، وهذا ما دام حد العقل أنه «لغة أيضاً» حسب المؤسس الأول للمدرسة اللغوية الألمانية الذي هو هامان، وما دام حد اللغة أنها «أصوات» بغرض التعبير حسب المؤسس الثاني للمدرسة النحوية العربية الذي هو ابن جني. وإذا كان ناقد العقل العربي يصترّ على ترجمة «العقلانية الصوتية للغة العربية» إلى «قوالب جامدة ذات نغمة موسيقية»^(٢٧٦)، فإننا نبیح لأنفسنا أن نصف ترجمته هذه بأنها «اختزالية» و«هجائية» إلى حد لامعقول. ذلك أن العقل الوحيد الذي يمكن أن يمارس فعاليته من خلال اللغة العربية كما يحدد مواصفاتها الجابري هو اللاعقل العربي.

* * *

أما أن العربية لغة لاعقل، فهذه هي فحوى البند الثالث في لائحة الاتهام الجابرية. ورغم أن صياغة هذه التهمة لا تستغرق من ناقد العقل العربي سوى

(٢٧٤) ت. ع. ع. ص ٢٠.

(٢٧٥) جيرار لوكونت: قواعد العربية Grammaire de l'Arabe، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٦، ص ٥.

(٢٧٦) ت. ع. ع. ص ٩١.

أسطر قليلة، فلن يكون عسيراً على القارئ أن يدرك حالاً أننا في الواقع أمام تهمة كبرى، لا صغرى.

يصوغ الجابري تهمة الجديدة هذه في معرض مقارنته بين المقولات المنطقية اليونانية والمقولات النحوية العربية فيقول: «إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة»^(٢٧٧).

خلاصة هذا الاتهام الخطير أن العربية ليست لغة حملية. فهي لا «تنطق بحكم» ولا تربط بين «موضوع ومحمول كما في المنطق الأرسطي»^(٢٧٨). أو قل - وناقد العقل العربي لا يتهيب من تكرار نفسه بصورة شبه حرفية - إن «الجملة في العربية ليست مؤلفة من موضوع ومحمول تربطهما رابطة الحمل كما في اللغات الآرية»^(٢٧٩).

إننا هنا، مرة أخرى، أمام نموذج مصغر، ولكن مكتمل، لإشكالية جابرية، أي لإشكالية محكمة المبنى، زائفة الفحوى.

وأول ما يذهل في هذا الاتهام ضربه عرض الحائط بكشف أساسي - وربما نهائي - من كشوف الألسنية الحديثة، وهو الكشف الذي ينفي مزاعم ألسنيي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن انقسام عضال في لغات البشرية إلى لغات حملية مطابقة لنظام العقل ومقولات المنطق، وهي بالإجمال اللغات الهندية - الأوروبية، أو اللغات الآرية كما يخلو لناقد العقل العربي أن يقول، وإلى لغات لاحلية، وبالتالي مباينة لنظام العقل الكوني وغير مطابقة في مقولاتها النحوية لمقولات المنطق، وهي بالإجمال اللغات «الشرقية» و«الإفريقية» بالإضافة إلى تلك الموصوفة بأنها «بدائية». وقد بقي مصير اللغات «السامية»، ومنها العربية، في هذه القسمة مجهولاً أو غير محدد بدقة نظراً إلى أنها غير قابلة للاندراج لا في خانة اللغات «الآرية» ولا في خانة اللغات «الشرقية». والحال أن ناقد العقل العربي لا يكتفي بأن يتبنى لحسابه ويبعث الحياة من جديد في تلك القسمة - الحاملة بعمق

(٢٧٧) التراث والحداثة، ص ١٤٨. والتسويد من الجابري. وهذا الاتهام الذي صاغه منذ عام

١٩٨٢ سيتكرر بحرفه في «بنية العقل العربي» الصادر عام ١٩٨٦ (انظر ص ٥١).

(٢٧٨) التراث والحداثة، الصفحة نفسها.

(٢٧٩) بنية العقل العربي، ص ٥١.

لبصمات المركزية الإثنية الأوروبية - للغات البشرية إلى لغات محلية ولغات لاحمية، بل يتقدم بها خطوة حاسمة إلى الأمام بإدراجه العربية في عداد اللغات الثانية، وهو ما لم يتجاسر عليه قط أكثر «الآريين» تطرفاً في معادة «الساميات»^(٢٨٠).

وبدون أن نتوقف أكثر من ذلك عند دلالة هذا النكوص من جانب ناقد العقل العربي إلى ما قبل تاريخ النظرية اللغوية، فإننا سنلاحظ أن فرضية الحمل قد فقدت حظوتها في اللسانيات الحديثة لاعتبارات ثلاثة:

أولاً، لأن الحمل مقولة منطقية قبل أن يكون مقولة نحوية. والحال أن العلامة الفارقة للسانيات الحديثة عن القديمة انعتاقها، أو مسعاها إلى الانعتاق، من إسار المنطق، ولا سيما في شكله الصوري الأرسطي. عن ذلك يقول انطون ميه: «تحت تأثير المنطق الصوري الذي هيمن، حتى مطلع القرن التاسع عشر، على النظريات النحوية كافة، وكذلك من جراء الانسار لعادة تأسيس النظريات اللسانية على أشكال من اللغة المكتوبة، فقد استقرّ في الأوهام منذ زمن طويل أن كل جملة تتألف بصورة طبيعية من محمول وموضوع»^(٢٨١).

ثانياً، حتى في حال التسليم بضرورة أو بإمكانية خضوع النحو لمتطلبات المنطق، فإن المنطق الأرسطي، القائم على فكرة الحمل، ليس ملزماً للنظرية اللغوية، لأن المنطق الأرسطي مصبوب في قوالب لغة بعينها، هي اللغة اليونانية؛ واللسانيات الحديثة، المفتحة على التعدد اللغوي الكوني، لا تعترف بوجود لغة نموذجية - ولو كانت هي اليونانية - قابلة في بنيتها النحوية لأن تتخذ معياراً للمقايسة بالنسبة إلى اللغات الأخرى. فاللسانيات الحديثة تنكر فكرة «النموذج» بالذات، أي تنكر، كما يقول لويس بلومفيلد، وجود لغة تمثل بحد ذاتها «الشكل الكوني للفكر البشري». وبدون تشكيل في وحدة البنية المنطقية للعقل البشري، فإنه ليس للغة بعينها أن تمثل «الشكل المنطقي الوحيد للغة البشرية»^(٢٨٢).

(٢٨٠) نضع دوماً كلمة «الساميات» بين مزدوجين لأن نصاب هذه التسمية التوراتية أسطوري أكثر منه علمياً.

(٢٨١) أ. ميه: «ملاحظات حول نظرية الجملة»، في: اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة، مصدر أنف الذكر، ج ٢، ص ٢.

(٢٨٢) جاكلين مانيسي - غيتون: «القرابة الجنولوجية»، في: اللغة، بإشراف أندريه مرتينه، مصدر أنف الذكر، ص ٨١٦.

ثالثاً، ثمة تيار غالب في اللسانيات الحديثة، ابتداءً بإدوارد سابير نفسه، يميل إلى القول بكونية الحمل، أي بعدم وجود لغة لا تعرف علاقة المحمول/الموضوع. وهذا التيار يجد ناطقاً بلسانه في شخص أ. هـ. غاردنر، واضع «نظرية الخطاب واللغة». فهو يجزم بمنتهى القطع أن «أي استعمال للكلمات (وذلك هو تعريف الفعل اللغوي عنده) يفترض فعلاً حمله»^(٢٨٣). وإذا صححت فرضية كونية الحمل هذه - وهو على كل حال أمر لا يصح الجزم فيه بدون استقراء جميع لغات البشرية بلا استثناء - فإن مخطط المحمول/الموضوع لا يعود يصلح معياراً لتصنيف اللغات. فما دام الحمل سمة كونية فإنه لا يمكن أن ينهض معياراً إلا «لتفرقة اللغة عن غير اللغة، وليس قط لتفرقة لغة عن أخرى»^(٢٨٤). ومع أن صاحب الشاهد الأخير يعترض هو نفسه على فرضية كونية الحمل بوصفها «مذهباً قَبلياً»، فإنه لا يجد مناصاً من الإقرار، رغم تحفظه هذا، بأن «النمط التنظيمي المحمول/الموضوع» هو نمط «متواتر» في لغات البشر المعروفة و«إن يكن من الخطأ اعتباره كونياً»^(٢٨٥).

والواقع أن الألسني المحدث الوحيد الذي تصدى لإنكار فرضية كونية الحمل في لغات البشر بصورة «برهانية»، أي بالإحالة إلى التجربة اللغوية، هو بنجامن لي وورف، مطور نظرية «النسبية اللغوية» التي رأينا ناقد العقل العربي يكرسها أفقاً نهائياً وغير قابل للتجاوز للحقل الألسني. فوورف، في مشروعه الأنثروبولوجي اللغوي للدفاع عن الشعوب الهندية الأميركية وعن الكرامة العقلانية للغاتها، لاحظ أن هذه اللغات تثبت، من خلال قواعدها الخاصة، إمكانية «وجود جمل تتسم بالاتساق المنطقي بدون أن تكون قابلة للتقطيع إلى محمولات وموضوعات». وفي الوقت الذي شكك فيه في أن تكون قواعد اليونانية «قانوناً للعقل» من خلال تصنيف أرسطو لها في مقولاته المنطقية المشهورة، فقد غلا في الدفاع عن لاهلية اللغات الأميركية الهندية إلى حد القول بأنها، بامتناعها عن تشييء العالم على نحو ما تفعله المقولة الأرسطوية عن الجوهر ومحمولاته، تقدم للعلم الحديث،

(٢٨٣) أ. هـ. غاردنر: اللغة والفعل اللغوي Langage et acte de langage، الترجمة الفرنسية، منشورات ليل الجامعية، ليل ١٩٨٩، ص ٢٢٤.
 (٢٨٤) أندريه مرتينه: اللسانيات السنكرونية La linguistique synchronique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٠، ص ٢١٢.
 (٢٨٥) أندريه مرتينه: مبادئ اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٦.

ولا سيما للفيزياء الذرية، ركائز لغوية لتطوير «أنماط جديدة من المنطق وصور جديدة للكسموس». بل إنه يمضي في مديح هذه اللغات، التي «لا تعرف في جملها محمولاً ولا موضوعاً»، إلى حد القول بأن ما تتيحه من «وسائل التعبير العلمي» يبعث «على الدهشة» ويبزُّ في «جماله ونجعه» كل ما هو مألوف في «العقليات واللغات الهندية - الأوروبية»^(٢٨٦).

وبديهي أننا لا نملك الأهلية العلمية لا للفصل في مسألة محلية أو لاحمية اللغات الأميركية الهندية، ولا لتأكيد أو لنفي التفوق المفترض لهذه اللغات من المنظور الدينامي للعلم الحديث بالمضادة مع سكونية العالم القديم والطابع التشيبي للنحو اليوناني والمنطق الأرسطي المتمحورين كليهما حول مقولة الجوهر. ومن دون أن نستبعد المغالاة من جانب مطور نظرية النسبية اللغوية، فسنلاحظ أن المديح الذي يكيّله للغات الأميركية الهندية، وهي في نهاية المطاف لغات قبائل منعزلة عن العالم كما عن بعضها بعضاً^(٢٨٧)، ينقلب في موقف ناقد العقل العربي من لغة الحضارة الكبرى التي كانت اللغة العربية إلى هجاء. وهذا من جهة واحدة: فالأميركية الهندية تمدح لنفس السبب الذي تهجى من أجله العربية: فكلتاهما تجهل «رابطة المحمول والموضوع».

وهكذا، فإن العربية التي لا تصمد للمقارنة مع «الآريات» التي هي لغات منطق خالص، لا تشفع لها «لاحمليتها» حتى للارتقاء إلى مصاف «الأميركيات الهنديات»: فهن في نظر مادحهن فوق المنطق، أما العربية فهي في نظر هاجيها دون المنطق.

ولكن أصحح أن العربية لغة لاحمية؟

إن هذه المسلمة من مسلمات الإشكالية الجابرية تضعنا على تماس مباشر مع ما لا نجد مناصاً من أن نسميه فضيحة معرفية.

وحتى لا يبدو وكأن نقد النقد يتحول بدوره بين يدينا إلى هجاء، فلنر كيف يصوغ ناقد العقل العربي برهانه على لاحمية العربية أو بيانيتها كما يقول:

(٢٨٦) بنجامن لي وورف: اللسانيات والأنثروبولوجيا، مصدر آنف الذكر، ص ١٦٩-١٧١ و٢٠٧.

(٢٨٧) يزيد عدد اللغات الأميركية الهندية على الألف، ويندر أن تجمع بينها رابطة قرابة، إذ إنها تتوزع إلى أكثر من ١٠٠ أسرة لغوية متميزة.

«وأخيراً، وليس آخراً، يمكن القول إن الانطلاق من «الجوهر» وحمل باقي المقولات عليه يجعل الجملة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم، في حين أن الانطلاق من «الفعل» واشتقاق الأسماء منه يجعل الجملة تبيّن مَنْ صدر الفعل منه أو قام به أو ارتبط معه نوعاً من الارتباط. ويجب أن لا يلتبس علينا هنا كون البصريين يقولون بأن أصل المشتقات هو المصدر لا الفعل كما يقول الكوفيون. فعلاوة على أن الكوفيين كانوا المعبرين الحقيقيين عن طبيعة اللغة العربية، فإن المصدر «النحوي» لا يعادل بحال من الأحوال الجوهر «المنطقي». إن المصدر عند النحاة هو فعل، ولكنه فعل بدون زمان، أي مجرد حدث. ويجب ألا يلتبس علينا كذلك أمر الجملة الإسمية في العربية. فهي ليست عبارة عن موضوع ومحمول، كما في المنطق الأرسطي، بل هي عند النحاة العرب مبتدأ وخبر. فالأمر لا يتعلق هنا بحمل معنى من المعاني على موضوع، أي بإصدار حكم، بل يتعلق الأمر فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام، وهو بالأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به، فهو متأخر عنه أصالة (محمد قائم = قام محمد). وبعبارة أخرى، إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة»^(٢٨٨).

