الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة الحاج لخضر-1-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفــة

الرقم التسلسلي.....

النقد الائتماني للخطاب الدهراني طه عبد الرحمن "أنموذجا"

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه L.M.D تخصص فلسفة

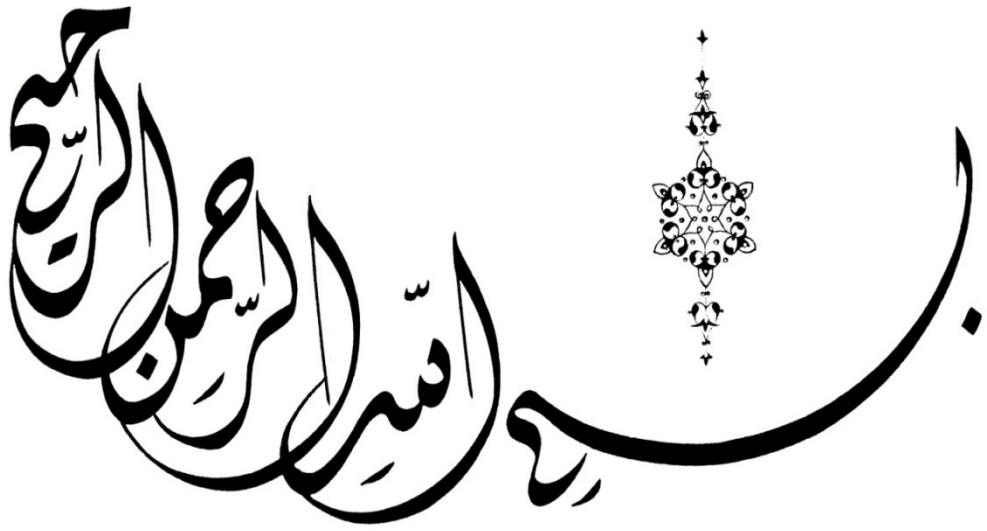
إعداد الطالبة:
- رقية بلعيدي

إشراف الدكتورة:
- د. فوزية شراد

لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
أ. د الحاج دواق	أستاذ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	رئيسا
د. فوزية شراد	أستاذ محاضر أ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	مشرفا ومقررا
د. زهير قوتال	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	عضوا مناقشا
د. عبد الحفيظ عصام	أستاذ محاضر أ	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2	عضوا مناقشا
أ. د زبيدة بن ميسي	أستاذ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2019 - 2020



إهداء

إلى روح والدي.

إلى روح الدكتور البشير ربوح.

إلى روح الدكتور بلام محمد الصادق.

شكر وعرفان

كل الشكر والاحترام للدكتورة فوزية شراد، المشرفة على توجيهاتها العلمية، كما أشكر كل ما ساعدني في إخراج هذا البحث.

مقدمة

اهتم طه عبد الرحمن منذ نهايات القرن العشرين بسؤال الفلسفة، والتراث، والتحرر الفكري، والعقلانية، والدين، والقيم، والإنسان، وسؤال الحوار الثقافي، والفلسفي مع الفكر الغربي، باعتبارها ركائز تجديد الفكر العربي الإسلامي، في إطار اجتهاده في فلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، استنادا إلى تجديد علم الكلام بناءً لفلسفة تناظرية تبحث عن الحكمة الأخلاقية، لإمداد الفكر العربي الإسلامي المعاصر بشرائط التحرير والتنوير، ومناهج التغيير، وتأسيس حداثة إسلامية، وإبداع فلسفة عربية إسلامية، تحدد الآفاق المستقبلية التي من شأنها تعزيز كيان الفكر العربي الإسلامي في التاريخ الحضاري، والفكري، والفلسفي، والثقافة العالمية، كتطلعات نهضوية تستشرف مستقبل الإنسان، وتحدد خطط تجديد الإنسان نقدا للأفكار المقلدة والموقعة في الانسلاخ الثقافي مروقا من الدين، وشرودا من الأخلاق والدين.

ارتكز هذا التصور الفلسفي المتطلع للنهضة والتقدم بالثقافة العربية الإسلامية، على رؤية معرفية وقيمية جديدة، تجدد النظر في مفهوم الفلسفة، ومفهوم الدين والأخلاق، وعلاقة الإنسان بالعالم والله، وعلى تصور نقدي جدلي على مستويين: يتعلق المستوى الأول، بنقد أزمة العالم المعاصر، ومآزق الحداثة الغربية، التي أفرزت تحولات عميقة، وتحديات فكرية، وعقدية، وقيمية، وثقافية، نجم عنها فراغا أخلاقيا، وأضرّت بالهوية الإنسانية دينيا وأخلاقيا.

بموجب أن الأسباب الكامنة خلف قلق الحضارة الغربية، تتمثل أساسا في انفصال الحداثة الغربية عن الدين والقيم المطلقة، انتقد طه عبد الرحمن أزمة الوعي الغربي متوسلا بالنقد الأخلاقي، إذ طبقه في تقويم الأزمة المركبة في الحداثة الغربية، كأزمة العقلانية، أزمة السياسة، أزمة العلم، أزمة التقنية، أزمة العولمة، وأخطرها أزمة الأخلاق، مصطلحا على هذه الأزمة الأخلاقية الخطيرة الدهرانية، والتي نتجت عن الفصل بين الأخلاق والدين، مفككة بذلك وحدة الإنسان.

أما المستوى الثاني من النقد، يتعلق بنقد واقع التقليد في الثقافة العربية الإسلامية، الناتج عن تقليد العَلمانيين من أبناء الأمة العربية الإسلامية للحداثة الغربية، ومناهجها

على الرغم من تأزمها وثبوت محدوديتها في تحقيق التغيير والارتقاء بالإنسان، ما حال دون بناء حداثة عربية إسلامية، وقوعا في العبودية الفكرية والتبعية للآخر.

- **أهمية الموضوع:**

الحاجة الملحة لتأسيس فلسفة الحوار النقدي مع الآخر، استنادا إلى عقلانية حجاجية جدلية لتحقيق الاختلاف الفكري، والفلسفي، والتجديد الثقافي، فتجديد الإنسان لا يتحقق إلا بإعادة النظر في مفاهيم الفلسفة، والثقافة، والحضارة، لدفع المركزية الغربية، والهيمنة الثقافية التي يمارسها الواقع العولمي على الثقافات العربية والإسلامية، فأسئلة ما بعد الحداثة، وما بعد العولمة، وما بعد الإنسان، وما بعد الكولونيالية، وما بعد العلمانية، ما بعد الدين والأخلاق، المرتبطة بنهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الميتافيزيقا، نهاية الفلسفة، نهاية الحداثة، نهاية العولمة، تقتضي تطوير الدرس الحواري الاختلافي، وفلسفة التواصل الحضاري، وفلسفة الأخلاق، استشرافا لفلسفة المستقبل تقوم على بناء مناهج جديدة في السياسة، في الاقتصاد، في التربية والتعليم، والثقافة، وأسئلة الكوني، وفهم سؤال الدين الإسلامي، وفلسفة القيم، أخلقة للاجتماع الإنساني، تجنبا للوقوع في شرك الإيديولوجيا، باعتبار أن إعادة التفكير في الحداثة، والعلمانية، وقيم الليبيرالية التي أُثبت تأزمها من الحلول الترقيعية التي تستدعي التفكير في حلول مستقبلية طويلة المدى.

- **أهداف البحث:**

– إثبات راهنية الإسلام في التجديد الثقافي والحضاري، وأهمية مبادئه الإنسانية في تعزيز الحوار بين الثقافات، والتآخي بين الحضارات، باعتباره إمكانا أخلاقيا، وحضاريا، وثقافيا عالميا كونيا، يغنينا عن استيراد أفكار الغرب المادية لحل إشكالات الأمة العربية الإسلامية والإنسانية جمعاء.

– التأكيد على أن الارتقاء بالمجتمعات العربية الإسلامية يقوم أساسا على تجديد المفاهيم، باعتبار أن الأزمات التي يتخبط فيها شباب العالم العربي الإسلامي أزمة مفاهيم، وتيه فكري وثقافي، وشعور بالنقص، والدونية، واحتقار الذات في مقابل تمجيد كل ما هو غربي، هذا التمجيد والتقديس للغرب هو سبب التبعية والتخلف، ونتيجة

العبودية الطوعية لأفكار الغرب وطريقة حياته وتفكيره، لذا، طريق التحرر وسؤال النهضة، يقومان على صناعة الأفكار، وتجديد مناهج التفكير والحياة.

- **الدراسات السابقة:**

– كتاب عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، عالج فيه الكاتب وصل طه عبد الرحمن بين الفلسفة والدين، باستثماره مفهوم الفطرة في التفلسف، ونقد مفهوم الطبيعة الذي استبد بالتفكير الفلسفي، واعتماده معيارا للتوصيف، والتفسير، والتشريع، إتيانا للتفلسف على أساس مبادئ طبيعية، وإجراءات التطبيع، والانفصال عن الأسباب المتعالية، والعلل الغائية تفسيرا لنظام العالم كنظام قائم بذاته، ومن ثم، يكون مفهوم الطبيعة المعتمد في الفلسفة والعلم في تضاد مع الدين والإيمان، بحيث نتج عن تفلسف طه عبد الرحمن بمبدأ الفطرة، ذكرا، وشهودا، ووصلا كبديل لمفهوم الطبيعة، إبداعا للحكمة الإلهية القرآنية باعتبارها روح الدين الإسلامي، وصلا بين الخلق والأمر، وبين عالم الشهادة وعالم الغيب، وبين الوحي والعقل، وبين الطبيعة والإنسان، وبين الواقع والقيمة، وبين التدبير الديني والتدبير الدنيوي، وبين الأخلاق والدين.

– كتاب إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، بيّن فيه الكاتب مسالك التجديد وأركان مشروع طه عبد الرحمن الفكري، انطلاقا من رصد علاقة الفكر بالمنعطف اللغوي والمنطقي في بناء التفلسف، وعلاقة الحقيقة بسؤال المنهج وتقويم التراث، وأهمية فقه الفلسفة في تحقيق الإبداع تجاوزا للتصور التقليدي للفلسفة، على أن المقصد من مشروعه هو التأسيس لسؤال الحق الإسلامي العربي في الاختلاف الفكري، مبينا مشروعية تحرير الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي من خلال مشروعية الجواب الإسلامي، ومشروعية النقد الأخلاقي في التأسيس للحداثة الإسلامية.

– كتاب عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، حلل فيه الكاتب الصراع بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، من جهة دفاع الجابري عن الحاجة المعاصرة لابن رشد والرشدية، ودفاع طه عبد الرحمن عن عدم الحاجة لابن رشد ومدرسته الرشدية، خصوصا منذ تأليفه لكتاب العمل الديني وتجديد العقل، اعتراضا على كتاب نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري،

هذا الكتاب الذي أعلى فيه الجابري من العقل البرهاني، وحطّ من شأن العقل العرفاني، بينما وضع العقل البياني في مرتبة وسط بينهما، ليخالفه طه عبد الرحمن بإعلائه من شأن العقل المؤيد في مقابل الحط من شأن العقل المجرد، واضعا العقل المسدد في مرتبة وسط بينهما، هذا الصراع حول الرشدية أثمر الاختلاف في منهجيهما في النظر في التراث، فإذا كان الجابري يعتبر الرشدية مفتاحا للتقدم، والتحرر، فإن طه عبد الرحمن يعتبر الرشدية سبب التخلف، والجمود، وتجاوزها هو طريق الإبداع الفكري، والفلسفي.

– كتاب عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، عالج فيه الكاتب انشغال طه عبد الرحمن بسؤال الإبداع، تأصيلا لفلسفة ذات خصوصية عربية إسلامية، استنادا إلى العقلانية الحوارية، وتبني الأخلاقية العملية اعتراضا على كونية الفلسفة، كما ناقش موقفه من الحداثة، مؤكدا أن مفهوم الحداثة عنده يقوم على الاستقلال، والإبداع، والنقد، والاختلاف، متجاوزا تقليد الحداثويين للحداثة الغربية، بحيث لا اختلاف ولا إبداع في فلسفاتهم، والتي ليست سوى تقليد للمبادئ الأنوارية في الفكر الغربي، واستيراد النهضة نتيجة الاعتقاد بكونية الحداثة، وللخروج من نفق التهويل والاتباع جعل من حل مشكلة الاصطلاح أفقا للتأثيل والإبداع، وتحقيق الأصالة والاختلاف، والاجتهاد الفلسفي انطلاقا من المجال التداولي، وتأصيل فلسفة الترجمة تقوم على وصل القول العباري بالقول الإشاري، لاقتران كوثرة المصطلح بالإبداع الفكري، كمسالك لتخليق الفكر من خلال الحوار، وتأسيس عقلانية حوارية.

– كتاب مصطفى أمقدوف، الأخلاقية أفقا للتغيير، نحو بناء إنسانية جديدة، بحث في فلسفة طه عبد الرحمن، تناول فيه الكاتب مركزية الأخلاقية كأفق للتغيير في فلسفة طه عبد الرحمن، تقويما لمحدودية العقلانية والتسييس، من خلال نقد الدهرانية وضيق آفاق أخلاقها وعدم نفعها للإنسانية، مبدعا النظرية الأخلاقية الإسلامية للخروج من هذا الضيق في الأخلاق الدهرانية، بتجديد مفهوم الأخلاق، وماهية الإنسان، لاتساع آفاقها في تحرير الفرد، وتوسيع العقل، جاعلا منها آفاقا للتغيير، وتجاوز محدودية العقلانية المجردة، والفقهية، تحقيقا للتغيير التنويري التأنيسي المتجاوز للتسييس، وقصور الديمقراطية عن تحقيق التغيير السياسي.

– كتاب يونس حباش، الخطاب والحجاج عند طه عبد الرحمن، يعتبر قراءة لمشروع طه عبد الرحمن، وخصوصيات نسقه الفكري، تأكيدا على أهميته في مساءلة العلاقة بين الأنا والآخر، والحاجة الماسة إلى إبداع عقلانية حجاجية أخلاقية مسؤولة داخل الفضاء العام، نظرا لمحورية الدراسات الحجاجية في الزمن الراهن، وفي الثقافة الإنسانية المعاصرة، وزمن العولمة، وارتباط الحوار بالاجتماع البشري، بوصف الحوار أفقا للفكر، يمدنا بأخلاقيات المناقشة للخروج من الصراع، والتنازع، والعنف، والهيمنة، والتفكير الأحادي، واصفا مشروعه بالتكاملية المعرفية والاستكشاف، تتداخل فيه الفلسفة، والمنطق اللغوي، والأخلاق، ويقوم على منهجية النقد، والتجاوز الإبداعي والتجديدي للفكر العربي الإسلامي، بعيدا عن السرد التاريخي للمعارف، فالدرس الحجاجي، والمنطقي، والخطابي، في فلسفة طه عبد الرحمن، يتسم بالثراء الفلسفي، تنظيرا، وممارسة، لتوسله بمرجعيات تراثية متداخلة، واستفادته من المناهج الحديثة، في تأصيله على مقتضى المجال التداولي.

– كتاب يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، أكد فيه الكاتب أن مشروع طه عبد الرحمن، إحياءً لمقومات الإبداع، والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي، وتأسيسه لفقه الفلسفة بإعادة الاعتبار للمناظرة الكلامية، وإبداع عقلانية جديدة تصل القول بالفعل، وهي العقلانية المؤيدة، وإعادة الاعتبار للخطاب الصوفي الذي تم تبخيسه من طرف أهل الفكر لأسباب إيديولوجية، وسياسية، ولهذا، عد مشروعه تقويميا لمسالك التقليد الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية، كالنظرة التفاضلية عند الجابري، والترجمة في نموذج الخُضيري، ونجيب بلدي، تجديدا للمفاهيم، والمقولات، والتصورات، التي استبدت بالفكر العربي الإسلامي، كالعقلانية، والبرهانية، النقد، الحداثة، الخطابة، السفسطة، بناءً لفقه الفلسفة، وفقه الترجمة، وفقه المفهوم الفلسفي، وفقه التراث، وتقديما لقراءة عقلانية لتاريخ الفلسفة، بإعادة الاعتبار للقول الكلامي، واصفا إياه بمشروع مقاومة التقليد والاتباعية.

– كتاب أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، بين فيه الكاتب اهتمام طه عبد الرحمن بالدرس

الأصولي كمكون أساسي من مكونات مشروعه الفلسفي، ومحورية مفهوم المجال التداولي الإسلامي في دراسة مجال الأصوليات، وجدة دراسته لعلم الأصول من جهة بيان العلاقة بين الأصوليات والمنطق، باعتبار الوظيفة المنهجية المنطقية في المنهجية الأصولية، معالجا مبحث الدلالات الأصولية، ومبحث المقاصد الشرعية، ومركزية القيم الأخلاقية في هذا المبحث المقاصدي، وتجديده لعلم الأصول.

– كتاب محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا، بين فيه قراءة طه عبد الرحمن للجابري كممثل للنظرة التجزيئية للتراث، وممثل للفلسفة المشائية العربية، إخلالا بالشروط اللغوية والمنطقية المؤسسة للمجال التداولي، استنادا للنظرة التكاملية للتراث الآخذة بالأسباب التداولية، وانتهاج مسالك الحوار والاختلاف لبناء المعرفة، والنقد المسؤول، حيث أكد الكاتب الطابع العلمي لنقد طه عبد الرحمن للجابري، معتبرا إياه تجديدا للفهم واشتراكا في بناء المعرفة بعيدا عن كل فكرانية ضيقة وتحامل شخصي، كما بين أيضا، جوانب إبداعه في اللغة من خلال صناعة المفاهيم والمصطلحات.

– كتاب عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، بين فيه الكاتب تداخل الخطابين المعرفي والأخلاقي والمأصول والمنقول عند طه عبد الرحمن، ونظريته في فلسفة الأخلاق، وتطبيقات النقد الأخلاقي للحداثة والعولمة بغرض تأسيس حداثة إسلامية، وتجديده للعقلانية بنقد العقلانية في الفكر العربي المعاصر، لتحقيق التحرر الفلسفي العربي، والتجديد الأخلاقي للثقافة.
– كتاب محمد بهضوض، سؤال الإسلام، فلسفة الدين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، طه عبد الرحمن نموذجا، انتقد فيه الكاتب مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، مؤكدا أن المنطق الذي يحكم الفكر العربي الإسلامي هو المنطق العاطفي المتطرف، لارتباط أهدافه بالتأصيل، والهوية، والعودة إلى الذات، أو ما أسماه (الإسلام الصلب) مصنفا مشروعه ضمن التيار الديني–الأصولي الهادف لخلق حضارة عالمية جديدة بمنطلقات ومآلات إسلامية، حيث موقع مشروعه ضمن الفقه واللاهوت، لا الفلسفة، كما

اعتبر رؤيته الأصولية الدينية بعيدة عن الواقع لادعاءها امتلاك الجواب الجاهز، معتبرا تعاليمه الفقهية الفلسفية سبيلا للخلاص، ما جعلها أحادية الجانب، مصطلحا على رؤيته الإسلامية، الإسلام المستحيل، الأصولي، المثالي، المتخيل، التأمل، في مقابل الإسلام الممكن المتعلق بالحاضر والواقع.

– كتاب طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، لعبد السلام بوزبرة، تناول فيه الحديث عن ماهية الحداثة ومصيرها كفصل تمهيدي، عارضا مفهوم الحداثة، سياقها التاريخي ومقوماتها، وخلفيتها الفكرية وأنساقها المعرفية، ليدخل في صلب الموضوع متحدثا عن نقد طه عبد الرحمن للحداثة الغربية من خلال النظرية الأخلاقية الإسلامية المنضبطة بمبدأي التعقل والتخلق، وتقويم هيمنة الحداثة الغربية بدفع دعوى كونية الفلسفة، وكونية الثقافة، من خلال العمل التعارفي كسبيل للتواصل الفلسفي والثقافي، تأسيسا للحداثة الإسلامية من خلال روح الحداثة ومبادئ تطبيقها، ليخلص إلى أن مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي يقوم على إبداع المفاهيم، والمناهج، وراهنية مشروعه الهادف للتحرر الفكري من التبعية الغربية، وترسيخ حق الاختلاف، وتأسيس فلسفة إسلامية تداولية، وتأصيل رؤية أخلاقية عالمية بقدر عالمية الإسلام وصلا بين الأخلاق والدين، ونقد المقلدة من أبناء الثقافة العربية الإسلامية للحداثة الغربية نتيجة افتتناهم بالعقلانية الغربية، ببنائه لنظرية تكاملية للتراث.

– كتاب منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، لحمو النقاري، عالج فيه الكاتب تجديد طه عبد الرحمن للفكر العربي الإسلامي، من خلال المزواجة بين النظرية الحجاجية والمنطقية الغربية المعاصرة، والمناظرة كمنطق إسلامي عربي قديم، أثمر تخليق منطق التدبير الاختلافي، من منطقات دينية وفلسفية، بمعياري الإيمان الملكوتي والتخلق التعارفي، مبدعا فكرا دينيا ذي صبغة فلسفية يناسب العصر، تزكية للخُلق وتنمية للفكر، تحريرا للفكر العربي الإسلامي من خلال الجهاد في المفهوم الفلسفي.

– **مقال:** نحو فلسفة إسلامية معاصرة، طه عبد الرحمن وجدل الخصوصية والكونية، لبدران بن لحسن، أراد من خلاله الباحث النظر في علاقة الخصوصية والكونية

بالاعتراض على أساطير: الكونية الكيانية (الأنطولوجية) للفلسفة، ودعوى الكونية العالمية (الجغرافية والسياسية) للفلسفة بهدف إنتاج فلسفة عربية إسلامية مواكبة للراهن، باعتبار أن هم طه عبد الرحمن الأساسي هو الإبداع.

– مقال: مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن، لبدر الحمري، اعتبر الكاتب مفهوم العقل من المفاهيم المركزية في أعمال طه عبد الرحمن، باعتباره من معالم التجديد والإبداع في فلسفته، وتحرير الفلسفة العربية الإسلامية من التقليد، متناولا بالدرس مراتب العقلانية، وعلاقة الحقيقة بالعقل، وعلاقة الحوار بالعقل، وانتقادات طه عبد الرحمن للعقل المجرد، وتأسيسه للعقل المسدد والمؤيد، وعلاقة هذا الأخير بالدين، إضافة إلى المراتب الإبستمولوجية للعقل.

–مقال: التصوف والمشروع الفلسفي بين طه عبد الرحمن وعبد الرحمن بدوي، لمحمد أحمد الصغير علي عيد، قارن الكاتب بين رؤية طه عبد الرحمن الصوفية بوصفه من فلاسفة المغرب، وبين وجودية عبد الرحمن بدوي الصوفية بوصفه من فلاسفة المشرق، مؤكدا نزوعهما إلى إبداع فلسفة ذات خصوصية عربية إسلامية بإعادة النظر في التراث الصوفي، وأهمية الحياة الروحية للإنسان، والدفاع عن الإسلام، على الرغم من اختلافها طريقهما ومنهجهما في النهوض بالفكر العربي الإسلامي.

– مقال: في البحث عن مشترك أخلاقي كوني: بنتام وهابرماس وطه عبد الرحمن، لعبد القادر ملوك، قارب فيه الباحث بين النظريات الأخلاقية العلمانية، وهي الأخلاق ما بعد العرفية عند هابرماس، والنظريات الأخلاقية الإسلامية عند طه عبد الرحمن، والتي يطمح كلاهما في أن تكون أخلاقا كونية، من خلال اعتبار نظرية بتنام المتمحورة حول الموضوعية الأخلاقية كأفق لأخلاق كونية، همزة وصل بين النظريتين، من جهة التأكيد على أن القيم ترقى إلى الكونية إذا تجاوزت سياقها الخاص، حيث تبنى الباحث أطروحة دحض رأي طه عبد الرحمن القائل بأن النظرية الأخلاقية الإسلامية تحقق العيش المشترك، مؤكدا أن أخلاق الإسلام لا تصلح أن تكون أخلاقا كونية.

– أطروحة دكتوراه منشورة في كتاب بعنوان: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية، لجلول مقورة، تحدث فيها عن

العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، من خلال المقارنة بين فلسفة طه عبد الرحمن، وناصيف نصار، إذ تأخذ فلسفة التواصل التأصيلية عند طه عبد الرحمن، والمؤسسة على جدلية القومية والكونية، بالتأثيل والنقد لمفهوم الحداثة، تمييزا بين واقع الحداثة الغربية، وروحها، لتأسيس حداثة إسلامية، وقراءة جديدة للنص القرآني تتجاوز القرءات الحداثية للقرآن، بالاستناد إلى تجديد علم الكلام كممارسة حوارية، والأساس القومي، والثقافي، والديني للتواصل، بموجب أن تميز كل أمة بحضارتها، وثقافتها، وفلسفتها، وحداثتها عن غيرها من الأمم لا ينفك عن المجال التداولي. أما فلسفة ناصيف نصار كونية تأخذ بأسس الإنسان، العقل، الفلسفة، مقابل الإيديولوجيا الدينية، والعلمية، السياسية، فالفلسفة تتسم بعقلانيتها، وبرهانيتها، وأخلاقيتها، وإنسانيتها، وكونيتها في البحث عن الحقيقة، مقابل الإيديولوجيا المصلحية، النمطية، القومية، التي تجعل من الإنسان والحقيقة وسيلة لغاية، فتكون الفلسفة هي طريق الكونية، تقوم على وصل الإبداع بتاريخ الفلسفة عن طريق العقلانية النقدية المنفتحة، مقرا بضرورة إعادة التفكير في العقلانية، والحرية الليبيرالية بربطها بالمسؤولية، لبناء مجتمع حداثي، وتحقيق النهضة العربية الثانية.

– أطروحة دكتوراه بعنوان: راهنية السؤال الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن أنموذجا، لحيدر العايب، جامعة سطيف، 2018–2019، تناول فيها سؤال راهنية الفكر الأخلاقي في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، مقارنة بين راهنية الأخلاق في السياق العربي الإسلامي، والسياق الغربي، تشابها واختلافا، واعتماد طه عبد الرحمن التجديد العقلي كأساس للأخلاق الدينية، ومسار من مسارات الفلسفة الأخلاقية، وأهمية الفلسفة الائتمانية في تقويم التحديات الأخلاقية الراهنة، ومجاوزة الفلسفات الدنيانية: العَلمانية، الدهرانية، ما بعد الدهرانية.

– أطروحة الماجستير بعنوان: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، لجلول خدة معمر، جامعة وهران، 2010–2011، تتناول أهمية سؤال الأخلاق في الفكر المغاربي المعاصر، قصد دحض دعوى عدم وجود فلسفة أخلاقية لدى المفكرين المغاربة المعاصرين، متناولا بالدرس تاريخ القيم في الفلسفة اليونانية، والتراث العربي الإسلامي، وفي الفكر الحديث والمعاصر، كما تطرق إلى الدراسات الفلسفية لمبحث الأخلاق عند

نماذج من تونس مثل: فتحي التريكي، والجزائر مثل: عبد الله شريط، والربيع ميمون، والمغرب مثل: محمد عزيز الحبابي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن.

– أعمال ندوة بعنوان: تجديد وإبداع فكري أصيل في التأسيس لنموذج معرفي بديل، تنسيق الحسن حما، شارك فيها باحثين ومثقفين مغاربة، تطرقوا فيها إلى قراءة مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي ككل، مثل آليات وحدود النقد الأخلاقي في مشروعه، الدين والسياسة، سؤال الخصوصية والكونية، المنعطف اللغوي والمنطقي وسؤال الفكر، سؤال المنهج في قراءة التراث والدرس المقاصدي، وفقه الفلسفة وسؤال الإبداع.

● **أسباب ودوافع البحث:** ترتبط دوافع اختيار البحث بأسباب موضوعية، وأخرى ذاتية، تتعلق الدوافع الموضوعية، بتشخيص أسباب أزمة التقدم والنهضة في الثقافة العربية الإسلامية، والسعي إلى تحديد تمثلات العَلمانية، والدهرانية، والوعي بالحداثة الغربية في الفضاء العربي الإسلامي، والاطلاع على مناهج التفكير لتجديد مسارات الوعي العربي الإسلامي، عموما، وتحديد القيمة العلمية لمشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، لمعرفة إمكاناته التجديدية للفكر العربي الإسلامي، ومدى قدرته على تطوير الدرس الفلسفي، والحوار الاختلافي الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية، على وجه خاص، وأهميته في حل إشكالات الراهن، وتحديات العولمة، وموقعها في إطار مشاريع الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وأسئلة المابعديات.

أما الدوافع الذاتية تتعلق بالرغبة في إكمال التكوين حول فكر طه عبد الرحمن، إذ تعد هذه الدراسة امتدادا لبحث سابق كدراسة تحليلية، أنجزناه لنيل شهادة الماستر بعنوان فلسفة الأخلاق عند طه عبد الرحمن.

● **إشكالية البحث:** بمقتضى أن مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي نقدي وتقويمي، فإنه اجتهد في تأسيس منهج فلسفي جديد سماه المنهج الائتماني طبقه للخروج من أزمة الإنسان المعاصر التي أوقعته فيها الدهرانية، فما هي الأسس التي قام عليها النقد الائتماني في استشكال قدرة العقل المجرد والمنطق الصوري على إمداد الإنسان بالقيم

الأخلاقية، وتجديد الإنسان، والنهوض الثقافي بالفكر العربي الإسلامي تأسيسا لفلسفة أخلاقية إسلامية؟

تتفرع هذه الإشكالية المركزية إلى مشكلات جزئية تجيب عنها فصول البحث، نذكرها على الترتيب: ما إمكانات الاستناد إلى المجال التداولي كسند معرفي لإبداع فلسفة أخلاقية ذات خصوصية إسلامية تصمد أمام التحديات العالمية الراهنة؟ ما خصوصية الأدوات والآليات التي يستند إليها المنهج الائتماني في تقويم مآزق الحداثة الغربية والعولمة؟ كيف طبّق طه عبد الرحمن المنهج الائتماني في نقد الفلسفة الدهرانية؟

● **منهج البحث:** للإجابة عن إشكالية البحث، وما يتفرع عنها من مشكلات، اعتمدنا على المنهج التحليلي الذي يتناسب وطبيعة الموضوع حيث قمنا بقراءة تحليلية لأفكار طه عبد الرحمن لمعرفة الخيط الناظم الذي يجمعها، واعتمدنا على المنهج التركيبي بتركيب تلك الأفكار وجمع الحقائق المعرفية انطلاقا من تحليل نصوصه، والمنهج المقارن تحديدا لبعض أوجه الاختلاف بين منهج طه عبد الرحمن ومنهج غيره من المفكرين في الفضاء العربي الإسلامي، وبين مناهج الحداثة الغربية، وتحديد الاختلاف بين الدهرانية والعلمانية والدينية والائتمانية بوصفها رؤى للوجود والإنسان، وبعض أوجه التشابه والتقارب بين نصوص طه عبد الرحمن وغيره من الفلاسفة والمفكرين سواء في الفكر العربي الإسلامي أو الفكر الغربي، وظفنا هذه المناهج الثلاثة في كل فصول البحث لفهم الموضوع وإثراءه معرفيا، وعلى أساسها قسمنا خطّة البحث إلى مقدمة، ثلاثة فصول، وخاتمة.

تناولنا في المقدمة تعريفا بالموضوع، وذكرنا أهمية الموضوع، وأهداف البحث، والدراسات السابقة حول الموضوع، وأسباب اختيار البحث، وأهميته، والإشكالية التي تناولناها في البحث، والمنهج المتبع للإجابة على الإشكالية، وخطة البحث، والمصادر والمراجع التي استخدمناها بشكل أساسي في البحث، وأخيرا صعوبات البحث.

حاولنا في الفصل الأول، المعنون ب: فلسفة طه عبد الرحمن وهم الإبداع والتجديد، التأكيد على محورية المنهج التداولي في تقويم التحديات الراهنة، وتجديد الفكر الديني الإسلامي، تأسيسا لفلسفة أخلاقية عربية إسلامية مُبدعة، قسمناه إلى ثلاثة

مباحث: تناول المبحث الأول: المنهجية التداولية أفقا للإبداع الفلسفي، المبحث الثاني: تجديد ماهية العقلانية وإعادة ترتيبها، المبحث الثالث: التجديد العلمي لمقاصد الشريعة.

أما **الفصل الثاني** عُنون بـ: **النظرية الأخلاقية الائتمانية والمساءلة النقدية للحداثة الغربية والعولمة**، بيّنا فيه تأصيل طه عبد الرحمن لنظرية أخلاقية إسلامية أسماها الائتمانية، بناء على القيم المتجددة والحيّة في التراث العربي الإسلامي، وتجديد مفهوم الفلسفة تأسيسا له على الإيمان، وتجديد مفهوم الإنسان في التصور الغربي، بتحديده بالأخلاق، لا بالعقلانية، لتخليق الحداثة الغربية والعولمة، لأن أسباب مآزقهما تكمن في انفصالهما عن الأخلاق الدينية متجاوزا النقد إلى تأسيس حداثة إسلامية ذات توجه قيمي صوفي، قسمناه إلى ثلاث مباحث، **المبحث الأول:** النظرية الأخلاقية الائتمانية، ودواعيها ومنطلقاتها، **المبحث الثاني:** النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، **المبحث الثالث:** النقد الأخلاقي للعولمة.

كما بيّنا في الفصل الثالث الذي عنوناه بـ: **تطبيقات النقد الائتماني على الخطاب الدهراني**، مسلمات طه عبد الرحمن الائتمانية، التي طبّقها في تقويم تحديات الدهرانية القائمة على العقل المجرد في التأسيس للأخلاق، فصلا لها عن أسس الدين المنزل، ينقسم إلى ثلاثة مباحث، **المبحث الأول:** الدنيانية كرؤية غربية مادية للعالم والمسلمات النقدية الائتمانية، **المبحث الثاني:** تطبيقات المسلمات النقدية على التصورات الدهرانية، **المبحث الثالث:** نقد بؤس تصورات الدهرانية لعلاقة الإنسان بالإله، ونقد تقليد محمد عابد الجابري للدهرانية.

وأخيرا الخاتمة التي تعتبر عقلا تركيبيا للبحث، بحيث لم نكرر ما ورد في الفصول، بل تحدثنا عن النتيجة العامة التي استنتجناها من كل فصول البحث، بحيث توصلنا إلى أن النظرية الائتمانية عبارة عن تجديد للنظر في مفهوم ومهمة الفلسفة، بوصل الفلسفة بالدين من خلال كونية الإسلام كروحية تزكوية تدفع تحيات الراهن، وتحقق الاختلاف، كما تحدثنا عن آفاق كونية الإسلام في ظل المستجدات الراهنة مثل الحصار الخارجي الذي يتعرض له الإسلام من طرف الغرب، وتقليد سياسات العالم

العربي الإسلامي للعلمانية والمواطنة كما نظر لها الغرب، بالإضافة إلى توظيفهم الإيديولوجي للدين لإضفاء الشرعية على الأحزاب السياسية، محاصرين الإسلام داخليا.

● **المصادر والمراجع:** استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع، حيث وظفنا أهم مصادر طه عبد الرحمن، كتبا ومقالات في الفصول الثلاثة، خصوصا تلك التي تشكل نواة التأصيل للنظرية الائتمانية نذكر منها: فقه الفلسفة، العمل الديني وتجديد العقل، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، سؤال الأخلاق، سؤال المنهج، تجديد المنهج في تقويم التراث، روح الدين، وبؤس الدهرانية.

أما المراجع التي استندنا إليها تنقسم إلى قسمين: مراجع خاصة ذات الصلة بموضوع البحث، أي تعتبر دراسات حول مشروع طه عبد الرحمن، إذ اعتمدنا على المراجع المقتدرة والمتخصصة، والتي استوعبت مشروع طه عبد الرحمن، وقدمت تحليلا عميقا لفلسفته، نذكر منها: كتاب عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، استخدمناه في فصول البحث الثلاثة نظرا لأهميته المعرفية ورصانة تحليلاته، فهو الكتاب الرئيسي الذي اعتمدناه في فهم أطروحة البحث ومشروع طه عبد الرحمن، كتاب إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، استخدمناه في الفصل الأول من البحث، كتاب أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، استخدمناه في الفصل الأول، كتاب عبد الرزاق بلعقروز جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن، استخدمناه في الفصل الأول.

إضافه إلى مراجع عامة تتعلق بالفكر الفلسفي الغربي، والفكر العربي الإسلامي، ساعدتنا في إثراء الموضوع، نذكر منها: كتاب تشارلز لارمور، الحداثة والأخلاق، كتاب أرنست كاسيرر، فلسفة الأنوار، كتاب جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب، كتاب هانس بلومنبرغ مشروعية الأزمنة الحديثة، كتاب لوك فيري، حكمة اليوم والأمس، كتاب سارج لاتوش تغريب العالم، مقال في الدلالة، المغزى، وحدود التوحيد الكوكبي، كتاب محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، فتحي حسن الملكاوي منظومة القيم العليا،

إسماعيل راجي الفاروقي التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، كتاب نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، قيدنا كل المصادر والمراجع في آخر البحث.

- **صعوبات البحث:** واجهتنا صعوبات في إنجاز البحث، تتمثل في عدم تمكننا من الحصول على فرصة اللقاء والحوار المباشر مع الفيلسوف طه عبد الرحمن لظروفه الصحية، نسأل الله أن يشفيه، ويبارك في عمره وعطاءه العلمي، بالإضافة إلى تفريعاته وتشقيقه للكلام والأفكار، وقلة الدراسات المتخصصة والمقتدرة حول مشروعه الفلسفي، فأغلب الدراسات تتسم بالطابع الفكراني الذي طغى على الدراسات المتعارضة مع فكره والمقصية له، وعلى الدراسات المتماهية معه بوصفها دراسات قصدت الدفاع عنه أكثر من تحليل أفكاره ونقدها اشتراكا في بناء المعرفة.

الفصل الأول

فلسفة طه عبد الرحمن وهم الإبداع والتجديد.

- المبحث الأول: المنهجية التداولية كأفق للإبداع الفلسفي.
- المبحث الثاني: تجديد ماهية العقلانية وإعادة ترتيبها.
- المبحث الثالث: التجديد العلمي لمقاصد الشريعة.

اقترن اجتهاد طه عبد الرحمن في تجديد النظر في قضايا الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، والقضايا العالمية، والتطورات الراهنة، بوضع رؤية فكرية جديدة ومنهج جديد، في استشكالها ومساءلتها النقدية والتقويمية، وهو ما يكشف عن وعيه بأهمية سؤال الإبداع في المنهج لتحقيق تحرر الفكر العربي الإسلامي، مرتكزا على المجال التداولي في التأسيس التجديدي له. ما إمكانات الاستناد إلى المجال التداولي كسند معرفي لإبداع فلسفة أخلاقية ذات خصوصية إسلامية تصمد أمام التحديات العالمية الراهنة؟ تنقسم هذه المشكلة إلى ثلاث إشكالات تجيب عنها مباحث الفصل نذكرها على الترتيب: ما هو المنهج التداولي؟ كيف أسهم تجديد العقلانية في التجديد التزكوي للتصوف إبداعا لنظرية جديدة في المعرفة والأخلاق؟ ما علاقة الأخلاق كقيم روحية بتجديد مقاصد الشريعة؟

- **المبحث الأول: المنهجية التداولية أفقا للإبداع الفلسفي.**

- المطلب الأول: المنهجية التداولية الفلسفية.

تتعلق المنهجية التداولية الفلسفية بدعوى المنعطف اللغوي المنطقي، "تأتي هذه الدعوى، من حيث الترتيب، في الأول، لكونها هي المنطلق الأول الذي عوّل عليه طه عبد الرحمن في بناء مشروعه الفكري، فكان وفيّا للاستراتيجية التي رسمها، ألا وهي إصلاح أعطاب الفكر"[1].

تعد دراسة الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية، المدخل لتجديد مفهوم الفلسفة، ودحض الاعتقاد السائد بتجريديتها، حيث بيّن طه عبد الرحمن تشكيل اللّغة الطبيعيّة لمفاهيم اللّغة الفلسفيّة ومعانيها، بوصف اللّغة بنية صانعة للوعي، أي أن المفاهيم تتشكل داخل الخطاب الطبيعي، توجيها للتفكير ومضامين التّفلسف، بموجب وظيفتها في إثراء المعاني الفلسفية، والتأثير والإقناع، والعمل بما تم الاقتناع به، وهو ما عرضه بالتحليل

1- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، 2009، بيروت، ص 13.

في كتابه اللّغة والفلسفة، في هذا الشأن يقول تلميذه رضوان مرحوم: "يتمحور هذا الكتاب حول إشكالية الكينونة؛ ويجتهد في فحص الشروط اللغوية للإثباتات الأنطولوجية أو"الكيانية" كما طرحت في كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية وهو المؤلف العربي الذي كان له قصب السبق في الاستفادة من الدرس اللغوي الذي تقدمه فلسفة اللغة في تحليل الفلسفة"[1].

تتعلق المعرفة الدّقيقة بروح الفلسفة بالسيّاق التّداولي للّغة استعمالا ودلالة، كما أن التركيز على الجانب التفاعلي في اللغة، والتمييز بين القول العباري والقول الإشاري هو الجانب المميز لفلسفة اللغة عند طه عبد الرحمن، عن المنعطف اللغوي الغربي في القرن العشرين في الفلسفة التحليلية، والتأويلية، والتفكيكية، والبنيوية، وما بعد البنيوية الآخذة بمنهج اللغة في التفكير، والتفلسف، وتثوير المعرفة، "إذا كانت التأويليات والفلسفة التحليلية قد مَارستا كل واحدة منهما على حدة، تأثيرهما في فكر طه عبد الرحمن تعلّق عند الأولى بمعالجة رؤى العالم من خلال اللغة، وعند الثانية بمعالجة مدى مطابقة البنيات اللغويّة لبناء العالم، أي دراسة الشروط اللغويّة التي يقتضيها النقل الموضوعي للوقائع المادية، فإنَّ طه بانفتاحه على المنعطف التداولي يعطي الأولوية للجانب التفاعلي في اللغة، فخصوصية منعطفه اللغوي تكمن في كونه يؤمن بأنَّ اللغة مؤسسة اجتماعية وأنها تشحن داخلها خزانا ثقافياً وقيمياً يشكل مجالها التداولي الذي تتفاعل بواسطته مع العالم الخارجي"[2].

يقوض طه عبد الرحمن على أساس العلاقة الوثيقة بين الفلسفة واللغة، دعاوى عالميّة الفلسفة، وعالميّة اللّغة، المتفرّعة عن الاعتقاد بكليّة ومطلقيّة الأفكار الفلسفيّة انطلاقا من هذا المنظور، اهتمّ بإشكاليّة أساسيّة من إشكالات فلسفة اللّغة، وهي الصّلة بين الفلسفة والتّرجمة كأفق للإبداع، مؤكدا أن ما يمكننا أن نعترف به بالفعل هو ارتباط

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2015، ص 26.

2- إبراهيم مشروح، طه عبد الرّحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 72.

الفلسفة باللّغة، حيث يتم التعبير عن الفلسفة بواسطة اللغة، وهو ارتباط وثيق ما يجعل من فكرة الفلسفة العالميّة تواجه الكثير من الصّعوبات[1].

تدل هذه الدّعاوى الشائعة حديثا كعالمية الفلسفة، وعالمية اللغة، والتّي تمّت عولمتها على المفهوم السّكوني للعقل، والفكر، والفلسفة، وواحدية لغة تسري قوانينها على جميع الناس، وهي ليست إلاّ بوادر تعبّر عن منطق الهيمنة في الخطاب الفلسفي الغربي، حيث يضيف طه عبد الرحمن مثبتا الصّعوبات المعرفية التي تطرحها واحدية اللغة، قائلا: ينبغي أن توجد لغة عالميّة يتداولها الناسّ جميعا ويستعملونها استعمالا موحدّا، ومضمونا فكريّا متطابقا لدى الجميع، يجب أيضا أن تكون الفلسفة سابقة عن اللّغة، وهذا محال، قبل الكلمات لا شيء يوجد، حتى الوجود الذي تفترضه، فاللّغة موجودة قبل أن تحدّد لنا الفلسفة الطّريقة الصّحيحة في استعمالها[2].

لما ثبتت الأصول اللسانية للوجود، وأسبقية اللغة عن الفلسفة، تبيّن أنّ الحقيقة الفلسفيّة ليست كليّة، تنطبق على الجميع، ولا وجود للّغة واحدة، فاللّغة من خصائصها نسبيّة تراكيبها النّحويّة، وصيغها الصّرفيّة، وفقا لذلك، تكون بنية الاستشكالات الفلسفيّة مفاهيما، وتصوّرات لغويّة لها خصوصيتها البنيوية، حيث يتمّ توصيلها وتبليغها عن طريق اللّغة المتضمنة لحمولة فكرية حضارية، "نشير بصدد هذه الدعوى اللغوية المنطقية إلى كونها تُوجه وتُؤسّس لمعالجة إشكالية التخلف الفكري وانعدام الإبداع الفلسفي المكبوت في اللغة التي لم تنطلق من عقال إسقاط أشكال من الهيمنة التي يمارسها عليها اللسان الغربي بفعل الترجمة، وحتى يتحرر العقل والفكر ينبغي أن ننطلق من اللسان المُعرب عن الفكر والمتحرر من قيود التقليد"[3].

1- Taha Abderrahmane, Langage et Philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, imprimerie Fedala, Rabat,1979, p13.
2- Ibid, p 13.
3- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 12.

إذا كانت اللغة أفقا للتفكير والاختلاف، فإن اللغة تلازم الفكر، "لما كانت اللغة هي المظهر الوحيد للفكر فقد انطلق من إصلاحها بما أُوتيه من عُدّة استمدها من النظريات اللسانية العامة والنماذج المنطقية والفلسفيات اللغوية"[1].

أخذ طه عبد الرحمن بمبدأ جدلية اللغة والفكر، إذ يستحيل أن تتوقف بنية الفكر، عند مستوى التقنين الرياضي، والمنطقي الصوري، بل لابد أن تتضمن دلالات عمليّة تحملها اللّغة، "أقام طه مجهوده المفاهيمي والاصطلاحي بما يتوافق ونظريته التداخلية في المعرفة: أي أن وضع المفهوم والمصطلح عنده يستقيم على أصول النظرية التكاملية في الدلالة، وإن تشغيله يستقيم على أصول النظرية التداولية، هذه النظرية التي تجعل دلالة اللفظ متعددة بتعدد الاستعمالات وموجهة بأهداف التأثير والتغيير"[2].

تبنى العلاقة بين اللفظ والمعنى على الاستعمال، وعادات التعبير، لذا، اتساع المضامين المعرفيّة، وضمان تبليغها، وتحقيق الإقناع، مرهون باللّغة التداوليّة كمدخل للتجديد الفكري، "عدّ طه عبد الرحمن أنّ المهمة الأساسية الأولى للمفكر العربي مهمة لغوية"[3].

هذا من شأنه أن يُحيل إلى إشكاليّة نسبيّة اللّغة الفلسفيّة، بحيث انشغل طه عبد الرحمن، برفع التّعارض بين الفلسفة والتّرجمة، آخذا بمبدأ النسبيّة اللغويّة، كدليل آخر على زيف الاعتقاد بشموليّة الفلسفة وكونيّتها، أو ما يُسميه الشمولية الجامعة، مقرّرا أنّ المبدأ النّاظم للحقيقة الفلسفيّة هو الشّموليّة النّموذجيّة، ومقتضاه: "هذا الضرب من الشمولية لا يدعي العالمية الإنسانية التي تعارض مبدأ تعدد اللغات الذي هو الأصل في

1- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 13.

2- محمد همام، جدل الفلسفة العربية، بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط 1، 2013، ص 179.

3- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 12.

وجود الترجمة، ولا العمومية الشيئية التي تنافي مبدأ تغير المعارف الذي هو الأصل في عطاء الترجمة»[1].

ينبني مبدأ النسبيَّة اللّغويّة المُنفتحَة على مبدأ الائتلاف التماثلي بين اللّغات، وهو الائتلاف الذي يُمكّن من استثمار الفروقات بين التّراكيب اللُّغوية، واستعمالاتها المختلفة، «إذا ثبت أن هذه اللغات تتماثل فيما بينها، وأن تماثلها يستند إلى اعتبار الشاهد الأمثل صارت النسبية اللغوية تنطوي على خصوصية منفتحة انفتاح الشمولية النموذجية التي تقوم عليها الفلسفة، كما صارت الترجمة التي تتبني على هذه النسبية اللغوية المنفتحة موافقة في خصوصيتها الموسعة للفلسفة في شموليتها المشخصة»[2].

تأسيسا على ذلك، تعدّ حقيقة النّسبيّة اللُّغويّة، منعرجا للإقرار بالاختلاف الفكري والفلسفي، وتعدّد إمكانات الفكر، وطرائق طلب الحقّ، والبحث عن الحقيقة، «إن اللغة لَتفرض نفسها علينا قبل أن يُلزمنا الوعي الفلسفي والمنطقي بالطريقة الصّحيحة في استعمالها، وقبل أن يزعم الفيلسوف أنه يُقوّم اللّسان الذي يستمد منه طريقة هذا التقويم ذاته»[3].

حدّد طه عبد الرحمن الاختلاف بين اللّغات، من خلال الاختلاف في التّبليغ الذي يؤدّي إليه الاختلاف الصّرفي والنّحوي، والاختلاف في التبليغ هو الأساس الذي يبرهن من خلاله على تهافت فرضية الرّوح القوميّة، أو العقليّة المتميّزة، أو العبقرية الخاصة.[4]

مؤكّدا أنّ الاختلاف المنطقي بين اللّغات، ليس اختلاف وجوديا بل اختلاف منطقيا له جوانب مختلفة: اختلاف نفسي، قائما حتى بين الاستعمالات الفرديّة للُّغة الواحدة، أو اختلاف اجتماعي قائم بين الاستعمالات الجماعيّة للّغة الواحدة، أو اختلاف تاريخي بين مراحل لغة واحدة في استعمالها الفردي والجماعي، وعلى ذلك من اللاّمعقول

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، الجزء 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1995، ص 140.

2- المصدر نفسه، ص 149.

3- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 106.

4- المصدر نفسه، ص 107.

القول بأنّ اللُّغة تتضمّن العقليّات الخاصّة، بل اللغة الواحدة تختلف بموجب الفروق النفسية، الاجتماعية، والتاريخية، فالاختلاف بين اللغات يدحض فكرة العقليات الخاصة في اللغة، وعليه، تكون لكل لغة إمكاناتها الفكريّة الأصيلة والخاصّة، على أنّ هذا الاختلاف في الإمكانات الفكريّة لكل لغة من نسق لآخر، لا يمنع التّواصل بين الأنساق اللّغويّة، بل تزداد الحاجة إليه بقدر هذا الاختلاف الفكري، الذي يُغني الفلسفة ويُوسّع آفاقها[1].

تقود هذه الحقيقة الاختلافيّة في اللّغة والفكر، إلى حقيقة تعدّد الفلسفات بقدر تعدّد اللّغات، واختلافها، "يؤكد طه أن الفلسفة الغربية مؤثلة وراسخة ومتمكنة؛ إذ نشأت عن قرائح الغرب، وتوسلوا فيها بأسباب ضاربة في مجالاتهم التداولية المختلفة، ولهذا انتقد فلاسفة الإسلام الذين ذهلوا عن أهمية التأثيل اللغوي، مما سبب للفلسفة الإسلامية حالة عدم استقلال في المسار الفكري، وكذا إبداع إشكالات واستدلالات خاصة بها"[2].

لم يقف فلاسفة الإسلام عند هذا الحدّ من تقليد الفلسفة الغربية، بل شكَّكُوا في ثراء اللّغة العربيَّة، مخالفين شرائط التّداول، "إن هذه الثغرات الاصطلاحية في النص العربي فلسفيا كان أو منطقيا حولته إلى نص مضاد لمقومات الأمة ومفرداتها التداولية ما سعى طه إلى تجاوزه، لما يورثه هذا التحيز المصطلحي من العجز الفلسفي، والحصر اللغوي والبلاغي وذلك لغياب القدرة التداولية اللازمة عند المتفلسف على استشكال المصطلح في صيغته اليونانية، وكيف له أن يتفلسف ويستشكل وهو لا يتصور ذلك خارج ما رسمه اليونان؟"[3].

تأسيسا على، أن اللُّغة هي التّي توسّع المعرفة ويتمّ تشكيل الفكر في قوالبها، فإن بنية اللغة العربية الدّعامة الأساسيّة لصناعة المفاهيم وإبداع المصطلحات، واستيفاء

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 108.

2- محمد همام، جدل الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 195.

3- المرجع نفسه، ص 178.

مقتضيات التّكامليّة، والحركيّة، والتّفاعليّة التي يتضمّنها المجال التّداولي، حيث بيّن طه عبد الرحمن، الصلة الوثيقة بين إبداع المفاهيم، والاجتهاد اللّغوي في تقويم التحديات المعنوية، الفكرية المرتبطة بأزمة المفاهيم، وهكذا، يعترض على تشكيك فلاسفة الإسلام في ثراء اللغة العربية، «أضرّ هذا التصور بقدرة اللغة العربية، بنظر طه، على صناعة المفاهيم واستثمارها، مما عطل القوة التي تتحرك بها ألفاظها وتتولد بواسطتها تراكيبها، وفي الأخير تجميد آليات اشتغالها في إنتاج الفكر»[1].

يُضفي الالتزام بمقتضيات البيان العربي، على الاجتهادات الفكريّة الصبغة العلميّة الإبداعيّة، بعيدا عن التّحيُّزات الفكرانية التَّمويهيّة، وهو ما أكَّده طه عبد الرحمن مستدلا بقوله أنّه إذا كان تأثير اللغة المألوفة على الفكر الفلسفي، أحيانا بطريقة غير مباشرة وغير واعية، فإنه في بعض الأحيان يكون مقصودا ويستفاد منه[2]. وبذلك، تحمل التّصوّرات الفلسفيّة الصبغة العمليّة المُميّزة للّغة التداولية.

من المجالات التي طبّق عليها طه عبد الرحمن المنهج التداولي، للكشف عن الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية، مبحث المقولات الفلسفية، حيث بيّن كيفية صياغتها في سياق لغوي مخصوص، وضبط مفاهيمها، وفهم معانيها في إطاره، فلم يعنيه النظر فيها إبستمولوجيا بل لغويا، إذ تشكل المقولات جملة من المفاهيم (التصورات) الأكثر شمولية بحيث يتمثل بواسطتها الفكر الوجود[3]. تحدد هذه المفاهيم تصور الوجود، يتم تحديدها باللغة التي تشكلت بها، فلكل لغة أصالتها، إذ تُقدّم المقولات في سياق لغوي لا يمكن تجريده منها، دون المخاطرة بتشويه معناها[4].

أكد طه عبد الرحمن، صلة المقولات باللغة، ومن ثم، نسبيتها وتنوعها، بما أن المقولات محمولات تُثبت الأشياء، فكان من الضروري أن تصاغ بلغة محددة، وبشأن المقولات الخاصة باللغة العربية، يقرر بأن اللغة العربية لها نماذج للأفعال، تشكل القوالب

1- محمد هماء، جدل الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 178.

2- Taha Abderrahmane, Langage et Philosophie, Op, cit, p 12.

3- Ibid, p 40.

4- Ibid, p 40.

المورفولوجية التي يتم فيها طرح المادة اللفظية أيا كانت وكل منها يعطيها بصمة معينة[1]. لذا، يجب مراعاة النظر في التراكيب النحوية والصرفية التي صيغت بها المقولات الفلسفية، حتى يتم بيان وجوه تغيرها وخصوصيتها، فلكل لغة آلياتها وقوانينها الخاصة في إنتاج التصورات المفاهيمية، ورؤى التفكير.

من هذا المنطلق، تتقرّر ذاتية المقولات، واستحالة استغناءها عن اللغة كأداة إجرائية، ووسيلة للتأويل، وفهم الوجود، وهو الأمر الذي أشار إليه عالم اللسانيات الفرنسي إيميل بنفنست Émile Benveniste (1902 – 1976م) مؤكدا العلاقة الوثيقة بين مقولات الفكر واللغة، فبما أن اللغة تصبح كلاما، ونتحدث بها، فهي تستخدم لنقل كل ما نريد أن نقوله، كل ما لدينا في عقلنا أو فكرنا، وأي اسم تمت تسميته والتعبير عنه، هو محتوى فكري، يصعب تحديده في حدّ ذاته، إلا بطابع القصد أو كبنية مادية[2]، هذا المحتوى الفكري يكون لديه نموذجا أو شكلا باللغة وفي اللغة، والتي هي وعاء كل تعبير ممكن، والذي لا يمكن فصله عنها أو تجاوزها[3].

ربط التفكير بدلالات اللغة القصدية، هو نفي لوحدة الأنساق اللغوية وكليّتها، أكد طه عبد الرحمن ذلك، بقوله: توصلنا إلى أن المقولات ليست منطقية ولا وجودية، ولكنها لغوية، يجب أن يكون لكل لغة مقولاتها الخاصة، تحلل بواسطتها الوجود والتواصل مع الفكر[4]. فاختصاص اللغة، بخصائص عملية حجاجية، يتناسب مع سعي طه عبد الرحمن لتأسيس فلسفة ذات نزعة عربية تداولية[5].

1- Taha Abderrahmane, Langage et Philosophie, Op, cit, p 45.
2- Émile Benveniste, problémes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 1966, p 63.
3- Ibid, p 64.
4- Taha Abderrahmane,language et philosophie, Op, cit, p 48.
5- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 50.

- المطلب الثاني: المنهجية التداولية الحجاجية.

1- المنهج الاستدلالي:

نتج عن اهتمام طه عبد الرحمن بالمزاوجة بين اللسانيات والمنطق في مشروعه الفلسفي، الأخذ بتصور للمنطق، ينبني على الاستدلالات الحجاجية والطبيعية، وقد تفرّع عن الاعتقاد بجدلية الاختلاف في اللغة وبُنى التفكير فرضيتان تشكلان محور فلسفة طه عبد الرحمن: أولهما الكشف عن "الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية، فقد كان تمرُّسنا بلغات متعددة عاملا حاسماً في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي؛ فصرنا إلى القول بنسبية المعاني الفلسفية، أي أن الفلسفات التي نُقلت وتُنقل إلينا محدودة في أبعادها العالمية"[1]، والفرضية الثانية، "أن وجه التفكير المنطقي ذاته للمتكلم قد تؤثر فيه، هو أيضا، هذه البنيات"[2]، تمثل فرضية تشكيل بنيات اللغة لفعل التفلسف موضوع أطروحته للدكتوراه الذي عالج فيه علاقة اللغة بفلسفة الوجود، وانتهى فيه إلى النتيجتين التاليتين: "أولا، أن الثوابت الفلسفية (أو المعاني الكلية) لا تُنقَل عبر الألسن نقلا واحدا ولا توظف توظيفا واحدا من لدن فلاسفة تختلف لغاتهم، ثانيا، أن الخصوصيات الفلسفية للألسن لا تمنع التواصل بينها، ولا يلزم عنها قيام عقول متباينة فيها"[3].

قاد هذا التوجه المنهجي المنطقي، طه عبد الرحمن إلى تشخيص الآفة الناتجة عن التقليد المستشري في الواقع العربي الإسلامي، أما "الآفة الخطابية التي يقع فيها المقلّدة من المتفلسفة العرب، فهي آفة الفصل بين الفلسفة والمنطق"[4]. فغياب الإبداع المنهجي، هو موت للفلسفة العربية الإسلامية، والأمر الذي أدّى إلى قيام ازدواجية في الفكر العربي الإسلامي.

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2011، ص 74.

2- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 234.

3- المصدر نفسه، ص 234.

4- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 39.

من جهة أخرى، تتعلق أهمية المنطق، باستيعابه للتطورات الحديثة للآلة المنطقية وتعالقها مع المباحث الفكرية المختلفة، "صلات المنطق بالمعارف الأخرى ازدادت رسوخا واتساعا، بما أنه آلة العلوم جميعا، غير أن هذه الصلات اتخذت مع بعض المعارف خاصة طابعا متميزا، وهي الفلسفيات واللسانيات والرياضيات والإعلاميات"[1]. ما يتميز به المنطق من دقة في المناهج، واتساع لكل مجالات المعرفة، يعتبر تثويرا للمعرفة وإخصابا للعقلانية المجردة بالعمل والقيم الحوارية.

في هذا الإطار، قرر طه عبد الرحمن، أن التأسيس لفكر فلسفي جديد، واستئناف العطاء المعرفي التراثي، مشروط بالتخلص من الخطاب الفكراني (الإيديولوجي) عن التراث حيث يقتضي هذا الاستئناف تحصيل الاهتمام بالمنهج المنطقي، وتحديد وجهة الفكر الفلسفي على أساس هذه الوسيلة، لما تحققه من نتائج علمية دقيقة، وإحاطة شاملة بالخطاب، ما يجعل منه خطابا تحقيقيا يجمع بين البناء المنهجي والنظر المنطقي العلمي، ويُثري المضامين المعرفية ويوسع آفاق الإبداع، كما أنه سعى إلى، "ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي يتبعه فيها الكتاب العرب المعاصرون، إحياءً لتقليد علمي عربي أصيل، وهو العناية بعلوم الآلة أو علوم الوسائل في مقابل علوم المقاصد أو علوم الغايات"[2].

يعتبر المنطق أُسُّ النهضة الفلسفية، وإحياء للتفلسف الأصيل والمبدع، بحيث يُمكّن من تجاوز ضيق الدراسات التاريخية، والسياسية المتعارضة مع الممارسة الفلسفية العلمية، فالعلاقة بين الفلسفة والمنطق، علاقة موضوع بمنهج علمي، "المنطق هو المنهج الذي وُضع للفلسفة في الأصل؛ فإذا صُرفت عن هذا المنهج المقرر إلى غيره، دلّ ذلك على صرفها عن نفسها والخروج بها إلى ما عداها"[3]. وبذلك، ترتسم المعرفة الفلسفية المُنتجة في أفق التفكير المبدع، حيث لا تنفك ممارستها عن المنهجية المنطقية، بوصفها

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1998، ص 16.
2- المصدر نفسه، ص 17.
3- المصدر نفسه، ص 17.

آلية إجرائية تمكن من الإحاطة والفهم الموسع لمضامين المعرفة، وتضمن تناسق عناصرها، وتحفظ تكاملها تجنبا للأحكام الفكرانية غير المنتجة للفكر.

الجدير بالتنويه، أن اهتمام طه عبد الرحمن، بالمنهجية المنطقية، لا يعني أنه يتبنى توجهات "الوضعية المنطقية التي ضيّق بعض المشتغلين بالمنطق من المتفلسفة العرب أُفق المنطق باختزاله فيها، وشتّان بين إعمال الدّرس المنطقي والاشتغال بالعدة التي ينحتها المناطقة وبين التخندق المذهبي الضيق؛ لذا فدعوة طه للأخذ بأدوات المنطق تحرص على الجانب الأداتي والمنهجي لا غير، وهاهنا انعطاف آخر لطه عن المنعطف اللغوي–المنطقي"[1].

على الرغم من أهمية المنطق كمنهج في الإنتاج المعرفي، أُتُّخذت مواقف متباينة منه في التراث العربي الإسلامي، أحدها معارضة له، بدعوى أنه يخالف مقتضيات الإبداع وهو مجرد لغو، وزندقة، وأخرى، تقر بمشروعيته في التراث العربي الإسلامي باعتبار الدراسات المنطقية، كان لها إسهاما في تطوير الفكر الإسلامي.

استند طه عبد الرحمن في الرّد على هذه التّوجهات المعارضة للمنطق من الناحية التاريخية، وبيان أهمية المنطق في الإنتاج الإسلامي، إلى معايير المجال التداولي العقدية، واللغوية، والمعرفية، والتي يتضمنها مبدأ التفضيل، وصيغته: "اعلم أنه ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من استقامة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيته أمة العرب، تفضيلا من الله"[2].

غير أن هذا التصور المناهض للمنطق من الناحية التاريخية، حسب طه عبد الرحمن، يعتبر تصورا مخصوصا يمكن تفنيده وتقويمه، أخذا بمشروعية المنطق، مبينا كيف كان للمنطق حضورا بارزا في تجديد الإنتاج الفكري الإسلامي، وأوجه استفادة العلوم الإسلامية منه كعلم الأصول، وعلم اللغة، وعلم الكلام، وارتبط هذا الاعتراض ببيان أن

1– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 64.

2– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 214.

للمنطق أنصارا، توسلوا في الانتصار للمنطق، وأهميته في العطاء الإسلامي بآلية التقريب التداولي، حتى يصير المنطق موافقا لمقتضيات المجال التداولي، وصيغة هذا المبدأ التقريبي: "على قدر عمل المنطق بمقتضيات التقريب يكتسب المشروعية وينتزع الاعتراف"[1]، وانطلاقا من هذا المبدأ يصبح المنطق مُوجَّها بالأصول التداولية وخادما للمعرفة.

تطرق طه عبد الرحمن للنظر في أعمال ابن حزم (944 – 1064م) والغزالي (1058 – 1111م) باعتبارهما مناصرَين للمنطق، مثبتا كيف توسل ابن حزم بمقتضيات التبيين، واستند الغزالي إلى مقتضيين تقريبيين هما: التحييد والتفقيه، وفي هذا الصدد يقول: "فردَّ الشبه الواردة عليه بإظهار موافقته لمجال التداول الإسلامي العربي سواء من جانبه اللغوي (التبيين) أو من جانبه العقدي (التحييد) أو جانبه العقلي (التفقيه)"[2].

أما الاعتراضات على المنطق من الناحية المنهجية مبناها على تصور مستمد من مبدأ التشغيل، ومفاده: "المنطق آلة لها سَنَد في العبارة ومدخل في الاعتقاد وتأثير في السلوك"[3]. يُقَوّم طه عبد الرحمن هذا الاعتراض المنهجي ببيان تهافت مبدأ التشغيل، "ليس المنطق إلا حساب التصديقات النظرية؛ فهو حسابي، أي غير تعبيري لأنه رمزي (بمعنى صوري)؛ وتصديقي، أي غير اعتقادي لأنه علاقي؛ ونظري أي غير عملي لأنه بنائي؛ وليس في هذا ما يضر بالتداول الإسلامي العربي العام – مبدأ وقواعد– حتى يُخاف على أهله في لغتهم وعقيدتهم وسلوكهم، وحتى يُنسب أصحاب المنطق إلى الإحداث، بل إلى الابتداع، ويتعرض هو إلى الاستنكار، بل إلى التجريم"[4].

يختص المنطق بالتجريد، وبالاستدلالات التصديقية الآلية لقيامه على أحكام الواقع، "إن المنطق يبحث في التصديقات وليس التصديق كالاعتقاد (في معنى الإيمان)

1– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 221.

2– المصدر نفسه، ص 225.

3– المصدر نفسه، ص 225.

4– المصدر نفسه، ص 231.

لأن المرجع في التصديق الاحتكام إلى الواقع أو إلى مُخبر عنه قد يُصيب أو يخطئ، ولأن وظيفة الصدق والكذب فيه قليلة التأثير محتملة الانفكاك عنه»[1]، ولا يختص بأحكام الوجوب كتصديقات اعتقادية إيمانية، "بينما المرجع في الاعتقاد هو الاحتكام إلى مُخبر لا يُخطئ أبدا ومصيب على الدوام، ووظيفة الصدق والكذب فيه بعيدة الأثر نافذة في التركيب غير منفكة عن الاعتقاد»[2]، بالإضافة إلى تعلق المنطق بالعلوم النظرية دون العلوم العملية، لأنه لا يختص بتحديد القيم وتوجيه السلوك، "تبين أن السلوك لم يكن غرضا من أغراض المنطق، وإنما أجريت عليه قواعده رغبة في التعميم والتوسيع، وإن كانت الرغبة قد جرّت إلى التعسف والتكلف لارتفاع وجوه المناسبة بين قوانين المنطق وقواعد العمل»[3]. وعليه، لا يمكن تأسيس الأخلاق على قوانين المنطق المجرد لأن السلوك الإنساني نظام معقد، ومتكامل، تتكوثر فيه أفعال الإنسان.

2- منهج المناظرة:

تعتبر المناظرة نظرية جدلية حجاجية، تنضبط بشرائط منطقية ولسانية، كما تعدّ من المناهج الأكثر تداولا لدى المسلمين في الإنتاج المعرفي، أُستعملت في الدفاع عن العقيدة، والحوار الدعوي والتبشيري باستخدام العقل والمنطق، وإنتاج المعرفة في الفكر الإسلامي، حيث استعملها علم الكلام في الدفاع عن العقيدة، لهذا يسميه طه عبد الرحمن علم المناظرة العقدي، وكذلك الفقه، والنحو، والأدب.

يتّسم علم الكلام، بالامتياز المنهجي والمنطقي، وبتحصيل معرفة بالمناهج العلمية ودقة التفكير المنطقي، باتباع أدّق الطرق الاستدلالية وأعمق الأساليب التحليلية، في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية، والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية غير التوحيدية[4]، بمناهج عقلية، وأدلة منطقية مضبوطة تتسم بالتجريد، وبالدقة

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 229.

2- المصدر نفسه، ص 229.

3- المصدر نفسه، ص 231.

4- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000، ص 71.

والعمق، واستيعاب وسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية، تحقيقا للجمع بين أصول النقل ومبادئ العقل[1]. فجمع المناظرة بين الأسباب اللغوية والمنطقية، هو الذي حمل طه عبد الرحمن على استعمالها في فهم التراث، وفي تقويم الدراسات المعاصرة للتراث، وتجديد علم الكلام لدفع التحديات الراهنة، والمحاورة النقدية للنصوص الفلسفية، والنظريات الأخلاقية الغربية.

تتحدد قيمة المناظرة في كونها أصلا من أصول بناء منهجية ذات خصوصية عربية إسلامية، نظرا لأهميتها في بناء المعرفة الإسلامية، "هكذا يكون التنصيص على أهمية المناظرة في الفكر الإسلامي، وإخراجها من غربتها، عاملا داعيا إلى إعادة النظر في حصر العقلانية، والاشتغال بها في (أهل البرهان)، أو الفلاسفة المسلمين، ودمج المناظرة كأُسّ للاشتغال العقلي عند المفكرين المسلمين أصوليين، فقهاء وفلاسفة أجمعين وتلافي التجاهل الذي أُطبق على المناظرة"[2].

من هذا المنطلق الكاشف عن أوجه إغناء المناظرة للتراث العربي الإسلامي ودورها في بناء الفكر، يرد طه عبد الرحمن على المتقدمين المتأثرين بالمنقول اليوناني واقعين في تقديس المنطق البرهاني، منتقدين المناظرة الإسلامية باعتبار أنها تفيد الظن في مقابل انتصارهم للمنطق الأرسطي لأنه يفيد اليقين، من ثلاثة أوجه:

1)- أن النظار المسلمين وضعوا شروطا وقوانين تنافس في استيفائها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتبار علم قوانين العقل، كما استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا منطقية، ممهدين الطريق لرد المنطق إلى الجدل، وهو ما يترتب عليه أن التناظر هو أصل النظر العقلي، والعقلانية هي الجدل[3].

2)- اشتمال المنطق الرياضي الحديث على أساليب جدلية، وصلا لصور الألفاظ وتراكيب العبارات بمعاني الصدق والكذب، بعد أن كان يكتفي بتقنين صور الألفاظ وتراكيب

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 72.

2- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 123.

3- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 198.

الألفاظ دون النظر إلى معانيها من صدق أو كذب، إضافة إلى اعتبار المتكلم والمخاطب متناظران يطلبان تمييز الصواب من الخطأ[1]، وهذا يزكي منحى المسلمين في جعل علم المنطق جزءا من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل[2].

3)- اليقين الذي ينبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري صناعي، صوري؛ واليقين العملي أقوى وأنفع وأفضل من اليقين النظري[3].

يمكن أن نستشف من موقف طه عبد الرحمن، أن المناظرة منطق إسلامي، يردّ الاستدلالات المنطقية إلى الجدل الحجاجي، ففهم المناظرة من خلال وظيفتها في الإنتاج المعرفي، وتوجيه الفكر صوب التجديد يعد الخيط الناظم لتعديد طرائق الحق، بموجب مبدأ المغايرة كاعتراف بحق الغير في بناء الحقيقة[4].

فالمناظرة حجاج جدلي، أو بعبارة أخرى، هي منهج جدلي توجيهي للمعرفة ينفع في تجديد اعتقادات المتناظرين لأن طابع الجدل الفكري، "مقامي واجتماعي، إذ غرضه الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية إنشاء موجَّها بقدر الحاجة؛ والأداة الاستدلالية التي يتوسّل بها ليست حسابا آليا، وإنما فعالية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترض عليه"[5].

ما يجعل المناظرة استدلالا حواريا هو خاصيتها الجماعية ومبادئها القيمية، "نظفر بنموذج متميز لممارسة هذا الاستدلال الحواري المبني على اعتبار الذوات والأخذ بالقيم، في مجال الثقافة الإسلامية العربية ولو أن تأثير المنقول الفلسفي قد حمل بعض المتقدمين على تمجيد البرهان على مقتضاه اليوناني؛ فقد قام في هذه الثقافة الاختلاف

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 198.

2- المصدر نفسه، ص 199.

3- المصدر نفسه، ص 199.

4- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 115.

5- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 199.

والاتفاق الجماعيين في أخص مظاهرهما المعرفية مقام الصدق والكذب المجردين في هذا المنقول»[1].

غرض طه عبد الرحمن من المفاضلة بين المنطق البرهاني والمنطقي الحجاجي، هو التأكيد على أن الأصل في العلاقات الإنسانية أنها علاقات قيمية، وتأسيس القيم على وجدان الإنسان، لا على العقلانية البرهانية المادية المجردة، فيكون الأصل في الحوار التناظري أنه علاقة تعاملية أخلاقية تقوم على مبدأ استيفاء الحقوق والواجبات في الحوار[2].

إلا أن ذلك، لا يعني جمود طه عبد الرحمن على المناظرة كمنطق إسلامي، في فهم التراث، بل استفاد من المنطق الحواري الحديث في النظر في بنية المناظرة، حيث وظف المنطق الحواري في الصياغة الصورية للمناظرة، باستناد المعترض إلى مسلمات المنع[3]، لكنه بيَّن محدودية هذا المنطق الحواري، إذ، «يظل غير كاف لوصف جميع الآليات الاستدلالية المقوّمة للمناظرة الإسلامية، فمن الجوانب التي يبدو فيها قاصرا أن من مسلمات المانع ما لا يعلمه المدعي إلا أثناء المناظرة، بينما يقرر هذا النموذج أن تكون معروفة قبل الشروع فيها»[4]، مُظهرا جوانب الاختلاف بينه وبين المناظرة، لثراء المناظرة بالاستدلالات المنطقية التداولية، ومن ثم، ضرورة تطوير المنطق الحواري «بتوظيف نتائج النظريات الحجاجيَّة المستحدثة التي أولت اهتماما كبيرا للمقومات التداولية للحوار»[5]، بل بتوسيع المناظرة نفسها، تقديما لنظرية حوارية إسلامية جديدة[6].

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 256.

2- المصدر نفسه، ص 256.

3- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 86.

4- المصدر نفسه، ص 90.

5- المصدر نفسه، ص 92.

6- المصدر نفسه، ص 92.

يسهم إخصاب منهج المناظرة التراثية والمنطق الحديث، بما استجد من نظريات المنطق الحجاجي في توسيع أبعاد المنهج، وتوليد نتائج ومعطيات جديدة[1]، فضلا عن المرجعية الكلامية في التأصيل لنظرية تحليل الخطاب، بحيث أكد طه عبد الرحمن على فائدة المنهجية الأصولية في توصيف الخطاب، على اعتبار جمع علم الأصول بين مقتضى الأصالة والحداثة، واشتمال منهجيته على قواعد خطابية تواكب مستجدات المناهج الحديثة في تحليل الخطاب، وهو ما يبرئه من "تهمة النزعة التراثية – أو قل إن شئت التراثانية"[2]، مقررا أن "الإنتاج الأصولي يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابي، هذا المنطق الذي يتضافر الآن في وضع أسسه وتحديد بنياته جهود الفلاسفة واللسانيين والمناطقة جميعا"[3].

