الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة
في مشروع طه عبد الرحمان

د. نعيمة إدريس
المدرسة العليا للأساتذة ـ قسنطينة

الملخص:

قدم طه عبد الرحمان مشروعا لفلسفة إسلامية تضاهي في بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية، لكن تتغاير معها في المنطلقات والتصوّرات والمفاهيم والمصطلحات، فلسفة تستقل برؤيتها ومجالها التداولي، فكل فلسفة لها قوميتها وسياقها التاريخي واللغوي والفكري، وهذا بمراجعة المفاهيم ونقدها، وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله المتفلسف العربي في معترك الحضارة المعاصرة، بإبداع عتاد اصطلاحي ومفاهيمي كفيل بإنتاج خطاب فكري متميز ومستقل، لأن قوة الإصلاح غدت لا تقل أهمية عن قوة السلاح على حد قوله.

الإصلاح الذي دفع بالمفكر طه عبد الرحمان **إلى التأصيل لرؤية أخلاقية عالمية معاصرة بقدر عالمية الإسلام**، وهذا التأصيل يفتقده الفكر الغربي الحديث والمعاصر عموما، ففي كتابه الحق الإسلامي في الاختلاف يؤكد على الغرض من مشروعه الفكري بقوله :"**إن الغرض الذي نتوخاه في جملة من الكتب هو الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة، وذلك بالاجتهاد في وضع لبناتها وإقامة بعض قواعدها.**

Abstract :

Taha Abdu Rahman presented a project of an Islamic philosophy similar in its knowledge and systematic built to Western philosophy, but different in its premises, perceptions, concepts and terminology, a philosophy independent in its conventional vision and scope. Each philosophy has its own nationalism and its historical, linguistic and intellectual context which is due to reviewing, criticizing concepts and constructing what is consistent with the problems solved by the Arabic philosopher in the contemporary civilization, creating an idiomatic and conceptual system able to produce a distinct and independent intellectual discourse as the power of reform has

become a force no less important than the power of arms, Taha Abdu Rahman said.

The Reform that pushed the thinker Taha Abdu Rahman to rooting for a moral, global and contemporary vision, as he emphasizes in one of his books on the purpose of his intellectual project, saying: “The goal we want to achieve from a series of books is to contribute in the construction of an Islamic contemporary and moral philosophy, and this is through the perseverance in the development of its foundations and some of its rules”.

تمهيد:

إنَّ إنشاء فلسفة أخلاقية مهمة ليست باليسيرة، خاصة وأن الفكر الفلسفي الإسلامي متهم بالتقصير الشديد طوال تاريخه في مجال الفلسفة الأخلاقية، لذا فإن التأسيس لكذا مشروع يحتاج لعدة متينة ولم يغفل المفكر طه عبد الرحمن هذا الإعداد، ثم إن تكوينه المنطقي ساعده للتأصيل لمفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومصبوغة بالقيم العلمية التي يتميز بها هذا المجال، وتم ذلك كلّه من خلال كتاباته التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق بإعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق . من ذلك جعل **طه عبد الرحمان** المنهجية الأصولية حاضرة في إنتاجه حضورا بارزا حينما قال: **"وما وجدت في جوانب المنهجية الإسلامية عموما أصلح للقيام بهذه الصلة من المنهجية الأصولية، لما تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح"**وهنا نجد الاستفادة من تراثنا الإسلامي والابتعاد عن التقليد المفرط الذي تورط فيه أغلب مفكري الإسلام المعاصرين.

يشدد **طه عبد الرحمان** على ربط الأخلاق بالدين بقوله: **"إنّ السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردّها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه... وليس هذا المجال المنسيّ الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم إلاّ مجال الديانات** .إذن إنّ معظم تعريفات الفلاسفة للأخلاق تضم عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات وقد تجمعهما معًا، إلا أنّ هذه المعادلة حسب **طه عبد الرحمان** تفتقر إلى طرف ثالث مهم يتمثل في عنصر

الغيبيات، هذا الأخير الذي يرتبط أشد ارتباط بالدين، وهنا تصبح المعادلة الأخلاقية الطهائية تضم ثلاث مجالات تتشكل على النحو التالي: "**إنسانيات وغيبيات ومعنويات.**" كما ترتكز نظريته الأخلاقية على ثلاث مسلمات:

مسلّمة الصّفة الأخلاقية للإنسان: "لا إنسان دون أخلاق".

مسلّمة الصّفة الدينيّة للأخلاق: "لا أخلاق دون دين".

مسلّمة الصّفة الدّينيّة للإنسان: "لا إنسان دون دين"

هذا ما نود التطرق إليه تفصيلا من خلال إبراز معالم الفلسفة الأخلاقية لطه عبد الرحمان القائمة على التخلق لا على التعقل، وأول ما نتطرق إليه مشروعه الإصلاحي والذي يعد أخلاقيا في جوهره .

أولا : مشروع طه عبد الرحمان الإصلاحي الأخلاقي:

قدّم المفكر **طه عبد الرحمان** للفكر الإسلامي الحديث مشروعا إصلاحيا كمحاولة للخروج من نفق التّبعية والارتهان لفكر يزري بالحقيقة الإنسانية الإسلامية ويعرّضها لمزيد من التّلاشي والضّياع متناولا في ذلك القضايا المركزية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر.

ومشروعه هذا يمكن أن نجمله في عديد النقاط وضعها طه عبد الرحمان كأولويات تؤسس لفلسفته الأخلاقية والتي نوجزها في النقاط التالية.

1 . تأسيس نظريّة متكاملة للتراث:

شغل موضوع إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي ومكانة وإنتاج العقل فيه جزءًا واسعا من اهتمامات الباحثين والمفكّرين وأصبح الغرض الذي يؤمل من ذلك هو تشخيص علّة الإرتكاس العقلي والنّكوص الحضاري . وقد نحى **طه عبد الرحمان** في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، حيث أنّه يرى بأنّ التراث العربي حقيقة وجودية لا وهم متخيّل، ومعان حيّة لا أشكال ميّتة وفي هذا قال: **"ليس في جميع الأمم أمّة أتيت من صحّة العقيدة وبلاغة اللّسان وسلامة العقل مثلما أتيت أمّة العرب تفضيلا من الله"**[1].

[1]– طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 2.ص252.

هذا يعني أنّ للعرب مظهرا تفاضليا يمدّهم بأسباب التمايز وتثبيت الهويّة وإظهار الخصوصية، مع ضرورة التّواصل والتّفاعل والإنتاج والإبداع.

