

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

فصلية علمية محكمة - تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

نقدُ الحضورِ اللامعِ في في الخطابِ النحويِّ

د. عبد الباسط عثمان علي مادي

قسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة سبها

ليبيا



ISSN: 1560 - 5248

الرسالة ٥٨٠ - الحولية ٤٢

١٤٤٣هـ / ٢٠٢١م (ديسمبر)

حواصط الآداب والعلوم الاجتماعفة

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

تصدر عن مجلس النشر العلمف - جامعة الكويت

فصلفة علمفة محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل؁
وتعنى بنشر الموضوعات الفف فدخل فف مجالات
العلوم الإنسانفة والاجتماعفة.

الحولفة الفائف والأربعون
الرسالة الثمانون بعد المئة الخامسة
١٤٤٣ هـ / ٢٠٢١ م

هيئة التحرير

أ.د. يعقوب يوسف الكندري

رئيس هيئة التحرير

أ.د. عبد العزيز علي سفر

قسم اللغة العربية وآدابها

أ.د. عبد الله محمد الغزالي

قسم اللغة العربية وآدابها

أ.د. نعمان محمود أحمد جبران

قسم التاريخ

أ.د. تغريد محمد القدسي

قسم دراسات المعلومات

د. عبد الله محمد الجسمي

قسم الفلسفة

أ.د. هشام فتحي جاد الرب

قسم علم النفس

د. أحمد مبارك الحصم

قسم الجغرافيا

د. إبراهيم ناجي الهدبان

قسم العلوم السياسية

مها إبراهيم المسعد

مديرة التحرير

الهيئة الاستشارية

أ. د. منى بيكر

جامعة مانشستر - المملكة المتحدة

أ. د. باسل حاتم

الجامعة الأمريكية - الشارقة

الإمارات العربية المتحدة

أ. د. عبد القادر الفاسي الفهري

قسم اللغة العربية - جامعة محمد الخامس

أ. د. إبراهيم السعافين

قسم اللغة العربية - الجامعة الأردنية

أ. د. حمدي حسن أبو العينين

قسم كلية الإعلام - جامعة مصر الدولية

أ. د. إسماعيل صبري مقلد

قسم العلوم السياسية - جامعة أسيوط

أ. د. محمود السيد أبو النيل

قسم علم النفس - جامعة عين شمس

قواعد النشر

في حَوَلِيَّاتِ الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١- تنشرُ الحَوَلِيَّاتُ البحوثَ والدِّرَاسَاتِ الأصيلَةَ باللغَتَيْنِ العربيَّةِ والإنجليزيَّةِ في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية والآداب.
 - ٢- أن تُمثِّلَ الدِّرَاسةُ إضافةً جديدةً في حقل التَّخَصُّصِ.
 - ٣- لم يُسَبِّقْ نُشْرُ الدِّرَاسَةِ بأيِّ صورة كانت، ولم يسبق أيضاً تقديمها للنَّشرِ إلى جهة أخرى في أثناء وُرودها إلى الحَوَلِيَّاتِ. ويلتزم الباحثُ بكتابة إقرارٍ وتعهُّدٍ بأنَّ البَحْثَ المُقَدَّم لم يسبق نُشْرُهُ في أيِّ وعاء نشر، أو أرسل إلى جهة أخرى.
 - ٤- ألا يقلَّ عَدَدُ كلماتِ الدِّرَاسةِ عن (١٥٠٠٠) كلمة، شاملة المراجع والهوامش والجداول، (بحدود ٥٠ صفحة). وألا يزيدَ عددُ الكلماتِ عن (٦٠٠٠٠) كلمة (في حدود ٢٠٠ صفحة).
 - ٥- يُقدِّمُ البَحْثُ بالبريد الإلكتروني: (aass@ku.edu.kw) مكتوباً بواسطة مُعالِج النُّصوص Microsoft Word وعلى مسافة ونصف، وينط (١٤) Arabic Simplified. في حالة البُحوثِ باللُّغة العربيَّة، وعلى مسافتين، وينط (١٢) Roman New Times في حالة البُحوثِ باللُّغة الإنجليزيَّة.
 - ٦- يُزَفِّقُ الباحثُ ملخَّصاً للبَحْثِ، مطبوعاً باللغَتَيْنِ العربيَّةِ والإنجليزيَّةِ، في حدود (٢٠٠) كلمة. على أن يحتوي ملخَّصُ البَحْثِ على: هَدَفُ الدِّرَاسةِ وأسئلتها، ومنهج الدِّرَاسةِ المُستخدَم، وأبرز النتائج المُستخلصة، وأهم الاستنتاجات.
 - ٧- يُزَفِّقُ الباحثُ مع البَحْثِ سيرةً علميةً مُختصرة، مطبوعة باللغَتَيْنِ العربيَّةِ والإنجليزيَّةِ، تشمل أهم مؤلفاته وأبحاثه.
 - ٨- تُقدِّمُ الخرائط والأشكال والرسوم (إن وُجدت) بأصولها الصَّالحة للطباعة بصيغة JPG، وبمستوى دقة ٨٠٠×٦٠٠.
 - ٩- في حالة رغبة الباحثِ بنَشْرِ الصُّور أو الخرائط أو الأشكال البيانيَّة الملونة؛ يلتزم بدفع تكاليفها.
 - ١٠- يراعي الباحثُ عند كتابة البَحْثِ الالتزامَ بأحدث نسخة من أحد النُّظامين:
أ - Modern Language Association MLA
ب - American Psychological Association APA
- يستخدم في البحوث والدِّرَاسات في مجال العلوم الإنسانية والآداب نظام MLA، والبحاث في مجال الدِّرَاسات الاجتماعية نظام APA، من حيث كتابة المراجع والهوامش في متن البَحْثِ، أو في قائمة المراجع.
- أولاً: في الدِّرَاسات في مجال العلوم الإنسانية والآداب، يمكن كتابة المرجع على نظام MLA على الوجه الموضح أدناه:
- ١ - الهوامش: - توضع الهوامش في نهاية البَحْثِ في حالة عدم وجود فصول.
 - ترتَّب أرقامُ التَّوثيقِ بطريقة متسلسلة حتى نهاية كلِّ فصل، أو حتى نهاية البَحْثِ في حالة عدم وجود فصول.
 - تثبت الهوامش عند ذِكْرِها لأوَّلَ مرَّةٍ كاملةً على النَّحو الآتي: اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود)، رَقْمُ الجزء، رَقْمُ الطُّبْعَةِ، اسم الناشر، مكان النَّشر، سنة النَّشر، رَقْمُ الصَّفحة.
- مثال: (ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جزء ٢، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١١٦).
- ٢- المراجع:
- (فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، ط ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١١).

ويمكن الرجوع إلى العديد من المواقع التي توضح عملية استخدام المراجع، منها:

[quickguide/mla/com.libguides.irsc: http](http://quickguide/mla/com.libguides.irsc)

ثانيًا: في مجال العلوم الاجتماعية، يمكن كتابة المراجع على الوجه الموضح أدناه (APA):

١- كتابة المرجع في المتن: اسم العائلة للمؤلف متبوعًا بفاصلة، ثم سنة النشر. (يُرجى الرجوع إلى دليل التوثيق وفقًا لنظام APA لمزيد من التفاصيل)

مثال: (Cortois, 2001)

٢- قائمة المراجع: يُرجى الرجوع إلى دليل التوثيق وفقًا لنظام APA للتفاصيل.

مثال:

Jones, J. (2005). Writing with style. Style Writing Journal, 12 (6), 1433-.

<http://www.apastyle.org>

ويمكن زيارة موقع:

لمعرفة القواعد الخاصة بهذا النظام.

١١- يجب أن تشمل جميع البحوث على قائمة المراجع كاملة في نهاية البحث، على أن يكون بنط الكتابة بالنص الروماني (Roman Script).

١٢- لمعرفة قواعد وأخلاقيات النشر رجاء مراجعة موقع الحوليات الإلكتروني.

شروط قبول البحوث في الحوليات:

أ - لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها بأي طريقة.

ب - لا تقبل المجلة نشر أبحاث الماجستير أو الدكتوراه أو أي مستلآت منها.

ج - لا تُرد ولا تُسترجع أصول البحوث المقدمة للنشر، سواء نُشرت أم لم تُنشر.

د- لا يجوز نشر البحوث في جهات أخرى بعد موافقة الحوليات على نشرها. وإذا ثبت ذلك؛ فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن.

هـ- يمكن للباحث نشر بحثه في جهات أخرى، بعد الحصول على إذن كتابي سابق من رئيس التحرير، وبعد انقضاء ثلاث سنوات - على الأقل - على نشره في الحوليات.

و- يُعرض البحث الذي تتوافر فيه القواعد المذكورة سابقًا، بعد موافقة هيئة التحرير، على مُحكمين لتقرير مدى صلاحية البحث للنشر في المجلة.

و- تمنح المجلة للباحث خمسين نسخة من بحثه المنشور، كإهداء.

تُرسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى رئيس التحرير عن طريق البريد الإلكتروني للمجلة.

رئيس تحرير حويات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي: 72454

الكويت

ISSN 1560 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS>

E-mail: aass@ku.edu.kw

افتتاحية الإصدار الثاني من الحولية الثانية والأربعين - ديسمبر ٢٠٢١

بقلم رئيس التحرير: أ.د. يعقوب يوسف الكندري

يتابع العالم بقلق وتفاؤل في آن واحد أحداث كورونا المستجد وما سوف تؤول إليه الأيام القليلة القادمة في ظل البدء بالوصول إلى نسب معقولة ومقبولة من عملية التطعيم التي شملت عددًا كبيرًا من أفراد المجتمع وقطاعاته في المجتمعات الإنسانية حول المعمورة وباختلاف نسبي من قطر إلى آخر، وفي ظل موافقة المنظمات الصحية على علاجات من هذا الوباء العالمي جاء ليعمل جنبًا إلى جنب مع فاعلية اللقاحات المستخدمة، إضافة إلى القلق من الموجة الرابعة التي بدأت تضرب أجزاء من المعمورة. فما تخفيه الأيام القادمة يدعو للحذر ويدعو السلطات الصحية إلى ضرورة القيام بمبدأ التنبؤ لمواجهة الأسوأ لا قدر الله. فعلى الرغم من موجات التفاؤل الطبي العام بانقشاع هذه الجائحة، فإن ما ينظر إليه البعض هو أن هذا الفيروس من الممكن أن يخبئ بعضًا من المفاجآت التي قد تعيد الحياة إلى مربعها الأول، وخاصة أن هناك بعضًا من الدول قد عادت فعليًا إلى المربع الأول، وتم تطبيق الإغلاق بشكل عام على بعض من المدن نتيجة لتزايد الحالات وتشكيلها خطرًا على الوضع الصحي العام وتعرضها لموجة جديدة؛ وهذا ما دعا المنظمات الصحية إلى الاعتماد على الاستخدام الطارئ أيضًا للقاح الفئات العمرية الصغيرة من ٥ إلى ١٢ سنة. فزيادة جرعات التلقيح تتزامن مع زيادة في الانتشار، والغلبة في النهاية للتوتيرة المتسارعة لأي من الحدثين. إن التنبؤ قد يكون صعبًا على الرغم من أن المؤشرات العامة تعتبر إيجابية، ولكن التعامل مع هذه الجائحة والموجات المتكررة يحتاج إلى ردة فعل صحية طبية سريعة، وقد تغيب حتى عن المختصين في طريقة تعامل مثلى مع الأوضاع. وقد يكون من أبرز المستجدات وطرائق التعامل الآن هو إقرار الجرعة التنشيطية الثالثة، والتي دعت المنظمات الصحية إلى ضرورة تلقيها على الرغم من أنها لم تكن بالحسبان مع بداية ظهور اللقاح واستخدامه.

قد يكون هذا العدد مختلفًا نوعًا ما ؛ فهو العدد الأول الذي يبلغ فيه عدد الرسائل الصادرة سبع رسائل بعدما كانت ستًا لفترة طويلة من الزمن. لقد وافقت هيئة التحرير مشكورة على زيادة عدد الرسائل؛ وذلك لتكسد عدد كبير من البحوث المقبولة. وسوف

تسعى الحوليات إلى اختصار المدة من خلال إصدار سبع رسائل فصلية، إضافة إلى القيام بإصدار أعداد خاصة ترتبط بموضوع محدد يمكن أن تقلص قائمة الانتظار الطويلة. في هذا العدد هناك سبع رسائل متنوعة: ففي الرسالة ٥٨٠، جاء الباحث عبد الباسط عثمان مادي من جامعة سبها في ليبيا ليعرض بحثاً عن «نقد الحضور اللامع في الخطاب النحوي». وفي الرسالة ٥٨١، جاءت دراسة عن «خبرات ما بعد الطلاق في المجتمع الأردني: منظور ظاهراتي» للباحثين محمد عبد الكريم الحوراني وحسين محمد العثمان من جامعة الشارقة. وجاءت الرسالة ٥٨٢ أدبية تستعرض «الفصل بين الضرورة الشعرية والاتساع النحوي» للباحث محمد صالح الشيزاوي من جامعة السلطان قابوس من سلطنة عمان. أما الرسالة ٥٨٣، فكانت تحت عنوان «سفر التكوين: قراءة في بدايات محمود درويش الشعرية» لخليل الشيخ من مركز أبو ظبي للغة العربية في دولة الإمارات العربية المتحدة. وانطلقت الرسالة ٥٨٤ لتناقش قضية اجتماعية تمثلت في «تسول الأطفال في المدن المصرية في إطار الإتجار بالبشر: دراسة حالة لبعض الأطفال المتسولين» للباحث محمد إبراهيم مبروك من جامعة الفيوم بجمهورية مصر العربية. وجاءت الرسالة ٥٨٥ عن «وعي الطلاب بمخاطر التلوث البيئي: دراسة ميدانية» لياسر النجار من جامعة طنطا من جمهورية مصر العربية أيضاً. أما الرسالة ٥٨٦، فكانت اجتماعية أدبية وعن «قراءة سوسيولوجية في شعر عروة بن الورد» لفوزية العندس من جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن في المملكة العربية السعودية. نرجو أن يحقق هذا التنوع المطلوب، وأن تكون نزهة فكرية مناسبة للباحثين والقراء الأعزاء.

الرسالة ٥٨٠

نقدُ الحضورِ اللامعِ في في الخطابِ النَّحْوِيِّ

د. عبد الباسط عثمان علي مادي

قسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة سبها

ليبيا

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الثانية والأربعون ١٤٤٣هـ / ٢٠٢١م

المؤلف :

د. عبدالباسط عثمان علي مادي

- دكتوراه في الفلسفة، في الفكر العربي المعاصر، دكتوراه في الفلسفة ثانية/ في تاريخ العلم العربي.
- عضو لجنة التحرير بمجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، ٢٠١٨ - ٢٠٢٠.
- عضو لجنة أخلاقيات البحث العلمي بجامعة سبها، ٢٠٢٠.
- أستاذ مشارك في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة سبها، ليبيا.
- يرأس حالياً اللجنة الفنية للمطبوعات والنشر والتأليف والترجمة على مستوى جامعة سبها، ٢٠١٧ - ٢٠٢١.

الإنتاج العلمي:

أولاً - الكتب:

- ١- نقد الخطاب ما بعد الوضعي: دراسة نقدية للاشتراطات المعرفية عند توماس كون وكارل بوبر. الطبعة الأولى، مجلس الثقافة العام، سرت، ليبيا، ٢٠٠٨.

ثانياً - البحوث المنشورة:

- ١- التبيينة الإيديولوجية للمفاهيم المعرفية: أنموذج القطيعة عند الجابري، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، المجلد الثاني، العدد الأول، ٢٠٠٣.
- ٢- القراءة الإيديولوجية ومحاولة كتابة تاريخ عالمي، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، المجلد الثاني، العدد الثاني، ٢٠٠٣.
- ٣- خطاب السقوط، سقوط الخطاب، مجلة دراسات، مركز دراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، السنة الخامسة، العدد التاسع عشر، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٤.
- ٤- التسويغ العقلاني للخطاب اللاعقلاني: «الغزالي وخطاب الكرامة»، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الوطني للبحث والتطوير، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٥.
- ٥- الأخلاق والخطاب الأخلاقي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الوطني للبحث والتطوير، المجلد الثامن عشر، العدد الثالث، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٧.
- ٦- إبيستيمولوجيا هيوم والتأصيل الفلسفي، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، المجلد السابع، العدد الأول، ٢٠٠٨.
- ٧- وهم القراءة التاريخية، الغزالي ضد الكندي، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، العدد الثاني، ٢٠١٧.
- ٨- نقد الزعم المعرفي في الخطاب العربي المعاصر أنموذج زكي نجيب محمود، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب جامعة بنغازي، العدد ٤٣، ٢٠١٨.
- ٩- الخطاب العربي المعاصر وأصالة الفلسفة العربية الإسلامية، مجلة الجامعي، النقابة العامة لأعضاء هيئة التدريس الجامعي، العدد ٢٧، ربيع ٢٠١٨.
- ١٠- نقد الزعم المعرفي في الخطاب العربي المعاصر أنموذج محمد عابد الجابري، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة سبها، العدد الأول، ٢٠١٩.

المحتوى

١٣	الملخص
١٥	المدخل
٢٠	مفهوم اللغة وطبيعتها
٢٧	الخطاب الكتابي وآليات التجاوز
٣١	علم النحو في جبة المقدس
٣٧	الخطاب النحوي من السياق الشفهي إلى الحيز المكاني
٥١	- التقنيات النحوية والحضور غير المتفكر فيه
٦٤	المعجم اللغوي تكريس لعالم الأعرابي
٨٣	علم التفسير وتكريس عالم الأعرابي
٨٩	- المناظرة بين المناطق والنحاة
١٠٥	الهوامش
١١٣	المراجع

الملخص

يهدف هذا البحث إلى الانخراط في معالجة قضية مهمة تدرج ضمن قضايا التفكير، تتعلق بنشأة علم النحو في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة، حيث سعى الباحث إلى محاولة تشخيص الظروف التاريخية - على مختلف مظهراتها - التي أطرت ولادته التي من الممكن تشخيصها عبر مجموعة من التساؤلات نورد بعضها منها: هل كان قرار تأسيس علم النحو في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة قراراً معرفياً خالصاً أم أنه كان قراراً أيديولوجياً؟ ألم يسهم علم النحو في الانتصار للغة أهل الوبر وثقافتهم في مقابل تهميش لغة أهل الحضر وثقافتهم؟ ما مصادر القدسية في علم النحو؟ هل تستلزم مقارنة علم النحو مقارنة نقدية المساس بقدسية النص القرآني؟ ولمقاربة هذه التساؤلات كان على الباحث الاعتماد على نهج بعينه يمكنه من تحقيق مبتغاه؛ لهذا تم الركون إلى المقاربة التاريخية النقدية، على اعتبار أن نشأة علم النحو هي مسألة تاريخية بامتياز، خضعت بدورها لمقاربات حاولت تشخيصها، لهذا، وجب على الباحث اعتماد النهج النقدي لبيان جوانب القصور فيها.

ونتيجة للمقاربة النقدية توصل الباحث إلى بعض النتائج نورد منها:

- ساهم علم النحو في نقل الثقافة العربية من طور الشفاهية إلى طور الكتابة.

- ترتب على الانتقال من طور الشفاهية إلى طور الكتابة تثبيت لغة أهل الوبر وثقافتهم في مقابل تهميش لغة أهل المدر وثقافتهم.

الكلمات المفتاحية : النحو ، الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة.

المدخل

تُعدُّ ظاهرةُ اللغةِ مِنَ الظواهرِ المُشكلة؛ بِدليلِ تعدُّدِ المجالاتِ البحثيةِ التي تُعنى بِدراسَتِها؛ فهي مِنَ أولى التَّمْظِهَراتِ الثَّقَافِيَةِ النَّاتِجَةِ عَنِ الاجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ التي مَكَّنَتْهُ مِنَ رَسْمِ حَدِّ بَيْنِهِ وَبَيْنَ مُحِيطِهِ الطَّبِيعِيِّ، فَتَشَكَّلَ جَوْهَرُهُ بِصِفَتِهِ كَائِناً يَلْغُو وَيَتَفَكَّرُ، وَبِذَلِكَ أَضْحَتْ اللُّغَةُ أَدَاةً لِلتَّفَكُّرِ، لِهَذَا كَانَتْ عِلَاقَتُهَا بِهِ عِلَاقَةً مُتَدَاخِلَةً، يَصْعَبُ رَسْمُ حُدُودِهَا الْفَاصِلَةِ، فَكِلَاهُمَا يُعَدُّ حَداً مَنْطِقِيّاً لِلْآخَرِ.

يُمْكِنُ مِنَ حَيْثُ الْمَبْدَأِ التَّمْيِيزُ بَيْنَ مَرَحَلَتَيْنِ أَساسِيَتَيْنِ فِي تَارِيخِ نشوءِ ظاهِرةِ اللغةِ: تَتَمَثَّلُ الْأَوَّلَى فِي مَرَحَلَةِ الْكَلَامِ، فِيمَا تَتَمَثَّلُ الثَّانِيَةُ فِي مَرَحَلَةِ الْكِتَابَةِ؛ لِهَذَا يَتَعَذَّرُ قَصْرُ ظَاهِرَةِ اللغةِ عَلَى إِحْدَاهُمَا دُونَ الْآخَرَى؛ فَاللُّغَةُ لَا يُمْكِنُ اخْتِزَالُهَا فِي أَصْوَاتٍ فَحَسْبُ؛ بَلْ هِيَ مَجْمُوعَةٌ رَمُوزٍ وَإِشَارَاتٍ، وَهُوَ التَّعْرِيفُ السَّائِدُ وَالرَّائِجُ فِي مَجَالِ الدِّرَاسَاتِ اللِّغَوِيَةِ.

حَاولْتُ فِلَسَفَةَ اللغةِ تَشْخِيصَ طَرَائِقِ الْإِنْتِقَالِ مِنَ الْمُسْتَوَى الْأَوَّلِ لِلُّغَةِ إِلَى الْمُسْتَوَى الثَّانِي الْأَكْثَرُ تَطَوُّراً وَآلِيَاةً، وَالَّذِي يُعْرَفُ بِطَوْرِ الْكِتَابَةِ. وَقَدْ اسْتَلْزِمَ الْإِنْتِقَالُ إِلَى الْكِتَابَةِ وَجُودَ مَجْمُوعَةٍ مِنَ التَّقْنِيَّاتِ الْمُصَاحِبَةِ الَّتِي مَا كَانَ بِالْإِمْكَانِ إِنْجَازُ فِعْلِ الْإِنْتِقَالِ وَالتَّجَاوُزِ لِلْمُسْتَوَى الْأَوَّلِ فِي حَالِ غِيَابِهَا.

هَذَا بِشَكْلِ عَامٍّ، أَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِمَوْضُوعِ هَذِهِ الْوَرَقَةِ فَهُوَ مُهْتَمٌّ بِتَشْخِيصِ لَحْظَةٍ نَشْأَةِ الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَدِرَاسَتِهِ؛ لِذَا فَإِنَّ الطَّرْحَ يَغْدُو أَكْثَرُ إِشْكَالاً، فَمَا يُعْرَفُ بِـ «عِلْمِ النَّحْوِ» مُكوَّنٌ مِنَ الْمُكوِّنَاتِ الْبَنِيَوِيَّةِ لِلثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ. عَلَيْهِ نَمِيلُ إِلَى تَبْنِيِ فَرَضِيَّةِ الْفَصْلِ بَيْنَ مَا يُسَمَّى فِي الْأَدْبِيَّاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُعَاَصِرَةِ بِالثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ بَلْ نَزْعُ أَنَّ الْخُطَابَ النَّحْوِيَّ جَاءَ لِإِنْجَازِ هَذَا الْأَمْرِ؛ لِهَذَا نَرَى فِي «عِلْمِ النَّحْوِ» مُعَادَلاً مَعْرِفِيّاً لِلْمَنْطِقِ الْأَرْسَطِيِّ، وَعِنْدَ هَذِهِ النُّقْطَةِ تَكْمُنُ أَهْمِيَّةُ دِرَاسَةِ هَذَا الْمَوْضُوعِ وَتَفْحِصِهِ بِأَدَوَاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ وَنَقْدِيَّةٍ.

تنحو هذه الورقة إلى الاعتقاد أن قرار تأسيس علم النحو جاء للفصل بين منظومتين ثقافيتين تتوارى خلفهما منظومتان اجتماعيتان، امتلكتا نمطين متباينين من التفكير، جاء علم النحو انتصاراً لإحدهما على الأخرى، وهنا لزمَت الإشارة إلى أن الثقافة اليونانية شهدت هي الأخرى جدلاً بين نوعين من التفكير ينتميان إلى ذات المنظومة - قد يبدو هذا - وللوهلة الأولى - شبيهاً بما حصل في الثقافة العربية، غير أن الأمر خلاف؛ لذلك أسس علم المنطق بهدف التمييز بينهما، والمراد هنا الخطاب الفلسفي بلحظته الجدلية والبرهانية، في المقابل، كان الأمر مغايراً في الثقافة العربية التي شهدت صراعاً أكثر حدية بين فئتين اجتماعيتين؛ فئة تنتمي للأطر البدوية، وفئة أخرى تنتمي للأطر شبه الحضرية التي غالباً مثلتها الشعوب غير العربية كالفارسية في بلاد فارس، والرومانية في بلاد الشام ومصر التي اعتنقت الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية، أضف إليها فئة المولدين التي كانت نتيجة طبيعية للاختلاط والتزاوج بين بدو العرب والمجتمعات شبه الحضرية؛ ونتج عن هذا التزاوج شكل مختلف من اللسان أنتج بدوره ثقافة مختلفة عن الثقافة العربية البدوية التي تم اعتمادها مرجعية للسلطة الحاكمة لاعتبارات برجماتية صرف، فاللسان العربي البدوي لسان السلطة التي عولت عليه في تسويق خطابها السياسي، ثم نجح في الهيمنة عليها وتوجيهها منذ عصر التدوين حتى الآن، في المقابل، ظل اللسان الحضري - أو شبه الحضري - لساناً نخبياً يمارس في دائرة ضيقة، فعلى سبيل المثال، مازال الخطاب السياسي العربي منذ عصر الخلافة الراشدية يعتمد على تقنيات الخطاب البياني بتمظهراته المختلفة ويعول عليها؛ من شعر، وخطابة، في حين لم يعول على تقنيات الخطاب الحضري أو يعتمد عليها وهي التي شكلت الممارسة الفلسفية ركيزته الأساس؛ لهذا ظلت مكتسبات هذا الخطاب بعيدة عن التوظيف في الخطاب السياسي العربي على مختلف مراحل

التاريخية، يكمن سبب ذلك في الطريقة التي أُسسَ بها علم النحو وُجِعَ بها الإرث اللغوي العربي. لذا كانت المساواة بين علم النحو من جهة والمنطق الأرسطي من جهة ثانية مساواة غير عادلة من طرف علماء البيان العرب، تم بمقتضاها إقصاء الفلسفة بل وكل علم ليس بعربي عن دائرة الفعل والتأثير، والشاهد على هذا الأمر الحوار والنقاش الذي حصل بعد دخول العرب الفاتحين إلى مصر حول مآلات مكتبة الإسكندرية ومصيرها، كذلك هو الأمر مع الطريقة التي تم بها التعامل مع المنطق الأرسطي الذي وظف لخدمة الخطاب البياني وليس لبناء خطاب برهاني مُغاير.

عليه، يمكن القول: إن علم النحو أدى دوراً قريباً من الدور الذي أداه المنطق الأرسطي في الثقافة اليونانية، فعندما أُسسَ أرسطو منطقهُ كان لغاية ومقصد بين، وهو التمييز بين شكلين من أنواع التفكير، عبر كل منهما عن ثقافة وبنية اجتماعية تتخالف مع الأخرى، عليه، وفي سياق طبيعته مع الخطاب الثقافي والفلسفي المعارض له كان لا بدّ له من اعتماد معيار ونظرية في المعرفة تسوغ له فعله.

ما كان بمقدور أرسطو تسويق خطابه الفلسفي في ظل حضور الخطاب السوفسطائي، لهذا انهمك المنطق أولاً في بيان عدم مشروعية هذا الخطاب بتشخيص فساد منطق الجدلي، في المقابل، كان على المنطق التدليل على شرعية الخطاب الفلسفي البرهاني الذي أنتجه أرسطو وتبناه، وهو الخطاب الذي سبق ووضع أسسه سلفاء سقراط وأفلاطون، وعبر هذه الإستراتيجية تمكن أرسطو من تسويق خطابه التفكير الذي نجح في الهيمنة على الثقافة اليونانية بل والإنسانية أكثر من عشرين قرناً إلى أن تمت القطيعة معه مع بدايات تأسيس الفلسفة الحديثة.

جاءت نشأة علم النحو في الثقافة العربية مؤشراً على تطورها - يمكن مقارنة ذلك مع المنطق الأرسطي في الثقافة اليونانية - إذ يمثل الشاهد الأساس على لحظة انتقالها من طور الشفاهية والقول إلى طور الكتابة؛ لذا، كان الوقوف عند هذه اللحظة أمراً مهماً لبيان وتشخيص الآليات غير الواعية المتوارية خلف ظاهرها، والتي نميل للاعتقاد أنها آليات تفكرية أيديولوجية بامتياز وضعت لتحقيق مقاصد بعينها، ما كان بالإمكان التصريح بها لأسباب عقدية صرف، لهذا، نحا مؤسسو الخطاب النحوي إلى التواري بها خلف ستار معرفي أسهم في تحقيق مقاصدهم التفكيرية التي ما كان بالمقدور إنجازها بمعزل عن علم النحو، وهو ما يمكن التدليل عليه بقراءة استكشافية سريعة لأهم مصدرين تراثيين في علم النحو، والمراد الكتاب لـ سيبويه، والمقتضب للمبرد، فكلاهما يسكرت عن التصريح بمقاصد هذا العلم، وهو ما تم السكوت عنه بإسقاط مقدمتي هذين الكتابين.

زعم مؤسسو علم النحو - منذ نشأته - أنه هدف إلى تجاوز إشكالية معرفية ظهرت في الثقافة العربية، والمتمثلة في ظاهرة اللحن التي لزمّت عنها إشكاليات أخرى، ترتبط بآليات فهم النص القرآني وتأويله الذي شكّل حجر الزاوية للثقافة العربية الإسلامية.

يهدف هذا البحث إلى مقارنة السؤال المتعلق بالمقاصد التي نحا علم النحو إلى تحقيقها؟ ومدى معرفية وعقلانية الآليات التي اعتمدها في تحقيق مقاصده؟ أضف إلى ذلك - وهو الأهم - فحص تلك الآليات لتشخيص حجم الحضور التفكروي - الأيديولوجي - السائد فيها، والمتواري خلف ظاهر الخطاب النحوي؛ وبعبارة أخرى هل الآليات التي عول عليها علم النحو آليات معرفية خالصة؟ أم أنّ هناك حضوراً لا معرفياً يكتنفها؟.

خلق الزعم المعرفي لعلم النحو إشكالية معرفية ما زالت حاضرة في الحقل الثقافي العربي، والتي نزعم أنها نتاج للبعد التفكروي العقدي للآليات التي اعتمدها هذا المجال؛ لهذا سنعنى في هذا البحث بالتركيز على أبعاد هذه الإشكالية بتشخيص المسكوت عنه لحظة تأسيس علم النحو في الثقافة العربية.

لم يكن قرار الانتقال من الخطاب الشفهي إلى الخطاب الكتابي في الثقافة العربية قراراً معرفياً خالصاً، لأنه ارتبط في لحظة الأولى بالجانب العقدي - تثبت النص القرآني - وفي لحظة تأسيس علم النحو تم تكريس هذا الاعتقاد تحت غطاء محاربة اللحن؛ أي أن قرار الانتقال من طور الشفاهية إلى طور الكتابة كان قراراً أيديولوجياً بالدرجة الأولى، عليه، نميل للاعتقاد أن الخطاب النحوي هدف إلى تكريس الثقافة الكتابية ذات المحتوى البدوي الخالص، في مقابل تهميش الثقافة المستعربة السائدة في مناطق أهل الحضر؛ أي أنه كان انتصاراً للثقافة البدوية على الثقافة المستعربة ذات السمة الحضرية، وذلك لأسباب متعددة يميل البعض إلى الاعتقاد أنها ثقافية وسياسية وجغرافية، وإن كنا لا نتخالف مع أصحاب هذا الطرح، فإننا نعتقد أن كل الأسباب السابقة تحيل في النهاية إلى الرغبة في الانتصار لثقافة أهل الوبر على ثقافة أهل الحضر.

لقد وصل صدى تلك الإشكالية - تحت مسمى إشكالية اللغة العربية الفصحى واللغة المستعربة - أو ما يُعرف في الثقافة العربية المعاصرة بإشكالية الفصحى والعامية - إلى مجالات معرفية عديدة ومباحث شكلت ركائز الثقافة العربية، وترتب على ذلك تكريس لثقافة أهل الوبر وإقصاء لثقافة أهل الحضر التي نميل للاعتقاد أنه لو كتبت لها السيادة والاستمرار، وتم استيعابها على صعيد الخطاب اللغوي العربي ربما ساعدت في إنتاج نمط ثقافي مغاير.

وقبل الانخراط في معالجة أبعاد وتمظهرات هذه الإشكالية كان لا بد من الاعتراف والإقرار بصعوبة الدفاع عن مشروعية هذا الطرح؛ بحكم التراكم المعرفي في مجال الدراسات اللغوية العربية التي كرسَتْ اعتقادات تتعارض مع ما تميل إليه هذه الدراسة، غير أن هذا التعارض يكفي لوحده مُحفزاً لولوج هذه المغامرة، وحسبي أن أقف عند هذا الحد.

مفهوم اللغة وطبيعتها

تأسيساً على ما سبق، تُعد اللغة ظاهرة ثقافية؛ بل هي من أكثر الظواهر إشكالاً بوصفها نتجت عن الوجود الإنساني، يتضح حجم الإشكال فيها من تعدد تعريفاتها التي يزخر بها مجال الدراسات اللغوية، وعادة ما يعود التباين إلى اختلاف المرجعيات التي صدر عنها المشتغلون في هذا المجال، مع ذلك، يمكن القول: إن اللغة نتاج إنساني خاضع لإرادة الإنسان، وهو ما عبّر عنه سابير عندما قال: ((اللغة طريقة إنسانية خالصة وغير غريزية لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات، بواسطة نسق من الرموز المولدة توليداً إرادياً))^(١). يُراد باللغة عند سابير مجموعة من الرموز والإشارات الصادرة عن فعل إرادي، تُشكل نسقاً يهدف إلى تحقيق مقصد التواصل – جوهر الظاهرة اللغوية – ولأن طبيعتها لا غريزية فهي قابلة للتداول، أضف إلى ذلك، يمثل هذا التعريف قطيعة مع التصور الذي يقرن اللغة بالأصوات، وإن كان يعدّها شكلاً من أشكال الرموز والإشارات اللغوية، غير أن سابير لا يعد كل صوت يصدر عن الإنسان لغة بالضرورة خاصة تلك التي تصدر لا إرادياً، مثال ذلك صرخة الألم (أخ)، فهي من منظور سابير لا تُعد إشارة لغوية لفقدانها شرط القصدية؛ إذ إن الصوت يكون إشارة لغوية إذا كان فعلاً قصدياً.

يبدو للوهلة الأولى أن تعريف سابير يضيق من مفهوم اللغة عندما يستثني منها الأصوات الغريزية، إلا أن شيئاً من التدقيق يبين أن المفهوم السابق ينطبق

عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النُّظْمِ الدَّلَالِيَةِ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ عِدهَا لُغَةً عَلَى الرِّغْمِ مِنَ التَّزَامِهَا بِشَرَطِ الْقَصْدِيَّةِ.

يُقَدِّمُ بُول رِيكُورَ مَفْهُومًا إِجْرَائِيًّا لِلُّغَةِ أَكْثَرَ عُمَقًا مِنْ مَفْهُومِ سَابِيرٍ يَقُولُ فِيهِ: ((إِنَّ اللُّغَةَ بِذَاتِهَا هِيَ الْعَمَلِيَّةُ الَّتِي تُصْبِحُ فِيهَا التَّجَرِبَةُ الْخَاصَّةُ عَامَّةً، فَاللُّغَةُ تَخَارُجُ يَتَعَالَى بِهِ انْطِبَاعٌ مَا وَيَصِيرُ تَعْبِيرًا (خَارِجِيًّا) أَوْ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى هِيَ تَحْوِيلُ النَّفْسِيِّ إِلَى تَعْقِلِيٍّ صَوْرِيٍّ، وَالتَّخَارُجُ وَقَابِلِيَّةُ النُّقْلِ هُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ بَعِيْنُهُ، لِأَنَّهُمَا لَيْسَا سِوَى السُّمُوِّ بِجُزْءٍ مِنْ حَيَاتِنَا إِلَى مَسْتَوَى لَوْغُوسِ الْخَطَابِ، وَهُنَاكَ يُضِيءُ نَوْرُ الْخَطَابِ الشَّامِلِ عِزْلَةَ حَيَاتِنَا الْمُؤَقَّتَةِ))^(٢). اللُّغَةُ عِنْدَ رِيكُورَ عِبَارَةٌ عَنْ أَدَاةٍ أَوْ وَسِيلَةٍ مُثْلَى لِإِعَادَةِ إِنْتَاجِ الذَّاتِ؛ أَيَّ أَنَّهَا أَقْرَبُ مَا تَكُونُ إِلَى الْقِنَاةِ الَّتِي يَتِمُّ عِبَرَهَا إِعَادَةُ إِنْتَاجِ الذَّاتِ وَتَصْدِيرُهَا بِجَعْلِهَا مَوْضُوعَ تَفْكَرٍ جَمَاعِيٍّ، فَهِيَ وَجَدَتْ لِأَجْلِ الْآخِرِ لِلتَّوَاصُلِ مَعَهُ بِتَحْوِيلِ الْمَشَاعِرِ وَالْأَحَاسِيْسِ إِلَى مَفَاهِيمَ وَرُمُوزٍ تَكُونُ قَابِلَةً لِلتَّدَاوُلِ؛ وَلِتَسْهِيلِ نَقْلِهَا وَتَصْدِيرِهَا إِلَى الذَّوَاتِ الْمُسْتَهْدَفَةِ. عَادَةً مَا تَقُومُ اللُّغَةُ بِعَمَلِيَّتِي إِعَادَةِ إِنْتَاجِ الذَّاتِ وَتَصْدِيرِهَا فِي الْوَقْتِ ذَاتَهُ، وَهُوَ أَمْرٌ يَتَعَذَّرُ أَنْ تَقُومَ بِهِ أَدَاةٌ أُخْرَى، وَهُوَ مَا يُعْطِيهَا أَهْمِيَّتَهَا.

هَذَا لَا يَعْنِي غَضَّ الطَّرَفِ عَنْ بَعْضِ الْإِشْكَالَاتِ الَّتِي تُثِيرُهَا الظَّاهِرَةُ اللُّغَوِيَّةُ، فَهِيَ ظَاهِرَةٌ ثَقَافِيَّةٌ لَهَا تَارِيخٌ يُسَجَّلُ أَهَمُّ أَحْدَاثِهَا الَّتِي يُعَدُّ مِنْ أَهَمِّهَا حَدْثُ الْكِتَابَةِ الَّتِي يُمَكِّنُ لِلْمُتَتَبِعِ مُلَاحَظَتَهُ؛ فَالْبَشَرُ قَدِيمًا تَوَارَثُوا ثَقَافَاتِهِمْ شَفْهِيًّا، مُتَخَذِينَ مِنَ الذَّاكِرَةِ إِطَارًا مَرْجِعِيًّا لِحِفْظِ مُكْتَسَبَاتِهِمْ - مِثَالُ ذَلِكَ الشَّعْرُ الْجَاهِلِيُّ - وَبِسَبَبِ قُصُورِ قُدْرَةِ الذَّاكِرَةِ الْاسْتِيعَابِيَّةِ وَعَدَمِ دَقَّتِهَا وَصُعُوبَةِ أَنْ تَحْوِيَ وَتُسَجَّلَ كُلُّ الْأَحْدَاثِ وَالْأَشْكَالِ وَالرُّمُوزِ الثَّقَافِيَّةِ، لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ بُدٌّ مِنْ اعْتِمَادِ وَتَطْوِيرِ وَسَائِلَ تَمَكُّنِهَا مِنْ اسْتِيعَابِ كُلِّ الثَّرَاثِ الثَّقَافِيِّ، بِهَدَفِ حِفْظِهِ وَالْمُحَافَظَةِ عَلَيْهِ مِنَ الضِّيَاعِ وَالتَّلَاشِي، يَقُولُ رُوسُو فِي هَذَا الصَّدَدِ: ((بِقَدْرِ مَا تَنْمُو الْحَاجَاتُ، وَتَتَعَدَّدُ الْأَعْمَالُ، وَتَمْتَدُّ الْأَنْوَارُ، تَغْيُرُ اللُّغَةُ مِنْ طَابِعِهَا، فَتُصْبِحُ

أشدَّ معقوليّة، وأقلَّ عاطفيّة، وتعوضُ المشاعرَ بالأفكار، وتكفُّ عن مخاطبة القلبِ لمُخاطبةِ العقلِ، ومنْ ثمَّ بالذات تنطفئُ النّبرة، وتتعدّدُ المقاطع، فتصيرُ اللغةُ أشدَّ ضبطاً، وأشدَّ وضوحاً، ولكنّها تصيرُ نصّاً أفتراً، وأصمّ، وأبرد، يبدو لي هذا التدرُّجُ طبيعياً جداً. ثمّةُ طريقةٌ أخرى في المُقارنةِ بينَ اللّغات، وهي الحكمُ على قدمها، وهذه الطّريقةُ تؤخّذُ من الكتابة، وذلك بحسبِ تناسبِ عكسيٍّ معَ مدى اكتمالِ هذا الفنِّ^(٣). لا ريبَ أن يُعدَّ الفنُّ بأشكاله المتعدّدة - النّحت والرّسم على وجه الخصوص - من الوسائلِ الأولى التي استعانَ بها الإنسانُ للمُحافظةِ على تراثهِ من الضياع، فيكفي أن يجولَ المرءُ بناظره في أحدِ الكهوفِ القديمة ليُدركَ أهميته في الاحتفاظِ لنا بكمٍّ لا بأسَ به من التّراثِ الإنسانيِّ القديم، فلولاَ ما كانَ بالمقدورِ أن نعرفَ الكثيرَ عن ماضينا الإنسانيِّ المُوغلِ في القدم.

