جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
تخصص فلسفة عربية إسلامية
سنة ثانية ماستر

بحث حــول:

الأخلاق الائتمانية عند طه عبد الرحمن

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة عربية إسلامية

من إعداد الطالبة:
زيان سارة

تحت إشراف الدكتور:
واحك مراد

السنة الجامعية: ﴿2020/2019﴾

:2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على طه الأمين محمد صلى الله عليه وسلم وبعد جاء في الأثر عن النبيصلى الله عليه وسلم

(لا يشكر الله من لا يشكر الناس)

أخي لن تنال العلم إلا بستة سأنبئك عن تفاصيلها ببيان

ذكاء وحرص واجتهاد وبلاغة وصحبة أستاذ وطول زمان

نتوجه بالشكر لله عز وجل الذي وفقنا بإرادته على إتمام هذا البحث المتواضع

كما أتوجه بالشكر لله عز وجل الذي أعانني ووفقني ومنحني الصبر على إتمام هذا العمل وثانيا أقدم شكري للأاستاذ المشرف واحك مراد على كل ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات لإنجاز هذا العمل، كما اتقدم بجزيل الشكر والعرفان أيضا للأاستاذ بن فريحة قدور الذي كان له دور كبير في اختياري لهذا الموضوع، وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة خميس مليانة بدون استثناء الذين لم يبخلوا علينا بالتوجيه.

إهداء

إلى من قال فيهما عز وجل ﴿ وارحمهما كما ربياني صغيرا ﴾(الآية 24 – سورة الإسراء)

إلى نبع الحنان وسر الوجدان إلى من تعبت من أجل رعايتي إلى تلك الشمعة التي تحترق لتضيء لي طريقي إلى أمي الغالية .

إلى من تحدى الصعاب إلى من تعب وشقي في تعليمي حتى وصولي إلى هذا المستوى إلى أبي العزيز الغالي.

إلى كل العائلة الكريمة كل من عائلة زيان وعائلة بناي أهدي ثمرة جهدي.

وإلى كل من نسيهم قلمي إلى كل من ساهم ولو بكلمة طيبة.

ملخص الدراسة :

تقوم هذه الدراسة حول "**الأخلاق الائتمانية عند طه عبد الرحمن**"، التي حاول من خلالها أن يبعث روح جديدة ضمن سياق مغاير يقوم على الشرعية الدينية الإسلامية، وبذلك تأسيس لمشروع أخلاقي إسلامي جوهره الإله، وهنا يكمن الائتمان الأخلاقي الحقيقي الذي يصل بين الأخلاق والدين من جهة، ونقدا للحداثة الغربية من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الاخلاق، الائتمان، روح، الشرعية الإسلامية، الإله، الدين، نقد الحداثة.

Study summary :

This study is based on the fiduciary ethics of Taha Abd al-Rahman's. through which he tries to create a new spirit within a different context based on the Islamic religious legitimacy, thus establishing an Islamic ethical project whose essence is God, and here lies the true moral trust that connects ethics and religion on the one hand. And a critique of Western modernity on the other hand.

Key words:

Ethics, trust, spirit, Islamic legitimacy, god, religion, criticis modernity.

المقدمـــــــــة

تمهيد:

يعتبر موضوع الأخلاق من المواضيع التي شغلت الفكر الإنساني منذ القدم، وذلك لأهميته في حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بل وفي جميع الميادين، فلا يخلو جانب من جوانب الحياة الإنسانية إلا ويطرح سؤال الأخلاق.

فالفعل الإنساني يرتبط بالأخلاق ودائما ما يطرح السؤال ما مدى أخلاقية هذا الفعل.؟ هكذا فإن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو هذه القواعد الأخلاقية التي بموجبها تحدد معايير السلوك والفعل الإنساني أما الحيوان فلا يحتاج إلى الاخلاق لأن ما يتحكم فيه فهو الغريزة وعلى هذا الأساس ليست الأخلاق قضية جانبية أو هامشية ليس لها دور في حياة الشعوب بل إذا نظرنا في الأساس الحقيقي لاختلاف الشعوب والامم والأنظمة السياسية والاقتصادية لأرجعناها إلى مسألة الأخلاق من خلال تلك الأسئلة الجوهرية من قبيل: ما الأخلاق؟، ما هو مصدرها؟ ما هي معايير الحكم الأخلاقي على هذا الفعل أو ذاك؟، لهذا فقد كان سؤال الأخلاق من بين الأسئلة التي اشتغل عليها الفكر العربي في التفكير في النهضة العربية وقد انقسم الفكر العربي في ذلك إلى عدة اتجاهات: الاتجاه المتأثر بالفلسفة الغربية والاتجاه السلفي، أما الاتجاه الأخلاقي على أسس من بينها العقل والمادة والعلم فليس لها أساس ديني، فهذا الاتجاه ليس إلا صورة طبق الأصل في الفكر الأخلاقي الغربي الذي يقوم على فصل الدين عن الأخلاق أما الاتجاه الثاني هو الاتجاه السلفي الذي يستلم القيم الأخلاقية من الدين الإسلامي لكننا نرى أن طه عبد الرحمن يعتبر من الفلاسفة العرب الذين حاولوا التأسيس للأخلاق الإسلامية في المجتمع العربي عن طريق النظر والتفكر الفلسفي.

بحيث تتأتى الدراسة حول موضوع الأخلاق التي تباينت فيه الآراء واختلفت فيه المواقف وكل مفكر انساق على نحو معين في فكره، فهناك من أراد التجديد وفق التصور الغربي جاعلا منه أصل فكره وحاول انعكاسه على المجتمع العربي، وهناك مفكرين متأصلين بواقعهم العربي الذي يحمل خصوصية تميزه عن كل الفلسفات الأخرى، ومن هذا يعد طه عبد الرحمن من أبرز المشتغلين والمهتمين بقضايا التراث العربي الإسلامي، الذي أحدث منعرجا هاما في الفكر العربي وبرد الاعتبار له كونه مجتمع أصيل يملك خصوصية تميزه عن غيره، ومنه فإن طه حاول إرساء قاعدة أساسية مفادها بث روح فلسفية جديدة تتميز بالخصوصية الإسلامية وتضاهي قوتها كل المناهج والفلسفات لدى فلاسفة الغرب، ومنه يعتبر طه الفيلسوف المجدد الذي حاول أن يلبس للأخلاق صبغة دينية روحية، وعلى هذا

الأساس أثارته مشكلة تجريد الإنسان من أخلاقه، ومنه حاول طه صياغة مشروعه على وفق نسق مغاير بصياغة تكاملية تفاضلية تحمل نوع من الخصوصية الإسلامية، وذلك لتأصيل لأخلاق اتصالية لا انفصالية مثلما فعل الغرب بنزعهم الصورة الدينية عن الأخلاق وأرجعوها للعقل ومن هنا دعا طه لتأسيسه لأخلاق إسلامية بحتة وذلك برد الاعتبار للعلوم الإسلامية والتفاعل النقدي مع الحداثة الغربية.

إن مشروع طه يحمل في طياته التجديد والاستقلالية لصنع أخلاق إسلامية كحل للاعوجاج الذي لحق الأخلاق العربية وبذلك أراد تأسيس نسقه الائتماني الذي يعيد الاعتبار للإنسان من جهة، والتدبر والتوسل للبارئ من جهة أخرى.

ومن خلال هذا النسق يكمن اجتهاد واشتغال طه بدائرة الدين والسنة المحمدية التي جاءت لتتم مكارم الأخلاق وذلك بأن الدين كله يدعونا للأخلاق، انطلاقا من هذه المسلمة أراد طه إنشاء لروح حداثة إسلامية تنبذ كل من الحداثة الغربية وإدخال العنصر العملي المؤيد.

وانطلاقا من هذا بين طه نسقه الائتماني الذي يعيد النظر في الفلسفة الإسلامية العربية من خلال الرسالة الأخلاقية التي تعيد النظر الملكوتي الإسلامي ومنه يحقق سعادته الدنيوية مع ضمان السعادة الأخروية، وهذا كله يدور ضمن "النسق الائتماني الأخلاقي".

وبناء على هذا فالإشكالية المحورية التي سنحاول الاجابة عنها في هذا البحث هي: كيف يؤسس طه عبد الرحمن للمشروع الأخلاقي الإسلامي على مفهوم الأمانة؟ وبعبارة أخرى: كيف يوظف طه عبد الرحمن مفهوم الأمانة القرآني في مشروعه الأخلاقي والذي من خلاله يدخل في عملية نقدية مع المشروع العربي.؟

ومن هذه الإشكالية تتفرع مشكلات جزئية تمثلت من خلال المباحث وهي كالآتي:

ما مصدر الفعل الخلقي في الفكر العربي والفكر الغربي؟.

ما هي مظاهر التجديد والإبداع في مشروع طه؟.

إلى أي مدى يمكن للأخلاق في نسقها الائتماني أن تتجاوز الطرح الدهراني؟.

وللإجابة عن هذه الإشكالية المتضمنة في الأعلى توصلت إلى وضع الخطة التالية والتي قسمتها إلى ثلاث فصول، كل فصل يتضمن ثلاث مباحث ففي الفصل الأول عبارة عن مدخل تأصيلي لمفهوم الأخلاق يتضمن ثلاث مباحث، في المبحث الأول قمت بتعريف الأخلاق بصفة عامة، ثم في المبحث الثاني تناولت فيه الأخلاق في الفكر العربي، أما

المبحث الثالث تناولت فيه الأخلاق في الفكر الغربي، أما الفصل الثاني عرضت فيه لمحة عن طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري النقدي الذي تمثل في ثلاث مباحث فالمبحث الأول تطرقت فيه إلى دراسة فلسفة طه وشخصيته أما المبحث الثاني عالجت فيه المرجعية الفكرية لطه، أما المبحث الثالث تناولت فيه مشروع طه الفكري النقدي، أما الفصل الثالث يمثل أساس البحث والذي تكلمت فيه حول النسق الائتماني الأخلاقي عند طه والذي يتكون من ثلاث مباحث، فالمبحث الأول يحدد مفهوم الفلسفة الائتمانية الأخلاقية ومبادئها، أما المبحث الثاني تطرقت فيه حول النقد الائتماني الدهراني، أما المبحث الثالث تناولت فيه النقد الائتماني الأخلاقي، بعدها خاتمة تمثلت في أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

كان اختياري لهذا الموضوع عدة أسباب ومن بين تلك الأسباب مايلي:

الأسباب الذاتية: هو ميلي واهتمامي الكبير بالفكر العربي المعاصر، وأيضا لأجل إثراء معرفي أكثر في المجال العربي من خلال إسهامات المفكرين ومواقفهم خصوصا حول موضوع الأخلاق.

الأسباب الموضوعية: حيث تعد الأخلاق من أهم المباحث الفلسفية التي عالجها الكثير من الفلاسفة والمفكرين فتعددت الآراء والأفكار حول الأخلاق لهذا حاولنا إبراز موضوع الأخلاق في الوطن العربي وخصوصا عند طه الذي جعل لها مكانة في فكره، بحيث تعد الأرضية التي انطلق منها طه لتأسيس مشروعه.

ابراز الحقيقة الأخلاقية على المستوى المعرفي والفلسفي ومدى أهميتها في الفكر الإنساني الذي تجعله ينهض بمستوى راقي ومنظم كونها تنظم سلوك الفرد.

الهدف من خلال هذه الدراسة إبراز الخاصية الأساسية لموضوع الأخلاق ضمن مجال تداولي إسلامي، وذلك باتصال الأخلاق بالدين الذي يجعلها صورة جديدة وبعقلية مؤيدة تناهض التصورات القديمة الغربية ونقدها من خلال النسق الائتماني وجعل من الأخلاق تدخل ضمن الممارسات العملية.

ولهذا فموضوع الأخلاق له أهمية بالغة كون أن الأخلاق معيار من معايير تنظيم سلوك الفرد وتفعيل علاقاته بين أفراد مجتمعه وأنه هو أساس رقي وتقدم المجتمعات ونهوضها، وذلك باعتبار أن الأخلاق ذات سلوك حضاري يقيم أفعال وسلوكات الفرد خيرها من شرها.

اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي الذي تضمن تحليل أفكار طه وانتقاداته وعرض أفكاره وموقفه التي تضمن من خلال موضوع الأخلاق، أما المنهج الثاني الذي اعتمدته هو منهج المقارنة والذي تمثل في عرض أفكار طه عبد الرحمن (الفكر العربي) ومقارنتها بالفكر الغربي وانتقادها، وهنا تبرز خاصية طه ليس لأجل المقارنة بل لأجل تجاوز هذا الفكر بفكر آخر أكثر منه قوة ونزاهة.

يعتبر موضوع الأخلاق من المواضيع التي استأثرت الباحثين حول دراستها سواء بصفة خاصة أو بصفة عامة حيث انكب العديد من الباحثين إلى التطرق إليها من قبل العديد من المفكرين الذين عالجوا موضوع الأخلاق عند طه بصفة خاصة فالدراسات السابقة التي تناولت موضوع الأخلاق عديدة نذكر منها:

أطروحة دكتوراه للباحث حيدر العايب تحت عنوان " راهنة السؤال الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن أنموذجا" –جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2018–2019.

ومن أهم الصعوبات التي واجهتها من خلال هذا البحث كأي باحث يخوض تجربة بحثية تواجهه بعض العراقيل على مستوى البحث، فلا يوجد بحث يخلو من الصعوبات، أما الصعوبة التي واجهتها قلة المراجع التي تلم حول النظرية الأخلاقية أو حول مشروع طه وصعوبة اقتنائها وأيضا صعوبة لغة طه التي تحمل الدلالة المنطقية واللغوية التي جعلتني أقرأ النصوص أكثر من مرتين حتى أفهم معناها وباعتبار أن موضوع بحثي هو الأخلاق التي تمثل مشروع طه بصفة كلية، هذا ما جعلني أنساق لقراءة مجموعة من المصادر حتى ولو يتضمن عنوان المؤلف موضوع الأخلاق إلا أن طه لم نستطيع أن نقول لا يوجد مؤلف ولم يتكلم فيه حول موضوع الأخلاق، هذا جعل لي صعوبة اقتناء نصوصه وتنظيمها حسب المباحث التي اعتمدتها هذا من جانب البحث أما من جانب موضوع البحث الذي يتكلم حول النظرية الائتمانية الأخلاقية فلم يطول الكلام طه حولها بصفة مستقلة وإنما صرح هو بنفسه أنه سوف يكون له عمل ومؤلف يشرح فيه النظرية الائتمانية بشكل مفصل.

الفصل الأول

مدخل تأصيلي

لمفهوم الأخلاق

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق.

لقد احتلت الأخلاق كمصطلح مكانة هامة، في تاريخ الفكر الانساني على مختلف العصور، لأنها تدخل ضمن مضامين الفكر والسلوك، كمعيار يضبط سلوك الفرد ويقيم بين الفعل الخير والفعل الشرير، وتوجه سلوكه وتبين له طريق الفضيلة والرذيلة، فلقد لقيت اهتماما كبيرا من قبل الفلاسفة والمفكرين و العلماء، فمن خلال هذا المنطلق حاولنا إلى أن نعرج قليلا لمعرفة مفهومها ومضمونها.

1-المعنى اللغوي للأخلاق:

أ- في القرآن الكريم:

وردت لفظة "**خلق**"، (والجمع أخلاق) في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات فضلا عن المؤلفات الفلسفية، فالقرآن أورد كلمة خلق يخاطب بها الرسول (ص) " **وإنّك لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيم** "[1]. فكلمة خلق اصيلة في اللغة العربية، وبقيت إلى الآن ثابتة في أصلها.

ب- في المعاجم العربية:

عرفت كلمة خلق في " لسان العرب ": الخلق بضم اللام وسكونها هو الدين والطبع والسجية.[2] فالكثير أجمع على هذا المفهوم. أي أن لا فرق بين الخلق والعادة في اللغة العربية، وهو يبرز معنى التقدير في مادة (خ – ل – ق)، يقول: "الخلق في اللغة" التقدير، يقال خلقت الأديم إذا قدرته حقا أو غيره (...)، فمحض العادة التي يعتادها الإنسان ويأخذ بها نفسه على مقدار بعينه. فإذا زال عنه إلى غيره قيل: تخلقت بغير خلقه.[3]

أما المتخلق فهو معتدل في طباعه. فالقرآن يعنى هو المصدر الأول للأخلاق، والرسول (ص) هو أول من تخلق بأخلاق القرآن الكريم وألزم نفسه بآداب القرآن

---

[1]- سورة القلم: الآية04.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10، دار صادر، بيروت، ط1، 1990، ص86.

[3]- أبو الهلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1997، ص136-137.

وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان خلق الرسول (ص) القرآن.[1]

2-المعنى الاصطلاحي لمفهوم الأخلاق:

أ- التعريف الاصطلاحي عند الغرب:

تعرف الأخلاق في الفرنسية (**LA MORALE**) ، بعلم السلوك أو تهذيب الأخلاف أو فلسفة الأخلاق (**ETHIQUE**)، أو الحكمة العملية، أو الحكمة الخلقية.[2] أو هي معرفة الفضائل وكيفية اكتسابها لتزكو بها النفس ومعرفة الرذائل لتنفره عنها.[3] أي النظر في أحكام القيم وفي المبادئ الأخلاقية بينما تتعلق الأخلاق بالأفعال الصادرة عن الإنسان محمودة كانت أو مذمومة.

فالأخلاقي (**MORALE**) هو منسوب إلى الأخلاق أو إلى قواعد السلوك، فالأخلاقي يقابله اللاأخلاقي (**IMMORALE**)، ويطلق على الأفعال الحميدة المطابقة للأخلاق أو لقواعد السلوك العملية.[4] أي يطلق على السلوك المناقض للأخلاق. فمن هذا التعريف قام مجموعة من الفلاسفة بتعريف الأخلاق من بينهم **باسكال** " لن تراسني معرفة الأشياء الخارجية بجهل للأخلاق وقت الشدة. أما علم الأخلاق فهو يواسيني دائما بجهلي للأشياء الخارجية." أما **ديدرو** فقد عرفها: " لا وجود للعلم أكثر بداهة وبساطة من علم الأخلاق في نظر الإنسان الجاهل، ولا وجود لعلم أكثر منه غموضا وتعقيدا في نظر الإنسان العالم".[5] أي أن علم الأخلاق ليس من المواضيع السهلة بل يدركها إلا صاحب الخبرة الذي يعرف أهميتها وأبعادها. أي يعي ويقدر قيمتها، فبغير هذه التعريفات من أبرز التعاريف فهي متعددة بتعدد المفكرين والفلاسفة فكل واحد عرفها حسب فكره واتجاهته.

---

[1]- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1430 هـ -2009م، ص29-30.

[2]- د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بيروت، د ط، 1982، ص50.

[3]- جلال الدين السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 2004، ص23.

[4]- د. جميل صليبا، المرجع نفسه، ص51.

[5]-جلال الدين السعيد، المرجع نفسه، ص24.

فالأخلاق هي شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة وعلاقتها مع الآخرين، لأجل تنظيم حياتهم وعلاقتهم مع الناس و مع نفسه.[1] فقد ظهرت في اللغات الأوربية **(MORES)** و**(ETHICS)** اللاتينيين وكلتاهما من أصول يونانية بحيث يعبر عن الأولى في العربية بالأخلاق، وعن الثانية بالآداب أي أنها تشهد كل النظريات الأخلاقية صدقها التجربة الأخلاقية.[2] وبهذا نقول أنها تتفرع إلى العقلانية الأخلاقية التي تقوم على أساس العقل، والطبيعة الأخلاقية على أن العقل الأخلاقي الذي يؤدي إلى لذة أو منفعة مثلما فعل الرواقيون.

ب- التعريف الاصطلاحي عند العرب:

فلكل نظرية وكل مفكر له خصوصيته في التفكير لكن تبقى الأخلاق تمتلك خصوصيتها كونها جوهر وسلوك في الإنسان من غير التفكير والتأمل. وفي هذا الصدد عرف **الجرجاني** الخلق بأنه: " عبارة عن هيأة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية."[3] أي أن الصادر عن الفعال الحسنة كانت الهيئة خلقا حسنا، و إن كانت تصدر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدره ذلك خلقا سيئا.

3-أقسام الأخلاق:

لكل علم موضوعه، فالأخلاق ايضا علم يتمثل في أفعال وسلوكات الإنسان، وبما أنه يدرس السلوك الإنساني أي يقومه ويضع له المقاييس والمعايير ويهتم بإصلاحه وتقويمه وتهذيبه، وبذلك يقدم لنا مقياس نقيس به في الحكم على الأعمال ومنه فإن علم الأخلاق ينقسم إلى مجالين أو قسمين يتمثلان في المجال العملي والمجال النظري على هذا النحو التالي:

---

[1]- د مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن- عمان، ط1، 2009، ص40.

[2]- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص31.

[3]- علي الجرجاني، معجم التعريفات، دار فضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1253، ص106.

أ- المجال النظري:

يبحث في المبادئ الكلية التي تستنبط منها الواجبات الفرعية، " كالبحث عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هي، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا نحو ذلك."[1] فالأخلاق النظرية تسمى " **فلسفة الأخلاق** " أو " **علم الاخلاق النظري** " [2] كلها تهدف إلى تحقيق غايات تتمثل في الخير المطلق أو الفضيلة الكلية

ب- المجال العملي:

ويتمثل في أنواع الملكات الفاضلة التاي ينبغي على الإنسان أن يتحلى بها ويمارسها في حياته العملية اليومية مثل: **الصدق، الأمانة، الإخلاص** وغيرها.[3] فهذه كلها عبارة عن ملكات وأنواع من الأفعال لها ما يماثلها في الخارج، فالأخلاق العملية هي العمل الذي هو موضوع العلم العملي، باعتبار أن القسم العملي " **فنا** "، أي علما تطبيقيا بالنسبة للقسم النظري.[4] ومن هنا يمكن القول أن غاية القسم النظري الحق وغاية العمل الخير، أي أنه علم يبحث في الحق مثلما يبحث في الخير.

---

[1]- محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983م، ص18.

[2]- خالد بن عثمان الخراز، المرجع السابق، ص27.

[3]- محمود حمدي زقزوق، المرجع نسه، الصفحة نفسها.

[4]- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المبحث الثاني : الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي:

بالرغم من أن الأخلاق تشكل منعطف حاسما لتطور الشعوب والمجتمعات، وبالرغم من أنها دعوة إصلاحية تجديدية إلا أن هذا المصطلح لم يحظى بالاهتمام في الثقافة العربية الإسلامية، بحيث لم يعنى لها اهتمام من قبل المفكرين والفلاسفة العرب، فهذا ما أدى إلى التساؤل الذي آل إليه بعض المفكرين الذين حاولوا الخضوع للمسألة الأخلاقية كونها ذات اصل إسلامي بحت، فمن هذا حاولنا التطرق إلى دراسة بعض نماذج فكرية حاولت أن تعيير اهتمامها لموضوع الأخلاق من بينهم:

1-الأخلاق عند مسكويه: (320-421هـ):

لقد أنفرد مسكويه عن بقية المفكرين الآخرين فكان له اهتمام بارز بموضوع الأخلاق، بحيث أنه أولى له الكثير من العناية، فقد وصف بأنه أكبر مفكر عربي في الأخلاق، بحيث تعد فلسفته كلها مزيج بين أفكار أفلاطون و أرسطو وجالينوس، فضلا عن تجربته الشخصية في الشريعة الإسلامية.[1] كان هدفه واهتمامه بالأخلاق لأجا تقويم الخلق على أساس فلسفي و كل ما تصدر عنه من أفعال من النفس.[2] إذ مهد ابن مسكويه لفلسفته الخلقية بدراسة لقوى النفس وكل ما ينجم عنها من فضائل لاستخلاص السعادة.[3] فبهذا يتبين أن مسكويه لم يخرج عن نطاق الفلسفة اليونانية حول كل ما يؤدي إلى السعادة وتركيزه على العقل ودوره في التمييز بين كل ما هو خير وشر وبذلك تتحقق الفضائل.

