الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعـــة منتـــوري قسنطينـــــة

كليـــــة العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قســـم الفلسفـــــة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

العنـــــوان

مكانة اللغة العربية
بين زكي الأرسوزي وعثمان أمين

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعـــــداد الطالبـــة

فريـــدة فـــرحات

إشـــراف الأستاذ الدكتور

إسماعيـــــل زروخـــــي

أعضاء لجنة المناقشة — تاريخ المناقشة:.....

د. ساعـــد خميســـي	أستاذ محاضـــر (أ)	جامعة منتوري قسنطينة	رئـــيســـا
أ.د. إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
د. عبد الحفيظ عصام	أستاذ محاضـــر (أ)	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
د. عبد الله بوقـــرن	أستاذ محاضـــر (ب)	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مدعوا

السنـــة الجامعيـــــة: 2009/2008

إهداء

إلى روح والدي رحمه الله
وفضل والدتي العزيزة

مقدمة

إنّ واقع اللغة العربية إنّما هو ترجمة نوعية لما آلت إليه الأمة العربية ماضيا وحاضرا، والأزمات التي تهدد تطلعاتها المستقبلية، وهي التي تضعنا أمام نقطة استفهامية كبرى تدفعنا إلى البحث في المرجعيات الفكرية، التي أخذت بها كأسباب مكنتها من التألق في ماضيها العريق، والتخطيط لحاضر بات مهددا بمخاطر الاستعمار، الذي أراد أن يقتلع هذه الأمة من جذورها وثوابتها كمقومات وأرضية صلبة، أسست عليها ماضيها واستشرفت بها نحو الحاضر والمستقبل، ولم تلبث حتى اصطدمت بمخاوف باتت تهدد أصولها من الداخل والخارج، فكان لزاما إبراز مكانة اللغة العربية علميا وعالميا، والتنقيب عن تجليات العقل العربي ودلالاته الفكرية التي تستوحى من منطق اللغة التي يتحدث بها ألا وهي اللغة العربية، المتوحدة بالفكر العربي.

وعليه فإن استجلاء معالم هذا الفكر في الواقع العربي المعاصر، ومحاولة فهمه وتحليله يتطلب النفوذ إلى الشخصيات، التي كان لها عظيم الأثر في إبراز مضامينه أقصد من كان لهما الأثر الكبير وهما: المفكر العربي السوري " زكي الأرسوزي " ضمن التجربة الرحمانية التي خاضها واتخذها غاية الرسالة التي ينشدها وهي رسالة الأمة العربية في ظل البعث القومي محاولا إبراز تجليات العبقرية العربية من خلال أصالة اللسان العربي.

والمفكر المصري صاحب اللسان عثمان أمين الذي اتخذ اللغة العربية منفذا لليقظة الفكرية للأمة العربية، أقصد يقظة الوعي القومي، كل ذلك في غضون أحداث ميّزت الواقع العربي المعاصر، من خلال الوقائع التي شهدتها خاصة محاولة زعزعة كيان اللغة العربية ونعتها بالجمود والركود، سواء من قبل دعاة العامية وتغليب كفتها على كفة الفصحى، أو من قبل الرؤية الاستشراقية التي لا تعدو أن تكون دفعا إيجابيا للمد الاستعماري داخل الأراضي العربية.

ومن هذه المنطلقات الفكرية يجدر إثارة بعض التساؤلات الاستفهامية: أين يتجلى المظهر الإبداعي للغة العربية؟ وما طبيعة العلاقة بين العقل العربي بما هو فكر واللغة العربية بما هي دلالة لفظية تستوحى من مضامين هذا الفكر؟ بمعنى أدق هل اللغة مجرد تعبير عن الفكر أم تحقيق التواصل بين الأفكار؟ وهل هذا التواصل الفكري يكون بين

أفراد المجتمع الواحد أم يتجاوز إلى مجتمعات أخرى؟ إن هذه الأسئلة المختلفة هي التي شكلت محور الإشكالية التي شغلت فكرنا وأثارت فضولنا لأهميتها من جهة ولخطورتها على مستقبل الأمة العربية من جهة أخرى، منصبّة حول مكانة اللغة العربية في الفكر العربي المعاصر.

ولقد عكفت على تحليل هذا الموضوع المتشعب الجوانب، وحاولت التوغل في أمهات القضايا التي تلازمه، خاصة ما يتعلق منها بالرؤية الباطنية للوظيفة اللغوية ودورها في بناء آليات العلاقات الاجتماعية ورفع مشعل التنمية الحضارية في ظل العصرنة والتحديات التي يفرضها واقع المجتمع المدني المعاصر، فضلا عما تكشف عنه من ماهوية الشخصية العربية الفذة، وبذلك حاولت ضبط الموضوع وتحديد معالمه.

وقد انتهجت لبحث هذه الإشكالية المنهجين التحليلي والمقارن الذين استنبطت ضمنيا من خلالهما مواطن الاتفاق بين الرؤية الجوانية والتجربة الرحمانية، إنّ هذين المنهجين اقتضتهما طبيعة الموضوع، الذي هو محط الدراسة. ذلك أنّ استخلاص مكانة اللغة العربية لا يستقيم على رؤية واضحة ما لم تحلل البنية اللغوية في عناصرها ومنهجها، لذلك ارتأيت إلى تقسيم منهجية البحث لثلاث فصول رئيسية.

فتناولت في الفصل الأول الذي عنونته ببنية اللسان العربي في فكر الأرسوزي، عناصر أربع، بحيث خصّ العنصر الأول لتوضيح أصول التجربة الرحمانية من حيث جذورها التاريخية والفلسفية، أما العنصر الثاني فحاولت من خلاله تحديد بنية اللسان العربي، وأعقبته في العنصر الثالث بتحليل خصائص بنية اللسان العربي، ثم بينت في العنصر الرابع منهجها في علاقته بالطريق المباشر للمعرفة.

أما الفصل الثاني فقد خصصته لبيان الرؤية الفلسفية لعثمان أمين وخاصّة ما يتعلق منها بفلسفة اللغة العربية، وعنونته ببنية اللغة العربية في فكر عثمان أمين، واشتمل على مجموعة من العناصر متضمنة: أولا أصول الرؤية من حيث الجذور الفلسفية لجوانية عثمان أمين، ويتلو ذلك العنصر الثاني الذي أوضحت فيه بنية اللغة العربية وهنا وقفت عند دلالة الجوانية ضمن الرؤية الفلسفية لعثمان أمين، أما العنصر الثالث فحاولت فيه

إبراز خصائص بنية اللغة العربية، ثم أردفته بالعنصر الرابع الذي خلصت فيه إلى منهج البنية محددة طبيعة المنهج وأسسه.

هذا وفي الفصل الثالث الذي عنونته بانعكاس التجربة الرحمانية والرؤية الجوانية على الإنسان والحضارة فإنني استخلصت فيه النتائج العملية كآثار مترتبة على الإنسان وهو العنصر الأول تناولت فيه الإنسان من حيث الجوانب المؤلّفة لشخصيته وركزت على الجانب الذهني والنفسي والاجتماعي، أما العنصر الثاني فتناولت فيه انعكاس الفكرتين على الحضارة، وخلصت في غضون العنصر الثالث من هذا الفصل إلى مكانة اللغة العربية.

وفي ختام البحث حاولت استخلاص حوصلة النتائج الفكرية للرؤية الجوانية وللتجربة الرحمانية كخاتمة للبحث.

إن هذه المجاهدة الفكرية مبررها اليقين والوثوق في القيمة العملية لماهية اللسان العربي باعتباره المقوّم الروحي للشخصية العربية ومحقق لتميّزها إنه العقل العربي متجليا في الملكة اللسانية ممثلة في اللغة العربية التي حاولت إبراز منزلتها وإمكانيتها من حيث تمكنها اقتحام معركة التطور العلمي والحضاري، ولم يكن الغرض من هذه الدراسة رد الاعتبار إلى اللغة العربية لأن هذه الأخيرة ظلت ماضيا وحاضرا وستظل مستقبلا مصاحبة لمنزلتها التي تستمدها من ثوابت الأمة وأصولها الشرعية وخاصة المصدر الشرعي الأول وهو القرآن الكريم.

وإنني أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى كل الأنامل التي ساهمت في إثراء هذا البحث سواء من الناحية المادية أو المعنوية منها، كما أخص ثنائي لمختلف المجهودات التي يبذلها المفكرون في تنظيم الندوات العلمية التي تكشف عن أفكار الجهابذة من علماء اللغة ومن الفلاسفة وتحاول تحليل رؤاهم الفكرية وإخضاعها للدراسة الابستيمولوجية وخاصة مجهودات المجلس الأعلى للغة العربية الذي يعقد في الجزائر العاصمة، وكذا المجمع اللغوي المنعقد في مصر وغيرها من الأقطار العربية، ونأمل بالعمل أن تثمر هذه المجهودات لتحقيق اليقظة الروحية وتجاوز أزمة العقل العربي في ظل الحصار الذي يشهده من حيث ما يستهدفه من مخاطر سرية وعلنية، يستوجب وعي بل إرادة واعية نحو

التغيير، والذي ينطلق من مبدأ تغيير الأنفس ودفعها صوب التغير الاجتماعي لواقع الأمة العربية، مصداقا لقوله تعالى: (لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ (11))(سورة الرعد: الآية 11).

الفصل الأول
بنية اللسان العربي
في فكر الأرسوزي

أولا. أصول التجربة الرحمانية

ثانيا. بنية اللسان العربي

ثالثا. خصائص البنية

رابعا. منهج البنية

تتطلب كل بنية نسقية لفكرة ما، دراسة تحليلية تفكيكية لعناصرها الأولية، ولأن الأفكار من حيث هي نمط معرفي عام مرتبطة بالأعلام الذين أنتجوها وصاغوها في محتوى دلالي، أقصد أعلام الفكر مهما كان نوعه، فإن النظرة التحليلية لاستجلاء مضامين الأفكار تستوجب علينا ابتداء التنقيب عن المصادر كجذور انبثقت منها هذه الأعلام ولا يتعلق الأمر بالفكر العربي المعاصر فحسب، إنما ينطبق على المعرفة بطابعها الشمولي، سواء ما تعلّق منها بأعلام الفكر الغربي أو العربي القديم والحديث والمعاصر، مما يحملنا على التوغّل في عمق هذه الأصول الفكرية الفلسفية وصبّها في قالبها التاريخي ذلك أنّ الفكر لا ينفصل البتة عن الإطار الزّمكاني الذي تموجد في ثناياه، على اعتبار أنّ التاريخ هو صانع الفكر بأعلامه، وهذه العلاقة السببية تستوجب علينا التنقيب عن الأصول الفكرية الفلسفية والتاريخية باعتبارها الأساس أو الأرضية التي بنيت عليها مختلف الموضوعات التي عالجها الفلاسفة والمفكرون.

ويعد زكي الأرسوزي أحد الأعلام الذي يستوجب علينا من أجل التنقيب عن موقفه حيال اللسان العربي، الوقوف على مصادر فكره باعتبارها جذور انبثقت منها تجربته الفلسفية، فما هي هذه الأصول الفكرية؟ وما مدى طبيعة تأثيرها في بناء الفكروية الأرسوزية حول موضوع اللغة العربية؟

أولا. أصول التجربة الرحمانية:

إن معالجة قضية اللسان العربي، كإشكالية فلسفية ضمن الأطاريح المعاصرة وبالتحديد أطروحات الأرسوزي، لا يمكن فصمه عن مشروع العروبة التي كان ينشدها ويدافع عنها " وتساءل الأرسوزي بعد أن " هاجر " إلى الأراضي السورية، عن الأسباب التي حملته على التضحية في سبيل العروبة، وتوصّل بعد التردد والحيرة إلى مكمن السر: إنها اللغة العربية... كانت اللغة العربية سببا في جمع العروبيين وتآلفهم حين كان الأرسوزي يناضل قبل سلخ اللواء، ثم أصبحت عنده بعد " الهجرة " موضوعا للتأمل الطويل والمعاناة اليومية، أي أنها ابتدأت كدافع إلى الوعي والتّحرر فغدّت تعالج بمنظار شمولي للإفادة منها في خلق الوعي القومي على أسس جديدة "[1].

فكان موضوع التحرر ماثلا في هوية اللسان العربي " إنية وأصالة " على حد تعبير مولود قاسم نايت بلقاسم، وإن توحد هذه البنية اللسانية بحركة البعث القومي كان مدعاة إلى استقطاب التجربة الرحمانية من صلب وروح القومية مما جعله منهجا فلسفيا ممتزجا بطابع إيديولوجي بحيث " تحتل إيديولوجية البعث القومي العربي مكانا متميزا في الحركة القومية العربية بمعناها الواسع، ويحتل الأرسوزي مكانا خاصا في إيديولوجية البعث القومي العربي "[2]، هذا وإذا توغلنا في صميم التجربة الأرسوزية كتجربة حيّة وحيوية، من حيث تموجدها في محك الوقائع التاريخية، وتفجرها من صميم الأحداث الاستعماريةالتورية، التي خصت تواجدها الشعوب العربية، وواحدة منها انصبت على المواقع السورية الذي يعد الأرسوزي من بناة الفكر العربي المعاصر، الشخصية التي تشبّعت بروح القيم والمبادئ السامية وآمنت بالعروبة فكرا وأصالة.

---

[1] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، مجلة المعرفة، العدد 178، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976، ص 128.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ط1، دار الطليعة، بيروت– لبنان،، 1975، ص 137.

أ- زكي الأرسوزي: حياته وآثاره:

إذا حاولنا تحديد منطلقات الفكروية الأرسوزية في خضم التجربة الرحمانية نجد أن " الحديث عن الأرسوزي يأخذ بُعده الأساسي من أنطاكية، ولا يمكن فصل تجربته في اللغة العربية عن تجربته الحضارية في البعث القومي "[3] فلعل التوحد بين اللسان العربي الذي يشكل مدار الفكر الأرسوزي الذي عدّه ماهية الأمة العربية وأحد تجليات عبقريتها، وبين البعد السياسي المتمثل في البعث القومي محل إجماع بين المفكرين والمنظرين لهذه التجربة الفلسفية، التي كان زكي الأرسوزي أحد أعلامها.

وقد كان منبثق هذه الشخصية وما تحمله من هموم حول أزمة العقل العربي وقضية العروبة كانت " في مطلع هذا القرن (حوالي سنة 1900) ولد زكي نجيب الأرسوزي في مدينة اللاذقية على الساحل السوري "[4]، نهل من والده الذي اشتغل بالقضاء ما أكسبه ذخيرة معرفية استقى منها معاني العدالة، الحرية، المساواة التي خطا من خلالها لإرساء دعائم العروبة في ظل البعث القومي، بما هو حركة فكرية وإيديولوجية. فنجد " في هذا الفهم للبحث الفلسفي في الحياة والإنسان يختلط المبدأ الإيديولوجي الذي هو بعث الأمة العربية بالمبدأ الفلسفي الذي هو النظرة الأساسية إلى الوجود "[5].

حاول الأرسوزي إسهام البحث الفلسفي لإثراء الوعي القومي، من منطلق تضمّن الفلسفة كمباحث فكرية تثير من الإشكاليات التي تعالج قضايا الأمة الحديثة والمعاصرة، وبناء على هذا المعطى المعرفي نجد " أن الوعي الفلسفي في تفكير الأرسوزي مرتبط بحركة النهضة العربية العامة التي بدأت في القرن التاسع عشر تحت تأثير الحضارة الأوربية الحديثة. فعلى الفلسفة أن تساهم في تعميق هذه اليقظة وتأسيسها تأسيسا أصيلا

---

[3] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، مجلة المعرفة، العدد السابق، ص 127.

[4] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، 1972 ص 05.

[5] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 144.

متينا... الحياة، العلم، التراث: هذه هي أركان النهضة الحقيقية أي الشروط الرئيسية للانبعاث القومي "[6].

ولتحقيق هذه الشروط، لابد من دراسة فعلية للتوصل إلى المنهج المناسب لطبيعة القضايا الروحية، ذات البعد الإنساني، فكانت جذور هذا المنهج متأصلة في المنبت الذي انبثق من صلبه هذا العقل العربي فإذا كان هذا الخير تشبع بالذخيرة الأبوية فإن رصيد الأمومة لا يقل أهمية " أما الوالدة فكانت مرهفة الحس قوّية الحدس، روحانية الاتجاه "[7] فكان الفكر الأرسوزي وليد بيئة ميسورة الحال من حيث الثراء المادي، لكنها غنية وزاخرة بالمبادئ الروحية، والقيم المتعالية، عدّت الهواء الذي استنشق وتنفس الأرسوزي من صفائه ونقائه، لينطلق حادا في تحصيله العلمي والثقافي دون تهاون منه، فكأنه حدس الرسالة التي سيحمل مشعلها ويتحمل عبء مسؤولياته حيالها في مقتبل عمره، وإذا حاولنا التنقيب عن بداية حياته التعليمية نجد أنها لم تتجاوز الحدود السورية حيث أن " دراسته الابتدائية في أنطاكية، ثم أكمل تحصيله الثانوي في قونية 1914-1918 حيث تعلم التركية والفرنسية "[8].

ولعل فقه الألسن الأعجمية من البوادر الباعثة لاهتمام الأرسوزي، ولقد كان الأرسوزي شغوفا بالعلوم العقلية، بإرادة أهلته أن يختار مسار بداية حياته " مدرّسا للرياضيات في ثانوية أنطاكية (1920-1921) ثم مديرا لناحية أرسوز (1924-1925) "[9].

فكان لهذا المنحى التربوي التعليمي أثرا في توجيه الفكروية الأرسوزية نحو واقع الطبقة الدنيا من أفراد المجتمع، والاحتكاك بهذه الفئة المتمثلة في الحرفيين الفلاحين وعايشته لمعاناته أثناء توليه المنصب الإداري، أين نلتمس دفاع الأرسوزي لصالح هذه الفئة المحرومة وإيمانه أكثر بالعدالة والمساواة، في غضون ما شهدته المواقع السورية من

---

[6] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 141.

[7] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 06.

[8] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[9] المصدر نفسه، ص 07.

أحداث سياسية وما تمخض عنها من اضطرابات إبان الغزو التركي الذي قضي على وحدة الشعب السوري الذي انشطر إلى فئتين: فئة العملاء التابعين للأتراك وفئة المدافعين عن العروبة والمعارضين للانتداب، ولعلها – أي لنزعة التفكيكية – من الأسباب المركزية لانبعاث نشاط الفكر القومي الذي كان الأرسوزي أحد رائديه (رواده).

إن هذه القومية امتزجت بالأصالة الكامنة في تراث الأمة وهويته التي منطلقها اللسان العربي، ومن هنا يرى الأرسوزي " أن المدخَل المدخِل إلى فلسفة الحياة الإنسانية القومية هو فقه التراث القومي الأصيل، أي تراث الأمة العربية قبل أن يسيطر عليها الدخيل والهجين والبالي، وهكذا يصبح فقه التراث هو الإطار العام للبحث الفلسفي وهو المحدد لإشكالية فلسفة الحياة القومية "[10] ولعل منطلقات هذه الرؤية الفلسفية تؤول إلى سياسة التتريك التي كانت تفرض على سوريا باعتبارها جزء من الإمبراطورية العثمانية، ولعل الحادثة الحاسمة في حياة الأرسوزي هي خلع اللواء الأسكندرون حيث " تنتهي الحرب وتصف الإمبراطيوية العثمانية وتضع سورية تحت الانتداب الفرنسي... ولكن تركيا أتاتورك ما تزال تحلم باسترداد بعض ما خسرته، وما من شك أنها كانت تفكر أول ما تفكر باللواء (السنجق) "[11].

من هنا كان الشتات، وانقسم المجتمع السوري إلى طوائف وشيع وعملاء، ولتجاوز هذا الانشطار لابد من يقظة عربية، هي التي تجسدت في حركة البعث القومي التي دفعت قدما بالوعي العربي نحو إنشاء قوية عربية، حيث " تصور الأرسوزي لمهمة الفلسفة في حركة البعث القومي، الوعي الفلسفي عنده هو وعي بفلسفة الأمة العربية أي وعي بالفلسفة التي تكمن في اللسان... فالبعث يعني العودة إلى الينابيع الثقافية الأولى، العودة إلى الأصول الجاهلية، والتفلسف يعني الكشف عن المعاني الأصيلة التي تراكمت فوقها طبقات ثقافية هجينة أو منحرفة بعبارة واحدة جامعة: التفلسف هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية "[12].

---

[10] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 143.

[11] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 07.

[12] ناصيف نصار: المرجع السابق، ص ص 145-146.

ب- مصادر فكره:

لتأسيس فعل التفلسف على أسس متينة، وتجسيدها في التجربة الفلسفية الأرسوزية، آمن الأرسوزي بمبدأ الانفتاح على الثقافات الغربية من غير تعصب، قد يقضي على الموضوعية التي تعد مطلبا علميا فكانت الفترة الممتدة بين (1927-1930) من أهم التجارب التي عاشها الأرسوزي وكان لها عظيم الأثر في شخصيته وتمثلت في سفره إلى الأراضي الفرنسية وتحديدا إلى باريس أين أعجب كثيرا بمعالمها الحضارية وخلال إقامته بها أخذ " يدرس الفلسفة ويتعرف على معالم الحضارة الحديثة، ويتمرس بعاداتها وتقاليدها ومناهجها العلمية وطرقها في التفكير "[13].

لكن هذا الإعجاب بالتراث الغربي لم يسلب الأرسوزي تمسكه بأصالته وتأسيس مشروع الدفاع عنها فكانت عودته إلى الأرض الأم، حاملة من الثورة اللغوية والثقافية ما أكسبه صيتا ذائعا أحدث مخاوفا عديدة من قبل سلطات الانتداب، التي بذاتها عينته " مدرسا للتاريخ والفلسفة في ثانوية أنطاكية... المدرس الجديد يؤمن بالحرية والعدالة، يؤمن بالمساواة والأخوة العالمية، فيجب أن يحقق هذه المثل حيث وجد... إنه يعلم الحرية في التحرر من كل أنواع الطغيان، والاستغلال، يعلم ما تعلّمه في باريس أن الناس متساوون في الحقوق والوجبات... وتسمع سلطات الانتداب بهذا الصوت... فترسل عملاءها... لمراقبة كل خطوة يقوم بها... ويرى الانتداب الخطر يتفاقم فيفصل المدرس نهائيا من الوظيفة "[14] من هذه الوضعية السياسية بدأت معاناة مفكرنا بحيث أن سلخه من الوظيفة انعكس سلبا على حياته لكن لم يطفئ قضية العروبة التي حمل الأرسوزي مشعلها ولعله من الدوافع الباعثة لسجنه من قبل سلطات الانتداب التي وجدت فيه الشخصية المدافعة عن أصالتها بالنفس والنفيس، وبعد خروجه من السجن وهجرته إلى سوريا كانت العروبة قد انتشرت عبر تلاميذه ومريديه، ومنذ سنة 1938 أصبحت للأرسوزي دعامة شعبية أغلبها من الشباب فحمله ذلك إلى " تأسيس حزب سياسي، أطلق عليه اسم " البعث "

---

[13] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 02.

[14] المصدر نفسه، ص ص 09-10.

والفكرة وإن لم تتبلور وتتحوّل إلى تنظيم سياسي فقد كانت لها نتائج طيبة في المجالين النظري والعملي "[15].

ومن هذا المنطلق كانت التجربة الأرسوزية في مظهرها سياسية لكنها في مسارها الفكري والعملي متجهة نحو البنية الحضارية لمستقبل الأمة العربية ذلك أن " الحديث عن الأرسوزي يأخذ بعده الأساسي من أنطاكية، ولا يمكن فصل تجربته في اللغة العربية عن تجربته الحضارية في الوعي القومي "[16].

ج- دلالة اللسان العربي:

حري بنا استنطاق البيان اللساني في ماهيته، بتحديد طبيعة بنيته وخصائصها في الرؤية الأرسوزية، وهذا يستوجب منطقيا الانطلاق من تأصيل مفهوم اللسان العربي اعتمادا على المصادر المعجمية، ومبررنا في ذلك أنّ مبدأ التعريف المنطقي للموضوعات المعرفية ضروري في كل دراسة منهجية علمية، هذا و" يشكل موضوع اللسان العربي العمود الفقري في فكر الأرسوزي... إننا لا ننظر في آراء الأرسوزي حول اللسان العربي من وجهة لغوية خالصة ولكننا ننظر فيها من حيث هي المدخل إلى نظرته الفلسفية العامة "[17].

لذلك ارتأينا إلى إثارة التساؤل حول المقصود باللسان العربي، وهل يقبل اللغة العربية كما صدق لمفهومه؟ وهل كان إيثار استخدام الأرسوزي لمصطلح اللسان العربي، بديلا عن اللغة العربية، أم كاشفا عن وحدوية التصور، المفضي إلى الاحتواء والتضمن بينهما كعلاقة منطقية؟ بمعنى أدق: ألا يمكن إحداث تناسبا بين المفهوم كتصور وبنية حدوده المنطقية؟ وهل تسمح هذه البنية بصياغة معادلة توافق بين اللسان العربي واللغة العربية في فكر الأرسوزي؟

إن التنقيب عن بنية هذا اللفظ والبحث في محتواه الدلالي، يتطلب في حقيقة الأمر تتويجا ببعض الآيات القرآنية التي خصّته ذكرا إيذانا بمكانته ليس في المنظور الأرسوزي

---

[15] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 16.

[16] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، ص 127.

[17] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 146.

فحسب ولكن من حيث المنزلة التي يحتلها ضمن الثوابت الأصولية التي تؤسس على قاعدتها مصادر التشريع الإسلامي وبخاصة القرآن الكريم حيث ورد في قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (4))[18] يتبين من هذه الآية أن اللسان كملكة للتفاهم والتواصل وأداة للبيان بمثابة واسطة بين الرسل وأقوامهم، وتفيد من وجهة أخرى تعدد الألسن واختلافها بحسب تعدد الأقوام ولعلّ هذا ما يستفهم من منطق قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (22))[19] لكن إذ محّصنا النظر في السياق الوظيفي لمصطلح اللسان وحاولنا استنباط دلالته من معاجم اللغة العربية نجد صاحب معجم لسان العرب بمحور دلالته المفهومية " لسن: اللّسان: جارحة الكلام، قل ابن بري: اللّسان هنا الرسالة والمقالة، قال: وقد يذكر على معنى الكلام "[20].

إن المقصود بالجارحة ليس الوظيفة العضوية التي تعد أساسا وعامل مشترك بين الإنسان والحيوان. وبالتالي لا تكشف عن الماهية التي يتحقق بناء عليها مبدأ التميّز، من حيث الوظيفة العقلية، أي ماهية اللسان هو الفكر، ذلك أن منطوق اللفظ يستلهم معناه أو مضمونه الذي يسمح له بالتحقق في سياق قضية منطقية – ما يضفيه عليه الذهن من معنى – قائم في نطاق التصورات العقلية، هذا فضلا عن تميّز اللسان العربي عن غيره من الألسن من حيث البنية، ذلك أن " الحروف اللسانية ستة وهي: ر، ز، س، ش، ص، ض، الِّسن: الكلام واللغة ولكل قوم لَسِن: لغة يتكلمون بها، اللّسَن: الفصاحة "[21].

نفهم من هذا التوضيح أن بعض الحروف المحتواة في اللسان العربي تفلت من قبضة الألسن الأعجمية الأخرى، وهذا يفيد ضمنيا أن بنية اللّسان العربي تحتكم إلى خصائص تستقطب جوهره المتميز، وبرر ذلك قوله تعالى: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ

---

[18] سورة إبراهيم: الآية 04.

[19] سورة الروم: الآية 22.

[20] ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار بيروت للطبعة والنشر، 1968، ص 385.

[21] سعيد الخوري الشرتوتي: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، ج2، مطبعة مرسلي اليسوعية، بيروت، 1889، ص 1142.

بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ (103))[22] لكن نفيد ذكرا أن اللسان واللغة تتجهان بالقصد نحو دلالة واحدة، أي التوّحد بالماهية ما يحملنا إلى الحكم على " اللغة أنها جوهر لا يتحقق إلا في وجود واحد هو اللسان: أن يعني أن الإنسان لا يتكلم اللغة وإنما يتكلم اللسان، نقول مثلا هذا الرجل يتكلم اللسان العربي، أي يلسن العربية وعندما نقول اللغة العربية يكون ذلك على سبيل الحصر "[23] وقبل الولوج في تحديد خصائص بنية اللسان، لابد الانطلاق من تحليل عناصر البنية اللسانية والتي تنبثق من الصوت، فما مدلوله وما مكانته ضمن الخصائص المميزة للسان العربي؟

[22] سورة النحل: الآية 103.

[23] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1978، ص 121.

ثانيا. بنية اللسان العربي:

أ- الصوت:

يشكل اللسان العربي في أطروحات الأرسوزي مظهرا إبداعيا، تتجلى من خلاله العبقرية في لسانها الذي قوامه البيان الصوتي ذلك " أن اللسان العربي اشتقاقي البنيان، ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية مرئية مقتبسة مباشرة من الطبيعة "[24] لعلّ ما يلفت انتباه الممحص لهذه العبارة، أن الصوت ظاهرة طبيعية مصدرها المحاكاة مما ينعكس على البنية الأداتية للظاهرة اللسانية، التي تكتسي طابعا رمزيا، يحتل فيها الصوت مكانة متميزة من حيث الوظيفة، التي يؤديها ضمن نسق العلامة اللسانية، لكن قبل التوغل في هذه النسقية: نفيد ذكرا أن " الأصوات في علم اللغة الحديثة قسمان، صائتة (Voyelles) وصامتة (Consommes) فالصائت: هو ما كان النفس الذي يؤدي إلى إصداره يجري طليقا لا يعترضه عائق حتى خروجه تجرية من الفم، والصامت: هو ما صادف النفس الذي يؤدي إلى إصداره عائق في نقطة ما يعترض طريقه حتى خروجه من الفم كالصوت (L) (P) "[25].

نفهم من هذا أن مخارج الأصوات لها دلالة تقوم على العلاقة الضرورية بين الصوت كمظهر خارجي، ويشكل الدال التي تحقق التطابق مع المضمون أو المعنى القائم في مستوى التصورات الذهنية تكشف عن البنية المنطقية لا الاعتباطية في نطاق لمنظومة الصوتية التي تنطوي عليها تجليات اللسان العربي.

ولعلّ هذه الخاصية الماهوية للصوت هي التي حملت بعض المفكرين إلى اعتبار " أن أصل اللغات كلها إنما هو الأصوات المسموعات، كدوي الرعد وحنين الريح، وخرير الماء، وشحيح الغراب، ونعيق الحمار، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي... ثم ولدت اللغات عن ذلك فيا بعد، وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل "[26] وواحدة من هذه اللغات، الذي يشكل الصوت إحدى لبنات وحداتها المركزية اللسان العربي أو الظاهرة

---

[24] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 71.

[25] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، دار المعارف، الجزائر، 2001، ص ص 50-51.

[26] محمد خضر: فقه اللغة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص 81.

اللسانية، التي تستله تجلياتها من المحتوى الظاهري للصوت. ويستمد هذا الأخير دلالته البيانية، أقصد البيان الصوتي، الذي في ثناياه تعد " الصور الصوتية وهي مادة اللسان"[27] موضوع الاقتباس من الطبيعة، وما ينبثق منها من إيحاءات رمزية سواء ما تعلق منها بالطبيعة المادية كوسط بيئي خارجي، ومثالها الظواهر الطبيعية كظاهرة سقوط المطر، أو ما كان منها في محتوى الطبيعة الوجدانية كوسط بيئي داخل مداره مختلف الانفعالات التي يكون محورها النفس كالأنين، حيث يؤكد الأرسوزي في قوله: "... غير أن الأصوات في هذه المرة مقتبسة من عبارة الهيجان الطبيعية كصوت " عن " و" آخ " مثلا فقد صنع الذهن العربي من صوت " أن " فعل " أنّ أنينا، ومنه أيضا قد صنع ضمائر المتكلم: أنا، أنت، أنتما، أنتم، أنتن " وربما كانت عبارة الهيجان منشأ اللسان وأصول البيان فيه "[28].

كلّ ذلك، يجعل من المحتوى الدلالي للصوت يستمد أصوله بفعل الاقتباس المباشر من الموضوعات المادية، منها والمجردة، أقصد الطبيعة بنوعيها هي الموضوع المباشر، أي الأرضية التي تبنى عليها الأنماط الصوتية، في وحدة عضوية يتجانس فيها الصوت كما صدق مع المفهوم القائم في الذهن، أو التصورات المجددة للصيغة المفهواتية للصور، أو للبيان الصوتي وإذا كان منطلق الصوت هو الحرف العربي فإنه يتعين أن يكون هذا الأخير مقتبس من صور حسية، بحيث " قد التزمت معظم الحروف العربية بطبقاتها الحسية... فحرف اللام الذوقي... لم يتجاوز طبقته الذوقية إلى الحواس الأعلى إلا في لفظتي (لألأ ولمع) للتعبير عن معاني بصرية وتلك معجزة لغوية فاقت حدود التصور والخيال مما لا مثيل له في أي لغة من لغات العالم "[29].

إن هذه البنية النسقية في العلامة اللسانية تبرر التكامل الوظيفي بين الصورة والمادة في اللسان العربي الذي " بمبدئه (المعنى) وتجلياته (الأصوات) لهو على غرار البدن، شجرة سحرية نامية أبدى جذورها في الملأ الأعلى وتجلياتها في الطبيعة "[30] نفهم

---

[27] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 90.

[28] المصدر نفسه، ص 302.

[29] حسن عباس: الحروف العربية والحواس الست، مجلة المعرفة، العدد 200، 1978، ص ص 142-143.

[30] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 304.

من هذه العبارة أن الصوت من المعنى بمثابة الروح من الجسد ووحدتهما قائمة في الطبيعة التي تحقق التجلي والبروز لمختلف الإيحاءات الرزية المتولدة من مبدأ المحاكاة الطبيعية بين الرز والمعنى، من هنا يتضح أن " اللسان العربي اشتقاقي البنيان، ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية–مرئية مقتبسة مباشرة من الطبيعة: عن الطبيعة الخارجية تقليدا للأصوات الحاصلة فيها، مثال ذلك: " ترّ "، " فقّ "، "خرّ "... أو عن الطبيعة الإنسانية بيانا لمشاعرها، مثال ذلك " أنّ "، " أهّ " "[31] إن القارئ لهذه العبارة قراءة سطحية قد يفهم من مصطلح التقليد الوارد فيها جود اللسان العربي، ويرفع عنه سمة الإبداع ويحكم عليه بالركود والنكوص، لكن الممحص لها في سياقها الوظيفي وضمن أطروحات الأرسوزي يستنبط المظهر الإبداعي من خلال تحديد نمط التقليد وخاصته القائمة في مبدأ الانتقاء والاصطفاء، فإذا تناولنا صوت الطائر مثلا وحاولنا تطبيق مبدأ المحاكاة للتوصل إلى الإيحاء الرمزي لمحتواه الدلالي، لابد من تحقيق التطابق بين الصوت ومضمونه وهذا يتطلب تدخل فاعلية الذات، كماهية عقلية، وظيفتها التمييز ما يجعل المحاكاة فعلا قصديا واعيا، وليس فعلا اعتباطيا عشوائيا.

وإذا تناولنا على سبيل الإيضاح نجد أن " الجذر " فرّ " صورة صوتية للطائر الذي يقفز أو يطير، فيحدث طيرانه المرئي هذا الصوت، والطائر هو الصورة المرئية، والذهن يوجه اللسان ويخضعه لإرادته ليرسم صورة معادلة لما رأت العين وسمعت الأذن في تلك الحالة الطبيعية "[32] إن هذه المظاهر الحسية تتفاعل فيما بينها تفاعلا وظيفيا، يتخذ من الظواهر الحسية ميدانا في حقل الممارسة العملية تكون فيها الذات القصدية ذاتا واعية لمختلف الموضوعات التي تتجه نحوها، وسبيلها في ذلك الإدراك العقلي الذي يرسم لها حدود التطابق المنطقي بين البنية الصوتية ومحتواها المفهوماتي ويصبح مسار اللسان والحال هذه ليس عضويا كما هو الأمر في اللغات الأجنبية التي تعتمد على مخارج الحروف أكثر من اعتمادها على التطابق الذهني، وإذا حاولنا التحقق من ذلك نجد في اللغة العربية، الصورة الصوتية للسيارة مستنبطة من الفعل " سار " ويفيد المشي

---

[31] المصدر نفسه، ص 71.

[32] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، ص 118.

والطائرة: مستقاة من فعل طار ويفيد التحلّق، وبفعل المحاكاة مازج الذهن بين الصورة المرئية والسمعية ومحتواها أي مضمونها، لكن قياسا مع اللغة الفرنسية مثلا لا نجد تطابقا ذهنيا بين الصوت والمفهوم Voiture.

ومن المفيد بالذكر أن هذه الصور الحسية مستلهمة من الطبيعة في الوقت الذي تزخر فيه بدلالة اجتماعية فإذا تناولنا " مفهوم القبلة بصورة عامة هو وضع الشفتين على مكان ما من شيء أو كائن مهاب أو محترم أو مقدس أو محبوب، وقد تغيرت القبلة بتغير التشكيلات وفي التشكيلة العبودية كانت القبلة تتم على القدمين، وفي التشكيلة الإقطاعية صارت القبلة تتم على اليدين وانتقلت في التشكيلة الرأسمالية إلى الخدين "[33].

إنها صور حسية مرئية لكن تحتكم إلى أنماط البيئة الاجتماعية وهذا متعذر في اللغات الأجنبية التي تركز على البنية المادية للغة ولعل هذا التميّز هو الذي يضفي منزلة خاصة ومميزة للسان العربي ضمن الألسن الأعجمية ومنطلقه " الحل الذي يراه الأرسوزي لنشوء اللسان العربي وبالتالي لنشوء اللغة إجمالا، هو إذن الحل الواقعي الطبيعي "[34] ومن فحواه تستلهم الظاهرة اللسانية نسق بنيتها التي ترتقي من لبنة الصوت إلى الكلمة التي تستوحى من سلسلة الأصوات، وفق مبدأ المحاكاة الذي احتل مكانة فكرية في نسق النزعة المثالية عند اليونان عموما، ومحاورات أفلاطون على وجه أخص[*] ولا نجد مقالنا هذا مقاما للتوسع في ذكرها، لكن ما يهمنا في هذا السياق إبراز قيمة المحاكاة في الفكر العربي كنظرية، لا كمجرد مبدأ معتمد لاستجلاء الدلالة اللسانية ذلك " أن نظرية المحاكاة وإن تأسست ابتداء في حيز البحث عن أصل نشأة اللغة، فإنها قد فعلت فعلها في بلورة قضايا عديدة عن فحص الظاهرة اللسانية... فقيمة نظرية المحاكاة في هذا التراث لا تكمن في ذاتها... وإنما تكمن فيما أفضت إليه من طرافة الرؤية في عقلنة الظواهر العفوية "[35]، ومعنى ذلك أن مبدأ التلقائية في اقتباس الأصوات يحتكم إلى إرادة عاقلة

---

[33] حنا عبود: اللغة بين الأدب والنقد، مجلة المعرفة، العدد 200، 1978، ص 52.

[34] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 147.

[*] راجع التعقيب الذي يقدمه ناصيف نصار في كتابه طريق الاستقلال الفلسفي، ص 151.

[35] عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط1 1981، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، ص 84.

تضفي على الموضوعات اللسانية دلالة من حيث النظام المتجانس، الذي يبنى عليه الصوت في الظاهرة اللسانية.

غير أن مبدأ المحاكاة لا يقتصر على الطبيعة فحسب، بل يتجاوز ذلك في محاولة تحليل ازدواجية اللسان عند الطفل، بحيث " قد يتفق للطفل أن يكون من أبوين مختلفي اللسان، فيأخذ عن كل منهما لسانه الخاص، وبذلك يصبح ثنائي اللسان Bilingue، وقد يتاح للطفل أن يسمع عدة ألسنة، يأخذها عن طريق المحاكاة... وبذلك يصبح متعدد الألسنةPolyglotte... إن الطفل الذي تنتقل إليه عدة ألسنة عن طريق المحاكاة، يتجه نحو كل شخص ويخاطبه بلسانه الخاص، دون أن يشعر أنه يتكلم عدة ألسنة... دون شعور منه أنه يترجم "[36]. لكن على الرغم من هذه الخاصية الإيجابية في ازدواجية اللسان إلا أن وحدة اللسان تبقى دعامة رئيسية للمحافظة على الهوية في خضم القومية التي ندافع عنها والتي لا تستقيم على نمطها الصحيح إلا في حدود اللسان العربي ذلك أن "... الإطلاع على الألسنة الأجنبية، يجب أن يمارس برفق وحذر، له شرط أساسي يقوم، أولا وأخرا، على إعطاء اللغة القومية الأسبقية والسيادة... اللغة القومية وحدها تبصرنا بأنفسنا "[37] وهذا التبصّر يتطلب مقدار من الحكمة وضبط النفس حتى تؤدي الوظيفة اللسانية مبتغاها ورسالتها الموجهة نحو الإنسان والمجتمع والأمة، ولا يتأتى ذلك إلا بالوقوف ابتداء من البيان الصوتي الذي يشكل بؤرة اللسان العربي بحيث "... اكتشف الأرسوزي... أن اللغة العربية " بيانا " ذاتيا، يمكن النظر إليه بوضعه بينا موازيا للبيان الأدبي، والفرق بينها هو أن البيان بالمعنى الأدبي مضاف إلى اللغة من الخارج أي أنه يأتيها من قبل، إلا إذا كان على شكل إضافات تقنية، أما البيان الذاتي فإنه يفيض من طبيعة اللغة العربية ويكشف عن نفسه في التوافق بين اللفظ والمعنى "[38] والأصوات في اللغة العربية "... يرتبط بعضها ببعض بشكل متناسب لا نجد نشوزا في نطقها، فلا تبنى الأصوات التي تقع في حيز نطقي واحد، نحو: (ع ح)، (غ خ)، (ق ك) فلا نقول (عح و غخ أو قك) لعدم وجود تناسب نطقي، وهذا يتلاءم مع طبيعة الإنسان الذي يأبى النطق بها، فإذا ما تآلفت

---

[36] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ص 145.

[37] المرجع نفسه، ص 167.

[38] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، ص 128.

الأصوات أدت المعنى الذي تتشكل منه الكلمة والذي يريده المتحدث "[39] وهذا يفيد ضمنيا أن المنطوق اللفظي يحتكم في بنيته إلى التناسق والانسجام الصوتي في الكلمة، وفي الحروف التي تتألف منها، فالصوت هو الذي يضفي الدلالة على الحرف والكلمة من حيث المعنى الوظيفي الذي يؤديه " فالحرف الواحد يقع على صوت معين ثم يوحي بالمعنى المناسب نحو (صَعِدَ وسعد) فجعلوا الصّاد لأنها أقوى لما فيه أثر مشاهد يرى، وهو الصعود في الجبل والحائط، وجعلوا السيّن لضعفها كما لا يظهر ولا يشاهد حس وتعرفه النفس "[40].

ويتضح من هذا المعطى المعرفي، أن العلاقة بين الصوت والمعنى علاقة لزومية ترد إلى الدلالة الطبيعية، بل والأبعد من ذلك أنها تكشف عن روح الأصالة العربية أنها " أصالة الإنسان العربي في مضمار الحواس والمشاعر الإنسانية، المتجسدة في حروفه ومعانيها... لتتحول الحروف العربية بذلك من مجرد أوعية صوتية معبأة بالأحاسيس والمشاعر الإنسانية، إلى خلاصة للإنسان العربي عصبية وروحية، لا بل إلى خلاصة لمقوماته القومية "[41] وهي الأصالة التي يحاول زكي الأرسوزي تبريرها ضمن تجربته الرحمانية.

ب- من الصوت إلى الكلمة:

إذا تناولنا التحليل الألسني للكلمة نجد أن وحدتها الأولى الحرف " وفي العربية يستخدم مصطلح (الحرف) للدلالة على شكل الكتابة والإشارة إلى الصوت، وهذا بخلاف نظرة علم اللغة الحديث الذي يستخدم الحرف للإشارة إلى شكل الكتابة والصوت إلى كيفية النطق "[42] يتبين من هذا، أن وحدة الكلمة تستمد من المنظومة الصوتية، ويصبح الصوت والحال هذه محور البنية النسقية للكلمة من بعدها الأداتي، أي تجليات الكلمة من حيث الاستعمال تكون في الحرف الذي تنبثق منه الكلمة. غير أن هذه الأخيرة " ليست بينية

---

[39] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ط2، دار السيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2005، ص 251.

[40] المرجع نفسه، ص 252.

[41] حسن عباس: الحروف العربية والحواس الست، ص 143.

[42] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 51.

بأجزائها (حروفها، حركاتها، علاماتها) فحسب، بل إنها وحدة تتفاعل فيها هذه الأجزاء تعبير عن المعنى الذي اختارها بدنا له "[43] وهذا يفيد ضمنيا أن الكلمة هي رداء المعنى التي تحقق له تجلياته وأولى وحدات الكلمة قائمة في الحرف " الذي اتخذ مدلولا في نسق الرؤية الأرسوزية يقترب من الاستخدام الذي وظّف في اللغة العربية، وفي نطاقه يتضح أن الحرف محتوى في الصوت الذي تستلهم منه الكلمة وجودها، مما جعلها تتوافق والصوت في المنشأ الذي يتحدد في الطبيعة كمصدر انبثاقها، وبيانا لتجلياتها، فمدار المحتوى الدلالي للكلمة هو الحرف من حيث اعتباره حركة تحي وجودها وتستنطق روحها من الطبيعة، وفي هذا السياق يحلل الأرسوزي دلالة الكلمة في أسرتها والحرف كلبنة تؤدي مفعول النواة في الخلية، فإذا حاولنا إبراز دلالة حرف " س " على سبيل المثال فإنه " يعتبر حسب صدوره عن معنى الحركة أو الطلب... سأل... طلب " "[44] يتبين من هذا المنطلق أن الحرف الذي يشكل نسق الكلمة يحتكم إلى دلالة لفظية حركية طبيعية تقتبس منها الكلمة ماهيتها، ذلك أن من خصائص هذه الأخيرة الصوت وهذا يفيد أن مصدر الكلمة هو البيان الصوتي الذي يحقق لها شرط التميز لأن " الكلمة التي لا يمكن إرجاعها إلى صور صوتية، مقتبسة عن الطبيعة، وفي حدود الصناعة العربية لهي كلمة دخيلة على العربية "[45] إن المحلل لهذه العبارة يستنبط خاصية أساسية في بنية الكلمة العربية أنها محصلة تفاعل المادة مع الصورة، أو بالأحرى تطابق الشكل الخارجي للكلمة مع المضمون، وفضلا عن ذلك فإن الكلمة ليست مجرد تصورات قائمة في نطاق الذهن إنما تحضى بروح التجلي والتي تبرز حركية هذه التصورات في حقل الممارسة ومن خلال الطبيعة التي أمدت الكلمة دلالة وجودية والوجود ما صدق للمفاهيم المستوحاة من الكلمة، تصبح الطبيعة والحال هذه بمثابة حدود منطقية للبنية اللفظية أي الكلمة، بما هي بنية صوتية ذلك " أن للكلمات العربية ثلاثة مصادر أساسية: أولها الأصوات التي

---

[43] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 90.

[44] المصدر نفسه، ص 87.

[45] أحمد خليل: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 118.

تعبّر عن المشاعر عبارة طبيعية، وثانيها أن للأصوات التي تحصل في الفم صداها في النفس وهو معناها، وثالثها الأصوات المقتبسة عن الطبيعة الخارجية "[46].

لعل الملفت للانتباه أن الأرسوزي لا يحدد المبدأ الذاتي للكلمة في محتوى الوظيفة العضوية بقدر ما يجسدها في الصدى الذي يتوغل عمقه داخل النفس، وهذا يفيد ضمنيا أن الصوت الذي يقصده الأرسوزي أي صوت الطبيعة يتبلور في حيثياتها الخارجية كطبيعة مادية إنما يندرج في نطاق الإيحاءات الرمزية المستخلصة منها، والتي يكون وقعها في النفس الناطقة بما هي شعور قصدي واعيا يكشف عن دلالة الصوت في محتوى الصدى الذي يستقر في ثنايا مجراه ذلك أن " الكلمة العربية حيوية، وهي من النفس عند استعمالها، كالنفس في الملأ الأعلى، عنه تتلقى حدسها وبها يتحدد مدادها (بدنها) وبتجليها الصوتي والمرئي تكتسي، وهي ككل كائن حي، ذات فردية خاصة، تتميز بها عن سواها "[47].

واعتبارا من هذا المعطى المعرفي يتضح أنه إذا كان الإنسان بنية محصلة تكامل وظيفي بين الروح والجسد فالكلمة في النظام في بيانها الصوتي والمرئي الذي يحقق لها سمة التجلي، أقصد بروز الإيحاء الرمزي للكلمة أو معناها إلى صورة صوتية تسمح بالاستخدام الأداتي للكلمة في سياق العبارة لأن " الصورة تستدعي المعنى إلى الوضوح والمعنى يلقي شفقه على اتجاهات الصورة فيستقطبها وبها يتحقق "[48] وهذا لا يتأتى إلى بمبدأ المحاكاة التي نميّز فيها نوعين: وهذا حسب التفسير الذي يقدمه صاحب كتاب التفكير اللساني في الحضارة العربية حول نظرية المحاكاة عند ابن جني حيث يقول: " وتنحل نظرية المحاكاة هذه عند ابن جني إلى جملة من المراتب أولها مرتبة المحاكاة الصوتية وتتمثل في ملاحظة تسمية الأشياء بأصواتها كالخازباز لصوته والبطّ لصوته وتتمل المرتبة الثانية في ظاهرة المحاكاة البنائية وذلك بأن يصوّر هيكل اللفظ جملة دلالته

[46] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 311.

[47] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان، ص 107.

[48] زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 84.

أو أن يعكس بناؤه مراحل معناه، فيأتي اللفظ حاكيا مدلوله بمجرد قالبه اللغوي المحسوس "[49]

إن هذه البنية النسقية بين المحتوى الظاهر لمادة الكلمة والمحتوى الباطن لصورتها الماهوية يتطابق وبنية الكلمة العربية في أطروحات الأرسوزي، فإذا تناولنا – على سبيل المثال لا الحصر – بعض التسميات لأنواع مختلفة من الحيوانات تندرج ضمن جنس الكائنات الحية، نجد الأسد والحصان وحاولنا استجلاء هاتان التسميتان نجد أن " الأسد من (ساد، سيدة) " السيّد " (وظلّه: الأسود) من يحمي الذمار، و" ساد " من (سدّ) بمعنى أغلق حماه على الغير... " حصان ": من حصن وتحصين، فكأن صاحبه يتحصن به من الأعداء "[50].

ولعل هذا التحليل المفهومي ينطوي على نوع المحاكاة البنائية التي تستقطب في محتواها ما يستوحي من مضمون اللفظ أو معناه، أما إذا عرجنا نحو إبراز دلالة المحاكاة الصوتية " هاك مثالا آخر: " فقّ " (وشكله الرباعي " فققف ") وهذه أيضا صورة صوتية– مرئية مقتبسة مباشرة من الطبيعة الخارجية (وهي عبارة الماء الصوتية في حالة الغليان) "[51].

وأيا كان تنوع المحاكاة من صوتية إلى بنائية، فإن وحدتهما تكمن في العلاقة اللسانية من حيث تطابق الدال كصورة صوتية تكشف عن ترجمة لسانية للمفهوم والمدلول كمقابل ذهني على حد تصوّر " إميل بنيفست " ضمن اللسانيات العامة، ويعزز ابن جني قيمة هذه المقابلة الدلالية في الكلمة العربية، حيث يقول: " فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونهج متلئب عند عارفيه مأموم، وذلك أنه كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبّر بها عنها... من ذلك قولهم: خَضِم، وقضم، فالخَضْمُ لأكل الرطب كالبطيخ... والقَضْمُ للصلب اليابس، نحو قضمت

[49] عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 82.

[50] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 143.

[51] المصدر نفسه، ص 73–74.

الدابة شعيرها، وفي الخبر " قد يدرك الخضم والقضم " أي قد يدرك الرخاء بالشدة، واللين بالشظف "[52].

يتضح من هذا، أن الكلمة العربية أداتية استعمالية في سياق المعنى الذي تؤديه، ويفضل الأرسوزي وظيفة الكلمة في بناء نسق النظام اللغوي، من حيث تحليل الكلمة العربية في أسرته، وعنها يقول: " لئن كانت الصورة الحسية "صوتية-مرئية، صوتية-مدادية " مبدأ اشتقاق الكلمات في اللسان العربي، فهي مصدر انبعاث المعنى أيضا، فالكلمة، من المعنى الذي أنشأها، كالبدن من النفس، أو كالخيال من صورته، تحمل طابعه وتكشف عنه، وإذا كانت النفس تتضح بتجاوب تجلياتها مع نمو بدنها، فالمعنى أيضا يتضح باشتقاق الصورة الحسية إلى كلمات بليغة ومتلازمة "[53] فالبيان الصوتي لكلمة " تأنّى " يحيلنا إلى استشعار معناها من الانطباع الذاتي الذي تحدثه في النفس توحي بمسحة من التعقل والتريث أثناء القيام بالفعل، كفعل السياقة مثلا، التي وفق لفظة تأنّى تستوجب صفات الحكمة والتبصّر وضبط النفس مما يستبعد حصول بعض الحالات الانفعالية الهيجانية كالاندفاعات العشوائية أو العصبية، كل ذلك يستوحي من وقع الأصوات الكلامية على النفس التي تستشعرها بإرادة واعية تسمح بتطابق الصورة الصوتية للكلمة مع محتواها الضمني.

وعن البناء النسقي للكلمة العربية يؤكد الأرسوزي: " وأما نظام حروف البناء في الكلمة العربية فيتبع طبيعة الصوت مصدر الاشتقاق، ومتى ألحق حرف ما بالصوت الطبيعي انسجم الحرف الملحق بالصوت تعبيرا عن المعنى الملحوظ أو المعنى المستحدث "[54]. وفق هذه الخاصية المنطقية للكلمة التي تحقق تطابق الفكر مع ذاته ومع الواقع أيضا ذلك " أن تحديد المعنى الدقيق للكلمة يستوجب معرفة تطور استعمالها "[55].

---

[52] ابن جني: الخصائص، ج2، ص 157.

[53] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 107.

[54] المصدر نفسه، ص 346.

[55] محمود الجليلي: ملاحظات حول تطوير اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني، مجلة الأصالة، العدد، 17-18، 1973-1974، مطبعة البعث، الجزائر، ص 211.

ويوضح الأرسوزي بنية الكلمة في أسرتها من خلال تفسير بعض المقابلة اللفظية للكلمات كالإبهام والغموض، اللذة والألم، السعادة والتعاسة، الفرح والحزن، الفضيلة والرذيلة، وهي في جملتها تكشف عن حالات نفسية وجدانية تتداعى في بؤرتها حركية المفهوم أو روح الكلمة الصوتية وتتفاعل مع بيانها المرئي، فكلمة " فرح " لا توحي بانقباض النفس بقدر ما تفصح عن انفتاحها بل وتدفقها في الوجود وهي الحال التي تلازم الفرد في حياته عندما يحقق نجاحا لفعل يقصده، كنجاح المتعلّم في تحصيله العلمي، أو المخترع في اختراعه، فتميزه سمة الانبساط كحالة وجدانية، تكشف من قدرة الذات التأقلم مع الفعل الذي تؤديه أو الوسط الذي تحيا فيه، فتكون بذلك قد بلغت الهدف الذي سعت إليه، إن هذه الوضعية التي يندمج في محتواها الفرد تبرر انتقاء كلمة " فرح " كدلالة لفظية مقتبسة من الصورة المرئية، ومن خلال مقابلتها مع كلمة حزن الذي يوحي بالأسى وضيق النفس أو القلب جرّاء عدم قدرة الذات تحقيق مبتغاها وتكيفها مع البيئة التي تحيط بها، تكون مدعاة لانتفاء الألم محور الحزن واللذة دار الفرح وكلاها يندرج ضمن محور الحياة الانفعالية، ويستمد من صورة ومادة الصوت، فما يصدر من الألم الأنين والآهات إيذانا بالنفور والاستهجان، وما بصاحب الفرح التعالي نحو الآفاق و الأفق تحاكي صورة الحمامة المتعالية في السماء، محلقة برمز السلام أو الطائر المستبشر برمز الحرية، وفي ثنايا هذه المحاكاة يبرز جليا التباين بيد الطائر المحلّق في السماء المستمتع بمقدار ما حضي به من تحرر، وبين الطائر الذي يلقى به في القفص، فتنطبق على الظاهرة الأولى سمة " الفرح " وعلى الحالة الثنية نمط الحزن، وينعكس ذلك بالاقتباس على الحالات الوجدانية التي تتعاقب وفق الزمان السيكولوجي الذي تحياه الذات، هذا ما يمكن استنباطه من عبارة الأرسوزي حيث يقول: " عندما تنفتح الحياة، بنموها في الفرد، يبدو منها الفرح مشيرا بتكيفه إلى اتجاه تعاليها، فتتهافت الحالات النفسية حينئذ، بهذا الاتجاه، نحو غايتها... لذلك فقد اختار الذهن العربي كلمة " فرّ "، " فرفر " (الصورة الصوتية الحاصلة عن طيران العصفور) مصدرا لاشتقاق كلمة " فرح " لما للحالة التي تعبّر عنها من شبه ارتقاء العصفور في الآفاق العالية (العبارة العامية: " طار من فرحه ")

كما أن الذهن قد عبّر عن الحالة المقابلة للفرح بكلمة " حزن " من " حزّ ": قطع، بحيث أن النفس تضمر فيحصل فيها ما تعبّر عنه العامية بـــ(انقطع قلبي من الحزن) "[56].

وفق هذه المعطيات يتضح أن العلامة اللسانية ليست اعتباطية إنما ضرورية وتكشف عن أصالة اللغة العربية التي تعد الكلمة إحدى عناصرها " وهي الوحدة الصغرى من وحدات الكلام، وهي العنصر الرئيسي في النص المكتوب والمنطوق "[57]. وإن الكلمة العربية حسب الفكروية الأرسوزية " تعبّر عن العربي صانعها، إذ هو يتمتع بقيمة إنسانية مطلقة تتكشف بها، في نفسه، غاية أمته من الوجود "[58].

من هذا المنطلق يمكن القول أن البنية القاعدية للكلمة العربية قائمة في مصدرها " الطبيعة والحياة "، " هكذا يرى الأرسوزي اتصال الكلمات بينبوع الحياة، فالكلمة العربية كائن صوري حيوي، كائن يعبّر من حيث هو صوري عن مظهر الشيء، كما يقع عليه الحس ومن حيث هو حيوي، عن طبيعة ذلك الشيء، ولذلك أمكن الانتقال من الجلاء إلى الاستجلاء ومن اللفظة إلى المضمون، ومن الظاهر إلى الباطن في عملية الارتقاء من الكلام إلى الينبوع الذي بدونه لا يكون انبعاث "[59].

ولعل المقصود، هو بعض الأمة العربية في وحدة وهوية اللسان العربي من خلال المظهر الوجودي للكلمة العربية ومدادها الذي يتضح في ما تتجه إليه من غايات وواحدة منها تنطوي في إبراز روح التجلي لأصالة الأمة العربية، وهذا يفيد ضمنيا أن الكلمة العربية تكشف عن ذهنية الفرد العربي أو بالأحرى العقل العربي يتجلى في المحتوى الدلالي للكلمة التي تتدخل إرادته الواعية في بنائها ضمن نسق أداتي من خلال حركية الكلمة في السياق الوظيفي لها في إطار العبارة اللغوية التي تندرج في نطاقها حيث يؤكد الأرسوزي قوله: " والكلمة العربية، كذلك بصورتها وبما تنطوي عليه هذه الصورة من معنى، هي كاتجاه من منحنن معين، تعبّر عن تجلي بنيان الأمة في برهة من تطورها،

---

[56] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 116.

[57] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 208.

[58] زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 117.

[59] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 151.

وما اللسان العربي إلا منظومة صوتية تتجاوب بها هذه التجليات وهو يعكس صورتها ويتبع مصيرها "[60] فإذا محصنا النظر في كلمة " حياء " نجد أنها من الناحية الأخلاقية تفيد سمو النفس بالارتقاء من الحضيرة الحيوانية التي يخلو فيها ما صدق هذه الكلمة إلى الحضيرة الإنسانية التي تضعها شرطا في بناء هويتها والتي وفقها يكون " الإنسان كائن أخلاقي " ومن هذا التعالي تلازم كلمة " حياء " " حياة "التي تكشف عن حقيقة الوجود الإنساني متجليا في بعده الأخلاقي، الذي يسمح للنفس من تحقيق انتشارها وتساميها نحو الأفضل، هذا، وفي سياق تحليله للكلمة العربية يحلل الأرسوزي الفرق بين دلالة الكلمة مقتبسا إياها من سياقها الوظيفي، فيتناول مثلا لفظة ساميّون ويقابلها بلفظة آريّين، ويتوصل إلى استنتاج مفاده أن الأولى مشتقة من السّمو فتلازم في تجلياتها الارتقاء نحو السماء فيما تصدق الثانية على أبناء الأرض.

إن هذا المعطى الدلالي للمفهوم، يبرر اهتمام الساميّون بمختلف الموضوعات المعرفية ذات الصلة بما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا كالنبوة، فيما اهتم الآريّون بالطبيعة والكشف عن القوانين المتحكمة فيها بما هي أسباب ونتائج، إن هذا التوجه الذي أملته دلالة الكلمة يضفي عليها مسحة أداتية وواقعية تبرز النسق الوظيفي للكلمة في محتوى المعنى الذي يتضمنها، وضمن الأطر الاجتماعية والعقائدية وحتى الثقافية التي تحيا في ثناياها، ذلك أنه إذا كان لكل مقام مقال خاص به، فإنه لكل كلمة عربية بنيانا يحدده موضع استعمالها والغاية من توظيفها وفق منظومة منهجية وواقعية لا مجرد " لفظ " نظري يحتكم إلى قواعد بنائية نحوية ولا يرقى إلى المستوى الذي يفتح له آفاق احتكاكه بالواقع العلمي، ولعل هذا ما يقصد إليه زكي الأرسوزي في تحليله لبعض الكلمات التي تلازم الطبيعة النفسية الانفعالية كاللذة والألم، وكذا بعض الدلالات اللفظية التي تحقق الكينونة الأخلاقية للإنسان كالعدالة والفضيلة " La vertu " التي عنها يقول: "... بل إنها تكشف أيضا عن تباين الآريين والساميين فرعي العرق الأبيض (ذي التاريخ) الفرعين الذين يمثلان قطبي الثقافة الإنسانية: الطبيعة والملأ الأعلى. فالساميّون كما تشير إليه كنيتهم (سما، يسمو، سماء، اسم...) وكما تنطوي عليه عقيدتهم، هم بحق أولاد السماء، إذ أن

[60] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 126.

نفوسهم تصبو إليها كمصدر انبثقوا عنه، وكغاية ينتهون إليها... وأما الآريّون، أبناء الأرض... فإنهم قد استغرقوا في تجليات الوجود، واكتشفوا النظام الذي ينطوي عليه هذا التجلي، النظام الذي يبدو في النفس عقلا، وفي المجتمع شريعة، وفي الطبيعة قانونا والذي أجملته الفلسفة اليونانية بكلمة عدل "[61].

يتضح من هذه الفقرة أن للكلمة العربية منطلقاتها الكامنة في جذورها التاريخية، وفضلا عن ذلك فإن للكلمة العربية بنية قاعدية يحتكم إليها بنيانها ضمن نسق الأسرة التي تتضمنها وتحويها تتطلب ضرورة منهجا تصنيفيا يهتم بضبط حركية الكلمة في الوضع الممارساتي الذي يحقق لها التطابق مع التصورات الذهنية مما يرفع الخاصية الاعتباطية في نسق العلامة اللسانية.

فكلمة " فضيلة " محاثية للخير كمبدأ للقيمة الأخلاقية، وهي مشتقة من فعل فضّلَ، يفضّل، تفضيلا ومبدأ التفضيل يفيد الاختيار بالرجحان بمعنى عدم الاستواء، والاختيار مشتق من الخير الذي يفيد الفيض في عالم السماء، ويحقق تجلياته في الأرض من خلال العدالة وهي من العدل، كل ذلك يحدد " للفضيلة " أسرتها التي تستمد منها دلالتها وفق السياق الوظيفي الذي ينتقي مضمون الكلمة ضمن نسق العبارة اللغوية بما هي منظومة تكشف عن بنية العلامة اللسانية، وهذا لا يتأتى إلا بتحري الدقة في تحديد دلالة الكلمة بمعنى استنباط المفهوم من مضمون اللفظ يحلل ذلك صاحب كتاب اللسان العربي وقضايا العصر، مستدلا بنموذج لفظي، اعتمادا على دليل نقلي في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (104))[62].

إن مدلول اللفظ يستند إلى مناسبة تبرر استخدامه، فالممحص لصيغة النهي الواردة في الآية قد يتساءل عن علة رفع استخدام لفظ راعنا، يقد صحب الكتاب برر ذلك مستندا إلى الواقع التاريخي حيث يقول: " فقد كان خبثاء اليهود يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم (راعنا) ستغلين ما يشعر به اللفظ من عنى الرعونة، بالإضافة إلى أنهم كانوا يطلقون هذا اللفظ العربي وهم يريدون به معنى قبيحا في لغتهم، ففي العبرية – راعي – معناها

[61] المصدر السابق، ص ص 118-119.