لذلك دعا مفكرنا إلى إنشاء نظريّة تكاملية في التّعامل مع التراث يتم من خلالها تقديم منهج جديد في قراءة التّراث وتقويمه، وهو منهج يعتبر في عمقه مواجهة لأصحاب المشاريع الدّاعية والسّاعية إلى إعادة قراءة التّراث مهما كان مضمونه في ضوء المناهج الغربية الحديثة. وهذه الدعوى من طرفه إلى عدم الاعتزاز بما يروّجه الغرب الحديث والمعاصر من دعوى التعارض بين الماضي والحاضر، المنقول والمعقول، ومن ضرورة عودة العقل إلى كماله حيث لا يتنافى مع الغيب، وحينها يتحرّر الإنسان من غفلته، ومن سيطرة ظلاله وغرائزه ويدخل في سعادة العبودية لربّ العالمين.[2] وبهذا فإنّ محاولة طه عبد الرحمان لتقديم مطارحة فلسفية، محاولة جادة تعتمد التدقيق والتحليل الناقد في المسائل والإشكالات المعضلة في الاتجاهات المتنوّعة التي انحلت إليها بنيات المعارف والعلوم التي يتشكّل منها التّراث العربي الإسلامي .

2. مواجهة الحداثة:

دائما وضمن مشروعه الأخلاقي يرى طه عبد الرحمان أنه من الضروري إعادة النظر في الحداثة الغربية وذلك من خلال مختلف الانتقادات التي استهدفتها على أوجه عديدة، ولعّل أبرز هذه الوجوه كونها حداثة لا تتّخذ من الأساس الأخلاقي ركيزة لها، خاصة إذا اعتبرنا أنّ الأخلاق هي من الصفات الضرورية التي يختلّ بنقصها نظام الحياة لدى الإنسان والمجتمع فما بالك إذا انعدم هذا الأساس أصلا[3]. وانطلاقا من هذه المسلّمة عمل على هدم واقع الحداثة الغربية المعاصرة ومواجهتها بمختلف نِحلها ومِلَلها التي جرفت الكثير من العقول واخترقت العديد من سيادات البلدان، فافتتنت بها الكثير من القلوب لما نُسج من حولها من أوهام .

---

[2]– طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص210.

[3]– المصدر نفسه، ص15 .

3. مواجهة العولمة :

مصطلح العولمة ويعني تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، أي جعل العالم موجها توجيها واحدا في إطار حضارة واحدة، وهناك من الكتّاب من أطلق عليها اسم النظام العالمي الجديد أو الأمركة مثل الجابري، هذا المصطلح نشأ وتغذى في رحم الثقافة الغربية القائمة على نظرية التفوق العرقي والحضاري، يعد امتدادًا لمشروع الهيمنة الغربية، من هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للعولمة، القائم على أنّ العالم واحد من العلاقات المطلقة، بل إن العالم علاقات مقيدة بالأخلاق ومكرسّة للمسؤولية. يقول طه عبد الرحمان:

"فالعولمة هي السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد"[4]، ومن هذا المفهوم الخاص للعولمة من الضروري الارتقاء بالتعقيل المادي المضيّق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسّع، وذلك على ضوء مبادئ مادية تتمثل في:

مبدأ الفضل: مفاده التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوّم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية، ودوام اتصاله بالأفق الروحي.

مبدأ الاعتبار: مفاده أنّ العلم النافع لا يكون بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه، وفي مآله قبل حاله، أي أن العلم لا يجب أن يوّرث المضار.

مبدأ التعارف: مفاده أنّ التواصل السليم لا يكون إلاّ بكلام طيّب بين المتكلمين بعضهم أكرم من بعض، أي أن تكون العلاقات مبنية على الحوار والتفاهم.

---

[4]- المصدر نفسه. ص84.

ولهذا نجد طه عبد الرحمان يضع مسؤولية درء آفات العولمة على عاتق كل مسلم في هذا قال: **"إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة هو دين الإسلام"**[5] أي من مهمة المسلمين.

إلى جانب المسائل الثلاث من دراسة للتراث وتحد للحداثة والعولمة يقف طه عبد الرحمان مطولا مع تحد رابع.

4 . محاربة التقليد وإنشاء فلسفة جديدة "فقه الفلسفة":

إن مشروع طه عبد الرحمان يكاد يكون حربا على التقليد والتبعية، وعلى المقلّدة المنتمين إلى الإسلام والعروبة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، سواء كانوا من المقلّدة المتقدمين أو من المقلّدة المتأخرين حسب تسميته، حيث لاحظ أنّ طرق الأداء البياني لدى المتفلسفة في القديم بالنسبة له: **"مخالفة للمقتضيات التداولية للبيان العربي فإستغلقت كتاباتهم بركاكتها على الأفهام"**[6]. وحسب طه عبد الرحمن سبب هذا التخلف يعود كون المقلّدة استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم، فهم يخوضون فيما يخوض غيرهم ويفتعلون أسئلة غيرهم، بل إن تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استعبدتهم وأصبحت تؤرّقهم، ولم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم، ولم يتمكنوا من مراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة الغربية عموما، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يضاهيه، انطلاقا مما يستشكلونه من واقعهم[7].

إنّ المفارقة الحادّة التي تناولها طه عبد الرحمان في مجمل كتبه نوجزها بقوله: "إنّ النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح لنتّوسل به في بناء معرفة إسلامية

---

[5]– المصدر نفسه، ص87.

[6]– طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، ط1، 2000، ص87.

[7]– طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 10 .

حقيقية"[8]. خاصة أنه لاحظ أنّ دعاة تحديث الفكر الإسلامي لم تخرج محاولاتهم عن نطاق التشبه بأفكار الآخرين "ومعلوم أنّ الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليدا، وأنّ التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلاّ إعتقالا، وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي تحديثا حقيقيا وإنّما تحديثا وهميا وحسب"[9]. وللخروج من نفق التّبعية والتقليد وضع مشروعا فلسفيا "فقه الفلسفة" وهو: "علم ينظر في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتّب مسائلها"[10]. أي أنّ هذا العلم يتمثّل في الكيفية التي بها نتحرّر من التّبعية لفلسفة الغربيين، وهي كيفية نبدع من خلالها على مقتضى فكرنا وواقعنا، ونستشكل بها ما يهمّنا في حالنا ومآلنا .

إذن فغاية هذا المشروع تتمثّل في خلق فضاء نتفلسف فيه بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، من هوّيتنا الخاصة، من حقائقنا وأوضاعنا ومشاغلنا، وانطلاقا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا وهكذا نستقلّ بفكرنا ونبدع كما يبدع غيرنا .وقد جعل لهذا المشروع- فقه الفلسفة- أركانا أربعة تتمثّل في: **الترجمة والتعبير والتفكير والسلوك**، حتى يتسنى للعقل المسلم المطالبة بحقّه في الاختلاف والنهوض بمسؤوليته بإشاعة ملكوتيّة الله في الأرض يقول: "فأردنا أن ندلّهم على معالم الطريق الذي ظهر لنا أنّه يوصلهم إلى مطلوبهم من غير تبذير للجهد ولا تبديد للزمن"[11].

وحتى نتمكن من محاربة التقليد والمقلدة وإنشاء فلسفة تتماشى ومجالنا التداولي نحتاج إلى عقلانية جديدة منتجة مختلفة، تستند إلى مفهوم مخالف لما تعارف عليه الغرب من معاني تخص العقل، هذا المفهوم الذي يفتقد لأشياء كثيرة أهمها غياب القصدية النافعة

---

[8]- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية – 2000. ص111 .