تعتبر المنهجية الأصولية مركبة تسع كل المجالات المعرفية على اختلافها، باعتبار أن "الاشتغال بعلم الأصول يفتح للباحث الإسلامي باب المشاركة في تنمية الرصيد العلمي العالمي الحديث، وذلك أن علم الأصول يشتمل على الأقل على نظرتين استندت حاجة الباحثين المعاصرين إليهما هما: نظرية الحجاج التي ترتكز على المناظرة، ونظرية التداول التي تبحث في مقاصد الخطاب"[4].

تتضمن المنهجية الأصولية آليات منطقية، وآليات لغوية، منتجة في تحليل الخطاب تواكب الأدوات الإجرائية في المناهج الحديثة، ما يجعلها منهجية إسلامية متّسعة

1- أشار طه عبد الرحمن إلى ثلاثة أهداف نظرية من توسيع المناظرة: "أ- نقل الدرس الفلسفي والكلامي والدرس الفقهي من مستوى الحكاية عن أصحابها عما قالوه وما لم يقولوه إلى مستوى اكتشاف البنيات التي تتحكم في اتساق هذا القول أو ذاك وتسلسله وتجعله خطابا متميزا، ب- ربط النظريات العلمية بأصولها الاحتجاجية وبالممارسة اليومية، وتحديد الوجوه التي تعمل بها آلياتها في الخطاب الطبيعي لتحويله إلى مقال صناعي، ج- رفع مبحث التناص من مستوى بعض التصنيفات الوصفية إلى مستوى بناء الآليات الاعتراضية الجدلية التي تؤسس النص الخطابي، وسوف يتحتم، إذ ذاك، على الناقد صوغ معايير تقويمية تحدد شروط الانتقالات الاستدلالية من نص إلى آخر". طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 93.

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 292.

3- المصدر نفسه، ص 292.

4- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 268.

ومبدعة، مناهضة للبرهان الأرسطي، وهذه الخصائص المعرفية المركبة والتي حددها طه عبد الرحمن، في خاصيتن: "التكاملية" و"الوسلية"، هي التي حملته على تجديد الصلة بين المنطق وعلم الأصول، بوصفه يحوي التراث المنطقي، "في هذا المضمار، ينبغي فهم قولي في اللسان والميزان بأن علم الأصول جزء من المنطق، على عكس ما قال الغزالي، إذ جعل من المنطق جزء من علم الأصول"[1].

يتبين لنا من خلال هذا التصور المنهجي، كيفيات استثمار طه عبد الرحمن للتراث العربي الإسلامي، ودعوته إلى التفاعل المبدع بين الماضي والحاضر، حيث ينبني التجديد عنده على معادلة استئناف العطاء المعرفي الإسلامي، تأكيدا على أن استيعاب التراث بدقة يمكّن من بناء الحداثة، "اعتنى عبد الرحمن أيضا بالتداوليات في إطار وضع تأسيسه النظري لبناء فلسفة عربية في إطار مشروع فقه الفلسفة، وأضاف إليها توسيعات معرفية نهلها من التراث العربي في إطار اشتغاله على تحليل الأبعاد الحجاجية والتواصلية والمنطقية للمناظرة، خاصة "في كتابه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، الذي حلل فيه ظاهرة التخاطب الإنساني وما يجتمع فيها من مظاهر "التدليل" و"التبليغ" و"التوجيه"، التي تتجلى بارزة في الصيغة الإسلامية لهذا التخاطب، والتي عرفت باسم المناظرة"[2].

هكذا، تكون المناظرة أنسب للإنتاج المعرفي الأخلاقي، لتأسيسها على العقلانية الجدلية، التي "لا تُعايَر بمدى تبني تقنيات الاستدلال المستعمل في الحساب، وإنما باعتمادها آليات معلولة لمقتضيات الواقع وخاضعة لمحك التناظر"[3].

خصوصا، وأن طه عبد الرحمن قد توسل بالمنطق في مقاربة الأخلاق الصوفية، وذلك من جهة، بيانه "أن المنطق الذي يُعدُّ جوهر المنهجية الفلسفية يفيد في مقاربة

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 66.

2- يونس حباش، الخطاب والحجاج عند طه عبد الرحمن، دراسة في المرجعية والمنهج، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، مركز معارف للدراسات والأبحاث، دار المقاصد، الدار البيضاء، ط 1، 2018، ص 34.

3- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 208.

القضايا الإيمانية إفادته في معالجة القضايا العقلية، حتى لا تعارض بين الضربين من القضايا»[1]، فالمزواجة بين المنطق والإيمان يجعل المناظرة كحوار نقدي ذات فعالية في حل الأزمات الفكرية والمنهجية، فضلا عن الأزمات الحضارية للأمم، خاصة إشكالية الكونية والخصوصية التي أفرزتها تحديات العولمة[2]. إذ يدل ذلك على أن المناظرة من آليات فلسفة الاختلاف الفكري وتحقيق الغيرية.

- المطلب الثالث: المنهجية التداولية التكاملية.

1- خصوصية الحقيقة التراثية ومبادئها:

يقترن نظر طه عبد الرحمن في التراث بمقصد التجديد، ليكون التراث هو المنطلق للإصلاح الفكري بالتمكن من مناهج تقويمه للإحاطة بمضامينه المعرفية، ووسائله المنهجية، «التعامل مع التراث الأصلي كان وسيبقى مطلوبا لنا كلما أردنا أن نجدد ثقتنا بقدراتنا ونُؤَصّل مصادر استلهامنا»[3].

يمثل التراث سندا للذات، بوصفه مرجعية توجيهية للفكر، إن التراث بوصلة الذات لتحقيق التجديد والتطلع للتغيير والحداثة، «ليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر، نظرا لأن هذا الحفظ ولو سعينا إليه ما سعينا يظل غير ممكن، فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعا، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش بها أجداده؛ فمن يَدَّعي ذلك فهو إما مفتر أو غافل لأنه ليس في وسعه أبدا أن ينزع من جوانحه وجوارحه كل تأثيرات الحاضر المختلفة»[4].

1- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، ط 1، 2016، ص 237.

2- تناول طه عبد الرحمن هذه الإشكالية بالتحليل النقدي في كتابيه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

3- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 16.

4- المصدر نفسه، ص 17.

لما كان التراث يدخل في تشكيل بنية الفكر، حدّد طه عبد الرحمن المبادئ النظرية والعملية التي تنضبط بها المنهجية التكاملية في تقويم التراث، بما يجعلها منهجية تراثية تستوفي مقتضيات التقويم الموضوعي العلمي، للحقيقة التراثية والمعرفة بآلياتها المنهجية التي تشكلت بها، تتمثل هذه المبادئ فيما يلي:

أ)- المبادئ النظرية، وتتمثل في:

- التخلص من الأحكام المسبقة والجاهزة بصدد التراث، التي اعتاد بعض الباحثين إرسالها بصدد التراث كلما عنَّ لهم موقف تمليه عليهم أغراض غير طلب الظفر بالحقيقة[1].

- تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم، مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة تمكن من القدرة على تجاوز تقليد المناهج، واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات[2].

- استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث، سواء أتواتر تعظيم قدره عند الباحثين أم لم يتواتر، حتى تكون الأحكام التي نصدرها في حق التراث حاصلة بتصفح أقصى ما يمكن من جزئياته[3].

ب)- المبادئ العملية، وتتمثل في:

- التخلص في الأحكام على التراث من الفصل الذي وقع فيه جل المشتغلين بالتراث بين جانب المعرفة وجانب السلوك في التقويم، فإذا كان التراث الإسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه وإدراك أصح السبل في تقويمه من قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به[4].

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، د س، ص 20.

2- المصدر نفسه، ص 20.

3- المصدر نفسه، ص 20.

4- المصدر نفسه، ص 20.

– تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث، وهي: المنفعة في العلم، والصلاح في العمل والاشتراك في طلب الصواب، باعتبار أن العلم النافع هو ما كان باعثا على المتعدي نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح ما كان نفعه متعديا إلى الآجل، وأن الصواب المشترك ما كان محصَّلا بطريق مجالسة العلماء ومحاورتهم[1].

– الاجتهاد في تجديد تكويننا العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث، فنترك العلم المنفك عن العمل، والعمل المنفك عن النفع في الآجل، والصواب المنفك عن الاشتراك، ونستعيد وحدة العلم والعمل والصواب كما عرفها صانعوا التراث وشهد عليها سلوكهم[2].

من هذا المنحى، لا تقويم تكاملي للتراث، يحقق الصلة به إلا استنادا للعقلانية العملية، والتوجهات العلمية التي تحفظ مبادئ التراث العربي الإسلامي العملية وهي، الجمع بين القيمة الخُلقية والواقع، الجمع بين القيمة الروحية والعلم، الجمع بين القيمة الحوارية والصواب[3].

لذا كان من الضروري الأخذ بمناهج أنسب لطبيعة التراث، ذو البنية اللغوية المنطقية، وعلى أساسها يمكن التجديد المنهجي، فالذي "كان يميز طريقة التعاطي مع المباحث التراثية هو أسلوب النظر الجماعي، أي النظر التشاركي في بناء هذه المعارف والذي كانت تحتضنه مجالس الحوار والمناظرة، مما يعني أن المنهجية التراثية متشبعة إلى حد بعيد بآليات النظر الجماعي، بحيث يكون الصواب المتحصل عنه موكول إلى الجماعة وليس إلى الفرد"[4].

2– مقومات المنهجية التكاملية:

تعد هذه المقومات أصولا للمجال التداولي، ومن شأنها ترسيخ وصف التكاملية في التراث، هذا التكامل المعرفي، الذي يحققه الاشتغال بآليات التراث لا بمضامينه، استيفاءً

1– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 20.

2– المصدر نفسه، ص 20.

3– المصدر نفسه، ص 35.

4– أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 74.

للشرائط المنهجية المنطقية، أولها أصل التداول، ثانيها، أصل التداخل، ثالثها، أصل التقريب.

2-1 أصل التداول:

يتعلق باستيفاء شرط الاستنباط، ومقتضاه: "أن نحصل القدرة على وضع منهجية بالاستناد إلى ما اختص به التراث الإسلامي العربي من أصول وقواعد نافعة في هذا التقويم؛ وإذا نحن اجتهدنا في استنباط هذه المنهجية من هذا التراث، بدل استنساخها من تراثات غيره، توصلنا إلى الأصل الأول الذي يتميز به التراث الإسلامي العربي، هو أصل التداول"[1].

اعتبر طه عبد الرحمن، المجال التداولي من المفاهيم الإجرائية الجديدة، والركيزة الأساسية التي تنضبط بها المقاربة التكاملية للتراث، حيث استثمر في تحديد دلالته المفهومية، معناه اللغوي الذي يفيد معنى التواصل والتفاعل، ووصل القول بالفعل، أما لفظ المجال، فيشير إلى معنى النقلة والحركة، والمراد من إضافته إلى التداول هو تحديد مكان وزمان هذه النقلة والحركة، نطقا كانت أو حسّا[2].

أما معناه الاصطلاحي الموصول بهذه الدلالة اللغوية، عبّر عنه بقوله: "المقصود بمجال التداول، في التجربة التراثية، هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث"[3].

يتضمن المجال التداولي مقتضيات عملية، لانضباطه بقيم التعبد، بحيث يتصل التواصل بالتخليق، نظرا لتضمنه الأسباب العملية التي تستوفي مقتضيات الوصل بين الدنيا والآخرة، تحقيقا للتقرب، فضلا عن نفع الغير من خلال التواصل التفاعلي، "فالتداول إذن هو عبارة عن البقاء على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواصلا

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 62.

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 244.

3- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 62.

وتفاعلا والمتعدي نفعه إلى الآجل فيكون تخلُّقا وتقرّبا»[1]. بحيث تعد هذه الأسباب العملية أركانا للتداول، وهي ثلاثة، اللغة، والعقيدة، والمعرفة.

2-1-1 المحدد اللغوي:

يتعلق باستعمال اللغة المتداولة في التخاطب العربي تحقيقا لأغراض الفهم والتبليغ والإقناع، «إن ركن الاستعمال اللغوي من أصل التداول هو عبارة عن إفادة الغير على قانون لسانه؛ وتنتظم هذا الأصل قواعد ثلاث، توجب أولاها التسليم بأفضلية اللغة العربية بمقتضى الإعجاز القرآني، وتوجب الثانية العمل بأساليب العرب في التعبير والتبليغ وتوجب الثالثة اتباع مسلك الاختصار في العبارة»[2].

2-1-2 المحدد العقدي:

يعني تداول العقيدة والتوسل بها في الإبداع والتجديد الفكري، نظرا لأهميتها في إثراء الممارسة التراثية، وتوسيع آفاق العطاء الإسلامي، لاستيفائها الوصل بين النظر والعمل، «لا ممارسة للعقيدة على هذا المقتضى إلا متى وافق القول الفعل»[3] بمعنى اهتمام المحدد العقدي بسؤال العمل الديني، وصلا للتجريد بالتشخيص، «أو قل إن ركن الاشتغال العقدي من أصل التداول هو عبارة عن مطابقة الخطاب للسلوك؛ وتنتظم هذا الركن قواعد ثلاث، توجب أولاها التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية بمقتضى الحكم الإلهي، وتوجب الثانية التسليم باختصاص هذه الشريعة بتمام التوحيد، وتوجب الثالثة التسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق»[4].

2-1-3 المحدد المعرفي:

يتعلق بوصل العلم بالعمل، والمعرفة بالتطبيق، والذات بالموضوع، ومقتضاه: «ممارسة المعرفة على مقتضى النفع المتعدي المزدوج»[5]، أي إعمال المعرفة بتأسيس العلم

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 62.

2- المصدر نفسه ، ص 63.

3- المصدر نفسه، ص 62.

4- المصدر نفسه، ص 63.

5- المصدر نفسه، ص 63.

والنظر على العمل بموجب أن العمل هو المقصد الأعلى للمعرفة العلمية، وصلا للعقل المجرّد والتوجهات المعرفية المادية بالوحي ومقتضيات العقلانية الدينية.

2-2 أصل التداخل:

يتعلق التداخل المعرفي باستيفاء شرط التقدم، مفاده أن "المعارف التراثية تشترك اشتراكا في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها، حتى إن أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصحّ إلا بإقامتها على النتائج التي نتوصل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التبليغية والعملية"[1]. بما يوفي بالمقتضى الكلي للحقيقة، والإحاطة بالمعارف التراثية بعيدا عن التفاضل بين الأنظمة المعرفية في التراث.

يختلف اتجاه التداخل بين العلوم المأصولة فيما بينها، وبين العلوم المأصولة والعلوم المنقولة، باختلاف العلاقات بينها[2]، كمظهر للتوجه التكاملي للنظر في نصوص التراث، فتقويم النص التراثي لابد أن يراعي التعالق بين المعارف ومناهج إنتاجها في أفق الممارسة للآليات التداخلية للمعارف التراثية، بما يثري ويُنمّي المجال التداولي.

2-3 أصل التقريب:

يتعلق بتحقيق شرط المناسبة، ومقتضاه: "وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية"[3]، يعني ذلك وصل الحقائق المعرفية، والمناهج الاستدلالية الحداثية بأصول المجال التداولي الأصلي، عقيدة، ولغة، ومعرفة، بما يحقق إمكانات التناسب بين الحداثي والتراثي، والتفاعل بين الماضي والحاضر، والتوجه صوب المستقبل، وإزالة أسباب التعارض، ولاشك أن وصل الحداثي بالتراثي يوسع أفق الممارسة الفلسفية، عن طريق

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 30.

2- تسمى العلاقات بين العلوم المأصولة، بالعلاقات المنعكسة، أي أن تداخل علم مأصول مع علم مأصول، يُنتج علما مأصولا، أما العلاقات بين العلوم المأصولة والعلوم المنقولة، أو بين العلوم المنقولة والعلوم المأصولة علاقات غير منعكسة، بمعنى أن دخول العلم المنقول في العلم المأصول يُنتج علما مأصولا، أما دخول العلم المأصول في العلم المنقول يُنتج علما منقولا. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 64.

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 237.

استثمار فروعه في تطوير الممارسة المضمونية والمنهجية، يقوم استئناف العطاء التراثي على ثلاثة أركان ترتبط بالقواعد التداولية:

- **ركن التشغيل العقدي:** "هو مبدأ تقريب المنقول إلى العقيدة المأصولة"[1].
- **ركن الإختصار اللغوي:** "هو مبدأ تقريب المنقول من اللغة المأصولة"[2].
- **ركن التهوين المعرفي:** "هو مبدأ تقريب المنقول من المعرفة المأصولة"[3].

بناء على هذا التجديد الموصول بالمقتضى التداولي وظائفا ومضامينا، يتحقق التواصل الحضاري بين المجالات التداولية على تنوعها، فرؤية طه عبد الرحمن المتشكلة من منهجية جديدة حرص فيها على التفاعل بين الآليات التراثية والآليات الحداثية تعتبر من مداخل التطلع إلى الإبداع، والإبداع الفلسفي، "لأنه لا يطلب بعث التراث على ما هو عليه، وإنما يطلب الاستئناف الخلاّق له، كما لا يطلب نقد التراث لمجاوزته، وإنما يطلب التقويم الذي يستأنفه ليصله بأسئلة الحاضر ويخصبه استشرافا لأفقه المستقبلي"[4]. ففلسفة طه عبد الرحمن مستقبلية، وإمكانا لحل أزمة النهضة والثقافة العربية الإسلامية، ودفع التحديات الراهنة، والانخراط في بناء الاجتماع الإنساني.

- **المبحث الثاني: تجديد ماهية العقلانية وإعادة ترتيبها.**

- **المطلب الأول: تجديد مفهوم العقلانية.**

يعتبر موضوع العقلانية من المسائل التي تطرق لها الفكر العربي المعاصر بالنقاش، وتميز بطابع إشكالي لعدم اتفاق المفكرين من أبناء الأمة العربية الإسلامية على مفهوم العقلانية، سواء من حيث الخوض في نقدها أو حول مصدرها، إذ تُشير مواقف النخب العربية الإسلامية من العقلانية الغربية إلى واقع التقليد، وأزمة العقلانية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، التي ولّدت أزمة الفصل بين المعرفة والقيم، أو فصل

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 67.

2- المصدر نفسه، ص 68.

3- المصدر نفسه، ص 69.

4- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 202.

عقلانية الأسباب عن عقلانية القيم، وهو الدّاعي الذي جعل طه عبد الرحمن يُجدد النظر في ماهية العقلانية، دفعا للتقليد المستشري في الثقافة العربية الإسلامية، نتيجة لافتتان نخبها بالعقلانية المجردة، والحداثة الغربية على الرغم من اختلاف توجهاتهم العقدية، فمنطلقه في النقد للعقلانية، هو واقع الفكر العربي الإسلامي في اشتغال نخبه بالعقلانية عارضا ثلاث حقائق اعتبرها الأسباب الكامنة خلف أزمة الفكر العربي الإسلامي، وإخفاق نهضته، وتتمثل في الأسباب الثلاثة الآتية:

– جعل العقلانية على رأس الوسائل في النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي، إشادة بفوائد المناهج العقلية في تحصيل التقدم والتحضر[1].

– التعلق بالعقلانية تساوى فيه من يتمسك بأخلاق الدين الإسلامي ومن يميل عن هذا الدين مبتغيا العمل بأخلاق أخرى، وبين من ينزل منزلة بين هذين الطرفين، منتقيا بعض الأخلاق من الدين الإسلامي، وأخرى من مذاهب غير إسلامية أوغير دينية، بحجة مسايرة التطور والاستجابة لمقتضيات التغيير[2].

– اشتراك الفئات العربية الإسلامية في الدعوة إلى العقلانية على الرغم من اختلاف توجهاتهم العقدية من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين، وكان من المفروض أن يكون الاختلاف في التوجهات العقدية والاتفاق في ممارسة الدعوة إليها حافزا للمفكرين العرب والمسلمين، لينخرطوا في تجديد النظر في مسألة العقلانية بتمحيص مبادئها، ومناهجها، وقيمها، حتى يتبين لهم محدوديتها وقصورها عن تحقيق الإصلاح والتغيير، وقد أوقعهم الاعتقاد بكمالها وتجانس مناهجها، وسلامة مآلاتها في الغفلة عن ضرورة نقدها وفي الجمود[3].

1– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000، ص 60.

2– المصدر نفسه، ص 60.

3– المصدر نفسه، ص 60.

انطلاقا من هذا التضارب حول مفهوم العقلانية في الواقع العربي الإسلامي، فالسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هل العقلانية الغربية كلية كونية وهي الإمكان المطلق والأخير بحيث لا يمكن التفكير في إبداع عقلانية ذات خصوصية عربية إسلامية؟

دفعت هذه الظروف الفكرية المأزومة في الفكر العربي الإسلامي، طه عبد الرحمن، إلى نقد العقلانية الغربية دفعا لحدودها، وتأسيسا لعقلانية جديدة، حيث اشتغل نقديا على العقلانية الأرسطية اليونانية، والديكارتية الحديثة التي قامت عليها أسس الحداثة، مؤكدا على أن مفهوم العقل في الفضاء العربي الإسلامي مستغلق، وملتبس، وذلك لتقليد الفكر العربي الإسلامي، لمسلمات العقل الموغلة في التجريد، والمنفصلة عن العمل، وهي: الترادف بين العقل والنطق، تعريف العقل بالجوهر، والفصل بين العقل والحس، والفصل بين العقل والقلب، والفصل بين العقل والخُلُق، والفصل بين العقل والشرع، والفصل بين العقل والوحي، الفصل بين العقل والإيمان، وهذه المسلّمات كما يقول طه عبد الرحمن: "بمنزلة موانع معرفية لوجود فلسفة أخلاقية إسلامية متميزة"[1].

تجديد طه عبد الرحمن للنظر في العقلانية هو أحد معالم الإبداع والتجديد النهضوي للفكر العربي والإسلامي، تصحيحا لمسارات الإنتاج الفكري، والمعرفي، والعقلي بناء للمعرفة والأخلاق الإسلامية، على تجديد المناهج العقلانية والعلمية كأفق لممارسة فكرية جديدة، فما هي أسس تجديد مفهوم العقلانية؟ هل العقلانية واحدة أم مراتب متعددة؟

يريد طه عبد الرحمن بناء مفهوم جديد للحقيقة، بالوصل بين النظر والعمل، والقول والفعل، فقد بنى وصله بين العقل والشرع، على إعادة النظر في مسلمة الفصل بين العقل والشرع التي تأثّر بها الفقهاء والعلماء المسلمين وأصبحت مسلمة ثابتة لدى جمهور المسلمين، والتي أثّرت على مُقوّم العقيدة، ومقوّم المعرفة الإسلامية التداوليين، لاندراجها ضمن الفصل بين العقل والدين حيث شاع في نصوص الفقهاء وعلماء الإسلام، عبارات

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 149.

من قبيل: "يجوز عقلا وشرعا"[1]، "لا يجوز في العقل ولا في الشرع"[2]، أو "يوجبه العقل والشرع"[3]، كما أنهم اجتهدوا للوصل بينهما حيث جعل بعضهم العقل تابعا للشرع، وبعضهم جعل الشرع تابعا للعقل، وبعضهم جعل العقل مكملا للشرع[4]، وبعضهم جعل الشرع مكمّلا للعقل، ومنهم من آثر الفصل بينهما[5].

هذا الفصل هو نتاج تأثرهم بالفلسفة اليونانية، بالاطلاع على أفكار المدارس اللاهوتية الموجودة في العراق والشام وفارس[6]، وبعد عهد الترجمة تبنّى الفقهاء وفلاسفة الإسلام، هذا الفصل بين العقل والشرع، وثبّتوه باشتغالهم بالتوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، ويرجع ذلك إلى سببين: أولهما، اعتقادهم بأن الموروث اليوناني عقلاني، في حين أن الخطاب الشرعي غير عقلاني[7]، أما السبب الثاني، اقتباسهم فصل أفلاطون بين اللوغوس باعتباره القول العقلي الاستدلالي الفلسفي، وبين الميتوس أي القول القصصي الخيالي، وفصل أرسطو طاليس بين القول البرهاني والقول الخَطابي، في تحديد العلاقة بين العقل والشرع، جاعلين الشرع من جنس الميتوس القصصي والقول الخَطابي[8].

يدل هذا على تقديسهم للعقل اليوناني، كما وقعوا في تقليد المقابلة بين العقل والشرع دون فحصها ونقدها، مميزين بين مصدر العقل وهو الإنسان، ومصدر الشرع وهو الإله[9]، وبين المضمون الدلالي العقلي باعتباره مضمونا إنسانيا صرفا، وبين المضمون

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 149.

2- المصدر نفسه، ص 149.

3- المصدر نفسه، ص 149.

4- المصدر نفسه، ص 149.

5- المصدر نفسه، ص 150.

6- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2012، ص 88.

7- المصدر نفسه، ص 89.

8- المصدر نفسه، ص 89.

9- المصدر نفسه، ص 90.

الدلالي الشرعي وهو مضمون إلهي صرف[1]، والتمييز بين كيفية العقل من جهة أغراضه ككيفية إنسانية صرف، وكيفية الدين من جهة أحكامه ككيفية إلهية صرف[2].

اعترض طه عبد الرحمن على هذه المقابلات بين العقل والشرع من جهات ثلاث:

– أن العقل شرع يتلقاه الإنسان من الداخل، والشّرع عقلا يتلقاه الإنسان من خارج واستند في وصل القول بالشرع إلى قول الراغب الأصفهاني (897 – 967م) الذي قاس علاقة العقل بالشرع على علاقة الداخل بالخارج[3].

– يفهم الإنسان المضمون الشرعي كما يفهم المضمون العقلي، فالعقل متقلب في أطوار تتفاوت في درجة كمالها، وكل طور يُدرك فيه الإنسان حقائقا، وبلوغه درجة الكمال يمكنه من إدراك حقائق غيبية، مؤكدا على تفاوت الإنسان في معرفة الحقائق الدينية بل تفاوت عقل الفرد الواحد في أحوال متفاوتة، فمدارك الشّرع في البداية هي مدارك العقل في النهاية، ومدارك الشّرع عند إنسان هي مدارك للعقل عند إنسان آخر[4].

– يستعمل الإنسان كيفية البيان على مقتضى الشرع كما يستعمله على مقتضى العقل أي أن في الشرع وسائل البيان، ووسائل العقل في الأصل وسائل شرعية دخلت عليها الصناعة العلمية، ووسائل الشرع هي في الأصل وسائل عقلية جاءت على مقتضى الفطرة الطبيعية[5].

يتضح من خلال هذه الاعتراض، موقف طه عبد الرحمن من فصل العقل عن الشرع، مؤكدا على عدم علميته ومنطقيته، تفنيدا للاعتقاد بأن العقل جوهر وواحد، إذ تمّ هذا النقد لجوهرية العقلانية الغربية بالتوسل بمعايير عامة لتعريف العقلانية، ذات فعالية في تجديد المفهوم الصوري للعقلانية، بتأسيسه على الأخلاق.

1– طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 91.

2– المصدر نفسه، ص 92.

3– المصدر نفسه، ص 91.

4– المصدر نفسه، ص 91.

5– المصدر نفسه، ص 92.

يُقوّض طه عبد الرحمن على أساس معايير تعريف العقلانية، تعريف أرسطو للعقل بأنه "عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعدّ به لقبول المعرفة"[1].

مقيما تجديده للنظر في العقلانية على معايير ذات صبغة فعلية، أي يجعل العقل فعلا من الأفعال يتداخل مع باقي الأفعال الإنسانية، وتنقسم إلى ثلاثة معايير: "معيار الفاعلية الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال، ومعيار التقويم الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، ومعيار التكامل الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض"[2]، بناء على هذه المعايير، تكون هويّة الإنسان هويّة أخلاقية، تتحقق بجملة من الأفعال المتغيرة، بحيث يتم تطلع الإنسان إلى التحقق بالكمال بتوجيه أفعاله بقيم معينة، وتداخل هذه الأفعال يجعل من الذات الإنسانية متكاملة، أو وحدة تامة لا تقبل التجزيء، بحيث يتّصل فيها الباطن بالظاهر، والنظر بالعمل، والجسم بالروح.

عرض المفهوم الأرسطي للعقل على هذه المعايير، يُبين عن وقوعه في الإخلال بمعايير الفاعلية، بجعل العقل جوهرا وذاتا قائمة بذاتها، كما يخلُّ بمعيار التكامل بتجزئة الذات الإنسانية وتقسيمها إلى ذوات: ذات عاقلة، ذات عاملة، ذات مجربة، كما يسيء استعمال معيار التقويم نظرا لعدم انفكاك قيمه عن الإضرار بالذات الإنسانية[3]. والحق، أنّ حدّ العقل بالجوهر، علاوة على آفة التجزيئ، فإنه يوقع في آفة النزعة التشييئية، "لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تُنزل عليها أوصاف الذوات مثل التحيز والتشخص والاستقلال والتحدد بالهوية واكتساب الصفات والأفعال"[4]. حتى بلغ الأمر إلى حد تقديسه "إن القيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تُؤمَن عواقبها وقد

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 62.

2- المصدر نفسه، ص 62.

3- المصدر نفسه، ص 63.

4- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 1997، ص 18.

تنقلب بأشد الضرر على صاحبها؛ والدليل على ذلك القول بالعقول العشرة وإنزالها منزلة الآلهة»[1].

بنى طه عبد الرحمن، نقده للعقل كجوهر للخروج من المعنى السكوني إلى المعنى الحركي للعقل، واستمدّ هذه المعايير المؤسّسة للتصور الفعلي للعقل من الأسباب اللغوية والعقدية في المجال التداولي، وصلا للعقل بالأخلاق الدينية على أساس اعتبارات برّر بها مشروعية وضع عقلانية جديدة، تخالف المفهوم السائد للعقلانية، في نظرية المعرفة وعند جمهور المفكرين.

من هذه المبررات المسوّغة لتجديد العقلانية، استثمار المعنى اللغوي للعقل، ذو الطابع العملي الأخلاقي، واستثمار معناه الاصطلاحي العملي في النص الديني، حيث وردت في القرآن الكريم ألفاظا من قبيل: نعقل، يعقل، يعقلون، تعقلون، وقد ورد ذلك في الآية الكريمة: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[2]. تؤكد على المعنى الفعلي والحركي للعقل، وعلى عدم تعارض العقل والشرع، «إذا كان العقل بحسب النصوص الإسلامية الأصلية حركة ونشاطا وفعلا، يأتي به الإنسان كما يأتي بأي فعل إدراكي آخر، فإن الحاجة تدعو إلى بيان مصدر هذا الفعل العقلي؛ وجواب القرآن الكريم في هذه المسألة واضح لا غبار عليه، وهو أن هذا المصدر هو القلب؛ فيلزم أن العقل إنما هو فعل من أفعال القلب أو قل هو الفعل الذي يختص به القلب»[3].

حثّ الشرع العقل على تدبر وتعقل المعاني الغيبية، توسيعا لمدركات العقل وإمدادا له باليقين، وفتح آفاق جديدة في الممارسة العقلية في الفكر العربي الإسلامي، فالغرض من التأكيد على الأوصاف الفعلية للعقل هو التأكيد على تداخل العقل مع غيره من الملكات الإدراكية، ومع الحواس، والتأكيد على أن وظيفة العقل، هي إدراك العلاقات بين الأشياء، واستدل طه عبد الرحمن على المعنى الحركي للعقل بصور العقل كفعل للقلب

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 63.

2- سورة الحج، الآية 46.

3- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2013، ص 41.

في الممارسة المعرفية التراثية الإسلامية، وهي ثلاث: الصّورة الأولى، صورة الرّبط أي أن العقل هو إدراك العلاقات بين معلومين[1]، الصّورة الثانية، الكفّ، بمعنى منع العقل لصاحبه مما يضرّه كالنزعات، الشهوات، الأهواء، أما الصّورة الثالثة، صورة الضّبط بمعنى العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه[2].

بناءً على الصفة الفعلية للعقل، أكّد طه عبد الرحمن أن العقل قد يحسن وقد يقبح، كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف، يحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذ انحرف عن هذه المسالك المعرفية إضافة إلى ذلك، يقوم العقل على مبدأ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات، وهذا المبدأ يُوجّه القلب حيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر وأفضل منه أو العكس[3].

بموجب هذه الخصائص الحركية لمفهوم العقل، التي تُثبت جزئية وظرفية العقل، لا وحدته وكليته، تتبدى الحاجة إلى اصطناع عقلانية جديدة لبناء معرفة جديدة، وضعا لمنهج أخلاقي جديد، فطه عبد الرحمن يقصد تخليق العقلانية.

بالإضافة إلى استثمار طه عبد الرحمن للمنطق واللغة في تأكيد فعالية العقل، فإنه حدد ثلاث خصائص للتكوثر العقلي كمفهوم تداولي، باعتبار محورية دعوى التكوثر العقلي في فلسفته، "وهي دعوى بلورها طه عبد الرحمن في كتابه اللسان والميزان، بيّن فيها اشتغال العقل في مضامير منطقية ولسانية ورياضية وبلاغية وأصولية وفلسفية"[4]، ليثبت تعدد العقلانيات بتعديد خصائصها الأخلاقية، فالخاصية الأولى للعقل، هي فعليته، كالتغير، والتقلب، والتجدد، والتكثر[5]، أما الخاصية الثانية، فهي قصديته التي تجعل منه حدثا وأمرا لطيفا وعلاقة لا ذاتا[6]، والخاصية الثالثة، تتمثل في أنه فعل نافع يقصد طلب

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

2- المصدر نفسه، ص 19.

3- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 21.

4- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 13.

5- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 21

6- المصدر نفسه، ص 22.

المنفعة المتعدية[1]، فالعقل يتقلب بتقلب القلب، تتداخل في تجدده الأحوال الحسية والروحية، بناء على هذه الخصائص يتضح توسل طه عبد الرحمن بالمنطق لبناء عقلانية جديدة.

بموجب هذه المعايير لتعريف العقل بالفعلية، بيّن طه عبد الرحمن تفاوت العقلانيات، مؤكدا أن العقلانية الإسلامية أسمى العقلانيات، وتسمى العقلانية الإيمانية والتوحيدية لأنها "تستمد أصولها من أعماق التخلق الديني الذي هو وحده يُورّث هذا اليقين المفقود"[2]، وسُمُوُّها من جهة وصلها بين الوسائل والأسباب والقيم، تحقيقا لمبدأ اليقين خلافا للعقلانية اليونانية بمعنى الجوهرية المتعلقة بإدراك الأسباب الجوهرية، وخلافا للعقلانية الحديثة الأداتية القائمة على توسيل الغايات وصلا للوسائل بالغايات، وقوعا في المادية، وهو ما يجعلها تفتقر لليقين في الوسائل والمقاصد.

تحصيل اليقين يجعل العقل في التصور الإسلامي أسمى، وذلك لقيامه "لا على الوصل بين الوسيلة والغاية، وإنما يقوم على الوصل بين الوسيلة والقيمة؛ فالربط العقلي في الإسلام هو ربط الأسباب والوسائل بالقيم التي يعبر عنها المتقدمون بالمقاصد؛ وهذه الخاصية في غاية الأهمية لأن القيمة ترفع الوسيلة إلى أفق يعلو على مستوى المادة فالوسيلة، وإن كانت أدلة مادية تغدو، بفضل هذا الارتباط حاملة لمعنى مثالي، حتى إنه يجوز أن نتحدث بهذا الصدد عن تقويم الوسيلة، بمعنى تأثير القيمة في الوسيلة بوجه من الوجوه"[3].

نستشف من هذا القول، أن العقل عقلانيات ومعيار التفاضل بينها هو القيم، فإذا كانت العقلانية الغربية مَديَنة للغايات، فإن العقلانية الإسلامية، تقويمية، تُلطّف مادية الوسائل والغايات بالقيم الإيمانية، أي أنها تحقق المقاصد النافعة بوسائل قيمية ناجعة تحقيقا لليقين. لكن ما معيار هذا اليقين؟ ما مصدر هذه القيم التي يحتاجها العقل، هل

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 22.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 76.

3- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 43.

هو العقل الإنساني، أم أن هذا العقل يحتاج إلى أساس أعلى يمده باليقين في الوسائل والنجوع في الوسائل؟

يتخذ طه عبد الرحمن من الفطرة، معيارا للمفاضلة بين مراتب العقلانية، مؤكدا على أهمية الممارسة الدينية، والوحي الإلهي، في ترشيد العقلانية بالقيم وإمدادها باليقين فيكون العقل الموافق للممارسة الشرعية هو الأسمى، وسمّاه العقل الفطري، فضلا عن العقلانية التوحيدية والإيمانية، "الإنسان مطالب بأن يجاهد نفسه من أجل أن يتذكر ويسترجع هذا العقل الأصلي، فيتعيّن عليه أن يجتهد في أن يستمد مقاصد أعماله ووسائلها من الشرع وحده، علما بأن الشرع جاء أصلا ليذكّره بهذا الميثاق المنسي ويعيد إليه عقله الأول"[1].

الوحي باعتباره من النصوص الشرعية المُؤسِّسة، هو أساس اليقين في العقلانية فبقدر ممارسة الإنسان للأعمال الشرعية التي نزل بها الوحي، حتى يسترجع فطرته يكون عقله موافقا للأخلاق الدينية، وعلى أساس وصل العقل بالأخلاق الدينية، قسّم طه عبد الرحمن العقل إلى ثلاث مراتب.

- المطلب الثاني: مراتب العقلانية.

أولا- العقلانية المجردة:

بعد أن فنّد طه عبد الرحمن التصور السكوني للعقل باعتباره جوهرا، وأثبت صورته العرضية الحركية، سعى إلى بناء منهج جديد للعلم، يتصف بالأخلاقية، إثراء للممارسة المنهجية، وتجديدا للممارسة المعرفية، خروجا من التجريد المُفضي إلى الإضرار بالإنسان، وتقويما لأزمة الحداثة الغربية، فلاشك أن العقلانية تعدّ مظهرا أساسيا من مظاهر الحداثة الغربية، بل خاصية أساسية من خصائصها، نظرا لإقامة مشروع الحداثة الغربية كله على مبدأ العقلانية.

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 92.

إنه بعبارة جامعة، تأسيس للحداثة على دين العقل، فلقد تشبّع القرن السابع عشر بالإيمان بوحدة وثبات العقل، العقل واحد لكل الذوات المفكرة، لكل الأمم، لكل العصور لكل الثقافات، كل أشكال المعتقدات الدينية، الأقوال المأثورة، الاعتقادات الأخلاقية الأفكار والأحكام النظرية، تنطلق من مضمون مُغلق وثابت، ووحدتها وثباتها تعبير عن جوهر العقل، إذا كنا سنتفق حول مخطط الأفكار والوقائع، مع بعض أطروحات فلسفة التنوير، فمصطلح العقل ما انفك عن أن يكون مصطلح بسيطا وأحادي المعنى وباستعانتنا بالتاريخ الحالي للمصطلح إحياء له، نحن واعون أكثر بخطورة التغييرات التي طرأت عليه خلال هذا التاريخ[1].

لقد وقع الفكر الحداثي في تقديس العقلانية، وجعلها خاصية للإنسان تميزه عن البهيمة، بل أكثر من ذلك، جعلها أعلى مراتب الإدراك، وقيمة كلية عالمية[2].

من هذا المنطلق، يُبيّن طه عبد الرحمن، محدودية العقل المجرد، وآفة النقص العقلي للحضارة الغربية، انطلاقا من المستوى النقدي للعقلانية الديكارتية نقدا منهجيا وتقويميا، الذي جعل منه منهجا رياضيا تقوم عليه المعرفة الحديثة، أي «استخدام المنهج العقلي الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولاسيما الرياضية منها»[3].

يوسع طه عبد الرحمن المعايير السالفة الذكر، لنقد عقلانية الحداثة متسائلا عن مدى استيفائها شرطي النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، بما يضمن شرط وحدة الإنسان، ليجيب بقوله، أنَّ المنهج العقلاني الحديث يُخلّ بشرط النفع في المقاصد، وذلك لوقوعه في آفات ثلاث جمعها تحت مصطلح الحدود الواقعية: النسبية، والاسترقاقية، والفوضوية، «يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العلمي الحديث أن هذا المنهج قد

1- Ernest Cassirer, La Philosophie des lumiéres, traduit de l'allmand par Pierre Quillet, librairie arthéme Fayard, Paris 1966, p 41 - 42.

2- Alaine Gérard, athéisme et religion dans la derniére modernité, éthique et modernité 4, édition Erés, 1999, p 157.

3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 64.

يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام»[1].

وعليه يُنتج المنهج الديكارتي مقاصد ضارة غير نافعة، حيث يتضح من النسبية أنه، «لما كانت طرق المنطق هذه، التي هي مناهج وُضعت أصلا لوصف العقل المجرد وترتيب قوانينه، بمثل هذا الاختلاف والتشعب، بل التضارب والتعارض (فضلا عن الاختلافات المشهورة في العلوم الرياضية كالاختلاف المتمثل في الهندسات اللا إقليدية، وفي العلوم الفيزيائية، والميكانيكا الكمومية)، فإن ذلك كاف للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا»[2]. إضافة إلى آفة أخطر، وهي استرقاق الإنسان، لتنقلب مقاصد العقل فبدل تحرير الإنسان، تم استلابه، فالتقنية أصبحت تُشكّل «كونا تقنيا يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه غيابا عن إدراكه، بعد أن كان هذا الإنسان يمني نفسه أيَّما تَمَنّ بأن يُسخّر هذا الكون تسخيرًا»[3]، وذلك لانقلاب العلاقة بين التقنية والإنسان، لأن البحث العلمي يتناول الإنسان كموضوع[4].

كما يُفضي المنهج الديكارتي إلى الفوضوية، وعدم بلوغ مقصد تنظيم العلم، فتاريخ العلم شاهد على أن النظريات العلمية، «ليس بعضها واصلاً لبعض، وإنما على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتعاند لا علاقات تكامل وتساند»[5].

الجدير بالذكر، أن التصور الثابت للعقلانية الكلاسيكية الأرسطية والديكارتية كان محل نقد وتجاوز من طرف الابستمولوجيا الغربية المعاصرة، كالنظريات اللغوية اللسانية

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 66.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 44.

3- المصدر نفسه، ص 45.

4- Karl Jaspers, introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, librairie Plon, Paris, p 54.

5- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 45.

ونظريات التحليل النفسي، ونظريات تطور العلم، تأكيدا على خصائص التغير والتحول للعقلانية المعاصرة، أي إقرارهم بتعدد العقلانيات، نأخذ كمثال على ذلك، إقرار المؤرخ وفيلسوف العلم، غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884 - 1962م) تجاوز الابستمولوجيا الديكارتية، وتأسيس معرفة لاديكارتية، مع تأكيده على أن تطور النظريات العلمية هو تجديد للعلم وتوسيع للنظريات العلمية، بمعنى الإضافة والتكميل، إقرارا بالتراكم المعرفي في تكميل المعارف العلمية، "ليس في هذه السلوب شيء آلي وينبغي ألا نعتقد أن ثمة نوعا من السلب للبسيط الذي يكتفي بإرجاع المذاهب الجديدة وإعادتها منطقيا إلى الأطر القديمة بل إن في الأمر توسيعا حقيقيا، إن الهندسة اللاأوقليدية لم تُصنع لتناقض الهندسة الأوقليدية، وإنما هي بالأحرى كالعامل المساعد الذي يُتيح للفكر الهندسي التأليف الكلي والاكتمال، ويُيسر له الذوبان في هندسة كلية، إن الهندسة اللاأوقليدية ترسم بدقة نيرة تخوم الفكر القديم"[1]، بموجب ذلك، يتأكد أن المنهج العقلاني الحديث غير كلي، كما أنه انفصاله عن القيم، لا يؤخذ على أنه الإمكان الوحيد للمعرفة.

فضلا عن الحدود الواقعية المذكورة، يقع المنهج الديكارتي في حدود فلسفية، تُثبت مادية العقلانية المجردة[2]، وهذه الحدود هي: "التظهير والتحييز والتوسيط"[3]. معنى التظهير التعامل مع الأشياء والموضوعات على أنها جملة من "الظواهر القابلة للتحليل والتجريب، وإن هذه النزعة في تصريف الأشياء إلى ظواهر من لدن العقل المجرد من شأنها أن توقعنا في المماثلة بين الشيء وصرفه الظاهري"[4]، مثل المطابقة بين الرصيد من الذهب وبين الأوراق النقدية، أو التصريف الظاهري لأمور لا تقبل هذا التصريف كالمطابقة بين حقيقة القصد والنية بسهم مرسوم[5].

1- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، مراجعة: عبد الله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1983، ص 11.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 46.

3- المصدر نفسه، ص 46.

4- المصدر نفسه، ص 46.

5- المصدر نفسه، ص 47.

أي أن التظهير هو الاعتقاد بكل ما هو واقعي فقط، فالعقلانية هي منهج التفكير الذي يرفض كل نواه، كل افتراضات مسبقة، كل حقائق منزلة، تؤسس على تقنية التحليل التي تفكك من أجل الفهم، ولا تقبل أي شيء كلي، تؤسس تفكيرها على تقنية الدليل والبرهان، سواء المنطقي أو الرياضي[1].

أما القصد من التحييز، تظهير الشيء "بإدخاله في حيز مكاني وزماني، مما يجعله قابلا لأن تُجرَى عليه وسائل التقدير والتقسيم والتركيب المتوافرة والمتواترة، ومن آثار هذا التحييز أن يجعل ما هو غير ممتد ممتدا، وما هو غير قابل للمقدار قابلا له، كأن يُسَوَّى بين معنى الخشوع في الصلاة وبين الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ"[2].

ويعني التوسيط أن العلم "مستفاد من اصطناع لوسائط ووسائط الوسائط ووسائط أخرى فوقها، حتى يتهيأ له ضبط الظواهر وصفا وتجريبا ومراقبة وتنبؤا"[3]. وينضبط التوسيط بمبدأ: "كلما كان الشيء دقيقا ولطيفا في ظهوره، تعددت وتعقدت الوسائط إليه"[4]. والعكس صحيح "كلما كان الشيء مجسما وكثيفا، قلت الوسائط إليه"[5].

لما كان المنهج العقلي العلمي الحديث، يفصل أدواته المعرفية عن القيم الدينية، فإنه يفتقد اليقين والقصدية، ففي العالم الحديث، المكان والزمان لا متناهيان على عكس، العالم المغلق عالم الطبيعة عند القدامى، الطبيعة أبعد أن تكون ممثلة كنظام، تناغم، أو منظومة حية، تبدو على العكس من ذلك، كفوضى، هذه هي القوانين المشهورة للفوضى في الفيزياء الحديثة[6].

1 -Alaine Gérard, athéisme et religion dans la derniére modernité, Op, cit, p 156.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 47.

3- المصدر نفسه، ص 47.

4- المصدر نفسه، ص 47.

5- المصدر نفسه، ص 47.

6- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Flammarion, Paris, 2014, p 298.

على هذا الأساس يصطلح طه عبد الرحمن على العقلانية الغربية في شقيها الأرسطي والديكارتي، تسمية العقلانية المجردة، وهي "العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد ومن اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها"[1].

العقل المجرد هو العقل الذي يلحق أضرارا بالإنسان، لانضباطه بقانون انقلاب القيم، وبذلك، لا ينفك عن آفة أخرى، وهي التسيّب، "تقدم العقل، بدل أن يفضي إلى تمكُّنه أفضى، على العكس من ذلك إلى تسيّبه، وأن انتصار العقلانية، بدل أن يصحبه ازدهارها، صحبه على خلاف ذلك، انحلالها؛ وتمثل هذا التسيب أو الانحلال في ظهور قيم متعددة يصادم بعضها بعضا؛ ولا تهمنا هنا هذه المفارقة بعينها بقدر ما يهمنا السبب الذي كان من ورائها، وهو أن الغلو في العقلنة أدى إلى التعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد؛ ومن ثم أدى إلى الوقوع في شرك جديد هو شرك القيم"[2].

نجمت هذه الآفة عن قطع العقل عن العمل الشرعي، بحيث تزاحم الفلسفة الدين، إنها موازية له، إنها إجمالا، لها نفس غايات الدين، لكن هناك نقطة تميزهما عن بعض، حيث يهتم الدين بسعادة الإنسان، وتهدئة معاناته، وهذا ما لا تنشغل به الفلسفة، بل تهتم فقط بالمعرفة، وجه الاختلاف أنه توجد فلسفة الدين، لكن لا يوجد الدين في الفلسفة[3].

لهذا، يُسمّي طه عبد الرحمن العقل الضّار، بالعقل المنفصل، أو العقل المستقل عن الشرع، وانطلاقا من هذه الملامح التي تختص بها العقلانية الغربية، وصفها طه عبد الرحمن بالعقلانية النظرية التي تنضبط بمبدأ التفريغ، "يقضي مبدأ التفريغ بفصل قوى الإدراك لدى الإنسان عن مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب باعتباره محلا للروح"[4].

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 68.

2- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها وما حدودها؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط 1، 2001، ص 18.

3- Alaine Gérard, athéisme et religion dans la derniére modernité, Op, cit, p 158.

4- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 2، 2016، ص 48.

استقلال العقلانية عن العمل الشرعي، جعلها عقلانية متهافتة، نظرا لانقلاب سيادة العقلانية إلى عدمية، "حدث انقلاب في المنظومة المفاهيمية لمشروع الحداثة، انتقلت فيه من الحديث عن العقل إلى اللاعقل، ومن العلم إلى الأسطورة، ومن المعنى إلى اللامعنى والعدمية، ومن القيمة إلى اللاقيمة، ومن وحدة الحقيقة إلى تعدديتها، ومن الانسجام والتماسك إلى التشظي والتفتت ومن الوحدة إلى التنوع والاختلاف، ومن البنية والنسق إلى الفوضى أو الكاووس Caos"[1].

تطرق رواد مدرسة فرنكفورت إلى النقد المنهجي للعقلانية، مُصطلحين على العقلانية الديكارتية تسمية العقلانية الأداتية، حيث ذهب هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898 – 1979م) في نقده للعقلانية إلى أن، "العقلانية العلمية الجديدة هي عقلانية عاملية في جوهرها، في تجريدها بالذات، في أشكالها المحضة بالذات، وذلك بمقدار ما تحد تطورها بأفق أداتي النزعة"[2]، رافضا هذا التشظي الذي آل إليه المجتمع الحديث، وتنميط الإنسان، الذي يعد كائنا مركب الأبعاد أصالة نظرا لتمكنها منه وإحكام منطق السيطرة عليه.

لاشك أن هذا يشير، إلى عمق أزمة الحضارة الغربية التي تجعل من نفسها نموذج الحداثة والعقلانية، إنها لا إنسانية في جوهرها، أفرغت العالم من شاعريته ومضمونه القيمي، هدرا لقيمة الحياة في حد ذاتها. وجماع القول، أن العقلانية الحديثة مجردة أفضت إلى التشيؤ والتنميط والتسيُّب، ضارة بالهوية الإنسانية وهذا هو ملمح نقصها، إنها عقلانية أداتية إجرائية برجماتية، ومن هذا المنطلق يكتسي تجديد العقلانية مشروعيته.

1- عبد العزيز بو الشعير، أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة، ع 76، 2014، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 59.

2- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط 3، 1988، ص 189.

ثانيا- العقلانية المسدّدة:

يعد الأصل العملي من أهم أصول النظرية الأخلاقية الإسلامية عند طه عبد الرحمن، بحيث ينزل هذا الأصل العملي منزلة مسلمة أساسية في فلسفته، "تقول بوجوب تقديم اعتبار العمل"[1]، تجديدا لمفهوم العقلانية على أساسه، وذلك بوصل النظر المجرد بالعمل الديني تكميلا للعقلانية، إذ أنها مراتب متعددة خصوصا، وأنه يراهن على تخليق الحداثة على أساس عقلانية أخلاقية موصولة بأخلاق الإسلام، "يواجه طه عبد الرحمن تحديات الحداثة بلفظ واحد: الأخلاق، فلا حل عنده لمشاكلنا ولمشاكل الحداثة إلا بكلمة واحدة: التخليق"[2].

بما أن الحداثة بحسبه حداثة قيمية لا حداثة مادية، وجب الانتقال من عقلانية مجردة إلى تأسيس عقلانية أخلاقية، مستمدة من الدين الإسلامي، هذا التأسيس للعقلانية، الذي تبنى عليه النظرية الأخلاقية، ترتيبا، وتنظيما، وتحقيقا، "من الواضح أن هذا النقد الأخلاقي أو الإيماني لا يعني فقط إرجاع تلكم العلاقة بين الديني والسياسي أو المعنوي والمادي، وإنما هو بيان أن في كل عقلانية نظرية قيم عملية مبثوثة فيها"[3].

استدل طه عبد الرحمن، على الخاصية التعددية للعقلانية، من خلال الاعتبارات القيمية والتداولية المميزة للثقافة العربية الإسلامية، "إن الوصف العقلي الذي تميزت به المعرفة العلمية النظرية ليس وصفا ذاتيا لازما للقلب، وإنما عملت على اتصاف أو تخلق القلب به أسباب ظرفية وملابسات عرضية كان بالإمكان أن تقوم مقامها أسباب وملابسات أخرى تفضي إلى إنشاء وصف عقلي مميز لمعرفة علمية مغايرة"[4].

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 21.

2- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقامة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر (عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط 1، 2005، ص 228.

3- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2012، ص 101.

4- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 21.

الحال، أن هذه الخصائص القيمية والتداولية التي ذكرها طه عبد الرحمن، تدل على أن الإنسان كائن ذو أبعاد وجدانية وحسية، وفقا لمبدأ "حقيقة التكامل الخَلقي والخُلُقي للإنسان"[1]، يدل ذلك، على أن طريق الممارسة الإسلامية في تقويم حدود العقلانية المجردة، لا يكتفي بالاستدلالات النظرية، بل يشترط مقتضى العمل، "فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود، وأنجع الوسائل في رفع القيود"[2]، حيث تسمّى هذه العقلانية الموصولة بالقيم الأخلاقية المستمدة من العمل الشرعي بالعقلانية المُسدَّدة.

تتّصف العقلانية المسددة بالعمل تحقيقا للمقاصد النافعة، حيث يعرفها طه عبد الرحمن بقوله: "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بالأعمال التي فرضها الشرع"[3].

لا وجود للعقل دون أصل يقوم عليه وهو الوحي، فمن المحال استقلال العقل عن مقاصد الشرع الدنيوية والأخروية، حيث يقول الشاطبي (791 – 1388م): "العقول لاتستقل بإدراك مصالحها دون الوحي، فالابتداع مضاد لهذا الأصل؛ لأنه ليس له مستند شرعي بالفرض، فلا يبقى إلا ما ادعوه من العقل"[4]. وفقا لتأصيل العقل على الالتزام بالشرع، فإنه يتوجه صوب القربان العملي الذي يتحقق فيه التلازم بين العلم والعمل، والوصل بين النظر والعمل، فيكون العقل المسدّد، أقدر على الانفتاح على آفاق معرفية جديدة، "نتيجة لذلك، يكون النظر على مستوى العقل المسدد غيره على مستوى العقل المجرد، إذ بفضل التلقيح بالعمل يصير قادرا على الاطّلاع على مدركات كانت تعد لديه من قبل باب المغيبات، وعلى إثراء أساليبه وتجديدها"[5].

يُكمّل العمل العلم، فلا استغناء عن العمل في توجيه العلم، لأن العمل هو الذي يجعل الإنسان يهتدي إلى ما ينفعه تاركا ما يضره، فلا مناص للعقل متى أُريد به

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 52.

2- المصدر نفسه، ص 52.

3- المصدر نفسه، ص 58.

4- الشاطبي، الاعتصام، مج 1، د ط، دس، د مكان النشر، ص 59.

5- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 68.

الصلاح أن يُوصَل بالوحي، وصلا للنظر المجرد بالعمل القيمي، وبحفظ أحكام الدين الإسلامي، وأوامر الله ونواهيه المنزلة، أي أنه فعل يشترط فيه ثلاثة خصائص: "الموافقة للشرع، واجتلاب المصلحة، ثم الدخول في الاشتغال"[1]. توسيعا لآفاقه الإدراكية، وتلقيحا لمناهجه، لأنه يسمو بالمنافع المادية، عن طريق وصلها بأخلاق العبادة إدراكا لمصالحه ووصولا إلى أبعدها تحقيقا لمصالح عامة ومشتركة، وبذلك يكون العقل المسدّد موسّعا لقوانين العقلانية المجردة، وتقويما لحدودها لعمله بأخلاق العبادة.

إلا أن هذا العقل على الرغم من دخوله في الشرع، وتحقيق شرط النجوع في المقاصد، قد فاته تحقيق شرط النّجوع في الوسائل، ومن ثم تتطرق إليه آفات خُلقية وآفات علمية تتجلى في الممارسة الفقهية، أي في المشروع الإصلاحي للممارسة السّلفية حيث تتمثل الآفات الخُلقية في آفتي التظاهر من تكلّف، وتزلّف، وتصرّف[2]، تُخرج العبادة من قصد التقرب بها إلى الله إلى التقرب إلى الناس، وإلى النفس، أي التعبد للناس والتعبد للنفس، ما يحول دون معرفة الله، وآفة التقليد، بأقسامه الثلاثة: التقليد الاتفاقي[3]، التقليد النظري، والتقليد العادي[4].

أما الآفتيين العلميتين هما: آفتي التجريد والتسييس، أي "طغيان الممارسة السياسية والممارسة النظرية على الممارسة العملية، أو باصطلاحنا القربانية، فيها"[5]. ما حال دون تحقيق مقصد تجديد الممارسة الدينية والإصلاح، حيث يُعد العقل وحده قاصرا عن الاهتداء إلى المقاصد الربانية، لمحدوديته في الإدراك، فيحتاج في تكميل مدركاته إلى التخلق والاقتداء بتوجيهات الوحي الإلهي، فلا تغيير دون أخلاق.

يؤكد طه عبد الرحمن أن هذه الآفات المتطرقة للعقل المسدد لا تدل على نقص العقل الإنساني، بل تدل على حاجة العقل المسدد للتّكميل، لأنه مشروط بالدخول في

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقلانية، مصدر سابق، ص 58.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 71.

3- المصدر نفسه، ص 71.

4- المصدر نفسه، ص 72.

5- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 98.

العمل، وبما أن العمل مراتب متفاضلة، وينضبط بالتكامل، وجب التغلغل في العمل وهو مقتضى النزول في العمل الذي يُعدّ شرط عقلانية أسمى من التّسديد، لسموّ النزول في العمل عن الدخول في العمل، "فائدة فوائد هذه الرحلة في مدارج العمل هو إقدار المتقرب على تحصيل التجربة الحية بالمعاني الروحية وإقامة باقي عمله على هذه التجربة الفيّاضة؛ فبها تأخذ آفاق العقل المسدد في التوسع المتزايد"[1].

هكذا، أسس طه عبد الرحمن تجديد العقل بواسطة الاستغراق في العمل الديني، واصطلح على تسمية العقلانية الجديدة بالعقلانية المُؤيَّدة وجعلها أعلى مراتب العقلانية وأكملها.

ثالثا- العقلانية المؤيَّدة:

لا مراء، أن مفهوم العقلانية المؤيدة من المفاهيم القرآنية، التي لا ينفك فيها البصر عن البصيرة، والمعاني عن المباني، واستشهد طه عبد الرحمن على ذلك، من خلال ألفاظ قرآنية، نعقل، ويعقل، وتعقلون، ويعقلون، والتي ترادف ألفاظ التذكر، التدبر، التبصر الدالة على المعاني الغيبية، "المراد من ألفاظ العقل القرآنية المذكورة آنفا الدلالة على حصول التأييد في العقل"[2]. فالعقل الموصول بالغيب أكمل العقلانيات، وكماله مشروط بعدم انفكاك "العلم عن العمل في الممارسة العقلية"[3]، وعدم انفكاك "معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية"[4]، توسيعا للعقلانية بحيث "يجب أن يكون في الممارسة العقلية متسع للاستزادة الدائمة"[5].

الغرض من استيفاء العقل المؤيد، لهذه الشروط هو وصل المعرفة الإسلامية بالإيمان بالغيب، وبكمال الأخلاق، وبذلك فهي المنهج الروحي الموصل إلى المعرفة الحقة، "إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 116.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 75.

3- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 148.

4- المصدر نفسه، ص 149.

5- المصدر نفسه، ص 149.

بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل»[1]، ما يزيد من تأييد العقل هو الزيادات في الأعمال والتّخلق بآثارها الروحية التي تجعل صاحبها يتشوف إلى مزيد الكمال، فلا يتوانى عن الاستمرار في العمل التعبدي التوحيدي.

وذلك لأن العقلانية المؤيدة، تعني العودة إلى أصل العالم، أي الذات الإلهية، ففعل التأييد يعلو على إدراك الأوصاف الظاهرة في العقل المجرد، وعلى الوقوف عند حدود الظاهر في العقل المسدد الذي يعتبر النوافل زيادات، فهناك فرق بين «الذات التي يقصدها المؤيَّد والذات المقصودة لغيره؛ فليست ذاتا متصورة، لأن هذه ليست على الحقيقة، إلا مجموعة صفات خارجية تقع تحت تجريد العقل النظري، ولا حتى ذاتا مستعملة، لأن هذه بدورها ليست إلا مجموعة صفات خارجية تقع تحت تسديد العقل العملي، وإنما هي ذات متشخصة في الوجود ومتحققة في العيان، ذات نحتاج في إدراكها، لا إلى النظر وحده ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معا بالاستعانة بالتجربة أو بتعبير جامع إلى نظر عملي حي، فهو وحده القادر على الإحاطة بالأعيان»[2].

معنى العمل الحي، الجمع بين النظر والعمل، فلا يُكتفى في الوصول إلى المعرفة بالله، بالبرهان وحده، ولا بالعمل والبيان وحده، بل تتبني على المزاوجة بينهما وصولا إلى مرتبة أعلى، أي بالعرفان كتجربة حية، وهنا نشير إلى تقارب طه عبد الرحمن من ملا صدرا صاحب فلسفة الحكمة المتعالية، «نجد أن صدر المتألهين قد بنى منهجه في حكمته المتعالية، على أساس البرهان والقرآن والعرفان»[3].

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 121.

2- المصدر نفسه، ص 122.

3- فؤاد بن عبيد، الابستمولوجيا، العرفانية عند ملا صدرا وعلاقتها بالحكمة المتعالية، مجلة دراسات، ع 3، 2015، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات جامعة قسنطينة 2، عبد الحميد مهري، الجزائر، ص 13. ناقشت موضوع علاقة العقلانية المؤيدة في علاقتها بالحكمة المتعالية عند ملا صدرا، في لقاء في الجامعة مع الأستاذ فؤاد بن اعبيد أستاذ الشريعة في جامعة باتنة، وكذلك، الأستاذ حاج دواق أستاذ الفلسفة في جامعة باتنة، والأستاذ محمد الشيخ وهو أستاذ مغربي يدرس في جامعة بن مسيك، الدار البيضاء.

على أساس العرفان يميّز طه عبد الرحمن بين ثلاث مراتب للأخلاق، أخلاق الجدل النظرية المجردة، التي لا تتجاوز حدود التمييز بين الأحكام الأخلاقية، والقدرة على إنزالها على السلوك، وأخلاق الطاعة في العقل المسدد، أرفعها أخلاق الحكمة والتي يحققها العرفان الذوقي[1].

يصبح بمقتضى العقل المؤيد مفهوم الدين خطابا إلهيا مؤسسا للأخلاق العملية السلوكية، تقوم على "تلقي الخطاب؛ مقتضاه أن المتخلق يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء، وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نص هذا الخطاب، إن حُفظ على شكل رسوم في الصحف المطهَّرة فمعانيه مودعة في نفس المتخلّق في الأكوان من حوله"[2]. معنى تلقي الخطاب أن القيم الأخلاقية تقوم على أساس مفهوم الإنسان ككائن مُكلَّف، فوظيفة العقل هي التكليف، لا مجرد "القدرة على التمييز"[3].

كما تقوم على معنى "تحمل الرؤية؛ مقتضاه أن المتخلق يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع، وأن هذه الرؤية، إذا جاءته بالرضى عن أفعاله، سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإذا جاءته بالسخط، شقي شقاوة لا يسعد بعدها"[4]، وفق تحمل الرؤية تكون الأخلاق سلوك يتوجه به الإنسان لإرضاء الله، أي تحمل الرؤية لا ينفك عن مفهوم مسؤولية الإنسان في التقرب من الحضرة الإلهية، لا مجرد "القدرة على الإنزال"[5].

من جهة أخرى، تُمكّن أخلاق العقل المؤيد، من توسيع مدارك الإنسان، تجاوزا للعقل المسدد الذي يقف عند ظاهر العبادات والمعاملات في أعمال الطاعة، فالعقل المسدّد لم "يتعد مرتبة اعتبار المقصد من العمل، إذ لا يراعي في المبدَأين: مبدأ الطاعة في العبادة ومبدأ الطاعة في المعاملة إلا المقاصد منهما"[6].

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 80.

2- المصدر نفسه، ص 73.

3- المصدر نفسه، ص 73.

4- المصدر نفسه، ص 73.

5- المصدر نفسه، ص 73.

6- المصدر نفسه، ص 74.

ليأخذ العقل المؤيد بأخلاق تراعي الجمع بين المقاصد والوسائل، تقوم على «الاشتغال بالله: مقتضاه أن المتخلّق يُدرك أنه مخلوق للاشتغال بالله وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يُذَكّره بالله دائما وأبدا، فلا يعقل المتخلّق شيئا إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه»[1].

كما تقوم على «التعامل في الله: مقتضاه أن المتخلّق يأتي أعمالا لصالحه يبنيها على اعتقاداته، مُقرّا لغيره في ذات الوقت بحق الإتيان بمثل هذه الأعمال الصالحة وبحق توجيهها بما عنده من اعتقادات، كما يُرتب المتخلق هذه الأعمال جميعها بحسب ما يقتضيه الصالح العام على أساس أن طلب هذا الصالح المشترك يُفضي إلى مزيد الاشتغال بالله»[2].

بموجب ذلك، يكون العقل المؤيد أشرف مراتب المعرفة والأخلاق، نظرا لصدور المعرفة من القلب، أي أنه يقود إلى المعرفة الوجدانية التي تعد الأصل في معرفة الذات الإلهية وحصول هذه المعرفة يورثه وصف التخلق بالعبدية، «العبدية هي معرفة الارتباط الذي يحصل به التعيّن الوجودي والتحقق السلوكي؛ ونصطلح على تسمية هذا الارتباط بالتبعية الأصلية»[3].

على هذا الأساس، يقارب طه عبد الرحمن إشكالية الحرية الإنسانية ميتافيزيقيا محددا مفهوما صوفيا وأخلاقيا روحيا للحرية، حيث يتحرر الإنسان بقدر شعوره بمخلوقيته واستغراقه في التقرب من الحضرة الإلهية، والتي يرتقي فيها الإنسان إلى مرتبة اللامتناهي ومرتبة الألوهية، لكن بالمعنى المجازي، أي بمعنى الإنسان القدوة، وهكذا، فمصير الإنسان ومعنى وجوده يقترن بالشعور بمخلوقيته وتعبده لله، في هذا الشأن يقول أبو الحسن العامري (913 – 992م): «إن كان العقل المختص بالجوهر الإنسي هو أن يعرف الحق ويعمل بما يوافق الحق، فمن الواجب أن يكون أكمل الناس أغزرهم عرفانا للحق،

1– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 74.

2– المصدر نفسه، ص 74.

3– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 130.

وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق»[1]، يتحرر الإنسان بعقله عن الله أمره ونهيه، امتثالا للإرادة الإلهية واستشعارا لحضوره الدائم في العالم ومراقبته لأفعاله، وهكذا، قرن طه عبد الرحمن مفهوم الحرية بكمال التوحيد، تصديقا بالشهادة الإيمانية، وعملا بها.

لما كان العقل المؤيد بهذه الأوصاف فهو أعلى مراتب العقلانية وأكملها، «من جهة أولى، لا يتردد الأستاذ طه عبد الرحمن في إعلان أن عقلانية الإسلام هي أسمى عقلانية ممكنة ففيها تم تديين العقل وتعقيل الدين، وذلك تخم من تخوم طه عبد الرحمن»[2]، تخليق العقل بأخلاق الإسلام، يجعله عقلا حيًّا، متقلبا يتصّف باليقين ولا ينقلب بالضرر على صاحبه لاستمداد قيمه من أصل مطلق وهو معرفة الذات الإلهية أعلى قيمه الإحسان، فالحرية عند طه عبد الرحمن هي الوصل بين العمل بالأوامر الإلهية والتخلق بخلق الإحسان.

يعتبر تجديد العقل تأصيلا لعقلانية تداولية كمدخل للإصلاح الفكري، فلا تصبح الفلسفة معرفة عقلية مجردة، بل ممارسة عملية تقصد وصل العقل بالمعرفة الذوقية والاتصال بالعالم الغيبي، «مع طه عبد الرحمن يصبح الخطاب الفلسفي خطابا للجمال والذوق الإنساني يختص بعقل أرق وأدق، هذا العقل يسميه د.طه في أحد حوارته بالذوق المنشور، وليس غريبا أن تكون مثل هذه المفاهيم مستقاة من فلسفة الأخلاق وهو اليوم فيلسوف الأخلاق بامتياز!»[3].

بموجب تجديد طه عبد الرحمن للعقلانية على أساس الأخلاق، فإنه يريد الأخذ بالتأنيس لتجاوز التسييس الذي يطبع عقلانية البرهان عند الجابري، «يوجد ابن رشد في

1- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ط 1، 1988، ص 73.

2- محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، سلسلة المعرفة للجميع، ع 34، 2007، منشورات رمسيس، الرباط، ص 147.

3- بدر الحمري، مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن، في: عامر عبد زيد الوائلي، شريف بن دوبة، موسوعة الفلسفة الإسلامية، جدل الأصالة والمعاصرة، الجزء 2، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية للنشر، بيروت، ط 1، 2016، ص 148.

قلب هذا التقسيم الثلاثي عند كلّ من الجابري وطه عبد الرحمن؛ فإذا كان الجابري، يقسم التراث تقسيما ثلاثيا يتبوّأ فيه البرهان مكان الشرف والصدارة وينزل فيه العرفان إلى أدنى المراتب، بينما يحتلّ البيان مرتبة دون البرهان وأعلى من العرفان؛ فإن طه عبد الرحمن يقلب هذا الترتيب رأسا على عقب، حيث يحتل العقل المؤيد أعلى المراتب المعرفية وأشرفها، ثم يليه العقل المؤيد في المرتبة الثانية من حيث القيمة والمكانة المعرفية، بينما يحتل العقل المجرد أدنى هذه المراتب وأقلها شأنا وقيمة»[1].

مما سبق، يمكن القول أن العقلانية المؤيدة كمفهوم قرآني تعني الأخلاق الصوفية الذوقية، لا تعني تجاوز العقل المجرد، بل تكميل منطقه المادي بالقيم الروحية التي تتضمنها العقلانية المؤيدة توسطا بالعقلانية المسددة، فالعقلانية المؤيدة مرادفا "لعقل التزكية العملية»[2]، باعتبارها من معالم التخليق الصوفي للحداثة والتّأصيل لفلسفة أخلاقية مستمدة من مبادئ وقيم الإسلام، وعليه، العقلانية المؤيدة عقلانية إسلامية عرفانية تحتكم لقيم الإيمان، وهي الأساس الذي ارتكز عليه طه عبد الرحمن في التجديد التزكوي للتصوف، جمعا بين المعرفة والسلوك العملي القائم على الإيمان بالألوهية كقيمة عليا في الوجود.

- **المبحث الثالث: التجديد العلمي لمقاصد الشريعة.**

- المطلب الأول: المنطلقات المنهجية لتجديد علم المقاصد.

اتخذ طه عبد الرحمن، من تجديد مبحث المقاصد من علم الأصول، أفقا للتأسيس العلمي للفلسفة الأخلاقية الإسلامية، "قدم الأستاذ طه صياغة جديدة لحد أصول الفقه تأخذ بشرط النظر المنطقي الذي يتلاءم وطبيعة الآليات الاستدلالية المعمول بها في مجال الشرعيات، كما كشف عن وجوه مبتكرة لمبحث الدلالات الأصولية ومبحث الجهات

1- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014، ص 179.

2- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 239.

الشرعية (أو الأحكام) ومبحث القواعد، جعلت من موضوع التداخل بين المنهجية الأصولية والآلية المنطقية بؤرتها المركزية»[1].

استثمر هذا التداخل المنهجي بين المنهجية الأصولية والمنطقية، في تجديد الدين الإسلامي باعتبار مقاصده ذات فعالية في تقويم التحديات الراهنة، بمقتضى اندراج مقاصد الشريعة كمبحث أصولي ضمن "فلسفة المعرفة الشرعية»[2].

خصوصا، وأن منطلقه التجديدي للفكر الإسلامي بُني على مقتضيات المجال التداولي لإسلامي، تجديدا للفكر الديني والفلسفي بوجه عام، تظهر "بجلاء أهمية وقيمة المجهود النظري الذي أسهم به طه من أجل إغناء مباحث المعرفة التراثية بشكل عام، والمساهمة في تقويم الأداء المنهجي للدرس الأصولي بشكل خاص، ونقل الدرس الأصولي من طور التقليد إلى طور الإبداع»[3].

منطلق طه عبد الرحمن في تجديد المقاصد الشرعية هو الأخذ بمقتضيات المنهجية التكاملية في التراث، لبيان علاقة الأخلاق بعلم الأصول، باعتبار اتصاف التداخل المعرفي التراثي بالتراتب والتفاعل[4]، فعلاقة علم الأخلاق بعلم الأصول من جنس التفاعل الداخلي، ويمثله في المعرفة التراثية الإمام إسحاق الشاطبي، ردا على دعوى محمد عابد الجابري (1935 – 2010م) لإقصاءه الأخلاق من الفقه، جاعلا المقاصد من العلوم البرهانية، ومقدما دعوى مفادها أن الشاطبي توسل بالاستدلال القطعي البرهاني في دراسة علم الأصول، بعد نقله من النظام البياني، وهو ما فنده طه عبد الرحمن، مقررا أن الشاطبي، وإن قرر الأخذ بالقطع فإنه انتهى إلى ترك القطع والأخذ بالاستدلالات

1- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 12.

2- المرجع نفسه، ص 15.

3- المرجع نفسه، ص 14.

4- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 89.

الحجاجية، وذلك ما تفرضه طبيعة موضوع علم المقاصد مبينا أن مفهوم القطع عنده هو القطع المضموني[1].

وفقا لتحديد نوع القطع عند الشاطبي، أوضح طه عبد الرحمن، بطلان دعوى الجابري الآخذة بإقصاء الأخلاق من الفقه، فلم ينقل الشاطبي علم أصول الفقه من المعرفة البيانية إلى مجال المعرفة البرهانية، بل إن علم أصول الفقه عند الشاطبي من جنس المعرفة البيانية، وعلم الأخلاق من جنس المعرفة العرفانية في مجال المقاصد الشرعية[2].

وهو الأمر الذي يتضح من إيراده الحقيقتين التاليتين: الأولى أن الأصل في القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين، ولا إلى المتكلمين، ولا إلى الفلاسفة بل إلى رجال التصوف وأرباب القلوب[3]، أما الثانية، أن الأصل عند الشاطبي ليس هو البرهان وإنما العرفان، فقد قرر بأن التشريع كله ليس إلا بيان مكارم الأخلاق، وأن العمل بهذه المكارم هو الذي غلب على الفقه، وأن النظر في طرق تعدية هذه المكارم هو الذي غلب على أصول الفقه، أخذا بالتلازم بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي[4].

