

نظريّة التكوثر العقلي عند الدكتور طه عبد الرحمن

سمير خير الدين



تحاول هذه الدراسة أن تقارب نظرية التكوثر العقلي عند الدكتور طه عبد الرحمن من ناحيتين: الأولى: لجهة مفهومها وبنيتها ومصطلحها فتقف عند مفردة التكوثر، من ناحية أصلها وسبب اختيارها دون غيرها من المشتقات وكذلك «العقل» فتسأل عن ما هيته بحسب الدكتور طه عبد الرحمن أنه جوهر أو فعل؟ ثم تبيّن معنى تكوثر العقل. الناحية الثانية: تحاول أن تستخرج خصائص دراسة التكوثر من حيث اللغة والاصطلاح والمنهج، ببعض الأسئلة حول ذلك.

في كتاب «اللسان والميزان» أو «التكوثر العقلي»، للدكتور طه عبد الرحمن، نقف أمام عمل فكري ومنهجي جدير بالاهتمام به: قراءة، وبحثاً، ونقاشاً، وتجربة. سيما وأن المؤلف من ذوي الاباع والنظر، في ما كتب: نظراً لخبرة وإحاطة قد راكمتها وأثقلتها السنين الطويلة من التدريس الجامعي، والبحث الكتبى في مادتي المنطق وفلسفة اللغة، وإلى جنب تلك الخبرة، كانت شعلة التجديد لا تخبئ، والتطلع نحو التحديث، وبناء التراث الحاضر، وكذلك إثراء العقل بالعلم النافع كلها كانت من مظاهر الطموح البعثي لدى المؤلف؛ ما يجعلك تعجب بهذه الذهنية الفنية والمبتكرة، وقد قال: «ولما كنا نؤثر التأليف المنطقي الاجتهادي على التأليف المنطقي المدرسي، كما نؤثر التأليف الفلسفى المنطق، على التأليف الفلسفى التاريخي، فقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثاً منطقية لسانية، تدخل في باب التأليف الاجتهادي؛ إذ سعينا إلى أن نجيء فيها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلدين، ولا ناقلين، ولا شارحين...»^(١).

ثم قال: وقد أتت فصول هذا الكتاب؛ على استقلال كل واحد منها بموضوع مخصوص موصولاً ببعضها ببعض، ومكملاً ببعضها لبعض، زاد في هذا التواصل، والتكامل بينها أنها تخدم كلها غرضاً فلسفياً واحداً ينزل منها منزلة اللحمة من سداها، وهذا الفرض الفلسفى الذي وجه تحليلاتنا اللغوية، وترتيباتنا المنطقية هو: «وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة»؛ ونصلح على تسمية هذا الفرض الفلسفى الخاص باسم «التكوثر»^(٢).

فالهدف كان فلسفياً وهو ما سمّاه بالتكوثر؛ وقد صاغه من زاوية العلاقات بين المنطقيات واللسانيات؛ لذا، فإن نظرية التكوثر تبدأ من هذه العلاقة.

بعضًا، وإن كان كل منها يستقي من معينه الخاص فيما لو أخذ فرداً، لكنه جزء من هذا الكل فيما لو أخذ جماعاً، فالعمل حضري في أراضيات مختلفة؛ متباعدة بعضها، وبعضها متقارب؛ لذا فمسائل البحث تتبعض مشاربها؛ فمنها منطقي صوري، أو رمزي، ومنها لساني؛ مردّه إلى العلوم اللسانية، وكذلك بلاغي مرجعه العلوم البلاغية، وأصولي ينتمي إلى أصول الفقه، ورياضي يعود إلى الرياضيات، وهكذا...

والغاية من جمع المترافق في منظوم هي نظم منهج؛ قوامه تلك العلوم؛ يتبيّن فيه ضروب التكثير المعرفي، وتوسيعه، في غير باب، وفي غير مجال؛ كمعارف العقل، والخطاب، والحقائق، والحجاج، والأدلة، والمناهج، والمنظومات... وقد لفت لذلك في الباب الثالث من الكتاب في المدخل؛ حيث اختص «بالكلام عن التكثير في الحقيقة العقلية من خلال ثلاثة شواهد من التراث المنطقي اللغوي الإسلامي، أحدها شاهد رشدي يبيّن «تكثير عبارة الحقيقة العقلية»، والثاني شاهد غزالى يبيّن «تكثير مضمون الحقيقة العقلية». والثالث شاهد خلدوني يبيّن «تكثير منهج الحقيقة العقلية»^(٣).

-٣-

وفي هذا السياق، تنشأ تساؤلات، وتحضر أخرى، فمثلاً: كيف ثبت أصل التكثير؟ ولماذا اختيار كلمة «التكثير» من بين مثيلاتها من المشتقات كالتكاثر، والإكثار...؟ وما هو الأصل الذي بنيت عليه نظرية التكثير؟ ويتعبير آخر: على أي أساس يتحقق التكثير للمعارف، والحقائق، والمنظومات...؟ وما هي الأدلة على ذلك؟

ما هي مميزات أو خصائص دراسة التكثير لدى الدكتور طه عبد الرحمن؟

هذه جملة المسائل التي سنحاول مقاربتها بحدود ومستوى المقالة، والإنصاف أن المشروع الفكري للدكتور يتطلب دراسة أوسع مما نحن بصدده.

أ- المسألة الأولى: اختيار التكثير العقلية:

١- إذا أخذنا مادة «التكثير» فهي «ك - ث - ر». وهذه المادة لها تشكيّلات

اشتقاقية، تتبع التقييلات، ومن تلك الاشتتقاقات: «التكاثر»، «والتكثّر»، «والإكثار»، «والاستكثار»، «والكثّر»، وكذا «التكوثر»؛ وكلها تدل على معانٍ متقاربة، إلا أن الدكتور عبد الرحمن يؤثر استعمال «التكوثر» عليه؛ لكونه «أخصّ وهذه النظائر أعم»؛ فمثلاً: كل تكوثر تكاثر، لكن ليس مع كل تكاثر تكوثر^(٤)؟

هذا التعليل يبيّني على التفرق المنطقي الناظر إلى العلاقات بين الأعم والأخص. وهذا ما يسمى بالعموم والخصوص مطلقاً؛ بمعنى أن المفهوم الأعم يصدق على الأخص وعلى غيره، من غير عكس، فلا يصدق الأخص على الأعم، وعلى غيره، فمثلاً، بين مفهوم العمل، ومفهوم العمل الصالح نسبة العموم والخصوص المطلق؛ فيقال: كل عمل صالح هو عمل، ولكن ليس كل عمل هو عمل صالح.

