

الفلسفة والمسألة الأصلية

عند الدكتور طه عبد الرحمن

الأستاذ أحمد ماجد



شكل مشروع الدكتور طه عبد الرحمن حراكاً في الوسط الفلسفى والثقافى، وهذا الأمر يعود إلى طبيعته الإشكالية، التي ترك رفات فعل متناقضة، فهو يقرأ على أكثر من وجه، فمن الممكن أن ننظر إليه كمشروع تجديدي، يحاول أن يعيد الحياة إلى الفكر الفلسفى، بعد فترة من الركود. وهو قد يظهر للبعض الآخر كمقدمة للفلسفة، عبر طرح مرجعية فكرية، تمنع عنه التفكير الحر.

من هنا تأتى هذه الورقة، لتحاول النظر في هذا المشروع، ولتدريب على القول فيه، تحاول أن تستجلب أجوبة، فالقول تمظهر في حلقة، وتحول إلى مقول، لا يستطيع الإنسان حياله، إلا أن يساهم بقول، إن أصاب سمع، وإذا أخفق تجوهر ذاتاً مستقلة، ليُصبح مقولاً قابلاً للنقاش.

ا- ما هي الفلسفة؟

١-١- يرى الدكتور طه عبد الرحمن الفلسفة؛ تجربة إنسانية متكاملة، «... هي نتاج الإدراكات الإنسانية المختلفة سواء كانت عقلية أو خيالية أو حسية»^(١)، ولما كانت كذلك، كان هناك علاقة تكاملية بين الفيلسوف والعقل المعرفي الذي يُنْتَجُ فيه، بالإضافة إلى المصادر المعرفية، التي يعمل عليها، فالفلسفة كسائر المعارف الإنسانية؛ تخضع لتجربة الأمة، والعقل التداولي الخاص بها، فهي ولدية التفاعل الفكري الطويل بين أهل المجال التداولي جميعاً، خاصتهم وعامتهم، بحيث تكون هي الدائرة التي تجمع بينهم وتميزهم عن غيرهم، ولما كان العقل الإسلامي، يفترق بآلياته عن العقل الغربي، الذي ظهر في اليونان القديمة، لا بد لهذا العقل من إيجاد ضرورة للتفسف، تختلف عن مثيلتها اليونانية، تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الذات.

فلا نستطيع أن نعتبر؛ أن خطأً حضارياً واحداً يستطيع أن يخط الأسس الفلسفية لكل المكونات الحضارية للإنسان. وهذا الأمر دفعه إلى رفض المتعارف عليه من كون الفلسفة سؤالاً، ونقض هذه النظرة؛ التي تحول المقول الفلسفي إلى مجرد عبث، يؤدي دائماً إلى الدور، ويعبر عن ذلك بقوله: «فالسؤال ينطوي على معنيين أساسيين، هما الطلب والتدعى»^(٢)، والطلب يعني الشرط الضروري لحصول المعرفة، وحينئذ يصبح أن يقال بأنه لا معرفة بغير فلسفة كما يصح القول بأنه لا معرفة بغير طلب؛ وإذا صار كل علم يستلزم فلسفة استلزم له للطلب، فقد انتفع للمشتغل بالعلم بباب التفسف ما بقي على الاستزادة من العلم»^(٣)... أما التدعى « فهو ناتج عن السؤال، فكل سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضدته، فتتداعى الأسئلة من كل جهة»^(٤)... انطلاقاً من هذه الفكرة، يصل إلى نتيجة هي: « وعلى الرغم من أن للسؤال صفتين متميزتين، وهما الطلب والتدعى، ولكن هناك إشكال عليهما، فهي جواب بعدم الجواب من جهة، والجمع بين العلم والجهل من جهة أخرى، يترتب على ذلك أن التناقضات التي وقعت فيها الفلسفة المحددة بالتساؤل، ليست في الواقع إلا حصيلة إدماج ما هو غير فلسي في ما هو فلسي»^(٥).

وبالتالي، لا بد من رفض هذه النزعة الطوباوية للفلسفة، والانتقال إلى

معالجة تأخذ بعين الاعتبار المجال التداولي، فالدكتور عبد الرحمن، يرى أن الفلسفة يجب أن تعمل على مفاهيم لها أسباب في مجالها التداولي، ولكن ليست لها أسباب في مجالات تداولية أخرى غير العربية من هذه المفاهيم: الانتفاضة، التبعية، التطبيع، الظلم، بمعنى أن هذه المفاهيم يحتاج إليها المتفلسف العربي، ليخلق حولها خطاباً استدلاليًا فلسفياً يميزه عن الخطابات الأخرى، فهي ولدت داخل الحضارة الإسلامية «فالعربي إلى حد الآن لا يجرؤ على أن يخلق هذا الخطاب الاستدلالي الفلسفى حول مفاهيم لم يقم غيره من فلاسفة الغرب مثلاً بالتفلسف حولها؛ بحيث يمكن أن تكون للعربي فلسفة خاصة»^(٧)، والنقطة الأولى ستدفعنا دون شك إلى معالجة عنصرين، ما هو الحقل التداولي؟ وما هي نتائج هذه الرؤية للفلسفة؟

٢-١- في الجواب عن السؤال الأول، يرى الدكتور عبد الرحمن في المجال التداولي «هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانيًّا وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل. فالمقصود بال المجال التداولي، في التجربة التراثية، هو إذن مجال التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»^(٨)، وهي تقسم عنده إلى أقسام كبرى ثلاثة:

١-٢-١- الأسباب اللغوية؛ فهذا السبب من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتليغ مقاصده إلى المتسلم لتبلیغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد؛ وبقد ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية، فهماً وعملاً، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد^(٩).

١-٢-٢- الأسباب العقدية، وهي لا تقل نهوضاً بمقتضيات التواصل والتفاعل عن الأسباب اللغوية، إن لم تتجاوزها؛ فلولا الصبغة العقائدية الدينية لهذه الأسس، لما تمت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء، ولما حملتنا على أن نلتمس فيها اليوم ما ينهض هممنا لاستئناف سابق عطائنا.

