مجلة الاتحاد العربى للنشر العلمى
الإصدار الواحد والعشرون
المجلد (٥) العدد (٢٠)
٢٠٢٤ (١-٧)

United Arab Scientific Publishing Company

مجلة الاتحاد العربى
للنشـــر العلمـــى

قراءة في كتاب "بؤس الدهرانية":
النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين لصاحبه طه عبد الرحمن.

رفيق نديري
(باحث في سلك الدكتوراه بجامعة القاضي عياض مراكش)
نشر إلكترونياً بتاريخ: ١ أكتوبر ٢٠٢٤ م

الملخص:

يعتبر كتاب «بؤس الدهرانية» من أهم الكتب الفلسفية داخل المشروع الفكري للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان، حيث صدر سنة ٢٠١٤م عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر[١]،حيث يواصل فيه طه عبد الرحمان نقده للحداثة في واقعها ومشروعها الذي يباشر فصل مختلف مجالات الحياة عن الدين، فبعد كتاب "روح الدين"[٢]، الذي محص قول العقلانيين بفصل المجال السياسي عن الدين، أفرد الكتاب الذي بين أيدينا للدعوى التي تقول بفصل **المجال الأخلاقي عن الدين**، واضعا له اسما خاصا هو «**الدهرانية**»، فاستخرج الصيغ المتعددة التي اتخذها هذه الدعوى، والتي اختلفت باختلاف تصوراتها لعلاقة الإله بالإنسان، مفصلا الاعتراضات التي تتوجه على هذه الصيغ والتصورات الدهرانية جميعا.

ويتميز هذا النقد بسمتين أساسيتين: أحدهما أنها بنيت على نظرية فلسفية التي وضعها هذا المفكر المبدع وأسس مبادئها ومسائلها وهي «النظرية الائتمانية» والثاني أنه شمل أيضا المقلدين من مثقفي الأمة ومفكري الدهرانية، فكشف عن مساوئ العبودية الفكرية التي وقعوا فيها، بدءا من **البؤس**، في الأفكار وانتهاء **باليأس** من الاستقلال، وقد استهل كتابه بسؤال مركزي، هو **ما هو النقد الائتماني للحداثة؟**.

الكلمات المفتاحية: (بؤس الدهرانية - النقد الائتماني – أرباب الدين – أركان الدين)

[١]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين الشبكة الغربية للأبحاث والنشر-بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١٤، ص٣.

[٢]- طه عبد الرحمان، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص٠٦.

حيث يشير على أن من الآليات التي تسولت بها الحداثة في إقامة مشروعها الدنيوي «**آلية تفريق المجموع**»، أو قل «**آلية فصل المتصل**» حيث لما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان اتصاله بهذا يتخذ أشكالا متفاوتة «فقد انبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال، ليعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات نفسها تدبيرا وتقديرا»[1].

وبهذا فصلت الحداثة عن الدين، وفصلت عنه الفن والقانون كما فصلت السياسة عن الأخلاق، وقد نسمي علمها في انتزاع قطاعات الحياة من الدين باسم علم هو «الدنيانية»[2]، وبذلك تتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول، فتكون العلمانية-بفتح العين-مثلا، هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسية عن الدين، والعلمانية -بكسر العين-هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين"[3]، وهكذا بالنسبة للمجالات الأخرى متى أمكننا الظفر بمصطلحات تعبر عن وجوه فصلها الخاصة عن الدين.

وبهذا يفصل طه عبد الرحمن بن العلمانية، والعُلمانية، وبين أشكال والأقدار المتفاوتة التي تختلف باختلاف هذه الفصول.

المبحث الأول: النقد الانتمائي للأنموذج الدهراني:

متى سلمنا بأن العقل ليس ذاتا مدركة، وإنما فعلا إدراكيا، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: «جاز لنا أن نقول إن عقل الحداثة ليس عقل ما قبل الحداثة ولا قبلها ولا عقل ما بعدها»[4]، كما نقول «ليس فعل الحداثة فعل ما قبلها ولا فعل ما بعدها»[5]، الفيلسوف المغربي يريد القول من خلال ما جاء به أن الأفعال يغلب عليها التغير، بينما الذوات يغلب عليها الثبات؛ وقد نتصور أن تختلف الأفعال باختلاف هذه الحقب التاريخية، والملاحظ حسب طه عبد الرحمن «أن عقل ما قبل الحداثة اختص بكونه يصل الأشياء بعضها ببعض، طالبا تركيبها في مزيج شامل أو تأليفها في وحدة كاملة، حتى أنه يعتبر لفظ العقل بالنسبة لهذه الحقبة مرادفا للفظ الوصل إذ تعقل الأشياء فيها بطريق وصل بعضها ببعض، بل على قدر وصلها يكون عقلها، كأن القانون الذي يحكم الإدراك فيما قبل الحداثة هو عقل القلب على الأشياء لا نقدها»[6].

ويوضح ذلك أكثر الفكر الطهائي بقوله: «لا يخفى أن الانفصال – أو الانعقال -عن الدين قد يسلك طريقين اثنين:

أحدهما: أن يكون انفصالا عن (أرباب الدين).

والثاني: أن يكون انفصالا عن (أركان الدين)»[7].

والفرق جلي بين ذلك الانفصالين، والانفصال عن أركان الدين يلزم منه، بالضرورة الانفصال عن أربابه، فيكون انفصالا أقوى، من حيث لا يصح العكس، فلا يلزم منه الانفصال عن أرباب الدين الانفصال عن أركانه[8].

---

[1]- طه عبد الرحمن، المرجع السابق.

[2]- لم نجانب في وضع مصطلح «الدنيانية» أي مصطلح أجنبي، وقد يكون قريبا عن مدلوله من المصطلح الإنجليزي «secularition» في معنى حرفه الدين عن تنظيم مجالات الحياة، بؤس الدهرانية، طه عبد الرحمان، ص ١٢.

[3]- نميز العَلمانية من العِلمانية، وهي النزعة التي تقول بأن النظر في الظواهر الإنسانية والإجتماعية مردود إلى التوسل بمناهج العلوم التطبيقية والرياضية وأن هذا التميز لا يمنع أن يكون بينهما تداخل جزئي.

٤- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٢٨.

٥- طه عبد الرحمن، المرجع السابق.

٦- ننبه إلى أننا نرجع هنا في استعمال اللفظتين، العقد والنقد، إلى معناهما اللغوي، فالمدلول الأصلي للفعل نقد الشيء هو نقره مختبرا له ذكرها طه عبد الرحمان في البؤس ص ٢٨.

[7]- المقصود بأركان الدين الأسس والمبادئ التي تقوم عليها.

٨- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٢٩.

لقد نجز في التاريخ الغربي الحديث، الانفصال عن أرباب الكنيسة الكاثوليكية وفقا لتحكمهم في الرقاب والقلوب ولظهورهم بالفساد والظلم؛ واشتهر هذا الانفصال باسم انفصال السياسة عن الدين، كما تمت قبل ذلك الدعوة إلى الانفصال عن أركان الدين المسيحي لدرء فنين عرضا له، وهما لا عقلانية المعتقدات"[1] ولا تسامحية المعتقدين وعرف هذا الانفصال الثاني باسم «انفصال الأخلاق عن الدين» ولقد أطلق على الانفصالين: السياسي والأخلاقي اسم واحد جعل له مقابل عربي هو «العلمانية»، ويبدو أن ترجمة التسمية المشتركة فيها إشكال من وجهين حسب «طه عبد الرحمن»:

أ-أن الانفصال ليس من نفس الدرجة، ولا حتى من نفس الفترة إذ يبدو أن الدعوة إلى انفصال الأخلاق تتقدم تاريخيا"[2] على الدعوة إلى انفصال السياسة.

ب-إن هذه التسمية قد تشعر بوجود علاقة بين السياسة والأخلاق، في حين تقرر منذ أن ألف السياسي والفيلسوف الإيطالي «مكيافيلي» كتابه الشهير، «الأمير»[3]، قطع هذه العلاقة وإلا فلا أقل من تضيق نطاقها.

أما المسألة الخاصة بمصطلح «الدهرانية» فقد استعادها طه عبد الرحمن من تدبر الآية التي يقول فيها الحق سبحانه: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّون *}: سورة الجاثية الآية: ٢٤].

المطلب الأول: المسلمات النقدية والأنموذج الدهري:

إن الحديث في هذا المطلب بالذات سيكون بالأساس حول النموذج الدهراني، وأن الدهرانية بنيت على مسلمات حيث يقول طه عبد الرحمان: «يبدوا أن أول علامة على اعتبار الناظر في العلاقة بين الأخلاق والدين لخاصية «انعكاس الذات» هي تركه التستر على المسلمات التي يبني عليها فصله، إما نفيا أو تدليسا، أو ليس يبني عليها وصله، إن إغماضا أو تلبيسا، لذلك يتعين أن نصرح، من جانبنا بالمسلمات الخاصة التي تتأسس عليها إلى هذه العلاقة»[4].

فطه عبد الرحمان يقتصر هنا علي المقاربة الدهرانية التي تعادي الدين المنزل، حتي تبين كيف يتعاطى فصلها بين الأخلاق والدين من الحقيقة الإيمانية، حيث يقول في هذا الصدد: «أما الدهرانية التي لا تبالي بالدين المنزل، شكلا أو جهلا، أو تعاديه، سرا، أو علانية، في ابتداء تضع نفسها خارج مجال الإيمان»[5]، ويأتي طه عبد الرحمان ليوضح ذلك من خلال عدة مسلمات فيقول: «نحدد هنا أدنى قدر من المسلمات التي نبني عليها نظرنا في الدهرانية؛ وخلو عن المسلمات في أي مجال أمر متعذر ، فما الظن بمجال الدين والأخلاق الذي هو أعلق بحياة الإنسان! وندعوها بالمسلمات «النقدية» ويقسمها طه عبد الرحمان إلى ثلاثة:

أولها: مسلمة التبديل الديني؛ مقتضاها أن الدين المنزل يتخذ صورتين حسب طه عبد الرحمان **الصورة الفطرية**، وهي الصورة التي نزل بها هذا الدين، أول ما نزل، إيمانا وأعمالا

أما الثانية **الصورة الوقتية**: وهي الصروة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به.