إلا أن هذا التفرق، وإن كان فارقاً من الناحية المنطقية بين التكوثر، وبافي المشتقات: لكنه مجمل، غير واضح؛ أي أنه لم يظهر الفرق بين ما يفيده التكوثر، وما يفيده غيره، إذ النسبة تتحقق بعد قيام المفاذين.

٢- من هنا اعتبر الدكتور طه أن «متعلق الكثرة في التكاثر هو كل شيء، كائنة ما كانت أو صافه، مادية، أو معنوية، محمودة أو مذمومة، فقد تتكاثر المعرفة، والأدب والفن كما يتکاثر النسل والمال والبناء، وقد تتكاثر المحاصيل الزراعية، والمنتوجات الصناعية...»^(٥).

هذا في طرف «التكاثر»؛ وهو الأعم في المورد، لصدقه على كل ما ذكر، غير أن التكوثر العقلي لا يصدق إلا على خصوص أمور محددة، تميّزه، وتخصصه. وهنا ينطلق السؤال: بماذا يتميّز التكوثر العقلي بما يجعله خاصاً؟

٣- التسمية التي اختيرت للكتاب أو للنظرية: «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي»؛ فلو أخذنا الشق الثاني وهو «التكوثر العقلي»، يلاحظ أن التكوثر، فعل العقل؛ بمعنى أنه صادر عنه؛ إذ العقل هو الذي يتکوثر، من هنا ذهب الدكتور إلى أن متعلق الكثرة في التكوثر يتتصف «بصفات ثلاثة جوهرية»^(٦)؛ أولاهما: أن التكوثر فعل عقلي؛ فلا «يتکوثر إلا العقل».

ووثانيها: أن التكثير فعل قصدي، فلا يتكون إلا الفعل القاصد»، وثالثها: أنه فعل نفعي، فلا يتكون إلا الفعل النافع^(٧). وعليه، فإنه «لا تكثير إلا للأفعال العاقلة والقادمة، والنافعة»^(٨). لذا فإذا تمت هذه الأوصاف، تقوم التكثير نظراً لجوهرية الأوصاف، ثم صدق التكاثر؛ لأنه إذا صدق الأخضر صدق الأعمّ من غير عكس.

٤- بالتدقيق في هذه الأوصاف الثلاثة، يبدو أنها مترتبة بعضها على الآخر؛ بمعنى إثبات فعالية العقل التكثيري أولاً؛ وعليه؛ فالعقل ليس «جوهراً مستقلاً قائماً بنفس الإنسان وإنما هو أصلًا فاعلية»^(٩). ثم تتصرف تلك الفاعلية بالقصدية؛ لذا لا يتكون إلا الفعل القاصد، ثم الاتصاف بالنفعية، وقد ذكر الدكتور «أن العقل لا بد له من أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بد له أن يطلب ما ينفع به، وإلا انحط...»^(١٠).

يسنتج من هذا أن السير التكثيري يبدأ فعليه عقلية؛ لأن العقل فعل، فقصدية؛ لأن فعل العقل قصدي؛ ثم نفعية؛ لأن القصدية تهدف الانتفاع فيقال: فعل عاقل، وقادم، ونافع. ولا يصح العكس؛ أي عقلية فعلية، فقصدية، فنفعية؛ فلا يقال: عقل فاعل، وقادم ونافع، فالمسألة بين فعلية العقل، أو جوهرية. وهذا يأخذنا إلى المسألة الثانية حول بنية التكثير.

٥- وهنا قد يطرح سؤال حول ملاك التفريق الذي ذكره الدكتور بين التكثير والتكاثر، هل هو لغوي أو أنه اصطلاحي، أو اجتهادي؟ فإن كان لغوياً؛ فوق أي مدرسة معجمية تم التفريق، وعلى أي أساس؟

إن كان اصطلاحياً، فوق اصطلاح أي علم؟ هل هو بلاغي أو منطقي، أو رياضي.. وإن كان اجتهادياً، فما هي ضوابط وضع المصطلح التي تسُوَّغ الاجتهاد في الاصطلاح؟

إذاً، ما وجّه أخصيّة التكثير عن التكاثر؟ لا يبدو الأول؛ وكذلك الثاني، لعدم ظهور المعالجة المعجمية وكذلك الحقول الاصطلاحية، والأغلب الثالث، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة تفصيلية لا يتسع المقام لها.

بـ- المسألة الثانية: مبني نظرية التكوثر العقلي:

١- تقدّم أن ماهية العقل - بحسب الدكتور - هي فعلية، لا جوهرية، فالعقل لا يعدو أن يكون فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلًا بنفسه، وإنما هو فعل معلوم للعين، فكذلك العقل، هو فعل معلوم لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي «القلب»، فالعقل للقلب كالبصر للعين^(١١).

٢- بهذا يظهر أن أصل فكرة التكوثر، مبني على اعتبار العقل فعلاً لا جوهرًا. وهو عرض لا ذات، وهو حركة للقلب؛ بمعنى أن القلب يحدث العقل، فحيث لا قلب فلا عقل. والقلب هو الذات الإنسانية؛ وعليه؛ فالعقل حركة قلبية، صادرة. فالقلب علة، والعقل معلول، إذا، فبناء التكوثر، تم على تأصيل مفهوم العقل؛ بمعنى الفعلية، فإذا تمت الفعلية تمت الكثرة.

٣- يتربّط على ذلك، أن العقل بمعنى الفعل، يعني دوام التغيير والتقلب والتشتّع^(١٢)؛ ذاك أنه معلول وفعل للقلب، والقلب كثير الأفعال، لذا، كان كثير العقول؛ ما ينتج أن الأصل في العقل هو الكثرة، وهذا ما صرّح به بقوله: «ألا ترى أن العقل ما أن يتعاطى لإدراكه أمر حتى يتلوّن به تلوّن الماء بالإماء الذي يحيوه، فلون العقل لون مدركة (فتح الراء) كل ذلك يدعونا إلى القول بأن العقل على الحقيقة، عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المترفة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد...»^(١٣).

٤- وفقاً لذلك؛ أي لأصالة الكثرة «فكما أنه يقال: «عقل كبير» في مقابل «العقل الصغير» فكذلك ينبغي أن يقال: «عقل كثير» في مقابل «العقل القليل»^(١٤). ومعنى كبر العقل «امتداد المدارك أو توسيعها»^(١٥)، وكذا كثرة العقل تعني «تشعب هذه المدارك أو قلبها»^(١٦).

