الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عباس لغرور – خنشلة –
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم : العلوم الإنسانية

سؤال الدين عند طه عبد الرحمن

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه LMD في الفلسفة

تخصص: فلسفة الأديان

إعداد الطالبة:
- لعور نجاح

إشراف الدكتور:
- طاوطاو الشريف

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور – خنشلة	رئيسا
الشريف طاوطاو	أستاذ محاضر– أ–	جامعة عباس لغرور – خنشلة	مشرفا ومقررا
إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد مهري– قسنطينة	عضوا مناقشا
فوزية شراد	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 01	عضوا مناقشا
رابح مراجي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قالمة	عضوا مناقشا
عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ محاضر– أ–	جامعة سطيف 02	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1438–1439 هـ / 2017–2018 م

أتقدم بالشكر لله وحده عز وجل الذي وفقني لإنجاز هذا العمل .

كما أتقدم بالشكر الجزيل

للأستاذ المشرف: أ . د . **الشريف طاوطاو**

دون أن أنسى رئيس مشروع الدكتوراه بقسم الفلسفة

جامعة عباس لغرور خنشلة

أ . د . **معيرش موسى .**

مقدمة

مقدمة

البحث الفلسفي في قضايا الدين له جذور تاريخية عميقة تمتد إلى بدايات الفلسفة العربية الإسلامية، إبتداءً بمبحث **"**علم الكلام **"** عند المسلمين، الذي ظهر بصورة رئيسية في المناظرات والمجادلات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وبين المسلمين وممثلي الديانات والملل الأخرى، ثم بلغ أوج تطوره على يد الفرق الكلامية المعروفة عصرئذا، والتي كان من أهمها فرقتي المعتزلة والأشاعرة، كما نجد مثل هذه المسائل الدينية عند المسيحيين أو ما عرف عندهم بمبحث "علم اللاهوت"، حيث تضمن هذان المبحثان انشغالات ودراسات في شتى القضايا الدينية، من بحث في الإله والمقدس، والخلود، والروح ...الخ، لكن البحث الفلسفي العقلي النقدي في المواضيع الدينية بالمعنى الجديد المعروف باسم **"**فلسفة الدين**"**، لم يتبلور كنسق معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، إلاَّ خلال بضع قرون، وبالضبط بعد عصر النهضة والتنوير عند الأوربيين، وتحديدا على يد الفيلسوف الألماني "**إيمانويل كانط**" في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" (1739)، حيث قدم فيه تفسيرا عقليا نقديا للدين محكما للمعايير العقلية وحدها، ولم يظهر كمصطلح، إلاَّ بعد ظهور كتاب **"فريدريك هيغل"**، في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين "(1832)؛ أي بداية بالقرن التاسع عشر، حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مبحث فلسفي مستقل.

ويظهر البحث في فلسفة الدين ضمن ثلاث إشكاليات رئيسية:

الأولى: اختصت بالبحث الفلسفي في الدين ومعتقداته بغية معرفة الحقيقة الدينية من زيفها.

الثانية: البحث الفلسفي من أجل التشكيك في الأسس والمبادئ الدينية.

الثالثة: تجديد الخطاب الديني بإعادة قراءة النصوص الدينية حتى تكون مواكبة للتطورات العصر والزمان والمكان.

ومع التقدم العلمي، وما نتج عنه من تطور في شتى المعارف الإنسانية، أدى ذلك إلى ظهور مدارس واتجاهات تنادي بالقطيعة مع المعارف القديمة بما فيها المعارف الدينية لعدم جدواها، وأخرى تحرض على الدراسات الفلسفية والنقدية للمعتقدات الدينية سواء الوحيانية أو الوضعية وإعادة النظر فيها لأجل تطويرها، وتجديدها، وعقلنتها، بما يتناسب والمكاسب العلمية الحديثة، أو هدمها، والتشكيك فيها، خاصة بعد أن ثبت عدم قدرتها على مواكبة متطلبات الحداثة والعصرنة لما تحمله من غموض ولا عقلانية في تصوراتها ومعتقداتها.

ومن بين أهم الإسهامات، والكتابات الأكاديمية الجادة في هذا المبحث الفلسفي، في الميدان الفكري الفلسفي العربي المعاصر، الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن"، غير أن رؤيته ودراسته الفلسفية للدين جاءت وفق

نظرة إيجابية ائتمانية ؛ بمعنى أن اهتمام "طه عبدالرحمن " بالدين صدرعن رغبة حقيقية لتحقيق نهضة فكرية وحضارية جديدة على غرار ما عاشته الأمة العربية الإسلامية في حقب وقرون عديدة ماضية. لذلك **فالإشكالية الرئيسية** التي يتمحور حولها البحث هي: فلسفة الدين من منظور طه عبد الرحمن، أين حاولنا إبراز أهم إسهاماته تجديدا وإبداعا في هذا الحقل المعرفي الفلسفي في الفضاء الفكري والفلسفي العربي المعاصر خاصة وأنه يحمل هم التأسيس لمشروع فلسفي متمثلا في إنشاء فلسفة عربية إسلامية نابعة من المجال التداولي لأهل الإسلام، بحيث يكون مصدرها التركة الثقافية العربية تضاهي في بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية. وتفرع عن هذه الإشكالية المركزية مشكلات فرعية عديدة والتي يمكن صياغتها وفقا للتساؤلات التاليه:

– ما المقصود بالدين، وفلسفة الدين؟، وفيما تتمثل أبرز المناهج التي تستعين بها في معالجة قضاياها وموضوعاتها؟

- ما مفهوم طه عبد الرحمن للدين وفلسفة الدين؟

- كيف يرى طه علاقة الدين بالأخلاق، وماهي أهم الانتقادات التي وجهها للفلاسفة الغربيين خاصة منهم الذين أرادوا التأسيس لأخلاق عَلمانية بعيدة عن المبادئ والأسس الدينية؟

- أين تتجلى مواطن الإبداع في فلسفة الدين بالمفهوم الائتماني عند طه عبد الرحمن؟

وقد كانت **الأسباب الذاتية** لاختيار موضوع البحث محاولة التعمق في فكر وفلسفة طه عبد الرحمن، الذي شد انتباهي، بسبب ما تتميز به كتاباته من خصوصية إبداعية قلما نجدها عند مفكر أو فيلسوف عربي آخر .

والأسباب الموضوعية تمثلت في ندرة الدراسات الأكاديمية التي تبحث في الجانب الديني لفلسفة طه عبد الرحمن، صحيح أن الدراسات المهتمة بفكر طه عبد الرحمن كثيرة جدا، إلَّا أن الكتابة عن ما قدمه طه عبد الرحمن في مجال فلسفة الدين هي كتابات شحيحة جدا لا تتعدى بعض المقالات أو الإشارات هنا وهناك في بعض الأطاريح الجامعية . وتمثلت أهم **الدراسات السابقة** في : مقال لمحمد أحمد الصغير بعنوان "خصائص التجربة العقلية والصوفية من منظور طه عبد الرحمن"، المنشور في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث في مارس 2014، ومقال لسيد غيضان "مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي " منشور أيضا في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث في ماي 2014، ومقال لمهدي مستقيم "طه عبد الرحمن ورهان التأسيس لأنموذج فكري جديد"، مجلة الفيصل، نوفمبر 2012، وبالنسبة للأطروحات والرسائل الأكاديمية، فيمكن ذكر على سبيل المثال لا على الحصر، رسالة ماجيستر بعنوان "طه عبد الرحمن ونقد الحداثة" لبوزبرة عبد السلام 2010، الذي تحدث فيها عن اهتمامات طه بموضوع الحداثة الغربية وموقفه ازاءها، ومساهمته

الفعَّالة في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي على أصول جديدة مستقلة استقلالا جوهريا عن البيئة الفكرية الغربية، إضافة إلى أطروحة دكتوراه بعنوان "فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية " لجلول مقورة نوقشت في جوان 2014 بيَّن فيها فلسفة التواصل عند طه عبد الرحمن مبرزا لمقولتين للفعل التواصلي عنده في العلاقة مع الذات مابين التحديث والارتباط بروح الحداثة، ثم إبرازه لرؤية طه للتراث ودوره للتأسيس لموقف تكاملي له، وإعادة تجديد القراءة للنص القرآني.

أما منهج البحث، فكان منهجا تحليليا بما يتناسب وطبيعة الموضوع، والذي يتبين من خلال تحليلنا للنصوص من أجل شرحها وإبراز ماتحمله من أصالة وجدة في الطرح، وأحيانا منهج المقارنة بين نصوصه ونصوص بعض المفكرين الغرب أو العرب إما تأييدا وذلك باستخراج مواطن التشابه بينهما، وإما معارضة بتبيان مواطن الاختلاف.

ولمعالجة إشكالية البحث فقد اتبعنا خطة مكونة من:

مقدمة عرفنا فيها بموضوع البحث، والإشكالية المطروحة، وأسباب اختيار الموضوع وأهميته، إضافة إلى المنهج المتبع في الدراسة، وخطة البحث

أما الفصل الأول: عنوانه مقاربة مفاهيمية للدين وفلسفة الدين، حيث تناولنا فيه الدلالات المختلفة التي يحملها الدين لغة واصطلاحا، مع الإحاطة بمفهومه عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع.

الفصل الثاني: جاء بعنوان التجربة الروحية لطه عبد الرحمن تحدثنا فيه بعد التعريف بالتصوف وأهميته، عن علاقة التصوف بالفلسفة عند طه عبد الرحمن، وبينَّا موقفه من هذه العلاقة .

الفصل الثالث: بعنوان علاقة الأخلاق بالدين ومفهوم الدين عند طه عبد الرحمن، وأبرزنا أهم الانتقادات التي وجهها طه لبعض فلاسفة الغرب الداعين لفصل الأخلاق عن الدين مثل: "**إمانويل كانط**" و"**دافيد هيوم**".

الفصل الرابع: تحت عنوان علاقة التعبد بالتدبير من منظور طه عبد الرحمن، بينَّا فيه أهم الانتقادات الموجهة لدعاة الفصل بين الدين والسياسة، وموقف طه من علاقة الدين بالسياسة .

الفصل الخامس: بعنوان فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن بين النقد والإبداع حاولنا فيه إبراز عصارة الجانب الديني لفلسفة طه عبد الرحمن بقدر الإمكان.

وبالنسبة لخاتمة البحث، قدمنا فيها أهم النتائج التي تلخص هذا العمل، وتجيب عن الأسئلة المطروحة حسب ترتيب الفصول.

وبالنسبة للصعوبات، فقد كانت في بداية البحث فقط، عندما وجدنا صعوبة في فهم نصوص طه عبد الرحمن لما تحمله من بناء وأسلوب منطقي محكم وصعب على الفهم، وهذا راجع للكتابة الاستدلالية التي تغلب على مؤلفات طه عبد الرحمن، إلا أنه تم تجاوز هذا العائق مع القراءة المتأنية والمستمرة لمصادر طه عبد الرحمن ككتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث"، و"تجديد العقل والعمل الديني"، و"روح الحداثة"، و"روح الدين" و"بؤس الدهرانية"...الخ، إضافة إلى بعض المراجع التي اهتمت بشرح وتقديم فلسفة طه عبد الرحمن ككتاب "مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن " ليوسف بن عدي، وفيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن "لعباس أرحيله، ومنطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن" لحمو النقاري.

وأخيرا، فإننا لا ندعي الاحاطة بجميع جوانب البحث و نرجو أن نكون قد وفقنا في الالمام ولو بجزء يسير فقط من جوانب هذا العمل، وحققنا الهدف من هذه الدراسة، وإن جانبنا الصواب فالكمال لله وحده وبه نستعين وهو الموفق للخير و النجاح.

الفصل الأول

مقاربة مفاهيمية للدين وفلسفة الدين

المبحث الأول: مفهوم الدين

أولا: معنى الدين في اللغة العربية

ثانيا: الدين في اللغات الأجنبية

ثالثا: معنى الدين اصطلاحا

رابعا: معنى الدين عند علماء الاجتماع

خامسا: معنى الدين عند الفلاسفة

المبحث الثاني: فلسفة الدين، المفهوم والموضوع والمنهج .

أولا: مفهومها

ثانيا: موضوعها

ثالثا: منهجها.

المبحث الأول: مفهوم الدين

تمهيد:

يُجمع أغلب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على أن الإنسان كائن متدين؛ أي أن الدين ساير مختلف أطوار حياته التاريخية منذ وجوده الأول على هذا الكون، وإلى يومنا هذا، فقد نجد أمما أو جماعات أو قبائل لم يكن لها اهتمام بالعلم والفكر، أو الفلسفة، لكن يستحيل أن نجد أمما قديما أو حديثا لم يكن للدين والتدين أثرا واهتماما في حياتها، لذلك نجد بأن ظاهرة الدين شغلت اهتمام وعناية العلماء والفلاسفة، بشكل كبير، حيث تساءلوا وبحثوا عن معنى الدين، وطبيعته ومصدره، وعلاقته بالقيم الأخلاقية والعلوم المختلفة...الخ، وعليه جاء الحديث في الفصل الأول عن مدلول الدين لغة واصطلاحا، إضافة إلى معناه عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع .

وفي الفصل الثاني، جاء الحديث فيه عن مفهوم التصوف، وأثر هذه التجربة الروحية على حياة وفكر طه عبد الرحمن .

أولا: معنى الدين في اللغة:

يصعب وضع تعريف محدد للدين، أو تعريف يُجمع عليه العلماء، لذلك وجدنا الكثير من التعريفات، ووجهات نظر مختلفة حول مفهوم الدين، سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية، أهم هذه التعريفات اللغوية:

كلمة "دين" في اللغة تستعمل لعدة معان:

"دين" : جمع الدين : ديون، وكل شيء لم يكن حاضرا فهو دَيْنٌ وأَدَنْتُ فلانا أُدِينهُ، أي أعطيته ديْنًا، ورجل مديون: قد ركبه دين، ومَدينٌ أجوَدُ، ورجلٌ دائِن : عليه ديون، وقد استدان وتَديَّن وإدَّان بمعنى واحد.

قال: قالت أُمَيْمة ما بجسمك شاحبا وأراك ذا هم ولست بدائن.

والدَّين جمعه الأديان، والدِّين: الجزاء لا يُجمع لأنه مصدر كقولك: دان الله العباد بدينهم يوم القيامة، أي يجيزهم وهو ديَّان العباد، والدِّين: الطاعة، ودانوا لفلان، أي أطاعوه، وفي المثل "كما تدين تُدان" ، أي ما تأتي يؤتى إليك، والدّين: العادة، لم أسمع منه فعلا إلا في بيت واحد، قال: يا ين قلبك، وقوله تعالى: "غير مدينين" [الواقعة86]؛ أي غير محاسبين، وقوله تعالى: "أئنا لَمدينون" [الصافات 53]؛ أي مملوكون بعد الممات، ويقال: لمجازون[1].

ويتضح من هذه التعريفات أن الفراهيدي جمع بين لفظين "دَيْن" و"دِين" على اعتبار أنهما مرتبطان بمادة واحدة، أو بردهما إلى لفظ العادة والشأن أي "ديني وديدني"، أي عادتي وشأني، لأن الإنسان أو النفس إذا اعتادت شيئا انقادت له بكل سهولة، وهذا ما ينطبق على الدين، أي متى التزم أحدهم بدين ما أصبح بالنسبة له عادة وشأن تعود عليه وتمسك به، أو برده إلى الذل والخضوع، كأن المدين عبد ذليل حمل على عاتقه طاعة ذوي الأمر.

ولا نجد اختلافا كبيرا في المفهوم اللغوي للدين في المعاجم العربية الأخرى، إذ يعرفه التهانوي بقوله: "الدين: بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء، والحكم والطاعة، والسياسة والرأي، ودان عصى وأطاح وذلَّ وعزَّ فهو من الأضداد، كذا في فتح المبين شرح الأربعين للنووي"[2]

ويبدو أن هذا التعريف لكلمة الدين يحمل عدة معان منها:

[1]- الفراهيدي، معجم العين، مج2، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص ص 61، 62.

[2]- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مج1، تحقيق: رفيق العجم- علي دحروج، مكتبة لبنان، ط1، 1991، ص81.

أ/ **الطاعة والحكم**: حين يقال دائما أن من له دَين أصبح وكأنه منقاد وطائع للمُدين، وقوم دين أي مطيعون منقادون، ودين القوم بمعنى جعله يدينون بدينه، ومن هنا كان معنى الدين هو الطاعة والجزاء والحساب.

ب/ **الجزاء والحساب**: ومنه "مالك يوم الدين" أي الله عز وجل من بيده الجزاء والحساب، وأن الإنسان مَدِين لخالقه بواجب الطاعة والولاء والاعتقاد بوجود إله أعلى، وبمقتضاه يسير سلوك الفرد على هذا الاعتقاد.

كما في قوله تعالى: "فأقم وجهك للدين القيم" [سورة الروم: الآية 43].

أي؛ أن الدين الصحيح والقيَّم هو الإسلام، الذي وضعه الله عز وجل لأجل تقويم السلوك الأخلاقي والعملي للإنسان، وإرشاده للعقيدة الصحيحة، والمقوم لأمور المعاش والمعاد، دين الفطرة التي فطر الله الناس عليه، وتعبدهم بمبادئه وتعاليمه.

ومنه جاءت كلمة واسم "الدَّيان": اسم من أسماء الله أي لا إله إلا هو الواحد، لا عبودية إلا له، ولا طاعة إلا له، وهو الذي يجازي ويعاقب، "ودين": دال على نوع من الانقياد والذل والتذلل، ومنه لفظان مشهوران، أولهما بكسر الدال "دِين" والثاني بفتحها "دَين".

أ- **فمن الأول**: "إن الدَّين عند الله الإسلام" [سورة آل عمران: الآية 19]، وهو ما ينقاد المرء له، ومعناه إسلام الوجه لله وتسليم الأمر إليه تعالى.

ب- **ومن الثاني**: "إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه"[سورة البقرة : الآية 282]. وهو ما يقترضه المرء أو "يستدينه" من آخر والدين إذلال للمرء ومنّة يتحملها المستدين فينقاد لمن يدينه، وقد قال العرب: «الدين ذل بالنهار وغم بالليل»[1].

ويرى محمد عبد الله درّاز، في كل التعريفات الموجودة، والتي تَرُدّ كل طائفة من المعاني المتشابهة إلى أصل واحد يجمعهما، أنها تعريفات غير محددة وغير واضحة وهي ضلال في بيداء أقرب إلى الحشد والتناقض في الكلمة الواحدة، واصفا إياها بالتعريفات التي تبحث في القشور لا في لب الحقيقة الواحدة للدين[2]، وذكر أيضا أن هذه

[1]- هادي حسين حمودي، موسوعة معاني ألفاظ القرآن الكريم، ج1، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ، 2011م، ص377.

[2]- محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط1، 1956م، ص ص29، 30.

التعاريف المعجمية إنما وضعت "لضبط اللسان لا لتثقيف الجنان"[1]، ومن ثمة فالتعريف الذي يراه مناسبا للدين هو:

«الدِّين كلمة تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه: "دانه يدينه" وتارة من فعل متعديا باللام: "دان له"، وتارة من فعل متعديا بالباء: "دان به" وباختلاف الاشتقاقات تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة»[2].

باختصار الدين عند دراز يحمل ثلاث معان هي: "دان له" أطاعه، وخضع له، "دان بالشيء اتخذه دينا ومذهبا(علميا ونظريا)، "دان به" انقاذ له، بمعنى أن مصطلح الدين عامة يأخذ الاستعمالات التالية:

-لزوم الانقياد والعبادة.

_التزام الانقياد والخضوع والطاعة.

-العقيدة التي يدان بها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ولزوم إتباعها. فكلمة الدِّين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير:

الأول: الحالة النفسية أو ما نسميه (بالتدين).

الثاني: الحقيقة الخارجية (أو مجموعة المعتقدات والمعاملات التي تدَين بها أمة معينة) ويضيف: «التدين هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة»[3].

ويقول المستشرق "ماكدونالد "Macdounald" في الفصل الذي كتبه عن لفظ "دين" في دائرة المعارف الإسلامية: «توجد في الحقيقة ثلاث كلمات متباينة في ثنايا الخليط من المعاني الذي يحشده اللغويون للفظ "دين":

1- كلمة آرامية عبرية بمعنى حكم.

2- كلمة عربية بمعنى العادة والديدن.

3- وكلمة فارسية لا صلة لها بالكلمتين الأوليتين تدل على معنى الملة[4].

[1]- محمد عبد الله دراز، المرجع نفسه، ص29.

[2]- المرجع نفسه، ص31، 32.

[3]- المرجع نفسه، ص44.

[4]- نقلا عن مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007، ص26.

وهناك من يرفض أصالة هذا اللفظ في اللغة العربية ويرد أصله إلى اللغة الفارسية، أي أن العرب أخذته عنهم، وكان متداولا على ألسنتهم حتى قبل الإسلام، ولهذا، كلمة "دين" بمعنى العبادة، أُخِذت منه[1].

ويرى المفسرون في هذا الادعاء تحامل كبير على العرب واللغة العربية.

وأن كلامهم لا يقوم على أي معيار أو صحة علمية وأن الأمر لا يعدو أن يكون إلا نزعة شعوبية تعصبية تريد تجريد العرب من كل فضيلة البيان التي هي من أعز مفاخر العرب[2].

أما خزعل الماجدي*، فيرى أن أصل كلمة (دين) مأخوذة من كلمة (دين) الأكادية، التي كانت تعني القضاء والحساب، وهذه الكلمة الأكادية هي بدورها ترجمة لكلمة (أور) السومرية التي كانت تعني (المدينة)؛لأن مكان دار القضاء والعدالة كان متواجدا في المدينة، ثم يؤكد على أن كلمة (دين) لم تأتي من الأكادية مباشرة، بل من الأرامية (دينو) أي (الدَّيان) في اللغة العربية، وهو القاضي ليأخذ معنى الدين في الجهاز الاصطلاحي للدين[3]، وتكون بذلك كلمة دين تحمل جذور لغوية أصلها آرامي _أكادي، وليست مشتقة مباشرة من اللغة العربية .

بينما يرى ابن حزم، أن الدين يحمل معنيين اثنين: معنى الجزاء يقال كما تَدين تُدان، وقد يرد بمعنى الحساب يوم المعاد والتناد، ويختلف معنى الدين عن الملة والشِرْعة، فالأول معناه الانقياد والطاعة، أما الملة هي ذلك الاجتماع على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو ليس له، فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخالص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج، والشرعة والسنة والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة، ولن يتصور وضع الملة وشرع الشرعة إلا بواضع شارع يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه[4]؛ أي أن الدين وضع إلهي منسوب إلى الله تعالى، أما الملة فهي فرقة ينسب إليها دين سماوي كالدين المسيحي له نظام وقوانين وتعاليم.

أما الفارابي، فلا يرى في الملة أو الدين وجوب التفريق بينهما حيث يقول: «الدين والملة يكونان اسمين مترادفين»[5]؛ أي لا اختلاف في المعنى الذي يحمله الدين أو الملة، فمعنى الدين هو نفسه معنى الملة.

---

[1]- الدكتور مصطفى عبد الرزاق، المرجع نفسه، ص26.

[2]- محمد عبدالله دراز، المرجع السابق، ص27، 28.

*باحث وأكاديمي عراقي متخصص في علم الأديان له عشرات المؤلفات حول تارخ الأديان، أهمها : علم الأديان، تأريخ الأديان

[3]- خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2016، ص 27 .

[4]- ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق: علي صبيح، مكتبة السلام العالمية، 1348 هـ، ص ص 43، 44.

[5]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مج1، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 1983، ص86.

ثانيا :الدين في اللغات الأجنبية:

جاء تعريف الدين في معجم أكسفورد ما نصه "الدين religion هو الاعتقاد بوجود إله واحد أو عدة آلهة"[1]، والدين بهذا المفهوم يعني إيمان الإنسان بأن لهذا الكون إله يسيره، سواء كان هذا التصور أساسه الاعتقاد بكينونة إله واحد أو عدة آلهة متشاركة.

