

صورة الإنسان بين المطلق والنسبي في التمثيلات الإسلامية منه خلال بُعد اللغوي

عبد السلام السدي

أستاذ، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة سوسة، تونس

الملخص

ينطلق البحث من محاور نص الموضوع الذي تعتمد الندوة معالجته بناءً على تصوّر متنوّع جاء مفصّلاً في قائمة المحاور الأربعة المعروضة في خطاب الاستكثاب (الديني، والتاريخي، والفلسفي، ثم الأدبي والإعلامي معاً)، وقد اشتملت في جملتها على ١٧ موضوعاً فرعياً. وعلى هذا الأساس وأمام غزارة التنوع المعرفي أترّنا أن نتوخى في إعداد البحث أسلوب المجادلة القائمة على توليد الأسئلة بعضها من بعض وفقاً لما أصبحت تقتضيه آلية «صناعة المعنى» التي تتحرك على منهج الافتراض الاستنباطي. لذلك تدرّجنا في عرض جملة من الأفكار، بعضها تأملات وبعضها خواطر، أثنا بها إسهامنا في هذا الحوار النظري ذي الأبعاد المتعددة.

إن الموضوع المطروح قد اختير له أن يتأسس على عبارة (الإنسان)، وجيء بها في صيغة الأفراد معرّفة بالألف واللام كأداة دالة على «الجنس» أو «الاستغراق» كما يصطّلع أهل الذكر من اللغويين، ولكن عبارة (الإنسان) جاءت عارية عن أي إضافة؛ فلا هي مضاف ولا هي مضاف إليه، وبناءً على هذا الإطلاق جازت قراءتها على احتمالات ثلاثة: إما (مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي العالمي) وإما (ماهية الإنسان...) وإما (صورة الإنسان...). في الاحتمال الأول يتجه البحث نحو الحقائق المقرّرة التي يدّعمها الإجماع الراجح أو الكلي، وفي الثاني ينحو منحى التنظير المجرد بحثاً عن الحد؛ حيث التعريف بذاته غاية منشودة؛ كما في كل استصفاء ذهني خالص، وهنا يتوزع النظر بين ظاهرة الإنسان كتنصّور وظاهرة الإنسان كوجود. وفي الثالث يتحوّل الخطاب إلى بحث في المُدرّكات حيث يكون تمثّل الإنسان للحقائق مقدّماً على جوهر الحقيقة الذي يعسر ضبطه والإجماع على إدراكه لاستعصائه على البرهنة والاستدلال.

من أجل كل ذلك فضلنا أن نتناول ركناً واحداً من أركان جسور الانتماء، نعلم أنه على غاية من الدقة والخفاء، وهو حدّ الإنسان في مخيال التراث العربي الإسلامي انطلاقاً من بُعد اللغوي صادرين في ذلك عن التعريف الأساسي الذي هو من الإرث الإنساني العتيق، والذي تلخصه القولة المأثورة: «الإنسان هو الحيوان الناطق». هكذا يتناول البحث برمته صميم علاقة الإنسان مطلقاً بلغته مطلقاً، ثم علاقة الإنسان العربي تخصيصاً بلغته العربية تحديداً، ومن ثمّ منزلة هذه اللغة في التمثيلات العامة بناءً على أنها اللغة التي اختارها الله - سبحانه وتعالى - ليُنزل بها آخر الديانات الإلهية وهي الدين الإسلامي الحنيف. كل ذلك في استقراء جدلي يسعى إلى تحسّس الإجابة عن إشكالات فكرية قلقة:

كيف يتسوّغ الفكر الإسلامي - في مستوى التمثيلات الجمّعية - أن اللغة العربية هي «بالضرورة» أفضل اللغات البشرية؟

كيف نوازن بين معجزة خلق الإنسان ناطقاً وقبول مبدأ الأفضلية بين الألسنة البشرية التي هي - بوجودها - من جوهر معجزة الخالق؟

هل من سبيل إلى التوفيق بين البُعد الغيبي المطلق والبعد البشري النسبي في مفهوم اللغة التي بها يكون الإنسان إنساناً؟ وهل في وسعنا أن نفصل في موضوع الألسنة البشرية بين أفضليتين : أفضلية بالنشأة وأفضلية بالاكْتساب ؛ على أن تدرج الأولى ضمن فضاء التمثلات بينما تنزل الثانية في مجال الحقائق المتعينة في الواقع الاختباري، وعندئذ تلتحق الأولى بعوالم الرمز وتظل الثانية في عالم الحسّ المعيش؟
عن كل هذه المساءلات يحاول البحث أن يقدم بعض الفرضيات التي قد تساعد على اقتناص الأجوبة.

مقدمة

إنه لا مجال للفكر أن يشتغل داخل فضاء الموضوع المطروح قبل أن يحاوره من خارج دائرته. وليس في الأمر بحث عن مبررات لما سيقال، ولا استطراف ناشد للمسوِّغات، وما هو بالديباجة الافتتاحية التي تؤانس قارئها عسى أن تشفع للخطاب لدى المتلقي، وإنما هما صيغة الموضوع وطبيعته تجعلانه متعددَ الواجهات، مترامي الأطراف، وقد يعسر - بمجرد نصّه - إدراجه ضمن مجال تخصصي محدد، ولكن محاوره الأربعة المعروضة في ديباجة خطاب الاستكتاب (وهي: الديني، والتاريخي، والفلسفي، ثم الأدبي والإعلامي معاً) هي التي تجعله منخرطاً في حقل الدراسات «البينية»؛ تلك التي تقوم على توالج الاختصاصات، ما يصطلح عليه البعض بالدراسات «التكاملية»، فهو إذن من المدارات الشاملة بامتياز⁽¹⁾.

«الإنسان» موضوعٌ يعني الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع، ويعني عالم النفس وناقد الأدب، بل يعني أيضاً المهتمّ بالمعتقدات والباحث في علم الأديان المقارن⁽²⁾، وقد أحاطت المواضيع الفرعية التي جاءت تفصل المحاور الأربعة في ديباجة الدعوة بكلّ هذه المجالات وبلغت ثلاثة عشر عنواناً.

على تلك الأسس وأمام غزارة التنويع المعرفي، آثرنا أن نتوخى في إعداد البحث أسلوب الجادلة القائمة على توليد الأسئلة بعضها من بعض وفقاً لما أصبحت تقتضيه آلية «صناعة المعنى» التي تتحرك على منهج الافتراض الاستنباطي. لذلك تدرّجنا في عرض جملة من الأفكار، بعضها تأملات وبعضها خواطراً، أثنا بها إسهامنا في هذا الحوار النظري ذي الأبعاد المتعددة.

إن الموضوع المطروح قد اختيرَ له أن يتأسس على عبارة (الإنسان) وحيء بها في صيغة الأفراد معرفة بالألف واللام أداة دالة على «الجنس» أو «الاستغراق» كما كان يصطلح فقهاء اللغة، ثم إنها جاءت عارية عن أي إضافة؛ فلا هي في موقع المضاف ولا هي في موقع المضاف إليه، وبناءً على هذا الإطلاق جازت قراءتها على احتمالات ثلاثة بها يؤول عنوان الندوة إلى تلقينات مختلفة: إما (مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي العالمي)، وإما (ماهية الإنسان...)، وإما (صورة الإنسان...); ففي الاحتمال الأول يتجه البحث نحو الحقائق المقررة التي يدعمها الإجماع الراجح أو الكلي، وفي الثاني ينحو منحى التنظير المجرد بحثاً عن الحد؛ حيث يكون التعريف بحد ذاته غاية منشودة كما في كل استصفاء ذهني خالص، وهنا يتوزع النظر بين ظاهرة الإنسان كتصوّر وظاهرة الإنسان كوجود. وفي الثالث يتحوّل الخطاب إلى بحث في المدركات حيث يكون تمثّل الإنسان للحقائق مقدّمًا على جوهر الحقيقة، الذي يعسر ضبطه والإجماع على إدراكه لاستعصائه على البرهنة والاستدلال⁽³⁾.

