

تكوثر مفهوم المنطق اللاتبيعي (الصناعي) عند "طه عبد الرحمن"

Takawattur the concept of artificial logic (non-Natural) At. Taha Abd al-Rahmân

Takawattur le concept du Logique artificielle (non -Naturelle) Chez ; Taha Abd al-Rahmân

الطاوس غضابنة¹*

تاريخ النشر: 2021/12/02

تاريخ القبول: 2021/02/16

تاريخ الإرسال: 2020/04/18

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى معالجة موضوع "المنطق (أو اللوجيكا)" في تداؤليته الغمومية، وما تولد عنها من تكوثر مفهوم المنطق اللاتبيعي (الصناعي) في مقابل المنطق الطبيعي، وذلك بوقف القراءة على برادغم أو نموذج معين اختص بمفهوم "التكوثر" في تأسيسه المفاهيمي الفلسفي، وهو "طه عبد الرحمن". وهو موضوع لا يبتعد في صميم مضمونه عن طرح الجدلية العلائقية بين المنطق الصناعي والعلوم والمعارف. وهي جدلية، وإن كان المنطق الصناعي في صورته المعاصرة لم يعرفها فإنه عكس ذلك في صورته الأرسطية. لتتبلور تلك الجدلية في طرح معاصر، في قراءة تجديدية أو إبداعية على ما تدعي. ولكن هي في حقيقتها عود بالمنطق في خط رجعة إلى البداية. وهو المقصد الأسنى المصنوب بلوغه من خلال محاولة إنجاز كذا دراسة في مجال تداولي عربي معاصر مجسداً في نموذج قراءة معينة لمعرفة كيفية تكوثر مفهوم المنطق الصناعي في قراءة "طه عبد الرحمن". بالاستئناس في مناقشة ذلك بتعددية منهجية؛ من تاريخية وفلسفية ومنطقية، خاضعة لهيمنة سلطة التفكيك والمقارنة.

الكلمات المفتاحية: التكوثر؛ المنطق اللاتبيعي (أو الصناعي)؛ الجدلية العلائقية؛ طه عبد الرحمن.

Abstract :

The theme of this research deals with "logic (or "Λογικός" (logikê-logikós) in the pragmatics of its concept in general, and the reproduction of the concept of artificial (or unnatural) logic against natural logic. We specify a paradigm to specialize in the concept of "Takawattur" in its conceptual philosophical foundation, he is "Taha Abd al-Rahmân". And it is a subject that does not deviate deeply in its content from the presentation of the dialectical-relational between logic and sciences and knowledges. It is dialectical, and if the industrial logic in its modern and contemporary form did not know it, it is the opposite in its Aristotelian form. What can be identified from the completion of such a study in an Arab-contemporary pragmatic field, embodied in a specific reading paradigm reflected; how Takawattur the concept of artificial logic in the reading of "Taha Abd al-Rahmân"?

Keywords: Takawattur ; artificial logic(non-Natural); dialectical-relational; Taha Abd al-Rahmân.

Résumé :

Le thème de cette recherche traite de la Logique (ou "Λογικός"(logikê-logikós), dans la pragmatique de son concept en général, et de la reproduction du concept de logique artificielle (ou non- naturelle) contre la logique naturelle. On précisant un paradigme spécialiser dans le concept

¹ ghedabna taous. Abdelhamid MEHRI - Constantine 2 university. taous.ghedabna@univ-constantine2.dz

de «Takawattur» dans son fondement conceptuel philosophique, c'est "Taha Abd al-Rahmân". Et c'est un sujet qui ne s'écarte pas profondément dans son contenu de la présentation de la dialectique-relationnelle, entre logique et sciences et savoirs. C'est une dialectique, et bien que, la logique artificielle dans sa forme contemporaine ne la pas posée c'est l'inverse dans sa forme Aristotélécienne. Cette dialectique se cristallise dans l'émergence d'une lecture créative ou innovante de ce qu'elle prétend. Ce qui peut être identifiés à partir de l'achèvement d'une telle étude dans un champ pragmatique arabo-contemporain; comment Takawattur le concept de logique artificielle dans la lecture de "Taha Abd al-Rahmân"?

Mots clés : Takawattur ; logique artificiel (non-Naturelle);dialectique-relationnelle ; Taha Abd al-Rahmân.

مقدمة

حظيَّ المنطق (اللوجيكا) في سيرورته وصيرورته التاريخية منذ لحظة التأسيس إلى يومنا هذا بتميز إستيمولوجي ومعرفي ، ليس أدلَّ عليه من ترسيخ حضوره من جهة في الدراسات الفكرية المختلفة سواء كدرس تعليمي أكاديمي أو في قراءات المفكرين وذلك لحقبة تاريخية عمرها يتجاوز الواحد وعشرين قرناً تقريباً، ولا زال مستمراً يُسجَّل آنية حضوره، ومن جهة أخرى تعدديته وظهوره في أنواع مختلفة وعلى الرغم من ذلك فإنها تعددية قد ظلت ترجع إلى مرجعية واحدة هي علم المنطق أو اللوجيك. وفضول البحث العلمي دفع إلى محاولة تقصي واستقصاء هذا الحضور تنقيباً وحفرأً عن مكامن القوة وعناصر سلطة الهيمنة فيه. ولكن من خلال قراءة عربية إسلامية معاصرة كانت نموذج "paradigme" عكس ما سلف ذكره مما حظيَّ به المنطق وهي قراءة "طه عبد الرحمن" في محاولة مُعالجة إشكالية عامة يُمكن صياغتها في استفهام على النحو الآتي: - كيف تأسس تكوثر مفهوم المنطق اللاتبيعي (الصناعي) في قراءة "طه عبد الرحمن"؟ وهو ما يمكن أن نجتهد في محاولة الإجابة عنه من خلال وضمن معالجة بعض العناصر الأساسية التي يمكن أن تعكس بعض ملامح التجديد في هذه القراءة المنطقية وليس جميعها إذ هي فلسفة موسوعيّة، وتنطوي على تفاصيل مُتشعبة يصعب الإمام بها جامعة مانعة (في هذه الدراسة المُقيّدة)، زيادة على أنّها لا تزال قيد الإنتاج، ولكن يمكن إجمالاً رصد بعض ملامحها من خلال اقتراح عناصر رئيسية ثابوية أخرى فرعية، وذلك كالتالي:

1- في تحديد طبيعة الإشكالية

تطلب تحديد طبيعة الإشكالية ضرورة معالجتها من حيثتين اثنتين؛ إحداهما طبيعة الإشكالية في عمومها والثانية طبيعة الإشكالية في الخصوص ، وذلك على النحو الآتي:

طبيعة الإشكالية في عمومها؛ تتجه طبيعة الإشكالية باتجاه التواصل على ما تؤسسه النظرية الجدليّة العلائقيّة في بعدها الحوارية على ما ينزع إليه "ميخائيل باختين" (Mikhail Bakhtine) (1895. 1975)، وليست هذه النظرية في جوهر

حقيقتها غير النسخة القِيَمَة من الجدلية الفلسفية المتجدِّرة في ديناميكية "اللين واليانغ" (Yin/Yang) تقابل الضد . لتتابع مع "ميخائيل باختين" ثم "باكستر ليزلي" (Leslie .A. Baxter) و"باربارا مونتغمري" (Barbara .M. Montgomery) فالجدلية أنماطاً للتواصل في نظريتهما، وأنَّ هناك منهجيات ثلاث تُؤطر الجدلية العلائقية: أحادية، ثنائية، جدلية، وهي منهجيات تتضمن المفاهيم الأربعة الجوهرية للجدلية العلائقية: التناقضات، الشمولية، العملية، التطبيق العملي (L.A. Baxter, Montgomery; chapitre2,p 18à31).

وبتقصي محددات المفاهيم المذكورة للتو؛ يُلاحظ أنَّ الإشكالية لا تعكس في حقيقة الأمر إلاَّ جزئية فكرية فحسب، وعلى الرَّغم من ذلك تنطوي على حمولة ابيستمولوجية متشعبة وعقبات كؤود لأَنَّها جدلية علائقية بين المفاهيم والأفكار والمناهج والعلوم والمعارف وحتى الواقع المعاش، وهي غالباً ما تُطرح في سياق البحث الحضاري المتعلق بصدام الحضارات وتفاعلها من أجل الفصل بين مظاهر التقليد والتبعية والاستنساخ والذي يبلغ حد الانسلاخية أحيانا وبين التشبث بالأصالة حد الأرثوذكسية والانفصال عن العصرية أحيانا. وفي ظل هذا الصراع فإن العملية العلائقية تعاني دائماً من جدلية المد والجزر والأخذ والرد بين النزعة الذاتية التي قد تبلغ أحيانا مبلغ ما يمكن الاصطلاح على تسميته بالتعصب أو العنصرية العلمية والمعرفية، في مقابل النزعة الموضوعية المحايدة حيث يمكن التفاهم وبالتالي التقارب ومن ثمة التواصل.

ولعل طرح إشكالية تموقع المنطق (خاصة الأرسطي) في سيرورته وصورته التاريخية وفي تجلياته المختلفة في العلوم والمعارف يُعد من أبرز التجليات التطبيقية لإشكالية جدلية علاقة الفعل والانفعال الحضاري (لكونه ذي جذور يونانية وفرض سلطته عبر العصور والحضارات وفي ثناياها، سلطة ترددت بين الهيمنة أحيانا والاستقلالية أحيانا أخرى). ففُقدَ بالتالي لتلك العلاقة (الفعل والانفعال) سواء جاءت في صيغة الوصل "الواو" أو في صيغة الأضداد التي تُفيد الوصل والفصل معاً؛ أي "بَيْنَ" فليس تُفيد إلاَّ "الوصل" بمعنى من المعاني (إذ الاعتراض يتطلب قبلاً الفهم والاستيعاب؛ أي ما يعني الوصل).

