دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	اللسانيات القرآنية : بحث في ابستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور أحمد العلوي
المصدر:	مجلة الساتل - جامعة مصراتة - ليبيا
المؤلف الرئيسي:	علوي، حافيظ إسماعيلي
المجلد/العدد:	س4, ع8
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2010
الشهر:	يوليو
الصفحات:	23 - 64
رقم MD:	813309
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	اللسانيات القرآنية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/813309

© 2016 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

اللسانيات القرآنية

بحث في ابستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور أحمد العلوي[1]

د. حافيظ إسماعيلي علوي*

توطئة:

إن المتتبع لكتابات الدكتور مولاي أحمد العلوي، يدرك بوضوح تام أن تحليلاته وقراءاته تتسم بمفاهيم خاصة، ولغة حوارية متميزة تجعل منها نمطاً لسانياً فريداً، يصعب على من لم يعاشره ويخالطه مواجهة دروبه والحفر والتنقيب في أقاليمه. عندما نقرأ لأحمد العلوي نجد أنفسنا أمام لغة عبارية اعتاد صاحبها على ممارسة التحليل اللساني حتى التقاعد العقلاني، وأمام لغة إشارية هي الإبستمولوجيا الخاصة-وليس العقلانية- تنظر في خرائط البناءات اللغوية- وهي بناءات كراكيزية- لا تخضع لزمن سوى زمن الوهم الوجودي[2]. وهذا ما يجعل منه اتجاها قائم الذات يركز على قراءة اللغات النظرية بلغة طبيعية تعتمد القرآن أصلاً معرفياً. وهو في هذا لا يصنع نظرية -كما يقول- كشأن الفلاسفة والمفكرين الغربيين، بل يصنع تجسسا على النظريات بقول طبيعي، فدراسة اللغات النظرية بطريقة نظرية ينتج عنها قول نظري ذو طبيعة شاذة.

إن العلوي يروم إعمال النظر في أقاليم البحث اللغوي-قديمه وحديثه- شرحاً وتحليلاً، نقداً وتعديلاً، فغاياته إبستمولوجية يسعى من خلالها إلى إخراج الفكر (...) من السمسرة المعرفية إلى المباشرة والمواجهة[3].

وإيمانا منا بأن كل قراءة تستند على قاعدتين: نظرية وفكرية، تعتبران ضابطين لعملية الإدراك وموجهين لها وحافظين لها من الزيغ أو السير في متاهات تبعدها عن أصل اعتقادها، وتجعلها منطلق ادعاء، رأينا من الضروري الوقوف على جملة من المسلمات التي نسجها الباحث حول المعرفة، والعلم، ووضع الإنسان...، وهي مقدمات معرفية تساعد على فقه قوله والتوصل إلى كنه القضايا والأهداف الثاوية خلفه، ومن ثم نتفادى التيه في دروبه.

---

* جامعة ابن زهر – كلية الآداب – أكادير – المغرب.

القرآن منبع المعرفة:

المعرفة نتاج أقوال ذات رتب يشكل فيها القرآن-من منظور العلوي- أصلاً معرفياً وحقيقة عظمى فهو « شريعة الدماغ البشري»[4] ومنطلق كل معرفة تقصد إحقاق الحق وتثبيته « إن كتاب الله يهدي المشتغل بالمعرفة إلى موقع المعرفة وهي قوة الله وقدرته، فمن لم يتأمل فيها كان قوله غير ذي موضوع وكان كلامه كله عقائد نظرية من ذرية كتاب النظر وما كتاب النظر إلا درجة البطلان في المعرفة لأنه كتاب تصوير ...»[5] إنه «لا سبيل إلى العلم إلا بآيات الله عز وجل وما فيها من تبيين»[6] وهذا يعني أن «كلام الله الخالق سبحانه أصل الخلق وأصل التفسير والتأويل لأن العارف يحتاج إلى مادة القرآن إلى أن تختلط بكيانه حتى يمكن تشغيل آلته المعرفية تشغيلا صحيحا. وأما آلة المعارضين للقرآن الكريم فتشتغل اشتغالا عكسيا فاسدا. وليست المقدمات الأولى أو الدين إلا الوقود الأول فإن كان مناسبا اشتغلت»[7].

يتأسس وجود الخلق، إذن، بالقرآن الكريم، وذلك صورة من تأويل العلاقة بين القول (الذي يشكل الصورة الظاهرة) بالكون (الذي يجسد الحقيقة الكائنة). هو أيضا مصدر "الثقافة" و"الفكر" و"العلوم" و"القيم" و"أخلاق الفكر"[8] والعلوم من هذه الجهة، فعندما ترجع إلى القرآن لتستلهم النظرة وتسترفد الرؤية وتستمد المنهج تكون قد أكدت وجودك الحقيقي، وانطلقت في عالم فسيح للإبداع والابتكار. فنظرة العلوي مبنية على الإقدار الإلهي الذي يؤسس لتوحد نظري يغاير كل المنطلقات التي طبعت حركية الأفكار. فعندما نسلم بهذا الإقدار فإننا نسلم بحقيقة آياته ونستجيب لما تدعو إليه لأن «كتاب الله عز وجل كله حث على النظر في آيات الله عز وجل الظاهرة الدالة على الآيات المستورة (...) فلم يخلق شيئا بالمفاهيم والنظريات وإنما خلقه بالحق وفصله في آيات يدركها العلماء أما من لا يدركها فهو ليس بعالم»[9].

إن المعرفة القرآنية هي الجوهر وهي الحق وهي المعرفة العلمية[10] اليقينية و في هذا: « دفع لكل النظريات "الإبستمولوجية" التمثالية التي تشرع للعلوم و"البحث العلمي" فمن كان مقدمة عمله هذا الزعم فعمله غير علمي فما منزلة الأبحاث الإنسانية في المادة والإنسان إن كان أصلها المعرفي الخفي هو قطع الصلة بين المدروس والله وآياته؟ إن منزلتها منزلة الشعر بل هي جريمة معرفية وهي أفظع الجرائم (...) الغافلون عن الآيات هم الذين لا يبنون عليها أقاويلهم في المعرفة، آيات الله عز وجل شاهدة في كل واقع فإذا درست الواقع غافلا عن آيات الله دخلت في زمرة الكفار لأن الكفر غفلة معرفية والحق سبحانه يتكلم هنا عن الأمر المعرفي وذلك ليس بهين»[11]. فالجريمة المعرفية، هي بحسب العلوي، نسبة الكون إلى غير مالكه وحين نضع نظرية تزعم أن الواقع قائم بها فمعنى ذلك أننا نزعم نسبة ملك الواقع المحكوم بها إلى صاحب النظرية. أما الكفر فهو الانطلاق من إنكار ملك الله

للكون والقول بأن ملكه لعقل فلان أو فلان.دليل ذلك أنك إن ادعيت أن نظرية فلان في أمر من الأمور صحيحة فإنه يترتب على ذلك القول بأنه خلق ذلك الأمر وأنه مالكه...

إنه لا سبيل إلى العلم إلا بالقرآن وبآياته؛ لأنه هو الحق وهو الهادي إلى الصواب، فكل ما هو حق هو كلي، وما هو كلي يحوي بالضرورة كل آفاق المعرفة وممكناتها، وما سواه يظل موسوما بالعياء النظري.

إن كل ما هو حق هو خبري لا كلي. النظري هو الذي يدعي الكلية . ثم إن القول بأن كتاب الله هو الحق سواء عرفت هوية ذلك الكتاب أم جهلتها يتنافى مع القول بصواب نظرية عن الكون أو عن نوع من حوادثه. لماذا؟ لأن القول بصواب نظرية هو قول بأنها حق. والحق لا يتعدد فإما أن يكون هو الكتاب أي القرآن الذي هو صورته العربية أو أن يكون هو النظرية. أنا أقول إن الحق هو كتاب الله لا نظريات النظار. لكن هناك أمر ذو بال هو أن الذين يقولون أن الحق هو كتاب الله لا يجعلون لهذه العبارة معنى واحدا. معناها ذلك عند العلوي أن العالم والشيء والكون قائم بالكتاب السابق عليه وليس معناها عنده أن الكتاب لاحق وأن العالم سابق.الكتاب أسبق من العالم وأقدم. ويترتب على هذا خلاف كبير. ومن العجيب أن طائفة المسلمين تنهج النهج الثاني وإن لم تصرح به فكل ثقافتها قائمة على القول بأسبقية العالم على الكتاب رغم أن القرآن العظيم وأحاديث محمد عليه السلام تنص على خلاف ذلك.

مراتب القول:

إن كلام الله عز وجل هو الكلام الأول[12]، وغير قوله تعالى أقوال تختلف درجة قوتها أو ضعفها باختلاف علاقتها وارتباطها بالقول الالاهي، لأنها ليست على درجة واحدة. فما هي مراتب الأقوال عند العلوي؟

● القول الحقيقي: هو « المرادف للواقع الذي يعلمه العارف بطريق علمي خاص، ويستيقن من هيمنته ومن موافقته للواقع بالعرض والمعادلة (...) المسلمون يعتقدون أن القرآن الكريم هو ذلك القول الحقيقي وأن النبوة هي مرتبة العارف الذي مكنه الله سبحانه منه، ذلك القول قائم على الجوامع الحقيقية وهو القرآن لا ريب فيه»[13] ودليله على ذلك أن القرآن لو لم يكن هو القول الحقيقي عن الكائن الكامل معرفيا المؤسس للشيء السابق عليه لما كانت هناك ضرورة لكشفه لأهل المعرفة المقصودين به. والحقيقة أن محمدا عليه السلام أعلن ذلك مرارا في أحاديثه عن القرآن حين كان يتحدث عن أن القرآن يعلو ولا يعلى عليه أو حين تحدث عن أنه حبل الله المتين في حديث طويل مشهور صحيح. ولعل مشكلة البعض مع القرآن العظيم آتية من عجزهم عن إدراك هذا الأمر ومن

انطلاقهم من قول خفي فاسد هو أن الشيء سابق على القرآن، أي على الكتاب الذي هو صورته العربية وأنه يعلو عليه[14].

● القول الطبيعي: يستمد أصوله من القول الحقيقي « قائله عارف بالعلاقات التصادقية بينه وبين القول الحقيقي، وهذا لا يكون إلا نبيا وصفة ذلك القول قيامه على الجوامع الحقيقية أي على كلمات معينة سارية في كل رتب الواقع وابتعاده المطلق عن المفاهيم التي عليها قيام القول النظري»[15] وتكمن العلاقة بين هذين القولين (الحقيقي والطبيعي) في أن « القول الحقيقي يصدق الواقع ويصدقه الواقع وأن القول الطبيعي يصدق القول الحقيقي»[16].

● القول التجسسي: « هو قول أخباري عن المادة برتبها، فقد تكون ضوءا أو ترابا بأنواعه أو صوتا أو غير ذلك، والبحث عن أخبار ذلك يدعى بالتكنولوجيا (...) وطريق الوصول إلى تلك الأخبار التجريب. هذا القول التجسسي يصدق القول الحقيقي والطبيعي وأصحابه لا يدرون »[17]. وهذا النوع من القول يكون صادقاً أو كاذباً بحسب علاقته بالواقع، فمجاله قطعة من الواقع. هذا في الوقت الذي لا يكون القول الطبيعي إلا صادقا.

● القول النظري: هو قول: « مستقل إذ لا يدخل فيه شيء من غيره، وغيره الواقع الذي هو كلمة من كلمات المعجم الطبيعي (...) وكل قول نظري أوله مفهام يختاره الناظر، والقول النظري يلاحق الإنسان وصاحبه منذ الزمن الأول وهو ذو أشكال مترادفة متتابعة بينها علاقات وعلاقات، ومنه القول النحوي »[18]. ومنه أيضا الأقوال المفهامية التصورية في العلوم الإنسانية وعند العلوميين أصحاب العلوم الطبيعية فكثير من كلامهم تصوري حتى أن تاريخ العلوم هو تتابع تصورات. فما العلاقة بين هذه الأقوال؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يرى العلوي «أن السؤال الأول الذي ينبغي مراعاته قبل الاعتراف بالقول النظري أو نبذه أو قبل الاعتراف بالقول الطبيعي أو نبذه هو: من يستحق أن يتحدث عن غيره؟ أيستحق ذلك القول الطبيعي أم القول النظري؟ الجواب عن هذا السؤال أقر من قبل بطريقتين: الطريق الأول هو المعروف الممارس في أعمال النحاة واللغويين الذين أعلوا القول النظري فوق القول الطبيعي -أو نووا ذلك- وفي أعمال ذوي النظر في كل المباحث المنعوتة بالإنسانية، بل لقد أعلوا القول النظري على الطبيعة أو المادة، ولولا ذلك الإعلاء لما قام القول النظري»[19]

على أساس هذه التصنيفات يقارن العلوي بين الواقعين الطبيعي والنظري ويقيم الاختلاف بينهما.

بين القول الطبيعي والقول النظري:

إن القول النظري « لا يقرب إلا من القول النظري لأن مؤسساته غير حقيقية بل مفبركة يفبركها الناظر، ولأنه يحيل على نفسه لا على الحقيقة والمادة والقرآن فهذه لا يعلوها شيء بل هي التي تعلو وكل عال محيل ومعين»[20] . فيكون القول النظري بهذا قائما « على الواقعات لا على الواقع ، الواقع اللغوي والتاريخي والنفسي والمادي والاجتماعي والإداري والاقتصادي....»[21] .فهذه الفصول من الواقع العام ليس لها كون خاص وإنما يصطنعها الناظر اصطناعا. الواقع العام متحد متشابك مترابط واحد لا أقاليم فيه، يتوسل إلى ذلك بالمؤسسات المفاهيمية، وهذا ما يجعل منه قولا قائما « على التناقض أي أنه قول متناقض في أصله وأصل هذا التناقض هو إنكاره لوحدة الواقع ولكلية الواقع ولحدوث الواقع، ولقيام الواقع على القوة»[22]، فيكون هذا القول النظري بذلك مرادفا للميتافزيقا ". يجمعهما أنهما قول واحد عن الواقع أو عن الأشياء ليس قائما على تجريب ولا على تنزيل علمي، فإذا هو قول ميتافزيقي والميتافيزيقا هي القول النظري»[23] فيكون بذلك قولا مستكبرا « يلغي وحدة الواقع التي يخفي وراءها التاريخ والحركة والعبادة »[24]. إن العبادة هي الاعتراف لله وحده بالملك والخلق والإعادة. إن إلغاء وحدة الواقع من خلال الفصول الواقعية التي تدرسها النظريات بعد أن تكون صنعتها أساسه إنكار الخلق ويقود إلى إنكار الخلق. كيف؟ لأن القول بالواقع الواحد المتصل الحاصل الآن وهنا يقود إلى الاعتراف بالقوة التي وراءه وبصاحب القوة وأما حين نترك هذا الواقع الواقعي إلى فصول واقعية مصنوعة نظريا فإن ذلك يقود إلى الاعتراف بإلاهية الخيال النظري القائم وراء النظرية.

أما القول الطبيعي فهو على خلاف ذلك تماما لأنه قول علمي قائم على الجوامع الطبيعية التي لا تمت بصلة ... على المفاهيمية التي يقوم عليها القول النظري. بناء على اختلاف هذين القولين يختلف فهم الناس وإدراكهم.

اللغة بين القول الطبيعي والقول النظري:

يمكننا أن نستشف وجوها أخرى من وجوه الاختلاف بين القولين الطبيعي والنظري من خلال نظرة كل موقف إلى اللغة وإلى خصوصياتها .فالموقف الطبيعي يرى أن اللغة ليس لها كيان مستقل عن الإنسان فهي مجموع الحوادث النطقية التي يصدرها المتكلم في الزمان والمكان. وبعبارة أخرى، إن هذا الموقف يرى أن اللغة لا يملك الناس ناصيتها بكيفية واحدة، ولا يملك فصلها عن حكاية الناطق بها[25] .أما الموقف الثاني فيتحدد «بكونه كلاما عن جزء، أي ذلك الذي يقوم على فصل جانب من الظاهر الطبيعي وتحويله إلى لغة واصفة لذلك الجزء. وبمعنى آخر، إنه يصور الواقع الكائن وينقله إلى لغة المفاهيم التي تجرده من حيثياته وتحوله من حال الكينونة إلى حال الظاهرة المتخيلة في دماغ

المصور»[26]، وهنا تبرز مظاهر الاختلاف بين المصورين لاختلاف قدراتهم وقدرتهم على التجريد والتفكيك أو لنقل بتعبير العلوي لاختلاف مقاديرهم اللغوية.

إن التجزيء ضرب من ضروب الوهم. يزعم أصحابه التمكن من الأشياء عبر تفكيكها إلى أقاليم مستقلة وهذا مستحيل؛ لأن كل من تسول له نفسه ذلك سيكون أشبهَ ما يكون بالذي يحاول "أن يجرد الحركة من الحركة والحركة مرادف الواقع المدعو في اللغة العلمية بالعبادة. ما حكم الذي يوقف القطار ليرى الحركة؟ حكمه حكم القول النظري الذي يتحدث عن الحركة من رتبة السكون. القول النظري لا يسعى ويجب أن يرى سعي الواقع « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى" ولهذا فإنه يصلب الساعي المتحرك. فلا يلبث في يده شيء ويريد أن يصلب فلا يصلب شيئا، فإن المتحدث باللغة الاصطناعية عن الواقع الساعي ينوي أن يجرد الحركة من الحركة والزمن من الزمن والواقع من الواقع فلا يلبث في أقوال هذه اللغة الاصطناعية النظرية إلا مؤسساتها ولهذا نقول إن اللغة النظرية لا تنتج إلا نفسها ولا تعيد الواقع»[27]، فلو أعادت النظرية الواقع لكانت مع الله إلاها وذلك لا يستقيم وإلا وقع معتقد ذلك في الشرك فالله وحده الاله وهو وحده يعيد الواقع. وذلك معنى البعث فهو إعادة الواقع.