من أجل كل ذلك فضلنا أن نتناول ركنًا واحدًا من أركان جسور الانتماء، نعلم أنه على غاية من الدقة والخفاء، وهو حدّ الإنسان في مخيال التراث العربي الإسلامي انطلاقاً من بعده اللغوي صادرين في ذلك عن التعريف الأساسي الذي هو من الإرث الإنساني العتيق، والذي تلخصه القولة الموروثة: «الإنسان هو الحيوان الناطق»، وصادرين أيضاً عن تقدير افتراضي مداره أن صيغة «الإنسان في الفكر الإسلامي...» لا يمكن - بأي حال من الأحوال - أن تُسقط من اعتباراتها أن الإنسان بالأساس كائن ناطق متكلم، مُعبّر، ذو هويّة لغويّة. هكذا يتناول البحث برمته صميم علاقة الإنسان مطلقاً بلغته مطلقاً، ثم علاقة الإنسان العربي تخصيصاً بلغته العربية تحديداً، ومن ثمّ منزلة هذه اللغة في التمثلات العامة بناءً على أنها اللغة التي اختارها الله - سبحانه وتعالى - ليُنزل بها آخرَ الديانات الإلهية، وهو الدين الإسلامي الحنيف. كل ذلك في استقراء جدلي يسعى إلى تحسس الإجابة عن إشكالات فكرية قلقة:

كيف يتسوَّغ الفكر الإسلامي - في مستوى التمثلات الجمعيّة - أن اللغة العربية هي «بالضرورة» أفضل اللغات البشرية؟

وكيف يُوازن بين معجزة خلق الإنسان ناطقاً وقبول مبدأ الأفضلية بين الألسنة البشرية التي هي - بوجودها- من جوهر معجزة الخالق؟

وهل من سبيل إلى التوفيق بين البعد الغيبي المطلق والبعد البشري النسبي في مفهوم اللغة التي بها سيكون الإنسان إنساناً؟ وهل في وسعنا أن نَفصل في موضوع الألسنة البشرية بين أفضليتين: أفضلية بالمنشأ وأفضلية بالاكْتساب، على أن تدرج الأولى ضمن فضاء التمثلات بينما تنزل الأخرى داخل أسوار الحقائق المتحينة في الواقع الاختباري، وحينئذ تلتحق الأولى بعوالم الرمز وتظل الثانية في عوالم الحسّ المعيش؟

عن كل هذه المساءلات يحاول البحث أن يقدم بعض الفرضيات التي قد تساعد على تحديد الأفق الذي يُتيح جواباً ما من إجابات متعددة محتملة. ولكن مسعانا يبقى محكوماً بتسليم مبدي نصه ألا إنسان بلا لغة، وألا لغة بلا هويّة.

إن تكن الهويّة هي الانتماء ذاته فإنها واحدة لا تتعدد، وإن تكن جسراً إلى الانتماء فإن للجسر أعمدة تتعدد فتتعدد بذلك أركان الهويّة وتتصاقب ملامحها في حركة تضافرية جاذبة، ولك حينئذ أن نتحدث عن «الهوية الوطنية» التي قوامها الأرض والجغرافيا، وكان القدماء يصطلحون عليها بالبيضة أو بالحِمْى، وجنحت أدبيات السياسة في العصر الحديث إلى اعتبار الحدود الجغرافية الرمز الأعلى لما يُسمى بالسيادة الوطنية، ولك أن نتحدث عن «الهوية الحضارية» من حيث هي توظيف للزمن التاريخي واتكأً على منجزاته الثقافية، وإن شئت أو مأت إلى «الهوية السّلالية» تمييزاً للأعراق في مفهومها النبيل الذي تشرحه علوم التوارث والجينات، ولن يعترض عليك معترض لو جعلت ضمن مرجعيّات الانتماء «الهويّة العرقية»؛ إذ هي من أقوى سمات القناعات الحميمة التي إذا اشترك فيها الأفراد تحوّلوا إلى ائتلاف جمعيّ مُوحّد. وإذ قد استأنسنا بتضافر أعمدة الجسر الفاتح لعبور جدول الانتماء فلا مهزّب من تسويغ اعتماد «الهويّة اللغويّة»، ولك أن تعتدّ بها اعتداداً خاصاً إذ هي - من بين كل أعمدة الجسر- العماد الوحيد الذي يتهياً للفحص العلمي، فيتقبل التشخيص الموضوعي، وينصاع للاختبار العقلاني خارج دوائر القناعات الحميمة، أو الميولات المذهبيّة، أو التوظيفات السلطويّة.

على هذا الاعتبار يتجوّز الناس لأنفسهم أن يقولوا إن الهوية هويّات، فيردّ عليهم الرادّون: الهوية واحدة أو لا تكون، وكثيراً ما تعزى صرامة الردّ إلى خشية في الضمير مكتومة مفادها أن القول بتعدد الهويات يمكن أن يكون مطية لتفتيت جوهر الانتماء بحدّ ذاته.

في قناعاتنا الحميمة - نحن العرب - أن لغتنا العربية هي أفضل اللغات، وأغناها، وأرقاها، وهي أبقى اللغات وأشرفها. نقول ذلك على وجه الإطلاق، ونرسل أحكامنا بجزم دون أن نشعر بالحاجة إلى تخصيص ولا إلى إضافة تدقيق بسيط ولو على سبيل التحري، وإذ نؤكد ذلك فلا يخطر ببالنا أن نقول - على سبيل المثال -: إن العربية هي - عندنا نحن - أفضل اللغات؛ إذ من غير الوارد أن نزن أحكامنا بموازين النسبية على الرغم من علو منزلة الرجحان الفكري لدى أهل العقل والتدبير. بل لا غرابة أن ذلك «التنسيب» الحصيف بقولنا «هي عندنا نحن أفضل اللغات» لو تعمّدناه لكان كفيلاً بأن يغضب، وأن يثير، وقد يستنفر السامعين فيحضمهم على اتهام الخطاب وإدانة صاحبه. وفي قناعاتنا الحميمة أيضاً أن اللغة العربية هي منذ الأزل أسنى اللغات وأجملها، وهي بكل صفاتها تلك موعودة للخلود مثلما هي وافدة من الأزل، فيها ما ليس في غيرها، ويكفي أن بين أصواتها صوتاً اختصت به فسُميت به. ولو أنك جئت واحداً من بني قومك - من أي فئة ينحدر وإلى أي حقل معرفي ينتمي - تسأله: ما بال كل الناس في كل الثقافات وفي كل العصور على يقين جازم بأن لغتهم القومية المخصوصة هي أفضل اللغات على الإطلاق؟ لأجابك دون تردّد إنهم على ضلال، وربما أضاف أو أضمر: ليس من قوم على صواب في هذا إلا نحن!

ما كان هذا الإلماح الذي أسلفنا جديراً بالتذكير لولا أن بعض الحقائق في الفكر الإسلامي قد رسّخت أمرين: أن الإنسان بلغته، وأن اللغة ظاهرة طبيعية اجتماعية في آن واحد، تتولد وتنمو وتحيا، وقد يطول عمرها أو يقصر، وأن بقاءها مشدود إلى أسباب موضوعية ترتبط جميعاً بمنظومة المجتمع وتقلبات الدهر معه أو عليه؛ اقتداراً وغلبة أو تخاذلاً وهواناً. ولكن هذه المسلمات لم تكن بمنأى عن دائرة الانتماء التي تحتضن داخل محيطها كل القناعات الإيمانية الحميمة التي بها يستقيم التخاطب، ويسلم التواصل، وينجو القلب من جموح العقل وشطط تقصّيه للعلل والأسباب. هنا تحديداً تتجلى ملامح

الإشكال الذي نعالجه، وهنا تخصيصاً تتكشف سمات التعاضل الفكري وانشقاق العناصر التي تؤثت معادلته.

في الفكر الإسلامي لا معنى للإنسان مجرداً من اللغة، وحتى في أشد لحظات «الصمت» التي انسأقت إليها بعض النوازع من فرط استلهام الروح على حساب الإفصاح - كما حصل مع المتصوفة بكل مناحيهم - فإن اللغة قد كانت هي الفيصل الحاضر سواءً لتقول ما يُقال أو لتقول عمّا لا يُقال إنه لا يقال، وكيف لا تستدعي الذاكرة هنا تلك العبارة الأثيرة التي تعلن بالقول عن لحظة الصمت : «ما يدركه الحس ولا تؤدّيه الصفة» وهي المكافئ الموضوعي لعبارة أخرى تأتي لتؤازرها ثم تنقضها أو تنقضها لتؤازرها، تلك التي تتحدث عن «المضمون به على غير أهله». نعم ! هي اللغة حاضرة حتى في أقصى درجات الرمزية؛ حيث تتحول بذاتها إلى «شفرة» مُلغزة كأنها الأُحجية والحال أنها خلقت أداة بيد الإنسان لفك شفرات الوجود.

سؤالنا ليس في المضامين، إنما هو في المنهج، والمنهج صورة لآليات اشتغال الفكر في المضامين. الإنسان واللغة في الفكر الإسلامي معناه - عندنا - اللغة بين العقل والوجدان، ومعناه أيضاً اللغة بين الأداة الوظيفية وقيم الانتماء، وهذا يقتضي بالضرورة التعرّيج على اللغة في تماهياها بين الذات والهوية، وليس بيننا وبين الأسئلة الأعمق إلا مسافة شبر واحد: هل بوسعنا أن نعرّف اللغة بين المطلق والنسبي فنجعل تعريف الإنسان صدى لتلك المعادلة على استعصائها؟ وأخيراً أباستطاعتنا أن نمسك بحقيقة الإنسان متكلماً، ناطقاً، معبراً، أم ليس لنا إلا أن نقتطف صورته من خلال تمثلاتنا التي هي من فضاء المدركات لا من عوالم الوقائع المتعينة في الوجود؟ باقتضاب شديد: ها نحن نغادر في مجال الخطاب دائرة البث والإرسال لنحلّ في قلب دائرة التلقي، وهو ما يترجم الانتقال من صناعة المعنى المراد إلى إدراك الدلالات بعد تأولها.

