نشأة علم العربية
بين شفاهية الذات وكتابية الآخر

الأستاذ المساعد الدكتور
مهدي حارث الغانمي
جامعة القادسية ـ كلية التربية

نشأة علم العربية بين شفاهيّة الذات وكتابيّة الآخر

الأستاذ المساعد الدكتور
مهدي حارث الغانمي
جامعة القادسية ـ كلية التربية

تسود في ثقافة عصرنا: على المستوى الثقافي العام، وعلى المستوى اللغوي المتخصص، ظاهرة عقد (مسابقات) تأصيلية بين منجزنا اللغوي التراثي والمنجز اللغوي العالمي: القديم والحديث، غالباً ما يعقدها - لسبب غير علمي في ذاته، بل لأسباب (نفسية/حضارية) - من تعوّدوا أن يروا في التراث المكتوب بالعربية إضافة في غير حقل من حقول علم اللغة، إلى تاريخ العلم وتطوره؛ محتفين به على أنه مشاركة (عربية) أصيلة، أو سبقٌ (عربي)، في الحضارة العالمية.

وبعيداً عن الجدل العقيم في أوّلية الثقافة العربية والحضارة التي أنتجتها - بين قائلٍ بالجاهلية العالمة، وممتدٍّ إلى حضارات وادي الرافدين القديمة على أنها عربية، وبين قائل بالإسلام بداية لوجود تلك الحضارة والثقافة المحايثة لها - بعيداً عن هذا كلّه، يجد الباحث في الظاهرة الحضارية المنسوبة إلى العرب كثيراً من الغموض والالتباس والتعميم وتغييب بعض العناصر وتضخيم هيمنة بعضها الآخر؛ الأمر الذي يجعل تحري حقيقة التراث (العربي) محفوفاً بمصاعب شتى.

قبل القرآن الكريم،لم يكن للعرب من علم يعتدون به غير الأشعار، والأخبار: أيام الجاهلية وأحداثها واعتقاداتها وحكاياتها وأنسابها. هذا ما يقوله القدماء[1]؛ ويزيدون أن العلم، بأصنافه كافة، إنما عرفه العرب وسعوا إليه لفهم القرآن الكريم وخدمته وخدمة اللغة التي أنزل بها. ويكثر ترداد القول إن علوم

العربية بالذات كانت مما جاء لخدمة القرآن وشرح مفرداته وتبيان غوامضه وتفسير إعجازه. وقد يبدو هذا الزعم، الذي بُنيت على وفقه المدونة التراثية، صحيحاً في ظاهر النظر، ولكن الأمر الذي يجعله موضع شكّ، وبه حاجة إلى إعادة القراءة يتفرع في سؤالين؛ الأول: إذا كانت المعرفة كلّها قد جاءت لخدمة القرآن فما أخّرها حتى منتصف القرن الثاني الهجري لتكون معرفة حقّاً؟ وهل كان النظر في القرآن غير محتاج إليها قبل ذلك؟. والآخر: إذا كان القرآن النازل بين العرب، بلسانهم لهدايتهم، به حاجة إلى المعرفة والتفسير والتبيان؛ فما الذي جعل حملة العلم والمعرفة غير عرب عموماً؟. بل إنهم في أمر العلم اللغوي (لا الرواية والحفظ) غير عرب مطلقاً، باستثناء الخليل بن أحمد الفراهيدي، الذي يمكن تفسير اختلافه، إن كان اختلافاً أصيلاً بالمعنى المعرفي[٢]، بالبيئة البصرية التي كانت محور تلاقح ثقافي وعرقي متنوع، يستحق الوقوف عنده وتأمّله طويلاً بعيداً عن المقولات السائدة التي يزخر بها التراث الرسمي، والتي تعزو علم البصرة إلى نسق، عربي أو مستعرب، بعينه قاده الحسن البصري (!) وأتمه رجال الحديث والفقه ورواة اللغة والأعراب، متجاهلة دور الفرس والهنود والنبط، والزنادقة والمتكلمين والمتفلسفين.

من اليسير تصديق الإجابة الجاهزة، التي قدّمها بعض أهل التراث، وعضّدها المحدثون، على هذين السؤالين؛ فقد قالوا، في إجابة السؤال الأول، إن المعرفة كانت شفاهية، وإن تدوينها كان في القرن الثاني فهي أسبق من تدوينها. وقالوا، في إجابة السؤال الثاني، إن هؤلاء العلماء وإن كانوا غير عرب في العرق والأصل، وأحياناً في اللغة التي يتكلمونها في حياتهم اليومية، لكنهم عرب في الدين والثقافة واللغة التي كتبوا بها ودرّسوها.

والحقيقة أن هاتين الإجابتين، على شيوعهما، تتملصان من جوهر السؤالين: ما حقيقة الأثر القرآني في المعرفة المسماة بالعربية؟ وأين العرب

(أهل اللسان والدين) من هذه المعرفة التي تجلّي الحقيقة؟.

جاء القرآن الكريم بمنهاج مختلف ومعرفة مختلفة وصياغة مختلفة للكون والإنسان واللغة عمّا كان سائداً في الجاهلية. وكان مأمولاً، بل واجباً، أن تُبنى المعرفة اللاحقة بنزول القرآن الكريم على أسس المنهاج القرآني. كما كان مأمولاً، بل واجباً، أن يقوم العرب قبل غيرهم ببناء تلك المعرفة؛ بحكم نزول القرآن بلغتهم أوّلاً، وبحكم توجّهه إليهم قبل غيرهم ثانياً. وقد فَسّر بعض القدماء، ممن انتبه إلى هذا الإشكال، الأمر بعدم حاجة العرب إلى ذلك؛ لأن النصّ جاء على وفق أعرافهم اللغوية، فهو لم يخالفها ليكون مثار تساؤل، يفضي إلى بناء المعرفة.

والحقّ أن هذا التفسير فيه مغالطة وتعتيم على حقيقة ما جرى. فالقرآن ليس متناً لغوياً كالشعر ليكون العارف بلغته غير محتاج إلى النظر فيه وفيها؛ لأنه يمارسها ويتكلم على وفقها، بل هو منهاج في التفكير والوعي والتدبر من أجل تحقيق وظيفة الإنسان على الأرض: الاستخلاف. وإن اختزال القرآن بوصفه نصّاً لغوياً، وإن كان معجزاً، فيه محو للمنهاج وتغييب للغاية وإلغاء للكينونة.

نزل القرآن في بيئة جاهلية فخالف أعرافها بنيةً وشكلاً وأنساق تفكير، ولقي من لدن أهلها عناداً ورفضاً وصراعاً بالجدل وبالقتال. ونصٌّ هذه حالُهُ لابدّ من أن يبعث على التفكير عند من رفضه؛ ليستطيع محاربته على بيّنة منه؛ وعند من آمن به؛ ليعرف لِمَ آمن بأمر يخالف ما ألفته بيئته ووجد آباءه عليه. ومقتضى هذا أن يكون النظر في القرآن، لغةً ومنهاجاً وشرعةً، متساوقاً مع نزول القرآن.