استدل طه عبد الرحمن على تجديد علم المقاصد وتعالقه بعلم أصول الفقه، من خلال أربعة دعاوى:

أولا، علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي، ثانيا، علم الأخلاق الإسلامي يتكون من نظريات مقصدية متمايزة ومتكاملة فيما بينها، ثالثا، أن بعض هذه النظريات المقصدية تحتاج إلى وجوه التصحيح والتقويم[5]، رابعا، الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسّس الجانب الفقهي، وجانبها الفقهي يوجّه الجانب الأخلاقي[6].

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 115.

2- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 76.

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 121.

4- المصدر نفسه، ص 122.

5- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 71.

6- المصدر نفسه، ص 72.

- المطلب الثاني: مفهوم علم المقاصد.

جدّد طه عبد الرحمن، نظره في إشكالية الصلة بين الأخلاق والخطاب الأصولي والمقاصدي، بإعادة النظر في مفهوم علم المقاصد، لرفع اللبس عنه في تعريفات الأصوليين – فهي حسبه- تعريفات يغلب عليها التفصيل اللفظي لا التحليل المفهومي كأن يقال أن علم المقاصد بحث في مقاصد الشريعة، كما علق على تعريفات أخرى، تتميز بصبغتها الإشكالية من جانب لبس المفاهيم، كتعريف علم المقاصد بالبحث في مصالح الشريعة، ومن ثم توهم أن المقاصد اسم لشيء متحيز، كقول الأصوليين جلب المصلحة ورعاية المصلحة، كما أصبحت المصلحة مع المتأخرين مرادفة للغرض، كقول تحقيق المصلحة أو طلب المصلحة الخاصة، فالمصلحة ليست ذات متحيزة، بل اسم معنى مجرد، فتكون مرادفة للصلاح[1]، فيكون تعريف المقاصد بالعلم الذي "ينظر في وجوه صلاح الإنسان الدنيوية والأخروية"[2]، كما أن المصلحة ليست غرضا وإنما مسلكا[3]، فالمراد بعلم المقاصد هو العلم الذي "ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان تحقيقا لصفة العبودية لله"[4].

المعنى الذي أعطاه طه عبد الرحمن، لمفهوم المصلحة بناء على التقويم النقدي لتلك التعريفات، القصد منه تفعيل جدلية الإنسان بالواقع، توجيها للواقع بالغايات التي تضمنها النص الشرعي، وصلا بين قوانين الطبيعة وحِكمها، أي أن المصلحة كوجوب مجرد تجمع بين الأساس المادي والأساس الأخلاقي، "مفهوم المصلحة هذا وإن غلّف بلبوس ديني فإن مبتغاه دنيوي، بالأساس وملتحم بالأخلاق لأن المحافظة على دين الخلق

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 73.

2- المصدر نفسه، ص 73.

3- المصدر نفسه، ص 73.

4- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، ع 102، 2002، جمعية المسلم المعاصر، ص 43.

أو نفسهم أومالهم أو نسلهم أو عقلهم يقتضي بالتأكيد الحفاظ على الأخلاق الإيجابية التي تحكم العلاقات الفردية والجماعية»[1].

- المطلب الثالث: النظريات المقصدية الأخلاقية.

تَشَكَّل تجديد طه عبد الرحمن للمقاصد، بناءً على طرحه الاستشكالي لفعل قَصَد، استثمارا للغة والبنية المنطقية للمفهوم، أي، "بالاستناد إلى ما يزخر به الفعل قصد من إمكانات دلالية ومعرفية»[2].

يُستعمل المقصد حسب طه عبد الرحمن بمعنى المقصود: الفعل قصد ضد لغا يلغو، واللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، والقصد هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة ويسمّى هذا المعنى الأول الذي يبيّنه فعل قصد بالمقصود، وجمعه مقصودات وهو الذي يستخدمه طه عبد الرحمن في نظريته (جمع لفظ مقصد)، ويعرفه بقوله: "المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلفين»[3].

يكمن وجه الجدّة، في اكتشافه للاختلاف بين معاني المقصد، وذلك بغرض تأسيس علم المقاصد على أخلاق الباطن، واعتبارها أصل توجيه السلوك الظاهر، ولما كانت المضامين الدلالية متعلقة بالأقوال الشرعية التي يخاطب بها الله المكلفين، فعلم المقاصد الذي ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية، يقوم على ركن أساسي وهو عبارة عن "نظرية في الأفعال؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: القدرة والعمل»[4].

المقصد بمعنى القصد: يستعمل الفعل قصد ضد الفعل سها، يسهو، والسهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، أما المقصد هو حصول التوجه والخروج من النسيان

1- حمادي ذويب، إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية، مجلة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، ع 22، مجلد 6، 2017، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ص 23.

2- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 124.

3- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مقال سابق، ص 44.

4- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 75.

ومعناه القصد وجمعه قصود، ويعرف طه عبد الرحمن القصود بقوله: "قصود الشارع والمكلف"[1].

كما قرّر أنه لما كان علم المقاصد يختص بالنظر في القصود التي تصدر عن الشارع والمكلف، فإنه يقوم على ركن ثان، هو "نظرية في النيات؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب التكليفية لهذه القصود التكليفية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: الإرادة والإخلاص"[2].

المقصد بمعنى الغاية: الفعل قصد ضد الفعل لها، يلهو، واللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح، وفقد الباعث المشروع، والمقصد هو حصول الغرض الصحيح، وقيام الباعث المشروع، جمعه مقاصد ويعني الحكمة، فيكون المقصد هنا بمعنى: "قيم الشريعة"[3].

لما كان علم المقاصد ينظر في مصالح الأحكام الشرعية، فإنه يقوم على ركن ثالث هو "نظرية في القيم، وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه الغايات الشرعية، والتي تدور على مفهومين أساسيين: هما الفطرة والإصلاح"[4].

وفقا لهذه النظريات الأصولية الثلاثة، يكون علم المقاصد علما أخلاقيا إسلاميا يختص بالنظر في المضامين الأخلاقية للأحكام الشرعية، أفعالا، ونياتا، ومصالحا وغاياتا، بحيث تشكّل هذه الغايات، قصدا للأفعال والنيات، إذ يرتبطان بالقيم، وبمقتضى ذلك، رتّب طه عبد الرحمن هذه النظريات، جاعلا على رأسها نظرية القيم باعتبارها الأصل، لنظرية النيات، ولنظرية الأفعال[5].

تأسيسا على ما سبق، تكون نظريات علم أصول الفقه نظريات أخلاقية إسلامية، والسّمات الأخلاقية للنظريات المقصدية الثلاث، التي يجمعها مبدأ الفطرة، وغاية

1- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مقال سابق، ص 98.

2- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 76.

3- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مقال سابق، ص 98.

4- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 76.

5- المصدر نفسه، ص 77.

الإصلاح، بحيث، "تصير المقصديات كلها مؤسسة خُلُقيا على القصد الفطري في توجه نحو مصدر القيم الذي هو رب العالمين الخالق المنعم برحمته والديّان المجازي بعدله"[1]، أي أن قيمة الفطرة على الإيمان تعتبر أفقا للنية والفعل، وهي الوجه الذي استدل به على التداخل بين علم المقاصد وعلم الأخلاق، كما أنه استند إلى ترتيبها الجديد في تقويم النظرية الأصولية، التي لم ينتبه أصحابها إلى الاختلافات بين معاني المقصد، كما أنهم أغفلوا ما تنطوي عليه من عناصر أخلاقية، تجعل منها نظريات أخلاقية فوقعوا في خلط.

حدّد طه عبد الرحمن أوجه الخلط في ثلاث:

- الخلط بين رتب الوسائل والحيل والذرائع:

يندرج باب الوسائل بحسب طه عبد الرحمن ضمن مبحث علم المقاصد، وهو جملة الأفعال التي يُتوسّل بها في بلوغ المقاصد[2]، ويُحمل على مدلول المقصودات، أي الأفعال، معتبرا الفعل يوصل إلى فعل غيره، فتكون نظرية الأفعال، هي التي تبحث في الوسائل، وليست نظرية القيم كما ذهب إلى ذلك الأصوليين، أما باب الحيل يتعلق بقصد الوصول إلى الأغراض، على اعتبار أن الحيلة هي الوسيلة الخفية، التي يقصد بها المرء الوصول إلى غرضه، حيث يؤكد أسبقية القصد على الغرض، لأن فساد القصد يُفسد الغرض، جاعلا من نظرية النيات هي الأولى بالبحث في الحيل، خلافا للأصوليين الذين ردُّوا الحيل إلى نظرية الأفعال، جاعلين العبرة بالتصرفات لا بالنيات[3].

وأخيرا خلطوا في باب الذرائع، والذريعة هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء لكن يفضل التذرع التوسل لارتباطه بالقيم، واقتصار التوسل على أفعال معينة، وبذلك تكون نظرية القيم، أولى بالبحث في الذرائع، على خلاف الأصوليين الذين جعلوا هذا البحث من اختصاص نظرية الأفعال، مساوين بين باب الذرائع وباب الحيل[4].

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 71.

2- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 77.

3- المصدر نفسه، ص 78.

4- المصدر نفسه، ص 78.

- الخلط بين العلة السببية والعلة الغائية:

أخذ أغلب الأصوليين، بالتعليل الوصفي أو السببي في تعليل الأحكام، حيث يدخل هذا التعليل الغائي بحسب طه عبد الرحمن، في نظرية القيم، فيتعلق هذا التعليل بمبحث المقصودات لأخذه بمبدأ المناسبة، الذي يقضي بتبعية التعليل السببي للتعليل الغائي.

انقسم الأصوليون بصدد تعليل الأحكام إلى ثلاث فئات: الفئة الأولى كبيرة اكتفت بالتعليل السببي وحده، حيث طغت على اجتهاداتها صبغة التقنين القانوني النظري، وفئة ثانية قليلة، أخذت بالتعليل الغائي وحده، طغت على اجتهاداتها صبغة التوجه الخُلقي الروحي، وفئة ثالثة متوسطة، جمعت بين التعليلين السببي والغائي، آخذة بالتوجهات العملية والخُلقية، كما أكد، أيضا، أن من الأصوليين من أخذ تارة بالتعليل السببي وتارة بالتعليل الغائي، إما غير متفطن للفرق بينهما، وإما متقلبا بينهما متى أعجزه أحدهما الأخذ بالآخر[1].

- الخلط بين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية:

يتعلق العقل التفسيري، بتفسير الأفعال التي تتعلق بها الأحكام، أي إدراك أوصاف الأحكام، أما العقلانية التوجيهية، تختص بتوجيه الأفعال التي تتعلق بها الأحكام، أي تتعلق بإدراك الغايات والقيم المرتبطة بالأحكام، وانطلاقا من هذا التمييز بين العقلانيتين بَيَّن طه عبد الرحمن، وجه إخلال الأصوليين بالفرق بينهما، فجاءت مقابلتهم في الأحكام بين معقول المعنى وضده غير معقول المعنى، باصطلاحهم التعبدي مضطربة، حيث إنهم جعلوا التعبدي يقابل تارة المعقول الوصفي، وتارة المعقول المعياري، إذ قوَّم هذا الاضطراب بتحديد أربع صور لهذه المقابلة[2]، تتمثل في:

- أن يكون الحكم الشرعي معقولا وصفيا ومعقولا معياريا.
- أن يكون الحكم الشرعي معقولا وصفيا وتعبديا معياريا.
- أن يكون الحكم الشرعي تعبديا وصفيا ومعقولا معياريا.

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 79.

2- المصدر نفسه، ص 80.

– أن يكون الحكم الشرعي تعبديا وصفيا وتعبديا معياريا[1].

لهذا جعل المصلحة كأساس أخلاقي مقترنة بالتدبير الديني للعالم، «مقصد الشريعة من إقامة الدين وإنزال القرآن هو الإصلاح وإزالة الفساد، ولو أن صلاح هذا العالم غير مقصود للشارع ما امتنّ به على الصالحين من عباده، وكما أن الإصلاح المقصود شرعا هو الإصلاح المشفوع بالعمل، أو إصلاح العمل أساسا، بما فيه الإصلاح الاعتقادي الذي هو أساس العمل، من دون فصل بين الاعتقاد والعمل، أو كما يظن بعضهم من أن الإصلاح الاعتقادي يغني عن إصلاح العمل، وكما هو عند بعض آخر إصلاح العمل من دون الاعتقاد، وكما أن الإصلاح المقصود شرعا هو إصلاح الفرد ضمن المجموع، وإصلاح المجموع ليكون في خدمة الفرد، وهذا يدخل في إصلاح العالم كله»[2].

يتضح مما سبق، أن تبين الطابع النظري للعقلانية التفسيرية المُكتفية برسوم الأحكام، والطابع العملي للعقلانية التوجيهية، التي تنظر في القيم المقترنة بالأحكام، يزيل اختلال ضبط التعليلات، ويُبين أوجه التكامل بين العقلانيتين، من جهة التأكيد على استتباع العقلانية الإيمانية للعقلانية النظرية، «بخصوص مبحث المقاصد الشرعية أو فلسفة التشريع فليست تخفى علينا قيمة المجهود النظري الذي بذله هذا المفكر في فتح أفق جديد لتكوثر المعرفة الشرعية، والذي تُوج بصياغة نظرية جديدة للمقاصد تجاوزت ما استقر لدى الباحثين من مكاسب معرفية في هذا الشأن، إن على مستوى المفاهيم أو على مستوى المضامين، كما رفعت جملة الآفات المنطقية التي رافقت النظر المقاصدي المألوف، لعل من أبرز تجلياتها ذلك القلق الذي لازم تقسيم القيم المصلحية منذ أوائل المصنفين في هذا الباب»[3].

1– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 80.

2– فريدة حايد، مقصد إصلاح العالم في القرآن الكريم، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، إسلامية المعرفة، ع 89، 2017، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة، ص 136.

3– أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 124.

- المطلب الرابع: إعادة النظر في الترتيب الأصولي للقيم.

لما كان علم المقاصد علما أخلاقيا إسلاميا، تُشكّل نظرية القيم، والنيات والأفعال أُسَّه، فإن تجديد طه عبد الرحمن لعلم المقاصد، تجديدا تقويميا، يقوم أساسا على تصويب نظر الفقهاء والأصوليين للقيم باعتبار أن بإصلاح الأصل يصلح الفرع الذي هو النيات والأفعال، حيث أن تجرّد النّيات والأفعال من القصد، يفسدهما، لأن القيم جوهرهما، ارتكز هذا التجديد، على إعادة الصياغة والتقسيم، والترتيب المنهجي للقيم الشرعية توسيعا لمفهوم الأخلاق، حيث جعل الأصوليون القيم ثلاث:

- القيم الضرورية، التي يفسد بفقدها نظام الحياة دينا ودنيا.
- القيم الحاجية، وهي التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت أو الضيق، وهي أدنى درجة من القيم الضرورية[1].
- القيم التحسينية، وهي القيم التي لا ينال المكلف بفقدها إلا جرح في المروءة، وهي أدنى من القيم الحاجية درجة[2].

تتمثل هذه الاعتراضات المنهجية والمنطقية في اعتراضات عامة، وأخرى خاصة، يعيد على أساسها تقسيم وترتيب القيم الأخلاقية[3].

1)- الاعتراضات العامة:

ترتبط **بالإخلال بشرط التباين**، الذي يقرر أن القيم الضرورية: الدين، والنفس والعقل، والنسل، والمال، لا يستقل بها هذا القسم بل يشاركه فيها القسمان: الحاجي والتحسيني[4].

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 81.
2- المصدر نفسه، ص 81.
3- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 106.
4- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص81.

2)- الاعتراضات الخاصة:

ترد هذه الاعتراضات الخاصة، على نوعين من القيم، القيم الضرورية والقيم التحسينية، تتعلق الاعتراضات الخاصة، بالقيم الضرورية، وهي ثلاث:

أحدها، **الإخلال بشرط تمام الحصر**، وسّع طه عبد الرحمن، القيم الضرورية، التي اعتاد الأصوليون على حصرها في خمس: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال، ليضيف لها قيم جديدة، كحفظ الذكر، حفظ العدل، حفظ الحرية، حفظ التكافل، وهذه القيم تتطور بتقلب الأطوار الإنسانية، حيث يفضي هذا التطور إلى ظهور قيم ضرورية جديدة، يجوز أن نجد لها أدلة في النص الشرعي، لم نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب في الأطوار الإنسانية[1].

ثانيها، **الإخلال بشرط التباين**، تكامل القيم الضرورية فيما بينها، مثل لا حفظ للمال بغير حفظ العقل، فيدخل عنصر العقل في تعريف حفظ المال، ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل[2]، ولا حفظ للنسل بغير حفظ النفس، ولا حفظ للنفس بغير حفظ الدين[3].

ثالثها، **الإخلال بشرط التخصيص**، ليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فحفظ الدين الذي هو قيمة من قيم الشريعة هو أيضا مساو للشريعة تدخل تحته القيم الأخرى، ولا ينفع أن يقال بأن المقصود بالدين في هذا التقسيم هو الاعتقادات والعبادات، فهذا تخصيص بغير دليل، لأن الأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى، هي أيضا أحكام تراعي حفظ الدين[4].

بذلك يكون طه عبد الرحمن، قد أسهم في اقتراح ترتيب منهجي جديد للقيم المقاصدية مقدّما حفظ القيم الأخلاقية من القوانين الفقهية، وذلك لإزالة الالتباس وعدم الاتفاق بشأن الأحكام بين علماء الأصول، فلم يقتصر اهتمامه على جانب الاعتقادات

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 82.

2- المصدر نفسه، ص 82.

3- المصدر نفسه، ص 83.

4- المصدر نفسه، ص 83.

والعبادات الفقهية، بل إلى اتسع إلى حفظ القيم الأخلاقية الروحية التي تتضمنها المقاصد الشرعية في إصلاح أحوال الإنسان، "شكّلت العدة المنهجية الأصولية، إذن، متراسا رفعه طه عبد الرحمن في مواجهة نقد الفكر الإسلامي من قبل خصومه، فانبرى ليقدم الجواب الإسلامي التجديدي انطلاقا من استئناف العطاء في مجالاته المنهجية، وتجديده بالانفتاح على قضايا العصر"[1].

أما الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية ترتبط، **بالإخلال بشروط الترتيب**، وذلك من ثلاثة أوجه:

– أول هذه النقائص، **تأخير ما ينبغي تقديمه**، وذلك من جهة، ترتيب الأصوليين لمكارم الأخلاق في الرتبة الثالثة، باعتبار أنها قيم تحسينية، كمالية، يُخيَّر المرء في التخلّق بها، أو تركها، على الرغم من أنها أولى بالرتبة الأولى، إذ لا صلاح لأحوال الإنسان إلا بها[2].

– ثاني هذه النقائص، **إهمال رتب الأحكام**، ترتبط القيم التحسينية بالأحكام الشرعية وجوبا وتخييرا كوجوب الطهارات، أو تحريم بيع الخبائث وأكلها، ومن ثم يبطل ادعاء الأصوليين بأن القيم التحسينية لا يترتب عليها إخلال بالنظام ولا حصول إعنات، فالشارع لا يفرض شيئا أو يمنع آخر من غير أن تكون في ترك ما فرض أو فعل ما منع مضرة لا يختل بها نظام الحياة فردية كانت، أو جماعية[3].

– أما ثالث النقائص، **إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة**، بيّن طه عبد الرحمن ذلك من خلال إفادة أداة الحصر – إنما– الواردة في الحديث الشريف: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، أن الأحكام التي جاءت بها البعثة النبوية تتضمن أخلاقا صالحة ينبغي التحلي بها، فتنزل أعلى الرتب من مراتب الضرورة[4].

1– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 52.

2– طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مقال سابق، ص 51.

3– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 83.

4– المصدر نفسه، ص 84.

تأسيسا على ذلك، وضع طه عبد الرحمن مقاربة جديدة لعلم المقاصد بتجديد التقسيم الأصولي للمصالح، وقد صنفها إلى ثلاث أنواع:

1)- قيم النفع والضرر أو المصالح الحيوية، ويضبطها مبدأ اللذة والألم وتتعلق بأصول حفظ النفس، وحفظ الصحة، وحفظ النسل، وحفظ المال[1].

2)- قيم الحسن والقبح أو المصالح العقلية، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح في البنى النفسية والعقلية، ويضبطها مبدأ الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر، وتتضمن أصول الأمن، والحرية، والسلام، والعمل، والحوار[2].

3)- القيم الروحية أو قيم الخير والشر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور، ويضبطها مبدأ السعادة عند حصول الصلاح، والشقاء عند حصول الفساد، وتتضمن قيم، الإحسان، والرحمة، والمحبة، والخشوع، التواضع[3].

مؤكدا أن هذا التقسيم الجديد نتيجة بلورة نظرة تكاملية للأخلاق، تشتمل عليها كل الأحكام الشرعية، وهي الأصل في كل القيم، وقد ترتبت عن هذه الرؤية الشمولية للأخلاق، نتيجتين: "تكاثر القيم" و"أسبقية القيم الروحية"[4].

استند طه عبد الرحمن إلى تقسيم ماكس شيلر Max Sceler (1874 - 1928م) في بلورة هذا التقسيم العلمي الجديد للمقاصد، لكنه لم يأخذه بحذافيره، بل عدّل فيه على حسب ما يستجيب لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي، والتي تجعل من أصل المعرفة لا ينفك عن كمال التوحيد، وعلى ذلك لم يأخذ بالمنهج الفينومينولوجي الذي تبناه ماكس شيلر، بل أخذ بفكرته التي تجعل من القيم الأخلاقية أصولا للمعرفة، "يبدو أن المناخ الفكري الذي جدد فيه طه عبد الرحمن مشروعه العلمي في مقاصد الشريعة موصولا بهذا

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 84.

2- المصدر نفسه، ص 85.

3- المصدر نفسه، ص 85.

4- طه عبد الرحمن، الاجتهاد والتجديد في المجال العربي الإسلامي، في: سعيد شبار، حوارات من أجل الذكرى والذاكرة، حول قضايا في الفكر العربي والإسلامي والغربي، سلسلة دراسات وأبحاث فكرية: 4، مطبعة آنفو برانت، فاس، ط 1، 2017، ص 156.

التقسيم الذي صاغه شيلر، من جهة أن القيم العليا أو القيم الدينية هي المعاني الأخلاقية التي تتقوم الفعاليات الإنسانية كالقيم الحيوية والعقلية والحسية، كما أن هذه القيم يجب أن تتأسس على الدين لا على العقل والمنفعة، لأن من أخص أوصاف القيم عند شيلر طابعها المتعالي الديني»[1].

جاعلا القيم الروحية، هي الأصل الذي تتفرع عليه كل القيم، لأنها الأقدر على حفظ الفطرة، وتحقيق التوازن الوجودي والحياتي للذات الإنسانية، وهذا يدل على تكثُّر القيم وشمولها لكل الجوانب الإنسانية، كما أن تأكيد طه عبد الرحمن، على أولوية القيم الروحية، هو من منطلق تأكيده على تجديد الفقه في بناء نظريته الأخلاقية، المتقومة على ركن الروحانية الدينية التزكوية في تحقيق إنسانية الإنسان، باعتبار «أولوية القيم الروحية في هذه النظرية أحدث انقلابا في سلم القيم المصلحية، أضحت معها قيم الفقه الروحي الحيّ المحدد الرئيس لهوية المسلم المتحقق بهويته الإيمانية، في مقابل الفقه الصناعي التقني الذي تجمد معه المعارف الشرعية في عمومها على ظواهر الأحكام ورسوم الطاعات»[2].

انطلاقا من هذا التكامل بين التجديد لمقاصد الشريعة، أراد طه عبد الرحمن دحض الدراسات النقدية التاريخية للأديان، وفلسفة التاريخ التي أصبحت لاهوتا غير مباشر[3]، من جهة عنايته بأخلاقية الهوية الإنسانية تأسيسا على أن سؤال ما هو الإنسان؟ كيف أكون صالحا، كيف آتي عملا صالحا؟[4] يرتسم جوابه في أفق الهوية الدينية والأخلاقية الروحية التي تحدد وجود الإنسان بالصلاح والعبودية لله كغاية روحية عليا، كأسس للتنظير لأنثربولوجيا إسلامية.

1- عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 153.

2- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 122.

3-Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, traduit de l'allemand par Marc Sagnol et autres,édition Gallimard, 1999, p 68.

4- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 74.

من الجلي، أن هذا التجديد لعلم المقاصد، من مداخل التأسيس لنظرية أخلاقية تأخذ بمفاهيم موسعة للدين والأخلاق، من جهة، "كشفها المبدع عن وجوه التعالق بين مكونات المعرفة الإسلامية، وعلى وجه الخصوص بين مكونات الدرس الأصولي في وجهه المقاصدي وبين مكونات الدرس الأخلاقي العرفاني"[1].

على هذا الأساس، جعل طه عبد الرحمن الوجوب مُقدَّما على الواقع، أي ما ينبغي أن يكون على ما هو كائن، ذلك أن، "بحثه دراسة نقدية لما قيل عن مفهوم المقاصد ومحاولة لتأسيسها على ما ينبغي أن يكون، فهي علم الأخلاق الإسلامي في مواجهة الفقه الذي هو علم القانون"[2]. آخذا بمنهج التفقه في الدين، بغرض تجديد مفهوم الإسلام وربطه بمقصد التعبد لله ومعرفته، باعتبار التعبد لله روح الدين، وبيان أفضلية الإسلام كمنظومة تشريعية تتضمن المقاصد العليا للعمران، أي أنه لم يقصر المقاصد على القضايا الفقهية، بل ما تتضمنه من حكم أخلاقية صوفية، لأن اهتمامه مركز على إصلاح أحوال الإنسان من خلال المقاصد الغائية، والتأكيد على أن تحقيق النهضة يتأسس على الروحانية العرفانية.

1- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 121.

2- محمد كمال الدين إمام، نظرة في المقاصد الشرعية، مجلة المسلم المعاصر، ع 102، 2002، جمعية المسلم المعاصر، ص 9.

الفصل الثاني

النظرية الأخلاقية الائتمانية والمساءلة النقدية للحداثة الغربية والعولمة.

- المبحث الأول: النظرية الأخلاقية الائتمانية ودواعيها ومنطلقاتها.
- المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.
- المبحث الثالث: النقد الأخلاقي للعولمة.

حظي سؤال الأخلاق باهتمام كبير لدى فلسفة طه عبد الرحمن، إذ يشكل محورا في فلسفته النقدية للتحديات الفكرية، والعقدية، والروحية، والثقافية التي أفرزتها الحداثة والعولمة، هذه التحديات في مجملها تعبر عن أزمة الإنسان المعاصر، مشتغلا في تقويمها إحياء للإنسان، بإبداع نظرية أخلاقية جديدة اصطلح عليها الأخلاق الائتمانية، فما خصوصية الأدوات والآليات التي يستند إليها المنهج الائتماني في تقويم مآزق الحداثة الغربية والعولمة؟ تتفرع هذه المشكلة إلى إشكالات تجيب عنها مباحث الفصل نذكرها على الترتيب: ما مفهوم النظرية الائتمانية، وما أهميتها، وما منطلقاتها؟ هل النقد الأخلاقي للحداثة الغربية نقد اعتقادي أم نقد علمي يتجاوز النقد إلى تأسيس حداثة إسلامية؟ ما علاقة النقد الأخلاقي للعولمة بحوار الأديان تأسيسا على كونية روحية الإسلام؟

- **المبحث الأول: النظرية الأخلاقية الائتمانية ودواعيها ومنطلقاتها.**

- المطلب الأول: مفهوم الائتمانية وضوابطها

يمكن أن نعرّف الائتمانية من خلال الغاية من خَلق الإنسان، وعلاقة الدين بالحياة وهو ما يتبدى من صيغة الدّعوى الائتمانية، والتي مفادها: "إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"[1].

يتضح هنا ضبط مفهوم الائتمانية بمبدأ الفطرة التي حفظت اختيار الإيمان بالله، واختيار تحمل الأمانة، "كما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، فكذلك حفظت ذكرى حدث فاصل في قدَر الإنسان، جعل هذا القدر يستقل عن قدر الكائنات كلها؛ وما هذا الحدث الفاصل إلا العرض الغيبي العظيم الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها"[2]، هذا العرض الغيبي هو "حمل الأمانة فأبت هذه

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 2012، ص 449.

2- المصدر نفسه، ص 448.

الكائنات، حيّها وجامدها، حملها، إشفاقا منها، في حين اختار الإنسان حملها، غير مقدّر لثقلها ولا متصوّر لتبعاتها»[1].

الائتمانية هي التدبير على أساس مبدأ التشهيد، والإيمان بالغيب، بجعل الحقائق الغيبية أنموذجا متعاليا يتم على أساسه تنظيم الشأن الدنيوي، بمعنى جعل قيم الغيب الأصل في توجيه العالم الحسي والواقع، أي جعل ما ينبغي أن يكون، الأصل في توجيه وتخليق الواقع.

فالائتمانية هي الأمانة باعتبارها أصل الوحدة بين التعبد والتدبير، والوحدة بين الواقع والغيب، والوصل بين الدين ومختلف مجالات الحياة، كالسياسة، الأخلاق، العلم، إذ «تقول بوجود أصل واحد لا ثاني له هو الأمانة، وهذه الأمانة قد نسميها التدبير التعبدي أو نسميها، اختصارا، التعبد أو التدبير أو، إن شئت قلتَ، إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها؛ فإن نظرنا إليها من جهة تعلُّقها بالعالم الغيبي سمَّيناها تعبُّدا؛ وإن نظرنا إليها من جهة تعلُّقها بالعالم المرئي سميناها تدبيرا؛ فكل هذه الأسماء إذن تُعدُّ، بحسب هذه الدعوى الثالثة، ألفاظا مترادفة»[2].

يتم توجيه الحياة بأحكام الدين ومعانيها الأخلاقية، فالائتمانية هي «حراسة الدين بالدين وسياسة الدنيا بالدين»[3]، معنى ذلك أن تدبير العالم يتأسس على الدين، وما يتضمنه من قيم أخلاقية عليا، وصلا للزماني بالروحي، والدنيوي بالمقدس، والذات بالموضوع، والنظر بالعمل، تخليقا للواقع، بما تتضمنه الشريعة من مبادئ أخلاقية روحية بمعنى تنظيم الواقع استنادا إلى سياسة ومنهج الدين، وتوسيعا لمعنى التعبد بجعل أخلاق تزكية الإنسان لنفسه الأصل في كل المعاملات الإنسانية، بمعنى أن طه عبد الرحمن جعل من إصلاح الإنسان منطلق كل تجديد.

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 449.

2- المصدر نفسه، ص 449.

3- المصدر نفسه، ص 345.

تعريف الائتمانية بالتدبير التعبدي الأصل فيه هو مخلوقية وعبودية الإنسان لله، "الأصل في الدين هو التعبد للحق سبحانه"[1]، فيكون بمقتضى ذلك، التعبد لله كغاية للوجود الإنساني الأصل في وصل الأخلاق بالدين، "يتعين إذن طلب التدبير التعبدي الروحي بالعكوف على العمل التزكوي، حتى يتسع نطاق الوجود الإنساني، علما بأن الإنسان بين خيارين تعبّديين: إمّا أن يتعبد لله، فيتسع وجوده، وإما أن يتعبّد لغيره، فيضيق وجوده؛ وهو أيضا بين خيارين تدبيريين: إما أن يتخذ تدبيرا دينيا، متعبّدا للحق، أو يتخذ تدبيرا سياسيا، متسيّدا على الخلق"[2] .

مقصود طه عبد الرحمن من إيلاء التقدم الأخلاقي أولوية على التقدم المادي هو إصلاح علاقة الإنسان بالله روحيا، باعتبار صلاح هذه العلاقة الأصل في التدبير للاجتماع البشري، أي إصلاح الأصل وهو الأخلاق أولى من الفروع، "النظرية الائتمانية عبارة عن نظرية أخلاقية تأسيسية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتوارثتها الحضارات، سواء أقرت هذه الحضارات بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول"[3]. فالنظرية الائتمانية نظرية أخلاقية مؤسسة على معايير دينية قبلية فُطر عليها الإنسان وهي الإيمان والتعبد.

تأسيسا على ذلك، يكون جمع الائتمانية بين الأخلاق والدين، والتدبير والتعبد جمع وحدة، "الوحدة الأصلية التي منشؤها العالم الغيبي وتتمثل في الأمانة التي تحمَّلها الإنسان باختيار منه؛ إذ لا فصل ولا وصل بين التعبد والتدبير في الأمانة، كما أنه لا فصل ولا وصل بينهما في الاختيار"[4]، وهو ما يميّزها عن العَلمانية التي "تقول بالفصل بين الدين والسياسة، قاصرة الوجود الإنساني على العالم المرئي المغيَّب"[5]، كما ترفع التقابل بين

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 447.
2- المصدر نفسه، ص 448.
1- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 12.
4- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 491.
5- المصدر نفسه، ص 447.

التعبُّد والتدبير إلى رتبة التضادّ أو التباين[1]، ويميزها عن الدّيانية التي على الرغم من اشتراكها مع الائتمانية في مقصد «إقامة التدبير التعبدي»[2]، فإنها تختلف عنها من جهة رفع الديانية التقابل بين التعبد والتدبير إلى رتبة التماثل أو التداخل[3]، ومرجع ذلك هو إخلال الديانية بشرط العمل التزكوي للروح، «إذا كانت الطوائف الدِّيانية التي تقول بالوصل بين الدين والسياسة قد توقفت عند الأمرية، ولم تستطع أن تتبين ضرورة الشُّهودية لكمال الامتثال للتدبير الإلهي، فما ذاك إلا لأنها لم تقتحم هذا العمل التزكوي إما إنكارا له أو جهلا به أو تقاعسا دونه»[4].

كما أسس طه عبد الرحمن، الاختلاف بين الائتمانية والديانية، التي يسميها أيضا بالفقه الائتماري بناء على التمييز بين ملكة الروح وملكة النفس، يكمن جوهر الاختلاف بين الائتمانية والديانية في إقامة الائتمانية للتدبير التعبدي على الروح، في حين تأخذ الديانية في تدبيرها بأساس النفس، باختصار، الائتمانية تدبيرا روحيا، والديانية تدبيرا نفسيا[5]، فالتدبير الروحي هو الأخلاق المؤسسة على العبادات الدينية.

تكتفي الدّيانية في أحكامها التدبيرية بالأخلاق الظاهرة المستمدة من مقاصد الدين، خلافا للائتمانية التي تستثمر الأبعاد العرفانية في المقاصد فتجمع بين الأخلاق والقيم الذوقية الروحية، بمعنى إذا كانت العَلمانية تقوم على العقلانية المجردة، والدِّيانية تقوم على العقلانية الفقهية المسددة، فإن الائتمانية تقوم على العقلانية الصوفية المؤيدة، وعليه، يمكن القول أن مفهوم الائتمانية هو تطوير لمفهومي الصلاح والأخلاق الروحية العرفانية.

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 449.

2- المصدر نفسه، ص 447.

3- المصدر نفسه، ص 449.

4- المصدر نفسه، ص 321.

5- المصدر نفسه، ص 448.

بناء على تأسيس طه عبد الرحمن للنظر الائتماني على ملكة الروح والذي يسميه أيضا بالنظر التفكري الائتماني[1]، فإنه عرّف الائتمانية بأنها ضد الموت وضد الخيانة، "يلزم أن موت الإنسان المعاصر عبارة عن خيانته لربه، فيجوز أن نسمي، في المقابل، الحالة الأولى بحالة الحياة أو حالة الأمانة، أو الحالة الائتمانية"[2]، أي تنظيم الحياة الإنسانية وفق الالتزام بالأمانة بجعل التعبد الأصل في سياسة الدنيا تحقيقا للتحرر الروحي.

كما أن الائتمانية ضد التملك والحيازة، "فالاحتياز فعل نفسي يقوم في إضافة الشيء إلى الذات إثباتا لها وتثبيتا، في حين أن الائتمان فعل روحي يقوم في إضافة الشيء إلى مالكه الحق، مؤديا واجبات حفظه ورعايته قبل استيفاء الحقوق التي خولها له هذا المالك؛ فلا ائتمان إلا مع تقديم الواجبات على الحقوق"[3]. تعتبر الائتمانية علاقة روحية بالأشياء تنضبط بملكة الروح، أساسها وأفقها هو الله، ومؤسسة على التكامل بين الحق والواجب بتقديم واجب حفظ الأمانة والتعبد لله على الحق الإنساني، تأكيدا على أخلاقية الإنسان ووصله بالوجود.

لا أنفع في الارتقاء بروحانية الإنسان من منهج الائتمانية، لانضباطها بمبدأ النسبة الحقيّة وهي، "النسبة إلى الحق، أي نسبة تُسند الأفعال بالأصالة إلى الحق سبحانه"[4] وهو المبدأ المقابل لمبدأ النسبة الخَلقية وهي، "نسبة تُسند الأفعال بالأصالة إلى الخَلق"[5] المبدأ الذي ينضبط به المنهج العَلماني والدياني، فالفرق بين المنهج الائتماني والمنهجين العَلماني والدياني، أن الائتمانية تأخذ بتجديد ذات الإنسان بالروحانية الأخلاقية، التي

1- طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني، الجزء 1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 21.

2- المصدر نفسه، ص 18.

3- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، ص 27.

4- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 470.

5- المصدر نفسه، ص 470.

تجعل الله محور العالم، أي أنها منهجا يوصل لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وتتمثل هذه الروح في التعبد لله وحده، إنها تجربة دينية صوفية أساسها العبودية لله، في مقابل العَلمانية والديانية التي تؤسس لتمركز الإنسان على ذاته، واعتبار نفسه محور الوجود. ألا تدل مركزية الإنسان في العالم على تملك الإنسان للحقيقة، مغيبا المعاني الدينية، وبذلك يكون قد وقع في نقيض مقصوده وهو احتكار الحقيقة؟ باعتبار أن تعريف الفليلسوف عند الدهرانيون والعلمانيون قام أصلا على المفهوم اليوناني للفيلسوف، والذي يعني مُحب الحكمة، خلافا للذي يتملكها، ويسمى العَالم، استمر هذا المعنى إلى اليوم، جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة، وليس امتلاكها، حتى وإن خانت نفسها، ليتحول المعنى إلى وثوقية، لمعرفة وُضعت في قوانين نهائية، تامة، تنتقل من خلال التعليم[1]. بناءً على ذلك، تعتبر الائتمانية تطبيقا من تطبيقات تجديد مفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمن، حيث أعاد تعريف الفلسفة دينيا، بجعل الدين أساس الفلسفة، باعتبارها حب الإيمان المطلق[2]، فالنظرية الائتمانية كفلسفة إيمانية انبثقت عن الوصل بين العقل والإيمان[3].

تنضبط الائتمانية بشرائط، بحيث يتحدد أصل الائتمان الإلهي بشرط حرية الاختيار، «فلا ائتمان بغير اختيار»[4]، الائتمان يعني اختيار توجيه الحياة بكل مجالاتها بالدين، فالخطاب الإلهي بوصفه جملة من الأوامر والنواهي، يقوم على أصل الاختيار حيث لا إكراه في الدين، وقد استند طه عبد الرحمن في التدليل على دخول فعل الاختيار في تحديد ماهية الدين، إلى تعريفات المفكرين المسلمين، نذكر منهم التهانوي (بعد 1158 هـ- 1745م) الذي عرف الدين بقوله: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشتمل العقائد والأعمال»[5].

1- Karl Jaspers, introduction a la philosophie, Op, cit, p 7.

2- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 236.

3- المصدر نفسه، ص 236.

4- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 450.

5- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، د ط، دس، دار النشر، ص 814.

وعليه، تكون حرية العقيدة، من المنطلقات الأساسية للائتمانية كتدبير تعبدي، أو أن الوحدة بين التعبد والتدبير الدنيوي تقوم على أصل حرية الإرادة في الاختيار، "القصد الفطري المفتوح يجعل الشريعة مبنية خُلقيا ومقصديا على الحرية والحق والعدل"[1]، لاستيفاء مقتضيات أداء الخلافة، على اعتبار أن الحرية فطرة إنسانية، وحق طبيعي إنساني، وهذه الحرية الدينية من موجبات الخلافة، ومن أسس البناء الحضاري، يختص الاختيار بخاصيتين:

أ)- الاختيار والخيرية:

يقترن فعل الاختيار بقيمة الخير اقترانا وثيقا، بموجب أن تكليف الإنسان مرتبط بعقله للخطاب الشرعي، "الاختيارات المتعلقة بالعمل الديني تأتي بالخير من جهتين اثنتين: إحداهما، الجهة البشرية؛ فالمؤمن يختار الامتثال للأوامر المنزلة لأن عقله الموسع يقيم له الدليل القاطع على أن هذه الأوامر الشرعية أصلح لحياته المرئية من القوانين الوضعية، إذ ترتقي بأخلاقه بما لا ترتقي بها هذه القوانين وأنها أيضا أنفع لحياته الغيبية التي يسقطها واضعوا هذه القوانين بالمرة من اعتبارهم، إذ أنها ترتقي بروحانيته بما لا يخطر على بال هؤلاء الواضعين"[2].

أما الجانب الثاني من الامتثال للخطاب الشرعي يتعلق بمطلقية الذات الإلهية "فيتبين أن أوامره سبحانه لابد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة ما لو استنفر البشر أعقل عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهيها، خيرا وصلاحا، فيما يسطرون من قوانين من غيرهم، لما وجدوا إلى ذلك سبيلا، حتى ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"[3].

يعتبر الاختيار فعلا أخلاقيا، ذلك أن القيم الأخلاقية مؤسّسة على حرية الإرادة في الاختيار، بهذا الصدد يقول إسماعيل راجي الفاروقي(1921 - 1986م): "الفعل الإنساني

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 71.

2- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 452.

3- المصدر نفسه، ص 453.

لا يصير جديرا بوصفه الأخلاقي، إلا إذا كان فعلا حرا مختارا، منجزا من بدايته إلى نهايته بخليفة حر، ومؤسس على إرادته الحرة، ودون مبادرة الإنسان وجهده تنهار القيمة الأخلاقية للفعل من أساسها»[1].

بهذا، يكون فعل الاختيار من شرائط الخاصيّة الإنسانية، ومن الأفعال الأخلاقية التي تجعله يجاوز الكائنات الغريزية، ومن منطلقات خلافة الإنسان، وأسس إلقاء الخطاب الإلهي تفضيلا له، ذلك أن امتثال الإنسان للإرادة الإلهية يورّثه السُّمو العقلي والأخلاقي.

ب)- الاختيار والمسؤولية:

بما أن الله فطر الإنسان على حرية الاختيار، فإن هناك تلازم بين الأمانة والمسؤولية فضلا عن الاختيار، «كما أن الاختيار يستلزم الخير الذي يُتوصَّل إليه بالعقل، فكذلك، يستلزم تحصيل الشعور بالمسؤولية»[2].

مفاد ذلك أخلاقية المسؤولية، لارتباطها بعهد حمل الأمانة، «التكليف الذي يفترض وجود الاستطاعة يجعل المكلَّف، حتما، مسؤولا عن اختياره؛ فقد يختار أن يفعل ما كُلّف به أو يختار أن يتركه، بحيث يصير مستحقا للجزاء، ثوابا أو عقابا، إن في العالم المرئي أو في العالم الغيبي»[3].

من الواضح، أن المسؤولية الأخلاقية دعامة أساسية للائتمانية، وجوهر الخلافة حيث لا يؤدي الإنسان مهمته على أكمل وجه دون مسؤولية التعامل مع الموجودات وإدارة العلاقة مع الكون أخلاقيا، «من منطلق المسؤولية فإن العقل والضمير المسلم لا يقبل إلا أن يسعى بالحق والعدل والخير والإعمار، وهذا المنطلق هو ضمان استقامة الفكر الإسلامي الصحيح»[4].

1- إسماعيل روجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، د ط، 2014، ص 49.

2- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 453.

3- المصدر نفسه، ص 453.

4- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1995، ص 24.

- المطلب الثاني: ركنا الائتمانية.

1- ركن الايداع الرعائي:

يتعلق بتجديد علاقة الإنسان بالله على مقتضى الأخلاق الروحية، مفاده أن: "الائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله، جل جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يتملكها كيف يشاء ويتحقق بها كيف يشاء، شرط أن يصون حقوقها"[1].

يعدّ الائتمان علاقة بين ذات مطلقة أي الله وهو المالك المطلق للأشياء، وذات نسبيّة محدودة هي الإنسان، كمالك نسبي للأشياء، فتكون علاقة الإنسان بالعالم علاقة روحية، أفقها الله، بمعنى أن الإنسان يدرك أن وجوده، ووجود الأشياء في العالم ملك لله تمشيا مع ذلك، نقول أن معنى الائتمان الرعائي كعلاقة بين الإنسان والأشياء بوساطة إلهية هو تكريم إلهي، "الإيداع الإلهي إيداع رعاية، تكريما للمودَع لديه"[2]، تذكيرا للإنسان بحدوده ومحدوديته، باعتباره الكائن المتناهي النسبي في مقابل الله اللامتناهي والمطلق، وبناءً على ذلك تفضل القوانين الإلهية المطلقة القوانين الوضعية النسبية.

2- الاتصال الروحي:

يعتبر الاتصال الروحي عملية تزكوية للنفس، وهو اتصال الإنسان بالله روحيا بتطهير الباطن، تزكية للروح، بحيث لا يتعلق الإنسان إلا بالله، بجعل الأخلاق الروحية أساس المعاملات بين الناس، لأن جعل الباطن موجّها لأخلاق الظاهر، يزيل عن النفس حب التّملك، ويوسّع الوجود الإنساني في العالم الدنيوي، "الائتمان عبارة عن اتصال روحي ينبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي جاعلا ظاهر الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار يزدوج بواجب الاضطرار"[3]. يقصد طه عبد الرحمن من النظرية الائتمانية

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 474.

2- المصدر نفسه، ص 474.

3- المصدر نفسه، ص 476.

كعلاقة أخلاقية مؤسّسة على المعاني الروحية الغيبية، التأكيد على أن الإنسان متدين اختيارا في العالم المادي واضطرارا، بمعنى أنه مجبر في العالم الغيبي، ذلك أن "الائتماني المختار، على خلاف المختار غير الائتماني، يمارس نشاطه الاختياري على طبقتين اثنتين: وجودية وشهودية؛ ففي طبقة الوجود التي يسري فيها بعقله المسدَّد فإنه يختار أفعاله بمحض إرادته، متحملا كل تبعاتها كما يفعل المختار غير الائتماني، وهو يجول في هذه الطبقة بعقله المُجرّد، سواء بسواء؛ فالأصل في طبقة الوجود هو الاختيار؛ أما في طبقة الشهود التي يعرج فيها الائتماني المختار بعقله المؤيّد – أي بروحه – فإنه يتحقق بالاضطرار في هذه الأفعال، لا لأنه محل لجريان سابق الاختيار الإلهي فحسب، بل أيضا، لأنه لا يملك لنفسه أن يختار بغير أن يكون مضطرا إلى الاختيار، تعبُّدا لله الذي خيَّره؛ فالاضطرار هو الأصل في طبقة الشهود"[1].

الائتمانية هي انتقال بالإنسان من ضيق التملك إلى سعة الوجود بوساطة فعل التعبد لله، فتخليق الإنسان لباطنه من خلال التعبد بوصفه روح الدين، هو أساس الانتقال من الامتلاك للوجود إلى رعاية الوجود، والانتقال من تأليه الذات إلى التعبد لله، من جهة أن الائتمانية هي تحرير الإنسان لذاته من ذاته، "مضيفا نفسه، ذاتا وأفعالا وأوصافا، إلى الله إضافة العبد إلى مولاه؛ ومتى خلصت عبديته لله، استطاع هذا الائتماني أن يتحرر من أسر ذاته". فالائتمان هو إقامة علاقة أخلاقية روحية بين الإنسان وذاته، وبين الأشياء، بموجب أن الائتمانية هي "علاقة العطاء"[2]، حيث لا تنفك علاقة الإنسان مع ذاته ومع الوجود عن الألوهية مبدأ ومقصدا.

– المطلب الثالث: مسلّمة الائتمانية.

انبنت النظرية الائتمانية على فلسفة في الوجود تقدم تصورا جديدا للإنسان في علاقته بالوجود، ومن ثم، تجديد النظر في مفهوم الحقيقة وتصور المعرفة عند الحداثيين

1– طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 481.

2– المصدر نفسه، ص 469.

المؤسس على مبدأ يجمع إلى تقليد الفصل النسيان[1]، وتقويم هذا المبدأ يعد تقويما لأزمة الإنسان المعاصر، والتي تتشخص في نسيان الدين، وحقيقة مبدأ الفصل أنه "إرادة الفصل بين الوجود المرئي للإنسان ووجوده غير المرئي، حتى يُؤخذ بالأول ويُنسَى الثاني؛ فما وسعنا نحن الذين نأبى التقليد، إلا أن نتصدى لهذا الفصل الذي غدا تقليدا متَّبعا، فنَرُدَّ نسيان الوجود الإنساني غير المرئي، وفي هذا الرد ردّ صريح لنسيان الدين"[2]، دفع طه عبد الرحمن هذا الفصل الحداثي الذي قام على مسلّمة "قصور الوجود الإنساني"[3] ومقتضاها أن: "الإنسان لا يمكنه أن يحيا إلا في عالم واحد"[4]، وتقوم على الاعتقاد بأنه "لا حياة للإنسان إلا بواسطة الجسم"[5]، بمسلمة جديدة هي مسلمة توسيع الوجود الإنساني، سمّاها مسلمة "تعدية الوجود الإنساني"[6].

تعتبر مسلّمة تعدية الوجود الإنساني، "الإنسان يحيا في عالم اثنين على الأقل"[7] المسلّمة الأمّ التي قامت عليها الائتمانية باعتبارها لب النظر الائتماني، لأن الخروج من ضيق الدنيانية وانفصالاتها بمختلف مظاهرها، يرتبط ارتباطا وثيقا بتوسيع الوجود الإنساني، توسيعا لحياته المادية، تأسيسا على توسيع ملكاته الإدراكية، جمعا بين العالم المرئي والعالم الغيبي، باعتبار أن أصول النظر الائتماني قامت على الإيمان بالغيب، "هذا الفيلسوف الذي أخذ على نفسه أن يقدر الحكمة القرآنية حق قدرها فيتخذها الأصل الذي يبني عليه إتيانه التفلسف ممارسة حية ومجددة"[8]. فالنظر الائتماني إصلاح جذري للتحديات الروحية والفكرية عن طريق التفلسف في الدين، وتديين التفلسف، وتجديد النظر في علاقة الإيمان بالعقل، وعلاقة الغيب بالعقل.

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 23.

2- المصدر نفسه، ص 24.

3- المصدر نفسه، ص 31.

4- المصدر نفسه، ص 48.

5- المصدر نفسه، ص 32.

6- المصدر نفسه، ص 31.

7- المصدر نفسه، ص 48.

8- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 17.

ميّز على أساس هذه المسلّمة بين نوعين من الفعل الإنساني في الوجود، فعل الانوجاد، وفعل التواجد، يتعلق الانوجاد بـ "عالم مرئي ينوجد فيه الإنسان بجسمه وروحه"[1]، في حين يتعلق التواجد بـ "عالم غيبي يتواجد فيه بروحه"[2]، وميز بين نوعين من الإنسان، الإنسان المادي المتحيّز، والإنسان الوجداني، واضعا قانونا جديدا للوجود وهو قانون الذّكر والتّذكّر تقويما لنسيان الإنسان المعاصر للإله[3]، وقانونا جديدا للمعرفة والحقيقة، وهو قانون الإدراك بنور البصيرة[4]، نقلا للإنسان من أغلال المادة إلى التحرر بتوسيع الوجود المادي بآفاق الروح، تقويما للنسيان بالذّكر، ووصلا للعالم المادي بالغيبي والوجداني، وتوسيعا للمكان بآفاق الزمان.

الإنسان كائن له خصوصية الامتداد في المكان والزمان، وهذا ما يميزه عن غيره من الكائنات الحية والجامدة، باعتباره كائنا وجدانيا، يتركب من الأبعاد الروحية والحسية، ومؤدى ذلك أن الكيان الإنساني يتحدد بفعل التعالي والتجاوز، وهو ما عبر عنه طه عبد الرحمن، في إقراره بأن تجلي كينونة الإنسان في الوجود هو "مسير لا مُقام"[5]، ويرتبط الوجود في العالم بفعلين متداخلين، "السير في العالم المرئي عبارة عن إسراء، والسير في العالم الغيبي عبارة عن معراج"[6].

على أساس فعلي السير والعروج، ميز بين الإنسان الساري وبين الإنسان المُسري، "السريان هو الركون إلى السير في العالم المرئي"[7]، وميز بين الإنسان العارج وبين الإنسان المجذوب، "فالجذب هو الركون إلى السير في العالم الغيبي"[8]، معنى التداخل بين الإسراء والعروج أن التجربة الإنسانية في جوهرها تجربة إيمانية، بموجب أن،

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 48.

2- المصدر نفسه، ص 48.

3- المصدر نفسه، ص 13.

4- المصدر نفسه، ص 14.

5- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 33.

6- المصدر نفسه، ص 35.

7- المصدر نفسه، ص 35.

8- المصدر نفسه، ص 35.

"مقتضيات الحكمة القرآنية أن الله تعالى هو رب العالمين وهو عالِم الغيب والشهادة؛ مما يفيد أن ثمة عالمين كثيرين يتوزعون، عموما، بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكذلك، فإن كون الإنسان قد خلقه ربه على الفطرة يجعله في وجوده وفعله موصولا بخلق الله وأمره على النحو الذي يؤكد أنه مهيأ لكي يوجد بجسمه وروحه في أكثر من عالم"[1].

معنى ذلك، أن الخاصية الجوهرية لماهية الإنسان، أنه كائن حي يلتمس حياته من الأخلاق، فما يميّزه عن الظاهرة الطبيعية والمادة الجامدة، أنه بمقدوره تجاوز المكان والزمان والتطلع إلى آفاق المستقبل، وهذا يؤكد التداخل بين فعلي التغييب والتشهيد، إذ يعني التغييب "تنزيه يجعل العالم المرئي متواريا في العالم الغيبي"[2]، والتشهيد هو "تنزيل يجعل العالم الغيبي مشاهَدا في العالم المرئي"[3]، معنى ذلك، أن عدم اختزال الوجود في عالم مادي واحد مبني على اختزان الفطرة لأصل الخَلق الإلهي للعالم والأمر الإلهي، إضفاءً للغائية على الطبيعة، ووصلا للوقائع بالقيم، يتم على أساس هذه الحقائق الفطرية المتعالية، تقويض مقولة مركزية الإنسان في العالم الحداثية، والأخذ بالمفهوم التوحيدي للإنسان، "اقتضى مبدأ النسبة الائتمانية، على خلاف مبدأ الوضع العلماني، أن يكون الإنسان، لا متسيّدا، وإنما مستودَعا لا ينفك يرى حقوق الوديعة"[4]، باعتبار الله محور الوجود وأفقه ما يزيد الإنسان تحرّرا، ف "خصوصية الإنسان هي أنه يُدرك أين يكون"[5].

يعبر ارتباط الإنسان بالله روحيا على أن مفهوم الوجود عند طه عبد الرحمن يرتبط بمسألة المعنى والغاية من الوجود، باعتبار أن مفهومه للوجود يرتبط بمعنى الكينونة، وارتباط الكينونة بإدراك المعنى من الوجود، وعليه، يمكن القول أن مصادر المعرفة متداخلة ومتشابكة، لا يعوّل فيها على قدرة العقل وحده، ولا الحسّ وحده في إدراك الوجود، ولا بالاكتفاء في تفسير الطبيعة بفصل الوقائع والظواهر عن الله وتفسيرها وضعيا

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 119.

2- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 47.

3- المصدر نفسه، ص 46.

4- المصدر نفسه، ص 491.

5- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 37.

في استقلال عن الغاية من وجودها، بل لابد من وصل العقل بملكة الروح لبلوغ أعلى مراتب المعرفة، وهي المعرفة بالله.

من هذا المنحى، تعدّ مسلّمة توسيع الوجود الإنساني وملكاته الإدراكية من أسس الرؤية المعرفية التوحيدية للعالم، تؤطّر إسلامية المعرفة، وتضفي النزعة الغائيّة على العالم، وبذلك تتجاوز النموذج المعرفي الوضعي الحديث الانتقائي والتجزيئي للإنسان والطبيعة، ويقترب طه عبد الرحمن في ذلك، من محمد أبو القاسم حاج حمد (1942 – 2004م) الذي سكّ منهجا معرفيا متكاملا يستند إلى المرجعية القرآنية للخروج من أزمة الإنسان المعاصر، "مهمة القرآن العظيم أن يؤنسن قوانين الفطرية الطبيعية الكونية، وأن يحيطها بوعي متقدم وبتنظيم أدق عبر توظيف "الإرادة" الإنسانية بما هو مفهوم في الشرائع الدينية، ومن هنا بالذات تتطور العقلية العلمية المنهجية ضمن صياغتها الكونية لتبحث في مجالات الوعي والإرادة والأخلاق وهي أمور اعتبرتها–نتيجة عجزها الراهن ومرحلتها الجدلية التفكيكية– تابعة في الماورائيات ولم تدرك منها إلا أشكالها المظهرية، لأنها – كما قلنا– لم تربط منهجية التشيؤ الوظيفي بمنهجية الخلق الكوني"[1].

استدل طه عبد الرحمن، على مسلمته من خلال دليلين: أحدهما أنطولوجي والآخر إبستمولوجي، ويتعلق الأمر بإقراره أن الروح أسبق من الجسم والعقل، والمعرفة الغيبية المتعالية أصل المعرفة الحسية، وهو ما عبّر عنه بأسبقية الإدراك الملكوتي على الإدراك المُلكي وذلك من جهتين: أسبقية كيانية وأسبقية منطقية[2]، حيث تقتضي الأسبقية الوجودية، بأن "التواجد في العالم الغيبي متقدم على الوجود بالعالم المرئي"[3]، مستدلا على ذلك من الوجوه التالية:

1– محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2003، ص 244.

2– طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 38.

3– المصدر نفسه، ص 38.

– أسبقية الأمر الإلهي على الخَلق الذي محله العالم المرئي[1]، باعتبار أن الروح أمر إلهي تواجد بالعالم الغيبي قبل النفخ في الجسم الإنساني[2].

– تلقي الروح في العالم الغيبي أكثر من خطاب واحد، إذ تلقت الخطاب الإلهي وهو الميثاق الإشهادي، شهادة بألوهيته ووحدانيته وربوبيته، وميثاق الائتمان تحمّلا للأمانة اختيارا، متعهدة بحفظ معاني الشهادة، وقيم الأمانة[3].

– فطرة الإنسان على الدين، بحفظ فطرتة التي هي ذاكرة غيبية للمعاني والقيم التي آنست بها في عالم الغيب، وتبقى هذه الأسبقية قائمة حتى ولو اتصلت الروح بالجسم لاختصاص الروح بالعروج[4].

أما الأسبقية المعرفية، تقتضي أن "معرفة العالم الغيبي متقدمة على معرفة العالم المرئي"[5] وبيان ذلك من الأوجه التالية:

– أوّل ما تلقاه الإنسان هو المعرفة الغيبية عن طريق العمل المؤيّد لا عن طريق النظر المجرد وحده، أي بالاقتداء والتّشبه بالأنبياء والرسل، والعلماء[6].

– تلقي الإنسان في عالم الغيب للمعرفة الغيبية المتصفة بالكمال، في مقابل المعرفة المرئية المكتسبة[7].

– بناء المعرفة الشرعية على الحقائق العملية الغيبية المتصلة بمعرفة الله الخالق ذاتا وأوصافا وأسماء وأفعالا، وهي الأصل في صلاح المعرفة بأوامر الله ونواهيه[8].

بناءً على أسبقية النّظر الملكوتي على النّظر المُلكي، أعاد طه عبد الرحمن الوصل بين المعرفة والوجود من خلال الأخلاق، بتأثيل مفهوم الوجود على أساس القيم

1– طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 38.

2– المصدر نفسه، ص 39.

3– المصدر نفسه، ص 39.

4– المصدر نفسه، ص 39.

5– المصدر نفسه، ص 39.

6– المصدر نفسه، ص 39.

7– المصدر نفسه، ص 40.

8– المصدر نفسه، ص 40.

الإيمانة الفطرية، التي يتضمنها المحدد العقدي التداولي، «إن إمكانات التفلسف التي يكفلها تأثيل الوجود وفق مقتضيات مجال التداول الإسلامي العربي تضاهي ما ينبهر به المتفلسفة العرب والمسلمون مما تكشف عنه الألسن الأوروبية، وعليه، فإنه لمن المؤسف جدا أن يقف بعض هؤلاء المتفلسفة عند مفهوم الكون، الكينونة كما لو كان نظير المفهوم المكرّس في تلك الألسن إلى حدّ غفلتهم، في آن واحد، عن دلالته الأصلية في العربية المرتبطة أساسا بالحدوث وعن أهمية مفهوم الوجود في اشتماله تأثيليا على معاني الوُجد والوَجد والوجدان والموجدة وفي تضمنه اشتقاقيا لمعاني الإيجاد (تعدية الوجود) والانوجاد (الوجود مطاوعة وانعكاسا) والتوجد (تكلف الوجد، الوجود والتظاهر به) والمُواجدة (المشاركة في الوجود) والتواجد (مبادلة الوجود والتفاعل فيه)»[1].

بموجب أن الله أساس ومقصد كل معرفة، وكل القيم، وكل تدبير للعالم، فإن الائتمانية مؤسسة على عقلانية إسلامية تتجاوز ضيق العقلانية الصورية المؤسسة للدهرانية، وهو ما يتم فهمه في إطار علاقة الإدراك الملكوتي كمعرفة إيمانية، غيبية، متعالية بمبادئ النظر الائتماني كنظر في القيم، على اعتبار أن مبادئه القيمية بُنيت على أسس ميثاق الإيمان بالغيب.

- المطلب الرابع : مبادئ الائتمانية الدينية.

- أولا: مبدأ الشهادة

يعتبر مبدأ الشهادة من المفاهيم القرآنية، ويتعلق بالإيمان واليقين بوجود الإله، حيث تعدّ الشّهادة حقيقة إيمانيّة روحية، وأول ميثاق حفظته الروح في عالم الغيب يتضمن شهادة الإنسان بألوهية الله وبوحدانيته في العالم الغيبي، أشهد أن لا إله إلا الله، ويسميه طه عبد الرحمن بميثاق الإشهاد[2].

ما يجعل الحقيقة الإيمانية غير قابلة للتشكيك، هو أنها مؤسّسة على الفطرة بالإضافة إلى عدم تعارضها مع العقل، بحيث يعرف العقل الحقائق الإيمانية، من جهة

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 55.

2- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 47.

التّسليم القلبي اليقيني بالإيمان، فلا إيمان في غياب اليقين، "الإيمان هو أساس التفسير العقلاني للوجود وهو المبدأ الأول للعقل ولا يمكن أن يكون غير منطقي أو لا عقلاني، وإلا كان متناقضا مع نفسه؛ فالإيمان هو – بحق– المبدأ الأول للعقلانية. ومن شأن إنكاره أو معارضته الانحطاط عن مستوى صوابية التفكير ومن ثم عن مستوى الإنسانية"[1].

على أساس الاتصال بين العقل والإيمان في مبدأ الشهادة، يقابل طه عبد الرحمن، بين مبدأ الهوية المجردة الذي يقضي بأن أ هو أ ومبدأ الهوية الائتمانية المزدوجة بالغيرية، "بل إنها تنبني على الغيرية، وليس الذي بُني على الغيرية كالذي لم يُبن عليها؛ فوجود الغيرية خير من عدمها، نظرا لأنها تحفظ مما ليس يُحفظ منه بدونها كعبادة الذات أو اتباع الهوى؛ و إذا كان هذا فضل غيرية المخلوقات، فما الظن بغيرية الخالق فيقينا أن أفضالها ليست لها نهاية تقف عندها"[2].

على هدي مبدأ الشهادة، يجدّد طه عبد الرحمن مفهوم الغيرية ويوسّع بناءً عليه مفهوم الأخلاق، والعلاقة بين الذات والآخر، لتكون علاقة أخلاقية تعاملية بمقتضى القيم الأخلاقية والتوجه نحو الله، أي أن الشّهادة الإيمانية بوحدانية الله تشكل أساسا للفلسفة الأخلاقية وأفقا للوجود الإنساني في إطار العيش المشترك، لأن الغيرية الأخلاقية مؤسّسة على المساواة بين جميع المخلوقات، واشتراكهم في الأصل بموجب فطرتهم على التوحيد.

– ثانيا: مبدأ الأمانة

يعتبر مبدأ الأمانة تطويرا لمفهوم العمل الديني، وهو الآخر مفهوما قرآنيا، يتعلق بالتعبد لله تأسيسا على مبدأ الشّهادة، والإيمان بالله وتوحيده، ويصطلح عليها طه عبد الرحمن ميثاق الائتمان[3]، ويعرفها أيضا على أنها، "العبادة التي يأتيها الإنسان باختياره

1– إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 99.

2– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014، ص 15.

3– طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 49.

ولا يدعي حيازتها لنفسه، أو نقول، على وجه التفصيل، إن الأمانة عبارة عن عبادة الله التي ينهض بها الإنسان في كل أعماله بمحض إرادته، ولا ينسُب منها شيئا إلى ذاته»[1].

اعتبر طه عبد الرحمن مفهوم الأمانة المؤسس على المسؤولية الأخلاقية هو المخرج من آفة التملك الحداثية، «الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله، بدءا بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن المسؤولية مرورا بالمسؤولية عن الذات، والمسؤولية عن الناس والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية، والمسؤولية عن الأشياء، بل المسؤولية عن العالم، لأن كل الموجودات، في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان»[2].

- ثالثا: مبدأ التزكية

يعد مفهوم التزّكية من المفاهيم القرآنية والمتصل بمبدأ الوحي، ويقصد به طه عبد الرحمن: «التربية على مقتضى تعاليم الدين»[3]. حيث لا يقتصر على مدلول الصيانة وتنمية الفرد لملكاته، بل يتجاوزه إلى معنى رعاية الفرد، كما يقترن في النص القرآني بالتّعليم، كما أنه يرتبط أيضا بتزكية الله للإنسان كما يعلّمه، وبتزكية الرسول للإنسان كما يعلّمه؛ وبقدر ما يتزكى الإنسان يتعلم.[4]

يعتبر مبدأ التزّكية، حلقة الوصل بين الشهادة بالوحدانية والعبادة المُخلصة لله، أي بين مبدأي الشهادة والأمانة، لما يقتضيه من تزكية للإدراك البصري ارتقاءً إلى رتبة المعرفة بالغيب، أو ما عبّر عنه فتحي حسن ملكاوي (1943- م) بتزكية الوجدان الإدراكي، ويقصد بها دوافع الفطرة الإنسانية في الارتقاء الروحي والانتقال من المادة إلى الروح[5]، وتطهير القلب بتجديد الإيمان والعبادة، فالتزّكية تربية روحية تُوسّع التخلق

1- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 51.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 15.

3- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 39.

4- المصدر نفسه، ص 39.

5- فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا، التوحيد والتزكية والعمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتب التوزيع في العالم العربي، الأردن، ط 1، 2013، ص 83.

والتعبد، غرضها إصلاح الفطرة في حالة انحرافها، فحسب طه عبد الرحمن بالإمكان إصلاح هذه الفطرة، والعودة إلى الصورة الفطرية للدين الحافظة للعلاقة الروحية بين الله والإنسان، لا عن طريق النقد التاريخي كما ذهب إلى ذلك المحدثين، بل بإصلاح الاعتقاد، وإصلاح الأعمال التعبدية، والمنهج في ذلك هو التزكية الروحية، حيث ينبغي مراعاة الحقيقة المشخّصة للدين التي تقتضي الاجتهاد في الممارسة العملية للعبادات.

مقصد التزكية هو التأصيل المعرفي والأخلاقي بالاستمداد لمبادئ التجديد المعرفي والأخلاقي من النصوص الإسلامية الأصلية وتفعيلها في تقويم الواقع، لبناء معرفة متكاملة وأخلاق مثلى تجمع الثنائيات الروح، البدن، الظاهر، الباطن، بإزالة أسباب التكلس المعرفي المبعدة عن الفطرة، بناءً على "التكامل المادي الروحي المقوم لفطرة الإنسان"[1]. الغرض من ذلك الاستدلال على أن الدين هو الذي يحقق التوازن الوجودي والأمن النفسي، لشموليته وعدم تعارض المادي والروحي فيه، ومن ثم، أفضليته على المنظومة التشريعية الغربية.

ذلك أن طه عبد الرحمن، حاول دفع الصّورية عن الأخلاق النظرية الغربية، بتقييد التزّكية باختيار العمل الذي يرتقي بالنفس أو اختيار العمل الذي يدسّيها، في مقابل تجريد مبدأ الثالث المرفوع الدهراني، "إذا كان مبدأ الثالث المرفوع يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه، فإن مبدأ التزكية يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوبا، بدءا من الأعمال الخارجية (أو ما يعرف بأعمال الجوارح) وانتهاء بالأعمال الداخلية (أو ما يعرف بأعمال القلوب)؛ وعلى هذا، فإن مبدأ التزكية يقضي، كما يقضي مبدأ الثالث المرفوع، بالأخذ بمقتضى البدل؛ إذ لا خيار للإنسان إلا بين أمرين: إما أن يأتي العمل الذي يزكي نفسه، خارجيا كان أو داخليا، وإما

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 110.

أن يأتي العمل الذي يدسيها، خارجيا كان أو داخليا، أو، باختصار، إما تزكية أو تدسية»[1].

يولّد هذا العمل التزكوي القائم على خُلق الحياء والمجدّد للإنسان في كليته إنسانا جديدا يسميه طه عبد الرحمن، بالإنسان الكوثر والمبدع المثوّر في مقابل الإنسان الأبتر والمبدع المصوّر، والتّائه[2]، إن الإنسان الكوثر، هو الإنسان القادر على الإبداع استنادا إلى الفطرة الإيمانية، فلا حياة للإنسان إلا بحياءه وحياة إيمانه اختيارا أو إعراضا.

يجعل طه عبد الرحمن، من الارتقاء الأخلاقي بالنفس، تخلقا بأسماء الله الحسنى، مبدأً أساسي للارتقاء الأخلاقي والروحي تحقّقا بمعرفة الله، ولذا أسّس المعرفة التّوحيدية على الوحي، وفقا لمبدأ الإقتداء بسلوكات الرسول صلى الله عليه ووفقا لمبدأ التعبد المستمر، تخلقا بأخلاق الرسول بوصفه نموذج الإنسان الكامل، الذي يُنوّر الطريق للإنسان في سعيه لبلوغ مرتبة الكمال ارتقاء بوضعه المتناهي إلى مرتبة اللاتناهي، حيث يتم تجاوز المقابلة بين الله والإنسان إذ يصبح في الإنسان نوعا من التّأله، لكن ليس معنى ذلك، أنّه يحلّ محلّ الإله، بل إن في هذا الارتقاء بوضعه المتناهي والمحدود، تكريما إلهيا له[3].

وهو ما نجده في الفكرة المحورية المؤسسة لكتابات العرفاني عبد الكريم الجيلي (767 – 805هـ) وهي الإنسان الكامل، يؤكد ذلك بقوله: "ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم

1– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 19.

2– وجه الفرق بين المُبدع المثوّر والمبدع المصوّر، هو قدرة المبدع المثوّر على تجاوز الواقع، و تبني معتقدات جديدة بديلة للواقع، في حين المبدع المصوّر لا يجاوز هذا الواقع، وكل ما ينسجه من معتقدات وسلوكات تغير الواقع جزئيا، وقد تكون مقارنة للواقع الموجود أو أدنى منه؛ فلا تنفع صاحبها في الارتقاء، بل قد تنحط به، خلافا للمبدع المُثوّر الذي ينسج معتقدات وأفكار وسلوكات ترتقي بصاحبها، فتكون أقدر على تغيير الواقع إلى ما هو أفضل وأنفع في مواجهة التحديات، لأن المبدع المثوّر يستغرق في الأعمال التعاملية والتعبدية نزوعا إلى الكمال، ولأنه يتوق إلى خير الأعمال والكمال. طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص ص 46 – 47.

3– "فهو لم يعد بعد اللاهوت وقد إتخذ مظهر الناسوت؛ بل هو الناسوت وقد تدثر بثياب اللاهوت". عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت، ط 2، 1976، ص 111.

المقتضى الذاتي فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الإسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل»[1].

تحفظ المبادئ الدينية للائتمانية التي يجمعها الوصل بين العقل والإيمان، والعقل والوحي «سياسة الاجتماع البشري»[2]، بتأسيسها على **بعدين: البعد الروحي**، بتوجيه المجالات الدنيوية باعتبارات الآخرة بحيث تكون هذه المجالات موجّهة بالمقاصد الروحية والمعاني التعبدية، التي تجعل منها مجالات تعبديّة صريحة، و**البعد التكريمي**، بإعادة تشكيل العلاقات التي تربط بين الفاعلين، وتربط هؤلاء الفاعلين بالمجتمع وأفراده، على أساس ما تقتضيه قيم تكريم الإنسان التي تضمنها الوحي الإلهي المنزل، ورسّخها العمل النّبوي في التاريخ، بحيث تكون هذه العلاقة ذات طبيعة أخلاقية تتحدّد فيها النّظرة إلى الإنسان، لا بوصفه جملة عوامل اقتصادية أو إنتاجية أو استهلاكية أو خدماتية، بل بوصفه كائنا كرّمه الخالق جلَّ وعلا، وفضّله على كثير من خَلقه[3].

- المطلب الخامس: مبادئ الائتمانية الأخلاقية.

- أولا: مبدأ الشاهدية

تعدّ الشّاهدية تطويرا لمفهوم أخلاق الحكمة، وهي من أصول مبدأ التّشهيد، والقيمة الأساسية لمبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة الناتجة عن التزكية الروحية، تفيد تحصيل حق اليقين بوحدانية الله تحقيقا لكمال التّوحيد وتحقّقا يقينيا بالغيب وبالمعاني الروحية، وهي إدراك معرفي روحي أعلى تثمره التّزكية الروحية لأنها ترتبط بالروح كقوة إدراكية، التي

1- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط 1، 2013، ص 313.
2- مصطفى أمقدوف، الأخلاقية أفقا للتغيير، نحو بناء إنسانية جديدة، بحث في فلسفة طه عبد الرحمن، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، دار المقاصد، مركز معارف للدراسات والأبحاث، الدار البيضاء، ط 1، 2018، ص 158.
3- المرجع نفسه، ص 159.

زالت عنها شوائب النّفس، وتعني الشّهود أو المشاهدة للحقائق الغيبيّة، "معلوم أن الشهود (أو المشاهدة)، هو عبارة عن رؤية، لا رؤية بعين البدن، وتسمى الإبصار (أو النظر)، ولا هي رؤية بعين العقل وتسمى الاعتبار (أو الاستدلال)، وإنما رؤية بعين الروح، وتسمى الاستبصار مع العلم بأن عين الروح هي البصيرة"[1].

