القول الفلسفي
وسؤال الإبداع عند "طه عبد الرحمن"
Philosophical Discourse
And the question of Creativity by Taha Abdurrahman

صابري لخميسي. جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله
Lakhmissi06@yahoo.fr

ملخّص:

نحاول في هذا البحث أن نبيّن بأن الفكر العربي حسب "طه عبد الرحمن" على الرغم من مشاريعه النهضوية المتعددة والمتنوعة؛ إلا أنه لا يزال قابعا في التخلف، هذا إن لم تكن هذه المشاريع زادت الأمر حدة وتأزمًا حسب "طه عبد الرحمن" بما تمارسه من التقليد والتبعية للآخر، ويطرح "طه عبد الرحمن" مشروعه "فقه الفلسفة" كآلية من الآليات التي تخرج الفلسفة من تصورها السائد بأنها مجال للقول فحسب، إلى مجال يمتزج فيه القول بالفعل، وتصبح خطابا ممزوجا بالسلوك، وأهم ما يؤسس لـ"فقه الفلسفة" حسبه هو إعادة النّظر في معنى القول الفلسفي العربي الإسلامي وإعادة تحريره من جديد بعيدا عن التقليد والتبعية للقول الفلسفي الغربي، مع الوقوف على إشكالات الإبداع ومو انعه.

كلمات المفاتيح: الفلسفة، الفقه، القول، الإبداع، اللغة.

Abstract:

The This research aims at showing that the Arab Thought by Taha Abdurrahman; despite, the diversity of its renaissance projects it is still lagging behind, hence, according to Taha Abdurrahman, these projects have intensified and complicated this thought by practicing imitation and subordination to the other.

Therefore, Taha Abdurrahman suggested a substitution embodied in his "jurisprudence philosophy" (FIK'H ALFALSSAFA) one of the mechanisms that makes philosophy as a field of action, and it becomes a Discourse intermingled by human behavior, while once it was an abstract field. Besides, according to Taha, the most important step to lay the groundwork for "jurisprudence philosophy" is to reconsider the meaning of the Arab-Islamic philosophical Discourse, and relaunch it again away from tradition and subordination to the Western philosophical Discourse, along with highlighting the problematic of creativity and its hurdles.

key words : *Philosophy, Jurisprudence, discours, Creativity, Language.*

مقدمة

ظهر "طه عبد الرحمن"[*] على السّاحة الفكرية العربية في الوقت الذي كان فيه الفكر العربي بروّاده يطرح عدة إشكاليات على درجة كبيرة من العُمق والتعقيد، وأسئلة تتعلق بالتراث والحداثة والنهضة والعلمانية...، و قد شَكّل إنتاجه الفكري مشروعا إحيائيًا تجديديًا محاولاً به الوصول إلى كيفية النهوض وتحقيق شروط الإبداع والتقدم.

انطلق أساسا من مراجعة الأسس التي انبنت عليها مسالك النّظر الفلسفي وأصول التفلسف؛ بعد أن أصبح الفكر العربي المعاصر يفتقر إلى سند فكري محرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدّة، فلا نكاد نظفر عند أهلها بتأطيرٍ منهجي محكم، ولا بتنظيرٍ علميّ منتج ولا بتبصير فلسفيّ مُؤَسَّس...، ويَطْرَحُ "طه عبد الرحمن" في مشروعه عدة تساؤلات حول ما نحن عليه فيقول: "هل نحن في أزمة فكرية تَضرِبُ فيها آراؤنا بعضها بعضًا، أم نحن في هزيمة فكريّة نتجت لتخاذلنا في القيام بالواجب، أم أننا في عجزٍ فكريٍّ نتجَ من ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟"[1]، وكل هذه التساؤلات في حقيقتها تعبّر عن وقوعنا في تيهٍ فكريٍّ عظيم أنتج لنا فلسفة لم تكنْ يوما لنا بقول فلسفي مقلَّد وأزمة في الإبداع، وحاول "طه عبدالرحمن" أن يؤسِّس فلسفة عربية جديدة؛ فانطلق من التأسيس لـ "فقه الفلسفة".

أولا: فلسفة فقه الفلسفة

يتميّز الإنتاج الفلسفي عند "طه عبد الرحمن"، بتنوع في المجالات الفكرية، من خلال ما أبدعه من أفكار ساعيا منه إلى تأسيس مشروع نهضوي في عالمنا العربي، والنّاظر في مؤلفاته التي أنجزها وحقّب بها فِكرَهُ يُدركُ ذلك الجهد العميق المبذول في بلورة اختياراته الفكرية والفلسفية.

وكان منطلق هذا المسار الفكري النّقدي التّأسيسي مع إحداثه "لفقه الفلسفة" الذي يَعدُّهُ البعض انعطافًا حقيقيا في عالم التفلسف عند العرب راهنًا؛ قَلبَ به كيفية التعاطي مع أسئلة تحرُّرنا الفكري. وقد تشكّلت أُصوله النظرية العامة الأولى منذ سنة (1977م) مع مُؤَلَّفه "اللغة والفلسفة (رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود)"؛ "بالتّأسيس للتفلسف والتخلّي عن أنماط القول الفلسفي المَكْرُور التي كان الفكر العربي الحديث يَجْتَرُّهَا قبله"[2]، ثم شَهِد المشروع انطلاقته الكبرى من خلال نقد التصَوّرات السّائدة في الفكر العربي، وهذا المنهج النقدي ظهر جليا في مُصَنَّفِه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" (1987م)؛ وهو "تحقيق في بيان الممارسة الحوارية التي عرفت في التراث باسم المناظرة"[3]، وفي "العمل الديني وتجديد العقل" (1989م) الذي اختصّه لطرح "اليقظة العَقَدِيّة" "والتوسّل في تأطير وتنظيم و تأسيس هذه التجربة الإيمانية العَميقة بأحدثِ وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدّنا بأسباب الإنتاج الفكري"[4] لتأسيس "الفلسفة الاسلامية للسلوك"[5]، واتّضحت ملامح مشروعه ومنهجه أكثر مع كتاب: "تجديد المنهج في تقويم التراث" (1993م)؛ بحيث دخل به في دراسة التراث دون سابق رغبة في ذلك، و لكن أرغمته القراءات التي تمرّسها البعض في حق التراث، وينطلق "طه عبد الرحمن" في بناء نسقِه الفلسفي في فقه التراث من مسلّمة مضمونها: "إن التقويم الذي يغلب عله الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظرُ البتّة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي انشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية الى التراث"[6].