إن لمسألة الإنسان في الفكر الإسلامي جذوراً وخبياً. فللعبية عند أهلها منزلة تاريخية أثيلة، ونزول القرآن على من اصطفاه الله آخر المرسلين قد أكسبها منزلة خاصة لدى العرب ولدى المسلمين كافة، ولكنك لو سألت من شئت من العامة أو الخاصة أو من خاصة

الخاصة: أنزول القرآن باللغة العربية هو الذي أضفى عليها قداسته، أم إنها قد تقدّست منذ كانت، ولما نزل بها القرآن تماهت قداسته مع قداستها؟ فسَيَحَارُّ جواباً، وربما ارتاب في نفسه ثم فيك. وإذ لم نكن في سياق الجدل المأثور الذي ترامت مسائله حتى تناءت إلى علوم التوحيد والعقيدة وإلى علم الكلام ومبحث الصفات فإلى علوم القرآن برمتها، فإننا نعود إلى مُرَبِّعنا الأول منذ الانطلاق: هل للإنسان من هوية في معزل عن هويته اللغوية؟ وإذا افترضنا أن قولنا «إن الإنسان بلغته» صحيحٌ صادق فكيف نفسّر التمثلات السائدة بأن قولنا «إن العربيّ بعربيته» هو أصدق وأصحّ من كل ما يتردد في الثقافات الأخرى؟

وقد يزداد سؤالنا الافتراضي كفاءة ووجاهة حين نعرج على وضع اللغة العربية في أيامنا هذه، وحجم الأخطار التي تتهددها في وجودها، ويمكن أن تذهب بريحها، محاولين تشخيص الأسباب العارية والعميقة التي تحجب الرؤية الموضوعية، وتحوّل دون معالجة الظاهرة بعقلانية الفكر العلمي. والحقيقة أنه ما من حضارة إنسانية ازدهرت وتألقت إلا وكانت لغتها رمزاً لازدهارها ولتألقها، كذا كان في الماضي مع حضارة الرومان وحضارة اليونان وغيرهما، وهذا من الحقائق العامة يتنادى به العلم والعقل والتاريخ، إن همساً أو صداحاً، لذلك فهو يَصْدُق في كل الحقب التاريخية، وهو أصدق على كل الثقافات الإنسانية الحديثة أو المعاصرة، ومن شدة التلاحم الرمزي القائم بين المنجز الحضاريّ العينيّ واللغة التي تعبّر عنه وتجسّد له ثقافته ينشأ لدى أبناء تلك الحضارة - ومن تبعهم - وهمّ عنيده مداره أن اللغة التي بها صارت تلك الثقافة أرقى الثقافات في تلك الحقبة من التاريخ هي نفسها أفضل اللغات الإنسانية على الإطلاق بلا منازع.

وتكتسي هذه الحقيقة العامة لدى العرب خصوصيات إضافية تزيدها رسوخاً وثبوتاً، فقد أعانت الرسالة المحمّدية - على صاحبها أزكى السلام - اللغة العربية على أن تتوطن في نفوس أهلها، فتلج مكاناً أحاسيسهم، وتسكن أعلى المراتب من ضمائرهم، حتى انصهرت بها مشاعرهم الفردية والجماعية، وإذ قد دخلت اللغة عالم المقدّس من أبوابه الكبرى منذ انجلى القرآن كرسالة تحمل أمانة مضمونها، وكنصّ معجز يَصْدَح على امتداد الزمن بصدق من جاء عن ربّه بالرسالة؛ فقد قام حاجز نفسيّ بين موضوع اللغة ونواميس العقل الخالص، وها هما اللغة والعقيدة تتساقيان نسغ المقدس وتنضويان معاً تحت تجلّة

الإيمان حتى عُدَّ من الفضائل ومكارم الأخلاق أن تصون ورقاً عليه كتابة عربية بصرف النظر عمّن خطها وعمّا تضمنه الخط من معان ودلالات.

من المُجدي - في باب التأمل والاستذكار - أن نستدعي ذلك التأسيس التاريخي الذي تصاهر فيه المنطق العقلي مع المنطق الغيبي في وئام استثنائي حوّل التمثلات الإيمانية إلى استدلالات برهانية متجذرة في حقائق التاريخ. وإذا جاز لنا أن نزعم أن الفكر الإسلامي قد صاغ نظرية كاملة متماسكة في مفهوم الإنسان فعلينا في البداية أن نسلم بأن الفكر الإسلامي قد أنتج نظرية شاملة تخص الظاهرة اللغوية، ولم يكن ذلك إلا محصولاً طبيعياً لعوامل تاريخية تصبّ جميعاً في ميزة الحضارة العربية التي اتسمت قبل كل شيء بالمقوم اللفظي حتى كاد تاريخ العربي يتطابق وتاريخ سلطان اللفظ في أمته. ولم تكن معجزة الرسول إليهم إلا من جنس حضارتهم في خصوصيتها النوعية. وهذا ما استقرّ لدى المفكرين منهم منذ مطلع نهضتهم. ويكفي أن نراجع ما قاله الجاحظ في إشارات الدالة الأولى⁽⁴⁾ قبل أن يرقى منهج الاستدلال إلى سنمه الأعلى مع القاضي عبد الجبار بعد الجاحظ بقرن ونصف القرن:

«كان ﷺ ربما اقتصر فيمن يردُّ عليه من الوفود على أن يقرأ عليه شيئاً من القرآن، وربما كان يحتاج إلى إظهار معجز غيره، وربما يكرّر قراءة القرآن عليهم؛ وذلك لأنهم، أو أكثرهم، وإن كانوا بالإدراك والسمع يُعرفون بالميزية، فقد كان فيهم من سبق إلى الشبهة، كما أن فيهم من يقصّر في المعرفة من غيره، وفيهم المعاند، فبحسب ذلك قد كان ﷺ، يحتاج في كلٍّ منهم إلى ما هو أخصّ به، وفيه أوقع. وعلى هذا الوجه رتب - تعالى - المعجزات فجعل المعجز الذي أظهره على موسى مما الأغلب وضوحه لأهل زمانه وانكشافه لهم، فقد كانوا يتعاطون السحر فلما ورد عليهم ما ورد من انقلاب العصا حيّة آمنوا لظهور الأمر. وكان اعترافهم وإيمانهم مقوياً لدواعي غيرهم إلى البصيرة وشدة التأمل؛ لأن من حق التابع أن يكون مقتدياً بالمتبوع تقليداً أو سالكاً سبيله بالتأمل، وكذلك فعل - تعالى - فيما أظهره على عيسى مما بهر عقول الأطباء في زمنه، وفيما خصّ به آدم - عليه السلام - من تعريف الأسماء، إلى غير ذلك. ووجه الحكمة في ذلك ظاهر؛ لأنه لو أظهر على كل أحد منهم

في زمانه ما يخرج عن طريقة القوم لكثرت الشبه وقلّ التصديق، وإذا ظهر ما لا يخرج عن طريقتهم قويت البصائر، وانكشف وجه التعذر، فيكثر التصديق وتقلّ الشبه. وعلى هذا الوجه أجرى - تعالى - عادة الرسول ﷺ، في أن خصّه بالقرآن الذي هو مُشاكل لصناعتهم وطريقتهم، غير خارج عن الأمر الذي يشتدّ به اهتمامهم، ويقوى له افتخارهم، وتظهر فضائلهم ومحاسنهم لكي تقلّ الشبه للعارف المقدم فيعرف اضطرار المباينة، والأتباع فيعرفون بعجز الرؤساء منهم، مع توفر الدواعي، مثل ما يعرفه ذوو البصيرة منهم وتقوى دواعيهم إلى النظر حالاً بعد حال من حيث لا يغيب عن الأسماع على طول الدهر، ولدخوله في جملة الباب الذي يقع منهم فيه التنافس، ولأن وجه الإعجاز فيه لا يتغير كما أن شريعته لا تزول على الأوقات»⁽⁵⁾.

ليس من المصادفات الجزافية أن يؤسّس لهذا التصاهر المنطقي بين العقل والإيمان أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ثم يرقى به إلى تمامه الأعلى القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، وهما العُمدتان بين عمّد العقلانية في تراثنا، بل هما رمزان عاليان للاحتجاج على منزلة «الإنسان في الفكر الإسلامي». فليس «اتفاقاً» - إذن - أن ينسج خيوط ذاك النص الذي أوردناه من آلت إليه رئاسة الاحتكام إلى العقل امتثالاً لوصايا النص المؤسس لغزارة النظر والتدبر والإبصار حين كانت اللغة هي محور التأمل النظري، ومدار التجريد الذهني، من حيث هي ظاهرة إنسانية شاملة قبل أن تداخلها مرجعيات الاعتقاد الإيماني بمقتضى اندراجها في قضية «الصفات» ومدى تصاقبها مع القدم أو الحدوث. وسنرى كيف اهتزت قواعد الاحتكام العقلاني لما خيف على نقاء العقل من غيوم الريبة، وحين تضاءلت براءة التأويل أمام تسامق قائمة التهمة الجاهزة.