فمن ناحية تاريخية؛ فإنَّ الإشكالية قد طرحت مع بدايات عصر النهضة عندما عرفت العلوم والمعارف نوع من الاستقلالية عن الفلسفة، فظهرت التخصصات وصار كل منها يدعي أن اللوجيك جزء لا يتجزأ من مباحث علومه ومعارفه. ومن ناحية ابيستمولوجية؛ فإنَّ الإشكالية لا تخلو من حيرة منهجية لا تقل عنها الإبيستمولوجية، وذلك ليس فقط كما يظهر، بل في مواصلة التعويل على التقابل بين المنطق وبين منظومات تصانيف العلوم التي عرفها تاريخ الفكر البشري منذ تأسيس "المنطق"، سواء كمنهج أو كعلم، وكذا في الاستعمالات المختلفة للكلمة في حد ذاتها، وفي التوظيف العلمي والمعرفي لها، بل حتى الأيديولوجي لها؛ إذ أن كل خطاب يهدف في تأسيسه إلى تحقيق الاتساق والانسجام بمحاولة الالتزام بقواعد التفكير العقلية المنضبطة والصارمة؛ أي أن يكون منطقياً في بناءه "وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالمنطق، دراسة وتقويماً، إلاَّ دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة المنطق لنا عقلاً وواقعاً" (طه عبد الرحمن، 2007، ص19).

ولقد كان التراث المنطقي اليوناني أولى المعارف التي وصلت إلى مجال التداول الفكري الغربي والعربي عبر جسر الترجمة البيرونية. وإذا كان هذا التراث في منظومة الفكر الغربي لم يطرح معيقات فإنه على العكس فقد اصطدم في منظومة الفكر العربي الإسلامي بأزمة علائقية بينه وبين منظومة العلوم العربية والإسلامية، وأحدثت توترات في التقائها ببعض العلوم مما سبب للأخيرة متاعب داخل مجالها التداولي على الرغم من رفع لغة الضاد المنطقية شعار لا مشاحة في الاصطلاحات والألفاظ، وأن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والشرع. على الرغم من رفع لغة الضاد المنطقية شعار لا مشاحة في الاصطلاحات والألفاظ، وأن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والشرع.

وظهرت في الآونة الأخيرة؛ النزعة التكاملية في العلاقة بين العلوم والمعارف، ومن أقطاب الباحثين في القول بها في الفكر العربي "طه عبد الرحمن". كما دعا "هانس روبرت ياوس" (Hans Robert Jauss) (1911 - 1999) إلى إعادة تفعيل الوظيفة التكاملية للعلوم الإنسانية من أجل حوار التخصصات (رضوان ضاوي، 2013، ص93). مما عكس من جهة صبغة «التدويل العالمية» للمنطق في صورته اليومية ناهيك عن صورته الكلاسيكية أو الحديثة والمعاصرة في مختلف منظومات الفكر العالمية لا تحيد منها واحدة على ما يؤكد الاستعمال العادي واليومي لكلمة "المنطق"، ومن جهة أخرى حضور الدرس المنطقي كضرورة بيداغوجية في برامج التعليم في أقسام الفلسفة، وفي أقسام الرياضيات على السواء بمختلف الجامعات العالمية. وهي تمهيدات تُلمح على الفيض المفاهيمي والمعرفي اللذان عرفهما المنطق في سيرورته وصيرورته التاريخيتين مما يتبدى منه أن الإشكالية في عمومها ذات طبيعة مُتكوِّنة إذ تطرح نوعاً من التكوُّن العلائقي يظهر مبدئياً في جدلية الوصل والفصل التي يعيشها المنطق على ما سيتضح في خصوصها في نموذج التكوُّن المنطقي العلائقي عند "طه عبد الرحمن" لا حقاً.

طبيعة الإشكالية في خصوصها؛ وتأتي أهمية البحث في كذا إشكالية من جهة من منطلق حركة التجديد التي يعيشها التراث العربي الإسلامي إما بإعادة البعث والإحياء أو بالقراءة النقدية وفق قواعد وشروط مناهج البحث الحديثة والمعاصرة. ومن جهة ثانية التهميش والبت أحياناً الذي يعرفه المغرب العربي الإسلامي بالمقارنة مع المشرق فما سمع سامع عبارة "التراث العربي الإسلامي" إلا و تبادر إلى ذهنه تراث المشرق دون المغرب. ومن منطلق ما تمت الإشارة إليه من طبيعة الإشكالية الجدلية العلائقية المُتكوِّنة كان ينبغي ضبط وحصر إمكانيات بحث حيثياتها في نموذج قراءة محدّد رفع شعار دعوى التكوُّن كالتجديد، بل إبداع فيما يتعلق بالقراءة العربية الإسلامية للمنطق من أجل معرفة أن ما جاء فيها يعكس الفرادة والخصوصية. ومن جهة أخرى؛ محاولة الوقوف على معالم التجديد أو الإبداع وتظاهراته عند "طه عبد الرحمن". وهو المقصد الأسنى الذي تصبو هذه الدراسة إلى بلوغه؛ وهو مقصد إستيمولوجي بالدرجة الأولى يترجم الرغبة في محاولة تسليط الضوء على فيلسوف عربي معاصر انفراد بحضوره المُتفرد جاء ليُعيد الإحياء لمجد الفلسفة العربية الإسلامية

المبدعة المؤسسة على أصولها (اللغوية والدينية) كما من المفيد التأكيد على أنّ مفهوم "التكؤثر" من المفاهيم المفتاح لفلسفته. وحتى يُمكن الولوج إلى كيفية تموقع هذا المفهوم في المنطق اللاطبيعي (الصناعي) كان ينبغي الانطلاق من:

التموقع الإبستيمولوجي للمنطق في فكر "طه عبد الرحمن"؛ يختص المنطق بتموقع إبستيمولوجي أساسي في فكر "طه عبد الرحمن" سواء من حيث الموقف أو من حيث القراءة، تموقع عكس عمق التجديد في الفكر المنطقي العربي المعاصر، وذلك عبر تفكيك وتشريح وزحزحة وتجاوز والخروج إذا كان بالإمكان ذلك نحو آفاق جديدة من القراءة المنطقية؛ وهو التموقع الذي يتمظهر فيه المنطق أو اللوجيك؛ فيما يُمكن الاصطلاح على تسميته "إمبراطورية الفلسفة التكوثرية" التي أسسها "طه عبد الرحمن" وأرسى قواعد بناءها ووضع شروط قيامها، من غير منازع .

بداية في موقف "طه عبد ارمن" من المنطق ومكانته عنده؛ فهو يعتبر علم المنطق علماً اضطرارياً لا اختيارياً في الممارسة العلمية ويرفض اعتباره أمراً تحسينياً وترقياً وزينةً في الكلام كما هو سائد عند أغلب الباحثين بل إنّ كل ممارسة يتوخى منها صاحبها صفة العلمية لا انفكاك لها عن الانضباط لقواعد منطقية "فلا معرفة عقلية تصح بغير منطق مسطر يضبطها" كما جاء تحت عنوان الفصل الثالث - منطقيات - في كتابه "حوارات من أجل المستقبل". وهو ما يُجسّد خطأ المقولة المشهورة «من تمطق فقد تزدق» (طه عبد الرحمن، 2011، ص54 إلى 62)، والتي أكد "أبو حامد الغزالي" خطأها محاولاً في مقابل ذلك إثبات مصداقية علم المنطق ومشروعيته في ذاته من حيث كونه علماً لا يقتصر على الفلسفة والفلاسفة فحسب إنما هو الأصل الذي يُسمى في علم الكلام كتاب النظر، أو الجدل، أو مدارك العقول، أو معيار العلم، أو محك النظر، أو القسطاس المستقيم، أو الميزان؛ فالمسمى من حيث المضمون واحد ولكن الأسماء تعددت واختلفت تبعاً لاختلاف الاصطلاحات والعبارات (الغزالي، 1990، ص45) مقررًا أنّ المنطق يشمل جدواه جميع العلوم النظرية وبها تقتنص العلوم والمعارف كلها (الغزالي، 1966، ص10)، ومؤكداً أنّ من لا يحيط بعلم المنطق كمقدمة لعلومه ومعارفه "فلا ثقة بعلمه أصلاً" (الغزالي، 1413هـ / 1993م، ص10).

ومن منطلق عملية حفر أركيولوجية بالدرجة الأولى ونقدية بالدرجة الثانية لمواقف الاعتراض والرفض والتحرير والنقد التي عرفها المنطق في تاريخ الفكر العربي الإسلامي يصل "طه عبد الرحمن" القارئ المنطقي بامتياز من منطلق موقعه الفكري والبيداغوجي، الغربي والعربي، إلى أنّ العلة تكمن في مخالفة بعض قضايا اللوجيكا لضوابط المجال التداولي العربي الإسلامي من لغة وعقيدة ومعرفة (طه عبد الرحمن، 2007، ص314) لافتقار الممارسة المنطقية في أول اعتمادها إلى ما سماه بآليات التقريب التداولي (أي في بدايات دخولها إلى الفكر الإسلامي العربي^(*)) إلى ما سماه بآليات التقريب التداولي، وإن كانت تلك المواقف في حقيقة الأمر قد رافقت المنطق في هذا المجال من البداية حتى يومنا إذ لاتزال مستمرة تُسجّل آنية حضورها في فتاوى بعض رجال الدين خاصة.