1- هذا المعنى هو الذي يستفاد من المصطلح الفرنسي <superstion>، الذي اتسع استعماله في هذه الفترة، انظر طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص.نفسها.

2- استجابت الدعوة إلى فصل الأخلاق عن الدين في أوروبا، في القرن السابع عشر.

3- مكيافيلي كتاب الأمير، نقلا عن طه عبد الرحمن في البؤس، ص ٣٠.

4- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص، ص٣١.

5- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٣٢.

والمسلمة النقدية الثالثة"[1] هي **مسلمة التخلف المزدوج**، مقتضاها أن كلتا الصورتين المذكورتين للدين: "الفطرية والوقتية، تختص بوجه معين من وجوه الصلة بالأخلاق؛ والأصل في **الصورة الفطرية** أن ينطلق الدين مند داخل الإنسان، متجها إلى خارجه، بينما الأصل في **الصورة الوقتية**، أن ينطلق الدين منه خارج الإنسان متجها إلى داخله، بحيث يورثه، ابتداء، أخلاق الظاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن»[2].

وبهذا القول الطهائي حول المسلمة الفطرية والوقتية أنهما تميزتا عن بعضهما بالاختلاف، ومن أجل توضيح هذا أكثر لا بأس إذن أن نقف عند المسلمة الثالثة التي جاء بها طه عبد الرحمان هي الأخرى وهي «**مسلمة الآمرية الإلهية**» ومقتضاها أن ما أمر به الإله سبحانه من الأعمال خير وعدل، سواء أعقل المؤمن عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها! وما نهى عنه منها شر وظلم، وأن إتيان المأمورات يحقق بالضرورة تخلقه وإتيان المنهيات يحول بالضرورة دون تخلقه، فطه في هذا المتن يوجه نقدا ظاهرا واضحا وهو النقد الائتماني للدهرانية لذلك سمي ما سطره طه عبد الرحمان في مشروعه الأخير بالفلسفة الائتمانية التي بدأ الإشارة إليها في كتابه «روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية الصادر سنة ٢٠١٢.

يقول طه: «معلوم أن أشهر أوائل الدهرانيين الذين حاولوا منذ التأسيس الأخلاقي في المستقبل هم "الأنواريون" فقد لاحظوا، بل تيقنوا أن المسيحية تعرضت لآفتين عظيمتين:

أ_ الخرافة أو الإعتقاد: لقد طغت بحسبهم الصفة الخرافية على كثير من المعتقدات المسيحية، فكادت أن تعيد الوثنية إلى الكنيسة إذا أحصوا من هذه المعتقدات الخطيئة الأصيلة عندهم: التثليث والتجسيد وألوهية المسيح، وخلاص البشر بالإضافة إلى التوجه إلى الأيقونات والمعجزات والأسرار مثل يسر القربان المقدس، فلما بان بعضهما لم يقرره أرباب الكنيسة أنفسهم، إلا في أزمة متأخرة كالقرن الرابع أو الخامس الميلادي.

ب_ الحمية أو اللاتسامح لقد استولت على النفوس ألوان من التعصب لهذه المعتقدات توهما لأفضليتها على غيرها، وأذكت بين الطوائف المسيحية فتنة عقدية كبرى أدخلتها فو حروب طاحنة دامت سنين طويلة على فترات مختلفة»[3].

وغير بعيد على هذ الصدد يقول طه عبد الرحمن، في كتابه "روح الدين": «أن القوة الإدراكية المقترنة بالفطرة هي الروح»[4]، هنا يشير على أنه يجوز أن ندعو الدين الفطري باسم الدين الروحي.

وينتقل طه بعد هذا إلى الحديث عن مسلمة «التبدل الديني والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني» وهنا سيوجه نقد الفيلسوف الأخلاقي "كانط" حيث يقول: «لم يبلغ أحد قبل الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط» مبلغه في تعاطي تأسيس الأخلاق على العقل وحده إذ كان يرى ضرورة بناء الأخلاق بصورة قبلية غير بعدية، أي بصورة تستند مطلقا إلى المعرفة الحسية ولا إلى المبادئ التجريبية إلا أن ذلك لا يعني أنه أطلق سلطان العقل في كل شيء بل أيضا، اشتغل بنقده ورسم حدوده جاعلا للإيمان الديني مكانا فيما وراء هذه الحدود، شريطة أن يقترن بالعمل، لا أن يعــول فيه على الفصل الإلهي»[5].

---

[1]- ليس المقصود بصفة النقدية أن المسلمات المذكورة تدور حول موضوع النقد، وإنما النقد الذي تقوم به للدهرانية يجري على أساسها حسب حسب طه عبد الرحمان.

[2]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٤٣

[3]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٣٨، بتصرف.

[4]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص، ٣٠١.

[5]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٣٨.

فالذي عاب طه عبد الرحمان، عن "كانط" هو أن هذا الأخير ينطلق من تعريف عام للدين وهو «الدين "باعتباره ذاتي" هو معرفة واجباتنا كأوامر إلهية»[1] وفي أساس هذ التعريف، يقوم بتفرقين أحدهما بميزتين "الدين الطبيعي" و"الدين المنزل"، إذ ينبغي في الدين الطبيعي أن تتقدم معرفة ما هو واجب على التعريف بأنه أمر إلهي، بينما في الدين المنزل ينبغي أن تتقدم معرفة ما هو أمر إلهي إلى التعرف بأنه واجب إلهي فيكون الفرق حسب طه عبد الرحمان هو مجرد فرق في ترتيب إدراكنا للطرفين، أي الواجبات الأخلاقية والأوامر الإلهية، والتفريق الثاني يميز بين الدين الطبيعي باعتباره مدرك بواسطه العلم وحده، فيترب على هاتين التفرقتين أنه يجوز أن ننظر إلى الدين المنزل كالمسيحية من جهة كونه طبيعيا أم من جهة كونه دينا عالميا، فيكون هذا النظر المزدوج إلى الدين قريب من التفرقة التي أقمناها في الدين المنزل بين صورتيه : "**الفطرية**" "**والوقتية**" ولو أن ما ضمنه "كانط" الدينين غير منصفين هاتان الصورتان»[2].

وليس هذا فقط، بل إن "كانط" يحدد، كذلك المواقف المتخذة من الدين الطبيعي، فيرى أن "العقلاني" هو الذي يدعي بأن الدين الطبيعي وحده هو الدين الضروري، أخلاقيا، وهو على نوعين (العقلاني الطبيعائي) وهو الذي ينكر الوحي الإلهي. و(العقلاني الخالص) وهو الذي يسلم، بإمكانية الوحي مع ادعاء أن الدين لا يشترط معرفة الوحي ولا التسليم بوجوده أما الذي يعتقد حسب طه عبد الرحمن بأن الوحي ضروري للدين، فيسميه (ما فوق الطبيعائي) بحيث يكون هو الذي يضاد العقلاني، ولما اختار (كانط) أن يتخذ الموقف العقلاني الخالص من الدين الطبيعي، فبهذا يكون كانط جعل من الدين عقليا خالصا بناء على تصوره للأخلاق ويقوم هذا التصور في تقرير أن العقل قادر على أن يوصل إلى قوانين أخلاقية مطلقة.

هذا الأمر الأول، أما الأمر الثاني، أن من الوحي ما يعد عند <كانط> معقولا، لئن كان قد نفى عنه الوحي العقل بدليل تشكيكيه فيه، فإنه يعود ليثبته له بوجه مخصوص؛ إذ يرى أنه بالإمكان أن يكون الدين الطبيعي في ذات الوقت ، ديننا منزلا، متى أمكن الناس أن يتوصلوا إليه باستعمال العقل وحده، حتى لو لم يبادروا إلى ذلك جميعا إذ يكفي أن يقنع كل واحد يقنع كل واحد منهم بحقيقته، متوسلا بعقله، وقد يأتي يوم «ينسى فيه كليا كما يقول: أن مثل هذا الوحي الغيبي قد نزل من غير أن يقعد هذا الدين شيئا من وضوحه ويقينه وتأثيره فين النفوس»[3]، أما الوحي في الصورة الفطرية للدين، فإن الأصل فيه أن يعارض العقل إلا أن يكون عقلا منكرا.

وفي هذا يقول طه عبد الرحمن، «أن كانط يري العبادات كالدعاء والصلاة لا تنفع بالصلة بالإله لأنها لا تغني عن السلوك الأخلاقي باعثة عن الكسل بل إنها تجاوز حدود العقل فتوقع المتعبد إما في أوهام خرافية، إذ يظن أنه قد يصل إلى التأثير من غير واسطة مادية»[4]، هذا من جهة أولى من جهة ثانية «أن كانط لا يفرق بين الشعائر الحقة التي جاء بها الوحي والشعائر الباطلة التي وضعها الإنسان من عنده ولو أنه يفرق بين (الأصل الطبيعي) و(الفرع التاريخي) من الدين المنزل، متأولا الشعائر الأصلية باعتبارها مجرد رموز»[5].

١- Kant: la religion dans les tlmistion de la raison. P, 201.

٢- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٣٩.

٣- كانط، مرجع سابق، ص ٢٠٥-٢٠٦.

٤- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٤١.

٥- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٤١.

أو إشارات خارجية تحتها معان أخلاقية هي التي ينبغي حفظها، وفي أخر هذا نبه طه عبد الرحمن على «أن كانط نظر أن العبادة الحقيقية عبادة غير مرئية، وهي عبادة القلوب وتقوم في القصد إلى إتيان كل الواجبات الأخلاقية التي تعتبر بمثابة تعليمات إلهية»[1]؛ أما التوحيد بالأعمال، أصلية كانت أو فرعية إلى الإله وحده، فهو عبارة عن وثنية صريحة، إذ يقول: «إذا احتلت الشعيرة التي يتعبد بها للإله المكانة الأولى مستتبعة الفضيلة، تعلقت بوثن، إذ يتصور الإله ككائن نأمل أن نرضيه لا بسلوك أخلاقي صالح في الدنيا، وإنما بعبادته والتزلف إليه، وفي هذه الحالة، يصير الدين عبارة عن عبادة أوثان»[2].

