



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع:

الماهية الأخلاقية للإنسان

عند طه عبد الرحمن

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

- محمد الشريف الطاهر

إعداد الطالب:

❖ عايب محمد

السنة الجامعية: (2015/2016 م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنِّي رَأَيْتُ أَنَّهُ لَا يَكْتُبُ إِنْسَانٌ كِتَابًا فِي يَوْمِهِ إِلَّا

قال:

في غده : لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن ، ولو زِيدَ

كذا لكان يُستحسن ، ولو قُدِّمَ هذا لكان

أفضل ، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل ؛ وهذا من

أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص

على البشر .

عماد الدين الأصفهاني

شكر وتقدير

قال تعالى: "وَمَا تَسْأَوُ الْفَضْلَ يَنْكُرُ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"

يشرفني أن أقدم بأسمى معاني الشكر والتقدير إلى الأستاذ الفاضل محمد الشريف الطاهر الذي تفضل بقبول الإشراف على هذا العمل وصبره وعمله وعلى الجهود التي بذلها فكان نعم الأستاذ والأخ.

واعتزافاً مني بالفضل، وتقديراً للجميل والجهود الكبيرة أقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير إلى كل أستاذة قسم الفلسفة الذين سهروا على تكويني وصقلتي علماً.

كل الشكر لمن وقف على المنابر وأعطى من حصيلة فكره لينير دربي إلى أساتذتي الكرام في جميع أطوار الدراسة.

والشكر إلى كل من بذل معي جهداً ووفى لي وقتاً في إنجاز هذا البحث. كما أقدم بالشكر إلى من قدم لي يد العون سواء من قريب أو بعيد. وفي الأخير أسأل الله عز وجل أن يرزقني جمال العلم وروح الثقوى.

والحمد لله رب العالمين

الإهداء

إلى اللذين أمر الله ببرهما وصاحبتهما بالمعروف.

واللذين رباني صغيراً وأعطاني بعقلها وحنانها.

إلى والدي الكريمين

أطال الله في عمرهما.

إلى أخواني: محمد، حمزة، سراج، أسمل، مهدي، عفاف.

وإخوتي: محمد، عمار.

إلى الأصدقاء العزيزين محمد التوفيق الطاهر، وبويزة محمد العلي.

إلى صديقي الغرفة: محمد مكي، علي محمد العلي

إلى الأصحاب والأصدقاء كل باسمه وكل من عرفهم في الحياة الدراسية

إلى من ساندني وشجعتني على إتمام هذا العمل نفيسة.

إلى الأخ والصديق الذي ساندني في إتمام هذا العمل التواضع وإخراجه "يوسف محاسبي".

إلى كل من أسدب نصيحاً، إلى كل من مد يد العون، ولو بكلمة شجعتني على الاستمرار أو حاد بدعوة في

ظهر الغيب.

إلى كل من أجمع وصفهم قلبي ولم يتلق بهم المعاني

إلى كل من سقط من قلبي سهواً ولم يسقط من قلبي.

إلىكم جميعاً (صديقي) هذا العمل التواضع.

والله من العلي القدير القبول.

محمد عايب

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وتقدير

الإهداء

أ-د مقدمة

مدخل: طه عبد الرحمن وأبعاد مشروعه الفلسفي

10-06	حياته
13-10	منهجه
18-13	فلسفته
21-18	العقلانية وأقسامها عند طه عبد الرحمن

الفصل الأول: مراجعات طه عبد الرحمن لمفهوم الإنسان

23	المبحث الأول: الماهية عند أرسطو
23	مفهوم الإنسان
23	المعنى الاصطلاحي للعقل
25-24	العقل في المعاجم والموسوعات
26-25	التعريف الأرسطي للعقل
27	المبحث الثاني: الماهية عند كانط
28-27	التعريف الكانطي للعقل
28	المبحث الثالث: نقد طه عبد الرحمن لأرسطو وكانط
30-28	أولاً: أرسطو نقد طه عبد الرحمن
32-30	ثانياً: نقد طه عبد الرحمن لكانط

فهرس المحتويات

الفصل الثاني: الماهية الأخلاقية للوجود الإنساني عند طه عبد الرحمن

- المبحث الأول: أخلاقية الإنسان 39-34
- المبحث الثاني : أخلاقية العقل 45-40
- المبحث الثالث: صلة الأخلاق بالدين 55-46

الفصل الثالث : التطبيقات الأخلاقية النقدية للدعوى العلمانية

- المبحث الأول :النقد الإئتماني للعلمانية 64-57
- المبحث الثاني: النقد الإئتماني للعلمانية..... 65
- تعريف العلم عند طه عبد الرحمن..... 73-65
- المبحث الثالث: النقد الإئتماني للدهرانية..... 78-74
- نقد وتقييم لمشروع طه عبد الرحمن الفكري..... 82-80
- خاتمة..... 85-84
- قائمة المصادر والمراجع..... 89-87

مقدمة

مقدمة:

لقدت أدت تلك التحولات التي عرفتتها الحضارة الغربية بأن رمت الإنسان في دوامة من القلق والضياع وعجزت عن تحقيق سعادته وأمانه، واستبدلت ذلك بأن قذفت في نفوس الناس الخوف والجزع وجرت كل مجرى في سبيل تقديم منهج بشري وإيديولوجيا فردية كانت أم جماعية كفيلة بتحقيق العطاء الممكن وحفظ كرامة الإنسان وصون مكانته. وأمام هذا الخطر الداهم كان لزاماً على الفكر الإسلامي الوقوف في وجه النموذج الغربي ، وذلك بطرح مفاهيمه وقيمه المضطربة، والكشف عن زيفها وفسادها، وهذا بتقديم منهج يتناغم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، مستمد من الرؤية المعرفية الإسلامية، ويعد بمثابة المخرج الآمن من الأزمات التي تكابدها الإنسانية جراء إتباع النهج الحداثي .

فالنظرية الأخلاقية الإسلامية غايتها ترشيد أفكار الإنسان وأفعاله وممارسته وإكسابها بعداً دينياً وأخلاقياً، فهناك من المفكرين العرب من تحرز من هذا الوافد الغريب، وعمل على الابتعاد عن تقليد حداثة الآخرين لأنها تعمل على إفشاء الآفات والمفاسد، لافتقارها الأساس الأخلاقي ومضاعفاته اللاأخلاقية .

ومن أولئك المفكرين العرب الذين دعوا إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية بديلة معاصرة، تتحقق فيها الماهية الأخلاقية للإنسان المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي فتح بفكره حقلاً معرفياً خصباً، وقدم منتوجاً فلسفياً متفرداً في الفكر العربي المعاصر لذا شكلت قراءته لماهية الإنسان مشروعاً لرؤية نقدية متميزة، عملت على تقويم مختلف القراءات التي قدمت للإنسان.

إذا كان الإنسان يتميز بالعقل فقد أثبت العلم أن الإنسان والحيوان يتساويان في العقل وبالتالي لم يعد العقل قادراً على تمييزه عن الحيوان. وفي سبيل الوقوف على موقف طه عبد الرحمن من ماهية الإنسان بشيء من العمق والاستفاضة، حاولت عرض الإشكالية التي يدور حولها الموضوع وفق الصياغة التالية :

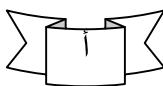
❖ هل تتحدد كينونة الإنسان بكونه عاقل أو بماهية أخرى؟

وتندرج ضمن هذا الإشكال الأسئلة الفرعية التالية:

✓ هل هناك من أشياء أخرى نميز بها بين ما هو إنسان وما هو حيوان؟

✓ كيف يمكن أن نعرف الإنسان بالأخلاقية أم العقلانية؟ وهل العقلانية واحدة أم أنها عقلانية ثانية

ومتعددة؟



v هل قام طه عبد الرحمن بالفصل بين الأخلاق والدين؟ أم يرى أن الدين هو أصل الأخلاق؟

أما عن الأسباب والدوافع التي جعلتني أختار هذا الموضوع: منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي فبالنسبة للذاتي ميلتي واهتمامي القوي بالفكر العربي عامة، والفكر الفلسفي المغربي المعاصر خاصة. أما الموضوعي:

ü التعرف وبعمق على القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن للإنسان وذلك بإبراز موقفه منها، والوقوف على الأدوات التي استعان بها المفكر في هذه القراءة الجادة.

ü التعرف على خط فكري وفلسفي صاعد وجاد لمفكر مجدد في الفلسفة العربية المعاصرة.

ü كذلك الإهتمام بدراسة الفكر الفلسفي العربي عامة والمغربي خاصة مطلب قومي حضاري يبرز مدى مساهمة أبناء أمتنا في الإبداع الفلسفي.

لهذه الأسباب وغيرها وقع اختياري على موضوع "الماهية الأخلاقية للإنسان عند طه عبد الرحمن".

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اعتمدت عليه في معالجة هذا الموضوع فإني استخدمت المنهج التاريخي الذي وظفته في المدخل عندما بحثت حياة وأثار طه عبد الرحمن، كما أنني استخدمت المنهج التحليلي الذي ساد أغلب ما ورد في البحث من فصول ومباحث؛ كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وكأن هذا البحث وفق المنهج التحليلي يتجه تدريجياً نحو تزكية النقد الذي يمارسه طه عبد الرحمن؛ ولعل هذا ما التزم به طه عبد الرحمن في جل مؤلفاته الناقدة ومحاولة للإجابة على الإشكالية المقدمة للبحث، ارتأيت فهم ومعالجة الموضوع من خلال خطة البحث التي حاولت تقديمها على النحو التالي:

v مقدمة: عرفت فيها بالموضوع وبينت أهميته، وذكرت الأسباب والدوافع التي جعلتني أختاره وطرحت فيها إشكالية البحث الأساسية وبينت المناهج التي استخدمتها في معالجتها، وذكرت أهم المصادر والمراجع المستخدمة في البحث، وختمتها بالعوائق والصعوبات التي واجهتني الذاتية منها والموضوعية.

v المدخل: فكان فصلاً تمهيدياً بحثت فيه منهجه وفلسفته والذي خصصته للكشف عن حياته وأثار طه عبد الرحمن وتناولت فيه مولده ونشأته وتعليمه ووظائفه وغيرها.

v الفصل الأول: جعلته تحت عنوان "مراجعات طه عبد الرحمن لمفهوم الإنسان" حددت من خلاله المفهوم الاصطلاحي للعقل وهذا انطلاقاً من رؤية الفيلسوفين أرسطو وكانط مع إبراز أهم ملامح وسمات الاختلاف بين كليهما في تحديد ماهية الإنسان والوقوف على أهم الصفات التي تتأسس عليها الماهية

وعلى رأسها الأخلاقية والعقلانية، كما تطرقت إلى النقد الذي قدمه طه عبد الرحمن للخلفيات الفكرية ونسق المعرفة الذي تم من خلاله التأسيس لماهية الإنسان لهذين الفيلسوفين.

٧ الفصل الثاني: قدمته تحت عنوان "الماهية الأخلاقية للوجود الإنساني عند طه عبد الرحمن" من خلاله

ميزت بأن الأخلاقية عند طه عبد الرحمن هي وحدها من تجعل أفق الإنسان يختلف عن أفق الحيوان، وليس كما هو شائع بأن العقلانية هي الحد الفاصل التي تتحدد بها ماهية الإنسان، كما وضحت بأن العقل عند طه عبد الرحمن مثله مثل الخلق، نظراً لما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خلقية، وبهذا يكون العقل تابعاً للأخلاق، كما تناولت أيضاً العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق؛ إن كانت الأخلاق تابعة للدين أم أن الدين هو مصدر الأخلاق أم هناك استقلالية بينهما حسب طه عبد الرحمن.

٧ الفصل الثالث: كان تحت عنوان "التطبيقات الأخلاقية النقدية للدعوى العلمانية" حيث تناولت فيه

النقد الإثماني لقول العلمانيين بفصل المجال السياسي عن الدين، وأيضاً قول العلمانيين بفصل مجال العلم عن الدين، وأخيراً تطرقت إلى النقد الإثماني للدعوى التي تقول بفضل المجال الأخلاقي عن الدين تحت اسم الدهرانية.

٧ الخاتمة: فضبطت فيها أهم النتائج المتوصل إليها في هذا البحث وهي نتائج جزئية منطقية لازمة عن التحليل الذي مارسه في معالجة الإشكالية في ثنايا الفصول ومباحثها.

ولقد ساعدني في إنجاز هذا البحث العديد من المؤلفات، وهي مؤلفات طه عبد الرحمن التي وظفتها في معالجة الإشكالية في فصول ومباحث هذا البحث، أذكر من بينها: كتابه "سؤال الأخلاق"، "سؤال العمل"، "روح الحداثة"، "العمل الديني وتحديد العقل"، "حوارات من أجل المستقبل" "روح الدين" و "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وغيرها من المصادر التي كانت لي عوناً لإنجاز هذا البحث. أما بالنسبة للمراجع التي ساعدتني في كتابة هذا البحث أذكر منها: كتاب النفس "لأرسطو" الأخلاق عند كانط "لعبد الرحمن بدوي.

ولقد واجهتني وأنا بصدد إنجاز هذا البحث عوائق وصعوبات، فعلى قدر المتعة التي عشتها في التعامل مع فكر طه عبد الرحمن والتعاطي مع فلسفته ومنهجه، على قدر المعاناة التي واجهتها أذكر منها:

٨ قلة وندرة الدراسات المتخصصة فيه، وكذلك كثرة التفرعات والتشعبات في كتابات طه عبد الرحمن وتوظيفه لمهارات كثيرة ونحته لمصطلحات خاصة به على غرار "التأثيل" و"التكوثر العقلي" و "العقلانية المسددة" و "العقلانية المؤيدة" و "الفلسفة الحية" و "الإثمانية" وغيرها.

ü افتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية وأكاديمية معمقة تحليل وتقييم فكر طه عبد الرحمن، ما عدا بعض الأعمال والمقالات التي اتخذت من الطريقة السردية لمؤلفاته أي تلخيصها أو استخلاص بعض الأفكار والنتائج منها.

لكن رغم هذه الصعوبات والعوائق إلا أنه تم بعون الله إنجاز هذا العمل المتواضع الذي آمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل في تحليل بعض الجوانب من فكر طه عبد الرحمن.

يعتبر طه عبد الرحمن من أبرز الفلاسفة والمفكرين في عالمنا العربي والإسلامي، فهو يعد مفكراً عربياً معاصراً ويلقب بفيلسوف الأخلاق أحياناً وفقه الفلسفة أحياناً أخرى، عرف بتخصصه في المنطق وفلسفة اللغة و الأخلاق.

٧ حياته:

1 - مولده:

ولد طه عبد الرحمن في مدينة الجديدة سنة 1944، وفي عاصمة منطقة دكالة، تابع طه عبد الرحمن دراسته الابتدائية، بعدها انتقل إلى المدينة المجاورة الدار البيضاء، ليكمل فيها دراسته الثانوية ليحول وجهته صوب الرباط لیتّم دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس⁽¹⁾.

2 - نشأته:

نشأ طه عبد الرحمن كغيره من أترابه، وعلى غرار كل المسلمين آنذاك حيث تربي تربية إسلامية وبعد اشتداد عوده ولع بالشعر ونشأ محبا له لذلك يقول: " بدأت حياتي الفكرية بتعاطي الشعر، ومنذ سن مبكرة واستمرت في كتابة الشعر حتى سن 22 سنة، وكتبت قصائد كان هناك اهتمام بها⁽²⁾ ". ثم ما لبث أن توقف عن الشعر بسبب هزيمة 1967، والتي قال عنها بأنها أصابته بزلزال وهو طالب في الجامعة، فرأى آنذاك أن مسلكه في الفكر والكتابة غير المسلك الذي كان ينبغي أن يتخذه، فتحول عن الشعر إلى المنطق والفلسفة.

وبين طه عبد الرحمن سبب تخليه عن الشعر وتوجهه إلى الفكر بقوله: " وحقيقة قررت بقرار اختياري أن أتوقف عن الشعر ولسان حالي يقول اليوم شعر وغدا فكر، فكنت انسب هذه الهزيمة إلى خلل في عقولنا وان هذا العقل الذي هزم العرب والمسلمين عقل يمتاز بما يجعله اهلا بهذا الانتصار⁽³⁾ ومن هنا يتضح لنا تبلور الاتجاه الإسلامي في فكر طه عبد الرحمن .

1- حسن الأشرف: طه عبد الرحمن فيلسوف الأخلاق وعبد الخفاء، جريدة هسبريس الالكترونية، الأحد 21 يوليو، الرباط، المغرب، 2013.

2- طه عبد الرحمن: تصور جديد للفلسفة، برنامج مسارات، الجزء 01، قناة الجزيرة، حوار مع طه عبد الرحمن للمقدم عبد المالك التريكي، بتاريخ

15-05-2006 م .

3- المرجع نفسه.

أما عن فكره الفلسفي ونشأته الفلسفية فهو يقر بتأثره بالفيلسوف المنطقي والرياضي الكبير "لودفيغ فيتغنشتين" (1889-1951م) يقول: "الفلاسفة كثيرون ولكنني اعتد بأكثر المناطق وهو لودفيغ فيتغنشتين" (1).

وكما سبق وان ذكرنا فإن الشعر لعب دورا كبيرا في نشأته، وإن تخلى عنه بعد هزيمة 1967 فإنه عاد في نهاية المطاف إلى التجربة الروحية والجمالية ويؤكد ذلك بقوله: "الفلسفة تطالب صاحبها أن يطلب الحقيقة بالعقل، فإذا طلبها لا بد أن يسلم بما ينتهي إليه العقل، ولكنه إذا انتهى العقل إلى حدود، فلا بد أن يسلم فإن هناك حدود، ولكن الفيلسوف لا يريد أن يسلم بأن هناك حدود، بل يريد دائما أن يتجاوز الحدود فيجد أن الوسيلة التي كان يستعملها لا تغنيه، فهو يطلب الحقيقة التي هي دائما أمامه وليست بيده أو ملكه، فهي في أفقه، فينبغي أن يلاحق هذا الأفق بكل ما أوتي من السبل ويستعمل سبيلا آخر حتى يقترب من هاته الحقيقة التي ينشدها" (2).

ومن هنا يتضح لنا أن طه عبد الرحمن متأثر بالتجربة الصوفية الروحية التي ساهمت في بناء فكره وحسب قوله هذا فهو يعتبر على خلاف غيره من الفلاسفة أن الفلسفة توصل إلى التجربة الروحية الذوقية؛ ونجد أن هذه الفكرة (بلوغ المرحلة الذوقية) استلهمها طه عبد الرحمن من أبو حامد الغزالي.

3- تعليمه:

كما سبق وأشرنا فإن طه عبد الرحمن زاول تعليمه في المرحلة الابتدائية بمسقط رأسه بدكالة، ثم زاول تعليمه الثانوي بمدينة الدار البيضاء.

أما عن تعليمه العالي، فإنه بعد أن حصل على شهادة الإجازة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط، ارتحل إلى فرنسا وحصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون سنة 1972م، ببحث عنوانه "رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود Essai sur les structures linguistique de l'ontologie"، ثم دكتوراه الدولة من جامعة السوربون بأطروحة عنوانها "رسالة في المنطق الحجاجي والطبيعي ونماذجه "raisonnement argumentatifs" et naturels" (3).

1- طه عبد الرحمن: تصور جديد للفلسفة، برنامج مسارات، الجزء 01، قناة الجزيرة، حوار مع طه عبد الرحمن للمقدم عبد المالك التريكي بتاريخ 15-05-2006م.

2- المرجع نفسه.

3- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011، ص173.

4 - وظائفه

بعد أن أتم طه عبد الرحمن دراسته بفرنسا عاد إلى وطنه، و هنا بدأ بشغل وظائف كثيرة تنوعت بين التدريس و المشاركات الفعالة في الجمعيات الفلسفية والفكرية .

فقد شغل منصب أستاذ المنطق و فلسفة اللغة بكلية الآداب و العلوم الإنسانية، بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ سنة 1970، وشغل منصب أستاذ زائر في جامعة آل البيت بعمان بالأردن و أستاذ زائر في جامعة صفاقس بتونس. وهو أحد مؤسسي إتحاد كتاب المغرب، و ممثل الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية بالمغرب "International society for the study of argumentation" والتي تتخذ امستردام مقرا لها (1).

وشغل أيضا منصب ممثل جمعية الفلسفة و تواصل الثقافات "Gesh schaft fur Interkulturelle philosophie" التي تتخذ كولونيا بألمانيا مقرا لها و عضو المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية (ليبيا، و نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية التي تتخذ عمان بالأردن مقرا لها ورئيس تحرير مجلة "المناظرة" المختصة في تحليل المفاهيم و المناهج و أستاذ محكم و مستشار في عدة مجالات "الجامعة الإسلامية" (لندن)، و "النبراس العربي" (الأردن) و التجديد (ماليزيا)،، و "دراسات فلسفية" (العراق) و "المجلة العربية للعلوم الإنسانية (الكويت). و خبير أكاديمية المملكة المغربية وتوج نتيجة لأعماله و نشاطاته، وتقديرا لإسهاماته و المناصب التي شغلها بعدة جوائز و تكريمات.

فقد حصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية لسنة 1988 م على كتابه "أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ثم نال جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية لسنة 1995 م على كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"(2)، ثم حصل على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي و الفلسفة عام 2006م (3).

1- طه عبد الرحمن : تعددية القيم :ما مادها ؟ و ما حدودها ؟ ، ط1 ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، مراكش ، 2001، ص62 .

2- طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص174.

3- حسن الأشرف : طه عبد الرحمن فيلسوف الأخلاق و عبد الخفاء، جريدة هسبريس الإلكتروني، الأحد 21 يوليو، الرباط، المغرب، 2013.

5- آثاره (مؤلفاته) :

بعد أن التحق طه عبد الرحمن بالتدريس في شعبة الفلسفة منذ بداية السبعينات بجامعة محمد الخامس بالرباط ساهم بشكل بارز في تطوير الدرس الفلسفي المنطقي، و ما يرتبط به من قضايا ذات صلة بفلسفة اللغة، و بهذا قد جعل لهذا المجال عناية خاصة مما يعتبر مكاسب نظرية فعلية في مجال التدريس ببعض الآليات المنهجية في القول الفلسفي .

و ما يعبر عن عظمة المجهودات التي بذلها و مازال يبذلها، وما صاحبها من تفاني و إخلاص في العمل هو الآثار التي أنتجها خلال سنوات التدريس، فقد أصدر خلال العشرين سنة من التدريس مجموعة من المؤلفات المعبرة عن مجمل خبراته في الفلسفة، و في الحياة المعبرة عن كفايات تمثله لنمط القول الفلسفي و كفايات إعادة إنتاجه لهذا القول.

§ جبهات مشروع طه عبد الرحمن :

(1) - جبهة العقلانية :

ü العمل الديني و تحديد العقل سنة 1989 م.

ü اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي سنة 1998 م.

(2) - جبهة الفلسفة :

ü فقه الفلسفة، الجزء الاول :الفلسفة والترجمة 1977 م.

ü فقه الفلسفة، الجزء الثاني : القول الفلسفي : كتاب المفهوم و التأثيل سنة 1999 م .

ü الحق العربي في الاختلاف الفلسفي سنة 2002 م.

ü الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري سنة 2005 م.

(3) - جبهة التراث :

ü في أصول الحوار وتحديد علم الكلام سنة 1987 م

ü تجديد المنهج في تقويم التراث سنة 1994 م

(4) - جبهة الحداثة :

ü سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية سنة 2000 م .

ü روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية سنة 2006 م .

ü الحداثة و المقاومة سنة 2007 م.

ü روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية سنة 2012 م⁽¹⁾.

1- طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 175 .

ü سؤال العمل، البحث عن الأصول العملية في الفكر و العلم سنة 2012⁽¹⁾.

6- مساهماته التجديدية

ولطه عبد الرحمن مساهمات تجديدية نذكر منها :

✓ تجديد في تدريس المنطق: أدخل المنطق الرياضي في الدرس الجامعي المغربي، وعرب كثيرا من مصطلحاته ووضع تأليف فيه .

✓ تجديد في دراسة التراث: استخدم في تقويم التراث الإسلامي العربي منهجية مستمدة من داخله، لا منزلة عليه من الخارج، كما هو الشأن في دراسات التراث السابقة .

✓ تجديد في الفكر الإسلامي : أبرز الأسس الأخلاقية لنظرية المقاصد، والأسس المنطقية كنظرية الدلالات في أصول الفقه الإسلامي من خلال صياغة منهجية "المناظرة" وعلم الكلام بأدوات المنطق الحديث، واجتهد أيضا في الكشف عن البنيات العقلية للتجربة الإيمانية والأخلاقية.

✓ تجديده في الفلسفة : قام طه عبد الرحمن بدراسة علمية للخطاب الفلسفي باعتباره ظاهرة كغيرها من الظواهر الإنسانية، وأقام علما في هذا الشأن سماه "فقه الفلسفة". وساهم في الكشف عن الآليات التي يتبعها الفلاسفة في إنشاء المفاهيم الفلسفة ولم يكتف بذلك بل أبدع الكثير منها، كمفهوم التكوثر العقلي، والتأثيل والعقل المؤيد والعقل المسدد، والائتمانية وغيرها.

