

الفكر العربي المعاصر

هابر ماس: تأسيس العقل ونقده لذاته
العقل ونقده لذاته

مطام صفري

نقد العقل الغربي في الألفية الثالثة

ربيع شلهوب

هيرغر قارئاً أرسطو: التآصل المنسي بين الحقيقة والوجود

جمال ضاهر، عبد الكريم برغوثي، نديم مسيس

عرب ما قبل الرعوة، بين نقد العقل العربي ونقد نقد العقل العربي

رمضان بن رمضان

الظاهرة السياسية، بين الديني والديوي

حسن الكرارز

ميرلوبونتي قارئاً لـ ويكارت

نبيل محمد صغير

الفهم الهابرماسي للتراثوية، بين أوستين وسيرل وغريس

نوفل الحاج لطيف

نقد الوضعية لدى هابرماس

عادل البلواني

نظرية التطور الاجتماعي عند هابرماس

سهيلة ميمون

الفضاء الأنثروبولوجي لـ التخيل.. بين المعطى الجينالوجي والطرح التيمي

عبد السلام حيدروري

فن تدبير الزلات بما هو تجربة مقاومة.. أو في شجاعة الحقيقة

سعيد البوسكلاوي

القياس لدى محمد بن أورييس (الشافعي): سماته ومكانته

سالم العياوي

الناطق وهيئاته في نظرية الموسيقى عند الفارابي

نزهة الحلواني

تشظي ميتافيزيقا أرسطو



الفكر العربي المعاصر



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

المدير العام
رئيس التحرير

مطاع صفدي

مستشار التحرير:

بدر الدين عروودي

المدير المسؤول: محمد مطر

سكرتاريا التحرير: عائشة عجينة

مفكرون مؤسسون وباحثون مشاركون

2015 - 1980

عبد الله العروي

فؤاد زكريا

جبرا إبراهيم جبرا

هشام جعيط

خلدون النقيب

خليل حاوي

جورج زينات

أحمد برقاي

برهان غليون

محمد المصباحي

مركز الإنماء القومي

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

e-mail:

- alfikrilmouasser@gmail.com

- editor@philasophiasafadi.com

الموقع:

- www.philasophiasafadi.com

لبنان - بيروت

الحمرا - سارولا سنتر

تلفاكس: 00 961 1 740188

خليوي: 00 961 3 904971

الفكر
العربي
المعاصر

مجلة محكمة

السعر:

لبنان 7500 ل.ل. المغرب 40 درهماً. تونس 5 دنانير، مصر 15 جنيهات.

عرب ما قبل الدعوة

بين نقد العقل العربي ونقد العقل اليوناني

جمال ضاهر

عبد الكريم برغوثي

ندى مسيس

ومع تحولها من الشفاهة إلى لغة عقل، الذي تفردت بمعرفته إلى ذلك الحين اللغة اليونانية (وجزئياً اللغة الرومانية)، دخلت في سيرورة تطور مذهل⁽⁸⁾.

غير أنه، وعلى الرغم من التناقض الظاهر بينهما، فإنهما متقاربان حد التماثل من حيث المبدأ، فكلاهما يريان بأن لغة عرب ما قبل الدعوة لم تكن لغة عقل، وكلاهما يُخرجان اللغة العربية بعامة من حيز العادي، كلاهما يريان في اللغة العربية استثناء؛ الجابري يقول إن اللغة العربية ربما تكون اللغة الوحيدة التي لم تتغير ولم تتطور على مدى أربعة عشر قرناً، وطرايشي يقول إن تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً لم يكن كما تتطور اللغات في العادة. وفي هذا، أي في رأيهما بأن لغة عرب ما قبل الدعوة لم تكن لغة عقل، وفي إخراجهما للعرب من حيز العادي، لا يختلفان عن غالبية الباحثين في تاريخ العرب، بل ويتفقان معهم، فكما أخرج الشهرستاني العرب جميعهم من دائرة الشعوب القادرة على فعل التفلسف⁽⁹⁾، أخرج الجابري لغة العرب من حيز التاريخ، وكما أخرج توشيهيكو عرب ما قبل الدعوة من دائرة الشعوب القادرة على التفكير المجرد⁽¹⁰⁾، ونفى ابن أبي أصيبعة معارفهم وعلومهم⁽¹¹⁾، نفى طرايشي العقل عن لغة عرب ما قبل الدعوة ونفى عنهم الاشتغال بالعلوم كما تعريفها عند اليونان والفرس. ونجدهما، كما معظم الباحثين⁽¹²⁾، يتمسكان بأفكارهما المسبقة عن العرب، رغم أن ما بين أيديهما من معطيات تاريخية تتنافى وما يحملان من أفكار ومعتقدات عنهم.

تقديم

يتبع طرايشي في مؤلفه (نقد نقد العقل العربي) خطوات الجابري خطوة بخطوة، ويحذوه بما يكاد يشبه حذو النعل بالنعل⁽¹⁾، في محاولة منه لنقد كل ما جاء في مؤلف الجابري (تكوين العقل العربي)، فكرة بعد فكرة، بدءاً بالإطار النظري، مروراً بتحليله للمعطيات، إنتهاءً بالاستنتاجات التي يخلص إليها الجابري.

يتناول كل من الجابري وطرايشي ما يدعوانه بـ العقل العربي، محاولاً تحديد خصائصه، مدعماً رأيه بالتحليل والبيانات، معتمداً، فيما يعتمد، على ما جاء من لغة أنتجها عرب ما قبل الدعوة الإسلامية. فبينما يرى الجابري أن لغة عرب ما قبل الدعوة لغة حسية لاتاريخية⁽²⁾، وأن اللغة العربية «ربما كانت اللغة الوحيدة في العالم التي ظلت هي هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل»⁽³⁾، يرى طرايشي بأن لغة عرب ما قبل الدعوة مرحلة أو طوراً من أطوار حركة تاريخ اللغة العربية⁽⁴⁾. وإذا لم تكن اللغة العربية لغة عقل قبل الدعوة، فقد تحولت لتكون كذلك بعد الدعوة، مدعياً أنه وبالرغم من «أن التطور اللغوي بطيء للغاية في العادة [...] فإن تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً، قد أخذ على العكس شكل طفرات»⁽⁵⁾، بدءاً بانتقالها من لغة شعر إلى لغة دين بفعل تأثير الدعوة الإسلامية⁽⁶⁾، مروراً بتحولها إلى لغة نثرية بفعل الكتابة⁽⁷⁾.

وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها». ثم ترتقي بنا ذات المعاجم درجة أعلى على نفس السلم فنقرأ ما يلي: «والمعقول ما تعقله بقلبك [...] والعقل: القلب، والقلب: العقل. ويقال: لفلان قلب عقول ولسان سؤول. وقلب عقول: فهم، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه». وفي هذا المعنى يقول المحاسبي: «والعرب إنها سمت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيدته وضبطته بعقلك، كما البعير قد عقل، أي أنك قيدت ساقه إلى فخذه»⁽¹⁶⁾.

وبهذا يخلص الجابري إلى نتيجتين: «الأولى هي أن معنى العقل (في اللغة العربية) بمثابة قيد للمعاني، فهو يقيددها ويحفظها ويربطها [...]، أما النتيجة الثانية [...] فهي: أن هذا الفعل الذي يقوم به العقل، فعل الربط والضبط والحفظ، يتم في القلب، وبعبارة أخرى العقل في الحقل المعرفي البياني فعل أو وظيفة لعضو هو القلب»⁽¹⁷⁾. وبناءً على هذا، يقرر:

(1) إن التدوين، أي جمع الكتابات المتفرقة، هو «أول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل، إنه العقل المكوّن في الثقافة الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته»⁽¹⁸⁾، والذي يحدده تبعاً للذهبي في سنة 143 هجرية⁽¹⁹⁾، ويمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث»⁽²⁰⁾.

(2) إنه «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»⁽²¹⁾، والعقل الفقهي هو «عقل تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه»⁽²²⁾.

وعليه، وبما أن التدوين هو جمع الكتابات المتفرقة، أي جمع ما تم نسخه، يكون، برأي الجابري، أول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في العقل العربي هو جمع المتذرر، ويكون الاشتغال بالفقه، أي البحث لكل فرع عن أصل، هو ما يميز النشاط الفكري العربي.