مقدمات القول النظري:

يستمد القول النظري وجوده من مقدمات أساس وهي:

- مقدمة التعالي: ويقصد بذلك تعالي مختلف اللغات النظرية عن الواقع سواء تعلق الأمر بلغة نحوية، أو بلا غية، أو كلامية... أو غيرها.
- مقدمة البنية والنسق: يسعى القول النظري إلى الربط بينه وبين اللغة الطبيعية، ويعتبر نسقيتها به لا بنفسها، وهذا زعم مردود، لأن اللغة الطبيعية « مادة دالة أو قوة أو زمن، وفي القرآن الحكيم آية، والآية لا تنال بالبنية و النسق»28.
- مقدمة عدم الاستواء في معرفة اللغة: إن معرفة الناس باللغة ليست واحدة، فهي معرفة تقوم على المقدار، فالله تعالى كتب مقادير النوع البشري، ولهذا فلا مجال للقبول بزعم القول النظري الذي يجعل معرفة الأفراد متساوية في جانب القواعد اللغوية. يختلف الناس الطبيعيون في أعمارهم كاختلافهم في مقادير ما ينتجون من عبارات لغوية أما أناسي اللسانيين المتشابهو الكفاءة اللغوية والذين تمثلهم الأنحاء فكائنات تصورية غير واقعية
- المقدمة الشيئية: تقوم اللغة الاصطناعية ممثلة القول النظري على عوالم قائمة على تلك المقدمة وغيرها، ولا يعتبر الواقع حسب هذه المقدمة قوانين عامة أو خاصة بل هي شيء غير ذلك.

- مقدمة الاستحالة: وتعني: « أن كل قول نظري لا يقوم إلا إذا اشتمل على زعم واقعي، أي زعم نقل الواقع أو ذرة من إقليم من -أقاليمه- فإذا تذكرنا استقلال القول النظري لأن أول كلمة فيه تنتمي إلى اللغة النظرية وليس فيه كلمة أو قول أول خبري أو طبيعي تبين لنا أن في زعم النقل وأن في دعوى الدراسة بالجوامع النظرية قولا باستحالة الواقع يجب أن يعد الواقع المدروس مستحيلا قبل أن ينسب القول النظري إلى نفسه نعت الواقعية، وهذا يذكر بمقدمة الاستعلاء فإن القول النظري لا يعلو الواقع بالاستحالة وبعد أن يغتصب لنفسه صولجان الواقعية»29.
- المقدمة الصلبية: المباحث في القول النظري متباينة كل منها يتعلق بمسألة ما (حركة الأجسام أو الكائنات ...)، غير أن مراقبة الحركة طرحت مشاكل من جهة موقع المراقب ودرجة الحركية أو السكونية فعلى أساس هذه الحركية تختلف درجات الناس المعرفية، فأعلاها النبوة، وهي تخول لصاحبها (النبي)، اطلاعا معرفيا دقيقا ويقينيا، وأدناها معرفة المتجسس الذي لا تتجاوز معرفته حدود الظن30.
- مقدمة القدم: "من المعلوم أن القول الخبري الطبيعي قائم على مقدمة الخلق معترف بحركة الواقع، أما النظرية فسكونية، وكل قديم ساكن الحركة قائم على مقدمة القدم، أي أن واقعه قديم. فالقول بأن الخطاب النظري قائم على القول بلا مخلوقية الواقع أصله ادعاء القدرة على الإعادة وهذا الادعاء لا يقوم إلا على القول بإنكار المخلوقية إذ لو قال الناظر بها لنسب القدرة على الإعادة إلى الخالق فلما كان ينكر المخلوقية أنكر الخالق ونسب إلى نفسه القدرة على الإعادة بنظريته وصنع أقاليم واقعية زعم أنها أصناف الواقع وصنع نظريات تعيدها ثم ادعى بعد ذلك أنه يعيد بنظرياته الواقع كله. وذلك كله يذكر بقصة موسى عليه السلام مع فرعون والسحرة.
- مقدمة جواز الخطأ: تقوم اللغة النظرية على جواز الحديث عن الواقع بغير الواقع، وبذلك يتعدد الحديث وتتراكم الأفكار، فتقوم لغات اصطناعية مخطئة. واللغات النظرية (النحوية واللغوية والكلامية) تتساوى في كونها موضوعاً للبحث لأية منزلة.

العقل العقلان: مصدرية القول.

انبرى الفلاسفة والمفكرون قدماء ومعاصرون بالبحث عن مصدر المعرفة عند الإنسان من خلال محاولاتهم الإجابة عن سؤال: كيف يعرف الإنسان؟ ويبدو أن الجواب عن هذا السؤال يتم بطرق مختلفة، ولكنها لا تخرج في كليتها عما قاله أفلوطين فتكون النظريات إعادة لنظر واحد ذي صور متباينة لا يختلف في الجوهر عن الزعم الأفلوطيني، ويرى العلوي أن أفلوطين يقتسم هو وأرسطو طريقين ضالين من الجهة المعرفية مازالا ينزع إلى جهتهما الباحثون وهما طريق تمثال الباطن (أفلوطيني) وطريق تمثال الظاهر (أرسطو). أما الأول فضال لأن الباطن لا تمثال له وأما الثاني فضال

كذلك، لأن الظاهر أيضا لا تمثال له، ولا تطابق بين الواقع والتماثيل؛ لأن الواقع متحرك متزمن والتمثال يتنافى مع ذلك، ولا يخرج الناس في أقاويلهم عن العالم عن هذين الطريقين. لا يخرج عن ذلك إلا اتباع الله وكتابه وأعداء الأصنام والأوثان[31]. إن السؤال نفسه شغل اهتمام فلاسفة ومفكرين مسلمين، كما هو الحال بالنسبة إلى ابن سينا الذي تساءل « من أي شيء تأتي معرفتنا؟ مم هي مستفادة؟ »[32] وقد قاده تصوره إلى اعتبار العقل المطلق مصدر تلك المعرفة. فما العقل عند ابن سينا؟

إن العقل عند ابن سينا« إسم مشترك لمعاني عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فكون[33] حده أنه قوة بها يجود التمييز بها بين الأمور القبيحة والحسنة. ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية. فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح و الأغراض. ويقال عقل بمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختباره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور إسم العقل.

وأما الذي يدل عليه إسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان: أحدهما العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب "البرهان" وفرق بينه وبين العلم. فقال ما معناه هذا العقل وهو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، و العلم ما حصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب "النفس" فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي.

فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من جزئيات من أجل غاية معلومة»[34].

إن القول بالعقل المحض، أو المطلق أو بغيره في مجال المعرفة هو وهم وزعم باطل، لأن من يقبل بهذا العقل المحض يقبل بشفاعته، كيف؟ « إن اعتقاد العقل المحض يجر على معتقده أن يجعل الشفاعة لهذا العقل المحض. طيب فإن قيل وما شأن الشفاعة بهذا؟ فالجواب أن النفس التي يتمثلها ابن سينا تنال قوتها من هذا العقل المحض وهو لا ينالها من شيء فوقه لأنه نهاية، فالحاصل من هذا أن التمثال برتبه أي بعقوله سيقوم ويكون بالشفاعة الآتية من العقل المحض فإن الشفاعة هي ما يتقوى به الكائن على الكون وإلا لم يكن، ومعلوم أن الشفاعة عند أهل الحق آتية من عند الله تعالى أي تأتيك منه بالقول التي هي الشفاعة الموجبة لقيامك، والشفيع هو المقام المحمدي النفسي الذي تمثل بشريا في الرجل العارف المعروف، وهو المقام الروحي الذي جعله الله تعالى في كل شيء ووهب الله به الشفاعة، قال تعالى(ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) الزخرف. ومعلوم أن العقل المحض نهاية فهو لا يشهد بشيء فوقه يكون هو الحق فهو داخل في هؤلاء المدعوين الذي يظن أنهم يملكون الشفاعة ولا شفاعة لهم»[35].

إن الشفاعة درجة من درجات النبوة، ولا يمكن بلوغها لا بالعقل ولا بغيره، فشتان بينهما. على أساس هذا المعطى يرفض العلوي كل البناءات التماثلية (نسبة إلى التمثال) التي يصنعها النظار في بعد عن المعرفة القرآنية أصل الحق ومنبع السداد، ويعتبر ما عداها معرفة فجة أصلها العقلان. فما العقلان إذن؟

إن « كل الأنظمة التمثالية اللغوية والتحليلية النفسية والنقدية النصية وما شابه مشمولة بالتماثيل[36] التي تجعلها للأشياء المدروسة، وإن شئنا أن نصطفي اسما واحدا للأصل لقلنا إنه العقل المحض الذي تختلف أسماؤه في المذاهب والفلسفات وتجنبا للحيرة الدلالية التي يجر إليها اسم العقل الوارد لمعان أخرى، غير معنى التعليم والكشف التصويري كالحكمة والبصيرة سنعوض العقل المحض باسم مستخرج من الإسم العام للمذاهب الفلسفية والإنسانوية في القديم والحديث، ذلك الاسم هو العقلان، فهذه نسبة إليه لا إلى كلمة العقل وقد أحسن من تجنب أن يقول العقلية وقال العقلانية فما ذاك إلا لشعور القائل بأن العقلانية مذاهب تصويرية لا يصح فيها إسم العقلية الذي يعني كثيرا من الأشياء»[37]. (...)إذن العقلان هو المعلم الذي يعلم ابن سينا وأفلوطين، أما العقل بالمعنى الفطري فهو البصيرة والتذكر وهو قوة جعلها الله في الناس جميعا وليس من أعمالها الفلسفة والتصوير وإنما من أعمالها فعل الخير وتحريم الشر واتباع الله تعالى[38].

فأصل الشفاعة المقام المحمدي لا العقلان، وعليه فإن من واجب متتبع كلام الله أن ينكر شفاعة العقلان ويضيء بإذابته، لأن من يقوم بذلك لا يختلف في شيء عمن يعود بالله من الشيطان، فالعقلان والشيطان مترادفان لأن كلاهما يبعد صاحبه عن الحق « إن كل زاعم لا يشهد بالحق فهو شيطان ولما بان أن قمة التفكير وأساسه لا تشهد بالله ورسوله بان أن تلك القمة شيطان،إذن العقلان الذي لا يشهد بالقرآن الكريم شيطان »[39]، والعقلان لا يشهد بكتاب الله الذي القرآن صورته العربية ولا يشهد بصدق رسول الله الذي محمد النبي صورته البشرية.

إن ما يحرك النظار وصناع القول هو العقلان، فهو ملهم للشفاعة عندهم ومصدرها، فيأخذ (العقلان) شكل تماثيل تختلف باختلاف شكل الصانع واختلاف المادة التي يعتمدها في نحت تمثاله « العقلان وما تحته ليس أمرا خاصا بتماثيل النفس وإنما هو شامل لكل الممارسات العقلانية ويكفي أن ننظر في العقلانية النصية، تلك التي تبحث في بنيات النصوص القصصية والشعرية وما شابه. أليست باحثة عن عقلان القصة، ذلك الأصل الذي تجتمع فيه كل قصص القصاصين؟ ما العلاقة بين العقلان والعقل المستفاد في التمثال السينوي[40]؟ أليست جميعا بحثا عن الشفاعة ومصدر الشفاعة؟ وما يقال عن العقلانية النصية يقال عن العقلانية النحوية التي هي بحث عن العقلان القائم وراء كل الجمل وذلك عقلان آخر وعقلان التحليل النفسي وعقلان التاريخ ولنقف عند هذا فالمقصود أن المستفاد هو

المدروس في هذه الأعمال والمقصود هو اكتشاف المستفاد منه أي العقلان أو العقل المحض ولكن الفاعلين ينسون كما قدمنا أن العقلان الذي يبحثون عنه أصلا للأشياء والأوضاع بحكم عملية البحث التي ؟؟؟ فالعقلان يبحث عنه ويبحث به لأنه نهاية شفاعية عندهم»[41].

إن صور العقلان مختلفة ومتعددة، أما أصل المعرفة الصحيحة فهو واحد لا تبديل ولا تغيير فيها[42] هو كتاب الله الذي يمثل القرآن صورته العربية. إن الشفاعة الحقيقية سواء كانت قصصية أو جملية أو تاريخية أو غير ذلك من الأمور الشفاعية هي من الله تعالى. وما سواها فهو باطل لأن مصدره الشيطان[43]. من يقول بالعقلان يعلن طاعته للمذاهب التصويرية فيبقى بعيدا عن فتح باب السؤال عن المصدر، لأن فتح باب السؤال يلغي مصدرية ومطلقية العقلان المزعومة، فيبقى العقلان بذلك مصدرا لصنع التصاوير والتلهف لممارسة التسيير ويبقى تجاوزه ودحضه مرتبطا بالتسليم لمذهب الحق وطريق الهدى والصواب.

التأويل: نحو مجاوزة كيانية العبارة إلى حدثيتها.

إن أساس التأويل عند العلوي يقوم على رفضه التفريق بين الشخص واللغة، وذلك بالحفاظ على وحدة الشخص والقول بشخصانية المعجم والاعتراف بفردانيته، بعبارة أخرى، لا ينبغي أن يقبل القارئ على النص وفي اعتقاده أن لغته شيء مستقل يمكن دراستها بمعزل عن صاحبها، أو أنها كما قال شلير ماخر المفتاح الذي يؤدي إلى فهم نفسية صاحب النص، وكأن الأمر يتعلق بذات مستقلة تمكن من معرفة ذات أخرى.

إن التأويل هو اكتشاف الظنون الممكنة لأنه لا يمكن معرفة قصد المتكلم –الكاتب معرفة تعيينية وإنما ظنية وهذا حال دراسة الخطابات والآثار القائمة. لذلك فالتأويل بحث عن طريقة نكتشف بها منطقية نص من النصوص بتتبع مستلزمات الكلام السابقة واللاحقة، شريطة أن يكون التتابع منطقيا ومترابطا[44].

إن فهم الآخر في نظر العلوي لا يتم إلا عبر الذات، فعندما نقرأ نصا من النصوص، فإننا نكون بصدد الكشف عن اعتقادات ذواتنا، فالذات تحاول أن تكشف عن اعتقادات الآخر فلا تتوصل إلا إلى اكتشاف نفسها، فالطريقة التي نصوغ بها القضايا لا تتعدى حدود المعتقد[45].

إن التأويل ممارسة طبيعية لا يخلو منها ذهن أحد ولا يمكن أن يفترض صنف منها على أحد. فهو مهارة طبيعية تضعف بممارسة التمثيل. ولكنها تعود إلى نشاطها في الإنسان حينما يتجه إليها مقتنعا بضلالية الطرق التصويرية. والملاحظ أن المجتمعات كلها تعرف أصنافا من هذه المهارة وأن جل النقاش السياسي والاجتماعي ينتمي إلى هذه الممارسة. ويبدو من تتبع أحوال الأمم أن المهارة التأويلية ليست واحدة في كل الناس ولذلك تختلف أحزابهم وأديانهم. ويجدر بالذكر أن نقول إن التأويل بحكم

أنه مهارة، يقوم على أساس من معجم فردي أو معاجم فردية تمثل الأغلبية التأويلية والأقلية فغاية الأمر أن المهارة التأويلية تختلف أصنافها في المجتمعات باختلاف الناس في معاني الكلمات الأولى[46].

النحو العربي قراءة إبستمولوجية[47]:

الكتابات النحوية العربية تمثل مجموعات قولية لا يمكن تسميتها إلا بعد تحديد مكانها من مشهد العلوم في تاريخ الطائفة الإسلامية، وضبط علاقتها بمجموعات قولية أخرى، وفي هذا الخصوص يلاحظ أن جل مؤرخي النحو العربي انطلقوا من اعتبار هذه التسمية مسلمة كأن النحو واحد في كل الأزمان وفي كل الأمكنة. إن كل نحو ينطلق من طائفة من الأسئلة والاهتمامات وأن الأنحاء تختلف باعتبار نوع السؤال الذي تطرحه، يمكن مثلا أن يتساءل النحوي عن الإبداع اللغوي وأن يقيم نحوا عليه ويمكن أن يقيم نحوا في إطار تساؤل عن الاختلافات اللغوية الاجتماعية وأن يقيمه في إطار البحث عن الأغراض التكلمية الخ. لهذا يصح أن يقال إن أهم ما يجب الاهتمام به في خصوص النحو العربي القديم هو البحث عن ذلك السؤال المغيب وراء هذا التراكم الكبير من التحاليل النحوية العربية الذي استمر قرونا عديدة[48].

لهذه الاعتبارات يبدو أن النظر في النحو العربي ليس بالأمر اليسير لأن ذلك « يحتاج إلى مزيد من التحديد والتوضيح والضبط، لأنه لا يجوز أن نجازف بإصدار الأحكام على نظر القدماء في الواقع اللغوي دون التمكن من الإطار العقدي والمنهجي الذي ظهر فيه هذا النحو. لأن نشوء أي بحث يجب أن يتم في إطار مشروع ثقافي علمي متكامل»[49].