٥- في هذا السياق ينشأ سؤال يقول: كيف أثبت الدكتور فعلية العقل، وبالتالي، أبطل جوهريته؟ خصوصاً وأن مسألة التحديد الماهوي للعقل من

الأمور التي توغلت في الإبهام والإجمال، وهذا ما يظهره التضارب، والتعارض بين المحددين للعقل كما يبدو عند تتبع كلماتهم.

لكن يمكن القول: إن الدكتور اعتمد في إثبات فعليّة العقل على أمرتين:

الأمر الأول: نص قرآنى.

والامر الثاني: قاعدة التلازم.

أما النص القرآني: فكانت الآية التالية: **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾**^(١٧).

هذا الدليل إثباتي؛ يعتمد على تفسير النص وفهمه، وقد ذكر المصنف في تعليقه على الآية «أن ذكر القلب بوصفه محلًا لفعل العقل»^(١٨). فالقلب يعقل، ويعمل، والعقل والعمل فعلان للقلب.

وهنا قد يرد سؤال: هل دائمًا يرد القلب في القرآن بمعنى واحد؟ وكذلك كلما ذكر العقل كان بمعنى الفعل القلبي؟ أيحتمل أن يكونوا من الألفاظ المشتركة التي تستعمل في أكثر من معنى؟

ثم، أي يمكن اعتبار استعمالات القلب أو العقل في القرآن حقيقة؟ وعليه فلا تتحقق للمجازية؟ ثم بأي منهج يمكن أن تفسر آيات القلب والعقل في القرآن؟ هل هو المنهج اللغوي؟ أو القرآني، أو الروائي، أو غير ذلك؟

هذه المسائل تحتاج نقاشاً وبحثاً. وما يمكن ذكره هنا إحصائياً هو أن كلمة «قلب» مفردة وردت ست مرات بحسب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وبصيغة «قلبك» ثلاثة مرات، وبصيغة «قلبه» ثمانية مرات، و«قلبها» مرة، و«قلبي» مرة، و«قلبين» مرة، و«قلوب» واحداً وعشرين مرة، و«قلوبكم» مرة، و«قلوبكم» خمس عشرة مرة، و«قلوبنا» ست مرات، و«قلوبهم» ثمانية وستين مرة، و«قلوبهن» مرة.

وفي سياق تلك الآيات اتصف القلب بصفات مختلفة، كالغفلة، والسلامة،

والتكبر، والإنابة، والختم، والمرض، والإيمان، والاطمئنان، والرعب، والطبع، والزيغ، والتقوى، والعمى، والسكنينة، والرأفة، والقسوة، والإلفة...
أما العقل؛ فورد بصيغة «عقلوه» مرة، و«تعقولون» أربعًا وعشرين مرة، و«عقل» مرة، و«يعقلها» مرة، و«يعقولون» اثنين وعشرين مرة.

وهنا كان السياق سياق الحث على إعمال العقل للكثرة ورود صيغة «أفلا تعقولون»، و«لعلكم تعقولون» التي تدعو إلى التفكير والتدبر والتأمل في عظمة الخلق، لكنه لم يستعمل «العقل» كمفرودة. كما استعمل القلب وإن كان ورد صيغة: «وما يذكر إلا أولي الألباب»، وقد فسر اللب بأنه العقل؛ لأنه في الإنسان بمنزلة اللب من القشر، واللب من كل شيء خالصه وما ينتهي منه ولذلك سمى العقل لبًا^(١٩). والتذكر هو الانتقال من النتيجة إلى مقدماتها، أو من الشيء إلى النتائج، وعليه، فالذكر يتوقف على العقل ثم إنه لو كان اللب فعلاً، فهل تصح الإضافة للفعل في أولي الألباب؟

من هنا يمكن استنتاج أمرين:

الأول: ألا يكشف اختلاف الأوصاف في السياقين، عن اختلاف الموصوفين؟ إذ إن أحدهما ورد في سياق الدعوة للتفكير والتدبر، والآخر في سياق التصفية والسلامة والاطمئنان والسكنينة... فالعقل يستدل ويتفكر، والقلب يؤمن ويخشى ويحب ويسلم ويسكن.. وعليه، فالعلم من حظ العقل، والإيمان من حظ القلب.

الثاني: في كل التعبير حول العقل، كانت بسياق «فعلي» بمعنى أن التعقل اختيار إنساني والبحث بصيغة «أفلا تعقولون» وأمثالها يدل على ذلك.

إلا أن القلب ورد في سياق «انفعالي» وفعلي، مثلاً: «سُنُّنِيَ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّغْبَ»^(٢٠). هنا نسب الإلقاء إليه، أما القلوب فهي مرجعية. وأيضاً «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»^(٢١). فالإنزال فعل الله، والقلوب تلتقت الإنزال؛ فهي في مقام الانفعال... أو مسألة الطبع على القلوب، وما شابه ذلك.

وعليه، يمكن زعم اختلافهما واستقلالهما، لاختلاف آثارهما. وإن كان الموضوع يتطلب بحثاً قرآنياً مستقلاً ليوفي حقه.

الأمر الثاني: التلازم:

١- المقصود من الملازمة، تحقق الارتباط بين أمرين على نحو يستحيل الانفصال بينهما، والتلازم على نوعين: تلازم صدق، وتلازم صدق وكذب. والمراد من التلازم الصدق، أنه إذا صدق الملزم صدق لازمه؛ فمثلاً إذا صدقت الأربع صدقت الزوجية. وأما التلازم الآخر فيفيد أنه إذا صدق الملزم بطل اللازم، فمثلاً إذا صدق التوحيد يلزم من ثبوته انتفاء الشرك.

٢- اعتبر الدكتور عبد الرحمن أن الاعتقاد بجوهرية العقل يقع في نزعتين: الأولى: تشيهيرية، والأخرى تجزئية. أما التشيهيرية: «ف لأنها تجمد الممارسة العقلانية، بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل: «التحيز» «والشخص»، «والاستقلال»، «والتحدد بالهوية»، واقتراض الصفات والأفعال...»^(٣٣). وهذا يعني أن التشيهير جعل العقل متحيزاً ومشخصاً، ومستقلأً...

وأما تجزئية: لأنها «تقسم تجربة العقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة وممتباينة؛ ذلك أن تخصيص العقل بصفة «الذات» يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً ل Maherية الإنسان «كالعمل»، والتجربة.... ظلوا جاز التسليم بجوهرية «العقل»، فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل أولى، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان»^(٣٤).