العقل العربي برأي الجابري، إذًا، حكمت عليه رمال الصحراء وحددت في كامل تاريخه منذ لحظة البدء، لم ينفذ من تذرر الرمال في الصحراء، لا بقواه الذاتية ولا بفعل

سنيين في بحثنا هذا أن الجابري وطرايشي لا يخرجان عن المألوف عند الباحثين بما يتعلق بتكريسهم لأفكار مسبقة عن عرب ما قبل الدعوة وعن لغتهم، وسنيين أنه ليس من اختلاف مبدئي بينهما في التوجه إلى عرب ما قبل الدعوة بخاصة وإلى العرب بعامة.

I. الجابري

يستند الجابري في رأيه بخصوص العرب على الادعاء بأن الفكر كما اللغة، لا يخرجان عن حدود محيطهما الجغرافي، أي أنهما يتحددان بما يتلاءم والعالم الذي ترعرعا فيه وتتطورا⁽¹³⁾. فإذا كان العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية عالم حسي لاتاريخي، فستكون اللغة العربية كذلك، وإذا كان العالم الذي عاش فيه العربي عالم نوق ورمال وتذرر، فسينحصر تفكيره هناك. وبما أننا، يقرر الجابري، «إذا فحصنا بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الاتصال والانفصال، وجدنا الانفصال يطبع جل معطياتها: فالطبيعة رملية، والرمل حبات منفصلة مستقلة [...] وتلك أيضا حال الإنسان فيها، فهو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة»⁽¹⁴⁾، فإن الجهد العقلي في بيئة كهذه عليه أن يكون «محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها»⁽¹⁵⁾.

وتأكيداً لرأيه بأن اللغة العربية لغة حسية وأن الفكر عند العرب سجين التذرر، يلجأ إلى معنى العقل في المعاجم. يقول الجابري: «تجمع المعاجم العربية على أن المعنى الابتدائي لكلمة عقل، أعني المعنى الذي يُحيل إلى الشخص المحسوس، هو الربط. قال لسان العرب: "وعقل البعير يعقله عقلاً وعقله واعتقله: ثنى وظيفه مع ذراعه وشدهما جميعاً في وسط الذراع، وكذلك الناقة. وذلك الحبل هو العقل، والجمع: عَقْلٌ [...] والعقال: الرباط الذي يعقل به". ذلك هو المعنى الابتدائي/الأصل الذي تمدنا به المعاجم العربية عن كلمة عقل. أما المعنى الابتدائي/الفرع الذي تقدمه لنا نفس المعاجم فهو قولهم: «عقل الدواء بطنه يعقله ويعقله عقلاً: أمسكه. وقيل أمسكه بعد استطلاقه. واسم الدواء: العقول. يقال: اعطني عقولاً فيعطيه ما يمسك بطنه» ومنه أيضاً: «اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام». ثم ترتفع بنا المعاجم درجة أخرى على سلم التعميم والتجريد فنقرأ - في لسان العرب دوماً -: «رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه [...]»

جمال ضاهر نديم برغوثي نديم مسيس

عقل، الذي تفردت
لغته (وجزئياً اللغة
ذهل⁽⁸⁾.

قضى الظاهر بينهما،
لمبدأ، فكلاهما يريان
لغة عقل، وكلاهما
عادي، كلاهما يريان
إن اللغة العربية ربما
طور على مدى أربعة
لغة العربية على مدى
غات في العادة. وفي
الدعوة لم تكن لغة
العادي، لا يختلفان
بل ويتفقان معهم،
م من دائرة الشعوب
الجابري لغة العرب
هيكو عرب ما قبل
التفكير المجرد⁽¹⁰⁾،
هم⁽¹¹⁾، نفى طرايشي
نفى عنهم الاشتغال
والفرس. ونجدهما،
فكارهما المسبقة عن
عطيات تاريخية تتنافى
م.

دخول الدين الجديد ولا بتأثير انكشافه على الإغريقي. فكما كان سجين التذمر، محصور الانشغال في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها، بقي نشاطه بعد الدعوة لا يتجاوز الربط بين الفروع والأصول وبين الجديد والقديم. واللغة العربية هي هي، انطبت بحسية ولا تاريخية عرب ما قبل الدعوة، الأعراب بحسب مفردات الجابري، وبقيت على حالها رغم حركة التاريخ وتقلباته. وفي هذا، لا نرى اختلاف بين الجابري وتوشيهيكو الذي نفى عن عرب ما قبل الدعوة القدرة على التجريد ولا بينه والشهرستاني الذي نفى عن العرب بعامة القدرة على التفكير الفلسفي.

II. طرايشي

يعتمد طرايشي في نقده لرأي الجابري بأن اللغة العربية ربما كانت الوحيدة في العالم التي بقيت كما هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل، على آراء العلماء بخصوص اللغة وتطورها، مفادها أن اللغة أبداً لا تكون ساكنة، بل من طبيعتها تتحرك تتغير⁽²³⁾. وبوصف اللغة كذلك، يقول طرايشي إن رأي الجابري باللغة العربية «يغدو نوعاً من تأسيس لأعجوبة»⁽²⁴⁾. فهل الأعجوبة شيء آخر سوى ظاهرة انفرادية خارقة للقانون العام، سواء أكان هذا القانون طبيعياً أم لغوياً؟ ولكن المشكلة أن التفسير بالأعجوبة لا يفسر شيئاً، بل يحتاج هو نفسه إلى تفسير⁽²⁵⁾.

الاختلاف بينهما، في هذا السياق وكما يطرحه طرايشي، هو اختلاف نظري يتمحور حول السؤال المتعلق بإمكانية سکون اللغة، وللدقة، هو اختلاف نظري يتمحور حول ماهية اللغة؛ الجابري يقول إنه من الممكن للغة أن تسكن، وطرايشي يقول إنها أبداً تتغير.

غير أن اللغة العربية، برأي طرايشي، لم تتطور كما تتطور اللغات في العادة، فرغم «أن التطور اللغوي بطيء للغاية في العادة ولا يقع تحت الشعور - مثله في ذلك مثل من يتملى صفحة وجهه يومياً في المرأة فيرى نفسه في ثباته لا في تغيره - فإن تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً قد أخذ على العكس شكل طفرات»⁽²⁶⁾. وهذه الطفرات، المرئية بالعين المجردة، هي خمس عدداً في تقديرنا⁽²⁷⁾.

في هذا نرغب القول إن استخدام طرايشي للطفرة كإطار نظري لتفسير حركة تاريخ تطور اللغة العربية، يعكس تشابهاً مع الجابري من حيث التوجه إلى اللغة

العربية بعامة وإلى لغة عرب ما قبل الدعوة بخاصة، ويجعل الاختلاف بينهما ظاهرياً فقط.

من أجل الوقوف على معنى اتخاذ طرايشي للطفرة كإطار نظري لتفسير حركة تاريخ اللغة العربية في تطورها، من الضروري أن نتوقف عند رأي اللسانيين وفهمهم لماهية اللغة وحركة تطورها. في هذا سنستعين بما جاء طرايشي على ذكره وبملاحظاته بالخصوص. هذا نص ما جاء عند طرايشي: «يقول الألسني الدانمركي لويس هيمسليف: إن الاكتشاف الأكبر الذي أجترحته اللسانيات التكوينية في القرن التاسع عشر، وجعلت منه السمة الأساسية للشطر الأعظم من لسانيات القرن العشرين هو أن اللغة تتغير».

وقد يكون فردينان سوسور (1857-1913)، مؤسس اللسانيات الحديثة، هو أول من صاغ قانون (التدفق المستمر لنهر اللغة). «فاللغة تتغير أو تتحول بالأحرى تحت تأثير جميع العوامل التي يمكن أن تطول أصواتها أو معانيها. وهذا التحول محتم: فليس ثمة من مثال على لغة تستطيع مقاومته».

