مفهوم النهضة
السؤال وتاريخية الوعي

الأستاذ: محمد حفيان
كلية الأدب واللغات والعلوم
الاجتماعية والإنسانية
جامعة سعيدة

إن الحديث عن مفهوم النهضة هو في الواقع حديث إشكالي مستمر لأنه تأسس ويتأسس باستمرار على السؤال: ما العمل؟؟ الذي صاحب الفكر العربي وأرهقه منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، ولا زالت الإجابات عنه تراوح مكانها بمختلف طرق الاجترار والتكرار، وقد نبادر إلى القول أن هذا "التكرار" ما كان له أن يتشكل كظاهرة وسمت الفكر العربي النهضوي لو أن هذا الأخير أعاد النظر في صيغة السؤال السابق، أو أنه التزم -على الأقل- بمقتضيات دلالاته المضمرة والتي من أبرزها وأوكدها: الوعي التاريخي المؤطر لتاريخية السؤال ولتاريخية الإجابة، والملاحظ أنه من يمعن النظر في صيغة ذاك السؤال يدرك أنه سؤال ناتج عن حالة سيكولوجية عكست ذعر وقلق المثقف العربي -باعتباره ذاتاً حضارية- باغتته ذات حضارية أخرى، أقوى منه ووجد نفسه خائر القوى أمامها ومما زاد في قلقه وذعره هو شعوره بعدم حريته لا في اختيار لحظة طرح ذاك السؤال ولا في التفكير في صياغته.

فانعدام حرية الدافع الذاتي (المنبه الذاتي تاريخيا زمان طرح السؤال) ترك اللحظة -لحظة السؤال- إلى تاريخية غيرية كانت تمارس فعلها الحضاري واقعا وبوعي في راهن ذلك المثقف وفي الوقت ذاته تمارس تغييب وعيه التاريخي بفعل

أناني ارتبط بتراث المركزية الأوربية، بالاستيلاء على لحظة وعيه واشعاره بلحظة تجاوزت منذ قرون لحظته، أي وضعية الهامش الحضاري.

إن هذا الوجود المنشطر بين اللحظتين –اللحظة الكامنة المميزة لأناه واللحظة المتجاوزة المميزة لغيره– جعلت من وعي ذلك المثقف وعياً زائفاً، قلقاً، زائفاً لأنه مجهض من صيرورته التاريخية وقلقاً لأنه وجد بين مجالي جذب متباينين نوعاً وغير متكافئين قوة، فهناك مجال جذب ساكن سكون مرجعيته وآخر متحرك.

إن وعي التأرجح بين المجالين (اللحظتين) ولد وهو ينعق بـــ "اللحاق بالركب" لأن "اللحظة" التي أيقظته كانت هي "الركب" مما جعل الخطاب المتولد منه خطاباً لاهتاً، إمّا وراء زمان أوربي (مستقبل) أو وراء زمان عربي (ماضي) وما دمنا بصدد تحديد مفهوم النهضة العربية، فقد كان الأقرب بيداغوجياً طرح السؤال التالي: ما هي النهضة؟؟ كما طرحه سلامة موسى.

لنجيب كما أجاب من أنها (النهضة) «ثراء وقوة وثقافة وصحة وشباب»[1] أو كما أجاب هشام جعيط بأن النهضة «هي قبل كل حساب تلك الحركة الضخمة الهائلة التي تولدت إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر في المجال الشامي وامتدت حتى أواخر هذا القرن».[2]

أو نسأل سؤالاً آخر "متى تمت النهضة" لنحدد مفهوم النهضة تحديداً تاريخياً ولنجيب كما أجاب هشام شرابي بأنها (أي النهضة) «مرت عبر مراحل محددة (...) الأولى بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وامتدت إلى أوائل القرن العشرين (1875-1914) وامتدت المرحلة الثانية بين الحربين (...) والمرحلة الثالثة بدأت من نهاية الحرب العالمية الثانية».[3] أو كما رصدها البرت حوارني مرحلياً إلى مرحلتين: المرحلة الأولى من أوائل القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن العشرين (1798-1939) أما المرحلة الثانية فتبدأ من انتهاء الحرب العالمية إلى غاية اليوم».[4]

أو كما قسمها عبد الله العروي إلى «نهضة أولى ونهضة ثانية».[5]

فالاختلاف واضح -إذن- لكنه ليس اختلافا فقط حول مراحلية الفكر النهضوي وحول الفواصل الزمنية المحددة لتطوره، على اعتبار أن المراحل التي مر بها، مراحل متداخلة في زمن ثقافي واحد، ذي إشكالية واحدة ممتدة، بل أن الخلاف يمس إلى جانب ذلك، تاريخ بداية النهضة العربية.

فإذا أجمع كثير من مؤرخي النهضة ومفكريها على أنها بدأت مع غزو نابليون لمصر سنة 1798 فإن هناك آخرين يرون رأياً آخر ومن هؤلاء -مثلاً لا حصراً- المفكر سمير أمين الذي يرى «أن اعتبار مصر القرن الثامن عشر بلداً إقطاعياً منحطاً وبالتالي معتمداً على أوربا لتحقيق نهضته أمر لا يمكن تفسيره إلا بالاغتراب الذاتي الذي يحدثه الاستعمار في العصر الحديث».[6] ويدعو إلى إعادة قراءة مثقفي هذا العهد (عهد النهضة) من حسن العطار إلى الجبرتي والطهطاوي (إذ) لم يكن هؤلاء ثمار الصدفة أو مجرد تأثير لأفكار أوربية دخلت البلاد مع الغزو الفرنسي كما يدعي كثير من المستشرقين ومن بعدهم من المؤرخين الوطنيين (بل) إن حسن العطار وظهور تيارا أهل الحديث قد سبق هذا الغزو، وكذلك فإن الجبرتي والطهطاوي من نتائج الثقافة المصرية الصميمة والصراع الإيديولوجي داخل هذه الثقافة (...) فنسبة أفكار ونظرات هذه النهضة المصرية الأولى إلى مجرد التأثير الأوربي إنما هو من نتائج الغزو الإيديولوجي الذي صحب الغزو الاستعماري».[7] أما الدكتور أفرام البعلبكي فهو لا يرى في الحملة البونابرتية بداية للنهضة بل يعتبر «انطلاقة المسيرة النهضوية كانت قبل الحملة الفرنسية بزمان غير قصير وبالتدقيق في السنة ما بين 1584م تاريخ تأسيس المدرسة المارونية في روما ومطلع القرن السابع عشر زمن تحرك فخر الدين نحو الاستقلال (وليس معقولاً) أن يكون الشرقيون قد استوعبوا وبهذه السرعة الملفتة مضامين الحملة لو لم يكونوا محضرين سلفاً فكرياً وسياسياً واجتماعياً لاستيعابها».[8] ومن بين هذين الرأيين المتوافقين إلى حد ما يظهر رأي آخر لا يؤرخ للنهضة العربية بداية من الحملة الفرنسية — فحسب- بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليعاكس رأي سمير أمين، فيقرر بأن كل