٣- إذاً، تتحقق الجوهرية، يلزم التشيهير، والتجزئي؛ وهذا التناقض مبني على اعتبار وحدة الإنسان «ولا يخفى ما في القول ببعض الذوات القائمة بالإنسان: «ذات عاقلة» «ذات عاملة» «ذات مجرية»، من مجانية للصواب؛ لأنه يتتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه، وتدخل أفعاله»^(٣٤).

وبناءً لذلك، فإذاً أن ثبتت الجوهرية للعقل، فلا تصدق الوحدة للذات الإنسانية، وبالتالي يتحقق التشيهير والتجزئي. وإنما أن ثبتت الوحدة الإنسانية، وبالتالي تتتفق الجوهرية، وما يلازمها من التشيهير، والتجزئي.

فالالأصل - بحسب الدكتور - وقوع المنافاة بين جوهريات العقل والوحدة الإنسانية، وكذلك بين الوحدة والتشيهير والتجزئي؛ بحيث كلما صدق أحدهما انقض الآخر.

والحاصل، أن هناك وحدة للذات الإنسانية، ووحدة بين الذات والقلب؛ فالذات هي القلب، والقلب هو الذات، ووحدة الذات تنا في جوهرية العقل، وتثبت لزوماً فعليته، وتبطل كل ما ينافي الفعلية ويتعلق بالجوهرية.

٤- لم يتضح - بتصوري - حقيقة وماهية الذات الإنسانية، حتى يفهم معنى وحدتها، ثم وحدتها والقلب. وعليه فلا بد من ظهور حقيقة الموضوع ليقال بحقيقة المحمول، فالنقطة هذه تتعلق بعدم وضوح المعنى الماهوي.

فأعلم إشكال التشبيه، المتوجه إلى القول بجوهرية العقل بأنه يجمد الممارسة العقلانية، بإنزال أوصاف الذوات عليها هو أول الكلام، وهو المراد إثباته، فأيهما الأصيل الجوهرية أم الفعلية؟ فكأن الدكتور يقول: إذا أنزلنا أوصاف الذوات كالشخص والاستقلال على الممارسة العقلانية فقد جمدناها، وهذا يعني أن الأصيل عنده الفعلية. والنقاوش في الدليل على أصل أصالة الفعلية.

أما إشكال التجزيء، فقد ذهب الدكتور إلى أن القول بجوهرية العقل يقتضي منا القول بجوهرية التجربة، وكذلك بجوهرية العمل.. وعليه فإن تعدد الذوات منافٍ لوحدة الإنسان.

وهنا نقطتان:

١- على اعتبار أن «العمل» جوهر ذات، وكذلك «التجربة»، يعتبر الدكتور أن تخصيص العقل بصفة «الذات» يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً ماهية الإنسان كالعمل والتجربة مثلاً^(٢٠)...

وهذا يفيد أن الأمر المركزي في الفكرة هو «ماهية الإنسان»، فما هي ماهيته؟ أهي العقل؟ أم الأخلاق؟ أم العمل؟ أم التجربة؟ رأى الدكتور «أن الحد الفاصل بين البهيمية والعقلانية هي الأخلاقية لا العقلانية»^(٢١)، إذا، الإشكال ماهوي كما مر، محوره حقيقة الماهية؛ وعليه: فنظراً لرفضه العقلانية كمحدد ماهوي، جاز السؤال: لم لا تكون التجربة أو العملياتية أو الأخلاقية؟ وبالتالي، فلا ميزة للعقلانية لتكون ذاتاً مستقلة، من هنا ذكر أنه يلزم تقسيم تجربة العاقل إلى أقسام متباعدة، وعليه، فتخصيص العقل بالذات ليس أولى من تخصيص التجربة أو العمل بذلك،

وهذا يؤدي إلى تجزيء الذات.

أثناء استعراض هذه المسألة حضر في ذهني الآية المباركة: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمُرِئِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»^(٢٧) وهذا ما أوجد لدى تساؤلاً حول ماهية وحدة الذات الإنسانية، خصوصاً وأن الدكتور ذهب إلى وحدة الذات والقلب عندما قال: فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقة، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية أولاً وهي القلب^(٢٨). فهذه الحيلولة بين المرء وقلبه تفيد أن المرء يختلف عن قلبه، وبناء لذلك، يفكك بين الإنسان وقلبه، ويبقى الإنسان إنساناً، وإن أمكن التفكيك فلا تبقى الوحدة قائمة.

وهذا الأمر يبدو أكثر بالتأمل في الآية التالية:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا وَنَعْلَمُ مَا تُوَسِّعُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» ما يعني أن نفسه تختلف عنه.

٢- لم لا يقال بأن القول بتعدد «الذوات»، أو «الجوهريات» كالعمل، والتجربة، لا يعدد الذات الإنسانية؛ بمعنى أنها تبقى على وحدتها، مع تعدد الذوات فيها؟

وهذه مسألة تستحق البحث، خصوصاً بلحاظ أن بعض الآيات ذكرت أن اللسان يشهد، واليد تشهد، والرجل تشهد، **«يُوْمَ تَشَهَّدُ عَلَيْهِمْ أَنْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ»**^(٢٩). ما يعني أن اللسان ذات واليد ذات.. وهذه ذوات مادية، أو مثلاً ورد: **«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا»**^(٣٠)، فهنا طرفاً: المزكي، والمزكى، المزكي هو الإنسان، والمزكى هي النفس، وكلاهما جوهر، وعليه، فما هو المحذور من تعدد الجوادر؟

خطانص دراسة التكوثر لدى الدكتور طه:

تميّز دراسة التكوثر لدى الدكتور طه بمميزات غنية، ودقيقة، ورؤيوية، واجتهادية، تستند إلى بنية منطقية ولغوية ولسانية قائمة، ميزات متعددة في غير باب، وكثيرة، قد تكون إبداعية، في مورد، وتقليدية في آخر، ونادرة أو فريدة في ثالث... مع الإشارة إلى صعوبة المسير مع نص الدكتور.

وفي هذا السياق يمكن الإلتفات إلى جملة مميزات:

أ- البعد اللغوي:

ـ المفردات:

هذه الميزة تبدو بالطبع الكمي لطبيعة المفردات العربية وتتنوعها، فيما يستخدمه الدكتور، وهذا يكشف عن ثراء لغوي كبير في الكتاب، فلو فكينا النص إلى أسماء وأفعال وحروف، لوجدنا وفرة وغزارة في إبرادها، والتعبير بها عن المراد الاصطلاحي، وهذا ما أغنى البحث بمخزون لغوي وألسني، وأضفى عليه سمة أدبية، أخرجته من التقليدية في الكتابة المنطقية المتعارفة، وكذا الفلسفية.

