

الفكر العربي المعاصر

مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي - بيروت / باريس



المدير العام
رئيس التحرير

مطام صفدي

مفكرون مؤسسون وباحثون مشاركون
2010 - 1980

صيف/ خريف
2012

السنة الثانية والثلاثون

جوزيف معلوف
جورج زينات
أحمد برقاي
برهان غليون
محمد المصباحي
عبد العزيز ليب

خليل حاوي
عبد الله العروي
فؤاد زكريا
جبرا إبراهيم جبرا
هشام جعيط
خلدون النقيب

N° 158 - 159
Été/Automne
2012

مدير التحرير: محمد مطر

مستشار التحرير: بدر الدين عروءكي

مركز الإنماء القومي

فرنسا - باريس
28 Rue Colette,
78860, Saint Nom
La Bretèche, France

البريد الإلكتروني:
alfikrilmouasser@hotmail.com
الموقع:
www.philasophiasafadi.com

لبنان - بيروت - الحمرا - بناية السارولا
ص. ب. 135072
تلفاكس: 00 961 1 740188

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير إلى عنواننا في بيروت، يفضل البريد الإلكتروني

المدير المسؤول:
غسان شريد

السعر: لبنان 6000 ل.ل. * سورية 200 ل.ل. س.
الدول العربية والأجنبية: 5 دولارات ويُضاف إليها أجور البريد

الفكر
العربي
المعاصر

مجلة محكمة

المعويات

* كلمتنا

3 - الطغيان الغيبي هل نعرفه!.....رئيس التحرير

4 * فُجاءة الفلسفة العالم II.....مطاع صفدي

المحور الأول: بين الحرية والتأويل والالتزام

22 - الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية عند ابن عربي..... محمد المصباحي

- ماهية الهرمينوطيقا: ارتحال المعنى وفلسفة التجوّل

35 التفكير مع "غدامير" و"هايرماس"، وضدهما..... علي عبود المحمداوي

- النظرية الليبرالية ومسألة المساواة

42 "جون رولز" و"روبارت نوتزك" ضد المنفعة..... نوفل الحاج لطيف

- الكلبية؛ "رورتي" صديق "أفلاطون"

65 مدح الوقاحة، نحو ممارسة سياسية مضادة..... زهير اليعكوبي

69 - فلسفة الالتزام وأدب العمل..... زهير الخويلدي

المحور الثاني: أحوال الفلسفة العربية والحدائثة

77 - الصورة الدلالية - الإشكالية لـ ابن رشد عند محمد المصباحي..... عبد النبي الحري

- عرب ما قبل الاسلام: تنفيذ لتصور سائد..... جمال ضاهر

عبد الكريم البرغوثي

90 نديم مسيس

- دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين

محاولة في أسطغرافية الفلسفة العربية.....دمتري غوتاس

103 ترجمة: سعيد البوسكلاوي

120 - أفلاطون وفكر الاختلاف..... نزهة الحلواني

- العقل المغلق في الثقافة العربية: ابن قتيبة

126 إلغاء الاختلاف وتكريس: "سلطة النصوص".....مصطفى الغرافي

- سؤال العقلانية الدينية الحدائثة:

137 بين تجميد الفهم وتحديد التأويل..... إدواري العياشي

- مدرسة فرنكفورت والنظرية النقدية النسائية

146 "سيلا بنحبيب" نموذجاً.....عزيز الهلالي

الطغيان الغيبي هل نعرفه!

ليس للطغيان وجهٌ وحيد يُعرف به. ليس هو الاستبداد السياسي الهابط من قوى أمر واقع تحتل قمم الفعاليات العامة لمصلحة أضييق الفئات وأقل الأفراد، وصولاً إلى ذروة الديكتاتور الواحد الأحد.

كل هذه الأعراض، قد تكون من خصائص الطغيان، لكنها لا تختصره. إنها خصائص مشخصة محسوسة. بيد أن الأدهى منها، هو ذلك الطغيان الآخر الذي لا وجه له ولا حواسٍ مباشرة تُلتقط من خلالها ملامح ثابتة مادية له. ليس هو طغياناً موضوعياً، إلا من حيث آثاره ومفاعيله. وقد يُوصف تقريبياً أنه نابع من الذات. وليس محددًا بفئة أو طبقة. أغرب ما فيه أنه طغيان عمومي، يشترك فيه الجميع عن غير إرادة أو قصد، وإن كان جُلُّهم يمارس أفعاله باختيار أو ما يشبه ذلك، بيد أنهم لا يعون مضمون تلك الأفعال، وإن اعتقدوا عكس ذلك غالباً.

قد نسميه مؤقتاً بالطغيان الغيبي، ليس لأن مصدره مجهول، بل لأن من يمارسه هو أمره وهو ضحيته في وقت واحد. ومع ذلك يعتقد الطاغي الغيبي أنه ينفذ القانون الإلهي. فالارتجاج نحو هذا الكلي الوجود والقدرة معاً يجعل أفعال التابعين/المؤمنين ممنوعةً مقدماً من الصرف، أي من التسويغ إلا بما هو مضمون في منطق الأمر عينه المطلوب تحقيقه. فالأمر الديني أو الفوقي لا يعلوه أي صوت آخر، فُدسيتَه هذه تأتي من كونه أنه هو المعقول الأعظم الذي لا يقبل نقاشاً أو جدالاً مع العقل. حقيقة المقدس تنحدر فقط من أمريته المطلقة، ليس هو الواجب الكانطي.. الأخلاقي، لكنه هو المدعي أنه يشرع الأخلاق أصلاً.

طغيانه متحصّل من جموع المقموعين المتهافتين على طاعته. إنه الغيب الأعظم الذي لا وجود له إلا من خلال حضور عبيده. هؤلاء وحدهم أدلته، براهينُه، ووقائعه اليومية في تاريخ الطغيان الإنساني.

ففي أوديسا الطغيان الإنساني، ليس من طاغٍ جبار إلا وكان له جسد، صنمٌ ما يُعرف به. إلا ذلك المنشع الذي، بقدر ما هو مجرد أو مستحيل، فقد يكون فاعلاً هائلاً في ضمائر الغائبين أعظمى من قبائل البشر في شتى أعرافهم وأزمانهم. وقد يستمر هذا الحال إلى أن يختفي طلوع الشمس من إيقاع الليل والنهار..

عندئذ فقط، نسأل، أين كان العقل من كل هذا؟ كأنما لم يكن يعيش طريداً أو يتيماً غالباً، بل كثيراً ما كان حليفاً للمقدس الشائع، وأجيراً له في صوامعه وصلواته، يساعده في تسويغ إكراهاته، إذ يضيف عليها أشباحاً من أشباه الحقيقة إمعاناً في إلغائها.

متى يمكن لثورة الحرية أن تواجه الطغيان الغيبي؟ ذلك هو السؤال الذي لا تطرحه الحرية على أي آخر إلا ذاتها، وهي في ذروة صراعها الوجودي مع العدو الأكبر الذي هو الطغيان عينه. ولكن دون تخصيص، سياسياً كان أو غيبياً. إذ أنه هو العدو الواحد، وقد تتعرّج بنسخ منه في كل الأمكنة ذات الأبواب العالية المغلقة على ساكنيها المجهولين؛ في نهاية رواق الأبواب هذه ينهض السور الحاجز الأعلى؛ من يتسلقه قد يبتلعه الفراغ والصمت في الفضاء، ولا عودة له إلا سقوطه في الحضيض من جديد..

عرب ما قبل الدعوة

جمال ضاهر
عبد الكريم البرغوثي
نديم مسيس

تفنيد لتصوّر سائد

Abstract

This study sheds light on the way the prevailing trend of past and contemporary Arab researchers has dealt with Arabs before Islam. The aim is to show the impact of the preconceptions of these researchers on the results of their studies, and on consolidating a conception of Arabs that has prevailed in various studies which asserted that Arabs were neither capable of producing thought nor were they capable of any philosophical abstraction. The study aims, on the one hand, to show the points of contradictions between the theoretical frameworks utilized by these researchers in conducting their studies, and the explanations given by them concerning what they discover and find about Arabs as a sign of the problematics embedded in such studies. On the other hand, it endeavors to demonstrate the richness of the Arabic language and its subsequent ability to emerge as an epistemological tool capable of accounting for their understanding of the nature and the necessities of life in the desert, and for their interpretation of their social and cultural life.

أفكارهم المسبقة بأنه لم يكن «للعرب، في جاهليتها، من علم تفاخر به وتباري فيه سوى علم لسانها، وأحكام لغتها، ونظم الأشعار، وتأليف الخطب»⁽¹⁾، التي يؤكد الباحثون، ومن بينهم طرايبيشي، بقوله: «رغم ورود أخبار عن كتب متداولة لدى العرب ما قبل الإسلام، ينبغي أن نستدرك ونقول إن النثر الوحيد الذي عرفه عرب الجاهلية هو نثر الأمثال والحكم وسجع الكهان القريب في بنيتها إلى الشعر»⁽²⁾، فأنت الأبحاث، وكانت كذلك نتائجها متناغمة ومنسجمة مع هذه الأفكار. وللدقة نود الإشارة إلى أن الأفكار المسبقة التي يحملها هؤلاء الباحثون عن العرب، هي أحد العوامل الرئيسة، إن لم تكن العامل الوحيد، التي حددت في تعاملهم، من فهم وتحليل وتفسير لما بين أيديهم من معطيات تاريخية تتعلق بالعرب، الأمر الذي رسّخ أفكارهم المسبقة عن العرب، وهذا بدوره أكد الزعم بأن المصادر الفكرية للفلسفة العربية الإسلامية لا علاقة لها بالعرب، بل هي يونانية المنشأ والأصل.

وليس هذا التعامل خارجاً عن القاعدة⁽³⁾. إلا أن اللافت هنا هو خصوصية التعامل، من حيث الإصرار على إخراج العرب من دائرة التفسير النظري المعتمد في تفسير الظواهر نفسها عند سائر الشعوب، حيث بالغ البعض فأخرجهم حتى من دائرة الشعوب. فقد قرر الشهرستاني، مثلاً، الذي عاش في القرن الخامس الهجري، بأن الله لم يمنح العرب شيئاً من علم الفلسفة، «ولا هياً في طباعهم للعناية به»⁽⁴⁾.

