مَجلّة جَامعة بَابل للعُلوم الإنسَانيّة Journal of the University of Babylon for Humanities
2022 /المجلد 30/ العدد7/ 2022 Vol. 30/ No. 7

نسق التمركز في التراث العربي الإسلامي – اللغة العربية اختياراً: دراسة انتقائية في مدونات اللغة والبلاغة حتى القرن الخامس الهجري

وسام حسين جاسم العبيدي
قسم اللغة العربية/ كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة
waloubady@yahoo.com

تاريخ استلام البحث: 18/ 5/2022 تاريخ قبول النشر: 31 / 5/2022 تاريخ نشر البحث: 24/7/ 2022

المستخلص

يستعرض البحث نسقًا متجذّرًا في الثقافة العربية الإسلامية بصفة عامة، ألا وهو نسق التمركز الذي تبدّى عبر اعتزاز العرب بلغتهم العربية، بوصفها مكوّنًا مهمًّا من مكوّنات الهوية التي ينتمون إليها، ولأنّ اللغة اقترنت بالدين عبر القرآن الكريم، كان للعرب أنْ يروا في لغتهم ما لا يرونه في لغات سائر الأمم، وفي هذا البحث بيان لجذور تلك النظرة، ومدى ما تواشج معها من أنساق ثقافية كان لها أثرها في تضخّم تلك النظرة وجعلها معيارًا للتفاضل على سائر الأمم في كل شيء، وبهذا يدعو البحث في مجمل ما يخوض فيه إلى وضع تلك النظرة في إطارها العقلاني من دون الانجرار إلى أوهام التمركز الهويّاتي الذي يؤسّس لمنطق الافتراق والتباعد بين الأمم والحضارات.

الكلمات الدالة: التمركز، التهميش، التراث، اللغة العربية، الهوية

The Concentration Mode in the Arabic Islamic Heritage - Arabic as an Example: A Selective Study in the Holographs of the Arabic Language and Rhetoric till the Fifth Century AH

Wissam Hussein Jassim Al-Obaidi
College for Islamic Sciences /Imam Al-Kadhim University

Abstract

The research reviews a pattern rooted in the Arab-Islamic culture which is the pattern of centralization that was demonstrated by the pride of Arabs in their Arabic language, as an important component of the identity components to which they belong and because the language was associated with religion through the Holy Qur'an, the Arabs had to see in their language what they do not see in the languages of other nations. In this research there is a statement of the roots of that view, and the extent of the cultural patterns that were intertwined with it, which had an impact on the amplification of that view and making it a criterion for differentiation over all other nations in everything. Thus, the research in all its contents, calls for placing this view in its rational framework without being drawn into the illusions of the centralization of identities that establish the logic of separation and divergence between nations and civilizations.

key words: centering ،marginalization ،Heritage ،Arabic language ،identity

المقدمة:

لعل واحدة من أبرز الإشكاليات الفكرية التي يُنتجها العقل الأحادي – ويعني به الباحث: ذلك العقل الذي يصدر عنه صاحبُهُ بنظرهِ للأمور وللظواهر المحيطة من جهة واحدة، تلك الجهة التي ينتمي إليها، التي يراها جزمًا مثالا للصواب أو الحق بحسب منظوره فقط، من دون أدنى مراعاة لمنظور الآخرين في تقييمهم الظاهرة نفسها أو غيرها بما يسدّ باب النسبية ويشرع الباب كاملاً لإطلاق الأحكام الجاهزة التي تعبّر عن وجهة نظره فقط– من تقاطعات حادّة لم تكن في أحسن أحوالها غير خنادق موضعية تُعزّز التمركز بين الجماعات والإثنيات العرقية، وتُغذّي عصب الكراهية الذي يمثّل أحد أبرز مُحدّدات الهوية في منظور هذا النسق الأحادي المُهيمن القار في متخيّل تلك الجماعات، ولعلَّ واحدة من أبرز الأزمات الثقافية التي لا تخلو منها كل حضارة، ((أنها هي مركز العالم، فما من ثقافة وحضارة إلا وتموضع نفسها في نقطة الوسط الوهمي من العالم، وما من أمةٍ – من الأمم الماضية على الأقل– إلا وتتصوّر نفسها على أنها من الكون بمثابة السُرّة)) [1:ص25]. ومعلومٌ أنَّ التعميم في إطلاق الأحكام والصفات، ليس إلا استجابة لذلك النسق الأحادي، في إسباغ كل الصفات غير المرغوب فيها للآخر المُخالف لرؤى وتوجّهات تلك الجماعة، قياسًا على صفة واحدة لم ترُق له أو لم تنسجم ومنطلقاته التي آمن بها، وليس باستنتاجٍ بعيد إذا ما قلنا: إنَّ التعميم الذي صدر عنه العقل الأحادي في تمثّله الموروث الديني وقراءته له، قادَ إلى إيجاد المذاهب والفرق والجماعات في الإسلام، فهو يؤدّي بصاحبه أنْ ينحاز لمدوّنته الفقهية أو الكلامية، وينبري مُدافعًا عن تلك الصورة التي تشرّب عقله بها، ومن ثم يجعلها معيارًا لقبول الصحيح من الخطأ، ثمّ يفرّع على ذلك المعيار بإيجاده جملة من السمات المكوّنة لخصوصية الجماعة التي ينضوي تحت عباءتها، وفي الوقت نفسه يؤدّي به ذلك التكوين الهويّاتي إلى فرز السمات المغايرة للجماعة الأخرى التي قد يصحّ إلصاق تلك الصفات أو الأحكام بها أو بعضها، وتكون الصفات الأخرى المُلصقة به من قبيل الصورة النمطية القارّة في متخيل الآخر، فمثلُ هذا النسق الأحادي لا يوجد في قاموسه شيءٌ اسمه الاستثناء، أو تقدير الحالات الفردية، أو مفهوم النسبية الذي يُراعي – ويتورّع في الوقت نفسه– إطلاق الأحكام العامة على كل مُختلفٍ معه بالفكرة، أو حتى لو في جزئيات تلك الفكرة، أيًا كان موضوعها، فليس همُّه سوى أنْ يؤسّس كيانه المعنوي عبر فرزه للآخر له حتى وإن كان هذا الآخر مُشاركًا معه في أمور أخرى بالإمكان أنْ ينظر إليه عبرها؛ ولذلك أطلقنا عليه بالعقل الأحادي، الذي يُعمي بصيرة صاحبه عن تلك المنافذ، التي فيما لو توجّه نظره من خلاله، لما قام أثرٌ بيّنٌ لمنطق ذلك العقل، فرؤية الأشياء عبر زوايًا مُتعددة تمنح صاحبها، فرصةً لقراءة المشهد أكثر انفتاحًا ممّا لو تقوقع وفق ذلك المنطق، كذلك تأخذ بيده إلى تعزيز المشتركات بينه وبين الآخر التي تمثّل الناظم الأساس المكوّن للعلاقات الاجتماعية، بعكس ما لو أطبق العقل الأحادي على نفسه تلك المنافذ، وجعل ينظر عبر ثقبٍ واحد، فمن الطبيعي أنْ تكون القطيعة مع ما يتلقّاه من موروثٍ – أيًا كان موضوعه– أو ما عند الآخر المُجايل له زمانيًا من منجزٍ، نتيجةً تحرمه كل ما تهيّأ بين يديه من إمكانات عقلية قادرة لو جنح إليها على إخراجه من هذا المأزق الذي وضعه لنفسه، وبهذا يُعلن مثل هذا المنطق إفلاسه من ماضيه وحاضره، بما يُشيّد لنفسه بنفسه من جدران عالية حجّمت حراكه العقلي.

المحور الأول: اللغة العربية بوصفها نسقًا مركزيًّا..

لمّا كانت اللغة هي الموصوفة بالعربية، أي المُبينة المُفصحة عن مُرادها، فمن الطبيعي أنْ تُوحي لمُستعمليها أنَّ لغتهم هي الوحيدة المُبينة عن مُرادها ودلالات معانيها، وتُركّز فيهم ذلك المعنى في لا شعورهم الجمعي المؤسّس لذلك المخيال، تُعضّده حُزمةٌ من الأحاديث النبويّة – التي وقف علماء الحديث كثيرًا عندها ورأوا ضعفها متنًا أو سندًا أو الاثنينِ معًا– والمرويات، التي تصبُّ مضامينها في توسعة دلالة التمركز [2:ص64] ولا يخفى ما لهذه الأحاديث على الرغم من اعتراف علماء الحديث والجرح والتعديل بكونها ضعيفة أو موضوعة، لكنّها أخذت مداها في تعزيز نسق التمركز القومي للعرب، في قبال تهميش كل من هو خارج عن إطار هذه الأمة، في نزعة عنصرية أبعد ما تكون عن روح الدين الإسلامي وتعاليمه السمحاء، وتجعله يومًا بعد آخر منذ نزول القرآن الكريم، وإلى يومنا هذا، يتقوّى أكثر فأكثر ويستغلظ عوده، دافعًا أبناء هذه البقعة من العالم، ممّن نطق لسانه بهذه اللغة، إلى نظرةٍ أحادية تؤكّد أفضليّتهم على سائر البشر، بما حباهم الله به من لغةٍ جعلتهم المؤهّلين لفهم كتابه الكريم، باعتبار أنّ حكمة الله اقتضت أنْ ينزل كتابه السماويّ بلغتهم، ولم يكن بلغات سائر الأمم في هذا العالم، بما يتضمّن ذلك من علوٍّ شأن هذه اللغة، بل يمكن أنْ يوحي لمستعملي هذه اللغة، أنَّ شرف اللغة التي اختارها الله أنْ تكون بياناً لكتابه السماويّ المنزل عليهم، يُشير إلى شرفِ مستعمليها وأفضليّتهم على سائر شعوب الأرض، وحسبُنا أنْ نقف على شاهدين من التراث العربي من بين شواهد كثيرة، يؤكّدان التصوّر المركزي في المخيال الجمعي للعرب، بتفوّق لغتهم وخصوصيتها المتفرّدة بوصفها المائز لهويتهم بين الأمم القريبة أو البعيدة جغرافيًّا، وذلك فيما يأتي:

الأول: ما عرضه الجاحظ من شأن اللغة العربية وأوّل ظهورها، من روايات في هذا الصدد، وذلك في قوله: ((القول في إنطاق الله عز وجل اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام، بالعربية المبينة على غير التلقين والتمرين، وعلى غير التدريب والتدريج، وكيف صار عربيا أعجميّ الأبوين. وأول من عليه أن يقرّ بهذا القحطاني، فإنه لا بد من أن يكون له أب كان أول عربي من جميع بني آدم "ص" ولو لم يكن ذلك كذلك وكان لا يكون عربيا حتى يكون أبوه عربيا وكذلك أبوه وكذلك جده كان ذلك موجبا لأن يكون نوح "ع" عربيا، وكذلك آدم "ع". قال أبو عبيدة: حدثنا مسمع بن عبد الملك عن أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين عن آبائه قال: أول من فتق لسانه بالعربية المبينة اسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة)) [3:ص290] وهو القول الذي تفشّى في الذهنية العامة/ الفضاء العام لكل من ينتسب إلى الأمة العربية ويتبنى ثقافة هذه اللغة، والملاحظ أنّ الجاحظ الذي عُرِف بنزعته الجدليّة الصارمة في مناقشة صغار الأمور وكبارها، تأثّرًا بمذهبه الاعتزالي، لم نلحظ لديه أيّ مناقشةٍ لهذا الخبر، بل يُجريه مجرى المسلّمات التي لا نقاش فيها، بل يذهب أكثر من ظاهر الخبر، إلى استنتاج أنّ اللغة العربية، لم تكن في أول ظهورها على لسان النبي إسماعيل، بل توارثها من آبائه، وصولاً إلى آدم، وبهذا كان له أنْ يدفع بالقحطاني أنْ يصل أعلى مراتب الشرف والسؤدد؛ لكونه الممثل الوحيد للغةٍ استقاها من أبي البشرية التي من المؤكّد يقيناً أنه تلقّاها من الله سبحانه وتعالى، وهذا ما يريد الجاحظ أنْ يقوله من دون مواربة، بجعل اللغة العربية إلهية المصدر، من دون لغات الأمم الأخرى، بما يوجب هيمنتها على سائر اللغات ويستتبع ذلك هيمنة أصحابها وتمركزهم على سواهم من أبناء الأمم الأخرى.

الآخر: قول أبي منصور الثعالبي (ت: 429 هـ) وهو النيسابوريُّ المولد والمنشأ، في مقدمته لكتاب (فقه اللغة وسرّ العربية): ((فإن من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً "ص" ومن أحبَّ الرسول العربي أحبَّ العرب ومن أحبَّ العرب أحبَّ العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب ومن أحبَّ العربية عُنيَ بها وثابر عليها وصرف همَّته إليها. ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمداً "ص" خير الرسل والإسلام خير الملل والعرب خير الأمم والعربية خير اللغات والألسنة)) [4:ص15]. ولا يخفى أنَّ الثعالبي عمدَ إلى القياس المنطقي، في صياغة هذه المقدمة، عبر مقدّمات بعضها صحيح، وبعضها لا يمكن الجزم بتمام صحتها أو خطأها، فحب الرسولِ الخاتم متفرّعٌ عن حبِّ الله، ولكن ليس بشرطٍ لازمٍ يؤاخذ عليه المرء إذا أحبَّ الله ورسوله ولم يحبَّ العرب، فحبُّ العربِ ليس لأصلهم أو للغتهم، بل لما يصدر عنهم من فعلٍ طيب يصبُّ في نفع الصالح العام، لا يختلف عليه اثنان في رجاحته وطيب أثره، وهذا هو الحبُّ المقبول في عُرف المنطق والذوق، وإلا كان حبًّا ناشئا عن عصبيةٍ ذميمة توافق الهوى، وتُخالف العقل وما يصدر عنه من أحكام.. ثمَّ يُكرِّر المضمون نفسه في صياغةٍ أخرى اتّخذت أسلوب الشرط لحسم الموضوع وغلق بابه من دون النظر إلى الأمر بشيءٍ من النسبية، وذلك في قوله: (.. ومن هداه للإسلام وشرح ... الخ) فهداية الله لأي إنسانٍ لدينه – بحسب ما يُفضي إليه منطوق هذه العبارة– يترتّبُ عليها أنْ يعتقد بأفضلية الرسول الخاتم على سائر الرسل، وأفضلية الإسلام على سائر الأديان، وأفضلية العرب على سائر الأمم، وأفضلية اللغة العربية على سائر اللغات. وإذا كنّا لا نختلف في تفضيل الرسول أو الإسلام، فهذا لا يعني أنّ الباحث المُنصف يوافق على تفضيل أمة الرسول بأجمعها على سائر الأمم أو تفضيل لغة تلك الأمة على سائر لغات الأمم، فمثل هذه الأحكام المُطلقة لا تمتُّ إلى منطق العقل الذي يقرُّ بوجود النسبية في كل شيءٍ في الكون، فضلاً عن أنَّ القرآن الكريم نفسه، دعا إلى تحرّي الموضوعية في معرفة الأتقى والأفضل من خلال التفاعل الإيجابي بين الأمم والحضارات، وهذا ما يُستفاد من قوله تعالى: ((يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)) (الحجرات:13) فمنطوق الآية لا يدلُّ في ظاهره ولا في باطنه، على تفضيل أمةٍ على أخرى، وكلُّ من توفّر فيه وصف التقوى كان هو الأكرم مقامًا عند الله، وبهذا لا نجد تفضيلاً في المنظور الإلهي من دون مقدّماتٍ تُسوِّغ تلك الأفضلية عند العقلاء أيًّا كان انتماؤهم القومي أو العرقي. أمّا إذا وافقنا القياسَ الذي انطلق منه الثعالبي في مقدّمة كتابه، فلم نكن بالنتيجة إلا في دوامة التعميم التي تهدر كثيرًا من الحقائق، وتشيح بنظرها عنها، إمعاناً في التقديس لما لا يستحق تقديسه في كل حال.

إنّ أوهام المتخيّل الجمعي تعمل باستمرار على فتح آفاق ذلك الشعور بالتمركز والاستعلاء على الآخرين ممّن لم ينطق بهذه اللغة، في حين أنَّ اللغة – أي لغةٍ في العالم– ليست إلا ألفاظاً يُعبرُ بها كل قومٍ عن مقاصدهم[5:ص7]، في حين تأخذ النظرة الإنسانوية/ النسبية بخلاف ذلك التصوّر المركزي في ثقافتها، ممثلةً برؤية إدوارد سعيد – على سبيل المثال– الذي يقرُّ بأنَّ ((لكلِّ نصٍّ عبقريته الخاصة كما أنَّ لكلِّ إقليم جغرافي في العالم عبقريته، وبذلك فتح تلقّي النص على آفاق خارجية وجد فيها النص الأدبي أو الأدب عامة ما هو إلا عنصر أو طرف أو مقوّم أو نسق من أنساق الثقافة المترامية الحدود القائمة على تعددية حوارية هائلة من حيث التنوع في الأشكال والروافد والأنواع ومن حيث الانفتاح والمرونة والقابلية على التفاعل والتخالط والتشارك)) [6:

ص85]، بمعنى أنّه لا يحق لثقافة أمة من الأمم أنْ تمارس دور القيمومة على سائر ثقافات الأمم الأخرى، فتقاس على وفق معاييرها ثقافات تلك الأمم؛ لعدم وجود مسوّغ علمي ثابت يدعو إلى تلك الأفضلية؛ لأنها – الأفضلية– نسبية تختلف من أمةٍ لأخرى، الأمر الذي ينسف تلك المركزية، ويؤسس لمبدأ التفاوت النسبي بين آداب كل أمم العالم قديمها وحديثها.