١-٣-٢- الأسباب المعرفية، ويجوز أن نطلق عليها اسم الأسباب «العقلية» شريطة أن يُحمل لفظ «العقل» لا على معنى ذات مستقلة بداخل الإنسان أو

تقوم بين أفراد الجماعة كما جرى الاستعمال بذلك بسبب تأثير نظرية العقل اليونانية، وإنما على معنى فعل إدراكي مخصوص من بين الأفعال المتعددة التي يأتيها الإنسان بوصفه حياً كفعل السمع أو فعل القيام وهلم جراً.

٣-١ - وفي الرد على السؤال الثاني، قسم الدكتور طه الفلسفة إلى قسمين:

١-٣-١ - فلسفة طبيعية تداولية، تتمسك بالمبادئ المتعارف عليها في وسط الأمة التي تتقلدها، هذا التمسك الذي يجعل المعاني التي تتضمنها قريبة إلى عقول أفراد هذه الأمة، كما يجعلها حية في قلوبهم عبر توازنها البصري، الذي يحاكي ما لديهم^(٩)؛ إذاً، الفلسفة الطبيعية تعبير عن القضايا الخاصة عن حرکية العقل في المجال الحيوي له، من خلالها يعبر الإنسان عن أسئلته وهواجسه...

٢-٣-١ - فلسفة صناعية تفتقد التوازن على الصعيد البصري، ولا توجب العمل بأصول المجال التداولي، فتأخذ من مجال آخر، فتوجد شرخاً في ذهنية المتلقى، وتجعله يتغثر في الوصول إلى المعنى المطلوب^(١٠)، وهذا الأمر، يجعل منها عنصراً هجيناً، لا يستقر على رؤية أو موقف، فإذا أخذنا موضوع العقل، نلاحظ الحضارة العربية- الإسلامية، لم يأخذ بوحثه نظر الحضارة اليونانية، التي تعتبر العقل ذاتاً، ويقول «إذا ثبت أن العقل ليس جوهراً على مقتضى المعنى اليوناني وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي تقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضاً لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلاءم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصيل، ثبتت معهما الدعاوى الآتية التي نقول بها بصدق العقل: «إن العقل قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبع الأفعال والأوصاف، ولتحسين العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقة، ويقبح إذا انحرف به عن هذه المسالك المعرفية المستقيمة، وأوقعه في المظان والشبهات والشفاعات»^(١١). وإن العقل يقوم على مبدأ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات، فبمقتضى هذا المبدأ، يمكن توجيه القلب والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر. وأعقل منه، أو على العكس أقل وأجهل منه، وبناءً على نفس المعنى... في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب

العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد^(١٢).

-٣- **الخلال الفلسفى**

٢-١- من خلال العرض السابق، يصل الدكتور عبد الرحمن إلى القول: أدت الترجمة إلى اغتراب العقل الفلسفى الإسلامى، وتجلى هذا الأمر، بشكل واضح في المصطلح الفلسفى، الذى بدا غريباً متشظياً، لا يعرف الانضباط في ضوابط محددة، وهذا الأمر دفعه إلى المطالبة بإعادة النظر فيه، وإعادة تكوينه بشكل دقيق، ليتوافق مع الحقل التداولى الإسلامى، فبالنسبة إليه اللغة الاصطلاحية تستمد خصائصها النطقية من اللسان الطبيعي، وهي تعتمد على نسق مزود بنفس المستويات اللغوية التي زود بها هذا الأخير، لكل مستوى من هذه المستويات مقاييس أو شروط تحدد درجة التزام كل لغة فكرية بخصائص اللسان الطبيعي الذي تتفرع منه، كما تتحدد مرتبتها بالنسبة لباقي اللغات الفكرية.

وهذا الأمر، لم يتتبه إليه الفلاسفة المسلمون نتيجة ميلهم إلى الكونية ورفض النظر إلى الذات كمكون إنساني لا بد من الانطلاق منها للوصول إلى الكونية، فالوصول إلى الآخر، يقتضي تقديم التجربة الخاصة للأمة.

يعتبر الدكتور عبد الرحمن، إن العالم الإسلامي عرف «اللغة الفلسفية» و«اللغة الكلامية» و«اللغة الصوفية» و«اللغة الأصولية» و«اللغة التفسيرية»؛ ومن هذه اللغات التقنية ما كانت استجابته لشروط مستوى أقوى من استجابته لشروط مستوى آخر، ولكن اللغة الفلسفية، لم تصل إلى نفس باقي اللغات ولم تتمتع بنفس المزايا التي تتمتع بها اللغات التقنية الإسلامية الأخرى، وأورد بعض القواعد والمعايير التي عملت بها اللغات الفكرية الأخرى، وهي:

أ- معيار اتحاد الوزن مع اختلاف المعنى: أي أن الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متباين؛ ومن أمثلة على ذلك: العقل/النقل «الكلام» الظاهر/ الباطن «التصوف» المفهوم/ المنطوق «الأصول» التنزيل/ التأويل «التفسير».

ب- معيار اتحاد الوزن مع تشابه المعنى: أي أن الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متقارب؛ ومن أمثلته: الشريعة/ الطريقة/ الحقيقة

«التصوف» الاستحسان/ الاستصحاب «الأصول».

جـ- معيار اتحاد المادة مع اختلاف المعنى: أي الحذر الدلالي واحد والمعنى الاصطلاحي متباين؛ أمثلته: الوعد/الوعيد «الكلام» الملك/الملوك «التفسير» البصر/ البصيرة، القلب/ القالب، التوجه/المواجهة «التصوف».

دـ- اتحاد المادة مع تشابه المعنى: أي أن الجذر الدلالي واحد والمعنى الاصطلاحي متقارب؛ ومثاله: العبادة/ العبودية، الوجود/الوجود /الوجودان «التصوف»^(١٢).

ويذهب الدكتور طه إلى القول: إن الإفادة التي استفادتها اللغات الأخرى، لم تجد أثراً يذكر في اللغة الفلسفية العربية، وهذا الأمر، توضّحه الأمثلة التالية:

- الجوهر/ العرض «تتفافر الوزن مع شهرة التقابل في المعنى».

- المكان/ الكون «تتفافر المعنى مع وحدة المادة؛ إذ تعريف "المكان" عند الفلاسفة لا يرتبط بمعنى "الكون" رغم الصلة اللغوية بينهما»^(١٤).