لقد ألف مسكويه كتاب تهذيب الأخلاق، بحيث صاغ من خلاله نظريته في الأخلاق، وبذلك افتتح كتابه بقوله " **إن تحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي.**"[4] فالأخلاق عند مسكويه قد عرفها فيما يلي: " **حال النفس داعية لها**

---

[1]- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2006، ص310.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص311.

[4]- إبن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط، 2001، ص02.

إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. "[1] بهذا التعريف لم يختلف مسكويه عن بقية الفلاسفة الذين سبقوا حول تعريفها.

فضائل النفس عند مسكويه:

تتألف النفس حسب مسكويه إلى قوى منها:

- القوة الناطقة (العاقلة) وهي: " التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور."
- القوة الغضبية وهي " التي يكون بها الغضب والنجدة والإقدام على الأحوال والشوق والتسلط."
- القوة الشهوانية وهي: " التي تطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح وضروب الملذات الحسية." [2]

فهذا التقسيم الذي وضعه مسكويه هو الآخر لا يختلف عن تعبير أرسطو في تقسيمه للنفس ومواضعها.

فالأولى الناطقة تسمى الملكية وآلتها الدماغ أو الرأس فضيلتها التفكير والحكمة.[3] أما الثانية الغضبية (السبعية) مصدرها القلب وفضيلتها العفة، [4] أما الثالثة الشهوانية والتي تسمى بالبهيمة وآلتها تستعملها من البدن أو الكبد وفضيلتها العفة.[5] فكل من الفضيلتين الأخريين تابعتان وخاضعتان للقوة العاقلة باعتبارها أنها أسمى منهما، فإذا اعتدلت النفس الشهوانية وطاعت النفس العاقلة ولم تتبع هواها حدثت عنها الفضيلة، وبذلك تتحقق السعادة، ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيها وتقنطه فلا تهيج، وبذلك تحقق فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة.[6] فيتضح من هذا أن الفضيلة هي كمالها وتمامها، وبها تتحقق العدالة من خلال الحكمة والعفة والشجاعة وبهذا تبلغ الإنسانية مراتب

---

[1]– إبن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف، المصدر السابق، ص13.

[2]– المصدر نفسه، ص07.

[3]– المصدر نفسه، ص22.

[4]– المصدر نفسه، ص22.

[5]– المصدر نفسه، ص22.

[6]– المصدر نفسه، ص07.

السعادة، فهذا التناغم الذي تكلم عنه بين الفضائل عن طريقه يستطيعون أن يشكلون كمالات وبذلك يتحصلون على السعادة.

2-الأخلاق عند الغزالي: (450هـ-478هـ):

إن كلمة أخلاق وجدت قبل الغزالي من قبل اليونان الذين عرفوا بها ويعدون السباقون الذين درسوا موضوع الأخلاق والغاية منه.

إذ نرى أن الغزالي عرف الخلق الحسن بأنه إصلاح القوى الثلاث: قوة التفكير وقوة الشهوة وقوة الغضب في كتاب " **الميزان** " وأيضا يعرفه الخلق الحسن بفعل ما يكره المرء وفي كتاب إحياء علوم الدين عرف الخلق تعريفا دقيقا فقال: " **الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإذا كانت الهيئة تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا** (.....).[1] فالخلق إذن هو عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة.

فلقد أخرج الغزالي طريق تهذيب الأخلاق، كالدواء الذي يشخص للمريض، فالطبيب لا يوصف دواء واحد لجميع المرضى، وبذلت طرائق التهذيب باختلاف الطبائع أي وضع بجانب كل رذيلة علاجها الخاص.[2] فالدواء يشخص للمريض حسب المرض.

أ- غاية الأخلاق عند الغزالي:

الخير هو ما تعتقد أنه خير والشر هو ما تعتقد أنه شر، والسبيل إلى هذه العقيدة هو وزن العمل بميزان العقل والشرع، لكن ما الغاية من هذا الخير؟.

يرى الغزالي أن غاية الأخلاق هي السعادة الآخروية وقد فصل هذا في الفصل الأول من الميزان بحيث يقول: " **إن السعادة الحقيقة هي الآخروية، وما عداها سميت سعادة إما مجازا و إما غلطا، أما السعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة وإما صدقا، ولكن الإسم على الآخروية أصدق، وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الآخروية (.....) فإن الموصل إلى الخير والسعادة.**" [3] فالغزالي هنا يركز على السعادة الآخروية وهي العمل في الدنيا لبلوغ السعادة الآخروية ليس

---

[1]- زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 2012م، ص150.

[2]- المرجع نفسه، ص158.

[3]- زكي مبارك، المرجع نفسه، ص 159.

لأجل مصلحة أخرى، فالخير الحق والسعادة الحقيقية هي التي يلقاها الإنسان وتعينه في الآخرة.

ب- أصل الأخلاق عند الغزالي:

الغزالي أثبت أن الخير سلوك مكتسب وليس فطري، و أن الآباء هم الذين يربون أولادهم ويعلموهم، باعتبار أن الطفل يولد صفحة بيضاء وآباءهم الذين ينقشون عليهم، فإذا عود الولد على الخير وعلمه نشأ عليه، وإذا علمه على الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك.[1]

فالخير إذن يكتسب بالتربية والشر يكتسب بالتربية وليس للإنسان بفطرته ميل خاص به إلى الشر ولا إلى الخير إنما يقدم إليه أبواه ومعلموه.

ت- الفضيلة عند الغزالي:

بحيث أن الغزالي لا يفرق بين كلمة فضيلة وكلمة خلق، فهما عنده عبارة عن هيئة للنفس وصورتها الباطنة ومن هذا المنطلق يرجع الغزالي إلى أرسطو وبعض أفكار أفلاطون، إذ يأخذ من أرسطو نظرية (**التوسط**) التي يسميها (**الاعتدال**)، أن قوة الغضب إذا مالت عن الاعتدال سميت تهورا.[2]

وإذا مالت إلى العنف سميت جبنا وإذا ظلت وسط يعني شجاعة، فالمحمود هو وسط وهو الفضيلة.[3]

ويأخذ عن أفلاطون نظرية مشابهة الله، أنه الوحدة التي تجتمع فيها كل الكمالات والرجل الفاضل هو الذي ينظر صوب الله دون انقطاع، كالفنان الذي ينظر إلى الأنموذج دون انقطاع.[4] فالغزالي يقرر أن المرء يقرب من الله يقدر من رسول الله، بحيث أن الرسول جمع مكارم الأخلاق وخصنا على أن نتخلق بأخلاق الله.

3-الأخلاق عند الجابري (1935-2010):

يعتبر الجابري من أبرز الأعلام المعاصرين الذي كان له صدى كبير في الساحة الفكرية العربية، بحيث تعتبر الأخلاق واحدة من ضمن مشاريعه التجديدية التي

---

[1]- زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، المرجع السابق، ص161.

[2]- المرجع نفسه، ص 165.

[3]- المرجع نفسه، ص165.

[4]- المرجع نفسه، ص166.

تصب كلها ضمن مشروعه **نقد العقل العربي**، وبهذا تناول العقل الأخلاقي العربي وهذا ما نتناوله فيما يلي، فمن خلال هذا المشروع حاول دراسته في مستويين: تكويني تاريخي، ونسقي بنيوي، وفي حقول ثلاث هي: **المعرفة والسياسة والأخلاق**، بحيث يهدف من هذا المشروع هو تأسيس " **عصر جديد** " وإقامة نهضة عربية.[1] بحيث أقر الجابري في كتابه " العقل الأخلاقي العربي " أن المكتبة العربية خالية من مؤلفات في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي، بحيث أن الفلاسفة العرب كل ما أنتجوه هو ما نقلوه عن فلاسفة اليونان، لكن ورد كتاب واحد فقط في الثقافة العربية هو كتاب الأخلاق عند الغزالي فقط.[2]

لقد أدرك الجابري فراغ العالم العربي خلال البحث في المسألة الأخلاقية، ورأى أن من الضرورة الاهتمام والتطرق بموضوع الأخلاق، لان الإنسان العربي بحاجة إلى مثل هذه المواضيع لأنها تدرس صميمه وتوجه سلوكه صوب القيم الخلاقة.

- **موقف الجابري من الأخلاق:**

إن دراسة الفكر الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي هو أشبه مغامرة ينبغي أن يكتشفها وذلك بدراسة أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفضولها.[3] فعليه لابد من توظيف مفاهيم جديدة غير ذلك التي وظفناها في مجال المعرفة، وفي هذا الصدد يقول: " **إن العقل الأخلاقي يؤسسه ويوجهه نظام القيم وليس نظام المعرفي** ".[4] باعتبار أن السياسة والأخلاق حقلا معرفيا واحدا ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل، أما السياسة فهي تعتبر جزءا من "علم الأخلاق".[5] وعلى هذا اعتقد المفكرين أن ممارسة السياسة بذلك يتحقق الهدف الأخلاقي الإنساني المطلوب منها، وهو السعادة والخير للجميع، إذن كل الأفعال ترجع " **لحكم القيم** ".

---

[1]– السيد ولد أباه، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص162.

[2]– الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص08.

[3]– المرجع نفسه، ص19.

[4]– المرجع نفسه، ص20.

[5]– المرجع نفسه، ص20.

فالهدف من دراسة الأخلاق ليس مقصورا على الأخلاق الفلسفية النظرية في الحضارة العربية الإسلامية ولا على الأخلاق الدينية أو العملية في الإسلام بل موضوعنا هو " **نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية** ".[1]

فالقصد منه هو عقل متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته، فقد عرف العديد موروثات ثقافية منذ عصر التدوين علاوة على الموروث العربي الخالص، مكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية.[2]

في الأخير نستنتج أن مساهمة الجابري كانت عبارة عن فكر تجديدي إصلاحي يهدف إلى قيام ثقافة عربية أصيلة إسلامية، أي أن الأخلاق لابد أن يكون منبعها الشريعة الإسلامية، وليست مجرد امتداد للفكر الإغريقي مثلما فعل الكثير من المفكرين فمن هذا يتبين أن فكرة الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي اختلفت من مفكر لأخر، بحسب فكر المفكر وتأثيره بالفكر الإغريقي وهذا ما تمثل من خلال دراستنا للفكر الأخلاقي عند العرب، ومن خلال هذه الدراسة حاولنا دراسة الخلاق عند طه عبد الرحمان ومدى مساهمته الكبيرة فيما يخص الأخلاق الإسلامية، وهذا سوف نتطرق إليه في المباحث اللاحقة.

---

[1]– الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 21.

[2]– المصدر نفسه، ص22.

المبحث الثالث: الأخلاق في الفكر الغربي:

إن دراسة موضوع الأخلاق يعتبر من المفاهيم الرئيسية التي حظيت بالاهتمام البالغ من قبل المفكرين والفلاسفة في العصر اليوناني مرورا بالعصور الوسطى حتى الحديثة، بحيث تعتبر الفترة اليونانية أهم لحظة والبداية الأولى لتأسيس والبحث حول موضوع الأخلاق، فمن خلال هذا حاولنا التطرق لدراسة بعض نماذج الفترة اليونانية وفترة العصور الوسطى والفترة الحديثة.

1-الأخلاق في الفكر اليوناني:

أ- فكرة الأخلاق عند سقراط (470 – 400 ق م):

ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية وقد كانت بيد الدين، وإن سقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية.[1]

فقد أولى سقراط اهتمامه الأول بالإنسان وسلوكه لم يوجه اهتمامه إلى الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقيا فالأخلاق هي المقام الأول عند سقراط لأنها باعتباره تبحث في الماهيات والفضائل،[2] بحيث أغنى سقراط القصد من معرفة الإنسان نفسه وبذلك يحدد فضائله ويهذبها باعتباره أنه عقل وجوهر وروح، بحيث أنه أقام نظريته الأخلاقية هو توحيد الفضيلة والمعرفة أي أن الإنسان لا يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير، وأن كل عمل شر يصدر عن الجهل بالفضيلة، بحيث يقول سقراط: " **لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع في الشر، وإذا ارتكبه فلأنه لا يعرف الإدراك العقلي للخير وكما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه العمل الصحيح.**"[3]

---

[1]- موسى محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط2، 1943، ص73.

[2]- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار دجلة، عمان، الأردن، ط1، 2014، ص19.

[3]- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، د ط ، 2017، ص85.

إن الأساس لعمل الخير والشر فلابد من معرفة الخير من الشر، فقد ذهب سقراط إلى أنه " **لا فضيلة إلا معرفة العلم** "، أي لابد من أن يكون عمل الخير مصاحبا بمعرفة وبذلك تتحقق الفضيلة.[1]

إذن يعتبر سقراط أن الأخلاق تقود الإنسان إلى الكمال والفضيلة ودفع الرذيلة ببنائها على المعرفة، أي أن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يوصل إلى السعادة.

ب- فكرة الأخلاق عند أفلاطون:

يعتبر أفلاطون واحد من المتهمين بموضوع الأخلاق لكن بالرغم من دراسة أفلاطون لموضوع الأخلاق، إلا أنه لم يصب اهتمامه الكبير بها فقط ، بل حاول الخضوع لدراسة كل من علم النفس والميتافيزيقيا وغيرها، فهو عكس سقراط الذي من الأخلاق هي الوجهة المهمة التي درسها في كل أبحاثه.[2]

بحيث يقوم مذهب أفلاطون العام نحو العقل الأخلاقي، أي أن العقل هو القائد الذي ينبغي أن يسير كل شيء في طريق الفضيلة والخير، وهو القانون العام للدولة وللأشخاص على حد سواء وبذلك تتحقق العدالة، [3] فتوجهه صوب الأخلاق جعله يقوم بتقسيمها إلى ثلاث:

أولا: البحث في الخير الأسمى.

ثانيا: البحث في جزئيات هذا الخير الأسمى من خلال الفضائل،[4] بحث ميز أفلاطون بين ثلاث فضائل هي:

- ❖ العفة التي هي فضيلة القوة الشهوانية.
- ❖ الشجاعة هي فضيلة القوة الغضبية.

---

[1]- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، المرجع نفسه، ص 85.

[2]- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1984، ص180.

[3]- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي عند الغرب، كلية الآداب، جامعة القاهرة، د ط، 1998، ص68.

[4]- بدوي، عبد الرحمان، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

❖ الحكمة وهي فضيلة القوة العاقلة.[1] بحيث تكون القوة الشهوانية والغضبية خاضعتان للقوة العاقلة وبذلك العقل يقود النفس إلى طريق الخير والفضيلة.

ثالثا: تحقيق هذا الخير الأسمى في الدولة أي في السياسة.[2] ومن ثم تتحقق الفضيلة والعدالة.

ومن هذا نستنتج أن أفلاطون جعل الأخلاق والسياسة مثلا زمان، فأقر أن السياسة هي امتداد للأخلاق بحيث أنه لا يمكن بناء مجتمع قوي دون أخلاق قوية تتسم بالعدل والفضيلة.

ث- فكرة الأخلاق عند أرسطو " الفكرة الأخلاقية عند أرسطو ":

" يعد أرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية من هذه الناحية، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الأسمى كلها ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة شيء آخر يعلو عليها".[3] أي أن بلوغ الغاية تتحقق في السعادة لذاتها ليس لأجل منفعة أو شيء آخر.

فالأخلاق في الفترة الإغريقية هي أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، مثل ما جاءت به الفلسفة الحديثة أو الفلسفات التي تلتها، فالسعادة عند أرسطو تحقق كمال الفعل بالنسبة لذاته، وذلك يجعل اللذة هي السعادة،[4] فأرسطو قد اتفق مع أفلاطون بارتباطهما الوثيق بالسياسة، حيث اعتبر أرسطو أن الأخلاق علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، فهي التي تقرر له ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، وبهذا ربطها بالسياسة،[5] ومن هذا يتبين أن فلسفة أرسطو لم تخرج عن نفاق فلسفة سقراط وأفلاطون، في جعل السعادة أساس الحياة الحقيقية، فكلهم اتفقوا على أن السعادة هي التي تحدد فعل التخلق وذلك بارتباطه بما هو نظري عقلي.

---

[1]- محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص70.

[2]- بدوي عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص180.

[3]- مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الموسوعة الفلسفية الشاملة، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، د ط، 2007، ص204.

[4]- بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص122.

[5]- محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص74.

2-الأخلاق في فترة العصور الوسطى: توما الأكويني نموذجا (1224 – 1274):

لقد تميزت الأخلاق في فترة القرون الوسطى وخاصة توما الأكويني، بجانبها الديني واللاهوتي ومزجها بين الفكر المسيحي والفكر اليوناني وذلك يكمن في تأثره بالفلسفة الأخلاقية الأرسطية.[1] مضيفا لذلك الصيغة الدينية للفلسفة الأخلاقية عنده، لكن بالرغم من الثقافة في موارد معينة إلا أنه اختلف عنده في موارد أخرى وبين ذلك وذاك تمظهرت النظرية الأخلاقية عنده التي جعلته منفردا بها عن غير الفلاسفة المسيحيين والتي ارتكزت على:

- ثنائية العلاقة بين الله والإنسان أنها أساس النظرية الأخلاقية،[2] بحيث تمثلت العلاقة بين الله والإنسان المحور الرئيسي في دراسة الإكويني للمفهوم الأخلاقي.[3]

فالأخلاق عند الإكويني لم تخرج عن نطاق الله، لا تصبح أخلاق فاضلة، بل تصبح أخلاق رذيلة في نظره، بل يظن أن الله هو غاية كل شيء وأن جوهر السعادة ليس أفعال الإنسان، إنما تتألف تلك السعادة من التأمل في الله.[4] ففلسفته قائمة على أوجه كثيرة من بينها القول أن كل إنسان منا يسعى نحو السعادة والله هو الغاية التي بها تتحقق السعادة، فكل منا إذن يسعى نحو الله.[5]

إذ أن توما بيرز موقفه من هذا يقول: " **أجل إننا نسعى نحو الخير أو السعادة، ولكن الناس مختلفون في معرفة حقيقة هذه السعادة، فمنهم من يظنها الثروة، ومنهم من يظنها اللذات ومنهم من يظنها الله.**"[6] إذن ليس بصحيح أنه مجرد وجود الرغبة في السعادة تؤذن بضرورة الإيمان بوجود الله، بل هي تختلف من فرد لآخر بحسب طبائع الأفراد وبحسب أخلاقهم وإيمانهم ومعقوليتهم.[7]

---

[1]- حامد عبد الحمزة محمد علي، النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الأكويني، المجلد 23، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 3، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، 2016، ص10.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- بدوي، عبد الرحمان، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص137.

[4]- حامد عبد الحمزة محمد علي، المرجع نفسه، ص10.

[5]- بدوي، عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص137.

[6]- بدوي، عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص137.

[7]- بدوي، عبد الرحمان، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

ومن هنا يمكن القول بأن توما الأكويني اتفق مع أرسطو في نظرية الأخلاق باعتبار أن غاية الإنسان هو السعادة لكن تحقيق السعادة تتحقق في الواقع الأرضي لكن في نظر توما يجعل من الأخلاق هو تحقيق السعادة الأخروية.

3-الأخلاق في فترة العصور الحديثة:

إن أخلاق القرنين 17 و18 تتدرج تحت ما يسمى "**إيستمولوجيا الأخلاق**" بحيث أنها حاولت مزج مجموعة من الأسئلة حول موضوع الأخلاق، هل ترجع إلى أساس المعرفة أو على أساس الشعور، أو على أساس الإحساس بالشيء؟. فهذا التساؤل شغل العديد من الفلاسفة، مما أدى إلى اختلاف أبعادهم حول المسألة الأخلاقية فمن هذا حاولنا التطرق لبعض نماذج الفترة الحديثة لتتضح الصورة ونبين ذلك الاختلاف.

أ- ديكارت ومذهبه الأخلاقي:

- يعتبر موضوع الأخلاق هو آخر المواضيع عند ديكارت بحيث حاول هدم المعارف السابقة لبناء مساره في المعرفة الأخلاقية ما عدا الدين، لأنه ليس من صنع البشر بل من صنع الله.[1]
- لقد تأثر ديكارت بمذهب الرواقيين في مجال الأخلاق فقد استند إلى المقولة السابقة الحياة أولا ثم الفلسفة بحيث مذهب ديكارت الأخلاقي انقسم إلى نوعين:

1-الخيرات التي في مقدورنا نحن المسؤولين عنها مسؤولية أخلاقية.

2-الخيرات التي ليس في مقدورنا ونحن مسؤولين عنها.

فالنوع الأول هو الخيرات الحقة لأنها ترجع لنا ولنا القدرة عليها، أما النوع الثاني ليس لدينا القدرة عليها لأنها من صنع الخالق.[2]

أما الخير الأسمى فهو المعرفة الحقة لأن الخير والحق عنده أمر واحد فبذلك يقول: " **فلا فرق لديه بين الحق العلمي المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقي.**"[3] وهذا يتمثل في الخير الأسمى، بحيث يهدف ديكارت من مذهبه الأخلاقي إلى السعادة ولن نكون سعداء إلا إذا عملنا وفق العقل، وأول درجات السعادة أن نشير دائما على الوجه الملائم في عالم

---

[1]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 2001، ص113.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، المرجع نفسه، ص114.

خلقة الله ذو كمال مطلق الذي برهنت المتافيزقيا على وجوده.[1] ومن هذا المنطلق جعل ديكارت العلم شجرة جذورها الميتافيزقيا، ومن أعضائها الفيزيقا وفروعها الطب والميكانيكا وأعلاها الأخلاق، بحيث جعل الأخلاق آخر مراتب الحكمة والعلوم.[2] وبناءا على ما تقدم لخص ديكارت مذهبه في الأخلاق إلى قواعد ثلاث:

(الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده، وأن يحترم عادتها مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها.

الثانية: أن يكون أكثر ثباتا في أعماله وأن يتجنب الشك والتردد في سياسته.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه وحد رغباته وشهواته باعتبار أن أفكارنا وأهوائنا ملك لنا نستطيع التحكم فيها وبذلك تستطيع أن تعم السعادة.)[3]

لقد عرف ديكارت الخير الأسمى بالكمال أنه فعل خلقي خليق، أما الفضيلة فهي مجهود الإرادة وهي ليست وظيفة الذهن بل يربطها ديكارت بالثقة، فهي التي تجرنا إلى معرفة الخير والفضيلة.[4]

ومن هذا نستخلص أن الأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية، باعتبار أن ديكارت نسقه المعرفي والفلسفي نسق عقلي محض، ومن هذا قال: " **الحياة الفاضلة +هي حياة وفق العقل**" وأن أخلاق المستقبل هي الأخلاق العملية، فالعقل يحقق للمعرفة والأخلاق المطلق فهي ممكنة الصدور أما الأخلاق النسبية فهي متغيرة أي لا تعبر عن الحقيقة.