وإذا كانت كلُّ لغةٍ مكوّنةً من ألفاظ تعبّر عن مقاصد مستعمليها أيًّا كانت قوميتهم، فهي معربةٌ إذن لهم دون سواهم، بمعنى أنّ كل لغةٍ مُبينةٌ ومُفصحةٌ عن دلالة تلك الألفاظ عندهم، وهذا ما دلّت إليه معاجم اللغة التي تُرشدنا إلى معنى الكلمة، مثل قول ابن منظور ينقل عن الأزهري: ((أَعربَ بمعنى عَـرَّبَ. وَقَـالَ الأَزهـري: الإِعْرابُ والتَّعْرِيبُ مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ، وَهُوَ الإِبانةُ، يُقَالُ: أَعْرَبَ عَنْهُ لِسانهُ وعَرَّبَ أَي أَبانَ وأَفصَحَ. وأَعْـرَبَ عَـنِ الرَّجل: بَيَّنَ عَنْهُ))[7:1/ص588]. وبحسب ما أوضحه لنا الأزهري وغيره من علماء اللغة، بشأن دلالة كلمة (عرب) ومشتقّاتها، يظهر لنا أنّ كل اللغات عربية في نظر مستعمليها، أي تعرب عن مقاصدهم، وكل اللغات – سواءٌ التي نطق بها البشر أم غير جنس البشر– يُمكن أنْ توصف بالعُجمة لمن لا يفقه استعمال ألفاظها ولا يعرف معانيها، فلغتنا التي اصطُلِح عليها بالعربية، هي في الوقت نفسه أعجمية في نظر من لا يعرف استعمالها ويجهل دلالات مفرداتها، ولكن ما تركّز واقعًا في متخيّل الجماعة التي تسكن هذه البقعة من العالم، أنّهم الوحيدون الذين تشرّفوا بمنزلة التفاهم "الإعراب عن مقاصدهم" فيما بينهم، وكأن سائر الشعوب لا يوجد فيما بين أفرادها لغة تُعرِب عن مقاصدهم، وتؤدّي غرضها الاجتماعي للتواصل فيما بينهم، بدليل ما قرّ في المعاجم من أثر ذلك المتخيّل في إقصاء كل من لا يعرف هذه اللغة الموصوفة بالعربية، وطرده – عبر القوّة الجبّارة لذلك المتخيّل بصورة غير مباشرة– خارج نطاق البشر أساسًا وجعله والبهائم في مرتبةٍ سواء..!! وإليك ما ذكره ابن منظور عن دلالة الأعجمي: ((وفَصُح الأَعجميُّ، بِالضَّمِّ فَصاحة: تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ وفُهِمَ عَنْهُ، [...] وأَفْصَـح عَـنِ الشَّـيْءِ إِفصاحاً إِذا بَيَّنه وكَشَفَه. وفَصُح الرجلُ وتَفَصَّح إِذا كَانَ عَرَبِيَّ اللِّسَانِ فَازْدَادَ فَصاحة[...] وَقِيلَ: جميـعُ الْحَيَـوَانِ ضَرْبَانِ: أَعجَمُ وفَصِيح، فَالْفَصِيحُ كلُّ نَاطِقٍ، والأَعجمُ كلُّ مَا لَا يَنْطِقُ. وَفِي الْحَدِيثِ: غُفِر لَهُ بِعَدَدِ كُـلِّ فَصِـيح وأَعْجَم؛ أَراد بِالْفَصِيحِ بَنِي آدَمَ، وبالأَعجم الْبَهَائِمَ)) [7:12/ص 444]. فالفصاحة هنا مقترنةٌ فقط بمن كان لسانه عربيًا، باعتبار أنّ واحدةً من أبرز وظائف الوصف في اللغة، تحديد الموصوف عن معالم صفات سواه من الموصوفات، فكيف لنا الآن أنْ نقتنع أنَّ لغتنا الوحيدة من بين اللغات هي العربية بصفةٍ مطلقة..؟ الأمر الذي استوقف مفكِّرًا مثل الدكتور نصر حامد أبو زيد، ملاحظًا تلك النزعة الاستعلائية، بقوله: ((إن إطلاق اسم "العجم" أو "الأعاجم" على غير العرب – بما يُحيل إليه من دلالة عدم القدرة على النطق التي تعد صفة من صفات الحيوانات "العجماوات"– هو من قبيل التصنيف القيمي الذي يُعطي العرب مكانة التفوق، كما يُعطي للغتهم مكانة "اللغة" بألف ولام العهد، كأنّ ما سواها من اللغات ليس كذلك، وكأن من يتحدثون بلغةٍ غيرها هم بمثابة العجماوات التي لا تُبين ولا تنطق)) [8:ص30].

ونحن بعد أنْ تبيّن لنا –من خلال ما استعرضناه من كتب اللغة– أن الإعراب هو الإيضاحُ المُبتغى من وراء الفعل أو الكلام، ووصفُ لُغةٍ ما بعربيةٍ، يمكن لنا أنْ نقبله في حدود مستعمليها حصرًا، أما في خارج دائرة مستعمليها، فهي أيضًا موصوفةٌ بالعجمة، فليس إذن ما يصحُّ وصفه مطلقًا أنَّ هذه اللغة عربية، وهذه اللغة

أعجمية، إلا في إطارٍ نِسبِيٍّ لا يمكن تعميمه، وهذا ما لم يلتفت إليه مستعملو هذه اللغة التي نكتب بها هذه الأفكار للأسف، بل يمكن أنْ نقول: إنّ غضّ الطرف عن هذه الالتفاتة، لهي واحدةٌ من أبرز آليات ترسيخ فكرة الأصالة والمركزية في اللاشعور الجمعي، وذلك بتنحية كل من لم يولد في البقعة الجغرافية التي ينطق أهلها اللغة الموصوفة بالعربية بطريقة تُشعر بدونية الآخر، وهل أكثر دونيةً حين يكون الآخر – بحسب منظور الذات الجمعية– مساويًا للبهائم..؟!

ولرُبّ سائل يسأل محتجًّا على ما ذكرناه هنا: إذا كانت اللغة العربية، شأنها شأن سائر اللغات، فلماذا إذن نزل بها كتاب الله الكريم..؟ فاختيارهُ لها يستبطن أفضليّتها، وأفضلية متكلّميها بأمارة تمكُّنِ ألسنتهم من استعمالها، فيما يعني تفوّقهم على من سواهم ممّن لم يتحدّث بها..؟؟! وهنا أجد الجواب لا يحتاج إلى فذلكة أو التفاف، إذ لو فرضنا نزول القرآن الكريم بغير هذه اللغة التي نزل بها، لما زال إشكال الاستدلال بالفوقية والاستعلاء عند أهل تلك اللغة، فشأن كل جماعة بشرية أنْ تُؤسّس في مخيالها الجمعي ما يُشعرها بهويّتها الفارقة والفائقة عن هوية سائر الجماعات والشعوب، وقد تختلق بعض الأوهام وتؤسّس له فلسفيًا وطبيًّا وجغرافيًا؛ لتقديمه سائغًا مقبولاً ليستوطن متخيل من يتوجّه إليهم ذلك الخطاب.. ولمّا كانت اللغات متعدّدة بتعدد الأمم، وبعضها يتغيّر من زمنٍ لآخر، فلا بدّ من اختيار لغةٍ لذلك الكتاب السماوي، ويكون ما سواها من لغات لم يتشرّف – في نظر مستعملي تلك اللغة المختارة لحمل كتاب الله– بذلك الاختيار.

ثمّ يتّضح لنا ضعف كل لغةٍ مهما توفّرت فيها من خصائص ترفع مناسيب بلاغتها، حين يُترجم إليها نصٌّ أدبي من لغةٍ أخرى، بخلاف ما لو قرأناه بلغته التي كُتِب فيها، وهذا ما لا يختلف عليه اثنان، بما يؤكّد أنّ كلّ نصٍ يُكتبُ في لغته تتوفّر فيه من الخصائص الأدبية ما لا يمكن استجلاؤها في لغاتٍ أخرى، ولا يقتصر هذا الأمر على ترجمة القرآن الكريم إلى لغات أخرى، كذلك لا يقتصر على ترجمة النصوص الأدبية، فغير النصوص الأدبية مشمولٌ بما ذكرناه أعلاه، وهو ما أكّده لنا المفكر الدكتور محمد عابد الجابري، بصدد حديثه عن مشروع تعريب المنطق لدى ابن حزم الظاهري (ت: 456هـ)، مبيّنًا الصعوبات اللغوية التي اعترضت هذا المشروع، في قوله: ((نظرًا لكون اللغة العربية لا تسمح له بنقل مضمون المصطلح المنطقي كما تعبر عنه اللغة اللاتينية التي كان يرجع إليها للتدقيق في معاني "الحروف" والمصطلحات المنطقية))[9:ص306] وهذا الكلام ليس اجتهادًا من الجابري، وإنما بناه على كلام ابن حزم نفسه: ((واعلم أن اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثر مما ترى. على أن السؤال بـ " ما " والسؤال بـ " أي " قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد، ومن أحكم اللغة اللطيفة عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام)) [10: ص15].

بل كل النصوص التي كُتِبت في ضوء ثقافة وتفكير ذلك المجتمع الناطق بتلك اللغة، إذ اللغة – كما هو معلوم– وعاء الفكر، فيتناسب ذلك الوعاء بحسب الفكر الحاوي له، ومقدار ثقافة تلك الأمة، وهذه المقادير (الفكرية/ الثقافية) نسبية تختلف من أمةٍ لأخرى بحسب حاجتهم إليها، وليس شرطًا أنْ يُشكِّل نقصانها عيبًا عند سواها، وكمالها مزيةً لأخرى، ولعلّ نص الجاحظ ينفعنا في هذا السياق على الرغم من مواربته هذا المعنى، وذلك في قوله: ((وقد نُقِلت كتبُ الهند، وتُرجِمت حكمُ اليونانيّة، وحُوِّلت آدابُ الفرس، فبعضها ازداد حُسنًا، وبعضُها ما

انتقص شيئا، ولو حوّلت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنّهم لو حوّلوها لم يجدوا في معانيها شيئًا لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم، وقد نقلت هذه الكتب من أمّة إلى أمّة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا)) [1:11/ص75]، وقد لا نوافق الجاحظ فيما وجد في بعض تلك الترجمات قد ازداد حسنًا، وفي بعضها ما انتقص شيئًا؛ هذا لأنه بحسب الظاهر الذي علمناه منه، أنه لم يكن بارعًا في معرفة تلك اللغات، حتى يحكمَ على بعضها أنّه ازداد حسنًا، وكيف له ذلك الحكم وقد علمنا أنّ ما نراه حسنًا في هذه اللغة التي نشأنا عليها، ليس بمُلزمٍ على غير مستعمليها أنْ يرونه حسنًا، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ، إذ كل أهل لغةٍ يرون البيان في لغتهم من دون سائر اللغات، كذلك أنّه – الجاحظ– قد اقتصر على الوزن فيما يخصّ الشعر بوصفه العائق الوحيد في ترجمة هذه اللغة (العربية) إلى لغاتٍ أخرى، في حين أنّ الترجمة بصفةٍ عامة تفرض على المترجم أنْ يُراعي المعنى ونقله إلى لغةٍ أخرى، والمعاني كما في مقولة الجاحظ المعروفة ((مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقروي، والمدنيّ. وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج)) [3:11/ص131]، وبهذا يتغيّر بناء الجمل، ويتبع ذلك جملة أحكام تقتضيها بلاغة كل لغة ومعاييرها الجمالية الخاصة بكل لغة، بما لا يمكن توحيدها في إطار واحد، واستخراج معايير واحدة تخضع لها كل لغات العالم، بدليل أنّ الجاحظ أورد عدّة أقوال عن بلاغة كلِّ أمةٍ من دون إرسال الحُكم على أيِّ بلاغةٍ أفضل من الأخرى، وهو قوله: ((قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام. وقيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة. وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة)) [1:3/ص88]، فمن الخطأ حينها أنْ نفضّل معايير بلاغية للغةٍ من اللغات على سواها؛ لأن لكل واحدةٍ من تلك المعايير سياقَها الثقافيَّ الناشئَ في بيئة اجتماعية معيّنة في ظل ظروف تاريخية وجغرافية تخصّ تلك البيئة على سواها من البيئات، وهذا التفاوت النسبي بين بلاغة كل أمةٍ وأخرى، تفطّن إليه غير واحدٍ من علماء العرب، ممّن اطّلع على تراث الأمم الأخرى، ودرس تراثهم البلاغي، وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت: 456هـ) أحد أولئك الأفذاذ، فقد قرّر أن ((البلاغة قد تختلف في اللغات على قدر ما يستحسنُ أهلُ كلِّ لغةٍ من مواقع ألفاظها على المعاني التي تتفق في كل لغة، وقد تكون معدودةً في البلاغةِ ألفاظٌ مُستغرَبَةٌ فإذا كثُر استعمالهم لها لم تعد في البلاغة ولا استُحسِنت)) [10:ص204]، وهو قولٌ يؤكّدُ ما نسعى إليه في هذا البحث، من القبول بالنظرة النسبية في تقييم التراث ممثّلاً باللغة التي اكتنفتها الكثير من المقولات التي أبعدت شأوها عن كل ما يمكن أنْ تتصف به اللغات الأخرى..!