كما ورد أيضا في الموسوعة الفلسفية العربية أن لفظ الدين "Religion" استخدمت للدلالة على الدين، وأصلها لاتيني، وحول مصدر اشتقاق الكلمة وقع اختلاف بين العلماء، رأي يقول بأن أصل كلمة الدين في اللغات الأجنبية يعود إلى ما قبل المسيحية، ويأخذ به سيشرون حيث يقول: «بأن لفظةReligion المركب هو ذاته من السابقة Re التي تعني الإعادة والتكرار عندما تضاف إلى أحد الأفعال، ومن فعل legere الذي يعني قطف، جمع، وصار فيما بعد قرأ، وعندما تضاف إليه السابقة Re، فيعني إعادة الجمع، إعادة القطف، ثم امتد معنى لفظة "Religion" إلى الوسواس، والاهتمام الدقيق والتقوى القلقة»[2].

والرأي الثاني يعود إلى بعض المؤلفين المسيحيين في القرون الأولى للمسيحية، بخاصة ترتوليانوس*، فيقول: «بأن اللفظة مشتقة من فعل "Religare" المكون من السابقة Re ومن فعل "ligare" الذي يعني وصل، ربط، فعندما تضاف إليه السابقة "Re" يعني إعادة الوصل والربط، أما اللفظة "Reigio" فتعني إعادة الربط، بخاصة بين البشر والألوهية»[3].

الواضح من التعريفين السابقين أن كلاهما يتفقان على معنى واحد لكلمة "Religion"وهو، أن أصله ومعناه إعادة الربط والوصل، ويتفقان أيضا على أن معنى الكلمة الحقيقي هو الدين أي العبادة التي تصل الإنسان بربه، لكنهما اختلفا في كيفية هذه الصلة من حيث نوع الطقوس وأشكالها التي تقدم لهذا الإله المعبود.

الأول ربط الدين بالخوف والوسواس، وربما هذا يدل على أن الإنسان الأول لجأ إلى عبادة أشكال معينة من الظواهر الطبيعية خوفا منها، كعبادة الشمس أو الحجر أو النار، خاضعا لها ولجبروتها، متوسلا لها، فكانت بالنسبة له الدين الذي يتبعه ليحميه، والمعنى الثاني للدين عند المسيحيين، هي تلك العلاقة التعبدية بين الإنسان

[1]- oxford learne 's Pocket dictionnary (Fourthedition) , oxford universtiy presse ,2008 ; p 372.

[2]- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية،، مج الأول،، معهد الاتحاد العربي، ط1، 1986م، ص440.

* - ترتوليانوس: كاهن قرطاجنة وعالم اللاهوت في الكنيسة اللاتينية، من حيث فضله على تقدم المصطلحات اللاهوتية، وأحد المدافعين المسيحيين الأوائل .

[3]- معن زيادة ، المرجع نفسه ، ص441.

والإله، بمعنى أن الدين مصطلح يطلق على مجموعة من الأفكار والعقائد التي توضح حسب اعتقاد معتنقيها الغاية من الحياة والكون، كما يعرف عادة بأنه الاعتقاد المرتبط بما وراء الطبيعة والإلهيات .

ولفظ الدين لاتيني عُرف أول مرة من قبل سيشرون، الذي يرى في، أن استخدام لفظ دين بالمفهوم الروماني التقليدي ليس كمثله في الاستخدام المسيحي لهذه الكلمة، فمعنى "Religion" "دين" التي هي في الأصل كلمة لاتينية تحمل معنى مختلف في الاستخدام الروماني.

وهو حسب سيشرون« الذين يستردون أو يستقبلون بكل عناية كل الأشياء المتعلقة بالآلهة، هؤلاء أطلق عليهم كلمة "الدينين" وهي كلمة مشتقة في اللاتينية من المصدر "استقبل" أو "تلقى" ومثل كثير من الكلمات الأخرى مثل "أنيق" أو "مهذب" أو "معتني" كلها مشتقة من مصادر فعلية لاتينية وكل هذه الكلمات مثل كلمة "Religion" "ديني" احتفظت بالمعنى المصدري (استقل، جمع، أعاد إلى النفس)»[1]، أي أن معنى كلمة دين « Religion»" تحمل معنى الاهتمام والعناية وإعادة القراءة، ومن هنا أخذ المسيحيون في روما وخاصة "لاكتانس" بهذا المفهوم والاشتقاق وفسروا كلمة "Religion" بـ «الذين رأوا أن الدين هو رباط من التقوى يربط الإنسان بالله»[2].

وفي الإنجليزية والفرنسية والألمانية كلمة "Religion" موضع جدل، حيث يستخرج الفلاسفة الغرب القدامى (لاكتانس، أوغسطين، سرفيوس) كلمة"Religio"من "religare" وتحمل معنى الربط، سواء ربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين البشر والآلهة من جهة ثانية يشتق سيشرون الكلمة من "relire"، بمعنى تجديد الرؤية بدقة "revoir avec soin"[3].

ثالثا: معنى الدين اصطلاحا:

وضع العلماء وأسلافنا الفلاسفة للدين عدة معان منها:

يعرف الدين عند فلاسفتنا وأسلافنا القدامى عادة بأنه: «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول وهو مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعة الله لعباده من السنن والأحكام»[4]، ويشير هذا التعريف إلى أن الدين نظام

[1]- فيليب بورجوه، منابع تاريخ الأديان، تر: فوزية العشماوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص307.

[2]- فيليب بورجوه، المصدر السابق، ص308.

[3]- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001، ص 1203.

[4]- الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، باب الدال، ص92.

قوانين إلهية فيه الإرشاد للعقيدة الصحيحة، ويؤمن التعليمات والأنظمة الأخلاقية والسلوكية والعلمية التي تنظم حياة الإنسان اليومية، وتيسر له سبل الوصول إلى السعادة والرقي في الحياة الدنيا والآخرة، يتبعه الإنسان بجوارحه وعقله.

وتعرفه الموسوعة الفلسفية العربية: «لفظة دين في العربية تضم معان مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط فيما بينها، علاقة فعلية، حيث يملي الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على أفعاله، فتنشأ عند من "أذِلَّ"، عاطفة "طاعة" للطرف السامي "وتعبد" له، والدين بأل التعريف تعني الإسلام، أي الإذعان المطلق لتعاليم الله وأوامره التي أوحى بها بواسطة جبريل للنبي محمد»[1]، بمعنى أن الدين هو جملة القوانين التي نتعرف من خلالها على الصفات الإلهية والقواعد العملية التي ترشد العباد لطريق الهداية والعبادة.

وفي الفلسفة الحديثة للدين عدة تعريفات أهمها:

«هو جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره»، وهو أيضا: «الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية»[2]، فالإنسان يسعى من خلال تدينه أو اعتناقه لدين معين لإرضاء الله بإتباع أوامره وتجنب نواهيه، جراء ما يفعله الحب الإلهي في النفوس فيكون سببا لإرضائه، ليس هذا فقط بل أيضا بالقيم الإنسانية والأخلاقية، التي عادة مايكون الدين مصدرها، والعمل بها.

أما لالاند فيقول في الدين: «مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين، بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ باعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها كقوة منتشرة، وإما وحيدة هي الله»[3]، فالدين حسب لالاند لا يمكن أن يكون إلا في إطار الجماعة، وهو اعتقاد بوجود قوى روحية خفية خارقة تقدم لها مجموعة من الطقوس والعبادات من قبل جماعة من الأفراد أو القبائل أو العشائر التي تؤمن بهذه القوى إما خوفا منها أو اتقاءً ودفعا لشرها وغضبها.

[1]- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مج1،، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص440.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1،، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 2، 1982، ص572.

[3]- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص1204.

ويقول أيضا في تعريفه للدين: «هو نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله»[1]، هذا المفهوم يعبر بصدق عن معاناة الإنسان النفسية بمعزل عن الآخرين ولّدت لديه حاجة داخلية باطنية، حسية، دفعته للاعتقاد بوجود إله أو آلهة تُعبد محاولة منه لإيجاد شعائر نسكية تبعث في نفسه الراحة والاطمئنان، وتؤمن له العيش بسلام في وسط محيط تحيط به الأخطار من كل جانب.

وتعرفه الموسوعة الأمريكية: «الدين شكل أو نموذج من الممارسة من خلاله يعيش المرء التجربة أو يأمل في خوض تجربة خارج نطاق العالم المادي التقليدي، ويتجلى الدين في عدد من العقائد التي يمكن تصنيفها إلى عقائد تؤمن بالتوحيد أي الإيمان بإله واحد وعقائد اليهودية والمسيحية والإسلام»[2].

والملاحظ على هذا التعريف أنه اختزل مفهوم الدين في الديانات السماوية فقط، والتي تقوم على ممارسات شعائرية طقوسية روحية يعيشها المتدين رغبة منه للخروج من سلطان هذا العالم المادي.

وهناك أديان أخرى تحمل معنى القداسة تجاه عادة أو قانون أو مبادئ متوارثة، كما هو الحال في الديانات البراهمية، والبوذية، والكونفوشيسية التي هي أقرب لاتجاه فلسفي منه إلى مذهب ديني، أو هي مذاهب فلسفية انتحلت الصبغة الدينية، وعقائد مؤسسة على نظريات فلسفية في إطار ديني، لذلك يشكك محمد دراز في صحة تسميتها بالأديان لأنها مذاهب تقوم على أساس أخلاقي بحت خال من تأليه كائن ما، وأن الذين يؤلهون "بوذا" أو "كونفوشيوس"، إنما هم مبتدعون خارجون عن أصول دينهم الحقيقي[3].

وذُكر أيضا لفظ الدين بمعنى الصبغة في قوله تعالى: «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون»[البقرة : الآية138]. وقد اختلف في المراد من كلمة (صبغة الله) على أقوال كثيرة:

الأول: أن المراد به دين الله، وذلك أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يُسمونه (المعمودية)، ويقولون هو تطهير لهم وإذا فعل الواحد بولده ذلك: قال: الآن صار نصرانيا.

الثاني :أن المراد به فطرة الله، وذلك لقوله تعالى: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله»[الروم: الآية 30].

[1]- موسوعة لالاند، ص1204.

[2]- محمد الجزار، الفكر الإنساني، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2006م، ص41.

[3]- محمد عبد الله دراز، مرجع سبق ذكره، ص38.

ومعنى هذا أن الإنسان موسوم في تركيبته وبنيته بالعجز والفاقة، والآثار الشاهدة عليه بالافتقار إلى الخالق، وعلى هذا، فهذه الآثار كالصبغة له والسمة اللازمة[1].

الثالث: أن المراد بها الختان الذي هو تطهير للجسد فكما أن المغموس الذي للنصارى تطهير لهم، فكذلك الختان، تطهير للمسلمين.

الرابع: أن المراد به حجة الله.

الخامس: أن المراد الاغتسال لمن أراد الدخول في الإسلام بدلا من المعمودية[2].

ذُكر في القرآن الكريم لفظ الدين للدلالة خاصة على دين الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه هو الدين الحق الواجب إتباعه من قبل الملل والأديان الأخرى، من مشركين ويهود ونصارى، وجميع الخلق على هذا الوجود، حيث يقول سبحانه وتعالى: «إن الدين عند الله الإسلام »[آل عمران: الآية 19]، ويقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: إخبار منه تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام وهو إتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين حتى ختموا بمحمد صلى الله عليه وسلم الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد صلى الله عليه وسلم فمن بقي بعد بعث محمد صلى الله عليه وسلم بدين غير دين الإسلام فليس بمتقبل[3].

ومن إطلاقات الدين على الإسلام بالمعنى الخاص قوله تعالى: «إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين أفواجا»[سورة النصر: الآية 2]، فالدين عند الله الإسلام، ومن اتخذ دينا آخر غير الدين الإسلامي فلم يتقبل منه، ولا دين لمن بدّل بالدين الإسلامي دينا آخر .

وللدين أسماء أخرى منها: الصراط المستقيم، أو صراط الله في قوله تعالى: «صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض»[سورة الزخرف: الآية 53]، وقوله تعالى أيضا: «إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم»[سورة آل عمران :الآية 51]، ومنه ما يحمل معنى الحبل والتعاون في قوله تعالى: «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا»[آل عمران : الآية 104]، ويسمى الإيمان حبلا لأنه سبب يتوصل به إلى زوال الخوف.

[1]- الموسوعة القرآنية المتخصصة، تقديم محمود حمدي زقزوق، 2013، ص754.

[2]- المرجع نفسه، ص754.

[3]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، تح: سامي بن محمد السلامة، دار دلبية للنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص71.

ويرى ازُوتِيسوتُشهِيكو أن كلمة "دين "محاطة بالكثير من الشكوك الفيلولوجية إذ تشكل إشكالية من حيث معناها الأصلي، ولها وجهين متضادين الأول إيجابي والثاني سلبي، الإيجابي فهو يعني (يقهر)، (ويقمع)، (يحكم بقوة)، والسلبي يعني: (يخضع)، (يستسلم)، (ينقاد)[1].

رابعا: معنى الدين عند علماء الاجتماع:

تعريفات الدين عند علماء الاجتماع عديدة، ومختلفة بحيث لا نجد اتفاقا أو اجماعا حوله بين الباحثين، فكل عالم يُعرّف الدين حسب نظرته الخاصة أو اتجاهه أو منهجه ونسقه الخاص، إذ يميز علماء الاجتماع الدين بين ثلاثة مناهج في دراسة وتعريف ظاهرة الدين؛ المنهج النفسي الاستنباطي، المنهج الحدسي، والمنهج المقارن، ولا يكشف لنا كل واحد منها عن جانب واحد من جوانب الدين، أي أنها تعريفات فردية، بمعنى أنها تعريفات لا تحدد المعنى العام للظاهرة الدينية.

فالدين عند سبنسر "Spencer" هو: «الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر الأسرار»[2]، لا ندري ما هو هذا الإحساس بالضبط الذي يعطيه الدين للإنسان حسب سبنسر؟ هل هو إحساس بأنه هناك خالق لهذا الكون الذي هو الإله وهو مسيره ومدبر شؤونه، أم إحساس بالخوف من الطبيعة التي لم يستطع الإنسان معرفة كل أسرارها، أم أن الدين يعطي صاحبه الإحساس بالاطمئنان ويملأ قلبه بالخشوع والإيمان عندما يغوص المرء في تدبر آيات الكون والطبيعة؟.

ويعرفه عالم الأديان ماكس مولر"Max muller" :«بأنه إحساس باللامتناهي »ويضيف: «إن الدين هو السعي من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه إحساس باللامتناهي»[3].

نلاحظ من هذه التعريفات أنها قائمة على المنهج الاستنباطي، حيث وضع كل واحد من هؤلاء العلماء تعريفا للدين بحسب نظرته، ورؤيته الذاتية الخاصة، أي أنها تعريفات مبنية على أساس لا يؤدي إلى اتفاق حول معنى واحد للدين.

ويرى دوركايم أن الظواهر الدينية قسمان أساسيان: العقائد"Les croyances" والعبادات" Lesrites"، أو ما يعرف عند الفقهاء المسلمين بالأصول والفروع، لذلك فالدين حسب منظوره هو: «مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة _المعزولة المحرمة _بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية متصلة

[1]- توشيهيكو، إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، تر: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص342.

[2]- نقلا عن سامي النشار، نشأة الدين، دار المحبة، دار آية، دمشق، 2009، ص20.

[3]- Max Muller. Introduction to the séance of religion. p18

بكل من يؤمنون بها»[1]، ويقصد دوركايم بالعقائد، مجموع التصورات أو حالات فكرية أو الاعتقادات التي يحملها شخص ما يؤمن بديانة معينة في فكره وتصوراته وخياله.

بينما الثانية (أي العبادات) مجموع الأفعال والطقوس التي استخدمها الإنسان في تجربته الدينية، أي ما يمليه عليه دينه من مبادئ وقيم، وتكون هذه الأفعال جسمية، أو غير جسمية، وتتميز كل من الظاهرتين بفروق مطلقة لكن هذا لا يعني أنه بإمكان الشخص أن ينتقل من عالم إلى آخر، وذلك عن طريق المجاهدة والتطهير والتصفية، أي الانتقال إلى حياة الطُّهر عن طريق إتباع طقوس غاية في القسوة، تمكنه من دخول عالم مقدس، ويودع بذلك عالم غير مقدس، وهذه الفكرة نجدها قد تطورت وتسربت إلى أعماق المسيحية، أو ما يسعى إليه المريد للوصول إلى درجة التشبه بالله أو الوصول إلى ملكوته والموضوعات المقدسة التي يشير إليها دوركايم لا تقتصر على المجردات والغيبيات، لأن مفهوم القدسي يمكن أن يشتمل على الموضوعات المادية والمعنوية في آن معا. من هنا فإنه يرى ضرورة وضع معيار للتمييز بين ما هو مقدس وما هو دنيوي في معتقدات وممارسات الجماعة[2]، وهذا المعيار يجب أن يحتوي سمات تميز المقدس عن المدنس تمييزا تاما، وما يميز المقدس فعلا هو تغايره المطلق Heterogeneityعن الدنيوي، بحيث إننا لا نكاد نعثر في تاريخ الأفكار الإنسانية على زمرتين متضادتين ومتعارضتين، كحال المقدسات والدنيويات[3].

إضافة إلى التعريفات السابقة يعرّف مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية "إدوارد تايلور" (1832، 1917) الدين بأنه: «في عمومه الاعتقاد في الكائنات الروحية أو الاعتقادات في الموجودات الروحية»[4]، أي إحساس الإنسان وإيمانه بوجود كائنات لا مرئية روحية جعلته يضع نظاما من الطقوس والشعائر المتمثلة عادة في تقديم الأضاحي، والقربان للآلهة بغية استرضائها واتقاء شرها وغضبها، ونفس المعنى ذهب إليه"جيمس فريزر" في تعريفه للدين؛ إذ يقول: «الدين هو عملية للاسترضاء والتقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان والتي يعتقد أنها توجه سير الطبيعة والحياة البشرية وتتحكم فيها»، ويقول أيضا: «أن الدين يبدأ بظهور فكرة الآلهة أو على أكثر تقدير بظهور فكرة أرواح الأفراد، أو أرواح الطبيعة التي يتخيلها المرء على غرار أرواح البشر»[5]، فالخوف من الظواهر الطبيعية كالنار والزلازل والأمطار والطوفان كل هذه الظواهر الخارجة عن إرادة وسيطرة الإنسان مع عجزه عن

[1]- نقلا عن سامي النشار، المرجع السابق، ص25.

[2]- فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، سورية، دمشق، ط4، 2002، ص27.

[3]- المرجع نفسه، ن ص.

[4]- أحمد أبو زيد، تايلور، مطبعة دار المعارف، القاهرة، 1957، ص132.

[5]- روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع، تر: محمود قاسم، الانجلو المصرية، القاهرة، 1951، ص 26.

إيجاد تفسير لها جعلته يفكر في إيجاد طريقة لرد خطرها وقوتها، وهو عبادتها خوفا منها، ومن جبروتها، وتقديم القرابين لها، ومن ثم تعظيمها وتقديسها .

ولم تقتصر عبادة الإنسان الأول والحضارات الأولى على الظواهر الطبيعية، بل عبدوا حتى الحيوانات المفترسة والضعيفة، حيث اتفق الكثير من المؤرخين على أن الحضارة المصرية، والتي كانت من أكثر الأمم تدينا، "أنهم كانوا يتحمسون في عبادتهم للحيوان إلى حد لا يحفلون معه بقوى مهما تكون رهبته أن يمس ذلك الحيوان بسوء"[1]، ولم تكن تُعبد على أنها آلهة بل رموز آلهة، والسبب في ذلك أن المصريين الأقدمين كانوا قبل أن تتوحد كلمتهم، ويخضعوا لسيطرة سلطان واحد كانوا متنازعين، متناحرين فيما بينهم، فيرمز المنتصر لقريته بالحيوان القوي، ويرمزون لقرى المهزومين بالحيوان الضعيف، وبقيت هكذا ردحا من الزمن، ثم نسي الناس المعنى وبقي الرمز [2]، وهذا يدل على أن الشعوب القديمة عبدت الحيوان وألهته، كالقطط والطيور، لاعتقادهم أن الآلهة اتخذت لنفسها شكل وصورة الحيوان ويمكن أن تتجسد فيها .

أما عالم الاجتماع الوضعي "أوغست كونت"، فيعرف الدين في الجزء الرابع من كتابه: "دروس في الفلسفة الوضعية"، كموقف عقلي، كشكل من التواجد، "كحالة لاهوتية" متجانسة مع إحدى المراحل الإنسانية، والتي ليست سوى مواصلة للتمظهرات العقلية والمؤسساتية لخطاب الإنسان حول الله، اللوغوس حول التيوس، منطقيا فإن أي دين لا يزيد على كونه تجميعا لتصورات إنسانية مختلفة عن المقدس، فهو يشكل أحد أنماط وعي التاريخ الإنساني[3].

فقد تخيل "هنري سان سيمون"، و"أوغست كونت"، وإ"يميل دوركايم"، درجات مختلفة من ديانة عَلمانية للبشرية مخصصة لتحل محل الديانات التقليدية، واقتراح علم وضعي للمجتمع يستطيع أن يقدم الأسس العلمية لأخلاق عَلمانية تجردت من العناصر الخرافية المستمدة من الديانات[4]. حسب علماء الاجتماع الدين يناقض العصرية أو العصرنة، ما جعلهم يميلون ويسعون إلى ابتكار أشكال جديدة من الديانات رأوها متكيفة مع العصرية، والتي تنتهي في أغلب الأحيان إلى ديانات علمانية فارغة من محتواها الديني .

[1]- الإمام محمد أبو زهرة، محاضرات في مقارنة الأديان، الأديان القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة، ب ط، 1965، ص 13 .

[2]- المرجع نفسه، ص 14 . -

[3]- ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، تر: عز الدين عناية، المركز العربي، ط1، 2009، ص72.

[4]- ميشال مسلان، المصدر نفسه، ص136.

ونظرا لصعوبة وضع تعريف محدد للدين، سواء إذا ميّز المرء ما يفعله الدين وما يشغله من وظائف اجتماعية أو ما هو وما هي مادته، فهو يتوصل إلى تعريفات تسمى وظيفية أو مادية للأديان، من منظار التعريفات الوظيفية للدين، يعرف "كليفوردجيرتز"الدين كما يلي: «هو نظام رموز يعمل بحيث يثير لدى البشر حوافز قوية وعميقة ومستديمة عبر صياغة مفاهيم عامة حول الوجود وعبر إعطاء هذه المفاهيم مظهرا حقيقيا بحيث تبدو تلك الدوافع وكأنها لا تستند إلا إلى الحقيقة »[1]، وفقا لهذه المقاربة فالدين هو نظام طقوسي يستمد منه الإنسان قوته، وتسمح للأفراد صياغة مفاهيم وأحداث جارية في نظام معين للعالم والوجود بحيث تبدو لهم أنها هي الحقيقة المطلقة.

ويحدد البعض وظيفة الدين في مساعدة الإنسان على مواجهة صعاب الحياة، وإجابة الناس على أسئلة تتعلق بالموت والمعنى المطلق للوجود، ويضيف "ج. ميلتون ينجر" بقوله: « الدين نظام معتقدات وممارسات يخول مجموعة ما من تحمل المشاكل القصوى في حياة الإنسان»[2]، ففي هذه الحالة تنحصر وظيفة الدين في كونه نظام عقدي يوجه الإنسان ويعينه على تحمل مشاق الحياة، أما التعريفات المادية للدين عند علماء الاجتماع، يعطينا "ر.روبرتسون R.Robertson"، مثلا مناسبا على التعريف المادي للدين، فيرى في الثقافة الدينية: «مجموعة من المعتقدات والرموز (والقيم المشتقة منها مباشرة) ترتبط بالتعريف بين حقيقة تجريبية وفوق التجريبية أو المرتقية، علما أن الشؤون التجريبية تابعة لمعنى غير التجريبي»[3]، مثل هذا التعريف للدين يعتبره هذا الأخير مجموعة معتقدات وقيم مستوحاة من نماذج غير تجريبية، أو بمعنى أصح التعريفات المادية للدين تحيله إلى الارتقاء والخارق، أما "ميل فوردسبيرو"، فيرى في الدين مؤسسة سلوكية ومعتقدات يتقاسمها المجتمع« الدين هو مؤسسة تقتصر على تفاعلات مقولبة ثقافية مع مخلوقات خارقة مسلم بها ثقافيا»[4]. حسب هذا المعنى والمفهوم، الدين مزيج مشكل من ثقافات الشعوب زائد اعتقاد راسخ بوجود قوى روحانية لا مرئية سماها الإنسان بالآلهة .