ما نريده ومن أجله جُلبنا كل هذا الجولان هو الانتباه إلى ظاهرة «فكرية نفسية» تكاد تسمّ تاريخنا الحضاري في موضوع الإنسان واللغة، وهي التي أملت علينا إثارة المعادلة التقابلية بين «المطلق والنسبي». فالعرب في مجمل أمرهم، وفي كل مراتب سلطنتهم - من جموع العامة إلى صنّاع القرار السياسي ثم إلى نخبهم الفكرية - مأخوذون بالاطمئنان المتجدّد الدائم أن لغتهم - بكل جلائها وعلوّ شأنها - لا يمكن أن تنال الأيام منها فضلاً عن

أن تنقرض أو تندثر، فذلك مما هو غير وارد ولا محتمل؛ لأنه يناقض القداسة التي سبق لهم أن اعتقدوها بشكل قاطع، إنه الاطمئنان الذي ورّثهم سكينه في النفس حلّت محلّ تيقظ الوعي فامتصّت منهم تدفق التوتر التأملي التّواق. هم يخلدون إلى ما اختزنوه من كفالة قدسية حول مصير لغتهم حتى جنح بهم التسليم إلى أنهم ينعمون باليقين الغيبي.

إن هذا - تحديداً - هو مركز اهتمامنا في سياق بحثنا هذا، ونحن نشير الموضوع لا من زاوية صحته أو صوابه ولا من زاوية خلخلة أسسه بالارتياب أو النقض، ولكننا نثيره مستكشفين حيثيات حصوله، ومتسائلين كيف حصل هذا الإجماع أولاً، ثم كيف عمّ الظن أنه مسنود بالكفالة الإيمانية. لقد سبق للناس أن جاؤوا إلى المبدأ السامي القائل بعلو شأن «التوكل» كقيمة من قيم الاعتقاد فاستلوه من سياقه، واختطفوه ثم حرّفوه بعد أن تناسوا قصة «أعقلها وتوكل على الله»، فصنعوا منه ثقافة اتكالية أعدتهم حتى أوهنتهم. وليس شيء مما خلعه على اللغة وسافروا به وبها إلى الأقصى بصامد لا أمام منطق العقل ولا حتى في دائرة العقيدة الخالصة من شوائب التأويل، وإنما هو الجموح يبدأ هيناً بلحظة بريئة من الحماس، فيتحفز قفزاً حتى يرسو على الشطط الآثم بعد أن يكون الظن قد فعل فعله وتراكم طبقاتاً على طبق.

إن اللغة في تاريخ الفكر الإسلامي هي الإنسان، وإن الإنسان هو الإيمان، والإيمان مشدود إلى ثقافتين متوترتين، ثقافة الاتكال وما تتضمنه من التسليم، وثقافة المسؤولية وما تستوجبّه من التوسّل بالأسباب، أما الحيف الأكبر فكان الوهم بأن القطبين متنافران متصادمان.

ومن قوّة سلطة التمثلات على القلوب وانحجاب سلطة الظواهر كما هي في تحقّقها العينيّ شاعت بين التفسير والتأويل أدبيات موسومة بالمغالاة، ولكن الفكر النقدي لا يتصدى لها؛ لأنها جموح نحو تضخيم الفضل وتزكية المجد، فلا يبدو من مبالغاتها ضرر ظاهر، وهو عدول عن الحق والصواب. إن رحلة إضفاء القداسة على اللغة تجذب معها أسفاراً نحو المعادلات الرمزية المترقية دوماً نحو الأعلى، وبناءً على سحر الاطمئنان التوكليّ راح الكثيرون يجتهدون في تفسير النص، ويتأولون بعض آياته الكريمة على مقاس

ما رُسِّخ في المدركات الجمعية من كفالة غيبية، وإذا الآية ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر-٩) تعني وعداً جازماً من الله - سبحانه وتعالى - بأن يصون اللغة العربية صوتاً أبدياً بما أنها لغة القرآن الكريم، وهو ضرب من الإسقاط في الفهم أملاه الوضع الطارئ الذي آلت إليه اللغة العربية، وهذا هو جوهر «التمثل» من حيث هو صانعٌ للمخيال ومساهم في إنتاج «المدركات»، وإلا فالأمر لم يكن وارداً عند نزول القرآن ولا حتى طيلة العهود الأولى، ولهذا السبب ترى المفسرين مُجمعين على مقاصد النص من «حفظ الذكر» وهو ما يلخصه محمد الطاهر بن عاشور بتمحيصه المعهود في «تفسير التحرير والتنوير» قائلاً: «وشمل حفظه الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان فيه بأن يسر تواتره وأسباب ذلك، وسلّمه من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمة عن ظهور قلوبها من حياة النبي ﷺ، فاستقرّ بين الأمة بمسمع من النبي ﷺ»، وصار حُفاظه بالعين عدد التواتر في كلِّ مصر. وقد حكى عياض في المدارك أن القاضي إسماعيل بن إسحاق بن حمّاد المالكي البصري سئل عن السرّ في تطرّق التغيير للكتب السالفة وسلامة القرآن من طرق التغيير له فأجاب بأن الله أوكل للأخبار حفظ كتبهم فقال «بما استُحفظوا من كتابِ الله»، وتولى حفظ القرآن بذاته تعالى»⁽⁶⁾.

وحتى لو أردنا أن نجاري من وسّعوا من دلالة قوله تعالى «الحافظون» بتطبيق مقاصدها على المستقبل الدائم المتجدد فإن ذلك سيقضي تدقيق مفهوم «الذكر» بوقفه على مضمون الرسالة السماوية وإقامة التعالق الحتمي بين القرآن (الذكر الحكيم) والموقف الإيماني الضامن للفوز بالآخرة، ولئن كان كثيرٌ من المسلمين غير العرب يُقبلون على اكتساب حدٍّ أدنى من اللغة العربية فلا يعني ذلك أنها - بمقدار ما يعرفونه منها - لغة حيّة تداوليّة لديهم، قومية الوجود بين اللغات الإنسانيّة.

فالربط الآليّ بين حفظ الله - عز وجلّ - للذكر القرآنيّ ووعده بصون اللغة العربية من الضياع تمثّل سوغته طيبة السرائر الإيمانيّة التي تغدق في بياض التأويل بسخاء غزير. وفي الموروث التفسيري ومضات لها بما نذهب إليه وشائج متينة، ففي قوله - تعالى - في مستهلّ سورة القدر ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾، ذهب معظم المفسرين إلى أنه تعبيرٌ قائمٌ

على إطلاق الكلّ وإرادة البعض، وفيهم من ذهب إلى أن القرآن من حيث هو ذكرٌ قد نزل ليلتها دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم نزل منجماً بعدئذ على مدى نيف وعشرين سنة على الرسول الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ بحسب مقتضيات النزول وأسبابه.

نحن - إذن - أمام حالةٍ خاصّة، وهي ترسم لنا مشهداً استثنائياً في الفضاء الفسيح للثقافات حول مفهوم «الإنسان»، ولا مُنجد لنا في فضّ عقدة الإشكال الواقع بين الدوائر الذهنيّة والنفسية والعقدية إلا معالجة الظاهرة من جذورها عسى أن نتوصّل إلى إعادة التأسيس التأويلي بعد تفكيك معاذلاته. لما كان العرب المسلمون في أوج عزتهم الإيمانية لم تقم الحواجز بين العقل والمعتقد، بل كان الاجتهاد هو المسلك الطبيعي وهو ارتياد الأسئلة خارج دائرة المحظورات في سعي دائم نحو فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. والحقيقة أن العرب قد صنعوا بفضل الإسلام حضارة، وأنهم - قبل صنعها وعند صنعها وبعد صنعها - قد تخلّصوا من المركبات الثقافية حيال الآخرين بعد أن تحرّروا من العُقد العرقية وفي مقدمتها العقدة اللغوية، وذاك أجاز لهم أن يتدبروا أمر اللغة في مستوى الظاهرة الإنسانية فعالجوها بعيون العقل المتبصرة وكشفوا أسرارها بمجهر الفكر العلمي الخالص، فانتهوا إلى إدراج لغتهم العربية كسائر اللغات في سياق المعايير النسبية نازعين عنها ما يشوب النظر إليها من كوابح وجدانية عاطفية أو مرجعيات غيبية مطلقة. وبذلك صاغ الفكر الإسلامي متصوّراً إنسانياً شاملاً لمفهوم الإنسان من خلال لغة الإنسان.

لقد أكّد كل رواد التراث العربي الإسلامي - دون استثناء - أن اللغة مجموعة أصوات مركبة ضرباً مخصوصاً من التركيب بحيث تضطلع بمهمّة الإبلاغ فأجمعوا على تعريفها بوظيفتها الأدائية لا بقيم ماورائية تثوي في باطنها، ومهما تكن اللغة (فحدّها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) بحسب شيخ النحاة ابن جنّي⁽⁷⁾، ويؤكّد القاضي عبد الجبار رائد العقلانية في علم الكلام نهج أهل التوحيد والعدل «أن الكلام هو ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة»⁽⁸⁾؛ لأن «الكلام هو الصوت في الحقيقة إذا وقع على بعض الوجوه»⁽⁹⁾، ويدقق عمدة البلاغيين عبد القاهر الجرجاني «أن

اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه»⁽¹⁰⁾. وأوضح من ذلك وأعلق بسياقنا - هذا الذي نروم فيه تبيان غُلُوِّ التأويل حين نخرج باللغة من سياق الظواهر الاجتماعية إلى غُلُوِّية الظواهر الغيبية وإيضاح الفوارق الجوهرية بين المطلق والنسبي من خلال التمثلات الذهنية السائدة - ما أفاض فيه إخوان الصفا: «إن الألفاظ إنما هي سمات دالات على المعاني التي في أفكار النفوس، وُضعت بين الناس ليعبر كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس عند الخطاب والسؤال، واعلم أنه لو أمكن الناس أن يفهم بعضهم من بعض المعاني التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة؛ لأن في استماعها واستفهامها كلفة على النفوس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان»⁽¹¹⁾، وسيتولّى ابن خلدون صياغة العبارة المكتنزة الكثيفة التي توجز القول بمنتهى التركيز في أسلوبه التقريري الجازم الذي اختصّ به: «اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني فلا بد أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهي في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم»⁽¹²⁾.