يسلّط هذا البحث الضوء على كيفية تعامل التيار السائد من الباحثين العرب القدماء والمعاصرين، مع عرب ما قبل الدعوة الإسلامية، ليُظهر تأثير أفكارهم المسبقة على نتائج أبحاثهم، وعلى تكريس تصور سيّسود في أدبيات عدة، مفاده أن العرب لم يكن لديهم فكر أو تجريد فلسفي. وليبان مواضع التناقض بين الأطر النظرية المعتمدة في إجراء تلك الأبحاث، والتفسيرات المقدمة من قبلهم لما يرونه ويجدونه عند العرب كدلالة على حجم الإشكالات المتضمنة في مثل هذه الأبحاث، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يقوم البحث بتبيان ما كان عند العرب من غنى لغوي (أهل اللغة العربية) لتكون أداة إبستمولوجية تعزز الدراية المعرفية، لا يتعلّق بالطبيعة وبضروورات الحياة في الصحراء فحسب، بل أيضاً فيما يتعلّق بتأويل حياتهم الاجتماعية والثقافية على حدٍ سواء.

مقدمة

نقصد بالعرب هنا عرب ما قبل الدعوة الإسلامية، وإن كنا سنتناول بعض الآراء التي تتحدث عن العرب عامة، ما قبل الدعوة وما بعدها، في محاولة لتسليط الضوء على سلوك جل الباحثين عند اصطدامهم بمعطيات تاريخية تتنافى وما يحملون من أفكار ومعتقدات، وذلك من أجل التلديد على أن المعطيات التاريخية، مهما كانت، لم تبدل ولم تغير من

فهم الذين «اخترعوا السفينة، واهتدوا إلى عمل الزجاج، ووضعوا نظام الحساب، وهم الذين اخترعوا أبجدية الكتابة المختزلة بالنسبة للخط المساري والهيوغليفي، فلا غرو أن أصبح الخط الكنعاني أساساً لجميع خطوط العالم المتمدن في الشرق والغرب»⁽⁶⁾، بل وإلى الكنعانيين أصحاب العقليّة المادية يُنسب أيضاً اختراع «اللون الأرجواني والنظريات الذرية»⁽⁷⁾. أكثر من ذلك، إذا أخذنا برأي جلاز، حسب ما يورد ولفنسون، بأن [اللفظ "معين مصران" الذي ورد في كتابات مصرية إنها يدل على بطون معينة وجدت في مصر وطردها منها... وأن هذه القبائل المعينية هي بعينها القبائل السامية التي فتحت مصر وحكمتها قروناً كثيرة، وعرفت بعدئذ باسم الشاسو أو الهكسوس»⁽⁸⁾، تكون هذه القبائل، وهي من أعظم القبائل العربية «التي حكمت بعض البلاد في شمال الجزيرة زمناً طويلاً»⁽⁹⁾، هي التي أدخلت العجلة الحربية والسيوف إلى مصر، وهي التي أدخلت الأبجدية إلى بلاد الإغريق، والذي يعتقد برنال بأن ذلك لا بد أن يكون قد تمّ قبل عام 1400 ق.م.⁽¹⁰⁾

أما بالنسبة للإدعاء القائل بعدم إيمانهم بـ/أو قبولهم لفكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر، من نوع ما يقوله المعري في رسالته: إن العرب لم تكن «في الجاهلية تقدّم على هذه العظام، والأمور غير النظام، بل كانت عقولهم تجح إلى رأي الحكماء، وما سلف من كتب القدماء. إذ كان أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبي، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغيبي»⁽¹¹⁾، أي أن عدم إيمان العرب بفكرة النبوة أو بفكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر، نابع من سخافة الفكرة عندهم، مثلهم في ذلك مثل الكثير من الوثنيين الذين بدت لهم المسيحية «عقيدة بربرية، وبدا الله المسيحي إلهاً ضاراً، أو بدائياً، يتدخل بأسلوب لا عقلاني في شؤون البشر، وليس فيه شيء مشترك مع إله الفلاسفة الذي لا يعتره التغير، والنائي، مثل إله أرسطو»⁽¹²⁾.

افتراض زيدان لجهل العرب وسداجتهم ليس استثناء في المصادر العربية، ولا اعتقاده بأنه من الممكن أن يقوم بالحكم عليهم من دون أن يقف عند حكمه، حتى لو أشارت المصادر إلى خطأ الحكم، بل وحتى لو أشارت المصادر في موضوع بحثه بحد ذاته إلى غير موقفه واعتقاده، وكان كل ما يخالف رأيه، وإن كانت معطيات تاريخية، ليس فقط لا قيمة له ولا حاجة للتعامل معه، بل وغير موجود أصلاً. مثال آخر هو عزة حسن، الذي يقول في تقديمه لكتاب (ابن الأجدابي)، من دون أي تعليق ومن دون أي محاولة لإسناد مقولته: إن «معرفة العرب في الجاهلية في موضوع الأزمنة والأنواء كانت معرفة عملية، قائمة على التجربة المستمرة خلال السنين والدهور، ومبنية على مجرد العيان،

يمكننا أن نقرّر حقيقة أنه لولا شيوع الأفكار المسبقة عن العرب، لتكشفت خصائصهم منذ القدم، ولظهر ما كان بين أيديهم من معرفة وطرائق فكرية. قصدت القول إن الاحتكام للأفكار المسبقة في إصدار الأحكام، شكّل وما زال يشكل، أحد أهم الأسباب لاستمرار الجهل بما كان عليه العرب، ولولا ذلك لسأط الباحثون الضوء تنقيماً وتحليلاً على القرائن المتوفرة، الدالة على عمق الفكر واتساع الوعي وانتشار المعرفة عند عرب ما قبل الدعوة الإسلامية.

من هنا، سيقوم هذا البحث على افتراض نظري أساسي، مؤداه أن العرب مثلهم مثل سائر الشعوب، ينطبق عليهم ما ينطبق على غيرهم. ولا نقصد بهذا أن لا خصوصية للعرب أو لغيرهم، بل نقصد القول إن النظريات في انطباقاتها الممكنة على سائر الشعوب، تنطبق أيضاً على العرب. فإذا كان من الممكن أن نعتمد نظريات تربط بين الشروط الحياتية والنشاط الإنساني، لتفسير الظواهر ونشأتها عند الشعوب، يكون من الممكن أيضاً أن نعتمد النظرية ذاتها لتفسير الظواهر ونشأتها عند العرب. وإذا ارتبط نضج الفكر واتساع المعرفة مع نضج اللغة، يكون هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة للعرب.

1- حدود الموقف

إن الاعتقاد بجهالة العرب من جهة، والتأكيد على سداجة البدوي من جهة أخرى، تشكلان المنطلق الأساس، واليقين الراسخ لمعظم الباحثين، ومنهم العرب، وبشكل خاص عند تناول عرب ما قبل الدعوة. كأن الجهالة والسداجة، صفتان للبدو العربية، أو كأن جهالة العرب وسداجتهم هما جهالة وسداجة بدوية. وهكذا دواليك، فتارة يتم توظيف الجهالة والسداجة، كصفتين للبدو العربية، وتارة أخرى يتم اعتماد جهالة العرب وسداجتهم البدوية، إما للتفسير، أو للحكم عليهم، أو حتى لمجرد إبداء ملاحظات عابرة. وقد وصل الأمر ببعض الباحثين الذين شاع بينهم الاعتقاد بسداجة العرب البدوية واستحکم، أن يطلقوا حكماً بأن «السمات الثقافية العامة المميزة لما يمكن أن يسمّى (العقلية العربية)، هي سمات مها اختلفت حولها الأحكام والرؤى، تمتاز في نهاية الأمر بأنها: ثقافة عملية (برغماتية) لا تنزع إلى التفلسف النظري العميق، ولا تقبل فكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر»⁽¹³⁾، من دون أن يقرن حكمه هذا بتفسير يتناسق مع حجم الحكم وخطورته، وكأن الإشارة إلى "برغماتية" التفكير كافية لنفي القدرة على الخلق والإبداع، أو على التفلسف النظري العميق عند أحد. [يقول إسرائيل ولفنسون على سبيل المثال: إن الكنعانيين، بسبب عقليتهم المادية والأرضية، اخترعوا ما اخترعوا وخلقوا ما خلقوا،

غير مستنبطة بالنظر العقلي والبحث العلمي، لجهلهم علوم الرياضيات والهندسة»⁽¹³⁾.

يذكر الجاحظ، عن اليقطيني، قصة تتحدث عن وصف أعرابي لـ «بعض أهل الحضارة، نجوم الأنواء، ونجوم الاهتداء، ونجوم ساعات الليل والسعود والنحوس. فقال قائل لشيخ عبادي كان حاضراً: (أما ترى هذا الأعرابي يعرف من النجوم ما لا نعرف!)، قال: (ويل أمك، من لا يعرف أجداع بيته؟)»⁽¹⁴⁾.

من أجل الوقوف على مدى سلامة وصف الشيخ العبادي لعلاقة العربي ومعرفة بالنجوم، علينا أن ننظر في سائر معارفه المرتبطة بحركة الطبيعة ومن ضمنها النجوم.

لم يتوقف العربي عند التمييز بين فصول السنة الأربعة، كأربع حالات تمر بها الطبيعة خلال دورتها. بل قسّم كل فصل من الفصول الأربعة إلى فترات منسوبة إلى حال كل فترة وفترة في كل فصل وفصل من الفصول الأربعة، و«يسمى كل زمن باسم الغيث الواقع فيه. فأول أزمنة الشتاء الثلاثة الوُسمي، ثم الشتاء، ثم الربيع، وكلها شتاء. وأول أزمنة الصيف الثلاثة الصيْف، مشدد الياء، ثم الحميم، ثم الخريف، وكلها صيف»⁽¹⁵⁾، بل وميزوا بين حالات المطر ومميزاته، «بدءاً بترتيب المطر الضعيف، مروراً بجميع أنواع المطر»⁽¹⁶⁾. وجاءت أشهر السنة لتشير إلى ما يميز الطبيعة في كل وقت من أوقات تلك الفترة من ذلك الفصل، ومن ثم قاموا بالتمييز بين عشرة أحوال كل شهر، أي أن تجزيء السنة إلى مركباتها كان تجزئاً لأحوال الطبيعة في أزمنة.

من هنا، وفي سياق هذا النشاط اللغوي للعرب، علينا أن نتعامل، وأن نفهم ثبات الأشهر وعدم دورانها قبل الدعوة في السنة، حيث جاء النسيء للحفاظ على ثباتها ومواعيدها منسوبة لأحوال الطبيعة، فأخذت الأشهر عندهم أسماءها نسبة للمعطيات في كل شهر وشهر في السنة. كان «شتاؤهم أبدأ في جمادي الأول وجمادي الآخرة، ويجمد الماء في هذين الشهرين؛ ولذلك سموها بهذا الاسم»⁽¹⁷⁾. وكان صيفهم أبدأ في رمضان، وذلك لشدة الحر في تلك الفترة من السنة. بل إن العرب لم يكتفوا بتفصيل حالات الطبيعة، فبالإضافة لهذه الأسماء، [كان للشهور العربية أسماء أخرى، مثل المؤتمر والناجر وخوان، التي تشير إلى حال الحياة في حال الطبيعة من كل شهر؛ ف «المؤتمر، معناه أن يأتمر بكل شيء مما تأتي به السنة من أفضيتها»⁽¹⁸⁾، ويسمون شهري الشتاء الخالص شهري قماح... وسُميا بذلك لأن الإبل ترفع رؤوسها عند الماء لشدة برده. والإبل القماح، التي ترفع رؤوسها... ويسمون شهري القبط اللذين يخلص فيها حرّه، شهري ناجر، وسُميا بذلك لأن الإبل تشرب، فلا تكاد تروى لشدة الحر. والناجر والبغر متقاربان، وهو أن تشرب فلا تروى»⁽¹⁹⁾.