وبعد هذا النقد الموجّه للمناهج المستخدمة والمفاهيم المُقلّدة؛ توجهت عنايته إلى الاهتمام بالقول الفلسفي ونقله من التقليد والإتباع إلى التجديد والإبداع بتوظيف منهج تأثيلي تداولي، نلمس هذا في كتابه "فقه الفلسفة" بقسميه "الفلسفة والترجمة" (1995م) و"القول الفلسفي: كتاب المفهوم و التأثيل" (1999م)، وكتاب "اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي" (1997م)، وقد بلور فيه هذا المشروع كعلم جديد أطلق عليه اسم "فقه الفلسفة" [*]، أراد من خلاله التأسيس لشبكة

مفاهيمية اصطلاحية فلسفية جديدة تستقل بخصوصيتها، وما يميّز هذا المنظور أنه ينظر إلى الفلسفة لا باعتبارها قولاً فحسب؛ بل قولٌ مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسّلوك وترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة والمتفلسف العربي خاصة من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله إن مثلا أو ضدا[7]، والغرض من إضافة لفظ "الفقه"[**] هو أن هذه التسمية تسمو على كل ما ورد لدى الغير مثل ما "بعد الفلسفة" أو "علم الفلسفة" من جهة كونها تقتضي الدخول في التأمُّل وتوجبُ الوصل بين القول والفعل وتُفيد العلم بالأسباب على مقتضى التأمّل[8].

وبهذا نستنتج أن فقه الفلسفة يختص بالنظر في الفلسفة والتدقيق في آليات الممارسة والإحاطة بأسباب وتقنيات الإنتاج والإبداع فيها؛ ومتى حصّلنا هذا انتقلنا "من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة"[9]، وهو علمٌ يستند إلى آلية الدمج بين التأمّل النظري المجرد (الفلسفة)؛ والجانب العملي السلوكي (الفقه)، ومقاصد هذا الفرع المعرفي الجديد كما تصورها فقيه الفلسفة اثنان:

" مقصد خُلقي: و هو إعادة ربط القول بالعمل في حقل الفلسفة.

مقصد معرفي: وهو الحصول على ملكة التّفلسف والوصول إلى الإبداع الفلسفي"[10]

كما حَاول بهذا العلم أن يطرح استشكالات القول الفلسفي واستدلالات موته في الأوساط النخبوية العربية لتوغلها في التقليد والاتباع، وبيان الأسباب التي تجعلنا نقع في تقليده ولا تجعله هو يقع في تقليدنا والبواعث التي ننتهجها لتحرير قول فلسفي مستقل، وهذا يجعلنا ننظر إلى مشروعه الفكري على أنه مشروع نقد و تأسيس؛ إذ أنه لم يكتف بالنقد؛ ولكنه مارس عملية تنظير و تأسيس لفلسفة إسلامية تعمل بقول فلسفي مبدع.

ثانيا: القول الفلسفي وأزمة الاتّباع

من المعروف أن التفلسف يقوم على لغة مفاهيم ومصطلحات فلسفية خاصة بالمتفلسف أو إعادة إبداع مفاهيم الغير حتى كأنه من إبداعه ابتداء، ثم تحديد ماهيتها ومعالجتها، وهذه العناية بالمصطلح هي التي جعلت "طه عبد الرحمن" يتميّز

بمحاولة إبداع اصطلاحات جديدة تَخدم الواقع الرّاهن وتَنْفَكُّ عن الواقع الغربي، وأول ما انطلق به في مشروعه هو بيان القول الفلسفي وأسباب موته في الفكر العربي.

1- تركيبية و بيانية القول الفلسفي

يتمثّل "القول" في عمومه على أنه "الكلام" أو "الرأي" أو "المعتقد" و هو عملية عقلية منظمة تنظيمًا منطقيًا، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ أو القضايا التي يربط بعضها بعض[11]، ويوردُه "أندري لالاند" *(André Lalande)* أي لفظ "القول" بمعنى الخطاب *(Discours)*، وهو "تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات او عبارات متسلسلة" [12].

و"طه عبد الرحمن" يسلّم بأن القول هو الكلام ولكنه يميّز "الكلام الدال"(*) [13] ويتكوّن من أقسام تركيبية وأقسام بيانية، فالأقسام التركيبية هي "اللّفظ" و"الجملة" و"النص" فمثلاً يورد لنا مثالاً حول القول العلمي الذي له أقسام خاصّة مضاهية لهذه الأقسام العامّة وهي "التصوّر" و"القانون" و"النظرية"؛ فالتصور لفظه الحقيقي والقانون جملته الحقيقية والنظرية نصه الحقيقي, والأقسام نفسها توجد في القول الفلسفي أو الكلام الفلسفي؛ وهي "المفهوم" و"التعريف" و"الدليل"؛ فالمفهوم بمنزلة اللفظ الفلسفي والتعريف هو بمنزلة الجملة الفلسفية والدليل هو بمنزلة النص الفلسفي[14].

