العربيُّ الفصيحُ

(قراءة في المفهوم)

د. مهدي حارث مالك الغانمي

المدرّس في قسم اللغة العربيّة

في كلّيّة التربية في جامعة القادسيّة

ملخص البحث

على الرغم من الاستقرار الظاهري لمصطلح الفصاحة و مفهوم العربي الفصيح في المدونة التراثية ، وما بُني عليها عند الدارسين المحدثين ، يمكن الزعم أن هذا المفهوم به حاجة إلى إعادة نظر ، في ضوء تدافع مقولات القدماء فيه ، وتداخله في حقول معرفية أثرت في توجيهه توجيهاً غرضياً ، أفضى إلى تناقضه مع مايراد منه ، وجعله وسماً لغوياً لعصرٍ بعينه وأناسٍ بأعينهم و زمانٍ بعينه . الأمر الذي تحكم بتطور اللغة و تناميها ، من غير مسوغ لغوي حقيقي ، سوى سطوة مؤسسة الفصاحة وسلطتها على الحقول المعرفية في التراث العربي .

وقد سعى البحث ، على قدر إطاقته إلى أن يجلي المفهوم في ضوء القرآن الكريم ، و الواقع اللغوي ، لسبر آلياته و موجهاته ، ورصد الحراك الذي أفضى إلى حاكميته في النصّ القرآني ، و النصّ اللغوي ، معاً ، وتبيان أثر هذه الحاكمية ، و ما يُبنى عليها ، في صياغة تصورات العربي عن العالم قديماً و حديثاً .

وقد وصل البحث ، إلى نتائج أسهمت في تحديد أثر السلطة ، بكل تجلياتها ، في صياغة المفهوم و توجيهه ، في خدمتها ، و تغيير علاقة الانسان باللغة في ضوء ذلك ، سعياً إلى تثبيت سلطتها عليه بتصورات لغوية توازي سلطتها الفعلية عليه في الواقع السياسي و الثقافي . وأعاد البحث صياغة مفهوم الفصاحة على أنه تطابق الذات مع كينونتها اللغوية و محيطها المعرفي بوصف التطابق شرطاً لتحققها الإنساني ، الذي هو غاية اللغة و مآلها .

Abstract

Despite of the explicit stability of the term' eloquence' and the Arabic eloquent concept in the written tradition and what modern scholars have built on, it is assumed that the term is in need of re-wording in the light of what the traditionalists have commented on and its interrelation with other fields of knowledge which effect its instruction .This instruction leads to make it in contrast to what is demanded of and makes it as a linguistic feature of certain era, certain people and of certain time. This effect controls language and its development without any real linguistic reason except that of the authority of 'eloquence' and its effect on other fields of knowledge in the Arabic tradition.

This research has aimed to explain properly the term 'eloquence' in the light of both the Holly Quran and the linguistic reality for the sake of examining its work and investigating its movement that lead to its authority in both the Holly Quran and the linguistic text. Moreover, this research aims to explain the effect of this authority and on what is built in the formulation of the Arabic views on the modern and the traditional world.

Therefore, the research has arrived at the results that achieve the specification of all faces of authority in the re- wording of this term 'eloquence' and its instruction in order to support this authority and accordingly change the relationship between man and language .In addition to that ,authority aims at confirming its control on 'eloquence' by the use of the linguistic views which parallel its real control on 'eloquence' in the cultural and political reality .This research also arrives at the results that re- define the term 'eloquence' as the identification of the self with its linguistic being and its cognitive circumstance for describing this identification as a condition to its humanistic achievement which is
the real aim of language.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

على الرغم من استقرار مصطلح الفصاحة في التراث العربي بكلّ تجلياته ، ما زالت به حاجة إلى إعادة قراءة مفهومية ، تسعى إلى إزالة الحجب التي ترين على حقيقته في ضوء استقراره الذي يوهم بانتفاء تلك الحاجة . فكثير من المفهومات المستقرة ، التي بني عليها بناء كثير قديماً و حديثاً ، تحتاج إلى إعادة النظر فيها كلّ حين في ضوء تغاير مناهج النظر و تجدد المعارف اللغوية و تطور أدوات البحث . ولعل من المسلّم به اليوم في حال معارفنا المنهجية الحاضرة ، أن عناصر الخطاب المتداخلة و المختلفة تسهم بشكل أو بآخر في توجيه المفاهيم ، توجيهاً يبدو خالياً من الغرضية أو سطوة الأيديولوجيا وموجهاتها ، ولكنه في المحصلة في الصميم من تلك الغرضية و السطوة بل هو في الحقيقة تجلٍّ لهما .

ولايخرج مصطلح الفصاحة ، والحمولة المعرفية التي يحتقبها مفهومياً، عن هذه الرؤية ، ولاسيما حين يرى الباحث في التراث العربي صوراً من الاضطراب والتدافع بين معطيات هذا المفهوم ، كما استقر في المدونة التراثية ، و بين الواقع اللغوي و الأصول المعرفية التي استقي منها. فالتدوين الذي يثبت مفهوماً ما على وفق قراءةٍ ما ، كثيراً ما يقدم على أنه حقيقة المفهوم ، لا قراءة للحقيقة فيها شيء ، مهما قلّ ، من الذاتية و عدم الإحاطة و ربما التدليس على وفق غرض ما أو رؤية أيديولوجية بعينها . ولا تختلف القراءات بعد التدوين في وقوعها في دائرة المشكل ذاته ؛لأنها في الأغلب الأعم قراءات التدوين وليست قراءات الأصل الذي ثبّته التدوين ، لاسيما تراكم القراءات النصية على النصّ الممثل للواقع لاعلى الواقع نفسه . بكلمة أخرى إن ظاهرة الاستبدال التي يمارسها النصّ التدويني الأول على الواقع ترسخ استبدالات متتالية على النصّ بوصفه واقعاً لا نصاً بديلاً . فهل يمثل التدوين العربي الأول للمفاهيم أو لأصولها حقيقة الواقع اللغوي و المعرفي لتلك المفاهيم و الأصول ، في ظلّ الفراغ الزمني الشفاهي الذي يفصل بين واقعها وتدوينها ، على مستوى إمكانية تبدلّ المدوَّن بحكم شفاهيته والتغاير اللغوي في عصر التدوين ، أو مستوى وعي المدوِّن المحكوم بثقافة عصره و معطياتها و تصوراتها عن ماهية التدوين الذي تؤديه و أغراضه و بنيته الأيديولوجية ؟.

إن هذا السؤال الذي بدأ الوعي المعاصر يبثه في كلّ حين وفي كلّ قضية ، لا يعني الشكّ في أصالة المدوَّن ، وتطابقه مع الواقع ، بل يعني محاولة تخليص المدوّن و الواقع من خلاله من كلّ ما علق

به من موجهات و معطيات ،ووضعه في حال تعليق ، بالمعنى الظاهراتي ، يعيد فحص الظاهرة بناءً على المتوافر من معطياتها ، مع تجاوز عناصر الهيمنة التي وجهت القراءة و العناية بالعناصر المهملة عفواً أو قصداً ، وإعطائهاحقها في الإسهام في إعادة القراءة.

و في ضوء هذا يمكن إعادة قراءة مفهوم الفصاحة و مقولة العربي الفصيح على وفق ما رشح من المدونة التراثية بوصفها خطاباً ثقافيا و تمثيلاً حضارياً لوعي الثقافة العالمة لمرحلة ما ورؤيتها لإعادة صياغة ذلك الوعي في مدونة بعينها على وفق قواعد وأصول تنتمي إلى الوعي القارئ أكثر من انتمائها إلى واقع الظاهرة و تجلياتها و تشابكها المعرفي و النصي .

(١)

العربي الفصيح : صفة و موصوف . المفترض على وفق المدونة التراثية تطابقهما أصالةً [١]، فهل ثمة حقيقة لهذا الافتراض ؟ وكيف يتحقق التطابق على مستوى تدافع المقولات عن الفصاحة تعريفاً و مفهوماً ، و الفصيح ذاتاً و بيئة [٢] ؟ و هو ، أي التدافع ، متوافر في المدونة نفسها التي أشاعت فكرة التطابق منذ أصولها الأولى حتى صارت سمة أصلاً لزمن معين و بيئة معينة و ناطقين بأعينهم ، بل صار سعي الثقافة بجلّ تراكمها المعرفي يتجرد إلى الوصول بالعصور اللاحقة إلى تلك الصورة عن العربي الفصيح . بمعنى آخر كيف أصبح العربي الفصيح حلم الأجيال المعرفية و مركز حراكها المعرفي حتى يومنا هذا ؟ ولم يسأل أحد من هو العربي الفصيح الذي نسعى إلى اللحاق بغباره ، و التشبه به ؟ بل ما ماهية الصفة التي لولاها لكان العربي ، معرفياً ، مضاهئاً غيره ؟.

في كلّ إعادة قراءة تنبني على الاختلاف لابد من إيجاد معيار أصل يسوغ الاختلاف و يمكن التحاكم عنده لتبيان مشروعية قراءة ما من بين القراءات . وليس بين أيدينا معيار أصل يرتضى غير القرآن الكريم ، فمن خلاله سنبدأ إعادة قراءة المفهوم ، و تحديد موجهاته الاصطلاحية التي أفضت به إلى ما هو عليه من إشكال معرفي .

ترد الفصاحة في القرآن الكريم صراحة في موضع واحد و بصيغة التفضيل ﴿و أخي هارون هو أفصح مني لساناً﴾ {القصص/٣٤ }،فهل يمكن استلال مفهوم الفصاحة و الفصيح من خلال رصد

---

[١] يمكن تلمس هذا التطابق الافتراضي في التقابل التراثي الدائم بين العربي والأعجمي بوصفهما ضدين . ويلحظ أن من العلماء من فرّق بين العربي نسباً و العربي نسباً و فصاحةً ، تساوقاً مع السائد في التراث من وضع خارطة للقبائل الفصيحة و القبائل غير الفصيحة . ينظر لسان العرب : ١٥٤/٦ مادة (عرب) .

[٢] في هذا التدافع ينظر ، مثلاً ، ما عرضه الطعان في الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل و اللغة الموحدة : ٩٣ و تنظر مصادره .

عناصر تكوين (أفصح) القرآنية ؟. ظاهراً لايوجد طابع نصيّ في هذا الاستخدام ، يحدد ماهية الأفصح اصطلاحاً ، ولذا يصدق عليه ، في أول النظر ، ما قاله المفسرون و أهل اللغة و البلاغة في كون (أفصح) تعني هنا الأحسن بلاغةً و بياناً [١]. ولكن محيط النصّ ،لا النصّ ، يشير إلى معطىً تفسيري مفاده أن موسى عليه السلام كان يعاني من حبسة لسانية أصيلة أو محدثة (بسبب من حادثة معروفة في طفولته عند فرعون) و أن هذه الحبسة ، التي سمّاها موسى (عقدةً) منعته بشكل ما من أن يكون الأفصح ، فنسب الأفصح لأخيه هارون [٢]. وجلّي هنا أن محيط النصّ ، و إن كان يضيء النصّ أحياناً ، ليس نصّاً . فهل نجد في النصّ ما يحدد الفصاحة بوصفها صحة الآلة و ليست صحة الكلام (البيان) أو جمالية الإبلاغ (البلاغة) ؟ نعم نجد في النصّ ما يشير إلى ذلك و لكن بلفظ غير الفصاحة . ففي موضع آخر يقول القرآن الكريم على لسان موسى ﴿ وٱحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي ﴾ {طه/٢٧-٢٨}، ويقول في موضع آخر﴿ويضيق صدري و لا ينطلق لساني ﴾ {الشعراء / ١٣}، ويقول القرآن الكريم على لسان فرعون في موضع آخر واصفاً موسى ﴿ أم أنا خير من هذا الذي هو مهين و لا يكاد يُبين ﴾ {الزخرف/٥٢}. و من الواضح في هذه الآيات أن العقدة اللسانية مخصوصة بصحة أداء الحروف بدءاً ، وأن عدم الإبانة يعني عدم اتضاح الحروف المفضي إلى عدم إفهام السامع المراد ، وكلاهما يدل على أن أفصح القرآنية تؤسس لمعنى الفصاحة بوصفه معطى مشاعاً للجميع : صحة تحقيق الأصوات و إخراجها بطريقة تمنع التباسها ، وتحقق أداء المعاني بها بشكلها المتعارف على وفق الأعراف اللغوية في بيئة لغوية ما .