والسبب في هذا التفاوت الاصطلاحي بين اللغة الفلسفية وغيرها من اللغات الفكرية الإسلامية هو أن هذه الأخيرة تكونت في اتصال دائم مع النص الأصلي النموذجي الذي هو القرآن الكريم؛ وقد أكسبها هذا الاتصال القدرة على الاشتغال بالمعاني الواردة عليها وتغييرها بحسب الأصول التداولية التي تعتمدها، بينما اللغة الفلسفية تكونت تحت تأثير نص غير أصلي ولا نموذجي، وهذا النص هو الترجمة؛ إذ هي ترجمة لمن حجبهم المعتقد المخالف عن اتباع القاعدة التداولية التي تقضي الانتفاع بالنص القرآني^(١٥).

فلقد كان على الفيلسوف الإسلامي، أن يحدد السياقات والشروط الواضحة: التي يجب أن تتبع في العمل على الفلسفة، ويحدد هذه الشروط بثلاثة:

١- شرط التصحّح التداولي؛ أي أنه لا تقرّيب بغير تصحّح.

٢- شرط التداول الأصلي؛ أي لا تصحّح بغير قواعد المجال التداولي الأصلي.

- شرط اليقين التداولي: أي أنه لا قواعد تداولية بغير يقين^(١٦).

وهذه الشروط صارمة في تكوين المصطلح الفلسفى: « وكل نقل يخل بهذه الشروط جزءاً أو كلاً، يعد تقريباً فاسداً...»^(١٧)، ويعطي أمثلة متعددة من الحضارة الإسلامية « إن التجربة الإسلامية حملت تجارب متعددة بهذا الخصوص؛ حيث قام ابن حزم بتحديد «آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق»، وقام الغزالى بتحديد «آليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق»، وابن تيمية عمل على «آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق».

من هنا، نستطيع أن نوضح أن المصطلح الفلسفى، لا بد من أن ينطلق من حقل تداولي محدد، وفي المجال التداولي الإسلامي، يتعدد هذا الأمر من خلال مصادر محددة، اعتمدت عليها في تكوين انشغالاتها الخاصة، مع العلم، أنه ليست هناك أي مميزات تاريخية ولا أية مميزات يعني أخرى من جنس أو عرق أو ما إلى ذلك، إنما كل ما هناك هو أن اللغة تحتاجها في تبليغ هذه الفلسفة.

إذا لا بد للفلسفة أن نجأ إلى لغة مخصوصة في إطار قومي حينما أتكلم قومي هنا هو أنه ما هي الفلسفة التي يمكن أن تولد لها الإمكانيات التعبيرية والبلاغية والتلبيفية للغة العربية؟ هذا كل ما أقول، وبمعنى آخر إن الفلسفة خطاب لغوي، وهذا الخطاب اللغوي لا بد أن يحصل نظيره في الممارسة العربية^(١٨).

- فالفلسفة العربية- الإسلامية بالنسبة إليه، وقفت في أزمة تقidisية بالنسبة إلى الوارد إليها، حيث تصور الفيلسوف العربي- الإسلامي إن الفلسفة تتال بداية عن طريق التقليد والتشبيه، وهذا الأمر ضيق من آفاق الفلسفـ، يجعل الفلسفة يظنون التفـلسف طرـيقـاً واحدـاً، وجعلـهم يـتمـسـكون بـأدـنى تـفـاصـيلـه دون إـبدـاعـ وـحتـى دون مـعـرـفـةـ أـسـبابـ صـيـاغـتهـ^(١٩).

فهم عزلوا الفلسفة اليونانية عن الحقل المعرفي الذي أنتجهـاـ، ولم يستطـعـ هذاـ الفـيلـسوفـ، أنـ يـعـرـفـ السـبـبـ المـنـتجـ لـهـذاـ القـولـ، علىـ الرـغـمـ منـ أـنـناـ إذاـ التـفـتـاـ إلىـ الـحـقـيقـةـ، نـلـاحـظـ أـنـ التـفـلـسـفـ الـيـونـانـيـ إـمـكـانـاـ واحدـاـ منـ إـمـكـانـاتـ متـعـدـدـةـ، مـنـ هـنـاـ يـأـتـيـ فـقـهـ الـفـلـسـفـةـ ليـكـشـفـ عـنـ إـمـكـانـيـاتـ،

فيميط اللثام عنها، وتبين التأثيرات التي تحكمت بالقول الفلسفى، والتصورات التي تحكمه، وهذا الأمر يخرج المفلاسف من التقليد؛ فتحيأ روح التفسير الصحيح في مجاله التداولى بعد أن خمدت^(٣).

إذا، يعني الخطاب الفلسفى من خلل كبير في إنتاجه المعرفي، وهذا الخل ليس وليد اللحظة الراهنة، إنما هو نتيجة تراكم بدأ مع المرحلة الفلسفية الأولى، حين أقبل المسلمون على ترجمة الأثر اليونانى دون الأخذ بعين الاعتبار خصائص الذات الإسلامية، من هنا يتحدث د. طه عبد الرحمن عن معوقات نتجت عن عملية الترجمة، فهو يقسم الترجمة إلى ثلاثة أنواع:

١-٢-١- الترجمة التحصيلية: التي تبقى على تمام التعارض بين الفلسفة والترجمة، ويدخل في الترجمة كل ما تضمنه النص، لفظاً ومعنى، متمسكاً ب تمام الصور التعبيرية، وينتج هذا النوع تطويل العبارة، الأمر الذي يجعله عائقاً أمام القارئ، كما أنه يؤدي إلى إدخال معتقدات في الحقل التداولى، وهذه الاعتقادات تتناقض معه.

٢-٢-٢- الترجمة التوصيلية: لا يتغلب على التعارض بين الفلسفة والترجمة، ولا يستقل عن محاكاة المضمون الأصلي، وأن لم يحاك صورته، وينتج عن ذلك تهويل المعرفة بالقدر الذي يوعر طريق الإنتاج الفلسفى على المتلقى، فضلاً عن التصادم بين المعرف المتركة بين أهل مجاله التداولى.

٣-٢-٣- الترجمة التأصيلية: إن النقل التأصيلي ينبغي على لزوم الفلسفة، ولا ينقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولىة التي يأخذ بها المتلقى، متبيناً طريق الاختصار، ومعتمداً القصدية التي تقييد المفلاسف، وتفتح له باب الإبداع.