إن هذا المشروع الثقافي لا يمكن الكشف عن خصوصياته إلا بالرجوع إلى تاريخ علم النحو « لأنه وحده الذي يشكل المجال الخاص الذي تجد فيه الأسئلة النظرية مكانها موضوعة بواسطة الممارسة العلمية في مآلها»[50] . فدراسة التجربة النحوية العربية لا يمكن أن تستوعب استيعابا صحيحا إلا بربط النحو العربي ببنية الذهنية الإسلامية وبعقلانية العربية، والعقلانية المقصودة هنا "متصلة بإرادات العرب وهنا يجب أن نتذكر الظروف الاجتماعية-الثقافية العامة التي رافقت نشأة الدراسات اللغوية العربية.« إن كثيرا من الدارسين اهتم بأثر الواقع القرآني على هذه الدراسات لكن جملة هؤلاء الدارسين أغفلوا ما يكون قد علق بهذه الدراسات من آثار ظهور الحدث العظيم بدون شك؛ أي ظهور النبوة في شعب العرب، نحن اليوم ندرس ظاهرة النبوة وظهورها في الحجاز بشيء من الموضوعية والهدوء ونستعظم مع ذلك الانقلاب الذي أحدثته في بقاع من العالم من الناحية التاريخية- الاجتماعية، ولكننا نتناسى الآثار البسيكوسوسيولوجية التي تكون قد تركتها في المجتمع الناشئ»[51] .

إلى جانب ذلك نجد عاملا آخر لا يقل أهمية ؛ فمن عناصر بنية الذهنية الإسلامية تقسيم الاختصاصات بين الأمم، وهذا هو السبب الحقيقي في امتناع العرب عن ترجمة آثار اليونان الشعرية

وهروعهم إلى ترجمة آثارهم الفلسفية. كما يمتنع العربي عن ترجمة ما يظنه علما خاصا بالمجتمع الإسلامي، ولا يمكن أن يعرفه مجتمع آخر لأنه من اختصاص العرب والمسلمين مثال ذلك علم الدين وعلم العربية، وعلم الآداب والشعر الخ. وهذا ما يدخل في باب الكفاية الثقافية التي تكون قد تركها في المجتمع الناشئ، مجتمع المسلمين وغيرهم ممن استظل بظل الدولة الإسلامية[52].

إن دراسة النحو العربي يجب أن تنطلق من هذه الاعتبارات في نظر العلوي وعليها يقيم نظرته للغويات العربية.

أقوال عن السيبويهية: (تصاوير السيبويهية).

تميز النحو السيبويهي بقيامه على "التمكن العاملي"، فقد بلغت البنية العاملية حدا « جعل البنيات الأخرى المقولية والصرفية والمعجمية لا تمثل إلا معالم في المرور من الشكل المجرد إلى أصناف القول (...) فلا شيء ينفلت من قبضة التعريف العاملي حيث يصنف العناصر بواسطة مقولات أولية مستخلصة مباشرة من ملاحظة قوانين التغير في الواقع اللغوي. فالبنية العاملية توفر عند مراعاتها إمكانيات العناصر اللغوية في قوائم تبعا لخصائصها العاملية التي تكتسبها داخل الخطاب وإذا كانت بعض العناصر قادرة على التغير وأخرى عاجزة عن ذلك، فالأمر، كما يقول النحاة مرده دون شك إلى حرية التغير التي تعتبر خاصية لدى البعض ويفتقدها العض الآخر»[53]. إن كل نقد جدي للنحو السيبويهي يبقى غير ممكن إذا لم ينصب على أساسه، وربما كان هذا هو جوهر الاختلاف الذي قام بين أبي بشر وبعض منتقديه كما هو الحال بالنسبة إلى الأخفش الذي حاول استبدال التعاريف العاملية بالتعاريف الخارجية بعدما اعتبر التمكن العاملي غير كاف لتفسير النحو. فالطبيعة المقولية لوحدة ما هي محصلة تحديد خصائصها[54]، لقد كان هذا الاختلاف سببا في الجدل الذي أثاره كتاب سيبويه في القرن الرابع، وهو جدل لم يكن له داع لأن أساسه هو « عدم دراية بعض الأوساط النحوية والفكرية بصفة عامة بدور التعاريف في نحو ذي ميزة تصنيفية. والزجاجي أحد أكبر المدافعين عن سيبويه، كان واعيا بذلك، إذ كان يبرز غموض التعاريف المنطقية والنمطية بإظهار الخلط الذي يمكن أن تحدثه في تصنيف الوحدات اللغوية. فبينما كان سيبويه يؤسس نظامه التصنيفي على أساس مفهوم التمكن جاعلا منه ميزة تعريفية للاسم كما كان مفهوم البناء بالنسبة إلى العقل والحرف، بدا خصومه كما لو كانوا يريدون التخلص منه (المفهوم) مرجحين عليه تعاريف خارجية، والتمكن كما كانوا يرون لا يعدو أن يكون إلا سمة من سمات المقولة التي حددت بشكل آخر دون أن يكون بمثابة ذلك الوصف المحدد الذي يشكل حاملا له وبشكل أكثر دقة، فإن تعريف التمكن كان يبدو لهم غير كاف مما يدفع كل تحليل جدي للتخلي عنه»[55].

إن العلوي يعرض في هذا النص لجوهر الاختلاف بين النحاة وبين سيبويه، كما يعرض لتصور كل موقف على حدة، ولكنه يعود لينتصر لموقف سيبويه[56]. ربما سيكون معارضو سيبويه على حق لو كان سيبويه يبحث عن مثل هذه التعاريف، إلا أن الواقع ليس كذلك، فقد كان سيبويه يتغيا خصوصا الإشارات التي تهم الشيء اللغوي بصفة مستقلة ولا يبحث عن تعريف أجزاء الخطاب الممكنة خارج القوائم العاملية. وقد كانت التعاريف النمطية مسؤولة أيضا عن ظهور وتحديد الوظائف الدلالية في تداخل مع الوظائف العاملية. ففي "كتاب" سيبويه كانت وظائف الفاعل والمفعول محددة على أنها أثر للعامل. وهكذا كان نحوه يتفادى التأكيد على الاختلافات الدلالية بين فاعل فعل مثل "جاء" وفاعل الفعل "كان" والاثنان يتواجدان في أماكن عاملية متماثلة. فقد كان أكثر ما يهم سيبويه هو شكل المكان بعيدا عن دوره والحرية الملاحظة على مستوى القوائم تجد تبريرها على مستوى المجموعات. لذا لا يجب اتهام المعلم بالمزج بين وظائف مختلفة بما أن التمييز الدلالي ما كان ليهمه على مستوى الأشكال العاملية التي كان يريد وضعها. والتاريخ يحفظ حالة من الوفاء لفكر المعلم في شخص ابن السراج الذي كان يعرف النحو على أنه دراسة التمكن في الأشكال اللغوية[57].

إن التأكيد على أهمية التمكن العاملي ودوره لا يعني مطلقا أن العلوي يسلم بالعاملية جملة وتفصيلا، فعلى عكس ذلك تماما ، نجده ينتقد السيبويهية من جهة العاملية نفسها ويعتبرها مصدر صعوبات كثيرة.يقول:« إن إشارات سيبويه المتعددة في كتابه عن الأمور التي تلي الابتداء مثل الاستفهام وغيره تجعلنا في وضع نموذج يربط بين اعتباراته المتعلقة بالابتداء وبين اعتباراته المتعلقة بما يلي الابتداء، لهذا نتصور في هذه المرحلة من قراءة الفكر السيبويهي أن هناك تخطيطا عاما يجعل عامل الابتداء ومجاله قبل الفعل ومجاله، هذا يعني أن هناك طائفة من المواقع العاملية الموزعة بين المجالين:

- عامل ابتداء [مواقع ابتدائية[صدر[عامل موقع الإسم[مواقع معلولية]]]] هذه الخطاطة تعكس إشارة سيبويه إلى ما يكون بعد الابتداء وهي الصدور من استفهام وغيره وإلى كون الفعل معمولا لوقوعه في موقع الإسم، يبقى أن الفعل في هذه الصورة يكون معمولا بعد الصدر وفي الوقت نفسه فإنه نظريا قبل الصدر لأنه معمول بوقوعه في موقع السهم المتصل بعامل الإبتداء، هذا التصور يمثل بالإضافة إلى هذا التناقض الداخلي اتجاها إلى تشتيت القوة العاملية وهو اتجاه سيكون كما سيتبين وراء استحالة وضع نموذج يخلو من التناقض الداخلي وهو لذلك غير قائم على الوسائط والدرجات العاملية التي ترجع إلى مبدأ عاملي وحيد، إن المشكلة التي طرحت على سيبويه هي عاملية الفعل إذ لو لم يكن الفعل معمولا لما احتاج سيبويه إلى أن يربطه بموقع الإسم ولزال هذا التناقض ومن جهة أخرى فقد أغفل سيبويه إغفالا تاما عاملية الصدور إلا حين تكون عاملية مثل الجزاء والشرط وأما في

هذه الحالة فإن تحليله قاده إلى أن يجعل منها أنواعا عاملية مستقلة والحال أنها في الحقيقة لا تغدو أن تكون كالجمل الاستفهامية مشتقة من الجمل الاسمية والفعلية أو كان يمكن لسيبويه أن يجعلها كذلك لينتبه إلى عاملية الصدور، ومن جهة أخرى يلاحظ أن سيبويه قرر مثلا أن الاستفهام لا يكون إلا بعد الفراغ من الإبتداء ولم يدفعه ذلك إلى أن يقول أن مجال الفعل لا يكون إلا بعد الفراغ منه كذلك وكان لو فعل ذلك سيتبين أن الجملة عنده ليست إلا صورة منتقصة من الجملة الإبتدائية الوحيدة التي تتحقق باتصال»[58].

فإذا كان العلوي ينتصر لسيبويه في خلافه مع الأخفش وبعض المجددين من النحاة فإن ذلك لا يعني أنه كان متحيزا للنحو السيبويهي. فقد اختلف مثلا مع الزمخشري أيضا بخصوص "التمكن العاملي"، ومع ذلك فإن اختلافه معه لم يمنعه من الانتصار له في بعض الأمور التي يراها صائبة يقول:"والزمخشري الذي يعتبر"إلا" عنصرا زائدا، ويختزل الجملتين[59] إلى بنية عاملية بسيطة، يرى أن هذا الحرف ليس زائدا على مستوى المعنى رغم كونه كذلك على مستوى اللفظ. وهذا ما يطابق تحليلنا الذي يترجم المعنى إلى بنية منطقية واللفظ إلى بنية عاملية. ف "ما" عنصر زائد على مستوى العاملية يفقد هذا الوصف على مستوى البنية المطقية (الخطابية) وهو ينضاف للتعبير عن معنى ضروري للخطاب.

لا يكتفي العلوي بتحليل آراء القدماء والمقارنة بينها، بل يذهب إلى أبعد من ذلك في محاولة لتكميل السيبويهية والدفع بها إلى نهاياتها من خلال اقتراحات وتعديلات لما قدمه سيبويه[60].

إن النحو السيبويهي لم يبلغ درجة الكمال على الرغم من أهميته، ويمكن لهذا النظر أن « يكتمل إذا ميز فيه في سائر الأبواب بين التغيير الإنشائي والتغيير المعمولي اللفظي، لهذا قد يكون الشيء مجالا من جهة العامل الانشائي مجالا به من جهة العامل النحوي وذلك مثل: إنما محمد رسول. ففي المثال عامل الابتداء الداخلي وعامل الحصر الممثل بإنما في المثال: إن محمدا رسول هناك عامل الابتداء:

(إن(محمدا(رسول))).

وهناك عامل التوكيد الداخلي، ونكرر هنا مرة أخرى في نهاية هذه الفقرة أن هذه المسائل لن تتضح اتضاحا كاملا إلا من خلال نحو عاملي مفصل قائم على الوسائط وعلى تحديد المستويات العاملية وهذا لا يتم إلا بتصور رئاسي للنحو العاملي وبوضع أشكال علامة للجمل وبتقليل عدد العوامل المستقلة وبإرجاع بعضها إلى بعض وبإذهاب الألفاظ من قائمة العوامل وبإذهاب كل ما له صفة العامل في العبارات من وصفه اللفظي إلى وضع علامي يصير به علاقة على المعمولات

وبالجمع بين العمل والعمل برابطة تصح أن يدافع عنها أي بإذهاب العلامة الأثرية وتعويضها بعلاقة بنائية».

إن الخلل قائم في بعض جوانب النظر السيبويهي وهو خلل لا يمكن تداركه وتطويره« إلا إذا تخلينا عن إفضائية العامل وجعلناه موقعا أو معنى لا غير وتخلينا كذلك عن استقلال العوامل واختصاصها بالمعمولات ومعنى ذلك أن نفترض أن العامل يحكم العامل ويحكم المعمول أما حكمه للعامل فيكون إذا كان أدنى منه وكان له وسيطا وأما حكمه للمعمول فأن يفضي إليه بصفة عن طريق الوسيط لهذا نعوض أن يعد "أن" وسيطا للعامل الإنشائي جعلناها ناصبا ولم يستطع أن يربط بين المذهب وبين ملاحظاته التي نعدها أفضل من مذهبه في هذا الموضوع، وفي هذا الخصوص نشير إلى أن لغويا أجنبيا قدم في مذهبه الأخير تصورا عامليا قريبا من سيبويه تتجه إليه هذه الانتقادات ذاتها»[61].

يظهر من خلال النص أن العلوي لا يكتفي بالتحليل والنقد فقط بل يعمد إلى نسج نوع من المقارنة بين السيبويهية وبعض المدارس اللسانية المعروفة وهي مقارنة لا يهدف من خلالها المفاضلة أو الحكم بأسبقية اللغويين العرب في التوصل إلى بعض الأمور اللسانية، بل ما يحركه بالأساس هو الكشف عن بعض التوازيات بين تصوير عربي وتصوير حديث، فمن يزيل عن كتابات المحدثين مرفعاتها الرمزية يلقى فيها صورا تعيد تصوير الأقدمين[62]، إنها كلها صنع العقلان، وهذا هو أساس المقارنة التي يقيمها بين سيبويه وهاريس[63].

الجرجاني من نحو الكلام إلى نحو المتكلم:

إذا كان "التمكن العاملي" هو الأساس الذي يقوم عليه النحوالسيبويهي، فإن الجرجاني يجعل إلى جانب العاملية ما يسميه التعلق، وهذا ما يشير إليه العلوي بقوله: « يفرق الجرجاني هنا بين الكلام والنظم. النظم هو العملية التي يرتبط بها الكلم أي هو عمل المتكلم ويفضل الجرجاني لفظ التعلق على لفظ العاملية فمن المعلوم أن هناك أساسا عامليا يقوم عليه النحو وأن بجانب العاملية هناك التعلق النحوي. لكن يظهر أن أمثلة التعلق التي ضربها الجرجاني تختلف عن مظاهر التعلق في النحو. التعلق في النحو ليس إلا وسيلة لتحديد مجال عمل العامل، أما عند الجرجاني فهو علاقة قائمة بين أجزاء الجملة كلها. ظاهر الأمر أن التعلق في النظم يقابل العاملية في النحو وذلك أن للمتكلم دخلا في التعليق فهو الذي يوقعه وليس له دخل في أجزاء العملية المنفصلة عن الذات المتكلمة»[64].فهل يعني هذا أن التعلق هو العاملية؟

يقول العلوي: « لا يمكن أن نفهم من التعلق العاملية. أولا لأن الجرجاني يصرح بالعاملية عند الحاجة إليها كما هو الأمر عند النحاة وأيضا لا يجب أن ننسى أنه ألف في العاملية كتابا كتبت له

شهرة واسعة عند الأقدمين، وثانيا لأن الجرجاني يحدثنا عن علم النظم الذي يتناول بالدرس جوانب لا يشملها علم النحو فليس منتظرا منه في هذا الخصوص أن يعرفه بما يعرف به النحو، وثالثا لأن الأمثلة التي قدمها لتعلق الاسم بالاسم لا تستقيم مع تحاليل النحاة على طريقة واحدة »[65].

إن الاختلاف بين الجرجاني والنحاة من جهة العاملية والنظم لا يعني وجود تناقض بين التوجهين، فعلى العكس من ذلك تماما «يكون فكر الجرجاني مكملا لفكر النحاة وهو مكمل لأنه لا ينقض أساس الفكر اللغوي العربي بل يعتمد عليه في بحث إشكالية النظم وهو مخالف له لأنه يربط النظم بالذات المفكرة ولذلك نجده يحصي أنواع الارتباطات الممكنة بين المقولات النحوية كما قدمنا وهو أمر لا يفعله النحاة الذين يرتبطون بفكرة المسافة العاملية وحدها »[66].

تقوم النظرية الجرجانية على الجمال النظمي، ولكن لا ينبغي أن يعتقد أن الجمال النظمي وحده يحرك النظرية بأبعادها في نظر العلوي؛ فهو يعتبر هذه النظرية واقعة على تخوم البلاغة والنحو يقول: «لقد جاء الجرجاني ليبين للنحاة أمرا وللبلاغيين أمرا آخر: بين للأولين أن اللغة تعبير عن الفكر وأن التعابير اللغوية تنقل أو تعكس ميكانيزمات الفكر وبين للآخرين أن الدرس اللغوي تجمعه وحدة النظم بحيث إن مسائل علم البيان لا تنفصل عن مسائل علم المعاني. حقا إن هذه الدراسات لم يكن بعضها مفصولا عن بعض في زمن الجرجاني ومن الحق كذلك أن الدراسات البلاغية اتجهت في عهد السكاكي إلى جعل هذه العلوم من جهة موضوعها وإلى جمعها من جهة الغاية اللغوية التي تشملها وفي هذا الإطار يظهر الجرجاني كمفكر يحاول أن يبين أن هذه الظواهر اللغوية منشأها واحد أوأن يدل على الأساس الذي تبدو فيه هذه الظواهر اللغوية تلوينات تعلوه ولكنها لا تغير من طبيعته تغييرا يذهب بها بل تغيره تغييرا ينوع تلك الطبيعة»[67].