أمّا التّقسيم البياني "للقول" أو "الكلام" فيتمثل في مستويين "مستوى العبارة" و"مستوى الإشارة"؛ والعبارة هي كلام دال على الحقيقة صريح لفظه مُحْكَمٌ تركيبه يَلتزمُ بضوابط العقل المجرد ومضمونها متغلغل في عالم المعقولات الكلية منقطعا عن خصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها كالرياضيات مثلا لكونها الأقدر على تحصيل أسباب الاتّساق العقلي في أحكامها، أما الإشارة على عكسها فهي كلام دال على المجاز أو مضمر لفظه أو مشتبه معناه يلتزم بضوابط الخيال المجسد ومضمونها متغلغل في عالم المعاني المشخصة متصلا بخصوصية المجال الذي

يتداولها فيه واضعها كالشعر مثلا لأنها الأقدر على تحصيل أسباب الانفتاح الخيالي في أقوالها[15].

وقد اهتمّ "طه عبد الرحمن" في "فقه الفلسفة" بالقول الفلسفي لِمَا له من تميُّز وخصوصية، ومنزلته من القول عمومًا أن لا يكونَ "قولا عباريا خالصًا ولا قولاً إشاريا خالصا وإنما هو قولٌ يجمع بين العبارة و الإشارة على وجوه مختلفة"[16].

ولإبراز هذه الخصوصية التي يتميّز بها بيان "القول الفلسفي" يورد "طه عبد الرحمن" مقارنة توضيحية بينه وبين بيان القول الأدبي وبيان القول العلمي؛ فالقول الأدبي يهتم بالإشارة لكون الأديب يحتاج إلى استعمال المعاني المجازية ويعمل بغير انقطاع على محو آثار العبارة من أقواله، أما القول العلمي فهو يقوم على المعاني الحقيقية ومحو جانب الاشارة من أقواله، وبيان القول الفلسفي لا يصرف العبارة كما يصرفُها الأدبي ولا هو يصرف الإشارة كما يصرفُها العلمي؛ وإنما يحفظ الإشارة كما يحفظ العبارة، وهذا هو القول الذي يعمل "طه عبد الرحمن" على إبداعه، والعملية تقوم على مدى إدراك عبارية وإشارية القول الفلسفي، "فما تختص به العناصر الاشارية للمفهوم الفلسفي هو انها مضمرات تداولية يتأسس عليها جانبه العباري، واعتبارا لهذا الدور التّأسيسي الذي تقوم به اشارية القول الفلسفي بالنسبة لعبارته اطلقنا عليها اسم القوام التّأثيلي للمفهوم الفلسفي"[17].

ولا يفرّق "طه عبد الرحمن" بين المفهوم واللفظ الفلسفي؛ بل يعتبر أن المفهوم هو اللفظ الفلسفي ذاته وإبطال ما تدعيه "النظرة التقليدية في قولهم أن تعلق المفهوم باللفظ لا يزيد عن "المنطوق"[18]، و يقول: "إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم ولا لفظ سواه"[19].

على الرغم من أنه يسلّم بالوجهة المنطقية القائلة ان اللفظ والمفهوم مختلفين، ويقول اننا "نستعمل على وجه العموم التعبيرين (المفهوم الفلسفي) و(المصطلح الفلسفي) في معنى واحد؛ وإن سبق إلى الذهن من أن لفظ المصطلح على خلاف لفظ المفهوم؛ جانب الدلالة الخاصة" [20].

القول الفلسفي والتقليد

يعود اعتناء "طه عبد الرحمن" بالقول الفلسفي إلى تلك النظرة السّكُونية التي أضفاها بعض رُوّاد الفكر العربي عليه وجمودهم على الوافد منه، و تميُّزه بحال من الاستغراق في التقليد والتبعية لما هو غربي سواء كان لفظا أو جملة أو نصا، ويصف "طه عبد الرحمن" هذه المفاهيم المتداولة المنقولة بالعقيمة لتَوَهّمِ أهلها بأن الفلسفة الغربية ومفاهيمها ذات طبيعة عالمية، وأن الفلسفة تتميز بمفاهيم ذات طبيعة عبارية محضة مثلها في ذلك مثل العلم الرياضي الذي تتحكم في حقائقه قوة العقل وحدها، ولَمَّا طلبوها فيه وقعوا في الأخذ بإشارته من حيث يظنّون أنّهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي ويقول: "ولما نظروا إلى هذه النصوص على أنها عبارية محضة فقد تعاملوا معها تعامل الذي ينبغي ان يأخذ بكلية مضامينها على وجه واحد...؛ والصواب أن الواجب في العبارة أن نأخذ بمضمونها المشترك حيثما وجد ونجتهد في نقله على ما هو عليه...، بينما الواجب في الإشارة أن نترك مضمونها الخاص ونستبدل مكانه مضمونا يلائم المجال التداولي (*) للمُتَلقِي ولا نصير إلى الأخذ به إلا بدليل يثبت ملائمته لهذا المجال" [21].