ويأتي طه عبد الرحمن لينتقد هذا الطرح الكانطي بقوله: «ولا يخفى في هذا التصور للتعبد من أخطاء شنيعة، بل من جهل كبي بالعبادة، كممارسة حية، إذ غابت عن كانط حقائق فطرية في غاية الأهمية[3] وتتجلي ذلك في:

أ -أن التعبد للإله هو الأصل في التخلق الحق لأنه يورث القدرة على تجربة الأفعال من الأغراض والأعراض، ومعلوم أن كانط جعل من هذه القدرة أساس الإرادة الطيبة والأعمال الخلقية.

ب-أن عبادة الأخلاق أولى بالوثنية من غيرها، فذلك لأنها تعلق بما سوي الإله؛ وما كان بهذا الوصف هو شرك لا غبار عليه، ومعلوم أن كانط يدعي أنه لا عبادة إلا العبادة الخلقية.

ج -أن تقبل الإله للأعمال هو الذي يهبها صلاحها، ذلك لأن العمل لا ينال قيمته الأخلاقية بمجرد اتباع طريقة تحصيلية؛ لأن هذ التحصيل قد تشوبه آفات تخفى على الإنسان»[4].

التبدل الديني والصبغة الاجتماعية للأنموذج الدهري:

وهنا نقف مع إيميل دوركهايم الذي يعرف الأخلاق الدهرانية أو التربية الدهرانية بكونها التربية التي "تأبى أن تقتبس المبادئ التي تبنى عليه الأديان المنزلة، فلا تعتقد إلا على الأفكار والمشاعر، والممارسات التي تتبع العقل وحده، أو في كلمة واحدة، هي التربية العقلانية الخالصة"[5]، غير أن ما يستحق التأمل في هذا الصدد هو أن دوركهايم ينبه إلى أن صلة الأخلاق بالدين بلغة نهاية التمازج، والتداخل بحيث يوجد في الديني شيء من الأخلاقي، كما يوجد في الأخلاقي شيء، من الديني، بل إن "الأخلاق على حد تعبيره لن تعود الأخلاق لنفسه تخلو من الدين"[6]، بهذا نقول أن الدين ملازم للأخلاق، ملازمة الأخلاقي لنفسه، لذا كان لا بد أن يشتركا في صفة التقديس. بل يذهب دوركهايم إلى أبعد من ذلك فيقرر أنه ليس بمقدورنا أن نجرد الأخلاق كليا من صفتها، الدينية، وإلا قطعناها عن نفسها قطعا، فلا يفيدنا إذن أن نفصل بين الأخلاقي والديني فصلا خارجيا.

ثم إن دوركهايم حسب طه عبد الرحمان في البؤس لا يعتقد أن الأخلاق الدينية يمكن أن تتبدل لأنها تعتبر صادة عن الإله الذي هو مطابق لذته (أي هو هو) وثابت لا يتغير وكل ما يصدر عنه يشاركه في هذا التطابق والثبات، وبهذا الصدد نبدي الملاحظات التالية:

---

[1]- كانط، مرجع سابق.

[2]- كانط، مرجع سابق.

[3]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٤٢.

[4]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٤٣.

[5]- إيميل دوركهايم، l'educatlon moral, p7.

[6]- إيميل دوركهايم، l'educatlon moral, p27.

أن القول بثبات الأخلاق الدينية لثبات الإله وسعر بأن الأخلاق الدينية، لا تشكل أخلاقا اجتماعية حقيقية، ولو أن دوركهايم يصل في مواضع أخرى بين الديني والاجتماعي لكان قويا"[1] والحال أنه إذا صح أن الأخلاق الاجتماعية في هذه الأخلاق أهم منها في غيرها حتى لو كان تغيرها أقل ظهورا؛ والشاهد على ذلك تعدد الشرائع والمناهج المنزلة وتعاقبها ونسخ بعدها لبعض، وتواصل تأثيرها في المجتمعات على اختلاف فيما بينها؛ ثم إن هذا القول حسب طه عبد الرحمن «يبني مسلمة باطلة وهي أن الثابت لا يولد إلا الثابت، وليس الأمر كذلك فقد تولد منه التغيير كما يتولد منه الثابت، كما أنه يصح في حق الإله أن يتفرد بالثبات والبقاء، بينما كل ما عداه من الأثار الموجودة تتغير ويفنى»[2].

وبه نستنتج أن طه عبد الرحمان ركز أن الثابت في الدين يبقى ثابت وبه يقول: «أن القول بتغير الأخلاق حسب النماذج الاجتماعية يشعر بتفوق الأخلاق المتغيرة على الأخلاق الثابتة، والحال أنه لما كانت الأخلاق هي مجال الواجبات والقيم كانت أولى بالثبات منه بالتغيير، لأن الواجب أو القيمة تجعل الإنسان يرتقي عن واقعه، وهذا الارتقاء لا يحقق له مزيدا من التخلف إلا متى أقام في الرتبة التي ارتقى إليها»[3].

كما أن القول بتقلب الأخلاق في المجتمع الواحد يشعر بأن صورتها الأولى لا تمتاز على غيرها كما تمتاز الصورة الفطرية في الصورة الوقتية للدين، والحقيقة أن الصورة الأولى ربما تضمنت خصالا منتجة وقياما مبدعة جوهرية توالى عليه الزمن، فأخرج الخصال عن إنتاجاتها والقيم عن إبداعاتها ومن ثم، فإن التحيز الذي لحق الأخلاق الدينية في شكل تدهير لا يدل ، بالضرورة على مزيد الإنتاجية الخلقية الإبداعية المعنوية، بل قد يدل على النقص، فيهما، مع العلم بأن الإنتاجية الخلقية لا تقاس بالإنتاجية، الخلقية لا الإبداعية المعنوية تقاس بالإبداعية المادية"[4].

ومن أجل تقريب هذا للقارئ أكثر استشهد طه في كتابه هذا بفيري الذي يفرق بين (الدين الفلسفي) أو (الدين الروحاني) و(الدين التاريخي)، أما الدين الفلسفي فهو الدين باعتباره استعدادا (ما ورائيا) أو (ميتافيزيقيا) ملازما للإنسانية لا ينفك عنه، وحافظا للصلة القائمة بين المتناهي واللامتناهي لا يقطعها؛ وأما الدين التاريخي فهو بوصفه تنظيما اجتماعيا وسياسيا مرتبطا بلحظة تاريخية مخصوصة، تنظيما يتميز بقانون يتسلط من خارج إرادة الإنسان، ولا تزال أثاره تضمحل حتى يغدو ماضيا لا يعود"[5].

هذا الذي ذكرنا هو تقسيم وتقيم (لفيري) حول الفرق بين الدين والفلسفي، و الديني التاريخي، و يؤكد على أن الفكر الفلسفي، بدوره ساهم بقوة في إقامة هذه الدهرانية، فقد ظل يجتهد في نقل المعاني (الميتافيزيقية)، والقيم الأخلاقية، التي تضمنتها الأديان إلى لغة العقل، قائلا: «يمكن تعريف الفلسفة الغربية الحديثة بكونها محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهري، ومستشهدا على ذلك بالقيم التي تضمنها إعلان حقوق الإنسان، فهذا الإعلان على حد تعبريه ليس في أكثر الأحيان شيئا آخر سوى المسيحية مدهرنة ومعقلنة»[6] هذا من جهة أولى.

---

[1]- يبدوا أن دوركهايم، بهذا الرأي يخالف أغلب توجهات الدهرانيين، إذ يعتقد هؤلاء أن هناك أخلاقية ثابتة أو خالدة وهي التي ينبغي أن تشكل أساس (الأخلاق الدهرانية)

[2]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٤٩.

[3]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٥٠.

[4]- طه عبد الرحمة، المرجع السابق، ص ٥٣، بتصرف.

[5]- luc fery, et marcel guchet: le rellglux après le religion, pp, 22-30.

[6]- فيري، Marcel، المصدر السابق، ص ٣٢.

ومن جهة ثانية يأتي (طه عبد الرحمن) ليقول «أن الدين الفلسفي ليس هو الصورة الفطرية للدين المنزل؛ ويبين ذلك من وجهين: أحدهما أن الدين الفلسفي هو مجموعة من القيم الأخلاقية الكلية التي يحصل العقل اليقين بأنها تنفع الإنسانية جمعاء، في حين أن الصورة الفطرية للدين هي عبارة عن قيم أخلاقية تأسست على معان إيمانية تتجسد في أعمال تعبدية بحيث لا يمكن فصلها على التعبد بالأحرى بالإيمان»[1] ، هذا الوجه الأول حسب طه عبد الرحمن، أما الوجه الثاني يتمثل في «أن الفلسفي لم يأت بقيمة أخلاقية من عنده، ولا أبدعها من عدم، وإنما أخذها من الدين في صورته الفطرية، نزل بهذه القيم من غير سابق علم بها»[2].

نستنتج أن هناك أوجه التشابه بين الديني الفلسفي والدين التاريخي، وهناك أوجه الاختلاف أيضا، أما التشابه بينهما يكمن في أن التأثير التراكمي للزمن يفعل فعله في أحدهما، كما يفعله في الأخر وأخير أن التدهير الذي يدخل على الأول يعادل النسيان الذي يعرض للثانية.

أما وجوه الاختلاف، بينهما فمنها أن الانتقال من الديني التاريخي إلى الديني الفلسفي ليس انتقالا يحصل من داخل الدين وإنما من خارجه لأن الإرادة التي توجد من ورائه هي إرادة الخروج من الدين، فيقع إنكار الدين، وإلا فلا أقل من العزوف عنه، بينما الانتقال من الصورة الوقتية للدين المنزل إلى صورته الفطرية ليس انتقالا يحصل من خارج الدين، وإنما من داخله لأن الإرادة التي توجد من ورائه هي، العكس من ذلك، إرادة الدخول في الدين فتقع المجاهدة في الدين وإلا فلا أقل من الاجتهاد فيه، ومنها أيضا ظاهر النصوص في الدين الفلسفي يمكن تجاوزه، إذ يكفي اعتبار مضامينها لا عبارات، وإنما إشارات، لا رسوما وإنما رموزا، فيفتح باب التأويل على مصراعيه، في حين أنا ظاهر الأعمال في الصورة الوقتية للدين المنزل لا يمكن تجاوزه إلا ما ثبت مخالفته لظاهر النصوص الأصلية، لأن ما صح من هذه الأعمال في الصورة الوقتية للدين المنزل لا يمكن تجاوزه إلا ما ثبت مخالفته لظاهر النصوص الأصلية لأن ما صح من هذه الأعمال هو جزء لا يتجزأ من صورة هذا الدين الفطرية.