فالترجمة، تطرح إشكالية مركبة على الفلسفة، وهي تمثل في وسيلة إنتاج نص فلسفى، يتناسب مع المعرف التداولىة، وهنا ينبعط أمامنا لشرح هذا النقطة، فرأى أن هناك قواعد محددة لا بد من اللجوء إليها عند ترجمتنا أو صياغتنا لمصطلح فلسفى، فهو يجب أن يذهب إلى الإمكانيات الخاصة للأمة، ودرس كيفية عملها، لإعادة إنتاج

النص على أساسه، ويحدد هذا المنهج على أساس "التقرير التداولي"، وهو «وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، أو جعل المنقول مأصولاً، فعندما تقوم بتخييل "عقل" ونقارنها بـ "إله"»، نلاحظ أن تعريف الله بالعقل، يؤدي إلى خلل في الأصول من وجوه عدةٍ فمنها قلب الترتيب؛ أي ما كان أصلاً يصير فرعاً (أخذ العقل مكانة العاقل)، وما كان مقدماً يصير مؤخراً (جعل العقل سابقاً على العاقل)، وقلب الطبيعة، أي ما كان بسيطاً يصير مجهولاً (جعل معنى العقل هو عقل الذات)، ولا يخفى ما في هذه المظاهر من القلب الناتج عن إحداث فكر في فكر من آثار التشوش على المدارك والبلبلة للمعارف والإعاقة للقدرات الفكرية والإبداعية، فضلاً عن الركاكة في التعبير والسماجة في الأساليب»^(٢١).

٣- فقه الفلسفة

كما سبق وأشارنا، تكمن المشكلة الأساسية للفلسفة في الترجمات التي وضعت لها، حيث تمسك الفلاسفة بالترجمة بوصفها مصدرها أساسياً من مصادر المعرفة «مع العلم أن الأصول الفلسفية قد تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن بعضها قد يستغنى عن بعض»^(٢٢)، من هنا، أخذ الفيلسوف قول الآخر كمسلمة: لا بد من الركون لها، والتقييد بأهدافها، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع ابن سبعين وصف ابن رشد: بأنه بلغ النهاية في تقليد أرسطو، حتى لو سمعه يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده؛ وأكثر تأليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها... ولا يعود عليه في اجتهاده، فإنه مقلد أرسطو»^(٢٣). ولم ينتبه هؤلاء - أي الفلسفه - إلى الأثر السلبي الذي من الممكن أن تنقله الترجمة إذا طاولت الأصول المعرفية للفكر المترجم إليه، من هنا أصبح الأصل في الفلسفة التبعية.

ولأن الفلسفه استطابوا لذة التقليد: وقد بلغ الناس من كثرة السير في هذا النفق جعلهم، يستلدون طعمته، ويرونه "هو" عين التجديد. دفعهم هذا الأمر إلى التقليد متذكرين لهويتهم، وهم يتحدثون عن كونية لا علاقة لهم بها. ويقول عبد الرحمن: «أما ترى المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص

إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً من إنشائه... انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرین «يؤولون» إذا أول غيرهم، و «يحفرون» إذا حضر غيرهم و «يفككون» إذا فك غيرهم... وقد كانوا، منذ زمن بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين»^(٢٤).

فقد انخدع العاملون بالفلسفة بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيروا بسوء تفاسف فامحوا في غيرهم بكل كبراء، وأئنّ من امتحن في غيره أن يكون له بعد كبراء. وهذا الأمر أصاب الفلسفة بمساوة معرفية، تدفع بهم إلى عدم الثبات، فهم يركبون أمواج التقاليع من الغرب. وظللت توجهاتهم الإصلاحية تتخذ من الغرب قبلة لها، ومن عقلانية ذلك الغرب منهجاً لها في التفكير، ومنطلقاً لها في الاجتهد، وما فتئت منهجياتهم تربط كل تقدم وتحضر بانتهاج تلك العقلانية الغربية والاحتکام إليها.

والمفارقة الحادة التي تناولها طه عبد الرحمن في مجمل كتبه هي ما يمكن أن يوجزها قوله «إن النمط المعرفي في الحديث غير مناسب، إن لم يكن غير صالح للتسلّل به في بناء معرفة إسلامية حقيقة»^(٢٥). والأمر الأكثر مشقة في نظره أن المتفلسفة العرب المعاصرين لم ينتبهوا إلى وجود جرائم التهويد في الفلسفة الحديثة، فهم يتكلّسون بما يخدم عدوهم، وأبحاثهم تدور في الوقت الراهن على إشكالات تلك الفلسفة المتهودة الحديثة. ولاحظ أن دعاء تحديث الفكر الإسلامي لم تخرج محاولاتهم عن نطاق التشبيه بأفكار الآخرين؛ «ومعلوم أن الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون تقليداً، وأن التشبيه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقاداً؛ وحينئذ، لا يكون تحديث الفكر الإسلامي تحديثاً حقيقياً وإنما تحديثاً وهماً وحسب»^(٢٦).

يظهر التحليل حتى الآن، أن عبد الرحمن ينقد الخطاب الفلسفـي العربي، ويعتبره مخالفـاً للبنية الإسلامية، فهو لا ينطلق من الحقل التـداولي الإسلامي، ولا يتـقيـد بـحرـكـيـة هـذا الفـكـرـ بالـإـنـتـاجـ، كـمـاـ أـنـهـ لـاـ يـنـتـجـ مـقـوـلـاتـهـ الخـاصـةـ، مـنـ هـنـاـ يـدـعـوـ إـلـىـ "ـفـقـهـ الـفـلـسـفـةـ"ـ يـدـرـسـ الـفـلـسـفـةـ، وـيـحدـدـ مـوـضـعـهـ وـأـهـدـافـهـ، وـتـمـلـكـ الـقـيـوـمـيـةـ عـلـيـهـاـ، وـهـذـاـ الـفـقـهـ الـفـلـسـفـيـ، يـعـملـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ، كـمـاـ عـمـلـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ عـلـىـ الـفـقـهـ، فـمـعـلـومـ أـنـ الـمـنـهـجـ الـأـصـوـلـيـ عـبـارـةـ عـنـ نـسـيـجـ مـتـكـامـلـ

من الآليات المنطقية والكلامية واللغوية والنحوية، كما نجد من ضمنها أبواباً متعددة من الفقه والحديث والتفسير والقراءات؛ فإن هذا الاختلاف لم يكن مانعاً من أن تقوم بين هذه الوسائل أسباب تجعل بعضها ينحصر في بعض، فتشكل بذلك مجموعاً واحداً، عرف باسم «المنهج الأصولي»^(٢٧).