فالمتصفّح للفكر العربي يجدُ بأن المتفلسفة العرب يعجزون عن إنتاج خطاب فلسفي مخصوص ومختلف "فهم 'يؤولون' إذا أوّل غيرهم و'يحفرون' اذا حفر و'يفككون' اذا فكك ... سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا لزمن غير بعيد؛... وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين مثله سواء بسواء كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة"[22]. وقد قسّم "طه عبد الرحمن" المقلِّدة أو الزمرة التي استطاعت أن تتبنى هذا التيه المهلك إلى نوعين أحدهما يضم الذين يقلِّدون المتقدِّمِين من المسلمين وهم 'مقلِّدة المتقدِّمين' والنوع الآخر يضم الذين يقلِّدون المتأخِّرين من غير المسلمين وهم 'مقلِّدة المتأخِّرين'

فمقلِّدة المتقدِّمين "يتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة كأن يُسْقِطوا مفهوم 'الشّورى' على مفهوم 'الدّيموقراطية' أو مفهوم 'الأمّة' على 'الدولة' أو مفهوم 'الرِّبا' على 'الفائدة'..."[23]، أما مقلِّدة

المتأخِّرين "فيتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم المأصولة كأن يسقطوا مفهوم 'العلمانية' على 'العلم بالدنيا' ومفهوم 'القطيعة' بمفهوم 'الجُبْ'(**) ومفهوم 'الحرب الدينية' على مفهوم 'الفتح'..."[24]، والنوعان معًا وقعَا في ما سمّاه 'التّيه المهلك' والدخول في التبعيّة؛ إذ مع القصور تنتج التبعية والتي يعتبرها "طه عبد الرحمن" أشكال مختلفة ، أحدها التبعية الإتباعية و هي أن يسلّم القاصر قيادته طواعية لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه، والثاني التبعية الاستنساخية وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره وينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأُفقه، أما الثالث فهي التبعية الآلية، وهي أن ينساق القاصر من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الغير [25].

وقد يتساءل البعض عن أبعاد وأسباب هذه الحملة التي يتبنّاها بل يتزعّمها "طه عبد الرحمن" على أهل التقليد والتبعيّة في القول الفلسفي، هذا لأنّهم يخُوضون فيما يخوض فيه غيرهم ويفتعلون أسئلة غيرهم، و لم يستطيعوا مساءلة مناهج التفلسف عند أهل الغرب، كما تسببوا بتقليدهم في توجيه الأمة نحو التقليد والاستسلام للأفكار الغربية.

والتقليد كما يراه "طه عبد الرحمن" ليس حكرا على القول الفلسفي العربي المعاصر فقط، بل كان موجودا في الفلسفة الإسلامية أثناء تفتُّحها على الأفكار الغربية اليونانية وما كانت تتبناه من مفاهيم واصطلاحات من الفلسفة اليونانية الغربية، وانتقد عمليات استنساخ النموذج الاصطلاحي اليوناني و تحكيم اليونانية في العربية، وقد برزت سمات التقليد بشكل جلي، وواضح مع "ابن رشد"(520 - 595هـ، 1126 - 1198م) وتعامله مع منطق القول أن الحق ما قاله "أرسطو *Aristote*" (384-322ق.م) والباطل ما جانبه، و إذا "كان 'ابن رشد' قد وضع أصول التقليد في الفلسفة و بدا أبرز مُشَرّع له، حتى لم يضَاهِهِ في ذلك لا سابق ولا لاحق، أمدّ المحدّثين بمشروعية هذا التقليد وسهّل عليهم طريق ممارسته؛ فإذن لا عجب أن يتهافتوا على الفكر الغربي الحديث ينقلون ويجترّون. كما تهافت هو على أرسطو يشرح ويفسّر. معتقدين أنهم دخلوا عصر الحداثة من بابه الواسع و هم لم يفعلوا

إلا أن ازدادوا بعدا عنها، فهل يُعقل أن تُنال الحداثة من غير توفّر القُدرة على الإبداع؟"[26].

ومن الدارسين لفكر "طه عبد الرحمن" ونظرته للفلسفة الاسلامية من يعتبره بهذا الموقف لا يختلف عن عدد من المستشرقين وأبرزهم "ارنست رينان Ernest Renan"(1823- 1892م)... الذين يعتقدون أنها مجرد - الفلسفة الاسلامية – نقل وتعريب ولم تقدم جديدا على ما قاله فلاسفة الاغريق (اليونان)[27].

2- اللغة و أثرها على القول الفلسفي

لقد تقرّر في الدرس اللغوي الحديث أن اللّسَان الطبيعي ليس قاموسًا للمفردات وإنما هو على الحقيقة نسق مترابط العناصر بحيث لا يتغير واحد منها في وضعِه أو وظيفته دونما أثر في باقي العناصر.

أ. اللغة من القصور الى المفاضلة :

يدعونا "طه عبد الرحمن" إلى الكف عن المفاضلة بين الألسن الطبيعية فنعدّ بعضها أبلغ أو أكمل من بعض، ومن ناحية أخرى إلى أن نثبت أنّ لكل لسان إمكانات فكرية مناسبة لخصائص نسقه في مختلف مستوياتها[28]، فقد توهّم بعض المفكرين أن الألفاظ والمفاهيم المنقولة تحتوي على معانٍ جليلة يستعصي على اللّفظ العربي استغراق المعنى المراد إيصاله إلا إذا نُقِل كما وجد في لغته الأصلية، ومن الواضح حسب "طه عبد الرحمن" أن ما كان من المصطلحات بهذه الصفة لابد أن يكسوه استغلاق لا وجود له في لغة الأصل وأن يقع مستعملها في الإغراب في الكلام، ولا يفيد في رفع هذا الاستغلاق، ولا في دفع هذا الإغراب، لأن وُرودها في النقل العربي يدوم على الإحالة على أصلها الأجنبي، فتنضاف إليها الحاجة إلى معرفة مضامينها التي يستوي فيها النّقل إلى حدّ ما مع الأصل، والحاجة إلى معرفة أصولها اللغوية في اللّسان المنقول منه فيزداد بذلك غموضا ووعورة، فلو قرأنا كتاب 'مفتاح العلوم' 'للخوارزمي'(160-232هـ،776-847م). سنجد الألفاظ التالية: غرماتيقي (النحو)، أريثماتيكي (علم العدد)، فانتاسيا (القوة المخيلة)، قاطيغوراس (المقولات) ...، ولما

يتبنى الناقل أو المترجم هذه النظرة للقول المنقول فإن ترجمته ونقله لا تتعدى إضافة " ال التعريف " أو " ياء النسبة" كأن نقول: "الريطورية" (الخطابة) أو "طوبيقي (المواضع)[29].