إن المغالطات التي يزخر بها هذا النص تكاد تعصى على الإحصاء. منها القول بأن الكوفيين، لا البصريين، هم «المعبرون الحقيقيون عن طبيعة اللغة العربية». فعلاوة على أن هذه المصادر لا تجد من سند لها في الواقع التاريخي الذي يعطي تفوقاً لا مرية فيه لمدرسة البصرة على مدرسة الكوفة، فإنها تنقض نقضاً عنيفاً فرضية الجابري نفسه عن كون «الخليل وزملائه» هم الذين صنعوا - مع «الأعراب» - اللغة العربية: فالخليل - ومن بعده تلميذه سيبويه - هو إمام المدرسة البصرية التي تواصلت، وصولاً إلى ابن جني، في المدرسة البغدادية.

ومنها القول بأن الاشتقاق في العربية هو من الفعل حصراً، وبأنه حتى لو وقع الاشتقاق من المصدر، فإن «المصدر عند النحاة فعل، ولكنه فعل بدون زمان». والحال أن الاشتقاق من الفعل، أو من رديفه المصدر، هو محض نظرية

(٢٨٨) التراث والحداثة، ص ١٤٨. والتسويد من الجابري. وانظر تكراراً للمفكرة بكاملها، مع بعض تعديلات، في بنية العقل العربي، ص ٥١.

نحوية. وليس من المحتم أن تكون هذه النظرية - أو فرضية العمل كما بتنا نقول اليوم - مطابقة للواقع التاريخي. ولئن يكن من عيب شاب عمل نحاة العربية فهو غياب البعد التاريخي عنهم، غياباً اضطرارياً في أرجح التقدير. فالعربية تضرب جذورها - والاشتقاق إنما يكون دوماً من الجذور - في ماضٍ تاريخي سحيق غائب عن وعي القدامى - كما عن وعي المحدثين أصلاً - إلى حد قد يجوز معه الكلام عن تاريخ لاتاريخي للعربية. ولكن بصرف النظر عن أصل الاشتقاق الذي يرتبط أصلاً بمرحلة نشأة اللغة فلنا أن نلاحظ، خلافاً للفرضية الجابرية التي تحصر الاشتقاق بالفعل لتنفى عن العربية حملتها، أن العرب مارسوا على نطاق واسع تقنية الاشتقاق من الأسماء. فقد اشتقوا: ١- من الأسماء الدالة على أعضاء الإنسان مثل: رأس من الرأس، وفاه من الفم، وتأبط من الإبط، وعاین من العين؛ ٢- من الأسماء الدالة على القرابة مثل: تآبى من الأب وتبنى من الابن وباعل من البعل؛ ٣- من أسماء الأعداد مثل وخذ وثنى وثلث وربيع وعشر؛ ٤- من أسماء الأصوات مثل: طق ورنّ وطقن وأز؛ ٥- من أسماء الأمكنة مثل: ساحل من الساحل وأهضب من الهضبة وأحرم من الحرم؛ ٦- من أسماء الأزمنة مثل: أخرف وشتا وأربع وأصبح، من الخريف والشتاء والربيع والصبح؛ ٧- من أسماء الأعلام مثل: قدس وكوف وأيمن وتبغدد وتقحطن وتنزر وتعرب؛ ٨- من الأسماء الأعجمية مثل: دون من الديوان وتزندق من الزنديق؛ ٩- من أسماء الظاهرات الطبيعية مثل أمطرت وأثلجت وأرعدت؛ ١٠- من أسماء الأعيان الجامدة^(٢٨٩) مثل: استحجر وتخشب واحتطب وأورق وأثمر واستأسد وفضض وذئب وجصص من الحجر والخشب والحطب والورق والشمر والأسد والفضة والذهب والجص^(٢٩٠).

ومنها القول، في معرض نفي الحملية عن العربية، أن «المصدر النحوي لا يعادل بحال من الأحوال الجوهر المنطقي». فنحن هنا أمام نقلة إيستمولوجية غير مشروعة من مستوى النحو إلى مستوى المنطق. فالنحو منطق الألفاظ، بينما

(٢٨٩) الدالة على ذات أي على «جوهراً» كقول ابن جني: «إن المصدر مشتق من الجوهر، كالنبات من النبت وكالاستحجار من الحجر» (الخصائص، ج ٢، ص ٣٤). وهذه المقولة النحوية تمت بصلة قري لفظية ومعنوية واضحة إلى «الجوهر» المنطقي.
(٢٩٠) انظر: أحمد محمد قدور: المدخل إلى فقه اللغة العربية، منشورات جامعة حلب، حلب، ١٩٩١، ص ١٤٠-١٤١.

المنطق الأرسطي أو الفلسفي للمعاني. ولقد وجدنا ناقد العقل العربي يعترض قبل قليل على الممارسة المنطقية «الصارمة» و «الراقية» معاً «للخليل واللغويين من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها» محتجاً بأنه «يجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس». وها هو يفعل بالضبط ما حذر من خطورته: «فرض القوالب المنطقية الصورية على الواقع» ولو تحت طائلة «قتل الحياة فيه». ولسوف نرى أن أكثر ما يعيب عليه النحاة العرب إحداثهم «لغة في لغة مقررة بين أهلها». ولكن نية الهجاء المبيتة تبيح له أن يركب مركب التناقض ليلوم النحاة العرب على أنهم لم يفعلوا هنا ما لم يفعلوه هناك: فجزيرتهم (مؤقتاً) أنهم لم يصطنعوا في مصطلحات نحوهم مصطلحات المنطق الأرسطي، علماً بأن اللسانيات الحديثة تبارك لهم تحفظهم هذا إذ لم يقم الدليل قط، رغم التقدم الكبير في حقل الدراسات النفسية واللغوية معاً، على صحة فرضية «التوازي المنطقي - النحوي»، أي على «وجود ترابطات مباشرة وكونية، أو قابلة للتعميم كونياً، بين بنى اللغة وبين ما يُعتقد أنه معروف عن بنى الفكر»^(٢٩١).

بيد أن جميع هذه المغالطات تبقى خفيفة الوطأة إزاء فداحة الادعاء بأن العربية لغة غير حملية ولا تعرف رابطة المحمول والموضوع. فالحمل هو في أسس العربية إلى حد أن كثرة من المصطلحات النحوية قد رزحت تحت ثقله، بدءاً من المسند والمسند إليه في مصطلح سيبويه، والمخبر والمخبر عنه في مصطلح الزجاج، وانتهاء بالمصطلحات التي فرضت نفسها بصورة نهائية مثل المبتدأ والخبر، والفاعل والفعل، والموصوف والصفة، والمضاف والمضاف إليه. بل إن الإسناد، وهو المرادف النحوي للحمل المنطقي، هو في أسس علم تركيب الجملة في العربية. فباستثناء الجملة الإنشائية، وهي ذات نصاب «أقلوي» في العربية، فإن «المركب الإسنادي» هو المركب الأكثر عموماً للجملة في العربية. وإذا صحت القاعدة التي تقول إنه لا مشاحة في الألفاظ، فليس من الصعب أن نهتدي إلى أن المسند والمسند إليه اللذين يتألف منهما كل مركب إسنادي إنما هما ترجمة مرادفة لقطبي الحمل: الموضوع والمحمول. بل نحن نزعم أنه لولا التأثير المباشر للثقافة المنطقية لدى أنتلجنسيا «عصر التكوين» لما كان مصطلحا المسند والمسند إليه رأياً النور على يد سيبويه أو من تقدمه. وأما أن الإسناد (أو الإخبار) يتضمن بياناً ولا ينطق

(٢٩١) جورج مونان: اللسانيات والفلسفة Linguistique et philosophie، المنشورات الجامعية

الفرنسية، باريس ١٩٧٥، ص ١٢٨.

بحكم، فهنا يطالعنا تخطيط تام في المعاني. فحسبنا أن نفتح أي كتاب مدرسي في النحو العربي لنقع على تعريف الإسناد بأنه إصدار حكم. يقول مؤلف «هندسة النحو العربي» على سبيل المثال: «الإسناد هو الحكم بشيء على شيء، فالمحكوم به يسمى مسنداً والمحكوم عليه يسمى مسنداً إليه»^(٢٩٢).

ومن وجهة نظر منطقية خالصة، فإن مصطلحي المسند والمسند إليه اللذين اعتمدهما النحاة العرب لا يبدوان فقط أقوى تجريداً من مصطلحي الموضوع والمحمول اللذين اعتمدهما المناطقة، بل أقوى دلالة أيضاً. فالوحدة الاشتقاقية التي تجمع بين المسند والمسند إليه تجعلهما يدلان على العلاقة الإسنادية - أو الحملية - بأقوى مما يدل عليها مصطلحا الموضوع والمحمول المشتقان من مصدرين متباينين. هذا فضلاً عن أن صيغة «المفعولية» التي تجمع بين «الموضوع» و «المحمول» هي إلى حد كبير صيغة ملتبسة لأنها لا تفصل - في مبناها - في عائدة أي منهما إلى الآخر.

ولكن سواء قلنا «حملاً» أو «إسناداً»، فإن الغائية عند ناقد العقل العربي تبقى هي هي: التهويل على اللغة العربية، وبالتالي على العقل العربي المحكوم بها، بهراوة «اللغات الآرية» التي لا تنفرد وحدها دون سواها بظاهرة «الحمل» المنطقية فحسب، بل تنطلق أيضاً في الحمل من مقولة «الجوهر»، مما يجعل الجملة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم، على حين أن قدر العربية أن تبقى في نصابها الدون كلغة «بيانية» بحكم انطلاقها من الفعل لا من الاسم.

وبديهي أن هذا الاستتباع «للتفكير» «للجملة» هو بحد ذاته أمر مذهل. فالجبرية اللغوية تنفلت ههنا من كل عقاب إلى حد أن بنية الجملة - وليس حتى اللغة ككل - تغدو هي المحددة للتفكير، وبالتالي للعقل. ولكن هذه الجبرية اللغوية الجذرية لا تجعلنا نغفل مع ذلك عن مغالطة لا تقل شططاً: الادعاء بأن الآريات تنطلق من «الجوهر» وتحمل «باقي المقولات عليه». فالعلم الحديث - ولا سيما الفيزياء الذرية - قد فجر أولاً مقولة «الجوهر» وعراها من كل نصاب علمي، ثم إن الجوهر، الذي لم يعد يصدق فيه الوصف إلا بأنه مقولة ميتافيزيقية^(٢٩٣)، ليس - على حد علمنا - مقولة نحوية في أي لغة من اللغات،

(٢٩٢) محمد الشعال: هندسة النحو العربي، مطبعة المعري، حلب ١٩٧١، ص ١٠.

(٢٩٣) لا ننس أن الجوهر الأول عند أرسطو هو الله نفسه.

آرية كانت أو سامية (ربما باستثناء العربية نفسها التي جعلته، بلسان سيبيويه كما رأينا، دالاً على أسماء الأعيان الجامدة). فالحمل، كقاعدة عامة، إنما هو على الاسم، لا على «الجوهر» (ومن الصعب على كل حال أن نتصور المجردات من الأسماء مثل القومية والمواطنة والغائية - بله الإنية المشتقة من الحرف: «إن» - على أنها «جواهر»). وخلافاً لما توحى به المغالطة الجابرية، فإن الحمل على الاسم - لا على الفعل - قاسم مشترك بين الآريات والساميات. وهو في العربية أمر مطلق. فعلى حين أن المسند، أي المحمول، قابل في العربية لأن يكون اسماً أو فعلاً على حد سواء، فإن «المسند إليه لا يكون إلا اسماً»^(٢٩٤).

وخلافاً لما توحى به المغالطة الجابرية أيضاً، فإن الآريات، لا العربية، هي التي تشرط الحمل بالفعل. وما دامت مرجعية ناقد العقل العربي المعلنة في هذا النص، كما في نصوص أخرى كثيرة إلى منطوق أرسطو، فلنذكر أن صاحب المنطق هو من يؤكد، بمنتهى الوضوح، أن لا حمل - في اليونانية على الأقل - إلا بوساطة الفعل. فوظيفة الفعل أن «يشير دوماً إلى شيء يقال على شيء آخر». و «الفعل هو دوماً علامة ما يقال على شيء آخر، أي علامة أشياء عائدة إلى موضوع ما أو كائنة في موضوع ما». ولهذا فلا جملة مفيدة أو عبارة حاملة «إلا أن تكون تابعة لزوماً لفعل أو حالة فعل» ف «بدون فعل، لا إثبات ولا نفي»^(٢٩٥).

أن يكون الفعل هو واسطة الحمل، فباطل إذن مجهود ناقد العقل العربي لاتهم العربية بأنها من طبيعة «فعلية» إثباتاً للاهليتها. فصحيح أنه من طبيعة العربية أن تقدم الفعل على الفاعل، عكس صنيع كثرة من «الآريات». ولكن من طبيعتها أيضاً أن تستغني استغناء تاماً عن الفعل في الجملة الاسمية، وهذا بعكس صنيع «الآريات» أيضاً. فلا جملة اسمية في «الآريات» بدون أداة ربط تتمثل بفعل الوجود Être أو بفعل الملك Avoir. أما العربية فتحمل الاسم على الاسم، كما في المبتدأ والخبر، بدون تلك الرابطة الوجودية التي طالما بلبت نقلة الفلسفة

(٢٩٤) هندسة النحو العربي، مصدر آنف الذكر، ص ١١. وجدير بالإشارة أن العربية تعرف حالة واحدة من حالات الحمل على الفعل من خلال المثل القائل: «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه». ولكن هذه حالة «كاذبة»، إذ الحمل هنا في الواقع على مصدر مؤول بتقدير «أن» محذوفة قبل «تسمع». ولهذا أصلاً النصب في «تسمع».