ومعنى كلام "طه عبد الرحمن" أنّ المجال التداولي الإسلامي العربي لا يقبل الصفة التجريدية التي اتصف بها المنطق وعلم الأخلاق اليونانيين، فالمنطق لا يشتغل بترتيب قوانين العقل إلا بالقدر الذي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل، لتكون آلية التقريب لتغطية هذا التجريد بوصف تسديدي يزوده بسند أخلاقي عملي غير السند الأخلاقي التجريدي الذي كان مبنياً عليه وهو ما يتضح من خلال تفكيك مفهوم العقل عنده، وهو المعنى الذي يُمكن توضيحه بلغة تقريبية من خلال الإضافة التي أضافها موقف مناصرة المنطق والدفاع عنه بربطه بمنافع أخرى غير الأرسطاليسية (**). والسؤال الذي يفرض نفسه من أفق هذه الإشارات وحيثياتها وتداعياتها المتشعبة ليس هذا مقام طرحها هو: كيف تأسست مجاوزة "طه عبد الرحمن" هذا الطرح التقليدي نحو آفاق تَكُوْثُرِيَّةٍ للمنطق اللاتطبيعي (أو الصناعي)؟ وهو ما تكون محاولة الإجابة عليه من خلال معالجة تتالياً من عناصر على النحو الآتي:

2- مركزية مفهوم "التكوثر" في "إمبراطورية الفلسفة التكوثرية"

يتأسس ضبط المفهوم منهجياً على عمليتين؛ أحدهما لغوية والأخرى اصطلاحية من ناحية، ومن ناحية ثانية فإنّ لفظة "التكوثر" في حقيقة أمرها ليست ابداع خالص من "طه عبد الرحمن"، إنّما ترجع في أصل اشتقاقها إلى تمولوجي إلى جذر لغوي، ولذا كان لا بد من الرجوع في ضبط مفهومها إلى تحديد ين؛ لغوي واصطلاحاً وذلك كالتالي:

بداية في عتبة مصطلح "التكوثر" المعجمية (اللغوية والاصطلاحية)؛ يرد "التكوثر" في دلالته المعجمية العربية في مادة "كثر"، ويدل فيها على الكثير من كل شيء (ابن منظور، د.ت، مجلد 15، ص 133)، ويتأكد ورود هذا اللفظ في اللسان العربي منذ القديم في صيغة الاسم "تكوثر" على وزن "تَفَعَّلُ"، ولا يوجد فيما جاء من أفعال في باب "كثر" في لسان العرب "ذكر فعل "كُوْثِرَ" الرباعي المجرد على وزن "فَعَّلَلْ"، لذلك اعتبرت الواو زائدة، وأنّ الأصل هو الجذر الثلاثي [ك، ث، ر] (الزهرة براهم، www.alarabiahconference.org)، والكُوْثِرُ على وزن "فَوَعَلَ" من الكثرة (الواو زائدة) ومعناه الحَيُّرُ الكَثِيرُ، وفي لغة القرآن: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثِرَ﴾ (سورة "الكوثر" الآية: 1)؛ الكوثر بثناء مبالغة من الكثرة وفي تفسيره سبعة أقوال (ابن جزي، 1415هـ/1995م، ج 2، ص 517).

ثم في الدلالة الاصطلاحية عند "طه عبد الرحمن"؛ التكوثر كما قال أهل اللغة على وزن "فَوَعَلَ" من كثرة خيره ومدار عطاءه، والتكوثر يُقَابَلُه العديد من النظائر المشتقة لكن كلها تُفيد النفع والضرر في الوقت نفسه بينما التكوثر لا يكون إلا في ما يُفيد، ولا تكوثر فيما يَضُرُّ، و"الكوثر" خلاف "الأبتر" الذي قد يحصل له "التكاثر" لكن لا يحصل له "التكوثر" (طه عبد الرحمن، 2016، ص 15). والعقل المتكوثر هو الذي يبقى على حال التقلب والتشعب طلباً لخير العاقل في العاجل أو الآجل، و للتكوثر صفات ثلاث جوهرية أنّه: فعل عقلي، فعل قصدي، فعل نفعي. وللكلام الإنساني خصائص ثلاثة تكون أسباباً فاعلة في التكوثر الخاص بمجال الخطاب الطبيعي هي: "الخطابية"، "الحجاجية" "المجازية"

(طه عبد الرحمن، 1998، ص19). وأنَّ "الكلام" و"الخطاب" و"الحجاج"؛ أسماء مختلفة لمسمى واحد هو "الحقيقة النطقية الإنسانية"، وكل واحد من هذه العناصر قد وُورث عن العلاقة التي يتحدد بها نوعاً من "التكوير النطقي"؛ فورث "الكلام" عن العلاقة التخاطبية تكاثراً في ذوات المتكلم، كما ورث "الخطاب" عن العلاقة الاستدلالية تكاثراً في ذوات المخاطب وأخيراً ورث "الحجاج" عن العلاقة المجازية تكاثراً في ذوات المستعير" (المصدر نفسه، ص 235).

ويشير "طه عبد الرحمن" إلى أنَّ لفظة "تكوير" قليلة الاستعمال مقارنة بنظائرها المشتقة من نفس الجذر؛ أي [ك، ث، ر] كما يرى أن التكوير؛ فعلي عقلي والمقصود بذلك أنَّ العقل لا يُقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع فليس "في الأفعال الإدراكية فعلٌ أكثر تقلباً أو تغييراً من الفعلي العقلي" (***) (طه عبد الرحمن؛ 2011 ص54)، لأنَّ العقل هو في الأصل فاعلية، وليس مستقلاً قائماً بنفس الإنسان على ما ساد في الفلسفة اليونانية، والعقل ليس فاعلية فحسب بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وثانياً؛ فعلٌ قصدي فلا يتكوير إلاَّ الفعل القاصد ومقاصد العقل هي عين مقاصده العاجلة المباشرة والآجلة غير المباشرة، وتكمن فاعلية الانتفاع العقلي بتعدية المنفعة الفردية إلى الغير حتى يتكثّر الانتفاع (المصدر نفسه، الصفحات 19، 25، 235).

ولما كان المظهران الأساسيان اللذان يتجلى بهما العقل للإنسان هما اللغة والمعرفة، فقد دخل الإنسان في الارتياض على إدراك هذه الكثرة من خلالهما إذ لاحظ أنَّ بنيات اللغة وتراكيبها تتكاثر بطريق غير محدود وأنَّ كل تركيب يدعو إلى مثله ثم تتداعى التراكيب، وهذا التداعي ليست له نهاية يقف عندها فـ "المعاني مطروحة في الطريق (...)" (عمرو بن بحر الجاحظ، 1385هـ/1965م، مجلد3، ص131). وبالتالي فإنَّ "المضامين المعرفية التي تحملها التراكيب والبنيات اللغوية تتكاثر بتكاثر هذه التراكيب والبنيات، فما من مضمون إلاَّ ويجوز أن يأتي من فوقه مضمون غيره وأن يأتي فوق هذا المضمون الثاني مضمون ثالث وهكذا من غير انقطاع" (طه عبد الرحمن، 1998، ص23)، إلاَّ أنَّ خصيصة التكاثر من هذا المنظور ينبغي قياس جدواها بمدى نفعيتها وإلاَّ ستبقى كمًّا لفظياً، ليس إلاَّ.

التكوير والمعرفة الصناعية؛ بداية، يُنوّه "طه عبد الرحمن" بالمبدئين الأساسيين في تطور المعرفة الإنسانية وما يُميّزها في الوقت نفسه عن التراكم المعرفي، وهما: "مبدأ المراجعة"؛ مقتضاه أنَّ الأصل في فعل التكوير أن يؤثر الشيء إيجاباً أو سلباً، زيادة أو نقصاناً، ولا يُمكن ادعاء بقاء الشيء على حاله إلاَّ بدليل، فما يتكوير به الشيء من شأنه أن يُدخل على عناصره تعديلات وتقويمات مختلفة، جمعاً أو تفريقاً أو إبدالاً، إضافة أو حذفاً، وأن يُجَدِّد ترتيب مجموع هذه العناصر بما يُولِّد فيها أسباب المزيد من التكوير. و"مبدأ التشعب"؛ فمقتضاه أنَّ الأصل في التكوير هو أن تتخذ فيه الزيادة صورة شعب متعددة يفيض بعضها من بعض، لا صورة الشعبة الواحدة، ولا يُصار إلى ادعاء سلوكها لشعبة واحدة إلاَّ بدليل. فبمقتضى مبدأ المراجعة يُغيّر التكوير ما تقدّم ويفتح فيه شعباً لا تترأى لها نهاية بمقتضى مبدأ التشعب. مع التذكير

بالركنين الأساسيين في تطور المعرفة الإنسانية وهما؛ "الصيانة" القائمة على حفظ المنجز السابق ثم "الزيادة" في حياة حقائق جديدة (طه عبد الرحمن، 1998، ص 25 إلى ص 27).

ومن منطلق هذه الاحترازاات التَّكْوُثْرِيَّةَ للمعرفة الإنسانية في عمومها، ينبثق الأصل في تَكْوُثْرُ المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية (أي اللاتطبيعية أو الصناعية)، وهو صفتها "البنائية"، هي صفة تتضمن خصائص مُقَوِّمَةٌ ومظهرات هي بمثابة أفعال يورث كل منها نوعاً من التَّكْوُثْرِ. والبنائية صفة تكون في القولين الصناعي والطبيعي، وهي في القول الصناعي غيرها في القول الطبيعي، فلكل انبناؤه المناسب له. وهي في القول الصناعي نفسه أقوال شتى لكل منها انبناؤه المناسب له أيضاً. وأما الإقامة فتكون إجمالاً "بناءً الدليل على شرط تقويم المدلول"؛ بمعنى دفع اعتراض الاعوجاج عنه وجلب الاعتراف باستقامته. وهي علاقة تختص بصفات ثلاث تورث تَكْوُثْرَهَا وهي: "الصفة النظرية" و"الصفة القيمة" و"الصفة الحجية"؛ تُبرز الأولى كيف أن فعل البناء ينفذ إلى مختلف ضروب الحقائق المعرفية، تستوي في ذلك الحقائق المدركة بأول النظر كالبديهيات والحقائق المدركة بطول النظر كالنظريات. وتوضح الثانية كيف أن إقامة الدليل توجب حصول الاستقامة لمدلوله وكيف أن هذه الاستقامة تكون سبباً في تكوثر القيم المسندة إليه، إذ توجب تبدل هذا الإسناد بتبدل أنساقه ومقاماته. وتُبين الثالثة كيف توجب الإقامة حصول الحكمة للدليل وكيف أن هذه الحكمة توجب اشتراك المدعي والمعتزض فيه فتكون سبباً في تكوثر الأدلة" (طه عبد الرحمن، 1998، ص 48-64).

والنظم على العموم "عبارة عن التأليف بين الأشياء على شرط الاتساق"، وأنَّ لعلاقة النظم خواصاً محددة تورث تَكْوُثْرَهُ؛ منها خمس تعد أكثر الصفات توضيحاً لماهية "النظم": "البسط"، "الترتيب"، "الربط"، "التوسيع" "التشكيل". تُبين الأولى كيف أن المنظوم يتطلب نشر جميع العناصر التي يتكون منها، وتكشف الثانية كيف أن هذه المكوِّنات تُنزلُ في المنظوم أوضاعاً مخصوصة تحددها الوظائف المسندة إليها، وتوضح الثالثة كيف أن عناصر المنظوم ترتبط فيما بينهما ارتباطات علاقوية أو تابعة، وتظهر الرابعة كيف أن المنظومات يتوالد بعضها من بعض توالداً ينقلها من الأنقص إلى الأتم، وتبرز الخامسة كيف أن المنظومات يحفظ بعضها البعض حفظاً يجعل بعضها يجتمع فيما بينه ليشكل منظوماً واحداً (طه عبد الرحمن، 2006، ص 65 إلى ص 82).