وكان لكل ثلاث ليال منها اسم خاص بها، ف «الثلاث الأولى: غرر، والثانية: نفل، لأن الغرر كانت أصلاً وهذه زيادة عليها، والثالثة: بهرّ، يغلب فيها ضوء القمر ضوء النجوم، والرابعة: زُهْر، لبياضها، والخامسة: بيض، لأن القمر يطلع فيها من أولها إلى آخرها، والسادسة: دُرْع، لسواد أوائلها وبياض سائرهما، والسابعة: ظلم، لغلبة السواد عليها، والثامنة: حَنادس، لشدة سوادهن، والتاسعة: محاق، يَمَحِقُ فيها الهلال، والعاشر: الدَّاء، والدَّاءُ شدة الظلمة، وفيها يستمر القمر ليلة أو ليلتين، فلا يرى غدوة ولا عشية، وتسمى ليلة الثامن والعشرين الدَّعجاء، والتاسع والعشرين الدَّهْماء، والثلاثين اللبلاء، وهي الثلاث الدَّاء»⁽²⁰⁾.

إن تجزيء السنة إلى مركباتها، وتصنيف حركة الطبيعة وأحوالها، والتمييز بين كل جزء في دورتها، هو أحد الوسائل التي استخدمها العرب للتعامل مع الصحراء من أجل التحكم بحياتهم، فمواسم العرب على سبيل المثال ك «الحج والأسواق الكبرى، وهي وجه من وجوه الحضارة في عصر الجاهلية، لا يكفي أن تكون مواعيدها معروفة، وأيام قيامها وانقضائها معلومة، بل يجب أن تكون لها مواقيت ثابتة، لا تدور في الزمن، دوران الشهور في السنة القمرية، تكون مرة في الشتاء، وأخرى في الصيف، تارة في الربيع وأخرى في الخريف...، ولذلك كان العرب في الجاهلية يقومون بفعل "الكس"، تثبيتاً لمواسمهم في الأزمنة، ويسمون: "النسيء" بمعنى التأخير»⁽²¹⁾.

إن تصنيف أحوال الحياة وتمييزها بعلاقتها بأحوال الطبيعة وتسميتها، هو فعل تقريب وربط بين سلوك الطبيعة والسلوك الاجتماعي، وهو فعل إدخال للطبيعة إلى حيز الغضاء الاجتماعي ومزجها فيه لإحكام السيطرة على حياتهم فيها. الأداة هي اللغة، التي لم يكن من الممكن أن يتم توظيفها من دون أن تكون قد وصلت إلى مرحلة كافية من النضج. إذا كانت اللغة، كما يقول جيرار جهامي، هي: «مبدأ فاعل يفرض على الفكر جملة من التمييزات المختلفة والقيم الذاتية، وهذا ما يحول نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة»⁽²²⁾. فإن التسمية، بوصفها جزءاً من النشاط اللغوي، هي جزء من هذا المستودع، وبوصفها كذلك، تشير إلى طبيعة التجربة المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، وإلى طبيعة علاقة مُنتج اللغة مع بيئته، بل إنها أيضاً نشاط دال على حدود معرفته وبيئته. إذ إن فعل التسمية، كفعل تجريد، هو فعل تمييز لما يجعل من الشيء ما هو عليه ويفصله عن غيره، أي أنه فعل تصنيف للموجودات، كما للظواهر، بعد الإشارة إلى خصائصها للتمييز بينها، وهو بهذا فعل دال على طبيعة الإدراك ونوع المعرفة. وبهذا، نقول إنه كلما تعددت التجريدات وطالت

الفطرة، بكسر الفاء، ما فطر الله عليه الخلق من معرفته، وهي الابتداء والاختراع. وفطر، بالفتح، شقته، وتفطر الشيء، يعني تشقق. (لسان العرب، مادة "ف . ط . ر")، وكل من المعنيين يؤدي إلى الآخر. فالتشقق هو تشقق الشيء بذاته إلى جزأين، وإذا كانت اللغة عند العرب بالفطرة، تكون اللغة جزأه الآخر. أما معنى الفطرة، بالكسر، فتعني أن اللغة عند العرب، من إيجاز في العبارة وبلاغة، ابتداء منه واختراع له. وإذا نظرنا إلى معنى البدهة، نجده لا يختلف عن المعنى الثاني للفطرة، وهو أول كل شيء وما يفجأ منه (لسان العرب، مادة "ب . د . هـ"). واستناداً إلى هذا الفهم، عبّر الجاحظ عن موقفه بخصوص علاقة العربي مع اللغة. الأمر الذي يعني أن تفسير الجاهلي لرأي الجاحظ بالعرب وبممارساتهم اللغوية، على أنه نفى لقدرتهم على التعقل، هو إسقاط، وتحميل لنص الجاحظ ما لا يحتمل، أي أنه تفسير يعتمد على المفاضلة التي يقيمها الجاهلي بين العقل والبدهة والفطرة، تفضيلاً للأول واعتباره قيمة بحد ذاته.

إن الجاحظ، عندما يقارن بين علاقة العربي والعجمي مع اللغة، لا يفاضل بين العقل والبدهة، وإن استشرنا وجود استحسان وإعجاب بعلاقة العربي مع نشاطه اللغوي، فإنه يتحدث عن سبيلين مختلفين، بل وعن ملكتين مختلفتين لممارسة النشاط ذاته؛ العربي بالفطرة والبدهة، والعجمي بالكد والمعاناة. الأمر الذي يعني أن الجاحظ لم ينف، وليس بإمكاننا أن نستنتج من كلامه أن العربي لا يستعمل و/أو لا يستطيع أن يستعمل عقله في إنتاجه اللغوي، إنما لا يحتاج للمعاناة والكد في هذا النوع من نشاطه.

الآن، إذا كانت اللغة في متناول يد العربي، فلماذا عليه أن يتعامل معها بطريقة أخرى، بطريقة من لا يستطيع سوى أن يجهد ويكد من أجلها؟ أم أن على العربي أن يسلك مسلك اليونانيين، بغض النظر عن ملكاته، حتى يتم الاعتراف بنشاطه الفكري وتقدير إنتاجه اللغوي؟

هنا، لا بدّ من التنويه إلى أن ربط الجاهلي للذاتية مع البدهة والفطرة، وربطه للموضوعية مع النشاط العقلي المرافق بالكد والجهد والمعاناة، ينقصه الكثير من التمييز، ومن القرائن، ومن الحذر العلمي. فليس كل نشاط عقلي يتصف بالموضوعية، وإن كان يترافق بكد وجهد ومعاناة. وعندما نتحدث عن الإنتاج اللغوي - عن مجرد الإنتاج اللغوي - فلا مكان للحديث عن موضوعية النشاط العقلي. إذ إن الموضوعية، كمصطلح، ترتبط بالحديث عن الحقيقة بالمعنى التمثيلي للكلمة relationship of correspondence، ومن هنا نجد الكندي تباعاً لـ أرسطو⁽²⁶⁾، تعريف الصدق على أنه «القول الموجب ما هو، والسالب ما ليس هو؛ وهو أيضاً إما إثبات شيء ليس هو، وإما نفى شيء عن شيء هو له»⁽²⁷⁾،

التصنيفات عدداً من الظواهر والموجودات أكبر، كانت المعرفة بالطبيعة أنضج، وكلما تعددت التسميات للتمييز بين الحالات المختلفة للظواهر، مثل تعدد أسماء المطر، كانت المعرفة أعمق وأوضح. وتميزاً بين التسمية والوصف؛ كلما طالت كثرة التسميات، كان تناقل المعلومات أسهل وأسرع. فنقل المعلومات يحتاج، ولو تقنياً، إلى عدد من الكلمات أكبر ومن الكلام أكثر. وكلما كان تناقل المعلومات أسهل، كانت إمكانية نشرها وتراكمها أكبر.

وبهذا، إذا أردنا أن نربط بين ما قبل الدعوة وما بعدها، من حيث الاشتغال باللغة، نقول: إن جذور هذا النوع من النشاط وأساسه بعد الدعوة، ممتدة في أرض عرب ما قبل الدعوة. والمقصود هنا، ليس المعنى الذي يقصده الفارابي في قوله: إن «العوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص، والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العملية ومن المعارف التي تخص صناعة منها، وهذه جميعها هي المعارف العامة»⁽²⁸⁾، بل إن النشاط اللغوي بحد ذاته كان مشروع العرب وهاجسهم قبل الدعوة، وكذلك الأمر بالنسبة لنشاطهم المعرفي.

2- اللغة قيد المروعة

«كل معنى للعجم، فإنها هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن تشاور ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. كل شيء للعرب فإنها هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة... وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أفهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطابؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل وعليه أيسر...»⁽²⁴⁾.

يتعامل الجاهلي ويفسر هذا القول، [بأن الجاحظ، وإن لم يكن منتبهاً، يسلب العرب «القدرة على "التعقل"، بمعنى الاستدلال والمحكمة العقلية. إن "العقل العربي"، حسب الجاحظ، قوامه البدهة والارتجال، وهو يريد بذلك سرعة "الفهم" وعدم التردد في إصدار الأحكام، وهذا معناه تحكم النظرة المعيارية التي تؤسسها ردود أفعال آتية، وذلك في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها "المعاناة والمكابدة وإجمالة النظر"، التي يجعلها الجاحظ من خواص "العقل" عند العجم من فرس ويونان»⁽²⁵⁾.

وقبل التعامل مع تفسير الجاهلي لموقف الجاحظ، علينا استيضاح معنى "الفطرة" و"البدهة" في اللغة العربية، حتى تبين إن كان الجاحظ يقوم حقاً بسلب العرب قدرتهم على التعقل، ولو من دون أن يقصد.