[62] سورة البقرة: الآية 104.

شرير... فكان هذا اللفظ يوافق في الظاهر اللفظ العربي الراد به الرعاية والحفظ... وقد رفض لهم القرآن استخدام هذا اللفظ (راعنا) لأنه لا يصلح لهذا المقام "[63].

ولعل هذا ما يميز الخطاب اللغوي الذي تعد الكلمة إحدى لبناته المشكلة للحدث الكلامي كوحدة عضوية يتلاحم فيها الحرف مع الكلمة التي بدورها تنسجم مع المعنى الذي تؤديه ضمن تجلياتها في الطبيعة أو في ثنايا الوجود، ذلك أن ما يسمح بإدراك " ما وراء الحدث الكلامي، من حيث هو عناصر محسوسة تدرك في خصائصها الفيزيائية إدراكا موضوعيا هو هذا التكامل بين الأجزاء المكوّنة لكتلة الخطاب، أي بتعبير أدق هو تحول اجتماع الأجزاء من مجرد كتلة إلى بناء متكتل عضويا، فهوية الكلام في أقصى مظاهر تجلياتها إنما تكمن في تحول الأجزاء بموجب جدلية الانصهار إلى بناء متكامل "[64].

إن هذا التكامل المنهجي في نسق الكلمة مبدأ وغاية من حيث أن " الكلمات العربية ترجع بمعناها إلى النفس وبمنظومة ألفاظها إلى الطبيعة "[65] ويصبح نطوق الكلمة والحال هذه، أحد تجلياتها من حيث اللفظ المقتبس من الطبيعة بتجانسه مع المضمون الفكري، هذا، وفي ثنايا تحليله لمزايا الكلمة يؤكد الأرسوزي في مقولته " إن الكلمة العربية عبارة شفافة تنم عن معناها فتذكي صبوة الذهن نحو الملأ الأعلى... وإذا ما ألمّ الإنسان بأصول مظاهر الحياة المتبلورة حدوسا في هذا اللسان، انكشفت له الآية حقيقة إنسانية، واتضحت عندئذ له حكمة وجود الانسجام بين مظاهر اللسان المختلفة "[66] إن ما يرنو إليه اللسان العربي من حيث أهدافه، يتحقق بوحداته أقصد البنية اللسانية التي تحتل فيها الكلمة مكانة متميزة من حيث ما تؤديه من وظيفة فاعلة في تحقيق وحدة النسيج الخلوي في الظاهرة اللسانية، هذا وإذا حاولنا إبراز دلالة الكلمة العربية في مقابل الكلمة في اللغات الأجنبية، نذكر على سبيل المثال "... كلمة (Intelligence) الفرنسية تقبل كلمة (العقل) العربية، وهي مأخوذة من (Intelligention) اللاتينية، ومعناها " المعرفة " المشتقة بدورها من فعل

---

[63] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 67.

[64] عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ص 348-349.

[65] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 258.

[66] المصدر نفسه، ص 256.

(Intelligere)، ومعناه " عَرِفَ " وعلاوة على أن تلك الكلمة تعني " قابلية المعرفة والفهم " وقابلية إدراك العلاقات "[67].

ولئن كان هذا المفهوم لدلالة العقل في اللغات الأجنبية يقترب من الواقع بحيث تكون وظيفة العقل هي إدراك ووعي للواقع، فإن العقل في الفكر العربي يكتسي طابعا مثاليا لأنه يمثل الماهية التي تضفي على الموضوعات الحسية دلالاتها الحقيقية، من حيث هي جوهر قائم في مستوى التصورات الذهنية بمعنى تجريد هذه الصور من لواحقها المادية والربط فيما بينها أي إقامة علاقة ذهنية بين الموضوعات المعرفية، بحيث تصبح هذه الأخيرة عبارة عن بنية نسقية تحتكم إلى نظام، ترتبط فيه الأسباب بالنتائج ارتباطا وثيقا، وليس مجرد عملية إدراكية للعلاقات القائمة بين العلل والمعلولات، ويتبين من خلال "... تحليل الكلمات العربية... بأن العقلية العربية الأصيلة (القديمة) أقرب إلى الفلسفة المثالية "[68]. ولعل هذه الذهنية العربية هي التي أفرزتها اللغة العربية بوحداتها، التي تمتد من الكلمة إلى الجملة أو العبارة اللغوية.

ج- من الكلمة إلى الجملة (العبارة):

تؤول العبارة من الناحية المنطقية إلى لقضية بما هي صيغة لفظية للأحكام القائمة في نطاق التصورات العقلية، وإذا كانت القضية المنطقية تتكون من موضوع ومحمول ورابطة مضمرة في اللغة العربية وبيّنة في اللغات الأجنبية من حيث فعل الكينونة " Etre " في اللغة الفرنسية، " Is are " في اللغة الإنجليزية، فإن العبارة التي تعد نسق متجانس من الكلمات داخل الجملة ترد إلى صيغ نحوية التي تصنفها إلى جملة اسمية وأخرى فعلية لكن يبقى منشأ الجملة على اختلاف أنواعها " الصوت " كدلالة مستلهمة من الطبيعة، حيث يقول الأرسوزي: " لم يقف الذهن العربي عند استعارة الصور الصوتية من الطبيعة الخارجية بل استعان أيضا بالعبارات الصوتية المجهزة بها الطبيعة الإنسانية "[69].

---

[67] جورج صدقني: كلام في الكلام العربي " الإنسان، العقل، المترادفات "، مجلة المعرفة، العدد 200، 1978، ص 13.

[68] المرجع نفسه، ص 15.

[69] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 75.

نلاحظ بناء على هذا المعطى المعرفي، أن دلالة العبارة في الفكروية الأرسوزية لا تقتصر على الجملة الاسمية والفعلية بل تنبعث من الصوت الطبيعي في الإنسان ونقصد بذلك ما يختلج في النفس من انفعالات وتنعكس تجليتها على الصور المرئية من حيث هي دلالة طبيعية، من ذلك عبارة التأفف دلالة على الغضب والقلق أما " من عبارة " أهّ " الصورة الصوتية البيانية لشعور التوجع صنع الذهن العربي بطريقة الإضافة وإلحاق المشتقات والأفعال التالية: " أخ ": " أخوي "، " توخي "، تآخ "[70].

فالعبارة مقتبسة من الفطرة ومنبثقة من اللسان، قبل احتكامها إلى قواعد البناء اللغوي، ولكونها ليست بمعزل عن الجانب الغريزي فقد تكون عالم مشترك بين الإنسان والحيوان لكن يبقى هذا الأخير يفتقد للماهية اللسانية لأنها متوحدة بالفكر ملازمة لفاعلية الذات كخاصية إنسانية، وإذا كانت الجملة بالطبيعة صوت فإنها بحكم العادة المكتسبة بفعل التكرار والتعلم تصنف إلى فعلية واسمية حيث " جرت العادة على تقسيم الجملة إلى فعلية واسمية، والفعلية أصل "[71] ونفهم من ذلك أن الجملة الاسمية فرع مشتق من الأصل ومن المفيد ذكر أن " مفهوم الطبيعة عند الأرسوزي متصل بالطبع وهذا يجعل منشأ اللسان العربي النفس "[72].

ومهما يكن من الأمر، فالأهم من هذا التنوع هو إبراز تميز الجملة العربية عن الجملة في اللغات الأجنبية كالفرنسية مثلا التي تنعت فيها العبارة بمصطلح " Phrase ".

ومن حيث التباين يؤكد الأرسوزي: " وعندما نقيم مقارنة بين جملة عربية وجملة أخرى مقتبسة من إحدى اللغات الحديثة، كالفرنسية مثلا، نرى الاختلاف بينها، من حيث ترتيب مقوماتهما جليا، تبدأ الجملة الفرنسية بالاسم ثم يليه الفعل... بينما الجملة العربية تبدأ بالفعل ثم يليه الفاعل وأخيرا الملحقات المتممة للمعنى "[73] والجملة في اللغة العربية تخضع لشروط لا يمكن أن تحيد عنها وأهمها " التقيد بقواعد اللغة والالتزام بها فضلا عن

---

[70] المصدر نفسه، ص 76.

[71] المصدر نفسه، ص 328.

[72] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 100.

[73] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 328.

قواعد إعراب لكلمة داخل الجملة الواحدة... الإقلال من توظيف أدوات الربط... عدا استخدام العامية في الجمل لأنها تضعف اللغة... الوقوف على شروط الفصاحة... مثل الابتعاد عن التعقيد والغرابة وتنافر الكلمات "[74].

ولعلّ هذه الشروط من شأنها إبراز تميّز الجملة العربية عما سواها وبخاصة في أصل النشأة بحيث لم يكن منشأ العبارة في اللغات الأجنبية، هو الصوت المنبثق من الطبيعة، ومرد ذلك برأينا أن العبارة في اللغة العربية لسانية تنطلق من صدى النفس فينتج عنها أسبقية المنطوق عن المكتوب، لكن منشأ العبارة في اللغة الفرنسية يخضع للواضعة بمعنى النظام اللغوي المتفق عليه من حيث البنية القاعدية.

وفضلا عن ذلك نجد أن العبارة أو الجملة اللسانية على أوثق صلة بفاعلية الذات، وهذه الرابطة بين الجملة والفكر ليست صورية إنما وظيفية بحيث " يستقطب الذهن العربي بعض الحروف الدالة على أسس تركيب الجملة فيدخل إليها الفعالية ويكوّن منها أيضا أفعالا رباعية مثل " بسمل ": من بسم الله "[75]. ومن محتوى هذا القول يتضح أن الحرف الذي يشكل وحدة كلامية لا يستقيم، ما لم يتوّج بنسقه في سياق الجملة فبنية هذه الأخيرة هي التي تمنح للحرف ميزة للدلالة والوضوح من حيث: ".. أن الجملة كلام مفيد يرمي إلى دلالات ذات مقصد؟ وهل المقصد إلا رأي في النفس البشرية؟ وقد ظهرت هذه الناحية الفلسفية في قواعد النحو، إن الفتح والضم والكسر إشارات، أما النصب والرفع والجر فمعان، الأولى مواضعات صوتية هذا صرف، والثانية عوامل وجدانية هذا نحو... النحو فلسفة الصرف "[76].

ولعل ذلك من مظاهر التميز بين العبارة في اللسان العربي، والعبارة في الألسن الأعجمية، كما نلتمس علاقة نسقية بين الجملة وما يصطلح عليه النحو الوظيفي الذي " يعتمد التواصل معيارا أساسي للتمييز بين المقاربات المتعددة للغة، وفي ضوء هذا التصور يحدد موضوع اللسانيات في القدرة التواصلية عند المتكلم–المخاطب... كما ذهبت

---

[74] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 209.

[75] زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 97.

[76] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ص 212.

الأبحاث المنظرة لهذا النموذج في تحليلها لمكونات الجملة إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من العلاقات أو الوظائف المتمثلة في: 1- الوظيفة الدلالية، 2- الوظيفة التركيبية، 3- الوظيفة التداولية "[77]. ولعل الوظيفة الثالثة تكشف عن أداتية الجملة في سياق الاستعمال بمعنى الغرض الذي يؤديه ذلك أن " القول بدعوى القدرة التواصلية عند المتكلم يستلزم حسب النحو الوظيفي مراجعة بعض التصورات التقليدية من ضمنها الثنائية " كفاية- إنجاز " وبهذا الصدد بحث على التركيز على الكفاية التداولية باعتبارها تحدد الروابط القائمة بين خصائص التعابير وأهدافها التواصلية "[78] وهذا يفيد ضمنيا أن بنية العبارة اللسانية ليست مجردة ولا هي مجرد نسق تركيبي بين الحرف والكلمة إنّما تعكس واقعا اجتماعيا ما يجعلها تخضع للأداء الوظيفي وليس معنى ذلك أنها مواضعة، لأن المصدر يظل محافظا على هويته من حيث الاقتباس المباشر من الطبيعة.

[77] حسن الباهي: اللغة والمنطق بحث في المفارقات، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ص 70.

[78] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثالثا. خصائص البنية:

إن ماهية اللسان العربي وروح التميز فيها، منطلقها نشأة هذا اللسان، فإذا كانت الطبيعة نمط من أنماط الاقتباس الذي تنعكس تجليات المنظومة اللسانية في بؤرتها، فإننا لا نجد لهذا الانبثاق خاصية في الألسن الأعجمية، ما يبرر تفرد اللسان العربي من حيث جذوره الموغلة في القدم " وأول قرينة على إيغال لسان ما في القدم هي وجود شبه بين ألفاظه وأصوات الحيوان والطبيعة، لأن هذا الشبه يدل على محاكاة الإنسان لأصوات الحيوان والطبيعة ويؤكد بدائية نشأة ذلك اللسان "[79] فإذا كانت اللغة مجموعة من الإشارات والرموز، فإن اللسان العربي لا يعدو أن يكون لغة تحاكي هذه الإشارات المستوحاة من أصوات الحيوان والطبيعة بمعنى محاكاة الوجود بما هو موجود فلئن كانت " مشكلة أصل اللغة مشكلة قديمة... وموقف الأرسوزي منها ليس في الحقيقة بالموقف الجديد، إلا أنه موقف متميز.... فالأرسوزي يرفض رفضا قاطعا أن يكون اللسان العربي نتيجة اصطلاح أو نتيجة مواضعة واتفاق عقلي بين الناس في حالتهم الاجتماعية ويرفض كذلك التسليم بأنه من وحي السماء... لقد نما اللسان العربي نموا خاصا حتى أصبح أداة بيانية متكاملة، نما ابتداء من الأصوات الطبيعية البسيطة ومن عبارات الهيجان الطبيعية "[80].

إن هذا التميز باعث نحو التساؤل عن أهم خصائص بنية اللسان العربي التي تسمح بالكشف والبرهنة عن هويته التي تفرض حضور طابع التميز، فما هي السمات الجوهرية للظاهرة اللسانية أو بمعنى أدق: بماذا يتميز اللسان العربي عن غيره؟

أ- الفصاحة والبيان:

إن تبرير هذه الخاصية اللسانية يحيلنا إلى الضبط المفهومي لدلالة المصطلح، إستنادا إلى المعجم اللغوي والذي أفادنا بأن: "... يقال رجل لسِن بين اللّسن إذا كان ذا بيان وفصاحة... واللّسن بالتحريك الفصاحة "[81] ولا يختلف صاحب كتاب " أقرب

---

[79] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 45.

[80] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص ص 146-147.

[81] ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث عشر، ص 385.

الموارد في فصح العربية والشوارد " عن هذا الضبط اللغوي حيث يعتبر " اللسان اللغة مؤنث وقد يذكر باعتبار أنه لفظ فيقال لسانه فصيحة وفصيح أي لغته فصيحة أو نطقه فصيح... لسان العرب لغتهم وكلامهم... واللِّسن: الكلام واللغة، ولكل قوم لَسِن، لغة: لغة يتكلمون بها، اللّسن، الفصاحة "[82]، ومن خلال تفحصنا لمنجد اللغة والأعلام وجدنا ن مدلول " اللّسن: اللّسان: اللغة– الكلام: اللسن الفصاحة "[83] ومعنى ذلك أن لفصاحة هي الكلام البيّن الدلالة وأن " وضوح الكلام من وضوح الفكر، ووضح الفكر يكون بالكلام، بالإعراب أو بالإفصاح عنه بالقول، والفصاحة هي الكلام الذي يعرب عن الفكرة إعرابا تاما "[84].

هذا وإذا حاولنا تحليل مدلول البيان عند الأصوليين نجد الشافعي أحد علماء الأصول الذي استخدم البيان في منهجه وبيّن في ثناياه مراتب اللسان فمنه البيان الصريح ومنه البيان الضمني أو إن صح التعبير " المضمر " هذا إذا ما خص البيان المصدر الشرعية " الكتاب والسنة "، وهذه الخاصية البيانية تبرر المنهج الأصولي البياني عند الشافعي الذي يستنبط فيه المعنى من مظاهر اللفظ فالمتناول لقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً (23))[85] يستنبط من صريح الدلالة اللفظية النهي، الحكم " التحريم "، فالبيان الصريح يندرج ضمن ما هو مبين ومجل، ثم تليه مراتب البيان الأخرى منها ما هو مجمل وغير مفسر كما ورد في قوله تعالى: (فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً(103))[86] فبيان وجوب الصلاة فرض صريح لكن لم تحدد عدد الركعات، وأوقات الصلاة وكيفية

---

[82] سعيد الخوري الشرتوتي: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، ج2، مطبعة مرسلي اليسوعية، بيروت، 1889، ص 1141.

[83] المنجد في اللغة والإعلام، ط21، المطبعة الكاثوليكية، بحيرار المشرق، بيروت، 1973.

[84] حورج صدقني: كلام في الكلام العربي، ص 08.

[85] سورة النساء: الآية 23.

[86] سورة النساء: الآية 103.

الوضوء التي تتدخل السنة النبوية لتفسيره وبيانه ضمن السنة القولية أو العملية أو التقريرية، أما المرتبة الرابعة من البيان فهي تخص ما لم يرد بشأنه نص لا في الكتاب ولا في السنة وترك مجاله للاجتهاد ولعل هذا ما ينطبق على نوع من طرق المعرفة الاستدلالية " التمثيل " الذي من خلاله يستنبط الحكم بالقياس، كاستنباط حكم تحريم المخدرات قياس على تحريم الخمر من الأصل وهذا الاستنباط مبرره العلة المشتركة وهي السكر.

إن قيمة البيان وفق هذه المعطيات لا تتجلى فقط في سمة الوضوح ولكن تتعداها إلى اعتباره منهجا استدلاليا، وهو من اللغة أو اللسان بمثابة الخلية التي تحقق التماسك والانسجام بين وحداتها، فالبيان يحمي الوحدات اللغوية من التفكيكية التي تقضي على الترابط والوحدة العضوية المميزة لبنيتها النسقية ولعل هذا ما يستوحي من مقولة الأرسوزي: " ألا تعطينا الفصحى، بحيث تتبدل واقع الكلمة في الجملة؛ تقدم الفاعل عن الفعل، فقدان الإعراب منها، التباس الجنس بين مذكر ومؤنث، ضعف الجموع فزوال البيان من الحروف والحركات والكلمات، فتفكك الاشتقاق، فاستقلال الكلمة عن منظومة معاني أسرتها "[87].

وينحل البيان اللساني في فكر الأرسوزي إلى بيان صوتي وبيان مرئي اللذين يرد منبعهما إلى الطبيعة بالاقتباس، ونلحظ تجلية هذا البيان في اللسان العربي انطلاقا من الحرف، لأن تميز الحروف العربية بالحركات يبرر التغير الذي يطرأ على مدلول الكلمة وعلى بنية قاعدتها النحوية كما يتبين في حركات الحروف المشكلة للألفاظ " عَلَمٌ " و"عِلْمٌ " " العَلَمُ " فالحرف العربي: " يتمتع... بقيمة بيانية، وإن تحددت هذه القيمة بمنظومة الكلمة الصوتية، إلا أن بعض الحروف يقوم في هذه المنظومة بمثابة نبرة الإيقاع في تعيين بيان معنى الكلمة ويفي الحرف الأول من الكلمة بهذه الوظيفة "[88] وكما يختار العازف الإيقاع المناسب للّحن الذي يريده كذلك ويتفنن في الاختيار صانع الكلمة ضمن منظومة صوتية يشكل الحرف بؤرتها، هذا ويحتل حرف الغين مكانة مميزة في النسق الأرسوزي حيث

[87] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 81.

[88] زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 86.

يؤكد أن " حرف "غ" هو أبلغ بيانا من كافة الحروف الأخرى، فبحسب مخرجه وما يلقي من صدى في النفس عند خروجه يعبّر عن معنى تنطوي عليه تقريبا كافة الكلمات التي تبتدئ به ألا وهو الغيبوبة والغموض "[89].

وهذه الدلالات تكشف عن البيان الصوتي، أي المعنى الذي تنطوي عليه الكلمة النسقية. أقصد بنية الكلمة المتراصة، التي تتفاعل الحروف المتألّفة منها، في وحدة عضوية يكون الحرف الأول فيها محقق لصورة التجلي لخاصيتها البيانية، من جهة أخرى يسمح بتصنيف الكلمة في أسرتها وتكون هذه الأخيرة بمثابة البيان المرئي للحروف اللسانية فإذا تناولنا من الكلمات التي بدايتها هذا الحرف المميز " الغين " نجد " الغروب، الغريب، الغائب، الغبّ " من السهل فهم معنى الغروب اقتباسا لمدلول هذا اللفظ من صورته المرئية من الطبيعة مباشرة فنلاحظ غروب الشمس " لكن من العسير علينا التوصل إلى فهم لفظة الغبّ " والتي تفيد معنى العمق لأننا لا نستوحي بالمحاكاة الصورة المرئية لهذا اللفظ من " عمق الأرض " يتبين من هذا أن الصورة الصوتية لوحدها غير كافية لتجسيد خاصية البيان وكذلك الصورة المرئية بمعزل عن البيان الصوتي تكون خاوية من المعنى، فالتفاعل بينهما ضروري ليكتسي الحرف بنية ودلالة بيانية، وهي على المستوى القاعدي مؤسسة على الحركة التي تفلت من قبضة اللغات الأخرى وتكشف عن ماهوية الحرف والكلمة ويقرر الأرسوزي تأثير الحركة في البيان النحوي حيث يقول: " ولما كانت حركة الحرف الأول ممن الفعل الثلاثي تابعة في المضارع للضمير وفقا للقواعد الصوتية (ونزوع اللسان العربي إلى الاختصار باستخدام الجزم) وفي الماضي ذات علاقة بسلسلة الحوادث، تحددت حركة هذا الحرف (الأول) بالماضي على الفتح وبالمضارع على السكون "[90].

نفهم من هذه العبارة أن الحركة تلازم الوقائع الماضية بالفتح، دلالة على محايثتها للواقع باعتباره الطبيعة المادية للحرف ويكيّفه مع محتواه في نطاق التصورات العقلية، فالحرف في اللسان العربي قائما في عالم الأذهان وعالم الأعيان، وأن الحركة التي

---

[89] المصدر نفسه، ص 87.

[90] المصدر السابق، ص 93.

تلازمه في تركيب الكلمة العربية "... تحتفظ... بمدادها الأصيل وتعبّر بذلك عن معناها البدائي، فالفتحة الحاصلة بحسب مخرجها عن ركون اللسان عند صدور الصوت بكسر الشفتين تعبّر... عودة الحالة إلى الذات، وكذلك الضمة الحاصلة عن تدافع الصوت عند خروجه تعبّر عن الفعالية المتواصلة والدائمة "[91].

ومعنى ذلك أن حركية الحرف تتدفق في النفس، فتكشف عن حالة وجدانية هي بمثابة تجربة استبطائية، تحدد المخارج الصوتية للحرف في علاقة ضرورية مع المعطى المفهومي الذي يتوغل في ثناياه، إن هذه القرينة تكشف عن أصالة العقل العربي في بناء الكلمة وفق التراكيب الحرفية المتشكلة منها، هذا ما نستشفه من منقولة الأرسوزي: " لقد نهج الذهن العربي في تكوين الكلمات البدائية، بالإضافة إلى النُّهُج الطبيعية السابقة (أي ازدواج الصورة الطبيعية بالمرئية، أو الحالة النفسانية بعبارتها) نهجا اصطلاحيا فالحرف الأسهل للصدور والأبرز للظهور يستقطب الصورة التي تستدعي الاهتمام فيشير إليها بكلمة "[92] ما يستوفي من دلالة هذه المقولة أن بيان الكلمة العربية مستلهما من بيان الحروف المتآلفة كنسيج واحد لتجلي المقصود منها، لذلك يتعذر إحداث أي انفصام بين وحداتها، فإذا كان هذا الأخير يعدّ من بين الأمراض الذي يصيب الشخصية إثر فقدانها لتوازنها، فإن تلازم الشخصية مع اللسان المعبّر عنها والمساهم في بنائها، يسقط عليه مختلف الاعتبارات الأعراض التي تصيبها، فالداء الذي قد يصيب اللسان هو فقدانه للبيان إثر تشتت وحدات الكلمة في غياب التجانس اللفظة، فالكلمة العربية " ليست... بيانية بأجزائها (حروفها، حركاتها، علاماتها) فحسب، بل إنها وحدة تتفاعل فيها هذه الأجزاء تعبيرا عن المعنى الذي اختارها بدنا له، وأن بيانها ليبدو بنسبة ما ينطوي مدادها على فسحة تجارب أجزائها، أي أن الكلمات ذات المقاطع العديدة هي أكثر بيانا من الكلمات البسيطة ذات المقاطع القليلة "[93].

---

[91] المصدر نفسه، ص 86.

[92] المصدر نفسه، ص 76.

[93] المصدر السابق، ص 90.

ولعل هذا ما قصد إليه الأرسوزي عندما أنعت الكلمة العربية بأنها مدادية " بعد أن درس الأرسوزي ارتباط اللغة بالطبيعة، من خلال ارتباط الصوت بالمعنى... وبعد دراسة الكلمات التي أخذها الذهن العربي عن أصوات الهيجان وأصوات الفم، والأصوات الطبيعية، عمم هذه القاعدة على جميع جوانب اللغة العربية واعتبر البيان الذاتي في الكلمة خاضعا لإيقاعها الخاص (المداد) "[94]. ويفيد المقطع هنا كما تحدده الدراسات اللسانية، خاصة في الصوت الذي تتخذه موضوع الدراسة " وصفة الصوت عنده الاستطالة والامتداد، ويسمى المقطع، أينما عرض له حرفا... فمن هذا فكل من الصوت والحرف هما على الجانب الملفوظ والمنطوق من الكلام "[95].

ولعلّ هذا ما يميز البيان في اللسان العربي عنه في غيره من الألسن، فإذا تناولنا البين في اللغة الفرنسية، وحاولنا موازاته مع البيان في اللسان العربي نجد أن هذا الأخير يحوي الصورة الصوتية، والصورة المرئية في الحرف والكلمة، والعبارة بما هي أصوات مستلهمة من الطبيعة، تفيض بتجلياتها الروحية في اللسان العربي ذلك أن " الكلمة العربية... بصورتها وبما تنطوي عليه هذه الصورة من معنى... تعبّر عن تجلي بنيان الأمة... وما اللسان العربي إلا منظومة صوتية تتجاوب بها هذه التجليات وهو يعكس صورتها ويتبع مصيرها "[96]. فالصوت البياني يكشف عن ماهية المنظومة اللسانية أقصد هوية الأمة العربية أو العقل العربي كامنة في البيان اللساني من حيث الأجزاء أو المقاطع التي تشكل الصوت في وحدة عضوية، فيما يقتصر البيان في اللغة الفرنسية على نمط الأسلوب دون تناوله في العناصر الجزئية التي يتألف منها ويتضح ذلك أكثر في مجال الترجمة، فإذا كنا بصدد نص أو عبارة اجتهدنا في ترجمتها فقد نتناول الترجمة الحرفية وقد نترجم النص من حيث المعنى وهذا الأخير ينطوي على الأسلوب فلئن كان " البيان لا تخلو منه لغة من اللغات إلا أنه يبقى على حدود العبارة في اللغات الحديثة بينما هو يشمل العبارة والكلمة والحرف والحركات في اللسان العربي وفي اللغة الفرنسية مثلا يقتصر البيان على الأسلوب، أي أن العبارة في تطورها توحي بالفكرة كما أن الفكرة في

---

[94] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، مجلة المعرفة، العدد السابق، ص 135.

[95] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 51.

[96] زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 126.

تموجها تؤديها، العبارة في حركتها، ولكن اللسان العربي يفيض بالحياة في جملته وفي أجزائه فإنه على مثال الأحياء نفسها "[97] ويؤكد الأرسوزي في سياق آخر الظاهرة البيانية في اللسان العربي من حيث ماهيتها التي تبرز التباين الحاصل بين هذا اللسان وغيره في محتوى البيان حيث يقول: " فإذ كان البيان في لغات غيرنا من الأقوام يقف عند الأسلوب (سياق العبارة) فإن البيان في لساننا يتناول فضلا عن الأسلوب، الكلمة ذاتها حروفها وحركاتها... كلمة عبقري منحوتة من " عبق " الزهر... وكلمة " شارع " تعرّف الشريعة كقواعد اجتماعية يسلكها الناس في علاقاتهم بعضا مع بعض، وكلمة " رأس " تعرّف الرئيس كمحل التقاء أماني وآمال القوم، ولذا فإذا قيل " إن من البيان لسحرا " فإن القول يعني بصورة خاصة اللسان العربي "[98].

إن تمثل اللسان العربي بالبيان يبرر تميزه بالفصاحة بمعنى أن هذه الأخيرة بمثابة المرآة العاكسة لروح التجلي لسمة البيان، كصورة مرئية نلحظها في مخارج الحروف وفي الكلمة وحتى العبارة، لكن تختلف وجهات نظر الألسنيين حول مدى تطابق الفصاحة مع البيان وتماثلها ذلك أن " الفصاحة برأينا ليست هي الإبانة بالتدقيق وإن كانت متضمنة لبعض معناها لأن الفصاحة متعلقة باللسان كجارحة وليس كلغة "[99].

غير أن ما يثير الالتباس هو الجمع بين المصطلحين في سياق الحديث عن الترادف اللغوي حيث يقول صاحب كتاب " اللسان العربي وقضايا العصر " " وجوابنا ينطلق من القاعدة التي وضعناها في هذا الصدد: اللفظ الواحد للمعنى الواحد هو الفصاحة والبيان، أما التعبير عن المعنى الواحد بعدد من الألفاظ فليس من الفصاحة، ولا من العلمية الدقيقة "[100] فهل نعتبر هذا الارتياب في دلالة المصطلح تناقضا منطقيا أم أن مقام الحديث عن الفصاحة والبيان، هو الذي يحدد وحدة مفهومهما بالتجاذب أو تباينه بالتنافر؟ ومهما يكن من أمر فلا مناص من القول أن إشكالية المصطلح في اللسان واللغة تظل إشكالية قائمة لها من الأهمية التي تبرر تناولها ضمن مبحث مستقلة قائمة بذاتها، لكن ما

---

[97] المصدر السابق، ص 311.

[98] المصدر نفسه، ص ص 362-363.

[99] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 113.

[100] المرجع السابق، ص 17.

يسع علينا تأصيله في ظاهرة البيان تمثله في الحرف العربي الذي يفصّل الأرسوزي لمكانته وبالأخص حرف الغين حيث يقول: " إن حرف "غ" هو أبلغ بيانا من كافة الحروف الأخرى فبحسب مخرجه وما يلقي من صدى في النفس عند خروجه يعبّر عن معنى تنطوي عليه تقريبا كافة الكلمات التي تبتدئ به، ألا وهو: الغيبوبة والغموض "[101] ولعل هذه الخصيصة البيانية لتسمت بها اللغة العربية في فكر عثمان أمين حيث يقول " إن في لغتنا آيات من الفن البياني قد لا نجد لها نظير في أي لغة إفرنجية أخرى "[102] وإذا كان الأرسوزي يشير باللسان العربي إلى اللغة العربية فإنه يتبين مدى التوافق بين التجربة الرحمانية لزكي الأرسوزي والرؤية الجوانية لعثمان أمين حول ميزة البيان التي سمحت للغة العربية من تحقيق تميزها عن اللغات الأجنبية، لأنها تنزع بهذا البيان نحو المظهر الإبداعي الذي يتسع مجاله بخاصية الاشتقاق اللغوي.

ب- الاشتقاق والترادف:

من المزايا التي توطد أصالة اللسان العربي، ظاهرة الاشتقاق، التي تسمح باتساع الدلالات اللفظية وتبرر المظهر الإبداعي وقد اهتم الأرسوزي بتحليل ظاهرة الاشتقاق التي احتلت مكانة متميزة في خصائص البنية اللسانية من خلال ما تثيره من تميز عن الألسن الأعجمية ذلك " أن اللسان العربي إذا قورن بألسنة الأمم الأخرى، كائن حي، ينو من الداخل بالاشتقاق بينما يكون التطور في اللغات الأخرى تطورا ميكانيكيا "[103]. كما نعتها الأرسوزي في كتابه " العبقرية العربية في لسانها " وهو يريد من هذا الكشف عن هوية الفرد العربي، أو ذهنية الأمة العربية أي الكشف عن الأصالة لا من حيث هي تقليد وتبعية ولكن أصالة اللسان العربي تكمن في مظهر التجديد من جهة، وفي منطلق النشأة من جهة أخرى ذلك أنه " حين نصف لسانا بالأصالة نقصد به أن يتوفر فيه عنصران هما: الإيغال في القدم من ناحية والاستمرار في الحية من ناحية أخرى "[104].

---

[101] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 87.

[102] عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، القاهرة، 1965، ص 76.

[103] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، ص 138.

[104] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 45.

إن تحقيق مبدأ التواصل والديمومة في الكلمات العربية واللسان العربي يتطلب بنية اشتقاقية أصيلة " بحيث إن لم يكن للكلمة أصل اشتقاقي عربي دل على عجمتها مثل: تنّورة "[105] ولعل هذا يكون دافعا بالأرسوزي إلى بناء نسقه الفلسفي حول بنية العلامة اللسانية برد منشأ اللسان العربي على الصوت المقتبس من الطبيعة، وظاهرة الاقتباس هذه تحمل في طياتها سمة الاشتقاق ومبرر ذلك مقولة الأرسوزي في تحديده لمنشأ اللسان العربي حيث يؤكد " إن اللسان العربي اشتقاقي البنيان ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية–مرئية مقتبسة مبشرة من الطبيعة "[106].

نفهم من هذا أن خاصية الاشتقاق لا ترد إلى محتويات بنية اللسان فحسب بل تؤول إلى منطلقات البنية، ذلك أن "... اللغة العربية تنحو إلى الاختصار في بناء كلماتها والإيجاز في بناء جملها... حتى أصبحت جزءا من طبيعتها... لها من الخصائص والصيغ الاشتقاقية، وفي استخدام الضمائر، وفي استعمال أساليب التعبير ما يفسح المجال للاختصار، على نحو قد لا يتسنى لغيرها من اللغات، ولعلّها إن لم تكن لغة اختزال حقيقي فهي على الأقل لغة إيجاز فعلي "[107] لكن المشكل الذي يواجهنا ما المقصود بالاشتقاق كظاهرة لغوية في الفكروية الأرسوزية، وإذا كان يفيد مبدأ الاكتراث في اللفظ أو المعنى فهل هذه السمة لها آثار إيجابية أم سلبية من وجهة نظر الألسنيين، أي في محتوى الدراسات اللسانية؟

إن التجربة الرحمانية كما ستتناولها في المنهج، تجربة وجود وعلم وعمل وهذا الأخير مجاله يتسع في اللغة كظاهرة إنسانية عامة ويتجلى "... العمل اللغوي بالاشتقاق... فتستولد الكلمة كلمات أخرى تظل محتفظة بنسب النشأة الطبيعية "[108] من هذا المنطلق نفهم أن الاشتقاق يفيد التوالد اللفظي، أو التداعي الحر للكلمات المشتقة، وهذا التوالد قد يترتب عنه اشتراك بعض الألفاظ في المعنى أو المدلولات، مما ينعكس أثره على العلامة

---

[105] المرجع نفسه، ص 70.

[106] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 71.

[107] محمد العربي دماغ العتروس: اللغة العربية في جنوب شرق آسيا، مجلة الأصالة، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 66/65، 1979، ص 198.

[108] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 102.

اللسانية. لذلك ارتأينا إلى محاولة لإبراز التباين من الناحية الاصطلاحية بين الاشتراك اللفظي واتساع المعنى للفظ واحد[*] من وجهة نظر علماء اللغة قبل التطرق إلى الدلالة المفهومية في نسق الرؤية الأرسوزية، فلئن كانت العلامة اللسانية قائمة في محتوى العلاقة القائمة بين الدال والمدلول فإنها قد تؤول إلى ما يعرف بالاشتراك اللفظي إلى بناء عليه تتضح العلامة في نسقها الدلالي وحركيتها في التطور والتجديد الذي يرفع سمة الثبات عن اللفظ أما خاصية تعدد المدلولات للدال الواحد فتكشف عن التبحر الدلالة اللغوية فكأن الاشتراك اللفظي يتعلق بالمفهوم ويتناسب مع ظاهرة الاشتقاق وتعدد المعنى يتعلق بالماصدق الذي كلما اتسع ضاق المفهوم كقولنا: الحيوان، ملك الغابة، القسورة، الشجاعة، الغضفر، الليث، كماصدق لمفهوم الأسد، ومن هذا المنطلق فالسؤال الذي يترتب علينا إثارته إذا كان الاشتقاق ظاهرة لغوية متميزة في اللسان العربي، تتكاثر في ثناياها الكلمة وتنمو باتساع مدلولاتها، فهل تعد هذه السمة مظهرا إيجابيا أم سلبيا في اللسان العربي؟

الحقيقة أن " النتيجة المبدئية من وجهة نظر اللساني هي أن التكاثر يفضي إلى تعدد اللغات مما يخلق بينها تميزا نوعي بحيث لا يبقى أي مظهر جامع بين اللسان والآخر سواء في أجناس النطق أو أشكاله "[109] إن دقة المصطلح تستوجب علينا ضرورة ضبطه وخلع اللبس عنه وهذا يتطلب التنقيب عن دلالة الاشتقاق في الفكر الأرسوزي وهل يفضي حق إلى التكاثر الذي يعد أثرا سلبيا على اللغة من وجهة نظر الألسنيين، لكن قبل تناول المعطى المفهومي، نحاول إيضاحه ببعض النماذج التي تعكس ظاهرة الاشتقاق في الكلمة العربية "... من عبارة " أن " أي الأنين الداخلي وهي عبارة التوجع أنشأ الذهن العربي الأفعال والمشتقات التالية: بإلحاق الهمزة أنشأ " أنا " وبإلحاق التاء " أنت " " أنتما " الضمائر "[110].

---

[*] الاشتراك اللفظي يصطلح عليه " Homonymy" وتعدد المعنى للفظ الواحد يصطلح عليه" Poysemy " .

[109] عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 91.

[110] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 75.

إن خاصية الاشتقاق في بنية اللسان العربي " الاشتقاق الذي يكون إما بالإضافة والإلحاق وإما بالتبديل والتحويل، هو أساس عضوية بنيان اللسان العربي وعمومية القيمة البينية فيه، فاشتقاق الأفعال العربية من أصول ثنائية يؤدي على أحسن وجه تلونات المعنى الذي ينزع إلى التحقق والتوضح بواسطة الحرف الأبلغ بيانا في التعبير عن المقصود "[111].

وتؤدي وظيفة إيجابية في نسق الكلمة، ذلك أن ما يضاف إلى الأصوات الطبيعية من حروف لفظية تحقق التجانس بين الدال والمدلول في العلاقة اللسانية ونقصد بذلك توافق اللسان مع الفكر، فإذا تنولنا اشتقاق الضمائر من الحالة الانفعالية كصورة وصوت بيني مستمد من الطبيعة النفسية " الألم " نجد أن ضير المتكلم " أنا " يكشف عن ماهية الذات من الناحية المنطقية ويتجلى من خلاله فعل الكينونة الذي يتداخل فيه بالاتصال الماهوي الذات مع الموضوع فإذا كان هذا الأخير محتواه التفكير " فالأنا أفكر " دلالة بالجوهر على وحدة عضوية بين الذات والموضوع ولعل هذا ا يستوحي من تبرير رينيه ديكارت دلالة الوجود بماهية التفكير والذي يؤكد عليه في الكوجيتو: " أنا أشك، أنا أفكر، فأنا موجود " فما يمكن استنطاقه من هذه العبرة أن معنى الوجود قائما في التفكير، لذلك كانت قيمة الاشتقاق في توطيد المعنى وتأصيله مما يتيح له مجال التحقق من حيث تجلياته مصداقا لقولة الأرسوزي: " ولما كان نمو اللسان يحصل من اشتقاق لكلمات بتجاوب الحدس مع الصور الحسية اشتقاقا تبدو فيه ولا: نزعة المعنى الموجهة (قوام أسرة الكلمة، والتفكير العضوي Pensée organique)، وثانيا: الصور الحسية المحققة لتجليات هذا المعنى (التفكير بالتداعي والصور الشعرية) "[112].

وبناءا على هذا المعطى يتبين أن سمة الاشتقاق بمثابة صدور الدلالة اللفظية وبمقدار اتساعها يتسع المعنى ويعبّر عنها ذلك أنه: " لئن كانت الصورة الحسية " صوتية–مرئية، صوتية–مدادية " مبدأ اشتقاق الكلمات في اللسان العربي، فهي مصدر

---

[111] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 148.

[112] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 149.

انبعاث المعنى، فالكلمة من المعنى الذي نشأها كالبدن من النفس "[113] من ذلك لفظ " إنسان " مشتق من " الأنس " وهي دلالة لها بعد نفسي وآخر اجتماعي، يتجلى المحتوى السيكولوجي للكلمة فيما تفضي إليه دلالة " الأنسنة " المنبثقة من معاني الرحم والتي تضفي عليها طابعا اجتماعيا في تجانسها مع مدلول صلة الرحم، واعتبارا من هذا النموذج نفهم أن مبدأ الاشتقاق في ذاته لا يخلو أن يكون ظاهرة بيانية في منشأ اللسان العربي " فبالاشتقاق نشأ الكلام العربي اقتباس عن صور الطبيعة الخارجية والداخلية وبه نمت اللغة وبه تبلغ مرتقاها، وبالاشتقاق... نستطيع العودة إلى تلك الأصول التي نشأ عنها الكلام في الطبيعة والنفس والحدس "[114].

الجدير بالذكرأنّ نسق الفكروية الأرسوزية متجانس بحيث تتكامل فيه الرؤية بين منطلق البنية الذي مثله بظاهرة المحاكاة الطبيعية للأصوات وانعكاس هذا المنطلق ضمن تجليات الرؤية في خصائص البنية، ويكون الأرسوزي قد تجاوز أطروحات بعض اللسانيين القول بالطفرة اللسانية أو اللغوية " وهي التي نصطلح عليها بنظرية النشوء والتناسل... عند البحث عن أصل النشأة والتكوين دفعة واحدة في مسار الزمانية... فهذه النظرية تقوم إذن على افتراض تحرك الوجود اللغوي على محور الزمن قبل اكتمال الظاهرة اللسانية ذاتها، والمقصود بذلك أنها تعزل عن مسلماتها الأولية تولد اللغة بالطفرة لتلقائية، فكأنما ترفض أن تكون اللغة وجدت في لحظة معينة بصفة متكاملة، فهي إذن تتضمن وحدوية المنطلق في أصل النشأة ثم يعقبها التوالد والتكاثر "[115].

ما يميز الطرح الفكروي للأرسوزي عن هذه الأطروحة، تحديده لمنشأ الظاهرة اللسانية بربط العلاقة السببية بينها وبين ظاهرة الاشتقاق فعدت هذه الأخيرة علة منشأ اللسان العربي كمعلول أو نتيجة متضمنة في السبب وليست متعاقبة معه لأن مصطلح التعاقب قد يفضي إلى الانتهاء أو الإلغاء غير أن سمة الاشتقاق في اللسان العربي هي التي تمنحه صفة الوجود، والاشتقاق خاصية مميزة للكلمة العربية ومن المفيد التنويه على

---

[113] المصدر نفسه، ص 107.

[114] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 119.

[115] عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 85.

الفرق بين المشتق من الكلام، والمعرّب منه أي التمييز بين الاشتقاق والتعريب والفرق هو أنه " لا يذهب إلى الاشتقاق في وضع كلمة حديثة إلا إذا لم يعثر في اللغة على ما يؤدي معناها بخلاف التعريب فإنه لا يجوز تعريب كلمة أعجمية مع وجود اسم لها في العربية "[116]. من حيث كونها الروح التي تبعث فيه الحياة والحركة، فهي على مثال الأكسجين في عملية التنفس كشرط في استمرار الحياة لدى الكائن كل ذلك يجعل الظاهرة اللسانية تتجاوز الطرح الثنائي للنشأة " وهي ثنائية الاصطلاح والتوقيف "[117]. وتجعلها تتحرك وفق سار التطور والارتقاء بالتدرج عبر مرحل يكون الاشتقاق كمبدأ السبب الفاعل لفعل الحركة في اللسان العربي، وهنا نجد مقاربة مفهومية تبين فكر الأرسوزي ونظرية النشوء ذلك أن " أول مظهر من مظاهر نظرية النشوء محاولة الفكر العربي تصوير الأطوار الجنينية التي يرتأى أن اللغة قد مرت بها في أصل نشأتها قبل أن تكتل وهذه اللغة المتولدة الناشئة هي اللسان الأوحد "[118].

إن هذه الرؤية الفكرية تتوافق والآية القرآنية في قوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ(8) وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10))[119] والمقصود باللسان في هذا المقام " أي ولسانا ينطق به فيعبّر عما في ضميره، وشفتين أي وشفتين يطبقهما على فمه، ويستعين بهما على الأكل والشرب، والنفخ وغير ذلك "[120] لكن يتميز اللسان عن اللغة من ناحية الاشتقاق كون " لا وجود لصيغة الاشتقاقية كالفعل مثلا، في حين يوجد ذلك في مصطلح اللسان إذ يقال لسنته إذا أخذته بلسانك "[121]، أما إذا حللنا ظاهرة الاشتقاق من حيث قيمتها العملية وانعكاسها على الوجود الإنساني فإننا نلتمس نتائجها في محتوى اللسان ذاته ذلك أن: " الطابع الطبيعي ذو نتائج لسنية وإنسانية، فمن الناحية اللسانية يوضح ببنائه

---

[116] شكري فيصل: تجربة اللغة لدى الحصري، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 121.

[117] عبد السلام المسيدي: المرجع السابق، ص 57.

[118] المرجع نفسه، ص 86.

[119] سورة البلد: الآيات 8-9-10.

[120] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الثالث، ص 562.

[121] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 18.

الاشتقاقي نهج الحياة في إنشاء أداة بيانها، اللغة، وفي تنمية تلك الأداة وتطويرها حتى الارتقاء إلى اكتمال الأصالة بالعودة إلى المعنى "[122].

نفهم من هذا، أن ماهية الاشتقاق كامنة في أصل النشأة أي المظهر الطبيعي في الظاهرة اللسانية ومنها تقتبس اللغة روح التجلي في إطار الوجود، وتحقق ذاتها من حيث كونها ماصدق البنية اللسانية وإن أصالة اللغة مستمدة من أصالة المفهوم الذي يكشف عنها ألا وهو اللسان العربي، إن ظاهرة الاشتقاق لها من الدلالات الوظيفية في الألسنية التوليدية لأن " اللسان العربي إذا درس دراسة توليدية " Génétique " هدفا إلى استجلاء آية الأمة التي أنشأته تعبيرا عن ذاتها فأودعت فيه تجاربها ورسست بمنحنياته سماتها، حتى أصبح منها كالجسد من النفس، وهدفا إلى إنشاء ثقافة إنسانية نامية أصولها في الطبيعة ورائدها في الملأ الأعلى "[123] لما تفضيه من فاعلية في محتوى البنية اللسانية حيث يؤكد الأرسوزي في قوله: " ولما كان الطابع الأساسي في اللسان العربي حيويا، كثرت فيه الصيغ والاشتقاقات المعبّرة عن النزوة، وهي في الثلاثي المضموم الحرف الثاني، وفي بعض معاني " أفعل " كأورق وكذلك في " انفعل " وجهل هذه الميزة الأصيلة في اللغة العربية حمل البعض على استخراج صيغة " انفعل " في الأفعال لتي تتضمن معنى (النزوة) مثل: حَمُقَ والحمق، هوى وانهوى "[124].

كل ذلك يتطلب التبحر في فقه خصائص اللسان العربي وبنيته القاعدية التي بناءا عليها تؤسس عملية الاشتقاق، فهذه الخاصية متوحدة مع البنية اللسانية ذاتها، ويتبين ذلك من مقولة الأرسوزي " ولما كانت حروف البناء في الكلمة العربية تتحرك إما على الفتح وإما على الضم وإما على الكسر، وكان معنى كل هذه الحركات هو صدى حدوثها في النفس، فقد أصبحت الكلمة العربية صيغة ينسج الذهن على غرارها المشتقات الأخرى "[125] فإذا كان فعل الاشتقاق يرتد إلى الكلمة وكان مصدر هذه الأخيرة هو الصوت فهذا يفيد منطقيا بصيغة التعدي في لغة الرياضيات أن مصدر الاشتقاق هو

---

[122] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 146.

[123] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 300.

[124] المصدر السابق، ص 103.

[125] المصدر نفسه، ص 346.

الأصوات المنبثقة من الطبيعة، فقد " ظل اللسان العربي محتفظا، بفضل بنيانه الاشتقاقي، بأصوله في الطبيعة وبمسالك نوه نحو أداة بيانية متكاملة... تتسج فيه المقومات كالنحو والكلام والحروف والحركات، انسجام الأنسجة في البدن "[126].

نستخلص من هذه المعطيات المعرفية أن بنية العلامة اللسانية تستمد نسقها من خصائص البنية التي يعد الاشتقاق أهم ميزة تبرز تجلياتها وتحافظ على جوهر الحدث الكلامي في نسق الظاهرة اللسانية، ذلك أنه " بالاشتقاق تظهر مزايا اللسان العربي اللغوية والاجتماعية، فمن الناحية اللغوية تظهر مزايا اللسان الطبيعية فهو: بدائي، وبدعي وأصيل، والأرسوزي، يعني بالبدائي أن جميع الكلمات العربية ذات جذور في الطبيعة لا في التاريخ، كما هي الحال في اللغات الأخرى، ويعني بالبدعي أن اللغة العربية نسيج وحدها، فريدة، ليس لها مثيل بين لغات العالم، ويعني بالأصالة أنها طبيعية منذ فجر تكونها حتى غاية مرتقاها وذلك يشمل الحروف والحركات والكلمات... ومن الناحية الإنسانية أو الاجتماعية تستجلى آية الأمة التي أنشأت اللغة تعبيرا عن ذاتها في الماضي، وتكشف سبيل الرقي لأبناء الأمة في المستقبل... وبالاشتقاق يظهر مغزى اللسان الثقافي "[127].

وإذا أبرزنا ظاهرة الاشتقاق في المفردات بما هي ألفاظ لسانية استوجب علينا ضرورة التمييز بين " 1. المفردات: الأصل: وهي التي يتعلمها المتكلم قبل استعمالها، 2. المفردات المشتقة: ويتم اشتقاقها من المفردات الأصل بواسطة قواعد اشتقاقية محددة، واعتمادا على هذا نقول بأن اشتقاق جملة ما يتطلب اعتماد بنيات ثلاث 1. البنية الحملية وتقوم بتمثيل الخصائص الدلالية- المنطقية، 2. البنية الوظيفية: وتهتم بتمثيل الخصائص الدلالية والتداولية، 3. البنية المكوّنة: وتعمل على تمثيل الخصائص الصرفية التركيبية... وعلى هذا يقر النحو الوظيفي بأن الربط بين البنية الحملية والبنية المكونة يتم عبر البنية الوظيفية "[128]، ولعلّ خاصية الاشتقاق لها من الأثر البالغ في ظهور سمة الترادف في

---

[126] المصدر نفسه، ص 299.

[127] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص ص 128-129.

[128] حسان الباهي: اللغة والمنطق بحث في المفارقات، ص 71.

اللسان العربي، والذي لا يقل أهمية عن البيان والفصاحة والاشتقاق، هذا إن لم يتبين من خلال ما سنحلله أنه منبثق منها، وإذا تناولناه من حيث المحتوى الدلالي نجد أن "... كلمة " مترادفات "... لم تكن في الأصل تعني ما تعنيه الآن، فالردف الراكب خلف الراكب، وجاؤوا ردافى أي يتبع بعضهم بعضا، وأردفه أي أركبه خلفه، وتردفا تتابعا... المترادفات إذن في الأصل هي المتلاحقات المتتابعات المتواليات وعلى المنوال نفسه المترادفات من المعاني "[129]. ذلك أن الترادف يفيد القابلة اللفظية في الاشتراك الدلالي أي أن المعنى الواحد للفظين مترادفين متماثلين من حيث المضمون أو المدلول ومختلفين من حيث الحروف المشكلة لبنيتهما كدال، كالترادف الحاصل بين لفظ " الأخت " و" الشقيقة " أو بين " البعل " و" الزوج " فإن الاختلاف القائم بينهما يكمن في سلسلة الأصوات أو الحروف التي تتآلف في وحدة الكلمة لكن الاشتراك في المعنى يجعل هذه الألفاظ تندرج ضمن أسرة واحدة بالترادف.

إن هذا المظهر البياني محط اختلاف بين اللغويين حول قيمته فهناك " موقفين متمايزين: الأول: موقف يتبنى ويؤيد ظاهرة الترادف في اللسان العربي ويعتبرها من باب ثراء اللغة وتكيفها ومرونتها مع مستجدات العصر، والثاني ينكر ظاهرة الترادف اللغوي ولا يعتبرها دليلا على نماء اللغة وتطورها وثرائها... وهذا الاتجاه إذ ينكر الترادف إنما ينطلق من مبدأ الدقة العلية، ومن أصل أن كل كلامة وجدت لمعنى دقيق، والاختلاف في المبنى يؤدي حتما إلى الاختلاف في المعنى، وأكبر شاهد على ذلك اللسان العربي المبني لسان القرآن الكريم "[130].

إن مرد هذا الاعتراض محاولة جادة لإسقاط مزايا العلم على خصائص اللغة العربية، فإذا كان هذا الأخير موسوما بالدقة والضبط كشرط في استمراره وتطوره، فإن الدراسة العلمية اللغوية وفق هذان المطلبان تستوجب الوقوف لا على أصالة المعنى فحسب، ولكن البحث في القابلات اللفظية بما يسح بتناول الكلمة الواحدة في إطار ما

---

[129] جورج صدقني: كلام في الكلام العربي: الإنسان العقل المترادفات، مجلة المعرفة، العدد 199، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سورية، 1978، ص 17.

[130] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 67.

يناسبها من دلالات لفظية نقصد دلالة لفظ لما وضع له، أي التوصل إلى المعنى المتطابق مع الدلالة اللفظية وهذا يتطلب في حقيقة الأمر رد الاعتبار إلى دقة المصطلح، وهي مطلب شرعي يستوحي من بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: (قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (14))[131] فبيّن من هذه الآية أن الترادف قد يفضي إلى مغالطات ردها عدم ضبط المفاهيم بخصائصها الجوهرية التي تساهم في إبراز التمييز اللفظي وفق الدلالة، فلدينا الإسلام والإيمان فلئن كانت القرينة بينهما تجعلهما ينصبّان في أسرة واحدة للكلمة إلا أن محتوى التجلي لكل واحدة منها داخل النفس يرفع التطابق بينهما بمعنى ضرورة التمييز بين الإيمان والإسلام، لقد اهتم الأرسوزي بخاصية الترادف في اللسان لعربي وبرّر أهميته مما يترتب من قصور لغوي في غيابه حيث يقول: " وعن تصالب الصوت والخيال المرئي في الكلمة العربية ينتج أمران: فقدان المترادفات سبب الالتباس في اللغة، وإذ ظهرت بعض الكلمات مترادفات ككلمتي " أسد " و" غضنفر " مثلا، فذلك لأن الفارق بينهما في الاستعمال قد طمس علينا نحن الذين لم نعد نرى السبع إلا في القفص، ولكن عندما كان أجدادنا يعيشون بين السباع كانوا يصنعون لكل موقف من مواقف السبع اسما مميزا "[132].

من هذه العبارة يتضح أن الأرسوزي إذ يشيد بالترادف اللغوي فإنه يحدد قيمته بشروطه من حيث المواضعة التي يفرضها الاستعمال فأداتية الترادف يفرضها موضع أو موطن توظيفه لا في سياق العبارة فقط ولكن في محك الممارسة ما يجعل الدلالة في الكلمة العربية وضعية ذات بعد اجتماعي، من هذا المنطلق نفهم أن الترادف ليس مقاربة فكرية ولكن تتأصل حسب واضع الاصطلاح والغاية التي يقصدها، وحتى يكون المصطلح في مأمن من اعتباطية الاعتبارات الذاتية، ويحضى بخاصية الموضوعية من حيث هي مطلب علمي يتيح مجال الدقة التي يفترض وجوبا أن يكون اللسان العربي موسوما بها، لابد ليتأتى ذلك أن يحتك الترادف إلى المواضعة الاجتماعية ونقصد من ذلك حصول

[131] سورة الحجرات: الآية 14.

[132] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 49.

إجماع حول المفاهيم الاصطلاحية للتوصل إلى وحدة التصورات والأحكام لا في نطاق الذهن فحسب بل تتعداها إلى ما يقابلها في الواقع الموضوعي، ومن هذا المنطلق يمكن الحديث عن الأثر الإيجابي للترادف الموسوم به البيان اللساني العربي، ذلك أنه يحافظ على هوية اللفظ من جهة، ويفتح آفاقا لتوسيع المعنى من جهة أخرى، لذلك لابد أثناء التعامل مع الكلمة أو العبارة من البحث في صور التقابل المنطقية وهذا يحتاج في حقيقة الأمر إلى حضور فعلي للحكمة والتبصر التي يتميز بها جهابذة اللغة العربية، هؤلاء تبيّن لديه " أن الاستعمال الدقيق للمفردات يوجب بحث الترادف فهل هو ترادف صحيح أم أن لكل كلمة معلولها المميز... أما الأضداد فلابد من إهمالها "[133].

ولعل ذلك ما يبرره " رفض القرآن الكريم للترادف اللغوي وإقراره في الوقت نفسه بمبدأ التخصيص والتدقيق العلميين في وضع الألفاظ على المعاني المناسبة لها "[134] مما يتطلب محاولات جادة للتوصل إلى فهم دقيق للدلالات اللفظية، وإعادة النظر والتمحيص في المكتسبات القبلية، وتجريدها من اللواحق الذاتية كأحكام مسبقة وتوظيفها كآليات فكرية في عملية الفهم والتفسير، فليس من اليسير ولا من مبدأ التلقائية إدراك دلالة " الحيوان " في قوله تعالى: (وَمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (64))[135] فالحد حيوان عد لدى المناطقة جنسا قريبا لأفراد النوع الإنساني، فهو يندرج ضمنه لكن يبقى الجنس أشمل ووسع من النوع كقولنا " الإنسان حيوان عاقل "، فيما وظف البيولوجيون الحيوان في دراساتهم وتجاربهم حول علم وظائف الأعضاء لتتغير تماما دلالته في نسق الآية الكريمة وتفيد " وإن الآخرة هي دار الحياة الحقيقية التي لا موت فيها ولا تنغيص "[136].

فمن هنا يتبين أن الترادف اللفظي ارتيابي، وحتى الاعتماد على المعارف السابقة التي عدت ماهية النسق العقلاني المثالي ورائده " إيمانويل كانط " الذي أكد على مبدأ

---

[133] محمود الجليلي: ملاحظات حول تطوير اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 211.

[134] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، 67.

[135] سورة العنكبوت: الآية 64.

[136] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الثاني، ط، دار القرآن الكريم، بيروت، 1981، ص 467.

" Apriori " ووفقا له تكون المعارف ودلالاتها في أصل وجودها ونشأتنها ذهنية قائمة في محتوى التصورات العقلية إلى دراسة نقدية أقصد معالجة المفهوم في انسجا مع الصورة البيانية والمرئية التي وظف لأجلها، ونقصد من ذلك وظيفية المصطلح أداتيا من حيث المادة والصورة، دون تغليب كفة عن غيرها، فلئن كانت ماهية اللفظ قائمة في الجوهر المحافظ على ثبات هويته من حيث هو مفهوم فلا يكون ذلك مدعاة إلى إهمال الماصدق الذي يحقق لصفة التجلي للمفاهيم والتصورات الذهنية، فضلا عن كونه معيار صدق الترادف اللفظي، الذي في حقيقة الأمر لم يرفضه الخطاب القرآني ولكن نهى عن استخدام اللفظ بمعنى لا يتطابق محتواه الباطني أي المضمون مع ظاهره أي الشكل أو مادة اللفظ، وهاك دليلا نقليا يستوحي من قوله تعالى: (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً (46))[137]. والمعنى " أي ويقولون في أثناء خطابهم راعنا وهي كلمة سبّ من الرعونة وهي الحمق فكانوا سخرية وهزؤا برسول الله صلى الله عليه وسلم يكلمونه بكلام محتمل "[138] فكان ذلك مبرر استبدال الخطاب القرآني للفظ بلفظ لا يرادفه ولكن يرفعه في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (104))[139].

يتبين من هذا المنطلق أن الدخيل من الألفاظ أحدث التباسا وتحريفا لأهم مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية " القرآن الكريم " كمبدأ واهية العقيدة الإسلامية ذلك أنه " ومع الزمن يصبح للمعنى الواحد لفظان أحدهما أصيل والثاني أجنبي دخيل... قد ينزوي اللفظ الأصيل ويندثر وفي الوقت نفسه يستقر اللفظ الدخيل ويحظى بالاحترام والتقدير... وتصبح السيادة حينئذ للفظ الأجنبي... فإذا لم يندثر اللفظ الأصيل ولم تتغير نظرة المجتمع إليه ولم تنكمش دلالته أو تتطور، عاش مع اللفظ الأجنبي ويتكون على إثرهما ما يسمى بالترادف اللغوي "[140] فلدينا في هذا السياق لفظة " مائدة " وهي أصيلة وهي من بين

---

[137] سورة النساء: الآية 46.

[138] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ط، دار القرآن الكريم، بيروت، 1981، ص 280.

[139] سورة البقرة: الآية 104.

[140] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 17.

السور المدنية الواردة في القرآن تلازمها من حيث الترادف لفظة " طاولة " وهي لا تختلف عن نظيرتها في اللغة الأجنبية " Table " سواء في الفرنسية أو الإنجليزية حسب المنطوق من مخرج الحروف، من هنا يكن الإشارة إلى أن النهي المراد في الخطاب القرآني ليس دلالة قصدية موجهة للترادف كخاصية بيانية، فليس لدينا دليلا نقليا صريحا لمنعه، إنما نلمس رفضا قطعيا لتدخل الاعتبارات الذاتية في محتوى المفهوم أو المنطوق حتى لا يصيب الحدث اللساني أي اختلال، لأن ذلك من شأنه القضاء على تماسك الأنا التي تشكل موضوعه على اعتبار أن الظاهرة اللسانية خاصة إنسانية " وإذا كان ديكارت قد أعاد الفكر حجة على الوجود بقولته (Cogito evyo sun) فإن ابن حزم قد أجاز لنا أن نشتق من تحليلاته بعد ربط الوجود باللغة عبر الفكر مقولة قد نصوغها عنه بقولنا: " أنا أتكلم فأنا أعقل فأنا موجود " "[141] وإذا حاولنا تكييف المقولة مع الترادف اللغوي، نلاحظ أن الضروري تفاعل الطوق مع المعقول بما هي دلالة الوجود وهو بدوره كاشفا عنهما، بمعنى أن علية الكشف عن تجلي عالم الأذهان في عالم الأعيان هو الموجود، وطريقة أو منهج البرهنة على الوجود هو التفسير اللساني في وحدة متكاملة، ومتناسقة تجعل الترادف اللغوي محتكما لمزايا العقل والعلم في العمل، ونقصد الموضوعية العقلانية أثناء التعامل مع المترادفات وذلك بإنعاتها بصفات ماهوية يتطابق فيها مضمون الصورة مع مادته تطابقا عضويا متناسقا، أما الأخذ بمبد الاعتباطية أو العوامل السياسية نتناول المترادفات اللفظية في غير محلها ونسقها داخل الصيغ فهذا منهي عنه شرعا لقوله تعالى: (وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ (116))[142] وإذ كان لفظ " مثل " في اللغة العربية يفيد الترادف أي الجمع بين لفظين ودلالة الجمع الاشتراك في المعنى، فإن ذلك وظف لأغراض شخصية نفعية جعلت من دلالة اللفظ ليست خاضعة للمعنى ولكن وضعت لغرض واضح الاصطلاح وقد ساق لنا الخطاب القرآني نموذجا حيا في قوله تعالى: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ

[141] عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 56.

[142] سورة النحل: الآية 116.

فِيهَا خَالِدُونَ (275))[143] وأحل الله البيع وحرم الربا أي ذلك التخبط والتعثر بسبب استحلالهم ما حرمه الله وقولهم: الربا كالبيع فلماذا يكون حرما؟[144]، فهنا تكمن مخاطر الترادف الذي خصه البيان القرآني في خطابه، بدلالة النهي، وبيّن من قوله تعالى: (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمٌ (15))[145] إذ تلقونه بألسنتكم، أي وذلك حين تتلقونه ويأخذه بعضكم من بعض بالسؤال عنه... أي تقولون ما ليس به حقيقة في الواقع[146]. فالفرق بين الأفواه والألسن واضح بالرغم من إمكانية إدراجها ضمن المترادفات.

أما إذا تناولنا الآية القرآنية في قوله تعالى: (سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً (11))[147] والتي تفيد " يقولون خلاف ما يبطنون "[148]. فإن ذلك ينعكس بالضرورة على اللفظ ومرادفه الذي يعد موضوع القول الذي يخلو من صفة التطابق، والأبعد من ذلك أن التحريف قد يعترض المنطوق قصدا لتدليسه من ذلك قوله تعالى: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (78)) [149] والمقصود من الآية " أي وإن من اليهود طائفة يفتلون ألسنتهم في حال قراءة الكتاب لتحريف معانيه وتبديل كلام الله عن المراد منه "[(*)][150] لذلك كان الاكتراث من المدلولات أن المآخذ التي نبذت الترادف حتى لا يحيد القارئ ويصبح كلام الله كلاما

---

[143] سورة البقرة: الآية 275.