[9]- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص158.

[10]- طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة –، 264 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1995.

[11]- المصدر نفسه، ص507 .

أي غياب علاقة القيم بالعقل رغم ضرورتها في أي فعل أو سلوك أخلاقي، الأمر الذي **أنتج لنا الإنسان الكائن العاقل والذي لن يكون بالضرورة الكائن الأخلاقي**. ومنه لابد من عرض التوضيحات والمبررات التي قدمها طه عبد الرحمن، والتي على أساسها أسس لنظريته الأخلاقية، وأهما مفهوم العقل في البيئة الغربية.

ثانيا : المفهوم الغربي للعقل وغياب القصدية والفاعلية:

يتعرض طه عبد الرحمان لمفهوم العقل في سياق الفلسفة الغربية مع أهم أعلامها وذلك للتأثير السلبي لهذا المفهوم على الأخلاق، ونختار نقده للتعريف الذي قدمه رائد العقلانية **ديكارت**، الذي اعتبر العقل وظيفة المعرفة، يساعد على خلق إمكانية عالية للتفكير، بالإضافة إلى الحدس والإدراك. كما أنّه قوّة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحقّ من الباطل والخير من الشر، والحسن من القبيح، فالأولوية عند ديكارت للعقل، وكل المعارف تنشأ عن طريق المبادئ القبلية لا عن طريق الحواس والتّجربة.

كما يرى أن البحث في المنهج من أهمّ المشكلات، من هنا جعل بداية إصلاحه الفكري، الظفر بطريقة للحصول على المعرفة الحقيقية بواسطة ذلك النّور الفطري المبثوث فينا جميعا وهو العقل.كما نجد أنّ ديكارت كان معجبا بالرياضيات، يقول: "كانت تعجبني الرياضيات على الخصوص وذلك لما تحمله في براهينها من الوثاقة والوضوح"[12]. فالمنهج المطلوب هو المنهج الرياضي باعتباره منهجًا طبيعيًا للفكر والأُنموذج الأمثل لتقصي الحقائق وإنشاء العلوم مثلما أنشأ هو علم أسماه الهندسة التحليلية[13].

---

[12]– ديكارت رونيه: المقال عن المنهج، تر محمود محمد الحضيري، الهيئة المصرية العامة الكتاب، مصر، ط3، 1985، ص1.

[13]– محمد عابد الجابري: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص38.

إلا أنّ طه عبد الرحمان يخالفه الرأي لعدم إستوفائه للمعايير سالفة الذكر والتي يرى ضرورة التفصيل فيها، فمعيار التقويم يتعلّق بالمقاصد النافعة، أي قيّمًا يعمل وفقها الإنسان، والنّاظر في مقاصد المنهج العقلي يجد أنّها تتّصف بصفات ثلاث هي:

النسبيّة المطلقة: إذا كان من المقاصد النّافعة أن تكون قوانين العقل مشتركة وكلّية عند العقلاء جميعًا فإنّ واقع المنهج العلمي يشهد بغير ذلك، فديكارت يؤكّد على أنّ المنهج الرياضي والمبادئ الرياضية مطلقة وكليّة، إلاّ أنّ الاختلاف بين الهندسات الإقليدية واللاّإقليدية يؤكّد العكس، أي أنّ مبادئها ليست مطلقة وقد تكون نسبّية، وبالتالي المنهج العقلي العلمي الحديث ينشد النّسبية والتمايز بين العلوم ويقول بكثرتها وتعدّدها بدل وحدتها وتكاملها.

الإسترقاقية: ما إن امتلك الإنسان المعاصر بعض أسرار المناهج التقنية حتى سار إلى الاعتقاد بأنّ التقنية ستكون سبيله لتحقيق السعادة والخير للبشرية جمعاء، لأنّ هذه المنجزات التقنية ستمكنّه من تسخير الكون وتوجيهه حسب حاجاته ووفق قيّمه، لكن لو أمعنا الأحوال التي تتقلّب فيها التقنيات اليوم، لظهر لنا أنّ هذه الآمال بعيدة كل البعد عن التّحقق، ويرجع ذلك إلى أنّها توالدت وتكاثرت على جميع المستويات، وهذا ما يمكن أن نسميه "كونا تقنيا" يستحوذ الإنسان وإرادته وتغيب آفاقه غيابا عن إدراكه[14].

وقد لخّص طه عبد الرحمان هذا الاحتواء التقني للإنسان في قوله: "ولما كانت المناهج التقنية تتّجه إلى رفع كل الضوابط الموجّهة للسلوك وإلى السقوط في الظّلمات، سقط اعتبار مهمّة تحرير الإنسان وإسعاده مقصدًا حقيقيا وفعليا للممارسة العقلية العلمية الحديثة".

الفوضوية: يوضحها في قوله: "إنّ النظريات العلمية لا تنمو نموًا مطردًا ولا يركب بعضها بعضا ركوب الطّبقات بعضها فوق بعض متّجهة خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة، وإنّما أنّ بعضها قاطع عن بعضٍ بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتهادم لا علاقة

---

[14]– طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1997.ص 44.

تكامل وتساند"[15]. أي أنّ المناهج العقلية العلمية تقود إلى التّصادم بين النّظريات بدل الانسجام والتكامل، فيفقد العلم غايته في البحث عن النظام وتحقيقه، وعليه فإنّ الواقع العلمي يؤدي ضرورة إلى الفوضى والانفصال وذلك للاختلافات الصارخة بين مختلف النظريات العلمية .

هذا فيما يخص القصدية أمّا **معيار الفاعلية** يتعلّق بالوسائل النّاجعة التي يتّخذها الإنسان لبلوغ تلك المقاصد، ووسائل المنهج العقلي هي الأخرى تتّصف بصفات:

تكلّف الموضوعية :

والمقصود بها أن يوجه العالم عقله وحواسه إلى الموضوع الذي يبحث فيه وينصت إليه وفي نفس الوقت يكبُت صوت الذات أو العوامل والبواعث الشخصية، بمعنى النّظر والحكم على الأشياء كما هي في ذاتها، دون أيّ إضافات سيكولوجية، أي أنّ الممارسة العقلية العلمية تزعم تطهير وسائلها من كل المعاني الدينية والقيمّ الأخلاقية بحجّة اعتبارها عوائق مثبّطة للعمل العلمي، وبالتالي تتمكن من تحقيق الموضوعية .

يقول طه عبد الرحمان:"ولما كان العلم الحديث مبنى على هذا التّصور الخاص للمعرفة الموضوعية فاته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة حياة الإنسان، لأنّ هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبين التزام المعاني والقيّم الروحية والأخلاقية"[16] إن المنهج العلمي الحديث قد أفرغ من كل المعاني والقيم الأخلاقية إرضاءً لبلوغ الموضوعية، إلاّ أنّ التوسّل بهذا المبدأ كان كفيلاً بعدم تحقق شرط النجاعة في الأخير.

