

في مفهوم الإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمان
In the concept of the new human being according to Taha Abd el-Rahman

عادل مومن¹، د. مختار علة²

¹ مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الانسان والمجتمع في الجزائر .

¹ جامعة ابن خلدون تيارت (الجزائر) ، adel.moumene@univ-tiaret.dz

² جامعة زيان عاشور الجلفة (الجزائر)، allamokhtar05@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2024/11/30 تاريخ القبول: 2025/05/20 تاريخ النشر: 2025/09/01

ملخص:

يعتبر موضوع الإنسان الجديد من أبرز المواضيع والقضايا التي خصص لها طه عبد الرحمان الكثير من الوقت والكثير من الجهد في كتاباته الفلسفية ، وهذا لتداخله مع جل المواضيع التي عالجهها طه كالحداثة وما بعد الحداثة والعلمانية الائتمانية ، وقد حاول أن يجعل فلسفته الأخلاقية تؤسس لإنسان جديد يختلف عن الإنسان المعاصر ماهويا وسلوكيا موظفا توجهاته الصوفية والدينية ذات الطبيعة الاخلاقية في الإجابة عن سؤاله المسؤول كيف نعيد الإنسان لإنسانيته ؟

كلمات مفتاحية: الإنسان، الحداثة، الدهرانية، مابعدالدهرانية، الأخلاق، الائتمانية

Abstract:

The subject of the new human being is considered one of the most prominent topics and issues that Taha Abdel-Rahman is devoted to much time and much effort in his philosophical writings, This is because it overlaps with most of the topics he has dealt with modernism, postmodernism, secularism, fiduciary, ethical. He tried to make his moral philosophy the basis for a new person who differs from the contemporary person materially and behaviourally Employing his mystical and religious orientations of an ethical nature in answering his responsible question: How do we restore a person to his humanity

Keywords: Human , Modernity, secularism, post- secularism, ethics, fiduciary

***المؤلف المرسل: عادل مومن**

1. مقدمة:

إنّ الدّارس لفكر طه عبد الرحمان يدرك بأنّ الفلسفة التي أنتجها فيها الكثير من الأصالة والإبداع والجدة والتميّز كما يمكن أن يلحظ ترابطا وتسلسلا منطقيا قلّما نجد له مثيلا في مؤلفات العرب المعاصرين، بحيث أن كل كتاب يستدعي منك قراءة الكتاب الذي يليه حتى التمكن من الإحاطة المعرفية والمنهجية بالمواضيع محلّ المعالجة والتحليل والتفسير لذلك فإنّ موضوع الإنسان الجديد الذي كان اكتشافه وتحديد معالمه غاية وهدفا أسى بالنسبة لطله تتطلّب الاطّلاع على كثير مما خطّه في فترات متباعدة وفي سياقات مختلفة من أجل تحديد ماهيته ومعرفته كل الخصائص التي تجعل منه إنسانا جديدا بحق ، وقبل بلوغ هذا الهدف كان لابدّ من المرور على المرحلة المعجمية الضابطة لمفهوم الانسان في اللغة والاصطلاح أو قل في تاريخ الفلسفة الطويل من خلال التركيز على بعض التعريفات

الاصطلاحية المركزية واسعة التأثير في تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو، ديكارت، كانط، سارتر) ولما كان طه فيلسوف الأخلاق بحق كان لزاما التطرق إلى مكانة الأخلاق في فكره الفلسفي والطريق الذي سلكه في تخليق الحداثة باعتبار هذا التخليق مشروع نقدي يسبق التأسيس لحداثة إسلامية وهذا من خلال طريق الفلسفة الائتمانية القائمة على مبادئ الشهادة والأمانة والتزكية وتبيان مقاصد هذه الفلسفة في سياق مشروعه الأخلاقي.

إن موضوع هذا المقال هو الإنسان الجديد وبالتالي فبالضرورة يوجد إنسانا قديما أو قل إنسانا ليس بجديد ويقصد به طه كلاً من إنسان الحداثة المارق وإنسان مابعد الحداثة الشارد، فلكل منهما صفات ومميزات وخصائص جرى توضيحها وتبيانها بإيجاز في ثنايا هذا المقال حتى نتمكن من الرؤية بوضوح ملامح الجدة في الإنسان الطاهاني، وبالتالي فإن الإشكالية التي تطرح في هذا المقال يمكن صياغتها كالتالي: إذا كانت كل من الحداثة ومابعد الحداثة قد ضيقت أفق عيش الإنسان فكيف أعادت الفلسفة الائتمانية توسيع هذا الأفق؟ بعبارة أخرى هل استطاعت الفلسفة الائتمانية أن تعيد للإنسان ماهيته الأخلاقية المسلوقة؟ وتعبير ثالث هل العقلانية هي الأنسب للإنسان أم الأخلاقية؟ إن الإجابة عن هذه الإشكالية تستدعي اعتماد المنهج التحليلي وفي كثير من الأحيان اللجوء إلى المنهج المقارن لإبراز الفجوة المعرفية بين الفيلسوف طه وغيره .

2. مفهوم الإنسان :

1.2 لغة:

لقد جاء في كتاب النويري نهاية الأرب في فنون الأدب ذكر لبعض المفاهيم اللغوية للإنسان حيث قال: "أما اشتقاقه وتسميته فقد اختلف الناس في ذلك هل هو من الأنس الذي هو نقيض الوحشة أو النوس الذي هو نقيض السكون أو الأناس الذي هو بمعنى الإبصار أو النسيان الذي هو نقيض الذكر" (النويري، 2004، صفحة 9). وجاء في معجم متن اللغة أن "الإنسان أصله انسيان بدليل تصغيره أنيسيان هذا البشر المعروف ج أناسي أصله أناسين أبدل الياء من النون وأناس وأناسية والناس اسم للجمع أصله الاناس وكلاهما ورد في كلامهم وهو للمذكر والمؤنث الإنسي وهو المنسوب إلى الإنس -البشر- ج انسي ويخفف أناسية وهي جمع إنسان أو جمع أناس وهي نسبة ج أناسية (أحمد، 1958، صفحة 212) ". وجاء في تاج العروس (الإنس) بالكسر: "البشر كالإنسان بالكسر أيضا وإنما لم يضبطهما لشهرتهما (الواحد انسي) بالتحريك قال محمد بن عرفة الواسطي سمي الإنسيون لأنهم يؤنسون أي يرون وسمي الجن جناً لأنهم مجنونون عن رؤية الناس أي متوارون" (الزبيدي، 1965، الصفحات 408-409). ويواصل كذلك: "والإنسان معروف والجمع الناس، مذكور وقد يؤنث على معنى القبيلة والطائفة ... والإنسان له خمسة معان: أحدها (الأنملة) قال أبو الهيثم وأنشد:

تمري بإنسانها إنسان مُقلتها إنسانة في سواد الليل عَطْبُولُ

وقال ابن سيده:

أشارت لإنسان بإنسان كَقَمَها لتقتل إنسانا بإنسان عينها

وثانها (ظلَّ الإنسان) وثالثها (رأس الجبل) ورابعها (الأرض التي لم تزرع)، وخامسها (المثال الذي يرى في سواد العين) (الزبيدي، 1965، صفحة 412). وجاء في لسان العرب: "إنَّ الإنسان أصله أنسيان لأنَّ العرب قاطبة قالوا في تصغيره انيسيان فدلَّت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره إلا أنَّهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم وفي حديث ابن صياد قال النبي صلى الله عليه وسلم: ذات يوم انطلقوا بنا إلى انيسيان قد رأينا شأنه وهو تصغير إنسان جاء شاذاً على غير

قياس وقياسه أنيسان: وإذا قالوا أناسين فهو جمع بين مثل بستان وبساتين وإذا قالوا أناسين كثيرة فحَقَّقُوا الياء أسقطوا الياء التي تكون فيما بين عين الفعل ولامه مثل، قراقير وقراقر، ويبين جواز أناسي بالتخفيف قول العرب أناسي كثيرة، والواحد إنسي وأناس إن شئت". (منظور، صفحة 147) ويضيف ابن منظور "أنه رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما سُمِّيَ الإنسان إنساناً لأنه عُهِدَ إليه فَنسي. قال أبو منصور إذا كان الإنسان في الأصل إنسيان فهو إفعالان من النَّسيان" (منظور، صفحة 147).