يُشيرُ روسو إلى أن الكتابةَ رائزٌ أساسٌ للحكمِ على قدمِ اللغةِ أو حدّاتها، فاللغاتُ القديمةُ بنظرهِ هي التي نجحتُ في الانتقالِ من طورِ الشّفاهيةِ إلى طورِ الكتابة؛ أي أنّها فرضتِ الكتابةَ لتكونَ العنصرَ الفاعلَ في الحقلِ الثّقافيِّ والتّواصلِ لِمجالِ اشتغالها، بوصفها تطوّراً وامتداداً طبعياً لها.

ومعَ ذلك، يبقى سؤالٌ لا يفتأ يطرحُ نفسه، يتعلقُ بالأسبابِ التي دفعتِ اللغةَ إلى ضرورةِ الانفتاحِ وخلقِ فعلِ التّجاوزِ معَ ذاتها؟ ((حينَ نتأملُ في نطاقِ التّغيراتِ السّياسيةِ والاجتماعيةِ التي يمكنُ ربطها بالكتابة، فقد نتصوّرُ أن الكتابةَ أكثرُ بكثيرٍ من مُجردِ تثبيتِ مادي، ولا نحتاجُ سوى إلى تذكيرِ أنفسنا ببعضِ الإنجازاتِ الهائلة، وحينئذٍ قد نربطُ بينَ إمكانيّةِ نقلِ الأوامرِ لمسافاتٍ طويلة، دونَ تعريضها لتشوّهاتٍ خطيرة، وبينَ مولدِ الحكمِ السّياسيِّ الذي كانتُ تمارسهُ دولةٌ مُتراميةُ الأطرافِ))^(٤). حصلَ فعلُ التّجاوزِ في الظّاهرةِ اللّغويةِ من المُستوى الشّفهيِّ إلى المُستوى الكتابيِّ نتيجةً لتعقّدِ احتياجاتِ الإنسانِ

وتراكمها، حيث لم يعد بمقدور المستوى الشفهي تلبية تلك الاحتياجات، مما استلزم إنتاج مستوى ثان واعتماده ليكون باستطاعته إشباع الاحتياجات الجديدة، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وبحكم تطور حاجاته وتغيرها بعد ولوجه إلى طور الدولة والتحضّر تطلب الأمر اتباع تقنيات وآليات جديدة تتماشى مع الوضع الجديد، مما استلزم ضرورة وجود تقنية الكتابة.

غير أن الإشكال يكمن في مدى مصداقية وأمانة الكتابة؟ فهل هي استنساخ أمين للسياق الشفهي أم أن الأمر خلاف ذلك؟ وبعبارة أخرى يحوي السياق الكتابي فائضاً دلاليّاً أكثر ممّا يرغب السياق الشفهي في نقله وتسطيره.

يميل روسو إلى الإقرار بعجز السياق الكتابي عن المحافظة ونقل المعنى الشفهي بأمانة: ((إن الكتابة التي يبدو من مهامها تثبيت اللغة، هي عينها التي تغيرها. فهي لا تغير كلماتها بل عبقريتها، إنها تعوض التعبير بدقة. فالمرء يؤذي مشاعره عندما يتكلم، وأفكاره عندما يكتب، فهو عند الكتابة ملزم بأن يحمل كل الألفاظ على معناها العام، ولكن الذي يتكلم بنوع من الدلالات بواسطة النبرات، ويعينها مثلما يحلو له))^(٥). يميز رسو بين مرجعيتين؛ مرجعية الكلام الشفهي ومرجعية الكلام الكتابي؛ تتركز مرجعية الكلام الشفهي في الموضوع الذي يدور حوله السياق، والذي يحتل فيه المتكلم دور الفاعل في تحديده، وفي تحديد آليات إيصال محتواه للآخرين، في المقابل، لا تعتمد الكتابة على مثل هذه التقنيات، فهي تتجاوز السياق الأول وتقطع آلياته البدائية، فبدل المتكلم الفاعل والمستمع المنفعَل تنقلب هذه الثنائية في السياق الكتابي لتحلّ محلّها ثنائية الكاتب المنفعَل - النص - والقارئ الفاعل، ويصبح تحديد المعنى حكرًا على القارئ الذي يُعيد بناءه من جديد، وهو فعل يتعذر على المستمع إنجازُه في السياق الشفهي لحضور المتكلم وسطوته.

في مُقابل موقف روسو، ينحو المتفكر اللغويّ سابير إلى الاعتقاد في أمانة

وقُدرة السِّياقِ الكتابيِّ على المُحافظةِ على كَمِّ المعنى المنصوصِ عليه في السِّياقِ الشَّفهيِّ يقولُ مُوضحاً ذلك: «فَاللُّغَةُ الْمَكْتُوبَةُ إِذَنْ مُعَادِلَةٌ حَرْفًا بِحَرْفٍ إِذَا اسْتَعَرْنَا لُغَةَ الرِّيَاضِيِّينَ، لِنُظِيرَتِهَا الْمَنْطُوقَةَ، وَالْأَشْكَالُ الْمَكْتُوبَةُ هِيَ رَمُوزٌ ثَانَوِيَّةٌ لِلْأَشْكَالِ الْمَنْطُوقَةِ - أَيَّ أَنَّهَا رَمُوزٌ رَمُوزٍ - وَالتَّطَابُقُ بَيْنَهُمَا كَبِيرٌ لَيْسَ فَقَطْ نَظَرِيًّا، بَلْ فِي التَّطْبِيقِ الْحَيِّ لِبَعْضٍ مَنْ يَقْرَأُونَ بِعْيُونِهِمْ، أَوْ رُبَّمَا فِي بَعْضِ أَنْوَاعِ التَّفَكِيرِ إِلَى حَدِّ اسْتِبْدَالِ الْأَشْكَالِ الْمَنْطُوقَةِ بِأَشْكَالٍ مَكْتُوبَةٍ»^(٦). يقرأ سابير في الكتابة استنساخاً رمزياً أفقياً للفعل الشفهي - قارن ذلك مع مفهوم الفن عند إفلاطون باعتباره محاكاة المحاكاة - حيث تهدف الكتابة إلى محاكاة السِّياقِ الشَّفهيِّ بِكُلِّ حَذَافِيرِهِ، لِهَذَا السَّبَبِ، اسْتَحْدِثَتِ الْإِشَارَاتُ النَّحْوِيَّةُ وَعَلَامَاتُ التَّرْقِيمِ ، مِثَالُ ذَلِكَ: إِشَارَاتُ الْاسْتِفْهَامِ، وَالتَّعَجُّبِ، وَالسُّخْرِيَّةِ ... إلخ؛ لِضَمَانِ نَقْلِ الْمَعْنَى كَامِلًا وَبِصُورَةٍ صَحِيحَةٍ.

يذهب بول ريكور إلى الاعتقاد بِقُدرةِ السِّياقِ الكتابيِّ لَيْسَ عَلَى نَقْلِ الْمَعْنَى كَامِلًا وَبِأَمَانَةٍ وَالْمُحَافَظَةِ عَلَيْهِ مِنَ الضَّيَاعِ فَحَسْبُ؛ بَلْ فِي قُدْرَتِهِ عَلَى إِنْتَاجِ مَا يُسَمَّى بِفَائِضِ الْمَعْنَى يَقُولُ: ((مَعَ الْكِتَابَةِ بَدَأَ الْفَصْلُ وَالطَّغْيَانُ وَالتَّفَاوُتُ، تَتَجَاهَلُ الْكِتَابَةُ مُتَلَقِيَهَا كَمَا تُخْفِي مُؤَلِّفَهَا، وَتَفْصِلُ النَّاسَ تَمَامًا كَمَا تَفْصِلُ الْمَلِكِيَّةُ مَالِكِيَهَا. وَيَسَاوِي طَغْيَانُ الْمُعْجَمِ وَالنَّحْوِ طَغْيَانُ قَوَانِينِ التَّبَادُلِ، كَمَا تَتِمَثَّلُ فِي النُّقُودِ، وَبَدَلًا مِنْ كَلِمَةِ اللَّهِ، صَارَ لَدَيْنَا حُكْمُ الْمُتَعَلِّمِينَ وَهَيْمَنَةُ الرَّهْبَانِ))^(٧). يَعْتَقِدُ رَيْكُورُ أَنَّ ظَاهِرَةَ الْكِتَابَةِ تَتَجَاوَزُ السِّياقَ الشَّفْهِيَّ لِأَنَّهَا تَوْسَعُ مِنْ دَائِرَةِ الْمَعْنَى وَمُرْجَعِيَّتِهِ، فَفِي السِّياقِ الشَّفْهِيِّ تَنْحَصِرُ الْمُرْجَعِيَّةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَمَوْضُوعِ الْكَلَامِ، بَيْنَمَا فِي الْكِتَابَةِ يَكُونُ عَالَمٌ بِأَسْرِهِ فِي خِدْمَةِ الْمَعْنَى، يَتِمَثَّلُ فِي مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَلْيَاتِ الْمُسَوَّغَةِ بِطَرِيقَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ، مِثَالُ ذَلِكَ الْمَعَاجِمُ وَالْمَوْسُوعَاتُ وَعِلُومُ النَّحْوِ وَالبَلَاغَةُ؛ أَيَّ كُلِّ مَا يُمْكِنُ أَنْ نَطْلُقَ عَلَيْهِ أَثَرًا أَدَبِيًّا، وَالَّذِي مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ يُشْكَلَ مَرْجَعِيَّةَ الْكِتَابَةِ.

يترتبُ عَلَى ذلكَ، أَنَّ الكتابةَ هي قراءةٌ لِفعْلِ الكلامِ؛ وبعبارةٍ أخرى هي خيانةٌ أو سرقةٌ؛ بل هِيَ القرصنةُ بِعينها، يقولُ روسو: ((لا يُمكنُ لِلغةٍ أَنْ نكتبَها فقط أَنْ تحتفظَ طويلاً بِحيويةِ تلكَ التي نتكلمُها فقط. فإنَّما يكتبُ المرءُ التَّصويّاتِ لا النِّغمَ، غيرَ أَنَّ النِّغمَ والنُّبراتِ ومُختلفَ انعطافاتِ الصَّوتِ فِي اللِّغةِ ذاتِ النُّبرِ، هِيَ التي تمنحُ التَّعبيرَ أَقصى ما لَهُ مِنَ الطَّاقةِ، وهِيَ التي تقدِرُ عَلَى تحويلِ الجُملةِ مِنْ جُملةٍ شائعةٍ الاستعمالِ إِلَى جُملةٍ لا تستقيمُ فِي غيرِ الموضوعِ الَّذِي هِيَ فِيهِ))^(٨). يعترفُ روسو بالدَّورِ الَّذِي تقومُ بِهِ الكتابةُ فِي المُحافظةِ عَلَى المعنى لِفتراتٍ لا محدودةٍ، غيرَ أَنَّها ولتحقيقِ هذا المقصدِ تُفرضُ فِي جزءٍ مِنَ المعنى، وهو ما يُمكنُ أَنْ نسميه بِظاهرةٍ تَأْكُلُ المعنى، فهي بِحسبِ زعمِهِ تعجزُ عَنْ تثبيتِ كُلِّ تمظهراتِ الظَّاهرةِ الكلاميةِ التي تُسهِمُ فِي رسمِ المعنى؛ وتُحديدهِ كنبذةِ الصَّوتِ ونغمتهِ مثلاً، وَحتَّى بعدَ اعتمادِ الكتابةِ عَلَى بعضِ التَّقنياتِ والعلاماتِ التَّرقيميةِ تظلُّ مع كُلِّ ذلكَ عاجزةً عَنْ نقلِ المعنى وبكُلِّ أمانةٍ.

لا يتضحُ مفهومُ اللِّغةِ بِمعزلٍ عَنْ رسمِ علاقتها بِالتَّفكيرِ؛ أَي أَنَّهُ لَنْ يكتمَلَ إلَّا بعدَ تحديدِ علاقتها بِالتَّفكيرِ، فاللِّغةُ فِي النِّهايةِ هِيَ مِنْ يرسمُ ويصوِّرُ حدودَ العالمِ المحيطِ بنا، الَّذِي لَنْ يكونَ بِمقدورِ الإنسانِ تعقلُهُ بعيداً عَنْ اللِّغةِ، يقولُ المتفكرُ اللغويُّ الليبِّيُّ محمدُ يونسُ مُشخصاً علاقةَ اللِّغةِ بِالتَّفكيرِ: ((كلُّ لغةٍ تصوِّرُ العالمَ بِطريقَتِها الخاصةِ، وتأكيداً لما سبقَ أَقولُ: إِنَّ أَفرادَ كُلِّ مُجتمعٍ لغويٍّ يُصوِّرونَ الأشياءَ التي حولهم وفقاً لِنظرتِهِم إِلَيْها، وَحسبِ آرائِهِم فِيها، فالملَاحظةُ الجماعيةُ لِلْمُجتمعِ، أو الزَّاويةُ التي ينظرُ مِنْ خِلالِها المُجتمعُ إِلَى المخلوقاتِ والأشياءِ هِيَ التي تتحكمُ فِي وَضعِ اللِّغةِ))^(٩). يوكِّدُ محمدُ يونسُ أَنَّ اللِّغةَ نشأتْ باعتمادِها انعكاساً لِصورةِ العالمِ كما أدركناها فِي عقولِنا، غيرَ أَنَّ اللِّغةَ سرعانَ ما تحكمتْ فِي نشاطاتِنَا التَّفكيريةِ التي خضعتْ بِدورها لِقوانينِ منطقِ اللِّغةِ، فاللِّغةُ عبارةٌ عَنْ مجموعةٍ مِنَ القوالِبِ المشحونةِ بِكَمٍّ دلاليٍّ يرسمُ

صورةً بعينها للعالم المحيط بنا، يكون من المتعذر على الإنسان الفرد الفكك من قيودها، فهي بالنهاية أقرب ما تكون للهواء الذي نتنفسه.

يطرح محمد يونس سؤالاً مهماً عند محاولته رسم طبيعة العلاقة بين اللغة والتفكير، يتمحور حول النقطة التالية: هل من الممكن أن تصل سطوة اللغة على التفكير إلى الحد الذي تنجح في التحكم فيه، بحيث يتعذر على التفكير الخروج على أنماط التفكير التي تكرسها؟ يقول محمد يونس: ((إن اللغات تختلف في مدى تقبلها للاقتراحات الجديدة التي يقدمها الأفراد، ويخضع ذلك لعوامل عقائدية غالباً، تتعلق بمدى ضرورة المحافظة على القديم. وبالنسبة إلى العربية فإن أغلب متكلميها حريصون كل الحرص على أن ترتبط لغتهم بترائهم المقدس الذي يشمل القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة. ولذلك فهي أكثر محافظة من لغات أخرى كالإنجليزية مثلاً المعروفة بسرعة تطورها من عصر إلى عصر))^(١٠). يذهب محمد يونس إلى أن انفتاح اللغة وتقبلها للجديد يكون في العادة مرهوناً بحجم المكانة والدور الذي يؤديه المقدس فيها، فعلى سبيل المثال وعند مقارنتها بالعربية تعد اللغة الإنجليزية أكثر مرونة من نظيرتها العربية في قبول المقترحات الجديدة، فالمساحة الكبيرة التي يحتلها المقدس في العربية تحول بين الأخيرة وبين قبول الجديد، فأشياء العربية يحولون دون حدوث قطيعة بين لغتهم ومقدسهم الذي يظل بدوره - يحافظ بل ويكرس تقنيات إنتاجه.

خلاصة القول: اللغة ظاهرة ثقافية بامتياز، فهي نتاج اجتماعي، أنتجها الإنسان لتجاوز ذاته بالتواصل مع الآخرين، عبر مجموعة من الرموز والإشارات التي يعد الصوت أحد ركائزها، وإن كان يعجز عن اختزالها.

تعجز الذاكرة الإنسانية - آلية حفظ السياق الشفهي - عن حفظ التراث وتثبيته، فبسبب تطور الإنسان وزيادة حاجاته ونتاجه الثقافي ورغبة منه في الحفاظ

على هذا النَّتَاج - لِقْصُورِ السِّيَاقِ الشَّفْهِيّ وَتَقْنِيَاتِهِ فِي إِنْجَازِهِ وَعَجْزِهِ عَنِ الْقِيَامِ بِذَلِكَ - اسْتَحْدَثَ آلِيَةً جَدِيدَةً اعْتَقَدَ فِيهَا الْقُدْرَةَ عَلَى إِنْجَازِ فِعْلِ الْحِفْظِ وَالتَّثْبِيتِ، مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْمَشْرُوعِيَّةِ، أَوْ مَا يُعْرَفُ بِشَرْطِيَّةِ بَسْطِ الْمُحْتَوَى، وَهُوَ مَا حَاوَلَتِ الْكِتَابَةُ إِنْجَازَهُ. مِنْ هُنَا، يَبْدُو أَنَّ الْكِتَابَةَ فَعَلُ لَغَوِيٍّ يَتَجَاوَزُ بَلْ يَقْطَعُ مَعَ الْفِعْلِ الشَّفْهِيّ مِنْ حَيْثُ الْمُنْطَلِقَاتُ وَالْمَقَاصِدُ وَالْآلِيَّاتُ الْمُعْمَلُ عَلَيْهَا فِي كِلَيْهِمَا، وَهُوَ مَا سَنَحَاوُلُ بَيَانَهُ فِي الْفَقَرَاتِ الْلاحِقَةِ مِنْ هَذَا الْبَحْثِ.

الخطابُ الكتابيُّ وآلياتُ التَّجَاوُزِ

توصلنا إلى أَنَّ اللُّغَةَ ظَاهِرَةٌ ثَقَافِيَّةٌ وَاجْتِمَاعِيَّةٌ هَدَفَتْ إِلَى تَمْكِينِ الْإِنْسَانِ مِنَ التَّوَاصُلِ مَعَ مُحِيطِهِ الْبَيْئِيِّ لِخَلْقِ فِعْلِ التَّجَاوُزِ مَعَ الذَّاتِ بِالْإِنْفِتَاحِ عَلَى الذَّوَاتِ الْأُخْرَى، إِلَى جَانِبِ رَسْمِ حُدُودِ الْإِسْتِقْلَالِيَّةِ مَعَ الْبَيْئَةِ الْمُحِيطَةِ بِهِ؛ أَيْ أَنَّ اللُّغَةَ تُوْدِي فِعْلًا مُزْدَوِجًا؛ فَهِيَ تَنْفَصِلُ عَنِ الْمُحِيطِ لَيْسَ لِلْقُطِيعَةِ مَعَهُ؛ بَلْ لِتَأْسِيسِ آلِيَّاتٍ جَدِيدَةٍ لِلتَّوَاصُلِ مَعَهُ، وَبِإِنْجَازِ هَذَا الْفِعْلِ يَنْتَقِلُ الدَّورُ الْفَاعِلُ إِلَى الذَّاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

تُعَدُّ الْكِتَابَةُ مِنْ زَمَنِ الْآلِيَّاتِ وَالْأَدَوَاتِ الَّتِي تُمْكِنُ الْإِنْسَانَ مِنْ تَوْكِيدِ وَإِنْجَازِ هَذَا الْفِعْلِ؛ وَذَلِكَ لِعَجْزِ السِّيَاقِ الشَّفْهِيّ عَنِ تَحْقِيقِ كُلِّ الْمَقَاصِدِ الَّتِي رَامَ الْإِنْسَانُ تَحْقِيقَهَا مِنْ وَرَاءِ اللُّغَةِ، فَهُوَ يَعْجُزُ عَنِ حِفْظِ مُنْتَجَاتِ الذَّاتِ وَتَثْبِيتِهَا، كَمَا أَنَّهُ يُفْرِطُ فِي جُزْءٍ كَبِيرٍ مِنْ فَائِضِ الْمَعْنَى - لِتَعَذُّرِ الْمُحَافَظَةِ عَلَيْهِ لِمَدَّةٍ زَمْنِيَّةٍ طَوِيلَةٍ - يَتَعَذَّرُ تَعْوِضُهُ، مِمَّا يَسْتَلْزِمُ ضَرُورَةَ وَجُودِ وَسِيلَةٍ جَدِيدَةٍ لَدَيْهَا الْقُدْرَةُ عَلَى تَحْقِيقِ هَذَا الْمَقْصِدِ.

غَيْرَ أَنَّ هُنَاكَ مَسْأَلَةً لَا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَيْهَا تَتَعَلَّقُ بِخَاصِيَّةٍ يَنْفَرِدُ بِهَا السِّيَاقُ الشَّفْهِيّ دُونَ السِّيَاقِ الْكِتَابِيِّ، وَهِيَ سَهُولَةُ تَحْدِيدِ مُحْتَوَى الْمَعْنَى فِي السِّيَاقِ الْأَوَّلِ، يُقَابَلُهَا تَعَذُّرُ تَحْدِيدِهِ بِدَقَّةٍ فِي السِّيَاقِ الثَّانِي، يَعُودُ السَّبَبُ فِي

ذلك إلى حضور مرجعية السياق الشفهي عند اشتغاله، لأنها مسيطر عليها من قبل مُنتج السياق - المُتكلّم - الذي يوجه دفة الحديث لضمان إيصال المعنى وفق المقصد الذي يقفوا إليه؛ فالمعنى في السياق الشفهي مؤمنٌ عليه من قبل مؤسسة المُتكلّم التي تكون على استعداد دائمٍ للتعويض عن فاقده - المعنى - بطريقة تضمن مصداقيته وشرعيته، غير أنّ هذه الخاصية آنيةٌ ورهنٌ بمقولتي الزمكانية، في حين أنّ المعنى بإمكانه السّفر والترحال عبر الزمان والمكان؛ ممّا يصعب على المُتكلّم ضمان إنجاز هذا الفعل.

يعتمد المُتكلّم في السياق الشفهي على مجموعة من الآليات والتقنيات لضمان نقل المعنى إلى المُتلقي: ((وجود النّبر والتّنغيم بالذات في الكلام المسموع دون المكتوب، يجعل الأول أقدر في الكشف عن ظلال المعنى؛ ودقائقه من الثّاني))^(١١). يقع السياق الشفهي في إشكالية يصعب تجاوزها، تتمثل في عجزه عن ضمان نقل المعنى لمسافات زمكانية واسعة، وهي إشكالية لم يكن بالإمكان تجاوزها بمعزل عن تقنية الكتابة.

ولضمان نقل المعنى وإيصاله يقوم السياق الشفهي باستبعاد المعاني المُحتملة التي من الممكن أن تتداخل مع المعنى المُستهدف، وذلك بتوكيد المُتكلّم - الفاعل في السياق الشفهي - على معنى واحدٍ دون سواه وهو ما يؤكده ريكور بقوله: ((كثيرٌ من كلماتنا مُتعددة المعاني: فيها أكثر من معنى واحد. غير أنّ الوظيفة السياقية للخطاب تتمثل في حجب تعدد المعاني في الكلمات، وتقليص الاستقطاب في أقل عددٍ ممكنٍ من التّأويلات))^(١٢). يقوم السياق بدور مهم في رسم دلالة الكلمة ومعناها وتحديدتهما عندما يكون السياق شفهيًا، يتمّ تقليص المعاني المُحتملة إلى أقل عددٍ ممكن، ويتم ذلك بالاعتماد على مرجعية الكلام التي تشحن الكلمات والعبارات بدلالةٍ مخصوصةٍ بعينها.

بالإضافة إلى ذلك، يُشيرُ تمام حسان^(١٣) إلى خاصيةٍ أخرى للسياق الشفهيّ تغيبُ أو بالأصح لا يرحبُ بوجودها في السياق الكتابيّ، تتمثلُ في ظاهرة الاسترسال التي تُساعدُ على ضمان نقلِ المعنى إلى حدِّ الرغبة في انتهاكِ قواعد اللغة، فللسياق الشفهيّ ضروراتٌ تُبيحُ له الإتيان بهذا الفعل.

على الرغم من وجود هذا التراكم الكميّ من الخاصيات التي تُميزُ السياق الشفهيّ يظلُّ يعاني من مأزقٍ يتعذرُ عليه تجاوزه، فهو يعجزُ عن تثبيتِ المعنى والحفاظِ عليه لمدةٍ زمنيةٍ طويلة، ممّا يتطلبُ الانتقال - من السياق الشفهيّ الزمانيّ - إلى السياق الكتابيّ بصفته المكانية: ((لقد اقترنَ النقلُ من السَّماعِ إلى القراءة اقتراناً عميقاً بهذا النقلِ من الخواصِ الزمانيّة للصوتِ إلى الخواصِ المكانية للعلامة المسطورة. ويكتملُ إضفاء الطابع المكانيّ على اللغة معَ ظهورِ الرّسم))^(١٤). لا يمكنُ الزعمُ أنّ عمليةَ الانتقالِ من طورِ الشفهيّة إلى طورِ الكتابة لم يكنْ لها ثمن؛ فقد خُلِقَ الانتقالُ إلى السياق الكتابيّ إشكاليةً ما زالَ الأخيرُ يعاني منها، تتمظهرُ في إعادة إنتاج الإشكالية التي سبق وأنجزَ السياق الشفهيّ فعلَ التجاوزِ معها، التي تُعرفُ بظاهرة تعدّد المعاني، إلّا أنّ ما يُميزُ هذه الإشكالية قدرتها على إكسابِ السياق الكتابيّ حيويته وإنتاجيته؛ بإعادة فتح المجالِ أمامَ المتلقّي بصفته قارئاً يُعيدُ إنتاجَ السياق من جديدٍ.

استحالَ السياق الشفهيّ بفعلِ الكتابة إلى نصٍّ يتكوّنُ من مجموعةٍ من الإشاراتِ والرموزِ المتموضعة في حيزٍ مكانيّ، تربطُ بينها علاقةٌ تتسمُ بالانتظام والانسجام والتشابه؛ لهذا لا تُعدُّ الأصوات بذاتها نصّاً إلّا حالَ اقترانها بحيزٍ مكانيّ، يقولُ محمد مفتاح مؤكداً ذلك: ((كلُّ مكتوبٍ قلٌّ أو كثرٌ احتوى تلك الصفاتِ وحقّقَ تلك الغاياتِ فهو نصٌّ، وهذا ما دأبتُ عليه بعضُ التقاليدِ الغربيّة: الفقرةُ من الكتابِ نصٌّ، والمواضيعُ والكتُبُ الدّينيةُ نصٌّ...))^(١٥). بانتقالِ الأصواتِ إلى الحيزِ المكانيّ تقطعُ علاقتها بمرجعيتها الشفهيّة السابقة

المتموضعة حول شخص المتكلم وموضوع الكلام، وترتبط بمرجعية جديدة تحتل فيها النصوص المكتوبة - القواميس، والمعاجم، وكتب المؤلف - مكاناً فاعلاً، أضف إلى ذلك، يؤدي القارئ دوراً مهماً في رسم دلالة النص بتشخيصه بصفته ذاتاً بديلةً للمتكلم (الكاتب): ((لا يقتصر دور الكتابة على حفظ العلاقات اللغوية للكلام الشفوي؛ بل هي تضيف علامات تتميز بها مكملة مثل علامات الاقتباس وعلامات التعجب وعلامات السؤال، لكي تدل على تغييرات الخلجات والإيماءات التي تختفي حين يصير المتكلم كاتباً))^(١٦).

ترتب على الانتقال من الطور الشفهي إلى الطور الكتابي انقلاب في طبيعة الدور الذي يقوم به طرفا العلاقة، ففي السياق الشفهي يكون الدور الفاعل للمتكلم ويكون المستمع أو المتلقي منفعلاً، في المقابل، تنقلب هذه العلاقة في السياق الكتابي الذي يشهد ويعلن عن موت المؤلف وبعث القارئ من جديد، وهو ما يعدّ مكسباً ثقافياً ومعرفياً يُحسب للسياق الكتابي، فبدل أن يكون المعنى حكراً على المتكلم، يُصبح بالمقدور إدراكه بمعزل عنه، على اعتبار أن العلامات الكتابية بمقدورها تثبيت المعنى لفترة زمنية غير محدودة: ((مع الكتابة، لا يتوقف المعنى اللفظي للنص على المعنى العقلي أو قصد النص، فهذا القصد يحققه النص، ويلغيه معاً، لأنه لم يعد يحمل صوت شخص حاضر، النص أخرس، لا صوت له، هنا تحصل علاقة غير متناسبة بين النص والقارئ؛ يتحدث فيها أحد الشريكين على لسان كليهما))^(١٧). يختفي دور المتكلم الفاعل في السياق الشفهي ليحل محله القارئ؛ حيث تقوم الكتابة بقلب المعادلة بقتل المؤلف وبعث القارئ الذي تناط به مهمة تحديد المعنى بالاعتماد على مجموعة من الإشارات التي يرسلها النص؛ فمعنى النص يتعدّد بتعدّد قرائه، فلا يعدّ المعنى حكراً على ذات المؤلف؛ بل يصبح ملكاً وإراثاً ثقافياً للقارئ.

عموماً، يمكن القول: يستلزم الانتقال من السياق الشفهي إلى السياق الكتابي

استحالة الكلام إلى نصٍّ؛ أي الانتقال من مجموعة أصوات إلى مجموعة من الرموز والإشارات المكانية، يترتب على هذا الانتقال أشياء عدة؛ من ضمنها انقلاب العلاقة بين المتكلم والسامع، فإذا كان المتكلم فاعلاً في السياق الشفهي، فإنَّ الفاعل هو القارئ في السياق الكتابي. لم يكن بمقدور الكتابة تحقيق هذا المكسب بمعزل عن تصفية المؤلف؛ للخلاص من سلطته على المعنى وهيمنته واحتكاره له.

بتجاوز القارئ للمؤلف في السياق الكتابي يكون بمقدوره شحن السياق بفائض المعنى الخاص به، بل من حقه القيام بذلك، دون الأخذ بعين الاعتبار مقاصد المؤلف، وقد يستلزم الأمر غض الطرف عن مقاصد الأخير لتحل محلها المقاصد المعرفية للقارئ وحتى الأيديولوجية.

علم النحو في جبة المقدس

يتمتع علم النحو بمكانة خاصة في الثقافة العربية، لم تكن وليدة اليوم؛ بل اكتسبها منذ لحظة تأسيسه الأولى، وتكرست بمرور الزمن، وبحكم الوظيفة التي انبرى لأدائها ضربت حوله هالة من القدسية تعذر في كثير من الأحيان تجاوزها عند القيام بمقاربة قرائية نقدية معه، فعلم النحو ينتمي في الثقافة العربية إلى جنس العلوم المقدسة.

وبما أنَّ هذه الدراسة منشغلة بتشخيص المقاصد اللامعرفية القارة في بنية علم النحو استلزم الأمر ضرورة بيان المصادر التي استقى منها الخطاب النحوي عناصر قدسيته.

حاول المتفكر الليبي نجيب الحصادي تشخيص مصادر القدسية في علم النحو، وذلك في سياق دعوته إلى إعادة النظر في طريقة دراسته، فقد لاحظ أنَّ مكن الاستغلاق يكمن في كم التفاصيل والتفريعات الموجودة فيه التي

يجبُ الخلاصُ منها في سياقِ طرحِ الأحمالِ ليكونَ بالمقدورِ تعلمه وتداوله -إعادة تدوير- مِنْ جَدِيدٍ: ((في الثقافة العربية ثمةُ قدسية أضفيتُ على علمِ النُّحوِ حالتُ بشكلٍ مُباشرٍ دونَ إحداثِ أيِّ تطورٍ يُذكرُ في قواعده. والواقعُ أنَّ هُنَاكَ مجموعةً مِنَ المُسوغاتِ التي تُطرحُ عادةً لتبريرِ فعلِ تقديسِ النُّحوِ نذكرُ مِنْهَا: التزامَ الخطابِ الدينيِّ -المُمثلِ على وجهِ التَّخصيصِ- في القرآنِ الكريمِ والحديثِ الشَّريفِ بِتلكِ القواعدِ، توقُّفَ فهمِ ذلكِ الخطابِ على الدَّرايةِ بأصولِ النُّحوِ وفقِ الطَّريقةِ التي تمَّ تقعيدهُ بها، وتُعينَ بعضُ أوجهِ فصاحةٍ وبيانٍ الخطابِ الدينيِّ في التزامهِ بِتلكِ الأصولِ))^(١٨). ينحو الحصاديُّ إلى أنَّ العلةَ في تعذرِ مُقاربةِ علمِ النُّحوِ مُقاربةً نقديةً كامنةً في جدارِ القدسيةِ التي ضُربتْ حوله، وتمَّ إنتاجُها عبرَ ربطهِ بالخطابِ القرآنيِّ وبالسُّنةِ النبويةِ اللذينِ يُشكلانِ حجرَ زاويةِ المقدسِ الإسلاميِّ، وبحُكمِ الوظيفةِ التي يؤديها علمُ النُّحوِ في تثبيتِ دلالةِ الخطابينِ السَّابقينِ وبيانها، واكتسبَ بدوره سمةَ القدسيةِ التي ولجتْ إليه مِنَ الخطابينِ السَّابقينِ؛ لهذا السَّببِ، تعذرتْ مُقاربةُ علمِ النُّحوِ مُقاربةً نقديةً، فعلاقتهُ بِالْمَقْدَسِ الإسلاميِّ أَقْرَبُ ما تكونُ إلى علاقةِ الأخوةِ في الرِّضاعةِ التي لا يلزمُ عَنْهَا بِالضَّرورةِ اكتسابُ حقِّ الميراثِ؛ أي أنَّ الإشكالَ يكمنُ في ظاهرةِ بسطِ القدسيةِ التي تجاوزتْ حدودَها لتشملَ مجالَ علمِ النُّحوِ، لهذا يرى الحصادي أنَّ فهمَ النُّصِّ القرآنيِّ لن يتوقفَ على الدَّرايةِ بجميعِ تفاصيلِ علمِ النُّحوِ وقواعدهِ؛ عليه، فإنَّ الخلاصَ مِنْ هَذِهِ التَّفاسيلِ - طرحُ الأحمالِ - لن يؤديَ بِالضَّرورةِ إلى استغلاقِ النُّصِّ القرآنيِّ.

ينحو الحصادي إلى التَّشكيكِ في وجاهةِ هذا التَّأويلِ مُعتمداً في ذلكَ على مُقاربةِ أَقْرَبَ ما تكونُ للتَّاريخيةِ: تنصُّ على أنَّ وجودَ علمِ النُّحوِ لم يَكُنْ مُرتبطاً بِالنُّصِّ القرآنيِّ: ((هل كانتِ العربُ تجهلُ دلالاتِ القرآنِ ومكانَ إعجازهِ البيانيِّ قبلَ سيبويه؟ ألا تضعُ تلكَ المُسوغاتُ -بطريقةٍ أو بأخرى- العربةَ قبلَ الحصانِ؟

أَلَا يَكْتِظُ النَّحْوُ الْعَرَبِيُّ وَيَعْتَرِيهِ التَّرَهْلُ بِحِثِّيَّاتٍ قَدْ لَا يُضِيرُ غَضُّ الطَّرْفِ عَنْهَا حَتَّى بِالنِّسْبَةِ لِفَهْمِ دَلَالَاتِ الْخُطَابِ الدِّينِيِّ وَلَا سِتْبَانَةِ مَكْمَنِ الْإِعْجَازِ فِي آيَاتِهِ؟ وَأَخِيرًا، أَلَمْ تَشَارِكْ تِلْكَ الْحِثِّيَّاتُ فِي عُسْرِ قَوَاعِدِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ، وَفِي تَكْثِيفِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ، وَفِي تَكْثِيفِ الْعِنَاءِ الَّذِي يَلْقَاهُ دَارِسُوهُ، وَفِي تَقْلِيصِ عَدَدِ النَّزْرِ الَّذِي كُنَّا قَدْ أَشْرْنَا إِلَيْهِ؟^(١٩). يَعْتَمِدُ الْحَصَادِي فِي التَّشْكِيكِ فِي فَرْضِيَةِ رِبْطِ قُدْسِيَةِ عِلْمِ النَّحْوِ بِقُدْسِيَةِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ عَلَى مُقَارِبَةٍ تَارِيخِيَّةٍ تَنْصُ عَلَى أَنَّ الْخُطَابَ الْقُرْآنِيَّ لَمْ يَكُنْ مُسْتَغْلَقَ الدَّلَالَةِ فِي بَدَايَاتِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَلَى الْأَقْل، لِهَذَا، لَمْ يَكُنِ الْمُسْلِمُونَ بِحَاجَةٍ إِلَى عِلْمِ النَّحْوِ، غَيْرَ أَنَّ مَا يَفُوتُ الْحَصَادِي أَنَّ وَجُودَ عِلْمِ النَّحْوِ كَانَ لِحَدِّمَةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الَّذِي اسْتَغْلَقَتْ دَلَالَةُ كَلِمَاتِهِ فَتَعَذَّرَتْ مُقَارِبَتُهُ وَتَفْسِيرُهُ مِنْ قَبْلِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِهَذَا كَانُوا بِحَاجَةٍ إِلَى اسْتِحْدَاثِ تَقْنِيَّاتٍ وَآلِيَّاتٍ تُمْكِنُهُمْ مِنْ رَفْعِ الْاسْتَغْلَاقِ، عَلَيْهِ، يُمَكِّنُ الْقَوْلُ إِنَّ تَشْكِيكَ الْحَصَادِي يَفْتَقِدُ لِلتَّارِيخِيَّةِ الَّتِي تَحْفَظُ لَنَا ظُرُوفَ نَشْأَةِ عِلْمِ النَّحْوِ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، حَيْثُ ارْتَبَطَتْ نَشْأَتُهُ بِالرَّغْبَةِ فِي رَفْعِ اللَّبْسِ وَالْغَمُوضِ وَالْاسْتَغْلَاقِ عَنْ دَلَالَةِ كَلِمَاتِهِ، وَفِي هَذَا السِّيَاقِ، يَكْفِي اسْتِذْكَارُ الْمُسَوِّغَاتِ الَّتِي قَدَّمَهَا الْإِمَامُ عَلِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِسَبَبِيَّيِهِ لِاسْتِحْدَاثِ عِلْمِ النَّحْوِ، غَيْرَ أَنَّ الْحَصَادِي يُقَرِّ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ أَنَّ مَصْدَرَ قُدْسِيَةِ الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ مُسْتَمَدَّةٌ مِنَ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ يَقُولُ: ((وَهَكَذَا يَتَضَحُّ لَنَا كَيْفَ أَنَّ قُدْسِيَةَ الْخُطَابِ الدِّينِيِّ قَدْ تَسَرَّبَتْ بِطَرِيقَةٍ أَوْ بِأُخْرَى إِلَى قَوَاعِدِ النَّحْوِ، وَكَيْفَ أَنَّ الْقُدْسِيَّةَ الَّتِي ظَفَرَ بِهَا النَّحْوُ بِمُقْتَضَى حَقِّ الْمَعْيَةِ وَبِشَكْلِ لَيْسَ مُبَرَّرًا تَمَامًا، قَدْ تَسَهَّمُ فِي الرُّكُودِ الَّذِي اعْتَرَى عِلْمَهُ، بِقَدَرٍ مَا تَسَهَّمُ فِي تَكْثِيفِ الْعِنَاءِ الَّذِي يَلْقَاهُ دَارِسُوهُ. لَيْسَ ثَمَّةَ مَا يَحُولُ -نَظْرِيًا- دُونَ تَقْعِيدِ النَّحْوِ بِطَرِيقَةٍ لَا تَعْرِفُ لِلتَّقْعِيدِ سَبِيلًا وَلَا تَفْشَلُ فِي تَبْيَانِ مَكَامِنِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. لَقَدْ كَانَ بِمَقْدُورِ أَعْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ -فِي غِيَابِ عِلْمِ النَّحْوِ- أَنْ يَسْتَبِينُوا تِلْكَ الْمَكَامِنَ وَأَنْ يَتَفَهَمُوا الدَّلَالَاتِ الَّتِي انطَوَى عَلَيْهَا ذَلِكَ الْكِتَابُ، فَهَلْ يَصِحُّ أَنْ نَقُولَ -بَعْدَ هَذَا كُلِّهِ-: إِنَّ الْأَلْفَاظَ -كُلَّ الْأَلْفَاظَ- مُغْلَقَةٌ عَلَى مَعَانِيهَا حَتَّى

تُعرب؟^(٢٠) ما نلاحظه هو أن الحصادي معني ومُهمّت بنتائج حضور القدسية في الخطاب النحوي أكثر من اهتمامه بكيفية تسربها واستقرارها فيه، فهو يرى أن هيمنة نزعة القدسية أثقلت الخطاب النحوي بأحمال زائدة جعلته أقرب ما يكون لحال الترهّل، وهو يعتقد أن الخلاص من فائض الأحمال لن يحول دون فهم دلالة القرآن.