التيارات الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة –سلفوية–ليبراليه–يسارية– ماركسية– يسارية قومية، كلها تأثرت بمادئ الثورة الفرنسية التي حملها الغزو اليونابرتي لمصر انطلاقاً من الطهطاوي مروراً بالأفغاني ومحمد عبدو وأديب اسحاق وفرح أنطون وشبلي شميل وعبد الرحمان الكواكبي وعبد الله النديم ومصطفى كامل وانتهاء بسلامة موسى ورئيف خوري ولويس عوض».[9] ويرى الأستاذ هشام جعيط رأيا مشابهاً لرأي أنور عبد المالك، فبعد أن يقرر بأن «المسلمين لم يدرسوا ظاهرة الحداثة عبر لغة القطع مع الماضي بل بلغة توطيد العلاقة يعود ليعترف "بوجود تيار اقلوي يستقي أفكاره بشكل مباشر أو غير مباشر من إيديولوجيا التنوير التي حملها الغزو الفرنسي من الطهطاوي إلى طه حسين مروراً بفرح أنطون وشبلي شميل إلى قاسم أمين إلى كل الذين نظروا إلى الدين والسياسة والمجتمع نظرة تحديثية علمانية ويعتبرون أبناء فلسفة التنوير».[10]

ويذهب الدكتور هشام شرابي إلى أن النهضة العربية «لم تعد مستقلة (...) وأن العالم العربي تحول إلى مجتمع نتيجة للتأثير الأوربي بدءاً بغزو نابليون لمصر (...) فالعالم العربي الحديث من هذه الزاوية صنيعة أوربا بوصفه كياناً اجتماعياً وسياسياً».[11]

ونختم الاستشهادات برأي للدكتور طه حسين يعتبر الحملة الفرنسية على مصر بأنها «مباركة».[12]

لأن أوردت هذا الحشد من الإستشهادات لمفكرين لهم وزنهم في الفكر العربي المعاصر، فإنني لا أبغي من ذلك لا نفي ولا إثبات ما قالوا ولا الانتصار لرأي دون آخر، إنما أردت فقط إظهار بعض الملابسات التي تكتنف مفهوم النهضة على صعيد التحديد التاريخي، وهي الملابسات التي يضحى معها هذا المفهوم مفهوماً غير منجز ويخضع للإيديولوجيا المؤولة للحدث التاريخي.

إن المقاربة المعرفية لمفهوم النهضة تقتضي بداية وتلزم ضرورة التفريق بين النهضة بوصفها حركة تجديدية لغوية وأدبية وبين النهضة بوصفها مشروعاً حضارياً

تنويرياً.[13] الأولى: انحصر همها في تهذيب اللغة والأسلوب العربيين ونفضهما من غبار عصور الانحطاط، فهي يقظة لغوية أسلوبية شعرية مرتدة إلى الماضي البعيد، إلى العصر الكلاسيكي محدثة شبه قطيعة مع العصور القريبة المتسمة بالعقم اللغوي والأدبي.

فالنهضة إذن بهذا المفهوم كانت نهضة شامية انطلقت جغرافياً من سوريا الطبيعية وتاريخياً ابتداءً من القرن التاسع عشر بداية حركتها الفعلية نحو العصر الكلاسيكي، لكن بدايتها "الجنينية" تعود إلى القرن السادس عشر بفعل حركة التثاقف التي هيأت ظروفه الأرساليات والمدارس التبشيرية التي أقامتها مختلف الكنائس (أرتوذكسية، كاتوليكية، مارونية) لرعاياها العرب، وقد مهدت هذه الحركة الطريق لبروز جيل جديد ماروني مسيحي عربي مثقف ثقافة عربية ملماً بآدابها وبآساليبها وبأنساق التعبير فيها إلى جانب إلمامه باللغة اللاتينية ومعرفته المجتمع الأوربي الجديد، من أمثال: ناصيف اليازجي (1800-1871) وفارس الشدياق (1804-1887) وبطرس البستاني وإذا كانت حركة القرن السادس عشر الثقافية حركة ذات صبغة لاهوتية طائفية مغلقة، فإن حركة المثقفين في القرن التاسع عشر كانت حركة متمردة على اللاهوت وعلى الطائفة، فأوقفت كل نشاطاتها على احياء اللغة والأدب العربيين والرجوع بهما الى ينابيع العصور الكلاسيكية الصافية وجعلهما صالحين للتعبير عن مستجدات العصر الحديث.

فالشيخ ناصيف اليازجي الذي «كان أعظم عالم عربي في عصره دون نزاع قد تجاوز أثره إلى ما وراء حدود سوريا»[14] و«قد كان جميع كتاب العصر من العرب مباشرة أو مداورة من تلاميذه»[15] ويعتبره المستشرق هالمتون جيب بأنه «باعث ومنبع إلهام فكرة العودة إلى المنابع الحضارية الروحية العربية والارتداد إلى طرائق العرب الأولين».[16] نفس الهم النهضوي اللغوي كان يحمله بطرس البستاني صاحب معجم محيط المحيط الذي أراده «لخدمة الوطن وأبناء العربية مؤملا أن يرى تقدمهم في المعرفة والحضارة لخدمة لغتهم الشريفة»[17] ولخدمة للغة