- منهجه :

يعتمد طه عبد الرحمن بشكل أساسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعة الحال نتيجة لكونه أحد كبار المناطق في الفكر العربي المعاصر، لذلك نجد أن معالجته تعتمد أولا على معالجة مشكلة المصطلحات، ثم على التقسيم المنطقي للموضوع، ثم الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل البحث ولكنه في نفس الوقت باعتبار تخصصه أيضاً يعلم ما وصل إليه الفكر المعاصر من حدود المنطق والرياضيات وفلسفة العلم، كما يعلم ما وصل إليه هذا الفكر من تجاوز لمفهوم الفصل الكامل بين الذات والموضوع الذي يمثل المسلمة الضمنية الأساسية في المنطق الصوري التقليدي⁽²⁾.

1- طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان، 2013، ص189، 190 .

2- سمير أبو زيد : الدكتور طه عبد الرحمن ، موقع فلاسفة العرب ، متاح على الرابط : [Http://www.arabphilosophers.com](http://www.arabphilosophers.com)

تمت الزيارة بتاريخ 25-12-2015م.

كما تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي و الاشتقاق اللغوي، و الارتكاز على إمدادات التجربة الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي، مستندة إلى أهم مكتبات الفكر العربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب و المنطق الحجاجي و فلسفة الأخلاق الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه التداولي و الأخلاقي .

و نظرا لاعتماده الكبير على المنطق في منهجيته في بحث مواضيع دراساته تميزت جل هذه الدراسات بالتركيز الشديد على الجانب المنطقي، حيث اعتبر أن المهمة الأساسية الأولى للمفكر العربي مهمة لغوية لذلك حشد ما أمكنه من عدة منطقية و لغوية تزود فيها بأحدث ما جد في الدرس المنطقي المعاصر، و ما استحدث من نظريات جديدة في اللسانيات فكانت المسألة اللغوية منطق تفكيره، و مبتدأ مشروعه.

و يتميز طه عبد الرحمن في منهجه بالطابع التجديدي، فهو يعد فيلسوفا مجددا بامتياز كونه يستشعر أهمية ما يقوم به و ما ينتجه من فكر وتلفس، معتمدا على أدوات منطقية و لسانية و دينية و علمية و لقد مضى طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري يهدم بمنطقه الصارم ما يراه يستحق الهدم لأنه بني على غير أساس و راح يعيد البناء و يقدم اجتهادات غير مسبوقة في هندسته و كيفية إقامته انطلاقا من استيعاب المطلوب و تحليله من جميع و جوهه، و تشريحه و تقويمه على مقتضى ما يصح عنده⁽¹⁾.

علما أن طريقته في البحث تعتمد على:

❖ معالجة مشكلة المصطلحات .

❖ التقييم المنطقي للموضوع.

❖ الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل البحث.

ولعل طه عبد الرحمن يقسم منهجيته انطلاقا من معالجة مشكلة المصطلحات والتي تتمثل في⁽²⁾:

1- أحمد معط الله: فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 02،

2014، ص 18.

2- المرجع نفسه، ص 19.

ضرورة نحت مصطلحات جديدة:

يطرح طه عبد الرحمن مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، كما عبر عنها بقوله "إننا جرينا على عاداتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي العربي حذو النعل بالنعل... الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورثه إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقوله فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف⁽¹⁾، معنى هذا أن طه عبد الرحمن ينقد المفكرين والفلاسفة العرب كونهم يصطلحون بما اصطلح عليه غيرهم من المفكرين في الغرب على الرغم من اختلاف المجالين التداوليين العربي والغربي (يفككون عندما يفكك غيرهم ويؤولون بما أول به غيرهم)، هذا ما أدى بانتقال الكثير من المصطلحات الغربية إلى المجال التداولي العربي ولذلك لا بد من إبداع مصطلحات تتوافق مع المجال التداولي العربي الإسلامي.

ولذلك اتجه طه عبد الرحمن إلى القول بضرورة الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا، وإلى ضرورة إنشاء ما يلزم من مصطلحات، وعملا بذلك يقوم بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمرا ضروريا لتحقيق مشروعه الفلسفي، فعلى سبيل المثال نجده يضبط مصطلحات العقل المسدد، والعقل المؤيد والتكوثر والائتمانية، وهذا لأجل بناء فلسفة عربية إسلامية أصيلة ومبدعة، بعيدة عن التقليد والترجمة الصماء، فلسفة لها مصطلحاتها ومفاهيمها واستشكالاتها وقضاياها الخاصة⁽²⁾.

وبهذا الشكل فإن طه عبد الرحمن يقيم تفلسفه على بناء منطقي صارم يقوم أساسا على ضرورة التمييز الفلسفي تماشيا مع المجال التداولي للمفلسف العربي والمسلم، ويلج أن يكون هذا مبنيا على منهج علمي صارم غير الذي يعرفه الغرب الحديث، منهج يمكننا من بناء مصطلحاتنا الفلسفية الخاصة التي تجعلنا نبدع ونتميز عن غيرنا.

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص30.

2- أحمد معط الله: فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 19، 20.

يتضح لنا من خلال استقراء مصادر طه عبد الرحمن نجد أنه أظهر في مشروعه الفكري* احترافية نقدية عالية عز نظيرها لدى مفكري العرب الآخرين، احترافية تتميز بالإبداع الكبير، إذ حاول نحت مصطلحات أصيلة خاصة به، فارتأى تبديل فعل التأصيل بالتأثيل درءاً للوثة الاسترجاع من دون عناء أو اثراء للمفاهيم.

إن المشروع التجديدي والمبدع الذي وضعه طه عبد الرحمن يتوجه بدءاً إلى تحرير المثقف، لأن المثقفين هم طليعة الجماهير العربية ومحددو مسار الوعي، فالقضاء على اغتراب هذا المثقف، واستغراقه في التقليد هو الطريق الصحيح لعودة الوعي للجماهير، وبهذا الشكل فإن فلسفة طه عبد الرحمن تعتبر حلقة جديدة من حلقات الفكر النهضوي، وإن كانت فكرة النهضة في وقتنا الحالي تجاوزها الزمن وحلت محلها فكرة الحداثة العربية الإسلامية لدى فلاسفتنا و مفكرينا، وهذا الأمر حسب طه عبد الرحمن يمر في البداية عبر تخلص الذهن من قوالب الفكر الغربي والخروج عن اتجاهاته حتى يمكن أن يعود لدينا فكر الحياء والرؤية الموضوعية، ناهيك عن عملية تضخيم وتفخيم الفكر الغربي.

ولهذا يرى طه عبد الرحمن أنه يجب إعادته إلى حدوده الطبيعية، لأنه نشأ في مناخ فكري اصطبغ بظروف غريبة عنا ومخالفة لمناخنا الفكري⁽¹⁾، ويوضح ذلك بقوله: "وليكن مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة الذي دخل عليه هو الآخر فعل التهويد، فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية، ولا أن يجهل المدلولات الواسعة التي صار يحملها بموجب هذه الظنون المتقلبة، ولو أن الغالب استعماله كمرادف لمفهوم "التنوير"، بيد أن نقل هذا المفهوم إلى مجال التداول العربي أفضى إلى جموده"⁽²⁾.

و يبين طه عبد الرحمن أن دليل هذا الجمود، و هو أن الذين تسمو بالحداثيين من مفكرينا العرب ما زالوا يريدون الحقيقة على شاكلة الغرب، بالرغم من اختلاف الظروف و الخصائص حتى أنهم

*المشروع الفكري لطه عبد الرحمن هو مشروع إبداع فلسفة عربية إسلامية أصيلة ومن أجلها أقام عمله المبدع فقه الفلسفة.

1- أحمد معط الله: فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 22.

2- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 75.

زعموا أن الحداثة الغربية يجب أن تكون لها نفس السياقات التاريخية التي حدثت بها في أوروبا، وهذه حسبه آفة خطيرة تتطلب أمنا ثقافيا لا يقل أهمية عن الأمن الغذائي أو العسكري، لأن العقول إذا كانت غير مؤمنة أمكن السيطرة عليها و توجيهها لكل سهولة و بهذا فان طه عبد الرحمن يعتقد بأنه من الضروري و الحتمي إذا أردنا حداثة عربية حقيقية أن تلخص العقول المثقفة أولا من كهفها الأفلاطوني إلى فضاء الإبداع و من فكر الترجمة و التقليد و الإلتباع إلى فكر التأثيل - التأصيل - و لهذا فإن عملية الإبداع في المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن تقوم على ثلاث قواعد أساسية ومستويات كبرى هي :

Ø على مستوى فقه التراث :

يرى طه عبد الرحمن أن الخطابات الحديثة لمفكرينا في أغلبها تحاول أن تتبرأ من التراث⁽¹⁾ باعتبار أن الحداثة الغربية الوافدة جرفت كثيرا من العقول و عملت على تدمير حقيقة الإنسان، لافتقارها الأساسي الأخلاقي⁽²⁾، و لذلك يرى طه عبد الرحمن أن التراث لا يمكن و لا يسئل إلى الانفكاك عنه كحقيقة، حتى ولو كانت مرتبطة بالزمان الماضي، و انه لا يمكن الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا و ضرورة قيام حداثة أخلاقية إسلامية تبنى على فقه التراث، و أول ما يجب أن يكون هو تقويم التراث و تعديله و ذلك يكون ليس على أساس مناهج غربية معاصرة، و إنما مناهج إسلامية محضة و التي لا بد من اكتشافها⁽³⁾.

- مفهوم الحداثة :

من التعاريف التي وضعت لمفهوم الحداثة كما يرى طه عبد الرحمن و التي تعددت و تنوعت فهناك من قال بأن الحداثة هي "النهوض بأسباب العقل و التقدم و التحرر " و منهم من قال أنها " ممارسة السیادات الثلاث عن طريق العلم و التقنية : السیادة على الطبيعة و السیادة على المجتمع والسیادة على الذات "و هناك من يقول " قطع الصلة بالتراث " أو أنها "طلب الجديد" أو أنها "محو القدسية من العالم" أو أنها "العقلنة" أو أنها "العلمانية" أو أنها الديمقراطية أو أنها حقوق الإنسان أو قطع الصلة بالدين او أنها العلمانية، و أمام هذا التعدد والتردد في تعاريف الحداثة لا عجب أن يقال كذلك

1- أحمد معط الله: فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 23.

2- بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، (رسالة ماجستير منشورة)، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010، ص 107.

3- أحمد معط الله: فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 23..

أنها (مشروع غير مكتمل*)⁽¹⁾، ومعنى هذا التوصيفات التي قدمت أو عرفت بها الحادثة إذ هي قطع الصلة بكل ما هو قديم ولعل السيادة على الطبيعة هي التحكم الكلي والتام في قوانين الطبيعة (الطبيعة تحت سيطرة الإنسان)، وأما السيادة على المجتمع تعني إخضاع المجتمع إلى جملة من القوانين الوضعية بمعنى تصبح الظاهرة الاجتماعية قابلة للدراسة التجريبية، وأما السيادة على الذات أو ما يعرف بالأنسنة فهي في معناها أن الإنسان هو سيد الكون.

هذه التحديثات للحادثة و غيرها، أدخلت الفكر المقلد في فتنة مفهومية كبرى لا سبيل إلى الخروج من متاهتها ولا قدرة له على استيعابها إلا بضرورة التمييز بين واقع الحادثة وروح الحادثة، أي الانتقال من شبه الحادثة إلى حق الحادثة يقول طه عبد الرحمن: "ولذلك يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشيء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحادثة والسبيل إلى ذلك هو نفرق في الحادثة بين جانبيين اثنين هما: روح الحادثة وواقع الحادثة"⁽²⁾.

يترتب على هذا التمييز نتائج من بينها أن الحادثة ليست تطبيقاً واحداً، بل تطبيقات متعددة باعتبارها روحاً لا تتجلى في مظهر واحد "فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبداً تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة"⁽³⁾ وأيضا التفاوت بين واقع الحادثة وروحها، فهذا الواقع الذي يجسده التطبيق الغربي للحادثة ما هو إلا وجه من وجوه التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وبالتالي فإن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية تبعا لخصوصية المجتمع الذي يطبقها.

ولعل طه عبد الرحمن استخلص أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحادثة، حيث لا يملك أهل الغرب روح الحادثة وآلية تطبيقها أكثر مما يملكها غيرهم، إذ هي ملك لكل أمة متحضرة وبهذا فالحادثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجالها التداولي، الأمر الذي يستوجب فيه التسليم بضرورة قيام

* هذا هو موقف الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" من الحادثة.

1- طه عبد الرحمن: روح الحادثة، المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص23.

2- طه عبد الرحمن: روح الحادثة، مصدر سابق، ص24.

3- المصدر نفسه، ص30.

حادثة إسلامية أصلية نابعة من المجال التداولي الإسلامي. ويؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة الالتزام بجملة الشروط الضرورية للتطبيق الإسلامي لروح الحادثة منها:

V الحرص على اجتناب آفات التطبيق المنحرفة لروح الحادثة التي وقع فيها أهل الغرب عن طريق مسلمات أضيفت إلى الخصائص الجوهرية لروح الحادثة، فحرفتها عن مقاصدها "هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كانت يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها".

V أن تكون الحادثة تطبيقاً داخلياً، إذ هي لا تنقل، فالحادثة لا تكون إلا من الداخل، و بناء على ذلك فإن كل أمة هي بين خيارين إما أن تصنع حداثتها الداخلية، وإما أن لا حادثة لها "فالحادثة البرانية التي قصد بها في بعض الدول غير الغربية، ليست مطلقاً حادثة نظر إلى أنه ليس تطبيقاً لهذه الروح ذاتها، وإنما هو تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي بتطبيق من الدرجة الثانية⁽¹⁾".

V إن الحادثة لا تكون إبداعاً ولو عرفت تعريفاً جامعاً لقليل أنها الإبداع، وندخل في الإبداع ما نشاء من الكلمات المماثلة كالابتكار، الاجتهاد، الاختراع.... فروح الحادثة لا تنال إلا عن طريق الإبداع⁽²⁾.

وبناء على ذلك فإن طه عبد الرحمن يشير إلى أن أهل التقليد والإتباع استلذوا التفلسف والتفكير والعمل على طريقة غيرهم، فهم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم، بل أن تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استعبدتهم وأصبحت تؤرقهم، ولم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم ولم يتمكنوا من مراجعة التصور الذي ساد فلسفة غيرهم، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يضاهيه انطلاقاً مما يستشكلونه من واقعهم⁽³⁾.

فأهل التقليد من المتفلسفة المفكرين العرب قد اندفعوا إلى تقليد فلاسفة ومفكري الغرب واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى أسبابهم فاقتدوا حاسة النقد لديهم، فنقاد التراث مثلاً غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم فقلدوها "فما ملكوا

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

2- بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحادثة، مرجع سابق، ص 109.

3- المرجع نفسه، ص 109، 110.

ناصية تقنيتهما، ولا تفننوا في استعمالها⁽¹⁾، وحين انقطعوا عن التراث جملة التجئوا إلى تراث الثقافة الغربية الحديثة مقلدين لمسالكة، متشبهين بأصحابه فالنخب العربية والإسلامية تساوت في رؤاها للحدث، وفي سلوكها حيال خط التقليد.

Ø على مستوى فقه الفلسفة:

يقوم طه عبد الرحمن بتوجيه نقد صريح وحاد لآفة التقليد، التي ابتلى بها المثقف العربي من منظور طه عبد الرحمن والتي لا تخفى حتى على القارئ ذو الثقافة المحدودة، إذ يشعر بها ويدركها في مختلف مجالات الثقافة و المعرفة، لاسيما المهتمين بالفلسفة، ولعل هذا ما جعل طه عبد الرحمن يتساءل قائلا: "أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين مثله سواء بسواء كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، و قد انقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المادية المتباينة من غير أن تجد غضاضة في ذلك، و لا أن يستحي من نفسه بل مع الاعتزاز بفعله و حصول الاغترار بعمله، كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، أو أنه ينهض بواجب الاستجابة الشمولية الفلسفية⁽²⁾.

و من أجل ذلك اعتبر طه عبد الرحمن أن الفلسفة نوعان :

1- الفلسفة الميتة أو المتوحدة :

و يطلق عليها اسم الفلسفة الدوارة، أي أنها تدور في دائرة مغلقة، لا تلبث أن تعود القهقرة إلى نقطة انطلاقها و هي اتباعية لا إبداعية؛ حيث تتوسل التقليد لا التجديد، الإلتباع لا الإبداع .

2- الفلسفة الحية :

وهي الفلسفة الموصولة و المتداولة، وتسمى بالفلسفة الفوارة أي المنتجة فكريا و معرفيا، و تتيح مساحة للتأمل والتفلسف بشكل موصول بالمجال التداولي العربي في مكوناته الثلاثة؛ العقيدة واللغة والمعرفة و تتميز هذه الفلسفة حسب طه عبد الرحمن بالتجديد لا بالتقليد وبالإبداع لا بالإلتباع⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص10.

2- طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة، القول الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 12 .

3- طه عبد الرحمن: ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة، مجلة آفاق، العدد 64/63، الرباط، المغرب، 2000، ص05، 09.

فالمفلسف العربي يندرج أو بالأحرى يدخل في مجال الفلسفة الأولى و بهذا سجن نفسه في تراث غير تراثه، و فكر غير فكره و مجال تداولي غير مجاله التداولي .

Ø على مستوى فقه الترجمة:

هي مسألة حساسة جدا، فالترجمة التي يمارسها بعض المثقفين العرب، وخاصة المشتغلين بالفلسفة وهي تفتقد إلى الإبداع فهي لا تنطق وهذا الداء أي البكم يأتي من كونها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية وإزاء هذه المعضلة يقترح طه عبد الرحمن ثلاث أقسام لأجل الوقوف على حدود كل ترجمة على حدا وهي:

ü الترجمة التحصيلية⁽¹⁾.

ü الترجمة التوصيلية⁽²⁾.

ü الترجمة التأصيلية .

إلى جانب هذه المستويات الثلاثة الأساسية التي تشكل الفلسفة التي يدعو إليها طه عبد الرحمن من خلال مشروعه الفكري، نجد أيضا مفهومه وموقفه من:

§ العقلانية وأقسامها عند طه عبد الرحمن:

فبالنسبة إلى مفهومها يرى بأن للعرب والمسلمين مفهوما مغايرا للعقلانية التي تحدث عنها الغرب منذ أرسطو Aristot (384-322 ق م) وحتى ديكارت Descartes (1596-1650م)، وما بعد ديكارت والتي هي بمختلف أشكالها عقلانية مجردة، لأنها تفتقد إلى معايير تحديد العقلانية، وأن الخروج من العقلانية المجردة والمعرضة للضرر يتم عن طريق التوصل بالقيم العملية، وذلك لأن العمل يقوم بتلقيح وإخصاب الممارسة العقلية، فتتوالد منها قوة تفتح لها آفاقا إدراكية جديدة، ومعلوم أن المتخلق بأخلاق الدين أنه لا أوفى بهذا الغرض من العمل الذي يكون مستمدا من شرع هذا الدين⁽³⁾، وبهذا فإن طه عبد الرحمن يولي أهمية كبيرة للعقل في مشروعه الفكري .

وعلى هذا الأساس يقسم طه عبد الرحمن العقلانية إلى قسمين: العقلانية المسددة والعقلانية المؤيدة.

1- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص301، 302 .

2- المصدر نفسه، ص 331.

3- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص68، 69 .

1 - العقلانية المسددة:

معلوم أن المعاني الثابتة والشاملة التي تنبني عليها تكاليف الدين، وهي التي اختصت بالذات باسم "المقاصد"، بحيث تتميز المقاصد الدينية بصفة النفع، ودفع الضرر، وبالتالي فإن المتخلق عليه أن يسير وفق هذه المقاصد، وأن يتمسك بها لما فيها من قيم قصد الوصول إلى القيم العليا وصولاً إلى مرتبة التسديد⁽¹⁾.

فالعقل المسدد عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع .

ويتبين من مقتضى العقل المسدد "أن الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان، وإنما هو فعل شرطه أن يتصف بالأوصاف الثلاثة وهي "الموافقة للشرع" و "اجتلاب المصلحة" ثم "الدخول في الاشتغال"⁽²⁾ وما يلاحظ هنا إن طه عبد الرحمن يربط مفهوم العقلانية بالشرع، وهذا يدل على محاولته لتأصيل عقلانية إسلامية تستقي شروطها وأسسها من الدين الإسلامي.

والعقل المسدد بهذا الشكل يقوم على ثلاثة أركان أساسية وهي: الموافقة للشرع التي تجنبه مساوئ التوجيه اجتلاب المنفعة الذي يبنى على القيم المعنوية ويتطلب بعد النظر ونزاهة النفس الدخول في الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل ورفع قيم العلم المقترن به، وفي توسيع المدارك وفي تصحيح السلوك أصلاً ووسيلة⁽³⁾.

2 - العقلانية المؤيدة:

من خلال تتبع ما كتبه طه عبد الرحمن حول هذا الموضوع نجد أنه عمل بداية على تحديد مفهوم العقل المؤيد الذي هو: "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"⁽⁴⁾ ويحمل هذا التعريف لطفه عبد الرحمن معناين أساسيين للعقل المؤيد وهما "العينية" و "البعدية" فالعينية

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص71، 70.

2- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتحديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص58.

3- المصدر نفسه، ص 67.

4- المصدر نفسه، ص121.

يقصد بها طه، عبد الرحمن إدراك ومعرفة المؤيد لذوات الأشياء، على عكس العقل المجرد الذي يقصد معرفة الصفات، والعقل المسدد الذي يقصد معرفة الأفعال ومعرفة العقل المؤيد لذوات الأشياء لا يكون بالنظر ولا بالعمل، وإنما عن طريق النظر العملي الحي، وهنا يولي طه عبد الرحمن للجانب الباطني أهمية كبرى.

أما البعدية فهي إدراكه ومعرفته لذاته في تبعيتها وهي: "معرفة الإنسان للارتباط الذي يحصل له به أكبر الفوائد، ولا فائدة أكبر من تعيين وجوده وتحقيق سلوكه⁽¹⁾."

مما سبق ذكره يمكن القول بأن العقلانية بوجه عام هي خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم على طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل محددة.

والعقلانية المجردة بوجه خاص هي خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد، وهي بذلك تخل بشرط النفع في المقاصد، لوقوعها في النسبية والفوضى والاستغراق، كما تخل بشرط النجوع في الوسائل لإقصائها للمعاني الروحية واكتفائها بالظواهر الخارجية⁽²⁾، ومعنى هذا أن طه عبد الرحمن يعيب على العقلانية التي وضعها الفلاسفة الغربيون وقدموها على مر العصور واغتر بها الكثير من متفلسفتنا العرب والمسلمين.

فالعقلانية المسددة بوجه خاص: "عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجوعها... والعقلانية المؤيدة، بوجه خاص عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، ولا يتم هذا الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه⁽³⁾."

وعلى العموم فإن العقلانية المسددة يحققها فقط المتخلق بأخلاق الدين، ولكنه ما يلبث أن يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيدة، التي يصل فيها المتخلق بعقله إلى درجة الاشتغال بالله، والتي تجعله يدرك الله في أكوانه، وبعدها يرتقي العقل ليصل إلى درجة تحوله إلى عقل كامل. والمتتبع لفكر طه عبد الرحمن

1- طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 130.

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

3- المصدر نفسه، ص 75، 76.

يجده محاولة بارزة للإجابة عن أسئلة العقل الحدائي في ذروته حيث يقول في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة" ما نصه: "ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسس العقل على ذاته، لئلا تقع في مغالطة الدور الفاسد، ولا أن تؤسس غيره عليه مما يستحق إن يكون مؤسساً له، لئلا تقع في مغالطة قلب الترتيب، لزم تكسير طوق العقل بأن تؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن يطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى تتفادى العقلنة⁽¹⁾."

يفهم من هذا النص أن طه عبد الرحمن قد تنبه إلى قضية غاية في الأهمية وهي أن العقل لا يؤسس إلا لعالم مجرد ذي بعد واحد، تضيق بالضرورة مساحة الوجود والعيش فيه، وأن العقلنة هي ضرب من الخطابة التبريرية التزيينية لواقع الحياة في هذا العالم ذي البعد الواحد، علماً أن المقصود بتكسير طوق العقل هو فتح عالم الصناعة والأنساق الفلسفي النسقي الذي يملك أن يصبغ المعنى على ما ليس له معنى وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بآفة "تسيب العقل" وعلى هذا الأساس فإنه يقوم بثورة على العقلانية الغربية المجردة، والتي يعوضها بعقلانية إسلامية أصيلة هي "العقلانية المؤيدة" التي تنحو إلى الجانب العملي، ولا تبقى محصورة في دائرة التجريد الضيقة.

1- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 184.

الفصل الأول: مراجعات

طه عبد الرحمن لمفهوم الإنسان

المبحث الأول: الماهية عند أرسطو

المبحث الثاني: الماهية عند كانط

المبحث الثالث: نقد طه عبد الرحمن لأرسطو وكانط

المبحث الأول: الماهية عند أرسطو

- مفهوم الإنسان :

الإنسان عند الفلاسفة، هو الحيوان الناطق، الحيوان جنسه، والناطق فصله. قال (ابن سينا) :
" ليس الإنسان إنساناً بأنه حيوان، أو مائت، أو أي شيء آخر بل بأنه مع حيوانيته ناطق".

والحق أن الإنسان مؤلف من تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة كالانفعال والإحساس والإدراك والتعقل، والإرادة فهو إذن جسم وعقل. قال (باسكال): " ليس الإنسان ملكاً ولا حيواناً، ومن تعاسته أنه إذا أراد أن يكون ملكاً، صار حيواناً.