كذلك فقه الفلسفة، يتضمن بالتكامل والتدخل، والفقية المتفاسف، يتولى بآدوات المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة والتاريخ وتاريخ العلم والأفكار والنظر في أفعاله يوجب الاتجاه إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة، وهذه المجالات تختلف لتشكل منهج فقه الفلسفة^(٢٨).

E- الحل الطهاوي

بعد هذا الاستعراض لحركة المنظومة الطهاوية، يمكننا الدخول الآن بالحل، الذي ينطلق من خصوصية الذات، لذلك، نراه يدعو إلى تأثيل المصطلحات الفلسفية، وسلوك في بحث المفهوم الفلسفي طريقة فقهاء الفلسفة وليس منهج الفلسفة، من غير أن يعني هذا إقامة تعارض بين «التفقه» و«الفلسفه»، ولكنه جعل الأول خادماً للثاني.

٤-١- سعى طه عبد الرحمن إلى إخراج المفهوم الفلسفي العربي من جموده وتعطله نتيجة الترجمة التحصيلية، وعمل من خلال الوقوف على الأسباب اللغوية إلى إنشاء واستئثار المفاهيم الفلسفية في أصولها للوصول إلى المقاصد الفلسفية، التي تتلاءم مع المجال التداولي. فعمل على دراسة العلاقة بين التصور والمعنى، ونقض السائد الناتج عن نظرية تقليدية مغافلة، تعتبر المصطلح أو المفهوم: «مجرد، هذا إن لم تزله أعلى مراتب التجريد، قاصدة بالتجريد معنى «مفارة المحسوس»^(٢٩)؛ مع العلم أن واقع المفهوم يصطلاح عليه وفق مبادئ مجاله التداولي، وعليه فالأسأل في المفهوم الفلسفي أن يكون منهما من صورته اللفظية ومنتسباً إلى مجاله التداولي. وأكثر من هذا فإن الانسجام التداولي شرط في حصول الانتهاء من اللفظ، ذلك أن لغة الفيلسوف هي تلك التي يجدها في مجاله التداولي. وبالجملة فالأسأل في المفهوم الفلسفي هو الانفهام التداولي، وهذا ما يجعل المفهوم الفلسفي، عكس المفهوم العلمي، لا يتمحض فيه الاصطلاح ولا يصفو للعبارة، إذ لا يمكن أن يكون تصوراً

حالصاً مثلاً نجد في التصور العلمي، إذ يشوب مدلوله الاصطلاحى مدلول يضاد عبارته وهو الإشارة، ويقول «يتبين أن انفهامية المفهوم الفلسفى تجعل منه مفهوماً لا يستقل به المدلول العباري، فيكون مدركاً تصورياً، ولا المدلول الإشاري، فيكون مدركاً وجداً، وإنما يشتراك فيه هذان المدلولان على أقدار مختلفة، مع وجود فارق في وثيرتهما، إذ تناقص وثيرة العبارية فيه بارتفاعه في مراتب العلوم، في حين تتزايد الوتيرة الإشارية فيه بارتفاعه في مراتب الفنون»^(٣٠).

ويحلل الدكتور عبد الرحمن العلاقة بين الجانبين العباري والإشاري، ويعتبر الأول من العناصر المشتركة بين الفلسفية على اختلافهم، ولكنه قاصر بحد ذاته عن إنتاج المصطلحات الفلسفية، لذلك، هو بحاجة إلى العناصر الإشارية من أجل تثبيتها وإعطائهما الأبعاد الخاصة، فوظيفة الجانب الإشاري ربط الجانب العباري بأصول المجال التداولي لواضعه أو مستثمره. وهذا الوصل بالأصل، هو ما يطلق عليه عادة اسم «التأثيل» لوصف حقيقة وجود الإشارة في المعنى الفلسفى على مقتضى التداول.

٤-٢- وهكذا، وصل الدكتور طه عبد الرحمن للحديث عن نوعين من التأثيل:

٤-٢-١- التأثيل المضموني؛ وهو بدوره يقسم إلى:

٤-٢-١-١- تأثيل لغوى أو ما يسميه «علم التأثيل اللغوى» أو «التأثيليات اللغوية»، وهو ما كان يعرف عند العرب باسم «المعنى اللغوى»، وهو العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو تاريخها. والمقصود بالتأثيل اللغوى هو أن الفيلسوف عادة ما يفتح استشكاله لمفهوم ما بالاستناد إلى معناه اللغوى إن إيجاباً أو سلبياً، أي دلالته السابقة.

٤-٢-١-٢- تأثيل استعمالي، وهو لجوء الفيلسوف إلى الاستعمال السابق للمفهوم، وهو أمر لم ينتبه إليه البلاغيون برغم اهتمامهم بتأثير القرائن السياقية والمقامية في الكلام، وهذا النوع من التأثيل يساعد الفيلسوف على تعميق النظر في مفهومه وتتوسيع وجوه مقارنته.

٤-٢-١-٢-٣- تأثيل نقلي، ويتمثل بوضع الفيلسوف لفاهيمه واستثمارها بناء

على الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلاً لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول^(٣١).

ويعتبر الدكتور طه عبد الرحمن : «الأصل في التمكّن الاستشكالي هو التأثيل المضموني؛ وإذا صار المفهوم متمكن الاستشكال امتلك أسباب الاتساع والامتداد سواء وضع أصلاً في لفته أو نقل عن غيرها؛ ومن الجائز، بل من الراجح، بموجب الاختلاف الدلالي المقرر بين الألسن، أن يتسع ويمتد في لفته الأصلية بغير الوجوه التي يتسع ويتمتد بها في اللغة المنقول منها، وهل هذا التوسيع إلا موجب لتحرر المفهوم من اتباعيته الاستشكالية وتبعيته الفلسفية لهذه اللغة؟ وهل هذا التوسيع إلا موجب لتحرر المفهوم من اتباعيته الاستشكالية وتبعيته الفلسفية لهذه اللغة؟ وفي هذا التحرر تمام نمائة الاستشكالي»^(٣٢).