العربية وآدابها أسس سنة 1863 «المدرسة الوطنية» على مبدأ «وطني لا ديني» ويرى البرت حوراني أن تآليف بطرس البستاني والنشرات الدورية التي كان يرأس تحريرها ساهمت «في خلق نثر عربي حديث صالح للتعبير البسيط الدقيق المباشر عن مفاهيم النثر الحديث».[18] وحين الحديث عن تاريخ الصحافة العربية ودورها في النهضة العربية تنقلنا الحقيقة التاريخية إلى القرن التاسع عشر، إلى سوريا الطبيعية وإلى مؤسس الصحافة الأهلية. [19] أحمد فارس الشدياق وإلى جريدته "الجوائب" التي أصدرها سنة 1860، وهي أول صحيفة عربية أهلية ذات شأن كما يصفها ألبرت حوراني إذ أنها «كانت الأولى في انتشارها حينما كانت اللغة العربية منتشرة والأولى أيضاً في شرح الأحداث السياسية العالمية» وإذا سلمنا بكل ما سبق وبحقيقة أن كل الصحف التي كانت تصدر من بيروت أو اسطنبول أو القاهرة كانت في أيدي المسيحيين السوريين.[20] لدرجة أن ألبرت حوراني يقرر تبعاً لتلك الحقيقة بأن «قراء البلدان العربية طيلة جيل بكامله ظلوا يتغذون بأفكار الكتاب والمفكرين الجدد في لبنان».[21] فإننا سنصل إلى الاستنتاج التالي: إن النهضة اللغوية والأدبية والثقافية التي ظهرت في سوريا الطبيعية كانت الأولى على صعيد التمرحل التاريخي لحركة النهضة العربية، وأن هذه النهضة أخذت مفهوم La Renaissance الأوربي، أما في مصر، فقد بدأت حركة التحديث اللغوي والأدبي على أيام محمد علي بفضل مدارس التعليم المنشأة آنذاك وبفضل البعثات الطلابية وكذلك بفضل حركة الترجمة إلى العربية التي كانت تتم بداية الأمر على أيدي بعض المثقفين السوريين، وحين الحديث عن بداية التحديث اللغوي، يجب أن نذكر الرائد رفاعة رافع الطهطاوي وتلامذته المتخرجين في مدرسة الألسن التي أنشأها لإعداد المترجمين والمدرسين سنة 1853 وقد ساهم الطهطاوي إلى جانب الترجمة في تحديث اللغة العربية وتطويرها لاستيعاب المعاني الجديدة، وقد ربط التقدم الحضاري باللغة حين حديثه عن التطور العلمي في فرنسا بقوله «ومن جملة ما يعين

الفرنساوية على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها».[22]

ولئن اتسمت النهضة في الشام بطابعها اللغوي والأدبي وبتأثيرها الواسع على أجيال من القراء العرب لاستحواذها على الصحافة وبأسبقيتها في الفعل التثاقفي، فإن النهضة التي شهدتها مصر أوائل القرن التاسع عشر وإن جاءت متأخرة بالنسبة لنظيرتها في الشام في جانبها اللغوي والأدبي إلا أنها اتسمت بالشمولية النهضوية، إذ لم تقصر اهتماماتها على الإصلاح اللغوي والأدبي –فحسب- بل جعلت من الإصلاح السياسي والاجتماعي ومن الإصلاح الاقتصادي الذي اعتمده محمد علي –خاصة- همّا مركزياً لها.

فالنهضة إذن، بوصفها مشروعاً حضارياً تنويرياً، بدأت إرهاصاتها الأولى في مصر.

وحين النظر إلى النهضة العربية من زاوية التمرحل التاريخي على النحو الذي قدمناه نستنتج ما يلي:

أولاً: إن الكلام عن النهضة العربية في التاريخ يحيلنا إلى زمانين ومكانين مختلفين، سوريا الطبيعية في القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر ومصر في القرن التاسع عشر.

ثانياً: هناك نهضتان: نهضة لغوية وأدبية انطلقت من الشام وسميت "إحياءاً" ونهضة تنويرية جمعت إلى جانب الإحياء اللغوي والأدبي، الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وانطلاقتها كانت من مصر.

ثالثاً: إن تحديد بداية النهضة العربية بالحملة الفرنسية على مصر سنة 1798 فهو وإن صدق على النهضة العلمية والاقتصادية التي شهدتها مصر على يد محمد علي، إلا أنه لا يصدق على النهضة الأدبية والثقافية التي شهدتها سوريا ابتداءً من القرن السادس عشر، كما أنه لا يصدق على الحركة الدينية الوهابية الإصلاحية التي ظهرت في نجد والحجاز، ما يربو علي الأربعين سنة قبل الثورة الفرنسية ولا

على باقي الدول العربية التي كانت متأثرة إلى حد ما وبدرجات متفاوتة بالحركة الوهابية. [23] «التي كان تأثيرها في العالم العربي زمن الثورة الفرنسية يضاهي تأثير هذه الثورة في الأقطار العربية، بل لربما كانت أقوى». [24]

هذه الملاحظات تقودنا إلى تأكيد ما قد أشرنا إليه، من أن تحديد مفهوم النهضة في التاريخ سيقودنا حتماً إلى اختلافات لم تحسم بعد، فلا مناص إذن من أن نحاول تلمس مفهوم للنهضة يراعي موقعي الأنا والآخر معاً في التاريخ كما يراعي علاقة كل منهما بذاته وبالآخر على اعتبار أن النهضة في عتبتها الأدنى هي: وعي بالتخلف وعمل في اتجاه التقدم. أو هي وعي الأنا بتخلفه إزاء تقدم الآخر وعمل للالتحاق به فالتعريف الأول يصدق على النهضات ذات الأفق الخالي من النموذج، أي الحركة المتفردة الذاتية "للأنا" في غياب الآخر المنبه والنموذج، ومثال ذلك الحضارة العربية الإسلامية ابان انطلاقها، حيث كانت ذاتية الحركة في بدء توثبها وحرة في أفقها الإنساني البديل، إذ أن الحضارتين الفارسية والرومانية آنذاك لم يكن لهما أن يمثلا لا المنبه ولا النموذج لسببين اثنين:

أولاً: أن العقيدة الإسلامية التي قامت على أساسها الحضارة العربية الإسلامية جاءت ناسخة لكل ما عداها من العقائد ومتجاوزة إياها وبديلاً عنها.