ومنذئذ لا يفتأ اللسانيون يرددون، في صيغ شتى، القانون نفسه. يقول الفرنسي أ. مارتينه: «إنها لواقعة لا تقبل جدلاً أن كل لغة، في كل لحظة، قيد تطور». ويقول الدانمركي ل. هيمسليف: «إن اللغة تتغير باستمرار، وعند الإفاقة صباحاً نجدنا أمام لغة هي غير تلك التي نمنا عليها عشية». ولا يكتفي الأميركي م. باي بالتوكيد بأن التطور هو ماهية اللغة البشرية بالمقابلة مع لغة الحيوان التي لا تعرف فاعلية ولا تغيراً، بل يذهب إلى أنه حتى اللغات المسماة بالميتة تشارك في هذه الخاصية التطورية»⁽²⁸⁾.

قانون حتمية تطور اللغات، بحسب جميع من أتى على ذكرهم طرايشي ومن دون استثناء، يعني حركة اللغة المستمرة وتدفق نهرها، بحيث أننا عند الاستيقاظ صباحاً نجدنا أمام لغة هي غير تلك التي نمنا عليها عشية. تشبيه حركة اللغة بجريان النهر، والذي يحيل إلى هيراكليطوس، يعني أنها تتغير أبداً في جريانها. أي، وبكلمات أخرى، عندما نتحدث عن اللغة، فإنه من ماهيتها أن تكون في تدفق حركة وتغير دائم. بالتالي، وبقدر ما نستطيع أنه نتحدث عن قانون وعن تطور، ليس مجرد التطور هو القانون الخاص باللغة، بل التطور من حيث كونه تدفق حركة وتغير دائم. هذا القانون، برأي طرايشي، لا ينطبق

طفرات في الدلالات اللفظية⁽³³⁾ Semantics، وأخرى في البنية Syntax، إلا أنه يقوم باستخدامها لتفسير كافة الأطوار التي مرت بها اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً كما رأها وقام بتحديددها؛ طفرات في دلالات الألفاظ، وطفرات في قدرة العقل، وأخرى في قدرة اللغة على التعامل مع مواضيع اشتغال الفكر.

التطور على شكل طفرات، فيه، بتعريفه، قطع بين حالة الماقبل للشيء وحالة المابعد، أي بين الحالة التي يكون عليها الشيء قبل حدوث الطفرة والحالة التي يصبح عليها بعد حدوثها. بهذا، وعندما نتحدث عن طفرة من نوع المستحثة، فإن إشارته إلى الدين الجديد كعامل خارجي تحدث للطفرة الأولى في اللغة العربية⁽³⁴⁾، تعني أن اللغة العربية كما كانت قبل الدعوة ليست ما أصبحت عليه بعد الدعوة، وأن ما أصبحت عليه بعد الدعوة لم ينتج عما كانت عليه قبلها. وهذا هو عملياً معنى قوله إنه بعد أن كانت اللغة العربية لغة شعر، أصبحت بفعل الدعوة لغة دين، «القرآن نقل اللغة العربية من طور إلى طور، حولها من لغة شعر إلى لغة دين»⁽³⁵⁾. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن العرب قبل الدعوة، عرفوا الدين المسيحي واليهودي إضافة لعبادة الأوثان، وأن القرآن، على حد تعبير طرايشي، لم يأت بكلمة واحدة لم يتضمنها (لسان العرب)⁽³⁶⁾، فإن الإشارة إلى الدعوة كمحدث لطفرة جعلت من اللغة العربية لغة دين، تعني أولاً، أن مفردات اللغة العربية، بما فيها المفاهيم الدينية المتضمنة في تلك الأديان وفي القرآن بحد ذاته، لم تؤثر في مجموعها باللغة العربية، تأثيراً يُخرجها من طبيعتها الشعرية، فيجعلها قادرة على التعامل وعلى التعبير دينياً. وتعني، ثانياً، أنها احتاجت لقوة دفع هائلة، قوة دفع تفوق تضمنها لمفردات القرآن برمته وتفق تعرضها لمختلف أنواع الديانات، لتخرج من شعريتها.

لتوضيح فهمنا هذا، سنعرض لإطار نظري آخر في المجال، مُستخدماً هو الآخر لتفسير تطور المجتمعات، والذي يتحدث عن نوع التطور المرتبط بالتحولات الحادثة في التركيب الوراثي.

يتضمن التطور الحادث من خلال التحولات، عملية بث transmission للتركيب الوراثية الخاصة بنوع معين في الأجيال الجديدة التابعة لهذا النوع. التطور الحادث ضمن هذه العملية، وعلى عكس التطورات الحادثة عبر طفرات، هو تطور سُلالي يميزه تنابع الحالات، تحمل الأجيال

على اللغة العربية؛ هي على العكس من ذلك، كما يقول، أخذ تطورها شكل طفرات مرئية بالعين المجردة.

الآن، وبغض النظر فيما إذا كان من الممكن أن نشير إلى ظاهرة، لا يراها ولا يعترف بوجودها الجميع، على أنها مرئية بالعين المجردة، مثل الطفرات الذي يتحدث عنها طرايشي، فإن ادعاه بأن تطور اللغة العربية أخذ، على عكس ما يحدث مع اللغات في العادة، شكل طفرات، يحتاج إلى شرح وتفسير، الأمر الذي لم يرَ طرايشي حاجة لفعله. السؤال الذي كان عليه أن يتعامل معه قبل تعداد الطفرات وتحديددها هو: كيف للغة، أي كانت، أن يكون تطورها على مدى أربعة عشر قرناً فقط على شكل طفرات؟ وإذا كانت الفصحى الجاهلية «شكل كامل النضج سواء من حيث الإعراب والتصريف والاشتقاق، أو من حيث التنوع الواسع في الجموع والمصادر وحروف العطف وأدوات الاستثناء والنفي والتعريف والتوكيد والانتفاء بالمنوع من الصرف إلى نظام تام منضبط مضافاً إلى ذلك احتفاظها بحروف ومخارج لم تحتفظ بها لغة سامية احتفاظاً كاملاً، وهي الثاء والحاء والذال والظاء والضاد والغين، وهذه الصورة التامة لفصحانها لم تصل إليها إلا بعد مراحل طويلة من النمو والتطور»⁽²⁹⁾، يكون عليه أن يفسر أيضاً، كيف للغة كهذه أن يأخذ تطورها على مدى أربعة عشر قرناً فقط شكل الطفرات.

1) الطفرة

هنالك عدة تعريفات للطفرة⁽³⁰⁾، غير أنها جميعها تتحدث عن تغيير في التركيب الوراثي، وتكون إما [1] طفرات عفوية، والتي تحدث في كل أنواع الخلايا وفي غياب أي عوامل خارجية، وذلك نتيجة لحدوث أخطاء أثناء عملية تكرار الحمض النووي أو نتيجة لحدوث ضرر في الحمض النووي نفسه. أو [2] طفرات مُستحثة، وتحدث نتيجة لتعرض الكائنات إلى عوامل فيزيائية أو كيميائية خارجية تسمى بالمُغَيِّرات، مسببة ضرراً بالحمض النووي بشكل مباشر، أو بتغيير مادته الكيميائية⁽³¹⁾. وفي الحالتين لا توجد طريقة للتحكم فيها لجعلها قادرة على إنتاج صفات معينة قد تكون لازمة⁽³²⁾.

الطفرات التي يتحدث عنها طرايشي هي الطفرات المُستحثة، ورغم أننا عندما نقوم بالحديث عن طفرات في اللغة، فنحن نتحدث في العادة عن نوعين من الطفرات،

قوة بخاصة، ويجعل

ذ طرايشي للطفرة العربية في تطورها، بين وفهمهم لماهية ن بما جاء طرايشي ما نص ما جاء عند لويس هيمسليف: سانيات التكوينية في الة الأساسية للشرط و أن اللغة تتغير».

1913-1)، مؤسس باغ قانون (التدفق تحول بالأحرى ن تطول أصواتها أو نة من مثال على لغة

ون، في صيغ شتى، بنه: «إنها لواقعة لا قيد تطور». ويقول نة تتغير باستمرار، ب غير تلك التي نمنا . باي بالتوكيد بأن مع لغة الحيوان التي إلى أنه حتى اللغات طورية»⁽²⁸⁾.