وإن القرآن ليشهد أن هذا النظر قد حصل من لدن الكافرين: عندما اتهموه واتهموا الرسول بشتى التهم، ومن لدن المؤمنين: عندما آمنوا عن بينة بما جاء فيه. وكان من الطبيعي أن يستمر هذا النظر وتنفتح آفاقه بعد نهاية

الصراع بانتصار الإسلام في الجزيرة، ليكون تأسيساً للمعرفة الجديدة التي تعني القطيعة الفعلية مع الجاهلية: بنيةً ومنهاجاً وطرائق تفكير، لتُبنى في ضوء ذلك الحضارة القرآنية.

كلّ هذا كان مأمولاً أن يكون، ولكنه لم يكن؛ لأن السلطة - التي تشكّلت: خفيّة وملتبسةً في عهد الخلفاء الراشدين، وواضحة معلنة صريحة منذ استلام معاوية السلطة سنة ٤٠ هجرية وإعلانها ملكاً صريحاً - وجدت أن قيام وعي قرآني وحضارة قرآنية ينافي وجودها: أعني السلطة، ويمنع تشكّلها؛ ولذا سعت بكلّ الوسائل لمنع قيام ذلك الوعي وتلك الحضارة.

وقد أفضى هذا، بمعونة التركيبة الجديدة / القديمة لطبقات المجتمع بعد الفتوحات، إلى عدم رغبة العرب في الانشغال بالنصّ القرآني أو إنطاقه معرفياً، والالتهاء عنه بالغنائم والفتوحات وصراعات الملك، في ظلّ النعمة المحدثة التي غرست في نفوسهم أنهم أسياد - بمجرد كونهم عرباً بالنسب - لا يحتاجون الكدّ الذهني أو المعرفي؛ وأن غيرهم من المسلمين - ولاسيما الموالي في مناطق الفتوحات - هو المعني بالدعوة القرآنية إلى فريضة التفكير والتدبر[٣].

لقد ظلّت الثقافة المرغوب فيها عند العرب ثقافة التسلية السلطوية: الأشعار والأخبار الماضية والسمر بمثالب الناس ومناقبهم، لا بوصفها تاريخاً يُقرأ بالمعنى المعرفي للقراءة، بل بوصفها تزجية للوقت - مع إيهام الذات أنها تمارس علماً وتكتسب حكمة في هذه التزجية - وتأسيساً للذات على وفق الموروث الجاهلي وأعرافه التي أعيدت حاكميتها في البنية الاجتماعية والثقافية؛ ولعل الدليل على هذا قاله سليمان بن عبد الملك: ((عجبت لهذه الأعاجم؛ ملكوا ألف سنة لم يحتاجوا إلينا ساعة في سياستهم؛ وملكنا مائة سنة لم نستغنِ عنهم ساعة واحدة))[٤].

وبسبب من هذا،لم يسع العرب الأقحاح إلى الانفتاح على إمكانات النصّ القرآني؛ إلاّ على وفق السائد في وعيهم الثقافي: القصص القرآني وعلاقة الشعر بالقرآن؛ اللذين أديا إلى العناية الشديدة - لكن غير المنتجة معرفياً - بألفاظ القرآن، على أنها شواهد يُدَعِّمها الشعر لمعرفة ماضي الجاهلية، وإلى العناية بتفاصيل القصص، التي لم يعنَ بها القرآن بوصفها الحكائي التفصيلي، من خلال عرضها على الإرث التوراتي؛ لأنه يشبه الخبر الحكائي الذي اعتادوه؛ وإلى العناية بأحكام القرآن بوساطة قراءة الفقهاء - التي كانت عندهم أهم من القرآن في شرعيتها، عبر تفسيرات السنّة (المشروطة بالسلف الصالح) لتلك الأحكام - على أنها مسوغات السلطة العربية، أفراداً ومؤسسةً، في التعامل مع الأمم الأخرى. هذا إلى جانب السعي من خلال تلك الأحكام - التي هي قراءة الفقهاء للنصّ، المشروطة أصالة بنسبيتها وقصورها واحتماليتها - إلى شرعنة السلطة القائمة على أنها بنت القرآن والسنّة والسلف الصالح.

ولن يكون صعباً على الناظر في تراث العلم المتداول عند العرب أن يجد أن الطابع النصي، بوصفه الشفاهي (الخبري / الروائي)، هو الغالب عليها؛ فعلوم الشريعة ليست تدبراً في النصّ القرآني؛ بل هي نصوص موروثة بأسانيد مرتضاة تفضي إلى نصوص تكمن حاكميتها في السند والرواية أكثر من الوعي المنهاجي بها. والعلوم اللغوية نصوص مروية بأسانيد، مبهمة الرواة في أحايين كثيرة، تفضي إلى نصوص ملتبسة بين الصحة والنحل أصلاً، من خطب القدماء وأشعارهم وسيرهم وأخبارهم، التي تحفظ وتتلى شفاهاً، وتُتداول من غير فحص تدبري أو وعي نقدي؛ يمكن أن يؤسس حتى لحقيقة المعرفة الجاهلية نفسها، ناهيك عن أن يكون معيناً في فهم النصّ القرآني بوصفه يمثل قطيعة معرفية معها.

من هنا، كانت آثار العرب اللغوية تسعى، من دون قصد في أحايين كثيرة، إلى تثبيت ما جاء القرآن لمحوه؛ فالأشعار الجاهلية كانت علامة العلم، والألفاظ الجاهلية كانت محطّ العناية؛ والاجتماع الجاهلي كان هو الأنموذج؛ لهذا لن تجد لابن عباس، في الدرس اللغوي، غير مرويات في تفسير الألفاظ ومعارف جزئية تتأسس على أخبار الجاهلية أو مرويات أهل الكتاب، هذا إن صحّ لابن عباس شيء منها[٥]؛ ولن تجد للأصمعي غير الرواية والحفظ، فهو لم يكتب كتاباً بيده، على الرغم من شيوع الكتابة والتأليف في عصره[٦]؛ بل كان يملي على غيره أخباراً وأحكاماً ليس فيها من كتابية المنهج أثر يدل على مفهوم حقيقي للعلم، كما فعل في كتابه (فحولة الشعراء)، الذي ينبغي أن يُنسب، في الحقيقة، إلى تلميذه أبي حاتم السجستاني / المولى، لا إلى الأصمعي نفسه، بلحاظ أن السجستاني كان يسأل أسئلة تسعى إلى عقلنة الأحكام؛ على حين كان الأصمعي يصرّ على تغييب المعايير، ويُطلق شوباً من الأحكام الملتبسة بين الذوق الانطباعي والتقليد والعصبية.