فالنُّقول الحرفية حسب "طه عبد الرحمن" تُؤثِّر على اللّغة من ناحية اعتبارها عاجزة عن استيعاب المعاني الموجودة في اللغات المنقول عنها، وتطْمِسُها من ناحية كونها "هوُّية" للفرد الناطق بها، ويشتمل هذا الوضع اختراع مصطلحات على أوزان نادرة الاستعمال وتوسيع مدلولات بعض المفردات توسيعا يُبعِد إدراكها على الأفهام كما يشمل استبدال معانٍ غير مألوفة مكان المعاني المألوفة[30] مثل الأفعال والظروف والحروف التي أُنزلت منزلة الأسماء؛ إذ صار يدخل عليها ما يدخل على هذه من الأدوات كأن يقال (في يفعل) أو (في معا)...

كما أن هذا التعامل مع النصوص المنقولة ليس حكرًا على "الخوارزمي" أو "ابن رشد" وغيرهم من الفلاسفة المسلمين الأوائل فقط؛ بل امتدت إلى المرحلة المعاصرة، كما نلمس هذا خاصة في نقل المناهج الغربية إلى الواقع العربي، فنقرأ مثلا لـ"محمد عابد الجابري"(1936.2010م) في حديثه عن حَفريات في المصطلح التراثي ويقول :" أعتقد أن مثل هذا المنهج "الأركيولوجي" أصبح ضروريًا للارتفاع بقضية المصطلح في الفكر العربي المعاصر"[31]، وكذلك استخدام "محمد أركون"(1928.2010م): "...الآليات السميائية... المنظور الأنثروبولوجي... الثيولوجيا...."[32].

ب. النّسبية اللّغوية :

ولكن "طه عبد الرحمن" ينفي مسألة النقل الحرفي والتقليد المفاهيمي بِداعِي كمال لغة وقصور لغة ويدافع عن دعوى "النّسبية اللّغوية"؛ ذلك أن كل لسان طبيعي يختص بقدرات على التفلسف، ولا تفاضل بين الألسن وليست هناك لغة أقدر على أداء معاني الفلسفة أكثر من غيرها، ومادام أن للّغة العربية بنية متميزة تختلف في تراكيبها ونحوها ومعجمها الخاص عن اللغة اليونانية واللغات الهندية؛ فلا بدَّ من مراعاة أثر هذا الاختلاف عند نقل أو تحويل مضامين المفاهيم والمسائل الفلسفية واحتواء الجانب العِباري والإشاري من القول المنقول أو المترجم، لأن للألفاظ المستعملة قيمة تداولية أصلية [33].

ومن هذا نخلص إلى القول؛ بأن السمة الغالبة على الفلسفة العربية في طورها الأول الذي انتهى في أواخر القرن الثاني عشر ميلادي مع الفلسفة الرشدية؛ كما في طورها الثاني الذي ابتدأ في مطلع القرن العشرين، هي تقليد للفلسفة الغربية في استشكالاتها واستدلالاتها، ولما كانت الخلفية المنهجية لأي نقد أو هدم تقتضي بديلا أو فعل تأسيس وبناء؛ فقد سعى "طه عبد الرحمن" الذي يحكمه منطق المنهجية إلى محاولة البحث عن مقومات الخروج من هذا التقليد وبلوغ مرحلة الابداع والتجديد، ولكن كيف يمكننا الوصول إلى تحصيل قدرة على الإنتاج الفلسفي العربي المبدع والمستقل؟.

ثالثا: إشكال الإبداع في القول الفلسفي و مو انعه

كان من الضروري على متمرّسي الفكر الفلسفي العربي المعاصر من خوض تجربة نقل "القول" إلى مرحلة يخرج بها من الإتباع والتقليد إلى مرحلة الإبداع والتجديد، لكون عامل الإبداع له بالغ الأهمية في تنشيط حركية الفكر ودفعه إلى مزيد من الاستقلالية، وقد حاول "طه عبد الرحمن" طرح هذه القضية ومعالجتها، وقبل الخوض فيه كموضوع أو أداة لتجاوز التقليد من جانب أهم الموانع التي تحولنا عنه حسبه مفكرنا سنحاول أن نبيّن مفهومه وأشكاله.

يبرز "طه عبد الرحمن" معنى 'الإبداع' في جانبه اللغوي على أنه 'إخراج الشيء إلى حيّز الوجود'؛ أي إحداث الشيء، ويفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، ففي علم الكلام يأخذ معنى 'إحداث الشيء على غير مثال سابق' في مقابل 'الاحتذاء'؛ فيكون بهذا مرادفا 'للابتكار'، والمعنى الثاني في مجال الفلسفة العربية وهو 'إحداث الشيء من لا شيء ' في مقابل الاقتباس؛ فيكون مرادفا لمفهوم 'الاختراع' ويعني ثالثا في مجال الأدب "إحداث عمل فني" في مقابل 'الانتحال'؛ فيكون مرادفا لمفهوم 'الإنشاء'[34].