ولعل قول الجاحظ: ((إنّ التّرجمان لا يؤدّي أبدا ما قال الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه ودقائق اختصاراته، وخفيّات حدوده، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها، ويؤدّي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على الجريّ، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقّها وصدقها، إلّا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، ومثل مؤلّف الكتاب وواضعه)) [1:11/ص 75–76]، معترفًا بعجز المترجم في أدائه نقل النص محافظًا على كل قيمه البلاغية التي بُني عليها، لدليلٌ واضحٌ أنَّ

الترجمة سواء أكانت إلى لغتنا "العربية" أو منها، تهدر كثيرًا من خصائص البناء اللغوي المنقول، ولا يمكن أنْ نساوي بينه في حال ترجمته عمّا كان عليه سابقًا قبل الترجمة، وهذا دليلٌ على مساواة هذه اللغة بغيرها من اللغات، بوضعها على محكّ الترجمة، والوقوف على مصداقية ذلك التميز في خصائصها من عدمه، وهذه النظرة النسبية في تفضيل بعض اللغات على بعضها الآخر، ليست مقتصرة التداول في ساحة الثقافة العربية فيما يخص لغة العرب، بل نجدها – على سبيل المثال– أيضًا متداولة في فضاء الثقافة الغربية، إذ يرى (رينيه ويليك) ضمن حديثه عن الفروق بين اللغات الأوربية، مؤكّدًا أن ((النظرة "السلوكية" التي ترى بأنَّ كل اللغات متساوية تبدو سخيفة إذا قارنّا لغةً ليس لها أدب متقدّمٍ بإحدى اللغات الأوربية العظمى، فهذه اللغات تختلف اختلافًا واسعًا في الأنماط التركيبية "المصطلحات" وفي أعرافٍ أخرى)) [12:ص230– 231]

أما ما ورد ذكرُه في القرآن الكريم عن العربية، فهو وصفٌ لِلُغتِهِ أنّها واضحةُ المقاصد على من نزلت عليهم، غير وعرةٍ البيان، يعرفها أولئك القوم الذين تحدّثوا باللغة نفسها؛ لتكون حجةً عليهم، على الرغم من أنّها أعجزتهم في مجاراتها؛ لما اشتمل عليه ذلك الخطاب الإلهيّ الرفيع من أساليب بلاغيةٍ عالية، يُدركون عُلوَّ مقامها، وسحر أثرها عليهم، وفي الوقت نفسه، ليس بمقدورهم أنْ يأتوا بمثلها على هذا السمت الرفيع من التركيب الذي جمع بين عُلوِّ المضامين التي تمسّ جوهر حياتهم، فيما يؤدّي بهم إلى حياةٍ أفضل مما هم عليه من عكوفٍ على الأوثان وما يجره ذلك الحال من ظلمٍ واستعباد وتردٍّ في كل شؤون الحياة، وبين لغةٍ بليغةِ المعنى والمبنى واضحة المقاصد لديهم؛ ليكون ذلك الوضوح حجةً عليهم فيما لو عصوا التعاليم الواردة في تضاعيفها، ولا يحقُّ لأحدٍ بعد ذلك أنْ يدّعي عدم فهمه مقاصد ذلك الخطاب؛ ليجد له مندوحةً تُنجيه ممّا أُنذر من عقابٍ في حال المُخالفة، وفي الوقت نفسه لا نُنكر ما للغة العربية الفصحى من ميّزات على سائر اللغات الجزرية/ السامية، تجلّت فيها منزلتها ومكانتها، ما جعلها مؤهّلةً لأن تكون لغة كتابه الكريم، مع ما سنذكرهُ من أسبابٍ أخرى لها وجاهتها أيضًا، ولعلَّ أبرز تلك الخصائص تمثّلت في ظاهرة الإعراب، والجرس والإيقاع ودلالته على المعنى، والاشتراك، والترادف، والتضاد[13:ص129]، وتفضيل لغة على أخرى ببعض المزايا، يمثّل أحد مصاديق النسبية التي تحدّثنا عنها في بداية هذا البحث، فهي – النسبية– سُنّةٌ كونية جعلها الله بين خلقه في بعض الأمور، فكما فضّل بين رُسله وأنبيائه الذين فضّلهم بعامّتهم على جميع خلقه، وجعلهم سفراءه إليهم، بمقتضى قوله تعالى: ((تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ)) [البقرة، الآية 253] فتفضيل هذه اللغة على سائر اللغات لا لإبانتها فحسب، فالإبانة سمةٌ أساسية تتوفّر في جميع لغات البشر وحتى غير البشر، ولكن في غير ذلك من الخصائص من قبيل الإعراب – ويُراد به إظهارُ الحركات في أواخر الكلام– والجرس والإيقاع والمشترك اللفظي والترادف، التي من شأنها إثراء الدلالة وتوسعة معانيها [12:ص 129– 140] ولعلَّ الجاحظ من أوائل الذين تفطّنوا لما عند العرب من مقوّمات لُغويّة تجعلهم الأكثر دقّةً في استعمال المفردات واختيارها في إنشاء الكلام الفصيح، ومقدرتهم الفائقة في الاحتجاج ما هي إلا دليل على نُضج عقولهم، فقال: ((وذكر الله عز وجل لنبيه عليه السلام حال قريش في بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول، وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة))[3:1/ 8].

وقد يكون اختيار هذه اللغة على سائر اللغات؛ لارتباط أهلها بأماكن ستكون واحدة من أبرز معالم الدين الخاتم، التي هي في الوقت نفسه أماكن قد أسهم السابقون من الأنبياء في تشييدها، وأقصد بذلك مكة المكرّمة، ولأجل كون الذين نزل عليهم القرآن، هم من بقايا الأديان السابقة التي امّحت أكثر معالمها، وحُرّفت عن مقاصدها، فجاء الدين الخاتم على هذه المجتمعات ليكون مُكملاً تلك المهمّة الرسالية، ومعلومٌ أنّ الثقل الأكبر ممّن نزلت عليهم الكتب السماوية السابقة كانوا في هذه البقعة الجغرافية؛ فمن باب عدم التفريط بالجهود الرسالية السابقة، ولأجل إتمام الحجة على المجتمعات القاطنة في هذه البقعة، التي أدرك بعضهم تلك الديانات السابقة، فما عليهم الآن إلا أنْ يُذعنوا ويُسلّموا بمبادئ الدين الخاتم، وهذا ما أشار إليه القرآن صريحًا في قوله: ((نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ)) (آل عمران،الآية 3) أما في حال نزوله على أممٍ أخرى لم تعرف التوراة والإنجيل، أو تعرفه منقولا إليها عبر وسيطٍ من نُقباء انتشروا هنا وهناك في بقاع الأرض، فلن تكون حينها الحُجّة قويّة الأثر، فيما لو أنكروا الكتب السماوية السابقة، فيسوغ لهم حينها إنكار اللاحق منها. ولما كانت الغاية وراء إنزال الكتب السماوية وإرسال الرُسل، تتمثّل بإلزام الحجّة، فمن طبيعة ذلك الإلزام منطقيًا الاعتناءُ بقوّة الحجة، وجعلها قويّة الأثر في إفحام المخاطَبين بها، لا تدع مجالاً للمُبلَّغين بها أنْ يجحدوها عقليا، وإلا كان لهم أنْ يجحدوا حتى هذا الخطاب العربيّ في بيانه وقوّة حجّته، من باب المماراة والأنفة الجاهلية، وإيثار العافية والمصالح التي اعتادوا تحقيقها في ظلِّ بقاء المجتمع وثنيّ المعتقد لا يأخذ بهدي تلك المبادئ التي بشّر القرآن بها. والدليل على ذلك، ما كان لأكثر المستفيدين – إلا القليل القليل منهم– من مجتمع مكة وما حولها – الطبقة المُترفة– من جحودٍ بالقرآن على قوّة بيانه، ومن إظهارٍ له وللمؤمنين به من شتى ضروب الحرب والعدوان؛ لكونه يُهدّد مصالحهم، وفي الوقت نفسه يُثبت عجزهم عن مجاراة أسلوبه في أنْ يأتوا بسورةٍ مثله (يونس،الآية 38)، أو بعشر سورٍ مثله مفتريات (هود،الآية 13)، من باب التنزّل في محاججتهم، وإلا ((لو كان في القرآن ما يخالف كلام العرب فإن هؤلاء البلغاء العارفين بأساليب اللغة ومزاياها لأخذوه حجة عليه، ولعابوه بذلك، واستراحوا به عن معارضته باللسان أو السنان، ولو وقع شيء من ذلك لاحتفظ به التاريخ، ولتواتر نقله بين أعداء الاسلام، كيف ولم ينقل ذلك ولا بخبر واحد؟)) [14:ص 52]، في حين نجد أنَّ الطبقات المسحوقة التي وقعت ضحيّة أولئك المترفين يشكّلون طليعة المؤمنين بالخطاب القرآني، بما يمثّله ذلك الخطاب من خلاصٍ لهم من الوضع المأساوي الذي عاشوا فيها تحت نير الطبقة المتسلّطة عليهم، ولما وجدوا في بيانه العذب ولغته العالية في بلاغة تركيبها ما يُنبئ عن كونه سماويّ المصدر، إذ لم يعهدوا مثل هذا الخطاب –لا في الشكل ولا في المضمون– من قبل نزوله إليهم. وهنا نجد العامل الاجتماعي والاقتصادي لهما كل الأثر في تقبّل هذا الخطاب من عدمه بحسب توافر هذين العاملين في المتلقّي وأثرهما عليه. وإلا فهو خطابٌ لم ينزل إلا بلسانهم، فهو عربيّ المقاصد مبينٌ لهم في كل ما احتواه من مضامين.