إذا أخذنا مادة "ع . ق . ل" في لسان العرب، نجد أن معناه العقل القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يجسسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول فهم؛ وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه. فهيمت الشيء: عقلته وعرفته. ومعرفة الشيء هي العلم به، العرفان: العلم؛ العريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم. والاسم "عقل" جاء إذن «لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يجسسه»، ارتباط فعل التعقل بالمهالك لا يجعله بالضرورة فعلاً حسياً، فالقول: لفلان قلب عقول، إنما يشير إلى الرغبة بالمعرفة، «فعندما أرسل معاوية إلى دغفل وسأله "عن أنساب العرب، وعن النجوم، وعن العربية، وعن أنساب قريش، فأخبره. فإذا رجل عالم، فقال: من أين حفظت هذا يا دغفل؟ قال: بلسان سؤول وقلب عقول»⁽³⁷⁾، وإن غائلة العلم النسيان. قال معاوية: انطلق إلى يزيد فعلمه أنساب الناس، وعلمه النجوم، وعلمه العربية»⁽³⁸⁾، أي أن القول "قلب عقول" يشير إلى عكس ما يقول الجابري. ثانياً، حتى لو سلمنا مع الجابري بأن ارتباط فعل التعقل بالتهلكة يجعله فعلاً حسياً، فإن معنى الفعل "ع . ق . ل"، كما هو مذكور في المصادر العربية، يرتبط أيضاً بالفهم؛ أن تعرف الشيء يعني أن تفهمه. الأمر الذي تظهر بكل تجلياته في النشاط اللغوي لعرب ما قبل الدعوة، تعبيراً عن طبيعة وجودهم، وانعكاساً لنضج إدراكهم. فالعرب، و«إن كانت تعنى بالألفاظ فتصلحها وتهذبها فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأشرف قدرأ في نفوسها. ولما كانت الألفاظ عنوان المعاني وطريقها إلى إظهار أغراضها أصلحوها، وزينوها وبالغوا في تحسينها: ليكون ذلك أوقع لها في النفس، وأذهب بها في الدلالة على القصد»⁽⁴⁰⁾. وللتأكيد، سنورد مثالين خاصين بتعامل العرب مع الماء، الأول خاص بالأسماء التي تتعلق بتقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه، والثاني خاص بتقسيم كميات المياه وكيفيةها في الطبيعة.

تقسيم أسماء خروج الماء وسيلانه من أماكنه: «من السحاب سح. من الينبوع تبع. من الحجر انبجس. من النهر فاض. من السقف وكف. من القربة سرب. من الإناء رشح. من العين انسكب. من المذاكير نطف. من الجرح ثغ»⁽⁴¹⁾.

تقسيم كميات المياه وكيفيةها في الطبيعة: «إذا كان الماء دائماً لا ينقطع ولا ينزح في عين أو بئر، فهو عد. فإذا كان إذا حرك منه جانب لم يضطرب جانبه الآخر فهو كر. فإذا كان كثيراً عذباً فهو غدق. فإذا كان مغرقاً فهو غمر. فإذا كان تحت الأرض فهو غور. فإذا كان جارياً فهو غيل. فإذا كان على ظهر الأرض يسقي بغير آلة من دالية أو دولاب أو ناعورة أو منجنون فهو سيح. فإذا كان ظاهراً جارياً على

أي أن الموضوعية كمفهوم، ترتبط بالحديث عن علاقة اللغة بعد إنتاجها وصياغتها مع الواقع، وليس من خلال عملية الإنتاج والصياغة. وإذا كان الحديث عن الإنتاج الأدبي، بغض النظر عن نوعه، فلن يكون للموضوعية علاقة مع اللغة حتى بعد إنتاجها وصياغتها، إذ إن القول الجازم، كما يقول الفارابي، هو «ما يقع الحكم عليه، فإنه صادق أو كاذب، بينته وبذاته، لا بالعرض»⁽²⁸⁾، والإنتاج الأدبي لا يقع ضمن الأقوال الجازمة، وما لا يقع ضمن الأقوال الجازمة، لا علاقة له بالموضوعية.

وتفسير الجابري لنص الجاحظ، بخصوص نشاط العرب اللغوي، بأنه سلب للنشاط العقلي يتوافق مع حكمه على العالم الذي جمعت منه اللغة في عصر التدوين، بأنه عالم حسي لاتاريخي، والتدوين باعتقاد الجابري، «هو أول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل، إنه العقل المكوّن في الثقافة الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته»⁽²⁹⁾، الذي يحدده تبعاً للذهبي، في سنة 143 هجرية⁽³⁰⁾، و«يمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث»⁽³¹⁾ أي أن العقل العربي، قبل عصر منتصف القرن الثاني للهجرة، لم يخلق ولم يبدع.

لا يكتفي الجابري بالحكم على العرب بأنهم لم يخلقوا ولم يبدعوا قبل بدء عصر التدوين، بل ويمتد حكمه ليطلق العقل العربي والحضارة الإسلامية برمتها. يقول الجابري: «إن العقل الذي جمع اللغة من الأعراب البدو، ومنهم وحدهم، ترك في اللغة أثر حياتهم، أي بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعة الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب»⁽³²⁾، والعالم الذي «نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه - باعتقاد الجابري - هو عالم حسي لاتاريخي»⁽³³⁾، ولهذا، «إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها "حضارة فقه"، وذلك بالمعنى نفسه الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها "حضارة فلسفة"، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها "حضارة علم وتقنية»⁽³⁴⁾، والعقل الفقهي هو عقل تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يُقاس عليه»⁽³⁵⁾.

وتأكيداً لحكمه على العالم الذي جمعت منه اللغة بأنه "عالم حسي لاتاريخي"، يقول الجابري إن «معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي، يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق. ونجد هذا واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة "ع . ق . ل"، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عاماً وضرورياً»⁽³⁶⁾.

في بيت الشعر والبيت نفسه، ومن ثم يبني بيت الشعر بإيقاع عددي موزون، لتغدو حركة اللغة عاكسة لحركة الأشياء ذاتها، وما يضبطها قواعد هي ذاتها، واحدة، سارية في الكون والشعر ومعرفة إحداها تولد معرفة الثانية.⁽⁴⁷⁾

إن التجريد، الذي يقيمه العربي، ينقلنا من تفصيل الطبيعة إلى المعنى المجرد، بتوسط اللغة - الكلمات، العدد والأعداد، الذي يتمثل لاحقاً بالسعي نحو تجريد المجرد (الله)، وما يعنيه هذا من أن جمع اللغة من الأعراب يبني عليه تجريد المجرد، وإن رافق ذلك نزعة معاكسة لازمة عن التجريد المطلق، نزعة تجسيد المجرد، هبوطاً وصعوداً، قياماً وقعوداً، كما الصلاة.

3- طبيعة الموقف ومعناه

إن الإيمان أو الاعتقاد بسلامة نظرية علمية، لم يشكل أساساً للتعامل مع العرب، ولا حتى سبباً لإعادة النظر في الأفكار المسبقة عنهم؛ أي وبكلمات أخرى، عندما وجد الباحثون من الدلائل ما يتعارض مع أفكارهم المسبقة بخصوص طرائق العيش عند العرب و/أو بخصوص النشاط المعيشي عندهم، وجدوا أنفسهم ينساقون خلف أفكارهم المسبقة بدل إعادة النظر فيها، تبعاً لشرط العلمية، متخليين تارة عن مرجعياتهم النظرية، وتارة أخرى مخرجين للعرب من إطار التفسير العلمي. محمد توفيق أبو علي، على سبيل المثال لا الحصر، كان على أتم الاستعداد أن يقبل بخروج العرب عن التفسير النظري الذي يعتمده، بل وعن أي تفسير نظري علمي. وقد عبّر عن عدم فهمه لما وجد من عدم انسجام بين نشاط العرب اللغوي، ومعطيائهم الحياتية وطائر المعيشة عندهم، أو بالأحرى، كما يعتقد أنها كانت بقوله: «لعل من السائد - الخرملة أن يكون هذا النظام الدقيق وليد العفوية والفطرية، وقد أملت ظروف الحياة البدوية، ونمط العلاقات السائدة آنذاك، القائم في مجمله على عدم الاستقرار؛ ومن غريب المصادفات أن بروز نظام المصطلحات هذا، لم يتساوق مع انتشار معرفي كبير، كما يقضي بذلك قانون التطور العلمي لأي مجتمع، أي أننا نلاحظ انحساراً كبيراً في حيز الكتابة والقراءة، وطغياناً شبه كامل للأمية يهيمن على السواد الأعظم من الناس؛ ومع هذا فإن دقة الاصطلاح مع شيوعها هو الأمر العجيب، فالمدرجات الاصطلاحية كانت شائعة بين كل الناس، وهي أشبه بالإرث العام أو الوقف المشاع للجميع، الكل مشاركون فيه دون استثناء»⁽⁴⁸⁾.

إذا كان من الغرابة المفرطة أن يكون هذا النظام الدقيق قد أملت ظروف الحياة البدوية، فربما لم يكن الأمر كذلك، وربما لم يكن هذا النظام وليد العفوية، ولا أملت الحياة البدوية. وعرب ما قبل الدعوة «لم يكونوا مجتمعاً واحداً،

وجه الأرض فهو معين وسنم. فإذا كان جارياً بين الشجر فهو غلل. فإذا كان مستنقماً في حفرة أو نقرة فهو ثغب. فإذا أنبط من قعر البئر فهو نبط. فإذا غادر السيل منه قطعة فهو غدبر. فإذا كان إلى الكعيعين أو إلى أنصاف السوق فهو ضحضاح. فإذا كان قريب القعر فهو ضحل. فإذا كان قليلاً فهو ضهل. فإذا كان أقل من ذلك فهو وشل وتمد. فإذا كان خالصاً لا يخالطه شيء فهو قراح. فإذا وقعت فيه الأقمشة حتى كاد يدفن فهو سدم. فإذا خاضته الدواب فكدرته فهو طرق. فإذا كان متغيراً فهو سحس...»⁽⁴²⁾، وبالإضافة لهذه الأسماء، هنالك واحد وثلاثون اسماً آخر لتفصيل كمية المياه وكيفيةها في الطبيعة يعدها الثعالبي في (فقه اللغة). وفي هذا يقول العسكري إن قریش كانت «تسمى في الجاهلية العالمية لفضلهم وعلمهم»⁽⁴³⁾، ومن هنا قول أبي عمرو بن العلاء بأن: ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله

ولو جاءكم وافرا جاءكم علم وشعر كثير.⁽⁴⁴⁾

تقسيم كميات المياه وكيفيةها في الطبيعة، وتقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه، هما مثلان لا أكثر، أي أن الأمر عند العرب ليس كما هي الحال عند الحديث عن مئة اسم للتلج في بلاد الإسكيمو، ولا كما هي الحال لو اقتصر الأمر على تعدد أسماء السيف وصفات النوق، بل هو نشاط شمولي، يطال كل شيء من موجودات وظواهر وأحوال، بل وأحوال الحياة في تلك الأحوال. الأمر الذي يعني أن اللغة كانت قبل الدعوة «قد تجردت تماماً، وتحررت من كل تصور واقعي النزعة»⁽⁴⁵⁾.

