



النظر المقاصدي لمقاربة التشهيد الإنساني
- مقارنة تحليلية موضوعاتية في فكر الدكتور طه عبد الرحمن -
The Purposeful Consideration approach of "Human Tash. hid"
- An Objective Analytical in The Thought of Dr. Taha Abd al. Rahman -

عماد المرزوق*

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة زايد (الامارات العربية المتحدة).

Imad.ELMerzouk@zu.ac.ae

تاريخ النشر: 2025-07-15

تاريخ القبول: 2025-02-02

تاريخ الاستلام: 2023-09-09

ملخص:

تناول هذا البحث نظرية التشهيد الإنساني في فكر د. طه عبد الرحمن في سياق نقدي للحدثة الغربية، حيث تم استقراء وتحليل النصوص المؤطرة للموضوع، وهدف البحث تحديد مبادئ الاستدلال لفلسفة التشهيد الإنساني، من خلال مستويات ثلاثة: داخلي: يتيح للإنسان تحقيق كمال التشهيد، جمعي: نقصد بها مستوى التأثير والتأثر داخل الجماعة المكونة لفكر وشخصية الإنسان، أو ما يسمى بالذاكرة الأصلية، خارجي: يقصد به الوافد الخارجي على خصوصيات الذاكرة الأصلية، وقد قدمت للموضوع بمدخل تمهيدي عنوانه ب: "الدراسة النظرية لمقاربة التشهيد الإنساني"، وآخر تفصيلي بينت فيه "أسلوب تأثيله للمفاهيم، ومنهج توظيفه وإعمال مفهوم التشهيد، من خلال عناوين رئيسية خمسة متداخلة الشكل والموضوع والمضامين، وخلص البحث لمجموعة نتائج أبرزها، جدّة المشروع الطاهاني في مواجهة النظريات الفلسفية والفكرية المعاصرة، وذلك من خلال محاولته صياغة بناء يصلح أن تؤسس لأجله مدرسة جديدة في الفكر الإنساني هدفها الارتقاء بالإنسان من حضيض العلمانية الغافلة إلى فلسفة راقية قائمة على فلسفة الائتمان في صورتها المكتملة.

الكلمات المفتاحية: النظر المقاصدي؛ التشهيد الانساني؛ الذاكرة الأصلية؛ الائتمان.

Abstract:

This research examines the theory of human tash-hid in the thought of Dr.Taha Abdel Rahman within a critical context of Western modernity. The texts framing the topic were extrapolated and analyzed. The research aims to identify the foundations of reasoning based on the philosophy of the theory of human tash-hid, based on three levels: internal, which enables humans to achieve the perfection of Tash-hid; collective, which refers to the level of

* المؤلف المراسل.

influence and impact within the group that shapes human thought and personality, or what is called original memory; and external, which refers to the external intrusion into the specificities of original memory. I began the topic with an introductory introduction entitled "The Theoretical Study of the Method of the theory of human tash-hid" and a detailed introduction in which I explained his "method of establishing concepts and his method of employing and applying the concept of human tash-hid" through five intertwined axes in form, subject, and content. The research concluded with a set of findings, the most prominent of which are: The novelty of Taha's project lies in confronting contemporary philosophical and intellectual theories. This is achieved through his attempt to formulate a framework suitable for establishing a new school of humanistic thought, aimed at elevating humanity from the depths of heedless secularism to a sophisticated philosophy based on the philosophy of trust in its fullest form.

Keywords: The Purposeful Consideration; human tash-hid; The original memory; Honesty.

1. مقدمة

نستفتح بالذي هو خير ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم: بعد اطلاعي على كتاب "حوارات من أجل المستقبل"، لمصنفه طه عبد الرحمن، حيث يعتبر "الدعوة السليمة إلى التجديد هي تلك التي تجعل من الإنسان العربي أو المسلم، لا آلة...ميتة من الوسائل والوقائع، وإنما آية...حية من المقاصد والقيم"⁽¹⁾... من هذا المنطق، كان تشوفي في إعداد هذه الدراسة، مرتكزا على دعامين: الأول: القوة الروحية لتجديد الإنسان المسلم تجديداً وإحياءاً، والثانية: كمال القوة العقلية لإثبات-اليقظة-، أنها عاقلة قوة وفعلاً. وإيماننا مني بمركزية الإنسان في سياق المرجعيات المختلفة، فقد وسمت مقالتي بـ: "النظر المقاصدي لمقاربة التشهيد الإنساني في فكر د. طه عبد الرحمن"، ولعل مبنى هذا الاختيار، كؤن:

- د. طه عبد الرحمن فيلسوف مجدّد ومفكر مبدع، يتميز بعمق الاستدلال والدقة في الفكر، والصياغة والتحليل.

- الغالب على فلسفة د. طه سلوكه لطريق التأمل الواعي، أملا في الارتقاء بالإنسان-في جانبه الأخلاقي- من ضيق الانفصال إلى سعة الائتمان.

- قيمة الموضوع وراهنيته: وهذا يستدعي مناقشة مبنية على منهج يوافق منهج صاحب المشروع، سوء من جهتي: المعالجة أو التحليل.

المنهج المعتمد في الدراسة:

المنهج الاستقرائي: يقوم على أساس الاستقراء لأبرز المفاهيم والأقضية المتداولة في مصنفات د. طه، بغية تشكيل رؤية كلية، تناسب عموم القراء، وتقرب الفكرة دون الإخلال بالمعنى، وتوثق المعلومة دون الإثقال في النقول.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل: ص 172.

المنهج التحليلي: التدخل في تحليل أفكار د. طه دون تأويل، حتى لا تكون ذاتيتي حائلاً بين القارئ وصاحب المشروع.

المنهج النقدي: عدم إدراج مكثف للأفكار والأطروحات التي انتقدت فكره، لكون الدراسة عتبة للتعرف على الرجل، فايراد غيرها قد تعسر وظيفة الإفهام، مع أن هذا الخيار لا ينقص من أهمية المقاربة النقدية المقارنة للأفكار والمشاريع، ولكن لا تنسجم مع غاية الدراسة ومقاصدها.

انسجاماً مع ما سبق، ارتأيت اقتراح جملة أسئلة تدرج في منطقة الاستثمار المعرفي المؤصل لموضوع النقاش: فما موقع سؤال القيم في فكر د. طه -بين الكونية والخصوصية-؟ وكيف ينظر للعمل الديني الإنساني وفق ما سطره؟ وما هي الأسس اللازمة لمواجهة التقليد المنهجي الذي أنشأه العلمانيون في تناولهم لإشكال علاقة الإنسان بين الديني والسياسي؟ وما موقع اللغة في تقويم مناهج النظر للشخصية الإنسانية؟ وهل ثمة ميكانيزمات معينة لمعالجة إشكالية بناء المصطلح بين الإبداع والإتباع؟ هذه الأسئلة ستشكل أركاناً يبني عليها الهيكل المنهجي، والأهداف المغيابة من الدراسة، حيث جعلتها على النحو الآتي:

الهدف العام: تحديد قواعد الاستدلال لمفهوم التشهيد الإنساني.

الهدف الخاص: يقوم على مستويات ثلاثة:

الداخلي: يمكّن الإنسان تحقيق كمال التشهيد: عن طريق بناء مفهوم الائتمانية المخرج للفاعل الديني والسياسي من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية.

الجمعي: يقصد بها مستوى التأثير والتأثر داخل الجماعة المكونة لفكر وشخصية الإنسان أو ما يسمى بالذاكرة الأصلية.

الخارجي: يقصد به الوافد عن ذات الإنسان بما هي تقاليد وعادات...، لأجله ينبغي استحضار المستوى الأول والثاني، كلما تعدى الوافد على خصوصيات الذاكرة الأصلية، بمقتضى التحقق العملي بمقتضيات الشهادة.

إن تأملنا في "كلي⁽¹⁾ فكر د. طه"، سيفسح أمامنا رؤية إحيائية تكشف قصد الشارع من الخلق، وإبرازاً للدلالات النازمة لهذا المشروع.

لنظم تصميم يراعي المنهج والأهداف المرسومة، فقد قدّمت -بين يدي القارئ- بمدخل تمهيدي وسمته بـ: الدراسة النظرية لمقاربة التشهيد الإنساني، وآخر تفصيلي أبين فيه كيفية توظيفه للتشهاد، ومنهج إعماله له من خلال مباحث خمسة متداخلة الشكل والموضوع.

(1) أقصد به المعنى الذي درج في اصطلاح المنطقة.

الدراسات السابقة:

- آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمن: في تجديد الفكر الفلسفي وتأسيس علوم اجتماعية بديلة: مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، 2020.
- جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي: عبد القادر بلعقروز، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م، بيروت-لبنان.
- مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، د. ربيع حمو، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2019م، بيروت-لبنان.

2. مدخل تمهيدي عام

وضعت الحداثة الغربية تقليدا منهجيا مكوّنا من وجهين اثنين:

عقلي مجرد غير محسوس (الجوهر)⁽¹⁾: يقطع عنها أسباب الترقى في مراتب الأخلاق، ويصوغ لأجله د. طه د. ربيع له⁽²⁾. فمعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، كما أن العقل لا يقيم على حال بل يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع، وفي ذلك دعوة صريحة منه للبحث في المدلول اللغوي العملي لمفهوم العقل، ثم للمدلول الاصطلاحي العملي في النص الديني، ليقدّم تصورا تجديديا لمفهوم العقل والعقلانية، تجديدا أعمل فيه الإبداع الذي دعا إليه في التفلسف⁽³⁾.

قولي: يضيق طاقتها ويجمد حركتها وينقص من شأنها، ومن ثمة لزم إنماء القول بالعمل، وبناء تراتب آخر، ملمحه الجوهري أن كمال القوة النظرية، من كمال القوة العملية، وهنا يقترح نموذج التداولي الإسلامي، محققا على التوالي: موافقة ظاهر الفيلسوف باطنه، وموافقه فعله قوله، ولزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى تستحق أن تؤخذ عنه باعتباره معلّما، والتغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يقتدى به باعتباره حكيما⁽⁴⁾، ولعل ما يريد أن يصل إليه: "أن البناء النظري لحضارة القول قائم على تصور أنه لا أخلاق في القول النظري، ومن ثمة لا أخلاق في المنطق"، ولقد أدى هذا التصور برأيه إلى وضع

(1) يوسف كرم، العقل والوجود: ص1، بلعقروز، عبد الرزاق، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: ص31-50.

(2) انظر ما ساقه الغزالي بقوله «وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا» المستصفي» (ص20).

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 12/2 انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: ص63، 65.

(4) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأتري إلى الإنسان الكوثر: ص84، وينسجم هذا القول مع ما ساقه سلفه الفارابي بقوله: "وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب، وأن يكون صحيح الاعتقاد لأراء الملة التي نشأ عليها، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مغل بكلها أو بمعظمها. وأن يكون مع ذلك متمسكا بالفضائل التي هي في المشهور فضائل، غير مغل بالأفعال الجميلة التي هي في المشهور جميلة. فإن الحدث إذا كان هكذا، ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة فتعلمها، أمكن أن لا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل" انظر، الفارابي أبو نصر، تحصيل السعادة، ص121-122.

مأزوم في مجال القيم، أضر بالكيان الخلقي للإنسان، وكان من أبرز تجليات الحضارة الحديثة للإنسان، لكونها أثرت القول على الفعل بغير حق وأسندت إليه وظائفه⁽¹⁾، ومن أبرز تجليات هذا النموذج تضمينه آفات حصرها في: "آفة التضيق"⁽²⁾، آفة التجميد⁽³⁾، آفة التنقيص، وفي مقابل ذلك يطرح بدائل أخلاقية متمثلة في: مبدأ الإيجاب⁽⁴⁾، مبدأ الترتيب⁽⁵⁾، مبدأ الاتساع⁽⁶⁾، وإن كانت هذه المبادئ نظرية، فإن هنالك مبادئ عملية توصل بها لتجاوز أزمة لقول، وهي الاشتغال المباشر، والتخلق بالصفات الحسنى، والإقتداء الحي. لم تقف محاولات د. طه في نقض الحداثة الغربية-مستقرة-في دائرة المظاهر التصورية، بل سعى إلى مفاصلها، مستندا بآليات المنطق الحجاجي، وهي في نظره ذات شقين:

1- معرفية: فـ"شتان بين معرفة وسيلتها جمال المعاني اللطيفة، ومعرفة وسيلتها جلال المباني الكثيفة"⁽⁷⁾، ذلك أن نمط الحداثة الغربية من جهة كونها حضارة معرفة، متأزمة من جهتين:

أ- أزمة الصدق: بناء على مسلمة "لا أخلاق في العلم"⁽⁸⁾، وقد أفضى هذا القول إلى نتيجتين:

- القول بالموضوعية: فـ"تيارت الفكر التفكيكي وتيارات ما بعد الحداثة، ومدارس فلسفة العلم. قد قوّضت أركان الوضعية التقليدية، ولم تبق مجالا للقول بوجود أية حقيقة مطلقة، ونقلت أفكارا مثل: "موضوعية المعرفة وحتمية التقدم، إلى قائمة الخرافات وفتحت المجال للتسوية بين العلم التجريبي وما وراء الطبيعة والتفكير الغيبي الديني"⁽⁹⁾.

- مبدأ التساهل: فلجميع الحق ببناء منطقته حسب آليات النظر المجردة، مستبعدا الاستناد إلى قيم أخلاقية مخصصة.

ب- أزمة القصد: مؤسس على مقولة "لا غيب مع العقل"⁽¹⁰⁾، وقد تفرع عنه مبدئان:

- السببية الجامدة: وهذا يقضي أن لكل ظاهرة سبب محدد، وهنا يظهر أثر أبو حامد الغزالي في مسألة السببية، فـ"الاقتراح بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ص 87.

(2) نفس المرجع: ص 87.

(3) نفس المرجع: ص 87.

(4) نفس المرجع: ص 87.

(5) نفس المرجع: ص 87.

(6) نفس المرجع: ص 87.

(7) طه عبد الرحمن: سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعمل، ص 41.

(8) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 92.

(9) فتحي حسن الملكاوي، هوية المعرفة: ص 11.

(10) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ص 94.

شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر⁽¹⁾.

- الآلية المسيبية: لكونها تتعامل مع الفكرة وأوصافها الخارجية الخاضعة للمراقبة والضبط ولا يعنها أمر الوصول إلى الدلالات الحقيقية التي بطنت من الأسباب⁽²⁾.

ومن هنا يلح د. طه على رفض النمط المعرفي الغربي، فهو يرى أن الخروج من هذه الأزمة قائم على نظر في العقل الكامل الذي يجمع بين السلوكي والنظري، وطريق العلم النافع الذي يربط المعرفة بثمرتها⁽³⁾.

2- تقنية⁽⁴⁾: تأسست عقلانية النظام العلمي للعالم على تحصيل مظاهر ثلاثة: الأول مظهر التنبؤ الذي تكسبه عقلانية النظم، ويمكن من سلطان السطوة، والثاني مظهر التحكم الذي تكسبه عقلانية التنظيم ويمكن من سلطان البأس، والثالث مظهر التصرف الذي تكسبه عقلانية الانتظام ويمكن من سلطان البطش، وإذا كان الأصل في إقامة هذه السیادات الثلاث هو القدرات الإجرائية للترويض والتجريب، لزم أن ينزل كل ما لا يمكن ترويضه ولا تجريبه منزلة العائق الذي يضر بهذه السیادات، ... ولا شيء يبدو أبعد من الامتناع عن معايير الترويض والتجريب من الأخلاق ذات الأصل الديني، وعندئذ لا عجب أن تقرر عقلانية النظام المعرفي التقني في طلبها كمال السیادة، أن تقطع الصلة بهذه الاخلاق⁽⁵⁾، وفي ذلك إشارة منه كون النظام التقني رغم إقصائه للأخلاق من حيز العلم، فإنه يقوم في المقابل باصطناع أخلاق علمانية براغماتية تخدم العلم ولا تخدم بالضرورة الإنسان⁽⁶⁾.