الفصاحة في القرآن إذن سلامة الآلة و تطابق أدائها مع الأعراف اللغوية ، في انتاج الأصوات و إيصالها إلى السامع من غير التباس أو امتناع أو تداخل أو احتباس ، يمنع الأسماع من إدراكها كما هي ، بوصفها مكونات لفظية متعرفة في البيئة اللغوية .

في ضوء هذا يصعب حمل الفصاحة بوصفها معطىً أولياً ، فطرياً ، على البلاغة ، أو جمال البيان[٣] . بمعنى أن الفصاحة تعني الأداء اللغوي في نقطة شروعه التي يشترك فيها الجميع قبل أن تفرق بينهم إمكانات البلاغة و القدرة البيانية ، لأن البيان معطى متركب على الفصاحة ، و البلاغة معطى متركب على البيان ، وليسا هما الفصاحة لا أصلاً و لا ترادفاً ، و لايجوز حملهما عليها مجازاً ، أو

---

[١] ينظر : البيان و التبيين :١/٧ ، وتفسير الطبري :١٠/٧٢، و زاد المسير:٦/ ١٠٥ ، والتفسير الكبير : ٢٤/ ٢١٢.

[٢] تفسير الطبري : ١٠/٧٢، و زاد المسير : ٦/١٠٥، و التفسير الكبير : ٢٤/ ٢١٢، و البحر المحيط:٧/١١٣.

[٣] ينظر ما عرضه ابو هلال العسكري من آراء في الصناعتين : ٧-١٣ ، في الجمع و التفريق بين البلاغة و البيان و الفصاحة . و ينظر سر الفصاحة : ٥٩-٦٩.

توسعاً . ولذا قال القدماء كل بليغ فصيح و ليس كل فصيح بليغاً [١]. فهذا القول يكشف التفاوت بين الطبقتين كما يبين أصالة الفصاحة و تركب البيان عليها ، وتركب البلاغة عليه في مرحلة تالية .

ان الاستنتاج الطبيعي لهذه الرؤية أن كل متكلم فصيح مادام يطابق أعراف بيئته اللغوية . فالرومي فصيح في روميته ، و الزنجي فصيح في زنجيته ، و العامي فصيح في عاميته [٢]. فلماذا خُصّ العربي من دون هؤلاء بصفة الفصيح في المدونة التراثية ؟ و من هو العربي الفصيح حقيقة في ضوء تدافع مقولات المدونة في الفصحاء و حدود الفصاحة الجغرافية و الزمانية ؟

إن النظر في تأريخ مصطلح الفصاحة يكشف لنا بجلاء عن تأريخ مؤسسة الفصاحة لا مفهومها ، و يبين لنا بقليل من التنقير الواعي أن هذه المؤسسة ، بوصفها جزءاً من المدونة التراثية و ركيزة من ركائز الثقافة العالمة ، نشأت بعيداً عن القراءة المفهومية التي يمكن لـ(أفصح) القرآنية أن تقودنا إليها . فإلى الركيزة القرآنية ، التي نظرنا فيها ، تعتمد المؤسسة حديثاً نبوياً شريفا يؤكد ما تذهب إليه من شمول معنى الفصاحة البلاغةَ و البيان احتواءً أو ترادفاً أو توسعاً .و الحديث الشهير له أكثر من صورة نصية أشهرها ((أنا أفصح العرب))[٣] و ((أنا أفصح من نطق بالضاد))[٤] . و الصورة الأولى لا تكشف ما ينافي ما تذهب إليه مؤسسة الفصاحة ؛ لأن لفظ التفضيل لا يكشف المراد به إلاّ بمرجعيات خارجية ، مفادها كمال صورة النبي الكريم التي توجب أن لا يكون المراد بأفصح مجرد سلامة الآلة و صحة الأداء [٥]. وإلاّ فما فرق النبي عن غيره ممن يمتلك أصالة هذه الهبة الإلهية ، وهم هنا عموم الناس على وفق المعيار الذي عرضناه قبل قليل ؟! إذْ لا تعني صيغة التفضيل تفاوتا في النوع بل تفاوتا في الكم ، و هذا ليس مما يُمتدح به النبي ، كما لا يُمتدح بتمام أعضاء الجسم التي قد تكون لكل أحد .هذا على وفق منطق الثقافة العالمة و مؤسسة الفصاحة ، مع ملاحظة أن الحديث تحدث عن العرب لا الناس جميعاً ، و في ذلك ما يشي بأن الفصاحة صفة مخصوصة لقوم دون قوم ، أو هي من خصائص العرب ، حتى ليكون الأفصح فيهم هو الأفصح مطلقاً بحكم كمال الصورة النبوية الذي يجعل ما اختصت به مطلقاً يفتقر إلى كماله الناس جميعاً بل الخلق جميعاً. و أما الصورة الثانية لرواية الحديث ففيها ما يجلّي ضمناً المراد بـ(أفصح) النبوية ، لأنها

---

[١] سر الفصاحة : ٦٧ .

[٢] تنظر مقولة الجاحظ في الحيوان : ١/ ٣٢ .

[٣] رسائل الجاحظ : ٤/١١٧ ، و المزهر : ١/١٥٦.

[٤] مغني اللبيب : ١٥٥، و المزهر : ١/١٥٦ .

[٥] ينظر ما قاله ابو حيان في البحر المحيط : ٧/ ١١٣ .

ارتبطت بنطق صوت مخصوص يعده العلماء من خصائص العربية ، بل هو مشكل نطقي في العربية ذاتها حتى ليعد الناطق به على صحة أداءٍ من الفصحاء [١]. و يمكن هنا أن يكون الحديث بصورته هذه دليلاً مضافاً إلى الدليل القرآني في أن المراد بالفصاحة سلامة الآلة و صحة الأداء . غير أن ما يقلل من حجية الرأيين : رأي المؤسسة و الرأي الذي قلنا به ، أن الحديث لا أصل له عند أهل الحديث ، وأن المحققين قالوا إنه صحيح المعنى و لا أصل له [٢]، و معلوم أن صحة معناه متأتية من كمال الصورة النبوية الذي سبق ذكره ، بمعنى أن الرسول لا بد من أن يكون الأكمل في كل ما يمكن أن يُمتدح به أحد ، و ما دامت الفصاحة ،كما قالت بها المؤسسة و أشاعتها الثقافة العالمة ، صفةَ امتداح فلا بد من أن يكون منتهى التفضيل فيها للرسول الكريم لا لغيره .

إذاً فالأصل القرآني ، والأصل الحديثي (على ما قلناه فيه) هما أقدم أصلين انبنت عليهما مقولات مؤسسة الفصاحة ، لا في ربط الفصاحة بالبلاغة و البيان بل في جعل هذا كلّه للعرب دون غيرهم .على حين يخلو التراث الجاهلي من هذا المفهوم ، إن لم نقل من هذه اللفظة ، إلاّ بوصفها الدلالي : سمة فارقة بين الناطق المبين و غير الناطق أصالةً (الجماد) ، والناطق على غير عرف النطق (الحيوان)، و الناطق غير المبين على وفق أعراف بيئة لغوية مخصوصة (غير العربي : الأعجمي) [٣]. و مفاد هذا ان المعنى الجاهلي للفصاحة هو الوضوح و الظهور و الانكشاف ،وليس البيان[٤] (بمدلوله البلاغي لا اللغوي) ؛ لأن البيان تالٍ على الإبانة التي هي مدار القول بالفصاحة بوصفها تمام الآلة . و لا الخلوص[٥] ؛لأن الخلوص يعني تمام الصفاء وليس هذا في طوق كلّ ناطق ، وإنما الذي في طوقه الوضوح المقبول على وفق اعراف بيئته . وإذاً فالفصاحة في العرف اللغوي الجاهلي تضاهئ الفصاحة في الاستعمال القرآني من حيث إنها سلامة أداة النطق و أدائها الأصوات على وفق العرف اللغوي المألوف في بيئة الناطق .والإبانة هنا متضمنة أصالةً ، وليس التبيين، لأن صحة نطق الحروف على

---

[١] ينظر في هذا : الاصوات اللغوية ، ابراهيم انيس : ٤٩-٦١ .

[٢] تذكرة الموضوعات :٨٧، وقد تابع الدكتور ابراهيم انيس هذه القضية بتقصٍ في كتابه الاصوات اللغوية : ٥٣-٥٤. وينظر تعليق محققي مغني اللبيب : ١٥٥ .

[٣] ينظر : الحيوان :١/٣٠-٣٢ ، وقد خلت دواوين الشعر الجاهلي من هذا المدلول للفصاحة و لم يرد فيها الا ما عرف عن مقابلة الانسان / الفصيح ، بالحيوان / الاعجم . ينظر الفصاحة في العربية : ١٨-٢٠ .

[٤] لسان العرب :٧/١٠٩ (فصح) قال((الفصاحة:البيان .... ولقد فصح فصاحة ، وهو البيّن في اللسان و البلاغة .....والفصيح في اللغة : المنطلق اللسان في القول الذي يعرف جيّد الكلام من رديئه)) .

[٥] مفردات الفاظ القرآن للراغب الاصفهاني : ٦٣٧ ، وينظر تفصيل القول بالخلوص في الفصاحة في العربية :١١-١٦ .

حقّها يؤدي صحة نطق الألفاظ على حقها ، وهو أصل الإبانة ، أما التبيين فمداره اجتماع الألفاظ لا انفرادها ، ما يعني انتاج المعنى لا الدلالة التي تؤسسها الإبانة .

(٢)

لقد تأخر ظهور المفهوم اللغوي و التفسيري ، ومعهما البلاغي ، للفصاحة حتى وقت متأخر نسبياً في حياة العربية بعد الاسلام ، بل ارتبط في مخيال الثقافة العالمة بأمرين متناظرين : القول في إعجاز القرآن باعتبار فصاحته[١]، و القول بفساد اللغة (بوصفها فصاحة) بدخول الأعاجم (غير العرب) الاسلام [٢]. وكلا القولين لا يمسّ المفهوم القرآني الذي ألمحنا إليه ؛ فالنظر في إعجاز القرآن حوّل المعطى اللغوي إلى عنصر عقدي في جدل علم الكلام ، سبق فيه القول العقدي الدليل اللغوي ، وصار الدليل اللغوي فاقداً أصالته ، وتابعاً لوعي القارئ العقائدي ، بل إلى انحيازه أحياناً ، الأمر الذي منع القارئ من إعادة ترتيب العلاقة بين الدليل اللغوي و ما يراد منه عقدياً . ولذا كان أكثر القول في إعجاز القرآن مبنياً على زوجية اللفظ و المعنى المعرفية [٣]، التي احتقبت معها أصالة زوجاً معرفياً كلامياً : الحدوث و القدم ، بوصفهما تجلياً لزوج الفكر و المادة . وكانت الأسبقية في الوجود و الأفضلية بين طرفي الزوج المعرفي قضية غير لغوية أصالةً ، وإن بدا وجهها اللغوي جليّاً على وفق ما أراد له نظر الثقافة العالمة منذ بداية التدوين ، فورثها التراث اللغوي بوصفها من صميم قضاياه . بل صارت على يد البلاغيين و النقاد قضية لغوية بامتياز . وكان جدل المعتزلة و الأشاعرة ، بوصفهما ممثلي الثقافة العالمة الرسمية[٤] ، وبجوارهما جدل الشيعة ، وإن جاء متأخراً[٥]، يعني صراع إرادات عقائدية ، لا صراع إرادات لغوية ، كان المعطى اللغوي يُسلخ فيها من لغويته ليكون حجة لا أكثر .مع ملاحظة أن القول بفصاحة القرآن وجهاً للإعجاز ، لوحده عند قوم، و بمعية غيره عند آخرين ، كان مجرد نظر في الإعجاز و ليس حقيقة إعجازية كما تقبلها هؤلاء . بمعنى أن انهيار مفهوم الفصاحة بحمولته الموروثة التي تجعله رديف البلاغة و رديف البيان ، كان سيفرغ أيدي اهل الجدل من سلاح

---

[١] ينظر دلائل الاعجاز :٥٥وما بعدها .