الجمود على الظاهر: يجعل المنهج العقلي من موضوعاته كائنة ما كانت مجرّد ظواهر تقبل التحليل والتجريب، ممّا يجعله يكتفي بظواهر الأشياء فقط مهملاً الحقائق الباطنية التي تستند إليها هذه الظواهر، وهو الأمر الذي رفع صفة النجوع في وسائله لأنّ تحقّق هذه الأخيرة حسبه يتطلب ذلك الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها.

---

[15]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 66 .

[16]– المصدر نفسه، ص 68 .

وأخيرًا بعد معياري القصدية والفاعلية المفتقدين في المفهوم الغربي للعقل وكل العلوم الناتجة عن هذا العقل، يقف طه عبد الرحمان على غياب **معيار التكامل** كتحصيل حاصل والذي يتعلّق بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، أو كما علق مفكرنا العقلانية الديكارتية لما **أخلّت بشرط النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل فقد ترتّب عليه إخلالها بمعيار التكامل**[17]، وهي نتيجة بديهية منطقية.

بعد نقد طه عبد الرحمان للمفهوم الغربي الديكارتي للعقل، وبالنظر لعدم استفاء العقلانية الغربية للمعايير المذكورة، يقدم بديلاً لمصطلح العقل هو **الفعل** الذي يرتبط أشد الارتباط بالأخلاق فيضع تبعًا لهذا **التخلق** بدل **التعقل** .

ثالثا : التخلق بدل التعقل :الأخلاقية مقابل العقلانية:

من خلال هذه القراءة التفاضلية التي قام بها طه عبد الرحمان بين الأخلاقية والعقلانية قسّم هذه الأخيرة إلى قسمين:

العقلانية المجرّدة من الأخلاقية: وهي التي يشترك فيها الإنسان مع غيره "الحيوان".

العقلانية المسدّدة بالأخلاقية: وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه.

هذه الأخيرة التي ينقلب فيها الإنسان من كونه كائنا حيا عاقلا في العقلانية المجردة إلى كائن حي كامل في العقلانية المسدّدة، وقد كان هذا الإنسان عند فلاسفة اليونان أعلى درجة من الفعل، مما ترتّب عليه أن "الإنسان حيوان ناطق" في حين أنّ المسلمين أوْلوا اهتماما للفعل فنتج أنّ "الإنسان حي عامل".إلاّ أنّ القول ومع التّطور التاريخي سيطر على الفعل وكانت له الغَلَبَة في التعريف الاصطلاحي للإنسان وشهد العالم طوفانا من الأقوال التي شوّهت الحضارة الإنسانية.

وقد لخّص طه عبد الرحمان ما ترتّب عن الأقوال من الالتباسات آفات ثلاث:

الأولى: آفة التضييق: وتعني حصر الأخلاق فيما هو عملي فقط بحجّة أنّه "لا أخلاق في المعرفة": وهنا يقول: "ولما اشتدّ أثر القول واتسع مجاله... وأقتحم على الفعل

[17]– المصدر نفسه، ص67.

موطنه وغصبه، فضاقت رقعة الأخلاق ضيقا وانقبض أفقها انقباضًا"[18]. أي أنّ حضارة القول أخرجت الأخلاق من دائرة المعارف النظرية المجرّدة.

الثانية: آفة التجميد: في حضارة القول وكما يصف ويحدد طه عبد الرحمان: "الأخلاق لا تصلح لتنظيم الأفعال حال اجتماع النّاس فيما بينهم ولا بتوجيهها لما فيه الصالح العام، وإنّما كل ما تصلح له هو مراقبة بعض الأفعال حال إنفراد النّاس بعضهم عن بعض، منحصرا فائدتها في نطاق الصالح الخاص"[19]. وهنا نجد أنّ حضارة القول قد حصرت الأخلاق في حال واحدة، ممّا أدى إلى تكريس النزعة الفردانية التي أصبحت لها سلطة التّشريع لكل ما هو أخلاقي.

الثالثة:آفة التنقيص: إنّ حضارة القول قد استبدلت مقصود الفعل الخلقي بنقيضه، يذكر في ذلك: "من الأقوال التي تحملها هذه الحضارة الحديثة بأن الأخلاق لا تخدم إلاّ الضعف في النفس والخذلان في السلوك، بينما كان غرضها هو أساسا أن تخدم القوة في الروح والإقدام في العمل". إنّ السبب في هذا التنقيص من قيمة الفعل الخلقي هو هذا الطوفان القولي أو الفيض اللّفضي الهائل الذي لم يكتف فقط بنبذ الأخلاق وإنّما استبدلها بضدّها وهو القول السياسي[20].

هذه هي الآفات الثلاث التي تولّدت عن حضارة القول والتي أضرت كثيرا بالكيان الخلقي للإنسان، نأتي على تفصيل المبدأ الأخلاقي الذي صرح به مفكرنا لدفع الظلم الذي أحاط بالإنسان وكبّل حياته.

رابعا : بديل طه عبد الرحمان من حضارة القول إلى حضارة الفعل:

البديل يتمثّل في إنشاء حضارة جديدة أوْسَمها "حضارة فعل". ويطلق الفعل في علم الأخلاق على التأثير الصادر عن الموجود العاقل من جهة كونه متعلقا بغرض، ولا يشترط في هذا الفعل أن يكون مصحوبا بحركة محسوسة لأنّه يمكن أن يكون كفًا عنها[21]، . أمّا

---

[18]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 78.

[19]– المصدر نفسه، ص 78.

[20]– المصدر نفسه، ص 78.

[21]– جميل صلبيا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 153.

بالنسبة لمصطلح "حضارة الفعل" فقد عرفه طه عبد الرحمان: "ينهض التخلق المستند إلى التجربة الدينية في مرتبة التأييد والتي تمتاز بكون المتخلق فيها ما زال يتلبس بالمعاني الروحية حتى يكون هواه على وفق مقتضياتها، فيحظى منها بالجمع بين المنفعة في المقاصد والنجاعة في الوسائل" [22]. ولقيام التخلق المؤيد مبادئ يقوم عليها:

مبدأ الإيجاب: يتحول الفعل الخلقي بمقتضى هذا المبدأ إلى أمر ملزم، وتركه يعد مهلكة للفرد والمجتمع، "إن الفعل الخلقي في مرتبة التخلق المؤيد هو واجب يُعاقب على تركه بالبعد الروحي كما يعاقب تارك الفعل القانوني بالقصر البدني"[23]

مبدأ الترتيب: الفعل الخلقي ليس إلاّ سلّما يتم فيه التدرج من الأدنى إلى الأعلى لبلوغ الكمال، وقد قدّم مثالا توضيحيا حول الإخلاص ولهذا الأخير درجات، حيث يبتدئ بصدق في النّية يليه صدق في القول، فصدق في الفعل مع ضرورة تطابق نيّة الفعل مع نيّة القول.