مسألة الأخلاق في علاقتها بالدين:

إن طه عبد الرحمن يقسم الأخلاق إلى قسمين هما على الشكل الآتي:

الأخلاق الداخلية: وهي أخلاق ضرورية يورثها الدين الطبيعي وتقتضي أن يحصل الإنسان قصدا أخلاقيا خالصا للقيام بواجبه متجردا من كل باعث خاص، كما تقتضي أن يسلك وفق قوانين كلية يمليها متمتعا بحريته ومحترما لحرية غيره[3].

أما **الأخلاق الخارجية**: فيقول فيها (طه عبد الرحمن) فهي أخلاق عارضة يورثها الدين التاريخي؛ وتتمثل في أفعال وتصرفات بنيت على أوامر مؤقتة وقواعد وتقاليد سلوكية استحدثتها أرباب الكنيسة وفرضوها على أتباعهم ترسيخا لنفوذهم وقضاء مصالحهم أو قل باختصار بنيت على رسوم مقررة هي لا تلزم الإنسان إلا في ظاهرة؛ إذ تلامس باطنه، فضلا "أن تحقق بها"[4].

وبهذا يكون طه عبد الرحمن في البؤس أشار إلى نوعين أو قسمين من الأخلاق وعلاقتهما بالدين.

---

[1]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٥٤.

[2]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٥٥.

[3]- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٥١.

[4]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٥٠.

التخلف المزدوج والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني:

وهنا سنقف مع "دوركهايم" الذي ينظر للأخلاق على أنها تقوم على أركان ثلاثة؛ أحدهما (روح الانضباط) وتورثها للفرد جملة من القواعد التي تنظم سلوكه وتسيطر عليه، والثاني (التعلق بالجماعة)؛ وينزل منزلة المقصد الأعلى الذي تتجه الفرد إلى عمله على مقتضاه؛ وبذلك يحتاج إلى الفوز بقبول الإله إياها ومعلوم أن كانط يقرر أنه لا يرضي الإله العمل الخلقي وحده، لكن يبقى أن إدراك هذه الصفة الأخلاقية يتوقف على هذا القبول الإلهي، فلا يتخلق من الأعمال حقا إلا ما تقبله.

ومعلوم أنا "كانط" جعل من هذه القدرة أساس الإرادة الطبية وأساس الأعمال الخلقية، فلو قصد الإنسان بعمله غرضا أو طلب به عوضا لم يكن بمقدوره توسيعه على البشرية فينتقد بالتالي، صفته الأخلاقية، وعلى هذا فإن كانط، بإنكاره للعبودية قد سد الطريق الذي يوصله إلى إقامة أخلاقه.

وفي سياق حديث طه عبد الرحمن عن الدين يقول: «في الصورة الفطرية للدين، فإن الأصل فيه آلا يعارض العقل، إلا أن يكون عقلا منكرا؛ ومتى عرفنا أن هذا الإنكار لا يأتي من داخل العقل وإنما من خارجه لوجود الهوى؛ وأن هم الوحي هو بالأساس أن يصرف غنه، حتى يهتدي إلى طريق الحق، تبين أن الوحي هو الذي علم الإنسان العقل حتى إذا استوى العقل واستغنى أنكر الوحي وطغى»[1].

من كل هذ الأقوال نستنتج أن المسألة الأخلاقية لها أبعاد مختلفة ومتعددة كل ينظر إليها من وجهة نظره الخاصة، فطه عبد الرحمن الذي حجر الزاوية في هذه الدراسة يربطها ارتباطا وثيقا بالدين أي أن مرد ومرجع الأخلاق إلى الدين وهنا يقصد الدين الإسلامي.

كما أن "طه عبد الرحمان" يأتي بعد هذا في المسألة الدهرية وينتقد دوركهايم فيقول طه: «أن دوركهايم، لا يفرق بين الصورة الفطرية للدين، وصورته الوقتية، ذلك أن الدين في أصليته عنده كالدين في تاريخيته، والتغيير الذي قد يصيب الدين على مر الزمن حتى لو أخرجه عن الصفات الجوهرية التي هي له من حيث هو دين، وقد ذكرنا أن الدين في صورته الفطرية هو الذي يمد الإنسان، بالأخلاق الداخلية بينما الدين في صورته الوقتية يصده بالأخلاق الخارجية»[2].

وعلى هذا يمكن القول بأن "دوركهايم" ينظر إلى الأخلاق على أنها نموذج سلوكي واحد لا يفرق بين ظاهرها وباطنها ومادام له مهمة جديدة في العلوم الإنسانية وخاصة فيما له علاقة بعلم الاجتماع لذلك هو ينظر إلى الأخلاق عموما والواجهات خصوصا على أنها وقائع اجتماعية، أما طه عبد الرحمن دائما يربط المسألة بالأخلاقية بالقيم والمقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: بؤس التصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان

في سياق الحديث بؤس التصورات الذهنية لعلاقة الإله بالإنسان، يقول طه عبد الرحمن: «إذ نحن تأملنا مليا هذا الإنكار للآمرية الإلهية المشترك بين هذه الصيغ الأخلاقية الأربع، ألفينا أن مرده إلى سبب رئيس واحد هو ما نمسيه (الجهل بالقدر الإلهي)»[3] وذلك من خلال تدبر

1- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٥٦.

2- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٥٨.

3- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٢.

١ -بؤس التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان بالإله:

ويقول طه عبد الرحمان في هذا القسم: «ساد الإعتقاد لدى الدهرانيين أن علاقة الإله بالإنسان علاقة ذات خارجية عليا بالذات الإنسانية، وأن مثل هذه العلاقة الخارجية لا يمكن إلا أن تكون علاقة تسلط قاهر وإلا فلا أقل من أنها علاقة تدخل سافر، بينما الحداثة توجب أن يستقل الإنسان عن كل ذات خارجية»[١].

ويدعم هذا بقوله: «أن الأصل في صلة الإله بالإنسان أن خيره، إن شاء أثمره بأمره وانتهى بنهيه، وإن شاء لم يأتمر بأمره ولم ينته بنهيه، ولم يقف تخيره له عند هذا الحد، بل إن شاء أقرب وجوده وعمل بحسب إقراره، وإن شاء أنكره، وله أن يأتي تصرفاته على وفق إنكاره»[٢].

أي أن «الوصف الوجودي اللائق بالإله ليس للخارجية، بل إنما هو المعية، فليس الإله خارج الإنسان كما يكون العالم خارجه، وإنما هو معه أينما كان، وبين أن المعية تفيد الصحبة كصحبة النور للشمس، أو تفدي الملازمة كملازمة الروح للحي؛ والحال أن معية الإله للإنسان معيتان»[٣]:

- المعية الآنية: وهي معية عامة يشمل بها جميع مخلوقاته، فلا تغيب شأن من شؤونهم.
- المعية العينية: وهي معية خاصة يجعلها لأهل الخصوصية من عباده لكي يصنعوا على عينيه، وهل من تكريم للإنسان أعظم من أن يكون خالقه هو الصاحب الذي يلازمه!

أما فيما يتعلق بالوصف الخلقي اللائق بالإله، ليس التسلط، في هذا الشأن يقول طه عبد الرحمن: «فقد تحبب الإله لعباده أينما تحبب باسمين متلازمين من أعظم أسماء صفاته، وهما الرحمان والرحيم، حتى جعلهما مدخل كل عمل صالح من أعمالهم، بل اتسعت رحمته لتشمل كل شيء خلقه، حتى أولئك الذين لم تعرف الرحمة سبيلا إلى قلوبهم، عسى أن يتوبوا إليه، وهل بعد هذا، من عجب أن تكون «الرحمة» هي الأصل في الكون إيجادا وإمدادا فإذن ما بال بعضهم يزعمون بأن الوجود (الخارجي) للإله ينزع عن الإنسان إرادته والإرادة هي نفسها رحمة عظمى خاصة بها، فتفضيلا له عن كثير خلقه»[٤]! .

بعد أن وضحنا أن بؤس التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان تمثل في التعامل مع هذه العلاقة كما لو كانت علاقة مكانية تقوم على التسلط، نمضي بعد هذا التوضيح إلى بيان مناحي البؤس التي انطوى عليها التصور التجزيئي لهذه العلاقة.

وفي نفس البؤرة يستند الفكر الطهائي في هذا الكتاب عنوان مكمل لما تم ذكره.

٢-بؤس التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان:

«الظاهر أن إدراك الدهرانيين لأهمية الصفات الألوهية إدراك اللاهوتيين درجات، فهؤلاء اجتهدوا في التمسك بالخاصية الكلية لهذه الصفات، نظرا وعملا، واصفين الإله، على سبيل المثال بكونه خالقا لكل شيء وعالما بكل شيء ومحيطا بكل شيء، وقادرا على كل شيء، وشهيدا على كل شيء، أما الدهرانيون فمتى تعرضوا لبعض هذه الصفات الإلهية، فإما أنهم لا يقدرون مضامينها الصريحة حق قدرها أو أنهم يتجاهلون ما يترتب عليها من اللوازم والأحكام»[٥].

كما أن التصور التجزيئي لم يقف عند هذا الحد بل تعدى ذلك إلى تجزئ الصفات الإلهية، "وذلك أنهم لا يأخذون بكل صفات الكمال التي يتصف به الإله، وإنما يأخذون ببعض دون بعض، كقولهم أن الإله

١- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٧٣.

٢- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٠.

٣- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٧٣.

٤- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٧٤.

٥- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٤.

لا يتولى إلا الثواب والعقاب، في الأخرة، أو إقامة السعادة جزاء للفضيلة بل أكثر من ذلك حتى هذا البعض من الصفات التي ينفون، إما تعقلا أو حكما، وهنا تجدر بنا الإشارة إلي (فولتير) الذي ذكر دعوته الإله الذي يعاقب ويثيب"[1].