قال الجرجاني في تعريفاته: " الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الإلهية الكونية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بأم الكتاب، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات... فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وأن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير"⁽¹⁾.

والإنسانية هي جملة الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصدق عليها هذه الصفات. والإنسانية عند "كانط" هدف الأخلاق وأساس فكرة الواجب⁽²⁾.

Ø المعنى الاصطلاحي للعقل:

يعد مفهوم العقل من بين المفاهيم التي يصعب علينا إعطاء تعريف جامع مانع له، لأن مفهومه يختلف من عصر لآخر، بل حتى في العصر الواحد، ذلك أن كل فيلسوف أعطى للعقل تعريف خاص به يختلف عن غيره من المفكرين والفلاسفة.

1- جيل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 157.

2- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 25.

❖ في المعاجم والموسوعات

ورد في المعجم الفلسفي لـ"جميل صليبا" أن العقل هو قوة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل والخير من الشر، والحسن من القبيح، كما أنه قوة طبيعية للنفس مهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان⁽¹⁾.

أما في موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي فإن مصطلح العقل عرف في المقام الأول بأنه ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة، أي هو ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية⁽²⁾.

وجاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية أن العقل يراد به المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعا، وهي مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية.

وقسم العقل إلى نظري ينصب على الإدراك والمعرفة وعملي ينصب على الأخلاق والسلوك⁽³⁾.

العقلانية أهم المقومات التي بنيت عليها الحداثة الغربية، وأضحت لصيقة بها، كثر الخوض فيها فتعددت تعريفها وتنوعت أوصافها، وغدت العقلانية بالنسبة للذين انبهروا بأنوارها؛ القاعدة الحتمية التي يجب التقيد والالتزام بها، والمثال الذي يجب أن يحتذى به في سبيل التقدم وتحصيل المطلوب من التحضر وهذا في تصورهم لكمال مبادئها، وتجانس مناهجها.

لكن وبسبب ما نجم عنها من صنوف الخلل والفساد استوجب على المفكر الإسلامي الوقوف عندها، وتمحيص مبادئها ومنهجها وقيمها حتى يتبين مدى صلاحها في الحال والمآل⁽⁴⁾.

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص86.

2- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص72.

3- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص120.

4- بوزيرة عبد السلام، مرجع سابق، ص54.

يؤكد طه عبد الرحمن في أكثر من موضع من مؤلفاته*، وحواراته على أن العقلانية ليست عقلانية واحدة، وإنما عدة عقلانيات حتى تكاد لا تحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غاياتها ومقاصدها حيث يقول: "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان" (1).

Ø التعريف الأرسطي للعقل:

تعتبر الفلسفة الأرسطية المورد الرئيسي للعقلانية، فأرسطو يعرف العقل بقوله: "عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان و يستعد به لقبول المعرفة" (2)، كما يقرر أرسطو طاليس أن العقل "ما تتفكر به النفس و تعقل المعاني" (3).

وذهب أرسطو إلا أن هناك عقلا بالفعل وعقلا بالقوة فأحدهما فاعل و الآخر منفعل ولا يستغني واحد منهما عن الآخر (4).

وفي تعريف آخر يورده عاطف العراقي يقول فيه: "هو قوة النفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة بالضرورة بالفطرة والطبع أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية".

*مثلاً: سؤال الأخلاق، ص 62. والعمل الديني وتحديد العقل، ص 115.

1- بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مرجع سابق، ص 14.

2- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 63.

3 - أرسطو: كتاب النفس، ط2، ترجمة: فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، 1949، ص 108.

4- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 121.

كما عرفه يوسف كرم: "العقل قوة إلهية أو أكثر ما فيها ألوهية، له المحل الأول بين قوانا، يتعقل الأمور الجميلة الإلهية وتعلقه هو السعادة القصوى".

هذه التعاريف تجعل من العقل عند أرسطو جوهرًا أو ذاتًا قائمة بالإنسان، أي مكتفيا بذاته ومستغنيا عن غيره، يفارق بها الحيوان ويستعد بواسطتها لتحصيل المعرفة و اليقين وفق مبادئ العقل الأولية المفطورة في الطبيعة الإنسانية، كمبدأ الهوية و عدم التناقض والثالث المرفوع، و هي التي تنظم أفعال العقل و تنسق المعرفة، وتضمن الصدق في الأحكام و التناسق المنطقي كما تختص هذه المقدمات بصفتي الصدق والمراد بالكلية ما يصدق على جميع أفراد النوع الإنساني من جهة ماهي كائنات عاقلة، هذه النظرية الأرسطية كان لها الحضور القوي- كما يرى طه عبد الرحمن- في تاريخ الفكر الإسلامي، فإشكالية العقل انتقلت و بثقلها إلى الفلسفة الإسلامية التي تبنى بعض رموزها و مفكرها من النظرية الأرسطية أي جوهرانية العقل.

إن هذا الجوهر الذي هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات و بالعلاقة العقلية، و من كل جهة. فالعقل كجوهر هو ماهية صورية مجردة عن المادة أصلا، لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة، و هو الذي اصطلح عليه أرسطو والفلسفة المشائية من بعده اسم العقل الفعال، وهو عموماً المعنى نفسه الذي حد به المتكلمون العقل⁽¹⁾.

1- بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مرجع سابق، ص 54.

المبحث الثاني: الماهية عند كانط

Ø التعريف الكانطي للعقل:

أما في ما يخص "كانط" الذي ارتبط اسمه بمؤلفاته الشهيرة نقد العقل الخالص، نقد العمل العلمي فقد أعطى كانط للعقل معنى مميزاً، إذا أطلقه على الملكة، الفكرية العالية الذي تولد فيها بعض المعاني المجردة كمعنى النفس و معنى العالم، و معنى الله، و هو بهذا ليس مقابلاً للتجربة أو عبارة أخرى ليس نتيجة للتجربة، وإنما هو مقابل للذهن أو للفهم⁽¹⁾.

إذن العقل لا يتصل أبداً على نحو مباشر بالتجربة ولا بأي موضوع كيفما كان، و إنما يتصل بالفهم ليضفي وبصورة قبلية وبواسطة المفاهيم وحدة المعارف المتنوعة و المختلفة لملكة الفهم.

إن كانط كان يريد أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية و من هنا اهتم أياً اهتماماً بنظرية المعرفة أي إلى مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون و الطبيعة و الإنسان ؟ . وقد أدى به ذلك إلى العناية بالمعاني العقلية المجردة وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة و رفض العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات، لأن العقل هو "القوى العليا في النفس" وسيكون من العبث إخضاعه - و هو "السيد الأكبر" - لدعماء من العواطف و الانفعالات على حد تعبيره .

و نظراً لإيمان كانط الشديد بقدرات العقل، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية و من هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد.

لكن كانط لم يكن وضعياً تجريبياً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما لقد أراد أن يضع حداً للميتافيزيقيا الدوجماتيقية = "التوكيدة" من ناحية حتى تقوم الميتافيزيقيا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي لكنه من ناحية أخرى كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقيا لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق. و من هنا يمكن التحدث عن نوع من الازدواج في عقلية كانط: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي أو التجريبي الدقيق و جانب أخلاقي يخلي مجالاً للأُماني الإنسانية في ميدان الأخلاق⁽²⁾.

1 - محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008، ص 108.

2- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 270.

المبحث الثالث: نقد طه عبد الرحمن لأرسطو وكانط

أولاً: أرسطو (نقد طه عبد الرحمن)

يرى طه عبد الرحمن في سياقه لنقد العقلانية الأرسطية أن أرسطو جعل من العقل جوهرًا قائمًا بذاته، والحقيقة غير ذلك فهذا الفهم للعقل لا نجده في نص من النصوص الدينية، وكل ما نجده هو العقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وبين باقي الملكات الأخرى يقول: "أن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية فمثلاً المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع و هو يعقل في سماعه والعامل يعمل و هو يعقل في عمله"⁽¹⁾.

وما دام العقل فعلاً من الأفعال و سلوكاً من السلوكات التي يتطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، بقي لنا أن نتساءل ما هي الذات الحاملة لهذا الفعل ؟

يرى طه عبد الرحمن أن الجواب واضح بشأن هذه المسألة، فالقرآن لم يتركها للظن و التخمين ويؤكد على أنها القلب الذي يختص بالفعل العقلي، مصداقاً لقوله عز وجل "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التي في الصدور"⁽²⁾ وقوله ﷺ " ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن :سؤال الاخلاق، مصدر سابق، ص63.

2- سورة الحج، الآية 46.

3 - صحيح البخاري.

بناء على هذا يكون العقل فعلا من أفعال القلب أي الفؤاد، فكما أن للسمع أدواته الحاملة وهي الأذن وللبصر أدواته الحاملة و هي العين، فإن للعقل أدواته الحاملة وهي القلب، و القلب قوة لا تبقى على حال حيث أنه دائم التحول والتقلب، و إذا ما كان الحامل متقلبا و متحولا من حال إلى حال، فشأن المحمول أن يتبعه في تقلبه و تحوله، وهو العقل أي الفعل، هذا التغير والتشعب والتقلب عبر عنه طه عبد الرحمن بلفظ "التكوثر*" يقول: "لأن الأصل في العقل هو الكثرة و ليس الوحدة كما يعتقد عامة الناس و خاصتهم، فالتكوثر يجلب للعقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تشرف على أفق الكمال العقلي، فالعقل إذن يتكوثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه آجلا أم عاجلا، أما العقل الذي يجلب المضرة له هو العقل المتقلل، أي الواحد الذي لا يتغير"(1).

كما أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، ثم أن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية الأرسطية، يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل و جوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان أيضا، و هذا القول بتعددية الدوات يقسط الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة ومتضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها(2).

*التكوثر: يقابله العديد من النظائر المشتقة منه مثل: التكاثر، الإكثار، الاستكثار... لكن كلها تفيد النفع والضرر في الوقت نفسه (التكوثر النافع والتكوثر الضار). بينما التكوثر لا يكون إلا فيما يفيد، ولا تكوثر فيما يضر. والعقل المتكوثر هو الذي يبقى على حال التقلب والتشعب طلباً لخير العاقل في العاجل أو الآجل والتكوثر بصفات ثلاث:

فعل عقلي، أي عدم دوام الفعل على حال واحد، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بلا انقطاع .

فعل قصدي، التوجه نحو إقامة علاقة مع مقابل سواء مماثل فيتزواج معه، أو ضده فيتناظر معه وفي كلتا الحالتين تعدد وليس انفراد ووحدة.

فعل نفعي، أي طلب المنفعة المتعددية لا القاصرة، أي الامتداد إلى الغير آجلا أم عاجلا.

1- طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص405 .

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

وكبديل لمفهوم العقل يطرح طه عبد الرحمن مفهوم الفعل أو العمل كمبدأ لتحديد ماهية الإنسان ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعاً لهذا أن التخلف يكون مقابلاً للتعقل وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تنفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك و العقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ثانياً: نقد طه عبد الرحمن لكانط

لقد قدم طه عبد الرحمن نقداً إلى منبث العقلانية الحداثية والتي تعود أصوله تحديداً إلى كانط (1724-1804م)، و الذي قام بنقد هذا العقل البشري، الذي غالى الفكر العربي في تقديره واعتباره أو نقد "قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة، وتبعاً لذلك حل مسألة إمكان - أو عدم إمكان - قيام ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها"⁽¹⁾.

هذا يعني أن كانط امتحن قدرة العقل على المعرفة أو مدى قدرته على الوصول إلى الحقيقة وبالأحرى الحقيقة الغيبية الميتافيزيقية وبين حدود هذه القدرة أو حدود هذا العقل الذي لا يستطيع أو ليس في إمكانه تجاوزها "لم يقتصر على القول بأننا نعرف الأشياء على نحو ما تبدو لنا، ولم يقف عند هذا الحد بل راح يؤكد لنا أننا نعرف أيضاً أن هناك أشياء واقعية حقيقية مطلقة، على الرغم من أن هذه الأشياء لا تبدو ولا يمكن أن تبدو لنا بأي حال من الأحوال"⁽²⁾، ليفرق كانط بذلك بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، أي بين الأشياء في ظاهرها التي تدرك من خلال التجربة، أو التي يدركها العقل من خلال التجربة وبين الأشياء في ذاتها، أو الأشياء كمعقولات أو كموضوعات غير حسية، وهو مالا يستطيع العقل أن يدركه من خلال التجربة، ليصل كانط في النهاية إلى التأكيد على وجود عالم غيبي ميتافيزيقي يتجاوز الحواس (حقائق متعالية كامنة وراء الواقع)، غير أن هذه الحقائق المتعالية لا نستطيع أن ندركها إلا من خلال الإيمان مثل وجود الله، النفس والحرية... وهو ما لا يستطيع عقلنا المحدود بحدود الزمان والمكان، أن

1- عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 162.

2- زكريا إبراهيم: كانط والفلسفة النقدية، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1999، ص 246.

يمدنا بمعرفة عنها، أي أن كانط (كان يؤمن إيماناً راسخاً أن هناك عالماً حقيقياً مستقلاً تماماً عن معرفتنا وينطبق عليه اسم الأشياء في ذاتها)⁽¹⁾.

وعليه فالمهمة الكبرى للإنسان هي أن يعرف مكانته في العالم، وأن يفهم جيداً ما يجب أن يكون عليه حتى يحقق إنسانيته، ومنه فإن عقلانية الإنسان حسب كانط تكمن في قدرته على تثقيف نفسه وتنميته الأخلاقية في نفسه، و تغيير طبيعته، و تطوير ذاته نحو الكمال الإنساني، فالعقل يحتوي على الهدف الأعلى للتطور الإنساني و هو الوجود الأخلاقي. و لهذا فإن مهمة العقل " هي تحقيق الحق و الأخلاق المحضة وليس إرضاء ميول الإنسان و غرائزه "⁽²⁾، و هنا يختلف كانط مع مفكري التنوير، الذين أكدوا على أن سيطرة العقل من شأنها أن تحقق أكبر سعادة ممكنة للإنسان .

و إجمالاً فإن العقل المجرد الذي روحن عليه لكي تنتظم به أزمة التنوير، صار عقلاً محتلاً بشهوة المصلحة و الاستحواذ، فكانت نتائجه كارثية على الإنسان، خصوصاً حين جعل العقل الوسيلة الأشد فضاة لاستيلا ب الإنسان، يقول طه عبد الرحمن "فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نجوع نفع المقاصد التي اختارها، بالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذ ذاك ينقلب بالضرر على الإنسان، إن كان قليلاً أو كثيراً"⁽³⁾.

بعدما فرغ طه عبد الرحمن من فحصه للعقلانية، ببيان مفا سدها و حدودها، في كونها لا تفي بالمقاصد الكلية والغايات التكاملية للإنسان، مظهرها الالتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية وما أفرزته من أز مات، و من أجل تخلص الفكر العربي والإسلامي من الورطة التي أوقعته فيها العقلانية الفاسدة، نجده يقترح نسقا عقلياً أوسع لتجاوز النسق الحدائثي الضيق المتمثل في العقل الإسلامي.

1- بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحدائث، مرجع سابق، ص 62.

2- عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979 ، ص 44.

3- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 68 .

الفصل الثاني:

الماهية الأخلاقية للوجود الإنساني عند طه

عبد الرحمن

المبحث الأول: أخلاقية الإنسان

المبحث الثاني: أخلاقية العقل

المبحث الثالث: صلة الأخلاق بالدين

المبحث الأول: أخلاقية الإنسان.

إذا بطل أن العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، وجب أن يوجد الحد الفاصل بينهما في شيء يُثبت به تفوق الإنسان ويتحقق به كماله، وما هذا الشيء الفاصل إلا الأخلاق فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق الحيوان ومن الأدلة على ذلك :

❖ **طلب الإنسان للكمال؛** إن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح كما يسعى إلى رزقه، متوسلاً في ذلك بما أوتي من عقل على قدر رتبته الوجودية، ذلك أن السعي إلى الصلاح يقتضي أن يكون الساعي قادراً على أن يستحضر في نفسه القيم المثلى؛ ومعلوم أن القيمة عبارة عن معنى يتجاوز الواقع، إذ يحدد لا ما هو كائن وإنما ما يجب أن يكون، والحيوان ليس بمقدوره أن ينفصل عن واقعه المادي متطعاً إلى واقع أفضل منه، مادياً أو معنوياً كما يتطلع إلى ذلك الإنسان، مؤملاً بتحقيق مزيد الكمال، ولا يفيد المعارض أن يقول إن بعض الحيوانات هي الأخرى تعرف بأخلاقها الحمودة مثل الكلب في وفائه والهرة في نظافتها، ذلك لأن هذه الصفات لا يتحلى بها الحيوان لأنه حصل بعقله معنى وجوبها ومعنى الكمال الذي ينطوي عليه، ثم انبعثت داعيته إلى تحصيل هذين المعنيين باختيار منه، وإنما لأن الحيوان خلق في الأصل بهذه الصفات كما خلق بالصفات البهيمية المألومة، ولو أن ظهوره بهذه الصفات الخلقية تحدده ظروف إيوائه وإطعامه، هذا إذا جاز أن نسميها "أخلاقاً" وإلا فإن إطلاق هذا الاسم عليها يبقى من باب المجاز، لأن فيه شيئاً من التشبيه بالإنسان⁽¹⁾.

❖ **اللباس القيمي للفعل العقلي؛** فكل فعل من أفعال الإنسان، إما أن يرتقي به درجة أو ينحط به درجة، بحيث لا حياد في الأفعال التي تنسب إليه بموجب طلبه للكمال، إلا أن تكون قد جردت من لباسها القيمي الذي يرفعه أو يخفضه، وإذ ذاك تغدو أفعاله أشبه بالعمليات الآلية منها بالتصرفات الآدمية، بحيث يمكن أن تسد فيها الآلة مسد الإنسان، بل يمكن أن تصاغ آلياً⁽²⁾.

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

2- المصدر نفسه، ص 82، 83.

ومن أبرز الأفعال التي وقع هدم أساسها القيمي بحجة تحقيق التقدم، كثير من أفعال العقل حتى ظن الطان أنها تخلو في الأصل من كل تطلع قيمي والواقع أن هذه الأفعال العقلية المجردة من لباسها القيمي لا تمثل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان؛ وعلى الرغم مما حققته تأليتها في صورة أجهزة عالية الدقة من تقدم مادي للإنسانية، فإنها تبقى الجزء الأخس من العقل، بل تبقى الجزء الأسهل ضبطا وامتلاكاً، مقارنة بأفعاله التواقية إلى الكامل وقد أخطأ أولئك الذين يزعمون بأن نهوض الإنسان يتحقق بالتصرف في هذا الجزء الآلي من العقل، ذلك لأن هذا التصرف لا يزيد عن تحويل الإنسان إلى كيان مسخر، ولأن هذا النهوض إنما يتحقق بإيجاد الأسباب التي تجعل أفعال العقل تتطلع إلى مزيد من الكمال الخلفي، والتي هي أشرف جزء فيه؛ وقد حاذ حذوهم في هذا الزعم كثير من دعاة الإصلاح المسلمين، ظنا منهم أن استعادة الأمة عزها الوجودي ودورها الرسالي يقوم في البدار إلى بناء المصانع وتعمير البلاد، والحق أن الأمة أحوج إلى البدء بتجديد الإنسان منها إلى الاندفاع في تشييد العمران، نظرا الآن هذا التشييد المادي، بموجب آلية الأفعال العقلية التي يقوم عليها، يكون أيسر من التجديد الذي يوجب استبدال قيم حية بقيم ميتة، بل يزداد يسرا إذا ما تقدمه هذا التجديد المعنوي⁽¹⁾.

❖ **الخلفية النموذجية للفعل العقلي؛** ذلك أن الفعل العقلي فعل قلبي بل هو الفعل المميز للقلب ومعلوم أن القلب هو معين القيم الخلقية والمعاني الروحية في الإنسان وإذا صح هذا إن صح أيضا أن الفعل العقلي لا يكون مجرد فعل خلقي، وإنما يشكل المثال النموذجي لغيره من الأفعال لأنه أكثر تغلغلا منها في الخلقية التي تنبعث أصلا من القلب، فلو لم نعتبر من المعاني القبلية إلا القصد أو النية لكان ذلك كافيا في إثبات خلقية الفعل العقلي إذ لا فعل عقلي بدون قصد أو نية ومعلوم أيضا أن الخلقية هي عنوان التغلغل في العمل، فيكون الفعل العقلي أكثر تشعبا بالعمل من غيره ثم من جهة أخرى، إن الفعل العقلي على وصفة الباطن يقتزن بالتقويم الخلقي بأقوى مما يقتزن به أي فعل سلوكي ظاهر، نظرا لأنه الأصل فيه، فكل فعل ظاهر ينبني على فعل باطن، و هكذا فإن الفعل العقلي قد يحس أو يمدح متى طلب صاحبه أن يحصل بواسطته المعرفة النافعة ويأتي بالعمل الصالح؛ وعلى العكس من ذلك قد يمدح - أو يذم - متى سعى صاحبه إلى تحصيل المعرفة الضارة

1- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص83.

وإتيان العمل الطالح؛ فأين من هذه الحقيقة - أي " النموذجية الخلقية والعملية للفعل العقلي " - ما رسخ في الأذهان من كون أفعال العقل في الأصل أفعال نظرية لا صلة مباشرة لها بالعمل فضلا عن صلتها بالأخلاق⁽¹⁾.

❖ الحرية النموذجية للفعل العقلي؛ معلوم أن الفعل العقلي اقترن عند المسلمين بالتكليف كما في قولهم " العقل مناط التكليف"، فمتى وجد العقل وجد التكليف، وبين أن مقتضي التكليف أن المكلف مسؤول عن إتيان ما كلف به، أما فعلا أو تركا، فيثاب على طاعته ويعاقب على عصيانه غير أن الفقهاء والمتكلمين، بدل أن يركزوا على مفهوم المسؤولية الذي ينطوي عليه التكليف ويسبروا غوره، مبرزين ما يتضمن من إشكالات أخلاقية في غاية الدقة وما يترتب عليه من نتائج سلوكية في غاية الأهمية فضلوا التركيز على مفهوم " المشقة" فلما كان التكليف لغة مأخوذا من الكلفة، أي المشقة فقد أجمعوا على اعتبار المشقة واجبة في التكليف، بحجة أنه لولا وجودها في الأوامر والنواهي الإلهية لم يحصل استحقاق الثواب على الامتثال لها، ثم أن المفسرين من جانبهم لما تناول بعضهم بالشرح الآية الكريمة: " إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا "، ترجحت عندهم دلالة لفظ "الأمانة" على معنى "الفرائض" وفاتهم التطرق إلى المسؤولية الأخلاقية التي تلزم عن حمل الأمانة، وأفاضوا في الكلام عن الثواب أو العقاب اللذين يترتبان عليه في الآخرة⁽²⁾.

ولو أن علماء المسلمين أعملوا نظرهم في إشكال المسؤولية نفسه الذي يقترن بالتكليف وبالأمانة، لبيّنوا خصوصية العلاقة التي تربط الفعل العقلي بالحرية في معناها الأخلاقي، فلا تكليف بغير مسؤولية ولا مسؤولية بغير حرية، فيلزم أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط التكليف فعلا حرا صريحا، وهكذا فلا يوجد التكليف إلا حيث توجد حرية الفعل العقلي و "المشقة" التي تأول الفقهاء والأصوليون بها التكليف ليست في العمل المكلف به بقدر ما هي في أن يختار المكلف بأفعاله العقلية

1- طه عبد الرحمن : سؤال العمل، مصدر سابق، ص 83، 84.

2- المصدر نفسه، ص 84، 85.

أن يخرج من تدبير الذات إلى تدبير الله كما أن الأمانة لا توجد بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية فيلزم "أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط الأمانة فعلاً حراً حقاً".

وهكذا فالأمانة لا توجد إلا من حيث توجد حرية الفعل العقلي؛ والفرائض التي تأول بها المفسرون الأمانة ليس أداؤها مطلوباً لذاته، وإلا كانت الإرادة التكوينية الإلهية التي خضعت لها الكائنات غير الآدمية يوم أن عرضت عليها الأمانة تغني عن الإرادة التشريعية التي توجه بها الحق سبحانه إلى الإنسان ولكن المطلوب هو بالأساس أن يختار المكلف بأفعاله العقلية الخروج من إرادة الذات إلى إرادة الله، ومتى تبين أن التكليف والأمانة يقتضيان وجود الحرية، ظهر أن الفعل العقلي - وهو كما تقدم الفعل الخلفي النموذجي - ليس مجرد فعل حر وإنما هو فعل ينزل منزلة المثال النموذجي لغيره من الأفعال الحرة، بحيث تتحقق فيه الحرية بوجه لا تتحقق في غيره، وبحيث يبقى على حريته حيث لا يبقى عليها غيره، فالأفعال العقلية لا تقيد بالأصفاً ولا تغيب في السجون إذ صاحبها يظل حراً طليقاً فيها حتى ولو صفدوه وسجنوه⁽¹⁾.