إننا اليوم في أمس الحاجة للممارسة الأخلاقية الواعية باعتبارها الحدّ الفاصل بين الإنسانية والهيمنة⁽⁷⁾، قائمة دعائمها تبعا لمشروع د. طه الفكري على آليتين اثنتين⁽⁸⁾:

أ- القوة المفهومية⁽⁹⁾: وهي تستقل بالمعاني المراد دراستها، ومعالجة مضامينها، وقد شكلت أحد أركان الكتابة الإبداعية المميزة لطله عبد الرحمن: فالاهتمام بالجانب الاصطلاحي المفاهيمي، يمكن المتفلسف العربي من إنتاج خطاب فكري متميز ومستقل، ويعدّ كتابه: "القول الفلسفي، كتاب المفهوم

(1) الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة: ص 237.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق: ص 94.

(3) نفس المرجع: ص 97.

(4) نفس المرجع: ص 118.

(5) نفس المرجع: ص 118.

(6) إنجي حمدي عبد الحافظ، فعل التفلسف عند ألفرد جولز أير: مقارنة تحليلية، ص ص. 89-135.

(7) يرجع: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 118، برتيمة، وفاء صالح جيلاني، العلمانية في المناخ الفكري العربي: سؤال النشأة: ص 62.

(8) حيث أضحي سؤال المنهج متقدما على سؤال المضمون، وكأن عاجل النظر هو اتقان الآلة قبل استعمالها، وأنه بقدر ما نستمسك بالأدوات المنهجية، بقدر ما نجتاز قاعدة العجز.

(9) للتعرف على الخطوات المنهجية للتعامل مع التراث انظر: منهجه في التعامل مع المفاهيم، حوارات من أجل المستقبل: 58-60، 74-75. ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، في التلازم بين المعنى اللغوي والابداع المفهومي في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 162.

والتأثيل " أنموذجا لصناعة المفاهيم الفلسفية، يقول بشأنه: "أن الأوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شروط التهويد... فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح"⁽¹⁾، "يكون التصدي لوطأة الإلحاق الثقافي الممارس على الأمة يستوجب قومة واعية لمواجهة التحدي الرامي "إلزام الأمة بمفاهيم مخصوصة، تعيد"... صياغة عقول المسلمين وأخلاقهم، حتى يسهل قيادهم، سعياً وراء إفساد عاداتهم وطباعهم أو الاستيلاء على ثرواتهم ومقدّراتهم أو الابتزاز لحكامهم بعد أن زُكيّ لأمد طويل ظلمهم"⁽²⁾، لأجل ذلك قدّم في كتابه: "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، نماذج حاسمة من أساليب الاعتداء المفهومي⁽³⁾؛ إسهما منه في "دفع التحديات المفهومية التي تواجه أمتنا المسلمة؛ لكي تجد طريقها إلى فكر مستقل مبدع...؛ وقد "أفضى بنا التفكير إلى أن نجهز أنفسنا لجهاد مفهومي في ساحة الفكر الفلسفي"⁽⁴⁾، معتمداً مسلك "التأليف الاجتهادي.. بين اختراع لمفاهيم وتوليد مصطلحات، وبيان لفروق، وإنشاء لدعاوى، وصوغ لمبادئ، ووضع لقواعد، وترتيب لقوانين، وتدليل على مسائل واستخلاص لنتائج، وتصحيح لآراء وإيراد لشبه، وقس على ذلك نظائره"⁽⁵⁾، ف"لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية"⁽⁶⁾.

ب- القوة الاستدلالية النسقية⁽⁷⁾: تستقل بالأدلة والنصوص التي تمنحها طاقة إبداعية تأخذ من عقل الآخر، مع الحفاظ على المقومات الذاتية، عن طريق "الاجتهاد في وضع لبناتها، وإقامة بعض قواعدها"⁽⁸⁾.

وبهذا، يكون التصور الذي اقترحه د. طه يرمي إلى تأسيس يقظة دينية لها سند فكري محرر وتأطير منهجي محكم، وتنظير علمي مُنتج، وتبصير فلسفي مؤسّس⁽⁹⁾، تأسيساً لرؤية نقدية إبداعية، قائمة على مراجعة المفاهيم ونقدها وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله، ويستدل عليه في مجاله الإسلامي العربي⁽¹⁰⁾، ثم "...وضع أصول فلسفية بديلة، وشروط تفلسف ذي نزعة تداولية، وتحصيل تكوين منطقي

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 79.

(2) نفسه، ص 302.

(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 302.

(4) نفسه، ص 6، وتنظر أساليب الاعتداء المفهومي، ما بين ص 302 وص 306.

(5) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط 2، 2006، المركز الثقافي العربي، ص 18.

(6) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 17، طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل: ص 45، علل بشكل صريح في حواراته لقضية الدقة المضمونية والاصطلاحية وفسرها من خلال ثلاثة وجوه، "نصح القارئ بالرجوع الى نفس الكتاب، ص 46-47.

(7) للتعرف على طبيعة هذه الكتابة يرجى قراءة، طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل: من ص 48 إلى ص 50. آفاق الانفتاح على

مشروع طه عبد الرحمن، ص 172، طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 310.

(8) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 291-292، حوارات من أجل المستقبل، ص 87.

(9) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل: ص 9.

(10) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، ص 507.

خاص يتم بواسطته تأصيل مفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال⁽¹⁾، مع استثمار للمنهجية الأصولية "لما تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح"⁽²⁾.

1.2. المقدمة المفهومية: الإبداع التوليدي للمصطلحات الواردة في عنوان المداخلة:

يستند د. طه في بنائه المفاهيمي لآلية من الآليات المعرفة-فقه الفلسفة-، حيث تشكل أحد أعمدة شبكته المفاهيمية التي يقرأ بها الفلسفة وموضوعاتها المعرفية المتعددة، ويقترح كإجراء منهجي، فقه التأثيل، إذ يتوسل به للأخذ بيد المتفلسف إلى ورشة صناعة المفاهيم، كي يكتشفها معرفياً، ويستثمرها في فضائه الفكري⁽³⁾، وما يتميز به هذا المنظور، أنه لا يعتبر الفلسفة قولاً فحسب، بل قولاً مزدوجاً بالفعل، وخطاباً مزدوجاً بالسلوك، وهو الجانب الذي أغفله مؤرخو الفلسفة-برأيه تمام الإغفال-، حيث يعتقد أحدهم أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد، ولا مجال فيها لبنيات العقل المسدّد⁽⁴⁾، مع حتمية مراعات الخصوصية الثقافية للمرجعية المعرفية الإسلامية، والتي أسماها: "المجال التداولي"، وهذا مجال يتحقق فيه التوصل بين أفراد المجتمع باعتبارهم صانعين لتراث مخصوص، وهذا المقام يقتضي أصولاً ثلاثة: العقيدة، اللغة، والمعرفة، على أن هذه القراءة تتداخل فيها المعرفة والأخلاق، وبهذا التصور النسقي أعاد لبعض المفاهيم قيمتها العلمية، مع ربطها بأرضيتها المفهومية الاصلية "المجال التداولي"، حيث الأصل في السؤال الفلسفي ذلكم البعد الأخلاقي الصريح، المؤسس على قاعدة الاعتراض المعمل به في إنتاج جميع المفاهيم الجديدة، وهو ما سيتجسد عملياً في تعريفه لمفهوم المقاصد والتشهاد، باعتبارهما من المفاهيم المركزية في البناء:

المقاصد: إن أول ما أثله "د. طه" في مشروعه الفلسفي الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية، حيث وقف على قسمين كبيرين: ... وفي القسم الثاني ساق أنواعاً ثلاثة، عدّ منها التأثيل البنيوي، والذي يضم بدوره أنواعاً منها-التأثيل التقابلي-⁽⁵⁾، وقد وظّفه في تأثيله "لمفهوم المقاصد"⁽⁶⁾ -⁽⁷⁾، وهو ما ادعاه

(1) اللسان والميزان، ص 17.

(2) حوارات من أجل المستقبل، ص 62، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 300، اللسان والميزان، ص 18.

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، ص 17.

(4) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1: ص 173.

(5) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، ص: 185.

(6) آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمن، ص 172، طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 281.

(7) فالمتأخرون أنزلوا المقاصد ضمن مباحث أصول الفقه، ومنهم من جعل المقصود منها انتقال في النظام المعرفي، كما جاء ذلك عند الجابري، بمعنى أن علم المقاصد هو علم يخرج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني، انظر الجابري، بنية العقل العربي، ص 554.

أقام الدليل عليه، فالمقصد عنده⁽¹⁾، يتوسل إلى إدراكه بطريق مقابلة اللفظة بأضدادها: فيستعمل قصد:

- ضد "لغا" وهو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص باسم المقصود، ويراد به المضمون الدلالي، وقد تناوله الشاطبي تحت عنوان: "مقاصد وضع الشريعة للإفهام"⁽²⁾.

- ضد "سها"، ومعناه فقد التوجّه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص باسم القصد، بمعنى المضمون الشعوري أو الإرادي، وعالج الشاطبي هذا المبحث في مواضع عدة، بعنوان: "مقاصد وضع الشريعة للتكليف"، و"مقاصد وضع الشريعة للامتثال"، و"مقاصد المكلف"⁽³⁾.

- ضد "لها"، وهو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص باسم الحكمة، ونحتفظ بلفظ: "المقاصد" بصيغة الجمع لإفادة المدلول الثالث وهو المضمون القيمي، وببحث الشاطبي هذا الصنف تحت عنوان: "مقاصد وضع الشريعة ابتداء"⁽⁴⁾. وعلى الجملة، فإن الفعل "قصد"، يترتب عليه ثلاث نظريات متميزة: المقصودات، والمقصود، والمقاصد، ومن هنا تظهر الحاجة لمعرفة سبب إلحاق هذه المباحث الثلاثة في صلب أصول الفقه.

ولعل من يعمل الفكر في أحكام هذه المباحث، لا يلبث أن يتبين أن هناك جامعا بينها، إذ أن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافا أخلاقية ظاهرة وخفية⁽⁵⁾، ومن ثمّ إعادة ترتيب المقاصد الشرعية، بعد أن كانت القيم "تقع في أدنى مراتب هذا التقسيم.... لأنها أبلغ في الدلالة على التوجه الأخلاقي الذي يؤسس المقاصد من القيم الحيوية والقيم العقلية معا، وعلى هذا تكون الحاجة إلى العمل بها أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها، ويكون غيرها من القيم خادما لها، بحيث يؤدي ترك العمل بها إلى اختلال أسوء من الاختلال الذي ينتج عن ترك العمل بغيرها"⁽⁶⁾، وعلى هذا الأساس يمكن فهم اعتراض د. طه على الجابري الذي ادعى في كتابه: "بنية العقل العربي" أسبقية ابن رشد في توظيف مقاصد الشرع⁽⁷⁾، معللا اعتراضاته بمؤلفات المتقدمين: كالغزالي في إحياءه،... وزاد في الدعوى بأبعد من ذلك فقال: "ينبغي أن

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج ص 97.

(2) نفسه، ص 98.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 99.

(6) نفسه، ص 114.

(7) نفسه، ص 121.

نبحث عن أصول نظرية المقاصد عند من أشربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار...، ونخص بالذكر منهم الراغب الأصفهاني، الحكيم الترمذي الذي نعهه أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد، فقد لقب بالحكيم، وما ذلك إلا لاستغراقه في الاعتبار، وقد ألف كتباً تكفي عناوينها للدلالة على معرفة هذا الأخلاقي بخصائص النوعين من التعليل...⁽¹⁾، وفي هذا الاعتراض اعتراض ضمني لإشكالية طرحها د. طه في إحدى حوارياته بقوله: "الجابري ادعى تعميم نتائج اللغويات العربية في مجموع الإنتاج الإسلامي، مستثنياً منه الفكر الفلسفي الرشدي"⁽²⁾.

2.1.2. التشهيد:

سعى د. طه توظيف نفس المنهج في تأثيله "لمفهوم التشهيد"، معتدّاً بطريق المقابلة بين مفهومي⁽³⁾: "التغييب"⁽⁴⁾ والتشهيد⁽⁵⁾، "ففي الأول" الظاهر أن منطلق ارتحاله هو العالم المرئي، ومستقرّه هو العالم الغيبي... مشغلاً برفع العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي... فتكون حقيقة هذا الرفع عبارة عن ممارسة فعل خاص نصطلح على تسميته التغييب... حيث الاغترار بقدرات الانسان، والتوسل بأسباب العقل في إسناد كمالات العالم الغيبي إلى العالم المرئي،...⁽⁶⁾، وفي الثاني: "الظاهر أن منطلق ارتحاله هو العالم الغيبي، ومستقرّه هو العالم المرئي... حيث أضحى استقراره في العالم الغيبي، عالماً مرئياً... وعلى هذا فإن استقرار الفاعل الديني في العالم المرئي هو في نهاية المطاف، الاشتغال بتنزيل العالم الغيبي إلى العالم المرئي... فيتبين حينئذ أن حقيقة هذا التنزيل عبارة عن ممارسة فعل خاص، نصطلح على تسميته التشهيد"⁽⁷⁾، ويترتب على هاتين الوظيفتين طريقتان متقابلتان للفاعلية الإنسانية على مقتضى العلاقة بين العالمين المرئي والغيبي: أحدهما طريق تعبدية، والثاني طريق تسيدي⁽⁸⁾.

أما الطريق التعبدية الذي يمكن الفاعل الديني من التشهيد فيتحدّد بمبادئ ثلاثة جعلها معايير نقدية، وجعل لكل مبدأ ثلاثة أصول:

(1) المرجع السابق، ص 121.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل: ص 95.

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2: 185.

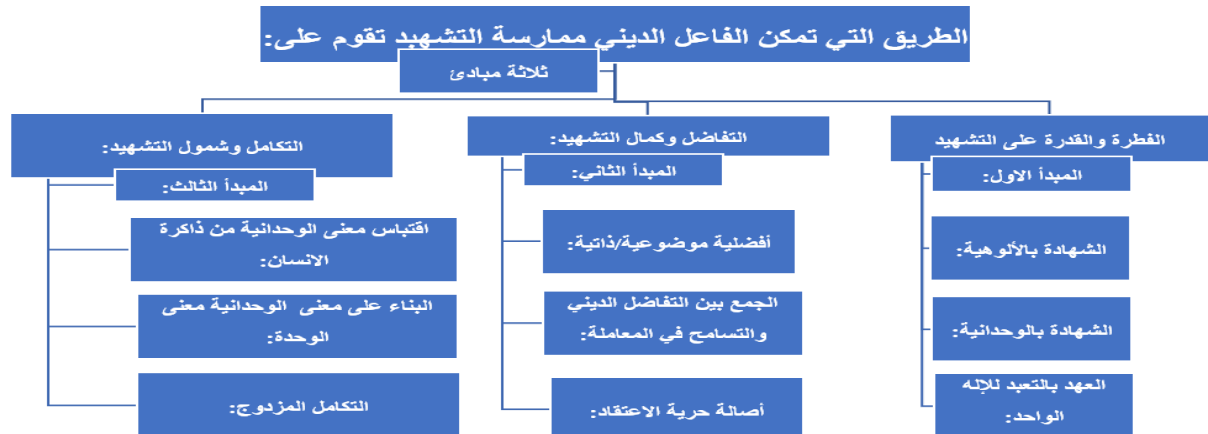
(4) ربطه بنموذج الفاعل السياسي حيث يمارس التسيّد. وفي هذا النموذج يمكن أن نتحدث عن تنزيه يجعل العالم الغيبي متوارياً في العالم الغيبي.