إن الجرجاني يجعل للظواهر اللغوية المختلفة نظرية نظمية توحدها، ومن ثمة يسلك نهجا مخالفا لنهج المتأخرين من اللغويين والبلاغيين الذين حاولوا أن يوحدوا دراسات القدماء تحت راية الموضوع اللغوي العام ولكنهم ظلوا يفصلون بين خاناته تحت راية النوعية الموضوعية. من الأمور التي يعتبرها العلوي جديدة عند الجرجاني التوازي الذي يقيمه بين اللغة والفكر إذ يرى أنه: « لأول مرة نقرأ عند مفكر عربي شيئا واضحا حول توازي اللغة والفكر»[68] وهي مقدمة نظرية كان من شأنها أن تغير كثيرا من المسلمات النحوية لو توفرت للنحاة قبل الجرجاني و«لكانت دفعتهم إلى تغيير وجهة النحو ولكان بإمكانهم أن يبينوا أنواع الأخبار في اللغة العربية ولتحرروا من سلطة العاملية ولكن أفكار الجرجاني ظلت مصروفة عن أن تؤثر في النحاة الذين انبعثوا بعده فإن موضوعهم الكم لا الكلام»[69].

إن العلوي يذهب بهذه الفكرة بعيدا ويحاول أن يعطيها تأويلاتها الممكنة يقول: « هناك أنواع من الأقوال اللغوية التي تقابل عددا من العمليات الفكرية كربط اللغة بالفكر لو اعتمد في النحو العربي لكان أدى إلى ما أدت إليه بور وبال عند الغربيين. ولكنه لم يعتمد وفضل عليه في ظاهر الأمر ربط اللغة بالعالم مع أنه، نظرا لغموض عبارة الجرجاني في عامة كتابه، يمكن اعتباره يقصد بالمعاني النحوية الموازية للعمليات الفكرية تلك المعاني القائمة في النحو العربي مثل معنى الخبر ومعنى الشرط ومعنى الاستفهام إلخ. فإذا كان هذا النظر سديدا كان كلام الجرجاني متجها أولا إلى اعتبار النحو العربي يعكس حقيقة العمليات الفكرية وإذاك سيكون موقف الجرجاني جديرا بالدرس لجدته وأولويته. على كل حال فإن اعتبار الأقوال اللغوية مكانا تنعكس فيه العمليات الفكرية يتمشى أساساً مع الأطروحة الأساسية في الإعجاز وهي كون المعاني تترتب مع النفس ثم تنتقل إلى اللفظ فيجب البحث عن المزية والفضيلة التملكية في ترتب المعاني في النفس ترتبا تقضي به معاني النحو ويبدو أن هذه الأطروحة ستزداد بيانا بذكر نقيضها وهو الرأي اللفظي فلأول يعرض الجرجاني؟؟؟ نتائج النظرية اللفظية على مستوى وظيفة اللغة»[70].

وكعادته في الذهاب بعيدا في المقارنة بين النظريات، بهدف المناطحة بين أصحابها يشير العلوي إلى فساد المقارنة بين الجرجاني وسوسور لاختلاف غايتهما؛ « إن الأمر عند الجرجاني غيره عند سوسور ومن نحا نحوه ويخطئ من يقرب بينهما. غاية ما يريد الجرجاني هو أن يحدد مواطن تدخل المتكلم فقضى بأن المتكلم لا دخل له في الألفاظ المفردة فإنها وإن كانت وحدات معجمية فإن الفكر لا يلتبس باللفظة الواحدة وإنما يلتبس بالتراكيب المعجمية أي بالتراكيب المعنوية. وكان الجرجاني يقصد أن يبين أن المعطى الأول هو التراكيب لا الوحدات فإن هذه الأخيرة يستلها النحو استلالاً ويفصلها بعملية إجرائية لا غير، المتكلمون لا يعرفون الألفاظ المفردة وهذا صحيح فالأطفال ينطقون أول ما ينطقون بالجمل والتراكيب. الألفاظ المفردة لا يمكن إذن أن تنتمي إلى مستوى المعنى لأنه لا معنى لها ولا يعرفها المتكلم بأفرادها ثم إنها لا تنتمي إلى مستوى اللفظ لأنها لا تحدد مقولتها إلا في إطار التراتيب اللفظية. الوحدة الأساسية هي التراكيب إذن، ولذلك فكأنه لا معنى للحديث عن علاقة اللفظ بالمعنى خارج التراكيب. وذلك لأن المتكلم هو الذي يدخل المعنى على التراكيب اللفظية. وهو يدخل المعاني التركيبية المرتبة في نفسه ولذلك فإن أي حديث عن المعنى واللفظ خارج هذه الصورة ينفي دور المتكلم وينفي دور واضع اللغة ويتجاوز المعطيات وهي التراتيب إلى مفاهيم لا برهان عليها وهي المفردات»[71].

وبما أن النظريات قائمة على العقلان فإن جوانب كثيرة من التشابه والتداخل تبقى قائمة بينهما[72] وهذا ما يلاحظ في علاقة نظرية الجرجاني بالنظرية التوليدية "الجرجاني ألحق الظواهر المجازية

بنظرية النظم وأرجع تلك الظواهر إلى مبدأ الاختيارات الترتيبية التي للمتكلم حق إنجازها. وهذا قريب كل القرب من نظريات التوليديين على الخصوص فهم يميزون بين نظرية النحو ونظرية الإنجاز. والجرجاني كذلك يميز بين نظرية النحو ونظرية النظم وما النظم إلا إنجاز عرفه الجرجاني والنحاة المعاصرون بشكل متقارب جدا. إن الجرجاني أخرج الظواهر المجازية من مجال نظرية النحو لأنها ناتجة عن نيات ومقاصد ترتيبية راجعة إلى المتكلم والظروف لا إلى النحو وهذا هو <الممتاز> في فكر الجرجاني إن كان في النظر ممتاز!! "[73].

فالاختلاف بين النظريتين (النظريات) قائم على اختلافها في ضروب التأويل المعتمدة في التصوير لا غير وهذا ما يؤكد مرة أخرى عدم وجود تطور نوعي في اللغويات خارج حدود الأبجدية التصويرية[74].

مرجعيات النحو العربي:

لم يتوقف العلوي عند حدود مناقشة النحو العربي وتحليل قضاياه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بمساءلة النحو العربي عن مرجعياته.

لقد شكلت علاقة النحو العربي بالمنطق قضية جوهرية في أبحاث اللغويين العرب قدماء ومعاصرين فـ «تاريخ الأفكار في الإسلام لا يخلو من الإشارات للصراع بين النحاة والمناطقة. فبالإضافة إلى المواجهة بين الفيلسوف ابن عدي والنحوي السيرافي والتي كانت منصبة على جدوى وقيمة هذين العلمين، هناك أيضا الهجوم الذي قاده فيلسوف آخر هو أبو زكريا الرازي. ضد النحاة الذين يرفضون للعلوم الخارجية عن النحو الحق في أن تسمى علوما. كما ذهب فلاسفة آخرون إلى حد محاولة تقويض الأنحاء الخاصة معلنين المنطق نحوا كليا. وكان هذا موقف الفارابي وفلاسفة آخرين حاولوا بناء لغة مطابقة لمبادئ المنطق»[75].

لا نهدف هنا الكشف عن موقف العلوي من جوهر العلاقة بين المنطق والنحو[76] وإنما نهدف بشكل أساس إلى الكشف عن علاقة أخرى لم تنل حظها من الدراسة، أو لنقل أنها ظلت غير معروفة أو مقصاة، تلك هي مسألة العلاقة بين النحو العربي والفيزياء اليونانية[77].

رغم غياب أشكال المقارنة هاته فإن وشائج القربى ظلت حاضرة ومتواجدة بشكل كبير من خلال تداول بعض المفاهيم الفيزيائية في النحو العربي كما هو الحال في مفهومي الثقل والخفة[78]، فأهمية هذين المفهومين في النحو لا تقل عن أهميتهما في مجالهما الأصلي. « إن جميع الوحدات اللغوية في النحو وكل الوظائف العاملية مصنفة إلى قسمين: الثقيلة والخفيفة. ولم يكن النحاة يصوغون بوضوح الأصل النظري لهذا التصنيف الذي جعلوا منه عقيدة. وعندما يغامر النحوي محاولا تفسير بعض جوانب الثقل والخفة المحايثة للوحدات اللغوية فإنه يعتمد على اعتبارات لغوية غير مقنعة. ومن

المؤكد أن نحاة الجيل الأول، وهم المسؤولون الأولون عن إدخال مثل هذه المفاهيم إلى النحو، لم يكونوا في حاجة لتوضيحها بصياغة نظرية للغة حيث تأخذ هذه المفاهيم مكانها الحقيقي وكانوا يكتفون باستعمالها في تحاليلهم علما أن المعنيين في زمانهم كانوا يدركون ما يقولون، وكان ذلك في نظرهم نوعا من المسلمات ستثقل عروضهم إذا وردت في نصوصهم»[79]. والسؤال الذي يجب أن يطرح: كيف تشتغل هذه المفاهيم في النحو العربي؟ وهل من فرق بين خصوصياتها الفيزيائية وخصوصياتها النحوية؟.

إنه من الضروري القول إنه إذا كان التنقل جزءاً من تعريف الخفيف والثقيل في فيزياء أرسطو فإن الخفة تعتبر جزءا من تعريف الأولية. وبتعبير آخر يمكن أن نقول إنه إذا كان كل خفيف يتجه بشكل طبيعي نحو الأعلى فإن أولا في النحو يكون بالضرورة خفيفا في السلاسل الوسطية. أما بالنسبة إلى الخفيفة المطلقة والثقيلة المطلقة فنلاحظ أن الثقيل مثلا لا يمكن أن يكون ثانيا للخفيف المطلق لكون الاثنين أوليين مطلقين. لذلك لا يجعل النحاة من الحرف ثانيا للاسم لأنهم يعتبرونه ثقيلا بشكل مطلق. ولنلاحظ بهذا الخصوص أن الثقل والخفة اشتغلا كعلة نحوية في تفسير بعض القواعد التي لا تطبق فيها القاعدة الأولى. وتقتضي قاعدة عامة أن اللغة تستعمل بالضرورة الأشكال المقتصدة أي الخفيفة، ويجب أن تتجنب الأشكال التي تتطلب مجهودا خاصا، وبهذه الطريقة تكون بعض الأشكال المستعملة ثانية وخفيفة بالنسبة إلى الأشكال المقصاة لأنها ثقيلة رغم أنها أولية. وبالتالي يأخذ الثقل والخفة معنى غير مطلق ولن تشكل ميزة للمقولات. فالمنقوص والمقصور شكلان لا يمكنهما تلقي العلامات العاملية لأن ذلك سيؤدي إلى "إثقال" شكلهما. وإذا كانت اللغة قد تجنبت أن تلحق بهما هذه العلامات فإنما كان ذلك بسبب من نزوع نحو الخفة حاضر كمبدإ عام في التشريع اللغوي. وهذا الاشتغال يمتد نحو الصرف حيث نلاحظ بالخصوص أن هذه المفاهيم تمثل قاعدة صلبة ودائمة. فهي تتدخل كلما تعلق الأمر بظواهر صوتية مرتبطة من قريب أو من بعيد، بالأشكال الصرفية. وجميع الأشكال الصرفية تخضع لمبدإ الخفة، وإذا استعملت بعض الأشكال من هذا الصنف في اللغة دون أن تكون أولية فيجب أن يكون لها شكل أول يتم إقصاؤه بسبب الثقل الصواتي. وقد قام سيبويه بصياغة مبدإ الخفة في علاقته بالتراتبية عندما اعتبر أن العلل يجب أن تتدخل لتفسير حالات الضرورة (...) وقرونا بعد ذلك نادى ابن جني بالبحث عن هذه العلل التي ترغم العرب على إقصاء الأشكال الأولى "عن علل ما استكرهوا". ويعزوا هذان النحويان ثقل هذه الأشكال الأولى لقانون الجهد الأدنى الذي يحدد اختيار الأشكال حسب بساطة تكوينها الصواتي "وإنما كرهوا تحريكها (الألف) في رمى لأنها إذا حركت صارت ياء أو واو فكرهوا أن تصير إلى ما يستثقلون[80].

بهذه الكيفية كانت مفاهيم الفيزياء حاضرة في النحو العربي، وهذا يفرض بالضرورة إيلاء الجانب الفيزيائي أهميته في النحو العربي لأنه حاضر بقوة في حجج النحاة وتفاسيرهم[81].

تفكيك المفاهيم ونقدها:

تشكل المفاهيم اللغوية مظهرا من مظاهر العلم البشري المتحدث عن العالم «وإذا كان لقوم أن يسموا هذه الوقائع وأن تقوم أسماؤهم في نسق منتظم، فإنهم يكونون بذلك أصحاب نظر. وأما الذين يتنازلون عن حقهم في التسمية لسبب من الأسباب، فإنهم يمارسون بهذا التنازل وجودا ناقصا شبيها بالعدم. مسألة التسميات أساسية لأنها تحمل خيال الشعب المسمي ولأنها تعفي منتج التسميات من الحفظ والمتابعة وهما حظ الشعوب التي لا تسمي، ولأن إنتاج الأسماء يكون ناتجا ويفرض في وقت واحد سوقا يتم فيها الحوار بين المسمين. ومسألة التسميات أساسية لأنها تمثل صورة التأويل عند المسمي لأنه حين يؤول يسمي. فإذا نقلت التأويلات إلى لغة أخرى وصنعت لها ألفاظ مناسبة أو غير مناسبة -كما هو الحال عندنا- وابتعدت عن سوق الحوار المذكور آنفا فقدت طبيعتها السوقية وتقدمت إلى الناس منكرة أصلها التأويلي، وساعدت أسباب أخرى، أهمها قيام أسواق حوارية جانبية في بلاد البكم التأويلي فاستقر لها اسم جديد أو أسماء تميزها عن طوائف قولية أخرى. هذه الأسواق "الحوارية" الجانبية لا تشارك في تأويل وقائع هذا العالم وتسميتها، وإنما تبذل الجهد في تسمية التأويل وطوائف التأويلات الصادرة عن الأسواق القولية الأساسية »[82]. بناء على هذا يقوم العلوي بإدخال بعض الاقتراحات والتعديلات على بنية النحو يمكن أن نعتبرها ضربا من ضروب النقد يقول: «سنقترح هنا طائفة من الاقتراحات، أول هذه الاقتراحات هو أنه من غير المعقول أن نتصور نظاما عامليا إفضائيا وأن نقبل مع ذلك المقولات المعجمية، النحو العربي القديم اعتاد أن يضع القواعد العاملية التي يملؤها انطلاقا من القوائم العاملية الحاملة للمقولات وأدوارها العاملية ولكن النحاة القدماء و سيبويه منهم كانوا كثيرا ما يشكون في المقولة وجدواها في النحو ...، يهمنا هنا أن سيبويه كان يميل إلى الحل الثاني فهناك عوامل مختصة بالأفعال وأخرى مختصة بالأسماء ولا يتجاوز ذلك إلى التساؤل عن معنى هذا الاختصاص، القواعد العاملية تنظم في إطارها المحلات عن طريق الإفضاء بطريقة غير واضحة والمقولات تحلل في الأماكن المهيأة لها، من العوامل المختصة بالأفعال موقع الاسم، هنا سنغير الصياغة وسنقول إنه ليس هناك اختصاص وإنما هناك إفضاء للشكل المقولي يقوم به عامل الشكل، وإذا كان الحلان متوازيان ومتعادلين في خصوص أمثلة بسيطة مثل"الرجل جاء" فإن التعادل يفقد عند البحث في أمثلة من نوع "إن يدخل أدخل" التي لا يقال فيها "إن يدخل سأدخل" أو مثل "إذا جاء دخلت" التي لا يقال فيها "إذا جاء سأدخل". الحد اللغوي يقضي بأن المتغير ليس هو العلامة الإعرابية التي تلحق الفعل وحدها وإنما المتغير هو شكل الفعل كذلك .لا يمكن في نظرنا أن تحل

المشاكل المتعلقة بشكل الفعل إذا لم يعترف بعامل الشكل ويكفي أن يقارن بين "مازال يلعب"؟ "مـازال لعب" ليعرف أن الأمر ليس أمر اختصاص وإنما هو أمر إفضاء» [83].

لم يفت العلوي أيضا مراجعة المصطلحية اللسانية العربية، إذ من الأولى في نظره البحـث عـن مصطلحات جذورها في التراث عوض البحث عن مقابلات حديثة كما هو الشأن بترجمـة المـصطلح التوليدي المعاصر بالإنجاز لأن مصطلح النظم أقرب: «النظم يكاد إذن يقارب من الناحية الماديـة أي مادة الفكر لا شكله نظرية الإنجاز ولهذا فإننا نوجه هنا انتقادا لمن ترجم المصطلح التوليدي المعاصـر بالإنجاز متجانفا عن مصطلح النظم الذي وفره الجرجاني ونظره »[84].

إبستيمولوجيا اللسانيات الحديثة:

إلى جانب اهتمام أحمد العلوي بأقوال النحاة العرب القدماء، أولى اهتمامه أيضا لكتابـات بعـض اللسانيين العرب المعاصرين، وسنحاول الوقوف على جملة من القضايا من خـلال مناقـشاته لتمـام حسان ومحمد أركون.

1) تمام حسان مناقشا[85].