نخلص من هذه الأدلة وهي: "طلب الإنسان للكمال" و"اللباس القيمي للفعل العقلي" و"الخلقية النموذجية التي يتصف بها" و"الحرية النموذجية التي يتمتع بها" إلى أن الأخلاقية هي بالذات ما به يكون الإنسان إنساناً وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، إن أي تصرف تثبت "لا أخلاقيته" يصير معدوداً في التصرفات "الإنسانية"، بينما التصرف الخالي من العقلانية لا يعد خلو من الإنسانية وهكذا يتبين أن الإنسانية لا تتحدد كما اشتهر بالعقلانية وإنما تتحدد بالأخلاقية بحيث يكون للإنسان من الإنسانية على قدر ما يكون له من الأخلاقية⁽²⁾.

ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت التداول الإسلامي يرد العقلانية إلى الأخلاقية، فنعني بالعقل "الإنسان الفاضل الذي يجلب الخير ويتجنب الشر" فلولا أن كمال الإنسان في كمال الأخلاق، وما كانت البعثة المحمدية لتدعي تكميل الأخلاق لدى الإنسان؛ فقد جاء في حديث صحيح مروي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽³⁾، وفي رواية ثانية وردت في الجامع

1- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر السابق، ص 85.

2- المصدر نفسه، ص 85، 86.

3- أخرجه البخاري في كتاب الأدب.

الصغير للسيوطي: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"، وفي رواية ثالثة عن جابر وردت في تفسير البغوي معالم التنزيل "إن الله بعثني لتمام مكارم الأخلاق وتمام محاسن الأفعال" ويجوز أن ينزل هذا الحديث منزلة بيان للآية الكريمة "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً"⁽¹⁾ حتى ولو جاز أن يكون متقدماً في الزمن على نزولها، لأن خلق الرسول ﷺ - كما قالت أم المؤمنين رضي الله عنها - كان هو القرآن بل نزل الوحي بالثناء على أخلاقه في آيات مختلفة، حبسنا منها الآية الكريمة "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"⁽²⁾.

لكن العجب كل العجب، أن لا ينال هذا الحديث ذي الصيغة العامة ما يستحقه من التأصيل الفقهي والتأويل التشريعي، وأن لا يبنى عليه من الأحكام والفتاوى ما بني على غيره من الأحاديث ذات الصيغ الخاصة أو التي ليست بدرجة في الصحة، فرغم وروده في روايتين بأداة الحصر: "إنما" التي يُستفاد منها أن البعثة النبوية - أي دين الإسلام - تتمثل أصلاً في تكميل الأخلاق كما لو أنه صلى الله عليه وسلم قال "ما بعثت إلا لأتمم مكارم الأخلاق"⁽³⁾، أبي بعضهم إلا أن يتأول هذه الأداة بغير معنى الحصر، وما هذا التكلف إلا لكونهم أنزلوا الأخلاق رتبة المصالح الكمالية التي لا يقدر تركها إلا فيمن ادعى العدالة أو الشهادة أو الولاية كما فعل الأصوليون أو لكونهم حصروها في جملة من الآداب التي تلحق في بعض مدوناتهم بأحكام العبادات كما فعل الفقهاء، والحق أن "مكارم الأخلاق" تشكل كل المصالح التي تضمنتها الشريعة المطهرة، ضرورة كانت أو حجاجية أو كمالية، فليس في الإسلام حكم من الأحكام إلا و يورث تطبيقه خلقاً أو أخلاقاً مخصوصة، لذا كان ينبغي أن تستخرج من هذه الأحكام القيم الأخلاقية التي في طيها ويناط العمل بهذه الأحكام بتحقيق هذه القيم المطوية فيها؛ ولو أن الفقهاء أسسوا فتاويهم أو أفضيتهم على هذه القيم الأخلاقية، لكان للفقهاء شأن آخر، وغدا علما جامعاً بين ظاهر الأفعال وباطنها، ولكن هذا الإهمال أدى إلى فتنة كبرى في العمل تمثلت في انفصال الفقه عن الأخلاق فاستقل الفقهاء بالأحكام الظاهرة واستقل الصوفية بالقيم الباطنية⁽⁴⁾.

1- الآية 3، سورة المائدة.

2- الآية 4، سورة القلم.

3- رواه البخاري.

4- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر السابق، ص 87.

إن الفصل بين العقل والخلق يقوم على أدلة هي: " جوهرية العقل في مقابل فعلية الخلق " و " جوهرية العقل العملي مع تبعيته للعقل النظري "، وأخيرا " اختصاص الإنسان بالعقل "، وقد ظهر بطلان هذه الأدلة الثلاثة فالعقل مثله مثل الخلق، والعقل العملي أولى بأن يستتب العقل النظري من أن يتبعه والإنسان أولى بأن يختص بالأخلاق من أن يختص بالعقلانية لثبوت طلبه للكمال ولما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خلقية تجعل منه نموذجا لكل الأفعال⁽¹⁾.

إذن لا إنسان بغير أخلاق؛ فلا يخفى أن الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصل فيها معان شريفة أو قل قيم عليا كما لا يخفى أنه ليس في كائنات هذا العالم مثل الإنسان تطلعا إلى التحقق بهذه المعاني والقيم، بحيث يكون له من وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به منها، فإن ازدادت هذه المعاني والقيم زاد هذا الوصف وإذا نقصت نقص.

إن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية كما أن هوية الإنسان ليست رتبة واحدة وإنما رتب متعددة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنسانا أكثر أو أقل من غيره فيها وأيضا أن هوية الإنسان ليس ثابتة وإنما متغيرة فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من أطوار حياته إنسانا أكثرا أو أقل منه في طور سواه⁽²⁾.

إن الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة لدى الإنسان، وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية لا يقدر تركها إلا في مروءته.

إن القيم الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي.

إن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق فيكون محمودا متى أفاد ومذموما متى أساء، وليس العكس. إن الأخلاق مراتب مختلفة قد يتقلب بينها الفرد الواحد، وليست مرتبة واحدة يجمد عليها.

إن القيمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الأمر الواقع وأصلب من حتمية الحدث، لأن الواقع القائم لا يستنفذ إلا مكان الذي في يد الإنسان، ولا الحتمية المنسوبة إلى التاريخ تستنفذ طاقته.

أن العقل الذي اختار الانفصال عن العمل الديني لا تلبث أفعاله أن تنقلب إلى نقيض مقصودها بحيث تغدوا آثارها ضارة بالإنسان حيث كان يتوقع أنها ستأتيه بالنفع الخالص⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر السابق، ص 87، 88.

2- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 147.

3- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر السابق، ص 15، 16.

المبحث الثاني : أخلاقية العقل .

إن طه عبد الرحمن قد بنى مفهومه الاصطلاحي على أنه: " إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء"، ويقصد هنا أن العقل يتمثل في إدراك الإنسان للارتباطات التي تربط بين الأشياء، بمعنى الصلات الموجودة بين الأشياء⁽¹⁾.

وفي موضوع آخر يؤكد طه عبد الرحمن على أن العقل هو فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي فعل البصر وفعل السمع، وغيرها من أفعال الإدراك ويصدق عليه ما يهدف عليها من الحدوث في الزمن والتجدد والتبدل إيجاباً أو سلباً ذلك أن العقل ليس ذاتاً قائمة بنفسها وإنما هو فعل⁽²⁾.

فحسب طه أنه لا يوجد أي معيار يثبت أن فيك ذاتاً مستقلة اسمها العقل، فكل ما يوجد هو أنت، هذا الإنسان الذي أكمله ويكملني ومعك مختلف المظاهر الإدراكية التي تصدر عنك وهي متعددة.

إن طه عبد الرحمن يولي أهمية كبيرة للعقل في مشروعه الفكري بحيث يقول العقل له الأصل الإسلامي بـ "العمل" ومعروف أن العقل حقيقة مجردة لا تعلم إلا بآثارها بينما العمل حقيقة واسعة إذ بإمكانه أن ينفذ إلى كل عالم أخذ بأسباب التوجيه بواسطة القيم العملية والأصل الإسلامي لا يجعل منها خاصية مميزة وإنما قيمة موجهة، بمعنى أنها حقيقية لا تصلح لتحديد الإنسان وإنما لتقويمه، ولا يقوم بها الإنسان حتى يترك العمل فالإنسان غير العامل حيواناً، ولا يكون الإنسان العامل حيواناً وإنما يكون إنساناً حقاً، يأخذ مكانه ونورد من هذه الفروع ثلاثة: الإنسان الحي، العقل مخلوق، العقل ضد الهوى⁽³⁾ ومنه العقل يصير مخلوقاً متميزاً ويتطابق العقل و الإنسان وتقرر المفاضلة بين الناس على أساس المفاضلة بالعقل عملاً بحقيقة فرعية مروية ، لتمييز العقل خلقاً وفضلاً وهذا التمييز يجعله أنسب الأشياء للدلالة على تميز الإنسان⁽⁴⁾.

1- طه عبد الرحمن: السؤال العمل، مصدر السابق، ص63.

2- المصدر نفسه، ص62.

3- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 282، 283.

4- المصدر نفسه، ص 285.

ومنه يتضح أن العمل الصالح من موجبات العقل، حيث أن العمل الذي يأتي به العاقل هو أفضل الأفعال لظهور الحسن والقبح، فإن هذا الأصل يتخذ الصورة التالية: الإنسان حيوان ناظر عامل بعمل متميز أو أنه إنسان حي بحياة متميزة مخلوقة خلقا متميزا بتميز قوة النظر والعمل التي خلق بها متى كان العقل أفضل المخلوقات فإنه يتحقق على الوجه الأكمل صفة المخلوقية التي يتصف بها الإنسان، فيكون أولى بالدلالة على حقيقة الإنسان من غيره، وهي أن الإنسان هو أفضل المخلوقات بحكمة العقل الراجحة التي وهبها الله عز وجل إياه وقيل "أفضل الناس أعقل الناس"، لإظهار مدى تميز هذا العقل.

وهناك فكرة أخرى كما سبق الذكر لا تقل أهمية وهو أن طه يقر بارتباط العقل بالعمل، ذلك أن العمل هو أصل من أصول العقل الأساسية، فمثلا إذا كان العقل هو أداة تحصيل العلم، فإن هذا العلم لابد أن يكون له جانب تطبيقي المتمثل أساسا في العمل أي يبرز في ميدان العمل سواء أكان هذا العمل عبادة أو معاملة أو تجربة⁽¹⁾.

فإذا كان العقل كبقية الأفعال يأتي بها الإنسان، كما يأتي بأي فعل إدراكي آخر، فإنه لابد علينا أن نبين مصدر هذا الفعل العقلي، فإذا كان الجواب في القرآن الكريم، أن مصدر هذا العقل هو القلب⁽²⁾ مصداقا للآية الكريمة: "هُم قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا"⁽³⁾، بمعنى أن العقل إنما هو فعل من أفعال القلب، أو هو الفعل الذي يختص به القلب فإذا كان السمع أداته الأذن، وفعل البصر أداته العين، فإن العقل أيضا له أداة تسمى القلب، وفي هذا الصدد يذهب طه إلى تعريف العقل بإدخال معنى القلب فيه فيقول: "العقل هو عبارة عن إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء"⁽⁴⁾، فإذا كان القلب هو مصدر حياة الإنسان واستمراره فإن له علاقة بالإدراك العقلي للإنسان، ومن هنا فإن طه يقصد بالعقل أنه صادر عن القلب، يعني أن القلب هو مركزه، وأن هذا القلب يقوم بنفس عملية العقل و الربط بين الأشياء بحيث يكون واعيا للصلات الموجودة بينها.

1- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص58.

2- طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص41.

3- الآية 46، سورة الحج.

4- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر السابق، ص73.

فإذا كان العقل كما سبق الذكر مرتبط بمختلف الإدراكات الحسية الأخرى، وهذه القوى الحسية بدورها متوقفة على هذا العقل، بحيث لا يكون السمع سمعا حتى يكون هناك عقل، وكذلك البصر لا يكون بصرا حتى يتدخل العقل، وبما أن القلب هو مصدر العقل، أو هو الأداة التي يختص بها فإن القلب يكون بمثابة ذات جامعة لكل هذه الإدراكات العقلية (العقل) و الحسية (سمع، ذوق، شم نطق)، وتتوجه بها في تكامل وتداخل بينها وتوجيهها إلى الأشياء المراد إدراكها سواء أكانت ظاهرة أو باطنة، أو كان ما تدركه شعورا أو فهما أو علما.

كما أنه إذا تجمعت في كلمة "قلب" نجد أنها تشير إلى القلب، أي متغير لا يبقى على حال واحدة⁽¹⁾، ولما أسندنا فعل العقل إلى القلب أي قابليته كذلك إلى التغير نسبة إلى القلب المتغير من حين إلى آخر، ومن هنا يمكننا القول أن الفكر العقلي يتغير، وما دام قابليته للتغير يعني أن العقل ليس واحد، وهذا القول بالوحدة كما ذهب إليه الفلاسفة واعتبروه جوهرًا، أو ذاتا قائمة بنفسها مكتفية لا تحتاج إلى غيرها، وأن طه قد أكد على أن العقل إنما هو فعلاً كغيره من الأفعال الإدراكية، وهذا الفعل هو متغير أي عرض على خلاف الجوهر الذي لا يتغير وعلى هذا الأساس يؤكد طه مر أخرى على أن العقل هو ليس واحد، وإنما هو عقول كثيرة وهو ما اصطلح عليه "بالتكوثر".

ولذلك التكوثر هو عبارة عن حقيقة عقلية، فهو فعل قصدي، فلا يتكوثر إلا بالفعل القاصد والمراد بذلك أن المجلى الأول للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية، وأيضاً يترسب على أنه فعل نفي فلا يتكوثر إلا الفعل النافع والمقصود بذلك أن المجلى الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة، إذ العقل لا بد أن يقصد وإلا تعطل فإن العاقل هو من يقصد بانتفاعه أن يتكثر به غيره كما تكثر هو به، فينفعه كما نفعه⁽²⁾.

إذن مقصود طه "بالتكوثر" أو أن العقل يتكوثر في نظره أن كل نسق هو عقل، فتعدد العقول بتعدد الأنساق، فبما أن "طه" قد عرف العقل على أنه فعل من الأفعال، فالتالي هذا الفعل هو ليس ثابت بل متغير فلا نستطيع أن نختزل أفعال كل إنسان في فعل واحد، أي لا نستطيع أن نجمع السمع

1- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر السابق، ص73.

2- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 22.

والبصر والشم، والذوق والنطق كلها في فعل واحد، وإنما هذا الإنسان هو سمع وبصر وكلام وذوق ولمس، ومنه فإن العقل متعدد بتعدد هذه الأفعال.

فالعقل لا يبقى على حال واحدة وإنما يتغير باستمرار، وهذا ما يؤكد قوله: "إن العقل يتغير في أطوار تختلف باختلاف المراحل التي يمر بها تاريخ الإنسانية، بحيث ما كان عقلي في مرحلة تاريخية سابقة قد يصير لا عقلياً في مرحلة لاحقة، والعكس بالعكس، وهذا التغير قد يمس أحوال الفرد بعينه فما كان معقولاً عنده في حال قد يصير غير معقول في حال آخر، فقد يكون الشيء الواحد عقلياً في موضع ثقافي أو مجال معرفي أو نسق منطقي معين، وقد لا يكون كذلك⁽¹⁾، ويعني أن القلب يتقلب ولا يبقى على حال واحدة، ولا يعرف الثبات أبداً وليس له نقطة نهاية تحدده، بل هو متغير على الدوام فهو بمثابة العقل الحي والكامل، والعقل بقدر تقلبه بقدر ما يكون مبدعاً ومنتجاً، وتزداد سعته وعمقه إذن العقل يتغير عبر الزمان والمكان، وفي تقلبه هذا اكتشاف المزيد من الحقائق.

العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية: فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، كما يقول ابن تيمية "إنما هو صفة وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل"، ويقول أيضاً: "قد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم، ويميز ويقصد المنافع دون المضار، كما قال أحمد ابن حنبل والحرث المحابسي وغيرهما: "أن العقل غريزة، وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء، كما أن العين قوة بها يبصر في اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد يلمس عند جمهور العقلاء"⁽²⁾.

ومن خلال هذا أثبت أن العقل ليس جوهرًا عل مقتضى المعنى اليوناني، وإنما هو فعل من الأفعال والأوصاف ولزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يكون تلاؤم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصل أن العقل قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف ويحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن هذه المسالك المعرفة المستقيمة وأوقعه في المظان والشبهات والشناعات.

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

2- ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، مكتبة المعارف، ص 286.

إن العقل يقوم على مبدأ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات؛ فبمقتضى هذا المبدأ يمكن توجيه القلب والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه أو على العكس أقل وأجهل منه⁽¹⁾.

والعقل عند طه أيضاً مثله مثل الخلق والإنسان أولى بأن يختص بالأخلاق، نظراً لما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خلقية تجعل منه نموذجاً لكل الأفعال⁽²⁾.
والعقل يكون تابعاً للأخلاق فيكون محموداً متى أفاد، ومذموماً متى أساء وليس العكس⁽³⁾.

يعني أن العقل ما دام ليس ذاتاً كما سبق التأكيد، وإنما هو فعل غير قائم بنفسه، فإن الخلق هو أيضاً فعل لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره، ومن هنا يكون هناك تداخل بين العقل والخلق، ومعلوم أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يختص بالأخلاق نظراً لما يحمله من قيم خلقية ومعاني روحية تجعله مثلاً للأخلاقية ومختصاً بها دون غيره من الكائنات الأخرى، ولما كان العقل هو الملكة التي تكرم بها الله تعالى الإنسان وميزه بها عن غيره، فأصبح أرقى المخلوقات، فهو الذي يجعله يقبل على الخير ويتجنب الشر و يجعله يميز بين الحسن والقبيح والصالح والطالح، وتجنب ما لا يليق من الأفعال والأقوال، ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت أغلب فلاسفة الإسلام يرجعون العقل إلى الخلق، ولا أدل على ذلك من تعريفهم للعقل بالإنسان الفاضل الذي يجلب الخير ويتجنب الشر، وأبرز دليل على ذلك "الفارابي" في مفهومه للعقل⁽⁴⁾، وهو ما لاحظنا أيضاً في أغلب التعاريف اللغوية للعقل، فكمال الإنسان إذن في كمال الأخلاق فالعقل بوصفه أعلى قوة إدراكية هو الذي يجعل الإنسان يكتسب الأخلاق الحميدة ويتجنب الأخلاق الذميمة.

ولهذا فما دامت جميع أفعال الإنسان بما فيها أفعال العقل أفعالاً ذاتية فيلزم أن يكون العقل جزءاً من الأخلاق ذلك أن قابلية الأفعال الفكرية للتقويم الخلقي أي إمكانية إخضاعها له هو ما يجعل العقل تابعاً لمجال الأخلاق.

1- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 212.

2- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 88.

3- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 15.

4- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 58.

فمثلاً الحياء يعتبر من أبرز القيم الخلقية التي ينبغي على الإنسان أن يتحلى ويتمسك بها، ولذا فمن لا حياء له لا يقين له في أن عقله ساري على وفق القيم الصالحة، فذو الحياء شديد العقل، إذ لا يفتأ يطلب اجتناب المقاصد والأغراض الضارة، وهذا الاقتناع أو الاجتناب بالضبط هو ما يتحدد به أصلاً مفهوم العقل إذ يقال عقل نفسه عن الشيء بمعنى امتنع عنه، ولا شيء يجب أن يعقل الإنسان نفسه عنه مثل الرذائل، فإذاً الحياء "إنما هو عقل النفس عن كل رذيلة"، وهكذا يتبين لنا أن "الحياء إنما هو عقل"⁽¹⁾. ومعلوم أن طه عبد الرحمن قد انطلق في فكره من داخل المجال التداولي الإسلامي، فهو لا يفكر خارجه باعتباره من ممثلي الاتجاه الديني التصوفي.

ولذا يؤكد على صلة العقل بالشرع "فالعقل شرعاً يتلقاه الإنسان من الداخل، وفي نفس الوقت يكون الشرع عقلاً يتلقاه الإنسان من الخارج"⁽²⁾، فلو تمنعنا هنا: لوجدنا أن مقصود طه عبد الرحمن من هذا الكلام، أن الشرع أو الدين الذي فطر عليه الإنسان يعطي للعقل حدوداً يتوقف عندها حتى لا يقع في المهالك، فالشرع قد يبين الحلال من الحرام، وأوجه أهم شرط للتكليف وهو العقل، فلولا العقل لما وقع التكليف أصلاً، والإنسان منذ ولادته قد حُلِقَ بالفطرة على الدين، وبالتالي تكون كل مدركاته العقلية وتصرفاته وأفعاله موافقة لهذا الشرع، ذلك أن العقل هو الشرع عينه فالشرع أصلاً جاء ليذكر الإنسان بوحدة الله تعالى، والإنسان بعقله يسترجع ويتدبر، ولا أدل على ذلك من قول: "الراغب الأصفهاني" الذي يعتبر أول من قاس علاقة العقل بالشرع علاقة الداخل بالخارج، إذ يقول: "إعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لا يتبين إلا العقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يغني أس ما لم يكن البناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس؛ وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغني شعاع ما لم يكن بصر من داخل، فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متضادان متحدان"⁽³⁾.

مما يمكن أن نستنتجه من هذا القول أنه لا يمكن الفصل بين العقل والشرع لأنهما متصلان فالشرع يعتبر الميثاق الذي أخذ منه العقل أصل وجوده ويستمد منه مقاصد أعماله ووسائلها ثم إن جزءاً كبيراً من الخطاب الشرعي هو من وضع الفقهاء الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من الكتاب والسنة.

1- طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 154.

2- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 91.

3- المصدر نفسه، ص 21.

المبحث الثالث: صلة الأخلاق بالدين

تعرف الأخلاق عند طه عبد الرحمن " بأنها الآثار أو النتائج التي تخلفها ممارسة الشعائر وهي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها زيادة أو نقصانا وهي آثار ذات طبيعة سلوكية وبالتالي الغرض من الدين هو تحصيل الأخلاق⁽¹⁾، ويرى بأنها هي التي يكون بها الإنسان إنساناً لأن الأخلاق هي ميزة الإنسان عن البهيمة وذلك بقوله: " أن الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة"، فعند طه عبد الرحمن "البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها"⁽²⁾، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي، ويقول طه عبد الرحمن في إحدى حلقات برنامج " مسارات " بقناة الجزيرة " : إن التصور الذي كان للفلسفة تصور نظري، والأخلاق كانت تعد أيضاً مبحثاً نظرياً فإذا اعتبرنا أن الفلسفة من مقضتها المنطقي أن تجمع بين النظر والعمل أصبح لزاماً أن تراجع مسلماتها التي أثبتت عليها الأخلاق ومن هذه المسلمات فإن الأخلاق مثلاً صفات كمالية، بمعنى أنه لا يضر فقدها الإنسان، بل لا يمكن أن يستغني عنها منزلة ترف ... لكن الواقع ليس كذلك فالأخلاق صفات ضرورية جوهرية، يختل بفقدها ليس فقط نظام السلوك ... بل نظام الحياة لكن نطرح السؤال الآتي: ما مصدر الأخلاق هل هي تابعة للدين أم أن الدين هو مصدر الأخلاق أو أن هناك تبعية الدين الأخلاق ؟ أم أن هناك استقلالية بين الدين والأخلاق وإن كانت هناك علاقة فما علاقة الدين بالأخلاق حسب طه عبد الرحمن ؟.

تبعية الأخلاق للدين: نجد من بين أوائل الأخلاقيين القائلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية الفيلسوفين الكبيرين: "القديس أوغسطين والقديس" توماس الإكويني " ويستندان في قولهما إلى أصلين اثنين أحدهما الإيمان بالله والثاني إرادة الإله حيث نجد الإيمان بالله، الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان قد ازدوجت بتعاليم الدين المسيحي، اندرج فيها مبدأ الإيمان بالله وتقرر التسليم بأنه لا أخلاق

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 53.

2- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 82.

بغير إيمان، علما بأن الإيمان هو عبارة عن التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، فما دام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطيبة للإنسان، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان وآجله معاً، وما ذاك إلا لكون الدين ينبني على الإيمان بإله قادر على شيء يعين المؤمن على الوصول إلى هذه الحياة الطيبة⁽¹⁾.

وبهذا فالإيمان بالله لا يزال يكبر في قلب المؤمن ويرتقي درجة من فوق درجة حتى يتحول فيه إلى محبة، ولا شيء فوق محبة الله، والإيمان والمحبة لا يفتأ يصطحبهما الرجاء، لأنه الجناح الذي يطير به المؤمن والمحبة إلى مقام الخلاص، ويفوزان بهذا المقام، لا بموجب استحقاقهما، وإنما بموجب الفضل الإلهي. ويجعل الأخلاقيون المسيحيون الإيمان والرجاء والمحبة رأس الفضائل الدينية كلها إذ يرفعونها على غيرها درجات، بل يجعلونها ترقى إلى أعلى الرتب الخلقية، لأنه لا حد لممارستها ولا إفراط فيها، فالإيمان مهما تغلغل في النفس لا ينقلب أبداً إلى رذيلة، والرجاء مهما تقوى في القلب لا يصير أبداً مضرة والمحبة مهما زادت واشتدت لا تنعكس أبداً بالسوء، لأن هذه الفضائل الجليلة خاصة فقط بالإله، ولهذا استحققت هذه الفضائل أن تكون هي الأصل الذي ينبغي أن تتفرع عليه الفضائل الطبيعية كلها بما فيها الفضائل العقلية والتي أخذ بها فلاسفة اليونان في تنظيم مدينتهم الفاضلة والتي ظلت إلى هذا الزمان تهيمن على الفكر الأخلاقي بأجمعه⁽²⁾.