2.2 اصطلاحاً:

يُعدّ التعريف الأرسطي للإنسان من أقدم التعريفات الفلسفية له وأكثرها تأثيراً في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ اعتبر أرسطو الإنسان يختلف عن باقي الكائنات الحية الأخرى كونه حيوان ناطق أو عاقل، فالملكة التي تميزه عن الحيوان هي العقل، يقول أرسطو في كتابه دعوة للفلسفة "إنَّ آخر ما ينشأ من (ملكات) النفس هو ملكة العقل إذا سلّمنا بهذا كله تبين لنا أنَّ ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا وأنَّ استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا، وإذا صحَّ القول بأننا قد وُجدنا وفقاً للطبيعة فقد اتضح أننا نعيش أيضاً لكي نفكر في شيء ولكي نتعلم" (أرسطو، دت، صفحة 38). إذن فالخاصية التي تجعل من الإنسان كائناً متفرداً ومميزاً عن غيره هي التفكير والتعقل، فلا يمكن أن يكون الإنسان إنساناً إذا لم يوظف ملكة العقل في النظر إلى العالم والوجود الذي يعيشه ويحياه، إن هذا التعريف الذي وضعه أرسطو للإنسان نابع أساساً من الميول المنطقية المستحوذة على فكره، فراح يعلي من شأن العقل ويضع من شأن غيره من الملكات الأخرى، أو بالأحرى جعل العقل في قمة هرم ملكات المعرفة، وجعل اكتمال الإنسان محايث لاكتمال ملكاته.

في الفلسفة الحديثة يمكن اعتبار المفهوم الديكارتي للإنسان الفلك التي تدور حوله جل تعريفات الفترة الحديثة، فما هو الإنسان حسب ديكارت؟ الإجابة عن هذا السؤال نجد لها معطاة صراحة في التأمل السادس من كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى: "أن الإنسان من طبيعته أنه مركب من النفس والجسم وهما شيئان مختلفان إنها ليست فقط غير متجانسة في الطبيعة وليس لها أي شيء مشترك ولكنها أيضاً متميزة عن بعضها البعض بمعنى أن كلا منهما يمكن أن يوجد بمفرده بمعزل عن الآخر، ولكن مع ذلك فإن حقيقة أن الإنسان يتكون من شيئين مختلفين لا تعني أنه في ليس في حد ذاته شيئاً واحداً" (ديكارت، 1998، صفحة 138) لم يقدِّم ديكارت بشرح فكرة التمازج بين الروح والجسد في التأملات بمزيد من التفصيل، إلا أنه يذكر أن الأحداث التي تحدث في جسد الإنسان تؤدي إلى أحداث في عقله وإدراكاته الحسية ومشاعره، ومن ناحية أخرى فإن الأفعال العقلية أي الإرادة تؤدي إلى حركات في جسده. إن وجود الإنسان في نظر ديكارت يقتضي وجود التفكير، وبالتالي فالكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود)، يجعل جوهر الإنسان هو العقل أو الأفكار العقلية الفطرية التي نولد مزودين بها والتي لا يمكن أن تكون إلا بسيطة واضحة لا مجال للشك في صحتها، فالإنسان الديكارتي ميزته الأساسية هي الفكر أو التعقل وهذه الميزة يتفرد عن غيره من الكائنات الحية.

أما بالنسبة للفيلسوف الألماني إمانويل كانط فقد جعل الإنسان هو الحلقة الواجب التركيز عليها لتأسيس الفلسفة التنويرية، لذلك فإن المهمة الرئيسية للتنوير بحسب كانط لم تكن معرفة الطبيعة الإنسانية وإنما تغيير المجتمع من أجل تغيير سلوك الإنسان ووضعه على أسس عقلية ومادية، يقول كانط: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من حالة القصور الذي هو مسؤول عنه والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإن المرء

نفسه مسؤول عن حالة القصور عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير" (كانط، 2005، صفحة 85)، لقد قصد كانط من وراء حديثه عن الأنوار أن الإنسان لن يكون ذلك الإنسان الذي نرغبه إلا إذا أعطى الحرية لعقله في التفكير خارج الأطر المفروضة عليه من خارج الإنسان، وبالتالي فبقدر ما يكون العقل متحررا قادرا على الارتقاء في التجريد بقدر ما يمنح للإنسان المزيد من الإنسانية. هذا باختصار ما يهمننا في الفلسفة الكانطية حول مفهوم الإنسان، فالماهية المميزة له ليست شيئا آخر غير العقل هذا العقل الذي عرفه كانط تعريفين التعريف الأول حدد فيه خصائصه العامة عندما قال: "الملكمة أو القدرة التي تمدنا المعرفة القبلية، أما التعريف الثاني فهو تعريف بالتقسيم، حيث قسم العقل إلى نوعيه العقل النظري والذي هو عبارة عن وعاء يحتوي على المبادئ المساعدة للإنسان على معرفة أي شيء معرفة قبلية خالصة وأن آلة العقل أو أدواته هي مجموع المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة وتكوينها بصورة واقعية، أما العقل الثاني فهو العقل العملي الذي هو عبارة عن ملكة القيم أو الغايات الأخلاقية (بدوي، 1977، صفحة 162)، وهذا ما وظفه طه عبد الرحمان فيما بعد في فلسفته الأخلاقية.

أما في الفلسفة المعاصرة فقد حاول سارتر أن يهدم كل ما قيل عن مفهومية الإنسان عندما أكد على إن الإنسان هو مشروع غايته التحقق وفق أهداف يرسمها مسبقا، وهذا السير التدريجي نحو التحقق يجعل وجود الإنسان يختلف عن وجود الأشياء الأخرى فوجوده غير مكتمل وعدم اكتماله ليس نقصا بل هو ميزة ايجابية فالإنسان بحسب سارتر، وبتعبير برغسوني سيرورة دائمة نحو التجسد يقول سارتر: "لأننا نعني أن نقول إن الإنسان يوجد أساسا ثم يكون، وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل وهو يعي أنه يمتد بها إلى المستقبل فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب" (سارتر، 1964، صفحة 122)، لقد أكد سارتر على أن الإنسان يتميز عن سائر الكائنات بأنه لا يملك طبيعة جوهرية ثابتة تتشكل على أساسها حياته وطريقة تواجده، بل أنه يوجد أولا وتتخذ حياته طابعا معيناً، ويظل يكتسب صفاته المميزة له من خلال أفعاله والطريق الذي اختار لحياته، من هنا تتبين لنا معالم الثورة التي قام بها سارتر على التراث الفلسفي الذي سبقه حول مفهوم الإنسان، هذا التراث الذي كان يضع للإنسان طبيعة محددة المعالم أو جوهر ثابتا يتحكم في تشكيل كل فعل يقوم به، ويصنع وجوده بصبغته الخاصة، هذه النظرة الخاصة لوجود الإنسان هي التي أدت إلى تأكيد معنى الحرية في فلسفة سارتر، ذلك لأن قدرة الإنسان على صنع وجوده بنفسه تعني أن أمامه إمكانات لا متناهية، وأن عليه أن يختار مساره ويختار بذلك ما يكونه وما يصبحه في كل فعل يقوم به، فالحرية هي قدر الإنسان الذي لا يستطيع أن يفر منه، إن الإنسان الذي ينشده سارتر هو إنسان ذاتي التكوين يصنع وجوده بكل حرية ويضع لنفسه القيم الأخلاقية التي تناسبه، والتي ينتقدها طه عبد الرحمان في فلسفته الأخلاقية عندما أكد وجود قيم فلسفية كونية تتفق حولها جميع الأديان والشعوب ولا يختلف اثنان حولها.