ولتجاوز الإرباك الذي يقع فيه الحصادي نسوق سؤالاً نعتقد فيه القدرة على تشخيص أبعاد هذه الإشكالية؛ يقول نص السؤال: هل أسهم علم النحو فعلاً في رفع الغموض عن العبارة القرآنية؟ أم أن الخطاب القرآني هو من أسهم في إنتاج قدسية النحو؟ إذا كان الجواب على السؤال الثاني بالإيجاب فإنه يترتب عليه سؤال آخر يتمحور حول نوع الآليات وهويتها التي تمّ بالاعتماد عليها تكريس قدسية الخطاب النحوي، في هذا السياق، يذهب المتفكر العربي أحمد محمد قاسم إلى تبني فرضية تنص على أن قدسية علم النحو مُستقاة من الخطاب القرآني، يقول: ((الحمد لله الذي كرم العربية فجعلها لغة كتابه العظيم، وجعل القرآن الكريم مادة قوية لحفظ اللغة، وبناء قواعدها، فكانت الآيات أساساً قوياً لوضع قواعد النحو، وكان الاستشهاد بالقرآن الكريم، والقياس عليه منهلاً عذباً، استنبط منه علماء النحو أصولهم السماعية، وقاسوا على الآيات كلامهم، وعلى ذلك تمّ وضع قواعد النحو على أسس قوية ثابتة لا تتغير، ولا يعتريها الضعف، ولا يدركها الاضمحلال))^(٢١). ينحو أحمد محمد قاسم إلى الاعتقاد القائل أن قدسية علم النحو ولجته نتيجة احتكاكه بالخطاب القرآني الذي كان له سبق الحضور في الثقافة العربية، غير أنه وبعد شيوع اللحن في اللسان العربي لجأ البعض إلى استحداث علم النحو لرفع اللحن عنه، لهذا، لم يكن أمام النحاة بد من استعارة الآليات التي عول عليها الخطاب الفقهي وآلياته واعتمادها، التي كانت في مجملها سماعية، ولتشابه بنية المجالين لم يكن

هناك مانعٌ من بسط تلك التقنيات على الخطاب النحويِّ فكانت بمثابة حصانٍ طروادة الذي ولجت القدسية عبره للخطاب النحويِّ: ((فالأنباريُّ قد بين أن أصول النحو مُشابهةٌ أصول الفقه وموضوعه على غرارها، وأن هناك ارتباطاً قوياً بين المادتين، وأن مادة أصول الفقه سابقةٌ على مادة أصول النحو، فعلماء النحو نظروا في أصولهم إلى علماء أصول الفقه))^(٢٢). تُقرُّ كثيرٌ من الأدبيات التأسيسية في الثقافة العربية الإسلامية أن بنية علم النحو مُستنسخةٌ عن بنية الخطاب الفقهي الذي كان له سبقُ النشأة والتَّعقيد، لهذا السَّبب -بالإضافة إلى تعذر وجود مجالٍ معرفيٍّ يتمُّ بالركون إليه وضع أسس المجال الجديد- كان النُّحاة مُجبرين على تقليدِ عمل الفقهاء ومُحاكاته، إلا أن فعل المُحاكاة من قبل النحويين لم يكن مجانياً؛ بل ترافق معه تحمیلُ تلك التقنيات بما يُمكن تسميته بالقيمة المضافة، والتي كانت في صورة أفكار عقديّة.

في العادة وعند ترحيل تقنيات أو آليات من مجالٍ معرفيٍّ إلى مجالٍ آخر، يترافق مع فعل الترحيل تسربُ بعض الأفكار والمعتقدات من سياق المنشأ إلى سياق التوظيف، وهو ما حصل على ما يبدو مع الخطاب النحويِّ.

يبدو التداخل المعرفي بين علم الفقه وعلم النحو واضحاً جلياً من تشابه البنية التكوينية للمجالين، والتي انعكست بدورها على بنية الأدبيات التأسيسية المعتمدة في الخطابين، فعلى سبيل المثال لا يجد السيوطي حرجاً في التصريح بتشابه بنية كتابه في علم أصول النحو مع كُتب علم أصول الفقه يقول: ((ورتبته على نحو ترتيب أصول الفقه، في الأبواب والفصول والتراجم كما ستراه واضحاً بيناً إن شاء الله تعالى))^(٢٣). لا يقتصر أمر التشابه بين المجالين على الأمور الشكلية؛ بل يتعداه ليصل إلى تقنيات إنتاج المعرفة وآلياتها، وهو ما يوكده السيوطي على لسان الأنباري الذي يقول: ((ثم قال: وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين وضمناهما: علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو، فيُعرف به

القياس وتركيبه وأقسامه، من قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد، إلى غير ذلك على حد أصول الفقه، فإن بينهما من المناسبة ما لا خفاء به لأن النحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول^(٢٤). يميز ابن الأنباري بين علم النحو وعلم أصول النحو، فإذا كان علم النحو معنياً ببحث مسألة سلامة اللسان من اللحن، فإن علم أصول النحو يعد خطاباً خارجياً لعلم النحو الذي يقتصر دوره على البحث في قضايا أكثر عمومية - «الأصول» - فهي قضايا يتعذر على علم النحو البحث فيها؛ كقضية الآليات المعول عليها في علم النحو، يقول السيوطي في هذا السياق: ((البحث عن القرآن بأنه حجة في النحو، لأنه أفصح الكلام سواء كان متواتراً أم أحاداً، وعن السنة كذلك بشرطها الآتي، وعن كلام من يوثق بعربيته كذلك، وعن إجماع أهل البلدين كذلك، أي أن كلاً مما ذكر يجوز الاحتجاج به دون غيره، وعن القياس وما يجوز من العلل فيه وما لا يجوز))^(٢٥). يلاحظ على علم أصول النحو اهتمامه ببيان ودراسة الآليات التي لا يمكن لعلم النحو القيام في حال غيابها؛ كالقياس، والإجماع، والتواتر، أمثال هذه الموضوعات لا يعنى علم النحو ببحثها باعتبارها تقع خارج دائرة اهتمامه.

مما سبق، يمكن الخلاصة إلى أن القدسية في علم النحو لم تنتج من الدّاخل؛ بل تسربت إليه بتداخله المعرفي مع مجال علم أصول الفقه الذي يعدّ مكوناً بنيوياً للمقدس في الثقافة العربية الإسلامية، وبسبب الأسبقية التاريخية لعلم أصول الفقه، لم يجد النحاة بداً من استنساخ بنية الخطاب الفقهي لتكون بنية الخطاب النحوي، غير أنه لزم عن ترحيل بنية علم أصول الفقه إلى علم النحو تسرب بعض الأفكار العقدية - المكونة لدائرة المقدس الإسلامي - إلى مجال علم النحو.

ستنعكس ظاهرة بسط القدسية على طريقة مقارنة علم النحو لعدد من

القضايا، التي من أهمها تكريس الثقافة العربية البدوية في مقابل إقصاء الثقافة الحضرية وتهميشها، وهو ما سنحاول بيانه في الفقرات اللاحقة من هذا البحث.

الخطاب النحوي من السياق الشفهي إلى الحيز المكاني

الانتقال من السياق الشفهي إلى السياق الكتابي فرضته ضرورات ملحة، تمثلت في عجز السياق الشفهي عن أداء وظيفته في حفظ المعنى وتثبيت لفته زمنية طويلة؛ مما حال دون أداء اللغة لوظيفتها التواصلية.

عانت الثقافة العربية في بدايات تأسيسها من إشكالية شبيهة بتلك، على اعتبار أن العرب قبل الإسلام لم يكونوا أهل كتابة، وهو ما بدا جلياً من اعتمادهم على التقنيات الشفهية وقدرات الذاكرة الاستيعابية في حفظ موروثهم وثقافتهم، فعلى سبيل المثال عول الشعر العربي القديم على مجموعة من التقنيات التي ساعدته على سرعة الالتصاق بالذاكرة.

أضف إلى ذلك، فرض تأسيس الدولة العربية الإسلامية - بعد انتشار الإسلام في البادية العربية على اللغة والثقافة ضرورة استحداث تقنيات جديدة تمكنهم من أداء وظيفتهما التواصلية بحكم اتساع المساحة السياسية والجغرافية للدولة الجديدة - كما أن وجود النص القرآني - الذي أسبغ على الثقافة العربية قيمتها الحضارية - أسهم في نقل الثقافة العربية من السياق الشفهي إلى السياق الكتابي الذي استلزم بدوره وجود آليات وتقنيات جديدة لديها القدرة على مسيرة وتأسيس الوافد الجديد إلى الثقافة العربية.

يعد علم النحو من أهم العلوم التي نشأت مع بدايات تأسيس الحضارة العربية الإسلامية؛ بل إن البعض يعده الأنموذج الأمثل المعبر عن جوهرها، باعتباره علماً عربياً أصيلاً لم يقتبسهُ العرب من الثقافات السابقة ولا

المُعاصرة لهم. ولأهمية هذا العلم تولدت حاجة الوقوف عند لحظة تأسيسه؛ لبيان المقاصد المتوارية خلف ظاهر خطابه التي هدف إلى تحقيقها.

المشهد تاريخياً أن الأمم غير العربية عندما دخلت الإسلام دخلته وهي محملة برصيدھا الثقافي والحضاري -أو ما يمكن تسميته بفائض المعنى- وأخص بالذكر الإرث الفارسي الذي كان له في البداية الحضور الأقوى خصوصاً بعد الترجمات التي قام بها ابن المقفع مع أهم أدبيات هذا التراث، غير أن هذا الحضور تراجع بعض الشيء بعد عملية الترجمة للإرث الحضاري اليوناني، الذي أدى هو الآخر دوراً فاعلاً في الثقافة العربية الإسلامية.

مارس الإرث الثقافي للمجتمعات والحضارات الأخرى نوعاً من الضغط الثقافي والنفسي على الذات العربية التي قامت برد فعل في صورة إنتاج ثقافي أعاد التوازن لها، فجاء في صورة استحداث علوم عبرت عن جدة الذات العربية وأصالتها التي حملت أعباء خدمة النص القرآني، وما يثيره من إشكالات فلسفية وبيانية.

قبل الولوج في عرض لحظة تأسيس علم النحو وجب التنبيه إلى مسألة سيكون لها دور أساسي في توجيه المقاصد المتوارية للخطاب النحوي، والمتعلقة بالظروف البيئية المحيطة التي أسهمت في نشأته.

اتخذ الخطاب النحوي الذات العربية الأصيلة المتجسدة بأهل البادية أو ما يُعرفون بأهل الوبر مرجعية له، في المقابل، قام بإقصاء الذات المقابلة القاطنة في المدن التي عرفت اصطلاحاً بأهل الحضر، ولو تم التدقيق قليلاً في قصيدة هذا الخيار، للوَحْظ أنه امتداد بل هو صادر عن رغبة إعادة التوازن للمجال الثقافي العربي الذي اختل في بدايات تأسيسه مع الانفتاح على الإرث الحضاري للمجتمعات غير العربية.

كانت الحضارتان اليونانية والفارسية حضارتين كتابيتين ظلَّ إرثهما الثقافي محفوظاً وفاعلاً، في المقابل، كان الإرث العربي -قبل عصر التدوين- شفهيّاً، ومجال اشتغاله ضيقاً، أضف إلى ذلك اعتماده على تقنيات تجاوزتها الثقافات الأخرى؛ ممّا دفع به إلى ضرورة مواجهة هذا الإشكال الذي برز مع عصر التدوين، لهذا، كان لابدّ للتفكير العربيّ من وضع آليات جديدة تسمح للثقافة العربية بأداء دور فاعل في الإرث الحضاريّ الإنسانيّ، لهذا، اتجه المشروع الثقافيّ العربيّ إلى أهل البادية مُتخذاً منهم مرجعيته الثقافية، مصداق ذلك ما حصل في عصر التدوين الذي هدف إلى جمع الإرث الثقافيّ العربيّ عبر جمع اللغة والسُّنة، وتعريب الدواوين، بالإضافة إلى تأسيس العلوم العربية البيانية الأصلية التي من ضمنها علم النحو.

أدرك الجاحظ الذي يُعدُّ أحد أهمّ منظري علم البيان في الثقافة العربية الإسلامية أهمية الانتقال من السياق الشفهيّ إلى السياق الكتابي، وما ترتب على هذا الانتقال من تغير في أولويات المقاصد والغايات، يقول: ((وقال عبدالرحمن بن كيسان استعمالُ القلم أجدرُّ أن يحضّ الذهنَ على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام. وقالوا: اللسان مقصورٌ على الغريب الحاضر، والقلم مُطلقٌ في الشاهد والغائب، وهو للغابر الكائن مثله للقائم الرّاهن. والكتاب يُقرأ بكلّ مكانٍ ويُدرسُ في كلّ زمانٍ، واللسان لا يعدو سامعه ولا يتجاوزه إلى غيره))^(٢٦). يقرّ الجاحظ أن السياق الكتابي أكثر مرونة من السياق الشفهيّ، ففي الأوّل يُمكن مراقبة السياق للتوكيد من سلامته اللغوية، في المقابل، يتعذر على السياق الشفهيّ إنجاز هذا المطلوب، فما أن يصدر الكلام عن جراحة اللسان حتى لا يعد بالمقدور استعادته في حال كونه معوجاً يغلب عليه اللحن، في حين أن السياق الكتابي يسمح للكاتب باستعادة ما خطه في حال إدراكه أنه معوج لأنّه لم يسوّق بعد. أضف إلى ذلك، ينحو الجاحظ إلى أن

للسياق الكتابي مزية أخرى تتمثل في ديمومته التي تبيح له التنقل عبر الزمن، أما السياق الشفهي فيعجز عن تجاوز لحظته، ليقصر دوره على اللحظة التي أنتج فيها.

يقفو المتفكر العربي محمد عابد الجابري إلى بيان دور الدرس البياني العربي وأهميته في نقل الثقافة العربية من طور الشفاهية إلى طور الكتابة، يقول موضحاً ذلك: ((الثابت تاريخياً أن الأبحاث البيانية كانت على رأس الأعمال العلمية الأولى التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية، مع بدايات عصر التدوين، من ثقافة المشافهة والرواية إلى ثقافة الكتابة والدراية، وبالتالي من الثقافة «العامة» إلى الثقافة «العالمية»))^(٢٧). يقر الجابري صراحة أن العلوم البيانية العربية كانت النافذة التي ولجت منها الثقافة العربية إلى طور الكتابة، مع العلم أن مفهوم البيان يشتمل من حيث الماصدق على علوم البلاغة والنحو والفقه وعلم الكلام؛ أي كل العلوم التي اتخذت من ظاهرة اللغة موضوع اشتغال لها؛ ولكن ليست أي لغة بل اللغة في طور الكتابة.

يميل الجابري إلى الاعتقاد أن قرار تدوين الإرث الثقافي العربي لم يكن قراراً معرفياً خالصاً بل كانت تشوبه شبهات أيديولوجية لا يمكن تناسيها أو إغفالها: ((«تدوين العلم وتبويبُهُ»، حتى بمعنى الجمع والتصنيف لا غير، لا يمكن أن يتم بدون «رأي» إذ لا بد من انتقاء وحذف و«تصحيح» وتأخير ... وهي عمليات تصدر عن «رأي» ولا بد. وإن لم تكن العملية تنحصر في «حفظ» الموروث الثقافي العربي الإسلامي من الضياع، وهذا ما تدل عليه في الظاهر كلمة «تدوين»، ولا في تصنيف هذا المورث حتى يسهل تداوله، وهذا هو المقصود من «التبويب»، بل إن العملية كانت في الحقيقة عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه «تراثاً»: أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ))^(٢٨). يستند

الجابريُّ في تسويغ طرحه على مبدأ ينصُّ على أنَّ قرارَ مُمارسةِ نشاطٍ بعينه هو في الأصلِ قرارٌ أيديولوجيٌّ يُمارَسُ حضورًا ووصايةً وإنَّ بصورةٍ مُضمرةٍ في كثيرٍ من الأحيان، إلَّا أنَّه بالإمكان إدراكُ ملامحه وتشخيصُ حضوره عبرَ أفعالِ الحذفِ والتصحيحِ والتشذيبِ.

ترافقَ وجودُ علمِ النُّحوِ معَ بدايةِ انتشارِ الكتابةِ في الثقافةِ العربيةِ. عصرِ التَّدوينِ - حيثُ شكَّلَ مرجعيةَ الكتابةِ العربيةِ؛ وعُلِّلَ ذلكُ بفسادِ لسانِ أهلِ الحضرِ - اللحنِ - الذي شكَّلَ الوافدونَ بنيتهُ وركيزتهُ الأساسَ، ولتبريرِ هذا المنحى تحججَ المؤصلونَ لعلمِ النُّحوِ بأنَّه جاءَ لخدمةِ مقاصدِ النصِّ القرآنيِّ وأغراضِهِ، بالمُقابلِ، نسوقُ السُّؤالَ التَّاليَ: - في حالِ افتراضِ عدمِ وجودِ ظاهرةِ اللحنِ هل يُمكنُ تصوُّرُ شكلِ الثقافةِ العربيةِ بدونِ وجودِ علمِ النُّحوِ؟ في هذا السِّياقِ، نعتقُدُ أنَّ الثقافةَ العربيةَ كانت ستُنحوُّ هذا المنحى لتوكيدِ ذاتها في مشروعِها الثَّقافيِّ الجديدِ الذي كانَ في طورِ التَّكوُّنِ، يقفُو أبو عبيدة مُعمر بن المُثنى إلى توكيدِ هذا الأمرِ عندما يقولُ: ((«إِنَّمَا أُنْزِلَ الْقُرْآنُ بِلسانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ...»)) «وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» فلمَ يحتجِ السَّلَفُ ولا الَّذِينَ أَدْرَكُوا وعيه إلى النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يَسْأَلُوا عَنْ مَعَانِيهِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا عَرَبَ الْأَلْسُنِ، فَاسْتَغْنَوْا بِعِلْمِهِمْ بِهِ عَنْ الْمَسْأَلَةِ عَنْ مَعَانِيهِ، وَعَمَّا فِيهِ مِمَّا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مِثْلَهُ مِنَ الْوُجُوهِ وَالتَّخْلِيسِ، وَفِي الْقُرْآنِ مِثْلَ مَا فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ مِنَ وَجُوهِ الْإِعْرَابِ، وَمِنْ الْغَرِيبِ وَالْمَعَانِي))^(٢٩). لمَ يَكُنِ الْعَرَبِيُّ الَّذِي شَهِدَ الْوَحْيَ بِحَاجَةٍ إِلَى السُّؤالِ عَنْ شُحْنَتِهِ الدَّلَالِيَّةِ، لِأَنَّهُ يَمْتَلِكُ الْأَدَوَاتِ الْمَعْرِفِيَّةَ الْمُسَاعِدَةَ عَلَى تَفْكِيكِ وَتَحْلِيلِ شَفْرَتِهِ، غَيْرَ أَنَّهُ وَبَعْدَ انْقِضَاءِ لَحْظَةِ الْوَحْيِ - وَفَاةِ الرَّسولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ لَا بُدَّ مِنْ تَأْمِيمِ الشُّحْنَةِ الدَّلَالِيَّةِ خَوْفًا مِنْ ضِيَاعِهَا - بَعْدَ ضَمَانِ سَلَامَةِ الْخُطَابِ بِضَمَانَاتِ إِلَهِيَّةٍ - بِتَأْكُلِهَا بَعْدَ تَدَاخُلِهَا مَعَ الذَّادَاتِ الثَّقَافِيَّةِ الْوَافِدَةِ؛ مِمَّا اسْتَلْزَمَ تَثْبِيتَ مَعَانِي الْقُرْآنِ ذَاتِ الطَّابَعِ الْعَرَبِيِّ الْأَصِيلِ

-لِسَانِ الْقَوْمِ- على اعتبار أن القرآن والعربية وجهان لعملة واحدة. وهو ما يؤكد السيوطي بتوظيفه لنص الحديث الذي يقول: ((أخرج الطبراني وأبو الشيخ ابن حيان، والحاكم في المستدرک وابن مردويه، والبيهقي في شعب الإيمان، والمدهبي والصابوني في المائتين عن ابن عباس قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : «أحب العرب لثلاث: لأنني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي...»))^(٣٠). ما يهم في النص السابق طريقة تسويغه لعملية الربط بين العربية من جهة والإسلام من جهة ثانية، وما ترتب على هذه العملية من تأطير إسلامي لمقاصد المشروع العربي، مما سهل أمر الدفاع عنه أمام الخصوم.

ولبيان هذا الأمر لزمّت دراسة اللحظة التي اعتمد فيها الخطاب الكتابي بديلاً للخطاب الشفهي في الثقافة العربية، لكن، وقبل ذلك، كان من الضروري رسم مفهوم الكتابة المعتمد في الثقافة العربية الوسيطة، يقول ابن خلدون مُعرِّفاً حدّ الكتابة: ((هو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية، وهو صناعة شريفة؛ إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان، وأيضاً فهو تطلع على ما في الضمائر، وتتأدى به الأغراض إلى البلاد البعيدة فتقضى الحاجات... ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه من علومهم وأخبارهم، فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع))^(٣١). يُشير صاحب المقدمة إلى جملة أشياء مهمة؛ من ضمنها أن الكتابة حدّ يرسم الفرق بين الإنسان وغير الإنسان، وبهذا التعريف يقطع ابن خلدون مع التعريف الأرسطي للإنسان -الشائع في الخطاب الفلسفي اليوناني- الذي يعرفه على أنه كائن ناطق، كما أن الكتابة تمتك وفق هذا التعريف القدرة على حفظ المعنى، كما أنها تمكن من الاطلاع على الإرث الثقافي للحضارات والأمم الأخرى.

أما عن الدوافع الكائنة وراء اعتماد الثقافة العربية تقنية الكتابة فيمكن وصفها بأنها برغماتية صرف يقول ابن خلدون: ((ثم لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار، وملكوا الممالك، ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلمه))^(٣٢). بعد نجاح المشروع الحضاري العربي الإسلامي - الخلافة - في فرض هيمنته العقدية، وما ترتب عليها من احتكاك مباشر بالثقافات الأخرى التي اعتمدت على تقنية الكتابة لحفظ تراثها من الضياع، هذا الأمر نبه الثقافة العربية إلى ضرورة اعتماد تقنية الكتابة لحفظ نتاجها الثقافي، وهو ما بدا جلياً في عصر التدوين - عصر الكتابة - الذي يمكن عدّه لحظة انتصار الخطاب الكتابي على الخطاب الشفهي.

لن يكون بمقدور الكتابة لوحدها إنجاز فعل التثبيت، لهذا، كان عليها اعتماد بعض التقنيات المساعدة التي من أهمها علم النحو، الذي جاء لخدمة وتحقيق المقاصد العقدية للمشروع الحضاري العربي، وهو ما سيبدو من تعريف الحقل البياني العربي لمفهوم النحو. إن المستعرض للأدبيات العربية المنظرة للمشروع الثقافي العربي وبالأخص أمهات الكتب العربية؛ مثال المعاجم اللغوية، يلحظ توكيدها على أن تأسيس علم النحو كان لغاية تكريس حضور الذات العربية: ((النحو: القصد، والطريق. يُقال نحوْتُ نحوكَ أي قصدتُ قصدك))^(٣٣). يُراد بالنحو سلوك الطريق ذاته، وهنا يمكن ملاحظة الطابع المعياري لهذا العلم: أي أنه معيار يُقاس عليه، وهو ما سيتم توكيده وتوظيفه فيما بعد. لا يقف صاحب الصّاح عند هذا الحد؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقول: ((النحو: إعراب الكلام العربي))^(٣٤). يفهم من هذا النص أن علم النحو هدف إلى خدمة اللسان العربي البدوي الذي اعتمد مرجعية وحيدة لعصر التدوين بعد إقصاء اللسان الحضري بحجة قصوره ولحيته.

يذهبُ ابنُ جني في كتابِ الخصائصِ إلى اعتمادِ تعريفِ للنحوِ يصدرُ عنِ الحقلِ المعرفيِّ البيانيِّ يقولُ فيه: ((هُوَ انتحاءُ سمةِ كلامِ العربِ، في تصرفِهِ مِنْ إعرابٍ وغيرِهِ، كالتَّنْثِيَةِ، والجمعِ، والتَّحْقِيرِ، ... ؛ لِيَلْحَقَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِأَهْلِهَا فِي الْفَصَاحَةِ، فَيَنْطِقَ بِهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ))^(٣٥). يقومُ علمُ النُّحوِ بالدَّورِ نفسه الَّذي سبقَ وقامَ بِهِ النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ، فالإيمانُ بهذا الأخيرِ يترتبُ عَلَيْهِ إيمانُ بنبوَّةِ الرُّسُولِ الْعَرَبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو حدٌّ يفصلُ بينَ المُسْلِمِ وغيرِ المُسْلِمِ، في المُقابِلِ، اقتبسَ علمُ النُّحوِ هذا الدَّورَ -بحُكْمِ مقاصدِ المشروعِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ الْجَدِيدِ- بِالتَّوَكُّيدِ عَلَى مَا سُمِّيَ بِحُسْنِ السَّلِيلَةِ الْعَرَبِيَّةِ، مُقابِلَ قِصُورِ اللِّسَانِ الْحَضَرِيِّ الَّذِي قُرِئَ فِيهِ تَجْسِيدُ لِلْمَشْرُوعِ الثَّقَافِيِّ الشَّعْبِيِّ لِلأُمَمِ الْأُخْرَى، فَكَانَ عِلْمُ النُّحوِ حدًّا يفصلُ بينَ الذَّاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالذَّوَاتِ الثَّقَافِيَّةِ الْأُخْرَى؛ فَعِلْمُ النُّحوِ شَأْنُهُ شَأْنُ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ هَدَفَ إِلَى التَّثْبِيَتِ؛ فَإِذَا كَانَ هَدَفُ الْقُرْآنِ تَثْبِيَتَ الْإِيمَانِ بِرِسَالَةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الْمُرْتَكِزَةِ عَلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحْدَهُ، فَإِنَّ هَدَفَ عِلْمِ النُّحوِ تَثْبِيَتُ فَاعِلِيَةِ الذَّاتِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الْمَشْرُوعِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ الْجَدِيدِ.

لَمْ يَقْتَصِرْ دَوْرُ الثَّقَافَاتِ الْأُخْرَى عَلَى تَنْبِيهِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى حِفْظِ تَرَاثِهَا بِالتَّدْوِينِ؛ بَلْ هِيَ أَيْضًا مَنْ وَعَتْهَا وَدَفَعَتْهَا -وإنْ بِطَرِيقٍ غَيْرِ مُبَاشِرٍ- إِلَى تَبْنِيٍّ تَقْنِيَّةٍ تُسَاعِدُهَا عَلَى حِفْظِهِ وَتَثْبِيَتِهِ إِلَيْهِ، فَإِذَا كَانَتِ الْكِتَابَةُ بِحَسَبِ وَصْفِ ابْنِ خَلْدُونٍ خُطَابًا يُمَيِّزُ الْإِنْسَانَ عَنْ غَيْرِ الْإِنْسَانِ، وَإِذَا كَانَ الْإِسْلَامُ خُطَابًا يَرَسُمُ حدًّا بينَ المُسْلِمِ وَغَيْرِ المُسْلِمِ، فَإِنَّ عِلْمَ النُّحوِ تَقْنِيَّةٌ تُمَيِّزُ عَرَبِيَّ الثَّقَافَةِ عَنْ غَيْرِهِ: ((وَأَعْلَمُ أَنَّ أَوَّلَ مَا اخْتَلَفَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ فَأُحْجِجُ إِلَى التَّعَلُّمِ الْإِعْرَابِ، لِأَنَّ اللَّحْنَ ظَهَرَ فِي كَلَامِ الْمَوَالِي وَالْمُتَعَرِّبِينَ مِنْ عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدْ رَوَيْنَا أَنَّ رَجُلًا لَحَنَ بِحَضْرَتِهِ فَقَالَ: «أَرْشَدُوا أَخَاكُمْ فَقَدْ ضَلَّ»))^(٣٦). السُّؤَالُ الَّذِي يَفْرُضُ نَفْسَهُ وَلَا يُمْكِنُ غُضُّ الطَّرْفِ عَنْهُ يَتَعَلَّقُ بِوَجَاهَةِ وَمَعْقُولِيَةِ تَحْمِيلِ

ظاهرة اللحن أعباء المشروع الحضاري العربي؛ فهل شيوع اللحن كان سبباً بعينه لتأسيس المشروع العربي؟ أم أن الأخير كان سيتكرس بوجود أو عدم وجود ظاهرة اللحن؟ يبدو أن السؤال الأخير أقرب إلى المعقولية والواجهة من الأول، على اعتبار أن المشاريع الحضارية لا تجد حرجاً في تبرير وجودها بالاعتماد على أسباب قد تبدو غير مقنعة، إلا أن أشياء تلك المشاريع وأنصاره يعتقدون أن النجاح في تأسيس المشروع وتكريسه يكفي لتبرير قيامه.

أعطى شيوع اللحن في لسان الموالي مبرراً لعدم اعتماده مرجعية للثقافة العربية؛ مما برر بدوره عدم اعتماد النتاج الثقافي للثقافات غير العربية مرجعية للمشروع الثقافي العربي القائم على النص القرآني، وهو ما يُفسر سبب اعتماد عصر التدوين أهل البادية مرجعية معرفية له.

انسأقت بعض الدراسات العربية الحديثة وراء الزعم الظاهر لمؤسسي الخطاب النحوي، القائل أن النحو جاء لإلحاق غير عربي اللسان: ((ولما اتسعت رقعة الدولة العربية، وازداد اختلاط العرب بغيرهم من العناصر غير العربية، ودخل الأعاجم في الإسلام، نشأ عن ذلك كله ما هو معلوم من تفشي اللحن، فخشي الغيورون على اللغة أن تُصاب اللغة وأصولها، بما يُضعف من شأنها، ويقضي على مقوماتها، ولهذا فكروا في وضع قواعد تصون اللسان وتعضمه من الخطأ))^(٣٧). يعتمد هذا الطرح على ظاهر مقاصد الخطاب النحوي الزاعمة أنه هدف إلى إلحاق غير عربي اللسان بعربي اللسان، غير أن للخطاب النحوي مقاصد ثقافية وأيديولوجية متوارية خلف ظاهره هدفت إلى المحافظة على الذات العربية من التلاشي لحظة تأسيس مشروعها الحضاري؛ بوضع حدّ يفصل بينها وبين الذوات الأخرى، الذي يبدو واضحاً باعتماد أهل الوبر مرجعية أساس لعصر التدوين، في هذا السياق يقول أحمد أمين: ((ولئن أغنى الأعاجم اللغة العربية التحريرية؛ قد أفسدوا اللغة اللسانية بما أدخلوا من لحن.

كانت جزيرة العرب سليمة المنطق قبل الفتح، وقبل دخول الأعاجم في الإسلام، ثم بدأ اللحن يفسو فيها^(٣٨). ينحو هذا الموقف إلى تحميل الأعاجم مسؤولية استشراء ظاهرة اللحن، فهو يُشبههم بحصان طروادة الحامل لفيروس الفناء، وبعد نجاحه في ولوج البيئة العربية نشر فيها الداء الذي هدّد وجود الثقافة العربية.

ولإسباغ الشرعية على الخطاب النحوي وجب التوكيد على وجهة مقاصده الظاهرية، وهو ما تمّ عبر تضخيم خطر ظاهرة اللحن، وما تُسببه من سوء فهم للنص القرآني، وهذا ما ذهب إليه صاحب المقدمة عندما قال: ((ينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة))^(٣٩). لا يمكن إنكار خطورة ظاهرة اللحن على عملية استيعاب النص القرآني والسيرة النبوية، لكن ما يهمّ هو كيف تمّ استثمار الظاهرة لشحن علم النحو بمقاصد ثقافية وأيديولوجية ظلت قارة خلف مقاصده المعرفية الظاهرة.

سيطر هاجس اللحن على مجمل مظهرات الثقافة العربية في بدايات تأسيسها، ولم يسلم من ذلك الخطاب السياسي المتمثل في شخص الخليفة، فعلى سبيل المثال، ذهب الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان إلى بيان خطر ظاهرة اللحن عندما قال: ((اللحن في الكلام أقبح من التفتيق في الثوب والجدر في الوجه. وقيل له: لقد عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين، قال: شيبني ارتقاء المنابر وتوقع اللحن))^(٤٠). ليس من المستغرب أن يقف الخليفة الأموي هذا الموقف من ظاهرة اللحن، فهو يدرك طبيعة الدور الذي تؤديه اللغة في الممارسة السياسية، وفي تأصيل الخطاب السياسي، لهذا، وجب التوكّد من سلامتها وحسن استعمالها.

هذا ما يتعلق بالمقاصد، أمّا ما يتعلق بأصل المجال فيؤكد المؤسسون أنّه عربي أصيل؛ بل هو شريف شرف المصدر الذي صدر عنه: ((ثم كان أول من

رسم للناس النحوي أبو الأسود الدؤلي فيما حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد ابن باتويه... عن الخليل قالوا: وكان أبو الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه؛ لأنه سمع لحناً، فقال لأبي الأسود اجعل للناس حروفاً - وأشار له إلى الرفع والنصب والجر - فكان أبو الأسود ضئيلاً بما أخذه من ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٤١). يذهب صاحب الفهرست المذهب نفسه عند توكيده أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب هو المؤسس لعلم النحو: ((قال محمد بن إسحق: زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن أبي الأسود الدؤلي، وأن أبا الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله عليه... إنما سمي النحو نحواً، لأن أبا الأسود الدؤلي قال لعلي عليه السلام، وقد ألقى إليه شيئاً في أصول النحو، قال أبو الأسود: فاستأذنته أن أصنع نحو ما صنع؛ فسمي ذلك نحواً))^(٤٢). إن اعتماد شخص علي بن أبي طالب رضي الله عنه أصلاً صدر عنه علم النحو من شأنه إسباغ ظاهر الخطاب النحوي بطابع القدسية؛ مما يسهل إخفاء مقاصده الثقافية والأيدولوجية، التي ما كان بالإمكان التصريح بها، لهذا، جاءت متوالية وراء ظاهر الخطاب النحوي.

تدلل الطريقة التي وضع بها أبو الأسود علامات النحو على صحة الطرح الإشكالي لهذه الورقة، يقول أبو الطيب اللغوي: ((جاء أبو الأسود إلى زياد فقال له: أبغي كاتباً يفهم عني ما أقول، فجاء برجل من عبد قيس فلم يرض فهمه، فأتى بآخر من قريش فقال له: إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة في أعلاه... إلخ))^(٤٣). لم يكن اعتماد أبي الأسود في تثبيت علم النحو وتأصيله على كاتب قرشي من باب المصادفة، ذلك أن قريشاً لها مكان الريادة في اللسان العربي فيكفيها شرفاً أن القرآن جاء على لسانها، كما أن السلطة السياسية تجسدت فيها؛ لذا كان قرار اعتماد كاتب قرشي دون سواه امتداداً لمشروع تكريس السيادة العربية القرشية ذات النزعة البدوية على الرأسمال الرمزي.

لم تتوقف مسألة تكريس اللسان العربي مرجعية للمشروع الحضاري العربي الإسلامي على اعتماد الخطاب النحوي مرجعية لعصر التدوين فقط؛ بل رافقته عملية تدوين أخرى اهتمت بجمع الإرث اللساني العربي وتثبيته، وهي عملية وضع أصولها الخليل بن أحمد في كتابه العين: ((قال الليث بن المظفر بن نصر ابن سيار: كنت أسير إلى الخليل بن أحمد فقال لي يوماً لو أن إنساناً قصد وألف حروف ألف وباء وتاء وثاء على ما أمثله لاستوعب في ذلك جميع كلام العرب، وتهياً له أصل لا يخرج عنه شيء منه بقة. قال: فقلت له: وكيف ذلك؟ قال يؤلفه على الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وأنه ليس يعرف للعرب كلام أكثر منه))^(٤٤). إن ميلاد المعجم اللغوي العربي مغلق كان -في حقيقة الأمر- امتداداً للبنية المغلقة لعلم النحو، برهان ذلك انغلاق القواعد النحوية منذ أن صيغت في بداية عصر التدوين؛ مما اسبغ عليها نزعة لا تاريخية، وهي سمة تتسم بها الخطابات المقدسة، انتقلت هذه الخاصية إلى مبحث المعاجم، الذي هدف إلى جمع المفردات اللسانية العربية، مما ترتب عليه بالنهاية استحالاته هو الآخر إلى جنس البنى المعرفية المغلقة.

اتبع الخليل نهجاً استقرائياً تاماً (جامعاً مانعاً) حصر به كل المعاني والمفردات اللسانية العربية الممكنة، وبهذا الفعل قطع الطريق - وإن بغير قصد - أمام أية محاولة أو احتمال لتداخل اللسان العربي مع الألسن الأخرى، وهو ما يوكده صاحب المقدمة عندما يقول: ((لما فسدت ملكة اللسان العربي... احتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس، وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين))^(٤٥). لتسويغ فعل الإقصاء مع اللسان والثقافة غير العربيين تم الربط بين عملية فهم ركني العقيدة الإسلامية واستيعابهما -القرآن والسنة- وبين سيادة اللسان العربي وما يحمله من ثقافة، فيصبح رفض العربية أو

التَّقْصِيرُ فِي تَحْصِيلِهَا وَإِتْقَانِهَا أَمْرًا غَيْرَ مَشْرُوعٍ؛ بَلْ مُتَعَارِضًا مَعَ مَقَاصِدِ الشَّرْعِ.

تَمَّ الْإِتْجَاهُ عِنْدَ تَثْبِيْتِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ إِلَى أَهْلِ الْوَبْرِ دُونَ أَهْلِ الْحَضَرِ بِحُجَّةِ عَدَمِ فَصَاحَتِهِمْ، فَالْحَنْ مُسْتَشَرٌ فِيهِمْ اسْتِشْرَاءُ الدَّاءِ، يَقُولُ السِّيَوطِيُّ: ((مَا عَرَضَ لِللُّغَاتِ الْحَاضِرَةِ، وَأَهْلِ الْمَدْرِ مِنَ الْإِخْتِلَالِ وَالْفَسَادِ، وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ أَهْلَ مَدِينَةٍ بَاقُونَ عَلَى فَصَاحَتِهِمْ لَمْ يَعْضُ لِلْغَتِّهِمْ شَيْءٌ مِنَ الْفَسَادِ لَوْجِبَ الْأَخْذُ عَنْهُمْ، كَمَا يُؤْخَذُ عَنْ أَهْلِ الْوَبْرِ، وَكَذَلِكَ لَوْ فَشَا فِي أَهْلِ الْوَبْرِ، مَا شَاعَ فِي لُغَةِ أَهْلِ الْمَدْرِ مِنَ الْخَلَلِ وَالْفَسَادِ لَوْجِبَ رَفْضُ لُغَتِهِمْ))^(٤٦). مِمَّا سَبَقَ يُسْتَنْتَجُ أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ الْمُنْتَمِينَ فِي أَغْلَبِهِمْ إِلَى أُمِّمْ وَثَقَافَاتٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ تَمَّ إِقْصَاؤُهُمْ عَنْ أَدَاءِ أَيِّ دَوْرٍ فَاعِلٍ فِي تَكْوِينِ مَرْجِعِيَّةِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِحُجَّةِ اعْوَجَاجِ لِسَانِهِمْ، وَمَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ مِنْ قُصُورٍ فِي تَفْكَرِهِمْ.

لِبَيَانِ أَهْمِيَّةِ طَرِيقَةِ جَمْعِ وَتَثْبِيْتِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ نَسُوقُ السُّؤَالَ الْآتِي: هَلْ يُمْكِنُ جَمْعُ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ فِي أَيِّ لُغَةٍ دُونَ الْإِعْتِمَادِ عَلَى مَرْجِعِيَّةٍ أَوْ نَقْطَةٍ انْطِلَاقٍ بَعِينِهَا؟ لِلْإِجَابَةِ عَلَى هَذَا السُّؤَالِ نَقُولُ: إِنَّ أَيَّ نَشَاطٍ تَأْمَلِيٍّ يَقُومُ بِهِ الْإِنْسَانُ لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ لَهُ مَرْجِعِيَّةٌ وَنَقْطَةُ انْطِلَاقٍ - كَوَجِيْتُو - يُصَادَرُ عَلَيْهَا وَعَلَى وَجَاهَةِ الْانْطِلَاقِ مِنْهَا، لَكِنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَوَقَّفُ عِنْدَ هَذِهِ النُّقْطَةِ؛ بَلْ يَتَجَاوَزُهَا لِيَحْلُقَ مُتَرْتَبَاتٍ فَعَلَ التَّأَمُّلِ وَنَتَائِجِهِ، وَهُوَ مَا يَبْدُو وَاضِحًا فِي الْمُعْجَمِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ الَّذِي ظَلَّ يُعَانِي مِنْ إِشْكَالَاتٍ لَا يُمْكِنُ طَمْسُهَا أَوْ غَضُّ الطَّرْفِ عَنْهَا، يَقُولُ الْجَابِرِيُّ عِنْدَ تَشْخِيصِهِ لِأَحَدَى الْإِشْكَالِيَّاتِ الْقَارَةِ فِي بَنِيَّةِ الْمُعْجَمِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ: ((وَابْنُ مَنْظُورٍ كَمَا نَعْرِفُ مِنْ رِجَالِ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْهَجْرِيِّ «٦٣٠ هـ - ٧١١ هـ»، جَمَعَ فِي مُعْجَمِهِ مَادَّةَ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ كَمَا تَمَّ تَدْوِينُهَا وَضَبْطُهَا مِنْذُ بَدَايَةِ عَصْرِ التَّدْوِينِ «مُنْتَصَفَ الْقَرْنِ الثَّانِي لِلْهَجْرَةِ»، وَقَدْ حَرَصَ، كَمَا فَعَلَ غَيْرُهُ مِنْ أَصْحَابِ الْمَعَاجِمِ الَّذِينَ سَبَقُوهُ، عَلَى الْاِقْتِصَارِ فِيهَا جَمْعَ، عَلَى مَادَّةِ اللُّغَةِ

العربية «الأصل»، أعني المادة اللغوية التي كانت مُتداولة عند عرب الجزيرة قبل أن تختلط ألفاظها ومعانيها مع لغات الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام، حين الفتح وبعده. وبذلك أبعد من مجال اهتمامه جميع الكلمات والمعاني المُستجدة التي «دخلت» اللغة العربية مع ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وانتشارها، سواء منها ما أُعتبر «غير فصيح» أو ما كان مُصطلحاً، علمياً أو فنياً^(٤٧). يعتقد الجابري أن المرجعية التي صدر عنها المعجم اللغوي العربي لم تكن معرفية خالصة، والدليل على ذلك نوع الثقافة القارة بين سطوره وكلماته، فبحكم المرجعية البدوية تم تثبيت مكونات العالم البدوي وصوره في مقابل إسقاط مكونات العالم الحضري وصوره: ((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 الحضارية 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^(٤٨). نشأ عن عملية الإسقاط السابقة عالمان للعربية: يتمثل الأول في الممارسة التاريخية للعربية وما شابهها من تداخل مع الألسن المحلية - اللهجات - في المقابل، تمتلك العربية عالماً ثانياً يتسم بطابعه النخبوي يعيش في جلبابي الخليل وابن منظور.