(٢٩٥) أرسطو: العبارة، ١٦ - ١١٧ و ١٩، في: الأورغانون Organon، ترجمة جان تريكو، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٦٩، م ١، ص ٨١ - ٨٤ و ١٠٥.

والمنطق من اليونانية إلى العربية. وصحيح أنه وجد بين اللسانيين المحدثين من يعطي أحياناً الجملة الإسمية قيمة «برهانية» بوصفها أكثر ملاءمة من الجملة الفعلية للغة الفلسفية^(٢٩٦). ولكن نستطيع أن نلاحظ مع أ. ميه أن اليونانية، وهي اللغة المثلى المفترضة للفلسفة، كانت، «مثلها مثل سائر اللغات الهندية - الأوروبية القديمة، ذات مظهر أكثر فعلية بكثير من لغة حديثة مثل الفرنسية»^(٢٩٧). كما نستطيع أيضاً أن نلاحظ مع إ. بنفنيست أنه إن تكن هناك من لغات تجهل الجملة الاسمية فليست هي العربية، ولا الأسرة السامية عموماً، ولا بطبيعة الحال الأسرة الهندية - الأوروبية القديمة، بل حصراً «اللغات الأوروبية الغربية الحديثة»^(٢٩٨).

ولئن أصر ناقد العقل العربي بعد ذلك كله على التحري عن ذرائع «ميتافيزيقية» للمضني في مناقصته ضد اللغة العربية إلى أقصى مدى، مؤكداً أن الفعل الذي تصدر عنه العربية «يقوم على الانفصال، لا الاتصال»^(٢٩٩)، فلنا أن نقرب عليه هذه الذريعة. ففضلاً عن أن الفعل يمثل باتفاق اللسانيين المحدثين مرحلة من التطور باتجاه التجريد أعلى من تلك التي يمثلها الاسم، فلنا أن نلاحظ مع غوستاف غيوم أن «ميل اللغات طرداً مع تطورها إلى التمييز بدرجة أكبر من القطع بين الاسم والفعل... إنما يتضامن تضامناً وثيقاً مع التمييز العقلي المعرفي بين المكان والزمان». فالأسماء تحيل إلى «الكون/المكان» بقدر ما تحيل الأفعال إلى «الكون/الزمان»^(٣٠٠). بمعنى آخر، إن الصيغة الجابرية عن الانفصال الفعلي والاتصال الاسمي إنما توقف الأشياء على رأسها. فلو جاز إبستمولوجياً الربط

(٢٩٦) أوتو يسبرسن: فلسفة القواعد La philosophie de grammaire، الترجمة الفرنسية، منشورات مينوي، باريس ١٩٧١، ص ١٨٩. ولكن لنا بدورنا أن نلاحظ أن الفلسفة التي توائمها الجملة الإسمية هي حصراً الفلسفة «الجوهرية». أما فلسفة غير تقريرية، مثل الوجودية، فقد توافقت أكثر الجملة الفعلية.

(٢٩٧) اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة، ص ٧.

(٢٩٨) إميل بنفنيست: «الجملة الإسمية» في: مشكلات اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ١٥١.

(٢٩٩) التراث والحداثة، ص ١٤٨.

(٣٠٠) انظر: مبادئ اللسانيات النظرية لغوستاف غيوم Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume، نصوص جمعها وأعدّها روش فالان، منشورات جامعة لافال (كيبك) ومكتبة كلينسيك، باريس ١٩٧٣، ص ١٩١.

بين مقولتي الاسم والفعل النحويتين ومقولتي الاتصال والانفصال الميتافيزيقيتين تعين أن تنقلب حدود المعادلة: فالفعل، بحكم تضامنه مع مقولة الزمان، هو الذي يقوم على الاتصال، بينما نصاب الاسم، بحكم تضامنه مع مقولة المكان، هو الانفصال. ولكن كل هذه «التحويلة» الميتافيزيقية لا معنى لها لأنها لا تثبت - باستثناء النية الهجائية - شيئاً. أو قل هي تثبت الشيء وضده معاً، لأن العربية تعرف من الجملة الفعلية شكلها الأكثر تطوراً، مثلما تعرف من الجملة الاسمية شكلها الأكثر خلوصاً. ومن ثم، وإذا صحت شرعية النقلة من بنية الجملة إلى الميتافيزيقا، فإن العربية تستوعب مقولتي الاتصال والانفصال معاً، بدون أن نستوعبها أية واحدة منهما دون الأخرى.

تبقى هناك ختاماً دعوى «بيانية» العربية نفياً لحملتها. ومحكمة ناقد العقل العربي للأشياء أشبه ما تكون هنا بموقف من قد يحاول إثبات فساد قياس الإنسان في العربية لأن المسمى في هذا القياس (أو الموضوع أو المسند إليه) يدعى زيدا وليس سقراط. فالعربية عنده «بيانية» وليست حملية لأن الجملة فيها «تبيين» و «لا تنطق بحكم». وكأنما التبيين ليس نطقاً بحكم، وكأنما النطق بحكم ليس تبييناً. فالجملة الفعلية في العربية محسوم أمرها لأنه ليس لها من شأن سوى أن «تبين» من صدر الفعل منه». وليس هذا القلب لحدي العلاقة الإسنادية في الجملة الفعلية العربية من قبيل الصدفة: فلئن تأول ناقد العقل العربي غائبة هذه الجملة على أنها بيان من قام بالفعل، لا بيان الفعل الذي قام به الفاعل، فذلك إسقاطاً أو إخفاء متعمداً منه للرابطة الحملية التي تعطي الأولوية في العربية للفاعل سواء تقدم لفظاً على الفعل أو تأخر عنه، إذ يظل «زيد» هو المسند والفعل «قام» هو المسند إليه سواء قلت: «قام زيد» أو «زيد قام». وهذا التحيز في التأويل الذي يستحضر الفعل ويغيب الفاعل تبريراً لإنكار العلاقة الحملية يتأكد بمزيد من الوضوح عندما يضيف ناقد العقل العربي قوله: «هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب ألا يلتبس علينا شأن الجملة الاسمية في العربية، فهي ليست مؤلفة من موضوع ومحمول تربطهما رابطة الحمل في اللغات الآرية، بل هي، أي الجملة الاسمية، عند النحاة مبتدأ وخبر. فالأمر لا يتعلق بحمل معنى من المعاني على موضوع، بل يتعلق فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام، وهذا الإخبار يفيد ما فعله أو ما هو عليه من حال»^(٣٠١). فإن لم يكن «الإخبار» هو «الحمل»، فماذا

(٣٠١) ب. ع. ع. ص ٥١.

يكون؟ وإن لم يكن «الحمل» هو بيان «ما فعله أو ما هو عليه من حال»، فماذا يكون؟ وإن لم يكن الموضوع المخبر عنه هو المبتدأ، والمحمول هو الخبر، فماذا يكون الموضوع والمحمول؟ أفلا نزيداً اسمه «زيد» وليس «سقراط» يكف عن أن يكون إنساناً؟

لكن من منظور المباحة العقلانية Rationalisation، التي هي خصم لدود للعقلانية Rationalité كما كان أوضح إدغار موران، فإن ناقد العقل العربي قد يصز على أن «الحمل» ليس له أي مرادف من قبل «البيان» أو «الإخبار»، وعلى أنه لا مؤدى له سوى «إصدار حكم». وهنا تفرض العودة إلى أرسطو - وهو مهندس نظرية الحمل - نفسها. فحدّ الحمل بأنه «إصدار حكم» لا وجود له، على حد علمنا، في أي نص أرسطي. فالحمل عند صاحب «آلة المنطق»، وفي جميع النصوص التي تتطرق إليه، هو «شيء يقال على شيء آخر». ولئن يكن أرسطو صاغ نظرية الحمل لأول مرة في كتاب جَعَلَ أو جُعِلَ عنوانه «المقولات» فما ذلك من قبيل الصدفة. فالحمل مرتبط بفعل «القول» إلى درجة أن المحمولات التسعة المشهورة (الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال) باتت تعرف باسم «المقولات». وعلى ضوء هذا الترابط فإن «المحمول» و «الموضوع» يقبلان الترجمة أيضاً، في حال الارتداد من المستوى الميتافيزيقي إلى المستوى اللغوي، بـ «المقول» و «المقول عليه». وهذه العلاقة الترادفية بين فعل الحمل وفعل القول تبرز في النصوص العربية. فالترجم العربي القديم، الذي نقل «كتاب أرسطوطاليس المسمى قاطيغورياس» تحت عنوان «المقولات»، كثيراً ما يتفق له أن يرادف بين الحمل والقول، فيقول على سبيل المثال: «فأما الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما... أما الموصوفة بأنها جواهر ثانية فهي الأنواع التي فيها توجد الموجودات، منها ما يقال على موضوع ما وليست البتة في موضوع ما... ومنها ما هي في موضوع وليست تقال أصلاً على موضوع ما... ومنها ما يقال على موضوع، وهي أيضاً في موضوع... ومنها ما ليست هي في موضوع، ولا تقال على موضوع... ومتى جُمِلَ شيء على شيء جُمِلَ المحمول على الموضوع، قيل كل ما يقال على المحمول على الموضوع أيضاً»^(٣٠٢).

(٣٠٢) انظر النص في: خليل الجر: مقولات أرسطو في رواياتها السريانية - العربية Les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes، منشورات المعهد الفرنسي

بدمشق، بيروت ١٩٤٨، ص ٣٢٠-٣٢١.

ليس الحمل إذن «نطقاً بحكم» بالمعنى التهويلي الذي يعطيه ناقد العقل العربي لهذا التعبير. وإنما هو محض فعل قول: مقول يقال على مقول عليه. والأمثلة التي يضر بها أرسطو نفسه على الحمل لا تدع مجالاً للشك: هذا إنسان، هذا فرس، فلان أبيض أو أسود، هذا الإنسان قاعد، إنه مسلح، أو إنه طويل بطول ذراعين، هو يحرق، هو محروق. فجميع هذه الأمثلة لا تعدو أن تكون حالات عادية تماماً من الجملة الخبرية في العربية. وخلافاً لما قد توحى الهراوة التهويلية: «النطق بحكم»، فإن أرسطو ما كان معنياً، وهو يداور آلة المنطق، بوضع نظرية في الحقيقة، ولا في الحكم كتقرير للمطابقة بين العقل والواقع. بل كانت غايته جدلية صرفاً، وكل همه - و «المقولات» من كتبه المبكرة - أن يحرر نفسه من سطوة أستاذه أفلاطون الذي كان جعل من الجدل جوهر الفلسفة كله وأن ينزل بالجدل أو فن النقاش إلى «منزلة المران الذي لا يأتي بيقين». ومن ثم فإن ما كان «يضعه نصب عينيه ليس الأشياء ذاتها، بل ظنون البشر وآراءهم في الأشياء»^(٣٠٣). ولئن رفع ناقد العقل العربي صيغة «النطق بحكم» إلى مرتبة إستيمولوجية لا ترقى إليها صيغة «إصدار بيان»، فليس له، في هذا الرفع، أن يحتج بأرسطو أو يعتل به، رغم مرجعيته المعلنة إليه. ف «الحمل على الجوهر»، بالمعنى اللغوي لا الميتافيزيقي للكلمة على الأقل، ليس مناسبة لـ «النطق بحكم» بقدر ما هو محل لتجلي «ظنون البشر وآرائهم». ونحن لا ننكر أن كلمة «حكم Jugement» ترد فعلاً في بعض ترجمات النصوص الأرسطية المنطقية، أو في الخلاصات المدرسية المتداولة عن نظرية الحمل. ولكن «الحكم» لا يعني البتة عند أرسطو ما يحاول ناقد العقل العربي تقويله إياه. ف «الحكم» هو محل لكل ما يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً من القول والرأي والظن. وقد حاذر المترجم العربي القديم أن يستعمل لفظ «الحكم» وأثر عليه «القول». ولئن تدولت في بعض الترجمات الغربية الحديثة كلمة «Jugement» فلأن هذه الكلمة نفسها لا تعني فقط «حكماً»، بل كذلك «رأياً» و «ظناً». وإنما هذه بالمعنى يستعملها جان تريكو في ترجمته المشهورة لـ «آلة المنطق». ولكن بعض ترجمات أحدث عهداً تنبعت إلى هذا الالتباس الذي تحمله معها كلمة Jugement، فأثرت عليها كلمة Énoncé^(٣٠٤). وقد تكون

(٣٠٣) اميل برهيه: تاريخ الفلسفة، م ١، الفلسفة اليونانية، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢٧.
 (٣٠٤) انظر على سبيل المثال الترجمة الجديدة لكتاب «المقولات» تحت عنوان «الإسنادات» Les attributions التي قام بها ايفان بليتييه، الأستاذ بكلية الفلسفة في جامعة لافال الكندية، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٣.