(5) ربطه بنموذج الفاعل الديني، حيث يمارس التعبد. وفي هذا النموذج يمكن أن نتحدث عن تنزيل يجعل العالم الغيبي مشاهداً في العالم المرئي.

(6) طه عبد الرحمن، روح الدين: ص 44-45.

(7) مثل طه عبد الرحمن بمثال "لو أن جسمه يسبق إلى العالم المرئي فإن روحه تسبق إلى العالم الغيبي مقرة بافضال الله عليه.. "روح الدين: ص 46.

(8) طه عبد الرحمن، روح الدين: ص 47.



وتفصيل هذه المبادئ كالآتي:

أ- مبدأ القطرة والقدرة على التشهيد :

عرف د. طه التشهيد بكونه "ممارسة تذكيرية مضادة للتغيب، إذ أنها تقوم بنقل ما بُثَّ في فطرة الإنسان من المعاني الروحية إلى أعمال بارزة للعيان، باعتبار هذه المعاني متزّلة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة⁽¹⁾، فوجود هذه الذاكرة الأصلية تستلزم⁽²⁾:

- الشهادة بالآلوهية⁽³⁾: وهي معنى تذكري يصدق في حق الإله الأعظم، ...، ولما كان التدين اشتغالا متعديا يستمد معانيه ومعامله من الذاكرة الأصلية، لزم أن يكون الإنسان في أصل خلقته مؤمنا بوجود إله، ...، وهذا التحقق والشعور لا يتأتى إلا بتوفر بعض الشروط، ...، باعتبارها منبهات مغروزة في داخله تصدر من خارج، فتكشف له مزيد وعي بخبايا تصرفاته وطبيعة انتماءه حتى يتحقق معانيها الخفية⁽⁴⁾.

- الشهادة بالوجدانية: وهو لازم الأصل السابق، فالشهادة بأكثر من إله واحد فساد طرأ مع مرور الزمن على ذاكرته الأصلية، وله صورتان: 1. شهادة الفاعل الديني أن الإله آلهة، ...، 2. عبادة الفاعل الديني للإله بغير ما أوجبه عليه. ولما كانت العبادة طورا تشهيدا قائما على أساس التحقق العملي بمقتضيات الشهادة⁽⁵⁾، لزم القول بوحدانية الإله الحق⁽⁶⁾.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العنف-بين الانتمائية والحوارية: ص 193.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 52.

(3) مقصود د. طه بالآلوهية "هنا الصفات القائمة بالذات العلية، التي تجمع بين كمال التشريع وكمال التكوين.

(4) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 53.

(5) راجع موقف فويرباخ لودفيغ، مبادئ فلسفة المستقبل، ص 224-225، لمزيد من التوسع، راجع: عباس بشري، الأبدية عند فويرباخ، من: ص 369 - 380.

(6) - <https://docplayer.fr/152044-L-unique-et-sa-propriete.html>.

العهد بالتعبد للإله الواحد: فالتعبد فعل فطري قائم بروح الإنسان يقع اختياراً عن طريق الاجتهاد في الإتيان بمراضى الإله الأعظم وترك مساخطه، فلا واسطة إذن بين التوحيد والشرك⁽¹⁾.

ب- مبدأ التفاضل وكمال التشهيد:

إن كمال التشهيد لا يحصل إلا بأفضل دين في زمانه، ...، ولما كان التحقق بالذاكرة الأولى وهو الأصل في كل كمال، كانت الأفضلية نسقا منتظما في ترتيب مخصوص يجعلها لاحقة لشهود الأكمالية غير منقطعة الصلة بشهود الفاعل الديني للعالم المرئي، بل هي بعمله الديني من أكمالية ربه الذي أنزل هذا الدين⁽²⁾، ومن هنا ضرورة نقض وإبطال دعوى تكافؤ الأديان...، ويردُّ د.طه على هذه الدعوى:

الدين يدرك مدركات العقل: فبفضله بات العقل قادرا على إدراك نهاية التجريد في الأجسام المادية.

وبات قادرا على إدراك نهاية الكمال متجلية في ذات عليّة ليس كمثّلها شيء جمالا وجلالا.

الدين يوسع نطاق العلم، إذ الأصل في الدين الدعوة إلى العمل، ... فضلا أن الحقائق الدينية لا تنضبط إلا بالممارسة العملية. ومن هنا تكون أديان التوحيد أفضل من أديان الشرك، ...، فلا يكمل تصور الألوهية إلا إذا اشتمل على معنى الوجدانية، ومن لازم القول: لا تتفاضل الأديان أنواعا فحسب، بل تتفاضل أطوارا، ...، إذ يقتضي أن يكمل اللاحق سابقها بحيث يكون خاتمها أكملها جميعا، وإذ تبين أن التفاضل خاصية ملازمة للأديان وهي على نوعين⁽³⁾، ومن متضمن القول السابق، وجود التفاضل بين الأديان لا يستلزم مطلقا وجود التفاوت في التعامل بين الفاعلين الدينيين، ...ولرفع هذا الخلط التصوري في أنواع التفاضل ساق د.طه جملة ضوابط:

- عدم كفاية مبدأ التسامح:⁽⁴⁾

- الحاجة إلى مبدأ المعاملة بالمثل."

- أصالة حرية الاعتقاد: ...إذ الحياة بلا حرية كاللحياة⁽⁵⁾.

ج- مبدأ التكامل وشمول التشهيد:

لا يتحقق مبدأ التكامل إلا عن طريق شمول التشهيد (التفاضل)، ذلك أن الفاعل الديني لا يشهد الوحدة الدينية الشاملة، حتى يتمثلها في الأقوال التشريعية، فضلا عن شهوده وهي متجلية في الأفعال التكوينية، كما لا يشهد وحدانية الله في الأحكام-اتساقا واتساعا. إلا بتذكره للشهادة الأولى في عالم

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 59.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 62-63.

(3) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 64-66: هناك نوعين للتفاضل في الأديان: أفضلية/أفضلية ذاتية.

(4) نفسه، ص 67.

(5) نفسه 69.

الغيب، حتى إذا ما ارتقى في سلم المعارف، لم يعد ينسب إلى العالم المرئي شيئاً، فيكون حقيقة شهوده وتذكره⁽¹⁾.

طبيعة التكامل الديني:

- تكامل الأنساق: إن الغرض من تشريع أحكام الدين، جعل الفاعل الديني متواجداً بروحه، مستعداً لخلق جديد يدخله هذا العالم غير المرئي حيث السعادة الأبدية، ولا يتأتى ذلك إلا بتفصيل الدين لوحدتين اثنتين:

- وحدة المضمون: فمعلوم أن الدين أربعة أصول: العقيدة: ينظمها مبدأ الإيمان، والعبادة ينظمها مبدأ العمل، وقوانين التعامل: ينظمها مبدأ العدل، وقوانين الأخلاق ينظمها مبدأ الخير.

فلولا كمال الوفاء بأركان العقيدة لما ثبت للعبادة صحتها، ولولا القيام بأحكام العبادة لما ثبت للأخلاق تمامها، ناهيك عن استشرافها للأفق الروحي، ولولا إتباع قواعد الأخلاق لما ثبت للتعامل صلاحه، ناهيك عن الارتقاء بالمصالح، على أن الأمر الذي ينهض بكمال المضمون الديني، إنما هي روح التوحيد السارية في جميع أحكامها، حاکمة على كل ما ينبني عليه متشوفة للمقصد الأعلى "التعبد لله وحده"⁽²⁾.

- وحدة الشكل: تتعلق الأحكام الدينية بجانبين: "القطع والظن"، ولما كانت هذه الأحكام صادرة عن الإله المنزه عن الخطأ والنسيان، وجب التأكيد أنها تشكل في شكلها المنطقي، وبناءها المعرفي كلا متماسكا، في إطار توحيدي جامع، يتضمن أحكاماً قطعية تحمل الفاعل الديني على الامتثال ابتداءً، مع ترك مساحة للتوسعة فيما أجمل من الأحكام، مع اختصاص هذه الأخيرة بالجمع بين عالمي: الشهادة، حيث أخبار المنقول الذي لم يكن مرئياً أو حسياً. وعالم الغيب، بالنظر في الأسباب الظرفية العارضة التي يفرضي زوالها إلى حصول العلم والإدراك، كالجهل بالزمان، وإن هذين الوجهين الفرعيين يشكلان نقطة تشويش على الفاعلين، لا تنجلي غمامتها إلا بالتغلغل في مجال التعبد، أو مزيد من التطور في المعرفة لتتضح لهم آنذاك مقاصدها، ويحصل لهم العلم اليقيني بها.

ليبقى العنصر الناظم لجانب الاتساق: "الممارسة الدينية"، فهي ليست رتبة واحدة، كما أن التعبد المحض لا ينفك عن معقوليته، إذ يورث المعرفة لمتعاطيها بقدر تغلغلهم وتعاطيهم لها، فتمدهم بإدراك وأذواق وفهوم تزداد صفة وعمقا، باختلاف مراتبهم فيها، حتى تتباين مدلولات وسياقات القولين أكثر فأكثر، نظراً لأن ازدواج هذه المدلولات والسياقات بعضها ببعض ينشأ عنه ازدحام تأويلي، تزداد معه أسباب التعارض، ولما كان التعارض في حقيقته ظاهرياً فقد تشوف الفاعلون الدينيون لرفعه بشتى الطرق، كالترجيح، والنسخ، والتوفيق، أملاً في إيجاد منطقة التوحيد السلوكي والحكمي⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 71.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 72.

(3) نفسه، ص 76.

- تكامل الاتساع: وهنا نجد د. طه عمد لجملته قواعد رسمها في نظمه لموضوع الاتساق والاتساع: كل امر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته. كل امر مأصول مسلم به حتى يثبت بالدليل فساد⁽¹⁾، وعلى هذا الأساس ينظر إلى الأحكام من جهة اتساعها، فتصير على قسمين:

1- السعة الجمعية: إذ "لا يصار إلى التفريق إلا بدليل، وحتى إذا جاوز الفرق لا تجاوز رتبته الوجودية رتبة الظاهر الذي لا يفيد التمكين، ولا تجاوز رتبته المعرفية رتبة المظنون الذي لا يفيد التحقيق، ومن أشكاله: الجمع بين المتماثلات...، الجمع بين المختلفات في الرتبة...، الجمع بين المتقابلات،... الجمع بين المكونات.

2- السعة الحكمية: لا يلبث الدين أن يقرن النظرة الجمعية،... بنظرة إنشائية في صورة نموذجية كلية تبنى أو تقاس عليها أحكام الباقي...، ومن هنا كانت تبعية الإنسان للحكم الإلهي، الذي يتخذ أشكالاً: 1. تقريرية...، 2. توجيهية...، 3. قصدي،...⁽²⁾ 4. أخلاقي،...، 5. خاتمي: تقرر أن الدين المنزل دين توحيد من منذ أن خلق الإنسان الأول مفطوراً عليه، لكن هذه الوحدة لا تعني الجمود على صورة واحدة لأحكام الدين،... وإنما تعديل وتجديد يحقق للإنسان السعادة والتقدم الروحي، ويترتب على الطور الخاتم-الإسلام-تحقيق التقدم المعنوي الذي يتوخى الكمال في التشريع⁽³⁾.

غاية التكامل الديني: (تبعاً لمطالب أربعة):

- مطلب المعنى: من الإشكالات التي تشغل ذهن الإنسان، وتزداد بقدر تقدمه في العلم والقوة، وتفرض عليه تحديد السؤال عن سر وجوده متطلعا إلى أن تتراءى له أجوبة شافية لعقله وقلبه⁽⁴⁾.

- مطلب السعادة: "حتى إنها تبدو عرضاً من الأغراض التي لا يحظى بها إلا الأفاضل.

- مطلب الكمال: مرهون بنظره في ارتباط سلوكه بكمال فعله،... من حيث مشاهدة آثار العالم الغيبي في مظاهر العالم المرئي⁽⁵⁾.

- مطلب الخلود: وله دالتان: 1. الحياة التي لا بداية ولا نهاية لها-لا يليق إلا بالله الواحد-، 2. الحياة التي لها بداية ولا نهاية لها، وأفعال الإنسان متى أخذت بعين الاعتبار خاصيتها المتعدية الناتجة من قدرة الإنسان على تجاوز العالم المرئي، فتجعله يخلد ذكره في عالم الشهادة، فتضمن

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: ص 78.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 5، باب النية.

(3) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 83.

(4) نفسه، ص 85.

(5) نفسه، ص 86.

له الخلود... فإنه قد يستقل بروحه في الزمكان طاويا آثارهما داخله ليجد آثار العهد الأول الذي أخذ منه تحسبا للقاء الباقي الذي أشهده ابتداء⁽¹⁾.

3. أثر تنقل القيم الأخلاقية في محو مظاهر العمل، والتجزيء الخلقي

في المدخل العام، ذكرت أن د. طه ربط العقلانية بخاصية الفعل الإنساني في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة، ذلك أن العقل له مراتب تتفاوت أقساما بين المجرد⁽²⁾ وغير المجرد، أما القسم الأول فمرتبط بالمحسوس والمعقول المباشر والاستنتاجي أو بالصور والماهيات، وبالتالي فهو عقل ضيق، فالغلو فيه قد أدى في الكثير من المناسبات إلى قلق بنيوي بين العقل البشري والدين التوحيدي⁽³⁾، من خلال أسئلته التي لا تنأى إما بالحدس الحسي أو البرهان الاستدلالي-مع العلم أن الوحي مسألة تصديق لا مسألة برهان-، بل إن د. طه عدّه سبب هزيمة المسلمين الحضارية⁽⁴⁾، لدرجة أن "التمسك بالاستدلال العقلي المجرد يميّز الإنسان"⁽⁵⁾، أما القسم الثاني: فهو على مرتبتين: الأول: قادر على إدراك المعاني الثابتة والشاملة، أسماه: "العقل المسدد"، إذ يرتبط أشد الارتباط بالعقل الفقهي في التراث الإسلامي من جهة تشوفه تحقيق الصالح ودفع المقاصد استنادا لوسائل يستعملها، وبهذا يقع هذا العقل⁽⁶⁾ في آفتين خطيرتين: آفة التظاهر بأقسامه الثلاثة: التكلف، التزلف، التصرف⁽⁷⁾، وآفة التقليد بأقسامه الثلاثة: الانفاقي، النظري، العادي⁽⁸⁾، والثاني المهتدي إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحقيق المقاصد النافعة، وأسمّاها: "العقلانية المؤيدة"، وقد حدّد لها مسلمات على الشكل التراتبي التالي: 1. مقدمة الصفة التجريبية للعقل المؤيد: ذلك أن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الاكمل. 2. مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد: ذلك أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية⁽⁹⁾، وهنا يظهر منتهى تحليل د. طه من جهة تنازله عن فضائل العقل المنطقي المجرد لفائدة فضائل العقل الصوفي المؤيد ضمن ضميمة معنونة ب: "الاسهام المغربي في التراث الإسلامي: كيف كان أخلاقيا بحق؟"، وقد تحدث فيها عن الاسهام النوعي للأخلاقين

(1) المرجع السابق، 86.

(2) يمثله التصور اليوناني الارسطي للعقل.

(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 56-225.

(4) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر: ص 19.

(5) طه عبد الرحمن، دين الحياء-من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، ص 30 و 86-168-246.