مما سبق، نخلص إلى القول: إن لحظة تأسيس الخطاب النحوي في الثقافة العربية كانت تتويجاً ثقافياً وتكريساً لهيمنة الذات العربية على المشروع الحضاري الإسلامي الذي كان في طور التكون، كما أن هذا الحضور بدوريه كان امتداداً لسطوة الذات العربية وهيمنتها على الخطابين: السياسي، والديني، لهذا،

عقبت تلك السيادة سيادة على الرأسمال الثقافي الذي كان في طور التشكل، وخوفاً من تداخل الثقافات الوافدة مع الثقافة العربية استلزم الأمر إنتاج أداة معرفية تمكن الذات العربية من إنجاز فعل التميز والانفصال عن باقي الذوات الثقافية، خاصة أن الأخيرة امتلكت إرثاً ثقافياً وممارسة تفكيرية ناضجين -مُكوّنة- كما أنها حازت أدوات معرفية مكنتها من ترسيخ خطابها الثقافي في الحضارة الجديدة؛ مما دفع بالمتفكر العربي -المنظر للمشروع الثقافي العربي- إلى تأسيس لحظة الفصل والقطيعة بالاعتماد على أداة معرفية عُرفت بعلم النحو، الذي تمكن عبر تكريس اللسان العربي الأصيل -القرشي بالدرجة الأولى- من إقصاء الألسن الأخرى، وأخص بالذكر المشروع الثقافي السائد في المدينة بحجة عدم أهليته؛ لاستشراء ظاهرة اللحن فيه، مما أدى إلى استغلاق النصين الأساسيين المكوّنين للمشروع الحضاري الإسلامي القرآن والسنة.

لقد تمكن الخطاب النحوي من تحقيق مقاصده باعتماده على مجموعة من التقنيات التي بدأت معرفية في ظاهرها، غير أنها صادرت في داخلها على مجموعة من الأفكار ذات الطابع الأيديولوجي، وهو ما نسعى للتدليل عليه في الفقرات اللاحقة.

التقنيات النحوية والحضور غير المتفكر فيه

مثل الخطاب النحوي شكلاً من أشكال الحوار الثقافي الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية باعتباره أحد أهم المكونات التي اعتمد عليها المشروع الثقافي العربي في تكريس ذاته مقابل الذوات الثقافية للأمم الأخرى الداخلة تحت مظلة الإسلام، لهذا، حمل في خطابه رسالة مضمرة ظلت متوارية وراء ظاهر خطابه، شجنت بمقاصد المشروع الحقيقية.

اعتمد الخطاب النحوي في ظاهره على مجموعة من التقنيات التي يزعم مؤسسه أنها معرفية، غير أن مقاربتها مقارنة نقدية يؤكد بل يدل على حضور تفكروي - أيديولوجي - يسودها ظل قارًا وراء ظاهر الخطاب.

ولد علم النحو في الثقافة العربية في ظروف خاصة واستثنائية؛ تمثلت في طبيعة النقاش ونوعية الجدل الذي تمحور حول موضوع الشعوبية، وما رافقه من صراع ثقافي بين الدوات التي شكلت النسيج الاجتماعي للمشروع الحضاري العربي الإسلامي، وهو ما يبدو من قول الزمخشري (توفي ٥٣٨ هـ) -الذي يعد من أهم علماء اللغة في الثقافة العربية الإسلامية- الذي يقول في إحدى مقدمات كتبه: ((الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية، وجعلني على الغضب للعرب والعصبية، وأبى لي أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتان، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يجد عليهم إلا الرشق بالسنة اللاعنين، والمشق بالسنة الطاعنين))^(٤٩). ما يستشف من قول الزمخشري هو أن الشعوبية في زمانه تغلغت في صميم المشروع الحضاري حتى إنها نجحت في الهيمنة عليه، لهذا لم يكن مستغرباً أن نجد حاضرة في الدرس اللساني العربي ممثلاً في الخطاب النحوي، أضف إلى ذلك طبيعة اللغة التي يتحدث بها الزمخشري وهي حدية تشي بحجم تلك الإشكالية ووطأتها في الثقافة العربية في تلك الفترة على الأقل.

وبسبب جدل الشعوبية نحا علماء اللغة إلى اعتماد الإرث اللغوي العربي -البدوي- نقطة انطلاق للخطاب النحوي بعلّة جدته وأصالته؛ لهذا، رفع أشياء الخطاب النحوي شعار القياس على كلام العرب، وهو ما ذهب إليه ابن جني عندما قال: ((ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول، وإنما سمعت البعض فقصت عليه غيره. فإذا سمعت (قام زيد) أجزت ظرف بشر، وكرم خالد...))^(٥٠). تتضح نزعة

القياس في علم النحو من بنية تعريفه المعيارى المؤصل على مبدأ القياس، حتى إنه يمكن القول: - أن النحو كله قياس، فهو جاء قياساً على مذهب الإمام علي - رضي الله عنه - في تصويره للغة الخالية من اللحن كما يزعم أبو الأسود الدؤلي، كما أن القواعد النحوية فيه بُنيت قياساً على كلام العرب في البادية، يقول الجابري موضحاً ذلك: ((وفي ميدان النحو تركّز الاهتمام، كما في ميدان اللغة، على القديم. فكلما كان الكلام منسوباً إلى فترة أوغل في القدم كان مقبولاً ومطلوباً))^(٥١). مع ذلك، تبقى مسألة تتعلق بشرعية اعتماد الإرث اللساني العربي القديم أصلاً يقاس عليه؛ أي هل إن اللسان العربي القديم يحمل في داخله ثقافة تتعارض من حيث المعتقد مع المنطلق العقدي لمؤسسي علم النحو الذي سوغ حضوره في الثقافة العربية في عصر التدوين بالرغبة في حماية النص القرآني من الاستغلاق؟ يرفع هذا الإشكال بنظر السيوطي لأسباب عدة يعدّها قائلاً: ((اعتمد في العربية على أشعار العرب، وهم كفار، لبعد التدليس فيها، كما اعتمد في الطب، وهو في الأصل مأخوذ عن قوم كفار))^(٥٢). تغلب على هذا التبرير النزعة البرجماتية فهو يبرر الركون إلى هذا الإرث لأنه المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه قياساً على القاعدة الشرعية التي تنص على: (أن الضرورات تبيح المحظورات)، فهو من جهة نقى لم تشبه شائبة؛ أي أنه يرتفع عن العيوب، إلى جانب ذلك، يبيح الخطاب الثقافي السائد في عصر التدوين ما هو أكثر من ذلك - ثقافة متسامحة - فقد تم الأخذ بعلوم تنتمي إلى ثقافات مغايرة تتكلم بالأسنة بعيدة عن العربية كعلم الطب مثلاً.

غير أن تلك النزعة المتسامحة سرعان ما تتراجع لتفسح المجال أمام نزعة أكثر تشدداً عندما يتعلق الأمر بالجانب الثقافي أو العقدي، وهو ما يتجلى من تحديد السيوطي لمصادر العربية. يقول في هذا السياق: ((ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته، فشمّل كلام الله - تعالى -، وهو القرآن، وكلام نبيه - صلى الله

عليه وسلّم - وكلام العرب، قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده إلى أن فسدت بكثرة المولدين، نظماً ونثراً، عن مسلم أو كافر، فهذه ثلاثة أنواع لا بد في كل منها من الثبوت^(٥٣). من المفارقات الغريبة أن السيوطي وعند رسمه لمصادر العربية يخرق أصلاً عقدياً واضحاً ينص: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ وَلَا مُمْسِكَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ «البقرة الآية ٢٢١».

فالمفاضلة في الإسلام تتم وفق معيار إيماني صرف، في حين أن المفاضلة في اللغة تعتمد على معيار آخر يقوم في جوهره على مبدأ البداوة، بغض النظر إن كان البدوي مؤمناً أم مشركاً، فالقضية هنا لم تعد قضية إيمان؛ بل تم اختزالها في مبدأ براجماتي يحصر القضية في طريقة الدفاع عن حضور الذات العربية في المشروع الحضاري الجديد والحيلولة دون ذوبانها وتلاشيها في ما نقله وينقله الشعوبيون من إرثهم إلى الثقافة العربية، لهذا، يعتد السيوطي بجواز الاستشهاد بأشعار الكفار من العرب: ((اعتمد في العربية على أشعار العرب، وهم كفار، لبعده التدليس فيها، كما اعتمد في الطب وهو في الأصل مأخوذ عن قوم كفار كذلك، فعلم أن العربي الذي يحتج بقوله لا يشترط فيه العدالة^(٥٤)). أشرنا سابقاً إلى أن المعيار المعمول به في هذا السياق لا يتعلق بمبدأ الكفر أو الإيمان، فعلى سبيل المثال، لا يجوز أخذ الحديث عن كافر؛ بل لا يجوز أخذه عن أي مسلم، إلا إذا كان ثقةً وصادقاً وسمع الحديث عن راويه، أما ما يتعلق باللغة فإن هذا الشرط يتم تجاوزه، والسبب في ذلك يعود إلى أن جل الرأسمال اللغوي يوجد بين أشطر بيوت الشعر العربي الجاهلي، خاصة إذا أخذ بعين الاعتبار أن أصالة اللغة مرتبطة ببعدها الزمني - الجاهلي - والجغرافي - البداوة.

وجد الموقف السابق صдаؤه في عدم جواز الاستشهاد بالحديث عند تأصيل

اللغة، فلم يتمّ التعويل عليه لأسباب تبدو في ظاهرها معرفية صرفاً، غير أنّ الأمر في باطنه خلاف لذلك: ((وأما كلامه -صلى الله عليه وسلم-، فيستدلّ منه بما ثبت أنّه قاله على اللفظ المروي، وذلك نادرٌ جداً، إنّما يوجد في الأحاديث القصار على قلة أيضاً، فإنّ غالب الأحاديث مروي بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت إليه عباراتهم، فزادوا ونقصوا، وقدموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مروياً على أوجه شتى، بعبارات مختلفة، ومن ثمّ أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث))^(٥٥). يذهب السيوطي إلى أنّ السبب في عدم الاستشهاد بالحديث يكمن في عدم وثوق العلماء في أنّ لفظ الحديث المروي هو اللفظ نفسه الذي استعمله الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أنّ تقادم السماع وعدم تثبيت الحديث بالكتابة وضبط معانيه حال كلّ ذلك دون الوثوق في لفظه. أضف إلى ذلك وهو الأهم، أنّ مجال الحديث كان مفتوحاً أمام الرواة المولدين على اختلاف انتماءاتهم العرقية والثقافية، فعلى الرغم من أنّهم ولدوا وترعرعوا في بيئة عربية لم يشفع لهم كلّ ذلك، فتّم تهميش رصيدهم اللغوي، وهو ما يمكن التّدليل عليه بوجود كمّ لا بأس به من رواة الحديث من غير العرب.

لا يقف صاحب «الاقتراح» عند هذا الحد؛ بل يذهب بموقفه إلى نقطة أبعد فيقول: ((وبالجملّة فإنّه لم يؤخذ من حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم))^(٥٦). ما يهم في هذا السياق هو طبيعة اللغة التي رسم بها السيوطي حدوداً شرعية للسان، فهو مال إلى تبني لغة الإقصاء التي تبدو جلية من تعداده لمن لا يجب الأخذ عنه، فلا يجوز الأخذ عن الحضري ولا حتّى من من جاور حضرياً، فعلى سبيل المثال، لم يؤخذ من جدام أو لحم لمجاورتهم لأهل مصر، ولا من غسان ولا من

إيادٍ لمجاورتهم لأهل الشام، كما أن أكثرهم نصارى يقرأون في صلاتهم بغير اللسان العربي، وقس على ذلك تغلب وبكرًا وعبد القيس إلخ...

لم يقف أهل العربية عند هذا الحد فقد وصل بهم الأمر منتهاه عندما تمّ الاقتصار على اللسان القرشي، مع الملاحظة أن السبب لا يكمن في بعده العدي فقط؛ بل تكمن وراءه أسباب سياسية وثقافية يقول ابن عبدربه: ((قال معاوية يوماً لجلسائه: أيُّ الناس أفصح؟ فقال رجل من السماط: يا أمير المؤمنين، قوم قد ارتفعوا عن رتبة العراق، وتياسروا عن كشكشة بكر، وتيامنوا عن: شنشنة تغلب، ليس فيهم غممة قضاة، ولا طمطمانية حمير. قال: من هم؟ قال قومك يا أمير المؤمنين قريش؛ قال: صدقت، فمن أنت؟ قال: من جرم. قال الأصمعي: جرم فضحى الناس))^(٥٧). ما يلاحظ على السياق النصي السابق قصره الفصاحة على اللسان القرشي دون سواه، مما يسوغ استبعاد باقي اللهجات العربية القديمة وإقصاءها، خاصة إذا أخذ بعين الاعتبار أن القرآن الكريم نزل بلسان قريش، كما أن سلطة الخلافة تركزت في قريش، ظاهرة الجذب والتكتل للسلطة في قبيلة قريش سترسم في النهاية صورة اللغة التي سيتم تثبيتها واعتمادها إلى جانب علم النحو، وهو ما نحاول بيانه في الفقرات اللاحقة من هذا البحث.

تبدو هيمنة علم أصول الفقه على الخطاب النحوي واضحة من حضور عدد لا بأس به من المعايير والمقاييس المعمول بها في الخطاب الفقهي في الخطاب النحوي التي من ضمنها مفهوم الاطراد، يقول السيوطي في هذا السياق: ((وأصل مواضع (ط ر د) في كلامهم: التتابع والاستمرار، ومنه مطاردة الفرسان بعضهم بعضاً، واطرد الجدول إذا تتابع ماؤه))^(٥٨). في علم الفقه لا يجوز الاستشهاد بالحديث إلا إذا كان مطرداً متصل الإسناد، كذلك هو الأمر مع الإرث اللغوي الذي يشترط فيه أن يكون مطرداً شائعاً متصل الأسانيد، وإسباغ السمة المعرفية على

التَّقْنِيَّاتِ النَّحْوِيَّةِ ذاتِ الحُضُورِ الأَيْدِيُولُوجِيَّ اشْتَرَطَ مُؤَسَّسُ الخُطَابِ النَّحْوِيِّ أَنْ يَتَسَمَّ الأَصْلُ اللُّغَوِيُّ المَقْيَسُ عَلَيْهِ بِالْأَطْرَادِ، وَالَّذِي هُوَ نَقِيضُ الشَّدُودِ، يَقُولُ صَاحِبُ كِتَابِ الخُصَائِصِ: ((أَصْلُ مَوَاضِعِ (ط ر د) فِي كَلَامِهِمُ التَّتَابُعُ وَالِاسْتِمْرَارُ. مِنْ ذَلِكَ طَرِدَتِ الطَّرِيدَةُ، إِذَا اتَّبَعَتْهَا وَاسْتَمَرَّتْ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَمِنْهُ مُطَارِدَةُ الفُرْسَانِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا ... وَأَطْرَدَ الجَدُولُ إِذَا تَتَابَعَ مَاؤُهُ بِالرَّيْحِ))^(٥٩). يَتَضَمَّنُ الأَطْرَادُ التَّوَاتُرَ؛ أَيُّ أَنْ يَكُونَ الأَصْلُ اللُّغَوِيُّ رَاجِعًا دَاخِلَ الحَقْلِ اللِّسَانِيِّ، فِي المُقَابِلِ، يَتِمُّ إِقْصَاءُ مَا يُعْتَقَدُ أَنَّهُ شَاذٌ يَفْتَقِدُ لِخَاصِيَةِ الِاسْتِمْرَارِ وَالتَّتَابُعِ وَتَسْوَدُهُ خَاصِيَّاتُ التَّفَرُّقِ وَالتَّفَرُّدِ. لِهَذَا السَّبَبِ، وَكَمَا هُوَ الحَالُ فِي عِلْمِ الفِقْهِ لَا يَجُوزُ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ الِاسْتِشْهَادُ بِالشَّاذِ: ((وَمَوَاضِعُ (ش ذ ن): التَّفَرُّقُ وَالتَّفَرُّدُ، ثُمَّ قِيلَ ذَلِكَ فِي الكَلَامِ وَالأَصْوَاتِ عَلَى سَمْتِهِ فِي غَيْرِهِمَا، فَجَعَلَ أَهْلُ عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ مَا اسْتَمَرَّ مِنَ الكَلَامِ فِي الإِعْرَابِ وَغَيْرِهِ مِنْ مَوَاضِعِ الصَّنَاعَةِ مُطْرَدًا، وَمَا فَارَقَ مَا عَلَيْهِ بَقِيَّةُ بَابِهِ وَانْفَرَدَ عَنْ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ شَاذًا))^(٦٠). لَا يَعْتَمِدُ عِلْمُ الفِقْهِ عَلَى الأَحَادِيثِ الشَّاذَّةِ، كَذَلِكَ هُوَ الأَمْرُ مَعَ عِلْمِ النَّحْوِ، الَّذِي يَذْهَبُ عُلَمَاؤُهُ إِلَى عَدَمِ جَوَازِ الأَخْذِ بِالشَّاذِ أَوْ القِيَاسِ عَلَيْهِ.

لَا يَقِفُ تَأْثِيرُ حُضُورِ عِلْمِ الفِقْهِ فِي عِلْمِ النَّحْوِ عِنْدَ هَذَا الحَدِّ؛ حَيْثُ يَشْتَرِطُ عُلَمَاءُ اللُّغَةِ عِنْدَ جَمْعِ الإِرْثِ اللُّغَوِيِّ وَجُودَ مَا يُسَمَّى فِي عِلْمِ الفِقْهِ بِالسَّنَدِ لِلتَّوَكُّدِ مِنْ نَقَاءِ وَسَلَامَةِ الأَثَرِ: ((لَا يَجُوزُ الاِحتِجَاجُ بِشَعْرٍ أَوْ نَثْرٍ لَا يُعْرَفُ قَائِلُهُ، صَرَّحَ بِذَلِكَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فِي الإِنْصَافِ وَكَأَنَّ عِلَّةَ ذَلِكَ خَوْفُ أَنْ يَكُونَ لِمَوْلِدٍ أَوْ مَنْ لَا يُوَثِّقُ بِفَصَاحَتِهِ، وَمَنْ هَذَا يُعْلَمُ أَنَّهُ يُحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ شُعْرَاءِ الْعَرَبِ وَطَبَقَاتِهِمْ))^(٦١). أَسْهَمَ حُضُورُ مِثْلِ هَذَا النُّوعِ مِنَ التَّقْنِيَّاتِ الفِقْهِيَّةِ فِي الدَّرْسِ النَّحْوِيِّ إِلَى تَسَرُّبِ النَّزْعَةِ التَّقْدِيسِيَّةِ مِنَ المَجَالِ الأَوَّلِ إِلَى المَجَالِ الثَّانِي، مِمَّا أَدَّى بِالنِّهَائَةِ إِلَى خُرُوجِ عِلْمِ النَّحْوِيِّ مِنْ دَائِرَةِ التَّأْرِيخِ لِيَلْجَ دَائِرَةَ التَّأْرِيخِيَّةِ، فَكَانَ ذَلِكَ سَبَبًا فِي جُمُودِهِ وَعَدَمِ تَطَوُّرِهِ وَانْفِتَاحِهِ، وَهُوَ مَا دَفَعَ بِأَبْرَزِ عُلَمَاءِ

العربية إلى التوكيد على أن شرعية الدرس النحوي من جنس شرعية الخطاب الفقهي يقول السيوطي: ((اعلم أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كافية، لأن معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع، ومعرفة الأحكام بدون معرفة أدلتها مستحيل، فلا بد من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واران بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، فإذا توقّف العلم بالأحكام على الأدلة، ومعرفة الأدلة تتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف، وما يتوقف على الواجب المطلق، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب، فإذا معرفة اللغة والنحو والتصريف واجبة^(٦٢)). تأصيلاً على النص السابق وجب التنبيه إلى مسألة مهمة تتعلق بوجوب تعلم اللغة، وهو أمر لا يمكن نكران وجوبه، غير أن طريقة تسويغه موضع سؤال وإشكال، فالطريقة التي اتبعها السيوطي ومن شاعه في ذلك من علماء اللغة انتهت إلى بناء صورة للغة في المخيال الثقافي العربي أقرب ما تكون للتاريخانية، وهو ما أدى في النهاية إلى استغلاق الدرس اللغوي العربي بكل مظهراته، مما حال دون تطوره.

استلزم الاعتماد على الإرث اللساني العربي ضرورة جمعه وتقنيته، وهو ما تم بالفعل، حيث شهد عصر التدوين مشروع جمع التراث الثقافي العربي الذي كان في أغلبه تراثاً لغوياً في صورة أشعار، وبحكم محدوديته الزمكانية اتخذ أصلاً للقياس عليه، وهو ما يتضح من طبيعة النهج المستخدم في جمعه، فقد تم الاعتماد على النهج الاستقرائي التام لإنجاز هذا المقصد: ((إن الخليل قد أحصى العربية إحصاء تاماً، وبذلك هيأ مادة مُصنفة معروفة لمن جاء بعده من اللغويين الذين صنفوا معجمات. لقد اهتدى الخليل إلى طريقة «التقليب» التي استطاع بها أن يعرف المستعمل من العربية والمهمّل، فعقد الكتاب على المستعمل وأهمّل ما عداه^(٦٣)). يمكن ملاحظة ما تمت الإشارة إليه سابقاً وهو أن التفكير العربي ذا النزعة البدوية نجح في التغلغل في بنية المشروع الثقافي

العربيّ ليكونَ مُكوّنُها الأساس، فعلى سبيلِ المثالِ لا الحصرِ اتبعَ الخليلُ في جمعِ الثُّراثِ العربيّ نهجًا معرفيًا مكنَهُ مِنْ إغلاقِ القاموسِ الدَّلاليّ لِلسانِ العربيّ، فاقْتصرَ على تثبيتِ المعاني المُستخدمةِ مِنْ قَبْلِ البدويّ الأصيلِ، وأهمَلِ الألفاظَ التي لا دلالةَ لها التي كانتِ تنتمي في مُجملِها إلى لسانِ أهلِ الحضرِ بداعي افتقادِها للمشروعيةِ والأصالةِ.

يُمْكِنُ التَّدليلُ على أَنَّ عمليةَ إقصاءِ لسانِ أهلِ الحضرِ لم تَكُنْ عمليةً معرفيّةً خالصةً؛ بل حملتْ في طياتِها مشرُوعًا ثقافيًّا؛ فقرارُ الإقصاءِ كانَ مشحونًا بدلالاتٍ أيديولوجيةٍ وهو ما يُستَبانُ مِنَ النّصِّ الآتي: ((وأخرجَ البخاريُّ في تاريخه عَنِ الحسنِ قالَ: إِنَّمَا أَهْلَكْتَهُمُ الْعُجْمَةُ، وَأَخْرَجَ ابْنُ شَاكِرٍ فِي مَنَاقِبِ الشَّافِعِيِّ عَنَ طَرِيقِ حَرْمَلَةَ قالَ سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: مَا جَهَلَ النَّاسُ وَلَا اخْتَلَفُوا إِلَّا بِتَرْكِهِمْ لِسَانَ الْعَرَبِ وَمِيلِهِمْ إِلَى لِسَانِ أَرِسْطَطَالَيْسِ))^(٦٤). يُرادُ بِلِسَانِ أَرِسْطُو المَشروعُ الثقافيُّ اليونانيُّ مُمثلاً في فلسفةِ أرسطو الطَّبِيعيةِ والماورائيةِ التي ولجتِ الثقافةَ العربيةَ مَعَ بداياتِ عصرِ التَّدوينِ؛ لِذا كانَ لا بُدَّ مِنْ إجراءِ عمليةِ تشذيبٍ بلْ وإقصاءٍ لَهُ إِنْ أَمَكُنْ، وَهُوَ أَمْرٌ مَا كَانَ بِالْإِمْكَانِ إِنْجَازُهُ إِلَّا بِالْمُزَاجَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ فسادِ اللسانِ العربيّ، وفي هذا السِّياقِ لَزِمَ التَّنْبِيهِ إلى مسألةٍ مهمةٍ تتعلقُ بِعِلاقَةِ العربيةِ بِاللُّغَةِ اليونانيةِ حَيْثُ لم يَثْبُتْ وَجُودُ أيِّ تداخلٍ بَيْنَهُمَا؛ وَهُوَ ما يُدَلُّ على أَنَّ المقصودَ بِلِسَانِ أَرِسْطُو هو الثقافةُ اليونانيةُ مُتمثلةً في كُلِّ من فلسفَتِهِ ومنطقِهِ.

لم يقتصرْ أمرُ التَّشْدِيدِ على اللسانِ غيرِ العربيّ بل امتدَّ ليشملَ اللسانَ العربيّ، فإلى جانبِ إقصاءِ لسانِ أهلِ الحضرِ لم يتمَّ اعْتِمادُ لهجاتِ القبائلِ العربيةِ القاطنةِ بِالْقُرْبِ مِنَ المَدَنِ والتَّجمعاتِ الحضريةِ، وَذَلِكَ لِلشُّكِّ فِي تَأْثَرِها بِلِسَانِها: ((كانتِ قريشُ أجودَ العربِ انتقاءً لِلأَفْصحِ مِنَ الألفاظِ، وأسهلُها عِنْدَ النُّطْقِ، وأحسنُها مسمَعًا، وأبينُها إبانَةً عَمَّا فِي النَفْسِ، وَالَّذِينَ عَنْهُمْ نُقِلَتِ اللُّغَةُ

العربية .. قيس، وتميم، وأسد ... ثم هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجُملة لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم، التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم))^(٦٥). جاءت هذه الآلية امتداداً وانسجاماً مع مقاصد المشروع الثقافي العربي الذي هدف إلى تكريس حضور الذات العربية على رأس هذا المشروع، الذي شكّل النصّ القرآني ركيزته الأساس، وبما أن القرآن الكريم نزل على رسول عربي فقد وجب سيطرة الذات العربية على حقل المعنى المُفسّر للنصّ القرآني وتأميمه؛ ممّا من شأنه سحب بساط الشرعية من أي محاولة تهدف إلى تأسيس مشروع ينتمي إلى لسان مُغاير للسان العربي.

في المقابل، سمح المشروع العربي بحضور غير فاعل يقتصر على الجوانب الشكلية للذوات الثقافية الأخرى في مجالات لا تتطلب حضوراً ثقافياً؛ والمقصود مسألة الكتابة والخط التي كانت مُنتشرة في المدن، ولحاجة المشروع العربي إلى تثبيت إرثه استعان بأنصار الذوات الثقافية الأخرى وأشياءها لتحقيق هذا المقصد: ((تكون جودة الخط في المدينة إذ هو من جملة الصنائع، وقد قدمنا أنّ هذا شأنها وأنها تابعة للعمران. ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون، ومن قرأ منهم أو كتب فيكون خطّه قاصراً أو قراءته غير نافذة، ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحدّ أبلغ، وأحسن، وأسهل طريقة لاستحكام الصنعة فيها))^(٦٦). تمّ استخدام أهل الحضر في المشروع الثقافي العربي كتقنية تُساعد في تشييده وبناءه دون دراية بأبعاده الحقيقية؛ فمن المفارقات الغريبة أنّهم أسهموا في تأسيس مشروع ثقافي هدف إلى إقصائهم عن أداء أي دور فاعل فيه، وهو ما يمكن أن نسميه بأيديولوجية التعتيل، التي مكنت الأعرابي البدوي من السيطرة على مرجعية المشروع بوضع يده على فائض المعنى أو ما يُعرف بالرأسمال الرمزي.

وجودُ الشُّروطِ السَّابِقَةِ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُسَبَّغَ عَلَى الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ السَّمَةِ
المعرفيةَ الَّتِي تُمْكِنُهُ مِنْ تَمْرِيرِ مَشْرُوعِهِ الثَّقَافِيِّ الَّذِي كَانَ فِي طُورِ التَّكُونِ،
وَالْقَائِمِ عَلَى إِقْصَاءِ أَهْلِ الْحَضَرِ لِحَيَازَتِهِمْ مَشْرُوعًا حَضَارِيًّا مُتَّكِنًا - فَارِسُ،
الْيُونَانُ، السَّرِّيَانُ، الْأَقْبَاطُ - لِذَلِكَ اسْتَهْدَفَ الْخُطَابُ النَّحْوِيُّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ وَإِنْ
زَعَمَ فِي ظَاهِرِهِ أَنَّهُ هَدَفَ إِلَى مُعَالَجَةِ إِشْكَالٍ مَعْرِفِيٍّ صَرَفٍ عُرِفَ بِاللَّحْنِ:
(عَرَبُ الْبَادِيَةِ وَالْحِجَازِ لَمْ يَكُونُوا بِحَاجَةٍ إِلَى النَّحْوِ وَاللُّغَةِ، لِأَنَّهُمْ يَعْرِفُونَ
لُغَتَهُمْ وَيَتَكَلَّمُونَ بِهَا صَحِيحَةً عَنْ سَلِيْقَةٍ، فَإِذَا كَانَ الْبَاعِثُ عَلَى النَّحْوِ مَا ظَهَرَ
مِنَ اللَّحْنِ كَانَ طَبِيعِيًّا أَنْ يَكُونَ مَنْشُؤُهُ بِلَدًا أَعْجَمِيًّا، وَلَا أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ الْعِرَاقُ،
فَقَدْ جُمِعَ إِلَى أَعْجَمِيَّتِهِ ثِقَافَةٌ مُورِثَةٌ))^(٦٧). فَرَطَ صَاحِبُ هَذَا النَّصِّ فِي إِدْرَاكِ
جَوْهَرٍ وَحَقِيقَةٍ مَقْصِدِ الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ الَّذِي نَشَأَ فِي بِلَادِ الْعَجَمِ لِأَجْلِ تَحْقِيقِ
أَهْدَافٍ بَعِيْنِيَّهَا، وَلِلتَّوَكُّدِ مِنْ تَمْرِيرِ مَقْصِدِهِ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ تَوْطِينِهِ دَاخِلَ الْبَنِيَةِ
الاجْتِمَاعِيَةِ لِأَهْلِ الْحَضَرِ لِيَتِمَّكَنَ مِنْ إِقْصَاءِ مَشْرُوعِهِمِ الثَّقَافِيِّ لِأَسْبَابٍ قَدْ
تَبَدُّوْا فِي ظَاهِرِهَا مَعْرِفِيَّةً، فَعَلِمَ النَّحْوُ أَشْبَهَ مَا يَكُونُ بِحِصَانٍ طُرُوْدَةِ الَّذِي وَلَجَ
حَصَنَ الْمَدِينَةِ وَنَجَحَ فِي تَفْكِكِ دِفَاعَاتِهَا وَتَدْمِيرِهَا مِنْ الدَّاخِلِ.

وَلِمَوَارَاةِ الْمَقْصِدِ الْحَقِيقِيِّ لِلْخُطَابِ النَّحْوِيِّ، زَعَمَ مُؤَسَّسُوهُ أَنَّ مَرْجِعِيَّتَهُ
الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ، غَيْرَ أَنَّ التَّدْقِيقَ فِي هَذَا التَّأْصِيلِ بَعِيْنٍ نَاقِدَةٍ يُشْخَصُ الْمُصَادَرَةُ
الَّتِي يَقُومُ عَلَيْهَا، فَالْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ اللَّذَانِ رَسَمَا حُدُودَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِ خِدْمَا
الْمَشْرُوعَ الْعَرَبِيَّ أَكْثَرَ مِنْ أَيِّ مَرْجِعِيَّةٍ أُخْرَى، فَهَمَا نَتَاجُ عَرَبِيٍّ خَالِصٍ؛ فَالرَّسُولُ
عَرَبِيٌّ، وَاللُّغَةُ الَّتِي صِيغَ بِهَا الْخُطَابُ عَرَبِيَّةٌ قَحَّةٌ، اعْتَمَدَتْ لُغَةً لِعَصْرِ التَّدْوِينِ،
لِهَذَا، كَانَ الرُّكُونُ إِلَى هَذِهِ الْمَرْجِعِيَّةِ فِي التَّأْصِيلِ تَوَكِيدًا عَلَى مَصْدَاقِيَّةِ الزَّعْمِ
الَّذِي تَنْطَلِقُ مِنْهُ هَذِهِ الْوَرَقَةُ. لَقَدْ اعْتَمَدَ مُؤَسَّسُو الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ عَلَى الْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ لِغَايَةِ بَعِيْنِيَّهَا، وَهِيَ تَمْرِيرُ مَشْرُوعِهِمِ الثَّقَافِيِّ تَحْتَ غَطَاءِ الْعَقِيدَةِ الَّتِي
تُعَدُّ الْقَاسِمَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْحَضَرِ: ((الْبَحْثُ عَنِ الْقُرْآنِ بِأَنَّهُ حُجَّةٌ فِي

النحو؛ لأنه أفصح الكلام سواء كان متواتراً أم آحاداً، عَنِ السُّنَّةِ كَذَلِكَ بِشَرْطِهَا
الْآتِي، وَعَنْ كَلَامٍ مَنْ يُوَثِّقُ بِعَرَبِيَّتِهِ كَذَلِكَ، وَعَنْ إِجْمَاعِ أَهْلِ الْبُلْدَيْنِ كَذَلِكَ، أَيْ
أَنْ كَلَامًا مِمَّا ذَكَرَ يَجُوزُ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ دُونَ غَيْرِهِ، وَعَنْ الْقِيَاسِ وَمَا يَجُوزُ مِنَ
الْعِلَلِ فِيهِ وَمَا لَا يَجُوزُ^(٦٨). إِلَّا أَنَّهُ وَفِيمَا بَعْدَ تَمَّ الْإِتْفَاقُ عَلَى عَدَمِ الرُّكُونِ إِلَى
الْحَدِيثِ بِحُجَّةٍ أَنَّهُ لَمْ يَحْفَظْ لَفْظًا، بِقَدَرِ مَا حَفِظَ مَعْنَى، فَالْحَدِيثُ الْوَاحِدُ تَوَجَّدَ
لَهُ أَكْثَرُ مِنْ رَوَايَةٍ وَبِالْأَفَاضِ مُتَعَدِّدَةٍ، لِهَذَا لَمْ يَتَمَّ الرُّكُونُ إِلَيْهِ كَأَصْلِ يُقَاسُ عَلَيْهِ
عِنْدَ تَدْوِينِ اللُّغَةِ.

لَمْ يَقِفِ الْأَمْرُ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ، فَقَدْ تَمَّتِ الْمُزَاجَةُ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْوَسِيطَةِ
بَيْنَ الزُّنْدَقَةِ وَالْجَهْلِ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، يَقُولُ السَّيُوطِيُّ: ((وَأَخْرَجَ الْبِيهَقِيُّ فِي
شُعْبِ الْإِيمَانِ مِنْ طَرِيقِ الْوَاقِدِيِّ عَنْ أَبِي الزِّيَادِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: مَا تَزُنْدَقُ مَنْ
تَزُنْدَقُ بِالْمَشْرِقِ إِلَّا جَهْلًا بِكَلَامِ الْعَرَبِ))^(٦٩). مِنَ الْمَعْرُوفِ أَنَّ حَرَكَةَ الزُّنْدَقَةِ فِي
الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ كَانَتْ نَتَاجًا لِتَدَاخُلِ الثَّقَافَاتِ الْوَافِدَةِ مَعَ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فَأَهَمُّ
رَوَادِ هَذِهِ الْحَرَكَةِ هُمْ مِنْ غَيْرِ الْعَرَبِ الَّذِينَ انْتَصَرُوا لِلثَّقَافَاتِ الَّتِي وَفَدُوا مِنْهَا؛
لِهَذَا السَّبَبِ تَمَّتِ الْمُمَاهَاةُ بَيْنَ حَرَكَةِ الزُّنْدَقَةِ وَبَيْنَ الْجَهْلِ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، وَهُوَ
مَا تَرْتَبَ عَلَيْهِ مِنْ بَسْطِ الْمَوْقِفِ الْعَقْدِيِّ مِنَ الظَّاهِرَةِ الْأُولَى لِيَشْمَلَ الظَّاهِرَةَ
الثَّانِيَةَ، وَهُوَ أَمْرٌ تَفُوحُ مِنْهُ رَائِحَةُ التَّشَدُّدِ وَالتَّطَرُّفِ مِنْ قَبْلِ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ
عُمُومًا وَالنَّحْوِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ تَجَاهِ اللِّسَانِ غَيْرِ الْبَدَوِيِّ.

يُعَدُّ الْقِيَاسُ مَعْيَارًا بَنِيوِيًّا فِي الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ، لِهَذَا، تَمَّ -هُوَ الْآخِرُ- تَحْمِيلُهُ
بِمَقَاصِدِ الْمَشْرُوعِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ، وَإِنْ ظَلَّتْ قَارَةُ خَلْفَ ظَاهِرِ الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ،
وَهُوَ أَمْرٌ يُمَكِّنُ اسْتِبَانَتَهُ وَالتَّدْلِيلُ عَلَيْهِ مِنَ الرِّبْطِ الْوَثِيقِ بَيْنَ النَّحْوِ وَالْقِيَاسِ
فِي الْإِرْثِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ. يَقُولُ السَّيُوطِيُّ: ((اعْلَمْ أَنَّ إِنكَارَ الْقِيَاسِ فِي النَّحْوِ
لَا يَتَحَقَّقُ؛ لِأَنَّ النَّحْوَ كُلَّهُ قِيَاسٌ، وَلِهَذَا قِيلَ فِي حَدِّهِ: «وَالنَّحْوُ عِلْمٌ بِالْمَقَايِيسِ
الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ» فَمَنْ أَنْكَرَ الْقِيَاسَ فَقَدْ أَنْكَرَ النَّحْوَ، وَلَا

يعلمُ أحدُ منَ العلماءِ أنكره ... فلو لم يجزِ القياسُ واقتصرَ على ما وردَ في النُّقلِ مِنَ الاستعمالِ، لبقِيَ كثيرٌ مِنَ المعاني لا يُمكنُ التَّعبيرُ عنها لِعَدَمِ النُّقلِ، وذلكَ مُنافٍ لحِكْمَةِ الوَضْعِ^(٧٠). ينطلقُ القياسُ - كأَيِّ نهجٍ - مِنْ مُصادَرَةٍ إمَّا أَنْ تَكُونَ صَرِيحَةً أَوْ مُضْمَرَةً، إِلَّا أَنَّهَا فِي الْخُطَابِ النَّحْوِيِّ تَبْدُو صَرِيحَةً، غَيْرَ أَنَّ مَقاصِدَهَا ظَلَّتْ مُضْمَرَةً قَارَةً فِي أَذْهَانِ مُؤَسِّسِيهِ. ينطلقُ الْخُطَابُ النَّحْوِيُّ بِنَهْجِهِ الْقِيَاسِيِّ مِنْ فَرْضِيَّةٍ مَفَادُهَا: أَنَّ اللِّسَانَ الْعَرَبِيَّ الْأَصِيلَ هُوَ الْمَرْجِعُ الَّذِي يَجِبُ الْإِحْتِكَامُ إِلَيْهِ وَالْقِيَاسُ عَلَيْهِ لِتَقْيِيمِ اللِّسَانِ الْحَضَرِيِّ الَّذِي شَاعَ فِيهِ اللَّحْنُ وَتَقْوِيْمِهِ، وَبِمَا أَنَّ الذَّاتَ الْعَرَبِيَّةَ هَدَفَتْ فِي ذَاكَ الْوَقْتِ إِلَى تَأْسِيسِ مَشْرُوعِهَا الثَّقَافِيِّ اعْتَمَدَتْ اللِّسَانَ الْبَدَوِيَّ الْمُتَعَارِضَ مَعَ اللِّسَانِ الْحَضَرِيِّ الَّذِي امْتَلَكَ مَشْرُوعًا ثَقَافِيًّا مُتَكَوِّنًا، فِي الْمُقَابِلِ، كَانَ الْمَشْرُوعُ الثَّقَافِيُّ الْعَرَبِيُّ فِي طُورِ التَّكْوِينِ، بِدَلِيلِ نَشْأَةِ الْفَرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي أَهْلِ الْحَضَرِ، وَأَخْصُ بِالذِّكْرِ الْخُطَابَ الشَّيْعِيِّ.

خلاصة القول، جاءَ الْخُطَابُ النَّحْوِيُّ لِيَكُونَ الْآلِيَّةُ الْأَسَاسُ فِي تَكْوِينِ الْمَشْرُوعِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ، وَلَيْسَ كَمَا يُزَعَمُ بِأَنَّهُ النَّصُّ الْقِرْآنِيُّ الَّذِي شَكَلَ مَرْجِعِيَّةَ كُلِّ الْمُسْلِمِينَ؛ مِمَّا جَعَلَ الْعَرَبِيَّ وَالْأَعْجَمِيَّ فِي مَسْتَوًى وَاحِدٍ مِنْ حَيْثُ الْفَاعِلِيَّةُ فِي الْمَشْرُوعِ الثَّقَافِيِّ، فَحَدُّ الْإِسْلَامِ وَاسِعٌ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَغَيْرِ الْمُسْلِمِ وَمَقْيَاسُهُ فِي ذَلِكَ التَّقْوَى وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ، غَيْرَ أَنَّ الْمَقْيَاسَ مَا كَانَ لِيُخْدِمَ الذَّاتَ الْعَرَبِيَّةَ لِأَنَّهَا الذَّاتُ الْوَحِيدَةُ فِي الْمَشْرُوعِ الْإِسْلَامِيِّ الَّتِي لَمْ تَمْلِكْ إِرْثًا ثَقَافِيًّا مُنْتَظَمًا فِي صُورَةِ مَشْرُوعٍ ثَقَافِيٍّ، عَلَيْهِ، فَقَدْ سَعَتْ إِلَى تَأْسِيسِ مَشْرُوعٍ يُعَبِّرُ عَنْ خُصُوصِيَّتِهَا، لِهَذَا، كَانَ لَا بُدَّ أَنْ يَتَضَمَّنَ الْمَشْرُوعُ الثَّقَافِيُّ الْجَدِيدُ تَقْنِيَّةً تُمْكِنُهُ مِنْ تَمْيِيزِ الْعَرَبِيِّ عَنْ غَيْرِهِ، وَلَنْ يَوْجِدَ مَقْيَاسٌ أَفْضَلَ مِنَ اللِّسَانِ لِتَحْقِيقِ هَذَا الْمَقْصِدِ، فَكَانَ غَيْرُ الْعَرَبِيِّ يَفْتَقِدُ دَائِمًا لِحْسَنَ السَّلَاقَةِ، فَهُوَ يَنْتَمِي إِلَى نِظَامٍ لِسَانِيٍّ مُغَايِرٍ لِلِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، لِهَذَا السَّبَبِ، رُفِعَ شَعَارُ اللَّحْنِ الَّذِي مَكَّنَ الذَّاتَ الْعَرَبِيَّةَ مِنْ إِقْصَاءِ الذَّوَاتِ الْوَافِدَةِ

الحاضنة للمشروع الثقافي الحضري، عليه، كتبت السيطرة للمشروع العربي الذي اتخذ من البداوة مرجعية أيديولوجية له.