وعليه، وفي معرض الإجابة عن التساؤل المتعلق بعلاقة الحسي بالمجرد، يمكننا أن نقرر أن الدقة في وصف ما هو محسوس باستخدام الأسماء هو ما يميز هذه اللغة، وهو بالتالي أساس للانطلاق مما هو حسي إلى ما هو مجرد، من حيث تجزيء العيان المشاهد - التجربة. هذا بالإضافة إلى استخدام العدد (أول، ثان...) لتوصيف تحولات الأنواء والزمان (ضبط إيقاع الطبيعة عددياً)، وربط العدد بالحرف (عدد أحرف اللغة) ارتباطاً يبني عليه قانون حركة وإيقاع متقابلين بشكل لا مرأى فيه (مرآي)، حركة الطبيعة تقابل حركة الحرف/ اللغة، بتجريد يقابل تحولات إيقاع الأعداد الموزون. ويمكن التمثيل على المقصود، بإضافة ما تم تناوله بخصوص الماء إلى ما يمكن اعتباره نصاً أولاً لتوصيف الجسد كما يورده الباحث فريد الزاهي⁽⁴⁶⁾، الذي ينسب لجد امرئ القيس، حيث نجد استخدام أسماء دقيقة للتعبير عن عناصر الجسد، ومن ثم اعتماد ذلك أساساً لتشكيل صور جمالية متكاملة، توحى بتدفق موزون لصور واضحة، يلزم عنها المعنى (جمال الجسد). كذلك يقابل توصيف الجسد توصيف الشعر لما هو قائم، كما قيام أو قعود البيت، أي يبدأ التجريد مطابقتاً للصورة

ليس من مثال واحد لمثل هذا التوجه في دراسة حالة العرب، وليس من مجال بحث بعينه يُمارس فيه، حتى أنه أصبح من الممكن لنا أن نتعامل معه كظاهرة، هي أعراض syndrome البحث في عرب ما قبل الدعوة، فنرى طرابيشي يقابل بين حركة تاريخ اللغات، كما في العادة يكون، وحركة تاريخ اللغة العربية، مدعياً أنه بالرغم من «أن التطور اللغوي بطيء للغاية في العادة... فإن تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً قد أخذ على العكس شكل طفرات»⁽⁵²⁾، ونرى عصام قصبجي يصّر على تصنيف التعبير وفق قواعد ومعايير عامة كتعبير ذاتي، ومن ثم نفي النشاط الفكري عن العرب. حيث يقول: إن الشعر «يقوى في البدو، ويضعف في الحضرة، بينما يضعف النقد في البدو، ويقوى في الحضرة. وقد يقال في ذلك: إن الثقافة العقلية تفسد البدئية الشعرية؛ لأنها تفتح أمام الذهن أكثر من سبيل، وتضع أمامه أكثر من احتمال، فيحار الشاعر بين التفكير والتعبير، أما البدئية بنض الحياة أكثر مما نحس بمنطق العقل»⁽⁵³⁾. وبهذا، فهو يقابل بين العقل والبداهة، ليفصل بين الحالة الحضرية وحالة البداوة من جهة. والثقافة العقلية للحضرية والبداهة الشعرية للبداوة من جهة أخرى، معتبراً النشاط العقلي مرحلة متطورة عن الإحساس والبداهة. غير أنه لا يكتفي بهذا القدر من تحديد الخصائص للفصل بين الحالتين، ولا يكتفي بنفي النشاط العقلي، - مثل النقد الأدبي - عن الحالة البدوية، بل يذهب إلى تقويم الخصائص في البداوة العربية، مدعياً أن «المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائماً خفياً لم يبلغ أن يتحول إلى مبدأ عقلي؛ لأن الإحساس مرحلة تتقدم التعليل»⁽⁵⁴⁾.

وبمعزل عن الإشكالات المرتبطة بافتراض قصبجي لوجود علاقة بين قوة الشعر وحالة البداوة، التي يُظهر أحمد أمين هشاشتها في مؤلفه (صدر الإسلام)⁽⁵⁵⁾، فإن قوله بأن: «المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائماً خفياً لم يبلغ أن يتحول إلى مبدأ عقلي؛ لأن الإحساس مرحلة تتقدم التعليل»، وقوله في المؤلف نفسه «لعل أبرز ما يوضح سمات النقد الجاهلي هو ما يُروى عن قبة النابغة التي تضرب له في سوق عكاظ، ففي هذه القبة حدد النابغة ملامح الذوق النقدي الذي ينكر على الشاعر أن يعبر كما يريد، أو كما يحس، ويطلب منه أن يعبر كما يريد العرف أو المثل»⁽⁵⁶⁾، يثير التساؤل حول كيفية جمعه بين النقيض.

فقد النابغة ومطلبه من الشعراء أن يعبروا، كما يريد العرف أو المثل، يعني أن هذه القواعد وهذه المعايير معرفة، ومعروفة متفق عليها، فالمعيار لا يكون عاماً إلا إذ اتضحت معالمه، وقد أخذ تعريف سوء الصنعة عند العرب على أنه «يتصرف على وجوه: منها سوء التقسيم وفساد التفسير،

بل كانوا طبقات اجتماعية مختلفة متباينة، تمثل المجتمعات الإنسانية التي مرت بها البشرية في تاريخها الطويل»⁽⁵⁷⁾، خصوصاً وأن الحديث هنا لا يدور حول مدركات اصطلاحية اقتصر التعامل بها على قبيلة دون غيرها أو على فئة صغيرة من الناس، كما يقول أبو علي، بل عن شيوخها في مجتمع ما قبل الدعوة، من دون استثناء.

غير أن الأكثر غرابة هو التمييز الذي يقوم به أبو علي بين المدركات الاصطلاحية والمعرفة، فالمدركات الاصطلاحية ليست مجرد معرفة بوجود شيء ما، بل هي معرفة بعد تمييز، هي معرفة وفهم تمت صياغتهما في شكل مصطلحات، الأمر الذي يعني أن شيوخ المدركات الاصطلاحية هو عملياً شيوخ معرفة وفهم، بل هو شيوخ صياغة لغوية لمعرفة وفهم، أي أن الشيوخ ليس لمدركات فحسب، بل أيضاً لطبيعة تعامل لغوي، الذي بإمكاننا من خلال الحكم عليه، أن نحكم على درجة النضج الفكري بعلاقته مع النشاط اللغوي لأي شعب كان، إذ إن «اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية: أي من التاريخ الفردي والجماعي معاً»⁽⁵⁸⁾.

إن معرفة أبو علي بشيوخ المدركات الاصطلاحية عند العرب، وبشرط وجودها وانتشارها، وفهمه أن المصطلح وأشباهه هو من أهم معالم «التكنولوجيا الثقافية»، وأنه حين يتضح أمر المصطلحات في لغة ما وعند شعب معين، فيعني ذلك وضوح الرؤيا لدى هذا الشعب، وبلوغ هذه اللغة مدارك الوعي الحقيقي⁽⁵⁹⁾، وهذان لم يشكلا دافعاً عنده للرجوع عما يعتقد عن جهل العرب وعن بداوتهم، ولا البحث مجدداً فيما يعرفه عنهم. وبدلاً من ذلك قام بإخراجهم من حيز التفسير النظري، جامعاً بين ضدين: غياب المعرفة وانتشار المدركات الاصطلاحية في المكان ذاته، ولوصف الحالة ذاتها.

وإخراج العرب من حيز التفسير، والجمع الظاهر للعيان بين الأضداد، هما من بين الخصائص التي تتصف بها الأبحاث، في معظمها، عندما يتعلّق الأمر بعرب ما قبل الدعوة، وكأنه لا إشكال في عدم الاتساق مع النظرية، ولا في الجمع بين المتناقضات؛ فإذا كان من المقبول حسب المنهج العلمي المكرّس معالجة عدم الاتساق هذا بتعديل أو تبديل الإطار النظري، فإنه في حالة اقتصار إخراج العرب كفتة دون غيرها من حيز التفسير، فهذا مدعاة للتساؤل. والتساؤل في هذه الحالة لا يكون حول سلامة النظرية، أو حول قدرتها على التفسير، بل حول الباحث بحد ذاته، من جهة مصداقيته، ودرجة اتباعه، والتزامه بمتطلبات الإطار النظري الذي يعتمد.

منجزات العرب اللغوية، وهي محاولة أخرى لجسر الهوة بين واقع العرب كما تبين بالبحث عندهم، وما يعتقدونه عنهم.

يعبر إبراهيم بشكل مطول ومفصل عن فهمه بأن الشعر العربي لا يمكن أن يكون قد بدأ حياته وفق هذا النظام الكامل الذي وجدناه عليه، وذلك لأن الطبيعة تأبى الطفرة في مثل هذا الشأن، ولا تسلم إلا بمبدأ التطور والارتقاء. وتبعاً لذلك، من الطبيعي أن يكون الشعر عند العرب قد قطع أحقاباً طويلة حتى بلغ من النضج والاستواء كما عرف عنه. ثم يستتج من قوله هذا، بأن الشاعر لا بدّ وأنه «كان في كل خطوة من خطوات تطوره في سلم الحياة، يقف ليرجع بصره فيما أسلف، ويعد عدته للخطوة المقبلة، أو للوثبة الجديدة التي سيقوم عليها أوداً، أو يصلح بها هوجاً، ثم يجدد في البناء مفيداً من أخطائه السابقة وتجاربه المتعددة، وتجارب غيره ممن يزاولون صناعته، وهو في كل خطوة ينفي ما رآه الناس نقصاً، ويضيف ما عساه أن يستقيم بإضافته البناء الذي بناه»⁽⁶¹⁾. غير أن إبراهيم، بعد أن يتحدث عن النضج والاستواء، وعن الاستعداد للخطوات المقبلة والوثبات الجديدة، وعن التجديد في البناء، وعن الاستفادة من الأخطاء، يضيف، في الصفحة نفسها وللمؤلف نفسه، وكأنه يستدرك نفسه لئلا يؤخذ عليه مأخذ، «حين نضج هذا الشعر، واكتملت صورته الفنية، فتن به العرب قراووه وتدوقوه، وتغنوا به، ونظروا فيه تلك النظرة التي تلتئم مع حياتهم وطبيعتهم، وبعدهم عن أساليب الحضارة، فأعلنوا استحسانهم لما استجادوا، واستهجانهم لما استقبحوا في عبارات موجزة وأحكام سريعة، وإن كانت صحيحة عادلة فكما تملحها الفطرة السليمة، لا كما يملحها التعمق في البحث والدراسة والمنطق الذي يعتمد على التحليل والتعليل»⁽⁶²⁾.