ـ التراكيب:

وهذه لا تقل شأنًا عن سابقتها، بل هي أهم؛ لأنها تتطلب، معرفة بالأساليب، وقدرة على التعبير، وملكة بلاغية، وهذه تتفاوت بين الناس فتتقلب بين الجودة والرداة، فتصل جودتها حد الإعجاز، حتى قيل: إن من البيان لسحراً. وهذا يرجع إلى ثقافة الكاتب وملكته، وأسلوبه، فلكل أسلوبه، فتتعدد الأساليب بتعدد الأشخاص حتى قيل: أسلوب الرجل يمثل شخصه. أما الدكتور، فإن نصوصه وتركيبياته، تبرز قدرة تعبيرية عالية، تمكّنه من قيادة المصطلحات، ونظمها، وسبك الكلام على طريقة الثنائيات المتقابلة كالنفع والضرر، والاستقامه والاعوجاج... فقد أعمل الكثير من القواعد البلاغية في بناء الذهن والتركيب الدلالي له، فبدا متبايناً متوازناً، ومنتظماً، فكان الجمال في النص بالانتظام والتتناسق. إلا أن كثرة القواعد التي حملت للنص، أخضعته لحدتها، وكذلك شدة الترابطية والانتقال من فكرة إلى أخرى، عبر الملازمات المنطقية، - لعل ذلك - أتعب القارئ، لأن حدّة القاعدة تقلّ من الانسياب وسيأتي تفصيل أكثر.

ـ الابتكار للمصطلح:

ـ هذه ميزة نحتية واجتهادية، وهي إنشاء المصطلح، وهي حاضرة لديه جداً، ولعلها من المسائل الأكثر حضوراً في كتابات المصنف. والسؤال هنا

هو ما هي منهجية صنع المصطلح لدى الدكتور؟ وبتعبير آخر: ما هي آلية بناء المصطلح في نظريته؟

٢- بناء للبعد اللغوي الذي تقدم، يتبيّن عند متابعة النص، أن بناء المعنى الاصطلاحي - غالباً - يبدأ لديه من الأرض اللغوية، ثم يروح إلى المعنى الاصطلاحي، محاولاً الاستقلال عن نمط المصطلحات الأجنبية، وذلك باستثمار خصائص اللغة العربية في التعبير والتبلیغ، وكذلك بالعمل بالفروق التي تختص بها الدلالات في هذه اللغة، فمصطلاح «الإمكان» «والممكن» من أصل استقائي واحد لكن «الممكن» أبلغ في إفاده المدلول العملي للقدرة...»^(٣١).

وبهذا يظهر أن مادة تشكيل المصطلح هي اللغة العربية؛ فالأمر الأول في منهجية بناء المصطلح هو الرجوع إلى المفردات العربية.

الأمر الثاني: هو لحظ التفعيلة الصرفية، لتؤدي المراد ونذكر ثلاثة مواضع:

الأول: عندما أورد مصطلح «عقلانية التنظيم»^(٣٢)؛ قال في التعليق عليه: «يفيد لفظ «التنظيم»، مضموناً معنى «التنسيق»، ويفيد بصيغة «التفعيل» التي جاء عليها معنى «تكثير الفعل» أو تشديده...»^(٣٣).

الثاني: كذلك عند إيراده كلمة «انتساق»؛ قال: «تستعمل لفظ انتسق بوصفه فعل مطاوعة، من «وسق»؛ أي ضم وجمع، وتتأتي أهمية فعل المطاوعة عندنا من كونه فعلًا انعكاسيًا أي يتعلق بما يحدث داخل الذات...»^(٣٤).

الثالث: كلمة «الظهير» فقال: وقد احتجنا إلى إيجاد تسمية للدليل المقابل للضمير، وهو «الدليل يصرّح فيه بكل أجزائه تصريحاً»؛ ويمكن أن تكون هذه التسمية هي الدليل التصريحي أو «الدليل الإظهاري» ولكننا آثرنا أن نصطلح عليه بلفظ مشتق من المادة «ظهور» على وزن، فعلى سبيل «مراجعة لمقتضى التقابل الذي يتميز به اللسان العربي، وهذا اللفظ هو «الظهير» فإذاً الظهير هو كل دليل ظهر فيه أقصى ما يمكن ظهوره من العناصر التي تفيّد في حصول المدلول؛ أي النتيجة»^(٣٥).

٢- لكن المصطلح عنده، لا يبدأ دائمًا من الجذر والمادة الأولى؛ إذ قد ينشأ بسبب ترجمة مصطلح آخر، فيتم اختيار الأقرب، من حيث التركيب البلاغي، وهذا ما بدا في بعض نصوصه إذ ذكر أنه «يستعمل لفظ «التساهل» في مقابل اللفظ الأجنبي: *Tolérance*» بدل اللفظ الذي اشتهر استعماله وهو «التسامح» ذلك لأنه أنساب لمجال المعرفة من هذا اللفظ الأخير؛ إذ يقال: تساهل في عبارته عن الغرض» ولا يقال: «تسامح في عبارته عن الغرض»؛ أضف إلى ذلك أنه لا يشعر بالمعنى الأخلاقي الذي يشعر به لفظ «التسامح»^(٣٦).

٤- وقد يكون تأسيس المصطلح مبنياً على المقاربة القرآنية؛ فمثلاً في مصطلح «التخليق المؤيد» قال: «يبدو أن اللفظ القرآني المقابل لمصطلح التخليق المؤيد هو التزكية، كما ورد في آيات كريمات عدّة، نذكر منها الآية: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاهَا • وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَاهَا»^(٣٧).

أو مثلاً مصطلح «التصرف» الذي يريد منه «الدلالة على أعلى سيادة يحصلها النظام التقني لما يفيده هذا اللفظ للإنسان في الاستعمال العادي من معنى التحكم في الأشياء التي تبدو فوق الطاقة المباشرة، والقدرة الحاضرة للإنسان مثل «التصريف في الرياح وفي السحاب» (تدبر الآية الكريمة (١٦٤) من سورة البقرة)^(٣٨).

وبهذا يتبين محاولة نحت المصطلح اعتماداً على النص.

٥- وأحياناً، يؤسس المصطلح، بناءً لقراءة الحدث، ومثال ذلك: فتنة التقنية، وفتنة العقلانية» فقد ذكر أن «...الانشغال والافتتان بالتقنية لا يضاهيهم إلا الانشغال والافتتان بالعقلانية، حتى أصبحت المعرفة لا تطلب إلا بقدر ما تفتحه لها من الآفاق، بحيث نشهد اليوم ما يمكن أن نسميه بـ «فتنة التقنية» على غرار «فتنة العقلانية»^(٣٩).