ب- فلسفة الأخلاق عند هيوم:

يرى هيوم أن الأخلاق MORALS ، لا تنبع من العقل، بل تنبع من الشعور، فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سببا مباشرا ووحيدا لأفعالنا، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك قائلا: " **إن العقل وحده، يجب أن يكون عبد تابعا للعواطف ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف.**" [5] إذن الأخلاق ليست كغيرها

---

[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- محمد محمود زيتون، الأخلاق الديكارتية، مجلة الرسالة، العدد 877، (12 مايو 2015).

[3]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، المرجع نفسه، ص115.

[4]- محمد محمود زيتون، المرجع السابق.

[5]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، المرجع السابق، ص340.

يمكن حدسها وبرهنتها كالرياضيات مثلا بل الأخلاق هي نسبية وعلم تجريبي مرتبطة بعلم النفس ويستند إلى الغريزة الإنسانية.

(بحيث أقام هيوم أدلة على أن العقل وحده ليس أساسا للأخلاق وهي:

- الأخلاق تحركنا إلى الفعل بينما العقل لا يحركنا إليه.
- ما هوم معقول ولا معقول لا ينطبقان على الأفعال.
- دليل خاص بما ينبغي أن يكون و ما هو كائن بالفعل.
- الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليست مسألة من مسائل الواقع.
- يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل من الأفعال قبل أن تنطق أخلاقه.)[1]

وخلاصة هذا أن الأفعال الخلقية لا يبررها العقل ولا حب الذات بل يبررها الشعور والعاطفة.

مصادر الأخلاق عند هيوم:

- **الحاسة الخلقية: (moral sense):**

باعتبار أن العقل ليس لديه القوة في اثبات سلوك الإنسان على العقل، وأنه قاصر إذا هيوم أراد أن يؤسس دعامة مغايرة تثبت سلوك الأخلاق للإنسان فإن نظريته مرتبطة بنظرية معرفية فيأن إدراكات العقل البشري تنحل بأسرها من تلقاء ذاتها إلى " **انطباعات**" و "**أفكار**".[2]

ومن هنا يتلخص مذهب هيوم أن الإنسان ليس ثمة شيء خارج عن انطباعاته وأفكاره، فالحالة الخلقية هي حالة تستطيع أن تتأثر بمؤثرات اللذة والالم فالإحساس بالفضيلة ليس سوى الشعور بالرضا.

- **العاطفة: passion:**

يرى هيوم أن الحاسة الخلقية وحدها لا تكفي لدفع الإنسان إلى الفعل الخلقي لذلك حاول وضع دافع آخر يحفز الإنسان على العمل الخلقي وهو العواطف.[3] فهناك عواطف مباشرة وهي تلك التي تنشأ مباشرة من خير وشر و من ألم ولذة، أما الغير

---

[1]– إبراهيم مصطفى ابراهيم، المرجع السابق، ص340.

[2]– أحمد، محمود سيد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1992، ص46.

[3]– المرجع نفسه، ص54.

المباشرة تلك التي تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخرى مثل: الحزن، السرور (.....).[1]

- **وظيفة العقل في الأخلاق عند هيوم:**

هيوم لا ينكر أن العقل يلعب دورا مهما في العقل الاخلاقي، فإذا كانت العاطفة تحثنا على الفعل وعلى إنجازه، فإن العقل له مهمة التبصير فهو يدلنا على قيمة المنفعة من حيث هي أساس الفضيلة،[2] فالعقل له الفضل في تحديد التمييز بين الخير والشر وأثره عن طريق العاطفة.

وبهذا يقر هيوم أن الصراع بين العقل والعاطفة صراع ظاهري فقط، بحيث جعل هيوم العقل عبدا للعاطفة، باعتبار أن العاطفة وجودها أصيل في الأخلاق أما العقل وظيفته ثانوية.

إذن مصدر الاخلاق عند هيوم هو ذلك الشعور والإحساس بجميع الانفعالات الصادرة من الإنسان سواء تعلق بألم أو لذة، أو خير أو شر.

ت- فكرة الأخلاق " الواجب " عند كانط (1724-1804):

إن فكرة الواجب لم تكن معروفة في الفترة اليونانية، فالحياة الأخلاقية الخيرة عندهم هي واحدة والتي توصلهم إلى السعادة، وبذلك تم ظهرت الأخلاق المسيحية هي مرتبطة بالقانون الإلهي أو الواجب مرتبط بالثواب والعقاب.[3]

ثم جاء " **أمانويل كانط** " من أكبر المدافعين عن الأخلاق التي ترتكز حول مفهوم " الواجب " فالغاية من الأخلاق عنده ليس لأجل هدف معين، بحيث أن كانط تحدث عن مشروعه الأخلاقي كلها.[4] أي الخير في حد ذاته والشر في حد ذاته ليس لأجل هدف معين، بحيث أن كانط تحدث عن مشروعه الأخلاقي عن فكرة الواجب الذي يقصد به ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون الأخلاقي، وهو قانون

---

[1]- أحمد، محمود سيد، الأخلاق عند هيوم، المرجع السابق، ص54.

[2]- المرجع نفسه، ص84.

[3]- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي عند الغرب، المرجع السابق، ص153.

[4]- المرجع نفسه، ص ص 154-155.

الذي يقول لأن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله.[1]

وبهذا نقول أن النسق الأخلاقي تابعا للعقل،[2] إذن الأخلاق والعقل عند كانط مثلا زمان.

ومن هذا حدد كانط الإرادة الخيرة إلى جانب الواجب كدعامة للأخلاق:

أ- الإرادة الخيرة:

بحيث يقول في هذا الصدد: " **أن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرره من نجاح فالأأولى بصلاحيتها للوصول إلى الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده.**" أي انها خيرة في ذاتها لا لأجل مصلحة ذاتية، وبهذا يبدو أن الإرادة الخيرة هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقا بالسعادة.[3]

ب- مبدأ الواجب:

بما أن الإرادة الخيرة هي إرادة عقل لكنها بمقتضى الواجب فهي لا تخص أي شيء دون الواجب، فيقول كانط أن المحافظة على استمرار هذه الحياة أمر واجب وأن الاستمرار في هذه الحياة أمر واجب، ومن هذا يقول: " **فالواجب إذا هو إلزام أخلاقي مطلق، ويقال بوجه خاص على الأمر المطلق عند كانط وهو الصادر عن إرادة خاضعة إلى إرادة منفعة بميول حسية ويصاغ هكذا.**"[4]

ومن هنا نقول أن كانط ركز على دور العقل إذ يقول أن الإنسان بقدر ما يكون أخلاقيا يكون عاقلا وبذلك يصبح حرا وبمقدور ما يكون لا أخلاقيا يكون لا عقليا وبذلك يكون عبدا لرغباته الطبيعية إذن ثواب الفضيلة ليس في السعادة بل في الكرامة والحرية، لا لأجل شيء أو منفعة أخرى.

---

[1]- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص282.

[2]- كانط إمانويل، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاري ومراجعة عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1980، ص19.

[3]- المصدر نفسه، ص18.

[4]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، د ط، 2007، ص673.

نستنتج من هذه الدراسة الجينيالوجية لموضوع الاخلاق التي تمثلت في مجموعة من الإسهامات الفكرية التي حاولت أن تعطي تصورا لمصدر القيمة الأخلاقية.

بحيث شهد العالم الغربي والعربي مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين أولوا اهتمامهم حول موضوع الأخلاق، لكن العرب اهتمامهم كان منصب ضمن النسق الأخلاقي الغربي ليس إلا، ومن هذا المنطلق ظهر العديد من المفكرين العرب المعاصرين الذين وجهوا العديد من الانتقادات حول المشروع الاخلاقي الغربي، وحاولوا أن يؤسسوا لمشروع أخلاقي تجديدي مستقل عن النظرة الأخلاقية عند الغرب بحيث يعتبر طه عبد الرحمان واحد من أهم المفكرين الذي حاول أن يعطي صيغة جديدة حول المشروع الاخلاقي ضمن مجال تداولي إسلامي، وهذا الذي سوف يكون موضوع بحثنا والذي سوف نتطرق إليه في الفصول اللاحقة.

الفصل الثاني

طه عبد الرحمان

ومشروعه

الفكري النقدي

المبحث الأول: نبذة عن طه وفلسفته العامة:

سنحاول في هذا المبحث أن نتطرق إلى واحد من أهم الشخصيات التي عرفها العالم العربي المعاصر، بحيث يعتبر طه عبد الرحمن أبرز المفكرين والمجددين الذي استدركته بعض المشاكل الفكرية والفلسفية، فقبل أن نتطرق إلى مشروع طه الفكري لابد لنا أن نتوقف عند دراسة شخصيته والعوامل التي ساهمت في بلورة فكره؟.

1-نبذة عن شخصية طه عبد الرحمن:

ولد طه عبد الرحمان بمدينة الجديدة سنة 1944م وهي مدينة شاطئية على ساحل المحيط الأطلسي، ذات طابع سوسيولوجي،[1] فهذه المدينة حدثت فيها وقائع تاريخية متنوعة وكان والده فقيها يدرس الصبيان وهذا الذي ورثه تكوينا تقليديا بالأساس اطلع فيه على مدخل العلوم الشرعية إلى حين توجه إلى المدرسة العصرية حيث تدرج في أقسامها الابتدائية والإعدادية فالثانوية،[2] بعدها التحق بالمدرسة العليا للأساتذة في فترة كان يحضر فيها دراسته الجامعية العليا بفرنسا وبالتحديد في السوربون، حيث قدم رسالته لنيل ديبلوم دكتوراه سنة 1972م في موضوع التي ترجمت إليه بالعربية حول منطقيات الاستدلال الحجابي والطبيعي.[3] بحيث تعتبر هذه الرسالة النواة الاصلية لمشروعه (فقه الفلسفة)، والتي تعتبر من المشاريع الفلسفية العربية الرائدة في الفكر الفلسفي العربي.

وأيضا حصل في الجامعة ذاتها سنة 1985م على دكتوراه بعد أن دافع على أطروحاته التي كانت تحمل عنوان:

< les logiques de raisomement argumentatif et naturels essais sur >

والتي تعتبر امتداد لرسالته السابقة.[4]

كما أنه اشتغل كمدرس مدة غير بيسيرة فمنذ أن عين أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة في السبعينيات من القرن الماضي، فقد بدأ شعاعه الفكري يتبدى في نشاطه العلمي والأكاديمي حيث اعتمد كخبير بأكاديمية المملكة المغربية وكنائب للجمعية الفلسفية العربية بعمان

---

[1]- ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص27.

[2]- المرجع نفسه، ص28.

[3]- المرجع نفسه، ص28.

[4]- المرجع نفسه، ص28.

بالأردن، ثم كنائب لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات، وبعدها حصل على عضوية الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد.[1]

يمكن اعتبار طه عبد الرحمان المفكر المسلم والفيلسوف المغربي المعاصر الوحيد بعد محمد إقبال الذي سلك مسلك تجديد الدين من الباب الفلسفي وان اختلف الاثنان في طرقهما المنهجية وتباينت عدتهما النظرية بعدما قرب بينهما الحس الصوفي، [2] وبذلك بدأ يظهر فكر طه عبد الرحمن من خلال أعماله الفكرية والأكاديمية، وأيضا من خلال المؤلفات التي كتبها والتي تتمثل في: **اللسان والميزان، تجديد المنهج في تقويم التراث، العمل الديني وتجديد العقل، فقه الفلسفة سؤال الاخلاق، روح الحداثة، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي(.....)**.[3]

وبهذا يعتبر طه عبد الرحمن ذو شخصية هامة وذات قيمة كبيرة عرفها الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر المغاربي بصفة خاصة، ومن هذا يتبين المنعطف الحاسم للفيلسوف والمجدد طه عبد الرحمن.

2-النكبة العربية وتأثيرها على طه عبد الرحمن:

تعتبر النكسة التي عرفتها البلاد العربية والمغربية خاصة أنها كانت سبب في تغيير المسار الفكري لطه عبد الرحمن، وحتى في اهتماماته،[4] فطه يقول في حوارات الجزيرة أنه في بداية مشواره كان مهتما بالشعر وكتب القصائد أثارت الاهتمام، بحيث كان النقد فيها إيجابيا إلا أنه توقف عن الشعر لأسباب عدة منها الهزيمة التي عرفها العرب سنة 1967م،[5] وبهذا فإن النكسة غيرت مجراه الفكري والعلمي أو لذلك أصبح يؤمن بأنه لا سبيل إلى تبني الفكر الغربي من غير تمحيص وتقويم ولا سبيل للإبداع من غير مراجعة نقدية،[6] فجراء هذه النكسة التي لحقت بالعرب أدت بطه أن يفكر

---

[1]- إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص ص 30،31.

[2]- د/ السيد ولد أياه، أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، ص71.

[3]- المرجع نفسه، ص71.

[4]- د/ إبراهيم مشروح، المرجع نفسه، ص36.

[5]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص18.

[6]- د/ إبراهيم مشروح، المرجع نفسه، ص36.

ويتساءل حولها،<< ويقول أي عقل هذا الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها راسخة في تاريخها.>>[1] ومن هنا خرج طه من دائرة الشعر إلى دائرة الاهتمام بالفكر وما آل إلى المجتمع العربي، ومنه بدأت دراساته وفكره يظهر بشكل جلي وبطريقة تمحيصية ونقدية.

***النكبة:** هي حملة شنتها اسرائيل يوم 05 يونيو حزيران 1967 على ثلاث دول عربية والتي كان من نتائجها خسائر بشرية ومادية كبيرة.

3- المعالم الكبرى لفلسفة طه عبد الرحمن:

يعتبر طه عبد الرحمن فيلسوف ومفكر مجدد حاول أن يدخل بعض التغيرات في مجال الفكر والفلسفة بطريقة أصيلة، لهذا حاول وضع أسس التجديد والابتعاد عن المنقول، لأجل إقامة صرحا فلسفيا جديدا محاولا بعث روح التفلسف وإحياء التفكير طالبا للحرية والخصوصية.[2]

ومن هنا يتبين أن طه عبد الرحمن حاول تأسيس فلسفة خاصة بالثقافة الإسلامية ويمكن أن نوضح أهم معالمها في النقاط التالية:

- لقد وضع طه عبد الرحمن الفلسفة وجعلها موضوعا للتشريح الموضوعي والدراسة العلمية،[3] أي حاول أن يحولها من وضع إلى وضع آخر وبهذا أسس طه " **فقه الفلسفة**" الذي يعد مشروعه الأكبر يدخل ضمن المشاريع الفلسفية العربية الرائدة التي اختصت بالنظر في أعطاب الفكر الفلسفي العربي طلبا للوقوف على عللها ومجاوزاتها نحو تحقيق إبداع فلسفي عربي أصيل.[4]
- حاول طه عبد الرحمن رفع شعار التحدي والطموح وهذا ما يتبين في كتابه " **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**"، وفي هذا المؤلف حاول طه أن يبين أن كل مجتمع له خصوصياته يتميز بها عن غيره فلهذا دعى طه إلى الإبداع لا الاتباع، لأجل الخروج بفلسفة ضمن مجال تداولي إسلامي بعيدا عن الفلسفات الأخرى.

---

[1]- طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص18.

[2]- د/ عبد الملك بومنجل، من فلسفة الإبداع إلى ابداع الفلسفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد69، صيف 1433هـ / 2012م، ص63.

[3]- المرجع نفسه، ص64.

[4]- أبراهيم مشروح، المرجع السابق، ص28.

فمن أهم النقاط التي ارتكزت عليها فلسفة طه عبد الرحمن هي:

1-إبعاد كل المعيقات عن طريق التفلسف:

بحيث قرر طه عبد الرحمن أن يبرر أهم العوائق التي راح ضحيتها الفلاسفة، وهم الذين ذهبوا إلى اتباع فكر الغرب بحسبهم أنه السبيل الوحيد للمعرفة والحقيقة وهم لا يظنون أنهم بذلك يكبلون عقولهم وفكرهم بفكر لا يماثل ثقافتهم ولا هويتهم.[1]

ومن هنا قرر طه أن يضع حدل لمثل هذا وأن يفتح باب جديد في قالب تداولي لا يخضع لأي أفكار وأحكام مسبقة أو من منقول آخر، وأن يجد حلا آخر مغاير ومنه نستطيع أن نتفرد به عن غيرنا ومتميزا عليه من ناحية الشكل والمضمون.[2]

ومنه يتضح أن طه تفطن للأخطاء التي ارتكبها السابقين محاولا بذلك أن يصحح مجال الفكر، لكن كل هذا راجع إلى نباهة وعمق تفكير طه عبد الرحمن هذا الذي جعل منه فيلسوف ومفكر مبدع، لأن الفيلسوف هو الذي يقوم بالنقد والتمحيص للمعرفة أي كانت، محاولا بذلك أن يجعل من هذه الفلسفة ذات خصوصية عن الفلسفات الأخرى، وهنا يظهر الفكر الفلسفي الذي حاول طه أن يفتحه ويجعله في قالب متميز ضمن **الإطار الإسلامي في التفكير و الإبداع.**

2-إبداع فلسفة ذات خصوصية:

تعتبر فلسفة طه من بين الفلسفات التي حظيت بالاهتمام الواسع لأن فلسفته تتميز بالشمول والتكامل والتغير، ليست كباقي الفلسفات التي جاء بها المفكرين الذين سبقوه، لأن فلسفته تحمل لواء التغير والتميز فمن خصائصها نذكر ما يلي:

أ- إسلامية عربية:

" يؤكد طه أن لكل شعب له خصوصيته وحرية في التفكير فالحق الفلسفي هو حق ينبغي الإقرار به للجميع، وبذلك يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية مع الاعتراف لسواهم بهذا الحق."[3] إذن فلسفة طه مبنية على حق الاختلاف الفلسفي العربي باعتباره أن لكل ثقافة فكر يتميز به، " لكن لابد أن تكون هذه الفلسفة عبارة عن بحث في

---

[1]- د/ عبد الملك بومنجل، المرجع السابق، ص64.

[2]- المرجع نفسه، ص 64.

[3]- د/ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص21.

كل المجالات والميادين لا تخص مجالا معين بل هي تتميز في التنوع، فهي تفتح مجالاتها لكل شيء، فمن هذا المنطلق انطلق طه لأنه لا تقيد في الفلسفة بل التنوع والاختلاف." [1]

لهذا يقر طه بأن نحن – العرب – نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك، وبهذا يقول طه: **<< بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع أفرادا كانوا أو أقواما أي أن الفلسفة معرفة كونية.>>**[2]ومن هذا يتسع المجال للعرب في أن يبتكروا فلسفة خاصة بهم وبفكرهم وبهويتهم وبدينهم.

فهدفه الأسمى هو جعل من الفلسفة طريقة للوصول إلى الجانب العملي ليس النظري مثلما عند الغرب بجعلهم من العقل هو الأداة الوحيدة لكل معرفة، وهذا أيضا يعتبر من خصوصية طه الفلسفية،[3] فهذا كله يدخل ضمن مجال تداولي إسلامي والذي سوف نتكلم عنه في المبحث اللاحق، بمعنى كل الأسباب المعرفية أي كانت سواء لغوية أو عقدية، كلها أثر بالغ في النهوض بمقتضيات التواصل والتفاعل.[4]

أما الخصوصية الأخرى التي اعتمدها تقوم على النظرة التكاملية والتي تقوم على الوصل بدل الفصل وبالتكامل بدل الانفصال.[5]

ومنه حاول طه أن يؤسس نظرة تكاملية بعيدة عن الخلفية التجزيئية، وبهذا قدم بديلا عن المنهج التجزيئي بالقراءة التكاملية للتراث بقوله: " **هي النظرة التي تتجه إلى البحث عن التراث –آليات 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.**"[6]

ومنه فإن هذه النظرة تقوم على خاصيتين هي:

- النظرة إلى التراث بصفته كلا متكاملا، متصل الحلقات مرتبط العناصر والمحتويات لا يمكن الفصل فيها.

---

[1]– د/ عبد الملك بومنجل، المرجع السابق، ص65.

[2]– د/ طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص22.

[3]– د/ عبد الملك بومنجل، المرجع نفسه، ص66.

[4]– المرجع نفسه، ص66.

[5]– المرجع نفسه، ص66.

[6]– د/ السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص73.

- اعتبار أن التراث من حيث منظومة مميزة عن غيرها.[1]

فهذا كله حاول أن يدخله طه ضمن التقارب التداولي العربي.

ب- عقلانية حوارية:

بعدما اتصفت فلسفة طه بالإسلامية والعربية، واتصفت أيضا بالعقلانية والحوارية،[2] فطه لم يهمل دور العقل في المعرفة، لكن اهتمامه بدور العقل في فلسفته كان بصفة عرضية لا مركزية، ليس مثلما مجده الغرب، بحيث اعتبر طه أن العقل يمثل كمرتبة أولى هذا يسقط من مرتبة الإنسان، لكن اعتبره طه كمكمل وموجه للمعرفة الإسلامية ليس إلا.

ومن هنا كان لابد أن نكون للفلسفة الإسلامية عقلانية خاصة تجمع بين العقل والغيب، والعمل والعلم فالغرض هو الجمع وتأييد العلاقة الإسلامية وصلتها بالدين،[3] لكن العقلانية التي اعتمدها طه ليست العقلانية المجردة، وإنما العقلانية المسددة بالدين (بجانبها العملي).

أما الحوارية فتتضمن نوع الخطاب المتضمن في طريقة التعامل، بحيث أن القصد منه هو الإفهام أما لإثبات شيء أو لنفي شيء، فالمهم في الحوار هو إبلاغ المتلقي بحجج لإقناعه بما يجب أن يكون، [4]

فقد خصص طه كتابين حول المسألة الحوارية فكان ذا اهتمام بذلك في كل من كتابه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وأيضا منذ صدور كتاب في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بدأ طه يعلق أهمية بالغة على الحوار ويذهب إلى حد تنزيله منزلة حقيقية، بحيث توصل إلى قناعة هامة هي أن الحضارة الإسلامية قد ابتدعت عن طريق مناظرة عقلانية.[5]

وهذه المناظرة خاصة بها يسميها " العقلانية الحوارية " وذلك باعتبار أن الحقيقة والأصل في الكلام هو الحوار، ومنه فالحوار يعطي حق الانتقاد والاعتقاد وتقديم الأدلة المناسبة بطريقة حجاجية ومنه فإن الحوار هو مجال لممارسة القوة الاستدلالية للإنسان.[6]

---

[1]- السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص73.

[2]- د/ عبد الملك بومنجل، المرجع السابق، ص72.

[3]- المرجع نفسه، ص73.

[4]- المرجع نفسه، ص76

[5]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص28.

[6]- المصدر نفسه، ص28.

ت- أخلاقية عملية:

إن الأساس في فلسفة طه ليس البعد النظري وإنما البعد العملي، وهذا الذي حاول تطبيقه على فلسفته الأخلاقية جعلها عملية أكثر من نظرية، وذلك بربطها بجانبها الديني الإسلامي فهذه النظرية أقام عليها أي (النظرية الأخلاقية) مجموعة من الاعتراضات والأشكال التي سوف نتطرق إليها في المباحث اللاحقة، فالمهم هو عرض فلسفة طه العملية وأثرها في فكره.