أحسن ترجمة عربية ممكنة لهذا المصطلح هي البيان. ورغم أن هذا التعبير هو موضع تبخيس عند ناقد العقل العربي بوصفه سمة - بل صمة - العربية بالمقارنة مع الرقي الإستمولوجي للآريات التي تعود إليها وحدها أهلية «النطق بحكم»، فإنه أكثر مطابقة بما لا يقاس للمصطلح الذي يستعمله أرسطو: ألا هو لوغوس Logos الذي يعني، في جملة ما يعنيه من معانيه المتعددة، «القول» و «المقال» و «المنطوق» و «المحادثة» و «التعريف» و «المفهوم» و «الحجة» و «الحساب» و «الخطاب» و «الجملة» و «العبارة»، وبكلمة واحدة «البيان»^(٣٠٥). فالحمل يرادف عند أرسطو البيان. ولو جاز أن نميز بين «إصدار حكم» و «إصدار بيان» صنيع الجابري، لقلنا إن الحمل عند أرسطو هو «إصدار بيان» لا «إصدار حكم»^(٣٠٦). والبيان عنده، أو «القول البياني» كما يقول أحياناً، هو ما كان من كل قول يحتل الصدق أو الكذب، وهو بالضبط ما يعادل الجملة الخبرية في العربية^(٣٠٧). وإذا علمنا أن «اللوغوس» عند أرسطو هو ما يميز أيضاً الإنسان من الحيوان، فإن «البيان» لا يعود سمة لغات البشر وحدها، بل سمة الإنسان بما هو إنسان. وهذا ما يجعل الفهم «اليوناني» للعاقلية البشرية مطابقاً للفهم «العربي». فحد الإنسان باليونانية بأنه «حيوان لوغوسي» يطابقه بالعربية حده بأنه «حيوان مبين». فمرة أخرى يتطابق العقل واللغة، تطابق كلمة «لوغوس» نفسها^(٣٠٨).

إذن فعندما يشن ناقد العقل العربي حربه على بيانية اللغة العربية، فإنه لا يشنها بسلاح المنطق الأرسطي، بل على المنطق الأرسطي وبالمضادة المباشرة معه. فنظرية الحمل الأرسطية تشهد للعربية، لا عليها. ووفقاً للمعيار الأرسطي تتبدى العربية،

(٣٠٥) بالإضافة طبعاً إلى معنى «العقل». وهذا التعدد المذهل في دلالات «لوغوس» ينهض شاهداً على أن اليونانية عرفت هي الأخرى ظاهرة «فائض المعاني بالنسبة إلى اللفظ».

(٣٠٦) المرة البيئية التي يبدو فيها أرسطو وكأنه يستخدم كلمة «حكم» بتأويلها «الجابري» هي في معرض حده الخطابية بأنها فن «موضوعه إصدار حكم» (الخطابة، ١٣٧٧ب). ولكن حتى في هذه الحال لا يمكن وضع «إصدار حكم» في موضع التعارض مع «إصدار بيان» لأن الخطابة بالأساس فن «بياني» بامتياز.

(٣٠٧) يستثني أرسطو من «القول البياني» أو «الخبري» الذي يحتل التصديق أو التكذيب الصلاة أو الابتهاج والدعاء (انظر كتاب العبارة، ١٧أ)، وهو ما اتفق أهل العربية على تسميته بالجملة الإنشائية.

(٣٠٨) والشيء سواء عندما يحد الإنسان في العربية بأنه «حيوان ناطق». فالنطق هو القوة العاقلة مثلما هو ملكة اللسان في الإنسان.

ببيانيتها، لغة نموذجية. وقد يكون المعيار الأرسطي فقد اليوم اعتباره. لكن إذا ما امتنع في هذه الحال مديح العربية، فإنه يمتنع بالأخص هجاؤها. ولئن بدا وكأننا اضطررنا بدورنا إلى ركوب مركب المماحكة العقلانية في محاولتنا فك أسر العربية من الأهجية الجابرية، فذلك لأن ناقد العقل بنى ظاهراً من إشكالية إبستمولوجية محكمة على باطن من إشكالية لفظية متهافنة. والحال أن السباحة في بحر الألفاظ، ولو بياناً لها، تحمل دوماً خطر الغرق في السفسطة. ولقد جازفنا مع ذلك بركوب هذا الخطر. فلولا إخضاعنا نص ناقد العقل العربي لقراءة دلالية تفكيكية لكانت هراوة المنطق الأرسطي - المساء تأويله إلى حد التزييف - أبقّت العربية قابعة في النصاب الدليل للغة لاحمية لا تتعادل - إن تعادلت - إلا مع اللغات الأميركية الهندية الموقوف تطورها، ولا ترقى البتة إلى مستوى اللغات الآرية التي تحوز وحدها ميزة التطابق بين قواعد النحو وقوانين العقل.

ومع ذلك، إننا لا نستطيع أن نطوي صفحة هذا البند من الأهجية الجابرية للغة العربية بدون الإشارة إلى تناقض صارخ يوقع فيه ناقد العقل العربي نفسه. فقد وجدناه يبني كل دعواه عن لاحمية اللغة العربية على أساس نفي التطابق ما بين المفهوم الأرسطي عن الحمل (محمول يقال على موضوع) والبنية المورفولوجية للجملّة العربية التي «لا يجب أن يلتبس علينا أمرها». فالجملّة العربية، سواء أكانت فعلية أم اسمية، ليست ناطقة بحكم، بل هي محض جملة بيانية مؤلفة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر، وغرضها في كلتا الحالتين، أي سواء قلت «قام محمد» أو «محمد قائم»، ليس «إصدار حكم»، بل فقط «الإخبار» عن الفاعل الذي «صدر الفعل منه» أو عن الاسم الذي «وقع به الابتداء في الكلام». والحال أن ناقد العقل العربي، عندما ينتقل في الكتاب نفسه من هجاء اللغة العربية إلى مديح المنطق الأرسطي، ينسى ما كان قاله في مفتتح كتابه وهو في معرض التحليل النقدي لنظام «البيان»، ليقول بعكسه تماماً في مخرجه كتابه، وهو في معرض التلخيص الإطرائي لنظام «البرهان». فعندما يأتي إلى تعريف الحمل الأرسطي في اللغة اليونانية لا يجد ما يعرفه به سوى ما كان، قبل ثلاثمئة وثلاثين صفحة، قد أنكر أنه يمكن أن يكونه في اللغة العربية. فبالحرف الواحد يقول في تعريف «القضية»، أي الجملة الحاملة لحكم: «القضايا تتألف من موضوعات ومحمولات، والموضوعات والمحمولات (= المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل) عناصر مفردة، وإذن يجب البدء بالعناصر المفردة التي من اجتماعها

تتكون القضية (= الجملة الخبرية اسمية كانت أو فعلية)^(٣٠٩). وبالحرف الواحد أيضاً يضيف قوله في تعريف «العبارة»، أي الجملة المرشحة لأن تكون «قضية»: «أما الأمر الذي نريد إبرازه هنا فهو تعريف أرسطو العبارة بأنها القول المؤلف من اسم وكلمة (= فعل). وإذا كان الفعل يتميز عن الاسم... فإن الخاصية الأساسية للفعل عنده هي وظيفته في العبارة، وهي الإسناد. ذلك أن الفعل يشير دوماً إلى ما يقال عن شيء آخر. إنه إشارة إلى أن شيئاً ما ينتمي إلى موضوع أو هو داخل موضوع. وهذا يعني أن العبارة لا تكون قضية إلا بشرط أن تضع شيئين منفصلين وأن تربط الواحد منهما بالآخر. فالقضية أو الحكم، وهما بمعنى واحد، إسناد محمول إلى موضوع. وسواء قلنا «قام زيد» أو «زيد قائم»، فإننا في كلتا الحالتين إزاء موضوع، أو مسند إليه، وهو «زيد» ومحمول، أو مسند، هو «قام» و«قائم»^(٣١٠). إذن ففي اليونانية مترادف «القضية = الجملة الخبرية»، وفي اليونانية مترادف «الحكم = الإسناد»، وفي اليونانية مترادف «الموضوعات والمحمولات = المبتدأ والخبر أو الفاعل والفعل»، وفي اليونانية مترادف «الموضوع = المسند إليه» و«المحمول = المسند». بل في اليونانية نصدر حكماً سواء قلنا «قام زيد» أو «زيد قائم». ولكن هذا المترادف منكر على العربية: فلا الجملة الخبرية فيها قضية، ولا الإسناد حكم، ولا المبتدأ أو الفاعل موضوع، ولا الخبر أو الفعل محمول. والحكم الذي ينطق به في اليونانية قولنا: «زيد قائم = قام زيد» لا ينطق به في العربية قولنا: «محمد قائم = محمد قام». وما دام ناقد العقل العربي يهجو على هذا النحو العربية بعين ما يمدح به اليونانية، وهذا ليس فقط من جهة واحدة على شرط «البرهانيين»، بل كذلك بألفاظ واحدة على شرط «البيانيين»، أفليس من حقنا في هذه الحال أن نقول إن محمد عابد الجابري لا يرادف محمد عابد الجابري؟ فإن لم يكن التناقض مع الذات، عندما يتظاهر على مستوى السطح السافر، هو هو عدم المترادف مع الذات، فماذا يكون؟

* * *

إن الإبستمولوجيا الجابرية هي قلباً وقالباً إبستمولوجيا معيارية. فلولا الإحالة المعلقة إلى لغة/ مثال أو لغة/ معيار، لما كان ناقد العقل العربي تورط في صوغ تهمة

(٣٠٩) بنية العقل العربي، ص ٣٨٥.

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٠. والتسويد من الجابري.

بيانية اللغة العربية بالمقارنة مع محلية الأسرة المثالية من اللغات التي يسميها تارة بـ «الآرية» وطوراً بـ «الأوروبية الحديثة»^(٣١١). ولولا الإحالة المضمرة إلى لغة معيارية مثالية، هي دوماً اللغات الأوروبية الحديثة، لما تسنى لناقد العقل العربي أن يصوغ رابع اتهاماته للغة العربية بوصفها لغة مزدوجة إلى فصحي وعامية. وقد كان من الممكن أن نصرف النظر عن هذه التهمة «المبتذلة» مكتفين بتوكيد الموقف المبدئي للمنهج الإبستمولوجي الذي يرفض المعيارية، ولا سيما في اللسانيات الحديثة التي أول ما يميزها عن اللسانيات القديمة حرصها على تعليق الحكم الأيديولوجي. ولكن بما أن مسألة الفصحي والعامية قد تحولت منذ زمن بعيد إلى مسألة مركزية في الثقافة العربية الحديثة، فلنر كيف يدلي ناقد العقل العربي بدلوه فيها وما الجديد الذي يفترض فيه أن يضيفه إليها بوصفه مفكراً «إبستمولوجياً». يقول:

«لقد جمدت اللغة العربية بعدما حنطت. ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط. لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات «عربية» عامية كانت وما تزال «أغنى» كثيراً من اللغة الفصحى. ومن دون شك فإنها كانت كذلك في عصر التدوين نفسه. وهنا تكمن المفارقة الخطيرة، بل التمزق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الإنسان العربي اليوم. ذلك أنه، من جهة، يتوفر على لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرقي من حيث آلياتها الداخلية، ولكن هذه اللغة ذاتها لا تسعفه بالكلمات الضرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر، عالم القرن العشرين الذي يعيش فيه ويفرض نفسه عليه في كل مجال. وإذا كان المثقف العربي يتوفر اليوم، أو بإمكانه أن يتوفر، على جملة من المفاهيم والمصطلحات التي فكر بها أجدادنا في قضاياهم أو في القضايا المنقولة إليهم، فإنه يفتقد المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي، الصناعي والتكنولوجي خاصة، في عالمنا المعاصر، وذلك إلى درجة أننا لو قررنا عدم النطق إلا بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا، وبالتالي فسيكون علينا أن نزيح عن عالمنا جميع الأشياء الحضارية، المادية والفكرية، التي تشكل قوام العالم المعاصر... والنتيجة هي أن

(٣١١) لن نتوقف هنا عند هذا الخلط المعرفي الشنيع. ويبدو أن ناقد العقل العربي غاب عنه أن من جملة الآريات اللغة الكردية واللغة الفارسية (الفهلوية) اللتين لا تمتان بصلة لا إلى أوروبا ولا إلى الحداثة.

المثقف العربي سواء كان طالباً أو أستاذاً يعيش عالين كلاهما قاصر: عالم لغته العامية وعالم اللغة الفصحى. أما الأمي العربي - وهو الذي يشكل الأغلبية - فهو مسجون في عاميته مع أشياء لا يسميها. وإذا فعل سماها بأسماء أجنبية مع بعض «التكسير» الضروري الذي لا شك في أنه يترك أثره العميق في عقله، في بنيته الفكرية. أما ذلك العربي الذي يعرف لغة أجنبية واحدة أو أكثر فهو يعيش ثلاثة عوالم مختلفة: إنه يملك ثلاثة تصورات لـ «العالم»: يفكر بلغة أجنبية، ويكتب بلغة عربية فصحى، ويتحدث في البيت والشارع، بل وفي الجامعة، باللغة العامية»^(٣١٢).

إننا نستطيع، حرصاً منا على البقاء على المستوى الإبستمولوجي، أن نضرب الصفح في هذا النص عن مغالطات شتى.

فمغالطة هي، لا أكثر، المعادلة التي يقيمها النص بين عملية جمع اللغة وتدوينها في عصر الخليل وسيبويه وبين «التجميد» و «التحنيط». فما فعله «الخليل وزملاؤه» ليس يقبل الوصف بأنه أقل من إعادة بناء للغة العربية وتحويلها من لغة ثقافة شفوية إلى لغة ثقافة مكتوبة. وإذا كان الجابري يتعبد في محراب العقل البرهاني كما سنرى، فكيف تأتي له أن ينسى أن التحول من الشفهي إلى المكتوب هو الشرط الأول لتمخض هذا العقل في أي ثقافة من الثقافات؟ أفليست نية الهجاء المبيتة هي التي جعلته ينزاح لاشعورياً من «الإبستمولوجيا» إلى «الكاريكاتورولوجيا» ليعمّد التجلية التاريخية لـ «عصر التدوين» باسم التحنيط والتجميد؟

ومغالطة «أرواحية» ولاتاريخية هي تلك التي تصور «الحياة الاجتماعية» التي «لا تجمد ولا تتحبط» وكأنما «انتقلت لنفسها» بفرض لهجات عامية يفترض فيها أنها حية ومتطورة في إزاء الفصحى التي وجدنا ناقد العقل العربي يصر على استثنائها دون لغات البشر كافة من قانون التغيير والتطور.