فالمعرفة المنطقية والرياضية ذات طبيعة بنائية تتجلى في أفعال ثلاثة تتحدد بها هذه المعرفة، وهي "الانباء" و"الإقامة" و"النظم"، كل فعل منها يورث هذه المعرفة نوعاً خاصاً من "التَّكْوُثْرِ" فالإنباء يمددها بتَّكْوُثْرِ استلزامي إذ أن الاستلزمات المنطقية قسمان كبيران وهما: الاستلزمات الطبيعية الاستلزمات الصناعية، كل قسم منها تندرج تحته أقسام فرعية مختلفة، والإقامة تمددها بتَّكْوُثْرِ قيمي واستدلالي إذ أن قيم المدلول تتغيَّر بتغيُّر الأنساق والمقامات كما أن الأدلة

يتضاعف عددها باشتراك المدعي والمعتز في بنائها، والنظم يمددها بتكوُّن استيساعي واستشباهي، حيث إنَّ المنظومات ينقل بعضها إلى بعض نقلاً تزداد به امتداداً وتوسعاً (طه عبد الرحمن، 1998، ص 82، 83).

فالتكوُّن إذن في دلالاته المعجمية؛ اللغوية والاصطلاحية، وهذه الأخيرة هي وقف على "طه عبد الرحمن" باعتباره مؤسس هذا المفهوم، هو في لغة العرب وصفٌ أبلغ للدلالة على المُبالغة في الكثرة والكثير. وفي لغة "طه عبد الرحمن" اشتقاق قرآني، ومن ثمة يتداعى معناه للدلالة في لغة فلسفة "طه عبد الرحمن" الاصطلاحية على "فَيْضٍ ممكنات" أو "فرضيات ممكنة" في تجلياتها وتمظهراتها الفكرية والمنطقية والمعرفية والعلمية، الخ؛ لغة واصطلاحاً.

3- التكوُّن في المعرفة المنطقية اللاطبيعية (أو الصناعية)

باعتبار أنَّ مفهوم "التكوُّن" هو مَرَكِزِيَّة الفلسفة الطاهتية، وليس المطلوب في هذا المقام إلاَّ جزئيةً من جزئيات كليانية تلك الفلسفة، وهي المعرفة المنطقية الصناعية كان لابد من قصر كيفية التكوُّن في هذه الأخيرة وهو ما تم الاشتغال عليه على النحو الآتي:

بداية؛ في معوقات استيعاب المنطق ومجاوزة التكوُّن المنطقي لها؛ إنَّ محاولات التبسيط والتسهيل في الكتابات والتأليف المنطقية التي يتوخاها مؤلفوها مراعاة لمقاصدها التعليمية هو لضرورة ألحت بنفسها لدى المتقدمين كما المحدثين والمعاصرين، وهذه الضرورة هي ما تعكس العوائق التعليمية التي يطرحها تعليم المنطق وتدرسه. وباعتبار "طه عبد الرحمن" أستاذاً جامعياً للمادة لم يغيب عنه إدراك تلك المعوقات البيداغوجية في تدريس المنطق. ومن منطلق تلك المعوقات شاع التحامل على المنطق قديماً، ولا يزال هذا التحامل موجوداً عند البعض حتى الآن بدليل منع تدرسه في بعض الجامعات العربية والإسلامية، وحتى في التي تسمح بتدرسه، فإنَّ الإقصاء والتقليص من حصص التدريس والمعامل والنفور الذي تعرفه الدراسات المنطقية في عمومها؛ القديم منها والمعاصر بالمقارنة مع بقية الفلسفات الأخرى هو ما يثير الاستغراب عن مادة من المفروض هي مؤسس مناهج، بل وعلى الرِّغم من الحضور الذي تسجله رهنأ فيما يعرف بالمنطقيات الضبابية والمعلوماتية، وغيرها.

وقد طارت في الناس القولة: «من تمنطق فقد ترندق» (***) وقد يكون لهذه القولة بعض المبررات منها: دخول المنطق القديم تحت اسم الفلسفة، بحيث يكون المقصود بالقولة أن «من اشتغل بالفلسفة، فقد تعاطى الزندقة»، وظل الاشتغال بالفلسفة مبعث الشُّبهات ومثار الاعتراضات؛ منها مخالفة بعض المنطقيين لضوابط المجال التداولي الإسلامي العربي من عقيدة ولغة ومعرفة (طه عبد الرحمن، 2007، ص 314)؛ فعلى مُستوى العقيدة، حاول بعض الفلاسفة، بحجة الاستناد إلى المنطق البرهاني، إثبات أفكار تُخالف الشرع الإسلامي (مثل "قدم العالم"، و"عدم معرفة الله بالجزئيات"، فتعالى الله عما يصفون). وأما على مستوى اللغة، فقد سلك بعضهم مسالك في التعبير تُخْرِج عن عادات العرب في البيان والإيجاز.

وأما على مستوى المعرفة، فقد تكلم بعضهم في أمور ليس تحتها عملٌ ولا وراءها منفعة ولا تستند إلى أصول الشرع. والحق أنَّ المواقف سواء تلك التي تُناهضُ المنطقَ أو تلك التي تُسيء استعماله فتخرجُ به عن مُقتضيات التداول الإسلامي العربي تدل على عدم تبيُّن أصحابها لطبيعة علم المنطق ومناهجه، فليس أكثر من جملة الآليات الاصطناعية التي تُفيد في الترتيب والتركيب والتنظير، ولا تعلقٌ له أصلاً بصحة العقيدة أو فسادها، وقد تفتن بعض علماء المسلمين أمثال "أبي حامد الغزالي" إلى هذه الحقيقة؛ فالمنطق في حدِّ ذاته براء من الزندقة، وإثماً الزندقة فيمن وظفه توظيفاً مُعرضاً ووجهه توجيهها مُخالفًا للشرع الإسلامي؛ وإذا وُضِعَ في الاعتبار الوظيفة الأداتية للمنطق، فلا يسع أحدًا أن يُنكر أنه يمدُّنا بأجهزة للتحليل والتركيب ليست فوقها أجهزة دقة وضبطاً وعمقاً.

أضف إلى هذه الحقيقة الأولى، حقيقة ثانية؛ وهي وجوب استخدامه في بيان مقاصد الشرع، ذلك أنه لما كانت الأدوات المنطقية لا تُعدُّها أدوات في ضبطها وفي دقتها، فإنَّ استخدامها في معرفة مضماني النصوص الشرعية يُمكنُ من الوقوف على حقائق ودقائق قد لا تتأتى غيرها متى كان الذي يستخدمها يهتدي بهدي الشرع بحيث يصح أن نقول: «إنَّ من تشرَّع وتمنطق، فقد تحقق» (طه عبد الرحمن، 2011، ص 62)، بدل المقولة السالفة، غير أنَّ الموقف الغالب على الجمهور من المنطق وأهله هو الموقف السلبي، إنَّ لم يُكنَّ بعضهم له ولأهله العدا، وهو ما يُعلِّله "طه عبد الرحمن" بحجج ثلاث يراها باطلة وسماها كالتالي: الحجة الأولى: «حجة اختيارية المنطق»، فالمنطق ليس خياراً، بل هو اضطراراً لكل ذي عقل، فلا معرفة عقلية تصح بغير منطق مُسَطَّر يَضْبُطُهَا. والثانية: «حجة جزئية المنطق» تعني أنَّ المنطق موقوف على معرفية مُعيَّنة؛ أي له نطاقاً مُحدِّداً لا يتعداه كأن تُمارسه في مجال العلم والفلسفة ولا تقبل ممارسته في مجال الفقه والسياسة، وهذا في غاية الفساد لأنَّه ليس هناك مجال يُمارَس فيه العقل إلا ويحتاج إلى منطق ينضبط به. وأما الثالثة فسمهاها: «حجة كمالية المنطق» والمراد بها أن المنطق عبارة عن ترفٍ أو زينة تُحَسِّنُ بها كَلَامَكَ أو كِتَابَتِكَ إنَّ شِئْتَ وهذا كذلك مردود على المحتجِّ به، فكما أنه لا يُمكن أن نعتبر العقل أمراً تحسِينياً، فكذلك لا يجوز أن نعتبر المنطق مُجرد وسيلة تحسِينية (طه عبد الرحمن، 2011، ص 62-63).

ثم، في التكوثر التعريفي للمنطق؛ يشير "طه عبد الرحمن" بداية إلى تكوثر محنة تعريف المنطق فيقول: "اعلم أنَّ السؤال: ما المنطق؟ تعددت الأجوبة عنه تعدداً حتى أنَّ المشتغلين به أو من تسموا بـ"المنطقيين" لم يختلفوا في شيء مثل اختلافهم في تعريفه، ويستغرب من هذا الاختلاف باعتبار الاعتقاد السائد بأنَّ المنطق علم ذو موضوع محدد ومنهج مُسَطَّر، ويزيد الاستغراب متى عرفنا أنَّ المنطق ليس علمًا فحسب، بل هو أدق العلوم قاطبة إذ ليس في العلوم ما بلغ مبلغه في ضبط موضوعه ولا في تقنين منهجه.

وعلى الرَّغم من اختلاف تعريفات علم المنطق وتطوره، فقد حاول "طه عبد الرحمن" أن يترصد أهم المفاهيم الإجرائية في هذه التعريفات المتعددة، والتي أوجزها في ثلاثة مفاهيم: القول الانتقال، الطلب. وانطلاقاً من هذه المفاهيم الإجرائية الثلاثة يصوغ حدًا جديدًا للمنطق يعتبره مستوفيًا كلاً من مقتضيات الأصالة والحداثة، وذلك بقوله: "المنطق علم يبحث في قوانين الانتقال من أقوال مسلم بها إلى أقوال مطلوبة" وهي مفاهيم تفتن إليها الأصوليون وصاغوا بمقتضاها مصطلحاً منطقيًا يجمع بينها هو مفهوم **اللزوم**، وهو ما اعتبره "طه عبد الرحمن" مفهومًا إجرائيًا صالحًا لتعريف علم المنطق (طه عبد الرحمن، 1998، ص 85-86).