ويأتي بعد هذا تجزئ الكتب المنزلة حيث يقول طه عبد الرحمان: «أن الدهرانيون ينتقون من الكتب المنزلة بعض القيم الأخلاقية أو بعض المعاني الإيمانية ويطرحون ما جاء فيها من قوانين والأحكام الشرعية، مؤولين لها على هواهم ومحقرين لمنطوقاتها الصريحة، مكتفين بمقاصدها البعيدة حتأنهم فصلوا بين بعد أن فصلوا الأخلاق والدين، بحجة أن الإيمان هو وحده الجانب الذي لا زال صالحا في هذه الكتب؛ وحتى هذا الإيمان حصروه في نطاق الوجدان الخالص واللامعقول الصريح»[2].

ومن خلال ما سبق وبناء عليه، يمكن القول إن طه عبد الرحمن وقف عند مبادئ الدهرانية وأهمية الفصل عندها كما أن اعتراض طه على هذا التقسيم من وجهتين:

أولا: أن هذا التجزيء هو الأخذ بنتائج النقد التاريخي والدرس الإنساني"[3] للكتب المنزل فإن هذا القصد تجاوز حده إذ أنه لم يقع الاحتراز في الأخذ بالنتائج الموصل إليها ولو أن بعضهما كشف الغطاء عن بعض الأباطيل والخرافات المدسوسة في هذه الكتب، لأن النتائج بُنيت مبدئيا على التسليم بأن كلا من النقد التاريخي والدرس الإنساني غاية في العملية الموضوعية وهذا لا يصلح بحكم نسبته إلى المجال الإنساني، ثم إن هذه النتائج ثمرة مناهج عقلية صناعية تضيق عن الاتساع لمضامين هذه الكتب التي تخاطب الوجدان بقدر ما تخاطب الأذهان على أن للوجدان منطقه كما أن للأذهان منطقها"[4].

وبناء عليه فطه عبد الرحمن يرد على الاتجاه الدهراني ويقدم الفلسفة الائتمانية كحل بديل لها، وكل ذلك يوجب أن يكون مدى النقد في حق دين منزل سابق أوسع من مدى النقد في حق دين لاحق، لكن الدهرانيين أبوا إلا أن يتجاهلوا هذه الفروق الموضوعية، إما اعتقادا بأن الأديان كلها باطلة، وإما تمسكا بأفضلية دينهم على الدين اللاحق، وإما تقليد المغلوب للغالب، بتعبير ابن خلدون.

فطه عبد الرحمان يوضح من خلال «أن الاعتقاد ببطلان الأديان المنزلة مع الأديان البدائية، حتى إن بعضهم اعتبر أن الوقوف على جوهر الدين ينبغي الرجوع فيه إلى الدين البدائي لأنه أبسط وأظهر، مما جعلهم يضعون تعريفات للدين، تخلو من الإيمان بوجود الإله؛ وكأن حريا بهم، وقد قرروا نبذ الخرافات والضلالات، أن يجتهدوا في تمييز الدين الحق من الدين الباطل، وينشئوا مفاهيمهم وتصوراتهم على مقتضاه»[5]، فهم من خلال هذا المنطلق لا ينظرون إلى الدين الحق الحقيق، وإنما إلى ما هو بدائي أولي وأما التمسك بأفضلية الدين الخاص فتتجلى في كونهم يدَّعون أن اللاهوت المسيحي جاءت لتكمل اليهودية، ولكن لا يقرون بهذا التكملة، التي تتمثل في أن الإسلام جاء ليكمل المسيحية، واليهودية، مصدقا لها، مهيمنا عليها، وقد يشعر القارئ لأفكارهم، بأنهم لا يقرون أن الإسلام دين منزل، ما يشكل لديهم تشوقا لا منطقي، غير مبرهن، بانتظار دين جديد، مصدق لما معهم، مهيمن عليها، من أجل أن يكمل معالم المسيحية، وكان حقيقا بهم أن قد عقدوا العزم على نبذ الحمية الجاهلية والتحيز بغير منطق فلسفي، ولا وجدان عقلي برهاني، من أجل اتباع طريق الحق الواحد، أينما وُجد، ولو كان في غير دينيهم.

---

1 طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٤.

٢- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٥

٣- المقصود بالدرس الإنساني هو تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على الكتب المنزلة.

٤- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٦.

٥- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٦.

وفي ذات البحث الفلسفي يقول طه عبد الرحمن: «وأما تقليد الآخر في كون بعض الدهرانيين من مثقفينا، شعورا منه بالنقص، أخذوا تيها فنون على مناهج النقد التاريخي والدرس الإنساني، وحتى التفكيك الأدبي التي يتداولها هذا الأخير، فينزلونها بحذافيرها على كتابهم المحفوظ، من غير تحصيل القدرة على إخضاعها هي الأخرى للنقد، ولا دراية بأسبابها الموضوعية ولا بخصوصية سياقها الأصلية»[1] مما يؤكد هذه الحقيقة النسبية، أن طه عبد الرحمن استطاع تحقيق إقناع، لفائدة هؤلاء أن مثل القرآن في الإسلام كمثل عيسى في المسيحية، فكما أن كلمة عيسى تجسد للإله، فكذلك اسم القرآن يجسد للإله بحجة أن المسيح كلمة الله، والقرآن كلمة الله.

من خلال ما سبق يمكن القول بعد أن تم تِبيان كيفية أن بؤس التصور التجزيئي لعلاقة الله بالإنسان، قد تجلى في الأفق القيمي للإنسان وترك التعظيم للذات الإلهية والتسوية المبطلة للأديان كلها، لننتقل بعد هذا إلى التصور التسيدي لهذه لعلاقة الإله بالإنسان، هو التصور الذي يجعل نسبة الأشياء، إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان بحيث يملك الإنسان ويسود وريب ما يملك الإله يسود ويبدوا أن الدهرانيين يتخذون من علاقة الملكية هذه أساسا يبنى عليه أخلاقه الدنيانية، فهي تربي الإنسان على التربية التي تجعل منه سيد نفسه، لا بمعنى أن يتحكم في أهوائه، وإنما بمعنى أن غيره لا يتحكم فيه، وأن يتصرف فيها على مقتضى إرادته الذاتية، لكن هذه السيادة المزدوجة لا تلبث أن تورث الإنسان غرورا يجعله ينزع الإله في تربيته وينازعه في تدبيره»[2].

أما من جهة ربط الدهرانيين بالأخلاق الذي يريد أن يقيم الأخلاق على أسس جديدة تجعل الإنسان الحديث متجليا في أسس أخلاقية ممكنة فقد توسل في تحقيق غرضه بأقبح وأسوأ تخلق ممكن، فغني عن البيان أنه ليس في سوء الخلق أعظم من الظلم والحال أن الشرك في حق الإله، وهو الموصوف بأكمل الكمالات الظلمية الوجودية والكونية، وعليه حسب الفكر الطهائي «يكون الدهراني قد أتى من سوء الخلق ضعفين.

❊أحدهما أن ظلم الإله بأن أشرك معه نفسه.

❊ والثاني أنه ظلم الإنسان بأن وضع له أخلاقا تجعله يشرك بالإله.

والظالم لا بد أن ينقلب عليه مقصوده، مكرا به، فإن كان ظاهرا خيرا، صار شرا، وإن كان ظاهره شرا، صار خيرا، والدهراني، وقد ثبت ظلمه نجده يضع حتما أخلاق فاسدة من حيث أنه يقصد أن يضع أخلاق صالحة»[3].

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن الأخلاق لن تكون من جنس أخلاق التقرب إلى الله، باعتبار أن جنس الأخلاق، الروح، وعليه فإن الأخلاق الدهرية غير روحية، والأخلاق الغير الروحية لا تأمن أن تفسد حيث يراد أن تصلح.

فطه عبد الرحمن، من خلال هذا المنطلق فإنه ينتقد، وبالأساس أخلاق الظواهر حيث يقول مبينا هذا النقد الفلسفي "أن أخلاقهم تحصر الإنسان في عالم الظواهر وحده، وليس لها من سبيل إلى أن تعديها إلى عالم الآيات الذي يزدوج به فقد يتخلق الإنسان بالمعاني التي يكتشفها من وراء الظواهر المشاهدة لكن لا وجود لهذا العالم الثاني عند الدهرانيين وليس هذا فقط بل هناك العالم العظيم الذي يحيط به الإله"[4] إذ أن المعتقد الدهري، كما يحكي القرآن المجيد: { وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ

١- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٧٨.

٢- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٩.

٣- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٧٨.

٤- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٧٩.

الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّون * }[الجاثية:٢٤]والبعد الغيبي، أو عالم الإرادة، الذي يتمثل في الملكوت الأعلى، لا يجد سبيلا للوجود في العقل الدهري، ما يشكل في الفكر الدهري وحدة الوجود الكوني، ونكران الغيب بعقلية دوغمائية ساذجة الوجود.

ومنه يمكن القول بأن العلاقة التي تجمع بين الدهري والعلماني، تمجيدا العقل، باعتباره مصدر المعرفة، واضعا فيه بذلك كامل الثقة، حتى وإن سهى عن الحقيقة، وتدبيره يقينيا منه بأن يكشف خطأه من نفسه، ولا شيء في نظره يجب أن نعتبره عصيا بصفة جذرية على العقل الإنساني، لذلك فإن غناء عن أية معرفة تأتي من خارجه؛ ولا شك أن هذا الاعتقاد بقدرة العقل على الرسوخ في النفوس، فيه من الاعتزاز بقدر ما فيه من الغلو، فالعقل لا يستقل بالمعرفة، بل تشاركه في ذلك مجموعة من المصادر التي تكمل دوره المعرفي والمصدري، بدءا بالخير وانتهاء بالوجدان، كن أن العقل لا يدرك من ذاته الكثير من الأشياء، نحو سن القي، ورقيق المعاني، بل لا بد أن يهدي إليها بواسطة الخير أو يُعان على إدراكهما بواسطة العم؛ ثم إنه لا يمكن له الإحاطة بكل شيء علما، بما في ذلك الحقيقة المطلقة، وغير بعيد أن يكون هناك من المدركات ما لم يكن أصله عقليا، واقتضى العقل، ثم حرج عليه استيعابه، فاصبح معدودا في العقليات.