٤-٢-٢-٤- النوع الثاني من التأثيل هو البنوي: ويعتبر جملة المضمرات العلاقية التي تتأصل بها الإمكانيات الاستدلالية لهذا المفهوم؛ أي «أن هذا النوع من التأثيل يعمل على توسيع الأفق الاستدلالي للمفهوم، بناء على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف»^(٣٣)، وينقسم التأثيل المضموني إلى ثلاثة أقسام:

٤-٢-٢-٤-١- التأثيل الاستقاقي هو: الاستناد في بيان المدلول الاستطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى المضمرات اللاحزة عن صيغته الصرفية، بما يجعله مستوفياً لشروط التداول اللغوي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية على مقتضى التشقيق^(٣٤). ويتوسل هذا النوع بلوازم الصيغة الصرفية، والتي تمثل في اللغة العربية بالأوزان الصرفية والاشتقاقات، ولإيضاح هذه الفكرة، نفحص مثال مفهوم «الموجود»، فمن معاني هذا المصطلح ما يلي:

- أنه مشتق من مصدر هو: «الوجود».

- أنه يدل على موضوع موصوف بالوجود.

- أن صيغته موضوعة للدلالة على المفعولية.

- أن هذه المفعولية تستلزم فاعلاً هو: «الواجد» وفعلاً هو «وجد».

٤-٢-٢-٤- التأثيل التقابلية هو «الاستناد في بيان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفى إلى المضمرات غير المباشرة الالزمه عن توسط نظائره، أضاداً كانت أو أمثلاً، توسطاً يقوم بشرائط التداول اللغوي والمعرفي للمشتغلين به، وينمى قوته الاستدلالية التشيقية»^(٣٥). وبتحقق التأثيل التقابلية للفيلسوف أغراض استدلالية كثيرة كرفع التعارض وتحقيق الاتساق ودفع الاعتراض بممارسة النقد، وتحقيق المخالفة للجمهور وال فلاسفة.

٤-٢-٣-٢-٤- التأثيل الاحتقاني وهو مأخوذ من الفعل «احتقل» هو صيغة «افتعل» من حقل أي زرع، ومنه «الحقل» أي البقعة المزروعة»^(٣٦) مما له علاقة بالإنتاج، ويعمل على تزويد المفهوم الفلسفى بحقل مفهومي يضرب نطاقاً على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تتمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم^(٣٧)، إذ من حق كل مفهوم أن يتخذ له حقولاً، ولولا حقله، لما أمكن عقله، والمفهوم معذوم ما انفك عنه الفهم، والمعدوم مفهوم ما لزمته الفهم^(٣٨).

وهكذا، يصل طه عبد الرحمن «متى استتب للمفهوم الفلسفى قوامه التأثيلي، تتمتع بالتمكن الاستشكالي والاستدلالي الذي يضمن له التماء في الاستفهام والفناء في الإدراك؛ أما إذا لم يستتب له هذا القوام وكان مفهوماً مجيناً، فيتطرق إليه الضيق في أسئلته والجمود في أداته، فيصير ضرره أكثر من نفعه»^(٣٩).

ولا يقف الدكتور طه عند التقدير الفلسفى، بل يذهب باتجاه تجارب فلسفية، ليثبت وجهة نظره، وسنقوم باستعراض بعض هذه التجارب التأثيلية.

٠- التجارب التأثيلية في الحضارة الغربية

قدم الدكتور طه عبد الرحمن نماذج من التأثيل الذى اشتهر فلاسفة الغرب باستخدامه، وهو التأثيل اللغوى، واعتبر أن هذا الأمر ناتج عن إحساس هؤلاء الفلاسفة بأهميته في الممارسة الفلسفية، والثانى ذهول فلاسفة الإسلام عن هذه الأهمية.

٥-١- يعتبر أفالاطون أول فيلسوف قام بعملية تأثيلية، ولم يكتف

أفلاطون بالاستشكال الفلسفى لوضع التأثيل، بل ما فتئه يمارسه في محاوراته المختلفة، ويظهر ذلك بوضوح في اشتغاله بتعريف المفاهيم، وقد عنى بإشكالاته أكثر من غيره؛ حيث إن كل واحد من تعاريفه كان يدعو إلى استحضار مدلولات تعرض على المخاورين لتمحيصها وتقويمها.

ومن المفاهيم، التي أخضعها أفلاطون للتأثيل، مفهوم "الماهية" الذي يعد بالذات الأصل في كثرة تعاريفه للشيء الواحد! «فنحن نعلم أن الغرض من تقلب أفلاطون بين هذه التعريف هو الوقوف على الماهية التامة للمعرف»، وقد أطلق عليها اسم "إيدوس" الذي نقل إلى العربية بلفظ "الصورة" أو "المثال" و Ashton صاحبه عند أهلها بكونه واضح "نظيرية المثل"، فيكون أفلاطون قد قام بتأثيل الإيدوس»^(٤).

٢-٥ - ولم يقف عبد الرحمن عند أفلاطون، إنما انتقل إلى ديكارت، الذي مارس التأثيل، ونبه إلى ضرورة العمل عليه، وقال بصريح العبارة: «إلى أنه سيسعمل مفاهيمه الفلسفية في معانٍ غير المعاني التي صارت تدل بها عند معاصريه، متولاً في ذلك بمدلولاتها الأصلية في اللغة اللاتينية»^(٤)، ولا يكتفي ديكارت بالعودة إلى المدلولات اللغوية للمفاهيم، كل واحد على حدة بانيا على لوازمه مترفة، بل ينقل بعضها إلى بعض ويؤلف بينها وبيني على لوازمه مجتمعة كما بنى عليها وهي منفردة، منشئاً من ذلك كله خطاباً ملئها ظاهره عبارة واضحة وحقيقة إشارة خفية.

وإذا أخذنا تعريف ديكارت للحس «Intuition»، نلاحظ قوله «أقصد بالحس لا الشهادة المتغيرة للحواس ولا الحكم الخادع للمخيلة التي تسيء تركيب موضوعها، وإنما «أقصد به» إدراكاً من ذهن خالص ومنتبه، إدراكاً هو من اليسر والميز بحيث يرتفع به كل شك عما نفهمه، أو قل «الحس» هو الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشيء عن نور العقل وحده، والذي هو أيقن من الاستباط؛ لأنه أبسط منه»^(٤).