الغرض من هذا هو الإقرار بالأساس الديني للأخلاق، فالأحكام الإلهية لا تنفك عن القيم الأخلاقية، أي أن طه عبد الرحمن يصل معاني الجلال في الآمرية بمعاني الجمال في الشاهدية، وهذا الوصل ينتج تصوّرا جماليا للآمرية الإلهية، فالشاهدية هي الآمرية مؤسسة على الراحمية، "الشاهدية هي الصفة الإلهية التي تجمع بين الآمرية والراحمية وتستبدل بالآمرية البعيدة آمرية قريبة"[2]. انطلاقا من ذلك تتأسس الأخلاق على قيمة الإيمان بالألوهية، فهي القيمة الأسمى التي تنبع منها كل القيم، فيكون الحكم الإلهي الشهودي على الأفعال هو الأصل في الامتثال للأوامر، "استحياؤك هو أن تخاف أن يشهدك من تدعي حبه حيث نهاك، وأن لا يشهدك حيث أمرك"[3]، تكون معرفة الله أصل كل المعارف، بناء على ذلك، جعل طه عبد الرحمن الشاهديّة أساس القيم، نظرا لقيامها على معرفة الله، أي أنه يجعل التعلق بالله المطلق أساس القيم.

باختصار، الشّاهدية الإلهية مفهوم أخلاقي ومعرفي صوفي، يعني أن أساس الفعل الأخلاقي هو الحكم الإلهي على السّلوك، يجمع بين التخلق ومعرفة الله كمعاني جمالية والقصد من ذلك أن منهج التأسيس للقيم هو العرفان.

يمكننا مقارنة مفهوم الشاهدية ذو الأصول التراثية الصوفية، وكروحانية ذوقية إسلامية، بمنهج الحدس الروحي كاستدلال على وجود الله وصلة الدين بالحياة في الإبستمولوجيا الغربية، تحديدا في فلسفة هنري برغسون الذي ارتكز في فلسفته القيمية لحل أزمة العلم والتقنيات المعاصرة على الروحانية المسيحية، معتبرا الله أفقا للعالم،

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 281.

2- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 96.

3- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 276.

وأساسا للأخلاق، «الله إذن موجود فينا، محايث، وليس مفارق لنا، وبذلك ينتفي الشعور بالمأساة، أو الشعور بالمتناقضات والمفارقات، هذا الشعور الكامن في فلسفة مثل فلسفة كيركجورد حيث تنكر المحايثة، وتقرر المفارقة، فليس بين الله والإنسان هوّة إلا أن تكون تلك التي يقع فيها الإنسان حيث لا يتغلغل إلى الأنا العميق، ويظل طافيا على السطح مع الأنا الجماعي، فكلما انعكسنا على أنفسنا وتغلغلنا في أعماقنا عثرنا على الله»[1].

تعد الروحانية المسيحية المرتبطة باليهودية عند برغسون الحل الروحاني للعدمية الغربية، باحتضان اليهودية للمسيحية كامتداد روحاني وتاريخي واحد، باعتبار المسيح أرقى صورة للكمال الروحاني الإنساني[2]، إلا أن هذه الروحانية الصوفية الفلسفية اليهودية المسيحية، ذات رمزية إيديولوجية، قصد من خلالها برغسون اتحاد اليهودية والمسيحية في مصير مشترك وزوال الفروق العقدية، كما أنها دعوة لاحتضان اليهود وقضيتهم سياسيا، بواسطة الحق السياسي، وليس كجماعة أثنية وعقدية داخل أوروبا[3].

- ثانيا: مبدأ الآياتية.

يمثل مبدأ الآياتية مبدأ معرفيا وأخلاقيا جوهريا في الرؤية الميتافيزيقية التوحيدية للعالم وقيمة من القيم الروحية، إذ يتعلق بغائية الكون، ودينية الوجود الإنساني استعادة للدين في الفضاء العام، واتصال الدين بالعالم يتعلق بشهود آيات الله في الكون، وبإدراك الله المطلق، باعتباره الأصل في كل شيء في العالمين الدنيوي والغيبي، وصيغته: «أن اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر»[4].

تقود النظرة التقديسية للعالم، إلى معرفة الله، كما أن الإنسان بطبعه شغوف بالتجربة المقدسة، ومتطلع للوعي بلا تناهي الذات الإلهية كأساس للقيم والمعاني، وتوسيع الوجود الإنساني، إذ في التجربة الدينية فقط يزول شعور الإنسان بالمركزية في الأرض،

1- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة و النشر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1978، ص 137.

2- نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2013، ص 104.

3- المرجع نفسه، ص 120.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 95.

الذي كان السبب في انحرافه عن فطرته، وتأليه نفسه، حيث يستبدله بالشعور بحال المخلوقية والعبودية لله، وهكذا، تتحدد حاجة العقل إلى الوحي والإيمان لتحقيق التقرب من الله، بوصفه منبع الأمن الوجودي.

عبّر عبد المجيد النجار(1945–م) عن ذلك بعمران الارتفاق الكوني، حيث يقول: "هو معنى مأخوذ من استثمار الطبيعة الكونية والانتفاع بمقدراتها، ولكن برفق يحافظ عليها من الفساد؛ فقد أوجب التوجيه القرآني على الإنسان – في سبيل إنجاز مهمة الخلافة– أن يسعى في الأرض بالاستثمار، وجعل ذلك أحد وجوه الخلافة فيها، وعدّ الإخلال به انكماشا عنها، وزهد في خيراتها، واكتفاء بما تيسر من عطائها المباشر مما يحفظ الحياة؛ عُدَّ ذلك إخلالا بواجب التعمير، الذي هو أحد مقتضيات الخلافة على الأرض"[1].

يتضمن مبدأ الآياتية نظرة أخلاقية للطبيعة، بما هي فضاء يوجب على الإنسان احترام حقوقها بما يضمن توازنها، لأن التوزان الوجودي شرط في خلافة الأرض لا إفسادها، رعاية لخصوصيتها واكتشافا لأسرارها، كيف لا وهي تدل على خالقها الذي أبدع في إيجادها وتسخيرها لنفع الإنسان، في هذا السياق، يعتبر مبدأ الآياتية تطويرا لمفهوم النظر الملكوتي، وعلى ضوء هذه الازدواجية بين الظاهرة وباطنها، يتبين لنا أن منطق المعرفة في النظرية الإئتمانية يتجاوز الأطر المعرفية الغربية الوضعية، "دليل الوجود الصحيح عند أهل الذوق ليس الدليل على وجود الله، وإنما الدليل على وجود العبد؛ ليس البحث في أفعال الألوهية وصفاتها وذاتها وإنما البحث في أفعال العبد وأوصافه وماهيته"[2].

من هذا المنظور، يتبين أن آياتية الإنسان في دلالاته على التّجلي الإلهي، تجعل لوجوده معنى وتتحقق قيمته بوصله بقيمة الألوهية، يثبت سيد محمد نقيب

1– عبد المجيد النجار، مقاصد القرآن في بناء الفكر الحضاري، مجلة إسلامية المعرفة، ع 89، 2017، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 74.

2– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 160.

العطاس(1931–م) ذلك قائلا: "بما أن العالم هو ما جعل قريبا من الإنسان، وبما أن العالم والطبيعة من آيات الله، فإن ذلك معناه أن آيات الله هي التي قربت للإنسان، ومن ثم يكون الاستخفاف بالكون والطبيعة واحتقارهما جحودا لآيات الله وكفرا بها"[1].

بالتالي المعرفة الكاملة في الممارسة التوحيدية، تتمظهر في الممارسة الصوفية، بما هي معرفة باطنية تقصد معرفة ذوات الأشياء، وذوقية يتعرف من خلالها الإنسان على ذاته بمعرفته لربه، "التصوف عند الدكتور طه يعتبر جزءا مكملا للإسلام، يُسهم في تربية الإنسان تربية راقية، وتسمو وتنهض بروحه"[2]، يعتبر التفكر الآياتي في العالم من مناهج تجديد الحقيقة الإيمانية، وحل جدلية المعرفة والإيمان في الفلسفة الغربية.

– ثالثا: مبدأ الإيداعية.

يتعلق بالتحقق بالأخلاق الروحية، وبموجبه تتجدد العلاقة بين الله والإنسان، بتجديد العلاقة بين الإنسان والأشياء، باعتبار "أن الأشياء ودائع عند الإنسان"[3]، فما يجعل من الأخلاق الائتمانية أخلاقا روحية هو تأسيسها على مبدأ النسبة الروحية لله، وهو ما عبّر عنه إسماعيل راجي الفاروقي بمبدأ مالكية الله للطبيعة أصالة قائلا بهذا الصدد: "يقوم المبدأ الإسلامي على ركيزتين الأولى ما ورائية غيبية، قوامها اعتبار كل ما بالوجود مملوكا لله تعالى، والثانية، هي البعد الأخلاقي في تعامل الإنسان مع الموجودات، فالإسلام يُعلم البشر أن الطبيعة خلقت لتكون مسرحا لعمل الإنسان وحقلا ينمو فيه ويزدهر، ويستمتع بنعم الله تعالى، ليبرهن بقيامه بذلك على جدارته الأخلاقية"[4].

بناء على ذلك، يقتضي التعامل مع الأشياء الأخذ بمبدأ التعالي الروحي المفارق، "إن كون الفطرة تحقق الوصل بين الخلق والأمر الإلهيين لَيُؤكد أنه لا وجود إلا وهو

1– سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2000، ص 68.

2– محمد أحمد الصغير عيد، التصوف والمشروع الفلسفي بين طه عبد الرحمن وعبد الرحمن بدوي، في: عامر عبد زيد الوائلي، شريف بن دوبة، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ج 2، مرجع سابق ، ص 712.

3– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 98.

4– إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 119.

مستمد من الخَلق إبداعا وإحداثا»[1]، إن الطبيعة وما فيها من موجودات لها حقوقا على الإنسان ومن واجبه حفظها ورعايتها، انتفاعا منها تحقيقا للتوازن الأنطولوجي وأداء مهمة الاستخلاف.

- رابعا: مبدأ الفطرية.

مقتضاه: «أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة»[2]، حيث يرفع هذا المبدأ القول بالمصدر الإنساني الوضعي للأخلاق، فهي ليست مكتسبة ومنتجة عن طريق التربية والثقافة والتاريخ، بل هي بنية أصيلة في الإنسان، أي أن الأخلاق هي خِلقة الإنسان التي خُلق عليها، كما أن القول بفطرية الأخلاق، يؤكد مصدرها الغيبي المتعالي، وهذا ما يُضفي على الأخلاق الخاصية الكونية والإنسانية العالمية.

لا تنفك أفعال الإنسان في العالم الدنيوي عن مثالها الفطري، ومن هذا الأفق، يربط مفهوم الفطرة بين الخَلق الإنساني والقصد منه، «معلوم أن الفطرة عبارة عن الهيئة الخَلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق»[3]. فمصدر الأخلاق هو فطرة النفس على التعبد لله ، بمقتضى أن العبادة هي الأخلاق، بحيث تكون الفطرة أساس حفظ الصلة الروحية بين الإنسان والله بموجب الوصل بين الخَلق والخُلق.

استثمر طه عبد الرحمن اللغة العربية في تعريف الفطرة، للاستدلال على الوصل بين الخَلق والخُلق، بما يتضمنه الجانب اللغوي للفظ الخَليقة، «لفظ الخليقة في اللغة العربية يفيد الخَلق بمعنى الناس (أو المخلوقات كلها)، ويفيد كذلك معنى الخُلُق وبدليل الآية الكريمة التي تتعرض للفطرة، وهي: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[4] فمعنى الفطرة هنا هي مجموع المعاني الأخلاقية المبثوثة

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 102.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 100.

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 100.

4 - سورة الروم، الآية 30.

في روح الإنسان، أو المكونة لروح الإنسان، أي أنها في ذات الوقت بنية خَلقية وبنية خُلُقية»[1].

يدل ذلك، على أن القيم الأخلاقية هي ترجمة للإيمان، تجسيدا للإيمان في السلوك والفعل الأخلاقي، وقصد طه عبد الرحمن من موافقة الدين للفطرة هو القول بأن الفطرة هي الدين، ودين الفطرة هو الإسلام، فحقائق الفطرة هي مبادئ وأصول الإسلام «يأخذ المؤمن قيمه من الدين الخاتم الموافق لكمال الفطرة، محققا لها في كل أفعاله»[2]. كمال الفطرة عبارة عن دحض تصورات الدراسات العلمية النقدية للدين، وفلسفة التاريخ المادية للعالم المستندة إلى مناهج وضعية، وفي هذا الشأن يقول الطاهر بن عاشور: «معنى وصف الإسلام بأنه فطرة الله أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة»[3]، وهذا معناه، أن أسس الأخلاق متأصّلة في الفطرة، وكمال الفطرة هو كمال الخَلق الإلهي للعالم.

- خامسا: مبدأ الجمعية.

يتعلق هذا المبدأ بالإقرار بكمال الإيمان بالألوهية، ذاتا، وأوصافا، وأفعالا، ويقابل مبدأ تبصير العالم، وبموجب هذا، فإن آثار الأسماء والصفات الإلهية في العالم والدين، إثباتا لعلاقة العالم المرئي والغيبي بأسماء صفات الذات الإلهية، وردّا على التصور التأليهي الحديث المنكر، للآمرية الإلهية، والوحي، والرسل، تجزيئا للصفات الإلهية، مقرا فقط بأن الله مثيب ومعاقب.

في هذا الصدد يقول إبن قيم الجوزية(691 - 751هـ): «إذا كانت أوصافه صفات كمال، وأفعاله حكما ومصالح، وأسماؤه حسنى، ففرض تعطيلها عن موجباتها مستحيل في حقه، ولهذا ينكر سبحانه على من عطله عن أمره ونهيه، وثوابه وعقابه، وأنه

1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 100.

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2005، ص 228.

3- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 2011، ص 264.

نسبه إلى ما لا يليق به بل تنزه عنه، وأن ذلك حكم سيء ممن حكم به عليه، وأن من نسبه إلى ذلك فما قدره حق قدره، ولا عظمه حق تعظيمه، كما قال تعالى في حق منكري النبوات وإرسال الرسل، وإنزال الكتب»[1].

العالم كله دلائل على كمال الألوهية، إنه يشير إلى أخلاقية العالم فلم يُخلق عبثا، وإلى غائية الوجود، تأكيدا على الحضور الإلهي وتدبيره للعالم وخلقه للإنسان، ومشروعية الوحي الإلهي، فالعالم خُلق بقوانين ضابطة وسنن موجّهة تحمل الإنسان على التدبر في وجود الله، ومقتضى مبدأ الجمعية: «أن الدين بجمعيته أخلاق»[2]، يتضمن مبدأ الجمعية كل المبادئ الائتمانية السابقة، إذ يتعلق بوصل الوجود بمبدأ التعالي المفارق، وتأسيس القيم على الاعتقاد الديني.

استدل طه عبد الرحمن على دعواه من جانبين: البناء على العلاقة الآياتية بين الدين والعالم، والبناء على الشاهدية الإلهية[3]، يقصد من آياتية العالم والشاهدية الإلهية اعتبار الأسماء الإلهية الحسنى أصلا للقيم الأخلاقية والمثال الأعلى للتخلق، لأنها روح الدين، وهذه الخصوصية تجعلها من موجبات التخلق الإيماني، «التخلق، على شرطه الائتماني، إن تقربا أو تجردا، لا يحصل إلا بالأسماء الإلهية وفيها، فاعلم أن للأسماء الإلهية خصوصية ليست لغيرها، وهي أنها المصدر الذي تؤخذ منها القيم أخذا مباشرا، أي استبصارا، كما أنها هي المورد الذي ترجع إليه»[4].

هذا يوحي بأن التخلق بالأسماء الحسنى يؤكد الطابع الكلي للأحكام الإلهية وكمال الألوهية، فصلاح الأخلاق وكمال السلوك الإنساني يتحقق في الدين، لعلو معاني الأحكام الشرعية الأخلاقية لأنها وضع إلهي، بالإضافة إلى كمالها، ما يجعلها مطلقة لا تنقلب بالضرر، ولا تطرأ عليها التعددية المتصادمة والنسبية، فتفي بغرض تحقيق الارتقاء العقلي

1- ابن قيم الجوزية، مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دراسة وتحقيق: ناصر بن سليمان السعوي وآخرون، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 2011، ص ص 1084 - 1085.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 103.

3- المصدر نفسه، ص 104.

4- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 71.

والروحي المعنوي، "إذا كان التغيير الحداثي قد قام على أساس القطيعة مع الأخلاق الدينية، فالتغيير الإسلامي ينبغي أن يقوم على أساس إحياء الصلة بالأخلاق الدينية، أو قل تجديد صلة العبد بربه"[1]، لا صلاح لحياة الإنسانية إلا بإصلاح العلاقة مع الله، وهذا جوهر فلسفة طه عبد الرحمن الأخلاقية، تأسيسا للأخلاق على مقتضيات الإيمان والتعبد الروحي.

- المطلب السادس: دواعي ومنطلقات النظرية الأخلاقية الائتمانية.

يختص مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، بالخاصية التأسيسية، إضافة إلى الخاصيتين: التأصيلية أو التداولية، والنقدية، مستثمرا المجال التداولي في التأسيس، "فهو لم يكتف بالنقد، ولكن مارس عملية تنظير وتأسيس فكري ونظري لليقظة الدينية، من جهة باعتباره حراكا تاريخيا ومجتمعيا يهدف إلى تحقيق المقدس في مجال تاريخي هو الأمة الإسلامية باعتبارها تحقيقا لمقولات الرؤية الإسلامية"[2].

مشروع طه عبد الرحمن يتجاوز النقد إلى التأسيس، ارتكازا على مرجعية تداولية، تكوينا لرؤية إسلامية للوجود والإنسان، ذلك أنه انطلق في التأسيس لفلسفة أخلاقية يسميها بالفلسفة الإسلامية الخالصة بناء على العقلانية الصوفية الراسخة في التراث، وتقويم الممارسة المعرفية التراثية برؤية متكاملة، تقوم على التوسل بالآليات الإنتاجية التراثية، ما يجعلها فلسفة ساعية لتحقيق مقتضيات التحرر الفلسفي والاختلاف الفكري، خروجا من تقليد المضامين الفلسفية والمناهج الفكرية المنقولة عن الغرب، وترتبط الحاجة إلى التنظير الفلسفي في الممارسة الأخلاقية بما تفرضه الاعتبارات الثلاثة التالية:

1)- السّوءات الأخلاقية للحضارة الغربية المهددة لكيان الإنسان ووجوده الأخلاقي، ولما كانت قوة هذه الآفات الشاملة مرتبطة بالعمق، فلا تكفي في تقويمها أخلاق السطح الجزئية المحدودة، بل لابد من أخلاق العمق باعتبارها قادرة على الخروج من هذه الآفات

1- مصطفى أمقدوف، الأخلاقية أفقا للتغيير، مرجع سابق، ص 168.

2- بدران بن لحسن، نحو فلسفة إسلامية معاصرة، طه عبد الرحمن وجدل الخصوصية والكونية، في: عامر عبد زيد الوائلي، شريف بن دوبة، موسوعة الفلسفة الإسلامية، الجزء 2، مرجع سابق، ص 362.

بناء لحضارة جديدة لا يكون السلطان فيها للوغوس، بل للإيتوس أي الخُلُق، تحديدا لهوية الإنسان لا باللوغوس، بل بالأخلاق، تهييئا له للدخول في حضارة الإيتوس وصلاحه في العاجل والآجل[1].

2)- إقبال العالم على تحولات أخلاقية عميقة، في ظل التحولات المتلاحقة في مجال الحياة الفردية وجميع مجالات الحياة المجتمعية، وإفراز هذه التحولات لقيم ومبادئ ومعايير أخلاقية جديدة، تفرض الحاجة لوضع نظام أخلاقي جديد، مثل النظام التجاري الجديد لكنه وضع يأتي بعد الفراغ من التنظير لأنظمة عالمية اقتصادية، سياسية، عسكرية إعلامية، ثقافية؛ ومرد هذا التأخير سيادة تصور للأخلاق يجعلها تابعة ولاحقة لهذه الأنظمة، لا متبوعة وسابقة عليها[2].

3)- غياب المساعي المُجددة للنظر في الأخلاق الإسلامية، تنظيرا يُضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، ويواجه التحدي الأخلاقي المُقبل، فهذا الغياب يُؤزّم وضع الأمة المسلمة، التي لا تملك في المستقبل القريب إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية، والمعاني الروحية لتثبيت وجودها وقول كلمتها في الحضارة العالمية المنتظرة[3].

انطلاقا من هذه الروح الأخلاقية الإسلامية، ربط طه عبد الرحمن حل أزمة المستقبل بتخليق الهوية الإنسانية، فالنظرية الأخلاقية الإسلامية أفقا لصناعة مستقبل الإنسان ثقافيا وحضاريا، أي أنه يرفض أن تكون نظريته الأخلاقية من الحلول الترقيعية، بل بما يسميه الأفكار الطولى، بمعنى الأفكار الشمولية التي لا تزول بزوال الأزمة، وتصلح لكل زمان ومكان.

من منطلقات النظرية الأخلاقية الإسلامية، أن الإنسان كائن ديني أخلاقي، إذ جدد طه عبد الرحمن، النظر في مفهوم الإنسان، جاعلا ماهيته أخلاقية، وكائنا روحانيا متدينا، لا يختص بالعقلانية فقط، كما قرر ذلك رواد الفكر الغربي اليوناني والحداثي، من

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 146.

2- المصدر نفسه، ص 146.

3- المصدر نفسه، ص 146.

منطلق، تصورهم السكوني للعقلانية واعتبارها واحدة، ما يميز الإنسان عن الحيوان هو "مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم الأخلاقية؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملةً في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"[1].

استند طه عبد الرحمن، في بناء التصور الأخلاقي الديني للهوية الإنسانية، على ثلاث مسلمات: أوَّلها، **مسلمة الصّفة الأخلاقية للإنسان**، ومقتضاها: لا إنسان بغير أخلاق[2]، والدليل على ذلك، أن الإنسان لا يرتقي بإنسانيته إلا بتشوفه إلى الكمال وهو أعلى القيم، والصفة الأخلاقية لكل ما يأتيه من أفعال، وتترتب على هذه المسلمة حقائق ثلاث: "أن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية؛ والثانية، أن هوية الإنسان ليست رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنسانا أكثر أو أقل من غيره فيها؛ والثالثة، أن هوية الإنسان ليست ثابتة، وإنما متغيرة، فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من أطوار حياته إنسانا أكثر أو أقل منه في طور سواه"[3].

يضيف طه عبد الرحمن، مسلمة ثانية، وهي **الصفة الدينية للأخلاق**[4]، ومقتضاها: "لا أخلاق بغير دين"[5]، تؤكد هذه المسلمة الأساس الديني للأخلاق كأساس نهائي، فتكون ماهية الفعل الأخلاقي موصولة بمجالها الديني، إزالة للالتباس حول مفهوم الأخلاق، ردا إياها إلى أصولها الدينية، كالألوهية، الوحي، الغيب، القلب، الفطرة (الروح)، المطلق، بحيث لا تختلف القيم الأخلاقية باختلاف السياقات الثقافية والاجتماعية ولا باختلاف الأنساق والمذاهب، أي أن مطلقية القيم مستمدة من تعالي مصدرها الديني.

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 14.

2- المصدر نفسه، ص 147.

3- المصدر نفسه، ص 147.

4- المصدر نفسه، ص 148.

5- المصدر نفسه، ص 148.

من هذا الأفق، لا يقر طه عبد الرحمن، بتبعية الأخلاق للدين فحسب، بل يجعل الدين والأخلاق وجهين لعملة واحدة، فالعلاقة بين الأخلاق والدين علاقة وحدة اتصالية، بحيث لا حدود فاصلة بينهما، خصوصا، وأن الحقيقة الدينية بنية إناسية أصيلة تُشكّل جوهر الإنسان، فبحسب ميرسيا إلياد Mircea Eliade (1907– 1986م): أن تكون أو تصبح إنسانا، يعني أن تكون متدينا[1]. يشترط التخلق التدين، والتدين يشترط التخلق، أي أن العلاقة بين الأخلاق والدين تطابقية.

الدين هو البنية الأساسية للفعل الأخلاقي والمحدد لوجهته ونتائجه، والتأصيل الديني للأخلاق يؤكد الحقيقة الفطرية للدين والأخلاق، وهو ما يترتب عن هاتين المسلمتين من حقيقة تُثبت ذلك، حيث تعتبر بمنزلة المسلمة الثالثة، وهي أن **الإنسان كائن متدين**، مفادها، لا إنسان بغير دين، فإنسانية الإنسان لا كمال لها إلا بالدخول في التجربة الدينية، فيكون الإنسان ليس الكائن الأخلاقي فحسب، بل الكائن الحي المتدين[2].

تعد البنية الإنسانية دينية أساسا، فالإنسان بطبيعته يتوق إلى الارتباط بالمُطلق وهو ما أقرّه العَلمانيون أنفسهم على الرغم من أخذهم بمقتضى دهرنة مفهوم الدين، الإنسان كائن ينزع في كل الأحوال، نحو اللامرئي، أو مطلوب من قبل الغيرية، حيث يشكل اللامرئي والغيرية محورين يجعلان من الإنسان أصلا ودون اختزال كائنا ذو تجربة، فهو ليس مدفوعا بحاجات ونزوعات المعرفة والفهم العقلاني للظواهر الطبيعية، كما ذهبت إلى ذلك بعض التفسيرات التنويرية للدين، ولا بتأثير البحث عن الأسباب الذي يدفع العقل إلى العودة للأسباب الميتافيزيقية الكامنة وراء الأسباب المرئية، إن الدين معطى مباشر للشعور، فالإنسان يتكلم، ويواجه اللامرئي في كلماته[3]. هذا التصور العلماني الذي يفصل الدين عن تعاليه وينسبه إلى الشعور كمبدأ محايث يدل على أن

1- Mircea Eliade , La nostalgie des origines, méthodologie et historie des religions, édition gallimard, Paris 1971, p 10.

2– مصطفى أمقدوف، الأخلاقية أفقا للتغيير، نحو إنسانية جديدة، مرجع سابق، ص 83.

3- Luc Ferry, Marcel Gauchet, Le religieux après la religion, éditions Grasset, Fasquelle, Paris, 2004, p 61.

الإنسان قد يتحرر من الدين ظاهرا لكنه لا يستطيع أن ينفصل عنه لأنه جوهر بنيته الأنطولوجية، ويشكل أساس مصيره، ومعنى وجوده.

تنضبط هذه الأصول المؤسسة للنظرية الأخلاقية الإسلامية، بكمال الشريعة الإسلامية، تأسيسا على خاتمية الإسلام، واختصاصه بالزمن الأخلاقي الذي تنتمي إليه الأمة الإسلامية، باعتبار الدين الإسلامي هو آخر أطوار الأديان وأشملها، "واضح كذلك أن المراد الثاني من النظرية التربوية الإسلامية هو أن تتوسل بخصوصية الدين الإسلامي في تحقيق هذا الاستئناف الحضاري؛ وتتمثل هذه الخصوصية أساسا في عالمية الإسلام، بحيث لا دين أشمل منه، وأيضا في خاتميته بحيث لا دين أكمل منه"[1].

يقصد طه عبد الرحمن بالزمن الأخلاقي تحمّل المسلمين "مسؤولية النهوض بتجديد أخلاق الإنسانية، بوصفها مسؤولية قيمية نسبة إلى القيم توجبها عليهم خاتمية الرسالة الإسلامية، فهي إذن ليست مسؤولية الفعل المباشر، بل مسؤولية الفعل غير المباشر، أو قل البعيد، وبتعبير آخر مسؤولية قيم لا مسؤولية أحداث ووقائع"[2].

على ذلك، تكون أسس النظرية الأخلاقية باعتبارها محور الحداثة الإسلامية مستمدة من الدين الإسلامي لا تحيد عنه ما يجعلها أقدر على دفع التحديات الروحية الغربية، لقوة حقيقته الإيمانية والأخلاقية المستمدة من الفطرة وشموليتها للإنسانية جمعاء.

هكذا، تتحدد مركزية التعبد التوحيدي الديني علاوة على مركزية الأخلاق في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، "أما طه عبد الرحمن فقد جعل من تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي ذاته، لا من حيث اهتمامه الأساسي بالإشكالية التراثية فحسب، وإنما من حيث همّه الفلسفي ذاته، فالمفاهيم التي بلورها والأدوات المنهجية التي استخدمها، والبناءات المنطقية التي أبدعها وظفت في السياق ذاته؛ أي تجديد الدين من خلال مسلكي النص والتجربة الدينية، لإعادة اكتشاف التراث في مجاله التداولي بأحدث الأدوات

1- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 34.

2- مصطفى أمقدوف، الأخلاقية أفقا للتغيير، مرجع سابق، ص 75.

التأويلية وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل، وصولا إلى حداثة إسلامية قائمة على الأخلاق»[1]. لأن الدين الإسلامي باعتباره الدين الإلهي الخاتم هو الذي يستوفي مقتضيات وصل ما فصلته الحداثة الغربية، وخصوصا الوصل بين العقل والشرع، الوصل بين العقل والقلب، والوصل بين العقل والحس، بوصفها اتصالات من شأنها الارتقاء بالإنسان بإعادة خصوصيته الأخلاقية له، لما من شأنه ضمان وحدة الذات الإنسانية، وتحقيق تكاملها المادي والروحي، فتكون أقدر على مواجهة التحديات الروحية، تتمثل هذه الأركان في ثلاثة:

1)- كونية أخلاق الميثاق الإيماني:

مضمون هذا الركن، تعهد الإنسان في عالم الغيب بحفظ الميثاق الإلهي الشرعي وفق العمل بما أقره الشرع الإلهي لا نقضه بموجب التعهد الملزم، وبموجب حفظ هذا الميثاق الإلهي يتحقق الوصل بين العقل والشرع[2]، والأخلاق والشرع، باعتبار الميثاق هو المثال الذي ينبغي أن تُستقى منه القيم، وهو ما يتجلى من خلال خصائصها: «أن أخلاق الميثاق الأول أخلاق مُؤسّسة»[3].

كما تختص أخلاق الميثاق، بالإنسانية لمخاطبتها وجدان الناس جميعا، تسمى أخلاق الصلاح العام، التخلق بمقتضاها يجعل قلب الإنسان والعالم يسع الجميع، لأنها تجعل من تخليق نفس الإنسان أساس التخلق مع غيره، ذلك «أن أخلاق الميثاق الأول متعدية إلى العالم كله»[4]، أي أنها أخلاق إنسانية تتوخى الصلاح العام للبشرية، تحققا بالغيرية وعلامة على وحدة الناس جميعا، في أصلهم والغاية من وجودهم وهو استخلاف الله في الأرض، وتحقيقا لقيم المؤاخاة، وللأمن والعدل وخدمة الأرض لا إفسادها لأنها جاءت على مقتضى الفطرة على الإيمان.

1- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010، ص 72.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 157.

3- المصدر نفسه، ص 158.

4- المصدر نفسه، ص 158.

إضافة لاختصاصها بالشمول، باعتبار «أن أخلاق الميثاق الأول أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان»[1]، فكل أفعال الإنسان عقلية كانت، أو نفسية، أو اجتماعية، هي أفعال خُلقية تؤكد على أن الإنسان كائن أخلاقي موصول بالإيمان بالله، وهذا مدلول العقل المتصل، وما يصطلح عليه طه عبد الرحمن "النظر الملكوتي"، «العقل المتصل فإنه تذكر هذا الميثاق ودام على حفظه في نفسه، فأوكل الأمر إلى البارئ بحيث يرى في كل شيء إن في نفسه أو أفقه، آية من آيات سيادة بارئه»[2].

2)- العُمق والتجديد:

تقوم الأخلاق على تجديد القلب من خلال التزكية، فالأصل في الإصلاح وتجديد الإنسان هو إحياء قلبه لأنه أصل كل الأفعال، وتجديد القلب بمقتضى التمييز بين نوعين من الإنسان الأول، الإنسان الابتدائي أو إنسان الفتح سيدنا آدم عليه السلام، وهو أول من تلقى أول طور من أطوار تحقيق ميثاق الجمع بين العقل والشرع، والإنسان النموذجي إنسان الختم وهو الذي تلقى آخر طور من أطوار تحقيق الجمع بين العقل والشرع[3]، وهو سيدنا محمد صل الله عليه وسلم، هذا الاعتبار والتشبه بسلوكات النموذج القدوة والإنسان الكامل[4]، هو الأنفع في تجديد هوية الذات، إذ يتم تطهير القلب عن طريق الاقتداء بمن تحقق فيهم كمال السلوك تطلعا إلى التخلق بأخلاق الرسول الكريم سيدنا محمد صل الله عليه وسلم، الأمر الذي يجعل الأخلاق موصولة بمقتضيات الشرع، ف «أخلاق شق الصدر أخلاق تطهير»[5]، الغرض من تطهير القلب هو تجديد العقل بوصله بالشرع تأهيلا للإنسان لتحمل المهمة الوجودية، ف «أخلاق شق الصدر أخلاق تأهيل»[6]، ويقتضي ذلك

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 159.
2- المصدر نفسه، ص 159.
3- المصدر نفسه، ص 160.
4- المصدر نفسه، ص 161.
5- المصدر نفسه، ص 161.
6- المصدر نفسه، ص 162.

تجديد باطن الإنسان والإنسان في كليته، «أخلاق شق الصدر أخلاق تجديد»[1]، تحقق الوصل بين العقل والقلب[2]، تحققا بالأخلاق الوجدانية، الداخلية الباطنة والروحية ارتقاء بالإنسان معرفيا وأخلاقيا، باعتبار الأخلاق الداخلية، وتخليق الإنسان لباطنه العميق، أساس الزيادة في الإدراك المعرفي وبلوغ مراتب الحقيقة.

3)- **الحركية والغائية:**

يجعل هذا الركن الأخلاق هي الأقدر على الوصل بين العقل والحس، والعقل والجهة[3]، بموجب توجيهية وقصدية هذه الصلة، وتتحدد بثلاث خصائص: «أخلاق القبلة أخلاق إشارية»[4]، إن الأمر الذي يحقق للعبادات معقوليتها هو إشاريتها، وطلب جوانبها المعنوية وآثارها الروحية تخلقا بها، أي أن معقولية الأخلاق تتحدد في التّخلّق بإشاريتها، جمعا بين ظاهر الشيء في حسيته ومعناه الإشاري الذي يضفي عليه المعقولية[5].

إضافة إلى الإشارية، فـ«أخلاق القبلة أخلاق انفتاحية»[6]، ومقتضى ذلك إقرار الإنسان المتعبد لله بالخروج من حال الاغترار بذاته إلى السير إلى الله، كما تتعدى الفرد إلى غيره، من جهة أن «أخلاق القبلة أخلاق اجتماعية»[7].

تأسيسا على المعاني الدينية لهذه الأركان المؤسسة للأخلاق الإسلامية يتبين أن طه عبد الرحمن ينتقد التحديات الروحية التي أفرزتها الحداثة الغربية، بناء على النقد الأخلاقي الصوفي، وأسس المرجعية الدينية الإسلامية، باعتبار أن الممارسة الصوفية تستوفي شروط العقلانية الأخلاقية وروحيات التزكية، وعليه، نقول أن فلسفة طه عبد الرحمن يؤسسها الخطاب الصوفي، «أهمية التصوف عند الدكتور طه عبد الرحمن تنبع

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 163.
2- المصدر نفسه، ص 164.
3- المصدر نفسه، ص 164.
4- المصدر نفسه، ص 164.
5- المصدر نفسه، ص 165.
6- المصدر نفسه، ص 166.
7- المصدر نفسه، ص 166.

من تأكيده على أهمية العمل، ثم ربط النظر المجرد بالعمل في آن واحد، والعمل التزكوي والعمل الصوفي والعمل الأخلاقي ليس إلا تنويعات لمعنى واحد وهو تأكيد لقيمة العمل الأخلاقي على النظر العقلي المجرد عند طه عبد الرحمن فالأخلاق الصوفية هي جوهر التجربة العرفانية لديه وتتبع أهمية التصوف من ناحيتين عند طه عبد الرحمن: الناحية الأولى: التأكيد على مبدأ العمل التزكوي الأخلاقي (الصوفي)، الناحية الثانية: التأكيد على أهمية التربية الخلقية الصوفية»[1].

تأكيدا على قدرة الممارسة الصوفية في بناء أخلاق التزكية، وتجديد الإنسان، وإحياء قلبه بما يمكنه من الاهتداء إلى القبلة، وميلاد إنسان جديد نظرا لأهمية التجديد الروحي وأسبقيته على التقدم المادي، وإقرار التكامل المعرفي كمنظومة فكرية جديدة تؤطر الرؤية التوحيدية للعالم، واعتبار أسس الإسلام الأخلاقية أوسع وأشمل من المنظومات الفكرية الغربية.

يمثل موقف طه عبد الرحمن، استعادة للتخلق الصوفي (المؤيد) ومراهنة على السؤال الأخلاقي في تقويم التحديات الروحية التي أفرزتها الأنساق الأخلاقية المجردة في السياق الغربي التي ظلمت الهوية الإنسانية، باعتبار التجديد الروحي هو الأصل في إعادة القداسة للإنسان وتذكيره بأصله، استعادة لمعانيه الروحية بما يمكنه من استئناف دوره في الشهود الحضاري، واستيعاب أن قيمته تتحقق في تحمل المهمة الوجودية.

من ثم، يمكن أن نقول، أن هذه النظرية الأخلاقية الإسلامية أصولا، وأركانا، من أسس فلسفة إسلامية معاصرة، ومن دعائم رفع المحاصرة عن الإسلام، أي دعوة إلى التخلق بأخلاق الإسلام.

1- محمد أحمد الصغير علي عيد، التصوف والمشروع الفلسفي بين طه عبد الرحمن، مقال سابق، ص 712.

• المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.

- المطلب الأول: نقد مفهوم الحداثة وإعادة تحديده وبناءه.

قدّم طه عبد الرحمن مقاربة استشكالية للحداثة بما هي مساءلة أخلاقية تقصد تأسيس حداثة إسلامية، محددا طريقة مخصوصة في التفلسف تدعونا إلى عدم تقليد نمط التفكير الحداثي في سياقه الغربي، "تضمن هذا البناء موقفا إيجابيا من الحداثة يغيّر وجهة الجدل الفكري الحاصل في الثقافة العربية من جدل الحضارة الإسلامية- الحضارة الغربية والشرق- الغرب والإسلام- الحداثة إلى جدل الاستقلال- التبعية والإبداع- التقليد والتحضر- التخلف"[1].

ينطلق طه عبد الرحمن في تقويم الحداثة الغربية، بناءً على التسليم بالتفاوت الثقافي والحضاري بين الأمم، ومن دعوى مفادها: "كما أن هناك حداثة غير إسلامية فكذلك ينبغي أن تكون حداثة إسلامية"[2]. قاصدا وضع حداثة أخلاقية، تجعل من التقدم المعنوي الروحي هو الأصل، تجاوزا لآفات الحداثة الغربية التي تفصل التقدم المادي عن التقدم الأخلاقي.

يبدأ في تحقيق هذا الغرض باستشكال مفهوم الحداثة الذي عرض له التقليد، بسبب تهويله، ومرجع ذلك هو التباين في تحديده سواء على مستوى التحقيب، فهناك من يحدد تحقيبها بما يمتد إلى إلى خمسة قرون بدءً بالقرن السادس عشر، مع ظهور حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، والتنوير، والثورة الفرنسية، الثورة الصناعية، الثورة التقنية، الثورة المعلوماتية، وهناك من يؤرخ لها بقرنين فقط، أو التباين على مستوى التوصيف، فتارة تعرف بالنهوض بالعقل، والتحرر، والتقدم، السيادة على الطبيعة، وعلى المجتمع، وعلى الذات، وهناك من يقصرها على صفة واحدة وهي قطع الصلة بالتراث، أو

1- عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، 2017، ص 68.

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2006، ص 17.

طلب الجديد، أو محو القدسية من العالم، االعقلنة، الديمقراطية، حقوق الإنسان، العلمانية، أو قطع الصلة بالدين[1].

أدّت هذه التضاربات المفهومية بحسبه، إلى تشييئ مفهوم الحداثة وتقديسه، "تبدو الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر بحيث لاراد لقدره؛ والحال أن هذا التصور للحداثة تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من مرتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيئ وهمي مقدس"[2].

من آثار هذا التهويل تزييف الحقائق والإضرار بالإنسان، وتاريخه، كما يرسخ النظرة الاستعلائية للحداثيين، فمن شأن إعادة تحديد مفهوم الحداثة تمهيد الطريق لمقولة تعدد الحداثات، والاعتراف بالثقافات غير الأوروبية للانخراط في بناء الفكر الإنساني إمداد وعطاءا.

اهتمّ الألماني المتخصص في الإسلاميات، راينهارد شولتسه Reinhard Schultz بالجواب عن سؤال هل توجد حداثة إسلامية؟ بتحديد جملة من المقدمات تأخذ بها الحوارات المتعلقة بالحداثة الإسلامية، والتي تعتبر بمثابة مسوغات لوجود حداثة إسلامية تتمثل فيما يلي:

– الاعتراف بثنائية تقليد وحداثة بوصفها أسلوبا ثقافيا ذاتيا لنخبة برجوازية، فتمتنع عن استعمالهما كأداتي تحليل وتصنيف.

– الاعتراف بالحداثة باعتبارها مرحلة زمنية محددة تاريخيا، تم فيها الفصل بين التقليد والحداثة في إطار مرحلة جدالية خاصة.

– الوصف التاريخي للحداثة يؤكد عدم التعامل مع الحداثة على أنها امتياز أوروبي، كما أن أسس ثنائية: تقليد حداثة كانت موجودة في جميع المجتمعات والثقافات هذا الإدراك[3].

1– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 23.

2– المصدر نفسه، ص 24.

3– راينهارد شولتسه، هل توجد حداثة إسلامية، تر: محمد أحمد الزعبي، ص 95، يُنظر على الموقع http// hekmah.org تمت زيارة الموقع يوم: 15– 8 – 2019، على الساعة: 20:18.

– التقليد والحداثة مقولتا إدراك، ومن ثم يتعلق فهمهما بتوضيح الظروف التي حدث فيها هذا الإدراك[1].

للخروج من هذا التهويل للمفهوم، أكّد طه عبد الرحمن إعادة تحديد المفهوم وإعمال آلية النقد، بما يحقق الحداثة الحقة، بحيث بنى هذا المفهوم الجديد للحداثة على مسلمتين:

– مبنى التاريخ الإنساني الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال.

– كل زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء[2]. لروح الحداثة، خصائص تتمثل في جملة من المبادئ، يتم على ضوءها التفريق بين الحداثة كتطبيق لروح الحداثة وتتمثل في:

1)– مبدأ الرشد:

يُقصد به الخروج من القصور والتبعية للغير، إلى حال الرشد، ويعرف القصور بأنه التبعية الفكرية والسلوكية سواء كان القصور اتباعا بالاستسلام للغير، أو تقليدا لمناهج التفكير عن قصد، أو عن غير قصد انسياقا لتقليد الآخر، في طرائق تفكيره ونتائجها انسلاخا تاما للهوية[3]، وقسمه طه عبد الرحمن، إلى ركنين يتعلقان بالتفكير والسلوك: **الركن الأول، الاستقلال،** بمعنى التحرر من الوصاية ترسيخا للذات، **والركن الثاني، الإبداع،** بمعنى إنتاج قيم جديدة، أو إعادة إنتاج للقيم، تجديدا لأسلوب الحياة كأنها قيما غير مسبوقة[4].

2)– مبدأ النقد:

وهو الانتقال من الاعتقاد إلى الانتقاد، والمقصود بالاعتقاد، التسليم بالشيء من غير تحصيل دليل عقلي عليه، ولا الاجتهاد في طلبه، أما الانتقاد، هو الاستدلال العقلي على الأشياء، والفصل التقني بين مجالاتها ضبطا لأسبابها وكشفا لآلياتها، أي المطالبة

1– راينهارد شولتسه، هل توجد حداثة إسلامية، مقال سابق، ص 95.

2– طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفة، بيروت، ط 1، 2007، ص 20.

3– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 25.

4– المصدر نفسه، ص 26.

بالدليل بدل الانسياق وراء معتقدات الآخر والتسليم بها[1]، وينقسم إلى ركنين: **أولهما التعقيل (العقلنة)**، ويقصد به إخضاع الظواهر، والسلوكات، والانسان والمجتمع للعقل بما يحقق التقدم. أما **الركن الثاني، هو التفصيل (التفريق)** ويعني المغايرة بين الأشياء بضبط آليات اشتغالها[2].

3)- مبدأ الشمول:

هو الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشمول، وللخصوص معنيين: خصوص المجال، كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة خصوص المجتمع، حيث تميز أفراد كل مجتمع مخصوص بصفات حضارية ثقافية معينة، فيكون الشمول، تجاوزا لهاتين الخصوصيتين إلى التأثير في مختلف مجتمعات الحياة والمجتمعات الإنسانية، فتنفذ أفعال الحداثة في كل مجالات الحياة والسلوك، كالفكر والعلم والدين والأخلاق، القانون، السياسة، الاقتصاد، وتعدي آثار هذه الأفعال إلى كل المجتمعات[3]. ينبني على ركنين: **الأول، التوسع**، ويقصد به اتساع الحداثة في كل مجالات الحياة وكل دوائر السلوك. أما **الركن الثاني، التعميم**، هو شمول الحداثة لكل المجتمعات[4].

الجدير بالذكر، أن غرض طه عبد الرحمن، من هذا التمييز بين روح الحداثة وتطبيقاتها هو التأكيد على أن روح الحداثة هي الأصل، والحداثة كتطبيقات لهذه الروح فروع، "فخصائص الروح الحداثية إذن أنها روح راشدة وناقدة وشاملة"[5].

على ذلك، يحتمل مفهوم الحداثة تطبيقات مختلفة باختلاف أوجه تطبيق مبادئ روح الحداثة، "الحال أنه لو أمكن للأستاذ طه عبد الرحمن، أن يلخص كل سمات الحداثة هذه في واحدة، لما كرر غير هذه الكلمة –وأية كلمة هي– الإبداع، إنما روح الحداثة

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 27.

3- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 25.

4- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 29.

5- المصدر نفسه، ص 29.

الإبداع، وليس يمكن لروح الحداثة أن يستمكن منها إلا من وطن نفسه على الإبداع في كل شيء»[1].

الحداثة هي رفض التقليد للحداثة، فلا ينعت بالحداثي إلا المبدع وغير المقلد لأنموذج حداثي معين وهو النموذج الغربي تحديدا فسبل التحديث متعددة ومرتبطة بالمجال التداولي والسياق الثقافي لكل أمة، وهو الأمر الذي يتضح مما يترتب عن مبادئ روح الحداثة، والمتمثلة في:

1)- **تعدد تطبيقات روح الحداثة:** أي أن مبادئ روح الحداثة تنفتح على تطبيقات مختلفة باختلاف المسلمات والمنطلقات، الاعتقادات والافتراضات[2].

2)- **التفاوت بين واقع الحداثة وروحها:** أي أن واقع الحداثة واحد من تطبيقات مختلفة لروح الحداثة، فيستحيل أن يكون هو روح الحداثة، أو أن تكون كل التطبيقات متماثلة.

3)- **خصوصية روح الحداثة:** الحداثة الغربية خاصة بالمجتمع الغربي، بل إن تطبيقات هذا الإمكان الحداثي الغربي تختلف باختلاف المجتمعات الغربية، فلكل مجتمع حداثته التي تخصه[3].

4)- **أصالة روح الحداثة:** تعد الحداثة حقيقة إنسانية ضاربة جذورها في التاريخ، بحيث كل مجتمع إنساني يتحقق بتطبيقات لمبادئ روح الحداثة.

5)- **الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة:** إذ تنتسب كل الأمم المتحضرة ماديا وأخلاقيا إلى روح الحداثة، وإن كان هذا التحقق بالجانب المادي والأخلاقي، ينبني على مبدأ التراكم المعرفي، ومبدأ تجدد القيم، فلا يعني ذلك أن الأمم المتأخرة أفضل من الأمم المتقدمة، لأن التفاضل بين الأمم مبني على التقدم الأخلاقي لا على التقدم المادي[4].

1- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص 211.

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 30.

3- المصدر نفسه، ص 30.

4- المصدر نفسه، ص 31.

تأسيسا على ذلك، يمكن القول أن الحداثة تنضبط بثلاثة خصائص: **الخاصية الأولى، النسبة**، كل مجتمع له حداثته الخاصة، **أما الثانية، خاصية التعدد**، الحداثة حداثات لا حداثة واحدة، **أما الخاصية الثالثة، الإمكان**، فالحداثة إمكانات متعددة، لا شيئا مقدسا أي أن، «الأستاذ طه عبد الرحمن أعمل في الحداثة آليات تفكيكية ثلاث: التنسيب (لكل أمة حداثتها المخصوصة)، والتعديد (ثمة حداثات أخرى ممكنة غير هذه المتعارف عليها)، والتمكين (ما كانت الحداثة قدرا بل هي إمكان)، كما أنه عد روح الحداثة الإبداع، فكما أن الإبداع يفتح باب الممكن، ويكون متعددا، ويكون نسبيا فكذلك هي الحداثة»[1].

لما كانت الحداثة تطبيقا داخليا، وإبداعيا، بيّن طه عبد الرحمن أن المفهوم الجديد للحداثة هو «نهوض الأمة بواجبات زمنها»[2]، فمن واجب الأمة النهوض بمسؤوليتها للدعوة إلى التأسيس للفكر على الإسلام، للارتقاء بالإنسان الإسلامي والإنسانية جمعاء، فالحداثة فعل تاريخي، ومرحلة حضارية تتساوى فيها جميع الأمم، فعل يعمّ جميع الأمم لا يخص حضارة معينة في زمن معين، وبناء على ذلك، يكون الواقع الحداثي الغربي تطبيقا من تطبيقات روح الحداثة وهو ليس أفضل تطبيق إذ وقع في آفات يتعين تقويمها.

تطرقت لواقع الحداثة الغربية آفات تحتاج إلى التقويم، خصوصا، وأن الواقع الحداثي الغربي، ينضبط بمبدأ انقلاب المقصود إلى ضده، ومقتضاه: «أن هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها، حتى قيل: إنه مسلسل لا يتحكم في ذاته، وقيل أيضا: إنه يتسبب في الاستلاب وقيل كذلك: إنه يولد التقدم كما يولد التخلف وسوء التقدم»[3].

ليؤشر هذا الانقلاب على مآزق الحداثة الغربية ومفارقاتها، التي تتمظهر على مستوى قصور مبدأ السيادة على الطبيعة، الذي نجم عنه تدمير الطبيعة وتدمير الإنسان

1- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص 212.

2- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 20.

3- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 33.

بانقلاب الطبيعة عليه، لعدم قدرته على التحكم في آثار وسائله في السيطرة على الطبيعة، كانتشار الأمراض، أسلحة الدمار الشامل، التلوث البيئي، كما يؤشر أيضا على انقلاب القيم، وانقلاب الوسائل إلى غايات في النظام الأخلاقي الجديد الذي اصطنعته الحداثة، الذي يجعل من المطابقة بين الوسيلة والغاية قيمة القيم، "كأن يقال الحداثة هي التغيير من أجل التغيير، أو التقدم للتقدم، أو النمو للنمو، الإنتاج للإنتاج، الاستهلاك للاستهلاك"[1].

- المطلب الثاني: مبادئ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة.

يعتبر التقويم الأخلاقي ترشيدا للحداثة التي أضرت مظاهرها، وقيمها بالإنسان وهذا يُحيلنا إلى تعريف طه عبد الرحمن للحداثة بأنها المقاومة، والمقاومة تعني جعل التقدم الديني والأخلاقي هو الأصل، وإذا كان مدخل الغربيين للحداثة هو العَلمانية، فإن مدخل المقاومة الإسلامية الذي يفتح سبل الحداثة الإسلامية هو الدين، "لم تكتف المقاومة الإسلامية بأن تفتح للأمة باب الحداثة، بل أنزلتها رتبة منها لم تَنزلها مع حركات التجديد الإسلامي السابقة، إذ أنها أعادت للدين وظيفته المتكاملة ولقيمه أبعادها المتفاعلة، مرتقية بالوعي الديني بما لم ترتق به هذه الحركات، فأمكنها الإمساك بالروح الإبداعية المبثوثة في الدين، مستأنفة مسيرة الأمة في العطاء ومنطلقة بها إلى أفق حداثة إسلامية ثانية"[2].

أوقعت مبادئ الحداثة الغربية الإنسان في آفات مختلفة، دفعها طه عبد الرحمن بقيم إسلامية، تمثل المبادئ الأساسية للحداثة الإسلامية لتجاوز هذه التناقضات التي وقعت فيها الحداثة الغربية، لابد من التماس القيم من خارج واقع الحداثة الغربية، فالقيم التي تدرء هذه الآفات مستوحاة من الإسلام، فيكون تحصيل **الاستقلال الراشد**، مبني على التوجه إلى المطلق مع تسديد هذا التوجه، بقيمة الإخلاص التي هي معين الحرية الحقة[3]،

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 33.

2- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 16.

3- المصدر نفسه، ص 27.

كما أن **الإبداع**، مبني على الاتصال بقيم التراث، وتتحدد قيمته بقدرته على الارتقاء بالإنسان لا بالانفصال، على أن هذا الإبداع الذي يرتقي بالإنسان مبناه على **قيمة الكمال الإسلامية**، على أن مسالكها ليست ذهنية مجردة، بل مبنية على مبدأ الاقتداء بنماذج حية[1]، إضافة إلى إقامة النقد، على الاستدلال المؤسس على عقلانية المقاصد المُوجّهة لعقلانية الوسائل، تأسيسا على قيمة الإيمان تسديدا للأفعال العقلانية، بالإيمان، أي إقامة النقد على العقلانية الإيمانية[2].

وتأسيس **الفصل الوظيفي**، على **قيمة التكامل** حتى يحفظ اتصال الأشياء ومجالات الحياة، تبادلا للتأثير والتأثر، وتكميل بعضها البعض، على أن هذا الاتصال والتكامل، لا يقتصر على العالم المرئي فقط بل يمتد إلى عوالم الغيب[3]، وتأسيس **مبدأ الشمول**، على **قيمة الروحانية**، تلطيفا للمادية حفظا لتوازن مجالات الحياة، فتصير المادية وسائل خادمة لقيم أسمى، وساعية لتحقيق مقاصد أرقى ترتقي بالإنسانية[4]، دفعا **لآفة المادية**، إضافة **لقيمة الرحمة** لدفع **آفة الفردانية**، فالرحمة تكمل إنسانية الإنسان متى وجد مع الغير بوجدانه وتحقيق نفعه، كما أن الرحمة تنعكس على صاحبها، فرحمته لغيره، تنعكس على رحمة نفسه فيكون الراحم مرحوما والمرحوم راحما[5]. ما هي شرائط و ضوابط التحقق بالحداثة الإسلامية؟

الشرط الأول، أن تكون الحداثة تطبيق داخلي لروح الحداثة، لا تقليدا للحداثة الغربية، وفي هذا الصدد يعترض طه عبد الرحمن، على جيرار ليكليرك Leclerc-Gérard (1951- م) صاحب كتاب العولمة الثقافية، إذ ذهب إلى تقسيم الحداثة إلى حداثتين: "حداثة من الداخل" و"حداثة من الخارج". حيث يقول طه عبد الرحمن، دحضا للمركزية

1- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 28.
2- المصدر نفسه، ص 29.
3- المصدر نفسه، ص 30.
4- المصدر نفسه، ص 31.
5- المصدر نفسه، ص 32.

الغربية، وحتمية الحداثة الغربية: "حقيقة الحداثة هي أنها تطبيق مباشر لروح هي عبارة عن مبادئ ثلاثة، وهذا التطبيق المباشر لا يكون إلا حداثة من الداخل أو قل حداثة جوانية؛ أما ما أطلق عليه بعضهم الحداثة البرانية، وقصد به الحداثة في بعض الدول غير الغربية، فليس مطلقا حداثة، نظرا إلى أنه ليس تطبيقا لهذه الروح ذاتها، وإنما هو تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح منقطعا كليا عن الروح الحقيقية للحداثة؛ ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون تقليدا ضارا"[1].

لا تخفى الجذور الاستشراقية لهذا التقسيم المزدوج للحداثة، حداثة داخلية وخارجية، فالدراسات الاستشراقية المستعملة لثنائية التقليد– الحداثة في تفسير الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية، في إطار نظريات التحديث تعتبر الحداثة حكرا على أوروبا، والتقليد هو الموروث الموجود في المجتمعات غير الأوروبية، والحداثة هي ما ظهر من جديد في الغرب، فتكون الحداثة في المجتمعات غير الأوروبية شيء برّاني قادم من أوروبا، وعملية تحديثية للدولة والمجتمع، أي أن ثنائية التقليد أدخلت تحت عباءة غرب، لا غرب[2].

الشرط الأساسي للتحقق بالحداثة، هو التطبيق الداخلي لمبادئ روح الحداثة لا التقليد لتطبيق خارجي هو الواقع الحداثي الغربي، لأن الحداثة تطبيق مباشر لمبادئ روح الحداثة يراعي أسس المجال التداولي، لا تقليد لتطبيقاتها، بعبارة أخرى الحداثة الإسلامية أحد الممكنات التطبيقية لروح الحداثة، بناء على قيم إسلامية، تتجاوز آفات الحداثة الغربية كإمكان، بمعنى أنّها ليست حتمية تاريخية ، كما صدّق بذلك الحداثويين من أهل الفكر العربي الإسلامي.

1– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 34.

2– راينهارد شولتسه، هل توجد حداثة إسلامية، مقال سابق، ص 81.

أما الشرط الثاني فهو الإبداع والاجتهاد لا الاتباع والتقليد، الحداثة "تطبيقا إبداعيا، لا تطبيقا اتباعيا؛ فالحداثة لا تنال إلا بطرق الإبداع"[1]. يجب على الحداثة الإسلامية أن تكون تطبيقا خاصا لمبادئ روح الحداثة، ومستمدة من صميم الإسلام، وقد ميّز طه عبد الرحمن بين تحديث الحكام، تقليدا للحداثة الغربية، وفعل الحداثة الإسلامية كمقاومة شعبية، وأوضح ذلك، بوضع دعوى أساسية صيغتها: "أن الشعوب الإسلامية قد تكون حداثية ولو أن الدول التي تُدبر شؤونها ليست حداثية"[2].

تعد هذه الدعوى توسيعا للشرطين السابقين للحداثة الإسلامية، بنى طه عبد الرحمن استدلاله عليها بإضافة شرطين آخرين ضرورين للتحقق بالحداثة الإسلامية:

أولهما، الانبعاث من قاعدة شعبية، ذلك أن حداثة الأنظمة الحاكمة كلا حداثة لأنها حداثة مقلدة، في حين الحداثة المنبعثة من القاعدة الشعبية هي الحداثة الحقيقية لأنها غير مقلدة، والحداثة الشعبية حداثة نابعة من الداخل ليست مستمدة من الخارج[3].

أما الشرط الثاني، الالتزام بالاستئناف، الحداثة الإسلامية استئناف لتاريخ الأمة وحداثة شعبية تبتكر الوسائل والمقاصد القادرة على إحداث التغيير الذي يصل الأمة بفعلها الحضاري الأول، واستعادة مجدها بما يدفع عنها التبعية والاستبداد والتخلف التاريخي، هذه الوسائل هي المقاومة الشاملة، فتكون الحداثة الإسلامية حداثة مقاومة شاملة[4].

بموجب هذا التمييز بين روح الحداثة وواقع الحداثة، ينبري طه عبد الرحمن إلى تقويم الحداثة الغربية أخلاقيا، بإعادة النظر في: العقلانية، المعرفة، التقنية، العولمة، الأخلاق النظرية العَلمانية، مُبينا كيف أن تمظهراتها تطرقت إليها حدود، وجب التصدي لها بالمساءلة الأخلاقية، فحضارة اللوغوس الحديثة تطرقت لها آفات أربعة بسبب القطيعة

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 34.

2- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 35.

3- المصدر نفسه، ص 35.

4- المصدر نفسه، ص 36.

مع القيم الأخلاقية، «ما ذاك إلا لأن هذه الحضارة حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية»[1]، انعكست آفاتها على الهوية الإنسانية وأضرت بها أيما إضرار، حيث جرّدت الإنسان من إنسانيته، وقضت على الأبعاد الوجدانية فيه مُسويّة بينه وبين الظاهرة الجامدة.

من هذا المنحى، أكد طه عبد الرحمن، أن يستند إلى أسس من خارج ومن فوق الحداثة في نقد الحداثة، حتى تكون أقوى من نسق الحداثة، وتمتد نتائجها إلى آفاق المستقبل البعيد، وماتلك الأسس إلا الدين والأخلاق التي استبعدتها الحداثة من منظومتها الفكرية العقدية، الأخلاقية، المعرفية، الثقافية.

انطلاقا من هذا المنظور، يعد موقف طه عبد الرحمن النقدي للحداثة الغربية نقدا إيمانيا علميا، يتجاوز الهدم إلى التأسيس، «إن الاعتراض الإيماني الذي يجوز أن يَرِد على الإنتاج التربوي الحداثي ليس اعتراض الرفض والإقصاء، وإنما اعتراض الاختبار ومحو الانفصال»[2]، ما يؤكد أن مشروع طه عبد الرحمن يقوم على تجديد الدين الإسلامي وجعل روح الدين أفقا للحداثة الإسلامية، كما أن للغرب حداثتهم الخاصة بهم، فكذلك بالإمكان تأسيس حداثة خاصة بالعرب والمسلمين، تتأسس على روح الإسلام، بناء لحداثة متصلة، موضحا منطق الفصل في الحداثة من خلال مظاهر أساسية مرتبطة فيما بينها بما يجعلها تشكل نسقا حداثيا مؤسسا على مقتضيات العقل الأداتي وحده.

- المطلب الثالث: التقويم الأخلاقي لحضارة القول.

تميّزت الحضارة الغربية بإعلاء شأن القول والنظر، على حساب الفعل والعمل ويعد هذا التمييز تمظهرا من تمظهرات النقص العقلي، وتمظهرا للوقوع في الآفات الأخلاقية، ظالمة بذلك الهوية الإنسانية بحيث تشير خاصية النطق إلى عقلانية الإنسان، تجريدا للنظر من الأصل الأخلاقي، «إن الفلسفة الغربية قد غلب عليها الاشتغال بالطرق

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 145.

2- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 36.

الاستدلالية على حساب الطرق العملية الاستفعالية، فخرج بها ذلك إلى التجريد الذي يفصل النظر عن العمل، ويضعف صلة الفلسفة بالحياة، ويحد من قدرتها على النفع»[1]. أصبح القول النظري هو الأصل الذي تبنى عليه النظريات المنطقية، والأسس المعرفية، والنظم الإجتماعية، والسياسية، والثقافية، تتجلى آفات انفصال النظر عن العمل في ثلاث آفات:

1- آفة التضييق:

تتعلق بتهميش الأصل الأخلاقي من أطر العلم والمعرفة، بحجة أنه "لا أخلاق في القول النظري" فإذن "لا أخلاق في المنطق"، مع العلم بأن المنطق هو قمة البرهان، أو بحجة أنه "لا أخلاق في المعرفة"، باعتبار "المعرفة هي قمة السلطان"[2] ومؤدّى ذلك التضييق على مجال القيم الأخلاقية، مقابل الإعلاء من قيمة المعرفة والمنطق، واعتبار المعرفة العلمية البرهانية أعلى المراتب.

أسهم كانط في الفصل بين العلم والأخلاق، ويتجلى ذلك في تقسيمه المزدوج للعقل، العقل النظري والعقل العملي، مؤكدا محدودية قدرة العقل النظري على إدراك مجالات الميتافيزيقا، وخوّل معرفة قضاياها للعقل العملي، فصلا لمجالات المعرفة عن بعضها البعض خصوصا عن القيم، «لأنها تتميز بالنسبة إليه باللامعرفة، هو الأمر الذي سيجذّر مسلّمة عمل بها العقل الحديث، حيث لا أخلاق في العلم»[3].

2- آفة التجميد:

تعني أن الأخلاق شأن خاص لا علاقة له بالفضاء العام، محصورة في دائرة الضمير فقط، «إذا وقع الإستغناء بالقول القانوني والقول الاجتماعي عن الفعل الخُلُقي فلا مناص من أن تتعرض الأخلاق للقصور والجمود، فتصير بين أظهرنا أشبه بالأفعال الميتة التي لا قدرة لها على تحريك العلائق بين الأفراد ولا على تعدية الانتفاع فيما

1- عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، مرجع سابق، ص 48.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 78.

3- نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، مرجع سابق، ص 73.

بينهم»[1]. وهي دعوة تَنُمُّ عن إفراغ المجتمع كمؤسسة تحتضن العلاقات الاجتماعية الإنسانية من المقدس الروحي والقيم المتعالية، واختفاء الدين من الفضاء العام.

3- آفة التنقيص:

نجم ذلك عن استبدال الأساس الأخلاقي الأعلى، بالقول السياسي، «إذا كان الفعل الخُلُقي لا ينشغل بتقوية السلطان بقدر ما ينشغل بتزكية الوجدان، فإن القول السياسي الذي أثمرته حضارة القول لا هم له إلا إبتغاء الرئاسة ومحبة السلطان وعلى هذا، يكون استبدال القول السياسي مكان الفعل الخُلُقي هو بمنزلة استبداله بضده»[2]. وهو مؤشر وملمح هام من ملامح علمنة السياسة، بفصلها عن الأخلاق والدين فسيادة الدولة، وإشاعة العدل، مرهون بتقوية سلطان الدولة، والتقليل من شأن الخُلُق الديني.

على اعتبار التعويل على العَلمانية في تحقيق العدل، وإقامة الدولة الديمقراطية وحفظ نظامها، «اليوم، نُصرّ حول الأمر الواقع بأن الأزمنة الحديثة عصور العلمنة الخالصة، وبالتالي الدولة الحديثة دولة معلمَنة[3]. يُشير ذلك إلى الاستغناء بالعقل في تنظيم الاجتماع السياسي، أين تصبح الأخلاق تابعة للنظام السياسي، لأن المجتمعات الغربية مجتمعات سياسية، والسياسي هو الأصل المفضل للاجتماع[4].

نتج عن فصل الأخلاق عن السياسة، أزمة الإنسان، وأزمة الحداثة السياسية، والتي اجتهد ليفي شتراوس في تقويمها بالوصل بين الفلسفة والدين، من خلال «ربط السياسي بالديني بتوسط الفلسفة، أو بالأحرى بتوسط تاريخ الفلسفة، أي بجعل الماضي ترياقا لعلاج أزمة الحاضر، إن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، وفكرة الكتابة المضطهدة التي تُخفي غموض الإنسان، وهما الفكرتان اللتان استوحاهما شترواس من الفارابي وابن

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 79.

2- المصدر نفسه، ص 79.

3- Hans Blumenberg , la ligitimité des temps modernes, Op,cit, p 11.

4- Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, esaai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, édition la découverte, Paris, 2005, p 121.

رشد عن طريق ابن ميمون، كحل لأزمة الحداثة السياسية، تبرزان أهمية العودة إلى تاريخ الفلسفة لاستلهام مخرج للأزمات التي تعترض إنسان اليوم»[1].

لاشك أن هذه الأزمات تعكس الرؤية الحداثية للعالم بما هي رؤية مادية تُعقلن كل مجالات الحياة، بدء بعقلنة السياسة، إلى عقلنة المعرفة العلمية، والمجتمع، والأخلاق، وهي تمظهرات قصد طه عبد الرحمن من خلالها بيان أن العَلمانية وباصطلاحه الدنيانية (سنعرف هذا المفهوم في المبحث الأول من الفصل الرابع) عملية معقدة وأزمة مركبة تشمل كل مجالات الحياة.

لقد أضحى كل شيء قابلا للتحكم والتطبيق، ليستحيل العقل المرجعية والأساس المعرفي والقيمي المؤطر لكل مجالات الحياة، "استحال العقل من مجرد أداة إلى قوة عليا يُحسب لها حسابها في أنشطة المعرفة والفعل الإنسانيين، وصار للعقل وظيفة توسعية تتم بمقتضياته عقلنة فضاءات الحياة برمتها، أو دوائر الثقافة بمحدداتها جميعا: عقلنة الفكر الديني وعقلنة الفكر السياسي وعقلنة أشكال التنظيم الإجتماعي، وعقلنة الممارسة الأخلاقية»[2]. وعليه تأسست منظومة العالم الحديث الإبستمولوجية على مقولات العقلنة، وصرف الدين من مجالات الحياة.

- المطلب الرابع: تقويم التأزم المعرفي.

يمثل عصر النهضة والأنوار، الأساس للثورة العلمية الحديثة، إقامة لأصول العلم الحديث على أساس العقلانية، والتجريب، فمع ثورة الأنوار التي أسسها كانط على المستوى الفلسفي، والذي يعتبر في نفس الوقت الوريث على المستوى العلمي، للثورة

1- محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليوشتراوس، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 148- 149، 2009، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ص 28.

2- عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع 76، 2014، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 16 - 17.

العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع فيزياء غاليلي، ومبدأ العطالة عند ديكارت[1].

لقد أصبحت المعرفة العلمية في مواجهة نقدية مع الميتافيزيقا، أين بلغت الفلسفة حدّا ينبغي عليها فيه أن تكفّ عن نزوعها إلى اعتبار تجريداتها موجودة، فهذه الأخيرة صياغات مناسبة للإحاطة وقتيا بالظواهر المثبتة تحت نور عقلنا الصانع للمقولات، وبصورة أكثر تواضعا ينشد العلم الاصطناعية الخالصة لمعادلاته وبياناته البروتوكولية (الرسمية)، إذا كان هناك نظام فهو قابل للتحقق والمعاينة، وليس قابل للتفسير بصورة لاحقة، وإذا هناك تفسير فهو يأخذ في الاعتبار الصدف المتتالية التي أقامت نظاما مؤقتا قابلا للتغير في كل لحظة ولا نرى فيه لا إلها ولا حاسبا ولا منظما[2].

أوضح طه عبد الرحمن، مخاطر التحديث العلمي المنفصل عن القيمة، محددا أسباب تأزم النموذج المعرفي الحديث، في قيامه على مبدأين يفصلان مضمون العلم، ومناهجه، عن الأخلاق الدينية، **أولهما: لا أخلاق في العلم** حيث تفرع عنه مبدئين: **أولهما مبدأ الموضوعية**، يفيد الفصل بين القيم الذاتية والموضوع المدروس[3]، **وثانيهما، مبدأ التساهل** (tolérance)[4] يتعلق بفصل النظر والاستدلالات المنطقية عن القيم الأخلاقية، فالمعرفة الحديثة، تعتبر أن الكون قابل للفهم والمراقبة بإخضاعه للتجريب، والتقسيم، والتحليل، وملاحظة الظواهر اعتمادا على العقلانية المادية[5].

نتج عن اعتبار القضايا الأخلاقية والمسائل الروحية، عوائق أمام التحقق بموضوعية قوانين العلم، أزمة قيمية، "لا نعدو الصواب إن قلنا بأن المعرفة الحديثة تعاني أزمة حادة، هي باصطلاحنا عبارة عن أزمة صدق"[6].

1- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op,cit, p 298

2- Jacques Steiwer, une morale sans dieu, édition l'Harmattan, Paris, 2011, p 142.

3 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 92.

4- المصدر نفسه، ص 93.

5- المصدر نفسه، ص 93.

6- المصدر نفسه، ص 93.

بموجب أن العلم الحديث، حكّم القوانين المنطقية الصارمة في تفسير الطبيعة، تأسس الانفصال بين الأخلاق والعلم في الحقيقة من تمييز أساسي يفصل بين نظام الوقائع ونظام القيم، حيث تميز العلم خصوصا بإمكانية تأسيس الحقيقة الموضوعية للظواهر التي يدرسها، بينما تدخل الأخلاق في مسار التقييم الذاتي للحقيقة، هكذا، يمكن للعلم القياس الموضوعي للتسلسل وفعالية ونتائج حدث ما، فضلا عن ذلك، هذا الحدث نفسه يمكن أن يخضع لتقييم أخلاقي، ويمكن أن يوصف بالجيد "bonne"، والصحيح "juste"، أو هذه الصفة الأخلاقية لا تنسب للحدث نفسه، حتى يُؤخذ في التقدير ما نفعله[1].

أما المبدأ الثاني، هو مبدأ لا غيب في العقل[2]، حيث تفرع عن هذا المبدأ مبدأين: **الأول، مبدأ السببية:** يتم بموجبه الاعتماد على قدرة العقل في تحصيل معرفة يقينية بالعالم، عن طريق ربط الأسباب بمسبباتها، وإلغاء مبدأ الجواز. أما **المبدأ الثاني، هو مبدأ الآلية:** ومفاده السيطرة على العالم بالتحكم في الظواهر الخارجية، وإقصاء دلالات ومعاني الظواهر[3].

فصل العلم للأسباب عن القيم، والظواهر عن الإشارات الخفية، يوقعه في التأزم، أسمى هذه القيم هي الإرادة الإلهية، علما أن هذه الإشارات هي التي تضفي على العلم صفة الغائية، وتلطف غلو الآلية المغرقة في الماديات والتحسيب، بما أنها تشكل منظومة المقاصد القيمية، "معلوم أن مدلول الإرادة الذي يقترن بالجواز ومدلول الغاية الذي يقترن بوجود الظاهر، يدوران في نهاية المطاف على معنى القصد؛ فالإرادة هي على التعيين، ممارسة السلوك القصدي، والغاية ليست إلا المقصد الذي يستهدفه هذا السلوك، فتكون بذلك الأزمة التي أصابت المعرفة الحديثة، بسبب تقرير الفصل بين العقل والغيب، هي، باصطلاحنا، عن أزمة قصد"[4].

1- Michel Métayer, La philosophie éthique, enjeux et débat actuels, édition du renouveau pédagogique, Québec, Canada, 1997, p 366.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 93.

3- المصدر نفسه، ص 93.

4- المصدر نفسه، ص 95.

هكذا، نتيجة اغترار الإنسان بالعقل هي أنه نسب إلى نفسه السيادة، معلنا تسيده على الكون، معتقدا أنه بذلك يحقق استقلاله وحريته، بحيث رُفعت الطبيعة إلى مجال الألوهية لتتشغل بلاتناهيها، ولكن من جهة أخرى تمثل الفردانية، الكائن الحر، الوجود المنفصل للموضوعات[1]. إنه غرور العلم الحديث وإصراره على قلب نمط التفكير، وتوطينه للتفسير الطبيعي الآلي، الذي لا يحتكم سوى لقوانين الطبيعة الآلية، الميكانيكية.

تؤكد أزمة العلم الحديث تأزم القيم، فاختزال العلم في دراسة الوقائع، تسبب في فقدان دلالاته بالنسبة للحياة الإنسانية، "إن المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هو إذن- إذا نظرنا إليه تاريخيا- مفهوم اختزالي إنه قد تخلّى عن كل الأسئلة التي تُدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة للميتافيزيقا، ومنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض بأنها الأسئلة العليا والأخيرة"[2].

- المطلب الخامس: تقويم التسلط التقني

يتابع طه عبد الرحمن نقده للحضارة الحديثة، من جهة التأمل في العلاقة بين العلم والتقنية، هذه الأخيرة التي تعد مظهرا تطبيقيا من مظاهر انقلاب منظومة الحداثة الغربية مفككا سطوة مظهرها الثاني المتسلط، وهو التقنية، الحضارة الحديثة "تكون من حيث هي حضارة تقنية حضارة متسلطة"[3].

يتمحور نقده للنظام العلمي- التقني، حول رصد آليات التقنية وجوانب عقلنتها للحياة، والعلاقات الاجتماعية، والإنسانية مبينا ارتباطها الوثيق بإرادة القمع التسلطي والسيطرة، غنيّ عن البيان، أن سلسلة التحولات المعرفية، وانفصال المعرفة عن القيم الأخلاقية، قلب منطق العلاقة بين العلم والتقنية، فبعد أن كانت التقنية وسيلة في يد العلم، أضحت التقنية هي الغاية في حد ذاتها، والعلم هو الوسيلة ما زاد من إحكام

1- Ernest Cassirer, la Philosophie des lumiéres, Op. cit, p 72.

2- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، مراجعة وتقديم: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008، ص 48.