وما يؤكّد أنَّ اللغة العربية لم يكن اسمُها معلومًا بهذه الصفة عند العرب أنفسهم، أنّه لم يأتِ هذا الوصف في كل ما وردنا من شعر العرب في عصر ما قبل الإسلام، وقد ظهر في شعر الدعوة الإسلامية، من قبيل ذلك قول كعب بن مالك [15:ص175]:

بدا لنا فاتّبعناهُ نُصَدّقُهُ وكَذَّبوهُ فَكُنَّا أَسعَدَ الْعَرَبِ

أو قول حسان بن ثابت [16:ص133]:

سـالت هُـذَيلُ رَسـولَ اللهِ فاحشـةً ضَلَّتْ هُذَيلُ بِمـا قَالـتْ وَلَـمْ تُصِـبِ
سالوا رَسُـولَهُمُ مَـا لَـيسَ مُعْطِـيَهَم حَتَّى الممـاتِ وكـانوا سُـبَّةَ العَـرَبِ

ولأنَّ هذا الوصفَ لِلُغةِ الضاد، لم يرد في شعر العرب فيما قبل ظهور الإسلام، لا يعني أنهـم لـم يفكّـروا بوصف لغتهم في تلك الحقبة الزمنية من حياتهم، فقد دلّت كثيرٌ من النماذج الشعرية أنّهم فكّروا حتى فيما يدور في ذهن حيواناتهم المُصاحبة لهم، وإنّما يدلُّ على أنّهم وجدوا أنَّ الإعراب – بمعنى الإيضاح– في لغتهم لم يكـن إلا أمرًا بدهيَّ النتيجة في لغةٍ تفترضُ التواصل؛ لتحقّق غايتها الأساسية من الإنشاء ومن ثم التبادل بين المتخـاطبين، وليس أمرًا يُحسبُ مزيةً لهذه اللغة التي يتكلمون بها على غيرها من اللغات، ثم لم تكن البلاغة العربية، بعيدةً عمّا يرمي إليه الإعراب، وهو الإفهام والإبانة، بل يُمكن القول: إنّها في الصميم من هذا المعنى، وهذا ما يؤكّده الخليل الفراهيدي (ت: 170هـ) بقوله: ((كل ما أدى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة، فإن استطعت أن يكون لفظك لمعناك طبقًا ولتلك الحال وفقًا آخر كلامك لأوله مشابهًا وموارده لمصادره موازنة فافعل)) [17:ص83]، فالغايـة مـن الكلام إنما لتحقيق القيمة التواصلية التي تؤدّي أثرها العملي/ الإنجازي بين المتخاطبين، وعلى أساس تحقيق تلـك الغاية، يتصف بالبلاغة؛ لتحقيقه شرط الإبانة/ الإعراب. وهذا المعنى قريب المورد مما قرّره الـدرس البلاغـي المعاصر، ففي قول (ميشيل مايير) الفيلسوف البلاغي البجليكي: (كلّنا بلاغيون) يؤكّد المعنى البلاغي للكلام فـي بُعده التواصلي، فـالبلاغة لم تعد محصورة في الأنواع الخطابية القديمة التي حددها أرسطو قديمًا، بل يمكـن أن تتجلى في جميع خطابات الناس في أمور دنياهم العملية والثقافية [18:ص9].

وما يؤكّد لنا أنَّ هذا التصوُّر المُبالغ به في أفضلية هذه اللغة عند أهلها في عصر ما قبل الإسلام الـذي يزعم أنصار التمركز اللغوي أنه عصر النقاء اللغوي الكامل، أنه لم يردنا عن شعراء أو خطبـاء تلـك الحقبـة الزمنية، خبرٌ يؤكّد لنا هذه النظرة القائمة على التصوّر الذي يدعو إلى الافتخار بلغتهم على سـواهم مـن الأمـم المجاورة لهم على أقل تقدير، ولو فرضنا – جدلاً– أنّهم كان لهم أن يفخروا بلغتهم، فليس ذلك إلا من قبيل التفاخر بما يملكونه من تراث يختصون به عن سواهم أو قيم أضحت سبيلا لمعاشهم، وهذا ما نجده مباحًا عند سائر الأمم التي ترى ما لديها أفضل مما عند سواها، من حيث ما يقدمه لها من فائدة عملية في حياتها.. ولنا أنْ نؤكِّد في هذا السياق، ما قاله الدكتور جواد علي من أنَّ ((ما ذكره علماء اللغة من تخريج في وجه تسمية العرب بهذا الاسـم، من اشتقاق اللفظة من "عربة" التي قالوا: إنها باحة العرب، أو من "يعرب"، أو من أعراب لسانهم، أي: إيضـاحه وبيانه، لأنه أوضح الألسنة وأعربها عن المراد بوجوه من الاختصار، أو بما شاكل ذلك، هو كله تخريج متكلـف، يمثل تخبطهم فيه، كتخبطهم في تفسير الأسماء التي لم يعرفوا من أصلها شيئًا، فوضعوا لها تخريجات أوجـدوها لإظهار علمهم بها، ووقوفهم عليها، وعلى كل شيء قديم)) [19:ص181]

وهذا ما يُمكن أنْ نطمئنَّ إليه لقُربه من الواقع على نحو التشخيص لهذه الجماعة من الناس عن سـواهم، ولا علاقة له مطلقًا بتميّزهم عن سواهم، في الوقت الذي نؤكّد أنه لا يوجد لآخرين من الأمم من دواعٍ التميّـز لا في لغتهم ولا في عِرقهم الذي انحدروا منه، فكلُّ الأقوام سواءٌ من حيث الخلقة والطبائع، ولكن يبقى لأثـر تلـك لطبيعة الجغرافية في تحفيز بعض الصفات لدى البشر عن سواها، بما يُعينهم على التعايش الاجتماعي فيما بينهم،

والتبادل التجاري يدخل أيضًا بوصفه عاملاً آخر يُحدّد من طبيعة ما يتطلبون إليه من حاجات تعمل على إدامة معائشهم.

المحور الثاني: مآلات التمركز اللغوي في التراث العربي..

لم يقف منطق التعميم في إطلاق الأحكام في تراثنا العربي لهذا الحدّ، الذي أسهم في خلق مركزية متضخّمة قائمة على ذلك المتخيّل المشبع بروح التفوّق والاستعلاء على الآخر، بل راح أبعد من ذلك في موقفه ممّن أتقنوا اللغة العربية، ولكن كان ذنبهم أنّهم لم يولدوا في زمن النقاء اللغوي الأول، ويُراد به عصر ما قبل الإسلام، حين كانت اللغة حكرًا على أهلها فحسب، أو كانوا من الأمم التي دخلت الإسلام وتعلموا لغة القرآن بحسب ما ينبغي تعلمه لمعرفة هذا الدين وما تُمليه فروضه عليهم، فكان كثيرٌ منهم يُتقن العربية لهذا السبب ولغيره من الأسباب الاجتماعية أو السياسية أو الأدبية، ولكن حدث أنْ كان الكثير منهم لم يكن يُتقن أحد أبرز الظواهر التي تختصُّ بها، ألا وهي ظاهرة الإعراب – وأعني به إظهار الحركات على أواخر الكلم– فتسبّب ذلك بتفشّي ما يُسمّى باللحن وهو ((الخطأ في تحريك حروف الكلمة من ضم وكسر وفتح وسكون. وقد شاع اللحن في العصر العباسي بسبب اختلاط العرب بغيرهم من الشعوب الأعجمية التي أرادت أن تتكلم العربية فلم تستطع المحافظة على سلامتها من الخطأ في اللفظ والحركات)) [3:ص14].

وقد جرّ حرصُ علماء العربية أنْ يتوقّفوا عند ما اصطُلح عليه بـ"عصر الاحتجاج" ويمتد ((من العصر الجاهلي حتى منتصف القرن الثاني الهجري بالنسبة إلى عرب الأمصار، وإلى أواخر القرن الرابع الهجري بالنسبة إلى عرب البوادي، لكن بعض اللغويين كالسيوطي، والأستراباذي، والزمخشري استشهدوا أحيانًا قليلة بشعراء جاؤوا بعد عصر الاحتجاج كالمتنبي، وأبي تمام، وأبي نواس وغيرهم)) [20:ص12]. ويُسوّغ مثل هذا الإجراء في التوقف على أشعار القدماء من المنتمين إلى الطبقات الثلاث المتقدمة، أن اللغة في أثناء مسيرتها الزمنية تطرأ عليها بعض التغيرات ((في الأصوات أو البنية أو الدلالة؛ فكيف يستدلون على شرح بيتٍ جاهليٍّ بقول شاعرٍ مُحدَثٍ قد يكون أصاب التركيب أو اللفظ لديه تغيير بفعل مرور الزمن؟ وكيف يُفسرون القرآن على معطيات لغوية متأخرة عن وقت نزوله بأكثر من مئتي عام؟)) [21: 4/78/ص1064].