ويعرف "كاريل دوبلاير" «الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات يرتبط بحقيقة تفوق التجريبية وترتقي لتوحد كل من يتبعها بهدف تشكيل جماعة معنوية واحدة»[5]، فالدين عند كاريل نظام من المعتقدات والطقوس المستمدة من حقائق يسميها بما فوق التجريبية أي الخارقة، تعمل على حقائق مطلقة، والدين على العموم عند إنجلز ما هو: «سوى الانعكاس الواهم، في دماغ البشر، للقوى الخارجية التي تسيطر على وجودهم

[1]- جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، تر، بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان،، ط1، 2001، ص177.
[2]- المرجع نفسه، ص177.
[3]- المرجع نفسه، ص180.
[4]- المرجع نفسه، ص180.
[5]- المرجع نفسه، ص180.

اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية»[1]، باختصار الدين عند الماركسيين، "وهم" جاء نتيجة تخيلات الإنسان الأول بوجود كيانات ما فوق الطبيعة، تتحكم فيه وتسيطر عليه، وتتحكم في مصيره، وبالتالي لزم عن هذا الاعتقاد الذي سيطر عليه عبادة هذه الكيانات إما لاعتقاده أنها أقوى منه أو لأنها ستحميه عند التقرب إليها بالقرابين وماشابه ذلك من طقوس .

إن التعاريف التي قدمناها تستند إلى فكرة الإله أو الخوف من الطبيعة، أو الاعتقاد بوجود كائنات روحية غير مرئية، تمتلك قوى خارقة لا يمتلكها البشر كالأرواح والعفاريت والجن، أو مجموعة معتقدات، وأنظمة ما فوق التجريب، إلا أن كل من "Buranaob" و"Barth" يقران بوجود ديانات ظهرت لا آلهة لها أي ديانات بدون إله[2].

كالديانة البوذية[*]، فإحدى مشكلات تصنيف البوذية هي في أي خانة دين أم إلحاد، فالبوذية تعترف بوجود كائنات خارقة للطبيعة مثل الآلهة والأرواح، وإذا كانت مذهب إلحادي، فهي لا تحمل الكثير من السمات المشتركة مع إيديولوجيا إلحادية أخرى كالماركسية _على سبيل المثال_من هذا المنطلق ربما يكون التصنيف على أساس الإلحادية أو الألوهية غير مناسب، لذلك اقترح البعض تصنيف جديد هو دين لا إلهي كي تدخل البوذية إلى مظلة الأديان[3].

كذلك ما قيل عن البوذية يمكن أن يقال عن الجانية[**] التي لا تعترف بوجود إله أو حتى وجود موجود مطلق كامل خالد وديانات أخرى كالبراهمة والكونفوشيوسية[***]...الخ.

---

[1]- كارل ماكس، فريديريك إنجلز، حول الدين، تر: ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص112.

[2]- علي سامي النشار، المرجع السابق، ص ص21، 22.

[*] البوذية: فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، وقد ظهرت في الهند بعد الديانة البراهمية الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد.

[3]- داميار كيون، البوذية، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص18، 19.

[**]- البوذية :فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية ن وقد ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد بعد الديانة البرهمية الهندوسية، فيها دعوة إلى التصوف والخشونة، ونبذ الترف والمناداة بالمحبة والتسامح، انظر موسوعة الأديان ص 758.

[***]الجانية : أو الجينية وهي ديانة منشقة عن الهندوسية، ظهرت في ق 6 ق م على يد مؤسسها مهافيرا ولا تزال إلى يومنا هذا، تقوم على رياضات بدنية رهيبة، وتأملات نفسية عميقة، انظر في موسوعة الأديان ص 741.

خامسا : معنى الدين عند الفلاسفة :

تتعدد التعاريف الفلسفية للدين بتعدد الفلاسفة، ومذاهبهم واتجاهاتهم، إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول تحديد ماهية الدين، فلكل منهم تعريفه ومفهومه الخاص عن الدين، وهذا ما يعترف به أيضا "هوايتهد"، أنه لا يوجد اتفاق على تعريف الدين بشكل عام، وماذا يعني الدين الحقيقي، والآخر المزيف، وما تعنيه الحقائق الدينية السائدة، ولا اتفاق على ما تعنيه الحقيقة في الدين، والشيء الوحيد المتفق عليه هو أن الدين واقعة كانت ومازالت ملازمة للإنسان في كل مكان وزمان وعلى مدى التاريخ الإنساني، والتعريف الذي يراه هوايتهد مناسبا للدين هو " الدين قوة الإيمان، والذي يصفي الدواخل .لذلك صارت الاستقامة هي رأس الفضائل الدينية، وهي استقامة داخلية عميقة، وبحسب مقولات الدين واعتقاداته هو نظام للحقائق العامة، التي تؤدي إلى تغيير في الأخلاق والسلوك [1]"، والرؤى العالمية أو التقاليد الدينية الكبرى للدين حسبه لا تخرج عن ثلاثة رؤى هي[2]:

الأول، هو المفهوم الشرق آسيوي، الذي يقول بنظام غير شخصي للعالم، ويتطابق العالم مع ذلك النظام أو أن النظام نفسه هو الذي شكل العالم، والثاني هو المفهوم السامي، والذي يقول بوجود ذات مشخصة متفردة، مطلقة الحضور وضرورية، وهي خالقة الكون ونظامه، والمفهوم الثالث هو، المفهوم التجسيمي، الإله عبارة عن ذات، يمكن وصفها بحسب المقولة السامية، غير أن العالم جزء من الوجود الإلهي .

بينما يعرف كانط الدين بقوله: «إنما الدين (متى اعتبرناه على الصعيد الذاتي) هو معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية»[3]، أي جعل من الدين مدعما للأخلاق ومقدسا لها، ذلك أن تحديد مفهوم الدين عند كانط لابد من ربطه بالأخلاق، فالقيم الخلقية والإنسانية، تسبق الدين قائمة على فعل الواجب لذاته ذلك أن : «الأخلاق تقودنا حتما إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح "فكرة"، مشروع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان» ويضيف: «الدين يقوم في معرفة كل واجباتنا من حيث هي أوامر إلهية»[4]، فالأخلاق هي منبع الدين عند كانط، والدين نستطيع أن نراه ونتبينه من خلال السلوكيات الأخلاقية التي يقوم بها الإنسان، فالدين هو الذي يصنع الأخلاق.

[1]- ألفرد نورث هوايتهد، كيف يتكوّن الدين ؟، تر : رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1 2017، ص 18 .

[2]- ألفرد نورث هوايتهد، المصدر نفسه، ص ص 8، 9 .

[3]- ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012، ص 243 .

[4]- عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 198، ص ص10، 11.

الدين عند كيركغارد: «خبرة حية ووجود حقيقي»[1]، بمعنى الدين معايشة وحياة تتجلى صوره في جملة الطقوس والعبادات التي يقوم بها الإنسان، وليس الله في نظره فكرة تبرهن عليها، بل هو موجود نعيش في علاقة وتجربة معه، ومعنى هذا أن وجود الله إنما يثبت عن طريق البراهين والأدلة العقلية، لأن الإيمان لا يحتاج إلى أدلة تستوجب البرهنة على وجوده من عدمه، بل يشترط كيركغارد التدين كعلامة فارقة على جديته والتزام الأشخاص لذلك يقول: "إننا لا نصبح أشخاصا جادين حتى نصبح متدينين بشكل حقيقي"[2]، فالشخصية الجادة هي الشخصية المتدينة تدينا حقيقيا لا زيف ولا نفاق فيه.

أما سارتر، الفيلسوف الوجودي الفرنسي، فلم يعن بدراسة مشكلة الدين والفلسفة أو مفهوم الدين، وعلاقته بالفلسفة، لأنه افترض ضمنا أنه حتى لو وجد ذلك الإله الذي يحدثنا عنه الدين، فإن وجوده لن يغير شيئا، مادامت مشكلة الفلسفة الأولى هي مشكلة الوجود الإنساني، لا الوجود الإلهي[3].

فمفهوم الفلاسفة الوجوديين لمسألة الدين تتلخص في اعتبار الدين مسألة ميتافيزيقية، أو فرع من الميتافيزيقا، ولذلك أرادوا أن يخلصوا الفلسفة من فكرة الله، فالله قد مات (على حد تعبير نيتشه)، وأنه كان يحدثنا ثم صمت (على حد تعبير سارتر)، فلم يعد في وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جثة هامدة! ولكننا مع ذلك لو أمعنا النظر في فلسفة سارتر لاستطعنا أن نقول مع بريبه أنها تنتهي في خاتمة المطاف إلى "لاهوت" "Théologie" لا إله فيه![4].

ويقول في الدين اللاهوتي ف.شلاير ماخر Schleirmacher(1768-1834)، «إن الدين هو شعور باللانهائي واختبار له، وما نعنيه باللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك، وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع، إنما تنبئ عن نفسها للمشاعرالداخلية، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تخلق في الذهن فكرة الله، وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله أما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير شخص للألوهية يتسم بوحدة الوجود»[5] . ويقول أيضا في الدين "إن جوهر ما ينهض به الدين هو معالجة سؤال الوجود وعلاقة الإنسان بروح الكون، الذي يأخذه لمسارات فهم الألوهية بأسلوب آخر، إنَّه في اشتغالاته على هذه

[1]- نقلا عن زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية(4)، مكتبة مصر، 1971، ص195.

[2]- حسن يوسف، فلسفة الدين عند كير كغارد، أكاديمية الفنون، القاهرة، دار الكلمة، 2001، ص28.

[3]- زكريا إبراهيم، (مشكلة الانسان(2)، مكتبة مصر، القاهرة، 1959م، ص258.

[4]- زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، ص259.

[5]- B.A.GRRIS ,F.Schleirmacher(in : Encyclopedia of Religion ,4.13, p112.

الموضوعة يشيد ويعكس علاقة تمجَّد فطرة الإنسان "[1]، فالدين عنده هو الإيمان والتجربة والتماهي مع الوجود، وهو جوهر الحياة وغذاؤها الضروري الذي لا يمكن لأولئك الذين لم يغادروا فطرتهم أن يفهموا هذا الكون من دون وجود الدين.

ويعرفه ولترستيس: «الدين هو النزوع نحو قطع العلائق مع الكينونة والوجود معا: أو هو الرغبة في تجاوز الوجود نحو ذلك العدم الذي يكمن فيه النور الأعظم»[2]، أي الدين عند ولترستيس هو التسامي عن الوجود والتحرر من قيوده، نحو اللاوجود الذي سماه بالنور الأعظم، فالوجود عند ظلمة وعتمة يتحرر منها الإنسان باللجوء إلى الدين "اللاوجود" الذي يريه النور ويروي عطش الإنسان لمعرفة ذلك "الموجود الأسمى"

أما هنري برجسون، فقد صنف الدين إلى نوعين: دين ديناميكي ودين إستاتيكي: فالأول دين صفوة البشر من أمثال المسيح، وبعض رجال الصوفية، والدين الإستاتيكي فيعرفه بقوله: «أنه رد فعل تقام به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما يشل حركة الفرد وتماسك المجتمع»[3].

ويرجع العقيدة الدينية إلى مصدرين: أحدهما اجتماعي لفائدة المجتمع أو فائدة النوع كله، والآخر فردي يمتاز به آحاد من ذوي البصيرة والعبقرية الموهوبة.

فالحاسة الدينية الاجتماعية هي "حيلة نوعية" يلجأ إليها خيال النوع الإنساني لكبح الأثرة الفردية وإقناع الإنسان بنسيان مصالحه في سبيل المصالح الكبرى، أما الحاسة الدينية في الفرد الممتاز فهي الإلهام أو الكشف الذي يصل بينه وبين قوة الخلق أو دفعه الحياة "Elanvital" كما يسميها برجسون[4].

وهناك تعريفات تأويلية، وسيكولوجية مثل التعريف الذي قدمه ج.هيك وهو: «الدين عبارة عن إحساسات وأعمال وتجارب البشر في العزلة حيث يشعرون بالارتباط بشيء يعتبرونه إلها»[5].

ضف إلى ذلك تعريفات كثيرة لا يمكن ذكرها كلها، وإنما ذكرنا أهمها، دون أن ننسى فيورباخ باعتباره أحد أهم الفلاسفة الذين تعمقوا في دراسة الدين، فالدين عنده: «شعور الإنسان بالاتكال والخوف والشك وعدم اليقين من النجاح في المستقبل، وتأنيب الضمير بسبب ارتكابه الخطيئة، ولكن النتيجة وغرض التضحية هو الوعي

[1]- فريدريك شلاير ماخر، عن الدين، تر : أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2017، ص ص 60، 61.

[2]- ولترستيس، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، تر: زكريا إبراهيم، مراجعة، فؤاد الأهوائي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة، 2012، ص41.

[3]- هنري برجسون، منبعا الدين والأخلاق، تر: سامي الدروبي، وعب الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والتوزيع، 1971م، ص225.

[4]- عباس محمود العقاد، الله، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص23.

[5]- جون هيك، فلسفة الدين، تر : طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، 2010، ص 4.

بالذات، والشجاعة والمتعة والتيقن من النجاح والحرية والسعادة»[1]، فمسألة ظهور الدين عند الإنسان في نظر فيورباخ ترجع إلى عوامل جعلت منه، أي الإنسان، يلجأ إلى وضع دين أو تصور لإله يحميه من الخوف الذي يشعر به من المجهول، وتأنيب الضمير بسبب ما اقترفه وارتكبه من محظورات، والتكفير عنها يكون بالخضوع والاستكانة لإله يعتبره المنجي من الهلاك والمحقق للسعادة، فحسبه الطبيعة هي المصدر الأول للدين كما يتبين ذلك من خلال الدراسات التاريخية لنشأة الدين، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش وحيدا يعتمد على نفسه لدرء شرور الطبيعة أو غضبها لذلك كان هذا الشعور يسبب له فزعا وخوفا جعله يلجأ إل خلق حماية، أو تابع يعبده فعبد النبات والحيوان، وبعض الظواهر الطبيعية وجعلها آلهة تحميه أوما يُسمى (بالطوطم)[2].

خلاصة القول، وبناءً على ما تقدم من تعاريف لغوية واصطلاحية للدين، يمكن القول أن مصطلح الدين من أكثر الألفاظ تعقيدا وتشابكا، وهذا ما نلمسه في كثرة التعريفات واختلافها عند علماء الاجتماع، وعند الفلاسفة، ومن أكثر الألفاظ ثراء وغنى من حيث الاشتقاقات اللغوية في القواميس العربية والأجنبية .

[1]- فيورباخ، أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1991، ص75.

[2]- فيورباخ، المصدر نفسه، ص43.

المبحث الثاني: فلسفة الدين، المفهوم والموضوع والمنهج

تمهيد:

فلسفة الدين مصطلح حديث، وهو مركب من لفظين: فلسفة والدين، وإذا كنا قد تعرفنا على مفهوم الدين، في المبحث السابق، سوف نحاول فيما يلي أن نتناول المفهوم في صورته المركبة، أي فلسفة الدين دون تعريف للفظ الأول من المصطلح وهو الفلسفة، على اعتبار أنه صار من المصطلحات الشائعة والمتداولة، فلنكتف بمفهوم فلسفة الدين، فما المقصود بفلسفة الدين؟ ماهي أهم الموضوعات التي تهتم بها فلسفة الدين دراسة وبحثا ؟ وإذا كان مبحثا فلسفيا فتيا، فما هي المناهج التي يتبعها فيلسوف الدين، هل هو منهج واحد، أم هي مناهج عديدة ؟

أولا_مفهومها:

يصعب التحدث عن "فلسفة الدين" كما لو أنها موضوع واحد عبر تاريخ الفكر الغربي، لأن هذا المصطلح غامض حتى في الاستخدام المعاصر، ولأنه مصطلح فلسفي جديد نسبيا ظهر بديلا للمصطلح القديم وهو "اللاهوت الطبيعي "، كما أن تطبيقه التاريخي قد يشير إلى عدد من الإشكاليات . إضافة إلى أن الترجمة الإنجليزية لكلمتي "فلسفة" و"دين" تقابلها عشرات المعاني في اللغات الأوربية منذ القدم، غير أنه يوجد معنى اصطلاحي محدد نسبيا في الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة وهو« تشتمل فلسفة الدين على تحليلات فلسفية لمفاهيم ومعتقدات بعينها تعد مركزية نسبة إلى الأديان الغربية الموحدة خصوصا المسيحية، عادة تشتمل هذه المفاهيم والعقائد على عقلانية الإيمان » [1]، أي وضع الدين في متناول التحليل العقلاني الفلسفي، إضافة إلى تعريف آخر أكثر تعميما وشمولية يقول :

«فلسفة الدين فحص لمعاني المزاعم الدينية وتبريرها، المزاعم المتعلقة بالكيفية التي يكون عليها العالم، التي غالبا ما تتجسد في العقائد، أكثر سوادا في الأديان الغربية _المسيحية واليهودية والإسلامية _ ومنها الأديان الشرقية، مثل البوذية والهندوسية والكونفوشسية، التي تنزع إلى التركيز على ممارسة أسلوب في العيش أكثر من تركيزها على أنساق نظرية لتبرير(فضلا عن قيامها بأشياء أخرى) تلك الممارسة .لذا استبين أن الأديان الغربية هدف طبيعي لفلسفة الدين[2]»

كما يُطلق على المنظومات الفكرية، التي لها اجتهادات فكرية وعقلية في تفسير الظاهرة الدينية، بصورة عامة، "لفظ فلسفة الدين"، وأريد بها مبحثا نظريا يفصل في استبيان الأحاسيس، التي تهيأ الكائن لتقبل الوازع الديني[3]، أي فلسفة الدين هي البحث في المفاهيم الدينية، كمفهوم الألوهية، الوحي، العبادة، ونشأة العقائد الدينية...الخ .

ولمعرفة مفهوم فلسفة الدين أكثر حاولنا عرض مختلف التعريفات التي وضعها الباحثون والفلاسفة سواء العرب منهم، أو الغرب، الذين اختصوا أو كتبوا في هذا المجال الفلسفي.

يعرفها أبو يعرب المرزوقي بقوله: «فلسفة الدين من حيث هي فرع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمنا أو صراحة دينا فلسفيا معينا، فإنها تختلف تمام الاختلاف عنه، فهو أحد فروع موضوعاتها وليس هو إياها، ذلك

[1]– دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير : تد هوندرتش، تر : نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ط1 2013، ص 381.

[2]– دليل أكسفورد، ص 376 .

[3]– رودولف أوتو، فكرة القدسي، تر: جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكمية، ط1، 2010، ص1.

أن الفلسفة تبحث الأديان الفلسفية التي تكون عادة مباحث ذروة الميتافيزيقا لذلك اصطلح عليها فلاسفتنا باسم الإلهيات»[1].

من الواضح أن أبا يعرب لا يرى اختلاف فلسفة الدين عن الإلهيات، وفلسفة الدين عنده هي فرع أو مبحث فلسفي يبحث في الأديان، وبالتالي فهي التأمل العقلي لموضوعات الدين سواء كان دينا وحيانيا (سماويا) أو وضعيا.

وعند محمد عثمان الخشت: «التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود وامتحان العقائد والتصورات الدينية»[2]، الملاحظ من هذا التعريف، أن فلسفة الدين هي تحليل وتفسير عقلي لمختلف القضايا، والظواهر الدينية، كالألوهة، الألوهية، صفات الله، المقدس والمدنس...الخ، ويتناول فيلسوف الدين دراسة مختلف الظواهر والقضايا الدينية، السابقة، بنظرة ودراسة حيادية، كلية، وذلك لتبريره أو تغيير مضمونه.

وكتب محمد عبده، في مؤلفه "رسالة التوحيد"، الذي يرى فيه الكثيرون من العلماء والباحثين "العقلانية الإسلامية" حيث قدم فيه عقائد الإسلام (النظر في ذات الله وصفاته، النبوة والرسالة، القرآن...) مُصفاة من "عبث" المتكلمين القدماء، و"جمود" المقلدين المتأخرين، أنه يستحيل النظر، "والفكر في ذات الخالق، فهو طلب للاكتناه من جهة، وهو ممتنع على العقل البشري لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجوديين ولاستحالة التركيب في ذاته، وتطاول إلى مالا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى، فهو عبث ومهلكة؟ لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يصح حصره»[3]، فمثل هذه المسائل التي تُعنيها فلسفة الدين أهمية ودراسة وبحثا _حسب محمد عبده _إضاعة للوقت، وصرف للقوة إلى غير ما سيقت إليه، فالحقائق الإلهية، من قبيل الاشتغال باللامتناه الذي لا يمكن إدراكه، لضعف في العقل، والألفاظ الواردة .

فعقل البشر إذ قدرنا قدره «وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حسا كان أو وجدانا أو تعقلا»[4]، والبحث في المسائل والقضايا

[1]- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور إسلامي، دار الهادي، ط1، 2006، ص44.
[2]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص35.
[3]- محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط1، 1994، ص52.
[4]- محمد عبده، المرجع نفسه ، ص50.

والمفاهيم الدينية، أو ما تطرحه فلسفة الدين من مواضيع كالحقيقة الإلهية، أو الله، والأزل، والنظام الإلهي، لا يمكن إلا أن يدرس من جانب عقلي بحت _حسب ولترستيس_فيقول: «والفيلسوف المحترف _من حيث هو كذلك_عقلي النزعة، آية ذلك أن وسيلته المختارة للمعرفة إنما هي العقل، وهو يحاول دائما أن يقدم للعالم تفسيرا عقليا منطقيا، ومن هنا فإنه يجد نفسه ملتزما بالرأي القائل بأن العالم _حتى في ماهيته القصوى_عقلي متسق مع نفسه [...] ونظرا لأنه فيلسوف عقلي محترف، لا يستطيع التسليم بالمتناقضات، فإنه يجاهد في سبيل التغلب عليها مصطنعا بعض الوسائط المنطقية الخالصة»[1]، ويقصد ولتر ستيس بالمتناقضات أحد المسائل الدينية التي طُرحت منذ القديم، وهي "نعم الأزلية" والـ "لا أزلية" في آن واحد أو كيف يمكن أن يكون الله موجودا ولا موجودا في آن واحد[2]، أو كما تُسمى في الفكر الإسلامي البحث في الحقيقة الإلهية، الصفات الإلهية، وفي نظره إدراك الحقائق الإلهية لا يمكن بلوغها بالحدس الديني أو بالتصوف إنما تُدرك بالعقل وحده، والسبب حسبه أي "ولترسيس" يتبين في قوله «ذلك أن الفيلسوف يسعى جاهدا في سبيل تحرير نفسه من المتناقضات وذلك لأن الاحتفاظ بالمتناقضات في صميم مذهبه يتعارض مع قانون مهنته»[3]. إذن فلسفة الدين تبرير عقلي للإيمان بالإله أو الكفر به، لا تنطلق من ادعاءات أو اعتقادات مسبقة من أجل فحص أساس المعتقد الديني[4].