وأما إرادة الإله فلا شك أن الفلسفة الأخلاقية التي تعتبر الإيمان بالإله أصلاً من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، لا بد أن تعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخلقية، وأولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريد بإرادة كاملة وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرها، فيلزم اجتنابه ومعلوم أن أحد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام والتي تعرف عند أهلها باسم الوصايا العشر، وقد اشتهر النظر في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم نظرية الأمر الإلهي للأخلاق⁽³⁾.

1 - طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 31.

2 - المصدر نفسه، ص 33، 34.

3 - المصدر نفسه، ص 171.

هذا يعني أن الأخلاق المسيحية عند اليونان ارتبطت بالدين عن طريق رابطة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها وهي الإيمان بالله الذي يعتبر التصديق بالقلب والعمل بالجوارح والنطق باللسان أو التصديق اليقيني بوجود الله، ويكون هذا عن طريق القلب ومحبة الإله لأن أساس الحياة السعيدة يكون فقط بالأخلاق الحسنة ويعني هذا ضرورة الدين للأخلاق لأنه بواسطته تبني جملة من الفضائل الإنسانية وفي المقابل لابد من صفات أساسية ومتعالية عن صفات الإنسان يختص بها الإله عن غيره من البشر وتتجلى هذه الصفات في الإرادة التي تتمثل في جملة الأوامر والنواهي التي أمر بها الإله الأنبياء.

حسب هذا الرأي فإن الدين منبع الأخلاق وفي المقابل نجد رأي آخر يرى بأن أصل الدين هو الأخلاق ونأخذ كمثال أو نموذج من أصحاب هذا الرأي في الفلسفة الحديثة صاحب مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان، وهو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي أقام نظريته الأخلاقية انطلاقاً من الإرادة الخيرة وتأتي خيرتها من فعلها من حيث هي إرادة أي من شيء داخلي هو عينها سواء أتحقق المراد أو لم يتحقق بحيث يعتبر هذا الفعل غاية في نفسه لا وسيلة إلى غيره، وحسب رأيه تكون هذه الإرادة خيرة عندما تهتدي بمقتضيات العقل الخالص وحده، وهذه الأفعال التي تأتي أو السلوكات تكون على وفق الواجب كما يمليه عليها هذا العقل ويكون هذا الواجب من أجل الواجب لا لغرض آخر لذلك كانت تصدر في أفعالها الخلقية عن قواعد أو مبادئ مصوغة في صورة أوامر جازمة ومطلقة⁽¹⁾.

وإذا كانت الإرادة الخيرة تتحقق بواسطة الأوامر، فإن كل أمر تصدر عنه لا تتلقاه مطلقاً من غيرها أو من خارجها، وإنما هي التي تلقي به إلى ذاتها من داخلها، فهي صاحبة التشريع لنفسها، ولا يشاركها في ذلك سواها؛ ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي ما لم تكن تتمتع بتمام الحرية، على أن ذلك لا يعني أبداً أن هذا الأمر التشريعي لا يتعلق إلا بصاحب هذه الإرادة وحده ولا يثمر أخلاقاً إلا عنده، وإنما شرطه الذي يصبح به هو أن يتوخى فيه ذو الإرادة، أن يكون قانوناً كلياً يجري على جموع البشرية، على أساس أنها غاية في ذاتها لا مجرد وسيلة إلى غيرها.

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 35، 36.

ومتى كانت كل إرادة خيرة تشرع لغيرها حالما تشرع لنفسها على مقتضيات موجبات العقل الخالص وحده، فلا بد أن تتجنب أسباب التنازع والتعارض بينها وبين غيرها من الإرادات وتتجه تدريجياً إلى التوافق معها، ثم إلى الإتحاد فيما بينها جميعاً مكونة بذلك مملكة لعقلاء هم غايات لإرادتهم المختلفة أو قل مملكة غايات⁽¹⁾.

وبهذا المبدأ حسب كانط وهو مبدأ الإرادة الخيرة يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالله، أو قاعدة إرادته المطلقة أو على حد قول كانط: "تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب ير القانون نفسه لكي يتبعه (...). فإذا بالنسبة للأخلاق ليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي⁽²⁾.

ويرى أن الإنسان باعتماده على مبدأ الإرادة الخيرة يعتمد على نوع من العقل، والذي يسميه العقل الخالص النظري وهنا تعتمد الأخلاق على الدين لتحقيق الخير الأسمى الذي هو جمع بين الفضيلة والسعادة، ويرى بأن هذا يتحقق انطلاقاً من حقيقتين هما: خلود الروح، ذلك أن كمال التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقى، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعقل ذاتاً باقية بقاء غير محدود ألا وهي الروح، والحقيقة الثانية تتمثل في وجود الإله لتحقيق السعادة يتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العقل في تحقيق الخير الأسمى، لكن هذا الاتفاق، لا يمكن أن يتوصل إليه هو نفسه، لأن القانون الأخلاقي الذي تصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به كما هو مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة مع أمله، وأيضاً لأنه إذا كان العقل بموجب حريته، علة لهذا القانون فإنه ليس هو أبداً علة لهذه الطبيعة التي تربط بها سعادته؛ يلزم من هذا أنه لا بد من أن نفترض وجود علة لكل الطبيعة تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة ألا وهي الإله⁽³⁾، وبالتالي حسب كانط أن الأخلاق هي الأصل والدين يعتبر فقط فرع لكن هذا الرأي ينتقده الفلاسفة ومادام موضوعها خاص بطه عبد الرحمن

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 36، 37.

2- المصدر نفسه، ص 37.

3- المصدر نفسه، ص 37، 38.

فتوجه الطرح أو الاعتراض الذي قدمه طه عبد الرحمن لكانط عن تبعية الدين بالأخلاق بدأها طه عبد الرحمن بسؤاله: عل تبعية الدين للأخلاق تبعية حقيقية تجعل الدين لا يتزحزح أبداً عن رتبة الفرع أم هي تبعية ظاهرة قد ينقلب فيها الفرع أصلاً؟

يمكن القول بأن "كانط" سلك في بناء نظريته الأخلاقية طريقتين اثنتين هما طريقة المبادلة: والذي استخدم فيه كانط بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مثل العقل بدل مفهوم الإيمان ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية ومفهوم مملكة الغايات بدل مفهوم الجنة، والثاني طريق المقايسة وهو أن واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية، نذكر من مظاهر المقايسة أن هناك أخلاقاً من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأول هو الذي يشرع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي يتولى تشريع هذه القوانين⁽¹⁾، وهذا ما يدلي به طه عبد الرحمن لأن كانط نظريته الأخلاقية العلمانية بنيت على قواعد دينية ومن هذا توصل طه عبد الرحمن إلى الدين مهد الأخلاق الدينية.

ونجد رأي ثالث من الفلاسفة الغربيين لا يؤمن بتبعية الدين للأخلاق ولا الأخلاق للدين وإنما يرى هناك استقلال مطلق عن الدين وتأخذ كنموذج من هذه الجماعة الفيلسوف الإنجليزي "دافيد هيوم" الذي عرف هذا المبدأ باسمه (قانون هيوم) أو مبدأ لا وجوب من الوجود والذي ورد في نص له من كتاب رسالة في الطبيعة البشرية وهذا النص الذي أثار المناطقة والمفكرين فيه جدلاً كبيراً والذي يقول: " في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن لاحظت دائماً أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المؤلف في الاستدلال مثبتاً وجود الإله أو مبدئياً ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية لكن سرعان ما أفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقتزن بيجب وليس يجب بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا، أي يوجد وليس يوجد وهذا التحول لا يكون مشعوراً به، لكنه مع هذا يكتسي أهمية بالغة ذلك أنه لما كان اللفظ يجب أو ليس يجب يعبر عن علاقة أو حكم جديد كان ينبغي أن

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 39.

تلاحظ هذه العلاقة وتفسر وفي نفس الوقت أن يبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماماً، وهو كيف يمكن أن تلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافاً كلياً⁽¹⁾.

ومن هذا النص نستطيع أن نصل إلى أن هيوم يرى بأنه لا نتيجة أخلاقية -أي خيرية- يجوز أن تلزم من قضايا خيرية أو بمعنى أنه لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية أي يتبين لنا أن هيوم من خلال الطرح يعارض كل من يقول بأن الأخلاق تؤسس على أصول غير أخلاقية سواء الدين أو غيره وبالتالي إنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق⁽²⁾.

مما تقدم من خلال آراء الفلاسفة الغربيين نجد هناك ثلاث فرق، الأولى ترى بأن علاقة الأخلاق بالدين علاقة تداخل لأن الأخلاق تابعة للدين حسب القديس "أوغسطين" و "توما الإكويني" وتربط الأخلاق بالدين عن طريق رابطة أساسية هي الإيمان بالله والأخلاق تعتبر فرع من فروع الدين (الدين منبع الأخلاق).

أما الرأي الثاني والذي يرى تبعية الدين للأخلاق حسب كانط هي أن أصل الدين الأخلاق وتأسيس الأخلاق يكون من الإرادة الخيرية التي مصدرها الإنسان وبالتالي فهناك علاقة تربط بين الأصل الذي هو الأخلاق والفرع الذي هو الدين.

والموقف الثالث هو مناقض تماماً للرأيين السابقين أي أن علاقة الأخلاق بالدين علاقة تضاد وهذا حسب هيوم فلا الدين تابع للأخلاق ولا الأخلاق تابعة للدين وبالتالي فالأخلاق لا تؤسس على الدين أو على غيره وإنما تؤسس من الفعل الإنساني.

أما عن طه عبد الرحمن فيرى أن الدين هو أصل الأخلاق والأخلاق أصل الدين وأن الدين والأخلاق شيء واحد فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، ويأخذ بهذا الموقف من خلال نقده للفلاسفة والمتكلمين الذين يقولون بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين وهذا التذبذب بين الموقفين حسب طه عبد الرحمن هو ضعف وتقليد بسبب اعتمادهم في التفكير على اليونان.

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 40، 41.

2- المصدر نفسه، ص 42.

أما الفقهاء والأصوليون فقد أخذوا بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، وبالتالي ركزوا على الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان وإذا كانوا ذكروا حفظ الدين من بين المصالح الضرورية، والأخلاق إنما هي تابعة للدين لأن حفظهم للدين هو حفظ للأخلاق وهذا ما يوقعهم في أن يجعلوا الدين تابع للأخلاق⁽¹⁾.

وفي موضع آخر يرى طه بأن هناك مسلمات للنظرية الأخلاقية الإسلامية أولها مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان ومعناها أنه: "لا إنسان بغير أخلاق"⁽²⁾، الصفة المميزة للإنسان هي الأخلاق أي أن إنسانية الإنسان تكمل في الجانب الأخلاقي ويقول ابن خلدون في هذا الصدد: "إذا فسد تحليله والأدلة المستخدمة المستنبطة من الكتاب والسنة تظهر لنا أن فكرانية طه عبد الرحمن هي الدين الإسلامي، ولتدعيم موقفه أكثر أو وجهة نظره نحلل علاقة الرؤية المعرفية الإسلامية بالأخلاق عنده حيث يرى أن الشريعة الإسلامية صرحت تصريحاً لا مزيد عليه لصلتها بالأخلاق ويستدل على هذا بنصين يعتبرهما يعبران عن العلاقة بين الأخلاق والدين هما: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، "وإنما بعثت لأكمل صالح الأعمال"، ويقول ما بلغت شريعة مبلغ الإسلام في توسيع هذه الصلة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يعقل أن تنشأ وتتطور علوم خادمة لهذه الشريعة مثل الحديث والفقه ولا ينشأ ولا يتطور علم الأخلاق بل ولا يسبقها نشأة ولا يفوقها تطور وهو الذي لا تضاهيه هذه العلوم الخادمة دلالة على كلية السلوك الذي جاءت الشريعة الإسلامية المطهرة لتنظيمه إصلاحاً وتكميلاً وبالتالي هناك صلة بين الشريعة والأخلاق بلا منازع لأنه حسب طه عبد الرحمن من إرسال النبي ﷺ هو تامة مكارم الأخلاق، ويؤكد ذلك بأنه لا توجد شريعة سماوية سابقة عن الدين الإسلامي توصلت إلى ما وصلت إليه الشريعة الإسلامية في صلتها بالأخلاق لكن طه عبد الرحمن يتعجب من عدم جعل علم الأخلاق علماً قائماً بذاته وبالتالي يصبح وسيلة أو علماً خادماً للشريعة كغيره من العلوم الأخرى مثل الحديث والفقه وغيره⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 51.

2- المصدر نفسه، ص 147.

3- طه عبد الرحمن: نحن والتحديات الفكرية، منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، الندوة الأولى، الأربعاء 29 ماي 2002. متاح على الرابط:

<https://www.maghress.com> تمت الزيارة يوم: 2016/03/25.

وهذا ما سعى إليه طه عبد الرحمن في تأسيسه لمشروع فكري يقوم على ركائز أخلاقية تجعل من الإسلام دين المستقبل ويعتبر من بين الباحثين القلائل في الفكر العربي الذين نشدوا بتحقيق عالمية الإسلام ويتحقق هذا حسب رأيه ما أسماه (العقلانية الميثاقية) وربط العالم بأفق الألوهية وغايته في ذلك أن يعود الإسلام كما كان قويا في حضوره ومبدعا في عطائه⁽¹⁾، والأخلاق ضرورة لأننا لا نستطيع أن نتصور مجتمع بدون أخلاق لأن هذا المجتمع حسب رأيه يعتبر مجتمع ميت وبالتالي فلا حياة من دون أخلاق ونظرا لأهمية الأخلاق أصدر طه عبد الرحمن كتاب تحت عنوان سؤال الأخلاق والذي يفصح عن كتابة هذا الكتاب في الفصل السابع منه حيث يقول: " ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا العمل إلى الإسهام في تحديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية لكن ما فتأت الحضارة الحديثة تتمحور عنه بل للكشف على وجه الخصوص إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم ذلك الفكر نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لن تفلح بين نظائرها من النظريات اللاأخلاقية غير الإسلامية⁽²⁾، ومن هذا النص تظهر إيديولوجية طه عبد الرحمن وهي تأسيس يقظة دينية لها سند فكري محرر على شروط المناهج العلمية أي أنه هيا لهذا التأطير المنهجي المحكم كما يقول الدكتور عباس أرحيلة.

وبالتالي علاقة الدين بالأخلاق علاقة تكاملية ومترابطة فلا يمكن فصل الدين عن الأخلاق ولا الأخلاق عن الدين هو الدين الإسلامي هو دين الأخلاق ويكون منبع هذه الأخلاق من الكتاب العزيز والسنة المتبعة، الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانية وصار مسخا على الحقيقة وبها الاعتبار.

1- طه عبد الرحمن: نحن والتحديات الفكرية، منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، الندوة الأولى، الأربعاء 29 ماي 2002. متاح على الرابط:

<https://www.maghress.com> تمت الزيارة يوم: 2016/03/25.

2- المصدر نفسه، ص 32.

أما المسلمة الثانية فتتمثل في الصفة الدينية للأخلاق أي لا أخلاق بغير دين فلا بد أن يكون مصدر الأخلاق الصادرة عن الفرد أو الجماعة والمتمثلة في جميع السلوكات ذات مصدر ديني تنبثق منه الأخلاق وهذا الدين هو الدين الإسلامي أو دين المستقبل كما يسميه طه عبد الرحمن وبالتالي تكون الأخلاق الناتجة عن قسمين حسب طه: "الطريق المباشر وتكون الأخلاق انطلاقا من الوحي والتأسيس فيها بالرسول ﷺ الذي جاء بهذا الوحي لقوله تعالى: "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" (1)، والذي يشمل فيما أنزله إليه عز وجل عن طريق الوحي في كتابه العزيز وضرورة الاقتداء بخاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ برسائله وسنته، والثاني الطريق غير المباشر ويتمثل في اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع التستر المبني على أصلها الديني، كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق وضعية (2)، وهذا بالضبط ما لاحظناه في علاقة الدين بالأخلاق ورأي الفلاسفة الغربيين في أصل العلاقة مع كانط، هيوم أو غسطين.... الخ.

وانطلاقاً مما سبق وما جاء به طه عبد الرحمن من خلال تعريفه للأخلاق انطلاقا من الرؤية المعرفية الإسلامية إلى رده على الفلاسفة الغربيين حول علاقة الأخلاق بالدين أو أصل الأخلاق والدين واعتماده للطريقة النبوية للرسول ﷺ لقول عائشة رضي الله عنها: "كان خلقه القرآن" (3) أي أن النبي ﷺ كان قرآناً يمشي والمتمثل في جميع السلوكات النابعة منه ﷺ وبالتالي علاقة الأخلاق بالدين علاقة تداخل فلا يمكن فصل الدين عن الأخلاق ولا الأخلاق عن الدين الإسلامي حسب طه عبد الرحمن لأن الأخلاق تمثل ركناً من أركان الدين الثلاث التي لا يلحقها نسخ ولا تبديل وهي العقائد وأصول العبادات وأمهاات الفضائل وهذه لا تختلف من نبي إلى نبي ولا من شريعة إلى شريعة أخرى وكثيرا ما تدرس الأخلاق بالدين ويدافع الدين عن نفسه باسم الأخلاق وكاد يتطابق مدلول إحدى الكلمتين مع مدلول كلمة أخرى في بعض المواقف وهذا ما قال به طه عبد الرحمن أن الدين هو الأخلاق والأخلاق هي الدين .

1- الآية 06، سورة القلم .

2- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 148.

3- صحيح مسلم.

وبالتالي فهما من منبع واحد مثلهما مثل " الرأفة والرحمة " وغيرهما من الكلمات المقاربة التي اجتمعت في العبارة افترت في المعنى وإن افترت في العبارة اجتمعت أو مالت إلى الاجتماع في المعنى بقدر الإمكان، وإذا كان الأرجح من أقوال العلماء أن الدين قول وعمل يزيد وينقص كان ذلك دليلاً على تلك المعرفة يقول ابن تيمية: " أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص "، ويؤكد ذلك ما يقرره القرآن الكريم في كثير من آياته، قوله تعالى: " وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ " (1) وقوله ﷺ " لا إيمان لمن لا أمانة له " (2) ، وهنا يربط الرسول ﷺ بين الإيمان والأخلاق لأن الأمانة هي عبارة عن خلق كما أن النبي ﷺ وصف بأنه قرآن يمشي والكتاب المنزل هو عبارة عن جميع الأخلاق النبيلة التي اتصف بها النبي ﷺ وبالتالي فإن أصل الأخلاق هو الدين ولا يمكن الفصل بينهما أبداً حسب طه عبد الرحمن.

1- سورة البينة، الآية 05.

2- رواه أحمد في المسند.

الفصل الثالث:

التطبيقات الأخلاقية النقدية للدعوى

العلمانية

المبحث الأول: النقد الإثماني للعلمانية

المبحث الثاني: النقد الإثماني للعلمانية

المبحث الثالث: النقد الإثماني للدهرانية

المبحث الأول: النقد الإثتماني للعلمانية

لا غريب أن نجد بين الألفاظ التي يكثر تداولها مالا ينبئ عن معانيه بيسر ووضوح، بل قد يكون عصيا على كل جهود التدقيق والتحديد؛ ذلك أن كثرة الاستعمال تخرج جمهور الناطقين إلى التوسع في مدلولات الألفاظ بما يجعل الحدود بين الحقيقة والمجاز في حقها غير بينة، أو تدعوهم إلى أن يسندوا إليها معاني متعددة تشترك في وجوه وتختلف في أخرى؛ ويبدو أن الكلمتين: "الدين" و"السياسة" من جنس الألفاظ المتداولة التي تزدحم فيها المعاني، وتمتنع على تمام الضبط؛ فيضطر المرء، بحكم الحاجة إلى استخدامهما، إلى أن يقرر أحد معانيهما تحكمها؛ ولعل الشاهد على هذا الإزدحام في المعنى ذلك الفرق الذي أضحي بعضهم يقيمه بين اسم "الدين" والصفة المشتقة منه، أي "الديني" أو يقيمه بين اسم "السياسة" والصفة المشتقة منه، أي "السياسي"؛ فريد بالصفة مالا يريد بالاسم، قد يريد بها معنى يضاد معناه، مقيما لها هي الأخرى مقام الاسم المستقل⁽¹⁾.

وإذا كان هذان اللفطان، وهما مفردان بهذا الوصف من التوسع في الاستعمالات والتعدد في المعاني، فلا ينفع في إخراجهما عن هذا الوصف الدلالي، تركيب أحدهما مع الآخر كما إذا أسند أحدهما إلى الآخر، سلبا أو إيجابا نحو: "السياسة غير الدين أو على العكس، "الدين عين السياسة" أو إذا أضيف إليه كما إذا قيل: "سياسة الدين" أو جعل نعتا له كما في قولنا: "الدين السياسي" فلقد بلغ الخوض في العلاقة بين "الدين" و"السياسة" من قوة الاختلاط والاحتداد أن تعسر على المتأمل في هذه الصلة تبين الحق معها، حتى إنه لينتابه الشك فيما إذا بمقدوره أن يدفع التشويش الدلالي الذي دخل على المفهومين المذكورين، مفردين أو مركبين، وأن يستعمل كل منهما في سياق تأمله بمعنى واحد، ساعيا إلى أن يبيّن عليه من النتائج مالا يتطرق إليه التناقض⁽²⁾.

إن الكلام في "الدين والسياسة" يدعو صاحبه إلى البحث في الخصائص التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، بل قد يحمله على الاجتهاد في تحديد الماهية "الجامعة" التي تخصه، بحيث لا يشاركه فيها سواه؛ ألا ترى كيف أنه لا يمارس العمل السياسي — في الظاهر على الأقل — إلا الإنسان؟ فحينئذ لا عجب أن يقوم من قام بإدخاله السياسة في حد الإنسان، فيقول: "الإنسان حيوان سياسي"

1- طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 27.

2- المصدر نفسه، ص 28.

أو (مدني)؛ ثم ألا ترى كيف أنه لا يمارس العمل الديني - في الظاهر على الأقل - إلا الإنسان؟ فلا عجب كذلك أن يقوم من قام بإدراج الدين، هو أيضا في تعريف الإنسان فيقول: "الإنسان حيوان ديني" أو "متدين"؛ وقد تجاوزت الاجتهادات التي تبغي اقتناص ماهية الإنسان مجال الدين والسياسة إلى مجالات أخرى يظن أنها، هي كذلك تخصه ولا تزال محاولات تعريفه تتجدد تبعا للأطوار الحضارية التي تمر الإنسانية بها، ووفقا لظروف الحياة المتقلبة التي تحيط بها⁽¹⁾.

إن تشكل حياة الإنسان يكون بازدواج المرئي بالغيبى فإذا حقيقه الإنسان أنه لا يقصر حياته على العالم المرئي، بل يتعداه إلى عالم غير مرئي - أو قل عالم غيبى - سواء تعذرت رؤيته في الحال أو تعذرت في المستقبل، إذ يحيا في العالم الأول وفق النمط الأنوجادي للوجود؛ بينما يحيا في العالم الثاني وفق نمطه التواجدي، فلا يكفي أن يأتي الإنسان أعماله ويتفقد أحواله ويحدد أوضاعه، معتقدا تأثير الجانب الغيبى من الحياة فيها، بل لا بد أن تتشكل هذه الأعمال والأحوال والأوضاع في كينونتها وماهياتها وبنياتها وأطوارها بمقتضيات هذه الحياة المزوجة؛ فلا تنفك جوانبها المشهودة عن جوانبها المغيبة، بل لا تفتأ تحيل عليها وتذكر بها كل من يتذكر؛ لكن يبقى أن "المشهود" - أو المرئي - يكون أقرب في الظاهر إلى الإنسان من "المغيب"؛ إذ تسبقه جوارحه إليه، وقد تغطيه كله فلا يراه إلا وحده، في حين يتطلب إثبات المغيب أن يبذل جهدا مضنيا في مغالبة سلطان الجوارح على عقله⁽²⁾.

قد اتضح إذن كيف أن حقيقة الإنسان هي أنه كائن حي ذو طبيعة متعددة لا قاصرة، إذ يحيا حياة موسعة أشبه بحياتين متلازمتين - أو قل متزاوجتين - منها بحياة واحدة؛ إحداهما عبارة عن عالم من المرئيات ينوجد فيه ببدنه و روحه؛ والأخرى عبارة عن عالم من المغيبات يتواجد فيه بروحه، ففي هذه الحياة الموسعة، يجد الإنسان نفسه موصولا بالغيبى وصله بالمرئي في كل عمل يأتيه لأن الغيب لا يخلو منه وجه في كل شيء مرئي؛ إذ خلو الغيب عن أي شيء في العالم المرئي أمر محال، لأن حفظ هذا الشيء متحقق و مستيقنا، ولا يحفظه إلا الغيب ولولا هذا الحفظ الغيبى، لذهب مع ذهاب الرؤية عنه⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن : روح الدين ، مصدر سابق ، ص 28.

2- المصدر نفسه، ص 40.

3- المصدر نفسه، ص 41.

مما سلف يتضح أن كلا من الدين والسياسة عبارة عن علاقة وجودية بين عالمين متقابلين، وأن هذه العلاقة الوجودية تتخذ في الواحد منهما عكس الاتجاه الذي تتخذه في الآخر، فتكون في الدين عبارة عن تنزيل يجعل العالم الغيبي مشاهدا في العالم المرئي أو قل عبارة عن "تشهيد" وتكون في السياسة عبارة عن تنزيه يجعل العالم المرئي متواريا في العالم الغيبي، أو قل عبارة عن "تغيب"⁽¹⁾.