ويكاد هذا الأمر يكون عاماً في العلماء الآخرين، تحت سطوة ثقافة السند والحفظ والرواية؛ فمن يحفظ أكثر فهو الأعلم؛ ومن يُغرب في محفوظه (يأتي بغرائب النصوص أو الأحاديث والأشعار والأخبار) فهو الأعلم؛ ومن يسلسل السند ويُكثّر من الرواة فهو الأعلم. وشاع بينهم، وطائفة منّا ترددده إلى اليوم بفخر وفرح، أن العلم لا يؤخذ من صحيفة، ولا من صحفيّ، وإنما العلم الحقّ ما يؤخذ من صدور الرجال وأفواههم[٧].

وليس غريباً، بعد هذا، أن يكون علم الحديث: رواية ودراية، في محصلته، أعجمياً، حتى جاز أن يروى بالمعنى ويُتَساهَل في ألفاظه؛ مراعاةً لأعجمية ناقليه، على الرغم من أصله العربي. ومن العجب هنا، أن العناية بالشعر والنثر الجاهليين، وهما ما شُغف به العلماء العرب لا الموالي، كانت

أشد؛ إلى الحدّ الذي تُضبط معه الألفاظ لا المعاني! فكم من وقفة تطول في تراثنا لتصحيح لفظ قاله شاعر جاهلي وأخلت به رواية ما!. وليس غريباً كذلك، أن يكون علم القراءات في محصلته أعجمياً[٨]؛ على الرغم من أن الطبقة الأولى من القراء، بحسب الأسانيد المزعوم تواترها، عربية؛ وأن يكون علم النحو أعجمياً؛ على الرغم من أن جذور النظر في النحو تُعزى إلى عرب أقحاح من الصحابة والتابعين.

والحقيقة أن الجذور العربية في علم الحديث الشريف وعلم القراءات وعلم النحو والعربية، لم تكن علماً، بل رواية نصوص لا نظرَ فيها ولا قصديةَ إدراكٍ منهاجي. فمن الجلي أن السنّة النبوية لم توضع تحت النظر المعرفي، من حيث هي منهاج، وإنما بما هي أحكام وشرائع يتوجب تقليدها حرفياً، أو بما صار يدلّ عليه لفظها: السنّة، الذي صار يعني في وعينا التراثي: عدم المناقشة: أي عدم التدبر؛ مع أن أحكام القرآن الكريم نفسه كانت عرضة للرأي والتأويل والاجتهاد؛ وهو ما مُنع تماماً في أمر السنة التي اتسع مجالها بعد حين لتنفتح على سنّة الصحابي (وأحياناً سنّة التابعي) التي وضعت، في الواقع العملي، في مقام واحد مع سنّة النبي ﷺ.

بل لعل تلك الجذور العربية المزعومة مجرد واقع تاريخي لا أكثر؛ فالذي سمع الحديث أوّلاً هم العرب: الصحابة، والذي قرأ القرآن أوّلاً هم العرب: الصحابة، والذي تحدث في النحو أوّلاً - على ما يروى ولا سبيل إلى التحقق منه - هم العرب: الإمام علي عليه الصلاة والسلام في رواية، وأبو الأسود الدؤلي في رواية. والثابت أيضاً أن العلم، بمعناه المعرفي الصريح،لم يقم في هذه العلوم ولا في غيرها (إذا استثنينا رواية الأشعار والأخبار) إلاّ على يد أعاجم مسلمين، وفي زمن تالٍ على الزمن المفترض أن يبدأ فيه النظر العلمي فيها.

ترى ما العلة في هذا؟ أكان العرب غير مؤهلين خِلْقَةً للنظر العلمي كما

يومئ ابن خلدون في مقدمته؟ أم أن تلك العلوم احتاجت كلّ هذا الزمن (من لحظة القرآن والسنة إلى القرن الثاني للهجرة) لتكون كما يرى معظم الدارسين؟ أم أن الواقع اللغوي والمعرفي والاجتماعي لم يكن مُهيّأً لظهورها؟ أم ثمة أسباب أخرى غير هذه؟.

لو لم يكن القرآن الكريم قد دعا إلى فريضة العلم والنظر، لكان لهذه الأسباب: بعضها أو كلّها، وجه من الحقيقة، يصحّ معه تفسير الحال التي عرضناها. ولكن ما يُفاجئ الدارس أن القرآن قد شدّد على فريضة العلم والتفكر والنظر والتدبر بوصفها فريضة على كلّ إنسان، وليس على العربي وحده أو المسلم وحده. وكان يسيراً في ضوء ذلك، وبمعونة المنهاج القرآني الواضح، أن يكون العلم عند العرب أوّلاً وقبل هذا الزمن، وعلى غير الشاكلة التي وصلتنا في التراث.

فالقرآن، الذي كان كتاباً حضرياً يدعو إلى الكتابية، بوصفها تدبّراً، وينافي الشفاهية الجاهلية، بوصفها عجلة وعدم تدبر، إنما كان يؤسس لمنهاج كتابي. غير أن السلطة، مفيدةً من تراث الجاهلية الشفاهي القريب العهد، الراسخ في النفوس، استطاعت تحويل كتابية القرآن إلى ضرب متطور من الشفاهية: له شكل الكتابية وليس له منهاجها التدبري. فصار الشفاهي يُقدَّم على أنه من محيط القرآن الكريم ومن لوازم الدخول إليه، وفي خدمته؛ وهو ما يوهمنا أن المنهاج القرآني سينتج، وجوباً، هذا النوع من المعرفة، الذي هو (أسلمة) للوعي الجاهلي: أي جعله شرعياً بمجرد إلغاء القيم الشركيّة منه؛ بدعوى أن الإسلام لم ينافِ القيم الجاهلية كلّها، بل أبقى ما هو حسن منها على حاله؛ فهو قد جاء ليتمم مكارم الأخلاق؛ ومعنى التتميم أن المكارم كانت قبله موجودة، ولكنها ناقصة، فجاء هو ليزيل نقصها بالتمام. نعم ثمة حديث نبوي شريف يقول: ((إنما بُعِثت لأتمم مكارم الأخلاق))؛ وقد فهمه القوم: قديماً

وحديثاً، على أنه إتمام لمكارم الأخلاق الجاهلية المزعومة؛ والأولى أن يُنظر إليه في ضوء النصّ القرآني الكريم عن علاقة الإسلام بالرسالات التي سبقته، فهو مصدّق لما بين يديه منها ومهيمن عليه، والهيمنة هي الإكمال، ومكارم الأخلاق إنما هي الرسالات، لا الجاهليات.