وفهم إبراهيم بأن النشاط اللغوي لا يقبل الطفرة، يتطابق مع وصفه لسلوك الشعراء في عصر ما قبل الدعوة. الشاعر زهير بن سلمى، هو خير مثال لمن قام بنقد قصائده بنفسه، وقد سمى القصائد الطويلة بالحواليات «لأنها لم تنظم مرة واحدة، ولم يدعها صاحبها فور إعدادها... وقد اشتهر بهذه العملية من الشعراء الجاهليين أوس بن حجر، وزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير، والحطيئة، وطويل الغنوي، والنمر بن توبل وغيرهم»⁽⁶³⁾، والمعنى من هذا الفعل هو أن هؤلاء الشعراء لم ينظموا قصائدهم فحسب، بل كانوا يفكرون فيها ينظمونه ويختبرونه ويفحصونه قطعة قطعة وبيتاً بيتاً، متخبرين لألفاظهم ومعانيها، ثم يتركونها مدة من الزمن. ثم يعودون إليها فيعيدون النظر في أجزائها، ومن هنا يستتج شوقي ضيف أن هذا كله ليس «إلا نمواً واضحاً لروح نقد عامة»⁽⁶⁴⁾. وذلك بعد أن اكتملت لغتهم ووصلت إلى «شكل كامل النضج سواء من حيث الإعراب والتصريف

وقبح الاستعارة والتطبيق، وفساد النسيج والسبك»⁽⁶⁵⁾، فمن دون هذا التعريف ومن دون شيوعه، لا يمكن أن نفهم مجرد إمكانية النقد الذي وجهه طرفه بن العبد لك متلمس على استعماله لأوصاف في غير موضعها، وهو فتى لم يبلغ بعد، ولا أن نفس موافقة الناس لـ طرفه، بل وموافقة المتلمس/أو المسيّب بن علس نفسه على نقده. كما أنه ليس من الممكن أن نفهم من دون هذا التعريف، قبة النابغة التي كانت تضرب له في سوق عكاظ، أو إدراكه للنقص في إنشاده هو عند دخوله إلى يثرب، قائلاً عند خروجه:

دخلت يثرب فوجدت في شعري صنعة

فخرجت منها وأنا أشعر العرب.⁽⁶⁶⁾

إن افتراضنا أنه يمكن لـ طرفه بن العبد أن ينتقد المتلمس، وأن يقبل الناس نقده من دون أن يحتاجوا لمعيار مقبول من الطرفين، وافتراضنا أنه يمكن لنا أن نفسر نقد أهل يثرب لـ نابغة وموافقته على نقدهم من دون اللجوء إلى معيار للنقص في الإنشاد مقبول من الطرفين، لا يحل الإشكال. إذ إن الإشكال في موقف قصبجي لا يتوقف هنا، بل يشمل جمعه بين معنيين متناقضين في المصطلح نفسه، تماماً كما يجمع أبو علي بين غياب المعرفة وانتشار المدركات الاصطلاحية ليصف الحالة ذاتها، يجمع قصبجي بين التعبير وفق المزاج والأهواء، والتعبير وفق الأعراف والمثل. والتعبير وفق العرف أو المثل، هو تعبير وفق قواعد ومعايير ليست ذاتية ولا مزاجية، أي أن المطلب هو الابتعاد عن الذاتية وعن الأهواء الشخصية، فلا يمكن للنقد، وهذا مطلبه، أن يكون وفق فطرة بدوية قائمة على تقلبات الأهواء والأمزجة، فكيف يمكن للتعبير وفق المزاج أن يكون في الآن ذاته تعبيراً وفق معايير غير مزاجية؟ لذا فإما أن يكون المطلب مزاجياً ووفق أهواء النابغة لحظة نقده، أو أن يكون وفق المعارف عليه والمعروف عندهم في العرف.

إن تعارض الأدلة التي يمتلكها الباحث مع موقفه من العرب، جعل من الباحث كمن يجلس على أرجوحة لا يعرف أين يوقفها، فتراه بعد أن يقوم بتعداد الأدلة، ينتقل إلى الجهة الأخرى ليطلق أحكاماً تتعارض مع الأدلة التي قام بتعدادها، محاولاً جسر هوة التناقض بشتى الطرق، ولو بارتكاب أخطاء منهجية أخرى، وحتى أن الثمن الذي يمكن أن يدفعه الباحث لا يكون أقل من تخليه عن فهمه، وعمّا يتسلح به من تصنيفات وتعريفات أساسية لكل إطار نظري بها هو. غير أن الأمر لم يتوقف هنا، بل امتد لدى بعض الباحثين ليطال منجزات العرب اللغوية، فقاموا بتفريغها من معانيها ومن ثم وظفوها ضدّهم. تماماً كما تعامل يوسف زيدان مع عدم قبول العرب لفكرة امتزاج الآفة مع الإنسان على أنها نقيصة. هكذا فعل مصطفى عبد الرحمن إبراهيم مع

صورة عصر ما قبل الدعوة، والبحث عن بدايته كمحاولة لتحديد بداية رسم صورة عصر ما قبل الدعوة، هو باعتقادي تعامل مغلوطن، إذ إن انتشار التدوين حتى لو كان في فترة بعينها لا يعني أن فعل التحديد لصورة عصر ما قبل الدعوة بدأ مع بداية فترة الانتشار، ولا يعني أنه انتهى بانتهاها. بل إن تحديد صورة عصر ما قبل الدعوة لا يرتبط ولم يبدأ مع بدء التدوين، في أي مجال كان. إذ إن فعل الإسقاط الذي يتحدث عنه طرابيشي، من المابعد إلى الماقبل، هو فعل مرافق لكل محاولة رسم لصورة عصر سابق، ولو لم يكن واعياً ومقصوداً، ذلك لأن أي تمثيل للماضي أو لأفكار من الماضي، إنما يتم من خلال رؤيتنا (perspective) وتوجهاتنا (orientations) بما فيها أفكارنا المسبقة.⁽⁷⁸⁾

من هنا، وبصرف النظر عن فترة التدوين، وبصرف النظر عما إذا كان له بداية محددة واحدة أو لم يكن، لا يمكن لصورة عصر ما قبل الدعوة أن تكون قد بدأت معه. فإذا كان التدوين هو جمع الكتابات المتفرقة، أي جمع ما تمّ نسخه، وكان التصنيف هو تبويب ما تمّ جمعه، تكون جذور التصنيف أعمق من جذور التدوين، وجذور التدوين أعمق من جذور النسخ في تثبيت الصورة الموجودة وترسيخها، أي، وكما يقول طرابيشي، «ليس أول من صنف أول من دوّن ولا أول من بوّب، أول من دوّن ولا أول من دوّن أول من قيّد وصحّف. فالمصنّفات كانت قبلها كتب، والكتب كانت قبلها صحف. والذهبي في النصّ المسند إليه يتحدث عن أول من صنف، لا عن أول من دوّن وبيّب»⁽⁷⁹⁾. وهنا لا بدّ من القول إن رسم الصور لا يكون بطريقة واحدة، ولا هو مرتبط بالكتابة ولا مشروط بها، ولو أن الأمر مرتبط بالكتابة لقلت إن رسم صورة ما قبل الدعوة مرتبط أيضاً بنسخ القرآن، حصراً وأنه يتضمن عدداً من الآيات التي تمّ اعتمادها، بعد تفسيرها، في رسم صورة عرب ما قبل الدعوة، مثل الآية (2) من سورة الجمعة⁽⁸⁰⁾، في قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾، التي تمّ تفسيرها عند الطبري⁽⁸¹⁾، والبعوي⁽⁸²⁾، والقرطبي⁽⁸³⁾، على أنها تعني العرب، وهم أمة لا تكتب ولا تقرأ.

غير أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية الإسقاط خلال فعل التفسير، أي إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية تفسير الآيات بما يتلاءم ونظرة المُفسّر ورأيه في ما قبل الدعوة، علينا أن نستثني القرآن من العوامل التي صبغت صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، ليحل محله التفسير بحد ذاته.

غير أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية الإسقاط خلال فعل التفسير، أي إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية تفسير الآيات بما يتلاءم ونظرة المُفسّر ورأيه في ما قبل الدعوة، علينا أن نستثني القرآن من العوامل التي صبغت صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، ليحل محله التفسير بحد ذاته.

تفسير الأُمّية على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، حدد عند عدد من المفسرين، مثل الطبري والقرطبي وابن كثير، في معنى الكثير من الآيات على نحو يتلاءم وهذا المعنى، خالفاً صورة معينة عن عرب ما قبل الدعوة. الآية (2) من سورة الجمعة، على سبيل المثال، بالرغم من أنها تشير وبشكل واضح إلى الجهل بالكتاب والحكمة المتضمنة به، فقد تمّ تفسيرها على أنها تتحدث عن الجهل بالكتابة، فتتمّة الآية ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾، تشير إلى أن الأُمّية، هنا، هي أُمّية الرسول، بجهله للكتاب من قبل، مثله مثل الذين بعثه الله فيهم، فقد بعث به الله ليعلمهم الكتاب وليخرجهم من ضلالهم، والخروج من الضلال هو الخروج من الإشراك ومن عبادة غير الله، وهذا هو عملياً تفسير الفتوح في هذه الآية⁽⁸⁴⁾، كذلك هو الأمر بالنسبة للعديد من الآيات. للتأكيد، أخذ قوله تعالى⁽⁸⁵⁾ ﴿ومنهم أُمّيون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون﴾ التفسير بأن المقصود من "الأُمّيون"، هم الذين لا يحسنون القراءة والكتابة، عند البغوي⁽⁸⁶⁾، وعند الطبري⁽⁸⁷⁾، غير أن الفراء، وكدلالة على عدم الاتفاق حول معنى "الأُمّية" في القرآن، يقول: إن المقصود من "أُمّيون" في هذه الآية ﴿هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب﴾⁽⁸⁸⁾، ويشير الأصفهاني في المكان ذاته، نقلاً عن قطرب، إن «الأُمّية الغفلة والجهالة، فالأُمّية منه وذلك هو قلة المعرفة»، وفي هذا المعنى يقول الشهرستاني: «وأهل الكتاب كانوا ينصرون دين الأسباط ويذهبون مذهب بني إسرائيل، والأُمّيون كانوا ينصرون دين القبائل ويذهبون مذهب بني إسرائيل»⁽⁸⁹⁾. وهؤلاء، أي الذين ينصرون دين القبائل، هم من لا كتاب لهم.