(6) العمل الديني وتجديد العقل: 79-89.

(7) لمزيد من التوسع تراجع طه عبد الرحمن، الممارسات الدينية ونقد العقلانية: ص 122-123.

(8) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ص 75.

(9) عبد الكريم غنيات، مدرسة الرباط والدرس المنطقي: بحث في موقف طه عبد الرحمن من العقل المنطقي (ضمن كتاب جماعي): ص 225-226.

المغاربة في تطوير تجديد الممارسة الدينية في المشرق، حيث سادت فيه البدع والخرافات إلى جانب التنقل المجرد المفصول عن العمل الشرعي، ولقد استعرض جملة أسماء طبعت هذه الممارسة الدينية بطابع متميز إبان انتقالها إلى المشرق، فلاحظ أن هذا التنقل المكثف لأرباب الأخلاق كان مطلوباً، ولم يكن عفويًا حيث شهدت المرحلة قوة الدولة المغربية التي استنجد بها الأيوبيون لمحاربة الصليبيين، ثم تعرض لخصائص التخلق المغربي، وأجملها في ثلاثة⁽¹⁾:

أ- البعد عن التجزيء أو الخاصية التكاملية: أي الجمع بين التخلق والتفقه، الجمع بين التجرد والتسبب، الجمع بين المجاهدة والجهاد، وهو قائم على أساس صور ثلاثة: 1- إنشاء مراكز للمرابطة، بعيدة عن العمران، وبمحاذاة السواحل والثخوم، بغرض التصدي لأعمال السطو، 2. المشاركة الفعلية دخولاً غمار المعارك أو بصفة غير مباشرة باستنهاض الهمم للذود عن حوزة الإسلام، 3- المشاركة المعنوية بقبول دعوات الحكام ومصاحبهم، استدرازا للبركات وتثبيتاً للقلوب.⁽²⁾، وقد قدم د. طه، نماذج جمعت بين الجهاد والمجاهدة، وفتحت باب العمل للمربي الوافد، لتحقيق الوصل بين التفقه والتخلق لمن تشوف الجمع بين الاستعدادات الروحية والمادية في الجهاد، وبين تجديد القدرة المعنوية والوجدانية الخلاقة، حتى غدا الأول تابعا للثاني، محفزا للهمم ومثبتا للقلوب.⁽³⁾

ب- البعد عن التجريد أو الخاصية التداولية: أو النفور من الفروع الفقهية⁽⁴⁾، النفور من الجدل الكلامي⁽⁵⁾، النفور من الحكمة العرفانية،⁽⁶⁾ وعلى الجملة فالعمل السليم في نظر د. طه قائم على أساس اتجاه تداولي في ممارسة التعبد والعقيدة والمعرفة، اتجاها يجعلها طبيعة لا تكلف فيها ولا تعقد معها.

ج- البعد عن التسييس أو الخاصية التأنيسية: بحيث إن الممارسة الدعوية للأخلاق لم تشبها شائبة السياسة كما كانت متداولة في عصرهم،⁽⁷⁾ ولعل هذه التوجه، وفق تعبير د. طه "يصير به أقدر من غيره على الوقوف في مواجهة قيم التسييس، واستقبال رجال الأخلاق والتمكين لهم بالمقام فيها"⁽⁸⁾. حاصل الكلام، أن تنقل أرباب السلوك الوافدين كان تنقلا مطلوباً يتغيا في بعده التكاملي: محو التنافر بين التفقه والتخلق، واغناء مفهوم الجهاد في المجتمع، وفي بعده التداولي: محو آثار الحكمة العرفانية، وآثار التخلق الفردي، وفي بعده التأنيسي: إيقاف الحملات التي تستهدف عقيدة الفرد والمجتمع، عن طريق

(1) سؤال الأخلاق، 59.

(2) نفسه، 210.

(3) سؤال الأخلاق، ص 214.

(4) نفسه، ص 210.

(5) نفسه، 211.

(6) نفسه، 211.

(7) نفسه، ص 213-214.

(8) نفسه، ص 220.

تكوين رجال همهم تجديد الفهم لأصول الدين الحنيف، مزاجين بين أساليب التربية الروحية المرتكز على الأوراد، وأساليب الوعظ والتدريس المرتكز على الفهم والحفظ.

4. أثر الاختلاف الفكري في تفعيل الإيمان وجهد الارتقاء

إن جواب الأمة الإسلامية الخاص على أسئلة الزمان يبتدئ من تحديد موقف من ثقافة الغرب المعاصرة، من خلال تأسيس مناهج علمية حديثة تشخص الأزمة الراهنة للأمة الإسلامية، وهي في حقيقتها أزمة مرجعية مستندة أمران: "الغلو في الاختلاف المذهبي والخلو من السند الفكري، وقد ترتب عليهما تبعاً لذلك، تراجع اليقظة بأسرع مما استغرق ظهورها من الوقت، ورجوع الغفلة بأشد مما كانت عليه من قبل"⁽¹⁾، ولا يتأتى الخروج من هذه الدائرة من غير تحرير لثلاث مستويات مرجعية:

أ- تحرير القول الفلسفي: من أبرز عوائق هذا التحرر: دعوى كونية الفلسفة، آفة التقليد، سطوة الترميم، وصولاً لتفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق وترسيخ الإبداع: ذلك أن طه عبد الرحمن يرفض القول باختراق الفلسفة للزمان والمكان، ليتنزل شمولياً على كل زمان ومكان، وقد صاغ لإثبات مقولته جملة اعتراضات:

أولها: التباس الفلسفة بالسياقات التاريخية والاجتماعية⁽²⁾.

ثانيها: الصياغة الفلسفية مرتبطة بقالها اللغوي: ذلك أن ثمة ثلاثة مظاهر تزكي تأثير البيان في المضمون الفلسفي: 1. التأثيل: ومعناه أن أي مفهوم فلسفي إلا ويتأثر بمفهومه اللغوي، والذي بدوره يتبلور تبعاً للسياقات التاريخية لرصيد الأمة. 2. التمثيل: وهي راجعة لما يطرحه الفيلسوف لتعريفات يتوسل من خلالها بشروحات وأمثلة مستمدة من واقعه ومحيطه. 3. التخيل: وهو جملة الأساليب البلاغية من استعارة ومجاز...، وهذه الأساليب تكون موهلة في الخصوصية الأدبية واللغوية للسان ما⁽³⁾.

ثالثها: المجال التداولي: فالفلسفة تحددت من جملة مبادئ عريضة نسجت خيوطها، يقول بشأنها "لا نكون محقين لو ادعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو مجرد تقسيم إجرائي يراد به عرض المادة الفلسفية من غير إخلال بجوهرها"⁽⁴⁾. لقد أبدع طه عبد الرحمن على عادته في التشقيق والتوليد، وطرح فلسفة "حية"، تروم جعل الفيلسوف الحي قد يدعي أنه لا يحى إلا مكانه وزمانه⁽⁵⁾.

ب- تحرير الفعل من دعوى الكونية الثقافية: فالوضع الراهن للأمة مستكين للواقع وأسير للتبعية والتقليد، ف"المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك غيرهم سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 9.

(2) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 53، ص 32.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال العمل-بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل، ص 42.

(4) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 54.

(5) طه عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، ص 18.

شخصانيين أو ماديين جدليين"⁽¹⁾، وهو في هذا يحيل للتأثر بالفكرة اليونانية التي تفصل القول عن الفعل، "فإن ما انتجته حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: مضرة التضيق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا محدودا ومضرة التجميد التي جعلته مقطوعا ومضرة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا، وعلى هذا يكون الحد والقطع والنبد هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول"⁽²⁾، وهكذا أصبحت الصفة اللازمة لاختلاف القيم في الفضاء الثقافي المبتور هي التصادم والتعددية، فتعددية القيم المتصادمة"⁽³⁾ حسب تصور د. طه تستجمع صفتين متلازمتين: التباين والتغير، ذلك أن التعددية القيمة تدعي أن الحياة الطيبة تواجه قيما متعددة متغيرة ومتباينة"⁽⁴⁾، تفرض تبعا لظروف نشأتها فرض "مبدأ التعارض بين العقل والدين، ومبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق، ومبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق"⁽⁵⁾.

إن مرد التردّي والانهيار في الواقع الكوني اليوم يرجع بالأساس لسيطرة فلسفات ومناهج معرفية تفصل بين الآيات والقيم، ولعل الخروج من هذا التيه وتلكم الغفلة يكون "بالتبصر الفلسفي" فهو ليس مجرد معرفة تأملية مجردة، بل هي معرفة توجيهية تجعل العمل أسا لها سعيا نحو التصدي للتحديات الفكرية واستئناف المد المعرفي الهادي الى مكارم الاخلاق حسب تعبير طه عبد الرحمن⁽⁶⁾، يضاف إلى ذلك الجهد في نقده للثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، ينبري إلى نقد الواقع الكوني وتقويم ثقافته المنفصلة في ظل دعوى تعددية القيم المتصادمة، ففي سياق التحديد القيمي المراعي خصوصية الجواب الإسلامي الخاص، اجتهد طه عبد الرحمن في تحديد ماهية الثقافة، حيث أضحى الواقع الكوني يجرى الإنسان ككائن مركب يزدوج فيه الظاهر بالباطن والمادي بالوجداني، ممارسا عليه عنفا فكريا، وجعله آلة مستلب الإرادة، يعامل معاملة الجماد، وبمقتضى قيم مادية، وبطرق المناهج الكمية التقنية الإجرائية، وليس من سبب إلى ذلك إلا انه يسلك طريق "النظر الملكي" واقعا في تضيق مفهوم الإيمان الديني، "فهو يقر بوجود القيم، لكنه لا يقر بوجود الآيات، ولا يخفى أن الفصل بين الآية والقيمة إجراء تجريدي صناعي، بل تصنيعي، ذلك أن الآيات لا تعدو كونها الظواهر عينها وقد تلبست بها القيم، والظواهر إنما هي الآيات وقد انتزعت منها هذه القيم، فهذا الانتزاع يؤدي إلى تجريد القيمة من المواد التي تتجسد فيها أو من الموضوعات التي تحملها، ثم وضعها في عالم لا وجود له في الازدهان، قد يزعم أنه عالم المثال، أي عالم لا

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 9.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 79-80.

(3) طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها وما حدودها؟، ص 32.

(4) نفس المرجع، ص 17.

(5) طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها وما حدودها؟، ص 18-22.

(6) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 54.

يأوي إلا الصور المجردة"⁽¹⁾⁻⁽²⁾، ولعل أفضل مرجع يشخص لهذه الظاهرة "كتابه تعددية القيم"، فرصد في مدخله لخصائص هذه التعددية القيمية، وظروف نشأتها، والمآلات التي واكبت أعمالها، وصولاً لطرح مقترح ينقض هذه الدعوى تشوفاً لتعددية أسماها "تعددية القيم المتصادفة"⁽³⁾، قائمة على ثلاث كليات معارضة لسابقتها: 1- تأسيس العقل على الإيمان، 2- تأسيس السياسة على الخير، 3- تأسيس الثقافة على الفطرة⁽⁴⁾.

ج- دعوى الكونية وتحرير المبدأ الأخلاقي: إن المطلب الأساس والملح هو إقامة تعددية قيمية جديدة، تنقض أسباب التصادم، وهي الآفات الثلاثة التي طرحها الفلاسفة الغربية المعاصرة: آفة تسبب العقل وآفة تسلط السياسة وآفة تطرف الثقافة، ويمكن أن ندفع آفة التسبب بأن نثبت في العقل قيمة الإيمان، وأن ندفع آفة التسلط بأن نثبت في السياسة قيمة الخير، وأن ندفع آفة التطرف بأن نثبت في الثقافة قيمة الفطرة، فإذا تعددية القيم المتصادفة على عكس سابقتها لا تسبب فيها ولا تسلط ولا تطرف⁽⁵⁾. وعلى هذا يكون كل ما طرحه د. طه من كلام يتغنى بإيجاد مداخل للتصويب المنهجي لحركية العقل في إنتاج المعرفة الانتقال به من النظر الملكي إلى النظر الملوكوتي، أي بالربط بين الآيات والقيم الإيمانية الحية والمتجلية في السلوك، ربط ينتج منه وصل العقل بالإيمان ووصل الثقافة بالفطرة، وأخيرة وصل السياسة بالخير، ولا يتم الانتقال من العقل الملكي إلى العقل الملوكوتي ما لم يحصل الاعتقاد بأن المعرفة التي تورثها المعرفة المحصلة من طريق الملوكوت أوسع وأشمل وأدق، لأنها معرفة توجد خارج حدود العقل المعاشي الملكي المنشغل بالظواهر. فالإيمان الملوكوتي ليس مرادفاً مطلقاً للتصديق الوجداني كما قد يتبادر إلى الذهن، بل هو اعتقاد يقيني إطلاقي، عكس نظيره الملكي المتسم بخاصية النسبية، وهو أشد ارتباطاً منه بالعلم والأنثروبولوجيا منه بالدين، ومن هنا يميز بين الجهد المبذول في الاعتقادين كما وكيفياً:

أما كيفياً: فيتمثل في كون الجهد في الاعتقاد النسبي أو الاعتقاد العلمي، يبذل في ملاحظة الظواهر والحوادث التي لا تفتأ تعرض للأشياء، بينما في الاعتقاد اليقيني أو الديني يبذل في تحرير الإنسان من آسار هذه الظواهر والحوادث المادية والخروج به إلى فضاء المعاني الروحية والقيم عملية.

أما كمياً: فتتجلى في كون حفظ الاعتقاد النسبي لا يوجب إلا جهداً ينقطع بانقطاع متعلقه، في حين أن حفظ الاعتقاد اليقيني يوجب جهداً لا يتواصل فحسب، بل أيضاً يتزايد شدة، لأن متعلقه لا ينقطع أبداً ولا ينكشف تماماً، لأنه سلوك مستمر للاقتراب من الحق والمطلق⁽⁶⁾. فالتشوف لأفضل درجات

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 47-48.

(2) لمزيد من التوسع يرجع لكتاب طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ص 22-35.

(3) طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها وما حدودها؟، ص 48.

(4) نفس المرجع، 49.

(5) نفس المرجع، 52.

(6) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 239.

الاتصال والارتقاء بإيمان الفرد يحتم إتيان الأفعال وفق القيم العملية للدين، ولا يتأتى ذلك إلا بالتدرج في الجهد (باعتباره خاصية أناسية محضة)، يتراوح مداه بين الجهد الاعتيادي، كأدنى المراتب الذي تعرف الغاية منه، ويحصل القصد إليها⁽¹⁾، في مقابل الجهد الاكتمالي، كأعلى المراتب، بحيث يجعل المتعارفين أشخاصاً وأممًا، يرتقون بتعاملهم مع سواهم إلى رتبة تعاملهم مع أديانهم، إذ يضيفون عليه القدسية التي تتمتع بها قيمهم الدينية، متخذة صورتين⁽²⁾: 1- عامة تستمد قدسيتها من قدسية الصفات الإلهية، 2. خاصة تستمد قدسيتها من قدسية ذات الله نفسها، وبموجب ذلك فالإنسان الكامل، من تجمعت لديه بين أرسخ تأصيل للتخلق (الكينونة)، وأوسع اتصال (الديمومة)، ومتى سلمنا بهذا الاتصال المزدوج، لزم أن الأمة المسلمة تضع أجوبة كونية تنوعاً وتوسعاً، وتدخل فيه أُمم كل العوالم، وعلى أساسه تكون الأمة موصولة بغيرها من الأمم في أي عالم كانت، وبأي أفق كانت، وبين هذين الجهدين مرتبة الجهد الارتقائي، ويتخذ صورتين: 1- جزئية لا يبدل فيها هذا الجهد إلا في بعض الأفعال، بحيث تحقق تفعيلًا جزئيًا للإيمان، 2- كلية يبدل فيها هذا الجهد في كل الأفعال، بحيث يحقق تفعيلًا كليًا للإيمان، فتجعل كيانه يتمتع بخاصية الاتصال بين المنصوص عليه والمجتهد فيه⁽³⁾.