يتضح أنّ المنطق باعتباره علاقة لزومية هو على ضربين: الضرب الأول هو المنطق اللاتبيعي (صناعي) يبحث في الاستلزام الصوري ويتوسل فيه بالحساب، والضرب الثاني هو المنطق الطبيعي (الاصناعي) يبحث في الاستلزام اللاصوري ويتوسل فيه بالخطاب، ولكن على الرَّغم من الفروقات بين المنطق الطبيعي والمنطق اللاتبيعي (الصناعي)، باعتبار أنّ الضرب الأول مجاله أوسع من مجال الضرب الثاني، فإنّ هذا الأخير يُشكّل جزءاً، من جزء، من الأول؛ إذ المنطق الصناعي جزء من المنطق الفلسفي، والمنطق الفلسفي جزء من المنطق الطبيعي، وتظل العلاقة بينهما تكاملية بحيث يحتاج كل للآخر؛ فليس المنطق الطبيعي إلاّ الطابع الشمولي الذي يندرج تحته المنطق الصناعي بعلاقة تضمن، فالمنطق اللاتبيعي (الصناعي) بعضٌ من بعضٍ مُتكوّنٍ من أبعاد المنطق في تصنيفاتها وتفرعاتها المتشعبة، بل المُتكوّنُ.

وبالتالي فإنّ معنى المنطق "أنّ كل شيء تُفكّر فيه أو تُعبّر عنه تحتاج فيه إلى طريقة يتم بها هذا التفكير أو هذا التعبير، وهذه الطريقة لها قوانين تضبطها حتى إذا توسّل بها المتوسّلُ جاء تفكيره أو تعبيره مُستقيماً، وإذا خرج عنها جاء مُعوجاً، بحيث يكون تعلّمها فرض عين لا فرض كفاية، حتى يكون العقل سليماً ومُصيّباً، وإلا فلا سلامة في العقل ولا إصابة؛ وهذه الطريقة في التفكير والتعبير هي بالذات ما ندعوه بالمنطق، ولا شيء سواها؛ وكل من يمدح العقل ويقدم في المنطق يَكُنْ مُتناقضاً، فكما لو أنّه قال: "أنا ذو منطق ولستُ ذا منطق" أو قال: "أنا عاقل ولستُ عاقلاً"، فتبيّن أنّه لا بد من إقرار الممارسة المنطقية في جميع مستويات التفكير ومستويات التعبير ومستويات السلوك منذ نعومة الأظافر حتى سن الكهولة، بل حتى نهاية عمر الإنسان؛ فتكوّن المنطق من تكوّن العقل (طه عبد الرحمن، 2011، ص 63).

وما يُدعم هذا التكوّن هو السيرورات والصورات التي مرّ بها المنطق وعرفها، وما يشهده اليوم من تطورات لا طاقة للفرد الواحد بالإحاطة بها، إذ أصبحت هناك أنواع كثيرة من الأنساق المنطقية في شتى مجالات المعرفة، حتى المجالات الأدبية. ومن ثمة لا يُمكن القول بأنّ هناك مبادئ ثابتة تكون بمنزلة مبادئ العقل دون غيرها؛ إنّما الشيء الذي يَبقى ثابتاً هو عند اختيار المسلّمات واختيار قواعد للاستنتاج من هذه المسلّمات، ينبغي الالتزام بها إلى النهاية في ترتيب النتائج عليها؛ فحينئذٍ، لا يبقى للعقل من معنى إلا كونه عبارة عن التقيّد بالنسق الذي يختاره، وما هو ما يعني أنّ المنطق

"نسقٌ مُحْتَارٌ يَلْتَرِمُ صاحبه من البداية حتى النهاية" (طه عبد الرحمن، 2011، ص64)، ولما كان العقل بالمعنى الإجرائي؛ عقول فيكون تعدد العقول بتعدد الأنساق، وتعدد الأنساق بتعدد العقول وهو ما يعني تعدد المنطقيات، أي "التكوثر المنطقي" الذي يكون أو يتولد من المفهوم التكوثيري للعقل.

وهو ما جسده "طه عبد الرحمن" في كتاباته عموماً، وفي كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" خصوصاً والتي تُظهِرُ استقلالاً لكل واحد من الفصول وموضوعاً مخصوصاً، ولكن في الآن ذاته موصولاً بعضها ببعض ومكماً بعضها لبعض، زاد في هذا التواصل والتكامل أمّا تخدم كلها غرضاً فلسفياً واحداً ينزل منزلة اللحمية من سداها، وهذا الغرض الفلسفي الذي وجّه تحليلاته اللغوية وترتيباته المنطقية "هو وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة"؛ وقد اصطلح على تسمية هذا الغرض الفلسفي الخاص باسم "التكوثر"، فكل فصل احتوته الكتابة ينهض بنوع من التكوثر يتكامل مع النوع الذي ينهض به غيره، إن تمهيداً له أو توسيعاً أو تميماً أو تطبيقاً (طه عبد الرحمن 1998 ص 18).

مفاهيمية أساس في تكوثر تعريف المنطق؛ لقد استعمل لفظ "المنطق" في معنى النطق؛ وهو عبارة عن التصويت الخارج من الفم بتحريك جارحة اللسان، سواء كان هذا التصويت صادراً عن الحيوان أو عن الإنسان. ثم حصل التوسع في استعمال لفظ "المنطق" لتتخذ معنى اصطلاحياً عندما تم نقل الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللسان العربي. فدلّ النقلة بهذا اللفظ على مضمون كتب "أرسطو" التي عُرفت باسم "الأورغانون"، وجاء فلاسفة الإسلام بعدهم بتعاريف متعددة لهذا المضمون لا تمم كثرتها بقدر ما تمم بعض المفاهيم الإجرائية التي وردت فيها، والتي تُفيد في وضع حد للمنطق يجمع بين مقتضى التأصيل ومقتضى التحديث معاً، وهذه المفاهيم ثلاثة وهي:

مفهوم القول: قيل إنَّ الغرض من المنطق "التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال" (التهانوي 1382هـ/1963م) ص35) غير أنَّ "طه عبد الرحمن" أراد توسيع مدلول "القول" بالوجه الذي يستوفي مقتضى التحديث فلا يجعله دالاً على العبارة المنطوقة باللسان إنما دالاً كذلك على الصيغة المكتوبة سواء أمكن نطقها أو أكتفي بالإبصار (نصاً سمعياً أو مرئياً) فقد يكون "القول" جملة من اللغة الطبيعية كما يكون متوالية من لغة اصطناعية، ويستعمل "متوالية" في مقابل المصطلح الأجنبي «séquence»، ونجد عند "ابن سينا" تعريفاً للتوالي، وهو "كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من باهما" (عبد الأمير الأعسم، 1997، ص260).

ومفهوم الانتقال: قيل أيضاً إنَّ المنطق "علم يُتعلَّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مُستحصلة" (ابن سينا، 1960، ص177)؛ ويتخذ ن الانتقال صورة "إنشاء" شيء على شيء كما أنَّ هذه الصورة الإنبائية لا بد أن تنضبط بقانون مخصوص يتوصّل الناظر إلى معرفته، وإلا انتفت فائدة هذه الصورة.

ومفهوم الطلب: فالأقوال المُنْتَقِلَ إليها أقوال مطلوبة إذ يَسْتَخْدِمُ التعريف صيغة "استفعل" من مادة [ح، ص، ل] هي "استحصل"؛ وأنَّ هذه الصيغة الصرفية العربية تُفيد معنى "الطلب" فيكون "الأمر المستحصل" هو الأمر المطلوب حصوله، وأنَّ مدلول "الطلب" هنا لا يتعلق بالقائل بقدر ما يتعلق ببنية الأقوال المُنْتَقِلِ منها، والتي تُعد أقوالاً مُسَلِّماً بها فهي التي تتطلب بذاتها حصول أقوال أخرى منها فحينئذٍ لا بدَّع أن يُطْلَقَ على القول الحاصل منها في المنطق اسمُ "الطلب" (طه عبد الرحمن، 1998، ص86). وهي مفاهيم تكفي في صوغ حد للمنطق يستوفي مُفْتَضَى الأصاله ومُفْتَضَى الحدائة معاً، ومُتَكَيِّنٌ من وضع تعريف في كثرة صيغٍ تعكس المفهوم التكوّنِي للمنطق كالتالي:

أولاً؛ "المنطق علم يبحث في قوانين الانتقالات من أقوال مُسَلِّمٍ بما إلى أقوال مطلوبة"؛ ينطبق هذا التعريف على المنطق؛ في صورته القديمة كما الحديثة، ويتجلى ذلك من وجوه: الأول: أنَّ «الأقوال» المنصوص عليها في هذا الحد قد تكون عبارات ملفوظة، وغير ملفوظة (لغات صناعية) فيوافق مدلوله مدلول المنطق القديم، والمنطق الحديث. الثاني؛ أنَّ مدلول «العلم» الوارد في هذا التعريف لا يتعارض مع مدلول «الألة» الذي كثر ذكره في التعاريف القديمة، سواء بلفظ الألة أو بالفاظ على وزن اسم الألة، فالمنطق الذي هو آلة تتوسل بها العلوم الأخرى هو في نفس الوقت علم (مما ينهض دليلاً على فساد السؤال الذي طال الوقوف عنده: هل المنطق علم أم آلة؟). الثالث؛ أن هذا التعريف يخلو من ذكر مفاهيم دالة على ذوات مجردة كثر ورودها في التعاريف السابقة للمنطق (نحو؛ الذهن الفكرة، العقل)، وهي معان لا يُمكن أن يَبْتَدَأَ المنطق في طبيعتها فيكون ذكرها في تعريفه دليلاً على فساد هذا التعريف، نظراً لأنَّ المعرّف يصير حينئذٍ أغمض من المعرّف وقد يُقال بأنَّ هذه المفاهيم المجرّدة تتضح مقاصدها في علوم أخرى غير المنطق، فيتعيّن رجوعه إليها، فضلاً عن أنَّه من الأجدر بالمنطق ألا يحتاج إلى غيره وأن يحتاج إليه غيره، ما دامت رُبْتُهُ مُتقدمة على سواها من رتب العلوم الأخرى. والرابع؛ أنَّ هذا التعريف يخلو من ذكر مفاهيم دالة على أفعال أخلاقية كثيراً ما تردُّ في التعاريف السابقة، نحو مفهوم "التقويم" كما في القول: «يُقَوِّمُ العقل»، ومفهوم "التسديد" كما في القول: «يُسَدِّدُ الإنسان إلى الصواب»، ومفهوم "العصمة" كما في القول: «يعصم الذهن من الخطاء» (طه عبد الرحمن، 1998، ص ص88،87).