<< لقد حاول طه أن يتجاوز البعد النظري الذي كان سائدا عند بعض الفلاسفة المتأثرين بالفكر الإغريقي وخاصة عند الغرب، ومنه انتبه طه إلى أن هذه الفلسفة النظرية تجرد الإنسان وتجعله كآلة، وبهذا لجأ طه عبد الرحمن إلى البعد العملي وجعل من الأخلاق أنها أساس الإنسان وأنها صفة مصاحبة للعمل. >>[1] فالبعد الذي يركز عليه طه عبد الرحمان هو البعد العملي بعيدا عن الطابع النظري المادي الذي جرد الإنسان من قيمه و حوله إلى وسيلة قمع وهدم وإبعاده عن قيمه وأخلاقه، فالغرب حاول أن يبني إنسان رقمي لا يفكر ولايبدع بعيدا عن كل المعتقدات الروحية والدينية، ومن خلال هذا انطلق طه لبناء مشروع تجديدي أخلاقي وهو بذلك يسمى بـ " **فيلسوف الأخلاق** "[2]

[1]- د/ عبد الملك بومنجل، المرجع السابق، ص79.

[2]- د/ أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمان، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر (02)، العدد 30، سبتمبر 2017، ص140.

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية عند طه عبد الرحمن:

لقد شغلت المفكرين بعض القضايا والنظريات في فكرهم التي حاولوا تبنيها لإنشاء فلسفة متكاملة الأنساق، بحيث يعتبر طه واحد من بين المفكرين الذي اهتم وحاول الاشتغال بكل من المنطقيات واللغويات وعلوم الفقه وهي التي جعلت من طه مفكر أصيلا منفتحا على علوم عصره، وبهذا نحاول التطرق لكل منها في هذا المبحث لمعرفة مدى أهميتها في إنشاء فكر طه عبد الرحمان.

1-المرجعية الصوفية:

كثيرون يرجعون السلوكيات الراقية للفيلسوف المغربي طه إلى مرجعيته وتربيته الصوفية، خاصة ما تعلمه في الزاوية البودشيشية، وهو ما يقربه طه الذي يعترف بأفضال التربية الروحية التي يزكيها التصوف في بلورة تصوراته الفلسفية ومعاملاته في الحياة.[1] " فالتجربة الصوفية " عبارة عن تجربة روحية لها أثر بارز في كل كتاباته ويتضمن ذلك من خلال حواراته وفكره، مثلا في كتاب "العمل الديني وتجديد العقل " حاول طه أن يبرز التداخل بين التجربة الإيمانية وعلاقتها بالتعقل، وبذلك نستطيع الوصول إلى فعل التخلف،[2]

ففي نظر طه أن اليقظة الفكرية تكون متجددة لا متحجرة، لابد لها أن تكون مرتبطة ومتصلة تحت ما يسمى بالتجربة، فلا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق يدخل إلى أعماق التجربة الإيمانية.[3]

(***البودشيشية:** طريقة صوفية تعود جذورها إلى شبح البودشيشية القادرية عبد القادر الجيلاني اشتهرت في المغرب وانتشرت انتشارا واسعا خلال النصف الثاني من ق20م.)

فالتجربة الصوفية اعتبرها أنها منعطفا أودى به إلى إحداث إنقلاب فكري في سيرورته وفي كينونته، فنشأته في بيت والده الذي كان يشتغل فيه بتحفيظ القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وتدريس أصول العقيدة وأحكام الفقه فهذا التأثر أدى به إلى فتح " باب حياة إيمانية جديدة "[4]

---

[1]- حسن أشرف، طه عبد الرحمن، فيلسوف الأخلاق وعبد الخفاء، موقع هسبريس، سنة 2013، 15:25.

[2]- د/ إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص10.

[3]- المرجع نفسه، ص10.

[4]- د/ إبراهيم مشروح، المرجع نفسه، ص32.

ومنه تجسدت في ملازمة عارف بالله واحتكاكه بالشيخ حمزة صاحب الطريقة القادرية البودشيشية بالمملكة المغربية.[1]

وبذلك بدأ النسق الفكري الطاهائي يتمثل حول التجربة الروحية، بأن التصور الميتافيزيقي للعقل قد أمدته به تجربته الروحية، وفي هذا الصدد قال طه في ندوة صحفية " **لقد كان لكتابي العمل الديني وتجديد العقل علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية(.....)، فقصدي الأول كان هو أن أبين كيف أن التجربة الروحية لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية بل أنها قد تكون سببا من أسباب اثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها.**"[2]

فالغرض من العمل الديني هو سر تجديد العقل عند طه وجعله أكثر ارتباط بما هو عملي.

فقبل أن نفهم قيمة وأهمية اشتغال طه بالتدريس المنطقي واللغوي، ولا يمكن فهم فكره ومنطقه، إلا بعد ربطه " بتجربته الصوفية "، فهذه هي التي تجمع بين السيرة الفكرية والسيرة الروحية لدى طه وفي هذا يقول طه: " **أدت هذه التجربة الروحية إلى رفع القيم الأخلاقية عندي إلى رتبة قيم جمالية، بحيث أصبحت أحصل على مستواها من الاستمتاع والاستلذاذ ما لم أكن أحصله على مستوى القيم الأخلاقية بعد أن كنت مقيدا بالعقل المجرد المحدود(....)**".[3]

لقد لقيت التجربة الصوفية نوع من التردد والشك عند بعض حسبهم أن هذه التجربة لا تسهم إلا في زرع ثقافة التواكل، باعتبار أن القول الصوفي (العقلانية المؤيدة) أنه أمر متعلق بالخالقية، أكثر منه متعلق بالمخلوقية.[4]

وعلى هذا تمكن طه عبد الرحمن من إعادة الاعتبار لهذا الخطاب الصوفي الذي تم تبخيسه من قبل الكثير من أهل الفكر والنظر لأسباب إيديولوجية وسياسية بحيث القول الصوفي هو قول أخلاقي أصيل يتعلق بالمخلوقية والخالقية على حد سواء، ومنه فهو قول مرتبط بالأخلاق الرفيعة والأصيلة في الإسلام.[5]

---

[1]– د/ ابراهيم مشروح، المرجع السابق، ص33.

[2]– المرجع نفسه، ص33.

[3]– طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص ص 19–20.

[4]– د/ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص14.

[5]– المرجع نفسه، ص14.

وبهذا نستخلص أن تجربة طه الصوفية كانت عبارة عن منعطف حاسم عرفه فكره ومسيرته، فهو الذي أضاء له طريق للوصول إلى مبتغاه حول بناء نظريته الأخلاقية القائمة على التجربة الدينية وعلاقتها بالعقلانية المؤيدة بحيث يعتبر التيار العقلاني في الفكر العربي من أهم التيارات التي انتقدت الصوفية مثل الجابري وزكي نجيب محمود.

2-المرجعية المنطقية واللغوية:

أحدث طه انقلابا فكريا من خلال ممارسته المنطقية واللغوية في الفكر العربي المعاصر، فاشتغل طه بالمنعطف المنطقي واللغوي وأولى لهما اهتمام كبير، وبرز ذلك من خلال مشروعه " فقه الفلسفة " بحيث شكل منقلب لغوي فلسفي عربي أدى إلى تأسيس " فلسفة تداولية " وذلك بجانب دراسة كل من "فلسفة اللغة " و "لسانيات الخطاب " " التداوليات " و "فلسفة المنطق"، فهذه كلها تأخذ من اللغة كوسيلة للتحليل والتفكير.[1]

بداية يرجع المنعطف اللغوي إلى محاولة الاشتغال في اللغة في حد ذاتها، باعتبار أن اللغة هي لغة التواصل ولفهم المضامين والوصول إلى معرفة المبتغى.[2] فموقف طه من المنعطف اللغوي يشكل صورة فريدة، وذلك لأنها توجه الفكر، فلولا اللغة لما كنا نستطيع التواصل وأن نعبر عن أي علم من العلوم.[3]

فقد أورد طه مجموعة من النقاط حول المنعطف اللغوي نذكر منها:

أ- ضرورة اعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي، أي أن اللغة لها دور في صياغة العبارة الفلسفية ووضعها في سياق تداولي أصيل.

ب- ضرورة الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي، أي أن الدرس المنطقي المعاصر فتح قضاياه على فلسفة اللغة وقضاياها.[4]

إن الفكر له علاقة ارتباط باللغة، لأن لو انفصل الفكر عن اللغة لأصبح عقيما، ولم تكن له القدرة على فعل التفلسف، فلذلك دعى طه إلى بناء نسق عربي تشترك فيه اللغة العربية في بناء مضامينها الفكرية والعلمية العامة.[5]

---

[1]- د/ ابراهيم مشروح، المرجع السابق، ص60.

[2]- المرجع نفسه، ص60.

[3]- المرجع نفسه، ص63.

[4]- المرجع نفسه، ص64.

[5]- المرجع نفسه، ص71.

أما الدراسة المنطقية لطه كانت بعد عودته من فرنسا، فالتحق بهيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، بحيث كان الفضل للمؤرخ الفلسفي الكبير نجيب بلدي هو الذي دعى طه إلى تولي تدريس مادة المنطق بشعبة الفلسفة،[1] وحاول بهذا سد النقص التي كانت تعاني منه الشعبة، فطه حاول اخراج التدريس المنطقي العربي بالجامعة المغربية من صورته التقليدية الضيقة إلى صورته الحديثة والموسعة، ومنه إحداث منعطف جديد في تدريس المنطق (المنطق القديم والمنطق الحديث).[2] وذلك بالتخلص من المنطق الجدلي والمنطق التقليدي الذي كان يمارس في وقت سابق.

فالدراسة المنطقية انها تنظر في الاشكاليات الفلسفية التي تطرحها مفاهيم المنطق ومناهجه، فضلا عن تاريخ المنطق الذي هو باب يتسع لمختلف أطوار المنطق (الأرسطي والرواقي، الإسلامي، المسيحي .....)، كما أن صلات المنطق بالمعارف الأخرى ازدادت رسوخا واتساعا بما أنه آلة للعلوم جميعا.[3]

لقد رأى طه أنه من الضروري تجديد الصلات بين المنطق والأصوليات، فإذا كان المتقدمون برئاسة الغزالي جعلوا من المنطق مقدمة لعلم الأصول، أما طه حاول تصحيح هذا المبدأ وسلك طريق معاكسا من ذلك، وذلك ليس بجعل المنطق جزءا من علم الأصول كما فعل هؤلاء، وإنما نجعل علم الأصول جزءا من علم المنطق.[4]

أي أن هناك بعض المفاهيم الأصوليين ومنهاجهم وقواعدهم ما يدخل في باب " المنطق الطبيعي " كأنواع الدلالات، أما باب " المنطق الحجابي " كأنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس، أما باب "المنطق البرهاني" كأنواع الأحكام الشرعية.[5]

---

[1]– د/ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص13.

[2]– المصدر نفسه، ص13.

[3]– المصدر نفسه، ص16.

[4]- المصدر نفسه، ص16.

[5]– المصدر نفسه، ص16.

ومنه فالغاية من الدراسة المنطقية هو الحفاظ على روح التفلسف وتجديد الصلة الفلسفية الأصيلة ألا وهي الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلنا إلى الحقائق.[1]

3-المرجعية التداولية الإسلامية:

إن المجال التداولي يعتبر أهم مجال حاول طه إنشائه لأنه يعتبر كقاعدة جديدة التي تدعو إلى إكمال العقل وتجديده وفق مقتضيات تداولية إسلامية.

بحيث يعتبر علم الأخلاق أقرب العلوم إلى مجال التداول مع مقتضيات التداخل،[2] فالمجال التداولي له خصوصيته عن المجالات الأخرى، فالأمور التي يتناولها ما هي إلا التي دخلت حيز التطبيق وأثرت في الجانب العملي من الحياة الثقافية.

بحيث أن المجال أخص من المجال الثقافي، أي يقوم على مبدأ تطبيق المعارف والمقاصد تطبيقا شاملا،[3] فهو لا يقبل إلا الصنف الذي ثبت استعماله وعم انتشاره بين أفراد المجتمع ومن هنا يتبين أن المجال التداولي الطاهائي بقوم على مبدأ المقصد والمعرفة والجمع بينهما.

كما يعتبر أن المجال التداولي بوصفه أداة من أدوات تقويم التراث وفي هذا الصدد يقول طه: **"أنه لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي إلى الإخلال بها إلى آفة تضر بهذه الممارسة."** [4]

فالمجال التداولي له خصوصية عن المجالات الأخرى، فهو يرتبط بكل ما هو عملي ومجسد على أرض الواقع، وذلك باعتبار أن مفهوم "التداول" هو تداول الناس كذا بينهم، فهو يقتضي التواصل والتفاعل، إذن يكون القول موصولا بالفعل.[5]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص17.

[2]- د/ طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، د س، ص123.

[3]- المصدر نفسه، ص247.

[4]- د/ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص243.

[5]- المصدر نفسه، ص244.

***المجال التداولي: تعريف:**

يقول طه على المنهج التقريبي التداولي في إعادة بناء العلوم الإسلامية من منظور الفلسفات والعلوم الإنسانية المعاصرة، مركزا بذلك على المباحث المنطقية واللسانية (اللغوية) التي هي أساس مقاربته التأويلية.[1]

فقد قدم طه مجموعة من المبادئ التي أرساها لقيام الممارسة التراثية الإسلامية العربية، وأكد على أن المجال التداولي الإسلامي لا يقوم إلا على "اللغة" و "العقيدة" و "المعرفة" والتي تتضمن ما يلي:

1-اللغة: وذلك باعتبارها أنها أداة للتواصل والتخاطب بين أفراد المجتمع وتحقيق الغايات فيما بينهم، وأيضا اعتبار أن اللغة هي مبدأ التداول كما أكد طه بقوله: " مبدأ تداول اللغة أو قل مبدأ ممارسة اللغة."

فاللغة هي أساسية لأنها تقوم على التواصل والتفاعل ومنه فإن المجال التداولي يقتضي ذلك ليكون أكثر انتشار وتفاعلا.

2-العقيدة: بحيث تعد العقيدة كما أكد طه من الأسس التي قامت عليها الممارسة التراثية، وبهذا أولى طه أهمية بالغة للعقيدة الدينية وهي أسس المجال التداولي وهي ركيزة للنهوض بالتراث.

3-المعرفة: إذ يقول طه أن مجال المعرفة أنه " لا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة" أي أن المعرفة هي أصل التداول لكن بتقديم العمل على النظر.[2] لأن طه ركز في فلسفته على الجانب العملي من خلال الممارسة التداولية الإسلامية وهنا يبرز المنطلق الطاهائي التداولي لتأسيس فلسفة أخلاقية عملية إسلامية أصيلة.

---

[1]- د/ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، ص73.

[2]- لعيشي نسيمة، التداولية في فكر طه عبد الرحمان، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف –المسيلة- سنة 2015-2016م، ص ص39-43.

المبحث الثالث: أسس وملامح طه عبد الرحمان التجديدي النقدي:

شهد العالم العربي المعاصر ظهور العديد من الأقطاب التنويرية التي أحدثت قراءات فكرية مغايرة، أدت إلى إحداث نقلة نوعية ضمن الفكر العربي الإسلامي، بحيث يعتبر طه من أبرز الدعاة المجددين والمصلحين الذي نادى إلى قيام مشروع تنويري بغية الإبداع في الوطن العربي ضمن مجال تداولي جديد ومن هذا سنحول أن نتعرف مشروعه وما ستضمنه من نقد وتجديد؟

1-الدعوة إلى الإبداع والتجديد: داخل الثقافة الإسلامية:

كل الفلاسفة المعاصرين دعوا إلى التحرر والإبداع داخل الثقافة الإسلامية، لكن الإبداع يختلف فهناك من أبدع داخل المجتمع العربي بواسطة مناهج غربية فهذا لا يسمى إبداعا بل يسمى تقليدا، أما طه يعتبر رائدا من رواد الفكر المعاصر الذي أعلن حربا على الفكر الغربي وحاول أن يؤسس لفكر إسلامي أصيل مبدأه الدين والأخلاق، فهذا موقفه من ذلك فقد برز من خلال كتابه " **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** " بأن لكل أمة أو مجتمع له خصوصيات يتميز بها ويتفرد بها وقد نص القول على مبدأ الاختلاف الإسلامي.[1]

فهذه الخصوصية التي يتميز بها فكر طه عن غيره تظهر من خلال نشأته في فكر عربي أصيل تجديدي، ومن هنا ينطلق مشروعه التجديدي على غرار الفلسفات الأخرى، إذ حاول أن يبرز التجديد دون تقليد المنقول الغربي حدو النعل بالنعل.[2]

مثل ما ذكر في كتابه الشهير " سؤال الأخلاق "، والذي ذكر فيه مجموعة من الاعتراضات والانتقادات حول العقلانية المجردة.

إن الأساس في مشروع طه هو الإبداع والابتكار داخل الثقافة العربية، باعتبار أن التفلسف هو حق لكل الأمم وتقتدر كل الألسن، لذلك دعا طه إلى التجديد والحوار الفكري مع أقطاب الفلاسفة والمفكرين، فمركزية مشروعه تقوم على المهمة الأخلاقية وبهذا يمكن القول: " **إن المهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الأمر الواقع وأصلب من حتمية الحدث لأن الواقع القائم لا يستنفذ إلا ما كان في يد الإنسان** ".[3]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص21.

[2]- عيفان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، مؤسسة الدراسات والأبحاث الرباط، المملكة المغربية، ص02. موقع www.mominoum.com

[3]- د/ ابراهيم مشروح، المرجع السابق، ص46.

فمشروعه هو عبارة عن استجابة لمطلب النهضة وذلك بتقديم بدائل وأساليب النهوض والتي تقوم على " **المهمة الأخلاقية** "، باعتبارها أنها هي التي تصنع القيم.

فالتجديد عن طه لا يقوم عن طريق نقل المناهج الغربية وإنما التجديد عنده منصب على استلهام الثقافة العربية وفق مجال تداولي إسلامي دون اتباع، ومنه قام طه برفض كل ما جاء به المفكرين المحدثين منهم أو الأقدمين الذين اتبعوا نفس النماذج الغربية ومنه يقول طه: " **ولو أنهم كانوا يرجون ما ينقلون إلا ما عندهم أو على الأقل يقربون بينهم وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر العربي والإسلامي شأن آخر وأتى بما لم يأتي به الأوائل.**"[1]

ومنه نستخلص أن طه الغاية من التجديد عنده هو إبداع طرق ومناهج جديدة مستقلة عن المناهج الغربية، وإنما تناقضها وتكون متميزة عليها لهذا قام ينتقد السابقين العرب بما جاءوا به وحتى المعاصرين، بأنهم لو أخضوا من الغرب وطوروا النماذج بمناهج أخرى لكانوا قد أحدثوا شأن آخر مما هو عليه.

وبهذا حاول طه أن يسلك مسار غير الذي سلكه الآخرين والذي أوقعهم في الخطأ بدل الصواب.

فقد وجد طه أن التجديد ضرورة لأجل بناء نسق فكري داخل الثقافة الإسلامية ومنه يقول طه: " **فما أحوج الانبعاث الإسلامي الجديد إلى العمل على النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكن من الرد على شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة هذا مع العلم بأن الحاجة إلى المفكر الإسلامي هي أشد اليوم مما كانت عليه من قبل وذلك أن أصوات التجريح والتنقيص للمستوى الفكري للحركة الإسلامية تعددت وتعاظمت ما لا يزيد عليه فتولدت ضرورة إنشاء فكر خصب يضاهي تنسيقا وتعميقا فكرانيا (.....).** [2]

فالثقافة العربية هي بحاجة إلى فكر أصيل وإلى مبدعين، وذلك إلا من خلال العمل والمثابرة لا الاحتراز من الثقافة الغربية ومنه نستطيع تقديم التقدم والرقي.

بحيث اعتبر طه أن التجديد هو مسؤولية تقع على عاتق المجدد، بحيث اعتمد على مبدأين /في التجديد:

1-الذي يقوم بالتعددية المحمودة لا بالتعددية.

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص30.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 194-195.

2-أن يأخذ بالتجديد كشرط ضروري لتطوير امكانات الإنسان فمن هذا نقول: " الأصل في الحق أن يتجدد وفي الطريق إليه أن يتعدد."[1]

فالتعددية التي تكلم عنها تقيدها بشروط أخلاقية بحيث يغير مظهر " الأخلاقية " من المظاهر القوية في المشروع الطاهائي، فهو ينطلق من تجديد الإنسان بإخراجه من التجديد القديم اليوناني وغيره الذي اختزل الإنسان في العاقلية إلى تجديد إسلامي الذي اعتبر الإنسان كائن أخلاقي.[2]

وهذا هو الأساس في مشروع طه، بحيث تعتبر الأخلاق هي واجهة مشروعه، لكن ليست الأخلاق النظرية المجددة وإنما أخلاق ائتمانية أي لها صلة بالدين وهنا يمكن التجديد في فكر طه وهذا سنتطرق إليه في الفصول اللاحقة.

2-محاربة آفة التقليد وتحقيق الاستقلال الفكري:

لقد أعلن طه حربا على التقليد وهذا ما ركز عليه في مشروعه باعتبار أن المفكرين العرب تمهروا في تقليد غيرهم، بحيث أنه في مقابل ذلك فإن آفة التقليد أصبحت مشروعية فكرية وايديولوجية يطمئن إليها نصف المفكرين أمثال الفارابي وابن باجة وابن رشد، وعملوا على تكريس تلك المشروعية.[3]

في البداية حاول طه أن يتخلص من كل ما هو تابع للفكر الغربي، وذلك عن طريق محاربة آفة التقليد وتجاوزها، وبذلك نستطيع الوصول والخلوص من كل تلك القيود التي وضعها الفكر العربي أو تلك التي أنشأها المفكرين العرب، وبهذا اعتبر طه أن آفة التقليد قيدت العقول وسيطرت عليها، فلهذا حاول أن يجد حلا لهذه الآفة و إعلان الاستقلالية في الفكر العربي الإسلامي.[4]

حاول طه أن يحدد مجموعة من العوالم التي تهدف إلى التخلص من التبعية الفكرية والثقافية للحضارات الغربية:

- ميل النفوس إلى الجديد ونفورها من القديم.
- التنقيص والتعظيم للغير.

---

[1]- د/ ابراهيم مشروح، المرجع السابق، ص48.

[2]- المرجع نفسه، ص54.

[3]- د/ يوسف بن عدي، المرجع السابق، ص12.

[4]- غيضان السيد علي، المرجع السابق، ص05.

- تسلط الثقافة الأجنبية وقمع الثقافة الوطنية فهذه كلها تعتبر من السلبيات التي يقع فيها المقلدون دون الشعور بذلك وبهذا يقول طه: " قد تكون هذه الأسباب وغيرها من وراء ترسيخ التقليد للمنقول الفلسفي، لكنها تبقى مجرد آثار لسبب موضوعي بارز تعلقت به الفلسفة المغربية (....)."[1]

فالسبب بحسب ظن طه التي آلت إليه الثقافة المغربية بوجه خاص والعربية بوجه عام وسقوطها في قيد التقليد هو " الترجمة "، وذلك بنقل إشكالات الغرب إلى إشكاليات عربية أصيلة، ولكن في الأساس مصدرها غربي بحت،[2] فلهذا شهدت الثقافة العربية من هذا الموروث الثقافي بحيث رأى طه أن السبب الرئيسي الذي يعوق تقدم اليقظة العربية هو الاقتران بالترجمة.[3]

لكن السؤال الذي حاول الخروج منه ليست الترجمة في حد ذاتها، وإنما كيف نحافظ على الترجمة دون أن تجلب لنا تقليدا ومن هنا يقول: " فلا نتصور أنه بالإمكان الرسوخ في العلم بالمعنى الضيق ولا في المعرفة بالواسع ولا في التعاريف بالمعنى الطبيعي من غير الاندفاع في الترجمة ومواصلة الانشغال بها، فلا يبقى إذن إلا نحفظ الترجمة ونحافظ على العمل بها، فكيف إذن نحفظها من دون أن تجلب لنا تقليدا."[4]

فقد حاول طه أن يحافظ على الترجمة دون المماس في حركة التقليد، وبناء مشروع تجديدي مستقل عن التبعية للأخر.