هذا فيما يخص الغلو، أما الاغترار حسب طه عبد الرحمن فإن «الدهراني يعتقد أنه لا أعلم بأحواله نفسه من عقله، فيكون أقدر على تدريبها من غيره، والواقع أن الإله أقرب إليه من عقله[1] فيكون أقدر على تدبير هذه الأحوال، بل أعلم بعقله إن شاء هداه، وإن شاء أضله، وقد يضل عقله وهو مستقين بأنه يهتدي، وعندها يكون سلطانه أضر بنفسه من سلطان غيره، ثم إن الدهراني ينسى أنه كان موجودا ولما يرشد عقله، والإله قد علم أحوال نفسه، ولما يتعاطى عقله معرفتها، ودبرها له قبل أن يدبرها لكن غروره صدَّه عن أن يرى افتقار عقله إلى إله يعرفه ما يعرف ويدبر له ما يدبر»[2].

والحال أن في هذا القول قلبا للحقائق، لأن الأصل في التكليف الإلهي أن يكون متعلقا بالإنسان في عالم الظواهر، ولا تكليف بغير حرية، فيكون الإنسان حرا في هذا العالم، على حقيقته الكونية الطبيعية، كما لا يكون له غرض في إقامة سلطاني بقدر ما يكون غرضه في أداء واجبه؛ أما في عالم عقلي أشبه بالعالم الروحي كعالم الأشياء في ذاتها، فلا تكليف على الإنسان.

٣-بؤس التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان:

يبدوا أن هذا التصور الأخير لعلاقة الإنسان بالإله قد هيمن أكثر من غيره على مجمل الفكر الغربي، دينيا كان، أم دنيانيا، نافذا إلى التصورات الأخرى لهذه العلاقة لذا جاء في كتاب بؤس الدهرانية في معني التجسيد «الذي هو معتقد ديني يقول بأن الإله لبس جسد المسيح بواسطة روح القدس، افتداء للجنس البشري من الخطيئة الأصلية؛ ويعتبر سرا من أسرار الدين يتعذر كشف كنهه؛ ولا يهمنا هنا إلا أحد المعاني اللازمة عنه، وهو مشاركة الإنسان للإله في الرتبة الوجودية أيا كانت الكيفية، وأيا كان هذا الإنسان، بحيث أخذ لفظ (التجسيد) يستعمل هذا المدلول الموسَّع داخل النطاق الديني وخارجه»[3].

بعد الفراغ من تبيان كيف أن بؤس التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان يقوم في إقرار تشبيه الإنسان بالذات الإلهية وقد وقف طه عبد الرحمن على نهاية نقده الائتماني للدعاوى والتصورات التي تنبني عليها الصيغ الأربع للأنموذج الدهراني، وقد ظهرت من خلال هذ النقد، وقع فيها الأنموذج الدهراني بصدد الدين والألوهية وعلاقة الإنسان بها.

---

[1]- نشير هنا إلى قوله تعالى: {سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ *} [القلم:١٦]

٢- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٨١.

٣- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٩١.

المطلب الثالث: الأنموذج الائتماني واتحاد الأخلاق بالدين:

سنتناول في هذا المطلب-إن شاء الله- مسألة مهمة أو قضية تشكل في فكر طه عبد الرحمن أساس مشروعه الفكري، والتي تتمثل في (الأخلاق)، كما أكد في كتابه أن فصل الأخلاق عن الدين يرجع كون الأنموذج الدهراني، بصيغه الأربع السابقة الذكر، ينكر الأمرية الإلهية كما وضحنا كيف أن إنكار الأمرية الإلهية ينبني على تصورات باطلة لعلاقة الإله بالإنسان، باعتبارها في تصور الفكر الطهائي «لا تقدر الله حق قدر»[1]، ومنه إذن، إذا بطلت هذه التصورات لعلاقة الإله بالإنسان، لزم أن يبطل القول بالفصل بين الأخلاق والدين، وحينئذ يتعين طلب أنموذج غير دهراني يقول بالأمرية الإلهية، يوضح الأستاذ عباس رحيلة هذا المنطلق، في كتابه (بين الائتمانية والدهرانية) بقوله: «من الواضح جدا أن كما انتقد رؤية (روسو) باعتبار أن كتاب (رسو) يقدم أنموذجا للدهرانية التي تفصل الأخلاق عن الدين، أي عن صلة الدين بالإيمان فصلا تختلف صيغه باختلاف تعاملها مع التبدل الديني والتخلف المزدوج، والأمرية الإلهية ساعية إلى تأسيس أخلاق مستقلة»[2].

وقد بنى طه "عبد الرحمن" تصوره على مبادئ خمسة، وكل مبدأ منها يعارض خاصية في واحد على الأقل في التصورات الدهرانية المعروفة؛ سنقف على كل مبدأ لوحده ونفصل فيه أهم القضايا الأساسية المذكورة في الكتاب:

أولها: <u>مبدأ الشاهدية:</u>

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الأول هو «الشاهدية الإلهية أصل التخلف حسب طه»[3]، إذا كنا الأنموذج الدهراني بصيغه الأربع ينكر الأمرية الإلهية، فإن النموذج الائتماني، على عكسهما يقر بهذه الأمرية باعتبارها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية بل يقر بصفة إلهية أخرى تقارنها وهي ما سماه طه عبد الرحمن ب(الشاهدية) جاعلا منها أساس علمية التخلف الإنساني، على خلاف الأمر الإنساني الذي يلزم من أمره أو نهيه أمه يراقب بنفسه إقامتها، فإن الأمر الإلهي سبحانه لا تفارق مراقبته أوامره ونواهيه، فهو يأمر ويرى أو يشهد حسب طه : "ظاهر الأعمال التي يأتيهما المأمور فحسب، بل يشهد أيضا خفي باطنها حاكما عليها بالصلاح فيقبلها، أو بالفساد فيردها، فلولا شهادة الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها، لما تم للإنسان تخلق ناهيك عن كمال التخلف"[4].

ومن خلال ما سبق يمكن أن نستنتج ما مفاده أن الإنسان يتخلق بحصول هذه الشهادة الإلهية التي تأتي بفضلين، حسب تعبير طه عبد الرحمن، «<u>فضل النظر الإلهي، وفضل الحكم الإلهي</u>»، ورغم وجود هذه الصلة البينة بين التخلق الإنساني والشهادة الإلهية، فإن الأوامر الإلهية التي هي القواعد المتبعة في التخلق، استأثرت بالاهتمام إلى حد بعيد في حين لم تعتبر الشهادة الإلهية التي هي السبب الحقيقي في الموصل إلى هذا التخلف، وإلا فلا أقل من أن النظر في الأمرية غلب على النظر في الشهادية الإلهية[5]، ومنه فإن الشهادية الإلهية عامة، أي كونها تشمل بنظرها وحكمها جميع الأعمال المخلوقات.

1- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص٩٣.

2- عباس أحمد رحيلة، الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن، وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦، ص ٥٣.

3- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٩٤.

4- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٩٤.

5- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص٩٥، بتصرف

وهكذا يستنتج طه عبد الرحمن في هذا المبدأ، نتيجتين مهمتين، إحداهما: أن القيم والمعاني الأخلاقية تتحول إلى قيم ومعاني جمالية، بحيث يصبح الإحساس الوجداني مصدر اتصال، لا مصدر انفصال.

والثانية: أن القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية، أي أن التجمل ينقلب إلى تعرف، بحيث يصبح الإدراك المعرفي مصدر رحمة لا مصدر قوة"[1].

بهذا يكون مبدأ الشاهدية الذي وضعه طه يقف على إمكانية التحول الجمالي للقيم والمعاني الأخلاقية، وظلت تنظر جميعها إلى الأوامر والنواهي الإلهية على أنها مجرد مطالب خارجية تقهر إرادة الإنسان.

ثانيها مبدأ الآياتية:

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الثاني هو أن اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر، ولو أن الأنموذج الدهراني في صيغته النقدية يدعي أن علاقة الإنسان بالإله لا تخضع للمقولات المادية التي يتحدد به العالم، لذا فإنه ينبني على تصور خارجي لهذه العلاقة، مبرزا تسلط الوحي الإلهي من الخارج، على العقل الإنساني والأنموذج الائتماني، إذ يعتبر أن هذا التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان واقع لا محالة في آفة التشبيه؛ إذ يشبه هذه العلاقة بعلاقة الإنسان بالعالم"[2]، ويوضح ذلك طه عبد الرحمن في موقع آخر فيقول: «فإن الأنموذج الائتماني ينفي نفيا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين مجموعة من الآيات التكليفية»[3].

حيث أننا نوضح هذا المبدأ، أن مثلا علاقة الإنسان بالدين كآيات تكليفية كمثل علاقته بالعالم كآيات تكوينية، فذلك مُتَضَمَّن في الدين، وجود آيات تكليفية ولما كان وجوده في العالم هو وجود، وجودي، أي أن الذي أوجده قد أوجد له وجودا وُجِد له، ومن أجله، ويقول طه عبد الرحمن: «يلزم من هذا أن الدين لا يختص بتدبير الفرد أخلاقيا كما يصدر العلماني على اعتقاد ذلك، ولا بتدبير المجتمع أخلاقيا كما يقول الدهراني بذلك، وإنما يتسع لتدبير العالم كله أخلاقيا»[4]،والقصد من ذلك أن هذا التدبير الأخلاقي للعالم هو حقيقة وأصل الدين، وهذا المنطلق، غير جديد على طه، باعتباره يضع الأخلاق في أعلى المراتب.