[144] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ص ص 174-175

[145] سورة النور: الآية 15.

[146] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الثاني، ص 329.

[147] سورة الفتح: الآية 11.

[148] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الثالث، ص 230.

[149] سورة آل عمران: الآية 78.

[(*)] أما صاحب كتاب تفسير ابن كثير فرد التحريف إلى التأويل غير الموضوعي: أنظر كتاب تفسير بن كثير، المجلد الثاني، ط4، 1983، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 62.

[150] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ص 212.

موضوعا كما هو الحال في الأحاديث الموضوعة، بناءا على هذه المعطيات المعرفية وتحسبا لفقدان الدقة اللفظية ثم اشترط في الترادف النزعة الموضوعية وليس من المغالاة المطالبة بعلم مستقل بذاته يصطلح عليه في باب اللغة أو اللسان العربي " بعلم الترادف اللساني " فإذا كان الخطاب القرآني صرّح بمبدأ الاختلاف في الألسن لقوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (22))[151] فإنه بالمقابل أقر بمبدأ التعارف لقوله أيضا: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13))[152] واللغة بما هي نسق من الألفاظ إحدى موضوعات التعارف بما هي ملكة لسانية للتخاطب والتفاهم بين القوم والتعبير عن الفكر، وهذا التعارف يسمح بتوسيع نطاق الترادف من حيث التداخل الوظيفي بين المصطلحات شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى ذوبان الأصيل من اللفظ في الدخيل بالترادف، وهنا يستوقفنا الأمر إلى الحديث عن الثابت والمتغير والذي تناوله القرآن بمصطلح " المحكم والمتشابه " في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ (7))[153].

" فالمحكم هنا فيه إشارة واضحة إلى الثابت لأنهم عرفوه بالموقوف على الدلالة الواحدة غير قابلة للتأويل، والمتشابه فيه إشارة إلى المتغير لأنهم عرفوه بالحامل لأكثر من دلالة والقابل للتأويل على مر الزمن، وبعد هذا فهل القرآن الكريم إلا عال خارجي مقروء، وهل العالم الخارجي إلا قرآن منطوق "[154] لكن الذي يستوجب معرفته وتحليله هو هل المتشبه من القرآن يعني الترادف اللفظي؟ وكيف يمكن الجمع بينهما؟ إذا ما علمنا أن التشابه يحمل صفة التغير والترادف يحل صفة الثبات، فهل يجوز منطقيا وعمليا الجمع

---

[151] سورة الروم: الآية 22.

[152] سورة الحجرات: الآية 13.

[153] سورة آل عمران: الآية 07.

[154] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 09.

بين معادلتي التغير والثبات في آن واحد، لكن إذا تناولنا قياسا على ذلك نجد أن الخطاب القرآني لم يخلوا من الدخيل اللفظي عندما استخدم (طه (1))[155] وهي سورة قرآنية.

وإذا بحثنا في دلالة الكلمة وأصل نشأتها نجد أنها ترد إلى اللغة العبرية، وظفت من خلالها " الحروف المقطعية للتنبيه إلى إعجاز القرآن، قل ابن عباس: معناها يا رجل "[156] فهذا يفيد ضمنيا أن الترادف والدخيل اللفظي ليس منبوذا بالشرع إلا ما وقع منه في التحريف غير أن صاحب كتاب اللسان العربي وقضايا العصر، يخالفنا هذه الوجهة ممن النظر، مؤكدا عارضته للرخاء اللغوي الذي يكون نتاجا للترادف أو تعدد الألفاظ المتشابهة من حيث المعنى، وحجته في ذلك أن: " العربية قائمة على مبدأ الاقتصاد اللغوي، الذي عرفوه بتساوي المجهود مع المردود، بين المنطوق والمفهوم، واللفظ والمعنى، وليست قائمة على مبدأ التضخم اللغوي الذي ينعدم فيه التوازن بين المجهود والمردود، والذي ترجح فيه الكفة إلى المجهود الكبير والمردود الصغير وهذه برأينا ليست علامة صحة في اللغة "[157].

ولعل المقصود بالمجهود الكبير الاكتراث اللفظي الذي يفضي إليه الترادف وأما المردود الصغير فيشير إلى انعكاساته السلبية على اللسان العربي الذي يستمد قوته الإبداعية من مبدأ التماسك اللفظي ومدى مواكبته للتطور الاجتماعي والحضاري دونما الحاجة إلى استعارة الدخيل أو توسيع جال الترادف، ويضيف صاحب الكتاب مستطردا بقوله: " فإذا تصورنا اللغة كائنا حيا قائما بذاته... وإذا تصورنا أن لا يوجد في الكائن الحي العضوان المتشابهان، في الدلالة والوظيفة الكلية، بحيث الوظيفة الواحدة يتعاون فيها العضوان، وإذا تصورنا العالم الخارجي لا يوجد فيه شيء جاء عبثا زائدا، إذ كل أجزائه في موضعها ودلالاتها ووظيفتها المتكاملة غير المتشابهة... فكذلك نتصور اللغة ومفرداتها... ومن هنا فلا وجود لمفردتين على الدلالة الواحدة "[158] ومبرر ذلك أنه لو عدّ الترادف من خصائص بنية اللسان العربي وماهيته، لكان من باب أولى توظيف

---

[155] سورة طه: الآية 01.

[156] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الثاني، ص 230.

[157] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 17.

[158] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الخطاب القرآني للفظ " اللغة " كمرادف " للسان " لكن اقتصر استخدام مصطلح اللسان دون اللغة، وإن تكراره في الآيات المغزى منه التوكيد وليس عيبا في اللغة، غير أن ذلك لا يعني التعسف في الحكم على أن الترادف ليس من خصائص البنية اللسانية، ولكن يستوجب فهما دقيقا لهذه الميزة اللغوية وجعلها في منأى من التصورات الشائعة ذلك أنه " من الشائع القول إنه ليس في العربية ترادفات، بمعنى أنه ليس في العربية كلمتان تدلان على معنى واحد تماما، والأمثلة على ذلك كثيرة: فالكلمات (بيت، منزل، مسكن، دار، مقر) تستعمل... للدلالة على معنى واحد، وغاب عن الأذهان أن ثمة فروقا بينهما، والحق أن هذه الكلمات متقاربة تتناول موجودا واحدا ولكنها تنظر إليه من زوايا متباينة... والنزل من نزل ينزل، هو مكان غير معيّن في الأصل ينزل فيه الإنسان أو الضيف ومنه المنزلة بمعنى المكانة، والمسكن من سكن أي (اطمأنّ) هو المكان الذي تسكن إليه النفس وتطمئن... أما المقر فهو المكان الذي يستقر فيه المرء أو تقر فيه عينه... كلمة(Maison) الفرنسية تتصرف في أصولها إلى معنى المقر دون غيره فهي مأخوذة من (Mansio) اللاتينية ومعناها المقر المشتقة بدورها من فعل (Manere) ومعناه يبقى، أو ظل، أو مكث "[159].

ج- النحو وطابع المثالية:

إن ظاهرة الإعراب في اللسان العربي لها أوثق صلة ببنيته وتحديدا الحروف والحركات التي تعد دعامة رئيسية في عملية الإعراب، وهذه الحركات تفلت من قبضة اللغات الأجنبية، وانفرد بها اللسان العربي نطقا وكتابة، ذلك أن " بدائية نشأة اللسان العربي، انعكست الخاصية المميزة للبنية الصوتية للعربية في الكتابة العربية وتجلت في أنها ليست مقطعية كما أنها ليست أبجدية تماما "[160] وهذا يفيد ضمنيا أن الحركة النحوية لازمت اللسان العربي منذ نشأته بمعنى أنها ترد إلى أصول البنية اللسانية، ولأنها أثارت دهشة عدت مشكلة فلسفية، ويكمن التوتر والقلق والدهشة بما أثارت من حيرة في محاولة

---

[159] جورج صدقني: كلام في كلام العرب: الإنسان العقل المترادفات، مجلة المعرفة، العـــدد 200، وزارة الثقافـــة والإرشاد القومي، سورية، 1978، ص 16.

[160] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 45.

الذهن حل سر الحركة كلغز فلسفي أكثر منه أدبي، فلئن اجتهد النحاة في ضبط القواعد الإعرابية بدقة وإحكام، إلا أن الحركة الإعرابية لا تزال تثير العديد من المخاوف لأهميتها وخطورتها في آن واحد، ذلك أن تغير الحركة الواحدة في نسق الكلمة يؤدي إلى تغير المعنى إن لم نقل اختلاله، مما يجعل الحركة في اللفظ قوام العلامة اللسانية من حيث اعتبارها علاقة قائمة بين الدال والمدلول، ومن هذا المنطلق تصبح الحركة النحوية بحثا ألسنيا يندرج ضمن مباحث علم اللسانيات، والتي من بين فروعها الأصوات، وعلى إثرها يكون منشأ علم المصطلحات للكلمة العربية الذي أهل النحو رغم اهتمامه بالمعنى، والسؤال الذي يترتب علينا إثارته في هذا المقام هل الضوابط الاصطلاحية تفلت من القواعد النحوية الإعرابية وبماذا نعلل ذلك؟

لكن المهم في بحثنا هذا محاولة التنقيب، على دلالة النحو في نسق الأطروحة الأرسوزية، وهي إذ تشيد بالدهشة التي تثيرها الحركة ولا تلازم السكون لأن ثباته يحدث استقرارا نوعيا في النفس بينما التغير المصاحب للحركة باعثا نحو القلق ومحركا للفضول العقلي، فالحركة والحال هذه دافعا لممارسة فعل التفلسف بخصائصه، غير أن الأرسوزي بنظرته الثاقبة والشمولية التي يميز بها تحليلاته استنطق فعل الحركة لدى الكائنات العاقلة وحتى ما كان دونها حيث يقول: " إن أول ما أثار انتباه الذهن العربي، واهتمامه الحركة لا الشيء المتحرك، مثل الذهن العربي بذلك كمثل الأحياء نفسها، فلما يظهر الخيال على الحائط متحركا يقف القط أمامه مدهوشا ولكن إذا ما ثبت الخيال انصرف القط إلى سبيله "[161].

لعل ما يستوحي من مقولة الأرسوزي أن الحركة ليست نابعة من اكتشاف عقلي ولا هي إبداعا أدبيا أو علميا فلم تنتظر الحركة النحاة لتكشف عن إثارتها، وإنما عبّرت عن ماهيتها بذاتها والتي استلهمتها من الطبيعة فكان وقعها شاملا لكل ما حوت عليه الطبيعة من الكائنات التي تحمل صفة الحياة من حيث الجنس كان قريبا أو بعيدا دون تخصيصه وتمييزه بفصل نوعي، لأن الحياة باعثة للحركة وما كان من الجمادات لا يصدق في هذا المجال لأنه محايثا لصفة السكون أي الركون فلا تدفع إلى الدهشة، فإذا

[161] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 328.

كان من الناحية المنطقية العلاقة بين الأحياء والجمادات تضاد، فإنها ترفع بذلك صفة التوحد في الخصائص والذي يبرز التميز بين الحركة والسكون، فالحركة تلازم الكينونة " كائن حي "، وفضلا عن ذلك إذا تناولناها في نوع معين من أفراد الجنس، أي الكائنات العاقلة، وكانت ماهية الإنسان قائمة في اللسان فإن الحركة التي يختص بها اللسان العربي وتحقق له التجلي من حيث تميزه عن غيره من الألسن الأعجمية، ومن مظاهر التميز النحوي في اللسان العربي، ما اختص به من بروز الشدة فقد: " خصّ الذهن العربي كلا من الفعل والاسم بعلامة مناسبة، خص الفعل البدائي بالشدة علامة تواصل الفعالية: بت... كما يخص هذا الذهن الاسم بالنبرة التي تعبّر عن حدث يخل بسكون الطبيعة "[162].

ولعل الشدة في اللسان العربي تفيد توكيد اللفظ للمعنى المرد وخروجه من حيّز الإمكان إلى الثبوت الفعلي من حيث تجلياته في محك التحقق في الواقع الموضوعي، فإذا تناولنا قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزاً (83))[163] فالملاحظ حلول الهمزة محل الهاء فأصل اللفظ " تهزّهم هزّا " ثم توكيد اللفظ بالشدة إيذانا بعمق المعنى وثبوته فعليا، فماهية الشدة في اللفظ لا تختلف عن قيمة الأكسجين في عملية التنفس فإذا كان هذا الأخير يمنح الحياة للكائن الحي فإن الشدة تمنح للفظ والمعنى الحيوية والفاعلية الباعثة لفعل الحركة وقد تقابل الشدة في اللغة الفرنسية بالحروف المتكررة في اللفظ الواحد على نحو قولنا، ومن علامات النحو ما يتعلق بالحركات الإعرابية وهي خاصية بيانية يتميز بها اللسان العربي عن الألسن الأعجمية، وهذه الحركات ليست صماء جوفاء إنما تحمل في طياتها دلالة صوتية ومرئية، فالفتحة تلازم الحدث الزمكاني الماضي " والضمة تفيد معناها هذا بحسب نط حدوثها من تدافع الصوت، وأما الماضي فبناؤه على الفتح تعبيرا عن ركونه، عن دخوله في عال الإمكان، والفتحة تفيد معناها هذا بحسب حدوثها من ركون اللسان عند حدوث الصوت "[164].

---

[162] المصدر نفسه، ص 329.

[163] سورة مريم: الآية 83.

[164] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 329.

من هذا المنطلق المفهومي يتبين أن الحركة اللفظية لا تنطوي على القاعدة النحوية بمعزل عن وقائع الحدث الكلامي، ونقصد الأبعاد الزمانية " الماضي، الحاضر، المستقبل " وبناءا عليها يحلل الأرسوزي، مقولة الإمكان في الفعل ويبرر بها القاعدة النحوية التي قوامها الحركة، ولا يقف الأرسوزي عند حدود الربط بين الحركة والواقع الموضوعي، بل يتجاوز ذلك إلى ربط واقعية الحركة الكلامية في اتصالها بالتعالي مع المثل الأعلى لكونه الصوت المنبثق منه مضمون الحركة في نسق الكلمة، وفي هذا السياق يوظف الأرسوزي الاسم والفعل فإذ كانت الجملة لدى النحاة تصنف إلى جملة اسمية وجملة فعلية، فإن مبرر ذلك ليس من زاوية العرف النحوي، ولكن يحتكم إلى مبدأ التجانس في العبارة التي تبتدئ بفعل وتلك التي تستهل بالاسم مما يفضي إلى التلازم الوظيفي بينهما ويتبين ذلك من حيث محايثة الفعل لروح الصوت المنبعث من الملأ الأعلى، وتحقيق الاسم لتجلياته في الممارسة الواقعية فلئن كان " علم النحو... في جوهره معياريا: يؤكد في ذاته قانون " ما يجب " فإنه يتضمن... إقرارا بأنه تقنين مغاير لـــ" ما هو كائن " بالفعل أو لما هو صائر بالقوة، فالنحو إذن وازع يردع طبيعة الأمور في فطرتها الخلقية "[165].

ولعل تطرق الأرسوزي للعلاقة الوظيفية بين الاسم والفعل مرده الجدل القائم حول الأسبقية في الظهور والذي ثار إشكالية ما إذا كان الفعل بما هو كاشفا عن محتوى الفعالية سابقا لوجوده عن الاسم الذي يكشف عن صورته المرئية، والرأي من وجهة نظر الأرسوزي لا إمكانية الفصل بحكم التداخل القائم بينها ولعل هذا ما يستوحى من عبرة الأرسوزي في قوله: " تساءل النحويون، أيهما أسبق في الظهور الفعل أم الاسم، هذه المناقشة قد طرحت على مستوى آخر بين مثل الثقافة السامية والجرمانية... نحن نعتقد بأن الحقيقة هي أنه ليس ثمة انفصام بين الواقع والمثل الأعلى فيسبق أحدهما الآخر... وذلك ما يدعو إلى القول إن الفعل والاسم هما حالتان للمعنى المنبثق من الملأ الأعلى (الحدس) والصورة الصوتية التي يتمثل بها المعنى هي المصدر... يزيل ثنائية التقسيم بين الفعل والاسم في الإعراب المعبّر عن وظيفة الكلمة في الجملة "[166].

---

[165] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 93.

[166] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 330.

ومن وجهة نظرنا التوغل في هذه المسألة النحوية يتطلب دراسة موضوعية لتاريخية القاعدة النحوية، بمعنى مسار النحو عبر العصور وليس الجدل حول أيهما أسبق الاسم أم الفعل؟ ذلك أن هذا الطرح الإشكالي تجاوزته الدراسات الألسنية وإن كانت طرقت ضمن مباحثها طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول أهي ضرورية أم اعتباطية في نسق العلامة اللسانية، غير أن الأمر إذ ا تعلق بالعلامة النحوية يختلف تماما " فالنحو في تاريخ العربية وإن كان قائما على محاولة تنظيم اللغة بعقلنة أبنيتها الداخلية فإنه لم يكن يرتسم غائية الكشف العلماني لأسرار الظاهرة اللغوية بقدر ما كان امتثالا لاقتضاءات خارجية عن اللغة دعت إلى التحكم في نزوعها الطبيعي نحو التغير والتبدل، لذلك قام النحو... كابحا لجموح التفاعل بين المؤسسة اللغوية وناموس الزمن الطبيعي "[167].

ومعنى ذلك أن الحدث اللساني مقترن بصوت الطبيعة ولعل القانون الطبيعي هو المحدد للقاعدة النحوية بناءا على المخارج الصوتية للفتحة، الضمة والسكون، فقد تحاكي الفتحة صورة الطبيعة متجلية في النهار فيما يحاكي الركون في السكون صورة الليل في سكناته مصداقا لقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (67))[168].

وفق هذه المعطيات المعرفية يتضح أن النحو كخاصية لسانية بنائية تؤسس العلاقة بين النحو واللغة في اللسان العربي، فمن حيث الطابع النظري يلازم النحو الصورة المثالية المعيارية لما يجب أن يكون من خلال النواميس النحوية فيما تكشف اللغة عما هو كائن بالفعل، وإذا كان اللسان هو اللغة ذاتها، فهذا يفيد أنه سايرا للكينونة والفعالية، كحقيقة ماثلة في الواقع الموضوعي " فنسبة ما بين النحو واللغة هي نسبة ما بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع في شجرة الفلسفة، النحو قائم على " ما يجب أن يكون " بينما اللغة هي شيء صائر على ما هو كائن "[169] وإذا كانت اللغة ظاهرة موضوعها الحدث الكلامي فإن الظاهرة اللسانية تهت بمسائل الموضوع اللغوي من حيث التبدل الذي من

---

[167] عمار ساسي: المرجع السابق، ص 93.

[168] سورة يونس: الآية 67.

[169] عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، ص 94.

شأنه أن يحدث تغيرا جذريا في المعنى وإن خاصية اللاثبات في الظاهرة اللسانية هي الباعثة فلمبدأ الإمكان والاستحالة، فلدينا في الصيغ الصرفية الممنوع من الصرف، وهو يؤول إلى مزايا الحركة ودلالاتها النحوية، وواحدة منها تنطوي على نزوع الكلمة النسقية نحو المعنى الذي يحمل من الدلالة ما يبرر الطبيعة المجردة لماهية الأصوات المقتبسة من الطبيعة وهذه الهوية تجعلها حاملة لصفة الثبات، ولا نفهم من ذلك خلع سمة التطور عنها، لأنه من الناحية الفلسفية لابد من التمييز بين التغير في الثبات والتغير في الحركة، فهذا الأخير يفيد خضوع الحدث الكلامي للمواضعة ويكون مدعاة للتبدل عبر العصور من مجتمع لآخر فيما يحافظ الأول على وحدته واستمرارها عبر الزمان والمكان بمعنى أن جوهر الصوت ثابت في الوقت الذي يكون خاضعا للزمكانية، فإذا ما اعتبرنا الحالات الانفعالية أصواتا منبثقة من النفس كطبيعة بشرية وكان مدارها اللذة والألم، فإن الأنين يلازم دائما وأبدا محور الألم مهما كانت درجاته أو مستوياته، وهذا هو المقصود من الثبات الذي يتوغل داخل الاستمرارية، ويفيد ضمنيا أن الصوت المنبعث من الحدث اللساني يتميز بخاصية الديمومة التي ترفع عنه الانقطاع بين وحداته أو فنائها بالتغير عبر الأجيال، وتبعث فيه من الحيوية والحياة ما يضفي عليه سمة الخلود.

ولعل ذلك من المزايا التي تميز اللسان العربي عن الألسن الأعجمية ومثالها اللغة الفرنسية يقول الأرسوزي في هذا المحتوى: " لدى إقامة المقارنة بين اللغة العربية واللغة الفرنسية يظهر اختلاف آخر بينهما، ألا وهو ثبات الأولى وتحول الثانية تحولا دائما، إن اللغة العربية تتمتع بالخلود بمعنى أنه تبقى الحروف في الكلمات والكلمات في بناء الجملة، محتفظة بالشكل الذي اختاره لها الذهن العربي فاستقر عليه، غير أن اللغة الفرنسية تتحول كلماتها وقواعدها من جيل إلى آخر... مما يلجئ الخلف إلى الاستعانة بالترجمة للاستفادة من تراث السلف "[170] إن خاصية الثبات في النزعة المثالية للسان العربي تؤول إلى ما يتمتع به من بيان مرئي وصوتي في تجانس أي توحد الاقتباس الصوتي بالدلالة في نسق العلامة اللسانية ومن هذا المنطلق " فإن ثبات الكلمة العربية يرجع إلى كمالها بانسجام

[170] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 345

الصوت والمعنى فيها "[171] وتصبح المثالية والحال هذه نزوعا طبيعيا نحو الكمال، فاللسان العربي في منشئه بوحداته المتراصة لا يشوبه أدنى التباس أو غموض أو إبهام ولا نقصان لأنه ينشد التعالي في صيغه المشتقة كصيغ التفضيل فضلا عن كونه محققا لتجلي آيات الله في الكون التي تحمل في ثناياها بذور المثالية مصداقا لقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ (27))[172](*) وبالقياس يكون اللسان العربي وفق نزعته المثالية يتوجه بالأساس نحو المعنى في الوقت الذي يستمد هذا الأخير نشأته من الطبيعة كصورة بيانية حسية ومرئية، وهي من وجهة نظر الأرسوزي مظهرا من مظاهر التميز بين اللسان العربي وغيره، ومن وجهة أخرى يحدد الأرسوزي مظهر التميز في أصل الوجود أي منشأ اللسان العربي في مقابلته مع منشأ الألسن الأعجمية حيث يقول: " لدى إقامة المقارنة بين اللغة العربية وبين لغة أخرى كالفرنسية مثلا، يتبين من جذور لكلمات الفرنسية في التاريخ وجذور الكلمات العربية في ما قبل التاريخ، في الطبيعة، ونحن نعني بذلك أن كلا من الكلمات الفرنسية قد حصلت في ظرف تاريخي معين، من تحوير إحدى كلمات اللغة اللاتينية، ومن هنا أيضا أتى اعتبار الفرنسية لغة مشتقة لا أصيلة "[173] إن محتوى هذه العبارة يتعارض مع الحكم الذي يجعل اللغة العربية ضربة جذورها في التاريخ لكن أليست الطبيعة بمثابة الأرضية التي رسم الإنسان عليها التاريخ فكانت الموضوع الذي احتضن لتراث التاريخي ومختلف الأطر الثقافية؟

ومهما يكن فإن نزوع اللسان العربي نحو المعنى لا يعني انفصاله عن التجربة الإنسانية، ذلك أن أصالة المعنى تكون بالتجاوب بين الواقعية والمثالية والنتيجة التي يتوصل إليها الأرسوزي: "... أن معاني الكلمات العربية تمثل تجربة الحياة... فما للذهن إلا أن يستحضرها حتى ينبعث ن النفس المعنى الذي أنشأها، وهكذا تلتقي الأحفاد مع الأجداد في تجربة الحياة الأصيلة، بل هكذا ينشئ النوابغ صرح الثقافة من الحدس

---

[171] المصدر نفسه، ص 347.

[172] سورة الروم: الآية 27.

[*] الآية استشهد بها زكي الأرسوزي في المصدر السابق، ص 347.

[173] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 345.

المشترك في الحقيقة "[174] إن هذا التواصل اللساني يبرر أصالته من جهة ويضفي عليه طابع الوثوقية كمعيار للصدق من حيث تمخضه من التجربة الروحية التي ارتقت من وقائع الحياة الماضية والحاضرة إلى التطلع نحو آفاق مستقبلية ولإبراز هذه العلاقة الوظيفية اختار الأرسوزي تجربة المحب لمحبوبه، حيث يقول: " وإنما شخصية المحبوب صورة روح من يحب صورة مجسدة، إلا أن الغرض يرمز إلى نزعته رمزا، فإذا ا قصر شخص عن مثله الأعلى (نموذجه) لجأ المحب إلى الخيال كيما ينشئ صورة مثلى يعوّض بها عما كان من تقصير في الواقع... إن الحب حدس ندرك به المستقبل جملة، إدراكا تبعث به إمكانيات الحياة أمنيّة ورجاء "[175] إن هذه الرمزية لا تفيد الإفراط في التجريد، إنما يوحي بنوع من المحاكاة كما هو كائن وشغف لنفس نحو ما يجب أن يكون: " ويبدو الحب إما كسيل يتجه نحو الواقع وإما كصبوة تتجه نحو المثل الأعلى، فهو ينزع في الحالة الأولى إلى صبوة جذورها في الجسد، ويصبو في الحالة الثانية حيث يستقر الملأ الأعلى... "[176].

إن اصطفاء الأرسوزي لهذه التجربة من بين تجارب متعددة يمر بها الإنسان، مرده الطابع الشمولي من جهة ذلك أنه تجربة تحياها كل ذات التي تستلهم أبعادها الروحية حدسيا من النفس، وإذا كانت لفظة حب نسيج مركب من حرفين فإن تدفق هذه اللفظة في الواقع ومدادها فيما تتجه إليه في عال الإمكان يفيض عن نسيجها لتصبح بالمعنى تجربة تحياها النفس في ديمومة: تتدفق فيها المشاعر تدفقا روحيا، يتعدى الغرائز التي تعد صفة مشتركة بين الإنسان والحيوان، ومن هذا المنطلق يبرر الأرسوزي النزعة المثالية ومن خلال تحليله يتبين أن تمسك اللغات الأخرى بالمظهر الوجودي للسان الأعجمي وبنيته المادية، إنما يكشف عن حيادها لكل ما هو مثالي حيث يفسر الأرسوزي ذلك ضمن مقولته "... تحوّل لشعوب الحديثة عن المثالية إلى الوجودية؟ ألا تدعو لغات هذه الشعوب، بتحولها الدائم إلى نزعة انطلاق الغرائز والميول لسجيّتها مستقلة عن

---

[174] المصدر نفسه، ص 344.

[175] المصدر نفسه، ص 342.

[176] المصدر السابق، ص ص 342-343.

مراقبة مثل أعلى يتعداها...ولكن إذا كانت الغرائز تعيّن للحيوان حدود نظام حياته، فإن الميول عند الإنسان، قد تنطلق متخطية حدود ما يقتضيه نظم حياته "[177].

من هذا المنطلق يتضح أن جعل اللسان العربي موسوما بطابع المثالية، محاولة لإسقاط الاعتبارات الذاتية – كالهواء والانفعالات – من خصائص بنيته وجعله موسوما بالموضوعية التي بناءا عليها يتأسس نسق العلامة اللسانية، وذلك حتى لا يكون عرضه للتشويه من جهة أو للسفسطة أو استخدام المعنى الأصيل لأغراض نفعية ومصالح شخصية ومن جهة أخرى يكون المتحكم في هذه العلامة اللسانية فاعلية الذات كقدرة واعية متحكمة ومتسمة بقدرة بناء التجانس بين اللفظ والمعنى في وحدة متكاملة، وهذا ما افتقده اللسان الأعجمي، بحيث لا توجد علاقة ضرورية بين سلسلة الأصوات والمدلول أي المفهوم، ما يشير إلى اعتباطية العلامة اللسانية فإن سلسلة الأحرف " Pen, Stylo " ليست لازمة لمفهوم السيالة كوظيفة تستخدم في عملية الكتابة.

في حين يتميز اللسان العربي عموما والفكروية الأرسوزية خصوصا على إمكانية احتكام للغة العربية إلى القاعدة وهو في ذلك يتعارض مع وجهة نظر الألسنيين في القول باعتباطية العلامة اللسانية، فالبنية اللسانية متطابقة مع المعنى، ولعل المقصود بالقاعدة "... إخضاع الجزئيات لقانون ثابت، سواء كان بمقدورنا استقصاؤها أم لا، ومن هنا تأتي أهمية التجربة اللغوية عند الأرسوزي لقد تجاوز الأقدمين والمحدثين وقال بإمكانية العثور على " القاعدة " تتحكم بتغيرات اللغة، إلا أن علينا أن نفهم أن هذه القاعدة تعني إمكانية التحقق التجريبي... ذلك أن الأرسوزي ينبّهنا إلى أن الزمن لا ينطبق على اللغة العربية فهي مطلقة وخالدة ومثالية "[178].

من هذا المنطلق يتبين أن الحدث الكلامي أو اللساني هو المتحكم في البنية ونسقها ولا يمكن خضوعها للقاعدة العلمية بحكم أن النزعة المثالية تفلت من قبضة العلم ولا تتوافق مع خصائصه الوضعية، وإن تعذر دراسة البنية اللسانية دراسة علمية يبرر موقف الأرسوزي في رد أصل منشئها إلى الطبيعة، لا إلى الجذور التاريخية ما يخلع

---

[177] المصدر نفسه، ص 349.

[178] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، ص 133.

عنها الزمكانية، ويرفع عنها سمة المواضعة التي قد تجعل اللسان العربي خاضعا لسلطة الاعتبارات الذاتية التي تكون محل خلاف وتنازع وترتقي به إلى الموضوعية والتي تستوحي من الطابع المثالي للكلمة العربية ضمن نسق البنية اللسانية، غير أن صاحب المقالة يستطرد بقوله " ويبدو بوضوح أن ثمة تناقضا في تحليلنا لتجربة اللغة عند الأرسوزي، فتارة نقول بأن اللغة مثلية ومطلقة،، وتارة نلمح إلى ضرورة التركيز على فكرة " القاعدة " عند الأرسوزي، ونتهرب من هذا الإحراج فنقول بأن الأرسوزي يتحدث عن قاعدة توصّل إليها عن طريق الحدس والواقع فإن الأرسوزي كان يعيش اللغة كتجربة وجدانية تشبه إلى حد كبير الاختيار الروحي عند المتصوفة... إن الأرسوزي كان مؤمنا بنوع من وحدة الوجود تفسر لنا هذا التناقض، وتتيح له التأكيد على عدم الانفصال بين الواقع والمثل الأعلى "[179]. لكن الملفت للانتباه في هذه العبارة إقران النزعة المثالية بالتجربة الوجدانية، ونحن نعلم أن هذه الأخيرة تجربة معاناة حقيقية منبثقة من الواقع من حيث هو طبيعة هيجانية فهل يصح معرفيا توحيد الوقائع المتغيرة بالمثالية المطلقة الثابتة؟

[179] المرجع السابق، ص 134.

رابعا: منهج البنية:

بناءا على محتوى القاعدة التربوية التي فادها أن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهاج، واستنادا إلى المسلمة الأرسوزية في جعل النفس القوة الحيوية مصدر انبثاق الأصوات في اللسان العربي، وإذا كانت النفس من طبيعة معنوية مجردة لا تقبل الملاحظة الحسية، فإن فحصها بإخضاعها لخطوات المنهج التجريبي أو الاستقراء الإجرائي أمرا متعذرا، لأن اصطناعها مخبريا يفقدها ماهيتها، وفق هذه المعطيات عدت النفس ظاهرة إنسانية تستنطق ذاتها من ذاتها، أقصد أنها لا تقبل وسائط لتجليها وإيضاحها، وهذا يفيد ضمنيا أن المنهج التربوي للكشف عما يختلج في أغوار النفس وتحليل ا يصب في بؤرتها لا يتأتى إلا بالمنهج الحدسي، الذي يستخدم في الكشف والفهم وليس أداة برهانية بمعنى أنه ليس منهجا استدلاليا، والإشكالية التي يتعين علينا إثارتها في طرح تساؤل ما مكانة المنهج الحدسي في التجربة الرحمانية الأرسوزية، وما هي انعكاسات هذا المنهج على اللسان والإنسان والأمة بما هي ظاهرة اجتماعية وإطار تربوي وثقافي وحضاري؟

أ- المظهر الحدساني في اللسان العربي:

إذا كان الحدس طريقا مباشرا للكشف عن مختلف الموضوعات العرفية، واعتبره هنري برغسون " معطى من معطيات الشعور " فإن الفكروية الأرسوزية اتخذته منهجا في التجربة الرحمانية، يقول الأرسوزي في هذا الصدد: " لقد جهّز الفرد بالأذن واللسان، عضوي السمع والتصويت متلازمين، ولما كان الصوت من بوادر الحدس Exp ressions (Expressions d'émotions) ومعادلا... فقد آثرته لنفس على هذه الحركة، لما في ذلك من اقتصاد في الجهد وسهولة في الحفظ "[180].

نفهم من هذا أن الصوت محتوى في الحدس النفسي، مما يجعل طبيعة العلاقة القائمة بينهما احتواء وتضمّن، لكن هذه الوحدوية بين الأصل والمنهج و بين مصدر البنية اللسانية وتجليتها ليست اعتباطية، إنما قصد منها الأرسوزي محاولة التوحيد بين اللسان

[180] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 133.

والفكر، ذلك أن الصورة البينية السمعية والصورة البيانية الصوتية تتداخل وظيفيا في تكوين ماهية الإنسان، أي أنها تتجاوز الوظيفة العضوية الفزيولوجية إلى الوظيفة الذهنية من خلال توحد الصورتين في بؤرة الفكر، ما يجعل منطوق اللفظ يحمل دلالة من حيث المعنى الذي يضفيه الذهن على الألفاظ المنطوقة والتي تستمد ماهيتها من الكلام، بما هو عبارة عن دبدبات صوتية مفهومها قائما في الذهن وماصدقها يبرز بالتجلي من النفس بالاقتباس، وإن الجهاز المسؤول عن تحليل وفهم المدلول الذهني هو الدماغ " كأني بالدماغ والبدن الذي يستكمل به هذا الدماغ شروط وجوده، أرض تنبت فيها الأفكار فتتحقق "[181] وفعل التحقق ينبثق من النفس الناطقة، كما اصطلح عليها أرسطو، هذه النفس تستلهم المعاني القائمة في نطاق التصورات الذهنية بالحدس الشعوري، أو الحدس النفسي، وإذا كانت أهم خاصية تلازم لشعور هي الوعي القصدي الإرادي، فهذا يفيد أن المنهج الحدسي لمعتد في الكشف عن مدلول الأصوات اللسانية منهج عقلاني تتبلور في ثناياه نسقية الوظيفة اللسانية والوظيفة الفكرية، مبررها خاصية البيان في اللسان العربي كماهية إنسانية.

وعن هذا التكامل المنهجي الحدساني يقول الأرسوزي: " إنه إلى تكوين الكلمة العربية هذا يرجع الطابع البدعي للرابطة الاشتقاقية في لساننا، فإذا كان المعنى يؤلف بين الصورة الصوتية والخيال المرئي في الكلمة، فإن الحدس المنطوي، في المصدر هو أيضا قوام الرابطة بين المفاهيم العقلية، والمدلولات الحسية في أسرة الكلمة "[182] يتبين من هذا القول أن مكانة الحدس في بنية اللسان العربي ماثلة في وظيفة تحقيق التواصل بين عال الأعيان وعالم الأذهان، حيث " يبدو التوافق في الأمثلة لمتقدة بين المعقول والمحسوس دقيقا والانسجام في معانيها شاملا رغم أن هذه الكلمات قد أبدعت في عصور متفاوتة وفي أقاليم مختلفة "[183] ويقصد من ذلك حتمية العلامة اللسانية كبنية وظيفية قوامها الضرورة القائمة بين الصورة الذهنية والصورة المرئية وإذ كانت هذه الأخيرة تعكس الواقع الموضوعي فإن ما يقابلها في بؤرة الفكر يشكل الحدس وهذا ما يستوحى من عبارة

[181] المصدر السابق، ص 134.

[182] المصدر نفسه، ص 52.

[183] المصدر نفسه، ص 138.

الأرسوزي " الصورة الذهنية أو الحدس "[184]. الذي يتفاعل ع الصور الحسية بما هي عامل إيضاحه وبروزه ومن بين الأمثلة التي ساقها الأرسوزي لتبرير هذه النسقية ما تشير إليه دلالة النبوة حيث يؤكد ضمن مقولته: " ولما كانت الصورة الصوتية البدائية بيانية، ونشأتها إنسانية فإن الحدس يتفرع إلى المعاني الأصيلة الآتية: " النبوة والنبي " وصورته الحسية: الطريق الواضح والمكان المرتفع... استعار الذهن العربي بعض الصور الحسية التي تزيد من إيضاح حدسه فتعيّن اتجاهاته الأساسية "[185].

والمقصود بالاتجاه موقع اللفظ في سياق الغرض الذي وظف لأجله، فلئن كان الاستبطان منهج معتمد في علم النفس، فيحقق للنفس تجلياتها بذاتها دون تدخل وسائط فتكشف عن أصواتها ومعاناتها مباشرة فإن الحدس لا يختلف عن ذلك من حيث ما يؤديه من دلالات كشفية في محتوى الحدث اللساني بمعنى ما تشير إليه الوقائع الكلامية التي من صلبها يستلهم اللسان العربي حركيته " وبيان الواقعية الجوهرية وواقعية الأرسوزي عناصر مشتركة... إلا أن الحدس الفلسفي المحوري عند الأرسوزي ليس حدس الجوهر بقدر ما هو حدس الحياة، ولذلك جاءت واقعيته في تفسير نشوء اللغة واقعية حيوية اللسان العربي بياني حيوي، تلك هي خاصيته الكيانية وهذه الخاصة هي ما يهمنا أولا من أفكار الأرسوزي حول اللسان ودلالاته الفلسفية "[186].

ولعل البعد الفلسفي ينطوي على أنطولوجية الظاهرة اللسانية من حيث موجدها في إطار الواقع الموضوعي ثم محاولة تجريدها من لواحقها المادية لتغدو تصورات قائمة في البلورة الفكرية، ويعتبر الأرسوزي الطريقة الحدسية قوام البنية اللسانية لأنها بمثابة المخطط الراسم لحدود الكلمة في سياق الغاية التي تنشدها فتشكل نسيجا موحدا في تلاحم الدال مع المدلول، ويوضح ذلك الأرسوزي في قوله: " وأما الحدس كمصمم، فنكشف عنه بالمثال الآتي: كلمة " وجد " تنطوي على حدس في تلازم النزعة مع غرضها " وجد " ضالته: أدركها بعد أن بحث عنها، وكلمة " وجد " تشير بمصدريها الوجود والوجدان

---

[184] المصدر السابق، ص 104.

[185] المصدر نفسه، ص 137.

[186] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 149.

إلا أن الوجود هو النزعة متبلورة في صورة، وأن الوجدان هو النزعة منكشفة لذاتها معرفة "[187] فإذا كان الصوت مقتبس من الطبيعة الوجدانية أو النفس فإن التعرف عليه باطني فهو بذلك يقبل الفهم ولا يتطلب برهنة حتى يحافظ على هوية الكلام كطبيعة مجردة تستنطق ذاتها من ذاتها مبشرة، إن هذه العلية الحدسية الوجدانية منبثقة من الأصوات الحسية ذلك أنه " بالصورة الحسية إذن يتضح الذهن وباشتقاقه هذه الصور المقتبسة عن الطبيعة يتوضح، وإذا ما استجمت هذه التجليات الحسية والمفهومات التي تجملها في وحدة إدراك انكشفت في الوجدان الحدس "[188].

نلتمس من هذا المحتوى المعرفي تداخلا بين خصائص البنية ومنهجها ذلك أن المحاكاة الطبيعية تقودنا إلى المنهج البياني من خلال فعل الاشتقاق الذي يوسع من دائرة الدلالات اللفظية فتتوضح كشفيا بالحدس الوجداني وكلمة وجدان مشتقة، في العربية من الجذر وجد الذي معناه علم، لأن الشيء الموجود هو شيء معلوم نستطيع تحديد زمانه ومكانه "... لذا حدد الوجدان بوعي باطني لكل ما يمر في الداخل من حالات وأفعال، وهو تصعيد اللاوعي من المجهول إلى المعلوم، هذا الوجدان لا يحصل إلا في إطار مجتمعي... هو حوار بين ذات فاعلة وذات مفعولة... لذا كان الوجدان يقتضي واحدا ووجودا، لموجود قد يقع في العالم الخارجي... وقد يقع في العالم الداخلي... الوجدان مزدوج لكيان ثنائي، يحتوي دائما على ذات تدل إلى موضوع، على آخر يشاركه في وجوده "[189].

ولعل هذه العملية تحمل من مزايا الدقة والضبط في تحديد المفاهيم بحسب الأصوات المنبعثة من الظواهر وحتى من الكائنات الحية ضمن أجناس وأنواع تتدرج في نطاقها وتكمن وظيفة الحدس في إبراز التباين والتمايز بين الأصوات ويبرز دلالاتها الفهوماتية، ومن الأمثلة الشارحة التي يسوقها الأرسوزي لإيضاح الفرق بين الحصان والفرس رغم اندراجهما ضمن نوع واحد من جنس الحيوان لكن دلالة " فرس من " فر "

---

[187] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 52.

[188] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[189] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1978، ص 66.

بمعنى طار: أي سريع العدو " حصان " من حصن وتحصين، فكأن صاحبه يتحصن به من الأعداء "[190].

إن هذه المفاهيم مستوحاة من الأصوات الصادرة من الفرس والحسان بالاقتباس الطبيعي، وهذا يفيد ضمني أن بنية اللسان العربي فطرية طبيعية ولا تخضع للمواضعة، ما يضفي عليها سمة الموضوعية ويكسبها الوثوقية من حيث معيار الصدق أو مبدأ التحقق من خلال مبدأ المحاكاة أو الاقتباس الذي يتخذ من الطبيعة موضوعها ومن الحدس منهجا ومن البيان المرئي والصور الحسية آليات أداتية متجهة نحو الغايات التي ينشدها " ولقد عبّر الذهن عن حدسه في الطبيعة الآخذة بالضمور والجفاف، بالصورة الأولى إذ قال " النّسيس " و" النّسيسة ": الطبيعة وبقية الروح في الجسد... " النّسيس " غاية الجهد، " النّسي ": المخالط، أما المشتقات التي تعبّر عن الصور الحسية فهي: " نّس " الخبز: يبس "[191].

يتبين من هذا المنطلق أن المنهج الحدسي يستمد خصائصه من خصائص البنية اللسانية، أقصد البيان الصوتي والبيان المرئي والصور الحسية، لكن من المفيد بالذكر أن هذا المنهج الحدساني ليس وسوما بالطابع النظري المجرد الخالص إنما يتجلى من حيث انعكاساته في التجربة الرحمانية، فكيف يمكن للحدس الوجداني التوغل في صلب التجربة الرحمانية وما مدى تأثير هذا التفاعل الوظيفي على محتوى البنية اللسانية وتجلياتها؟

ب- التجربة الرحمانية:

إن حديثنا في هذا المقام يخص بالأساس تجربة حدسية قوامها الشعور أو الوجدان فمن حيث اعتبار " التجربة الرحمانية تجربة وجدانية، أي وجودية ومعرفية في الوقت نفسه، في الوجدان تتكشف النزعة لذاتها كمعرفة لأنها لا تفتقد خارجا عنها غرضها، فالوجد هو من جهة وجود، ومن جهة أخرى وجدان "[192].

---

[190] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 143.

[191] المصدر نفسه، ص ص 138-139.

[192] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 158.

التجربة التي تساهم في تكوين اللسان العربي وتعمل على نموه، فهو بمثابة الجنين في رحم الأم، يمر عبر مرحل ليحقق تجليات شخصيته، والأمر ذاته إذا ما تعلق باللسان الذي ينبثق في منشئه من النفس ويبرز في العروبة رمز اللسان العربي، ومنبع أصالته، ذلك أنه " لما كان نمو اللسان يحصل من اشتقاق الكلمات بتجاوب الحدس مع الصور الحسية، اشتقاقا تبدو فيه أولا: نزعة المعنى الموجهة (قوام أسرة الكلمة، والتفكير العضوي " Pensée organique ") وثانيا: الصورة الحدسية المحققة لتجليات هذا المعنى (التفكير بالتداعي والصور الشعرية)... فالشعور إذا ينبثق من النفس كما ينبت الشعر من الجلد "[193].

فلئن كان موضوع الدراسة اللسان العربي ومصدر انبثاق أصواته النفس وكان منهج الدراسة الحدس الوجداني، فإن العلامة اللسانية متوحدة موضوعا ومنهجا، وانطلاقا من هذا المعطى اللساني تبين أن الصوت والصورة، أي البيان الصوتي والبيان المرئي، وإن تحددا في الوضعية العضوية (مخارج الحروف) التي يعد الفم الجهاز المسؤول عنها، إلا أن استجلاء معناها في مصب مجراها ماثلا في النفس مما يفيد أن القالب البياني يرتد في النهاية إلى النفس وطبقا له تكون سلسلة الأصوات عضوية من حيث الوسيلة ونفسية وجدانية من حيث الغاية ذلك أن " الوجدان هو اندفاع إلى إطالة على نزوع نحو هو استشراف أمر من الأمور، هو معنى والمعنى دلالة إلى شيء، الدلالة إذن واجب وجود للوجدان وإلا انتفت عنه وجدانيته ذاتها فحواه أن في الوجدان آخر يشاركه دائما وجوده وإلا ما توَجْدَنَ "[194].

وهذه الوجدانية تجعل من المنهج الحدسي غاية مطلقة في ذاته يستبعد أن يكون مجرد أداة قد تنتهي فعاليتها بانتهاء وظيفتها أو مجال استعمالها، يتضح من هذا المحتوى المعرفي أن فعالية المنهج الحدسي في التجربة الرحمانية تحتك إلى خاصية الديمومة التي تجعله في استمرار مع الحياة في إطار الوجود " فالمعرفة الرحمانية وحدة حياتية متفاوتة المدى من حيث العلم والعمل، وهي تلزم صاحبها على التحقق مثلما تلزم الأم بجنينها وما

---

[193] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 149.

[194] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ص 66.

العمل في المعرفة الرحمانية إلا صورة العلم المتحققة: هذه الصورة التي بالنية تحدد شكلها والهمة تحدد مداها والتي هي من معرفتها كالبوادر (Expressions) من شعورها (Emotions) إذ أن وحدتها الحياتية بتجاوبهما... فالمعرفة الرحمانية تحقق كلا من تجلياتها في علمها وعملها بالاختيار وباصطفاء الحالات المختارة "[195].

إن هذه العملية الانتقائية ملازمة لخصائص الشعور، وهذه التجربة الشعورية تضفي على المعرفة الرحمانية دلالة وجودية تجعل من " الحياة هي الوجود الذي يخلق ذاته باستمرار إنها في الطبيعة وفي الإنسان مبدأ واحد، البشر أبناؤها واللسان الذي يتفاهمون به هو لسانها الذي يكشف عن ماهيتها وبنيانها "[196] ذلك أن التجربة الرحمانية متوحدة في أبعاد ثلاث الوجود، العلم، العمل فهي بذلك تتناول مباحث فلسفية الأنطولوجية منها والابستيمولوجية والأكسيولوجية وهذه الأخيرة تتناول بالأساس علم الجمال، وإذا ما أسقطنا هذه الاعتبارات على الظاهرة اللسانية، نجد أن البنية الصوتية تجربة حية وحيوية تحاول الأنا استنطاقها بعد إدراكها شعوريا في الواقع العيني المحسوس لتبرز بالتجلي في المظهر السلوكي العملي، أين تتموقع وجودية الدلالات اللفظية وتخرج من قوقعة الانطواء الذاتي، لتغدو تجربة تحياها الأمة ومنها تنبعث عبقريتها كمظهر إبداعي " فإذا توجهت النفس نحو تجلياتها وتلقتها بالحواس صارت هذه التجليات بالنسبة إليها عالما، وإذا هي تفتحت نحو صميمها فأدركت المعنى أصبحت ملأ أعلى والعالم والملأ الأعلى هما (قطبا الوجود)... وما مثل هذه المعرفة الرحمانية والفنية إلا كمثل الأم التي أدركت طفلها بحواسها وأجابت على هذا الإدراك ببذور المشاعر لتي تنطوي عليها نفس ولدها وإذا كان البدن يقتات بالإدامة (الغذاء) فينمو بها... فالنفس أيضا تقتات بالحقيقة التي تجلى بها لها المعنى "[197].

وفضلا عن ذلك نلاحظ ربط المعرفة الرحمانية بالنية ما يجعلها معرفة قبلية " Apriori " سابقة في وجودها وجدانيا عن وجودها في محك الواقع العملي، وهذا يفيد أنها

---

[195] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص ص 121-122.

[196] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 149.

[197] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 132.

معرفة عقلية تؤسس بناءا عليها نسق العلامة اللسانية فهي من جهة بنية معرفية فكرية وجدانية ومن جهة أخرى فهي بنية عملية أداتية مستلهمة من الطبيعة وهذا التوحد والانسجام يبرر التلازم الوظيفي بين الفكر واللسان بما هو ظاهرة لغوية، وتحقق التجانس بين المعرفة الوجدانية والمعرفة الكونية، باعتبارها مصدر انبثاق الأصوات، ولعل هذا ما يستوحي من الفكروية الأرسوزية حول بنية المنهج الحدسي ودلالته في التجربة الرحمانية حيث يقول: " لئن كانت المعرفة الرحمانية مطلقا تأثيرها في سلوكنا، فالمعرفة الكونية تتحقق أيضا بواسطة بنيان بدننا المجهز بمنظومات مدادية (Systèmes de rythmes) متفاوتة التفرع ذات بنيان رحماني (Sympathique) أصيل فبذلك يكمل الشبه بين " ذكاء " وبين صورته الحسية " ذّكَاء " التي تزيد في إمكانيتنا العملية "[198] مما يجعل بنيوية العلامة اللسانية متجلية في الوجود وانطباعها منعكسا في الوجود عن طريق النفي، وتكون سلسلة الأصوات المقتبسة من الطبيعة محققة للتواصل مع البدن كمظهر فيزيولوجي يبرز صورتها المنبثقة من الطبيعة السيكولوجية ما يسمح لها أن تكتسي مدلولا مفهوماتي تتيح لها مجال التحقق عمليا فتصبح أداتية.

ج- علاقة التجربة الرحمانية بالمنهج الحدسي:

إن هذه العملية ببعدها المعرفي تتأسس منهجيا بتجربة حدسية بيانية، وهذا البيان متأصلا في جذور التجربة الرحمانية بما هي تجربة تحياها الأمة فلئن كانت " فكرة الحياة تشكل محور أولي في فكر الأرسوزي البعثي، ومن هذه الفكرة ننطلق لكي نكتشف أساس التجربة الرحمانية، فالحياة إبداع مستمر وانبعاث متواصل "[199] ومن الحياة الأمة تستمد أصالتها وعبقريتها الماثلة في اللسان العربي الذي يحقق لها وحدة الهوية مصدر وغاية وهذا يكشف في حقيقة الأمر عن الطابع الشمولي للمنهج وللتجربة الرحمانية " والكلمة تشير باشتقاقها من " الرحم " إلى البنيان المشترك معنى وسطا بين التعالي (Rranscendance) والتداخل (Immanence) فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه، فهما في الوقت ذاته متصلان داخليا ومنفصلان من حيث

---

[198] المصدر نفسه، ص 110.

[199] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 153.

الظهور، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ومنهج في الدراسة من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس "[200].

ولعل ما يشير إليه الأرسوزي ليس الحواس كواسطة وإنما من حيث تلازمها مع الحدس الحسي الذي يستقطب في محتواه مختلف الموضوعات المعرفية المادية منها والمعنوية أي الوجدانية، ذلك أنّ "... الوجدان الحسي أقرب إلى الحدس ةأشد تأثيرا بالإجمالية من الاستنتاج... نظرته الإجمالية سرعان ما يصاحبها شعور بالطمأنينة... يستخدم في التفكير صنيعا شخصية... يلتجئ إلى الإشارات تذهب بديلا عن البرهان في تعزيز الاستنتاج المنطقي "[201] ولعل هذا هو الفيصل بين ما اصطلح عليه أفلاطون بعالم المثل الذي تتمفصل فيه الحقيقة الشاملة الكلية في عالم المعقولات عن عالم المحسوسات[*] الذي يعد وهما من الأوهام يشوّه الحقائق والدلالات المفهومية فتؤول إلى الظن والارتياب، أما ما أنعته الأرسوزي بالملأ الأعلى فإنه لا ينفصل البتة عن الواقع المحسوس، بل يتجانس المحتوى الظاهر مع الباطن أي الطبيعة المادية مع الطبيعة الوجدانية المعنوية، في بناء التعالي وعليه فإن الفكروية الأرسوزية لا تسقط الواقع المادي بل تقيم الدلالات اللفظية التي يتشكل منها الحدث اللساني من مصدر انبثاقها بالاقتباس من صلب الطبيعة بنوعيها وتعتبرها معيار صدق الأصوات والتطابق بين المنطوق والمفهوم اللذان يستمدان الوثوقية من الطبيعة التي يرتد إليها مبدأ التحقق، فإذا كانت الطبيعة وجدانية فإن يقينها في ذاتها قوامه التجربة الشعورية التي تحياها الأنا ومن بؤرتها تبنى العلامة اللسانية، كذلك عُدّ المنهج الحدساني في التجربة الرحمانية منهجا فنيا إبداعيا ماهيته الذات الوجدانية المتميزة بالعقلانية والمعقولية التي توحد بين اللسان والفكر للكشف عن العقل العربي المتجلي في عبقريته الماثلة في اللسان العربي الأصيل، هذا وتتمثل الوظيفة الحدسية في التجربة الرحمانية فيما تبثه من وضوح في الدلالات الصوتية " وهذه الوضاحة تحصل في

---

[200] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ص 219.

[201] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 32.

[*] راجع نص أفلاطون الذي أوردناه في صفحة 112.

الوجدان من تزاوج خصائص الشيء المرئية مع الصوت المعبّر عن تأثيرها في النفس والكلمة "[202].

فإذا تناولنا الخصائص التي يتكوّن منها " البَرُّ " نجد دلالة اللفظ ماثلة في الصورة الصوتية وفي بينها المرئي، فتلازم حرف الباء ع حرف الراء بالمخارج الصوتية، يفيد البروز نحو الخارج وأنها اشتقت كلمة " برّاني " ودلالتها ما تجلى في الظاهر، ونقيضه ما كان " جواني " أي باطني، كل ذلك مستلهم من وقع اللفظ على النفس ومدى تأثيره فيها حتى يتمكن الوجدان من تحديد الدلالة انطلاقا من الشعور الحدسي الذي قوامه التجربة الرحمانية مبدأ التواصل بين أفراد المجتمع وماهية التوحد بين بنية العقل العربي بما هو فكر واللسان الكاشف عنه والمحقق لتجلياته وهذه لوحدوية تحمل في ثناياها نزوعا ضمنيا نحو جوهر الأمة ماثلا في ذهنية اللسان العربي، الذي يستمد وحدته من طابع الشمولية التي يتميز بها بنيانه باتجاهه القصدي نحو التعالي كغاية في ذاته موجهة نحو روح الأمة العربية وتوطيدا لأصالتها الماهوية ذلك أنه " لئن كانت الحياة قد تفرقت بالبدن إلى أفراد متباعدين في المكان فقد أوجبت عليهم التلازم والتعاون إتماما لحكمة هذا الافتراق... وهي قد أوجدت اللسان أيضا تحقيقا لغايتها هذه، فانتصرت على الزمان (الكتابة والعنعنات Traditions) وعلى المكان (التجاوب الرحماني، وتأثير الكلمة السحري بالبيان...) لقد اختارت الحياة من بين تجلياتها الحسية الصوت، وهو طوع إرادتها في إنشاء لسانها، بيانا عن بنيانها، ورمزا للتفاهم بين أبنائها ووسيلة للكشف عن ماهيتها بخلق ذاتها بذاتها أبدا "[203].

يتبين من هذا المحتوى الدلالي للفكروية الأرسوزية أن المنهج البنيوي له طابع زمكاني يبرر التميز بين اللسان العربي وغيره من الألسن الأعجمية، حيث انفرد بإرادة الاختيار لمنبعه المنبثق من الصوت كرمز لتجلياته ذلك "... أن الحل الذي يتبناه الأرسوزي لمشكلة نشوء اللسان العربي هو الحل الواقعي الطبيعي وإذا أردنا مزيدا من الدقة قلنا إنه الحل الواقعي الحيوي وهذا التدقيق ضروري لفهم موقف الأرسوزي ونتائجه

---

[202] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 133.

[203] المصدر نفسه، ص 60.

النظرية "[204]. ولم يتخذ الصدى سبيلا لذلك لأنه صفة عرضية ماهيتها الأصوات المنبعثة من النفس كطبيعة وجدانية، تضفي على البنية اللسانية طابع النسقية التي بها يتحقق مبدأ التجانس " ولئن اختار الذهن العربي اسم (المكان) أي الإطار العام من " كان " (أحد الفعال الناقصة والمشتقة بالأصل من " كنّ " أي ستر وحجب) فهو يشير بهذا الاختيار إلى اتجاهي حدسه، الإطار (Cadre) والحجاب (Voile) لأن المكان كماهية لذاتها (Entité en soi) هو إطار عام للوجود، وكمحل اندرجت فيه الفعالية إطار خاص (Espace local)... وهذا البيان من حيث استقلاله عن كل صفة يتحلى بها، مطلق ومتجانس (Homogène) "[205].

وما يمكن استنباطه أن المنهج الرحماني بناء أصيل يسعى عمليا للمحافظة على تميزه بالحرص الدائم على معارضته للاختلاط بالدخيل حتى لا يصير هجينا، ولعل هذه الغاية معرفية وعملية تصب في قالب الأمة التي يمتزج فيها البدن بالروح تفاعلا وظيفيا نسقيا متميزا، على أرضيته تبني الأمة مسار تحررها، فهو بمثابة الموضوع الذي تتأسس عليه بنية العقلانية التطبيقية للسان العربي، ذلك أن " التجاوب الرحماني بين أبناء الأمة، وإن ساعد على تحرير الكلمة مما هو دخيل على بنيانها، فإن التحرير متفاوت بتفاوت الأصالة فيهم، والذكاء اللازم للكشف عن هذه الأصالة، وتخيّر لصورة التي هي أصدق للتعبير عن المعنى... وإلا التبست عليهم الصورة بالرمز... وإنه على هذه النسبة تتميز الأمة الأصيلة (البدائية) عن الهجينة المشتقة "[206].

إن هذا التجاوب الوجداني يحتل مكانة متميزة في أطروحات الأرسوزي كإطار نظري وكتجربة عملية ذلك أن " الأرسوزي في تحليل الاتصال الرحماني... أكثر ما يتكلم على التبادل والتجاوب بين الأنفس في النزعات والمشاعر، وعلى التعاطف الوجداني الذي يتحقق بشكل نموذجي في علاقة الأم بأولادها الاتصال الرحماني هو محاولة للعودة إلى الوحدة الحياتية العضوية المفقودة محاولة للتغلب من الصميم على تفرق الأحياء

---

[204] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 149.

[205] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 166.

[206] المصدر نفسه، ص 60.

وتباعدهم في المكان والزمان "[207]. إن المنهج الحدسي في التجربة الرحمانية منهجا وصفيا، يفتح آفاقا لوصف الأصوات المختارة والمقتبسة من الطبيعة من خلال الكشف عن صفاتها مما يتطلب عملية إبداعية دعامتها المركزية الإلهام وهذه العملية الوصفية الحدسية تقبل – في حقيقة الأمر – أن تكون منهج فهم ويمتنع ارتقاؤها إلى نهج تفسير، وبرر ذلك أن الموضوع الذي ينطوي عليه هذا المنهج هو اللسان ومحاكاته للأصوات الطبيعية التي تعد من البديهيات التي لا تتطلب عمليات استدلالية كمعيار صدق إنما تتحقق بالتجلي من حيث بيانها الصوتي والمرئي، فإذا تناولنا "... حتى أسماء الأعداد نفسها في اللسان العربي، تحمل بصورة رشيسية (Engerme) صفات نشأتها، إذ أن الواحد من (حد – طرف) والاثنان من (ثنى) و" الثلاثة " من (ثلة) والأربعة من (تربّع) "[208].

إن استجلاء هذه المضامين المعرفية يتطلب فاعلية ذهنية بما هي وظيفة إدراكية من جهة وبما تحمله من عمليات ذهنية خالصة كالمخيلة مثلا ذلك أن فهم دلالة " التربّع " مثلا يعتمد بالأساس على الحدس الحسي إذا كان قائما في إطار المكان، وقد يتطلب حدس عقليا إذا تم توظيفه في مجال العلوم العقلية، فالمربّع كشكل هندسي رياضي، تصورا ذهني مجردا يتناسب مع طبيعة الكميت العقلية المتصلة كموضوع في النسق الرياضي، غير أن اختلاف السياق الوظيفي يغمر من دلالة اللفظ، فالتربع إذا ما استخدم كصفة ملازمة للملأ الأعلى، كالتربع على العرش يتعذر فهم هذا البيان الوصفي بالحدس العقلي والحسي ويتطلب حدسا كشفيا كمنهج لبلوغ الحقيقة في محك العلم اليقيني، ذلك أن " الصفة معلومة، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب "، " وعلى هذا النمط من التحليل العقلي حينا والحدسي في معظم الأحيان يتابع الأرسوزي إظهار القيمة البينية لخصائص اللسان العربي وينتهي... إلى أن الذهنية العربية ليست شكلية ولا تجريدية وإنما هي وصفية بكافة مظاهرها "[209].

---

[207] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 155.

[208] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 141.

[209] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 148.

وفق هذه الدلالات المفهومية يتبين أن هوية اللسان العربي في التجربة الحدسية الرحمانية ماثلة في " الذهنية العربية الخالدة... ليست مجردة ولا شكلية (وهاتان هما صفتا الشعوب الهرمة والمجوفة) وإنما هي وصفية (Qualitatifs) بكافة مظاهرها، وما الكلمات منها إلا صور (ذات خيل مزدوج: صورة وصيرورة) ترتكز على اتجاهات مدادها المختلفة عند تجليها، فتعبّر بها عن حدود نموها "[210]، إن إنعاث المنهج الرحماني بطابع وصفي إنما محاولة لبناء علم تكامل من حيث منطلقاته والنتائج التي يحققها ضمن التجربة الرحمانية، التي تعد ماهية اللسان العربي بحيث تضفي عليه سمة التميز حيث يؤكد الأرسوزي بقوله: " وإلى هذا الاختلاف في التطور، يرجع التباين في البنيان بين الذهنية العربية السامية وبين الذهنية اليونانية الأوربية فقد تحولت الأولى إلى ثقافة ذات طابع رحماني، وتحولت الثانية إلى ثقافة ذات طابع نسبي "[211].

فهل معنى ذلك أن الرحمانية كمنهج تربوي وإطار ثقافي يتسم بالمطلقية أم أن الطبيعة المعنوية من حيث نزوعه نحو المبادئ والقيم الروحية هي التي أضفت عليه صفة المطلق؟ خاصة في محاولة بناء التجانس بين الطبيعة كمصدر والملأ الأعلى كغاية أي نسقية المادة والروح، ولا نقصد البتة بالمطلق تلك القداسة التي طغت في النزعات الفكرية المثالية والتي تردّ الحقيقة إما إلى العقل أو إلى عالم المثل، وإن كانت هناك إشارة ضمنية في الفكروية الأرسوزية إلى قدسية ما، فإنها ستنصب على اللسان العربي الماهوي بما هو رمز للأصالة العربية المتميزة وفضلا عن ذلك، نتساءل ما إذا كان الطابع الوجداني في التجربة الرحمانية يؤول إلى لغة الصمت، خاصة إذا ما أدركنا " أن الصمت على نوعين، صمت فارغ، وصمت طافح، الأول عدم لا معنى له... الثاني طافح، خصب لأنه يعني هو صمت فاعل ناطق موح، هذا الصمت يضعنا وجها إلى وجه أمام القضايا الكبرى في الوجود البشري... أمام بؤبؤ الوجدان... لأنه أصدق تعبير عن مشاعرنا العميقة "[212].

---

[210] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ص 143.

[211] المصدر نفسه، ص 254.

[212] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ص 108.