خصص الباحث قسما من كتابه الطبيعة والتمثال لمناقشة تمام حسان من جهة المقارنة التي يقيمهـا بين النحو وعلم المعاني من جهة المواضيع والتي يتناولها كل طرف، ويؤاخذه عن الفارق الذي يجعل بينهما، يقول: «يقدم تمام حسان بين يدي كلامه عن علم المعاني (341 "الأصول") أن الشركة قائمـة بين النحو وعلم المعاني من جهة دراسة الجملة ثم يقرر أن الفارق الأساسي هو أن النحو يقف عنـد الجملة والمعاني تتجاوز الجملة إلى العلاقات بين الجمل. نعتقد أن هذا الفارق لا يـسري فـي جميـع المواضيع فمباحث التقديم والتأخير قد تكون متعلقة بالجملة الواحدة في علم المعاني ومن الأصـوب أن نبحث عن فروق أخرى فكثير من الأبواب نراها مشتركة بين العلمين وقد أشار إليها تمام حسان وقال فيها "إن المعاني تكون فيها عالة على النحو" وليس ذلك بصحيح فإن اتفاق الموضوعات لا يعني اتفاق التناول والموقف. اختلاف النحو والمعاني في بعض الموضوعات واتفاقها في الـبعض لا ينبغـي أن يخدعنا فنغفل عن الفارق الأساسي وهو أن النحو يدرس أعمال الواضع والمعاني أعمـال المـتكلم»[86] .إن العلاقة التي يقيمها تمام حسان بين علم النحو وعلم المعاني لا تعدو حدود فهمـه للـنص الـذي استشهد به لاستخلاص تلك العلاقة وهذا مالا يقبله العلوي. يقول: «إن النص الذي استشهد بـه تمـام حسان في خصوص "العلاقة بين العلمين" دليلا على اعتماد علم المعاني على النحـو لـيس إلا فهمـا لظاهر هذه النصوص المستشهد بها، حين يقول السكاكي: إن علم المعاني هو" تتبـع خـواص علـم الكلام"أ وحين يقول المراغي إنه " قواعد يعرف بها كيفية مطابقة الكلام مقتضى الحال" أو حين يقـول عبد القاهر " فلا ترى كلاما وصف بصحة نظم أو فساده... إلا وأنت تجد مرجع تلك الـصحة وذلـك

الفساد... إلى معاني النحو وأحكامه" حين يقول هؤلاء ما قالوا ينبغي أن ننتبه إلى أنهم يتحدثون عن الكلام الذي هو عمل المتكلمين القائم على النحو باعتباره بحثا في الكلم الموضوعة. ليست هاهنا علاقة بين العلمين من جهة كون أحدهما يستغل معطيات الآخر ويحولها لتصلح في درس العلاقات بين الجمل وإنما هناك علاقة بين مستويين من التحليل: التحليل النحوي الذي ينظر إلى الإنتاج اللغوي مستقلا عن المتكلمين ويدرس منه الملك الشائع العام والتحليل النظمي (علم المعاني) الذي يدرس الإنتاج اللغوي من جهة كونه في جانب فيه راجعا إلى قدرات المتكلمين الخاصة واختياراتهم فهو بحث في العلم اللغوي الخاص بالمتكلم»[87].

يختلف العلوي أيضا مع تمام حسان من جهة التخريج الذي يعطيه لكلام القزويني حيث يقول : «ووجه الحصر أن الكلام إما خبر أو إنشاء... الأول الخبر والثاني الإنشاء ثم الخبر لا بد له من إسناد ومسند إليه ومسند... ثم المسند قد يكون له متعلقات... ثم الإسناد والتعلق كل واحد منهما يكون إما بقصر أو بغير قصر" (عن الإيضاح القزويني). يرى تمام حسان أن القزويني " يضع مباحث علم المعاني في نطاق إسناد الجملة وعلاقاتها الداخلية والخارجية وأساليبها وهو كلام لا يبعد بالمعاني عن النحو[88] وهنا مكمن الاختلاف بين حسان والعلوي الذي يقول :"إن الإسناد هو أول وأعظم ما يبعد المعاني عن النحو. أنظر إلى القزويني يجعل أحوال الإسناد إلى الخبر من إسناد من أبواب بحيث الكلام وببعده عن النحو الذي مجاله الكلم والذي لا يتطرق لا إلى إنشاء ولا إلى خبر ولا إلى شرط إلا من جهة الصيغة التي تستدعي استعمالا وضعيا كلميا لا كلامياً (...) نلاحظ هنا كيف يستعمل التعلق بمعنى خاص مخالف للإسناد ويستعمل الخبر بشكل مخالف بمعناه عند النحاة ويستعمل التعلق بمعنى مخالف أيضا للنحاة فكلامه عن الكلام وهو موضوع علم المعاني ولا حاجة للتفلسف في الفرق بينه وبين النحو فهذا يدرس الكلم»[89].

إن تمام حسان لا يميز بين المعاني النحوية والمعاني البلاغية في نظر العلوي، وهذا سبب الخلط الذي حصل له "لا يظهر أن تمام حسان يميز بين المفاهيم النحوية والمفاهيم البلاغية أي تلك التي تقوم على العاملية وتلك التي تقوم على الإسناد ومتعلقاته. يقرر أن علماء المعاني يقبلون قبول التسليم أهم أصل من أصول النحو وهو أصل الوضع"وأول ما قبلوه من ذلك أن الأصل في كل جملة أن يكون لها ركنان أساسيان لا بد منهما في تكوينها المسند إليه والمسند..." أولا ينبغي أن يقال إن لا دور للإسناد في النحو العربي وإنما الدور الأكبر فيه للعاملية وسيبويه الذي تحدث عنه في كتابه لم يكن للإسناد استمرار في تحليله النحوي وإنما وقف به في مقدماته التي تحتاج إلى تفسير خاص يبين العلاقة بينها وبين التحليل السيبويهي ويحدد المفهوم الإسنادي عنده، الذي كان ولا شك بعيدا عن إسناد البلاغيين وأول ما يقال فيه بالنظر إلى التحليل السيبويهي هو أنه عبارة عن تقرير بسيط لحالة الكلام المركب

باعتبار هذا الكلام ممثلا لمعرفة عامة عند المتكلمين لا باعتباره عملا لهم. لما تقدم يقال إن الأصول المشتركة بين العلمين كما فصلها تمام لا تطابق حقيقة العلاقة بينهما: أولا لأن بعض هذه الأصول لا يقوم عليها النحو وذلك كالأصول القائمة على الإسناد وثانيا لأن بعض هذه الأصول الأخرى لا يقوم عليها علم المعاني وهي الأصول العاملية. حين يستعمل عالم المعاني المفعول والحال ويدرس رتبتهما فإنه لا يقصد بذلك وصف أشكال لغوية وإنما يريد أن يبين دلالة الرتبة حين تتصل بنيات المتكلمين، وتمثل عملا من أعمالهم وبلغة أخرى فعلاقة المفعولية بالفعل تتحول إلى علاقة تعلق بالمسند كما أشار إليه الخطيب القزويني في تفصيله لموضوع علم المعاني. لا يكفي إذن إن نلحظ اتحاد المصطلح في المعاني والنحو لنخلص إلى اتحاد المنطلقات العامة»[90].

وكعادته في الذهاب بالنقد إلى نهاياته يستدرك العلوي على تمام حسان في بعض الأمور كما هو الحال بالنسبة إلى تصوره للدلالات؛ إذ « إن كل ما سماه تمام حسان دلالات، كان سيصيب به عين الحقيقة لو أصحبه بتمييز موضوعي بين عامل هذه الدلالات في علم المعاني وبين عامل الدلالات الأخرى في علم النحو، لكنه اكتفى بالمقارنة بين الملاحظات النحوية والملاحظات في علم المعاني جاعلا هذه المقارنة بين منهجين قائمين على موضوع واحد هو اللغة. لا ننكر أن الموضوع هو "اللغة" لكن اللغة شيء والفروق الإجرائية التي دبرها اللغويون العرب شيء آخر فكان يجب لتصح اعتباراته في أغلبها أن ينطلق من التمييز بين مفهومين إجرائيين قائمين في الفكر اللغوي العربي هما: لغة المتكلم ولغة الواضع وهذا ما لم يفعله»[91].

القرآن واللسانيات:

خصص العلوي قسما من كتابه الطبيعة والتمثال لمناقشة بعض جوانب الاستجواب الذي أجراه أركون مع محمد بنيس والذي دعا من خلاله إلى استعمال المناهج اللسانية في تأويل القرآن. إن الوقوف على جوانب من تعليقات العلوي يمكن أن يعطينا فكرة واضحة عن موقفه من اللسانيات ومن النظريات بوجه عام.

يعبر أحمد عن استغرابه لدعوة أركون ويعتبرها أمرا غير مقبول إطلاقا لأن دعوة كتلك فيها الكثير من التهور والغلواء الناتج عن شدة الإعجاب بالإنجازات اللسانية، غير أن المتأمل في البحث اللساني يجد أن « اللسانيات لم تعد أن وضعت بعض الأسئلة <المشروعة العملية> ولكنها لم تجب إلى الآن عن سؤال واحد من الأسئلة التي وضعتها والفرق بين هذه <اللسانيات> و<اللسانيات> القديمة هو في تنظيم مواقع الأسئلة وهو أيضا في <إغناء> الأسئلة، ولكن من الأكيد أن الفرق بين هذه <اللسانيات> و<اللسانيات> القديمة لا يكمن في الأجوبة ولهذا فإن الدعوة إلى استعمال <اللسانيات>

المعاصرة ليست في الحقيقة إلا دعوة إلى إعادة تاريخ التفسير من جديد بشكل قديم يحمل ألبسة قشيبة لسانية»[92].

إن القرآن الكريم هو أصل المعرفة لأنه معرفة أولى لا تنقضي عجائبه كما قال النبي عنه، أما اللسانيات فهي صنع العقلان، فالصواب أن يكون القرآن أصلا للسانيات الحقيقية تسترفد وتستوحي من حوضه الفياض، أما أن نجعل اللسانيات منطلقا لتأويل القرآن ففي ذلك « تغافل كبير عن الوضعية المعرفية للكتاب المنزل، لأن هذا الكتاب يتقدم إلى الناس باعتباره اللغة الأولى فلا يمكن أن تتناوله الأنظار ولكنه هو يتناول الأنظار. ولهذا فإن النظر في القرآن وتدبره يجب أن ينطلق من السؤال التالي وهو: كيف يمكنني أن أنظر إلى القرآن باعتباره اللغة الأولى؟ لهذا فإن كل سؤال غير هذا هو سؤال غافل معرفيا "ميتي" تفكيريا»[93]. فالقرآن المجيد هو الصورة العربية للغة الأولى المؤسسة للكائن. هو كتاب الله في اللسان.

إن دعوة أركون لا طائل منها ولا تختلف عن دعوات كثيرة قبلها عرفها تاريخ المسلمين قامت على أساس تأويلي مصدره العقلان فظلت بعيدة عن مستلزمات النظر[94].

إنه لا سبيل إذن، إلى معرفة القرآن إلا بالقرآن نفسه أو بالقول المحمدي[95] وحكمته التي تشمل كل أسس التأويل المطلقة، فلا تأويل إلا بالقرآن أو بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيح عنه الذي يشكل السيمياء الوحيدة لتأويل القرآن ولا يمكن أن يقود إلى ذلك لا المناهج الغربية ولا غيرها.

إن المبدأ الأساس الذي يجب أن يقود مؤول القرآن في نظر العلوي « هو أحد شيئين: إما أن يكون أن صاحب الكتاب هو خالق كل شيء وإذن فإنه لا يجب أن يكون كلام غيره أساساً له، بل يكون هو أساسا لكل شيء وهنا لا يجوز أن تكون اللسانيات أساسا له ، بل يكون هو أساساً للسانيات الحقيقية وللسانيات اللسانيات إلى ما شاء الله، وأساسا لغيرها من الأنشطة البشرية وأساسا للعالم والموجودات التي يدركها البشر والتي لا يدركونها. وأما ألا يكون معتقدا أن صاحب الكتاب هو خالق كل شيء، وفي هذه الحالة فإنه يكون لتطبيق <اللسانيات> على القرآن دور التمارين الرياضية التي تعطى للأطفال»[96].

إن اللسانيات هي نتاج الثقافة الغربية التي تبقى في جزء كبير منها صناعة ألفاظ وتصورات لا غير، فهي بذلك لا تختلف عن أشكال الخرافة النظرية التي أنتجها الغرب قديما وحديثا، فالخرافة اللسانية هي قرينة خرافات البدائيين الأمريكيين، وإن وجد فرق بين هذه الخرافات فهو في القوة التفسيرية لا في الطبيعة. هذه تفسر بالحكايات والأخرى تفسر بالتصورات. فهل من المعقول اعتماد معرفة خرافية في تأويل معرفة مطلقة؟.

إن القرآن هو السيميوتيكية المطلقة التي يجب أن تستلهم بها النظرة، ومن ثمة فكل العلوم البشرية النظرية التصورية لا يمكن أن تبلغ الحقيقة القرآنية ومن يفعل ذلك لا يختلف في شئ عمن يريد تغطية الشمس بالغربال « من الأكيد أن تطبيق< العلوم> البشرية على القرآن لا يعني القرآن في شئ ونتاج ذلك لا يعنيه لأن الجبل هو الذي يعطي لما تحته شكله أما ما تحته فإنه يتلقى الشكل ولذلك فإن الدعوة المعرفية الصائبة هي الدعوة إلى تطبيق القرآن على <العلوم البشرية> وعلى العالم»[97].

إن كلمة الله تعالى هي أصل الحياة والمعرفة، بها الشفاعة والقيام للإنسان، ولا يصح لمسلم أن يعتقد أن الشفاعة آتية من العقلان[98]؛ لأن ذلك يفضي إلى جعل شركاء من دون الله ولو كان لعقلان اللسانيات أن يخلص من شئ فأولى به أن يخلص اللسانيات من مشاكلها فهي "مازالت لم تحل مشكلة الجملة وحال اللسانيين كحال الفيزيائيين الذين يعرفون شيئا إذا بقي في حدود معينة فإذا تجاوز تلك الحدود وتحولت المعرفة به إلى جهل.أما مجاوزة الجملة فيعترف اللسانيون بأنهم فيه كمن يبحث عن دجاجة تطير وتختفي متى تشاء وتدرك كل الإدراك وتعرف أنه يبحث عنها، كمن يبحث عن تلك الدجاجة في قصر طوله كطول السماوات والأرض وعرضه كعرض الغيب".

إن اللسانيات هي إمكانيات لغوية محدودة ولذلك تبقى عاجزة عن اكتشاف ما هو أعلى منها ثم إنها اسم عام لأعمال لسانيين وليست كياناً كونياً مستقلاً عن التاريخ.

النظرية والتمثال: (تمثال اللسانيات):

إن كلام الله عز وجل هو الحق والصواب فهو دليل ما فوقه دليل لا لبي فيه ولا عوج فهو بذلك الحقيقة المطلقة التي لا يمكن أن تعدلها حقيقة أخرى كيفما كان نوعها وأيا كان مصدرها، هو الحقيقة المطلقة لأنه كلام الإلاه الواحد الأحد والإلاه هو الذي كلامه يؤسس الكون.القضية كلها مرجعها القول بالإلاه الواحد أو القول بالآلهة . القول بالآلهة يؤدي إلى القول بأقاليم في الكون وبنظريات مؤسسة لتلك الأقاليم وبآلهة هي صاحبة تلك النظريات المؤسسة. أما ما يقوله الإنسان وما يبنيه من نظريات فإنه بناء تمثالي وظن عاجز؛ لأن مصدره هو العقلان. فالنظريات هي نظام كلماتي لا غير يتوسم بها أصحابها بلوغ درجة الاستكبار. يستوي في هذا كل النظار قدماء ومعاصرين، وإن كان هناك من فرق فإنه يبقى محصوراً في الموضوع المصنوع[99] والطريقة التي يصاغ بها لا غير. والواقع أن جدته في جدّة المفاهيم التي بني بها لا غير والتي تفرضها السوسيولوجية المعرفية التي تجيز سحر الأسماء[100]، وهذا من خصوصيات القول النظري « الذي يعيد نفسه دائما، ولا يقول إلا نفسه ولا يخبر إلا عن نفسه، لأن مقدماته نظرية، وأما الواقع فإن مقدماته واقعية (...) إن الواقع لايعلمه إلا منزله ولذلك فإن أصول الكلام عن الواقع هي في القرآن... فالقرآن يبين الأصول التي ينبغي أن تراعى عند الحديث عن الواقع »[101].

إن أقوال النظار هي تماثيل تزعم محاكاة الواقع وماهي بقادرة على ذلك؛ لأن من يصف الواقع يجب أن يكون قادراً على صنعه، وهذا أمر بيد الله وحده خالق الكون. صحيح أن الواقع « يشم ويذاق ويلبس ويؤكل... ولكنه لا يوصف بالقول النظري بل يصف القول النظري قولا نظريا آخر ينتجه ويعده معادلا للقول الطبيعي»[102].

إن من يصف بالقول النظري هو أشبه ما يكون بمن : « اعتقد أنه فاعل نفسه فجره ذلك إلى ادعاء العظمة وكل ما هو من حق فاعل الأشياء ، وحين يعتقد أنه فعل نفسه يستغرب ألا يكون قادرا على فعل الأشياء الأخرى فيزعم أنه قادر على ذلك ويعتقده؛ لأن ذلك وحده متوافق مع قوله بفعل الشيء ذاته فإن اعتقد أنه يفعل من الأشياء ما يريد ادعى أنه فعل العالم واجتهد ليأتي بالتصاميم التي أسس بها وهي نظرياته وهذا "أصل العلوم التصورية »[103].