ثانياً: أن الحضارتين الرومانية والفارسية كانتا تعيشان آخر أنفاسهما الحضارية إثر الحروب الطويلة بينهما و لم تكن لهما القدرة على مواجهة العنفوان العقائدي الثوري الزاحف من صحاري العرب والأمر كذلك بالنسبة للنهضة الأوربية في القرن السادس عشر، فالنموذج المحتمل الوحيد، كان هو الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، لكن ما أن انطلقت تلك النهضة من البندقية حتى كان التاريخ يتسلم استقالة فكر وحضارة مدهورتين بدمعة أميرية على ربوة من روابي غرناطة، وبهذا خلا الجو والأفق، وانزاح النموذج من أمام نهضة أوربا، فكانت خلاقة، مبدعة، وكانت بعد ذلك منبهاً، ونموذجاً لغيرها من النهضات، ومنها النهضة العربية الحديثة، فالنهضة العربية الحديثة إذن ومن هذا المنظور هي:

وعي الأنا العربي بتخلفه إزاء تقدم الآخر الأوربي وعمل للالتحاق به فدور الآخر الأوربي في النهضة العربية الحديثة لم يتوقف عند حدود التنبيه إلى حالة التخلف بل عمق الوعي بالتخلف وقدم نفسه نموذجاً بما أنه المشكل للوعي الناهض، وبالنظر إلى الفترات التاريخية التي تشكل عبرها الوعي العربي النهضوي نجد أنها اتسمت بصعود القوى البرجوازية الغربية المدعمة بإنجازات الثورة الصناعية والحاملة لشعارات فلسفة التنوير ومفاهيمها، «المساواة، الحقوق المدنية، الطبيعية، المواطنة، الديمقراطية، الحرية... إلخ» هذا جانب وفي الجانب الآخر ظهرت هذه البرجوازية الغربية في البلاد العربية الإسلامية كقوة استعمارية استغلالية متحكمة في رقاب ومصائر الأهالي ترهبهم بأسلحتها وتبهرهم بصناعتها وعلومها وتحرمهم من الاستفادة من "المساواة والحقوق المدنية والمواطنة والديمقراطية والحرية... إلخ" الأمر الذي كون لدى الوعي العربي الناهض ازدواجية الموقف من الآخر الأوربي، فهو النموذج الذي يجب أن يحتذى بالنظر إلى إنجازاته الصناعية وشعاراته التنويرية، وهو كذلك، العدو الذي يجب أن يحارب بالنظر إلى ممارساته الاستغلالية القمعية وإلى عاداته الإباحية وإلى كونه كافراً غازياً الجهاد ضده واجب إسلامي.

إن هذه الازدواجية في علاقة الأنا العربي بالآخر الأوربي هي منشأ السؤال المرتبك "ما العمل"، وهو الذي قسم الوعي العربي الناهض إلى فريقين مختلفين حد التناقض.

الفريق الأول: الأصاليون: لم يفهموا الآخر الأوربي إلا كونه استعمارياً إباحياً مستهتراً بالقيم وكافراً وبالتالي عدواً لكنهم مع ذلك يعترفون بكونه متقدماً.

أما الفريق الثاني: العصرانيون: لم يفهموا الآخر إلا كونه متقدماً صناعياً وفكرياً وثقافياً وبالتالي نموذجاً لكنهم مع ذلك يعترفون بكونه استعمارياً استغلالياً.

وبما أن على كل نهضة ناشئة أن تنتظم في تراث كما لاحظ عابد الجابري في خطوة أولى.

فإن الأصاليين و استناداً إلى نظرتهم وموقعهم من الآخر الأوربي اختاروا الانتظام في تراث العصر الراشدي -صدر الإسلام- فلكي تكون النهضة أصيلة ومغايرة لحضارة الآخر بل رائده عليها أن تعود لتنتظم في تراث الأمة الأصيل والأصلي.

أما العصرانيون وبالنظر إلى موقعهم من الآخر وفهمهم له رفضوا الانتظام في التراث العربي الإسلامي بدعوى عدم صلاحيته لمستجدات العصر وانتظموا في تراث النهضة الأوربية فجعلوا من مفكريها ومن فلاسفة عصر التنوير أساتذة ومرشدين لهم ومن إنجازات الدولة الليبرالية على الصعيد المفاهيمي أساساً وقاعدة للحكم ومن التقدم الصناعي والتقني غاية لهم، فالانتظام في العصر الأوربي فكراً ونظام حكم وممارسة سياسية واقتصادية هي التي تخرج (نا) حسب رأيهم من حالة التخلف إلى التقدم الحضاري المنشود.

ومن هنا يمكننا تحديد مواقع الأنا العربي الناهض ممثلا في هذين الفريقين من العناصر الزمانية كالتالي:

الفريق الأصالي: قطيعة مع الحاضر العربي الإسلامي المتخلف ومع الحاضر الأوربي المنحل والرجوع إلى الماضي الأصيل "العصر الراشدي".

الفريق العصراني: قطيعة مع الماضي العربي الإسلامي ومع الحاضر العربي المتخلف والرجوع إلى تراث النهضة الأوربية والأخذ بالحاضر الأوربي.

فالعنصران الزمانيان اللذان يشكلان المفارقة على مستوى المرجعية للأنا العربي الناهض هما:

* الماضي العربي الإسلامي (التراث) والحاضر الأوربي (الحداثة).

* أما العنصران الزمانيان اللذان يشكلان المفارقة على مستوى القطيعة لنفس "الأنا" فهما العنصران نفساهما أي الماضي العربي الإسلامي (التراث) والحاضر الأوربي (الحداثة) أما المستقيل المنشود من كليهما فمماثل لمرجعية كل فريق وهذا يعني ازدواجية النموذج.

يتحدد -إذن- موقع الأنا العربي الناهض في علاقته بالماضي وبالعصر كالتالي:

الماضي	← قطيعة	الأنا العربي	قطيعة →	العصر
	مرجعية ومستقبل		مرجعية	

لقد أشرنا سابقاً إلى أن منشأ ارتباك السؤال النهضوي راجع أساساً إلى ازدواجية نظرة الأنا للآخر وبالتالي ازدواجية علاقته به، ونعود الآن لنقول إن ما جعل من ذلك السؤال سؤالاً إشكالياً في الخطاب العربي النهضوي، هو غموض الموقف من التراث ومن العصر من جهة وازدواجية النموذج من جهة أخرى.