٦- نخلص إلى اعتبار أن غزار المصطلحات المبثوثة في كتب الدكتور لا سيما التكثير تكشف عن قدرة توليدية ممتازة في قراءة الأمور ثم تسميتها بما يتناسب مع تلك القراءة، خصوصاً وأن المؤلف قد حدد منهجه في وضع الأصطلاحات.

جـ- هنـجـيـة تحـوـيل المـعـلـومـات إـلـى مـعـادـلات:

ـ ولعل هذه الميزة من المميزات النادرة، فهو غالباً يبسط المعلومات، ويزّ متفرعاتها، لكنه فيما بعد يحوالها إلى معادلات وقواعد، ثم يناقش تلك المعادلات بمعادلات أخرى؛ والسبب في ذلك أنه يتناول الموضوع من زاوية مركبة تتدخل فيها علوم؛ بعضها يبني على العقل كاملاً، والرياضيات، وبعضها على العقل والنص واللغة والعرف كالأصول... هذا التداخل بين العلوم، يجعل التفكير بالمسألة ونتائجها مختلفاً عما لو أخذت في كل علم على حدة.

لذا، كان البحث في التكوثر، «حفرياً» بدأ في تأسيس المصطلح، و«لغويًا»، وقد ظهر في الثراء الكبير للألفاظ، و«بلاغياً» لناحية التاسب والتتساق التركيبي، و«أسنانياً» بفعل التحليل الدلالي، وهو «منطقي» نظراً للبنية القواعدية، وترتبط المسائل، وكذلك هو أصولي، فكان البحث يدور حول الدليل ودلالته الطبيعية والصناعية، وأيضاً هو رياضي، فكان كثير الترميز...

ـ وكل واحد من هذه العلوم ذو منهج خاص به، وقواعد ومبادئ تستقي من مشارب مختلفة، وهذا يبرز فيما لو أردنا الإجابة عن الأسئلة من قبيل: كيف تتأسس القاعدة اللغوية، والبلاغية، والمنطقية، والأصولية...؟ وبصياغة أخرى: ما هو معيار بلاغية أو لغوية أو منطقية أو أصولية القاعدة؟ وكيف تتشكل قاعدة كل علم؟ فهل الأساس النص القرآني، أو الروائي، أو العرف، أو الشعر القديم، أو العقل، أو الإجماع، أو الاستقراء، أو الدليل، أو التجربة، أو الملاحظة، أو الكلام العربي، أو الشهادة...؟

هذا موضوع واسع ولا مجال لطرحه الآن.

ـ كيف بدت آثار التداخل في دراسة التكوثر؟

يمكن الحديث عن أمرين:

أـ- بـلـاغـة التـرـكـيـب وـقـوـاعـدـيـة المـفـاد:

ـ تقدم أن الجمل - عند المؤلف - حرصت على مراعاة التنسابية بين

أجزاءها؛ أي الفعل والفاعل والمفعول قدر الإمكان مثلاً يقول: «يتميز الشاهد بكونه يدل على أمر حاضر أو ماثل يتوصل به إلى غيره، وبُظهر ما كان خفياً منه»^(٤٠). في المثال يبرز التاسب ما بين الشاهد والحاضر، وكذا الإظهار والخفاء، أو قوله: «... فكل قول قام على القوة فهو معوج لا يستقيم، وكل قول قام على الدليل، فهو مستقيم لا يعوج»^(٤١); استخدام الاعوجاج مقابل الاستقامة وهكذا...

هذا الجانب متعلق بالبعد البلاغي، لكن بالتأمل في هيئة الجملة في نصوص المؤلف، نلاحظ أنها قواعدية، وقواعديتها ناشئة من البعد المنطقي؛ لأن المنطق يهدف إلى التعميم.

إذاً، مادة تتناسقها اللغوی بلاغي، وهيئتها وقواعديتها، منطقية، فاجتمع البلاغي والمنطقي في هذا المورد، وإذا كان مضمون مادة الجملة تاريخياً أو أصولياً أو رياضياً... فهذا عنصر ثالث.

بـ- والسؤال هنا، كيف تبدو القواعدية المنطقية في النصوص؟

اـ- طريقة الصياغة

هنا يمكن إيراد عشرة نماذج تعبيرية مأخوذة من كتاب التكوثر العقلي من مواضع متفرقة، يتوضّح من خلالها المقصود:

١- «لئن سلمنا بفائدة... فلا نسلم...»^(٤٢).

٢- «ومتي كان الأمر كذلك فقد جاز...»^(٤٣).

٣- «كلما ازدادت الصورة.. ازداد المضمون...»^(٤٤).

هذه صيغ شرطية تفيد ثبوت نسبة الاتصال والتعليق بين جملتين حمليتين.

٤- «فكل قول خلا... فلا بدّ...»^(٤٥).

٥- «كل قول لم يعقد عليه صاحبه...»^(٤٦).

هاتان صيغتان للموجبة الكلية، التي تفيد العموم والشمول.

٦- «لا كلام بغير خطاب»^(٤٧).

٧- «لا كلام بغير حجاج»^(٤٨).

٨- «وليس لقائل أن يقول...»^(٤٩).

٩- ولا يفيد أن يقال...^(٥٠).

١٠- «ليس مع كل تكاثر تكوثر»^(٥١).

فهذه وغيرها صيغ قواعدية، بعضها يفيد العموم الإيجابي، والآخر السلبي.

٣- **البتية:**

تلك القواعدية، التي تعمم إيجاباً أو سلباً، يترتب عليها البت والقطع فيما تحمله القواعد. وهذا ما ظهر في مواضع كثيرة في نصوص المصنف من قبيل:

١- تكرار ملحوظ لصيغة «أعلم»؛ فقد تكررت في حدّها الأدنى في الكتاب خمس عشرة مرة^(٥٢)، منها: «أعلم أن لعلاقة «الأنبنا» خصائص متميزة...»، و «أعلم أن الصلة بين المنطقيات والرياضيات أشبه ما تكون بالصلة بين المنطقيات والنحويات...»...

٢- تعابير تفيد البت مثل:

١- بما لا نزاع فيه^(٥٣).

٢- لن نجانب الصواب إن ادعينا ...^(٥٤).

٣- ولا نبالي بما قد يلقاء مثل هذا الافتراض من اعتراض البعض...^(٥٥).

٤- ولا يخفى على ذي بصيرة أن أولى مراتب العمل...^(٥٦).

ومن الطبيعي ليس البت أمراً سلبياً؛ لأن المتيقن بأمر بيت به، ولكن المسألة في سياق عرض اللغة.