[٢] الحروف ، الفارابي : ١٤٦، و المزهر :١/١٦٨.

[٣] ينظر بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري :٤١وما بعدها .

[٤] بنية العقل العربي : ٦٣وما بعدها .

[٥] لم يظهر جدل الشيعة في هذا الباب(باب الفصاحة و خلق القرآن أو قدمه ، وما يتبعه من مقولات) إلا بعد الغيبة الكبرى ، ولعله بتأثير االغيبة التي واجه فيها الشيعة هذه القضايا في غياب المعصوم ؛ ولذا ارتبط أكثر المقولات في هذا بالشريفين الرضي و المرتضى ، وهما من أهل القرنين الرابع والخامس الهجريين . ومنهجهما الكلامي اعتزالي في التحقيق وليس شيعياً خالصاً ، ولعل في هذا فضل قول يسنّيه الله لنا بمنّه قابلاً ان شاء الله .

جدلي ممتاز يرتبط بأزواج معرفية شتى ، ويسهم في سيطرة الثنائيات على النسق المعرفي ، تلك السيطرة التي نما في ظلها الأفق التراثي بأكمله . وبسبب من هذا أغفل أهل الجدل مقولات تنسف هذا الأصل [١]، وسعوا إلى تعقيد مسألة الفصاحة و تفريعها بربطها بمنظومة معقدة في ذاتها لترث تعقدات النسق المعرفي لا تعقدها الذاتي الذي لم يكن موجودا .

إن سذاجة التصور المفهومي (الذي اتسع وتفرع واتسق في العصر العباسي) في العصر الإسلامي و العصر الأموي ، لم تكن لغياب التدوين ، او لغياب الجدل ، بل لأنه لم تكن به حاجة إلى الوجود بوصفه مفهوماً ، لاتحاد الدليل اللغوي مع مفهومه المعرفي في تلك الحقبة . فالمدلول السائد هو النطق بوصفه إبانة للحروف كما هي في البيئة اللغوية ، ومن ثمَّ هو سلامة آلة النطق في أدائها ، أو صحة نطق الناطق . وعلى الرغم من المعروف في تلك الحقبة عن اختلاف اللهجات في نطوقها و صور أدائها ، لم ينظر أهل تلك الحقبة في الفصاحة بوصفها سمة فارقة بين لهجة وأخرى ، لأن هذا التفريق مما وقع في العصر التالي ، الأمر الذي يعني اتساق المدلول في الأذهان على وفق البيئة . وهو ما أشار إليه العلماء . حتى في عصر التفريق . بالقول ((كل عربي لم تتغير لغته فصيح على مذهب قومه))[٢] ، و ما الأفصح إلاّ صفة تفاوت و تفاضل في ممتلك عام يبتدأ خطّ شروعه في مساواة ثمّ يفترق أهله على قدر سعيهم فيتفاضلون . و من هنا كانت الكلمة المنسوبة إلى الإمام عليّ عليه الصلاة و السلام في وصف بني هاشم ، بعد وصف بطون قريش الأخرى ، إذْ قال:((أمّا بنو مخزوم فريحانة قريش ، نحبّ حديث رجالهم ... وأمّا بنو عبد شمس فأبعدها رأياً و أمنعها لما وراء ظهورها ... وهم أكثر و أمكر وأنكر ، ونحن أفصح و أنصح و أصبح))[٣] ، وهو قول له شؤون ، و لعله محمول على الإمام و ليس من كلامه ؛لأنه ينافي الثابت عن الإمام في هذا الباب ، الذي لم يكن الإمام فيه يعتد إلاّ بالنسق القرآني في التفاضل[٤] ، فضلاً عن أن الأوصاف التي أفرد بها الإمام بني هاشم ليست من كسبهم ،و إنما هي مما يقع بغير جهد ، و لا تفاضل فيه عند اتحاد البيئة اللغوية ، بخلاف وصف الإمام البطون الأخرى بالحكمة و الدراية و العقل و هو مما يقع فيه التفاضل ، هذا

---

[١] كالقول إن الفصاحة تمام آلة النطق ، وهو ما ذهب إليه قوم ، ولكنه لم يشع في المدونة التراثية إلاّ مضافاً إلى البيان . ينظر الصناعتين : ١٣.

[٢] الفاضل ، المبرد :١١٣.

[٣] نهج البلاغة : ١٧٨/٣ ، و النصّ به حاجة الى تحقيق ونظر . ولعل لمعاوية بن أبي سفيان قولاً يشبه هذا المنسوب إلى الإمام ما يثير الشك في صحة صدوره عن الإمام، ينظر : البيان و التبيين :٦١/٤.

[٤] لم يكن الإمام يعتد إلاّ بالتقوى بوصفها سمة التفاضل القرآنية ، وإن الاعتداد بغير الاسلام و بيت النبوة لا حظ له في قلب الإمام ، حتى أن لفظ هاشم وهاشمية لم يرد في كلامه إلاّ ثلاث مرات ، اثنتان منها في كتب موجهة إلى معاوية .ينظر المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة :١٢٩٠.

على ما في القول من تعارض يُلحظ في (نحب حديث رجالهم) و (نحن أفصح) . ولو سلمنا أنه للإمام فهو لا ينافي المفهوم الذي قلنا به في أن الفصاحة غير البلاغة و غير البيان . والخلاصة التي يخرج بها الباحث أن مفهوم الفصاحة ، بل في الأصح مدلول الفصاحة ، في تلك الحقبة لم يكن متفرعاً كما أصبح فيما بعد ، و لم تكن له اشتراطات غير صحة أداء الحروف بحقها ، وهو ما يتضمن صحة النطق و صحة إفهام السامع . أما اشتراطات جمال البيان و علو طبقة البلاغة و الخلو من التنافر و التقارب و التعاضل و الغرابة و ما إليها، مما فصل البلاغيون فيه القول[١] ، فهي لم تكن من صميم مدلول الفصاحة .

(٣)

لو أردنا أن نرصد البدء الفعلي للمفهوم الجديد لكان لعلاقة الدين باللغة و الذات أصل في هذا كلّه .فقد خُلِقَ الإنسان متكلماً ، بوصف الكلام جزءاً فطرياً من وظيفته : الاستخلاف . وكان التطابق بين الذات وكلامها تطابقاً بين باطن الفطرة وظاهرها ، وكان الدين محمولاً إلى الإنسان بالكلام ، ومقتضى هذا أن تطابق أوجه الفطرة الثلاثة : الدين و الكلام و الذات ، يؤسس لتحقق وظيفة الاستخلاف و يمنع حدوث الفصام بين أمشاج الفطرة ، ذلك الفصام الذي يفضي أصالةً إلى الشرك بأشكاله : الشرك الديني ، و الشرك النفسي ، و الشرك اللغوي . وجلّي أن كلّ رسالة جاءت بعد فترة إنما دأبها إعادة اللحمة بين أمشاج الفطرة ، ومن هنا يلحظ أن الشرك الديني يختفي أمام التوحيد ، و الشرك اللغوي يمّحي أمام لغة الرسالة التوحيدية ، و الشرك النفسي ينتهي أمام التحقق ، أي اتساق الإنسان مع ذاته وتحقق وعيه بها و نهاية الفصام الذي يعانيه . وجليّ أيضاً أن منهج السلطة ، بسعيه إلى التفريق لتحقيق ذاته (إذْ لا سلطة بلا مُتسلَط عليهم ، ولا متسلط عليهم بلا فصام) ، يسعى إلى مضادة هذه الوحدة . و يبدأ تأسيس الفصام من اللغة ، بوصفها الجزء الأكثر خارجيةً ، في بادئ النظر ، من الفطرة ، والجزء الوحيد الذي به حاجة أصيلة إلى غيره . وفي ضوء هذا تنشأ عناصر التغيير اللغوي التي تؤسس لعناصر التغيير النفسي التي تمهد لعناصر التغيير الديني . فلكي تتسلط السلطة لابدّ لها من خلق الفصام بين الإنسان و ذاته ، و لا يتحقق هذا الفصام إلاّ بتأسيس الفصام بين الإنسان و كلامه: أي تحققه الخارجي الحرّ الواعي . فالمنع من الكلام ، بالقهر أو بإعلاء اللغة و إبعادها ، أو بتشويه الكينونة النصية ، يؤدي بالفرد إلى تزوير ذاته ،كلامياً ،أي

[١] ينظر الايضاح في علوم البلاغة : ١/٢-٩.

عدم صدقية ما يقول على ما يريد ، و تجعله ينشغل بالعجز أمام اللغة بدل تحققها و الحوار معها . السلطة تعمل على هدم الذات في أخص ما تمتلك : كلامها . وهذا الهدم له أشكال شتى ، ولكنّ مؤداه واحد . فعلى المستوى الفردي يمكن منع المرء من الكلام تحت طائلة العقوبة ، و على مستوى الجماعة يمكن المنع تحت طائلة العقوبة أيضاً بالتساوق مع تأسيس ثقافة الحظر اللغوي ، التي تسبقها ثقافة مؤسسية تكرس هذا الحظر بكل عذر ممكن ، و لكنّها تحوله ، في نسق ثقافي مطّرد ، إلى عجز ذاتي لا إلى حظر خارجي أقامته السلطة . المؤسسة تنجح في أن تلقي في روع الإنسان أنه عاجز عندما تنكل به كلاميا ، و تصوغ منظومة معرفية تعضد هذا التنكيل : منظومة الحظر اللغوي : قل و لا تقل .

ترى ما علاقة الفصاحة بهذا ؟ للإجابة ينبغي رصد تأريخ ظهور الفصاحة بوصفها سمة فارقة لا معطى بيئياً عاماً . لقد بدأ هذا التفريق تحت ظل السلطة / الملك بدءاً من سنة ٤٠ هجرية و استمر في الوجود إلى يومنا هذا ، و ربما سيستمر إلى ما شاء الله . فالسلطة الأموية أول سلطة منعت الإنسان المسلم ،الذي منحه القرآن الحرية ، من الكلام تحت طائلة التهديد[١] و التأديب و التسفيه و خلق النموذج البديل : الساكت المرضي عنه المؤدب (العاقل) الذي يحمل في جيب جبته لكل مقام مقالاً جاهزاً لا يبالي إن كان يعني به ذاته أو لا يعنيها . الجاهلي قبل القرآن كان يرى كلامه نوع حريته و تحققه ، ولو بالباطل و الجهل ، فشعره و نثره هو و لا أحد غيره ، ومن هنا كان مفصحاً من غير أن يبالي بالتزويق . فصاحته عين ذاته وليست سمة مضافة يريد بها أن يبدو فصيحاً ليثير الاعجاب أو ليبلغ منصباً أو يرضي سلطة أو يوافق عرفاً . إنها إبانته التي لا يملك غيرها في تبيين نفسه و تجلية إرادته و تحقيق وجوده مهما كان هذا الوجود هامشياً . إنه المثل الأوضح لتحقق اللغة بوصفها كنه الذات و صورتها . ولعل هذا ما يفسر موقف الجاهلي من النصّ القرآني : الدهشة من التحقق المطلق في نصّ يخالف كثيراً من معتقداته و رؤاه . الجاهلي رأى في القرآن الكلام الذي لم تستطع ذاته أن تقوله لأنها تفتقد العنصر الثالث من فطرتها : الدين .من هنا لم يكن غريباً أن تبدأ حكايات الفصاحة مع معاوية فلعله أول من سأل : من أفصح العرب ، كما تروي لنا المدونة التراثية

---

[١] عيون الاخبار :١/٩ ، يقول معاوية ((لا أحول بين الناس و**ألسنتهم** ما لم يحولوا بيننا وبين **سلطاننا**))فالكلام المسموح به هو الذي ترضاه السلطة لأنه ليس تحققاً بل تنفيس عن الصدر لا يحرك الكون و لا يحقق الاستخلاف . وينظر كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري ففيه موارد كثيرة تدل على ابتداء بني امية خلفاء وولاة منع الناس الكلامَ بدءاً من السلام على الأمراء و الردّ عليهم وصولاً إلى المنع التام .