غموض ناتج عن سوء فهم للذات وللعصر معاً فوجوده بين مجالي جذب وبين مرجعيتين وبين نموذجين هو سبب الارتباك والانتكاس. ارتباك السؤال وانتكاس النهوض... وكما يقال فالسؤال نصف الإجابة وصيغته هي التي تحدد كيفية ومجال الإجابة، لذلك فالسؤال كما طرح في عصر النهضة وكما استمر طرحه لم يكن له أن ينتج غير إجابات لا تخرج عن دائرة صيغته التي صيغ بها فالإجابات المألوفة السلفوية والعصروية والتوفيقوية كانت ولازالت تحمل عوامل إخفاقها وانتكاسها من ارتباك السؤال وعموميته، فالأمر لا يتعلق فقط بثلاث إجابات لثلاث اتجاهات فكرية محددة وواضحة، بل بشمل تناسلاتها الكائنة والممكنة، وبالنظر إلى الظرفية التاريخية التي طرح فيها ذلك السؤال والتي أشرنا إليها، نجد أنه سؤال صيغ تحت وطأة وغلبة الآخر الأوربي المتقدم والمستعمر في آن، لذلك فالإجابات التي تمت في إطاره كان يغلب عليها الانفعال الإيديولوجي أكثر من الفعل العقلاني الرصين، كما أنها كانت محددة سلفاً من صيغة السؤال ومن الآخر الموحي بالسؤال باعتباره النموذج، ومن هنا فقد اتسمت "بالهجانة والإصلاحية والقصور" كما يصفها الطبيب تيزيني".[25] فعوض أن تحدد موقعها من الماضي ومن الحاضر راحت ترتمي بشكل عشوائي في أحضان هذا أو ذاك، وعوض أن تفهم التراث والآخر فهما تاريخياً عقلانياً راحت تنكر التراث لمجرد أنه

ماضي أو تنكر الآخر لمجرد أنه غير مسلم، والنتيجة أنها أقامت تعارضاً شاءت له أن يكون إشكالياً بين التراث والعصر، فكأن تحقيق النهضة يوجب فعلاً ذلك التعارض، وغاب عنها أن تدرك أن ذلك التعارض ما كان له أن يكون لو أن تلك الإجابات أخذت في الاعتبار تاريخية السؤال. ذلك لأن السؤال "ما العمل؟" كان سؤال الدعر والمفاجأة لا سؤال الوعي بموجباته التاريخية، سؤال الإقرار سلفاً بمنطق الثالث المرفوع وعلاقات التضاد، لذلك فإن الإجابات التي تمت في إطاره كانت إجابات إقصائية لا تاريخية، سواء في إقصائها التراث أو في إقصائها حداثة "الآخر".

ومن هنا فإن السؤال النهضوي البديل هو سؤال الذات الواعية بتخلفها والواعية بتقدم الآخر وعياً تاريخياً، هو سؤال الذات الرافضة للعلاقة الجاهزة ولمنطق الثالث المرفوع، هو سؤال لا تقصي إجاباته الآخر لأنه غير مسلم ولا العصر لأنه عصر "الآخر" ولا التراث لأنه ماض، إنما تعيد فهم "الآخر" في تاريخيته وتعيد فهم التراث في تاريخيته وتعيد ترتيب علاقة الماضي بالحاضر والتراث بالعصر، وأخيراً تعيد فهم "الآخر" بإعادة رسم الصورة المكرسة في الأذهان منه وعنه وتجاوز علاقتي الخوف منه والانبهار به، فالخوف منه هو الذي أوجد الاصاليين كما أن الانبهار به أوجد العصرانيين، ومن هذين الشعورين ولد السؤال النهضوي المرتبك، ومن عدم الوعي بموجباته التاريخية من جهة، ومن غموض الموقف وازدواجيته إزاء التراث وإزاء الآخر من جهة أخرى، أصبح ذلك السؤال إشكالياً، لذلك فإن تحديدنا لمفهوم النهضة ينهض على ضرورة مراعاة موقعي "الأنا" (المتخلف) و"الآخر" (المتقدم) في التاريخ كما يراعي علاقة كل منهما "بذاته" و"بالآخر" إن هذا التحديد يتيح لنا التعامل مع النهضة ليس باعتبارها "واقعة تاريخية" ماضية وساكنة بل باعتبارها "واقعة" متجددة في الزمن تنظم علاقات الفاعلين فيها تنظيماً تزامنياً، فالعلاقات التزامنية بين الفاعلين "الأنا" الناهض و"الآخر" النموذج في تلك الواقعة ضرورية –حقاً– في مسار العلاقات المتجددة عبر "وقائع تاريخية" سينتج عنها التراكم المطلوب الذي سيمس الأبعاد الثلاثة المكونة للعملية النهضوية وهي:

البعد الأول "الأنا"

البعد الثاني "الآخر"

البعد الثالث "الوعي التاريخي.

إن اعتبارنا لهذا التراكم داخل كل بعد من هذه الأبعاد سيتيح لنا إعادة فهم كل بعد في تاريخيته كما سيتيح لنا معرفة علاقات الأبعاد ببعضها ببعض في تاريخيتها العامة، إن هذه المعرفة هي التي ستقودنا إلى تجاوز العلاقات الجاهزة القافزة فوق الزمان والمكان، والتي ما فتئت تكرسها القراءات اللاتاريخية المجتزأة والتي نتج عنها "تراكما" أصبح ظاهرة وقد سميناه "التراكم القيمي المفارق" ونعني به تلك الأحكام القيمية والنتائج التي تطلق عادة عند دراسة إنتاج مفكر معين أو دراسة خطاب اتجاه فكري معين أو خطاب فترة معينة، دون أن يكون لتلك الأحكام والنتائج ما يسوغها من منطوق النص أو من متأوّله أو من المنطق العام للخطاب، وعادة ما تعتمد هذه الأحكام والنتائج على أنها "صحيحة" وبتوالي اعتمادها، تصير في حكم "المسلمة" حتى تستقر على "شرعيته" الخطأ الشائع، لأن آلية إنتاج "التراكم القيمي المفارق"، هي بمعنى مّا، آلية إنتاج تراكم الخطأ الشائع الذي يأخذ مكان الصواب.