إن كل ما أوردناه - وغيره كثير بلا حصر - يجلو لناظرنا أن الفكر الإسلامي برّمته تعامل مع اللغة على أنها ظاهرة طبيعية عُرْفية اجتماعية ولم يتعامل معها بوصفها ظاهرة قدسيّة روحانية غيبية، ولولا ذلك لما ذهب بعضهم إلى افتراض استغناء الإنسان عنها لو وجد ما يُقيمه مقامها لإبلاغ الآخرين مُراداته. فمن مقتضيات النظر النقدي الخالص - ذاك الذي هو أول أشراط الفكر العلمي - أن يُنزل المرء اللغة منزلتها الطبيعية من ظواهر الحياة الجماعية، وأن يحدّد علة وجودها بأدائها لوظيفة الإبلاغ والتخاطب بغية قضاء الحاجات التي يُمليها العيش الإنساني المشترك، فإذا تفتحت بصيرته على ذلك كان لزاماً عليه أن يستنبط بالنظر العقلي الثاقب أن اللغات البشرية متساوية في أداء وظائفها، كل واحدة بحسب تداول أهلها. وهذا ما اهتدى إليه رُوادُ الفكر العربي الإسلامي وصاغوه في أنصح عبارة.

يقول الجاحظ وهو الأديب الموسوعي، والمتكلم المجادل، والعربيّ المنافع عن عروبتة ضد ثقافة الاستعلاء العرقي الوافد وفود الغرباء: «والإنسان فصيح وإن عبّر عن

نفسه بالفارسية أو الهندية أو بالرومانية، وليس العربي أسوأ فهماً لطمطمة الرومي لبيان لسان العربي، فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح»⁽¹³⁾.

على هذا الأساس بنى النحاة علمهم اللغوي واستنبطوا من علم النحو علم أصوله، وكان ذلك من البداهة بحيث جعلوه كالمعلوم بالضرورة، يقول أبو القاسم الزجاجي في كتابه (الإيضاح في علل النحو): «ونحن نعلم أن الله - عز وجل - إنما جعل الكلام ليعبر به العباد عما هجس في نفوسهم وخاطب به بعضهم بعضاً في ضمائرهم؛ مما لا يوقف عليه بإشارة ولا إيماء ولا رمز بحاجب ولا حيلة من الحيل»⁽¹⁴⁾.

هي اللغات منزوعاً عنها جلابب الوهم الخادع الذي ساق أصحابه إلى تخيل قداسة ذاتية في لغتهم القومية فقعدوا عن نصرتها على الأرض ظانين أنها محمية بالسماء، فلم يكن وهمٌ كوهمهم، ولا شطط في التقدير كشططهم. نسوا أن المقدس والمطلق والسرمدى كلها من شمائل الوجود المتعالي ولا شأن للتمثلات التي تصنعها الظنون بها. إن الأخذ بالنسبية في التقديرات وفي الأحكام قيمة ثقافية عليا، بها يقاس المنجز الإنساني، وعليها يتوقف رأس المال الرمزي، وقد نجازف بالقول إنها السمة القصوى الدالة على أن ثقافة ما هي ذات أفق حضاري شامل تتضاءل فيها إلى أدنى الدرجات نوازع الصراع بين هوية الأنا وهوية الآخر؛ إذ ليس كمثلهما حافظ على الإنصاف الفكري التواق.

إن العرب في عز ازدهارهم الإسلامي قد عرفوا كيف يماهون بين الرؤية الإيمانية والنظر العقلي، ولم تحجب عنهم قوة العقيدة في ضمائرهم وتمكنها من قلوبهم حصافة العقل وصلابة الإدراك، وعلى الرغم من أن سلطة الحقائق النفسية بتفاعلاتها الوجدانية كثيراً ما تنتصر بفعل العادة على مهابة العقل وإملاءاته فإن أصوات الرواد قد علت في هذا الموضوع لهجتها، واحتدّت نبرتها، والجميل الأسرُّ أنها كانت تتحرّك داخل منطقة الدين مستظلة بأفياء العقيدة الراسخة.

ولكن علوم العقيدة بعد أن جمح بها الجامحون فأخرجوها من دائرة علم التوحيد إلى دوائر علم الكلام تلاست فيها القضايا، وامتزج ما هو من مشمولات النظر العقلي الخالص بما هو من منازل التأمل الماورائي. ولئن جنت الثقافة النظرية من ذلك ثماراً متلونة

فإن العلم اللغوي قد انحسر اضطراراً في ملاسبات تتجاوز طاقته تجاوزاً مُجْحَفاً. وإلا فما معنى أن يَعْرِقَ العلم الخاص بالظاهرة اللغوية في بحور الجدل حول أصل اللغة أتوقيف هي أم اصطلاح؟ إنها فتنة فكرية جُرَّ إليها العلم اللغوي جرّاً فكانت حلقة عجيبة من حلقات الافتنان، وشرخاً كليماً في منطق العلم كثيراً ما تشوهت به صورٌ ناصعة أخرى من التأمل العقلاني الحصيف، وكان أن تسرب الشرخ بين المطلق والنسبي في تاريخ الثقافة اللغوية التي على عمادها ترسم صورة الإنسان في الفكر الإسلامي.

معادلة الاختيار بين القول بالتوقيف أو القول بالاصطلاح معادلة ظالمة، فالطرفان ليسا من طبيعة واحدة، أحدهما ينتمي إلى الزمن الغيبي؛ لأنه مرتبط بنشأة الوجود ومبتدأ الكون ومعجزة خلق الإنسان، والثاني واقعٌ في دائرة الزمن الوجودي، هذا الزمن الذي يتحجّن فيه الإنسان وتتحجّن فيه اللغة. ولكن الصراع بين التسليم بالمنقول تقيّداً بالنص أو إيماناً بنص النص من جهة وإعمال العقل اجتهاداً داخل دائرة المنطق الجدلي من جهة مقابلة هو الذي تسلل إلى القضية اللغوية متسرباً إليها من الخوض في موضوع الصفات الإلهية ومن تأويل آية البدايات: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾⁽¹⁵⁾، وحيث أمسى القول بإحدى النظريتين إما اصطفاً وراء سنة الجماعة وإما ارتكناً إلى الذين اعتزلوا ورفعوا لواء العقل فقد انحسر الفكر اللغوي في زاوية الرّيب المذهبية. ليس أدل على هذا من موقف شيخ النحاة ابن جني، فقد خصص للموضوع باباً سماه (باب القول على أصل اللغة ألهام هي أم اصطلاح)⁽¹⁶⁾ نقرأه اليوم فيتملكنا الاستغراب من تأرجح أفكاره كما لو أنه يلاطف إشكالاً مستعصياً، وكل الدلائل تؤكد أنه من أنصار نظرية الاصطلاح، فمنذ المفتح يقول: «هذا موضوعٌ مُحَوَّجٌ إلى فضل التأمل، غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف»⁽¹⁷⁾، ثم يظل يراوح مستشهداً بما لا يورّطه صراحة في أنه من أهل الاعتزال حتى كاد يسقط في تلفيق الأضداد، ولا مفسّر لذلك إلا أسوداد المناخ الفكري بحكم الصراع المذهبي الذي قبض على شرايين السلطة السياسية فأل إلى محن قاسية. ومن طريف ما حصل أن الطبعة المستحدثة لكتاب الخصائص قد تضمنت إشارة من محققها انطلق فيها من الحمدة التي استهل بها ابن جني كتابه قائلاً: «الحمد لله الواحد العدل القديم»، فاستتج منها أن ابن جني من أهل الاعتزال؛ لأنه اصطفى من صفات الله

في الحمدة صفة «العدل» مبيّناً في الحاشية أن معنى العدل عند المعتزلة «يتضمن التكذيب بالقدر، وهو خلق أفعال العباد وإرادة الكائنات والقدرة على شيء»⁽¹⁸⁾. وفات المحقق أن يشير إلى أن ابن جنّي قد كان له من الجرأة ما لم يكن لغيره في ذلك المناخ الثقافي المدلهم حين خصص باباً لقضية الحقيقة والمجاز وهي من المسائل اللغوية التي «تسيّست» في تاريخ الثقافة العربية حتى ولجت قلبَ الرّحى في دوامة التشطّي المذهبي، وقد جاء عنوان الباب صريحاً (باب في أن المجاز إذا كثّر لحق بالحقيقة)، ثم استهل كلامه بجزم صارم: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»⁽¹⁹⁾.