وعلى هذا عُدَّ كلُّ ما رواه الرواة عِلماً في خدمة القرآن، وعُدّ كلّ ما نقلوه من أشعار وأخبار من صميم المعرفة القرآنية؛ بل بلغ الأمرُ الزعمَ باستحالة فهم القرآن من غير رجوع إلى التراث الجاهلي، ولاسيما الشعر؛ فهو دليل عروبة القرآن كما قدمه القدماء ودعوا وجوباً إلى تعلمه والعناية به. وكانت النتيجة الحتمية لهذا كله أن الشفاهية الجاهلية صارت حاكمة على الكتابية القرآنية؛ ولذا استمر الخبر المروي والشعر المحفوظ والحديث المسند في صميم العلم كما فهمه العرب. ولعل من الممكن أن نسأل: لو كان النحو مبنياً على منهاج المعرفة القرآنية أكانت صورته هي نفسها التي نرى النحو العربي عليها منذ القرن الهجري الثاني إلى الآن؟ (وهذا السؤال لوحده يصلح أن يكون دليل نفي جذري للزعم أن الإمام علي عليه الصلاة والسلام هو واضع النحو أو المشير على غيره بوضعه؛ فلو كان ذلك صحيحاً لكان النحو على وفق المنهاج القرآني معرفةً وتطبيقاً)؛ والسؤال يقع على العلوم كلها كما يقع على النحو. وعلى أن من المستحيل معرفة الإجابة، يمكن التكهن بأن الصورة كانت ستختلف كلّياً: منهاجاً ومادةً؛ وربما كان لاتجاهات العلم أن تتغاير بأسرع مما هي عليه وأنجع، وربما كانت الحال الناشئة عن ذلك غير الحال التي نحن وعلومنا عليها الآن.

إن الذي نتحصّل عليه مما سبق عرضه، على وجازته، هو أن العلم عند العرب كان شفاهياً، وأُريد له أن يبقى كذلك؛ ولهذا أهمل العرب كلّ علم يفارق تلك النزعة الشفاهية ظنّاً منهم أنها (أي العلوم المفارقة): إمّا أن تكون

غير نافعة - بحسب مفهومهم عن النفع المرتبط بثقافتهم الجاهلية التي لا ترى نفعاً إلاّ في معرفة الأنساب والأشعار والأيام والأخبار -؛ وإمّا أن تكون من المنهيّ عنه شرعاً، ويُخافُ منه على الدين والعقيدة (والشرع هنا شرع دين السلطة، لا شرع القرآن الذي لم ينهَ عن علم من العلوم بل دعا إلى العلم التدبري في كلّ شيء).

وبسبب من هذا كانت مهمة الموالي تأسيس مفهوم العلم بمعناه الكتابي في الثقافة المسماة بالعربية؛ وهو ما جعل أهل العلم أعاجم في الغالب كما قال ابن خلدون. فهل أسس الموالي، وأغلبهم في حالنا هذه مسلمون، علومَ العربية على وفق المنهاج القرآني أم على وفق رؤية ارتأوها بحكم ثقافات أعراقهم الراسخة في نفوسهم، وهي ثقافات كتابية وليست شفاهية؟.

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تمسّ أخطر ما في الحضارة العربية من بنىً التبست وتداخلت حتى صار من الصعب، إن لم يكن من المتعذر، الحكم فيها. فنحن أمام ظاهرة حضارية غريبة؛ يؤسس فيها الآخر الكتابي (المولى) بنيةً تدوينيةً لثقافة الذات الشفاهية (العربي) على غير منهاجها الكتابي (القرآن)، ليخرج بمزيج عجيب؛ لا هو بالشفاهي أصالةً، ولا هو بالكتابي أصالةً، ولا هو بالمزج التلاقحي بمعناه المعرفي، بينهما!.

لم تكن تلك اللحظة، من تاريخ الثقافة العربية، لحظة الكتابية؛ بل لحظة التدوين؛ والفرق بينهما أن لحظة الكتابية لحظة علم تدبري؛ أمّا لحظة التدوين فهي لحظة تثبيت الشفاهي، خوفاً عليه من الضياع، عبر تقييده في الكتب كما هو شفاهياً؛ لأن نقله من هيأة الرمز الصوتي إلى هيأة الرمز الكتابي لن يغير من حال شفاهيته شيئاً. وربّما لو قُيِّض لهذه اللحظة أن تظلّ عربية خالصة عرقياً وثقافياً، ولو لم يتلقفها الموالي لأسباب غير علمية في ذاتها، لكان من الممكن أن تظلّ شفاهية إلى يومنا هذا. غير أن الظرف الاجتماعي، الذي أجبر مثقفي

الموالي - بسبب الطبقية السائدة التي زادها تعريب الدواوين قسوةً - على السعي إلى دخول النسيج العربي المغلق، هو الذي أنتج لنا لحظة الكتابة الملتبسة التي نقلت الثقافة العربية، أو في الأصح المكتوبة بالعربية، من استقرارها الشفاهي إلى (كتابيتها)، التي أسست لعلومها كما نجدها في التراث. هذا مع التنبيه إلى ملاحظة مهمة، مفادها أن النقل لم يقم به كل الموالي الذي أرادوا الدخول بالعلم إلى النسيج العربي السلطوي المغلق، بل فعله نفر منهم أوتوا وعياً وموهبةً ونمط تفكير - وقبل ذلك حاجة ماسة - جعلتهم مؤسسين فعليين للعلوم التي كتبوا فيها. والحقّ أن هناك كثيراً من الموالي الذين أغفلوا تراثهم الكتابي، واندمجوا في الشفاهية العربية بعد التباسها التدويني بما يبدو كتابيةً، وأقنعوا أنفسهم بأنها العلم الحقّ[٩]. وربّما أرادوا بذلك أن يتشربوا الثقافة العربية كما تريدها السلطة عسى أن يكونوا عرباً أو كالعرب من خلالها.

ولو نظرنا، بعد هذا، في علم اللغة عند العرب لوجدنا أن لحظة التأسيس كانت من فعل الموالي، وإن فعلوا ذلك بالاعتماد المبدئي على معطيات الموروث الشفاهي: (قالت العرب)، الذي ظلّ حجة في الحكم اللغوي؛ وهم يعنون به شفاهية الجاهلية المحتج بها على أنها الصحة المطلقة وما سواها أقل صحة!.

ويمكن القول إن الأثر الوحيد، العربي صليبةً، في هذا العلم إنما كان منسوباً للخليل بن أحمد الفراهيدي، الذي رتب الأصوات في مقدمة معجم العين على وفق المخارج، وعرض لقضايا صوتية في بنية الكلام العربي لم يُسبق إليها في التراث العربي المعروف[١٠].

وعلى الرغم من الشك المثار قديماً وحديثاً في نسبة معجم العين للخليل، يكاد الجميع يتفق على نسبة الترتيب الصوتي إلى الخليل، على اختلاف في

أصالة هذه النسبة بين قائل أنه اقتبس الترتيب من الهنود، وقائل أنه ابتكره من نظره من دون أن يتأثر الترتيب الهندي. والذي يمكن التنويه به في هذا الباب أن الخليل يقدم أسباباً صوتية ذوقية / عقلية، في مقدمة العين، لاختياره هذا الترتيب دون الترتيب الأبتثي المعروف في العربية قبل الخليل بنصف قرن، أو الترتيب الأبجدي الذي يعرفه العرب منذ الجاهلية. وهو ما يجعل فكرة التأثر المباشر غير مقبولة في ظاهر النظر.