---

1. – سلامة موسى : ما هي النهضة– الجزائر، سلسلة أنيس موفم للنشر 1987 ص 19.
2. – هشام جعيط : مجلة اليوم السابع – باريس – العدد 254 السنة الخامسة 1989.
3. – هشام شرابي : المثقفون العرب و الغرب – بيروت– دار النهار للنشر: الطبعة الثالثة – ص13.
4. – البرت حوراني : ينظر في: الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول– بيروت دار النهار للنشر الطبعة الرابعة 1986.
5. – عبد الله العروي :أزمة المثقفين العرب: ترجمة درقان قرقوط– المؤسسة العربية للدارسات والنشر الطبعة الأولى يناير 1978–ص ص87 .93.
6. – نقلا عن : هشام شرابي "الوجه الآخر للتنوير"، مجلة الأزمنة باريس العدد الثاني فبراير 1987.

7. – سمير أمين "أصول الازدواجية في الثقافة المصرية " مجلة الوحدة: مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية– باريس فرنسا – السنة الأولى العدد السادس ، مارس 1985.

• – يقرر سمير أمين هذا الرأي انطلاقاً من نظريته حول نمط الإنتاج والتي اسماها بـــ " النمو اللامتكافئ" و هي نظرية تنطلق من الاعتراف باختلاف تسلسل أنماط الإنتاج من إقليم حضاري إلى آخر و بالتالي بخصوصيات مختلف أنماط الإنتاج التي تتابعت خلال تاريخ مختلف الشعوب و هو يرفض الخيار بين قبول نظرية نمط الإنتاج الأسيوي أو قبول نظرية تسلسل مماثل لجميع الشعوب ويعتبر أن هاتين النظريتين كلتا هما غير صحيحتين لأن التشويه الأوربي ينعكس في كل منهماـ لذلك فهو يرى أن هناك نمطا عاما للمجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية يتخذ أشكالا متعددة أسماها نمط الإنتاج الخراجي و الإقطاعية الأوربية ليست إلا شكلا وهناك أشكال لهذا النمط لها خصوصياتها تميزت على الشكل الإقطاعي و من هذه الأشكال الشكل المصري، و عليه فهو يذهب إلى أن بعض المجتمعات الإفريقية والأسيوية لم تكن متخلفة من حيث نمو قواها الإنتاجية عن أوربا الإقطاعية عشية ظهور الرأسمالية فيها فقد كانت هذه المجتمعات أيضا قادرة على الإنتقال إلى الرأسمالية من تلقاء نفسها، بل كانت ناضجة لهذا. و أن ظهور الرأسمالية المبكرة في أوربا و كذلك اليابان لا يفسر بتقدم هذه المجتمعات من حيث نمو قواها للإنتاج بل يجد تفسيره في طابع تشكيلاتها الاجتماعية الأكثر مرونة مما كان عليه في المجتمعات الإفريقية و الأسيوية و ترجع هذه المرونة كما يرى الباحث، إلى الطابع غير المتكامل لنمط إنتاجها أي إلى تخلف الشكل الإقطاعي لهذا النمط الخراجي العام و ليس إلى طابعه المتقدم، لذلك اعتبر سمير أمين الشكل الإقطاعي شكلا طرفيا للنمط الخراجي ، أما النمط الخراجي المتكامل حسبه فيميز بالتحديد بعض المجتمعات الإفريقية و الأسيوية المتقدمة، و لا سيما المجتمع المصري، و من ثم وحسب نظرية سمير أمين فإن سبق أوربا إلى دخول مرحلة الرأسمالية ناتج عن تأخرها و ليس من تقدمها. و هذا هو معنى التطور اللامتكافئ عند نشأة الرأسمالية: ينظر في سمير أمين الأمة العربية – الجزائر موفم للنشر 1990 ص 135. و كذلك في سمير أمين التطور اللامتكافئ ، ترجمة برهان غليون، بيروت ، دار الطليعة ، الطبعة الثالثة 1980 .

8. – أفرام البعلبكي : مدخل إلى تاريخ الفكر العربي – بيروت دار الحداثة الطبعة الأولى 1984–ص ص261–262.

9. – الدكتور أنور عبد المالك : الفكر العربي في معركة النهضة : ترجمة بدر الدين عرودكي– بيروت دار الآداب الطبعة الثالثة 1981– الصفحات من 84 إلى 109.

10. – هشام جعيط : اثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي – الإسلامي– مجلة الفكر العربي المعاصر – بيروت العدد 37 كانون الأول و الثاني 1985–1986.

11. – هشام شرابي : البنية البطريركية : بحث في المجتمع العربي المعاصر – بيروت دار الطليعة الطبعة الأولى 1987 ص72.

12. – طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر المجموعة الكاملة –بيروت دار الكتاب اللبناني –الجزء التاسع ص47 .

13. – يرى الدكتور فاروق أبو زيد " أن عصر التنوير العربي لم يسبقه عصر نهضة عربي و إنما هو عصر تنوير و عصر نهضة في نفس الوقت فقد تزاوجت و تزامنت معاً فكرة بعث و إحياء الأدب العربي القديم مع فكرة الانفتاح على الآداب الأوربية الحديثة، كذلك تزامنت وتزاوجت الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي مع الدعوة للفكر الليبرالي (...) و لعل ذلك كما يقول الباحث كان السبب في خلق الازدواجية التي ظل يعاني منها الفكر العربي حتى اليوم "ينظر في : عصر التنوير العربي، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص14.

14. – هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام : ترجمة إحسان عباس و يوسف نجم بيروت دار العلم للملايين الطبعة الثالثة 1979. ص323.

15. – ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة : ترجمة كريم عزقول بيروت دار الفكر العربي – الطبعة الرابعة 1986، ص122.

16. – هاملتون جب : مرجع سابق ، ص323.

17. – عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية و الوعي – بيروت– مركز دراسات الوحدة العربية : الطبعة الثالثة 1986، ص138 .

18. ينظر في ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة –مرجع سابق–.