وهكذا يتضح أن الأنموذج الائتماني كما أخذ بالشهادية بنوعيها الإلهي والإنساني فإنه كذلك يأخذ الآياتية بنوعيها التكويني التكليفي، بل الأخذ بالأول يلزم مباشرة الأخذ بالثاني، إذ أن الشاهد حسب طه؛ الشاهد الإنساني لا يشهد إلا الآيات مع العلم بأنه لا آية بدون دلالة على الشاهد الإلهي، وهذا ما يدفعنا إلى:

المبدأ الثالث:

إذ يوضح طه أن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الثالث يتجلى في «أن الأشياء ودائع عند الإنسان»[5]، الإنسان»[5]، فالحديث هنا يشمل سيد الإنسان فردا أو جماعة، إذ يقرر أنه لا سبيل إلى حفظ الصلة بين العالم والدين، التي تجعل من الأول كما سبق وأن بينا، في الآيات التكوينية ومن الثاني الآيات التكليفية حيث يقول طه عبد الرحمن مخاطبا الدهرانيين «أن العادة الدهرانية أصل في النظر إلى الأشياء من جانب نسبتها إلينا، لا من جانب نسبتها خالقها، وشاهدها كأننا نحن المالكون لها»[6]، يستشهد بمثال لذلك، "إذ

١- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٩٤.

٢- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٩٥.

٣- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٨٠.

٤- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٩٧.

٥- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ٩٨.

٦- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٩٨.

ينظر الدهرانيون إلى العالم على أنه مأخوذ، لا أنه مُعطى، وأنه محل دخول لا محل خروج، كما ينظر إلى الدين على أنه صاعد"[1].

ولا إقلاع عن هذه العادة الدهرية إلا بأن تجري على العادة التي تضادها، وهي أن تنسب الأشياء إلى بارئها وشاهدها نسبة مطلقة وإلا فلا أقل من نسبتها إليه قبل أن ننسبها إلى أنفسنا، لأن خالق الشيء وشاهده الأول أحق بأن يملكه، ونسبته إلى البارئ الشاهد هي نسبة روحية صريحة، في حين لو نسبناها إلى أنفسنا نسبة نفسية «وليس المقصود بالنفس هنا معناها الوجداني، أي قوة باطنية تصدر عنها العواطف، والانفعالات والشهوات، وإنما معناها الوجودي، وهو ذات الأشياء إليها وهذه النسبة النفسية مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة، تبتدئ بالتملك وتنتهي بالترتيب»[2].

ومن هنا يتبين أن الأنموذج الائتماني الذي سطره طه يقوم على حفظ الصلة الآياتية بين العالم والدين يقضي أن نغير علاقينا بالأشياء تغيرا جذريا، فيتعين أن نخرج من التعامل معه في صورته الامتلاكية التي هيمنت إلى وقتنا هذا والتي انتهت إلى اتخاذ صورة استهلاكية.

مبدأ الفطرية:

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الرابع هو حسب طه أن «الأخلاق مأخوذة من الفطرة»[3]، إذ كان الأنموذج الدهراني في صيغته ينبني على التصور التجسيدي للعلاقة بين الإله والإنسان، مركزا على تشبه الإنسان بالإله، واشتراكه معه في الخلق، فإن الأنموذج الائتماني لا يرد شيئا ردَّه لهذه الدعوى التي يرى فيها ظلما في حق الشاهد الأعلى الذي نقدسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى طه «أن الأنموذج الائتماني يعتبر أن الأخلاق الحية مستمدة أصلا من الفطرة التي خُلق عليها الإنسان، لأن هذه الفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله، بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة وقد ولدت هذه الشهادة الغيبية الأولى في أعماق الإنسان قيما أخلاقية»[4].

ولكن هذه الصور الأولى لا تلبث أن ينال منها الزمان إن قليلا أو كثيرا بل ربما تناسب نيله منها مع المدة التي تفصله عنها، وهذه مسألة مختلف فيها، بين مختلف الأديان، بحيث أن كل دين يختص بزمن أخلاقي محدد فكل دين منزل يتحمل مسؤولية أخلاق زمانه، حتى ينسخه الدين الذي يليه، والدليل على ذلك كون هذا الدين باعتباره مجموع الآيات التكليفية.

مبدأ الجمعية:

إن مقتضى هذا المبدأ الخامس والأخير في هذا المطلب هو حسب طه أن «الدين بجمعيته أخلاق»[5]، والبناء على العلاقة الآياتية بين الدين والعالم، يقودنا إلى مسألتين:

* الأولى: أن أسماء الصفات الإلهية المزلة ليست مجرد تعريفات شرعية دالة على الذات الإلهية، وإنما تجليات كونية تحتها قيم ومعان على قدرها وهذه القيم والمعاني الأسمائية هي عبارة عن

١- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٠٠.

٢- طه عبد الرحمان، روح الدين، مرجع سابق، ص ٢٥٠، وهنا يشير طه إلى مفهوم التغييب، وهو عبارة عن تصعيد الإنسان بإلباسه كمالات الإله.

٣- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ١٠١.

٤- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٠١.

٥- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

الأصول التي تفرغت عليها القيم والمعاني المأخوذة بها في تخلق الإنسان إلى حد الأن كما أنها هي المعين الذي ينهل منها كلما احتاج إلى تجديد التخلق فيه[1].

* الثانية: أن الأحكام المنزلة أوامر ونواهي، ليت مجرد أعمال ظاهرة محددة ينبغي إتيانها، وإنما آيات تكليفية تقترن بمقاصد أخلاقية وآفاق روحية[2]، وهذه المقاصد الأخلاقية والآفاق الروحية التي هي من وراء الأحكام، هي القواعد التي ينبغي للكلف اتباعها، فيدرك من التخلق على قدر هذا الإتباع وهكذا فقد ازدوج في الأحكام المنزلة على خلاف غيرها الجانب القانوني بالجانب الأخلاقي.

وصفوة القول إن الأنموذج الدهراني، الذي اختص بفصل الأخلاق عن الدين، اتخذ حسب الفكر الطهائي، اتخذ ما مجموعه رابع صيغ تُرد كلها (الأمرية الإلهية) وهو (الصيغة الطبيعية) التي تقول ب (أمرية الضمير)"[3].

وبهذا نكون قد وقفنا على أهم ما جاء به طه عبد الرحمن، في هذا المطلب، الذي تم عنونته ببؤس التصورات لعلاقة الإنسان بالإله، والذي ركزنا فيه بالأساس على خمسة مبادئ، مهمه، بداية مع مبدأ (الشاهدية)، ومبدأ (الآياتية)، ومبدأ (الإبداعية)، ومبدأ (الفطرية)، ومبدأ (الجمعية).

المطلب الرابع: ظلم الدهرانية لماهية الإنسان والمسألة الأخلاقية:

في البحث الذي قدمته لنيل شهادة الإجازة، وهو قراءة في كتاب (روح الدين) لطه عبد الرحمن، بينت أن ما قد يغني عن المزيد في موضوع (فصل السياسة الدين)، وبينا أن كيفية أن العلمانية قضت بهذا الفصل ظلمت الوجود الإنساني ظلما كبير وذلك بأن ضيقت أطرافه أيما تضيق، فجعلت الآفاق المتسعة، آفاقا واحد منقبضا، وعوالمه الكثيرة؛ عالما واحدا، والأن يتناول طه في هذا الكتاب الذي بين أيدينا فصلا، آخر هو فصل، (فصل الأخلاق عن الدين)، ووضحنا أن (الدهرانية) التي قضت بهذا المطلب تجلب لأصحابها بؤس فكريا صحيحا.

ولهذا يقول طه عبد الرحمن «إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان، فضاق ضيقا شديدا، فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم؛ ظلما أشد، إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته بعيدا؛ وحتى نتبين طبيعة هذا الظلم ونتائجه نورد أولا تحديد (ماهية الإنسان) يتفق مع منطلقات توجهنا الفلسفي»[4].

لنغلق القول فيما مضى، ولنقل بادئ ذي بدء، إن الرأي المرضى عندنا، والذي أقام عليه في سياق مؤلفاته، الدليل هو، أن ماهية الإنسان تسند أساسا إلى الأخلاق، فلنذكر على عجل خصوصية الأخلاق بالنسبة لطه عبد الرحمن، إذ وقف على الخصوصية السياسية والعقل.

ليقول بصريح العبارة في كتابه هذا «ليس من شك أن الأخلاق ليست كالسياسة، لا طبيعة ولا مرتبة، حتى إن بعضهم توهم الخير كله في فصل إحداهما عن الأخرى ولو أن الرأي سلم بأن السياسة مع وجود الأخلاق، أفضل للوجود الإنساني من السياسية بلا أخلاق»[5]، فطه عبد الرحمن يتحدث دائما عن مسألة الأخلاق حتى، أنه أشار بأن تكون ضمن المقاصد الحتمية، ما يؤكد قولنا، ما ذهب إليه في مؤلفه (سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)"[6]، كما أن علاقة الأخلاق بالعقل ليست علاقة التابع بالمتبوع؛ ذلك أن انضباط العقل بالأخلاق، مقدم على انضباط الأخلاق بالعقل، فقد تنضبط

١- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٠٥.

٢- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٠٥.

٣- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٠٨.

٤- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ١٠٩

٥- طه عبد الرحمن، مرجع سابق. ص ١١٠.

٦- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٥.

الأخلاق بالعقل، باعتباره آلة، أو وسيلة مجردة، بحيث يكون ضبطه عبارة عن إجراءات تقنية صرف لا يختلف في ذلك عن ضبطه لظواهر خارجية غير إنسانية[1] حتى أن الألة الجامدة قد تبرمج بهذه الإجراءات العقلية الخالصة فتغني عن العقل"[2].

أما ما يتعلق بمسألة التقديم، هل نقدم الأخلاق، على العقل؟ أم العكس؟ وفي هذا المسألة التقديمية، يقول طه عبد الرحمن «ولا تتقدم الأخلاق على العقل في ضبط أحدهما للأخر فقط، بل إن الأخلاقية تبدو وأولى بتحديد ماهية الإنسانية من العقلانية؛ فمتى اعتبرنا العقل بلا أخلاق أولى بالألة منه بالإنسان، لأنه عقل إجرائي محض، فلا يبقى معنى لتحديد ماهية الإنسان بالعقل»[3].

ومن خلال قول طه في هذه المسألة، نستنتج أن كل من الأخلاق، في أمس الحاجة إلى العقل، وكذلك العكس صحيح الحقيقة، ولا ينبغي إغفال أحدهما عن الأخر، لكن ينبغي للعقل أن يكون متشبعا بالقيم الأخلاقية، باعتبارها، المؤسس الفكري والوجودي للعقل.