مبدأ الاتساع: أي الفعل الخلقي شامل لا يقتصر على العلاقات المحدودة بين الإنسان والله، وإنّما يتجاوزها بإقامة علاقات تخرج عن الإطار الذي يضم الإنسان والله ليشمل باقي الكائنات سواء كانت حية أو جامدة. وإذا كانت هذه المبادئ نظرية تعمل على إعادة هوية الإنسان التي شتتتها الحضارة الغربية في جانبها القولي، فإن هناك طرقا عملية يتم الالتماس بها من أجل تجاوز هذه الآفات وحصرها طه عبد الرحمان في ثلاث نقاط:

الاشتغال المباشر: أي الخروج من النظر المجرد والدخول في العمل المجسد.

التخلق بالصفات الحسنى: أي الأخلاق الإلهية عن طريق الإقتداء النموذجي والذي يتمثل في أسوة الأمة الإسلامية وقدوتها **النبي محمد صلى الله عليه وسلم** .

الإقتداء الحي: أي جعل النبي صلى الله عليه وسلم قدوة لأفعالنا وأقوالنا، كما يمكن الإقتداء أيضا بمن توفرت فيه شروط الولاية [24].

---

[22]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 80.

[23]– مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق .–مراجعة كتاب –، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد 12، 2002، ص 243.

من هذه المبادئ النظرية والطرق العملية نستنتج بأنّ التخلّق المؤيد هو الوسيلة المساعدة على تملك المبادئ القادرة على درء أشكال التضييق، التجميد، التنقيص التي ترتبط بحضارة القول.

إنّ الحضارة الحديثة **حضارة معرفة** بامتياز، لكن في قولها المعرفي هي حضارة تعاني أزمة في الصميم، وذلك لأنّ العلم الحديث الناتج عنها يقوم على مسلّمتين رئيسيتين هما "لا أخلاق في العلم" و"لاغيب في العقل"، وقد ترتّب عن كل مسلّمة أزمات، منها والتي سبقت الإشارة إليها والمتعلقة بالموضوعية التي دعت إلى الفصل التام بين الذات والموضوع وذلك تفاديا لمأزق الذاتيّة، إلى جانب أزمة التساهل **و**الذي يقضي بالتّساهل في المنطق، حيث أنّ لكل الحقّ في بناء منطقه دون الاستناد إلى قيم أخلاقيّة محدّدة[25].

إنّ المتأمّل في هذه المبادئ يجد أنها ترسخ آفة الانقطاع عن القيّم الأخلاقيّة، والتي امتدت إلي مجال العلوم العملية، ومن ثم صح القول أنّ هذه المبادئ تدعم الانفصال بين القول والفعل، هذا الانفصال الذي أخل بشرط الصدق، والذي مفاده ضرورة موافقة أو مطابقة القول للفعل، ومن ثم فإنّ القول والاستنتاج بأن الحضارة الغربية حضارة تتخبّط في شباك أزمة الصدق ليس سرابا ولا وهما وإنما حقيقة لا غبار عليها.

إبعاد أو إقصاء الغيب من العقل أوقعنا في أزمات عدة خاصة أزمة القصد والتي أدت إلى تكريس السببيّة الجامدة، التي تنكر فكرة الجواز، أي الظواهر هي من صنع الإرادة الإلهيّة التي تعلقت بهذه الأسباب وأنه بالإمكان التّعلق بأسباب أخرى.كذلك نجد تكريسا لمبدأ الآلية المسيّبة، والذي يقول فيه طه عبد الرحمان: "القول بالآلية يلزم منه أنّ الممارسة العلمية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التّحكم فيه، ولا تتطلّع إلي ما ورائه من الدلالات الخفيّة، ولا إلى ما يظنّ من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية"[26]، أي أنّ هذا

---

[24]– المرجع نفسه، ص243.

[25]– عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النّقدية للحداثة والعولمة، منشورات المخبر 4، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2011، ص49 .

[26]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 94 .

المبدأ يستند في تفسيره للظواهر على كل ما بدا للعيان، وكان قابلا للملاحظة والضبط دونما المبالاة بما خفي من الأسباب .

وعليه يكون إقصاء العنصر الغيبي من العقل إجحافا أوقع هذه الحضارة في أزمة القصد. هذا التشريح أفضى إلى تشخيص لأزمة حضارة القول وهي أزمة أخلاقية أساسا بسبب إقصاء عالم الغيب، يحاول طه عبد الرحمان أن يقدم لنا الحل للخروج من هذه الأزمة ومن أنموذجها معتمدا على مقولتين هما:

العقل الكامل: **و**هو ما كان مفضيا إلى القرب من حضرة الله، أي الجمع بين السلوكي والنّظري.

العلم النافع: هو ما كان باعثا على العمل ولا عمل صالح بغير علم نافع، أي أنّ طريق العلم النّافع هو الربط بين المعرفة ونتائجها.[27]

أي التأكيد على ضرورة الاتصال بالله سبحانه وتعالى أي ضرورة الإيمان بعالم الغيب إلى جانب القصدية أو النفعية. لكن توجد معضلة أخرى في حضارة القول كانت لها انعكاسات خطيرة على منظومة القيم يقف عندها مفكرنا محللا ناقدا وهنا نتساءل ماذا أنتجت لنا السببية الجامدة والآلية المسببة؟ ببساطة أنتجت حضارة التقنية.

خامسا :حضارة التقنية:

أصبح النظر إلى العالم على أنه آلة صارمة النظام والدقة بفضل الحتمية والآلية وكل مبادئ العلم الحديث التي تغيب الغيب أو الميتافيزيقا، إنّ النظام العلمي التقني الصارم للعالم يتجلى في مظاهر ثلاثة تهدف إلى تحقيق السيادة على العالم ومن مظاهر هذه السيادة:

عقلانيّة النّظم: والتي مفادها "إرادة ضبط الإمكان النّظري من حيث آفاته وضبط التّمكن العلمي من حيث أبعاده"[28]، وقبل التفصيل في هذا المبدأ وجب الوقوف على حدّين هامين هما:

---

[27]– المصدر نفسه، ص 97 .

[28]– طه عبد الرحمان: نظام العالم التقني، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم، لندن، العدد 3، 1994، ص95.

الإمكان : وهو الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينشأ فيه من جديد الفوائد من مجال التدليل والتّنظيم، أي أنّه يتعلّق بكلّ ما هو نظري وتنظيري علي المستوى المستقبلي.

التّمكن: وهو الباب العملي غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه من جديد الآثار في مجال التطبيق والتغيير، إذن فهو تجسيد الإمكان على أرض الواقع.

ما يمكن أن نستخلصه أن الإمكان مرتبط بالنّظر في حين أنّ التمكّن هو التطبيق والتحقق هذا ما يجعل العلاقة بينهما تلازميّة.

إنّ عملية ضبط الإمكان والتمكّن هي التي نصّبت لفظ **التنبؤ** ومعناه: "السيادة على آفاق الإمكان النّظري وأبعاد التمكّن العملي، فالتنبّؤ يضفي بتحليل القدرة على ترتيب الإمكان على تبيين التمكّن، وبهذا يكون التنبؤ مورثا لنوع خاص من القوة يُطلق عليه إسم السطوة، فالسطوة هي القوة المتجليّة في ترتيب الإمكانات النظرية وتبيين التمكّنات العمليّة"[29]. هذا الكلام العلمي يقف طه عبد الرحمان على أبعاده الخلقية، لأنّ النّاظر **بعين التّخلق الديني** في مصطلحات القوة، السطوة، السيادة، يتضح له مدى الشحنة الأخلاقيّة التي يختزنها سلوك هذه الكلمات والتي تومئ إلى سلبيّة هذه المظاهر[30]، هذا فيما تعلق بعقلانية النظم .