فهل من فرق بين النظريات والتماثيل؟

إن ما يقوم به النظار أنصار بناء الأقاليم النظرية و"الصناعة العلمية"، أنهم يبدعون نظريات جديدة تملك من التميز والخصوصية على سابقاتها ما يجعلها ذات قيمة نظرية وحاجة علمية وإبراء فكري، والحال أننا أمام صور مختلفة لنظرية واحدة[104]، وهذا هو حال التماثيل التي يزيد الاهتمام بها كلما برزت بشكل أوضح وهذا حال اللسانيات الحديثة، فاهتمام الناس بها راجع إلى بروز تماثيلها النظرية مقارنة مع غيرها من النظريات. « إن التماثيل النظرية تبرز واضحة في الكتابة اللسانية بدرجة لا تبرز بها في الكتابة الأدبية أو الكتابات الاجتماعية أو الكتابات التاريخية والفلسفية وما شابه ذلك. فتماثيل هؤلاء أخفى وجوها، ولا تظهر كظهور التماثيل اللسانية، وبعض الناس يشتهون التماثيل، ولذلك هم يحبون المتاحف وفيها تماثيل مصنوعة من أحجار فهم يحبون اللسانيات والمنطق لأن فيها تماثيل مصنوعة من أنظار»[105].وحاصل الأمر أن كل الأنحاء هي مجرد تماثيل[106] اختلفت درجاتها التصويرية ولم تختلف درجاتها أو لنقل درجتها المعرفية "النحو المعاصر تماثيل صنعها نحاة، كما صنع النحاة القدماء تماثيلهم وإن كانت التماثيل النظرية عند القدماء تماثيل مفككة، وكان النحو عندهم أصليا وإن كان قائما على تماثيل حقيقية عضوية، مشتتة؟ يريدون فيها أن يضبطوا أو أن يراقبوا واقعهم اللغوي الذي هو في جميع الأحوال واقع نظري، لأن النظرية من شأنها ألا تشتغل إلا بمقدمات نظرية. فواقع النظرية المدروس نظري هو كذلك، أما اللغويون المعاصرون فجملة ما فعلوا هو أنهم أخذوا الأعضاء المفككة المشتتة المصنوعة في الأنحاء القديمة وصنعوا بها تماثيل شبحية. هذه التماثيل الشبحية هي كالتماثيل المعروفة اليوم في الأنحاء الغربية أو بعض النماذج من الأنحاء العربية[107].

هذا هو حال النظريات، فهي تماثيل شبحية لا غير، لأنها لا تخرج عن حدود القول النظري الذي يعيد نفسه باستمرار ولا يخرج عن حدود التقاسيم اللغوية فمبدأ التقسيم والأقلمة حاضر بقوة على

خريطة هي أشبه ما تكون بالإدارة النظرية[108]. فإذا كان أصل المعرفة هو العقلان فلماذا يختلف الناس في النظر؟ بمعنى آخر لماذا تختلف النظريات؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي ضرورة التمييز في البحث العلمي بين: بحث تجريبي انتفاعي وبحث (مباحث) نظري متمثل في كل فروع البحث الإنساني من فيزياء ولسانيات ومنطق وتاريخ ... وشروط هذا البحث النظري هي شروط فردية (...) كما أن شروط هذا البحث هي شروط تاريخية وليست شروطا خيالية أو مثالية،كما يظن بعض الناس، ولكنها شروط تاريخية لأنها جملة الحوار القائم بين أصناف من البشر حول مواضيع معينة لا يستطيعون فيها قولا من الناحية اليقينية فيضطرون إلى أن يتنافسوا حولها بطريقة نظرية، وهذا شأنهم في المسألة التاريخية والفلسفية والاجتماعية واللسانية والمنطقية[109].

فهل يعني تهافت الناس اليوم على النظريات تحولهم من عبادة الأحجار إلى عبادة تماثيل الأنظار؟

إن قولنا على هذه المفاهيم لا يعني حصر الجهاز المفاهيمي الذي يشتغل به العلوي، ولكننا اكتفينا فقط بهذه المفاتيح لأن الحديث عن أخرى غيرها قد يحتاج إلى بحث مستقل وما تصل إليه هو أن للعلوي عدة مفاهيمية أخرى كحديثه عن النص، والمعجم، والمعتقد والقراءة والقراء والفهم... إلخ، وقد أشرنا إلى بعضها في مفاهيم خاصة أثناء التحليل كما رأينا الأمر ضروريا لذلك.

بعد هذا بقي أن نتساءل: ما علاقة ما قلناه بإبستيمولوجيا اللسانيات عند العلوي؟ وهل تندرج مواقفه في قلب الأجوبة والمقدمات التي أشرنا إليها؟

أقوال عن التوليدية:

جرت عادة أهل النظر على استعظام الأسماء الكبيرة والثقة بدوغمائيتها والاختفاء حولها لأنها الطريق إلى العظمة و الاستكبار، فكان من الطبيعي والحال هذه أن تكون النظرية التوليدية مجالا لامتلاك السيادة لمكانتها في خريطة النظريات الحديثة فقد ساد الاعتقاد أن «أية نظرية لغوية لا يمكن أن تتجاهل نظرية شومسكي، بل إن مكانة أي نظرية وإنجازها في حقل الدراسات اللغوية المعاصرة يتحدد بمدى صلتها بنظرية شومسكي، قربا وبعدا أو نقدا وتبديلا»[110]. والواقع أن أمر اللسانيات التوليدية عند العلوي لا يخرج عن حدود النظر العقلاني بكل أبعاده شأنه في ذلك شأن كل النظريات اللسانية الغربية. إن «كلام اللسانيين الغربيين الذين يصفون عملهم بالبحث العلمي وتغرق في المقدمات الغليظة التي يصبغون بها أقاويلهم فإذا جئت إلى المقصود لم تجد إلا بيانات نحوية قالها الناس من قبل بل إن الأدهى من ذلك أن يزعم قوم أنهم يبشرون بالبحث العلمي في مجال اللسانيات وعلم اللغة فتظن أنهم يعلمون ما يقولون فإذا سألتهم علمت أنهم نقلوا هذا الاسم عن أصحاب المذهب فلما رأوا أصحاب المذهب يقولون عن مذهبهم إنه علم اللغة وإنه علم اللسانيات سكن في روعهم ما صدقوه غيا فصرت

لا تستطيع أن تنزع من نفوسهم هذه الكذبة ولكنك تظن رغم ذلك أنك لم تحسن أخذ مقاصدهم فتنظر أن يكتبوا شيئا من علم اللغة فإذا نظرت فيه قلت في نفسك: فلعل المبرد وسيبويه فعلا علم اللغة وهما لا يشعران»[111].

فالبرامج المعرفية النظرية واحدة لا تختلف في شيء عن الميتافزيقا التي هي نظرية الكون لأنها بعيدة عما بينه الله عز وجل في الكتاب ولذلك فهي تفضي «إلى صنع أصنام قولية لا تختلف عن الصنم الأفلوطيني إلا كما يختلف صنم من خشب عن صنم من حديد»[112]

هذا هو حال النظرية التوليدية عند العلوي التي يدعو أتباعها بالأفلوطينيين الجدد[113]، وهم كذلك لأنهم لا يختلفون في شيء عن الصنم الأفلوطيني :وهو نظرية مادية توليدية. ولو جاز لأفلاطون أن يسأل بعض أهل زمننا عن اسم مناسب لعمله لسموه بالمادية التوليدية أسوة باللغويات التوليدية التي هي إنجاز لفرع من الفروع الأفلوطينية[114] . فمرجعيات النظرية التوليدية هي مرجعيات أفلوطينية بالأساس[115]، وبناء على ذلك يعقد العلوي مقارنة بين المرامي الأفلوطينية والنظرية التوليدية.

لقد وضع أفلوطين« صنما < كليا > بين الشكل العام الذي تتولد به الصور في هذا العالم، صور الحيوان والإنسان والأشياء والأفعال وكل ما يجوز أن يشار إليه بنوع من أنواع الإشارة، أما اللغويون التوليديون فأرادوا أن <يبينوا> الشكل العام الذي تتولد به الصور الكلامية، ومن المناسب أن نذكر هنا أن الأمر لا يقف عند إيالة اللغويات التوليدية بل يتعدى ذلك إلى التاريخ وإلى علم النفس»[116].

فما الجامع بين أفلوطين والتوليديين؟

يتحدث أفلوطين عن «النفس الكلية (=البنية الكلية) تصور في الهيولى (=الظاهر) فتنطبع الصورة في الهيولى أما النفس الملية فيصور فيها العقل (=العالم العقلي أو البنية الكلية ويصور في العقل الآنية الأولى. إذن صور الأشياء التي أمامنا تأتي من وراء الأشياء وكل شيء مطلوب للمعرفة لا يخرج عن هذا البرنامج التصويري (الآنية والعقل...إلخ). وأما الأطراف الثلاثة الأولى فهي أقسام العالم العقلي الذي يتحكم في الطرف الأخير. تلك الأطراف هي بنية الشيء عنده والأطراف الأربعة هي<نموذج توليدي> للشيء»[117]. فما علاقة هذا بالنظرية التوليدية وزعومها؟. يقول العلوي: « لا فرق بين هذا وبين عمل النحاة التوليديين فالمكون الصوتي هو الهيولى الصوتية التي تتلقى الصور وتنطبع فيها من الأقسام الخلقية التي قبلها فالآنية الأولى عند أفلوطين هي نحو الموجودات غير الصنمي والعقل هو نحو الموجودات الصنمي وكأن العقل والآنية هما الموقع النظري أي الكليات، والنفس هي الجملة أي موقع البنيات النوعية، والهيولى هي الصوت؛ وما يتم من خلاف بين النحاة التوليديين اليوم أخو الخلاف بين فلاسفة الوجود والشيء الأفلوطينيين إذ يجوز أن تظل أفلوطينيا وإن غيرت هذه الأوضاع إذا حافظت على التصوير وعلاقات الصنم القائمة بين الحضرات وكذلك الأمر

في اللغويات التوليدية فهي ربط للصنم الصوتي بالآنية الأولى الملقية للأصنام إذ يصور الأسفل ما في الأعلى حتى يصل الأمر إلى الصوت » [118].تلك قواسم تجمع التمثالين الأفلوطيني والتوليدي[119] وهي ليست نهائية[120]، وهذا شأن ما ينتجه العقلان فعلاقات التشارك بين نتاجه تبقى علاقات بنائية ترادفية وتشاركية بشكل متين مهما اختلفت خرائط النظر وأقاليمه. وهذا يؤكد قيام تشابهات أخرى بين التوليدية وعلم الكلام في المجال العرضي من جهة البحث عن قوانين الإحداث الكلامي، فالترادف النظري هنا قائم على نظرة خاصة إلى علم الكلام وعلم اللغة عند العرب فأولهما يعد مدخلا إلى ثانيهما[121].

يتحدث العلوي أيضا عن وجوه للتشابه وأخرى للاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة والتوليديين البينويين المعاصرين. « إن المعتزلة والبنيويين لا يرون كلاما إلا في محل فتكون الدراسات القائمة على العزيمة البنيوية والمعتزلية، على الخلاف في أصول أخرى بينهما، بحثا في علاقات الكلام بالمحل. وكذلك كانت حال النحو العربي وحال الدراسات البنيوية المعاصرة فإن النحو بحث في تفرع المحلات النحوية بأثر الكلام إذ الكلام عند النحاة توزيع للمحل. وأما البنيويون فقد أطالوا عن النص والعلاقات ولا تذكر العلاقات إلا بذكر المحل؛ فالبنيوية اللغوية تصنيف لمحل الكلام وبحث عن المحلات الخفية ولا يخرجون عن الاختلاف في ذلك. أما التوليديون والأشاعرة فقد تقدم لنا أنهما يمثلان اتجاهين متشابهين مختلفين: متشابهين في الاعتراف بانتساب الكلام المتحقق إلى أمر باطن ومختلفين في حقيقة الأمر الباطن؛ فهو عند الأشاعرة معنى قائم بإقدار الاهي وهو عند التوليديين قدرة نحوية ولا ذكر عند هؤلاء للقدرة الإلاهية ثم إنهما مختلفان كذلك في أمر التصوير الذي لا يحله إلا الذين يعتقدون مشابهة تلك القدرة المزعومة للإنجاز من جهة من الجهات وهم التوليديون»[122].

إن مجال مقارنة والمقايسة بين النظرية التوليدية والأنظار العربية يبقى بابا مشرعاً على مصراعيه، ومع ذلك فإن المقايسات لا بد أن تراعي الفروق الجوهرية الحاصلة بين المجالين، لأنه لا قياس مع وجود الفارق بلغة أهل المنطق. مناسبة هذا القول وجود لقاء بين العرب و اللغويين المعاصرين كما هو الأمر في مسألة القدرة والإنجاز ولكن هذا اللقاء " ليس في المبدأ ولكنه لقاء توارد على مفاهيم متقاربة لا ينفي اختلافهم في الصدور عن أمور متباعدة. اللغويون العرب إطارهم الأول حقوقي وهو النسبة والتملك وليس بسيكولوجيا ولا معنى للتوارد على شيء إن اختلفت المصادر وهذا الشيء مما يشير إليه كلام القاضي[123] «وإذا تأمل حال أهل العلم بالفصاحة وعلم اختلاف مراتبهم فيها مع اشتراكهم في العلم بالكلام وأحواله عرف أن الذي له افترقت أحوالهم غير الذي اشتركوا فيه فإذا لم يمكن الإشارة إلى القدرة وآلة وإلى علم بنفس الكلام فلا بد من علم زائد»[124].

إن التسليم أو الربط بقبول نظرية توليدية، هو تسليم أو رفض لمبادئها، فماهي أوجه الاتفاق أو الاختلاف التي يقيمها العلوي بخصوص مبادئ النظرية التوليدية؟

إن الحديث عن النظرية التوليدية هو حديث عن «آفاق التفكيك اللغوي ومستوياته في النظرية الشبحية أي التوليدية التي تصنع أشباح اللغة كما صنع الفلاسفة من قبل أشباح النفس العارفة" فكل "حديث عن الواقع يستلزم أن يكون المتحدث عارفا لحقيقة الواقع، فإن لم يكن عارفا بها أو أقام قولا عن الواقع التاريخي أو اللغوي [...] فأن قوله لن يكون إلا إنكارا للواقع[125] ويمكن مؤاخذة النظرية التوليدية من جهة الأسئلة التي تسعى إلى الإجابة عنها، ومن جهة وجاهة تلك الأسئلة، يظهر ذلك في حديثها عن القدرة، فعن أي قدرة يتحدث التوليديون؟ هل يتحدثون عن القدرة في أصلها؟ إذا كان الأمر كذلك فمن الأولى أن يتحدثوا عن القدرة الأصل وهي عند الله عز وجلّ . أم يتحدثون عن القدرة بعد تجريدها وتفريعها، حينها؟ فذاتية الإنسان هي التي تحل في القدرة فيكون البحث عن القدرة وهما لا غير. في جميع الحالات فإن معرفة اللغة باعتبارها واقعا ماديا أمر بيد الله وحده فاللغة واقع مخلوق "وكل تعريف لواقع من جهة الإنسان، إلى منع واقع أو إقليم نظري يدعى ظلما بالواقع»[126].

وهذا تعسف عن الواقع لأنه لا يمكن بلوغ الدماغ البشري بالباطل المفاهيمي المعقالي النظرياتي فلو كان هذا يبلغ بهذا لبدأوا بأدمغة الذباب والحشرات فإنها من جهة أقرب ما يقال أقرب منالا من الدماغ البشري ولكن أدمغة الذباب لا تدرك قوانينها بالنظريات المفاهيمية ولا تعرف إلا إذا عرفت شريعة الدماغ البشري بل إن كل شيء محجوب إن لم يدخل إليه من جهة الدماغ البشري وشريعته وسيظل كل شيء مقفلا حتى يعرف مفتاح ذلك الدماغ والمفتاح هو القرآن العظيم وما ظنك "بعلوم" أقوام صاغوها من الإنسان وسلوكه وتاريخه إلخ... وهم يجهلون كل شيء عن دماغهم؟![127] مادام الأمر كذلك فإن من اللائق والصائب والناجع البحث في الإقدار الإلهي بدل القدرة [128].

من القضايا الأساس التي أولاها البرنامج التوليدي اهتماما حديثه عن النحو الكلي أو ما يسمى باللغة المشتركة، فاللغات الإنسانية تمتلك مقومات خاصة هي ما يدعى بالنحو الخاص، كما تمتلك خصوصيات أخرى تشترك فيها مع كل اللغات الإنسانية، لقد سعى تشومسكي جاداً إلى إثبات صدق دعواه تلك والبحث لها عن قوة إبراء. إن الحديث عن النحو الخاص والنحو الكلي ليست مسألة جديدة كما يدعي التوليديون شأنها في ذلك شأن كل قول نظري، فقد تحدث النحو العربي مثلا عن أمور تدخل في هذا الباب. إن النحو العربي كان يميز المجموعة الجملية المثالية والمستقلة عن المجموعات المتمثلة في المعجم وبين جميع الاعتبارات خارج العاملية. فتمثل البنية العاملية حينئذ نوعا من النحو الكوني يحول بطرق مختلفة، تبعا للإرغامات الخاصة باللغات، إلى أنحاء خاصة. فالوحدات التركيبية المشكلة مباشرة انطلاقامن القواعد العاملية ستكون إذن، حسب هذا المتطور كليات لغوية والأخرى

التي تتشكل بشكل غير مباشر والتي تخضع لإرغامات خارج العاملية تكون نتيجة مادة خاصة ويجب أن تدرج في النحو الخاص. عن مثل هذا بالتحديد يتحدث تشومسكي في برنامجه، وهذا دليل آخر يؤكد أن الناس اليوم يعيدون العزائم الكلامية القديمة بأسماء جديدة وتلك عادة أهل النظر[129]

ولنسلم مع تشومسكي بقوله الجديد، ولكن فلنسأله هل يستطيع بلوغ نحو كلي وهو نفسه ليس إلا جزءا، وهل يدرك الكلي من هو جزئي؟ هذا أمر لا تقبل به مسلمات العقل والمنطق، ولا يقبل به تشومسكي نفسه، والظاهر أنه نسي والنسيان لا يلومه عليه العلوي على كل حال « لأن القول النظري يقوم على النسيان يجب أن تنسى كثيرا من الحقائق القائمة وراء مثل هذه الأسئلة حتى يجوز لك أن تقول قولا نظريا. وشدة القول النظري متناسبة مع المقدار المنسي من الأسئلة الطبيعية، ولهذا يتضايق النظار من كل أقاليم النظر إن جوبهوا بمثلها ثم يعبرون هذا الحرج الموتاني إلى إقليم السخرية متهمين السائلين بالسذاجة، والسذاجة أحد أسماء القول الطبيعي في معجم القول النظري (...) يقول النظار < سنتحدث عن المسألة الفلانية التي تعني طائفة اللغات السامية أو الآرية أو الحامية> (...). يقولون بعد هذا قولا عن أنحاء هذه الغات، وينسى صاحب القول النظري وهو يرجو البلوغ إلى النحو الكلي أن النظرية قامت على تقسيم إداري جزئي حذ فوري في إقليم لغوي وأنها إقليمية تتناقض مع الكلي (...) نسي مع ذلك أن التقسيم إلى أسر لغوية كالسامية والآرية والحامية يستلزم أن يكون الناظر عارفا بالنحو الكلي، ولكنه ليس عارف به و يطلبه، إذن سيضع الأسر اللغوية، فعل المعترف؟ بالنحو كله وسيجعل هم البحث النظري الوصول إلى النحو الكلي. فعل الجاهل به وهو في هذا ينسى حين يشاء ويذكر حين يشاء، ولا يفعل هذا إلا لأنه نسي القول الطبيعي وعلوه على النظر» [130]. لنقل بالكلمة الواحدة: لكي تقول بالكلي يجب أن تكون كليا.