[١]، و الذي يثير الاستغراب في قول معاوية أن الشائع ، كما تروي المدونة نفسها ، هو أن قريش أفصح العرب ، و معاوية القرشي أعرف بذلك ، كما أن سؤال معاوية إن صح صدوره ، يعني أن حديث (أنا أفصح العرب) موضع شك ، إذ لا حاجة بأحد إلى السؤال بعد الحديث . والطريف أن الإجابة التي تلقاها معاوية من رجل مجهول الحال من بني جرم ، تؤسس لمدلول الفصاحة بوصفه صحة النطق و الخلو من عيوب اللهجات المذمومة ، وهو ما فازت به قريش ، قريش التي يعرف الجميع ، على وفق مرويات المدونة التراثية ، أن لها عيوبها اللهجية التي تشوه النطق بحرف الصوت عن أصالته إلى صورة مشوبة منه ، كالتسهيل و التفخيم و الغمغمة ، فضلاً عن ألفاظ عامية ، أو أقل فصاحة من الفصيح القرآني ، كقولهم (برمة ، و العلية ، و الكافور و الإغريض) وامثالها [٢].ترى كيف صارت قريش أفصح و هي تعاني ما عانت من مثله اللهجات الأخرى التي وضعت في تفاضل معها على عرش الفصاحة ؟ . ثمة إجابات عدة لهذا السؤال ولكنها لا تنقع غليلا ، فلا السيادة الدينية ،ولا اجتباء الألفاظ وتخيّرها ، ولا الفصاحة المتأصلة ، يمكن أن تكون وجهاً مميزاً لقريش حتى تنفرد بأمر ينفيه عنها : كلّها أو بعضها ، العلماء أنفسهم الذين رووا الخبر و أشاعوا قضية فوز قريش بعرش الفصاحة من دون مشارك أو منادد [٣] .

إذاً بين ٤٠ هجرية و ٦٠ هجرية (فترة ملك معاوية)، وضعت معايير الفصاحة و جرى تداول السؤال التفاضلي عنها ، وكان مفهومها آنذاك صحة النطق لا على وفق معايير البيئة اللغوية ، بل على وفق معايير النظر المؤسسي : فمنذ تلك اللحظة المفترضة ظهرت لدينا أول إشارة إلى افتراق البيئات اللغوية العربية بوصف هذا الافتراق عيباً، وأول إشارة إلى عدم الاعتداد بالبيئة اللهجية بوصفها بيئة فصيحة . ولم يحدد التراث المعيار الذي على أساسه أبعدت اللهجات (التي تضم ٩٠% من العرب) عن الفصاحة ، أهي لغة القرآن الكريم ، أم اللغة المسماة بالموحدة ، أم شيء آخر لا نعرفه ؟.

فإذا كان الأمر كذلك فمن أين أخذ العلماء الفصيح ؟ ألم يأخذوه من القبائل التي أبعدها المعيار السابق من الفصاحة بسبب عيوبها النطقية ؟ ألم تكن اللغة كلها من تميم و أسد و قيس و

---

[١] البيان و التبيين : ٣/٢١٢-٢١٣، و الكامل : ٢/٥٨١-٥٨٢ ، والطريف ان من نقل الخبر نصّ على فصاحة جرم وهي من قبائل نجد ؛ لتكون شهادة الجرمي بفصاحة قريش صادرة من فصيح !! وينظر تفصيل القول في الرواية في فصول في فقه العربية : ٩٩-١٠١.

[٢] ينظر البيان و التبيين :١/١٨-١٩، وفصول في فقه العربية : ٦٨.

[٣] ينظر المزهر :١/٢١١ ، و ينظر الفصاحة في العربية :٢١-٣٤. وتنظر مناقشة هذه الاقوال في : محاضرات في فقه اللغة ، عصام نور الدين :٧٩ و ما بعدها .

اليمن و قريش و قبائل الحجاز [١]؟. ليس في وسع أحد ، على وفق معطيات التراث المدون ، أن يجيب إجابة صحيحة على هذه الأسئلة ، إلاّ إذا أخذ في حسبانه تطور مؤسسة الفصاحة ، التي أثارت السؤال و حددت الإجابة . بل جعلت من قضية الفصاحة شغلا شاغلا طوال قرنين من الزمان قبل أن تستقر مسلمة تراثية تتراكم فيها و حولها المقولات من دون فحص أو تدقيق .

إن الناظر في التراث العربي الذي صاغته مؤسسة الفصاحة ، بوصف التدوين صياغة نهائية تثبت الواقع ، يستنتج أمرين : الأول أن لا فصيح بين العرب ، إذ لم تخلُ لهجة قبيلة من عاهة تحط من فصاحتها . و الآخر أن لا استقرار للمفهوم في أذهان العلماء ، فتجد العالم يصف قوما بالفصاحة ، أو في الأصح يقصر عليهم الفصاحة في قول ، و يناقض قوله فيقصرها على غيرهم في قول آخر ، و يناقض غيره ممن قصر الفصاحة على آخرين [٢] . و ليس من معيار ثابت يمكن الركون إليه في تدقيق هذه المقولات المتدافعة . فالبيئة (البداوة) لم تكن معياراً ثابتاً ، و الموقع الجغرافي (قلب الجزيرة) لم يكن معياراً ثابتاً ، و العزلة (عدم مجاورة غير الفصحاء) لم تكن معياراً ثابتاً هي الأخرى . و خلط هذه المعايير الثلاثة ، على تناقضها و تدافع أركانها ، لم يكن معياراً لازماً . فأنى لهذا التراث ، وهو بلا معيار فعلي ، أن ينقل مفهوماً غير متفق عليه معيارياً إلى رتبة أخرى في حمولته المعرفية فيصير بلاغة و بيانا ، و حقيقة إعجازية ؟

لقد أسهمت عناصر شتى في تأسيس مؤسسة الفصاحة الخفية التي تحكمت في صياغة المفهوم و آلياته و إجراءاته حتى وصل إلى صورته الفضفاضة التي منحته معيارية على غيره ، ليست فيه أصلاً . و من هذه العناصر: الفصام اللغوي ، و حاجة السلطة إلى معيار تفاضل قرآني [٣] ليس من القرآنية في شيء ، و تأسيس اللغة الرسمية العليا غير المتاحة لكل أحد ، التي ستسهم في نشأة الاحتراف (بوصف الاحتراف وظيفة يرتزق منها الفرد ولاحرفة له سواها) و صياغة مفاهيم العالِم المحترف و المفكر المحترف و رجل الدين المحترف و اللغوي المحترف ، وصولاً إلى الفصيح المحترف [٤]، التي تفضي في تسلسلها الوظيفي إلى إلغاء عينية التدبر و جعله كفائياً ، وإلى إلغاء الوصلة الجوهرية بين الدين و الذات و اللغة بوصفها مكونات الفطرة ، و أخيراً تزوير الوجود الإنساني من خلال تثبيت ظاهرة

---

[١] المزهر :١/٢١١.

[٢] ينظر في اختلاف الاقوال ، الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل و اللغة الموحدة : ٩٣ وما بعدها .

[٣] من خلال جعل الفصاحة القرآنية سمة الإعجاز فكلّ مقترب منها مقترب من الإعجاز و من ثمَّ فهي صفة تفاضل بشري حازتها قريش السلطة كما حازت غيرها .

[٤] ينظر في صورة الفصيح المحترف التي مثلها رواة الأعراب الذين كانوا ينتجعون أبواب الملوك و مجالس العلماء ، تكوين العقل العربي :٨٤.

الاستبدال: فعندما يكون دينك بديلاً (اللغة الشارحة: التفسير والفقه والقصص، بدل النصّ) ، و عندما تكون لغتك بديلة (التفاصح بدل الفصاحة) ، ستكون أنت بالضرورة بديلاً (الشيء بدل الإنسان) .

العربي الفصيح ، في ضوء التراث ، كائن خرافي لا وجود له على وفق المفهوم (نعم له وجود خارجي في حال العصمة ، فالفصيح الوحيد على وفق هذا المعيار هو الرسول الكريم ، وفصاحته جزء من معطيات نبوته وليست خصيصة لغوية) . فعلماء اللغة يُخرجون العرب الأقحاح ذوي البيئة اللغوية المستقلة (كالعباديين مثلاً) من الفصاحة مطلقاً ؛ لأن ألفاظهم ليست بنجدية ؛ لبعدهم عن مواطن الفصاحة و مجاورتهم مناطق الحضارة [١]، على الرغم من خلو لهجة هؤلاء من سمة معيبة كالتي ذكرها القدماء في لهجات نجد . على حين يُدخل الأصمعي (على الرغم من تشدده اللغوي المعروف) سحيماً عبد بني الحسحاس (الحبشي الأصل)و زياداً الأعجم (الفارسي الأصل) و أبا عطاء السندي (السندي الأصل) ، في صميم الفصاحة [٢]! على الرغم من أن العلماء ، ومنهم الأصمعي ، يذكرون أن هؤلاء الشعراء يرتضخون لكنات تحيل أصواتا من صميم الخصيصة اللغوية العربية (التي هي أس الفصاحة) إلى صور نطقية أعجمية : فالحاء عندهم هاء ، و الشين سين و الطاء تاء[٣] . على حين يقابل الجاحظ ، معتمداً أقوال علماء اللغة ، بين الفصاحة و اللكنة بوصفهما ضدين[٤] . فكيف أئتلفت الأضداد عند علماء اللغة الناظرين في الفصاحة ، لولا سطوة المؤسسة التي بدأت بالتشكل : مؤسسة إعادة عقارب الزمن الحضاري العربي إلى ما قبل القرآن ؟. ولك أن تستنتج من هذا أن ألفاظ القرآن ليست بنجدية ، و هو خارج عن الفصاحة على وفق هذا المعيار . ولك أن تسأل ما الألفاظ النجدية أصلاً ؟ أ هي الغريب الوحشي أم اللهجي الخاصّ أم غيرهما ؟ وهم يزعمون أن القرآن خلو من هذين ، فما له من النجدية من نصيب ، و إن حظه من الفصاحة كحظ العباديين . هذا ما يوصلنا إليه معيار اللغويين في تعيير مفهوم الفصاحة ، و هم لم يجرؤوا على القول إن القرآن هكذا و لكن معيارهم يفضي إلى هذه النتيجة .

---

[١] طبقات فحول الشعراء:١/١٤٠، و الشعر و الشعراء :١/٢٣٨، و الموشح : ١٠٤، و الوساطة:١٧.

[٢] فحولة الشعراء : ١٦ ، ويلحظ هنا أن الأصمعي خلط الأزمنة بين الجاهلي والأموي والمخضرم والعباسي ، وخلط الأمكنة بين البدوي و الحضري ، ولم يضع مسوغاً معقولاً لذلك الخلط ، لا فنياً و لا لغوياً . الأمر الذي يكشف عدم استقرار المفهوم في أذهان العلماء ، وارتباطه بمعطيات ذوقية و عصبية و مدرسية (صراع الكوفة والبصرة حول الحجية و الاستشهاد وحدوده وآثاره) ، ألقت الخلف بينهم فيه .

[٣] فحولة الشعراء: ١٦، والبيان والتبيين:١/٧١، وديوان سحيم :٥، ونزهة الخواطر :١/١٥-١٨.

[٤] البيان و التبيين :١/١٦٢.