3. مركزية الإبداع الأخلاقي في الفلسفة الطاهائية:

لم يشذ طه عبد الرحمن عن قاعدة سلكها أغلب الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين والمتمثلة في التركيز على كيفية انخراط العالمين العربي والإسلامي في تيار الحداثة وما بعد الحداثة دون المروق من الهوية العربية الإسلامية لذلك فقد كان مشروعه الفلسفي كما يقول الدكتور السيد ولد أباه: "يتمحور مشروع طه عبد الرحمن حول هدي تجديد الدين وتخليق الحداثة" (أباه، 2010، صفحة 72) هاذين الهدفين كي يتحققا لابد من تضافر وتوافر مجموعة

من الوسائل والأساليب والمناهج والطرق الجديدة ، عندما يتعلق الأمر بقراءة التراث العربي الإسلامي ، وبفهم الأسس التي تنبني عليها الحداثة الغربية فالتراث بالنسبة لطله عبد الرحمن "ليس نصا مفصولا عن الهوية ولا هو مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة بل هو في آن واحد مضامين وآليات نص وممارسة، تاريخ وواقع " (أباه، 2010، صفحة 72) لذلك من غير الممكن أن تكون القراءة الاختزالية التجزئية له كافية لفهمه والإحاطة به والاستزادة من محتواه والأجدى أن تكون قرائتنا للتراث من زاوية تكاملية والتي يقصد بها النظرة التي تتجه إلى البحث عن التراث- لآليات ومحتويات- من أجل معرفته من حيث هو كذلك على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه وأنه وحدة مستقلة لا تقبل التبعية لغيره " (أباه، 2010، الصفحات 72-73) لذلك علين كما يقول طه "أن نتعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها ، فلا يمكن إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها " (طه، 2000، صفحة 19) فالتراث هو ماضي الأمة ولا يمكن لأي حاضر أن ينطلق إلى مستقبل أفضل للأمة إذا تملص من ماضيه وفك أواصر الارتباط به . أما بالنسبة لتخليق الحداثة فقد كان تشريح طه عبد الرحمن للظاهرة الحداثية تشريحا دقيقا وموسعا وشاملا لجميع أوجه تجلي الحداثة في المجتمعات الغربية والعربية والإسلامية على حد سواء مع التركيز على مدى انسجام مبادئها مع الأطر الأخلاقية والقيمية المتعلقة بالإنسان والحياة بصفة عامة ، فكانت وجهة نظره تركز على عدم القبول بالمظهر الغربي للحداثة والتأسيس لحداثة إسلامية يكون الالتزام فيها بتعاليم الدين الإسلامي أساسا رصينا لاغنى عنه ، تحترم الإنسان وترفع من مكانته من خلال الحفاظ على جوهره الأخلاقي وعدم السماح للعقلانية المتطرفة بسحبه إلى مجالها . هذه العقلانية التي ميزت حداثة الغرب " لا تؤمن إلا بما يدركه العقل فقط، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أصل الحداثة إذ إن الحداثة تحيل إلى أن يكون الإنسان هو محور العملية الإبداعية فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية ، ويعني أيضا مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها وهو إعلان جديد عن الوعي والذات كمرجعية وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل وعبره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم الذي يغدو شفافا وخاليا من الأسرار " (سبيل، 2000، صفحة 19)

إن نزع الشوائب عن الحداثة الغربية وغربلتها وتصفيتها من اعتقاداتها كانت مهمة طه عبد الرحمن فالإنسان لم يعد هو ذلك الكائن المفكر المتعقل بل إن جوهره وهويته هي الأخلاقية وليس العقلانية، فالأخلاق إذن هي المرور بالإنسان من أحوال العقلانية إلى مروج الأخلاقية ، فبإمكاننا كمسلمين وكعرب أن نكون حداثيين دون أن نكون ماجنين متحررين من كل القواعد ، إذا أعدنا للإنسان مكانته الحقيقية التي يجب أن يكون عليها في الكون والعالم لذلك نجد أن طه عبد الرحمن قد ميز بين واقع الحداثة وروح الحداثة ، فالحداثة الغربية هي واحدة من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة لأن روح الحداثة متأصلة إنسانيا وتاريخيا والأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب لروح الحداثة، غير أن واقع المجتمعات الإسلامية هو إلى الحداثة المقلدة اقرب منه إلى الحداثة المبدعة ولا يمكن أن نعيش الحداثة إذا لم تكن الحداثة التي ننشدها مبتكرة من الداخل لا مستوردة من الخارج، هذا الابتكار الذي يستلزم حسب طه إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغريب لرمح الحداثة والتي تسببت في إدخال عديد الآفات أثناء تطبيق كل ركن من أركان الحداثة (طه، 2006، الصفحات 67-68).

إن قول طه عبد الرحمان بأن الحداثة يجب أن تنبع من الداخل يحيل إلى ضرورة أن يكون الدين أحد روافدها الأساسية، وما زال الدين يتضمن كل ما هو أخلاقي فإن الحداثة الإسلامية كلما كانت داخلية كلما كانت إسلامية أكثر

كلما كانت أخلاقية أكثر، وبالتالي مناسبة لما جُبل عليه الإنسان في المجتمعات العربية الإسلامية، يقول طه: "ضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية" (طه، سؤال الأخلاق، 2000، الصفحات 54-55).

4. الإنسان والأخلاق:

إن الاهتمام الذي أولاه طه عبد الرحمان للإنسان في مختلف نواحي حياته جلي وواضح لا تشوبه شائبة، فيمكن اعتباره مفهوما مركزيا لا يمكن لأي مشتغل على فلسفاه -إذا هو أراد الوصول إلى المقصد والمراد الطهائي- أن يتجاوزه وأن يعزله عن باقي فلسفته الأخلاقية لأن الفهم والتبرير لكل الفكر الأخلاقية يمر عبر إدراك حقيقة هذا الإنسان والتي كانت لوقت طويل تربط بين العقلانية والإنسانية ارتباطا عضويا وثيقا لا تنفك أو اصره، وهذا ما عارضه طه عبد الرحمان وأسهب في إبطاله بالحجج والبراهين والأدلة عندما ميز لنا بين نوعين من العقلانية فقال: "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثنائية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك إذ العقلانية على فسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع الهيمية، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها من دون سواء، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان" (طه، سؤال الأخلاق، 2000، صفحة 14)، فالإنسان عندما ينظر إليه من زاوية العقلانية المجردة من الأخلاقية لا يختلف كثيرا عن الهائم، أما إذا أردنا أن نميزه حقيقة عن غيره من الكائنات الأخرى فلا بد أن نقول عنه أنه كائن عقلائي أخلاقي كل سلوكياته موجهة إلى غاية ما أو هدف ما يحمل معاني قيمية تستند إلى الشريعة السماوية ذات الأبعاد الغيبية، وهنا علينا أن نذكر المقارنة الطاهوية بين ما يسميه هو الإنسان الأفقي والإنسان العمودي، يقول طه في كتابه روح الدين: "كأن هذا العالم لا يؤوي إلا الإنسان الأفقي الذي لا يذكر إلا ما يراه بصره ولا قبل له بالإنسان العمودي الذي يذكر ما لا يراه بصره وتراه بصيرته" (طه، 2012، صفحة 14)، إن المقصد من التمييز بين البصر والبصيرة هو وضع الحدود بين العالمين العلماني والائتماني، فبالنسبة للعلماني الذي هو يجعل من الإنسان كائن يقتصر وجوده على عالم الملك، وهو العالم الذي لا مكان فيه للغيبيات وبالتالي لا مكان فيه للأخلاقيات، بينما الائتماني يجعل من الإنسان كائنا يتذكر منشأه الأصلي في عالم الملكوت، وهو عالم الغيبيات أو عالم التدبير والعبادة، وهو العالم الذي تسوده الأخلاق والذكر والارتباط الديني للمخلوق بالخالق، وبالتالي فإن طه يعلن تهافت المقولات التي صاغها العلمانيون حول الإنسان عندما جعلوا وجوده يقتصر على العالم المرئي ولا يتعداه إلى العالم اللامرئي، ومن بين هذه المقولات التي أتى ذكرها في كتب المنظرين والفلاسفة والمنظرين ذوي التوجه العلماني ما يلي "الإنسان موجود في العالم"، "الإنسان في العالم"، "الإنسان حيوان زاحف وليس حيوان طائر" (طه، 2012، صفحة 24). كل هذه المقولات تقصر الوجود الإنساني على ما يشاهده في العالم، في حين أن ما لا يرى من وجوده يتجاوز ما يراه قدرا ومقدارا "ولما كان ما يرى عبارة عن شهادة وكان ما لا يرى عبارة عن غيب فقد ظهر أن الإنسان محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، بل إن إحاطته به فوق إحاطتها وما ذاك إلا لأن الإنسان لا تنحصر ذاته في النفس بل تتعدى إلى "الروح" ولا تنحصر رؤيته في البصر بل تتعدى إلى البصيرة" (طه، 2012، صفحة 24).