وهي معان يُؤدي ذكرها في تعريف المنطق إلى إخراجها عن صبغته النظرية وخلطه بمقولات العلوم العملية والواقع أن المنطق علم نظري مجرد لا دخل للتشريع العملي فيه؛ وقد يُقال إنَّ المنطق يُحدِّد القواعد التي يجب على الإنسان اتباعها عند الانتقال من قول إلى قول؛ إلا أنَّ الوجوب المنطقي ليس هو الوجوب الأخلاقي، فالأول لا خيار معه، فهو ضرورة تحملها الأقوال ذاتها كما تحمل الوقائع ضرورة تَسبُّبٍ بعضها في بعض هذا إذا جازت مقارنة ضرورة الأقوال بضرورة الوقائع، وإلا فالأولى أكيد من الثانية وألزم بينما الثاني هو الوجوب الأخلاقي يبقى معه الخيار للإنسان، فإن شاء فعله وإن شاء تركه عَلِمًا بأنَّ الفعل يُتاب عليه والترك يُعاقب عليه.

وقد تفتن المناطقة العرب إلى أهمية المفاهيم الثلاثة (القول، الانتقال والطلب) وإلى كفايتها في تعريف المنطق فجاءوا بمصطلح منطقي يجمع بين المعاني الثلاثة، وهو: «اللزوم»، فاللزوم يُفيد معنى "الانتقال" إذ نقول: «لَزِمَ شَيْءٌ مِنْ شَيْءٍ»؛ أي تولد منه بنقلة مخصوصة. كما أن اللزوم يُستعمل بصدد "الأقوال"، فيقال: «لَزِمَ عَنْ قَوْلِهِ كَذَا» ويُسمى القول الذي لزم منه قول آخر بالملزوم ويُسمى هذا القول الآخر باللازم. ويُفيد «اللزوم» كذلك معنى الاقتضاء الذي يتضمن مدلول "الطلب" فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاه هذا الشيء وطلبه. وإذا صح أن اللزوم جامع للمعاني الثلاثة الضرورية والكافية لتحديد المنطق، صح معه أيضاً أنه مفهوم إجرائي صالح لتعريف المنطق بحيث يُمكن أن نرد صيغة الحد التي تم وضعها من قبل (في أولاً) إلى الصيغة التالية:

ثانياً "المنطق علم يبحث في قوانين اللزوم" أو باختصار "المنطق هو علم اللزوم"؛ وقد نحتاج إلى التفريق في معنى اللزوم بين عملية الانتقال وبين حاصل هذه العملية لا بمعنى النتيجة التي هي قضية مخصوصة تنتهي بها هذه العملية، وإنما بمعنى النتائج؛ أي الأثر الذي يُصاحب مختلف أطوار هذه العملية، ابتداء وانتهاء؛ أما عملية الانتقال، فقد اشتق لها لفظ الاستلزام بحيث يجوز لنا أن نرد حد المنطق إلى هذه الجهة، فنُعرفه بأنه الاستلزام، لكن يبدو أن الكلمة التي اشتهرت في هذا المعنى هي الاستنتاج، فيصح أن نحد المنطق بكونه علم الاستنتاج، وأما حاصل هذه العملية فقد استعملوا له لفظ الدليل بحيث يجوز كذلك أن نقول بأن المنطق هو علم الدليل (طه عبد الرحمن، 1998، ص89)، ونجد في معجم المنطقيين المسلمين مصطلحاً آخر يدل على المعنيين معاً؛ أي فعل الانتقال وأثر هذا الانتقال وهو الاستدلال، إذ يُفيد الاستدلال معنى الاستنتاج كما يُفيد معنى الدليل فضلاً عن أنه يُفيد، بصورته الصرفية التي جاءت على وزن "استفعل" معنى الطلب فيكون بذلك أقرب الألفاظ للدلالة على ما يدل عليه اللزوم، بحيث يصح أن نقول :

ثالثاً "المنطق هو علم اللزوم"؛ ولا فارق بين لفظ "اللزوم" ولفظ "الاستدلال" إلا من حيث إن الأول يدل بمضمونه على معنى "الاقتضاء"، وهو أقوى من معنى "الطلب" الذي يدل عليه الثاني بصيغته، إذ كل اقتضاء طلب وليس كل طلب اقتضاء، ومن حيث إن الثاني استُعمل في معنى حاصل الاستنتاج بينما الأول لم يُستعمل في هذا المعنى، وإن استُعمل فيه لفظ مُشتق منه، هو اللازم، واللازم عبارة عن "الحاصل اللزومي". فاللزوم والاستدلال لا فارق بينهما إلا في دلالة الأول على الاقتضاء ودلالة الثاني على حاصل الاستنتاج، ليكون مفهومًا يمكن القول بمقتضاه بأن المنطق "علم الاستدلال". والمنطق باعتباره علاقة لزومية على ضربين: صناعي يبحث في الاستلزام الصوري ويتوسل فيه بالحساب والثاني طبيعي يبحث في الاستلزام غير الصوري ويتوسل فيه بالخطاب "إلا أن" الدليل الطبيعي يتمتع بفضاء استدلال لا نظير له في الدليل الصناعي (طه عبد الرحمن؛ 2015، ص237).

وتالياً؛ التكوثر العلائقي للمنطق عند "طه عبد الرحمن"؛ وهو التكوثر الذي يتمظهر من خلال الجدلية العلائقية التي تربط المنطق بالعلوم والمعارف:

المنطق والفلسفة؛ يعتبر "طه عبد الرحمن" الفصل بين الفلسفة والمنطق من الآفة الخطابية، نظراً لأنّ التخليط أو التشويش لا يستقيم لصاحبه إلاّ إذا تمكّن من إضعاف القدرة المنطقية عند مخاطبه، والسبب الحقيقي في دعوتهم التفريق بينهما سببان: أحدهما، فساد تصورهم عن المنطق، ويتجلى هذا الفساد في اعتبارهم المنطق أمر زائد على الفلسفة، بحيث يُمكن صرفه عنها؛ والواقع أنّه لا معرفة - فلسفية كانت أو غير فلسفية - تصح بغير منطق يضبطها لأنّ مضامينها تحتاج إلى التوسل بمنهج محدد، وهذا المنهج هو بالذات منطقتها الضابط لها. وعلى هذا فلا مناص من أن تتوسل الفلسفة بالمنطق كما يتوسل به غيرها، وتزيد على غيرها بكونها ارتبطت في أصل نشأتها بتمام الوعي بفائدة المنطق لها كما تجدد وعيها بهذه الفائدة في الطور الحديث من أطوارها، فيكون المنطق أصق بالفلسفة منه غيرها من المعارف الإنسانية(طه عبد الرحمن، 2011، ص 39-40). والسبب الثاني قلة زاد المفكرين العرب من المنطق، والنقص في تكوينهم المنطقي، وحتى أولئك الذين كتبوا في المنطق كتباً مدرسية لم يستفيدوا منها في بناء فكرهم بما يستوفي شرائطه اللهم إلاّ ما كان من تقليد أهل الغرب في بعض النتائج التي توصلوا إليها في استعمالاتهم الخاصة للمنطق(طه عبد الرحمن، 2011، ص 41).

وبالتالي فإنّ العلاقة بينهما بحسب "طه عبد الرحمن" هي علاقة الوسيلة مع المضمون؛ فإنّ تناسباً وتجانساً خاصين يَنْبَغِي تَوْفُرِهِمَا في تلك العلاقة؛ ولَمَّا كانت الفلسفة تحمل عند "طه عبد الرحمن" صفات الحيوية والحراك الحوارية التعاريف المتخلّقة بخلق القيم الإيمانية والاجتهادية، فإنّه قد تحمّل مسؤولية مركّبة من تضاعيفين هنا: أولها: الجرأة في الإبداع بإنشاء منطق جديد، وهي غاية تواتت وتفاعدت عن قصدها الهمم في غالبية أو أكثرية التجارب الفلسفية والمنطقية العربية منها والإسلامية. وثانيها: تجديد وإحياء ما انقطع في الكتابة الفلسفية العربية بين الفلسفة والمنطق واستبدالها عند الغالبية بالأهون وهو إنشاء علاقة بين الفلسفة والتاريخ رأى فيها اغتيالاً لروح التفلسف(الشيخ شفيق جرادي ضمن طه عبد الرحمن(1428هـ/2007م)، ص3)، وتنفيذاً لمشروعه الفكري وجد نفسه منوطاً بمسؤولية الاسهام في ضرورة "إخراج الكتابة الفلسفية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محور روح التفلسف فيها، ولا نكون بذلك بدعاً فيها الأمر، وإمّا نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصلية التي أمّتها كبار مفكري الإسلام ألا وهي الكتابة التي تزودج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى المطالب التي تطلبها"(طه عبد الرحمن، 1998، ص17).

ولتأكيد لحمّة هذه العلاقة فقد لوحظَ كيف أنّ "طه عبد الرحمن" قد استهل كل فصل منطقي بمدخل فلسفي إضافة لمدخل فلسفي عام، لبيان الأصل في التكوثر العقلي فوضحنا كيف أنّه خاصية مميزة للفعل العقلي الإنساني واقفين على الفرضيات الأربع التي دارت عليه في فلسفة المعرفة وعلم اللغة، وهي: "التعدد المعرفي" و"التراكم المعرفي" و"التوليد

اللغوي" و"التعدد الصوتي"، وبذلك أنشأ تداولية خاصة للعلاقة بين المبحث الفلسفي والمنطقي لِيُثَمَّرَهُ بمقصد فلسفي قيمي معلناً بذلك الطبيعة المبنية على قيم الفاعلية لفلسفة ومنطق خاص يُراد منه النهوض التأسيسي النظري والمعرفي المنتج للإبداع والتجديد(الشيخ شفيق جرادي ضمن طه عبد الرحمن(1428هـ/2007م)،ص4).