عقلانيّة التنظيم :وتعني رفع درجة ترتيب الإمكانات النظرية إلي درجة تنسيقها بمعنى سوغها في نسق وأيضا رفع مرتبة تبيين التّمكنات العملية إلى مرتبة تطبيقها بمعنى إدخالها في حيّز الممارسة.

ولما كانت هذه العملية تحظى بكل هذا التنظيم والتطبيق للإمكان والتمكّن صاغها طه عبد الرحمان في **التحكّم**، الذي ورّث نوعا خاصا من القوة تمثّلت في **البأس**، ومعناه القوة المتجلية في تنسيق الإمكانات النّظرية وتطبيق التمكنات العملية.

---

[29]– المصدر نفسه، ص 116 .

[30]– عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية، ص 66 .

إذن فإنّ عقلانية التنظيم كانت لها إفرازات خطيرة على حياتنا اليومية والعملية وذلك من خلال ما نشاهده من تغيّرات جمة مسّت جوانب من حياة الإنسان، خاصة فيما يخص المورّثات الجينية، تعديل الإنجاب، زرع الأعضاء، وهذا ما دعا إلى تجاهل الروح الإنسانيّة في الإنسان واستنزاف قيم الأخلاق منه واغتصاب حقه في أن يكون مخلوقا متميّزا وهذا ما عمل الاستنساخ على فعله .

عقلانيّة الانتظام:وقد حمّلها طه عبد الرحمان عنوان "سيادة التصرّف وسلطان البطش "والتي تكمن في اتساق الإمكانات وتطبيق التمكّنات[31]. ولكن ما المقصود بالاتساق والتطبيق؟

الاتساق هو الانتظام المصحح للإمكانات النظرية، والانطباق يفيد الانتظام الموّجه للتمكنات العلميّة.

إنّ التفاعل الذي يحدث بينهما ينتج ما يعرف **بقوة البطش** والذي يقصد منه القوة المتجلية في اتساق الإمكانات النظرية وانطباق التمكّنات العملية.[32]

ولكن نعيد طرح السؤال: **ما علاقة هذه المظاهر التي يتصف بها النظام التقني للعلم والعالم بالأخلاق؟**

لقد أصبحت هذه التقنية تشق طريقها بمنأى عن الإنسان، بل أصبح أداة وظيفيّة يخدم مصالحها فإنّ إمكاناته النظرية وتمكناته العملية قد ولّدت **مبدأ السيادة** على الكون الذي **يرى بأنّ الأخلاق عائق** في ميدان العلم والتقنية يحول دون تواصل التطور التقني، إلا أنّه وعلى الرغم من إقصائه للأخلاق من حيّز العلم فإنّه يقوم باصطناع أخلاق علمانية براغماتية تخدم العلم بالدرجة الأولى، وهو ما جلب للإنسان مضارا أصبحت تهدد وجوده وكيانه وقيّمه الإنسانية والروحية .[33]

---

[31]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 118 .

[32]– المصدر نفسه، ص 118 .

[33]– عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية، ص 70 .

ما يمكن أن نخلص إليه من رؤية طه عبد الرحمان النقدية للحضارة الغربية أنّه يدعو إلى الأخلاقية باعتبارها مطابقة للإنسانية، ويرفض الحداثة الغربية بمختلف تجلياتها لأنّها تستند في نظره إلى العقل المجرد، العقل الوضعي التاريخي، العقل المتناهي، غافلة عقل اللاتناهي، عقل اليقين والطمأنينة وسكينة النفس، كما يقرن دعوته بالتخلق، إنّه يقرنها بتجربة في الرياضة الدينية التخلقية .[34] أو ما يمكن وصفه بالتجربة الصوفية الروحية.

كان لزاما التمهيد بكل هذه المقدمات التفصيلية، والتي هي نقد للحضارة الغربية، ولكن هو نقد أخلاقي بالأساس على صلة وثيقة بموضوع بحثنا، والذي على أساسه يقدم طه عبد الرحمان نظريته الأخلاقية أو فلسفته الأخلاقية كحل بديل لما يعانيه إنسان اليوم من أزمات متعددة .

بهذه المقدمات الضرورية يمكننا التطرق لنظرية طه عبد الرحمان في الأخلاق .

سادسا :نظرة طه عبد الرحمان للأخلاق:

نحاول الوقوف على نظرية طه عبد الرحمان الأخلاقية وبداية مع إشكالية تعريف الأخلاق

1- طه عبد الرحمان وإشكالية تعريف الأخلاق:

وقف مفكرنا مطولا مع المعاني المختلفة لغة واصطلاحا لكلمة الأخلاق في اللغة العربية والأجنبية —والتي لا يسمح المقام بذكرها-، ونظرا للتباين الشديد بين المفاهيم المطروحة حول مصطلح الأخلاق، أرجع بعض الفلاسفة هذه التعدّدية المفاهيمية الأخلاقية كون هذه الأخيرة تنتسب إلى مجال الإنسانيات الذي لم تتّضح معالمه بعد، سواء من حيث المفاهيم أو من حيث المنهج وهذا على عكس الطبيعيات، أمّا البعض الآخر فيرجع هذا التباين إلى كونها تنتسب إلى مجال المعنويات أي أنّها عبارة عن معارف عقلية مجرّدة يصعب ملاحظتها أو تجربتها وهذا على خلاف الماديات.

---

[34]- كمال عبد اللطيف : أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، الناشر المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ص 145 .

ومما سبق يحقّ لنا أن نتساءل: هل بإمكاننا فعلاً أن نردّ هذا التباين إلى مجال الإنسانيات والمعنويات فقط؟

يجيب طه عبد الرحمان بأنّ الفلاسفة قد أصابوا عندما نسبوا هذه المفاهيم إلى الإنسانيات والمعنويات ولكنّهم أخطأوا حينما قصروها في هذين المجالين متجاهلين مجالاً ثالثا وهو الذي أقرّه "مجال الغيبيات" وفيه يقول: **"إنّ السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردّها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه ... وليس هذا المجال المنسيّ الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم إلاّ مجال الديانات، والديانات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات عنصرًا ثالثا هو الغيبيات"**[35].

إذن إنّ معظم تعريفات الفلاسفة للأخلاق تضم عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات وقد تجمعهما معًا، إلا أنّ هذه المعادلة حسب طه عبد الرحمان تفتقر إلى طرف ثالث ومهم ويتمثل في عنصر الغيبيات هذا الأخير الذي يرتبط أشد ارتباط بالدين وهنا تصبح المعادلة الأخلاقية الطاهائية تضم ثلاث مجالات تتشكل على النحو التالي: **"إنسانيات وغيبيات ومعنويات"**.