هنا تخصيصاً يظفر مفهوم التمثلات بمبرراته؛ فالمسافة بين التوقيف والاصطلاح هي مسافة ذهنية يتلقفها مبحث المدركات بوجاهة صائبة، وعندما يقول ابن جنّي: «إن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف» لا يصدّق عاقلٌ أنه لا يميّز بين موضوعين مختلفين: موضوع أصل اللغة من حيث النشأة وابتداء الخلق وموضوع تعريف اللغة - في ذاتها ولذاتها - ما هي. تلك المسافة المحدثة للشرح هي نفسها التي نجدها عند ابن خلدون رائد الفكر النقدي الذي يغوص على أسس العلم وبواطن آليات المعرفة. فقد رأيناه كيف يعرّف اللغة بأنها «في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده (...)» وهي في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم». أفبعد هذا التعريف العلمي الحصيف من سبيل إلى ادّعاء الأفضلية بين لغات البشر؟ ولكن ابن خلدون بعد أن ارتقى بذاك الكلام إلى ذرا العقلانية يفاجئنا مباشرة بالقول: «وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد للدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، من المجرور أعني المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى، وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب، وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بدّ له من ألفاظ تخصّه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم من مخاطباتهم أطول ممّا تقدّر به كلام العرب، وهذا هو معنى قوله ﷺ «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً، فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات؛ أي الأوضاع، اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها»⁽²⁰⁾.

فأين نحن من ذلك العقل الخلدوني المكين الذي يزن الكلام بموازين الفكر الموضوعي الثاقب؟ لكأننا أمام «ابن خلدون» آخر، وإنما هو العقلُ يستبصر الظواهرَ حيناً بعين الحقائق وتترأى له حيناً آخرَ بعين التمثلات السائدة والمدركات المسيطرة، فإذا الكون كونان، وإذا فهمُ الوجود وتأويله فهمان وتأويلان، وإلا فكيف تسرب إلى ابن خلدون أن اللغات التي هي كما وصفها أعراف واصطلاحات يمكن لها أن تتفاضل من حيث آلياتها الذاتية في التركيب والبناء وأداء وظيفة الإبلاغ، فكلام ابن خلدون كان يُقبل لو دار على أدبيّة اللغة وشعريّتها، ولكنه كان دائراً على الأداء التعبيري الخالص الذي من أجله عرّف الإنسان بأنه حيوان ناطق. لقد تاه ابن خلدون - في لحظة ذهنية خاطفة - بين منطق العقل البرهاني ومنطق التمثلات الجاهزة، فضاعت منه الومضة النقدية الوقادة، فحصل له ما يحصل لغيره من تناسي «النسبي» لفائدة «المطلق» والحال أنهما لا يتعارضان، كما سنرى.

والأغرب أن يغيب عن ابن خلدون - وهو في القرن الثامن الهجري - أن الثقافة العربية قد علمت إذ ذاك علم اليقين بأن الألسنة البشرية منها ما هو من صنف اللغات الإعرابية ومنها ما هو من صنف اللغات غير الإعرابية، والذي قاله وظن أنه من خصائص اللغة العربية إنما هو مما تختص به كل اللغات الإعرابية بما في ذلك اللغات السامية جميعها.

أما ما ذهب إليه من تأويل للحديث النبوي الشريف «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً» فهو فهمٌ لا يرقى البتة إلى علو منزلة الفكر الخلدوني وشموخه، فما قاله الرسول الأكرم متعلق بالوظيفة البلاغية للغة لا بالوظيفة الأدائية؛ لأن السياق منحرف في دائرة الفصاحة والإعجاز، ولذلك نسبّه لنفسه، عليه الصلاة والسلام، ولو كان مقصده ما تأوّل به ابن خلدون لعمّم الحكم باسم أهل العربية ولقال: «واختصر لنا الكلام - نحن العرب - اختصاراً!».

فإذا عدنا إلى ما نحن فيه من تبيان صورة الإنسان في الفكر الإسلامي من خلال بعده اللغوي تعين أن نذكر بأن القراءة المتأنية والتي تأخذ بعين الاعتبار تكامل الحقائق المقررة مع المدركات المستشعرة وتعيّن علينا أن نوّكد أن العرب قد تخلصوا من عُقدة الآخر فتخلصوا

بذلك من عقدة الذات اللغوية، وأن العرب قد أثبتوا أن الحضارة السويّة ذات الأعمدة الراسية في الأعماق هي التي إذا اكتملت تحرّز أهلها من مركبات الخوف على الذات، ولا سيما الذات الثقافية التي سُلطتها في اللغة. وما من حضارة تظلّ متحفزة تتحرك بهاجس الدعر من الآخر وتندفع بغريزة العداة المفضية إلى مقولات الصراع والصدام والترهب إلا وهي حضارة تفتقر في باطنها إلى عنصر جوهري يَرَأب تشققها الداخلي ويرمم فلول معمارها الخارجي، وتفتقر - من ثم - إلى نظرية في مفهوم الإنسان تكون بالفعل نظرية «إنسانية» بمعنى الشمول الكوني.

ليس هيئاً ولا يسيراً أن يرتقي الطرح العربي إلى منزلة الحوار بين الثقافات فيمسك بأرق ألياف العقلانية في المسألة اللغوية العامة، فإذا به يقدم درساً في نسبة المرجعيّات القيمية، يوجهه إلى أساطين الحضارة اليونانية، وكم نحن في حاجة إلى إعادة إنتاج ذلك الدرس صوب أساطين الثقافات الكونية الراهنة. فهذا ابن حزم - وهو الأديب، والمفسّر، والقاضي، والمجتهد في باب أصول الفقه، والحريص على أن يكون عنوان مصنفه شاهداً على رؤيته الجامعة من (الإحكام في أصول الأحكام) - يقول في معرض الردّ على من أخذتهم العزة بلغتهم لأن القرآن الكريم قد نزل بها: «وقد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات» وهو هنا يتلطف فلا يخصّص القوم الذين يعينهم، وهذا منه كياسة ليس إلا؛ لأنه يقصد أهل الدار من أبناء ثقافته العربية قطعاً. ثمّ يستطرد شارحاً مستدلاً: «وهذا لا معنى له؛ لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نصّ في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (21) وقال تعالى: ﴿فَاتَّمَايَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (22)، فأخبر أنه لم ينزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك».

ولكن ابن حزم يحوّل وجهة الإشكال فيخرج به من دائرة الثقافة الخاصة - التي هي ثقافة الأنا بما أن صاحبنا ابن لها - ويلجج به الأفق الإنساني الأرحب فيطلعنا على أن الوهم وهم حضاري شائع، وأن الخطأ في هذا المجال لما يرتكبه جهابذة الفكر البشري أحياناً؛ ذلك أن السبب الثاوي هو معضلة الانسجام مع نسبة المرجعيّات القيمية في تاريخ

الإنسانية قاطبة. يقول ابن حزم: «وقد غلط في ذلك جالينوس، قال إن لغة اليونانيين أفضل اللغات؛ لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إما نباح الكلب أو نقيق الضفادع» ولا يتردد ابن حزم في تقديم الدرس الذي به يتخلق جنين الإنصاف الثقافي، وبه تتولد تقاليد الاختلاف الحضاري المخصاب: «وهذا جهل؛ لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكر جالينوس ولا فرق».

ثم يلج ابن حزم بالمسألة إلى بؤرتها المركزية ليردّ على الذين قالوا بالأفضلية اللغوية: «وقد قال قوم العربية أفضل اللغات؛ لأنه بها نزل كلام الله تعالى، وهذا لا معنى له؛ لأن الله - عزّ وجلّ - قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولاً إلاّ بلسان قومه. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾⁽²³⁾، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾⁽²⁴⁾، فبكل لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحّيه، وقد أنزل التوراة، والإنجيل، والزبور، وكلم موسى - عليه السلام - بالعبرانية. وأنزل الصحف على إبراهيم - عليه السلام - بالسريانية. فتساوت اللغات في هذا تساويًا واحدًا⁽²⁵⁾.

إنه صوت العقل الناصع المنير يصدح به صاحبه وهو في المركز الأدق من دائرة علوم العقيدة وعلوم التفسير وعلوم التشريع، صوت مضت عليه قرون (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ)؛ أي (٩٩٣ - ١٠٦٤ م) فأين نحن ممن يتوهمون أن تمثلاتهم عن الظواهر هي الحقيقة نفسها وأن حقائق الوجود هي مدركاتهم التي اخترلوها منها، وأن اللغة العربية مكفولة بسندات من المعجزات الخوارق، وأنها بذلك مصونة من التهافت والضياع بفعل المكرّمات، وألا شيء من نصال الأعداء بقادر على أن يصلها؟

سؤالنا المطروح بدءاً لواجد كل مسوغاته في هذا الذي قاله ابن حزم، فكيف تتمثل - نحن - اليوم أن كلام ابن حزم لو جاء به أيّ منا معزولاً عن سنده التاريخي لارتاب الناس في أمره، ولسارعوا إلى قذفه بالتهمة الجاهزة: أنه عليل السريرة، كائد في مرماه، مُتدبّ لخلخلة أعمدة الانتماء.