حسب جميع من أتى ، يعني حركة اللغة د الاستيقاظ صباحاً ما عليها عشية. تشبيه ل إلى هيراكليطوس، ، وبكلمات أخرى، ما هيته أن تكون في قدر ما نستطيع أنه س مجرد التطور هو ن حيث كونه تدفق طرايشي، لا ينطبق

الجديدة، ضمنه، خصائص السلالة فتعرف من خلالها. بهذا المعنى، تحتفظ الأجيال الجديدة بالتركيبة الوراثية الخاصة بالأجيال التي سبقتها، وبهذا المعنى تتضمن الأجيال الجديد التركيبة الوراثية الخاصة بالسلالة. ليس أن صيرورة التطور الحادثة هنا لا تتأثر بالمحيط الخارجي، ولكن الصيرورة، في هذه الحالة، لا تحدث نتيجة له ولا تتضمن تغييراً جوهرياً في تركيبها الوراثية، وهذه هي الصيرورة العامة لتطور اللغات برأي اللسانيين الذين أتى على ذكرهم طراييشي.

على هذا، ويكون الطفرة إطار نظري خاص بتفسير عدم التابع في حركة تاريخ التطور، فإن اختيار طراييشي للطفرة كإطار نظري لتفسير حركة تاريخ تطور اللغة العربية، يعني أنه ينفي صفة التبعية عن حركتها، وينفي معها صفة السلائية عن العربية. ادعاء طراييشي بأن اللغة العربية مرت في خمسة طفرات، وليس طفرة واحدة، يقول إن اللغة العربية تعرضت إلى قطع في تركيبها الوراثية خمس مرات، احتاجت في كل مرة منها إلى عامل خارجي يُحدث تغييراً نوعياً فيها، ينقلها إلى غير ما كانت عليه، ويعني أن وجهة اللغة العربية غير معروفة وغير مُتحكم بها، أي أنها بما هي عليه من خصائص لا تحدد في حركتها، بل معطاة لعوامل خارجية تحركها، كما قارب من ورق في مهب الريح، وكأن خلافاً بنيوياً يعوق تحولات ما هي عليه، بل وكأن خلافاً بنيوياً يعاني منه العرب يمنعهم من النهوض بلغتهم والانتقال بها من مرحلة إلى أخرى، فيحتاجون إلى دخيل يؤدي إلى طفرة فانتقال فوجهة جديدة. فإذا أخذنا الطفرة الثالثة، والتي يطلق عليها طراييشي طفرة العقل المكوّن، فقد أصاب اللغة العربية، كما يُفسرها، تطورا، «ولكن إلى الوراء إن جاز التعبير. ففي ذلك العصر كان العقل المكوّن توقف عن الاشتغال، فيما خلا حالات فردية مثلها ابن خلدون مثلاً، وانكفأ العقل المكوّن يغلق الدائرة تلو الأخرى على نفسه ويأكل من مائدة ذاته [...] ومن ثم فقد تسنى للعربية أن تستعيد بسهولة مرونتها وتفتح من جديد على أفق تطور لا محدود ووجهت بشرط تاريخي جديد تمثل بصدمة الحداثة واللقاء مع الحضارة الغربية»⁽³⁷⁾ في مطلع القرن التاسع عشر»⁽³⁸⁾.

هنا، ومن أجل تأكيد سلامة فهمنا لمعنى استخدام طراييشي للطفرة كإطار نظري لتفسير حركة تاريخ تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً من الزمن، وأن

تفسيره للطفرة الثالثة يتلاءم وتوجهه العام للغة العربية وللعرب بعامه، عرب ما قبل الدعوة وعرب ما بعدها، نأتي على تفسيره للطفرة الثانية، طفرة العقل المكوّن. يقول طراييشي: «من الممكن أن نطلق على الحقبة الممتدة من آخر القرن الأول إلى آخر القرن الخامس تسمية عصر اشتغال العقل المكوّن [...] والواقع أن الورق نفسه لعب دور القابلة في توليد العقل المكوّن»⁽³⁹⁾. فمع فتح سمرقند عام 701 م بدأ استيراد ورقها المشهور قبل أن تشأ المعامل محلياً لتصنيع الورق الصيني [...] ومع تحول العربية من الفطرة الشفهية إلى لغة عقل مكتوب، أو لغة لوغوس⁽⁴⁰⁾ كما قد نقول بالإحالة إلى المصير الذي كانت تفردت بمعرفته إلى ذلك الحين اللغة اليونانية (وجزئياً اللغة الرومانية)، ودخلت في صيرورة تطور مذهل [...] وبوصفها لغة حضارة مؤسسة لعلوم، فقد كان على العربية أن تثبت أنها لغة ذات قدرة انقلابية على التطور. وبالفعل، "وفي نحو ثمانين سنة من بدء العهد العباسي كانت خلاصة كل هذه الثقافات (الفارسية والهندية واليونانية) مدونة باللغة العربية. والعرب، الذين لم يكونوا يعلمون شيئاً من مصطلحات الحساب والهندسة والطب، ولا شيء من منطق أرسطو وفلسفته، أصبحوا في قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن أدق نظريات إقليدس، وحساب الجيب الهندي، وما وراء المادة لـ أرسطو، ونظريات الهيئة لـ بطليموس، وطب جالينوس، وحكم بزرجمهر، وسياسة كسرى»⁽⁴¹⁾.

لا يختلف، كما نرى، تفسير طراييشي للطفرة الثانية، عن تفسيره للطفرة الأولى والثالثة؛ تماماً كما أن القرآن أحدث طفرة في اللغة العربية وحوها من لغة شعر إلى لغة دين، وتاماً كما وُجّهت اللغة العربية بشرط تاريخي جديد تمثل بصدمة الحداثة واللقاء مع الحضارة الغربية في مطلع القرن التاسع عشر، كذلك هو الأمر بالنسبة للطفرة الثانية. فقد تحولت العربية من الفطرة الشفهية إلى لغة لوغوس بتأثير الورق الآتي من سمرقند، وأصبحت قادرة على التعبير عن أدق نظريات إقليدس، وحساب الجيب الهندي، وما وراء المادة لـ أرسطو، ونظريات الهيئة لـ بطليموس، وطب جالينوس، وحكم بزرجمهر، وسياسة كسرى أيضاً بفعل دخيل خارجي، بفعل دخول الثقافة الفارسية والهندية واليونانية. وإذا أضفنا قوله إنه مع «انتقال الملك من بني أمية إلى بني عباس عام 132 هـ فتحت إمكانية المشاركة في الدولة أمام جميع عناصرها الإثنية التي كان العرب أنفسهم

والعلام؛ وهو الخلاق العليم، وقال: عالم الغيب والشهادة، وقال: علام الغيوب، فهو الله العالم بما كان وما يكون قبل كونه، وبما يكون ولما لم يكن بعد قبل أن يكون⁽⁴⁶⁾.

تعريف العقل على أنه فهم، والفهم على أنه معرفة، يضع تفسير الجابري لكلمة عقل ورأي طرايشي بعرب ما قبل الدعوة في شك وتساؤل. فإذا كان معنى العقل هو الفهم، فإن الإنسان الذي يعقل نفسه، أي الذي يمسك نفسه ويمتنع عن الخطأ فالتورط، يكون قد غلب الفهم على اندفاعه العاطفي. تغلبه هذا للفهم، مشروط بمعرفته لتنتج اندفاعه، أي أنه مشروط بتحديده لما سيكون، إن لم يمتنع، قبل أن يكون. تحديد ما سيكون قبل أن يكون، هو فعل محض عقلي. بكلمات أخرى، عندما يعقل إنساناً نفسه امتناعاً عن الخطأ، يكون، أولاً، قد عقل الشيء الذي عقل نفسه عنه، ويكون، ثانياً، قد غلب العقل على العاطفة.