وأي كان طابع الصمت فإنه ينزع نزوعا قصديا نحو اللسان العربي الذي يتجاوز أداتية التواصل إلى وظيفة ذهنية بيانية يكون فيها "... اللسان العربي، أداة بيان الحياة نفسها بنفسها ولنفسها... أداة مليئة مترابطة الأجزاء، بحيث تؤلف منظومة كاملة، وهذه المنظومة إنما أداة لأنها تؤدي المعنى، من هنا ازدواجية الحسية والمعنوية في اللسان العربي "[213] ولعل هذا هو المقصود من الطابع التجريدي في اللسان العربي الملازم للنزعة المثالية في الظاهرة اللسانية يتفاعل فيها المعقول مع المحسوس، أي أنها لا تتأسس في منأى عن التموقع الأنطولوجي في تطابق وتكامل وظيفي مع الدلالة المفهومية وهي الوظيفة التي يؤديها المنهج الحدساني في ظل التجربة الرحمانية في الفكروية الأرسوزية والتي تجمل " نظرته في الوجود الإنساني... التجربة الرحمانية... على صعيد الوجود والمعرفة "[214] وفي إطارها تتحقق غاية الأمة في ما تنشده من محاولة بلوغ البطولة كهدف أسمى ضمن مسارها في ظل البعث القومي المنبعث من الحية الوجودية والتفتح باللسان العربي لإرساء دعائم القومية العربية كتجربة حية في خضمها " ترتبط... الناحية الوجودية بالناحية المعرفية فالمراتب في سلسلة الأحياء تستدعي مراتب في المعرفة الرحمانية وهكذا يتضح معنى الانغلاق والانفتاح في علاقة الحية مع الوجود، فالانغلاق يكون بقدر خضوع الكائن الحي لحتميات البيئة الطبيعية "[215] وهذا يفيد ضمنيا أن نقيض الانغلاق يشير إلى قدرة الذات من تحقيق مسار التحرر من الحتميات الطبيعية ويجعل الطبيعة في توحدها مع الحياة بالتجاوب لا بالنفور أبعد من أن يحصر في مبدأ السببية لعلمي الذي من شأنه تقييدها بالمحدودية فتؤول إلى الانقباض وهو لا يتماشى مع صيرورة الحياة المتجددة على الدوام مما يحملنا على القول أن " نظام الحياة الرتيب يقوم على مبدأ غير مبدأ السببية... الكائن الحي يتبع منطقا خاصا به، إنه منطق النمو والتفتح، منطق الكمون والظهور "[216].

---

[213] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 150.

[214] المرجع نفسه، ص 153.

[215] المرجع نفسه، ص 154.

[216] المرجع السابق، ص 155.

ولعل هذه البنيوية تتجسد في ظل تجربة فلسفية يميزها المظهر الفني الإبداعي الباعث إليه هو الحدس الوجداني، ومن هذا المنطلق المنهجي أبرز الأرسوزي البعد الفلسفي في تجربته " فالتجربة الرحمانية (تجربة وجدانية أي وجودية ومعرفية في الوقت نفسه...) هي تجربة الحقيقة الفلسفية، أي التجربة التي ليس في وسع العالم أن يقوم بها على طريقته التحليلية... إذ أن النهج التحليلي يعتمد على البرهان العقلي والسببية التلازمية والنسبية، في حين أن النهج الفني يعتمد على الحدس والبداهة والمعنى والمرتبية الانبثاقية، ويعتبر الأرسوزي أن الفلسفة العربية الحقة هي الفقه وليست الحكمة "[217].

فلئن كانت الحكمة سبيلها التأمل العقلي فإن الفقه الفني سبيله الوجدان الذي مداره النفس مظهر التجلي للتجربة الحدسية بالتعالي نحو الملأ الأعلى وبالتحقق في الواقع الموضوعي " هكذا تكشف لتجربة الرحمانية عن مستويات الوجود الإنساني وعن الدرجات المعرفية الموازية لها، المستوى الأول هو الطبيعة، والثاني هو الحياة والثالث هو الملأ الأعلى، فالكائن الإنساني يعيش وجوده ومصيره في قلب الحياة بين الطبيعة والملأ الأعلى، بين قطبي الصورة والمادة، بين الأرض والسماء... إلا أن الاتجاه السماوي هو الاتجاه الصحيح في تفسير الشؤون الإنسانية والطريق إليه هو التجربة الرحمانية "[218] وإذا كانت قضية البعث القومي قضية إنسانية فسبيل معالجتها هي هذه التجربة الحية التي تؤصل مبدأ التواصل بين الكائنات الحية بوجه عام وبين أفراد الجنس البشري بوجه أخص بل الأبعد من ذلك التواصل الرحماني بين الذات وذاتها وهذا الترابط الوجداني شرطا في نجاح البعث القومي الذي ينشد الأصالة في مساره التحرري أصالة التوحد بالماهية اللسانية العربية كمبدأ أو كمحرك نحو العروبة والتي تتحرك في حدود " المشاركة في منظومة الحياة البيانية... عمق الاتصال الرحماني، أي الأساس النهائي لكل أشكال الاتصال التي تتوسل بها الحياة للكشف عن نفسها وللارتقاء نحو الوحدانية

[217] المرجع نفسه، ص ص 158-159.

[218] المرجع نفسه، ص ص 162-163.

العليا، فالحياة نظام رتيب، نظام بياني متصاعد الاتجاه، والاتجاه الرحماني بين أفراده هو لحمته الحقيقية "[219].

ولعل هذه اللحمة تتموجد بين عالم الأعيان وعالم الأذهان والذي يحقق لها وحدة الوجود هو اللسان، ومن المفيد أن ننوه بأنه " وليست العلاقة بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات علاقة سكونية كما هو الأمر في الكونيات (Coamoogie) عند اليونان والعرب، بل هي عند الأرسوزي علاقة حركية تتسم بالتجاوب أي بالجدلية... بناء على ذلك فإنه يستحيل الاتصال بين المعقول والمحسوس لولا اللسان "[220].

وهذا يفيد ضمنيا أن الاتصال بين الفكر واللغة ووحدتهما تتجسد في العلامة اللسانية كعلاقة وظيفية بين الدال والمدلول، وتظل الوظيفة اللغوية في التجربة الرحمانية بدأ التحقق من الروح الوجدانية التي يتم بها التواصل بين الأجيال ماضيا وحاضرا ذلك أن " اللغة الأم وحدها هي التي تستطيع إجلاء كل اللونيات العاطفية إنها روح الشعب وكل شجاعته الوجدانية، الواضح منها والمعقد، اللغة الأم هي ماض الأم الحاضر... إنها نحن أنفسنا "[221].

ولعل توحد الماهية اللسانية بالنفس يعد من الأسس التربوية التي تعمل على إحياء تراث الأمة في جوهر الرحم الذي انبثقت من كنفه الأجيال التي تنشأ باللغة اليقظة الفكرية أو ما يمكن إنعاشه بالوعي القومي.

---

[219] المرجع السابق، ص 156.

[220] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص 139.

[221] محمد عزيز الحبابي: لغو في اللغة، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 293.

الفصل الثاني
بنية اللغة العربية
في فكر عثمان أمين

أولا. أصول الرؤية الجوانية

ثانيا. بنية اللغة العربية

ثالثا. خصائص البنية

رابعا. منهج البنية

لعل الوقوف على دراسة تحليلية واضحة لبنية اللغة العربية ومكانتها في فكر عثمان أمين، يستدعي منا وجوبا الكشف عن خلفياته التاريخية والفلسفية ونقصد من ذلك المصادر الفكرية للرؤية الفلسفية التي تبناها ودافع عنها ضمن نسق منهجي، استقطب من خلاله المبدأ الذي تستند إليه هذه الرؤية والغاية التي تنشدها ضمن سياق معرفي وظيفي اتخذ اللغة العربية الأنموذج التربوي الذي يتيح مجال التخطي الواعي لأزمة الأمة العربية وتحقيق التجاوز بالبحث عن سبل التحرر كمسار عملي.

ومن هذا المنطلق نتفق – بالرغم من الطبيعة الخلافية لفعل التفلسف – أن بناة الفكر العربي وحتى الغربي منه، لم يحدثوا التأثير والتغيير في واقعهم سواء الاجتماعي أو السياسي من عدم، وإنما كانت هناك منطلقات فكرية ساهمت بمقدار معيّن في إشباع فضول هؤلاء الأعلام ومدى تأثيرها الإيجابي في تأسيس رؤية فلسفية قائمة على دعامة روحية وأخلاقية متجهة نحو التعبير وجعله عنوان الرسالة الواجب تأديتها لخدمة الأمة العربية، وإيقاظها من السّبات الذي ألمّ بأفرادها، وعليه فالإشكالية التي يترتب علينا إثارتها مفادها: ما هي الأصول الفكرية للرؤية الفلسفية عند عثمان أمين؟

أولا. أصول الرؤية الجوانية:

إن تحليل موضوع اللغة العربية مفهوما ومنهجا وغاية، لا يستقيم على رؤية واضحة إلا في سياق النسق الفكري الذي يتناوله، وهذا يتطلب منا التنقيب على ماهية الفكر الجواني أو بالأحرى البحث في جذور هذه النزعة أقصد السياق الفكري الفلسفي الذي انبثقت منه الروح الباطنية للجوانية التي يعتبرها عثمان أمين "... عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى " مذهب " أو الوقوف عند " واقع "... وهي فلسفة ثورة أيضا لأنها تنشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخص في السعي إليه "[1] وسيتبين ذلك جليا من خلال تحليل هذه الرؤية الفلسفية.

أ- عثمان أمين: حياته وآثاره:

إن القرينة بين عثمان أمين والرؤية الجوانية التي برأيه ليست مذهبا فلسفيا منغلقا على ذاته ولا فكرا ماديا نفعيا يؤسس معيار الحقيقة بحسب النتائج اللاحقة للفعل وإنما هي فلسفة نابعة من روح الأخلاق والدين وثورة فكرية لمختلف الاتجاهات الوضعية التي تنبذ الميتافيزيقا وتنشد الحقيقة العلمية من واقع الاستقراء التجريبي، تنبثق من روح التعالي نحو القيم والمبادئ العليا الروحية التي أفرزتها بيئة متشعبة بسمات التواضع على الطريقة التي عهدتها القرى المصرية المحافظة التي لم تحض إلا بغنى النفس والروح أي التغذية الباطنية من خلال حرصها على حفظ القرآن وتعلم أحكام تلاوته بل وتعليمها للمريدين، محاولة في ذلك بناء الشخصية العربية على أسس متينة ووحدة متماسكة تكون مرآة عاكسة لجوانية العقل العربي المتوحد بالروح الباطنية، وفي خضم هذه الظروف انبثقت عقلانية عثمان أمين التي عنها يقول: " ولدت في " مزغونة " إحدى قرى مديرية الجيزة، من أسرة ريفية... وكان والدي رجلا على عادة أهلها "[2]، هذا ولا يقل فضل الوالدة – على الرغم من أميتها – أهمية في تحصين وغرس روح الفضائل وبذرة الجوانية في هذا الكيان الروحي وعنها يقول عثمان أمين: "... صحيح أنك لست بقارئة ولا كاتبة على المعنى البراني المألوف، ولكن أصح منه أنك – في نظري – أقرأ الناس وأكتبهم على

---

[1] عثمان أمين: الجوانية، ص 09.

[2] المصدر نفسه، ص 29.

المعنى " الجواني " الأصيل... فإنك في الحقيقة قد قرأت ورأيت كل شيء مما يطلبه الإنسان لكي يحيا حياة فاضلة... وأنا أعلم أنك أول إنسان استطاع أن يعلّمني بطريقة عملية نفاذة بوادر الجوانية: إيمان راسخ بالله وثقة وطيدة بالنفس، واعتقاد جازم بالحرية "[3].

إن هذا الاعتراف الصريح يحدد منطلقات الرؤية الجوانية من حيث مصدرها النابع من التنشئة الأسرية التي تلقاها مؤسسها الذي "... يعد علما بارزا من أعلام الفكر العربي المعاصر... وقد ولد عثمان أمين عام 1908 بقرية مزغونة التي كانت تابعة لمركز العياط وأصبحت الآن تابعة لمركز البدرشين بمحافظة الجيزة، إحدى محافظات جمهورية مصر العربية "[4]. التي كان لها عظيم الأثر لا سبيل لمعالجة المعضلات التي يواجهها إلا بالعلم والعمل تجسيدا لمبادئها وتعزيزا لوحدتها ولعلها من الأسباب الدافعة بعثمان أمين إلى: "... حبه لعمله، أو تفرغه له، وإقباله عليه، حب عميق أكيد ينبثق من القلب ويقو على الإيمان واليقين، حب للقراءة والإطلاع... أحب عثمان أمين الدرس والبحث، فوقف نفسه عليها وتفرغ لهما وصرفاه عن زخرف الدنيا ومباهجها فلم يطلب مالا "[5].

ولعل حاجة الأمة العربية لفكر ثاقب، ناقد بل وثائر يبرر مكانة عثمان أمين ومنزلة اللغة العربية كقضية فلسفية شغلت مساحة واسعة من جوانية فكر عثمان أمين الذي "... ظل منذ شبابه... واعيا حاد الوعي بوضع الأمة الإسلامية المسكينة، وساعيا جاد السعي للمساهمة في إخراجها من تلك الحالة المستكينة، متألما شديد التألم لحالها، وغير ممتلئ أملا بمستقبلها، ناقدا مرير النقد لتهاونها في مهام الأمور، وغفلتها عن مدى الهوة التي تردت إليها... ناسية ماضيها... غير مدركة لواقع حاضرها "[6].

وليس بالأمر الهين حمل مسؤولية أخلاقية كهذه في مقتبل العمر، أقصد أن يكون شخصا فذا داركا لحق أمته عليه وواجبه نحوها قبل أن يحقق استقلالية ذاته، وهذا يفيد

---

[3] المصدر السابق، ص 05.

[4] عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي العاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 357.

[5] إبراهيم مدكور: دروس يمليها عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد67، 1979، ص 35.

[6] مولود قاسم نايت بلقاسم: مات عثمان أمين فيلسوف الجوانية ومنفذ الخواجات، مجلة الأصالة، العدد 6-61، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالعاصمة، 1978، ص 03.

ضمنيا أن وعي عثمان أمين لشخصيته نابعا من وعيه لحال أمته وإن صح القول بالتعبير الوجودي السارتري أسبقية الماهية عن الوجود، وبالمصطلح العقلاني الكانطي Aprioi أو المعرفة القبلية الحاصلة في الذهن قبل ملامستها لمحك الواقع التجريبي، فكلتا النظرتان لا تتناقض مع الجوانية التي يدافع عنها عثمان أمين.

ب- مصادر فكره:

لعلّ الدوافع الباعثة بعثمان أمين لحمل مشعل هذه الرسالة تأثره واهتمامه بقادة الإصلاح وفي طليعتهم الإمام محمد عبده رائد الإصلاح الذي كان موضوع رسالة الدكتوراه التي نالها مفكرنا، من هذا المنطلق عُدَّ " الدكتور عثمان أمين باحث عربي شغل نفسه بحياة الإمام محمد عبده... ويرجع اهتمامه... إلى وقت باكر جدا عندما قرأ تفسير محمد عبده لجزء عم وهو في سن العاشرة، إذ كان قد نشأ في بيئة محافظة متسامحة، فلما بلغ كلية الآداب فاز بجائزة هنري نوس... تفوق في اللغات الحديثة ونال دبلوم فن المكتبات ثم سافر إلى السربون حيث درس بها الفلسفة "[7].

إن هذه الدعاة من الدوافع الرئيسية لميلاد فكر جواني متأصل بالثوابت الروحية للشخصية العربية، هذا وفي بحثه عند سبل فكرية فلسفية تمكن من الشعور بالروح القومية وتنمية اليقظة الواعية بالبعث القوي خطى عثمان أمين في مسعاه التحرري أقصد في مسار بحثه عن الحرية والكرامة نحو التطلع إلى جهابذة الفكر العربي والفكر الغربي رغبة منه إيجاد إجابة شافية وكافية عن الإشكالية التي أثارت فضوله الفكري والتي صاغها في الطرح التساؤلي الآتي " ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عاملة لتربية جديدة، فتوقظ الشعور الوطني، وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة "[8].

أين يجد عثمان أمين من يشفي هذه الإثارة الفكرية الفلسفية؟ لقد لجأ في بادئ الأمر إلى الدكتور يوسف كرم وتلقى من عنده ذخيرة معرفية حول فلسفة أرسطو في الأخلاق دون أن يلتمس منه إجابة عن مسعى الوصول إلى فلسفة ممارساتية توقظ الهمم وتدفع

---

[7] أنور الجندي: المحافظة والتجديد في النثر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، 1961، ص 833.

[8] عثمان أمين: الجوانية، ص 47.

بالعزائم قدما نحو تحقيق السيادة التي تتطلب شعورا نوعيا بروح المواطنة: غير أن مفكرنا لم يستسلم لروح الفشل واليأس، وإنما ظل يحتك بحواراته الفلسفية حيث لجأ إلى المفكر العربي أحمد لطفي السيد الذي أمده ببعض النبضات الفكرية حول أثر الفلاسفة الغربيين في بعث الروح القومية إبان الثورة الفرنسية ومن بينهم " فولتير، ديدرو، جون جاك روسو، دلامبير "[*] وهنا رأى عثمان أمين أنه لا مناص م البحث في عمق هذا الأثر الغربي حتى يستفيد منه في البناء المعرفي لسلم القيم الأخلاقية والروحية التي تنهض جوانية الأمة العربية.

والنتيجة التي توصل إليها من خلال تطلعه على مقال لجون جاك روسو حول انعكاسات العلوم والفنون على المبادئ الأخلاقية، وقد كان موقف روسو من ذلك موقفا سلبيا من حيث أن الفنون والعلوم برأيه تهدد المخيلة بالمفسدة وتهدم الأخلاق وهنا يعارض عثمان أمين هذا الوقف السلبي حيث يقول: " ولست أستطيع أن أقرّ هذه النظرية، بل أعتقد أن العلوم والفنون لازمة لكل ثقافة حقيقية، والثقافة ذات أثر كبير في تهذيب منابع الأخلاق ورفع مستوى الحياة "[9].

ولعل تمسك عثمان أمين بالبعد الأخلاقي في رسم معالم الحياة الروحية مرده الطابع الجواني الذي يفيض في القواعد الأخلاقية من حيث اعتبارها قيم معيارية تحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، ولذل ذلك مرده التشبع بالدين وعنه يؤكد أحد عارفيه "... ولكن الجانب الذي جعلني أشعر نحوه بعلاقة خاصة، هي روحه الدينية التي تشكل خلفية متينة لأبحاثه الفلسفية وبصفة خاصة ارتباطه بل والتزامه بمبادئ الحركة الإصلاحية "[10].

هذا وتأثر عثمان أمين بأفكار فيشته الذي عده رائد الوعي القومي في الفكر الغربي الحديث وذلك من خلال الثورة الفكرية التي فجرها في المجتمع الألماني، عن طريق منتوجه الفكري خاصة كتابه المعنون: " نداءات إلى الأمة الألمانية " وعنه يقول: " فهذا

---

[*] أنظر المصدر السابق، ص 48.

[9] المصدر نفسه، ص 49.

[10] إسماعيل العربي: في ذكرى الفيلسوف عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 97.

الكتاب الصغير في حجه، الكبير في مرماه، المتغنى بحب الوطن وحب الإنسانية الفياض بالإيمان بالمثل والتفاؤل بالمستقبل، والزاخر بالنصح الخالص يوجهه الفيلسوف إلى قومه ومعاصريه... وإلى كل متهاون في حق الإنسانية: مثل هذا الكتاب يجب على أهل الوعي جميعا في كل أمة أن يقرأوه قراءة تأمل وتدبر واستقصاء "[11].

ونحن لسنا بصدد تحليل كتاب فيشته ولكن أوردناه لتبين أثره على هذا الفكر الجواني، الذي هبّت عليه الرؤى الفكرية من مختلف الفلسفات العربية والغربية دون أن تقتلعه من جذوره على حد تعبير غاندي، هذا وقد تأثر عثمان أمين " بأرنست رينان وفريديريك شيلر " ومحتوى الأثر الفكري – سواء بالمستشرق الفرنسي أو بالأدب الفرنسي العالمي – ينصّب على التراث التاريخي الذي يحتضن الأبعاد الزمانية الماضية الحاضرة والمستقبلية وأن التطلع على الآفاق لا يكون بمعزل عن الروية الفكرية التي تعود بها الذاكرة إلى التجارب الماضية، دون طي صفحاتها في الوقت الذي تحقق بها التجاوز نحو الحاضر والمستقبل، وفضلا عن ذلك يسوق عثمان أمين موقف رينان من الدين بحكم أن هذا الأخير مشبع من حيث باطنه بالمضمون الجواني الذي يدافع عنه عثمان أمين، وهنا نلتمس جانب من الموضوعية في فهم مفكرنا لموقف رينان دون اللجوء إلى الأحكام التعسفية التي غالبا ما تكون نتائج الحكم على المظهر من حيث اعتباره أي رينان مستشرق فيؤكد أنه لئن كان هذا الأخير يعارض أن يكون الدين مقوّم أساسي من مقومات الأمة ويؤكد على التاريخ أي الماضي والمصير المشترك، إلا أنه لم ينفي حاجة الإنسانية إلى الروح الدينية، لكنه يستبعد أن تكون من الماهيات التي يتوقف عليها شروط استمرار الأمة ويعتبرها جوانب عرضية، أما عن الأديب والفيلسوف العالمي فيقول: " وكان شيلر يترسّم المثل الأعلى وظل يدعو إليه في معظم ما كتب... أما شعره فقد حفل بمبادئ خلقية تقوم على فلسفة كنط شيخ فلاسفة الألمان على الإطلاق "[12].

إننا إذ نبين الجذور الفكرية التي نهل منها عثمان أمين وكونت رصيده في الرؤية الجوانية التي يدافع عنها، نتحسس تلك الانفتاحية اللامتناهية على الفكر الغربي والفكر

---

[11] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 61-62.

[12] المصدر السابق، ص 67.

العربي في شخصية عثمان أمين ولعلها من المبررات التي تجعلنا نهتم بهذه الشخصية المتعددة المشارب وبالرسالة التي تحاول نقلها عبر الأجيال، نحو إرساء دعامة فكرية لبناء فلسفة اللغة العربية وإبراز دورها الحضاري والتاريخي والكشف عن أصالة العقل العربي وتحليل منهج التفكير لدى الإنسان العربي وإبراز تميزه عن غيره، " ومن هنا يهمنا كما قلنا عثمان أمين وطنيا أي كجزائريين، ويهنا إسلاميا، لأنه مهتم بالفكر الإسلامي ومن قادته، واهتم طول حياته بشخصياته... مثل ابن سينا، ابن رشد، والفارابي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وعبد الحميد بن باديس، ويهمنا عالميا وإنسانيا، عالميا لأنه كان يهتم بالفكر الإنساني... ولو من غير المسلمين مثل: ديكارت، وكانط، وفيخته وآخرين، وكانت تهمه فيهم القيم العليا، القيم السامية، الحرية، والتحرر، والعقل والأخلاق "[13].

هذا وقد أثار فكر عثمان أمين كلا من مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين، وكان ولوعه بهذا الأخير مرده اهتمامه باللغة العربية، أما مصطفى عبد الرزق فقد أشبع فضوله في إيجاد حل للإشكالية التي أثارت فكره حول الشروط الكفيلة بتحقيق تنمية واعية موجهة نحو القومية العربية، فوجد ضالته في آثار المصلح الديني محمد عبده الذي كان مصطفى عبد الرازق أحد تلامذته يقول عثمان أمين: " ومنذ ذلك المساء بدأت أحس أني الآن فهمت أستاذي مصطفى عبد الرازق... وأخذت أشعر بقيام رابطة جديدة بينه وبيني، وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطني الغيور كان هو نفسه تلميذ للإمام محمد عبده... وسرعان ما صممت بدوري على دراسة آثار الإمام المصلح، فوجدت فيها ما يجيب عن مشاغلي الفكرية وكان ذلك من الدوافع " الجوانية " التي حملتني... إلى اختيار فلسفة محمد عبده موضوعا لرسالة الدكتوراه من السربون "[14].

وإجمالا يمكن القول أن هذه الأصول الفكرية كانت لها انعكاسات على الرؤية الفلسفية لعثمان أمين وموقفه حيال أمهات المشكلات الفلسفية ومنها الدين والعلم وعلى نحوهما تأسست جوانية عثمان أمين وأعزيت به مكانة متميزة من حيث تفعيل مختلف

---

[13] مولود قاسم نايت بلقاسم: آراء ومواقف الفيلسوف عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 91.

[14] عثمان أمين: الجوانية، ص 52.

الأنشطة الثقافية لأفكاره ومواقفه الفلسفية وواحدة منها تتعلق بتنظيم "... النشاط الثقافي لوزارة الشؤون الدينية، وبمناسبة ذكرى مرور ستة أشهر على وفاة الفيلسوف المرحوم الدكتور عثمان أمين، أستاذ ورئيس قسم الفلسفة سابقا بجامعة القاهرة، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، نظم المركز الثقافي الإسلامي ندوة بالعربية حول آراء ومواقف الفيلسوف الفقيد الدكتور عثمان أمين... مع عرض نماذج من فكره وروحه بصوته مما سجل له خلال ملتقيات الفكر الإسلامي من الرابع إلى العاشر، وذلك يوم الأربعاء 14 ذي الحجة 1398هـ (15 نوفمبر 1978) "[15].

هذا وقد أسس عثمان أمين فلسفته على دور الباطن في تنقية الروح بالنية الخالصة الحسنة، التي تستمد حركيتها من الإرادة الخيرة في التغيير من مستوى المظاهر الخادعة إلى صفاء السرائر حتى لا يغدو الدين مجرد وسيلة لتحقيق أغراض نفعية سياسية كما استغل من طرف رجال الدين في العهد الكنسي، وبموازاة ذلك مع العلم لابد أن يحتكم هذا الأخير إلى أخلاقيات تمنع استخدامه لهدم الإنسانية والحضارة باسم التسابق نحو التسلح وبشعار " البقاء للأقوى " ولكن لابد من وجهة نظره الاحتكام إلى البعد الأخلاقي الذي يسمح بتوجيه العلم في المسار الذي يخدم الإنسانية ويحقق لها الأمن ويدفعها نحو التحرر ويصبح الأمر والحال هذه لا يتعلق بالعلم في حد ذاته وإنما يعزى إلى الذات أو الباحث الذي يوظفه ويستفيد منه في تشكيل البنية الثقافية والحضارية للبيئة التي ينتمي إليها، ولعل هذه البنية تستقيم من جوانبها قبل أن تكون مظهرا برانيا، ولاستجلائها "... تسلح عثمان أمين بسلاح له وزنه وقيمته ألا وهو زاده اللغوي الوافر الثمين، فقد تعلم العربية في صباه، واستمر بجودها طوال حياته، عنى بالوضوح والسهولة، والأناقة والدقة، وعرف كيف يقدم فلسفته في ثوب قشيب جذاب، وكان يؤمن بأن العربية قادرة على أداء شتى المعاني وأعقد النظريات "[16].

وإن ما للغة العربية من أهمية في فكر عثمان أمين وفي بنية شخصيته الجوانية هو الذي حملنا على محاولة للكشف عن هذا المقوّم الروحي وإبراز الجديد في هذا التموثب

---

[15] ندوات: حول آراء ومواقف الفيلسوف الفقيد الدكتور عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 69، 1979، ص 89.

[16] إبراهيم مدكور: دروس يمليها عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 69، 1979، ص 37.

اللغوي الذي اكتسته اللغة العربية في أطروحات عثمان أمين الذي "... يعد بحق من بناة الفكر الفلسفي المصري المعاصر، كوّن رعيلا مرموقا من الباحثين والدارسين، وزوّد المكتبة العربية بزاد وفير... ولم يفته أن يكتب ويؤلف باللغتين الفرنسية والإنجليزية، تغمده الله برحمته وجزاه خير الجزاء عما قدّم للغته وثقافته "[17](*).

ويتعين علينا ابتداء الولوج في تحديد الضبط المفهومي لمصطلح اللغة كما تبلور في معاجم اللغة العربية، فهل سيتحقق مفهوم اللغة تجاوز لآلياته كأداة للنطق إلى محتوى الدلالة الفكرية لمضمون النطق؟

ج- دلالة اللغة العربية:

قد نحدد مفهوما لموضوع معيّن إما بالنظر إلى موضوعه أو منهجه أو نتائجه من حيث هي أهداف وغايات ينتهي إليها، واعتبارا من ذلك فإن اللغة كموضوع غالبا ما يبنى مفهومه بالنظر إلى غاية التواصل بين الأفراد والتعبير عن الأفكار، لكن محاولة منا التوغل في عمق المفهوم من حيث مضمونه اللغوي، اتجهنا لاستقطابه من المعاجم، ذلك أن الاجتهاد في الضبط الدقيق للمفاهيم والمصطلحات الفلسفية يتيح مجال إمكانية توظيفها في سياقها الصحيح وينعكس ذلك مباشرة على بنية الأسلوب اللغوي والفلسفي، وإذا حاولنا تحديد الدلالة اللغوية للغة نحد أنها مشتقة من " لغا: اللّغو، واللّغا: السّقط وما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه على فائدة ولا نفع، التهذيب: اللّغو واللّغا واللّغوي ما كان من الكلام غير معقود عليه... واللغة من الأسماء الناقصة وأصلها لُغْوَة من لغا إذا تكلّم "[18].

نفهم من هذا، أن اللغو هو الكلام الخاوي من المعنى، ولا طائل من ورائه، ويتبع ذلك مدلول من يكون لاغيا عن الطريق "... لغا فلان عن الصواب وعن الطريق إذا مال عنه قاله ابن الأعرابي، قال: واللغة أخذت من هذا لأن هؤلاء تكلموا بكلام مالوا فيه عن

---

[17] إبراهيم مدكور: أنا وعثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 109.

[*] أنظر: الجلسة العلنية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، لتأبين المرحوم عثمان أمين، المرجع نفسه، العدد نفسه، ص ص 108 إلى 113.

[18] ابن منظور: لسان العرب، المجلد الخامس عشر، دار بيروت للطباعة والنشر، 1968، ص 250.

لغة هؤلاء الآخرين، واللغو: النطق يقال هذه لغتهم التي يلغون بها أي ينطقون ولغوى الطير: أصواتها والطير تلغى بأصواتها أي تنغم "[19] يتبين من هذا أن اللغة قد تفيد الأصوات الطبيعية كما دل عليها اللسان، وقد تعني ما حيد عن الأصل وتوجه نحو الدخيل من الكلام الذي قد يكون مجرد ثرثرة خالية من الدلالة ولا تؤدي وظيفة في سياق عبرة معينة، ومن المفيد أن ننوّه بضرورة التمييز بين اللغة الكلامية، فإن اللغة تتجلى في مظهرين الكلام من حيث هو نطق والكتابة من حيث هي توثيق ومن هنا نجد المقروء والمنطوق والمسموع في نسق العلامة الكلامية، وفضلا عن ذلك نجد "... أن للغة الإنسانية أشكالا عديدة أمثلة في الأحرف والمفردات والجمل التي تشكلها، ولهذا ظهر لها وجهان المقروء والمكتوب... ولكن لكل لغة نظامها اللفظي الذي يميزها عن غيرها ولها إيماءاتها الحركية والصوتية الخاصة بها "[20].

إن اللغة وفق هذا المحتوى المعرفي ليست مجرد أداة للتخاطب والتفاهم وإنما هي غاية موجهة نحو الإنسان ومحققة لإنسانيته كجوهر متميز عن الحيوان، وفضلا عن ذلك نجد أن " اللغة هي مفتاح المعرفة ذلك بأن المعرفة إنما تكون بالإدراك العقلي الذي لا يمكن أن يتم إلا بواسطة اللغة... كما لا يمكن لأحد أن يفه الرسالة المبثوثة في معظم أطوار التواصل وأرقاه إلا بواسطة هذه الأداة اللغوية... فليس وراء وجود اللغة إلا الصمت والبكم والعدم "[21].

نفهم من هذه العبارة أن اللغة ترتقي بالإنسان من العدم إلى حيز الوجود، فكأن بين الوجود الإنساني واللغة علاقة سببية ضرورية مؤسسة على نمط ضرورة الأكسجين في عملية التنفس، هذا وإذا ما استقرأنا التوظيف الشرعي للفظ اللغة لا نجد أثرا لاستخدام هذا اللفظ في القرآن الكريم لكن ما يصادفنا استعمال لفظ اللغو ويتبين ذلك في غير ما آية كقوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَسْمَعُوا لِهَذَا القُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ (26)) [22] أو

---

[19] المصدر نفسه، ص 252.

[20] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 18.

[21] عبد الملك مرتاض: اللغة العربية دورية تعنى بقضايا العربية وترقيتها، العدد الثني، صادرة عن المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 1999، ص ص 05-06.

[22] سورة فصلت: الآية 26.

استخدام لفظ " لاغية " في قوله تعالى: (لاَ تَسْمَعُ فِيهَا لاغِيَةً (11))[23] ومدلول " لغا يلغو بكذا: تكلم به ومنها اللغة، وألغي الشيء: أبطله "[24] وإذا كان اللغو يفيد العبث في الكلام من أجل إيقاع السامع أو القارئ في الزّلل وهذا نوع من التدليس، فإن اللغة التي نحن بصدد ضبطها بعيدة كل البعد عن اللغو وتتميز عنه من حيث كونها منظومة كلامية ذات معنى من حيث القاعدة النحوية التي ترتكز عليها، وهذا ما يحملنا إلى ترجيح أن يكون مدلول "... للغة: ج لُغى ولُغات ولُغون: الكلام المصطلح عليه بين كل قوم... وربما كانت لفظة لغة مأخوذة من لفظة لوغوس اليونانية وعناها كلمة... اللغاة: الصوت "[25].

وهذا يفيد ضمنيا أن اللغة تعني الكلام الذي أجمع عليه قوم أو مجتمع ليعبّر به عن أغراضه مما يجعلها لغة اصطلاحية من حيث كونها متفق عليها، وعليه فإنها لا تمت بصلة إلى اللغو الذي لا يعدو أن يكون جرد هذيان. وهنا تجدر بنا الإشارة إلى أنه يمكن أن " يقسّم الكلام إلى قسمين هما: الكلام الوظيفي والكلام الإبداعي، أما الكلام الوظيفي... يكون الغرض منه تواصل الناس لتنظيم الحياة وقضاء الحاجات... وهو يحقق المطالب المادية والاجتماعية... أما الكلام الإبداعي فهو الذي يظهر المشاعر ويفصح عن العواطف... بألفاظ مختارة متينة السبك، مضبوطة نحويا وصرفيا "[26].

هذا وإذا حاولنا استجلاء موقف عثمان أمين من هذه القرينة بين اللغة والكلام، فإنه يؤكد ضمن أطاريحه أن "... قدرة الإنسان على الكلام، إنّما هي القدرة على أن يستعمل – بذكاء – ما تخرجه الأعضاء الصوتية من أصوات، والقدرة على أن يجعل منها علامات ذات دلالات، ولكن لا ينبغي أن يظن مع ذلك أن اللغة هي الكلام "[27].

---

[23] سورة الغاشية: الآية 11.

[24] محمد إسماعيل إبراهيم: قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، ط1، دار الفكر العربي، المطبعة العربية، 1961، ص 343.

[25] المنجد في اللغة والإعلام، ط21، دار المشرق، بيروت، 1973، ص 726.

[26] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 178.

[27] عثمان أمين: في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، مطبعة النهضة الجديدة، القاهرة، 1966-1967، ص 33.

هذا ونجد ن اللغو هو ما كان من القول زائفا ومنه يقال الرجل " لغا في قوله... أخطأ وقال باطلا وذلك إذا تكل لا عن روية وفكر... اللّغا: مصدر الصوت وما لا يعتد به من كلا وغيره... علم اللغة أو علم متن اللغة: هو معرفة أوضاع المفردات... وقد تطلق اللغة على جميع أقسام العلوم العربية "[28]. يتضح من هذا الضبط المفهوماتي للغة أنه من الاستحالة بمكان تقريبها من ألغى الذي يفيد معنى أبطل أي الإلغاء، كما لا يمكن اعتبار اللغة واللهجة ثنائية لفظية لمفهوم واحد، لأن مدلول كل واحد منهما يختلف بحيث أن اللغة الاصطلاحية تحتكم إلى مقاييس ثابتة ومضبوطة ضبطا نحويا أما اللهجة فإنها محل اختلاف وترتكز على معطيات الذاتية لا الموضوعية كما هو الشأن بالنسبة للغة، ذلك أن اللهجة تلازم العام والخاص من أفراد المجتمع وحتى الطفل في مرحلة تكوينه لأناه الاجتماعي يقتبس بالتقليد اللهجة التي يجدها في الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه لكن اللغة تتطلب دراسة لنسق بنيتها النحوية والصرفية مما يتطلب ضرورة اكتسابها بالتعلّم في مراكز التربية والتعليم كالمدارس والجامعات، وهذا يبرر في حقيقة الأمر تجريد اللغة من اللغو الذي لا يتجاوز نطاق اللهو في الكلام إن جاز التعبير. لأن " اللغو، الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره ولغو الطائر تصويته "[29] فإذ كان من الاستحالة بمكان رد اللغة إلى اللغو فما هو النسق البنيوي الذي نحتكم إليه ويضمن لها صفة التميز عن اللّهجات وعن اللغات العالمية؟

[28] سعيد الخوري الشرتوتي اللبناني: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، ج2، ص ص 1150-1151.

[29] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ص 140.

ثانيا. بنية اللغة العربية:

إن تحليل النسق البنيوي للغة العربية ينطلق ابتداء من التحديد الماهوي لجوهرها الكامن في البعد الإنساني ذلك أن "... اللغة جانب منعكس من الإنسان واللغة العربية بالذات أعرف اللغات الحية من هنا فإننا إذا أردنا أن نلتمس أسبب البقاء والخلود في اللغة العربية فإنما ينبغي البحث عن أصولها الجمالية "[30] ولا يخص ذلك اللغة العربية فحسب بل ولا ينفرد عثمان أمين بهذه الفكروية التي تمحور مدار العملية اللغوية في فاعلية لذات لكون اللغة خاصية إنسانية، إنما صدى هذه الرؤية انبثق من صوت العقلانية الديكارتية والتي اعتمدها عثمان أمين في أطروحاته حول ظهر التمييز بين الإنسان والحيوان بالماهية اللغوية أو اللسانية حيث يقول: " وأول ما يعرض لنا من نقاط البحث هو الإنسان، واللغة هي خاصية الإنسان كما رأى ديكارت... بما هو حيوان ناطق (أي مفكر) وبما هو حيوان مدني (أي اجتماعي)... الحيوان يتناول الأشياء بالحواس، أما الإنسان فيتناولها مع الحواس بشيء تفرد به وهو نطقه وتفكيره "[31].

هذا التفكير الذي صنّفه أبو الفلسفة الحديثة ضمن صفات النفس وهذا هو البعد الجواني الذي وظّفه عثمان أمين لتبرير خصائص بنية اللغة العربية في انسجامها مع نسق العقلانية الديكارتية التي خطّت لمنهج التفكير وفق قواعد منطلقها الشك كأداة ومنتهاها اليقين كغاية، يقول ديكارت في هذا الصدد "... وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير، وأنا واجد هنا أنّ ألد الفكر هو الصّفة التي تخصّني، وأنّه وحده لا ينفصل عنّي، أنا كائن، وأنا موجود، هذا أمر يقيني، ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكّر، فقد يحصل أنّي متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا "[32].

وهذا يفيد ضمنيا أن الحديث عن بنية اللغة العربية في النسق الفكري الجواني يؤول إلى الماهية أو الوظيفة الذهنية ولعل ذلك محور التقارب بين الرؤية الأرسوزية التي وحدت اللسان العربي أو اللغة العربية بالمحتوى الدلالي ضمن نسق العلامة اللسانية وبين

---

[30] سليمان حزين: كلمة المجمع في تأبين فقيده عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 112.

[31] عثمان أمين: في اللغة والفكر، ص ص 5-6.

[32] ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 99.

رؤية عثمان أمين التي أسست وظيفة النطق في الجوهر القائم بذاته من حيث "... أن خصائص اللغة هي عين خصائص العقل، ولذا يمكن فهو العقل عبر فهم لخصائص وهذا يعني أن تطوير اللغة هو تطوير للعقل أيضا، بل أن تطوير اللغة هو في آن معا شرط ونتيجة لتطوير العقل "[33]. ومعنى ذلك أن البناء اللغوي يقوم على دعامة فكرية دينية قاعدية ترتكز عليها بنية اللغة العربية، ومن هذا المنطلق نتساءل عن مكونات هذه البنية قبل التطرق إلى تحديد أهم خصائصها والمنهج المعتمد لدراستها والكشف عنها؟

إن الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين حيال نسق بنية اللغة العربية تتخذ مسارا مزدوجا، تعكس الاتجاه الفلسفي الذي يدافع عنه وتحدد الأساس البنيوي الذي تقوم عليه ركائز اللغة العربية التي تحمل دلالة الجوانية من حيث محتواها الباطني، وتقابلها من حيث المظهر الخارجي البرانية، فلئن كانت العلامة اللسانية تتشكل في نسقها الدلالي من دال ومدلول، فإن نسق العلامة اللغوية عند عثمان أمين محورها الجواني والبراني، فما المقصود منهما وكيف يحلل عثمان أمين ازدواجية البنية في اللغة العربية؟

أ- الجوانية:

إذا تناولنا صور التقابل المنطقية بين الحدود في القضايا، نجد الجوانية من حيث الحد الذي يقبلها البراني، تكشف عن علاقة تضاد، فهل هذا الأخير سيفضي إلى التنافر بين وحدات العلامة اللسانية الماثلة في الدال والمدلول، أم أنه سيحقق من الناحية العملية تكاملا وظيفي تعكس العلاقة الضرورية لا الاعتباطية بين ما هو جواني، وما هو براني، وقبل تحديد هذه العلاقة، من الجدير علينا توضيح أصل هذه الصيغ اللفظية التي بناءا عليها أسس عثمان أمين فلسفة قائمة بذاتها ومتميزة موضوعا ومنهجا وغاية.

لقد أكد عثمان أمين وأثبت بالبرهان أن الجوانية لفظة عربية أصيلة وليست من غرائب اللغة أو من الدخيل، وهذا ما يستوحى من قوله: " قد اتضح للعارفين... أنني اشتقت اصطلاح " الجوانية " من " الجواني " وهو لفظ استعمل في العربية للدلالة على معاني الباطن والداخل والكامن والمستتر، والجوهري والأصيل... ولكن أود... أن أطمئن

[33] يوسف اليوسف: نحو فلسفة للغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 40.

القارئ أو السامع الذي يساوره أقل شك في مشروعية استعمالي لهذا اللفظ، ولمقابلة " البراني " فأؤكد له أن اللفظين عربيان فصيحان وليسا عاميين "[34].

وهذا يفيد ضمنيا أن عثمان أمين اعتمد في تأسيس بنية اللغة العربية المتوحدة بالفكر، فما كان براني يدل على المظهر الخارجي أي اللفظ وأما الجواني فإنه يؤول إلى المحتوى الباطن أي المعنى كدلالة فكرية أو ذهنية، ودلالة الجوانية في فكر عثمان أمين "... مرادفة للحرية لأن الحرية عبارة عن وعي يصحبه فهم، وإذا أراد الإنسان أن يطلب هذه الحرية فلن يجدها في شيء من الأشياء كانطلاق الجسد وإشباع النزوات والشهوات أو وفرة المال وذيوع الصيت بل أنه واجدها في نفسه التي بين جنبيه "[35]. ولتبرير مشروعية استخدام هذين اللفظين اعتمد عثمان أمين على أدلة نقلية ستند فيها إلى الحديث النبوي الذي وردت في ثناياه هذه الدلالة اللفظية، كما اعتمد على الاستقراء الواقعي لبعض المفكرين والعلماء الذين وظفوا في أطاريحهم هذا اللفظ توظيفا منهجيا ومن بينهم رائد الكيمياء جابر بن حين ومؤسس علم الاجتماع في الفكر العربي الإسلامي العلامة ابن خلدون بل وتعدى ذلك إلى التنقيب عن دلالة لفظ الجوانية في الفلسفة الصوفية لدى حجة الإسلام " أبو حامد الغزالي ".

كل ذلك يبرر مدى مشروعيته – لاستخدام هذا اللفظ لاستنباط المحتوى الكامن الذي يكشف عن الماهية كمبدأ ذاتي يخص جوهر اللفظ دون لواحقه العرضية – فحسب وإنما يتعداه إلى مشروعية اتخاذه عنوانا لفلسفة عربية تعبّر في حقيقة الأمر عن أصالة اللغة العربية " إنها فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية بمعنى ن ننظر إلى المخبر، ولا نقف عند المظهر وأن نلتمس الباطن دون أن نقنع بالظاهر وأن نفصح عن الداخل بعد ملاحظة الخارج وأن نلتفت دائما إلى المعنى وإلى القيمة وإلى الماهية وإلى الروح من وراء اللفظ والحس والظواهر والأعراض "[36]

---

[34] عثمان أمين: الجوانية، ص 267.

[35] أنور الجندي: النثر العربي المعاصر، ص 831.

[36] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولعل هذا المنهج كان معتمدا في التمييز بين المعادن والكشف عن المعادن الثمينة " الذهب " في علم الكيمياء والذي طبّقه جابر بن حيان، كم اعتمد في التجربة الصوفية التي خاضها أبو حامد الغزالي في بحثه عن الحقيقة تحت محك العلم اليقيني، وغيره من المتصوفة كابن العربي، الحلاج... يقول عثمان أمين في حوصلة استقراءاته: " وإذن فالجواني في اصطلاح أصحاب الكيمياء من علماء العرب، يفيد معاني الداخل، الباطن، لمتصل، في حين أن البراني إنما يفيد الخارج، الظاهر، المنفصل كما أشار جابر بن حيان نفسه، وفي آثار أهل التصوف الإسلامي... مجال واسع لاستعمال لفظي الجواني والبراني: يقول أبو منصور الحلاج... " البراني ما وصل إليها... والثني وصل وانتفع..." كما يتحدث عن " الفوقاني " و" التحتاني " و" الوسطاني " "[37].

لعل ما يستوحى من هذه العبارة أن مصطلح الجوانية لم يعد لفظا داخل نسق العبارة أو القضية وإنما أصبح مصطلح أداتي أي استعمالي ليس كوسيلة وإنما كغاية يستقر في بؤرتها المفهوم أو الدلالة الماهوية للفظ الذي يتسع مجاله الإجرائي إلى مباحث أنطولوجية وأكسيولوجية دون إسقاط مباحث الابستيولوجي في مختلف ميادين المعرفة التي لا يمكن حصرها في الدراسات الفلسفية، ومن هذا المنطلق يبرر عثمان أمين ضمن فلسفته النقدية رفضه التام لكل معارضة تفدح في مشروعية استخدام هذا اللفظ في البناء اللغوي أو في تأسيس فلسفة اللغة العربية وهذا ما يستخلص من قوله: " ولست أرى مبررا واحدا يجول دون استعمال الاصطلاح الذي اخترته – " الجوانية " – عنوانا عربيا على وجهة النظر التي اتخذتها، لا في الفلسفة وحدها بل في الدين والأخلاق والأدب والفن والسياسة والاجتماع، وفي كل مجال آخر يستطيع الإنسان الواعي أن يرتاده سواء في أمور المعرفة أو السلوك، ولا أرى وجها كذلك للإحجام عن استعمال الاصطلاح المقابل – البرانية – وصفا لبعض النظرات الآلية الجامدة أو المذاهب القطعية المغلقة التي ترى الجوانية من واجبها أن تقف منها موقف المعارضة أو المقاومة حتى لا تضيع من الإنسان أهميته وجوهره الأصيل "[38].

---

[37] عثمان أمين: الجوانية، ص 271.

[38] المصدر نفسه، ص 274.

إن تحليل هذه العبارة يستوقفنا أمام محطات مركزية في فكر عثمان أمين، تكون أولى منطلقاتها، الجوانية فلسفة علم وعمل، فهي من حيث علم تستبطن السرائر كجواهر تعكس الفكر أو الروح وليس كميول ورغبات واعتبارات ذاتية، أما من حيث مسارها العملي، فإنها تتجلى في مجال استخدامها فإذا تناولنا ميدان الأخلاق الذي يندرج ضمن مبحث القيم أو الأكسيولوجيا، نجد القيمة الخلقية من حيث كونها صورة معيارية لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان الذي يتصف بها فإنها تتجه نحو المحتوى الظاهر الذي يفصح عن برّانيها، وهذه العملية التربوية تجد دلالتها حتى في اختبار العقيدة الإيمانية ومدى الإخلاص في توجيه علاقة الإنسان بالخالق كل ذلك يتطلب استبطان جوّاني، الذي يكشف عن مظاهر النفاق والمخادعة التي يصطنعها المظهر الخارجي كأحد تجليات البرّاني، هذا فضلا عن اتخاذ الجوانية فلسفة لأنها " تنطوي على ضرب من الميتافيزيقا يمكن تسميتها ميتافيزيقا " الرؤية الواعية " أي الجوانية النفسية أو الرؤية بعيون الروح "[39].

من هذا المنطلق نستخلص طبيعة الموضوع المجردة والتي تتناسب مع الموضوعات الفلسفية، التي تتميز عن الموضوعات المعرفية الأخرى بطابعها الميتافيزيقي، وفي ثناياها تتوحد الروح بالفكر، وهو نوع من التعالي الذي تبرز من خلاله فاعلية الذات كمدار لكل فعل، فإذ كان الحدث اللغوي فعل من الأفعال فإن الذات الواعية محوره ومصدره، هذه الذات أو " الأنا " تنطوي على جوانية الفكر والروح وبرانية الحواس وإن كانت هذه الأخيرة تخدعنا في أغلب الأحيان، وكان من الواجب أن لا نطمئن لمن يخدعنا ولو لمرة واحدة[40] فإنه يترتب لزوما رد الاعتبار لما هو جواني، لأنه سيكشف لنا عن خداع الحواس، يقول ديكارت: "... كلّ ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنّه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس غير أني جرّبت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كلّ الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرّة واحدة "[41]، والفكرة ذاتها نجدها حاضرة في أطروحات أفلاطون

[39] أنور الجندي: النثر العربي المعاصر، ص 831.

[40] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 275-276.

[41] ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 73.

حيث يقول: "... إذا لاحظت فإنّك ترى أنّ بعض المحسوسات لا تنبّه فينا عمل التفكير لأنّها كلّها ضمن دائرة الحس، وأنّ عوامل أخرى تنبّه فينا فعل التفكّر لنفحّصها، لأنّ الاقتصار فيها على شهادة الحواس يؤدي إلى نتائج وغير صحيحة... وعلى هذا النّمط تقاد إلى التمييز بين مواضيع والتفكّر ومواضيع النّظر "[42].

إن هذه النزعة الشكية ضاربة جذورها في الفلسفة الغربية الحديثة وتحديدا في الكوجيتو الديكارتي " أنا أشك أنا أفكر، فأنا إذن موجود "، وفي هذا الصدد يقول ديكارت: "... الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعا وعلى الخصوص في الأشياء المادية... بيد أن شكا عاما كهذا... يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة، ويمهد لنا سبيلا ميسورا جدا لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس "[43] ومعنى ذلك أن دلالة الوجود العيني أو البراني هو الفكر الجواني، كما نلتمسها في التجربة الصوفية التي اتخذت من الحدس الكشفي سبيلا للكشف عن الحقيقة وهذا المنهج الباطني الذي يعتمد على الاستبطان اعتمده أبو حامد الغزالي وتوصل من خلاله إلى التمييز بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية والتي يستشهد بها عثمان أمين لتبرير مشروعية استخدام هذا اللفظ ولبين وظيفته أيضا، يقول عثمان أمين: "... وبعبارة أخرى التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم، فيشاهدها من الخارج، وكأنه يتفرج عليها، وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح... فيشرك فيها ويعاينها من الداخل... إن هذا الفرق بين ما سميته " البراني " و" الجواني " قد جلاه الغزالي من قبلنا بتحليل نفسي دقيق وبين فلسفي عميق... نراه يبين الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس (أي المعرفة البرانية) والمعرفة عن طريق القلب (أي المعرفة الجوانية) "[44].

هذا ومن المفيد التنويه إلى ضرورة تحديد موقع الكلام من اللغة وهنا نجد حقيقة الكلام التي هي الكشف عما يختلج في باطن الإنسان أو بالأحرى ما تستبطنه النفس من حالات انفعالية يمكن ترجمتها من خلال المهارة الكلامية بحيث " يعد الكلام (التحدث)

---

[42] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنّا خبّاز، ص ص 207، 209.

[43] ديكارت: المصدر السابق، ص 55.

[44] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 275-276.

المهارة الثانية من مهارات اللغة العربية بعد الاستماع، وهو ترجمة اللسان عما تعلمه الإنسان بواسطة الاستماع والقراءة والكتابة... الكلام في أصل اللغة عبارة عن الأصوات المفيدة، وعند المتكلمين هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بألفاظ... أما التعريف الاصطلاحي للكلام فهو ذلك الكلام المنطوق الذي يعبّر به المتكلم عما في نفسه من هواجس وخواطر، أو ما يجول بخاطره من مشاعر وأحاسيس "[45].

وهذا الجوهر النفسي المتوحّد بالماهية العقلية يؤسّس خاصية التميّز في مستوى الأنا بين الوعي كمبدأ ذاتي مجرّد من اللّواحق المادية المحسوسة وبين الجسم كصفة عرضية تلازم الإحساس، قد أوضح رينيه ديكارت ذلك مبيّنا مكانة النّفس في قوله: "... ومع أن من الممكن (بل من المحق...) أن يكون لي جسما قد اتصلت به اتصالا وثيقا إلا أنه لمَا كان لديّ من جهة فكرة واضحة ومتميّزة عن نفسي من حيث أني لست إلا شيئا مفكّرا لا شيئا ممتدا، ومن جهة أخرى لدي فكرة متميزة عن الجسم، من حيث أنّه ليس إلا شيئا ممتدا وغير مفكر، فقد ثبت أن هذه الإنية، أعني نفسي التي تتقوّم بها ذاتي وماهيتي، متميّزة عن جسمي تميّزا تاما وحقيقيا "[46].

ولا يخفى علينا أنّ التأسيس المزدوج لبنية اللغة العربية عند عثمان أمين " الجواني والبراني " ورد الاعتبار للجوانية دفعه إلى اعتبارها الجوهر الذي تبنى عليه اللغة العربية ومعنى ذلك أن هذه الأخيرة تنفرد بهذه الدعامة التي تفلت من قبضة اللغات الأخرى، فكيف يمكن استنباط هذه البنية من الدلالة اللفظية للجوانية؟

يؤكد عثمان أمين أن الجوانية من حيث المبدأ والغاية "... فلسفة وخير من هذا طريقة في التفلسف، ولا أقول إنها مذهب، لأن المذهب شأنه أن يكون مغلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة، وحبست تأملاته في نطاق معين، بل هي تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا... فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى أن الأشخاص والأشياء رؤية روحية "[47] نفهم من هذه العبارة أن الجوانية كخاصية تنزع نحو التجديد والتغيير، فكيف

---

[45] نبيل عبد الهادي: مهارات اللغة والتفكير، ص 169.

[46] ديكارت: المصدر السابق، ص 249.

[47] عثمان أمين: الجوانية، ص 113.

يتحقق ذلك غذ ما تعلق الأمر باللغة، أو بمعنى أدق كيف يمكن بناء فلسفة اللغة العربية يكون نسقها جواني؟

وإذا كانت الجوانية في محتواها الدلالي تشير إلى الباطن فإن هذا الأخير كان مدار اهتمام أشهر الفلاسفة المثاليين العقليين وفي صدارتهم " هيجل " الذي حلّل هذه الدلالة في قوله: "... لأننا نسمي مظهرا الكون الذي ينتفي منه الكون مباشرة سوى أن هذا الحد الأوسط ليس مظهرا وحسب، بل هو الكل صار مظهر ظاهرة، هذا الكلّ بما هو كل أو كلّي هو ما يتقوّم به الباطن... وفيه تقرّ على نحو موضوعي لنظر الوعي الماهيات المدركة بالحس، لكنّها تقرّ كما هي في ذاتها... وأعني به الكلّي الموضوع القائم في ذاته، قيام هذا الموضوع للوعي قيام يحصل بواسطة حركة الظاهرة التي ينال فيها الإدراك الحسي بما هو كذلك، ولا ينال الموضوع الحسي وبوجه عام إلاّ معنى سلبيا "[48].

إن الحضور الجواني أحد السمات الجوهرية التي تحقق للغة العربية ماهيتها أعني تميزها عن غيرها من لغات العالم، حيث " تمتاز العربية... بخاصية فريدة بين اللغات الحية، وأعني بها خاصية ما سميته باسم " الحضور الجواني " للآنية الواعية، ومعنى هذا أن " الذات العارفة " أو " الأنا المفكرة " ماثلة في كل قضية صيغت صياغة عربية وحضورها حضور روحي داخلي... دون حاجة إلى إثباتها بالوسائل الخارجية كالرموز والعلامات الظاهرة "[49] إن ما يقصده عثمان أمين من قوله هذا، تميّز اللغة العربية بفعل الكينونة، الذي تمتزج في ثناياه الذات الداركة مع الموضوع أو الفعل بحيث تشكل نسيجا متداخلا ذلك أن فعل التفكير ماثلا مثولا آنيا في الذات المفكرة وليس منفصلا عنها كما يلاحظ في اللغات الأجنبية، فإذا تناولنا اللغة الفرنسية مثلا نجد القضية المكوّنة من الموضوع والفعل Verbe et sujet كقولنا: Je pense وفي اللغة الإنجليزية I think فإن العلاقة بين الفعل والذات علاقة انفصال، ولعل مرد ذلك عدم اتصاف هاتين اللغتين وغيرها بخاصية الجوانية التي بها يحدث التداخل بين الذات الفاعلة والفعل المسند إليها،

---

[48] هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، اليونيسكو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 123.

[49] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، ص 34.

في حين أن فعل الدلالة في اللغة العربية يتجاوز هذه الانفصالية لأنه ليس بحاجة إلى القول: أنا أفكر، لأن الحد المنطقي أفكر يحمل في ذاته الذات القائمة به، وبناءا على هذه المعطيات أكد عثمان أمين، "... أن اللغات الغربية الحية تضطر غالبا إلى إثبات " الآنية " أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب، أو الغائب، مصرحا به في كل مرة بحيث لا تفهم نسبة الفعل إلى الفاعل بدون هذا التصريح ولذلك يقولون " أنا أفكر "... تجد أنك تستطيع في العربية أن تكتفي بقولك " أفكر "... دون الحاجة في كل مرة إلى إثبات ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب "[50].

ويبين عثمان أمين تجليات هذه الخاصية عند بعض المفكرين متخذا في ذلك نموذج ابن خلدون في تأكيده على تميّز لغة العرب في استغنائها عن الوسائط اللغوية كالإضافة التي تتبع اللفظ ليتضح معناه ولعل هذا ما يكشف عن الإيجاز في اللغة والبلاغة، حتى ذهب بعضهم على إنعاث البلاغة بهذه الخاصية فيقال: " البلاغة الإيجاز " هذه الأخيرة التي تتسم من – وجهة نظر عثمان أمين – بالحضور الجواني لأنها تستنفد الباطن أو المعنى ولا تقف عند حدود اللفظ من جانبه الخارجي وهذا ما يلاحظ في المجاز والاستعارة لمكنية وغيرها...

إن هذه الجوانية ترتقي من حيّز التعبير اللساني إلى الدلالة الفكرية مما يحملنا إلى القول أن هذه الخاصية لا تخص اللغة كحروف وألفاظ وحركات وإنما تصدق على ماهيتها أي المضمون كمحتوى دلالي أو المقصد القائم في ثنايا الفكر ذلك أن " التفكير الواعي يتصوره العرب صادرا عن هذه " الجوانية " ألسنا نراهم يعبّرون عنه بألفاظ " القلب " و" اللب "... أكثر مما يعبّرون عنه بألفاظ " المخ " و" الدماغ " ويفرقون بين القرابة والقربى وإحداهما لحمة الدم والأخرى رابطة الروح؟ "[51].

نفهم من هذا، أن الصيغ في اللغة العربية لها بنية جوانية أبرزت تميزها عن مختلف اللغات الأجنبية خاصة صيغ التفصيل التي تفلت في حقيقة الأمر من قبضة اللغات الأجنبية، ويستطرد عثمان أمين في إبراز أثر اللغة العربية على مختلف الأبعاد التي

---

[50] عثمان أمين: المصدرة السابق، ص 34-35.

[51] عثمان أمين: المصدر السابق، ص 37.

تؤسس إنسانية الإنسان ومنها البعد الأخلاقي والعقائدي اللذان ترتكز عليهما دعائم الشخصية من جوّانيها وليس من برّانيها، أقصد لا الجانب الفيزيولوجي هو المحدد لشخصية الفرد لأنه صفة عرضية إنما ما يكنّه الفرد من سرائر في مخبره السيكولوجي والتربوي الذي يتم بناءه بفضل التنشئة الاجتماعية والتي بدورها لابد أن تحضى بالحضور الجواني، حتى لا تضحي مجرد شعائر وطقوس وأعراف يتم إحياؤها في مناسبات مختلفة، وإنما تنبثق من اعتقاد داخلي ين عن الإيمان الذي يستقر مجراه في القلب وهذه هي الخصلة التي تتميز بها العقيدة الإسلامية الناطقة أصولها التشريعية قرآنا وسنة باللغة العربية، فالإيمان ما وقر في القلب أولا وصدقه العمل وهذا ينطبق على الجوانية التي يدافع عنها عثمان أمين وعنها يقول: " هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعا أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة مميّزة لهم في أمور الدين والخلاق والسياسة... فأصول هذه الفلسفة في القرآن، كتاب العربية المبني "[52].

فإذا تناولنا قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ (204))[53] يتبين من هذه الآية أن ما يحكم به الله على أفعال العباد سرائرهم وليس علانيتهم لأن هذه الأخيرة ليست وثوقية، وهذا يفيد ضمنيا أن ما هو براني مظهر من مظاهر المخادعة وما يكون جواني يتضمن صفة اليقين، بل الأبعد من ذلك أن مسائل الوحي والأمور الغيبية لها طابع جواني ووفقا لهذه الخاصية يتحدد مصير الإنسان بعد الموت فلئن كان الحكم على أفعال العباد يستند إلى الجوانية ومدى مثول الفعل لهذه الخاصية فإن ما يتلقاه الإنسان من جزاء إما طريق الجنة أو النار فإنها تكشف عن الناحية البرانية، وأيا كان الأمر فإن ما يتوصل إليه عثمان أمين "... أن العربية بطبيعة بنيتها وتركيبها تعين الذهن الإنساني على أن يسلك الطريق الطبيعي في تحصيل

[52] المصدر نفسه، ص 39.

[53] سورة البقرة: الآية 204.

المعرفة... ومنطق التفكير في اللسان العربي " منطق صاعد " أعني أنه يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البراني إلى الجواني "[54].

إن هذه الدلالة الجوانية نجدها حاضرة في أطروحات كانط الذي يؤكد ضمن مساره العقلاني المثالي ضرورة التوجه نحو الباطن وتخليصه من كدورة المادة حيث يقول: "... إنّ الخداع والعنف والحسد ستحيط به دوما من كلّ صوب، حتى ولو كان هو نفسه صادقا وديعا وخيّرا، والأبرار الذين يجتمع بهم... يجدهم معرّضين... إلى جميع مساوئ العوز والأمراض والموت المبكّر، مثلهم مثل باقي حيوانات الأرض... إلى هاوية فوضى المادة عديمة الغاية... إذا هذه الغاية التي كان وضعها هذا الإنسان حسن النية نصب عينيه... سيجد نفسه مضطّرا إلى التخلّي عنها بكلّ تأكيد... أو أنّه إذا أراد هنا الاستمرار في التمسّك بصوت مصيره الأخلاقي الباطني... [أن يقبل] وجود مبدع أخلاقي للعالم أي وجود الله "[55].

وهذا التصوّر للقوّة العاقلة هو الذي يضفي على النزعة العقلية طابع المثالية التي لا تعدّ أيضا أحد الخصائص المميّزة لبنية اللغة العربية في فكر عثمان أمين.

ب- المثالية:

إن الحديث عن الطابع المثالي ضمن خصائص بنية اللغة العربية، لا ينحو منحى مغايرا لجوهرها الجواني، وهذا يفيد ضمنيا أن الجوانية بطبيعتها المجردة أحد تجليات الجوانية وإذا كانت هذه الأخيرة تمثل – إلى جانب كونها فلسفة ثورة – عقيدة تستقر روحها في المعاني الباطنية، فإن أول تبرير لمثالية اللغة العربية المظهر الديني، ذلك أن مصادر التشريع الإسلامي قرآنا وسنة ناطقة بلغة الضاد " وأول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحوا من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية

[54] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 40.

[55] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 420.

المعروفة، ففلسفة اللغة العربية تفترض لأول وهلة مثالية عميقة صريحة، تحسب حسب الفكرة والخاطر والمثال وتضعها في مكان الصدارة والاعتبار "[56].