ومنه يمكننا أن نقدم تعريفه للأخلاق على النحو الآتي: **"الصفة السلوكية الدالة على مكارم الأخلاق وحدها"**[36] أي أنّ الأخلاق حسبه تتضمن ما هو محمود وفاضل من السلوك فقط. وبعد أن يفصل لنا مفكرنا في إشكالية التعريف يقدم لنا ما يمكن وصفه بالمسلمات الأخلاقية.

2– المسلمات الأخلاقية :

أ– مسلّمة الصّفة الأخلاقية للإنسان: "لا إنسان دون أخلاق".

---

[36]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص29 .

إن لهذه المسلّمة حسب طه عبد الرحمان الكثير من المبررات، ومنها أنّه ليس للحيوان سلوك أخلاقي بالمعنى الدقيق للكلمة، فأفعال الحيوان في جملتها تفتقر إلى الفعل الأخلاقي على نحو القصد والغائية وتصّور الزمان وإدراك القيمة فكل ما يلف أفعاله إنما منطلقه الغريزة، فلا نكاد نجد لديه ما يعرف بالأفعال الإرادية هذه الأخيرة التي تكشف عن وعي أخلاقي صائب وتقييم واعي للأمور[37]، ولو أننا عرّفنا الفعل الإرادي بأنه الفعل الذي يكون فيه الفاعل قادرا على الاختيار لكان في وسعنا أن نقول إننا قلما نلقى لدى الحيوان بأمثال هذه الأفعال الإرادية.

وهذا الكلام يشاطر الطرح القائل بأن فيصل التفرقة بين الإنسان والحيوان ليس هو العقل وإنما هي الأخلاق، **ومنه فإنّ حقيقة الإنسان حقيقة أخلاقية، فهو ليس حيوانا ناطقا وإنما الحي العامل المتخلّق**، وبذلك يكون طه عبد الرحمان قد ألغى العقلانية المجرّدة بحكم أنها العقلانيّة التي يشترك فيها الإنسان مع غيره، ويكون عقله منزوعا منه الصفة الأخلاقية ليطرح في المقابل فكرة العقلانية المسدّدة بالأخلاقية التي يعتبرها مسلّمة لا يستدل عليها واضعها وإنما تكون منطلقا لاستدلاله[38].

وعليه يكون الزعم القائل بأنّ الأخلاق ما هي إلا صفات كمالية، بمعنى أنّه لا يضّر فقدها بل يمكن الاستغناء عنها فهي بمنزلة الترف، زعم مردود فإنها صفات ضرورية جوهرية يختل بفقدانها ليس فقط نظام السلوك بل نظام الحياة، ولو تصوّرنا مجتمعا ليس فيه التمسك بالأخلاق والقيّم التي تساندها فإننا نعدّه مجتمعا ميّتا فلا حياة بغير أخلاق .

ب– مسلّمة الصّفة الدينيّة للأخلاق "لا أخلاق دون دين":

يجعل طه عبد الرحمان من الدّين قواما للأخلاق كما سبقت الإشارة، وذلك بإعادة ربط الأخلاق ووصلها بمجالها الدّيني من أجل توحيد مرجعية الفعل والنظر الأخلاقي.

إلّا أنّ السؤال الذي يُطرح هو كيف نبني أو نؤسس الأخلاق على الدِّين؟

---

[37]– زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (المشكلة الخلقية)، دار مصر للطباعة والنشر، ص60.

[38]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص14.

يجيبنا طه عبد الرحمان بقوله :"يكفي أن نشير إلى أن الأخلاق قد تنبني على الدّين بطريقين اثنين أحدهما: الطريق المباشر ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسّي فيها بالرسول صلى اللّه عليه وسلّم الذي جاء بهذا الوحي، والثاني:الطريق غير المباشر ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدّين مع العمل على إخراجها عن الدّين الأصلي أو مع التّستر المبيت على أصلها الدّيني، كما يقوم في اللّجوء إلى القياس على الأخلاق الدّينية فيما يستنبط من أخلاق وضعيّة".[39]

ما يمكن أن نفهمه من هذا القول هو أنّه على الإنسان أن يتّخذ في تخلّقه طريقا للتشبه بأخلاق الرحمن وهو مبلغ كل راحم رحيم عابد معتبر يطلب في تفكّره الاتصاف بصفات اللّه الحسنى ويدعوه بها ليمنّ عليه بنعمة الهداية الخالصة.[40]

أمّا عن الطريق غير المباشر وكمثال عليه هو المنهج الذي انتقد به طه عبد الرحمان الفيلسوف **كانط** والمتّعلق بصلة الأخلاق بالدّين، حيث أظهر أن عمل كانط يقوم على تصورات دينية تم تحويلها إلى نسق فلسفي وكانط توصل إلى هذا بطريقتين:

طريق المبادلة:أخذ المقولات الدّينية واستبدالها بغيرها كالعقل بدل الدّين والإرادة الإنسانية بدل الإرادة الإلهية...

طريقة المقايسة: ومعناها وضع الأحكام الأخلاقية على مثال الأحكام الدّينية، فالله يشرّع في الدّين، والإنسان حسب كانط هو المشّرع، واللّه غير متحيّز في التّشريع وكذلك الإنسان ينبغي أن يتجرّد من كل البواعث في تشريعه.

وبذلك تكون الأخلاق الإسلامية أعمق من سابقاتها وتكون أكثر حركية لأن الحركية موجودة في الأديان السابقة لكنّها زادت مع الدّين الإسلامي، فالسموّ الموجود في القيّم السابقة زاد أيضا مع الدّين الإسلامي بموجب خاتميّته، وبموجب تكميله لمكارم الأخلاق وذلك مصداقا لقوله صلى اللّه عليه وسلّم :"**إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق**".

---

[39]– المصدر نفسه، ص 148.

[40]– طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص 252.

ما يمكن أن نستنتجه أنّ الدّين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق كما أنّه لا أخلاق بغير دين.

ج – مسلّمة الصفة الدّينية للإنسان . لا إنسان دون دِّين .

هي نتيجة منطقية مترتبة على المقدمتين الأولى والثانية ومحصولها "أنه لا إنسان دون دين" مما يجعلنا نعرّف الإنسان بالكائن الحي المتديّن[41]، لتكون هويته هويّة دينية بالأساس وبغض النّظر عن ماهية الدين المقصود فإنّ هذا يدل دلالة واضحة على أنّ ظهور الإنسان مقرون بظهور الدّين، ممّا يجعل إمكانيّة الانفصال بينهما مستحيلة حيث أنّ الدّين يعتبر ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ أوّل نشأتهم، إذ لا نجد جماعة بشريّة يخلو فيها الطابع الدّيني مهما كان بدائيا.