الآن، وأخذنا بعين الاعتبار ارتباط فعل التعقل بـ الفهم/ المعرفة، فعلينا تفسير قولهم «فلان قلب عقول»، تفسيراً يتلاءم وهذا الارتباط. فإذا أخذنا الـ قلب على أنه يرمز إلى الإحساس، سنفهم قولهم هذا على أنه يعني إن فلاناً مدفوعاً بإحساسه دفعاً نحو الفهم/ المعرفة. من هنا قول القلقشندي: إن العرب، «وإن كانت تعني بالألفاظ فتصلحها وتهذبها فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأشرف قدراً في نفوسها. ولما كانت الألفاظ عنوان المعاني وطريقها إلى إظهار أغراضها أصلحها، وزينوها وبالغوا في تحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في النفس، وأذهب بها في الدلالة على القصد»⁽⁴⁷⁾. وهذا هو عملياً ما تفيد به قصة معاوية ودغفل بن حنظلة السدوسي، التابعي النسابة. عندما أرسل معاوية إلى دغفل وسأله «عن أنساب العرب، وعن النجوم، وعن العربية، وعن أنساب قريش فأخبره، فإذا رجل عالم يقول: من أين حفظت هذا يا دغفل؟ قال: بلسان سؤول وقلب عقول»⁽⁴⁸⁾، «وإن عائلة العلم النسيان. قال معاوية: انطلق إلى يزيد فعلمه أنساب الناس، وعلمه النجوم، وعلمه العربية»⁽⁴⁹⁾.

اهتمام العرب باللغة، في رأي القلقشندي، هو من باب اهتمامهم بالمعنى، أي من باب اهتمامهم بفعل التعقل بارتباطه بـ الفهم/ المعرفة. وبهذا، يميز القلقشندي بين نوعين عامين من الاهتمام عند العرب: الأول، اهتمام باللغة. الثاني، اهتمام بالمعنى. هنا، لا بد من التمييز بين الاهتمام باللغة من إصلاح وتزيين وتحسين، والإنتاج الأدبي

قد باتوا يمثلون بينها أقلية. وهذه العناصر، التي ما أوتيت في اللغة فطرة العرب، ما كان لها من مدخل آخر إلى العربية غير تحكيم العقل. وهكذا رأى النور علم النحو...»⁽⁴²⁾، لا يكون العرب من جعلوا العربية لغة عقل ولا هم من جعلوها قادرة على التعبير عن أدق نظريات إقليدس.

بهذا، ليس من اختلاف، من حيث المبدأ، بين رأي الجابري بأن اللغة العربية لغة حسية لاتاريخية، وأن العقل العربي هو عقل فقهي، تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، ورأي طرايشي بأن اللغة العربية، في حركة تاريخها على مدى أربعة عشر قرناً من الزمن، أخذت تطورها شكل طفرات وتحركات، في كل نقلة ونقطة نوعية، بفعل عامل خارجي، وأن تحول اللغة العربية إلى لغة عقل وجعلها قادرة على التعبير عن أدق نظريات إقليدس وغيرها كان بفعل عقل غير عربي، إلا من حيث نوع القصور الذي رآه كل منهما في العرب واللغة العربية بحد ذاتها. أما بخصوص عرب ما قبل الدعوة، فلا خلاف بينهما، لا مبدئي ولا غيره؛ فإذا أخذنا رأي طرايشي بأن زمن تحول اللغة العربية إلى لغة عقل هو نهاية القرن الأول للهجرة، يكون الجابري وطرايشي على اتفاق بأن اللغة العربية لم تكن لغة عقل قبل الدعوة وحتى نهاية القرن الأول للهجرة، وهما، بالتالي، أيضاً على اتفاق أن العرب لم ينتجوا فكراً ولا علماً حتى ذلك الحين. وهنا، نكتفي بالتذكير بموقف ابن أبي أصيبعة المتمثل بإحالة معرفة الطب إلى الفرس من أجل التدليل على أن طرايشي لا يختلف بموقفه من عرب ما قبل الدعوة، ليس فقط عن الجابري بل أيضاً عن توشيهيكو مضاف إليهما ابن أبي أصيبعة⁽⁴³⁾.

III. عرب ما قبل الدعوة

نبدأ من حيث بدأ الجابري، بتوضيح معنى العقل كما جاء في قواميس اللغة، فمن المتوافق حوله أن المعاني بعامة لها دلالاتها على من يتداول بها، ليس فقط بما يتعلق بطبيعة التفكير وطرائقه، بل أيضاً بما يتعلق بمواضيع اهتمامه.

قيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان. عقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه. فهمت الشيء: عرفته⁽⁴⁴⁾، ومعرفة الشيء هي العلم به، والعرفان: العلم؛ العريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم⁽⁴⁵⁾. والعلم، في لسان العرب، من صفات الله عز وجل العليم والعالم

للعام للغة العربية وعرب ما بعدها، نقل المكوّن. يقول بية الممتدة من آخر مية عصر اشتغال به لعب دور القابلة فقد عام 701 م بدأ بعمل محلياً لتصنيع من الفطرة الشفهية⁽⁴⁰⁾ كما قد نقول بمعرفته إلى ذلك (ثانية)، ودخلت في مة حضارة مؤسسة بها لغة ذات قدرة ثمانين سنة من بدء ثقافات (الفارسية). والعرب، الذين الحساب والهندسة سفته، أصبحوا في نظريات إقليدس، المادة لـ أرسطو، جالينوس، وحكم

ني للطفرة الثانية، ما كما أن القرآن لغة شعر إلى لغة رط تاريخي جديد لغة العربية في مطلع سبة للطفرة الثانية.

إلى لغة لوغوس ليحت قادرة على ب الجيب الهندي، سة لـ بطليموس، باسة كسرى أيضاً الفارسية والهندية نال الملك من بني مكانية المشاركة في ان العرب أنفسهم

التمثل بالشعر أو النثر على أنواعه. إصلاح اللغة وتزيينها وتحسينها هو اشتغال باللغة بحد ذاتها، ومن حيث كونه كذلك، فهو اشتغال محض عقلي. وبحسب هذا الفهم، يتحدث القلقشندي عن نوعين من الاشتغال محض العقلي عند العرب. أما قصة معاوية ودغفل بن حنظلة السدوسي، فتفيد بثلاث من مجالات الاهتمام المعرفي عندهم؛ الأنساب والنجوم والعربية.

هنالك الكثير من الدلائل على وجود أنواع مختلفة من الإنتاج عند العرب، ليس فقط تلك المذكورة في قصة معاوية أو التي يشير القلقشندي إليها. غير أننا، هنا، لسنا بصدد البحث في أنواع إنتاجهم المعرفي ولا في آلياته، بل بصدد التبيين إنه ليس من خلاف مبدئي بين الجابري وطرايشي في التوجه إلى العرب بعامية، عرب ما قبل الدعوة وعرب ما بعدها، وإنهما لا يخرجان عن المألوف من تعامل الباحثين معهم. على هذا، وقد بينا حتى الآن أنه لا خلاف مبدئي بينهما⁽⁵⁰⁾، فسنكتفي بذكر ما يعرف كل منهما عن عرب ما قبل الدعوة، لنبين أنها لم يأخذ ما بين أيديهما من معلومات بعين الاعتبار.

يذكر الثعالبي⁽⁵¹⁾، إضافة لتفصيل عرب ما قبل الدعوة في حالات الظواهر الطبيعية على أنواعها، تفصيلهم في شعر الإنسان وفي سائر الشعور، في الحاجب وفي محاسن العيون والأنوف والشفاه، وكذلك في معائب الفم وفي ترتيب الأسنان وفي محاسنها وفي مقابحها، كما ويذكر تفصيلهم في الغنى وترتيبه وترتيب الأموال، وفي الفقر وفي أحوال الفقير. لنأخذ على سبيل المثال، تفصيلهم للغنى وترتيبهم للأموال.

في تفصيل الغنى وترتيبه: الكفاف * ثم الغنى * ثم الإحراف، وهو أن ينمي المال، ويكثر * ثم الثروة * ثم الإكثار * ثم الإتراب (وهو أن تصير أمواله كعدد التراب) * ثم القنطرة، وهو أن يملك الرجل القناطير من الذهب والفضة وفي بعض الروايات: قنطر الرجل، إذا ملك أربعة آلاف دينار⁽⁵²⁾.