في ضوء تلك الأقوال التي عجّت بها كتب أهل اللغة ، جاء التحول الأول في مفهوم الفصاحة لينقلها من صحة النطق وسلامة الآلة إلى صحة الكلام (البيان) و جماله (البلاغة) [١]، وعليه تتساوق فكرة فصاحة القرآن التي أشاعها العلماء (على أن القرآن لم يصف نفسه لا بالفصيح ولا بالبليغ ، بل بالمبين) مع المعيار الجديد فهو صحيح الكلام وجميله ، وإن كانت ألفاظه ليست بنجدية خالصة .ولعل في القول إن في القرآن من كلّ لهجات القبائل من نجد وغير نجد ، وأنه ليس خالصاً في قرشيته ، تجنّبَ الوقوع في الشك في انطباق معيار الفصاحة عند هؤلاء على القرآن الكريم . على حين يسقط العباديون و أمثالهم من هذا المعيار بدعوى فقدان جزالة الكلام (المساوقة لصحّته) بفقده الفصاحة على اعتبار أن البيان متحقق أصالةً . و قد قال العلماء في تلك المرحلة أن فصاحة الألفاظ في ذاتها (أي صحة أدائها) لا تكفي ليكون الكلام فصيحاً بل لا بد من الجمال و الجزالة . والمحنة في (الجزالة) هذه فهي سمة النجدي عندهم التي على أساسها كان نقيض الجزالة : اللين ، سمة العباديين وقريشاً و آخرين ، و اللين عندهم معيار أسّه الحضرية ، و الجزالة معيار أسّه البداوة . و الخلاصة أنه لابد من العودة عبر مؤسسة الفصاحة إلى ما قبل التحضر القرآني . و مرة أخرى لا يجرؤ هؤلاء على إخراج القرآن ، الخارج على معيارهم ، من حيز الفصاحة ، لأن اللين بوصفه حضرية الكلام و تخلصه من جفاء النجدية (جزالة البداوة) كان سمة قرآنية صرفاً : في كلّ المواضع و جميع الآيات .

(٤)

إذاً بفعل نعومة السلطة في سعيها إلى الاستبدال جرى تشويش الذائقة العربية / الإنسانية لتعود إلى حظيرة ما قبل القرآن لغوياً و من ثمّ معرفياً ، من خلال تشويش المعيار و تسويق البداوة / الجزالة على أنها قرآنية [٢]، و رفض اللين/ الحضرية على أنها ضعف مخل بالفصاحة ، و عيب لا يصلح الكلام معه أن يكون كلاماً ، فضلاً عن أن يكون فصيحاً و بليغاً و قرآناً. وكانت مؤسسة الفصاحة ، عبر وجهها اللغوي ، هي البادئة بهذا التحويل لتضعه بين يدي وجهها التفسيري الذي بُنِيَ أيضاً تحت مقولة السلطة نفسها . وجرى لأول مرة في التفسير إعادة الاعتبار للجاهلي من خلال مقولة ((

[١] اعجاز القرآن للباقلاني :١٩٤، و دلائل الاعجاز :٤٨.

[٢] ينظر تقسيم الخطابي لطبقات الكلام القرآني : البليغ الرصين الجزل والفصيح القريب السهل والجائز الطلق الرسل . وقال أن في القرآن الكريم من هذه الطبقات كلّها ، وإن غلب النمط الأوسط عليه (الفصيح القريب السهل) . ثلاث رسائل في اعجاز القرآن :٢٦.

فتشوا عن غرائب القرآن في شعر العرب))[١] ، و العرب هنا جاهليون ضرورةً . و لنلحظ هنا أن هذه المقولة ظهرت على يد ابن عباس في الوقت عينه الذي ظهرت فيه مقولة الأفصح أي سنة ٤٠ هجرية و مابعدها. غير أن إعادة الاعتبار تلك لم تأخذ بحسبانها أن الزمن الجاهلي بمعطياته كلّها قد مضى ، و جاء الإسلام بقطيعة معرفية تكاد تكون كلّيّة معه . وإعادة المعطى الجاهلي ليست سوى محاولة إحياء ميّت لا سبيل إلى نشره ، إلاّ بتزوير الواقع أو إعادة صياغته ، ولو ظاهرياً ، ليتقبل هذا التحول . وهو أمر يقرب من المحال ، في ضوء بقاء المعطى القرآني ؛ لأن النقيضين ، يستحيل جمعهما في مكان واحد في زمن واحد في قلب واحد ، مع الزعم بتمحّض الصفة : جاهليةً صرفاً ، أو إسلاميةً صرفاً . ولذا لم يتحقق ، ثانية ، ذلك الاندهاش الفطري الذي ملأ الجاهلي أمام النصّ القرآني ، في (الجاهلية المصنوعة) في العصر الأموي و ما بعده ؛ لأن الفصام اللغوي صار ديدناً ، والخرس ، لا الدهشة ، صار صورة لعلاقة الإنسان باللغة . بمعنى آخر ، إن الجاهلي (الجديد) ليس جاهلياً بفطرة الجاهلي ، كما لم يكن إسلامياً بتدبر الإسلامي ، وهو في هذا ينوس بين الصفتين من دون أن ينتمي لأيّ منهما ، وهجنته هذه هي التي فوّتت عليه الفرصتين معاً : فرصة أن يكون جاهلياً حقّاً ، وفرصة أن يتقاطع كليّاً مع الجاهلية فيكون مسلماً حقّاً .

و قد انشغل الوجه التفسيري لمؤسسة الفصاحة بالقضية على وفق المعايير ذاتها التي انشغل بها الوجه اللغوي مضيفاً إليها الجدل العقائدي الذي نقل اللغة ، و قضية الأفصح في ضمنها ، إلى مستوى البحث العقدي الذي يُخاف منه على الدين، فلا يجوز لأحد ، إلاّ المؤهل ، أن ينظر فيه ؛ لتولد في ضوء هذا ظاهرة المفسر المحترف الذي صار كلامه شيئاً فشيئاً بديلاً عن النصّ ، أو بوابة الدخول إليه و موجهه في أقلّ الأحوال . استلم المفسرون مقولة الفصاحة على أنها سمة النصّ و الرسول الكريم أصالة بناءً على أن الفصاحة بلاغة و بيان و ليست معطى عاماً لكل ناطق سليم الأداة ، ولذا نظروا في (أفصح) القرآنية على وفق هذا التحول في المعيار . و مع أنهم أشاروا إلى أن في لسان موسى عليه السلام علة جعلت من هارون عليه السلام أفصح منه ، لكنهم زادوا أن المراد بالفصاحة هنا ليس الخلو من عقدة اللسان فحسب ، بل قوة العارضة و زيادة البيان و من ثمَّ نصوع البلاغة[٢] . وعجبوا ممن يقول أن الفصاحة هي صحة النطق ؛ لأنهم استنكروا أن يكون هذا في طوق

---

[١] البرهان ، الزركشي: ١/٢٩٣.

[٢] الكشاف : ٣/٣٩٦،والتفسير الكبير :٢٤/٢١٢،والبحر المحيط :٧/١١٣.

كلّ أحد يتساوى فيه النبي و العامي [١]. ومعلوم أن هذا ليس معيباً في ذاته فالقرآن نص على تساوي الأنبياء و عامة البشر في أشياء كثيرة هي خصيصة البشر من حيث هم بشر . ولكن المفسر في ضوء مفهوم مختلط للعصمة ، وفي ضوء نشوء صورة الكمال النبوية المطلقة التي سعت السلطة إلى ترسيخها [٢]،رأى أن الفصاحة مما لا يجوز فيه التساوي، في أصله في الأقل .وعليه، فلابد من تغيير مفهوم الفصاحة ليرتفع عن طوق العامة وليكون خصيصة الخاصة ولاسيما الأنبياء .

لقد مهد المفسر بمقولة اللغوي ،التي منحها أفقا عقدياً ،الطريق لأهل الإعجاز و البلاغيين من بعدهم للجدل في صدقية المعيار الموضوع ، و بث الروح في التحول الذي طرأ على مفهوم الفصاحة لتكون البيان و البلاغة و من ثمَّ لتكون خصيصة النصّ و وجه إعجازه لوحدها أو مع غيرها . وبدأ الجدل العريض في زوج اللفظ و المعنى منبنيا على نظر عقلي و رؤى مذهبية ، صار فيها أهل اللفظ هم دعاة الفصاحة في صورتها المحوّلة ، و صار فيها أهل المعنى هم دعاة النظم الذي ينتظم الفصاحة بوصفها البيان و البلاغة . ولقد أسهمت ثمار ما غرسته الرؤية السلطوية من فصل الدين عن الذات عن اللغة في إعطاء مشروعية للتحول في مفهوم الفصاحة ، فالفصام قد وقع و تأسست سلطة اللغة العليا الرسمية مقابل لغة الشعب : العامية ، و صار من الممكن عندئذٍ الحديث عن أن الفصاحة ليست معطى عاماً لكل ناطق بل هي ، بنسيان الأصل الذي كان و التحول الذي أسسته السلطة و اعتباره من أصل الخلقة ، خصيصةُ قوم دون قوم و عصر دون عصر و مكان دون مكان . و صار للجدل وجه واقعي يمكن الفزع إليه في الاحتجاج ، وقياس الغائب من عصور العربية عليه . إذاً فقد كُتِبَ للتحول في المفهومِ التمامُ و صار كل حديث غيره عبثا و باطلاً و ليس له في الواقع اللغوي ما يعضده . وتشكلت صورة العربي الفصيح (الجاهلي الجزيري البدوي) لينهار في نفوس الناس المعيار القرآني الحق (المسلم العالمي المتحضر) و يصبح أداة في ترسيخ مقولة السلطة و وجهها اللغوي : مؤسسة الفصاحة .

---

[١] الكشاف : ٣/ ٣٩٦، والبحر المحيط:٧/١١٣.

[٢] سعت السلطة عبر وسائل الثقافة العالمة إلى إبعاد صورة النبي الكريم عن التحقق الواقعي ، وإفراغ عصمته من سمتها البشرية ، سعياً إلى تحقيق أهداف عدة : منها إعلاء صورة البدائل الواقعية ، ولاسيما صورة الصحابي البشري ، وجعلها معياراً ، بكلّ ما في هذا الجعل من مخاطر ، ومنها تقنيط الناس من إمكانية تكرار العصر النبوي في شكله الاستخلافي بجعله أنموذجاً معصوماً أي غير واقعي ، وجلي أثر تحقق هذه الأهداف على ترسيخ مشروعية السلطة ولو كانت غير شرعية في مستواها القرآني ، فالمجتهد : وهو السلطان هنا، مأجور و لو أخطأ !!! .

لقد تسرب تصور السلطة إلى الوعي الذي أسس الثقافة العالمة[١] ، ولم تكن بتلك الثقافة حاجة إلى إعادة النظر في هذا التصور لأنه يتسق مع معطياتها وتصورها عن دولة الإسلام [٢] ، بمعنى أنه أثبت صحته واقعياً من خلال نجاح السلطة الظاهري في الاستقرار و الطابع البراغماتي الذي تعاملت به مع الأشياء و الذي جعل صدقية الوقائع الناجحة (اتساع رقعة الدولة بوصفه نشراً لدين الإسلام و المكاسب المادية المتعاظمة في الفتوحات و تسويغ التفاوت الطبقي و العرقي دينياً ، و الأس الديني الظاهري للخلافة بوصفها دولة تحمي الدين و أتباعه) جعل صدقية هذه الوقائع تقنع وعي الثقافة العالمة بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان . ولذا كان تسويق تصور السلطة ، المتغول خلف براقع قضايا ليست من السلطة في شيء في ظاهرها ، من صميم عمل الثقافة العالمة التي فهمته على أنه سيرورتها الحضارية و واجبها المحتم . إن القول إن السلطة وراء ما يجري لا يعني أن السلطة بقوة قهر واضحة أجبرت الثقافة العالمة على تسويق رؤية السلطة ، بل وجهت قراءتها للواقع على وفق واقع مصطنع و غيّبت ، بوسائل محترفة بارعة ، وعيها الناقد و عطّلت فاعلية العقل الذي خصصته بعد أن كان عاماً .