أما عن الزعم القائل إنَّ علم النحو هدف إلى تقويم اللسان الحضري الذي شاع فيه اللحن، نقولُ يمكنُ التشكيك فيه، فحتى لو تمَّ التسليم بأنَّ علم النحو جاء لتحقيق هذا المقصد فإنه هدف إلى ذلك في ظاهر خطابه، في المقابل، هدف إلى تحقيق مقصد آخر ظلَّ متوارياً خلف المقصد المصرح به أو غير المتفكر فيه.

اعتمد المشروع الثقافي العربي على الخطاب النحوي في إقصاء المشروع الثقافي الحضري؛ باستبعاد حقله الدلالي وما لزم عنه من استبعاد عالمه المليء والغني بكم كبير من الصور الدلالية التي يفتقدها عالم الأعرابي بحجة اللحن وعدم الالتزام بقواعد العربية، وبذلك كرس اللسان العربي البدوي مرجعية دلالية لعصر التدوين؛ مما مكن الإعرابي من السيطرة على كل مظهرات الثقافة العربية الفاعلة؛ الشفهي منها والكتابي، وهو ما يفسر غياب كثير من المفاهيم المدنية والحضرية عن معجمنا اللغوي.

المعجم اللغوي تكريس لعالم الأعرابي

تعدُّ نشأة المعجم اللغوي في الثقافة العربية أولى مظهرات انتقالها من طور الشفاهية إلى طور الكتابة، وهو ما يتبدى من طبيعة الثقافة السائدة فيه ونوعها التي تغلب عليها السمة البدوية.

قبل الانخراط في تشخيص طبيعة الثقافة القارّة في المعجم اللغوي العربي لزمّت الإشارة إلى وجود تداخل يغلب عليه طابع التكامل بين المعجم اللغوي من جهة وعلم النحو من جهة أخرى، فعلى سبيل المثال، لا يمكن للنحوي إعراب الجملة دون تحديد معناها الذي عادة ما يتحدّد بالركون إلى دلالة

كلماتها كما رُسِمَتْ وثَبَّتَتْ فِي ثَنَايَا الْمُعْجَمِ؛ مِمَّا يُولَدُ الْإِعْتِقَادَ أَنَّ عِلْمَ النُّحُوِّ يَقُومُ بِالدَّورِ ذَاتِهِ الَّذِي يَقُومُ بِهِ عِلْمُ الْمُنْطَقِ فِي الثَّقَافَةِ الْيُونَانِيَّةِ وَلُغَتِهَا، مِمَّا دَفَعَ بِالنُّحَوِيِّينَ إِلَى عَدَمِ اعْتِمَادِهِ مُكَوَّنَاتٍ مِنْ مُكَوَّنَاتِ الْحَقْلِ الْبَيَانِيِّ الْعَرَبِيِّ، وَهُوَ مَا سَيَتَضَحُّ مِنَ الْمُنَازَرَةِ الَّتِي تَمَتْ بَيْنَ النُّحَوِيِّينَ وَالْمُنَاطِقَةِ.

يَذْهَبُ أَشْهُرُ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى تَوْكِيدِ عِلَاقَةِ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى، فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، يَقْرَأُ الْجَا حَظُّ بِأَنَّ كُلَّ لَفْظٍ يَحْمِلُ فِي دَاخِلِهِ مَعْنَى: ((لَيْسَ فِي الْأَرْضِ كَلَامٌ هُوَ أَمْتَعُ وَلَا أَنْفَعُ وَلَا أَنْقُ وَلَا أَلَذُّ فِي الْأَسْمَاعِ وَلَا أَشَدُّ اتِّصَالًا بِالْعُقُولِ وَلَا أَفْتَقُّ لِلْسَانَ وَلَا أَجُودُ تَقْوِيمًا لِلْبَيَانِ مِنْ طَوْلِ اسْتِمَاعِ حَدِيثِ الْأَعْرَابِ الْفُصَحَاءِ الْعُقَلَاءِ وَالْعُلَمَاءِ الْبُلْغَاءِ. وَقَدْ أَصَابَ الْقَوْمُ فِي عَامَةٍ مَا وَصَفُوا إِلَّا أَنِّي أَزْعَمُ أَنَّ سَخِيفَ الْأَلْفَافِ مُشَاكِلٌ لِسَخِيفِ الْمَعَانِي))^(٧٨). مَا يَهْمُ فِي النَّصِّ السَّابِقِ لُغَةُ الْإِعْتِرَازِ الَّتِي يَصِفُ بِهَا الْجَا حَظُّ اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا بِمُسْتَغْرَبٍ مِنْ شَخْصِهِ، فَهُوَ يُعَدُّ مِنْ أَوَائِلِ الْمُؤَسِّسِينَ لِلْبَيَانِ الْعَرَبِيِّ وَأَهْمَهُمْ، أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ - وَهُوَ الْأَهْمُ - الرِّبْطَ الْوُجُودِيَّ الَّذِي يَقُومُ بِهِ - الْجَا حَظُّ - خَاصَّةً وَالْبَيَانُ الْعَرَبِيُّ عَامَةً بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى، فَحَتَّى الْأَلْفَافِ السَّخِيفَةُ عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِهِ تَحْمِلُ مَعْنَى وَإِنْ كَانَ سَخِيفًا؛ أَيَّ أَنَّ نَوْعَ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَمَعْنَاهُ لَمْ تَعُدْ مَعْرِفِيَّةً؛ بَلْ هِيَ عِلَاقَةٌ وَجُودِيَّةٌ بِأَمْتِيَانِ.

تَتَجَاوَزُ قِضْيَةُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى مَا هُوَ مُصْرَحٌ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْصَارِ الْبَيَانِ، فَهِيَ تَخْفِي وَرَاءَهَا قِضْيَةُ عَلَى الْقَدْرِ نَفْسِهِ مِنَ الْأَهْمِيَّةِ لِقِضْيَةِ الْعِلَاقَةِ الْقَائِمَةِ بَيْنَهُمَا، فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، يَسْتَلْزِمُ تَحْدِيدُ مَعْنَى اللَّفْظِ وَجُودَ مَرَجِعِيَّةٍ تَرْسُمُهُ، وَعَادَةً مَا تَتَشَكَّلُ فِي صُورَةِ عَالَمٍ مُتَكَامِلٍ الْأَرْكَانِ، يَتَرَكَّزُ حَوْلَ ذَاتٍ بَعِيْنَهَا تَحَدَّدُ مَوْقِفُهَا مِنْ عَدَدٍ مِنَ الْقِضَايَا الْمَطْرُوحَةِ أَمَامَهَا، وَفِي هَذَا السِّيَاقِ عَادَةً مَا يَتِمُّ إِسْقَاطُ الْقِضَايَا الَّتِي لَا تَنْتَمِي إِلَى هَذَا الْعَالَمِ وَإِقْصَاؤُهَا.

لقد شكّل عالم الأعرابي مرجعية المعنى في الحقل البياني العربي، وهو ما يوكده الجاحظ في سياق رسمه لحدود مرجعية المعنى في اللسان العربي: ((ومن لم يفهم قولهم «ذهبت إلى أبو زيد» و«رأيت أبي زيد» ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا وأشباهه بهرجوه، ولم يسمعو منه لأن ذلك يدل على طول إقامته في الدار التي تفسد اللغة وتُنقص البيان. لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطردت وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وفي تلك الجيرة))^(٧٢). يُقر الجاحظ بأن المعنى في اللسان العربي مرهون لعالم الأعرابي الذي رسم معاني الألفاظ وفق صورة العالم المرسومة في مخيلته، لهذا، يحرص علم البيان على ضرورة التوكيد من سلامة المخيال الثقافي للأعرابي الذي سيؤخذ عنه المعنى، وهو ما يتم في العادة بإخضاعه لشكل من أشكال الاختبار الذي يحرص فيه على التوكيد من نقائه من لوتة عالم الحضر، فيشترط فيه ألا يكون مخالطاً لهم؛ ولا حتى قريباً منهم جغرافياً، يقول الجاحظ واصفاً لغة أهل المدن: ((ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الدهر علقوا ألفاظاً من ألفاظهم ولذلك يُسمون البطيخ الخربز ويُسمون السميطة الروذق ويُسمون المصوص المزوز ويُسمون الشطرنج الاشتريج إلى غير ذلك من الأسماء))^(٧٣). يعتقد الجاحظ أن اللسان العربي الحضري القاري في المدينة المنورة -على جلال قدرها- لا يمكن الاعتماد عليه في رسم دلالة المعنى، والسبب في ذلك يعود إلى اللحن الذي استشرى فيه بعد اختلاط الجنس العربي بالأجناس الأخرى؛ ممّا أفقده خاصية النقاء. يتكون عالم المدينة من مجموعات مختلفة الألسن ومتباينة، يمتلك كل منها صورة للعالم تختلف إلى حدّ التخالف عن تلك التي تمتلكها المجموعات الأخرى، والأهم من كل ذلك اختلافها عن تلك التي يرسمها الأعرابي للأشياء من حوله.

سيؤثر اعتمادُ عالم الأعرابيِّ مرجعيةً لتحديدِ المعنى على المحتوى الدلاليِّ لمفرداتِ المعجم اللغويِّ العربيِّ الذي سينحو إلى تثبيتِ العناصرِ المكوِّنة لعالم الأعرابيِّ، ممَّا سينعكسُ بدوره على موقفِ الثَّقافةِ العربيَّةِ الواعيةِ مِنْ عددٍ مِنَ القضايا التي فرضتْ نفسَهَا عليها، وهو ما أدى إلى إنتاجِ شكلينِ مِنْ أشكالِ الأدبِ، في هذا السِّياقِ يذهبُ أحمدُ أمينٌ إلى الإقرارِ بوجودِ اختلافٍ بينِ أدبِ الباديةِ وأدبِ المدينة: ((والأدبُ الَّذي كانَ يشرحُ حياةَ الباديةِ، وما فيها من بطولةٍ وشجاعةٍ وقوةٍ أخذَ يُعبرُ عَنْ حياةِ المدنِ، وما فيها منْ نعومةٍ ولينٍ، وانتقلَ النثرُ مِنْ جُمْلٍ صغيرةٍ مفصولةٍ مُقطعةٍ أو خطبةٍ قويةٍ تُقالُ شفاهًا، إلى كتابةٍ يتنوعُ موضوعها بتنوعِ مرافقِ الحضارةِ. ويُفصلُ فيها الكلامُ ويُربطُ. وقد كانَ العربيُّ الَّذي يُعبرُ بلسانهِ خريجَ الطَّبِيعَةِ والبيئَةِ، فأصبحَ الَّذي يكتبُ بقلمه ولبَدِ التَّربيةِ العلميَّةِ، وخريجَ الكُتُبِ والدَّفَاتِرِ والمحابرِ. وعلى الجُمْلَةِ فكلَا النوعينِ مِنَ الأدبِ ظلَّ لحياتِهِ الاجتماعيَّةِ، هذا في حَضْرِهِ وذاك في باديتِهِ))^(٧٤). يعتقدُ أحمدُ أمينٌ أَنَّ أدبَ الباديةِ نجحَ في فرضِ سيطرَتِهِ عَلَى الفضاءِ الدلاليِّ لِلغةِ العربيَّةِ؛ ممَّا مكنَهُ مِنَ الهيمنةِ عَلَى الرُّأْسَمَالِ الرَّمْزِيِّ لِلثَّقافةِ العربيَّةِ، وهو ما يبدو مِنْ اعتمادِ أَهلِ الحَضَرِ على الخطابِ الأدبيِّ ذي النُّزعةِ البدويَّةِ للتعبيرِ عَنْ عالمِهِم الَّذي كانتْ حدودُهُ أَكْثَرَ اتساعًا مِنْ عالمِ البدويِّ الَّذي تمكَّنَ مِنَ الحدِّ مِنَ الحضورِ الدلاليِّ لِعالمِ الحَضَرِ في مُقابلِ بسطِ حضورِهِ الدلاليِّ لِيُهيمنَ عَلَى الفضاءِ الدلاليِّ لِلْمُعْجَمِ اللغويِّ العربيِّ، وهو ما أدى إلى عدمِ توافقِ عالمِ الأذهانِ مَعَ عالمِ الأعيانِ.

تتضحُ الإشكاليَّةُ السَّابِقَةُ أَكْثَرَ مِنْ طَريقَةٍ تعاملِ الدَّرْسِ اللغويِّ العربيِّ مَعَ بعضِ المُفرداتِ غيرِ العربيَّةِ الَّتِي نجحتْ في ولوجِ اللسانِ العربيِّ، وهو ما أَطلقَ عَلَيْهِ اللغويونَ العربُ اسمَ المُعَرَّبِ: ((أَمَّا أَنَّهُ مُعَرَّبٌ فيعني ... أَنَّهُ هُذَبَ وَشُدِبَ حَتَّى أَخَذَ هَيْكَلَ العربيَّةِ وطاعَ لِلإِشْتِقاقِ فجاءَ مِنَ الفِعْلِ فاعِلٌ واسمٌ

فاعل، وقد يأتي مفعولٌ واسمٌ مفعولٍ، وسارَ في فلكِ العربيةِ كما تسيرُ ألفاظُ هذه اللغةِ^(٧٥). ما يهمُّ هو أنَّ الدَّرْسَ اللُّغَوِيَّ العربيَّ حاولَ مُعالجةَ الألفاظِ غيرِ العربيةِ الَّتِي درَجَ اللِّسانُ العربيُّ عَلَى استعمالِها بِحُكْمِ الحاجةِ إليها، فالعربيةُ لم تَكُنْ تَمْتَلِكُ أَلْفَاظًا لِلتَّبْعِيْرِ عَنْ بَعْضِ مُكَوِّنَاتِ عَالَمِ الْأَعْيَانِ الَّتِي اتَّسَعَ بِاتِّسَاعِ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَهُوَ جَاءَ فِي مُجْمَلِهِ عَلَى حِسَابِ عَالَمِ الْمَدِينَةِ وَالْحَضَرِ الْكَائِنِ فِي كُلِّ مَنْ بِلَادِ فَارَسَ وَالشَّامَ وَمِصْرَ الَّتِي تَكُونَتْ فِي مُجْمَلِهَا مِنْ أَطْرَاجِ اجْتِمَاعِيَّةٍ كَانَتْ فِي أَسْوَأِ الْأَحْوَالِ شَبَهَ مَدِينَةٍ، فَتَمَّ تَشْدِيدُ الْأَلْفَاظِ وَتَهْذِيبُهَا لِتَتَوَافَقَ مَعَ الْمَعَايِيرِ اللُّغَوِيَّةِ لِللسانِ العربيِّ.

إلى جانبِ ذلك، اعتمدَ اللِّسانُ العربيُّ عَلَى بَعْضِ الْأَلْفَاظِ الدَّخِيلَةِ الَّتِي قَرَّتْ فِيهِ دُونَ أَنْ يُجْرَى عَلَيْهَا تَعْدِيلٌ يَذْكُرُ: ((وَأَمَّا الدَّخِيلُ فَهُوَ الَّذِي دَخَلَ الْعَرَبِيَّةَ عَلَى هَيْئَتِهِ فِي لُغَتِهِ أَوْ حُرِّفَ قَلِيلًا، وَدَخَلَ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ حَصْنَهَا، وَدَارَ عَلَى أَلْسِنِ أَهْلِهَا بِقُوَّةِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ))^(٧٦). يُمكنُ القولُ: إِنَّ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ حَاولَتْ اسْتِيعَابَ بَعْضِ الْمَفْرَدَاتِ الَّتِي تُعْبَرُ عَنْ مَعْقُولَاتٍ تَنْتَمِي إِلَى الْعَالَمِ الْحَضَرِيِّ، إِلَّا أَنَّ عَجْزَ اللِّسانِ الْبَدَوِيِّ عَنْ عَقْلْنَتِهَا لِأَنَّهُ لَمْ يَأْلُفْهَا حَالٌ دُونَ تَبَيُّئَتِهَا فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فَهِيَ تَعُودُ إِلَى عَالَمٍ دَلَالِيٍّ أَكْثَرَ اتِّسَاعًا مِنَ الْعَالَمِ الدَّلَالِيِّ لِلْأَعْرَابِيِّ الَّذِي أُعْتِمِدَ مَرَجِعِيَّةً لِللسانِ العربيِّ.

يذهبُ الْمُتَفَكِّرُ الْعَرَبِيُّ أَحْمَدُ أَمِينٌ إِلَى أَنَّ الْعَرَبَ بَعْدَ الْفَتْوحَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ اكْتَشَفُوا كَمًّا لَا بَأْسَ بِهِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالصَّنَاعِيَّةِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ لَهُمْ بِهَا سَابِقُ مَعْرِفَةٍ يَقُولُ: ((اتَّسَاعُ الْمَمْلَكَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ جَعَلَهُمْ يَقِفُونَ عَلَى أَنْوَاعٍ مِنَ النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانِ وَالطُّعُومِ وَسَائِرِ مِرَاقِقِ الْعِمْرَانِ، وَأَدْخَلَ اللَّغَوِيُّونَ كُلُّ ذَلِكَ فِي مَعَاجِمِهِمْ؛ فَالْعَرَبُ فِي الْجَزِيرَةِ لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ الْهَرَمَ وَلَا الْبَرَابِيَّ. ثُمَّ إِنَّ كُلَّ بِلَدٍ مَفْتُوحٍ أَدْخَلَ عَلَى اللُّغَةِ كَلِمَاتٍ اسْتَعْمَلَهَا الْعَرَبُ الْفَاتِحُونَ، وَأَدْخَلُوهَا فِي لُغَاتِهِمْ؛ بَلْ وَاشْتَقَوْا مِنْهَا. فَمَثَلًا لَمَّا فَتَحَ الْعَرَبُ مِصْرَ عَرَّبُوا كَثِيرًا مِنْ أَسْمَاءِ

البلدان كبنها والفيوم ودمنهور والإسكندرية، وغير ذلك، وأدخلوا في اللغة من مصر كلمة بطاقة وهي يونانية الأصل، واستعملوا منها منشار وهي مصرية الأصل. واشتقوا منها نشر ينشر نشرًا .. إلخ^(٧٧). تبع اتساع حدود الدولة الإسلامية زيادة في عدد العناصر المكونة لعالم العربي؛ مما استلزم اتساع حدود اللغة، وهو ما بدأ من ظاهرة المستعرب الذي هو عبارة عن كلمات وألفاظ تطلق على أشياء لم يألّفها العقل العربي من قبل، لهذا، درج اللغويون العرب على اعتماد تسمياتها في لغاتها الأصلية، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد؛ بل تعداه إلى أن اشتقوا منها بعض التصاريف.

يُقرُّ صاحبُ مفاتيح العلوم أنَّ جلَّ المستعرب في العربية مُرتبطٌ بعلوم وصنائع لم يكن للعرب سابقُ دراية بها: ((دعنتي نفسي إلى تصنيف كتاب ... يكون جامعًا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات ومُضمّنًا ما بين كل طبقة من العلماء من المواصفات والاصطلاحات التي خلت منها أو من جُلّها الكتب الحاصرة لعلم اللغة حتّى أن اللغوي المبرز في الأدب إذا تأمل كتابًا من الكتب التي صنفت في أبواب العلوم والحكمة ولم يكن ملأ صدرًا من تلك الصناعة لم يفهم شيئًا منه، وكان كالأمي الأغتم الذي لا نظر فيه وأحوج الناس إلى معرفة هذه الاصطلاحات الأديب اللطيف الذي تحقق أن علم اللغة آلةٍ لدرك الفضيلة لا ينتفع به بذاته ما لم يجعل سببًا إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة ولا يستغني عن علمها طبقات الكتاب، لصدق حاجتهم إلى مطالعة فنون العلوم والآداب^(٧٨)). يذهب الخوارزمي إلى أن من الأسباب التي دعتهُ إلى تأليف كتابه مفاتيح العلوم -الذي هو عبارة عن مُعجمٍ لتعريف الألفاظ والاصطلاحات المستعربة- قصور القواميس اللغوية وعجزها عن الإحاطة بدلالة بعض المفاهيم المرتبطة بصنائع لم يألّفها العرب من قبل، لهذا، سيتعذر على العربي -المطلع على أدبيات تلك الصنائع والعلوم- إدراك مفهوم تلك الألفاظ

والاصطلاحات؛ ممّا يؤدي إلى استغلاقها على الأذهان؛ لذا لم يكن أمامه بدٌّ من تأليف مفاتيح العلوم لرفع الاستغلاق الدّالّي عنها: ((ومثال هذه المواصفات لفظة الرجعة، فإنّها عند أصحاب اللغة المرّة الواحدة من الرجوع لا يكادون يعرفون غيرها. وهي عند الفقهاء الرجوع في الطلاق الذي ليس بباين، وعند المتكلمين ما يزعمه بعض الشيعة من رجوع الإمام بعد موته أو غيبته، وعند الكتاب حساب يرفعه المعطي في العسكر لطمع واحد، وعند المنجمين سير الكواكب من الخمسة المتحيرة على خلاف نضد البروج))^(٧٩). تتضح إشكالية اللفظ المستعرب أو الدّخيل من تعدد دلالاته التي تختلف من مجال إلى آخر، مثال ذلك لفظ الرجعة المشكل الذي لن يرتفع إشكاله إلا بعد رسم دلالاته في مختلف السياقات التي يرد فيها، وهو ما حاول الخوارزمي القيام به في كتابه سالف الذكر.

ممّا سبق، يمكن القول: كان المعجم اللغويّ السّاحة والمجال الأوّل الذي كرّست فيه الثقافة العربيّة ذات السّمة البدويّة؛ بل وعد المرجع الأساس للتفكير العربيّ الذي سيتعذر عليه القيام بنشاطه التأمليّ بمعزل عن حقله البيانيّ المتجسد في المعجم اللغويّ.

لم يكن قرار بناء المعجم اللغويّ العربيّ قراراً سهلاً أو عفويّاً وإن بدا كذلك في ظاهره، فقد ترافق هذا القرار مع جدل - بلغة صامتة - طمس جزء منه لدواع ثقافية وأيديولوجية، من ذلك مثلاً السّكوت عن إمكانية تأثر مؤسسي المعجم اللغويّ العربيّ بالثقافة اليونانية، يقول محقّق كتاب العين في معرض تقديمه له: ((لا أريد أن أعرض للرأي القائل إنّ الخليل قد اهتدى إلى شيء من علمه اللغويّ والنحويّ بسبب ما أفاده ممّا ترجم من العلم الإغريقيّ))^(٨٠). يمكن تفهّم الأسباب الكائنة وراء فعل الصّمت حول وجود تأثير يونانيّ مارس دور الأنموذج الموجه لمؤسسي المعجم العربيّ، على اعتبار أنّ الإقرار بوجود هذا

التأثير من شأنه التشكيك في مشروعية الثقافة المبتوثة في تنايها، فهو جاء -وفق مقاصد مؤسسيه- لإعادة الاعتبار للعربية وإرثها الثقافي، إلى جانب تأميم الرأسمال الرمزي المتحكم في تفسير وتأويل آيات القرآن الكريم.

يذهب ابن منظور في لسان العرب إلى أن النحو قد يكون يوناني الأصل، تعرف عليه العرب بعد انفتاحهم على الإرث الثقافي اليوناني، يقول مسوغاً طرحه بيانياً: ((نحا الأزهرى: ثبت عن أهل يونان، فيما يذكر المترجمون العارفون بلسانهم ولغتهم، أنهم يسمون علم الألفاظ والعناية بالبحث عنه نحواً، ويقولون كان فلان من النحويين، ولذلك سمي يوحنا الإسكندراني يحيى النحوي للذي كان حصل له من المعرفة بلغة اليونانيين))^(٨١). يتمحور تسويق ابن منظور لعلم النحو حول شخصية يحيى النحوي الذي اكتسب اسمه قبل أن يؤسس أبو الأسود الدؤلي النحو العربي؛ وهذا يدل على أن علم النحو لم يكن ابتكاراً عربياً خالصاً؛ بل حاكى فيه العرب ثقافات أخرى عرفت هذا العلم قبلهم.

حاول مؤسسو المعجم اللغوي العربي تأطير عملهم عقدياً؛ ليتسنى لهم تمريره والدفاع عنه، في ثقافة ناشئة كانت تميل إلى مقاومة كل جديد يعجز عن تسويق نفسه عقدياً، بحجة محاربة البدع، فعلى سبيل المثال، نحا الثعالبي إلى إستراتيجية التصعيد العقدي لبيان وجهة ومشروعية تثبيته للإرث اللغوي العربي: ((فإن من أحب الله أحب رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم. ومن أحب النبي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب. ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها، وصرف همته إليها. ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه، اعتقد أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة. والإقبال على تفهمها

مِنَ الدِّيانَةِ. إِذْ هِيَ أَدَاةُ الْعِلْمِ))^(٨٢). لِتَمْرِيرِ عَمَلِهِ يَرْبُطُ الثَّعَالِبِي أَوَّلًا بَيْنَ الْعَرَبِيَّةِ وَالدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَتَأَسَّسَ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِ الْمُسْلِمِ بِمَعَزَلٍ عَنِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي نَزَلَ بِهَا النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ، لِهَذَا، يَرْقَى الْاهْتِمَامُ بِهَا إِلَى رُتْبَةِ الْإِعْتِقَادِ: ((وَلَمْ يَكُنْ فِي الْإِحَاطَةِ بِخَصَائِصِهَا، وَالْوُقُوفِ عَلَى مَجَارِيهَا وَمَصَارِفِهَا، وَالتَّبَحُّرِ فِي جَلَالِهَا وَدَقَائِقِهَا، إِلَّا قُوَّةُ الْيَقِينِ فِي مَعْرِفَةِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ. وَزِيَادَةُ الْبَصِيرَةِ فِي إِثْبَاتِ النَّبُوَّةِ الَّذِي هُوَ عَمْدَةُ الْإِيمَانِ))^(٨٣). يَرْبُطُ الثَّعَالِبِيُّ الْاهْتِمَامَ بِالْعَرَبِيَّةِ بِالرَّغْبَةِ فِي بَيَانِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الَّذِي نَزَلَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، فَهُوَ يَرَى أَنَّ كُلَّ مُعْتَقِدٍ دِينِيٍّ يَفْقَدُ لِسَانَ إِعْجَازٍ يَفْشَلُ فِي إِقْنَاعِ الْآخَرِينَ، لِهَذَا، كَانَ تَثْبِيتُ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ هُوَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ تَثْبِيتُ لِسَانِ الْإِعْجَازِيِّ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

يَقِفُو ابْنُ مَنْظُورِ الْمَذْهَبَ نَفْسَهُ عِنْدَ تَسْوِغِهِ لِعَمَلِيَّةِ تَثْبِيتِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ، فَهُوَ يُسَوِّغُ عَمَلَهُ بِالْمُزَاوَجَةِ بَيْنَ عَمَلِيَّةِ التَّثْبِيتِ وَفِعْلِ الْإِيمَانِ وَالْإِعْتِقَادِ فِي الْإِسْلَامِ: ((فَإِنَّنِي لَمْ أَقْصِدْ سِوَى حِفْظِ أَصُولِ هَذِهِ اللُّغَةِ النَّبَوِيَّةِ وَضَبْطِ فَضْلِهَا، إِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ أَحْكَامِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ وَلَأَنَّ الْعَالَمَ بِغَوَامِضِهَا يَعْلَمُ مَا تَوَافَقَ فِيهِ النَّيَّةُ اللَّسَانُ، وَيُخَالَفُ فِيهِ اللَّسَانُ النَّيَّةُ، وَذَلِكَ لِمَا رَأَيْتُهُ قَدْ غَلَبَ فِي هَذَا الْأَوَانِ، مِنْ اخْتِلَافِ الْأَلْسِنَةِ وَالْأَلْوَانِ، حَتَّى لَقَدْ أَصْبَحَ اللَّحْنُ فِي الْكَلَامِ يُعَدُّ لَحْنًا مُرْدُودًا، وَصَارَ النُّطْقُ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْمَعَايِبِ مَعْدُودًا))^(٨٤). يَعْتَقِدُ ابْنُ مَنْظُورِ أَنَّ الْإِيمَانَ بِالْإِسْلَامِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَحْصَلَ بَعِيدًا عَنِ الْعَرَبِيَّةِ، فَهُوَ يَشْتَرِطُ لِحْصُولِهِ أَنْ تَتَوَافَقَ النَّيَّةُ مَعَ اللَّسَانِ، لِهَذَا، عُدَّ اللَّحْنُ بِنَظَرِهِ تَعَارُضًا وَانْتِشَاقًا بَيْنَهُمَا، وَلَرِدَمِ الْهَوَاةِ الْحَاصِلَةِ بَيْنَ حُسْنِ النَّيَّةِ وَاللِّسَانِ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ إِعَادَةِ بِنَاءِ وَتَثْبِيتِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ وَبَيَانِ طَرِيقَةِ تَحْصِيلِهِ وَإِتْقَانِهِ؛ لِتَسْنِي النَّاسِ إِدْرَاكَ مَوَاطِنِ إِعْجَازِ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَتَشْخِصِهَا. وَفِي هَذَا السِّيَاقِ يُمَكِّنُ الْمُقَارَنَةُ بَيْنَ الدَّورِ الَّذِي يَقُومُ بِهِ عِلْمُ الْفَقْهِ فِي مَجَالِ الْعِبَادَةِ وَبَيْنَ الدَّورِ الَّذِي يُوَدِّيهِ عِلْمُ النُّحُوِّ فِي مَجَالِ اللُّغَةِ وَالْعَقِيدَةِ.

أَمَّا عَنْ طَرِيقَةِ جَمْعِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ فَقَدْ اعْتَمَدَ اللَّغَوِيُّونَ نَهَجَ الْاِسْتِقْرَاءِ التَّامِّ، وَهُوَ مَا يَبْدُو وَاضِحًا عِنْدَ الْخَلِيلِ: ((إِنَّ الْخَلِيلَ قَدْ أَحْصَى الْعَرَبِيَّةَ إِحْصَاءً تَامًا، وَبِذَلِكَ هَيَأَ مَادَّةً مُصَنَّفَةً مَعْرُوفَةً لِمَنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنَ اللَّغَوِيِّينَ الَّذِينَ صَنَفُوا مُعْجَمَاتٍ. لَقَدْ اهْتَدَى الْخَلِيلُ إِلَى طَرِيقَةِ «التَّقْلِيلِ» الَّتِي اسْتَطَاعَ بِهَا أَنْ يَعْرِفَ الْمُسْتَعْمَلُ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ وَالْمُهْمَلُ فَعَقَدَ الْكِتَابَ عَلَى الْمُسْتَعْمَلِ وَأَهْمَلَ مَا عَدَاهُ حَتَّى إِذَا تَمَّ إِحْصَاءُ اللَّغَةِ مِنَ الثَّنَائِيِّ إِلَى الثَّلَاثِيِّ فَالرُّبَاعِيِّ فَالْخَمَاسِيِّ كَانَ ذَلِكَ إِيْذَانًا بِبَدْءِ مَرَحَلَةِ التَّدْوِينِ الْعِلْمِيِّ لِلْعَرَبِيَّةِ))^(٨٥). اعْتَمَادُ الْخَلِيلِ عَلَى الْاِسْتِقْرَاءِ التَّامِّ مَكْنَهُ مِنْ جَمْعٍ وَحَصْرٍ جَمِيعِ الْمَفْرَدَاتِ وَالْمَعَانِي الْمُمْكِنَةِ فِي الْعَرَبِيَّةِ؛ لِهَذَا اِحْتَوَى مُعْجَمُهُ إِلَى جَانِبِ الْمَفْرَدَاتِ الْمُسْتَعْمَلَةِ الْمَفْرَدَاتِ الْمُهْمَلَةِ. لَمْ يَقْتَصِرْ تَأْثِيرُ الْخَلِيلِ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ بَلْ تَجَاوَزَهُ لِيَشْمَلَ بَاقِيَ الْمَعَاجِمِ الَّتِي وَضَعَتْ بَعْدَهُ، فَقَدْ مَالَ اللَّغَوِيُّونَ إِلَى تَبْنِي طَرِيقَتِهِ فِي تَكْوِينِ مُعْجَمِهِ، كَمَا رَكَنُوا إِلَى الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الَّذِي ثَبَتَهُ فِي مُعْجَمِهِ الَّذِي اتَّسَمَ بِسِمَةِ الْانْغِلَاقِ مِنْ حَيْثُ الْمَفْرَدَاتُ وَدَلَالَتُهَا: ((وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يَسْتَطِعْ مَعَاصِرُوهُ أَنْ يُضَيِّفُوا شَيْئًا أَوْ يَقَوْمُوا بِمَا قَامَ بِهِ كَمَا لَمْ يَسْتَطِعْ مَنْ كَانَ خَلْفَهُ أَنْ يَأْتِيَ بِمَا أَتَى. كَانَ كُلُّ جَهْدٍ الَّذِينَ خَلَفُوا الْخَلِيلَ أَنْ يُفِيدُوا مِنْ نِظَامِ الْعَيْنِ فَيُصَنِّفُوا مُعْجَمَاتٍ اتَّخَذَ مِنْهَا أَصْحَابُهَا مِنْهُ أَسَاسًا لَهَا))^(٨٦). مِنَ الْمَفَارِقَاتِ الْغَرِيبَةِ أَنَّ الْمُعْجَمَ اللَّغَوِيَّ الْعَرَبِيَّ وَلَدَ مُتَكَوِّنًا وَمُغْلَقًا مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ، مِمَّا نَتَجَّ عَنْهُ إِشْكَالِيَّةٌ مَازَالَتْ قَارَّةً فِي اللَّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَثَقَافَتِهَا حَتَّى الْآنَ، لَقَدْ كَانَ مُعْجَمُ الْعَيْنِ -الْمُتَكَوِّنُ- أَنْمُودَجًا تُقَاسُ عَلَيْهِ الْمَعَاجِمُ الْجَدِيدَةُ، فَيَمْقَدَارُ قُرْبِهَا أَوْ بُعْدِهَا مِنْهُ تَتَحَدَّدُ قِيَمَتُهَا: ((وَنَسْتَطِيعُ أَنْ نُوَكِّدَ أَنَّ مَا أَضَافَهُ هَؤُلَاءِ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ الْخَلِيلُ لَا تَتَنَاوَلُ الْمَوَادَّ الْأَسَاسِيَّةَ بَلْ هِيَ إِضَافَاتٌ ثَانَوِيَّةٌ كَزِيَادَةِ فِي الشَّوَاهِدِ مِنْ شَعْرِ وَقِرَآنٍ وَحَدِيثٍ أَوْ نَسْبَةِ أَبْيَاتٍ إِلَى أَصْحَابِهَا لَمْ تُنَسَبْ فِي «الْعَيْنِ»))^(٨٧). عِنْدَ مُرَاجَعَةِ أَهَمِّ الْمَعَاجِمِ اللَّغَوِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ وَبِالْأَخْصِ مِنْهَا لِسَانَ الْعَرَبِ، يُلَاحِظُ أَنَّهُ وَعَلَى ضَخَامَتِهِ وَقُوَّةِ إِقْنَاعِهِ، لَمْ يَخْرُجْ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى مَا جَاءَ فِي مُعْجَمِ الْعَيْنِ اللَّهْمُ إِلَّا مِنْ حَيْثُ بَسْطُ حُجْمِ الدَّلَالَةِ

ومقدارها، وهو أمرٌ يمكنُ تفسيره بأنَّ صاحبه بسطَ محتوى الاستشهاد بالشعر العربي القديم، بالإضافة إلى الاستشهاد بالنصِّ القرآني الذي عدَّ حجةً ودليلاً على مشروعية اللفظ وما يحمله من دلالة ومعنى.

يبدو تأثيرُ حضورِ الخليل جلياً في المُعجم اللغويِّ العربيِّ من اعترافات المُشتغلين بهذا المجال، ومن ضمنهم ابنُ دُرَيْدٍ الذي يُشيدُ بعملِ سلفه قائلاً: ((ولم أجز في إنشاء هذا الكتاب إلى الازدراء بعلمائنا ولا الطعن في أسلافنا وأنّى يكون ذلك، وإنّما على مثاليهم نحتدي، وبسبيلهم نقتدي، وعلى ما أصلوا نبنتي وقد ألف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفرهودي رضوان الله عليه «كتاب العين» فأتعب من تصدّى لغايته وعني من سما إلى نهايته فالمنصف له بالغلب معترف والمُعاند مُتكلف وكلُّ من بعده له تبع أقرّ بذلك أم جحد))^(٨٨). يُقرُّ ابنُ دُرَيْدٍ بقيمة عملِ الخليل، فهو من افتتح هذا الباب أمام الثقافة العربية الوسيطة، كما أنه تمكنَ بنهجه الاستقرائي التام من غلق الحقل الدلالي العربي بحصره للكلمات والمعاني الممكنة في العربية.

أمّا ما يتعلق بالآلية التي تمَّ بمقتضاها بناء المُعجم وتكوينه فيمكنُ ملاحظة أنها الآلية نفسها المعول عليها في علم النحو والمراد هنا القياس على كلام الأعراب: ((أمّا بعد فإنّي قد أودعتُ هذا الكتاب ما صحَّ عندي من هذه اللغة، التي شرف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها؛ على ترتيب لم أسبق إليه، وتهذيب لم أغلب عليه، في ثمانية وعشرين باباً، وكلُّ باب منها ثمانية وعشرون فصلاً: على عدد حروف المُعجم وترتيبها، إلا أن يُهمَل من الأبواب جنس من الفصول؛ بعد تحصيلها بالعراق رواية، وإتقانها دراية، ومُشافهتي بها العرب العاربة، في ديارهم بالبادية؛ ولم آل في ذلك نصحاً، ولا ادّخرتُ وسعاً))^(٨٩). ينحو الجواهري إلى أن تكون المُعجم اللغوي تمَّ بالقياس على أنموذج بعينه، اعتقد فيه النقاء من العيوب، والصحة والسلامة

مَنْ العَوَارِضِ وَالشَّوَابِ، يَتَّخِذُ هَذَا الْأَنْمُودَجُ مِنْ كَلَامِ الْأَعْرَابِيِّ مِثَالًا يُقَاسُ عَلَيْهِ صَحَةُ الْكَلَامِ، مَعَ الْمُلَاحَظَةِ أَنَّ مَوْقِفَ اللُّغَوِيِّينَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَبْنِيٌّ عَلَى مُصَادَرَةٍ مُضْمَرَةٍ: ((لَقَدْ أَدَّى التَّهَافُتُ عَلَى الْأَعْرَابِ وَالاعْتِمَادُ عَلَيْهِمْ فِي ضَبْطِ اللُّغَةِ وَتَقْعِيدِهَا أَنَّ أَصْبَحَ الْعُلَمَاءُ يَعْتَبِرُونَهُمْ مَعْصُومِينَ مِنَ الْخَطَا اللُّغَوِيِّ، لَيْسَ بِسَبَبِ إِيْمَانِهِمْ بِذَلِكَ، بَلْ مِنْ أَجْلِ أَنْ لَا يَنْسَحِبَ الْخَطَا إِلَى الْقَوَاعِدِ الَّتِي شِيدُوها انْطِلَاقًا مِنْ نُطْقِهِمْ وَكَلَامِهِمْ))^(٩٠). لَمْ يَكُنِ الْاعْتِرَافُ بِسَلَامَةِ وَنَقَاءِ لُغَةِ الْأَعْرَابِ مِنْ طَرَفِ اللُّغَوِيِّينَ مَقْصُودًا لِذَاتِهِ؛ بَلْ هُوَ اعْتِرَافٌ هُدَفَ مِنْ وَرَائِهِ إِلَى إِسْبَاغِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى مَجَالِهِمْ وَتَحْصِينِهِ ضِدَّ النِّقْدِ وَالتَّشْكِيكِ. إِنَّ التَّسْلِيمَ الْمُسَبِّقَ بِصَحَةِ كَلَامِ الْأَعْرَابِ يُلْزَمُ عَنْهُ بِالضَّرُورَةِ صَحَةُ مَا يُسْتَنْبِطُ مِنْهُ مِنْ قَوَاعِدَ نَحْوِيَّةٍ وَشَوَاهِدَ دَلَالِيَّةٍ.