واستشكال مفهوم الإبداع من وجوه عدة عند "طه عبد الرحمن" ليس من جانب الاختلاف ولكن لكونها مدلولات اصطلاحية تتكامل فيما بينها وتنزل مراتب

بعضها فوق بعض، فجعل أدناها 'الابتكار' إذ هو إبداع جزئي في الفلسفة يكون من منطلق القول الفلسفي الأجنبي ولا يتغلب عليه إلاّ بنقل الألفاظ والمضامين إلى ما يوافق الوضع الفلسفي للمتلقي العربي، ويلي الابتكار "الاختراع" وهو إبداع فلسفي كلّي ينطلق من القول الطبيعي العربي، ويتم التغلّب عليه عن طريق العمل بمبدأ بيانية القول الفلسفي...، ويأتي "الإنشاء" وهو إبداع فلسفي كلّي من منطلق بلاغة القول العربي بتَسَاوُق اللّفظ بالمعنى في الأداء البياني[35].

وبهذه الاشكالات الثلاث المتكاملة يحاول "طه عبد الرحمن" أن يتجاوز النظرة التقليدية حتى في مفهوم الإبداع ذاته؛ ويطرح بها ثلاث أسئلة جوهرية والاجابة عنها يوصلنا إلى تجاوز للتقليد و كسر موانع الإبداع في القول الفلسفي العربي، وهي على التوالي :

كيف نفتح باب الابتكار في ممارستنا الفلسفية ؟

كيف نفتح باب الاختراع في ممارستنا الفلسفية؟

كيف نفتح باب الإنشاء في ممارستنا الفلسفية؟

ولما كان الإبداع الفلسفي أنواعا ثلاثة، اقتضى كل واحد منها مواجهة نوع من أنواع الموانع؛ ولهذا سنحاول أن نبيّن هذه الموانع وكيفية تجاوزها كما حدّدها ورتّبها "طه عبد الرحمن".

1. الابتكار الفلسفي من التقديس إلى الخطابية : يتمثل الابتكار عند "طه عبد الرحمن" في الإبداع الذي يحصل من شيء معلوم أي من معطى محسوس بحيث يكون عبارة عن تغيير أو تحويل يدخل على هذا المعطى، ولكن إذا حافظنا على هذا المعطى من دون تغيير أو تحويل فنحن ندخله في سُكونية مُطلقة ونُنْزِله منزلة 'المحرّم من القول'، وهذا هو المانع الذي يجب صرفه لتحقيق الابتكار ونسميه 'مانع التقديس'.

ولتجاوزه يبرز طه عبد الرحمن أهمية الترجمة في نوعية النقل الفلسفي الذي يقدمه المترجم للمتلقي العربي، فترجمة القول الفلسفي كما هو دون تطويعه ليتناسب والمجال التداوُلي العربي يرسّخ في ذهن المتلقي قُدسية هذا القول، "ولا

مقاومة لهذا العائق إلاّ عن طريق العمل بمبدأ خطابية القول الفلسفي الذي يجعل المتفلسف لا ينقل من الألفاظ والمضامين إلا ما يوافق الوضع الفلسفي للمتلقي"[36].

2 . **الاختراع الفلسفي من الإعجاز إلى البيانية**: يتمثل الاختراع عند "طه عبد الرحمن" في الإبداع الفلسفي الكلّي الذي ينطلق من القول الطبيعي العربي، و يتم التغلّب عليه عن طريق العمل بمبدأ بيانية القول الفلسفي الذي يجعل المتفلسف يصل القول الفلسفي المنقول بالقول الفلسفي العربي، و يصل القول الفلسفي العربي بالقول الطبيعي، و يرى "طه عبد الرحمن" أن عجز المتفلسف العربي على الاختراع الفلسفي ناتج عن 'إعجازه' للقول الفلسفي الأصلي (اليوناني قديما والغربي حديثا)، وطبيعة الإعجاز الذي يواجه المتفلسف العربي هو "الإعجاز الذي أسند لهذا القول من حيث نشأته و نقله، فقد نسج الأوائل حول ظهور الفلسفة أخبارا وأساطير عجيبة، حتى جعلوا هذا الظهور حدثا أتى الإنسان على بغتة ونسبوه إلى فعل الآلهة بتوسط الكهنة والمتنبئين ولم يكن مؤرخو الفلسفة المتأخرون أقل من الأوائل افتتانا بهذا الحدث فما زالوا إلى حد الآن يعتبرون ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان بمثابة المعجزة الكبرى التي تفرد بها اليونان على الأمم قاطبة"[37]، وعَظُمَ هذا التصوّر الأسطوري لميلاد القول الفلسفي بمختلف أشكاله في الأذهان إلى حد تجاوز المعقول. ولتجاوز هذا المانع بحسب "طه عبد الرحمن" فلا بد لكل فلسفة متى أرادت أن تفيد المتلقي وتؤثر فيه أن تنزل على قاعدة أو قل أرضية تداولية عنده...فقد ينقَل إلى اللغة من التصورات والأحكام بمنزلة موانع تمنع من انطلاق آلياتها في الاستشكال والاستدلال.

3 . **الإنشاء الفلسفي من الاستقلالية إلى الكتابية** : الإنشاء عند "طه عبد الرحمن" هو إبداع فلسفي كلّي من منطلق بلاغة القول العربي بِتَسَاوُق اللّفظ بالمعنى في الآداء البياني، وتعد صياغة القول الفلسفي قدرة لدى المتفلسف على الإنشاء و خلق الانسجام بين صياغة القول والمضمون الذي يعبر عنه، وعدم توفّر هذا الانسجام واعتقاد استقلال المضمون عن شكله القولي هو المانع الذي يبعدنا

عن الإبداع ويدخلنا في التقليد، والسبب في ادعاء هذه الاستقلالية بين العبارية القولية والإشارية القولية والفصل بينهُما ناتج عن "التسليم بأن المعاني الفلسفية 'معانٍ عقلية خالصة' تشترك في إدراكها الأمم جميعا وإن اختلفت ألسنتها كما لو أنه توجد من وراء هذه الألسن المتعدِّدة لغةً كلية واحدة مضمرة في العقول"[38]. وتجاوز المانع حسب "طه عبد الرحمن" يقوم على تفطّن القارئ لكتابية القول الفلسفي، فمتى تُرِك النّظر إلى مضمون القول على أنه مستقل عن شكله انفتحت له الطّرق الموصلة إلى الإنشاء الفلسفي.