3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 91.

السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان ذاته، بوسائل الحساب والتجريب، "العلم الحديث علم تقني في جوهره أي خاضع لما تقتضيه التقنية بالدرجة الأولى، أي التكميم منهجا وطريقة والتحكم والسيطرة غاية"[1]. إذ أصبح التطبيق التقني يتحكم في النظر العلمي، حيث يوجهه بما يخدم مصالح التقنية لا أهداف الإنسان، لأن التقنية أداة قوية للتسلط على الأجساد والعقول[2].

أرجع طه عبد الرحمن، ذلك إلى الجذور الوضعية للمعرفة، محللا المنطق الداخلي للعقلانية التكنولوجية، بالنظر في العلاقة بين العقلانية الحديثة والإجرائية، إذ تقوم العقلانية الحديثة على مبدأين هما: التجريب والترويض[3].

تصبح العقلانية الإجرائية سيادية تتقن لغة السيطرة ومنطق القوة، "مقتضى السيادة في هذا النظام هو أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تنفتح في النظر وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل؛ وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، لأن تمام السيادة الذي تطلبه عقلانية النظام العلمي – التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكل مُمَكننا ويتمكن من ناصية الكل"[4].

لا يعبّر ذلك إلا عن سيطرة الفكر الأداتي على العالم، والذي قلب نظام كل العلاقات، ليهيمن منطق المادة على كل التقنيات، الأمر الذي زاد من إحكام سيطرتها، "عصرنا هذا هو عصر طغيان التقنية وظفرها الكامل، وبلوغها ذروة القوة والسيطرة"[5]. حلل طه عبد الرحمن تسلط التقنية من خلال تقسيم سياداتها إلى ثلاث، تحدد ثلاثة أنواع من العقلانية التكنولوجية.

1- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 8.

2- Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, Op,cit, p 41.

3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 113.

4- المصدر نفسه، ص 115.

5- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 76.

1)- سيادة التنبؤ وسلطان السطوة:

ترتبط بالاعتقاد بالقدرة على مراقبة الظواهر، وإخضاع الطبيعة بواسطة العقلانية التكنولوجية، «التنبؤ يقضي بتحصيل القدرة على ترتيب الإمكان وتبين التمكن؛ وبهذا يكون التنبؤ مورثا لنوع خاص من القوة نسميه باسم السطوة، فالسطوة إذن هي القوة المتجلية في ترتيب الإمكانات النظرية وتبين التمكنات العملية»[1]. بحيث، تسمّى عقلانية التنبؤ، ب "عقلانية النظم"[2].

2)- سيادة التحكم وسلطان البأس:

انشغل النظام العلمي-التقني على أساس القوانين الفيزيائية فقط بما يوسع نسقه ويزيد من توليد التقنيات، «فالتحكم هو عبارة عن السيادة على تنسيق آفاق الإمكان النظري وتطبيق أبعاد التمكن العملي»[3]، التقنية نسق مكتف بذاته، عبّر عنه طه عبد الرحمن، بقوة البأس «البأس هو إذن القوة المتجلية في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكنات العملية»[4]. ويسمي طه هذا النوع من العقلانية المسيطرة ب "عقلانية التنظيم"[5].

يدير النسق التقني ذاته دون الحاجة إلى قوانين خارجية، ليقع عالمنا تحت سيطرة ما أسماه جلبرت هاتوا Gelbert Hottoi (1946 - 2019م) الأمر التقني، أي افعل كل ما أمكن فعله، حقّق كل التجارب، طوّر كل وجود بالقوة، وقد كتب أيضا أب القنبلة الذرية إدوارد تيلر يجب على الإنسان التكنولوجي، صنع كل ما هو ممكن، ويجب أن يطبق المعرفة باندفاع وبلا حدود[6].

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 116.

2- المصدر نفسه، ص 116.

3- المصدر نفسه، ص 116.

4- المصدر نفسه، ص 116

5- المصدر نفسه، ص 117.

6- Michel Métayard, la philosophie éthique, Op.cit, p 386. نقلا عن:

3)- سيادة التصرف وسلطان البطش:

لا تكتفي التقنية بالتحكم في الموضوعات الخارجية فقط، بل تتجاوز ذلك إلى حد أنها تصبح نسقا داخليا ونظاما موسعا من التقنيات يتطور داخليا، التصرف هو "انتساق الإمكان النظري وانطباق التمكن العملي؛ فلا يسود العاقل سيادة تصرف حتى يكون قادرا على أن يجعل الإمكانات تتنسق فيما بينها والتمكنات تنطبق فيما بينها"[1]. إن التقنية نظام معرفي يصحح ذاته بذاته، ويُوجّه تقنياته بما يحقق توازنه الداخلي، دون مراعاة أسباب فوقية، وهي خصوصية الطبيعة الإنسانية وهويتها الأخلاقية الدينية، وهذا هو مدلول قوة البطش، وتسمى عقلانية التصرف عقلانية الانتظام[2]، أي أن التقنية تخضع لمنطق التوالد الذاتي، المنفصل عن الإرادة الإنسانية حتى تُخضع الإنسان بدل أن تحرره، وبموجب ذلك، يكون النظام العلمي–التقني منطقا تدميريا متسلطا على الإنسان، إذ تبين سيادات العقلانية التكنولوجية الثلاث عن أن التقنية أصبحت عقيدة دينية عالمية، والنتيجة الملموسة والحضور المرئي للألوهية الجديدة: العلم[3].

قام طه عبد الرحمن، بترتيب طرائق كل عقلانية سيادية في قطعها مع الأخلاق الدينية انفصالا عن مبدأي الاعتبار والاشتغال الدينيين، بحيث تختلف كل عقلانية في موقفها من مبادئ الأخلاق الدينية، وهو ما بينه من خلال علاقة العقلانية التقنية بالأخلاق في ثلاثة أقسام.

1)- عقلانية النظم واستبعاد الأخلاق:

يتجلى ذلك من خلال العمل بمبدأين: **أحدهما، إلغاء القصدية**، ويتعلق بالقطع مع الاعتبار، ويتفرع عنه **مبدأ لا علم إلا بالبرهنة والتجربة**[4]، اكتفاءً بالاستدلالات التجريدية وتطبيق المعادلات الرياضية والمناهج الكمية على الكون. **ثانيهما، إنكار الأخلاق** ويتعلق

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 117.

2- المصدر نفسه، ص 117.

3- Serge Latouche, l'occidentalsation du monde, Op, cit, p 43.

4- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 119.

بالقطع مع الاشتغال، ويتفرع عنه **مبدأ: لا أخلاق في العلم ولا في التقنية**[1]، وفقا لذلك تكون قيمة السعادة في التصور العلمي التقني، متعلقة بالإشباع المادي وقانون الاستهلاك، لا سعادة روحية سلوكية تعلي من شأن الأخلاق، ترسيخا للفصل بين الظواهر والقيم الغائية، التي تحفظ الإنسان وتمده بأسباب المعنى والقيم المُوجّهة لسلوكاته وحياته.

لقد تحول الإنسان إلى أداة وموضوع، وآلت العقلانية العلمية إلى الوقوع في أزمة المعنى، وسيادة العدمية، "فالعلم هو الذي يتحكم بموضوعه في الظاهر، ولكن الموضوع هو الذي يستثمره في العمق وفق إرتكاس لا واعي، فلا يقدم غير أجوبة ميتة ودائرية على تساؤل ميت ودائري"[2].

2)– عقلانية التنظيم والاستحواذ على الأخلاق:

تنضبط بمبدأين لا أخلاقيين، **أحدهما، مبدأ الغصب**، يتعلق بالانفصال عن الاعتبار، يتفرع عنها **مبدأ لا تقويم إلا التقويم العقلي أو التقويم البدني**[3] وذلك، باستبدال قيم الصلاح الأخلاقية الروحية بمقاييس عقلية نفسية وحسية في التقويم.

أما **المبدأ الثاني، تعدي الحدود**، يرتبط بالقطع مع المبدأ الاشتغالي، يتفرع عنه **مبدأ لاشيء من السلوك إلا ويدخل في حيز العلم أو في حيز التقنية.**[4] حيث تمارس التقنية بموجب هذا المبدأ، عنفا رمزيا على الإنسان، يتجلى في تجزئته واختزاله إلى مجرد شيء خارجي، بحيث تطبق على سلوكاته المناهج الرياضية والصورية، بوصفه ظاهرة جامدة تقبل التكميم، التعميم والتجريب.

لقد أصبح العالم الحديث روتينيا، أوقع الإنسان في رتابة الجديد، الذي لا يعني شيئا آخر سوى أنه تجديد للسلع، إنه حركة لهث وراء الاستهلاك، ما جعل البعض يصف

1– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 120.

2– جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008، ص 56.

3– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 120.

4– المصدر نفسه، ص 121.

حالة العالم الحديث بما بعد التاريخية، أفضى إليها ركود العالم التقني، في هذا الشأن يقول جاني فاتيمو Gianni Vattimo (1936م–): "لكن الحالة التي يسميها غهلن ما بعد تاريخية لا تعكس مرحلة قصوى في تطور التقنية وحسب، لم نصل بعد إليها، إنما من الطبيعي توقعها، فالتقدم يصبح رتابة لأن تطور التقنية، على المستوى النظري، مهدت له ورافقته دنيوة [Secolarizzazione] مفهوم التقدم عينه: لقد أفضى تاريخ الأفكار– عبر مسار يمكن وصفه أيضا على أنه صيرورة استدلال منطقية– إلى تفريغ ذاك المفهوم"[1].

3)– عقلانية الانتظام واصطناع الأخلاق:

تأخذ هذه العقلانية أيضا، بمبدأين: **ينفصل المبدأ الأول عن الاعتبار**، وهو **تغيير الخَلق**، ويتفرع عنه، **مبدأ لا فطرة إلا المعاني المُؤسِّسة للأخلاق العلمية والعَلمانية**[2]. فهذه العقلانية أشد عنفا لتفكيكها الأسس الأخلاقية الدينية، واستبدالها بأسس عِلمانية والتنظير لبنية أخلاقية وضعية.

أما **المبدأ الثاني، تغيير الخُلُق**، ومقتضاه: "**لا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية**"[3]، أي استبدال القيم الدينية بقيم مادية، تتعلق بمعرفة الظواهر الخارجية، وقيم العلم والتقنية التجريبية، الحسابية، الوضعية، أي تجريد الإنسان من السلوكات الأخلاقية الدينية.

من الواضح، أن هذه الثورات العلمية–التقنية، أضحت تفرض تحديات أخلاقية تلحق أضرارا بالوجود الإنساني نظرا لانقلاب الطبيعة عليه، يتجلى ذلك في التلوث البيئي الاحتباس الحراري، أسلحة الدمار الشامل، حيث يقول جلبرت هاتوا: يمكن القول أن العلم النظري، والعلم والتقنية غير بريئين لأنهما ممارسة ونشاط مُغيّر ومُنتج في العالم[4].

1– جاني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: نجم بوفاضل، المنظمة العربية للترجمة للنشر، مركز دراسات الوحدة العربية للتوزيع، بيروت، ط 1، 2014، ص 19.

2– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 122.

3– المصدر نفسه، ص 122.

4- Michel Métayard, la philosophie éthique, Op,cit, p 384 :نقلا عن

• المبحث الثالث: النقد الأخلاقي للعولمة.

- المطلب الأول: مفهوم العولمة ونقد سيطراتها على العالم عند طه عبد الرحمن.

تعدّ مساءلة طه عبد الرحمن، للعولمة أخلاقيا، واحدة من تطبيقات نزعته النقدية للحداثة الغربية، موليا أهمية بالغة للقيم الأخلاقية في ظل التّحديات الروحية، وما أفرزته العولمة، المرتكزة على عقلانية المنفعة المادية من انحرافات أخلاقية، «العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال»[1].

ظالمة الهويّة الإنسانية ومن ثم، تتبدى الحاجة الماسّة للقيم الأخلاقية في دفع لاإنسانية العولمة وتأثيرها التدميري لثقافة الإنسان، باعتبار الطابع المعقد للعولمة والذي يشمل كل مجالات الحياة، بحيث لا يُختزل الغرب إلى مجال معين، فهو ليس كيانا دينيا أخلاقيا، أو حتى اقتصاديا، الغرب بوصفه وحدة تركيبة لكل هذه التجليات المختلفة هو كيان ثقافي، ظاهرة حضارية[2].

أكّد طه عبد الرحمن، على ضرورة دفع المنزع العولمي بالدعوة إلى الحق العربي والإسلامي في الاختلاف الفكري، بمقتضى أن العولمة «فعل يحرك التاريخ ويصنعه صنعا فالتعولم هو الفعل الذي يوجد به التاريخ الحضاري، وليس كما يُظن أن التاريخ الحضاري هو الفعل الذي توجد به العولمة»[3]. وبذلك، تتحدد خصوصية مفهوم طه عبد الرحمن للعولمة، بأنه مفهوم تقويمي حواري تناظري يسعى لتقويض المسار الخطّي للتاريخ، وللتقدم سعيا وراء تأسيس كونية إسلامية إنسانية بديلة، بموجب أن الأسئلة في الفلسفة مهمة أكثر من الأجوبة[4]، وكل جواب يصبح سؤالا جديدا[5].

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 78.

-2 Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, Op,cit, p 11.

3- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، 163.

4 -Karl Jaspers, introduction à la philosophie, Op, cit, p 7.

5 -Ibid, p 8.

تعتبر العولمة ظاهرة وسيرورة تاريخية فهي، "نظام عالمي جديد له أدواته ووسائله وعناصره وميكانزماته، ومنجزاتها حصيلة تاريخية لعصر تنوعت فيه تلك التطورات التي ازدحم بها التاريخ الحديث للإنسان"[1]. اكتسحت العولمة العالم من خلال هذه الآليات، فأهم مظهرين للتفرد الغربي تكمن في إيديولوجيته، وفي طابع الآلة التقنية-الاقتصادية الضخمة[2].

- أولا: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التزكية

تذرع المنظرون الاقتصاديون لتمرير تسلطهم الاقتصادي، بأن التنمية الاقتصادية غاية لتحقيق المزيد من الانتاجية، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي، وتوفير نصيب من الرفاهية[3]، وأن التقدم يرتبط بقانونين طبيعيين: **أولهما، قانون التوافق الطبيعي** للمصالح، ومقتضاه: "أن مصالح الناس الشخصية تدفعهم إلى توزيع رأس المال على مختلف الوظائف بما يقترب أقصى ما يمكن مما تتطلبه المصلحة العامة"[4]، أي أن التنمية الاقتصادية، أفضل طريق يزاوج المصلحة الخاصة بخدمة المصلحة العامة قضاء على الطبقية.

أما **القانون الثاني: مفعول التساقط،** مقتضاه: "أن غنى الأغنياء يلغي على التدريج فقر الفقراء لما ينطوي عليه هذا التزايد من أسباب الاستثمار والتشغيل؛ وحتى الفروق بين الفئتين تضحى مقبولة، بل مشروعة متى كانت تنفع في نماء الثروة الذي سيستفيد منه الجميع"[5].

إلا أن تأزم واقع الشعوب في العالم عموما، والعالم الثالث خصوصا، يبين تناقض منطق العولمة، "على الرغم من إيديولوجية السوق وسياسة الليبرالية الجديدة ألزمت ظاهرة

1- سيار الجميل، تعقيب 2، في: أسامة أمين الخولي، العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1998، ص 38.

-2 Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, Op, cit, p 11.

3- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 79.

4- المصدر نفسه، ص 79.

5- المصدر نفسه، ص 79.

استمرار الفقر في العالم، وتزايد أعداد الفقراء بانتظام، البنك الدولي بأن يتخلى عن واحد من أهم مسلمات الليبرالية، وهو ما يسمى مفعول التساقط (Trickling Down Effect)»[1].

ليس ذلك إلا دلالة على أن الفكر الأُحَدي العولمي، «يتولى إضفاء المشروعية على مصالح المؤسسات الاقتصادية العالمية»[2]. لأن العولمة تدين بأيديولوجية السوق[3]، أو بما، أسماه طه عبد الرحمن، دين السوق والذي يتجلى في عدم انفكاك مبدأ تحرير المبادلات التجارية عن «واقع التسلط الإقتصادي»[4]، لتحول الآليات الاقتصادية إلى قيم للعولمة، ولهذا هناك من يطلق على العولمة مصطلح السلعنة[5]، حيث تتبني العلاقات على منطق المصلحة المادية فحسب، والزيادة في الربح بلا حدود، لأن المادة هي الغاية التي تحدد الأساس الفلسفي للقيم.

حقيقة التنمية العولمية أنها منفعة مادية، ف «أهل العولمة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يصلحون وينمون ولا يزكون، إذ يشتغلون بتنمية مواردهم، ويهملون تنمية أخلاقهم فأخلاقهم من هذا الجانب، أخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع؛ وما الفتنة الاقتصادية التي أُبتلي بها الجميع إلا ناطقة بهذا التأليه للإقتصاد»[6]. نجم عن إقصاء العولمة للاعتبارات القيمية المعنوية من مجال التنمية الاقتصادية، آفة أخلاقية، اصطلح عليها طه عبد الرحمن آفة «الإخلال بمبدأ التزكية»[7].

1- إسماعيل صبري عبد الله، العولمة والاقتصاد والتنمية العرب (العرب والكوكبة) في: أسامة الخولي، العولمة والعرب، مرجع سابق، ص 366 – 367.

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 186.

3- اسماعيل صبري عبد الله، العولمة والاقتصاد والتنمية العربية (العرب والكوكبة)، مقال سابق، ص 361.

4- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 79.

5- بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة، ظاهرة نقدية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، 2001، قطر، ص 96.

6- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 80.

7- المصدر نفسه، ص 81.

لقد طغى التسليع على كل شيء بما في ذلك السوق نفسه، «فأصبح السوق يُسوّق نفسه»[1]، من جهة أخرى، ترتبط العولمة الاقتصادية بوحدة الأسواق المالية، وتعميق التبادل بين الدول والاقتصاد القومي، وهي التجليات الاقتصادية للعولمة التي تثير إشكالية أزمة الدولة القومية[2]، أي أن المواجهة مع الدول، تكون مواجهة اقتصادية لا عسكرية، «إن مرحلة الدولة قد انتهت، فالدول أصبحت اليوم مجرد نسج من الخيال، كما يقول الكاتب الياباني كينتيشي أوهماي»[3]. بيد أن ذلك، يكشف هشاشة قيم العولمة، وانقلاب مقاصدها، فحقيقة الحرية، أنها حرية في الاستهلاك، تُعزّز التنافس على المصلحة المادية العاجلة.

برؤية تفكيكية للرؤية المعرفية الغربية، أكد عبد الوهاب المسيري (1938 – 2008م) أن العولمة لا تنفك عن الهيمنة على العالم والإنسان، «العولمة هي تصاعد عمليات الترشيد على مستوى العالم بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية ويصبح كل البشر كائنات وظيفية أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها، إنها عولمة مادية تنفي الخصوصية الإنسانية والقومية، أي أنها تدور حول قيم الإنسان الاقتصادي والجسماني، ويمكننا القول إنه من الأفضل أن نتحدث لا عن الرأسمالية أو الاشتراكية وإنما عن الاستهلاكية العالمية وعن الامبريالية النفسية (أي الامبريالية التي تعتبر النفس البشرية هي السوق الذي تتحرك فيه وتهزمه وتحوسله)»[4].

تتجلى آثار العولمة في تنميط العالم وفقا للقيم المادية، وتنميط الإنسان وتجعله الانسان الاقتصادي سلوكه وهدفه واحد، هو البحث عن اللذة، لأن السوق الموحدة وخرافة التطور بدمج الأجزاء المختلفة للعالم في سوق عالمية، تؤكد أن ما فعله الغرب أكثر من

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 210.

2- السيد يسين، في مفهوم العولمة، في: أسامة أمين الخولي، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص 32.

3- أنطوني غدنز، عالم جامح، كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، تر: عباس ناظم، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2003، ص ص 27 – 28.

4- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، ط 4، 2013، ص ص 295 – 296.

تغيير أنماطهم في الإنتاج، لقد قضى على معنى نظامهم الاجتماعي الذي تؤيده هذه الأنماط بقوة، بذلك أصبح الاقتصاد حقلا مستقلا عن الحياة الاجتماعية وغاية في حد ذاته، ليتم استبدال الأشكال القديمة للوجود بالهدف الغربي لتملك المزيد، حصرت الرفاهية كل الرغبات (السعادة، الفرح بالحياة، تجاوز الذات)، واختصرتها في بضع دولارات إضافية[1].

تتحدد قيمة الإنسان بمقدار ما يستهلك، ويمللك من منتجات طبيعية، "إن العولمة عبارة عن انتشار تسليعي في العالم يوصّل إلى الإخلاد إلى هذا العالم المرئي عن طريق العمل بالقيم التالية، وهي: الحرية المتسيبة والتنافس المفترس والربح المتوحش والأنانية المفرطة و القوة المستبدة والمادية المنسَّقة"[2].

لما كانت العولمة ذات نزعة دنيوية، فإن علاقتها التسليعية مشيعة للفساد والخراب في الأرض، إذ كان من آثار العلاقة التسليعية الضابطة لعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالآخرين، وعلاقته بنفسه هشاشة الإنسان، وإضعاف العمران الحضاري، إفسادا لإنسانية الإنسان، وقد أضحى يُؤذي الطبيعة لا يُوَادُّهَا، ويكشف عن هذا الإيذاء الآفات البيئية التي تخل بالتوازن البيئي، وتضر البشرية كافة كالتلوث، انثقاب طبقة الأوزون، تتجلى آثار هذا الأذى في الوقوع على غير فاعليه فضلا عن فاعليه، وتَنُمّ عن إضغاف الهمّة في تحمل المسؤولية الأخلاقية، تجاه الوجود، وينجم عن هذا الانحراف الأخلاقي الوقوع، في آفة الوقاحة[3]، من جهة أخرى، يؤذي الإنسان غيره من الناس، بما يجعل آثار هذا الأذى تضر بكرامتهم[4]، فضلا عن إيذاء الإنسان لنفسه، بما يجعل آثار هذا الإيذاء تضر بسعادته[5].

1- Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, Op,cit, p 44.

2- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 213.

3- المصدر نفسه، ص 213.

4- المصدر نفسه، ص 214.

5- المصدر نفسه، ص 216.

- ثانيا: سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل

يتجلى أيضا منطق سيطرة العولمة، في الثورة الصناعية الثانية، حيث أضحت التقنية تتعارض مع مقصد إصلاح العالم، "لا مكان لمعنى العمل المقصدي في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية؛ فإذن أرباب العولمة في علاقاتهم التقنية يكتفون بالإجرءات الآلية التي هي ثمار التعقيل الأداتي المهيمن فيها، ولا يتطلعون إلى الأعمال المقصدية التي تستلزم تعقيلا موسعا يجاوزها؛ فأخلاقهم، من هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يُحدُّ؛ وما الفتنة التقنية التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية"[1].

نجم عن هذا التحكم الأداتي الوقوع في آفة أخلاقية، يصطلح عليها طه عبد الرحمن، آفة "الإخلال بمبدأ العمل"[2]، فمن منظور نقدي للمجتمع التكنولوجي الغربي، أكد هربرت ماركوز أن التقدم الصناعي أخضع الإنسان المعاصر، للهيمنة والسيطرة، جاعلا منه كائنا أُحادي البعد وذلك لقمع إرادته الحرة، كاشفا عن لاعقلانية العقلانية التكنولوجي، "إذا كان الواقع قد امتص الإيديولوجيا فهذا لا يعني أنه لم تعد هناك إيديولوجيا، بل يمكننا القول على العكس أن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر إيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الإيديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات، ومثل هذا القول يسفر النقاب، على نحو مثير للمشاعر، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة"[3]. هذا التشييء للإنسان الذي يكشف عن الوجه السياسي للتكنولوجيا، يعني أن التوسع الاستعماري جاء بآلهة جديدة[4]، توظفها العولمة في ترسيخ نزعة التسيد الحداثية في العالم، لإحكام قبضتها على العالم.

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 82.

2- المصدر نفسه، ص 82.

3- هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سابق، ص 47.

4- Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, Op,cit, p 43.

- ثالثا: سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل:

اقترن البحث في تطوير وسائل الاتصال، من وسائل طبيعية إلى شبكات اتصالية بغرض تحقيق الاجتماع الإنساني[1]، فعلم الاجتماع يدرس الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا[2]، تعويلا على التطور المعلوماتي في تحرير الإنسان، ف "سرعان ما رأى فيه أرباب الفكر الأحدي فتحا جديدا يمهد لقيام مجتمع المعلومات العالمي، مجتمع يأتي للبشرية بالحضارة المثلى كما يمهد لظهور الإنسان الرقمي الذي يملأ الكون أمنا"[3]. وهو ما يقترن بمفهوم العولمة الاتصالية كثورة معرفية في تاريخ الإنسان[4]. ولا تنفك عن تنمية الرغبة في الاستهلاك[5].

إلا أن هذا الانفجار المعلوماتي، غير المفهوم الاجتماعي للإنسان، بناء للاجتماع الإنساني من خلال علاقات الخطاب العلمي بالسلطة، "إن مقولة فوكو القوة معرفة على ما تبدو عليه من بساطة تقوض ركيزة مهمة من ركائز المؤسسة العلمية التي أقامت صرحها وسؤددها على أساس تصورها بالتزام الموضوعية والحياد، وجعلت من معيار الصدق أو اليقين القاطع أساس الحكم على صحة النتاج العلمي، لم يعد العلم إبداعا يقوم به الفرد، بل مشروعا ضخما لا تقدر على القيام به إلا المؤسسات؛ إنه عمل مراقب ومنظم ومقيد بضغوط السلطة بأنواعها"[6].

ينعدم التفاعل في العلاقات الإنسانية، إنها علاقات اتصالية رمزية، تجارية، لا حياة فيها ولا معنى، اتصالات آلية تخلو من التواصل التذاوتي، "لا مكان في العلاقات الكونية الناتجة عن التعقيل الاتصالي العولمي لما يمكن أن نسميه بالمعروفات في مقابل المعلومات، لأن الأصل في الشيء المعروف على خلاف الشيء المعلوم هو أن يتم

---

1 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 31.

2- Karl Jaspers, introduction à la philosophie, Op, cit, p 54.

3- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 203.

4- السيد يسين، في مفهوم العولمة، مقال سابق، ص 33.

5- بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة، مرجع سابق، ص 96.

6- نبيل علي، ثورة المعلومات: الجوانب التقانية (التكنولوجية)، في: أسامة الخولي، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص 104.

إدراكه بنفسه، لا بصورته، ولا بالأولى برمزه؛ فإذن أهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية يشتغلون بتناقل المعلومات ولا يبالون بتجاوب الذوات فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للإتصال»[1].

أضحى الإنسان، الكائن الذي استباحت الآلات الذكية إرادته، بحيث لايهمها الارتقاء بسلوكه، ما أدى بهذا الاتصال الآلي إلى الوقوع في آفة أخلاقية أخرى هي آفة «الإخلال بمبدأ التواصل»[2]. أصبحت التقنيات تتدخل في خصوصية الإنسان، بفضل تملكها لأساليب الذكاء الاصطناعي، «واجه مفهوم الذكاء الاصطناعي، كما هو متوقع، معارضة شديدة من قبل كثيرين اختلفت أساليبهم ودوافعهم فبينما اعتبره البعض نوعا من الهرطقة العلمية، إذ إن الذكاء هو هبة الخالق لكائنه الفريد، يرفضه الكثير من أهل البيولوجيا على أساس اعتقاد راسخ بأن المخ البشري عضو بالغ في التعقيد يستحيل علينا محاكاته. أما الفلاسفة من أمثال جون سيرل وهربرت دريفوس فيفرقون بشدة بين ما يطلق عليه ذكاء الآلة والذكاء البشري الأصيل»[3].

في ظل هذا التنميط للإنسان والتدمير للمجتمع، بوسعنا القول أن هذا، يشير إلى بناء الحداثة الفائقة لعالم يتقن لغة الصورة التي باتت تفرض نفسها ما أدى إلى «سيادة ثقافة الصورة»[4]، خاصة في ظل تطور التكنولوجيات الرقمية، التي «لا يمكنها فحسب تقليص أو إلغاء بلاتوه التصوير، تنقيح الصور تطعيم الممثلين بأجواء مركبة والتقاط حركاتهم بواسطة الكمبيوتر لإعادتهم في شكل متحرك، وتحقيق شخصيات مركبة

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 84.

2- المصدر نفسه، ص 84.

3- نبيل علي، ثورة المعلومات: الجوانب التقانية (التكنولوجية)، مقال سابق، ص 113.

4- أسامة أمين الخولي، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص 9.

وافتراضية على نحو خالص، بل هي تجعل من الممكن أيضا عرض مشاهد وعوالم غير مسبوقة، لم يكن من الممكن تجسيدها من قبل»[1].

الهدف من ذلك تنميط اختلافات العالم، بحيث يصبح الطموح إلى التطور عالميا، والتطور هو الطموح والتطلع إلى نموذج الاستهلاك الغربي، للقوة السحرية لأصحاب البشرة البيضاء، إلى المكانة المرتبطة بهذا النمط من الحياة، الوسيلة المفضلة لتحقيق هذا الطموح هي التقنية، الطموح للتطور معناه الاشتراك في الإيمان بالعلم، وتقديس التقنية، ولكن أيضا المطالبة بالتغريب[2] لحسابها الخاص، من أجل أن تكون غربية، من أجل أن تصبح غربية أكثر[3].

تفرض علينا العولمة كتوسع استعماري وهيمنة تتوسل بالعلم والتقنية والاقتصاد، ضرورة مراجعة مفهوم العالمية، فاضطرار الغرب إلى إيديولوجيا العالمية الإنسانية الخالصة، أمر فيه الكثير من الخداع، دون تجنب أفخاخ المركزية الثقافية التي تؤدي مباشرة إلى تدمير الثقافة، من الصعب فصل الجانب المحرر الذي هو حقوق الإنسان، عن الجانب المنطو على السلب والنهب الذي هو التنازع من أجل الربح، كلا الجانبين وجه واحد، والعكس لعملة واحدة، التي هي الليبيرالية المتضمنة لكل تناقض[4].

أمام هذا التأزم الأخلاقي الذي تسبب فيه التعقيل العولمي المضيق والمتضمن للمفارقات بين تحرير الإنسان واستغلاله، أكّد طه عبد الرحمن أن هذا لا يعني التسليم بالعولمة والتكيف معها وترقيع قيمها، بل من الضرورة التحرك لدفعها بقيم من خارج نظامها، تكون أقوى منها وأقدر على دفع اعوجاجاتها، فما هي طبيعة هذه القيم التي تتصف بالقدرة على الخروج من تأزم نظام العولمة وإصلاح الإنسانية؟

1- جيل ليبوفتسكي، جان سيرو، شاشة العالم، ثقافة- وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة وتقديم: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2012، ص 53.

2- Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, Op,cit, p 44.

3- Ibid, p 45.

4- Ibid, p 61.

- المطلب الثاني: منهج الأخلاقيات الدينية لدرء تحديات العولمة الأخلاقية.

يقرر طه عبد الرحمن، أن مواجهة العولمة لابد أن تستند على الدين الإسلامي كمنهج، "ليس عجبا أن تقع الهرولة إلى الدين حيث كان يُظن أن الممارسة التعقيلية للعولمة قد استأصلته كما في الدول الغنية؛ فقد تيقن المهرلون من أنه لا عاصم اليوم من طوفان العولمة إلا سفينة الوحي الإلهي"[1].

من هذا المنظور الديني النقدي للعولمة، تقوم العولمة الإسلامية على التعقيل الموسع المقيد للعلاقات الإنسانية بالأخلاق، فيصير مدلول العولمة، "السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد"[2].

يتضح من مضمون هذا القول، أن العالمية والكونية تؤسس على الانتقال بالعلاقات الكونية من مستوى التعاون الفرداني، إلى مستوى التعامل الأخلاقي الاجتماعي، "الصواب أن الأصل في الخُلق أن يكون علاقة، ذلك أنه صلة صريحة بين الذات والغير، إذ هو تصرُّف يتم داخل الجماعة ويقع الحكم عليه بالخير أو الشر بحسب آثاره في أفرادها؛ فالخلُق إذن ذو طبيعة تعاملية، وأفضل تعامل يترقى فيه هو التعامل في مجال المعروف، وهو ما أطلقنا عليه اسم التعارف لورود هذا المفهوم في سياق قرآني يربطه بالكرامة والتقوى، فضلا عن ورود مفهوم المعاملة في الحديث الشريف: الدين المعاملة"[3].

بمقتضى ذلك، تتحقق العالمية في الإسلام، الذي يتضمن مبادئا، وقيما حضارية جامعة تعد آفاقا للمستقبل الإنساني، وتغيير العالم الإسلامي انخراطا في البناء الحضاري فتكون له عولمته الخاصة، وأخلاقه الكونية الجديرة بالاعتراف بتعدد الأمم، وتحقيق التواصل بينها، وفي نفس السياق النقدي للعولمة على أساس كونية أخلاق الإسلام

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 86.

2- المصدر نفسه، ص 90.

3- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 22.

التعارفية، يذهب وائل حلاق (1955م-) إلى التأكيد على مركزية الأخلاقي في النموذج الإسلامي، قائلا: "إذا كان الله صاحب السيادة الوحيد –أي إذا كان المصدر الأسمى للسلطة الأخلاقية- فإن أي نظام يضبط السلوك الإنساني يجب أن يهتم بالمعايير العامة والقواعد والأحكام التقنية المستمدة من المبادئ الأخلاقية العليا التي تمليها"[1]. التعقيل الموسع هو الأخذ بقيم الفطرة الإيمانية في التأسيس للكونية، التي يتضمنها مبدأ الحكمة[2]، تجديدا للفكر الإنساني على الإيمان، فالعقلانية الموسعة تعني أن "التفاكر يقتضي تكامل القيم التعارفية مع القيم الملكوتية"[3].

- أولا: المبادئ الإسلامية لتقويم سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية.

1)- مبدأ الائتمان الفطري:

صيغته: "لتُسلّم بأن كل إنسان مؤتمَن على كل مخلوق في العالم، كائنا ما كان".[4]

2)- مبدأ ابتغاء الفضل:

يقترن مبدأ الائتمان الإلهي بمبدأ ابتغاء الفضل، "الفضل ليس عموم الخير، ولا هو الخير المادي الصرف، وإنما هو الخير الذي تتحقق به الفضيلة، ماديا كان أو معنويا؛ تتفرع على هذا المدلول الأخير حقيقة أساسية وهي أن السلعة، في سياق ابتغاء الفضل، تكتسي قيمة خُلقية فضلا عن قيمتها التجارية إذ تُعد خيرا يُنتفع به خُلقيا ومعنويا، فضلا عن الانتفاع به ماليا وماديا، بحيث تستوجب إخضاع قوانين السوق المتغيرة لقواعد السلوك الثابتة؛ ومتى أضحت السلعة خيرا صريحا أمكن ائتلافها مع أنواع الخير الأخرى التي لا تكون سلعا، إذ الخير لا يعارض الخير"[5].

1- وائل ب. حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، قطر، ط 1، 2014، ص 279.

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 191.

3- المصدر نفسه، ص 192.

4- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 220.

5- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 91.

3)- مبدأ التكريم الإلهي:

صيغته: "لتُسلم بأن الإنسان مكرم بتكريم الله له"[1].

4)- مبدأ التحرر الفطري:

مقتضاه: "لتُسلّم بأن الإنسان لم يُخلق للتعبد للمال، وإنما للتعبد لرازق المال"[2].

- ثانيا: المبدأ الإسلامي لتقويم سيطرة التقنية في حقل العلم

1)- مبدأ الاعتبار:

مقتضاه: "إن العلم النافع لا يكون إلا بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله"[3].

- ثالثا: المبدأ الإسلامي لتقويم سيطرة الشبكة في حقل الاتصال:

1)- مبدأ التعارف:

صيغته: "أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض"[4].

مما سبق يتبين أن طه عبد الرحمن، يؤسس الحوار النقدي للعولمة على مبادئ روحية الإسلام العرفانية، كحقيقة إيمانية فطرية، تؤسس للرؤية التعارفية وللعمران الحضاري والإصلاح في الأرض، وإشاعة الخير، والحياء، والعدل، وقيم المساواة والاعتراف بحق الآخر كأفق للغيرية، وللتعايش المشترك بين الثقافات، وحفظ الإنسانية.

- المطلب الثالث: نقد طه عبد الرحمن للنظريات الأخلاقية المعاصرة.

أفضت أزمة العلم، والتقنية، والعولمة إلى بروز إشكالية الأخلاق والعودة إلى الديني وحوار الأديان، التي طرحتها الأخلاق النظرية، التي ترتبط بتجديد الأخلاق والانفتاح على مسألة الواجب[5]. نذكر من هذه النظريات الأخلاقية المعاصرة، نظرية

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 222.

2- المصدر نفسه، ص 223.

3- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 93.

4- المصدر نفسه، ص 95.

5- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1، 2001، ص 9.

المسؤولية عند هانس يوناس Hans Jonas (1903 – 1993م)، حيث قرر، التأسيس لأخلاق المستقبل مركزا على العلاقة الأنطولوجية الإيتيقية بين الإنسان والطبيعة، مقرا بعقيدته الميتافيزيقية، لتأسيس أخلاق المستقبل: الوجود الذي يدل على نفسه لا يظهر فقط بما هو عليه، لكن ما يجب علينا تجاهه، كما أن للأخلاق أيضا أساسا أنطولوجيا، يمثل هذا الأساس عدة طبقات: يتحدد بالنسبة لنا في الوجود الإنساني، ولكن، أيضا فيما وراء أساس الوجود عموما، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع تحمل المسؤولية[1]، بحيث أسس قيمه النقدية للحضارة الغربية على تجاوز الأخلاق الصورية الكانطية، واضعا آمرا جديدا لتحديد مستقبل الإنسان والحياة[2].

برزت أيضا الدعوة إلى تأسيس أخلاق مشتركة على أساس حوار الأديان، مثل اقتراح هانس كينج Hans KÜng (1928–م) التأسيس لنظام عالمي جديد بالتأسيس لمعايير أخلاق عالمية، عن طريق حوار الأديان، تجاوزا للعنف الديني، وتاريخ الحروب الدموية الدينية في أوروبا التي أوقعتها الأديان[3]، وهو ما ضمنه في برلمان الأديان العالمية، معتبرا أنه لا يوجد سلام عالمي دون سلام بين الأديان[4].

تتشكل هذه الأخلاق العالمية بالأخذ بالقيم الأخلاقية، والروحانية، التي تشتمل عليها كل الأديان، على اعتبار أن المشترك بين الأديان، كفيل بتجاوز المآزق الأخلاقية الأساسية في العالم، حيث ضمّن إعلانه عن الأخلاق العالمية، جملة من القواعد نذكر من أهمها ما يلي:

– الإجماع الذي تدعو له وثيقة الإعلان لا يتعلق بالحصول على إجماع عددي، بل بالبحث عن موافقة أخلاقية، لذلك سيكون من الضروري، تجنب الإعلانات التي تعتبر

1- Hans Jonas, pour une éthique du futur, traduit de l'allemend et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, édition Payot et Rivage, 1998, p 75.

2– جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 82.

3– طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 119.

4- Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, manifeste pour une éthique planétaire, la déclaration du parlement des religions du monde, traduction de l'allemand par Édouard Boné, 1995, éditions du Cref, Paris, p 42.

غير مقبولة من قبل دين من الأديان الكبرى، إن الإدانات تأتي بنتائج عكسية، والتي يمكن أن تسيء إلى الشعور الديني[1].

– يجب أن يكون الإعلان مؤسَّسا على أساس ديني، حتى ولو أنه يطالب كل الناس حتى غير المعتقدين أنفسهم، يجب أن يعبر بوضوح للمعتقدين، أن هذه الأخلاق لها جذور دينية[2].

اعترض طه عبد الرحمن على هذه النظريات الأخلاقية متوسّلا بمنهج الأخلاقيات الدينية الإسلامية في تأسيس القيم، حيث قسمها إلى **اعتراضات خاصة** بكل نظرية على حدى، و**أخرى عامة** تشترك فيها كل النظريات الأخلاقية المعاصرة.

1)– الاعتراضات الخاصة:

اعتبر طه عبد الرحمن، أن نظرية هانس يوناس، مجرّدة، إذ يبقى مبدأ المسؤولية في هذه النظرية محدودا وقاصرا عن تقويم التقنية باعتبار تجريده، فعلى الرغم من اعتراف طه عبد الرحمن، بانتباه هانس يوناس إلى أهمية الأخلاق في العملية التصحيحية لمسار الحداثة والعولمة، مقرا بتعظيم الطبيعة، إلا أنه عاب عليه تستره عن مبادئ هذا التعظيم الدينية، كتعظيم الخَلق، واستخلاف الله في الأرض، ما حال دون فعالية نظريته[3].

كما أن وثيقة المقاييس العالمية للأخلاق، عند هانس كينج، باءت بالفشل إذ لم تستطع التصدي للعولمة، لأنها لا تحقق التمكن الديني في العالم باعتبار عدم كفاية تأسيس الأخلاق العالمية على الأصول الدينية، بل لهذه الأخلاق أن تنهض بقيمة الدين[4]، لأن واجب الأديان هداية الأمم إلى الصلاح، كما أنها لا تحقق التقدم الأخلاقي في التصدي لأزمات العالم[5]. تخل هذه الأخلاق بشرط التمكن الديني من جهة نسبة قيم

1- Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, manifeste pour une éthique planétaire, op,cit, p 58.
2- Ibid, p 59.

3– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 125.

4– طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 120.

5– المصدر نفسه، ص 120.

الأخلاق العالمية إلى الدين، ولم تؤسسها على الدين كحقيقة مطلقة، وعلى الإله[1]، كما أنها حذفت الإيمان كقيمة عالمية مشتركة بين كل الأديان، وحذفت العمل الديني[2].

يفضي تخلي حوار الأديان في تأسيسه للأخلاق العالمية عن الدين إلى تناقضه مع بواعث تأسيس حوار الأديان، ويلزم عن هذا التناقض نتيجة غريبة وهي أن العَلمانية هي الأقدر على وضع الأخلاق العالمية على طريقة حوار الأديان من المتدينين أنفسهم[3]، بموجب اتساق المبادئ التي تقوم عليها العَلمانية مع أهدافها من وضع الأخلاق، وهي مبدأ تخصيص الدين، ومبدأ تعدّد الحقيقة[4]، ومبدأ سلطة العقل[5].

أما عن إخلال برلمان الأديان بشرط التقدم الأخلاقي، فقد أوضحه طه عبد الرحمن، لكونها تعتبر الحد الأدنى من الأخلاق، والتي تحتاج إلى التقويم بالقدر الأعلى من الأخلاق[6]، لأنها لا تأخذ بشرط الإيمان[7].

2)- الاعتراضات العامة:

يتمثل الشق الثاني من الاعتراضات العامة، عن هذه النظريات التصحيحية للنظام العلمي والعولمي، في أنها لم تخرج أصول نظرياتها الأخلاقية الجديدة عن النظريات الأخلاقية اليونانية وذلك، لانبناءها على "الأخذ بالتعقل والعمل بالتنكر"[8]، أي تقوم على العقل، "فيكون التعقل غير مناسب لكبح شهوة قهر الكون التي بثها هذا النظام في النفوس، ويكون من يدعو إلى هذا الخُلُق كمن يدعو إلى تحريك الجبال باستعمال يد الإنسان"[9].

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 121.
2- المصدر نفسه، ص 122.
3- المصدر نفسه، ص 124.
4- المصدر نفسه، ص 124.
5- المصدر نفسه، ص 125.
6- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 87.
7- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 133.
8- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 129.
9- المصدر نفسه، ص 132.

كما أنها تنفصل عن الخطاب الديني، فلا تختلف بذلك عن الأخلاقيات العَلمانية، "معلوم أن هذا التنظير يحمل من آثار مبدأ الانقطاع عن الأخلاق الدينية ما يجعل سعي هذه النظريات إلى ترك العمل بهذا المبدأ لا يبرز أبدا فيما يقرره أصحابها من دعاوى، ولا في ما يحررونه من مسائل، فكان ذكرهم الجلي تارة، والخفي تارة أخرى، لمعان وقواعد من الأخلاق الدينية في سياق خطابهم لا يملك أن يدفع عن هذه المعاني والقواعد ذات الأصل الديني تأثير المقتضيات الإنكارية التي ينبني عليها التنظير الذي نقلوه عن الأخلاقيات العَلمانية"[1].

يمكن القول، أن الأخلاقيات المعاصرة ترفض كل الأسس المتعالية في التأسيس للقيم، لرفضها تأسيس القيم على الإله، "لما توسلت هذه النظريات التصحيحية بمنهج يتنكر لسيد الكون الحق حيث كان يجب أن يُقر به، ويتستر على آثاره حيث كان يجب أن يُظهرها، لزم أن تأتي بالضرر حيث كان ينبغي أن تأتي بالنفع"[2].

يمكن تصنيف الأخلاق النظرية بوصفها أخلاق ما بعد الدين، إذ أكّد جيل ليبوفتسكي، انتماء مبدأ المسؤولية للثقافة ما بعد الأخلاقية، وما بعد الواجب، نظرا لضمور الواجب المطلق، وأفوله، لقد تحولت الديمقراطيات إلى ماوراء الواجب، لتنتظم ليس دون إيمان ولا قانون، لكن بأخلاق ضعيفة وبأدنى حد منها، دون إلزام ولا جزاء؛ أنتجت سيرورة التاريخ الحديث معلومة في شكل رواية: المجتمعات ما بعد الأخلاقية[3].

خلافا للأخلاق العلمانية والأخلاقيات النظرية يؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة تأسيس القيم على ما هو مطلق، أي على نظرية التعبد، "التعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير"[4].

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 131.

2- المصدر نفسه، ص 131.

3- Gille Lipovetsky, le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveau temps démocratiques, édition Gallimard, Folio Essai, Paris,1992, p 15.

4- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 134.

تشير نظرية التعبد، آدابا أخلاقية روحية، ومعاييرا إيمانية وتعبدية إلى ممارسة طه عبد الرحمن لحوار الأديان التبشيري وهو، "الحوار الديني الذي يقوم على محاولة إقناع الآخر بصحة عقيدة الذات وأفكارها وإدخاله في إطارها، وهو نوع من أنواع الحوار الديني العقدي، وإن كان البعض يعبر عنه بحوار الأديان من غير تفصيل ولا تمييز"[1].

تتجلى بوضوح في هذه الرؤية التعارفية للعولمة المُؤسَّسة على روحية الإسلام العرفانية، دعوته إلى التخلق بأخلاق الإسلام، باعتبار أنه يتصف بالإنسانية والعالمية وكونية تشريعاته، وصلاحها لكل زمان ومكان، أي أن طه عبد الرحمن يؤسس لتعددية القيم المتصادفة على كونية الإيمان والعبادة وفطريتهما، بدل التعددية القيمية المتصادمة المؤسّسة على العقل، منصّبا الإسلام كحقيقة مطلقة جامعة لكل الأديان بموجب خاتميته وأنه دين الإنسانية جمعاء.

1- عبد الحليم آيت أمجوض، حوار الأديان، نشأته وأصوله وتطوره، دار إبن حزم، بيروت، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2011، ص 83.

الفصل الثالث

تطبيقات النقد الائتماني على الخطاب الدهراني.

- المبحث الأول: الدنيانية كرؤية غربية مادية للعالم والمسلمات الائتمانية النقدية.
- المبحث الثاني: تطبيقات المسلمات النقدية على التصورات الدهرانية.
- المبحث الثالث: نقد تصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان ومقلديها.

ترتبط فلسفة الحداثة بسؤال الدين والأخلاق، باعتبار أن رؤيتها للعالم قامت أساسا على تطبيق منهج جديد في تحرير الإنسان، يتأسس على إخضاع الدين وقيمه للمتعالية للنقد الإنساني والتاريخي، فصلا للعقل عن الإيمان، والعقل عن الوحي، والإيمان عن الدين، وهي انفصالات نتج عنها فصل الأخلاق عن الدين، اصطلح طه عبد الرحمن على هذا الفصل الدهرانية، مؤكدا خطورته على الإنسان، ما جعله يولي سؤال الأخلاق في الارتقاء بالإنسان أهمية بالغة، فكيف طبق طه عبد الرحمن المنهج الائتماني في نقد الدهرانية؟ تتفرع هذه المشكلة إلى إشكالات تجيب عنها مباحث الفصل نذكرها كالآتي: ما هي المسلمات الائتمانية التي استند إليها طه عبد الرحمن في نقد الدنيانية كرؤية غربية مادية للعالم؟ كيف طبق المسلمات الائتمانية كالفطرة، والوحي، والآمرية الإلهية في نقد تصورات الدهرانية العقلانية للأخلاق وإعادة وصل الأخلاق بالدين، وبيان مفارقات الدهرانية من جهة نزوعها المتستر للدين في تأسيس الأخلاق؟ كيف طبق مبدأ الشاهدية كأساس لروحيات التزكية في نقد التصور الدهراني القهري للآمرية الإلهية، المؤسس لمركزية الإنسان والانفصال عن الإله، وإبداع تصور جمالي روحي للألوهية، تجديدا للصلة بين الإنسان والإرادة الإلهية، بحيث يكون الإنسان الخليفة في الأرض، والإله مركز الوجود ونقد تقليد محمد عابد الجابري للدهرانية في التأسيس للحداثة؟

المبحث الأول: الدّنيانية كرؤية غربية مادية للعالم والمسلمات الائتمانية النقدية.

- المطلب الأول: مفهوم الدُّنيانية.

أكّد طه عبد الرحمن، أن الدّنيانية مصطلح عربي إسلامي، لم يقلد في وضعه أي مصطلح أجنبي، لكنه أكد أنه يقترب في مدلوله من المصطلح الإنجليزي[1] Secularisation وتعتبر العلمنة، الدهرنة، العَلمانية بفتح العين، والعلمانية بكسر العين، الترجمة الشائعة للمصطلح الانجليزي في الفكر العربي الإسلامي، لهذا تفرض علينا الضرورة المنهجية الابتداء بمفهوم هذا المصطلح في السياق الغربي باعتبار أنه مفهوم غربي نشأ في مجال

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 29.

تداولي غربي، ثم نعرضه عند طه عبد الرحمن خصوصا وفي السياق العربي الإسلامي عموما.

1)- مفهوم الدنيانية في اللسان الأجنبي:

1- 1- لغة:

في اللغة الإنجليزية Secularism صفتها عَلماني، Secular والمشتقّة بدورها من الكلمة Saecularis، وتعني الدّنيوي، وما يتعلّق بالحياة في العالم الحاضر، وبالحياة الدنيوية الحاضرة، المدنس، الوثني، ومن اللاّتينية Saeculum، وتعني العصر، والجيل، وتتضمن ثلاثة معاني:

1)- كل ما يتعلق بالأشياء الدنيوية بتمييزها عن الأشياء المتعلقة بالكنيسة والدين، أي غير مقدس، غير ديني، زمني، دنيوي، عالمي، وكل ما هو موسوم بعلامة من خلال الدّنيوة.

2)- الحياة خارج نطاق العالم، دون التقيد بعهد رهباني أو قاعدة رهبانية (دنيوية الكاهن).

3)- يحدث مرة واحدة في عصر أو قرن، أو بمعنى يبقى لعصر أو عدة عصور، يستمر لمدة زمنية طويلة، أو من عصر إلى عصر[1].

أما كلمة Secularization في صيغتها الاسمية، تدلّ على عملية إنهاء قوّة أو تأثير الدّين على كل المجالات، أما الفعل Secularize يعني، عَلمن، بمعنى نزع مراقبة وتحكّم وتأثير الدّين عن الشّؤون الدّنيوية[2].

أما في اللغة الفرنسية، فقد ورد في معجم روبار الصغير (Le Robert Micro)، أن Séculaire أي عَلماني: تعني موجود منذ قرن، قرني، في حين تعني Séculier الذي ينتمي إلى القرن والحياة العلمانية، مقابل للإكليروس، وتعني العلمانية، والعيش في هذا القرن وفي هذا العالم، ولا يخضع لحكم رهباني (معارض للكهنوت)، أي الإكليروس العلماني. أما الفعل Sécullariser يشير إلى الانتقال إلى الدولة العَلمانية[3].

1- William Collins, new world dictionary, second edition, world publing, 1976, p 1288.
2- Oxfored advanced learner's dictionary, , 8th ed, Oxford University Press, 2010, p 1382.
3- Alain Rey, le robert micro, deuxiéme édition, Montréal, Canada, 1998 , p 1219.

وأورد القاموس الاشتقاقي لاروس، معاني كلمة Séculaire و Séculier المشتقة من اللاتينية Saecularis و Saeculum (القرن)، فعَلماني تعني القرن، بمعنى العالم، والحياة الدنيوية. كما تعني Sécularité المشتقة من اللاتينية Saecularitas العلمانية[1].

أما مصطلح Laicité له معنيين: المعنى الأول، الطابع العلماني، اللاّديني، أما المعنى الثاني، مبدأ فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني وعدم تدخل الكنائس في السلطة السياسية، علمنة الدولة، وهو مشتق من الفعل Laiciser بمعنى عَلمن، أي جعله لادينيا وعلمانيا، والتنظيم وفق مبادئ العَلمنة، مثل إسهام الثورة الفرنسية في علمنة الدولة المدنية. أما الاسم، Laicisation يعني العَلمنة، علمنة التعليم[2].

أما الاسم Laic وصفته Laique مشتقة من اللاتينية Laicus ومن الإغريقية Loas بمعنى الشعب، بمعنى مقابل للإكليريكي، ورد هو الآخر بمعاني: لايشكّل جزءًا من الإكليروس، علماني، فضاء علماني، لا ديني عَلماني[3].

نستشف من هذه الدلالات اللغوية، غموض مفهوم Secularisation، واختلاط دلالاته مع غيره من المفاهيم: Secularism و Laicité حتى وإن كان المشترك بين المفاهيم الثلاثة: هو أخذها بالثنائيات التقليدية: الدنيوي، الديني، الزمني، الأخروي، المقدس والمدنس، العلماني، الإكليروسي، فإنها تخلط بين المعنى الجزئي، وهو الفصل بين السلطة الروحية التي يمثلها الإكليروس، والسّلطة السياسية التي تمثلها الدولة والحكومة المدنية والمعنى العام، الذي يتعلق بفصل الحياة الدنيوية عن الدين، أو العالم الزمني عن الدين ما يجعل هذه المفاهيم إشكالية وملتبسة، ويرجع مكمن هذا الالتباس، إلى تضارب دلالاتها اللّغوية والفلسفية. فهل هذا الغموض على المستوى اللغوي يزيله الضبط الاصطلاحي؟

1- Albert Dauzat, et autre, la rousse, dictionnaire étymologique, quatriéme édition, librairie la rousse, Paris, 8, 1964, p 680.
2- Ibid, p 749.
3- Ibid, p 412.

1- 2- في الاصطلاح الاجتماعي والفلسفي:

ورد في معجم العلوم الاجتماعية، أنّ عَلماني نسبة إلى العَلم بمعنى العَالم، وهو خلاف الديني والكهنوتي، وهي تفرقة مسيحية لا وجود لها في الإسلام، وأساسها وجود سلطة روحية هي سلطة الكنيسة وسلطة مدنية، هي سلطة الولاة والأمراء. والعَلمانيون يُحكّمون بوجه عام العقل، يرعون المصلحة العامة دون تقيُّد بنصوص أو طقوس دينية وكانوا في الغالب مبعث التّطور والتّجديد في المجتمعات الغربية، ولذا، كانوا في خلاف مع الكنيسة ورجال الدين، وأوضح ما يبدو نشاطهم في الثقافة والتعليم، فلهم ثقافتهم ومدارسهم العَلمانية، وعُدَّت الثورة الفرنسية من أكبر الحركات العَلمانية[1].

يدل أيضا، لفظ عَلماني، في العلوم الاجتماعية على كل ما هو واقعي، ومدني غير ديني، وذلك تمييزا له عن الأشياء الروحانية، وقد استخدم هوارد بيكر هذا المصطلح كمقابل لمصطلح المقدس، فثقافة عَلمانية تعني ثقافة ذات أسس عقلانية رشيدة، ويعني مجتمع عَلماني، مجتمع تتميّز قيمه الأولية بالنفعية والرشد، ويساند التغير، ويدعو إلى التجديد ويدعمه، ويتميز المجتمع العَلماني في مقابل المجتمع المقدس بفقدانه الاهتمام بما هو مقدس أو خارق للطبيعة، أو بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية وبالاتجاه المحافظ[2].

يذهب هانس بلومنبرغ إلى تعريف العَلمانية Sécularisation بقوله: العَلمانية لا تعني شيئا آخر سوى أنها ضد الروحي، ضد الذي أصبح تاريخا بعد العصر الوسيط[3]. وبأنها مسار مدة زمنية طويلة خلالها يحدث في الحياة الخاصة، مثلما في الحياة العامة اليومية، تلاشي الروابط الدينية، والأحزاب القريبة من النظام المتعالي، الأمل والرجاء فيما وراء الحياة والعالم الدنيوي، الممارسات الشعائرية، التعبدية وتطورات صلبة[4].

1- مجموعة من المؤلفين، معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب الشعبة القومية للتربية والعلوم الثقافية، يونسكو، د ط، 1975، ص 465.

2- مجموعة مؤلفين، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، د س، ص ص 404 - 405.

3- Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, Op.cit, p 13.

4- Ibid, p 11.

كما يذهب فرنسوا أندريه إيزومبارت François André Isamber (1792 – 1857م) إلى أن العَلمانية تعني: استقلال المجال الزمني الدنيوي، عن الدين، كما تشير أيضا إلى بعض التحولات الداخلية في الأديان نفسها[1]. وتعني العَلمانية بوجه عام بحسبه مدينة بلا إله، أو مدينة بلا كنيسة، أو على الأقل بلا كنيسة متبعة، العَلمانية تفضي إلى مجتمع تختفي فيه كل المعاني الدينية، وبمعنى دقيق، العَلمانية هي تحرّر المجتمع من الوصاية للأديان ومن الهيئات السّلطوية والكنائس[2].

أما جوتفرايد كونزلن فيعرف العَلمانية بالنظر إليها من زوايا ثقافية، دينية، لاهوتية بأنها "عملية تحول ما هو في الأصل معتقدات مسيحية إلى مفاهيم دنيوية عن البشر والعالم"[3].

أما مصطلح الدهرانية Secularism: فيعني رؤية دنيوية ونظام العقائد والممارسات التي تهمل أو ترفض أي شكل من أشكال الإيمان الديني والعبادة، كما يشير أيضا إلى الاعتقاد بأن الشؤون الدينية والمسائل الكنسية لا تدخل في وظائف الدولة، مثلا: ضمن التربية العمومية[4].

يعرف جورج هولييوك G.J.Holyoak (1817 – 1906م) الدهرانية بأنها قواعد الالتزام الأخلاقي تخص هذه الحياة وتتأسس على اعتبارات إنسانية خالصة، تتعلق أساسا بأولئك الذين يجدون اللاهوت غير محدد أو غير مناسب أو غير جدير بالثقة، ولا يُصدّق، وتقوم على ثلاثة مبادئ أساسية: أولها، تغيير الحياة إلى الأحسن بوسائل مادية وثانيها، العلم هو التدبير المتاح للإنسان، وآخرها، من الخيّر فعل الخير، سواء وُجد خير آخر أم لم يوجد فخير الحياة الحاضرة خير، ومن الخير طلب هذا الخير[5].

1- François André Isambert, de la religion à l'éthique,les édition du Cerf, Paris, 1992, p 214.
2- Ibid, p 114 - 117.
3- جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعَلمانية في أوروبا، شهادة ألمانية، تقديم وتعليق: محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 1999، ص 22.
4- William Collins, new world dictionary, Op.cit, p 1288.
5- George Jakob Holyoak, english secularism, Chicago, 1896, p 35.

ويضيف أيضا: الداهرنية محددة بمبادئ ناجعة تجعل من أهدافها تحسين الحياة الإنسانية بوسائل مادية، بخصوص أن العلم هو العناية المتاحة للإنسان وإثبات الأخلاقية باعتبارات تتصل بهذه الحياة وحدها[1].

يذهب فرانسوا أندريه إيزومبارت إلى أن جورج هوليوك، هو أوّل من فصل الأخلاق عن الدين، إذ يقول: طُرح سؤال العَلمانية في مجال الأخلاق بشدة في منتصف القرن الثامن عشر، من طرف جورج هوليوك، حيث أطلق مصطلح Secularism، ليعني به مذهب تحرير الأخلاق من الوصاية الدينية، وتوبعت الحركة من طرف الليبراليين البروتستانت واللاّأدريين وأيضا من طرف الملحدين، ثم تطورت الحركة في إنجلترا ثم الولايات المتحدة[2].

يضيف عوض رمسيس أيضا أن جورج هوليوك أوّل من استخدم كلمة العَلمانية في عام 1846م في مقال نشره في مجلة دي ريزونور (المجادل العقلاني)، وكان من دوافع استخدامه لهذه الكلمة استبدال الدين المسيحي بمبدأ بديل، وتحمسه للدعوة إلى ما يسميه أتباع روبرت أوين بالدين العقلاني[3].

أما العَلمانية Laïcité: تعني "فصل السلطة الروحية والدينية عن السلطة الزمانية والدنيوية وإخراج الدين من الشأن السياسي والعمومي المشترك، وإدخاله في مجال الاعتقاد الشخصي والفردي، وتدعيم هذه الإجراءات بقوانين ومؤسسات ظاهرة تضمن تطبيق مضامين الاتفاق (اللائكية مسألة اتفاق وإرادة) "[4].

وتشير أيضا، إلى اتجاه يزعم احترام حرية التفكير، والاعتقاد، ومنع ممارسات اللاتسامح الدينية وهي وليدة الحداثة، وقامت على العقلنة، والفصل بين المؤسسات واعتبار الدين بُعدا خاصا، كما تشير أيضا، إلى مدلول موسّع يشمل معنى الأخلاق

1- George Jakob Holyoak, english secularism, op,cit, p 45 - 46.
2- François André Isambert, de la religion à l'éthique, Op.cit, p 215.
3- رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، سينا للنشر، القاهرة، مصر، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص 251.
4- حاتم أمزيل، العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى: مدخل ممفاهيمي، مجلة يتفكرون، ع 7، 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ص 198.

فضلا عن التطور المؤسساتي ليدل على حرية المعتقد المطلقة، وترتبط بتحديد جولس فيري لمبادئ العَلمانية الجمهورية: التعليم، الإنسانية، العقلانية، احترام حرية التفكير[1].

ميّز أوليفييه روا Olivier Roy (1949–م) بين الدّنيوَة والعَلمانية معرّفا الدنيوة بأنها "تحرر المجتمع تدريجيا من الديني من دون أن ينكره بالضرورة". والعَلمانية التي تعني "إغلاق الهيئة السياسية مجال الديني لكي تحدد على نحو أفضل المجال العام كنقيض له"[2].

في نفس السياق، ميّز جان بوبيروJean Bauberot (1941–م) بين العَلمنة والعَلمانية حيث يقول: "تُشير العلمنة إلى العملية الاجتماعية والثقافية والرمزية التي ينحرف خلالها الدور الاجتماعي للدين بوصفه إطارا معياريّا ويتحوّل ويتحلّل ويتألف من جديد، يمكن أن يبقى الدين مُثيرا للاهتمام بالنسبة للأفراد والجماعات وهو لا يفرض معاييره على المجتمع"[3]. ويضيف: "لقد جرى تخليص التمثيلات الاجتماعية المُسيطرة من الإشباع الديني بوساطة اللعبة المُعقّدة للديناميكية الاجتماعية؛ لذا، وبصورة نزّاعة Tendanciellement تكون العلمنة فعلا مستترة وهذه عموما نتيجة غير مرغوب فيها (برأي ماكس فيبر) للتغييرات الاجتماعية"[4].

أما العَلمانية تشير إلى عملية "تُدخل في السياسي إقصاءً مؤسّساتيا للدين في الضبط العامّ للمجتمع وبخاصّة في سياق تعدّدي (ميشلين ميلوت)، إن الوجه غير الديني لهذا الضبط يُترجم بشكل خاصّ في تفكيك النظام القانوني الدولي (واليوم تفكيك الاتّفاقات الدولية) من جهة، وتفكيك المعايير الدينية من جهة أخرى، إن عملية الليئكة تُعيد تهيئة

1- Elisabeth Clément, et autre, la philosophie de A à Z, Hatier, Paris, 1994, p 196.

2- أوليفييه روا، الإسلام والعلمانية، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2016، ص 33.

3- جان بوبيرو، العلمنة والليئكة، أوجه التمايز بين مفهومين تاريخيين، مجلة الاستغراب، ع 8، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 101.

4- المقال نفسه، ص 101.

العلاقات بين الدولة والأديان وتعمل بصورة نموذجية مثالية لاستقلال السلطة السياسية عن الدين واستقلال السلطة الدينية عن السياسي»[1].

قرن جان بوبيرو العلمانية بالنقاشات حول انتقال ممتلكات الكنيسة إلى الدولة حيث تصبح أملاك مدنية مشيرا إلى أن هذا هو المعنى القديم لمصطلح العلمنة، مؤكدا أن بنيتها التاريخية والاجتماعية مرتبطة بمعاهدة ويستفاليا عام 1648، أسهمت في فك الصراعات الدينية و تحقيق ما أسماه أ. مريستين سلام الأديان، فصلا للسياسي والقانوني عن الديني[2].

نستشف من التحديد الغربي لمفهوم العَلمانية أنه مفهوم مركب يتعلق بفصل الدين عن الحياة، وعن المجتمع، وعن الدولة، وعن الأخلاق، وعن التربية والتعليم، فكيف تصوره طه عبد الرحمن، ونخب الفكر العربي الإسلامي؟

3-1 مفهوم الدنيانية

1-3 -1 لغة:

الدّنيانية مشتقّة من الدُّنيا: جمعها: دُنى، مؤنث: أدنى، وتدل على معنى العالم والحياة الحاضرة في مقابل الآخرة. وتعني: دنيّة: جمعها دنايا: عمل خسّيس أو شائن وما هو مخز ودنيوي، منسوب إلى الدنيا: حياة دنيوية، ذو علاقة بالحياة المادية على الأرض، غريب عن الدين أو المقدسات، مدني، عالمي، زمني، متعلق بأمور الدنيا: سلطة دنيوية، مهتم بأمور الدنيا، لا سموّ في تفكيره، مثال: رجل دنيوي يتعلق بملاذّ الدنيا[3].

1- جان بوبيرو، العلمنة والليئكة، مقال سابق، ص 101.

2- المقال نفسه، ص ص 103- 104.

3- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مج 4، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 484.

1-3-2 اصطلاحا:

ارتبط فهم طه عبد الرحمن للدّنيانية، بتحديد مفهومها من خلال النظر في علاقتها بالحداثة، إذ تقترن الدّنيانية بالحداثة، إذ أضحى العالم الحديث معلمنا، وتعني «صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة»[1]

الدّنيانية وليدة الحداثة الغربية في استشكالها النقدي للدين، «لجأت الحداثة إلى استخدام مصطلحات عدَّة لإقامة مشروعها الدنيوي، أبرزها "تفريق المجموع"، أو "فصل المتّصل" كما أشار طه عبد الرحمن، وهنا يميّز طه بين مصطلحين اثنين يوظفهما في إطار قراءته للموروث الأنواري والحداثي، خاصة في نقده الائتماني، لفصل الأخلاق عن الدين، وهما: "الدنيانية"، و"الدهرانية"؛ فالدنيانية، على وجه العموم، بمقتضى سمة التفريق أو الفصل المميزة للحداثة، تخص عمل الحداثة في "انتزاع قطاعات الحياة (العلم، والفن، والقانون، والسياسة والأخلاق) من الدين»[2].

يقصد طه عبد الرحمن، بالدنيانية رؤية مادية للوجود، تحدّد مسار الحداثة في انفكاكها عن الدين وحصره في الفضاء الخاص، وفصله عن الشؤون العامة، مثل الأخلاق، السياسة، العلم، الفن، القانون، واصطلح على هذه الانفصالات الخاصة بكل مجال تسمية خاصة، مثل الدهرانية على فصل الأخلاق عن الدين، والعَلمانية على فصل الدين عن السياسة، والعِلمانية على فصل الدين عن العلم، على أن يحدد للمجالات الأخرى المنفصلة كالقانون والفن تسمية خاصة متى وجد المصطلح الأنسب[3].

في هذا السياق، يقترب من مفهوم سيد نقيب العطاس للعَلمانية «أقرب كلمة تصلح أن تكون مقابلا لمصطلح العَلمانية هي ما أشار إليه القرآن الكريم بعبارة الحياة الدنيا، فلفظ دنيا المشتق من فعل دنا يعني كون الشيء قد جعل قريبا من وعي الإنسان وخبرته

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 11.

2- إبراهيم الفيضا، في نقد أطروحة العلمنة في السياقين الغربي والإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، ع 83، 2016، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر، هيرندن، فرجينا، الولايات المتحدة الأمركية، ص 60.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 11.

الحسية والعقلية، ولأن ما جعل قريبا منا –أي العالم– محيط بنا من كل جانب بحيث إنه يبهرنا ويبعث الدهشة في نفوسنا، فإنه من المحتم أنه سيصرفنا ويلهينا عن الوعي بمصيرنا النهائي، الذي يتجاوز هذه الحياة، أي الآخرة»[1].

كما يعرف سيد نقيب العطاس العَلمنة بأنها رؤية غير إسلامية للوجود، وضد الإسلام وذكر أن لها أبعاد تحدد مسارها كتجريد الطبيعة من جلالها وسحرها، وتجريد السياسية والقيم من القداسة[2].

كما أشار إلى التطابق بين العلمنة والعَلمانية، على أساس أن العَلمانية تشكل مذهب وفكرانية تشير إليها اللاحقة ISM، لا تختلف عن العلمنة كرؤية للوجود، على الرغم من تمييز علماء الدين الغربيين بين العلمنة والعَلمانية، "هؤلاء قد تصوروا العلمنة ليس فقط بوصفها مسارا تاريخيا ينغمس فيه الإنسان على نحو سلبي وإنما تصوروها بوصفها عملية ينخرط الإنسان نفسه، وبصورة واعية في إنشائها، بحيث إن كل جيل من البشر يُبدع برنامجا فلسفيا معيّنا يمثّل رؤية كلية للوجود، تتبناها الدولة رسميا حتى لو اتخذت تلك الرؤية الكلية صيغة نسبية عَلمانية (Secular Relativism) وحينئذ فإن العلمنة –كما يتصورونها– لا تختلف عما يمكن تسميته بمذهب العلمنة Secularizationism»[3].

من جهة أخرى، يتشابه مفهوم طه عبد الرحمن للدنيانية، مع المفهوم الذي أعطاه عبد الوهاب المسيري للعَلمانية الشاملة، لكن يختلف معه في ترجمة مصطلح الدنيانية إذ جعل عبد الوهاب المسيري كمقابل له Secularism مترجما إياه بالعَلمانية الشاملة حيث يرفض التعريفات الاختزالية للعَلمانية، سواء في العالم الغربي، أو في العالم العربي بوصفها ظاهرة محددة واضحة، بل يعتبرها ظاهرة مركبة، ولهذا فهو يميّز بين عَلمانيتين: إحداهما، **عَلمانية جزئية**، تتعلق بفصل الدين عن الدولة، وهي رؤية جزئية للواقع، تتعلق بفصل الدين عن السياسة والاقتصاد، دون أن تنكر وجود كليات مطلقة، أخلاقية وإنسانية

1– سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 67.

2– المرجع نفسه، ص 78.

3– المرجع نفسه، ص 73.

ودينية. والثانية **عَلمانية شاملة**، وهي رؤية كلية للكون ذات بعد معرفي، بما هي رؤية عقلانية مادية تسمّى، مرجعيتها بالكامنة والواحديّة الماديّة، وتتعلّق بفصل الدين والمطلقات والميتافيزيقا عن كافة مجالات الحياة، أي فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم[1].

كما يقترب منه أيضا، في إعادة النظر في مفهوم العَلمانية الذي يعدّ من المفاهيم العصية عن الفهم والإمساك، وتتّسم بالغموض والاختزالية، وإدراجه ضمن مفهوم العَلمنة البنيوية كمفهوم له دلالات كلّية ولهذا سكّ مصطلح العلمنة البنيوية بوصفها "عملية بنيوية كامنة"[2].

غرض طه عبد الرحمن من اختيار مفهوم الدُّنيانية كمفهوم قرآني هو إعادة النظر في مفهوم العلمانية رافضا اختزال الدّنيانية في معنى فصل الدين عن السياسة، وتسطيح معناها ودلالاتها باعتبارها عملية بسيطة، ثابتة سهلة الفهم، دون الإحاطة بسماتها البنيوية ومعناها الكلي الذي تتفرع عنه صورا للانفصال عن الدين. فالدنيانية مذهب فكري فلسفي يتعلق بتحييد الدين، حصرا له في النطاق الخاص حيث لا تترتب عنه أي آثار اجتماعية، أي إقصاء الدين من مجالات الحياة ومن الفضاء العام، وهذا يقتضي أن "الدنيانية تشير إلى مذهب فصل الدنيا عن الآخرة كما لو كانت مطلقة، وهو ما يفيد، بالأحرى، إنكار الآخرة الذي يترتب عليه إنكار البعث والنبوة والدين، وبالتالي، الله»[3].

في إطار تضمن الدنيانية لمعنى عام ومركب وشامل لكل مجالات الحياة، فهي ظاهرة اجتماعية، تتعلق أساسا بفصل الاجتماعي عن الديني، وتحول تاريخي حداثي ومسار شامل ذو بعد معرفي وعقلاني، يفصل الدين عن مجالات الحياة ومختلف الأنشطة الإنسانية، يقتضي فهمه رصد علاقة الدين بمجالات الحياة، حيث يتضمن نظرة

1- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000 ص ص 119- 120.

2- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، ص 20.

3- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 144.

أو رؤية وضعية وتاريخية للحياة وللعالم، وهذا التحديد لمفهوم الدنيانية بسبر أبعاده المركبة من شأنه إزالة التضارب في دلالاته الذي وقع فيه الفكر العربي الإسلامي.

إجمالا، يمكننا القول أن الدنيانية سمة أساسية من سمات الحداثة، والإحاطة بالمعنى المركب لها يمكننا من فهم عمق التحولات الفكرية والتاريخية في الحداثة الغربية، وهو ما سنفهمه من ضبط مفهومي الدهرانية والعَلمانية.

- المطلب الثاني: مفهوم الدهرانية.

1-1 لغة:

الدّهر: الأمد الممدود، وقيل: الدّهر ألف سنة، جمع الدّهر: أدهُر ودُهُور والدَهَر ويعني كذلك الزمان الطويل ومدة الحياة الدنيا، ويحمل أيضا مدلول الحين بمعنى مدة الحياة الدنيا، وكذلك معنى الزمان والأحقاب وبعضهم يجعل من الزمان والدهر واحد ومنهم من ذهب إلى التمييز بين الزمان والدهر على اعتبار أن الزمان يمتد من شهرين إلى ستة أشهر، والدّهر لا ينقطع، ويحمل أيضا معنى الأبد، يقال: لا آتيك دهر الداهرين أي أبدا، ومعنى القديم، فدُهري يعني قديم مسنّ نُسب إلى الدّهر وهو نادر، كما يتضمن أيضا معاني: النازلة والهم، والغاية والعادة، إضافة إلى معنى الإلحاد، كأن يُقال: رجل دَهري: مُلحد لا يؤمن بالآخرة[1].

وورد في قاموس المحيط، أن الدّهر قد يعدّ من الأسماء الحسنى، والزمان الطويل والأمد الممدود، وألف سنة النازلة، الهمة، الغاية، العادة، الغلبة، الأبد، قدم السن[2]. وتعني الدهرية: فرقة من الكفار الدهريين[3].