من القراءة المتبصرة نتبين أن أمّ العضلات في موقف العرب اليوم من لغتهم القومية تتمثل في الوهم الذي ورثوه حول قدسيّة غيبية ترعاها. والعقبة الحرون في أعماق أسرارها متمثلة في عجز ساستهم عن إدراك نسبيّة الأشياء: نسبيّة التاريخ، ونسبيّة المرجعيات

الصانعة للتاريخ، وكذلك نسبة القيم التي إليها يحتكم الإنسان، وبها قد ينصف الإنسان أخاه الإنسان وقد يُجحفه حقه، بل قد ينصف نفسه وقد يلحق بها ضيماً شنيعاً. إن صوت الحكمة الذي يأخذ بنسبية المعايير لم ينبثق عند أجدادنا من دائرة الإدراك العقلي غاضاً الطرف عن دائرة التسليم الإيماني، وإنما نبع من أشرط المعتقد وحلق في فضاء النص المقدس. إن هناك حقيقة مطمورة، غمرها الوهم الثقافي الخادع فأمست مأزقاً تأويلياً.

ليس هناك لغة أفضل من أخرى في المطلق، وكل لغة هي عند أهلها أفضل اللغات. وإذا تفاضلت اللغات فليست اللغة فضلى بالذات والمنشأ وإنما هي فضلى بالاكْتساب، والأفضلية ليست قيمة «محايدة» ولكنها قيمة «مفارقة»، على حد مصطلحات أهل الفلسفة، تنشئها أسباب موضوعية فتبقى ما بقيت أسبابها وتزول ما زالت. صحيح أن اللغة العربية قد كرمها الخالق بأن جعلها لسان الرسالة المحمدية السماوية الخاتمة، وصحيح كذلك أنه اصطفأها ليصوغ بها الإعجاز الأدائي الذي تحدى الإنسان فحملة على الإذعان والتسليم، ولكن ذلك لم يأت كي يدفع إلى الغرور أو ينفخ في مركزية الذات الثقافية، ولئن اختار الله أن يُثبت إعجازه عن طريق اللسان العربي إنه ما كان يعزب عليه أن يُثبت بأي لسان من الألسنة، وهنا تكمن المعجزة لو تفحصناها بمجهر الكشف الثقافي السابح بين أرجاء الحضارات الإنسانية.

لم يبلغنا من تاريخ الثقافات أن أمة تخلصت من عقدة الذات اللغوية بعد أن شيدت صرح حضارتها كما بلغنا من شواهد التراث العربي، وإذا تعين علينا أن نتأول الأمر وأن نكشف عن سره المكنون فالسبيل أمامنا جلية بمجرد وضع المنظار النقدي المترجم عن بصيرة العقل الخالص؛ إذ لا مهرب لأحد من القول بأن الحضارة العربية تأسست على النص وأن النص صيغ بلسان العرب، وأن اللغة العربية قد اكتسبت بذاك الصوغ فضلاً خاصاً. فلغة العرب ليست أفضل اللغات بالأصل والمنشأ بقدر ما هي أفضل اللغات بالاكْتساب. فالمعجزة التي هي بأصل النشأة وبدء الخليقة إنما تكمن في أن الإنسان يتكلم، والمعجزة الأخرى التي هي أيضاً بالمبدأ والمنشأ هي اختلاف البشر في ألسنتهم دونما تفاضل بين الآلات والأدوات.

لقد جاء النصّ المؤسّس - نصّ القرآن الكريم - حاملاً لآيات التحدي الإعجازي، وكلها واقعة على الحدّ الفاصل بين دائرة الإيمان ودائرة الشرك، فالمخاطب الأوفى لها هو الذي لم يدخل حرم العقيدة بعد. ولكن النص جاء حاملاً لآيات أخرى لا تنضوي تحت طائلة التقييد، وإنما هي مطلقة متجاوزة. ففي معرض سرد البراهين الدالة على وجود الخالق قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ الْمَسَيْنِكُمْ وَالْوَنُكُورِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽²⁶⁾، فتعدّد اللغات هو في حدّ ذاته معجزة من معجزات الخالق لا يقل شأنها عن شأن خلق السماوات والأرض. وفي معرض إثبات أن الدين واقع وأن الوعد صادق يقول الله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنتُمْ نَاطِقُونَ﴾⁽²⁷⁾، وهكذا يجعل النصّ المؤسّس اللغة حجّة على الوجود، ولا تدرك الحجّة إلا بأداة الإدراك التي هي العقل، ولا يعقل العقل معقولَه ويُفضي به إلا بواسطة اللغة، وهنا مكمّن رؤية شاملة تتجاوز بخطى فسيحة الرؤية التي سيضعها بعد دهر ديكرات حين يقتصر على جعل العقل - إذ يشتغل - حجّة على الوجود دونما إجماع للوسيط الأكبر الذي هو اللغة.

إن مفتاح كل الحلول في معضلتنا اللغوية هذه الأيام هو تصحيح سوء الفهم التاريخي عسى أن نفلح عن إجحاف التأويل الذي يُفضي بنا إلى التواكل والانعزال، وربما إلى اختيار العقم الطوعي بضرب من التعطيل الذاتي. اللغة العربية - العزيزة علينا جداً - كائن غير مقدّس في ذاته، ففعل اللغة بريء، ولكن فعل الخالق هو المقدّس، أن يهبنا الخالق - سبحانه - لغة فذاك منّة ربانية، أما أن يخلقها فذاك هو المقدّس، والإعجاز الإلهي هو في جعل اللغة غير المقدّسة مطية لإنشاء نصّ مقدّس يتجاوز طاقة الإنسان في استعماله اللغة. إن الإعجاز المطلق هو في تمكين الإنسان من أداة دنيوية تاريخية تجعله يدرك بواسطتها المتعالي الروحاني، هو المحايث الذي يميّس مرّقة للمفارق المتسامي. وإذ قد نص الله في كتابه العزيز على أن من معجزاته تعدّد الألسنة البشرية واختلافها فإن في ذلك الدليل المفحّم على عدم تفاضل اللغات، ولولا ذلك لانتقضت المعجزة الربانية، وكيف لا تنتقض لو أن بعض اللغات كانت في أصل النشأة أفضل من بعض والله يريد أن يُقيم لعباده الحجّة على عظمة خلق الإنسان، وعلى عظمة خلق الكلام في فم الإنسان، وعلى عظمة تعدد الأنظمة اللغوية بحسب تعدد الأمم والخلايق؟ ولو رمنا الاستطراد لتيسر الاستدلال على أن اللغة العربية

لو كانت أفضليتها لصيقة بها، محايدة لها في ذاتها ولذاتها، لما كان لاتصاف القرآن الكريم
بسمة الإعجاز من معنى...

إن اللغة العربية - كسائر لغات البشر قديمها وحديثها - ظاهرة اجتماعية تدعُن لما
تدعُن له كافتها من قوانين التاريخ. وفي إثبات هذا تألق رواد الفكر الإسلامي، فقد صوّروا
لنا فترات الوهن التي أتت على اللغة العربيّة ثم كادت تذهب بها وبريحها، وما ذلك إلا
دليل على أنها معرضة للمخاطر، ومتهيّئة كغيرها للتلاشي تحت وقع الصدمات، ولئن نجت
العربية من الذوبان فيما مضى فنهضت بعد الكبوة فمن الغباء أن نتأول ذلك بمنطق البركة
الغيبية، فنترأخى ونتخاذل كما نحن فاعلون الآن، إنه الامتحان المتجدّد، وكيف نغفو عن
أن أسلحة المحقّ الثقافي والدمار اللغوي قد تطورت بأحجام عملاقة وأصبحت لها قدرة
فتاكة تضاهي أسلحة النسف الشامل؟ فما لم يفعل التاريخ ماضياً قد يصنعه حاضراً فيأتي
على أنفاس اللغة خنقاً وإهداراً.

لنصغ إلى صاحبنا ابن حزم إذ يتحدّث - في السياق نفسه الذي أسلفناه - عن
اللغة من حيث هي ظاهرة اجتماعية تمثل لنواميس التاريخ: «إن اللغة يسقط أكثرها ويبطل
بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم
بغيرهم. فإنما يقيّد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم. وأما
من تلفت دولتهم، وغلب عليهم عدوّهم، واشتغلوا بالخوف، والحاجة، والذل، وخدمة
أعدائهم، فمضمون منهم موت الخواطر. وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم، ونسيان
أنسابهم وأخبارهم، ويؤود علومهم. هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة».