إن هذه المثالية تظهر في بعض الآيات والأحاديث النبوية التي تحكم على الأفعال لا من المظاهر بل انطلاق من السرائر ويستشهد عثمان أمين بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام في قوله: " رب صائم ليس من صومه إلا الجوع والعطش " ومعنى ذلك أن الجوارح القائمة بالشعائر ليست معيارا للحكم على صدق الأفعال لكونها برانية قد يكون الدافع إليها ليس الورع إنما الرياء، ولعل هذه النظرة تتقارب مع المثالية الكانطية التي تقيم الفعل الخلقي أو أساس القيمة الأخلاقية على القاعدة التي قانونها الأخلاقي " الواجب من أجل الواجب " ما يجعل الفعل الأخلاقي قائما لا فيما هو كائن بل متجها نحو ما ينبغي أن يكون لأنه نموذج يستقطب المعنى الروحي الصوري بدل من اللواحق المادية المترتبة عن الفعل، يقول إيمانويل: "... وبما أن الفعل الضروري انطلاقا بالمعنى الأخلاقي يعتبر من وجهة نظر طبيعية أنّه عرضيّ تماما (وهذا يعني أنّ ما كان يجب أن يحدث بالضرورة، غالبا، مع ذلك لا يحدث) فمن الواضح أنّه يتعلّق بالتكوينة الذاتية لملكتنا العملية فقط، الأمر الذي يجعل أن القوانين الأخلاقية لا يمكن تمثلها إلا كوصايا (وأن الأفعال التي تتوافق معها كواجبات)، وأن العقل يعبّر عن تلك الضرورة ليس [بكلمة] ما هو (حدث) وإنّما [بكلمة] ما يجب [ينبغي] أن يكون، وهذا ما لم يكن ليحدث لو اعتبر العقل، في عليّته الخاصة، مستقلا عن الحساسية... "[57] وهذه هي الجوانية التي يدعو إليها عثمان أمين، في نسقها المثالي، الذي تندمج في ثناياه الروح في الفكر لتضفي على هذه المثالية عقلانية، تمنح دلالة لكل ما هو جواني، يسمح بتميز اللغة العربية عن اللغات الأجنبية التي لا يمكنها الاستغناء عن فعل الكينونة بينما تكون اللغة العربية في غنى عنه، من حيث إمكانية التخلي عنه، وإن تبرير ذلك يحملنا إلى الوقوف عند حدود القضية المنطقية التي تتشكل من موضوع ومحمول والرابطة المنطقية بينهما تظهر في اللغات الأجنبية بينما تكون مضمرة في اللغة العربية، حيث نجد في اللغة الفرنسية L'élève est présent وفي

---

[56] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 23.

[57] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ص 357.

اللغة الإنجليزية Pupil is présent بينما في اللغة العربية تكون الصيغة اللفظية " التلميذ حاضر " دون الحاجة إلى القول: " التلميذ هو حاضر " وهذا يفيد ضمنيا أن الجملة الخبرية في اللغة العربية متميزة عن الجملة الخبرية في اللغات الأجنبية لأنها تستغني عن الوسائط، ففعل الحضور يسند إلى التلميذ مباشرة فالإسناد هنا يقيم علاقة مباشرة بين التلميذ كمسند إليه أو محكوم عليه وبين الحضور كمسند أو محكوم به، وطبيعة العلاقة المنطقية القائمة بينهما احتواء وتضمّن، يفصح عن نمط جواني تحتكم إليه الحدود داخل القضايا المنطقية في نسق اللغة العربية ونزوعها نحو التجريد الذي في مستواه يتطابق ما في الوجود الواقعي مع ما هو حاصل في الذهن، ذلك أن المثالية تنص ضمن مبادئها على أن ما في الأعيان يتطابق مع في الأذهان، وفي هذا الصدد نلتمس تميّز اللغة العربية عن اللغات الغربية، ذلك أن هذه الأخيرة يميّزها الطبيعة الحسية المادية ما يجعل " معيار الحق عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن، وكأن الوجود " العيّني " مقدم عندهم على الوجود " الذهني "[58] ولعل ما يمكن استخلاصه من المعنى القصدي الذي تشير إليه الرابطة المضمرة، هو أن الماهية كمبدأ من مبادئ العقل، متضمنة في الذات ودالة على جوهرها الكامن في وحدة الشعور والاستمرار الزمكاني، وذلك من خلال صيرورة الفعل الذي تقوم به، فإذا تناولنا فعل التفكير فإنه لا ينفصم عن الذات المفكرة إنما هو محتوى فيها، ما يبرر استغناء اللغة العربية عن الضمائر في بنية القضايا المنطقية أو الجمل اللغوية، وليس معنى ذلك خلو العبارة اللغوية من الضمير وإنما يكون هذا الأخير في حالة كمون أي أنه مستتر بمعنى مضمر يعرف في النحو العربي بالتقدير، كقولنا " زيد يفكر " فالتقدير هنا يعود لضمير الغائب " هو " دون الحاجة إلى ذكره في قولنا " زيد هو يفكر " فالنسبة بين الموضوع والمحمول وفق عملية الإسناد تتحقق في الرابطة المضمرة التي تقوم بعملية الربط بين الموضوع والمحمول في القضية المنطقية وهذه العلاقة المجردة التي تؤسسها الرابطة بين حدود القضايا المنطقية تفترض وجوبا تميّز اللغة العربية عن اللغات الأجنبية من حيث " أن اللغة العربية تفترض دائما أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس، وبتعبير فلسفي... نقول أن العربية بطبيعة بنيتها وصياغتها، تقرر أن

[58] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 29.

الماهية متقدة على الوجود، وغني عن البيان أن التقدم هنا هو تقدم " الرتبة " و" الحيثية " لا تقدم الزمان أو الوضع في المكان "[59].

ولعل هذه الفكرة تتطابق مع الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة والتي يعد رائدها الفيلسوف الفرنسي " رينيه ديكارت " الذي أكد ضمن نسقه الفلسفي أن دلالة الوجود قائمة في ماهية التفسير وهي الفكرة المناهضة للاتجاهات الوجودية المعاصرة، فلئن كان الكوجيتو الديكارتي يثبت بالبرهان أن " الأنا أفكر إذن أنا موجود " فإن المذاهب الوجودية معارضة لهذا النسق العقلاني بحيث تؤكد أن " الأنا موجود إذن أنا ذات مفكرة " ذلك أن من وجهة نظرها أن الوجود أسبق من الماهية على نقيض الاتجاه العقلاني الذي يؤكد أن الماهية أسبق من الوجود والذي يتماشى مع النسق المثالي العقلاني التي تتسم به اللغة العربية وتأكيدا على هذه الخاصية يقول عثمان أمين: " وقد بيّنا أن هذه المثالية – التي هي أصيلة في اللغة العربية – إنما عبّر عنها ديكارت فيما بعد بما اصطلح على تسميته بالكوجيتو الديكارتي، وعبّر عنها كانط فيما سماه هو باسم " الثورة الكوبرنيقية " ومعناها إجمالا أن الفكر هو المقياس الذي تقاس به الأشياء، وأن " عالم الأعيان " (أي عالم المحسوس) مقدود على قد "عالم الأذهان " (أي عالم الأذهان) (أي عالم الوجدان) "[60]، يقول إيمانويل كانط: " إنّ العقل المحض من حيث هو ملكة عملية، أي من حيث هو ملكة تعيين الاستعمال الحر لعلّيتنا بواسطة أفكار (مفاهيم عقلية محضة) لا يحتوي في القانون الأخلاقي على مبدأ منظم لأفعالنا فقط بل يزوّدنا أيضا في الوقت نفسه بواسطتها بمبدأ مكوّن ذاتيا في مفهوم شيء باستطاعة العقل وحده أن يفكّر فيه "[61].

والجدير بالذكر أن كانط يفصل فاعلية الذات كوظيفة واعية عن كلّ ما له صلة باللواحق التجريبية ويؤكد أن " [مفهوم] غاية نهائية ليس إلا مفهوم عقلنا العملي ولا يمكن أن يشتق من أيّ من معطيات من معطيات التجربة... ولا يوجد استعمال ممكن هذا المفهوم في غير ما يخص العقل العملي، بموجب قوانين أخلاقية، وما الغاية النهائية

---

[59] المصدر السابق، ص 30.

[60] المصدر نفسه، ص 42.

[61] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ص 421.

للخليقة إلا تكونية العالم تلك التي تتوافق مع ما نستطيع أن نشير إليه نحن وحدنا على أنّه محدّد وفق قوانين، أي وفق الغاية النهائية لعقلنا المحض العملي "[62].

لكن ما يميّز الفكروية الكانطية عن الفلسفة الهيجلية كون هذه الأخيرة وإن كانت تقرّ بأسبقية الماهية عن الوجود إلا أنّها لا تهدم الوجود العيّني، ذلك أنّ من وجهة نظرها " ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي بالضرورة " وهذا ما يستوحي من مقولة هيجل: "... فالأنا يقع فيه اليقين عن طريق الشيء، أي حصول اليقين فيه مشروط بحصول الشيء له، وكذلك الشيء لا حصول له في اليقين إلا بحصوله للأنا "[63].

وما يفهم من هذه العبارة أن التناسب بين القدرة على الفهم والقدرة على التبليغ في اللغة العربية أساسه التطابق بين اللفظ والمعنى أو بين اللغة والفكر " فالاستئناف اللغوي من " العصا " إلى " العصيان " مثلا يعني أن العقل يدرك العصا بما هي وسيلة مجابهة للعصيان... وهذا يعني أن الوعي اللغوي العربي الذي هو في توافق مع وعي الموضوع لا يمكن أن يتصور العصا خارج شرط المواجهة... فالدّغم، دغم التصورات المتوافق مع دغم المفردات في فصائل هو السمة الجوهرية للغة العرب وبالتالي للعقل العربي "[64]، ولكن بالرغم من ذلك يبقى الفكر أوسع من اللغة من حيث ما يتصف به من الشمولية والتجريد يجعل الصدارة أي الأولوية دائما للمعنى.

---

[62] المرجع السابق، ص 423.

[63] هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ص 84.

[64] يوسف اليوسف: نحو فلسفة للغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 40.

ثالثا. خصائص البنية:

أ- الصدارة للمعنى " أولوية المعنى ":

لاحظنا في بنية اللسان العربي عند زكي الأرسوزي خاصية البيان وهو مستمد من سحر المعاني، والتي اعتمدها عثمان أمين كإحدى السمات المميزة لبنية اللغة العربية، وإذا كان ما يقابل المعنى كمدلول هو الألفاظ من حيث هي دلالات، فمعنى ذلك أن هذه الأخيرة أداة كشف عن المعاني كغايات، والغاية أسمى من الوسيلة لأن هذه الأخيرة يمكن الاستغناء عنها فور انقضاء وظيفتها، في حين أن الغاية المتمثلة في المعنى تظل مستمرة باستمرار الفكر، ولأن طابع الفكر مجرد يترتب عليه أن المعاني المستقرة في ثناياه لا تخلو من صفة التجريد مما يحملنا إلى أن رد الاعتبار للمعنى إنما يكشف عن مثالية اللغة العربية من جهة، وعن نسقها الجواني من جهة أخرى، وهذا يفيد ضمنيا أن اللغة العربية متراصة في خصائصها ومتناسقة في بنيتها، ولتبرير هذه الخاصية المعنوية يستشهد عثمان أمين بمظهر الإعجاز في القرآن الكريم، ذلك أن هذا المصدر التشريعي ناطقا باللغة العربية وإن وقع اختياره لهذه اللغة دون اللغات الأجنبية يكشف عما تضمره من سمات البيان الذي يعد مظهرا من مظاهر الإعجاز القرآني، ولعل هذا ما قصده عثمان أمين في قوله: " واللغة العربية إذ كانت تعنى بالألفاظ فذلك من أجل المعاني، أي لكي يقع القول من نفس السامع موقعا يهيئ له الحالة النفسية التي تحفزه إلى العمل، ومن ذا الذي يستطيع بعد تدبر وتفكير أن ينكر ما لإعجاز القرآن بألفاظه ومعانيه من قدرة على استنهاض العزائم والسعي إلى بلوغ المطالب "[65].

نفهم من هذه العبارة أن المعاني في الألفاظ ليست مجرّد مضامين لفظية إنما هي غايات عملية، فطابع التجريد لا يمنع من حركية المعنى لا في إطار الواقع المحسوس، ولكن من حيث تدفق المعاني في النفس أو الوجدان فتكون باعثة كغاية لبعث الهمم نحو المراد الذي تقصده ومعنى ذلك أن قوة المعنى هي التي تبث الحركية في الروح وكأن عمل المعنى في اللفظ كالأكسجين في عملية التنفس، ولعل هذا الاتجاه نحو المعنى يتماشى مع خاصية الديمومة التي أكد عليها هنري برغسون، عندما برر اتساع المعاني مقابل

[65] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 42.

محدودية الألفاظ التي يبقى مجالها ضيق يشكل عائقا أمام الفكر غير أن ما يميز نظرة عثمان أمين عن النظرة البرغسونية – وإن كان كلاهما ينزع نزوعا نحو الروحانية – إلا أن عثمان أمين يؤكد أن اللغة العربية بقدر اتساع معانيها تتسع ألفاظها ومعنى ذلك أن هذه الأخيرة لا تشكل عقبة أو جانب سلبي أمام تطور المعاني الدالة على الفكر، حيث " تكاد اللغة العربية تنفرد عن اللغات الحية الأخرى بخصيصة... وفرة الألفاظ الدالة على الشيء منظورا إليه في مختلف درجاته وأحواله وتفاوت صوره وألوانه: " فالظمأ والصدى والأوام والهيام " كلمات تدل على العطش إلا أن كلا منها يصور درجة من درجاته... وإذا قلت إن فلان عطشان فقد أردت أنه بحاجة غلى جرعات من الماء لا يضيره أن تبطئ عليه، أما إذا قلت إنه هائم فقد علم السامع أن الظمأ برّح به حتى كاد يقتله "[66].

لكن ما يمكن استخلاصه ضمن هذه التدرجات اللفظية، أن نسب التفاوت فيما بينها يحددها المعنى المقصود وليس اللفظ، والمعاني كمضامين ليست حسية إنما دالة عن الماهية القائمة في الفكر، ولعل هذا ما أشار إليه عثمان أمين في تحليله لموقف صاحب كتاب الخصائص حيال هذه الخاصية المميزة لبنية اللغة العربية حيث يقول: " فاللغة العربية من أكثر لغات الأرض دلالة معنوية، بل إن الكثير من الألفاظ العربية قد فقد الدلالة الحسية، فالفعل " قضى " معناه " حكم " والأصل فيه القطع الحسي... "[67].

إن هذا التعالي بالارتقاء نحو المعنى تفتقر إليه اللغات الأجنبية التي في ثناياها يتحدد المعنى بمقدار اللفظ ولا يتجاوزه أو يتسع مجاله، مما يجعل التركيب اللغوي في اللغات الأجنبية يحمل دلالة حسية، وهذا ما نلاحظه أثناء عملية الترجمة التي نميّز فيها نوعين: انتقاء الألفاظ بحكم مجالها الضيق في اللغات الحية، وفي مقابل ذلك تكوين: " هذه الخاصية العربية، خاصية التلوين الداخلي الذي كأنما يرسم للماهية الواحدة، بالأطياف والظلال، صورا ذهنية متعددة، تغنينا باللفظ الواحد عن عبارة مطولة نحدد بها المعنى

---

[66] المصدر السابق، ص 58.

[67] المصدر نفسه، ص 43.

المقصود... إن قدرة اللغة العربية على التأمل الداخلي... تعطينا نموذجا فريدا لما يمكن أن نسميه بالفن الجواني "[68].

من هذا المنطلق يتبين ما للغة العربية من سمة البيان في الإعجاز الذي يكشف عنه الإيجاز اللغوي من حيث كونه محصلة اتساع المعنى وهو بدوره كان نتاجا لظاهرة الاشتقاق كإحدى الخصائص المميزة للسان العربي أو للغة العربية حيث " لا نزاع في أن منهج اللغة العربية الفريد في الاشتقاق قد زودها بذخيرة من المعاني لا يسهل أداؤها في اللغات الأخرى في نطاق التركيز الجواني الذي هو شيمة الأسلوب العربي الأصيل "[69] إن مظهر الاشتقاق الذي عدّ عند زكي الأرسوزي أحد الخصائص الميزة للسان العربي، هو بالذات يعدّ عند عثمان أمين من الخصائص البارزة في اللغة العربية، ومنهجا معتمدا في توليد المعاني اللفظية اللغوية عن طريق الاقتباس وهذه الحركة التوليدية تحقق نسق الألفاظ في ظل المعاني، فيطبع هذه الأخيرة بسمة التماسك من حيث احتفاظ اللفظ بالمعنى وبالصوت والحركة في الوقت الذي يتجدد فيه اللفظ الذي يمكن القول بأنه في اللغات الأجنبية يتسم بالآلية والجمود بينما يتميّز في اللغة العربية بالحيوية والتجدد، فيدفع إلى التجديد سواء في نطاق ما يؤديه من معنى، أو في سياق الأسلوب الذي يوظف في ثناياه بحيث " إذا أردنا مثلا على ثروة العربية بهذا الضرب من الاشتقاق والتصريف، فلننظر إلى كلام رجل من المشتغلين بالعلوم الطبيعية فهو يرى في كلمة مثل: " صهر " – أي أذاب الجسم بالنار – أنه يستفد لتأدية هذا المعنى بكلمات كثيرة تجري على صيغ متنوعة ولكل صيغة منها معنى يدل على حالة دقيقة من حالات الجسم تخالف غيرها من الحالات فنقول: " انصهر " و" استصهر " و" تصهر " و" منصهر " و" مصهر "... واضح إذن أن العربية تجعل الصدارة للمعنى دائما "[70].

إن هذه الخاصية تستند إلى الحركة التي يحصل بها التميّز بين أنواع مختلفة من الأفعال وبين الأفعال ومصادرها، كما تعتد على الحركة في بناء القاعدة اللغوية والتراكيب

---

[68] المصدر السابق، ص ص 58–59.

[69] المصدر نفسه، ص 47.

[70] المصدر نفسه، ص ص 48–49.

النحوية، وكل ذلك يسمح بغزارة المعنى الذي يستتبع قوة اللفظ الدال عليه، فتكون العلامة اللغوية قائمة في نسبة العلاقة بين المدلولات كمعاني والدلالات اللفظية من حيث هي قوالب لفظية للتصورات الذهنية. وفضلا عن ذلك نلاحظ خاصية تنفرد بها البنية اللفظية في اللغة العربية وهي التوكيد اللفظي، وكذا الإدغام وما تعرف أيضا بالشدة التي توحي بالتركيز والتي غالب ما توظف في الآيات القرآنية ذلك أنه من خصائص اللغة العربية التي " لا نكاد نجد لها نظيرا في غيرها من اللغات التي نعرفها: وهي الإيجاز في اللفظ والتركيز في المعنى، دون الإخلال بما درجت عليه من الوضوح والتميز، وهذه الخصيصة لا يستطيع أن ينكرها اليوم أحد ممن عالجوا شؤون الترجمة من العربية أو إليها "[71].

ووفق هذه المعطيات المعرفية يتبين أن الصيغ في بنية اللفظ والمعنى في علاقة وظيفية مع الحالات الشعورية التي تتعاقب على النفس، وتكشف عن أحوالها دون انفصامها عن الفكر ذلك أن من سمات الشعور الوعي، ولعل ذلك ما يبرر مراتب التصريف في الأفعال، وهذا ما أشار إليه عثمان أمين في قوله: " والواقع أن في العربية صيغا وأبنية وقوالب دالة على معان وصفات وأحوال: فصيغة " فعلان " تدل في الأغلب على الحركة والاضطراب: كالنزوان... والهيجان... ووزن " فعيل " يدل على الأصوات أيضا عند الحيوان أو الجماد: كالصهيل... والخرير... وصيغ الأفعال وأوزانها في العربية عامل منن عوامل ثروة اللغة وقدرتها على الدلالة على فروق وظلال تتضاف إلى المعنى الأصلي، دون زيادة في اللفظ ومع الاحتفاظ بطابع التركيز الذي تميزت به لغة القرآن "[72].

إن هذا التركيز في اللفظ والمعنى له دلالة واضحة على ضرورة حضور الفكر في فهم البنية القاعدية للغة العربية، التي يميزها جوانية المعنى والذي لا يمكن الكشف عنه إلا بالوظيفة العقلية بمعنى فهم المغزى من التركيز والتوكيد والشدة كعلامات بارزة في الأصوات كمظهر براني له ايحاءات جوانية، ذلك أن " صيغ الألفاظ العربية تفرق تفرقة

---

[71] المصدر السابق، ص 59.

[72] المصدر نفسه، ص ص 44-45.

واضحة بين الجواني والبراني، بين ما هو حركة في النفس وما هو حركة في الجوارح، العربية تفرق مثلا بين "الكِبَر" و"التكبّر" و"العلم" و"التعلّم" و"الفقه" و"التفقه" "[73]. إن هذا التمييز يكشف عن الدقة والضبط اللذان يحتكم إليهما النسق البنيوي للغة العربية التي تنزع نزوعا غائيا نحو المعنى الذي يفصح عن الفكر محققا بالخاصية الإنسانية تميّزا الإنسان عن الحيوان باللغة لا من حيث اعتبارها معطى بيولوجي حركي ولكن من حيث هي "... " وظيفة " من وظائف الفكر أكثر مما هي " واقعة " بيولوجية... فالحنجرة واللّهاة واللّسان هي في الأصل أعضاء للتنفس والتغذية، وهي تظل كذلك حتى بعد مولد اللغة عند الإنسان، فليست في الواقع مخصصة للغة وإنما استعيرت لها "[74].

ولعل المغزى من استبعاد الطابع البيولوجي عن اللغة هو محاولة خلع الطبيعة المادية عن الوظيفة اللغوية بمعنى تجريد هذه الأخيرة – أي اللغة – من اللواحق المادية ومن الوظائف الحيوية الغريزية التي قد تجعلها عامل مشترك بين الإنسان والحيوان والارتقاء بها إلى مستوى الوظائف الفكرية والاجتماعية التي بها يمكن تفعيل ماهوية اللغة لا من حيث اعتبارها أصواتا كلامية مسخّرة لأغراض فيزيولوجية ولكن الكلام الذي نقصده هو الذي يتأسس في بنية تكشف عن نظم اجتماعية كعلاقات وظيفية تتبلور في أنموذج لغوي يتضمّن طرائق التفكير لمجتمع معيّن، ومن هنا نعتبر "... الكلام إذن أقرب إلى أن يكون منظمة اجتماعية، من أن يكون غريزة بيولوجية: فالصم بالخلقة يظل أبكم، ما لم ينل حظه من التربية، فهو لا يسمع الأصوات وليس له بالفطرة ميل إلى إخراجها، وعلى هذا النحو تبدو اللغة آخر الأمر " وظيفة " لا تبالي بالأعضاء الحسية والحركية التي تستعيرها لاستعمالها... اللغة نشاط رمزي صناعي يمارسه الإنسان... "[75].

وإنّ هذه الوظيفة العملية التي من خلالها يمكن تطبيق منهج الرؤية الفلسفية لجوانية عثمان أمين تتطلّب قاعدة نحوية تسمح بوضعها في نسق لغوي متجانس يحتكم إلى خطوات منهجية تتوحّد في ثناياها الوظيفة اللغوية بالوظيفة الفكرية أو تحقق وحدة اللغة

---

[73] المصدر السابق، ص 47.

[74] عثمان أمين: في اللغة والفكر، ص 35.

[75] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والفكر من حيث "... إن لمسة الفكر في اللغة هي المعوّل عليه تغيير معاني الكلمات ومفاهيم الألفاظ، وما من كلمة تبقى دائما ذات مدلول أو معنى واحد وإلا كان هذا دليلا على أننا لا نحيا على مستوى الفكر "[76].

ب- الإعراب مطلب للعقل:

لقد تناولنا علماء اللغة بالدراسة التحليل اللغوي للتركيب وللأسلوب في اللغة العربية، وذلك ضمن عل قائم بذاته يصطلح عليه بعلم اللغة وإن " علماء اللغة يعرفون هذا العلم بأنه الدراسة العلمية للغة "[77] ومن حيث التصنيف يتناول علم الأصوات Phonology علم الصرف Morphology، علم التراكيب Syntax، علم المعاجم Lexicology، علم الدلالةSemantic[78] ويمكن القول أن علم اللغة المعاصر يتناول بالدراسة الأصوات ومخارجها من حيث النطق لأنها الأساس في كل بنية لغوية، وكذا الحركات المتعمدة في بناء القاعدة النحوية ومن هنا تم بناء النحو العربي " وأن الغاية من وضعه كانت الإسراع في وضع ضوابط لقواعد اللغة العربية لتجنب تفشي اللحن، ولذا تم وضع علم النحو العربي بعد قيام دراسة تحليلية للغة العربية "[79].

ومن هذا المنطلق تميزت اللغة العربية بالنحو الذي يعد ركيزة في الأسلوب العربي ذلك أنه " من مميزات العربية إعرابها، والإعراب عامة هو الإبانة والإفصاح... ولما كانت العربية لغة تتوخى الإيضاح والإبانة كان الإعراب إحدى وسائلها لتحقيق هذه الغاية، فكان إفصاحا عن صلات الكلمات العربية بعضها ببعض... وفي اللغات الخالية من الإعراب يعتمد أهل اللغة على القرائن وعلى إضافة كلمات إلى الجملة لفهم المقصود من المعاني "[80].

---

[76] المصدر السابق، ص 20.

[77] عثمان شبّوب: الثقافة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1986، ص 175.

[78] المرجع نفسه، ص 176.

[79] جعفر دك الباب: حول بعض القضايا المتعلقة باللغة العربية وكيفية دراستها، مجلة المعرفة، العـــدد 178، 1976، ص 102.

[80] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 52.

إن ما يمكن استخلاصه من هذه العبارة أن ظاهرة الإعراب في اللغة العربية أداة موجهة للإيضاح حتى لا يقع أدنى لبس في تركيب الجمل، وليست غاية في ذاتها، ثم إن هذه الوسيلة تجعل اللغة العربية في غنى عن الوسائط ولعل ذلك أحد مبررات تميز القضية المنطقية في اللغة العربية عن غيرها من حيث الرابطة المضمرة، واستغنائها عن القرينة ثناء عملية الربط بين الكلمات في تكوين العبارة، لأن هذه الأخيرة تستتبع المعنى الذي يفرض وجودها ويمنحها دلالة قبل الحروف والألفاظ التي لا تعدو أن تكون مجرد آليات معتمدة في البناء اللغوي، ولسنا نقصد من ذلك إمكانية التخلي عنها لأنها تبقى الأسس في إقامة التمييز بين الأفعال، والصيغ اللغوية، ولعل فعل التمييز من الوظائف العقلية التي تستدعي وجوبا حضور فعلي لفاعلية الذات، التمييز بين الفعل، الفاعل، المفعول به وبين الجملة الاسمية والجملة الفعلية، وكذا بين المبتدأ والخبر كل ذلك يحملنا إلى القول أن " الإعراب إذن مطلب العقل في اللغة ولذلك نرى أن الإعراب أرقى ما وصلت إليه اللغات في الإبانة والوضوح وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى "[81].

إن تبرير الفصاحة والبيان في اللغة العربية، اعتمده زكي الأرسوزي في إبراز خصائص بنية اللسان العربي، وهنا يستوقفنا الأمر عند حدود المقام الذي يوظف في إطاره الحديث أو الأسلوب، ذلك أنه لكل مقال مقام يخصه يحدده المعنى وهذا يفيد ضمنيا أن طبيعة العلاقة بين المجال أو الوضع كإطار خارجي وبين المضمون كمحتوى داخلي ضرورية وليست اعتباطية، وهذه الضرورة تفتقدها بعض للغات خاصة الآرية منها وهذا التميّز يكشف عنه عثمان أمين ضمن قوله: "... أما اللغات الآرية الحديثة... فقد خلت من حالات الإعراب، ولا ميّز فيها بين الرفع والنصب والجر... في حين أن اللغة العربية، قد استلزمت من أول الأمر – مادام الإعراب مرعيا – أن يكون الفكر الواعي محددا للوضع الخارجي، وأن يكون النظر إلى المعنى هو المبرر للتقديم والتخير وتأكيد الإسناد وغير ذلك "[82].

---

[81] المصدر السابق، ص 54.

[82] المصدر نفسه، ص 55.

فبيّن الفرق بين العبارتين نحو قولنا حضر عمر، وقولنا عمر حاضر والاختلاف بينهما يعود للمعنى ولفعل الإسناد، فالقضية الأولى تمنح الأولوية للمسند أو لفعل الحضور أما القضية الثانية فتولي أهمية للمسند إليه فتكون أكثر إبانة للوضع الذي وظفت في نطاقه، كل ذلك يتحكم فيه القاعدة النحوية أو الإعراب الذي يجعل الصدارة دائما للمعنى كمحتوى جواني في البنية اللغوية، ولعل هذا ما حمل ساطح الحصري إلى شن حملة هجومية على "... علماء اللغة العربية في عصور التدوين الأولى ويتهمهم جميعا بارتكاب خطأ منطقي حين لم يصنفوا الجمل حسب أنواع الكلمات التي تتألف منها، بل صنّفوها حسب نوع الكلمة التي تبتدئ بها دون الالتفاف إلى بقية كلماتها، ولذا فإن عبارة (نام الولد) تعتبر جملة فعلية في حين أن عبارة (الولد نام) تعتبر جملة اسمية على أن كلتيهما تتألف من نفس الكلمتين وتؤدي إلى نفس المعنى "[83].

ومن هنا كان طابع التركيز أحد السمات التي يعتمد عليها في تحديد قواعد اللغة العربية والتمييز مثلا بين التوكيد اللفظي والتوكيد المعنوي، والإثبات والنفي، بالإضافة إلى صيغ الاستفهام والتعجب، التي بناءا عليها يتضح المعنى كدلالة ذهنية، ولا نفهم من ذلك أن هذه الصيغ قرائن في اللغة العربية لأنها تدخل في تركيب الجملة كعناصر أو وحدات لا كوسائل، فلئن كانت الإشكالية والمشكلة الفلسفية تتضح بالعلامة الاستفهامية، فإن الجملة في اللغة العربية ترتكز أثناء الإبانة على صيغ وعلامات تحدد مغزاها ويتوقف عليه إعرابها، ومن هنا كانت جهود اللغويين موجهة نحو إصلاح النحو العربي وتطويره لأنه دعامة رئيسية لتطوير اللغة العربية ذاتها، والمحافظة على هويتها الكامنة في المعنى الذي تستقيم به العبارة أو الجملة وتتوقف عليه بنية الأسلوب اللغوي في اللغة العربية.

ج- الحركة والقوة:

لعل الحركة في بنية للغة العربية ترتبط من جهة بالتركيب اللفظي للكلمة والعبارة ومن جهة أخرى تتعلق بالمضمر أو المفهوم الذي يستمد وجوده منها، مما ينعكس على قوة المعنى، ذلك أن الحركة تحدد للكلمة قاعدتها الإعرابية أو النحوية في سياق العبارة

[83] جعفر بك الباب: حول بعض القضايا المتعلقة باللغة العربية وكيفية دراستها، ص 105. للتوسع في الخطأ المنطقي أنظر: نفس المرجع، ص ص 106-107.

التي توظف فيها وهذا يتطلب الوقوف عند حدود المحتوى الداخلي، ومن هذا المنطلق اعتبر عثمان أمين هاتان الخصتان دلالة باطنية تتميز بهما اللغة العربية عن اللغات الأجنبية يقول في هذا الصدد: " وخصيصتان جوانيتان أخريان تميزت بهما لغتنا العربية وهما الحركة والقوة، وللكلام عند العرب سلطان... بل إن قيمة الكلام في حياة العرب أعظم وأشد منها في الأم الأخرى: ذلك أن القول والتفكير والعمل متلازمة في الحياة العربية، فقول العربي تفكيره وتفكيره بدء لعمله "[84].

وليس المغزى من الكلام ظاهر القول إنما الرد منه المحتوى الدلالي للكلام، وإذا حاولنا التنقيب عن الكيفية التي تجعل اللغة العربية تنفرد بالحركة نجد أن ما يقابل هذه الأخيرة هو اللاسكون بالتناقض والسكون بالتضاد "... لأن التضاد في حقيقته لا يمكن أن تخرج طبيعته عما تحصل في النتيجة ألا وهو أن ما جرى في الإدراك الحسي مجرى المحتوى الحق إنّما ينتسب في واقع الأمر إلى الشكل وينحل في وحدته ومحال أن يخرج محتوى ثان تستثنيه طبيعته الخاصة من هذا العود إلى الكلي اللامشروط... تقوم فيه طبيعة وماهية كل ما من حقيقته أنّه كلّي لامشروط "[85].

ومن خصائص اللغة العربية امتناع ابتداؤها بالساكن سواء في الأسماء أو لأفعال في حين يسمح في مجال اللغات الأجنبية البدء بالسكن في أول الكلام فنجد لفظ أو مصطلح مُشكلة فإن حرف الابتداء مضموم أما إذا حولنا قياس ذلك بالنظر إلى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية نلحظ ابتداء الحرف الأول من هذا اللفظ بالسكون على نحو قولنا Probleme، ولعل هذه الخاصية تزيد من قوة الكلمة وحيويتها، ذلك أن الحركة تبعث الحياة في الكلمة فتكون عملية على خلاف السكون الذي يلازم الجمود والآلية، وإذا حاولنا تبرير هذه الظاهرة في اللغة العربية نجد أنها تكشف عن فاعليتها وهذا ما يستوحي من التفسير الذي يوصل إليها عثمان أمين حيال هذه الفكروية حيث يؤكد أنه: "... في اللغات الأخرى كثيرا ما تبدأ الكلمات بالحروف الساكنة: ففي الفرنسية كلمة Cloché بمعنى الناقوس... والأمر كذلك في كثير من أسماء الأعلام في اللغات الغربية قديمة وحديثة:

---

[84] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 66.

[85] هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ص 115.

فاسم " أفلاطون " و" شينجلر " في جميع تلك اللغات مبدوء بحرفين ساكنين أما اللغة العربية فقد امتنع فيها البدء بالحرف السكن لذلك أضاف العرب ألفا أو همزة إلى حروف اسم " أفلاطون " و" اشنجلر "... وذلك تماشيا مع فلسفة اللغة العربية التي تمنع الناطق بها من النطق بالحروف الساكنة في أول الكلام، لأن تلك الفلسفة تفترض... أن كل قول إذ كان قولا جادا ينبغي أن يكون بمنزلة الفعل... والفعل يقتضي الحركة "[86].

من هذه العبارة يتبين أن الفعل اللغوي في اللغة العربية يستبعد كل عبثية وأنه يلازم الجد لا الهزل، ولعل هذه الخاصية التي انفردت بها لغة الضاد مردها الارتباط الوطيد بين هذه اللغة ولغة القرآن الكريم الذي نفى بصفة قطعية نزوعه نحو اللهو حيث ورد في محكم التنزيل قوله تعالى: (لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لاَّتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ (17)) [87] وقال تعالى: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ (38)) [88].

ومن هذا المنطلق كانت ميزة اللغة العربية في بعدها الغائي تستقطب العقول أو الألباب بدرجة تفوق انحنائها نحو المشاعر والأهواء، لأنها دفعا لبعث الهمم واستنطاق العزائم وليست مدعاة للركود والآلية، حتى تكون بعثا نحو العمل بمعنى أداتية تدفع المتحدث إلى القيام بالفعل في إطار زمكاني، ووفق هذه المعطيات المعرفية فإن " النتيجة التي نصل إليها هي أن عثمان أمين استطاع بفضل تطبيق مقولات الجوانية على اللغة العربية أن يتغلغل في أعماقها ويبين مزاياها ويكشف عن أبعادها الفلسفية ويبرز أثرها على حياة العرب في مختلف المجالات، ولهذا كانت فلسفة اللغة العربية تجربة جوانية رائدة في تاريخ الفكر العربي المعاصر "[89].

وحسبنا أن هذه الخاصية الجوانية بما تحويه من طبيعة مثالية تستقطب المعنى كتصور قائم في الذهن، حتى يحصل الفهم قبل مباشرة العمل وهذا يفيد أن الفعل اللغوي لا يحصل بصورة عفوية تلقائية إنما هو فعل قصدي يكون فيه الفعل محتوى في ذات

---

[86] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص 69.

[87] سورة الأنبياء: الآية 17.

[88] سورة الدخان، الآية 38.

[89] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، معهد العلوم الاجتماعية، السنة الجامعية 1996-1997، ص 160.

الفاعل أو المتكلم، وفضلا عن ذلك فإن البعد الروحي في الجوانية أضفى على اللغة العربية الموسومة بهذه الخاصية طابعا مجردا مكنها من أن تحتل الصدارة بين لغات العالم ولأنها تحمل في طياتها أبعادا إنسانية وأخلاقية جعلتها محط أنظار واهتمام المستعمر لمحاولة هدمها لكونه تبرز معالم الشخصية العربية ماثلة في العروبة والإسلام، وفي هذا السياق كان "... هدم اللغة العربية يحمل في طياته تفويضا لمفاهيم الإسلام: لأن العربية لغة القرآن، والقرآن... لا سبيل إلى ترجمته ترجمة صحيحة، إلى أي لغة أجنبية، والقيام بترجمة القرآن يكاد يكون جزاء من مخطط لهدم الدين الإسلامي من أساسه "[90] ومن هنا كان خطر ازدواجية اللغة، كطغيان العامة على الفصحى وآثارها السلبية على مكانة اللغة العربية عالميا.

[90] عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، ص ص 5-6.

رابعا. منهج البنية:

إذا كان رائد العقلانية في الفلسفة الغربية الحديثة قد حوّل التساؤل الفلسفي من نطاق ماذا نعرف؟ على محتوى الكيفية التي نحصّل بها معارفنا، أي التساؤل حول الطريقة التي بناء عليها رسم خطوات المنهج الديكارتي، ومن تلك الآونة لم يخلو فكر أي فيلسوف ضمن نسقه المذهبي من منهج يحتكم إلى خطوات متناسقة مع طبيعة الموضوع المدروس، ولئن كان المنهج التجريبي اعتُمد في دراسة الموضوعات التي مجالها العلم الطبيعي لكونها تتناسب مع الطبيعة المادية لهذه الموضوعات، وكان المنهج الاستنتاجي معتمد في دراسة الموضوعات التي مجالها العلوم العقلية لأنها تتماشى مع الطبيعة المجردة لموضوعاتها، فإن دراسة بنية اللغة العربية كموضوع ميّزته الطبيعة المعنوية المجردة استندت إلى منهج حددته طبيعة الموضوع الذي يتعذر إخضاعه لخطوات الملاحظة والتجربة، كما أنه لا يتطلب منهجا استدلاليا استنتاجيا، لأنه لا يفترض وسائط لدراسته، فكان المنهج الحدسي كطريق مباشر لدراسة الموضوعات التي لها صلة مباشرة بالوجدان الذي تتوحد في ثناياه الروح بالفكر، ومن هنا اعتمد عثمان أمين على الطريق الذي يسمح له باستبطان جوانية اللغة العربية ويتمثل في الحدس العقلي حيث يؤكد عثمان أمين أنه "... لا تنافر بين العقل والحدس، بل هما عندنا متكاملان، وكل ما في الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضا ويدركها الحدس إحاطة وإجمالا "[91].

لكن تجدر بنا الإشارة أن هذا المنهج لا يعكس ذهب الفيلسوف لأنه يرفض أن تكون الجوانية مذهبا منغلقا على ذاته حيث يقول: " الجوانية اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس... فعقيدة الجوانية إذن عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى " مذهب " أو الوقوف عند " واقع " وتتجه إلى " المعنى " و" القصد " من وراء اللفظ والوضع... وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه "[92]. والتساؤل الذي يترتب علينا إثارته: كيف استطاع عثمان أمين أن يؤسس من هذه العقيدة الروحية، فلسفة ثورية ومنهجا فلسفيا معتمدا في استبطان الدلالات الباطنية

---

[91] عثمان أمين: الجوانية، ص 25.

[92] المصدر نفسه، ص ص 9-10.

للألفاظ والعبارات اللغوية ثم توظيف هذه الأبعاد من حيث هي مفاهيم دالة على المعاني للكشف عن جوانية الأمة العربية، وعن الشخصية المعنوية للعقل العربي المنتمي إليها؟

إن تحديد معالم هذا المنهج الفلسفي المتميز في دراسة بنية اللغة العربية، يحملنا إلى تأكيد مبدأ المعارضة لمؤسسه الذي "... رفض أن تكون الجوانية مذهبا فلسفيا مغلقا، بل هي كما حددها طريقة في التفلسف "[93].

نفهم من هذا، أن الجوانية تستبعد نسقية المذهب، لأنه يقتضي وجوبا تحديد مجاله، في حين أن طريق التفلسف يتخذ مسارا حرا في ممارسته وفضلا عن ذلك نجد أن الجوانية تتوغل في عمق الروح والفكر، وإن التبحر في هذين العالمين لا يتيح أدنى مجال لتحديد منطلقاته أو نقطة نهايته، ذلك أن عالم الروح أو الفكر يتدفق في اللانهايات، ولأن " الغاية الكبرى التي تسعى إليها الجوانية تكاد تنحصر في تنمية وعي الإنسان وترقيته باستمرار "[94]. فإن بلوغ هذه الغاية يتطلب منهجا فريدا يسمح باستنفاذ السرائر من حيث هي معاني روحية قائمة في الذهن، وهذا يفيد ضمني أن الجوانية منهجا أقرب إلى الميتافيزيقا منه إلى الفيزيقا، مما يستوجب الوقوف على طبيعة المنهج.

أ- طبيعة المنهج:

لعل رد الاعتبار والأولوية إلى الروح أو الفكر، ينعكس على طبيعة لمنهج ويصبغ الجوانية بطابع مثالي، غير أن المثالية الجوانية ليست مفرطة في التجريد بحيث تنفصل انفصالا تاما عن الواقع ذلك أن " الذي يراه عثمان أمين هو أن المثالية ليست مجرد عنى أو مفهوم، بل هي منهج للعمل "[95] من هذا المنطلق يتبين أن المثالية التي ينشدها رائد الجوانية ليست تلك التي يعتنقها أنصار الاتجاه العقلاني المثالي " أفلاطون " الذي يفصل الحقيقة عن الواقع مما يفقدها محتواها العملي، بحكم استقلالية الروح أو الفكر عن الوجود المجسّد، واعتبار هذا الأخير قائما في عالم المثل الذي يمثل عالم المعقولات، وهذا ما نستشفه من المقولة الأفلاطونية "... لنا في عالم الحس الشمس والعين، والأشياء

---

[93] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 119.

[94] المرجع نفسه، ص 120.

[95] المرجع نفسه، ص 136.

المنظورة، يقابلها في العالم العقلي الخير والذهن... ويمكننا أن نصف الفكرة لأنفسنا وصفا أكثر تدقيقا على الصورة التالية: يوجد عالمان: العالم المنظور الذي تتناوله الباصرة والعالم العقلي الذي تتناوله البصيرة وفي كلّ منهما قسمان يتدرّجان من الخفاء إلى الوضوح هكذا: أ- العالم المنظور وفيه: 1. الصور؛ أي الظلال والانعكاس 2. الموضوعات؛ أي الأشياء المادية حية وجمدية، ب- العالم العقلي وفيه: 1. المعرفة المحصّلة بواسطة المقدمات، وعليها تبنى النتائج كافة ويستخدم لأجل إيضاحها الفرع الثاني من العالم المنظور كالهندسة مثلا 2. المعرفة التي ليس في أبحاثها أشياء مادية بل تقتصر على الصور الجوهرية التي تعالج الفروض للتوصّل إلى مبدأ أولي مطلق نستخرج منه نتائج صحيحة "[96].

لكن المثالية التي يرسم دعائمها عثمان أمين في منهجه الجواني مثالية واقعية لأنها تنحو انحناء نحو التجديد والتطور ولأنها تلازم الفلسفة الثورية، فإنها تكون بذلك ثورة نحو التغيير ذلك أن عثمان أمين " يريد أن يؤكد الطابع العملي للجوانية، ويبيّن أن مثاليتها ليست مجرد أفكار لا صلة لها بما يجري في الواقع بل هي أداة فعالة لتغييره وتطويره لأنها مثالية بقدر ما هي واقعية "[97] وإن فعل التغيير يتطلب قدرة واعية، بمعنى إرادة عاقلة تتيح لعمل الفكر من الحركة في إطار الواقع العملي فتدفع إلى تغييره ولعل هذا يقترب في العديد من جوانبه من العقل العملي الذي عدّه ايمانويل كانط مصدرا لكل فعل أخلاقي.

يقول إيمانويل كانط: " لأنه بحسب تكوينة عقلنا الذاتية، ومهما كانت الطريقة التي تمكّننا من أن نفكّر بعقل كائنات أخرى، فإنّ هذه الغاية النهائية لا يمكن أن تكون سوى الإنسان تحت القوانين الأخلاقية، فهذا ما يمكن أن نأخذ به على أنه أكيد قبليا بالنسبة إلينا "[98].

ب- أسس المنهج:

---

[96] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنّا خبّاز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ص 176.

[97] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 137.

[98] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ص 411.

إن الأساس البنيوي لركائز الجوانية كنهج اعتمده عثمان أمين لإبراز خصائص اللغة العربية ينطوي على دعامتين رئيسيتين هما تنمية الوعي وتزكية الروح، على اعتبار أن الفكر والروح منطلق كل فلسفة ثورية تقتحم مسار لتغيير من أبوابه الواسعة، ولا نفهم من ذلك أن هاتان الركيزتان مجرد وسائل موجهة نحو تحقيق أهداف وإنما عدت غاية في ذاتها.

1- الوعي:

إذا تناولنا التوظيف الفلسفي لمصطلح الوعي وحاولنا إبراز قيمته في منهج الرؤية الجوانية، نجد أنّ هذا المصطلح لقي اهتماما كبيرا في الفكروية الهيجلية إن لم يكن محور ومدار هذه النزعة الفلسفية وفي تحليله لدلالة الوعي يؤكد هيجل " إن اللاتناهي... لم يتجلّ تجليا حرا إلا عند لحظة الباطن... ولما كان اللاتناهي هو موضوع الوعي في نهاية المطاف وكان الوعي يحيط به وكأنه يحيط بنفسه، فالوعي منذ الآن وعي بنفسه، إنّ عمل الشرح الصادر عن الفهم إنّما يحمل أولا وصف ما هو الوعي... وإذا كان عمل الشرح يجلب الكثير من الرضا الذاتي فلأن الوعي إن جاز التعبير يدخل به في حوار مباشر مع نفسه... فهو يبدو كأنّه مشغول حقيقة بشيء آخر لكن في الواقع مستغرق في نفسه، مشغول بها وحدها "[99].

لقد مثل الوعي عند عثمان أمين دعامة فكرية لوعي التغيير، حتى يجعل من الجوانية من حيث طابعها المثالي دعامة لكل ثورة واعية، ذلك لأنه تقصد المعنى الباطني دون المظهر الخارجي دون تمفصل ذلك عن وظيفة اللغة العربية التي كان لها لدى "... المعنيين بنو الثقافة في كنف الإسلام فضل لا ينكر في تطويع اللغة العربية للتعبير عن حاجات العصر، وشحذ الأذهان لمفتحة للوفاء بمطالب الفكر، وكانت ثمرة جهوده في هذا المجال إثراء للغة والفكر معا، إذ كانت عنايتهم بالألفاظ عناية بالمعاني أيضا وفي الوقت عينه "[100].

---

[99] هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ص 143.

[100] عثمان أمين: في ضرورة المعجم الفلسفي والاجتماعي باللغة العربية، مجلة الأصالة، العـــدد 67، 1979، وزارة الشؤون الدينية، ص 32.

وإن بلوغ المفاهيم يتطلب بالأساس تدخل الوظيفة لعقلية الماثلة في الفهم والتمييز، وقد كانت عبارة عثمان أمين صريحة عندما قال: " ومنذ البداية أرى لزاما أن أنبّه إلى ن هذا الكتاب الصغير لم يكتب إلا للقراء الجوانيين حقا، ومعنى هذا أن القارئ الذي يقف عند حرفيّة الألفاظ وظاهر العبارات، دون أن يحاول أن ينفذ إلى فهم ما بين السطور لن يستطيع أن يصحبني في هذه الرحلة الفلسفية الطويلة... ويتطلب ذلك " الانتباه الذهني " الذي جعله ديكارت شرطا لتنظيم الأفكار، ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة أو ذلك " الوعي الترنسندنتالي " الذي رآه كانط مصاحبا لجميع عمليات التفكير "[101].

من هذه العبارة يمكن اقتباس قيمة الوعي في هذه الفلسفة الثورية عامة وفي المنهج الجواني على وجه أخص، ذلك أن طريق الوعي هو خطوة جادة للسعي والبحث عن الحقائق الكلية المطلقة والحقيقة في جوهرها تكمن في المعاني أكثر من مثوله في الألفاظ الدالة عنها بل " إن الفرق بين المعاني نفسها جواني على الحقيقة "[102]. ومن هنا كان فعل التفكير يتسامى بحثا عن الماهية التي بناءا عليها يتقوّم التفكير فضلا عن كونها دعامة لكل فاعلية ذهنية التي عبّر عنها كانط بالعقل العملي الذي يكون وجها بالإرادة الخيرة والنية الحسنة وهي تحمل في طياتها مدلول جواني يكشف عن الأغوار الباطنة لا على المظاهر الظاهرة التي تتمظهر في السلوك، ولا يقل أفلاطون أهمية عن العقلانية المثالية الكانطية وذلك من خلال المثل التي رسم معالمها في مستوى الفكر الذي يمثل عالم الحقائق الموضوعية حيث " جاهد كل من " أفلاطون " و" كانط " للوصول إلى المبادئ العقلية لكل معرفة إنسانية... ولما كانت المثاليتان الأفلاطونية والكانطية تريان أن الفكر مقدم على الوجود، مشرّع للأشياء ونموذج للموضوعات، فإن " إدراك " الوجود هو الوجود نفسه، والحقيقة بطبيعتها جوانية تدركها في أنفسنا "[103].

وبناء على هذا المعطى المعرفي أسند كانط كلّ القوانين والمبادئ الأخلاقية إلى العقل كمبدأ ذاتي لا يتموجد إلا في جوهر الكائن الحقيقي الذي اعتبره كانط: "... ليس

---

[101] عثمان أمين: الجوانية، ص 14.

[102] المصدر نفسه، ص 279.

[103] المصدر السابق، ص 259.

فقط كعقل مشرّع للطبيعة بل كمشرّع أسمى في مملكة أخلاقية للغايات أيضا، وفي ما يتعلق بالخير الأسمى الذي لا يمكن أن يكون إلا تحت سيادته، أي وجود الكائنات العاقلة تحت قوانين أخلاقية علينا أن نفكر بهذا الكائن الأصيل على أنه عارف بكل شيء، كي لا تخفى عليه حتى أعمق ما في النوايا (هذه التي تشكل القيمة الأخلاقية الحقيقية لأفعال الكائنات العاقلة في العالم)... "[104].

وإن استبطان هذه الحقيقة يؤول إلى مقولة سقراط " اعرف نفسك بنفسك " وهذه المعرفة الإدراكية لماهية الموضوعات ولمعاني الألفاظ كحقائق ذهنية تتطلب حدس نفسي واعيا، ومن المفيد بالذكر أن مسار الفكر الفلسفي للعقلانية المثالية عرف في إطار التمذهب، نوعين من المثالية تمثلت إحداهما في المذهب العقلي المثالي المطلق وهو المذهب القديم الذي كان من أبرز مؤسسيه سقراط، أفلاطون ثم المذهب العقلاني لمثالي الحديث الذي ميزته الفلسفة النقدية الكانطية ولئن كانت العقلانية المطلقة " تجعل الأفكار والمعقولات، أو " المعاني " و" المثل " موجودة وجودا هو أسمى من الوجود المحسوس لأنها هي المبادئ النموذجية الأصيلة في الأشياء "[105]، وواحدة منها تنطوي على فكرة الحرية التي عنها يقول كانط: " والموضوعات للمفاهيم، يمكن البرهان عن حقيقتها الموضوعية (سواء بالعقل المحض أو بالتجربة، حيث تكون في الحالة الأولى انطلاقا من معطيات نظرية أو عملية للعقل المحض، وبواسطة عيان مقابل لها في ما تبقى من حالات) هي أشياء الواقع (Les facti)، ومن هذا النوع تلك الصفات الرياضية للمقادير... ومعها أيضا أشياء... يمكن عرضها بواسطة التجربة (تجربة شخصية أو تجربة آخرين وصلتنا عبر شهاداتهم) تكون هي أيضا أشياء للواقع، والجدير بالملاحظة كثيرا هنا هو وجود فكرة عقلية... فكرة هي بحد ذاتها غير قابلة لأيّ تمثّل في العيان... وهذه الفكرة هي فكرة الحرية "[106].

---

[104] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ص 409.

[105] عثمان أمين: المصدر السابق، ص 757.

[106] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ص 441.

وهذا يفيد أن ما هو جواني قائم في الذهن يمثل النموذج الأصح لما هو قائم في عالم الأعيان أو البراني على حسب المصطلحات الفلسفية التي يوظفها عثمان أمين، وغذ كانت اللغة العربية في بنيتها تتكوّن من براني وجواني فعلى هذا الأخير يتوقف الوجود العيني للعبارات اللغوية التي تستمد ماهيتها من المضمون الداخلي وليس من الوحدات للفظية من حيث هي بنية خارجية، فإن " المذهب الثاني في المثالية " نقدي " حديث وهو المذهب الكانطي... ويرى هذا المذهب أن الأشياء ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار وإنما تتحقق في الوجود على نحو ما أي باعتبارها تمثلات ذهنية "[107].

لكن رغم هذا التميّز في تحديد الموضوعات الخارجية إلا أن المذهب المثالي بنوعيه يقيم ماهية الألفاظ في البناء الذهني حيث " لا تستطيع المثالية أن تقبل أن يكون للأشياء وجود في ذاتها، مستقل عن الفكر، لأن ما هو " خارج " الفكر لا يمكن أن يكون متعقلا وبالتالي لا يكون شيئا عندنا و" الذات العارفة " إنما " تفكر " أي تعقل الأشياء بالفكر وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار "[108] نفهم من هذا أن اللفظ في غياب المعنى يفقد قيمته ووجوده الحقيقي، أي أنه خويا عاريا من الفكر الذي يمنحه دلالة تسمح بتوظيفه في سياق الجملة اللغوية، ومعنى ذلك أن كل بنية لفظية لابد أن تكون في منطلقاتها بنية فكرية لكي يتسنى وعيها وتعقلها حتى لا تضحى ضربا من الوهم والخيال البعث نحو العبث، وحتى تحضى الكلمة بوجود فعلي لابد أن تكون لها وجود غير منفصل عن الذهن الذي يدركها "... وبذلك تتوافق المفهومات مع جواهر الأشياء التي هي موضوعات هذه الموضوعات وهنا تتجلى وحدة التداخل الخارجي في اللغة العربية "[109].

" إن الاستمرار والتواصل الصوري للأنساق اللغوية في العربية (وكذلك القيمة المفهومية للفظة، وقدرة اللغة على نقل المعنى من موضع إلى آخر) ليست مجرد تصورات يبتكرها العقل وكفى، بل هي سمات للوقائع يحيلها الوعي إلى مفهومات... فالوعي اللغوي يلتقط ضرورة الأشياء في وحدتها العضوية... يدرك الموجودات في

---

[107] عثمان أمين: الجوانية، ص 758.

[108] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[109] المصدر نفسه، ص 261.

علائقها الداخلية، مما يعمق ضرورتها ويؤكد وحدتها الحيوية، كليتها التي تولد تفصيلاتها أو جزئياتها بانقسامات ترابطية تقع داخل المجمل دون أن تلغي تلاحمه ووحدته العضوية... وبذلك تتوافق المفهومات مع جواهر الأشياء التي هي موضوعات هذه المفهومات، وهنا تتجلى وحدة الداخلي والخارجي في اللغة العربية "[110].

وهذا يتطلب دراسة جوانية للوحدات الفكرية وللعناصر اللغوية دون إهمال البعد البراني، بدءا من الصوت، الحركة، الحرف وصولا إلى الكلمة والعبرة، وعن هذا المعلم المنهجي يقول عثمان أمين "... فإن منهج مثاليتنا الجوانية في استنادها إلى الوعي الإنساني، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته... وفي توجيه النظر الفلسفي إلى الاحتفال بالمعنى والمثال والفكرة والقيمة، منهج لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان "[111].

ولعل هذه هي الرسالة الحقيقة لماهية الفلسفة كما حددها برتراند رسل عندما بيّن أن مهمة الفلسفة تكمن في فهم العالم، وهذا الأخير يتطلب وعي لكل ما هو باطني باعتباره مصدر لكل وجود خارجي، ولأن الجوانية دعامة لكل فلسفة ثورية فإن العمل الثوري ينبثق من الوعي كدافع نحو التجديد والتغيير، وتصبح اللغة العربية والحال هذه ليست مجرد وسيلة للتخاطب والتفاهم، بل غاية تتخذ من الوعي منطلقا لتحقيقها في إطار الواقع العملي وفي هذا الصدد يؤكد عثمان أمين قوله: " إن الجوانية من حيث هي في صميمها فلسفة وعي، قد اتخذت لنفسها الشعار الإسلامي العملي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... وجعلته مبدأ من مبادئ لوعي الإنساني "[112] وإن تحقيق هذا المبدأ كأحد ركائز الإيمان في العقيدة الإسلامية، يستدعي لغة واعية لا بالألفاظ التي تستخدمها كأداة للتعبير عن الأفكار فحسب وإنما وعي جوانية الأمة العربية الإسلامية، التي لا يمكن التماسها إلا في ثنايا الروح الذي يستقر في باطنها الوعي، حتى تبعث فيها نفس التغيير

---

[110] يوسف اليوسف: نحو فلسفة اللغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 39.

[111] عثمان أمين: الجوانية، ص 262.

[112] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 127.

وريادة البطولة التي تنشدها، ومن هنا كانت تقوية الروح من الدعائم الرئيسية التي يرتكز عليها المنهج الجواني.

وقبل التطرق إليها يجدر بنا لفت الانتباه إلى أن تحليل الوعي من بعده الجواني يتجاوز مدلوله اللغوي والاصطلاحي فلئن كانت وظيفة الوعي هي الفهم والإدراك، وكانت الذات الواعية هي التي تدرك وجودها وتميزها عن الآخرين، من حيث هي ذات شاعرة بوحدتها واستمرارها عبر الزمان، أو ما يعرف في المصطلح الفلسفي " بالأنا "، أما الوعي كما يتبدّى في الفكر الجواني فإنه يتجه نحو ما هو روحاني، ومن هذا المنطلق فإن الوعي الذي قصده عثمان أمين الذي "... عرّف الوعي تعريفا فلسفيا وحدده بالكشف... أي أن الوعي الذي قصده هو الوعي الميتافيزيقي أو الروحي الذي يعبّر عن فعالية الدين أو الأخلاق أو العقل... إن عثمان أمين نظر للوعي نظرة إنسانية، بل اعتبر الوعي الإنساني أولى من الوعي القومي "[113].

وبناء على هذا المعطى المفهومي يعد الوعي معلما من معالم الإثارة الروحية ودفعها نحو التقدم في ظل البعث القوي الذي يتطلب يقظة ذهنية ودراسة باطنية في كنف الروح ولعل " هذا المنحى الميتافيزيقي لا يعني أن الجوانية قد خرجت من دائرة الفلسفة وارتمت بين أحضن التصوف... بل يعني أن الناحية الفلسفية أنها تميّز بين الحقيقة والمظهر، وأن الفكر الميتافيزيقي يسعى دائما إلى تجاوز المظهر، لأنه لو وقف عند الملاحظة الخارجية لدخل في الوصف العلمي والتقدير الكمي "[114].

نفهم من هذه العبارة أن الوعي بالمنظور الجواني وعيا متعاليا على نموذج التراسندنتالية التي توصّل إليها هسرل في منهجه القصدي أو الظواهري الذي تبين من خلاله تميّز القصدية الفينومينولوجية عن العقلية المثالية الكانطية ذلك أن هذه النزعة ترى أن ظاهر الشيء هو مظهره في حين تميّز النزعة الظواهرية بين ظاهر الشيء وباطنه والتي اتخذ منها كانط موقف المعارضة ويتضح ذلك جليا في نزعته النقدية حيث يقول: " بما أننا كثيرا ما نجد في الفلسفة التراسندنتالية فرضا للتمييز بين الأفكار ومفاهيم

---

[113] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[114] المرجع نفسه، ص 129.

الفهم... الأفكار بمعناها الأعم هي تمثلات تتعلق بموضوع وفقا لمبدأ معيّن (ذاتي أو موضوعي) ولكن من دون أن يكون باستطاعتنا إطلاقا أن تكون معرفة به، فهي إما أن تكون متعلقة بعيان وفق مبدأ ذاتي بحت لتوافق ملكات المعرفة فيما بينها (المخيلة والفهم)، وتسمى عندئذ جمالية، أو متعلقة بمفهوم وفق مبدأ موضوعي ولكن من دون أن يكون باستطاعتنا على الإطلاق أن تزودنا المعرفة بالموضوع وتسمى عندئذ أفكار العقل وفي هذه الحالة يكون المفهوم مفهوما مفارقا، يختلف عن مفهوم الفهم الذي يمكن أن تتوفر له دوما تجربة مناسبة له بشكل كامل فيسمى لهذا السبب ضمنيا "[115] ولعل هذه النظرة في إبراز الاختلاف بين المعطيات الخارجية كمظاهر والأمور الداخلية تقترب من الرؤية الجوانية التي تقيم الوعي على أسس ميتافيزيقية ليس بهدف التوغل في الحقائق الغيبية والابتعاد عن الدراسة العلمية الموضوعية ولكن الغاية من ذلك محاولة الاقتراب من الحقيقة الباطنية وبالتالي التماس المعرفة في ماهيتها وهذه الأخيرة مستواها الوعي كمعطى ذهني جواني وليست محددة في البنية الفيزيولوجية حتى تسمح بملاحظتها وبتطبيق مقياس العلم التجريبي أثناء دراستها.

وبناءا على هذه المعطيات نؤكد على أن الوعي الإنساني الذي يقصده عثمان أمين لا ينفصل البتة عن الوقائع التي عاشها الإنسان من خلال تجاربه في الحياة بل إنه وعي روحي بمسار الإنسان في حياته ثم وعيه بأطره الاجتماعية والعقائدية، وحيثما تتشبع الروح بالقيم الدينية تسلك طريقها نحو التغيير أي أنها تتوخى سبل الوعي القومي، والنتيجة المتوصل إليها " إن الوعي في منظور الجوانية لا يكون وعيا حقيقيا إلا إذ كانت له طبيعة ميتافيزيقية، وإذا كانت الجوانية في صميمها رؤية ميتافيزيقية فن البديهي أن تختلف كل الاختلاف عن الرؤية الفيزيولوجية "[116].

وما يمكن أن يستوحى ن هذه النظرة المجردة في تفسير مفهوم الوعي الجواني هو محاولة لتخطّي عتبة كل ما له صلة بما هو براني، وكل فكر يتمكن من تحقيق التجاوز لذاته إنما يحقق في ذات الوقت تجاوزا لآليات عجزه، وما يشكل حجرة عثرة أمام مسعى

---

[115] إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ص 277.

[116] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 128.

الجوانية هو المظهر الخارجي لأنه يتنافى مع الرؤية الجوانية للأشياء كموضوعات وللنشاط الإنساني من حيث بواعثه الباطنية، فإذا كانت النزعة الحسية في كشفها عن الموضوعات المعرفية تقف عند حدود الوصف فإن الرؤية الجوانية تتجاوز مجالات الوصف الضيقة والظاهرية إلى محتوى التفسير الباطني في بحثها عن ماهية الأشياء أي الحقيقة في صميم جوهرها مما يتطلب كمنهج للدراسة الحدس الكشفي، ذلك أنه من وجهة نظر عثمان أمين يمتنع الجمع بين ما هو فيزيقي حتى وما وراءه أي الميتافيزيقي في معادلة واحدة حيث يقول: "... أما النظر الميتافيزيقي فيبتغي رؤية الأشياء رؤية روحية فريدة،... إذ تكتسب جوانية هي جوهرها وماهيتها ولبابها، والحق أن صميم النظر الميتافيزيقي بل النظر الفلسفي بأسره، لابد أن يكون مجاوزة لـــ" المظاهر " والمرئيات والعوارض، وارتفاعا إلى الماهيات والمكنونات والدخائل... فالتفلسف على جميع أنحائه ملازم للوعي لا ينفك عنه والوعي هنا شامل للحدس الذي لا يتنافى مع العقل "[117].

وإذا أسقطنا هذه الاعتبارات على اللغة العربية نجد أن الجوانية تتجاوز حرفية الكلمة والنص، إلى المضمون الداخلي أي أنها بالوعي تقصد الفكرة كحقيقة ماهوية، وإن تجليات هذه الأخيرة تبرز في الواقع لذلك كانت مثالية عثمان أمين مثالية واقعية، لأن الذات الواعية أو " الأنا " تستبطن كشعور واعي عدة ممكنات ترغب بإرادة واعية تحقيقها، بعضها يكون قد تحقق والآخر مشرع في طور الإنجاز لكن يبقى قسطا منها متعذّر تحقيقه فيدخل في كنف الاستحالة، أو تعجز الذات عن تحقيقه فيكون ممتنع التحقق، وهذا يقتضي في حقيقة الأمر وعي القيمة أو الماهية حيث " إن وعي القيمة عند عثمان أمين هو محاولة جادة للاقتراب شيئا فشيئا من الواقع، لأن الإنسان الجواني هو ذلك الإنسان المتميز الذي يعيش معركة الحياة مع غيره "[118].

وإذا حاولنا التنقيب عن الإنسان الجواني بالنظر إلى الممكنات التي تم تصنيفها " نقول: إن " ماهية الإنسان " أو طبيعته لا تعرف لنا عن طريق ما قد حققه بالفعل في

---

[117] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 132-133.

[118] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 132.