هنالك إذن معنيان إضافيان للأُمّية، والآيات بحد ذاتها، كما رأينا، لا تفرض الجهل بالكتابة كمعنى، بل على العكس تماماً؛ إن تفسير الأُمّية على أنها تعني الجهل بالكتاب أو عدم اتباع كتاب، مقابل تفسيرها بأنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، يتوافق مع جوهر الدعوة الأساس ومع مطلبها الأول بامتياز، ألا وهو الخروج من الضلال من خلال معرفة كتاب الله واتباعه، هذا بالإضافة إلى أن تفسير الأُمّية على أنها تعني الجهل بالكتاب يتلاءم مع أسباب التنزيل فيهم، ومع ذكر الله لهم في كتابه العزيز. وبالرغم من ذلك فقد تم اختيار الجهل بالكتابة كأحد معاني الأُمّية لتفسير آيات من القرآن الكريم.

وبمعزل عن أسباب اختيار الجهل بالكتابة كمعنى للأُمّية لتفسير آيات من القرآن الكريم، أكان ذلك من أجل إظهار معجزة النبي الذي لا يقرأ ولا يكتب⁽⁹⁰⁾، كما يشرح ابن عاشور في تفسيره للآية (2) من سورة الجمعة⁽⁹¹⁾، أم من أجل التأكيد على تميز ما بعد الدعوة وخيرها، نسبة لما قبلها، كما كان موقف المسلمين منذ بداية الدعوة⁽⁹²⁾، أو لأي سبب آخر، فإن هذا المعنى هو من بين العوامل التي أسهمت في رسم صورة عصر ما قبل الدعوة، الذي من حيث كونه خياراً، كان من الممكن ألا يكون. وللتأكيد؛ فإن تحديد الجهل

صورة عصر ما قبل الدعوة، والبحث عن بدايته كمحاولة لتحديد بداية رسم صورة عصر ما قبل الدعوة، هو باعتقادي تعامل مغلوطن، إذ إن انتشار التدوين حتى لو كان في فترة بعينها لا يعني أن فعل التحديد لصورة عصر ما قبل الدعوة بدأ مع بداية فترة الانتشار، ولا يعني أنه انتهى بانتهاها. بل إن تحديد صورة عصر ما قبل الدعوة لا يرتبط ولم يبدأ مع بدء التدوين، في أي مجال كان. إذ إن فعل الإسقاط الذي يتحدث عنه طرابيشي، من المابعد إلى الماقبل، هو فعل مرافق لكل محاولة رسم لصورة عصر سابق، ولو لم يكن واعياً ومقصوداً، ذلك لأن أي تمثيل للماضي أو لأفكار من الماضي، إنما يتم من خلال رؤيتنا (perspective) وتوجهاتنا (orientations) بما فيها أفكارنا المسبقة.⁽⁷⁸⁾

من هنا، وبصرف النظر عن فترة التدوين، وبصرف النظر عما إذا كان له بداية محددة واحدة أو لم يكن، لا يمكن لصورة عصر ما قبل الدعوة أن تكون قد بدأت معه. فإذا كان التدوين هو جمع الكتابات المتفرقة، أي جمع ما تمّ نسخه، وكان التصنيف هو تبويب ما تمّ جمعه، تكون جذور التصنيف أعمق من جذور التدوين، وجذور التدوين أعمق من جذور النسخ في تثبيت الصورة الموجودة وترسيخها، أي، وكما يقول طرابيشي، «ليس أول من صنف أول من دوّن ولا أول من بوّب، أول من دوّن ولا أول من دوّن أول من قيّد وصحّف. فالمصنّفات كانت قبلها كتب، والكتب كانت قبلها صحف. والذهبي في النصّ المسند إليه يتحدث عن أول من صنف، لا عن أول من دوّن وبيّب»⁽⁷⁹⁾. وهنا لا بدّ من القول إن رسم الصور لا يكون بطريقة واحدة، ولا هو مرتبط بالكتابة ولا مشروط بها، ولو أن الأمر مرتبط بالكتابة لقلت إن رسم صورة ما قبل الدعوة مرتبط أيضاً بنسخ القرآن، حصراً وأنه يتضمن عدداً من الآيات التي تمّ اعتمادها، بعد تفسيرها، في رسم صورة عرب ما قبل الدعوة، مثل الآية (2) من سورة الجمعة⁽⁸⁰⁾، في قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾، التي تمّ تفسيرها عند الطبري⁽⁸¹⁾، والبعوي⁽⁸²⁾، والقرطبي⁽⁸³⁾، على أنها تعني العرب، وهم أمة لا تكتب ولا تقرأ.

غير أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية الإسقاط خلال فعل التفسير، أي إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية تفسير الآيات بما يتلاءم ونظرة المُفسّر ورأيه في ما قبل الدعوة، علينا أن نستثني القرآن من العوامل التي صبغت صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، ليحل محله التفسير بحد ذاته.

تفسير الأُمّية على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، حدد عند عدد من المفسرين، مثل الطبري والقرطبي وابن كثير، في معنى الكثير من الآيات على نحو يتلاءم وهذا المعنى،

وصححها من فاسدها، مع أن القرآن كفى منها، وصار مهيمناً عليها»⁽¹⁰⁰⁾.

يشير هذا الهاجس، وما ترتب عنه من رفض لمجرد وجود علم غير الكتاب، ولمجرد كتابته، الذي وصل حد انتشار ظاهرة محو الكتب، يشير إلى ما كان عليه العرب من معرفة، ويفسر، ولو جزئياً، انعدام ما يدل على وجودها سوى أخبار متفرقة عن كيفية التعامل مع الكتب في بداية الدعوة، من مثل ما تقدم بخصوص رفض كتابة العلم ومحو الكتب، وعن ظاهرة انتشار الكتب وكثرتها في السنين الأولى للدعوة، التي تشكل بحد ذاتها مؤشراً لما كان عليه العرب قبل الدعوة، ما أخبر به أبو الحسين عن حمل بعير من كتب ابن عباس كان كريب قد وضعها عنده، وعن أن «علي بن عبد الله بن عباس إذا أراد الكتاب كتب إليه: ابعث إليّ بصحيفة كذا وكذا، فينسخها، فيبعث بها»⁽¹⁰²⁾، يشير إلى أن حجم التداول بالكتب بين المسلمين في ذلك الوقت، كان تداولاً لا يمكن خلقه بين ليلة وضحاها. هذا، أي كثرة الكتب واتساع المعرفة عند العرب، هو وحده ما يمكن أن يفسر هاجس الرسول ومحاولته للحفاظ على نقاء القول المنزل، وعلى موضعه كمرجعية معرفية وحيدة، وهو وحده ما يمكن أن يفسر انتشار ظاهرة محو الكتب ورفض كتابة العلم. الأمر الذي يتعارض مع تفسير الأمية في القرآن على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، وينسجم مع تفسيرها على أنها تعني عدم اتباع الكتاب و/أو الجهل به. فلو كان الجهل من نصيب عرب ما قبل الدعوة لما كان هناك ما يرفضونه ويمتنعون عن كتابته، ولما كان من حاجة لقول رسول الله: «من تعلم علماً لم يدره الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار»⁽¹⁰³⁾، ولو كان الجهل بالكتابة والقراءة ما يميز عرب ما قبل الدعوة لما كان من حاجة لمحو الكتب.

محاولة الحفاظ على القول المنزل وموضعه كمرجع وحيد، وما ترتب عنها، تشير ولو بشكل جزئي إلى أسباب انعدام الدلالات على ما كان عليه العرب، الذي بدوره شكل أساس تكون الرأي بجهل العرب للكتابة والقراءة.

الأمية، عدم اتباع الكتاب وعدم معرفته، تحولت بانعدام الدلالات على ما كان عليه العرب، إلى الجهل بالكتابة والقراءة، التي تتضمن انعدام المعرفة وانعدام العلم، فمن لا يقرأ ولا يكتب لا علم عنده ولا معرفة.

دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية

جامعة بيرزيت - فلسطين

كمعنى للأمية، حتى لو كان الجهل بالقراءة والكتابة حقيقة عرب ما قبل الدعوة، لا يغير من حقيقة كونه خياراً أسهم في صيغ صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، حيث يتوافق هذا الخيار، أو للدقة، لا يخرج هذا الخيار عن حدود هاجس الدعوة.

وقد كان الهاجس، في سنوات الدعوة الأولى وما بعدها، ترسيخ جذور الدين الجديد، وتأكيد قداسة المنزل باعتباره المصدر الأول والوحيد للمعرفة وللعلم، الأمر الذي جعل رسول الله ينهى عن كتابة أي شيء عنه سوى القرآن، إذ قال «لا تكتبوا شيئاً عني سوى القرآن، (فمن) كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحجه»⁽⁹³⁾، وذلك خوف أن تختلط وتمتزج أقواله بالقول المنزل. وقد سار الناس من بعده بما أمرهم إلى حين، الأمر الذي نراه واضحاً فيما «أخبر به أبو هلال بن جعفر الحفار، قال: أخبرنا أبو إسحاق بن محمد الصفار: حدثنا علي بن سهل: حدثنا روح بن عباد: حدثنا كههمس عن أبي نصره قال: قلت لأبي سعيد: أكتبنا، قال: لن أكتبكم؛ ولكن خذوا عنا كما كنا نأخذ عن رسول الله»⁽⁹⁴⁾.

وبصرف النظر عن الخلاف الحاصل بخصوص موافقة النبي وإذنه في كتابة أقواله، وإن كان حقا قد ثبت أن «النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره، والإذن في غير ذلك»، كما يذكر ابن عبد البر، نقلاً عن الحافظ في «الفتح»⁽⁹⁵⁾، أم أن النهي كان عاماً ومطلقاً، فإن موقف النبي يشير في الحالتين إلى محاولة الإبقاء على ما أنزل نطقاً حتى من أقواله، حفاظاً على طهارة ما يتضمنه من علم ومعرفة إلهية، وقد شكل عند رسول الله مصدر المعرفة الأول والوحيد، وبهذا قال رسول الله: «قيدوا العلم بالكتاب»⁽⁹⁶⁾.