٣- في هذا المسار، أمام منهجية طرح الأفكار والمعلومات ثم بسطها وبيان ملازماتها، ثم تحويلها إلى معادلات، ثم نقاش المعادلات بمعادلات أخرى... ربما يصح السؤال أن هناك علوماً بنيت على العرف والأعراف كثيرة، وبعضاً منها على الاستقراء والتاريخ مثلاً. فهل نستطيع أن نتعاطى معها قواعدياً؟ ومن ناحية أخرى هل يمكن أن يسير التقييد العقلي مع العلوم السلوكية التي تنهج الصفاء الروحي، وتزكية الذات؟

د- الترابطية:

١- يمكن اعتبار هذه الخصوصية خصوصية منطقية، تشكل العمود الفقري للتكوين. والترابطية التي بذلت لدى الدكتور يمكن تقسيمها إلى قسمين: الترابطية العرضية، والترابطية الطولية.

الأول: الترابطية العرضية:

والمقصود بها الترابط التداخلي بين العلوم التي تداخلت وتألفت كاملاً، والرياضيات والأصول، والألسنية...

الثاني: الترابطية الطولية:

أي الترابط المتحقق بين الأصول والفرع وفروع الفروع، فهنا الترابط الطولي بين مبدأ نظرية أو نسق ما ومتناها، والسؤال، ما هو وجه الربط المحقق للارتباط بين الأصول وفروعها؟ أو بين الملازمات؟

٢- هنا تحضر مسألة في غاية الأهمية، وهي المحقق للارتباط، ألا وهي مسألة «اللزوم»؛ إذ يقال: «لزم شيء من شيء»، أي تولد منه بنقله مخصوصة، كما أنه يستعمل بصورة الأقوال، فيقال: «لزوم من قوله كذا» ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر باللزوم ويسمى هذا القول الآخر باللازم^(٥٧). والعلم الذي يبحث فيه عن قوانين اللزوم هو علم المنطق، من هنا أطلق الدكتور على المنطق عدة تسميات منها أنه «علم الاستلزم»^(٥٨). وكذلك «علم الاستنتاج»^(٥٩).

٣- مبدأ اللزوم، يعني أن الملزم ذو قوة إحضار لللازم. واللازم قد يكون بينما: بحيث ينتقل إليه مباشرة من غير حاجة إلى دليل، مثل النار، والإحراق،

فلازم النار الإحرق، وب مجرد تصور النار يحضر الإحرق. وقد لا يكون بيناً؛ بمعنى أن الانتقال من الملزم إلى اللازم يحتاج دليلاً مثل المادة، والحركة، فتحقق المادة، يلزم تحقق الحركة الجوهرية إلا أن الانتقال من المادة إلى الحركة يحتاج إلى دليل يبين لزومه، من هنا يقال: لازم غير بين.

٤- إذاً، المعيار بالانتقال من الملزم إلى اللازم، من حيث الوضوح، الخفاء، فإن كان واضحاً فبين وإن كان خفياً فيحتاج إلى دليل. وهذا الدليل «على ضربين: أحدهما منطق صناعي يبحث في الاستلزم الصوري، ويتوصل فيه بالحساب. والثاني: منطق طبيعي يبحث في الاستلزم غير الصوري ويتوصل فيه بالخطاب.

٥- يتحدث الدكتور عن نوعين من اللزوم؛ هما: اللزوم الطبيعي واللزوم الصوري. ويتعلق اللزوم الطبيعي بثلاثة أنواع من الاستلزمات: الأول: الاستلزم الدلالي اللفظي؛ ويشمل الألفاظ المترادفة كالحق والصدق، والم مقابلة، كالحياة والموت، والمتعاكسة كالفوق والتحت، وال العامة والخاصة كالحيوان والإنسان.

الثاني: الاستلزم الدلالي البنائي؛ ويشمل الاستلزم الدلالي، والاقتضائي، والتشارجي.

الثالث: مقام الكلام وقواعد الخطاب.

هذا الموضوع تفصيلي، ودقيق يتطلب، دراسة مستقلة، ويمكن مراجعة كتاب التكوثر العقلي.

هـ- المنظومة وفهم المبني:

١- يمكن القول: إن ما قدمه الدكتور طه يشكل مشروعًا فكريًا نادرًا، لكن قد يقال - حسبما فهمت - أنه لم يلحظ أن المشروع يهدف إلى بناء آليات فهم للنص بقدر ما هدف إلى فهم المبني وبناء منظومة فكرية ومنهجية.

وإذا اعتبرنا أن الفكر الإسلامي منبثق بشكل أساسي من النص ولدليل العقل، وكذلك وبناء المنظومات الفكرية الإسلامية كانت تستقي

من النص، لا ما يبادر النص؛ بمعنى أن هناك تجارب علمية لكثير من العلماء بنت نسقها الفكري على أساس الفهم المباشر للنص، لا على أساس التجارب الأخرى، أي أن المنظومة قد تبني على منظومات سابقة، وقد تستخرج مباشرة من النص من خلال منهج فهم للنص. ولا أقصد التقليل من شأن التجارب، ولكن لمثل هذه النظريات - أعتقد - أنه من الأجدى أن تبادر النص بنفسها.

ففي تجربة المصنف، فإن المنظومة التكوثرية، كانت تتناول إثبات التكوثر في الحقيقة العقلية من ناحية المنهج والقول والمضمون بناء لتجربة ابن رشد. وكذلك تتناول الاستدلال الحجاجي عند ابن خلدون، ومقدمة الأبدعية لدى الفزالي.

وعليه، لم يكن - غالباً - تطبيق التكوثر من خلال التماس المباشر مع النص، وكان على البنى المبنية - ربما - على النص. مع التقدير أن لو وظف المنهج التكوثرى في النص القرآني والروائي، ربما كانت النتيجة أهم؛ لأنه بذلك تبنى المنظومة على النص مباشرة.

٢- وهذا الأمر يذكرني بسؤال كان يراودني أثناء قراءة كتاب التكوثر يدور عن مدى حضور النص القرآني والروائي. فلا أعلم لماذا كان نذراً. مع أن الدكتور استفاد استفادة رائعة من بعض الآيات وابتكر من خلالها مصطلحات.

٩- تأصيل المقتبس:

١- في هذه النقطة، تحضر مسألة التداخل بين العلوم؛ باعتبار أن الجامع بينها هو «الدليل»، فيبحث في مكوناته، ونوعيه الصناعي، والطبيعي.