وجوده المعيّن... بل تعرف بما لم يحققه بعد وبما قد لا يحققه أبدا، وإذن فالإمكانيات اللامحققة هي " حقيقة " الإنسان: لأن الحقيقة هنا عبارة عما هو " وراء التحقق " "[119].

وإن اجتهدنا لمحاولة فهم هذه النظرة الفلسفية المتميزة لمفهوم الحقيقة أو الماهيات، وتبرير الرؤية الجوانية جعلنا نستوحي المغزى من هذه القرينة بين ماهية الإنسان والإمكانيات اللامحققة كون هذه الأخيرة تبقى تصورات ذهنية جوانية محافظة على جوهرها الميتافيزيقي ولا تنزل إلى الواقع الذي من شأنه أن يزيف ماهيتها ويحوله إلى مجال حسي ارتيابي من جهة ومن جهة أخرى تتحول جوانية الفكرة عند التحقق إلى برانية من خلال المظهر الخارجي الذي تكتسيه وهنا تفقد ماهيتها، وفضلا عن ذلك يبرر عثمان أمين وجهة نظره في قوله: "... إن الحقيقة كامنة فيما وراء التحقق... إنها كامنة فيما وراء المحسوس، وما وراء المحسوس معناه ما ليس مقيدا بقيود الزمان والمكان... ومجوزة المحسوس في الزمان والمكان مجاوزة للنسبي والعياني واتجاه إلى المطلق والكلي، وإذن فالقيم التي تستند إليها الجوانية لابد أن تكون قيما روحية أبدية لا زمانية "[120].

يتضح من هذه المجاوزة الفكرية لكل ما له صلة باللواحق المادية الحسية، محاولة بناء نظرة استشراقية تحقق التعالي بالوعي وبالروح، وهو نوع من التسامي نحو لقي الإنسانية التي ترسم عالم الصورة المثالية المعيارية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان سواء من حيث السلوك أو من حيث الأفكار التي يحملها في نطاق الذهن، وليس لما هو كائن لأن هذا الأخير زمكاني في حين أن ما يجب أن يكون يتجاوز الزمان والمكان والآنية ويتدفق لا في المجهول ولكن في إطار المعقول و ما يعرف بالوجود الذهني للفكرة كحقيقة واعية، ذلك " أن الجوانية مثالية واعية، تقوم على التجربة الإنسانية المفتوحة وتنظر إلى ماهية الإنسان على أنها مهمة لا متناهية، لأن ماهية الإنسان عندها أنه الكائن الذي

---

[119] عثمان أمين: الجوانية، ص 136.

[120] المصدر نفسه، ص ص 136-137.

يستطيع أن يجاوز نفسه دائما، ولذلك كانت قيم الجوانية كلها قيما روحية مثالية تبتغي ما حقه أن يكون "[121].

وعلى أساس هذه النظرة تميزت الجوانية عن المثالية وعن الواقعية، لأنها مؤسسة على نحو المثل والواقع حتى تكتسي طابعا عمليا موجها نحو تغيير الواقع من أبعاده المتعددة سياسيا واجتماعيا وحتى ثقافيا، كل ذلك يجعل الفكرة ليست مجرد تصورات نظرية مجردة فحسب وإنما تلتمس حركيتها في إطار الواقع العيني وتساهم في تشييده، فلئن كانت الجوانية طريقة في التفلسف فإنها طريق نحو التغيير على نمط ما أحدثته أفكار فولتير، جون جاك روسو إبان الثورة الفرنسية وأثرها الفعلي على ذهنية الفرد والمجتمع، دون إهمال "... الآثار التي ترتبت على " الفكرة " التي أطلقها – أوائل القرن التاسع عشر – الفيلسوف " فشته " في نداءاته إلى الأمة الألمانية: فقد أيقظ أمته من طول الرقاد... فحطمت قيود استعبادها، وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسي عن أراضيها... استطاعت الفكرة بذاتها وبحض طاقتها الروحية الجوانية، أن تغيّر أمام أعيننا مجرى التاريخ "[122].

ولئن كانت الأمة الألمانية توحدت باللغة بدافع من الفكرة، فإن الأمة العربية في ظل القومية التي اتخذت عنوانا لها العروبة والإسلام، توحدت بالفكرة الروحية والعقلية أقصد العقيدة ممثلة في الدين والفكرة ممثلة في اللغة التي لفتت اهتمام المستعمر نظرا للخطورة التي تشكلها على مستوى التوسع الاستعماري وإن الاستقراء الواقعي لمسار الحركات التحررية في الدول العربية يثبت بالبرهان ما للغة العربية من آثار عملية في استئصال جذور المستعمر من بعض الأراضي العربية وفي توحيد الأمة باللغة وبالعقيدة الناطقة بها وتحقيق التماسك الروحي الجواني بين أفراد المجتمع العربي والأمة العربية ذلك أن " شواهد الماضي وتجارب الحاضر – في الشرق والغرب – تثبت في وضوح أن اللغة، على الإطلاق هي أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أهلها "[123] وهذا ما بيّنه

---

[121] المصدر السابق، ص 137.

[122] المصدر نفسه، ص ص 144-145.

[123] المصدر السابق، ص 149.

عثمان أمين في الباب الثالث الذي عنونه " الجوانية في فلسفة اللغة العربية، والذي سنحاول تحليله عند الحديث عن انعكاس الرؤية على الإنسان والحضارة وقبل ذلك نواصل الكشف عن معالم المنهج الجواني الحدسي بعد تزكية الوعي الإنساني إلى قيمة الروح في ظل المنهج الحدسي.

2- قوة الروح:

لقد أكد الفلاسفة ضمن أنساقهم المذهبية أن كل شعور لابد أن يقترن بالوعي، فكان هذا الأخير أحد خصائص الشعور والتجربة الشعورية هي تلك الحالة من المعاناة التي يعيشها الإنسان ويتعايش معها باطنيا بصورة فردية لا تقبل المشاركة لكونها خاصة ويحتفظ الفرد أثناء هذه المعايشة الروحية بالماهية دون العوارض لأنه يبتعد عن العالم البراني ويتجه بالقصدية الواعية نحو عالمه الجواني أين تحل الروح محل المادة، والفكرة المعنوية المجردة بدل من الواقع المادي المحسوس، الذي سيطر على الواقع منذ تفجر طاقات الثورة الصناعية والهيمنة العلمية، ذلك أن العلم المادي والمادية التاريخية غزت الروح، وأصبحت في ظلها الفكرة وسيلة نفعية وليست غاية روحية، كل ذلك انعكس سلبا لا على واقع المدنية المعاصرة فحسب وإنما على عقلية الإنسان المعاصر وحتى على اللغة التي وظفت توظيفا براغماتيا للتعبير عن الأفكار التي فقدت قيمها المعنوية، وإن المتأمل في واقع الإنسان في ظل هذه الحيثيات يجد أنه فرد متمزق لأن ما يحمله على الوحدة بين القلب والعقل هي الروح وهذه الأخيرة كادت أن تنقرض باسم ما يصطلح عليه بالعولمة، ونحن إذ نقر بهذه الحقيقة لسنا ندافع عن الجهل ونرفض التطور العلمي والتكنولوجي، لأننا لا نحمّل العلم مسؤولية خطر توجيهه وتطبيقه، فالعلم بريء، ومن يحوّله من إطاره النظري إلى مجال الواقع العملي هو الإنسان ومعنى ذلك أن تجاوز خاطر الثورة العلمية يقتضي إعادة النظر في " الإنسان " من بعده الفكري والروحي أي محتواه الجواني لا البراني، ذلك أن المظهر الخارجي كان من الأولويات التي حضيت بالتطور والإشباع على حساب الروح والفكر، من هنا حاول عثمان أمين ضمن معالم منهجه الجواني رد الاعتبار لليقظة الروحية بعد اليقظة الفكرية " إن الروحية ميزة عريقة

في الجوانية ولهذا حرص عثمان أمين على توكيد أهميتها، وجعلها من بين معالم منهجه إيمانا منه بأن القوة الحقيقية في الوجود هي قوة الروح والمثل الأعلى "[124].

وإن الحديث عن الروح لا ينفصل عن الفكر ليتسنى التوجيه الواعي لها وهذا يتطلب دراسة منهجية واعية منطلقها تصحيح النظرة بشأن وظيفة الفلسفة في مسعاها نحو بلوغ الحقيقة والسعادة، فهذان المطلبان سعى إليها العلم التجريبي واتخذ معيار الحقيقة الواقع المادي مما ترتب عنه ذوبان لروح في المادة وانعكس على واقع الإنسان الذي أضحى يعاني من مظاهر الاستعباد والاستغلال باسم التفوق العلمي، وبدل من أن يتخطى عتبات نحو التغيير أصبح أسير الآلة وافتقد جانب من حركية كل ذلك جعله يعاني من ظاهرة الاغتراب جراء الفراغ الروحي لذي أصابه، كل ذلك سجل بمشهد ن وقائع تاريخية حيث " وقبيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب " ألكسيس كاربل " كتابه المشهور " الإنسان ذلك المجهول " فصرّح بأن الأزمة التي يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة "[125].

من هنا يتبين مخاطر انقراض الروح في عالم الإنسان من حيث ما يترتب عنه من فقدان الذات لماهيتها ولمشروعها التربوي والحضاري الذي يتطلب لتأسيسه قيما روحية متعالية تنبثق من الفكرة كحقيقة وجوهر إنساني جواني، وبيّن " من المشاهد في عصور التاريخ أنه كلما ازدهرت الحضارة بمعناها الروحي العميق كان من أخص خصائص ذلك الازدهار تقدير الثقافة الشاملة المتكاملة التي تعلي من شأن الروح الإنساني وتقدر ثمرات نشاطه المتعدد الجوانب في العلم والفلسفة والأدب والفن... في حين كانت العصور التي اضطهدت فيها الفلسفة أو العلم عصور ظلمات وجهالة "[126].

ذلك أن ما يمدّ العلم بطاقات روحية تثمّن نتائج فعل التفلسف من حيث كونه طريق للتأمل الذاتي أو عالم الأفكار الذي يبث الحيوية واليقظة الروحية في باطن الإنسان وهذا ما تسعى إليه الرؤية الجوانية التي تحاول تطبيق مقاييس التفلسف في حقل العلم، وهي

---

[124] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 133.

[125] عثمان أمين: الجوانية، ص 138.

[126] المصدر نفسه، ص 140.

مقاييس أخلاقية تعيد النظر للإنسان من حيث هو جوهر روحي ذلك أن " الجوانية مؤمنة إيمانا راسخا بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى وأن السلطة التي ظفر بها الإنسان على العالم الخارجي، عالم المادة والجسم قد أضلته عن قوته الأصيلة التي هي المثالية والروحية "[127] ولئن كانت الفلسفة تمثل الحكمة والتي بدورها تفيد معنى التبحّر وبعد النظر وضبط النفس فإن معالم المنهج الجواني ماثلة في الوعي والروح تسمح بتطبيقاتها من تجاوز أزمة الإنسان المعاصر حيثما كان.

وإن تحقيق المسعى التحرري بالوعي أي تحقيق التجاوز لآليات العجز يستوقفنا أمام جدلية العبد والسيد لهيجل وفي ثناياها تتضح قيمة الوعي يقول هيجل: " إن السيد هو الوعي القائم لذاته وليس مجرد تصور هذا الوعي ولكنه وعي قائم لذاته صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعي آخر وعي ملزم بأن يندمج في الكون المستقل... فالسيد متصل بهاتين اللحظتين: بشيء كشيء وأعني موضوع الرغبة، وبوعي تستوي ماهيته بماهية الشيء أنه متحقق... السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل، لأن ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح... أما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون (أو الشيئية) لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الكون لا تزيد قيمته هذه عن كونه شيئا منفيا... وبالمثل يتصل السيد اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد، فالعبد باعتباره وعيا بالذات بوجه عام يسلك بإزاء الشيء مسلكا نافيا ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل بفعله إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك إلا تغييره بفضل عمله "[128].

إنه في ثنايا العبودية التي فرضتها السيادة حقق العبد بالوعي التجاوز من القيد إلى التحرر كمسلك عملي في إطار التحرر الذي اقتضى أن يحوّل هذه الجدلية الفكرية بتحوّل العبد إلى سيد على سيده وعلى الطبيعة التي بالوعي استطاع أن يكشف عن أسرارها والسيد أصبح عبدا للعبد وللطبيعة التي يجهل قوانينها لأنه لم يوظف الوعي لمعرفتها، وإذا كانت الرؤية الجوانية والتجربة الرحمانية تقيما رسالة البعث القومي في هذه الماهية أقصد

---

[127] المصدر السابق، ص ص 137-138.

[128] هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ص 163.

الوعي بالذات وبالواقع فكيف ستحقق التجاوز باللغة العربية واللسان العربي وكيف يمكن أن تتحقق الجدلية الهيجلية في الواقع العربي المعاصر الذي تحكمه السيادة مقابل العبودية ومبررها البقاء للأقوى الذي كان قانون معتمد في الحضيرة الحيوانية فتحول قانون القوة والتعسف بين الحيوانات البشرية في الحضيرة الإنسانية المستمرة ببعدها الثقافي الذي في أحضانه نشأ ميزان العدالة ليمنع الظلم والاعتداء.

الفصل الثالث
انعكاس التجربة الرّحمانية و الرؤية الجوانية على الإنسان والحضارة

أولا. انعكاسهما على الإنسان

ثانيا. انعكاسهما على الحضارة

ثالثا. مكانة اللغة العربية

إن التجربة الرحمانية الأرسوزية والرؤية الجوانية في فكر عثمان أمين أرست دعائم فلسفة عربية معاصرة، ضاربة جذورها في ثوابت الأمة التي كانت مصدر انبثاقها مبدءا وغاية، فمن حيث المبدأ تبيّن أن اللغة العربية جسدت فعليا هوية وأصالة الأمة العربية بل ومظهرها الإبداعي، أما من حيث الغاية فلم يكن البعث القومي إلا بعثا جديدا لروح العروبة والإسلام في الأمة العربية، التي حققت وحدوية الفكر واللسان أو اللغة، وانعكست على الإنسان والحضارة كأحد تجليات العبقرية العربية، ومن هنا كان عثمان أمين "... قد حرص على تطبيق هذه الفلسفة في مختلف المجالات التي حددها لها... ابتداء من دراسة اللغة العربية ودعوتها إلى الكرامة والعفة والحرية ولشعور بالمسؤولية وصفاء الضمير"[1]. فما أثر هذه الرؤية الفلسفية التربوية على الإنسان؟

[1] البخاري حمانة: عثمان أمين فيلسوفا، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 96.

أولا. انعكاسهما على اللسان:

أ- الوظيفة الذهنية والنفسية:

نتناول الإنسان من حيث فاعلية الذات أي النشاط الذهني الذي يؤدي وظيفة الفهم أي الإدراك وكذا التمييز ومختلف العمليات العقلية كالذكاء والذاكرة التي تساهم في بداية العلامة اللسانية وتنمية القدرة على الكفاية اللغوية والأداء اللغوي ذلك "بأن خصائص التفكير تمتاز بعدة سمات منها: يعد نشاطا عقليا مباشرا ويرتبط بالنشاط العملي للإنسان... كما أنه يعد انعكاسا للعلاقات والروابط والظواهر... التي تكون على شكل لفظي أو رمزي كما أنه يعد جزءا وظيفيا من بنية الشخصية"[2].

كما نتناوله من حيث بعده الانغ‌افعالي لأن اللغة والفكر كخاصية إنسانية لا تتمفصل عن الحياة الانفعالية التي تشكل محورها، وأن منشأ اللسان العربي – فضلا عن الطبيعة المادية الخارجية – الطبيعة البشرية الإنسانية أو النفس، ذلك أن "... جذور الكلمات في الطبيعة الخارجية (المستوى الأول)، وفي النفس (المستوى الثاني) وفي المعنى (المستوى الثالث)، وهذا الترتيب التحليلي لدراسة اللسان العربي يأخذ بيدنا إلى الترتيب التركيبي الذي نبني به إنساننا العربي: قوميا-وطنيا وإنسانيا-كونيا، وهذه هي الوجهة التربوية الجديدة التي يدفع الأرسوزي بها لغة العرب لتكون هدي إلى خصائص الأمة العربية الأصيلة: التي هي خصائص الإنسان الأصيل، أي خصائص المعنى متجليا في آدم"[3].

نفهم من هذه العبارة أن انعكاس التجربة الرحمانية على الإنسان تتجلى في البعد التربوي من حيث ارتقاء الإنسان باللسان العربي وبالمعنى الذي يفيض في ثناياه من مستوى الغريزة التي تعد عامل مشترك بين الإنسان والحيوان إلى مستوى النفس الذي يعد الوجدان أحد تجلياتها وجوهر الإنسان الماهوي، وهذا الطابع التربوي يكشف عن الجانب الأخلاقي في رسالة البعث القومي التي كان من أهدافها تنمية وعي الإنسان لذاته والتي "... تقتضي من الإنسان أن يكون صاحب وعي... بأنه يجب عليه أن يعيش كإنسان وأن

---

[2] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 56.

[3] خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان، ص ص 147-148.

يحافظ على إنسانيته ويحميها بكل قواه مما يمكن أن يحطّ منها"[4] بما هي بعث للإنسان العربي الذي يتطلب لتحقيقه، وهي هذا الأخير لواقعه ونقصد وعي الحقيقة الكامنة في الشعور أو الوجدان أي النفس ولبلوغ ذلك لابد من استبطان الذات لذاتها بالتأمل الذاتي أو بالأحرى التأمل العقلاني للنفس وتأصيل ماهيتها باللغة ذلك أنه "وبدون استرجاع هذا العنصر الهام الذي هو عنصر اللغة فإن مجهودنا سيظل أبتر وشخصيتنا ناقصة وذاتيتنا جسما بلا روح"[5].

من هذا المنطلق وجب التمييز بين الجانب الفيزيولوجي في الإنسان الذي يتجه نحو المادة ليحقق نموه، والجانب الروحي الذي ينزع نزوعا نحو المعنى الذي يستلهمه من الفكر وفي ظل الأطر الثقافية والقيم والمبادئ الاجتماعية يحقق نماءه، وفي هذا الصدد بقول الأرسوزي: "وإذا كانت المدنية متجهة نحو السيطرة على المادة، فالثقافة تبعث في النفس عند استجمامها بالوحدة التي انبثقت عنها حية ومستضيئة بنور الوجدان، فيرتقي الإنسان بهذا البحث من الطبيعة إلى الملأ الأعلى، فاللسان العربي من حيث تتلخص (فيه) مؤسسات الأمة وتتعدّل بما تشر إليه كلماته من اتجاهات ذهنية أصيلة، وهو نفساني النشأة واجتماعي النمو"[6]، والذي يحيلنا إلى البعد الاجتماعي.

ب- الوظيفة الاجتماعية:

إن هذه الفكروية الأرسوزية منسجمة مع طبيعة الإنسان من حيث كونه مدني بطبعه ومتناسقة مع ما تنشده في خضم حركة البعد القومي، من حيث هو بعث لروح فكرية تحقق تجلياته في مظهر إبداعها وفي أصالتها الكامنة في اللسان العربي ماهية الإنسان العربي، الذي لا يفكر ولا يعتقد خارج البيئة التي ينتمي إليها وهذا يفيد ضمنيا أن الدلالة اللسانية أو اللغوية انعكاسا للبيئة الاجتماعية والثقافية للأمة العربية الذي يعد الإنسان العربي ماصدقا لها وتصبح اللغة والحال هذه "... مرآة عاكسة لكل مناحي النشاط

---

(4) الربيع ميمون: عثمان أمين فيلسوف الجوانية بين اللغة والديكارتية، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 103.

(5) مولود قاسم نايت بلقاسم: اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974، ص 67.

(6) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ج1، ص 147.

الإنساني في مجتمعها... اللغة هي الإنسان نفسه، وقد قيل: "إذا فتحت فاك عرفناك" أي أدركنا وضعك في مجتمعك وموقعك في بيتك فكريا وثقافيا واجتماعيا"[7].

الإنسان والذي يحقق التجاوز بالتعالي نحو الملأ الأعلى بالملكة اللسانية وفي تفسيره للملأ الأعلى يقول الأرسوزي: "إن اللسان العربي بمبدئه (المعنى) وبتجلياته (الأصوات) هو على غرار البدن شجرة سحرية نامية، جذورها في الملأ الأعلى (المعاني) وتجلياتها في الطبيعة، وإن ما يجب والحالة هذه، أن نبدأ بعثنا القومي ببعث كلامنا، وأن نحذر على صرحنا هذا من الدخلاء على بيئتنا"[8] إن هذا المعنى الذي يشير إليه الأرسوزي ينبثق من أعماق النفس أو الوجدان، عندما ترتقي بالتعالي نحو الخالق ونفهم من هذا أن التجربة الرحمانية تجربة روحية خالصة، تجربة الإنسان العربي الذي يعد الموضوع الحيوي لحركة البعث القومي قبل أن تتخذ مدلولا إيديولوجيا، وبموازاة هذه الرؤية الأرسوزية مع جوانية عثمان أمين الذي أكد أن روح التسامي نحو الملأ الأعلى من خصائص الروح الإنسانية مهما كانت انتماءاتها المذهبية أو العقائدية "فالإنسان منذ وجد على الأرض، كان طلعة دائما، يريد أن يخترق حجب العالم الحسي، عالم المظاهر والشخوص، لكي ينفذ إلى حقائق الأشياء ودخائل النفوس، وتلك سمة ثابتة من سمات الروح الإنساني في كل مكان... وهي برغم المظاهر، خفي بالمثل الأعلى... وهو على أية حال مغني بتقويم الأشياء والأعمال، طبقا لفكرة مرسومة في نفسه، ملأت وعيه وقلبه، وذلك ما قد سميته بالبعد "الجواني " للإنسان"[9].

نستخلص من هذه العبارة أن انعكاس الرؤية الجوانية على الإنسان تتجلى في توحد الفكر مع الروح، لتحقق وعي الإنسان لذاته وللعالم من حوله، وأن مصدر هذا الوعي الروحي هو النفس التي تتسامى بما يفيض به جوانيها عن كل المظاهر التي تطفو على سطح برانيها، وهذا ما يعكس البعد التربوي والأخلاقي كأثر لانعكاس الرؤية على الإنسان ليس كتصور ذهني مثالي ولكن كتجربة حية يستشعرها ويحياها الإنسان في كنف الروح التي تلازم وجوده وتميزه عن العدم، وهذا التميز بنبجس داخل الروح بالإلهام وبالفن

---

[7] كمال بشر: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، ص 31.

[8] زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، ج1، ص 367.

[9] عثمان أمين: الجوانية، ص 254.

الجمالي ولعل تأصيل أثر الرؤية الجوانية على الإنسان يتموضع في العروة الوثقى التي تتوحد فيها اللغة بالفكر وإن انعكاسها على الإنسان يتبين في مقولة عثمان أمين: "وإذا كانت هذه نظرة علماء العربية إلى العلاقة بين اللغة والفكر فلا عجب أن نراهم يعكفون على فنون المعارف في عصرهم يرتبونها ويصنفونها ويضعون المعاجم الجامعة لمصطلحاتها الشارحة لمفرداتها، واستطاعوا عن طريق اللغة المقدودة على قد الفكر بسيطرة الإنسان على الطبيعة أو بسيادة (الذات) على (الموضوعات) كما يقول المثاليون المحدثون"[10].

ومن هذا المنطق نلتمس وحدة المنطلق والمنهج والغاية بين جوانية عثمان أمين والتجربة الرحمانية الأرسوزية فلئن كان المبدأ هو اللسان أو اللغة التي بها يتقوّم الإنسان في بنية شخصيته، فإن هذه الأخيرة لصقلها وتنميتها لابد من اعتماد ركائز روحية تتم تغذيتها بالإيمان وتذوقها بالجمال كمظهر إبداعي يعكس البعد الأخلاقي والثقافي في الوجدانية، يقول عثمان أمين في هذا السياق: "هذا الإيمان بما وراء العالم العيني هو الحقيقة الجوهرية التي تنبثق من أعماق النفس الإنسانية... وهي موجودة موصولة في قلوب الناس خلال العصور، ولكنها لا تتصل ولا تتجدد إلا بالجهد الذائب والإلهام الشخصي... فالدين من حيث هو دين، يوجه الإنسان إلى ذلك البعد الجواني فيه... وأن مثل الذين لا يشعرون بذلك البعد الجواني فيهم كمثل من يعجزون وعن تقدير روائع الفن الجميل، لفقدانهم حاسة التذوق الجمالي"[11].

إن هذه الفكروية تستمد أصولها من القرآن والسنة واللذان يوظفهما عثمان أمين في تبرير الرؤية الجوانية، حيث يستشهد بقوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ (11)﴾[12]، فبيّن من هذا الآية القرآنية أن مسار التغيير ينبثق من الذات، وهذا يتطلب من الإنسان الذي يرسم خطوات نحو التجديد لابد أن ينطلق من تجديد ذاته عن

---

[10] عثمان أمين: في ضرورة المعجم الفلسفي والاجتماعي باللغة العربية، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص ص 32-33.

[11] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 255-256.

[12] سورة الرعد: الآية 11.

طريق تعديلها باستمرار، إنها دعوة نحو إصلاح النفس قبل الاهتمام بالناحية الفيزيولوجية وجعلها من الأولويات التي لا يمكن تهميشها أو إهمالها ذلك أن من أهداف هذه الطريقة في التفلسف عند عثمان أمين "... تزكية الوعي الإنساني بالنية الذاتية للوصول إلى الرؤية الواعية الواضحة للأشياء ولمجاوزة المظهر عن المخبر، تحقيق الإمكانيات اللاحقة لدى كل فرد باستثمار قوة الروح في العمل الصالح للمجتمع الإسلامي بصورة خاصة والإنساني بصورة عامة... فهي فلسفة أسسها الوعي ووسيلتها الطاقة الروحية وهدفها الوصول بالإنسان لتحقيق أسمى ما فيه من مثالية وقيم"[13].

فإذا كان العلم في مسعاه نحو التطور اهتم بالمظهر الخارجي للإنسان أي أنه نظر للذات نظرة مادية، وحقق انتصارات – في مجال الطب وغيرها من المجالات – لا يمكن إنكارها ومكّن الفرد من تجاوز مختلف الأمراض كعوائق تهدد كيانه وتشكل خطرا على صحته، فضلا عن التصدي لمختلف الإعاقات وتحويلها إلى طاقات تركت بصماتها عبر التاريخ بالتحدي، إلا أن عجز العلم بآلياته عن استنفاذ المضامين الروحية للإنسان حوّل هذه النتائج الإيجابية من حيث ارتباطها بالمظهر الخارجي إلى انعكاسات سلبية على الأبعاد الروحية التي لا يمكن الكشف عنها في المخابر التجريبية أو بوسائل الطب المعاصرة "سكانير" فلئن كان هذا الأخير يكشف عن مكان المرض الفيزيولوجي بدقة محكمة، فإنه عاجز عن الكشف عن المرض الروحي الذي يصيب الإنسان، لأن المعطيات الروحية تبقى متعالية في عالم الميتافيزيقا الروحي أو الغيبيات وهي موكلة لشهادة الخالق على جوانية الإنسان وهذا ما يستوحى من قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ (204))[14].

وهذا يفيد ضمنيا أن ظاهر المرء لا يعكس باطنه بالضرورة، كما أن في الآية توظيف " القول " الذي لا يعدو أن يكون ضربا من الكلام ومعنى ذلك أن اللغة من حيث هي أقوال كلامية ليست معيارا يستند إليه للوصول إلى المكونات أي استجلاء ما وراء القول الظاهري الذي لا يمكن أن يخضع للملاحظة الحسية، من حيث كونه فكرة مجردة

---

[13] البخاري حمانة: عثمان أمين فيلسوفا، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 95.

[14] سورة البقرة: الآية 204.

تلازم باطني النية الدافعة إليها، ومهما يكن من الأمر، لا مناص من الإقرار أن موقع الإنسان هو وسط بين جواني وبراني أي بين ماهية ذهنية روحية ومظهر خارجي فيزيولوجي، وإن مشروعية ازدواجية هذه البنية نستشفها أيضا من ثاني مصدر من مصادر التشريع الإسلامي في قوله صلى الله عليه وسلم: "لكل امرئ جواني وبراني: فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه" وقد ورد في قوله تعالى: (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (273))[15].

إن إمعان النظر في محتوى الحديث النبوي يجعلنا نستنبط التجانس بين الجواني والبراني في الإنسان ولئن كان المضمون الداخلي يحقق تجلياته في المظهر الخارجي فإن العكس لا يصح لأن ما هو براني ليس بالضرورة انعكاسا لما هو جواني بل قد تكون الجوانب المظهرية حقائق زائفة ومزيفة للحقيقة الكامنة بالفعل ومستقرة في أعماق الروح المتسامية بالوعي ذلك "... أن الحقيقة يجب أن تلتمس دائما وراء المظهر الخارجي وهذا "المارواء" هو الذي أعنيه مقدما من معاني "الجواني" والقرآن الكريم حافل بالآيات البينات المعبّرة عن هذا المظهر الجواني النافذ إلى جوهر الأشياء والأشخاص... فينبغي على بعض المسلمين برانيتهم المتشكلة في وقوفهم في الفهم عند الأعراض الخارجية والمشاهد المحسوسة، ومن ثم ظهورهم بمظهر الإيمان والبر والتقوى وأداء الفرائض وينبههم إلى أن هداية الدين القوي لا تتحقق إلا باستشعار معانيها الصحيحة العميقة"[16].

يتبين من هذه العبارة موقف الدين من الجوانية، وانعكاس هذه الرؤية على الإنسان من حيث هو جوهر روحي يستند إلى عقيدة باطنية توجه سلوكه، وهي العقيدة الإسلامية التي أرست معالم الجوانية ضمن المبادئ والأسس التي ترتكز عليها، لأنها عقيدة تخاطب الروح قبل الجسد وموجهة لذوي العقول والألباب ولا نفهم من ذلك أنه تسقط من الاعتبار عامة الناس على النمط الذي اعتمدته الجوانية عندما حصرت مجالها في توجهها إلى الإنسان الجواني دون البراني، والاختلاف يكمن أن العقيدة الإسلامية عقيدة روحية قائمة

---

[15] سورة البقرة: الآية 273.

[16] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 118-119.

على الوعي ولعل أعدل قسمة بين البشر كما يؤكد رنيه ديكارت هو العقل باعتباره القاسم المشترك بين الناس، وفي مقابل ذلك، إننا ندرك "... أنه لا توجد لغة بشرية واحدة بل لغات كثيرة... فهل ينفي تعدد اللغات وحدة العقل البشري؟ هل يعني تعدد اللغات وجود عقليات متعددة بتعدد اللغات؟... تعدد اللغات يعني قطعا تعددا في الفكر تعددا في الإفهام وتعددا في مناهج الفكر"[17].

وما اللغة إلا نسقا من العلامات الصوتية التي توحد الفكر وتجعله يتسم بطابع الشمولية ويتضمن مختلف الفئات التي تنتمي إلى النوع البشري، والإنسان في عرف المناطقة يمثل نوعا لأنه لفظا كلي يطلق على كثيرين متميزين بالجوانب العرضية ومتوحدين بالماهية الذهنية، ومن هنا كان انعكاس الرؤية الفلسفية الجوانية على هذا المبدأ الذاتي كجوهر متميز لأنها حددت ضمن غاياتها تزكية الوعي باعتباره من طبيعة جوانية، ذلك أن "الجوانية جاءت لتحرير الإنسان من رق البرانيات سواء في الدين أو الفن أو العلم، ووسيلتها لذلك أن يتجه الإنسان على ذاته، وأن ينتبه إلى ما هو أصيل في الأشياء وألا يكون عبدا لها سيّدا عليها"[18].

إن هذا المسار التحرري الثوري على الشكلية إنما الباعث إليه هو الرغبة الواعية في الظفر بالحرية كحق طبيعي ومطلب حيوي وإذا كان المفهوم الفلسفي لها يفيد معنى إمكانية تجاوز مختلف الإكراهات داخلية كانت أو خارجية، فإن ما يشكل عائقا أمام الإنسان ما يتراءى له من خلال المظهر الخارجي البراني الذي يمثل إحدى العقبات التي تهدد جوانيته، وإذا حاولنا تطبيق هذه الاعتبارات على اللغة العربية، بحكم أن اللغة خاصية إنسانية وعليه فإن الآثار المترتبة عنها تنعكس مباشرة على الإنسان، ولأن "اللغة بطبيعتها جوانية"[19] فإنها بذلك تتجاوز ظاهر اللفظ إلى عمق المعنى، لأن المدلول الذهني أوسع من أن ينحصر في تركيب لغوي قد يفقده جوهره الروحي عندما يتحول من فكرة مجردة إلى لغة مجسدة ومن هنا يؤكد عثمان أمين نظرته المنطقية "... فأقول إن المفهوم

---

[17] جورج صدقني: كلام في الكلام العربي مقدمة في وحدة الفكر واللغة، مجلة المعرفة، العدد 199، ص 10.

[18] المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، ص 135.

[19] عثمان أمين: الجوانية، ص 17.

عندي أوسع دائما من "الماصدق" ولابد أن يكون الأمر كذلك مادمنا نسلّم جميعا بأن مجال "الفكر " أوسع دائما من مجال "الوجود " "[20].

وهذا يفيد ضمنيا أن المعنى أوسع من اللفظ وما هو باطن أوثق مما هو ظاهر لأنه يمثل ماهية الأشياء وتصبح "اللغة العربية هي العقلية العربية، وهي تصوّر العرب وفهمهم للوجود، وتحليل معاني اللغة العربية تحليل للعقلية العربية... لأن اللغة العربية هي لغتنا وبالتالي فإن صلة القربى بيننا وبينها تجعلنا ندركها من الداخل وتجعلنا قادرين على طرح القشور والأشكال جنبا لنفهم روحها فهما وجدانيا"[21] ولعل هذه الجوانية هي التي اعتمدها عثمان أمين في بناء فلسفة اللغة العربية يتناسق فيها الموضوع مع المنهج في علاقة وظيفية تحقق التكامل بين اللغة والفكر، كما تجعل جوهر الموضوعات قائما في الذهن ومتصلا بالعقيدة، ذلك أن اللغة العربية لغة الإسلام، ولأن الدين واللغة عند عثمان أمين مدلولين روحيين بحيث يلتمس نظرا لتوحدهما في هذه الخاصية ومنها نستنبط البعد الاجتماعي الذي يتضمن أعرافا وقيما ومبادئ وطقوس دينية تؤسس الجانب الاجتماعي في شخصية الإنسان الوظيفة الاجتماعية التي من ثناياها تتوحد اللغة بالدين وبالتراث الاجتماعي في كنف العروبة والإسلام وعن مدلول اللفظين يقول عثمان أمين: "وأود أن أنبّه كذلك إلى أنني قد استعملت في الكتاب صفتين مختلفتين في مدلولهما الظاهر، ولكنهما عندي مترادفتان، فقد أصف الجوانية تارة بأنها "إسلامية" وتارة أخرى بأنها "عربية"، وإني لأعلم طبعا أن المدلول الجغرافي أو الديمغرافي للفظين ليس واحد في الواقع ولكني أرى مع ذلك أن مدلولهما "الجواني" واحد... فاللغة العربية بطبيعتها جوانية بمعنى أن ألفاظها تنقل أبناءها – وأبناءها وحدهم – إلى ذلك البعد الإنساني"[22].

نفهم من هذه العبارة أن الجوانية لا تستقطب الموضوعات الخارجية في إطارها المكاني وإنما توظف توظيفا منهجيا في سياق الاستخدام المفهومي في ارتباطه بالمعنى الداخلي لا بالمظهر الخارجي، بحيث لا نجد مدلولا في المصادر الإسلامية إثر تفسير معاني الألفاظ والعبارات ؤيتعارض مع المدلول اللغوي له، وهذا التجانس الجواني بين

---

[20] المصدر نفسه، ص ص 14-15.

[21] جورج صدقني: كلام في الكلام العربي مقدمة في وحدة الفكر واللغة، مجلة المعرفة، العدد 199، ص 11.

[22] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 16-17.

اللغة العربية والعقيدة الإسلامية هو الذي وحّد المفاهيم التي بدورها عكست المنحى الإنساني ذلك أن اللغة العربية خطاب عقلي سواء في بنيته النحوية أو في نسق الأسلوب المتميّز، والدين خطاب روحي موجه لذوي الألباب، ولا نجد قطيعة بين الروح والعقل لأن المفاهيم العقلية ليست معاني جامدة وإنما حركية تستمد حيويتها من الروح وحتى تتسم بجانب من الموضوعية ولا تكون مجرد انطباعات حسية تتدخل الوظيفة الذهنية لتمنحها دلالة من حيث اعتبارها مدركات عقلية وهذا الانسجام بين الروح والعقل يبرر انعكاس الرؤية الفلسفية الجوانية على الإنسان من بعده الروحي كماهية عقلية، وتجعل من اللغة العربية في تطبيقاتها العملية موجهة بالفكر ذلك أن "... ألفاظ اللغة تختلف مفاهيمها تبعا لاستعمالها استعمالا جوانيا أو استعمالا برانيا، فلفظ السلطة مثلا يختلف مفهومه اختلافا كبيرا... تبعا للاختلاف بين النظر الجواني والنظر البراني... ومن جهة أخرى يصح أن نقول إن من ألفاظ اللغة ألفاظا مفاهيمها لا يمكن أن تكون إلا جوانية مثال ذلك "الأمة" في مقابل "الدولة" و"الجماعة" في مقابل "القوم" "[23].

لعلنا نتساءل ما علاقة هذه العبارة بانعكاس الرؤية على الإنسان من بعده الاجتماعي؟ وهنا نجد الإجابة محددة كون الإنسان فضلا عن ماهيته العقلية يتميز بكينونته الاجتماعية وإذا كانت "اللغة الإنسانية أشكالا عديدة ممثلة في الأحرف والمفردات والجمل التي تشكلها... ولكن يبقى أن نؤكد على أن اللغة التي يكتسبها الطفل من المجتمع أو الجماعة التي ينتمي إليها بصورة مباشرة تتم عن طريق العمليات الاجتماعية من خلال عملية التنشئة الاجتماعية Socialization التي لها دور فعال في بناء اللغة وتشكيلها"[24].

وهنا تتبين قيمة اللغة في تفعيل اجتماعية الإنسان في ظل المجتمع المدني فضلا عن كونه حيوان سياسي فإنه يتمتع بالسيادة في إطار الدولة، وفي مقابل المجتمع والدولة هناك الجماعة التي ينتمي إليها ويكتسب منها مختلف القيم والمبادئ الأخلاقية كأعراف تساهم في تنشئته وهناك أيضا الأمة التي تعدّ ظاهرة اجتماعية مؤسسة على أبعاد ثقافية، فلئن كان المجتمع والدولة بنية لفظية برانية لأنها تمثل جهاز خارجي، فإن الجماعة والأمة

---

[23] المصدر نفسه، ص ص 18-21.

[24] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 18.

التي ينتمي إليهما الفرد بنية لفظية جوانية لأنها مضامين مرتبطة بتراث الإنسان وتاريخه العريق الذي وإن كان يحتكم إلى التسلسل الزمني إلا أنه يكشف عن إحداث إنسانية تنمّي في جوانية الإنسان روح الشعور بوحدة المصير والانتماء الروحي لتاريخ مشترك باعث نحو توحيد الأفكار والمشاعر الروحية.

من هنا يتبين أن قيمة الجوانية عمليا تكمن في تنمية الوعي الإنساني ويقظة الروح حتى لا ينزع الإنسان بسلوكه نحو المظاهر ويتخلى عن القيام بالفعل كواجب أخلاقي بدافع من الضمير والنية الحسنة وهذا ما يلاحظ في تأدية الشعائر الدينية الصوم، الصلاة، الحج، فإنها بالمظهر البراني واحدة لدى جميع الأفراد لكن إذا قيست بمعيار جواني تكون بنسب متفاوتة بينهم، ولعل ذلك ما يبرر مدلول الحديث بشأن الصوم عندما أرجئ إلى الله تعالى في ما معناه " كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فهو لي وأنا أجزي به عبدي " لأن هذا الركن الإيماني أكثر جوانية من غيره ليس لأن من يكشف عن غير الصائم هو الله تعالى فحسب ولكن لأن الصوم في حد ذاته يحمل مدلولا روحيا معنويا يتعدى مظهره البراني الذي يفيد الامتناع عن الأكل والشرب لأن ماهية الصوم ليست قائمة في تحمل الجوع والظمأ، ولكن هناك من المحرمات ما يلزم الإنسان ذاته التحكم فيها طيلة فترة الصيام وواحدة منها تنطوي على الغرائز كطبيعة أولى في الإنسان تشكل عائقا أمام الشعائر التي يؤديها في غياب الوعي وضبط النفس، إلى جانب غض البصر واعتبارات أخرى لا يكتشف عن جوانبها إلا الخالق، وهذا يفيد ضمنيا أن الجوانية ليست حركة فكرية ذهنية إنما معيار أو ميزان للتمييز بين مختلف السلوكات التي يقوم بها الإنسان، وهي التي تحدد مسار الفعل الأخلاقي كفعل تربوي ذلك أن الجوانية "... محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية"[25].

والتربية الروحية دعامة للتربية الفيزيولوجية ولعل هذا هو المقصد من مقولة أفلاطون رائد المثالية العقلية "العقل السليم في الجسم السليم" جاعلا الماهية الذهنية ركيزة

[25] عثمان أمين: الجوانية، ص 26.

لكل بنية جسمية سليمة، ذلك أنه من وجهة النظرة الأفلاطونية "أو ليس أفضل الأشياء في الوجود أقلها قبولا للتغيّر بتأثير خارجي، لا تغير الجسم بالطعام والشراب والإجهاد... أو ليست التأثيرات على أضعفها في أقوى الأجسام وأصحها؟... ومن جهة العقل: أليست الاضطرابات الخارجية أقل تأثيرا في العقل الأوفر شجاعة وحكمة؟... ويصحّ هذا القول في كل مصنوع من أثاث وبيوت وثياب، فأمتنها صنعا أقلها تغيّرا بتأثير الزمالن وغيره من العوامل"[26].

ومن هنا كان تصنيف العقل في النزعة الفلسفية العقلية المثالية ضمن الماهيات أو الجوهر القائم بذاته مبرره صفة الثبات التي تلازمه وتنفي عنه سمة المتغيّر، وهذا الجوهر الجواني هو الذي يحملنا على فهم ما يعترض الإنسان من مشكلات في حياته اليومية ومحاولة – انطلاقا من هذا الفهم – إيجاد حلول مناسبة وعملية و"إن النظرة "البرانية" المألوفة هي مصدر الالتباس في فهم المشكلات الإنسانية العديدة"[27].

وليس هذا من قبيل تداخل الأفكار وإنما وقائع الإنسان تستوجب دراسة فعلية لمحتواها الباطني لأنها تجارب إنسانية ذات معنى، فنحن في سياق الحدث التاريخي نتحدث عن الحرية والحركات التحريرية وقد لا نميز بين مصطلح الحرية كطرح ميتافيزيقي والتحرر كطرح وضعي كما يحصل الارتياب في غياب التمييز بين الجبرية والحتمية، وإن توظيف هذه المصطلحات كمفاهيم يختلف في مجال الفلسفة عن ميدان العلم، فيمتنع مثلا الحديث عن حرية علمية، لأن دائرة العلم لا يمكن أن تتجاوز حدود الفيزيقا إلى ما هو ميتافيزيقي، لذلك يتعين على الإنسان الذي يوظف هذه المفاهيم الاصطلاحية أن يتوخى الحيطة والحذر خاصة إذا ما تعلق الأمر باللغة العربية بحكم اتساع مساحة المدلول اللغوي عن الدلالة اللفظية، فالواقع اللغوي يجعل "في اللغات الغربية، الإنسان يقرأ ليفهم، ولكن في اللغة العربية، لابد للإنسان أن يكون فاهما من قبل

---

[26] أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى العربية حنّا خبّاز، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، ص 20.

[27] عثمان أمين: المصدر السابق، ص 25.

حتى يستطيع أن يقرأ: وليس هذا بعيب في لغتنا ولكنه في نظري ميزة لا يستهان بها، دعوة القارئ إلى للتأهب للفهم"[28].

قد نفهم من هذه العبارة أن ماهية اللغة العربية متوقفة على المعنى لا على حرفية النص كما يلتمس في اللغات الأجنبية وهذا يفيد ضمنيا أن اللغة العربية تحقق ماهيتها لا من القاعدة النحوية رغم ما لها من أهمية، ولكن تستمد جوهرها من العقل لذلك كانت انعكاسات الرؤية الجوانية حيال إشكالية اللغة العربية على الإنسان مباشرة، والفرد العربي من حيث كينونته الاجتماعية ذلك "أن اللغة العربية كجميع اللغات الحضارية ظاهرة اجتماعية ووعاء جامع لتجارب الشعوب العربية رفعة وسموا أو وضعة وانحطاطا تقدمت بتقدم شعوبها فحوت كتاب الله لفظ وغاية"[29] ومنه فإن إثارة هذه الإشكالية يستوجب طرح إشكالي لأزمة العقل العربي، ومعالجتها يتضمن في محتواه دراسة منهجية للمحتوى الجواني للوعي في ظل العروبة والإسلام، باعتبارهما ركائز البنية الذهنية للفرد العربي وعليها يتوقف فهم المحتوى الضمني للغة العربية الذي يكشف عن آليات العلاقات الاجتماعية والتي تجعل اللغة تتسم بأهم خاصية علمية وهي النسبية ومبررها أن اللغة "... أوجدتها الحاجات الإنسانية والعلاقات الاجتماعية وتتحدد وتتغير متناسبة مع تجدد الحاجات والعلاقات وتغيرها، إنها بالمصطلح الدارويني "تتطور" مع مراعاة أن تطورها هو جزء من التطور الاجتماعي... ليس في اللغة العربية ولا في غيرها ما هو ثابت ساكن وكل ما فيها يخضع في النهاية لمبدأ البقاء للأصلح"[30].

ولعل اللغة المجتمعية تحقق الاتصال الروحاني بين الفرد والآخر ضمن أنماط اجتماعية مختلفة ومن هنا يتعين علينا الحكم بأن "اللغة والتفكير يشكلان مستلزمات علية التكيف الاجتماعي مع الآخرين... اللغة والتفكير تعد وسيلتين مترابطتين لتشكل عملية الاتصال الاجتماعي الذي يؤدي إلى التفاهم بين الآخرين"[31] نفهم من هذه العبارة، أن أنماط المجتمع تتأسس على نحو من أنماط اللغة التي تحدث التوافق والانسجام بين الفرد

---

[28] المصدر السابق، ص 76.

[29] عبد القادر حجار: التعريب، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 202.

[30] محمود منقذ الهاشمي: تحديث اللغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 84.

[31] نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ص 143.

والمجتمع في وحدة نسقية على قوامها التفاهم الاتصالي بمعنى قدرة الفرد من وعي الواقع الاجتماعي الذي يحيط به واستيعاب مضامينه الروحية الباطنية، كل ذلك من أجل القضاء على ظاهرة الاغتراب الذي تعاني منه الشخصية العربية وهي تحيا وقع اجتماعي يشهد الاغتراب اللغوي في ظل الازدواجية اللغوية ذلك "... أننا تعودنا في لساننا العربي أن نسمي هذيان الطائفة الاجتماعية استلابا واغترابا، إن المجتمع المسلوب الثقافة يشابه الشخصي المسلوب العقل، والاغتراب الأكبر هو أن تغرب عن قومك فيجدونك تتكلم معهم بلسان الآخرين، والإفراط في الجنون والاستلاب هو أن تقول لقومك اغتربوا جميعا حتى تصيروا مثلي لأنني بخير"[32].

من هنا يتبين أن أهم مظاهر الاستلاب هي تغريب اللسان العربي بدل من تعريبه، دون الشعور بالغربة عن الذات والتوهم بأن هذه الأنا المغتربة هي الشخصية الأصلية مما يحدث اختلال في مبدأ الهوية الذي يعدم اللبنات الأساسية التي تستقيم عليها الشخصية السوية، والتي من أهم مميزاتها الاستمرارية، ونقصد بها استمرار الشعور بوحدة الذات وتميزها عن الآخرين، ولتحقيق هذه الخاصية لابد من توحيد هذا الفكر الماهوي باللغة العربية حتى لا يحدث أدنى انفصال في الشخصية وفي المجتمع الذي تتقولب في نطاقه والذي على ركائزه تبنى الحضارة العربية، والإشكالية التي يترتب علينا طرحها: ما مدى انعكاس الرؤية الجوانية والتجربة الرحمانية على البعد الثقافي الحضاري؟

[32] عبد المجيد مزيان: التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 24.

ثانيا. انعكاسهما على الحضارة:

أ- مخاطر العامية على الفصحى:

إن قضية ازدواج اللغة تثير من الإشكاليات والمخاطر التي تمس بمنزلتها، خاصة ما يتعلق منها بثنائية العامية والفصحى ذلك أنه "من أبرز المشكلات التي تصادفنا ونحن نناقش بعض القضايا المتعلقة بدراسة اللغة العربية مشكلة العلاقة الحالية بين اللغة العربية الفصحى ولهجاتها العامية المختلفة، إن الناشئة العرب لا يتعلمون لغتهم العربية الفصحى... فهم لا يسمعونها في البيت ويكادون لا يسمعونها في البيئة التي تحيط به والتي يسمعونها في المدرسة إلا أثناء دروس اللغة العربية"[33].

ومن هذا المنطلق باتت مشكلة اللغة العربية مرتبطة بعلاقة المجتمع بها لا بعلاقتها بالمجتمع أي أن العوامل الاجتماعية هي الباعثة لاسترجاع مكانة اللغة العربية العلمية والعالمية لذلك ارتأينا إلى ضرورة طرق أبواب هذا الموضوع بالتطرق إلى أسبابه ونتائجه، ولعل علة تعطيل تطور اللغة العربية ونمائها ترد إلى الخلط بين الألفاظ العامية والألفاظ التي ترد من حيث ينبوعها إلى الأصيل لا الدخيل من الكلام، من هذا المنطلق كانت "... المعركة التي قامت في وقت ما بين دعاة الفصحى ودعاة العامية، أو إحياء بعض اللهجات الإقليمية... ولكن هذه الدعوات مثل الحملات المضادة لها، لا تدخل في ميدان البحوث العلمية بقدر ما تقتصر على نزوات سياسية عارضة... وبقيت المشكلة قائمة... وهي مشكلة انفصال لغة الثقافة لا عن لغة المجتمع فقد، بل عن حياة المجتمع العربي برمته"[34].

إن هذه الأزمة السياسية ترد إلى مخلفات الاستعمار وآثاره من حيث محاولاته باقتلاع الأمة العربية من جذورها والمساس بثوابتها وطعنها في اللغة العربية باعتبارها جوهر ماهوي، وإذا حاولنا التوغّل في جذور هذه الأمة اللغوية يمكن القول: "لقد بدأت

---

[33] جعفر دك الباب: حول بعض القضايا المتعلقة باللغة العربية وكيفية دراستها، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص ص 100-101.

[34] عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974، مطبعة البعث، قسنطينة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، ص 151.

العامية كمشكلة تطرح نفسها لأول مرة في العصر الحديث على العالم العربي ببداية ظهور حركة الاستعمار الأوربي للأقطار العربية في القرن التاسع عشر حيث قام بعض المستشرقين والمبشرين والمستعمرين... بشن حملة واسعة النطاق ضد اللغة العربية الفصحى بهدف القضاء عليها باعتبارها لغة القرآن الذي هو مصدر الدين الإسلامي، ولغة الثقافة العربية التي هي في جوهرها ثقافة القرآن والحضارة الإسلامية ثم أخيرا باعتبارها الرابطة العظمى التي تربط بين العرب في شتى أقطارهم وأمصارهم"[35] ولمعالجة هذا السبب السياسي لابد من استئصال بصمات الاحتلال التي تركها على واجهة اللغة بمعنى إعادة اعتبار للفصحى واستخدامها في البيئة الاجتماعية وليس حصرها فقط في المدارس والجامعات، حتى يتسنى لها تبوأ مكانتها الاجتماعية فضلا عن قيمتها العلمية فإذا ما اعتبرنا "... هذه العملية تولدت عن واقع، وهو واقع الاحتلال... حتى لو افترضنا أن الاستعمار الفرنسي لم يمنع تعلم اللغة العربية في الجزائر، فإن مصيرها لم يكن ليختلف كثيرا عن المصير الذي آلت إليه بالمنع... والحقيقة أنم طابع التخلف الذي يطبع لغتنا العربية لم يأت من أساليبها البيداغوجية الموضوعية التي بقيت دون تغيير ولا من محتواها الذي بقي جامدا تقريبا، بقدر ما جاء هذا التخلف اللغوي من تخلف المجتمع العربي إزاء ظهور موقف آخر نشأ من الاستعمار والاحتكاك بالعالم الحديث"[36].

من هنا يتبين أن ما تثيره هذه الإشكالية اللغوية ترد إلى عناصر اجتماعية أقصد العالم الاجتماعي كمظهر من مظاهر بروز الوحدات اللغوية وتوظيفها في بنية العلاقات الاجتماعية التي تتأسس على نحو من علاقة الفرد بالآخر، وتصب في قالب البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها. وفضلا عن ذلك نجد أن من مخاطر العامية القضاء على وحدة الأمة التي من الواجب أن تنتمي إلى لغة موحدة بوحدة الشعور والذي لا تقدر اللهجة العامية تأصيله بين أفراد المجتمع لكونها لا ترقى أن تكون لغة علمية أو عالمية ولعل هذا ما حدا بصاحب المقال المعنون مشكلة اللغة والمجتمع إلى الإقرار "... بأننا على اتفاق تام مع المجتمع في أن اللهجات العامية ليست لغة أدب راق... ليست لغة علم،

---

[35] رابح تركي: علاقة العامية بالفصحى، مجلة الأصالة، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 25، 1975، ص 70.

[36] عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد السابق، ص ص 153-154.

وأنها قوميا وسياسيا لا تصلح أن تكون أداة تعامل بين أبناء الأمة العربية التي تنزع إلى الوحدة في جميع أشكالها ومستوياتها"[37].

ومن هنا يأتي اعترضنا على بعض الأحكام التي تعتبر الضوابط النحوية تقييد للغة ومن ذلك قول أحدهم: "... نحن نعلم أن الفصحى بعد أصبحت لغة الدين... أخضعت للقيود، القيود التي يفرضها الصرفيون والنحويون، فهم يحرصون مخلصين على وضع نظام صرفي نحوي للغة حفاظا عليها من الفساد والخطأ أن اللغة لا تقيد والشاهد على صحة دعوانا هو أن العامية أي لسان العامة لم يخضع لهذا القوانين فسار سيره الطبيعي بينما بقيت الفصحى على أساليبها لم يتغير فيها شيء... فكان من الطبيعي أن تتسع الشفة بين اللغتين حتى أصبحت في نظر علماء اللغة لغتين مختلفتين متغايرتين"[38].

فهل نفهم من ذلك دعوى إلى الرجوع لعصور عانت فيها اللغة العربية ظاهرة اللحن؟ ولو كان النحو يعيق اللغة العربية وليس عاملا من عوامل دقتها وضبطها بماذا تشهد اللغة تطورا نوعيا بعد أن أحكمت قواعدها الإعرابية، وهل نحن بحاجة إلى لغة سلسة تتداولها الألسن أم أن الأمر يقتضي ضرورة اكتساب لغة ممنهجة في قالب نحوي وصرفي حتى يتسنى للوظيفة الفكرية من صياغتها ضمن دلالة تضفي عليها معنى في سياق العبارة التي توظف فيها وهذا يتطلب إيجاد أنموذج يضع اللغة العربية في قوالب ممنهجة صحيحة واعتبارا من كون اللهجة أداة محلية تؤدي وظيفة التواصل في المجتمع ما دون قدرتها اكتساح أقطاب اجتماعية مختلفة ومتعددة، مما يجعل مساحة أداتيتها ضيقة مقارنة باتساع اللغة العربية لأنه محل اتفاق يمكّنها من تحقيق عالميتها التي تستمدها من وحدتها، ومنه تبوأ مكانتها ضمن اللغات العالمية وهو الهدف الذي يصبو إلى بلوغه المجلس الأعلى للغة العربية.

هذا وإذا حاولنا إبراز نقائص اللهجة العامية لتبرير استحالة وضعها موضع اللغة الأم نجد أنها غير قادرة بذاتها على بناء لغة قوية تؤسس نهضة الأمة، لذلك كان تركيز مفكرنا العربي، زكي الأرسوزي على اللسان العربي بما هو لغة وليس كلهجة معتمدة،

---

[37] المرجع السابق، العدد السابق، ص 158.

[38] أنيس فريجه: نحو عربية ميسرة، دار الثقافة، بيروت، ص 22.

لأنه أراد أن تكون اللغة غاية في ذاتها موجهة نحو إرساء دعائم القومية العربية كأرضية صلبة تضمن للأمة بقاءها واستمرارها بأهم ثوابتها ذلك أنه "... ليست اللغة القومية مجرد وسيلة تعبير وتفاهم فقط، إنها بحكم تكوينها... رابطة اجتماعية إنسانية فكرية متكاملة، إنها من هذا المنحى، تمثل ذاكرة الأمة وتختزن فيها تراثها وقيمها ومفاهيمها وأداة لتواصل بين ماضيها وحاضرها"[39].

وإذا كانت اللهجة العامية تصنّف ضمن التراث التاريخي للمجتمع يمتنع عليها أن تكون تراث ثقافي للأمة لأن البعد الثقافي يفترض الوحدة، واللهجة محل تباين بين أقطاب المجتمع الواحد فكيف لها أن تكون عامل اتفاق يحقق الوحدوية للأمة التي يندرج في بوتقتها ما لا يعد ولا يحصى من المجتمعات التي تحتضنها وتنتمي إليها، لذلك اعترض أغلب المفكرون والمصلحون على هذا الخلط بين الدخيل والأصيل بحيث نجد "... ابن تيمية مثلا يؤكد على أن تكون العربية لغة المسلمين، ويرى في تعدد اللغات بينهم نكوصا... ومحمد عبده كان من المؤمنين بالعربية حين دافع عن العربية الفصحى ضد اللهجات المحلية وضد توسع اللغات الأجنبية من إنجليزية وفرنسية، ودعا في نفس الوقت إلى تجديد العربية، ولا تخفى أهمية العربية في تكوين الوعي القومي"[40].

ولعلها من الأسباب التي دفعت ببعض المجتمعات والأمم العدول عن العامية وتثبيت مركزية اللغة حيث يتبين من خلال "... تجارب الأمم المتقدمة... ففي الولايات المتحدة الأمريكية عشرات الأجناس المختلفة في انتماءاتها إلا أن ما يصهرها في كيان واحد هو اللغة الإنجليزية–الأمريكية، كذلك الأمر بالنسبة لروسيا التي رفضت العامية في لغتها وقامت بعملية تطهير لغتها من الآثار الأجنبية، وذلك في مطلع الثورة البلشفية... أما كوريا التي استمر الاستعمار الياباني لها طيلة ستين سنة منع فيها تداول اللغة الكورية،

---

[39] عبد الرؤوف فضل الله: اللغة العربية وعاء الوجدان القومي والركيزة التوحيدية للثقافة العربية، مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2001، ص 164.

[40] عبد العزيز الدروي: الجذور التاريخية للقومية العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1960، ص 58.

فكان أول مرسوم يتخذ فيها في مطلع استقلالها منع التحدث باليابانية في الحياة العامة على الإطلاق"[41].

وبموازاة ذلك مع اللغة العربية نجد أنه غداة الاستعمار الفرنسي كانت محاولات تبشيرية لتقويض اللغة العربية وتعميم مجانية تعليم اللغة الفرنسية إلى جانب تشجيع اللهجات المحلية للقضاء على ثوابت الأمة بتقليص مجال استخدام اللغة العربية، إن لم نقل محاولة الوصول بها إلى الانقراض لما تشكله من مخاطر على الاستعمار والتي تكشف عنها "... محاربة فرنسا للعربية وتكوين لجان ابتداء من 1880 وظيفتها العمل الجاد لمحو ثلاثة عشر قرنا في العروبة والإسلام في الشمال الإفريقي... للقضاء على شخصية الشعب الجزائري في أعز مقوماته: الدين واللغة ومشروع قسنطينة سنة 1958 والذي... كان من بين أهدافه تعميم التعليم بالفرنسية"[42].

ومن هنا يتبين أن تجاوز الفصحى لمخاطر العامية يتطلب دراسة نوعية تمكن من تبسيط اللغة العربية للعامة من المجتمع دون حصرها في فئة المثقفين أو جعلها لا تطرق إلا أبواب المدارس التعليمية حيث تكون حلقة وسط أداتية بين المعلم والمتعلم "على أن تسهيل اللغة العربية للعلوم يجب أن لا يدع مجالا لتسلل العامية أو الركة إلى اللغة الصحيحة"[43]. ونترك الفرصة سانحة لاقتحام اللهجة العامية وطرقها أبواب كل فئات المجتمع وجعلها ملازمة لوجوده في الوقت الذي يتعذر عليها الارتقاء إلى المنتوج الثقافي والحضاري للمجتمع وللأمة فضلا عن وقوفها كحجرة عثرة أمام الوظيفة اللغوية التي كان من الواجب على الفصحى تأديتها ذلك أنه "... بما أن اللهجة العامية هي لغة للتخاطب في البيت وخارج البيت، فإن اللغة العربية الفصحى... لا تؤدي عمليا الوظيفة الأساسية التي يفترض في أي لغة أن تؤديها ونقصد بذلك أن نستخدم اللغة وسيلة لاختلاط الناس فيما

---

[41] عبد الرؤوف فضل الله: اللغة العربية وعاء الوجدان القومي والركيزة التوحيدية للثقافة العربية، مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، المرجع السابق، ص ص 166-167.

[42] عبد القادر حجار: التعريب، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 203.

[43] محمود الجليلي: ملاحظات حول تطوير اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 212.

بينهم ولكي تقوم اللغة بهذه الوظيفة يتوجب أن تكون مفهومة بسهولة لجميع أبناء الأمة التي تتكلمها وليس الحال كذلك بالنسبة للغة العربية الفصحى"[44].

ومعنى ذلك أن إشكالية اللغة العربية ترد إلى تعقيد بنيتها التركيبية والنحوية الأمر الذي دفع ببعض شرائح المجتمع الذين استعصى عليهم مجاراتها في حياتهم اليومية لصعوبة مفرداتها أدى ذلك إلى اللجوء إلى الحروف اللاتينية ووضعها موضع الأبجدية العربية "... وليس من التناقض في الشيء أن نزعم أن موقف المثقفين بالفصحى من اللهجات الشعبية إنما أتاهم من عدم تمكنهم من اللغة الفصحى نفسها... بالإضافة إلى كونهم لا يعتبرون اللغة أداة علم يعرفون أن تعاملها مع المجتمع هو الذي يثريها ويزيدها طواعية ومرونة وقدرة على التعبير"[45].

وإذا ما استتبعنا أسباب الخطورة التي تهدد مكانة اللغة العربية باكتساح العامية التي تخلو من النحو في الوقت الذي تزخر فيه باللحن الذي يعد انحرافا عن الفصيح من الكلام بحيث "... فشا اللحن في كلمات اللغة، وحتى صار يستهجن الفصيح في كلمات العامة... سارت العامة على خطها المنحرف وامتد سيرها هذا لما كثر توغل العرب الفاتحين في بلاد المعاجم، وكلما امتد السير زادت بعدا عن الفصحى، إلا أن هذا الطريق لم يكن ممهدا بل كانت تعترضه عقبات من عناية العلماء بالفصحى، لما رأوا ما منيت به من التحريف، فأخذوا في محاربة هذا الداء وصنفوا في تقويم العامية وردها إلى الفصحى وتطهيرها أو تطهير أقلام على الأقل من اللحن"[46].

ومهما يكن من مجهودات علماء اللغة في محاولة تصويب اللهجة العامية والاستفادة منها دون الاتجاه إلى النظرة السلبية لمخاطرها على الفصحى، وبالرغم من وجود بعض الألفاظ العامية مصنفة ضمن الألفاظ العربية الأصيلة، ومنها لفظة "كلّة" التي تؤدي مدلول الستار بالمصطلح المعاصر، إلا أن هذا لا يعني الحكم بأن كل لفظ عامي هو بالضرورة

---

[44] جعفر دك الباب: حول بعض القضايا المتعلقة باللغة العربية وكيفية دراستها، مجلة المعرفة، العدد 178، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976، ص 101.

[45] عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974، مطابع البعث، الجزائر، ص 156.

[46] أحمد رضا العاملي: مولد اللغة، منشورات دار مكتبة الحياة، 1956، ص 71.

يسند إلى الفصيح من اللغة العربية، ذلك أن اللغة العربية تظل وسام يرتقي بالتميز في الوظيفة النحوية التي يقتصر وعن بنيتها وتوظيفها على جهابذة اللغة من الشعراء والكتاب العرب بحكم أن " اللغة العربية الفصحى هي التي تستخدم في تدوين الشعر والنثر والإنتاج الفكري والعلمي عامة وهي تخضع لقوانين تضبطها، وتحكم عباراتها وهي تتوخى الإيضاح والأصالة... أما اللغة العامية فهي لغة الحديث التي تستخدم في الشؤون العادية وهي تخضع لأي قوانين لغوية ضابطة لأنها تلقائية ومتغيرة... وكمن أبرز مميزاتها خلوها من ظاهرة الإعراب"[47].