5. مناهج دراسة التراث الإنساني بين الوافد والأهلي

أثبت د. طه أن مطلب التراث ما زال قائماً، من حيث إنه يمثل الهوية والذات، ومن حيث إن علاقة الإنسان بالتراث... هي عملية وجدانية نحيها بكلياتنا، واضطرارية لا بد لنا من الدخول فيها، ومن ثمة تكون الدعوة للقطيعة مع التراث وتهميشه انحراف منهجي-حضاري، ذلك أن المعرفة الغربية تستند إلى تراث تحمل سماته وآثاره، برغم ما ينسب إليها من الموضوعية، والعلمية، والعقلانية⁽⁴⁾، أو الشمولية⁽⁵⁾ والكونية، وهؤلاء الضائعون في التراث، يعجزون عن تبين النسبية والمحلية في ذلك التراث الغربي، بله نقده وتصحيح مناهجه ومعارفه، في وقت أصبح أهله يتجاوزونه ويبرزون حدوده⁽⁶⁾.

وعلى هذا الأساس، انتقد د. طه المشاريع التي اشتغلت بالتراث العربي، من خلال إجراء مقابلة التراث بمفهومي الثقافة والحضارة، فالثقافة إنتاج خطابي وسلوكي، يستند إلى قيم قومية حية مرغوب فيها، والحضارة إنتاج خطابي وسلوكي، يستند إلى قيم إنسانية حية، أما التراث فجملة المضامين والوسائل

(1) مع ما يكتنف هذه المرتبة من موانع وأفات قد تطرأ على إيمانه من تجريد على المستوى الخارجي الذهني، ثم انحطاط ناتج عن ملاحظة الظاهر دون الارتقاء في التدبر، أو إهمال يعترضه لبلوغ هذه العناية، انظر: طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 213-214.

(2) نفسه: ص 213-214.

(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 215-216.

(4) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، ص 177.

(5) نفسه، ص 144.

(6) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 13.

الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي، في أخذه بمجموعة من القيم الإنسانية حية كانت أم ميتة⁽¹⁾، ولقراءة النص التراثي يقترح أربع قواعد: 1- الاعتناء بآليات النص التراثي، والتوسل بها إلى فهم مضامينه. 2- اعتماد المستجدات في باب المناهج لاستخراج الآليات التراثية، وتحديث إجرائيتها. 3- نقد وتمحيص الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي، قبل تنزيلها على التراث العربي الإسلامي⁽²⁾، 4- ازدواجية التنقيح والتلقيح بين الآليات الإسلامية والغربية، ويمثل كتاب (تجديد المنهج في تقويم التراث)، أهم كتاب في توظيف واستثمار تلكم القواعد المذكورة، إذ تبرز قدرة الكاتب على معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوماته الذاتية، على مقتضى موجبات النظر العلمي الخالص، بناء على البحث في الآليات التي تم بها إنشاء مضامين التراث، وتبليغها وتقويمها، عكس ما ذهبت إليه مشاريع قراءات معلومة، فقسمته أقساماً متعددة، وجزأته أطرافاً مفرقة، مع إعمال آليات الانتقاد والتفاضل بين عناصره بحجة الاستجابة لمتطلبات الحداثة وغيرها من المبررات الفكرانية (الإيديولوجية) المعلومة، أما د. طه فقد أثبت أن الخطأ التراثي عنده لا يقل عن صوابه ما عملنا على طلب أسبابه⁽³⁾، فأعمل النظر في الآليات الداخلية للتراث مركزاً على الآليات المنطقية واللغوية من غير إهمال للأسباب المضمونية الخارجية، ومثل لذلك بآلية القلب، فيتم بموجبها تغيير أوضاع العناصر في تركيب المخصوص، تغييراً يجعل أولها آخرها وآخرها أولها، وهي تقرير اصطلاح لعملية مخصصة، لا تختلف من زمان إلى زمان ولا من أمة إلى أمة، ومن هنا لا فائدة للبحث في تاريخية القلب. كما أن من جملة الآليات التي علق عليها بصرامة، -وهو ينتقد الجابري الذي صاغ قواعد من قبيل، القطيعة، والنظام المعرفي و"البنية" و"اللامعقول، والاكسيومية"⁽⁴⁾، فقد اعتبر "أن من واجبه تصحيح المعرفة وتنويع الإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة مع إلزام النفس بإتباع أفضل آداب الاعتراض المقصورة بين المتحاورين، والتزام قواعد النقد المعرفي الموضوعي"⁽⁵⁾، وفي المقابل وضع قراءة تكاملية للتراث باعتبارها شرط كمال الذات، تتجه إلى البحث في الآليات والمضامين على اعتبارها كلاً متكامللاً لا يتحمل التجزيء، ووحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، فوضع لذلك محددات ثلاثة: التداولي، التداخلي، التقريبي⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، ص 16.

(2) فالعقلانية، مثلاً لا تصلح آلية لنقد التراث العربي الإسلامي، من حيث إنها مبنية على التجريد النظري، بينما العقلانية الإسلامية فمبنية على التسديد العملي، تجديد المنهج في تقويم التراث: 19.

(3) نفسه، 19.

(4) عبارة عن آليات منقولة تم إقحامها في التراث بما لا يوافق بنيتها في كليتها، فهي وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، مما يشكك في صلاية استثمار مقرراتها في مجال الدرس التراثي، نفسه، ص 26.

(5) نفسه، ص 26.

(6) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 28.

6. التشهيد ونقض مسلمة التسييد

عرضنا في مبحث سابق العلاقات المعرفية بين مفهومي التشهيد والتسييد، وفي هذا الأخير سنعمد لبيان أبرز الآليات التي توسمت بها الحداثة في تطبيقها الغربي إقامة مشروعها الديني، من خلال "فصل المتصل". فلما كان الدين متصلاً بمختلف مجالات الحياة ومنظم لها، فقد عملت على تعطيل تأثيره فيها، ففصلت العلم عن الدين، والفن عن القانون، والسياسة عن الأخلاق، وهذا الذي أسماه د. طه، الديانية⁽¹⁾... وقد اتخذت هذه الأخيرة صوراً وأشكالاً وفصولاً عدة، ويبدو أن أشدها خطراً هو فصل الأخلاق عن الدين، إذ انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلاً عن صلة الدين بالإيمان، ففتحت الطريق لدعوى الاتصاف بأخلاقية بلا روحانية أو أخلاقية بلا ألوهية⁽²⁾، ناهيك عن التمتع بروحانية بلا دين، لذلك ارتأى تخصيص هذه الصورة البارزة بمسمى "الدهرانية" "إشعاراً بأن فصل الأخلاق عن الدين ينزع عنها لباسها الروحي، ويكسوها لباساً زمنياً،... مع تمييزه للعلاقة بين الأخلاق والدين بخاصية الالتزام المنعكس على الذات"⁽³⁾، فيتعين حينئذ التصريح بمسلماتنا الدينية بخلفيات مقاربتنا، مع اتخاذها معايير تحليلية وتقويمية، نعرض عليها أشكال الدهرانية التي تقف عليها، مع الاختصار على التي لا تعادي الدين المنزل، باعتبارها تحدّ أدنى قدر من المسلمات الدينية في تعاطيها الفصل بين الأخلاق والدين مع الحقيقة الإيمانية⁽⁴⁾، وبهذا الوصف ستقدم الدهرانية عدّة مقولات تصام الوجدان قدر مصادمتها للعقل كما وصفها د. طه، ومن تلك المقولات⁽⁵⁾ "لا أخلاقية بلا ألوهية"⁽⁶⁾، "روحانيات بلا إله"، "روحانيات بلا دين" أو "روحانيات بلا إيمان"⁽⁷⁾، ناهيك عن الأخذ بـ "دين بلا دين"⁽⁸⁾ أو بـ "الديني بلا دين" أو حتى "الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله"⁽⁹⁾. وتبعاً لذلك فقد حصرها في ثلاثة أشكال جعلها الفلاسفة الغربيين مسلمات ممكنة كانت محط نظرهم:

أ. تبدل الدين "تبعية الأخلاق للدين":

ومن مؤسسي هذا التصور أوغسطين وتوماس الاكويني، ويستندان لكون الدين المنزل يتخذ صورتين، فطرية، نزل بها هذا الدين أول ما نزل إيماناً وأعمالاً على النبي المرسل، وهي تتحد مع فطرة الإنسان

(1) يؤس الدهرانية، ص 11.

(2) نفسه، ص 12.

(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي للاختلاف الفكري، ص 78-79، وفقه الفلسفة 1، ص 236.

(4) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 32.

(5) نفس المرجع: ص 12.

(6) Jacques STEIWER-Une morale sans Dieu.

(7) -L'Esprit de l'athéisme-André Comte-Sponville.

(8) الغرس، سوهيلة، الدين من منظور جاك دريد، ص 1-5، مختاري، خالد، المنطلقات الفكرية والفلسفية لتفكيكة جاك دريد، ص 297-302.

(9) علي حسين قاسم، هرطقة ضد التبعية: قراءة في تفكيك لاهوت "ديترش بونهوفر"، ص 493-576.

باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب، وهذا يعني أن الوحي المنزل شرط ضروري في الصورة الفطرية، ووقتيّة، وهو الطريق غير المباشر ويقوم على اقتباس الأخلاق من الدين والعمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع التستر عن أصلها الديني، كما يقوم باللجوء لبي القياس على الأخلاق الدسنية فيما يستنبط من أخلاق وضعية⁽¹⁾، وهذا يعني أن العنصر الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية⁽²⁾.

ب. التخلق المزدوج "تبعية الدين للأخلاق":

فالصورتان المذكورتان أنفاً للدين مقدمتان منطقيتان، تختص بوجه من وجوه الصلة بالأخلاق، فالأصل في الفطرية، أن ينطلق الدين من داخل الإنسان متجهاً إلى خارجه، بحيث يورثه ابتداء أخلاق الباطن، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظاهر، بينما الأصل في الوقتية، أن ينطلق الدين من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله، بحيث يورثه ابتداء أخلاق الظاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن⁽³⁾. والملاحظ هنا أن د. طه عمد إلى لغة القياس الارسطي للاستدلال على نظريته في الأخلاق ج. الأمرية الإلهية⁽⁴⁾:

فما أمر به الإله من الأعمال خيرٌ وعدلٌ، سواء أَعقل المؤمن عللها أم لم يعقلها، وما نها عنه شرٌّ وظلمٌ، سواء أَعقل مقاصدها أو لم يعقلها، وإن إتيان المأمورات يحقق بالضرورة تخلقه، وإتيان المنهيات يحول بالضرورة دون تخلقه.

وفي اتجاه ربط هذه المسلمات بالتصور الحداثي، سعى لوضع صور هذا الارتباط بين الأخلاق والدين من جهة حصرها في وجوه أربعة فقط⁽⁵⁾، وهو وإن كان محققاً من جهة الوصف الصوري لتصوير المفكرين الغربيين، إلا أنه من جهة النقد فإن وجوه العلاقات لا تنحصر، ذلك أن المتأمل في الفكر المسيحي منذ ق 18 قد أصابته آفتين عظيمتين: اللاعقلانية أو الخرافة⁽⁶⁾، والحمية أو اللاتسامح⁽⁷⁾، ولعل هذا الوجه السياقي ثم الدلالي وما تعلق من حمولة مآلية من جهة التطبيق، حمل الدهرانيين على نقد هذه القيم عن طريق وضع صيغ للفصل بين الدين والأخلاق أحصاها د. طه في أربعة:

(1) مصطفى تاج الدين، سؤال الأخلاق: مراجعة كتاب، ص 239.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 85، يؤس الدهرانية، ص 32.

(3) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 103-104.

(4) نفسه، من، ص 368 إلى 371.

(5) ينظر طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ص 30، حيث حصر طه عبد الرحمن وجوه العلاقة بين الأخلاق والدين في وجوه محصورة، فمنها التاريخي، النفسي، المنطقي، المعرفي، الكياني.

(6) -; Ernst Cassirer, La Philosophie des Lumières; pp. 175- 177.

(7) - Mark C. Taylor, After God, pp97.

1- النموذج الطبيعي⁽¹⁾: خير من يمثله جون جاك روسو، مفصلاً أفكاره كاملة ضمن رسالة ضمنها في كتابه إميل، وعنوانه بعقيدة قسيس سافوا⁽²⁾، مقيماً تضاداً بين الدين الطبيعي والدين المنزل، وبين الدين الخصوصي (الطبيعي)، والدين العمومي (دين الآباء)⁽³⁾، لكن من الخطأ أن نعتبر أن الدين الطبيعي يطابق الصورة الفطرية للدين المنزل، ... ذلك أن الدين الطبيعي عند روسو لا يأخذ بالوحي شاكاً فيه، بل ينكر أن يكون الإله قد أنزل كلاماً بواسطة ملك، فضلاً أن يكون قد اصطفى أحداً بكلامه⁽⁴⁾، بل ينكر مبدأ الخلق، لأنه جمع بين العدم والوجود⁽⁵⁾، هذا عن المسلمة الأولى، وفي الثانية: يرى روسو أن القانون الإلهي الذي ينظمه الدين الطبيعي، قانون أخلاقي صريح وأنه مبتوت في القلب⁽⁶⁾، وأن ضمير الإنسان هو الذي يرشده، فقد يخطئ العقل لكن الضمير لا يخطئ، وهذا يعني أن روسو يقرن الدين الطبيعي بأخلاق الباطن- مع أن هذه الصورة عند د. طه تقابل الوقتية-، فلا ينبغي التسليم لها حتى يعود الدين المنزل إلى صورته الفطرية⁽⁷⁾. لتبقى الأخيرة: حيث ينكر روسو الوحي والرسالة، ومن يشك في الوحي أو ينكره يلزمه أن يكون منكراً للأمريّة الإلهية⁽⁸⁾، بله تسليمه بالتعاليم الإلهية الدينية المنزلة، فيختزل الشعائر كلها في أعمال القلب، ويختزل أعمال القلب في عمل واحد وهو التناغم باللسان، دون الدعاء، وإذا ثبت أن روسو لا يقول بالأمريّة الإلهية، وجب أن يقول بأن الأمريّة للإنسان وحده⁽⁹⁾، فأُسند للضمير صفات تسند أصلاً للإله، يقول روسو مخاطباً الضمير "يأبها الضمير أنت الغريزة الإلهية، والصوت العلوي الذي لا يفنى، أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص، لو أنه عاقل وحر، أنت الحاكم المعصوم الذي يحكم على الأعمال بالخير والشر، جاعلاً الإنسان أشبه بالإله، فبفضلك كمال طبيعته وتخلق أعماله، فهكذا يخاطب الضمير⁽¹⁰⁾."

2- النموذج النقدي: أفضل من يمثله إيمانويل كانط، ضمن كتابيه: الأسس ماورائية الأخلاق⁽¹¹⁾، والدين في حدود العقل⁽¹²⁾، وهذا النموذج يميز بين الدين الطبيعي والدين المنزل، والدين الطبيعي والدين

(1) الغامدي، عبد القادر بن محمد بن يحيى، الدين الطبيعي عند الفلاسفة: دراسة تحليلية، ص ص: 24-7.

(2) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية: ص 35.

(3) نفسه، ص 50.