إن الأسلوب الذي تتبعه طه عبد الرحمان في عرض أفكاره أسلوب منطقي ينطلق من نقد التصورات التي تتعارض وأفكاره تبيان قصورها ومواطن الضعف فيها، ثم يأتي فيما بعد لعملية البناء السليبي التدريجي للأفكار التي يتبناها أو يدافع عنها ليصل في الأخير إلى طرح البديل الذي بإمكانه سد العجز وتجاوز الضعف الذي يعتري المواقف

محل النقد، ويتجلى هذا الأسلوب مثلاً عندما أسس طه لما يسميه هو بالأخلاق الائتمانية، في مقابل العلمانية المقيتة، فبدأ أولاً تركيزه على فضح عيوب العلمانية من خلال نقد المفهوم المسند إليها، ثم أتى على نقد مبادئها الثلاث (تخصص الدين، تعدد الحقيقة، سلطة العقل)، ثم ذكر آفات العلمانية الثلاثة (الذاتية، النسبية، العقلانية)، ثم انتقل إلى سلبياتها الثلاثة (ضيق افقها، تناقض منطلقاته، تأليه الإنسان)، ليصل في الأخير إلى نتيجة أنه لا يمكن أن تكون العلمانية ملاذاً آمناً للإنسان المعاصر، وما يهمننا في هذا المقال هو البديل الذي وضعه طه لنا لإرشاد الإنسان إلى حياة أفضل في عالم أفضل فماذا يقصد طه بالائتمانية وما هي شروط ومبادئ الفعل الائتماني ومقاصد الرؤية الائتمانية..

5. مفهوم الائتمانية:

إن التعريف الذي أسنده طه عبد الرحمان للائتمانية في كتابيه روح الدين يرتكز على نقطتين أساسيتين: أولاهما الغاية من وجود الإنسان على الأرض، والثانية العلاقة بين غيبية الدين والحياة إذ يقول: "إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي" (طه، 2012، صفحة 449)، فالإنسان منذ البداية كان حراً في اختياره التوحيد وكان حراً في قبول الأمانة التي أبت باقي الكائنات تحملها، وهذا ما ورد في الآية الكريمة: "إن عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً" (الأحزاب الآية 72)، والأمانة هي التكليف التي يترتب الثواب على أدائها والعقاب على تركها وتضييعها، يقول طه: "إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها، فإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سمينها "تعبداً"، وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي سمينها "تديباً"، فكل هذه الأسماء إذن تعد بحسب هذه الدعوة الثالثة ألفاظاً مترادفة إذ تفيد كلها أن الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية لا في ظاهرها كأوامر فحسب بل أيضاً في باطنها كشواهد" (طه، 2012، صفحة 449)، والعلاقة الائتمانية هي علاقة تقوم على الاختيار بدل الإلزام الذي تقوم عليه العلاقة الائتمارية، والاختيارية هنا سمة أخلاقية بامتياز فالائتمان عنده اتفاق في الأصل بين طرفين يتخذ صورة الميثاق وهو مبني على الثقة المتبادلة والتي تبلغ حدود نزولها منزلة الاتفاق نفسه "ثقة"، الأهمية مستمدة بالإنسان وثقة بشرية مطلقة بالإله، ومن خلال قيمة الثقة ينقلنا طه إلى تأسيس فلسفي آخر تقوم عليه نظريته وهو القطرية الائتمانية، والتي تقوم على التوافق الأول بين الخالق والبشر، والذي واثقتم فيه على توحيد فرداً فرداً، لترجع بذلك الأخلاق الائتمانية كلها إلى هذه القطرية التي تأسست على الميثاق الأول لذلك فالأخلاق فرع ونتيجة عن الأخلاق الدينية" (طه، 2021، صفحة 42). فالائتمانية إذن هي نظرية أخلاقية قوامها علاقة الإنسان بخالقه بين صنفين عالمين، عالم الغيبيات وعالم المرئيات، ولقد حدد طه لها ثلاث مبادئ أساسية:

6. مبادئ الفعل الائتماني:

1.6 مبدأ الشهادة :

لقد جعل أرسطو من أننا أفكر المسؤول الوحيد عن تحديد هوية الأشياء دون التسليم في جزء من هذه المسؤولية للآخر أو الغير، بينما طه عبد الرحمن خالف ذلك عندما حدد مفهوم هذا المبدأ بقوله: "الشيء هو هو متى شهد عليه غيره وهذه الشهادة ليست واحدة وإنما متعددة فهناك "شهادة الإله" و "شهادة الرسول" و "شهادة الإنسان القريب" وهو الذي ينتهي إلى نفس الدين و "شهادة الإنسان البعيد" وهو الذي ينتهي إلى دين آخر و "شهادة أطراف الإنسان" و "شهادة الكائنات الأخرى" لأن كل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة" (طه، 2014، صفحة

15). إن هذا المبدأ يعلي من شأن الغيرية الإنسانية الموجهة للذوات الإنسانية أو الذات الإلهية ويضع من شأن الانفرادية والاعتزالية والانعزالية والتمركز على الذات ، فالإنسان بطبعه يعيش مع ولا يمكن أن يمارس كمال العيش لوحده، وبالتالي فممارسة الإنسان للغيرية تجعله يستعيد فطرته التي جبل عليها محصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده.

2.6 مبدأ الأمانة:

ان هذا المبدأ يقابل المبدأ النظري الارسطي المسمى مبدأ عدم التناقض الذي مفاده بأن الشيء وضده لا يمكن ان يجتمعا كأن يكون مثلا الشيء موجود وغير موجود في الوقت عينه، اما مبدأ الأمانة في فلسفة الائتمان فيفيد "بان الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا بدءا من المسؤولية عن عدم الجمع بين الشيء ونقيضه وانتهاء بالمسؤولية عن نتائج النظرية واثاره العملية" (طه، 2014، صفحة 16)، هذا مبدأ يجعل الانسان يتعامل مع كل الاشياء التي خلقها باعتبارها آيات وأمانات لابد من حفظها ورعايتها، وليس كأملأك خاصة يتصرف فيها كما يشاء لأنه بذلك سيتحول إلى الحالة الاختيارية، التي يخون فيها الإنسان ربه لما ائتمنه عليه من العالم بأسره "فالعقل المسؤول يمنعه اتساقه عن أن ينتج ما قد يضر بالوجود كثيرا أو قليلا مبرهنا على كماله" (طه، 2014، صفحة 16).

3.6 مبدأ التزكية:

لقد جعل طه من مبدأ التزكية مبدأ لا غنى عنه لتحقيق الائتمانية في الفعل الإنساني إذ يقول: "يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة، ابتغاء لمرضاة الخالق جل جلاله وحفظا لأفضلية الإنسان للوجود وتصديا لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضيقا" (طه، 2014، صفحة 16)، ويقصد طه بالعمل التزكوي المجاهدة والمكابدة في التعبد لله بغرض التخلص من مختلف اشكال الاستعباد، فالتزكية اذن عبارة عن تربية خلقية تتعلق بما هو آت من الزمان أي انها ذات بعد مستقبلي وهي كما يقول طه: "لا تكتفي بدفع ما جد من آفات سلوكية واختلالات قيمية عند الافراد وفي المجتمعات أو حتى بتحصيل الوقاية منها بل لا تكتفي باكتساب المناعة ضدها وإنما تتولى بالأساس تفجير الممكّنات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الأفراد والجماعات سعيا الى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات" (طه، 2014، الصفحات 16-17)، ان مبدأ التزكية عند طه يأتي كمقابل الثالث المرفوع الذي تتبناه الفلسفة الائتمانية وهو لا يفيد بأن الشيء إما هو وإما نقيضه كما يعني مبدأ الثالث المرفوع بل: "يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوبا بدءا من الاعمال الخارجية (او ما يعرف بـ "أعمال الجوارح" وانتهاء بالأعمال الداخلية او ما يعرف بـ "أعمال القلوب"، وعلى هذا فان مبدأ التزكية يقضي كما يقضي مبدأ الثالث المرفوع بالأخذ بمقتضى البدل اذ لا خيار لدى الانسان إلا بين أمرين إما أن يأتي العمل الذي يزكي نفسه خارجيا كان او داخليا وإما أن يأتي العمل الذي يدسها خارجيا كان أو داخليا او باختصار إما تزكية وإما تدسية" (طه، 2014، صفحة 19).