يُسْتَبَانَ التَّوَكُّيدُ عَلَى شَرْعِيَّةِ لُغَةِ الْأَعْرَابِ مِنْ تَعْرِيفِ اللُّغَوِيِّينَ لِعِلْمِ النَّحْوِ الَّذِي أُسِّسَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مُصَادَرَةٍ وَإِنْ جَاءَتْ فِي هَذَا السِّيَاقِ صَرِيحَةً: ((وَالنَّحْوُ: إِعْرَابُ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ. وَالنَّحْوُ: الْقَصْدُ وَالطَّرِيقُ ... وَنَحْوُ الْعَرَبِيَّةِ مِنْهُ، إِنَّمَا هُوَ انْتِحَاءُ سَمَتِ كَلَامِ الْعَرَبِ فِي تَصَرُّفِهِ مِنْ إِعْرَابٍ وَغَيْرِهِ كَالْتَنْثِيَّةِ وَالْجَمْعِ وَالتَّحْقِيرِ وَالتَّكْبِيرِ وَالْإِضَافَةِ وَالنَّسَبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، لِيَلْحَقَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِأَهْلِهَا فِي الْفَصَاحَةِ فَيَنْطِقَ بِهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ، أَوْ إِنْ شَذَّ بَعْضُهُمْ عَنْهَا رَدًّا بِهَا إِلَيْهَا))^(٩١). يَقْفُو عِلْمُ النَّحْوِ إِلَى تَمْكِينِ الْمُتَكَلِّمِ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنْ اسْتِنْسَاخِ كَلَامِ الْأَعْرَابِ أَوْ أَهْلِ الْبَادِيَّةِ؛ لِيَأْتِيَ لِسَانُهُ مُوَافِقًا لَهُمْ مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيبِ وَالْمَعْنَى الَّذِي تَحْمِلُهُ الْكَلِمَةُ أَوْ سِيَاقُ الْجُمْلَةِ؛ فَشَكْلُ الْكَلِمَةِ وَمَعْنَاهَا يَتَحَدَّدَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَلَامِ الْأَعْرَابِيِّ.

فِي مُقَابِلِ الْإِشَادَةِ بِالْإِرْثِ الثَّقَافِيِّ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ، نَحَا بَعْضَ اللُّغَوِيِّينَ إِلَى مُمَارَسَةٍ أَوْ بِالْأَصَحِّ اعْتِمَادِ تَقْنِيَةِ التَّسْفِيلِ مَعَ الْإِرْثِ الثَّقَافِيِّ لِللُّغَاتِ الْآخَرَى، مِنْ ذَلِكَ مِثَالًا، مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ مَنْظُورٍ عِنْدَ حَمَلِهِ عَلَى الْمُتَرْجِمِينَ وَمَشْرُوعِ التَّرْجَمَةِ:

((وتنافسَ النَّاسُ فِي تصنيفِ التَّرجَمَاتِ فِي اللغةِ الأعجميةِ، وتفاصَحوا فِي غيرِ اللغةِ العربيَّةِ، فجمعتُ هذا الكتابَ فِي زمنِ أَهلِهِ بِغيرِ لُغَتِهِ يَفخرونَ، وصنعتُهُ كَمَا صَنَعَ نوحُ الفلكِ وقومُهُ مِنْهُ يسخرونَ، وسميتُهُ لِسانَ العربِ، وأرجو مِنْ كرمِ اللهِ -تعالى- أَنْ يرفعَ قدرَ هذا الكتابِ وينفعَ بِعلومِهِ الزَّاحِرَةِ، ويصلَ النِّفْعَ بِهِ بِتناقلِ العُلَماءِ لَهُ فِي الدُّنْيَا وَبِنُطْقِ أَهلِ الجَنَّةِ بِهِ فِي الآخِرَةِ))^(٩٢). يعتقدُ ابنُ منظورٍ أَنَّ مِنْ أسبابِ استِشراءِ اللّحنِ فِي العربيَّةِ انهماكُ العربِ بِالتَّرجمةِ وإهمالهم لِلغَتِّهم وعلومها، غيرَ أَنَّ ما يُؤخِّدُ على ابنِ منظورٍ تفويتهُ أَنَّ جودةَ التَّرجمةِ مُتوقِّفةٌ على تمكِّنِ المُترجمِ مِنَ اللسانينِ الأعجميِّ والعربيِّ، وهو ما يتطلَّبُ الفصاحةَ فِي اللسانِ العربيِّ معَ إتقانِ اللسانِ غيرِ العربيِّ؛ لهذا، سيتعذَّرُ عليه نقلُ المعنى مِنْ لغةٍ إِلَى أُخرى فِي حالِ عدمِ تمكُّنِهِ مِنْ استيعابِ الفضاءِ الدَّلاليِّ لِلغَتَّينِ؛ فَالتَّرجمةُ تستلزمُ الفصاحةَ فِي العربيَّةِ وهو مطلبٌ لا يُمْكِنُ تصوُّرُ عدمِ الدَّرايةِ بِهِ مِنْ قِبَلِ ابنِ منظورٍ.

يُمْكِنُ القولُ : أدركَ اللغويونَ العربُ وَعَلَى رَأْسِهِم ابنُ منظورٍ أَنَّ نجاحَ مشروعِ التَّرجمةِ واستمرارَهُ سيؤدِّي فِي نهايةِ المطافِ إِلَى نقلِ ثقافاتٍ أُخرى وتكريسِها -بِجوارِ العربيَّةِ- ويتمُّ الاعتمادُ عَلَيْها فِي إنتاجِ المعنى وتحديدِهِ -التفسيراتِ والتأويلاتِ- أَي أَنَّ حدودَ مرجعيةِ المعنى ستتنسَّعُ لِتتجاوزَ الحقلَ البَيانيَّ العربيَّ.

فِي المُقابلِ، يعتقدُ أحمدُ أمينٌ أَنَّ عمليةَ التَّرجمةِ فِي المشروعِ الثقافيِّ العربيِّ تقيدت بِقواعدِ العربيَّةِ، لهذا لا يُمْكِنُ تحميلُها وزرَ استِشراءِ اللّحنِ، فعلى سبيلِ المِثالِ، وَعِنْدَ نقلِ كُتُبِ المنطقِ نُقلَتْ وَفَقَ معاييرِ الفصاحةِ العربيَّةِ، يقولُ: ((تقرأُ المنطقُ كُلُّهُ -وهو يوناني الأصلِ- فلا تكادُ تجدُ فِيهِ كلمةً أجنبيَّةً إِلَّا مِثْلَ سفسطةٍ، وكذلكِ الشَّانُ فِي الفلسفةِ والرِّياضةِ فَاستعملوا كلمةً كَيفِيَّةً وَكَمِّيَّةً وَجوهرَ وعرضٍ، والمُثلثِ والمُربعِ .. إلخ، ولم يَنْقلوا الكلماتِ الأعجميةَ إِلَى اللغةِ العربيَّةِ))^(٩٣).

لم يقتصر الأمر في المعجم اللغوي على بيان طريق الفصاحة الذي شكّل ظاهر المعجم، في حين استتر المقصد الحقيقي وراء ظاهر المعجم الذي هدف - وإن لم يكن مقصوداً - إلى تكريس ثقافة الأعرابي ونمط عيشه المنسجم مع إطاره الاجتماعي، وهو ما يتضح من نوع الدلالة التي يرسمها المعجم لعدد من الكلمات التي من ضمنها دلالة مفهوم السياسة.

يحدّد صاحب العين دلالة لفظة السياسة بالاعتماد على السياق الدلالي لعالم الأعرابي التي يرسمها قائلاً: ((السُّوسُ والسَّاسُ: العُتَّةُ التي تقع في الثَّياب والطَّعام ... والسياسة: فعل السَّائِس الذي يسوس الدَّوَابَّ سياسةً، يقوم عليها ويروضها. والوالي يسوس الرعية وأمرهم))^(٩٤). ما يمكن تشخيصه في التّحديد السَّابِق هو أنّ دلالة لفظة السياسة على تنوعها الظاهر مُستقاة من عالم الأعرابي الذي يغلب عليه الطابع الحسي، وعجزه عن التجريد، لهذا لم يكن بمقدوره تصوّر الممارسة السياسية بمعزل عن قطيعه، فإذا كانت مهمته مع قطيعه تقتصر على رعايته وضمان تنقله من مكان إلى آخر للحصول على الكلاء، فإنّ وظيفة وليّ الأمر تقتصر على سياسة رعيته لضمان سلامتهم، لذا، تتوجب طاعته، وهي عادة ما تكون مشروطة بقدرته على تحقيق مصالحهم والدِّفاع عنهم.

يذهب ابن منظور عند رسمه لدلالة كلمة السياسة إلى أنّها مُشتقة من مصدر سوس يقول: ((السُّوسُ والسَّاسُ: لغتان، وهما العُتَّةُ التي تقع في الصُّوف والثَّياب والطَّعام. الكسائي: ساس الطَّعام يَساسُ وأساس يَسيِس إذا وقع فيه السُّوس))^(٩٥). يُكرّس معجم اللسان الحضور الحسيّ الطبيعيّ لمفهوم السياسة، وهو ما يُعدُّ سمةً غالبية على تفكير الأعرابي، حيث لا يمكنه إدراك إلا ما كان حسيّاً، وهو ما يبدو واضحاً من الدلالة السَّابِقة لمصدر كلمة سياسة - سوس - التي يُراد بها المرض والداء الذي يحلُّ بالملبس أو المأكّل. إنّ دلالة المصدر ستتسرّب - حبل سري -

إلى دلالة المشتق منه ومن ضمنها كلمة السياسة يقول ابن منظور: ((والسُّوسُ مصدرُ الأسَّوسِ، وهو داءٌ يكونُ في عَجَزِ الدَّابةِ بينَ الوركِ والفخذِ يورثُهُ ضَعْفُ الرَّجْلِ... السُّوسُ داءٌ يأخذُ الخيلَ في أعناقِها فيبيسُها حتَّى تموتَ ... والسُّوسُ الرِّياسَةُ، يُقالُ ساسوهم سَوسًا، وإذا رَأَوه قيلَ: سَوسُوهُ وأساسوه. وساسَ الأمرَ سياسةً: قامَ بِهِ ... وسوسَهُ القومُ: جعلوه يَسُوسُهُم، ويُقالُ: سَوسَ فلانٌ أمرَ بني فلانٍ أي كَلَّفَ سياستهم ... سستُ الرِّعيةَ سياسةً. وسُوسَ الرَّجُلُ أمورَ النَّاسِ، على ما لم يَسَمَّ فاعله، إذا مُلِّكَ أمرهم))^(٩٦). تلزمُ الإشارةُ إلى مسألةٍ أساسيةٍ تتعلقُ بمحتوى الكلمة ودلالاتها التي يجبُ النظرُ إليها من زاويتين: زاويةِ الفاعلِ وزاويةِ المُنْفَعِلِ، فمن جهةِ الفاعلِ السِّياسةُ مرضٌ وداءٌ ليسَ بِمقدورِ جُلِّ النَّاسِ احتمالُهُ، وفي الإطارِ الاجتماعيِّ البدويِّ مُمارسةُ السِّياسةِ أمرٌ مُكلَّفٌ يتطلَّبُ رأسمالاً مادياً واجتماعياً يكونُ بمثابةِ الرِّصيدِ الَّذي يُسحبُ مِنْهُ كُلُّما لَزِمَتِ الحاجةُ إلى ذلكَ، أمَّا مِنْ جهةِ المُنْفَعِلِ فتتضحُ دلالةُ الكلمةِ مِنَ النِّصِّ الَّذي يسوقُهُ صاحبُ لسانِ العربِ الَّذي يقولُ فيه: ((وقالَ الفراءُ: سَوسَتُ خطأً. وفلانٌ مُجربٌ قد ساسَ وسيَسَ عليه أي أمرَ وأمرَ عليه ... والسِّياسةُ: القيامُ على الشَّيْءِ بما يَصْلِحُهُ. والسِّياسةُ: فعلُ السَّائِسِ. يُقالُ: هو يَسُوسُ الدَّوابَّ إذا قامَ عليها وراضها، والوالي يَسُوسُ رعيتهُ))^(٩٧). يتحدَّدُ مفهومُ السِّياسةِ مِنْ جهةِ المُنْفَعِلِ عَلى أَنَّها الانقيادُ التَّامُ للفاعلِ الَّذي يوجهُ رعيتهُ - مَنْ يَقَعُ عليهم فعلُ السِّياسةِ - الوجهةُ الَّتِي يَعْتَقَدُ أَنَّها الأصوبُ، وهنا يشترطُ في الرِّعيةِ فقدانُ فعلِ الإرادةِ لِتسلمَ أمرها لِسائِسِها كما يُسلمُ القطيعُ أو المريدُ أمرهُ ومصيره لِراعيهِ أو شيخهِ.

مِنَ المُفارقاتِ الغريبةِ أَنَّ معنى كلمةِ السِّياسةِ لم تشهدْ تطوُّراً دلاليّاً يُذكرُ في مجالِ المُمارسةِ السِّياسيةِ العربيةِ حتَّى المُعاصرةِ مِنْها، فعَلى سبيلِ المِثالِ، عَندَما تحاولُ المُعارضةُ أَفراداً أو جماعاتِ الولوجِ إلى دائرةِ الفعلِ السِّياسيِّ عادةً ما يَتَمُّ نَعْتُها بِالْأَفْاظِ تحملُ دلالةَ المرضِ الميؤوسِ مِنْهُ أو القطيعِ غيرِ

المنضبط، فهي تارةً ورمٌ في مرحلته الأخيرة يستلزم البتر، أو كلابٌ ضلت الطريق يتطلب علاجها المراجعة الفكرية لتأهيلها من جديد لتلج قطيع الرعية المنقاد دون إرادة منه.

لا يقتصر الإشكال السابق على مفهوم السياسة فقط؛ بل يُشخص حضوره في عدد من المفاهيم الأخرى التي من ضمنها مفهوم الشورى، ساد اعتقاد في التفكير العربي المعاصر أن معنى هذه الكلمة مُعادل لمفهوم أساس في الخطاب السياسي المعاصر، والمراد مفهوم الديمقراطية رغم الاختلاف الدلالي الواضح بين الكلمتين.

يعود الأصل الاشتقاقي لكلمة شورى إلى المصدر شور الذي يُراد به: ((شور: شار العسل يشوره شورا وشيارا وشيارة ومشارا ومشارة ... والشارة والشورة: الحُسْنُ والهيئة واللباس ... وعيه شورة حسنة ... هي بالضم، الجمال والحسن كأنه من الشور عرض الشيء وإظهاره))^(٩٨). ما يلاحظ على مصدر كلمة شور طابعها الحسي المقترن بحسن الهيئة واللباس؛ فالمراد بها هو الإظهار والعرض: ((ورجل حسن الصورة والشورة وإنه لصير شير أي رأى امرأة شيرة وعليها مناجد، أي حسنة الشارة، وقيل: جميلة. وخيل شيار: سمان حسان. وأخذت الدابة مشوارها ومشارتها، سمنت وحسنت هيئتها))^(٩٩). مع وجود هذا الكم من المعاني لكلمة شورة إلا أنها لم تقدم دلالة جديدة تقطع وتتجاوز دلالة المصدر، فقد ظل معناها يغلب عليه الطابع الحسي الذي يتجلى من الربط بين دلالتها ودلالة فعل الإظهار والعرض: ((شار الدابة يشورها إذا عرضها لتباع؛ ومنه حديث أبي طلحة: أنه كان يشور نفسه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ أي يعرضها على القتل، والقتل في سبيل الله بيع النفس))^(١٠٠). لو اقتصرَت دلالة كلمة شورة على العرض لاتضح الفرق بينها وبين دلالة كلمة الديمقراطية الذي يبدو واضحا من رسم ابن منظور لدلالة الشورى في الحقل

البيانيّ العربيّ: ((الشُّورى والمشورة ... وتقولُ مِنْهُ: شاورتهُ في الأمرِ واستشرتهُ بِمعنى. وفلانٌ خيرٌ شيرٌ أي يصلحُ للمشاورةِ وشاورهُ مشاورَةً وشاوراً واستشارهُ طلبَ المشورةِ وأشارَ الرَّجلُ يُشيرُ إشارةً إذا أوماً بيديه))^(١٠١). يُمكن القولُ: - يُرادُ بالشُّورى عرضُ الرأي وإظهاره؛ مع الملاحظة أنَّ الرأيَ هنا لا يقتَرَنُ بالإلزام، وعندَ هذه النُّقطة تتعارضُ دلالةُ كلمةِ الشُّورى مع دلالةِ مفهومِ الديموقراطيةِ المُقتَرَنُ بالإلزام: ((وأشارَ عليه بالرأي. وأشار يُشيرُ إذا وجَّهَ الرأي. ويُقالُ: فلانٌ جيّدُ المشورةِ والمشورةُ ... يُقالُ فلانٌ وزيرٌ فلانٌ وشيرُهُ أي مشاورَةٌ))^(١٠٢). يتضحُ افتقارُ دلالةِ الشُّورى لعنصرِ الإلزام من نوعِ الممارسةِ التاريخيةِ المُقتَرنةِ بِهِ، فعلى سبيلِ المثال، لم يَكُنْ رأيُ أهلِ الحلِّ والعقدِ ملزماً لشيخِ القبيلةِ ولا لِلأميرِ ولا حتّى للخليفةِ والرئيسِ، يقتصرُ دورُ أهلِ الحلِّ والعقدِ على عرضِ الرأيِ على مَنْ طلبه منهم، فيقومُ الأخيرُ باتخاذِ القرارِ الذي يراهُ مناسباً وفقِ الزَّوايةِ التي ينظرُ منها.

دفعَ التبيانُ بينَ دلالةِ كلمةِ الشُّورى ودلالةِ مفهومِ الديموقراطيةِ بعضَ المُتفكرينَ العربِ في الخطابِ العربيّ المعاصرِ إلى رفضِ فكرةِ المزاوجةِ -التَّرادفِ- بينهما: ((الشُّورى في مضمونها التُّراثيُّ العربيّ الإسلاميّ، لا تقومُ بديلاً عن الاستبدادِ مُطلقاً بل عن نوعٍ من الاستبدادِ هو ذلكَ الذي يُمارسهُ الحاكمُ الظَّالمُ: الاستبدادُ فقط الذي يترتبُ عنه الظُّلمُ. والحاكمُ يتفادى الظلمَ ويتجنبه. -باعتِمالِ المشورةِ أو الشُّورى التي تعني طلبَ رأيِ أهلِ الحلِّ والعقدِ من الفقهاءِ والعلماءِ وأكابرِ القومِ قبلَ الإقدامِ على أيِّ عملٍ. والمشورةُ أو الشُّورى بهذا المعنى لا تلزمُ الحاكمَ: أنَّه يستشيرُ، ولكنَّ القرارَ في نهايةِ الأمرِ له وله وحدهُ: سواءَ كانَ القرارُ عملاً بما أشارَ بِهِ أهلُ الشُّورى أو عملاً بخلافه))^(١٠٣). يذهبُ الجابريُّ إلى أنَّ الممارسةَ التاريخيةَ المُرتبطةَ بِمفهومِ الشُّورى تندرجُ في خانةِ التَّرفِ السياسيّ، فشخصُ الشَّيخِ أو الأميرِ أو الخليفةِ غيرُ ملزمٍ بالتَّقييدِ

بِمَا يُعْرَضُ أَمَامَهُ مِنْ خِيَارَاتٍ أَوْ اجْتِهَادَاتٍ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ بِرَأْيِ الْمَشُورَةِ يُعْفَى صَاحِبُهُ مِنْ تَبْعَاتِهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُصِيبًا، كَمَا أَنَّ الْآخْذَ بِالْمَشُورَةِ لَيْسَ مَسْئُولًا أَمَامَ مَنْ أَخَذَ عَنْهُ الْمَشُورَةَ، وَبِهَذَا فَإِنَّ حَجْمَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشُّورَى وَالْدِّيمُوقْرَاطِيَةِ يَبْدُو وَاضِحًا وَجَلِيًّا؛ بَلْ يَصِلُ إِلَى حَدِّ التَّخَالُفِ وَالتَّعَارُضِ مِمَّا يَحُولُ دُونَ الْمُرَاجَعَةِ بَيْنَهُمَا عَلَى الْمُسْتَوَى الدَّلَالِيِّ.

يَبْدُو الْحُضُورُ الثَّقَافِيُّ لِعَالَمِ الْبَدَوِيِّ وَاضِحًا فِي بَنِيَةِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَةِ مِنْ مَفْهُومٍ أُسَاسٍ حَاضِرٍ فِي الْمَعْجَمِ اللُّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ، يَقُومُ هَذَا الْمَفْهُومُ - وَمَا زَالَ يَقُومُ - بِدَوْرٍ جَوْهَرِيٍّ فِي رَسْمِ مَلَاحِجِ الْمُمَارَسَةِ التَّفَكُّرِيَةِ الْعَرَبِيَةِ الْوَسِيطَةِ، وَالْمَرَادُ دَلَالَةُ كَلِمَةِ الْعَقْلِ الَّتِي تَمَّ رَسْمُهَا وَفَقَّ مَرَجِعِيَّةً عَالَمِ الْأَعْرَابِيِّ، وَهُوَ مَا يَتَجَلَّى مِنَ الدَّلَالَةِ الَّتِي يَسُوقُهَا الْفَرَاهِيدِيُّ الَّتِي رَسَمَ فِيهَا مَفْهُومَ الْعَقْلِ قَائِلًا: ((الْعَقْلُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ. عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا فَهُوَ عَاقِلٌ. وَالْمَعْقُولُ: مَا تَعَقَّلَهُ فِي فَوَادِكِ ... وَعَقَلَ الْمَعْتَوَهُ وَنَحْوَهُ وَالصَّبِيُّ: إِذَا أَدْرَكَ وَزَكَ. وَعَقَلْتُ الْبَعِيرَ عَقْلًا شَدَدَتْ يَدُهُ بِالْعَقَالِ أَيْ الرِّبَاطِ، وَالْعَقَالُ: صَدَقَةٌ عَامٌ مِنَ الْإِبْلِ وَيُجْمَعُ عَلَى عَقْلٍ ... وَالْعَقِيلَةُ الْمَرْأَةُ الْمُخْدَرَةُ، الْمَحْبُوسَةُ فِي بَيْتِهَا وَجَمْعُهَا عَقَائِلُ))^(١٠٤). نَسْتَنْتِجُ مِنَ الدَّلَالَةِ السَّابِقَةِ عِدَّةَ أَشْيَاءَ مِنْ ضَمَنِهَا: أَنَّ صَاحِبَ الْعَيْنِ يُحَدِّدُ مَفْهُومَ الْعَقْلِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَقِيضِهِ وَهُوَ الْجَهْلُ؛ مِمَّا يُولَدُ الْاِعْتِقَادَ أَنَّ الْمَفْهُومَ يَحْمِلُ دَلَالَةً مَعْرِفِيَّةً صَرَفًا، غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْاِعْتِقَادَ سَرْعَانَ مَا يَتَلَاشَى عِنْدَمَا تُهَيِّمُنُ عَلَى مَفْهُومِ الْعَقْلِ الدَّلَالَةُ الْأَخْلَاقِيَّةُ، فَتَصْبِحُ وَظِيفَتُهُ مُسْتَمَدَّةً مِنَ الْوِظِيفَةِ الَّتِي يُوْدِيهَا عَقَالُ الدَّابَّةِ فَيَمْنَعُهَا مِنَ الشُّرُودِ، لِهَذَا، كَانَتْ وَظِيفَةُ الْعَقْلِ الْحَيُولَةِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَبَيْنَ السَّقُوطِ فِي الْمَهَالِكِ، فَالْعَقْلُ فِي نِهَآيَةِ الْمَطَافِ قَبْدٌ يَحُولُ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْخَطِيئَةِ! يَقُولُ ابْنُ مَنْظُورٍ رَاسِمًا حَدَّ الْعَقْلِ: ((عَقْلٌ: الْعَقْلُ: الْحَجَرُ وَالنَّهْيُ ضِدُّ الْحَقِّ، وَالْجَمْعُ عُقُولٌ ... وَعَقَلَ: فَهُوَ عَاقِلٌ وَعُقُولٌ مِنْ قَوْمٍ عُقْلَاءَ ... رَجُلٌ عَاقِلٌ وَهُوَ الْجَامِعُ لِأَمْرِهِ وَرَأْيِهِ، مَاخُذٌ مِنْ عَقَلْتِ الْبَعِيرِ إِذَا جَمَعَتْ قَوَائِمَهُ، وَقِيلَ:

العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام، والمعقول: ما تعقله بقلبك))^(١٠٥). ما يمكن استخلاصه من دلالة مفهوم العقل على تعددها الظاهر عند ابن منظور أنها تؤكد على معنى واحد يربط العقل بالحبس، فيراد به الحيلولة بين المرء والوقوع في المهالك؛ وهذا يدل على أن القاموس اللغوي العربي لم يشهد تطوراً دلالياً فيما يتعلق بمفهوم العقل، وينطبق هذا الأمر على كم كبير من المفاهيم الأخرى، خاصة إذا أخذت بعين الاعتبار الفترة الزمنية الفاصلة بين صاحب العين وصاحب اللسان.

نقول: رغم التوسع الدلالي لمادة العقل في القاموس اللغوي العربي ظلت دلالاته أخلاقية خالصة، في المقابل، ينحو القاموس اللغوي العربي أحياناً إلى اتباع طريقة مغايرة عند رسمه لدلالة بعض الكلمات على أهميتها؛ كدلالة مفهوم المدينة الذي ظل ضيقاً - حصار المدينة - ولم يتم رسمه بطريقة تعطي وصفاً واضحاً للتراكم الدلالي لهذا المفهوم، يقول ابن منظور راسماً حد المدينة: ((مدن بالمكان أقام به ومنه المدينة ... وتجمع على مدائن ... والمدينة: الحصن يبني في أصطمة الأرض، مشتق من ذلك، وكل أرض يبني فيها حصن في أصطمتها فهي مدينة، والنسبة إليها مدينتي، والجمع مدائن ومدن ... والمدينة اسم مدينة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم))^(١٠٦). ما يلاحظ على دلالة مفهوم المدينة أنها شحيحة؛ أي أنها تنتمي إلى حقل الدلالة المهملة، فهي تشير إلى المدينة على أنها مجرد حصن مرتبط بالأرض، وإن كان هذا الأمر صحيحاً إلا أن مفهوم المدينة أوسع بكثير، فهو يقوم على مجموعة من العلاقات التي لا نجد لها مثيلاً في عالم الأعرابي، كما أن البنى الاجتماعية فيها تختلف عن مثيلتها في عالم الأعرابي، وقس على ذلك باقي التمظهرات الفكرية من آداب وسياسة وحتى الممارسة الاقتصادية.

ممّا سبق، يُمكنُ الخلاصة إلى أنّ القاموس اللغويّ العربيّ كان المكانَ والمجالَ الأمثلَ للانتصارِ للعقلِ البدوي وثقافته، في مُقابل، تهميشِ الثقافةِ الحضريّة، وهو ما يتضحُ من نوع الدّلالة وطبيعتها التي تمّ اعتمادها في ثناياها وتثبيتها، بحيثُ انتهى المعجمُ اللغويّ ليكونَ الشّاهدَ على انتصارِ ثقافةِ أهلِ الوبرِ ولتكونَ مرجعيةً دلاليةً للعقلِ العربيّ الوسيط.

علمُ التّفسيرِ وتكريسُ عالمِ الأعرابيِّ

لم يقتصرْ مجالُ الصّراعِ بينَ الثقافةِ العربيّةِ البدويّةِ والثقافةِ شبهِ الحضريّةِ على المعجمِ اللغويّ؛ بل اتسعتْ لتشملَ مجالاً أدى دوراً كبيراً في تكوينِ الثقافةِ العربيّةِ الوسيطة، والمرادُ هنا علمُ التّفسيرِ الَّذي عنيَ بتشخيصِ البُعدِ الدّلاليِّ للنصِّ القرآنيِّ وكشفه، غيرَ أنّ الطّريقةَ التي تمّ اعتمادها ونهجها في هذا السّياقِ كرسَتْ شكلاً بعينه للثقافةِ العربيّةِ غلبَتْ عليه السّمةُ البدويّةُ، فيما تمّ تهميشُ الثقافةِ شبهِ الحضريّةِ وإقصاؤها، مع الأخذِ بعينِ الاعتبارِ أنّ التّدخلَ بينَ علمِ النّحوِ من جهة وعلمِ التّفسيرِ من جهة أخرى كانَ بمثابةِ الحبلِ السريِّ الَّذي ولجّتْ منه مقاصدُ علمِ النّحوِ إلى علمِ التّفسيرِ، وهو ما سنحاولُ بيانهُ والتّدليلَ عليه في هذا المبحث.

تمحورَ جزءٌ منَ النقاشِ في علمِ التّفسيرِ حولَ المسألةِ المتعلّقةِ بطبيعةِ البنيةِ اللغويّةِ للخطابِ القرآنيِّ هل هي عربيّةٌ خالصةٌ ومغلقةٌ؟ أم أنّها بنيةٌ منفتحةٌ تتكوّنُ من لغاتٍ أخرى بغيرِ العربيّةِ؟ لقد تركّزَ النقاشُ حولَ ما إذا كانَ القرآنُ الكريمُ يشتملُ على مُفرداتٍ أو كلماتٍ تعودُ إلى سياقاتٍ لغويّةٍ غيرِ السّياقِ اللغويّ العربيّ كالفارسيّ أو الحبشيّ أو الرّوميّ مثلاً؟.

أدركَ بعضُ المُفسرينَ أهميّةَ مسألةِ لغةِ الخطابِ القرآنيِّ وخلوها من المُفرداتِ غيرِ العربيّةِ، فقد ذهبَ هؤلاء المُفسرونَ إلى أنّ القولَ بحضورِ مُفرداتٍ

غير عربية في النص القرآني يستلزم الانفتاح على الحقول الدلالية لتلك المفردات ومن ثم الثقافية لها؛ لهذا مال بعض المفسرين إلى التشدد عند دفاعهم عن نقاء لغة النص القرآني، فعلى سبيل المثال، يذهب التميمي (توفي ٢١٠ هـ) عند دفاعه عن عربية القرآن الكريم إلى القول: ((نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن «طه» بالنبطية فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو، فهو افتتاج كلام وهو اسم للسورة وشعار لها. وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناهما واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها. فمن ذلك الاستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الديباج، والفرد، وهو بالفارسية استبره؛ وكوز وهو بالعربية جوز، وأشباه هذا كثير. ومن زعم أن «حجارة من سجيل» بالفارسية فقد أعظم، من قال: إنه سنك وكل إنما السجيل الشديد))^(١٠٧). ما يمكن ملاحظته على لغة التميمي طابعها الحدي، فهو يقرن بين القول بوجود ألفاظ غير عربية في النص القرآني وبين الخروج عن دائرة الإسلام، وهذه مزاجية تدل على أهمية نقاء لغة القرآن الكريم التي سترتب عليها نوع المرجعية المعتمدة في رسم دلالة آياته.

إن السؤال المتعلق بطبيعة لغة النص القرآني هو امتداد للسؤال المثار في سياق محاولة تأصيل علم النحو، فالسؤال المتعلق بهوية اللغة المطروح في مجال علم التفسير هو السؤال نفسه وإن صيغ بصورة مختلفة -اللحن- الذي سبق وطرح عند تأسيس علم النحو، وهو ما سيبدو من بعض التفاسير التي وضعت لتفسير آيات النص القرآني.

قبل الانخراط في عرض موقف الطبري من هذه الإشكالية وجبت الإشارة إلى أن من اللغويين والمفسرين من أقر بأن الخطاب القرآني يشتمل على كلمات ومفردات تجد مرجعيتها الدلالية في سياقات لغوية غير العربية، ومن أهم من تبني هذا الرأي ودافع عنه صاحب كتاب (المتوكلي) جلال الدين عبدالرحمن بن

أبي بكر السيوطي الذي يقول في سياق سبره وعرضه لأسماء من يشاعبه في القول أن القرآن الكريم اشتمل على لسان غير اللسان العربي، يقول: ((وأخرج ابن أبي شيبه في (المُصنّف)، وابن جرير، عن أبي ميسرة عمرو شرحبيل، قال: نزل القرآن بكلّ لسان))^(١٠٨). لا يقتصر أمر الزعم على أن القرآن اشتمل على لسان غير اللسان العربي؛ بل يذهب إلى أنه جاء متضمناً لجميع الألسن تقريباً، وهو ما يتوكّد من قوله: ((ونقل الثعلبي عن بعضهم، قال: ليس لغة في الدنيا إلا وهي في القرآن. وقال ابن النقيب في تفسيره: «من خصائص القرآن على سائر كتب الله المنزلة، أنها نزلت بلغة القوم الذين أنزلت عليهم، لم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم. والقرآن احتوى على جميع لغات العرب، وأنزل فيه بلغات غيرهم/ من الروم والفرس والحبشة شيء كثير»))^(١٠٩). ما يهمّ هو أن انفتاح الخطاب القرآني على الألسن لم يكن مقتصرًا على ما يُعرف باللهجات العربية - فهذه جميعًا تعود في النهاية إلى مرجعية أو بنية واحدة تحدّد معاني ألفاظها ودلالاتها - بل إن الأمر تجاوز ذلك إلى القول أن القرآن الكريم اشتمل على جميع الألسن. غير أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: - طالما أن القرآن جاء متضمناً لمفردات تنتمي للغات أخرى غير العربية أما كان من الأولى تثبيت الرّاسمال الدلالي لتلك اللغات أسوة بالعربية بما أن الغاية هي منع استغلاق النصّ القرآني؟

سيجدُ الرّأي السابق مُعارضةً شديدةً من بعض الشّخصيات المحورية في الثّقافة العربية، فهذا القول يلزم صاحبه الاعتقاد بشيوع اللحن في الخطاب القرآني، خاصة إذا أخذ بعين الاعتبار أن مفهوم اللحن يتضمّن في حده كلّ الظواهر اللغوية التي لا نجد لها مرجعية في السياق اللغوي العربي، وهو ما سيحاول الطبري بيان تعذر الدليل عليه قرآنيًا.

يميل الطبري إلى تبني الرّأي القائل بأحادية لغة النصّ القرآني، فهو يرى أن العربية هي اللسان الوحيد للخطاب القرآني، يقول في هذا الصّد: ((دللنا

القول على صحة القول، بما فيه الكفاية لمن وُفق لفهمه، على أن الله جل ثناؤه - أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم، وعلى فساد قول من زعم أن منه ما ليس بلسان العرب ولغتها^(١١٠). إذا كان رأي أنصار تعدد الألسن في الخطاب القرآني مؤسساً على فكرة اشتغال النص القرآني على جميع الألسن المعروفة وغير المعروفة، فإن الموقف المقابل وعلى النقيض من ذلك ينفي نفيًا قاطعاً - على لسان الطبري - وجود تعدد لسانی في بنية الخطاب القرآني.

لن يكون كافياً للإمام الطبري - ومن شايعه في موقفه - نكران وجود ظاهرة التعدد اللساني في الخطاب القرآني؛ بل لا بد له من تقديم مسوغات تدعم موقفه، وهو ما حاول القيام به في معرض دعم موقفه الرافض لفكرة التعدد اللساني: ((قال أبو جعفر: إن سألنا سائل فقال: إنك ذكرت أنه غير جائز أن يُخاطب الله أحداً من خلقه إلا بما يفهمه، وأن يُرسل إليه رسالة إلا باللسان الذي يفهمه^(١١١)). يستعين الإمام الطبري في دعم موقفه ببعض التقنيات المنطقية، فهو مثلاً يقوم بتحليل بنية الخطاب ويستنتج من هذا التحليل أن بنية أي خطاب تتكون عادة من مخاطب ومُخاطب ورسالة، وحتى يكون بمقدور المرسل نقل رسالته أو ضمان وصولها من المُخاطب إلى المرسل إليه وتلقيها، يُشترط في لغتها أن تكون مفهومة من قبل المُتلقى أو المرسل إليه، عليه - وهو بيت القصيد - سيفقد الخطاب القرآني بنظر الطبري خاصيته الإعجازية - البيان - إذا اعتمد في نقل رسالته على لغة غير مفهومة من قبل المُتلقى.

إذا كان هذا هو مُنتهى الجدل والنقاش سيكون كلام الطبري صحيحاً ولا غبار عليه، غير أن الأمر لن يتوقف عند هذا الحد، فهو مُلزَم بتقديم تفسير مُقنع لوجود بعض الكلمات في النص القرآني لا تجد مرجعيتها في العربية، مع الإشارة إلى أن الإمام الطبري لا يُنكر ذلك إلا أنه سيعمل على تفسيره: ((كما قد وجدنا

اتفاق كثيرٍ منه، فيما قد علمناه من الألسن المختلفة، وذلك كالدرهم، والدينار، والدواة، والقلم، والقرطاس، وغير ذلك، مما يُتعب إحصاؤه، ويُمَلّ تعدّاه، كرهنا إطالة الكتاب بذكره، مما اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى. ولعلّ ذلك كذلك في سائر الألسن التي يُجهل منطقها، ولا يُعرف كلامها^(١١٣). سيحاول الإمام الطبري الخلاص من هذا الإشكال بطريقة فيها كثير من الطرفة، فهو وإن أقر من حيث المبدأ بوجود مثل هذه الكلمات فإن طريقة تفسيره لها تُنكر وجودها، فهو ينحو إلى أن هذه الكلمات التي يعتقد البعض أنها تنتمي إلى لسان غير اللسان العربي كالفارسي مثلاً تجد معانيها ودلالاتها في السياق اللغوي العربي والفارسي على السواء؛ وبعبارة أخرى يعتقد الإمام الطبري وجود مساحة يتقاطع فيها اللسان العربي مع اللسان الفارسي بحيث يتعذر معه تحديد المصدر الذي صدرت عنه هذه الكلمات، والدليل على ذلك بحسب زعمه وحدة معنى هذه الكلمات في السياقين اللغويين العربي والفارسي: ((إذ كان استعمال ذلك بلفظ واحد ومعنى واحد موجوداً في الجنسين، وإن كان ذلك موجوداً على ما وصفنا في الجنسين فليس أحد الجنسين أولى بأن يكون أصل ذلك كان من عنده من الجنس الآخر. والمدعي أن مخرج أصل ذلك إنما كان من أحد الجنسين إلى الآخر؛ مدّع أمراً لا يوصل إلى حقيقة صحته إلا بخبر يوجب العلم، ويزيل الشك، ويقطع العذر صحتَه^(١١٤)). يعتقد الإمام الطبري أن منشأ الإشكال في هذه القضية أو الظاهرة يعود إلى قصور في المعرفة، فنحن بحسب رأيه نفتقر إلى معرفة بتاريخ اللفظة مما ترتب عليه عجزنا عن تحديد لحظة ميلادها ورسم سياقها: ((فلو عُرف استعمال بعض الكلام في أجناس من الأمم جنسين أو أكثر بلفظ واحد، ومعنى واحد، كان ذلك منسوباً إلى كل جنس من تلك الأجناس، لا يستحق جنس منها أن يكون به أولى من سائر الأجناس غيره. كما لو أن أرضاً بين سهل وجبل، لها هواء السهل وهواء الجبل، أو بين بر وبحر، لها هواء البر وهواء البحر، لم يمتنع ذو عقل صحيح أن يصفها بأنها سهلية جبلية

أو بأنها بريئة بحرية، إذ لم تكن نسبتها إلى إحدى صفتيها نافية حقها من النسبة الأخرى^(١١٤). لتعذر معرفة أصل الكلمة، وإلى أي لسان تنسب، كان من الأولى أن لا تنسب إلى لسان بعينه؛ بل تترك دون تنسيب - لقيطة - أو تنسب إلى اللسانين معاً - تعدد الآباء - يقول: ((بل الصواب في ذلك عندنا أن يسمى عربياً أعجمياً، أو حبشياً عربياً، إذا كانت الأمتان له مستعملتين في بيانها ومنطقها استعمال سائر منطقها وبيانها، فليس غير ذلك من كلام كل أمة منهما بأولى أن يكون إليها منسوباً منه))^(١١٥). لم يعد السؤال متعلقاً بوجود أو عدم وجود ظاهرة تعدد الألسن في الخطاب القرآني؛ بل أصبح محور هذا السؤال يتعلق بعقلانية التفسير الذي يقدمه الإمام الطبري لبعض الكلمات التي تنتمي إلى لسان غير اللسان العربي التي حاول تفسيرها بالقول بالأصل المشترك، وعند هذه النقطة يطرح السؤال الآتي: هل يجوز القول بالنسب المزدوج أو المشترك؟ لنترك الإجابة للإمام فهو الأدرى والأعرف بأمور النسب في الفقه الإسلامي.

مما سبق، يمكن الخلاصة إلى أن ما يُعرف بظاهرة اللحن التي ارتبطت بنشأة علم النحو وجدت طريقها إلى مجال معرفي وتفكيري مهم في الثقافة العربية والمراد علم التفسير، وإن تعرف هذا المجال عليها تحت مسمى وطرح آخر ارتبط بمحاولة تفسير وبيان زيف الرأي القائل بوجود تعدد لساني في الخطاب القرآني، وبإنكار بعض المفسرين - الذين يأتي في مقدمهم الإمام الطبري - وجود مثل هذه الظاهرة في النص القرآني.

ساهم علم التفسير في تكريس المقاصد التفكرية الأيديولوجية لمجال علم النحو وإن بطريقة غير مباشرة، فإذا كان الهدف من تأسيس الأخير محاربة ظاهرة اللحن المستشرية بين الناس، مما ترتب عليه تثبيت عالم الأعرابي وطريقة تصويره للكون وتكريسها مرجعية لتحديد المعنى، كذلك هو الأمر مع

علم التفسير الذي كرس هو الآخر هذا العالم بما يحويه من تناقضات، وذلك برفضه لوجود تعدد لساني في السياق القرآني، على اعتبار أن هذا القول يلزم عنه القول بوجود لحن في لغة الخطاب القرآني، وهو ما لا يمكن لمسلم قوله كونه يتعارض مع فكرة إعجاز القرآن الكريم.