(4) -Jean-Jacques Rousseau, Profession de foi du vicaire savoyard: pp98-99-101-105-112.

(5) طه عبد الرحمن، روح الدين: ص 81-82.

(6) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 49.

(7) نفسه: ص 50.

(8) نفسه، ص 57.

(9) انظر مفهوم التغيب في كتاب روح الدين، الفصل الثالث.

(10) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 59.

(11) -Fondements de la métaphysique des mœurs.

(12) -la religion dans les limites de la simple raison .

العالم⁽¹⁾، كما يحدّد المواقف المتخذة من الدين الطبيعي، فيرى أن العقلاني هو الذي يدعي بأن الدين الطبيعي وحده هو الدين الضروري للأخلاق، وهو على نوعين: 1-طبيعي ينكر الوحي، 2-خالص يسلم بإمكانية الوحي، لكنه يرى أن الدين لا يشترط معرفة الوحي، ولا التسليم بوجوده، ويقول "موقفي إني عقلاني خالص"⁽²⁾، هذا عن تصوره للمسلمة الأولى، وفي الثانية يسمي كانط أخلاق الباطن بالأخلاق الداخلية (ضرورية)، وأخلاق الظاهر خارجية (عارضة)⁽³⁾، لتبقى معنا الثالثة، حيث شغله تأسيس الأخلاق، ف"لما كانت [الأخلاق] تتأسس على مفهوم الإنسان... لم تعد بحاجة، لا فكرة كائن آخر أعلى لكي يعرف الإنسان واجبه... ولا تحتاج البتة إلى الدين، ولكنها بفضل العقل العملي الخالص تكتفي بذاتها"⁽⁴⁾، وبهذا صيّر الأمر متمثلاً في الإرادة يخاطبها مخاطبة الاله، ف"ليس كل ما يمكن تصوره موجوداً في العالم، وحتى خارج العالم على وجه العموم، شيء يمكن اعتباره طبيياً بلا قيد، ... إن ما يجعل الإرادة الطبية بهذا الوصف ليس أعمالها أو نتائجها، وليس قدرتها على الوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، وإنما فعل الإرادة وحده، أي أنها في ذاتها طيبة"⁽⁵⁾، أي فعل الإرادة ينزل منزلة الأمر الإلهي⁽⁶⁾.

3- النموذج الاجتماعي: يمثله إميل دوركايم⁽⁷⁾، في كتابه التربية الأخلاقية⁽⁸⁾، وهذا النموذج يقيم تقابلاً بين الدين الأخلاقي والدين المنزل، بجامع القداسة⁽⁹⁾، حيث "تأبى أن تقتبس المبادئ التي تنبئ عليها الأديان المنزلة، والتي لا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي يتبع العقل وحده، أو في كلمة واحدة هي التربية العقلانية الخالصة"⁽¹⁰⁾، كما يقيم تضاداً بين الأخلاق الدينية والأخلاق الاجتماعية⁽¹¹⁾. هذا عن تصوره للمسلمة الأولى، وفي الثانية يرى دوركايم أن "كل الأخلاق تكون خارجية، لأنه سينظر إليها كظواهر اجتماعية، يتناولها البحث العلمي الموضوعي، يعني أن أخلاق الباطن تابعة للظواهر⁽¹²⁾، وفي الثالثة يعتبر دوركايم الأخلاق الدهرية لا بد أن تستمد سلطتها من المجتمع باعتباره كيانا مستقلاً، فهو

(1) للنظر في موقف د. طه، يؤس الدهرانية، ص 38..

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 29، طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 39.

(3) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 51.

(4) -la religion dans les limites de la simple raison, pp21.

(5) -Fondements de la métaphysique des mœurs; P87-89

(6) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 61.

(7) أحد دعائم الجمهورية الفرنسية الثالثة، تبني تعليماً دهرانياً للأخلاق، نفس المرجع، ص 42.

(8) - Emile Durkheim ; L'éducation ;

(9) - Emile Durkheim ; détermination du fait moral ; p27. http:

//classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_09/fait_moral.html.

(10) - Emile Durkheim; L'éducation morale: p3

(11) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 45،

(12) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 53-54.

"كالإله بالنسبة لعباده، فالإله هو قوة أعلى من الإنسان تأمره وتستعبده، فكذلك المجتمع له نفس العلو علينا"⁽¹⁾، فهو "الإله المغيث الذي يضحى المؤمن لأجله وهو فرح"⁽²⁾.

4- النموذج الناسوتي: وضع فيري الناسوتية الثانية⁽³⁾ في كتابيه: الإنسان الإله، وثورة الحب⁽⁴⁾، في مقابلة الدين الفلسفي باعتباره استعدادا ماورائيا ملازما للإنسانية لا ينفك عنها- الحاجة إلى الغيب"، والدين التاريخي "بوصفه تنظيما اجتماعيا وسياسيا، مرتبطا بلحظة تاريخية مخصصة، تتميز بقانون من خارج إرادة الانسان⁽⁵⁾، ويخضع تنظيمها للتدهير التدريجي، أو ما يسميه التأنيس الإلهي⁽⁶⁾. يرى فيري أن الفكر الفلسفي بعد-المسيحية، أسهم بقوة في هذا التأنيس، من خلال "محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهرري"، مستشهدا بالقيم التي تضمنها إعلان حقوق الإنسان، وهو في أكثر الأحيان ليس سوى المسيحية مدهرنة ومعلنة⁽⁷⁾، هذا عن تصوره للمسلمة الولي، وفي الثانية يفرق فيري بين نوعين من الأخلاق: أخلاق الواجب، وأخلاق الخلاص⁽⁸⁾، وتدخل فيها كل "نواب الدهر"، وهكذا مهما أحسن في الأداء، فلن يدفع عن نفسه هذه النواب التي أدرجها ضمن مسمى الروحانيات الدهرانية⁽⁹⁾، إلا أن هناك فكرة خطيرة في فكر فيري، مفادها دهرنة المفاهيم الدينية، كالإله مثلا، وألحقه بالتعالى الافقي⁽¹⁰⁾، فتكلم عن الله تعالى لا مفارقا للوجود، وإنما تعال مقارنا للموجودات، "فلو لم يكن البشر.. آلهة على نحو ما لن يكونوا كذلك بشرا⁽¹¹⁾"، "إذ لا يعود الانسان... مخلوقا من مخلوقات الاله، وإنما يصير الإله مسلمة، أي فكرة في عقل الانسان⁽¹²⁾، لينتقل بنا للمسلمة الثالثة، حيث يعتقد فيري أبعد مما ذهب إليه في الناسوتية الأولى، وهي ناسوتية ق17 وما قبلها في إقامة الإنسان مقام الإله، بل جعله يزدوج به واضعا مصطلحا مركبا وهو الإنسان الإله "الناسوتية ليست بالتي تلغي الروحانية، بل إنها على العكس من ذلك توصلنا لأول مرة في التاريخ إلى روحانية أصيلة تخلصت من بهارجها اللاهوتية،

(1) -; Pierre Hayat, Laïcité, fait religieux et société. , p. 9-20.

(2) -; Emile Durkheim; L'éducation morale: p78.

(3) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص46.

(4) - Luc Ferry; L'homme-Dieu ou le sens de la vie: Plon2012.

(5) - FERRY LUC, LE RELIGIEUX APRÈS LA RELIGION;P22-30.

(6) -La révolution de l'amour Pour une spiritualité laïque;p188-189.

(7) -Le religieux après la religion, p32.

(8) - André Comte-Sponville Et Luc Ferry; La Sagesse Des Modernes,Dix Questions Pour Notre Temps; , pp222.

(9) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص55.

(10) نفسه، ص55.

(11) - L'homme-Dieu ou le sens de la Vie, p241.

(12) - LA SAGESSE DES MODERNES,P23.

وتأصلت في الإنسان نفسه، لا في تصور عقدي للاهوتية⁽¹⁾، كما أن "آثار الإله الإنسان أو الإنسان الإله يدل على التقديس الذي يعزى إلى القيم التي يستعملها الإنسان، مركزاً على قيمتين: التضحية والحب"⁽²⁾. لقد اتفقت النماذج الأربعة على اتخاذ الأممية الأدمية بديلاً، وقد أثمر ذلك فصلاً للأخلاق عن الدين، من حيث رجوعه في نهاية المطاف إلى فصل الدين عن نفسه، ومرد ذلك كله "الجهل بالقدر الإلهي"⁽³⁾، من حيث:

- التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان: حيث "ساد الاعتقاد لدى الدهرانيين، أن علاقة الإله بالإنسان تستقل بالإنسان عن كل ذات خارجية متسلطة، أو متدخلة، حتى يدرك رشده ويجد هديه"⁽⁴⁾، ومن ثمة "فمقولتي الخارج والداخل مقولتان مكانيتان يتنزعه عنهما الوجود الإلهي، ثم إن الخارج لا يقترن بالضرورة بالقهر أو بالتسلط"⁽⁵⁾، ... "فالأصل في صلة الإله بالإنسان... المعية"⁽⁶⁾، ... والرحمة"⁽⁷⁾.

- التصور التجزيئي: لا يأخذ الدهرانيون بكل صفات الكمال التي يتصف بها الإله، ... فهم إن وصفوا الإله بالعليم جعلوا الإنسان يشاركه في سعة العلم، "والحال إن هذا التبعض للصفات يضيق الأفق القيمي للإنسان المأخوذة من الكمالات الإلهية التي يتصورها الإنسان، ... كما أنه يفقد التوقير للذات الإلهية"، وعلامة ذلك أنهم أجروا الناس على حرمة الذات الإلهية، وأكثرهم تطاولاً على أسمائها وأوصافها⁽⁸⁾، "كما لا يأخذون بكل ما جاء في الكتب المنزلة"، وهكذا "يسلط التجزئ على الكتب المنزلة على السوية بنفس الروح النقدية، مع البناء على نفس المسلمات، سواء تعلقت بالمنهج المستعملة أو بالأديان المنتقدة، ..."، "فالدين الحق يتمتع بحدود ضبط كتابة أكثر مما يتمتع به الدين السابق...، كما أن اللغات التي وصلت به هذه الكتب قد تختلف عن اللغات التي نزلت بها،، كل ذلك يوجب أن مدى النقد في حق الدين المنزل السابق أوسع من مدى النقد في حق الدين اللاحق، لكن الدهرانيين أبوا إلا إن يتجاهلوا هذه الفروق الموضوعية، اعتقاداً بأن هذه الأديان كلها باطلة، ...، أو تمسكاً بأفضلية الدين الخالص، أو تقليداً لغيرهم⁽⁹⁾، ...، حتى ذهبوا... إلى القول "أن مثل القرآن الكريم في الإسلام، كمثلي عيسى في المسيحية،

(1) - L'homme-Dieu ou le sens de la vie; p173.

(2) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 67.

(3) نفسه، ص 71.

(4) نفسه، ص 72.

(5) نفسه، ص 72.

(6) المعية الإلهية للإنسان معيتان، الآينية والعينية، روح الدين، ص 394، يؤس الدهرانية، ص 73.

(7) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 73، طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 394.

(8) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 74.

(9) نفس المرجع، ص 76.

فكما أن عيسى تجسيد للإله، فكذلك القرآن تجسيد للإله، بحجة أن المسيح كلمة الله، والقرآن كلام الله⁽¹⁾، "وهذا التشبيه أسخف من أن يتأمل إليه"⁽²⁾.

- **التصور التسيدي:** يعتقد الدهرانيون أن الإنسان يملك ويسود ويرب، كما يملك الإله ويسود ويرب⁽³⁾، وهذه الصفات لا تلبث أو تورث الإنسان غرورا يجعله ينازع الإله في تربيته⁽⁴⁾، وتدييره⁽⁵⁾.

- **التصور التجسيدي:** منذ ق18 سيطر مفهوم التجسيد على الفكر الغربي...، فأخرجت مقولات ذات صبغة دهرانية ترجع إلى الثقافتين اليونانية واللاتينية⁽⁶⁾، من حيث مقارنة الإنسان للإله تشبها، واشتركا في الخلق، وقد فصل فيري التشبه جاعلا إياه على قسمين: تأنيس الإله⁽⁷⁾ -وتأليه الإنسان⁽⁸⁾، متأثرا بنصين وضعهما نتشه "ألم يستمعوا بذلك الرجل الأحمق الذين أوقد فانوسا في واضحة النهار، وأخذ يعدو في فناء السوق ويصرح بغير انقطاع: أبحث عن الإله...! أين الإله؟ سأقول لكم أين هو: إننا قتلناه، أنا وأنتم، كلنا قتلناه...لقد مات الإله، ويبقى الإله ميتا! ونحن الذين قتلناه، فكيف نسلي أنفسنا، نحن أكبر القتلة؟ فأقدس ما ملكه العالم إلى الآن، أريق دمه بخناجرنا، فمن سيسمح أيدينا من هذا الدم؟ وأي ماء يمكن أن يطهرنا؟ وأي طقوس ينبغي أن نخترع؟ أليس هذا العمل الكبير أكبر منا بكثير؟ ألا ينبغي أن نصير نحن بأنفسنا آلهة، حتى نبدو وكأننا نبدو نستحق هذا العمل"⁽⁹⁾. وبهذا الشكل أخذ المعاصرون هذا الجزء الأخير فإذنوا في الاشتراك، المتضمن معنيين: تنقل صفات الاله إلى الانسان، ورفع بعض الصفات التي تختص بالإنسان إلى رتبة الصفات الإلهية.

لقد أوضح د.طه "كيف إن النماذج الأخلاقية الدهرانية الأربعة تنكر الأمرية الإلهية، وإذا بطلت تصوراتهم، لزم أن يبطل القول بالفصل بين الأخلاق والدين، ويترب على أنه إذا كان ثمة نموذج أخلاقي يسلم بالأمرية الإلهية، ينبني على تصور لعلاقة الإله بالإنسان، يكون معارضا للتصورات الدهرانية، ويطلق عليه "النموذج الائتماني" وهو اجتهد ينبني على أصول أربعة، وكل مبدأ أو أصل يعارض خاصية واحدة على الأقل من التصورات الدهرانية المعروضة"⁽¹⁰⁾.

(1) - http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/ed_morale_1_et_ethique_ph.pdf: p6.

(2) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص77.

(3) نفسه، ص78.

(4) نفسه، ص78-79-80.

(5) نفسه، ص80-81-82.

(6) نفسه، ص83.

(7) نفسه، ص84.

(8) نفسه، ص85.

(9) الشذرة 125 من شذرات كتاب الفيلسوف الألماني، فريدريك نيتشه، المعرفة الجذلى-انظر بؤس الدهرانية، ص85.

(10) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص93.