في تفصيل الأموال: إذا كان المال موروثاً، فهو تلاد * فإذا كان مكتسباً، فهو طارف * فإذا كان مدفوناً، فهو ركاز * فإذا كان لا يُرجى، فهو ضار * فإذا كان ذهباً وفضة، فهو صامت * فإذا كان إبلاً وغنماً، فهو ناطق * فإذا كان ضيعة ومستغلاً، فهو عقار⁽⁵³⁾.

تفصيل العرب في محاسن العيون والأنوف والشفاه وفي الغنى وترتيبه وترتيب الأموال، يعني أن التفصيل في المسميات عندهم ليست ناتجة عن ضرورات حياة البدو، كما يعتقد شال⁽⁵⁴⁾ وغيره. فليس من علاقة، مباشرة أو غير مباشرة، بين ضرورات حياة البدو والتفصيل في محاسن العيون والأنوف، ولا بين ضرورات حياة البدو وترتيبهم للغنى وتصنيفهم للأموال. عدم اقتصار فعل التفصيل في حالات الظواهر على الطبيعة، من حيث دلالة إشتراك أفراد مجموعة ما بممارسة نشاط معين على نوعية اهتمامهم⁽⁵⁵⁾، يشير إلى تحرر اهتمام العرب وانعتاق قلقهم من الطبيعة وتهديداتها. تحرر اهتمام العرب وانعتاق قلقهم هذا، يعني أن تفصيلهم في حالات الظواهر الطبيعية، تماماً كما تفصيلهم في المحاسن لا ينبع عن قلق من تهديدات الطبيعة ولا عن حالة صراع معها، بل هو فعل توليد معرفي.

الآن، إذا أخذنا المعرفة على أنها دالة للنظام الاجتماعي⁽⁵⁶⁾ function of social system، فإن التفصيل في حالات الظواهر، الطبيعية وغيرها، بدلالاتها على تحرر اهتمامهم وانعتاقهم من التمحور حول تهديدات الطبيعة، ستعني أن بناهم الاجتماعية وحركتها، قد تحررت هي الأخرى من تهديدات الطبيعة ومن تهديداتها، أي أنهم، وبكلمات أخرى، ليسوا أعراباً يتنقلون بخيامهم من مكان إلى آخر وفق ما تمليه عليهم تهديدات الطبيعة وتقلباتها. وإذا أخذنا بتعريف الثقافة Culture على أنها إرث اجتماعي للتعليم وللتعامل مع أنفسنا ومع العالم الخارجي⁽⁵⁷⁾، يكون التفصيل أحد المركبات الأساسية في إرثهم الثقافي. وعندما نتحدث عن فعل إنتاج يهدف إلى معرفة كل ظاهرة وظاهرة بجميع حالاتها، الطبيعية وغير الطبيعية على حد سواء، والذي يبدأ بالملاحظة ويتطلب متابعة تحولات الظواهر وتتبع نظامها من أجل التأكد من سلامة ما أنتجوا من معارف، يكون الحديث عن نوع من الإنتاج المعرفي يحتاج لمئات عديدة من السنين. الأمر الذي يفيد، أولاً، بأن خروجهم من البداوة يعود إلى زمن موغل بالقدم. ويفيد بالتالي، ثانياً، بوجود حالة من القلق المعرفي القديم والمستديم عندهم. فليس من الممكن إنتاج هذا الكم وهذا النوع من المعارف في فترة زمنية قصيرة، تماماً كما ليس من الممكن أن ينتج من دون أن يكون النشاط هاجساً مستديماً عندهم.

الآن، بوصف الاسم عاملاً مساعداً لاختصار القول، فإن تضمين الاسم في القول يُوجزه من دون إنقاص في بيانه، بل يوجز القول ويبينه. بهذا، نشير إلى استعمال العرب للكثرة في تفصيل المسميات وتوظيفها كعامل مساعد للإيجاز في القول، أو، وللدقة، كعامل مساعد للبيان موجزاً. لنأخذ، على سبيل المثال، قول الزبراء {الليل الغاسق} في سجعها. يقال: أتيت حين غسق الليل أي حين يختلط ويعتكر ويسد المناظر⁽⁶⁷⁾. والهجاج، في خطبة مرثد، فتعني الأحق الذي يركب رأيه ولا يهتدي للأمور، فكأنها قد عُميت عليه⁽⁶⁸⁾. وعليه، يكون توظيفهم للكثرة في تفصيل المسميات، بهدف تجريد لغتهم من الزوائد، بهدف تجريدها من الإكثار والكثرة في التفصيل، أي، وبكلمات أخرى، بهدف توليد لغة مجردة منها، من الكثرة.

غير أن الكلام «ثلاثة أضرب أسم وفعل وحرف جاء لمعنى»⁽⁶⁹⁾، «ليس باسم ولا فعل»⁽⁷⁰⁾. وعليه، فإن توفر الاسماء على أنواعها، هو شرط ضروري للقول الموجز، ولكنه ليس كافياً لتحقيق البلاغة في إيجاز البيان. فإذا أخذنا البلاغة في إيجاز البيان على أنها مطابقة القول موجزاً لمقتضى الحال، مع خلوص القول من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد، تكون بنية الجملة هي موضوع الإهتمام، بشرط توفر جميع الأسماء اللازمة لها. إذ أن مطابقة القول لمقتضى الحال، عندما يكون موجزاً، يتطلب المطابقة من دون التفصيل في الأمر. مطابقة القول من دون تفصيل يعني عدم تضمينه لكل ما يتضمنه الحال. الأمر الذي يتحقق بشرطين: الأول، وقد سبق وأشرنا إليه، وهو توفر الاسماء اللازمة للبيان، والتي من طبيعتها اختصار القول. الثاني، بنية جملة تمكن من البيان من دون تفصيل. نحن بهذا نشير إلى انفصال تراكيب الجمل وتحررها من حال الأمر المرجو تبينه، بغض النظر إذا كان الأمر حالة شعورية، أم فكرة، أم حدث، وعن شروط تحقق هذا الانفصال. فمن أجل أن يتحقق الانفصال، كشرط ضروري لإمكانية، على اللغة أن تتضمن من الأسماء ما يجعل إمكانية اختصار الوصف واردة، وأن تكون قابلة للتشكل بما تقتضيه البلاغة في مطابقة القول لمقتضى الحال. أي، وبكلمات أخرى، عند وصف حدث، على سبيل المثال، على الكلام أن يكون مجرداً من التفصيل في الحدث، وبوصفه كذلك، فمطابقته مع الحدث لا تأتي من كونه متضمناً لجميع تفاصيل ما هو موجود، بل من إشارة القول، بعلاقة الكلمات مع بعضها، إلى ما هو موجود.

الآن، وحتى لا يُفسّر هذا الإنتاج على أنه نتاج عقل يحكمه التذوّر، كما يدعي الجابري أو عقل لغته ليست لغة لوغوس كما يدعي طرايشتي، سنأتي باقتضاب على تعاملهم مع اللغة⁽⁵⁸⁾، من حيث كونها «اللفظ الدال على معنى»، على حد تعبير الشنقيطي⁽⁵⁹⁾، من حيث كون الألفاظ عنوان المعاني على حد تعبير القلقشندي.

نبدأ بالإشارة إلى أن عصر ما قبل الدعوة شهد عدة أنواع من الإنتاج، إضافة للشعر، مثل القصص والخطب والسجع والأمثال. فمن سجع الكهان ما قالت به الزبراء: «واللوح الغافق، والليل الغاسق، والصباح الشارق، والنجم الطارق»⁽⁶⁰⁾. ومن الخطب⁽⁶¹⁾، مقال مرثد الخير الذي يقول فيه: «إن التخط وامطاء الهجاج، واستحقاق اللجاج، سيفقكما على شفا هوة، في توردها بوار الأصلحة، وانقطاع الوسيلة، فتلافيا أمركما قبل انتكاث العهد، وانحلال العقد، وتشتت الألفة، وتباين السهمة...»⁽⁶²⁾.