19. – لقد عرفت مصر أولى جريدتين ناطقتين بلسان الحملة الاستعمارية الفرنسية (بريد مصر) و العشرية 1798–1801 بعدهما أنشأ محمد علي جريدة "الوقائع المصرية سنة 1828 لكنها كانت رسمية و لم تكن أهلية، إذ أن أول صحيفة أهلية ظهرت في مصر كانت " وادي النيل" التي أصدرها الشيخ أبو السعود سنة 1866. أما في لبنان فقد أنشأ خليل الخوري جريدة سياسية أسماها "حديث الأخبار" سنة 1858 لكنها لم تكن في مستوى جريدة " الجوائب" لا في الأهمية و لا في الاستمرارية. ينظر في: ألبرت حوراني : مرجع سابق ص126.= =وهاملتون جب : مرجع سابق ص ص324–325 وفي كاظم حطيط : دراسات في الأدب العربي بيروت– دار الكتاب اللبناني– ومكتبة المدرسة الطبعة الأولى 1977، ص171.

20. –ينقل هاملتون جب في كتابه السابق الذكر ص 397 عن المنار : المجلد 16 ص 875 ما يلي " كانت الصحافة المصرية قبل المؤيد وقفا على السوريين المسحيين" كما ينقل عن كتاب أشيل صقيلي بك المعنون L'EGYPT القاهرة، 1926 ص ص431–432 ما يلي " من المعترف به بشكل عام أن العنصر السوري قد قام بدور هام في خلق و تطور الصحافة الدورية و بعث الآداب العربية في مصر وقد ظلت هذه الصحف حتى السنوات الأخيرة تظهر حيوية ومبادرة وتنظيما وتقدماً، و قد تحولت هذه الصحافة إلى أيدي العناصر المصرية بعد الحرب خاصة وأخذت تظهر في العنصر المصري الخالص" لمزيد من التفصيل ينظر في : هاملتون جب : المرجع السابق ص ص 224–225 و ألبرت حوراني المرجع السابق ص ص 124–125.

21. – ألبرت حوراني " المرجع السابق ص125.

22. – رفاعة رافع الطهطاوي : تخليص الإبريز : الأعمال الكاملة الجزء الثاني تحقيق محمد عمارة بيروت – المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى 1973. ص 11.

23. – مثل الحركة السنوسية في ليبيا وزواياها المنتشرة في السودان ومصر وحركة الإمام الشوكاني (1758–1834) في اليمن والحركة المهدية في السودان .

24. – محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب– مجلة اليوم السابع، باريس العدد 268 السنة السادسة يونيو 1989.

25. – الطيب تيزيني من بحث قدمه في ندوة القاهرة سنة 1984 حول "التراث و تحديات العصر" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الأولى، 1985 ص88.

الاستشراق واللغة

بن سعيد كريم

أستاذ مشارك

كلية الآداب و اللغات و العلوم الاجتماعية

و الإنسانية- جامعة د/طاهر مولاي

سعيـــــدة

إن اللغة في مواضعها الاعتباطية و الاصطلاحية، تبقى في تواترها الاجتماعي مرتبطة بأهم مقوماته، فهي تولد من رحمه لتنشأ فيه نشأتها الطبيعية، فهي لسان حاله و ترجمان أفكاره، و إفصاح عن خلجات نفسه و سفيره في التواصل فيما بين من بقاسمه الشفرة نفسها، فهي مادة و روح ،لا يمكن الانفصام فيها ما بين الروح و الجسد، لأن في ذلك اختلالا يفقدها خاصيتها في النمو، فالتعامل فيها ليس فيه المبتدئ كالمتضلع، و لا الشريف كالداخل، فالأول درجة الاختلاف فيه ما بين السطح و العمق، فالمبتدئ يضيع في البحث عن مبتدآت اللغة، و أبجدياتها على عكس الدارس الذي يسبر أغوارها و ينهل من مكنوناتها و الثاني درجة التباين فيه ، فيما هو حاصل في المستوى

الذوقي و الروحي ، فالشريف ، هو من يداعب روح اللغة و تناجي روحه فيها روحها، على خلاف الداخل الذي ينظر إلى اللغة في إطارها الآلي الفيزيائي ، و قوالبها الجافة التي لا تمكنه في جميع الأحوال من مخاطبة الروح التي تنضح بها اللغة ، و هو مستوى نراه يحسم الفارق بين المتعاطين مع الحقل اللغوي. أين نجد مثالا له في المستشرقين الذين بحثوا في اللغة العربية. فالتساؤل الذي يبقى يملي نفسه في مثل أبحاثهم هو:

- هل أن المستشرقين سبروا أغوار اللغة العربية ؟
- و هل توصلوا إلى ملامسة بعدها الروحي ؟

تلك إشكالية نود الوقوف عليها في بعض النموذج الاستشراقي .

من بين ما آثاره المستشرقون في نقاط دراستهم، الشك في أن لغة قريش، جاءت واحدة فيما نقل إلينا من شعر جاهلي ، و إن صح هذا الشعر- في زعمهم -، فوجب أن تتعدد فيه اللغة، و لا نجد ردا مقنعا و موضوعيا لذلك، إلا أن نقول أن لغة قريش في مرحلة نضجها و صفائها من كل شائبة أو عيب فضلا ،على عوامل أخرى، دينية و سياسية و اقتصادية ،أهلت هذه اللغة للسيادة.

يقول أحمد بن فارس نقلا عن إسماعيل بن أبي عبيد الله : " أجمع علماؤنا بكلام العرب و الرواة شعارهم، و العلماء بلغاتهم و أيامهم و محالهم، أن قريشا أفصح العرب ألسنة و أصفاهم لغة ، و ذلك أن الله - جل ثناؤه - ، اختار منهم نبي الرحمة محمدا - صلى الله

عليه و سلم - ، فجعل قريشا قطان حرمه و جيران بيته الحرم وولائه ، فكانت و فود العرب من حجاجها و غيرهم، يغدون مكة للحج و يتحاكمون إلى قريش ، من فصاحتها و حسن لغاتها ورقة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى ذخائرهم و سلائقهم التي طبعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب، ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم و عجز فيه قسي و لا كشكة أسد و لا كسكة ربيعة"[1]. فنص ابن فارس، يأخذ بأيدينا ، إلى أن قريشا كانت أفصح لسانا، و أصفى لغة بعناية من الله - عز و جل- ، فسكان الكعبة الشريفة قبلة للحجاج العرب ، إليها يحتكمون في لغتهم و شعرهم ،لأنها ترفعت عن كل عيب للهجات العربية الأخرى.