وورد في معجم ابن منظور تفسير لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم "لا تَسُبُّوا الدّهر فإن الله هو الدّهر" على أن ما أصابك من الدّهر فالله فاعله ليس الدّهر فإذا

1- ابن منظور، لسان العرب، معجم سابق، ص ص 338- 340.

2- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2007، ص 320.

3- أنطوان نعمة، وآخرون، قاموس المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، المكتبة الشرقية للتوزيع، بيروت، د ط، د س، ص 388.

شتمت به الدّهر فكأنك أردت به الله، وأضاف الجوهري قائلا: "لأنهم كانوا يضيفون النوازل إلى الدّهر، فقيل لهم: لا تسبوا فاعل ذلك بكم فإن ذلك هو الله تعالى؛ وفي رواية فإن الدّهر هو الله تعالى"[1].

وذهب الأزهري إلى القول: "قال أبو عبيد قوله فإن الله هو الدّهر مما لا ينبغي لأحد من أهل الإسلام أن يجهل وجهه ذلك أن المعطّلة يحتجون به على المسلمين، قال: ورأيت بعض من يُتهم بالزندقة والدّهرية يحتج بهذا الحديث ويقول: ألا تراه يقول فإن الله هو الدّهر؟ قال: فقلت وهل كان أحد يسب الله في آباد الدّهر؟"[2].

وفسّره الأعشى بقوله: سَبُّ العرب للدَّهر لما ينزل منهم من مصائب كالموت والهرم، واعتبار الفاعل هو الله فيذمونه[3].

ما نلمسه من الدلالات اللغوية، تعدد معاني الدّهر، بين الزمان الطويل، الأمد الممدود، الأبد، قدم السّن، اسم من أسماء الله الحسنى، الله. وهكذا، يكون المفهوم اللغوي غير كاف في الإحاطة بمعنى الدّهر فلننظر في معناه الاصطلاحي.

1- 2- في الاصطلاح الديني والفلسفي:

يعني الدّهر، الأزل، والزمن الشمولي منذ البدء وحتى الانتهاء، ففي اللغات القديمة يقابله دارو كالآكدية (dar) يشير إلى معنى الاستمرار، وفي الآشورية (Dãru) يشير إلى معنى الجيل، وفي البابلية (Dãritu) الاستمرارية والديمومة، وفي العصر الآشوري الحديث تعني كلمة (Dãrítu) الأبدية وكلمة (Dãrútas) الأبد كصفة[4]. وحمله أبو البقاء على معنى "مدّة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه ومدة الحيوة"[5].

1- نقلا عن: ابن منظور، لسان العرب، معجم سابق، ص 338.

2- نقلا عن: المعجم نفسه، ص 338.

3- نقلا عن: المعجم نفسه، ص 339.

4- ماجد عبد الله الشمس، فلسفة الزمن و تقسيمه في الفكر العربي، دار النهج للدراسات والنشر والتوزيع، حلب، ط 1، 2007، ص ص 16-17.

5- نقلا عن: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ص 800.

كما ذهب الشيخ عبد الحق الدّهلوي، في ترجمة المشكاة في شرح حديث: "يؤذيني ابن آدم، يسبّ الدّهر وأنا الدّهر"، أن الدّهر هو الفاعل، المدبّر، المتصرّف، باعتبار سبّ الدّهر مبني على الشعور بفعاليته وتصرّفه، ويقال: الدّهر اسم فاعل متصرف وهو معنى عبارة "أنا الدهر"، فثمة مضاف محذوف أنا مُقلّب الدّهر، أي مقلّب الليل والنهار، وهناك من يجعل الدّهر هو الله، ومرادف للشرك، والأبد، ومن أسماء الله الحسنى الإلهية، وورد في القرآن الكريم مصطلح الدّهر[1]، في شأن فئة الدّهرية، الكفار الذين قالوا بقدم العالم واستناد الحوادث إلى الدّهر، وذهبوا إلى ترك العبادات لأنها لا تفيد، ويُسمُّون بالملاحدة[2].

يرتبط مفهوم الدهر بالدين لدلالته على مفهوم الله[3]، ولهذا قرن طه عبد الرحمن تصور الدهرانيون الفلسفي للأخلاق بموقفهم من الدين، ليؤكّد أن الدّهرانية هي الاتجاه الذي يفصل الأخلاق عن الدين، سواء كانت نزوعاته مادية أم روحية، وهي واحدة من صوّر الدّنيانية، تعني فصل الأخلاق عن الدين، واعتبرها من أشدّ انفصالات الحداثة الغربية خطرا، لانعكاس هذا الفصل على صلة الأخلاق بالإيمان، وصلة الدين بالإيمان، والعقل بالإيمان[4].

يميّز طه عبد الرحمن الدّهرانية عن الدّهرية الذي وضعه جمال الدين الأفغاني (1254 - 1839م) في كتابه: الرّد على الدّهريين، وقصد بالدهرية الماديّة، وفئة المنكرين لوجود الإله والدين، "مقصد أرباب هذه الطريقة محو الأديان ووضع أساس الإباحة والاشتراك في الأموال والابضاع بين الناس عامة"[5].

1- قال الله تعالى: ﴿وقالوا ما هي إلاّ حياتُنا الدنيا نموت ونحيا وما يُهلكُنا إلاّ الدّهر﴾ [الجاثية: الآية 24].

2- نقلا عن: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ص 800.

3- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 145

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 12.

5- محمد عبده، جمال الدين الأفغاني ورسالة الرّد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، منشورات، عمار قرفي، باتنة الجزائر، د ط، دس، ص 119.

برّر التمييز بين المفهومين بإقراره أن نقده يتعلق بالدهرانية التي لا تعادي الدّين المنزل، منشغلا بنقد تصورات الدهرانيين الخاصة للأخلاق والدين[1]، أي أنه نفى عنها كل وصف قدحي يوقعه في القراءة الاختزالية، مثل، اللاتدين، الكفر، الإلحاد[2]، الذي يتضمنه مفهوم الدهرية، وبذلك يعبر تعريف الدهرانية بفصل الأخلاق عن الدين عن إرادة النظر العلمي، والنقد الحواري لإشكالية القيم الدهرانية كأنموذج إبستمولوجي ونسق له مبادئه وأسسه الفلسفية الخاصة به، بالابتعاد عن التحيّز للإسلام، والاختزالية، فنقده ينُمُ عن روح الاختلاف بوصفه "تواصل يغيب فيه الجهل والتقليد والهوى ويحضر فيه العقل والتدليل؛ إنه تنازع نظري في الآراء المدللة؛ والرأي المدلّل هو الرأي الذي يقول به صاحبه لأن له عليه حجة ودليلا لا لأن غيره يقول به، أو لأن نفسه تميل إليه»[3]، لهذا نجده يحاور الدهرانية نقديا للخروج من أزمة الوعي الغربي، انخراطا في بناء الفكر الإنساني على مقتضى أسس الإسلام، بحيث يعرفها بالمذهب الذي يدعو إلى "فصل الأخلاق عن الدين، ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي ويكسوها لباسا زمنيا؛ وبهذا، تكون الدهرانية أختا للعَلمانية كما هي أخت للعِلمانية، إذ كلها بنات للدنيانية»[4].

ترسّخ الفلسفة الدّهرانية، الفصل بين الروحي والزمني، بناء على مفهوم الزمن المطلق، وإنكار أن يكون المطلق متحققا في الوجود، متعاليا عن الزمان، جاعلين منه فكرة مجردة، مثلما هو الشأن في تعامل الفلاسفة مع مفهوم الله[5].

تقوم الدهرانية على العقل المجرد، ومبادئه المجردة: "مبدأ الهوية"، "مبدأ عدم التناقض"، "مبدأ الثالث المرفوع"[1]، وبهذا، فهي الإتجاه الذي يؤسس الأخلاق على سيادة العقل المجرد في فهم العالم والوجود، كمعيار وضعي، للحق والعدل والخير[2].

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 21.

2- محمد سلام شكري، الدين والأصولية والعلمانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2018 ، ص 48.

3- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014، ص 43.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 13.

5- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 145.

تتعلق الدّهرانية بالانفصال عن أركان الدين وأسسه كالإيمان والوحي والعبادات، ولذا اعتبرها طه عبد الرحمن أخطر الانفصالات، "لما كان الانفصال عن أركان الدين – علما بأن الأخلاق أحد هذه الأركان– أقوى من الانفصال عن أربابه، مع العلم بأن رجال الكنيسة بعض منهم، فقد لزم أن تكون الدهرانية أقوى من العَلمانية، ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلت في الفصل بين الأخلاق والإيمان، بل الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان، بل الفصل بين الاعتقاد والإيمان"[3].

انفصال الأخلاق الدّهرانية عن الوحي والمعاني الإيمانية التعبدية، يجعلها في مواجهة الحقيقة الدينية، "تشكّل الدّهرانية نسقا تصوريّا وتأويليّا للعلاقة بين الأخلاق والدين يستحق أن ينزل رتبة ما يُسمّى بالأنموذج وتظهر هذه النسقية في الصيغ المختلفة التي اتخذها، فضلا عن المسلمات المضرة العامة التي تجمع بينها»[4]، لتشير الدّهرانية بذلك، إلى العلاقة التعارضية بين العقل والإيمان الديني، والعقل والوحي، والعقل والدين، أي أن العقل وحده قادر على التأسيس للقيم دون الالتزام بمقتضيات الدين المنزل، لأن العقل الحديث ثورة ضد العقيدة، يقوم على نقد المقدس لتأسيس ما وراء عقيدة السماء المتسلطة واللامعقولة[5].

بناء على ذلك، يرتبط اهتمام طه عبد الرحمن، بدراسة الدّهرانية من جهة مناقشة علاقة الحداثة بالأخلاق، ليجد أن الدّهرانية تعني زمنية القيم، هذا التزمين له علاقة بالنقد المعرفي ونهاية سلطة اليقين[6]، طرحا لإشكالية علاقة الخلاص بالإله، وسؤال هل من

1– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 14.

2– عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 69.

3– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 30.

4– المصدر نفسه، ص 30.

5– نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، ما بعد الدين في فلسفة دافيد هيوم، مجلة يتفكرون، ع 7، 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ص 180.

6– المقال نفسه، ص 181.

الممكن بناء واجبات على الاعتقاد بوجود الله[1]، ل "يصبح الإنسان علامة على القانون الأخلاقي"[2].

يفيدنا طرح إشكالية علاقة المعرفة العلمية بالدين والقيم في النظر في علاقة الأخلاق بالدّين عند الدهرانيين، وفهم تصوراتهم لمفهومهم للألوهية، والدين، وعلاقة الإنسان بالإله من جهة أخرى، وفي هذا السياق، الذي تتحدد فيه الدهرانية بالتّلبيس على الحقيقة والمعاني الإيمانية فإنها تشير إلى إنكار كل أساس متعالي على الإنسان والوجود، ما "يُؤكّد أنّ الدَّهرانيَّة والدُّنيانيَّة، لا تنفَكّ عن شُبهة جحود الرُّبُوبية، وهكذا، فالمُشترَك بين مُصطلحي الدَّهرانيَّة والدُّنيانيَّة قائم في المَيل –بوَعي أو من دُونه– إلى إنكار الرُّبوبيّة أو جُحُودها بما يَكفي لفصل العالَم، ومن ثمّ الإنسان عن ربّ العالمين"[3].

يتأكد لنا، أن الدهرانية كمذهب يتعلق بالنقاش حول علاقة القيم بالحقيقة الإيمانية، بناء على زمانية الحاضر[4]، والاعتراف بالاستقلال الإنساني في تدبير الشّأن الدُّنيوي، والتفكير الحرّ وسيادة الإنسان.

– المطلب الثالث: مفهوم العَلمانية.

يختلف المفكرون في الفكر العربي الإسلامي، في تحديد مصطلح العَلمانية، وقد اتصفت طريقة دراستهم للمفهوم باللاعلمية لعدم اهتمامهم بتحليله وإعطاءه معنى علمي يتناسب مع تطلعهم لبناء تجربة حضارية مستقلة، "اختزلت مناقشة المصطلح إلى طريقة ترجمته، ولم تعد القضية وصف الظاهرة العَلمانية وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن [من خلال تجربتنا وسعادتنا وشقائنا بها] بل انصبّ الجهد الفكري والبحثي على مناقشة

1– نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، مقال سابق، ص 182.

2– المقال نفسه، ص 181.

3– عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 145.

4– المرجع نفسه، ص 144.

أحسن الترجمات لكلمة عَلمانية وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة، وهكذا سقطنا في شَرَك الموضوعية المتلقية»[1].

علّق عبد الوهاب المسيري على التعريفات العربية للعَلمانية والاختلاف حول اشتقاقها من العلم (بكسر العين)، أو من العَلم (بفتح العين)، بمعنى العالم، مؤكدا أنه لا وجود لاختلاف بين اهتمام العلمانية بالعالم الدنيوي مقابل الأخروي وبالعلم الدنيوي الزمني المنفصل عن عالم الميتافيزيقا وبالروحيات، "فالنظرة العلمية علمانية بطبيعتها تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه، ولم يصبح العلم علما إلا منذ أن ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور وترك شؤون الآخرة للدين، ورفض أي محاولة للخلط بين المجالين، كذلك فإن النظرة العلمية زمانية بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير متطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية، فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع هذا الإنسان إلى فهم هذا العالم الذي يعيش فيه، ومن هنا فإني أعتقد أن الضجة التي أثيرت حول استخلاص كلمة عَلمانية من العالم أو من العلم هي ضجة مُبَالغ فيها، لأن كلا من المعنيين لابد أن يُؤدي إلى الآخر"[2].

في نفس السياق، يذهب فؤاد زكريا في تعريفه للعَلمانية إلى القول بأن الضجة حول استخلاص كلمة عَلمانية من العَالم أو من العِلم مبالغ فيها، لأن كلا من المعنيين يؤدي إلى الآخر، ويذهب في ترجمة المصطلح مختارا الزمانية بموجب اشتقاق Secular في الإنجليزية من كلمة Saeclum والتي تعني القرن، ومن ثم، ترتبط العَلمانية بالأمور الزمنية أي بما يحدث في هذا العالم وفي هذه الأرض، مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق بالعالم الآخر، ومن ثم، لا اختلاف بين الاهتمام بأمور هذا العالم، وبين الاهتمام بالعلم، فالعلم بطبيعته زماني، ومرتبط بهذا العالم، فالنظرة العلمية علمانية فالعلم لم يصبح علما إلا بتركيز اهتمامه على فهم هذا العالم، تاركا شؤون الآخرة للدين[3].

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص ص 60 - 61.

2- المرجع نفسه، ص 62.

3- نقلا عن: المرجع نفسه، ص ص 61 - 62.

هذا الإشكال على مستوى اشتقاق العَلمانية من العِلم أو العالم، نجده عند عادل ظاهر، والذي يُفضل استعمال العَلمانية (بفتح العين واللام) مقررا اشتقاقها من العالم حيث يعرفها بقوله: "إنها معنية بدور الإنسان في العالم وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملا على اكتشافه، باستقلال عن الدين الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم والوسائل القمينة بتحقيقها، إن العلمانية بهذا المعنى هي، إذن، موقف إبستمولوجي إلى الحد الذي تكون ضمنه موقفا من طبيعة المعرفة العملية (معرفة الغايات والوسائل) وعلاقتها بالمعرفة الدينية، غير أن العَلماني (بفتح العين واللام) ليس بالضرورة، عِلمانيا (بكسر العين) "[1].

أمّا طه عبد الرحمن يتجاوز إشكالية الترجمة بالتمييز النقدي والتحليلي بين العِلموية[2] والعَلمانية، "العِلموية هي عبارة عن النزعة التي يعتقد أهلها أن العلم قادر على الإحاطة بحقائق الأشياء وعلى النهوض بحل المعضلات التي تواجه العقل الإنساني وعلى تلبية مختلف مطالبه من المعرفة، أما العَلمانية، فهي عبارة عن النزعة التي تخلع على مختلف المؤسسات طابعا لا دينيا"[3].

يُشير تمييزه بين مصطلحي العِلموية والعَلمانية إلى أنّه يرد تحليل العَلمانية بالنظر في علاقة الإله بالعَالم، وإقصاء العَلمانية لكل المعاني الغيبية، "أما العَلمانية بفتح العين فهي أيضا مبعث الشبهة لأن العَلمانية مشتقة من العَلم، والعَلم هو العَالم، ولفظ العَالم يحمل معنى العَلامة، والعَلامة لابد من أن تشير إلى صاحبها أو واضعها –وهو هنا الخالق سبحانه وتعالى– أي أنها تشير إلى دلالة غيبية، وهذا لا يمكن أن يقبل به الحداثيون في نسق عقيدتهم"[4].

1– عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط 2، 1998، ص 38.

2– يقابلها في اللسان الفرنسي: SCIENTISME وفي اللسان الإنجليزي: SCIENTISM.

3– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 113.

4– طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 98.

هكذا تكون العَلمانية في انفصالها عن الدين أخطر من فصل العلم عن القيم، لما للعَلمانية من دلالة على "ادّعاء أو إرادة فصل العالَم عن الله تعالى بصفته ربَّ العالمين الذي له وحده الخَلق والأَمر (الخالق المُنعم والإلاه المعبود)"[1].

إنّ المشترك بين العَلمانية والدّهرانية هو إرادة الانفصال عن الدين والإيمان، استنادا إلى العقل المجرد كمصدر لليقين، وعدم تجاوز الزمان والتاريخ، وإنكار التدبير الإلهي للعالم، بحيث انتقد طه عبد الرحمن، أوجه هذا الفصل بين الأخلاق والدين، بناء على مسلمات نقدية إيمانية لتجديد صلة الأخلاق والإنسان والعالم بالله.

- المطلب الرابع: المسلمات النقدية الائتمانية.

يُعدّ الحديث عن سؤال الدين والقيم في العالم الحديث، ذو صلة وثيقة بفلسفة النزعة الإنسانية، وذلك لأن معنى الانتقال من العالم المغلق إلى العالم اللامتناهي هو تأسيس نظام إنساني[2]، والتي تنضبط بالعقل النقدي ذو الصبغة العلمية في النظر للاعتقاد الديني والمعرفة بالقيم، المتوسل "بآلية فصل المتصل"[3]. ما نتج عنه الطبيعانية وهي المذهب الذي بحسبه يُنظر للعالم في كليته على أنه يتكون من وقائع مادية وفيزيائية، ويعتبر العالم مجرد مادة وحركة، بالأفكار والمشاعر التي لدينا تجاهه يتم تصور العقل في حد ذاته من خلال الأشكال الجذرية للطبيعانية كنظام معقد من المادة التي تتسم بالحركة[4]. فانحسر بذلك التفسير الديني للعالم، ما أفضى إلى الفصل بين المعرفة والوجود الميتافيزيقي، كنتيجة لفصل الوجود عن القيم الثابتة، بالتوسل بالفصل بين العقل والإيمان، والغيب، والوحي، تفسيرا لنظام العالم دون الحاجة للتدبير الإلهي.

من ثم، يكون العقل أساسا للمعرفة والقيم، استبدالا لسلطة الإله على العالم بالقوانين العلمية، وتقديم تفسير معرفي مادي للطبيعة والتشريعات الأخلاقية، وصلا لحرية الإنسان بقدر عظمة الإله. بقدر ما أن الله أعظم، فهو ليس بحاجة للوجود، هذا هو

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 145.

2 -Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op, cit, p 298.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 10

4- Charles Larmore, modernité et morale, Presses Universitaire de France, Paris,1993, p 25.

جوهر مسار العلمنة التي أثرت بعمق على المجتمع الحديث، إنكارا للأوثان، واحترام تعالي الله هما اللذان أفضا إلى ترقية الله لتفسير نظام الطبيعة ومسار التاريخ، تفسير بعض الأشياء بالفعل الإلهي أو بالعناية الإلهية يعود إلى وضع الإله من بين الأسباب المتناهية التي اكتشفناها أو التي تخيّلناها، بمجرد أن قررنا جعل الله هو الله، لم يعد بإمكاننا استخدام الله لأغراضنا المعرفية، نفس الإعفاء ساد في مجال الأخلاق[1].

من هذا المنظور، الذي يفصل أساس الأخلاق عن الدين، انتقد طه عبد الرحمن التصورات الدهرانية للقيم، بتجديد النظر في الإيمان بالإله في التصور الدهراني ومبادئ الأخلاق الدهرانية، وعلاقة الواجب الأخلاقي بالإرادة الإلهية، بجعل الحقيقة الإيمانية أساسا لوجود الإله خالقا وآمرا، ومن ثم تحقيق الوصل بين الأخلاق والدين متخذا جملة من المعايير الدينية المتعالية لتفكيك التصورات الدهرانية للأخلاق، وتبيُّن مشروعيتها الأخلاقية، كما ألمع إلى تعلق مقاربته النقدية بالدهرانية غير المعادية للدين؛ بهدف تحديد موقع المعرفة بالحقيقة الإيمانية في التصور الدهراني للأخلاق، حيث وضع ثلاث مسلمات تتصف بالصبغة النقدية يناقش بمقتضاها براديغم الدهرانية، وتتمثل في ثلاث مسلمات:

1- مسلمة التبدل الديني:

ضبط طه عبد الرحمن بموجبها مفهوم الدين المنزل، حيث ميّز فيه بين مرحلتين إحداهما، روحية غيبية تتحدد بالوحي، والأخرى زمنية مدهرنة تحرف صورة الدين الروحية، لوجود فترة زمنية متباعدة عن الوحي، أي أن للدين المنزل صورتين: "إحداهما، الصورة الفطرية وهي الصورة التي نزل بها هذا الدين أول ما نزل، إيمانا وأعمالا، على نبي مرسل، والتي تتحد مع فطرة الإنسان باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب؛ وهذا يعني أن الوحي المنزل شرط ضروري في الصورة الفطرية؛ والصورة الثانية، الصورة الوقتية، وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول

1Charles Larmore, modernité et moral, op,cit, p 71.

الذي جاء به، والتي قد تشهد ترسبات اعتقادية وتصورية، وأيضا تأثرات مؤسسية وتقنينية تبعده قليلا أو كثيرا، عن أصله الفطري، وتحد من إبداعية روحه ونورانية رسالته؛ وهذا يعني أن النقص الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية»[1].

يقصد طه عبد الرحمن، أن الحقيقة الدينية فطرية وبنية إناسية أصيلة وهو الأمر الذي تعارف عليه الأنثربولوجيون، وعلى أساس الدين الفطري الروحي المنزل وحيا، يرد على مسلمات الدين الطبيعي الوضعية التي تجعل منه دينا زمنيا يستبدل الوحي بالعقل، وعليه، «فإن افتراض أولئك الفلاسفة التعارض بين العقل كنور طبيعي مشترك، والوحي كنور فوق طبيعي وخاص بالأنبياء، ودعوتهم إلى استبدال دين طبيعي وبالتالي مدني، مكان الدين المنزَّل وحيا والمُختلف فيه واقعا يمنع من قبول ترجمة الدين الطبيعي بدين الفطرة، لأن مثل هذه الترجمة تُعبّر – بوعي أو من دونه– عن إرادة لإخفاء الطابع الدهري لذلك الدين الطبيعي القائم على اطّراح الوحي وتعطيل الآمرية الإلهية، والاكتفاء بإقرار ربوبية الله»[2].

2– مسلمة التخلق المزدوج:

مقتضاها أن «الأصل في الصورة الفطرية أن ينطلق الدين من داخل الإنسان متجها إلى خارجه، بحيث يورثه، ابتداء، أخلاق الباطن، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظاهر، بينما الأصل في الصورة الوقتية أن ينطلق الدين من خارج الإنسان، متجها إلى داخله، بحيث يورثه، ابتداء، أخلاق الظاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن»[3].

أي أن الأخلاق نوعين تحدّدها صورتي الدين، الروحية، والفترية الزمنية، تتعلق الصّورة الروحيّة بأخلاق روحية مؤسسة على مبادئ متعالية، والتي تجعل من تزكيّة الروح الأساس للأخلاقيات المطلقة، وبذلك تتصّف الأخلاق الفطرية بأنّها أعلى القيم باعتبار

1– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 32.

2– عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 69.

3– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 32.

علو المصدر الديني، في حين تتعلق الصورة الزمنية للأخلاق، بالأخلاق المؤسّسة على العقل وتتصف بالنسبية لرفضها كل أساس نهائي مطلق مفارق للطبيعة.

3- مسلمة الآمرية الإلهية:

تقتضي هذه المسلّمة أن الأوامر الإلهيّة بوصفها حدودا شرعية هي أساس الأحكام الأخلاقية، خيرا أو شرّا، والتزام الإنسان بها في إتيان أعماله وسلوكاته يحقق له السعادة وإنكاره لها يسبب له الشقاء ويخرجه من الأخلاق، وصيغتها، "أن ما أمر به الإله سبحانه من الأعمال خير وعدل، سواء أعقل المؤمن عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها وما نهى عنه منها شر وظلم، سواء أعقل المؤمن عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها وأن إتيان المأمورات يحقق بالضرورة تخلقه وإتيان المنهيات يحول بالضرورة دون تخلقه"[1].

تعتبر الآمرية الإلهية الأساس الديني والأنطولوجي للقيم، ذلك أن سداد التدبير للشأن الدنيوي، لا يستقيم إلا على مقتضى الإرادة الإلهية بوصفها معين القيم المثلى والمرجعية الأساس لملء الوجود بالقيم.

فيما يخص العلاقة بين هذه المسلمات الثلاثة، فإن أخلاق الوحي، والآمرية الإلهية هي الأسس الضرورية التي يستوفي الأخذ بها شرط المسلمة الأولى أي فطرية الدين، ومن ثم، يتم على أساسها تمييز الدين الفطري عن الدين الطبيعي، "الحال أن دين الفطرة، الذي هو الإسلام عينه، يرد افتراضات أصحاب الدين الطبيعي بكل تبعاتها"[2]. وهكذا، فمقاربة طه عبد الرحمن النقدية للدهرانية قامت على التوسل بأخلاق الإسلام الإيمانية في انتقاد أخلاق الدين الطبيعي اللاإيمانية.

الحق، أن طه عبد الرحمن، قسم على هدي هذه المسلمات النقدية تصورات الفصل بين الأخلاق والدين في النسق الدهراني إلى تصورات مختلفة بحسب اختلاف الأساس الذي استندت إليه، وضبط على هديها صيغة عامة لدعوى الدهرانية، مفادها أن

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 33.

2- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 70.

الدهرانية تفصل "الأخلاق عن الدين فصلا تختلف صيغه باختلاف تعاملها مع التبدل الديني والتخلق المزدوج والآمرية الإلهية، ساعية إلى تأسيس أخلاق مستقلة»[1].

تأخذ الأخلاق الطبيعية باستقلال الأخلاق عن الدين على الرغم من الإيمان بوجود الإله، وبعدالته وخيريته، تأكيدا على استقلال النظام الأخلاقي واكتفاءه بذاته، نحن نحترم الله كإله، عندما نتعلم تقدير الحياة الأخلاقية في ذاتها، دون التماس لنداء الله (على الرغم من أنه بإمكاننا أن نعتقد أن الله أيضا يحب الخير والعدل)[2].

ترفض التصورات الدهرانية للأخلاق الأساس الإلهي للقيم، وتعلن عن نهاية الميتافيزيقا، وتقوم على تأسيس القيم على مقتضيات العقل المجرد وحده فصلا للمبادئ الأخلاقية عن الأوامر الإلهية.

- المبحث الثاني: تطبيقات المسلمات النقدية على التصورات الدهرانية.

تختلف النماذج الدهرانية للفصل بين الأخلاق والدين، باختلاف الأنساق الفلسفية والتوجهات الفكرية للدهرانيين، في تعاملهم النقدي مع الدين، وتصورهم للآمرية الإلهية حيث تنقسم إلى أربعة نماذج: النموذج الطبيعي يمثله جان جاك روسو، النموذج النقدي يمثله إيمانويل كانط، النموذج الاجتماعي يمثله إمل دوركهايم Émile Durkheim (1858 – 1917م)، وكذلك النموذج الناسوتي يمثله لوك فيري Luc Ferry (1952- م) . إذ حللها طه عبد الرحمن تحليلا نقديا، بتطبيق مسلماته النقدية الثلاثة على هذه النماذج.

- المطلب الأول: نقد الصيغة الطبيعية للدهرانية عند جون جاك روسو.

1)- نقد التصور الطبيعي للدين:

يقترن مفهوم الدين الطبيعي بتنظيرات جان جاك روسو، إذ أسسه على العقل، فغالبا ما يعتقد في القرن السابع عشر أن الدين الطبيعي مرادف للدين العقلاني، من جهة، لأنه موافق لطبيعة الإنسان ككائن عاقل، ومن جهة أخرى، لأنه يؤسس معرفة

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 70.

2- Charles Larmore, modernité et morale, Op.cit, p 71.

طبيعية بالإله، يستمدها الإنسان من قوى طبيعته فقط، بمعنى من الحس المشترك sens commun الشعور والعقل في الوقت نفسه[1].

يشير الدين الطبيعي إلى الدين العقلي الذي لامكان فيه للمقولات الغيبية، وأطر المقدس الروحي والتعالي، خصوصا، وأنه لا يعترف بأي سلطة خارجية تجاوز المرجعية الإنسانية، وذلك لأنه يريد بناء إنسان حر ومستقل، يرفض منطق الوصاية والتأكيد على حقوق الإنسان، وتأسيسا على ذلك، انتقد روسو الحالة الراهنة للمجتمع المتحضّر، تقدم العلوم والفنون بعيدا عن تهذيب الأخلاق، لا ينتشر من خلاله سوى الرذيلة، العبودية، الخلاف، لا تنقل الإدراكات والمشاعر بشفافية ووضوح، عالم الأقنعة ارتفعت فيه المظاهر الخادعة والوهمية، لا يتصرف فيه الإنسان بحرية، العبودية الفكرية، لا يحيا سوى للمظاهر، للثروة، التكريم، للرتب التي تُبعده عن نفسه[2]. مقارنة بحالة الطبيعة التي اتصف فيها الإنسان بالذكاء والخير والحرية[3].

انتقد روسو الحداثة استنادا إلى مفهوم الدين الطبيعي وانتقاد الأديان المنزلة، «الدين، منظورا إليه في نسبته إلى المجتمع وهو الذي يكون إما عاما أو جزئيا "خاصا"، فيجوز أيضا أن يتفرع إلى نوعين، ألا وهما: دين الإنسان ودين المواطن. فأما الأول، وهو الذي لا معابد له ولا مذابح ولا طقوس والمقصور على عبادة الرب الأعلى عبادة باطنية خالصة، وعلى الواجبات الأخلاقية الخالدة، فإنما هو دين الإنجيل الطهور والبسيط، وهو التأليه الحق، أو ما يجوز نعته بالحق الإلهي الطبيعي»[4].

إضافة إلى هذا النوعين من الدين هناك دين ثالث، يسميه دين الكاهن وهو حسبه دين غريب لا نظام مدني فيه[5]، ولأن رسو يجعل من تحقيق المواطنة هدف مشروعه فإنه

1- Jacqueline Lagrée, la raison ardent, religion naturelle au XVII siècle, traduit par, Meletius, librairie philosophique, Paris, 1991, p 29.

2-Jean Starboniski, Jean-Jacques Rousseau, dans, D'Yvon Belaval, Histoire de philosophie, vol 2, impression société nouvelle Firmin-Didot, Folio Essai, 2004, p 697.

3- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op,cit, p 343.

4- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو في مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2011، ص 243.

5- المرجع نفسه، ص 244.

من الضروري تربية الفرد على عقيدة المواطنة بعيدا عن العقائد الفاسدة، وذلك بفصل الدين عن الدولة، فإنه أراد تأسيس الدين المدني القائم على مشاعر اجتماعية تحقق التسامح والمواطنة[1]، رافضا مصطلح المشرع الخارجي، مقرا بأن الإنسان هو المشرع من خلال التواصل بين الأفراد الواعيين مباشرة يناقشون ويؤسسون القانون معا[2].

ينتقد طه عبد الرحمن، استنادا إلى مبدأ الفطرة، التصور الديني عند جان جاك روسو، الذي أقامه على مفهوم الطبيعة، مؤكدا على التضاد بين الدين المنزل والدين الطبيعي، ليفند هذا التضاد معتبرا الدين الطبيعي وإن كان مضادا للصورة الوقتية للدين المنزل، لتمييز روسو بين الدين الطبيعي والدين العمومي، فإنه لا يطابق الصورة الفطرية للدين المنزل، فلا يكون الدين الطبيعي دينا للفطرة، مقيما أدلته من أربعة أوجه:

1)- أن الفطرة ذاكرة أصلية للإنسان ينزل الوحي على وفقها، وبناء روسو للدين الطبيعي على إنكار الوحي، وإنكار الملائكة، وإنكار النبوة، يخرج الدين الطبيعي من الفطرة[3].

2)- أن من معاني الفطرة، اصطلاحا، الخِلقة التي خُلق عليها الإنسان، وبذلك يرتبط مفهوم الفطرة بمفهوم الخَلق، فيكون الدين الفطري قائما على مبدأ الخَلق، فيكون مرادفا للدين الخَلقي، ولما كان الدين الطبيعي يشكك في مبدأ الخَلق انتفى عنه وصف الدين الفطري[4].

3)- إسناد مفهوم الفطرة للدين له معنى الخلقة الأصلية للإنسان، فيكون معناها واضحا، لكن إسناد مفهوم الطبيعة للدين يجعله مفهوما ملتبسا يحمل معاني متعددة متناقضة، كالطبيعة العفوية التي تعني الغريزة، الطبيعة الثابتة التي تعني الجوهر، الطبيعة العاقلة التي تعني القانون الأخلاقي، الطبيعة الكونية أي قانون الطبيعة، وذهب طه عبد الرحمن أنها قد تكون مقصودة من روسو، مثل رده الغريزة إلى الضمير، ورده الضمير إلى

1- نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، مقال سابق، ص 188.

2- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op,cit, p 348.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 36.

4- المصدر نفسه، ص 36.

القانون الطبيعي[1]، كما ميّز طه عبد الرحمن بين استعمال الإضافة واستعمال النعت بشأن الطبيعة، مؤكدا الاختلاف بين مدلول دين الطبيعة الذي يدل على عبادة أشياء الطبيعة، وبين مدلول الدين الطبيعي، إذا أقر بصلاحية الاستعمال الإضافي بشأن الفطرة إلى الدين وهذا غير صحيح، في حين يصح الاستعمال الإضافي بشأن الفطرة، فيقال دين الفطرة والذي يعني الدين الفطري[2].

4)- يختلف الدين الطبيعي عن الدين الفطري باختلاف القوة الروحية المقترنة بكليهما، إذ يقوم الدين الفطري على ملكة الروح في الإدراك، فيكون الدين الفطري مرادفا للدين الروحي، ويقوم الدين الطبيعي على ملكة العقل في الإدراك، فيكون مرادفا للدين العقلي، وتأسيسا على ذلك يميز طه عبد الرحمن بين الإدراك الروحي الوجداني الذي يصل الظواهر بمعانيها وقيمها الروحية، والإدراك العقلي القائم على استدلالات برهانية، وحتى وإن جمع روسو بين الوجدان والعقل، فإن ذلك لا يتيح استعمال دين الفطرة مرادفا للدين الطبيعي، باعتبار أن مفهوم الوجدان عند روسو منبني على قيم عاطفية نفسية كحب الذات والخشية من الألم والفزع من الموت والرغبة في الهناء لا ترقى إلى رتبة المشاعر الروحية[3].

نتبين من هذه الجوانب النقدية، أن طه عبد الرحمن توسل بمفهوم الفطرة كمبدأ عَقدي ينتمي إلى المجال التداولي الإسلامي، ويتضمن دلالات دينية، في مناقشة الدين الطبيعي عند روسو المؤسس على مفهوم الطبيعة كمبدأ فلسفي ينتمي إلى المجال التداولي الغربي، "أيَّ تفلسف يجد قوامه في الحكمة الإلهية بصفتها روح الدين- الإسلام، لن يعتمد مفهوم الطبيعة بكل محتواه المتصل بنسيان رب العالمين، والحامل لإشارات الجحود والعامل بآليات الفصل، وإنما سيأخذ بمفهوم الفطرة الذي يرتبط بالذكر ويحمل

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 36.

2- المصدر نفسه، ص 37.

3- المصدر نفسه، ص 37.

آيات الشهود ويفتح إمكانات الوصل»[1]، فمفهوم الفطرة الديني هو الأنسب لوصل مقتضيات المعرفة الإنسانية بآفاق المعرفة الدينية الروحية.

ما يؤكد تهافت مفهوم الدين الطبيعي، هو أن مفهوم الطبيعة في التصور الحداثي يُضاد أساسا مفهوم الدين المنزل، ويتناسب مع الدين الطبيعي الوضعي القائم على استقلال العقل، «ينبغي أن يُلاحظ أن مفهوم الطبيعة –في مختلف استعمالاته الفلسفية والعلمية– اشتغل ولا يزال كآلية للفصل إذ من خلاله تأتى فصل العالم (أو الطبيعة) عن الله (وما يرتبط به ممّا يُسمّى ما فوق الطبيعة) بجعل الطبيعة نظاما يتضمن المبدأ المجرد لاستقلاله الذّاتي والمتنزّل كواقع موضوعي»[2].

بموجب بيان طه عبد الرحمن للدلالات الوضعية لمفهوم الطبيعة يتأكد الطابع المادي للدين الطبيعي، باعتبار أن تفكير روسو يندرج في إطار السعي لبناء إنسانية جديدة متحرر من عقيدة عبادة الإله وبناء فلسفة الإنسان الحر[3]. في مقابل مفهوم الفطرة كمبدأ روحي موصول بالغيب والوجود المفارق.

2- نقد الأخلاق الطبيعية:

بنى جان جاك روسو تصوره للأخلاق الطبيعية على الضمير الأخلاقي، جاعلا الفطرة السليمة كطبيعة خيرّة[4]، مصدر الأفكار النقية الخيرة، ليؤسس الأخلاق على الطبيعة الأصيلة للإنسان، «الواجبات الصحيحة التي يفرضها الدين مستقلة عن المؤسسات البشرية، أن القلب الصادق هو معبد الرب الحقيقي، وأن الدين لا يُعفي في أي حال من واجبات الأخلاق العبادة بالقلب هي أول تلك الواجبات، وأن لا فضيلة حقة دون إيمان»[5].

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 14.

3- نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، مقال سابق، ص 188.

4- المقال نفسه، ص 188.

1- جان جاك روسو، دين الفطرة، تر: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2012، ص 128.

معنى ذلك أن استبدال العبادات الشرعية المؤسسة على الإيمان بالوحي، هو تأكيد على أن الخلاص يتحقق بتخفيض العقائد الإيمانية لعدد ضئيل، باعتبار العقائد القائمة على الواجب الأخلاقي وحدها ضرورية للخلاص، بدلا من الممارسات التعبدية التي تستلزم تعريف الخلاص بالأعمال، بدلا من الإيمان، أو النعمة، أو الفضل الإلهي[1].

يبدي طه عبد الرحمن الملاحظات النقدية التالية على تصور روسو للتخلق:

1)- بناء روسو للأخلاق على القلب يجعل منها أخلاقا باطنية، وبذلك وصل روسو للدين الطبيعي بأخلاق الباطن يجعله أشبه بالصورة الفطرية للدين المنزل، نظرا لجعله الإيمان أساس القيم، لكن هذا الإيمان يظل منقوصا لتشكيكه في الملائكة والرسل والكتب المنزلة، منكرا للوحي[2]، فهو وإن أقر بعدم إلحاده ناسبا نفسه إلى المذهب الرباني، مميزا له عن المذهب الإلهي الذي ينتسب إليه ديدرو فذلك لا يرفع عن إيمانه النقص الروحي[3].

2)- تمييز روسو بين الدين العمومي الذي يرتبط بأخلاق الظاهر عن الدين الطبيعي المقترن بأخلاق الباطن، جعل الدين العمومي الذي يسمى أيضا بدين الآباء أشبه بالصورة الوقتية للدين المنزل، لكن مع وجود اختلاف بينهما، فإذا كان الدين العمومي يوجب التسليم به بحسب روسو، فإن الصورة الوقتية لا توجب التسليم بها بل تغييرها ارتقاء بها إلى الصورة الفطرية[4].

يتبين لنا من هذه الانتقادات أن طه عبد الرحمن يناقش الأخلاق الطبيعية دينيا أي بناء على مبدأ الإيمان الديني الفطري، مميزا للفطرة عن الطبيعة خلافا للدهرانيين، لقد حمل المدافعون والمتحمسون للدين الطبيعي إقرارا بكفايته، معنى الطبيعة على معنى الفطرة، إذ يتفقون تماما على القول بأن قانون الطبيعة الموحى به والمنقوش في الروح بواسطة الإله، كاف للحياة السعيدة، بمعنى الخلاص[5]. ذلك أن روسو أسس أخلاقه

1- Jacqueline Lagrée, la raisan ardante, Op,cit, p 34.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 49.

3- المصدر نفسه، ص 50.

4- المصدر نفسه، ص 50.

5- Jacqueline Lagrée, la raison ardante, Op,cit, p 34.

الباطنية على مفهوم الإيمان كمعطى طبيعي، المنكر للوحي، وتوسط النبوة، فاصلا بذلك الأخلاق عن فطرة الإيمان الديني، لأن اعتماد مفهوم الطبيعة كمرجع أو معيار معناه الدخول في سيرورة التطبيع[1].

فأخلاق الضمير أخلاق إنسانية خالصة، فواحدة من الاستعمالات السائدة للطبيعانية هي نفي إمكانية المعرفة الأخلاقية، باعتبار الأخلاق تعبيرا عن الميولات، وليس كامتلاك للحقائق[2].

يتصف الإيمان المنفصل عن الفطرة عند روسو بالإيمان الأبتر، لأنه يفتقد الروح والغيب، أي أنه "يقين أبتر لا يلبث صاحبه حتى يسائل نفسه عن قيمة وجوده ما دام هذا الوجود آيل إلى اللاشيء"[3]، وبهذا الاعتبار جاءت أخلاقه عاطفية، مخالفة لجوهر الأخلاق الإيمانية القائمة على روحية الفطرة الدينية، "الفطرة تعد الأصل في كل قيمة، بل هي القيمة عينها باعتبار أنه لا قيام لوجود الإنسان وفعله من دونها"[4]. فالروحية المؤسسة على الفطرة روحية دينية عند طه عبد الرحمن، تقابل الروحانية الفلسفية عند روسو المؤسسة على إيمان الضمير الفردي.

3- نقد آمرية الضمير الطبيعي:

يعني تأسيس الأخلاق على الضمير أنه الآمر الذي يحل محل الآمرية الإلهية "ليس الدين الطبيعي كما يقدمه لنا روسو، مؤسسا على العقل وإنما الضمير الأخلاقي الذي يشكل تطلبه المعصوم توجها عفويا نحو الإلهي"[5].

يخالف طه عبد الرحمن، روسو حيث ذهب إلى القول بأن الحفر في نصوص روسو يبين إنكاره للآمرية الإلهية لتشكيكه في الوحي، والكتب المقدسة، وبذلك يشكك في

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 49.

2- Charles Larmore, modernité et morale, Op,cit, p 25.

3- محمود حيدر، تدني الإلحاد، مجلة الاستغراب، ع 7، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 9.

4- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 79.

5- جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، تر: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1993، ص ص 92 - 93.

الألوهية ذاتا وأوصافا، وحكم التشكيك إنكار، كما أنه ينكر العمل بالشعائر المنزلة مختزلا العبادة في أعمال القلب[1]، وبذلك يكون منكرا للآمرية الإلهية مستبدلا إياها بآمرية الإنسان آمرية الضمير مسندا له صفات الإله، فالضمير هو الآمر والناهي والحاكم على الأفعال، وهو ما يتجلى من أقواله وتصريحه في التشكيك بالوحي والرسالة والتشكيك في الألوهية ذاتا وأوصافا، وإنكاره للشعائر المنزلة، وبذلك ينكر روسو الآمرية الإلهية، ويستبدل التعبد لله بالتعبد للضمير[2].

بناء على اعتراض طه عبد الرحمن النقدي للدين الطبيعي عند روسو، يتبين أنسنة روسو للدين الفطري، من خلال إحلاله آمرية الإنسان، المحددة في الائتمار بالقلب والضمير مكان الائتمار بأوامر الإرادة الإلهية، حاصرا الدين في النطاق الشخصي للفرد[3]، أو ما يسميه الضمير، مرسخا وفقا لذلك نزعة العلمنة ودهرنة الأخلاق في الفكر الغربي، بما أنه يُشكك في أسس الإيمان ومعتقداته الأساسية: كالوحي، النبوة، الألوهية، العبادات فتعطيل روسو الآمرية الإلهية، يؤكد ترسيخه للفردانية في تاريخ الحداثة الغربية، "التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد جرى مجرى الحداثة بأطوارها المتعاقبة ولنا – على سبيل التمثيل لا الحصر– أن نتأمل في شهادات بعض النظار: إن دين الإنسان لا يعرف الهياكل والمذابح والطقوس (روسو)، أنا بحد ذاتي فرقة دينية (توماس جيفرسون) فكري هو كنيستي (توماس باين)، هذه شهادات ليست على الجملة سوى تعبيرات مقتضبة عمّا اصطلح على تسميته التديُّن الفردي"[4].

1– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 58.

2– المصدر نفسه، ص 59.

3– نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، مقال سابق، ص 188.

4– محمود حيدر، تدني الإلحاد، مقال سابق، ص 11.

- المطلب الثاني: نقد الصيغة النقدية عند إيمانويل كانط.

1- نقد الدين في الصيغة النقدية:

أقام كانط النظر الفلسفي في الدين على خلفية علمية وما أفاده من نظريات الفيزياء النيوتية، حيث تميز موقفه بعقلنة الدين والأخلاق، وجعل الأخلاق دينا، إذ يرتبط مفهوم الدين عنده بالأخلاق باعتبار الأخلاق أساسا للدين، ومن هذا المنطلق يميز بين الدين بوصفه عقائد قائمة على الوحي والقصَص التاريخي، والدين المؤسس على العقل المحض، أي بين الدين اللاهوتي والدين العقلي الفلسفي، وهو ما ضمنه مفهومه للدين، «أطروحة الدين في حدود مجرد العقل[1] تعني لدى كانط أن العقل يجرد الدين من كل مضمون تاريخي، ويجعل منه دينا بلا وحي ولا عبادة ولا طقوس»[2].

فضلا عن التمييز النظري بين الدين الطبيعي والدين التاريخي المنزل، على اعتبار الأصل والمصدر، يؤكد إيمانويل كانط على ضرورة التمييز العملي بين نوعين من الدين بموجب الاهتداء إلى عقله ومعقوليته، «نستطيع أن نعتبر وأن نمتحن دينا موحى به، من جهة أولى، بوصفه دينا طبيعيا، ولكن من جهة أخرى، بوصفه دينا عالما وأن نميز ماذا، أو كم يحق له أن يأخذ من هذا المصدر أوذاك»[3].

ينتقد طه عبد الرحمن، بمقتضى صورتي الدين الفطرية والوقتية في مسلمة التبدل الديني، تصور كانط للدين المسيحي، فتمييزه بين نوعين من الدين، الدين الطبيعي المؤسس على العقل الخالص، والدين التاريخي المنزل، يجعل الدين الطبيعي يباين الصورة الفطرية للدين، موضحا ذلك من وجهين: أولهما، ازدواجية مفهوم العقل:

1- أخطأت الكاتبة أم الزين والكاتب فتحي المسكيني في ترجمة عنوان كتاب إيمانويل كانط: الدين في حدود العقل المجرد، فلا نقول في حدود مجرد العقل، بل في حدود العقل الخالص la simple raison والمقصود به العقل الخالص وحده المجرد من العقل الديني أو التجريبي أو العملي، أي العقل المجرد من النظر الديني.

2- أم الزين بنشيخة- المسكيني، كانط والحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط 1، 2015، ص 73.

3- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2012، ص 246.

1)- قسم كانط العقل إلى نوعين: عقل نظري له حدود على مستوى المعرفة النظرية، إذ لا يوصل إلى معرفة الإله، وجودا وماهية، لأنه لا ينتمي سوى لعالم الظواهر، ومقتضيات التجربة الحسية، وعقل عملي يسلم بوجود الإله وبصفاته خالقا وحاكما وحافظا، هذا التسليم المرتبط بسؤال الدين ما الذي أستطيع أن آمله؟ والذي يجيب عن تحقيق السعادة في مملكة الغايات بواسطة الإله، وهذا التقسيم المزدوج للعقل يباين العقل في الدين الفطري بما هو عقل واحد لا ينفصل فيه النظر عن أفق العمل والجمع بين الظواهر والآيات، أي أنه عقل موصول بالقيم يدل على قيمة الألوهية[1].

2)- قرر كانط التعارض بين العقل والوحي المنزل، على اعتبار أن الوحي الخارجي يقهر الإنسان، مشككا في الوحي المنزل، لكنه أقر بوحي داخلي في الدين الطبيعي، لا يتعارض مع عقل الإنسان وحدد هذا التوافق بمعيار استعمال العقل، فالاقتناع حسبه بالوحي مبني على العقل، وقد عد طه عبد الرحمن هذا التصور مخالفا للصورة الفطرية للدين، لأن الوحي فيها لا يتعارض مع العقل، كما أنه منهجا لوصول العقل للمعرفة وهو الذي علم الإنسان العقل، معتبرا أن العقل يضاد الهوى، فلا يتعارض العقل مع الوحي إلا متى أنكره مكتفيا بذاته[2].

لاشك أن تقسيم كانط للعقل إلى عقل نظري وعقل عملي، يعبر عن إردة الفصل للظواهر عن القيم، إذ ليست المقولات الأشكال الوحيدة للموضوع، والعقل يرتب أفكار متعالية عن موضوعات الطبيعة، لا تقود هذه الأفكار المتعالية إلى المعرفة العلمية، بل إلى نوع من الإيمان العقلي، بيد أنه في حدود العقل العملي، يلعب هذا الإيمان العقلي دورا مقابلا للموضوعية في نظام المعرفة العلمية[3].

كما تشير ازدواجية العقل إلى اعتراف كانط بمحدودية العقل الخالص، والفصل لعالم الظواهر عن عالم الأشياء في ذاتها، وهو أيضا عالم عقلي، بحيث يُطلعنا الجدل

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 39.

2- المصدر نفسه، ص 39.

3- Herman Jean De Vleeschauwer, Immanuel Kant, dans d'Yvon Belval, histoire de la philosophie, Op,cit, p 829.

من جانبه أن أفكار الأنا، العالم، والإله، لا تدل على الأشياء، لأنها ليست لها مضامين محسوسة، إنها أشياء في ذاتها des noumena بمعنى أنها موضوعات غير تجريبية[1].

جعل كانط مواضيع الميتافزيقيا فرضيات عقلية مستعصية على الفهم، لتعمل هذه الأفكار على تحقيق الوحدة الأسمى في تقاسيم التجربة المختلفة، ينتج عن الجدل وظيفتين مزدوجتين: من جهة، محدودية الاستعمال الموضوعي للعقل، ومن جهة أخرى، جعل إدراك الأخلاق ممكنا، تعتبر الأشياء في ذاتها les noumènes مفاهيم – حدود des concepts-limites للعقل تشير إلى الحدود بين الاستعمال النظري والاستعمال الموضوعي– العلمي للعقل، ليس هذا الحد مسألة شكل بل مسألة مضمون[2].

معنى ذلك أن كانط لا يقر بحقيقة تُجاوز حدود الفهم البشري[3]، وبهذا، «سدّد كانط كما خلافاؤه من بعده للإنسان ضربة قاضية في حرمانه من السعي للوصول إلى الكائن الأعلى»[4].

يتضمن هذا التقسيم المزدوج للعقل ملكة، ووظيفة، استقلال العقل عن الله المطلق، واعتبار العقل الأساس النهائي للأخلاق، فهل بإمكان العقل التأسيس لأخلاق كلية؟ لا يقنعنا الأمر القطعي الصادر عن العقل الكلي، عندما نواجه الشكوك والاختيارات اليومية بين القيم المتصادمة[5].

أما الجانب الثاني من تهافت تصور كانط، فهو القصور في تصوره للتعبد، حيث بيّن طه عبد الرحمن، فساد هذا التصور للتعبد لابتعاده عن الصورة الفطرية للدين، باعتبار أن التعبد ممارسة حيّة[6]، في النقاط التالية:

1- Herman Jean De Vleeschauwer, Immanuel Kant, dans d'Yvon Belval, histoire de la philosophie, Op,cit, p 822.

1-Ibid, p 823.

3– نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، مقال سابق، ص 188.

4– نقلا عن: رولاند بيتشي، الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر، ناقد العقلانية الملحدة، ع 7، 2017، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 291.

5- Jacques Steiwer, une morale sans dieu, Op,cit, p 19.

6– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 41.

1)- التعبد لله هو الأصل في التخلق، لأن آثاره تجرد الأفعال عن الأغراض والأعواض، ولما كان كانط قد جعل من التخلق بمقتضى الواجب تنزيها للفعل الأخلاقي من طلب أغراض معينة، فإنه بإنكاره للتعبد قد سدّ الطريق الذي يوصله إلى إقامة أخلاقه[1].

2)- وقع كانط في التعبد للعبادة الخلقية، وبذلك يكون الدين الأخلاقي الذي أقره هو عين الوثنية، لأنه أنكر الفضل الإلهي في الأعمال، الأمر الذي يؤدي إلى تقديس الأعمال بدل تقديس الإله[2].

3)- جرد كانط الأخلاق من معيار القبول الإلهي، باعتباره أساس الصلاح، حيث لا تكفي طريقة تحصيل التخلق لأنها قد تشوبها آفات، وبذلك يكون العمل ذو صفة أخلاقية متى ارتبط بحكم القبول الإلهي له[3].

أراد كانط تعقيل الدين، وضعا للدين في حدود الوضع البشري، لأنه رفض العبادات كمنهج ذوقي يمكن من معرفة الإله، ويورث الوصل بين الدين والأخلاق، باعتبارها من ممكنات التخلق في تصور طه عبد الرحمن.

"إن موقف المنكرين للعبادات عامة، والدعاء خاصة، ليس موقفا علميا، فلا شك أن الرأي الكانطي غير صائب، وغير متفق مع الاستنباط المنهجي؛ لأن كانط يصدر أحكاما سلبية بالنفي عن طبيعة العلاقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم الألوهية) وعالم الطبيعة؛ الذي ينتمي إليه الإنسان، مع أن هذا ليس موقفا علميا نقديا بمقياس العقل النظري المحض؛ لأن كانط لم يعاين عالم الألوهية حتى يعرف طبيعة العلاقة بينه وبين عالم الظواهر، فإن هذه العلاقة تبقى موضوعا للإيمان، وليس موضوعا للعقل النظري المحض، أو العلم الطبيعي"[4].

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 41.

2- المصدر نفسه، ص 41.

3- المصدر نفسه، ص 41.

4- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، بيروت، ط 1، 2016، ص 175.

برفض كانط للوحي والعمل الشرعي، يكون قد أفرغ الإيمان من محتواه الغيبي، وأعطاءه بعدا عقلانيا، فاصلا العالم الحسي عن العالم الميتافيزيقي، لأن معقولية العبادات مستمدة من معقولية الإيمان، فالعمل التعبدي، "لا يصلح إلا على أساس الإيمان، وكون الإنسان مخلوقا كآية للدلالة بعمله التعبدي على ربه الخالق، يوجبان ألا يدخل العمل في تحديد حقيقة الإنسان، إلا باعتبار أن صفة الإنسانية لا تثبت إلا بقدر ما يكون في عمل المرء من الدلالة الاختيارية على خالقه"[1].

2- نقد الأخلاق في الصيغة النقدية:

ميز كانط بين نوعين من الأخلاق التي تؤسس على الإنسان كمشرع حر، ببنائها على العقل كحقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا، وبين الأخلاق الخارجية الصادرة عن مصدر متعال على الذات الإنسانية، "إن الدين إمكان أخلاقي أصيل يصعد في أفق أنفسنا من الداخل، وليس جهازا عقديّاً أو دعويّاً يُفرض من الخارج على العقول"[2].

حدّد هذا التمييز بين النوعين من الأخلاق على أساس التفريق بين العبادات الزائفة والعبادات العقلانية الحقة، تلك العبادات الزائفة المؤسسة على أحكام العقيدة التاريخية والتي تؤخذ على "أنها أمر جوهري من أجل خدمة الله وعبادته بعامة، وأن نجعل منها الشرط الأعلى للفوز بالرضا الإلهي عن الإنسان، فهذا لا يعدو أن يكون وهما في الدين يكون اتباعه ضربا من العبادة الزائفة، بمعنى ذلك النوع من التقديس المزعوم لله، الذي هو معمول على نحو مضاد تماما للعبادة التي فرضها علينا بنفسه"[3].

يبدي طه عبد الرحمن ملاحظات نقدية على الأخلاق الكانطية، معترضا على "تقديم المعرفة الخُلقية على الاعتقاد الديني"[4]، وذلك من وجهين:

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 21.

2- فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1، 2018، الرباط، بيروت، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص 90.

3- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص ص 265 - 266.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 52.

1)- وقوع كانط في التناقض، لإثباته المشروط ونفيه للشرط، أي أنه لم يربط نظرية الواجب بالتعلق بالمطلق وهو الإله، الضامن للتجرد من الأغراض، فلا سبيل لتحقيق التجرد والهمة محصورة في نطاق التعلقات النسبية[1].

2)- التخلق بالإيمان مقدم على الإيمان بالتخلق، وقيمة اعتقادية عليا موصولة بالأفق الروحي، فمن الأولى تأسيس الأخلاق على الإيمان كمنهج للارتقاء بالسلوك الخُلقي، وبذلك، لا يصح بناء الإيمان على الأخلاق، لأن الأخلاق وإن ارتبطت بقيمة عليا فإنها لا تنفك عن الدنيويات، فلا يصح بناء الأعلى على الأدنى، فالارتقاء بالروح أولى من النزول إلى المادي[2].

نقد طه عبد الرحمن المؤسس على روحية الإيمان الديني، للتصور الكانطي للأخلاق، الذي يقتضي إخلاله بأُسّي الدين، في التأسيس للأخلاق، وهما التعلق بالإله المطلق تحققا بسلوك الإخلاص، وبجوهر الدين وهو الإيمان، معناه أن كانط أراد التأسيس للإيمان الأخلاقي العقلاني الذي يجعل من مفهوم الألوهية فكرة مجردة، "لما كان الإيمان التفكري لا يخضع لوحي تاريخي، ويتوافق بذلك مع عقلانية العقل العملي الخالص، فإنه يفضّل الإرادة الخيّرة ويشجعها فيما وراء المعرفة، وعلى هذا فهو يتعارض مع الإيمان الوثوقي، وإذا كانط يقطع مع الإيمان الوثوقي، فلأن هذا الأخير يدّعي المعرفة، وبالتالي يجهل الفرق بين الإيمان والمعرفة»[3]

3- نقد الآمرية الإنسانية في الصيغة النقدية:

تكمن الصبغة الدهرانية للأخلاق عند كانط في فصلها عن الإرادة الإلهية، وإقامتها على الإرادة الإنسانية، خصوصا، أنه جعل من علم الأخلاق العلم الذي يختص بدراسة

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 52.

2- المصدر نفسه، ص 52.

3- جاك دريدا، منبعا الدين في حدود العقل وحده، في جاك دريدا، جياني فاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة: محمد الهلالي، حسن العمراني، ط 1، 2004، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 18.

قوانين الحرية[1]، فالإرادة هي المبدأ الأسمى للسلوك الأخلاقي، تمثل الإرادة في حد ذاتها القانون الأخلاقي، بمعنى أنها تكون مستقلة، ولها تشريعها الخاص[2]. بموجب ذلك، تتمحور الأخلاق عند كانط حول مفهوم حرية الذات الإنسانية.

تعد الحرية عند كانط إمكانا أساسيا للفعل الخلقي، أي أن الحرية شرط الأخلاقية[3] وترتبط ارتباطا وثيقا بفاعلية الإرادة الخيرة، باعتبار أن، الحرية هي علة الوجود الذي يؤسس الأخلاقية، بينما القانون الأخلاقي هو علة المعرفة الذي يدلنا على الحرية[4]. معنى ذلك أن كانط يجعل من الحرية أفقا للفعل الأخلاقي، فلا يكون الفعل خُلُقا إلا متى كان الإنسان حرا.

يدل الفعل الحر على التصرف بمقتضى الإرادة الإنسانية الذاتية، بعيدا عن أي تأثير خارجي، بحيث وجد كانط نوعا من التأكيد على نقده لتصور ديفيد هيوم للسببية، الذي فسّره كرابط موضوعي حقيقي، ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك، كما يقول كانط، لأن السببية الأخلاقية هي التي تحدد أفعالي وغاياتي، لا ترتكز على موضوعات العالم، وإلا فإنها ستكون تابعة ولا توصل إلى الحرية المستقلة في السعي الحر وغير المغرض تماما، لن يصل الإنسان إلى الفضيلة فقط، بل سيحقق أيضا الرضا الداخلي، والصفاء، والسعادة، التي دعا إليها الفلاسفة القدماء باعتبارها الأساس النهائي للأخلاق[5].

بمقتضى ذلك لا تشريع ذاتي للإرادة دون حرية، ولا حرية دون خضوع للقانون الأخلاقي الذي تشرعه الإرادة باعتبار أن هذه القوانين من تجليات الإرادة الخيرة، وتتعلق بالحرية كفكرة عقلية عملية، "ماذا عسى أن تكون حرية الإرادة إن لم تكن هي الإستقلال الذاتي Autonomie، أي الخاصية التي تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانونا لنفسها؟"[6].

1- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2002، ص 20.

2- Herman Jean De Vleeschauwer, Immanuel Kant, dans d'Yvon Belval, histoire de la philosophie, Op, cit, p 828.

3 -Ibid, p 828.

4- Ibid, p 829.

5- Jacques Steiwer, une morale sans dieu, Op, cit, p 18.

6- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 146.

تأسيسا على التشريع الذاتي واتباع الإرادة لقوانين العقل، يجعل كانط الإرادة مقدسة، يمكننا فهم أن القانون الأخلاقي يمكن أن يصبح دافع الفعل، خصوصا، عندما يثير فينا هذا القانون معنى أو شعورا أخلاقيا، غير أن الشعور الأخلاقي الوحيد الذي يمكن أن يوحي به القانون الأخلاقي، يتأسس في احترامه في حد ذاته، الاحترام الذي نستحضره في فكرة القداسة، وحدها الأخلاقية المطلقة هي المقدسة، وليس الإنسان لأنه غير قادر على تحقيق الأخلاقية المطلقة في ذاته[1]، معنى ذلك أن الإرادة الخيرة أساس التشريعات الأخلاقية كأوامر أخلاقية عقلية لا تتعارض مع حرية الإنسان.

كما سعى كانط إلى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بربطها بما يجب أن يكون؛ لكنه أسسها على العقل، بما يجعلها قوانين كلية مطلقة، إذ يفرض الاستعمال النظري للعقل للحصول على قيمة علمية حضور ملكة الحدس غير المحسوسة فينا، والتي لا نملكها للأسف، يستلزم مثل هذا الاستعمال مضمونا قبليا حتى يكون له معنى، هل المضمون القبلي ممكنا؟ لا يمكن في مجال المعرفة أو العلم، بل ممكنا في المجال العملي للأخلاق حيث المضمون القبلي يعطي للأشياء في ذاتها قيمة الموضوعات العملية، الميتافيزيقا المنظمة للعقل بلا شرط (عقيدة العلم)، تتضمن هي نفسها شرط إمكانية تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق[2].

لما كان الوصول إلى المعاني القبلية غير ممكنا بواسطة الاستدلالات العقلية، اكتفى تأسيس الأخلاق بالعقل العملي، الإرادة هي العقل العملي الذي يحدد أفعاله بموجب تمثيل القانون، إذا كان هذا التحديد تاما، تكون أفعالنا موضوعيا وذاتيا مطابقة لهذه الإرادة، وإذا كانت غير تامة تكون مطابقة موضوعيا لهذه الإرادة، لكن ليس ذاتيا، لأنه يتعلق بسؤال الإرادة، حيث يأخذ هذا التحديد شكل الأمر[3]، نفهم من النص، أن كانط

1- Herman Jean De Vleeschauwer, Immanuel Kant, dans d'Yvon Belval, histoire de la philosophie Op, cit, p 830.
2- Ibid, p 823.
3- Ibid, p 827.

يؤسس الأخلاق دون الحاجة إلى معايير غيبية متعالية بموجب آمرية الإرادة الإنسانية الحرة.

يعترض طه عبد الرحمن على هذا التصور للآمرية من الجوانب الثلاثة الآتية:

1)- وقع كانط في تناقض لإثباته الملزوم ونفي لوازمه، وذلك لبناءه للأخلاق على مفهوم الإنسان ككائن راشد، رافضا الأصل الديني لها سواء كان الإله، أو الأنبياء، والرسل ولا عن الأساقفة والقساوسة الذين استأثروا بتأويله، فكان الأولى به أن يرد أصل الأخلاق إلى الإله وأسماءه وصفاته، خصوصا، وأنه قد أقر بأن الإله هو سيد العالم الأخلاقي[1].

يدل ذلك، على وضع كانط للأخلاق فلسفية وليس "الأخلاق اللاهوتية، لأن الأخيرة تتضمن قوانين خلقية مؤسسة على وجود سيد أسمى للعالم، في حين أن الإلهيات الأخلاقية هي اقتناع بوجود كائن أسمى مؤسس على قوانين أخلاقية"[2].

2)- قاس كانط إرادة الإنسان على إرادة الإله كمفهوم لاهوتي مسيحي، فكما أن اللاهوتيون أقاموا الأخلاق على إرادة الإله، بحيث كل ما أراده الإله كان خيرا مطلقا، فكذلك جعل كانط من إرادة الإنسان أساس القيمة الأخلاقية، بحيث كل ما أراد الإنسان كان خيرا مجردا من الأغراض[3]، وفي هذا القياس يتجلى أن معنى العقلانية في الخطاب الدهراني تعني إحلال الإنسان محل الإله ونسبة أوصاف الكمال والجلال الإلهية للإنسان[4].

3)- استعار كانط مقولات الأخلاق اللاهوتية المستمدة من الدين المنزل، في بناء نظريته الأخلاقية، سواء عن طريق المقايسة أو المبادلة، كمفهوم الأمر في الوصايا العشر وسماه الأمر القطعي، الوصية، القانون، النية، الحاكم، القانون، الواجب[5].

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 61.

2- محمد عثمان الخشت، ثغرات في جدار الإلحاد، الوعي بالإله من المفهوم الإسلامي إلى المفهوم الغربي، مجلة الاستغراب، ع 7، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 133.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 61.

4- المصدر نفسه، ص 62.

5- المصدر نفسه، ص 62.

يؤكد ذلك، دينية فلسفة كانط، حيث ابتدأ حداثته من نقد الدين، لكنه انتهى إليه، وبهذا الصدد يقول جاك دريداJacques Derrida (1930 – 2004م): "لاجدال في أن الكونية اللامشروطة للأمر القطعي l'impératif Catégorique هي إنجيلية بالأساس، والقانون الأخلاقي منقوش في قلوبنا كذاكرة تختزن معاناة السيد المسيح، وهو (القانون الأخلاقي) إذ يخاطبنا، إنما يستخدم لسان المسيحي أو يصمت"[1]. تأسيسا على هذا النص، تبدو تأثيرات التربية المسيحية التقوية[2]، التي نشأ عليها كانط في أسس فلسفته الأخلاقية، وبذلك يكون الدين البنية الخفية المؤسسة لفلسفته الأخلاقية العقلانية.

على غرار تأكيد طه عبد الرحمن، وجاك دريدا، بأن مفاهيم كانط لاهوتية مقلوبة أثبت لوك فيري الطابع العقدي للأخلاق الكانطية، والذي يدل عليه الإصرار على تحديد أساس نهائي للأخلاق في تقويم الفعل وتبريره، نجده في العودة إلى الوعي الأخلاقي الفطري (مثلما عند روسو) أو في احترام القانون الأخلاقي (عند كانط)، الغريزة الإلهية والأمر القطعي ليست سوى اعترافات بالإيمان والتي تعتمد على الإرادة الطيبة، ولا يمكن تبريرها إلا من خلال مسلمات بمعنى أنها عقائد[3]. وفقا لذلك، يتأكد توجه كانط إلى اعتبار المسيحية دينا يؤسس للأخلاق الكلية، "الظاهر أن فولتير يعتقد، على غرار كانط بأن المسيحية هي الدين الأخلاقي الوحيد، ما دامت هي أول من يتعين عليه، وهي تستطيع ذلك، إعطاء المثال"[4].

4)- قلب كانط الحقائق الأخلاقية، وذلك لإلحاقة مسلمة وجود الإله بالأخلاق، قالبا العلاقة بين الأصل والفرع، فما هو أصل قلبه فرعا، كما أن الجمع بين الفضيلة والسعادة

1- جاك دريدا، الدين في حدود العقل وحده، مقال سابق، ص 18.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 60.

3- Luc Ferry, vaincre les peures, la philosophie comme amour de la sagess, Odile Jakob, Paris, 2006, p 157.

4- جاك دريدا، الدين في حدود العقل وحده، مقال سابق، ص 30.

هو خير مأمول[1]، فحتى وإن استدرك كانط ضرورة وجود الإله في التخلق، فهذا الإلحاق وجوده كعدمه، لأنه لا يؤثر في السلوك الأخلاقي ولو في صورة رجاء في الإله[2].

يدل جعل كانط العقل آمرا بدل الآمرية الإلهية، على قلبه العلاقة بين الإنسان المتناهي والله اللامتناهي، ففي القرن الثامن عشر، يجب على عكس الديكارتيين، أن نبدأ من تجربة الإنساني، من تناهيه، التناهي الذي يعتبر حقيقتنا الأولى، لأن الإنساني، خلافا للإله إذا مما افترضنا أنه موجود، فإنه لا يكون أكثر من فكرة في العقل[3].

– المطلب الثالث: نقد الصيغة الاجتماعية عند إمل دوركهايم.

1– نقد الدين في الصيغة الاجتماعية:

اشتغل إمل دوركهايم بالبحث في سوسيولوجيا الدين، في إطار الاهتمام بصياغة الأخلاق الدينية صياغة علمية، منظرا لأخلاق اجتماعية وضعية، بحيث يريد أن يجعل من الأخلاق العلمانية أخلاقا للمجتمع[4].

الظاهر، أن هذا المسعى مرهون بالتأسيس العقلي للأخلاق، والارتقاء بها إلى مصاف الدين، فالجانب الأساسي عند دوركهايم هو التأسيس للتربية الأخلاقية، بوصفها تربية أخلاقية لا دينية، معتبرا أن التربية الخلقية نتاجا للثورة التربوية العظيمة التي اتبعها بلدنا منذ عشرين سنة، لقد قررنا أن نقدم لأطفالنا في المدارس الابتدائية، تربية خلقية علمانية خالصة، ولهذا، فقصدنا هو إقامة تربية خلقية لا ترتكز على الاقتباس من مبادئ الديانات المنزلة، وإنما تنبني فقط على أفكار وعواطف خاضعة للعقل وحده وبكلمة واحدة تربية عقلانية خالصة[5]. وبذلك، تكون التربية الأخلاقية المؤسسة على العقل وحده تصطبغ بصفة علمية وموضوعية، ما يجعلها أقدر على التجديد التربوي للمجتمع.

1– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 62.

2– المصدر نفسه، ص 63.

3- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op,cit, p 307.

4- Pierre Hayat, laïcité, fait religieux et société, retour à Durkheim?, Archives de sciences sociales des religion, 137, 2007, édition électronique, disponible sur http:// journales.openedition.org/ assr/ 4139, p 10. Consulter le 06-09-2019, à 19h.

5- Durkheim, Émile, l'éducation morale, Presses Universitaire de France, Paris, 1974, p 3.

تصور دوركهايم للدين أفقي منزوع من أفق الألوهية، ليصبح مجرد تفاعلات إنسانية، مؤسسة على مبدأ "الوعي الجمعي"[1]، فصلا للأخلاق عن المقولات الدينية، بسحبها من النسق الديني وإقامتها على أفكار اجتماعية تضمن تحقق التشارك والتعايش.

لكن لماذا حافظ دوركهايم على الأصول الدينية للأخلاق؟ وجه الوحدة بين الأخلاق والدين هو تشكيل الرموز الدينية للحقيقة الداخلية للأخلاق، وتأسيسا على ذلك يقول: لا يمكن أن توجد الأخلاق خارج الدين وتبعا لذلك إذا أردنا عقلنة الأخلاق والتربية الأخلاقية بالاقتصار على تجريد الأخلاق من كل ما هو ديني، دون أن نعوضه بشيء ما، فإن ذلك سيؤدي حتما إلى تجريد الأخلاق من عناصرها الذاتية والخاصة، وهكذا، فلا يكون اسم الأخلاق العقلانية سوى إفقار للأخلاق من مضامينها، ولتجنب هذا الخطر، لا يجب أن نقوم بفصل خارجي، بل يجب البحث في داخل هذه التصورات الدينية عن الحقائق الأخلاقية الكامنة فيها، واستخراجها لنعرف طبيعة أسسها، وتحديد طبيعتها الخاصة والتعبير عنها بلغة العقل[2].

ينتقد طه عبد الرحمن التصور الديني في صورته الاجتماعية من جوانب ثلاث:

1)- على الرغم من وصل دوركهايم بين الديني والاجتماعي وصلا قويا، فإنه وقع في تهافت التمييز بين الأخلاق الدينية والأخلاق الاجتماعية، ناسبا صفة الثبات للأخلاق الدينية، وصفة التغير للأخلاق الاجتماعية، أثبت طه عبد الرحمن تهافت تصوره، بتقويض المسلمة الباطلة التي انبنت عليها نظريته، مقتضاها، أن الثابت لا يولّد إلا الثابت؛ فقد يتولد منه المتغير كما يتولد الثابت، فصفة الثابت والبقاء تنسب لله وحده، وكل ما عداه من الآثار متغيرا وفان، باعتبار الأخلاق الدينية متغيرة وهي الأقدر على توجيه المجتمع، مستدلا على ذلك، بتعدد الشرائع والمناهج المنزلة وتعاقبها ونسخ بعضها لبعض وتواصل تأثيرها في المجتمعات على اختلافها[3].

1- محمد سلام شكري، الدين والأصولية والعلمانية، مرجع سابق، ص 23.

2- Durkheim, Émile, l'éducation morale, Op, cit, p 7.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 45.

2)- أخذ دوركهايم بتغير الأخلاق من مجتمع لآخر، جعله يفضل الأخلاق المتغيرة على الأخلاق الثابتة، يبطل طه عبد الرحمن هذا التصور، بالإقرار بثبات القيم لدورها في ارتقاء الإنسان عن الواقع لأن مجال الأخلاق هو الواجبات والقيم[1]، وذلك بإقامته في الرتبة التي ارتقى إليها، وثباته على القيمة التي ارتقى بها؛ كما أن الثابت نوعين: الثابت المجرد، وهو الذي ينفصل عن المتغير كانفصال المثال عن الواقع، والثابت المتجلّي، وهو الذي لا ينفصل عن المتغير، وإنما يتوسط به في وجوده توسّط الروح بالجسد؛ والثابت الأخلاقي هو من جنس الثابت المتجلي، وبذلك، لا تفضل الأخلاق المتغيرة الأخلاق الدينية من جهة اتصالها بالواقع الاجتماعي، لأن الأخلاق الدينية متصلة بالمجتمع، بل تفوق الأخلاق المتغيرة في ذلك، من جهة قدرة الأخلاق الدينية على توجيه الواقع وإصلاح مساره[2].