7. مقاصد الرؤية الائتمانية:

لقد كان طه عبد الرحمان من خلال فلسفته الائتمانية يسعى الى التأسيس لنظرية أخلاقية إسلامية محورها الإنسان ومنبعها الوحي فالإنسان هو الفاعل الأساسي فيها لا بعقلانيته المجردة، بل بأخلاقيته الروحانية التي تتعلق بالدين كمصدر للقيم والمكونات الروحية فلا إنسان من غير أخلاق ولا أخلاق من غير دين، ولقد عدد لنا طه في كتابه سؤال العمل في سياق حديثه عن أخلاقية الإنسان أدلة أربعا على ذلك وهي طلب الإنسان للكمال واللباس القيمي للفعل العقلي، والخلقية النموذجية التي يتصف الانسان، والحرية النموذجية التي يتمتع بها، إن هذه الأشياء تجعل

من: "الأخلاقية هي بالذات ما يكون به الإنسان إنسانا وليس العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، إذن ووفقا للرؤية الائتمانية فإن الإنسان بقدر اقترابه من الكمال الأخلاقي التعبدى بقدر ما يحقق مزيدا من الإنسانية وليس بقدر تدرجه في مراتب العقلانية المجردة، فهو سلوكات وقيم قبل أن يكون فِكْر.

8. إنسان الحداثة وسيكولوجية المروق الأخلاقي:

لقد كان للموجة الحضارية الحداثية انعكاسات وتأثيرات ذات بعد أنطولوجي وابستمولوجي وأكسيولوجي على حياة الانسان عامة والإنسان المسلم خاصة، إذ حولت الحداثة حياة الإنسان إلى نمط مادي خالي كلياً من البعد الروحي والقيمي الذي يمثل أساس وجوهر الإنسانية، فلم يعد هناك معنى للحياة وأصبحت القيمة ترتبط أساساً بما هو منظور مادي خال من الروحانية، ولم يعد هناك أيضاً مكان يمكن فيه الحديث عن الغيبية أو عن حساب أو جزاء أو عقاب، لكن الإنسان لم يكتثر كثيراً إلى الجوانب التي غُيِّبَت بل كان جل تركيزه منصبا على المزايا والهبات ذات الطابع المادي التي تمنحها الحداثة له لتجعل من طريقة عيشه في العالم المرئي أيسر وأسهل. فالحداثة مشروع تأسس على العقل والعقلانية التي تعلي من شأن العقل وتحرره من كل سلطان، فالحداثة تجعل الإنسان هو محور العملية الإبداعية مما يؤكد مركزية ومحورية الذات الإنسانية وفعاليتها، يقول محمد سبيلا: "وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل وعبره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم، الذي يغدو شفافا وخاليا من الأسرار" (سبيلا، 2000، صفحة 19)، لكن الفيلسوف طه عبد الرحمان له وجهة نظر مختلفة اتجاه المفهوم الذي منح للحداثة إذ يرى أن "هذا المفهوم وقع تهويله والغلو فيه بما لم يقع لغيره من المفاهيم الرائجة حتى كأن الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر بل كأن الانسان لم يبدأ إنسانا إلا مع الحداثة، وكأن التاريخ لم يبدأ تاريخا إلا معها، ولا تقف آثار هذا التهويل عند حد تزييف الحقائق بل إنها تتعداه إلى جلب المضار للإنسان وتاريخه" (طه، 2007، صفحة 19)، فالحداثة حسبه لا تقتصر على المجتمعات العربية لوحدها بل تتعداها إلى غيرها من المجتمعات الأخرى ولا يمكن أن تكون الحداثة الغربية إلا الصورة المشوهة لتطبيقات الروح الحداثية، لأنها نزلت بالإنسان إلى مستوى يقترب من الإنسان شكلا ويقترب منه مضمونا، فأصبح الإنسان الحداثي يعيش حالة المروق الأخلاقي عندما يرفض الانصياع إلى كل سلطة رجعية مشرعة لقيمه ومبادئه التي وجب التحلي بها لإضفاء القداسة على الحياة: "فما أريد في الأصل أن يكون سيادة صار عبودية وما أريد أن يكون استقلالا غدا تبعية وما أريد أن يكون شأنا خاصا أضحي شأنا عاما" (طه، 2006، صفحة 33). لقد أدّت الحداثة الغربية أو كما سماها طه عبد الرحمان في كتابه سؤال الأخلاق حضارة القول - في مقابل حضارة الفعل والمقصود بها الحضارة الإسلامية- إلى ضرر كبير بحياة الإنسان وبكيانه الخُلقي، فتولدت عنها ثلاث أوجه أساسية للضرر، أو قل ثلاث آفات خلقية وهي: آفة التضيق و آفة التجميد و آفة التنقيص. من هنا ومن خلال ما تقدم يمكن القول أن إنسان الحداثة الغربي قد أخرج مجالات الحياة من الدين أولا ثم أخرج الأخلاق من الدين فصار كما يسميه طه دهرانيا مارقا.

9. إنسان ما بعد حداثة وسيكولوجية الشرود الأخلاقي:

من المعروف عن طه عبد الرحمان اهتمامه بضبط المفاهيم الجديدة التي يستعملها فينسج شبكة لأفكاره، لذلك فقبل الخوض في حديثه عن الشرود قام بتوضيح وإزالة اللبس عن هذا المصطلح إذ قال "هناك صورة أخرى من الدنيانية تجاوزت رتبة المروق الى رتبة تبعد منها وضعنا لها اسم ما بعد الدهرانية ولا نقصد باللفظة البادئة "ما بعد" ما غلب استعمال مقابلها الاجنبي Post (بوست) فيه وهو تجاوز الشيء الى ضده ولم نشأ ان نضع مكانه مصطلح

"ما فوق الدهرانية" لما في كلمة فوق من دلالة على "السمو" وما ابعد "ما بعد الدهرانية" عن هذا السماواذ منزلتها في الخروج من الدين اسوا من الدهرانية فهي على التعيين الخروج من الاخلاق بالكلية علما بان الاخلاق منبتها الاصلي هو الدين وهذا الخروج هو الذي نصطلح عليه باسم "الشُرود" فإذا كان الدهراني مارقا فقد أضحى ما بعد الدهراني شاردا" (طه، 2016، الصفحات 15-16). فالشُرود إذن هو أسوأ منزلة من المروق فهو تعبير عن بؤس ما بلغه الإنسان من انسلاخ أخلاقي وتعد وتجاوز لكل القيم والمبادئ الأخلاقية فإذا كان الحدائي بئسا عندما شرع لنفسه قواعد بشرية تكون بديلا أو تحل محل الدين فإن ما بعد الحدائي أكثر بؤسا لأنه استغنى نهائيا عن شيء اسمه الأخلاق أيا كان مصدرها.