بقي أن نشير إلى أن النظرية التوليدية ظلت خاضعة لتقلبات نظر ناحتها؟ تشومسكي وهو دليل آخر على عدم وجود حدود للباطل، فهي توليدية لذلك فهي تلد والتوليد يجب أن يكون في الشيء لا في دراسته، فما تقوله هذه النظرية يختلف عما يقوله المتكلم، لأنها تطرح مسلمات تنطلق منها، فيكون بهذا واضع النظر هو الذي يتكلم. وهناك فرق كبير بين العمليات المتكلمية وما يقوله اللساني.

يظهر إذن، أن « النموذج التوليدي في صوره المختلفة ليس إلا تسميات جديدة لكائنات لغوية معروفة في خريطة قديمة. لنقف عند النموذج التوليدي والبنيوي ولنقل إن الجديد هو في العلاقات القائمة بين الكائنات اللغوية لا في جدة هذه الكائنات اللغوية إن قيست بالنظرية اللغوية العربية. وهذا معناه أنها كلها راجعة إلى أبجدية واحدة وتشبه الأنحاء والأبجدية في هذا لعبة الورق الأربعينية المعروفة في المغرب فإنها أبجدية واحدة تلعب بها أنماط مختلفة من اللعب»[131]. ليبقى النحو التوليدي

في مجمله قائما على مقولة الكلام النفسي وفي هذا لا يختلف عن أشباح النفس العارفة التي تحدث عنها الفلاسفة.

خلاصة عامة:

يظهر جليا أن أحمد العلوي يقصد وضع ضوابط للنظر اللساني قوامه التشكيك في جغرافية هذا الإطلاق العربي والغربي. إن جغرافية الخطاب لا تستوعب لغة الأفكار ومن ثمة وجب الاستعاضة عن اللسانيات بمجالات تداولية تسترفد من النظر القرآني القائم على الجوامع الطبيعية وتبعد كل أشكال النظر القائمة على الجوامع المفاهيمية. فهو لا يفرق بين قديم وحديث لأن أصلهما نظر لا يخرج عن حدود العقلان، وهو بذلك يخرج عن قاهرية السلط المعرفية. لا هو تراثي يحاكي ويقدس ولا هو غربي ينتكس ويتبع، بل يسعى إلى البحث عن أجوبة راهنة لكل ما هو معيش، ويتجسس عن معارف النظار ليخلخلها ويناطح بينها، فهو بذلك لا يصنع تمثالا يعبد، بل يبحث عن أحجار لرجم الأصنام وعبادها. يقول :"أنا لا أصنع شيئا يصح أن يسمى بأنه نظرية لأنني أدرس القول النظري؛ لذلك لا يجوز أن أجعل القول النظري موضوعا للدراسة وأن أصنع نظرية للترادف لأنه يجب أن أتحدث عن القول النظري بطريقة تجسسية لا بطريقة نظرية لأن القول النظري إن بحث بقول نظري آخر فالنتائج قول نظري ذو طبيعة شاذة ولهذا فإن كل قول عن القول النظري هو بالضرورة قول تجسسي، ولذلك فإنني أمارس على القول النظري تجسساً خاصاً ومنه هذا الأمر الذي سميته بترادف النظريات أو تجاور النظريات أو بالأصول الفلسفية[132] مثل القدر والحدوث والقوة هذه المسائل تنتمي إلى اللغة العادية بل تنتمي إلى اللغة الطبيعة ولذلك فإن أصحاب القول النظري يحسون بالمرارة حينما يقاس قولهم بألفاظ طبيعية، أو بألفاظ عادية، والألفاظ العادية هي أدنى (...) من الألفاظ الطبيعية فالترادف النظري والتجاوز النظري والإقليمية النظرية كما سميتها وألفاظ من هذا النوع ليست ألفاظا نظرية ولكنها تجسسية"[133]. تبقى إبستيمولوجيا العلوي إبستيمولوجيا خاصة داخل خريطة اللسانيات، وهي كذلك لأنها مختلفة عن غيرها وهو اختلاف مشروع تجيزه طبيعة البحث اللساني نفسه.

إن مصيبة اللسانيات أن موضوعها اللغة وبما أن العالم لغة واللغة لغة، فإن اللساني سيظل يلهث وراء استلزامات لغوية أبدية تحت رايات لا اختلاف إلا في ألوانها هي شكلية بانينية وعاملية سيبويهية ومقولية زمخشرية ونظامية سوسورية وإبداعية تشومسكية واللائحة تطول طول الزمن العقلاني أما الزمن الحقيقي لحظة ولغة فيعلمه خالقه...

إن القراءة المتأنية لمشروع الدكتور أحمد العلوي تقودنا إلى التمييز بين لحظتين أساسيتين: لحظة تأسيس ولحظة نقد. تتعلق الأولى بالدفع بالتحاليل النحوية العربية القديمة والنظريات اللسانية الحديثة إلى نهاياتها، إنه هنا لساني يؤسس ولكنه ينبه إلى أن تأسيسه لا يقوم على المعتقد؛ وتتعلق الثانية

باستخراج أصول و أسس النظريات والنماذج القديمة والحديثة، وهو هنا ينتقد، بل يجاوز النقد إلى الهدم.

ومما لاشك فيه أن التوجه الإبستمولوجي لدى أحمد العلوي صار يشكل مدرسة خاصة بالمغرب، تترجم هذا الأمر أعمال عدد من تلامذته الذين اختاروا هذا التوجه فأقاموا رسائل وأطاريح ومؤلفات تنحو منحاه وتستفيد من تأويله وتخريجاته...

بقي أن نشير إلى أن إدخال القول القرآني والمحمدي في المذاكرات الثقافية يعني إماطة اللثام عن التناقض الذي يعيشه (المسلمون)، إذ كيف يعقل أن نعد القرآن حقاً مؤلفاً بالمقدمة الإيمانية وفي الوقت نفسه نخرجه من القول الثقافي وكأنه حق صغير أو حق في كل شيء إلا في الثقافة. لا معنى لترك القرآن في أيدي جماعة من السياسيين والمحترفين الدينيين من كل الجهات وأن يتخلى عنه أهل المعرفة. مادام القرآن المجيد يتعرض للقضايا المعرفية والدلالية والعلمية والمنطقية الشمولية الأصلية فلا معنى للحكم بإبعاده من المذاكرات المعرفية لمجرد استيلاء جماعات سياسية أو فلسفية أو محترفة دين بغير حق على الاختصاص به. لا فصل بين القرآن والمعرفة.

الهوامش والإحالات

1- تنتسب كتابات العلوي إلى مرحلة تكاد تقارب أربعين سنة، لذلك كان من الطبيعي أن تختلف تلك الكتابات بين أول أمره وما بعد أول أمره، ويمكن أن نميز في كتابات أحمد العلوي بين مرحلتين، المرحلة اللغوية النظرية وهذه لا يظهر فيها بوضوح الميل إلى انتقاد الفكر النظري، والمرحلة الثانية بعد 1985 وفيها ترك اللغويات النظرية والفلسفة وانتقدهما، وانتقد التراث النظري القديم والحديث كما يبدو في كتاباته وفي محاضراته في السلك الثالث تبرأ منه ومن أسسه.

2- محمد وهابي، محاضرات جامعية-1994-1995،كلية آداب مراكش.

3- من تقديم أحمد العلوي لكتاب رشيد بوزيان، قراءات في اللسانيات التوليدية من"العاملية والربط" إلى" البرنامج الأدنى"، الطبعة الأولى، 1999.

4- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، مسائل عن الإسلام والمعرفة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1988م ص115.

5- نفسه، ص 52 - 53.

6- نفسه، ص115.

7- من تعاليق الأستاذ العلوي على رسالة محمد الدريوش، "اللغة النحوية في كتابات بن مالك" جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط، السنة الجامعية 1990-1991، ويرى العلوي أن أصل هذا الاختلاف في معنى القرآن العظيم، أن محمدا اكتشف الكتاب المؤسس أي أوحي إليه بالكتاب السابق للشيء والذي به قيام الشيء والآخرون يزعمون أنه أوحي إليه بكتاب سبقته الأشياء.

8-هو مصدر القائم من ذلك في الكون وليس مصدرا لذلك كما يكون كتاب أخلاق مصدرا للاستلهام، والمقصود أن القرآن هو الصورة العربية للكتاب السابق للأشياء فيكون مؤسسا للأخلاق والثقافة والفكر.

9- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص113. والمقصود أن ادعاء الوصول إلى الحقيقة بالنظرية يستلزم أن يكون الكون واللغة منه قائما بنظرية ويستلزم عند القائلين بالاله أن يكون أقام الكون على نظرية عنده، والحقيقة أن الكون قصة الله، والقصة لا تحيط بها نظرية؛ لأن لغتها أوسع من لغة النظرية، يقص الحق«نحن نقص عليك أحسن القصص»، حمّ جاء في الكتاب العزيز ثم إن كان الكون واللغة منه قائما بنظرية وعلى الإنسان البحث عنها فإنه لا يبقى للقرآن من فائدة، ما فائدة الكتاب المكتشف، أي المنزل إذا كان الكون وما يحدث فيه قائما بنظرية وليس قائما به.

10- يفضل العلوي قصر كلمة علمي على كلام الله سبحانه وتعالى في القرآن، والمقامات المحمدية الموافقة له، وما دون ذلك فهو أقوال نظرية.

11 - نفسه، 113.

12- الأول معناه المؤسس للأشياء.

13- أحمد العلوي، الواقع والقول، الموقف العدد 3-1987، ص144.

14- من تعليقات العلوي على هذه الدراسة.

15- أحمد العلوي، الواقع والقول، ص144 .

16- نفسه، ص144. والواقع معناه هنا الشيء والكائن والعالم والتاريخ الكلي وإليه الإشارة في الآية الكريمة "الحمد لله رب العالمين" أي رب كل ما يسمى بتلك الأسماء.

17- نفسه، ص145.

18- نفسه، ص146.

19- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص146.

20- نفسه، ص147.

21- نفسه، ص150.

22- نفسه، ص150.

23- أحمد العلوي"من تماثيل الأحجار الأنظار، بحث في أركيولوجيا المعرفة اللسانية"، جريدة المحور الثقافي، عدد7، دجنبر 1987، ص10.

24- نفسه، ص9.

25- أحمد العلوي، محاضرات شهادة استكمال الدروس لسنة،1993-1994 .

26- عبد الرحيم الدويري، التأويل والمعتقد، دراسة في النص والممارسة اللغوية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، إشراف أحمد العلوي، كلية الآداب الرباط، ص14.

27- أحمد العلوي، "اللغة والعقلان"، مجلة الموقف، عدد، 8، دجنبر1988م، ص98.

28- أحمد العلوي، "اللغة والعقلان"ص 96.

29- نفسه، ص97.

30- النبوة بحسب العلوي منصب علمي معرفي لا سياسي أو طائفي.

31- يراجع كتاب"الطبيعة والتمثال"، ص18.

32- أحمد العلوي، "نقد علم المفاهيم"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس الرباط، العدد17، السنة،1992، ص23.

33- هكذا وردت في الأصل، الصواب عندنا "فيكون".

34- ابن سينا "الحدود" ضمن، عبد الأمير الأعسم، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، دار المناهل، بيروت، ط،1،1993م، ص123-124.

35- أحمد العلوي، نقد علم المفاهيم، ص 10-11.

36- هي تماثيل نظرية لا تختلف في شيء عن التماثيل الحجرية(ينظر تفصيل ذلك في الفقرة المخصصة لمناقشة "النظريات والتماثيل".

37- يلاحظ أن العلوي يستعمل العقلان كترجمة لـ Logos، لتمييزه عن العقل Raison بمعنى الحكمة، "فالعقلاني كل قول لا يرأسه القول الحق، فهو قائم على"النظر" وعلى النظرة الاختزالية للعالم وللمخلوقات فأصله "لوغوسي"بالأساس، لذا وجب التمييز بينه وبين العقلي الذي يفيد الحكمة والبصيرة والهداية والتذكر.

38- أحمد العلوي، نقد علم المفاهيم، ص10-15، يتميز العقلان بأنه يؤلّه ويملّك ويرتب نفسه.

39- نفسه، ص23.

40- نسبة إلى ابن سينا.

41- أحمد العلوي، نقد علم المفاهيم، ص12.

42- فهي لذلك حقيقة علمية لا تعرف التعدد وإنما تتعدد الأصنام والأوثان، (الطبيعة والتمثال، ص16)

43- ينظر تفصيل ذلك في المرجع السابق، ص12.

44- عبد الرحيم الدويري، التأويل والمعتقد، دراسة في النص والممارسة اللغوية، ص 16.

45- "كل متكلم من جهة النظر متكلم من جهة عقائد هي نظره وهي المدعوة بالمسلمات أو المستيقنات وليست إلا كتابا يعتقده الناظر ويبني عليه أقاويل فإن اهتدى عن كتاب النظر وانطلق إلى كتاب الله عز وجل فاهتدى إلى ما أضله عنه النظر وبين أن كتاب الله يهدي المشتغل بالمعرفة إلى موقع المعرفة وهي قوة الله وقدرته فمن لم يتأمل فيها كان قوله غير ذي موضوع وكان كلامه كله عقائد نظرية من ذرية كتاب النظر وما كتب النظر إلا درجة البطلان في المعرفة لأنه كتاب تصوير" (الطبيعة والتمثال، ص52)

46- عبد الرحيم الدويري، التأويل والمعتقد، ص17.

47- أشرنا في مستهل هذه الدراسة إلى مرحلتين مختلفتين في تفكير العلوي، وما ندرجه في الصفحات المقبلة هو نتاج مرحلة ما قبل العودة إلى القرآن المجيد.

48- أحمد العلوي"آية الفكر وكبرياء النظر"، ص18.

49- محمد دريوش، "اللغة النحوية في كتابات بن مالك، ص61.

50- Cangelemen, G, Etudes d'histoire et de philisophie des sciences، P :11-12.

51- أحمد العلوي، "أسس منهج البحث في اللغويات العربية"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، العدد الأول، 1979م، ص36.

52- نفسه، ص 36.

53- Ahmed Alaoui، Epistemologie de la linguistique Arabe، Edition Okade, 1998.

54- يعرض العلوي في كتابه ابستيمولوجيا اللسانيات العربية ص3-4 للاختلاف بين سيبويه والأخفش حول "منذ"، فالأخفش يرى "أنها يجب أن تنتمي إلى قائمة الأسماء وإلى قائمة الحروف في الوقت نفسه، وذلك بحسب الأثر العاملي الذي تحدثه في المجموعة الجملية، وكما يظهر بوضوح فهو يحول الاعتبارات العاملية إلى خصائص تعريفية معترضا بذلك الفكر السيبويهي الذي لا يرى في هذا الأثر إلا تطبيقا لقاعدة عاملية وهذا الحرف، بحسب سيبويه، لا يمكن أن ينتمي إلى قائمة الأسماء المتمكنة بما أنه ليس متمكنا، فهو إذن،

منفصل عن مقابله الاسمي الذي سيتواجد في قائمة الأسماء المتمكنة، وبما أنه لا يتغير فإن قائمته ستكون ثانوية"

55- Episemologie de la linguistique...،(cit)

56- "هو انتصار أملته ظروف المقال، أما الحقيقة في رأيي الآن فهي ما تقدم عن القول النظري، وإن بدا أنني انتصرت لسيبويه على غيره في بعض ما كتبت، فلأن سيبويه كان أقوم على الخطاب النحوي من غيره وكان أعلم به من آخرين كالمبرد وبعض أضرابه"(من تعليقات العلوي على هذا البحث).

57- Ibid, P: 05

58- أحمد العلوي، "آية الفكر وكبرياء النظر"، مجلة الموقف عدد1 ، مارس 1987، ص33.

59- يشير هنا إلى جملة"ما جاء زيد إلا راكبا" وجملة "ما مررت بأحد إلا زيد خير منه".