3)- إقرار دوركهايم بتغير الأخلاق في المجتمع الواحد جعله لا يميز بين الأخلاق الدينية الفطرية التي تتميز بالإنتاجية والإبداعية، والأخلاق الدينية الزمنية المُدهرنة التي تتميز بالنقص في الإنتاجية والإبداعية، بموجب الاختلاف بين الصورة الوقتية والصورة الفطرية للدين، فالإنتاجية الخُلقية لا تقاس بالإنتاجية الخَلقية، والإبداعية المعنوية لا تقاس بالمعنوية المادية[3].

نستشف مما سبق، أن طه عبد الرحمن بنى نقده لتصور دوركهايم للدين على أساس إثبات سوء فهم دوركهايم للحقيقة الدينية، وتهافت تطبيق المنهج العلمي الوضعي، أي ما يسميه ب "النظر الصناعي"[4]، في دراسة الظاهرة الدينية، "أي أنه يسلك في التعامل مع الآيات طريق النظر المُلكي، لا طريق النظر الملكوتي المطلوب في هذا

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 45.

2- المصدر نفسه، ص 46.

3- المصدر نفسه، ص 46.

4- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 48.

التعامل»[1]، يتجلى سوء الفهم للدين، في الفصل بين الآيات والقيم[2]، الذي نتج عنه تجريد القيم[3]، مؤكدا على أن الأخلاق الدينية تتحدد قيمتها بالدين الذي ترتبط به فكلما كان الدين فطريا، تاما، كانت أخلاقه مطلقة، وتتصف بالكمال الروحي، وهكذا، لا تكون الأخلاق نتاج الواقع الاجتماعي، والبيئة، والتربية، والثقافة، لما لطابعها النسبي من أثر في تغذية العنف[4]، والتصادم[5]، كصفات مميزة للتعددية القيمية المتصادمة.

ذلك أن الأساس الذي ينبغي أن تؤسس عليه التعددية القيمية التي تحفظ الاجتماع البشري هو الإيمان، لأنه يريد التأسيس ل "قيم تُوصّل إلى الإيمان»[6]، وهو ما عبّر عنه طه عبد الرحمن ب "تعددية القيم المتصادفة»[7]، فشتان بين الأخلاق النسبية المتغيرة كظاهرة اجتماعية، وكقيم محصورة في نطاق الثقافة، القصد منها هو فصل القيم عن الإيمان[8]، ما يجعلها تتصف بصفتين: التجريد بواسطة العقل، والتخزين في الذاكرة[9]، وبين الأخلاق الفطرية المتغيرة كقيم إيمانية، تقوم على وصل، "العقل بمبدأ الإيمان، فلا عقل بغير عنان؛ وأيضا هي التي لا تسلط سياسي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل السياسة بمبدأ الخير، فلا سياسة بغير زمام؛ وأخيرا هي التي لا تطرُّف ثقافي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير إلجام»[10]، وبهذا تفضل الأخلاق الدينية المؤسسة على الدين المتعالي، وتختص بالمطلقية المحققة لتعدد القيم، واختلافها وتنوعها، الأخلاق الاجتماعية الوضعية التي تختص بالنسبية وتؤدي إلى الخلاف والعنف.

1- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 47.
2- المصدر نفسه، ص 47.
3- المصدر نفسه، ص 48.
4- المصدر نفسه، ص 48.
5- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، مصدر سابق، ص 47.
6- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 49.
7- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، مصدر سابق، ص 48.
8- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 48.
9- المصدر نفسه، ص 48.
10- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، مصدر سابق، ص 51.

2- نقد الأخلاق في الصيغة الاجتماعية:

تتأسس الأخلاق عند دوركهايم على أركان ثلاثة علمية:

1)- روح الانضباط:

يتعلق الانضباط بتحديد السوك البشري، نحن أمام مظهر من مظاهر الحياة الأخلاقية: فأصل الحياة الأخلاقية فضلا عن النظام، يرتبط أيضا بالشعور بالسلطة الأخلاقية، إذن، بين هذين المظهرين علاقة وثيقة، وتتجلى وحدتهما في تصور أكثر تعقيدا، هو مفهوم الانضباط، يتعلق الانضباط بتنظيم السلوك ويتضمن أفقا لا يتكرر في شروط محددة، لكنه لا يقوم دون سلطة، وهو سلطة تتميز بالانتظام، نستطيع أن نقول أن العنصر الأول للحياة الأخلاقية هو روح الانضباط[1].

2)- التعلق بالجماعة:

يتعلق بسلطة المجتمع، حيث يعتبر المجتمع ضمير يسمو على الأفراد، ويعد غاية في حد ذاته، ويمكن عد السلوكات الأخلاقية كغاية للمجتمع، لأن المبدأ الأساسي للضمير الأخلاقي لا يمكن تفسيره بطريقة أخرى غير المجتمع، هذا المبدأ يفرض أن الإنسان لا يكون سلوكه أخلاقيا إلا إذا نتجت عنه غايات فوقية عليا تسمو عن الغايات الفردية، وأن يكون خادما لكائن أعلى وكل الأفراد الآخرين، أو في الوقت الذي منعنا فيه أنفسنا اللجوء إلى تصورات لاهوتية، فلا يوجد سوى كائن أخلاقي واحد يمكن ملاحظته تجريبيا، يسمو على الأفراد والذي يشكله الأفراد حال اجتماعهم، وهو المجتمع[2].

3)- استقلال الإرادة:

يتعلق استقلال الإرادة بجعل دوركهايم من المجتمع أساسا للأخلاق، ففي تصورنا الفعل لا يكون أخلاقيا تماما إلا إذا قمنا به بحرية تامة، دون أي ضغط أيا كان نوعه، أو أننا لسنا أحرارا إذا كان القانون الذي ننظم به سلوكنا، مفروضا علينا، إذا لم نكن نريده وفقا لاختيارنا الحر، ونزوع الضمير الأخلاقي لوصل أخلاقية الفعل باستقلال الفاعل،

1- Durkheim, Émil, l'éducation morale, Op.cit, p 27.
2- Ibid, p 52.

حقيقة لا يمكن تجاهلها، ويجب أن ندخلها في حسابنا[1]. تتأسس الأخلاق العلمانية على العقل وحده رفضا لكل معايير خارجية متعالية عنه، باعتبار الأخلاق قوانينا مادية، فمفهوم الإنسان وفقا لهذا التصور أنه كائن مادي.

يُبدي طه عبد الرحمن على الأخلاق الاجتماعية ثلاثة ملاحظات نقدية:

1)- أنها أخلاقا دهرية خارجية، بما أن دوركهايم لا يميز بين الدين في صورته الفطرية والدين في صورته الوقتية، فالدين الفطري يمد الإنسان بالأخلاق الداخلية، بينما الدين في صورته الوقتية يمد الإنسان بالأخلاق الخارجية[2]، دوركهايم يعتبر الأخلاق نموذجا سلوكيا واحدا لا يميز فيه بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن، كما أن تحديده لوظيفة علم الاجتماع بمهمة تجديد عميق للعلوم الإنسانية، جعله ينظر للأخلاق والواجبات على أنها وقائع اجتماعية موضوعية، معاملا إياها على أنها أمورا خارجية[3].

2)- الأخلاق الدهرية تجعل الداخل تابعا للخارج، باعتبار ارتباط ركني روح الانضباط والتعلق بالجماعة بالوجود الخارجي، وارتباط الإلزام الخارجي الصادر عنهما بالحاضر، في حين استقلال الإرادة منوط بالوجود الداخلي، ولا يزول الشعور بقهر القاعدة الأخلاقية إلا بتحصيل أسباب العلم بها، ولما كانت أسباب العلم غير متيسرة الآن، فإن الحرية الداخلية المرتبطة باستقلال الإرادة حاصلة في المستقبل[4].

3)- الأخلاق الدهرية تُلبس الداخل لباس الخارج[5]، وبتعليقه لاستقلال الإرادة بما هو عقلي، يكون قد أخرجها من صيغتها الداخلية إلى صيغتها الخارجية[6].

يعتبر تفسير دوركهايم للأخلاق بجعل المعايير الخارجية داخلية Intériorisation سبب المأزق الذي وقع فيه تصوره النظري للأخلاق، إذا كان المجتمع مصدر الأخلاق

1- Durkheim, Émil, l'éducation morale, Op.cit,, p 95.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 53.

3- المصدر نفسه، ص 54.

4- المصدر نفسه، ص 54.

5- المصدر نفسه، ص 54.

6- المصدر نفسه، ص 55.

فإنه لا يمكن أن يتوافق الاستقلال الذاتي مع القواعد الاجتماعية، حيث تؤدي إلى حرمانها من طابعها الذاتي، وإذا كان يجب أن تكون الأسبقية للاستقلال الذاتي الأخلاقي على القواعد الاجتماعية، فإن الأطروحة القائلة بأن الأخلاق تنبع من قوة المجتمع قد تنهار[1].

يطرح التصور الاجتماعي للأخلاق، تناقضا بين السعي لتحرير الفرد وبين وقوعه في العبودية للمجتمع، ما يجعل من معيار الوعي الجمعي في التأسيس لحرية الإنسان في التصرف في علاقاته الاجتماعية والإنسانية بوجه عام، لتحقيق الاختلاف معيارا متهافتا إبستمولوجيا لا يحقق الخلاص على المستوى الفردي والغيرية على المستوى الجماعي، إن الأخلاق العلمانية عند دوركهايم تذكي الصراع بين الضمير الفردي والضمير الجمعي.

3- نقد الآمرية في الصيغة الاجتماعية:

جعل دوركهايم من التعلق بالجماعة هو الغاية الأخلاقية الأسمى، بهذا الصدد يقول: وحده المجتمع في مجموعه الذي يعي ذاته كغاية لتشريع هذا النظام قصد التعبير عن نفسه، على النحو الذي يفكر به، وعلى ذلك النتيجة المنطقية هي أنه إذا كان المجتمع هو غاية الأخلاق، فإنه هو أيضا مصدرها، أما الفرد فلا يحمل في ذاته تعاليم الأخلاق، التي وُضعت مسبقا، على الأقل في شكلها التخطيطي، بهذا القدر، لا يكون للفرد إلا أن يتبعها ويحددها لتطويرها، لكن لا يمكن اشتقاقها إلا من العلاقات القائمة بين الأفراد المشتركين، وفي الوقت نفسه تدل على حياة الجماعة المتعلقة بها[2].

يعترض طه عبد الرحمن على تصور دوركهايم من الجوانب التالية:

1)- تأليه دوركهايم للمجتمع، جعله يرفع إلى الألوهية ذاتا مجردة لا ذاتا مشخصة خلافا لما يدعيه[3]، فليس المجتمع سوى مجتمع من الأفراد، لا نراه عيانا، كما أن جعله للمجتمع

1- Patrick Pharo, morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture, édition Gallimard, Paris,2004, p 100.

2- Durkheim, Émil, l'éducation morale, op.cit, p 73.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 64.

وجودا يضاهي وجود الأفراد أوقعه في واقعية مثالية، إذ جعل الكلي الجماعي يزاحم الموجودات الحسية في وجودها[1].

2)- لما كان المجتمع هو الإله البديل عن إله الدين، فقد عدَّد دوركهايم الآمرين الآدميين، مقيما تراتبا بينها جاعلا من الدولة أو الوطن قمته[2].

3)- كما أنه وقع في تديين الأخلاق حيث أراد تدهيرها ويتجلى ذلك من جوانب عدة[3]، يتعلق الوجه الأول، بتصريحه بعقلنة المعاني الدينية، مع أن هذه العقلنة لا تجردها من صورتها الدينية، كما لا تقطعها عن أصلها الديني[4]، لأن من الحقائق الدينية ما هو مبني بناء عقليا، كما أن العقلي لا ينحصر معناه في العلمي، بل يتسع لكل معرفة نافعة حتى ولو كانت معرفة وجدانية[5]. أما الوجه الثاني، فيتعلق بتصريحه باتصال الأخلاق بالدين، بل يجعل الخاصية الدينية مقارنة للأخلاق[6]، أما الوجه الثالث، فيتعلق بنقل أوصاف الآمر الإلهي للآمر الآدمي، علوا ونفوذا، قهرا وقربا، ليقع الدهراني بذلك في التعبد للآمر الإلهي[7].

انطلاقا من تعديد دوركهايم للآمرية الآدمية يوقع التصور الاجتماعي للأخلاق في العنف والاستبداد، لما لتعدد الآمرية الاجتماعية من أثر في احتدام، خطر الصراع بين مصدرين للمعايير الأخلاقية، المجتمع من جهة، والفرد والعقل من جهة أخرى[8].

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 65.

2- المصدر نفسه، ص 65.

3- المصدر نفسه، ص 65.

4- المصدر نفسه، ص 65.

5- المصدر نفسه، ص 65.

6- المصدر نفسه، ص 66.

7- المصدر نفسه، ص 66.

8- Patrick Pharo, morale et sociologie, Op.cit, p 100.

- المطلب الرابع: نقد الصيغة الناسوتية عند لوك فيري.

1- نقد الدين في الصيغة الناسوتية:

يعد لوك فيري من أعلام العلمنة، وهو ما بعد نيتشوي أو ما بعد تفكيكي، ومن مؤسسي الأخلاق على ضوء الدفاع عن النزعة الإنسانية، مرافعا عن إنسية الإنسان الإله فدهرانيته لا تقتصر على «إبعاد الأخلاق عن الدين ومن ثمة عن الألوهية، ولكن من خلال إبدال الإنسان في ناسوتية بحثه عن الرؤية الأخلاقية الأكثر مثالية، مكان الإله ومحاولته تبوء المكانة التي طالما حاول الفكر الغربي المؤنس، أن ينزعها عن نفسه بإبعادها قدر المستطاع عن تراثه الديني من خلال التركيز على مسيحية القرون الوسطى وأنموذجها المعروف بنتائجه السلبية على التجربة المعرفية الغربية»[1].

إنه النموذج الدهراني الموغل في دهرنة الأخلاق، وعقلنة القيم، بمقتضى تأسيسه لـ «عقيدة الفرد»[2]، باعتباره دينا ناسوتيا جديدا يحل محل ميتافيزيقا الدين المنزل، ينفصل فيه الوجود الإنساني عن الإيمان بالألوهية، وعن كل تدبير خارجي للعالم.

يقصد بتأنيس الإله، تآكل أنواع التعالي القديمة، خصوصا وأن المجتمعات العلمانية خرجت تدريجيا من الدين إلى حد ما في الفضاء العام، وبعبارة أخرى، أن المعتقد أصبح شأنا خاصا في الفضاء العام، والتحرر من مظاهر مختلفة للاهوت السياسي[3].

كما انتقد من جهة أخرى، الأصول الدهرانية لأسس الخطاب الديمقراطي وقيم حقوق الإنسان في الفضاء الإجتماعي، إذ، يتعلق تأنيس الإله بسيرورة تحت تسميات مختلفة مثل: الدنيوة Sécularisation، تبصير العالم Désenchentement duMonde العَلمانية Laicisation، مؤكدا أن القيم الديمقراطية ليست سوى إرث إنسي أو غير مؤله للبروتستانتية

1- عبد القادر رابحي، مستويات دحض التهافت الدهراني في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، في: علي عبود المحمداوي: المفكرون العرب: مشاريع وتطلعات، سؤال الفلسفة والدين والسياسة في العالم العربي، بيروت، ط 1، 2017،، ص 785.

2- محمود حيدر، تدني الإلحاد، مقال سابق، ص 11.

3- Luc ferry, vaincres les peurs, Op.cit, p 114.

واليهودية، لا أرى أي شيء جديد في إعلان حقوق الإنسان بالنظر إلى أخلاق مسيحية مفهومة بشكل جيد، بل إن ما هو جديد في المقابل، هو أن حالة ووضع قيمه لا يبدو كمعطى من طرف الإله، بل مؤنسن لأجل الكائنات الإنسانية[1].

يعترض طه عبد الرحمن على هذا التصور للديني من الأوجه التالية:

1)- اختلاف الديني الفلسفي عن الصورة الفطرية للدين المنزل، من جانبين: أن الديني الفلسفي هو قيم أخلاقية كلية قائمة على العقل في تحصيل اليقين بنفعها للإنسانية[2]، أما الدين المنزل في صورته الفطرية هو قيم أخلاقية تقوم على الإيمان وتتجسد في التعبد، ومن جهة ثانية، القيم في الديني الفلسفي مأخوذة من الدين ثم خضعت للدهرنة والتأنيس، على خلاف القيم في الصورة الفطرية للدين التي هي مُنزلة عُلّم بها الإنسان وزكى نفسه بها[3].

2)- حصول تشابه بين الديني التاريخي والصورة الوقتية للدين من وجوه واختلاف بينهما من وجوه، ومن وجوه الشبه بينهما هو التأثير التراكمي للزمن، التقابل بين المقاربة الحرفية للنصوص في الديني التاريخي، والجمود على ظاهر الأعمال في الصورة الوقتية، وتدهير الديني التاريخي يقابله النسيان في الصورة الوقتية[4].

أما الاختلاف بين الدين الفطري والدين الفلسفي، يتحدد من جهة طرائق الانتقال من الديني التاريخي إلى الديني الفلسفي، وهو انتقال من خارج الدين، لحصول إرادة الخروج من الدين إنكارا له، في حين الانتقال من الصورة الوقتية للدين المنزل إلى صورته الفطرية يحصل من داخل الدين لحصول إرادة الدخول في الدين، اجتهادا فيه، كما يمكن تجاوز ظاهر النصوص في الديني الفلسفي باعتماد التأويل، على خلاف ظاهر الأعمال في

1- Luc ferry, vaincres les peurs, Op.cit, p 113.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 47.

3- المصدر نفسه، ص 48.

4- المصدر نفسه، ص 48.

الصورة الوقتية لا يمكن تجاوزه إلا بثبوت مخالفته لظاهر النصوص الأصلية، على اعتبار الصحيح منها جزء من الصورة الفطرية[1].

3)- تدهير الدين وتأنيس الإلهي يقوم على حفظ معانيه الوجدانية جزئيا، وإلغاء مبانيه الشعائرية كليا باعتبار العبادات طقوسا لا دليل عليها من العقل، وأنها مفروضة من سلطة خارجية، كما أن المعاني الوجدانية لا يحفظ منها إلا ما وافق العقل، وفيها ظلم صريح للدين[2]. هكذا، يكون مجهود لوك فيري في الرد على أزمة الحداثة، قد قام على رفضه لكل أساس نهائي للأخلاق.

2- نقد الأخلاق في الصيغة الناسوتية:

لتمرير هذا الغرض من التفلسف في تأسيس الأخلاق المستقلة عن الوجود ميز لوك فيري بين القيم الأخلاقية والقيم الروحية éthique «إن هذه الأمور: الشيخوخة، المرض، فقدان العزيز، فشل الحب، الرتابة، لا تمت بصلة إلى الأخلاقية، فنجاحي الأخلاقي لا يعني قدرتي على تخطيها، إذن فالقيم الأخلاقية منفصلة عن القيم الروحية أو الوجودية، أو لنقل إنه إذا كانت القيم الأخلاقية هدفها النبل والخير الإنساني، فإن القيم الروحية هدفها الحياة الطيبة بالنسبة للبشر الفاني والمحدود في الزمان، أي أن الأخلاق وسيلة الإنسان ليعيش علاقات أكثر مدنية وملؤها السلام، لكنها ليست أبدا شرطا كافيا لحياة موفقة، فالحياة الأخلاقية قد تكون جنبا إلى جنب مع حياة قلما ترضينا»[3].

يبني لوك فيري التخلق الناسوتي على التعالي المحايث بوصفه أفقا له، ففي مجال الأخلاق يتجلى تأنيس المسيحية وقلب العلاقة بين الأخلاق والإيمان، تأليها للإنسان، فلم تعد الأخلاق تكمن في الإيمان بالله، بل أخلاقا أفقية تتم على مستوى معاملة الإنسان مع غيره، أخلاقية يؤسسها الحب الذي يضمن التشارك مع الآخر الإنسان، لا عمودية تتعلق

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 48.

2- المصدر نفسه، ص 49.

3- محسن المحمدي، عزل الأخلاق عن الدين: للأخلاق سؤال السلام وللدين سؤال الخلاص، مجلة أفكار، ع 2، 2016، الرباط، ص 38.

بمحبة الإله، أعتقد أنه ليس مستحيلا تصور مفهوم ما بعد نيتشوي للتعالي، خارج كل عودة أو توجه رجعي، هذا هو ما أسميه منذ مدة الإنسانية غير الميتافيزيقية، أو إنسية الإنسان الإله[1]. يوحي مضمون هذا النص، بتأسيس الأخلاق على الفعل الإنساني ككائن تاريخي.

يتحدد تصور لوك فيري الفلسفي للأخلاق، من خلال إقامته على مفهوم خاص للأخلاق وللتعالي:

1)- التأسيس النهائي للقيم سواء كانت مادية أو دينية غير ممكن ولا يمكن تصوره مقتضى هذا الأساس، الاعتراض على النزعة اللاهوتية التقليدية، والفلسفة المادية في تأسيسهما القيم على أساس مطلق، تحدده النزعة اللاهوتية في الأساس الإلهي، والفلسفة المادية في المادة، ليصر لوك فيري على تفكيك كل الأسس، وتقويض فكرة اكتمال العلم ومطلقية المعرفة[2].

كما ميّز لوك فيري بين ثلاث تصورات كبرى للتعالي المابعد نيتشوي، وتتمثل في ثلاثة مفاهيم للتعالي[3]:

– أولها، التعالي بالنسبة للكون، وهو المفهوم الذي انخرط فيه القدماء للإجابة على سؤال الخلاص بمصطلحات الكوسمولوجيا، بالنظر إلى النظام المتناغم للكون على أنه متعالي بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية، على اعتبار أنهم لم يخلقوه ولم يبدعوه، لكن اكتشفوه كمعطى خارجي ومتعالي عليهم، لكنه تعالي محايث للواقع، لأنه من جانب متأنس في العالم.

– ثانيها، مفهوم التعالي في الديانات التوحيدية فقط خارج وهو تعالي لا يتحدد في الكائنات الإنسانية كما عند اليونان، بل خارج العالم نفسه، إذ يُدرك على أنه مخلوق في الوجود يتعلق بكائن خارجه.

1- Luc Ferry, vaincres les peures, Op.cit, p 106 - 107.
2- Ibid, p 107.
3- Ibid, p 109 - 110.

– أما ثالثها: يتعلق بالتعالي الحاضر في قلب التجربة المعاشة، ويسميه بالتعالي في المحايثة حيث يأخذ لوك فيري بالتصور الثالث للتعالي مخالفا التصورين الأولين، أي التعالي الكوسمولوجي، والتعالي اللاهوتي، مفسرا التعالي استنادا إلى مفهوم التعالي في الفينومينولوجيا عند هوسرل، لأن لوك فيري يرفض فكرة أساس مطلق خارج العالم، مؤكدا على التعالي من داخل العالم لا يفارقه.

آخذا بحدسية المعرفة، تلك المعرفة التي لا تستند في تأسيسها إلى الإله، أو العالم بل إنها معطاة للتجربة الإنسانية، تعايشها، وبذلك يصر لوك فيري على إنسية الإنسان الإله، رافضا فكرة الأساس والمرجعية للقيم، وهذا ما يضطلع به فتح الإنسية غير الميتافيزيقية أو الإنسية ما بعد النيتشوية، كمبدأ، بما يجنب العودة إلى أوهام الميتافيزيقا الكلاسيكية، بالتخلي عن البحث في الجذور، أو في الألوهية، أو في الطبيعة أو في كائن أسمى عن القيم المشتركة والعالمية[1].

بذلك، يؤسس لوك فيري للقيم على أساس التعالي المقارن والمحايث، حيث تكون القيم غير مجاوزة للتجربة الإنسانية، إنها الذات النرجسية التي تأبى تبعيتها لكل ما هو خارج عنها، لينزل بذلك لوك فيري التعالي إلى الزمان الحاضر، وجعله أفقا للقيم، بما أنه يرفض فكرة أساس نهائي للقيم. "لكن ما هو جديد، بالمقابل هو أنها تفكر انطلاقا من الإنسان ولا تستنبط من وحي يسبقه ويشمله، إن ما هو جديد دون شك، هو أن التعالي المتعذر تحديده الذي تشهد عليه تلك القيم ينكشف، هو أيضا في فؤاد الكائن البشري ويستطيع التوافق مع مبدأ المبادئ المشكلة للإنسية الحديثة: مبدأ رفض حجج السلطة والنفوذ"[2].

ينتقد طه عبد الرحمن تصور لوك فيري للتخلق من الأوجه التالية:

1- Luc Ferry, vaincres les peures, Op, cit, p 112.

2– لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، د ط، 2002، ص 32.

1)- اختلاف التفرقة بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص عن التفرقة بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن[1]، نظرا لاتصال أخلاق الواجب بالباطن باعتبار الباطن أساس الواجب، واتصال الخلاص بالظاهر والحالة الوجودية، ومن جهة أخرى، الصبغة المميزة لأخلاق الواجب هي الصبغة العملية والتعاملية، في حين تغلب الصبغة الوجودية الوجدانية على أخلاق الخلاص[2].

2)- لما كانت أخلاق الخلاص، هي الأخلاق التي يختص بها الدين، فإن إقرار فيري بالفصل بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص هو فصل بين الأخلاق والدين، وتأسيس دين ناسوتي يرفض الوحي[3].

3)- مفهوم التعالي عند فيري ملتبس التباسا لا يعذر فيه، نظرا لتناسيه السياق الظاهري الذي أورد فيه ادموند هوسرل مفهوم التعالي المقارن[4]، كما انتقل من الدلالة النفسية للشعور إلى دلالته الأخلاقية مسويا بين الشعور بسمو القيمة والشعور بالصفة الخارجية للعالم، مستبدلا وجود الوعي بوجود الضمير، فقصد بالتعالي أن الذي يوجد خارج الشعور هو العالم الروحي وليس العالم المادي[5].

3- نقد الآمرية في الصيغة الناسوتية:

جعل لوك فيري للتعالي مضمونا جديدا يتمحور حول تأنيس الإله، وتأليه الإنسان، متجاوزا إحلال الإنسان محل الإله، إلى تسمية الإنسان بالإله، جاعلا منه الآمر الأعلى. بالنسبة لمعظمنا وبالنسبة لغير المعتقدين فإن تصور التعالي الذي تستند عليه الأديان الكبرى قد تآكل بتأثير سيرورة أنسنة الإله، الملازم لمنطق المجتمعات الديمقراطية، ومن هنا يبدو أن السؤال الحاسم يتعلق بإمكانية الاختيار بين أنواع التعالي في الماضي التي تتضمن بالضرورة لحظة من السلطة، وبين التعالي المحايث المطلق

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 56.

2- المصدر نفسه، ص 57.

3- المصدر نفسه، ص 57.

4- المصدر نفسه، ص 57.

5- المصدر نفسه، ص 57.

يتجاوزه إلى الكون الديمقراطي العلماني والذي تم تبصيره، وبذلك يصر لوك فيري على ظهور أنواع وأشكال جديدة للتعالي تحت تأليه الإنسان[1].

يدعو لوك فيري إلى روحانية جديدة، تستبعد تصور الألوهية، وتتجذر في الإنسان، بحيث لا تتعارض الروحانية مع الناسوتية، بل إن الروحانية راسخة في الناسوتية، إذ يبدو واضحا، أن أشكال التعالي في الماضي، مثل تعالي الإله، أو الوطن، أو الثورة، لا يمكن إحلالها محل المحايثة الجذرية، أو بالتخلي عن المقدس وفي نفس الوقت عن التضحية، لكن، بالأحرى، أشكال جديدة للتعالي، التعالي الأفقي، وليس التعالي العمودي، إذا أردنا ترسيخه في الإنسانية وليس في كائنات خارجية متعالية عن الإنسان، وفي هذا المعنى أتحدث عن إنسية الإنسان الإله[2].

لما كان الحب هو الذي يضفي معنى على الحياة، فإنه هو الأصلح لتأسيس روحانية ناسوتية جديدة لا تتعارض مع المقدس، وتسجيب لهَمّ الآخر الإنسان، «إن مسألة الحب وإضفاؤه المعنى على الحياة لأمر معروف منذ القديم، لكن بالنسبة للوك فيري، فهو يرى أنه ولأول مرة في التاريخ، سيصبح مبدأ الحب رؤية جديدة للعالم، إنه الملجأ الحقيقي للمعنى، والذي سينظم من جديد القيم التي تهالكت في الحضارة الأوروبية الحديثة، إنها ثورة كوبرنيكية صامتة وشديدة العمق، ستخلق المعنى بصيغة أرضية يتحقق فيه التعالي في المحايثة، إنها روحانية لائكية بتعبيره الطريف، الأمر الذي جعل لوك فيري يدعو إلى إقامة سياسة جديدة، يسميها سياسة في الحب، وهي نظرية مقترحة من طرفه للتفكير في الأجيال الصاعدة»[3].

إنها الروحانية التي تعبر عن خلق القيم في ارتباطها بالنزعة الإنسانية، وتتحقق فيها قيم الحرية، والاختلاف، والغيرية، «الأفق الناسوتي لموت الإله وما يقترن به من بعث

1- Luc Ferry, vaincres les peures, Op , cit, p 215.
2- Ibid, p 217.
3- محسن المحمدي، عزل الأخلاق عن الدين، مقال سابق، ص 39.

للمحايثة الأنثربولوجية، حقوق الإنسان والحق في الحياة الإنسانية قبل النهوض بأي واجب نحو الحقيقة المطلقة والمتعالية للالتزام بالأمر الإلهي»[1].

وبذلك تجيب الروحانية الجديدة عن سؤال الخلاص جاعلة التحرر من الخوف أفقها الأسمى وفيها يتأنسن الإله، فإنسية الإنسان الإله، «تتأسس في صياغة مبادئ روحانية لادينية أو حكمة الحداثة[2]. فالروحانية الناسوتية هي أفق فلسفة الحب والغيرية.

يوجه طه عبد الرحمن، انتقادات للآمرية الناسوتية:

1)- استعارة لوك فيري لمفهوم الإنسان الإله من المسيحية، لكنه وقع في تناقض عند استعماله لجمعه بين وصفين متعارضين معنى التعالي المقارن الذي يختص به الإنسان[3]، ومعنى التعالي المفارق الذي يختص به الإله، ولايرفع هذا التناقض إلا أن يكون مقصوده أن الإنسان أكبر من مجرد الإنسان، من جهة أنه يُحصّل الشعور بقيم متعالية يضاهي فيه من هو أعلى منه رتبة؛ غير أنه لا يلزم من هذا أن الرتبة التي تلي رتبة الإنسان في مراتب الوجود هي الألوهية، ولا أنه يستحق نزولها، ولا له القدرة على نزولها؛ فليس له من سبيل إلى الخروج من وضعه المتناهي والنسبي إلى وضع لا متناه ومطلق[4].

2)- اعتبر لوك فيري أن ألوهية الإنسان تقوم في وجود المقدس فيه، حيث يقترن مفهوم المقدس عنده بالتضحية، لكن الإنسان لا تنزله هذه التضحية مطلقا رتبة الألوهية، كما أن الإنسان عامة لا ينزل رتبة الألوهية حتى ولو لم يسبق له التضحية من أجل أحد[5].

3)- بنى لوك فيري معنى المقدس الذي نسبه إلى الإنسان على الحياة العاطفية، جامعا بينها وبين الحياة الروحية، على الرغم من أن هناك فرق بينهما، فليس كل ما هو عاطفي روحي، لأن الأصل في الروحي الارتقاء بخُلُق الإنسان، في حين أن العاطفي ينزل بالإنسان إلى الدرك الأسفل، كما أن مفهوم الحب عنده كأساس للتقديس خلط فيه بين

1- جاك دريدا، الدين في حدود العقل وحده، مقال سابق، ص 51.

2- Luc Ferry, vaincres les peures, Op.cit, p 118.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 67.

4- المصدر نفسه، ص 68.

5- المصدر نفسه، ص 68.

حب الشهوة وحب الشوق، كما أن وصله لحب الشهوة بأفق أعلى يجعله أشبه بحب الشوق هو عبارة عن نقل لأوصاف الوجود العمودي إلى الوجود الأفقي، تطبيقا لمبدأ التعالي المقارن الذي علل به وجود الإنسان الإله[1].

- المطلب الخامس: تأثير المقولات الدينية في الخطاب الأخلاقي الدهراني.

أفضى تأمل طه عبد الرحمن النقدي لسؤال الدين والقيم في الحداثة الغربية، إلى النظر في راهنية الدين والمقدس في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، ومساءلة الحضور الديني في الحداثة وموقعه في ظل حضارة الخِفّة بتعبير جيل ليبوفتسكي، وعصر الدُّنيانية حيث أقرّ أنّ الخطاب الدُّنياني في المجال الأخلاقي في صيغته الدهرانية قد تشكل بمقولات ومفاهيم وأفكار دينية، سواء وعى الحداثيون ذلك مصرحين بعقلنتهم للمفاهيم الدينية، مع فصلها عن سياقها الديني المتعالي على الإرادة الإنسانية أم لم يعوا ذلك، وهو الأمر الذي يتجلى بوضوح في الملامح الدينية لمقولاتهم الفلسفية والفكرية باعتبار أن الانفصال الكلي عن الدين مستبعد وغير ممكن، "حسبنا مثالا على ذلك مفهوم واحد وعبارة واحدة؛ أما المفهوم فهو التنوير؛ فقد أُطلق هذا المفهوم على من يُسمَّون بأولي النور في منطقة بافاريا بألمانيا؛ وكان هؤلاء ينتسبون إلى الماسونية؛ وأما العبارة، فهي: لتكن لك الجرأة على التفكير بنفسك؛ فلئن اشتهر كانط بهذه المقولة، فإنها ليست في الحقيقة من ابتكاره، وإنما اقتبسها من طائفة ماسونية أخرى نَقَشت هذه العبارة على وسام مخصوص"[2].

كما استدلّ طه عبد الرحمن من خلال مبدأ الجمعية الائتماني، الذي يفيد قوة الدين في المجال العام، على اختراق الديني للأخلاق الدهرانية خصوصا وأنهم مازالوا يستعملون مصطلح الدين، رافعين أخلاقهم إلى رتبة الدين، "لعلّ هذه الحقيقة الدينية، وهي أن الدين المنزل أخلاق كلُّه هي التي حملت الدهرانيين أنفسهم، من حيث يشعرون أو لا يشعرون،

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 69.

2- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 38.

على أن يُنشئوا من عنديتهم أخلاقا اتخذوا لها صورة الدين وسموها باسمه»[1]، مستدلا على ذلك قائلا: «وضع روسو ما وضع تحت اسم الدين الطبيعي، ووضع كانط أخلاقا أرادها أن تكون دينا عقليا، ووضع دوركهايم، هو الآخر، أخلاقا شاء أن تكون دينا اجتماعيا، ووضع فيري أخلاقا قصد أن تكون دينا روحانيا أوفلسفيا»[2].

هذا دليل قاطع، على راهنية الدين والمقدس الروحي، وهذه المسميات الجديدة للأديان الأخلاقية، تدل على استمرار الدين في العالم الحديث والمعاصر، حتى وإن اتّخذت شكلا جديدا، إذ نجد أن التصورات الأخلاقية الحديثة والتي نُصِّبت كأديان، تؤكد نزوع الإنسان الفطري إلى الديني، كما تدل على راهنية الجدل حول سؤال بقاء الدين والحداثة، بحيث يستحيل انفصال الوجود الإنساني عن مسائل التجربة الدينية، وفي هذا الشأن ينتقد لوك فيري قيم الفلسفة الغربية الحديثة قائلا: يمكن تعريف الفلسفة الغربية الحديثة كمحاولة لترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى إلى خطاب عَلماني، أي خطابات عقلانية[3].

معنى ذلك، أن الفلسفة الغربية الحديثة لم تقطع مع التفكير الديني، ذلك أن مضامينها عبارة عن مسيحية مُعلمنة أو مُعقلنة، إذ بيّن لوك فيري مضامين اللاهوت الأخلاقي التي يحملها إعلان حقوق الإنسان قائلا: أتحدث عن القيم التي يحملها والتي كما يبدو لي لا تضيف كثيرا للقيم المسيحية، يبدو لي أنه لا يوجد أساسا اكتشاف مؤثر لقيم جديدة، أو أخلاق جديدة في القرن السابع عشر في أوروبا، بل بالأحرى علمنة للقيم التقليدية المسيحية[4].

كما أن ملامح حضور الديني في الحداثة، تجيب عن سؤال المقدس وعلاقته بموت اللاهوت في نهاية القرن التاسع عشر، «يأتي كلام الحداثيين أحيانا متقلب غير ثابت، وأحيانا مشوَّشا غير بيّن، وأحيانا أخرى متناقضا غير متسق ككلامهم في موت

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 105.

2- المصدر نفسه، ص 106.

3- Luc Ferry, Marcel Gauchet, le religieux après la religion, op.cit, p 32.

4- Ibid, p 32 - 33.

آلهتهم، فتارة ينفون وجودها، وتارة يثبتون هذا الوجود، وتارة يوحّدون ذاتها، وتارة يعدّدون هذه الذات حتى إنك لا تستطيع أن تُميّز حقائقهم من أوهامهم، ولا تأملاتهم من تخرّصاتهم، ولا حججهم من شُبههم»[1].

كما نجد من أهل الثقافة الغربية من ينفي أفول الدين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ويؤكد على حضور الإله في العالم، كما يشير إلى عودة الفلسفة إلى الدين، وعودة الدين إلى الفلسفة، ففي عالم تهمين عليه التفسيرات العلمية، تكون الرسالة الدينية أكثر بروزا من أي وقت مضى، لذلك من الصعب مقاومة المقاربة الطبيعية للظواهر الدينية، والتي تقترح علينا معالجتها بأدوات العلم، وأحد هذه الظواهر: الدين[2].

هذا التناقض الذي يشوب عصر الدّنيانية، والتضارب في مقولة موت اللاهوت يحمل في ثناياه تعبيرا عن وجود الإله في اللاشعور، ما يَنُمُّ عن عدم تحرر الفكر الفلسفي في نهايات القرن التاسع عشر من أفعال الإيمان الديني، حيث استدل مارسيل غوشيه Marcel Gauchet (1946–م) على أن الديني أفق التجربة الإنسانية من خلال حقيقتين: أولا، استمرار الإيمان، ثم الانبعاث الدوري للإيمان لأسباب ترتبط أحيانا بمناسبات التحرر، وأحيانا، ترتبط بحركات ثقافية عميقة (الرومانسية والرومانسية الجديدة) ومن خلال هاتين الحقيقتين، نتنبّأ بعودة وشيكة للديني، استكمالا للنهج النبوي لم يكن الخروج الحديث من الدين في النهاية سوى اختفاء وتواري مؤقت وسطحي[3].

وهو الأمر، الذي تؤكده أيضا نظريات ما بعد العلمانية[4]، المتتبّعة لمسار الدين مؤكدة على عودته بقوة في منتصف القرن العشرين إلى الفضاء العام، وتعني عودة الديني حسب بيتر برجر Peter Berger (1929–2017م) ما بعد العلمانية وعرّفها بأنها "إزالة

1– طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 38.

2- Fabrice Clément, les dieux disséqués, vers une science du religieux, la critique 677, (octobre), paris, ed de minui 2003, p 14, disponible sur http://www.fabriceclement.net, consulter le 15-08-2019, à 21h.

3- Luc Ferry, Marcel Gauchet, le religieux après la religion, Op.cit, p 54-55.

4– من رواد هذه النظرية: عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر، يورجن هابرماس، وتشارلز تايلور في كتابه: عصر علماني Asecular age وخوسيه كازانوفا، Casanova في كتابه الأديان العامة في العالم الحديث.

العلمنة عن العالم"[1]. وفي نفس السياق يؤكّد يورغن هابرماسJÜrgen Habermas (1929-م) قائلا: "لا توجد علاقة عالمية بين الحداثة الاجتماعية وفقدان الدين المتزايد لأهميته، فلو كانت هذه العلاقة قريبة لكان بمقدورنا الرهان على اختفاء الدين، فخوزيه كازانوفا José Casanova مثلا، طوّر فرضية جديدة مهمة، حول الحوار الذي لم يحسم بعد حول ما إذا كانت الولايات المتحدة الأميركية المتديّنة أو أوروبا الغربية أكثر علمانية استثناء للمسار التطوّري العام، على كل حال، يجب، على المستوى العالمي، أن نؤمن بوجود حيوية مستمرة لأديان العالم"[2].

تؤكد استمرارية التجربة الدينية في العالم، أن العلمنة لم تُقص الدين، وأن الديني يُفهم من خلال وظيفته في تنظيم الحياة الإنسانية، بعبارة أخرى، إن سؤال الدين هو المحور الأساسي للفكر الفلسفي، والخوض في المساءلات الدينية دليل آخر قاطع على راهنيته.

التدقيق وتجريد النظر في الخطاب الحداثي يبين أصوله الدينية "ربما هذا هو السبب الذي نُظر فيه إلى الحداثة وما بعدها، كظاهرة ميتافيزيقية رغم دنيويتها الصارمة فالحداثة من قبل أن تشرَع سيوفها شرَعت أسئلتها، وهي أول ما سألت، ساءَلَت الكنيسة المسيحية كخصيم لها بلا هوادة، لكنها حين مضت في السؤال لتمنح نفسها بعض اليقين هبطت إلى عمق الزمان الديني، لم تفعل الحداثة ما فعلت إلا عن أمر متأصّل في ذاتها فقد "استفرغت" ما يعربُ عن سيرتها الضاجّة بالكامن الديني، وغالبا ما انصرفت إلى المسيحية لحاجتها إلى متعال يضفي على أزمنتها فضائل القدسي ومزاياه، أو ربما لأنها

1- معنى إزالة العلمنة من العالم ما استعمله للمرة الأولى في بداية التسعينيات عالم الاجتماع بيتر برغر، هو عودة الدين ليحتل مكانته في الغرب على حساب العلمانية. يُنظر: محمود حيدر، ما بعد العلمانية، منطق الحدث وفتنة المفهوم، مجلة الاستغراب، ع 8، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 9.

2- يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حاوره: إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، ع 8، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 15.

بحثت عن اعتلائها الأرضي فلم تجده إلا في فضاء الدين، لذا كان عليها أن تهيمن على معنى المسيحية لتقوم مقامه، أو لترتدي بواسطته لبوس الفضيلة»[1].

القرن الحديث والمعاصر، عصر الدين بامتياز، لعدم قدرته على الاستقلال عن مقولات التعالي، الإيمان، الوحي، فهي مقولات تتستر خلف رؤيته الدنيانية بنظرتها العلمية والعقلانية لفهم العالم، وما نفهمه من تأكيد طه عبد الرحمن على تغلغل الديني في نسق الأخلاق الدهرانية، هو أنه يستدل على نظريته حول الإنسان ككائن ديني وعن الدين كمقوم من مقومات الوجود الإنساني، وكركن أساسي من أركان الثقافة الإنسانية، فالدين هو البنية الأساسية للهوية الإنسانية الحافظ لتوازنها وكليتها وتكاملها، تأكيدا على قوة الدين في تظيم الحياة وتوجيه الفضاء العام.

وهو ما أكدته الدراسات الغربية في الفينومينولوجيا، والأنثربولوجيا الدينية والسوسيولوجيا، والثقافة، وتاريخ الأديان، نذكر منها دراسة مؤرخ الأديان ميرسيا إلياد حيث يحُدّ الإنسان بالدين مؤكدا أن الحقيقة الدينية بنية إناسية أصيلة، واستمرارية وأصالة تجربة المقدس في العالم قائلا: واجه التفكير الفلسفي عالم ذو قصدية ومعنى الذي هو أصالةً وبنيةً ديني، وهذا صحيح بصفة عامة، وليس فقط بما يتعلق بالبدائيين، الشرقيين وما قبل السقراطيين، سبقت تجربة المقدس كل أشكال التفكير التي اكتشفها فيما بعد العقل واتخذها كنموذج لفهم الوجود، المعنى، الحقيقة في عالم مجهول، فوضوي ومخيف، مهّدت تجربة المقدس الطريق للتفكير المنهجي[2].

تتضح بناء على ذلك، معقولية الدين وأفعال الإيمان الديني، وتفنيد الفرضية العَلمانية الآخذة بالتفسير الخطّي للأديان والقائلة بلامعقولية الأديان، كما أنها إثبات لأزمة الإلحاد، وأنها استدلالات على لا مصداقية الرؤية الدنيانية ومحدودية قدرة العقل على بناء الأنساق الأخلاقية لحل أزمة الحداثة والغيرية، وبذلك، يتأكد أن المقدس الديني

1- محمود حيدر، إيمان "ما بعد العلمانية"، مجلة الاستغراب، ع 3، 2016، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت ص 10.

2- Mircea Eliade, la nostalgie des origine, Op.cit, p 10 - 11.

أصل وأساس البنية الإنسانية، والحياة بمختلف مجالاتها لا تخلو من الأبعاد الدينية المقدسة والأسرار، وعليه لا اجتماع إنساني بلا مقدس روحي وديني، ولا عقيدة فكرية، ولا رؤية علمية إنسانية إلا وتتشكل من الاعتقادات الإيمانية المقدسة.

- **المبحث الثالث: نقد تصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان ومقلديها.**

من المعلوم أن إعلاء الحداثة من شأن العقل، رافقه الانتهال من نتائج التطورات العلمية والتزايد الهائل للتقنيات، ففي بناء الحداثيين لتصوراتهم للحداثة الفكرية، والدينية والأخلاقية، والسياسية، على أسس النزعة الإنسانية، والإنسانوية الجديدة التي وضع لوك فيري أسسها، باعتبارها المرجعية التي تم على أساسها تصور علاقة الإنسان بالإله، كأساس العلاقة المحددة لعلاقة الدين بالحياة، والصلة بين الأخلاق والدين، وتنظيم الصلة بين الشأن الخاص والشأن العام، وعلاقة الفرد بالجماعة، وذلك بمقتضى مسلمة علمانية، مفادها، «أن وضع الذات للقوانين هو التجلي الأول لإرادة التسيد»[1].

بنى الحداثيون تصورهم لعلاقة الإنسان بالعالم، والمقدس الديني الروحي، على أساس اكتفاء الإنسان بذاته، فصلا للأخلاق عن الدين بسبب إنكار الآمرية الإلهية، بنقل الأوامر العليا تجاه الله إلى المجال الإنساني الدنيوي وتحولت إلى واجبات غير مشروطة نحو نفسه، نحو الآخرين نحو الجماعة، حيث عملت الأخلاق الحديثة في المسار الأول كدين للواجب العَلماني[2].

استبدالا للإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية، بموجب، «أن إرادة الله تتعارض مع إرادة المواطن»[3]. لاسيما وأن التحرر من الكنيسة كان مبناه على العناية بالإنسان بتحريره من كل الضغوظات الخارجية المقيدة لإرادته، جاعلين من فعل التحرر فعل داخلي نابع من ضمير الإنسان ووعيه فقط، وهذا الفعل الداخلي الحر هو أساس الفعل الأخلاقي.

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 190.

2-Gille Lipovetsky, le crépuscule du devoir, Op.cit, p 14.

3- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 190.

أرجع طه عبد الرحمن سبب الإنكار لاختيار الإرادة الإلهية إلى تهلهل تصورهم لعلاقة الإله بالإنسان، وهو ما سماه ب "الجهل بالقدر الإلهي"[1]، لتهافت تصورهم للألوهية والإرادة الإلهية، وقد قسّم هذه التصورات إلى أربعة، حيث أخذت نقدية كانط بالتصور الخارجي، وأخذ التأليهيون على رأسهم روسو وفولتير بالتصور التجزيئي، وأخذت اجتماعية دوركهايم بالتصور التسيدي، وأخذت ناسوتية لوك فيري بالتصور التجسيدي لكنها تشترك كلها في الإقرار بالتعارض بين الإنسان والإله.

توسل طه عبد الرحمن في نقد هذه التصورات الدهرانية لعلاقة الإنسان بالإله المؤسسة على تعارض العقلانية العلمية مع الإيمان بالإله، بمبدأ الشاهدية، مقدما "التصور الجمالي للآمرية الإلهية"[2]، والقصد من ذلك هو تجاوز "التصور الجلالي للآمرية الإلهية"[3]، فإذا كان التصور الجلالي ينظر للألوهية على أنها قاهرة للإرادة الإنسانية، نافيا إمكانية المعرفة بها، فإن التصور الجمالي للألوهية مؤسس على إمكانية معرفة الألوهية بناء على الفطرة، وهذا هو مدلول مصطلح الفقه التعرفي[4]، كمرادف لمفهوم النظر الائتماني.

- المطلب الأول: فساد التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان.

بيَّنا فيما سبق أن مشروع الحداثة الغربية استبدل سلطان العقل الإنساني بالدين على اعتبار أنه سلطة قاهرة للذات الإنسانية حرية وإرادة، وتوجه لنقد الدين، باعتباره نقدا يُسهم في رفع ما عبَّر عنه إيمانويل كانط الوصاية عن العقل في التفكير، واتخاذ القرار تحقيقا لمسؤولية الإنسان.

مفهوم الإنسان عند كانط هو الكائن الفاعل، المسؤول، الراشد، صاحب الإرادة الخاصة، رفضا لكل إرادة خارجية تستعبده، وتستلب وعيه، وضمانات حريته، بجعل

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 71.

2- طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 91.

3- المصدر نفسه، ص 89.

4- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 119.

التدبير الذاتي عين السيادة المطلقة، تشير هذه المصطلحات، المسؤولية، رفع الوصاية، بلوغ الرشد، الحرية الإنسانية، إلى مدلول التنوير، وصيغته: "إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإنّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرّأ على أن تعرف(Sapere Aude) كن جريئا في استعمال عقلك أنت ذاك شعار الأنوار"[1].

من المعلوم أن فلسفة إيمانويل كانط النقدية تكرس سيادة الإنسان في العالم، خاصة في ما يقترن بالمسائل الروحية وموضوع الدين، "في تناولي لبلوغ الأنوار، الذي يتمثل بالنسبة إلى الإنسان في الخروج من القصور الذي هو مسؤول عنه، اعتبرت المسائل الدينية جوهرية، لأنه فيما يتعلق بالفنون والعلوم، ليس للحكام أيّ مصلحة في ممارسة دور الأوصياء على رعاياهم، أضف إلى ذلك أنّ القصور في مجال الدين هو من بين أنواع القصور أكثرها مضرة وعارا في آن واحد"[2].

من هذا المنطلق، بنى كانط تصوره للعلاقة بين الإله والإنسان على سؤال ما الأنوار، فالحرية العقدية شأن داخلي ينبع من ضمير الإنسان ومن تصوره العقلاني، وبما أن كل إنسان هو كائن عاقل، فإنه يُرفع إلى مرتبة المشرّع إزاء كل جماعة الكائنات العاقلة، وهذا يُؤسّس للكرامة الإنسانية[3].

مؤسسا تصور علاقة الإله بالإنسان على العقل، على أساس التعارض بين العقل والدين، رفضا لكل قانون خارجي، وتشريع متعالي، اكتفاء بالعقل والإرادة الذاتية في وضع القانون الأخلاقي.

1- امانويل كانط، جواب على السّؤال ما هي الأنوار؟ ضمن كتاب: ثلاثة نصوص، تأمّلات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط 1، 2005، ص 85.

2- المقال نفسه، ص 93.

3 - Herman Jean De Vleeschauwer, Immanuel Kant, dans d'Yvon Belval, kistoire de la philosophie, Op, cit, p 828.

هكذا، تتجلى في فلسفة كانط ملامح تأليه الإنسان، شهدنا مع كانط قلبا لوجهة النظر بالنسبة للميتافيزيقا التقليدية الديكارتية: نبدأ بالنسبي وليس بالمطلق، من التناهي ومن التجربة الإنسانية لجعل الإله نسبيا، إنه عكس جذري لما كان سائدا في الميتافيزيقا الكلاسيكية: لا يبدأ كانط من الإله لجعل الإنساني نسبيا، بل يبدأ من الإنساني لجعل الإلهي نسبيا، الذي هو ربما سهل الفهم بالإيمان، لكن ليس بالعقل، هذا هو ما أسميناه الثورة[1].

لما كان الإنسان الحر هو القيمة العليا للحداثة، فإن بناء فلسفة الذات المتحملة لمسؤوليتها الذاتية، والواعية بذاتها ووجودها، مقترن بتصور الحرية على أنها أنسنة القانون الأخلاقي، إن مفهوم الحرية عند كانط يفهم من خلال جدلية الوجود الإنساني والتفسيرات اللاهوتية للوجود، أي من خلال جدلية العلاقة بين العقل والإيمان بالله[2].

يعترض طه عبد الرحمن على هذا التصور المادي العلمي للذات الإلهية، مقررا أن علو الذات الإلهية ينفي وصفها بالخارجية، مستبدلا العلاقة المكانية بين الله والإنسان بالعلاقة الروحية والمعاني الجمالية العرفانية، موضحا ذلك من الأوجه الخمسة التالية:

1)- مقولتي الخارج والداخل تصدقان على جسم الإنسان لماديته، أما الروح، فلا ينطبقان عليها، إذ لا خارج لها ولا داخل؛ والإرادة الإلهية تتعلق، أصلا، بروح الإنسان بموجب الفطرة التي خُلق عليها، والتي ينزل الوحي الإلهي على مقتضاها، فلا يكون هذا النزول نزولا من مكان ولا في مكان، وإنما نزولا من الروح وفي الروح[3].

2)- أن الخارج لا يقترن بالضرورة بالقهر أو التسلط؛ فالله هو الأفق الأعلى للوجود الإنساني، وهو الأصل في تحرر الإرادة الإنسانية[4].

1- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op,cit, p 309.

2- نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، مرجع سابق، ص 75.

3- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 197.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 72.

3)- أن الإنسان بموجب الدين المُنزل، مختار في كل أفعاله، حتى في عقيدته، في عالم الغيب، بموجب تعهده بتحمل الأمانة، تكريما له وتفضيلا له على العالمين، «الحق أن صلة الله بالإنسان هي صلة الخَلق المُطلق وصلة الشرع المطلق؛ والخالق المطلق لا يُعجزه أن يجمع بين وجود إرادته القدُسية ووجود إرادة الإنسان كاملة غير منقوصة والشارع المطلق لا يعجزه أن تحيط أحكامه بكل شيء، تعبُّدا خاصا كان أو تدبيرا عاما وأن يجعل الإنسان يضع قوانينه من عنده، فتأتي على وفق مقتضيات هذه الأحكام المحيطة»[1].

4)- أن الوصف الوجودي اللائق بالإله ليس الخارجية، وإنما هو المعية، «الحقيقة أن مقولتي البعد والقرب لا تصدقان إلا بالإضافة للشيء المتمكّن؛ أما بالنسبة للذي لا يتحيّز مطلقا سبحانه وتعالى، فهاتان المقولتان لا تستعملان في حقه إلا على سبيل المجاز، لأن بُعده معنوي يفيد السخط أو العلو، وقربه معنوي يفيد الرضى أو الإحاطة؛ فيكون، بحكم ألوهيته، أقربَ إلى الإنسان من نفسه، بل يكون خيرَ واسطة توصله إلى نفسه وتَصله بها ويكون الإنسان، بحكم مألوهيته، بعيدا عن نفسه، وعن إرادته، لا تُقرّبه منهما إلا إرادة ربه؛ فيلزم أن تكون إرادة الله التي هي أقرب قريب إليه أقدر على الإحاطة بحاجاته ومصالحه من إرادته، فتكون أولى منها، بما لا يُقاس، بالتشريع لحياته»[2].

5)- «أن الوصف الخُلقي اللائق بالإله ليس التسلط، وإنما هو الرحمة»[3].

- المطلب الثاني: فساد التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان.

يتعلق تهافت هذا التصور الدهراني بسوء فهم الدهرانيين من المؤلهة الطبيعيين للحقيقة الإلهية ذاتا وصفاتا، من جانبين:

- **الأول: تجزيئ الصفات الإلهية،** إنكارا لكمال الصفات الإلهية، كقول فولتير مثلا بأن الإله يثيب ويعاقب، وقول روسو بالإله الخير والعادل، منتقين بعضها تشهيا وتحكما، ولا

1- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 202.

2- المصدر نفسه، ص 198.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 73.

يقفون عند هذا الحد، بل يجعلون الإنسان نِدًّا لله، مساويا له في الرتبة الوجودية، وذلك لترسيخ الفكرة القائلة بوجود إله خالق للعالم بوصفه العلة الأولى للعالم، لكنهم فصلوا بين مبدأ الخَلق والأمر الإلهي، ليُواصل الإنسان مهمة الخَلق وتدبير العالم، متصورين الألوهية كفرضية مجردة[1].

تعد مقاربة هذا التصور التجزيئي للألوهية مقاربة نفسية مؤسسة على ميولات العاطفة، القصد منها فصل الإنسان والعالم عن الله، استناد إلى التفسير العلمي المتعارض مع كل تفسير ديني يقوم على الوحي، "حفز مذهب "بيل" في الشك الإيماني فلاسفة مذهب الألوهية إلى إيجاد مزيد من الأدلة التجريبية على وجود الله، وإلى أن يلزموا جانب الحذر الشديد في الكمالات التي يعزونها إلى الطبيعة الإلهية، فإذا استثنيا فولف الذي احتفظ بثقته العقلية في الاستنباطات المنهجية، نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد انصرفوا عن الدليل الوجودي (الأنطولوجي)، والتفتوا إلى الميكانيكا والبيولوجيا والخبرة الأخلاقية بحثا عن شاهد استقرائي على وجود الله، كما أنهم اختزلوا صفاته القابلة للمعرفة إلى حد أدنى مجرد، ولقد رأى كل من فولتير وروسو في ميول الإنسان الأخلاقية شاهدا على عدالة الله ورحمته وعنايته"[2].

التوسل بالنظر العلمي والأدوات التجريبية، في تحليل الظاهرة الدينية ليس سوى موقف يعبر عن جعل عملية خلق العالم عبثية، ودعوة إلى تحرير الإنسان من قوانين الطبيعة الغيبية، لترسيخ تسيد الإنسان، ولهذا كانت روحانية العاطفة عند روسو أساس الأخلاق والدين، بحيث يكون الإنسان هو المشرع للأخلاق كمدخل للتشريع السياسي.

يعترض طه عبد الرحمن على هذا التصور من خلال الاعتبارين التاليين:

1)- "أنه يُضيق الأفق القيمي للإنسان؛ ذلك أن القيم والمثل مأخوذة من الكمالات التي يتصورها الإنسان؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأصل في هذه الكمالات هو الصفات

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 74.

2- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، د ط، 1998، ص 230.

التي تدل عليها أسماء الله الحسنى، فكل اسم تتولد منه قيم الخير والعطاء والفضل والمحبة وغيرها، فضلا عن الإحسان»[1].

لما كان روسو يعتبر أن الإيمان بالله شأنا خاصا منفصلا عن الفضاء العمومي، فإنه لا يأخذ في تدبير المجتمع بالقيم المؤسسة على الإيمان كأساس نهائي مطلق، لأن الإيمان حرية فردية تتعلق بميول الفرد، تدبيرا للاجتماع الإنساني بقيم التعاقد الاجتماعي، بمعنى «تقنُّن المجتمع بتشريع الإنسان»[2]، وهكذا يمثل تصور روسو للأخلاق ترسيخا للتعارض بين القيم التعاقدية المؤسسة على إرادة الأفراد كلهم، والقيم الإيمانية المؤسسة على الإرادة الإلهية، متصورا علاقة الإنسان بالإله من خلال «العلاقة السياسية»[3].

2)- «أنه يُفقد التوقير للذات الإلهية؛ لما كانت الصفات الإلهية عبارة عن كمالات لا تتناهى، كان الذي يشتغل بها، تعقُّلا أو تخلُّقا، لا ينفك يُعظّم الذات القدسية التي تتصف بها[4]؛ وعلى قدر هذا الاشتغال، يكون تمكُّن التعظيم من قلبه؛ أما إذا قدَّر الحقُّ سبحانه أن يخصه بالمعية العينية، فهو من تعظيم إلى تعظيم من غير انقطاع، متقربا بعظيم خُلقه إلى حضرته وراجيا الفوز بلقائه»[5].

يمثل موقف روسو من الألوهية، «نقدا للمعرفة الدينية بوصفها معرفة إنسانية بحتة»[6]، أي نقدا للميتافيزيقا الدينية، في تأسيسه للحداثة السياسية، معتبرا المعتقدات الدينية كسلطة خارجية تعيق تحرر الأفراد، أي، «معتقدات مخالفة للعدالة»[7]، فالحرية تعرف كقدرة على الانتزاع من الطبيعة والتاريخ[8]. يندرج موقف روسو الذي يأخذ بالإقرار

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 74.

2- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 115.

3- المصدر نفسه، ص 115.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 74.

5- المصدر نفسه، ص 75.

6- نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، مقال سابق، ص 178.

7- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، ترجمة وتقديم: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007، ص 70.

8- Luc Ferry, sagess d'hier et d'aujourd'huit, Op, cit, p 339.

بعدم التعارض بين الدين كشأن خاص مع المجتمع كشأن عام كأفق للجمهورية والديمقراطية ذات السيادة المطلقة[1]، والتربية المواطنية[2]، وأنثربولوجيا حقوق الإنسان، ضمن التنظير لـ "سياسة الاستقلالية"[3] و"العلمانية الثقافية الاجتماعية"[4] .

أما الجانب الثاني: **تجزيء الكتب المنزلة**، يتعلق بإخضاع الدهرانيين الكتب المنزلة للنظر النقدي بالاستناد لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، بغية تحرير الدين من الخرافات والأسطرة، ودراسته دراسة علمية موضوعية، مثل علم مناهج علم النفس الديني علم الاجتماع الديني، علم تاريخ الأديان، علم مقارنة الأديان، باعتبار الدين ظاهرة إنسانية تاريخية تخضع للدراسة النفسية، واعتبار معتقداته، ومؤسساته، وسلوكاته، ووظائف الدين في المجتمع، ما يجعل دراسة الدين دراسة تفسيرية كلية، أما علم مقارنة الأديان فهو يسوي بين الأديان من حيث معتقداتها سواء كانت سماوية أو وضعية نظرا في أوجه الشبه والاختلاف بين معتقدات الأديان، وتصورات حول العالم الإنسان، الألوهية، المنشأ المصير، إن علم مقارنة الأديان يدرس الأديان دراسة مقارنة وصفية ونقدية من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة[5].

لما كانت الدراسة الوصفية والنقدية للكتب المنزلة تستند إلى الدراسة العلمية والتاريخية، فإنها ترفض كل ما يجاوز العقل وتخضعه للنقد، يوجد ما وراء العقل الأسرار التي ينحني أمامها العقل الإنساني، لكن السر يفوق العقل، إلا أنه لا يسقطه بل يكمّل نوره دون أن يُطفئه، فبما أن العقل عاجز بواسطة قواه الخاصة في الوصول إلى السّر فإنه يحتاج إلى الوحي، أي من خلال التاريخ والشهادات المنسوبة إلى الكتابات المقدسة[6].

1- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 75.

2- المرجع نفسه، ص 73.

3- المرجع نفسه، ص 65.

4- محمد شكري سلام، الدين والأصولية والعلمانية، مرجع سابق، ص 44.

5- الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 43.

6 -Jacqueline Lagrée, la raison ardante, Op,cit, p 116.

فالدراسات الإنسانية للكتب المنزلة هي المنهج الأساسي لتحقيق تسيد الإنسان، باعتباره كائنا تاريخيا يختص بالحرية، يقول لوك فيري في هذا الشأن: نحن نملك نوعان من التاريخية، أو التاريخ، الفردي، مثل التربية، والتاريخية أو التاريخ، الجماعي، مثل الثقافة والسياسة، وبهذا، المجتمعات الحيوانية بلا تاريخ[1].

يعترض طه عبد الرحمن على هذا التجزيئ للكتب المنزلة من جانبين:

1)- "إذا كان القصد الأول المعلَن من هذا التجزيئ هو الأخذ بنتائج النقد التاريخي والدرس الإنساني للكتب المنزلة، فإن هذا القصد تجاوز حده"[2]. وقد فرّع هذا الاعتراض الأول إلى ثلاث أفكار:

- على الرغم من كشف النتائج المتوصل إليها عن الأباطيل والخرافات المدسوسة في هذه الكتب، باعتبار انبناءه على التسليم بعلمية وموضوعية النقد التاريخي والإنساني، إلا أن هذا التسليم لا يصح بحكم نسبته إلى المجال الإنساني[3].

- إن صرف الأحكام الشرعية، عبادات ومعاملات، مع حفظ بعض المعتقدات عبارة عن تحكُّم محض، لأن العقلانية التي تتخذ معيارا لهذا الفرز هي في الأحكام المصروفة أظهر منها في العقائد المحفوظة؛ والحق أن الداعي إلى هذا الصرف للأحكام إنما هو إرادة محو آثار الدين من الحياة العامة[4].

2)- "لقد سُلّط التجزيء الدهراني على الكتب المنزلة على السوية بنفس الروح النقدية، مع البناء على نفس المسلمات، سواء تعلَّقت بالمناهج المستعملة أو تعلقت بالأديان المنتقَدة؛ لا يخفى أن في هذا التعميم من الباطل ما لا يقبله عاقل"[5]. انبنى هذا التعميم حسب طه عبد الرحمن على حقيقتين:

---

1 -Luc Ferry, la sagess d'hiér et d'aujourd'hui, Op, cit, p 338.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 75.

3- المصدر نفسه، ص 75.

4- المصدر نفسه، ص 76.

5- المصدر نفسه، ص 76.

- **الاعتقاد ببطلان الأديان،** انبنى هذا التصور على مفاهيم، وتصورات لا إيمانية للدين، تساوي بين الأديان المنزلة والأديان البدائية، واضعين تعريفات للدين تخلو من الإيمان بوجود الإله، دون أن يُكلفوا أنفسهم عناء التفكر في ما هو حق وما هو باطل في هذه الأديان[1].

انبنت التعريفات الدهرانية للدين على أساس التصور الخطّي التطوري للأديان، أي على "دعوى تكافؤ الأديان"[2]، لا على أساس الإيمان بالوحي، فيُعرَّف الدين، "على المستوى العقلي باعتباره اعتقادا في كائنات خارقة للطبيعة؛ وعلى المستوى الوظيفي باعتباره قوة الإدماج الاجتماعي، على المستوى الاستطيقي باعتباره شعورا بتبعية مطلقة؛ وعلى مستوى الحياة العملية، باعتباره رابطة قيم تجاوز ما هو يومي"[3]. تصب هذه التعاريف للدين في فكرة واحدة وهي، أن الأديان مجرد سحر لامعقول، ومعتقدات خرافية[4]، غير منطقية، إنكارا لأحقية الدين ومعقولية الإيمان بوجود الله، وهو ما يحقق قصدهم في فصل الدين عن الحياة العامة، إنكارا لامبراطورية الإيمان وحكومة الضمائر[5].

- **التمسك بأفضلية الدين الخاص،** إذ يعتبرون المسيحية مكملة لليهودية، لكنهم ينكرون الإسلام كدين منزل يكمّل الدينين معا، حيث أشار طه عبد الرحمن إلى عدم تشوّف ديدرو لظهور دين يكمّل المسيحية واعتبر أن هذا الموقف لا يدل على رغبتهم في رفض الحمية الجاهلية، فيعترفوا بالحق ولو في غير دينهم[6].

يتبين من مضمون هذا الاعتراض، تأكيد طه عبد الرحمن على العودة إلى الفطرة كأساس للحرية الإنسانية، فلا أنسب من منهج التزكية الروحية للفطرة في دراسة مجال

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 76.

2- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 64.

3- هانس صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: فتحي المسكيني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و النشر، الرباط، د ط، 2017، ص 3.

4- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 70.

5- المرجع نفسه، ص 69.

6- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 77.

الأخلاق والدين كموضوعات إنسانية، لا تفهم بمناهج نقدية علمية تناسب وقائع الطبيعة لا موضوعات الإنسان.

- المطلب الثالث: فساد التصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان:

ينبني هذا التصوّر التسيّدي لعلاقة الإله بالإنسان عند دوركهايم على التعارض بين العلم والإيمان، تأسيسا لمفهوم حرية الإنسان الأخلاقية، فبما أن الأديان القديمة آخذة في الاختفاء، وأن التقدم المتزايد للعلم المتصل بتعميم الروح العلمية، يجعل من ظهور دين جديد أمرا مستحيلا، لا يمكن للمثال الديني إلا أن يتأسس من الاستقلال الديني، بمعنى تحرير الفرد بإزالة كل إيمان وثوقي، كما أن المثال الأخلاقي يتأسس بالاستقلال الأخلاقي[1].

يقصد دوركهايم من الفصل بين العلم والإيمان تحقيق اكتفاء الإنسان بذاته في تدبير شؤونه، استقلالا عن التبعية للذات الإلهية، أي أن الإنسان ككائن مستقل بحسبه هو سيد نفسه، وذلك من منطلق إقصاءه للحقائق الغيبية، جاعلا الضمير الجمعي بديلا لفرضية الألوهية، خصوصا وأن مفهوم الإله عنده أنه كائن مقدس أبدعه البشر.

وعليه، يمكن القول، أن التصور للعلاقة بين الإله والإنسان في تصور دوركهايم مبني على تصوره للعلاقة بين الإنسان والمجتمع، يثبت ذلك قائلا: الآلهة هي كائنات أكثر اقتدارا من الإنسان، لكنها مماثلة له، تعيش معه في المجتمع، كما أن القصد من الرابط الديني هو ربط الإنسان بهذه الكائنات العلوية، لذلك سيكون رابطا اجتماعيا، الناس والآلهة قريبون جدا من بعضهم البعض، يتجاورون دون انقطاع، إن صح التعبير، يؤثرون ويتفاعلون مع بعضهم البعض دائما[2].

نستشف من هذا النص، أن الدين عند دوركهايم يتعلق بضبط العلاقات بين الإنسان والإنسان، تجريدا للأخلاق من طابعها الديني، دنيوة لها، بإقامتها على آمرية

1- Émile Durkheim, de l'irréligion de l'avenir, édition électronique, éxtrait de la revue philosophique 1887, p 10, disponible sur http:// classiques.uqac.ca, consulter le 05-07-2020, à 17h.
2- Ibid, p 6.

الضمير الجمعي استنكارا للآمرية الإلهية، فالمجتمع هو الذي يوجه سلوك الفرد، وبذلك تكون الألوهية فكرة اجتماعية، أي أن المجتمع هو الإله، ومن الواجب عبادته بإطاعة أوامره.

من هذا المنحى، ينتفي الجانب الاعتقادي الإيماني بالله في هذا التصور التسيدي "فأن يكون الدّين من صنع المجتمع، فذلك يؤدّي، بالضرورة، إلى نفي وجود الآلهة (الإله، الله ...) باعتبارها قوة غيبية متعالية على واقع الجماعة، ولا غرو في ذلك، فوظيفة الدين لا تتعلّق بالإيمان بالآلهة، بقدر ما تتمثل في المحافظة على التماسك الاجتماعي"[1]. بمقتضى ذلك، يكون التفكير في الدين تفكيرا عقلانيا وظيفيا، حيث يشد الدين الرباط الاجتماعي، لا تفكُّرا اعتقاديا تصديقيا بالوجود الإلهي، وذلك بسحب صفة القداسة من الدين إلى المجتمع، بناء لدين وضعي يتحقق فيه تسيد الإنسان وسلطانه على نفسه وعلى الطبيعة.

يتأسس ترسيخ اجتماعية الظاهرة الدينية على العقل وحده، لتكريس التحرر من الفكر اللاهوتي، وبناء دين بلا إله، حيث بين دوركهايم، أن ما سيبقى من الدين هو الغريزة الميتافيزيقية والفلسفية، إنه حب التأمل النظري، لكنه التأمل النظري الحر، هذا هو ما يفصل جذريا الأنساق الفلسفية عن المعتقدات الدينية، بمعنى أن الأنساق الفلسفية لا توجه إلا بالعقل الحر، لذلك، من سوء استعمال الكلمات، أن نصطلح مثل سبنسر على الدين كل فرضية حول غير المعروف، الدين الحقيقي للمستقبل هو اللادين[2].

كما يتأسس التصور التسيدي للعلاقة بين الإله والإنسان على الفصل بين العقل والوحي، لقد تم التخلي عن البشرية على هذه الأرض، لقواها وحدها، ولا يمكنها إلا الاعتماد على نفسها، لتوجيه مصائرها[3]. فتوجيه الشأن الدنيوي لا يحتاج لأسباب معرفية

1- محمّد يوسف إدريس، ما مصير الدراسات الدينية لو لم يكتب دوركايم "الأشكال الأولية للحياة الدينية نظام الطوطم في أستراليا"؟ في: يونس الوكيلي، الدين والمجتمع ونظرية المعرفة، قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم، ملف بحثي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، د ط، 2015، ص 82.

2- Émile Durkheim, de l'irréligion de l'avenir, Op,cit, p 10.

3- Émile Durkheim, L'avenir de la religion, ,édition électronique, p 8, disponible sur http:// classiques.uqac.ca, consulter le 05-07-2020, à 17h.

متعالية على العقل النظري والمجتمع، بمعنى عدم الاستناد على الإرادة الإلهية في التدبير الاجتماعي.

أثبت طه عبد الرحمن بؤس هذا التصور التسيدي، من جهة تأكيده على انقلاب هذه السيادة إلى غرور الإنسان، ولاشك أن الغرور يدل على المخاصمة والمنازعة، تنقسم هذه المنازعة إلى منازعتين: منازعة الإله في تربّبه ومنازعته في تدبيره[1].

- أولا: منازعة الإله في تربّبه:

يرتبط بتغييب المعاني الروحية التي فُطرت عليها الروح، كمعنى الألوهية، وتعني رغبة الدهراني في السيادة المطلقة[2]، فتكون منازعة الله في ربوبيته هي حب "التسيد بواسطة الألوهية"[3]، فلما كان الإنسان الحداثي يتطلع لتحقيق الكمال والسيادة المطلقة، تثبيتا لكيانه، وتمكينا لذاته، لا بطريق الإيمان بالألوهية والعمل الديني، بل التسيد بهما، بدهرنة مفهوم المطلق، فإن هذا التشوف للمطلق هو عبارة عن منازعة مركبة، "بهذا تكون منازعة الإنسان الدهري للإله في تربّبه على ضربين، إما منازعة الشريك، وإما منازعة الغاصب"[4].

اعترض طه عبد الرحمن على المنازعتين من خلال الحقائق الثلاثة الآتية:

1)- أنها تبلغ النهاية في سوء التخلُّق:

تجريد الأخلاق من الإيمان كمنهج يحقق صلاح الأخلاق والتنظيم الأخلاقي للعلاقات الاجتماعية تحقيقا للتماسك، انقلب إلى ظلم مركب، ظلم الإنسان لنفسه ولله، بأن أشرك مع الله غيره، تأليها لنفسه، بدل توحيد الإله والتعلق به بدل التشبه بإسمه الله، ظلم لغيره، بأن أكرههم على التعبد للطاغوت بمقتضى إلزامية الانصياع لقوانين المجتمع

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 78.

2- المصدر نفسه، ص 78.

3- طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 94.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 78.

وسلطانه وعدم الخروج عن أطر التربية الثقافية والاجتماعية، لا بما يتضمنه الاعتقاد الديني من قيم إيمانية[1].

معنى ذلك، عدم تأسيس دوركهايم القيم على الإرادة الإلهية، القصد منه التأصيل لقيم أخلاقية وضعية بديلة، مقابلة للقيم الدينية، "لم يتخذ دركهايم موقفا واضحا من الأشكال البديلة المحتملة للعقائد الدينية التقليدية، غير أنه ألمح أكثر من مرة إلى أن الشعائر البديلة ستدور حول القيم الإنسانية والسياسية مثل: الحرية؛ والمساواة؛ والتعاون الاجتماعي"[2].