تترتب على هاتين الوظيفتين للدين و السياسة - أي "التشهير" و "التغيب" - نتيجة غاية في الأهمية، وهي أن الدين والسياسة لا يشكلان كما ترسخ في الأذهان، مجالين مستقلين من مجالات الحياة الإنسانية المعلومة، وإنما هما على الأصح طريقان متقابلان للفاعلية الإنسانية يتوصل بهما إلى تحقيق أغراض كل واحد من مجالات الحياة تحقيقا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين العالمين المرئي والغيبي؛ أحدهما طريق تعبدى، والآخر طريق تسيدى، أو باختصار إن "الديانة" و "السياسية" منهجان متقابلان لتدبير الحياة الإنسانية على مقتضى العلاقة بين العالمين المرئي والغيبي.

إن الإنسان يحيا في عالمين أحدهما عالم مرئي ينوجد فيه الإنسان بجسمه وروحه؛ والثاني عالم غيبي يتواجد فيه بروحه ولا تبرح أعمال الإنسان وأحواله جميعا تشكل بهذا الوجود المزدوج، ولو أن الأفراد يتفاوتون في قوة تحققهم به وفي مدى ترجيحهم لأحد العالمين على الآخر دون أن تكون لهم أبدا القدرة على الانفكاك عن الازدواج الوجودي⁽²⁾.

لقد رأى العلمانيون أن التفريق بين دائرة الدين ودائرة السياسة لا يرتبط بأسباب تاريخية ترجع إلى الصراع المعلوم بين الكنيسة والدولة فقط، بل إنه أيضا يرتبط بأسباب منهجية، إذ أن هاتين الدائرتين لا تختلفان اختلاف النوعين المتكاملين، وإنما اختلاف الجنسين المتعارضين بحيث يتعذر اجتماعهما في شيء واحد، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يختلف منهجهما، لا اختلاف التكامل، وإنما اختلاف التباين بحيث لا يصح اجتماعهما أبدا، ولما تقرر أن المنهج الذي تختص به السياسة هو "تدبير الشأن العام" وجب أن لا يكون في الدين تدبير؛ والعكس صحيح أيضا، ولما تقرر أن المنهج الذي يختص به الدين هو "التعبد لله"، وجب أن لا يكون في السياسة تعبد فلننظر في هاتين الدعوتين العلمانيتين: "لا تدبير في الدين" و "لا تعبد في السياسة".

1- طه عبد الرحمن : روح الدين ، مصدر سابق، ص 46، 47.

2- المصدر نفسه، ص 48، 49.

❖ الاعتراضات على دعوى أنه لا تدبير في الدين؛ بين أن تدبير شأن ما هو إدارته بما يعود بالمصلحة على مجموع المعنيين به؛ على أنه ينبغي التفريق في المصالح، باعتبار اقتراحها بالصالح بين قسمين كبيرين: "المصالح القاصرة" التي لا يتجاوز أثرها العالم المرئي إلى العالم الغيبي، ويتعلق أثرها بصالح الأرواح؛ و "المصالح المتعدية" هي الأخرى على ضربين: "المصالح الخلقية" التي تتعلق بصالح ظاهر المعاملات، و "المصالح الروحية" التي تتعلق بصالح باطن المعاملات⁽¹⁾.

ومتى أخذنا بعين الاعتبار اختلاف المصالح بين الناس، تبين أن التدبير هو إدارة واقع النزاع بينهم بما يكفل لكل واحد منهم تحقيق مصالحه التي لا تضر بمصالح غيره، ممارسا لحقه في الحرية وحافظا لمبدأ الاجتماع؛ وقد غلب على الظن أن هذا التدبير يسند إلى الدولة أصلا ولعل السبب في ذلك هو كون وجود الدولة اقترن بقيام السيد المشروع على المواطنين وبلاستئثار بممارسة القوة عليهم عند الاقتضاء والصواب أن الدولة تعد مؤسسة متأخرة جدا في تاريخ المجتمعات في حين أن "التدبير" رافق الاجتماع البشري، بل رافق الفرد الواحد، منذ كان وما زال بحيث يصح القول بأن التدبير ليس شكلا واحدا وإنما أشكالا ثلاثة: "التدبير الذي تقوم به الدولة"، "والتدبير الذي يقوم به المجتمع والتدبير الذي يقوم به الفرد".

تدبير الدولة للدين؛ متى سلمنا بأن التدبير هو إدارة التنازل بين المواطنين، لزم أن يكون تدبير الدولة في الدين هو إدارة النزاع في القضايا الدينية؛ والواقع أن الدولة العلمانية لا تدبر نقاشات أو مناظرات دينية بين المواطنين قصد التوصل إلى اتفاقهم أو توافقهم أو قصد تقرير رأي الأغلبية في القضايا المطروحة كما تفعل في النزاعات المتعلقة بالقضايا السياسية، ويبدو أن الدولة العلمانية لا تنفرد بهذا الموقف السلبي بل تشاركها فيه حتى الدولة غير العلمانية، بل من المفارقة أن تشاركها في هذا الموقف الدولة الضد وهي "الدولة الشيوقراطية" أي الدولة التي يسود فيها رموز الدين ويحكمون باسم الدين؛ وقد نفرق في "الدولة الشيوقراطية" بين ضربين اثنين: أحدهما نسميه "الشيوقراطية الحصينة"، وهي التي تلتزم بإقامة الدين في كليته مقاومة الفصل العلماني؛ والثاني نسميه "الشيوقراطية الهجينة"، وهي التي لا تلتزم بإقامة الدين في كليته ولا تقاوم الفصل العلماني⁽²⁾.

1- طه عبد الرحمن : روح الدين، مصدر سابق ، ص 213، 214.

2- المصدر نفسه ، ص 214، 215.

تدبير المجتمع للدين؛ إذا كان المراد بتدبير الشأن الديني هو إدارته بما يدفع النزاعات في المصالح الدينية فإن تدبير المجتمع له ليس من جنس تدبير الدولة؛ فلا تتولى هيئة مخصوصة مراقبة سير النزاعات بين الفاعلين الدينيين واستخدام العنف من أجل حفظ التسويات والتوافقات عند الاقتضاء كما يحصل ذلك في إدارة الدولة العلمانية للنزاعات السياسية، وإنما يتولى هذا التدبير عموم المواطنين بأنفسهم في سياق اجتهاداتهم للجمع بين الانتماء إلى الجماعة الواحدة وممارسة الحرية الكاملة؛ وتوضيح ذلك أن المبادرات التي يقومون بها والأفعال التي يأتونها تختلف باختلاف أشخاصهم، ويتم تدبيرها تلقائياً بانفتاح فضاء مشترك تتداعي فيه هذه المبادرات والأفعال، ويتجاوز بعضها؛ ولا يخضعون في هذا التداعي والتجاوز إلا لمبدأ التساوي في الحقوق بينهم بدءاً بحق إبداء الرأي، مشيدين قاعدة التعايش بعضهم مع البعض؛ وهذا يدل على أن التدبير الاجتماعي على خلاف تدبير الدولة، يتعامل مع تعدد المواطنين بما يحفظ اختلاف تصرفاتهم الحرة، لا بما يمحو هذا الاختلاف عن طريق فرض تصرف واحد بعينه على مجموعهم ولو كان قرار الأغلبية مستعملاً العنف في حمايته⁽¹⁾.

كما أن تدبير المجتمع للدين يرتقي على تدبير الدولة من جهة أن المصالح التي يرضاها ليست مصالح قاصرة على صلاح الأبدان والأنفس في العالم المرئي كما هي المصالح التي ترعاها الدولة العلمانية، وإنما مصالح متعددة إلى العالم الغيبي تتعلق بصلاح باطن المعاملات لذلك لا يسقط من الاعتبار القيم والمعايير الأخلاقية في ابتغاء مصالح المتنازعين؛ فإذا كان تدبير الدولة - الذي يهيمن عليه منطق "الغاية تبرر الوسيلة" - لا يتردد في أن يلجأ إلى أساليب منافية للأخلاق في تحقيق أهدافه وتقوية سلطانه، فإن التدبير الاجتماعي على عكس ذلك، مبناه على الأخذ بالمبادئ الأخلاقية وذلك لسببين: أحدهما أن المجتمع لا ينفك عن الدين، حتى إن الدين يعد الأصل في وجود الرابطة الاجتماعية والسبب الثاني أنه يحتاج إلى تدبير أمر الدين في سياق هذه الرابطة الاجتماعية؛ ومعلوم أن الدين هو المنع الأول والأمثل للقيم الخلقية التي توجه الأفراد إلى تحقيق الصلاح في ما ظهر من تعاملاتهم⁽²⁾.

1- طه عبد الرحمن : روح الدين، مصدر سابق ، ص 220، 221.

2- المصدر نفسه، ص 221.

تدبير الفرد للدين؛ بين أن العلماني يبادر إلى قبول هذا التدبير عن طواعية لأنه قرر أن يبقى الدين في خويصة الفرد، يدبره كيف يشاء ولا يتعداه إلى غيره، لكنه لا يقبل مطلقاً أن يرقى هذا التدبير الفردي إلى رتبة تدبير الدولة، أو حتى أن يكون من جنسه، لأنه بنى رأيه على المسلمة المتداولة وهي أن التدبير الحقيقي يدور مع الجمع - أو الجماعة - وجوداً و عدماً، أو قل هو "شأن عام"⁽¹⁾.

حاصل القول هو أن ادعاء الدولة العلمانية بأنه لا تدبير في الدين ادعاء باطل؛ ولو أنها لا تدبر النزاعات الدينية علناً، فإنها لا تنفك تتدخل فيها بوجه أو بآخر؛ ثم إنه لو لم تكن تعتبر هذه النزاعات شأناً عاماً لما أقدمت على هذا العمل، محلة بمبدأ الحياد الذي تفخر بالالتزام به؛ ولا أضر بانسباط الوجود الإنساني من هذا التدخل الذي يلزم الفاعل الديني بأن يتعبد على غير طريقته قدراً أو شكلاً فيبقى محصوراً في نطاق عالمه المرئي؛ ولا يضاهيه في هذا التضييق على الوجود إلا استحواذ الدولة "الشيوقراطية" على الدين، والذي يلزم هذا الفاعل بأن يتعبد على طريقته قدراً وشكلاً، فيمنعه الانطلاق بروحه في عالمه الغيبي؛ وإذا كان تدخل الدولة في الدين يأسر الفاعل الديني قهراً، مانعاً تجواله الروحي فإن تدبير المجتمع للدين لا يقهره بالقوة على طريقة مخصوصة في التعبد لا قدراً ولا شكلاً وإنما ينشئ فضاء مشتركاً بين الفاعلين تسوده المعاملات المبنية على القيم الأخلاقية فتتطلع همهم إلى أن يتعدى وجودهم عالم المرئيات؛ أما تدبير الفرد للدين فيرد هذه المعاملات إلى أصولها الروحية، مرتقياً بها إلى درجة أن يجعل وجود الفاعلين يبلغ غاية الانفساح في عالم أو عوالم حجبته عن الأبصار ولكنها كشفت للبصائر ولما كان تدبير الفرد داخلياً تأخذ بزمامه الروح، نزل من تدبير المجتمع الذي هو تدبير خارجي منزلة الأصل مثله في ذلك مثل تدبير الدولة، إلا أنه على خلافه يرفع الهمة إلى تجاوز العالم المرئي، ولما كان هذا التجاوز يتوسل بالقيم الخلقية نزل تدبير المجتمع وهو تدبير طوعي من تدبير الدولة الذي هو تدبير قهري منزلة الأصل فيلزم أنه لا تدبير للدين إلا إذا بني تدبير الدولة على تدبير المجتمع وبني تدبير المجتمع على تدبير الفرد⁽²⁾.

الاعتراضات على دعوى أنه لا تعبد في السياسة؛ يدعي العلمانيون أنه "لا تعبد في السياسة" ويستدلون على دعواهم بأن التعبد للشيء يقتضي رفعه إلى رتبة المقدس الديني، بينما السياسة

1- طه عبد الرحمن : روح الدين، مصدر سابق، ص 222.

2- المصدر نفسه، ص 224، 225.

لا مجال فيها لتقديس يشبه التقديس الديني، فإذن لا يدخلها أي شكل من أشكال التعبد؛ لكن لو نتأمل قليلا واقع الممارسة السياسية لألفينا في هذا الواقع شواهد تكذب هذا الادعاء الذي لا يقل تمسك العلمانيين به عن تمسكهم بأنه لا تدبير في الدين.

إن التعبد في مجال السياسة يتخذ صورة "التعبد للسياسة" والمراد به هو ممارسة المواطن للسياسة لا كنشاط تدبري اعتيادي، وإنما كنشاط تدبري أعلى يستحق إضفاء القداسة عليه مع إظهاره لأشكال من الخدمة والتفاني تليق بجلال هذه الرتبة⁽¹⁾.

لقد أثمر التدين السياسي "أديانا علمانية" - أو قل "أديانا دهرية" - وهي على نوعين: الأديان التي تقدر الأنظمة الديمقراطية، وقد غلب إطلاق اسم "الأديان المدنية" عليها، والأديان التي تقدر الأنظمة الشمولية أو باصطلاحنا "الأنظمة المحيطة"، وقد استقر التعبير عنها باسم "الأديان السياسية". الدين المدني؛ عبارة عن تقديس لكيان سياسي مخصوص هو نظام الدولة باعتباره ممثلا لإرادة الشعب ويقوم هذا التقديس في اعتناق نسق متكامل من المعتقدات والرموز والطقوس التي تحدد معنى الوجود كما يحدده الدين المنزل؛ ويتولى النظام السياسي، بناء على إجماع وطني وضع هذا النسق العقدي العام متعاليا على مختلف الأديان المنزلة التي سيق المواطنون إلى قصرها على حياتهم الخاصة ولو أنه لا يبرح يقتبس بعض عناصر هذا النسق من هذه الأديان التاريخية نفسها أو يقلدها على قدر الحاجة، إما بتركيب عناصره على نهجها أو باتخاذ نظائر لبعض مكوناتها⁽²⁾.

الدين السياسي: عبارة عن تقديس لكيان سياسي هو نظام الدولة قوامه هو الآخر اعتناق نسق شامل من المعتقدات والرموز والطقوس التدبير التي تحدد المصير الإنساني في الدنيا كما يحدده جانب من الدين المنزل ويتولى النظام السياسي، بناء على قرار فرد واحد أو تواطؤ هيئة خاصة وضع هذا النسق العقدي ساعيا إلى محو الأديان المنزلة المختلفة التي يعتنقها المواطنون في حياتهم الخاصة، وإلا فلا أقل من دمجها في هذا النسق بحيث تفقد دورها في استصلاح المواطنين مكتفية بإعلان مباركتها، بل وتركيتها للدين الجديد⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 225.

2- المصدر نفسه، ص 227، 228.

3- المصدر نفسه، ص 231.

إن ادعاء الدولة العلمانية بأنه لا تعبد في السياسة إدعاء باطل؛ إذ أن فصل الدين المنزل عن السياسة أفقد العمل السياسي سنده الوجداني، كما ضيع حاجة المواطن إلى التعبد التي هي أثر من آثار فطرته الروحية؛ فلم يسع الدولة العلمانية إلا أن أخرجت للمواطن ديناً دهرياً ينسخ دينهم الذي فقدوا وظيفته في عام حياتهم فقدانهم لمعنى وجودهم؛ ولو أن هذه الدولة لم تفتأ تقتبس مقومات دينها الجديد من الدين المنزل، فقد أبت أن يكون من جنس هذا الدين التاريخي بل تسترت قدر الإمكان على اقتباسها منه فاتخذ هذا الدين الجديد صورتين اختلفتا باختلاف نظام الدولة فاخترت الدولة الديمقراطية "بالدين المدني"، واختصت الدولة المحيطة أي (الشمولية) "بالدين السياسي" والفرق بين الدينين الدهريين هو أن المواطنين في النظام الديمقراطي يتعبدون لمؤسسة الدولة؛ بينما في النظام المحيط يتعبدون لرئيس الدولة؛ فيبدو التعبد الثاني أشد وأفحش من التعبد الأول لاقتضائه تشخيص المعبود أكثر مما يقتضيه⁽¹⁾.

خلاصة الكلام أن الدعوى العلمانية التي تشترط الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي في نخوض المواطنين بوضع قوانينهم بأنفسهم تدخل على الوجود الإنساني شتى ألوان التضيق؛ فقد انبنت هذه الدعوى على افتراضات باطلة، منها أن إرادة التدبير لا تتجلى إلا في القدرة على وضع القوانين وأن إرادة الله تتعارض مع إرادة الإنسان، منها أن انحسار إرادة الإنسان إرادة الإنسان يكون على قدر من الامتثال لله، وأن إرادة الله تسلب من الإنسان إرادته؛ وقد أدت هذه الافتراضات والاختلافات إلى قصر وجود الإنسان على عوالم وهمية غير حقيقية، إما بقطع الصلة بين العالمين: المرئي والغيبى وإما بقلب مقاصدهما؛ وتضمنت هذه الدعوى العلمانية كذلك تقارير فاسدة، أدت إلى إضعاف انوجاد الانسان بالعالم المرئي بقطع أسباب تواجده بالعالم الغيبى، جاعلة وجوده ضيقاً حرجاً؛ إذا اضطر إلى أن يجزئ ذاته أجزاء شتى ويحصر إيمانه في داخله، ويأتي عباداته بغير طريقة بل اضطر إلى أن يتعبد لأنظمة الحكم القائمة بما وضعت من أديان مدنية وسياسية تنزل به إلى ذروة الوجود الروحي⁽²⁾.

1- طه عبد الرحمن : روح الدين، مصدر سابق ، ص 235.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 237، 238.

المبحث الثاني: النقد الإيماني للعلمانية

تعريف العلم عند طه عبد الرحمن:

إن المتصفح لما أصدره طه عبد الرحمن لا يجد جزءاً أو محورا خاصا أفرد له الفيلسوف حول موضوع العلم، وإنما كان التحدث أو التطرق له ضمناً، وحسب ما توصلنا إليه أن العلم الحقيقي هو العلم العربي الإسلامي (الفكر الإسلامي)، لكن لا بأس أن نذكر أن في كتابه روح الحداثة قد تطرق إلى العلم من خلال العولمة وبالضبط من خلال سيطرة التقنية في مجال العلم حيث تطرق لحوصلة حول العلم والتقنية من وجهة نظر كلاسيكية ويعرض هذا بقوله: "التقنية تقابل مفهوم النظرية وأن الإطار الذي ترد فيه النظريات هو الذي اختص باسم العلم، ووجه التقابل بين التقنية والعلوم هو أن الأولى تعد معرفة مطبقة والثانية تعد معرفة مجردة، ولما كانت التقنية تطبيقاً للعمل لزم أن تكون تابعة له وخادمة لأغراضه فتكون له الأسبقية عليها⁽¹⁾."

معنى هذا حسب طه عبد الرحمن أن العلم في السابق كان معرفة مجردة فقط أي نظرية ولا علاقة لها بالجانب التطبيقي، وما دام العلم هو مجموع نظريات فله الأسبقية التاريخية في الظهور عن التقنية لأن التقنية هي تطبيق هذه النظريات.

أما حديثاً وحسب طه عبد الرحمن فإن العلاقة بين العلم والتقنية هي علاقة تداخل قوي، حيث أوضحت التقنية تأخذ بزمام العلم⁽²⁾.

فبعد أن كانت التقنية وسيلة في يد العلم صار العلم وسيلة في يدها تزوده بآفاق جديدة في البحث تستنبطها من خصائصها الإستعمالية ونتائجها التحويلية، كما توجهه بحسب الحاجيات الاستهلاكية التي تحددها السوق العالمية أو بحسب المشاريع التجارية التي تضعها كبريات الشركات المتحكمة في هذه السوق⁽³⁾، معنى هذا أن التقنية سيطرت على العلم وصار العلم عبارة عن أداة من أدوات التقنية تزوده بخصائص وآفاق جديدة نتيجة الخصائص التحويلية التي تكسبها وانطلاقاً من حاجات البشرية تحدد له وتوجهه، هذا من جهة ومن جهة أخرى: "أن المعرفة التقنية أخذت تتضمن

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 81.

2- المصدر نفسه، ص 81.

3- المصدر نفسه، ص 81.

إلى جانب دراسة مختلف الآلات والأدوات دراسة السياق الصناعي والاجتماعي والثقافي الذي يتم فيه تطبيقها"، أي أن المعرفة التقنية صارت تشتغل بما كان يختص به العلم النظري، مما زاد من قدرتها على التأثير فيه، تحديدا لشكله وتخطيطا لمساره، وقد أدى هذا التأثير إلى تسارع وتيرة الاكتشافات والاختراعات في مختلف مجالات المعرفة حتى أصبح بعضها يثير أشد المخاوف والمخاطر على مستقبل البشرية⁽¹⁾.

وانطلاقا من العلاقة بين العلم والتقنية تتضح أنه في العصر الحديث ينظر إلى العلم أنه علم تطبيقي أي يركز فقط على الجانب التطبيقي إلى أن أصبح العلم وسيلة في يد التقنية وأصبحت التقنية منطقها الخاص وأصبح ينمو بشكل آلي وذاتي دون أن يخضع لأية غاية خارجية وهذا ما أفقد الإنسان السيطرة على مسار التقنية وجعل لها انعكاسات سلبية.

ومن خلال مما تقدم حسب طه عبد الرحمن الذي يرى بأن العلم كان نظرياً في القديم أما بظهور التقنية أصبح العمل تطبيقي، وانطلاقاً من العلاقة القائمة بين العلم والتقنية توصل طه عبد الرحمن إلى أنه لا يمكن الفصل بينهما لأن هناك علاقة متداخلة بينهما لذلك اقترح بأن لا يكون هناك اسم " مصطلح العلم" وحده لأنه حسب رأيه يتعلق بتعريف العلم قديماً وغيره كافٍ، وكذا اقترح ازدواجيته بالتقنية فيقول: " العلم تقنية" أو "العلمتقنية" بدل لفظ " العلم" وهذا ينطبق أيضاً على الشعب العلمية التي تندرج تحته فيقول مثلاً: "الاتصال - التقنية" أو "الاتصالتقنية" بدل الاتصال و "الاقتصاد - التقنية" "الاقتصادتقنية" بدل الاقتصاد⁽²⁾.

وبهذا الربط يصبح مفهوم العلم عند طه عبد الرحمن يحمل معنيين نظري وعلمي (تطبيقي) لكنه يعتبر العلم الحقيقي والبديل هو العلم الأساسي أو العلم الإسلامي الذي يخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية، وهو حسب طه العلم الذي أثنى عليه الله تعالى في كتابه العزيز والذي أوصى به النبي صلى الله عليه وسلم وقول طه عبد الرحمن: " جميع العلوم التي تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من جهتين إما باعتبارها كاشفة عن المقاصد الشرعية وإما باعتبارها ضابطة للوسائل التي تمكن من الكشف عن هذه المقاصد الشرعية".

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 81.

2- المصدر نفسه، ص 82.

ويعرفه أيضاً بأنه: "العلم من جانب الشرع الذي تكون فيه الحقائق المقررة موصولة بالحقائق التي أخبر بها الشرع أو نبه إليها أو دل عليها بطريق أو بآخر"، "العلوم التي تتعلق سواء بالطبيعة أو بالإنسان ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية"⁽¹⁾، معنى هذا أن العلم عند طه عبد الرحمن هو العلم الذي يخدم الرؤية المعرفية الإسلامية وذلك للوصول إلى الحقيقة، وهذه الأخيرة هي ما أمر به الله عز وجل في كتابه العزيز، وأول شيء أمر به النبي - ﷺ - هو القراءة لقوله تعالى: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"⁽²⁾، وبالتالي فالعلم مطلب شرعي إنساني مثله مثل الهواء والماء للإنسان، قد أكد هذه الحقيقة الرسول ﷺ في أحاديث كثيرة منها: "أطلبوا العلم ولو في الصين" وقوله ﷺ "خذوا الحكمة ولو من ألسن المشركين".

ومن كل ما سبق نصل إلى أن مصطلح العلم بصفة عامة غير كاف حسب طه عبد الرحمن لأنه يتعلق أو يخص جانباً واحداً وهو الجانب النظري، لذلك يجب ارتباطه بالتقنية أو ما يسمى علم التقنية، وبهذا يجمع هذا المصطلح بين الجانبين النظري والجانب التطبيقي، ويسميه طه عبد الرحمن العمل النظري الذي كان ينظر إليه في السابق، والعلم النظري عنده هو العلم المقطوع عن الغيب⁽³⁾، الذي يوصل إليه عن طريق العقل المجرد ولا يحمل صاحبه على العمل به إلا أن تستند الحاجات إليه أو أن يقهر على ذلك، ويرى بأن العلم الحقيقي هو العلم النافع والخادم الذي غرضه الوحيد هو خدمة الرؤية المعرفية الإسلامية للوصول إلى الحقيقة المرجوة عن طريق مجموعة من الوسائل تتمثل في العلوم. وهذا العلم لا يعتمد فقط على العلوم الشرعية والأخلاقية والأدبية والفنية ويتغاضى عن باقي العلوم الأخرى مثل العلوم الرياضية والإعلامية والطبيعية والكيميائية والبيولوجية، وإنما يجمع جميع العلوم التي تخدم الشرع وتصل إلى الحقيقة الشرعية الإسلامية عن طريق العقل، وهذه الأخيرة التي نظر إليها القرآن نظرة فريدة وخاصة باعتباره محور العقيدة، فلا عبادة لمن لا عقل له، فخلافاً عن باقي الديانات الأخرى أعطى الإسلام قيمة للعقل وميزه بإعطائه كل صلاحياته وعدم تقييدها أبداً. لذا رأى طه عبد الرحمن أن العلم الإسلامي نصل إليه عن طريق العقل؛ ولكن للعقل مراتب وهي: العقل المجرد وهو عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 189.