– المناظرة بين المناطقة والنُحاة

استمرَّ الجدلُ التَّفكُّريُّ حولَ طبيعة اللُّغة المُستهدفة بالتَّثْبِيتِ مِنْ مَّجَالِ عُلُومِ اللُّغَةِ إِلَى الْخُطَابِ الْفَلَسْفِيِّ، فَبِمَا أَنَّ الْحَوَارِ السَّابِقَ كَانَ لِمَصْلَحَةِ أَهْلِ الْوَبَرِ وَنَمِطِ تَفَكُّرِهِمْ وَمَا تَرْتَبَ عَلَيْهِ مِنْ هَيْمَنَةِ ثَقَافَةٍ عَلَى أُخْرَى، لَمْ يُسَلِّمْ أَهْلُ الْمَدْرِ بِتِلْكَ النَتِيجَةِ، لِهَذَا، لَمْ يَكُنْ أَمَامَهُمْ بُدٌّ مِنْ تَجْدِيدِ الْحَوَارِ فِي لَحْظَةِ تَارِيخِيَّةٍ أُخْرَى بِالْاعْتِمَادِ عَلَى تَقْنِيَّاتٍ جَدِيدَةٍ لَمْ تَكُنْ فِي مُتَنَاولِهِمْ عِنْدَ خَوْضِهِمْ لِلْحَوَارِ الْأَوَّلِ. لَذَا، اسْتَعَانَ أَهْلُ الْمَدْرِ بِتَقْنِيَّاتِ الْخُطَابِ الْفَلَسْفِيِّ وَبِالْأَخْصِ مَا عُرِفَ بِمَبْحَثِ الْمُنْطِقِ الَّذِي اتَّخَذُوهُ نَهْجًا لِلدِّفَاعِ عَنْ طَرِيقَةِ تَفَكُّرِهِمْ، عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ عِلْمَ النُّحُو نَهْجُ تَفَكُّرٍ يَسْتَقِيمُ مَعَ عَقْلِيَّةِ أَهْلِ الْبَادِيَّةِ وَثِقَافَتِهِمْ.

مَا يَهُمُّ هُوَ أَنَّ الصَّرَاعَ بَيْنَ الثَّقَافَتَيْنِ - الَّذِي جَاءَ فِي صُورَةِ حَوَارٍ - انْتَقَلَ إِلَى سَاحَةِ الْفَلَسَفَةِ؛ الَّتِي سَيَتَمُّ فِيهَا مُقَارَبَةُ قَضِيَّةٍ مُقَاصِدِ عِلْمِ النُّحُو وَبَحْثُ عِلَاقَتِهِ بِاللِّسَانِ غَيْرِ الْعَرَبِيِّ بِتَقْنِيَّاتِ فِلَسْفِيَّةٍ تَجِدُ مَرْجِعِيَّتَهَا فِي خُطَابِ تَمِّ إِنْتِاجِهِ فِي ثَقَافَةٍ أُخْرَى - الْيُونَانِيَّةِ - تَخْتَلِفُ مِنْ حَيْثُ الْمُنْطَلَقَاتِ وَالْمُقَاصِدِ عَنْ مُنْطَلَقَاتِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَمُقَاصِدِهَا.

قَبْلَ الْجُلُوسِ لِلْحَوَارِ كَانَ عَلَى الْمَنَاطِقَةِ مُعَالَجَةُ قَضِيَّةٍ مُهِمَّةٍ لَا مَنَاصَ لَهُمْ مِنَ الْوُقُوفِ عِنْدَهَا إِذَا أَرَادُوا تَجْدِيدَ الْحَوَارِ حَوْلَ شَرْعِيَّةِ لُغَتِهِمْ وَثِقَافَتِهِمْ، تَرْتَبُطُ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ بِمَوْقِفِ النُّحَاةِ مِنْ لُغَةِ أَهْلِ الْحَضَرِ وَتَقْنِيَّاتِ تَفَكُّرِهِمْ وَهُوَ مَوْقِفٌ تَغْلِبُ عَلَيْهِ النَّظَرَةُ الدُّوْنِيَّةُ، لِهَذَا، كَانَ لِأَبْدٍ مِنْ إِعَادَةِ رَسْمِ صُورَةِ لُغَتِهِمُ الَّتِي

تمّ تسفيلها من قبل النّحاة. لقد أدرك أهل الحضرة أهمية الأمر، وهو ما تجلّى في محاولة بعضهم الرّفْع من قيمة تقنيّتهم الجديدة المُمثلة في علم المنطق: ((قلت لأبي سليمان: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبةً غالبيةً، ومُشابهةً قريبةً. وعلى ذاك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمُناسبة، وهل يتفاوتان بالفرق؟ فقال: النحو منطقٌ عربيٌّ، والمنطق نحوٌ عقليٌّ. وجُلُّ نظر المنطقيِّ في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلِّ والمعارض، وجُلُّ نظر النحويِّ في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر))^(١١٦). يُفهم من السياق النصّي السابق أنّ الخطابين النحويّ والمنطقيّ يتّمان بعضهما، فأحدهما ينظر في شكل اللفظ وظاهره، في حين ينظر الثاني في معنى اللفظ وباطنه، ومن هذه الزاوية يهتم النحو بدراسة الألفاظ، في المقابل، يُعنى المنطق بدراسة المعاني، غير أنّ دراسة النحو للفظ تستلزم ضرورة إدراكه لمعناه، كذلك لا يحق للمنطقيّ الإخلال بتركيب الألفاظ فذلك يخل بمعناه.

قبل الانخراط في معالجة المناظرة بين النحويين والمناطقية وجبت الإشارة إلى مُفارقة تتعلق بتعريف علم النحو السائد في مجال الفلسفة الذي يجد مرجعيته في الخطاب الثقافي للغة أهل الوبّر: ((قلت له: فما النحو؟ فقال: على ما يحضرني الساعة من رسمه على غير تصفية حده وتنقيحه، إنّه نظر في كلام العرب، يعود بتحصيل ما تألفه، وتعتاده، أو تعرفه. وتقلل منه، أو تعرفه، وتحيله، وتأباه، وتذهب عنه، وتستغني بغيره))^(١١٧). يُراد بالنحو المجال الذي يُعنى بدراسة كلام العرب لتقعيده، يجد هذا التعريف مرجعيته في ثقافة أهل الوبّر، وهو تعريف يُكرس انتصار نهج التفكير البدوي على نهج التفكير الحضري، فمفهوم النحو لا يقتصر على التقنيات الإعرابية الشكليّة؛ بل هو يمثّل ثقافة.

يتضح حجمُ الشُّحنة غير الواعية التي يحملها الخطابُ النحويُّ من مقارنته بِـ علم المنطق: ((قلتُ له: فما المنطق؟ قال آله، يقعُ بها الفصلُ والتَّمييزُ بينَ ما يُقالُ هو حقٌّ أو باطلٌ فيما يُعتقدُ، وبينَ ما يُقالُ هو خيرٌ أو شرٌّ فيما يُفعلُ، وبينَ ما يُقالُ هو صدقٌ أو كذبٌ فيما يُطلقُ باللسانِ، وبينَ ما يُقالُ هو حسنٌ أو قبيحٌ بالعقل))^(١١٨). يُقصدُ بالمنطق الآلة التي يستخدمها الإنسانُ لتمييزِ صادقِ القولِ من كاذبه، فإذا كانَ معنى اللفظِ يتحدَّدُ بالعودةِ إلى مرجعيتهِ والمُتمثلةِ في أهلِ الوبرِ، فإنَّ صدقَ ما يخرجُ منَ اللسانِ أو كذبه يُحدَّدُ بالمنطقِ وتقنياته. تختلفُ المرجعيةُ في السياقِ المنطقيِّ عنها في السياقِ النحويِّ، ففي الأولى تكونُ المرجعيةُ التفكيرِ نفسه ومدى تطوره، أمَّا في حالِ النحو فتقتصرُ المرجعيةُ على طريقةِ تفكيرِ أهلِ الوبرِ وعيشتهم.

حاولَ المناطقةُ التَّقليلَ من حجمِ الهوةِ بينَ المنطقِ من جهةٍ والنحوِ من جهةٍ أخرى، حتَّى يتسنى لهم تمريرُ صنعتهم والدَّخولَ بها إلى فضاءِ الثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ التي عادةً لا تقبلُ الوافدَ إلا بعدَ تسويغهِ من الخطابِ الثقافيِّ السائدِ الذي يُشكِّلُ الدينَ الإسلاميَّ - مُمثلاً في القرآنِ والسُّنةِ - ركيذته الأساس: ((وبالجُملةِ النحو يُرتبُ اللفظَ ترتيباً يؤدي إلى المعنى المعروف، أو إلى العادةِ الجاريةِ، والمنطقُ يُرتبُ المعنى ترتيباً يؤدي إلى الحقِّ المُعترفِ به من غيرِ عادةٍ سابقة. والشَّهادةُ في المنطقِ مأخوذةٌ منَ العقلِ، والشَّهادةُ في النحوِ مأخوذةٌ منَ العربِ. ودليلُ النحوِ طباعيٌّ، ودليلُ المنطقِ عقليٌّ، والنحوُ مقصورٌ، والمنطقُ مبسوطٌ. والنحوُ يتبعُ ما في طبائعِ العربِ وقد يعترضه الاختلافُ، والمنطقُ يتبعُ ما في غرائزِ النفوسِ، وهو مُستمرٌّ على الائتلافِ، والحاجةُ إلى النحوِ أكثرُ منَ الحاجةِ إلى المنطقِ، كما أنَّ الحاجةَ إلى الكلامِ في الجُملةِ أكثرُ منَ الحاجةِ إلى البلاغةِ، لأنَّ ذلكَ أوَّلُ وهذا ثانٍ. والنحوُ أوَّلُ مباحثِ الإنسانِ، والمنطقُ آخرُ مطالبه. وكلُّ إنسانٍ منطقيٌّ بالطبعِ الأوَّلِ، ولكن يذهبُ عن استنباطِ ما عندهُ

بالإهمال. وليس كلُّ إنسانٍ نحوياً في الأصل، والخطأ في النحو يُسمَّى لحناً، والخطأ في المنطق يُسمَّى إحالةً^(١١٩). برغم المحاولات المبذولة من قبل المناطق للجمع بين المنطق والنحو إلا أنهم يُقرون في النهاية بوجود اختلاف بنيوي بينهما، فالنحو يُعبر عن طبائع العرب وخصوصية هويتهم؛ فهو امتداد للعقلية العربية، أمَّا المنطق فإنه على النقيض من ذلك يُعبر عن العقل الإنساني الكلي، فهو لا يقتصر على جنسٍ دون آخر، على الرغم من أن بعض النحاة يرتاب ويشكك في صحة هذه الفرضية وهو ما سيبدو لاحقاً.

حاول المناطق الانتصار لطريقة تفكيرهم بالرفع من القيمة المعرفية للمنطق في مقابل التقليل من شأن علم النحو وقيمتِه: ((والنحو يدخل المنطق ولكن مزيئاً له، والمنطق يدخل النحو مُحققاً له، وقد يفهم بعض الأعراض وإن عرِّي لفظه من النحو، ولا يفهم شيء منه إذا عرِّي من العقل. فالعقل أشدُّ انتظاماً للمنطق، والنحو أشدُّ التحاماً بالطبع. والنحو شكلٌ سمعي، والمنطق شكلٌ عقلي. وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية. وما يُستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم أكثر مما يُستعار للمنطق من النحو حتى يُصبح ويستحكم. والمنطق وزنٌ بعيار العقل، والنحو كيلٌ بصاع اللفظ، ولهذا قيل في النحو الشاذ، والنادر، ورد في المنطق ما جرى مجراهما))^(١٢٠). يُقرُّ المناطق بوجود علاقة بين المنطق والنحو غير أن طبيعة هذه العلاقة تختلف من طرفٍ إلى آخر؛ بمعنى أن درجة حضور أحدهما في الآخر تختلف وتتباين، فعلى سبيل المثال، حضور المنطق في النحو حضورٌ أساس فيدون تقنياته يصعب بل يتعذر وجود النحو، في المقابل، فإنَّ حضور النحو في المنطق حضورٌ شكلي، حيث يُمكن تصوُّر وجوده بمعزل عن النحو العربي على الأقل، قد يعود السبب في ذلك إلى أن صناعة المنطق لم تكن منتجاً عربياً خالصاً كما هو الحال مع علم النحو.

يعود الاختلاف في درجات الحضور بين المنطق والنحو إلى الطبيعة التكوينية في كليهما، حيث يرتبط النحو بالطبع، لهذا، كان الأكثر تعبيراً عن طبيعة فكر مَنْ كان يتكلم به ولُغته، في المقابل، ارتبط المنطق - بحسب ما يذهب المناطق - بالعقل، لهذا كان أكثر شيوعاً من النحو العربي المرتبط بالذات العربية وشخصيتها، في حين يرتبط المنطق بالعقل؛ مما يدل على أنَّ ما صدق المنطق أوسع من ما صدق النحو.

بلغ الصراع الفكري بين النحاة والمناطق ذروته في المناظرة بين بشر ابن متى المنطقي وأبي سعيد السيرافي النحوي، وهي كانت امتداداً للصراع الاجتماعي الأيديولوجي بين الثقافة العربية الأصلية مُثَلَّةً في أهل الوب - اللغة العربية الفصحى - وبين الثقافة المستعربة مُثَلَّةً في أهل المدر - اللحن - لا بد من الإشارة إلى أنَّ كلَّ لغة من اللغات السابقة تكرس شكلاً خاصاً بها من التفكير يتميز عما سواه من أشكال التفكير الأخرى.

بعد ولوج الفلسفة للثقافة العربية الإسلامية لم يتم قبولها بسهولة كمكون من مكوناتها، فعلى سبيل المثال، ظلَّ الفقهاء ينظرون إليها نظرة ريبة وشك بسبب مبحث ما بعد الطبيعة وما يحويه من آراء تتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية، لهذا السبب، تكبد فلاسفة الإسلام عناءً كبيراً ومُكلفاً في سبيل تبيئتها داخل المشروع الحضاري العربي الإسلامي.

تم استثناء المنطق دون مباحث الفلسفة الأخرى - الغزالي - فنجد حاضراً في ثنايا الخطاب الفقهي، كما نجد حاضراً في الخطاب النحوي من خلال تقنية القياس. كانت خصوصية المنطق بمثابة النافذة التي حاول منها المناطق رد الاعتبار لمنطق تفكيرهم - المدني - الذي تم تهيمش من قبل أهل الوب الذين نجحوا في فرض طريقة تفكيرهم بفرض لغتهم.

استلزمت محاولة المناطق إعادة الاعتبار للغتهم - وما تحمله في داخلها من ثقافة وطرائق خاصة في التفكير - ضرورة الرد عليه من قبل أنصار الثقافة العربية الأصيلة - أهل الوبر - الذي تجلى في أقوى صورهِ في المناظرة بين بشر بن متى المنطقي وأبي سعيد السيرافي النحوي.

تبدأ المناظرة بمحاولة متى تحديد معنى علم المنطق ومفهوميهِ بذكر الأهداف التي يمكن تحقيقها من خلاله يقول: ((لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناها من المنطق وملكناها من القيام به، واستفدناها من واضعهِ على مراتبهِ وحدودهِ، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقهِ))^(١٢١). يعتقد متى أن معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، لا تتأتى بمعزل عن المنطق، الذي - بحسب زعمهِ - يمتلك من التقنيات والأدوات ما يمكنهُ من إنجاز مطلب التمييز بينهم، وفي هذا السياق يشترط متى ضرورة التقيد بمعايير المنطق كما صاغها أرسطو طاليس، وعند هذه النقطة سيتركز نقد النحاة وأنصار العربية، فالمنطق بالنهاية يُعبر عن لغة تحمل في باطنها ثقافة تفكر اليونان ونهجهم.

ولتجاوز النقد السابق حاول متى تقديم دلالة جديدة لمفهوم المنطق تكون أكثر حيادية وموضوعية من الدلالة السابقة يقول: ((أعني به أنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإنني أعرف به الرُّجحان من النقصان، والشائل من الجانح))^(١٢٢). وفق الدلالة الجديدة لم تعد مهمة علم المنطق التمييز بين صحيح التفكير وفاسده؛ بل أصبحت أقرب ما تكون لوظيفة علم النحو وهي التمييز بين سليم الكلام - فصيحهِ - وفاسده - اللحن - ما يُشخص في الدلالة التي يُقدمها متى لمفهوم علم المنطق أنها دلالة ضيقة قياساً على الدلالة التي سبق وقدمها صاحب المنطق.

كَانَ الْمُنْطَقُ عِنْدَ أَرِسْطُو أَشْبَهَ بِالْمِيزَانِ الَّذِي يَتَمُّ بِهِ فَصْلُ الْقَوْلِ فِي الْخِلَافِ حَوْلَ الْمَوَازِينِ بِشَكْلِ لَا يَرْقَى إِلَيْهِ الشَّكُّ، غَيْرَ أَنَّ الْأَمْرَ يَخْتَلِفُ مَعَ مَفْهُومٍ مَتَى لِلْمُنْطَقِ الَّذِي ضَيْقٌ فِي دَلَالَةِ الْمَفْهُومِ لِتَتطَابَقَ مَعَ مَفْهُومِ عِلْمِ النَّحْوِ كَمَا رَسَمَهَا الْبَيَانُ الْعَرَبِيُّ، وَهُوَ مَا رَفَضَهُ السِّيْرَافِيُّ مِمَّا دَفَعَ بِهِ إِلَى مُحَاوَلَةِ تَفْنِيدِهِ بِقَوْلِهِ: ((قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَخْطَأْتُ، لِأَنَّ صَحِيحَ الْكَلَامِ مِنْ سَقِيمِهِ يُعْرَفُ بِالنَّظْمِ الْمَأْلُوفِ وَالْإِعْرَابِ الْمَعْرُوفِ إِذَا كُنَّا نَتَكَلَّمُ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَفَاسَدَ الْمَعْنَى مِنْ صَالِحِهِ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ إِذَا كُنَّا نَبْحَثُ بِالْعَقْلِ؛ وَهَبْكَ عَرَفْتَ الرَّاجِحَ مِنَ النَّاقِصِ مِنْ طَرِيقِ الْوِزْنِ، فَمَنْ لَكَ بِمَعْرِفَةِ الْمَوْزُونِ أَيُّمَا هُوَ حَدِيدٌ أَوْ ذَهَبٌ أَوْ شَبَهٌ أَوْ رِصَاصٌ؟ فَأَرَاكَ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْوِزْنِ فَقِيرًا إِلَى مَعْرِفَةِ جَوْهَرِ الْمَوْزُونِ وَإِلَى مَعْرِفَةِ قِيَمَتِهِ وَسَائِرِ صِفَاتِهِ الَّتِي يَطُولُ عَدُّهَا؛ فَعَلَى هَذَا لَمْ يَنْفَعَكَ الْوِزْنُ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ اعْتِمَادُكَ، وَفِي تَحْقِيقِهِ كَانَ اجْتِهَادُكَ، إِلَّا نَفْعًا يَسِيرًا مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ، وَبَقِيَتْ عَلَيْكَ وَجُوهٌ)) (١٢٣).

يَقُومُ نَقْدُ السِّيْرَافِيِّ لِمَتَى عَلَى فِكْرَةٍ أَنَّ أَهْدَافَ الْمُنْطَقِ الْمَرْعُومَةِ يُمَكِّنُ تَحْقِيقَهَا دُونَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ، فَإِذَا كَانَ الْمُنْطَقُ آلَةً بِالْعَقْلِ فَهَذَا يَعْنِي أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ بِالطَّبْعِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلُمِهَا مِنْ كُتُبِ أَرِسْطُو، فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، يُمَكِّنُ تَمْيِيزُ صَحِيحِ الْكَلَامِ مِنْ سَقِيمِهِ بِالْاعْتِمَادِ عَلَى تَقْنِيَّاتِ عِلْمِ النَّحْوِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى مَأْلُوفِ كَلَامِ الْعَرَبِ، أَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْنَى مِنْ حَيْثُ الصَّلَاحُ وَالْفَسَادُ فَهُوَ أَمْرٌ مُرْتَبِطٌ بِدَوْرِهِ بِالْعَقْلِ.

كَمَا يَأْخُذُ السِّيْرَافِيُّ عَلَى مَتَى تَشْبِيهِهُ لِلْمُنْطَقِ بِآلَةِ الْمِيزَانِ؛ فَهَذَا التَّشْبِيهِ يَوْقَعُهُ فِي إِشْكَالِيَّةٍ سَبَقَ وَزَعَمَ أَنَّ عِلْمَ الْمُنْطَقِ هَدَفَ إِلَى تَجَاوُزِهَا، فَآلَةُ الْمِيزَانِ تَزَنُ الْمَوَازِينَ وَلَكِنْ دُونَ الْقُدْرَةِ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَهُمَا؛ أَيَّ أَنَّ الْمُنْطَقَ يَعْجُزُ بِحَسَبِ هَذَا التَّشْبِيهِ عَنْ إدْرَاكِ الْمَعْنَى الَّذِي زَعَمَ فِي السَّابِقِ قُدْرَتَهُ عَلَى تَشْخِصِهِ وَالْحُكْمِ عَلَيْهِ.

يصلُ نقدُ السيرافي لـ متى ذروتَهُ عِنْدَمَا يُشْبَهُ دَوْرَ المنطقِ في اليونانيةِ بدورِ النحوِ في العربيةِ: ((ليسَ كُلُّ مَا فِي الدُّنْيَا يوزَنُ، بل فِيهَا مَا يوزَنُ، وفيهَا مَا يُكَالُ، وفيهَا مَا يُذَرَعُ، وفيهَا مَا يُمَسَحُ وفيهَا مَا يُحَرَزُ، وهذا وإنْ كَانَ هَكَذَا فِي الأجسامِ المرئيةِ، فَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا فِي المعقولاتِ المقرَّرةِ، والإحساساتِ ظلالُ العقولِ تحكيها بالتقريبِ والتبَعِيدِ، مَعَ الشَّبهِ المحفوظِ والمُماثلةِ الظَّاهرةِ، ودُعْ هذا، إِذَا كَانَ المنطقُ وَضَعَهُ رَجُلٌ مِنْ يونانٍ عَلَى لُغَةٍ أَهْلِهَا وَاصطلاحهمَ عَلَيْهَا وَمَا يَتعارفونَهُ بِهَا مِنْ رسومِهَا وصفاتِهَا، فَمِنْ أَيْنَ يُلْزَمُ التُّرْكُ والهِندُ والفُرسُ والعَرَبُ أَنْ يَنْظُرُوا فِيهِ، وَيَتَخَذُوهُ قَاضِيًا وَحَكَمًا لَهُمْ عَلَيْهِمْ، مَا شَهِدَ لَهُمْ بِهِ قَبْلُوهُ، وَمَا أَنْكَرَهُ رَفْضُوهُ؟))^(١٢٤). يذهبُ السيرافي إِلَى أَنَّ عِلْمَ المنطقِ امتدادٌ طَبْعِيٌّ لِلُّغَةِ اليونانِ، فَوَاضِعُهُ يونانيٌّ، ومَقاييسُهُ مُستَقاةٌ مِنْهَا، وَمُعْبَرَةٌ عَنْ ثِقَافَةِ أَهْلِهَا وَلُغَتِهِمُ الَّتِي يَتَكَلَّمُونَ بِهَا، عَلَيْهِ، يَعْتَقِدُ السيرافي أَنَّ مَنْ غَيْرِ المعقولِ أَنْ يُلْزَمَ أَهْلُ اللُّغَاتِ الأُخْرَى بِالأَخْذِ بِهِ، فَكُلُّ لُغَةٍ تَتَمَيَّزُ بِخُصُوصِيَّةٍ تُمَيِّزُهَا عَنْ غَيْرِهَا مِنَ اللُّغَاتِ الأُخْرَى، تَحْمِلُ اللُّغَةُ فِي دَاخِلِهَا ثِقَافَةَ المُجْتَمَعِ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهَا، حَيْثُ تَتَضَمَّنُ تَصَوُّرَهُمُ لِلخَيْرِ وَالشَّرِّ وَلِلْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، لِهَذَا، كَانَ مِنَ الإِجْحَافِ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيْهِمُ الأَخْذُ بِمَعَايِيرَ تَنْتَمِي لِلُّغَةِ أُخْرَى غَيْرِ لُغَتِهِمْ، وَمِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ فَإِنَّ اعْتِمَادَ المنطقِ آليَةً لِلتَّمْيِيزِ أَشْبَهُ مَا يَكُونُ بِاسْتِدْالِ أَدَاةٍ بِأَدَاةٍ.

لِرَفْعِ النِّقْدِ السَّابِقِ يَرْفَعُ مَتَّى مِنْ شَأْنِ وَقِيَمَةِ المنطقِ بِإِعْتِبَارِهِ آلَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشُّعُوبِ وَالْأُمَمِ يَقُولُ: ((قَالَ مَتَّى: إِنَّمَا لَزِمَ ذَلِكَ لِأَنَّ المنطقَ بَحْثٌ عَنْ الأغراضِ المعقولةِ والمعاني المدركةِ، وَتَصَفُّحٌ لِلخَوَاطِرِ السَّانِحَةِ وَالسَّوَانِحِ الهَاجِسَةِ؛ وَالنَّاسُ فِي المعقولاتِ سَوَاءٌ أَلَا تَرَى أَنَّ أَرْبَعَةً وَأَرْبَعَةً ثَمَانِيَّةٌ سَوَاءٌ عِنْدَ جَمِيعِ الْأُمَمِ، وَكَذَلِكَ مَا أَشْبَهُهُ))^(١٢٥). يَقُومُ رَدُّ مَتَّى عَلَى فِكْرَةِ أَنَّ أَرِسْطُو وَضَعَ المنطقَ وَاسْتَخْلَصَهُ مِنْ مُلَاحَظَتِهِ لِطَرِيقَةِ عَمَلِ التَّفَكُّرِ؛ لِهَذَا نَشَأَ الْإِعْتِقَادُ

بأنه آلةٌ عالميةٌ تصلح لكلِّ العقولِ وعلى مختلف ثقافاتِها وتباين لغاتِها، غير أن هذا الردَّ بدوره يوقع متى في إشكاليةٍ أخرى من منظور السِّيرافي الذي يعتقد أن الأخذ بالمنطق يلزم صاحبه تعلم لغة اليونان يقول: ((إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمَت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عفت منذ زمان طويل، وبأد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها؛ على أنك تنقل من السُّريانية، فما تقول في معانٍ متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟))^(١٢٦). ينحو السِّيرافي ويشايعه في ذلك معظم النُّحاة إلى أن تعلم المنطق يستلزم تعلم اللغة اليونانية، فالمنطق امتداد لها، ذلك أن إدراك المعقولات يستلزم إدراك أسمائها وما يرتبط بها من أفعال وحروف؛ مما يستلزم تعلم اللغة اليونانية، عند هذه النقطة، يُشير السِّيرافي إلى مسألة مهمة تتعلق بطبيعة الترجمة فالمنطق تم التعرف عليه من اللغة السُّريانية بدلاً من اليونانية التي اندثرت وبادت بموت أهلها، مما ترتب عليه تداخل المعقولات اليونانية التي اعتمد عليها منطق أرسطو مع معقولات اللغة السُّريانية التي يجب تعلمها هي الأخرى بجوار اليونانية، إلا أن الأمر مع السِّيرافي لا يتوقف عند هذا الحد: ((إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقومت وما حرّفت، ووزنت وما جَزفت، أنها ما التاءت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام، ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام - وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني - فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان، ولا بُرهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه))^(١٢٧). مختصر ردِّ السِّيرافي هو

أَنَّ الأخذ بالمنطق ينتهي إلى إحلال اليونانية مكان العربية، حتَّى إذا سلمنا بصحة الترجمة -وهو أمرٌ مُستبعدُ الحصول- فإنَّ السِّيرافيَّ يعتقدُ أَنَّ الأخذَ بمعايير المنطق للتمييز بين الحقِّ والباطل، أو الخير والشرِّ يلزِمُ الأخذَ بمعايير مُستخلصة من اللغة اليونانية التي تحوي بداخلها الثقافة اليونانية.

حاول متى الرَّدَّ على السِّيرافيِّ بالاعتماد على حقِّ السَّبقِ التاريخيِّ لليونان في تأسيس الفلسفة عموماً وعلم المنطق على وجه الخصوص. يقولُ مُوضِحاً ذلك: ((ولكنَّهُم من بين الأمم أصحابُ عنايةٍ بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه، وعن كلِّ ما يتَّصلُ به ويفصلُ عنه، وبفضلِ عنايتهم ظهرَ ما ظهرَ وانتشرَ ما انتشرَ وفشاَ ما فشاَ ونشأَ ما نشأَ من أنواعِ العلمِ وأصنافِ الصَّنائع؛ ولم نجدْ هذا بغيرهم))^(١٢٨). يعودُ الفضلُ لليونان في تأسيس العلوم العقلية المعروفة في زمانِ متى، ففضلُهُم لا يقتصرُ على تأسيسِ الفلسفة والمنطق؛ بل يتعداهُ إلى فضلِ تأسيسِ العلومِ الرِّياضيةِ والفلكيةِ، وهو أمرٌ لم يحصلَ حسبَ زعمه مع الثقافات الأخرى ولُغاتها، غيرَ أنَّ أبا سعيد السِّيرافيَّ يرفضُ هذا التسويغَ التاريخيَّ قائلاً: ((قال أبو سعيد: أخطأت وتعنَّصت وملت مع الهوى، فإنَّ علمَ العالمِ مبثوثٌ في العالمِ بينَ جميعِ مَنْ في العالمِ ... وكذلك الصَّناعاتُ مفوضةٌ على جميعِ مَنْ على جَدَدِ الأرض؛ ولهذا غلبَ علمٌ في مكانٍ دونَ علمٍ، وكثرتُ صناعةٌ في بقعةٍ دونَ صناعةٍ؛ وهذا واضحٌ، والزَّيادةُ عليه مشغلةٌ، ومعَ هذا فإنَّما كانَ يصحُّ قولُكَ وتسلمُ دعواكَ لو كانت يونانُ معروفةً من بينَ جميعِ الأممِ بالعصمةِ الغالبةِ، والفطنةِ الظَّاهرةِ، والبنيةِ المُخالفةِ))^(١٢٩). تقومُ حُجَّةُ السِّيرافيِّ على فكرةٍ أنَّ انتشارَ علمٍ ما في مكانٍ ما هو لعلَّةٌ وليس من بابِ المصادفةِ، وهو ما يُمْكِنُ التَّعبيرُ عنه بمبدأِ الخصوصيةِ التاريخيَّةِ، فالعلمُ عندما ينشأُ في ثقافةٍ ما فهذا لأنَّها تحوزُ على مجموعةٍ من الظروفِ البيئيةِ الملائمةِ له طبيعياً واجتماعياً، مُسَوِّغٌ هذا الأمرَ انتشارَ العلومِ وتميزها من

ثقافة إلى أخرى؛ لهذا ينتفي مبدأ فضل اليونان وتميزهم عما سواهم من الأمم فحظهم من العلم مساوٍ لنصيب باقي الأمم.

لا يقف نقد السيرافي لـ متى عند هذا الحد، بل يتعداه إلى حد التجريح الشخصي عندما يأخذ على متى ومن شايعه ضعف إمامهم بلغتهم العربية يقول: ((وأنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تاورنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعبارة أصحابها، لعلمت أنك غني عن معاني يونان كما أنك غني عن لغة يونان))^(١٣٠). يعتقد السيرافي أن دفاع متى عن المنطق ناتج عن قصور في عربيته، لهذا السبب، تبنى المنطق ليعوض الضعف الذي يكتنف لغته الأم، فلو قدر له - حسب ما يعتقد السيرافي - التمكن من العربية لأدرك عدم حاجته للمنطق أو اللغة اليونانية.

للتقليل من وطأة هذا النقد يتبنى متى موقفاً أكثر تشدداً تجاه النحو، فهو يعتقد أنه لا حاجة للمنطقي بالنحو، فالمنطق بالنسبة إليه منظومة معرفية متكونة ليست بحاجة إلى شيء يقع خارجها: ((النحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مر المنطقي باللفظ فبالعرض، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى))^(١٣١). إذا لم تكن هناك حاجة للمنطقي بالنحو فإن العكس ليس صحيحاً، فالنحوي بحاجة ضرورية للمنطق، فعلى سبيل المثال، لا يمكن إتقان صناعة النحو إلا في حال معرفة القياس والإمام به، في المقابل، يفرض السيرافي هذا الأمر بإقراره أن دور النحو في العربية يعدل دور المنطق في اليونانية: ((والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي؛ ولهذا كان

اللفظ بائدًا على الزمان، لأنَّ الزَّمانَ يقفو أثرَ الطَّبِيعَةِ بِأثرِ آخَرَ مِنَ الطَّبِيعَةِ وَلِهَذَا كَانَ الْمَعْنَى ثَابِتًا عَلَى الزَّمانِ، لأنَّ مُسْتَمْلِي الْمَعْنَى عَقْلٌ، وَالْعَقْلُ إِلَهِيٌّ؛ وَمَادَّةُ الْلفْظِ طَبِيعِيَّةٌ، وَكُلُّ طَبِيعِيٍّ مُتَهافتٌ؛ وَقَدْ بَقِيَتْ أَنْتَ بِلا اسمٍ لِصِنَاعَتِكَ الَّتِي تَنْتَحِلُهَا، وَآلَتِكَ الَّتِي تُزْهِى بِهَا، إِلَّا أَنْ تَسْتَعِيرَ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ لَهَا اسْمًا فَتُعَارِ، وَيَسْلَمُ لَكَ ذَلِكَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَكَ بُدٌّ مِنْ قَلِيلِ هَذِهِ اللُّغَةِ مِنْ أَجْلِ التَّرْجُمَةِ فَلَا بُدَّ لَكَ أَيْضًا مِنْ كَثِيرِهَا مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِ التَّرْجُمَةِ وَاجْتِلَابِ الثَّقَةِ وَالتَّوْقِي مِنَ الْخَلَّةِ (اللاحقة))^(١٣٢). يرى السِّيرافي أَنَّ قِيَمَةَ النُّحُوِّ فِي الْعَرَبِيَّةِ تَعْدِلُ قِيَمَةَ الْمَنْطِقِ فِي الْيُونَانِيَّةِ؛ لِهَذَا، كَانَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْلفْظِ وَالْمَعْنَى خِلَافًا مُفْتَعَلًا، فَالْمَعْنَى يَتَسَمُّ بِالْثَبَاتِ فِي حِينِ أَنْ الْلفْظَ دَائِمُ التَّغْيِيرِ، عَلَيْهِ، كَانَ لَا بُدَّ لِلْمَنْطِقِيِّ -مَتَى- مِنْ تَعْلَمِ الْعَرَبِيَّةِ حَتَّى يَتَسَنَّى لَهُ نَقْلُ صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ إِلَى لُغَتِهِ. إِنَّ التَّقْصِيرَ فِي تَحْصِيلِ الْعَرَبِيَّةِ يَحُولُ بَيْنَ مَتَى وَبَيْنَ ضَمَانِ نَقْلِ صِنَاعَتِهِ إِلَى لُغَتِهِ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَالْتَّمَكُنْ مِنْ صِنَاعَةِ النُّحُوِّ يَسْمَحُ لِصَاحِبِهِ الْحُصُولَ عَلَى الْمَعْنَى وَهَذَا بَعَكْسُ مَا كَانَ يُعْتَقَدُ أَصْحَابُ صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ، يَقُولُ الْجَابِرِيُّ مُلْخَصًا جَوْهَرَ تِلْكَ الْمُنَاطَرَةِ: ((إِذَا كَانَ النُّحُوُّ فِي اللُّغَاتِ الْأَجْنَبِيَّةِ يُسَاعِدُ عَلَى النُّطْقِ الصَّحِيحِ لُغَوِيًّا، دُونَ أَنْ يَكُونَ لِذَلِكَ كَبِيرُ عِلَاقَةٍ بِتَحْدِيدِ الْمَعْنَى الَّذِي يَقْصِدُهُ الْمُتَكَلِّمُ، فَإِنَّا فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لَا نَسْتَطِيعُ قِرَاءَةَ النَّصِّ قِرَاءَةً صَحِيحَةً إِلَّا بَعْدَ اتِّخَاذِ قَرَارٍ بِخُصُوصِ الْمَعْنَى الَّذِي نَعْتَقِدُ أَوْ نُرْجِّحُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَقْصِدُهُ دُونَ غَيْرِهِ. وَبِعِبَارَةٍ قَصِيرَةٍ: فِي اللُّغَاتِ الَّتِي تُكْتَبُ فِيهَا الْحَرَكَاتُ مَعَ الْحُرُوفِ: نَقْرًا لِنَفْهَمِ. أَمَّا فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فَيَجِبُ أَنْ نَفْهَمَ أَوَّلًا حَتَّى نَتِمَكَّنَ مِنَ الْقِرَاءَةِ الصَّحِيحَةِ))^(١٣٣).

تَأْسِيسًا عَلَى مَا سَبَقَ، طُرِحَتْ مُشْكَلَةُ عِلَاقَةِ اللُّغَةِ بِالتَّفَكُّرِ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَنُوقِشَتْ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ مَسْتَوًى، فِيهِ لَحْظَةُ تَدْوِينِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ جَاءَتْ فِي صُورَةِ حَوَارٍ تَمَّ بَيْنَ أَنْصَارِ الْعَرَبِيَّةِ الْفَصِيحَةِ وَأَنْصَارِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُسْتَعْرَبَةِ، حَيْثُ اشْتَرَطَ فِي جَمْعِ اللُّغَةِ ضَرُورَةُ الْاِقْتِصَارِ عَلَى لُغَةِ أَهْلِ

الوبر لبُعدها عَنِ اللّٰحَنِ الَّذِي اسْتَشْرَى بَيْنَ لُغَةِ أَهْلِ الْمَدْرِ، تَرْتَبَ عَلَى اعْتِمَادِ لُغَةِ أَهْلِ الْوَبْرِ اعْتِمَادُ ثِقَافَتِهِمْ، فَاللُّغَةُ تَحْمِلُ فِي دَاخِلِهَا ثِقَافَةَ أَهْلِهَا وَبِمَا أَنَّ الثَّقَافَةَ تُعَبِّرُ عَنِ نَمَطِ تَفَكُّرٍ بَعِيْنِهِ فَهَذَا يَعْنِي اِرْتِبَاطَ لُغَتِهِمْ بِنَمَطِ عَيْشِهِمْ وَطَرِيقَةِ تَفَكُّرِهِمْ.

حَتَّى عِنْدَمَا حَاوَلَ أَهْلُ الْمَدْرِ الْاِنْتِصَارَ لِلُّغَتِهِمْ بِالاعْتِمَادِ عَلَى تَقْنِيَّاتِ الْمَنْطِقِ تَمَّتْ مُجَابَهَتُهُمْ مِنْ قَبْلِ أَهْلِ الْوَبْرِ -النُّحَاةِ- بِحُجَّةٍ أَنَّ الْمَنْطِقَ عِلْمٌ يُعْبَرُ عَنِ خُصُوصِيَّةِ اللُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ - نَحْوِ يُونَانِي - لِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ حَاجَةٌ إِلَى تَعْلِمِهِ بِحَسَبِ مَا يَذْهَبُ النُّحَاةُ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ تَعْلَمَ اللُّغَةَ الْيُونَانِيَّةَ وَمَا يُصَاحِبُهَا مِنْ طَرَائِقِ تَفَكُّرِهِمْ.

مِمَّا سَبَقَ، يُمَكِّنُ الْخُلَاصَةُ إِلَى النَّتَاجِ الْآتِيَةِ:

أَوَّلًا- قَامَ عِلْمُ النَّحْوِ بِدَوْرِ مَحَوْرِي فِي نَقْلِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ مَرَحَلَةِ الشَّفْهِِيَّةِ إِلَى مَرَحَلَةِ الْكِتَابَةِ، لَمْ يَكُنْ بِمَقْدُورِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي طَوْرِ التَّكُونِ إِنْجَازُ النَّقْلَةِ بَعِيدًا عَنِ عِلْمِ النَّحْوِ أَوْ بِمَعْزِلٍ، وَكَانَ مِنْ أَهَمِّ نَتَاجِ هَذِهِ النَّقْلَةِ تَثْبِيْتُ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ، غَيْرَ أَنَّ عَمَلِيَّةَ التَّثْبِيْتِ -ظَاهِرَ الْمَشْرُوعِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ- تَرَاوَقَتْ مَعَهَا عَمَلِيَّةُ تَثْبِيْتِ لِلثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ ذَاتِ السُّمَةِ الْبَدْوِيَّةِ، عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ الْلسَانَ الْبَدْوِيَّ -أَهْلُ الْوَبْرِ- كَانَ مَحَوْرَ اسْتِغْثَالِ لِمَشْرُوعِ الْكِتَابَةِ، فَقَدْ تَمَّ اعْتِمَادُ الْلسَانِ الْبَدْوِيِّ كَأَنْمُوذَجٍ يُقَاسُ عَلَيْهِ عِنْدَ جَمْعِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ وَإِعَادَةِ بِنَائِهِ فِي صُورَةِ قَوَاعِدَ نَحْوِيَّةٍ أَوْ مَعَاجِمَ لَغَوِيَّةٍ.

ثَانِيًا- تَرْتَبَ عَلَى طَرِيقَةِ جَمْعِ الْإِرْثِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ وَتَثْبِيْتِهِ تَكْرِيسُ لِسَانِ أَهْلِ الْوَبْرِ وَثِقَافَتِهِمْ فِي مُقَابِلِ إِهْمَالِ ثِقَافَةِ أَهْلِ الْحَضَرِ وَتَهْمِيْشِهَا؛ وَالْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ اِعْوَجَاجُ لِسَانِهِمْ لِاسْتِشْرَاءِ اللّٰحَنِ بَيْنَهُمْ، وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ إِقْرَارِنَا أَنَّ قَرَارَ التَّهْمِيْشِ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا لِذَاتِهِ -فَهُوَ جَاءَ عَلَى الْأَرْجَحِ فِي صُورَةٍ لَا وَاْعِيَةٍ- إِلَّا

أنَّه خلق إشكاليةً مازالت تُعاني مِنْهَا الثَّقَافَةُ العَرَبِيَّةُ على مستوى اللسانِ على الأقلِّ والمتعلِّقةٌ بثنائيةِ اللسانِ أو ما يُعرفُ بالعاميةِ والفصحيةِ، تجدُ اللغةُ الفصحيةُ مرجعيَّتها بينَ ثنَايا المعاجمِ اللغويةِ أو كُتُبِ النُّحوِ، في حينَ تنتشرُ العاميةُ وتكسبُ مساحاتٍ واسعةً مِنْ تَمَظْهَراتِ الحَيَاةِ في المَجتمعاتِ العَرَبِيَّةِ ممَّا يطرحُ سؤالاً حولَ نوعِ وطبيعةِ العلاقةِ القائمةِ بينَ لسانِ العاميةِ وبينَ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ السَّائدةِ والمهيمنةِ على المُعْجَمِ اللغويِّ التَّقْليديِّ؟.