وإذا حاولنا تجاوز المنظور الإنساني للدين من أجل الوقوف على مرجعية هذه النّظرية الأخلاقية الدّينية فلا شك أنّ التراث المعرفي الإسلامي، هو المصدر الأوّل لهذه الفكرة التي تُرجع الأصل الإنساني إلى الدّين وهذا ما عبّرت عليه الآية الكريمة، **يقول تعالى: "وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون"**[42]

وقد أورد طه عبد الرحمان في سياق استدلالاته قولا **للراغب الأصفهاني (343هـ . 508هـ)** فحواه: **"فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حقّ القيام فقد استكمل الإنسانية ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان"**[43] إنّ القارئ لهذا القول يجد أنّ الإنسانية نوعان:

نوع أخذ من الإنسانيّة الشكل والنّطق والكلام وهي خصائص يتقاسمها والبهائم.

ونوع آخر يحقّق إنسانيّته بقدر ما يحصل له من العبادة التي من أجلها خلق.

---

[41]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص149.

[42]– سورة الذاريات.

[43]– الراغب الأصفهاني: تفصيل النّشأتين وتحصيل السعادتين، تقديم وحواشي أسعد السحمراني، دار النقاش، بيروت لبنان، ط1، 1988، ص127.

وعلى هذا الأساس يعتبر التراث الإسلامي هو الملهم الأوّل لنظرية **طه عبد الرحمان** الأخلاقية ولو أنّا اقتصرنا على المحدّدات الأولية لهذه النظرية.

وما يمكن أن نخلص إليه أنّ الأخلاق من المنظور الطاهائي لابدّ أن تكون أخلاقا كونيّة (أو ما يسمى بالأخلاق العالمية) وعميقة تتّسم بالحركية ليصطلح عليها فيما بعد بأنّها الأخلاق الحسنى والتي بإمكانها أن ترد الهوية الإنسانيّة إلى أصلها والمتمثل في الدّين[44].

خاتمة:

إن طه عبد الرحمان، مثل كثير من المفكرين العرب الذين اهتموا كثيرا بإشكالات التراث، وسعوا إلى تجديد الفكر العربي، غير أن جهوده جاءت مختلفة عنهم، لقد جعل مفكرنا من تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي ذاته، فقام ببلورة المفاهيم الفلسفية بلورة تتماشى والحضارة الإسلامية والموروث الإسلامي، وقام بإبداع بناءات منطقية وظّفها بصورة دقيقة مع السياق الذي تتناسب معه، أي أن تجديد الدين عنده كان من خلال مسلكي النص القرآني والتجربة الدينية وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل، وصولا إلى حداثة إسلامية قائمة على الأخلاق.

ومما نقف عليه أيضا الجرأة التي يتمتع بها حيث لم يخفي طموحه الصارم إلى دفع اليقظة الدينية وترشيدها، مقدما نفسه مفكرا ملتزما بمرجعية الإسلام ومشروعه العقدي، إلا أن منهجه يختلف جوهريا عن الكتابات الرائجة الساعية إلى تجديد الدين، لأنه أسس مشروعه على قاعدة فلسفية ومنطقية صارمة تنطلق من أن النهضة الفكرية المطلوبة مشروطة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بأدوات وآليات الفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة، مع إستعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، وهنا نسجل سعيه إلى جعل المتلقي العربي قادرا على تصنيع مجاله الفلسفي والمفهومي، من أجل إنشاء فلسفة متميزة ومستقلة تجعله قادرا على التفلسف في إطار معطياته الأخلاقية والروحية التي تتشبع بهما الحضارة العربية الإسلامية.

---

[44]– طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 170 .

ورغم المستويات العليا من التجريد للفلسفة، إلا أن طه عبد الرحمان يؤكد أنه لا يمكن البتة إيقاع الانفصال بينها وبين الأخلاقية التي غالبا ما يرادفها بمصطلح العمل، ومنه لا حدود فاصلة بين الفعل التأملي المجرد والفعل السلوكي المجسد . وانطلاقا من هذا يصبح مفهوم الفلسفة ليس قولا فحسب وليس تركيبا أو إبداعا في المفاهيم والأبنية النظرية، وإنما هي عمل وسلوك وممارسة حيّة ترتقي بمستوى العقل النظري إلى الآفاق الإدراكية والإبداعية الجديدة، فالممارسة أو السلوك الفلسفي هو الذي يوسع مدارك النظر ويعمّق التّفلسف، وعلى هذا الأساس فإن كل من ينظر في الفلسفة ويشتغل بمسائلها لا يعتد بأقواله وحسب، وإنما ينبغي أن نضيف إليها السلوك الأخلاقي ليسقط هنا طه عبد الرحمان كل الحدود بين الدين والأخلاق أي أنه ردّ الأخلاق كلّها للدين .

كذلك إنسانية الإنسان لا تحدّد بتحصيل القدرة على النظر أو التأمل، وإنما الإنسان هو الكائن الحي العابد المتخلّق الذي يحقق إنسانيته بهذه الأوصاف أكثر من غيرها كالعقل المجرد مثلا، وهذه النظرة هدفها هو نقد مظاهر الحضارة الغربية الحديثة التي أسرت عقول الكثير من العرب، أي أن هذا النقد أرضيته هي الأخلاق المستمدة من الدين ولا أخلاق سواها .

وما نختم به هو التأكيد على أن هذه الرؤية أو هذا المشروع الجديد ينطوي على قيمة معرفية كبيرة وهذا ما جسدته مختلف آرائه ومؤلفاته التي يحشد فيها عدّة منطقية ومعرفية قلما تتوفر عند غيره، وهي خاصية يفتقر إليها الكثير من المشتغلين في حقل الفلسفة.

وكأي مشروع لاقى النقد الكثير وأثار جدلا بين بعض معاصريه الذين لا يستسيغون هذا النوع من التفكير ومن القراءات، منهم على سبيل المثال **علي حرب**، الذي لا ينكر الترسانة المعرفية والعدة المنطقية التي يشغلها طه عبد الرحمان في مقاربته فهو عالم كبير وعلامة قدير لكن لو بقي في مجال اختصاصه، ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام الممنطق أو الاستدلال المحكم، لعدّ أكبر فيلسوف غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسد في ابتكار مقولات وصيغ ويتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل . بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة ... أو الاستحقاق

والاستمتاع"[45]، علي حرب يرى أن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي .

من جهة أخرى لخص عبد الجبار الرفاعي المنظورات النقدية للمسائل التي قاربها طه عبد الرحمان في كتابه محاضات الحداثة بقوله :"بل إن بعض الباحثين ممن يصدرون عن مرجعيات سلفية، من المناهضين للحداثة ومنجزات العلوم الحديثة، يعمدون إلى استخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها من أجل اتهامها والتشهير بها إنهم ينفون الحداثة بمنطق الحداثة... فوقع فيما هرب منه دون أن يدرك".[46]

وعموما الاتجاه الحداثي، يرى أن قراءة التراث من خلال إبستيمولوجية ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من قراءة، إنها إطراء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه.ويبقى حق النقد مكفولا لكل الباحثين ولكل المشاريع لعل هذا النقد البناء يسهم في الخروج بأمتنا مما تعانيه من تخلف وتأزم وتطلبه من نهضة وتقدم.

---

[45]- انظر كتاب علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصادر المشروع الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2000

[46]- عبد الجبار الرفاعي: محاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007 .