ومغالطة منطقية، لا غير، هي تلك التي ترد التخلف الراهن للثقافة العربية إلى تخلف اللغة العربية، مع أن اللغة لا تتخلف ولا تتقدم إلا بقدر ما تتخلف أو تتقدم الثقافة الحاملة لها. فناقد العقل العربي يعود هنا مرة أخرى إلى وضع العربية أمام الحصان. ولذا نعكس المعادلة التي يقترحها: فما تفتقده المجتمعات العربية

(٣١٢) ت. ع. ع، ص ٧٩ - ٨٠. والتسويد من الجابري.

اليوم ليس لغة التقدم وحدها، بل أيضاً وأساساً واقعة التقدم نفسه؛ ليس فقط «المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي، الصناعي والتكنولوجي خاصة، في عالمنا المعاصر»، بل أيضاً وأساساً هذا الجانب العلمي ذاته؛ ليس فقط المفردات، بل أيضاً وأساساً «الأشياء الحضارية» بما هي كذلك. والواقع أن أزمة المجتمعات العربية، بما فيها أزمته اللغوية، تعود إلى أنها مستهلكة، وليست منتجة للتقدم. ومن ثم فإن عجز القواميس العربية معلول قبل أن يكون علة، وهو يجد علة الأول في تخلف المجتمعات العربية وفي عجزها عن تطوير لغتها من خلال تطويرها نفسها. فلغة مجتمع متخلف وثقافة متخلفة هي لغة متخلفة. واللغة مرآة الثقافة وليست الثقافة مرآة اللغة. وليست اللغة هي التي تصنع الثقافة، بل الثقافة هي التي تصنع اللغة من خلال صنعها نفسها بالأداة التي تمدها بها اللغة. وبهذا المعنى، فإن «عصر التدوين» هو بالفعل الذي صنع اللغة العربية أو أعاد بناءها بالأحرى كلغة ثقافة مكتوبة. ولو أن «عصر التدوين» حنط العربية وجدها، كما يزعم ناقد العقل العربي، فكيف نستطيع أن نعلل أن يكون هذا العقل العربي عاش «عصره الذهبي» - كما يجمع المؤرخون - بعد «عصر التدوين»، أي تحديداً في القرن الرابع للهجرة؟ فإما أن «العصر الذهبي» صنع نفسه بلغة حية ومتطورة، وهذا ما يسقط دعوى التحنيط المبكر للعربية؛ وإما أن «العصر الذهبي» صنع نفسه برغم لغته المحنطة كما أورثه إياها «عصر التدوين»، وهذا ما يسقط دعوى حبس اللغة للعقل.

هذه الدعوى الأخيرة تطل برأسها من جديد في ختام النص من خلال عودة ناقد العقل العربي إلى تبني معادلة اللغة = رؤية العالم بصورة متطرفة إلى حد كاريكاتوري. فليست كل لغة حاملة فقط لتصور للعالم كما كانت قالت المدرسة اللغوية الألمانية، بل العربي المعاصر (= المثقف) «يملك ثلاثة تصورات للعالم» ويعيش ثلاثة عوالم مختلفة^(٣١٣): عالم اللغة الأجنبية، وعالم العربية الفصحى، وعالم العربية العامية. والمذهل في هذا النص أولاً رفع المعادلة إلى مستوى عددي ميكانيكي: فكل لغة (وليس حتى كل ثقافة) يقابلها لا محالة عالم، وعالم كل لغة مختلف لا محالة عن عالم كل لغة أخرى. ولسنا بحاجة إلى تجديد النقاش حول هذا التأويل الميكانيكي التبسيطي للنظرية الهردرية - الهمبولتية: فتلك هي العلامة الفارقة دوماً لتأويل التلاميذ لفكر المعلمين الرواد كما كان لاحظ آدم شاف.

(٣١٣) لا ننس أن التسويد من الجابري.

وحسبنا هنا أن نلاحظ أنه ينبغي، بمقتضى التأويل الجابري، أن نحصي ألفاً ومثني «تصور للعالم» لدى الهنود الأميركيين ما دام هؤلاء ينطقون بمثل هذا العدد من اللغات، مثلما ينبغي أن نحصي ألفاً وستمائة «تصور للعالم» لدى هنود الهند ما دام هؤلاء ينطقون بعدد مماثل من اللغات واللهجات^(٣١٤).

وهذه الكلمة الأخيرة المسوّدة، التي قد تبدو في غير محلها، تضعنا أمام المذهل الثاني في النص: فناقد العقل العربي يتطرف في التأويل التلميذي إلى حد اعتبار اللهجة - لا اللغة وحدها - حاملة لتصور قائم بذاته للعالم: فالعربية العامية «عالم» مثلما الفصحى عالم آخر، مثلما اللغة الأجنبية عالم ثالث. والأنكى من ذلك أن هذه العوالم الثلاثة لا يجمع بينها سوى اختلافها. فالتأويل الجابري يصدر عن نزعة انفصالية مشتطة ترفض كل إمكانية للتنافذ والاتصال بين العوالم اللغوية. فالنسبية اللغوية كما يقول بها ناقد العقل العربي تنحو إلى أن تتلبس طابعاً إطلاقياً: فهي تجهل مبدأ المثاقفة أو مبدأ الحوار أو حتى مبدأ الصراع كما يقول به أنصار التعددية الثقافية. فكل لغة، بل كل لهجة، عالم على حدة كالمحارة المقفلة على نفسها أو كالجزيرة التي لا تتصل بغيرها إلا بالانقطاع. ومن هنا المغالاة الدرامية في وصف عقابيل ازدواجية الفصحى والعامية في الوضعية اللغوية العربية، والحديث عن «التمزق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الإنسان العربي».

والحال أن هذه المغالاة الدرامية، الأشبه في نمط اشتغالها بمبدأ لذة سالب، تفتقد الحس التاريخي وتجهل مبدأ الواقع. فما يغيب عنها أولاً أن ازدواجية الفصحى والعامية ليست ظاهرة استثنائية موقوفة على العربية، بل هي قانون شبه كوني للتطور اللغوي لمعظم لغات البشرية المعروفة. وما تجهله أو تتجاهله ثانياً هو أن ازدواجية الفصحى والعامية ليست ظاهرة طارئة ولا مستجدة ابتداء من نقطة صفر متوهمة سواء أتواقتت مع «عصر التدوين» أم مع أي عصر آخر، بل هي ظاهرة لغوية تكوينية وبنوية في آن معاً، قديمة قدم اللغة العربية نفسها. ومن ثم فإن ما يحتاج إلى تحليل تاريخي ليس ظهور العامية كرد فعل «انتقامي» على تجميد الفصحى وتحنيطها، بل تكوّن الفصحى نفسها كلغة مشتركة متعالية على العاميات واللهجات.

(٣١٤) يمكن في حالة الهند اختصار «تصورات العالم» إلى خمسة عشر ما دامت «اللغات الدستورية» المعتمدة في «بابل الهندية» تلك خمس عشرة في العدد.

ولنفصل في هاتين النقطتين.

قانون الفصحى والعامية - قد يكون مؤسس اللسانيات الحديثة، فردينان دي سوسور (١٨٥٧-١٩١٣)، هو أول من صاغ هذا القانون بوصفه قانوناً شبه كوني للتطور اللغوي، مجترحاً من وجهة النظر هذه نوعاً من انقلاب كوبرنيكي. فحتى زمن سوسور، كان يسود الاعتقاد بأن الأصل في اللغات هو الفصحى، وبأن العامية لا تعدو أن تكون انحطاطاً تاريخياً للفصحى. وقد استتبع هذا الاعتقاد الشائع نفوراً عاماً وحذراً لدى النحاة واللسانيين من ظاهرة التطور اللغوي بوصفها ظاهرة انحطاطية تسيء إلى بكاره اللغة الأولى والمثلى التي هي الفصحى، وتعتبر عن نفسها في غالب الأحيان بما اصطلح اللغويون العرب على تسميته بـ «اللحن»، أي فساد اللسان وخروجه عن الأصل الأول. ولكن سوسور عكس المعادلة. فلئن جاز الكلام عن انكسار في وحدة اللغة، فإن مرد هذا الانكسار إلى ظهور الفصحى كلغة مضافة فوقياً واصطناعياً إلى اللغة الطبيعية التي هي العامية. وهذا الانكسار في الوحدة اللغوية «يحدث لا محالة في كل مرة يتوصل فيها قوم من الأقوام إلى درجة معينة من الحضارة»^(٣١٥). فاللغة، قبل طروء الثقافة، لا تعرف سوى اللهجات التي لا تملك أي واحدة منها الأهلية بصورة طبيعية للطغيان على الأخريات. ولا تنجو اللغة من حالة التشظي اللامتناهية هذه إلا عندما تتطور الحضارة وتتضاعف وسائل الاتصال، فتطغى لهجة المنطقة الأكثر تحضراً أو القبيلة الأقوى تسلطاً على غيرها من اللهجات، وتتحول بنوع من قبول طوعي أو عقد ضمني، وبقوة الأمر الواقع السياسي في أحيان أخرى، إلى لغة رسمية ومشاركة. وكما أن تمخض لغة فصحى مشتركة لا يلغي سائر اللهجات الخصوصية، كذلك فإن تطور هذه اللغة المشتركة يتم بمشاركة من هذه اللهجات التي تمارس تأثيرها بصورة جزئية على اللغة المشتركة وتمدها ببعض مفرداتها كما ببعض تعابيرها وأبنياتها. ونادراً ما تفرض اللغة المشتركة نفسها بصورة فورية، فهي لا تتمخض إلا بعد تطور وثيد وطويل، وغالباً ما يقترن تمخضها بإرساء ازدواجية لغوية عنيدة. فشعوب أوروبا الحديثة ظلت حتى مطلع القرن العشرين تتكلم بلهجاتها المحلية. أما اللغة الفصحى فلم تفرض نفسها أولاً إلا كلغة للثقافة المكتوبة. وإنما في طور لاحق فحسب أمكن لها في بعض الحالات - وليس دوماً - أن تتحول إلى أداة مشتركة للخطاب

(٣١٥) فردينان دي سوسور: دروس في اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، ص ٢٦٧.

المنطوق. وليس من قبيل الصدفة أن تعود قيادة هذا التطور اللغوي في العديد من الحالات إلى العاصمة. فاللغة الفرنسية «القومية» هي أولاً لغة العاصمة باريس وجزيرة الإيل دي فرانس النهرية. فالعاصمة هي موضع التقاء الأمة، وهي المحل الذي يحتاج فيه ممارسو الفعل اللغوي أكثر من أي محل سواه إلى تجاوز خصوصياتهم المحلية. ثم إن العاصمة، بما تمارسه من هيمنة ثقافية وإعلامية واتصالية على سائر المناطق والأطراف، قادرة على أن تعيد «تصدير» اللغة المشتركة إليها عن طريق المدرسة وتعميم التعليم القومي وعن طريق الكتاب والصحيفة، وعن طريق الإذاعة المسموعة والمرئية وتقنيات الاتصال الجماهيري للعالم الحديث.

ومع ذلك، وحتى إن بقينا ضمن حالة التطور اللغوي المثلث التي تمثلها الفصحى الفرنسية، فلا بد أن نلاحظ مع أندريه مرتينه، المطور الكبير للسانيات بوصفها «الدراسة العلمية للغة البشرية»، أن الفرنسية ظلت تعاني على امتداد القرن التاسع عشر في الريف، وإلى يومنا هذا في بعض التجمعات القروية، من ظاهرة الازدواجية اللغوية، من ظاهرة العامية حتى في اللغة العربية. وإذا كانت اللهجات بل اللغات «الباتوازية» هي قيد الاندثار في الوضعية اللغوية الفرنسية التي هي وضعية لغة قومية منتصرة منذ زمن بعيد، فإن الوضعيات اللغوية في بلدان أوروبية عديدة أخرى لا تزال تزرع تحت وطأة «عاميات» عنيدة ونشطة، بل مكتوبة أيضاً في عدد من الحالات. والمثال النموذجي تقدمه، من وجهة النظر هذه، ألمانيا وإيطاليا. ففي الأولى عاميات أو لهجات بافاريا أو سوابية، مثلما في الثانية عاميات أو لهجات صقلية أو بيمونثية. وإلى حين قيام الوحدة الإيطالية في العقد السابع من القرن التاسع عشر كان ٥٪ فقط من الإيطاليين يتكلمون الفصحى القومية الإيطالية التي هي في الأصل لهجة منطقة توسكانيا. وإلى اليوم لا تزال الفصحى المكتوبة بالألمانية هي غير الألمانية المنطوقة. بل إن الفارق بين عاميات الألمانية قد يتجاوز الفارق بين اللغات الاسكندنافية القومية: السويدية والدانمركية والنرويجية^(٣١٧). وقد استطاعت لهجتان مكتوبتان أن تقاوما التوسع الوئيد والمطرّد للألمانية المكتوبة، وهما الهولندية والفلاندرية اللتان تحولتا بدورهما

(٣١٦) أندريه مرتينه: مبادئ اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، ص ١٥٢.

(٣١٧) هـ. أ. غليسون: مدخل إلى اللسانيات Introduction à la linguistique، الترجمة الفرنسية، مكتبة لاروس، باريس ١٩٦٩، ص ٣٣٢-٣٣٣.