وعلى الرغم من تحديد الخليل (العربي) لمخارج الحروف وأحيازها بذوقها صوتياً، خالفه تلميذه سيبويه (الفارسي) في بعض تلك المخارج والأحياز بذوقها صوتياً على وفق طريقة الخليل نفسها[11]؛ وهو أمر يثير سؤالاً مشروعاً - لا من حيث التقويم العلمي: بمعنى أيّ الترتيبين أصوب؛ بل من زاوية أخرى، مدارها عروبة الخليل وأعجمية سيبويه - فمن أين لسيبويه القدرة على مخالفة العربي القح في وصف أصوات لغته، ذلك الوصف المبني على الذوق لا على التجربة المعملية أو الآلات التي يمكن أن تحيّد عرْق الواصف وسليقته اللغوية في هذا الباب؟. وعلى أنه ليس في المتيسر القطع بأمر في هذه المسألة، ولكني أظنّها تعني أن هذا الترتيب الصوتي، المنسوب ابتكاره إلى الخليل، ربّما كان مألوفاً، من حيث هو طريقة ترتيب معلّلة بنسق صوتي، في لسان سيبويه الأصل: الفارسية، منقولاً إليها من الترتيب الهندي؛ فالعلاقة الثقافية والعلمية بين الهند وبلاد فارس في زمن الأكاسرة معروفة، وكفى بكتاب كليلة ودمنة دليلاً؛ فضلاً على العلاقة اللغوية التي تربط الفارسية بالهندية؛ إذْ هما من أسرة لغوية واحدة: الهندو أوربية، بحسب تقسيم الدارسين؛ تمكن من توافق معطيات النظر اللغوي، إن لم نقل تطابقها.

وإن صحّ هذا الظنّ يمكن القول بأن الخليل لم يكن مبتكراً تماماً، كما تشي مقدمة كتاب العين، بل مقتفياً، ولو اقتفاءً جزئياً، النظر الهندي في

تأسيس هذا الترتيب الصوتي، لاسيما إذا وضعنا في الحسبان بصرية الخليل التي تجعل اتصاله بالمعرفة الهندية، ولو غير المتخصصة، ممكناً؛ بحكم العلائق التجارية والثقافية والاجتماعية (كانت بطائح البصرة مليئة بالعبيد والأسرى من الهند والسند منذ العصر الأموي؛ وهم وغيرهم كانوا مادة ثورة الزنج في ما بعد؛ وكان الطبّ الهندي مطلب الخلفاء والأمراء)، وإذا وضعنا في الحسبان، أيضاً، سبق الترتيب الهندي لترتيب الخليل بما يقرب من اثني عشر قرناً. وربّما أخذه الخليل، فكرةً أو إجراءً، بالوساطة من طريق الفرس؛ وهم موجودون في البصرة وحواليها، وثقافتهم المعقلَنة هي السائدة، معطىً اجتماعياً وفكرياً، في العصر العباسي.

أمّا النقلة الفعلية: منهجاً ورؤيةً وأثراً[١٢]، في علم اللغة عند العرب، فهي التي تجلت في علم النحو؛ بل في كتاب سيبويه حصراً. فالإشارات القليلة، السابقة على الكتاب، إلى ظهور بوادر التفكير اللغوي العلمي، كالتعليل والقياس والمقارنة والتعيير، التي يشير إليها مؤرخو النحو عند ابن أبي اسحاق الحضرمي وعيسى بن عمر والخليل بن أحمد[١٣]، لا يمكن أن تفسر لنا البناء المنهجي المتكامل ولا الرؤية الشمولية، بمعناها الكتابي العلمي، التي نجدها في كتاب سيبويه. وهو ما يثير أسئلة معرفية شتى حول هذا الكتاب لعلها تسهم، أكثر مما تُسهم الأجوبة الناجزة التي تقدمها المدونة التراثية، في تبيان النقلة غير المسبوقة، ولا الملحوقة، التي نقل كتاب سيبويه العلم اللغوي العربي إليها.

ولد سيبويه في قرية البيضاء في إقليم فارس جنوب إيران، وعاش طفولته فيها، ثم اتجه أول مراهقته إلى البصرة طلباً لعلم الحديث (البوابة الأولى التي يدخل منها الموالي إلى القلعة العربية الممتنعة). وقضى في طلب الحديث مدة قصيرة، ثم انتقل إلى طلب علم النحو؛ فجلس إلى حلقة الخليل بن أحمد الفراهيدي، وصار من أنجب تلاميذه، وتلقى العلم منه ومن غيره. وألّف كتابه

بعد وفاة الخليل (١٧٠هـ) ، ولم يقرأه على أحد ولا قرأه أحد عليه. ثمّ أنه أراد الصعود إلى بغداد مستعيناً بالبرامكة (ولنلحظ هذه الإشارة جيداً)؛ ليحظى بعلمه عند سلطة الخلافة كما حظي الكسائي، النحوي الكوفي (وهو مولىً أيضاً)، وجرت بينهما مناظرة، مشهورة في تاريخ النحو باسم المسألة الزنبورية، غلب فيها الكسائي - بمعونة الشفاهية (الأعراب) - سيبويه؛ فاغتمّ سيبويه؛ وأراد العودة إلى قريته البيضاء، ومات في الطريق إليها سنة (١٨٠هـ)، وكان له من العمر ٣٥ عاماً في أرجح الروايات[١٤].

هذه خلاصة موجزة عن حياة سيبويه، وفيها من الأسئلة أضعاف ما فيها من الأجوبة!. فالغلام الفارسي الذي نشأ على لسان قومه، يطلب الدين أوّلاً بعلم الحديث ثم ينتقل منه إلى علم النحو، أو العربية بمعنىً أصحّ؛ ويتلقى العلم من الحلقات ولا يخرج لمشافهة الأعراب، كما فعل شيوخه وشيوخ المذهب الكوفي (وإن سمع من العرب في تلك الحلقات كما يدلّ على ذلك كتابه)؛ ثمّ ينفرد بتأليف كتاب جامع لم يفكر أي من شيوخه في تأليف مثله؛ ولا يقرأه على أحد ولا يُقرئه لأحد (لعل سيبويه هو الوحيد من القدماء الذي لا تلاميذ له بالمعنى الشائع في الثقافة الشفاهية فهو لم يجلس في حلقة يحيط به تلاميذه ليجيز لهم مروياته عن شيوخه!)، ثمّ يطلب الدنيا بالعلم الذي عنده، ويخسر مناظرة واحدة فيزهد في العلم ويرفض كلّ شيء عائداً إلى بلده ليموت عن عمر هو نصف عمر أصغر شيوخه سناً!.