وقد لا يخفى أنَّ مثل هذا الإجراء الاحترازي، يمثّل سلوكًا طبيعيًّا يتأتّى من باب الحفاظ على لغةٍ ارتبطت بالدين والآصرة القومية التي تميّز هذه الأمة عن سواها من الأمم، ولكن لم يكن عامل الاختلاط بالأمم الأخرى سببًا وحيدًا لتفشّي اللحن في اللغة، أو شيوع المعرّب من الكلمات، فقد وُجِدت الكثير من الكلمات المعرّبة – وهي الكلمات الدخيلة المستعملة في لغة العرب– في شعر عصر ما قبل الإسلام، وذلك دليلٌ على اتصال العرب بغيرهم من الأمم، ومعرفتهم بعض ما يستعملونه من مفردات، وورد بعضُها في القرآن الكريم، بما يؤكّد استعمالها في فضاء العرف التداولي في عصر ما قبل الإسلام وما بعده، ولعل الجواليقي (ت: 540هـ) كفانا مؤونة البحث عن تلك المفردات بأكملها، وما قوله في مقدمة كتابه: ((هذا كتابٌ نذكرُ فيه ما تكلّمت به العرب من الكلام الأعجميّ، ونطق به القرآن المجيد، وورد في أخبار الرسول "ص" والصحابة والتابعين "رض" وذكرته العرب في أشعارها وأخبارها ليُعرفَ الدخيل من الصريح)) [22:ص91] إلا دليلٌ يُثبت ورود تلك المفردات الأعجمية في القرآن الكريم، الذي لم يتحرّ الأصالة في اختيار المفردات العربية في أرومتها بقدر ما تحرّى الإبانة

والوضوح بمعنى الإعراب، ذلك الوصف الذي ورد في الآيات التي أشرنا إليها آنفًا في بيان معنى العربية في القرآن الكريم. والأمر لم يقتصر على علماء اللغة العرب الذين تفطّنوا لوجود المعرّب من الكلمات في اللغة العربية، بل كان لعلماء المستشرقين أنْ يُنبّهوا على هذه الظاهرة، ومنهم الألماني (وليم آلورد) – وهو أحد المستشرقين الألمان المعروفين بإنصافهم وموضوعيتهم، قال عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته، بأنه من أقدر المتمكّنين من اللغة العربية وأكبر حجّة في الشعر الجاهلي، ويدلُّ ما نشره من أعمالٍ جليلةٍ في تحقيق الشعر الجاهلي على امتلاكه ناصية اللغة العربية فقهًا وأدبًا، وعلى قدرته الفائقة في التحقيق الفيلولوجي الدقيق لنصوص الشعر العربي القديم. [23:ص47] ذكرنا هذا الكلام هنا لندفع سلفًا عن الرجل تُهمة التحامل على اللغة العربية تلك التهمة الجاهزة لكل من يُبدي رأيًا يُخالف هوى المبالغين في تعصُّبهم للغة العربية..! – الذي انتقد ما يُشاع في متخيل العرب بعامة والعلماء المشتغلين في علوم اللغة العربية وآدابها بخاصة، ممّن حرصوا على جمع الشعر قبل الإسلام قبل أنْ تختلط الأمة العربية بغيرها من الأمم المجاورة، من نقاء لغتهم، وعدم اختلاطها بمفردات ذي جذورٍ غير عربية، بقوله: ((وهذه النظرة من المؤكّد أنها لم تكن صحيحة كل الصحّة، إذ نحنُ نجد في أقدم القصائد ألفاظًا أجنبية، وإن كانت قد اتّخذت شكلاً عربيًا، وكانت قليلة العدد، ذلك أنه ما كان للغة العربية أنْ تبقى وقتًا طويلاً بمنأى عن التأثيرات الأجنبية: فبين العرب كان يُقيم – منتشرين في البلاد– عدد غير قليل من الأجانب الذين كانوا مع ذلك من أصلٍ قريب، وعدد اليهود مثلاً غير قليل، بل إنّ الأجانب سيطروا زمانًا طويلاً على تلك البلاد)) [24:ص44– 45] فضلاً عما تؤدّيه حركة التبادل التجاري بين قوافل العرب ومن يتعاملون معهم من أبناء الأمم الأخرى بيعًا وشراءً، ما ينعكس أثر ذلك التبادل على تعريب بعض المفردات الوافدة، وفي المقابل تصدير بعض المفردات العربية إلى الآخر بحكم هذا التفاعل التجاري، وهو أمرٌ قد لا يتطلب تعزيزه بالأدلة التاريخية؛ لأنه واقعٌ عقلاً ومقبولٌ منطقًا بما يمكن وقوعه في أي زمان ومكان، وبهذا لا يُمكن أنْ نحكم على لغة ذلك العصر بالنقاء اللغوي المُطلق.

ونجد في استعمال القرآن بعضًا من تلك المفردات "الدخيلة"، يمثّل إقرارًا ضمنيًا بصلاحية استعمالها كونها مفردات تؤدّي غرضها في التفاهم بين المتخاطبين، وليس ثمّة موجب لحجبها عن التداول، نعم هنالك من تعصّبَ من علماء العربية، في أنَّ كلَّ ما ورد من القرآن هو عربيُّ الأصل، لا يمكن نسبتهُ إلى أيِّ اقتراضٍ من لغاتِ الأمم الأخرى، ولعل أبرزهم أبو عبيدة (ت: 210هـ) ومنهم من أقرَّ بوجود المفردات غير الأصيلةِ في عربيتها، ولعلَّ ما فعله ابن الجوزيّ (ت: 597هـ) في نقله حجج كلا الفريقين في قوله: ((قال أبو عبيدة: من زعم أن في القرآن لساناً سوى العربية فقد أعظم على الله القول، واحتجّ بقوله: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا. وروي عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة أن فيه من غير لسان العرب، مثل: «سجيل» و «المشكاة» و «اليم» و «الطور» و «أباريق» و «إستبرق» وغير ذلك. وقرأت على شيخنا أبي منصور اللغوي قال: قال أبو عبيد: وهؤلاء أعلم من أبي عبيدة، ولكنهم ذهبوا إلى مذهب، وذهب هو إلى غيره، وكلاهما مصيب إن شاء الله، وذلك أن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل، فقال: أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته فصار عربياً بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحالة، أعجمية الأصل، فهذا القول يصدّق الفريقين جميعاً)) [25: 2/ص412] لم يكن إلا من قبيل التوفيق غير المُوفّق؛ لأنّه لم ينظر في أصل الآية التي احتجَّ بها أبو عبيدة في استدلاله بعربية القرآن،

منطلقًا من فهمٍ جُزئي لكلمة (عربيّ) ((باعتبارها نسبةً إلى أمة العرب ولغتهم، بتحديد قومي ولغوي معيّن، وما عداه فهو "أعجمي". ورغم أنّ الدلالة العامة تجيز هذه المقابلة فقد يُقال إنه ليس ثمة ما يمنع من فهم "عربي" بمعنى: الواضح، الجلي، غير الغامض، وهذا ما يفيده الجذر "ع ر ب" أي "بدا" و "ظهر")) [26:ص6]

أما اللحن، فلم يكن هو الآخر مقتصرًا ((على الأعاجم الذين تكلموا العربية ولا على المدن التي كثر فيها الاختلاط بين العرب والأعاجم، بل فشا بين العرب الأقحاح وبين أهل الأمصار التي تعتبر معقل العربية مثل المدينة)) [3: 1/ص14]، في فترة زمنية متقدّمة، وهذا ما أشار إليه ابو الطيب اللغوي (ت: 351هـ) في قوله: ((واعلم أنّ أولَ ما اختلَّ من كلام العرب فأحوجَ إلى التعلمِ الإعرابُ، لأن اللحنَ ظهرَ في كلام الموالي والمتعرِّبين من عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم؛ فقد روينا أنّ رجلاً لحن بحضرته فقال: "أرشدوا أخاكم")) [27:ص5]، وقد دلّ الجاحظ على ذلك بقوله: ((ولأهل المدينة ألسنٌ ذلقة، وألفاظٌ حسنةٌ وعبارةٌ جيدةٌ، واللحنُ في عوامهم فاشٍ، وعلى من لم ينظر في النحو منهم غالبٌ)) [3: 1/ص146]، وهذا الأمر يُثبت أنَّ العرب أيضًا لم يكن جميعهم يُتقن ضبط اللغة العربية من حيث الإعراب، وهم على ذلك الحال كانوا يُدركون بوجدانهم إعجاز القرآن في لغته وأسلوبه ومضامينه الرفيعة، فلم يتجرؤوا على مُجاراته، أو الإتيان بمثله من باب التحدي، ولكن شاء منطق التعميم أنْ يُطلق الحكم بمعرفة كل العرب لدقائق لُغتهم، وتمكّنهم من التحدّثِ بها من دون الوقوع بما وقع به غيرهم من أصول غير عربية ممّن دخلوا الإسلام فيما بعد، ويُرمى سواهم بتهمة اللحن، الأمر الذي من شأنه أنْ يُقصيهم عن المواقع المهمّة في إدارة الدولة، أو على أقل تقدير من الاحتجاج باللغة، باعتبار أنهم دُخلاء على أمة العرب، ولم يُتح لهم أنْ يتعرّفوا على دقائق اللغة، فتكون لغتهم والحالة هذه ضعيفة لا تؤدّي إلا أبسط حدود الإفهام بين المتواصلين، وهذا ما لا نُنكره، وقد لحظه جهابذ البيان العربي من قبيل الجاحظ في قوله: ((وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة، ويكون لفظه متخيرا فاخرا، ومعناه شريفا كريما، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطي. وكذلك إذا تكلم الخراساني على هذه الصفة، فإنك تعلم مع إعرابه وتخير ألفاظه في مخرج كلامه، إنه خراساني. وكذلك إن كان من كتاب الأهواز)) [3: 1/ص69]، ونحن لا نُنكر أنّه يوجد فيهم الكثير ممّن لم يُتقن إعراب اللغة وضبطها من حيث التلفظ أو الكتابة، ولكن في الوقت نفسه نجد فيهم الكثير من العلماء الأعلام في مختلف العلوم من مثل سيبويه وأبي علي الفارسي وابن جني والزمخشري والثعالبي وغيرهم كثير، فضلاً عن الشعراء الذين كانوا على قدرٍ كبيرٍ من المعرفةِ باللغة العربية نطقًا ونظمًا للشعر وبليغ النثر، فالقضية إذن نسبية، فليس كل شاعرٍ من العرب كان على قدرٍ عالٍ من الموهبةِ في نظمه الشعر، والعكس صحيح أيضًا، وليس كلُّ أعجميٍّ يمثّل الرداءة والانحطاط في نظم الشعر وتأليفه، وهذه النسبية كانت على مقربةٍ من فكر الجاحظ، فصرّح بها في قوله: ((والقضية التي لا أحتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها: أنّ عامّة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب، أشعر من عامّة شعراء الأمصار والقرى، من المولدة والنابتة. وليس ذلك بواجب لهم في كلّ ما قالوه. وقد رأيت ناسا منه يبهرجون أشعار المولّدين، ويستسقطون من رواها ولم أر ذلك قطّ إلّا في راويةٍ للشعر غير بصير بجوهر ما يروى. ولو كان له بصر لعرف موضع الجيّد ممّن كان، وفي أيّ زمان كان)) [11: 3/ص130]، ففي قوله هذا، قدرٌ عالٍ من الموضوعية، حين

يضع أولئك الرواة "المتعصبين" للعنصر العربي، في ركاب الجهل بصنعة الشعر وروايته، فكل من لا بصرَ لـه فيما يرويه من شعر، لا يصدر عنه إلا التحامل على من لا ينسجم وهواه.