إلى لغتين قوميتين مستقلتين. ويعاني ألمان سويسرا والألزاس من الازدواجية نفسها: فالألمانية التي يكتبونها Allemand هي غير الألمانية التي ينطقون بها Alémanique. والشيء نفسه يصدق على اليونانيين المحدثين ورثة اليونانية الكلاسيكية. ففضلاً عن اختلاف اليونانية الحديثة اختلافاً جذرياً عن اليونانية القديمة، فإنها تنقسم انقساماً عضالاً إلى فصحي وعامية. فالفصحي، التي تحاول الاقتراب ما وسعها من لغة أفلاطون وأرسطو، محصور استخدامها بالآثار الأدبية، وتسمى Katharevousa. أما العامية، التي نهلت على سعة من اللغات الأجنبية، ولا سيما التركية، فهي لغة الشعب حصراً، ولذا تسمى Dimotiki (٣١٨). وقد قوبلت محاولات بعض الشعراء والروائيين الكتابة بالعامية بمقاومة شرسة. بل سارت في أثنائها مظاهرات غاضبة ضد «العاميين» عندما أرادوا ترجمة «النصوص المقدسة»، أي الهوميرية، إلى اللغة الشعبية (٣١٩).

وإذا تخطينا النطاق الأوروبي طالعنا الصينية، التي ينطق بها واحد من كل خمسة من سكان الأرض، بازدواجية أشد عتواً بما لا يقاس من ازدواجية العربية. فلهجات الصينية «تختلف فيما بينها بقدر اختلاف اللغات الأوروبية عن بعضها بعضاً» (٣٢٠). وهذا إلى حد يمكن معه القول بأن «الصيني الشمالي يتكلم في الواقع لغة أخرى غير تلك التي يتكلم بها الصيني الجنوبي» (٣٢١). ناهيك عن ذلك، فإن الصينية الفصحى لا تُفهم إلا قراءة، بدون أن تُفهم نطقاً أو سمعاً. فالعلامة الكتابية الواحدة، ولتكن العلامة الدالة على معنى «الإنسان» مثلاً، تلفظ بلهجة بيروقراطيكي بغير ما تلفظ به بلهجة أهل كانتون، وهؤلاء يلفظونها بغير ما يلفظها به الناطقون بلهجة (= لغة) سوشو أو فوشو أو آموي أو تان منغ. ولهذا «يستحيل على الصينيين، إذا كانوا لا ينطقون إلا بلسان واحد، أن يتفاهموا فيما بينهم» (٣٢٢).

واليونانية القديمة، المرفوعة من قبل العديدين من ممثلي لسانيات القرن الثامن

(٣١٨) ماريو باي: تاريخ اللغة، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢١.

(٣١٩) أ. ميه: اللغات في أوروبا الجديدة، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٩.

(٣٢٠) هـ. أ. غيلسون: مدخل إلى اللسانيات، ص ٣٢٤.

(٣٢١) اللغات في أوروبا الحديثة، ص ١٤٥.

(٣٢٢) مدخل إلى اللسانيات، ص ٣٢٥.

عشر والتاسع عشر إلى مصاف لغة مثالية^(٣٢٣)، تقدم لنا بدورها مثلاً مدهشاً في إبانته على اشتغال آلية الازدواجية اللغوية. فأنطوان ميبه، الدارس الكبير لتاريخ اللغة اليونانية، هو نفسه من يؤكد أن اليونانية لم تتظاهر تاريخياً إلا في شكل لهجات، وأن اليونانيات (بالجمع) «تتعدد بالتالي تعدد النصوص»^(٣٢٤). وميبه هو من يضيف قوله أيضاً: «لقد كان يعسر ولا بد على يوناني المدن المختلفة، والناطقين بلهجات مختلفة، أن يتفاهموا فيما بينهم، حتى وإن لم تكن هذه الاختلافات على درجة من القوة كافية لأن تفقدهم الحس بأنهم يتكلمون لغة واحدة». وهذا التعدد ما كان مقصوراً على اللهجات أو العاميات، بل كان يشمل أيضاً اللغة الأدبية. فقد «كانت كل مجموعة لهجوية كبيرة تُنجح إلى أن تخلق لنفسها لغتها الأدبية الخاصة؛ بل كانت بعض المدن تفرد بلغة أدبية خاصة»^(٣٢٥). وحتى الشعر ما كان يكتب بلغة موحدة، بل كان الشعراء يكتبون قصائدهم، حتى القرن الخامس، باللغات الإيونية أو الأيولية، وباللهجات البيوطية أو اللسبوسية. وكانت الأبجديات اليونانية نفسها متعددة بتعدد اللغات واللهجات، وما كان يندر أن تكون لكل مدينة أو جزيرة أبجديتها الخاصة. ولم تفرض الإيونية نفسها كأبجدية موحدة إلا ابتداء من القرن الرابع ق. م. ولئن انتصرت الاتيكية - لغة أثينا وشبه جزيرة الاتيكية - في طور لاحق على الإيونية «المستوردة» من آسيا الصغرى، فإن الاتيكية التي كتب بها أفلاطون وأرسطو وأسخيلوس وديموستانس كانت «لغة أرستقراطية» ولم تكن «لغة شعب». وقد أخلت على كل حال مكانها بدورها لسليتها التي تعرف باسم الـ *Koïné*، أي اللغة المشتركة التي سادت، كلغة للثقافة العاملة، في العصر الهلنستي. وبمعنى من المعاني، يمكن القول إن اليونانية لم تتوحد إلا «بعد الوفاة». فالـ *Koïné* جرى تطويرها وتقعيدها في مصنع الثقافة الهلينية الكبير الذي كاتته الاسكندرية البطليموسية - وهو المصنع عينه الذي تم فيه تتريث التراث اليوناني. وهذه الـ *Koïné* أو اللغة المشتركة لم تكن لغة منطوقة لأحد، بل كانت محض لغة مكتوبة، محض لغة اصطلاحية للنخبة المنتجة للثقافة العاملة في العهدين الهلنستي والروماني. وبوصفها لغة فوقية

(٣٢٣) لا ننس أن اليونانية في نظر ناقد العقل العربي هي، بامتياز، لغة العقل البرهاني.

(٣٢٤) أ. ميبه: نبذة في تاريخ اللغة اليونانية *Aperçu d'une histoire de la langue Grecque*.

منشورات هاشيت، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٣٠، ص ٧٣.

(٣٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

فإنه لم يقيض لها أن تعرف حتى مصير اللغة اللاتينية. فهذه قد انفجرت، ومن شظاياها تكونت أجرام لغوية جديدة، هي لغات أوروبا القومية والحديثة، بينما آلت اليونانية «الكتبية» إلى شبه اندثار وانطفاء، ولم يبق مضيئاً منها سوى قناديل خافتة في طقوس المسيحية الشرقية.

إذن فازدواجية الفصحى والعامية قانون لغوي كوني، ولكنه لا يسري على جميع اللغات بالتساوي. فاللغة ظاهرة تاريخية شديدة التعقيد، وتاريخها نفسه قد يكون لاتاريخياً. ولئن بدت بعض اللغات الأوروبية الحديثة، مثل الفرنسية، متفوقة اليوم على غيرها لبرئها النسبي من داء الازدواجية، فما ذلك لأنها نموذجية بالفطرة، بل لأنها خضعت لتطور تاريخي مغاير. والتاريخ، وعلى الأخص عندما يكون لاواعياً، ليس ملزماً لأي تاريخ آخر. وتاريخ لغة بعينها، مهما تراكمت الفروض عن مثاليتها المزعومة، لا يصلح معياراً لتاريخ أي لغة أو وضعية لغوية أخرى. وأياً ما يكن من أمر، فلا يجوز أن يغيب عن الوعي أن اللغات الأوروبية الحديثة المشار إليها هي، تكويناً وبنية، من إفراز قانون ازدواجية الفصحى والعامية. فاللغات الأوروبية هي بنت اللغة اللاتينية. ولولا أن هذه اللغة الأم خضعت خضوعاً شبه مطلق لقانون الازدواجية اللغوية لما كانت اللغات الأوروبية الحديثة رأت النور. فلهجات اللاتينية بالأمس، أو عامياتها بتعبير أدق، هي لغات أوروبا الفصحى اليوم. فاللاتينية كانت لغة كتابة وثقافة عالمة. وقد بلغ فيها الطلاق بين الكتابي والشفهي حداً بات متعذراً معه على دارسيها من الطلبة الفرنسيين أو الإنكليز أو الطليان أن يتفاهموا فيما بينهم ابتداء من القرن السادس عشر^(٣٢٦). وهذا الاشتغال الأكمل لقانون ازدواجية الفصحى والعاميات هو الذي أتاح إمكانية انفجار اللاتينية - بعد أن تحنطت فعلاً وأمست محض لغة مكتوبة - إلى عدة من لغات منطوقة أولاً، ثم مكتوبة في طور لاحق، هي لغات أوروبا القومية اليوم. وقد حملت هذه اللغات معها أثراً من تعسر مخاضها التاريخي ذاك تجلى في ما يسميه سوسور بـ «لاعقلانية» رسمها الكتابي. فبعيدة الشقة للغاية هي كتابة مونتانيي (١٥٣٣-١٥٩٢) عن كتابة ديكرت (١٥٩٦-١٦٥٠) أو فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨). وقراءة فيون (١٤٣١-١٤٦٣) أو رابليه (١٤٨٣-١٥٥٣) لا تقل عسراً على الطالب الفرنسي اليوم من قراءة امرىء القيس أو الشنفرى

(٣٢٦) أوتو يسبرسن: طبيعة اللغة وتطورها وأصولها، مصدر آف الذكر، ص ٢٥.

بالخط القديم على الطالب العربي. وحتى بعد أن تولدت العاميات الأوروبية من رحم الفصحى اللاتينية وأسست نفسها في لغات قومية مستقلة، كان يمكن، من جراء الاشتغال الدائم لقانون الفصحى والعامية، أن تعاود الانقسام على نفسها بدورها. ولكن وقاها من هذا المصير حدث تاريخي وثقافي كبير هو مولد الحداثة الأوروبية نفسها. فظهور الدولة المركزية والمطبعة والمدرسة شلّ قانون التجزؤ الدائم للغة عن فعاليته^(٣٢٧). وبدلاً من أن تفرض عاميات جديدة نفسها، فقد أفلحت الفصحى في أن ترقى بنفسها إلى مصاف لغة قومية، وكانت رافعتها إلى ذلك التنمية الثقافية المنقطعة النظير التي واكبت مخاض الحداثة الأوروبية وأخذت شكل ديموقراطية ثقافية وتعليمية غير مسبوق إليها في التاريخ.

إذن فمأزق ازدواجية الفصحى والعامية في العربية ليس ناجماً عن فعل «انتقام» مزعوم للحياة من اللغة «المحنطة»، بل مرده على العكس إلى إباء العربية الموت على منوال اللاتينية. فالعربية، وهذا ما يميّز مسيرتها التاريخية كلغة لثقافة عالمة، لم تخضع كاللاتينية لضرب من داروينية لغوية حكمت عليها بالاندثار كيما تتولد منها أنواع لغوية جديدة. فقد وَقَّتْها من هذا المآل القوة التثبيتية الهائلة للنص القرآني. ففي ظل مركزية النص القرآني ما كان لها أن تتطور تطوراً مستقلاً بموجب القانون اللغوي المحض، ولا أن يتأدى بها التطور الكمي المتصل إلى انقطاع كفي تموت معه الأصول وتتحوّل الفروع إلى أصول جديدة.

وفيما يتعلق بتاريخ العربية تحديداً، فإن أكثر ما يحتاجه البحث اللغوي هو إعادة النظر في فرضية فطرة الفصحى وهجنة العامية. فظهور الفصحى، وليس العامية، هو ما يحتاج إلى تفسير تاريخي. ذلك أن ظهور الفصحى هو على الدوام ظاهرة ثقافية، وليس محض ظاهرة لغوية فطرية. فظهور الفصحى يؤذن بمولد ثقافة مشتركة ويقدم لها الأداة اللغوية في وقت واحد. وكأداة لثقافة مشتركة، فإنه ليس من الضروري أن تكون الفصحى منطوقاً بها من قبل أي مجموعة لهجوية. فلغة الأشعار الهوميرية ما كانت لغة لأي قبيلة أو مدينة يونانية. وأرجح الظن أن لغة الشعر الجاهلي - فصحى العربية - كانت بدورها لغة «متعالية» ومجمعاً عليها بنوع من عقد ضمني للتفاهم المشترك بدون أن تكون لغة لهجوية لأي قبيلة. وقد تقدمت الإشارة إلى أن الشعر الجاهلي كوعاء للثقافة المشتركة - الشفوية

(٣٢٧) في شروط تاريخية مغايرة لعب النص القرآني دوراً مماثلاً في تثبيت العربية الفصحى والحؤول دون تأكلها تحت رحى العاميات.

بالضرورة في تلك المرحلة المبكرة - لا يقبل ظهوره التاريخي تعليلاً بمعزل عن تطور الثقافة البلاطية في مملكة الحيرة، وثقافة الأرستقراطية الدينية و «البورجوازية» التجارية في مكة التي كانت في آن واحد «بانثيون» العرب (الكعبة) ومركزهم «الأولبي» (عكاظ) وجمهوريتهم التجارية الأولى (إيلاف قريش). وقد تكون لهجة قريش هي أقرب لهجات العربية إلى الفصحى لأن القرشيين كانوا أكثر العرب اتصالاً واختلاطاً بغيرهم من القبائل. وبصرف النظر عن عملية الأمثلة Idéalisation التي أخضعت قريش لها لاحقاً بوصفها قبيلة الرسول التي نزل القرآن بلسانها، فإن النصوص القديمة التي تجمع على تفصيح قريش هي عينها التي تتفق على تلهيج سائر القبائل العربية، بما فيها تلك التي تحتل منها المرتبة الأولى فيمن أخذ عنهم كلام العرب. يقول الجاحظ في البيان والتبيين: «سأل معاوية يوماً: من أفصح الناس، فقال قائل: قوم ارتفعوا عن لخلخانية الفرات وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر، ليست لهم غمغمة قضاة ولا طمطممانية حمير. قال: من هم؟ قال: قريش»^(٣٢٨). ويقول ابن جنبي: «حدثنا أبو بكر محمد بن الحسن عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب قال: ارتفعت قريش في الفصاحة عن عننة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتثلثة بهراء»^(٣٢٩).