أما مفهومها عند الفلاسفة الغربيين، إضافة إلى ما قاله ولترستيس، فيعتبر ثيولوجي وفيلسوف الدين الانجليزي جون هيك، فلسفة الدين فرع من فروع الفلسفة، وتعني التفكير الفلسفي حول الدين، وليس كل تفلسف في الدين المقصود به فلسفة الدين، فالتفلسف الديني في السابق كان جزء من "اللاهوت الطبيعي "ويقصد به الدفاع عن المعتقدات الدينية كذلك يسميه : "علم الدفاع عن العقائد الدينية "، أما فلسفة الدين فهي :"ما تعنيه بالضبط، أي التفكير الفلسفي حول الدين: «تشبيها بفلسفة العلم، وفلسفة الفن...» فلسفة الدين إذا ليست جزءا من التعاليم الدينية، ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية، فالملحد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين، وعليه، ليست فلسفة الدين فرعا من فروع اللاهوت يقصد "باللاهوت" الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينية، كما تدرس ظواهر التجربة الدينية»[5]

[1]- ولترستيس، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، تر: زكريا إبراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص332.

[2]- ولترستيس، المرجع نفسه، ص39.

[3]- المرجع نفسه، ص334.

[4]- جوليان باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، تر: أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2010، ص193.

[5]- جون هيك، فلسفة الدين، تر: طارق عسيلي، دار الجمل، بيروت، لبنان، 2010، ص3.

وبالنسبة لمؤرخ الأديان ميرسيا إلياد، فلسفة الدين هي : «دراسة المقدس والدنيوي كنموذجين يشكلان أسلوبان للتكون في العالم، وطرائق تكون المقدس والمدنس بمختلف الأوضاع التي حصل عيها الإنسان في الكون ومعرفة الأبعاد الممكنة للوجود البشري»، فمثل هذه الإشكالات _حسب ميرسيا_لا تُدرس من قبل علماء الاجتماع أو المختصون في علم مقارنة الأديان، فقط بل حتى الفيلسوف يمكن له طرح مثل هذه المسائل، لما له من قدرة على النقد، والتحليل والاستدلال، لما يتميز به من عقل برهاني، ومنهج فلسفي عقلي، ففيلسوف الدين لا يفترض صحة دين دون دين آخر، فالأديان كلها يجب وضعها موضع النقد والتحليل والنظر العقلي سواء كانت وضعية أو منزلة حتى تثبت صحتها من خطئها، بأساليب استدلالية عقلية تختلف عن تلك التي ينطلق منها المتكلم أو عالم اللاهوت اللذين يفترضان مسبقا صحة المعتقد الديني، ومهمتها هي الدفاع عنه وتبريره.

إلا أن كير كيغارد له مفهوم آخر وموقف مختلف من فلسفة الدين أو إخضاع الظواهر الدينية للدراسة العقلانية (المعقول واللامعقول) لأنه كما يقول : «على يقين بأن الإيمان يتعارض مع التفكير العقلي والمعرفة القائمة على العقل، وأيقن أيضا أن الإيمان لا يقبل أي نسق فكري، لأن الأنساق الفكرية تعتمد على العقل في حين أن الإيمان يعتمد على القلب، لأن الأنساق الفكرية تعتمد على العقل في حين أن الإيمان يعتمد على القلب والفكر العقلي الموضوعي دوما عقلي، ومبرر بشكل منطقي بينما الإيمان دوما قلبي ولا مبرر، إنه إيمان قائم على حدس قلبي»[1]، فالعقل حسبه متناهٍ، لا يمكن الغوص في الظواهر والمواضيع اللامتناهية، ومصدر الإيمان عنده قلبي، وهو شعور حدساني لا يقبل التأمل العقلي، والله في نظر كير كيغارد«ليس فكرة يُبرهن عليها، بل هو موجود نعيش في علاقة معه»[2]، فالقول بوجود الله أو تبرير وجوده والبحث عن أدلة توجب وجوده أمر لا يحتاج إلى أدلة وبراهين؛ لأن الله موجود فينا وإحساس داخلي يعيش في ذواتنا.

ورغم أن البحث في المسائل والقضايا المتعلقة بالله والمقدس والدين كان بقوة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة لكن العديد من الباحثين والفلاسفة يدرجون الفيلسوف إيمانويل كانط (1724، 1804) ضمن الفلاسفة الأوائل الذين اهتموا اهتماما بالغا بالدين، لدرجة أنه يمكن توصيف فلسفته بمجموعها بأنها "فلسفة في الدين"، شعورا منه بأن الثقافة الأوربية تعاني فيما يتصل باعتقاده التقليدي في الله، ولا حل للخروج من هذه المعاناة إلا الفلسفة التي أصبحت ضرورة ملحة[3].وهذا الاهتمام يتضح خاصة في مؤلفاته التي تناولت وجود الله والدين، مثل

[1]– حسن يوسف، فلسفة الدين عند كير كغارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2001، ص53.

[2]– حسن يوسف، المرجع نفسه، ص49.

[3]– عبد الجبار الرفاعي، تمهيد في فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2014، ص69.

"بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" (1762)، و"البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله" (1763)، "والدين في حدود مجرد العقل" (1792)، وقد انصب اهتمامه خاصة على الله، لا على الدين من حيث هو نظام عقدي وسلوكي متكامل، وقد اهتم به من حيث أن له عدة وظائف؛ وظيفة كونية كوسمولوجية من خلال مؤلفه "نقد العقل النظري" ومن ناحية أن له وظيفة أخلاقية في كتابه« نقد ملكة الحكم»[1].

ويرى كانط «أن الله شيء بالذات (moumen)، وتبعا لمحاججته فإن ذلك الموجود المثالي المتعالي الذي سمي إلى الآن الله ليس إلا شيئا مختلفا، فهو وليد وهم طبيعي، والحق أن كانط يبين كيف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن ذلك الشيء بالذات، أي عن الله، وأن كل برهنة مستقبلية على وجوده أمر محال»[2]، وهكذا فإن كانط الفيلسوف النقدي قد هدم كل دليل وجودي أو كوني على وجود الله لكن لم يستطع أن يدمر الدليل اللاهوتي الطبيعي على وجوده، وفلسفة الدين عند كانط ليست بالضرورة نقدا للدين، بل تأصيلا جذريا لإمكانيته الأخلاقية في الطبيعة البشرية بمجردها، ولا ينفع ولا يحتاج الدين لحماية من سلطة الدولة، ضد من ينتقده، فالفلسفة عنده هي تفكير في معنى الدين داخل "حدود مجرد العقل بمجرده"، وليس «بإرادة إحداث تغيير في العقائد الإيمانية»[3]، فكانط يرفض فرض الوصاية على عقل الإنسان، وعلى كل أنماط التفكير النقدي حتى على الدين، ففي النهاية مهما طال الحرب أو الحصار الديني على العقل، فلا يمكن أن يصمد الدين أمام العقل، لذلك يقترح كانط حلا وسط، وهو أن نفتح العقل على الدين والدين على العقل، بحيث نستطيع أن نعتبر أحدهما «دائرة أوسع للإيمان، ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى»[4].

ورغم أن أغلب الباحثين والدارسين يرون أن فلسفة الدين كمبحث ومصطلح فلسفي، لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر على يد كل من كانط وهيغل، إلا أنه هناك من يرى أن فلسفة الدين ليست وليدة اللحظة أو عصور الفلسفة الحديثة، بل أبعد من ذلك، ففلسفة الدين قديمة قدم التفكير الفلسفي، إذ ترجع إلى الفلسفة اليونانية خاصة في محاورات أفلاطون الزاخرة بفلسفة الدين، تحديدا ما يسمى عنده "بنظرية المثل"، التي هي نظرية روحية بامتياز[5].

[1]- محمد مصباحي، فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2012، ص69.

[2]- هاينريش هاينج، في تاريخ الدين والفلسفة، تر: صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص200.

[3]- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتويع، ط1، 2012، ص ص13، 14.

[4]- إيمانويل كانط، المصدر نفسه، ص14.

[5]- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، 1995م، ص9.

أما هيغل، فيرفض التمييز بين الفلسفة والدين، إذ أنهما كتلة واحدة لا يمكن الفصل بينهما، رغم أنه لكل واحد منهما طريقته في انشغاله بالله، وحول ذلك يقول: «الفلسفة والدين شيء واحد، وإن الفلسفة في ذاتها في الواقع عبادة، إنها ديانة، فبالطريقة عينها تتخلى عن الأفكار والآراء لكي تشتغل (بالله)، ثم إن الفلسفة تتوحد وتتطابق مع الدين والفرق هو في طريقة متميزة عن طريقة النظر للأشياء»[1]، فهيغل لا يرى في الفلسفة مجرد فكر وفقط، بل هي دين وضعي بإمكانه فك أسرار الكون وتفسيره، وكذلك حل المشكلات الوجودية للإنسان "الشيء المشترك بين الدين والفلسفة هو أنهما دين، وما يميز كلاهما الواحد عن الآخر هو مجرد نوع طريقة الدين التي نجدها في كل منهما»[2].

فالاختلاف حسب هيغل بين الدين والفلسفة يكمن فقط في المنهج والطريقة التي يشتغل عليها كل واحد منهما على موضوعاته، أما غير ذلك فهما يشكلان لحمة واحدة.

ثانيا : موضوعها:

تهتم فلسفة الدين بوحدة الدين عبر حضور الأمر القدسي، وعدم الاعتراف بالأسطورة في الفكر الديني، وهذا بالتمييز بين المقدس والمدنس، وبين العقلاني وغير العقلاني في الدين[3]. والمساءلة الفلسفية للمفاهيم الدينية، أي وضع الدين على محك التدبر والتفكر والتشكك، ويمكن حصر أهم المشكلات التي تنطلق منها فلسفة الدين في : محاولة الإجابة على التساؤلات التالية[4]:

-هل الله موجود؟

-هل يمكن إثبات وجود الله من عدمه؟ وهل يمكن معرفة صفاته؟

-هل الإيمان الديني منطقي أم غير معقول؟

-هل الإيمان بالله ووجوده يُحدث فارقا كبيرا في حياتنا؟

أي استخدام المفاهيم والآليات الفلسفية للإجابة عن تساؤلات تتعلق بمواضيع الفكر الديني مثل: هل الله محدد بزمان؟

[1]- هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2004، ص 50.

[2]- هيغل، المرجع نفسه، ص 52.

[3]- زهير الخويلدي، المقدس والسرديات الكبرى، تنسيق وتقديم الحاج أوهمنةدواق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016، ص30.

[4]- كريس هورنر، التفكير فلسفيا، تر: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011، ص359

كيف أمكن الله خلق العالم؟ هل على الله أن يأمر بالخير فقط؟ أو بمعنى أدق «فلسفة الدين لا تتحدث عن القيمة العلمية للشرائع والمعتقدات بل تقدم المعطيات الإيمانية من حيث هي مادة علمية»[1]، أي أنها تضع مختلف المعتقدات الدينية تحت تصرف الدراسات النقدية والعلمية قصد معرفة صحتها من خطئها، ويتخذ هذا المبحث الفلسفي للإجابة عن تلك التساؤلات منهج الحياد وعدم الانجذاب لمبدأ ديني دون آخر فقط يسعى الفلاسفة إلى دراسة الموضوعات الدينية عن طريق النقد والتحليل، وتقييمها وتحديد نقاط القوة والضعف فيها[2].

بوصفها أسسا ومبادئ تؤثر في طريقة فهم واستيعاب الدين»[3]، وتتمثل خاصة في المسائل التي تتعلق بـ: مفهوم الدين ونشأته الأولى حقيقة الدين، تعدد الأديان، علاقة الدين بالعلم خاصة والثقافة أيضا، ولغة الدين، أي نوعها وأصنافها، شعرية أم قصص أسطورية أم ذات لغة إخبارية أم إنشائية؟ وكل دين يسعى لإثبات صدقه ومطلقيته، وأنه الدين الأصح، الخالي من كل تحريف، والفيصل والحكم هنا يرجع لفيلسوف الدين لفض تلك الخلافات والنزاعات بين الأديان وفقا لمعايير علمية وتاريخية لتقييم الدين.

فهي معنية بالدين ككل غير منحازة لدين دون آخر منطلقها يقيني بحكم العقل أو التجربة وتسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني[4].

أي أن فلسفة الدين تتناول أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وعلاقة الإيمان بالعقل ومفهوم العبادة، وطقوسها المختلفة في الأديان سواء الوضعية أو الوحيانية، إضافة إلى مواضيع أخرى مثل، مصدر الدين ونشأته، أهداف الدين، المعرفة الدينية، أهداف الدين، حقيقة الدين، ضرورة الدين...الخ .

وقد انقسمت فلسفة الدين إلى اتجاهين: اتجاه مادي ينفي قدسية الدين، واتجاه ثان روحي يؤكد قدسية وقداسة الدين[5]، الأول يرى أن أسباب ظهور الدين مرجعها ومردها رواسب نفسية محضة لما خلفه خوفه من المظاهر الطبيعية، أثرا بالغا جعله يفكر في عبادتها كحماية له من جبروتها، والاتجاه الثاني يعتقد بوجود قوى روحية غيبية لها سلطة على جميع المخلوقات بما فيها الإنسان، وعليه وجب عليه عبادتها وطاعتها خوفا من بطشها.

[1]- زهير الخويلدي، مرجع سبق ذكره، ص30.

[2]- عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2014، ص263.

[3]- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد في فلسفة الدين، ص247.

[4]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص37.

[5]- زهير الخويلدي، المرجع السابق، ص30.

ويرى " لغنهاوزن" أن أغلب الدراسات المعاصرة لفلسفة الدين هي دراسات خاصة بالديانات اليهودية والمسيحية والبوذية والهندية، والبعض الآخر من الأديان، إلا أنه هناك شُح بالغ في الدراسات الفلسفية للديانة الإسلامية، كما يقول: «ضرورة وضع فلسفة الدين تحت تصرف المسلمين كوسيلة مفيدة نستطيع من خلالها تجنب الأخطار في الاستدلال حول الموضوعات الدينية وندرك بعمق وبصيرة أكثر أسسها المنطقية، ومفاهيمها العقائدية»[1]، فالدراسة الفلسفية العقلانية للدين الإسلامي، يجب أن تواكب الدراسات المعاصرة على غرار الأديان الأخرى، أي يجب أن تحتل فلسفة الدين كمبحث فلسفي في أبحاث الدارسين المسلمين حيزا واسعا من الاهتمام للتعمق في فهم العقيدة الإسلامية، وتجاوز التفسيرات الدينية الفقهية القديمة المتعصبة.

ويرى مصطفى ملكيان ضرورة التمييز بين فلسفة الدين كمبحث حديث ظهر أواخر القرن الثامن عشر، ومصطلح الإلهيات الطبيعية الذي كان رائجا آنذاك فالإلهيات الطبيعية كانت تستخدم مناهج ومعايير ومقاييس البحث الفلسفي، وتبين أن فلسفة الدين كانت تدل على أنها جزء من البحث الفلسفي، وتبين أن الإلهيات كانت تدل على أنها جزء من اللاهوت أو فرع منه لإثبات عقلانية الدين المسيحي والدفاع عنه والبرهنة عليه بأساليب ومناهج فلسفية لذلك فهو (الدين المسيحي) جمع ومزج بين الفلسفة واللاهوت.

إذا كان ملكيان يميز بين الإلهيات وفلسفة الدين وعلم الكلام، فهناك من يعتقد أن بدايات وجذور والإرهاصات الأولى لظهور فلسفة الدين بدأت «حسب أقدمية النصوص التي وصلت إلينا، مع أفلاطون، فهي في الفكر العربي بدأت مع المعتزلة، لا بل مع الفرق الدينية الأولى التي عالجت في ضوء العقل، مسائل وجود الله وصفاته ورعايته الأصلح وحرية الإرادة البشرية وما تستتبع من مسؤولية وثواب وعقاب، وبلغت فلسفة الدين ذروتها مع الفارابي وابن سينا والغزالي في الشرق وابن طفيل وابن رشيد في المغرب»[2]، فأديب صعب يرى أن المسائل التي تطرحها فلسفة الدين الآن طرحت من قبل في ماكان يُسمى بعلم الكلام في الفلسفة الإسلامية القديمة وأن الفكر الفلسفي العربي في حاجة إلى وصل ما انفصل وانقطع مع انقطاع حرية الفكر والاعتقاد، ومؤلفه المسمى "المقدمة في فلسفة الدين" هو البداية التأسيسية لإرساء دعائم فلسفة الدين في الفلسفة العربية المعاصرة.

كما لا يمكن تشبيهها _أي فلسفة الدين_ بعلوم أخرى تختلف عنها إما في المنهج أو الهدف، ولكن يشتركان في الموضوع، كالإلهيات المقارنة ودراسة الأديان المقارنة، والإلهيات العقلية وعلم النفس الديني، وعلم

[1]- عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص247.

[2]- أديب صعب، المرجع السابق، ص12.

الاجتماع الديني، تاريخ الأديان، فموضوع هذه العلوم واحد هو البحث في الدين والدفاع عن عقيدة ما، لكن يختلفون في المنهج، أو يختلفون في الموضوع، ويشتركون في المنهج، كعلوم ما بعد الطبيعة وفلسفة الإلهيات[1].

ويضيف ملكيان أيضا، أنه من بين الموضوعات التي تتناولها فلسفة الدين بالدراسة والبحث مواضيع أخرى يمكن تصنيفها وإدراجها تحت مسمى علاقة فلسفة الدين بالقيم الأخلاقية أيهما يعد مصدرا للآخر؟، ومن هو الفرع ومن هو الأصل، هل الدين أم الأخلاق، بمعنى أيهما يستمد وجوده من الآخر هل الأخلاق منبع للدين أم العكس؟

إضافة إلى مواضيع أخرى تتمثل في علاقة الأديان بعضها ببعض وما طبيعة العلاقة التي تحكمها؟ وما هو وجه الاختلاف بينهما؟ أو كيف يمكن إثباتها بالمنهج والدليل والبرهان[2].

وتتداخل فلسفة الدين مع بعض العلوم كالأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس الديني ومقارنة الأديان، في أسئلة كثيرة تثيرها كل من هذه العلوم وتشكل نقطة تقاطع مع أسئلة ومشكلات في فلسفة الدين مثل:

- ما هي وظائف الدين اجتماعيا في الماضي والحاضر؟
- لماذا تشترك جميع الثقافات في الاعتقاد بالدين؟
- هل يحقق الدين الإشباع والاستقرار النفسي، وهل عدم وجود الدين يُحدث خللا نفسيا أم العكس؟[3]،

أي البحث في الأسباب والبواعث الاجتماعية والنفسية، على إقبال الإنسان على التدين، ولماذا الحاجة إلى الدين عند الإنسان موجودة باستمرار تتوارثها الأجيال جيل بعد جيل، وكيف اندثرت الكثير من الثقافات ولم يندثر الدين كمفهوم ومصطلح وفعل، وممارسة.

ويقسم "محمد لغنهاوزن" موضوعات فلسفة الدين إلى قسمين:

المواضيع الخاصة بالمسائل الداخلية للدين، والمسائل الخارجية للدين، ويقصد بالمسائل الدينية الداخلية: «هي التي يقول بها المتدينون بدين أو مذهب، وتستند إلى كتبهم المقدسة، بالطبع يتناول فيلسوف الدين العناصر

[1]- عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص249.

[2]- المرجع نفسه، ص226.

[3]- كريس هورنر، المرجع السابق، ص359.

المشتركة في الأديان»[1]، أي وضع مقارنة بين الأديان السماوية، وتحديد نقاط الاختلاف والتشابه، التي تختلف أو تشترك فيه تلك الأديان، والمسائل الداخلية القديمة والتي اشتهرت بها فلسفة الدين: «موضوع الوجود، وكيفية ذات البارئ عز وجل»[2]، بمعنى المباحث المتعلقة بالإلهيات الطبيعية العقلية، والتوحيد الفلسفي، والتي تتمثل في: (مفهوم الله، والبحث في الماهية الإلهية، وصفاتها، الوحدة، العلم المطلق، الكمال، السرمدية...الخ)، وهذا بوضعها قيد الدراسة التحليلية والمفاهيمية، إضافة إلى : الخلق من العدم، النظام الأخلاقي، ماهية الروح...[3]

أما المسائل الخارج دينية، فهي: التي لا يجد المتدين بدين خاص شيئا منها في كتبه الدينية المقدسة، وينبغي عليه أن يبحث حول هذه الأمور خارج الدين .

وهناك من يرى أن المواضيع والمباحث التي تشتغل عليها الفلسفة هي عينها الموضوعات التي يشتغل عليها الدين، «كما أنه لا دين بلا فلسفة منذ الحضارات الأولى ومنذ الفلسفة اليونانية وإلى اليوم، نجد حضور الدين فيها، حيث كان أهم ما يميز هذه الفلسفة هو إثارة مشكلات فلسفية وجودية دينية بقوة، وتساؤلاتهم عن العلة الأولى للكون أو المبدأ الأولى، واختلاف الفلاسفة حول تسمية هذا المبدأ (أنكسيماندر سماه اللامحدود، وانا كساغوراس سمَّاه العقل، وبارمنيدس سمَّاه الوجود)، «هذا المبدأ الأول اللامحدود الذي تكلم عنه الفلاسفة اليونانيون الأوائل، ليس سوى الله»[4].

هذا دليل على أن مثل هذه المسائل الفلسفية هي دينية بالدرجة الأولى، فالتفلسف في المواضيع الدينية حسب رأي أديب صعب له جذور قديمة بدأت مع فلاسفة اليونان، وخاصة الفلاسفة الطبيعيين، ولا يخلو البحث الفلسفي من قبل الفلاسفة اليونانيين من بحث في أمور وإشكاليات دينية كالإله والوجود والاعتقاد بوجود عالم آخر...،

ويضيف رودلف أوتو مواضيع أخرى أو مهام أخرى لفيلسوف الدين، أو علم الأديان أن يضطلع بها وهي فحص: «أسماء الآلهة والشياطين التي لا تُحصى، والتسميات العديدة كذلك، ربما التي تُطلق على الشبح، والنفس، والروح ولعل أكثرها لا تمد إلى أصوات ألوهية أصلية»[5]، فالموضوعات الدينية يجب أن لا تلتزم بالحديث فقط عن

[1]- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد في فلسفة الدين، ص287، 286.
[2]- عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص287، 286.
[3]- المرجع نفسه، ص287.
[4]- أديب صعب، المرجع السابق، ص56.
[5]- رودولف أوتو، فكرة القدسي، مرجع سبق ذكره، ص226.

الإله والكون والدين، بل حتى الشيطان له نصيب من الدراسة والبحث في مثل هذه الدراسات، على اعتبار أنه سبب الخطيئة الأولى التي وقع آدم فيها.

ثالثا: منهجها:

إذا تمعنا في مفهوم فلسفة الدين نجد أن أغلب من عرفوها يعرفونها على أساس واحد، التحليل العقلي للدين، فلسفة تعتمد على العقل في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات، والتفسير العقلاني للدين، التفسير الفلسفي العقلي للدين...الخ.

فنستنتج مبدئيا أن المنهج والمنطلق الأول الذي ينطلق منه فيلسوف الدين أو المتخصص في مثل هذه المواضيع هو اعتماده بالدرجة الأولى على المنهج العقلي، وهذا يتبين منذ بدايات ظهور ما يُعرف بالإلهيات في الفلسفة اليونانية واستخدام العقل للتدليل على وجود الله، حيث كانت الإلهيات الطبيعية كما يقول عبد الجبار الرفاعي: تستخدم مناهج البحث العقلي في الدفاع عن الإلهيات بمعنى أخص والبرهنة عليها، أما الفلاسفة الإسلاميون من الكندي إلى صدر الدين الشيرازي، فقد استوعبت الإلهيات بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث النبوات والوحي وغيرها، مساحة واسعة من مؤلفاتهم[1].