ثالثاً- إنَّ طريقةَ بناءِ المُعْجَمِ اللغويِّ العَرَبِيِّ الَّذِي وَلِدَ مُغْلَقاً ومُتَكَوِّناً مِنْ النَّاحِيَةِ البَنِيويَّةِ كرسَتْ إشكاليةً ثنائيةً اللسانِ الَّذِي انعكسَ بِدَوْرِهِ على الجانبِ الدَّلاليِّ، فهذا الأخيرُ لم يشهدْ تطوراً بل ظلَّ يُحافظُ على محتوَى دلاليٍّ يجدُ مرجعيَّتهُ في الأطرِ الاجتماعيَّةِ العَرَبِيَّةِ القديمةِ، لهذا السَّبَبِ، وجدتِ الثَّقَافَةُ العَرَبِيَّةُ المُعاصرةُ نفسها مُجبرةً على اعتمادِ اللفظِ الدَّخيلِ لِتعزيزِ رصيدها اللغويِّ وإغنائِهِ، وهو يجدُ مرجعيَّتهُ في سياقاتٍ ثقافيَّةٍ واجتماعيةٍ لا تمتُ لِلثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ بِصلَةٍ، ممَّا أدَّى إلى استفحالِ الهوةِ بينَ اللسانِ العَرَبِيِّ المُعاصرِ وبينَ الثَّقَافَةِ والهويةِ العَرَبيتينِ.

رابعاً- إنَّ استمرارَ انغلاقِ المُعْجَمِ اللغويِّ العَرَبِيِّ مِنْ شأنِهِ أَنْ يُحيلَ اللغةَ العَرَبِيَّةَ المُثَبَّتةَ فِيهِ إلى لغةٍ ماورائيةٍ، والأمرُ كذلكِ معَ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ القارَّةِ في جانبِهِ الدَّلاليِّ، وفي هذا السِّياقِ وجبَ التَّنْبيهُ إلى أَنَّ النِّصَّ القَرآنيَّ هو آخرُ خطوطِ الدِّفاعِ عَنِ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ، غيرَ أَنَّ هذا لا يعني عدمَ إمكانيَّةِ تجاوزِ هذا الخطِّ، صحيحُ أَنَّ القَرآنَ الكَرِيمَ محفوظٌ بضماناتِ ربَّانيةٍ إلهيةٍ غيرَ أَنَّ معناه ومحتواه الدَّلاليَّ مِنْ المُمكنِ أَنْ يتحدَّدَ مُستقبلاً بِالاعتمادِ على مرجعيةٍ لسانیةٍ تركزُ إلى ثقافةٍ تختلفُ عَنِ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ القارَّةِ بينَ ثنَايا المعاجمِ.

خامساً- لِتجاوزِ هذا الإشْكالِ كانَ لا بُدَّ مِنْ إعادةِ فَتْحِ المُعْجَمِ اللغويِّ العَرَبِيِّ عَلى المُستوى الدَّلاليِّ عَلى الأقلِّ، لِيتسنى لَهُ مُراكمَةُ كَمٍّ دلاليٍّ يسمَحُ

لهُ بِمُؤَاكِبَةِ التَّغْيِرَاتِ الطَّارِئَةِ عَلَى الْبُنَى الْاجْتِمَاعِيَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَمَا تُنْتِجُهُ مِنْ
ثَقَافَاتٍ وَمَعَارِفٍ تَخْتَلِفُ مَعَ طَبِيعَةِ الثَّقَافَةِ وَنَوْعِ الْمَعَارِفِ الْمُثَبَّتَةِ فِي الْمُعْجَمِ
اللُّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ؛ بَلْ تَصِلُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ إِلَى حَدِّ التَّخَالُفِ.

سادساً- سَيَكُونُ مِنَ الْمُتَعَذِّرِ تَفْسِيرُ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ تَفْسِيرًا تَارِيخِيًّا - بِالنِّسْبَةِ
لِي عَلَى الْأَقْلَ - بِمَعْزَلٍ عَنْ إِعَادَةِ فَتْحِ الْمُعْجَمِ اللَّغَوِيِّ بِاعْتِبَارِهِ النَّافِذَةِ أَوْ الْبَابِ
الَّذِي يَتِمُّ عِبْرَهُ مُقَارِبَةُ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

الهوامش

- (١) سابير، إدوارد، مدخل للتعريف باللغة، نقلاً عن: اللغة والخطاب، ترجمة: سعيد الغانمي، ط ١ المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٣. ص. ١٣.
- (٢) ريكور، بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٣. ص. ٤٨.
- (٣) رسو، جان جاك، محاولة في أصل اللغات، ترجمة: محمد محجوب، ط ٩، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦. ص. ٤٠.
- (٤) ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى. ص. ٥٩.
- (٥) سابير، مدخل للتعريف باللغة، نقلاً عن: اللغة والخطاب. ص. ٢٤.
- (٦) رسو، المصدر السابق. ص. ٤٢.
- (٧) ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى. ص. ٧٤.
- (٨) رسو، محاولة في أصل اللغات، ص. ٤٤.
- (٩) علي، محمد محمد يونس، وصف اللغة العربية دلاليًا، ط لا، منشورات جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا ١٩٩٣ م. ص. ٥٢.
- (١٠) المرجع السابق. ص. ٥٣.
- (١١) حسان، تمام، اللغة العربية، معناها ومبناها، دار الثقافة، ط لا، الدار البيضاء، المغرب. ص. ٤٧.
- (١٢) ريكور، المصدر السابق. ص. ٢٥.
- (١٣) حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها. ص. ٤٧.
- (١٤) ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى. ص. ٧٨.
- (١٥) مفتاح، محمد، مفهوم النص في مجالين ثقافيين، نقلاً عن: انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق: محمد مفتاح، أحمد بو حسن، ط ١، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الدار البيضاء، ١٩٩٩ م. ص. ١٣.

- (١٦) ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى . ص. ٤٦.
- (١٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (١٨) الحصادي، نجيب، جدلية الأنا - الآخر، ط ١، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٦. ص. ٨٣.
- (١٩) المرجع السابق. ص. ٨٤.
- (٢٠) المرجع السابق. ص. ٨٧ - ٨٨.
- (٢١) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: أحمد محمد قاسم، ط ١، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر. ١٩٧٦. ص. ٣.
- (٢٢) المصدر السابق. ص. ٦.
- (٢٣) المصدر السابق. ص. ٢٢.
- (٢٤) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (٢٥) المصدر السابق. ص. ٢٨.
- (٢٦) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، الجزء الأول، ط لا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ص. ٤٥.
- (٢٧) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ط ٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠. ص. ١٤.
- (٢٨) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط ٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩١. ص. ٦٤.
- (٢٩) المثنى، أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، الجزء الأول، تحقيق: محمد فؤاد سركين، ط لا، مكتبة الخايمي، القاهرة، مصر. ص. ٨.
- (٣٠) السيوطي، المطالع السعيدة، تحقيق: طاهر سليمان حمودة، الدار المصرية، ط.ت. لا، الإسكندرية، مصر. ص. ٣٣.

- (٣١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار الجيل، ط.ت.لا، بيروت، لبنان. ص. ٤٦٣.
- (٣٢) المصدر السابق. ص. ٤٦٤.
- (٣٣) الجوهري، إسماعيل بن حمادة، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطاء، ط.٤، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٧. ص. ٢٥٠٣.
- (٣٤) المصدر السابق، ص. ٢٥٠٤.
- (٣٥) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط.٣، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٨٦. ص. ٣٥.
- (٣٦) ابن خلدون، المقدمة. ص. ٤٠٦.
- (٣٧) عتيق، عبد العزيز، المدخل إلى علم النحو والصرف، ط.٢، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٤، ص. ١٣٦.
- (٣٨) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الجزء الأول، ط.١٠، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. ص. ٢٩٤.
- (٣٩) ابن خلدون، المقدمة. ص. ٤٠٦.
- (٤٠) ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد، الجزء الثاني، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، ط.١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٨. ص. ١٩٨.
- (٤١) اللغوي، أبو الطيب، مراتب النحويين، تقديم وتعليق: د. محمد زينهم محمود، ط.لا، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ٢٠٣٣. ص. ١٤.
- (٤٢) النديم، الفهرست، تحقيق: أحمد شرف الدين، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٦. ص. ٦٢ - ٦٣.
- (٤٣) اللغوي، مراتب النحويين. ص. ١٥.

- (٤٤) المصدر السابق. ص. ١٩.
- (٤٥) ابن خلدون، المقدمة. ص. ٦٠٦.
- (٤٦) السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: د حمدي عبد الفتاح، ط ١، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر، ١٩٩٩. ص. ٧٦.
- (٤٧) الجابري، بنية العقل العربي. ص. ١٥.
- (٤٨) الجابري، تكوين العقل العربي. ص. ٧٩.
- (٤٩) الزمخشري، أبو لقاسم محمود بن عمر، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: علي بوملحم، ط ١، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ١٩٩٣. ص. ١٧.
- (٥٠) ابن جني، الخصائص. ص. ٣٥٨.
- (٥١) الجابري، تكوين العقل العربي. ص. ٨٤.
- (٥٢) السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو. ص. ٤٨.
- (٥٣) المصدر السابق. ص. ٥٩ - ٦٠.
- (٥٤) المصدر السابق. ص. ٥٢.
- (٥٥) المصدر السابق. ص. ٥٦.
- (٥٦) المصدر السابق. ص. ٧٦.
- (٥٧) ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، الجزء الثاني. ص. ١٩٦.
- (٥٨) السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو. ص. ٥٨.
- (٥٩) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (٦٠) ابن جني، الخصائص. ص. ٩٧.
- (٦١) السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو. ص. ٧١.
- (٦٢) المصدر السابق. ص. ٧٨.

- (٦٣) الفراهيدي، العين، المجلد الأول، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ط لا، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان. ص. ٨.
- (٦٤) السيوطي، المطالع السعيدة. ص. ٣٦.
- (٦٥) السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو. ص. ٦٧.
- (٦٦) ابن خلدون، المقدمة. ص. ٤٦٣.
- (٦٧) د. عتيق، المدخل إلى علم النحو والصرف. ص. ١٣٢.
- (٦٨) السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو. ص. ٣٩.
- (٦٩) السيوطي، المطالع السعيدة. ص. ٣٦.
- (٧٠) المصدر السابق. ص. ١٠١.
- (٧١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، الجزء الأول. ص. ٨١.
- (٧٢) المصدر السابق. ص. ٩١.
- (٧٣) المصدر السابق. ص. ١١.
- (٧٤) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الجزء الأول. ص. ٣٠٦.
- (٧٥) الشلقاني، عبد الحميد، مصادر اللغة، ط ٢، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٢. ص. ٥٣٤.
- (٧٦) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (٧٧) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، المجلد الأول الجزء الثاني، ط ٥، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. ص. ٨٨.
- (٧٨) الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، تحقيق: نُهَى النَجَّار، ط ١، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٩٣. ص. ٦١ - ٦٢.
- (٧٩) المصدر السابق. ص. ٦٢.

- (٨٠) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الجزء الأول، تحقيق: مهدي المخزومي، وآخرين، ط لا، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان. ص. ٨.
- (٨١) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثامن، تحقيق: أمين محمد عبدالوهاب، وآخرين، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. ص. ٣٦٠.
- (٨٢) الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: فائز محمد، وآخرين، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣. ص. ٥.
- (٨٣) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (٨٤) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول. ص. ١٨.
- (٨٥) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الجزء الأول. ص. ٨.
- (٨٦) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (٨٧) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الجزء الأول. ص. ٨.
- (٨٨) ٨٨- ابن دريد، أبو بكر محمد، جمهرة اللغة، الجزء الأول، ط لا، دار صادر، بيروت، لبنان. ص: ٣.
- (٨٩) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبدالقادر عطار، ط ١، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر، ١٩٥٦. ص. ٣٣.
- (٩٠) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي. ص. ٨٤.
- (٩١) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثامن. ص. ٣٦٠.
- (٩٢) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول. ص. ١٨.
- (٩٣) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الجزء الأول. ص. ٢٩٢.
- (٩٤) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الجزء السابع. ص. ٣٣٥ - ٣٣٦.
- (٩٥) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع. ص. ٥٥١.
- (٩٦) المصدر السابق. ص. ٥٥١ - ٥٥٢.

- (٩٧) المصدر السابق. ص. ٥٥٢.
- (٩٨) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الخامس. ص. ١٦٥.
- (٩٩) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٠٠) المصدر السابق. ص. ١٦٦.
- (١٠١) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٠٢) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٠٣) الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤. ص: ٤٢.
- (١٠٤) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الجزء الأول. ص. ١٥٩.
- (١٠٥) ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس. ص. ٢٤٦.
- (١٠٦) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثامن. ص. ١٧٢.
- (١٠٧) التميمي، ابو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، الجزء الأول، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط لا، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ص. ١٧ - ١٨.
- (١٠٨) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، المتوكلي، تحقيق: د. عبدالكريم الزبيدي، ط لا، مشورات جامعة سبها، ليبيا، ١٩٨٦. ص. ٣٤.
- (١٠٩) المصدر السابق. ص. ٣٦.
- (١١٠) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، الجزء الأول، ضبط وتعليق: محمد جابر الحرساني، ط ١، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ص. ١٦.
- (١١١) المصدر السابق. ص. ١٢.
- (١١٢) المصدر السابق. ص. ١٣.
- (١١٣) المصدر السابق. ص. ١٣ - ١٤.
- (١١٤) المصدر السابق. ص. ١٤ - ١٥.

- (١١٥) المصدر السابق. ص. ١٤.
- (١١٦) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، ط٢، دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٨٩. ص. ١٠٨.
- (١١٧) المصدر السابق. ص. ١١٠.
- (١١٨) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١١٩) المصدر السابق. ص. ١١١ - ١١٢.
- (١٢٠) المصدر السابق. ص. ١١١.
- (١٢١) التوحيدي، أبي حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد الفاضلي، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣. ص. ٧٩.
- (١٢٢) المصدر السابق. ص. ٨٠.
- (١٢٣) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٢٤) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٢٥) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٢٦) المصدر السابق. ص. ٨١.
- (١٢٧) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٢٨) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٢٩) المصدر السابق. ص. ٨١ - ٨٢.
- (١٣٠) المصدر السابق. ص. ٨٢.
- (١٣١) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- (١٣٢) المصدر السابق. ص. ٨٣.
- (١٣٣) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي. ص. ٤٦.

المراجع

- أمين، أحمد، **ضحى الإسلام، الجزء الأول**، ط ١٠، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- أمين، أحمد، **ظهر الإسلام، المجلد الأول الجزء الثاني**، ط ٥، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- التميمي، ابو عبدة معمر بن المثنى، **مجاز القرآن، الجزء الأول**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط لا، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر
- التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: محمد الفاضلي، ط ١، دار الجبل، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣.
- التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسين، ط ٢، دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٨٩.
- الثعالبي، ابو منصور، **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق: فائز محمد، وآخرين، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣.
- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، ط ٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠.
- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط ٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩١.
- الجابري، محمد عابد، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين، الجزء الأول**، ط لا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، ط ٣، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٨٦.
- الجواهري، إسماعيل بن حماد، **الصّحاح**، تحقيق: أحمد عبدالقادر عطار، ط ١، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر، ١٩٥٦.

- حسان، تمام، **اللغة العربية، معناها ومبناها**، دار الثقافة ، ط.لا، الدار البيضاء، المغرب.
- الحصادي، نجيب، **جدلية الأنا - الآخر**، ط ١، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٦.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **المقدمة**، دار الجيل، ط.ب.لا ، بيروت، لبنان.
- الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف، **مفاتيح العلوم**، تحقيق: نُهَى النَّجَّار، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٩٣.
- ابن دريد، أبو بكر محمد، **جمهرة اللغة، الجزء الأول**، ط لا، دار صادر، بيروت، لبنان.
- رسو، جان جاك، **محاولة في أصل اللغات**، ترجمة: محمد محجوب، ط٩، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.
- ريكور، بول، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.
- الزمخشري، أبو لقاسم محمود بن عمر، **المفصل في صناعة الإعراب**، تحقيق: علي بوملحم، ط١، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ١٩٩٣.
- ٢١ - سابير، إدوارد، **مدخل للتعريف باللغة**، نقلاً عن: **اللغة والخطاب**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٣.
- السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق: د حمدي عبد الفتاح، ط١، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر، ١٩٩٩.
- السيوطي، **المطالع السعيدة**، تحقيق: طاهر سليمان حمودة، الدار المصرية، ط.ب.لا، الاسكندرية، مصر.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، **المتوكلي**، تحقيق: د: عبدالكريم الزبيدي، ط لا، مشورات جامعة سبها، ليبيا، ١٩٨٦.
- الشلقاني، عبدالحميد، **مصادر اللغة**، ط٢، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٢.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، الجزء الأول، ضبط وتعليق: محمد جابر الحرساني، ط ١، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
- ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، الجزء الثاني، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، ط ١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٨.
- عتيق، عبدالعزيز، **المدخل إلى علم النحو والصرف**، ط ٢، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٤.
- علي، محمد محمد يونس، **وصف اللغة العربية دلاليًا**، ط لا، منشورات جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا ١٩٩٣.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، الجزء الأول، تحقيق: مهدي المخزومي، وآخرين، ط لا، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- اللغوي، أبو الطيب، **مراتب النحويين**، تقديم وتعليق: د. محمد زينهم محمود، ط لا، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ٢٠٣٣.
- المثني، أبو عبيدة معمر، **مجاز القرآن**، الجزء الأول، تحقيق: محمد فؤاد سركين، ط لا، مكتبة الخايمي، القاهرة.
- مفتاح، محمد، **مفهوم النص في مجالين ثقافيين**، نقلًا عن: **انتقال النظريات والمفاهيم**، تنسيق: محمد مفتاح، أحمد بو حسن، ط ١، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الدار البيضاء، ١٩٩٩ م.
- ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الثامن، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، وآخرين، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- النديم، **الفهرست**، تحقيق: أحمد شرف الدين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٦.

A Critique of Non-Epistemic Presence in the Syntactic Discourse

Abstract:

This paper aims to discuss one of the most significant issues that comes under the umbrella of the intellectual studies. This issue concerns with the genesis of the Arabic Grammar in the Middle Islamic Arabic culture. The researcher endeavors to diagnose all the aspects of the historical circumstances that formulate the Arabic Grammar through several questions the Islamic the decision of establishment the Arabic Grammar, in the Islamic Arabic culture, a purely cognitive or an ideological one? Did the aforementioned decision consider to some extant unprecedented triumph for the Bedouin Arabs in exchange for marginalization against the Urban Arabs language? What are the sources of sacredness or holiness of the Arabic Grammar ? To what extent may the critical approach be considered an infringement against the holiness of the Quranic text? In order to answer all these questions, the researcher chose to apply the critical historical approach as the genesis of Arabic Grammar as it is a historical issue in the first place that had been subjected during the course of history to series of studies in order to diagnose it. Therefore, the researcher in this research has to follow the critical approach to examine those studies and clarify their major shortcomings. As a result of the aforementioned approach, the researcher reached to some conclusions that the Arabic Grammar contributed to conveying the Arabic culture from the oral stage to the written one. Consequently, that led to reinforcement of the Language and culture of the Bedouin Arabs in exchange of marginalization of the culture and language of the Urban Arabs.

Key words: Arabic Grammar, Middle Islamic Arabic culture.

The Author:

Dr. Abdulbast Othman Ali Madi

- Ph.D. in Philosophy (The Contemporary Arabic Thought) and Ph.D. in Philosophy (The history of Arabic Science).
- Member of the Academic Committee of the Journal of Human Sciences, University of Sebha. (2018-2020).
- Member of the Committee for preparing the Scientific Research Ethics Guide, University of Sebha. (2020).
- Associate Professor, Philosophy Department, College of Arts, University of Sebha, Libya.
- Chairman of the Technical Committee for Publications, Composition, Publishing and Translation, University of Sebha. (2017-till now).

Publications

Books:

- 1- Criticism of the Postpositivist Discourse: Critical Study of the Cognitive stipulations of Karl Popper & Thomas Kuhn, The General Culture Council, Sirte, Libya, First Edition, 2008.

Published Research:

- 1- The Ideological Normalization of Cognitive Concepts: the Estrangement Model of Al-Jabri, Journal of Human Science, Sebha University, Volume 2, No. (1), 2003.
- 2- The Ideological Reading and the Attempt of Writing a Universal History, Journal of Human Sciences, Sebha University, Vol. 2, No. 2, 2003.
- 3- Discourse of Fall and Fall of Discourse, Journal of Studies, Centre of Studies and Research of Green Book, Fifth year, No. 19, Tripoli, Libya, 2004.
- 4- The Rational Justification of Irrational Discourse: Al-Ghazali and Discourse of Dignity, Journal of Social & Human Sciences, National Centre of Research & Development, Vol.15, No. 2, Tripoli, Libya, 2005.
- 5- Ethics and Unethical Discourse, National Centre of Research & Development, Vol.18, No. 3, Tripoli, Libya, 2007.
- 6- Hume's Epistemology and the Philosophical Rooting, Journal of Human Sciences, Sebha University, Vol.7, No. 1, 2008.
- 7- The Illusion of Historical Reading: Ghazali Vs. Al-kind, Journal of Human Sciences, Sebha University, No. 2, 2017.
- 8- Criticism of the Cognitive Claim in the Contemporary Arab Discourse: Zaki Naguib Mahmoud as a Model, Journal of Human Sciences, Faculty of Arts, Benghazi University, No. 43, 2018.
- 9- Contemporary Arab Discourse and the Originality of Arab-Islamic Philosophy, University Journal, General Syndicate of Faculty Members, No. 27, Spring 2018.
- 10- Criticism of the Cognitive Claim in the Contemporary Arab Discourse: Muhammed Abed Al-Jabri as a Model, Journal of Human Sciences, Faculty of Arts, Sebha University, No. (1), 2019.

10.34120/0757-042-580-001

Monograph 580

A Critique of Non-Epistemic Presence in the Syntactic Discourse

Abdulbast Othman Ali Madi, Ph.D.

**Department of Philosophy - College of Arts
Sebha University
Libya**

عزيزي القارئ:

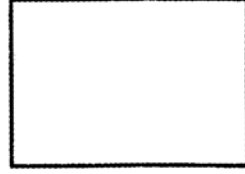
يسر أسرة تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية أن ترحب بكم وتتقدم لكم بأطيب التحيات، شاكرين لكم سلفاً تعاونكم من أجل تطوير الحوليات؛ وذلك من خلال إجاباتكم عن هذه الأسئلة:

- ١ - العمر: سنة
- ٢ - الجنس: ☐ ذكر ☐ أنثى
- ٣ - بلد الإقامة: ☐ الكويت ☐ خارج الكويت (انكر)
- ٤ - التعليم: ☐ ثانوي ☐ جامعي ☐ ماجستير ☐ دكتوراه
- ٥ - طبيعة المهنة: ☐ أكاديمي ☐ إداري ☐ مهني ☐ أخرى (وانكرها) ...
- ٦ - مواضيعك المفضلة: ☐ أدبية ولغوية ☐ سياسية ☐ اجتماعية ونفسية ☐ تاريخية ☐ ثقافية ☐ أخرى (وانكرها) ...
- ٧ - كيف تحصل على الحوليات؟ ☐ شراء ☐ اشتراكاً ☐ استعارة ☐ لا
- ٨ - هل تصلك الحوليات في الوقت المناسب؟ ☐ نعم ☐ لا
- ٩ - رأيك في حجم الحوليات؟ ☐ كبير ☐ متوسط ☐ صغير
- ١٠ - كيف ترى موضوعات الحوليات؟ ☐ متنوعة ☐ غير متنوعة
- ١١ - ما الطابع العام للحوليات من وجهة نظرك؟ ☐ لغوي ☐ اجتماعي ☐ تاريخي ☐ جغرافي ☐ متنوع
- ١٢ - هل تقرأ الحوليات بانتظام؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٣ - هل تقرأ الحوليات فقط إذا كان موضوعها له علاقة بتخصصك؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٤ - هل تقرأ الحوليات فقط إذا كنت ستستعين بمادتها كمرجع لبحث؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٥ - هل تحتفظ بالحوليات بعد قراءتها؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٦ - اقتراحاتك لتطوير الحوليات وتطوير خدماتها للقارئ:

.....

.....

.....



حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية
مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
ص.ب: 17370 الخالدية
الكويت 72454
دولة الكويت

البريد الجوي
BY AIR MAIL
PAR AVION

إصدار شهري

«تصدر مؤقتاً كل ثلاثة أشهر»

نعنى بشؤون الأنظمة والمحاماة



أهداف المجلة :

- * طرح ومعالجة شتى قضايا العصر ذات الطابع الشرعي والقانوني مع التركيز على إبراز الفقه الإسلامي وتبيان تميزه وشموليته في معالجة تلك القضايا .
- * أن تكون ساحة إعلامية لنوعي الإختصاص الشرعي والقانوني يقدمون من خلالها البحوث والدراسات ، فضلاً عن التحقيقات الصحفية المتميزة ذات العلاقة .
- * نشر الوعي بأهمية المحاماة ، وحاجة الناس إليها والتأكيد على أن المحاماة علم ، فن ، ورسالة .

دعوة للمشاركة :

- * يسر «المحامي» دعوتكم للمساهمة عبر صفحاتها في كل الشؤون الشرعية والقانونية من بحوث ودراسات ومقالات أو تحقيقات .
- * تقدم المجلة مكافأة عن المقالات والمواضيع التي تقبلها للنشر .

رئيس التحرير :

المحامي / طارق المزني

سكرتير التحرير :

حسين العسكر

مسؤول إشتراكات :

خالد يس

الهيئة الاستشارية :

فضيلة الشيخ / عبد الله البسام

فضيلة الشيخ / مصطفى الزرقا

فضيلة الشيخ / سعد البريك

سعادة الدكتور / سعود الدريب

سعادة الأستاذ / عبدالله السبهان

سعادة الدكتور / عبدالفتاح خضر

سعادة المستشار / أحمد منير فهمي

الاشتراكات: المملكة العربية السعودية : ١٠٠ ريال في السنة (للأفراد والمؤسسات)

الدول الأخرى : ٢٧ دولار أمريكي (للأفراد والمؤسسات)

تدفع الاشتراكات باسم المجلة ، بشيك مسحوب على أحد المصارف السعودية أو بتحويل مصرفي باسم رئيس التحرير : حساب رقم ٥٦٤٩/١ - شركة الراجحي المصرفية للاستثمار - الرياض - فرع الروضة .

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير : ص . ب ٦٨٧٤ الرياض (١١٤٥٢)

هاتف : ٤٦٥٢٧٢٥ (٩٦٦١) / فاكس : ٤٦١٣١٥٢ (٩٦٦١)

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
صدر العدد الأول منها في يناير عام 1975م

رئيس التحرير

أ. د. عثمان حمود الخضر

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بشؤون
منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف المجالات العلمية.

ومن أبوابها

■ البحوث العربية

■ البحوث الإنجليزية

■ البحوث الفرنسية

الاشتراكات

ترسل قيمة الاشتراك مقدماً بشيك لأمر - جامعة الكويت
مسحوب على أحد المصارف الكويتية

داخل دولة الكويت : للأفراد : 3 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول العربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول الغير عربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً

توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

ص.ب: 170073 الخالدية - الرمز البريدي: 72451 الكويت

تلفون: 24984067 - 24984066 - 24833705 (965)

البريد الإلكتروني: jgaps@ku.edu.kw

موقع المجلة: www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jgaps

f : jgaps.kuniv

t : jgaps_ku

@ : jgaps.ku

المجلة التربوية



مجلة فصلية، تخصصية، محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير: أ. د. سلطان غالب الديحاني

نُشِرَ:

البحوث التربوية المحكمة

مراجعات الكتب التربوية الحديثة

محاضرات الحوار التربوي

التقارير عن المؤتمرات التربوية

وملخصات الرسائل الجامعية

❖ تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.

❖ تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت: ثلاثة دنائير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.

في الدول العربية: أربعة دنائير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.

في الدول الأجنبية: خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب. ١٣٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955

الكويت هاتف: ٢٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٢٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٢٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: joe@ku.edu.kw

مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْأَدَبِ الْإِسْلَامِيِّ

فَصَلِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَحْكَمَةٌ تَصْدُرُ عَنْ مَجْلِسِ الدِّرَاسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ بِجَامِعَةِ الْكُوَيْتِ
تُعْنَى بِالْبَحْثِ وَالدراسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور : عبدالرزاق خليفة الشايحي

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤هـ - أبريل ١٩٨٤م

- * تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- * تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوى شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- * تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- * تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص ب ١٧٤٣٣ الخالدية 72455 الكويت هاتف: ٢٤٨١٢٥٠٤ - ٢٤٩٨٤٧٢٣ - ٢٤٩٨٨٠٩٥ فاكس: ٢٤٨١٠٤٣٤

العنوان الإلكتروني: E-mail - jsis@ku.edu.kw - الاشتراكات - هاتف: ٢٤٩٨٦٠٦١ - 1029 - 8908 issn:



alsharia_ku

http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS عنوان المجلة على شبكة الإنترنت:

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى: دار المنظومة www.mandumah.com

تفهرس المجلة وملخصاتها ونصوصها في قواعد البيانات والمعلومات التالية: EBSCO Publishing Products



لجنة التأليف والترجمة والنشر



جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

تشكلت لجنة التأليف والترجمة
والنشر - التابعة لمجلس النشر
العلمي بجامعة الكويت
في عام 1976.

* أهداف اللجنة:

- 1- توسيع دائرة النشر العلمي بمختلف التخصصات العلمية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة الكويت.
- 2- إثراء المكتبة الكويتية بالكتب والمؤلفات العلمية والتخصصية والثقافية وكتب التراث الإسلامي باللغات العربية والأجنبية.
- 3- دعم وتنشيط عملية الترجمة التي تعد من الأهداف الرئيسية التي انعقد عليها الإجماع العربي.

* مهام اللجنة:

طبع ونشر المؤلفات العلمية والدراسية والأكاديمية والكتب الجامعية (Text Book). والترجمة لأعضاء هيئة التدريس التي يرغب أصحابها في نشرها على نفقة الجامعة. وبراعى التوازن في نشر هذه المؤلفات بحيث تغطي مختلف الاختصاصات في الكليات الجامعية.

توجه جميع المراسلات باسم رئيس اللجنة على العنوان التالي:

لجنة التأليف والترجمة والنشر/ جامعة الكويت

ص.ب: 28301 الصفاة 13144 - دولة الكويت

تلفون: 24984566 - 24984571 (965)

البريد الإلكتروني: atpc@ku.edu.kw

الموقع على الإنترنت: apc.ku.edu.kw/atpc

مجلة فصلية أكاديمية

محكمة تعنى بنشر البحوث

والدراسات القانونية والشرعية

مجلة الحقوق



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الدكتور/ فهد علي الزميع



الاشتراكات

في الكويت	في الدول العربية	في الدول الأجنبية	
٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً	الأفراد
١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً	المؤسسات



توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة الحقوق - جامعة الكويت ص.ب: ٦٤٩٨٥ الشويخ - ب 70460 الكويت

تلفون: ٢٤٨٣٥٧٨٩ - ٢٤٨٤٧٨١٤ فاكس: ٢٤٨٣١١٤٣

E.mail: jol@ku.edu.kw

عنوان المجلة في شبكة الإنترنت <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jol>

ISSN 1029 - 6069



التعاون Attaawun

رئيس التحرير
الدكتور مرزوق بشير مرزوق

صدر العدد الأول

في ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ — يناير ١٩٨٦ م

— تقبل الدراسات والبحوث والمقالات ذات الصلة المباشرة بقضايا دول مجلس التعاون في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية سواء كانت مكتوبة باللغة العربية أو الإنجليزية .

— تشمل على بحث أو دراسة رئيسية إضافة إلى الأبواب الثابتة الأخرى تحت عنوان : بحوث — آراء ووجهات نظر / تقارير / وثائق / عرض كتب / يوميات مجلس التعاون / جغرافيا مجلس التعاون / إحصاءات مجلس التعاون

يحررها نخبة من الباحثين والمختصين
يمنح المشاركون مكافأة مالية وفق نظام المكافآت الخاصة بالمجلة

توجه جميع المراسلات الى : رئيس التحرير — مجلة التعاون

ص . ب : ٧١٥٣ — الرياض : ١١٤٦٢

هاتف : ٤٨٨٠٤١٢ (٩٦٦١)

فاكس : ٤٨٢٩١٠٩ (٩٦٦١)

Email : attaawun@gcc-sg.org

KUWAIT JOURNAL OF SCIENCE

An International Journal of the Kuwait University

ISSN 2307 - 4108

A refereed Journal publishes original research in various fields of Basic and Applied Sciences and also Computer Sciences. The Journal is published three times a year by the Academic Publication Council (APC) Kuwait University.

The Journal is indexed and abstracted by major publishing houses such as Chemical Abstract, Science Citation Index Expanded, Mathematical Reviews, SCOPUS, zbMATH, Current Contents, Mathematics Abstract, Microbiological Abstracts, Directory of Open Access Journals (DOAJ) etc.

Annual Subscription

Inside Kuwait:	3 KD	<i>for individuals.</i>
	15 KD	<i>for establishments</i>
Arab Countries:	4 KD	<i>for Individuals.</i>
	15 KD	<i>for establishments</i>
Other Countries:	15 US\$	<i>for Individuals.</i>
	60 US\$	<i>for establishments</i>

Index to KUWAIT JOURNAL OF SCIENCE is available from the Academic Publication Council, Kuwait University.

All Correspondence and Manuscripts directed to:
Professor Mohammad Afzal, Editor-in-Chief
P.O.Box 17225, Khaldiya 72453, KUWAIT
Tel: (+965) 2481 6261, 2498 4414, 2498 4625, 2498 4456.
Fax: (+965) 2484 6725

E-mail: kjs@ku.edu.kw
Website: <http://journals.ku.edu.kw/kjs>

The Journal is now Printed and bounded in the STATE OF KUWAIT by the Al-Khat Printing Press Company. P. O. Box: 26992 Safat 13130 Kuwait
Tel.: (+965) 24844545 Fax: (+965) 24844949
(Email: info@alkhatpress.com)

The Publications of The Academic Publication Council

Journal of the Social Sciences 1973, Kuwait	Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of Law 1977, Annals of the Arts and Social Sciences 1980, Arab	Journal for the Humanities 1981, The Educational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Arab Journal of Administrative Sciences 1991.
---	---	--

المجلة المريية للملوم الإنسانية

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

بحوث باللغة العربية

بحوث باللغة الإنجليزية

بحوث باللغة الفرنسية

مناقشات وندوات

عروض الكتب الجديدة



رئيس التحرير

أ.د / عبد الهادي ناصر العجمي

مجلس
النشر
العلمي



ص.ب: 26585 الصفاة 13126 الكويت- هاتف: (965)24817689- فاكس: (965)24815453 فاكس: (965) 24812514

P.O. Box 26585 Safat, 13126 Kuwait - Tel.: (965) 24817689 - (965) 24815453 - Fax: (965) 24812514

Email: ajh@ku.edu.kw - http:// www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajh

مجلة العلوم الاجتماعية

تأسست عام ١٩٧٣ م. فصلية. محكمة. تصدر عن مجلس النشر العلمي. جامعة الكويت
تعنى بنشر الأبحاث والدراسات في تخصصات السياسة والاجتماع والخدمة الاجتماعية
وعلم النفس والأنثروبولوجيا والجغرافيا وعلوم المكتبات والمعلومات والأعلام



رئيس التحرير:
د. د. مها مشاري السجاري

تفتح أبوابها أمام

أوسع مشاركة للباحثين العرب في مجال العلوم الاجتماعية
لنشر البحوث الأصلية والإسهام في معالجة قضايا مجتمعاتهم

ترحب بالدراسات المقارنة وتشجع على التكامل بين مختلف
تخصصات العلوم الاجتماعية

عرض مراجعات الكتب والتقارير وملخصات رسائل ماجستير
والدكتوراه

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى

EBSCO PUBLISHING

و دار المنظومة www.mandumah.com

توجه جميع المراسلات إلى:
رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية
جامعة الكويت
ص. ب: 27780 الصفاة، 13055 الكويت
تلفون: 00965 24810436
فاكس: 24836026
jss@ku.edu.kw
E-mail jsskuwait@gmail.com

الاشتراكات

الدول الأجنبية	
أفراد	١٥ دولاراً
مؤسسات	٦٠ دولاراً في السنة ١١٠ دولارات لسنتين

الكويت والدول العربية	
أفراد	٣ دنانير سنوياً في الكويت ٤ دنانير في الدول العربية
مؤسسات	١٥ ديناراً في السنة ٢٥ ديناراً لمدة سنتين

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً نقداً أو بشيك باسم جامعة الكويت أو بتحويل مصرفي لحساب
جامعة الكويت رقم ٠٤٢١٠٢٦٠٨ لدى البنك المركزي في الكويت.

IBN / KW 21CBKU 000000000000004202608

Visit our Website: apc.kuniv.edu.kw/jss

حساب المجلة بالتويتر: @jsskuwait1

حساب المجلة بالاسستغرام: @jsskuwait



مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية

تأسس عام ١٩٩٤م - جامعة الكويت



مدير المركز

د. فيصل مخيط أبو صليب

يصدر عن المركز

- * سلسلة الإصدارات الخاصة.
- * سلسلة إصدارات الاستكتاب.
- * سلسلة ملخصات الرسائل الجامعية (المجستير والدكتوراه).
- * سلسلة إصدارات لنشر بحوث الندوات والمؤتمرات.
- * سلسلة الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية.
- * سلسلة التقارير الاستراتيجية.
- * سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي.
- * مجلدات وثائق مختارة لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي.
- * سلسلة الدراسات المترجمة.
- * سلسلة دراسات قياس الرأي العام.

سلسلة الإصدارات الخاصة - سلسلة علمية محكمة

تعني موضوعاتها بمنطقة الخليج والجزيرة العربية، وتهدف إلى إبراز خصوصيتها، ورصد قضايا التنمية بأبعادها الحضارية الشاملة في ضوء المتغيرات الجارية، وتخضع للتحكيم العلمي.

قواعد النشر

- أولاً: أن يكون البحث أو (الدراسة) معنية بشؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية في المجالات الآتية: السياسة، الاقتصاد، الجغرافيا، التاريخ، علم النفس، الاجتماع، الأنثروبولوجيا، التربية، اللغة العربية وآدابها، الثقافة، البيئة، القانون، الإعلام، التراث (الآثار والحضارة والفنون).
- ثانياً: أن تمثل الدراسة إضافة جديدة إلى حقل التخصص.
- ثالثاً: لم يسبق تقديمها أو جزء منها للنشر إلى جهة أخرى.
- رابعاً: ألا يقل عدد كلمات الدراسة عن (٢٥,٠٠٠) كلمة (بحدود ١٠٠ صفحة) (A4) لسلسلة الإصدارات الخاصة والاستكتاب، و (٨,٧٥٠) كلمة بحدود (٣٥) صفحة لسلسلة الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية.
- خامساً: يقدم المركز مكافأة مالية رمزية عن كل دراسة.

نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
الأفراد	٤ د.ك	٤ د.ك	١٤ دولاراً
المؤسسات	٢٥ د.ك	٢٥ د.ك	١٤ دولاراً

توجه جميع المراسلات باسم مدير المركز
ص.ب: ٦٤٩٨٦ الشويخ (ب) - الرمز البريدي: ٧٠٤٦٠ الكويت
هاتف: ٢٤٩٨٤٦٣٩ - ٢٤٩٨٤٦٣٩ - ٢٤٨١٦٨٢٤ (المفتاح الدولي ٠٠٩٦٥) فاكس: ٢٤٨١٤٢٩٥

العنوان الإلكتروني لصفحة المركز
www.cgaps.kuniv.edu

البريد الإلكتروني
Gulf_center@yahoo.com

المراسلات

Advisory Board

Prof. Basil Hatim

American University
Sharjah United Arab Emirates

Prof. Mona Baker

Manchester University
United Kingdom

Prof. Ibrahim Al-Sa'afin

Department of Arabic Language
and Literature - Jordan University

Prof. Abdul Qader Al-Fasi Al Fehri

Department of Arabic Language and
Literature - Mohamed V University

Prof. Ismail S. Muqlad

Department of Political Science
Assiout University

Prof. Hamdi Hasan Abul Enein

Dean, Faculty of Mass Communication
Misr International University

Prof. Mahmoud Al-Sayed Abul-Nil

Department of Psychology
Ain - Shams University

Editorial Board

Prof. Yagoub Y. Al-Kandari

Editor - in - Chief

Prof. Abdallah M. E Alghazali

Department of Arabic
Language and Literature

Prof. Aded El-Aziz Ali Safar

Department of Arabic
Language and Literature

Prof. Taghreed Alqudsi

Information Studies Department

Prof. Numan M. Jubran

History Department

Prof. Hesham Fathy Gad-elrab

Psychology Department

Dr. Abdullah Mohamed Aljasmy

Philosophy Department

Dr. Ibraheem Nagy Al-Hadban

Department of Political Science

Dr. Ahmed Mubarak AlHasem

Geography Department

Maha Ibrahim Al-Msad

Editorial Manager

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Issued by the Academic Publication Council - Kuwait University

A REFEREED ACADEMIC QUARTERLY THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS
RELEVANT TO THE SCHOLARLY CONCERNS
OF THE FIELD OF HUMANITIES AND SOCIAL
SCIENCES.

Volume 42, 2021

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A Refereed Academic Quarterly, Published by the Academic Publication Council - University of Kuwait

A Critique of Non-Epistemic Presence in the Syntactic Discourse

Abdulbast Othman Ali Madi, Ph.D.

Department of Philosophy - college of Literature

Sebha University

Libya



ISSN: 1560 - 5248

Monograph -580 Volume 42

1443 A.H/2021 (December)