وكان من القضايا الأساس التي دافع عنها "طه عبد الرحمن" حق الاختلاف الفلسفي، ولم يقف عنده، بل تعداه إلى حق الاختلاف المنطقي. وكذا رفض دعوى كلية الفلسفة وكونيتها مؤكداً كونها خطاباً طبيعياً، ورد الاعتبار إلى الجانب الطبيعي للمنطق مبحثاً تكمن فيه مظاهر الاختلاف إلى جانب المنطق الصوري. وكان للفلسفة عنده منطقتها الخاص الذي اصطلح "حمو النقاري" على تسميته - منطق تدبير الاختلاف - الذي يعكس التكوثر العلائقي كما تعكسه رجعة الفلسفية إلى أصولها التفاعلية في المجال التداولي، والتي تستند بحسب منظور "طه عبد الرحمن" إلى أصلين تداوليين: أحدهما اجتماعي والآخر تجريبي(طه عبد الرحمن، 2010، ص64).

المنطق والرياضيات؛ عَرَفَ منذ ازدواجه بالرياضيات في مطلع هذا القرن تطوراً كبيراً عكس تكوثرًا علائقيًا تمثل في اتساع مجالات المنطق وتشعب مباحثه وتزايد الدقة في مناهجه فوجد فيه أبواب المنطق الكلاسيكي كما نجد أبواب المنطق غير الكلاسيكي، وهي تشمل مختلف التوسعات والتعريفات التي يمكن إدخالها على المنطق الكلاسيكي، وقد بلغت غاية في التعدد والتجدد، ثم نجد فيه "منطق المنطق" أو "المنطق الفوقي"(الميتالوجيك) و"فلسفة المنطق" فضلاً عن "تاريخ المنطق" الذي هو باب يتسع لمختلف أطوار المنطق. كما أنّ صلات المنطق بالمعارف والعلوم الأخرى ازدادت ترسيخاً وتوسعاً إذ يجوز للمنطقي أن يُحرر ما شاء من لوائح الرموز ويقرر ما شاء من المسلمات والقواعد في بناء الأنساق التي شاء، وعليه فقط حتى لا يقع في الممارسات غير النافعة البحث عن الطريقة التي يستفيد بها من الإمكانيات الإجرائية التي تُوفّر له أدواته الرمزية والصورية. فالمنطق نسق مُختار، ويشكل "عدم البت"(امتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان) و"عدم التمام"(استحالة البرهان على قضية صادقة)(طه عبد الرحمن، 2009، ص50) حدوداً للأنساق الصورية؛ أي حدوداً منطقية عامة للمنطق اللاتبيعي(الصناعي). كما نجد في الرياضيات والمنطق باباً اختص ببحث الحدود المتعلقة بهذه الأنساق وصياغة مسألها وإقامة البراهين عليها، وأنّ هذه الحدود المنطقية هي حدود الصياغة الصورية للنظريات العلمية تعكس قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع ومراقبة حقائقه مراقبة شاملة. وإذا صح أنّ الصياغة الصورية للنظريات أو "الصَوْرَةَ"، وهي بالذات إضفاء الصبغة العقلانية عليها أو "عقلنتها" صح معه أيضاً أنّ حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها؛ بمعنى أنّه لا يُمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة وما دام أنّ هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقبه صار للواقع حدوده الواقعية غير الخاضعة للصَوْرَةَ(المصدر نفسه، ص40).

المنطق وأصول الفقه؛ يرى "طه عبد الرحمن" ضرورة تحديد الصلات بين المنطق والأصوليات؛ فإذا كان المنطق مقدمة لعلم الأصول عند المتقدمين، فإنه يسلك في الصلة بين العلمين طريقاً مُعَاكِساً لمسلك هؤلاء (تفقيه المنطق ومنطقة الفقه على غرار "ابن حزم" و"أبي حامد الغزالي")، إنما المنهجية الأصولية عنده هي منطق بحد ذاتها (طه عبد الرحمن، 2011، ص 64 إلى 66)، وهي منطق طبيعي حجاجي وتداولي، وهو ما يعكس تكوثرها من منطلق تكوثر المنطق الطبيعي (الحجاجي والتداولي) كما يعكسه أيضاً تختص المنهجية الأصولية بثلاث صفات أساسية: "الحدائثة" و"التكاملية" و"الوسلية" (طه عبد الرحمن، 2006، ص 19) وهو يعكس التجديد التكوثري الذي انفردت به المعالجة الطاهتية للمنهجية الأصولية.

المنطق والنحو الصوري؛ وتناول البحث في موضوع واحد يتعلق بتطبيق الوسائل الصورية والرياضية في معالجة الظواهر النحوية. ففي الأول يعطي المؤلف نماذج على صياغة المنطق للتعابير اللغوية وعن استفادة اللسانيين والمناطق من أساليب المنطق في وضع أنحاء دقيقة للسان وتأويلات له بنفس الدقة مع بيان حدود هذه التأويلات وتلك الأنحاء. ثم يتناول تالياً الأنحاء الصورية وخصائص وأصناف اللغات الصورية التي تنشأ عنها وتطبيق النتائج المتوصل إليها في هذا المجال على الألسن الطبيعية. ومن ثالث تنمة للذي سبقه ويختص بالتعريف بنحو صوري جديد هو النحو المقولي الذي يستند في بنائه على مقولات أصلية تشتق منها أخرى وعلى طريقة حسابية في وصف العبارات اللغوية. لكن مشروع مُعايرة (من المعيار) النحو العربي باللسانيات الحديثة يقتضي شروطاً لا بد من استيفائها وإلا خلا هذه المشروع من كل فائدة علمية. وتمثل في ضرورة الإحاطة بالمناهج اللسانية الحديثة والإحاطة بالمناهج النحوية العربية والتكوين النظري الكافي والقدرة على بناء هذه النماذج. وما لم يستجب الباحث اللغوي لهذه المعايير الأربعة فلا ثقة بأقواله ولا بأحكامه لا بصدده ما ينقله على لسان الغرب، ولا بصدده ما يُثبته عند لغويي العرب (طه عبد الرحمن، 2010، ص 11-10).

المنطق وعلم الكلام؛ إذا صح أن ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب «المنظرة»، صح معه بالضرورة أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب «المنظري»، وما صدقت هاتان الحقيقتان المتلازمتان: أعمق صدقها كما عند النظائر المسلمين إذ وضعوا لمنهج المنظرة شروطاً وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه باعتبارها علماً لقوانين العقل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل: هذا المشروع الذي يترتب عنه أن النظر العقلي هو في أصله منظر، وأن ما يدعى بـ"العقلانية" إن هو إلا "مُعَاكَلَةٌ". وقد انتهت الأساليب الرياضية الحديثة التي صيغ فيها المنطق إلى ترجيح أسلوب جدلي في هذه الصياغة؛ فبعد أن كان المناطقة، في مرحلة أولى، يكتفون بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات دون النظر إلى معانيها من صدق أو كذب (المرحلة التركيبية)، أخذوا في مرحلة تالية يجعلون مدلولات الألفاظ

ومضامين العبارات دوراً حاسماً في هذا التقنين (المرحلة الدالية)؛ ومنها إلى مرحلة ثالثة جدوا فيها الاعتبار للمتكلم والمخاطب بوصفهما متناظرين يطلبان تمييز الصواب من الخطأ. وفي هذا ما يزكي كامل التركيبة المنحى الذي جنح إليه المسلمون في جعل علم المنطق جزءاً من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل، بل أنّ اليقين الذي ينبي عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري واليقين العملي أقوى على التوجيه وأقدر على التغيير من اليقين النظري الذي لا يُنتفع به ويظل حبيس القول والقرطاس (طه عبد الرحمن، 2010، ص70).

المنطق وعلم الحقوق؛ بإمعان النظر في الأحوال التي تنقلب فيها التقنيات اليوم، يظهر أنّها تولدت وتكاثرت على جميع المستويات، وفي كل الاتجاهات، مُشكّلة ما يُمكن تسميته "كُوناً تَقْنِيّاً" يحتوي الإنسان احتواءً ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاهه. وما انقلاب التقنيات على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقل بنفسها، وتسير وفق منطقتها بغير بصيرة من الإنسان هذا المنطق الذي يقوم على أساساً على مبدأين اثنين كِلَاهُما يضر بوضعية الإنسان في هذا الكون، الأول لا عقلائي، مُقتضاه أنّ «كل شيء مُمكن»؛ يترتب عليه الخروج عن كل القيود منطوية كانت أو أخلاقية أو طبيعية أو غيرها ومتى خضع الإنسان لهذا المبدأ الآلي استباححت الآلة كل شيء فيه، فأضرت به أيما إضرار. والثاني: لا أخلاقي، مُقتضاه أنّ «كل ما كان مُمكناً وجب صنّعه»؛ ويترتب عليه التحلل من كل الموانع الأخلاقية التي تقف دون هذا الصنع، كالموانع التي تُحطّر تغيير الخلق أو تدميره، من مثل الإحداث في خلايا التكوين والإنجاب والتوالد عند الكائن الحي، الخ. فضلاً عن كون هذه التقنيات تتجه برفعها كل الضوابط الموجهة إلى السقوط في الظلمات، فإنّ المبدأين المذكورين اللذين يتحكمان في منطقتها يُبينان كيف أنّ العقلانية الآلية تخرج إلى اللاعقلانية، وكيف أنّ العمل بمطلق هذه التقنيات يخرج إلى اللاأخلاقية كأنّما نموذج العقل المجرد في نتائجه وتطبيقاته، يحمل بذور فنائه (طه عبد الرحمن 2009، ص45).

تقييم؛ على خلاف مفكري العرب المعاصرين انطلق "طه عبد الرحمن" في قراءته المنطقية على غرار منهجيته المتمثلة في العودة في خط الرجعة إلى المرجعية الإسلامية العربية في أصولها القح، وهي رجعة ليست ابداع ذاتي خالص وإنما قد سبق "ابن حزم" وأن قدّم لخطابه المنطقي بشهادة قرآنية محددة لمعنى البيان وجامعة لجوهره اختلف بها عن "الفارابي" و"ابن سينا" اللذان كان يستندان إلى شهادة "أرسطو".