ويقصد مناهج البحث العقلية آنذاك المنطق الأرسطي فقد اتخذه الفلاسفة والعلماء لمدة قرون كمنهج يتيم لتفسير كل العلوم بما فيها العلوم الدينية، والإلهيات عند المسيحيين، وعلم الكلام عند المسلمين، ففي الديانة المسيحية أكد "توما الأكويني" أنه يمكن استخدام الاستدلال العقلي للبرهنة على جميع المعتقدات اللاهوتية، دون الاستعانة بالوحي، ويُعد الفيلسوف إيمانويل كانط (1804، 1724)، أول من ناقش في مؤلفاته: "نقد العقل المحض"، الأدلة الماورائية على وجود الله وفي كتابه "نقد العقل العملي"، و"الدين في حدود العقل المجرد" بيَّن الأساس أو الاعتقاد الأخلاقي للدين أي حاجة الإنسان للدين، لأنه متخلق وليس أنه لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين[2].

فكانط يعتقد بأسبقية الأخلاق على الدين، تختلف باختلاف اتجاهاتها وهي خمسة[3]:

[1]- عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص8.

[2]- المرجع نفسه، ص8.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 252، 253.

1- اتجاه الوجود (معرفة الله) وهو يشمل على أربعة مسارات، المسار الأول يمكن أن نطلق عليه مسار يوناني متمثل في شخص الفيلسوف اليوناني أرسطو والقديس توما الأكويني متأثرا بهذا المسار، والمسار الآخر متأثر بمثالية هيغل، والثالث متأثر بفينومولوجية، هوسرل، والأخير متأثر بوجودية هيدغر.

2- اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية وهو بدوره ينقسم إلى قسمين: مسار يهتم بلغة الدين، هل هي لغة مفهومة ذات معنى أم مبهمة؟

والآخر يبحث في معرفة ما إذا كانت لغة المتألهين لغة منطقية مقارنة مع منطقية وعلمية أي كلام أو نص آخر.

3- الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية بأنواعه الثلاث وهي:

النوع أو المسار الأول المتأثر "بتاريخ الأديان المقارن"، والتاريخي المتأثر بالعلوم الاجتماعية والثالث المتأثر بالتحليل النفسي وعلم النفس خاصة.

4- الاتجاه المتأثر بفلسفة اللغة وعلم الكلام الديني المتأثر بفلسفة واتجاه فيتغنشتاين.

5- اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.

ويمكن القول من جهة أخرى أن منهج فلسفة الدين عقلي قبلي بالدرجة الأولى ولا علاقة له بالمنهج البعدي ولا بمناهج من يتمتع بالسلطة الدينية كالكاهن والقسيسين والقديسين ورجال الدين المسيحيين عند الغرب.

وترتبط ارتباطا وثيقا بمباحث الفلسفة الرئيسية من جهة، والعلوم الإنسانية من جهة أخرى، فتستعين بمبحث المعرفة لتحديد مفهوم الدين والله والوحي والمعجزة والإلحاد... معولة في ذلك على فلسفة اللغة التي تدعمها بالمعاني الإجرائية للألفاظ في الحقب التاريخية الزمنية المختلفة، وكذلك تعتمد على مبحث الانطولوجيا لدراسة العلاقة بين الله والعالم والأدلة التي ساقها المؤلهون على وجوده.

مستعينة على فهم ذلك على مبحثي الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية[1].

ولدراسة المبادئ والتعاليم الدينية والطقوس والشعائر الدينية وأثرها على أخلاق وسلوك الإنسان، تستعين بمبحث القيم، وعلم الأساطير وعلم الفلكلور، إضافة إلى استعانتها بعلوم أخرى كعلم التاريخ وفلسفة الحضارة

[1]- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2005، ص15.

وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، لأجل معرفة التطور الزمني والتاريخي للأديان منذ القديم إلى غاية هذه اللحظة، وتأثير الدين على نمو الحضارات أو تطورها أو اندثارها.

وبالتالي تصبح فلسفة الدين كفرع فلسفي أو مبحث فلسفي لها علاقة شاملة بأغلب العلوم الإنسانية والمباحث الفلسفية الأخرى تستفيد من نتائجها وتستعين بها في تحليل ودراسة موضوعاتها.

- فعلم النفس يدرس الدين دراسة نفسية (التحليل النفسي) عند فرويد في كتابه "مستقبل وهم".

ومن أبرز من قام بهذه الدراسات النفسية على الظواهر الدينية إريك فروم في كتابه "الدين والتحليل النفسي"[1].

وأما علم الاجتماع وعلم تاريخ الأديان، فالأول يدرس الدين من حيث المعتقدات والوظائف الاجتماعية للدين وفقا للمناهج الاجتماعية أهم من ساهم في هذا الميدان عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية"، و ماكس فيبر في كتابه"علم اجتماع الدين"، هذا الأخير درس تطور الطقوس والشعائر الدينية عبر التاريخ[2].

إن تقدم المعارف الإنسانية وآلياتها ومناهجها انعكس إيجابا على الدين، عندما أصبح الاهتمام بالظواهر الدينية، والاستغراق في تأويلها وفهمها من مداخل متنوعة، فتارة تجري مقاربتها أنثروبولوجيا "أنثروبولوجيا الدين "، وأخرى سوسيولوجيا" علم اجتماع الدين "، والثالثة سيكولوجيا "علم نفس الدين "، ثم رابعا لسانيا ودلاليا في منهج الهرمنيوطيقا[3].

هذا الأخير، أي (المنهج الهرمنيوطيقي) يعمل على مواءمة النص المقدس مع روح العصر، ويبوح براهينية معانيه في سياق لغوي ومعرفي وثقافي ومجتمعي راهن، فهي تؤشر إلى أن النص المقدس كائن حي تنبعث حياته وتتجدد كلما تجددت قراءته[4]، هذا المنهج الذي يعمل على قراءة النصوص المقدسة بما فيها نصوص القرآن، يعتبر محاولة لتحرير النص المقدس من التفسيرات التاريخية العتيقة التي تحجب عنه التواصل مع العصر الجديد وتشكل لدى الإنسان المعاصر اغترابا حقيقيا عن واقعه الحاضر. أو كما يدعو دائما إليه عبد الجبار الرفاعي وهو "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين"وبناء فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص،

[1]- محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص35.

[2]- المرجع نفسه، ص36.

[3]- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013، ص 14.

[4]- عبد الجبار الرفاعي، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط 1، 2017، ص8.

لمعرفة نظامها الدلالي والرمزي، وما تختزنه من معانٍ ومداليل، لا تبوح بها إلاَّ باختراق المنظومة التقليدية المغلقة، وهذا بتوظيف منهجيات وآليات المعرفة البشرية الحديثة مناهج العلوم الإنسانية الراهنة[1]، هذا التجديد والتوظيف للمناهج الحديثة يعتبر تحديثا للدين والمعارف الدينية والإلهيات دليل على الخروج والتملص من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني المختزل في التفسيرات الفقهية، والاستعانة بالمنهجيات والمكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل، والتطورات العلمية، لتحرير الخطاب الديني من تلك الصورة النمطية للإسلام والإله، التي تشكلت في سياقات حرجة ودموية، وفترة حروب، وفتن وصراعات سياسية، واستبدالها بصورة أكثر إشراقا للإله وأسمائه الحسنى .

من هنا يصبح تأويل النصوص الدينية ضرورة تفرضها الحاجة لإلغاء المسافة الثقافية بين الماضي والحاضر، وتحرير النصوص المقدسة من الاغتراب التاريخي، ومن كل التأويلات والتفسيرات التي تطمس ما تكتنزه هذه النصوص من بؤر مضيئة، ورؤى تحمل بين طياتها تناغما بين هذه النصوص وحاضرنا [2]، حتى يتخلص الفكر الديني والنصوص الدينية من التفسيرات الكلاسيكية الناتجة عن التفكير الدوغمائي الذي يستبيح كل أشكال العنف الديني ضد الخصم الذي ينتهك هذه الحقيقة المفترضة والمفروضة، والذي يفرض حقيقة واحدة مطلقة، والتي تؤدي إلى تكفير كل شخص خرج عن هذا المنطق الأحادي .

إذن، فلسفة الدين تتوسل بالآليات والمبادئ العقلية في دراسة القضايا والمواضيع الدينية، معتمدة في ذلك على المناهج العلمية الخاصة بالإنسان والمجتمع، وهي فرع فلسفي قديم حديث، قديم، لأن الدراسة الفلسفية للدين كانت محل اهتمام الفلاسفة منذ القدم، حيث تضمنت البحث في مسائل دينية، في الإله وأدلة وجوده وصفاته وعلاقته بالإنسان والكون..، وهي أيضا مبحث جديد متجدد، حيث كان الدين ولازال بؤرة انشغال الفلسفة العربية والغربية، و من بين أهم الأسباب التي عجَّلت بظهور مبحث "فلسفة الدين" الأزمات المختلفة التي يتعرض لها الدين والقيم الأخلاقية في المجتمعات الغربية، مما أدى ذلك إلى إيقاظ الرغبة في الكثير من المفكرين العرب والمسلمين في تجديد مبحث "علم الكلام الجديد"، يعيد النظر في المسائل الدينية من وجهة نظر فلسفية عقلية لا فقهية متعصبة، لما تشهده الساحة العربية والإسلامية من صحوة دينية وصراعات طائفية، ونزوع شديد إلى التطرف والتعصب، والقتل باسم الدين سببه ما يسميه الكثيرون التفسيرات الفقهية العتيقة والمتعصبة للمعاني الظاهرية للنصوص الدينية.

[1]– عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مرجع سبق ذكره، ص94.

[2]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2016، ص 27 .

الفصل الثاني

التجربة الروحية عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: مفهوم التصوف

أولا: أصل التسمية

ثانيا: تعريف التصوف

ثالثا: مبادئ الصوفية ومنهجهم

المبحث الثاني: علاقة التصوف بالفلسفة عند طه عبد الرحمن

أولا :طه عبد الرحمن حياته ومساره الفكري:

ثانيا : التصوف والفلسفة عند طه، هل يتكاملان أم يتناقضان؟

ثالثا : أثر التجربة الصوفية على الفكر الفلسفي الطاهائي

رابعا–التصوف والمرأة بين طه عبد الرحمن وجاك لاكان (نقد نظرية لاكان في المتعة الصوفية):

المبحث الأول : مفهوم التصوف

تمهيد:

يعتبر التصوف علما من العلوم الشرعية الحادثة لدى المسلمين، ولقد كان طريقا لسلف الأمة وكبارها، سار على دربه وأخذ به الصحابة، والتابعون ومن جاء بعدهم، لأن طريقة التصوف في مبتدئها كانت طريقة للحق والهداية، والزهد والتقشف، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد الذين ظهروا في مختلف الأزمان والعصور، يحيون حياة التسامي بالنفس عن دونية المادة والصعود بها إلى عالم الروح لأجل حياة سعيدة.

وقد ظهرت هذه الحياة الروحية في الإسلام في حياة النبي (ص)، ثم في حياة الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من زهاد ثم صوفية، ومن هنا في هذا المبحث نحاول الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما المقصود بالتصوف ؟ ما علاقة التصوف كحياة تتجلى في صور روحية بالفلسفة كعلم عقلي نظري؟

وكيف يرى طه عبد الرحمن الفيلسوف التصوف ؟ ولماذا غاض هذه التجربة الروحية ؟ وكيف كان تأثيرها على حياته الفكرية الفلسفية ؟و هل يرى في التصوف تناقضا أم تكاملا مع الفلسفة؟

أولا : أصل التسمية:

معنى كلمة التصوف تحمل عدة اشتقاقات لغوية:" وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيها وما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف"[1]، فيكون أصل هذا اللفظ البيئة الإسلامية والحقل الديني الخالص أيام الصحابة، بل إنه نتيجة لتطور مفهوم التعبد في الدين الإسلامي من المسلمون، ثم المؤمنون، ثم الزهاد ثم المتصوفة.

ويوضح ابن خلدون أصل تسمية التصوف في كتابه "شفاء السائل وتهذيب المسائل"، أنه في الصدر الأول للإسلام استقرت في نوع من العبادة، والمجاهدة، واختصت بهذا الاسم؛ أي الزهاد، ثم صاروا إلى مجاهدات أخرى، وغلب اسم التصوف عليها وهو المشهور عند الكافة، "فاختص أرباب القلوب باسم الزهاد والعبَّاد وطلاب الآخرة، منقطعين إلى الله، قابضين على أديانهم (كالقابض على الجمر)، حسبما ورد، ثم طرقت آفة البدع في المعتقدات، وتداعي العبادة والزهد:معتزلي ورافضي، وخارجي، لا ينفعه إصلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر، فانفرد خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة وسموا بالمتصوفة"[2]، وقد تميزت الصوفية بالعناية بأفعال القلوب؛ أي الأفعال الباطنية، وتقديمها على أفعال الجوارح في أمور الشرعية والتعبدية، ويقول ابن خلدون في هذا الصدد "ولما تميزت هذه الطائفة بما تميزت به من النظر في أفعال القلوب والاهتمام بها وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعبادات، كما قال الجنيد (إذا رأيت الصوفي يُعنى بظاهره فأعلم أن باطنه خراب)، فاختصوا بهذا الاسم لقباً لهم وعَلما عليهم، وقد تكلف بعضهم فيه الاشتقاق، ولم يساعده القياس، فقيل: من لبس الصوف، والقوم لم يختصوا بلباس دون لباس، وإنما فعل ذلك بعض من تشبه بهم وتخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللا وزهدا أنه شعارا لهم فأعجب بهذا الظن حتى حمله على الاشتقاق منه"[3]، وقال آخرون، اشتقاق كلمة الصوفي من الصَّفة*، ومن قال

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ضبط المتن ووضح الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط3، 1996، ص 611.

[2]- عبد الرحمن ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق :محمد مطيع الحافظ، دار الفكر . دمشق، سورية، ط 1، 1996، ص 43

[3]- المرجع نفسه، ص 51.

* أهل فقراء المهاجرين الذين سكنوا صَفة مسجد رسول الله للغربة والفقر، مثل : أبو هريرة الدوسي وذر الغفاري، بلال الحبشي، وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وأمثالهم . انظر ابن خلدون "شفاء السائل وتهذيب المسائل " ص 52.

أنه مشتق من الصفاء، ثم بقيت ميزة يتميزون بها، فقيل، متصوف، وصوفي، الطريقة تصوف، وللجماعة قيل عنهم متصوفون وصوفيون[1].

أما الطوسي، فيرجع أصل التصوف في مؤلفه اللمع إلى الزهد والاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله حيث يقول: "قال الشيخ أبو نصر: سألني سائل عن البيان عن علم التصوف، ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا في ذلك: فمنهم من يغلوا في تفصيله ورفعه فوق مرتبته، ومنهم من يرى أن ذلك ضرب من اللهو واللعب، وقلة المبالاة بالجهل، ومنهم من ينسب إلى التقوى والتقشف وليس الصوف، وعند لله والله أعلم، وأن أولي العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء، هم المعتصمون بكتاب الله تعالى، المجتهدون في متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم أهم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية"[(2)].

الملاحظ أن أبو سراج الطوسي لا يقف موقفا معارضا من التصوف بعد أن صنفهم ضمن أهل العلم القائمين بالقسط، وورثة الأنبياء، و ويقصد التصوف السني الذي أساسه ومصدره القرآن والسنة، وقد بيَّن أنه لا يوجد اتفاق تام على معنى التصوف .

ويقول ابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" كانت النسبة في زمن الرسول (ص) إلى الإيمان والإسلام، فيقال: مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد ."ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها . وأخلاقا تخلقوا بها ورأوا أن أول من انفرد به بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة واسمه الغوث بن مر فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية "[3] ، فالصوفية من جملة الزهاد إلاَّ أنهم بالغوا في تعبدهم فانفردوا عن الزهاد بأحوال وصفات ومقامات وهناك من يرى أن أصل كلمة التصوف ترجع إلى أصول اشتقاقية كثيرة من بينها.[(4)]

1- كلمة صوفي تعني، أو يرجع أصلها إلى كل من زهد في الدنيا واتخذ من الصوف لباسا له، أي ترك كل ملذات الدنيا وتفرغ للذكر والعبادة، ولبس الصوف إقتداءً بالأنبياء والرسل أو:

2- صوفية: من صوفه الفهم وضعها أحد معاصرو الجاهلية تيمنا بقصة إسماعيل عليه السلام أو:

3- نسبة إلى قبلية تسمى بنو صوفه كان واجبها القيام بالإضافة بالحجاج إلى جبل عرفات أو:

[1]- عبد الرحمن ان خلدون، المرجع نفسه، ص 53 .

[2]- أبي نصر عبد الله بن علي سراج الطوسي، اللمع، ضبطه كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2001، ص 11، 12.

[3]- أبي الفرج بن الجوزي البغدادي، تلبيس إبليس، تحقيق : أحمد جاد، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 145 .

[4]- على حسن الجابري، دروس في الفكرالإسلامي، ص161

4- نسبة لصوفة القفا: حيث كان المتصوفة يتركون مؤخرة رؤوسهم غزيرة بالشعر بدون عناية ومتدلية على كتفهم أو:

5- نسبة لتشبههم بالصوفة المرمية (المهملة) والتي كانت تجسد الحالات النفسية والاجتماعية التي كان عليها أغلب المتصوفة نتيجة إهمالهم لمتاع الدنيا والزهد فيها أو نتيجة لتأثرهم بالأحوال الاجتماعية آنذاك، فانعكست سلبا على نفسيتهم مما دعاهم إلى ترك الدنيا والزهد فيها.

6- أو تشبها لهم بالصوفانية نبات بري ينمو نمو طبيعي تلقائي، وكذلك كانت حياة المتصوفة طبيعية وتلقائية دون تكلف بسبب الإعراض والابتعاد عن الدنيا .

7-الصفوة:النخبة المختارة الطليعة، أي صفوة الناس وأخيارهم إيمانا وتعبدا.

حيث كان التصوف في بدايته تجربة شخصية لم يقبل عليها سوى صفوة من الناس.

8- نسبة إلى الصف: بمعنى الطليعة أي أنهم في الصفوف الأولى من المسلمين.

9- الصفاء أي صفاء النفس والروح من كل أخطاء وشوائب وملذات الدنيا والتطهر الروحي بغية الوصول إلى الإشراق الإلهي.

وأخيرا ترجع أصل التسمية كذلك إلى:

صوفيا الحكمة الهندية ثم اليونانية ذات الصلة بالنرفانا بأسلوب الحكمة عن طريق الزهد والعبادات والغرض منها الوصول إلى السعادة الروحية والمعرفة المطلقة، معرفة الذات والوصول بها للكمال فمعرفة الله والتخلق بصفاته [1].

إلاَّ أن ماسينيون ينسف كل هاته التسميات، ويرى بأنها لا تحمل أي أساس من الصحة، وفيها الكثير من اللغط والكذب، لذلك فالتصوف عنده هو " مصدر الفعل الخماسي المصوغ من (الصوف) للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفياً وقد استعمل هذا اللفظ منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة "صوفي " بمعنى المتنسك لابس الصوف "[2]، حيث ورد هذا اللقب مفردا لأول مرة في التاريخ، ونعت به جابر بن حيان، وهو صاحب كيمياء من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور[3]، وينبغي رفض ماعدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى (أهل الصفة)، وهم فرقة من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد

[1]- علي حسن الجابري ، المرجع السابق، ص 162.

[2]- ماسينيون ومصطفي عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، ص 25.

[3]- المصدر نفسه، ص 27 .

النبي، أو أنهم من (الصف الأول) من صفوف الإسلام، أو أنهم من(بني صوفة) القبيلة البدوية، أو أنهم نسبوا إلى (الصوفانية)، أو إلى (صوفة القفا)، وهي الشعرات النابتة عليه، أو أنها اللفظ المشتق من (صوفي) وترادف صافي والأصل صفا ....إلخ[1]

غير أن هناك من يرفض نسبة التسمية للصوف، كبعض المستشرقين (نيكلسون، جوزيف فون هامر)، ومصطلح الصوفيه ــ يرجع حسب رأيهم ــمنبتها وأصلها إلى البيئة الهندية واليونانية .

"الصوفية يرجع أصلهم إلى الهند، والقدماء المعروفين باسم الأكماء، العراة، وأن الكلمتين "صوفي"، و"صافي" مشتقتان من الأصل الذي اشتقت منه الكلمات اليونانية (سوفوس) و(سافيس)، وهذا يعني أن كلمة التصوف في حد ذاتها كلمة جديدة أو دخيلة على الإسلام"، ذلك أنه إذا نظرنا إلى أحوال الصوفية، واختلافهم في كتاباتهم حول أصل الكلمة يمكن القول أن التصوف في الإسلام كان في أوله يسمى (الزهد)، ثم تطور بعد ذلك ليصبح اسمه التصوف، "وهذا يدل على أن مصطلح التصوف دخيل على الإسلام وليس من صميمه"[(2)].

وأن كلمة تصوف تعبير أو ترجمة للجيمنوصوفيا، وأن الجيمنوسوفيست اسم أطلقه اليونان على نوع من الهنود العراة كانوا يتنقلون من مكان إلى مكان في سياحة دائمة، يتأملون في الله ويعيشون فيه، ونتج عن هذا أن التصوف يرتبط بالبوذية خاصة وبالأديان الهندية عامة، وقد كان البيروني أول من نبه إلى وجود تشابه بين التراث الهندي والنصرانية والتصوف [3]، في مسائل وأفكار كثيرة، كفكرة الحلول والإتحاد ..الخ. تأثرت بها المسيحية وأدخلتها إلى تعاليمها الدينية .

وأسباب التصوف وميل الناس إلى الزهد كثيرة إما لأنهم فشلوا في الحياة فتزهدوا، وإما لأنهم لم يجدوا ما يغتنون به فتزهدوا، وإما لأن لهم مزاجاً يكره الدنيا ونعيمها، والحياة وترفها، فتزهدوا، وإما لأن إحساسهم رقيق، ملأه الخوف من يوم الحساب والعقاب قلوبهم، ولما جاء المتصوفة فلسفوا الزهد، وجعلوه مقامات وأقساما، فكان من شدة زهدهم لبس الصوف الخشن كما يفعل رهبان النصارى، فسموا من أجل ذلك بالصوفية، وهذه السنة هي الصحيحة، وهي التي تتفق مع اللغة[4]، والتصوف كما يقول أحمد أمين " كان في صدر الإسلام مختلطا مع الفقه، وكان إسلاميا بحتا ومتطابقا مع الشريعة الإسلامية لا يحيد عنها إلى غاية زمن العصر الأموي، وفاتحة هذا النوع من التصوف المتشبع بالمبادئ الإسلامية (الحسن البصري)، لكن لما دخل الإسلام كل من النصارى،

[1]– ماسينيون ، المصدر نفسه، ص 26 .

[2]– إبراهيم هلال، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 50.

[3]–على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 3، دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1977، ص ص 6 4_47

[4]– أحمد أمين، ظهر الإسلام ج1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص308.

والمجوس، والهنود، وانتشرت الفلسفة اليونانية، امتزج التصوف بمبادئ كل هؤلاء، فلون عند بعض المتصوفة طريقتهم بالزرادشتية، وبالمذاهب الهندية، وأخرى بالفلسفة اليونانية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وأخرى امتزجت بالنصرانية، فأصبح التصوف طرقا، ومذاهب شتى"[1]، وهذا ما أدى إلى اختراق أفكار غريبة وبعيدة عن مبادئ العقيدة الإسلامية للديانة الإسلامية بما فيها التصوف الإسلامي الحقيقي، كالقول بوحدة الوجود، وفكرة الفناء في الله، والعشق الإلهي ....الخ .

ثانيا : تعريف التصوف:

التصوف من أكثر المفاهيم التي اختلف العلماء والمفكرون في وضع تعريف جامعا مانعا له، هذا ما أدى إلى تنوع واختلاف معانيه، إلا أنه من أبرز التعريفات التي نجدها تتمثل في :

"السير في الزهد أي جعل الزهد والتقشف منهجا دنيويا والابتعاد عن ملذات الدنيا"[(2)]؛ أي الإعراض عن الدنيا، وترك كل ما تعودت عليه النفس من ملذات وهذا بترويضها وإخضاعها حتى يضعف الجانب الشهواني الجسدي، وهذا لا يتم إلا بمراحل أو كما يسميها المتصوفة بالمقامات، ولا يخرج المتصوف من مقام إلى مقام إلا بعد أن يستوفي كل شروط وأعمال المقام الأول بالمجاهدة والذكر والصيام، والنوافل ...الخ.