كذلك حين لا ننكر وجود الكثير من العرب من يؤهّل للاحتجاج بلغته؛ لمعرفته بها وضبطه مخارج حروفها، فلا نُنكر من لا تتوفّر فيه مثل هذه المؤهّلات، فالأمرُ نسبيٌّ هنا أو هناك. ويدلّنا ما قاله الْمفضل الضَّبِّيّ (ت: 168هـ) في غريمه حمّاد الراوية (ت: 156هـ) غاضًّا من شأنه: ((قد سُلِّطَ على الشّعْر حَمَّادُ الراوية فأفسده. فَقلت لَهُ: وَكَيف؟ أيخطئ فِي روَايَته؟ أم يلحن؟ فَقَالَ: ليته كَانَ ذَلِك فَإِن أهلَ الْعلم يردُّون من أَخطَأ إِلَى الصَّوَاب وَلكنه رجل عَالم بلغات الْعَرَب وَأَشْعَارهَا ومذاهب الشُّعَرَاء ومعانيها فَلَا يزَال يَقُول الشّعْر يشبه بِهِ مَذْهَب رجل ويدخله فِي شعره وَيحمل ذَلِك عَنهُ فِي الْآفَاق فيختلط بأشعار القدماء وَلَا يتَمَيَّز الصَّحِيح مِنْهَا إِلَّا عِنْد عَالم ناقد وَأَيْنَ ذَاك))[28: 6/ص67]، على ما كان عليه حماد – وهو من الموالي– من معرفة بلغات العرب وأساليب الشعراء في نظمهم الشعر، ما جعله – بحسب هذا القول– عارفًا بأسرار الصنعة، مُدخِلاً في الشعر ما ليس منه. وهذا الحكم الذي أفضى به المفضّل، فضلاً عن سواه من الرواة والعلماء الذين تابعوا المفضل في موقفهم من حمّاد، لم يكن بحسب ما توصل إليه أحد فرسان التحقيق العلمي المعاصرين – وهو الدكتور عبد اللطيف حمودي الطائي– غير ضربٍ من الاتّهام الباطل بحقّ حمّاد [29: 41– 68]، الذي كان له الفضل في توثيق التراث الشعري العربي لمن جاء بعده من رواة، بما تمتّع به من حافظةٍ أبهرت كل من كان في عصره وأتعبَ من جاء بعده. ورأى أنَّ واحدةً من الأسباب التي كانت وراء اللغط الذي أُثيرَ على حمّاد والإجحاف بحقِّه علميًا، هو كونه من الموالي ليس إلا، وليس لما قيل عنه أنهم نظروا لبدايته التي بدأها مع بعض الشطّار في الكوفة [28: 6/ص 65 – 66]. وقد توقّف الناقد الدكتور عناد غزوان عند هذه المرويات التي تغض من شأن حماد ووصفها بأنها رواية غريبة ومستحيلة بخصوص حماد [30:ص13] وإذا كان في الموالي مثل حمّاد، فلا يصحُّ بحال إطلاق الحكم وتعميمه باستنزال مكانتهم أجمع، في شأن اللغة والشعر حفظًا ورواية أو نظمًا ودراية.

ولم يقف الأمر عند القُدامى من النُقّاد في النظرة الدونية لأولئك الرُواة الأعلام ممّن حفظ التراث الشعري، بل حتى القُدامى لم يكونوا كلّهم قد أجمعوا على إبطال الرواية من حماد وخلف الأحمر، مثلما زعم المرحوم الدكتور شوقي ضيف في ضمن حديثه عن أحوال الرواة بقوله: ((وكان بينهم الثقة الذي لا يرتفع شك إلى روايته مثل المفضل الضبي والأصمعي والمتهم الذي يُجمِع العلماء على إبطال روايته مثل حماد وخلف الأحمر)) [31:ص 426]، فأيُّ إجماعٍ هذا الذي عناه شوقي ضيف ورأسُ الرواية البصرية أبو عمرو بن العلاء (ت: 154 هـ) قال فيه ما يُعرب عن مقامه العلمي، نقلاً عن أبي عمرو الشيباني: ((ما سألتُ أبا عمرو بن العلاء قط عن حماد إلا قدّمه على نفسه، ولا سألتُ حمّاد عن أبي عمرو إلا قدّمه على نفسه)) [28: 6/ص57]، ويكفي للطعن بهذا الإجماع "المزعوم" أنْ نُذكِّرَ بأنَّ المعلّقات السبع وردتنا عن رواية حمّاد الراوية [29:ص102]، ولو كان ثمة إجماعٌ لإبطال روايته مثلما يدّعي شوقي ضيف، لَمَا كان لعلماء العرب تليدهم وطريفهم أن يقبلوا منه رواية المعلّقات. وبهذا يتّضح لنا أنّ منطق التعميم في التعامل مع حماد الرواية سيُضيِّع علينا قصائد كبيرة تمثّل تراث العرب في عصر ما قبل الإسلام، هذا المنطق الذي جرى عليه في كتابه آنف الذكر، وما دعوته إلى نبذ كل ما وردنا عن حماد وخلف، وذلك في قوله: ((فلنهمل إذن من الشعر الجاهلي ما جاءنا منه عن أمثال حماد وخلف

الأحمر)) [31:ص157]، إلا تأكيد لهذا المنطق الأحادي في النظر للقضايا بزاوية لا تُتيح لصاحبها التروّي وإعادة النظر من زاوية أخرى، أما الأخذ بالمنطق النسبي فهو الذي يؤسّس لعلاقة سليمة مع التراث ونَقَلَتــه مــن رواة وعلماء، فيأخذ ما ينسجم وضوابط الموضوعية، وبمقتضاها يذر ما يُخالف تلك الضوابط الموضوعية في القضــية الواحدة على حدٍّ سواء ومن دون أدنى تحسّس تفرضه الذات في هذا السياق.

وإذا كانت صفة (الموالي) التي أُطلِقت على كل من دخل الإسلام من غير العرب، فلا يخفى ما لها مــن ظلال دلالية ثقيلة الوطأ اجتماعيًا وثقافيا على صاحبها، إذ يستدعي إطلاقها صفة (العبودية) التي تمثّل واحدة مــن دلالات الكلمة الأكثر حضورًا في الذهنية من سائر دلالات الكلمة- أما المولى بمعنى الحليف فمن المُستبعد جــدًّا استحضارُ دلالتها؛ لما لحِقَ غير العرب الداخلين في الإسلام من صفات التبخيس بحقهم، فأيُّ حِلفٍ ونُصرةٍ تُطلب منهم وهم أحوج إليها من سواهم..؟- بما يوفر للمتّصف بها أعلى قدر من التهميش والصغار في نظــر الآخــر (الحر) إليه، على الرغم من عدم اشتراط (الحرية) في راوي الحديث مثلاً عند علماء الحديث، إلا أنّها تســتدعي هذه الصفة بما لها من تداعيات ثقافية، واجتماعية دونية في المتخيل الجمعي، بما يغضّ من شأن الموصوف بهــا على أي حال، ويؤدّي ذلك إلى اطّراح ما يحمله من مرويات أو تضعيفها أو الشك في ورودها مثلما كانت عليــه، وهذا ما أكّده علماء اللغة بصريح العبارة، في موقفهم من الاحتجاج بالحديث النبوي؛ لما فيه من مشاكل يعرضها السيوطي (ت: 911هــ) في قوله: ((وأما كلامه (ص) فيستدل منه بما ثبت أنه قاله على اللفظ المــروي، وذلــك نادرا جدا، إنما يوجد في الأحاديث القصار، على قلة أيضا، فإن غالب الأحاديث مرويٌّ بالمعنى، وقــد تــداولتها الأعاجمُ والمولَّدون قبل تدوينها، فَرَوَوْها بما أَدَّتْ إليه عبارتُهُم فزادوا ونقصوا، وقدَّموا وأخروا، وأبــدلوا ألفاظــا بألفاظ ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مرويا على أوجه شتى بعبــارات مختلفــة)) [32:ص74 – 75].

يُشخِّصُ السيوطي ما اعتور الحديث النبوي من آفات أضاعت قيمته في الاحتجاج بلغته وتراكيبه عنــد النحاة، وهو أمرٌ لا يختلف عليه أحد، فالشواهد التاريخية والحديثية أثبتت اختلاف ملفوظ الحديث النبوي الواحــد من راوٍ لآخر، وهو أمر لم يقتصر على من حدّدهم السيوطي بوصفهم من الأعاجم أو المولّــدين، إذ لــيس هــذا التحديد إلا تجليًا لنسق التمركز العربي في نظرتها الأحادية للآخر الوافد من الأمم الأخرى، فأخطاؤه فقط تعدُّ من الخطايا، في حين يُغضّ الطرف على العربي في حال وقوعه في الأخطاء نفسها التي وقــع فيهــا الأعجمــي أو المولّد، الأمر الذي يدفع باتّجاه إعلاء الشعور بالغبن عند الآخر، وجعله مغضوبًا عليه مهما أوتي مــن إمكانــات تؤهّله لأن يتساوى والعربيّ بمقتضى تلك المؤهلات.