ونستنتج من هذه الرؤية الطاهائية للإبداع بأشكاله الثّلاثة المُكَمِّل بعضها لبعض، وكون عملية الإبداع تنبني على تجاوز عوائقها، فإنّنا كمتفلسفة نستطيع فتح باب الإبداع في ممارساتنا الفلسفية متى تيقنّا بأن القول الفلسفي ليس مقدّسا في نصّه ولا هو من محرّم القول؛ بحيث نتصرف فيه بحسب المتلقي منّا وعملا بتداوليته وفكريته، لأن التقديس يمنعنا من الوصول إلى ابتكار قول فلسفي كأدنى درجة من درجات الإبداع، ولكي يتصدّى المتفلسف لهذا العائق بعد الكشف عنه ينبغي أن يتحقق من أن القول الفلسفي ليس مجرد قول بل هو خطاب، والخطاب لابد أن يكون خاضعا لشروط فهم المتلقي حتى تحصل خطابية القول الفلسفي، ولا معجزا في نشأته، فيصبح بإمكاننا وضع وصناعة قول مثله بحسب لغتنا وتداوليتنا؛ وما يمكنه أن يدفع هذا الإعجاز هو تحقق المتفلسف بأن القول الفلسفي ليس خطابا فحسب بل هو أيضا بيان، وحدُّ البيان بالقول أنه إظهار المراد للمتلقي بواسطة اللسان الذي يتكلّمه ويفهمه، ولا مستقلا في مضمونه فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا وخصوصيتنا التداولية؛ أيضا لأن الاستقلالية تُعيق عملية الإنشاء كإبداع، ولهذا فعلى المتفلسف العربي أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس بيانا فحسب بل هو أيضا كتابة والمقصود بالكتابة هاهنا ليس هو الإعلام عن أفكار بواسطة خطوط مرئية معينة، وإنما هي العمل الذي يخرج منه نص مقروء في لغة طبيعية معينة أي العمل الذي يصنع نصا ويجعله مقروءً.

وبفضل تمكُّن طه عبد الرحمن من هذه الأنواع من الإبداع في المجال الفلسفي استطاع أن يبدع فلسفته الخاصة, بحيث انتقل من رتبة استعمال الفلسفة الى رتبة

صنع الفلسفة، فأخرج الفلسفة من أساطيرها التي كَبّلت عقول متفلسفة العرب قديما وحديثا، "وحاول بكلّ قواه الإدراكية والحسية والذوقية إلى توطِين أصوله (الإبداع) الفلسفية وفروعه المعرفية وملامحه النّظرية لكل مجتهد أراد الاجتهاد والإبداع في ميدانه و مجال اشتغاله"[39].

خاتمة

ونستنتج من هذا أن "طه عبد الرحمن" بعد تأسيسه لمشروع "فقه الفلسفة" حاول أن يؤسس لخصوصية القول الفلسفي والكشف عن آفة التقليد التي طالته قديما وحديثا ضمن هذا المشروع، ثم إبراز أثر اللّغة على هذا القول من جانب من يتهم أن اللغة العربية يميّزها قُصُور في تراكيبها يفرض بالضرورة نقل المفاهيم بعباراتها الأصلية؛ ما استلزم فرض جانبها الإشاري، فبدل أن يتفطن فلاسفة الإسلام المتقدمين إلى الأثر الذي تحدثه اللغة الطبيعية المستعملة في عملية الإبداع وبنيات الفكر المجرّد، انساقوا إلى تبنّي دعوى برهانية القول الفلسفي واتهام اللغة العربية بعدم كفاءتها في توصيل المعاني الفلسفية لقصور ذاتي فيها، فنسبوا لها العجز وبرّأوا أنموذجهم في التفلسف.

كما وجه أيضا سهام نقده إلى المفكّرين المحدِّثين في كيفيات تعاطيهم مع المذاهب الفلسفية الغربية، ويطلق دعوة صريحة إلى إنشاء مفاهيم تداولية تأثيلية إسلامية تشترك اللغة العربية في بناء مضامينها وتوليد أفكارها، وللخروج من هذا المجال اللغوي المفاهيمي التقليدي النقلي البعيد والمُبعد عن مقوِّمات الإبداع وأشكاله، عرض "طه عبد الرحمن" فقهًا جديدا ضمن مشروع فقه الفلسفة وهو فقه تأثيل المفاهيم الفلسفية.

قائمة المصادر المراجع:

(*) **طه عبد الرحمن** من مواليد 1944م بالمغرب ، تلقى دراسته الإبتدائية بمدينة "الجديدة"، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته في السّوربون، حيث حصل منها على اجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه

السلك الثالث "1977م" برسالة في موضوع "اللغة و الفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه دولة عام 1985م عن اطروحته "رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي و الطبيعي ونماذجه"، درّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970م إلى حين تقاعده سنة 2005م، وهو عضو في الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية "، وممثلها في المغرب وعضو في "المركز الأوروبي للحجاج"، ورئيس منتدى الحكمة للمفكرين و الباحثين" بالمغرب حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسسكو في الفكر الإسلامي.[بوزبرة عبد السلام وآخرون، موسوعة الابحاث الفلسفية (الفلسفة العربية الاسلامية)، إشراف: اسماعيل مهنانة، تصدير: فتحي المسكيني، (ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014م)، ص625.]