ونحن نعترض أن تكون العامية لغة لأنها برأينا تصنف ضمن اللهجات وهذا الأمر لا ينحصر في نطاق اللغة العربية وإنما يتعداه إلى اللغات السامية التي حاولت الانفصال بما تملكه من قدرة وكفاية لغوية عن عاميتها من أجل غاية بلوغ العالمية التي أضحت من قبيل المنافسة العلمية اللغوية والفكرية، لأن الهيمنة العالمية لأمة في ظل الحضارة أو الدولة في خضم الفعل السياسي تتطلب من باب أولى ركيزة لغوية في المصطلح السياسي والحضاري إنها من الأسباب الموضوعية التي جعلت "... اللغات الراقية اليوم التي دونت فصحاها بعد تدوين فصحى العربية بقرون ترى فصحاها بعيدة عن عاميتها أكثر من بعد فصحى العربية عن عاميتها"[48].

إن تمحيص النظر في هذه المقولة يدفعنا إلى استنباط في مقابل مخاطر العامية على الفصحى، أثر الفصحى على العامية وفضلها بحيث نجد "في كل اللهجات المتولدة من العربية الفصحى مئات كلمات مشتقة من ألفاظ موجودة في لغة الضاد بيد أنها مماثلة أو قليلة الاستعمال ولذلك لا يعرف هذا الأصل العربي غير المتطلعين من لساننا نذكر أحّ: سعل... أنّ (عنّ): ناحَ"[49].

ومن هذا المنطلق يمكن القول أن ظاهرة اللحن التي كانت متفشية قبل ظهور التنوين الذي مكّن من وضع الحركات والنقاط فوق الحروف حتى يتم ضبطها من الناحية

---

[47] رابح تركي: علاقة العامية بالفصحى، مجلة الأصالة، العدد 25، 1975، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ص ص 67-68.

[48] أحمد رضا العاملي: مولد اللغة، ص 71.

[49] الأب رفائيل نخلة اليسوعي: غرائب اللغة العربية، ط2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 121.

النحوية، لا تزال ميزة في اللهجة العامية لأنها غير منقحة، ولأنها أيضا توظف بعض الألفاظ بمفاهيم مغايرة للمعنى المراد به في الفصحى مما يؤدي إلى حدوث انزلاقات ومن ثمة الانحراف عن اللغة الأصيلة، ومن هذا المنطلق يتضح " الخطر القومي المتمثل في محاولات التمكين للغات المحكية وإحلالها محل الفصحى لأن هذه المحاولات – إن نجحت – سوف تمد للتجزئة العربية جذورا عميقة ضاربة في الأرض، في عصور الانحدار ابتعد العرب عن الفصحى قليلا أو كثيرا فابتعدوا عن العقلية العربية الأصيلة "[50].

ولعل غزو العامية للفصيح من الكلام هو غزو للوحدة العربية ووحدة العقل العربي والتي تظل المسعى الجوهري للرسالة التي تنشدها القومية العربية ضمن مبتغاها، هذا ويستطرد صاحب المقال بذكر بعض الألفاظ التي حيدت عن مدلولها الأصيل ومن ذلك "تحليل معنى (المرأة): فالمرأة مؤنث (المرء)... أي (الرّجُل أو الإنسان) يكون كذلك في العقلية العربية تتصور المرأة إنسانة ذات مروءة تسارع على نجدة الملهوف، غير أن هذا المعنى احتجب في عصور الانحدار... أنّ العرب في العصور المتأخّرة أخذوا يستخدمون... كلمة (حرمة)... إن وصف المرأة بأنها حرمة يمثل انحدار بمعنى المرأة الأصلي من مرتبة الإنسانة الحرة ذات المروءة إلى مرتبة هي فيها موضوع للجنس المحرم"[51].

مثل هذه الانزلاقات مدعاة إلى تدليس المعاني فضلا عن تدينها وعوضا عن الارتقاء بالمفاهيم والأفكار نحو التعالي تصبح هذه الأخيرة باكتساح العامية والدخيل من الكلام، مهددة بالإسفاف والهبوط إلى المراتب الدنيا، وهو بمثابة انحدار المعنى من الفاعلية التي تبث فيه الحيوية والنشاط إلى الانفعالية التي تجعله يمتطي مشار التأثر السلبي وهذا في حقيقة الأمر إجحاف وتدليس يمس غزارة اللغة العربية وقيمتها في التطور وتنمية الوعي الروحي بالبعد الإنساني في الشخصية العربية التي تنزع دائما نحو التجديد والانفتاح الفكري والتبحر في اللفظ العربي واشتقاقاته اللغوية مما يفتح آفاق

---

(50) جورج صدقني: كلام في الكلام العربي مقدمة في وحدة اللغة والفكر، ص 11.

(51) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التوسع للثقافة العربية ومهما يكن من أمر فإن إشكالية اللهجة العامية تحتاج إلى بذل جهد في البحث عن سبل منهجية تمكنها من مطاوعة العامية للفصحى بدل من الانفصام عنها وتقريب الفصحى من المجتمع وإدراجها عمليا في تأسيس الروح العلمية ذلك أن "... المثقفين بالفرنسية في الجزائر ممن يظنون أن مهمته العلمية تنحصر في نقل المصطلحات الأجنبية... غافلين عن أننا في حاجة إلى نقل الروح العلمية أكثر من حاجتنا إلى نقل المصطلحات الجزئية... البحث في وسائل تبليغ اللغة الفصحى إلى المجتمع... ونعني بها تبسيط قواعد اللغة وتقريبها من متناول الجمهور"[52].

وإجمالا يمكن القول أن ما أثير إشكالية اللهجة العامية جملة من المبادئ المفترضة في أصل نشأتها وهي في أصلها لا تحمل دلالة صحتها أو على الأقل ليس بمقدورها إثبات موقع اللهجة كلغة تحتكم إلى معايير تسمح لها أن تكون لغة مستقلة وقائمة بذاتها ومن جملة هذه الفرضيات تلك التي تزعم "... أن العربية كانت في يوم من الأيام لغة واحدة ولدت منها لهجات متعددة ثم ما لبثت هذه اللهجات أن توحدت في لغة مشتركة، ما لبثت بدورها أن تفرعت إلى لهجات متعددة غير أن أحدا لم يحاول أن ينسب إلى هذه اللهجات مقدرة لا تملكها، أي أن يعتبرها لغات عربية قائمة بذاتها... هذه اللهجات التي تمثل في حقيقة الأمر انحطاطا في مسار اللغة"[53].

ولعل طرح أصل النشأة للهجات العامية، ليس بمقدروه الارتقاء بها إلى منزلة اللغة العربية وإذا كانت هذه الأخيرة منبثقة من لهجات توحدت فلماذا لم تكن مؤهلة لأن تكون لغة القرآن الكريم، بالرغم من أنه يخاطب كل أفراد الجنس البشري فكان من باب أولى أن يستخدم اللهجة لبساطتها لكنه كتب على نفسه أن ينطق بلغة الضاد ليكون حجة على مكانتها "... وجاء القرآن بلسان عربي، فضرب اللهجات الأخرى وحقق للعرب لغة واحدة هي لغة القرآن وثبت هذا الأساس المهم لتكوين الأمة، ويمكننا أن نذهب إلى أبعد

[52] عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، العدد السابق، ص 158.

[53] صفوان قدسي: اللغة العربية والعصر، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 12.

من ذلك فنقول أن الحركة الجديدة ضنت استمرار الوحدة اللغوية حين أضفت معنى جديدا مشتركا على العربية"[54].

وفق هذه الاعتبارات تفنّد مختلف الاتجاهات الفكرية الداعية إلى رصد الجوانب الإيجابية للعامية ووضعها موضع لغة جرت على الألسن لسلاستها بينما ظلت اللغة العربية بما يحاصرها من قواعد تشكل عقبة أمام الدارسين وذلك لما تشهده من تعقيد في بنيتها، وهنا يجدر بنا انتقاء بعض الأقوال التي يعرفها الدكتور أنيس فريجه وهو أستاذ اللغات السامية في جامعة بيروت الأمريكية حيث يقول: "... نحن نعلم أن الفصحى بعد أن أصبحت لغة الدين... أخضعت للقيود، القيود التي يفرضها الصرفيون والنحويون... والخطأ أن اللغة لا تقيّد، والشاهد على دعوانا هو أن العامية، أي لسان العامة، لم يخضع لهذه القوانين والأحكام فسار سيره طبيعي بينما بقيت الفصحى على أساليبها لم يتغيّر فيها شيء... والنتائج المترتبة على هذه الازدواجية في اللغة بعيدة الأثر، فإننا في حياتنا اليومية نتكلم لغة سلسة سيالة تتميز بفقدان الإعراب... بمرونة في التركيب وبسهولة في التعبير... ولا نشك في أن ازدواجية اللغة تعوق الفكر ولاسيما عند الأولاد... وهؤلاء هم أطفالنا يعانون من تعلم الفصحى أكثر مما يعانونه من تعلم لغة أجنبية، في حالة كهذه يركد الفكر عوضا عن أن ينشط"[55].

أستسمح القارئ على طول هذه العبارة في الوقت الذي أنبّه إلى خطورتها التي تفرض علينا طرق أبواب الجدل الفكري من خلال ما يمكن التعقيب عليه، فإذا كانت القاعدة النحوية تصنّف ضمن عيوب اللغة، فهل ظاهرة اللحن التي عانت منها العربية قبل أن تصبح لغة قائمة بذاتها صالحة لأن تكون لهجة خطاب بين المعلّم والمتعلّم، وكيف نظن خطأ بالإعراب وهو من الخصائص المميّزة لبنية اللغة العربية أنه عامل من عوامل تعقيدها ولماذا لا يكون نفس الحكم على اللغات الأجنبية رغم أنها تحتكم إلى قواعد اللغة ونعتبر الملقن لها يجد صالته في اليسر أكثر من العسر الذي يتلقاه عندما يكتسب قواعد لغته، وفضلا عن ذلك متى كان ضبط اللغة عائقا أمام الفكر، بدل من أن يكون توجيها له،

---

[54] عبد العزيز الدروي: الجذور التاريخية للقومية العربية، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1960، ص 13.

[55] أنيس فريجه: نحو عربية ميسرة، دار الثقافة، بيروت، ص ص 22-23.

لأنه بقدر ما تكون اللغة رزينة وتخضع للدقة والإحكام في بنيتها النحوية بقدر ما ينعكس إيجابا على الفكر فيتميّز بنفس مواصفاتها "وهكذا بقدر ما تكون اللغة دقيقة وحية ومبرأة من الفوضى يكون الفكر دقيقا وحيا ومبرأ من الفوضى"[56] ونحن على يقين بأن ازدواجية اللغة عائقا ليس أمام الفكر فحسب بل اتجاه المسعى الوحدوي للأمة العربية التي تستلهمها وحدة اللغة العربية لا من تعدد اللهجات العامية.

ذلك أن ما أثار المشكلة اللغوية كونها "مشكلة كل شعب مزدوج اللغة (Bilingual) إننا نفكر ونتكلم... بلغة محكية سلسة لا تعوق الفكر، ولا تتطلب منا جهدا، لغة غربية عن لغة الحياة معربة، معقدة، شديدة الأحكام في التركيب والتعبير... في مثل هذه الحال، عوضا عن أن ينصرف الجهد العقلي إلى الفكر، ينصرف إلى الشكل الذي نعبر فيه عن الفكر، أي تصبح اللغة مخدومة لا خادمة"[57]. إننا إذا حاولنا بالقياس بين هذه الرؤية وجوانية عثمان أمين، نجد أن هذا الأخير يجعل الإعراب مطلب للعقل، وليس عامل تعقيد للغة العربية وبعدها عن السلاسة، كما أن الاتجاه نحو المنحى البراني للغة يصرفنا في غالب الأحيان عن الدلالة الضمنية أو المدلول الذي يكشف عن المعنى المستوحى من الفكر، وفضلا عن ذلك لابد من التمييز بين غرائب اللغة واللغة المعرّبة، لأن هذه الأخيرة تظل برأينا محتكة بالأصيل لا الدخيل من الكلام، وهل توظيف اللغة العربية يكون أسير المحافل الرسمية أم أننا بحاجة إلى إنماء لغوي يسري على الألسن مجرى السليقة التي شهدها العصر الجاهلي حيث كانت اللغة العربية تجري على الألسن مجرى الحبر داخل القلم لتعبّر عن المضامين الفكرية والروحية التي يحتكم إليها فعل التخاطب الذهني بين أفراد المجتمع الجاهلي، دون أن تشكّل عقبة أمام مسار الحياة الاجتماعية بل على العكس من ذلك أدت اللغة وقتئذ وظيفتها دون أن يمتزج بها الدخيل من الكلام أو من اللهجات العامية.

فحق أن يقال أن اللغة في العصر الجاهلي كاشفة عن أصالة الفرد العربي وعن مظهره الإبداعي باللسان العربي في توحده مع الفكر، دون إنعاتها بطابع التعقيد الذي

---

[56] حسام خطيب: هموم اللغة العربية في عصرنا، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 65.

[57] أنيس فريجه: نحو عربية ميسرة، ص ص 18-19.

أصبح من المبررات الاستشراقية لمسخ معالم اللغة العربية في الحضارة العربية المعاصرة، بدل من الدعوى إلى إعادة إحياء التوظيف اللغوي في الحياة اليومية حتى يتسنى للطفل اكتسابها من الأسرة قبل المدرسة، فتواكب مراحل تكوين شخصيته العربية من ماهية اللسان العربي أو اللغة العربية دون العدول عنها واستبدالها باللهجة العامية التي تكشف في حقيقة الأمر عن عجز أبناء اللغة العربية من حمل لوائها مما يتطلب يقظة هؤلاء من سباتهم بوعي الواقع الراهن الذي يهدد كيانهم ووجودهم في ظل هيمنة اللغات الأجنبية على واقع العولمة والتطور الحضاري.

ولعل الطعن في وحدة اللغة العربية ومحاولة تفكيكها بتشجيع استخدام اللهجات كبديل عنها ليس إلا كخطى سارية لضرب وحدة الأمة العربية والتي مهدت الطريق لوضع اللغة العربية وسطا بين ميزان الاتهام وميزان الدفاع، فهل سيتسنى لهذه اللغة أن تأخذ حقها في ميزان العدالة أم أنها بما تواجهه من مخاطر أضحت مسلوبة الإرادة، أو بالأحرى ما هي التهم الموجهة إلى اللغة العربية وكيف يمكن الرد عليها؟ وهل ستجد هذه اللغة إنصافا لحقها واعترفا بمكانتها؟ خاصة إذا علمنا أن البواعث الاستعمارية تتجه نحو غرض أساسي مفاده أن محاولة "... الاستعمار أن يقضي على اللغة، ممهدا للقضاء على الشعور القومي وذلك بمحاولاته الفاشلة في إحياء اللهجات المحلية وتثبيتها حتى تتأكد الفوارق اللغوية في الشعب العربي... هذه اللهجات هي من أصل اللسان العربي وليست غريبة عنه"[58].

[58] حسين السيد عباس أبو الحسن: القومية العربية بين الفكر والواقع، سلسلة دراسات عربية ثورية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ص 42.

ب- اللغة العربية في ميزان التقويم:

إذا كان هناك موقف ما حيال قضية أو إشكالية فلسفية، فبقدر ما تكون الآراء متضاربة حولها تضاربا يحتدم لأدجله الجدل الفلسفي، فمعنى ذلك أن هذه القضية لها من الأهمية ما يحملها على أن تشغل بأفكار المفكرين والفلاسفة "لقد راعنا وحرك وجداننا ما آلت إليه لغتنا، وما أصابها من هزة تهددها بالانهيار والتمزق أو إزاحتها عن مملكتها وإحلال أنماط أخرى من الكلام محلها"[59].

وقياسا على ذلك كانت مكانة اللغة العربية من الأطاريح التي أثيرت في الحوار الفلسفي المتميز، ولأنها تثير من المخاوف والمخاطر على الهيمنة الغربية لتحل محلها هيمنة عربية حاملة لمشعلها ولوائها باللسان العربي رمز البيان ومنبع العروبة كماهية بنائية للعقل العربي والشخصية العربية، كل ذلك كان من دواعي نشأة الموقف الاستشراقي بشأن منزلة اللغة العربية بين مؤيد ومعارض بل إن ما أفضى إلى "... إنكار قيمة الفلسفة الإسلامية، هو جهل المستشرقين بأسرار اللغة العربية وبصفة خاصة بالمصطلحات الفلسفية"[60].

إن الناظر في هذا الموضوع من أبعاده الخفية والعميقة يجد أننا بصدد "...معركة حضارية، ومن مستلزماتها دراسة لغة العدو لتكون مفتاحا للدخول إليه حضاريا، أو إيقاف مدّه الحضاري"[61] يتضح من هذا القول أن اللغة العربية على وجه التحديد، كانت على مدار الزمن من الآليات العسكرية التي سخرت لغاية المد الاستعماري بطرق أبواب الحضارة في الواقع العربي المعاصر هي في حقيقتها أزمة لغوية، وإن ما يصيب اللغة العربية من تقويض إنما يكشف في ماهيته تقويض للبعد الحضاري الذي يستمد منه الفرد إنسانيته التي تتوغل في عمق المنتوج الثقافي، ومن هنا "... كان في تركيز الجهد الاستشراقي على دراسة الجوانب الحضارية الإسلامية أكبر عون في السيطرة على الأمة

---

[59] كمال بشر: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص 05.

[60] إسماعيل العربي: في ذكرى الفيلسوف عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، ص 101.

[61] إسماعيل أحمد عمايرة: المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، دار وائل للنشر، عمان- الأردن، ط3، 2002، ص 19.

الإسلامية وتسييرها على النحو الذي يريدون، ولكن غرض كهذا لا يتأتى تحققه في بداية الأمر، ما لم تدرس العربية دراسة مستفيضة، بوصفها لغة الدين الإسلامي، وأهم لغة صيغ بها تراث الأمة الإسلامية"[62].

وإن إقران مكانة اللغة العربية بأهم الثوابت الروحية للأمة العربية الإسلامية ألا وهو الدين يجعل الموقف الاستشراقي من اللغة العربية لا يعدو أن يكون موقف من الدين الإسلامي ومن الاتهامات التي وجهت إلى اللغة العربية عدم قدرتها على مواكبة التطور بحيث "نشط بعد الدعاة من الموظفين الأوربيين في مصر، ومن أعداء اللغة العربية في أواخر القرن التاسع عشر، فراحوا يتهمون اللغة العربية بالجمود والتخلف ويزعمون أنها تقضي على قوة العرب الاختراعية ويدعون إلى اتخاذ العامية بدل الفصحى وإلى الكتابة بالحروف اللاتينية"[63].

يتبين من هذا أن ما يوجه إلى اللغة العربية من أصابع الاتهام يعزى إلى دعاة العامية، وتشجيعها من أجل تقليص مجال استعمال الفصحى في الحياة اليومية، غير أن هذه الاتهامات فنّدت بأدلة مستقاة من الاستقراء التاريخي لواقع اللغة العربية ودورها في الإشعاع الحضاري، فلئن "كان حال اللغة العربية في بدايات عصر النهضة، وفي زمن الاستعمار سمح لمن ينخدعون بالمظاهر أن يروا اللغة العربية بالعقم والتخلف والعجز عن مجارة الحضارة الحديثة، والخضوع لمتطلباتها فحكموا عليها بالموت، فإن اتهاماتهم لا مكان لها ولا تستحق التوقف عندها، فقد أصبح التعليم العام في جميع مراحله في الوطن العربي باللغة العربية"[64].

ولا يمكن لهذه اللغة أن توظف في مختلف النواحي البيداغوجية والتعليمية ما لم تكن لها القدرة الكافية والتخاطب والتفاهم والتعبير عن الحضارة التي أبدعتها، وبالرغم من ذلك تواصل الإجحاف في حقها من قبل الجاهلين بها وبمكانتها متهمين إياها "... بالجمود والانحسار... متناسين أن العربية الفصحى الفصيحة لم تأنس إلى هذا الركن

---

(62) المرجع السابق، ص 21.

(63) محمود أحمد أبو عجمية: اللغة العربية نظامها وآدابها وقضاياها المعاصرة، ط3، 1998، ص 114.

(64) المرجع نفسه، ص 115.

الضيق بنفسها، ولم تألفه بطبيعتها، وإنما دفع بها دفعا إليه بصنع أهليها وتضييق الخناق عليها وصد منافذ الحركة أمامها"[65].

وهذا يفيد ضمنيا أن ما آلت إليه اللغة العربية من نكوص صنعه العرب في حد ذاتهم وذلك عندما وضعوا بديلا لها العامي من الكلام لسهولة نطقه دون الاجتهاد في تبسيطها وجعلها سلسة تكون في متناول الجميع واستخدامها في شتى المجالات دون الحاجة إلى تعويضها باللغات الأجنبية التي اقتحمت دير العرب وخرجت اللغة العربية من عقر دارها، فهل نسأل أنفسنا لماذا لم يصيب هذا النكوص اللغات الأجنبية كالفرنسية مثلا؟ الجواب برأينا، لأن الفرد والمجتمع الفرنسي لم يستخدم لغة بديلة عن لغة بيته بل ظل يكابد من أجل تلقينها للأطفال منذ نعومة أظافرهم. وبالقياس فإن "لغتنا القومية مضطربة اضطراب أهليها فكريا وعلميا وثقافيا واجتماعيا، فصحى أو فصيحة (لغة العرب) محشورة في ركن ضيق من الساحة اللغوية وعاميات ذات لهجات ورطانات تسيطر على الجو العام... وزاد الأمر سوءا انصراف الناس عن فصحاهم والميل إلى التغريب اللغوي، في صورة عزلها عن بعض المواقع العلمية"[66].

ومعنى ذلك أن الطعن في اللغة العربية وفي وحدتها وكفاءتها وقدرتها على مجاراة الواقع المعاصر الذي ميّزته الهيمنة العلمية، هو في حقيقة الأمر يمهد الطريق إلى إسقاط اللغة العربية من مكانتها العلمية، والتوهم بعدم القدرة على ضبط لغة واحدة لكل المجتمعات العربية، بحيث يختص كل عربي باللغة التي ينتمي إليها ولا وجود للغة عربية واحدة، كل ذلك بهدف ضرب الوحدة العربية بإنكار الوحدة اللغوية عند العرب، وإن "هذا السلوك اللغوي المضطرب يوحي... بأن القوم في مجملهم لم يقدروا للغتهم قدرها، ولم يعدلوا في موقفهم منها: كما يوحي هذا السلوك أيضا... بنظرة العرب إلى العربية" نظرة دونية "في سلّم التواصل اللغوي، وهذه نظرة اجتماعية غير مقبولة تصيب اللغة وأهليها في الصميم"[67].

---

[65] كمال بشر: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، ص 07.

[66] المرجع نفسه، ص 08.

[67] المرجع السابق، ص 15.

إذن، الإشكالية لابد أن تعالج من بعدها الاجتماعي لأن الموقف من اللغة العربية، هو موقف المجتمع العربي وبمقدار ما يوليه هذا الأخير من قيمة وأهمية اتجاهها بقدر ما يبث فيها الروح والحيوية والفاعلية التي تدفع بها قدما نحو التطور، أما إذا كانت النظرة الاجتماعية حيال اللغة العربية نظرة سلبية فإنها بعثة نحو التغريب وعليه لابد من يقظة ووعي اجتماعي لواقع اللغة العربية، وإن تهاون المجتمع إزاء المشكلة اللغوية ينم عن محاولة إزاحة المقومات الروحية للمجتمع العربي من الذاكرة الجماعية لأنها من "العوامل التي تحافظ على هذه الشخصية وتجعلها متميزة ومنفردة بخواصها الأساسية، كان من مظاهر هذا الانحراف وذلك التجاهل موقفهم العام ونظرتهم الاجتماعية إلى لغتهم خيل إليهم خطأ أنه لا ضير عليهم ولا ضرر يصيب لغتهم، إن هم انفصلوا من حولها في حياتهم الاجتماعية وسلوكهم العام والخاص"[68].

وإذا حاولنا البحث في منطلقات هذه الرؤية السلبية نجد أنها وليدة الغزو الثقافي وهيمنة اللغات الدخيلة على اللغة الرسمية وذلك من أجل إسقاط الوحدة اللغوية للأمة العربية لأن "اللغة الموحدة... هي العامل الأساسي والعماد الحقيقي لبناء أية منظومة قومية وسياسية وغيرها من المنظومات السائدة في الوطن الواحد"[69]. وهذا ما يبرر اهتمام النزعة القومية العربية المعاصرة باللغة واللسان العربي، لا من حيث اعتبارها قواعد نحوية وصرفية نظرية وإنما من حيث الرسالة العملية التي يجب أن تؤديها في محك الواقع العملي، وهو واقع التغيير والتجديد ونقصد من ذلك تغيير النظرة إلى العرب وإنعاتهم بالتخلف وإنكار الحضارة العربية التي هي من صنع أنامل العرب، ولتجاوز هذه الأحكام لابد من العناية الكافية باللغة وجعلها أساس متين للتعبير عن القيم الحضارية والثقافية وحتى التربوية، ووضعها في الواجهة بأن تحتل الصدارة التي تمكنها من بلوغ عالميتها وذلك من خلال اعتراف أهلها بمنزلتها المتميزة، ودحض تبرير الخصوم الذين يحرك مسعاهم الغزو الاستعماري "... وما من شك في أن هؤلاء تراودهم فكرة تقدم اللغة الفرنسية كلغة علم وحضارة ودبلوماسية، وتخلف العربية في كثير من الميادين، ولذلك فهم ينظرون إلى الجانب الأسهل في الموضوع، وهو استعمال اللغة المتطورة ولو على

---

[68] المرجع نفسه، ص 219.

[69] المرجع نفسه، ص 266.

حساب اللغة القومية... هؤلاء قلة ما يزالون مستلبي تحت التأثير الاستعماري من الإحساس بأهمية اللغة كإحدى مقومات القومية الوطنية"[70].

كل هذه الاعتبارات مردها الجهل بالقيمة العلمية للغة العربية والاعتراض عن إمكانيتها أو قدرتها على مسايرة التطور الحضاري من حيث التطور العلمي والتكنولوجي وأنها ليست أهل لأن تكون لغة التقنية لافتقارها للمصطلحات العلمية، ومن هذا المنطلق كانت الجهود منصبّة على محاولة إيجاد صيغة تمكّن من إبطال هذه التهم البالية فاهت علماء اللغة بقضية التعريب خاصة ما يتعلق منه بتعريب المصطلحات العلمية وضبطها واستخدامها عمليا في الجامعات المختصة كفرع الطب والصيدلة وغيرها "فقد استطاعت المدارس والجامعات في المشرق أن تعرب وتبتكر مصطلحات في العلوم التجريبية بما فيها الطب والهندسة والزراعة والفيزياء والكيمياء وعلوم الفضاء... وفي هذا الميدان يستطيع المغرب العربي أن يستفيد من خبرة المشرق، فهي لغتنا جميعا كما يستطيع أن يستفيد من الجهود التي يبذلها كتاب تنسيق التعريب وعهد التعريب فلم ينشأ إلا لملاحظة التطور العلمي والتقني"[71].

تم التركيز على أهمية المعاجم اللغوية في شرح الألفاظ وتصويغها، ومن هنا يمكن للعمل اللغوي أن يتجاوز آليات العجز ويقتحم معركة التطور والتغيير من أبوابها الواسعة، لتغدو المشكلة اللغوية ليست واقعة وسط بين تهم الدفاع ولكن عملية بنائية تحتك بالواقع الممارستي وتنتج آثار عملية فعلية وناجحة "... فإنه مما يشرف جيلنا أن ننفي عن العربية تهمة الجمود والقصور وأن نجعلها لغة العلم كما فعل أسلافنا في الزمن الماضي، حين جعلوا منها لغة النشر العلمي العالمي، وعنها نقل أهل أوربا علوم العرب وفنونهم... إنها معرفة علمية صيغت بلغة الضاد يقرؤها مائة مليون من الأنفس هم قطان الوطن العربي نريد لهم وحدة قوية... ولحمتها العلم ولغتها العربية الفصحى"[72].

---

[70] عبد الكريم غلاب: التعريب واقعه ومستقبله في المغرب العربي، مجلة الأصالة، العدد السابق، ص 82.

[71] المرجع نفسه، ص 83.

[72] عبد الحليم منتصر: خصائص اللغة العربية في التعبير العلمي، مجلة الأصالة، العدد السابق، ص 227.

لكن مع ذلك، لا يمكن أن نذهب بدافع من الأحكام التعسفية إلى الإجحاف المطلق بشأن اللهجة العامية في الوقت الذي يمتنع الأخذ بها كبديل عن الفصحى "... وإذن فلم يكن من الصواب أن ننقص من قيمة هذه اللهجات القومية العربية بمقارنتها مع اللغة الفصحى ولا أن نعتبرها من ناحية أخرى لغة قائمة بذاتها يجب أن ندرسها في مدارسنا وإنما كان ينبغي فقط أن نعترف بأنها واقع... ثم هي أداة تبليغ طبيعي في مجتمعنا ووسيلة إضافية لثقافة فرعية ذات تعبير شفوي"[73].

من هنا يمكن اعتبار اللهجة العامية أداة للتخاطب أما الفصحى فهي غاية لبلوغ التطور وسلاح صامد يأبى الركون إلى المساعي الموجهة نحو تقويض قيم ومبادئ الأمة العربية، من خلال ما يوجه إلى اللغة العربية من تهم تقدم في رسالتها الإصلاحية في ظل القومية العربية، التي ليست بحاجة إلى تلقين نظري لقواعد الإعراب وغنما تقتضي البحث في سبل التقدم العلمي، فلئن "جرت محاولات لتسهيل النحو وتسييره ولكن الذي نحتاجه هو كتاب لطلبة العلوم لا لطلبة قواعد اللغة"[74]. ولا نفهم من هذا الإعراض عن القواعد النحوية لأنها من البنيات الجوهرية للغة العربية ولكن من الواجب تحويل هذه البنية الإعرابية النظرية إلى مستوى التطبيق العملي العلمي الجاد.

ومهما يكن من أمر فإن الإشكالية تظل في محتواها منصبّة حول هل الأزمة لغوية بحتة بحيث نتحدث لمعالجتها عن العربية أن أنها أزمة تعريب تحملنا إلى طرح إشكالية العروبة أم أنها تؤول إلى العروبة؟

من أجل ذلك لابد من تحديد المنطلقات التي على أرضيتها تصنع اللغة مكانتها وتحديد المفاهيم، لتبين أثرها على اللغة العربية فإذا تتبعنا المسار التاريخي لحركة التعريب نسجل ظهور "... نوع جديد من التعريب، وهو مساهمة غير العرب في الثقافة العربية... إن حركة تعريب الدواوين تعني نقل المصطلحات الأجنبية وإغناء العربية" [75] وهل نفهم من معنى إغناء مزيدا من ثروة لغوية تثري اللغة العربية أم أنها تكون في غنى

---

[73] عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 155.

[74] محمود الجليلي: ملاحظات في تطوير اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 211.

[75] عبد العزيزي الدروي: الجذور التاريخية للقومية العربية، ص 22.

عنها وبالتالي تحلّ محلها اللهجات وتؤدي الوظيفة اللغوية التي كانت موكلة إلى اللغة العربية وتعيّن علينا والحال هذه إثارة منزلة اللغة العربية أو بالأحرى التساؤل ما مكانة اللغة العربية علميا وعالميا؟

ثالثا. مكانة اللغة العربية:

أ- منزلة اللغة العربية العلمية:

إذا تناولنا المفهوم الفلسفي لمصطلح الحضارة نجد أنه يكشف في حقيقته عن الجانب المادي للثقافة، التي يعتبر العلم إطار نظري والحضارة بمثابة التطبيق العملي للنظريات والقوانين العلمية من خلال ما تعكسه التطورات العلمية التكنولوجية أو ما يعرف بمصطلح التقنية غير أن البعد المادي للحضارة لا ينفصل عن عمق التراث الروحي للإنسان إنما يعد أحد تجلياته وهذا لا ينطبق إلا على الحضارة العربية بل يشمل مختلف الحضارات الغربية "... فالواقع أن أهل اليابان ما فتئوا متمسكين بجوهر حضارتهم، ومحافظين على روح تراثهم، اليابانيون لم يأخذوا من الغرب إلا... ما يتصل بالجوانب السياسية والاقتصادية في حياة المجتمع، أعني تطبيقات العلم في ميادين الإدارة والصناعة... ما يتصل بالفكر والشعور والعقيدة والفن فقد حرص الشعب على أن يظل حرا وسيّدا، محتفظا بأسلوبه الخاص في التفكير وأسلوبه الخاص في الحياة... فليس أضأل عند نفسه وفي نظر الناس من ذلك الذي يرضى لحظة أن ينزل عن مقومات ذاته: الروح"[76].

نفهم من هذه العبارة أن الحضارة لا تستبعد الجوانب الروحية كأسس ترتكز عليها الشخصية المعنوية للمجتمعات الواعية، بحكم أن الحضارة لا تهدم الأصالة إنما تعمل على تنميتها ضمن أطر ثقافية وتربوية وواحدة منها تصب في قالب اللغة ذلك أنه: "... بدون لغة ناهضة راقية، طيّعة فتية ذات قابلية للتعامل مع المفاهيم الحضارية والتكنولوجية الجديدة لا يجوز أن توجد أمة ناهضة، فكل أمة ناهضة وراءها حتما لغة ناهضة وإذن فما من نهضة إلا وأساسها اللغة"[77]، إن هذا النموذج النهضوي يتطلب تنمية حضارية وحتى يتسنى توجيه التطور الحضاري في مساره السليم لابد الانطلاق من مفهوم أخلاقي للحضارة ويتطلب ذلك التعمق في المضمون الفكري قبل النظر فيما تحققه من تنمية

---

[76] عثمان أمين: الجوانية، ص ص 77-78.

[77] عبد الملك مرتاض: الإنتاج اللغوي يسبق الإنتاج المعرفي، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع2، 1999، ص 6.

اقتصادية مادية، لأن الانبهار بمختلف الاكتشافات العلمية دون دراسة ابستيمولوجية لآثرها على مستوى الفرد والمجتمع والأمة من الناحية الأخلاقية، من شأنه أن يحيدها عن وجهتها الصائبة لتصبح – في غياب القيم الروحية – ضربا من العشوائية عندما توجهها غريزة حبّ التملك والهيمنة ويحل بدل من المبدأ الأخلاقي الإنساني المبدأ الميكيافلي الغاية تبرر الوسيلة، وهذا يحملنا إلى القول بأن أزمة المدنية المعاصرة مردها غياب دراسة منهجية جوانية لتطبيقات العلم في حقل الحضارة التي أضحى خطرها على الإنسان بموازاة خطر الإنسان عليها، فمن حيث كونه صانعا لها، في ذات الوقت يعد أحد عوامل تهديمها ورد ذلك سوئ التطبيق العملي والمغالاة في الغاية التي يسعى بلوغها من خلال التوسع التكنولوجي الذي – بدل أن يعبّر عن الحضارة وعن البشرية – أصبح يشكل من المخاطر ما لا يمكن حصره وبالخص الجانب الإنساني، ولعل وقائع الحياة تبرر انحراف التطبيق العلمي في غياب الوعي الروحي بمستقبل البشرية التي تشهد من التشرد والاستغلال باسم التفوق والهيمنة العلمية، والتي ستنعكس آثارها على اللغة "... فاللغة كما تعلمون إن لم تكن لغة حضارة ولغة ثقافة ولغة فلسفة، فاقت الفلسفة التي كانت متطورة جدا قبل الإسلام، مثل الفلسفة الهندية والبوذية وغير ذلك... مثلما قال لي أحد الآسيويين المسلمين المتطلعين في اللغة العربية، لا تظننا أيها السفير بأننا نحب اللغة العربية لأنها لغة أبي جهل ولكن نحب العربية ونقدسها ونموت دونها لأنها لغة محمد ولغة سلمان الفارسي ولغة بلال، وهنا عالمية الإسلام L'universalisme هذا هو السر"[78].

وفي تحليله لعلاقة العلم بالأخلاق كتب عثمان أمين مقالا عنونه "هل العلم صديق للإنسان "والنتيجة التي توصل إليها هي "... أن صداقة العلم للإنسان أو عداوته له إنما هي مسألة إنسانية في صميمها ترجع إلى قوى النفوس ومتنتها... ولو سار أهل العلم على أساس الحكمة والروية لزال خوفنا منه، ولأصبحنا نرى فيه ذلك المحسن المتفضل الذي يدر الخير على الجنس البشري جميعا"[79]. من هنا يتبين أن الإشكالية ترد إلى التطبيقات العلمية التي تتطلب عقلانية تطبيقية في المسار العلمي، وبناءا على التجارب الإنسانية

---

[78] محمد العربي دماغ العتروس: اللغة العربية جنوب شرق آسيا، مجلة الأصالة، العدد 65-66، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1997، ص ص 192-193.

[79] عثمان أمين: الجوانية، ص 57.

كانت دعوة الجوانية إلى لفت الانتباه حول خطر المادية على واقع الإنسانية ومستقبلها مما يستدعي مجهود عملي واعي في كيفية التعامل مع الجانب الحضاري من أبوابه الواسعة وهنا يتساءل عثمان أمين "... لم لا نقتبس من الغرب أخلاق الجد والصدق والحزم، ولم لا نحاول أن نتغلغل إلى أعماق نفوسهم بدلا من تقليدهم في المظاهر والقشور؟ لقد حان الوقت لأن نفكر في أمورنا ونثور على أوضاعنا فنحطم قيود التقاليد المرذولة... حتى نكون جديرين بالحرية التي نطالب بها"[80].

وهذا يعني أن الحرية التي ينادي بها في ظل الفكر العربي المعاصر حرية عملية موجهة نحو التغيير كمسعى للتحرر، وإذا كان هذا الأخير مطلبا وضعيا واقعيا فإن الباعث إليه يتغلغل في أعماق النفس التي تأبى الركون إلى التأثر السلبي بالحضارة الغربية من مظهرها الخارجي أو البراني، وتخطو نحو التأثير الإيجابي عندما تتجه صوب الروح الغربية وتلتمس بذلك جوانية الحضارة الغربية التي تميزها الإرادة، العزيمة والجهد المتواصل فضلا عن مبادئ أخلاقية لا يمكن إنكارها خاصة في إتقان العمل، من هنا يتعيّن علينا ضرورة انتقاء ما يمكن اقتباسه من هذه الحضارة بدل من اتخاذ مواقف سلبية إزاءها بدافع من الاعتبارات الذاتية التي تحركها مظاهر انفعالية تخلو من الحكمة الواعية في تشييد صرح الأمة بمقوماتها الجوانية والتي تعد اللغة العربية واحدة منها، التي سيسخّرها المجتمع للتعبير عن أغراضه الخاصة "... فلنحدد لأنفسنا أغراضنا، ولنرسم خططنا حتى لا نتخبط أو نغرق"[81].

وإن تعيين الغايات يتطلب السير بخطى واعية حتى نتميز بالماهية عن الحضيرة الحيوانية ونرتقي إلى الحضيرة الإنسانية وهذا يتوقف على كيفية توظيف المادة كوسيلة في بناء الحضارة وليس كغاية ينتهي إليها المطلب الإنساني كجوهر روحي ولعل هذا ما قصده عثمان أمين في قوله: "الأحياء جميعا موجودون، ولكن ليس كل الموجودين أحياء"[82] ذلك أن بين الوجود البراني والوجود الجواني هوة هي التي تفرض التباين بين أحياء يحضون بوجود خارجي خاليا من الماهية الروحية والعقلية كالحيوان مثلا وبين

---

[80] المصدر السابق، ص 86.

[81] المصدر نفسه، ص 94.

[82] المصدر نفسه، ص 94.

وجود حي مستبطن لذاته ويحقق في إطار وجوده وعيه بذاته وبواقعه الحضاري، يحمله على تحديد الغاية الإنسانية من وجوده هذه الغاية الجوانية تفلت من قبضة الكائنات غير العاقلة، التي تحظى بنصيب من الوجود لا يمكن ارتقاءه إلى الوجود الحقيقي الذي يتأسس على أساس التكامل الروحي بين الدين والعلم، وفي هذا السياق المعرفي يقول عثمان أمين: "من أجل هذا لا أتوقع أن تزول الهوة المزعومة بين العلم والدين... وقد تنقلب الفلسفة كلها قبل انقضاء نصف قرن إلى فلسفة دين أو فلسفة أديان"[83].

ولعل رسالة الفلسفة الروحية تتطلب لغة لتأديتها ليس كوسيلة ولكن كغاية تنبثق من الوعي الروحي للإنسانية وهي الوظيفة الموكلة للغة العربية، ومنها تستمد هذه الأخيرة مكانتها العملية والعالمية حيث "كانت للغة العربية منذ عهد بعيد الوعاء الذي حمل ملامح الحضارة العربية إذ لم تكن وسيلة للتفاهم والاتصال فحسب وإنما كانت إلى جانب ذلك وعاء استوعب حضارة العرب، أما ثقافتنا المتواصلة بلغتها القومية المتجذرة في الأرض العربية... فإن ما يربطها ويشدها بعضها إلى بعض هي الوحدة اللغوية في الدرجة الأولى"[84] وحتى تظفر بذلك لابد أن تتجه نحو المقاصد كمعاني باطنية أكثر من اهتمامها بالبناء اللفظي الخارجي دون إسقاطه من الاعتبار، من هنا يؤكد عثمان أمين على نمط معين من الفلسفة التي "تحاول أن تزاوج بين "الذات والموضوع" وأن تجمع بين العقل والقلب وأن تؤلف بين النظر والعمل... اعتقادا منها أن تأثير الأفعال أشد وقعا من تأثير الأقوال، وتجاهد في تبصير أبناء العصر بأن مباينة البراني للجواني هي مصدر كثير من آفات المجتمع... إن فلسفة هذا شأنها لهي فلسفة ثورية إصلاحية إصلاحية معا، أما الثورة فتزيد القضاء على الفساد الطاغي الناشئ من إهدار القيم العالية... وأما الإصلاح فينبغي مواجهة الأزمة التي يعاني منها الجيل الحاضر، ومنشؤها فقدان الروح وضياع الإيمان وغربة الإنسان"[85].

---

[83] المصدر السابق، ص 110.

[84] عبد الرؤوف فضل الله: اللغة العربية وعاء الوجدان القومي والركيزة التوحيدية للثقافة العربية، مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، الجزائر، 2001، ص 165.

[85] عثمان أمين: الجوانية، ص 263.

وباختصار يمكن القول أن المهمة الثورية للغة العربية تكمن في الثورة على المادة والتوجيه نحو إصلاح الروح ولئن كانت الروح تتجه نحو المعاني فإن المادة تقصد الألفاظ كمباني، إنها ثورة على ما هو براني والرجوع بإصلاح ما هو جواني، هذا الأخير الذي يستوحى من مقومات الأمة العربية، التي إذا أردنا دراستها دراسة نوعية تحتكم على مقاييس الرؤية الجوانية نجد أن مزايا هذه الأمة تنبثق من خصائص بنية اللغة العربية التي بها تم صنع الحضارة وواحدة منه تنطوي على الكلمة، بحيث "... قبل الكلمة كان الإنسان يعمل بالغريزة، في بدء الحضارة كانت الكلمة وقبل الكلمة لم تكن حضارة، لأنه لا حضارة بلا فكر، الكلمة منشئة الحضارة"[86].

وكل ذلك يكشف عن التناسق المنهجي بين البنية وموضوعها، فلئن كانت بنية اللغة العربية تتميز بخاصيتين متلازمتين وهما المثالية والجوانية فإن تطبيق هذه الرؤية على موضوع الأمة العربية نجد أن غايتها منسجمة مع المنهج المعتمد لبلوغها انسجاما منطقيا، هذا ويتعين علينا إبراز قيمة اللغة العربية في بناء الكيان الروحي للكلمة، ذلك أنه "... ليس الذي يكوّن الأمة إذن، ويربط أجزاءها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة معينة أو من أصل قومي خاص، وإنما الذي يفعل ذلك تكلّمها بلسان واحد ينتظم فيه الشعور الواحد والأمل الواحد والألم الواحد والهدف والولاء والتطلع والمستقبل الواحد"[87].

وفضلا عن ذلك نلتمس في رسالة هذه الأمة مسعى عملي وليس مجرد خطاب سياسي مما يجعلها حركية بمعنى انها تقترب من الواقع الحي وتعالج المشكلات التي تعترض واقع الأمة العربية ليس معالجة شكلية وذلك بحثا عن سبل الحياة المادية لبلوغ الحقيقة والسعادة، باعتبارهما غايتان تصبو نحوهما كل ذات واعية، ولكن هذه المعالجة تقتضي تغيير الواقع العربي من المظهر إلى المخبر وذلك باستيطان جوانيته، ذلك أن رسالة الأمة العربية قائمة في عوامل نشوئها وهذه الأخيرة ترد إلى الجوانب الفكرية والروحية كأسس تربوية تعد قوام الشخصية المعنوية للأمة العربية المتميزة من حيث

---

[86] جورج صدقني: كلام في الكلام العربي، مجلة المعرفة، العدد السابق، ص 9.

[87] محمد عبد الرحمن مرحبا: انتفاضة العقل العربي، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط1، 1994، ص 488.

"العامل الأول أنها أمة مثالية: بمعنى أنها أمة حريصة في فكرها وفي عملها على رسم الصورة الكاملة وتحقيق المثل الأعلى... والأمة العربية مثالية ومثاليتها تقوم على مبدأين جوانيين: العقل والأريحية"[88].

إن تمعين النظر في المقاصد التي تتجه إليها محتويات هذه العبارة يستوقفها عند ثلاث مسائل جوهرية تعد بمثابة خصائص الرؤية الفلسفية الجوانية أولها تنطوي على النزوع نحو المثالية التي يفسرها بالتحليل إلى معنى باطني يتوغل في محتوى الشعور الواعي بإرادة التغيير وهذا الأخير غالبا ما يتجه من الخطأ إلى الصواب ومن الاعوجاج إلى الاستقامة ومن الفساد إلى الإصلاح، وهذه الرغبة الواعية لا تحركها الأهواء الذاتية التي تكون حل تضارب واختلاف بين أفراد الأمة وإنما تتحرك في حدود الفكر الذي يرسم لها خطوات تحدد لها ما ينبغي أن يكون عليه الواقع في تساميه نحو الصورة المثالية المعيارية التي يريد أن تكون عليها بتوجيه من الوعي واليقظة الروحية، أما الثانية وإن كانت لا تنفصل عن الخاصية المثالية لأنها نتاج التأمل العقلاني الجواني لجوهر الرسالة العملية التي حملت مشعلها الأمة العربية، وتكمن في الإيثار كخصلة أخلاقية وتربوية ذلك أن الشعور الروحي الواعي يوحّد بين أفراد الأمة ويجعل كل فرد يستبطن ذاته ومن حوله وهذه العملية الاستبطانية تدفعه بدل من الانطواء الذاتي إلى وعي الآخر وبدافع من الواجب الأخلاقي يشعر الفرد كأنه ممتثلا في الآخر وهذه الخاصية الإنسانية الجوانية تقترب من القاعدة الأخلاقية الكانطية التي مفادها: عامل الإنسانية بفاعلية الذات كجوهر عقلي يجعلها جديرة بالاحترام، وبإيثارها على النفس وهذا هو المطلب الجواني في تساميه نحو القيم الروحية الإنسانية المتعالية، وفي خضمّها يرتبط هذا الإصلاح الثوري التربوي بمبادئ العقيدة الإسلامية التي من أولويات ما تدعو إليه في مسعاها العملي نحو التغيير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره ركن من أركان الإسلام وهذا التوافق بين العقيدة بما هي دين والجوانية بما هي رؤية فلسفية أو طريق للتفلسف يبرر البعد الروحي الذي ينمّى في إطار الوعي بالعمل، كل ذلك يتطلب لغة واعية لتحصيله اخترتها المصادر الشرعية أن تكون اللغة العربية الجديرة بحمل هذه الرسالة الجوانية ولأن "الأمة

[88] عثمان أمين: الجوانية، ص 225.

العربية... الأمة الوحيدة التي لا يزال مقدور أغلبية أفرادها وجماعاتها أن تهتدي بهدي كتاب مقدس مكتوب أصلا بلسان عربي مبين، يرجع الناس إليه في كل شأن من شؤون حياتهم... دون حاجة إلى ترجمة له بلسانهم"[89].

إن هذا الاتصال بالعقيدة الإسلامية كمحتوى جواني يسمح بتحقيق المثل الأعلى من حيث اعتباره تعالي ترسندنتالي على حد تعبير إدموند هوسرل إنه سمو الروح باتجاه الخالق ونحو القيم والمبادئ الإنسانية. أما الخاصية الثالثة لهذه الرؤية الباطنية تكمن في توحيد الإيثار كمطلب أخلاقي بالوعي وهي لا تعدو أن تكون تربية روحية معتمدة في بناء الحضارة البعربية اعتمادا على اللغة ذلك أن: "... عظمة هذه اللغة العملاقة التي تبدلت بطرفة عين من لغة سيف... إلى لغة القلم والفلسفة والعلم الغزير، من لغة محلية ضيقة... إلى لغة عالمية تلهج بها الملايين ولا يعرف العالم المتحضر آنذاك أداة للتعبير غيرها، ولا يرضى لنفسه لسانا دونها وبكلمة واحدة انتقلت من لغة البداوة إلى لغة الحضارة"[90].

يتبين من هذا المنطلق اتساع نطاق اللسان العربي وغزوه لمختلف المجالات والموضوعات المعرفية سواء ما تعلق منها بالعلوم الإنسانية أو بغيرها، وأنها – أي اللغة العربية – حظيت بالأداتية من حيث استعمالها في الحياة اليومية، ثم ارتقائها من التوظيف المحلي المحدود، إلى مستوى واسع سمح بانتشارها عالميا وبالتالي تجاوزها لحدودها الجغرافية الضيقة ومن هنا اتسمت اللغة العربية بأنها علمية وعالمية متا يبرر بعدها الحضاري الذي يندرج ضمن أهميتها الماثلة في العروبة والإسلام، ولعل "... جوهر العروبة ليس جغرافيا أو عرقيا بيولوجيا وإنما هو اجتماعي ثقافي، العربية لغة وتراث وعقيدة وتاريخ طويل"[91].

إن هذا الموروث الثقافي هو الذي حدا بعثمان أمين لتأسيس رؤية فلسفية جوانية في معالجة قضايا الأمة العربية وتحدياتها المستقبلية بالنظر إلى أهم دعامة تستقيم عليها وهي

---

[89] المصدر السابق، ص 227.

[90] محمد عبد الرحمن مرحبا: انتفاضة العقل العربي، ص 489.

[91] المرجع السابق، ص 487.

اللغة بأبعادها الحضارية والاجتماعية فقد "... كانت العربية لغة الدراسة والبحث للكثير من العلماء والفلاسفة الأوربيين الذي مهدوا لعصر النهضة التي أدت بدورها إلى انطلاق أوربا ذلك الانطلاق الذي لم يكن ليتم لولا منطلقه الحقيقي ألا وهي الحضارة الإسلامية التي كانت لغتها العربية"[92]. التي تكشف عنها وظيفتها الحيوية والروحية والتي تتجلى فيما تحققه من وحدة وتماسك بين مختلف الشعوب دون اقتصارها على الأفراد الناطقين بها فحسب، ذلك أن اللغة العربية تميزت عن اللغات الأجنبية في مدى إمكانيتها استقطاب أفراد ضمن أجناس مختلفة لا تمت بصلة للبيئة العربية "فقد جمعت العربية أقواما مختلفي الأديان والأجناس والعقائد والمشارب والأفكار، فصهرتهم في بوتقتها حتى صاروا جميعا... عربا بالقومية والثقافة والحضارة... فهي لم تكن وسيلة تعبير وكفى بل كانت أيضا وسيلة تفكير وتغيير، فقوالب التفكير عند من يتكلم العربية هي غيرها عند من يتكلم الفارسية... ولذلك فإن هدم اللغة العربية فيه تقويض لمفاهيم الإسلام... للتاريخ العربي وللفكر العربي قديمه وحديثه"[93].

نفهم من هذا القول أن ما يصيب الأمة العربية ومقوماتها الروحية كالدين من نكوص إنما مرده اختلال التوازن في منزلة اللغة العربية، بما هي تراث حضاري وثقافي يصب مجراه في مضمون العقل العربي كفكر متميز باللغة أو اللسان الذي يشكل دلالة لفظية ومحتوى ذهني لماهية الأمة العربية بأبعادها الاجتماعية من حيث ما يحققه من وحدة وتماسك بين أفرادها وهذا من المنطلق كان "من واجب الباحث في علم اللسان أن يواجه... نوعا آخر من الوحدات ونعني به اللغات المختلفة التي تعتبر بالنسبة إليه موضوعات متميزة للدرس، وهنا تظهر الطبيعة الاجتماعية لحقائق اللغة في وسط متجانس للسكان، نجد عادة أن اللغة شيئا من الوحدة"[94].

ومعنى ذلك أن الأمة في بعدها الحضاري والاجتماعي تستمد تماسكها ونسقها الوحدوي من اللغة الواحدة، ذلك أن الوحدة تفرض التميّز عن التعدد وهذا يفيد ضمنيا أن استمرار الأمة يتأتى بالوحدة اللغوية التي تجمع بين الأفراد المنتمين إليها مما يحملنا إلى

---

[92] مولود قاسم نايت بلقاسم: اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974، ص 67.

[93] محمد عبد الرحمن مرحبا: انتفاضة العقل العربي، ص 488.

[94] محمد منذور: النقد المنهجي عند العرب، ترجمة لاتسون ومابيه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ص 442.

الحكم على تعدد اللغات أو اللهجات في اللغة الواحدة يشكل من المخاطر على وحدوية الأمة التي لا تعدو أن تكون مرحا قائما على دعائم اللغة الفكرية ذلك أننا "عندما نريد تحديد أسباب التغيرات اللغوية... ندخل الظروف الاجتماعية التي تكسب اللغة ثباتا أو تسلبها إياه، وهي تلك الظروف التي تنتج جزئيا عن الحوادث التاريخية، كما ندخل تغيير عدد من الأفراد يتفاوت قلة وكثرة للغتهم، وأخيرا ندخل خصائص بنية اللغة التي تسمح لإحدى الممكنات العامة بالحدوث عندما يتفق أن تتضافر ظروف ما"[95].

فالوقائع الاجتماعية باعث نحو الوحدة اللغوية وهذه الأخيرة مرتكز تؤسس عليه بنية الحضارة والمجتمع كمنتوج ثقافي وإرث تاريخي، ومن هنا يمكن تحديد العلاقة السببية بين اللغة والحضارة ومنه بين اللغة والأمة كمعلم تاريخي يعزز الشعور بالانتماء ويقوي أواصر التجاذب الروحي بين أفراد الأمة الواحدة، ويعد من أهم ثوابتها والمبدأ الروحاني الذي على أساسه تتشكل وحدة القومية العربية، حيث "تعتبر اللغة من الأسس القومية الفعالة... فهي التي تعطي للقومية صفتها الأصيلة وتميزها عن باقي القوميات، وتعتبر أيضا دفعا فعالا في تقوية الربط الشعوري بين أفراد الأمة الواحدة، فكلما قوي الرباط بيين اللغة والأمة كلما تبلور ووضح وجود القومية، أما إذا خف ذلك الرباط فإنه يؤثر تأثيرا كبيرا في تلاشي وضعف الشعور القومي"[96].

ما يمكن استخلاصه من هذه العبارة هو كون صفة التمييز بين القومية العربية وغيرها من القوميات الأجنبية هي اللغة ممثلة في اللسان العربي ولحصول هذا التمييز وحتى لا تختلط القومية العربية بغيرها أو تذوب في قوميات أخ9رى لابد من الحس الشعوري المشترك بالانتماء الواحد للغة واحدة مما يكشف عن الوظيفة السياسية للغة في واقع تتعدد فيه الإيديولوجيات وتمتزج في خضمه الأحداث السياسية بالوقائع التاريخية، غير أنه "ولما كانت اللغة العربية هي اللغة الأصيلة والوحيدة للشعب العربي كانت دافعا

---

[95] المرجع نفسه، ص 464.

[96] حسن السيد عباس أبو الحسن: القومية العربية بين الفكر والواقع، سلسلة دراسات عربية ثورية، العدد 2، المكتبة العصرية، بيروت، 1973، ص 41.

أساسيا وليس وحيدا في بلورة وتقوية الشعور القومي العربي، فاللغة العربية وهي لغة الفكر والكتابة... هي لغة عريقة بتاريخها الطويل"[97].

ولعل ما يخططه المستعمر من مجهودات فكرية وعسكرية لهدم اللغة الأم، وإحلال لغة محلية ومحاولة وضعها كلغة رسمية لدى الشعوب المستعمرة، يبرر ما تشكله اللغة من خطورة باتت تهدد الاستعمار بشتى أنواعه، ذلك أنة نكوص اللغة يتتبعه بالضرورة نكوص الأمة في مبادئها وقيمها وتراثها الذي لا يمكن حفظه إلا باللغة بل "إن في صيانة اللغة العربية صيانة للأمة وعامل ترابط فعال بين شعوبها، إذن علينا جميعا كأبناء هوية عربية واحدة وذاكرة تاريخية واحدة ولغة قومية واحدة ومستقبل واحد أنم نؤمن بأن لغتنا هي الدعامة الأساسية التي تقوم عليها وحدة الفكر والثقافة ودورها الحضاري وأن نؤمن بأن المحافظة عليها تعني المحافظة على الهوية"[98].

كل ذلك يستدعي لتحقيق التجاوز وكمسار للتحرر من الاستعمار ضرورة إبراز مكانة اللغة العربية ودورها في بعث القوميات التي ظلت ساعية للحفاظ على السيادة التي تحقق بها كيانها الروحي ووجودها الإنساني ولا يتأتى ذلك إلا بما تحضى به اللغة من مكانة متميزة "... فإذا كانت الإنسانية صفة حية ملازمة للقومية العربية، فإن اللغة العربية هي لسان هذه القومية، وما الشعور القومي إلا تلك الروح الجوهرية التي ما بين الإنسانية واللغة"[99] وإذا أسقطنا هذه الاعتبارات على واقع الأمة العربية الإسلامية، نلاحظ تماسك هذه الأخيرة بمقدار تمسكها بوحدة لسانها والتي منها استمدت قوتها صامدة في وجه كل محاولة لدحض هذا المقوّم الروحي في ماهيته والنحوي في بنيته، وأنه يكشف عن العقل الجماعي قبل أن تكون له دلالة فردية تتأسس على قاعدتها الشخصية السوية، ولعل "... ذلك هو أمر بسيكولوجيا الشعوب المستندة فيما تستند إلى اللغويات المقارنة، إن بعض علماء اللغات المغرمين بالكشوف الطريفة قالوا بإمكان قيام بسيكولوجيا "فرقية" لشعب من الشعوب بالاعتماد على طرائق تعبيره اللغوية والتغييرات اللاحقة بمدلولات ألفاظه ونقطة

---

[97] المرجع السابق، العدد السابق، ص 41.

[98] عبد الرؤوف فضل الله: اللغة العربية وعاء الوجدان القومي والركيزة التوحيدية للثقافة العربية، العدد السابق، ص 166.

[99] المرجع السابق، العدد السابق، ص 42.

الانطلاق في هذا المنهج إنما هو الافتراض بأن اللغة من صنع العقل الجماعي، فلابد أن تكون مستودعا يستقر فيه كل ما نشأ عن هذا العقل من آثار، من أمثلة ذلك انصرافهم إلى تفحص اللغات غنى وفقرا من حيث التراث اللفظي الذي يدل على تنظيم بدوي أو حضري والنهوض به دليلا على عقلية غريزية متميزة"[100].

ذلك أن ما تتسم به طبيعة فلسفة معينة إنما مستمدة من تراث اجتماعي يستلهم وجوده من طبيعة اللغة الناطق بها التي بدورها تكشف عن ذهنية مجتمع معين فإذا تناولنا الفلسفة اليونانية نجد أن أغلب المذاهب الفلسفية التي تصنف في محتواها ذات طبيعة مثالية مجردة ومن ذلك المذهب العقلاني المثالي الذي كان رائده سقراط ثم من بعده أفلاطون، فإذا قمنا بدراسة تحليلية لنسق هذا الاتجاه الفلسفي نجده متميزا بمصطلحاته اللغوية التي تعبّر في حقيقة الأمر عن الفكر اليوناني في غضون حقبة زمنية معينة ومثالها: مصطلح عالم المثل، الموضوعية، المطلق... فهي في حقيقتها تكشف عن العقل اليوناني أي الذهنية الجماعية للكائن العاقل وليس للفرد ومن هنا يستبعد فلاسفة اليونان في أطاريحهم الفكرية مبدأ الفردانية الذي ميّز الفلسفة الوجودية، فتجدهم يتحدثون عن العقل المطلق والوجود المجرد بدل من الوجود العيني، وهذا ما يكشف عن مكانة المصطلح اللغوي في بناء التراث الحضري وحفظه بل وإبراز دلالته الاجتماعية، وبالقياس نجد اللغة العربية بمصطلحاتها إنما تعكس رؤية اجتماعية نميّز فيها من حيث الدلالة الفكرية بين البدو والحضر من خلال العبارات اللفظية التي يتخاطب بها فيما بينهم ويعبّرون بها عن نمط فكري متميز يصب في قيم أعراف اجتماعية وحضرية ولعل هذا ما حلله ابن خلدون في مقدمته، كما أن اللغة العربية ومن حيث كونها لغة القرآن تكشف عن مصدر التشريع الإسلامي ومنه عنه البيئة الإسلامية بمختلف شعائرها الدينية، ومن هذا المحتوى المفهومي للبعد الاجتماعي للغة كانت "... اللغة كائن مثالي لا سبيل إلى إدراكه إدراكا مباشرا وهي توجد عندما يتكوّن لعدد من الأفراد عادات متشابهة في النطق، وعلاقات

[100] محمد كامل الخطيب: قضية الفلسفة قضايا وحوارات النهضة العربية، دار الطليعة الجديدة، دمشق سـوريا، ط1، 1998، ص 303.

تقوم بين أصوات معينة وبين معان معينة... حقيقة اللغة الداخلية هي مجموعة العلاقات التي توجد في نفس كل من يتكلمها من أفراد مجموعة ما"[101].

ومعنى ذلك أن اللغة تقع بين مفترق الطرق، الشكل البنيوي الخارجي والمضمون الماهوي الداخلي، ولئن كان علم اللسانيات يكشف عن الوحدات اللغوية كمظهر خارجي عرضي فإنه يبقى عاجزا أمام ما تخفيه اللغة من حقيقة باطنية هي التي تتحكم في النظم الاجتماعية كعلاقات حية وحيوية لا آلية، تجعل من الظاهرة اللغوية ظاهرة اجتماعية، وقد حلل المفكر مولود قاسم نايت بلقاسم الطبيعة الاجتماعية للغة في مقال له بعنوان "نعيب الإنسانيات والعيب فينا وما للإنسانيات عيب سوانا" وهو بصدد تحليل النظرة الاجتماعية للغة بين الفكروية اللخلدونية ومؤسس علم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم ويبرز الفرق بينهما كون هذا الأخير يخلع عن اللغة طابع القداسة مما يفيد أن اللغة في ارتباط بالمجتمع دوزن أن يكون لها قدسية دينية وقد يكون هذا حال اللغة الفرنسية، في حين يؤكد ابن خلدون على التطابق بين القيم الدينية والاجتماعية مما يجعل اللغة كظاهرة اجتماعية ذات بعد عقائدي، حيث يقول: "يقول دوركايم إن اللغة ليس لها طابع وطني دائم، ليست لها قدسية بل هي Fait social اللغة ظاهرة اجتماعية Un pur fait social ظاهرة محضة، يولد وينمو ويتطور، ويتغير ويفني، وليس له مثلا طابع وطني، طابع قدسية، طابع دوام، طابع احترام، يستحق التعلق والعناية به والحرص عليه وإنما هي اللغة، ظاهرة اجتماعية عابرة، زائلة كغيرها من العادات والظواهر الاجتماعية العادية"[102].

ومن المفيد بالذكر أن مصطلح الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم لا يقصد منها المجتمع كمجموع أفراد ولكن من حيث هو علاقات ديناميكية تتأسس عليها النظم الاجتماعية، كما أنها أي الظاهرة الاجتماعية يمكن اعتبارها شيء من الأشياء وهذا يتيح لها مجال الدراسة العلمية كما تدرس مختلف الظواهر الأخرى، ولعل هذا هو وجه الخلاف بين النظرة الدوركايمية والنظرة الخلدونية حيال اللغة، ذلك أن ابن خلدون على

---

[101] محمد منذور: النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللغة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1972، ص 449.

[102] مولود قاسم نايت بلقاسم: نعيب الإنسانيات والعيب فينا وما للإنسانيات عيب سوانا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 21، المجلد السادس، الكويت، 1986، ص 26.

النقيض من وجهة نظر دوركايم يعتبر الدين إحدى الركائز التي تتقوّم عليه اللغة ذلك أن "... وحدة اللغة هذه ووحدة الدين هما الشيئان الوحيدان اللذان بقايا لنا تقريبا"[103] وفي هذه الدلالة ما يشير إلى زعزعة منزلة هذه الدعامة الروحية، بحكم المدنية التي أضحت تشكل خطورة فعلية تهدد كيان اللغة من جوهرها أقصد الفكر.