إلا أن السؤال حول طبيعة وحدود هذا التداخل؟ وما هو المدار الذي يقتبس من العلوم؟ وما هو المعيار في ذلك؟ وهل هناك أصول بين العلوم؟

٢- أسئلة كثيرة تطرح في هذه النقطة. ليس المورد مورد معالجتها: غير أننا نذكر بعض النماذج وهو:

التداخل البلاغي المنطقي واللغوي:

١- يقول الدكتور عبد الرحمن : «إعلم أن الدراسات البلاغية، قديماً وحديثاً، اقتبست من المنطق الصوري بعض أدواتها، ولم يقتصر هذا الاقتباس علىأخذ بعض المفاهيم المنطقية من مصطلحات، «ومقولات»، وإنما تعداه إلىأخذ «المبادئ والنظريّة» التي تستند إليها هذه المفاهيم؛ فقد انتقل إلى البلاغة معنى «الخبر». وانتقل معه «مبدأ الفائدة»... ودخل إليها كذلك المعنيان الدلاليان: «الحقيقة»، «والمجاز» ومعهما المبدأ الذي يرتكزان عليه وهو «اللزوم»^(٦٠).

٢- إذاً، أخذت البلاغة من المنطق مفاهيم، ومصطلحات وأدوات ذكرها الدكتور. وهذا يعني أن البلاغة، ولو بقسم مركري منها صيفت بالعقل المنطقي والفلسفي، مع أن النهج البلاغي في حكمه على بلاغة البلجيغ مختلفة في منهجه ومعياره عن النهج المنطقي، فالبلاغة مرتبطة بمقتضى الحال، وبفصاحة الكلمة والكلام والمتكلم، والذوق السليم، وعدنوية الألفاظ، والحدف والفصل والوصل والإطناب... أما المنطق فمرتبط بقوانين العقل سواء أطابق الكلام مقتضى الحال بلاغياً أم لم يطابق. وهذا الأمر يعنيه سري في العلم النحووي، فهل يعني النحو بقوانين المنطق والفلسفة أم باستقراره كلام العرب؟ وقد قيل: «إن نحواً فلسفياً أقيمت أركانه على يدي ابن يعيش». مما ذكر هو من منظور معين. ولكن هناك منظور آخر يرى بأن المبني البلاغية يجب أن تخرج من النص، لا تفرض عليه، فالمسألة إذاً، كيف تبني المسائل والمبنيان البلاغية أو النحوية؟

وهذه مسألة دار فيها الجدل، وتحتاج إلى تحقيق، وتأصيل الإجابة في علم البلاغة، والنحو؛ بحيث إن ما يؤخذ من البلاغة يؤصل في البلاغة، فيقتبس المؤصل فيها لأن يؤصل المقتبس. بمعنى أن يجعل أصلاً في علم وهو غير أصل في علمه.

وهذا الأمر يجري في المسائل الأخرى كالتسمية اللغوية للمصطلح:

- فقد تقدم أن المصنف يستثمر الشراء اللغوي في اللغة، في بناء المصطلح في المنطق أو الفلسفة، مراعياً التفعيلة الصرفية للكلمة، ولكن هل كان اختيار المصطلح وفق ما أصل في اللغة ليكون أصلاً مقتبساً؟ مثلاً مسألة السمع والقياس في اللغة، فقد قيل بأن الكثرة حد القياس والقلة حد

السمع. مما اعتبر قياسياً كان لك أن تصوغ على منواله. وما اعتبر سمعياً فلك أن تستعمل ما ورد منه عن العرب من غير أن تقيس عليه.

ولكن هناك من يقول بأن كل ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، فأي المذهبين هو الأصيل؟ وعلى أي مهما يمكن البناء الاصطلاحي؟

الهوامش

- (١) - عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط٢، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 18.
- (٢) - ن.م، ص 18.
- (٣) - ن.م ، ص 20.
- (٤) - التكوثر العقلي، ص 21.
- (٥) - ن.م، ص 21.
- (٦) - ن.م ، ص 21.
- (٧) - ن.م ، ص 22.
- (٨) - ن.م ، ص 23.
- (٩) - التكوثر العقلي، ص 21.
- (١٠) - ن.م ، ص 22.
- (١١) - عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، ط٢، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 18.
- (١٢) - التكوثر العقلي، ص 405.
- (١٣) - ن.م ، ص 405.
- (١٤) - ن.م ، ص 404.
- (١٥) - التكوثر العقلي، ص 404.
- (١٦) - ن.م ، ص 404.
- (١٧) - سورة الحج، آية 46.
- (١٨) - تجديد العقل، ص 18.
- (١٩) - ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، الدار الإسلامية، 1990، ج ٥، ص 200.
- (٢٠) - سورة آل عمران، آية 151.
- (٢١) - سورة الفتح، آية 4.
- (٢٢) - العقل الديني وتجديد العقل، ص 18.
- (٢٣) - ن.م ، ص 18.
- (٢٤) - ن.م.
- (٢٥) - العمل الديني، وتجديد العقل، ص 18.
- (٢٦) - عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 18.
- (٢٧) - سورة الأنفال، آية 24.
- (٢٨) - العمل الديني وتجديد العقل، ص 18.
- (٢٩) - سورة النور، آية 24.
- (٣٠) - سورة الشمس، آية 9.
- (٣١) - سؤال الأخلاق، ص 115.
- (٣٢) - سؤال الأخلاق، ص 117.

- .117 - ن.م ، ص (33)
- .117 - ن.م ، ص (34)
- .149 - التكثير العقلي، ص (35)
- .93 - سؤال الأخلاق، ص (36)
- .109 - سورة الشمس، آية 9، 10. سؤال الأخلاق، ص (37)
- .117 - سؤال الأخلاق، ص (38)
- .91 - ن.م ، ص (39)
- .135 - التكثير العقلي، م.س، ص (40)
- .53 - م.ن، ص (41)
- .39 - التكثير العقلي، ص (42)
- .36 - ن.م ، ص (43)
- .46 - ن.م ، ص (44)
- .52 - ن.م ، ص (45)
- .213 - ن.م ، ص (46)
- .213 - ن.م ، ص (47)
- .72 - ن.م ، ص (48)
- .73 - ن.م ، ص (49)
- .72 - ن.م، ص (50)
- .21 - ن.م ، ص (51)
- .296 - م.ن، ص (52)
- .304 - 297، 296
- .23 - م.ن، ص (53)
- .292 - م.ن، ص (54)
- .220 - م.ن، ص (55)
- .217 - التكثير العقلي، ص (56)
- .88 - ن.م ، ص (57)
- .88 - ن.م ، ص (58)
- .89 - ن.م ، ص (59)
- .296 - التكثير العقلي، ص (60)