ومن أبرز مؤلفاته نجد : اللغة و الفلسفة (رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود) 1977م، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987م ، العمل الديني وتجديد العقل 1989م، تجديد المنهج في تقويم التراث 1993، فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة 1995، فقه الفلسفة2: القول الفلسفي : كتاب المفهوم و التأثيل 1999، سؤال الاخلاق :مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية 2000م، الحق العربي في الاختلاف الفكري" 2001م، و كتاب "روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)" 2005م، سؤال العمل 2011م، بؤس الدهرانية 2014م، شرود ما بعد الدهرانية 2016م، دين الحياء 3 أجزاء 2017.

([1]) طه عبد الرحمن، الحوار افقا للفكر،(ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013 م)، ص7.

([2]) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في افق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع و تقديم: رضوان مرحوم،(ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع ،2015 م)، ص 19.

([3]) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،(ط2، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000م)، ص20.

([4]) طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، (ط2، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي ، 1997 م)، ص10.

([5]) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن،(ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2013 م)، ص34.

([6]) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث،(ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2007 م)، ص23.

([7]) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1: الفلسفة و الترجمة، (ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1995م)، ص 24.

(*) بما أن "طه عبد الرحمن" يقول بأن فقه الفلسفة هو علم فإن هذا يستلزم وجود موضوع ومنهج، وقد حدد له موضوع يشتغل عليه ومنهج يشتغل به؛ فموضوع فقه الفلسفة يكمن في الظواهر

الانسانية بصفها وقائع ملموسة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محددة وحادثة في أزمان معينة و حاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية و معنوية مختلفة .. ولا منهج يبدو صالحا في فقه مثلما يصلح منهج علم أصول الفقه "المنهج الاصولي ".[طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (الفلسفة و الترجمة)، ص.20.].

(**) فضّل "طه عبد الرحمن" لفظ "الفقه" على لفظ العلم لأن لفظ الفقه يفضُل لفظ العلم من جهة أنه أخص منه بزيادة قيد التأمل فيه ولهذا يقال "تفقه فيما أقول"، وفضل أيضا لفظ الفقه على لفظ "المعرفة" لأنه يفضُل أيضا من حيث أن الفقه أخص من المعرفة بإضافة قيد الكلام فيه، وكما أنه فضَّله على لفظ "الفهم" لأن هذا الأخير يغلُب عليه التمسك بلفظ المخاطب بينما الفقه يغلب عليه التمسك بالمقصود من هذا اللفظ. . [المصدر نفسه، ص 26،27،28 .]

([8]) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر العربي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى و التواصل، (ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009 م)، ص 44.

([9]) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1 :الفلسفة و الترجمة، ص 53.

([10]) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر العربي المعاصر، ص45.

([11]) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 (ط الى ه) ،(ط1، بيروت: دار الكتاب العربي اللبناني، 1982)، ص204.

([12]) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول (A-G) تعريب: خليل احمد خليل، (د ط،، بيروت .باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص287.

(*) و نظرة طه عبد الرحمن للقول نجد لها بعد تراثي كما نقرأ في ألفية الإمام مالك و يقول :

كلامنا لفظ مفيد كـ "استقم" واسم و فعل ، ثم حرف الكلم

واحده كلمة و القول عمّ و كلمة بها كلام قد يؤم

[ابن مالك الأندلسي، متن الألفية: في تحرير القواعد النحوية والصرفية، (ط1، القاهرة – مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 2004م)، ص2.]

([13]) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،(ط3 الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014م)، ص87.

([14]) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 88.

([15]) المصدر نفسه، ص 88.

([16]) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، (ط4، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014 م)، ص 68 .

([17]) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل ، ص 62.

([18]) طه عبد الرحمن : مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة ، مجلة المسلم المعاصر، العدد 103 السنة السادسة والعشرون، مارس 2002م، ص42. [الهامش رقم 3]

([19]) طه عبد الرحمن فقه الفلسفة (القول الفلسفي : كتاب المفهوم والتأثيل)، ص14،13.

([20]) المصدر نفسه، ص14.[الهامش رقم 1]

([21]) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 90 .

([22]) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل، ص 10.

([23]) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية،(ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006م)، ص 11.

(*) المجال التداولي هو كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية ...المشتركة بين المتكلم والمخاطب والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الاقوال بوجه من الوجوه [طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص243.]

([24]) طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)، ص12.

(**) مثل القول: " الاسلام يَجبُّ ما قبله"، و"التوبة تَجبُّ ما قبلها" أيتحدث قطيعة مع ما مضى من الجهالات...

([25]) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، ص25.

([26]) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م)، ص126.

([27]) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد ابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، (ط01، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص137.

([28]) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التّكوثر العقلي،(ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1998م)، ص335.

([29]) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2: الفلسفة و الترجمة، ص339.

([30]) المصدر نفسه، ص40.

([31]) محمد عابد الجابري : حفريات في المصطلح التراثي ، مجلة المناظرة ،السنة الرابعة ، العدد 6، 1993م، ص11.

([32]) محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي ، ترجمة : هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 1991م) ص102.

([33]) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص26

([34]) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص113.

([35]) طه عبد الرحمن: كيف يمكن ان نفتح باب الابداع في ممارستنا الفلسفية؟، مجلة العلم الثقافي، السنة 31، 4 مارس 2000م. نقلا عن عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص.59،60.

([36]) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 121 .

([37]) المصدر نفسه، ص122 .

([38]) .طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص128.

([39]) . يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي: قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، (ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م) ، ص15.