60- انصب اهتمام العلوي في وقت من الأوقات على بناء وضع تصورات جديدة تكمل النقص الحاصل في أعمال القدماء، لكنه سرعان ما صرف النظر عن ذلك يقول في هذا الخصوص:"كنا نذهب إلى النظر باعتباره رحلة معرفية فلما استيقنا من تناقض النظر(التصوير)والواقع كتناقض النار والماء صارت إقامة النظريات وإصلاح النظريات القائمة أو الدفع بها إلى نهاياتها تجارب نفعها الوحيد تمكين المبصر من معرفة النظر نفسه فإن كان في النظريات فائدة فهي في كشفها للنظر نفسه لا في كشفها للواقع الذي لا يكشف بها، لأنه لا يصور وهو لا يصور؛ لأنه أفعال الله سبحانه وآيلته وهذه لا صنم لها، وما يدري الكاهن فلعل طلسماء الكهانة تمضي به إلى غير ما يمضي إليه المريض الذي لا يشرب قيح جروحه" (آية الفكر هامش، ص30).

61- أحمد العلوي، "آية الفكر" ص42.

62- لا يعني هذا الكلام أن العلوي ينتصر للنحاة العرب القدماء على اللسانيين فلا فرق عنده بين ما هو قديم وما هو حديث، فالفرق بين النظريات فرق تسمية لا غير، فلا سبيل للتفريق بين الأقوال سوى موقعها من الطريقين المعرفيين الكبيرين، الحق والنظر، ويعلن أحمد العلوي عن موقفه من التراث بقوله"لست تراثيا، قد يجوز القول أنني قرآني، والقرآن ليس تراثا، ولكنه مطلق، والمطلق يكون حالا حاضرا في كل الأزمان وبه قيام الخلق والواقع، فإذا يجوز أن يقال أنني قرآني من كل الجهات ومن الجهة المعرفية لأنني لا أرى أنه يجوز أن يكون الإنسان تابعا للقرآن من جهة من الجهات وأن يكون تابعا لغيره من الجهة المعرفية فأنا أظن أن في ذلك تناقضا عظيما" (من تماثيل الأحجار إلى تماثيل الأنظار)

63- أحمد العلوي، آية الفكر، ص26 -28.

64- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، 237-238.

65- نفسه، ص238 .

66- نفسه، ص241.

67- نفسه، ص243.

68- نفسه، ص264.

69- نفسه، ص264.

70- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص265.

71- نفسه، ص257.

72- يرى العلوي أن"العقلان يستخدم آلات واحدة في كل الأحوال، بغير أسمائها بحسب الجهة، فإن كانت نصية تسمى بكذا وإن كانت نفسية سمي بغير ذلك ولا يخرج عن تبديل الأسماء حتى أنه يجوز إقامة معادلات بين الفسفة السنوية وفلسفات لغوية معاصرة بينت العقول اللغوية المؤدية إلى العبارة المستفادة فبينت المستفاد منه ولم يقع اخلاف بين اللغويين إلا في المستفاد منه أهو دلالة أو مقولة أم تداول أم غير ذلك، وقامت كل أقاويلها على ربط المستفاد بالمستفاد منه، لا فرق هنا بين بنية عميقة وعقل مطلق وبين ما بعد العميقة والعقل بالملكة ولا ما قبل العميقة والعقلان وقد يختلفون، وقل مثل هذا عن التحليل النفسي فإن العقول التي تصنف منشئه بينها وبين العقول السينوية والأفلوطينية واللغوية علاقات بنائية ترادفية وتشاركية متينة" نقد علم المفاهيم، ص12-13.

73- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص249.

74- يميز العلوي بين ما يسميه الأبجدية الحروفية والأبجدية التصويرية(المفاهيمية) يقول: "تختلف الأبجدية الحروفية عن الأبجدية التصويرية أو المفاهيمية في أنها غير مؤسسة ولكنها إملائية؛ وإملائيتها راجعة إلى محدودية المجال الذي تتصل به الأبجدية الحروفية، أما الأبجدية التصويرية فأبجدية مختزلة ومؤسسة وغير إملائية والنحو العربي ليسا إلا أبجديتين مختزلتين مؤسستين غير إملائيتين، والعبارة الأصوب أن يقال إن النحو العربي ككل الأنحاء ليس إلا نتاجا لأبجدية قائمة قبل النحو نفسه، دليل ذلك أن الأبجدية التصويرية التي قام عليها النحو العربي وصنعها النحاة العرب هي التي تتخذ الآن في سياق النحو التوليدي أو غيره من الأنحاء المقترحة وذلك معناه أن الابجدية الواحدة قد تقوم عليها أنحاء كثيرة"ص57. "الأبجدية اللغوية بين اللغويات القديمة والمعاصرة "مجلة المناظرة، السنة الرابعة-العدد6، رجب 1414، دجنبر 1993، ص57.

75- Epitemologie de la linguistique (cit)P 89.

76- ينظر تفصيل ذلك في المرجع السابق، ص ص89-119.

77- نعتقد أن العلوي هو أول من قال بفيزياء نحوية عربية.

78- الاقتصار على هذين المفهومين لا ينفي وجود مفاهيم فيزيائية أخرى في النحو العربي، (الحركة، السكون، التغير...)

79- Epistemologie de la linguistique (cit)

80- Epistemologie de la linguistique, p109-110.

81- إن الحجج التي قدمها النحاة منذ سيبويه لتفسير الاختلاف في السلوكات العاملية بين المقولات المعجمية تنتهي إلى المفهومين الفيزيائيين للخفة والثقل، كما أن المتأخرين سيفسرون السلوك العامي للاسم بخاصيته الفيزيائية أي الخفة، ينظر المرجع السابق، ص24.

82- أحمد العلوي، "ظهور اللغة وعناوين الظهور"، مجلة دراسات أدبية ولسانية العدد،4، صيف/خريف1986، ص، 37.

83- أحمد العلوي،"آية الفكر..." ص37.

84- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص249.

85- يرى العلوي أنه ليس من المعقول في شيء أن نقوم بكتابة لغوية تحت مراقبة سلطة لغوية أخرى كما فعل تمام حسان في كتبه(خاصة"الأصول"و"اللغة العربية معناها ومبناها")حيث كتبها تحت مراقبة اللغويات الإنجليزية (محاضرات جامعية 1992-1994)،

86- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص230-231.

87- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص231.

88- تمام حسان، الأصول، دراسة إبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981، ص231.

89- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص232.

90- نفسه، ص233 .

91- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص237.

92- نفسه، ص12-13. "أضف إلى ذلك ميل أركون إلى ركوب الموجات الفكرية لأسباب دعائية، في حواره مع بنيس دعا إلى اللسانيات وفي أمكنة أخرى من كتاباته دعا إلى علوم إنسانية أخرى وخصوصا إلى الأنتروبولوجيا وكان في كل أحواله يدعو مخاطبيه إلى معرفة العلم الذي يظن أنهم بعداء عنه وإذا خاطب الأوربيين دعاهم إلى معرفة ما عند قدماء الطائفة الإسلامية، وكأنه في ذلك كله ينسى أن هناك لسانيين لا لسانيات وعلماء إنسانيات لا علوما إنسانية كائنة مستقلة عن التاريخ"(تعليق)

93- نفسه، ص13.

94- "فماذا أضافت مقالة أركون عن الفاتحة والتي سماها قراءة الفاتحة؟ لا شيء، كل ما فيها تجريب أفكار لغوي فرنسي غير أصيلة ولا مبتكرة إذا قيست بقراءات الأقدمين من العرب"(تعليق)

95- كلام النبي صلى الله عليه وسلم يقيني، لأن له ضامن يبين له طرق الاطلاع والمعرفة، فما يعلمه لنا الأنبياء هو "تجريبي لا تصوير فيه، لأنهم ينكرون أن تربط الواقع بالصورة أو الصنم علاقة ويتخذون موقفا علميا متينا لا موقف فوقه وهو أن المعرفة مرتبة تبلغ بالعضو العارف كالإبصار الذي يبلغ إليه بالعضو المبصر والسمع الذي يبلغ إليه بالعضو السامع"(الطبيعة والتمثال، ص5)

96- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص14.

97- نفسه، ص 20. "بعد إعادة البحث فيه والخروج عن سلطة المفسرين القدماء الذين برهن التاريخ على حدود تفاسيرهم وعلى ضرورة التحرر منها"

98- العقلانية تتناقض مع كتاب الله تعالى وحديث رسوله فقدتبين فيهما أصل الشفاعة بل إن كل الخلاف القائم بين الناس منذ العهد الأول إنما هو في الشفاعة وأصلها والشفعاء ولايصح لمسلم أن يعتقد أن الشفاعة آتية من العقلان وإن اختفى في أسماء كثيرة، فإن من ينكر أن الشفاعة الحقيقية القصصية والجملية والتاريخية وما شابهها من الأمور الشفاعية من الله تعالى بشفعائه كافر وجاهل، لأن ذلك يفضي إلى القول بأن الشفيع شركاء من الله أو الشيطان (نقد المفاهيم ص، 12) "العقلان تقوم تصوراته على بنية أسطورية من نوع، لم يخلق الله العالمين، لن يبعث الله الخلق، اتخذ الله ولدا هو العقلان، العقلان يغلب ويعلم أكثر مما يعلم الله، خلق الشيطان العالم، مات الله واستناب العقلان" (نفسه ص، 29)

99- ليس هناك أي فرق بين النظريات في اكتشاف هذه أو تلك، لأنه لا موضوع يكتشف ويطلع عليه ويتجسس عليه من غير أبوابه وإنما الفرق في الموضوع المصنوع نفسه، بحسب العلوي.

100- "لأن من قوانينها أنك تجيز القديم أو ما لايدخل في اهتمامات القدماء إن اجعلت لها إسما جديدا حتى أن الإسم هو الذي يصنع المسمى (...)ولو جئت بألف حجة ودعوتهم إلى أن يقولوا إن هذا هو هو ذاك لما فعلوا لأسباب منها أن ذلك يقف في وجه التذاذهم بالأسماء المفترقة واشتهائهم الأسماء فلا سبيل إلى منعهم من خذه الشهوة إلا شهوة أخرى كأن تأتيهم باسم آخر تجعله علما على كتابات أقوام لا يرونهم وهذا شرط كبير فشرط الغياب مقوّ لشهوة الأسماء (الطبيعة والتمثال)

101- أحمد العلوي، "من تماثيل الأنظار ..... " ص9 .

102- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ج2،مخطوط، ص،58، (نقلا عن عبد الرحيم الدويري)، مذكور، ص18.

103- نفسه، ص18.

104- يذهب فوكو إلى أن الواجب هو"أن نبحث في الصور المختلفة للنظرية، لا في النظريات المختلفة" Achéologie de savoir،ص،183و250 من الترجمة العربية.

105- أحمد العلوي"من تماثيل الأحجار.....،" ص7.

106- يميز العلوي بين الأنحاء استنادا إلى قيمتها النفعية، وليس من الضرورة أن تكون تلك القيمة في النحو العربي، فقد تكون أيضا في العقل العربي أودعها الله فيه بالفطرة.

107- أحمد العلوي"من تماثيل الأحجار إلى تماثيل الأنظار..." ص7.

108- لا تختلف الإدارة النظرية عن أشكال الإدارة الأخرى في نظر العلوي، فالإدارة العباسية تتخلف عن الإدارة المعاصرة من جهة الأجهزة الإدارية، كالوزارات والمحاكم والبنيات والقوانين، ولكن مع ذلك لا يجوز أن نقول إنه لم يكن هناك تداخل أو تخارج أو تجاور أو ترادف بين الإدارة العباسية والإدارة

الفرنسية، فكذلك يقال في القول النظري الذي هو قول إقليمي وإداري يقال فيه أنه يصح فيه ما يصح في القول الإداري والأعمال الإدارية (ينظر تفصيل ذلك في "من تماثيل الأحجار..."، ص9).

109- هذه الأفكار مستوحاة من كتابات أحمد العلوي.

110- جون ليونز، نظرية شومسكي اللغوية، ترجمة وتعليق حلمي خليل، مقدمة المترجم، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، 1985.

111- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، 28.

112- نفسه، ص124. بعدها عما في الكتاب أصله أنها قائمة على إنكار الخلق وقدرة الله على الإعادة واستحقاقه الإقصائي للملك وأنها قائمة على القول بالآلهة، لماذا؟ لأن إنكار الإلاه الواحد الأحد أصله القول بالآلهة ضرورة.

113- نفسه 233 و256.

114- نفسه، ص128.

115- لا ينبغي أن يفهم من هذا القول أن تشومسكي يصرح بمعناه بصراحة، فإن ذلك ثابت بحجة مرجعيات القول النظري التي لا تخرج عن مسلكين أشرنا إليهما آنفا، فتشومسكي عندما اهتم بصياغة نماذجه الصورية وزعمه أنها تعبر عن القدرات العقلية لمستعمل اللغة، كان متأثرا بعلم النقد التجريبي وطب جراحة الأعضاء وقد أطر أعماله بالنزعة العقلية الديكارتية (تعليق).

116- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص129.

117- نفسه، ص125.

118- نفسه، ص125-126.

119- إن العلاقة بين الحضرات في التمثال الأفلوطيني والأمر كذلك في التمثال التوليدي المعاصر "زمنية" تصويرية تستلزم أن تبين معتقدها المصور فيها ومقدار زمن التصوين ولكن أفلوطين والنحاة التوليديين لا يبينون ذلك، (للمزيد من التفاصيل ينظر المرجع السابق، ص127.

120- يمكن أن نجد قواسم أخرى كتلك المتعلقة بتمثال الكليات بتعبير العلوي وإن كان شيطان أفلوطين لا يقف عند تمثال الكليات الفرعي كتمثال الكليات اللغوية بل يريد أن يبني تمثال الكليات الكلي وإلى هذا أشار بحديثه عن العالم العقلي الذي فيه"كل نفس وكل عقل"وهو"الحي التام"الذي تصورت منه حياة (نفس) كل الأشياء المشاهدة والمسموعة إلخ في هذا العالم الحسي، أي هو النفس الكلية أي هو بلغة المعاصرين البنية العامة التي تتصور في مختلفات العالم الحسي التي هي موضوعات البحث عن المعاصرين، (ينظر تفصيل ذلك في الطبيعة والتمثال، ص128).

121- إن المذاهب اللغوية كلها تتبنى على مواقف كلامية ضرورية، فلم تخل مذاهب القدماء من النحاة العرب من أساس كلامي حتى أنك لو سألت نحوياً عربياً قديماً عن علم اللغة العام عنده وبينت له المقصود بهذه المشيرة الكلامية لأجابك بأنه أشعري أو معتزلي أو ماتريدي أو من أهل الحديث والقرآن، وإن كان القرآن

والحديث أصلين لا يجوز أن يرجع إليهما إلا على الأفراد والتأويل التجريبي لا على الجمع مع النظر والفلسفة، ولو كان في النحو العربي ما يشم منه رائحة مذهب من المذاهب الكلامية لاشتد عليه قول المذاهب الكلامية الأخرى ولكنه كان حلا وسطا بين مذاهب علم اللغة العام (= علم الكلام).وإذا كانت مذاهب علم اللغة العام تبني ثم نبني عليها الأنحاء التفصيلية فما كان ذلك إلا لانطلاق التصوير في هذه المذاهب، أما عند العرب القدماء فإن التصوير كان محرما وإن مورس ممارسة خفيفة في مواقع أخرى أن يكون المصور بينا كالعبارة الخارجية، فإن كان خفيا مغيبا لم يغامر أحدا بالتصاوير ولهذا كانت المذاهب الكلامية كلها(علم اللغة العام)مدخلا إلى المباحث اللغوية العربية وكانت هذه المباحث منتجعا تجتمع عنده هذه المذاهب (الطبيعية والتمثال، ص158)

122- نفسه، ص159-160.

123- المقصود هنا القاضي عبد الجبار إمام المعتزلة.

124- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص230.

125- أحمد العلوي، "الشعوب" مجلة المشاكاة، عدد12، السنة الثالثة يناير/ فبراير/ مارس، 1990، ص21.

126- أحمد العلوي، "لسانيات هبل" مطبوع.

127- أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، ص230.

128- هدف التوليد بين الكشف عن القدرة لدى المتكلم، المتكلم الذي وظيفته الكلام وحده، وهذا لايصح لأنه ليس للإنسان قدرات مختلفة (قدرة لغوية، قدرة أكلية...) ولكن له قدرة واحدة بها يتكلم ويعيش ويتألم ويمشي.

129- أضف إلى ذلك أن مما يمنع قيام نحو خاص للغة، نحو يقيني، ارتباط يقينيته بأسبقية النحو الكلي، كيف؟ الجواب هو أن النحو الكلي شرط في قيام النحو الخاص وما دمنا لا نعرف النحو الكلي للغات فنحن لذلك عاجزون عن معرفة النحو الخاص اليقيني، إن النحو الكلي هو الطريق إلى معرفة الأنحاء الخاصة لا العكس، وما العمل بهذه الأنحاء الخاصة التي أقامها النحاة وهم غير عالمين بالنحو الكلي؟ العمل بها كالعمل بكل شيء ظني.

130- أحمد العلوي،"الواقع والقول"، 150.

131- أحمد العلوي، "الأبجدية اللغوية..."، 58.

132- اهتم العلوي في أبحاثه بالحفر في الأصول الفلسفية المعاصرة، فكل الأقاويل ترجع بالضرورة إلى أقاويل قبلها، فالقول<أ>، لا يقوم إلا إذا كان قائما على قول هو <ب> و<ب> لا يقوم إلا إذا كان قائما على قول <ج> قبله، فإن اتبعنا هذا المسلسل الاشتقاقي صنصل بالضرورة إلى قول أول (من تماثيل الأنظار...، ص10).

133- أحمد العلوي "من تماثيل الأحجار إلى تماثيل الأنظار..." ص13.