ومن هذه الاعتبارات عدت أزمة اللغة والمجتمع من أمهات المشكلات الفلسفية التي حولتها من الخيال الأدبي إلى معالجة الواقع الاجتماعي والسياسي فإذا تناولنا التجربة اللغوية في الجزائر نلحظ "... فئتين من المثقفين فئة عربية اللغة، وفئة فرنسية اللغة وقليل من ثقافة مزدوجة، وإذا كانت الفئة الثانية قد ارتبطت بمجتمعها من حيث العاطفة والشعور ومحتوى الإنتاج فإنها منقطعة عنه من حيث أداة التبليغ إلى هذا المجتمع... هذا واقعنا الذي نعيشه من حيث مشكلة اللغة منظورا إليها من زاوية علاقتها بالمجتمع"[104].

فلئن كان الأداء اللغوي في بنيته العضوية فردي فإن حلقة التواصل بين الفرد والآخر تؤسس عضويته الاجتماعية، كنسيج يتوحد فيه الشعور بالانتماء إلى تراث لغوي يتوقف عليه الشعور بوحدة المصير ومن هنا كانت اللغة العربية في مكانتها الاجتماعية، محور تشكيل الثقافة التاريخية للأمة العربية، وأحد العوامل المركزية لتحقيق التنمية من مختلف أبعادها خاصة الاقتصادية منها ذلك: "... لأننا أعرف من غيرنا بأن اللغة هي الممر الرئيسي الذي ينتقل منه مجتمعنا من التخلف إلى التقدم ومن القعود إلى النهوض... ونحن بوصفنا علماء اجتماع نستطيع أن نخطط ما نشأ في الاقتصاد والزراعة والعمل والتجارة، ولكن الاقتصاد يبقى قبل كل شيء سلوكا إنسانيا تشكله الثقافة والمستوى الحضاري، والثقافة والمستوى الحضاري والتمكن من الروح العلمي تزدهر كلها في المجتمع أو تنكمش بما تكون عليه لغته من ازدهار أو انكماش"[105] إن هذه المكانة تجعل قضية اللغة العربية بعد من حصرها في إشكاليات الأصل والمنبع ولكن من باب أولى لابد من البحث في أساليب تحقيق وحدة اللغة داخل المجتمع وتمكينها لكل شرائحه حتى يتمتع

---

[103] المرجع نفسه، ص 29.

[104] عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974، الجزائر، ص ص 150-151.

[105] المرجع السابق، العدد السابق، ص ص 160-161.

مزج الفصحى بالعامية وبالدخيل من لغات أجنبية لا تمتا إلى اللغة الأم بصلة، ذلك أن ما يصيب اللغة العربية من تقييض ينعكس مباشرة على الفرد والمجتمع، بما يحدثه من تعدد بدل من الوحدة اللغوية بوحدة اللسان العربي، ولا نفهم من التعدد والتنوع المنحى الإيجابي كطبيعة تتميّز بها الثقافة، ولكن نقصد التعدد الذي يفضي إلى الخلط أو ذوبان الأصيل من اللفظ في الدخيل فيصبح هذا الأخير هو المتداول من حيث الاستعمال في الأداء اللغوي وفضلا عن ذلك نلمس المكانة العلمية للغة العربية من حيث الاستعمال في بناء المصطلح وفي ضبط المعاجم وهذا يتطلب إجماعا حول توحيد الدلالات والمدلولات اللغوية للمصطلحات العلمية ذلك أن "... المعرفة العلمية تتطلب لغة علمية من ناحية ولغة مبسطة مطواعة سريعة في متناول أكثرية الناس من ناحية أخرى، نحن نطالب بوصفنا اجتماعيين، أن تكون لمجتمعنا لغة واحدة لا لغتان، وأن بقاء اللغة على ما هي عليه... سيدفع مجتمعنا... إلى تبني لغة لا هي عامية ولا فصحى ولا قومية إطلاقا... مع قبول ما ينشأ عن ذلك من قضاء على وحدة المجتمع بل ووحدة الأمة أيضا"[106].

إن منزلة اللغة العربية تتحكم فيها آليات التواصل الاجتماعي الذي يحافظ على هويتها الكامنة في الوحدة اللغوية والتي تعد بؤرة البنية الحضارية للثقافة العربية وللوعي الحضاري ومن هنا نلتمس العلاقة السببية بين تطور الوعي كعلة وتطور الحضارة كمعلول وتصدق النتيجة التي توصل إليها عثمان أمين حيث يقول: "ولكن حين طوى الفكر جناحيه، وفقرت نوازع البحث والتنقيب باغتراب روح السيادة والاستقلال، تخلف أبناء العربية عن اللحاق بركب الحضارة الإنسانية، فتخلفت اللغة عن مسايرة الفكر في تصعيده وتحليقه فهذا "إحصاء العلوم" للفارابي... انصرف أغلب علمائنا عن التأليف في العلوم العقلية، وأهملوا التصنيف في المعاجم العلمية، واقتصر المحدثون منهم على النقل عن اللغات الأوربية، دون أن ينتبهوا إلى الإفادة من التراث العربي القديم"[107]. الذي يحقق البعد الإنساني للشخصية العربية منظور إليها من بعدها الاجتماعي وللمجتمع كظاهرة اجتماعية مبنية على أسس ثقافية تنبثق منها الخصائص الروحية للأمة العربية في تكاملها

---

[106] المرجع نفسه، ص ص 160-161.

[107] عثمان أمين: في ضرورة المعجم الفلسفي والاجتماعي باللغة العربية، مجلة الأصالة، العدد 67، الجزائر، 1979، ص 33.

مع البعد المادي الذي من خلاله يتجلى المجتمع الحضاري، فتكون بذلك الحضارة العربية اختزالا لوحدة اللسان أو اللغة العربية وفي غيابها يمتنع التعبير عن مختلف الآثار أو الحفريات وحفظها كتراث تاريخي وسجلّ لماضي الأمة يرتكز على أرضية بناء الحاضر والتطلع نحو آفاق مستقبلية ذلك أن ثلاثية البعد الزمني تسمح بالارتقاء الماهوي للنوع الإنساني داخل جنس الكائنات الحية، فكأن الفصل النوعي للكائن العاقل يتحدد في مختلف العمليات الذهنية العليا وواحدة منها تنطوي على الذاكرة التي تؤدي وظيفة حفظ التراث التاريخي للأمة باللغة لا من حيث كونها وسيلة ولكن كغاية موجهة نحو إبراز المزايا الروحية للأمة العربية والتي تتوغل في عمق اللسان العربي من بعده الجواني، وإذا ما حاولنا التنقيب عن الواقع العربي المعاصر نجد أن "أزمة العالم الحديث مرجعها إلى غلبة نوازعه البرانية على مطامحه الجوانية"[108].

ولعلها من الأسباب التي دفعت بمفكرينا إلى الاتجاه نحو الباطن واستجلاء معالم الروح فكانت الجوانية ينبوع الأصالة للغة العربية والرحمانية المثل الأعلى للسان العربي كماهية بنائية للشخصية العربية الفذة. لكن كل ذلك لا يجزم القول بأنه لا توجد أدنى عقبات تقف أمام المسعى الحضاري للوظيفة اللغوية ذلك "... أن مواكبة اللغة العربية للحضارة الحديثة يطرح قضايا ومشكلات كثيرة لا يحجبها نجاحها الكبير في الماضي في استيعاب إنجازات الحضارات الإنسانية، ومن القضايا والمشكلات: بطء حركة التعريب في العالم العربي، برغم حاجتنا الملحة إلى وضع المصطلحات العلمية والفنية، اختلاف للتي تم وضعها وتعريبها"[109].

من هنا يتبين أن إشكالية اللغة العربية ترد في أصلها إلى إشكالية المصطلح العربي وبعض المشكلات المتعلقة بالترجمة في إطار التعريب الذي يبقى يثير من التعقيد ما يتطلب الدقة والضبط أثناء صياغة المفاهيم في معاجم اللغة العربية، ومن هنا يتبين أن "المشكلة اللغوية قائمة في حياتنا الفكرية والثقافية وتبدو ملامح هذه المشكلة – الأزمة – في مجموعة ظواهر مثال ذلك أن لغتنا العربية على غناها وتراثها اللفظي وقدرتها على

---

[108] أنور الجندي: النثر العربي المعاصر، ص 831.

[109] محمود أحمد أبو عجمية: اللغة العربية نظامها آدابها وقضاياها المعاصرة، ص 117.

التعبير، تتحول شيئا فشيئا لتصبح لغة فقيرة... وهذا المعادل اللغوي لا يمكن العثور عليه ما لم نتمكن من كتابة قاموس لغوي جديد مناسب لحياتنا الجديدة، وإذ أمكن العثور على هذا المعادل اللغوي فإن الطريق إلى تجاوز الأمة اللغوية تصبح ممهدة[110].

يتبين من هذه المنطلقات المعرفية أننا بحاجة إلى قاموس المصطلح العربي العلمي لتجاوز الأزمة اللغوية ولو نسبيا لأنها تظل قائمة طالما "أن المدقق في أمر ترجمة المصطلحات وتعريبها يجد أن هذه العملية تتعثر في كثير من الأحيان بالفردية الحادة التي يعاني منها بعض المترجمين، فمثل هذا المترجم يجد أنه يحقق تفرده بابتداع لفظة جديدة للمصطلح لا باستخدام جديد له يسير به وبنا إلى أفق جديد من آفاق المعرفة... فالقلة القليلة من المثقفين هي التي تعلم أن "العقل الباطن" و"اللاشعور" هما الشيء نفسه وأنهما ترجمتان لكلمة واحدة Un conscious"[111].

إن هذه الفردانية تؤثر سلبا على وحدة المصطلح وتفضي إلى العناد اللغوي الذي لا يعدو أن يكون لغوا أو حشوا للكلمات بدل من ضبطها في مصطلح واحد، خاصة وأن وحدة اللغة هي الباعث لوحدة الأمة، وفضلا عن ذلك يتطلب الفعل اللغوي نظرة واقعية لوقائع الممارسة اللغوية التي تنشد العالمية من حقيقتها الوضعية، حتى لا يضحى شأننا "... شأن دعاة الثقافة العالمية اليوم يتصورونها خياليا ولا يلتمسونها واقعيا، إلا في الثقافات الوطنية المسيطرة في الإنجليزية وفي الفرنسية، إن التحول الثقافي بناء على هذا الاعتبار تحوّل كاذب من الوطنية إلى العالمية... ومثال من يدعو إلى هذا التحول مثل الإنسان المسلوب العقل الذي يفكر بدماغ الآخرين وينطق بلسان الآخرين"[112] ذلك أن الثقافة العربية التي تعد اللغة العربية إحدى بنياتها وما تشهده من وضع متأزم ليس مقاما للشطحات الفكرية ولا مسبحا للمخيلة الوهمية إنما هو حقيقة تتطلب رؤية عملية تستثمر التجارب لتأسيس بناء هرمي أرضيته الماضي ووسطيته الحاضر وقمته المستقبل ويتطلب منا ذلك ضرورة "... الانتباه إلى تاريخية الوضع الثقافي منذ اتصلنا بالاستعمار يجعلنا نشاهد أن معظم مجتمعاتنا في العالم الثالث قد توضحت فيه الفوارق بين البنيات الثقافية

---

[110] صفوان قدسي: اللغة العربية والعصر، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 14.

[111] محمود منقذ الهاشمي: تحديث اللغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص ص 88-89.

[112] عبد المجيد مزيان: التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 24.

فثقافة المستعمر تعتبر البنية العليا أو تاج الثقافة عند الأجيال الحاضرة، وانعكاس هذه الوضعية على الحياة المجتمعية يجعل بطبيعة الحال هذه الثقافة هي قمة الهرم المجتمعي... أما الثقافة الوطنية فإنها بمثابة البنية الوسطى وهي قبل كل شيء ثقافة التراث... وقوة هذه الثقافة راجعة في أغلبها إلى اللغة الوطنية غير أن هذه اللغة تعامل معياريا كلغة ثانوية لأنها ليست لغة العلوم، فيما يزعمون"[113].

ب- مكانة اللغة العربية العالمية:

تحتل اللغة العربية منزلة متميزة بين لغات العالم، بحكم القياس الذي أبرزناه بين اللسان العربي والألسن الأعجمية، مما أتاح لها اقتحام معركة التطور العلمي العالمي بجدارة وتفوق، رغم الإشكاليات التي تثيرها أزمة التعريب، ومشكلة المعاجم والمصطلحات التي باتت من أمهات الإشكاليات اللغوية التي تطرح في حقل اللغة العربية لأنه "ومن أهم العناصر اللازمة لتطوير مصطلحات تفي بالأغراض العلمية... إن وجود مصطلحات موحدة متفق عليها أو مقبولة في الأقطار العربية أصبح حاجة ملحة"[114].

ولهذه الأهمية كانت مبادرتنا منصبة بالأساس حول البحث في شروط عالمية اللغة وإسقاطها على اللغة العربية، حتى يتسنى لنا التوصل إلى طريقة لتدليل الصعوبات من خلال الحلول المقترحة لتجاوز أزمة اللغة العربية وتمكينها من إحداث التجاوز في إطار العصرنة والتنمية الحضارية من أجل ذلك استعنا بالندوة الدولية التي نظمها المجلس الأعلى للغة العربية حول "مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية".

ولعل ما يميز الواقع العربي المعاصر تلك الحروب الدامية، والصراعات والخلافات التي احتدم رحاها بين المجتمعات والأمم، وإن البحث في أسباب هذه الخلافات والاختلافات لا يرد في جذوره الأصلية إلى التطاحن بدافع تضارب المصالح سواء السياسية منها أو الاقتصادية وحتى الثقافية، إنما الباعث إلى ذلك هو العجز عن التفاهم والتخاطب بين أفراد المجتمع وبين أحضان الأمة التي ينتمي إلى ثوابتها الأخلاقية التي

---

[113] المرجع نفسه، ص ص 25-26.

[114] محمود الجليلي: ملاحظات حول تطوير اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني، مجلة الأصالة، العدد السابق، ص 210.

صنعتها اللغة فكرا وعملا، مما يحملنا إلى القول بأن فكروية اللغة ومنهج بلوغ لغة عربية تتصف بالعالمية، هو الحل الأنجع لواقع الأمة العربية، إنه مشروع يتفق في جوهره مع ما اصطلح عليه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط "مشروع السلام الدائم" فلئن كان هذا الأخير موجه لحل الأزمات السياسية، فإن المشروع الذي نقصده متمحور حول الأزمة اللغوية التي من شأنها أن تحل مشكلات متعلقة بالمجتمع المدني المعاصر لذلك "... أن السبب في الاختلافات والنزاعات بين الجماعات البشرية يعود إلى عجزها عن التفاهم فيما بينها وانقطاع التواصل بين أفرادها، وحسب هؤلاء المفكرون أن وجود اللغة (أو لغات قليلة) مشتركة بين الأمم يساعد على إيجاد هذا التفاهم وتيسير ذلك التواصل"[115].

يتبين من هذا المحتوى أن مشكلات المجتمع العربي المعاصر يرد في أساسه إلى اللغة العربية، من حيث العجز وعدم القدرة على إرساء أرضية صلبة ترتكز عليها هذه اللغة حتى تتمكن من أداء وظيفتها لا كوسيلة ولكن كفاية للارتقاء بالمجتمع العربي من مستوى النزاعات إلى نمط الحضارة الراقية التي تتأسس في نسقها البنيوي على الوحدة والتوحد كجوهر روحاني جواني وليس كشكل لا يتعدى المظهر البراني، ولعل هذا ما يفتح آفاقا لتطبيق الرؤية الجوانية والتجربة الرحمانية والاستفادة منها لتحقيق التجاوز لأزمة الإنسان والمجتمع العربي استنادا إلى الجوهر الروحي الذي ترتكز عليه ثوابت الأمة العربية ألا وهو اللسان العربي أو اللغة العربية، ومن هنا "... برزت ثلاثة توجهات لابتكار أو اختيار اللغة المشتركة المنشودة: أولها، يدعو إلى ابتكار لغة اصطناعية محايدة تماما، وثانيها، يرى تبسيط إحدى اللغات الحية بحيث يسهل تعلمها والتفاهم بها، وثالثها يرمي إلى اختيار إحدى اللغات العالمية ونشرها"[116].

وإذا كانت المجهودات المسخرة لإيجاد لغة اصطناعية تحل المشكلات الاجتماعية، لغياب الوحدة اللغوية لأن اللغة المصطنعة تظل حكرا على مجتمع دون آخر، وفضلا عن ذلك كان التوجه نحو تبسيط لغة معينة لتضحى من الناحية الأداتية سهلة للاستعمال تعذر معه القدرة على أن تحل هذه اللغة المبسطة محل اللغة الطبيعية حتى تتميز بالعالمية،

---

[115] علي القاسمي: شروط عالمية اللغة وكيفية توفيرها للغتنا العربية، ندوة دولية حول مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2001، ص 196.

[116] المرجع السابق، ص 196.

حيث "... وفي عام 1930 أنجز المفكران البريطانيان أوكدن وريتشارد مشروعهما المعروف بـــ"الإنجليزية الأساسية"... كما أنجز اللغويون الفرنسيون والألمان مشروعات مماثلة لتبسيط الفرنسية والإنجليزية... وأصبح من الواضح اليوم أن لغة طبيعية أو أكثر ستقوم بدور اللغة العالية المشتركة ولو نظرنا إلى تاريخ البشرية المعروف لرأينا أن اللغات التي كتبت لها صفة العالمية في العصور القديمة والوسيطية هي: الأكدية (لغة ببل وآشو) والآرامية، والإغريقية واللاتينية والعربية"[117].

والسؤال الذي يترتب علينا إثارته في هذا المقام، هل من شروط عالمية لغة ما، أن تتميز بصفة العلمية؟ وهل هذه الخاصية تنطوي على العلم من حيث مظهره الخارجي المادي؟ ويمكن اختزال هذا الطرح الإشكالي في بنية عالمية اللغة هل تتأسس على الجوهر الروحاني أم تتوقف عالميتها على آثار المادة التي تفرزها المدنية المعاصرة وللإجابة على هذا الطرح الاستفهامي، لابد من التنويه أنه لا يمكن إحداث أدنى تمفصل بين اللغة في ارتباطها بالبعد الثقافي الذي به تحقق مسارها نحو التطور في ظل البعث القومي بالوحدة اللغوية، ومن هنا "... استمر ارتباط الثقافة العربية بلغتها بقوة وثبات على مدى تاريخها، كما ارتبط علماء هذه الثقافة مع ازدهار لغتها وتفتحها، فلما تقلص ذلك العطاء تضاءل تطور اللغة بوجه عام وخاصة في استيعاب المنجزات العلمية الحديثة إلا أنه سرعان ما استردت هذه اللغة مكانتها في إطار المعاصرة الحديثة بالاهتمام بعملية التطوير اللغوي... مع التمسك بروحية اللغة وأصالتها وقيمها..."[118].

نستشف من هذا المحتوى أن العلاقة بين التطور العلمي والتطور اللغوي علاقة سببية فبقدر ما يكون هناك رصيد لغوي يسمح بتطوير المصطلحات العلمية التي تصبح بدورها موضوع دراسة لغوية، هدفه إثراء المفاهيم العلمية وضبطها ضبطا لغويا واصطلاحيا ومن هنا يمكن للغة أن تحتل مكانتها من خلال وظيفتها العلمية، ذلك أن "... اللغة العربية هي لغة العلم والمعرفة، ومن المفيد أن نذكر أن ابن سينا كتب مؤلفاته الطبية والفلسفية باللغة العربية... وغن وجود لغة علية واحدة يتكلم بها الأكاديميون العرب لأمر

---

[117] المرجع نفسه، ص ص 197-198.

[118] عبد الرؤوف فضل الله: اللغة العربية وعاء الوجدان القومي والركيزة التوحيدية للثقافة العربية، مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، ص 166.

حيوي جدا من أجل التعاون العلمي وتبادل الخبرات وكذلك بناء جسور الثقافة بين الأقطار العربية"[119].

نفهم من هذا، أن منزلة اللغة العربية تتجلى في توحيد المفاهيم كأفكار بتوحيد المنطوق اللفظي الدال عليها والنتيجة المتوصل إليها أن إشكالية مكانة اللغة العربية ترد إلى فكروية اللغة والفكر والعلاقة الضرورية التي تلازم ارتباطها من حيث أن اللغة العربية نتاج موروث اجتماعي والفكر العربي نتاج العقل الذي تختلج جوانبه الروح العربية الأصيلة التي تحقق تجلياتها في المنتوج الثقافي الذي يصب في قالب التاريخ العربي "... ولعل العوامل التاريخية هي في مقدمة عوامل انتشار اللغة وعالميتها، والمقصود هنا بالعوامل التاريخية الغزو والفتوحات والاستعمار والاستيطان، والهجرة وجميع أنواع الانتقال الجماعي للسكان... بحيث تنتقل اللغة مع الغزاة والفاتحين والمستوطنين والمستعمرين والمهاجرين"[120].

وإذا كان عامل الاستعمار من أسباب انتشار اللغة فإن ذلك يتوقف على مدى وعي المجتمع بمكانتها والتمسك بها دون قبول اندثارها أو وضع بديلا عنها لهجة محلية أو دخيلة لأنها من دواعي انقراض اللغة الأم، والاعتقاد الجازم يقينا بان "التراث العلمي العربي يمدنا في الوقت الحاضر بثروة لغوية كبيرة يمكن أن تكون مادة خصبة من أجل استيعاب المصطلحات العلمية والتقنية الحديثة في إطار خصائص اللغة العربية... وتجعل منها لغة متطورة ونامية، مطواعة لاستيعاب كل ما يجد في حضارة الإنسان وثقافته وعلومه"[121] ولعل هذه الخصائص اللغوية مستنبطة من طبيعة اللغة العربية ذاتها وواحدة منها تخص ظاهرة الاشتقاق في اللغة العربية التي تعين الباحث على التبحّر في المصطلح اللغوي وانتقائه بالكيفية التي تؤدي إلى خدمة العلم وتطويره دون الوقوع فيما ينعت بالجدل اللفظي فإننا "بدلا من توحيد مصطلحاتنا ومن تركيز جهودنا في استخدام هذه المصطلحات لا في الجدل اللفظي، نجدنا ما نزال نبتدع ألفاظا جديدة لمسميات معروفة...

---

(119) المرجع نفسه، ص 167.

(120) علي القاسمي: شروط عالمية اللغة وكيفية توفيرها للغتنا العربية، المرجع السابق، ص 199.

(121) محمد أحمد أبو عجمية: اللغة العربية نظامها وآدابها وقضاياها المعاصرة، ط3، 1998، دار الهلال، عمان- الأردن، ص 117.

إن تفرقنا في المصطلح هو وجه من وجوه تفرقنا في المجالات الأخرى واختلافنا في المصطلح... هو الذي وضعنا في تلك الحالة المعيبة في مؤتمر بودابست للأدب المقارن... ووقفنا فيه لا نكاد نتفق على مصطلح واحد"[122].

وتصبح وحدة المصطلح والحال هذه من عوامل وحدة اللغة بل ووحدة الأمة العربية، مما يتطلب ثورة لغوية وثورة قومية تعين على بعث جديد لمنزلة اللغة العربية "... وإن إحلال لغتنا مكانتها الجديرة بها في التعليم والإدارة ومختلف مظاهر الحياة اليومية والقومية لا يقل أهمية في نظرنا عن أي مشروع من مشاريعنا الثورية الكبرى... وذلك أن لغتنا هي من أهم عناصر شخصيتنا ولساننا الذي ينبغي أن نعبّر به عنها، وأنها من أهم مطالب شعبنا طوال العهد الاستعماري، وأحد الأهداف الأساسية لنضالنا الطويل وثورتنا المجيدة"[123] يتبين من هذه العبارة أن منزلة اللغة العربية مستمدة لا في ظل الإشعاع الحضري فحسب إنما مستوحاة من مدى اهتمام الغزو الاستعماري بها ومحاولة طمسها لطمس معالم الشخصية الروحية للأمة العربية، ويبرر مكانة الفعل اللغوي في تحقيق السيادة والريادة ضمن الأطر السياسية للدولة والأسس الثقافية للأمة العربية، ومن كل هذه الاعتبارات "... يتضح أن قابلية اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني حقيقة علمية لا يمكن أن يجادل فيها إلا من يجادل في القابلية... التي اكتسبتها اللغات الأوربية المتقدمة كالفرنسية والإنجليزية والألمانية وتاريخ تطورها معروف"[124].

هذا، وإن بناء فلسفة علمية للغة العربية يقتضي نظرة واعية لقيمتها من جهة ودراسة ممنهجة لأسباب الانزلاقات التي تبدد مكانتها خاصة ما ينطوي منها على الأسباب الثقافية والسياسية، ذلك أنه مكّن "... انعكاس التمزّق السياسي على العمل اللغوي والاتكال على أصالة اللغة لتضمن تطورها، وضعف الإيمان بضرورة العلم العربي المشترك... على الاقتناع بإمكانية وضع خطة للعمل في المستوى العربي العام"[125].

---

[122] محمود منقذ الهاشمي: تحديث اللغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 89.

[123] مولود قاسم: اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، العدد السابق، 1973-1974، ص ص 67-68.

[124] عبد الكريم غلاب: التعريب واقعه ومستقبله في المغرب العربي، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 83.

[125] عبد الحميد مهري: نحو خطة شاملة لتطوير اللغة العربية، مجلة الثقافة، العدد 17-18، ص 14.

ولعل هذه المساعي رامية إلى تفعيل الوحدة اللغوية في الإدارة والجامعات ومعاهد الترجمة والتعريب، ولسنا في اللحظات الآنية بحاجة إلى سرد الأسباب الاستعمارية والتملص من المسؤولية حيال مشكلة اللغة العربية وإنما لابد من تحمل مسؤولياتنا الأخلاقية والاجتماعية حيال أزمة هذه اللغة ذلك أنه "إذا اتفقنا على أن أزمتنا اللغوية ليست أزمة اللغة العربية نفسها وإنما هي أزمة التعامل مع هذه اللغة، أي أزمتنا نحن الذين نتكلم هذه اللغة ونكتب بها، فإننا نصل إلى مسألة أكثر تحديد أو هي أننا في تحميلنا لغتنا مسؤولية تخلفنا الحضاري ومسؤولية قصورنا عن مواكبة حركة التقدم... إننا نلقي على لغتنا القومية جميع أسباب قصورنا... إننا في هذا الذي نفعله إنما نحاول أن نعفي أنفسنا من مسؤولية هذه الأزمة اللغوية التي نواجهها"[126].

وإيجاد الحلول الممكنة – لا لإعادة الاعتبار لهذه اللغة – لأنها لم تفتقد بعد مكانتها ولكن لطرح القضية بآليات تتماشى مع مقتضيات التطور العلمي ذلك "... أن إثراء اللغة العربية بمصطلحات العلم الحديث لا يمثل إلا جانبا مهما من قضية متعددة الجوانب... والعمل المعجمي الذي مازالت اللغة العربية في حاجة إليه... ولكن حل قضية المصطلحات العلمية حلا جذريا لا يمكن أن يتم بمعزل عن حلول بقية المشاكل الحقيقية والوهمية التي تعوق تطور اللغة العربية"[127].

ولعل هذا التطور يحتاج إلى دراسة ابستيمولوجية ليس بالقطيعة التامة مع اللهجة العامية أو اللغات الأجنبية لأنه يتعذر إنكار دورها في مسار التطور العلمي ولكن الأخذ بها لا يتعدى حدود الاستفادة منها دون الانسلاخ عن جذور اللغة العربية وأنه من الواجب علينا "ومن الضروري أن نواجه مشاكل اللغة العربية بشيء من الحرص والحزم... إننا مدعوون لإحكام الإدارة اللغوية التي ليست إلا وسيلة لتحقيق ثورة ثقافية وعلمية عميقة الجذور باسقة الأفنان"[128] وهذه هي المجاهدات الفكرية العملية التي خاض غمارها المجمع اللغوي العلمي سواء في القاهرة أو في أقطار مختلفة من الوطن العربي وتبين من خلال النتائج التي حققها "... أن اللغة العربية قد أثبتت قدرتها على التعبير العلمي وعلى

---

(126) صفوان قدسي: اللغة العربية والعصر، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص ص 7-8.

(127) عبد الحميد مهري: نحو خطة شاملة لتطوير اللغة العربية، مجلة الثقافة، العدد 17-18، ص 15.

(128) المرجع نفسه، ص ص 14-15.

نقل المصطلحات العلمية الدقيقة إليها وأنها قادرة على ملاحقة التقدم العلمي في مختلف مجالاته"[129].

وما نلحظه من تعميم التعريب والاهتمام بالترجمة إلا دليلا على إمكانية اللغة العربية لاحتلال مكانة متميزة علمية وعالمية وقد حضيت بهذه المكانة العالية عندما اصطفاها القرآن عن لغات العالم واختار أن يكون ناطقا بها وهذا ما أراد الأرسوزي أن يستجليه ضمن أطاريحه بحيث "إن نظرة سرية فاحصة لمؤلفات الأرسوزي تظهر مدى ارتباط الأمة العربية بلغتها، ولا تأتي قيمة التأملات التي خرج بها الأرسوزي حول أهمية اللغة العربية في نفس العرب من اكتشاف هذه الأهمية، ذلك أن القرآن كنص فريد في تاريخ الحضارة الإنسانية، هو الذي أكسب اللغة العربية تلك الهالة المقدسة"[130].

وهنا تتوحد التجربة الرحمانية الأرسوزية مع الرؤية الجوانية لعثمان أمين مبدءا وغاية فكان منطلق أصالة الأمة العربية هو اللسان العربي والغاية التي تنشدها هي العالمية مبررة بمنزلة اللغة العربية أو اللسان العربي في القرآن الكريم. "ونجد تركيزا مماثلا على دور اللغة العربية في حياة العروبة ضمن محاولات فلسفية مشهورة في الوطن العربي قام بتحريرها الدكتور عثمان أمين أعني "الجوانية"... ويحدثنا الدكتور عثمان أمين عن تجربته مع اللغة العربية، فنحسب أن الأرسوزي هو الذي يتكلم، ولا غرابة في ذلك فكلاهما جواني مثالي... كما أننا واجدون لديهما نفس المنطلقات والأسس"[131] إنها الركائز التي بناها عثمان أمين على مثال أفلاطون جاعلا من اللغة العربية خاصية مثالية، لكن مثالية اللغة العربية منبثقة من القرآن الكريم.

---

[129] عبد الحليم منتصر: خصائص اللغة العربية في التعبير العلمي، مجلة الأصالة، العدد 17-18، ص 226.

[130] بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976، ص 142.

[131] المرجع نفسه، ص 144.

خاتمة

من خلال تبحرنا في فضاء التجربة الرحمانية والرؤية الجوانية في عمق المسعى الذي تنشدانه لإبراز مكانة اللغة العربية أو اللسان العربي، ودورها في تحقيق يقظة الروح والوعي باعتبارهما ركيزتين تشيّد على ثوابتهما رسالة البعث القومي، من حيث هي رسالة فكرية تتطلب فهم لماهيتها وعملية تستوجب التطبيق الذي نلتمس آثره في محك الممارسة الواقعية، كما التمسنا نتائج هذه الدراسة التحليلية لماهية اللغة العربية وانعكاسها على العقل العربي بما هو وعي لواقع الأمة العربية، وانطلاقا من هذا المحتوى الفكري نحوصل أهم ما استنتجناه في الملاحظات الآتية:

– إن الفكروية الجوانية والتي برأينا مستوحاة من اللفظ العربي الذي يتداوله الفرد المصري بخاصة " جوّه " وهي تستنفذ القوالب الفكرية والروحية من لبّها بمثابة رؤية تنظيرية تجد مبدأ تحققها عمليا في التجربة الرحمانية التي تخطو نحو العمل لتنشد البطولة كغاية عملية واعية، هذه الرحمانية المستوحاة من " الرّحم " كدلالة على التواصل الروحي بين أبناء الأمة العربية والذي لا يتأتى إلا بوحدة اللسان العربي، وهذا يفيد ضمنيا أن ماهية اللسان هي الدافع الحيوي لتمكين رسالة الأمة العربية من التوسع والامتداد نحو العالمية.

– إن هذه العالمية تستمد مشروعيتها من القرآن الكريم، وهنا يتوحد المحتوى المعرفي لعثمان أمين مع الفكروية الأرسوزية في تبرير مكانة اللغة العربية من حيث اصطفائها عن لغات العالم بأن تكون لغة الضاد التي ينطق بلسانها المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي ثم تليه السنة النبوية الشريفة.

– إن هذين المصدرين أبرزا قيمة الأعمال في جوهرها الكامن في مضمونها الخفي المتميز بالنقاء والصفاء لا من حيث المظاهر الخادعة التي نلتقطها من شهادة الحواس لا من اليقظة الروحية.

– وفضلا عن ذلك فإن بنية اللغة العربية وبنية اللسان العربي واحدة وهي تقوم على دعامة فكرية تتأسس على نمط العلاقة الوثيقة والضرورية بين اللغة والفكر، فلئن كان للمدلول الواحد عدة دلالات لفظية ومثالها تسمية الشيء بعدة مسميات كقولنا: الأسد،

الليث، القسورة لمعنى واحد وهو حيوان بعينه، فإن المعاني تضفي على الألفاظ قيمة استعمالية تمكن من توظيفها بصيغة منهجية تحتكم إلى خصائص البنية اللسانية للغة العربية.

– إن هذه الخصائص هي التي تميز اللسان العربي عن الألسن الأعجمية من حيث فصاحته وبيانه، والذي مكّن للغة العربية أن تكون الأنموذج الأعلى للتسامي نحو القيم والمبادئ والمثل التربوية والأخلاقية لتأسيس العقل العربي على نحو من الطابع المثالي الذي يجعله يرتقي نحو الأفق المتعالية ومنها يحقق ماهيته في التواصل الروحي لعالم الأذهان مع عالم الأعيان وهذا لا يتأتى إلا بوحدة اللغة أو اللسان والفكر مما يتطلب منهجا مناسبا لمقتضيات البنية ولخصائصها المتميزة.

– إن المنهج الحدسي الذي اعتمدته التجربة الرحمانية ضمن بنية اللسان العربي لا يختلف عن المنهج الجواني الذي خصّه عثمان أمين ضمن خطوات الرؤية الفلسفية كطريقة لفعل التفلسف ضاربة جذورها في عمق التراث العربي الذي يستلهم أصالته من مبدأ التواصل اللغوي وماهيته مرتكزة في الوعي ونقصد الوعي بواقع الأمة العربية ورسم تحدياته.

– ولعل هذا التحدي يشكل خطوات نحو التحرر كمسار واعي يستشرف به العقل العربي آفاقه المستقبلية لبناء الحضارة العربية الإسلامية على دعامتين العروبة والإسلام وهذا يتطلب عودة واعية إلى التراث العربي والبحث في حيثيته الخفية والاستفادة من ثمرة الماضي وتنميتها لبناء الحاضر والمستقبل.

– إن عملية البناء تستوجب تنقيح للنقائص التي تعد اللغة العربية بريئة منها لأنها تعزى إلى عيوب في شخصية الفرد العربي الذي استغنى عنها واستبدلها بالعامية والدخيل من اللغات الأجنبية، وإن الاهتمام من جديد بهذه اللغة هو الذي يرد الاعتبار إلى العقل العربي ويجعله في منأى عن مخاطر الاستبداد والاستعباد الذي يفرضه الاستعمار.

– إن تجديد الموقف حيال اللغة العربية ينبثق من صلب أبنائها واعترافهم أنها لغة علم وفنّ وأنها بالخطاب القرآني تتزع نحو العالمية بمظهرها الإبداعي الكامن في جوهر اللسان العربي.

من هذه الحوصلة الفكرية لمضمون رحمانية زكي الأرسوزي وجوانية عثمان أمين يتبين التوافق لا التعارض بين الفكرتين مبدءا ومنهجا وغاية، لكن ذلك لا يمنع من تسجيل بعض الاعتراضات التي برأينا مجرد ملاحظات لابد من الوقوف عندها من زاوية الموضوعية التي يفرضها البحث العلمي.

– ما يمكن مؤاخذة الأرسوزي عليه هو طابع التكرار في أطاريحه الفكرية بحيث يلفت انتباهنا إعادة غير مبررة لعبارات حاملة لنفس المعنى وهذا برأينا حشو وهو من العيوب التي لابد من تجاوزها.

– كما أن الرؤية الجوانية لوظيفة اللغة العربية عند عثمان أمين ليست إلا نمط مستوحى من نداءات فيخته للأمة الألمانية وهذا الاقتباس يعترف به مفكرنا اعترافا ضمنيا كما صرّح بتوظيف الجوانية في القرآن الكريم لتبرير أصالة الكلمة.

– هذا وإن جعل الأصوات في اللسان العربي مقتبسة من الطبيعة يفيد ضمنيا القول بفطرية اللغة، والجانب الفطري من خصائصه الثبات فكيف يمكن للغة أن تحدث التغيير وتغير مسار التطور وهي من طبيعة ثابتة؟

– وتبقى إشكالية الصوت تثير من التساؤلات الاستفهامية حول تميّز صوت الإنسان عن صوت الحيوان – لأنه من وجهة نظرنا – لهذا الأخير دلالة مفهومية بالرغم من أن العقل يفلت من قبضته، فهل تميّز الإنسان عن الحيوان بالوعي يقتضي تميّزه باللغة أيضا؟

– وإذا حاولنا تقييم تجربة زكي الأرسوزي ورؤية عثمان أمين من حيث انعكاساتها على الإنسان والحضارة نجد أن المنطلقات الفكرية لكليهما تتناول من حيث الموضوع العقل العربي وهذا يحملنا إلى الحكم بأن أزمة العقل العربي في جوهرها هي أزمة اللغة العربية وبقدر ما تستقيم هذه الأخيرة يستقيم الفكر، الذي يوظف لتحقيق التجاوز

عمليا للمخاطر التي تستهدف هذا المقوّم الروحي للأمة العربية، وذلك من خلال تكثيف الجهود والمساعي لتطوير المعاجم اللغوية والاصطلاحية وجعلها مواكبة للتطور العلمي دون الاقتصار على مسألة التعريب والترجمة فحسب دون إنكار ما لها من أهمية.

ومن هنا يمكن القول أن تحقيق التطور العلمي ينبثق في أساسه من مبدأ تطور اللغة العلمية التي لابد أن تواكبها اللغة العربية دون إهمال قيمة اللغة الأجنبية التي تظل لغة الضاد متميزة عنها.

ومن هنا يتبين أن إشكالية اللغة العربية تحط رحالها في صميم المصطلح العربي ودلالاته الفكرية وأبعاده الحضارية وهذا يتطلب عملية تنقيح وضبط للفظ أو للكلمة الاصطلاحية ولأن أصالة هذه الأخيرة تتمحور مكانتها في القرآن العظيم، يتعين علينا الرجوع إلى هذا الأصل الذي يكشف عن أصالة الفرد العربي فكريا ووجدانيا واستنباط دلالة الألفاظ في سياق الآيات والسور القرآنية، ومن هنا يمكن إثارة إشكالية تكون فاتحة لأبواب بحوث مستجدة في محتوى العلامة اللسانية مفادها: كيف نحقق التجاوز لأزمة اللغة العربية باستنطاق مكانتها في الإعجاز العلمي القرآني؟

الفهارس

أولا. فهرس الآيات

ثانيا. فهرس المصادر والمراجع

ثالثا. فهرس الموضوعات

أولا. فهـــرس الآيـــــــات:

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (4))	سورة إبراهيم	4	9
(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (22))	سورة الروم	22	9
(وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ (103))	سورة النحل	103	10
(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (104))	سورة البقرة	104	24
(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً (23))	سورة النساء	23	31
(فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً (103))	سورة النساء	103	32
(أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ(8) وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10))	سورة البلد	10-9-8	42
(قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (14))	سورة الحجرات	14	46

(وَمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (64))	سورة العنكبوت	64	48
(مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً (46))	سورة النساء	46	48
(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (104))	سورة البقرة	104	49
(وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ (116))	سورة النحل	116	50
(الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (275))	سورة البقرة	275	50
(إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمٌ (15))	سورة النور	15	50
(سَيَقُولُ لَكَ المُخَلَّفُونَ مِنَ الأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً (11))	سورة الفتح	11	51
(وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (78))	سورة آل عمران	78	51

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (22))	سورة الروم	22	51
(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13))	سورة الحجرات	13	51
(هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ (7))	سورة آل عمران	7	52
(طه (1))	سورة طه	1	52
(أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزّاً (83))	سورة مريم	83	56
(هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (67))	سورة يونس	67	58
(وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ (27))	سورة الروم	27	59
(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَسْمَعُوا لِهَذَا القُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ (26))	سورة فصلت	26	91
(لاَ تَسْمَعُ فِيهَا لاغِيَةً (11))	سورة الغاشية	11	91
(وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ (204))	سورة البقرة	204	103
(لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لاَّتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ (17))	سورة الأنبياء	17	118
(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ (38))	سورة الدخان	38	118

(لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ (11))	سورة الرعد	11	143
(وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ (204))	سورة البقرة	204	143
(لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (273))	سورة البقرة	273	144

ثانيا. فهرس المصادر والمراجع:

أولا. المصادر:

1. القرآن الكريم برواية ورش.
2. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، 1972.
3. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، القاهرة، 1965.
4. عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.
5. عثمان أمين: في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، 1966–1997، مطبعة النهضة الجديدة، القاهرة.
6. ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

ثانيا. المراجع:

1. الأب رفائيل نخله اليسوعي: غرائب اللغة العربية، ط2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
2. أبي الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت.
3. أحمد رضا العاملي: مولد اللغة، منشورات دار مكتبة الحياة، 1956.
4. إسماعيل أحمد عمايرة: المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، دار وائل للنشر، عمان–الأردن، ط3، 2002.
5. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنّا خبّاز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
6. أنور الجندي: المحافظة والتجديد في النثر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، 1961.
7. أنيس فريحه: نحو عربية ميسرة، دار الثقافة، بيروت.

8. إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية.
9. ابن كثير: تفسير بن كثير، ط4، 1983، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
10. ابن منظور: لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، 1968.
11. حسن الباهي: اللغة والمنطق بحث في المفارقات، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط.
12. حسين السيد عباس أبو الحسن: القومية العربية بين الفكر والواقع، سلسلة دراسات عربية ثورية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
13. خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق.
14. سعيد الخوري الشرتوتي: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، ج2، مطبعة مرسلي اليسوعية، بيروت، 1889.
15. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
16. عبد السلام المسيدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط1، 1981، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس.
17. عبد العزيز الدروي: الجذور التاريخية للقومية العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1960.
18. عمار ساسي: اللسان العربي وقضايا العصر، دار المعارف، الجزائر، 2001.
19. كمال بشر: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
20. كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.
21. محمد إسماعيل إبراهيم: قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، ط1، دار الفكر العربي، المطبعة العربية، 1961.
22. محمد خضر: فقه اللغة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.

23. محمد عبد الرحمن مرحبا: انتفاضة العقل العربي، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط1، 1994.
24. محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، ط5، دار القرآن الكريم، بيروت، 1981.
25. محمد كامل الخطيب: قضية الفلسفة قضايا وحوارات النهضة العربية، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، ط1، 1998.
26. محمد منذور: النقد المنهجي عند العرب، ترجمة لاتسون ومايبه، دار نهضة مصر للطبع والنشر.
27. محمد منذور: النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللغة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1972.
28. محمود أحمد أبو عجمية: اللغة العربية نظامها وآدابها وقضاياها المعاصرة، ط3، دار الهلال، عمان-الأردن، 1998.
29. المكي تواتي: الرؤية الفلسفية عند عثمان أمين، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، معهد العلوم الاجتماعية، السنة الجامعية 1996-1997.
30. المنجد في اللغة والإعلام، ط21، دار المشرق، بيروت، 1973.
31. ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ط1، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1975.
32. نبيل عبد الهادي: مهارات في اللغة والتفكير، ط2، دار السيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2005.
33. هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، اليونيسكو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

ثالثا. المجلات والدوريات:

1. إبراهيم مذكور: أنا وعثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
2. إبراهيم مذكور: دروس يمليها عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
3. إسماعيل العربي: في ذكرى الفيلسوف عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.

4. البخاري حمانة: عثمان أمين فيلسوفا، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
5. بكري علاء الدين: تجربة اللغة لدى الأرسوزي، مجلة المعرفة، العدد 178، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976.
6. جعفر بك الباب: حول بعض القضايا المتعلقة باللغة العربية وكيفية دراستها، مجلة المعرفة العدد، 178، 1976.
7. جورج صدقني: كلام في الكلام العربي " الإنسان، العقل، المترادفات "، مجلة المعرفة، العدد 200، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سورية، 1978.
8. جورج صدقني: كلام في الكلام العربي " مقدمة في وحدة الفكر واللغة "، مجلة المعرفة، العدد 199، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سورية، 1978.
9. حسام خطيب: هموم اللغة العربية في عصرنا، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976.
10. حسن السيد عباس أبو الحسن: القومية العربية بين الفكر والواقع، سلسلة دراسات عربية ثورية، العدد 2، المكتبة العصرية، بيروت، 1973.
11. حسن عباس: الحروف العربية والحواس الست، مجلة المعرفة، العدد 200، 1978.
12. حنا عبود: اللغة بين الأدب والنقد، مجلة المعرفة، العدد 200، 1978.
13. خليل عمايرة: في نحو اللغة وتراكيبها، مجلة الثقافة، العدد 95، تصدرها وزارة الثقافة والسياحة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1986.
14. رابح تركي: علاقة العامية بالفصحى، مجلة الأصالة، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 25، 1975.
15. الربيع ميمون: عثمان أمين فيلسوف الجوانية بين اللغة والديكارتية، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
16. سليمان حزين: كلمة المجمع في تأبين فقيده عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
17. شكري فيصل: تجربة اللغة لدى الحصري، مجلة المعرفة، العدد 1976،178.
18. صفوان قدسي: اللغة العربية والعصر، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976.

19. عبد الحليم منتصر: خصائص اللغة العربية في التعبير العلمي، مجلة الأصالة، العدد 17-18.
20. عبد الحميد مهري: نحو خطة شاملة لتطوير اللغة العربية، مجلة الثقافة، العدد 17-18.
21. عبد الرؤوف فضل الله: اللغة العربية وعاء الوجدان القومي والركيزة التوحيدية للثقافة العربية، مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2001.
22. عبد القادر حجار: التعريب، مجلة الأصالة، العدد 17-18.
23. عبد الكريم غلاب: التعريب واقعه ومستقبله في المغرب العربي، مجلة الأصالة، العدد 17-18.
24. عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974، مطبعة البعث، قسنطينة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر.
25. عبد المجيد مزيان: التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، مجلة الأصالة، العدد 17-18.
26. عبد الملك مرتاض: اللغة العربية دورية تعنى بقضايا العربية وترقيتها، العدد الثاني، صادرة عن المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 1999.
27. عثمان أمين: في ضرورة المعجم الفلسفي والاجتماعي باللغة العربية، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979، وزارة الشؤون الدينية.
28. عثمان شبّوب: الثقافة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1986.
29. محمد العربي دماغ العتروس: اللغة العربية في جنوب شرق آسيا، مجلة الأصالة، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 66/65، 1979.
30. محمد عزيز الحبابي: لغو في اللغة، مجلة الأصالة، العدد 17-18.
31. محمود الجليلي: ملاحظات حول تطوير اللغة العربية لمسايرة التطور العلمي والتقني، مجلة الأصالة، العدد 17-18.

32. محمود منقذ الهاشمي: تحديث اللغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976.
33. مولود قاسم نايت بلقاسم: آراء ومواقف الفيلسوف عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
34. مولود قاسم نايت بلقاسم: اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، العدد 17-18، 1973-1974.
35. مولود قاسم نايت بلقاسم: مات عثمان أمين فيلسوف الجوانية ومنفذ الخواجات، مجلة الأصالة، العدد 6-61، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالعاصمة، 1978.
36. مولود قاسم نايت بلقاسم: نعيب الإنسانيات والعيب فينا وما للإنسانيات عيب سوانا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 21، المجلد السادس، الكويت، 1986.
37. ندوات: حول آراء ومواقف الفيلسوف الفقيد الدكتور عثمان أمين، مجلة الأصالة، العدد 67، 1979.
38. يوسف اليوسف: نحو فلسفة اللغة العربية، مجلة المعرفة، العدد 178، 1976.

ثالثا. فهــرس المــوضوعــات:

المقــدمـــة	أ–د
الفصـــل الأول: بنية اللسان العربي في فكر الأرسوزي (79- 1)	
أولا. أصول التجربة الرحمانية	**3**
أ- زكي الأرسوزي: حياته وآثاره	4
ب- مصادر فكره	7
ج- دلالة اللسان العربي	8
ثانيا. بنية اللسان العربي	11
أ- الصوت	11
ب- من الصوت إلى الكلمة	16
ج- من الكلمة إلى الجملة	26
ثالثا. خصائص البنية	30
أ- الفصاحة والبيان	30
ب- الاشتقاق والترادف	37
ج- النحو وطابع المثالية	54
رابعا. منهج البنية	64
أ- المظهر الحدساني في اللسان العربي	64
ب- التجربة الرحمانية	68
ج- علاقة التجربة الرحمانية بالمنهج الحدسي	71
الفصـــل الثانـــي: بنية اللغة العربية في فكر عثمان أمين (80-136)	
أولا. أصول الرؤية الجوانية	82
أ- عثمان أمين: حياته وآثاره	82
ب- مصادر فكره	84

ج- دلالة اللغة العربية	**89**
ثانيا. بنية اللغة العربية	**94**
أ- الجوانية	**95**
ب- المثالية	**104**
ثالثا. خصائص البنية	**109**
أ- أولوية المعنى	**109**
ب- الإعراب	**114**
ج- الحركة والقوة	**116**
رابعا. منهج البنية	**120**
أ- طبيعة المنهج	**121**
ب- أسس المنهج	**123**
1- الوعي	**123**
2- قوة الروح	**133**
الفصل الثالث: انعكاس التجربة الرحمانية والرؤية الجوانية على الإنسان والحضارة (137-195)	
أولا. انعكاسهما على الإنسان	**139**
أ- الوظيفة الذهنية والنفسية	**139**
ب- الوظيفة الاجتماعية	**140**
ثانيا. انعكاسهما على الحضارة	**153**
أ- مخاطر العامية على الفصحى	**153**
ب- اللغة العربية في ميزان التقويم	**165**
ثالثا. مكانة اللغة العربية	**172**
أ- منزلة اللغة العربية العلمية	**172**
ب- منزلة اللغة العربية العالمية	**188**
الخاتمة	**196**

الفهارس	201
أولا. فهرس الآيات	202
ثانيا. فهرس المصادر والمراجع	206
ثالثا. فهرس الموضوعات	212

الملخص:

لعل معالجة القضايا الراهنة التي تلازم الواقع العربي المعاصر، وتمكنه من تحقيق التجاوز لآليات عجزه في ظل الحصار المفروض عليه من قبل الهيمنة العلمية والتكنولوجية التي حضيت بها الحضارة الغربية منذ انفجار الثورة الصناعية يتطلب التوغل في عمق الإشكالية من حيث أصولها الفلسفية والتاريخية للتوصل إلى الأنموذج الذي يتيح إمكانية تخطي عتبة التحدي الإيجابي لأزمة الواقع العربي والبحث في المرجعيات الفكرية التي عالجت أمهات القضايا ذات الصلة بهذا الموضوع، ونقصد أعلام الفكر العربي المعاصر أو بالأحرى بناة العقل العربي المتوحد بالماهية ماثلة في اللغة أو اللسان العربي.

فكان انتقاء التجربة الرحمانية التي قادها صاحب اللسان مفكرنا زكي الأرسوزي والرؤية الجوانية التي كان رائدها عثمان أمين نموذجا لإشكالية اللغة العربية ليس من حيث القواعد الإعرابية ولكن كقضية فلسفية وفكرية أنبثقت من حركة البعث القومي الذي ظل يناشد العروبة والإسلام باعتبارهما محور التوحد والوحدة العربية التي من شأنها بث القيم الروحية والأخلاقية التي تقضي على النزعات التفكيكية المهددة لوحدة الأمة العربية من حيث محاولتها القضاء على أهم ثوابتها وواحدة منها تنطوي على اللغة العربية.

ويتبين من هذا المعطى المعرفي أن أزمة الواقع العربي في جوهرها هي أزمة اللغة التي يتحدث بها والتي تكشف على المدلول الضمني للفكر العربي، ونقصد طريقة التفكير ومنهجية معالجة القضايا التي يواجهها وهي العملية التي دأب لبحثها المفكرين وحاولنا استنباطها من أنسقاهما الفلسفية واتضح جليا من خلال الدراسة الموضوعية مدى التقارب بين آليات اللسان العربي في الفكروية الأرسوزية ووحدات الفعل اللغوي في نسق الفكر الجواني عند عثمان أمين، حيث أن كلاهما يحددان النمط البنيوي للخطاب العربي المتميز باللغة العربية مما يحملنا إلى الحكم بأن اللغة واللسان دلالة لفظية لمدلول واحد وهو الفكر العربي لا باعتباره مجرد وسيلة وإنما كغاية في ذاته انبثق من صلب الطبيعة مادية كانت أو وجدانية.

فلئن كانت الذرة أصغر جزء في المادة اللاعضوية فإن الصوت يشكل النواة الأولى في بنية الوحدات اللسانية وفق مبدأ المحاكاة ومنه يتأسس النسق البنيوي للحرف وللكلمة وللعبارة اللسانية وكلها تتموثب في اللسان العربي كجوهر قائم بذاته ومحقق للتمييز عن الألسن الأعجمية هذا ويمتزج المصدر الطبيعي للأصوات اللسانية بطابع المثالية التي تضفي عليه خاصية التجريد والتي تبرر وحدوية النسق الدلالي بين اللفظ والمعنى ونقصد وحدة اللسان والفكر.

إن التجربة الرحمانية بمثابة مظهر التجلي للروح المتوغلة في عمق المعنى لذلك انصبت اهتمامات مفكرنا الأرسوزي على محاولة استنباط دلالة الكلمات من المعاني وأن هذه الأخيرة تتسامى بالوعي والروح لتتجه بالقصدية نحو الملأ الأعلى وتكشف عن المضامين الروحية للقيم المتعالية كل ذلك يتحقق بالتجلي في التجربة الرحمانية بما هي تجربة علم وعمل وناشدة للبطولة في ظل العروبة والإسلام.

هذا ولئن اختلفت الدلالة اللفظية بين الرحمانية والجوانية إلا أن الغاية واحدة، فالمتمحص في أطروحات عثمان أمين يجد محور اهتمامه اللغة العربية والتي تقابل اللسان العربي في الفكروية الأرسوزية ومن خصائص بنيتها فعل الكينونة الذي يجسد فعليا المحتوى الباطن للوظيفة اللغوية في فلسفة اللغة العربية وهو يكشف عن توحد الذات مع الموضوع بالتداخل بين الذات الفاعلة والموضوع الذي تقصده، فهذه الأداتية بين الموضوع والمحمول منفصلة في اللغات الأجنبية ومتصلة في اللغة العربية كقولنا زيد حاضر دون الحاجة إلى الضمير زيد هو حاضر لكن لا تستقيم هذه البنية في اللغات الأخرى بحكم القرينة التي تلازمها (est, is) إن هذه الرؤية الجوانية اتخذها عثمان أمين معيارا لصدق الأحكام والأفعال والقوال ولم يكن مجددا في ذلك لأن أولوية الجواني كماهية على البراني كصفة عرضية متأصلة في القرآن والسنة النبوية سواء تعلق الأمر بالعبادات أو المعاملات، فالأصل يبنى على النية كقصد واعي وليس على المظهر الخارجي (البراني) لأن هذا الأخير مدعاة للتدليس كالرياء مثلا لكن ما يكون باطنيا في جوهره محافظا على صفائه محققا في مساره العملي التعالي بهدف بلوغ الحقيقة في صلتها بالملأ الأعلى، وهذا البعد الغائي يعد نقطة التقاء التجربة الرحمانية مع الرؤية الجوانية مبدأ وغاية.

غير أنه الجدير بالذكر أن خاصية المثالية التي تتميز بها بنية اللغة العربية لا تنفصم البتة عن الواقع الموضوعي، فهي ليست على مثالية أفلاطون وإيمانويل كانط ذلك أن الوظيفة اللغوية عملية متصلة بالواقع الموضوعي وهذا التموجد العيني يسمح بمواكبة التطور العلمي وبناء الحضارة التي تنبجس في ثناياها الخصائص الروحية للعقل العربي الذي أبدعها وبنى أرضيتها على الثوابت التي تستنبط من الدلالات المفهومية للرموز الصوتية وتحقق روح التجلي للمنتوج الثقافي وتحفظ للأمة قيمها وتراثها كما تحفظ الآثار في المتاحف حتى لا تندثر بل أن الأثريات لا تستغني عن اللغة التي تبرز مكانتها كوقائع تاريخية وهي الوظيفة الموكلة للغة العربية من حيث انعكاساتها على الإنسان والحضارة.

لقد تبوأت لغة الضاد مكانة متميزة بين لغات العالم، منزلة علمية وعملية تبرر مشروعية اصطفائها من بين اللغات الأعجمية لأن تكون المنطوق الرسمي للقرآن والسنة كثوابت أصولية شرعية للأمة العربية الإسلامية، وبهذه المكانة أضحت من المخاطر المهددة للمد الاستعماري وللهيمنة الغربية فكان لزاما حصارها ووضعها في قفص الاتهام بتقييض منزلتها والطعن في ماهيتها وقيمتها العلمية والعملية، ومحاولة وضع العامية والدخيل محلها أو الاختلاط بها كل ذلك من المساعي الاستشراقية والاستعمارية التي تفطن إليها أعلام الفكر العربي المعاصر زكي الأرسوزي وعثمان أمين، وكانت رسالتهما واحدة هي بعث اللغة العربية من جديد، إنها بعث جديد للروح والوعي واليقظة للعقل العربي المتوحد بالعبقرية الماثلة في اللسان العربي، إنها عبقرية الأمة العربية التي تأبى الركون إلى المساعي المزيفة لجوهرها، وتأبى أيضا أن تكتسح أرضيتها أنماط فكرية تشكك في صمود العقل العربي ومواجهته للمخاطر بالتحدي لا بالخضوع، في الوقت الذي لا يتنكر للانفتاح على اللغات والثقافات الغربية لكن دون ذوبان العقل الماهوي العربي وتموثبه بالدخيل وخلع قيم الأصالة من وعيه وروحه.

وبناء على هذا المحتوى الدلالي لمسار البعث القومي الذي يعد دفاعا عن العروبة ودفاعا سياسيا وتربويا لتأصيل مكانة اللغة العربية عالميا نبرر مشروعية الاهتمام باللسان العربي أو اللغة العربية كقضية فلسفية وتصنيفها ضمن الإشكاليات الجديرة بالطرح والمعالجة، إنها قضية تنم عن مستقبل الإنسانية في ظل الحضارة العربية الإسلامية، ذلك أن أزمة العقل والواقع العربي هي أزمة اللغة العربية واقعة بين (مسألة العروبة والتعريب

والعوربة) كلها لا تتمفصل عن إشكالية اللغة والفكر التي لا تزال محط نظر في المباحث الألسنية العامة والتوليدية والتحويلية ضمن الدراسات الفسلفية المعاصرة، ولعل هذه المجاهدة الفكرية التي خاض غمارها وتحمل مسؤوليتها بناة الفكر العربي المعاصر تعهد مرجعية لكل باحث لاستكمال مسار التحرر الذي أرسى قواعده كأرضية نقف عليها وننطلق منها صاحب اللسان العربي في ظل التجربة الرحمانية زكي الأرسوزي ورائد الجوانية عثمان أمين.

RESUME :

Le résolution des questions cruciales qui se posent au monde arabe contemporain et sa capacité à surmonter les mécanismes handicapants, à l'ombre de l'embargo qu'il subit de la part de l'hégémonie scientifique et technologique de la civilisation occidentale depuis le début de la révolution industrielle, exige de pénétrer dans la profondeur de la problématique, et cela aussi bien du point de vue de ses origines philosophiques qu'historiques, pour arriver à un modèle permettant de surmonter avec succès la crise sévissant dans le monde arabe, comme cela exige également la recherche des fondements intellectuels qui ont abordé le noyau des questions en relation avec notre contemporaine et plus précisément, les bâtisseurs de la raison arabe, unifiée par l'essence de la langue arabe.

Le choix de l'expérience rahmanienne, œuvre du penseur Zaki El Arsousi, et celui de la conception, œuvre du pionnier Othmane Amine, a servi de base pour formuler la problématique de la langue arabe, non pas sous l'angle des règles grammaticales mais en tant que question philosophiques et intellectuelles découlant de la dynamique de la renaissance nationaliste qui a animé l'arabité et l'Islam et axe ou orbite de l'unité arabe, unité supposant diffuser les valeurs spirituelles et morales capables d'éliminer les conflits centripètes qui menacent l'unité du monde arabe et cela, plus particulièrement, sur le plan de la marginalisation de la langue arabe, la plus importante de ses constantes.

De ce qui précède, il apparaît que la crise de la réalité arabe est dans son essence, une crise de la langue, l'outil avec lequel le monde arabe parle et communique, langue qui exprime le contenu de la pensée arabe, en faisant par là son mode de pensée et sa méthode de traitement des problèmes auxquels elle est confrontée. Et c'est cet aspect du problème que les penseurs se sont attelés à étudier, et d'où on a essayé de déduire ses composantes philosophiques. De notre recherche, il est apparu de manière manifeste et objective dans quelle limite l'utilisation de la langue arabe dans la pensée arsousienne se rapproche de son utilisation dans le système de pensée chez Othmane Amine, et cela étant donné que tout les deux mettent en évidence le modèle structurale du discours arabe, aspect qui nous pousse au jugement que la langue, ainsi que l'utilisation qu'on en fait possèdent une signification de mots exprimant signification unique qui est celle de la pensée arabe, non pas en tant que simple moyen mais en tant que fin en elle-même, pensée.

Découlant du fond d'une nature, celle-ci étant soit mat érielle ou existentielle. Si l'atome constitue la plus petite partie de la matière inorganique, le son, quant à lui, constitue le noyau des unités linguistiques en vertu du principe de l'imitation et de lui se constitue le système structural de la lettre, du mot, de l'expression linguistiaue ey qui se stabilisent dans le parler arabe dans leur ensemble, el tant qu'essence existant en tant que telle, essence permettant

de la distinguer des autres langues. La source naturelle des sons linguistiques se divise en vertu de la nature idéaliste de leur caractère abstrait, caractère qui justifie l'unicité du système signifiant, du mot, du sens, et en voulant dire par là l'unicité de la langue et de la pensée.

L'expérience rahmanienne est une manifestation de l'esprit qui s'enfonce dans la profondeur de la signification, et c'est pourquoi la pensée arsousienne s'est attelée surtout à essayer de déduire la signification des mots de leur sens et cette expérience rahmanienne s'élevé par sa conscience ainsi que son esprit et cela afin de se diriger volontairement vers le supérieur et pour faire découvrir les contenus spirituels des valeurs supérieurs. Tout cela se concrétise dans l'expérience rahmanienne en tant qu'expérience de science et d'action et mettant en exergue l'héroïsme à l'ombre de l'arabité et le l'Islam.

De plus, et même s'il arrive que la signification des mots entre la rahmania et la jouania diverge, il n'n reste pas, mois que la fin reste la meme. Celui qui prend connaissance des thèses de Othmane Amine peut constater que le centre de son intérêt est la langue arabe, cet intérêt faisant fa ce à celui pour la linguistique chez Zaki El Arsousi.

La langue du « dhad » a occupé une place de choix parmi les langues du monde, un statut scientifique et opérationnel qui justifie la légitimité son rang parmi les langues du monde. C'est au travers de la langue arabe, sur le plan de la voix, que le Coran et la Sunnah se manifestent au monde en tant que constantes originelles légitimes de la nation arabe islamique. Et c'est du fait de ce statut qu'elle est parvenue à surmonter le péril colonialiste et occidental, incarné sous la forme son accusation de langue rétrograde, de langue morte, de langue non scientifique et non opérationnelle. De même que, après avoir été qualifiée de langue « ordinaire », on a recherché a substituer à sa place son utilisation « ordinaire » et cette qui lui est étranger. Il faut relever que cette dernière menace est l'œuvre des orientalistes et du colonialisme.

Sur la base de ce contenu sémantique du cheminement de la renaissance nationaliste, qui reflète une défense de l'arabité, de son intégrité territoriale, de sa souveraineté politique, visant l'enracinement du statut de la langue arabe et de sa promotion à l'échelle internationale.

ABSTRACT :

The resolution of the crucial question, asked about the modern Arab word, an its capacities of modernization, mainly under the siege of hawing modern technologies, this siege and embargo was make key occidental civilization since the industrial revolution, the us seeks to go deep in the problematic, and orgines of its basic philosophy en there historical background. Thus makes the research of the cells of the asked questions, about the Arabic language, and its thierkers, for these, the experiment of «Rahmaniene» and the work of the thicker Zaki El Arsousi and the work of the prinneer Othmane Amine which were sewed as a base to make up the problematic of the Arabic language.

This stre… is a try to answer the asked question about the place of Arabic as a language in Al Arsousi and Amine as thinkers made up a siguethe the nationalist «Renaisance » was based on defenging the concept of Arab as a beig and a language and which will give the identily and souverainty to the «Arab », who will be an actif member with international moderrigm.