2- سورة العلق، الآية 1-5.

3- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 97.

إلى دليل معين⁽¹⁾، ولعل سبب الخلل في رتبة العقل هو إقصاؤها للمعاني الروحية واكتفائها بالظواهر الخارجية والمرتبة الثانية من العقل هي العقل المسدد وهي عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع⁽²⁾. ومن هنا يتضح أن العقل المسدد هو العقل المجرد وقد دخله العمل الشرعي وهناك مرتبة ثالثة وهي العقل المؤيد، وهو عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي مؤدياً النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل⁽³⁾، أو خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة وهذا يتم بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه.

ويصبح مفهوم العلم -بمقتضى مراتب العقل- أوسع من المفهوم المتداول للعلم، كما أن كل علم يصبح بمقتضى مبدأ استكمال العلم محتاجاً إلى ما فوقه من العلوم؛ وهو يخالف سابقه (العلم الطبيعي) وبالتالي فالأصل في كل علم من العلوم أن يطلب كماله، ولا يُحصَل هذا الكمال إلا بالاتجاه إلى العلم الذي يعلوه ذلك لأن كل علم له آفات وله حدود، ولا يمكن أن يُزِيل هذه الآفات وترفع عنه هذه الحدود إلا علمٌ أرقى منه⁽⁴⁾.

ويستنتج من كل ما سبق أن العلم عند طه عبد الرحمن هو العلم الذي لا تشوبه شائبة، ولا يتوقف عند علم من العلوم سواء كانت العلوم النظرية أو العلمية، وإنما هو شامل لجميع العلوم ويتجاوزها إلى علم كلي لا نحصل عليه ولا نصله إلا بمراتب من العقل.

إن علاقة العلم بالدين هي علاقة جدلية لأن العلم حقيقة كاملة والدين حقيقة ناقصة، ويظهر تأثير الدين بشكل عام في العلوم الإنسانية أكثر من غيرها خاصة في مجال علم النفس والإعلام إلا أنها تكون غامضة في بعض العلوم مثل علم الاجتماع والعلوم التطبيقية لأنها تمتاز بالموضوعية، أما الحديث عن جدلية العلاقة بين العلم والدين عند طه عبد الرحمن فيجربنا للتطرق أولاً إلى علاقة العلم بالدين فعندما يحلل ويناقش طه عبد الرحمن أي موضوع سواء الأخلاق أو التراث، أو الترجمة وغيرها فإنه يبين

1- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتحديد العقل، مصدر سابق، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص 58.

3- المصدر نفسه، ص 121.

4- طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com>، تمت الزيارة بتاريخ: 2016/03/15.

زلات الغرب ثم يحدد البديل الذي هو الدين، من خلال هذا تظهر لنا الايديولوجيا عنده هي الدين فقد ناقش طه عبد الرحمن علاقة العلم بالدين من خلال التمييز بين ثلاث مواقف أساسية وهي:

الموقف الأول: الذي يقول بالتناقض التام بين العلم والدين وهذا الموقف نلمسه بوضوح في الغرب لأنهم يقولون بفضل الدين عن الدولة على اعتبار أن موضوع العلم منهجه يختلف اختلاف كلي عن موضوع الدين ومنهجه، ولذلك لا بد من اختزال وظيفة الدين في الحياة العلمية أو الاجتماعية أو السياسية، وقصره فقط عن المسجد، لأنه يمثل الرابطة العقدية الأساسية التي تربط الفرد بالخالق، وخارج هذا المجال لا دور له ولذلك يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: "انتصر العلم لديها وانحزم الدين"⁽¹⁾.

أما الفرقة الثانية: فهي لم تقر بالتناقض بين العلم والدين وإنما بالتمييز بينهما، إذ لكل منهما موضوعه ومنهجه الخاص⁽²⁾، فإذا كان موضوع العلم هو الفكر والواقع فإن موضوع الدين عقائدي خالص وهذا ما ينطبق أيضاً على المنهج، فمنهج الأول استدلالي على خلاف الثاني إيماني ومن ثم فإن لكل من العلم والدين مجال خاص به، فلا أحد يؤثر على الآخر ويقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: "فلا النقد العلمي بمقدوره أن ينال من الدين ولا السلطة الدينية بمقدورها أن تنال من العلم"⁽³⁾.

بينما الفرقة الثالثة: تنظر إلى العلاقة بين العلم والدين من وجهة نظر أخرى، إذ تعتبر العلاقة بينهما علاقة تباين، ذلك "أن الواحد منها يتناول ما يتناوله لكن يعتبر الوجه الذي يتناوله به، فمتعلمها واحد ووجه تعلمها مختلف"، أي أن كل من العلم والدين يهدف إلى بلوغ الحقيقة لكنهما يختلفان في كيفية التعبير عنها ذلك أن الدين يستخدم الألفاظ المجازية والإشارية للدلالة عليه، وهذا لتقريب الفهم للعامة والعلم يسعى بفضل آلياته التأويلية بتفكيك تلك الإشارات إلى معانيها الباطنية والقبض عليها لذا لا يجوز أن نحكم على الإشارة إلى بما يجب في حق العبارة وإلا صارت قولاً كاذباً ولا أن نحكم على العبارة بما يجب في حق الإشارة، وإلا صارت قولاً لا يقبل التحقيق ولا التدليل، بمعنى أن لكل منهما كيفية في إبراز الحقيقة والتعبير عنها، ولكن في نظر طه عبد الرحمن أن هذه الفرقة وهم المتصوفة مثل ابن عربي، ابن

1- طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com> ، تمت الزيارة

بتاريخ: 2016/03/15 .

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

سبعين أي المتصوفة المتطرفة لم يحددوا كيفية التأويل وماهية الإشارات التي تقبل التأويل والتي لا تقبل وإبراز الحدود التي يجب أن تقف عندها⁽¹⁾.

في الأخير يرى طه عبد الرحمن أن هذه الموقف الثلاثة تبنت آراء غيرها، أي آراء الغرب فلم تتمكن من تحديد علاقة الدين بالعلم بدقة فهي إما أن تتحيز للعلم على حساب الدين أو أن تجعل لكل منهما مجاله أو أن تسوي بينهما⁽²⁾.

وهذا الاضطراب الذي وقعت فيه المواقف السابقة ناتج عن فهم غير صحيح في نظر طه عبد الرحمن، إذ اختزلت " مفهوم العلم " في العلم الطبيعي فقط، واختزل الدين في أحوال الإيمان إلا أنه لا يمكن حصر العلم في العلم الطبيعي فقط وذلك بالاستناد إلى مبدأين هما:

❖ **مبدأ مراتب العقل⁽³⁾**: وهذا المبدأ قائم في الإجابة على السؤال ماذا أعقل؟" إذ يتضح من خلاله العقل الصحيح، غير أن العقل الصحيح ليس واحد وإنما متعدد بتعدد مجالات البحث حيث يقول في هذا الصدد: " وحيثما وجدت رتبة من هذه الرتب العقلية فثمة علم على قدرها، وعلى هذا يكون العلم فوق العلم الطبيعي متى كانت رتبة العقل الذي يتعلق به تعلو رتبة العقل الذي يتعلق بالعلم الطبيعي كما يكون العلم دون العلم الطبيعي متى كان العقل المتعلق به ينزل عن رتبة العقل المتعلق بالعلم الطبيعي، وهكذا فالعلم أوسع من أن يستوعبه العلم الطبيعي وحده ومنه تكون لكل عقل رتبته العلمية فهناك ما يعلو على العلم الطبيعي وهناك ما يكون أدنى منه وهذا حسب مراتب العقل.

❖ **مبدأ استكمال العلم**: وهذا المبدأ قائم على أن كل علم له نقائص وآفات لا يمكن له تجاوزها إلا إذا اعتمد على علم أعلى منه ونجد ذلك في قوله تعالى: "الأصل في كل علم من العلوم أن يطلب كماله، ولا يحصل هذا الكمال إلا بالالتجاء إلى العلم الذي يعلوه، ذلك أن كل علم تكون به آفات وله حدود، ولا يمكن أن يزيل هذه الآفات ويرفع هذه الحدود إلا علم أرقى منه، فلا بد إذن

1- طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com> ، تمت الزيارة

بتاريخ: 2016/03/15 .

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

لكل علم أن يضل موصولاً بالعلم الذي فوقه حتى تزول عنه آفاته وترفع عنه حدوده، وهكذا فالعلم الطبيعي لا تذهب عنه مناقصة ويكتمل حقاً إلا بعلم غير طبيعي يسمو عليه. ولهذا فإنه لإكمال غاية كل العلوم مثل: الطب والهندسة... الخ أن تتوجه لخدمة الدين كما أنه لا يمكن حصر الدين في أحوال الإيمان فقط لوجود مبدئين هامين:

1- مبدأ تعدد شعب الحياة: فكل إنسان يرغب في الحياة الطيبة وهذه الحياة لا تنحصر في شعبة واحدة وإنما في ثلاث شعب هي الإيمان والعلم لقوله: "ولا حياة طيبة إلا بتكامل هذه الشعب الثلاثة فيما بينه، فالفرد لا يحيا بشعبة واحدة منها، إن إيمانا وحده أو علما وحده أو عملا وحده ولا بشعبتين منها، إن إيمانا وعلما معا أو إيمانا وعملا أو علما وعملا معا، وإنما يحيا بها جميعا على قدر نصيبه من كل شعبة منها، وهكذا فالدين أوسع من أن تستوعبه حال الإيمان وحدها⁽¹⁾، هذا يعني أن الحياة الطيبة قائمة على الإيمان والعلم والعمل ولا يمكن إهمال أي واحدة منهم.

2- مبدأ استكمال الشعبة: وهذا المبدأ تابع للمبدأ الأول لأن التعلق بشعبة واحدة لا يحقق الحياة الطيبة ولذلك لا بد من تحقيق الشعبتين المتبقيتين فإذا كانت الأولى تتمثل في العلم فإنه لا بد أن تكملها بالإيمان والعمل وهذا يظهر عند طه عبد الرحمن ويبينه بقوله: "كل شعبة تكون بها حاجات ولها تعلقات، ولا يمكن أن تلبي هذه الحاجات وترضي هذه التعلقات إلا هذه أو تلك من الشعبتين الأخرتين، فلا بد إذن لكل شعبة من أن تظل موصولة بغيرها من شعب الحياة وهكذا فالشعبة الواحدة لا تبلغ غايتها وتكتمل حقاً إلا بباقي الشعب⁽²⁾.

وعلى غرار هذا الطرح يتمكن طه عبد الرحمن من ضبط الصلة بين العلم والدين بطريقة منتجة وغير مقلدة وهذه الطريقة قائمة على الدعائم التالية:

❖ **المبدأ الأول** هو مفهوم "العلم" يصبح بمقتضى مراتب العقل، العقل المجرد، العقل المسدد، العقل المسدد أوسع من المفهوم المتداول للعلم و"مبدأ استكمال العلم" السعي إلى العلم الأكمل وهو العلم الإلهي لقول طه: "كل علم يصبح - بمقتضى مبدأ استكمال العلم - إلى ما فوقه من العلوم.

1- طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com> ، تمت الزيارة بتاريخ: 2016/03/15.

2- المصدر نفسه.

Ø المبدأ الثاني يتمثل في مفهوم "الدين" -بمقتضى مبدأ تعدد شعب الحياة- أي اتساع الموضوع المتداول للدين، لأن مفهوم الدين لا ينحصر فقط في الإيمان وإنما يضم العلم والعمل أيضاً وبالتالي السعي إلى مبدأ استكمال الشعبة.

وانطلاقاً من تحديد وربط مفهومي العلم والدين تظهر نتائج أساسية حسب طه تتمثل في:

(1) صلة العلم بالدين هي ليست مقابلة تناقض ولا مقابلة تمايز ولا تباين، وإنما هي علاقة تداخل وذلك بقوله: "أن يكون العلم جزءاً من أجزاء الدين كما يكون الإيمان جزءاً ثانياً والعمل جزءاً ثالثاً من هذه الأجزاء"، وتتحدد شعب الدين الثلاث حسب الترتيب بدايتها مع الإيمان ثم تليها العلم ثم العمل.

(2) وأن العلم ليس مرتبة الدين ولا أعلى منه رتبة ولا يمنع أن يرد في ترتيب واحد مع الدين، وإنما يعتبر العلم أقل مرتبة من الدين لأن الدين الإسلامي يعتبر الأصل وهو الشامل يحتوي كل ما يحتاجه الإنسان في حياته وآخرته. ويعتبر العلم جزءاً فقط من كل هذا وبالتالي نصيب العلم من الدين كغيره من الشعب المتبقية العلم والعمل: "ينزل رتبة أدنى منه كما يكون الجزء أدنى من الكل، إذ أن العلم يدخل في الدين دخول الإيمان والعمل فيه (1)".

(3) العلوم التي تكون جزءاً من الدين شاملة سواء علوم الدين أو علوم الدنيا والتي تتمثل في علوم رياضية أو علوم طبيعية أو علوم حياة أو علوم إنسان - فلا يمكن أن تكون العلوم عقلية التي تعتمد على الكتاب المنزل و السنة النبوية و إنما تضم العلوم العقلية أيضاً بما فيها المنطق، الرياضيات الفيزياء، الفلك البيولوجيا إلخ، و حسب طه عبد الرحمن كل علم يتوفر فيه شرطين هما : مبدأ مراتب العقل و مبدأ استكمال العلم نستطيع أن نتقرب به إلى الله عز وجل لكي نحيا حياة طيبة تتمثل في القرب من الله عز وجل و محبته .

حيث أن مبدأ مراتب العقل يفضي إلى تنوع العلوم بتنوع رتب العقل و يكون اعلى هذه العلوم يكون أسمى من العلم الطبيعي و لا بد أن يكون موصولاً بما فوقه من العلوم حتى يتخلص من الآفات التي يتوفر عليها ليصل إلى العلم الأسمى.

1- طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com> ، تمت الزيارة بتاريخ: 2016/03/15.

4) إن تطور العلوم حسب طه عبد الرحمن لا ينقطع بل هو في استمرارية و تطور لأنه جزء من الدين حيث يقول " لا يضيق من رقعة بل يزيدها توسعاً و لا ينقص من تأثير، بل يزيده قوة ذلك أن العلوم لما كانت جزءاً داخلاً في بنية الدين نفسها كانت الاطوار التي تتقلب فيها والتي يفضل لاحقها سابقتها تفتح في الدين آفاقاً معرفية غير مسبقة وترقى بفهمها له درجات على قدر هذه الأطوار، بل إنها تتعدى ذلك كونها تحدد قدرتنا على التدين وتنوع سبل تحقيقه لدينا"، بمعنى أن تطور العلوم يزيد في توسع الدين ويعطيها قوة لأنها تفتح آفاقاً معرفية جديدة وبالتالي فهي قادرة على الإبداع، كما أنها تزيد من قدرة الإنسان على التدين والتقرب من الله عز وجل أكثر⁽¹⁾.

وفي الأخير يصل طه عبد الرحمن إلى نتيجة مؤداها أن صلة العلم بالدين هي صلة وطيدة ولا يمكن أن ينفصلا عن بعضهم، فهي علاقة تداخل يكون فيها العلم جزءاً أو أحداً من الدين وبالتالي فالدين أكبر وأرقى وأجمع من العلم لأنه يقول في هذا الصدد " صلة العلم بالدين من منظور الإسلام هي صلة تداخل يكون فيها العلم جزءاً من الدين فيلزم بحسب هذا المنظور أن تقدم الدين على العلم لا تقديم الفاضل على المفضول وإنما تقديم الكل على الجزء كما يلزم بحسبه أن تدخل في الدين كل العلوم، لا دخول التابع في المتبوع وإنما دخول عنصر في المجموع؛ ألا ترى كيف أن مكتشفات العلوم وحقائقها - وهي تشهد بصدق أخبار الدين وصحة أحكامه - تزداد بها افتكاراً واعتباراً حتى أنها تقوي صلتنا بخالفنا كما يقويها دائم صلواتنا.

بهذا استطاع طه بناء نظريات علمية أساسها عقائدي انطلاقاً من رفضه الاعتماد على المناهج الغربية تماماً كغيره من المفكرين الغربيين الذي يبنون كل نظرياتهم العلمية انطلاقاً من رؤية إيديولوجية محددة كأن تكون ماركسية أو رأسمالية أو غيرها، وانطلق طه عبد الرحمن من أن المنبت ليس واحداً بين المجتمعين الغربي والعربي لأن المجتمع الإسلامي مقارنة بالمجتمع الغربي له خصوصياته وأهم خاصية يتمتع بها هي توجيه كل النظريات الفكرية أو العلمية توجهاً دينياً بمعنى أن يكون العلم في خدمة الدين الإسلامي، ذلك باعتماده كوسيلة لخدمة المجتمع وتحقيق مختلف متطلباته لبلوغ الغاية القصوى وهي السعادة الأخروية أو الحياة الطيبة التي من خلالها يدرك المتخلق بأنه مخلوق للاشتغال بالله عز وجل وتكون أعماله صالحة مبنية. إذا كانت مبنية على معتقدات ويحصل هذا عن طريق العقل المؤيد وهذا لن يتأتى إلا إذا أخلص الإنسان في طلب العلم من جهة واكتشاف نظرياته وتحديد غايته والسعي على العمل بما يعلم لأن العالم إذا لم يعمل بما يعلم فإن علمه يكون ناقصاً في حاجة إلى إتمام.

1- طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com> ، تمت الزيارة

بتاريخ: 2016/03/15.

المبحث الثالث: النقد الإيماني للدهرانية

لقد فصلت الحداثة العلم عن الدين، كما فصلت السياسة عن الأخلاق وقد نسمي عملها في انتزاع قطاعات الحياة من الدين باسم عام هو "الدنيانية"؛ إذ تتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول فتكون العلمانية مثلاً هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والعلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين⁽¹⁾.

والملاحظ أن انعكاسات هذه الفصول الدنيانية على الدين ليست ذات لون واحد، ولا وزن واحد وإنما تختلف باختلاف أشكال هذه الفصول؛ فانفصال القانون عن الدين ليس كانفصال العلم عنه، ولا انفصال السياسة كانفصال الفن، ويبدو أن أشد هذه الفصول خطراً وأبلغها أثراً هو فصل الأخلاق عن الدين، إذ انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان فضلاً عن صلة الدين بالإيمان لذلك كانت الصورة البارزة من الدنيانية باسم الدهرانية إشعاراً بأن فصل الأخلاق عن الدين ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي وبهذا تكون الدهرانية أختاً للعلمانية كما هي أخت للعلمانية⁽²⁾.

إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان فضاق ضيقاً شديداً، فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلماً أشد، إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها فنزل عن رتبته نزولاً بعيداً⁽³⁾.

إن الفصل الدهراني - أي فصل الأخلاق عن الدين - يبين أن المفكرين الدهرانيين ظلموا "الدين" كما ظلموا "الأخلاق".

يقوم ظلم الدهرانيين للدين في كون أحد مآلات عزلهم الأخلاق عن الدين هو إلغاء الدين ولو أن هناك من لا يبدوون كرها معلناً للدين المسيحي وإن أبدوا بالغ نقمتهم على الكنيسة؛ و مع ذلك يبقى أن سعيهم الحثيث إلى أن يضعوا من عند أنفسهم، أخلاقاً مستقلة عن الدين ينزلونها منزلة الدين، غير مستنكفين عن تسميتها باسمه إنما يشعر بأن وراء هذا السعي دوافع محتملة ثلاثة إما: "أنهم غير راضين

1- طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 11.

2- المصدر نفسه، ص 12، 13.

3- المصدر نفسه، ص 109.

عن الدين المسيحي التاريخي"، وإما لأنهم "غير راضين عن الدين بوجه عام" وإما "أنهم يريدون أن يخرجوا الدين في صورة عقلانية تضيف عليه صبغة الحداثة"⁽¹⁾.

عدم الرضا عن الدين المسيحي التاريخي؛ لقد أظهر جل مفكري الحداثة عدم رضاهم عن الدين المسيحي التاريخي - أو باصطلاحنا عن صورته الوقتية - وقد دل على تدميرهم هذا استنكارهم لأشكال الخرافة ومظاهر الحمية، وكذا استنكارهم عن كثير من المعتقدات المقررة، بدءاً من التعميد وانتهاء بالتجسيد، لكن هل يدعوهم هذا إلى أن يضعوا ديناً أخلاقياً من عندهم؟

حتى لو فرضنا أن عدم رضاهم عن الدين القائم بلغ حد السخط عليه، فلا يجوز لهم أن يتدعوا ديناً من عندهم لأن هذا الابتداع لا يدل إلا على جهلهم بحقيقة الدين المنزل وجهلهم بحقيقة الإنسان المؤمن، ويظهر جهلهم بحقيقة الدين المنزل في اعتقادهم أنهم قادرون على الإتيان بما أتى به من إجابات شافية عن أسئلة وجودية ومصيرية، تلبية لحاجيات معنوية هي من الروح بمنزلة الحاجيات المادية من الجسم؛ وهيئات أن يدركوا ما اعتقدوه ومن أين لهم أن يتبينوا هذه الحاجات وجهلهم بالإنسان لا يقل عن جهلهم بالدين فمهما اتسع علمهم بالإنسان اتساعاً وتطور أطواراً، فلن يزيدهم إلا بعداً عن إدراك حاجاته الروحية، لأن هذا العلم على توسعه وتطوره لا يسعه إلا التوصل في ذلك بما يتوصل به في معرفة الأشياء المادية الخارجية، مع أن قانون الروح ليس هو قانون المادة؛ وعليه فلا يمكن للوسائل المتخذة إلا أن تحول دون معرفة الأشياء الروحية الداخلية، بحيث كلما أوغل العلم في استعمالها انحجبت عنه هذه المعرفة الروحية⁽²⁾.

عدم الرضا عن الدين بوجه عام؛ يرجع الدافع الثاني للوضع أخلاق مستقلة تقوم مقام الدين إلى نفور هؤلاء المفكرين من العبادات بما فيها الصلوات والأدعية والأذكار التي يرون أنها لا تستجلب خيراً ولا تستدفع شراً، لأن الإله حسب تصورهم فرع من خلق العالم، تاركاً للبشر أمر تدبير شؤونهم فيه وليس هذا النفور من العبادة إلا أثراً من آثار بالغ جهلهم بطبيعة الصلة التي تجمع الخالق بمخلوقاته.

وليس ببعيد أن يعود سبب هذا الجهل الشنيع إلى معتقد التجسيد مقروناً بمعتقد ألوهية المسيح الذي لم يتقرر إلا في القرن الرابع الميلادي؛ وما لبثت أن نفذت آثار هذا المعتقد إلى عموم الثقافة في

1- طه عبد الرحمن: يؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 111، 112.

2- المصدر نفسه، ص 112.

مجتمعات هؤلاء المفكرة، فتنشبت بها قلوبهم ومداركهم وكيفت عقولهم بنياتها ومقولاتها بحسب هذا المعتقد فأضحت تفكر في قضايا الإله تفكيرها في قضايا الإنسان سواء بسواء، وحتى لو وجد منهم من أنكر هذا المعتقد، فقد بقي عقله يفكر بلوازمه، غير واع بهذا التأثير الخفي⁽¹⁾.

❖ **إخراج الدين في صورة عقلانية؛** أما عن الدافع الثالث وراء وضع أخلاق دهرية مستقلة والمتمثل في إخراج الدين في صورة عقلانية، فلا نزاع في أن تعظيم العقل إلى درجة تأليهه كان من علامات الحداثة؛ فعندئذ لا عجب أن يبادر بعض مفكري الحداثة إلى صوغ أخلاق اقتبسوها من الدين وألبسوها لباس العقل، وصاروا يزعمون أنهم استنبطوها من عنديتهم؛ كما أنه لا غرو أن يعتمد بعضهم الآخر إلى تبرير هذا الاقتباس بكونه لا يحفظ هذه القيم الخلقية والمعاني الروحية المقتبسة على أصلها، وإنما يخرجها من سياقها الغيبي و المتعالي إلى سياق مرئي غير متعال يدفع عنها أسباب الخرافة والحمية⁽²⁾.

مما تقدم نخلص إلى أن البواعث التي دعت المفكرين الدهرانيين إلى عزل الأخلاق عن الدين: "التذمر من خصوص الدين التاريخي" و "التذمر من عموم الدين" و "اللجوء إلى العقلنة" كلها تفضي إلى إلغاء الدين المنزل واستبدال دين دهرية مكانه، دين اتخذ صورة أخلاق عقلية مستقلة؛ وبذلك ظلم هؤلاء الماهية الدينية للإنسان⁽³⁾.

يقوم الظلم الثاني للمفكرين الدهرانيين وهو ظلم الأخلاق في كون أحد مآلات عزلهم الأخلاق عن الدين هو إلغاء الأخلاق ذاتها؛ وذلك لأن تصورهم للأخلاق يبنّي على مسلمة أربع أولاهـا " أن الالتزام لا يكون إلا بأخلاق من نوع واحد لا أكثر والثانية "أنه لا عبادة في الأخلاق"، والثالثة " أنه لا حاجة إلى الشهادة في الأخلاق" والرابعة " أن هناك فرقا بين الأخلاق والروح".