على خطى الرسول سار الصحابة، ومن هنا جاءت خطبة علي: «من زعم أن عندنا شيئاً نقرؤه ليس في كتاب الله تعالى وهذه الصحيفة - قال: صحيفة معلقة في سيفه فيها أسنان الإبل وشيء من الجراحات -؛ فقد كذب»⁽⁹⁷⁾، ومثله فعل سائر المؤمنين: «أخبرنا عبد الرحمن بن عمر، حدثنا محمد بن أحمد بن يعقوب، حدثنا جدي، حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي قال: بلغ ابن مسعود أن عند ناس كتاباً، فلم يزل بهم حتى أتوه به، فلما أتوه به محاه، ثم قال: «إنها هلك أهل الكتاب قبلكم أنهم أقبلوا على كتب علمائهم وأساقفتهم وتركوا كتاب ربهم، - أو تركوا التوراة والإنجيل - حتى درسا وذهب ما فيها من الفرائض والأحكام»⁽⁹⁸⁾، وقد وصل الأمر إلى حد «قولهم: «إنا لا نكتب العلم ولا نكتبه»»⁽⁹⁹⁾. وقد «ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول، إنها هي لثلا يضاهي بكتاب الله تعالى غيره، أو يشغل عن القرآن بسواه، ونهى عن الكتب القديمة أن تتخذ، لأنه لا يعرف حقها من باطلها،

الهوامش

- (1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، 1991 م، ص 88.
- (2) طرايشتي، جورج، نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، بيروت، دار الساقي 1998 م، ص 180.
- (3) الأمر الذي يتحدث عنه توماس كون Thomas Kuhn في كتابه 1962 The Structure of Scientific Revolution في إشارته إلى حجم تأثير إيمان العلماء بنظرية علمية معينة، ليس فقط على فهمهم لنتائج أبحاثهم، بل على التجربة العلمية برمتها. أنظر أيضاً:
- Thomas Kuhn, "Logic of Discovery or Psychology of Research" in Criticism and the Growth of Knowledge. Edited by: Imre Lakatos & Alan Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 198223 - 1 ؛
- (4) الشهرستاني، أبي الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، الملل والنحل، تحقيق محمد الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968 م، ج 1، 10.
- (5) زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، القاهرة، دار الشروق، 2010 م، 87.
- (6) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، بيروت، دار القلم، 1980 م، 52.
- (7) مازيل، جان، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة ربا الخش، اللاذقية، دار الحوار، 1998 م، 17.
- (8) ولفنسون، إسرائيل، 176.
- (9) المصدر السابق، 177.
- (10) برنال، مارتين، أثينا السوداء، تحرير أحمد عثمان، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002 م، 190.
- (11) المعري، أبي العلاء، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطبي)، القاهرة، دار المعارف، ط 9، 440.
- (12) أرمسترونغ، كارين، الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحالي، ترجمة محمد الجورا، دمشق، دار الخصاد، 1996 م، 104.
- (13) في: عزة، حسن، ابن الأجدابي، أبي إسحاق إبراهيم ابن إسماعيل، الأزمنة والأنواء، تحقيق عزة حسن، الرباط، دار أبي إسحاق، 2006 م، 1.
- (14) الخسنة، أبي عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، ج 6، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 31.
- (15) ابن الأجدابي، الأزمنة والأنواء، 95.
- (16) لا حاجة، هنا، لتعداد أساء المطر، وعددها 29 اسماً، بالإضافة لأنواع المطر الضعيف (أنظر الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، بيروت، المكتبة العصرية، 2000، 303). تكفي الإشارة إلى وجودها للدلالة على نشاط العرب المعرفي بكل ما يتعلق بالأنواء والأزمنة.
- (17) الأصفهاني، أبي القاسم الحسن بن محمد، الأزمنة والأمكنة، حيدرآباد، دار المعارف، 1332 هـ، ج 1، 86.
- (18) البيروني، أبي الريحان محمد بن أحمد، الآثار الباقية من القرون الخالية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2008 م، 60.
- (19) ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم، ت 276 هـ، الأنواء في مواسم العرب، بغداد، الشؤون الثقافية العامة، 1988 م، 109 - 110.
- (20) ابن الأجدابي، الأزمنة والأنواء، 85، 87.
- (21) حور، عرفان محمد، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة، 2000 م، 8 - 9.
- (22) جهامي، جبرار، الاشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، بيروت، المكتبة الفلسفية، 1986 م، 1.
- (23) الفارابي، أبو النصر، الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1986 م، 134.
- (24) الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1998، ج 3، 28.
- (25) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، 32.
- (26) Aristotle, The Complete Work Of Aristotle, De Interpretation, Edt. Jonathan Barnes, Vol. 1 Princeton New Jersey, 1984, 18b1.
- (27) الكندي، أبي يوسف يعقوب ابن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، القاهرة، مطبعة حسان، ط 2، 117.
- (28) الفارابي، أبو النصر، العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتيب، 1976 م، 19.
- (29) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، 65.
- (30) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، 2003، 208.
- (31) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، 67.
- (32) المصدر السابق، 86.
- (33) المصدر السابق، 87.
- (34) المصدر السابق، 96.
- (35) المصدر السابق، 105.
- (36) المصدر السابق، 30.
- (37) البيهقي، الحافظ، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق محمد الأعظمي، الرياض، دار أضواء السلف، 1420، ج 2، 10.
- (38) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي الجعاوي، بيروت، دار الحلبي، 1412 هـ، ج 2، 462.
- (39) أنظر: التهاوني، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ج 1، العقل.
- (40) الفلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، صحح الأعشى، القاهرة، دار الكتب الخديوية، 1913 م، 183-184.
- (41) الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وأسرار العربية، 305.
- (42) المصدر السابق.
- (43) العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، الأوائل، تحقيق محمد الوكيل، دار البشير للثقافة العربية، 1987 م، 65.
- (44) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف للطباعة والنشر، بدون تاريخ، 10.
- (45) طرايشتي، جورج، نقد نقد العقل العربي، 198، 1998.
- (46) الزاهي، فريد، الجسد والإستراتيجية المظهرية في الثقافة العربية الإسلامية، الكرمل، رام الله، 1998، ع 54، 105.
- (47) أنظر: البرغوثي، حسين "قصص عن زمن وثني"، الكرمل، رام الله، 2002، ع 72-73، 297-336.
- (48) أبو علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، بيروت، دار التفانس، 1988 م، 127.
- (49) الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، 1978 م، 9.
- (50) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998 م، 8.

- (84) القنوجي، أبي الطيب صديق بن حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن تقديم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، بيروت، المكتبة العصرية، 1992 م، ج 14، 129
- (85) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 78
- (86) البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي معالم التنزيل، ج 1، 114
- (87) الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، ج 2، 153-154
- (88) الأصفهاني، أبي القاسم الحسن بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث، القاهرة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج 1، 29
- (89) الشهرستاني، أبي الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، الملل والنحل، ج 1، 207
- (90) هنالك إشارات إلى معرفة الرسول بالقراءة والكتابة، من مثل ما حدث به قتيبة عن سفيان "عن عمرو بن دينار عن عطاء عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ على المنبر". (الحافظ ابن عربي المالكي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 2، 295) وحول حقيقة أمية الرسول وحول الجدل القائم بهذا الخصوص، أنظر: العسقلاني، الحافظ بن حجر، أجوبة الحافظ بن حجر العسقلاني، تحقيق ودراسة عبد الرحمن بن محمد أحمد القلقشري، الرياض، أضواء السلف، 2003، 48 وما بعدها.
- (91) التحرير والتنوير، الجزء الثامن والعشرون، 209
- (92) الأمر الذي يظهر بوضوح في حديث حذيفة بن اليان مع رسول الله: "قال حذيفة بن اليان - رضي الله عنه - : كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله! إنا كنا في الجاهلية في شر، فجاءنا الله بهذا الخير (فتحن فيه)، (وجاء بك)، فهل بعد هذا الخير من شر (كما كان قبله؟)" (الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض، دار المعارف، ج 6، القسم الأول، 2505)
- (93) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهبي، الرياض، دار ابن الجوزي، 1999 م، ج 1، 268
- (94) البغدادي، تقييد العلم، 28
- (95) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، ج 1، 269
- (96) الألباني، محمد بن ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 2475
- (97) البغدادي، تقييد العلم، 110
- (98) المصدر السابق، 59
- (99) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج 1، 275
- (100) البغدادي، تقييد العلم، 61
- (101) لا حاجة لذكر حوادث أخرى لمحو الكتب من أجل الوقوف على مدى انتشار هذا النوع من الأحداث، فالمصادر العربية، البغدادي في "تقييد العلم" على سبيل المثال، مليئة بمثل هذه الأخبار.
- (102) البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، ج 2، 244
- (103) المالكي، الحافظ ابن عربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ج 123، 10
- (51) أبو علي، محمد توفيق، الأمثال، 127
- (52) طرايشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، 208
- (53) قصبجي، عصام، أصول النقد العربي القديم، حلب، منشورات جامعة حلب، 1991 م، 5-6
- (54) المصدر السابق، 6
- (55) المصدر السابق.
- (56) أمين، أحمد، فجر الإسلام، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969 م، 22
- (57) قصبجي، عصام، أصول النقد، 6
- (58) العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، الصنائع، الكتابة والشعر، تحقيق علي الجاوي وآخرون، دار إحياء الكتب العربية، 1952 م، 44
- (59) المقصود، هنا، قصة المتلمس واستنواقه للجمل، على حد تعبير طرفة بن العبد.
- (60) العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، الصنائع، 45
- (61) إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن، في النقد الأدبي القديم عند العرب، القاهرة، مكة للطباعة، 1998 م، 28
- (62) المصدر السابق
- (63) المصدر السابق 42
- (64) ضيف، شوقي، النقد، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 23
- (65) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ط 2، 117
- (66) الخفاجي، عبد الله بن سنان، سر البلاغة، 243-244،
- HYPERLINK: -http://www.kotobarabia.com,
- www.kotobarabia.com.
- استرجعت بتاريخ 2011/07/27
- (67) أبو هلال العسكري، الصنائع، 27
- (68) أبو هلال العسكري، المصدر السابق
- (69) عطية، مختار، الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، من دون تاريخ، 53
- (70) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، 208
- (71) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، 70
- (72) طرايشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، 50
- (73) المصدر السابق، 22
- (74) سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود حجازي، مراجعة عرفة مصطفى وآخرون، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991 م، ج 1، 119
- (75) العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، هدى الساري لفتح البخاري مقدمة شرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، القاهرة، المطبعة الكبرى الميرية، 1301 هـ، ج 1، 208
- (76) العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، هدى الساري، 4.
- (77) طرايشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، 10
- (78) Janet Coleman, (2000) A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity (Oxford Wiley-Blackwell; 1 edition, June 30, 2000) p.17
- (79) طرايشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، 50
- (80) القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية 2
- (81) الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، الجزيرة، دار الهجرة، 2001 م، ج 2، 153-154، ج 28، 625
- (82) البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله نمر وآخرون، الرياض، دار طيبة، ج 8، 113
- (83) القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006 م، ج 20، 452