6. النسبة الائتمانية والتحرر الروحي⁽¹⁾

يرى د. طه أن النموذج الائتماني هو ثمرة اتحاد الأخلاق بالدين، وهو سبيل الولوج إلى عالم الأمن والأمان، القائم على التواصل القطبي بين عالم الغيب والشهادة، والتزاما بمنهجيته الحجاجية، فقد أثل جملة مبادئ مؤسسة لهذا النموذج لتشكّل في عمقها نقضا للتصورات الدهرانية بصيغها الأربع⁽²⁾:

أ- مبدأ "الشاهدية"⁽³⁾ جاعلا منها أساس عملية التخلق الإنساني، ف، "الأمر الإلهي لا يأمر أو ينهى فحسب، بل يرى ويشهد الأعمال التي يأتيها المأمور، وهو لا يشهد ظاهرها فحسب، بل يشهد أيضا خفي باطنها، حاكما عليها بالصالح فيقبلها أو بالفساد فيردها،... وهكذا، فالإنسان يتخلق بحصول الشهادة الإلهية التي تأتيه بالفضلين "فضل النظر الإلهي، وفضل الحكم الإلهي"، ثم إن أفضال الشاهدية الإلهية ليس عندها حد تقف عنده، فقد تورث الإنسان بدوره شاهدية على قدر طاقته، فقد ياتمر الإنسان بما أمر، وينهى عما نهى عنه، ويستحضر في ذات الوقت أن يشهد بقلبه أن الحق سبحانه يشهده، والحال أن تعلق شهادة الإنسان بشهادة الإله يرفع تخلقه درجة، لأن الحق سبحانه الذي لا يغيب عنه شيء يشهدها المتعلقة بشهادته عليها، فيكون تزكية للإنسان فوق تزكية عمله، وإذا كانت هذه الشاهدية الإلهية عامة تشمل بنظرها وحكمها جميع أعمال المخلوقات، فإن هناك شاهدية خاصة وأفضالها أعظم، فقد يحظى الإنسان من الحق سبحانه بنظر خاص وحكم خاص، يدرك بهما مزيد التقرب إليه متقربا منه، بحيث تصير العلاقة الشهادية بينه وبين الإله علاقة تقرب، يذهب معها الشعور بقهر الأوامر الإلهية ومشقتها، ويحل معها بالاسترواح والأنس، ومن ثم فإن شعور الإنسان بالشاهدية تنزله رتبة تزيد على رتبة شعوره بالأمرية درجة، وعلى قدر شعوره بالشاهدية يكون ترقيته من مكابدة العلاقة المتمثلة في الأوامر والنواهي، إلى التمتع بالود التي تورثه التقرب بهذه الأوامر والنواهي⁽⁴⁾، وهكذا فإن النموذج الائتماني بمبدأ الشاهدية يجعله يتوصل إلى أصول غير مسبوقة، رتبها د. طه كالآتي: "القيم الأخلاقية تتحول إلى معانٍ جمالية، معرفية: فلما لم تتفطن النماذج الدهرية إلى الخصوصية الأخلاقية لمبدأ الشاهدية، فقد فاتها إمكانية إدراك هذا التحول الجمالي للقيم والمعاني الأخلاقية، وظلت تنظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية، على أنها مطالب خارجية تقهر إرادة الإنسان، فبادرت إلى إنكار الأمرية الإلهية، وإقرار الأمرية الآدمية بديلة منها⁽⁵⁾.

ب- مبدأ "اتصال الدين بالعالم: اتصال آيات، لا اتصال ظواهر"⁽⁶⁾. ينفي النموذج الائتماني نفيا

تاما

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 469.

(2) ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ص 99.

(3) صفة الله الخاصة بشهوده لكل شيء وشهادته على كل شيء، طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 382.

(4) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 94.

(5) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 143-144، طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 94.

(6) انظر بتوسع في هذا الأصل، طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 18-19-20.

الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، ...، فالعالم والدين مجموعتان من الآيات، لا مجموعتان من الظواهر، ... فالآية تدل على الشاهد الأعلى، كما أن إدراك القيم والمعاني الأخلاقية لا ينفد إلها إلا من فتح بصيرته، قدر فتحه لبصره. أما الظاهرة، فقد قرر الدهراني تجريدها من الدلالة المعنوية⁽¹⁾، ويتجلى الاتصال الآياتي في حقيقتين: 1- أن الإنسان موجود في العالم وجود آية، فكذا هو موجود في الدين وجود آية، ولما كان وجوده في العالم هو من وجود من أُعطي له هذا العالم، فكذا كان وجوده في الدين، هو وجود من أنزل عليه هذا الدين. فنزول الدين كعطاء العالم، وهكذا فالوجود الآياتي في الدين كالوجود الآياتي في العالم، يصدق عليه ما يصدق على مثله⁽²⁾، وكذلك الشعور، فكما أن شعور الإنسان متعلق بالعالم، بوصفه مجموع الآيات التكوينية، فكذا شعور الإنسان متعلق بالدين بوصفه مجموع الآيات التكليفية، ولما كان شعور الإنسان بالعالم هو شعور من يخرج إليه، فكذا شعوره بالدين هو شعور من يعرج إليه، فالعروج إلى الدين كالخروج إلى العالم، وهكذا، فالشعور الآياتي بالدين كالشعور الآياتي بالعالم، يصدق عليه ما يصدق على مثله⁽³⁾. فإذن، نرى أن الشعور الآياتي والوجود الآياتي يجمعان بين العالم والدين، حيث لا انفصال بينهما. 2. وهي مظهر من مظاهر الانفصال الآياتي، فعلاقة الإنسان المزدوجة بالدين والعالم، أقوى من أن تكون مجرد علاقة بطرفين متشابهين مستقلين، وإنما علاقة بطرفين متلازمين، تلازم الآيات الظاهرة والآيات الباطنة، ولا آية ظاهرة بغير آية باطنة، ولا آية باطنة بغير آية ظاهرة، وتوضيح ذلك: أن العالم الذي جعل آيات منكشفة ومُشاهدة هو عبارة عن ظاهر الدين، وأن الدين الذي جعل آيات مُحكمة ومتشابهة هو عبارة عن باطن العالم. وهكذا، فمن حيث الوجود الآياتي، فإن عطاء العالم هو ظاهر نزول الدين، وفي المقابل، إن نزول الدين هو باطن عطاء العالم، ومن حيث الشعور الآياتي، فإن الخروج إلى العالم هو ظاهر العروج إلى الدين، وفي المقابل، إن العروج إلى الدين هو باطن الخروج إلى العالم⁽⁴⁾، يلزم من هذا أن الدين لا ينحصر في تدبير أخلاق الفرد، كما يصير العلماني اعتقاده... ولا حتى في تدبير أخلاق المجتمع، كما يذهب الدهراني إلى ذلك، وإنما الدين يتسع إلى تدبير أخلاق العالم كله، بل إن هذا التدبير الأخلاقي للعالم هو الأصل في الدين، وتدبير ما دونه فردا أو جماعة إنما هو متفرع عليه، وبين أن تقديم حفظ العالم من شأنه أن يجنب الإنسانية من ألوان الفساد ما لا يمكن تجنبه، ولولا الصفة الآياتية التي تجمع الدين بالعالم، لما وجد الإنسان نفسه وقد صرف الدين كلا أو بعضا، مضطرا إلى أن يضع أسئلة وجودية، ملحا في طلب الجواب عنها، كأن يسأل عن معنى وجوده؟ وقيمة سلوكه؟ ومصير

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 95.

(2) نفسه، ص 96.

(3) نفسه، ص 97.

(4) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 97.

حياته؟ فهاته الأسئلة الكبرى لا يمكن الإجابة عنها إلا في سياق الوجود العالمي للدين، وهكذا يتضح، أن نموذج الائتمان، كما أنه يأخذ من مبدأ الشاهدية بنوعها الإلهي والإنساني، فإنه كذلك يأخذ بمبدأ الآياتية بنوعها التكويني والتكليفي، بل إن أخذه بالشاهدية يلزم منه أخذه بالآياتية، فالشاهد الإنساني لا يشهد إلا الآيات، ولا آية بدون دلالة على الشاهد الأعلى⁽¹⁾.

ج- مبدأ "الأشياء كلها ودائع عند الإنسان"⁽²⁾: يقر النموذج الائتماني، أنه لا سبيل إلى حفظ الصلة بين العالم والدين، إلا بأن نقلع عن عادتنا الدهرية في النظر للأشياء من جانب نسبتها إلى أنفسنا، وبأن نجرمها على العادة التي تناقضها، وهي نسبتها إلى بارئها الشاهد نسبة مطلقة روحية صريحة⁽³⁾، فيصبح ما تملك آية تكوينية، وملكك لها آية تكليفية، وكتاهما تدل على الشاهد الأعلى للإلهي، فتشاهده قبل أن تشهدها، وتتعامل معه قبل أن تتعامل معها، بل تتخذه سبيلا إلى هذا التعامل الثاني...، وهذا التملك الإلهي الذي يورث الإنسان تخلقاً متميزاً، هو بالذات مقتضى الإيداع، ف"...كل ما يوكل الخالق إليك رعايته يقتضي حقوقاً لك وعليك، إلا أن التمتع بحقوقك فيه موقوف على أداء الحقوق التي عليك بشأنه"⁽⁴⁾. ومن هنا فنموذج الائتمان الذي يقوم على حفظ الصلة الآياتية بين العالم والدين يحررنا من التعامل الامتلاكي الاستهلاكي للأشياء، ليجعلنا نهض بمسؤوليتنا في حق هاته الأشياء، ...على أنها آيات دالة عليه، كما هو شاهد لها وعليها، ... واتخاذنا للإله واسطة بيننا وبين الأشياء، "يرفع التخلق الذي يورثه التعامل معها إلى رتبة في التخلق الروحي الذي يصلنا بالأفق الأعلى مترقياً بنا في مدارك الكمال"⁽⁵⁾.

د- مبدأ "الأخلاق مأخوذة من الفطرة"⁽⁶⁾، يُقيم النموذج الائتماني الدليل على أن دعوة التجسيد تُصادم حقيقة الفطرة، إذ الأصل في نشأتها هو الخطاب الإلهي لأرواح الأدميين في عالم الغيب، لأنها تحفظ ذاكرة شهادتها للإله بالوحدانية، كما تحفظ شهادة الإله على هاته الشهادة، وبمقتضاها، كانت الأخلاق التي تورثها الصورة الفطرية للدين، أخلاقاً روحية، من حيث مأخذ قيمها، ومن حيث توسطها للشاهد الإلهي، أخلاقاً ائتمانية، وتوسلها به، لا ليقف عند حد رؤية أنه شاهد لها وعليها، بل يتعداه إلى رؤية أن هذا الشاهد الأسى موصوفاً بكل أسمائه الحسنى، وأن هاته الأسماء هي معين كل القيم الخلقية والمعاني الروحية⁽⁷⁾. لكن هاته الصورة الأولى لا تلبث أن...تفصل عنها فتحل محلها صورة وقتية، ...فلا يشهد أهله آيات فيما يعملون، ولا يتوسطون بالشاهد الإلهي فيما يملكون، ولا يقفون على أوصافه فيما

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 51-52. طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 97.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين: ص 470.

(3) نفسه، الفصل الثالث.

(4) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 99.

(5) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 100، طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 469-470-471-472.

(6) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 283-284-285.

(7) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 101.

يشهدون، بالقدر الذي كان يفعله الأولون، ولا يلزم من هذا ما ذهب إليه الدهرانيون، لاسيما دعاة النقد التاريخي وفلسفة التاريخ، بأنه ليس بالإمكان الانتقال من أخلاق الصورة الوقتية للدين إلى أخلاق الصورة الفطرية، بحكم أنها في حكم المفقود، ف"هاته الصورة يمكن أن نعود إليها بشروط: 1- كل دين يختص بزمن أخلاقي محدد، 2- الأديان تختلف فيما بينها من حيث الفرق الذي يفصل بين صورتها: الفطرية والوقتية، 3- الانتقال من الدين الوقتي إلى الدين الفطري يتم بطريق العمل. 4- الانتقال العملي لا يحصل للمجتمع برمته، وإنما يحصل لأفراد متميزين من أعضاء استطاعوا أن يتخلقوا بمعاني الشهادة والأمان⁽¹⁾.

هـ- مبدأ "الدين بجمعيته وکلياته أخلاق"⁽²⁾: يقر النموذج الائتماني أن الدين المنزل أخلاق كله، ذلك أن إنسانية الإنسان تتحقق بأخلاقيته المسددة، وجمعيته التي توجد في جمعية الدين، والاستدلال على هذه الدعوى يتضمن شقين: 1- البناء على العلاقة الآياتية بين العالم والدين⁽³⁾، وهي توصلنا لنتيجتين، -أن أسماء الصفات تجليات كونية، كما أن الأحكام المنزلة آيات تكليفية تقترن بمقاصد أخلاقية وآفاق روحية، -البناء على الشاهدية الإلهية⁽⁴⁾، توصلنا إلى نتائج ثلاثة، 1- الإيمان والعبادة أخلاق روحية، 2- الإيمان والعبادة ينزلان منزلة الأصلين الأولين من الأصول الدينية التي تبنى عليهما أعمال الدين كله، 3- الإيمان والعبادة هما الغايتان اللتان خلق لأجلهما الإنسان، حتى تصبح حالة وجدانية وسلوكية ملازمة لإدراكاته وسلوكياته كلها، ولعل هذه الحقيقة الدينية التي تجعل الدين كله أخلاقا، هي التي حملت الدهرانيين على أن ينشؤوا أخلاقا اتخذوا لها صورة الدين⁽⁵⁾، وهكذا وضع روسو أخلاقا أسماها: "الدين الطبيعي"، ووضع كانط أخلاقا أسماها: "الدين العقلي"، وضع دوركايم "دينا اجتماعيا"، ووضع فيري "دينا فلسفيا"، فإذا سلمنا على كل ما وضعوه أخلاقا، فلا نسلم لهم أن تكون أخلاقا من جنس الأخلاق التي جاءت بها الأديان المنزلة، أي الأخلاق الروحية⁽⁶⁾، وبيان اعتراض د. طه "أن القصد بأديانهم الأخلاقية ليس التقرب لله، وإنما التقرب إلى أفراد البشر، إما بعضا أو كلا، ثم إنهم يرون في التقرب إلى الإله بالإيمان والعبادة ضلالة وعماية، كما إن هذه الأديان الدهرية لا تكسب الإنسان إلا أخلاق الظاهر التي تفيد في معاملته مع الآخرين، ولا أضّر على الإنسان من أن يقع فيما يسميه د. طه بالتخلف الأخلاقي وهو تخلف في إنسانيته، كما إن هذه الأديان تسعى إلى تحقيق تسيّد الإنسان بدل تسيّد الإله: فالأصل في الأخلاق

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 102-103.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 77-78-79.

(3) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية: ص 104.

(4) نفسه، ص 104.

(5) L'éducation morale: Emile Durkheim; p5-7.

(6) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 106.

الدهرانية أن تكون أخلاقاً نفسية، تفقد وصفها الروحي الأصلي وتكسب وصفاً نفسياً، لأنها قطعت عن أصولها الشاهدية: إيماناً وتعبد⁽¹⁾.

7. خاتمة

في الختام، نذكر بأهميات الحقائق التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، التي خصصناها لتجلية معالم صورة التشهيد الإنساني في فكر د. طه، قدمنا من خلاله بعضاً من المشروع الطاهاني في التجديد الفلسفي، بناءً يصلح أن تؤسس لأجله مدرسة جديدة في الفكر الإنساني هدفها الارتقاء بالإنسان من حضيض العلمانية الغافلة إلى فلسفة راقية قائمة على فلسفة الانتماء في صورتها المكتملة، ولعل أبرز النقاط التي يمكن أن نستخلصها:

أ- النموذج الانتمائي اختص بالأخذ بمبادئ الأخلاق الخمسة⁽²⁾:

- مبدأ الشاهدية، فيخرج الإنسان من مشقة التخلق إلى متعة التخلق، ناقلاً قيماً أخلاقية إلى رتبة القيم الجماعية⁽³⁾.
 - مبدأ الآياتية، مخرجاً الدين والعالم من طيف الظواهر وانفصالها، إلى سعة الآيات واتصالها⁽⁴⁾.
 - مبدأ الإيداعية، فيكون كل ما خلق الله، من أجل الإنسان هي ودائع أودعها إياه، يمتلكها كيف يشاء.. شريطة أن يصون حقوقها⁽⁵⁾.
 - مبدأ الفطرية، فيردّ التخلق الظاهر إلى أصوله في أغوار الباطن، مستبدلاً بالتخلق النفسي التخلق الروحي⁽⁶⁾.
 - مبدأ الجمعية، فيخرج الإنسان من تخليق ذاته بعضاً إلى تخليقها كلاً، باطناً وظاهراً حتى يسترجع الإنسان إنسانيته كاملة غير منقوصة، كما يسترجع روحانيته واسعة غير محصورة⁽⁷⁾.
- ب- ومن أعظم تجليات هذا النموذج:
- أنه ينطلق من الغاية التي جعلت للإنسان منذ خلقه، وهي التعبد لله وحده⁽⁸⁾.
 - أنه يفرق في تعبد بين ظاهر الأعمال وباطنها، جاعلاً باطنها حاكماً على ظاهرها⁽⁹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 107.