لقد وجد العلماء ، بشتى أصنافهم ، بعد كل ما قلناه عن رؤية السلطة ، أن معيار اللغة و الدين و ما يتفرع عليهما إنما هو ابن البيئة الجاهلية ، بيئة الصفاء اللغوي التي تصلح أن تكون أساساً لقياس غيرها عليها ، كما هي بيئة الصفاء العرقي و المعرفي في ظل التعاجم و التداخل الذي شهدته العصور التالية . و من هذه القناعة سُوِّقت صورة العربي الفصيح ، بوصفها انطباقاً حتمياً للصفة على الموصوف ، على أنها واقع لا مراء فيه . وما على الثقافة العالمة إلاّ ممارسة وعيها في تحديد حدود الصفة و مكوناتها و معاييرها ، وحدود الموصوف و خصائصه . و على وفق هذه الممارسة انشغلت الثقافة العالمة بفحص معطيات الموروث الجاهلي أولاً و الإسلامي تالياً لاكتشاف هذه الحدود و تسويرها منطقياً حتى لا يدخلها عنصر خارجي . فتكونت مؤسسة الفصاحة بشكلها الصريح الذي كان من القضايا الاتفاقية في حقول المعرفة العربية على الرغم من تقاطع هذه الحقول في أصولها و آلياتها و عناصرها البنيوية . فلم يعد غريباً أن يتفق ، في قضية الفصاحة كما قدمتها السلطة ، المفسّر الذي مصدره النصّ الإسلامي قرآناً و حديثاً مع اللغوي الذي مصدره المتن الجاهلي شعراً و لهجاتٍ

---

[١] بنية العقل العربي : ١٤.

[٢] يكشف حديث ابن كثير عن معاوية شكلاً جلياً عمّا نقول ((وفي أيامه اجتمعت الامة على بيعته .... لم يزل مستقلاً بالأمر و **الجهاد في بلاد العدو قائم و كلمة الله عالية** و **الغنائم ترد من أطراف الأرض** و المسلمون منه في **راحة وعدل وصفح وعفو**)) البداية و النهاية : ٨/١٣٩ .

، مع المتكلم الذي مصدره النظر العقلي اليوناني منطقاً و قياساً و تعليلاً ، مع البلاغي الذي مصدره الظاهري القرآن الكريم ، والفعلي متن العصور التالية على العصر الإسلامي . و الحقّ إن هذه الحقول و الرؤى لم تجمعها قضية الفصاحة بوصفها جزءاً من معطياتها البحثية و إنما بوصفها مسلمة قابلة للبناء عليها كلّ في حقله المخصوص مستعيناً بمعطيات غيره من الحقول التي توهمنا الثقافة العالمة أنها كانت تخدم هدفاً واحداً (القرآن الكريم) ، على حين يثبت بقليل من الفحص أن القرآن لم يكن مخدوماً حقّ خدمته في تلك الحقول ، لا في أصل النظر و لا في آلياته ، بل هو أداة من أدواتها ، مهما تكاثر ذكره و تعلق به المتعلقون . إن الغائب الفعلي في قضية الفصاحة ، كما هو في قضايا المدونة التراثية التي انتجتها الثقافة العالمة هو القرآن الكريم .

يقول ابن عباس ((إذا **تعاجم** شيء من القرآن فانظروا في الشعر ، فإن الشعر عربي))[١] . و هذه المقولة تلخص محنة الثقافة العالمة و أكاد أقول محنة الحضارة المسماة بالعربية كلها : لقد تحول الأصل فرعاً ، و انقلب معيار القياس ، وهو ما يعني ضمناً قلب المنهج تماماً ،فقد صار التعاجم في القرآن و صارت العربية صفة الشعر . وهو بالضبط عكس ما قاله القرآن صراحة في أكثر من موضع بالنصّ على إفراد نفسه بصفة العربية و المبين . وقياساً على ذلك صارت فصاحة القرآن ،حقيقة و مفهوماً ، تبعاً لفصاحة الشعر بحكم العروبة المطلقة في الشعر ،و الغالبة ، لا المطلقة ، في القرآن .

لم يعد الفصيح هو المتكلم على وفق أعراف بيئته ، شرط أن تكون آلته اللسانية سليمة و صحيحة الأداء ، بل صار الكلام هو الفصيح[٢] . وهذا التحول ليس مجرد نقل الهيمنة من عنصر إلى آخر بل هو تحول جذري في النظر إلى اللغة ، من صورتها الفعلية بوصفها تحققاً إلى صورة وسائلية تسلّع جزءاً رئيساً من الذات الإنسانية . صارت اللغة في ضوء هذا التحول تمتلك صفتين جديدتين فارقتين : أولاهما :أنها منفصلة عن الذات و ملحقة بها : بمعنى أنها صفة تزينية يمكن التخلي عنها من دون أن يختل الوجود الذاتي للإنسان . والأخرى : أنها أصبحت بحكم خارجيتها سلعة قابلة للبيع من دون خوف على الذات من الفصام أو التمزق . أصبحت اللغة السلعة الأغلى في مجتمع يراها وسيلة و أداة وظيفتها التعبير عن الذات و لكنها ليست الذات . و لا غرابة بعد ذلك في أن تتقاطع الذات مع تعبيرها عن وجودها ، فلم يعد التطابق مشترطاً في المعرفة : لقد انتهى عصر (تكلّموا تعرفوا فالمرء

---

[١] تفسير الطبري : ١٩٢/٩ .

[٢] من هنا كتب القدماء كتباً في الفصيح ،صارت هي وشروحها أسّاً معيارياً لم يكن القرآن الكريم الأصل فيه . ينظر سر الفصاحة : ٥٩-٦٧.

مخبوء تحت لسانه)[1] الذي يشترط التطابق بين الذات و كلامها لتكون هي هي و ليست سواها ، وبدأ عصر قدرة الذات ، بدعوى خارجية اللغة عنها و استقلالها ، على الزعم أن التعبير يقترب من الذات و لا يطابقها . و ليس عاراً أن يخالفها أو يدلس عليها أو يزور وجوده بها ، بل هي أصبحت بعد حين الكابح الأكثر فاعلية في منع تحقق الذات . بمعنى آخر صار من اليسير ، دون خوف من الفصام و تشظي الذات و انحراف وجودها، أن تقول اللغة ما تريد بمعزل عن الذات و لو كان المقول مخالفاً للذات. لقد انحرف مفهوم الكتابية إلى هذه الوهدة بعد أن كان معداً ، على وفق المنهج القرآني ، لتأثير مختلف تماماً . وانهارت صدقية المحمول اللغوي ، لا بوصفه تمثيلاً للواقع ، بل بوصفه تمثيلاً لرؤية الذات للواقع .

(٥)

إن هذا الذي نرصد ملامحه هنا هو النتيجة اللازمة لسطوة مؤسسة الفصاحة بعد نجاحها في تحويل المفهوم ليكون تأسيساً جديداً / قديماً للظاهرة اللغوية . فعلى أساس الفصاحة : فصاحة الكلام لا المتكلم ، تأسست رؤية النحو العربي منذ نشأته (إذ النحو هو السعي إلى التشبه بكلام العرب الفصحاء) و هي الرؤية الحاكمة في غيرها من الحقول المعرفية ؛ لأنها أول ما ينظر فيه و من خلاله كلّ حقل معرفي عربي بوصفه ، عند القدماء ، الباب الحقّ للولوج إلى البنية النصية التي وسمت الوجود العربي بوسمها : القرآن الكريم.

لقد صارت الفصاحة فعلاً تزيينياً (بمعنى انها فائضة عن الحاجة الضرورية) وليست مكوناً ذاتياً ؛ ولأنها كذلك فهي تحتاج الدربة و الخبرة . والدربة و الخبرة تعنيان الخبراء : أهل اللغة و أهل التفسير و أهل الإعجاز وأهل الشعر ، أي طبقة المفكرين الرسميين و المثقفين الرسميين ، التي لم تكتفِ بحظر عموم التفكير و التدبر كما أمر به القرآن ، بل حددت له موجهاته و حقوله و آلياته و ما يجوز فيه و ما لا يجوز . وهي ، في هذا كلّه ، أبعد ما تكون عن المنهج القرآني الذي جعل التدبر منحة عامةً من حيث أدواته ، وواجباً عينياً لا كفائياً من حيث تحققه . و هؤلاء الخبراء هم واضعو قواعد اللعبة اللغوية مع أنهم في الظاهر ضحاياها ،(بوصفهم تبعاً لماضي الفصاحة : أعرابها و بيئتها و زمانها) ، ولكنهم في الحقيقة ، بإفقادهم المعيار القرآني فاعليته في كونه المحدد الأوحد الصالح للتعيير و الشروع ، كانوا واضعي اللعبة وعوا ذلك أم لم يعوه .

---

[1] نهج البلاغة :٣/٢٤٨.

بالفصاحة المحوّلة صار كتاب سيبويه (قرآن النحو)[١] ، وليس الوصف هنا مجرد تشبيه ، بل هو اعتقاد بصدقية المقارنة ، فهو لا يأتيه الباطل اللغوي (المخل بالفصاحة) من بين يديه و لا من خلفه . و بالفصاحة صار التفاوت القبلي معضداً للسلطة ، فلم تعد قريش أم الدين لظهور الاسلام بين ظهرانيها و أم الدنيا لكون (الخلفاء) منها، بل أم اللغة أيضاً بكونها الأفصح مطلقاً ، بشهادة تؤكد مرويات انفرد بها معاوية عن الرسول الكريم تتحدث عن قريش سيدة الناس في الجاهلية و الإسلام ، وأن من أرادها بسوء كبّه الله على وجهه [٢]. صارت الفصاحة مانعاً من موانع الثورة على السلطة (سلطة قريش)، بعد أن كان الدين البديل مانعاً و الدنيا الرخية مانعاً .

إن النظر في مقومات الفصاحة يكشف عن هذا الارتداد اللغوي الذي كان صنواً واجباً للارتداد الديني ، فالمقومات : القدم / الجاهلية ، و البداوة / الأعراب ، و الجزالة / الجفاء ومنطق القوة ، تعني وجوباً عودة الوعي الجاهلي [٣]، إن صحّ أن يسمى وعياً ، وتنشيط عناصر التهشيم و التفتيت التي تجزئ الذات و تمنعها من تحققها و من أداء وظيفتها : الاستخلاف . ولا يتحقق هذا الأمر إلاّ بتحويل مفهوم الفصاحة لينطبق على قوم دون قوم و زمن دون زمن و ناطق دون ناطق ونصّ دون نصّ . التفاوت في الطبقات الاجتماعية في عصر الفصاحة المزعوم لم يكن تفاوتاً مالياً نشأ بتغيير العطاء من المساواة النبوية إلى التدرج غير المتدبر[٤] ، بل تفاوت في القيمة الإنسانية : القرشي ، فالعربي الأعرابي ثم العربي الحضري / المديني ثم المولى . و كأنّ التزييفات الدينية و السلطوية لم تكف لترسيخ هذا التفاوت ، حتى سُلِبَ من المولى ، بعد الإسلام ، آخر ما يمكن أن يضعه في مصاف القرشي والعربي : اللغة ، أصيلة كانت أو متعلّمة ، فلن يكون مساوياً ، في عين السلطة ، للقرشي و العربي البدوي و لو أتقن كلّ علوم العربية و أصبح أفصح من عليها ، لأن زمن الفصاحة

---

[١] مراتب النحويين : ٦٥، وخزانة الأدب :١/٣٧١. وينظر قول علي بن سليمان ((عمل سيبويه كتابه على لغة العرب و خطبها و بلاغتها ، فجعل فيه بيّناً مشروحاً ، و جعل فيه مشتبهاً ؛ ليكون لمن استنبط و نظرَ فضلٌ . وعلى هذا خاطبهم الله عزّ وجلّ بالقرآن)) خزانة الأدب : ١/٣٧٢، وينظر خبر النحوي الذي ((كان يختم كتاب سيبويه في كل خمسة عشر يوماً)) كأنما يتلوه تلاوة القرآن .كتاب سيبويه ، تحقيق هارون (مقدمة المحقق) :٣١-٣٢و٢٤.