المشترك بينها، باختلاف واضعها، هو الإيجاز في القول، وقد حرص العرب عليه حتى صار عندهم فضيلة يطلبونها ويتفاخرون بها⁽⁶³⁾. الإيجاز في القول هو تجريده وعدم تضمينه إلا الضروري لبيان المعنى. وكونه فضيلة يطلبونها ويتفاخرون بها، فيعني أن أنماطهم الإنتاجية لم تكن واحدة، وأن توجههم للمنتجات ولخصائصها لم يكن واحداً. نحن، هنا، نتحدث عن الاختلاف بين التفصيل في حالات الظواهر والإيجاز في القول عند البيان؛ مطلب الإيجاز في القول، هو مطلب لصياغة الكلام مجرداً من الزوائد من دون إنقاص في البيان. تجريد القول من الزوائد هو تجريده من التفصيل، هو تجريده من الإكثار والكثرة. ويكون هذا على «ضربين: إيجاز قصر، وهو اختصار الألفاظ بدون حذف، والإتيان بمعان بألفاظ يسيرة، كقوله تعالى: ﴿ولكم قصاص حياة﴾. وإيجاز حذف [...] وهو حذف بعض الألفاظ لدلالة الباقي عليه»⁽⁶⁴⁾.

غير أن تجريد القول من التفصيل والكثرة لم يشكل، بحد ذاته، مصدر المفارقة عندهم ولا كان مطلبهم، بل البلاغة في إيجاز البيان. البلاغة في البيان هي «مطابقته لمقتضى الحال»⁽⁶⁵⁾، وهي «خلوصه من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد»⁽⁶⁶⁾. وبهذا، تكون البلاغة في إيجاز البيان، مطابقة القول موجزاً لمقتضى الحال، إما باختصار الألفاظ أو بحذف بعضها، مع خلوصه من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد.

الأنوف والشفاه
ب أن التفصيل في
رات حياة البدو،
لاقعة، مباشرة أو
والتفصيل في
رات حياة البدو
دم اقتصار فعل
بيعة، من حيث
نشاط معين على
العرب واعتناق
اهتمام العرب
لهم في حالات
المحاسن لا ينبع
فالة صراع معها،

نها دالة للنظام
function، فإن
وغيرها، بدالاتها
حول تهديدات
ركتها، قد تحررت
ن تهديداتها، أي
يتنقلون بخيامهم
تهديدات الطبيعة
Culture على أنها
فسنا ومع العالم
ات الأساسية في
إنتاج يهدف إلى
ها، الطبيعية وغير
للاحظة ويتطلب
ن أجل التأكد من
ديث عن نوع من
سين. الأمر الذي
د إلى زمن موغل
من القلق المعرفي
لممكن إنتاج هذا
ة قصيرة، تماماً كما
ن النشاط هاجساً

طبعة، يفيد، أولاً، بوعيهم للعربية وإدراكهم لمعيار نظامها، فالإيجاز في القول فيه نظر إلى المعنى المتشكل خارج المعيار، نظراً مشروطاً بمعرفة المعيار وبمعرفة كيفية تشكيل المعاني خارجه. ويفيد، ثانياً، بأن وقوفهم على حالات الظواهر، لا يمكن النظر فيه سوى من حيث كونه نمط إنتاج لمشروع معرفي، أي، وبكلمات أخرى، لا يمكن اتخاذه كدلالة على عدم قدرة العرب على الإشتغال في التجريد، بل كينة على مقدرات ذهنية استثنائية. فلو أنهم لم يتخذوا البلاغة في إيجاز البيان موضوع اهتمام، لكان من الممكن تفسير وقوفهم على حالات الظواهر على أكثر من وجه، كأن ننظر فيه كدلالة على عدم قدرتهم على التعامل مع الكلي وعلى الإشتغال في التجريد.

ليس أننا أتينا بما هو جديد وغير معروف عن العرب، فلا النشاط المتعلق بالتفصيل في حالات الظواهر غير معروف للجابري وطرايشي ولا اتخاذهم للبلاغة في إيجاز البيان موضوع اهتمام، بل وليس من شك عندنا أن معرفتهم بالعرب بعامة وبالعرب ما قبل الدعوة بخاصة، أكثر بكثير مما أتينا على ذكره هنا.

جمال ضاهر، عبد الكريم برغوثي، نديم مسيس

فلسطين - جامعة بيرزيت

بهذا، بإمكاننا الإستنتاج أن تمثيل القول لما هو موجود، كشرط لصوابه، لم يعن عند العرب تضمينه لتفاصيله، بل تبيينه بتركييب كلمات تشير إليه، أو، لنقل، برسمه مجرداً من التفاصيل باستخدام تراكيب جمل تبيينه.

نحن، إذن، أمام نمطين من الإنتاج عند عرب ما قبل الدعوة، يهدف كل منهما إلى تحقيق منتج مختلف الخصائص حد التعارض عن الآخر. فبينما يهدف النمط الأول إلى التفصيل في حالات الظواهر، مولداً الأسماء وقوفاً على خصائصها، يهدف النمط الثاني إلى تجريد القول من التفاصيل، مُتحققاً بتوفر الأسماء اللازمة وبقابلية اللغة العربية للتشكل بما تقتضيه البلاغة في مطابقة القول لمقتضى الحال. نمطان مختلفان من الإنتاج، يعكسان نمطين مختلفين من التفكير، واللذان، مجرد وجودهما يؤكد ما كنا قد توصلنا إليه في هذا البحث بخصوص قدم خروجهم من طور البداوة، من ناحية، وينفي ادعاء الجابري بأن العقل العربي سجين التذمر وادعاء طرايشي بأن لغة عرب ما قبل الدعوة لم تكن لغة عقل، من ناحية أخرى. فاتخاذهم للبلاغة في إيجاز البيان موضوع اهتمام ومصدراً للتفاخر، والذي قد يكون أحد العوامل التي أثرت في كون العربية

الهوامش

- (1) طرايشي، جورج، نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، بيروت، دار الساقي 1998، ص 7.
- (2) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، 1991، ص 86.
- (3) المصدر السابق، ص 76.
- (4) طرايشي، نقد العقل العربي، ص 208.
- (5) المصدر السابق.
- (6) المصدر السابق.
- (7) المصدر السابق، 210.
- (8) المصدر السابق.
- (9) الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، الملل والنحل، تحقيق محمد الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968، ج 1- جزء، ص 10.

- (10) إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 119.
- (11) يُقحم ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، مقدمة حوار الحارث بن كلدة الثقافي مع كسرى أنو شروان في شؤون الطب، يكتبها بلسان كسرى، تفيد باستغرابه من معرفة الحارث بالطب وهو عربي، (ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ، ص 162) بعد أن أحال معرفة ابن كلدة بالطب للفرس (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 161).
- (12) انظر بهذا: جمال ضاهر، عبد الكريم برغوثي، نديم مسيس، عرب ما قبل الاسلام: تفنيد لتصور سائد، الفكر العربي المعاصر، ع 158-159، صص 90 - 102.
- (13) انظر بهذا الخصوص: محمد، يحيى، نقد العقل العربي في