2)- أنها تقطع طريق التقرب:

لما كان دوركهايم يأخذ بمفهوم متهافت عن العبادات، إذ لا يعترف بالعمل الديني وبقيمة العبادات والشعائر الدينية ويعتبرها غير مجدية، ويعتبر المجتمع هو مصدر القيم الأخلاقية لا آثار العبادات الدينية، استبدالا للأخلاق الدينية بالأخلاق الاجتماعية، فإنه قد قطع كل وصال بين الله والإنسان، فلا تستقيم العلاقة الأخلاقية الروحية بين الله والإنسان إلا بتأسيسها على مبدأ الوحدانية، وما يقتضيه من التعبد لله بالأعمال الصالحة صلواتا وأدعية، فالعبادات طريق الذكر لله والذكر طريق السالك إلى الله، فتكون الأخلاق الدينية مُورثة لكمال التخلق الروحي، وتُخرج من التخلق النفسي المثمر لمنازعة الله في قدسيته ووحدانيته[3].

تصور دوركهايم للدين نظري بحت، ينفصل فيه النظر عن العمل، بمقتضى تعريفه للدين بأنه مجموع القوانين التي تنظم هذه الأفعال، وهذه التفاعلات الاجتماعية. سيتم وضع هذه القوانين على الصورة التي تحدد علاقات الناس فيما بينهم[4]. فمفهومه للدين يجسد فصل القانون والنظام الاجتماعي عن القيم كأفعال دينية إيمانية متعالية.

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 79.

2- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005، ص 582.

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق ، ص 79.

4- Émile Durkheim, de l'irréligion de l'avenir, Op,cit, p 6.

3)- أنها تَردُّ عوالم التخلق إلى عالم واحد هو عالم الظواهر فقط.

وسع طه عبد الرحمن مفهوم الأخلاق، جاعلا الأخلاق الدينية المؤسسة على عالم الميثاق الإيماني والتعبدي الأصل في توجيه الواقع، ومن ثم، يتوجب أن تكون الأخلاق الاجتماعية باعتبارها قيم العقد الاجتماعي، مستمدة من أخلاق الميثاق الروحي، بحيث لا ينفصل التنظيم الاجتماعي عن الفطرة الدينية، ما يعطيها الطابع الإنساني والكلي[1].

- ثانيا: منازعة الإله في تدبيره:

يعتقد الفاعل الدهراني المتسيد بتفرده بالتدبير، ناسبا إلى نفسه أوصاف الكمال المطلق، معلقا محكوميه بشخصه، وهذا هو مدلول "التسيد بواسطة الوحدانية"[2]، وذلك لاعتقاد الدهرانيين بأن تجسيد التسيد مرهون باستقلال الإرادة في وضع قوانينها التدبيرية للشأن الإنساني العام، الاجتماعي، السياسي، الأخلاقي، عن تدبير الذات الإلهية، معرفين السيادة بأنها استقلال الفرد الذاتي في تدبير الحياة وإدارة شؤون الفضاء العام حيث بُني التطلع إلى السيادة المطلقة على مسلمة عَلمانية، مقتضاها: "العمل على أن يسترجع المجتمع البشري حقَّه في إدارة أسباب وجوده وغاياته، على المجتمع البشري أن يستعيد التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي"[3].

يعتبر تنظير دوركهايم لبناء دولة التربية الأخلاقية تأسيسا للحداثة، ووضعا لأسس العَلمانية، فلا قيام لدولة المواطنة إلا على مفهوم الاستقلال الذاتي، وفصل القانون الإنساني عن القانون الإلهي، "بموجب مبدأ استقلال الإرادة الذي تتبني عليه هذه الأخلاق؛ ولما كان لا سلطان فوقه إلا سلطان الإله، لزم أن الإنسان يبتغي سلطانا ينازع الإله في سلطانه لسببين، أحدهما لكون هذا السلطان أجنبيا عن ذاته، والثاني لكونه يقهر إرادته؛ وبهذا، تكون منازعة الإنسان الدهري للإله في تدبيره على ضربين، إما منازعة

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية ، مصدر سابق، ص 80.

2-طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 95.

3- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 74.

العالم بأحوال نفسه، وإما منازعة المستقل بإرادته»[1]. فالإنسان يكون حرا بقدر انفكاكه من التبعية للتشريعات ذات السلطة الدينية، اكتفاء بذاته، وبإراداته الحرة في التشريع.

فنَّد طه عبد الرحمن مفهوم دوركهايم للألوهية من خلال الاعتراضات التالية:

1)- الاغترار بقدرة العقل:

مقتضى هذا الاعتراض: «أن هذا الاعتقاد بقدرة العقل، على رسوخه في النفوس فيه من الاغترار بقدر ما فيه من الغلو»[2].

مبنى اعتراض طه عبد الرحمن على غلو العقل، هو من جهة بناء تصور إسلامي للمعرفة، يحقق التكامل بين المعرفة العلمية والمعرفة الغيبية والذوقية، «إن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يُعنى بتزكية أعماله، حتى تصير موافقه لمعارفه، ثم يُعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له معارفه محبته الخالصة»[3]. هكذا، أثبت محدودية العقل المجرد في التأسيس للقيم والمعرفة بحقائق الكون، لا يهتدي العقل النظري إلى معنى الوجود الإنساني دون تكميله بأسس التجربة الدينية كالوحي والعبادات كمناهج تؤسس لعلاقة وجدانية بين الله والإنسان.

أما اعتراضه على الاغترار، فهو من جهة توسله بمفهوم المعية الإلهية للإنسان، «إن الدهراني ينسى أنه كان موجودا ولَمّا يرشد عقله؛ والإله قد علم أحوال نفسه ولَمّا يتعاطى عقله معرفتها، ودبّرها له قبل أن يدبرها؛ لكن غروره صدّه عن أن يرى افتقار عقله إلى إله يُعرّفه ما يعرف ويدبّر له ما يدبّر»[4].

من هذا المنحى، تتبين محدودية التدبير الإنساني المؤسس على العقل ومقولات التاريخ والزمن، فالله اللامتناهي الكمال والعلم، حاضر في العالم وهو الأساس النهائي للكون، «في النظرة الإسلامية لمكانة الإنسان في الكون، لا تجعل هذا الإنسان سيدا

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 80.

2- المصدر نفسه، ص 80.

3- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 155.

4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 81.

للكون وإنما تراه خليفة عن سيد الكون، فلقد رأت هذا الخليفة محكوما، في أدائه لأمانة الاستخلاف وعمارة الأرض، ببنود عقد وعهد الاستخلاف، التي هي الشريعة الإلهية، فهو بعبارة الإمام محمد عبده (1266 – 1323هـ/ 1849 – 1905م) عبد لله وحده، وسيد لكل شيء»[1].

2)– وضع استقلال الإرادة في غير عالمه:

أقام دوركهايم الأخلاق المستقلة على قلب العلاقة بين مفهوم الضرورة والحرية، إذ ضبط عالم الظواهر بقانون الحتمية، وضبط عالم الأشياء في ذاتها بالحرية، وهو ما اعتبره طه عبد الرحمن، «قلبا للحقائق، لأن الأصل في التكليف الإلهي أن يكون متعلقا بالإنسان في عالم الظواهر، ولا تكليف بغير حرية، فيكون الإنسان حرا في هذا العالم على حتميته الطبيعية، كما لا يكون له غرض في إقامة سلطانه بقدر ما يكون غرضه في أداء واجبه؛ أما في عالم عقلي أشبه بالعالم الروحي كعالم الأشياء في ذاتها، فلا تكليف على الإنسان، فيكون في تبعية كاملة للإله، منسلخا عن المنازعة لتحققه بأخلاق الروح»[2].

قصد دوركهايم من هذا القلب بين مجال حرية الإنسان ومجال اضطراره هو التخلص من مفهوم الواجب كإلزام إلهي أخلاقي، بوصف هذا التخلص من الواجب مدخلا للتشريع والحكم الذاتي، «يتضح أن الدهراني قرَّر انتزاع التدبير من الإله، مُفردا الإنسان به، وأن هذا القرار هو الذي أفضى به إلى توهُّم عالم الأشياء في ذاتها، حتى يقول باستقلال الإرادة فيه، في حين أن الخلو عن المنازعة يكفي لجعل هذا الاستقلال موجودا في عالم الظواهر ذاته»[3].

يريد الدهراني من جعل عالم الظواهر أفقا لحرية الإنسان الفكرية والعقدية، التخلص من الدين كخطاب تكليفي يتصف بالتسلط الروحي ويقهر الإرادة الإنسانية الحرة، «الحقيقة أن الفكر الغربي، في صراعه مع الدين، انتهى إلى عكس ما كان يناضل

1– محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د س، ص 125.

2– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية مصدر سابق، ص 81.

3– المصدر نفسه، ص 82.

من أجله، فهو حارب الدين تحت شعار تحرير الإنسان من استلاب الدين، لكنه في الحقيقة وقع أسيرا لطبيعة حتمية، لم يستطع أن يبرهن، في ضوء قوانينها، على حريته المزعومة، في حين حرّر المنظور الإلهي الإنسان من أسر حتمية قوانين الطبيعة، وجعل من ذاته وعاء لمجموعة من القيم حرّرته من حتمية الطبيعة، وجعلته مهيمنا عليها وموجّها لها، بإرادة قادرة على إعادة صياغتها من جديد»[1].

يؤكد قانون انقلاب المقاصد الحداثي على ازدواج الوجود الإنساني، وأن لا تحرير له من إسار الطبيعة المادية، إلا بتفاعل المعنوي والمادي المحسوس، تفاعلا يوجب أهمية الإيمان بالغيب في تحقيق التحرر الإنساني والتوازن الوجودي.

3)- العبودية للسلطان:

لما كان التصور التسيدي لا إيمانيا، يترك مفهوم الإلزام الديني، مستبدلا الاحترام الديني والحب الإلهي بالحب النشط والحي، بالعائلة، بالوطن، بالإنسانية، بالمثال[2]، للتخلص من التبعية للأوامر الإلهية باعتبارها تسلطا مطلقا، فإنه لا يفتأ أن يقع في تبعية أخرى للأوامر الإنسانية لارتباط التملك بمفهوم سيادة الإنسان المطلقة، ف «الأخلاق الدهرية لا تكاد تَصرف الإنسان عن التعبد للإله الآمر، حتى توقعه في شَرَك التعبّد للسلطان القاهر»[3].

يكشف فصل دوركهايم بين العالم المرئي والعالم الغيبي، وبين التدبير الديني، والتدبير الناسوتي الوضعي، عن إرادة التسلط، والرغبة في تأليه الإنسان، وتشييد إمبراطورية زمنية، إمبراطورية الناسوت، بدل اللاهوت، يُتعبد فيها للإنسان الذي يهوى

1- صلاح الدين فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم، مستويات مختلفة للفهم والتأويل، في: علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين: مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2012، ص 45.

2- Émile Durkheim, de l'irréligion de l'avenir, Op,cit, p 6.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 82.

حب التسلط على غيره، واقعا في حلقة مفرغة إذ لم يتحرر من التبعية ولم يحقق الحرية للإنسان.

- المطلب الرابع: فساد التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان.

يقوم التصور التجسيدي في أدبيات النزعة الإنسانية على تأليه الإنسان كمعتقد مسيحي، المسيحية هي دين التجسيد، عبّر الإنسان بحياته، وموته، ونسله، وجوهره الإلهي، ودلَّ كل الناس على طريق الخلاص[1].

كانت أصداء الثقافة اليونانية حاضرة في تعميق تصور الفكر الغربي للتجسيد جاعلين جوهر الذات الإلهية كحياة البشر، كقول الأبيقورية أنه يمكن للبشر أن يحيوا كالآلهة[2].

كذلك الشأن بالنسبة للثقافة الرومانية التي انشغلت بسؤال الموت والخلود السعادة والخلاص من الألم والشر، تأثرت بالهلينية، وزواجت بين السياسة والدين، أي بين موالاة الإمبراطور سياسيا وعبادته سواء في حياته أو بعد مماته، وتقديس الأبطال والحكام وعائلاتهم، "اكتسبت بذلك عبادة الشخص صيغة جديدة نقلتها من التوجه إليه بالعبادة بعد الموت، إلى تأليهه وهو على قيد الحياة"[3].

انطلاقا من ذلك، يتموضع هذا التصور في إطار نقد الميتافيزيقا اللاهوتية، وإعادة صياغة مفهوم الألوهية، بما هو تصور مادي للحقيقة الإلهية ينضبط بمبدأ النسبية والعقلانية العلمية، من خلال النظر في علاقة الاعتقاد الديني بالعالم، والإنسان بالإله على ضوء مفهومي الطبيعة والتاريخ، إعلانا عن انسحاب الآلهة من العالم، وهذا هو مدلول مقولة صناعة التاريخ لإعفاء الله[4]، ومن ثم، توجيه الحياة في هذا العالم متروك للبشر، تصورا للحياة في هذا العالم بعيدا عن الإيمان بالدين والقيم الأخلاقية اللاهوتية

1- Jacqueline Lagrée, la raison ardente, Op,cit, p 23.

2- Luc Ferry, qu'est que l'éthique, l'éthique et le bonheur, Armand Colin, Masson, Paris, 1997, p 26.

3- ياسين اليحياوي، تأليه الإنسان في العالم الروماني، في: سعيد كفايتي وآخرون، دراسات في النص الديني المقارن، المركز الأكاديمي للأبحاث، العراق، كندا، ط 1، 2017، ص 36.

4 -Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, Op, cit, p 63.

المنضبطة بمبدأ التعالي، في استقلال عن العناية الإلهية، إنه البحث عن الحقيقة، والخلاص الأرضي في هذا العالم ترسيخا لمبدأ الحرية الفردية وفق لقانون الطبيعة، والتاريخ، والزمان الدنيوي.

تأثر الفكر الغربي الحديث بالأساطير اليونانية، ففكرة الإنسان الإله، أو الإله الإنسان فكرة متأصلة في الفكر الغربي، "ليس غريبا أن يستنزل هذا الإنسان إله المسيحية إلى الأرض يتمشّى بين الناس ويأكل الطعام مثلهم، بل ليس غريبا أن تتجذّر فكرة الصراع مع الإله في نفسية ذلك الإنسان، ومن ثم تتحول مستقبلا إلى عداء وعدوانية عصابية ضد الدين في أي شكل من أشكاله"[1]. هذا باعتبار، أن التفكير في الحداثة الفكرية والأخلاقية قام أساسا على مبدأ تجاوز العقل الإنساني لحدوده كمبدأ أسهم في الفصل بين العالم المرئي والعالم الغيبي، والفصل بين المقدس والدنيوي في التأسيس للقيم.

حمل طه عبد الرحمن مفهوم التجسيد على معنى "مشاركة الإنسان للإله في الرتبة الوجودية"[2]. مؤكدا أن من مظاهر هذا التجسيد، معنيين أساسيين: التشبه بذات الإله، والاشتراك في الخلق[3].

1)- التشبه بذات الإله: ونجم عن هذا الاعتقاد تأويلان: "تأنيس الإله، وتأليه الإنسان"[4] يعترض طه عبد الرحمن على هذين التأويلين من الجوانب التالية:

أ- **تأنيس الإله تدنيس له[5]:** لأن معنى تأنيس الإله هو نقل صفات الإنسان إلى الإله على الرغم من أنها صفات نقص[6]، تفكير لوك فيري بمقتضى مبدأ التعالي المحايث، في النظر في الألوهية جعل منه تصورا نسبيا هادما بذلك فكرة الله المطلق كقيمة متعالية، والسيادة الروحية المطلقة، دفع طه عبد الرحمن هذا التأويل التاريخي لمفهوم الألوهية

1- صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم، مقال سابق، ص 34.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 83.

3- المصدر نفسه، ص 84

4- المصدر نفسه، ص 84.

5- المصدر نفسه، ص 84.

6- المصدر نفسه، ص 84.

بضرورة الأخذ "بمقتضى المسافة اللامتناهية التي تفصل بين الإنسان والإله"[1]. من شأن هذه المسافة اللامتناهية بين الله والإنسان إعادة الوصل بين الأخلاق والدين، والوصل بين الدنيوي والمقدس، تفكيرا في علاقة الديني بالطبيعة والوجود الإنساني بمقتضى مبدأ "قصدية الروح"[2]، فلا قيمة للإنسان ولوجوده دون ارتباطه بالله المطلق، وهنا تتبدى جدلية مفهوم التاريخ، ومفهوم الوحي، وحضور الله في العالم في التأسيس للأخلاق.

ب- تأليه الإنسان هو تقديس له[3]: حدّد طه عبد الرحمن، تأليه الإنسان، في معنيين: أولهما، يتعلق بنقل صفات الإله إلى الإنسان[4]، نظرا لاستحالة نقل صفات الإله للإنسان فقد وقع الدهراني في تهافت منطقي، واقعا في "قلب حقيقة التعالي؛ فمعلوم أن حد التعالي، على وجه الإجمال، هو أنه العلو الروحي المطلق، لذات أو صفة تفارق العالم المادي، لكن مدلوله يصبح، مع الدهراني، هو الامتداد الأفقي النسبي لذات أو صفة تقارن العالم المادي"[5].

أما المعنى الثاني من معاني تأليه الإنسان، "أن تُرفَع بعض الصفات التي تختص بالإنسان إلى رتبة الصفات الإلهية، وذلك بإضفاء القدسية عليها"[6]. يتخذ هذا النوع من التأليه صورتين: إحداهما خاصة، كتقديس فئات معينة من الأشخاص ذات سلطان ديني أو سياسي، وثانيهما صورة عامة، كالتقديس لكل نشاطات الإنسان، كضميره أو زواجه[7]، أو مجتمعه، أو جسمه[8].

الغرض من التشبه بذات الإله، هو الإقرار بأنه لا مركزية للإنسان الحديث إلا بتحويل سلطة الروحي، والمقدس المتعالي إلى الدنيوي المحايث، وقد كان نهجهم في ذلك

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 85.
2- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 72.
3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق ، ص 85.
4- المصدر نفسه، ص 85.
5- المصدر نفسه، ص 86.
6- المصدر نفسه، ص 86.
7- المصدر نفسه، ص 86.
8- المصدر نفسه، ص 86.

هو الفصل بين الحقيقة والقيمة، وعلمنة المقولات الدينية، والحقائق الروحية كمفهوم الألوهية ونسبتها للإنسان. ليس علم اللاهوت مرحلة تحول الأنثربولوجيا، لكن بالعكس، الخطاب الفلسفي للتاريخ والإنسان، هو المرحلة النهائية التي اكتملت بعلم اللاهوت في شكله الإنساني الأكثر تميزا عن علم الإلهيات، ومن ثم؛ فإن ظواهر العلمنة ستقوم على مبدأ الإلحاد المنهجي الذي لن يكون، على الأرجح، سوى صورة علم الإلهيات، الأكثر غنى في المنظور[1]. غرض التصور التجسيدي للألوهية من نفي اللاهوت، وإفراغ العالم من الإله، هو الانفصال عن كل تفكير في الغيبيات، والخروج عن كل الأطر الأخلاقية التي من شأنها تضييق حرية الإنسان، فتجاوز الإنسان للقيم المتعالية هو المنعطف لاكتفاء الإنسان بذاته وتجاوز حدوده.

ج- التشبه لا يتعدّى التخلق بالأسماء الحسنى[2]:

يستحيل على الإنسان أن يختزل المسافة الوجودية اللامتناهية بين الإله والإنسان عن طريق عقلنة الأخلاق بفصلها عن أساسها الإلهي المتعالي، بل إن تشبه الإنسان بالله يتعلق بتزكية الإنسان لنفسه، "ليس التخلق بأسمائه أن ينسب الصفات التي تحتها إلى نفسه كما ينسبها الإله إلى نفسه، وإنما أن يقف على المعاني الروحية والقيم الخُلُقية التي تنطوي تحتها، ثم أن يجتهد في أن يأتي من صالح الأعمال ما يوفي بمقتضاها"[3]. فكمال الإنسان ليس كمال وجوديا، بل كمال أخلاقيا منهجه التعبد، والتخلق بالمعاني الروحية للأسماء الحسنى، كطريق يوصله بالأفق الإلهي اللامتناهي، الموسع لمدركاته، وهكذا، يستحيل على الإنسان تجاوز حدوده الوجودية، بمقتضى ماهيته الأخلاقية.

1- Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, Op,cit, p 68.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 86.

3- المصدر نفسه، ص 87.

2- الاشتراك في الخلق:

انبنت هذه الدعوى الحداثية على مبدأين: استئناف الخلق، فالإله لم يعد يتدخل في شؤون العالم، وعلى الإنسان إعادة الخلق، تجديدا أو تغييرا أو تطويرا[1]، تؤمن فلسفة الحداثة بمحورية الفعل الإنساني، ووصل الخلاص من المعاناة بحرية الإنسان في الوجود، إذ، لا تثبت فلسفة التاريخ العالم أبدا كخلق لكن كشيء يجب خلقه[2]، بمقتضى مبدأ الحكم الذاتي، والاستقلال الفردي يتحمل الإنسان الفرد مسؤولية تدبير شؤونه الدنيوية، وتوجيه حياته بموجب العقلانية المجردة من الإيمان.

أما بموجب تتميم الخلق، فعلى الإنسان تكميل الخلق الإلهي[3]. ومؤدى ذلك تفسير الطبيعة على أساس الحدوث، ورده إلى التولد والنمو في حدود نظام العالم[4]، إنتاجا لسيرورة آلية العالم، التي تستبعد كل نزعة غائية[5]، لا تعترف بفعل الخلق المباشر، ما يؤدي إلى تجريد العالم من المقاصد.

تظهر الشرور في العالم، بوضوح، من قليل إلى أقل، كنقائص مادية في الطبيعة، وأكثر فأكثر فيما يتعلق بالتقنيات الهائلة، وبوضوح أكثر فأكثر، كنتائج للفعل الإنساني، هكذا، فلسفة التاريخ هي انعكاس لوضع يكون فيه الإنسان يعاني من قليل إلى أقل من نقائص الخلق، وأكثر فأكثر من المخلوقات المماثلة له[6].

تصور الطبيعة عند لوك فيري على أنها شر مقاربة تاريخية علمية للعالم، ترفض النظر للطبيعة ميتافيزيقيا بتقويض وجود التدبير الإلهي للعالم، كما أن تحقيق الخلاص مرهون بالتواصل بين الذات والآخر، لا على أساس الوحي والإيمان بالألوهية باعتبارها أسس للتجربة المقدسة والمتعالية، بل على أساس الإنسان المشرع وحده بوصفه الكائن

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 88.

2- Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, Op,cit, p 69.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ، ص 88.

4- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 43.

5- المرجع نفسه، ص 42.

6- Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, Op, cit, p 67.

الحر القادر على اختراع قيمه، وصناعة عالمه الإنساني. حيث يقول: على المستوى الأخلاقي والسياسي مثلما هو الشأن في النظام العلمي، لاشيء معطى من البداية، كل شيء للصنع، للاختراع بشكل مصطنع[1]. على الإنسان أن يتحكم في الطبيعة، وهذا هو مدلول الدين الأخلاقي الذي يعنى بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة[2]، على الإنسان أن يتصرف في العالم بإرادته، هذا التصور يمثل خير تمثيل موقف إخضاع الطبيعة لسيادة الإنسان، باعتبار أن الطبيعة ليست أفقا للإنسان، كتعبير عن رفض كل المبادئ القبلية، والقطع مع كل التقاليد، فالفلسفة هي الدهشة، لكنها تقبل أن تبدأ من الصفر، دون أن تعتبر أي شيء نهائيا[3].

يعترض طه عبد الرحمن على دعوى الاشتراك مع الله في الخلق على ضوء الحقيقة القرآنية للخلق، تقويما لتصور الحقيقة الإلهية من ثلاثة أوجه:

1)- الخَلق فعل إلهي لا يتعدى إلى الإنسان، وأكّد هذه الحقيقة بالتمييز بين مفهومي الصنع والإبداع، حيث أن الصنع أعم، يفيد مجرد العمل، ويدخل تحته الخَلق والإبداع، خلافا للإبداع الذي يعني الصنع بواسطة، فيكون مرادفا للاختراع، أما الخَلق فيعني الصنع من لا شيء أي ابتداء، ويرادف مفهوم الفَطر[4].

الخلق من لا شيء فعل إلهي، يستحيل أن يكون من اختصاص الإنسان، "بلغت هذه الإرادة منتهاها عند بعض الغُلاة الذين عُرفوا بأهل مجاوزة الإنسانية؛ فهؤلاء يعتقدون أن ما توصَّل إليه الإنسان – ولا يزال– من المستجدات العلمية والتّقانية (أو التكنولوجية) في مختلف المجالات يورّثه الحق بالتصرف في الخلق عن غيره، طبيعة كان أو إلها؛ كما يدعون إلى استعمال هذه المكتشفات المتقدمة بإطلاق – لاسيما ما اتصل منها بتكنولوجيا الحياة – في إنشاء ما يسمونه بما بعد الإنسان"[5].

1- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui, Op, cit, p 302.

2– جاك دريدا، منبعا الدين في حدود العقل وحده، مقال سابق، ص 18.

3- Alain Gérard, atheism et religion, Op, cit, p 157.

4– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 88.

5– طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 258.

تجاوز الإنسان لحدوده، بفصل الفعل الإلهي عن العالم، ليس إلا تعبيرا عن تغلغل الخلفية الداروينية في الفكر الغربي، والافتتان بنتائج الثورة العلمية، وتعميق استقلال الفكر الغربي عن القيم الدينية، إنه نتاج "العولمة التلتينية التي تجسد ذلك التحالف الغريب بين المسيحية، كتجربة لموت الإله، والرأسمالية العلم – تقانية عن بعد"[1]، وتقويض الإيمان بفطرة الخلق الإلهي المباشر، بقصد الاستغناء عن الوجود الإلهي في تدبير العالم، وهو الذي يعتبر في اعتقاد الدهرانيين ثورة علمية وأخلاقية.

2)- استئناف الإنسان للخَلق أو تتميمه تنقيص من مقام الألوهية، بنى طه عبد الرحمن تقويضه للادعاء الدهراني، من جهة بيان تحقير الذات الإلهية وفقر التصور للخلق الإلهي، أما عن فقر تصور الدهراني للخلق الإلهي وذلك من جهة قصر الخلق عند حد الإيجاد إخراجا للشيء دفعة واحدة، وهذا غير صحيح لأن الخلق الإلهي يمتد فضلا عن الإيجاد إلى الإمداد وحفظ الشيء الموجود، وإذا ظهر أن الإمداد تواصل للإيجاد، وجب أن لا يفارق الخالق المخلوق[2].

أما عن سوء الأدب مع الذات الإلهية، المتعلق بتحقير الدهراني للذات الإلهية، وذلك بحمل معنى استئناف الخلق على انقطاع الخلق الإلهي ونسبة النقص للأفعال الإلهية في مقابل كمال الإنسان واقتداره، ليفنده انطلاقا من استمرارية وتجدّد الخلق الإلهي، كما أن ادعاء الدهراني بتتميم الخلق وحمله على معنى تحسين الخلق، بحيث يصير العالم أفضل مما كان؛ فهذا يشعر بأن الإله جاء بخلقه ناقصا، وأن الإنسان أقدر على الكمال من الإله، وهذا باطل لأن تصرف الإنسان في الخلق الأول بخلق جديد، لا ينفصل عن الإمداد الإلهي[3].

كما أن المشاركة في الخلق توجب الندّية بين طرفيها، فادعاء الدهراني بمشاركة الإنسان للإله في الرتبة الوجودية وفي الخلق يجعل من الإنسان ندّا لله، ووجه اعتراض

1- جاك دريدا، منبعا الدين في حدود العقل وحده، مقال سابق، ص 20.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 89.

3- المصدر نفسه ص 89.

طه عبد الرحمن على هذا الادعاء، يتعلق بالتمييز بين أنواع أربعة لفعل الخلق: مباشر وغير مباشر، وبدئي، وإعادي، ولما كان الإنسان لا يتذكر الخلق البدئي ولا يتصور الخلق الإعادي، باعتبار عدم إشهاد الله له عليهما، جعل طه عبد الرحمن من هذه الندية لا مزاحمة متجانسة، أي تنافسا في خلق نفس الأشياء، بل مزاحمة متغايرة أي تنافسا على خلق النظير في أشياء مختلفة، مثال ادعاء الدهراني بخلق القيم، باعتبار أنها ليست معاني منزلة، بل هي من صنع الإنسان الخلاق وحده[1].

يقتضي دحض التصور التجسيدي تقويم مفهوم الخَلق عند الحداثيين وفقا لمبدأ الفطرة، كمبدأ مركزي للتفلسف وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، بوصف الخَلق فعلا إلهيا مطلقا، لا يختص به الإنسان بما هو كائن نسبي، ولما كان فعل الخلق غيبيا فإن تفسير أصل الوجود والفعل الإنساني، مردود إلى النظر إلى الارتباط الوثيق بين فعل الخلق ومفهوم الاستخلاف في الأرض، "فقط مع الفطرة، في دلالاتها على الوصل والفتح يَصيرُ وُجودُ الإنسان وفعلُه موضوعين لخَلق وأمر إلاهيَّين بهما وحدهما يقوم معنى لعمل العبد بما هو تخلُّق فطري وتَحقُّقُ روحي يورثه القيم الكفيلة بانفكاكه وعروجه"[2]، ومن ثم، يكون التصور التعبدي بديلا للتصور التجسيدي، تكون فيه علاقة الإنسان بالله علاقة خالق بمخلوق، بوصف الإنسان كائنا نسبيا مفطور على فعل التوجه نحو الله المطلق.

هو الأمر الذي يفضي إلى دحض تصورات النزعة الطبيعانية التي تفرغ العالم من القيم، فعدم كفاية الطبيعانية هو في الأساس عدم قدرتها على إدراك الحقيقة المعيارية بشكل عام، بمجرد أن نفترض، أنه من الصحيح، أنه يتوجب علينا الاعتقاد بشيء ما نكون قد خرجنا من العالم الطبيعاني، الاعتراف بوجود أسباب الاعتقاد والفعل كاف لتبديد السرّ[3].

1- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 90.

2- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 80.

3- Charles Larmore, modernité et morale, Op,cit, p 43.

هكذا، تتبين أهمية الروحي والغيبي في فلسفة طه عبد الرحمن، تكميلا بين الخَلق والخُلق في الإنسان، إن حقيقة العلاقة بين الله الخالق والإنسان المخلوق مؤسسة على الفطرة، وإقرار الروح بربوبية الله خالقا وآمرا، تحرر الإنسان وتمكنه من أن يتجاوز شروط العالم المادي، بالتغلغل في العمل التعبدي، إن الكرامة الإنسانية ليست في تجاوز الإنسان لحدوده البيولوجية، بل في استمراراه في العمل الصالح.

- المطلب الخامس: نقد تقليد محمد عابد الجابري للدهرانية.

في كتابه العقل الأخلاقي العربي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بكتاب نقد العقل العربي درس محمد عابد الجابري نظام القيم في الفكر العربي الإسلامي، تفكيرا في تشكّلات ومرجعيات منظومة القيم الإسلامية، واصطلح على الحضارة العربية الإسلامية، حضارة الفقه[1]، تلك الحضارة التي تستند للماضي كأصل للتشريع.

بتطبيقه المناهج الغربية على التراث، تحكيما للعقلانية النقدية، قسّم الأنظمة المعرفية إلى ثلاث: البيان، والعرفان، والبرهان، «لقد انتهينا، إذن، إلى إبراز كيف أن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين عصر البناء الثقافي العام، على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي الخالص "اللغة والدين كنصوص"، والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول، أو العقل المستقيل، في الموروث القديم "الهرمسية أساسا" وأخيرا النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية الأرسطية خاصة»[2].

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009، ص 96.

2- المرجع نفسه، ص 254.

كما نتج عن توسله بالعقل النظري في النظر في الأخلاق في التراث العربي الإسلامي، إلى تقسيم "الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية ثلاثة: أخلاق بيانية وأخلاق عرفانية وأخلاق برهانية"[1].

مقررا ضرورة تدارك أزمة القيم في الفكر العربي الإسلامي، لولوج الحداثة وذلك بتجديد منظومة القيم، تركا للأخلاق التراثية، فوفقا لنظرته النقدية التاريخية أكد أن القيم التراثية الإسلامية، صدرت للثقافة العربية الإسلامية أخلاق الطاعة، "التي لا يكون لها معنى إلا إذا تعلق الأمر بطاعة الجماعة للواحد الفرد، أما طاعة فرد لفرد أو فرد لجماعة فليس مما يقبله نظام القيم الكسروي هذا"[2].

أما الأخلاق الصوفية فهي نظام قيمي متناقض واصفا إياها بأخلاق الفناء، التي تورث ترك العمل، واللاتاريخية وبالتالي غير قادرة على التفاعل مع الواقع، "أما القيم الأساسية التي في هذه الأخلاق فهي القيم الكسروية (الطاعة) والتوكل الذي يؤسسه الخوف من الآخرة أي من الموت وبالتالي ترك التدبير للشأن الدنيوي، أما القيمة المركزية فهي أخلاق الفناء عن أوصاف البشرية وفي مقدمتها العبودية، والارتماء بالتالي في بحبوحة الحرية وبالتالي تنتهي أخلاق الفناء إلى فناء الأخلاق"[3].

لذا، يغيب عن الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي التفكير في الحاضر وأفق المستقبل، وبناء الحداثة والحضارة، معتبرا العقلانية البرهانية أساس التقدم، موظفا الرشدية توظيفا فكرانيا سياسيا، "تتبين لنا المكانة المرموقة التي يتبوأها أبو الوليد إبن رشد في المشروع الفكري عند محمد عابد الجابري، والأهمية القصوى التي تحتلها الروح الرشدية

1- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص 21.

2- المرجع نفسه، ص 249.

3- المرجع نفسه، ص 487.

في مشروعه الفكري والإيديولوجي، باعتبارها سلاحا حيويا في معركة العقلانية والحداثة والديمقراطية والاشتراكية»[1]

اعترض طه عبد الرحمن، على فلسفة الأخلاق عند الجابري لإخلالها بروحيات التزكية، وأخذها بروحانيات التسيد واقعا في التقليد[2]، ليتوسل في نقده بروحيات التزكية التي تتأسس على أسس الأخلاق الدينية المستمدة من التراث، وتتمثل في:

1- أنها قيم ائتمانية مبنية على الفطرة.

2- أنها قيم روحية مصرّح بها في نصوص الدين المنزل[3].

3- أنها قيم مُؤسسة لباقي القيم[4].

4- الأصل في العمل هو التدبير الداخلي للحياة المعنوية[5].

5- التفريق بين التخلي عن المسؤولية والتخلي عن المزاحمة، باعتبار المتزكي يتخلى عن المزاحمة وحب الرئاسة وحب السلطة ولا يتخلى عن مسؤوليته كتكليف ديني[6].

6- مسؤولية التدبير المقترن بالعمل الداخلي هي الأصل في مسؤولية التدبير المقترن بالعمل الخارجي[7].

7- تنبني روحيات التزكية على عبادات الدين المنزل[8].

8- روحيات التزكية مكافحة للطقوس[9].

9- روحيات التزكية معين لأصول القيم الإنسانية[10].

1- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، مرجع سابق، ص 27.

2- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 155.

3- المصدر نفسه، ص 156.

4- المصدر نفسه، ص 157.

5- المصدر نفسه، ص 158.

6- المصدر نفسه، ص 159.

7- المصدر نفسه، ص 160.

8. المصدر نفسه، ص 161.

9- المصدر نفسه، ص 162.

10. المصدر نفسه، ص 165.

تعتبر روحيات التزكية روحية الدين الإسلامي وهي "الروح الخاصة التي تميز الجواب الإسلامي"[1]، وتعتبر جوهر النظرية الائتمانية تقوم على منطق التزكية، المتضمنة لقيم عرفانية ذوقية، كاعتبارات غيبية متعالية تعتبر الأصل في توجيه الواقع وتدبير الشأن الإنساني، لتأسيسها على الإيمان والعبادة كقيم فطرية مشتركة، "رغم أن لكل مجتمع، كما هو معلوم، قيمه الخُلُقية الخاصة التي تُحدّد السلوك الذي يرتضيه، فيبقى أن المجتمعات الإنسانية، على اختلاف قواعدها وتضارب عوائدها، تشترك في مجموعة أدنى من القيم الأصلية المحمودة والمذمومة؛ ولا ينبغي أن نرُدَّ هذه القيم المشتركة الدنيا إلى ما بات يسمى بحقوق الإنسان، لأن هذه الحقوق، على توسُّعها المتزايد وتقلُّبها المتواصل، قد لا تتضمن بعض هذه القيم الأصلية مثل الإيمان؛ ولا يقال بأنها تتضمن حرية العقيدة، لأنا نقول إن هذا شأن آخر؛ فلا يلزم من هذه الحرية بالضرورة، وجود الإيمان، بل قد يلزم منها تداوليا –أي متى اعتبرنا المقام الذي تقررت فيه– عدم الإيمان"[2].

تلك القيم التي تجعل من تذكر وحدة الأصل الإنساني، وهو المخلوقية لله الإطار العام لتدبير الاجتماع الإنساني؛ فكونية الإيمان والعبادة كأمانة أُؤتمن عليها الإنسان تتضمن نظرة إنسانية تستوعب كلية الإنسان، فيكون تفعيل الإيمان وترسيخ التخلق، مؤسس على تخلق الإنسان مع الإنسان كنظير له في الأصل والمصير، أي على الألوهية باعتبارها القيمة العليا المؤسسة للقيم الروحية المدبرة للاجتماع والعلاقات الإنسانية.

بمقتضى الطابع الفطري للقيم الدينية فإنها أجدر بأن تستوفي موجبات التعارف "تسمّت القيم المحمودة الأصلية المشتركة في مجال التداول الإسلامي باسم المعروف، فالمعروف هو القدر الأدنى من القيم الإيجابية الأصلية المشترك بين مختلف المجتمعات؛ وقد تسمّت القيم المذمومة الأصلية باسم المُنكَر؛ فالمُنكَر هو القدر الأدنى من القيم

1– طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 17.

2– طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 19.

السلبية الأصلية المشترك بين مختلف المجتمعات»[1]. والمعروف كقيمة فطرية يتضمن النظرة الإنسانية الكونية، لأنه يمثل مجموع «القيم التي تمثلها مكارم الأخلاق»[2]، وبوصف التعارف قيمة إنسانية فإنها تُخرج من ضيق التعاون الفردي الليبرالي إلى سعة العلاقات الإنسانية والاجتماعية الأخلاقية، بحيث «يصير ميزان التفاضل بين الناس التفاوت في تحصيل الأخلاق والتحقق بها وتمثلها، فتنقل الأمة من مرتبة الامتثال والخضوع للأوامر والنواهي، إلى مرتبة المعاني الجمالية في الامتثال الطوعي بالأخلاق، فتتحول القيم السلوكية إلى مقاصد معرفية في خدمة الإنسانية، ومنها إلى مرتبة إبداع الأخلاق والتفنن في تطبيقها على مجالات الحياة المختلفة، وتصير الموجهة للتصرفات الفردية والجماعية المتنوعة»[3].

هذه العلاقة التأسيسية للأخلاق على الإيمان، هي جوهر تدبير الاختلاف والتواصل الحواري، «مقابلة طه عبد الرحمن لمفهوم التعاون بمفهوم التعارف ولمفهوم النظر الملكي بمفهوم النظر الملكوتي كانت أداة إجرائية للمناداة بمراعاة الاعتبارات الدينية والخلقية، فضلا عن الاعتبارات المنطقية الحجاجية العقلية، في تدبير الحوار الاختلافي من جهة، وللانتهاء من جهة ثانية، وعبر استشكال العلاقة بين الدين والأخلاق، للانتصار لضرورة جعل الأخلاق أساسا لكل تدبير للاختلاف الفكري بين الأشخاص أو بين الأمم، الأخلاق المستمدة من الدين بل التي هي روح الدين»[4].

بموجب ذلك، يتضمن مبدأ الروحيات التزكوية تحديد طه عبد الرحمن لمفهوم الحداثة والثقافة تحديدا ائتمانيا عرفانيا، وهو ما اعتبره عبد النبي الحري وقوعا في فخ الفكرانية واقعا فيما عابه على الجابري، «يعتبر صاحب العمل الديني وتجديد العقل البيان، بما هو عقل مسدد، أعلى مرتبة من البرهان، بما هو عقل مجرد، فإن العرفان، بما هو

1- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 19.

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 21.

3- طارق الفاطمي، نقد قيم الحوار، مقاربة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن، ع 4، 2016، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 250.

4- حمّو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، من خلال أعمال طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 70.

عقل مؤيد، أعلى مرتبة من البرهان والبيان معا؛ وإذا كان الجابري قد احتفى بالعطاء البرهاني الرشدي احتفاءً كبيرا، فإن طه عبد الرحمن سيحتفي بالعرفان المغربي احتفاء الجابري برشدياته»[1].

نرد على هذا النقد بالتأكيد على أخذ طه عبد الرحمن بنظرة تكاملية للإسلام تأخذ بالتوازن بين المادي والروحي، فالحضارة ذات أسس أخلاقية، والتقدم الروحي الوجداني هو الأصل الذي يسبق التقدم المادي ويوجهه، بما يزيد في إنتاجية الحضارة، ومن ثم، تكون القيم الأخلاقية هي التي توجه الوقائع المادية، ومحور التغيير «الأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل، وحُسنها هو الأصل في كل نفع؛ وما الفعاليات الإنسانية الأخرى إلا فروع لها، فالفكر فرع للأخلاق، والنشاط الاجتماعي فرع لها كما أن السياسة هي الأخرى يجب أن تكون فرعا متى أرادت أن تكون نافعة غير ضارة، وهكذا دواليك؛ وما لم يصلح هذا الأصل فلا مطمع في إصلاح الفروع التابعة له»[2].

الأخلاق هي الأنسب لحل أزمة القيم في العالم، أكد ذلك ألبرت اشفايتزر فيلسوف الحضارة مثبتا: «إذا كان العنصر الأخلاقي هو العنصر الجوهري في الحضارة، فإن الانحلال يستحيل إلى نهضة بمجرد أن يقود النشاط الأخلاقي إلى العمل من جديد في معتقداتنا وفي الأفكار التي نحاول أن نطبع بها الواقع، والقيام بهذه المحاولة أمر جدير بالسعي إليه، ويجب أن يمتد ليشمل العالم كله»[3]. وعليه، جوهر الحضارة أخلاقي وجداني، وهو أساس تجديد رؤية العالم، وتزكية روح الإنسان، بحيث لا ينفك التجديد الثقافي والحضاري عن إحياء الروح بالقيم الأخلاقية الوجدانية، فتصورنا عن العالم لكي يضفي معنى عن الحياة، ويتمكن من الارتقاء بالعلاقات الإنسانية لا بد أن يتصل بالأخلاقية.

1- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، مرجع سابق، ص 180.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 188.

3- ألبرت شفايتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د ط، د ت، ص 68.

الخاتمة

- **خاتمة: الوصل بين الفلسفة والدين وآفاق كونية الإسلام**

تمثل النظرية الائتمانية فلسفة إيمانية أخلاقية إسلامية تستند إلى مقتضيات المجال التداولي، بناء على المأصول وقيمه المتجددة، تأخذ بمفهوم جديد للوجود بوصفه أمانة، والإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا متدينا، وتجديد الأخلاق بتأسيسها على الميثاق الإيماني والتعبدي بوصفه مبدأ التعالي المفارق، ما يجعل منها أخلاقا كونية إنسانية، وظفها طه عبد الرحمن في النقد التقويمي لمآزق العالم الغربي، والواقع الكوني العولمي، تأسيسا للحداثة الإسلامية على عقلانية توحيدية تتجاوز مفارقات العقل الحديث، وتخليقا للواقع الكوني العولمي، طلبا لكونية إنسانية بديلة تأخذ بروحية الإسلام التزكوية بوصفه دينا إنسانيا خاتما ناسخا غير منسوخ، يحقق حرية الإنسان، والوحدة، والسلام في العالم، بإصلاح نظام الاجتماع الإنساني الذي هدمته العولمة بالأخلاق الإسلامية، بجعل أخلاق التدبير الاجتماعي للإنسان على مقتضى أسس الإسلام الأصل في تجديد مفهوم الاقتصاد، العلم، التقنية، وشبكة الاتصالات، والسياسة، وجعلها وسائل في يد الإنسان لتحقيق غايته من الوجود وهي الاستخلاف في الأرض، بدلا من روحانيات التسيد القائمة على مبدأ التملك.

كما أن النظرية الائتمانية حوار نقدي مع الفلسفات الغربية، بوصفها مقاربة أخلاقية جديدة لأزمة القيم في الحداثة الغربية، مناقشا التصورات الفلسفية للأخلاق والدين عند الدهرانيين، التي أخذت بانضباط نسق الحداثة الغربية بالعقل العلمي المنفصل عن القيم الدينية، والأخذ بمبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، والفصل بين العلم والدين، لتأخذ النظرية الائتمانية بوصفها مدخلا لتأسيس حداثة إسلامية برؤية دينية للوجود، تنضبط بالعقلانية الإيمانية التي تقوم على مبادئ التعالي الديني الإيمانية والأخلاقية المتعالية، كفطرة الدين والإيمان بالوحي، والامتثال للإرادة الإلهية المطلقة، تدبينا للفلسفة الأخلاقية بدلا من البراديغم التعقيلي الذي جعل منها أخلاقا صورية محدودة لا تفي بتحقيق التعايش المشترك، باعتبار المصدر الديني للقيم الروحية، أقدر على تجديد الإنسان المعاصر وإخراجه من أزمته ارتقاءً بروحه، وحفظا لخصوصيته، وغموضه بوصفه كائنا أخلاقيا، وإعادة القصدية للعالم، بالوصل بين الإنسان والله، وبين الإنسان والطبيعة، وتوجيه الواقع،

وتدبير الشأن الدنيوي، وإصلاح العالم، لما للقيم الروحية الإسلامية من قدرة على التغيير، وحل إشكالات الراهن الموغلة في المادية، بمقتضى أن أزمة العالم روحية، فالنظرية الائتمانية واقعية ومعقولة لتناسبها مع تحديات العصر وضرورية لإنقاذ العالم من الدمار، ولهذا تعتبر من مداخل التحرر من التبعية للآخر، فكونية الإسلام الروحية تمدنا بإمكانات التجديد، والتحرر الأخلاقي، والارتقاء بالإنسان.

تعتبر النظرية الائتمانية تجديدا لدور الفلسفة[1]، إذ لابد لها أن تجيب عن أسئلة الراهن وحل مشكلات الواقع، والبحث عن أجوبة لأسئلة الإنسان الوجودية كسؤال الأصل والمصير، لإنقاذه من الفراغ الروحي، وإيجاد معنى لوجوده، ولأن الإنسان كائن ديني أخلاقي يتوجه نحو المطلق لإشباع فراغه الروحي، فإن ما يقدم إمكانات جديدة للفلسفة للإجابة عن معنى الوجود هو الدين، فالدين يجعل الفلسفة حية ومتجددة، وهو ما استدركه طه عبد الرحمن من خلال الوصل بين الفلسفة والدين، والوصل بين العلم والدين، والوصل بين الفكر والإيمان استنادا إلى كونية الإسلام، "تمثل الحكمة القرآنية مناط تجديد الفلسفة البشرية بجعل مدار التفلسف يقوم في الاشتغال بالحكمة بما هي ذكر تعبدي وتخلقي يتكامل فيه الوجدان والبرهان بما يمكن من التحرر من غواية الشعر(كانجراف مع ممكنات القول) ومن تعدي حدود الفكر (كانحصار في ممكنات النظر المجرد)"[2].

بموجب انبناء النظرية الائتمانية على العقلانية التزكوية المؤيدة، وهي نتاج الوصل بين العقلانية البرهانية عند ابن رشد، وعقلانية العرفان عند الغزالي، فإنها فلسفة أخلاقية إسلامية قامت أساسا على جعل الفلسفة مرتبطة بالحكمة الإلهية الدينية، باعتبارها منهجا يتم من خلاله الوصل بين الأخلاق والدين لتجديد الفكر العربي الإسلامي، وهكذا استطاع طه عبد الرحمن تحرير الفكر العربي الإسلامي المعاصر من ازدواجية المعايير والقيم، والتيه الفكري، تفلسفا بمقتضى أسس الدين الإسلامي، بجعل كونية القيم الإسلامية مناط

1- عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 15.

2- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 113.

تجديد مفهوم الفلسفة وفعل التفلسف، "فحوى هذا أن الاشتغال بالحكمة يقوم على أولية الخُلُق بما يقتضي أن مشكلة الفلسفة الأساسية ليست وجودية أو معرفية وإنما هي خُلقية سواء من جهة كون الخَلق لا ينفك عن الخُلق بما يوجب الاعتراف تجاه الخالق المنعم أو من جهة كون الخَلق نفسه ليس سوى التجلي الخُلقي للرب بصفته الكريم- الرحيم"[1].

تتأتى مشروعية النقد الإيماني والأخلاقي للأخلاق الدهرانية والأنساق الحداثية، والوصل بين الفلسفة والدين، بموجب الفلسفة الائتمانية كحكمة قرآنية بما هي فلسفة في الدين، وتفلسف بمقتضى مبادئ الدين تأخذ بمبدأ الفطرة الدينية، بواسطة كونية الدين الإسلامي، من قوة الدين في الفضاء العام، باعتبار الدين المسيحي هو البنية الخفية الموجهة للنظريات الدهرانية، فكما أن الفلاسفة الدهرانيون أسسوا حداثتهم على مقتضى عقلنة المسيحية، فإنه بالإمكان تأسيس الحداثة الفكرية، والسياسية، والأخلاقية، والثقافية على الدين الإسلامي لراهنية قيمه ذات الأبعاد الكونية والإنسانية، تأسيسا للتدبير الدنيوي، وفلسفة الحياة، ومستقبل الاجتماع الإنساني، وتجديد الفكر، على عقلانية القيم الإيمانية الإسلامية.

من هذا المنطلق، يدعو طه عبد الرحمن إلى التخلق بأخلاق الإسلام، ف "كونية الدين الإسلامي اتخذت صورة خاصة؛ وتتجلى هذه الصورة في أمرين أساسيين: أحدهما أنه ليس دين مجتمع مخصوص، وإنما دينَ العالم كله؛ إذ جاء للناس كافة؛ والثاني، أنه ليس دينَ فترة زمنية مخصوصة، وإنما دين التاريخ البشري كله، إذ جاء للإنسان منذ أن كان ويبقى ببقائه"[2]. في هذا السياق، تتبدى كونية الأخلاق الائتمانية أساسا لمناظرة الأخلاق العالمية التي تضمنها برلمان حوار الأديان، والأخلاق الدهرانية والعَلمانية المؤسسة على العقد الاجتماعي، لتجاوز طابعها التجزيئي الاختزالي الذي لا ينفك عن

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 113.

2- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 51.

الوقوع في التسلط على الآخر غير الأوروبي- الأمريكي، ولا ينفع في دفع خطابات الهيمنة الغربية على الشرق.

كما تعتبر أزمة العلمانية وخطابات العودة إلى الدين مسوغا فلسفيا قويا يثبت واقعية ومعقولية نظرية طه عبد الرحمن الأخلاقية، "لعل مما زاد في تأزيم فرضية العلمنة، هو تصاعد خطابات سوسيولوجية تدفع في اتجاه قراءة مناقضة تلح على عودة الدين، وتضع موضع السؤال النموذج النظري الفيبري بخصوص مسلسل العقلنة، أو ما عبر عنه بنزع السحر عن العالم، (désenchantement du monde) بل هناك من نقاد نظرية العلمنة من ذهب إلى حد اعتبارها مجرد إيديولوجيا -بمعنى وعي مغلوط- لمجموعة باحثين متشبعين بتمثلات وسلوكات كوسموبوليتية، أبعدتهم عما يجري في العالم، ليصبحوا حبيسي فرضيات لا تسندها الوقائع والظواهر المجتمعية الفعلية"[1]. ومن ثم، تكون للأخلاق الإسلامية صلاحية كونية، لأنها أخلاقا تتجاوز السياق الخصوصي للثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها أخلاقا إنسانية مشتركة تُقوّم التنازع والصراع والأنانية.

على أساس ذلك، تكون كونية الأخلاق الإسلامية المؤسسة على روحية التزكية الإسلامية التأنيسية، المتضمنة للفطرة على الإيمان والعبادة أساس نظام عالمي جديد يسوده السلام والحب، وأساس الحوار بين الأنا والغير، والشرق والغرب، وأفقا للحق العربي والإسلامي في تحقيق الاختلاف الفكري والفلسفي، باعتبار نظرتها الإنسانية التي تحفظ حرية الإنسان، وتحقق التوازن بين الحق والواجب، وتضمن كرامة الإنسان، وثقافة الغيرية، مناهضة للمركزية الغربية وهيمنتها الثقافية على الشرق، وإزالة كل المفارقات التي وقع فيها العقل الحديث، فكونية الإسلام بوصفها روح الدين ليست أصولية دينية إسلامية تقصي الأديان الأخرى، بل حوار مفتوح يستند إلى ما هو مشترك من القيم، كما أنها ليست فكرانية تسييسية، فتحولات الواقع المتسارعة، والتفكير في آفاق مستقبل الفكر

1- محمد الصغير جنجار، الدين والحداثة في سياق العولمة وتنوع مسارات العلمنة، مجلة الإسلام اليوم، ع 36، 2019، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو-، الرباط، المغرب، ص 74- 75.

العربي الإسلامي، بحاجة ملحة إلى كونية الإسلام، وهو ما لا يفي بمقتضياته خطاب الإسلاميات الجديدة والدعوة إلى تحديث الإسلام، وأنسنة القرآن، والفصل بين الدين والسياسة.

يمارس الغرب تسلطا على الشرق باسم الفلسفة، والعلم، والعولمة الاتصالية، وحقوق الإنسان، والديمقراطية السياسية، كخطابات فلسفية فكرانية تتضمن في ثناياها التوجس من عالمية الإسلام، إذ تصفه بالأصولية، والتطرف، والإرهاب، بحيث لا يتوقف الغرب عن التهجم عن الإسلام، بالإساءة إلى شخص الرسول عليه الصلاة والسلام برسومات كاريكاتورية لاذعة، والاعتداءات المتكررة على المسلمين وحرمانهم من حريتهم وحقهم في الاعتقاد واقعين في تناقض بين شعاراتهم النظرية، وممارساتهم الواقعية، إلصاقا للعنف والتطرف والإرهاب بالإسلام. ما أسباب هذا الحقد الغربي على الإسلام؟ ما مستقبل الدين الإسلامي في ظل الحصار الخارجي والحرب على الإسلام مثل الاعتداءات الإرهابية على مسلمي بورما وأقليات الإيغور الصينية؟ والاعتداءات الإرهابية على المساجد الإسلامية في كل دول الغرب فضلا عن الاعتداءات التي لم نعلم بها أصلا؟ ما مشروعية الكونية الإسلامية لحل الأزمات السياسية التي أفرزتها الصراعات الطائفية ونزاعات التقسيم بين المتدينين والعَلمانيين؟ لماذا لا تعترف خطابات العودة إلى الدين بكونية الإسلام وأخلاقه الإنسانية المشتركة، بحيث تكف عن الاستعلاء على الدين الإسلامي، وتبتعد عن الحلول الترقيعية كإعادة التفكير في العلمانية بمبادئ من جنسها، وعن التعصب للمسيحية بعدم الاعتراف بالإسلام كدين مكمل لها، وعن التعصب للروحانيات التأملية؟ ما مستقبل الإسلام في ظل بروز إشكالات موقع الدين في الديمقراطية، والتربية المواطنية في عصر ديمقراطية الهويات التي طرحها مارسيل غوشيه والتي تفكر على مقتضاها سياسات العالم العربي الإسلامي؟ ما إمكانات كونية الإسلام في تجديد سياسات العالم العربي الإسلامي، والأحزاب السياسية التي توظف الدين لتبرير ممارساتها خدمة لمصالحها السياسية تلاعبا بعقول المواطنين، وإغراقا للدول في الأزمات ممارسين بذلك حصارا داخليا على الإسلام؟

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

- **قائمة المصادر باللسان العربي:**

01- طه عبد الرحمن، الإجتهاد والتجديد في المجال العربي الإسلامي، في: سعيد شبار، حوارات من أجل الذكرى والذاكرة، حول قضايا في الفكر العربي والإسلامي والغربي، سلسلة دراسات وأبحاث فكرية: 4، مطبعة آنفو برانت، فاس، ط 1، 2017.

02- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفة، بيروت، ط 1، 2007.

03- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2005.

04- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2013.

05- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 1997.

06- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1998.

07- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014.

08- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، د س.

09- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها وما حدودها؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط 1، 2001.

10- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، ط 1، 2016.

11- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2011.

12- طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني، الجزء 1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017.
13- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2006.
14- طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 2012.
15- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000.
16- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1، 2012.
17- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، 2015.
18- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.
19- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، الجزء 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1995.
20- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000.
21- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، ع 102، 2002، جمعية المسلم المعاصر.
22- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 2، 2016.

- **قائمة المصادر باللسان الأجنبي:**

23- Taha Abderrahmane, Langage et Philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, imprimerie Fedala, Rabat,1979.

- **قائمة الدراسات حول مشروع طه عبد الرحمن:**

1- أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017.

2- بدر الحمري، مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن، في: عامر عبد زيد الوائلي، شريف بن دوبة، موسوعة الفلسفة الإسلامية، جدل الأصالة والمعاصرة، الجزء 2، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية للنشر، بيروت، ط 1، 2016.

3- بدران بن لحسن، نحو فلسفة إسلامية معاصرة، طه عبد الرحمن وجدل الخصوصية والكونية، في: عامر عبد زيد الوائلي، شريف بن دوبة، موسوعة الفلسفة الإسلامية، جدل الأصالة والمعاصرة، الجزء 2، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية للنشر، بيروت، ط 1، 2016.

4- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014.

5- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017.

6- عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017.

7- عبد القادر رابحي، مستويات دحض التهافت الدهراني في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، في: علي عبود المحمداوي: المفكرون العرب: مشاريع وتطلعات، سؤال الفلسفة والدين والسياسة في العالم العربي، بيروت، ط 1، 2017.

8- عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، 2017.

9- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014.

10- محمد همام، جدل الفلسفة العربية، بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط 1، 2013.

11- مصطفى أمقدوف، الأخلاقية أفقا للتغيير، نحو بناء إنسانية جديدة، بحث في فلسفة طه عبد الرحمن، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، دار المقاصد، مركز معارف للدراسات والأبحاث، الدار البيضاء، ط 1، 2018.

12- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2012.

13- يونس حباش، الخطاب والحجاج عند طه عبد الرحمن، دراسة في المرجعية والمنهج، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، مركز معارف للدراسات والأبحاث، دار المقاصد، الدار البيضاء، ط 1، 2018.

14-إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2009.

- **قائمة المراجع باللسان العربي:**

1- ابن قيم الجوزية، مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دراسة وتحقيق: ناصر بن سليمان السعوي وآخرون، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 2011.

2- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ط 1، 1988.

3- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، مراجعة وتقديم: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008.

4- أسامة أمين الخولي، العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1998.

5- إسماعيل روجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، د ط، 2014.

6- ألبرت شفايتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د ط، د س.

7- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، د ط، دس، دار النشر.

8- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010.

9- الشاطبي، الاعتصام، مج 1، د ط، دس، د مكان النشر.

10- أم الزين بنشيخة- المسكيني، كانط والحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط 1، 2015.

11- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005.

12- أنطوني غدنز، عالم جامح، كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، ترجمة: عباس ناظم، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2003.

13- أوليفييه روا، الإسلام والعلمانية، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2016.

14- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2012.

15- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2002.

16- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص، تأمّلات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط 1، 2005.

17- بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة، ظاهرة نقدية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ط 1، 2001.

18- جاك دريدا، جياني فاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة: محمد الهلالي، حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2004.

19- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1، 2001.

20- جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، تر: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1993.

21- جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008.

22- جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2012.

23- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو في مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2011.

24 - جاني فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة: نجم بوفاضل، المنظمة العربية للترجمة للنشر، مركز دراسات الوحدة العربية للتوزيع، بيروت، ط 1، 2014.

25- جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعَلمانية في أوروبا، شهادة ألمانية، تقديم وتعليق: محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 1999.

26- جيل ليبوفتسكي، جان سيرو، شاشة العالم، ثقافة- وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة وتقديم: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2012.

27- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، د ط، 1998.

28- رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، سينا للنشر، القاهرة، مصر، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997.

29- سعيد كفايتي وآخرون، دراسات في النص الديني المقارن، المركز الأكاديمي للأبحاث، العراق، كندا، ط 1، 2017.

30- سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2000.

31- عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط 2، 1998.

32- عبد الحليم آيت أمجوض، حوار الأديان، نشأته وأصوله وتطوره، دار إبن حزم، بيروت، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2011.

33- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1995.

34- عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت، ط 2، 1976.

35- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط 1، 2013.

36- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002.

37- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 4، 2013.

38- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000.

39- علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين: مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2012.

40- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، مراجعة: عبد الله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1983.

41- فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، بيروت، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2018.

42- فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا، التوحيد والتزكية والعمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتب التوزيع في العالم العربي، الأردن، ط 1، 2013.

43- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، د ط، 2002.

44- ماجد عبد الله الشمس، فلسفة الزمن وتقسيمه في الفكر العربي، دارالنهج للدراسات والنشر والتوزيع، حلب، ط 1، 2007.

45- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، ترجمة وتقديم: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.

46- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2003.

47- محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، سلسلة المعرفة للجميع، ع 34، ، منشورات رمسيس، الرباط، 2007.

48- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقامة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر (عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط 1، 2005.

49- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 2011.

50- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000.

51- محمد سلام شكري، الدين والأصولية والعلمانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2018.

52- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

53- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009.

54- محمد عبده، جمال الدين الأفغاني ورسالة الرّد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، منشورات، عمار قرفي، باتنة الجزائر، د ط، دس.

55- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، بيروت، ط 1، 2016.

56- محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د س.

57- نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2013.

58- هانس صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: فتحي المسكيني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و النشر، الرباط، د ط، 2017.

59- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط 3، 1988.

60- وائل ب. حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، قطر، ط 1، 2014.

61- يونس الوكيلي، الدين والمجتمع ونظرية المعرفة، قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم، ملف بحثي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، د ط، 2015.

62-مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة و النشر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1978.

- **قائمة المراجع باللسان الأجنبي:**

1- Alaine Gérard, athéisme et religion dans la derniére modernité, éthique et modernité 4, édition Erés, 1999.

2- Charles Larmore, modernité et morale, Presses Universitaire de France, Paris,1993.

3- D'Yvon Belaval, Histoire de philosophie, vol 2, impression société nouvelle Firmin-Didot,édition Folio Essai, 2004.

4- Durkheim, Émile, l'éducation morale, Presses Universitaire de France, Paris, 1974.

5- Ernest Cassirer, La Philosophie des lumiéres, traduit de l'allmand par Pierre Quillet, édition librairie arthéme, Fayard, Paris, 1966.

6- François André Isambert, de la religion à l'éthique,les édition du Cerf, Paris, 1992.

7- George Jakob Holyoak, english secularism, Chicago, 1896.

8- Gille Lipovetsky, le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveau temps démocratiques, édition Gallimard, Folio Essai, Paris,1992.

9- Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, traduit de l'allemand par Marc Sagnol et autres,édition Gallimard, 1999.

10- Hans Jonas, pour une éthique du futur, traduit de l'allemend et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, édition Payot et Rivage, 1998.
11- Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, manifeste pour une éthique planétaire, la déclaration du parlement des religions du monde, traduction de l'allemand par Édouard Boné, éditions du cref, paris, 1995.
12- Jacqueline Lagrée, la raison ardent, religion naturelle au XVII siècle, traduit par, Meletius, édition librairie philosophique, Paris, 1991.
13- Jacques Steiwer, une morale sans dieu, édition l'Harmattan, Paris, 2011.
14- Karl Jaspers, introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, édition librairie Plon, Paris,
15- Luc Ferry, Marcel Gauchet, Le religieux après la religion, éditions Grasset, Fasquelle, Paris, 2004.
16- Luc Ferry, qu'est que l'éthique, l'éthique et le bonheur, édition Armand Colin, Masson, Paris, 1997.
17- Luc Ferry, sagesses d'hier et d'aujourd'hui,édition Flammarion, Paris, 2014.
18- Luc Ferry, vaincre les peures, la philosophie comme amour de la sagess,édition Odile Jakob, Paris, 2006.
19- Michel Métayer, La philosophie éthique, enjeux et débat actuels, édition du renouveau pédagogique, Québec, Canada, 1997.
20- Mircea Eliade , La nostalgie des origines, méthodologie et historie des religions, édition gallimard, Paris, 1971.
21- Serge Latouche, l'occidentalisation du monde, esaai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, édition la découverte, Paris, 2005.
22-Émile Benveniste, problémes de linguistique générale,édition Gallimard, Paris, 1966.
23- Patrick Pharo, morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture, édition Gallimard, Paris, 2004.

- **قائمة الدوريات:**

1- إبراهيم الفيضا، في نقد أطروحة العلمنة في السياقين الغربي والإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، ع 83، 2016، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر، هيرندن، فرجينا، الولايات المتحدة الأمركية.

2- جان بوبيرو، العلمنة والليئكة، أوجه التمايز بين مفهومين تاريخيين، مجلة الاستغراب، ع 8، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

3- حاتم أمزيل، العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى: مدخل مفاهيمي، مجلة يتفكرون، ع 7، 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.

4- حمادي ذويب، إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية، مجلة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، ع 22، مجلد 6، 2017، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر.

5- رولاند بيتشي، الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر، ناقد العقلانية الملحدة، ع 7، 2017، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

6- طارق الفاطمي، نقد قيم الحوار، مقاربة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن، ع 4، 2016، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

7- عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع 76، 2014، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

8- عبد العزيز بو الشعير، أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة، ع 76، 2014، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

9- عبد المجيد النجار، مقاصد القرآن في بناء الفكر الحضاري، مجلة إسلامية المعرفة، ع 89، 2017، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

10- فريدة حايد، مقصد إصلاح العالم في القرآن الكريم، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، إسلامية المعرفة، ع 89، 2017، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة.

11- فؤاد بن عبيد، الابستمولوجيا، العرفانية عند ملا صدرا وعلاقتها بالحكمة المتعالية، مجلة دراسات، ع 3، 2015، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات جامعة قسنطينة 2، عبد الحميد مهري، الجزائر.

12- محسن المحمدي، عزل الأخلاق عن الدين: للأخلاق سؤال السلام وللدين سؤال الخلاص، مجلة أفكار، ع 2، 2016، الرباط.

13- محمد الصغير جنجار، الدين والحداثة في سياق العولمة وتنوع مسارات العلمنة، مجلة الإسلام اليوم، ع 36، 2019، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو–، الرباط.

14- محمد المصباحي، التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية عند ليوستراوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 148- 149، 2009، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس.

15- محمد عثمان الخشت، ثغرات في جدار الإلحاد، الوعي بالإله من المفهوم الإسلامي إلى المفهوم الغربي، مجلة الاستغراب، ع 7، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

16- محمد كمال الدين إمام، نظرة في المقاصد الشرعية، مجلة المسلم المعاصر، ع 102، 2002، جمعية المسلم المعاصر.

17- محمود حيدر، إيمان "ما بعد العلمانية"، مجلة الاستغراب، ع 3، 2016، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

18- محمود حيدر، تدني الإلحاد، مجلة الاستغراب، ع 7، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

19- محمود حيدر، ما بعد العلمانية، منطق الحدث و فتنة المفهوم، مجلة الاستغراب، ع 8، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

20- نورة بوحناش، نهاية المقدس والدين البديل، ما بعد الدين في فلسفة دافيد هيوم، مجلة يتفكرون، ع 7، 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.

21- يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حاوره: إدواردو منداياتا، مجلة الاستغراب، ع 8، 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

- **قائمة المعاجم والقواميس باللسان العربي:**

1- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مج 4، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003.

2- أنطوان نعمة، وآخرون، قاموس المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، المكتبة الشرقية للتوزيع، بيروت، د ط، د س.

3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2007.

4- مجموعة من المؤلفين، معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب الشعبة القومية للتربية والعلوم الثقافية، يونسكو، د ط، 1975.

5- مجموعة مؤلفين، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، د س.

- **قائمة المعاجم والقواميس باللسان الأجنبي**

1- Alain Rey, le robert micro, deuxiéme édition, Montréal, Canada,1998.
2- Elisabeth Clément, et autre, la philosophie de A à Z, Hatier, Paris, 1994
3- Oxford advanced learner'sdictionary, 8th ed, Oxford University Press, 2010
4- William Collins, new world dictionary, second edition, world publing, 1976.
5- Albert Dauzat, et autre, la rousse, dictionnaire étymologique, quatriéme édition, librairie- la rousse, Paris, 8, 1964.

- **مقالات من المواقع الالكترونية:**

1- راينهارد شولتسه، هل توجد حداثة إسلامية، تر: محمد أحمد الزعبي، يُراجع على الموقع: https://hekmah.org تمت زيارة الموقع يوم: 15- 8 - 2019، على الساعة: 20:18.

2- Émile Durkheim, de l'irréligion de l'avenir, édition électronique, éxtrait de la revue philosophique 1887, disponible sur http://classiques.uqac.ca. consulter le 05-07-2020, à 17h.
3-Émile Durkheim, L'avenir de la religion, édition électronique, disponible sur http://classiques.uqac.ca. consulter le consulter le 05-07-2020, à 17h.
4- Fabrice Clément, les dieux disséqués, vers une science du religieux, la critique 677, (octobre), paris, ed de minui 2003, disponible sur http://www.fabriceclement.net, consulter le 15-08-2019, à 21h.
5 - Pierre Hayat, laïcité, fait religieux et société, retour à Durkheim?, Archives de sciences sociales des religion, 137, 2007, édition électronique, disponible sur http:// journals.openedition.org /assr/ 4139. Consulter le 06-09-2019, à 19h.

فهرس الموضوعات

الفهرس الموضوعات

- **مقدمة:** 01

- **الفصل الأول: فلسفة طه عبد الرحمن وهم الإبداع والتجديد**

- **المبحث الأول: المنهجية التداولية كأفق للإبداع الفلسفي** 16
  - المطلب الأول: المنهجية التداولية الفلسفية 16
  - المطلب الثاني: المنهجية التداولية الحجاجية 24
  - المطلب الثالث: المنهجية التداولية التكاملية 34
- **المبحث الثاني: تجديد ماهية العقلانية وإعادة ترتيبها** 40
  - المطلب الأول: تجديد مفهوم العقلانية 40
  - المطلب الثاني: مراتب العقلانية 49
- **المبحث الثالث: التجديد العلمي لمقاصد الشريعة** 64
  - المطلب الأول: المنطلقات المنهجية لتجديد علم المقاصد 64
  - المطلب الثاني: مفهوم علم المقاصد 67
  - المطلب الثالث: النظريات المقصدية الأخلاقية 68
  - المطلب الرابع: إعادة النظر في الترتيب الأصولي للقيم 73

- **الفصل الثاني: النظرية الأخلاقية الائتمانية والمساءلة النقدية للحداثة الغربية والعولمة**

- **المبحث الأول: النظرية الأخلاقية الائتمانية ودواعيها ومنطلقاتها** 80
  - المطلب الأول: مفهوم الائتمانية وضوابطها 80
  - المطلب الثاني: ركنا الائتمانية 88
  - المطلب الثالث: مسلّمة الائتمانية 89
  - المطلب الرابع: مبادئ الائتمانية الدينية 95
  - المطلب الخامس: مبادئ الائتمانية الأخلاقية 100
  - المطلب السادس: دواعي ومنطلقات النظرية الأخلاقية الائتمانية 108
- **المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** 117
  - المطلب الأول: نقد مفهوم الحداثة وإعادة تحديده وبناءه 117
  - المطلب الثاني: مبادئ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة 123

- المطلب الثالث: التقويم الأخلاقي لحضارة القول..... 127
- المطلب الرابع: تقويم التأزم المعرفي..... 130
- المطلب الخامس: تقويم التسلط التقني..... 133
- **المبحث الثالث: النقد الأخلاقي للعولمة**..... 139
- المطلب الأول: مفهوم العولمة ونقد سيطراتها على العالم عند طه عبد الرحمن..... 139
- المطلب الثاني: منهج الأخلاقيات الدينية لدرء تحديات العولمة الأخلاقية..... 148
- المطلب الثالث: نقد طه عبد الرحمن للنظريات الأخلاقية المعاصرة 150

- **الفصل الثالث: تطبيقات النقد الائتماني على الخطاب الدهراني.**

- **المبحث الأول: الدنيانية كرؤية غربية مادية للعالم والمسلمات الائتمانية النقدية**... 158
- المطلب الأول: مفهوم الدنيانية..... 158
- المطلب الثاني: مفهوم الدهرانية..... 169
- المطلب الثالث: مفهوم العلمانية..... 174
- المطلب الرابع: المسلمات النقدية الائتمانية..... 177
- **المبحث الثاني: تطبيقات المسلمات النقدية على التصورات الدهرانية**..... 181
- المطلب الأول: نقد الصيغة الطبيعية للدهرانية عند جون جاك روسو..... 181
- المطلب الثاني: نقد الصيغة النقدية عند إيمانويل كانط 189
- المطلب الثالث: نقد الصيغة الاجتماعية عند إمل دوركهايم 199
- المطلب الرابع: نقد الصيغة الناسوتية عند لوك فيري..... 207
- المطلب الخامس: تأثير المقولات الدينية في الخطاب الأخلاقي الدهراني 215
- **المبحث الثالث: نقد تصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان ومقلديها**..... 220
- المطلب الأول: فساد التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان..... 221
- المطلب الثاني: فساد التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان 224
- المطلب الثالث: فساد التصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان 230
- المطلب الرابع: فساد التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان..... 238
- المطلب الخامس: نقد تقليد محمد عابد الجابري للدهرانية..... 246

- **الخاتمة**..... 253
- **قائمة المصادر و المراجع**..... 259
- **فهرس الموضوعات**..... 273

الملخص:

يتمحور موضوع البحث حول الدراسة التحليلية للمنهج الائتماني عند طه عبد الرحمن، وتطبيقاته النقدية على الدهرانية، لمعرفة الخيط الناظم الذي تم على أساسه المطابقة بين الأخلاق والدين، والوصل بين الفلسفة والحكمة القرآنية، لتجديد مهمة ومفهوم الفلسفة، وتقويم الحداثة الغربية والتحديات الراهنة، والذي سعى من خلاله إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي، واستئناف العطاء المعرفي الإسلامي تأسيسا لحداثة روحية إسلامية، وإبداع فلسفة أخلاقية إسلامية، كأفق لتحقيق الاختلاف وثقافة الغيرية، وهو الارتكاز على قيم الإيمان والعبادة بوصفها قيما كونية إسلامية مشتركة.

Résumé:

Cette recherche a pour objet de traiter l'étude analytique de la méthode morale islamique de Taha Abd Rahmmane, et ses applications concernant le sécularisme basé sur la raisan pure en vue de saisir le fil conducteur qui a servi de base à la conformité entre la morale et la religion, et le lien entre la philosophie et la sagesse coranique, par lequel il a tenté de rénover le rôle et le concept de la philosophie, en tant que base apte à faire face au modernisme occidental et les défis actuels, et rénover la pensée religieuse islamique afin de, poursuivre la production des connaissances islamiques, en tant qu'introduction à l'éréction d'un modernisme spirituel islamique, en vue d'aboutir à une philosophie morale islamique, en tant qu'horizons pour parvenir à la différence et à la culture de l'hétérogénéité, en se basant sur la foi et le culte comme des valeures islamiques universelles communes.