لقد شاع القول في تاريخ النحو[١٥] إن سيبويه جمع في كتابه علم أكثر من أربعين عالماً من شيوخه وشيوخ شيوخه، وإن الكتاب إنما هو مدونة لعلم هؤلاء الذي كان سيبويه أميناً في نقله، وإن سيبويه له الفضل في ترتيب آرائهم على وفق منهج موضوعي، وإن له آراء ومناقشات لآراء شيوخه تمثل الإضافة الوحيدة التي أسهم بها في النحو العربي.

وهذا القول السائد يشترك في ترديده البصري والكوفي على اختلاف توظيف كلّ منها له: فالكوفي يريد أن يقول أن ليس لسيبويه في الكتاب من شيء سوى الجمع والرواية. والبصري يريد أن يقول إن الجمع والرواية وحدهما يكفيان لتعظيم قدر سيبويه ولكنه لم يكتف بهما؛ بل أضاف وناقش وخالف ورتّب.

والسؤال الذي يفضي إليه هذا القول المردد قديماً وحديثاً: أ يستحق الكتاب في ضوء هذا، الذي جرى مثله في غيره من الكتب في علم النحو وفي غيره، قبل سيبويه وبعده، أ يستحق المكانة المتفردة التي أعطيت له في تاريخ العلم العربي؟. فإن كان كلّ ما فعله سيبويه هو ما يظنّ مؤرخو النحو أنه فعله: النقل الأمين والجمع والترتيب وإضافة الرأي، أو في الأصح ترجيح رأي على آخر، فليس كتاب سيبويه بمختلف عن شرح ابن عقيل مثلاً، ولا هو بالمستحق لتلك المكانة التي جعلته الرؤية الوحيدة الحاكمة في النحو العربي (بل في الثقافة العربية كلّها) منذ ظهوره إلى يومنا هذا.

ترى كيف تأتى لسيبويه - بلسانه الفارسي وعمره القصير ودافعه المعيشي: طلب العلم لبلوغ رتب الدنيا - أن يفعل ما لم يستطع فعله شيوخه: الدنيوي والمتدين، العربي والمولى، المشافه للأعراب في البوادي والقاعد في حلقات الدرس؟ هذا أوّلاً. وهل كان سيبويه أصيلاً في ما فعل (ليس بمعنى أسبقية التأليف فحسب، بل أصالة الرؤية)؟ هذا ثانياً.

لقد قيل الكثير، بين قبول ورفض، عن أثر النحو الإغريقي أو النحو السرياني في النحو العربي، وربما كانت ثمة إشارات إلى الأثر الهندي أيضاً. وبغض النظر عن صحة هذه الأقوال أو عدمها، يبدو أن الأثر، من أي جهة كان، ضعيف جداً في الكتاب الأخطر في تاريخ النحو العربي؛ وأن التأثر إن وجد في النحو العربي، إنما كان في التأليف النحوي بعد القرن الثالث حين

عرف العرب المنطق الإغريقي، وتعرفوا إلى كتابات أرسطو في العبارة والشعر والخطابة؛ وربّما تعرفوا النحو السرياني وشيئاً من النحو الهندي. فهل كان سيبويه عارفاً بشيء من هذا؟ أو أن الذي أثر في صياغة وعي سيبويه، ومن ثمّ في كتابه، شيء غيره؟.

فلنسجل أوّلاً أن سيبويه نشأ في بيئة كتابية بالمعنى الحضاري لهذه الكلمة؛ وأن الأصل الديني لهذه الكتابية غير مستبعد في ظلّ الزرادشتية والمانوية. ولا يبعد أن يكون النظر اللغوي، وهو منتَج طبيعي لأي كتابية دينية أو حضارية، الذي عرفته الثقافة الفارسية، بسبب من هذا الدين، هو المؤثر الفعلي في فكر سيبويه، بوصفه منهجاً في النظر شاع اجتماعياً وثقافياً حتى صار نمطاً في الوعي والتربية، نشأ عليه سيبويه كما نشأ عليه كثير من أطفال بلاد فارس.

والحقّ أنّنا لا ندري الحال الثقافية أو العلمية التي كان عليها أبواه أو بيئته، وإن كانت ملامح الحضرية، بوصفها نمطاً في التفكير، مما هو سائد في ثقافة بلاد فارس؛ حتى أن الجاحظ عابه عليهم، وهو يحتفي بالشفاهية العربية ببداهتها وارتجالها، عندما قال إن كلّ ما لأهل فارس من علم أو خطابة إنما هو عن طول أناة وتفكّر وتدبير وتقليب في الكتب[١٦]. والحقيقة أن ما عابه الجاحظ هو من الحَسَن الذي جاء القرآن يأمر به: التدبر والتفكر والأناة وعدم التعجل؛ بل إن الجاحظ نفسه ما كان ليكون لولاه!.

ولنسجل، ثانياً، أن النظر السيبويهي يختلف، منهجاً ووظيفة ونظريةَ معرفةٍ، عن الكتابية التي جاء بها القرآن الكريم. بل لعلنا لا نغلو إن قلنا أن القرآن لم يكن مصدراً فعلياً لرؤية سيبويه، ولا لكتابه؛ فإن ورد شيء من القرآن فيه بوصفه شاهداً - كان الشاهد القرآني عنده قليلاً نسبياً قياساً على الشعر أو كلام العرب أو الأمثلة النحوية[١٧] - فهو لا يعدو كونه متناً لغوياً للدرس النحوي كالشعر وكلام الأعراب تماماً، وعليه، ضمناً، أن يخضع

لقواعد الكلام المأخوذة عن العرب الموثوق بعربيتهم وفصاحتهم.

ومن هنا كانت أقيسة سيبويه في مواضع من كتابه ترى النصّ القرآني الصريح أقل في القياس من المتن اللهجي[١٨]؛ فـ(ما) اللهجية (المشهورة بالتميمية)، غير الواردة في القرآن الكريم، مثلاً، أقيس عند سيبويه من (ما) القرآنية (المشهورة بالحجازية)، الواردة في القرآن الكريم ثلاث مرات وروداً صريحاً: (يوسف: ٣١، والمجادلة: ٢، والحاقة: ٤٧).