ولعل أسبابًا أُخَرَ غير التعصّب للعنصر العربي، تحول دون الحكم بموضوعية فيما يحمله الآخرون مــن علم أو رواية، ومن أبرزها التعصّب المذهبي، إذ يدفع أصحابه إلى إجحاف الآخرين ممّن يُخالفهم المذهب مهمــا كان على قدرٍ عالٍ من العلم، فيُغضَّ من شأنه علميًا واجتماعيًا وفقًا لذلك المنظور الأحادي في تقييمه، ويُخبِرنــا التاريخ عمّا قيل في شأن خلف الأحمر (ت: 175هــ) من كلامٍ في بطلان جميع مروياته، وما قيل فــي وضــعه الشعر ونحله لآخرين، ما لا يوازيه غير حمّاد المتقدم ذكره، ومن الطبيعي أنْ تصدر الأحكــام التبخيســية فــي مروياته، ((وبذلك كان لا بد لهذه الشهرة والنجومية من ثمنٍ يدفعه الرجل، فتمثل ذلك الثمن في اتهامه بالوضــع

والنحل وتجريحه وتكذيب روايته فبدأت سهام الاتهامات والتجريحات تنهال عليه من بعض رواة المدرستين "البصرة والكوفة" لا لسبب غزارة علمه باللغة والنحو ورواية الشعر ونقده بل حسدًا وبُغضًا [...] فضلاً عن كونه كان يُخالفهم في معتقده السياسي فهُم بين معتزليٍ أو عباسيّ الهوى في حين كان خلفُ الأحمرُ علويَّ الهوى)) [28:ص82]، وبهذا التقوقع الأحادي، تضيع جهود كثيرة لعلماء وشعراء أفذاذ فيما أفنوا فيه أعمارهم من معارف وآداب، في دائرة الازدراء بالعنصر، أو المذهب الديني، أو الاتّهام بالزندقة والإلحاد؛ لأجل أنْ تعمل مثل هذه التُهم على كبح جماح ذلك التميّز الذي يكونه المبدع، وينتهي به إلى الخفوت والتلاشي، وهذه الغاية يسعى إلى تحقيقها كلُّ من آمن بمنطق المطابقة الذي يمثل أحد تجلّيات العقل الأحادي المنغلق على ذاته، وبالنتيجة لا يتحرك أيُّ وازعٍ إلى إعمال النسبية في إطلاق الأحكام إزاء الآخر المختلف.

الخاتمة:

آنَ للباحث أنْ يقف عند أبرز النتائج التي خلَصَ إليها عبرَ تَطوافه بين بعض مدوّنات اللغة والبلاغة، مستجليًا الآتي:

- يمثّل النسق المتمركز حول اللغة العربية أحد أبرز أنساق الهوية المهيمنة لأبنائها الناطقين بها، وهذا النسق إنما أخذ أهميته القصوى باعتبار ما لهذه اللغة من أهمية نالتها بعد ظهور الدين الإسلامي الذي اختار لغة العرب لكتاب الله الخالد (القرآن الكريم) ما جعلها تأخذ بالذيوع والانتشار بين أبناء الأمم الأخرى.
- لم يكن وصف (العربية) في القرآن الكريم لهذه اللغة – بحسب ما يراه الباحث– يُراد به سوى الإبانة والوضوح للناطقين بها؛ لأنّ الرسالة الخاتمة متمثّلةً بالقرآن الكريم نزل بين ظهرانيهم بلغتهم، بما يُسقط عنهم أيُّ حجّةٍ تسوّغ عدم استجابتهم لهذا الدين، وإلا فكلُّ اللغات تعدّ مُعربةً عن مُرادها عند أهلها، ومُعجمة عند من يجهل التخاطب بها. وإشهار وصف (العربية) بلحاظ النسب القومي، لم يلحظ الفروقات النسبية بين اللغات بعامة.
- تأسّس على وفق نسق التمركز اللغوي، نزعة آمنت بالنقاء اللغوي الكامل عند أبناء هذه الأمة الأُصلاء، وما عداهم فمهما كان لهم من الشأن الرفيع في دراسة قواعد هذه اللغة، فهم بدرجة تلي درجة أبناء هذه الأمة، ومعلومٌ أنّ اللغة العربية لم تكن حتى في أزهى عصور النقاء اللغوي – وتحديدًا عصر ما قبل الإسلام– كان قد شابتها الكثير من الكلمات الدخيلة على تراثها اللغوي، وقصائد شعراء ذلك العصر خير دليل على استعمالهم المفردات الدخيلة، وبهذا ينتفي ما قرّ في المتخيّل الجمعي العربي من وجود عصرٍ يمثل النقاء اللغوي بصورة مطلقة تماما..
- أفرزت تلك النزعة الفوقية عند علماء العرب القُدامى ممّن تخصّص في اللغة أو البلاغة، ثمة معايير اجتماعية أقصت بموجبها غير المنتمي نسبًا إلى الأمة العربية، من كل ما يؤهّله أنْ يكون في الصدارة، ولن يشفع له ما تحصّل عليه من مقامات علمية وأدبية رفيعة إلا بشقِّ الأنفس، وما مصطلح (الموالي) إلا دليلٌ يؤكد على دونية النظرة لمن دخلوا الإسلام من أبناء الأمم الأخرى. وهو المصطلح الرديف لدلالة العبودية

الذي يُقابل في الدلالة مصطلح (السيادة) التي صارت حكرًا على العرب دون غيرهم بمقتضى ما لنسق اللغة من سطوة رمزية تُلقي بظلال السيطرة والتحكم بيد من تُلقى إليه مقاليد السيادة من العرب.

- توقّفت الدراسة عند مرويّات كثيرة تغضّ الشأن بأعلام كبار – مثل حماد الراوية وخلف الأحمر– رفدوا التراث العربي بما قدموه من جهود في ميدان اللغة والأدب، يجدها الباحث لا أساس لها من الصحة، إذ الباعث من اختلاقها يصبُّ في سياق إعلاء شأن التمركز القومي/ القبلي، في قبال أحاديث كثيرة منسوبة إلى النبيّ (ص) تغذّي شريان التمركز اللغوي، وجعل اللغة المناط في أفضلية العرب من دون سواهم من أبناء الأمم الأخرى، وهي أحاديث أكّد علماء الحديث عدم صحة نسبتها إلى النبي الكريم الذي لم يخرج منطقه عن منطق القرآن الكريم الذي أسّس لمعايير إنسانية أكثر انفتاحًا وقبولاً للآخر بين العرب وغيرهم من أبناء الأمم الأخرى.

CONFLICT OF INTERESTS

There are no conflicts of interest

المصادر والمراجع:

القران الكريم.

[1] طرابيشي، جورج، نظرية العقل (نقد نقد العقل العربي)، بيروت: دار الساقي، ط4، 2011م.

[2] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت: 902هـ) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1985م.

[3] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: 255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط7، 1998م.

[4] الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت: 429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: إحياء التراث العربي، ط1، 2002م.

[5] الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت: 1364هـ)، جامع الدروس العربية، بيروت: المكتبة العصرية، ط28، 1993م.

[6] صالح، د. بشرى موسى، بشرى نظرية التلقي نظرية التلقي – أصول وتطبيقات، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 201م.

[7] الأفريقي، محمد بن مكرم بن على، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ.

[8] أبو زيد، د. نصر حامد، دوائر الخوف دوائر الخوف – قراءة في خطاب المرأة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م.

[9] الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009م.

[10] القرطبي، ابن حزم الأندلسي(ت: 456 هـ)، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.

[11] الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1965م.

[12] ويليك، رينيه، أوستن وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبحي، مراجعة: د. حسام الخطيب، دمشق: مطبعة خالد الطرابيشي، ط3، 1972م.

[13] الزيدي، د. كاصد ياسر، فقه اللغة العربية، العراق: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1987م.

[14] الخوئي، أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن، بغداد: مطبعة العمال المركزية، 1988م.

[15] مالك، كعب بن مالك، ديوان كعب بن مالك، دراسة وتحقيق، سامي مكي العاني، بغداد: منشورات مكتبة النهضة، مطبعة المعارف، ط1، 1966م

[16] ثابت، حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، حققه وعلق عليه: وليد عرفات، بيروت: دار صادر، 2006م.

[17] الشيباني، أبو اليسر إبراهيم بن محمد (ت: 298 هـ)، الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة، تحقيق ودراسة: د. يوسف محمد فتحي عبد الوهاب، القاهرة: دار الطلائع، 2005م.

[18] بورطون، فيليب، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2013م.

[19] علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار الساقي، ط4، 2004م.

[20] يعقوب، اميل بديع، المعجم المفصل في شواهد العربية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م.

[21] الضبيب، د. أحمد بن محمد، الاستشهاد بشعر المولدين، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 78، ج 4، 2003م.

[22] الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر (ت: 540 هـ)، المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: د. ف. عبد الرحيم، دمشق: دار القلم، ط1، 1990م.

[23] بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط4، 2003م.

[24] بدوي، د. عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1979م.

[25] الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العرب، ط1، 1422 هـ.

[26] خشيم، د. علي فهمي، هل في القرآن أعجمي؟ – نظرة جديدة إلى موضوع قديم، بيروت: دار الشرق الأوسط، ط1، 1997م.

[27] اللغوي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت: 351 هـ)، مراتب النحويين، حققه وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، الفجالة، 1955م.

[28] الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت: 356 هـ)، الأغاني، تحقيق: د. إحسان عباس، د. إبراهيم السعافين، بكر عباس، بيروت: دار صادر، ط3، 2008م.

[29] الطائي، د. عبد اللطيف حمودي، إشكالية الرواية والرواة – دراسة في رواية الشعر العربي قبل الإسلام، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 2008م.

[30] غزوان، د.عناد، مقدمة المفضليات، مجلة كلية أصول الدين، بغداد: مطبعة المعارف، ع 1، س1، 1975م.

[31] ضيف، د. شوقي، العصر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط11، د.ت.

[32] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الاقتراح في اصول النحو وجدله، تحقيق: د. محمود فجال، دمشق: دار القلم، ط1، 1989م.