[٢] صحيح البخاري : ٤/ ٢١٨.

[٣] نهى النبي الكريم المسلمين عن العودة بعد الهجرة أعراباً ، ويمكن تفهم مغزى النهي في النهي عن عودة الوعي الجاهلي و القيم الجاهلية .

[٤] كان العطاء سواءً على عهد الرسول الكريم و عهد أبي بكر ثم غيره عمر على طبقات ، واستمر التغيير في عهد عثمان و أعاده الإمام إلى سنة رسول الله ، وقد أسهم التفاوت في العطاء في تغير النظرة إلى المال في الدولة الجديدة و قاد إلى خلق تفاوت طبقي صارخ ، أحيا التفاوت القبلي و العرقي فأسس لمفهوم الطبقات الثلاث: قريش ، فالعرب ، ثم الموالي ، لا بوصفها الاقتصادي فحسب ، بل بوصفها القيمي الانساني .

قد توقف ، و بيئة الفصاحة قد استقرت ، و جزالة الفصاحة لا يمكن لها أن تنشأ في محيط حضري[١] . ولن يقدح في هذا الأمر قول الأصمعي بفصاحة سحيم وأبي عطاء و زياد الأعجم ؛ لانفراد الأصمعي به من غير تسويغ معقول ، أوّلاً ، ولمنافاته مفهوم الفصاحة وأصولها ، في صورها كافة ، التي قال بها العلماء ، ثانياً . فضلاً على أن القول بفصاحة هؤلاء لم يبدلّ موقف السلطة السياسية أو اللغوية من موقع المولى اللغوي و الإنساني في سلّم القيم . لقد حرم غير العربي أصلاً من امتيازه اللساني ، أي من جزء ماهيته و عين وجوده ، حتى على المستوى القرآني[٢].

ليس هذا ، الذي سبق ذكره و النظر فيه ، من نتائج تعالي العربية على التأريخ ، بفعل تجميدها زمنياً بعصر احتجاج جاهلي الواقع أو جاهلي القيم ، كما يرى الدكتور محمد عابد الجابري[٣] ، فحسب ، بل هو ، إلى ذلك وبسبب منه ،نتيجة طبيعية لممارسة السلطة اللغوية التي هي الوجه المعرفي المعضد للسلطة بمعناها الأعم . العربية لم تتعال على التأريخ ؛ لأنها منحت حق الديمومة في التأريخ من خلال النصّ الحضاري الأكمل (القرآن الكريم) ، و إنما الذي تعالى على التأريخ صورة العربي الخرافية و صورة العربية الوهم التي صيغت لأجله . فالتحول القيمي الذي أعاد عقارب الساعة الحضارية إلى الجاهلية لا يستطيع ، ولو أراد ، أن يتكلم بلغة قيم أخرى مناقضة . العربية الحقة المتحضرة المنفتحة المنتجة قيمياً وحضاريا هي عربية القرآن ، ولكنها ليست سمة تزيينية مضافة تجمّل النصّ وتؤكد تحديه (الفصحاءَ) ، بل هي عنصر أصل في البنية المنهجية القرآنية ، هي ليست وسيلة القرآن في نقل أغراضه إلى الناس ، وليست جزء ماهيته كما يقول الأصوليون[٤] ، بل هي مكون من مكونات الفطرة فيه بوصفه صورة الوجود النصية التي ينبغي لصورة الوجود الواقعية أن تطابقها . القرآن الصامت يُنطقه الإنسان [٥]، ولذا فمكونات الفطرة الإنسانية هي عينها مكونات الفطرة القرآنية و لولا ذلك لامتنع الإنطاق ، ولظلّ القرآن مجرد كلمات : نصّ سماوي كأي نصّ سماوي سبقه ، ليس له من سمة فارقة إلاّ مانعتقده فيه ، بوصفنا مؤمنين به ، و لايعتقده فيه من لا يؤمنون به . ولذا كان من أصل منهج السلطة ،لكي تتجلى بوصفها منهجاً بديلاً ، أن تعطل المنهج القرآني ، من

---

[١] انتجت هذه المفارقة مصطلحاً هجيناً هو فصاحة القرويين كالحجاج و الحسن البصري ، والطريف أنهما كانا يلحنان في القرآن !! ، ينظر : البيان و التبيين : ١/١٦٣ و ٢/ ٢١٩ .

[٢] والحق أني لا أدري كيف يجوز لموسى أن يصف نفسه بالفصاحة و يصف اخاه هارون بالأفصح و هما لا يتكلمان العربية ؟!! هذا ما فات اهل التفسير و عسى ان يلتفتوا اليه.

[٣] تكوين العقل العربي :٨٧ .

[٤] أصول الفقه، محمد الخضري ، ٢٠٧.

[٥] نهج البلاغة :٢/٧.

خلال تعطيل مكونات الفطرة فيه ، أو في الأقل ، حرفها حتى لا يجد الإنسان صورة ذاته فيها فيعي و يتعرف ذاته و يتحقق . كان لا بد من إيجاد فاصل بين القرآن و المنطقين ، ولنلحظ هنا علاقة الصمت بالنطق ، ولنقرأ الفصاحة الحقة في ضوئها . فالعلاقة بين القرآن و الإنسان علاقة إنطاق ، علاقة فصاحة شرط أن يتم المنطق أداته ، ليكون الإنطاق إفصاحاً . ولا سبيل إلى قطع الصلة بين الناطق بالفطرة و بين ما يجب إنطاقه ، بوصفه مكوناً للفطرة و حاجة لا بد من تلبيتها ،إلاّ بأحد أمرين أو كليهما : إما تزوير المنطوق ، وإما إخراس الناطق . ولقد امتنع تزوير المنطوق على الرغم من كثرة المحاولات ، فما زال القرآن هو هو و سيبقى ، و لكن السلطة رأت أن من اليسير إخراس الناطق ، ليس بالقوة ، فلا بد من أن تنتهي يوماً فيعود إلى نطقه ، بل بصناعة اللعثمة : أي تشكيكه في صحة نطقه ، ومن ثم في جدواه ، وإشغاله حتى لا يعود الإنطاق حرية و تحققاً ، بل عبئاً رفعته السلطة عنك بكرمها كما رفعت عبء التدبر من قبل ، لتعيش رخياً بلا همّ . و مدار التشكيك يتأسس على إعلاء الصفة حتى لا تكون في طوق الأحياء ، بل هي في طوق الأسلاف الذين ذهب الزمن بهم وبأماكنهم و ما من سبيل إلى عودتهم . و من هنا صارت الفصاحة متعالية على التأريخ و الإنسان معاً ، فلا سبيل إليها ، وإن كان ثمة سبل للصراع حولها و فيها .

لقد كفت العربية ، بوصفها المتعالي كما صاغته السلطة ومؤسساتها ، عند عامة الناس (وهم معظم المسلمين عرباً و غير عرب) عن أن تكون لسان القرآن ، و كفّ الناس عن أن يتصلوا مباشرة بالكتاب الذي جاءهم مباشرة و أمرهم بالتواصل معه و تدبره مباشرة من غير وسيط ، و ولدت منظومة البدائل و الوسائط المتعددة التي يضل المرء في تيهها عمره كلّه ليقف عند باب القرآن[1] ، و يكتشف بعد حين أن العمر لا يكفي للإنطاق ، هذا إن بقي له لسان ينطق به بعد أن تلون لسانه و تغول على قدر ما أرادت له الوسائط و البدائل .وليكتشف في تلك اللحظة أنه أعجم أصالة ، أو أن ما أوهموه أن يقضي عمره في التدرب عليه على أنه المدخل للغة القرآن سبيلاً لإنطاق القرآن لم يوصله إلى مبتغاه ، وإن النصّ لغة أخرى غير ما تعلمه من اللغات الشارحة (الفصاحة ونحوها وصرفها و شعرها و قيمها وما تعلق بها من حيث هي لغة شارحة). هذا ، وإن المكون البدوي ،

[1] يلحظ تحذير الفقهاءِ الناسَ من الدنو التدبري من القرآن الكريم من غير معرفة بلغات العرب و شعرهم و النحو و الصرف و البلاغة و الأصول و الفقه و غيرها من شرائط المفسر ، وليس الدنو بقصد التدبر بأصعب من الدنو بقصد التفسير عند القدماء ، فصار لابد من المفسر الوسيط بين القارئ و بين النصّ ، ولعل أول وسيط سلطوي هو القاصّ الذي اعتمد عليه الملك الأموي و ما بعده ليحول القرآن بمعونة القصص التوراتي إلى تسلية الناس عن تسلط البغاة عليهم و ترغيبهم بالآخرة و ترك الدنيا للخلفاء ، خلافاً للمنهج القرآني الجليّ في قضية استخلاف الانسان في الأرض للعمارة و العبادة .

الذي سوّقته مؤسسة الفصاحة الرسمية [١] ، ليس هو المكون الذي تجده في الموروث الشعري الجاهلي ، فليس في ذلك الموروث هذا التدقيق الشديد لعناصر فصاحة الكلام التي تعرضها كتب البلاغة ، ولاسيما العلائق الصوتية . فالمتن الجاهلي ، كما تقدمه اختيارات اللغويين الرواة ، يعج بالتنافر و بالثقل و التعاضل ، وقبل هذا قلة الاستعمال ، ولا أقول الغرابة بحكم تغاير الزمن . ولك إن شئت أن تقارن بين معجم القرآن الكريم ، الموجه إلى الجاهليين ، و بين معجمهم الشعري لتجد تنافياً لا سبيل إلى إنكاره بين اللين القرآني بمعناه الحضري ، و الجزالة الجاهلية بأكثر معانيها حوشية و تعقداّ و جاهلية . و لكن الذي يفاجئ الناظر بعد هذا أن يرى أن المتن الشعري الجاهلي المقدّم على أنه أنموذج الذائقة الجاهلية ، ليس جاهلياً ، لا بمعنى النحل كما قال به ابن سلام ومرجليوث و طه حسين ، بل بمعنى جزئيته في تمثيل الذائقة اللغوية الجاهلية . فالنصّ الجاهلي ، غير اختيارات اللغويين : أصحاب مؤسسة الفصاحة ، يبدو في أغلبه ليناً و أكاد أقول حضرياً ، لا تلمس فيه الخشونة التي أضفاها عليه الذوق اللغوي بحكر اختياراته في ضوء موجهات معينة لحظ الجاحظ بعضها ببراعة[٢] . و إنك لتقرأ كماً كبيراً من المتن الجاهلي شعراً و نثراً فلا تجد حاجة إلى استشارة معجم أو تدبر تركيب ، فاللفظ واضح و الجملة جلية متساوقة مع العرف العربي في التأليف . وربما يشكل عليك من الالفاظ ما هو من صميم البيئة الجاهلية من أدوات أو اصطلاحات غرّبها انقطاع الزمن بها و اختفاء مدلولاتها بحكم التغير و التحضر ، وهي نسبة جد ضئيلة بالقياس على المتن الجاهلي[٣] .ولعل ما استغربه سدنة مؤسسة الفصاحة من (مستشزرات) و (الهعخع) و امثالهما فاخرجوه من الفصيح[٤] ، فيه ما يناقض أصول الفصاحة عندهم ، فألفاظ كهذه بدوية جاهلية جزلة ، أي أنها فصيحة بامتياز ، على وفق اصولهم ، فكيف لهم أن يُخرجوها على وفق معايير التنافر أو تقارب المخارج .

---

[١] من الغريب أن ينسب هذا الأمر إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد روى الشاطبي أن عمر قال لأصحابه ((عليكم بديوانكم لا تضلوا)) و فسر عمر الديوان بقوله ((شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم و معاني كلامكم))، ينظر الموافقات: ٢/ ٨٧-٨٨. وقد روي مثل هذا عن ابن عباس وهو به أشبه ، ينظر ايضاح الوقف و الابتداء :١/١٠٠. ولكن الموجه الفعلي لهذه القضية : قضية قيمومة الشعر الجاهلي القيمية والمعرفية في الحياة بعد الاسلام إنما هو معاوية ومن تلاه من خلفاء بني أمية وبني العباس ، ينظر تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين : مج٢ ج١ / ٢٩ ، ٣٨ .