- (35) المصدر السابق.
- (36) المصدر السابق، ص 154.
- (37) التسويد من عندنا.
- (38) طرايبيشي، نقد العقل العربي، ص 212.
- (39) التسويد من عندنا.
- (40) التسويد في الأصل.
- (41) الإقتباس من كتاب أحمد أمين (ضحى الإسلام، ج1-2، ص 291)، يأتي به طرايبيشي تأكيداً لتفسيره وفهمه لمراحل تطور اللغة العربية، من ناحية، وللطفرة الثانية، من ناحية أخرى (طرايبيشي، نفس المصدر، صص 209 - 211).
- (42) طرايبيشي، نقد العقل العربي، ص 210.
- (43) وفي هذا لا يختلف طرايبيشي عن غالبية الباحثين، قدماء ومعاصرين. أنظر بهذا: جمال ضاهر، عبد الكريم البرغوثي، ونديم مسيس. أمة عرب ما قبل الدعوة: تفنيد لتصور سائد، Anaquel de Estudios Árabes، عدد 24، 2013، صص 147 - 167.
- (44) ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، مادة: ع. ق. ل.
- (45) لسان العرب، مادة: ع. ر. ف.
- (46) المصدر السابق، مادة: ع. ل. م.
- (47) الفلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى، القاهرة، دار الكتب الخديوية، 1913، صص 183-184.
- (48) البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق محمد الأعظمي، الرياض، دار أضواء السلف، 1420 هـ، ج2-جزء، ص 10.
- (49) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي البجاوي، بيروت، دار الحلبي، 1412 هـ، ج2-جزء، ص 462.
- (50) وقد بحثنا في ما كان عندهم وبيننا صواب رأينا في بحث سابق (جمال ضاهر، عبد الكريم البرغوثي، نديم مسيس، خصائص اللغة والفكر عند عرب ما قبل الدعوة، أزمنة حديثة، قيد النشر)، ولهذا لن نقوم هنا بتعداد ما كان عندهم إلا بقدر يكفي حاجات قارئ هذا البحث.
- (51) الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد، ت 43 هـ، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، بيروت، المكتبة العصرية.
- (52) المصدر السابق، فصل: في تفصيل الغنى وترتيبه.
- (53) المصدر السابق، فصل: في تفصيل الأموال.
- (54) شال، أنطون، في: الأساس في فقه اللغة العربية، تحرير فولفديريش فيشر، تحقيق بحيري، سعيد حسن، ط 1، القاهرة، مؤسسة المختار، 2002، ص 29.
- (55) Tobias, Sigmund. 1994. "Interest, Prior Knowledge, and Learning" Review of Educational Research, Vol. 64, N°. 1 (Spring, 1994), pp. 37-54
- (56) Birkinshaw, Julian. Nobel, Robert & Ridderstråle, Jonas. 2002. "Knowledge as a Contingency Variable: Do the Characteristics of Knowledge Predict Organization Structure?" Organization Science, Vol. 13, N°. 3, Knowledge, Knowing, and Organization (May - Jun, 2002), pp. 274-289.
- (57) D'Andrade, Roy. 2002. "Cultural Darwinism and Language" American Anthropologist, New Series,

- الميزان، بيروت، الانتشار العربي، 1997، صص 21 - 23.
- (14) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (II) - بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، صص 241 - 242.
- (15) المصدر السابق، ص 247.
- (16) الجابري، نقد العقل العربي (II)، ص 208. (التسويد في الأصل).
- (17) المصدر السابق، ص 209.
- (18) الجابري، ص 65.
- (19) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، ص 208.
- (20) الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، ص 67.
- (21) المصدر السابق، ص 96.
- (22) المصدر السابق، ص 105.
- (23) طرايبيشي، نقد العقل العربي، ص 207.
- (24) التسويد في الأصل.
- (25) المصدر السابق، صص 207 - 208.
- (26) التسويد في الأصل.
- (27) المصدر السابق، ص 208.
- (28) طرايبيشي، نقد العقل العربي، ص 207.
- (29) شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الطبعة الثانية والعشرون، دار المعارف، القاهرة، غير مؤرخ، ص 117.
- (30) انظر:
- G. Burns, the Science of Genetics: An Introduction to Heredity, New York, Collier Macmillan, 1976.
- J. Moore, Biology: A Search for Order in Complexity, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1974.
- A. Wasserman, Biology, New York, Appleton-Century-Crofts, 1973.
- (31) انظر:
- Prescott, Harley and Klein, Microbiology, p. 246, Boston, McGraw-Hill Higher Education, 2005
- H. Morris, Scientific Creationism, Green Forest, (32) Master Books, 2012, p. 54.
- (33) الطفرة في الدلالات اللفظية للكلمة هي عبارة عن تغير في الدلالة اللفظية للكلمة، أي أنه تغير في بنية تعدد المعاني الخاصة بها، حيث من الممكن أن يتم إضافة معان جديدة لتلك الأساسية الخاصة بالكلمة، وقد يكون هذا التغير سببه إزاحة حدثت للمعنى النمطي الخاص بالكلمة على مر الزمن. فمن حيث المبدأ، من الممكن لهذه التغيرات أن تتضمن توسع أو تقلص في مجموع معاني كلمة. من الأمثلة على تغيرات دلالة الألفاظ هو التغير الذي حصل على فعل "can" من كونه فعل كامل له معنى معجمي يدل على قدرة الفاعل على القيام بفعل ما، إلى فعل مساعد له معنى وظيفي يشير إلى احتمالية حدوث شيء ما. مثال آخر على هذا النوع من التغير هو التغير الذي حصل على كلمة "while". في اللغة الانجليزية في القرون الوسطى، كانت الكلمة تستخدم فقط كاسم يحمل معنى "فترة قصيرة من الوقت"، لكن فيما بعد صارت تستعمل الكلمة في العبارات الظرفية بمعنى "خلال الفترة"، وفي اللغة الانجليزية المستخدمة في الوقت الحالي، أصبحت الكلمة تستخدم كمؤشر وظيفي يدل على التزامن الوقيتي.
- (34) طرايبيشي، نقد العقل العربي، ص 207.

هم لمعيار نظامها،
ل خارج المعيار،
ية تشكيل المعاني
حالات الظواهر،
بط انتاج لمشروع
تحاذه كدلالة على
جريد، بل كبنية
يتخذوا البلاغة
ن الممكن تفسير
ن وجه، كأن ننظر
مع الكلي وعلى

ير معروف عن
حالات الظواهر
ناذهم للبلاغة في
ن شك عندنا أن
الدعوة بخاصة،

ندم مسيس

في القرآن، ترجمة
ل للترجمة، 2007،

الأنباء في طبقات
ففي مع كسرى أنو
ي، تفيد باستغرابه
ابي أصيبعة، عيون
بيروت، دار مكتبة
قال معرفة ابن كلدة
طباء، ص 161).

يم برغوثي، نديم
صور سائد، الفكر
102 - 90.

نقد العقل العربي في

مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1933، ص 2.
 (63) عطية، مختار، الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز،
 القاهرة، دار المعرفة الجامعية، من دون تاريخ، ص 53.
 (64) الشافعي، شمس الدين محمد النواجي، الشفاء في بديع
 الاكتفاء، تحقيق محمود حسن أبو ناجي، ط 1، بيروت، دار
 مكتبة الحياة، 1403 هـ، ص 24.
 (1) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط 1، مصر، المطبعة
 الخيرية، 1306 هـ، ص 21.
 (1) القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن
 أحمد بن محمد، الإيضاح في علوم البلاغة، ط 1، بيروت، دار
 الكتب العلمية، 2002، ص 15.
 (1) لسان العرب، مادة: غ. س. ق.
 (1) لسان العرب، مادة: ه. ج. ج.
 (1) ابن جني، أبي الفتح عثمان، اللمع، إيران، مجلس آشوراي
 ملي، من دون تاريخ، ص 1.
 (1) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري، كتاب،
 ط 1، ج 1، مصر، المطبعة الأميرية الكبرى، 1316 هـ، ص 1.

Vol. 104, N° 1 (Mar., 2002), pp. 223-232

(58) فقد فصلنا في هذا في «خصائص اللغة والفكر عند عرب
 ما قبل الدعوة»، سابق الذكر.
 (59) الشنقيطي، محمد بن أب القلاوي، فتح رب البرية في
 شرح نظم الأجرومية، تحقيق الحازمي، أحمد بن عمر، من دون
 تاريخ، ص 24.
 (60) الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال
 العرب، تحقيق الأثري، محمد بهجة، ط 1، ج 3، بيروت، دار
 الكتب العلمية، ص 294.
 (61) وقد كثرت أنواعها وتعددت مناسباتها (طلبيات، غازي
 والأشقر، عرفان، الأدب الجاهلي، بيروت - دمشق، دار الفكر
 المعاصر - دار الفكر، 2002، ص 678)، والتي يعتقد شوقي
 ضيف أنها كانت، عند العرب، أهم من الشعر (ضيف، تاريخ
 الأدب العربي - العصر الجاهلي، ط 24، 410 وما بعدها).
 (62) صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في عصور
 العربية الزاهرة، ط 1، ج 1-ز، مصر، شركة مكتبة ومطبعة

الأعمال الفلسفية الكاملة:

مطالع صفطي

إستراتيجية التسمية

نقد العقل الغربي

نقد الشر الحض:

I. نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

II. بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم

ماذا يعني أن نفكر اليوم

نظرية القطيعة الكارثية

- الفلسفة: براءة الصيرورة

: فجاءة الذات العالم

مركز الإنماء القومي