ومن الخطأ القول بالترادف الموجود بين الزهد والتصوف، فالزهد شرط في التصوف، ولكن ليس التصوف شرطا للزهد، فالزهد من صميم الإسلام ونجد القرآن والسنة يحثان على القناعة وذم الدنيا وزخرفها ومتاعها، وأن الحياة الدنيا لعب ولهو إلا أن هذا الزهد قد تطور من خلال الممارسة الصوفية فأصبح "زهد منظم"[(3)].

وهناك من يعتبره فكرة فلسفية ناتجة عن الاعتقاد بوحدة الوجود "أي تنظيم تربوي اجتماعي أساسه الفلسفي الإيمان بوحدة الموجودات أي العالم والله واحد"[(4)].

إلاأن وحدة الوجود عند ابن عربي وأتباعه لا يقصد بها ما ذهبت إليه النزعة المادية أو المذهب المادي القائل بأن مرجع كل شيء إلى المادة أو وحدة الوجود التي قال بها_ سبينواز وغيره بأحادية الله والوجود_، وإنما يقصد بها تجربة الفناء فناء المحب في المحبوب الأسمى لتصل إلى "حال الوصل"[(5)].

---

[1]- أحمد أمين، المرجع نفسه، ص 309

[2]- المرجع نفسه، ص 51.

[3]- محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص ص20-21.

[4]-علي حسين الجابري، المرجع نفسه، ص 163.

[5]- محمد بن الطيب، المرجع نفسه، ص 77.

ويذهب ابن الجوزي إلى أن التصوف ينسب إلى قبيلة في الجاهلية تسمى بني صوفة وهذه القبيلة جرت تسميتها بهذا الاسم نسبة إلى رجل يقال له "صوفة بن بشير بن أد بن طلحة، وقد زهد صوفة هذا في الدنيا وانقطع للعبادة في المسجد الحرام، وأطلق عليه اسم صوفة لوجود شبه في طريقة عبادته مع الطرق الصوفية"[1].

وهناك من يرى أن للتصوف أصول وتقاليد مصرية، ثم بعد ذلك انقسم إلى مدارس مختلفة من النقشبندية والقادرية والسهروردية، والجتشتية "الصوفية عبارة عن تعاليم قديمة جدا حول الحكمة والسكينة، التي أعطت البداية للكثير من العبادات ذات الطابع الأسطوري والفلسفي، تعود جذورها إلى تقاليد قديمة كانت سائدة في مصر ومنها انطلقت جميع مدارس الهداية أو التكريس الأخرى، وقد لعبت الصوفية دوما دور الممثل لتلك التقاليد وتابعت طريقها في مملكة من الصمت والهدوء"[2].

وكل مدرسة من هذه المدارس تختلف من حيث الوظيفة الخاصة بها أو التعاليم التي تنشرها.

فالمدرسة النقشبندية دورها المركزي الرموز والطقوس وحركات الرقص والقادرية تعلم الحكمة التي أساسها الدين الإسلامي في الشرق، والمدرسة السهروردية تعلم أسرار الحياة عن طريق المعرفة الميتافزيقية التأملية (تأمل الذات).

ومدرسة الجتشتية وهي المثال الروحي في مجال الشعر والموسيقى[3]، حيث للمتصوفة منهج في الحياة قوامه:اجتناب المحارم وأداء الفرائض، واختيار الفقر على الغنى اختيارا ومعانقة القلة، ومجانية الكثرة، وإيثار الجوع على الشبع، وحسن الظن بالله والمسارعة إلى جميع الخيرات والانقطاع والعكوف والصبر على دوام المجاهدة ومخالفة الهوى... الخ[4].

ويعتقد الطوسي أن كلمة التصوف إنما كانت نسبة إلى لباسهم الذي هو الصوف اقتداءً بالأنبياء والصدقين " نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم لها متمرسون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصادقين وشعار المساكين المتنسكين"[5].

ويسميهم صاحب قوت القلوب، (أصول مقامات اليقين)، ويبدو أن التسمية والمفهوم لا يتوقف على التصوف، والعرفان، التجربة الروحية، أو الذوقية بل يمكن أن نسميهم بأصحاب المقامات أو التجربة اليقينية وطريقهم شاق ومتعب تسمى بمقامات اليقين.

---

[1]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، فلاسفة الإسلام والصوفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006، ص 205.

[2]- حضرة عنايت خان، تعاليم المتصوفة، تر: إبراهيم إسطنبولي، دار الفرقد، سوريا، دمشق، ط1، 2006، ص 23.

[3]- حضرة عنايت ، المرجع نفسه ، ص23.

[4]- أبو سراج الطوسي، المصدر نفسه ، ص 17.

[5]- المصدر نفسه، ص 24.

"التي ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة، أولها التوبة، الصبر، والشكر، والرجاء، والخوف، الزهد، التوكل، الرضا، المحبة وهذه المحبة الخصوص وهي محبة المحبوب"[1].

ومميزات هذا الزهد الجديد المبالغة في شكلين: التعبدية (المبالغة في النوافل والذكر، والصلاة، والصوم... الخ). والأخلاقية والالتزام بالقيم الأخلاقية كعدم الاكتراث بشهوات النفس والانشغال بالله وحده في الفكر والعمل.

ويعرفه الصوفي المغربي ابن عربي بقوله:" التخلق بالأخلاق الإلهية وإتباع الشريعة في ظاهرها وباطنها"[(2)]، أي إتباع القرآن والسنة وجعلهما منهجا في حياة المتصوف من أجل بلوغ الأخلاق السامية والتحلي بالصفات الإلهية.

والمعرفة الصوفية أو التجربة الذوقية لا تكتسب بالتفكير العقلي أو المعارف الثقافية، وإنما تّأتي من القلب كأساس ونور يقدمه القلب أو كما تسمى الفيض الإشراقي.

أما ابن خلدون، فيرى أن التصوف جاء نتيجة إقبال الناس على الدنيا وملذاتها والغرق في اللذات الدنيوية خاصة في القرن الثاني وما بعده الهجري هنا ظهرت المتصوفة لتنتهج نهجا معاكسا تماما وهو "الزهد والإعراض عن رغبات وملذات الدنيا والانصراف عنها فكان التصوف هو المبالغة في الزهد والعبادة"[3]، فالبدايات الجنينية لحركة التصوف تعود إلى حركة الزهاد التي راجت في القرن السابع الميلادي، لتعكس احتجاج الناس والفئات الاجتماعية الدنيا على انتشار الطبقية خاصة في عهد الخليفة عثمان(644_656) أين بدا التمايز الطبقي جليا، ثم اشتد في أيام الأمويين (661_750)، حيث شاع البذخ والترف بين الأوساط الحاكمة [4]، وكانوا يتميزون بفرط التعبد لله والتقوى، والتقشف ونبذسائر الملذات الماديةالدنيوية، شعارهم الذكر وتكرار اسم "الله" أو العبارات التي تتضمنه مثل "الله حي"، "الله أكبر"، "لا إله إلاَّ الله".

ثم ترافق مع الذكر "الرقص"، حيث يدور المرء على نفسه حتى يفقد وعيه، و" السماع "، يستمع فيه إلى ما يكرر من الذكر أو ما يرتل من الآيات أو ما ينشد من الأشعار، ويترافق مع الموسيقى، ثم بعد ذلك بالغ بعض الصوفية بالذكر والسماع حتى قدموهما عن سائر الشعائر الدينية [5]

وفي السياق نفسه يعتقد شيخ الإسلام الإمام "ابن تيمية" أن لفظ "الصوفية "لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك، ومنشأ "التصوف" كان من البصرة، وكانوا أهل زهد وعبادة، كما كان في

[1]- أبي طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، راجعه: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، ج1، ص 361.

[2]- محي الدين ابن عربي، اللمع، ص45.

[3]- عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تقديم :محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2006، ص432

[4]_أرثور سعدبيف و توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص 277.

[5]_ المرجع نفسه، ص 278 .

الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه من اجتهاد و"هؤلاء نسبوا إلى الألبسة الظاهرة، وهي لباس الصوف . فقيل في أحدهم : صوفي وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال "[1]، ثم انتسبوا إليهم أهل البدع والزندقة، ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم : كالحلاج فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروه وأخرجوه عن الطريق، ثم بعد ذلك تشعب التصوف وتنوع، وصارت الصوفية ثلاثة أصناف"صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم"[2]، فأما "صوفية الحقائق" ، فهم أهل الزهد والعبادة والاعتكاف، و"صوفية الأرزاق"، فهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالخوانك، بحيث يشترط فيهم أداء الفرائض واجتناب المحارم، والتأدب بآداب أهل الطريق، وأما "صوفية الرسم"، فهم المقتصرون على النسبة فهم بمنزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم وأهل الجهاد، بحيث يظن الجاهل أنهم من أهل التصوف ولكنهم ليسوا من أهله .

وبالنسبة"لأنا ماري يشمل" المتخصصة في الدراسات الإسلامية، ولها دراسات معمقة في التصوف الإسلامي، فتقول:" مصطلح الصوفية sufismus أو التصوف sufilc اللفظ المستخدم للروحانيات mystilc في الإسلام ولمعرفة المراد من كلمة mystilc علينا أن ننظر أولا إلى مضمونها فمن نظر في الجذور اللغوية لكلمتي mysterium وmystischاستنتج دلالتها على شيء مفعم بالأسرار لا يمكن بلوغه بالوسائل العادية أو بالمجهود العقلي فهاتان الكلمتان مشتقتان من الكلمة اليونانية mycim بمعنى إغلاق العينين"[3].

والمقصود بذلك أن التصوف كمصطلح وممارسة قديم يرجع إلى الحضارة اليونانية، بمعنى أن الإنسان منذ القدم أدرك أن وراء هذا الجسد أسرار مكنونة لا يمكن بلوغها إلا بالتحكم في شهواتها، وترويض هذه النفس وإضعاف سيطرة الجسد للوصول إلى الصفاء الروحي لاكتشاف الحقائق.

إن التصوف mystilc يوصف بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها، وبمعنى أشمل، يمكن تعريف التصوف بأنه:" إدراك الحقيقة المطلقة سواء سميت هذه الحقيقة "حكمة" أو "نور" أو "عشق" أو "عدم" "[4].

وهذا يعني أن الحقيقة لا يمكن إدراكها إلا بالتصوف أو التغريد الصوفي، ومهما اختلفت تسمية هذه الحقيقة، فهذه الحقيقة تمثل بلوغ المطلقية بالنسبة للمتصوف، أي أنه منهج سلكه المتصوف لفك أسرار الحقيقة الإلهية، وسبر أغوارها .

[1]- أحمد ابن تيمية، فقه التصوف، تهذيب وتعليق : زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص 18

[2]- أحمد ابن تيمية، المصدر نفسه، ص 19 .

[3]- أنا ماري شيمل، المرجع نفسه، ص 6.

[4]- المرجع نفسه، ص7.

كانت حياة صوفية الزهاد تنطوي على لون من اللاامتثالية Non –Con formism، من اللامبالاة بتقييمات الآخرين، رضى أو سخطا، مدحا أو ذما . وقد تجسدت هذه النزعة على أشدها عند "الملامتية" (أهل اللوم)، ويبدو أن هذه الحركة قد قامت، أول الأمر، في العراق، ولكن رواجها خاصة إنما كان في خراسان، ومنها انتقلت إلى سائر بقاع العالم الإسلامي، وكان من أبرز رجالاتها أبو حفص الفرد (ت:873)، وحمدون القصّار (ت : 885)، وأبو عثمان الحيري (ت : 991) [1]، لذلك كانوا يتعمدون إتيان كل الأفعال التي تثير سخط الناس واستنكارهم، قصد سماع المزيد من اللوم مع عدم الاكتراث واللامبالاة به، ففي هذا دليل على أنهم يسيرون في الطريق القويم، ثم تطور التصوف شيئا فشيئا إلى أن أصبح يتشكل في شكل مدارس وطرق تسمى على الأغلب باسم صاحبها أو مؤسسها الحقيقي "كالحلاجية"، و"الأحمدية، و"الجنيدية"، و"القاديرية"، و"الشاذلية"، والبودشيشية"...الخ .

ثالثا : مبادئ الصوفية ومنهجهم:

التصوف طريقة مميزة في التعبد والتخلق والعبادة، هدف المتصوف هو الوصول إلى الصفاء الروحي والأخلاقي والبعد عن البهرجة الدنيوية، ولبلوغ هذا المبتغى لا بد من منهج ومسلك ومبادئ يلتزم بها المريد ويمشي وفقها، للوصول لهدفه، وللوصول أيضا للصفاء الروحي لا بد من المرور بمراحل المتمثلة في:

1- المقامات والأحوال:

هناك من يقول أنهاتسعة : "أولها التوبة، والصبر، والشكل، الرجاء، الخوف، الزهد، التوكل، الرضا، المحبة، وهذه المحبة بالخصوص وهي محبة المحبوب"[(2)].

ولا تعني التوبة عند المتصوفة التوبة من الذنوب، بل التوبة عندهم تعني التجرد والاعتراض عن كل ملذات والشهوات بترويض النفس والجسد أو ما يسمى (بالجهاد الأصغر)، وهذا بالصيام والقيام والذكر.

والطريقة الصوفية قائمة على أساس الذوق لا الدليل والبرهان وفي ذلك يقول محي الدين ابن عربي في كتابه (التدبيرات الإلهية)، ناصحا مريده "فإن يعرض لك أيها الأخ المستريد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان"[(3)].

والمقصود بذلك أن المعرفة عند الصوفي ذوقية وتجربة روحية لا يتدخل فيها العقل فأقصى ما يمكن أن يبلغه الصوفي من الحقائق المطلقة بالذوق لا بالعقل، لأن العقل يحجب المتصوف عن عالم الحقيقة حسب اعتقادهم .

---

[1]- أرثور سعد بيف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 278 .

[2]- أبي طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج1، راجعه: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص 361.

[3]- نقلا عن يوسف الشيخ إبراهيم السامرائي، تاريخ الطرق الصوفية، مطبعة أسعد، بغداد، 1988، ص 9.

"الذوق بالمفهوم الصوفي هو مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان، مظهر من مظاهر الاتصال الروحي، من هنا يأتي نفي أي عقلانية عن المعرفة الذاتية، العقل ومقوماته سحب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة"[1].

2- ضرورة الصحبة: أي مصاحبة المرشد، والاستسلام التام لإرشاده ووصاياه للتمكن من قطع مراحل السير إلى الله عز وجل، والشيخ يرشد المريد إلى طرق تخلصه من رعونائه النفسية، وأمراضه القلبية، لأن طريق السير وعر ملئ بالمطبات.

3- حضور حلقات الذكر، وقراءة الأوراد والأذكار.

4- كثرة الذكر لله تعالى لأنها تجلب راحة القلب والفؤاد، وتصقل الروح "ألا بذكر الله تطمئن القلوب".

5- محبة الله تعالى هي أعظم شيء عند المتصوفة وهي آخر طريق لنيل القرب منه.

6- العمل الدائم لبلوغ الولاية، لأنه من بلغ درجتها تحرر من المظاهر وخضع له الكون وقوانينه.

7- العقل ليس هو طريق المعرفة الصالح إلى الأسرار الإلهية، وإنما هو العشق الإلهي، لأن المعرفة منحة ربانية، وطريقتها الإشراف والكف، وليس العقل القاصر"[2].والتصوف يعتمد على الذوق والمواجيد أكثر مما يعتمد على المنطق والعقل، لأن العقل في نظرهم أداة غير صالحة، فإن استطاع إدراك ظواهر الإنسان، فهو لا يصلح مطلقا في استكناه الحقيقة، لأن العقل لا يعرف إلا ما يقع عليه الحس ؛ أي ظواهر الأشياء، أما حقيقة الأشياء وكنه وجودها، فمن وراء طاقته أبدا .[3]

أما الأحوال التي تنزل على قلب الصوفي خلال رحلته في الرياضة الروحية وثقة النفس للوصول إلى الحق وهي آداب وأحوال شتى منها:

"القناعة بقليل الدنيا عن كثيرها، والاكتفاء بالقول الذي لابد منه، والاختصار على ما لابد منه من مهمة الدنيا: من الملبوس، والمفروش والمأكول، وغير ذلك أو اختيار الفقر على الغنى اختيارا، ومعانقة القلة، ومجانية الكثرة، إيثار الجوع على الشبع..."[4].

ومنهج المتصوفة ليس كمنهج الفلاسفة الذي يقوم على العقل واستنتاجاته وتأملاته، تبدأ بمقدمات ينتقل فيها العقل من شق إلى أخر ليصل إلى المطلوب، فمنهجهم يقوم على التجربة الروحية الحدسية، الذوقية، الكشفية، فهي معرفة لا يكتسبها المتصوف بل يجب أن يكون مستعدا لامتلاكها بالمجاهدة والانصراف عن حال

[1]- حسن عاصي، التصوف الإسلامي، دار المواسم، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 32.

[2]- أحمد أمين، ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي، ج 4، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة، مصر، ب ط ، 2012 ، ص 223.

[3]- أحمد أمين، المرجع نفسه، ص 844.

[4]-أبو سراج الطوسي، اللمع، ص 17.

الدنيا إلى حال آخر، بل إنهم يزعمون بأن العقل قاصر عن إدراك الحقائق والكشف عنها والوصول إليها، ومنهج العقل منهجا خاص بالفيلسوف، وأصل طريقهم ومنهجهم مجاهدة ومحاسبة النفس في سائر أعمالها وخفاياها والاعتكاف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها، وما يُقبل عليه الناسمن الملذات، والخلو إلى العبادة والذكر.

والمريد في مجاهدته تلك إما أن تكون نوع عبادة وإما تكون صفة فاصلة للنفس عن حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك، ولا يزال المريد يرتقي من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة[1].

وقد أجمع الصوفية أنفسهم على أن مجاهداتهم هي تجارب روحية يتعذر وصفها وتعلو على التعبير لذلك سميت بالشطحات الصوفية، وقد كان كلامهم وصفا لما أدركوه وشاهدوه، وكشفا عن الأحوال التي تذوقوها وعاشوها بروحهم ووجدانهم سائحون في حضرة الله وسابحون في ملكوته.

[1]- فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص ص 250-251.

المبحث الثاني: علاقة التصوف بالفلسفة عند طه عبد الرحمن:

تمهيد:

يقوم طريق التصوف و الصوفية على منهج مختلف في جوهره عن طريق و منهج أهل الفلسفة و العقل، ذلك أن المتصوفة بإجماع العلماء لم يهتموا اهتماما بالغاً بتحصيل العلوم و المعارف ، و إنما اهتموا بالمجاهدة و الإقبال بكل همة على طريق الله بعد محو الصفات المذمومة ، و من سار في هذا الطريق تنكشف له الحقائق و قد وضع المتصوفة لهذا الطريق شروطاً أهمها :الاستعداد بالتصفية ، أي تصفية النفس والروح من كل الصفات المنكرة و إحضار أو اخلاص النية مع الإرادة الصادقة ، إضافة إلى التعطش التام و الترصد بالانتظار لما يفتحه الله من الرحمة و الحقائق، وكما نلاحظ فإن هذا الطريق يقوم على المجاهدة النفسية و هذا الأسلوب القائم على المجاهدة ينتقده بعض من أهل النظر من العلماء الذين يعتقدون بصعوبة هذا الطريق رغم إمكانية وجوده ، لسبب واحد وهو أن الإنسان لا يستطيع التخلص من العلائق الدنيوية ، بل قد تختلط على العقل الأمور و يصل إلى خيالات يظنها حقائق ، أما طريق أهل النظر من الفلاسفة ، فيقوم على تحصيل العلوم الحقيقية من منطق و تفلسف بطريق البحث وأحكام العقل على أساس البرهان و الدليل و الحجة ، وأمام هاتين الطريقتين المتناقضتين ، نطرح التساؤل التالي : كيف يرى طه عبد الرحمن التصوف ؟ و لماذا غاض هذه التجربة الروحية ؟ و كيف كان تأثيرها على حياته الفكرية الفلسفية ؟ وهل يرى في التصوف تكاملا أم تناقضا مع الفلسفة ؟

أولا :طه عبد الرحمن حياته ومساره الفكري*:

طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي، خريج السوربون بدكتوراه في "البنى اللغوية لمبحث الوجود" سنة 1972، ثم دكتوراه ثانية من الجامعة نفسها سنة 1985 ببحث عن "منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه"، قضى جل حياته في التدريس، أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بقسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية منذ سنة 1970 إلى غاية 2001، أفنى قسط من عمره وكرس حياته لتحقيق غايته وهدفه المتمثل في ضرورة تأسيس وإنشاء فلسفة عربية إسلامية وهو المشروع الفكري الذي سماه "بالإبداع والحقفي الاختلاف الفلسفي"والابتعاد عن التبعية خاصة الفكرية للآخر أو الغير سواء كان أوروبيا أو أمريكيا، المهم عنده خلق فلسفة تستحق الصفة والكينونة العربية الإسلامية، وقد عبر عن رغبته تلك ومشروعيتها في جل كتاباته، ولقاءاته، وندواته وعناوين مؤلفاته تدل على مشروعيته الفكرية التي سخَّر لها حياته الفكرية والزمنية ك: "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري".

"تجديد المنهج في تقويم التراث"، "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، "روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، "العمل الديني وتجديد العقل"...الخ.

وطه عبد الرحمن ليس فيلسوفا ومنطقيا فقط، بل هو شاعر ودارس للفنون والجماليات وتاريخ الفن بمعهد الفنون الجميلة بباريس سنة 1967-1968، وله قصائد كثيرة كان أخرها بعنوان: "طريقي إلى قصيدة"، ثم توقف عن كتابة الشعر بعد حرب حزيران 1968، ليتفرغ للكتابة والتأليف في الفلسفة والمنطق والأخلاق والسياسة والدين .

ثانيا : التصوف والفلسفة عند طه، هل يتكاملان أم يتناقضان؟

التصوف عند طه عبد الرحمن غذاء الروح كما أن الفلسفة هي غذاء الفكر، وموقفه هذا الإيجابي من التصوف جعله يلج هذا العالم، عالم الروحانيات عالم التصوف والتجربة الروحانية، حيث، يرى طه عبد الرحمن أن الكثير من الفلاسفة وهو أحدهم سلكوا هذا المسلك (التجربة الروحية)، فقد اهتموا بالعقليات المجردة واختصوا فيها، ثم انتقلوا منها إلى الجماليات أو الذوقيات وبعضهم يسميها اللاعقلانيات .

ويضرب لنا مثلا بالفيلسوف "لودفيغ فيتغنشتاين" الذي لم يكن منطقيا أو مفكرا فقط بل كان روحانيا ومتصوفا وقرأ الكثير من أشعار الصوفية، التصوف بالنسبة لطه عبد الرحمن ترويض روحي وسع أفاقه المعرفية، ونقله

*انظر الموقع: http // www.habous .gov .ma . 10.01.2013 العاشرة صباحاً .

من "الشعور بالانتماء إلى الوجود، ومن ثم أدت هذه التجربة الروحية إلى رفع القيم الأخلاقية عنده إلى رتبة" قيم جمالية"[1].

ورغم اعتراف طه بأن التجربة الروحية تختلف عن المعرفة العقلية أو النظر العقلي أي الفلسفة إلا أنه يرى وجود تكامل بينهما فلا يمكن الفصل حسبه بين العمل والنظر عكس فلاسفة كثيرون، فالتصوف هو العمل والفلسفة هي النظر، فالتجربة الروحية كما يقول:"لا تمدك بخصائص موضوعية، ولا بآليات إجرائية، ولا بقواعد مقررة، ولا بقوانين ثابتة كما تمدك بها ممارسة عقلك النظري قبل دخولك هذه التجربة"[2].