ومن نص الفرابي: " كانت قريش أجود العرب انتقاء لأفصح الألفاظ و أسهلها على اللسان عند النطق، و أحسنها مسموعا و أبينها إبانة عما في النفس ".[2] نقف فيه على الانتقائية للأفصح و الأسهل نطقا، و الأحسن سماعا و الأبلغ تصويرا عن خوالج النفس.

و شاهد ابن خلدون : " كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية لبعدها عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ففصاحتها متأتية عن أنها

جاءت بعيدة عن بلاد العجم، حتى أن سائر العرب على نسبة بعده من قريش كان الاحتجاج للغتهم في الصحة ، و الفساد عند أهل الصناعة العربية ".[3] فشاهد ابن خلدون ينطوي على أن اللغة القريشية أفصح اللغات ، فهي بذلك أصبحت حجة لغوية لدى القبائل العربية الأخرى كلها.

كما نجد أن اللغة من حيث المعتقد، كانت الكعبة محجتهم، يلتقون فيها في المواسم الدينية، و من حيث الاقتصاد، كانت أسواق مكة يؤمها المتاجرون، يبغون قضاء حاجاتهم، و من حيث السياسة، فالخوف على عباداتهم الوثنية من العدوان الأجنبي من قبل أعداء الجوار، كالروم و الفرس و الحبش، و كذا الخوف من المد الغربي، للمسيحية و اليهودية. عوامل كلها التقت لتتيح للغة قريش الرواج على حساب غيرها من اللهجات الأخرى : " فقد كانت مهوى أفئدة العرب في الجاهلية ، و قد تداخلت فيها أسباب سياسية ، فإن القبائل العربية من الفرس و الروم و الحبش على أطرافها ، كما كانت ترى هجوم الديانتين، المسيحية و اليهودية على دينها الوثني فتجمعت قلوبها ، حول مكة و هوت أفئدتها إليها ".[4]

و من الشك في لغة الشعر الجاهلي إلى الشك في لغة القرآن الكريم . إن الفكر الفاحص للغة العرب ، يجد أن هذه اللغة كانت مؤهلة علميا لنزول القرآن الكريم بها، ففي مرحلتها الأخيرة ، استطاعت أن تكون وعاء لغويا انصهرت فيه اللهجات العربية بحكم العوامل التي ذكرت سابقا هذا أولا، و أن الرعاية الإلهية التي تعلو فوق العقل التجريبي المحدود كانت فيصلا في تفضيل لغة قريش ، ليس فقط على اللهجات العربية و إنما على ما سواها من جميع اللغات التي كانت سائدة آنذاك، بما اجتباها الله بنزول القرآن الكريم بلسلنها، قال تعالى : " إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون "[5].

و في التواتر اللغوي، بين نص الشعر الجاهلي و نص القرآن المقدس، ما يحيل على أن الله - عز و جل - ، خاطب العرب بلغه يعرفونها . فالشاهد في شعر امرئ القيس :" و مسنونة رزق كأنياب أغوال ، مع أن الغول لم يعرفه العرب إلا كدليل على هول و عداء"[6].

و هو ما يعزز لدينا الاقتناع على أن لغة القرآن الكريم ، كانت هي لغة تواضع عليها الجاهليون في مرحلتها الأخيرة يتداولونها في التواصل فيما بينهم وجاء نزول القرآن العظيم بها في السياق هذا.

ومما سبق نصل إلى أن هذه العوامل مجتمعة ، أهلت لغة قريش علميا و أدبيا لأن تسود و تكون لسان حال الشعر الجاهلي في مرحلته المتأخرة و القرآن الكريم.

إن التناول الاستشراقي لظاهرة اللغة العربية، جاء يعوزه- من وجهة نظرنا- ، النفاذ إلى روح اللغة العربية فبقوا يحومون في الأحيان- جلها- ، حول عرشها الذي أصبح دخوله عصيا عليهم ، لافتقادهم مادة التخاطب الجوهرية المتمثلة في فك شفرة اقتحام موقع العربية، فبرغم مناهجهم الغربية الموظفة اعتسافا ، بقوا بمنأى عن ولوج مخاطبة ففسيفساء الحقيقة اللغوية التي توحد أجزاءها روح تصقل هذه الهندسة و تخرجها في شكلها المنسجم ، مادة و روحا : " النظرة الاستشراقية للغة العربية تعسفية، و تحميل قوالبها اللغوية ما لا تستطيع حمله ، كإقحام المصطلح و النظرية، و بدت دراستهم متنامية من جيل لآخر بداية بجيل كاسباري caspari و فلايتشر theisher و ترومب traump و يأتي بعد ذلك فيشر theisher مقدما العربية في توجه غزلي"[7].

هذا العنصر الفارق ،الذي يميز الجوهر من الشكل والمادة من الروح ، هي الحلقة المفقودة في مساحة تفكير المستشرقين -غالبهم- ،حرمتهم من كنه الأبنية العربية والسر في التآلف فيما بين أبنيتها، فلم تجدهم معارفهم، ولا حتى تأطير هذه المعارف، أمام افتقاد امتلاك

ناصية الروح التي يبقى علمها عند أولي البيان لأهل الضاد ،لأن اللغة أولا وأخيرا ، فقبل أن تكون نسقا ونظاما ،فهي روح ومعنى ، والأصل في الحياة الروح ، فهي المحدد في الوجود من عدمه ، و هو الخيط الذي تقطعت سبله بالمستشرقين ، فحال بينهم و بين بلوغ وصل نسيج اللغة العربية ، مما جعل أحكامهم لا تخرج عن دائرة القيمية لحاجتها لأسباب الوصال الروحية.

هـــوامـــــــــش و إحـــــالات :

1- د.شوقي ضيف تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف ، ط:10، بدون تاريخ ، ص ص : 132- 133 .

2- السيوطي جلال الدين ،المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، شرح و تعليق محمد أبو الفضل إبراهيم محمد جاد المولى علي محمد البجاوي ، المكتبة العصرية، بيروت 2004 ، ج 1، ص: 211.

3- د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي ، ص 133.

4- المرجع نفسه ، ص: 133.

5- سورة يوسف، رقم 2.

6- د. شوقي ضيف، ص: 144.

7- د. إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون و المناهج اللغوية ، عمان : 2001 ، ص : 113.