[٢] البيان و التبيين :٤/٢٤ ، و ينظر التفات عبد المتعال الصعيدي المبكر إلى هذا التفاوت في كتاب له سمّاه :زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس و عدي بن زيد ، ناعياً تحكم القيم الجاهلية في ذائقة اللغويين و تسيّد هذه الذائقة و ثقافتها على التراث العربي . ينظر كتابه : ٤-١٥ .

[٣] يمكن تدبر ذلك في النظر إلى دواوين الجاهليين عامةً ، غير اختيار اللغويين ، ليبدو جلياً ما نذهب إليه ، ولعل في كتب الحماسات و منتهى الطلب من شعر الجاهلية السهل اللين السائغ فناً و لغةً ما يغني عن التمثيل كماً و نوعاً .

[٤] ينظر الوساطة : ١٧ ، و الإيضاح في علوم البلاغة : ١/٢-٣.

لقد صاغت مؤسسة الفصاحة الذائقة الشعرية العربية كما صاغت العربية ذاتها على وفق تصورها هي و موجهاتها هي و براغماتيتها هي ، لا على وفق الواقع اللغوي ، وكانت هذه الصياغة جزءاً من تأكيد تصور السلطة اللغوية ، والنقدية أيضاً . و من هنا يمكن تفسير الردة اللغوية التي نراها في المتن الشعري الأموي ، لاسيما المدح الرسمي منه ، الذي كان جاهليا على وفق معيار المؤسسة ، أكثر من الشعر الجاهلي الصريح [١]، و كأنه أدرك بصورة ما أن القيم الجاهلية المفترضة هي المطلوبة و من ثمّ اللغة المعبرة عن تلك القيم ، لا في صفائها الذي يفتقر إلى كثير مما زعمه اللغويون فيه من التعاضل و الشدة و الخشونة ، بل في صورتها المفترضة أيضاً بوصفها نقيضاً لكل ما جاء القرآن لترسيخه .

إن القول بالفصاحة ، كما تريدها المؤسسة الرسمية ، هو اعادة اعتبار للجاهلية بوصفها القيمي ، و ليس بوصفها اللغوي فحسب . و هو اعادة تأسيس لهجنة القيم (ذلك الشوب المريب بين ما هو جاهلي المعنى و المآل و إسلاميّ الاسم و المظهر) و فصام التدبر . و ما أخذ اللغة من الاعراب في البوادي ، بوصفهم حملة القيمة الجاهلية بمعناها العميق ، إلا ضربا من هذا التأسيس . و ما إبعاد الحضر ، ولو كانوا ذوي اصول بدوية قريبة او بعيدة (فما أمصار العرب في البلدان المفتوحة إلاّ إعادة توطين للقبائل العربية في تلك البلدان على وفق محلات منفصلة لكل قبيلة وهو مانع لتغايرها اللغوي أو مقلّل له في أسوأ الأحوال ، فهم عرب قبليون كما أهل البادية عرب قبليون) ، إلا تسويرا لهذه الرؤية ؛ ليكون الأعرابي البدوي الجاهلي هو الأس المعرفي و القيمي حتى للقرآني ، بل هو الشفيع لعربية القرآن في حال التزاحم ، وأكثر من ذلك هو القيم الدائم القيمومة على هذه العربية القرآنية ، في التراث العربي ، حتى القرن الرابع الهجري ، حين أعلن ابن جني فساد الفصاحة في البادية [٢] ، بعد قرنين و نيّف من فسادها في الحاضرة . ولكن كلتا الفصاحتين ، قبل فسادها قد تغلغلت في التراث العربي و أصبحت معياره ، فلم يؤثر إعلان فسادهما بأخرة في سطوتهما الحاكمة إلى يومنا هذا في الوعي العربي .

---

[١] من هنا قال القدماء ((لولا شعر الفرزدق لذهب ثلثا اللغة)) ،البيان و التبيين :٣٢١/١ و الوساطة : ١٧، و يعنون لغة الجاهلية الأعرابية البدوية الجزلة (الفصيحة)، و من هنا سطوة العجاج و رؤبة الفريدة على شواهد المعاجم العربية و التراث العربي بكل ما ينتحلانه من الغريب الجاهلي لغةً و قيمةً . ولعل في هذا تفسيراً لتقدم ثالوث المدح الأموي (الأخطل و جرير و الفرزدق) على كل الإسلاميين و الأمويين في معايير اللغويين و النقاد ذوي المنهج اللغوي . ولا يخفى أن القيم الحاكمة في أشعار هؤلاء هي القيم الجاهلية الصرف ، وإن تهجنت ببعض المقولات الإسلامية التي كانت في أغلبها تسويغاً شعرياً للسلطة بوصفها (خلافة الله) .

[٢] الخصائص : ١/٢.

فهرس المصادر و المراجع

١ - القرآن الكريم

٢ - ابو عطاء السندي حياته و شعره ، صنعة قاسم راضي مهدي، مجلة المورد مج:٩، ع:٤، بغداد، ١٩٨٠.

٣ - الادب الجاهلي بين لهجات القبائل و اللغة الموحدة، هاشم الطعان،منشورات وزارة الثقافة والفنون ، دار الحرية للطباعة ، بغداد،١٩٧٨.

٤ - الاصوات اللغوية ، ابراهيم انيس ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ٢٠٠٧.

٥ - اصول الفقه ، محمد الخضري ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، (د.ت.).

٦ - اعجاز القرآن، الباقلاني ، تحقيق السيد احمد صقر ، دار المعارف ،ط٣، القاهرة ،١٩٧٢.

٧ - الاوائل ، ابو هلال العسكري ، تحقيق محمد السيد الوكيل ، المدينة المنورة ، ١٩٦٦.

٨ - الايضاح في علوم البلاغة ، القزويني، تحقيق لجنة من اساتذة كلية اللغة العربية بالازهر ، مطبعة السنّة المحمدية ، القاهرة ،(د.ت.).

٩ - ايضاح الوقف و الابتداء ، ابن الانباري ، تحقيق : محي الدين عبد الرحمن رمضان ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٧١.

١٠ - البحر المحيط ، ابو حيان الاندلسي، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت ، ٢٠٠١.

١١ - البداية و النهاية ، ابن كثير ، دار الفكر ، ط١ ، بيروت ، ١٩٦٦.

١٢ - البرهان في علوم القرآن ،الزركشي، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، (د.ت.).

١٣ - بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٧، بيروت ، ٢٠٠٣.

١٤ - البيان و التبيين، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، ط٣، القاهرة ، ١٩٦٨.

١٥ - تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين ، ترجمة ترجمة محمود فهمي حجازي ، منشورات جامعة الامام محمد بن سعود ، السعودية ، ١٩٩١.

١٦- تذكرة الموضوعات محمد طاهر بن علي الهندي ، ادارة المطبعة المنيرية ، ط١ ، القاهرة ، ١٣٤٣.

١٧- تفسير الطبري ، محمد بن جرير الطبري ، دار الكتب العلمية ، ط٤، بيروت، ٢٠٠٥.

١٨- التفسير الكبير، الفخر الرازي ، دار الكتب العلمية ، ط٢، بيروت ، ٢٠٠٤.

١٩- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٨، بيروت ،٢٠٠٢.

٢٠- ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ، للخطابي و الرماني و الجرجاني ، تحقيق محمد سلام زغلول و محمد خلف الله أحمد ، دار المعارف ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٧٦.

٢١- الحروف، ابو نصر الفارابي ، تحقيق محسن مهدي ، دار الشرق ، بيروت ،(د.ت.).

٢٢- الحيوان ، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٦٥.

٢٣- خزانة الادب ولب لباب لسان العرب ، عبد القاهر بن عمر البغدادي ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، ط٢، القاهرة، ١٩٨١.

٢٤- الخصائص، ابن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد، ١٩٩٠.

٢٥- دلائل الاعجاز،عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة،١٩٨٤.

٢٦- ديوان سحيم عبد بني الحسحاس ، تحقيق عبد العزيز الميمني، الدار القومية ، القاهرة ،١٩٦٥.

٢٧- رسائل الجاحظ، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة المدني ، ط١، القاهرة، ١٩٧٩.

٢٨- زاد المسير في علم التفسير ، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢.

٢٩- زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس و عدي بن زيد ، عبد المتعال الصعيدي ، المطبعة المحمودية ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٣٤.

٣٠- سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجي، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح ،مصر ،١٩٥٢.

٣١- الشعر و الشعراء،ابن قتيبة ، تحقيق احمد محمد شاكر ، دار المعارف ، ط٢، القاهرة، ١٩٨٢.

٣٢- صحيح البخاري ، محمد بن اسماعيل البخاري ، دار و مطابع الشعب ، القاهرة، (د.ت.).

٣٣- الصناعتين الكتابة و الشعر ، ابو هلال العسكري ، تحقيق علي محمد البجاوي و محمد ابو الفضل ابراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ط٢، مصر،١٩٧١.

٣٤- طبقات فحول الشعراء ، ابن سلام الجمحي ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ،القاهرة ، (د.ت.).

٣٥- عيون الاخبار ، ابن قتيبة ، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، دار الكتب و الوثائق القومية ، ط٢، القاهرة ، ١٩٩٦.

٣٦- الفاضل ، المبرد، تحقيق عبد العزيز الميمني ، دار الكتب المصرية ، القاهرة،١٩٥٨.

٣٧- فحولة الشعراء، الاصمعي ، تحقيق ش. توري ، تقديم :د.صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ، ط١، بيروت ،١٩٧١.

٣٨- الفصاحة في العربية المفاهيم و الاصول ، محمد كريم الكواز ، دار الانتشار العربي ، ط١، بيروت،٢٠٠٦.

٣٩- فصول في فقه العربية ، رمضان عبد التواب ، مطبعة الحمامي، ط١، القاهرة،١٩٧٣.

٤٠- الكامل في اللغة و الادب ، المبرد ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ،١٩٨١.

٤١- كتاب سيبويه ، سيبويه ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل ،ط١، بيروت، (د.ت.).

٤٢- الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري ، دار الكتب العلمية ، ط٣، ٢٠٠٣.

٤٣- لسان العرب ، ابن منظور ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٣.

٤٤- محاضرات في فقه اللغة ، عصام نور الدين ، دار الكتب العلمية ، ط١،بيروت،٢٠٠٣.

٤٥- مراتب النحويين ، ابو الطيب اللغوي ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ،(د.ت.).

٤٦- المزهرفي علوم اللغة و انواعها ، السيوطي، ضبطه وصححه: فؤاد علي منصور ، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ،١٩٩٨.

٤٧- المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغة ،كاظم محمدي و محمد دشتي ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ط٥ ، قمّ ، ١٤١٧هـ.

٤٨ - مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، ابن هشام الانصاري، تحقيق مازن المبارك و محمد علي حمد الله مراجعة سعيد الافغاني، دار الفكر،ط٦، بيروت، ١٩٨٥.

٤٩ - مفردات الفاظ القرآن ، الراغب الاصفهاني ، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، منشورات طليعة الفجر ، قمّ ، ١٤٢٧هـ.

٥٠ - الموافقات في اصول الشريعة ، الشاطبي ، المكتبة التجارية ، القاهرة ،(د.ت.).

٥١ - الموشح مآخذ العلماء على الشعراء، المرزباني، تحقيق:علي محمد البجاوي،دار نهضة مصر،القاهرة،١٩٦٥.

٥٢ - نزهة الخواطر وبهجة المسامع و النواظر ، عبد الحيّ بن فخر الدين الحسيني ، طبع بمراقبة محمد عبد المعين خان ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ط٢ ، ١٩٦٢.

٥٣ - نهج البلاغة،جمع الشريف الرضي ، شرح محمد عبده ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، (د.ت.).

٥٤ - الوساطة بين المتنبي و خصومه، القاضي الجرجاني ، تحقيق:محمد ابو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي، دار احياء الكتب العربية ، ط٣، القاهرة، ١٩٥١.