لقد سعى طه إلى أن يستبدل النمط الإتباعي للترجمة بالنمط الإبداعي في الترجمة،[5] وهذا الذي نجده في طريقة طه لإنشاء مشروعه التجديدي القائم على الإبداع لا الاتباع ولهذا يلقب " بالفيلسوف المجدد ".

فالفيلسوف الحق والمبدع هو الذي يكون مترجما مبدعا لا مترجما معلما ولا مترجما متعلما هذا بحسب طه عبد الرحمان.[6]

---

[1]- المرجع نفسه، ص05.

[2]- غيضان السيد علي، المرجع نفسه، ص06.

[3]- المرجع نفسه، ص06.

[4]- المرجع نفسه، ص06.

[5]- غيضان السيد علي، المرجع السابق، ص07.

[6]- المرجع نفسه، ص07.

باعتبار أن النص الفلسفي ليس نص قدسي لا نستطيع التحريف أو الزيادة فيه، وإنما النص الفلسفي نستطيع أن نبدع فيه فهو قابل للزيادة أو النقصان أو الإبدال وفق مجال تداولي لهذا المبدع أو المتفلسف.

فالإبداع يكون مصاحبا للترجمة لا يسبقها ولا يؤخرها وإنما مصاحبا بدءا وانتهاء، وبهذا قد أجاب طه حول رأيه عن حركة الترجمة والإبداع ومنها يمكن تجاوز التقليد.

فالعملية الإبداعية هي التي ينشدها طه في مشروعه والتي تتأتى وتبنى على حداثة فلسفية حية، وبهذا نستطيع تحريك التفاعل الفلسفي وتوسيع نطاقه تقويته.[1]

ومن هنا نخلص بأن هدف طه من الترجمة هو إخراج لفظ يتعداه ليس مرادفه، وبهذا نستطيع أننا نقول بأن محاولة طه الإبداعية تقوم وفق مجال تداولي بعيد عن التقليد، فهذه الخصوصية والميزة التي ميزت فكر طه عن مفكرين آخرين، ومنه استطاع طه أن يثبت نفسه في الساحة الفكرية العربية أو المغربية على وجه خصوص كفيلسوف فقيه ومجدد ضمن الممارسة الفلسفية العربية الأصيلة.

3-نقد الحداثة والعقلانية الغربية:

من المعروف بأن الحداثة عرفت مع الغرب، لكن هذا لا يعني بأن الحداثة مركزها عند الغرب دون سواهم، فلا غرابة في أن تنتقل الحداثة إلى بيئات أخرى مثل البيئة الفكرية العربية، بحيث ظهر العديد من المفكرين الذين ثاروا على الحداثة الغربية، ومن بينهم المفكر طه الذي كان له موقف بارز من الحداثة الغربية، بحيث شكلت رؤيته لمفهوم الحداثة مشروعا نقديا ومنها حاول طه أن يؤسس الحداثة ضمن مجال تداولي إسلامي ومن هذا نحاول أن نتعرف عن موقف طه من الحداثة الغربية؟.

يبدأ طه بنقد لكل من الحداثيين والتراثيين العرب الذي سقطوا في التقليد، بعدها حاول فتح باب الإبداع وذلك بالتمييز بين "روح الحداثة " و "واقع الحداثة" وبذلك محاولا فتح باب الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي.[2]

بحيث حاول طه أن يدخل حداثة إسلامية واقعية ليست حداثة غربية، وذلك باعتبار أن الحداثة الغربية كانت حداثة أداتية استخدمتها لأجل التقدم ليست حداثة أخلاقية تبحث في

---

[1]- المرجع نفسه، ص07.

[2]- غيضان السيد علي، المرجع السابق، ص12.

القيم،[1] ومنه فالغرب ابتعدوا عن ما كل هو روحي واهتموا بما هو أداتي، وجعلوا من المؤسسات أنها في أساس التقدم لا في الإنسان، وهنا يكمن سبب إنشاء طه لمشروعه الحداثي القائم على الأخلاق كون الإنساني أنه أخلاقي بدرجة أخرى وبهذا يستطيع أن يتقدم ويحقق انتصارات في مختلف المجالات.

وأصبح الإنسان في الفكر الغربي مجرد أداة للعملية الإنتاجية الرأسمالية وهو بذلك لا يختلف عن الآلة في شيء، نرى أنه طه عبد الرحمن يدعو إلى احترام الوجود الإنساني كقيمة إنسانية أولا واحترامه أخلاقيا ثانيا.

يظهر من خلال ما سبق أن الإشكال ليس في الحداثة في حد ذاتها، وإنما الإشكال كيف نصنع لحداثة جديدة مغايرة ومعاكسة للحداثة الغربية ومنه يقول طه: " **ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحداثة الموجودة في واقع الحداثة الغربية، هذا النقل ليس فيه ابتكار ولا تجديد فكيف إذ يمكننا أن نتصرف مع هذا الواقع، كيف نصبح لا ناقلين للحداثة بل مبدعين لها**".[2] نخلص من هذا أن طه حاول إبداع حداثة لا تقليد حداثة، بحيث أنه ميز بين واقع الحداثة وروح الحداثة، بحيث ألف كتاب "**روح الحداثة** " لكي يبين فيه الفرق بينهما وفي هذا الكتاب حاول طه وضع ثلاث مبادئ ذكرها في كتابه والتي تتمثل في:

1-مبدأ الرشد:

مقتضى هذا أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، فهذا المبدأ يتخذ أشكالا مختلفة:

- **التبعية الاتباعية:** هو تسليم المقاصد واتباع الغير هو الذي يفكر في مكانه.
- **التبعية الاستنساخية:** هو نقل التفكير الآخر وتنزيله إلى واقعه الأصلي.
- **التبعية الآلية:** وهي تقليد الغير دون الشعور في مختلف مجالات تفكيره.[3]

فهذا المبدأ يتمثل في الاستقلال والإبداع لا التبعية بحيث يقوم على ركنين أساسين هما:

- **الاستقلال:** هو إذ يثبت الإنسان ذاته في كل شيء وبذلك تكون له الحرية في التفكير.

---

[1]- غيضان السيد علي، المرجع السابق، ص12.

[2]- المرجع نفسه، ص13.

[3]- د/ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الغرب، ط1، 2006، ص25.

- **الإبداع:** أي السعي إلى إبداع أفكار وأقوال أما أن يبدع قيم جديدة من عنده أو قيم سابقة يعيد إبداعها.[1]

2-مبدأ النقد:

الأصل فيه الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، باعتبار أن الاعتقاد هو تسليم شيء من غير وجود دليل عليه أما الانتقاد هو المطالبة بالدليل لكي يحصل التسليم بذلك والذي يقوم على ركنيين هما:

- **التعقيل أو العقلنة:** وهو إقصاع كل الظواهر لمبادئ العقلانية.
- **التفضيل (التعريف):** أي تحويل العناصر التي من صفة المشابهة إلى صفة التمايز.[2]

3-مبدأ الشمول:

مقتضى هذا الأصل أن في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول والذي يقوم على ركنين:

- التوسع: أي أنها لا تشمل مجال معين وإنما تشمل كل مجالات الحياة، بمعنى أن نطاقها ليس واحد بل هو متعدد.
- التعميم: لا تخص مجتمع واحد بل تخص مختلف المجتمعات مع احترام فروقات المجتمع سواء التاريخية أو الثقافية.[3]

اجمالا لا تقوم روح الحداثة بحسب طه على هذه الخصائص ومنها تكون روح راشدة وناقدة وشاملة.

فالمشروع الذي حاول تأسيسه هو صناعة بيئة حضارية مستقلة على البيئة الفكرية والحضارية الغربية، فإزاء هذا اتخذ طه موقف من الحداثة ومن خلال هذا نذكر أهم النقاط النقدية التي أثارت طه من خلال قراءته الناقدة للحداثة الغربية تتمثل في العقلانية الغربية وتقوم على:

---

[1]- طه عبد الرحمن، نفس المصدر، ص26.

[2]- المصدر نفسه، ص ص26-27.

[3]- طه عبد الرحمن، المصدر السابق ص ص 28-29.

1-**النسبية:**

باعتبار أن الحضارة الغربية اعتمدت على العقل، وذلك بالاعتماد على الحقائق العلم والمنهج والتي هي في ذاتها بنسبة متغيرة واعتبار أن العقل مبادئه كلية وضرورية، لكن طه يعتبرها أنها نسبية فيقول أنه غير ممكن إقامة خطاب علمي عن طريق هذا العلم، لأن العقل الذي أنشأ هذا الخطاب هو متغير فلا يمكن الوثوق فيه.[1]

2-الاسترقاقية:

وهي التي تنشئ الإنسان وتحصره فبدل أن تحرر الإنسان، فإنها تستعبده وتسخره من إرادتها بحيث يحدد طه من خلال هذا مبدأين:

- ❖ لا عقلاني: أي أنها تسمح بكل شيء أي كان سواء أخلاقي أو طبيعي (....)، أي مقتضاه أن كل شيء ممكن.
- ❖ لا أخلاقي: أنها تحلل كل المواقع الأخلاقية ومقتضاه أن كل ما كان ممكننا وجب صنعه.[2]

3-**الفوضوية:** أي أن النظريات العلمية ليس متكامل مع بعضها البعض وإنما تقاطع فيها بينها وهذا يؤدي إلى الهدم والفوضى لا إلى التكامل والترابط.[3]

ومن خلال هذا حاول طه نقد الحداثة الغربية، فحسبه هذا الانفصال وعدم التكامل أنها كلها تؤدي إلى الغرر بدل النفع، ومن هنا حاول طه إلى إبداع حداثة أخلاقية منفصلة عن الحداثة العقلانية الغربية.

فالتفكير الحداثي الغربي جعل من الحداثية أنها عقلانية وبذلك تصبح الحداثة مشروع أساسه العقل والعقلانية التي لا تؤمن إلا بما يدركه العقل فقط، وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل وعبره يتحقق من سيادته النظرية على العالم.[4]

---

[1]- د/أمال موهوب، المرجع السابق، ص199.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص45.

[3]- المصدر نفسه، ص45.

[4]- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، يناير 2011، ص38.

فحسب طه فإن هذه العقلانية جردت الإنسان من قيمته وكرامته، بحيث أعطت له مفهوم مادي فهذا يعد من أهم الانتقادات التي وجهها طه حول الحداثة العقلانية الغربية، ومنه حاول أن يقيم حداثة إسلامية أصلية أساسها الأخلاق.

وأخيرا لو شئنا أن نختزل مشروع طه الفكري لقلنا أن مشروعه يتلخص في ثلاث والتي تتضمن "العقلانية" و "الحوارية" و "الأخلاقية".

- **العقلانية:** وذلك بتوسيع نطاقها وربطها بالجانب العملي.
- **الحوارية:** فالمشروع الفكري الطاهائي طابع المناظرة طغى في كتاباته والتي كنا قد تكلمنا عنها سابقا.
- **الأخلاقية:** بحيث يعتبر من المظاهر القوية في المشروع الطاهائي، بحيث يطلق من تجديد الإنسان وبإخراجه من إنسان عاقل إلى إنسان أخلاقي.[1] فموضوع الأخلاق عند طه والتي صاغها في نظريته الائتمانية سوف نتطرق إليها بالتفصيل في الفصل اللاحق والتي هي موضوع ولب دراستنا.

[1]– د/ ابراهيم مشروح، المرجع السابق، ص54.

الفصل الثالث

الأنموذج الائتماني الأخلاقي لدى طه عبد الرحمان

المبحث الأول: مفهوم الفلسفة الائتمانية الأخلاقية ومبادئها:

بعد دراستنا في الفصل السابق للمشروع الطاهائي الذي تضمن نوع من الخصوصية والتميز حول النظرية الأخلاقية، التي اعتبرها البوابة الرئيسية لمشروعه كونه مفكر عربي أصيل، حاول إحداث التغيير في الفكر العربي من خلال التجديد والإبداع داخل الثقافة العربية وفق مجال تداولي إسلامي، فحاول بذلك أن يدخل نسق فكري آخر يعاكس ما جاءت به الحضارة الغربية، ولهذا حاول أن يبني نظرية جديدة مبنية على النقد من جهة، وعلى الإبداع من جهة ثانية، ولهذا اقترح طه النموذج الائتماني لكي يوسع من نطاق الأخلاق وفق مجال إيماني شرعي، والذي سماه هو " **الأخلاق الائتمانية** " والتي سوف نعالجها في هذا الفصل وبداية سنحاول أن نحدد مفهومها ومبادئها حتى تتضح لنا بصورة جلية.

1-مفهوم الفلسفة الائتمانية:

أ- تحديد مصطلح الائتمانية:

لقد حاول طه أن يبسط كلامه حول مفهوم الائتمان من خلال كتابه " روح الدين ": ودليل على ذلك أن طه عبد الرحمان استمد مصطلح الائتمانية من القرآن الكريم **<<إن عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا>>** (الأية 72: سورة الأحزاب)

إن الائتمانية من حمل الأمانة أي أنها مسؤولية في رقبة الإنسان التي تكمن على أساس الاختيار الذي تقف عليه إمكان تحمل الأمانة ومن هذا يقول طه: "**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، وهده الأمانة قد نسميها "التدبير التعبدي" أو ما نسميها باختصار "التعبد" أو "التدبير".**[1]

[1]- د/ طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص449.

ب-الأمانة كتعبد وكتدبير:

من خلال التعريف السابق نظر طه عبد الرحمان إلى أن الامانة الحقيقية واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظر إليها، فإذا نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميناها " تعبدا " وإذا نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي سميناها "تدبيرا".[1]

فالإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية لا في ظاهرها كأوامر فحسب بل في باطنها كشواهد سعيا إلى توسيع وجوده.[2]

ومنه يقر طه عبد الرحمن أنه لا ائتمان بغير اختبار لأن جاز للإنسان تحمل الأمانة وذلك لأجل تدبير حياته ومنه يضمن استقراره في الحياة.

وبهذا نستخلص أن الائتمانية تبنى وحدة التدبر التعبدي على مبدأ الاختيار أنه هو الفعل الذي يورث السعادة في الوجود الغيبي، باعتبار أن الأساس في مشروع طه يقوم على خاصيتين هما:

- أن للأصل في الأشياء الائتمان عليها لا امتلاكها.
- أن الأصل في الأفعال الاختيار لها لا للإجبار عليها.

أما مصطلح الائتماني ضبط تعريفه فيما يلي من خلال كتابه روح الدين ايضا، والذي يعرفه أنه الفرد الذي يقول "بالوحدة الأصلية" بين الدين والسياسة أو على الوجه الأدق "التعبد" أو "التدبير" وتختص هذه الوحدة بكونها سبقت اجراءات الفصل والوصل بين هذين الطريقتين هذا من جهة ومن جهة أخرى فالائتماني هو الذي حاول الوصل بين الأخلاق والدين.[3] والتي صاغها طه عبد الرحمن في نظرية الأخلاق "الأخلاق الائتمانية" والتي سوف نوضحها فيما بعد من خلال المباحث اللاحقة.

2-مبادئ الفلسفة الائتمانية:

وحتى يوضح طه عبد الرحمن مفهوم الفلسفة الائتمانية أكثر وضع لها مبادئ العقل الأولى والتي من خلالها يخرج عن مبادئ العقل الغير الائتمانية التي تقوم على العقلانية المجردة والتي تحددها "مبدأ الهوية"، و "مبدأ عدم التناقض" و"مبدأ الثالث المرفوع" وعلى غرار هذه المبادئ قام طه بإنشاء المبادئ التالية:

---

[1]-د/ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص449.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المصدر السابق،ص449.

[3]- المصدر نفسه، ص509.

أ- مبدأ الشهادة:

هذا المبدأ يجعل الإنسان يستعيد فطراته محصلا حقيقة هو شبه ومعنى وجوده، والتي تتحقق على شهادة الله في الدنيا والأخرة والإقرار بوحدانية الله، فهذا المبدأ يقابل مبدأ الهوية المجردة والتي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية ومنه فإذا كان هذا مبدأ الهوية يقربان الشيء هوهو أما مبدأ الشهادة يقر بأن الشيء هوهو متى شهد الله عليه.[1]

ومن خلال مبدأ الشهادة يقر طه عبد الرحمن: "**بأن كل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة**"،[2] أي الشهادة إلا له، وشهادة الرسول وذلك بالحكم على الأشياء.

ب-مبدأ الأمانة:

يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، وهذه الخاصية التي أكد عليها طه، وذلك بتحمل مسؤولية الأفعال مرورا بمسؤولية عن الذات والمسؤولية عن الناس، وبهذا يقول طه: "**إن كل الموجودات في العالم الائتماني عبارة عن أمانات لدى الإنسان**"[3]، وهذا المبدأ يقابل مبدأ عدم التناقض التي تأخذ به الفلسفة الغير الائتمانية والذي يقتضي للشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا عن عدم الجمع بين شيء ونقيضه، وانتهاء بالمسؤولية على نتائج وأثاره العلمية.[4]

وبهذا فإن كل من الفلسفة الائتمانية والغير الائتمانية فلا بد أن المسؤولية هي التي تحدد بها الأفعال من أجل جلب النفع وإبعاد الضرر عن الإنسان.

3-مبدأ التزكية:

التي تعمل على تقويم وترفيه سلوكات الفرد الخلقية الروحية حتى ينال رضا الله، ومنه يضمن حياة أفضل لأنها تقوم بتقويم سلوك الفرد، لأنها قيمة روحية وخلقية، ومنه فإنها تبعد عنه السلوكات الرذيلة.[5] ومنه قال طه: "**باعتبار أن واجب الإنسان في العالم الائتماني أن**

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014، ص14.

[2]- المصدر نفسه، ص15.

[3]- المصدر نفسه، ص15.

[4]- المصدر نفسه، ص16.

[5]- المصدر نفسه، ص17.

يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابع للتقدم المعنوي، وإلا فلا تقدم في انسانيته."[1]

وبالتالي وجب على الإنسان أن يحافظ على بعده المعنوي الذي يقوم بضبط سلوكاته وبهذا ينظم علاقاته مع الآخرين ويجعل من التقدم المادي سوى عامل تابع للتقدم المعنوي ليس إلا، وبهذا يستطيع أن يعيش في وسط ائتماني يضمن له التقدم والرقي في الحياة.

ومنه فإن التزكية هي تربية فردية جماعية معا، لذلك لزم التفاعل بين الفرد والجماعة لخلق روح التضامن والتنافس ولتوسيع نطاق الإنسانية واستقرارها.[2]

وبناء على هذه المبادئ التي اعتمدتها الفلسفة الائتمانية لأجل أن توسع نطاقها وترسخ الفعل الخلقي وتوجهه توجيها صحيحا نحو صوب التراث الإسلامي، بعيدا عن المبادئ الجردة التي اعتمدها الغرب التي جردت الإنسان من انسانيته وسقطت به إلى أدنى مراتب انسانيته، وبهذا يكون طه قد أسس لفلسفة عربية إسلامية خالصة تستمد عقلانيتها من النصوص الشرعية والدين لكي تبنى مسلماتها وإقامة حججها، وسنزيد تبسيط الكلام حول هذه المبادئ من خلال المطالب اللاحقة لدراسة الأخلاق والعلاقة التي تضمنها مع هذه المبادئ (مبدأ الشهادة، مبدأ الأمانة، مبدأ التزكية.)

3-مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمن:

اعتبر طه الأخلاق أنها محورية وذات مكانة هامة عرفها الفكر الانساني بصفة خاصة، والفكر الغربي بصفة خاصة، إلا أن الأخلاق هي حديثة النشأة لم يعرف لها اهتماما بالغا من طرف المفكرين والفلاسفة العرب كون أنها لا تخرج عن الدائرة الاسلامية الفقهية و الأصولية، فاكتفى الفلاسفة العرب بتقليدهم للغرب فقط، ولم يولوا لها أي اهتمام.

لكن طه يرى أن من مظاهر العجز والتقيد وعدم التحرر سببه هو تلك الحداثة الغربية بحيث يرى في محاكاتها " **خيانة لما أؤتمن عليه الإنسان وعقله غفله عن الدين الخاتم ورده عن منهج الله**".[3] ومنه لا يرى طه حداثة عربية بدون إسلام، فقد أنشأ طه مفاهيم ومصطلحات

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر نفسه، ص17.

[2]- المصدر نفسه، ص17.

[3]- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص13.

جديدة خاصة بالثقافة العربية ومنبع تلك التسمية هي "**الفلسفة الائتمانية**"[1] والتي تعبر عن فلسفة صاغها طه وأطلقها كتسمية بالفلسفة الاسلامية الخالصة، والتي تؤكد بأن الإنسان في أصله مؤتمن، ففي مطلع القرن الواحد والعشرين انطلاقة الفلسفة الائتمانية،[2] والتي قد حددنا مفهومها في المطلب الأول من هذا المبحث والتي تقوم على عقلانية غير عقلانية النماذج الأخرى والتي سوف نترك لها الحديث فيما بعد.

وبذلك حاول طه من خلال نسقه الائتماني الذي يسعى إلى إعادة ترسيخ الفلسفة العربية الإسلامية، والتي تعبر عن لحظة نضج الفلسفة الأخلاقية، وحتى نحاول أن نبرز موقف طه الأخلاقي الائتماني نحاول أن نقدم تعريف بسيط وضعه طه حاول مفهوم الأخلاق على حد تعبير طه:" **من المعلوم أن الأخلاق هي جملة من المبادئ والقواعد التي يقع بها التمييز بين الخير والشر في الأفعال وتقويم سلوك الإنسان بتوجيهه إلى فعل الخير وترك الشر.**"[3]

فالأخلاق التي أتى بها طه لا تقوم على العقل المجرد (أي على التجريد مثلما فعل الغرب) وإنما قائمة على العمل أي أخلاق عملية (الممارسة الدينية) وإنما جعلها مصاحبة للعقل الخلقي المؤيد أي أكثر ارتباط بما هو شرعي والتي أقامها طه لما قلنا عقلانية عملية، مؤيدة بالوعي أولا ومسددة بالشرع الإلهي ثانيا، مع استيعاب كل امكانيات العقل المجرد ثالثا.[4] وهذه العقلانية التي نخصص لها مطلب سوف نعالجها ونبين الفرق بين كل منها وكيفية ارتباطها بالممارسة الأخلاقية.

يعد كتاب سؤال الأخلاق كتاب محوري حول نظريته الأخلاقية والتي يعرض فيها مدخل الكتاب حول اشكالية الانسان أيها أخص للإنسان العقل أم الأخلاق؟ ولكنه يدخل موقف طه ضمن ما يسميه بالتصور الأخلاقي أي يغير الصورة الحقيقة للإنسان وليس العقل، باعتبار أن العقل تنزله إلى مرتبة البهيمة، أما الأخلاق فهي السبيل الوحيد لإعادة رد اعتبار للإنسان وبهذا يقول طه: **فالأخلاقية هي وحدها تجعل أفق الإنسان مستقلا ‘ن أفق البهيمة.**[5]

---

[1]– عباس أحمد أرحيلة، المرجع السابق، ص16.