❖ **مسلمة الالتزام بأخلاق واحدة؛** لقد أدى فصل مفكري الحداثة الأخلاق عن الدين إلى ظهور اتجاهات أخلاقية متعددة كلها تدعي استيفاء شروط العقلانية؛ فلما تولى العقل الإنساني أمر وضعها بدل الوحي الإلهي، كان لزاما أن تتعدد هذه الأخلاق بصورة ملحوظة، لأن الاجتهادات في مجال الفاعلية الإنسانية تختلف باختلاف الممارسات فضلا عن الكفاءات؛ وقد صنفت هذه

1- طه عبد الرحمن: يؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 114.

2- المصدر نفسه، ص 116، 117.

3- المصدر نفسه، ص 118.

الاتجاهات المختلفة بحسب التقسيم الثلاثي للأخلاق الذي تم تداوله، وهو: "أخلاق الواجب" و"أخلاق المنفعة" و"أخلاق الفضيلة"، والإشكال ليس قائما في تعدد صور الأخلاق بتعدد الأفراد أو تعدد الجماعات، وإنما في إنكار هذا التعدد الأخلاقي على مستوى الفرد أو مستوى الجماعة بحيث يعد جمع الفرد أو الجماعة بين بعض هذه الاتجاهات تناقضا فاضحا في السلوك⁽¹⁾.

❖ **مسلمة أنه لا عبادة في الأخلاق:** لما كان مفكرو الحداثة لا ينظرون إلى العبادة إلا على أنها طقوس غير عقلانية، فقد ادعوا أنها تتعارض مع الأخلاق التي يقررون أنها أفعال أو أوصاف عقلانية منكرين اجتماعهما أشد الإنكار، وعاملين على تخلص القواعد الأخلاقية من الطقوس التعبدية⁽²⁾.

❖ **مسلمة أنه لا حاجة إلى الشهادة في الأخلاق؛** لم يؤرق الدهرانيون شيء مثلما أرقهم المعنى الأمري الذي تحمله القواعد الأخلاقية حتى ولو جاء لفظها بصيغة الخبر؛ إذ لا يأنفون من شيء أنفهم من الطاعة لغير أنفسهم وأهوائهم، جاعلين منها السبب في مآسيهم ومساوئهم.

وإذا كان الدهرانيون قد قصرُوا همهم على الأوامر الأخلاقية يقبلونها على مختلف وجوهها ويطلبون صوغها بطرق تدفع عنهم كابوس الأمرية، فما ذاك إلا لأنهم ضاقوا ذرعا بالأوامر الإلهية التي عمل على إصدارها أرباب الكنيسة؛ لكن قصرهم "الأخلاقية" على "الأمرية" إنما هو تضيق واسع ذلك أن الأخلاق ترتبط بالشهادة بقدر ما ترتبط بالأمر، فالمتخلق مشهود بقدر ما هو مأمور⁽³⁾.

❖ **الفرق بين الأخلاق والروح؛** ظل مفكرو الحداثة يقيمون هذا الفرق بين دينك الطرفين ولو أن بعضهم يطمح إلى بناء روحانيات تناسب الحداثة؛ وما ذاك إلا لأن تصورهم للأخلاق يجعلها نابعة لا من الروح وإنما من الذات؛ ودلالة "الذات" عندهم كدلالة "النفس" من جهة أنها تفيد "النفس" أو "الملك"؛ ولما تفرغت الأخلاق عندهم على الذات بمعنى "المالكة"، لزم أن تكون أخلاقا ذاتية

1- طه عبد الرحمن: يؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 119.

2- المصدر نفسه، ص 121.

3- المصدر نفسه، ص 123، 124.

أو باصطلاحنا نفسية، في مقابل الأخلاق التي تتفرع على الروح أو باصطلاحنا "الأخلاق الروحية"، أي الأخلاق التي تستغني بالائتمان عن الملك، وتنسب الملك إلى المالك الحق⁽¹⁾.

خلاصة القول أن المفكرين الدهرانيين بنوا تصوراتهم للأخلاق على مسلمات أحصينا منها أربع تؤدي كلها إلى إلغاء الأخلاق؛ أولاها "التزام الأخلاق الواحدة" والثانية "الأخلاق بلا عبادة" والثالثة "الأخلاق بلا شهادة" والرابعة "الفرق بين الأخلاق والروح"؛ فتكون الأخلاق الدهرية التي وضعها هؤلاء المفكرين عبارة عن أخلاق "ذاتية" أو "نفسية"، أي أخلاق قائمة على "النسبة" أو "الملكية" والأخلاق التي تكون بهذا الوصف أخلاق بلا روح؛ والأخلاق بلا روح، كلا أخلاق، فلا تنفع الإنسان في خاصيته الإنسانية، ولا، بالأحرى تنفعه في خاصيته الروحية، وفي هذا غاية الظلم لأخلاقية الإنسان في بعدها الروحي؛ فلولا أن هذه الأخلاقية تحفظ خاصيته الإنسانية، لتردى إلى درك "البهيمية" ولولا أنها تحفظ خاصيته الروحية، لتردى إلى درك "الشيطنانية"⁽²⁾.

1- طه عبد الرحمن: يؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 126.

2- المصدر نفسه، ص 128.

نقد و تقییم

لمشروع طه عبد

الرحمن الفکری

تعجبني في أنظار الدكتور طه عبد الرحمن ثلاثة وتسوؤني في محاوراته لأتراه من المفكرين ثلاثة أخرى. يعجبني بدءاً في ما يكتبه بلوغه في العلم بالعربية حد التمكن بل التفنن، بما جل الكتابة عنده تحرراً لا استرقاقاً. فما بقي هو الرجل المفكر وإنما صار هو مفكراً مفعلاً يأتي بالعجب. وبعد أن هو أتى بأسلوب لم يعهد صار يأتي من الأساليب العجب، واستحال هو إلى التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر نظرية وتنشيطاً للسامع، فيعدل من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى المتكلم. هذا فضلاً عن أنه أجمع المفكرين المغاربة المحدثين للكثير من المعاني في القليل من اللفظ، ويعجبني تشبیه تمهره في فنون الفكر، قديمها وحديثها، حد بلوغه في التمهيد بها شأواً عظيماً، وذلك حتى أنك تجد الصفحة الواحدة من كتاباته تحتوي الأمر العجز من متخير الإحالات وعيون المقالات، وتعجبني تفلثاً، تجديده وبديته، إذ الرجل يغرف من بحر لا نهاية له، وينهل من شجرة لا نفاذ لثمارها، ويتكلم من غور بعيد فيطرق من المواضيع ما لا يكاد ينحصر ويطرح من الفكر الشيء العجب⁽¹⁾.

لكنني تلقاء ذلك، لطالما عانيت، بدءاً، من تشقيقاته للمفاهيم التي يشتغل عليها وتفرعاته اقتداءً بمنهج الكلامي، وهي التشقيقات والتفرعات التي تنهب بأكثر العقول جدلية، مع ميل غريب إلى "الثوالت"، حتى صرت أتوقع في كل مفهوم يأخذه بالدرس أن يخرج منه قبلاً ثلاثة أوجه، وما يحيرني ثانياً في كتابات الأستاذ على الأقل منذ كتابه الحوار الأول (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987) إلى آخر كتبه (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002)، مفارقة بدت لي صارخة، ولا أستطيع إلا أن أكني عنها: هب أن أحد أفراد الأجيال القادمة لما بعد مائتي سنة وقع بين يديه مخطوط من مخطوطات الدكتور طه عبد الرحمن، وكانت قد انمحت عندئذ رسوم الآلات الطابعة فغنيت وقتها الكتب المطبوعة، أخال أنه يصعب على هذا المستكشف أن يصنف كتب الأستاذ، فلا أحسبه بعدها إلا على تأليف الأقدمين. وبالضد، هب أن أحد الأقدمين بعث حياً في زماننا هذا وبدأ بقراءة كتب الأستاذ، لا أخال الرجل إلا قائلاً: "ما تكتبونه شبه ما عندنا لكنكم تضمنونه أشياء ما عندنا، أو لعله قائل ما قاله أعراي وقفاً على مجلس للأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما فتسمع يا أخ العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا؟ أو ليس الظاهر يوحي أن الرجل يكتب في عصرنا وفي فكر عصرنا بكتابة

¹ - محمد الشنيخ: مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، منشورات الزمن، المغرب، 2013، ص 148.

لا توافق روح عصرنا وفكر لا يوافق كنه عصرنا؟ وثالثاً، ما يفجؤني فيه أنه يعيب على المفكرين العرب بعامة، وقوعهم في تقليد سواهم، وذلك بسبب ما يسميه مخالفة مقتضى "المجال التداولي العربي"، وما زال يعيب ويعيب، حتى خلت أنه صير هذا المجال الذي اهتدى إليه سيف داموقليس المسلط على رقبة كل من خالفه الاعتبار بل كل متفلسف محدث. لكني أرى أنه وإن كانت همته لا ترضى بالتقليد، فإن في فكره بعض آثار التقليد الخفي بدل التقليد الجلي - الذي ينسبه هو إلى محاوريه - وهذا ليس عيباً إلا بقدر ما يعيبه هو على غيره. فهو من جهة أولى، مفتتن بفكر الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر بأشد افتتان يكون هذا مع سابق العلم، أن الأصل الذي أصل عليه الرجلان تشقيقاتهما اللغوية . وهو الذي صاغه طه عبد الرحمن في قوله: " وهل اللفظ إلا مستودع لما خبرته الأمة طويلاً وتأملت به بعيداً وحصلت فيه فهما خاص، ثم دمغت به اللغة دمعاً - أصل يمكن الاعتراض عليه - وليس أدل على ذلك من أن طه عبد الرحمن اجتهد بأشكال اجتهد يكون في تطبيق روح تشقيقات هايدجر اللغوية على بيان اللغة العربية. أنظر مثلاً ما فعله بلفظ الكلام العربي، فقد احتال له كل الاحتيال وما فتئ يعتاد وتمحل له كل التمحل وما زال يتمحل واصطنع له كل التقاليب اللغوية الممكنة وما انفك يغلب فيها التقليب ويشقق لها التشقيق ويجرب بها التجريب حتى أوصلنا هو إيصالاً إلى فكرة أن "الكلام يتكلم" ، مضيفاً وكأنه تنبه إلى ما يحمله رأيه هذا من "التقليد الخفي" ، وهل هذه الحقيقة الفلسفية إلا ما أدار عليه "هيدغر" فلسفته في اللغة بكاملها؛ وقد صادفها هذا المتفلسف العربي الحي (يعني نفسه) من غير أن يحتذي حذوه أو ينقل عنه وأنظر ما فعله مقلداً، لا مربية في هذا الفيلسوف الفرنسي المحدث جاك دريدا بضرب من التقليد يخفى على من لا احتكاك له بفكر المفكر الأجنبي⁽¹⁾، في نقد الفكر الفلسفي القديم وذلك لما هو عاب عليه وقوعه في أسطورة أسبقية النطق على الرسم. ولعمري فإن هذا هو محكم فكر دريدا الذي به عرف إشكاليته التي بها استقل وقضيته الذي أدار عليها تفكيكاته لفكر قومه؛ وتمعن في كيف أنه طبق تطبيقاً خفياً قانون الفيلسوف الأنجلوسكسوني دافيد هيوم القائل: " لا وجوب الوجد" و يعني به أن لا نتيجة غير خبرية . قيمة مثلاً. أو قل: "وجوبية" - يمكن أن تلزم عن قضية خبرية. واقعية، أو قل "وجودية-نحو" في الإيمان سكينه للانسان... " فإذاً يلزم الإيمان لكل إنسان طبقه هو التطبيق الخفي الذهني في رده على اعتراض مُجد سبيلا على نقله لصيغة " الكوجيطو" من صيغة المتكلم

¹ - مُجد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 149، 150.

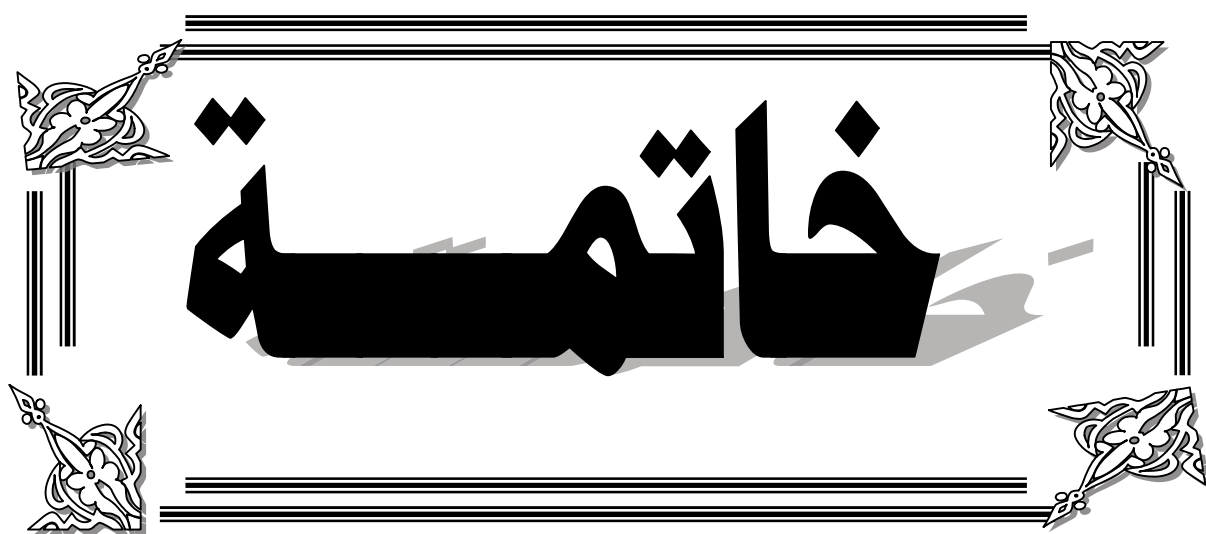
المعهودة إلى صيغة المخاطب، وذلك في صورة "الكوجيطو" التي استحدثها هو استحدثا " أنظر تجد" واعتراض المعارض على ذلك النقل بقوله: " لا يجوز بتاتا، مهما كانت التأويلات والمبررات، التحلي، بأية حال، عن صيغة المتكلم"(1).

وفضلا عن هذا وذاك، أخشى ألا يكون الرجل إلا ساقطا فيما نحى عنه أثرابه. أو ليس حديثه عن الحادثة نفسه اضطراراً لا اختياراً؟ أو ليس هو حديثاً مندرجا تحت تأثير حديث الناس المتكرر عن الحادثة؟ أوليس هو تقليدا، بل تقليد تقليد... إذ لئن هو حق قول العروي: إن الفكر العربي هو دوما رد فعل ضد فعل الغرب، وكان العرب قد نظروا في أمر الحادثة لأن الغرب سبق له أن نظر، فإن طه عبد الرحمن يكون قد نظر فيما نظر فيه العرب، ويكون العرب قد نظروا فيما نظر إليه الغرب. أخوف ما أخافه، أن ينطبق عليه وصف "المقلد" بل "مقلد المقلد" نظر الغرب في الحادثة، تبعهم العرب فنظروا فيها، تبعهم طه عبد الرحمن تبعاً مثني فنظر فيما نظروا فيه بعد أن هو كان الغرب قد نظر...

والشيء بالشيء يذكر، لئن هو ما وجد مفكر عربي معاصر نظر للحوار تنظيراً وأبداع شأن الأستاذ طه عبد الرحمن ، بل اشتكى من غياب الحوار، والتزم نظرياً بالمبدأ: "لست أقر لنفسني بحق ممارسة النقد على غيري دون أقر لهذا الغير متى التزم غيها شرائط العلم وضوابط الأخلاق، فإنه" لا يجوز عنده منع المتكلمين من أن يرى رأياً ولا منع غيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقداً، وما كف الرجل قط عن الدعوة إلى الحوار، حتى لأنك لا تكاد تجد كتاباً من كتبه إلا وهو لا يخلو من دعوة إلى الحوار، وحتى لئن هي قالت العرب قديماً: "حدث الضيف فإن الحديث من القرى" ساغ لنا أن نزن عليها فنقول: "إن شعار طه عبد الرحمن هو " حاور الضيف فإن الحوار من القرى"، إذ من شأن الحوار عنده أن: "يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه"، وفي الحوار عنده "حياة العقل" التي بما يحيا. هذا مع العلم السابق أن الأصل في الحوار عنده الاختلاف، فماذا فعل الرجال بمحاوريه؟ الحال أنك ما أن تحاور الرجل حتى يخيل إليك أن فكره تعثره سورة من حدة، بل تأخذه بعض الأحياء، وإن هي ندرت حمية وعصبية(2).

¹ - محمد الشيخ: مسألة الحادثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، منشورات الزمن، المغرب، 2013، ص 150، 151.

² - المرجع نفسه، ص 151، 152.



ما نستخلصه في الأخير من خلال هذا البحث وكإجابة عن الإشكال المطروح هو أنه:

V إذا كان العقل صفة مشتركة بين الإنسان والحيوان فلا بد من ميزة أخرى نستطيع من خلالها التمييز بينهما هذه الأخيرة تعتبر كحد فاصل بين الإنسان والحيوان وما هذا الشيء الفاصل إلا الأخلاق؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق الحيوان، إذ الإنسان أولى بأن يختص بالأخلاق من أن يختص بالعقلانية، فالأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة لدى الإنسان إذ القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي.

V إن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعاً للأخلاق فيكون محموداً متى أفاد ومذموماً متى أساء، وليس العكس؛ فالعقل الذي اختار الانفصال عن العمل الديني لا تلبث أفعاله أن تنقلب إلى نقيض مقصودها، بحيث تغدو أثارها ضارة بالإنسان حيث كان يتوقع أنها ستأتيه بالنفع الخالص.

V كما أنه لا إنسان بغير أخلاق، فما دامت جميع أفعال الإنسان بما فيها أفعال العقل أفعالاً ذاتية فيلزم أن يكون العقل جزءاً من الأخلاق، ذلك أن قابلية الأفعال الفكرية للتقويم الأخلاقي أي إمكانية إخضاعها له هو ما يجعل العقل تابعاً للأخلاق، وهذا ما يؤكد أيضاً أن الإنسان تتضح صفته بالأخلاقية لا العقلانية.

V الأخلاقية وحدها هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي، فالأخلاق هي التي يكون بها الإنسان إنساناً لأن الأخلاق ميزة الإنسان عن البهيمة؛ فالأخلاق صفات ضرورية جوهرية لا يختل بفقدانها الإنسان فقط وإنما نظام السلوك والحياة، أي أن الأخلاق هي الصفة المميزة للإنسان بمعنى أن إنسانية الإنسان تكمل في الجانب الأخلاقي.

V لقد تقرر منذ عهد اليونان أن هوية الكائن البشري - " صفاته التي تجعله هو لا غير هو؛ أي بشراً لا حيواناً - هي بالذات " خاصية العقل ". ذلك كان موضعاً مشتركاً لكل الأنظار، كلا ما كان الإنسان بدءاً كائناً ذا عقل إنما الإنسان أصلاً ذو خلق. ثمة من يعتقد أن " العقل هو المقوم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة "، والحال أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له، كلا ما كان الذي يفصل الإنسان عن الحيوان " العقل " ما دام أن للحيوان قدراً منه قليلاً أو كثيراً، وإنما الذي يفصله عنه التخلق بخلق. فإن الحيوان " لا يكون أبداً أخلاقياً، فليس بمقدوره أن يدرك ما هو فوق عالم الواقع نحو عالم المثال "، والحال أن

عالم المثل هو بالذات محل القيم التي بواسطته طلبها وإتباعها يتوصل إلى الأخلاقية"، وفضلاً عن هذا وذاك فإن الفعل العقلي نفسه حُلِقَ به يرتقي هذا الكائن إلى رتبة الإنسان متى كان نافعاً وينزل به إلى رتبة البهيمة متى صار ضاراً، وبهذا يبطل الرأي القديم القائل بأن الإنسانية تتحدد بالعقلانية، لأن الفعل العقلي نفسه فعل خلقي إذ يحتمل أن يكون حسناً أو قبيحاً. فقد تقرر أن: "الذي يسبق إلى الذهن من استعمال هذا اللفظ (الإنسانية) ليس معنى امتلاك الكائن البشري للقوة العقلية، وإنما معنى امتلاك الكائن البشري للقوة الخلقية، ومن ثمة فإن الأخلاقية والإنسانية مترادفتان إذ ثبت أن هوية الكائن البشري تتحدد أصلاً بأخلاقيته لا بعقلانيته.

v وما زال طه عبد الرحمن يذكر بأن لا شيء أخص بالإنسان من الأخلاق، وأن لا إنسان بغير أخلاق وأن هوية الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية، وأن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق، وأن الإنسان ما حُلِقَ إلا ليتخلق، بما جعل من الأخلاقية ترجح العقلانية في الاختصاص بالإنسان.

v إنه لا خلق بلا تدين إنما الأخلاق مأخوذة من الدين، وإنما الدين يجب أساساً على السؤال المحدد للهوية البشرية، وهو: كيف أكون على حُلِق؟ فقد ثبت أن لا إنسان بغير أخلاق وأن لا أخلاق بغير دين وأن لا إنسان بغير دين مما يجوز معه أن نحدد الإنسان بكونه الكائن الحي المتدين؛ إذ الهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية.

v أما فيما يخص العقلانية فإن طه عبد الرحمن يؤكد في مؤلفاته وحواراته أن العقلانية ليست عقلانية واحدة وإنما هي عدة عقلانيات، إذ ثمة نوعان من العقلانية (العقلانية المجرد من الأخلاقية، وهي التي يشترك فيها الإنسان مع البهيمة وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان من دون سواه)، فالعقلانية ليست مرتبة ودرجة واحدة، وإنما هي مراتب ودرجات متفاوتة، تعكس وبشكل جلي الفاعلية العقلية للإنسان وقدرته على الانتقال من فعل عقلي إلى آخر يفوقه معرفة.

v يرى طه عبد الرحمن أن الدين هو أصل الأخلاق والأخلاق أصل الدين وأن الدين والأخلاق شيء واحد فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، وبالتالي علاقة الدين بالأخلاق علاقة تكاملية ومتراصة فلا يمكن فصل الدين عن الأخلاق ولا الأخلاق عن الدين، والدين الإسلامي هو دين الأخلاق ويكون منبع هذه الأخلاق من الكتاب العزيز والسنة المتبعة. هذه النتائج ولدت لنا أسئلة جديدة:

ü هل استطاع طه عبد الرحمن أن يؤسس لماهية الإنسان انطلاقاً من أخلاقيته؟

ü هل الأخلاقية وحدها هي من تميز الإنسان عن غيره؟

ü هل يمكن القول بأخلاقية الإنسان بعيداً عن الدين؟

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر

ü القرآن الكريم

ü الحديث النبوي الشريف

(1) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

(2) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتحديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

(3) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

(4) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

(5) طه عبد الرحمن: تعددية القيم ما مادها؟ و ما حدودها؟، ط1، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، مراكش، 2001.

(6) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة القول الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

(7) طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

(8) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

(9) طه عبد الرحمن: روح الحدائث، المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

(10) طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011.

(11) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان، 2013.

(12) طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

(13) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

ثانياً: قائمة المراجع:

- (1) ابن تيمية: مجموع فتاوى، المجلد التاسع، مكتبة المعارف.
- (2) أرسطو: كتاب النفس، ط2، ترجمة: فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، 1949.
- (3) زكريا إبراهيم: كانط والفلسفة النقدية، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1999.
- (4) عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- (5) عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- (6) محمد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، منشورات الزمن، المغرب، 2013.

ثالثاً: قائمة المعاجم والموسوعات

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

رابعاً: الدوريات والمجلات

- (1) حسن الأشرف: طه عبد الرحمن فيلسوف الأخلاق و عبد الخفاء، جريدة هسبريس الإلكترونية، الأحد 21 يوليو، الرباط، المغرب، 2013.
- (2) طه عبد الرحمن: ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة، مجلة آفاق، العدد 64/63، الرباط، المغرب، 2000.

خامساً: الرسائل الجامعية

- (1) بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، (رسالة ماجستير منشورة)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010.
- (2) أحمد معط الله: فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 02، 2014.

سادساً: وسائل الإعلام

- (1) طه عبد الرحمن: تصور جديد للفلسفة، برنامج مسارات، الجزء 01، قناة الجزيرة، حوار مع طه عبد الرحمن للمقدم عبد المالك التريكي، بتاريخ 15-05-2006م.

سابعاً: المواقع الإلكترونية

- (1) سمير أبو زيد : الدكتور طه؛ عبد الرحمن ، موقع فلاسفة العرب، متاح على الرابط التالي:
[Http://www.arabphilosophers.com](http://www.arabphilosophers.com) .
- (2) طه عبد الرحمن: كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين، متاح على الرابط التالي: <http://www.tahaphilo.com>.
- (3) طه عبد الرحمن: نحن والتحديات الفكرية، منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، الندوة الأولى، الأربعاء 29
ماي 2002، متاح على الرابط التالي: <https://www.maghress.com> .



مدخل:

طه عبد الرحمن وأبعاد مشروعه

الفلسفي