ومن خلال هذا التعريف يستنتج عبد الرحمن الأمور التالية:

٢-٥ - إن ديكارت حرص على التفريق بين الحس وشهادة الحس؛ وما ذاك إلا لأن المقابل اللاتيني للحس، وهو «Intuitus»، يدل على معنى «رؤبة

العين»، فأراد ديكارت صرف المعنى الحسي للرؤية وإبدال المعنى الذهني مكانه... والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن ديكارت استعمل في نفس القاعدة الثالثة وفي القاعدة السابعة عبارة *oculorum intuiti* «أي رؤية العين»، واستعمل في القاعدة التاسعة *mentis intuiti* «أي «رؤبة العين» أي «رؤبة الذهن»، وظاهر أنه لو لا اشتهر لفظة *Intuitus* بالدلالة على الرؤبة الحسية، لما لجأ إلى تخصيصه والتفرقة بين نوعين من الرؤبة.

وثانيهما: أن ديكارت تكلم في نفس التعريف عما سماه بـ «نور العقل» ويدعي أن لفظ النور هنا منقول من عبارة «نور العين»؛ فلما جعل ديكارت من الحدس رؤبة للعقل، واضعا العقل في مرتبة العين وكانت الرؤبة لا توجد إلا بوجود النور، فقد أضاف النور إلى العقل على الوجه الذي يضاف به إلى العين^(٤٢).

٢-٢-٥- إن المعنى المصروف عنه بقي حاضراً بلوازمه الدلالية في المعنى المصروف إليه، وبذلك انصرف ديكارت عن التأثيل المباشر إلى التأثيل غير المباشر.

٣-٢-٥- أن ديكارت دخل في المقابلة بين طرفين اثنين هما «الرؤية الحسية» و «الرؤية الذهنية»، على أساس إبراز الفروق بينهما؛ والحال أن المقابلة، وفاقيه كانت عنادية كهذه، هي صورة متميزة من صور التأثيل البنيوي، فيكون ديكارت قد أتى التأثيل في تعريفه لـ *«Intuition*»، فضلاً عن التأثيل اللغوي الذي هو نوع من التأثيل المضموني.

٣-٥- واعتبر الدكتور عبد الرحمن هيدغر من الفلاسفة، الذين عملوا على تأثيل الفلسفة في الفكر الغربي، لذلك، نرى هذا الفيلسوف، من أقدر الفلسفه المعاصرین على وضع المفاهيم، هذا إن لم يكن أقدره على ذلك، وهذا الأمر، تجلی من خلاله قدرته الفائقة باقتباس عدد غير قليل من الألفاظ المألوفة ووضعها بإزاء معانٍ فلسفية مخصوصة، والقيام بالتصريح في صيفها بما ييرز بعض أجزائها على خلاف المعهود فيها أو يعمد إلى اشتقاد الجديد من الألفاظ، قياساً على غيرها أو تركيباً بينها أو إضافة الزوائد إليها،

إن في صدرها أو عجزها، مستفيضاً أبلغ ما تكون الاستفادة من التوسع المصري في الذي تتمتع به اللغة الألمانية بما لا نجد له نظيراً في غيرها من اللغات الأوروبية.

واعتمد هييدغر في ممارسته التأثيلية على العناصر التالية:

١-٣-٥ الرجوع إلى الأصول: يرى هييدغر أن الفلسفة اليونانية، وقعت في ضلال عندما استقت من خارج حقلها الدلالي، وتفاهم هذا الأمر بدخول الأفكار اللاهوتية اليهودية المسيحية، ولا سبيل إلى خروج الفلسفة الغربية من ضلالها إلا برجوعها إلى الأصول الأولى التي قامت عليها عند أوائل الفلاسفة الذين تقدموا على «أفلاطون» كـ«برمنيدس» و«هيرقليطس»، فذهب يستنطق الكلمات ويفسرها أعمق التفاسير، ويستبط منها معاني حاملة لآثار من الإشارات الشعرية، مادامت تلك النصوص الإغريقية مقتطفات من الأشعار^(٤٤).

٢-٣-٥ مبدأ التمسك بالأصلية: فلوصول إلى مدلولات تلك النصوص الأصلية لا بد من النزول بالقلب فيها والقاء السمع إليها، حتى تتطابق ألفاظها، بما كمن فيها من معانٍ خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان.

١-٢-٣-٥ مبدأ إيمائية اللغة: ينبع هييدغر التصور العلمي للغة الذي تبني عليه النظريات اللسانية ويأخذ في مقابلة بالتصور الإيمائي لها، وهذا التصور، يفضي إلى أن يكون الاسم دالاً على مسماه دلالة الإيماءة، والأصل في الإيماءة هو وجود الاتصال بين الاسم والمسمى^(٤٥).

٢-٢-٣-٥ مبدأ شعرية الفكر: يفرق فيها بين الفلسفة والفكر؛ فإذا كانت الأولى في رأيه، قد مرت صلاتها بالعلم وتمسكت بالعقل التصوري، فإن الثاني، على العكس من ذلك، قد منع صلاته بالشعر وتمسكت بالتجربة الحية، حتى أن أعظم المفكرين وأهدائهم إلى سبيل الحق هم أولئك الذين كانوا شعراء بحق، وصاغوا فكرهم في قالب الشعر كما كان برمنيدس وهيرقليطس.

وقدم الدكتور طه أمثلة على التأثير اللغوبي عند «هييدغر» كالمفهوم اليوناني «اللوغوس» والمفهوم الألماني «Ereignis»، ولكي تفكر في Logos

المفهوم الأول، عاد إلى الفعل اليوناني الذي اشتق منه هذا المفهوم، وهو «Legein» فاستخرج معانيه من النصوص الإغريقية، وبالخصوص نص هيرقلطيتس، وتوصل من خلال عمله إلى معنيين هما «وضع» و «جمع»، ومضى بعد ذلك إلى الوصل بينهما، فعرفه بأنه «الوضع الجامع»، وبذلك يكون اللوغوس في أصله دالا على معنى إبقاء الحاضر بجمعيته ملقي بين الأيدي» أو قل باختصار «حفظ الشيء في حضوره».