[2]– المرجع نفسه، ص23.

[3]– د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص ص 105–106.

[4]– عباس أحمد ارجيلة، المرجع نفسه، ص23.

[5]– د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص14.

فالأخلاق هي الأصل في الإنسان، أما العقل هو صفة مصاحبة للأخلاق ليس إلا، فليس هذا الذي أراده طه فقط، بل حاول أن يطور من مفهوم الأخلاق ويوسعها أكثر ويظهر فيها الصورة الأصلية ألا وهي الحقيقة الدينية لموضوع الأخلاق ومدى ارتباطها بخالقها الأصلي هو الله الذي ائتمنها للإنسان ومرادها مثلما قلنا سابقا أن الفلسفة الائتمانية تقوم على الشهادة والأمانة، أي الشهادة الإلهية للحكم على العقل الخلقي، أما الأمانة وهي التي يجب أن يحفظها الإنسان، والأخلاق التي نعالجها في بحثنا ونركز عليها هذه "**الأخلاق الائتمانية**" فسوف تتضح معالمها أكثر من خلال المباحث اللاحقة.

المبحث الثاني: النقد الائتماني الدهراني:

سنحاول في هذا المبحث أن نعالج الانموذج الدهراني، فقبل دراسة الانموذج الائتماني نحاول أن نبدأ بدراسة الانموذج الدهراني باعتباره أنه السبب الذي دعى طه أن ينشأ الانموذج الائتماني والذي وضعه كحل للخروج من أزمة هذا الانموذج، ومنه سوف نتطرق في هذا المبحث لدراسة كل من مفهوم الدهرانية وأهم المسلمات النقدية التي جاءت بها.

1-مفهوم الدهرانيــة:

إن مصطلح "الدهرانية" يقوم على الدلالة انفصال الأخلاق، فغذا كانت العلمانية يصطلح بها فصل السياسة عن الدين وجب القول بأن الدهرانية أقوى من العلمانية وأشدها ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلت في الفصل بين الأخلاق والإيمان، بل الفصل بين الدين والولي، والفصل بين الدين والإيمان، بل الفصل بين الاعتقاد والإيمان (.....)، ومنه فإن الدهرانية تقوم بفصل الأخلاق والدين.[1]

والتي سوف نتطرق إليها ودراسة مسلماتها سوف تظهر أكثر، بداية كمدخل يقدم طه من خلال كتابه بؤس الدهرانية موقفه حول المشروع الدنيوي، والذي يقيم آلية " تفريق المجموع " أو قل " آلية فصل المتصل " فبعدما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة، أصبح بعدها مستقل عنها ومن هذا ظهرت بعض الأشكال حول هذا المشكل الذي يسمى بـ "الدنيانية".[2]

فهذه الصورة تتعدد أشكالها، مثلا العلمانية هي التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والعلمانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين وغيرها، فكل واحد منها تختلف عن الأخرى فهناك من هي أقل خطورة وهناك من هي أشد خطورة، فمثلا انفصال القانون عن الدين ليس كانفصال العلم عنه، ولا كانفصال السياسة كانفصال الفن، أما أشد هذه الفصول خطرا وأبلغها هو انفصال الأخلاق عن الدين، وهذا الذي يسميه طه بالفصل الدهراني.[3]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص ص29-30.

[2]- المصدر نفسه، ص11.

[3]- المصدر نفسه، ص12.

ففي مقابل هذا المنهج اتخذ طه من المنهج الائتماني منهجا للنقد،[1] والذي سوف نعالجه في المبحث اللاحق ومنه فإن المنهج الائتماني جاء نتيجة هذا الفصل الدهراني محاولا بذلك تفادي كل المعيقات التي تضمنها هذا الانموذج.

بعد ما بين طه في مؤلفه بؤس الدهرانية الذي تناول المسلمات النقدية حول عملية الفصل بين الأخلاق والدين وإنكار الأمرية الإلهية، فطه لم يكتف بذلك المؤلف فقط بل حاول إنجاز عمل آخر والذي يتمثل في مؤلفه شرود ما بعد الدهرانية والذي تبين فيه كيفية الخروج من الأخلاق المترتب عن إنكار شاهدية الإله، بحيث يرى طه أنه إذا كانت الدهرانية صورة من صور الدنيانية التي فصلت الأخلاق عن الدين، والتي أطلق عليها اسم "**المروق**".[2] لكنه يرى أن هناك صورة أخرة للدنيانية وهي شرود ما بعد الدهرانية والتي يقر طه بأنها أسوأ من الدهرانية والتي تتمثل في الخروج من الأخلاق بالكلية وهذا الخروج اصطلح عليه طه اسم "**الشرود**".[3]

ومنه فإذا كان الدهراني مارقا فقد أضحى أن يكون ما بعد الدهراني شاردا.

فإذا كان منشأ الدهراني هو إنكار الأمرية الإلهية، فإن ما بعد الدهراني هو إنكار شاهدية الإله،[4] وإثبات شاهدية الإنسان ففرضنا من هذا هو تبين الصورة النقدية التي حاول طه الخروج منها، وذلك بوضعه لنموذج ائتماني يقر بالشاهدية الإلهية، ومن خلال هذا يقول طه: "**فإنه لا تخلق بغير شاهد، صح معه أيضا أن التخلق يكون على قدر الشاهد، فإذا انحط الشاهد انحط التخلق وإن ارتفع ارتفع، فإن بلغ الشاهد نهاية الكمال، بلغ التخلق ذروته، فلا تخلق أعظم من التخلق الذي يتوسط بالإله (....)**"،[5] يقول طه أن هدفنا هو النظر في هذا الرفض للإشهاد الإلهي الذي نتج عنه اسوأ "**شرود**" والذي نجد وجهين له:

أولا: رفض إشهاد الإله الذي يستتبع رفض الائتمار بأمره.

---

[1]– د/ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص13.

[2]- د/طه عبد االرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص15.

[3]– المصدر نفسه، ص16.

[4]– المصدر نفسه، ص16.

[5]– المصدر نفسه، ص17.

ثانيا: رفض إشهاد الإله الذي لا يستتبع رفض الائتمار بأمره والتي تخص فئة التحليلين ما بعد النظريين.[1]

فليس غرضنا من هذا المبحث دراسة الانموذج ما بعد الدهراني بصفة تحليلية ندرس كل نماذجه، وإنما غرضنا تبيين الصورة الدهرانية والصيغ التي جاءت بهم لفصلها لكل من الأخلاق والدين.

2-نقد المسلمات الأخلاقية عند الدهرانيين:

لقد حاول طه أن يقيم دلائل حول التصورات الباطلة التي وضوعوها لفصلهم الأخلاق عن الدين والتي دعاها طه بالمسلمات النقدية وهي ثلاث وكل مسلمة تقوم على أربع صيغ متميزة فهي كالآتي:

2-1- الدين الطبيعي للدهرانية:

والذي يمثله **جان جاك روسو** الذي اتبع طريقة الأنواريين الذي وضع قضاء بين "الدين الطبيعي" و "الدين المنزل"، بحيث أن روسو اقترن اسمه بهذا الدين مفصلا أفكاره في الرسالة التي نشرها ضمن كتابه "**ايميل**" وعنوانها باسم "**عقيدة قسيس سافوا**" فقد استحق أن يكون خير من يمثل الصيغة الطبيعية للفصل الدهراني.[2]

فروسو وضع بجانب الدين الطبيعي دين عمومي لأجل أن يأخذ كافة المجتمعات شعائر واحدة في عبادة الله.[3]

فقد اعتبر روسو أن الدين الطبيعي لا يأخذ بالوحي، وبهذا يبنى على شكوك بل انكار ثلاث تخرجه كليا من الفطرة وهو إنكار الوحي، إنكار الملائكة، وإنكار النبوة، فهذا الدين الطبيعي يتنافي مع دين الفطرة الذي هو دين خلقة، في حين أن الدين الطبيعي يشكك في مبدأ الخلق بل ينكره وبهذا يأخذ الدين الطبيعي عدة سياقات متعددة كالغريزة والجوهر والقانون وغيرها فكلها غير ثابتة وغير أصلية للإنسان، أما دين فطرة فهو دين واحد مستقل قهو خلقة الإنسان الأصلية.[4]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، المصدر السابق، ص18.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية المصدر السابق، ص35.

[3]- المصدر نفسه، ص35.

[4]- المصدر نفسه، ص36.

أما طه فهو يدعو إلى الدين الفطري الذي يسميه هو الروح والذي يدعو إليه باسم "الدين الروحي" أما الدين الطبيعي هو دين العقل أي "دين عقلي" ومنه لا يجوز بأن يكون مرادفا لدين الفطرة وهذا حسب رأي طه.[1]

2-2- الأساس النقدي العقلي للدين عند الدهرانية:

والتي يمثلها الفيلسوف الألماني " **ايمانويل كانط** "، والذي يرى أنه يجب بناء الأخلاق بصورة قبلية غير بعدية، فموقف كانط من الدين الطبيعي هو "عقلاني"، بحيث اعتبر أن العقل قادر أن يوصل إلى قوانين أخلاقية مطلقة وفي الأخير نكون قيم أخلاقية كلية، لكن هذا التصور العقلاني ينزع عن الدين الصورة الفطرية حجته (كانط) أن الدين الطبيعي وحده هو الدين الضروري "أخلاقيا".[2]

ويعرف أيضا فكره ازدواجا في تصور العقل في أمرين، أولها أن ما لا يفصل في مجال كانط يبدو معقولا في مجال غيره، والأمر الثاني أن من الوحي ما يعد عنده معقولا وأنه بالإمكان أن يكون الدين الطبيعي في ذات الوقت دينا منزلا،[3] وبذلك فإنه أنكر الصورة الفطرية للدين وبذلك جعل من العقل أنه الأساس في العقل الخلقي القائم على الدين الطبيعي.

2-3- النزعة الاجتماعية للدين عند الدهرانية:

والتي يمثلها "دور كايم" والتي أطلق عليها الأخلاق الدهرية أو "التربية الدهرية"، بحيث دور كايم ينبه إلى أن صلة الأخلاق بالدين بلغت نهاية التمازج والتداخل أي أنه يوجد في الدين شيء من الأخلاقي كما يوجد في الاخلاقي شيء من الدين، ومنه يقول " لن تعود الأخلاق لو انه تخلو من الديني"،[4] فالديني ملازم للأخلاقي ملازمة الأخلاقي لنفسه، ولذلك كان لابد أن يشتركا في صفة "النقديين" وبهذا فإن دور كايم اعتبر أن الأخلاق الدهرية تعتبر منزلة "دين أخلاقي".[5]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص37.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 38-39.

[3]- عباس أحمد أرجيلة، المرجع السابق، ص63.

[4]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص ص43-44.

[5]- المصدر نفسه، ص44.

فدور كايم لم ينكر صلة الأخلاق بالدين ولا تجريدها من الدين كليا، إنما حاول أن يسحب من الأخلاق كل ما يبدو لنا في الظاهر ذا صبغة دينية، وحاول بهذا دور كايم أن يضع لها بدائل حتى لا نقع في إفقاد الأخلاق وهذه البدائل العقلية لأجل بناء لأخلاق دهرية.[1]

دور كايم أنكر الدين لأنه اعتبر أن الدين صفة لا تتبدل أي غير قابلة للتبديل والتجديد وثابتة، لهذا وجد في الأخلاق الاجتماعية صفة تقبل التغيير بتغير المجتمعات، بقوله: أن الأخلاق واحدة، وإنما أخلاق متعددة،[2] اعتبرها أنها اساس حياة الشعوب، وان هده الأخلاق تتغير وتختلف باختلاف الشعوب ومتطلبات الزمن.

2-4- النزعة الإنسانية للدين عند الدهرانية:

حاول فيها الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوك فيري" أن يضع أسس "**ناسوتية جديدة**"[3] فقبل البدء في دراسة هذه الصيغة نحاول أن نتعرف على مفهوم لفظ "**ناسوتي**" وهو الذي نقل المصطلح الانجليزي HUMANIST بدل لفظ "إنساني" الذي اشتهر استعماله بهذا الصدد ذلك لأن المقابلة بين عالم الناسوت وعالم اللاهوت مقابلة مقررة في المجال التداولي الاسلامي العربي بذلك يكون لفظ الناسوتية هو المقابل العربي الأوفق لأداء مصطلح HUMANIST.[4]

فالناسوتية التي جاء بها فيري ترفع من التحديات الأخلاقية والروحانيات والتي سماها "**الناسوتية الثانية**"[5] والتي تتميز عن الناسوتية الأولى التي نشأت في عصر النهضة الأوربية.

ويؤكد فيري أن الفكر الفلسفي ساهم بقوة في إقامة الدهرية بنقله للقيم الميتافيزيقية إلى لغة العقل ومنه يقول: " **يمكن تعريف الفلسفة الغربية الحديثة بكونها محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهري.**"[6]

ومنه فإن طه أورد على هذه الصيغة الناسوتية الملاحظات التالية:

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص44.

[2]- المصدر نفسه، ص45.

[3]- المصدر نفسه، ص46.

[4]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص148.

[5]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص46.

[6]- المصدر نفسه، ص47.

- إن الدين الفلسفي ليس هو الصورة الفطرية للدين المنزّل، إذا الصورة الفطرية للدين عبارة عن قيم أخلاقية تتأسس على معان إيمانية وتتجسد في أعمال تعبدية، إنما الدين الفلسفي فهو ما اعتبره العقل قيما نافعة للناس وقد أخذها من الدين.
- إن الدين التاريخي أشبه الصورة الوقتية للدين المنزل من وجوه واختلف عنها من وجوه أخرى.
- إلغاء الشعائر واعتبارها مفروضة من لدى سلطة خارجية ولا يخفى ما في هذا التدهير من البتة.[1]

3-مسلمة التخلق المزدوج وضيع الأنموذج الدهراني:

3-1- نقد النزعة الطبيعية:

سبق وأقر روسو بأن القانون الأخلاقي يتضمنه الدين الطبيعي وأن هذه الأخلاق مقرونة بالقلب، أي أنها أخلاق باطن، وأن الدين العمومي هو نتائج المؤسسات العمومية البشرية والتي طغت على الواجبات الدينية الحقيقية وهي أصلا واجبات أخلاقية.[2]

3-2- نقد النزعة الكانطية (النقدية):

يعتبر كانط أن العلاقة الوحيدة التي تربط الإنسان بالإله هي العلاقة الأخلاقية، بحيث يقر كانط أن ما إذا استثنينا السلوك الحسي عن العقل الأخلاقي يعتبر أنه مجرد اعتقاد فاسد ليس إلا، ومن هذا يفرق بين صنفين من الأخلاق،[3] بين الأخلاق الداخلية وهي التي يورثها الدين الطبيعي والتي يحصل الإنسان عليها أخلاقيا للقيم بواجبه بشرط أن يمليها عليها عقله.

أما الأخلاق الخارجية وهي التي يورثها الدين التاريخي التي تتمثل في عادات وتقاليد وسلوكات استحدثتها أرباب الكنيسة وفرضوها على اتباعهم لأجل قضاء مصالحهم.[4]

ومنه يعرض كانط علاقة كل من القانون الأخلاقي معرفة داخلية يقينية تقضي إلى إدراك فكرة الإله لمشروع أخلاقي.[5]

---

[1]- عباس أحمد أرجيلة، المرجع السابق، ص ص64-65.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص49.

[3]- المصدر نفسه، ص50.

[4]- المصدر نفسه، ص51.

[5]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص51.

أما طه فقد يرى بأن هذا التقديم يوقع كانط في شبهة التناقض وهذا يخالف مقتضى نظرية الواجب التي اعتمدها.

بحيث رأى طه بأن كانط وقع في النسبي والتجرد العقلي، وهذا خطأ اعتبره طه أنه وقع فيه كانط لذلك حسب طه وجب على كانط أن يرقى إلى التعلق بالمطلق بأخلاقه ومن هذا قال طه: "الأصل في تخلق المؤمن أن يرتقي بأخلاقه إلى الأفق الروحي، بينما الأصل في إيمان المتخلق أن يتذل بإيمانه إلى السياق المادي"[1]، ومنه فإن طه يؤكد على الضرورة الروحية والتي يكون متطلبها ديني نابعة من الأصل والتمسك بالمطلق.

3-3- نقد النزعة الاجتماعية الدهرانية:

تقوم الاخلاق عند "دور كايم" على أركان ثلاث أحدهما روح الانضباط ويرثها للفرد جملة من القواعد التي تنظم سلوكه والثاني التعلق بالجماعة[2] والتي يتجه فيها الفرد لتحقيق مصلحة الجماعة والثالث استقلال الإرادة ويحصلها الفرد بفضل علمه بالقواعد الأخلاقية،[3] وفي هذا الصدد لاحظ طه: أن الأخلاق الدهرية أخلاق خارجية، باعتباره أن دور كايم لا يفرق بين الصورة الفطرية للدين وصورته الوقتية، ودليل على ذلك أن طه ذكر أن الدين في صورته الفطرية تمد الإنسان بالأخلاق الداخلية، أما في صورته الوقتية يمد بالأخلاق الخارجية[4] وعلى هذا الأساس فإن دور كايم لا يفرق بين ظاهرها من باطنها ومن هذا يقر طه بأن النموذج الذي يأخذ به دور كايم هو نموذج الأخلاق الخارجية.

إن الأخلاق الدهرية تلبس الداخل لباس الخارج وهذا الذي تضمنه كل من أخلاق كانط ودور كايم اللذان نقلا الإرادة من صيغتها الداخلية إلى الصيغة الخارجية.[5]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص52.

[2]- المصدر نفسه، ص52.

[3]- المصدر نفسه، ص53.

[4]- المصدر نفسه، ص53.

[5]- المصدر نفسه، ص54.

3-4- نقد النزعة الإنسانية الدهرانية:

يفرق "لوك فيري" بين نوعين من الأخلاق أحدهما يسميه "**مورال**" والمقصود به " أخلاق واجب"، والنوع الثاني يسميه "**إتيك**" والمقصود به "أخلاق الخلاص" والتي تتعلق بالمصير الأخير للإنسان.[1]

ويجعل فيري الأصل في الأخلاق والقيم التي تأخذ به الناسوتية الثانية سواء تعلقت بالواجب أو بالخلاص وهو ما يسميه "بالتعالي المفارق" أو "**التعالي الأفقي**"، في مقابل "التعالي المفارق"[2] ومنه فقد أورد طه بعض الملاحظات حول التخلق عند فيري:

أما التفرقة بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص ليست هي التفرقة بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن، فالأولى تتعلق بحفظ الأخرى، علما بأن وجود الآخر ظاهر في حين تتعلق الثانية بحفظ الذات،[3] فوجود الذات باطن ومنه فالأولى تتعلق بالظاهر أما الثانية تتعلق بالباطن فلما غلبت على أخلاق الواجب الصيغة العملية خفيت صلتها بالباطن، ولو أن هذا الباطن هو الفاصل في قيمتها الأخلاقية، بينما أخلاق الخلاص لما غلبت عليها الصيغة الوجودية فقد خفيت صلتها بالظاهر، وبهذا يقر طه بأن فيري لما فصل بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص، فقد فضل في نهاية المطاف بين الأخلاق والدين،[4] بعد أن أنهينا الكلام حول صيغ الأنموذج الدهراني حول التخلق المزدوج الآن ننتقل إلى دراسة مسلمة الأمرية الإلهية.

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص55.

[2]- المصدر نفسه، ص55.

[3]- المصدر نفسه، ص56.

[4]- المصدر نفسه، ص57.

4-مسلمة الأمرية الإلهية والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني:

4-1- الأمرية الإلهية والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني:

ومنه فإن روسو يصرح بأن الله يشهده وهذا على حد قوله: "إذا عملت عملا صالحا من غير أن يشهدني أحد، فإني أعلم أن الإله شهده(....)"[1]

إلا أنه من جهة أخرى ينكر الوحي والرسالة المحمدية وأيضا لا يسلم بالشعائر المنزلة،[2] ومنه فإن طه يقول أن روسو لا يقول بالأمرية الإلهية وإنما يسندها إلى الإنسان (من عصمة وخلود وحكم على الأفعال(وغيرها، وهي التي تستند أصلا للإله وهكذا لا يكتفي روسو بأن يستبدل بالآمرية الإلهية "الآمرية الآدمية"، بل يذهب إلى أن هذه الأمرية لا ينهض بها إلا ضميره، أي أنه استندها إلى ذاته، وفي نفس الوقت يتوهم أنه يتعبد الإله.[3]

4-2- الآمرية الإلهية والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني:

لقد اعتقد كانط أن اللاهوتيين قبله الذين صرحوا بأن تصبح إرادة الإله هي الصانعة للأخلاق أي الخير هو خير لأنه إرادة، والشر شر لأنه كرهه، يرى كانط في هذا الأمر إخلالا بالشرط العقلاني،[4] بحيث أن كانط جعل من آخر الآدمي مكان الآمر الإلهي، فاصلا الدين عن الأخلاق، وذلك باعتباره أن الإنسان كان حرا متوسلا بعقله، وأنه لا يحتاج إلى كائن آخر أعلى منه لكن يعرف واجبه، لأن حسبه أن الأخلاق لا تحتاج البتة إلى الدين وإنما بفضل العقل العملي الخالص تكتفي بذاتها.[5]

4-3- الآمرية الإلهية والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني:

إذا كانت هذه الأخلاق بحسب هذه الصيغة الاجتماعية نسقا محددا من الواجبات التي تزدوج بها الخيرات، وإذا كانت هذه الأخلاق ذات طابع دهري، اعتبر أن هناك قوة أعلى من الله، وبهذا وجد دور كايم ضالته في المجتمع.[6]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص58.

[2]- المصدر نفسه، ص58.

[3]- المصدر نفسه، ص59.

[4]- المصدر نفسه، ص59.

[5]- المصدر نفسه، ص60.

[6]- المصدر نفسه، ص63.

باعتبارها كيانا مستقلا عن الفرد وبهذا يكون دور كايم قد استبدل الآمرية الإلهية بالآمرية الآدمية ناسبا إلى المجتمع كل صفات الجمال والجلال، والتي اختص بها الدين المنزل في الاخلاق المتمثلة في الأخلاق اليهودية والمسيحية فيقول: "إن المجتمع بالنسبة لأعضائه كالإله بالنسبة لعباده، فالإله هو قوة أعلى من الإنسان تأمره وتستبعه فكذلك المجتمع له نفس العلو عليها."[1]

وبهذا يتبين لنا أن دور كايم جعل من المجتمع هو أساس العقل الأخلاقي والذي يحكمه لأنه كيان مستقل من الجماعة ومن الملاحظات التي قدمها طه حول هذه الصيغة نكر مايلي:

- إن دور كايم يرفعه المجتمع إلى صفة الألوهية جعله ذاتا مجردة لأن الجماعة تكون عبارة عن أفراد مجتمعيين أو متفرقين.[2]
- بما أن دور كايم جعل من المجتمع هو الآمر الآدمي فهو بذلك جعل آمريين آدميين.
- وضع دور كايم في تديين الأخلاق لكن بلغة عقلية، حسبه أن الدين مرادفا للا عقلي أي يخرج عن ما كل هو عقلي وهو لا يدرك بأن المجال العقلي يدخل فيه مجالات متعددة بل هو يتسع كل معرفة نافعة، مثلما قال طه وحتى لو كانت معرفة وجدانية.[3]

4-4- الآمرية الإلهية والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني:

لقد ذهبت الناسوتية الثانية أبعد ما ذهبت إليه الناسوتية الأولى التي جعلت الإنسان مقام الإله بل أن الناسوتية الأولى جعلت الإنسان الإله ليدل به فيري على الآمر الآدمي، ويستبدله مكان الآمر الإلهي ووصفه "بالمقدس" وحسبه أنه يمثل التضحية والحب،[4] وأن كل ما يضحي به هو شيء مقدس، ومن الملاحظات التي قدمها طه حول الوهية فيري:

إن فيري أضفى على الإنسان صفة مقدس باعتباره أن له نزعنا عنه صفة المقدس نزل إلى رتبة البهيمة، بحيث يرى طه أنه المقدس هو بالذات ما نصحى من أجله فهذا حسبه خطأ لأن هناك من يضحي بحياته لأجل انقاذ آخر ومساعدته فهذا حسبه يرتفع إلى رتبة الإله.[5]

وبهذا أنكر الألوهية للإله وأسقطها على الإنسان وجعله في مقام الإله.