إلا أن التجربة الصوفية الروحية في رأيه "تمدك بالقيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية"[3]، التي تكشف لك وتفتح أمامه الآليات والقواعد والخصائص الموضوعية للأشياء التي يتحصل عليها بواسطة العقل النظري ، ويقصد بذلك أن التصوف يرسخ في الإنسان النظر الموضوعي، البعيد عن النظرة والأحكام الذاتية للأشياء، مستندا بذلك إلى النظر العقلي سواء بسواء.

والزهد في الدنيا والانقطاع عنها وممارسة التصوف كراحة للعقل من شكوكه والهرب من الدنيا ومادياتها، وزيغها، وضلالها وزيفها إلى عالم التصوف نجده عند الكثير من فلاسفة الإسلام، وأهمهم "أبي حامد الغزالي"، الذي يرى في الدنيا عدوة الله عز وجل، فحبها من الخطايا، وبغضها من الطاعات ورأس المنجيات، بل قد بلغ التصوف الإسلامي ذروته الدينية على يد أبي حامد الغزالي، "ففي مائة وخمسين عاما، وعلى وجه التحديد، في الفترة الواقعة بين عامي 750و عام 900 حصل تطور للتصوف جُمع ودُّون على يد الغزالي في كتابه العظيم "إحياء علوم الدين "، وبهذا كله بلغ التدين الإسلامي تتمة لم يستطع أن يتجاوزها ويتفوق عليها كما لم يستطع وللأسف الحفاظ عليها"[4]

ويقول **"أبي حامد الغزالي"** في التصوف والابتعاد عن الدنيا "ونحن الآن نذكر فضل البغض لها والزهد فيها فإنه رأس المنجيات، فلا مطمع في النجاة إلا بالانقطاع عن الدنيا والبعد منها، لكن مقاطعتها إما أن تكون بانزوائها عن العبد ويسمى ذلك فقرا، وإما بانزواء العبد عنها ويسمى ذلك زهدا، ولكل واحد منهما درجة في نيل

[1]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص 19.

[2]- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 138.

[3]- المصدر نفسه، 138.

[4]- تور أندريه، التصوف الإسلامي، تر : عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كلونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص18

السعادة، وحظ في الإعانة على الفوز والنجاة "[1]، فالسعادة والفوز الدنيوي والأخروي عند الغزالي بالتعفف، وترك الملذات الدنيوية والزهد فيها.

ويعتبره الكثير من الباحثين، بأن له دورا إيجابيا في حماية الصوفية من تهمة الهرطقة واستبدال العقيدة الدينية الإسلامية بالتجربة الروحانية الداخلية، بعد أن استطاع أن يوفق بين الدين والفلسفة التي تحمل طابعا عقلانيا، وهو الأمر الذي أكسبه لقب "حجة الإسلام" "، ومع ذلك ظل الصوفيون يقعون مرارا وتكرارا فريسة للمذابح في المناطق الأقل استنارة، كما اضطرهم خصومهم إلى اتخاذ كلمات سر[2].

حيث يتجه الصوفية اتجاها رمزيا في معالجة الظواهر الكونية، وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها أهل التصوف، بل إنهم يعتبرون الآيات الكونية انعكاسات لبواطنها وتحمل أقنعة تغطي جواهر ومكنونات هذه الظواهر والآيات الكونية، ولايمكن اختراق تلك الأقنعة إلَّا من لدن من وهبه الخالق بصيرة ثاقبة مصدرها الذوق والإلهام. يلجأ الصوفية إلى طابع تعبيري رمزي خاص، لذا يستعينون بالكلمات التي ترمز أو توحي بصورة غير مباشرة إلى المعنى المقصود، وهذا راجع إلى محدودية اللغة في نظرهم، وكذلك إلى غموض التجربة الصوفية بحد ذاتها، ولا يمكن التعبير عنها تعبيرا دقيقا يعبر عن صدق تلك الحالة الروحية التي يعيشونها، لذلك فلغة الإشارة هي أدق تعبير عندهم ، لأن "العلاقة بين العبارة والإشارة هي علاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة من حيث هي لغة إلهية وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية "3، فلصوفية لغة خاصة بهم غلبت عليها الرمز والإشارة والتلميح لا يفهمها إلَّا العارفون منهم.

ثالثا : أثر التجربة الصوفية على الفكر الفلسفي الطاهائي :

طه عبد الرحمن لا يجد مبررا للذين استهجنوا واستغربوا انتمائه إلى "الزاوية البودشيشية" أحد الطرق الصوفية المعروفة في المغرب العربي ، ولا يجد تعارضا أو تناقضا بين التصوف والفلسفة كما هو شائع، بأن الفلسفة تقطع صلتها بكل ما يتجاوز العقل والتجربة الروحية حسب رأيه وتجربته "على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"[4]، فكلاهما غذاء وثراء للمعرفة العقلية فلا إيمان بلا عقل ولا عقل بلا إيمان ، فهما متكاملان لامتنافران ، ليس هذا فقط، فمعاينته

[1]- أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تر : الحافظ العراقي، مكتبة ابن حزم، بيروت، لبنان، 2005، ص 1542.

[2]- إدريس شاه، الصوفيون، تر : بيومي قنديل، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، ص38.

[3] - نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2003، ص 268 .

[4]- طه عبد الرحمن، حوار من أجل المستقبل، ص127

للتجربة الصوفية كما يقول كانت أمرا اختيارا، لاجزافيا، ولا تقليدا، بالنظر إلى ما رأى فيها من لذة روحية وإيمانية، كما وجد لذته العقلية، والفكرية في المنطق والفلسفة، فالتجربة الروحية حسبه هي لغة الفطرة" ولغة الوجود"، وهي كما يقول " اللغة التي كنت أبحث عنها، طالبا الأسباب التي تمكنني منها، فكان ذلك ترويضا روحيا لي، كما كانت تجربتي السابقة في المنطق ترويضا عقليا، فكان ثمارها أن وسعت آفاقي توسيعا كاملا، ولونت وحولت المعارف التي اكتسبها من قبل عن طريق العقل[1]. رغم أن تجربته الصوفية هذه سببت له الكثير من المتاعب، لدرجة تغييب أعماله وتجاهلها من قبل الإسلاميين بسبب نزوعه الصوفي، وكان مغضوبا عليه في المغرب ويُشتم على المنابر .[2]

يبدو أن" طه عبد الرحمن " يرى في تجربته وحياته الفكرية العقلية رغم ثراءها وغناها، ورغم ما بلغه من عطاء فلسفي كبير ، وبلوغه قمة التفلسف ، وتربعه على عرش الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إلا أنه كان يشعر بظمأ روحي لم تستطع الفلسفة أو المنطق إشباعه فوجد ضالته في الحياة الروحية أين توسعت، أكثر، فأكثر مداركه العقلية والمعرفية وهذا ما انعكس إيجابا على رؤيته ونظرته، وموقفه تجاه المجالات المعرفية والعلمية الأخرى كالفن والإبداع والتجارب الفنية المختلفة فهو يرى كمال الإنسان عندما تكون له نظرة جمالية إلى الأشياء في نفسه وفي أفقه.

إذ أن الإنسان عنده ذو بعدين[3]

1- بعد جلالي: وهو ما تتفتق عنه قريحته من الحقائق التي تمده بالقوة، علما أو فكرا أو منطقا أو صناعة.

2-بعد جمالي: وهو ما تتفتق عنه موهبته من القيم التي تمده بالرقة وتوازن الإنسان، وكماله يكمن في الجمع بين القوة والرقة بين(البعد الجلالي، والبعد الجمالي)

بل ويذهب طه إلى أبعد من ذلك، إذ يصر على أن تكون لكل فيلسوف نظرية في الجمال والجلال، ونظرة طه للجمال لابد أن تتصف بثلاث صفات وهي نظرته ورؤيته الخاصة به دون غيره والتي تتمثل في[4]:

الأولى: طلب وتحصيل الجمال، الذي يجعل من الإنسان يطلب المزيد من الكمال، ليرتقي بإنسانية الإنسان درجة تلو الدرجة .

---

[1]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص19

[2]- عباس ارحيلة ، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان ط1، 2016، ص 151.

[3]- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص ص143.142

[4]- المصدر نفسه، ص144

الثانية: القيمة الجمالية، لاتتعارض أبدا مع القيمة الأخلاقية، كما هو متعارف عليه عند أهل الأدب والفن، لأن الجمال مراتب طرف أدنى وطرف أعلى، الأول ظاهر قريب، والثاني باطن بعيد كذلك بالنسبة للأخلاق مراتب، طرف أدنى وطرف أعلى، الأول الخلق الظاهر المقيد، والثاني طرفه الخلق الباطن المحرر.

والثالثة: يكفي أمة من الأمم عامة والأمة الإسلامية خاصة أن تسهم في هذا المجال(الجماليات) بالجانب أو البعد الجمالي الذي هو الرقة واللطف، فلو اهتدت الأمة الإسلامية في الإسهام في هذا البعد لأحتاج أهل هذا القرن إلينا قدر احتياجنا إلى عطائهم الجلالي المتمثل في القوة واليأس، والذي تعذر على بعض الأمم الإسهام فيه.

رابعا–التصوف والمرأة بين طه عبد الرحمن وجاك لاكان (نقد نظرية لاكان في المتعة الصوفية):

أ– إبطال الجمع بين متعة المرأة ومتعة الصوفية:

انتقد طه عبد الرحمن بشدة "جاك لا كان"، صاحب الباع الطويل في التنظير لنظريات المتعة والاستمتاع، ما قاله عن الصوفية إذ جمع بين متعة الصوفي ومتعة المرأة، بحيث جعل من متعة الصوفي من جنس متعة المرأة، واستئناث الصوفية واتهامهم بالرغبة في الحصول على متعة أخرى غير المتعة الجنسية، أو كما يسميها دائما طه عبد الرحمن"بمتعة القضيب"، وهذا دليل على "فساد تصوره للدين الحق وبؤس فهمه للإلوهية، وجهله بحقيقة التجربة الصوفية، وعدم تفريقه في الأحوال الوجدانية بين صحيحها وسقيمها، وسوء تأويله للنص الصوفي بل وسوء خوضه فيما يتجاوز قدرات التحليل النفسي"[1]، صحيح أن المتعة التي يقصدها المتصوفة هي متعة الإيمان ومتعة القرب من الله تعالى، إلا أنها متعة روحية محلها الأصلي الروح ومتعة المرأة محلها الأصلي الجسم.

"فإن صح أن متعة الإيمان" لا تجعل الرجل سيتأنث، فبالأولى أن يصح أن "متعة القرب" لا تخرج الرجل عن ذكورته"[(2)].

وهذه المتع الدينية الحقة تحفظ للإنسان خلقته لأنه مُؤَمن عليها، على عكس ما وضحه "جاك لا كان"، عندما ألغى الفرق التشريحي بين المرأة والرجل في تحديد المتعة، فكل من المرأة والرجل يمكنه أن يتخذ وضع الذكورة أو وضع الأنوثة "أو المتعة الأخرى"[(3)]، أي أن يتخذ الوضع الأنثوي للمرأة، بمعنى أوضح "يستأنث".

ب– شهوة الصوفي تضاد شهوة المرأة :

من ناحية أخرى، يرى طه عبد الرحمن أن الغاية من شهوة الصوفي ليست عينها الغاية والهدف من شهوة المرأة، فإذا كانت المرأة تلهث وراء كل شهوة شهوة أخرى، أي غرضها اللذة الجنسية فقط، إلَّا أن الصوفي لا يفر

[1]–طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، دار الإبداع للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 400.

[2]– المصدر نفسه، ص 410

[3]– المصدر نفسه، ص 412.

من شيء كما يفر من الشهوات، لأن متع الشهوات مبلغ وغاية تلهث وراءه الأجساد والأجسام، وهذا الأمر أعرض عنه الصوفي وزهد فيه كما زهد في كل الماديات الأخرى وكل متع الدنيا، فهدف الصوفي وجهاده أرقى من كل ذلك هدفه المتعة الروحية النفسية الصافية التي تسمو عن كل ما هو جسدي ومادي، والشوق إلى الخالق غايته ومبتغاه.

وشتان بين الشوق والشهوة، لذلك يقول طه:" ولزم أن يكون الاستمتاع النسوي، والابتهاج الصوفي عبارة عن صنفين لا يجتمعان، فيكون "لا كان" وهو يقيم مطابقة بينهما، قد أتى أمرا محالا لا يأتيه إلا من أختطف عقله"[1]، فتشبيه **"لاكان"** الشهوة النسوية الجسدية بالبهجة الصوفية الروحية تشبيه لا يصدر إلا من عقل ناقص أو مختل عقليا.ومثل هذا الحكم لا يمكن إلا أن يكون صادقا، لأن مثل هذه التحليلات والتشبيهات الخاطئة التي تفتقر إلى الكثير من الدقة والموضوعية العلمية، هي بمثابة أحكام هرائية بلا معنى، وبالتالي، فكاتبها يحق وصفه بالمعتوه فكريا.

ج- التجربة الروحية تضاد التجربة النفسية:

جعل التحليل النفسي من النفس والجسم شيء واحد، أمران لا يختلفان وتحكمهما علاقة تداخل، وهذا ما يسلم به **"لاكان"** أيضا، إلا أن طه عبد الرحمن يرى غير ذلك:" بدليل مطابقته بين متعة المرأة وبهجة الصوفي، كأن البهجة كالمتعة تجربة نفسية، سواء، والحال أن الروح والنفس حقيقتان مختلفتان "[2]، فالنفس تميل إلى حب الشهوات والتملك والتسلط أي الغريزة، بينما الروح هي النفخة الإلهية التي كرم بها الله الإنسان وميزه عن بها عن بقية خلقه وكان له شرف حمل الأمانة، وعليه وقع التسليم بالاختلاف بين اللاشعوري الموجود في الغريزة والذاكرة الأصلية الموجودة والمتمثلة في الفطرة، وهنا كما يقول طه عبد الرحمن : "جهل لاكان بطبيعة التجربة الروحية، إذ عاملها معاملة المعطى اللاشعوري بينما كان ينبغي أن تعامل معاملة المعطى الفطري"[3]

و قد بلغ الجهل ب" لاكان" مبلغا جعله لا يفرق بين معطيات التجربة الروحية وماتتطلبه من طهارة ونقاء وصفاء المظهر والمدخل أي نقاء الروح ونقاء الجسد ، أن ضم إلى زمرة المتصوفة أكلو القاذورات والفضلات تقربا إلى الخالق ك"أنجيله دي فولينيو و"ماري ألاكوك" الأولى تشرب الماء الذي تغسل فيه أرجل المصابين بالبرص والثانية تأكل غائط المريض .[4]

---

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 411، 412.

[2]- المصدر نفسه، ص 415.

[3]- المصدر نفسه، ص416.

[4]- طه عبد الرحمن ، شرود ما بعد الدهرانية ، ص 416

لأن عملها يتصف بالتجرد"فتجلى "التجرد" في عملها من جهة انسلاخه من الأغراض وانتزاعه من الأشخاص".[1]

د- عجز الصوفي عن العبارة يضاد عجز المرأةعنها :

جعل"لاكان"من متعة وشهوة المرأة من جنس ومتعة الصوفي لاشتراكهما في ما سماه"بالمتعة الأخرى"، وأن الصوفي يتخذ الوضع الأنثوي للمرأة:" ذلك أن الدالة القضيبية تستغرق كلية الرجل، ولا تستغرق كلية المرأة، فتحصل المرأة متعها القضيبية بجزء منها فقط، مشاركة فيها الرجل الذي تستنفذه هذه المتعة القضيبية، أي خارج اللغة وخارج الرمزي، يسميه لاكان بالمتعة الأخرى "[2] ، ويشترك الصوفي كذلك في عجزه عن التعبير عن متعته الروحية مثله مثل المرأة ، فهي تعجز عن التعبير عن متعتها، لسببين:

-لأنها لا تعلم عن متعتها شيئا.

- ولأن متعتها يغلب عليهاالصبغة الصوفية، وعليه فالصوفي يسلك طريق الرمز والإشارة أو الكتابة، بينما تلجأ المرأة إلى الصمت المطبق[3].

في حين يرى طه عبد الرحمن أن العجز عن التعبير ليس مرده تلك الأسباب التي ذكرها "جاك لا كان"، فالعجز عن التعبير عن الحالة الداخلية الذاتية أمر لايختص به المتصوفة فقط ولا المرأة فقط، إنما هو عجز خاص بجميع الناس، لسبب هو: "الأحوال الداخلية أمر وجودي وجداني ملازم لكل إنسان، ولا يمكن نقل هذه الأحوال بما هي كذلك إلى العبارة، بل لا بد أن تستبدل بوصفها الوجودي وصفا غير وجودي"[4]، بمعنى التعبير عن الحالة الداخلية أمر ذاتي تعجز اللغة عن التعبير عنه، ولا توجد لغة أو عبارات أخرى يمكنها أن تعبر عن ذلك الإحساس العاطفي الداخلي، لأن وصف شيء غير وجودي روحي لا يمكن أن تعبر عنه بشيء وجودي(مادي) هو اللغة، فالأشياء المادية أو المعنوية المتمثلة في اللغة(الوجودية) تبقى عاجزة عن التعبير أمام الأشياء الروحية (الغير وجودية) وعليه:

1-فلا استواء بين عجز المرأة عن بيان حال استمتاعها وعجز الصوفي[5]

فاستمتاع المرأة جسماني وكل ما هو جسدي غريزي، وسبب العجز هنا عن التعبير راجع إلى انحطاط حالها، طبعا الانحطاط هنا يكون راجع خاصة إلى العلاقة الجنسية غير الشرعية .

---

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص418

[2]- المصدر نفسه ، ص ص 410 411 .

[3]- طه عبد الرحمن ، شرود ما بعد الدهرانية ، ص 418

[4]- المصدر نفسه، ص 419 .

[5]- المصدر نفسه، ص 419

أما بهجة الصوفي ومتعته روحية سامية لا يمكنه التعبير عنها إلا في تصرفاته وسلوكياته.

2- ولا استواء بين عدم معرفة المرأة لحالها في الاستمتاع وعدم معرفة الصوفي لحاله في الابتهاج[1]

فعدم معرفة المرأة بمتعتها ، وبالتالي عجزها عن التعبير عن تلك العلاقة أو المتعة راجع إلى غياب ذاتها أثناء الاستمتاع وغياب الآخر الذي هو سبب استمتاعها والدال على استمتاعها، وعليه فذاتها مشطوبة والآخر السبب مشطوب، نتج عنه عدم القدرة والمعرفة على التعبير لغياب الدال الذي تتوسل به المعرفة (التعبير).

وإذا كانت مبررات طه حول عجز الصوفي عن العبارة راجع إلى استحالة التعبير عن الغير وجودي بالوجودي، فهناك من يرى عدم تعبير الصوفي ليس سببه قصور اللغة التعبيرية وإنما خوفا من القتل لأن، الصوفي وهو في حالة السكر الروحي يشعر أنه فارق العالم الوجودي وأصبح في حضرة الملكوت الإلهي، والذي يقصد به "انتشاء الروح بمكاشفة الحق لما يسره وبأنه هو هي وهي هو فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة، بسكرها إذ شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها، وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله"[2]

فينكشف الحق للروح بسر الاتحاد وتتمثل هذه المكاشفة على شكل هاتف أو طائف يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره وتتحدث على لسانه، وصارا شيئا واحدا بعدما رفعت الآنية بينهما، وأعلن حبه له كما يحبه هو.

ويرى عبد الرحمن بدوي أن الشبلي هو أول من نبه الصوفية إلى عدم البوح بهذه الإسرار الإلهية، خوفا على مصيره تجنبا لأن لا يقع له ما وقع للحلاج بسبب إعلانه هذه الأسرار والتي كانت سببا في مقتله، وقد كان صديق الحلاج الحميم، وشاهد مصيره فأثر في نفسه أبلغ تأثير وأعمقه، لذلك قال أنا والحلاج في شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله[3]، فجنونه هو جبنه عن التصريح، بما شاهد وعاين وعقل الحلاج هو إذاعته ما كاشفه به الحق وبوحه بالسر الإلهي .ويوضح لنا ذلك إدريس شاه في كتابه "الصوفيون"، أن سبب لجوء الصوفية إلى التشفير، واتخاذهم من اللغة السرية في أشعارهم بدلا من التوضيح في التعبير عن تجربتهم الصوفية الداخلية، هو الخوف من القتل والذبح من قبل محاكم التفتيش الإسلامية_ كما يسميها_ ولكي تبقى تلك اللغة مفهومة فقط بين المتصوفة، ويقول في هذا الصدد:"يعد الشاعر الجليل نظامي في كتابه "مخزن الأسرار" أحد الشعراء الكثيرين الذين أشاروا إلى "تشفير" الصوفي لكتاباتهم بالشفرة أو بلغة سرية وهذه عبارة عن وسيلة للتواصل بين المستنيرين .وهي تحوز ميزة ربط التفكير الدنيوي بأبعاد أكبر أي "بالعالم الآخر" الذي ينفصل عنه البشر العاديون. على أن

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص419

[2]- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية ج1، وكالة المطبوعات، ب ت، ب س، ص17.

[3]- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص ص 23_24.

هذه اللغة تتغير صيغتها من زمن لآخر ومن ثقافة لأخرى، ولكن جوهرها وعملها يضلان دون تغيير"[1]، لذلك لا يستطيع أحد فهم كتب الصوفية دون معرفة تلك اللغة السرية أو اللسان الباطن الذي يستخدمه الصوفية لترجمة مشاعرهم الداخلية.

إضافة إلى ممارستهم للتأويل كمنهج لفهم النص المقدس، أين تبرز القراءة التأويلية الصوفية بوصفها قراءة في باطن النص، بعد تجاوز ظاهره، وهي قراءة تُنتج عالم الحقيقة والسعادة عندهم، فيوجد التعبير عنها بعدة مصطلحات تبرز منها "القراءة الاستبطانية الرمزية"، وطريقة "المستنبطات الصحيحة"[2]، مثل هذه الممارسة التأويلية أحدثت ممارسة وجودية حية، أنتجت حالة متقدمة من التجادل بين النص الديني الأصلي المنظور إليه على أنه ثابت من قبل الفقهاء الرافضين للتأويل.

عموما، ما يمكن استخلاصه مما سبق عرضه وتحليله ، أن التصوف هو أحد الاتجاهات الرئيسة في الميدان الروحي الإسلامي. وقد كانت الإرهاصات الأولى لظهوره منذ فجر الإسلام، ومازال إلى يومنا هذا، ويتميز بخصائص تميزه عن باقي التيارات الفكرية والفلسفية، أهمها العزوف عن العالم وكل ما يحتويه من ملذات مادية وجسمانية والزهد فيها، والاعتماد على الكشف والذوق والمعرفة الباطنية للوصول للحقيقة المطلقة.وقد تطور من طريقة في الزهد، ثم إلى الاعتقاد بالحلول والاتحاد والفناء في المعبود المحبوب.

والتصوف عند طه عبد الرحمن كممارسة روحية لا يتعارض إطلاقا مع التفلسف ، إذ أن كلاهما طريقة للوصول إلى المعرفة، فالأول (التصوف) غذاء الروح ، والثاني (التفلسف) غذاء العقل والفكر.

[1] – إدريس شاه، الصوفيون، ص 294

[2] – طيب تيزيني، التصوف العربي الإسلامي، منشورات الهيئة العامة السورية، دمشق، ط1، 2011، ص 124 .

الفصل الثالث

علاقة الدين بالأخلاق في المشروع الفلسفي الطهائي

المبحث الأول: مفهوم الدين عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: علاقة الدين بالأخلاق عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: مفهوم الدين عند طه عبد الرحمن

تمهيد:

لقد جعل طه عبد الرحمن من الإبداع الفلسفي هدفا لمشروعه الفكري، سعيا منه للتأسيس لفلسفة عربية إسلامية أصيلة تلاءم المجال التداولي العربي الإسلامي لغة، وفكرا وعقيدة، وجعل من النقد الائتماني منهجه يتوسل به نقد المقولات والأفكار والمبادئ التي تأسست عليها الفلسفة الغربية، وهي التي كانت وجهةً وقبلةً لأغلب الفلاسفة والمفكرين العرب، ومرجعا نهل منه أغلبهم، إما تقليدا، أو تأثرا، أو نقلا، أو ترجمة...