ولكن إذا كانت العامية على هذا النحو واقعة جاهلية، فهي أيضاً وعلى الأخص واقعة إسلامية. فشعوب الأمصار التي أسلمت وتعربت ما كان لها أن تنطق بالعربية، وبصورة فورية، نطقاً «فصيحاً». فهي أولاً لم تأخذ باللغة الفصحى، بل أخذت بلغة النازلين بأمصارها من العرب. وهذه الواقعة هي التي لاحظها الجاحظ حينما قال في البيان والتبيين: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة

(٣٢٨) البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا

تاريخ، ج ٣، ص ٢١٣.

(٣٢٩) الخصائص، ج ٢، ص ١١. وابن جنبي هو من يسوق بنفسه مثلاً على هذه اللهجات أو

«العاميات» المبكرة فيقول: «وأما كشكشة ربيعة فإنما يريد قولها مع كاف ضمير المؤنث:

إنكش وأيتكش وأعطيتكش. تفعل هذا في الوقف، فإذا وصلت أسقطت الشين. وأما

كسكسة هوازن فقولهم أيضاً: أعطيتكس ومنكس وعنكس. وهذا في الوقف دون الوصل»

(المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١-١٢).

والبصرة والشام ومصر»^(٣٣٠). ثم إن أهل الأمصار - وجلهم من الأعاجم - ما كانت تطاوعهم حبّالهم الصوتية على الأداء السليم لأصوات العربية. والجاحظ هو من لاحظ أيضاً هذه الظاهرة، فسامها «اللكنة» بقوله: «ويقال في لسانه لكنة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول». وضرب على ذلك أمثلة عدة، ومنها مثال أبي مسلم الخراساني الذي لم يكن يستطيع النطق بالقاف، فكان يقول بدلاً من «قلت له» «كلت له»^(٣٣١). ومثال زياد الأعجم الذي كان يجعل من الطاء تاء، ومن السين شيئاً. ويكاد يكون كذلك شأن كل الرقيق المجلوب: ألا ترى أن السندي إذا جُلب كبيراً فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زياً، ولو أقام في عليا تميم وسفلى قيس وبين عجز هوازن خمسين عاماً. وكذلك النبطي القح، خلاف المغلاق الذي نشأ في بلاد النبط، لأن النبطي القح يجعل الزاي شيئاً، أراد أن يقول زورق قال سوري، ويجعل العين همزة»^(٣٣٢).

وواضح للعيان أن موجة العاميات التي اجتاحت الأمصار بعد الفتح لم تكن هي الأخرى من قبيل «الانتقام». بل كان اللحن تطوراً محتوماً في مجتمعات مخارجه بات العرب يشكلون فيها أقلية. ولكن لئن شالت كفة العامية مع أهل الأمصار، فقد شالت أيضاً كفة الفصحى. والسرف في هذه المفارقة أن المستعربين من أهل الأمصار هم الذين تصدوا - كما تقدم البيان - لعملية تقنين العربية وتحويلها من لغة فطرية إلى لغة مكتسبة أو قابلة للاكتساب وفق ما تم لهم استقراؤه من قواعد نحوها ومنطقها في تجلية يعز نظيرها في تاريخ الدرس اللغوي. فمع الخليل وسيبويه والفراسي (وابن جني لاحقاً) مارست العربية لأول مرة في تاريخها نوعاً من الوعي الذاتي وقننت هذا الوعي في كلام اللغة عن اللغة الذي هو «النحو» أو «الميتالغة» كما تقول اللسانيات الحديثة. والحال أن هذا الفتح الكبير والمبكر معاً من فتوحات العقلانية هو ما يسميه ناقد العقل العربي باستهتار يعز نظيره أيضاً في الدرس الإبستمولوجي «تخنيطاً». وإذا علمنا أن جوهر ما فعله الخليل وزملاؤه هو أنهم حولوا العربية إلى لغة قياسية، وإذا علمنا أيضاً أن القياس - فضلاً عن أنه مبدأ كبير من مبادئ العقل - هو، كما يقول فردينان دي

(٣٣٠) البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨.

(٣٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٣.

(٣٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠.

سوسور، «العامل الأول في تطور اللغات»^(٣٣٣)، فلكم تبدو تهمة «التحنيط» تلك ناشزة وصارخة بخواتمها الدلالي.

ونحن لا ننكر، بعد، أن العربية تعاني معاناة خاصة من ازدواجية الفصحى والعامية. ولكن ليس الطريق إلى البرء لا المغالاة الدرامية في تشخيص الداء وعقابه، ولا على الأخص التحليل التاريخي المغلوط لأسباب نشوئه انطلاقاً من فرضية الفطرة الفصيحة والهجنة العامية. فقراءة صحيحة لتاريخ الفصحى بوصفها ثمرة تدخل ثقافي (الشعر الجاهلي + النص القرآني + العقلنة النحوية) شرط لا غنى عنه لضمان مستقبلها. فالمأزق الخاص الذي تتخبط فيه العربية ليس الازدواجية بحد ذاتها - فهذا قدر مشترك بين جميع لغات البشرية كما رأينا - بل الاتساع الخارق للمألوف للمسافة الفاصلة فيها بين الفصحى والعامية. وإذا ما تحدد الهدف بأنه تضيق هذه المسافة - لا إلغاؤها، فهذا مطلب مستحيل - تحدد الطريق بدوره: تثقيف العامية وتعميم الفصحى. وليس من سبيل إلى ذلك سوى التنمية الثقافية. ففي ظل ديموقراطية ثقافية كذلك التي باتت الحدائثة توفر شروطها يتحقق تقارب متبادل من الفصحى باتجاه العامية، ومن العامية باتجاه الفصحى. فهذه تكف عن أن تكون لغة نخبة مثقفة، وتلك تكف عن أن لغة جماهير أمية. وأسطع مثال على مثل هذه اللغة الوسيطة، التي تضيق فيها الشقة بين الفصحى والعامية، لغة وسائل الإعلام الجماهيري الحديث. وبدلاً من المغالاة الدرامية التي تسد سلفاً إمكانية كل مخرج ولا تترك من خيار آخر سوى اتخاذ موقف هجائي متشائم من العربية كلغة، فإن النقلة من المستوى اللغوي إلى المستوى الثقافي في طرح الأزمة تعيد فتح المجال أمام تدخل إرادي واع للتحكم بألية التطور اللغوي اللاإرادية واللاواعية. وهذا لا يعني أننا نريد أن نقابل تشاؤم ناقد العقل العربي بتفاؤل ساذج معاكس: فأزمة اللغة العربية والثقافة العربية عموماً لا تعد بانفراج وشيك ما دمنا ندخل القرن الحادي والعشرين وعلى كواهلنا عبء مئة وعشرين مليون أمة عربي.

بعد سلسلة التهم الكبرى التي يكيلها ناقد العقل العربي للعربية بوصفها لغة «بدوية»، «حسية»، «لاتاريخية»، «لاحملية»، الخ، يرميها بتهمة أخيرة وصغرى

(٣٣٣) دروس في اللسانيات العامة، ص ٢٢٣.

تصل هذه المرة بخطها أو برسم أبجديتها. فعنده أن العقل العربي هو بالضرورة عقل قارئ بالعربية. والحال أن فعل القراءة بالعربية هو غيره باللغات الأخرى. «إذا كان النحو في اللغات الأجنبية يساعد على النطق الصحيح لغوياً، دون أن يكون لذلك كبير علاقة بتحديد المعنى الذي يقصده المتكلم، فإننا في اللغة العربية لا نستطيع قراءة النص قراءة صحيحة إلا بعد اتخاذ قرار بخصوص المعنى الذي نعتقد أو نرجح أن المتكلم يقصده دون غيره. وبعبارة قصيرة: في اللغات التي تكتب فيها الحركات مع الحروف، نقرأ لنفهم. أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولاً حتى نتمكن من القراءة الصحيحة»^(٣٣٤).

وأول ما سنلاحظه هنا أنه حتى ملكية هذه التهمة لا تعود إلى الجابري. فقد كان أول من صاغها في الثقافة العربية على حد علمنا قاسم أمين. فمنذ مطلع القرن كتب في «مفكرته» يقول: «في اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم. أما في اللغة العربية فإنه يفهم ليقراً. فإذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكنه أن يقرأها: عَليم، أو عَليم، أو عَلم، أو عَلم، أو عَلم، ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق إلا بعد أن يفهم معنى الجملة. فهي التي تعين النطق الصحيح»^(٣٣٥).

ومن بعد قاسم أمين ردد العديد من المستشرقين الفكرة عينها. ومن هؤلاء لويس ماسينيون الذي كتب في عام ١٩٤٩ يقول: «إن كل قوام النحو في العربية النطق بالنص؛ وفي العبرية كذلك. فإذا نطقت بالنص تكون قد فهمته. فلا بد من أن تتهجى وتنطق. ولتتعلم كيف تقرأ عليك أن تفهم. عليك أن تعرف كيف تحلل الجملة نحوياً»^(٣٣٦).

نحن إذن إزاء فكرة تكاد تكون من سقط المتاع ولا تكاد تتمتع بأي عمق «إبستمولوجي»، وهو العمق الذي يفترض بناقد العقل العربي أنه يجري حفريات في طبقاته التحتية. ولكن نظراً إلى أن العمق الوحيد الذي يباطن هذه الفكرة،

(٣٣٤) ب. ع. ع، ص ٤٦.

(٣٣٥) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٦، الجزء الأول، ص ١٥٨-١٥٩.

(٣٣٦) لويس ماسينيون: «التركيب الداخلي للجملة في اللغات السامية» في: الأعمال الصغرى Opera Minora، مصدر أنف الذكر، ج ٢، ص ٥٧٥.

وغيرها مما تقدمها، هو نية الهجاء والتشنيع بأي ثمن على العربية، فسنبسط بدورنا إلى أن نعمل على المستوى عينه لنبدي الملاحظات الاعتراضية الخمس التالية:

أولاً، إن الدرس اللساني الحديث قد أكد، بلسان رائده المؤسس فردينان دي سوسور دوماً، أن «الكتابة مستقلة عن اللغة»، مثلما «اللغة مستقلة عن الأبجدية». فـ «اللغة والكتابة نظامان متميزان للعلامات». ومن يشأ أن يحكم على اللغة بدالة رسمها الكتابي «فكم يعتقد أن أفضل سبيل إلى معرفة شخص بعينه التفرد في صورته الفوتوغرافية بدلاً من وجهه»^(٣٣٧). وأكبر دليل على استقلالية اللغة عن نظام الكتابة هو أن بعض اللغات قد يتفق لها أن تغير نظامها الأبجدي منى وثلاث ورباع كما حدث لبعض لغات آسيا الوسطى التي تنقلت - ولا تزال - بين الأبجديات العربية والكيريلية واللاتينية.

ثانياً، إن المباحث النفسية الحديثة، وعلى الأخص منها المخبرية، قد أثبتت بشكل نهائي أن القراءة فعل تركيب لا تحليل. فالجملة تقرأ قبل أن تقرأ كلماتها، والكلمة تقرأ قبل أن تقرأ حروفها. وإذا صححت دعوى قاسم أمين، ومن بعده الجابري، بأن العربية لا تقرأ إلا إذا فهمت أولاً، فإن العربية ترقى في هذه الحال إلى مستوى لغة نموذجية من منظور علم نفس القراءة.

ثالثاً، لئن وصف ماسينيون وغيره من المستشرقين الرسوم الكتابية العربية - والسامية إجمالاً - بأنها «جسد بلا روح»، وهذه الروح لا تدب في الجسد إلا بـ «التهجي» و «النطق»، فلأن العربية بالنسبة إليهم، وطبقاً لمفردات ابن خلدون، ملكة ثانية، وليس ملكة أولى. وإذا صح ما يذهب إليه ناقد العقل العربي من أن الكتابة، وليس اللغة وحدها، آسرة للعقل، فليس من عجب أن يعطي المستشرقون الحركات تلك الأهمية «الروحية» الكبيرة ما داموا في قراءتهم للعربية مأسورين بطريقة كتابة اللغات الأوروبية التي تساوي في الأهمية بين الصوامت والصوائت ولا تنطق، ولا سيما في اللغات اللاتينية الأصل، بالصوامت إلا بدالة الصوائت. وطبقاً للمفردات الخلدونية دوماً، فإن القراءة الاستشرافية قابلة للوصف بأنها قراءة «بالاكتساب» لا «بالطبع». ومن ثم فليس من عجب أيضاً أن يكون مفتاح هذه القراءة الاكتسابية هو «التهجي» مع ما يستتبعه من تقديم

(٣٣٧) دروس في اللسانيات العامة، ص ٤٥ - ٤٦.

للتحليل على التركيب، على عكس واقع الحال في القراءة الطبيعية.