وستكون لابن خلدون يقظة فكرية عالية يعود إليه فيها رُشده المكين وهو يغوص على
أعماق الظواهر العمرانية، ويتخذ من الاختلاف الحضاري آلية لتفسير التاريخ، وسيرتقي
بموضوعية الحياض الفكرية إلى المرتبة التي تحقق لمُنجزه العلمي أبعاداً تتجاوز المعرفي المقدم،
وعلى يده سيتخلق من أرحام علم التاريخ علمٌ وليدٌ هو علم الاجتماع. وسيدوّن في
منظومته العجيبة ما به نستشرف قانون الدورة التاريخية الكبرى بين أمم غالبية وأمم مغلوبة
على أمرها، ونواميس التعاقب بين ثقافة غازية وثقافة مغزوة، وسيضع لنا ما به نستنبط

العلل المفسّرات لكل ذلك. سينطلق من قانون جازم يسطره: «اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالين عليها، أو المختطين لها» ثم يفيض في فترات التآلق وفترات الانحدار التي مرت بها اللغة العربية طبقاً لقوانين الغالب والمغلوب حتى يصل إلى آخر ما بلغه أمرها فيقول:

«فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجح وفسدت اللغة العربيّة على الإطلاق ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلاميّة بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربيّة من الشعر والكلام إلا قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتدارسة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك، وربما بقيت اللغة العربيّة المضريّة بمصر والشام والأندلس بالمغرب لبقاء الدين طلباً لها، فأنحفظت ببعض الشيء، وأمّا في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق له أثر ولا عين حتى إن كتب العلوم صارت تُكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس»⁽²⁸⁾.

وإلى هذا الواقع المتحدّر الذي آل إليه وضع اللغة العربيّة أشار ابن منظور - قبل ابن خلدون بزمان - شارحاً الحوافز التي حثته على تصنيف معجمه اللغوي (لسان العرب) فيقول: «فإنني لم أقصد سوى أصول هذه اللغة النبويّة وضبط فضلها إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبويّة، ولأن العالم بغوامضها يعلم ما توافق فيه النية اللسان ويخالف فيه اللسان النية، وذلك لما رأيت قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يُعدّ لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربيّة من المعايير معدوداً، وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوا في غير اللغة العربية. فجمعت هذا الكتاب في زمن أهل لغته يفخرون، وصنعتة كما صنّع نوح الفلك وقومُه منه يسخرون، وسمّيته لسان العرب»⁽²⁹⁾.

ليس مضموناً بعد اليوم أن اللغة العربية إذا تهاوت بوسعها أن تنهض بعد كبوتها، أو أن أهلها سيقدرون على جمع أشلائها بعد أن تنفلق من الداخل فتتشظى. لذلك ذهبنا في تصحيح التأويل إلى ما ذهبنا إليه، فلو أننا قلنا إن العربية أفضل اللغات بأصل الخليفة

وجذور المنشأ لكذبنا التاريخ وخذلنا الواقع، ولما وجدنا ما به نحتج أمام الذين يستصغرون المقدس ويزدرون الغيب، أما حين نقول إن اللغة العربية إنما حازت الأفضلية بالاكتساب حين اصطفتها العناية الربانية لتختتم بها رسالاتها السماوية فإننا نؤكد أن العرب - ولغتهم معهم - قد حكم لهم التاريخ يوماً فكانوا أرقى الأمم، ثم حكم عليهم فسبقهم غيرهم، وأن بوسعهم إذا صدق منهم العزم وأخذوا أنفسهم بالكد والحزم وتوسلوا بالأسباب فإنهم سيستأنفون دورة التاريخ، وقد يُحرزون مجدداً قدم سبق.

إن الكلام هو الخصوصية الأولى للإنسان؛ لأنه المفتاح الذي يحكم صلة الكائن الآدمي بالوجود مطلقاً، نعني بالعالم وبالكون وبمن يعمر العالم والكون، ثم إن الكلام هو أس التفكير الذي يستقيم عليه العقل، بل به يستوي ميثاق الإدراك. ولكن الكلام هو الجسر الذي عليه يمر خطاب الرسالات الروحية، فهو بتلك الصفة عماد الوصل بين المطلق والنسبي؛ أي بين الغيبي والديني.

لا بد أن نذكر بأننا نعالج الموضوع اللغوي من خلال زاوية مخصوصة هي زاوية المدركات التي تختلف عن زاوية المفاهيم المتصورة باستقرار، ومعلوم أن التصورات هي التجريدات التي تتشكل في الذهن بعد أن تتخذ الوقائع المعاينة منطلقاً لها؛ لأنها ترمي إلى ترجمة المعايين العملي إلى مُشخّص فكري، ولا يعني هذا أن تشكّلها في الذهن يتسق دائماً مع الحقيقة اتساقاً أميناً. أما التمثلات فهي تجريدات ذهنية يتخيّل صاحبها أنها هي الحقيقة وأنها هي وحدها الكفيلة بأن تكون أدوات لتحليل الظواهر.

إن التمثل إحساس من ضروب الاستشعار يغيّب عن صاحبه أنه إحساس فيراه كأنه فكر خالص. التمثل هو تصديق يرتدي أقنعة اللغة، والتمثل هو الصورة المثلى التي ينفصل فيها المدلول عن داله حتى يكون في وسعك أن تتساءل: أين تكمن القيمة، أفي عربية العربي أم في عروبة العربية؟

مع التصورات نحن في مجال الفرضيات الفكرية، ومع التمثلات نحن في فضاء قناعات تنصبّ نفسها قيماً غير قابلة للمفاوضة. في الأولى نحن نشغل مع المجهول لنكتشف المعلوم وفي الثانية نشغل مع المعلوم لنؤكد أن غيره مجهولٌ ومن حقنا عليه أن

يبقى مجهولاً. التصور اختبارٌ والتمثل تسليم؛ لأن التصور رهانه افتراض السببية سواءً عُثر عليها أو لم يُعثر، بينما التمثل سنده المصادرة كما لو أن كل مظنون شبيه بمصادرة إقليدس قبل أن أعادت النظرَ فيها الهندسات التي تلتها: إذا كان لديك خط مستقيم ونقطة خارجة عنه فليس بوسعك أن ترسم إلا خطأً واحداً يوازيه. إن الفرق بين المظنون والمتحقق هو تماماً كالفرق بين المعيش والمتخيّل والفرق بين الحدث وسرده.

الهوامش والمراجع

- (1) مرجعيتنا في تحديد المفهوم تنطلق مما رسمه علم الإناسة مع كلود ليفي ستروس منذ أحلّ اللسانيات في صميم تمازج الاختصاصات بين حقول المعرفة، وقد تأزر مع رومان جاكسون على تدقيق السياقات المنهجية، إلى أن انجلت ريادة اللسانيات في توليد المجالات «البيئية» بحكم التضافر الذي نسجته مع علم النفس، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي وكانت في كل مرة تسوّي معالم مجال معرفي خاص، حتى انتهت إلى التضافر الأكبر - في نفس الوقت - مع علوم الأعصاب وعلم الحاسوب وعلم النفس العرفاني فتولدت من كل ذلك «اللسانيات الإدراكية».
- (2) وهو ما لا يلتبس بما يسمّى بالمعارف اللاهوتية أو ما يستعار له لفظ التبولوجيا، وبعبدة عن ذلك كله أيضاً طفرة الأدبيات التي يتخذ لها صناع القرار السياسي شعاراً «حوار الأديان».
- (3) البحث في المدركات مجال عريق جداً بقدر عراقة التأمل الفلسفي بكل منازعه، ومداره الجوهرية هو المفاهيم والمتصورات، ولكن الفصل في مجال دراسة الظواهر الإنسانية بين الحقائق المتعينة في الوجود وصورها التي يشتمها الإنسان مختزناً إياها في ذهنه كما لو أنها هي الحقائق ذاتها هو الذي كان فاتحة مبحث جديد اعتمدته العلوم الاجتماعية والإنسانية فصاغت به حقلاً ثرياً تسمّيه مجال التمثلات كما سيأتي تدقيقه خلال البحث.
- (4) راجع رسائل الجاحظ، نشر السندوبي، القاهرة، 1352 هـ، 1933 م، ص 146.
- (5) القاضي، عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16، إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي، القاهرة، 1960، ص 205 - 206.
- (6) محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 14، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ص 21.
- (7) ابن جني: الخصائص، ط 2، بيروت: دار الهدى، (د.ت.) ج 1، ص 33، وهي طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952، تحقيق محمد علي النجار.
- (8) القاضي، عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7، القاهرة، 1961، ص 192.
- (9) المرجع، ص 6.
- (10) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، بيروت: دار المعرفة، 1981، ص 525.

- (11) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج1، بيروت، 1957، ص 398.
- (12) ابن خلدون: المقدمة، ط4، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 546.
- (13) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج1، القاهرة، 1957، ص 32 .
- (14) الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، القاهرة، 1959، ص 42.
- (15) الآية 31 من سورة البقرة.
- (16) الخصائص، ج1، ص 40 - 47.
- (17) المرجع، ص 40.
- (18) المكتبة التوفيقية، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، 1418 هـ.
- (19) الخصائص، ج2، ص 308، من طبعة عبد الحكيم بن محمد. ص 447 من طبعة محمد علي النجار.
- (20) المقدمة، ص 546.
- (21) الآية 4 من سورة إبراهيم.
- (22) الآية 58 من سورة الدخان.
- (23) الآية 24 من سورة فاطر.
- (24) الآية 196 من سورة الشعراء.
- (25) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام بمصر (د.ت.)، ص 29 - 30.
- (26) الآية 22 من سورة الروم، قرأ حفص عن عاصم (للعالمين) بكسر اللام، وقرأ ورش وقالون عن نافع بفتحها.
- (27) الآية 23 من سورة الذاريات.
- (28) المقدمة، ص 546.
- (29) راجع مقدمة لسان العرب.