وهكذا أتم التحليل التأثيلي للفعل اليوناني، وطبقه على فلسفته، فمتي كان القول وضعاً، لزم أن يصدق عليه ما يصدق على الوضع، فحكم الشيء حكم مثله؛ لذا، فكما أن مقتضى الوضع هو إبقاء الملقي على إلقائه بين أيدينا، فكذلك مقتضى القول هو هذا الإبقاء عليه^(٤٦).

هذا وقد ألمتة على التأثيل التقابلية عند «هيدغر»، كالتقابلات الوفاقية^(٤٧)، والتقابلات الطباقية^(٤٨). وخلص المؤلف إلى أن «هيدغر» يرى في طريق الإشارة التأثيلية ركناً من أركان الممارسة الفكرية ولا غنى عن انتهاجه لمن أراد أن ينهض بتطوير الاعوجاج الذي أصاب الفلسفة منذ زمن بعيد^(٤٩).

٤-٥ وأخيراً، وقف الدكتور طه مع جيل دولوز، الذي يرى أن مهمة الفلسفة أصلاً، في وضع المفاهيم، فقد سلك هو نفسه منهج النظر الفلسفى، مع التعامل التأثيلي مع مفاهيمه، مستثمرةً، على أبلغ وجه، معانها اللغوية وإمكاناتها التقابلية، حتى كاد أن يأتي من هذا التعامل ما يشابه ما أتى به «هيدغر» في تفكيره المفهومي من الدرجة الأولى، ولو أن «جيل دولوز» لا يطلعنا على طريقته فيه كما يطلعنا «هيدغر» على تفاصيل طريقته^(٥٠).

وأخذ الدكتور عبد الرحمن مفهوم *Le concept*، وتحدث عن كيفية قيامه بالتأثيل، واعتبر أن دولوز في كتاب «ما هي الفلسفة»، عمل على التأثيل من خلال قوله: «لا مفهوم بسيط، وكل مفهوم يتربّك من عناصر ويتحدد بها»، والناظر المتأمل، يصل إلى النتيجة التالية: وهي أن اللفظ الفرنسي، يعود إلى أصل لاتيني *concept*، وهذا الأصل يتربّك من مقطعين اثنين هما: *con*: معلوم أن المقطع (*con*) يقابل في العربية الطرف «مع»، ويفيد *cept*: كما يفيد معنى الجمع والاجتماع، غالباً ما يستعمل في صدر كل لفظ

يدخل في معناه مفهى التأليف، ابتداء من اللفظين اللذين استعملهما دولوز في تعريفه الأولى للمفهوم، وهما *composante*، أي محيط *contour*، أي عنصر مركب، فائلاً: «إن لكل مفهوم محيطاً غير مطرد، «يكون محدداً» بمجموع العناصر التي يتركب منها»؛ بل إن الأصل اللاتيني لفعل *contour* الذي اشتق منه *concept* ، وهو *concipere*، يحمل بالذات معنى الجمع، فيكون دولوز من وصف «الجمعية» إلى المفهوم ثابتاً بموجب المدلول اللغوي للمصطلح الفرنسي^(٥).

الهوامش

^(١) طه عبد الرحمن، مقابلة مع تلفزيون الجزيرة، قدمها خالد الحروب في 5-2-2005.

^(٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ج1، ص11.

^(٣) المصدر نفسه.

^(٤) المصدر نفسه.

^(٥) المصدر نفسه، ص14.

^(٦) طه عبد الرحمن، حديث العزير، مصدر سابق.

^(٧) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص244.

^(٨) المصدر نفسه، ص245.

^(٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ج2، ص99.

^(١٠) يشير الدكتور طه عبد الرحمن إلى نوع ثالث، يطلق عليها اسم الفلسفة الصناعية المقصولة، يتقيد من خلالها الباحث قليلاً أو كثيراً، بالحقائق والقيم التداولية للمنافي. أنظر : فقه الفلسفة، ج2، ص100.

^(١١) المصدر نفسه، ص12.

^(١٢) المصدر نفسه، ص22.

^(١٣) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص336.

^(١٤) المصدر نفسه، ص337.

^(١٥) المصدر نفسه.

^(١٦) أنظر بشكل تفصيلي حول هذه النقطة كتاب: تجديد المنهج وتقويم، مصدر سابق، صص 274-299.

^(١٧) المصدر نفسه، ص299.

^(١٨) طه عبد الرحمن، حديث الجزيرة، مصدر سابق.

^(١٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة...، مصدر سابق، ص24.

^(٢٠) المصدر نفسه.

^(٢١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص277.

^(٢٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص24.

^(٢٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص11.

^(٢٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص11-12.

^(٢٥) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، ص111.

^(٢٦) طه عبد الرحمن، المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، ص185.

^(٢٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص20.

^(٢٨) المصدر نفسه.

^(٢٩) طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ج2، ص120.

^(٣٠) المصدر نفسه، ج2، ص126.

^(٣١) المصدر نفسه، ج2، ص126.

^(٣٢) المصدر نفسه، ج2، ص144.

^(٣٣) المصدر نفسه، ج2، ص144.

.(34) المصدر نفسه، ج 2، ص 135.

.(35) المصدر نفسه، ج 2، ص 150.

.(36) المصدر نفسه، ج 2، ص 155.

.(37) المصدر نفسه، ج 2، ص 156.

.(38) المصدر نفسه، ج 2، ص 160.

.(39) المصدر نفسه، ج 2، ص 185.

.(40) المصدر نفسه، ج 2، ص 208.

.(41) المصدر نفسه، ج 2، ص 212.

.(42) المصدر نفسه، ج 2، ص 213.

.(43) المصدر نفسه، ج 2، ص 214.

.(44) المصدر نفسه، ج 2، ص 291.

.(45) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

.(46) المصدر نفسه، ج 2، ص 306.

.(47) انظر: المصدر نفسه، ج 2 من ص 326 حتى ص 342.

.(48) انظر: المصدر نفسه، ج 2 من ص 342 حتى ص 372.

.(49) المصدر نفسه، ج 2، ص 372.

.(50) المصدر نفسه، ج 2، ص 375.

.(51) المصدر نفسه، ج 2، ص 380.