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص63.

[2]- المصدر نفسه، ص64-65.

[3]- المصدر نفسه، ص65-66.

[4]- المصدر نفسه، ص ص66-67.

[5]- المصدر نفسه، ص68.

وخلاصة هذه النماذج أن كلها دعوى انفصالية بين الإنسانية والأخلاقية، والتي تبين بأن الدهرانيين ظلموا الدين والأخلاق وكرد فعل بهذا النموذج حاول طه أن يتجاوز كل هذه المسلمات النقدية وأن يأتي بأنموذج يصحح كل الأخطاء التي وقعوا فيها الدهرانيين والذي يتضمن الأنموذج الائتماني الأخلاقي.

3-الدهرانيين واعتراضهم للدين والأخلاق:

3-1- حول الدين:

يقوم ظلم الدهرانيين للدين من خلال اعتراضهم وفصلهم الأخلاق عن الدين، وبهذا يضعوا أخلاق مستقلة عن الدين فهذا راجع إما لاعتراضهم للدين المسيحي أو أنهم غير راضون عن الدين بصفة عامة،[1] والذي يتضمن مجموعة من النقاط:

أ- عدم قناعتهم بالدين المسيحي:

فهذا النقص الذي كان يؤولهم حول الدين المسيحي، حاولوا بذلك أن يبدعوا دين آخر حسبهم مثل ما قال طه أنهم يستطيعون أن يؤسسوا دين خاص بهم، وهذا راجع لجهلهم بالدين المنزل وأن وراءه قوة إلهية أعلى لا يقدرها أحد.[2]

ب-عدم الرضى عن الدين بوجه عام:

أما التصور الثاني ينكر الدين كله وبهذا حاولوا أن يستقلوا الأخلاق عن الدين بحيث أنهم أنكروا كل العبادات من صلاة و أدعية وأذكار وهذا راجع لإنكارهم للإله ومدى قدرته الملكوتية على كل شيء، أما العبادة فهم يلقبونها بالطقوس وهذا راجع لتفكيرهم الشنيع ولتخلفهم فهذا الذي أدى بهم إلى التفكير بهذه الطريقة.[3]

ج- إخراج الدين في صورة عقلانية:

وذلك بتلبيس العقل بأحكام الدين وتلبيسها للعقل وبتعظيم العقل إلى درجة تأليهه مثل ما قال طه وإخراج العقل إلى ثلاث رتب المجردة والمسددة والمؤيدة والتي سنتطرق إليها فيما بعد بالتفصيل، وهذا كله راجع لإلغائهم للدين المنزل واستبدالهم لدين دهري يتدرج للوصول إلى عقل تجريدي.[4]

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص ص 111-112.

[2]- المصدر نفسه، ص112.

[3]- المصدر نفسه، ص114.

[4]- المصدر نفسه، ص115.

3-2- حول الأخلاق:

أما الظلم الثاني يقوم حول اعتراضهم وظلمهم للأخلاق، والتي تقوم على إلغاء الأخلاق في ذاتها والتي تقوم على نقاط نذكر منها:

أ- الالتزام بأخلاق واحدة:

إن محاولة مفكري الحداثة فصلهم الأخلاق عن الدين وجعلهم من العقل هو الذي يخضع لكل شيء، فمن خلال هذا ظهرت اتجاهات عديدة أخلاقية التي مثلتها العقلانية عندهم وهذا راجع إلى وضع العقل بدل الوحي.[1]

فمن الاعتراضات التي جاء بها طه حول هذه النقطة:

- أن الأخلاق تتغير بحسب الأحوال والافعال فهذا التحول لا يعتبر تناقضا وإنما سلوكا حكيما.[2]
- أن الأخلاق تأخذ صورة متعددة ومتنوعة فالنوع الأول الذي تنزل فيه أخلاق منفعة إلى رتبة الدنيا، وأخلاق الواجب الرتبة الوسطى وأخلاق الفضيلة الرتبة العليا.[3]
- أن الخلق الواحد يتضمن أنواع متدرجة فمثلا العطاء يتدرج تحته المواساة ثم الكرم فالإيثار.
- أن العقل الخلقي الواحد يتضمن الخلق الحسن والسيء في نفس الوقت أي يتضمن أفعال خلقية وضدها في آن واحد.[4]

ب-لا عبادة في الأخلاق:

يحاول طه في هذه النقطة أن يبرز الخطأ الذي وقع فيه مفكرو الحداثة، وذلك بإقرارهم بأن العبادة ما هي إلا طقوس غير عقلانية وقالوا أنها تتعارض مع الأخلاق فهذا الذي أدى بهم إلى أن يفصلوها عن الدين.[5]

ومن الاعتراضات التي قدمها طه حول هذا الموقف:

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص119.

[2]- المصدر نفسه، ص119.

[3]- المصدر نفسه، ص120.

[4]- المصدر نفسه، ص121.

[5]- المصدر نفسه، ص121.

- **أن في العبادة أخلاق:** وذلك أن كل عبادة تتضمن فعل خلقي من ورائه وبهذا يحفظ تخلقه الخارجي ومنه يحرص على تخلقه الداخلي، وذلك بعلمه بأن الله يرانا وينظر في قلوبنا كل خير وشر لأن العبادة تتم بالقلب وذلك بحسن النية والظن بالله تعالى.[1]
- **في الأخلاق عبادة:** وذلك بالإقرار أن كل فعل خلقي هو عبادة باعتبار أن مفهوم العبادة في اللغة هي غاية التعلق بالشيء، وبهذا تضمن العبادة للأخلاق، فهذا التعبد لا يكون إلا لله تعالى أنه هو الذي يشهد أفعالنا ومقاصدنا وبهذا فإن الأخلاق هي وسيلة لهذه العبادة فإذا زادت أخلاق المؤمن زادت عبادته لله تعالى.[2]
- **التعبد يحقق الإنسانية بقدر ما يحققها التخلق:** باعتبار أن التعبد والتخلق أنهما خاصيتان متلازمتان وذا أهمية بالغة للإنسانية، باعتبار أن التعبد يورث للإنسان التخلق، وإذا أخلص قلبه ونيته على أحسن وجه وبهذا يحقق الفعل الخلقي،[3] ومنه كلما زاد الإنسان تخلقا ترقى في إنسانيته، وبهذا تكرم بأن العبادة هي سبب ترقي الإنسانية.

وبهذا ميز طه بين نوعين من العبادة: أن هناك عبادة اضطرارية التي تخص جميع البشر بحكم خلقتهم، وهناك عبادة اختيارية، والتي ينهض بها الإنسان المؤمن بحكم تحمله الأمانة.[4] وهذه التي تصاحبها الأخلاق الائتمانية الموصولة بالتعبد الإلهي والتي أمنها الله بحكم إرادته حتى يرقى الإنسان إلى مبتغاه ويحقق الكمال والسعادة الدنيوية والأخروية.

فالنتيجة التي توصل إليها طه هي أن الخالق يحفظ إنسانية الإنسان حتى ولو أنكر وجوده أو كتبه أو رسله.[5]

فالله ورثنا التخلق بصفة اضطرارية أو اختيارية، فالمهم هو فعل التخلق ومدى أهميته في حياة الإنسان فهو الذي يحفظ إنسانيته ويرتفع له إلى أعلى المراتب، وبهذا ترجع قيمة الإنسان بعدما تجردت وهذا الذي حاول طه الوصول إليه وهو حل عقدة التنمر والانحطاط التي كان الإنسان يعيشها سابقا.

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص121.

[2]- المصدر نفسه، ص122.

[3]- المصدر نفسه، ص123.

[4]- المصدر نفسه، ص123.

[5]- المصدر نفسه، ص123.

- **مسلمة أنه لا حاجة إلى الشهادة في الأخلاق:**

مثلما بينا سابقا بأن الدهرانيون الذين ألغوا آمرية وشاهدية الله على فعل التخلق واقرارهم أن هذا الدين هو سبب تخلفهم وتراجعهم، وخلافا على هذا قدم طه مجموعة من الحلول التي اعترض بها هذا التصور:

أ- التخلق يتطلب الشهادة:

باعتبار أن الأخلاق معاني روحية في نفس الوقت صور على خلاف غيرها من الأفعال فهذه الصور هي اللباس الذي تلبسه للقيم والمعاني والتخلق هو عين الصور وأنها أحق الإبصار هذا من جهة.[1]

أما من جهة الإخبار: أن صور التخلق يتم شهودها ليس بصمت وإنما عن طريق الإخبار، أي إخبار بوجودها وإقرار بالأرواح الكامنة فيها.

فالشهادة على فعل التخلق ليس كغيرها من المسائل فالأخلاق ذات خصوصية التي تشهد من خلال الأقوال والأفعال.[2]

ومن خلال هذا يقول طه: " **لأن في عالم التخلق لا قول بغير فعل، بحيث لا تفرغ ذمته حتى ينهض بهذه الشهادة لا قولا فحسب بل أيضا فعلا.**"[3] ومنه فإن فعل التخلق يستلزم السمع بالْوال والتشهد بالأفعال وبهذا تكسب شهادة التخلق خاصية أساسية هي أن يكون شاهد له وشاهد عليه.

ب-التخلق يتطلب شهادة الأعلى:

أي ان هناك شاهد أعلى شهد على كل تصرفاتنا بأماناته فالمتخلف يعرف بأن هذه الأخلاق ليست ملكه وإنما أمنها وأودعها الله فينا بمحض إرادته وأنه شاهد عليها وبهذا يكون التخلف له أثر بليغ في نفس الإنسانية.[4]

ج- الفرق بين الأخلاق والروح:

فإذا أقام الدهرانيين الأخلاق له على أساس الروح وإنما على أساس الذات، أي جعل الأخلاق صفة مالكة ومن جهة أخرى فإن هناك أخلاق روحية والتي تتمثل بالائتمان عن

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص124.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 124-125.

[3]- المصدر نفسه، ص125.

[4]- المصدر نفسه، ص125.

الملك ونسبه إلى مالكه الحقيقي والذي هو الله،[1] ومنه فإن الائتمان هو عبارة عن خلق يأخذ من الماهية الروحية للإنسان التي أوزعها الله في الإنسان بمعيه.

د- أن الأخلاق تحمل ذات صفة فطرية في الإنسان:

أي أنها موجودة من خلال أول خلق للإنسان منذ وجوده، باعتبار أن الإنسان أصلا خليقته، وجب الخليقة أن تكون في آن واحد خَلقاً وخُلقاً فمثلما الإنسان يمر بأطوار كذلك الخلق يمر بأطوار فيخرج للوجود ومعنى هذا: " أن ضرورة الخُلق للإنسان كضرورة خَلقه، سواء، سواء فلا إنسانية بغير أخلاقية."[2]وأن هذه الأخلاق موجودة في باطنه عن طريق الفطرة، وبهذا يظهر جليا أن الأخلاق ليست موجودة بطريقة نفسية، إنما موجودة من خلال الفطرة الروحية.[3]

ومن هذا نستخلص أن الأخلاق التي جاء بها الدهرانيون هي أخلاق نفسية تقوم على الملكية أي لا تقوم على الروح وبهذا لا تقوم عن طريق الفطرة ولن تكون موصولة بالعناية الإلهية والشاهدية بهذا التخلق، ومنه فالإنسانية لا يمكن أن تنفعها مثل هذه الأخلاق وإنما مثلما قال طه تنزل بالإنسان إلى درك البهيمة، ومن خلال هذا حاول طه أن ينشأ أنموذجه "الائتماني الأخلاقي" الذي يحافظ على الصلة بين الأخلاق والدين، ومنه وضع مجموعة من المبادئ أي حاول أن ينتقد بها الفصل الدهراني، والتي سوف نحاول أن نعرضها من خلال المبحث اللاحق والذي خصصناه لدراسة الوصل الائتماني الأخلاقي.

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص126.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص ص 54-55.

[3]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص126.

المبحث الثالث: النقد الائتماني الأخلاقي:

قبل هذا كنا وضحنا الفصل الذي قام به الأنموذج الدهراني بين الأخلاق والدين، ومن خلال هذا وجب على طه بأن يصنع أنموذج آخر يخرج عن نطاق ما جاء به الدهرانييون وهو "الأنموذج الائتماني" ومنه نذكر المبادئ التي جاء بها هذا الأنموذج لكي يعارض بها التصورات الدهرانية:

1-مبادئ الأنموذج الائتماني:

1-1-مبدأ الشاهدية:

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني هو أن الشاهدية الإلهية أمل التخلق فإذا كان الأنموذج الدهراني ينكر الآمرية الإلهية، فإن الأنموذج الائتماني هو يعكس ذلك، يقر بهذه الآمرية باعتبارها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية، بل يقر طه بصفة إلهية أخرى وهي ما يسميها بالشاهدية، جاعلا منها أساس عملية التخلق الانساني.[1] والتي تدل على أن الله هو الآمر والشاهد على أعمالنا ظاهرها وباطنها وأنه هو الذي يحكم عليها بالصلاح فيقبلها، أو بالضاد فيردها ومن هذا يأتي فضلين، فضل **النظر الإلهي** وفضل **الحكم الإلهي** ومنه فإن الشهادة الإلهية هي السبب الحقيقي الموصل إلى هذا التخلق.[2]

ويقر طه أن الأنموذج الائتماني بمبدأ الشاهدية يجعله يتوصل إلى نتيجتين هما:

- أحدهما: أن **القيم والمعاني الأخلاقية تتحول إلى قيم ومعاني جمالية**، أي يتحول التخلق إلى تجمل.
- أما الثانية: **أن القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية أي أن التجمل ينقلب إلى تعرف**، أي تصبح مصدر رحمة لا مصدر قوة.[3]

1-2-مبدأ الآياتية:

مقتضى هذا المبدأ الائتماني الثاني "**اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات لا اتصال ظواهر**"، فإذا كان الأنموذج الدهراني يبنى على تصور خارجي علاقة الإنسان بالإله،

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص 93.

[2]- المصدر نفسه، ص94.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 94-95.

"ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين، كممارسة متصلة بالعالم باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية، والدين مجموعة من الآيات التكليفية."[1]

فالآية غير ظاهرة وتدل على أن هناك شاهد عليها كما تدل على قيم أخلاقية ومعاني روحية، أما الظاهرة فقد قرر الدهراني تجريدها من دلائل معنوية.[2]

أما الاتصال الآياتي يتجلى بين العالم والدين في الحقائق التالية التي وضعها طه عبد الرحمان:

- أن العالم والدين يشتركان في الدلالة على وجود الشاهد الأعلى بالتوبة، أي العالم عبارة عن آيات تكوينية، أما الدين عبارة عن آيات تكليفية.
- أن الصلة بين الدين والعالم باعتبار أن الإنسان من جانب خلقه آية تكوينية، ومن جهة خلقه آية تكليفية عظمى، ومن هذا فإنه يظل يفضل جلوتيه التكويني متعلق بالعالم ويفضل جانبه التكليفي متعلق بالدين.
- أن علاقة الإنسان بالدين كآية تكليفية وبالعالم كآية تكوينية وجودا وشعورا، أي أن الوجود الآياتي في الدين كالوجود الآياتي في العالم، أما من ناحية الشعور، شعور الإنسان متعلق بالعالم تكوينا، فكذلك شعوره متعلق تكليفيا بالدين.
- ازدواجية الدين والعالم بطرفين متلازمين تلازم الظاهر بالباطن وذلك لأن الائتماني ليس كالدهراني الذي يقوم بالتفريق بين الأشياء بينما الائتماني هو الذي يقوم بالجمع بينهما،[3] (أي أنه يستدل بظاهريات العالم على حقائق الدين، كما يستدل بباطن آيات الدين على وقائع العالم.)

ومن هنا لزم القول أن الائتماني لا يقوم بالتدبر على مستوى الفرد أو الجماعة مثل ما فعل الدهراني وإنما يقوم بالتدبر على مستوى العالم الديني الذي هو أصل في الدين.

1-3-مبدأ الإبداعية:

فهذا المبدأ مقتضاه هو أن الأشياء ودائع عند الإنسان، فإذا كان الدهري ينسب الأشياء إلى نفسه لا إلى الله، وجعلها ملك له وليس الله هو المالك لها، ومن هذا فإن الدهري ينظر إلى العالم أنه مأخوذ لا أنه معطى، أما طه يقول العكس بأنه بقدر ما تنسب الأشياء إلى الخالق

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص95.

[2]- المصدر نفسه، ص95.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 96-97.

الشاهد، فإن ينسبها هو إليك،[1] بل أن هذا الإبداع الإلهي يفتح الطريق للتحقق بخلق الفتوة، وهو الذي يقر بأن الافعال والحقوق ليس له بل عليه.[2]

ومن هنا يتبين أن الأنموذج الائتماني حاول أن يحفظ الصلة بين العالم والدين، وذلك بالتعامل مع الأشياء بالخروج من صورة الامتلاكية التي هيمنت وانتهت إلى اتخاذ الصورة الاستهلاكية فالأخلاق الدهرية هي أخلاق نفسية، وذلك أن الدهري ينسب كل شيء إلى ذاته من خلال امتلاكه للأشياء، وغيّب المالك الأصلي والذي هو الله، أم النموذج الائتماني حاول أن يضع الشاهد الإلهي وسيط بين الأشياء وأن هذه الأشياء أودعها الله تعالى للإنسان كأمانة، ومنه فإن الأخلاق هي أمانة ائتمنها الله للإنسان لأجل معرفة الخير ونبذ الشر، فالله هو الشاهد على الفعل الخلقي بالحكم على افعاله ومنه يرتقي الانسان إلى رتبة التخلق الروحي.[3]

1-4-مبدأ الفطرية:

مقتضى هذا المبدأ أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة، فإذا كان الأنموذج الناسوتي يبنى تصوره التجسيدي لعلاقة بين الإله والإنسان مركزا على تشابههما، ولكن حسب طه أن كل من التجسيد والفطرة ضدان لا يجتمعان، أم النموذج الائتماني يعتبر أن الأخلاق الحية مستمدة أصلا من الفطرة،[4] ومنه فإن الفطرة هي إجمالا عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان مخلوق به وأن يكون جماليا لكمال هذا الخلق، وأن يكون عمليا لتعلقه به وأن يكون جماليا لكمال هذا الخلق، وأن يكون عمليا لتعلقه بأفعاله.[5]

بحيث أن الفطرة هي التي تحفظ شهادتها للإله، فهذه الشهادة ولدت في أعماق الإنسان والتي تمثل في أخلاقية الروحية ومن هذا يقول طه: "**فإن الأخلاق التي تورثها الصورة الفطرية للدين وتجعلها أخلاقا روحية، من حيث توسلها بالشاهد الإلهي أخلاق ائتمانية، توسلها به لا يقف عنده رؤية أنه الشاهد بل يتعداه إلى رؤية أن هذا الشاهد الأسمى موصوفا بكل**

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص98.

[2]- المصدر نفسه، ص99.

[3]- المصدر نفسه، ص100.

[4]- المصدر نفسه، ص ص 100-101.

[5]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص46.

أسمائه الحسنى التي هي معين كل القيم الخلقية والمعاني الروحية، وعلى هذا تكون أخلاق الصورة الفطرية هي ذات الوقت أخلاقا روحية ائتمانية.[1]

ومنه فإن الفصل الأخلاقي لزم عنه تدارك كل المشكلات الدهرية والتجرد من الصورة الوقتية للدين لذلك وجب التمسك بالشاهدية الإلهية حتى تصل إلى أخلاق روحية ائتمانية تتحقق بالشهادة التي تقوم على مبدأ الفطرة.

1-5- مبدأ الجمعية:

مقتضى هذا المبدأ هو أن الدين بجمعيته أخلاق، فإذا كان الأنموذج الدهراني يبنى على التصور التجزيئي لعلاقة بين الإله والإنسان منتقيا من الدين بعض الصفات الإلهية فقط، وبعض الآيات التي لها علاقة بالأخلاق، أما الأنموذج الائتماني على عكسه يرد على هذا التبغيض بأن الدين المنزل كله أخلاق،[2] وهذا راجع لسببين:

- أن إنسانية الإنسان لا تتحقق بعقلانيته المجردة وإنما بأخلاقيته المسددة، ولم ينزل الدين إلا لكي يرقى بهذه الإنسانية بفضل كمال التخلق.[3]
- أن الأخلاق لا تخص بعض الصفات الإنسان وإنما تعم جميع أفعال الإنسان، أي تحيط بكل الأفعال على اختلافها حتى أن جمعية الإنسان توجد في جمعية الدين، وكمال أخلاقه في كمال أحكامه.[4]

أما دعوى أن الدين المنزل كله أخلاق فهو يقوم من خلال العلاقة الآياتية بين الدين والعالم والبناء على الشاهدية الإلهية.

نستخلص من كل هذه المبادئ التي حاولت الوصل بين كل من الأخلاق والدين على أساس ائتماني، والذي يتمثل في البعد الروحي الذي يقوم على الدين وعلى الشاهد الإلهي، والتي تضمنت النقد الدهراني الذي قام بالفصل بين الدين والأخلاق.

2- علاقة الأخلاق بالدين عند طه عبد الرحمان:

لقد ذكرنا سابقا موقف طه حول الذين فصلوا الأخلاق عن الدين والذين يشككون في الدين وقد ذكرنا أهم الاعتراضات حول الدين ومن خلال هذا وجه طه انتقاده للذين يشككون

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، المصدر السابق، ص101.

[2]- المصدر نفسه، ص103.

[3]- المصدر نفسه، ص104.

[4]- المصدر نفسه، ص104.