مر معنا كيف أن الدهرانيين، يظلمون الأخلاق، سنقف عند هذا الظلم الدهراني، من خلال:

"-<u>المرجعية النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن:</u> إن أهم ما يميز نظرية الأخلاقية التجديدية عند طه عبد الرحمن، هي استنادها إلى المرجعية الدينية فقد قرر بعد تدقيق النظر بجل التصورات الأخلاقية التي تشكلت في الفكر الفلسفي أن لا وجود لأخلاق حقيقية إلا تلك التي تأسست على الدين الإسلامي، باعتباره المؤسس الفعلي، للوجود الأخلاقي، دون غيره، وبالتالي فإن النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن علي اعتبارين:

<u>الصفة الدينية للأخلاق:</u>

"إن رؤية طه عبد الرحمن الفلسفية فو جوهرها تهدف إلى إعادة الاعتبار للدين، الذي فقد مكانه لحساب نظريات فلسفية حلت محله، قد وضع أسس نظرية أخلاقية بغية الربط بين الدين والأخلاق، بل والكشف عن مصدرية الدين، وهذا الربط جاء، ردا على مختلف التصورات الدهرانية، القائمة المؤسَّسَة على فصل العقل عن الأخلاق، وما ينتج عنهما من فصل الدين عن الأخلاق، بل وفصل الدين عن مختلف مجالات الحياة، من سياسة، واقتصاد، وعلم... وحصر الدين داخل صور المسجد، والمحراب، ليصبح بعد ذلك عبارة عن أفكار نظرية وشعائر جوفاء، الشيء الذي بالدين لفقدان حقيقته الجوهرية، باعتباره منهج حياة متكامل المعرفة الحقيقة، والكونية، وتفقد معه الأخلاق بذلك بانفصالها عنه فاعليتها، وقصديتها وغائيتها في الحياة أيضا"[4].

فالأخلاق تتبني أساسا على الدين، بحيث أنه «لا أخلاق بغير دين، بل إن الهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية»[5]، إن المختلق بأخلاق الدين وحده؛ الذي يحصل رتبة العقلانية المسددة، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيدة متى اتقى الأفاق التي تدخل عمله يكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهدا من أجلا الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلا كاملا، يدرك ما لا يدركه غيره ويصيب حيث لا يصيب"[6].

١- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧، ص١٣٠.

٢- المقصود بالعقل هنا، العقل المجرد.

٣- طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص ١١١.

٤طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٥٠، (بتصرف).

٥- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٦- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٥٠.

لقد قام الفلاسفة الغربيون بتصورات فلسفية عن الأخلاق، حددها طه عبد الرحمن في ثلاث مواقف:

١ -**الأول** يجعل من الأخلاق تابعة للدين.

٢-**والثاني** يجعل الدين تابعا للأخلاق.

٣-**والثالث** يؤثر الفرق بينهما وهي مواقف تحتاج إلى فحص وتقويم من المنظور الأخلاقي الإسلامي.

ويمثل التصور الكانطي "نموذج تبعية الدين للأخلاق، والتي مفادها أن الإنسان غير محتاج إلى كائن أسمى وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه(...) فإذن فالأخلاق لا تحتاج مطلقا إلى الدين بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص.

وبهذا الاعتبار فإن كانط لم يضع مقولاته وتصوراته الأخلاقية إلا عن طريق المق[١]ايسة والمبادلة"[٢] أو كما يقول طه عبد الرحمن «فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان، ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإحسان المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي، ومفهوم التجريد بدل مفهوم التنزيه، ومفهوم احترام القانون بدل محبة الإله، ومفهوم التشريع الإنساني، للذات بدل مفهوم النعيم، ومفهوم مملكة الغايات بدل مفهوم الجنة»[٣].

كما انتقد طه عبد الرحمن (ديفيد هيوم) الذي ميز بين القصايا الخيرية الوجودية، باعتبار يروم إلى الفصل بين الخير في الدين، والقيمة الأخلاقية، والواقع إن كل ممارسة علمية عقلانية محكومة بقيم ومقاصد يحملها الإنسان من حيث هي تعبير عن رؤيا للعالم (weltanschang)، فلا داعي إذن للادعاء بأن القيم مفصولة عن الأنشطة الإنسانية الحسية العقلية.

وكذا فالأوصاف الكثيرة للواقعة الواحدة قد تكون متباينة فيما بينها، لوجود تباين في المعايير، التي استند إليها على الرغم من ثبوت فائدة كل واحدة من هذه الأوصاف في نطاق نسق المعايير الخاصة به.

إذ «يترتب عن هذا إن (ديفيد هيوم) هو أيضا مثلها هو الحال لدى كانط، لم يقم بإنشاء مفهومه للأخلاق أو بالأحرى الدين الطبيعي إلا بواسطة المقتبسات من النصوص المقدسة، وتأويلاتها اللاهوتية»[٤].

إن تلك النظرة الضيقة للأخلاق التي أنتجتها حضارة القول بالعقل ألحقت بالإنسان عار الآفات التي رصدها طه عبد الرحمن في ثلاث:

أ-آفة التضييق: بحيث لا أخلاق في القول النظري ولا أخلاق في المنطق ولا أخلاق في المعرفة، مع العلم، أن المنطق هو قيمة البرهان، والمعرفة هي قصة السلطان وبالتالي إذا أُفرغ المنطق والمعرفة من الأخلاق على أهميتهما، لم يبق للأخلاق مجال تبزر فيه مما يؤدي بهما إلى الانكماش والتضييق.

ب-آفة التجميد: وهو جعل الأخلاق مستبعدة عن مجالات تنظيم الناس وتدبير أمورهم مقتصرة على بعض الأفعال الفردية الضيقة، مما جدم قدرتها الحركية وجعلها تتصف بالسكون والعجزة فبدلت حضارات القول التوجيه الأخلاقي للناس بالقول القانوني والقول الاجتماعي الذي سطرته بنود ضابطة لحركة الإنسان بعيدا عن أي اعتبارات أخلاقية.

٣-يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص ١٠٤.

٣- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ٣٣.

٤- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق، ص ١٠٥.

ج-آفة التنقيص: والأدهى والأمر في سطور حضارة القول على الأخلاق أنها شكلت تجاهها نظرة تتصف بالتنقيص والتحقير بكون الأخلاق «لا تخدم إلا الضعف في النفس والخذلان في السلوك»[1]، وأحلت محلها سلطة القول السياسي باعتباره الأجدر لتكريس قوة الإرادة وتقوية الشغور بالاعتزاز.

وبالتالي فإنه لا سبيل للخروج من النمط المعرفي لحضارة القول والعقل، حسب الرؤية الطهائية ألا بوضع أسس حضارة الخلق التي تعتبر أن الهوية الإنسانية تتحدد بالبعد الأخلاقي وبل «يكون الإنسان من وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به من المعاني والقيم والأخلاقية»[2].

وتنبي هذه الحضارة البديلة على مسلة الصفة للإنسان والتي مقتضاها أن «هوية الإنسان أساس ذات طبيعة أخلاقية»[3].

ومن خلال ما سبق وبناء على كل المعطيات الفكرية والفلسفية السابقة، يمكن القولأن هذا المبحث كان في مجمله الفلسفي، رد طه عبد الرحمن، على الدهرانيين وظلمهم للمسألة الأخلاقية، باعتبار أن أهمية الأخلاق في الفكر الفلسفي والحديث عنها يتطلب ضرورة الحديث عن التصور المرجعي لها، أو بتعبير آخر، إذا كانت الأخلاق والقيم ذات بعد مركزي في الإنتاج المعرفي الفلسفي فإن أ تصور للأخلاق يمكن اعتباره والوثوق به.

خاتمة

صفوة القول من خلال هذه القراءة قد تبين أن طه عبد الرحمن تحدث في كتابه هذا عن الآفات التي جلبها المقلدة العرب، وحصر مساوئهم في كونهم يقلدونهم ويتبعونهم فيما لا ينبغي تقليدهم واتباعهم فيه، وأنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين؛ بسبب قطع المنقول عن صلاته التاريخية والفلسفية والأصلية، وهذا التقليد وصفه الأستاذ طه بالمرض النفسي، حيث سجن المقلد نفسه داخل قفص الحداثة الغربية، ويؤلمه من لا يقلد مثلما يقلد هو، فبعد عقود من إعلائه للعقلانية وأنه لا روحانيات، ما إن ابتدع فلاسفة ما بعد الحداثة روحانيات الحداثة، حتى راح المقلد يدعي الحداثة، ومن هذا المنطق جاءت

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ٨٠.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٤٧.

3- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٤٨.

جهود الأستاذ الدكتور "طه عبد الرحمن"، الفكري، لتأسيس فلسفة جديدة، تعيد الاعتبار للعقل العربي، وتُزيل عنه تلك الرؤية التنقصية والدونية، التي تعتبره عقلا عاجزا ومتحجرا كما تقدم نقدا دقيقا للعقلانية المجردة، وتُؤسس لعقلانية عرفانية مؤيدة، وتعيد الاعتبار للمرجعية لإسلامية، بتخلصيه من تلك الرؤية التي تعتبر كل ما هو ديني خرافيا وكل ما هو إسلامي، ماضويا ليس بإمكانه السير نحو التقدم كما تعطي الاعتبار للتجربة الروحية وأهميتها في بناء الوعي الإسلامي، باعتبارها أحد أهم المداخل لتمكين الإنسان من السعي إلى تحقيق طموحاته المادية دون إغفال لحاجاته الروحية المعنوية بما ينسجم مع فطرته التي فطر عليها.

البيبلوغرافيا

- ✓ طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين الشبكة الغربية للأبحاث والنشر-بيروت_، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م.
- ✓ طه عبد الرحمن، **شرود ما بعد الدهرانية** النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى ٢٠١٦.
- ✓ طه عبد الرحمان، **روح الدين**، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى م٢٠١٢.
- ✓ عباس أحمد رحيله، **الائتمانية والدهرانية**، بين طه عبد الرحمن، وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م.
- ✓ طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
- ✓ طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
- ✓ يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي**، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ✓