إن الإنسان المعاصر يعيش حالة نكران أخلاقي تولدت أساسا من نكران الآمرية الالهية التي مقتضاها تجلي الحق سبحانه وتعالى على عباده مشرعا وأمرا ومرشدا لهم إلى سواء السبيل في حياتهم الدنيوية وتحقيقا لوعده بإسعادهم في حياتهم الأخرى. إن هذا الإنكار أدى إلى ظهور الإنسان المارق المتحرر من القواعد الأخلاقية ذات الصبغة الدينية والاكتفاء بتشريعات اتفق عليها لتنظيم الحياة البشرية، كما تولدت حالة النكران من إثبات شاهدة الإنسان في مقابل رفض ودحض شاهدة الاله والمقصود بالشاهدة الالهية: "هو الصفة التي يتجلى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده شاهدا لأفعالهم وأحوالهم جلّها ودقها وشاهدا عليهم بالحسن أو السوء تبعا لموافقها أو مخالفها لشريعته، فالشهادة الالهية إذن تجمع بين العلم والحكم أو قل المشاهدة الالهية عبارة عن مراقبة ومحكمة" (طه، 2016، صفحة 16)، ولا يقصد طه عبد الرحمان بالإنسان المعاصر الإنسان الغربي فقط بل إن الإنسان المسلم يعيش هو الآخر فكرة المعاصرة وليس في منأى عن انعكاساتها الأخلاقية المقيتة: "فلم يعد الإنسان المعاصر شخصا من الأشخاص أو ذاتا من الذوات وإنما صار عبارة عن "نموذج خلقي ذهني لاعيني" أو قل "نموذج سلوكي مجرد لا مشخص" وبث هذا النموذج في كل أقطار العالم غربيها وشرقيها شماليها وجنوبيها فمهما اختلفت أجناس شعوبها وثقافتها ومستوياتها الحضارية فقد أصبحت تشترك كلها في حفظ هذا النموذج الخلقي المجرد" (طه، 2017، صفحة 13)، والمجتمع المعاصر هو المجتمع الذي يحمل الفكرة المجردة لهذا النموذج الخلقي وبالتالي فهو فكرة متنقلة ليس لها ملجأ أو مكان بعينه إنما مكانها هو العالم بجميع أرجائه ومناطقه.

لقد أكد طه عبد الرحمان على أن فكرة الشاهدةية هي عامل رئيسي لحضور فكرة الأخلاقية، فلا يمكن الحديث عن التخلق من دون الحديث عن الشاهد على هذا التخلق، فالتخلق تكون قيمته مقرونة بقيمة الشاهد عليه وليس هناك شيء أعلى من الإله قيمة في الشهادة وبالتالي: "فالتخلق الأعظم هو الذي يتوسط بالإله شاهدا وبالعكس لا شرود -أي لا انسلاخ- شر من الشرود الذي يأبى صاحبه إلهاد الإله على أعماله" (طه، 2017، صفحة 17).

10. ملامح الشرود وصوره:

1.10 الانكار الفلسفي للشاهدةية الإلهية

لقد كان لكتابات نتشه بالغ الأثر في زرع الشرود في فكر الإنسان المعاصر خاصة عند حديثه عن مفهوم الإنسان الفائق أو الأعلى المرتبط عنده بالتححرر الكامل للإنسان من سلطة الاخلاق والأديان وحتى من كافة الأفكار الفلسفية السابقة هذا التحرر الذي يؤدي إلى تحرير القوى اللاعقلانية في الإنسان مما يستوجب حسمه إعدام الاله أو نفيه أو قتله ليحل الانسان محله شاهدا. إن الانسان الفائق بحسب نتشه يأتي في منزلة الاله يقول "قديما كان المرء يذكر الإله عندما ينظر الى البحار النائية لكني اعلمكم ان تذكروا: "الانسان الفائق" [...] هل بمقدوركم ان تخلقوا إلهًا

[كلا] فلا تحدثوني [اذن] عن الالهة لكن بمقدوركم ان تخلقوا الانسان الفائق" (طه، 2016، صفحة 45). إن إيجاد الانسان الفائق يتطلب تجاوز الانسان لذاته، أي تجاوز الانسان إلى ما يشبه الآلة وهذا من خلال تجاوز الحدود بل وأيضا من خلال قلب الحدود وهدم القيم المتوارثة عن الديانة المسيحية التي تركز حسب نتشه العبودية ونبد الدنيا واحتقار كل ما فيه متعة حسية، بعد هدم القيم لا بد من ابداع قيم جديدة غير مسبوقة يتسببها مبدأ إرادة القوة. إن الانسان الفائق بحسب نتشه تلميذ للإله اليوناني ديونيزوس المعروف عليه انه أكثر الالهة تجاوزا للحدود وتعديا عليها وأكثرها جامعا للأضداد والتناقضات مما انجر على هذه التلمذة بحسب طه عبد الرحمان كشف سوءات هذا الانسان التي اولاهها نزع اللباس الذي يستر العنصر الحيواني من الانسان من خلال رد الانسان الى الهيمنة والثانية هتك الحجاب الذي بين الانسان وربّه والثالثة جعل البسة الانسان عبارة عن مجرد مظاهر فلا وجود للحقائق والجواهر والرابعة نزع لباس الروح عن الجسم والخامسة تعميم القسوة باعتبارها غريزة انسانية والسادسة ازدياد الرحمة فالرحمة لم تعد فضيلة بل قيمة زارعة للبؤس ولا تجلب إلا الانحطاط (طه، 2016، الصفحات 50-54)، وعلى هذا "فإن نظرية نتشه في الانسان الفائق لا تخرج إلا إنسانا عاتيا لا يقبل الحدود وقاسيا لا يبدي الرحمة بدءا بالإنسان الفائق نفسه فهو إنسان غير محدود ولا مرحوم فمن لا يرحم لا يُرحم" (طه، 2016، صفحة 54).

إذا كان نتشه يمثل الصيغة الآدمية للأنموذج الدهراني للإنسان فإن الفيلسوف الفرنسي جورج باطاي يمثل الصيغة القابلية لهذا الأنموذج وهذه التسمية استقاها طه عبد الرحمان من قصة قابيل وهابيل وما قام به قابيل من تعدي للحدود لقد أنكر جورج باطاي الآمرية الالهية والشاهدية الالهية واستبدلها بتجربته الداخلية الشبيهة بالتصوف والتي يتخلص فيها من كل عقيدة او دين او ملة والتي هي الطريقة الوحيدة لوجود الانسان السيد فالسيد هو المتعدي بامتياز الذي يدوس على كل الحدود والقيم الاخلاقية لان في التعدي اثبات للتقديس فيجب تجاوز كل ما هو موجود في هذا العالم المادي لبلوغ العالم المقدس والذي هو العالم الذي يتسببه الانسان الشارد. ان فلسفة باطاي تقوم على مبادئ اولها نزع سلطة العقل بطلب اقصى امكان ممكن من التجربة الداخلية للانسان السيد وثانيها انها نزع للباس الاخلاق لان التجربة الداخلية مساقلة عن كل موقف اخلاقي وثالثها طي للباس المعاني الروحية واستبدالها بالتجربة الشبقية لان الشبق يقوم اساسا على تعدي الحد والمبدأ الرابع هو نزع لباس النعمة عن الانسان السيد ليكون جسدا خالصا ليكون جسدا خالصا يفتح على الحياة في اتصالها ليظهر في صورة ما يسميه باطاي بالفُحش. حاصل القول ان الصيغة القابلية لباطاي "لا تخرج إلا إنسانا عاتيا لا يقبل الحدود وعاريا لا يطبق لباسا بدءا بالإنسان السيد نفسه فهو انسان غير محدود ولا مستور ومن لاسترله لا حياء فيه" (طه، 2016، صفحة 67).

تتمثل الصيغة الثالثة في الأنموذج الفلسفي للإنكار في الصيغة السدومية لدى الكاتب الفرنسي "الفونس فرنسوا المركيز دي ساد" الذي عرض لنا فكرة الانسان المارد هذا الاخير يمثل قمة الشرود الفلسفي بدعوته هو الاخر للتعدي ذو الطبيعة الجنسية الذي تتفرع عنه باقي انواع التعدي فتعدي الانسان المارد هو محول لكل الحدود أيا كانت طبيعتها وهو تحد للآخر حتى وان كان الإله كما أنه قلب لمبدأ الشرعة والذي يعتبر هو المبدأ العام الثابت الذي يجب ان يتوفر لكي يكون الانسان إنسانا وهو افساد شامل للمجتمع من خلال إشاعة صفة الشذوذ والإسراف الجنسي وهذا التعدي أيضا استمتع غير محدود أو مطلق.