في الدين لهذا أقام منهجه الائتماني كنسق معرفي ابداعي من شأنه أن يرد الاعتبار للعلوم الإسلامية من جهة وأن يتفاعل نقديا مع الحداثة الغربية من جهة أخرى، لهذا أقام مجموعة من المسلمات والاعتراضات التي ترد الاعتبار للإنسان من جهة ومن أجل إنشاء أخلاق قوية ذات أصل ديني من جهة أخرى ومن خلال هذا ظهرت اشكالية العلاقة بين الأخلاق والدين وهذا الذي أدى غلى ظهور الأشكال التي تتمثل فيما يلي:

2-1-تبعية الأخلاق للدين:

يعتبر فلاسفة العصور الوسطى هم الذين قالوا بأن الأخلاق تابعة للدين وأن الدين هو المصدر الأول ومن بينهم "القديس لوغسطين" والقديس "توما الأكويني" بحيث يستندان إلى القول أصليين هما الإيمان بالله والثاني إرادة الله، وذلك يعني أنه لا أخلاق بدون إيمان، باعتبار أن الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب[1] فقضى كل من "الإيمان" و الرجاء والمحبة بجعل من الأخلاقيون المسيحيون أساس الفضائل الدينية كلها فيقول طه: " **فضائل الإنسان إنما هو الكائن الذي ليس فوق لما له كمال وواضح أنه لا حد ولا إفراط مع الكمال**".[2]

هذا فيما يخص الفضائل، أما إرادة الله تكمن في أفعال المخلوقات فهو الذي آمر إلى أعمال الخير والنهي عن الشر، فالفلسفة الأخلاقية تعتبر الإيمان بالله أصل من أصولها وأن هذه الإرادة تبنى على جهة من الفضائل الإنسانية، ما يجب فعله وطاعة أوامره وما يجب النهي عنه.[3]

2-2- تبعية الدين للأخلاق:

وهذا يتمثل في القول بمبدأ الإرادة الخيرة التي نادى بها "**امانويل كانط**" في نظريته الأخلاقية:

2-2-1- مقتضى مبدأ الإرادة الخيرة:

أي أن هذه الإرادة لا تهتم بالنتائج أو الأثار التي تتحبب في هذه الإرادة من فضائل، بحيث مثل ما قال طه أن هذا الفضل غاية نفسه لا وسيلة إلى غيره، بحيث تندمج هذه الإرادة مع

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص31.

[2]- المصدر نفسه، ص32.

[3]- المصدر نفسه، ص34.

العقل هو الذي يجعل منها إرادة خيرة،[1] أي يقيمها على مقتضى العقل لا على مقتضى الدين وهذا المبدأ يظهر من خلال أشكال منها:

أ- **طريق المبادلة:** بحيث يسقط أحكام بدل المقولات المعهودة ويتمثل ذلك في بدل أخذ مفهوم "الإيمان" أخذ مفهوم "العقل"، أي يأخذ بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة، فمثلا كانط استعمل مفهوم العقل بدل مفهوم "الإيمان" ومفهوم الإرادة الإنسانية، بدل الإرادة الإلهية،[2] وغيرها وهذا الذي يتمثل في فصلهم الأخلاق عن الدين.

ب-طريق المقابسة: أي أن واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية والتي جاءت فيما يلي:

أن هناك أخلاق من تقرير الدين المنزل وهناك أخلاق مجردة بما أن الإله هو الأول الذي يشرع القوانين فكذلك الإنسان ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين، فأوامر الإله لابد من إطاعتها وواجبة فكذلك أوامر الإنسان العمل بها أمر واجب،[3] ويتضح أن هذا النوع من المشابهة عبارة عن مظهر علماني لكنه ظاهر يتم فيها المشابهة بين المعاني والأحكام وبين المعاني والأحكام الأخلاقية.

2-3-استقلال الأخلاق عن الدين:

فهذه المسألة تفرعت عنها عنوان "لا وجوب من الوجود" والتي برزت مع الفيلسوف "دافيد هيوم"، بحيث أنه تعلق بقانون هيوم، بحيث أنها تثير قلقا بين الفلاسفة والمناطقة لحد الآن فمن خلال هذا يقول طه: "**أن كل الأصناف الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن لاحظت دائما أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال مثبتا وجود الإله أو مبديا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية، لكن يرى ان ما أفاجأ بأني لا أعود أظهر بقضية لا تفتري "بيجب" وليس "يجب" (...)**"[4]

فهو يقر بأن الأحكام الدينية غير مؤسسة للأحكام الأخلاقية أي انها مستقلة عنها، حيث يعد هيوم هو أول من يدعو إلى استقلال الاخلاق، وهناك نموذج آخر وهو جورج إدوارد مور

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص34.

[2]- المصدر نفسه، ص36.

[3]- المصدر نفسه، ص39.

[4]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، المصدر السابق، ص42.

وهي المغالطة الطبيعية بأنه بإمكان تحليل مفاهيم أخلاقية إلى مفاهيم طبيعية ومنه فإن مور أسقط التصور الأخلاقي على التصور الطبيعي واعتبرهما متلازمان.[1]

ومن خلال هذه الدعاوي التي فصلت الأخلاق بالدين وجعلت من الأخلاق تابعة للدين، أو الدين تابع للأخلاق، وموقف آخر جعل استقلالية بين الأخلاق والدين، ولكن طه جعل من الأخلاق والدين أنهما متلازمان لا يسبق أحدهما الأخر، وكرد فعل على هذه الدعاوي التي أقامها الغرب حاول طه أن يجعل حضارة خلق لا حضارة عقل وتأسيس نظرية أخلاقية إسلامية، وهذا الذي ترتب عليه إنشاء لفلسفة ائتمانية.

3- الحقيقة العقلانية الأخلاقية:

حاول طه أن يقرب المجال الأخلاقي بالمجال العقلي والذي يسميه هو العقل المؤيد، والذي حاول أن يعطي له صيغة أخلاقية تدخل ضمن نطاق كل ما هو ديني والابتعاد عن كل ما هو عقلي مجرد، فطه جعل للعقلانية مراتب التي يتحدد بها العقل الخلقي حسب هذه المراتب فقد أسس طه مؤلفة التي تحتوي هذه المراتب كل من "العمل الديني وتجريد العقل" وأيضا مؤلفة "الحوار أفقا للفكر"، و"سؤال الأخلاق".

فمن خلال كتاب العمل الديني وتجديد العقل حاول طه أن يبرز خاصيتين أساسيتين لبناء نظرة تكاملية تجديدية التي تدخل ضمن شروط الأولى تدخل تحت مسمى "**التجربة**" والثانية تحت مسمى "**التعقل**" وبيان التداخل بينهما لأجل إخراج فكر تجديدي،[2] فالتجربة التي يقصدها طه هي التجربة الإيمانية التي تدعو إلى فتح آفاق العمل والتآلف وبالتالي الحصول إلى فعل التخلق، لذلك وجب مزج بين فعل التخلق وفعل التعقل.

3-1-العقلانية المجردة من الأخلاق:

والتي قصدها طه أنها المجردة من المحسوسات، وإنما المجردة من الممارسة العملية، (مجردة من العمل الشرعي، أو الممارسة الدينية)،[3] فطه لم يخرج العقل عن نطاق فلسفته وإنما جعله وسيلة لابد أن يتفاعل معها الممارسة العملية، فينظر طه بأن الفلسفة ليست بعد نظري فقط ألا يدخل ضمنها البعد العملي، باعتبار أن البعد النظري لا يستطيع إدراك سلوكات الإنسان وتقييمها وتصحيحها، إذ لابد من أن يدخل الفلسفة تحت مسمى

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص42.

[2]- د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص10.

[3]- د/ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص48.

العمل، ومن هذا فإن الحل حسب طه هو المزج بين النظر والعمل، ومن هذا تستطيع أن تحكم على سلوكات والغيبيات باعتبار أن الغيبيات هي فرع من فروع الفلسفة،[1] فالعقل هو اقرب إلى الشريعة الإسلامية لكون دلالته ع–ق–ل لها دلالة التدبر والتفكر والتذكر وذلك أن العقل المجرد عرف عند علماء الإسلام باسم النظر والذي يدل على الفعل الإدراكي فقد اصطلح طه على العقل المجرد باسم "**المقارب**" وتسمى المتوسل به بـ "**المقارب**"،[2] فالحضارة الغربية جردت الأخلاق من الدين ونسبتها إلى الفعل الإدراكي (العقل المجرد)، واعتبروا أن العقل هو أكثر خصوصية في الإنسان وجردوه من انسانيته ومنه راح الإنسان الحديث يسعى وراء العقلانية وتناسى أصله الأخلاقي.

فلهذا حاول طه أن يقدم العديد من الانتقادات حول هذه العقلانية باعتبار أن العقل تنوعت وتعددت الآراء والمواقف، فكل حسب ائتمانه الفكري، فهذا العقل يصفه طه حسب معايير الفاعلية أو معيار التقويم ومعيار التكامل، أما المفهوم الأسمى للعقل هو " **عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويبعد به لقبول المعرفة.**"[3] فهذا ليس هو الذي يهمنا، بل المهم هو كيفية ادخال العقلانية المجردة وارتباطها بالأخلاق ومنه حاول طه أن يجعل هذا العقل خاضع للدين وهو ما سماه طه " **بالعقلانية المسددة بالأخلاق**".

لأن فلسفة طه فعلية ليست قولية فهي عملية ليست نظرية تدخل ضمن نطاق الشريعة الإسلامية التي تتحقق بالأعمال والمقاصد العملية الدينية لا المقاصد النظرية، وعليه أنشأ فريق مراتب العقلانية ورتبها من أعلاها إلى أدناها وجعل من العقل المجرد هو أدنى درجات العقلانية عنده.

3–2–العقلانية المسددة بالأخلاق:

حاول طه أن يقيم صرحا مغايرا على الصرح الغربي الذي جعل من العقل المجرد كأداة لكل فعل وسلوك، وبذلك جرد الإنسان من خاصيته الإنسانية ألا وهي الأخلاق وإبعادها عن العنصر الشرعي الديني، وحتى يعيد طه الاعتبار للإنسان من جهة كونه كائن حي متدين واعتبار أن الهوية الإنسانية هوية دينية خالصة،[4] ومن خلال هذا وكرد فعل للحضارة الغربية

---

[1]– د/ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص54.

[2]– د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص23.

[3]– د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص61.

[4]– د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص61.

أراد أن يدخل طه الدين على فعل التعقل (أو فعل التخلق) وهذا الذي يسميه هو العقلانية المسددة بالأخلاق.

ومن خلال ذلك اعتبر طه أن مقاصد الدين هي نافعة ويقينية باعتبار أن هذه المقاصد الدينية هي ثابتة وشاملة لجلب النفع ودفع للضرر،[1] من غيرها وتفتح للمتخلق فتح باب إدراك المقاصد النافعة وهنا يعّرف طه العقل المسدّد: "**هو إذن العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة**"،[2] وبذلك يكون صاحبها قد حصل اليقين في نفع القيم، أي أحد هذه القيم من الوحي،[3] ومن خلال هذا نخلص أن العقل المسدد هو عقل عملي على مفهوم العقل النظري في الممارسة الفكرية الإسلامية ويظهر ذلك في تعريف علماء المسلمين الشهير للعقل بوصفه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات والتي تتمثل في العلوم الشرعية يظهر وفقها آثار فعلية وقولية.[4]

أما طه عبد الرحمن فقد عرفه: " **أن العقل المسدد عبارة عن العقل الذي يلقي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع**".[5]

ومن هذا العقل جعله هو العقل المجرد وقد دخله العمل الشرعي، ولما يداخل عليه العمل الشرعي، يخرج بذلك من التجريد النظري ويلبس أوصاف التسديد العملي،[6] ومنه نخلص بأن طه حاول أن يدخل النظر العملي على الأخلاق، فبعدما كانت مجرد نظر مجرد، حاول أن يجعلها عملية تدخل ضمن نطاق الشريعة الإسلامية الدينية كممارسة عملية تقوم بتقويم سلوكات الإنسان من خير وشر.

3-3- العقلانية المؤيدة للأخلاق:

بحيث تعتبر من أهم الوسائل الناجعة لتحقيق الغاية وبلوغ الأهداف، ومن خلالها يخرج المتخلق من دائرة التسديد إلى دائرة التأييد، فالعقل المؤيّد هو "**الفعل الذي اهتدى إلى**

---

[1]- د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص70.

[2]- المصدر نفسه، ص71.

[3]- د/ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص48.

[4]- د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص53.

[5]- المصدر نفسه، ص58.

[6]- د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص53.

تحصيل الوسائل الناجعة"،[1] فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة، بحيث يحول العقل المؤيد تصورات العقل المجرد تصورات العقل المسدد لـ" **الأخلاق الدينية**" ، إلى معاني عملية وبالتالي تكون أكثر يقينا وتخلقا وذلك بالتمسك بالأفعال التي توجهها الإرادة الإلهية وبذلك تتحقق العدالة والآمرية الإلهية وتزيد العلاقة بين المتخلق والله، وهذا الذي يقصده طه بالأخلاق الائتمانية، ومنه فإن العقل المؤيد عبارة عن العقل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا التداخل، زيادة في إقامة الفرائض على الوجه الأكمل،[2] ومن خلال هذا يقول طه: "**أن العقل المؤيد الذي اختص به صاحب الحكمة، وأوسطها العقل المسدد، ويختص به صاحب الموعظة الحسنة وأدناها العقل المجرد ويتميز به صاحب المجادلة الحسنى.**"[3] فالدعوة إلى إحياء أخلاق الإسلام هي دعوة خاصة، ولا تكون إلا بالعمل ويكون العمل في مرتبة الحكمة وصفا قائما بصاحبها، وبذلك يكون صاحبها قد حصل اليقين في نقلها أي العقلانية المسددة تقوم على الشريعة الإسلامية أما العقلانية المؤيدة تقوم على اليقين الديني.[4]

فإذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الاشياء أفعالها الخارجية أو اعمالها، فإن العقل المؤيد علا خلاف منها يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء وذواتها،[5] ومن خلال هذا نخلص الفائدة من هذا التخليق المؤيد الذي وضعه طه موضع الحكمة، فالمال الذي حاول طه أن يصل إليه والغاية منها هي الوصل بين الأخلاق والعلم، فالمقصد هو تطابق القول للفعل وذلك لأجل الخروج من آفة الانفصال بين العلم والأخلاق وبين العقل والغيب لزم أن يكون التخليق مؤيد، وبذلك يستند طه بالقرآن الكريم باعتبار أن "التخليق المؤيد" هو التزكية،[6] والتي هي عبارة عن عملا جذريا متدرجا وسلميا هي القادرة على تخليص الإنسان من حب التسيد السياسي القائم على التغيب، وذلك بأن

---

[1]– د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص73.

[2]– د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص121.

[3]– د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص174.

[4]– د/ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص48.

[5]– د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص121.

[6]– د/ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص109.

يورثه حب التعبد الديني القائم على التشهد،[1] وموقف القرآن من التزكية لما ورد في الآيات **{قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا.}**[2] و **{رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.}**[3] وذلك بربط القول بالفعل لأجل بلوغ والفوز برضى الله تعالى.

ومن هذا يتبين أن موضوع العقل المؤيد هو أغنى وأشرف المواضيع المعرفية الثلاث، فإذا كان العقل المجرد يقصد به معرفة الصفات من خلال العقل الإدراكي، والعقل المسدد معرفة الأفعال والذي يرتبط بالشريعة، فإن العقل المؤيد يقصد به معرفة الذوات وإدراك حقائق هذه الأشياء عن يقين،[4] فالعقل المؤيد الذي يقوم على الممارسة الإسلامية الصوفية التي تختص به،[5] ومنه فإن طه جعل من العقل المؤيد هو أعلى مراتب هذه العقلانية والتي من خلاله تتحقق الممارسة الإسلامية العملية على فعل التخلق، وبهذا نضمن أخلاق إسلامية محصنة تقوم على الشاهدية الإلهية، أي أنه هو الذي يحكم على افعالنا وسلوكاتنا التي هي موضوع الأخلاق، وبهذا نخلص إلى "أخلاق ائتمانية" وجعل من روح الدين الائتماني الأخلاقي الذي حارب وانتقد الفعل الدهراني وهنا يكمن الهدف والمبتغى الرئيسي لمشروع طه الأخلاقي.

---

[1]– د/ طه عبد الرحمن، روح الدين، المصدر السابق، ص270.

[2]– سورة الشمس الآية 9–10.

[3]– سورة البقرة الآية 129.

[4]– د/ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص129.

[5]– المصدر نفسه، ص146.

الخاتمـــــــة

الخاتمة:

نستنتج من خلال هذه الدراسة أن المسألة الأخلاقية من أهم المسائل في الفكر الإنساني بصفة عامة، باعتبارها أساس تقويم سلوك الفرد وتنظيم حياته وتضمن له الاستقرار، فهذه الأخلاق استقطبت العديد من المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا معالجتها لكن الطريقة والأصل اختلفوا فيه، بحيث يعد موضوع الأخلاق من المواضيع كونها تختص بالإنسان فهي ذات أهمية بالغة إلا أن هذا لم يعر له اهتمام الكثير من المفكرين، وذلك باعتبار أن المفكرين العرب لم يولوا له اهتمام بالغ فحاولوا تجريدها من صيغتها الجوهرية وأرجعوها إلى أصل عقلي مجرد وأدخلوها ضمن المجال النظري لا المجال العملي.

فإذا كانت الأخلاق تدرس وتقيم سلوك أفعال الإنسان خيرها وشرها والحكم عليها فهذا لا يدخل ضمن النظر وإنما يدخل ضمن مسمى العمل، وانطلاقا من هذه الإشكالية وجه طه انتقاده وأنشأ لمشروعه الأخلاقي الذي كان يرى من خلاله إلى التجديد والإبداع لا الاتباع وإلى التعمير لا التدمير، فحاول أن يبرز الخاصية الأساسية لموضوع الأخلاق ألا وهي ارتباطها بالجانب الديني وهنا يكمن مشروع طه الائتماني التجديدي الذي يعد كلحظة من لحظات التطور الفكري العربي الإسلامي واعادة الاعتبار للإنسان من جهة والتفاعل نقديا مع الحداثة الغربية من جهة أخرى، ومنه إنشاء روح حداثة عربية متأصلة ومرتبطة بالعقل المؤيد الذي يجعل منها أكثر قوة وشمولية حتى تكتسب اليقين في الحكم على الافعال خيرها من شرها، بشرط أن يرجعها إلى أصلها الأول هو المؤتمن ألا وهو الإله الذي رسخ هذه الأخلاق في الإنسان بصفة اختيارية وآمنه عليها، وأنه هو الذي يشهد هذه الأفعال ويحكم عليها خيرها من شرها.

وبهذا أسس طه لأخلاق إسلامية محضة تدعوا إلى التجديد من داخل الوطن العربي كونه مجتمع إسلامي محض، وأيضا باعتباره أن هذه الأخلاق موجودة في خلقة الإنسان فهو مفطور بها من خلال الإرادة الإلهية لهذا سماها طه أخلاق ائتمانية، أي أنها أخلاق دينية تقوم على الشاهدية الإلهية، ليس كالأنموذج الغربي الدهراني الذي أسس قواعد تخرج عن نطاق الدين وتفصل بين الدين والأخلاق وترجعها إلى الأصل العقلي وأن الإنسان هو الذي يحكم عليها وفق إرادته ومنه يستفاد من هذه الدراسة أن طه عبد الرحمان حاول أن يؤسس مشروع أخلاقي إسلامي على مفهوم الأمانة حيث يؤسس هذا المفهوم فطبق بين الاخلاق العلمانية المفصولة عن الدين وبين أخلاق تأخذ جوهرها من الوحي، إن فصل الأخلاق عن

الدين وعن الوحي يعني بالنسبة إلى طه عبد الرحمن نشوء أخلاق دهرانية مادية تنظر إلى الإنسان بوصفة مادة، أما ربط الأخلاق بمصدرها الديني معناه ربط الإنسان بجانبه الروحي.

وبهذا نستخلص أن طه جل الاعتراضات التي قدمها من خلال نقده لهذا الأنموذج الغربي جعلته يقدم صرحا جديدا مغايرا الذي مثل لحظة من لحظات تطور الفكر العربي والتي من خلالها يعود عز المسلمين وجعل بين الإنسان والأشياء الأخرى شيء يتوسطه ألا وهو الآمر الإلهي وهنا نبرز مرجعية طه وخصوصيته من خلال تجربته الصوفية التي من خلالها خاض مسائل عقائدية دينية التي من خلالها أدخل العنصر الديني للأخلاق، وأيضا النكسة التي عاشها العرب باعتبارهم أقوى منهم، هذا ما جعل طه يقدم انتقاده لكي يرجع عز المسلمين والعرب وفق مقتضيات الشريعة الإسلامية ومن خلالها يحققوا السعادة الدنيوية وضمان السعادة الأخروية وبهذا يحدثوا نهضة عربية ويصنعوا لروح حداثة أصلها أخلاقي إسلامي بحت.

قائمة المصادر والمراجع:

أ-القرآن الكريم:

1- سورة الأحزاب، الآية 76.

2- سورة البقرة، الآية 129.

3- سورة الشمس، الآية 9-10.

4- سورة القلم، الآية04.

ب- المصادر باللغة العربية:

5- إبن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط، 2001.

6- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

7- طه عبد االرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

8- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.

9- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

10- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997.

11- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.

12- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014.

13- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، د س.
14- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الغرب، ط1، 2006.
15- طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.
16- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

ج- المراجع باللغة العربية:

17- ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.
18- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 2001.
19- أبو الهلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1997.
20- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2006.
21- أحمد، محمود سيد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1992.
22- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1984.
23- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
24- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، يناير 2011.

25- زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 2012م.
26- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، د ط ، 2017.
27- السيد ولد أباه، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
28- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
29- عبد الملك بومنجل، من فلسفة الإبداع إلى ابداع الفلسفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد69، صيف 1433هـ / 2012م.
30- كانط إمانويل، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاري ومراجعة عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1980.
31- محمد محمود زيتون، الأخلاق الديكارتية، مجلة الرسالة، العدد 877، (12 مايو 2015).
32- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي عند الغرب، كلية الآداب، جامعة القاهرة، د ط، 1998.
33- محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983م.
34- موسى محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط2، 1943.
35- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار دجلة، عمان، الأردن، ط1، 2014.
36- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.

د- الموسوعات والمعاجم والمجلدات:

37- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10، دار صادر، بيروت، ط1، 1990.

38- جلال الدين السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 2004.

39- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بيروت، د ط، 1982.

40- حامد عبد الحمزة محمد علي، النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الأكويني، المجلد 23، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 3، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، 2016.

41- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1430 هـ -2009م.

42- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.

43- علي الجرجاني، معجم التعريفات، دار فضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1253.

44- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، د ط، 2007.

45- مرحبا، عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الموسوعة الفلسفية الشاملة، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، د ط، 2007.

46- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن- عمان، ط1، 2009.

د/ المجلات والمواقع ورسائل الأكاديمية:

47- أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمان، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر (02)، العدد 30، سبتمبر 2017.

48- حسن أشرف، طه عبد الرحمان، فيلسوف الأخلاق وعيد الخفاء، موقع هسبريس، سنة 2013.

49- غيضان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، مؤسسة الدراسات والأبحاث الرباط، المملكة المغربية، موقع www.mominoim.com

50- ليعيش نسيمة، التداولية في فكر طه عبد الرحمان، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف –المسيلة- سنة 2015-2016م.

خطة البحث:

مقدمة.

الفصل الأول: مدخل تأصيلي لمفهوم الأخلاق.

- **المبحث الأول:** مفهوم الاخلاق.
- **المبحث الثاني:** الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي.
- **المبحث الثالث:** الأخلاق في الفكر الغربي.

الفصل الثاني: طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري النقدي.

- **المبحث الأول:** نبذة عن طه وفلسفته العامة.
- **المبحث الثاني:** المرجعية الفكرية لدى طه عبد الرحمان.
- **المبحث الثالث:** طه عبد الرحمن ومشروعه التجديدي النقدي.

الفصل الثالث: الأنموذج الائتماني الأخلاقي عند طه عبد الرحمن.

- **المبحث الأول:** مفهوم الفلسفة الائتمانية الاخلاقية ومبادئها.
- **المبحث الثاني:** النقد الائتماني الدهراني.
- **المبحث الثالث:** النقد الائتماني الأخلاقي.

الخاتمة.