رابعاً، صحيح أن العربية - والساميات عموماً - لا تتعامل مع الصوائت على نفس منوال اللغات اللاتينية الأصل، ولكنها بالمقابل تولي أحرف المد - الألف والواو والياء - أهمية كبرى في مورفولوجيتها الكتابية والصوتية معاً. وتكاد أحرف المد هذه تؤدي في العربية نصف الوظيفة التي تؤديها الصوائت في اللغات اللاتينية الأصل^(٣٣٨). أما النصف الآخر من الوظيفة «الإفهامية» فتؤديه الطبيعة الوزنية والجزرية - الاشتقاقية للعربية. فليس من كلمات «فالتة» أو «شاردة» في العربية، بل جميعها «معتقلة» في صيغتها الوزنية والتصريفية. وهذا ما يجعل من العربية كما تقدم القول لغة جبرية، يقوم لها ما يسميه الصرفيون فاء الفعل وعينه ولامه ولواحقها مقام الرموز الرياضية. وفي شبكة جبر العربية هذه تتخذ جميع الكلمات^(٣٣٩) محلها بصورة نظامية طردية لا تدع مجالاً لتكهن أو تحبظ كبير في ما يصفه ناقد العقل العربي تهويلياً بأنه «اتخاذ قرار بخصوص المعنى».

خامساً، كما أنه ما من لغة مثالية كذلك ما من أبجدية مثلى. فليس ثمة من أبجدية تحقق التطابق التام بين الصوت والرسم الكتابي. ولا شك أن للكتابة العربية عيوبها، ولكن لكل الأبجديات الأخرى عيوبها أيضاً. ولئن تكن الفرنسية هي واحدة من أكثر اللغات تطوراً وتعقلناً في العالم الحديث، فقد شكك سوسور مراراً من الطلاق في الفرنسية بين اللغة والكتابة. فعلى حين أن اللغة قيد تطور دائم، وإن وئيد للغاية في كثير من الأحيان، فإن الكتابة تجنح إلى أن تبقى ثابتة. «وهذا ما يجعل الرسم لا يعود يطابق ما يفترض فيه أنه يمثله». وعلى هذا النحو تتخلف الكتابة عن اللغة، وتأخذ أحياناً شكلاً «مَرَضِيّاً»، بل «لاعقلانياً»، كما في حالة الفرنسية التي «بقيت فيها الكتابة راكدة منذ مطلع القرن التاسع عشر»^(٣٤٠). فالفرنسي المعاصر يكتب «Mais» و«Fait» ولكنه يلفظ «Mé» و«Fé» ولكنه في الوقت الذي يلفظ فيه «Mé» أو «Fé»، فإنه يستطيع أيضاً أن يكتب «Mais» (لكن) و«Mai» (أيار) و«Mée» (اسم قرية) و«Mes» (خاصتي) و«M, ait» (من فعل الملك) و«M'est» (من فعل الكون) أو أن

(٣٣٨) لا ننس أن بعض اللغات الأوروبية مثل البولونية تعرف ظاهرة الصوائت المنقطعة عن الصوائت.

(٣٣٩) خلا الخماسيات، وهي على كل حال نادرة.

(٣٤٠) دروس في اللسانيات العامة، ص ٤٨ - ٥١.

يكتب «Fait» (واقعة) و«Fais» (أصنع) و«Faix» (حمل) و«Fée» (جنية). وإذا كانت الكتابة العربية تعاني من نقص الحركات، فإن اليونانية الكلاسيكية، اللغة المثلى للعقل البرهاني في نظر ناقد العقل العربي، كانت تعاني في رسمها الكتابي من غياب الحركات الدالة على المد - على ما للمد في اليونانية من أهمية في الدلالة على تغير المعنى - مما يجعل حكم الأبجدية اليونانية في ذلك كما يقول غليسون كحكم الأبجدية الفينيقية التي أنكر عليها المنكرون من الناطقين بلسان المركزية الأوروبية «صفة الأبجدية الحقيقية لخلوها من الصوائت»^(٣٤١).

والواقع أن أكثر ما يميز الأبجدية العربية هو انتمائها إلى أسرة الأبجديات الصوتية المجردة المحصورة حروفها بأقل من ثلاثين بالمقابلة مع الأبجديات التصويرية (الإيديوغرافية) مثل اليابانية والصينية التي يتراوح عدد حروفها ما بين بضع مئات وبضعة آلاف. فالكتابة العربية ليست بصرية عينية، بل ذهنية خالصة. وبصفتها هذه فإنها منفتحة انفتاحاً تاماً على لغة العقل المجرد. ولا عجب من ثم أن تكون العربية واحدة من اللغات القليلة في العالم التي أمكن لها أن تطور معجماً فلسفياً. فقد أتاحت لها الإمكانية التقنية لذلك طبيعة رسمها الكتابي. وبصرف النظر عن الدور المباشر للعامل الديني، لا يجوز أن ننسى أن الأبجدية العربية هي الأبجدية المعتمدة في العديد من لغات العالمين الآسيوي والأفريقي بدءاً بالأردية والفارسية والتركية قبل اللتنة والماليزية وانتهاءً بالغولاوية والهاوسية والسواحلية في أفريقيا الوسطى^(٣٤٢).

ولا شك أن الكتابة العربية أورثت هذا العالم الإسلامي الواسع بعض قصورها، ولكن هذا القصور ليس أكثر خطورة بكثير من ذلك الذي أورثته اللاتينية للعالم المسيحي، وهو بكل تأكيد أقل خطورة بكثير من ذلك الذي أورثته الصينية للعالم البوذي - الكونفوشي.

وفي الوقت الذي يمثل فيه هذا القصور النسبي دعوة مفتوحة لإصلاح الكتابة العربية مستقبلاً - وهو إصلاح يتيح إمكانية جديدة له التطور المذهل لتقنية

(٣٤١) مدخل إلى اللسانيات، ص ٣٢٧. وفي الواقع، ليس هذا هو العيب الوحيد للكتابة اليونانية الكلاسيكية. فهذه الكتابة كانت تلصق الكلمات ولا تفرق بينها، مما يجعل القراءة بها لا تقل عسراً عن القراءة بالخط العربي القديم قبل اختراع التنقيط.

(٣٤٢) لا ننس أن مسلمي اسبانيا الذين أجبروا على الارتداد إلى الكاثوليكية ظلوا يكتبون الإسبانية بأحرف عربية.

الحاسوبات الآلية - فإننا نختم بطرح هذا السؤال الأخير: هل أفرغ ناقد العقل العربي كل ما في جعبته «الإبستمولوجية» ضد اللغة العربية التي يبدو أنه يكن لها كرهاً غير قابل للتفسير في رأينا إلا بالاستناد إلى معطيات التحليل النفسي؟

الواقع أننا لا نقلب فصلاً من فصول كتابات ناقد العقل العربي إلا ونقع فيه على إغارة من ذات اليمين أو ذات الشمال على العربية المحمّلة في الأحوال جميعاً قسطاً جسيماً من مسؤولية قصور العقل العربي بوصفه محض عقل بياني. فناقده هذا العقل يختم مثلاً عرضه للنظام المعرفي العربي البياني بهذا السؤال: «لماذا اختار البيانيون بناء رؤيتهم للعالم بصورة تخدم جانباً دون آخر في العقيدة الإسلامية (= جانب الحدوث دون جانب النظام)؟ لماذا فضلوا دليل الحدوث المبني على نظرية الجوهر الفرد المكرسة للانفصال، ولم يختاروا دليل العناية الذي يجعل الإنسان يرى ما في العالم من نظام واتصال...؟ غني عن البيان القول إننا بطرح هذا السؤال لا نريد الخوض في الاعتبارات الدينية ولا في العوامل السياسية التي قد تكون أملت ذلك «الاختيار»... ولكننا نريد التماس جواب لهذا السؤال في إطار التحليل الإبستمولوجي وحده، وهو التحليل الذي نتوخى منه الكشف عن الأصول الدفينة التي تشد إليها الصورة العالمة للبيان رؤية ومنهجاً. فأين نجد هذه الأصول إذن؟ نجدها في السلطة المرجعية الأولى والأساسية التي تحكم التفكير البياني العربي، سلطة اللغة العربية... واللغة العربية هي تلك التي جمعت من الأعرابي (= صانع العالم العربي)... والاحتكام إلى الأعرابي معناه الاحتكام إلى عالم عرب الجزيرة العربية في الجاهلية... وإلى المبادئ التي تحكم الرؤية البيانية لهذا العالم، وفي مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز... فالرؤية التي تحملها اللغة العربية معها رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال»^(٣٤٣).

إننا لا نسوق هذا النص كي نناقشه، فهذا موضعه في فصل لاحق عن إشكالية التوزيع الثلاثي للنظام المعرفي إلى برهان وبيان وعرفان. وإنما نكتفي هنا بإبداء ملاحظتين ختاميتين. أولاهما أن التشنيع الدائم على العربية هو أحد ثوابت الإبستمولوجيا الجابرية، وثانيتهما أن هذه الإبستمولوجيا تباطنها استراتيجية نقدية قابلة للوصف بأنها «انتهازية»^(٣٤٤). فالجابري لا يتوقف أبداً في مشروعه النقدي

(٣٤٣) ب.ع.ع، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٣٤٤) أو تقوم على مبدأ «التقية» كما كان لاحظ أحد نقاد الجابري، وهو بنسالم حميش، في إشارته إلى أن صاحب مشروع نقد العقل العربي لم يركز على الصفة العربية لهذا العقل =

عند الواقعة المركزية التي هي الواقعة القرآنية التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية وحدودها معاً، بل هو يقفز «إبستمولوجياً» إما إلى ما قبلها، أي إلى اللغة العربية بوصفها السلطة المرجعية للعقل العربي «القاصر»، وإما إلى ما بعدها، أي إلى «عصر التدوين» بوصفه الإطار المرجعي لهذا العقل. وفي المرة اليتيمة التي يأتي فيها بذكر الواقعة القرآنية في خاتمة القسم الأول من «بنية العقل العربي» الذي يكرسه لبيان «ما البيان؟»، فإنه ينكر أن يكون «البيانيون»، بمن فيهم علماء الكلام المسلمون، اتخذوا «النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة». فهم، على العكس، قد قرؤوه «بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم الأعرابي، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حَكَمًا، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن». ومن هنا كان المنقلب الكبير في التاريخ الإسلامي: فبدلاً من أن يؤدي النص القرآني الذي «نزل بلغة العرب» رسالته في التجاوز بهم «من عالم جاهليتهم إلى عالم آخر، ليخرجهم «من الظلمات إلى النور»، فقد حدث العكس، إذ «نزل القرآن بلغة العرب ليقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها: عالم الأعرابي»^(٣٤٥).

ورغم أن ناقد العقل العربي يضع في نهاية هذا النص الخطير علامة استفهام ليعطيه شكلاً تساؤلياً أكثر منه تقريرياً، فإن هذا الحذر الشكلي لا يخفف من حمولة النص من الكراهية للغة العربية ومن الافتتاحات عليها وعلى التاريخ الإسلامي معاً. فناقده العقل العربي يفك هنا مرة أخرى التضامن المصيري بين اللغة العربية والنص القرآني (بعد أن كان فكه مرة أولى عندما ادعى أن اللغويين والنحاة العرب قاطعوا النص القرآني)، ليؤكد أن «لغة الأعرابي» التي أسرت العقل العربي أسرت أيضاً قراءة هذا العقل للنص القرآني. وناقده العقل العربي يزعم بعد ذلك - وإن ضمناً - أن التاريخ الإسلامي كان محض تكرار للتاريخ الجاهلي (ومن هنا فرضيته التي ستكون لنا إليها عودة عن «الزمن الميت» للتاريخ والثقافة العربيين)، وأن «الخروج» الوحيد الذي تم في هذا التاريخ، بحكم القوة القاهرة «للسلطة المرجعية الأولى» التي هي اللغة العربية «البدوية» و«اللاتاريخية»، هو من «ظلمات» إلى «ظلمات».

* * *

= إلا تفادياً لمغبة الكلام عن العقل الإسلامي.
(٣٤٥) ب. ع. ع. ص ٢٤٨.

في ختام هذا الفصل عن «إشكالية اللغة والعقل»، المتأزر مع الفصل الذي سبقه عن «إشكالية عصر التدوين»، لا يصعب علينا أن نحدد كنه الاستراتيجية النقدية المباطنة لكل مشروع الجابري في نقد العقل العربي. فمحور هذه الاستراتيجية القفز على الواقعة القرآنية - التي تقوم للحضارة العربية الإسلامية مقام المركز للدائرة - إلى ما قبلها وإلى ما بعدها في آن معاً لمحاصرة العقل العربي بين فكي كماشة: اللغة العربية بوصفها «المحدد الأساسي، ولربما الحاسم، للعقل العربي بنية ونشاطاً»، وعصر التدوين بوصفه «الإطار المرجعي» لهذا العقل. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن اللغة العربية المعنية هي حصراً اللغة المحدود عالمها «بحدود عالم الأعراب» و«حياتهم الحسية البدائية»، وأن عصر التدوين المعني هو حصراً العصر الذي أعاد بناء «العالم الحسي اللاتاريخي» لأولئك الأعراب «اعتماداً على أدنى درجات الحضارة العربية عبر التاريخ، حضارة البدو الرحل التي اتخذت كأصل، وفرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء»^(٣٤٦)، قوامها تحكيم قديم البداوة بجديد الحضارة، يغدو مسوغاً لنا أن نتحدث، لا عن فكي كماشة، بل عن كرسي إعدام كهربائي. فناقد العقل العربي لا يصوغ إشكالياته عن البداوة المزدوجة للغة هذا العقل ولإطاره المرجعي إلا بهدف اتخاذه موضوعاً لحكم بالعدمية العقلانية. وربما باستثناء رينان، كبير نفاة «العقل السامي»، فليس أحد تطرف مثله في نفي صفة العقل عن العقل العربي. فتحت قلمه لا يعود من نصاب لهذا العقل سوى أنه لا عقل.

(٣٤٦) ت. ع. ع. ص ٩٣.