ومن هنا، أيضاً، كان وعي سيبويه بوظيفة النحو؛ فهو ليس دراسة خادمة للنصّ القرآني أو ساعية إلى اكتشاف ما فيه من معطيات، وليس تمثّلاً لمنهاجه الكتابي في صياغة العلم؛ بل هو الطريقة التي تَمنح المولى، المثقف كتابياً، فرصة الدخول إلى عالم السلطة العربية المغلق؛ فمادامت السلطة تدّعي تمكّنها اللساني بحكم السليقة، وتفرح بالكلام الذي ينحو منحى فصحاء العرب؛ لأنه عنوان شفاهيتها ومعيار ثقافتها، وتكرّم أصحابه، وتعلي مقامهم (يقول الأصمعي: وصلتُ بالعلم ونِلْتُ بالمُلَح[١٩]. وهو يعني بالعلم الرواية والحفظ، ويعني بالملح الأخبار الطريفة التي غالباً ما كان هو نفسه من يصنعها ويولّدها وينسبها إلى الأعراب)، فليس من وسيلة لولوج عالمها إلاّ الكلام؛ وليس من وسيلة لإتقان الكلام - على الطريقة التي تريدها السلطة - غير تفكيك الكلام وتقنينه وتيسيره لمن يستطيع فهم آليته وإجادته، ومن ثمّ إنتاجه على الطريقة المطلوبة التي تنحو منحى العرب في كلامهم. بعبارة موجزة: كتاب سيبويه لم يُكتب للعرب ولا لعامة الموالي؛ وإنما كُتب لمثقفي الموالي الذين خسروا سلطتهم الإدارية بالتعريب الذي أعلنه عبد الملك بن مروان، ولم تتح لهم الفرصة لاستعادتها إلاّ بكتاب سيبويه. ولنلحظ هنا أن استعادة الموالي السلطة الفعلية لا الاسمية بالسيف - كالذي جرى في الدولة العباسية - لا تعني استعادة القيمة، بل هي في محصلتها الترقي في دور الخادم: من الخادم

العام إلى الخادم الخاص المعرّض للخطر في أي لحظة، كما جرى لأبي مسلم وللبرامكة ولآل سهل ولغيرهم. والعجيب أن المولى قد رسخ في قلبه دوره المساعد في لعبة السلطة تلك؛ فلم يفكر - بحكم مرويات الثقافة الشفاهية الناصّة على أن الخلافة في قريش والمخوِّفة من الخروج عليها - في إعلان استقلاله التام عن السلطة العربية / القرشية التي تمثلها الخلافة، حتى عندما تسلط على الخلفاء وصار يبدلهم كما يشاء في العصرين البويهي والسلجوقي!.

ولعل هذا الأمر، أعني أن سيبويه ألّف كتابه لغير العرب، بل لغير عامة الموالي، هو التفسير المنطقي للترتيب المعكوس الذي بنى سيبويه كتابه عليه عندما قدّم النحو على الصرف والصوت، وصار كثير من هذا سنّة متبعة في التأليف العربي؛ فالجملة، التي هي مدار النحو، تعدّ الطريقة التي هي أيسر وأنجع في تعليم اللغات لغير الناطقين بها. ولعله، أيضاً، التفسير المنطقي لبناء سيبويه كتابه على الأساليب، التي يجيدها الكتاب الوعاة المتمرسون بفن الإدارة، لا على أبواب المفردات النحوية، التي أُلِفَت بعده في الدرس النحوي وصارت الطريقة السائدة في التأليف. وهو التفسير، أخيراً، لتجنب سيبويه كثيراً من المصطلحات النحوية التجريدية القارة في عصره، وربما قبله؛ فهو يصف المصطلح وصفاً طويلاً، ولا يستعمل التجريد اللفظي الاصطلاحي الذي هو أخصر وأشهر وأبين؛ ليكون تصوره عند المتعلم أجدى من ذكره بوصفه قيمة تجريدية، فهو يقول، مثلاً: ((هذا باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول، واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد)) وهو يعني (كان وأخواتها).

وهكذا تحولت شفاهية الكلام العربي، (بوصفه ذاتاً فصامية صاغتها السلطة من هجنة غير معقولة من الجاهلية والإسلام)، المنقول عن الإعراب في عصر سيبويه وقبله، إلى علم النحو، أو العربية كما كان يُسمى، (الذي

صار مفتاحاً واجباً لكل علوم العربية وعلوم الشريعة)، من خلال كتابية الآخر (بوصفها وعياً تأسس على كتابية غير قرآنية فيها هجنة العقلانية الشعبية). وكانت هذه الانتقالة، على الرغم من أهميتها في تأسيس علم اللغة العربي وتاريخه، نقطة الالتباس المعرفية الأولى والمركزية التي حكمت هذا العلم منذ نشأته إلى يومنا هذا، فلا هو بالشفاهي العربي: ثقافة الجاهلية المؤسلمة، ولا هو بالكتابي العربي: الثقافة القرآنية، ولا هو بالعقلاني المعلمن على الطريقة التي عرفها الإغريق والفرس.

وربّما شاع في بعض الدراسات الحديثة عن سيبويه وكتابه، كلام عن الطابع الوصفي في كتاب سيبويه يوحي بأن الرؤية السيبويهية رؤية وصفية بالمعنى المعاصر للكلمة. والحقيقة أن عناصر الاتجاه الوصفي ليس لها من نصيب حقيقي في كتاب سيبويه؛ فالقياس السيبويهي معياري تماماً، والقاعدة السيبويهية فيها الكثير من الحتمية؛ كما يمتلئ كتاب سيبويه بأحكام القيمة التي تخالف الوصف أصالة؛ وفي الكتاب تداخل زمني ومكاني ولهجي ينافي أهم أصول الوصفية. وما يبدو من خيار لغوي في كلام سيبويه (حين يقول، مثلاً، عن تعبيرين أو أكثر: كل هذا عربي حسنٌ) ليس مرده منح المتكلم حرية التعبير بما يشاء، أو تساوي القيمة بين التعبيرين، بل هو حيرة ورثها سيبويه من مؤسسة الفصاحة، التي يمثل شيوخه بعض أركانها؛ ومدار هذه الحيرة اختلافهم في تعيير الفصيح أصلاً، ومن ثمّ انطباق المعيار على قوم دون قوم؛ فإذا خيّر سيبويه قارئه بين قولين فليس لأنه يؤمن بأنهما سواء؛ بل لأن شيوخه ومن سمعهم من العرب في حلقات الشيوخ أو في البصرة،لم يؤذنوا بأفصحية أحد القولين من الآخر.

نعم؛ يبدو كتاب سيبويه وصفياً (بصورة خادعة وليست حقيقية) من جهة متلقيه غير العربي لأنه أول كتاب يصف له اللغة العربية (المعيارية: على وفق

التثبيت الذي صاغته مؤسسة الفصاحة بالسمات المرعبة الثلاث: البداوة والجاهلية والجزالة)؛ وهو غير معني إلاّ بمعرفة قواعدها وإتقانها ليتسنى له استعمالها. وهي حال تصدق على أي كتاب معياري، وليس وصفياً، في نحو أي لغة، يريد غير متكلمها أن يتعلمها. والحقيقة الجلية أن ملامح الوصفية الخادعة في كتاب سيبويه لم تُتح لها الفرصة أن تكون ملامح حقيقية؛ لأن الطابع الوصفي إنما يتم على وفق لغة منطوقة في زمن الوصف ومكانه ومتكلّميه، ولم يكن في وسع سيبويه وصف عامية العصر العباسي (وهي الوحيدة في عصره التي يصلح عليها مصطلح الوصف وإمكانيته) بل هو محكوم، لكل الأسباب التي قدّمناها آنفاً، أن يصف عربية الجاهلية (التي صارت اللغة الرسمية للسلطة الثقافية على وفق رغبة السلطة السياسية)، ما دُوِّنَ منها، وما ظلّ متداولاً عند أعراب البوادي، وهي عربية يُشكّ كثيراً في صلاحيتها للوصف؛ لأنها تغولت وتبدلت بعد الإسلام إلى الحدّ الذي يفقدها سمة التزامن الواجبة في أي نشاط وصفي.