إن تصور المركيز دي ساد للإنسان المارد في هذا الشكل قد نزع كليا لباس الاخلاق عن المسيحية كما أنه نزع لباس الأخلاق الأنوارية والجرم الأعظم هو نزع لباس الحياء والرحمة وكشف السوءة على السوءة ليجعل من مروره

شرودا عن الشرود يقول طه: "يتجلى شرود هذا الانسان في قلب الحدود وقلب التعدي رأسا على عقب قادحا في حقيقة محدودية الانسان وادى هذا القلب المزدوج الى كشف سوء الانسان المارد وهي حب الافساد مخلا بحقيقة "محفوظية" الانسان وبهذا فان نظرية الانسان المارد لا تنشئ إلا انسانا بلا حد ولا حفظ ولا رحمة ولا ستر" (طه، 2016، صفحة 87).

2.10 الإنكار التحليلي لشاهدية الذات الإلهية:

لقد أسس فرويد لفكرة الشرود من خلال رفضه لفكرة الشاهدية الإلهية فالاله عنده قد مات في الزمن الغابر والالوهية عنده مقترنة بـ"الابوة او الوالدية" فالوالد او الاب يتقدم على الاله وهذا هو الموقف الذي بنى عليه فرويد إنكاره لشاهدية الذات الإلهية أن من أبرز إنجازات فرويد النفسية -حسبه هو اكتشافه لمركب أوديوس والذي يعتبره "ازمة جنسية فريدة يكابدها الطفل في لا شعوره وقد تمتد اثارها الى سن البلوغ" (طه، 2016، صفحة 92)، او هو: "جملة من التصورات ذات الصبغة الوجدانية والمتصلة بالعلاقات التي يقيمها الطفل مع غيره" (طه، 2016، صفحة 92)، هذه الفكرة ستسند لها كل التفسيرات المتاحة للحياة. إن الإيمان حسب فرويد مرتبط أساسا بالسلطة الوالدية فكلما انهارت هذه السلطة كلما اضمحلت فكرة الإله. إن إنزال الإله إلى هذه المنزل المبتذلة يضفي على الحياة طابع اللامعنى لتصبح الغاية من الحياة هي إشباع الرغبات الحسية والجنسية المتوارثة طيلة مراحل نمو الإنسان، وكلما حقق الإنسان جزء من جملة الشهوات كلما اقترب من الكمال، فالكمال الذي يدافع عنه فرويد وأقرانه هو في اقتراب الإنسان من الحيوانية وابتعاده عن الروحانية المنزهة، وفي هذا عدم اعتراف بالشاهدية الإلهية وشرود كلي عن الاخلاق وعن الدين لذلك نجد احد نقاد فرويد يقول: "أن نظرية فرويد في التحليل النفسي ليست غلا انعكاسا لشخصيته العصابية (...). هذه النظرية مثلها مثل كثير من الكائنات العتيقة المنقرضة (...). وهي تختلف عنهم في انها لا تستحق منا أي مجهود لإنقاذها من الانقراض والزوال بسبب الآثار الضارة التي خلفتها على كل من وقع في حبالها" (أيزنيك، 2013، الصفحات 11-12).

وعلى خطى فرويد سار المحلل النفسي جاك لاكان في رفضه وإنكاره لشاهدية الاسم الإلهي معتمدا على نظريات مستوحاة من مجالات علمية مختلفة ومتنوعة فضلا على نظريات صاغها هو وهي ثلاث نظريات أساسية "نظرية ألغة و"نظرية العقدة" و"نظرية الأبعاد النفسية". (طه، 2016، الصفحات 165-166) لم يركز لاكان نظره في الألوهية من زاوية الذات الإلهية وإنما تأملها من جهة الاسم الذي يحمله الاله وهذا هو وجه الاختلاف بينه وبين فرويد فهو ليس إنكارا لاتصاف الذات الالهية بالشاهدية وإنما انكار لاتصاف اسم الاله بها، وقد تأسس هذا الانكار على النظريات العلمية الثلاث وهي نظرية اللغة اللسانية التي قدم فيها الدال على المدلول ونظرية العقدة الرياضية ونظرية الأبعاد النفسية التي أنشأها هو نفسه من خلال البعد الخيالي والبعد الرمزي والبعد الواقعي والمجال هنا لايسمح بالتفصيل في هذه الأبعاد وتفاصيلها

إن فكر ما بعد الحداثة وظف الكثير من دعاوى لاكان في تبرير وتفسير توجهاته الأخلاقية وشروده التام عن منظومة القيم السماوية بل وحتى المنظومة الارضية التي صاغها رجال الفكر والقانون، فتحول الإنسان بماهيته إلى كائن شهواني يتحقق وجوده كلما تحققت رغباته أكثر وكلما زاد إنكاره للألوهية كلما زادت سيادة الإنسان على ذاته وعلى الطبيعة والعالم.

11. الإنسان الطاهاني الجديد بديلا عن الدهراني ما بعد الدهراني:

لقد وقف طه عبد الرحمن في كتاباته الفلسفية - سواء المتقدمة أو المتأخرة- ندًا قويًا لكل تلك الرؤى التي نزعَت عن الإنسان الثوب التي وجب أن يرتديه وألبسته لباسا لا يمكن لنا أن نتعرّف على الإنسان فيه ، وأدلى بدلوه في الإجابة عن سؤال كيف نعيد للإنسان إنسانيته يقول طه : " إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان فضاق ضيقا شديدا فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلما أشد إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها فنزل في رتبته نزولا بعيدا" (طه، 2014، صفحة 109) إن إعادة الإنسان إلى رشده ورفع الظلم عه مولية تقع على عاتق الإنسان المسلم يقول طه : " ومعلوم أننا بموجب الوحي الخاتم أمة شاهدة على نفسها وعلى غيرها من الأمم وأن المسؤولية واقعة علينا في إخراج الإنسان الحديث من الوضع الحضاري المضيق الذي آل إليه حاله (...) فأضحي نموذجها هو الإنسان الأبترو هذا ما يجعل الأمة الإسلامية مطالبة بالنهوض (...) فيكون نموذجها هو الإنسان الكوثر " (طه، من الإنسان الأبترو إلى الإنسان الكوثر، 2016، صفحة 22) إن هذه الرسالة مدار تكليفها الإنسان المسلم ليس باعتباره متدينا بل "باعتباره إنسانا يحمل رسالة وجودية لا يحملها غيره وهي رسالة استكمال الإنسان لإنسانيته " (طه، من الإنسان الأبترو إلى الإنسان الكوثر، 2016، صفحة 42) وتأكيدا لهذا الكلام يقول أحد المهتمين بدراسة فكر طه عبد الرحمن " أن المشروع الطاهاني الفكري يتبدى كنقد حي يستمد قوته من منطلقات ومبادئ أخلاقية تقتزن بالسياق الاسلامي ، الذي ينبعث من قناعة تفيد ان الأمة الاسلامية مطروح عليها أن تكون مسؤولة لشهوديتها ومسؤولة لما أوكل إليها من تشريف بالخيرية وتكليف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي قيم وشيم عمل طه من خلالها على تقديم تصور للجماعة البشرية يجعلها جماعة متعارفة" (مشروح، 2009، الصفحات 246-247) لذلك نجد أن طه عبد الرحمن قد استعان بالمفاهيم الأخلاقية الدينية الانتمانية لنقد وهدم الأفكار المشوهة لحقيقة الإنسان مستعينا بما يسميه هو "الحقائق الحدية الأصلية" والمتمثلة في اثنتان الأولى تختص بحفظ الحدود والثانية بستر السوأة .

1.11 محدودية ومحفوظية الإنسان :

تفيد هذه الحقيقة أن الإنسان وهو في عالم الملكوت علم بان قدرته محدودة وعلم بأنه يعتره النقص لأنه كان ي حضرة الذات الالهية المتصفة بالكمال واللامحدودية. وعلم ايضا انه مفضل على كثير من خلق الله وأنه يقع تحت المشهودية الالهية ، فهذه المحدودية جعلته آية كبرى دالة على لامحدودية الخالق اما بالنسبة للمحفوظية فإن نهيه سبحانه وتعالى للإنسان في لحظاته الاولى عن اتباع خطوات عدوه المبين الشيطان ينزل منزلة الحافظ له من هذا العدو الذي يترصد به فالحد هو الفاصل اول الحاجز بين الإنسان وأذى الشيطان هذا الاذى الذي يمثل الايقاع بالإنسان في دائرة الشرود والتنازل عن الكثير من إنسانيته.