(2) نفسه، ص 93-109.

(3) نفسه، ص 93.

(4) نفسه، ص 95.

(5) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 98، طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 474.

(6) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 100.

(7) نفسه، ص 103.

(8) طه عبد الرحمن، روح الدين: 497.

(9) نفسه، ص 498.

- أن الائتماني يتوسل في الوصول إلى غايته بالتركيبية العملية، جاعلا الإنسان يتحول قلبا وقالبا بحيث يصير متعبدا في كل شيء، وفي كل وقت، وكل مكان⁽¹⁾.
- أن العمل التركوي يخرج الائتماني من حب التسيد على الخلق، إلى حب التعبد للحق، مورثا إياه وازعا أخلاقيا⁽²⁾.
- اعتبار الائتمانية المعيار التي تعرض "العقلانية والواقعية" لتقويمهما: فالتحول الإيماني الجذري الذي يحدثه الائتمان في الإنسان، مطلقا بإمكاناته، ومخرجا مكنوناته، يجعله يجدد ممارسته للعقل، موسعا نطاقه، ويجدد مكابדתه للواقع باسطا فضاءه، بل إن الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الإيمان الحي⁽³⁾.

7. قائمة المراجع

- برتيمية، وفاء صالح جيلاني(2023)، العلمانية في المناخ الفكري العربي: سؤال النشأة، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 2 محمد بن أحمد، مج: 12، ع1، ص ص 61-74.
- بلعقروز، عبد القادر، (2017)، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، بيروت-لبنان، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- بلعقروز، عبد القادر، (2020)، آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمن في تجديد الفكر الفلسفي وتأسيس علوم اجتماعية(ضمن كتاب جماعي)، تنسيق عبد الرزاق بلعقروز، الرباط-المغرب، دار نشر المعرفة.
- بلعقروز، عبد الرزاق، (2020)، في التلازم بين المعنى اللغوي والابداع المفهومي في فلسفة طه عبد الرحمن(ضمن كتاب جماعي عنوانه آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمن)، تنسيق عبد الرزاق بلعقروز، الرباط-المغرب، دار نشر المعرفة.
- تاج الدين مصطفى، سؤال الاخلاق: مراجعة كتاب، مجلد 6 عدد 12، السنة السادسة، ص ص 235-248.
- الجابري، محمد عابد، (2000)، بنية العقل العربي، بيروت ط1، مركز دراسات الوحدة العربية.
- حمو، ربيع، (2019)، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، بيروت-لبنان، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

(1) المرجع السابق، ص 501.

(2) نفسه، ص 503.

(3) نفسه، ص 505.

- عباس، بشرى، (2021)، الأبدية عند فويرباج، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج43، ع2، 369-380.
- عبد الرحمن، طه، (1999)، فقه الفلسفة2، المفهوم والتأثيل، بيروت- لبنان، ط1، المركز الثقافي العربي.
- عبد الحافظ، إنجي حمدي، (2020)، فعل التفلسف عند ألفرد جولز أير: مقارنة تحليلية، مجلة كلية التربية في العلوم الإنسانية والأدبية، مج: 26 ع3، ص ص 89-134.
- عبد الرحمن، طه، (2008)، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه، (2009)، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء-المغرب، ط4، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه، (2012)، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعمل، الدار البيضاء-المغرب، ط1، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه، (2012)، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه، (2013)، الحوار أفقا للفكر، بيروت لبنان، ط: 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه، (2016)، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، بيروت-لبنان، ط: 2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- عبد الرحمن، طه، (2017)، دين الحياء-من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، بيروت-لبنان، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- عبد الرحمن، طه، (2017)، سؤال العنف - بين الانتمائية والحوارية، بيروت لبنان، ط: 1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- عبد الرحمن، طه، (2001)، تعددية القيم ما مداها وما حدودها؟ المملكة المغربية، ط1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.
- عبد الرحمن، طه، (2007)، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء-المغرب، ط3، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه، (2009)، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء-المغرب، ط2، المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه، (2009)، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، الدار البيضاء-المغرب، ط4، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه، (2014)، يؤس الدهرانية-النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت-لبنان، الشبكة العربية الأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه (2011)، حوارات من أجل المستقبل، بيروت-لبنان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه، (1994)، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، بيروت-لبنان، ط1، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه، (2000)، الممارسات الدينية ونقد العقلانية، إسلامية المعرفة، مج: 6، ع 23، ص 109-127.
- علي حسين قاسم، (2023)، هرطقة ضد التبعية: قراءة في تفكيك لاهوت "ديترش بونهوفر"، وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، مج: 2023، ع: 37، ج: 5، ص ص: 493-576.
- عنيات، عبد الكريم، (2020)، مدرسة الرباط والدرس المنطقي: بحث في موقف طه عبد الرحمن من العقل المنطقي: الرباط-المغرب، (ضمن كتاب جماعي)، تنسيق عبد الرزاق بلعقروز، الرباط-المغرب، دار نشر المعرفة.
- الغامدي، عبد القادر بن محمد بن يحيى (2024)، الدين الطبيعي عند الفلاسفة: دراسة تحليلية، مجلة القلزم للدراسات الإسلامية، مج: 2024، ع: 14، ص ص: 7-24.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (2018)، تهافت الفلاسفة، القاهرة-مصر، ط: 6، دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد، (1982) إحياء علوم الدين: بيروت-لبنان، ط1، دار المعرفة.
- الفارابي، أبي نصر، (2004)، تحصيل، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية.
- كرم، يوسف، (1964)، العقل والوجود، القاهرة-مصر، ط1، دار المعارف.
- لغرس، سوهيلة (2017)، الدين من منظور جاك دريدا، التدوين، مج: 2017، ع 9، ص ص: 1-5.
- لودفيغ، فويرباخ، (1975)، مبادئ فلسفة المستقبل، بيروت-لبنان، ط1، تحقيق، إلياس مرقص، دار الحقيقة.
- مختاري، خالد، (2017)، المنطلقات الفكرية والفلسفية لتفكيك جاك دريدا، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، مج: 2017، ع: 7، ص ص: 297-302.
- ملكاوي، فتحي حسن، (2001)، هوية المعرفة، إسلامية المعرفة، مج: 7، ع: 526، ص ص: 5-15.

4. Bibliography List

- Abbas, Bushra (2021), Eternity in Feuerbach, Tishreen University Journal for Scientific Research and Studies - Arts and Humanities Series, Vol. 43, No. 2, pp. 369–380.
- Abd al-Rahman, Taha (1994), Jurisprudence of Philosophy 1, Philosophy and Translation, Beirut, Lebanon, 1st ed., Arab Cultural Centre.
- Abd al-Rahman, Taha (1999), Jurisprudence of Philosophy 2, Concept and Etymology, Beirut, Lebanon, 1st ed., Arab Cultural Centre.
- Abd al-Rahman, Taha (2008), The Arab Right to Philosophical Difference, Beirut, 2nd ed., Arab Network for Research and Publishing.
- Abd al-Rahman, Taha (2009), Religious Work and the Renewal of Reason, Casablanca, Morocco, 4th ed., Arab Cultural Centre.
- Abd al-Rahman, Taha (2011), Dialogues for the Future, Beirut, Lebanon, 1st ed., Arab Network for Research and Publishing.
- Abdel Hafez, Engy Hamdy (2020). The Act of Philosophising in Alfred Jules Ayer: An Analytical Approach, Journal of the Faculty of Education in the Humanities and Literature, Vol. 26, No. 3, pp. 134–89.
- Abdel Rahman, Taha (2000), Religious Practices and the Critique of Rationality, Islamic Knowledge, Vol. 6, No. 23, pp. 109–127.
- Abdel Rahman, Taha (2001). The Pluralism of Values: What Is Its Extent and Limits? Kingdom of Morocco, 1st ed., Faculty of Arts and Humanities, Marrakech.
- Abdel Rahman, Taha (2007), Renewing the Methodology of Heritage Evaluation, Casablanca, Morocco, 3rd ed., Arab Cultural Centre.
- Abdel Rahman, Taha (2009). The Islamic Right to Intellectual Difference. Casablanca, Morocco 2nd ed., Arab Cultural Centre.
- Abdel Rahman, Taha (2009). The Question of Ethics: A Contribution to the Moral Critique of Western Modernity. Casablanca, Morocco 4th ed., Arab Cultural Centre.
- Abdel Rahman, Taha (2012). The Question of Work: A Study of the Practical Principles of Thought and Action. Casablanca, Morocco 1st ed., Arab Cultural Centre.
- Abdel Rahman, Taha (2012). The Spirit of Religion: From the Narrowness of Secularism to the Breadth of Trustworthiness. Casablanca, Morocco 1st ed., Arab Cultural Centre.
- Abdel Rahman, Taha (2016). From the Mutilated Man to the Kawthar Man. Beirut, Lebanon 2nd ed., Arab Foundation for Thought and Creativity.

- Abdel Rahman, Taha (2017). The Question of Violence - Between Trustworthiness and Dialogue. Beirut, Lebanon 1st ed., Arab Foundation for Thought and Creativity.
- Abdel Rahman, Taha, (2013), Dialogue: A Horizon for Thought, Beirut, Lebanon, 1st ed., Arab Network for Research and Publishing.
- Abdel Rahman, Taha, (2017), The Religion of Modesty - From the Jurisprudence of Trust to the Jurisprudence of Trustworthiness, Part One: The Principles of Theoretical Trustworthiness, Beirut, Lebanon, 1st ed., Arab Foundation for Thought and Creativity.
- Abdul Rahman, Taha (2014). The Misery of Secularism - The Credit Critique of Separating Ethics from Religion. Beirut, Lebanon: Arab Network for Research and Publishing.
- Al-Farabi, Abu Nasr (2004). Collection, edited by Ahmed Farid Al-Mazidi, Beirut, Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Ghamdi, Abdul Qadir bin Muhammad bin Yahya (2024), Natural Religion Among Philosophers: An Analytical Study, Al-Qalzam Journal of Islamic Studies, Vol. 2024, No. 14, pp. 7-24.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (2018). The Incoherence of the Philosophers. Cairo, Egypt: Dar Al-Ma'rifa, 6th ed.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, (1982), The Revival of the Religious Sciences, Beirut, Lebanon, 1st ed., Dar Al-Ma'rifa.
- Ali Hussein Qasim, (2023), Heresy Against Subordination: A Reading of the Deconstruction of Dietrich Bonhoeffer's Theology, Wadi El Nil Journal of Human, Social, and Educational Studies and Research, Vol. 2023, No. 37, Vol. 5, pp. 493-576.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, (2000), The Structure of the Arab Mind, Beirut, 1st ed., Centre for Arab Unity Studies.
- André Comte-Sponville and Luc Ferry (1998); The Wisdom of the Moderns, Ten Questions for Our Time; Paris, Robert Laffont.
- André Comte-Sponville(2008), The Spirit of Atheism - Publisher: Albin Michel, EAN: 9782253124665.
- Aniyat, Abdul Karim, (2020), The Rabat School and the Logical Lesson: A Study of Taha Abdul Rahman's Position on the Logical Mind, Rabat, Morocco, (in a collective book), coordinated by Abdul Razzaq Balaqrouz, Rabat, Morocco, Dar Al-Ma'rifa Publishing House.
- Bartima, Wafaa Saleh Jilani (2023), Secularism in the Arab Intellectual Climate: The Question of Origin, Journal of Human and Social Studies, University of Oran 2, Mohamed Ben Ahmed, Vol. 12, No. 1, pp. 61-74.

- Belagrouz, Abdelqader (2017). Aspects of Taha Abdelrahman's Endeavours: Modernity, Globalisation, Rationality, and Cultural Renewal. Beirut, Lebanon 1st ed., Arab Foundation for Thought and Creativity.
- Belagrouz, Abdelqader (2020). Prospects of Openness to Taha Abdelrahman's Project in Renewing Philosophical Thought and Establishing Social Sciences (in a collective book), coordinated by Abdelrazaq Belagrouz, Rabat, Morocco, Dar Al-Ma'rifa Publishing House.
- Belagrouz, Abdelrazaq, (2020), On the Correlation Between Linguistic Meaning and Conceptual Creativity in the Philosophy of Taha Abdelrahman (in a collective book entitled "Prospects of Openness to Taha Abdelrahman's Project"), coordinated by Abdelrazaq Belagrouz, Rabat, Morocco, Dar Al-Ma'rifa Publishing House.
- Durkheim, Émile (1974), Moral Education/Paul Fauconnet's Warning. Paris: University Press of France, copy. 1963. VI-242 p.: 22 cm. (Library of Contemporary Philosophy). Room J - Sociology - [301.01 DURK e]
- E. Kant (1962), Foundations of the Metaphysics of Morals; Delagrave Bookstore, Paris.
- E. Kant (1968), Religion within the Limits of Simple Reason; Philosophical Library, J. Vrin, Paris.
- Emile Durkheim (2012), Determination of Moral Fact, Fr scr.com (doc).
- Ernst Cassirer (1983), The Philosophy of Enlightenment. Paris, Published by Fayard.
- Ferry Luc (2004), Religion after Religion, Gauchet Marcel, Paris, Grasset.
- Hammou, Rabi' (2019), Introduction to the Thought of Taha Abd al-Rahman, Beirut, Lebanon, 1st ed., Arab Foundation for Thought and Creativity.
- Jacques STEIWER (2011), A Morality without God, L'Harmattan, 75005, Paris. ISBN: 978-2-296-56537-1.
- Jean-Jacques Rousseau (2010), Profession of Faith of the Savoyard Vicar, published by Bruno Bernardi, with special issue by Gabriella Radica, published with special issue by Flammarion.
- Karam Youssef, (1964), Reason and Existence, Cairo, Egypt, 1st ed., Dar Al-Maaref.
- Laghras, Souhaila (2017), Religion from the Perspective of Jacques Derrida, Al-Tadwin, Vol. 2017, No. 9, pp. 1-5
- List of foreign sources:
- Luc Ferry (1996), The God-Man or the Meaning of Life, published by Grasset, Paris.

- Luc Ferry (2012), The Revolution of Love: For a Secular Spirituality, The Wisdom of Myths.
- Ludwig, Feuerbach, (1975), Principles of the Philosophy of the Future, Beirut, Lebanon, 1st ed., edited by Elias Marqus, Dar Al-Haqiqa.
- Malkawi, Fathi Hassan (2001), The Identity of Knowledge, The Islamicization of Knowledge, Vol. 7, No. 526, pp. 5-15.
- Mark C. Taylor (2008), After God, published by The University of Chicago Press.
- Mokhtari, Khaled (2017), The Intellectual and Philosophical Foundations of Jacques Derrida's Deconstruction, Journal of Human and Social Studies, Vol. 2017, No. 7, pp. 297-302
- Pierre Hayat (2007), Secularism, Religious Facts, and Society. Return to Durkheim, Archives of the Social Sciences of Religions.
- Taj al-Din Mustafa, The Question of Ethics: A Book Review, Vol. 6, No. 12, Year 6, pp. 235-248.