هوامش البحث

(١) طبقات فحول الشعراء: ١/ ٢٤.

(٢) يلحظ أن عقلنة الخليل كانت على غير سبيل العقلنة التي عرفها من بعده، وآية ذلك ما يروى عن لقاء جمعه بابن المقفّع فكان رأيه في ابن المقفّع أن علمه أكثر من عقله، وكان رأي ابن المقفع في الخليل أن عقله أكثر من علمه، ينظر: الأوائل:١٢٤/٢، ولعل من أطرف الإشارات القول المنسوب إلى مشايخ ابن سلام: ((لم يكن للعرب - بعد الصحابة - أذكى من الخليل)) ينظر المزهر: ٤٠١/٢، ومكمن الطرافة في ((بعد الصحابة))!!.

(٣) ينظر رأي ابن خلدون في ذلك في المقدمة: ١٢١و ما تلاها من فصول تدل على أن العرب جيل طبيعي بعيد عن السياسة بمعنى التدبر ؛ و ينظر: ٤٠٤ في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع. ويلحظ، دليلاً، ما روي عن الصميل حفيد الشمر بن ذي الجوشن الذي كان أميّاً ولكنه يغير الأمراء ويقلب الأحوال بعصبيته القبلية في الأندلس، حين سمع معلم صبيان يقرأ آية من القرآن الكريم، وتعليقه عليها، ينظر الخبر في الإحاطة في أخبار غرناطة:٣٤٧/٣.

(٤) الأخبار الموفقيات: ١٨٦. وينظر قول مشابه منسوب إلى عبد الملك في مختصر تاريخ دمشق: ٣٥٩/٤.

(٥) ينظر رأي نولدكه في هذا العلم المنسوب لابن عباس في تاريخ القرآن: ٣٨٣-٣٨٦. وهو، أياً ما تكن دوافعه، فيه من الصواب الكثير لمن يتأمل حال ابن عباس.

(٦) للتدليل على ذلك ينظر الخبر عن عجز الأصمعي - الراوية الذي يحفظ آلاف الأراجيز غير القصائد، وصانع الأشعار والملح التي ينحلها الأعراب في مجالس الخلفاء - عن تعلّم التقطيع العروضي، الذي يفترض التجريد لا حسيّة الحفظ والرواية، على يد الخليل، في الخصائص: ٣٦١/١-٣٦٢.

(٧) طبقات فحول الشعراء: ٤/١.

(٨) القراء السبعة كلّهم موالٍ إلاّ عبد الله بن أبي عامر، ومن تلاهم أيضاً ؛ ويكاد يكون علم القراءات علم موالٍ إلاّ قليلاً، ينظر في أمر أنسابهم وألسنتهم وآثارها في القراءات: البيان للسيد الخوئي: ١/ ١٣٨-١٥٩. وحول أمر القراءات في هذا الباب ينظر التفصيل في لغة قريش دراسة في اللهجة والأداء: ٤٠٧-٤٦٢.

(٩) ربما كان سياسيو العصر العباسي وكتابه، من الفرس خاصة، أجلى الأمثلة على هذا الاندماج بغضّ النظر إن كان حقيقياً أم مصطنعاً لأغراض السلطة والعلاقة بها. ولعل من أوضح الأمثلة النصية على هذا الاندماج قول البيروني، وهو المفكر المثقف،: ((لأن أُهجى بالعربية أحبّ إليّ من أن أُمدح بالفارسية)).

(١٠) كتاب العين: ١/ ٤٧-٦٠.

(١١) ينظر الكتاب: ٤/٤٣٣.

(١٢) يعزو الدارسون بداية علمنة المدونة العربية وتأسيس عقلنتها إلى الشافعي في تأصيله لأصول الفقه في رسالته. ولعل تدقيق النظر في المعطيات وفي المنهج والأثر يدلّنا على أن سيبويه وكتابه هما الجذر الأول والأخطر لتلك العلمنة، وهو أسبق من الشافعي تأريخاً، فعسى أن يتصدى لهذا الأمر متصدٍ يبيّن القول الفصل فيه.

(١٣) ينظر طبقات فحول الشعراء: ١/١٢-٢٢.

(١٤) لتفاصيل أوفى ومناقشة لاختلاف الروايات في شأن حياة سيبويه وأخباره تنظر الدراسة التي كتبها د.صاحب أبو جناح (سيبويه حياته وكتابه) التي نشرتها وزارة الإعلام العراقية احتفاءً بسيبويه في مهرجان المربد سنة ١٩٧٢.

(١٥) ينظر الفهرست (تحقيق رضا تجدد):٥٧، وينظر تعليق الدكتور علي النجدي ناصف على هذا الأمر في سيبويه إمام النحاة: ١٣٣-١٣٥.

(١٦) البيان والتبيين: ٣/٢٨.

(١٧) ينظر سيبويه إمام النحاة: ٢٤١.

(١٨) الكتاب: ١/١٢٢.

(١٩) البيان والتبيين: ١/١٩٩.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١- الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣.

٢- الأخبار الموفقيات، الزبير بن بكار، تحقيق د. سامي مكي العاني، عالم الكتب، ط٢، بيروت، ١٩٩٦.

٣- الأوائل، أبو هلال العسكري، تحقيق د. وليد قصاب ومحمد المصري، دار العلوم، ط٢، الرياض، ١٩٨١.

٤- البيان، السيد الخوئي، مطبعة العمال المركزية، ط١، بغداد، ١٩٨٠.

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

٦- تاريخ القرآن، نولدكه، ترجمة جورج تامر، ط١، بيروت، ٢٠٠٤.

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

٨- سيبويه، د. صاحب أبو جناح، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٢.

٩- سيبويه إمام النحاة، د. علي النجدي ناصف، ط٢، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٩.

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

١١- الفهرست، النديم، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١.

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

١٣- كتاب العين، الخليل الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، مطابع الرسالة، ط١،الكويت،١٩٨٠.

١٤- لغة قريش دراسة في اللهجة والأداء، د. مهدي حارث الغانمي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، ٢٠٠٩.

١٥- مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور، تحقيق سكينة الشهابي، دار الفكر،ط١، دمشق، ١٩٨٩.

١٦- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي، دار التراث، ط٣، القاهرة، د.ت.