2.11 مستورية ومرحومية الإنسان:

خلق الله الإنسان خلقا مستورا غير مكشوف وادخله الجنة دخولا مستورا غير مكشوف وجعل له ألبسة متنوعة صورها وموادها ظاهرا وباطنا تحفظ إنسانيته وتصون مشهوديته فأدم وزوجه لم يكونا أبدا مكشوفين حتى قاما بما قاما به من تجاوز لما أمر بتركه وعدم فعله، فنزل عنهما بعض لباسهما فانكشفت لهما سوءاتهما " فالسوأة هي كل ماتؤدي الإنسان رؤيته من ذاته ومما إليها مالم يكسه لباس أو سد منه حجاب " (طه، 2016، صفحة 42) كما خلق الإنسان مرحوما تحيط به الرحمة من كل مكان فإذا سلمنا بأن الشاهدية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالراحمية فمن المستلزم ان يكون الإنسان مرحوما اعتبارا بكون الراحم الأسى يشهد عليه ومتى زادت خصوصية هذه المشهودية زاد فيض الرحمة على المشهود فالرحمة على الاصل في كل شيء خلقا ورزقا وإيجادا وإمدادا فالإنسان حقا مخلوق مرحوم

اذن فمن خلال هذه الحقائق الحدية الأربع تنبني أخلاق الإنسان الجديد الذي يقابل إنسان الحداثة وإنسان ما بعد الحداثة ويختلف معهما في الماهية الأخلاقية المستمدة من ديننا الجامع الاسلام. لقد سعى الفلاسفة والمفكرين دائما على وضع حد أقصى تتأسس عليه الأخلاق فمنهم من سعى هذا الحد الواجب ومنهم من اطلق عليه مصطلح السعادة وآخرون سموه الفضيلة والبعض جعل هذا الحد هو الخير الاسمي ونجد كذلك في تاريخ الفكر الاخلاقي الحب التعاطف الشفقة الالم أما بالنسبة للمسلمين لمصطلحات التقوى وإيمان والحق حضوة الاسد في التأسيس للأخلاق . لقد جعل طه عبد الرحمن من خلق الحياء القاعدة التي تنتبني عليها كل المفاهيم الأخلاقية باعتبار أن الحياء يستفي شروط الخلق الشاهدي الاصلي والتي حصرها طه في سبعة "الأخذ بالباصرة" "الاتصاف بالائتمانية" "الأصل الفطري التمييز من الحيوان" "الاتصاف بالملكوتية" "الاشتقاق من الاسماء الحسنى تأسيس الأخلاق (طه، 2017، صفحة 188) فالحياء هو الخلق الذي يتصف به الاسلام استنادا الى الحديث الشريف "إن لكل دين خلق وخلق الاسلام الحياء فالحياء هو الخلق المناسب للشاهدية. ومن هنا يتبين أن الإنسان الجديد الذي ينشده طه هو الإنسان المسلم المتخلق بخلق الحياء باعتبار الحياء المنبع لكل المفاهيم الأخلاقية الأخرى والضرورة لإحياء الإنسان المعاصر الذي يعيش حالة ممات بفعل القطيعة التي أحدثها مع الفكرة الدينية ومع اليقينيات والثوابت الدينية أو مع الحقائق الايمانية الكبرى والتي كانت تمدّه بالمعاني الوجودية وتجنبه الوقوع في العدمية والتبخيس وغياب المعنى.

12. خاتمة:

يمكن القول في خاتمة هذا المقال المقتضب أن المشروع الفكري والفلسفي الإبداعي لطه عبد الرحمان يدور كله حول محور إصلاح الإنسان أو قل استبدال الإنسان المعاصر بإنسان آخر معاصر هو الآخر ولكن ذو بعد عمودي غيبي ملكوتي أخلاقي، فالإنسان الحدائي أو إنسان الأنوار هو إنسان علماني ليبرالي أبتز مفصول عن الغيب أما إنسان طه الجديد فهو إنسان متكوثر مؤمن مؤتمن يجدد الصلة بدينه وبقراءته في كل لحظة وحين. إن الإنسان الذي تركز حوله الحضارة الغربية هو إنسان ذو عقل آداتي متحرر من كل سلطة خارجة عنه ، أما الإنسان الجديد المنشود فهو ذلك الإنسان الذي يمتلك عقلا مؤيدا خاضع للعهد الذي أؤتمن عليه في مشهد العرض الأعظم فهو عقل إيماني مفصول عن عالم الملك وشديد الاتصال بعالم الملكوت . إن ما يتطابق مع الإنسانية هو الأخلاقية وليس العقلانية لأن العقلانية أدت بالإنسان المعاصر على حالة الممات والسبيل الوحيد لإعادة الحياة إليه هي إعادة وصله بالأخلاقية ، فالإنسان أساسا كائنا متخلقا وليس كائنا متعقلا . إن مصدر المفاهيم الأخلاقية هو الدين ولا شيء سواه فلا أخلاق من دون دين ، فالإنسان لا يستطيع العيش دون دين لأن الدين ظاهرة اجتماعية لذلك فطه عبد الرحمان يعرف الإنسان بكونه الكائن الحي المتدين. إن مروق إنسان الحداثة راجع أساسا إلى إخراج مجاللات الحياة عن الدين مما جعل حياته تفتقد للإيمانية والروحانية. كما أن شرود إنسان ما بعد الحداثة أو الإنسان المعاصر يعود أساسا إلى إنكاره للأمريّة والشاهدية الإلهية وعدم الاعتراف بالدين كمصدر للقيم الأخلاقية . إن الحل الطاهائي للخروج من حالي المروق والشرود الأخلاقيين يتجسد في النظرية الأخلاقية الائتمانية التي يسترجع فيها الإنسان هويته الحقيقية. إن الحياء هو عماد القيم الأخلاقية كلها فكلما كان الإنسان أكثر حياء كلما زادت إنسانيته واقترب من الكمال. إن إنسان طه في الحقيقة آية كُتبت بأحرف الاخلاق وليس مجرد آلة مجردة من القيم والمقاصد .

13. قائمة المصادر المراجع:

1.13 المصادر:

- 1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 2000، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- 2- طه عبد الرحمان: 2000، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- 3- طه عبد الرحمان: 2012، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- 4- طه عبد الرحمان: 2021، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، ج1، دار الأمان، الرباط، المغرب.
- 5- طه عبد الرحمن: 2014، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.
- 6- طه عبد الرحمان: 2012، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- 7- طه عبد الرحمان: 2016، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت، لبنان.
- 8- طه عبد الرحمان: 2017، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني، ج1، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت لبنان،
- 9- طه عبد الرحمان: 2016، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، تق رضوان مرحوم ، ط2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان.

2.13 المراجع:

- 1- النويري شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب: 2004 نهاية الأرب في فنون الأدب ج2، تح: مفيدة قميحة وحسن نور الدين ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 2- الشيخ احمد رضا: 1958، معجم متن اللغة مج1، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان.
- 3- الزبيدي محمد مرتضى الحسني: 1965، تاج العروس من جواهر القاموس، ج15، تح: ابراهيم التريزي، مر: عبد الستار احمد فراج، مطبعة حكومة الكويت.
- 4- ابن منظور: (د.ت)، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، (د.ط).
- 5- هاني إدريس. 2009، ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان.
- 6- أرسطو: د ت، دعوة للفلسفة، تق، تع: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- 7- ديكرارت رينيه: 1998، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وان نفس الإنسان تتميز عن جسمه، تر: كمال الحاج، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس.
- 8- بدوي عبد الرحمان: 1977، إيمانويل كانط، ط1، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت.
- 9- سارتر جان بول: 1964، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، ط1، الدار المدرسية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

- 10- السيد ولد أباه : 2010، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.
- 11- سبيلا محمد: 2000 الحداثة وما بعد الحداثة ، ط1 ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب.
- 12- أيزنيك هانز ج.: 2013، تدهور امبراطورية فرويد وسقوطها، ترق عادل نجيب بشرى، مر محمد نجيب الصبوة، ط1، المركز القومي للترجمة ، القاهرة، مصر.
- 13- مشروح ابراهيم: 2009، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، لبنان.