وأنّ ما يثير التساؤل في معالجة "طه" للمنهجية الأصولية غياب حضور "الإمام الشافعي" على الرّغم مما سجله هذا الأخير في قراءات المتقدمين أو المعاصرين، فاعتبره "فخر الدين الرازي" لعلم الأصول بمثابة "أرسطو" لعلم منطق و"الفراهيدي" لعلم العروض (فخر الدين الرازي، 1406هـ/1986م، ص156)، وهو عند "محمد عابد الجابري" واضع قواعد منهج العقل الأصولي كما وضع "ديكارت" قواعد منهج العقلانية (محمد عابد الجابري، 2009، ص100)، وكانت "الرسالة" في دراسة "محمد أركون" النقدية للعقل الإسلامي، بمثابة العمل المعياري الذي يمكن الاتكاء عليه لتحديد العقل الإسلامي

الكلاسيكي وبلورته، لكونه عملاً تدشينياً لأسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا وقواعدها في الفكر الإسلامي (غضابنة الطاوس، د.ت، ج2، ص515). ولعل سر الإجابة في أنه صار من نافل القول أن "الشافعي" مؤسس المنهجية الأصولية (أي منطق إسلامي) وإنما المقصد الأسنى عند "طه عبد الرحمن" يكمن في كيفية تجاوز الطرح الشافعي والزحزحة نحو التجديد التكويني لهذه المنهجية أو المنطق الإسلامي.

وأن انطلاقة "طه عبد الرحمن" التجديدية كانت تسعى إلى تحقيق جملة أهداف يمكن إنجازها بالصورة الآتية :

الإسهام في ترسيخ الروح المنهجية في العقل العربي الحديث عن طريق العناية بعلوم الآلة.

الإسهام في تأسيس لكتابة فلسفية عربية حديثة تقوم على المنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها تلك الفلسفة.

ترسيخ قَدَمَ التفلسف الصحيح بين المسلمين والعرب في العصر الحديث، وإخراج الكتابة الفلسفية من تاريخيتها.

تجديد المعرفة بالآليات المنطقية الصحيحة في جميع الحقول المعرفية حتى لا تُرسَل الأحكام على عوئها، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا، ولا الفساد إلى استنتاجاتنا.

الافتقار على فهم التراث الفاسد والدخول إلى معارف مُختلفة (عباس أرحيلة، 2013، ص34).

خاتمة

وآية ما نختم ما تقدم في هذه الدراسة ما يلي: أن قراءة "طه عبد الرحمن" للمنطق الصناعي تأسست على القراءة النقدية لما جاء في التأليف المنطقية الإسلامية العربية السابقة على وجه الخصوص، من منطلق ما توصلت إليه الدراسات المنطقية المعاصرة. ثم التجديد المنطقي الذي تجلت معالمه في الموقف من المنطق وماهيته وفوائده والعملية العلائقية مع العلوم وما قد يرتبط بها من معارف وحقائق، وموضوعات، وتتداخل (interdispline)، وتتوسع وتتفرع وتتشعب، في أفق اللامحدود؛ قولاً، ومضموناً وتقنياً أو تسنياً أو شرعاً، ومنهجاً، والكل في سيرورته وصيرورته التاريخية من القديم إلى الجديد العربية وغير العربية تعكس تكوُّن المنطق اللاتبيعي (الصناعي) مفاهيمياً وعلائقياً على المستوى اللغوي والاصطلاحي، والمستوى الإبتيمولوجي (المعري) في "إمبراطورية الفلسفة التكوينية" خطاباً ونصها (Texte) المنطقي خيوط نسيج مُتشابكة مشكَّلة تركيب فيض المعاني من فيض ألفاظ ومفاهيم تظهر من خلالها المنطق اللاتبيعي (الصناعي) في أكثر من تعريف نحى نحو تكوُّن دائم القلب والتجدد. وكان "طه عبد الرحمن" في كل ذلك مزحزحاً متجاوزاً من التقليد نحو التجديد، ومن النظرة الأحادية باتجاه التعددية والشمولية ومن ثمَّ الكونية التي كانت غاية "أرسطو" من المنطق، مما يعني الرجعة إلى نقطة البداية لكن في نموذج معاصر انفراد بقراءته التكوينية.

بيبلوغرافيا بقائمة المصادر والمراجع:

1. ابن جزري الكلبي (1415هـ/1995م)، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
2. ابن سينا أبو علي، الإشارات والتنبيهات (القسم الأول: المنطق) (1960)، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، القاهرة، دار المعارف.
3. ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، المجلد الخامس (ر)، فصل الكاف، (د.ت)، بيروت، دار صادر.
4. التوحيد أبو حيان (1347هـ/1929م)، المقابسات، تحقيق وشرح: حسن السندوي، ط1، القاهرة، المطبعة الرحمانية.
5. الجاحظ عمرو بن بحر (1385هـ/1965م)، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ج3، ط2، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
6. الرازي فخر الدين (1406هـ/1986م)، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
7. الزهراء براهيم، الترجمة إلى العربية تَكُوْثُرٌ لفظيٌّ أم تَكُوْثُرٌ عقليٌّ؟ www.alarabiahconference.org، الاسترداد 2019/11/11
8. الطاوس غضابنة (د.ت)، الخطاب الديني عند "محمد أركون"، ط1، قسنطينة، دار نوميديا.
9. الغزالي أبو حامد (1413هـ/1993م)، المستصفى في علم الأصول، صححه وضبطه: محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية
10. الغزالي أبو حامد (1966)، محك النظر، ضبطه وصححه: محمد بدر الدين النعساني، بيروت، دار النهضة الحديثة.
11. الغزالي أبو حامد (1990)، تحافت الفلاسفة، دراسة، ماجد فخري، ط4، بيروت، دار المشرق.
12. رضوان ضاوي، (2013 ديسمبر/كانون أول)، العلوم الإنسانية في نظام العلم، جيل الدراسات الأدبية والفكرية لبنان، ع1.
13. عبد الأمير الأعمش (1997)، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
14. عبد الرحمن طه (2007)، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
15. عبد الرحمن طه (1983)، النحو والمنطق الصوري، ط1 نيسان (أبريل)، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
16. عبد الرحمن طه (1998)، اللسان والميزان أو التَّكُوْثُرُ العقلي، ط1، الدار البيضاء.
17. عبد الرحمن طه (2006)، روح الحداثة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي.
18. عبد الرحمن طه (2008)، في الاختلاف الفلسفي، ط3، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي.
19. عبد الرحمن طه (2009)، العمل الديني وتجديد العقل، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
20. عبد الرحمن طه (2010)، سؤال اللغة والمنطق، سلسلة رسائل طابة، رقم1، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مؤسسة طابة.
21. عبد الرحمن طه (2010)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي.
22. عبد الرحمن طه (2011)، حوارات من أجل المستقبل، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
23. عبد الرحمن طه (2015)، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط1، بيروت، ابداع.
24. عبد الرحمن طه (2016)، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط1، بيروت، ابداع.
25. عبد الرحمن بدوي، (د.ت)، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
26. عباس أرحيلة (2013)، فيلسوف في المواجهة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي.
27. محمد عابد الجابري (2009)؛ تكوين العقل العربي، ط10، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

28. محمد علي الفاروقي التهانوي(1382هـ/1963م) ؛ كَشَّاف اصطلاحات الفنون؛ حققه : لطفي عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية : عبد النعيم محمد حسنين، راجعه : أمين الخولي، ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

29. Leslie A. Baxter, Barbara M. Montgomery (1996); RELATING: Dialogues & Dialectics, The Guilford Press New York, London, 1ère édition.

(*) - يستخدم "طه عبد الرحمن" عبارة "الإسلامي العربي" بدل "العربي الإسلامي"؛ وهي مسألة خاض فيها العديد من المفكرين يأتي في مقدمتهم "محمد أركون" و"محمد عابد الجابري" و"جورج طرابيشي" ، وغيرهم كثير، ولكل حججه ومبرراته التي يستند عليها.

(**) - تتمثل في فوائد المنطق التي أحصاها "أبو حيان التوحيدي" على لسان "أبي سليمان السجستاني(المعروف بأبي سليمان المنطقي) وهي: العقيدية واللسانية، والسلوكية والعملية أو الأخلاقية، والجمالية الفنية(التوحيدي، أبو حيان، 1347هـ/1929م، ص171).

(***) - فلا يتقلَّب في مراحل متعددة بالنسبة إلى تاريخ الإنسانية فحسب بحيث ما كان عقلياً في مرحلة سابقة قد يصير لا عقلياً في مرحلة لاحقة والعكس صحيح، بل يتقلب كذلك في أطوارٍ مختلفة بالنسبة للفرد الواحد بحيث ما كان معقولاً عنده في طور قد يصير غير معقولٍ في غيره، ولا يقف الأمر عند حد التغيُّر في الزمان بل يُجاوِزُ إلى التغيُّر في المكان، فقد يكون الشيء الواحد عقلياً في مجال معرفي أو نسقٍ منطقي، وقد لا يكون كذلك في مجال معرفي أو نسقٍ منطقي غيره، وقد يكون عقلياً من وجه وغير عقلي من آخر، وأنَّ العقلانيات أكثر من أن تُحصى ومن يُريد أن يُحصيها فهو كمن يُريد إحصاء أفعال الإنسانية في كل أزمنتها وكل أمكنتها، وأما الذي يقول بعقلانية واحدة فهو كمن يُريد أن يجعل أفعال الإنسانية كلها فعلاً واحداً، وهذا غاية الضيق في النظر(طه عبد الرحمن، 2011، ص54)

(****) - هي قولة جرت على ألسنة الناس مجرى المثل الشعبي.(عبد الرحمن بدوي،(د.ت)، ص147. ومن ثمَّ لا نعرف مَنْ قائلُها، إنّما كان الغرض من هذه الشعبويَّة هو كسب سلطة المصادقية. على قول "العربي بن مهدي": القوا بالثورة إلى الشارع سيحتضنها الشعب". فلا سلطة أقوى من سلطة الشعب.