ويمكن القول بأن فلسفة الأخلاق تشكل بؤرة هذا المشروع الفلسفي وعمدته، إذ لا تخلو أغلب كتاباته ومؤلفاته من بحث ودراسة للأخلاق نقدا وتأسيسا، فهو ينقد ليؤسس، ويهدم ليبني، ولما كان الحال كذلك، فلا يمكن أن نتناول فلسفة الدين عنده دون ربطها بفلسفته في الأخلاق، وذلك عبر سؤال أساسي تناوله العديد من الفلاسفة في الغرب والشرق، والمتمثل في: ما علاقة الدين بالأخلاق؟.

ولمعالجة هذا السؤال ارتأينا تناول مبحثين في هذا الفصل، وقد جاء الحديث في المبحث الأول عن مفهوم الدين عند طه عبد الرحمن، والمبحث الثاني عن علاقة الدين بالأخلاق عند طه عبد الرحمن.

الدين عند طه عبد الرحمن

يؤكد طه عبد الرحمن في تعريفه للدين أنه لا يقصد في حديثه عن الدين، الحديث عنه بعموم الكلام في الدين، كما اصطُلح على تسميته عند المسلمين باسم علوم الدين عامة أو علم الكلام عند المسلمين أو علم اللاهوت عند الغربيين، وإنما يقصد به "الدين المنزل" "أو الوحي"[1]، لذلك وضع تعريفا للدين سماه بالتعريف العملي، حيث يقول "الدين عبارة عن طريق في العمل يصل المرئي بالغيبي وصلا يمكِّن الإنسان من اقتحام عقبات الحياة على الوجه الأفضل"[2]، نلاحظ من هذا التعريف إبراز البعد السلوكي العملي والأخلاقي للدين كونه جملة من الأعمال والأفعال الدنيوية التي لا يمكن فصلها عن الغيبي، _ويقصد بالغيبي هنا الآخرة، والمرئي الدنيا_ هذه الأعمال والعبادات والأفعال التي مصدرها القواعد والمبادئ والقيم الدينية تهون على الإنسان عقبات الحياة الدنيوية وتمكنه من العيش بشكل أفضل وتحقق له الحياة السعيدة في الدارين، على خلاف تلك التعريفات التي تجعل من الدين مجرد عقائد وتصورات لاهوتية ورؤى عقلية، إذ تتحدد قيمة الدين عنده بمدى ما يتركه هذا الدين من أثر خلقي عملي على سلوك صاحبه، وليس الدين مجرد جملة شعائر جامدة، بل هو جملة أخلاق حية"فقيمة الشعيرة مردودة إلى قيمة الخُلق أو الأخلاق التي تثمرها"[3]، ولهذا العمل الديني خصائص أو أركان أربعة في نظر طه عبد الرحمن وهي: "الاعتقادات الشاملة، القيم الروحية، والقواعد الموجهة والنماذج الحية"[4]. فما المقصود بهذه الأركان يا ترى ؟

أ- الاعتقادات الشاملة: وتعنى مقدرة الإنسان للوصول إلى رؤية شاملة لهذا الوجود، بناءً على ما زوده به الدين من اعتقادات وتصورات تعينه على الجمع بين العالم المرئي والعالم الغيبي.

ب-القيم الروحية: يزود الدين الإنسان بجملة من القيم الروحية التي تعينه على توجيه حياته والتصدي للقيم المادية المتغيرة.

ج- القواعد الموجهة: يحمل الدين للإنسان جملة من القواعد والأحكام التي تكون عونا على بلاء الدنيا وإجابة على الأسئلة الوجودية القصوى التي تؤرقه.

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص229.

[2]- المصدر نفسه، ص 230.

[3]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 226.

[4]- المصدر نفسه، ص 231.

د- النماذج الحية: يقصد بالنماذج الحية الأشخاص المتمثلون في الأنبياء أو الأولياء الصالحين، الذين يشكلون قدوة ونموذجا يحتذي بهم الإنسان، والذين يجسدون مختلف الاعتقادات والقيم التي جاء بها الدين.

ويرى طه عبد الرحمن في الدين والتدين حقيقة فطرية موجودة في الإنسان، فلا يمكن تصور الإنسان بدون دين، فمعاني الدين هي حقائق روحية فطرية، تحفظها الذاكرة الأصلية*، ولذلك، فالدين بالنسبة للإنسان أمر وحاجة وجودية ملازمة لتكوين الفرد والمجتمعات لذلك لم يسع بعضهم إلا أن يسلَّم بأن الدين بنية أناسية أصلية ملازمة لتكوين الفرد نفسه"[1].

ويقول طه عبد الرحمن "أنه لا يمكن أن يكون الدين بالنسبة للإنسان، أمرا طارئا يعرض من خارج حياته قد يخرج عنه متى توفرت الإرادة وتهيأت الأسباب شأن العادة المكتسبة أو السيرة الموروثة، بل لابد أن يكون حقيقة ملازمة له لا يقدر على الانفكاك عنها كما لا يقدر أن ينفك عن عقله، فكما أنه لا يتصور وجود الإنسان بلا ذاكرة أصلية أو بلا فطرة، فكذلك لا يتصور وجوده بلادين وبلا تشهيد، وهكذا، يتبين أن التدين سلوك فطري غير كسبي"[2]، وهذا ما يهدم فكرة الإلحاد من الأساس وقدرة الإنسان على العيش دون اعتقاد بوجود إله أو القدرة على أن يحيا الإنسان حياة بعيدة عن التدين والشعائر الطقوسية والدينية ودون معتقد، لأن الملحد لا ينكر الألوهية إلا إذا نسبت إلى غير الإنسان أو نسبتها إلى كائن غيبي لأن الألوهية بمقتضى الذاكرة الأصلية مبثوث في نفسه أو خلقه"[3].

وهذا الاعتقاد نفسه نجده عند عباس محمود العقاد، إذ وصف الدين وصفا جميلا ودقيقا جدا، عندما جعله لازمة وحاجة ضرورية للإنسان فقال " الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية... ولم يكن الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنه مصلحة وطنية، أو حاجة نوعية لأن الدين قد وجد قبل وجود الأوطان... ولأن الحاجة النوعية "بيولوجية" تتحقق أغراضها في كل زمن، وتتوافر أسبابها في كل حالة، ولا يزال الإنسان بعد تحقق أغراضها وتوافر وسائلها في حاجة إلى الدين"[4]، وهذا ما يفسر عودة الدين والمقدس بقوة رغم انتشار ظاهرة الإلحاد والعلمانية والتقدم التكنولوجي والعلمي الكبير، ويتفق معهما زكريا إبراهيم حينما اعتبر "فكرة الله" ميتافيزيقية، لكن رغم ذلك، فهذه الفكرة لعبت في الشعور الداخلي للفرد وفي قرارة النفس البشرية دورا مهما حيث يقول:" إذاكان

*-الذاكرة الأصلية هي الذاكرة الموجودة في روح الإنسان والتي تحفظ ذكريات عالم الغيب، انظر كتاب روح الدين، ص 52

[1]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 52.

[2]- المصدر نفسه، ص ن.

[3]- المصدر نفسه، ص 58.

[4]- موسوعة عباس محمود العقاد، مج الرابع، القران والإنسان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، يناير 1981، ص17.

تصور المجتمعات لله قد اختلف باختلاف الحضارات وتعدد البيئات وتنوع العقليات، فإن "فكرة الله "نفسها تكاد تكون عاملا مشتركا بين شتى أنواع الحضارات، حتى إن بعض الباحثين يرون أن الإنسان بطبعه "كائن متدين"، لأنه لا يستطيع أن يستغني عن الإيمان بالله، أو الكائن العلوي، أو الموجود الأسمى أو الحقيقة المقدسة "أو المتعالي"، أو "المطلق"[1]، لأن هذا العالم ناقص لا يجيب عن كل تطلعات الإنسان، وحتى وإن استطاع الملحد إقناع نفسه بأن العالم مكتمل كامل، إلا أن "الإيمان بالله" سرعان ما يجد له ثغرة في كيانه الموضوعي[2].

1-مبادئ التشهيد والقدرة على ممارسة الفاعل الديني:

إن الإنسان في نظر طه عبد الرحمن مضطر لا مخير في إنوجاده في عالمين لا في عالم واحد، عالم غيبي أو كما يسميه أيضا (التغييب)، وعالم مرئي أو (التشهيد)، ويبرر طه عبد الرحمن ذلك بكون الإنسان كائن متعدي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد. ولكي يتمكن الإنسان من تنزيل العالم الغيبي إلى رتبة العالم المرئي، هناك حسب طه عبد الرحمن ثلاثة مبادئ تمكن الفاعل الديني من ممارسة التشهيد، والقدرة على التشهيد تتأتى من وجود الذاكرة الأصلية، وهذه المبادئ هي:

1-1- مبدأ الفطرة:

و يسميها أيضا، الذاكرة الأصلية الموجودة في روح الإنسان، والتي تحفظ ذكريات عالم الغيب وصلته به، وهذا ما يؤكد على أن التدين سلوك فطري، وأن الذاكرة الأصلية تختزن حقائق ثلاث ينبني عليها التشهيد، وهي "الشهادة بالألوهية" "الشهادة بالوحدانية" والعهد بالتعبد للإله الواحد[3]، فطه عبد الرحمن لا يجعل التدين وحده سلوكا فطريا، بل أكثر من ذلك، فهو يرى أن الإيمان بوحدانية الله، وعبادته هي بمثابةحقائق فطرية .

وهذا يعني أن ضعف الإيمان شذوذ يناقض طبيعة التكوين، ويدل على خلل في الكيان، وقد اتفق علماء المقابلة بين الأديان على تأصيل العقيدة الدينية في طبائع بني الإنسان من أقدم أزمنة التاريخ.[4] فكيف يستدل طه على فطرية هذه الحقائق الثلاث يا ترى ؟

---

[1]- زكريا إبراهيم،، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، ب س، ص 171.

[2]-المرجع نفسه، ص 172.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 53.

[4]- عباس محمود العقاد، في نشأة العقيدة الإلهية، منشورات المكتبة العصرية، القاهرة، ب ط، 1981، ص9.

أ- الشهادة بالألوهية:

الألوهية كما يعرفها طه هي: "معنى تذكري غيبي يصدق في حق أكبر كائن يجمع إلى جمال الذات، جلال الأوصاف وكمال الأفعال مستحقا القداسة المطلقة والعبادة الخالصة"[1]، وبما أن التدين يستمد معانيه من الذاكرة الأصلية، وجب ولزم أن يكون الإنسان مؤمنا بوجود الله من أصل خلقته وفطرته، وهذا ما يفند ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع الذين اعتبروا الدين مجرد شعائر ومبادئتمليها المجتمعات، ومفروضة من قبلهم.

بمعنى أن مصدر الدين هو المجتمع*، لأنه البناء والأساس الذي استندت عليه لتدبير المجتمعات وتنظيمها، وهذا غير صحيح، فالإنسان كائن متدين بالفطرة وأن حاجته للدين لم تأت بإملاء من المجتمع بل بإملاء من أصل خلقه[2].

ب_**الشهادة بالوحدانية:**

يقتضي هذا الأصل كما يرى طه أن الله واحد أحد، ليس كمثله شيء، فإذا كانت الشهادة بالألوهية حدث مشهود حفظته الذاكرة الأصلية، ترتب عنه أن الشهادة بالوحدانية الإلهية وعدم الشرك به حدث مشهود وحفظته الذاكرة الأصلية، وأن القول بتعدد الآلهةهو فساد طرأ على الذاكرة الأصليةللإنسان، له أسبابه المختلفة: إما أسرية أو بيئية أو اجتماعية، أو المجالالثقافي الذي يعيش فيه، وهذا ما أشار إليه الحديث الشريف "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانهأو ينصرانه أو يمجسانه "[3]، وهي ميل الفطرة السليمة إلى الاعتقادات الصحيحة والابتعادعن المعتقدات الخاطئة .

---

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 53

*- أمثال دوركايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية "، وفيبر في كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية "وهربرت سبنسر في مؤلفه " أصول العمران "، كما للماركسيين نفحات من علم الاجتماع الديني خاصة إنجلز وماركس، وأنتو نيو غرامشي، الذي يعد بدون منازع أكثر المنظرين الماركسيين الذين اهتموا بالمسألة الدينية.

[2]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص، ن.

[3]_ رواه البخاري في صحيحه .

وهذه الشهادة الفاسدة نوعان:

النوع الأول:

أن يشهد الفاعل الديني أن الإله آلهة، وذلك إما_ أن يجعل الفاعل الديني آلهة جميعها على نفس المستوى، ومتساوية، وهذا يجعل لفظ "الإله" يفقد مدلوله الأصلي الذي هو ترتيبا تفاضليا أويكون على رأس هرم هذه الآلهة الإله الأكبر أو رب الأرباب، فالإله هو الإله الحقيقي والأخرى على سبيل المجاز أو هي أشباه آلهة.

النوع الثاني:

أن يعبد الفاعل الديني الإله الواحد بغير ما أوجبه عليه، أي أن يشتغل الإنسان بمقتضى تكاليف وأعمال يصنعها هو من عنده، ويشرع لنفسه، بدلا من أن يشتغل بعبادة الله بمقتضى ما شرعه الله من أعمال وتكاليف عبادات، فيذهب إلى أبعد من ذلك وهو تأليه الإنسان.

وهذا ما تنبأ له سيد قطب عندما هاجم الأيديولوجيات الماركسية المادية التي هدّمت الخصائص الإنسانية، فكان مآلها أن حولت الإنسان تارة إلى آلة، وتارة أخرى إلى حيوان، بسبب جهلهم المطبق بالإنسان وما يتناسب مع طبيعته وخصائصه، حيث يقول " الأمم التي وصلت إلى قمة الحضارة المادية، تشي بتناقض الخصائص الإنسانية وضمورها وتراجعها بقدر ماتشي بنمو الخصائص الآلية والحيوانية وتضخمها وتبرزها"[1].

ب– العهد بالتعبد للإله الواحد:

ومقتضاه أن "التعبد" هو الآخر فعل فطري قائم بروح الإنسان، وهو عهد من الإنسان أخذه الله منه بأن لا يعبد إلاإياه ولا يشرك به، وهذا التعبد ليس اضطراريا بل اختياريا، فالأول تعبد للطاغوت أو الشرك بالله، لقوله تعالى على لسان فرعون، "وما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد "[سورة غافر: الآية29]، وبالتالي، إخلال بمقتضيات المحفوظات الروحية، جزءا أو كلاً، ويترتب عليه الوقوع في نقيض التشهيد (أي تغييب العالم الغيبي)، ولا تنزيه للعالم الغيبي، وإنما تنزيه للعالم المرئي فحسب.

1-2- مبدأ التفاضل وكمال التشهيد:

كمال التشهيد في نظر طه عبد الرحمن، لا يحصل إلا بأفضل دين، وهذايقتضي أن الفاعل الديني "يشهد الأفضلية في صفة الكمال نفسها، متحققا بأن فوق كل ذي كمال أكمل منه"[2]، وعليه، فمبدأ التفاضل يمكّن

[1]- سيد قطب: الإسلام ومشكلة الحضارة، دار الشروق القاهرة، ط 9، 1988، ص5.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص62.

الفاعل الديني من ممارسة التشهيد لأنه يتأسس على ذاكرة الإنسان الأولى، فكما أن الإله هو أكمل كائن في عالم الوجود، فكذلك دينه هو أفضل عمل في عالم السلوك، وأن من فضائل الدين على الإنسان، أنه يوسع مدركات العقل، فيمنح له القدرة على إدراك "نهاية التجريد" "ونهاية الكمال"، والدين يوسع نطاق العلم، ويفتح أبواب وأفاق لم تكن تخطر على بال، فالعمل بالدين يورث علما صريحا*، لأن الأصل في الدين الممارسةالعملية[1]، وكل هذه الكمالات بطبيعة الحال لا توجد إلا في الدين الخاتم وهو الإسلام لأنه دين كل لا يتجزأ، ولا يمكن فصل عباداته عن معاملاته، "لقد قام هذا الدين على أساس توحيد عالم الأرض وعالم السماء في نظام واحد، يعيش في ضمير الفرد، كما يعيش في واقع الجماعة، ولا ينفصل فيه النشاط العملي عن الوازع الديني"[2]

1-3-مبدأ التكامل وشمول التشهيد:

يمكّن هذا المبدأ الفاعل الديني من ممارسة التشهيد، وهذا راجع إلى كونهيقتبس من ذاكرة الإنسان الأولى" معنى الوحدانية "، ثم يبني عليه "معنى الوحدانية، أي كون الله واحدا أحد، يستلزم أن دينه واحد[3].

يعتقد طه عبد الرحمن أن الإنسان لا يعيش في عالم واحد فقط، وأن حياته ليست مقصورة على العالم المرئي وحده، أي كما اصطلح على تسميته بمسلمة قصور الوجود الإنساني أو (الإنسان القاصر)، أو (الإنسان الأفقي)، وهو الذي ينحصر وجوده على عالمواحد، بل الإنسان عنده يتعدى وجوده إلى أكثر من عالم واحد، أي، (الإنسان العمودي) أو الإنسان المتعدي، ويقدم طه _كما العادة_ مسلماته، التي يبني عليها نظريته والمبررات التي تبطل ادعاءات خصوم الوجود الغيبي، وهي أربعة[4]:

أ- **تعدد صور الجسمية:**

ومعناها أن الإنسان، بما أنه يحيا في هذا العالم بجسمه، وصور الجسمية أشكالا متعددة ومختلفة تتمثل في "جسيمة الحجر" "وجسيمة الشجر"، الأولى جامدة والثانية حية، "وجسمية الشجر" "وجسمية الحيوان"، الأولى ملازمة لمكان واحد، والثانية متحركة، ثم "جسمية الإنسان" وجسمية الحيوان" .

---

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ص 62، 63.

[2]- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط 12، 1989، ص11.

*وهذا ما أشار إليه الحديث الشريف : " من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم " .

[3]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص89.

[4] -المصدر نفسه، ص ص 32، 33، 34 .

الأولى لها القدرة على تجاوز الحاضر إلى المستقبل، والثانية ملازمة لزمن الحاضر فقط، وعليه يمكن القول أن الجسمية مراتب متفاوتة، أعلاها جسميةكثيفة، وأدناها جسمية لطيفة ترتب عنه القول أيضا، أن الوجود المرئي يختلف باختلاف الجسمية بمعنى، إذا زادت الجسمية بلغ اقترانها بالوجود المرئي في التدني، وإذا نقصت جسمية الشيء درجة زاد انفكاك وجوده عن العالم المرئي على قدرها، ومنه نستنتج أن جسمية الإنسان، ألطف أشكال الجسمية، ويجوز أن يكون الانفكاك عن العالم المرئي قد بلغ أقصاه عند الإنسان وتكون حياته غير محصورة في داخل عالم واحد.

أي أن طه عبد الرحمن أراد القول بأن الجسمية مراتب ودرجات وصور متفاوتة، وأرقى أنواع الجسمية، جسمية الإنسان: لقدرتها على تجاوز المرئي، بما تمتلكه من لطافة جسمية.

ب _طلب أفضل العوالم:

رغم تعلق الإنسان بجسميته في هذا العالم المرئي إلا أنه دائما يتطلع إلى بلوغ أفضل العوالم، عن طريق وضع مشاريع وخطط، يتجاوز بها عالمه الحاضر نحو عالم أفضل.

ج-قدرة ملكات الإنسان على التجاوز:

وهب الله تعالى الإنسان قوة مخيلة تجعله قادرا على تجاوز العالم المرئي، إما قصدا بإطلاق العنان لمخيلته بتجاوز الواقع إلى الخيال وإنشاء صور لا وجود لها في الواقع، أو بدون قصد متمثلا في أحلامه، ونومه، ورؤاه، أو لا شعوره الذي يحفظ أسرار تخلقه وهو مازال في غياهب وظلمات الرحم.

د- اختصاص الروح بتجاوز العالم المرئي:

إن جسمية الإنسان مهما بلغت من شفافيتها ولطافتها لا يمكن أن تستوعب الإنسان كلية إلا إذا ازدوجت بشيء، ليس من جنسيتها، وهي "الروح" لتكون للإنسان القدرة على مفارقة العالم المرئي غير انه حسب طه عبد الرحمن لا بد من التمييز بين نوعين من الحياة أو الوجود فهناك التواجد: وهو نمط الحياة الذي يحفظ الروح.

والانوجاد: وهو نمط الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك ويتعدد به العالم المرئي، وهنا تتبين قدرة الإنسان في أن يحيا حياتين حياة الانوجاد (الجسم+ الروح) والتواجد (الروح فقط) كل هذه المسلمات تؤكد، حسب طه عبد الرحمن على أن الإنسان يوجد ويحيا في عالمين لا عالم واحد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالدين المنزل أفضل طريقة يدبر بها الفاعل الديني تنزيل العالم الغيبي إلى رتبة العالم المرئي.

المبحث الثاني: صلة الأخلاق بالدين عند طه عبد الرحمن

تمهيد:

يرى بعض المفكرين أن العقلانية هي التي تحدد إنسانية الإنسان وهي مصدر الأخلاق والمبادئ والقيم، فالإنسان كما يعرفونه كائن عاقل على اعتبار أن العقل جوهر ثابت مطلق، وأعدل الأشياء قسمة بين الناس على حد تعبير ديكارت، وعليه، فإنسانية الإنسان تتحدد وتتأسس من خلال أحكامه، إلا أن موقف طه عبد الرحمن يختلف تماما عن موقف هؤلاء، فأيهما يعتبر مقياسا لإنسانية الإنسان وسموه عن الصفات البهيمية في نظر طه عبد الرحمن؟

يعتقد طه عبد الرحمن أن العقلانية ليست هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمة، فالقوة العقلية للإنسان هي من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة، بل لا يستبعد طه، أن تكون القوة الإدراكية التي يتمتع ويتصفبها الإنسان، هي الأخرى بمثابة عقل بالنسبة للبهيمة، ويبدو أن طه عبد الرحمن يتفق تماما مع ديفيد هيوم في هذه الفكرة إذ يرى هو بدوره أن الحيوانات شأنها شأن البشر لها قدرات كافية على التعلم والاستنتاج وهذا ما يكسبها خبرات كثيرة إذ يبين ذلك بقوله "الحيوانات والبشر تتعلم كثيرا من الخبرة، وتستنتج أن الأحداث بعينها تتبع دائما الأسباب بعينها . وبفضل هذا المبدأ تتآلف مع أكثر خاصيات الأشياء الخارجية بداهة، وتتراكم رويدا رويدا منذ ولادتها، معرفتها عن طبيعة النار، الماء، والتراب والحجارة والمرتفعات والمنخفضات والآثار الحاصلة عن عملها "[1]، فالحيوان كالإنسان يتعلم من خبرته خصائص الأشياء الطبيعية التي يتلقاها من ملاحظة النتائج الحاصلة عنها، لذلك فالشيء الوحيد الذي يفارق به الإنسان البهيمة هو الأخلاق، لأن الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة، فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها[2]، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي*. فما يجعل الإنسان إنسانا خالصا خاليا من صفات التغول والوحشية هي العقلانية الأخلاقية.

---

[1] –ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تر : موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008، ط1، ص 146

[2] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2000، ص 12.

*– العقلانية التي تناسب الأصل الأخلاقي هي العقلانية المسددة بالأخلاقية، حيث أن العقلانية المجردة من الأخلاقية، هي عقلانية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان سواءبسواء، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها الإنسان وحده انظر سؤال الأخلاق، ص13، 14.

والإنسان بدون أخلاق سيؤدي به ذلك لا محاله إلى التجرد من إنسانيته، لأن الأخلاق تحافظ على إنسانية الفرد، وترفعه إلى مستوى أرقى عن الوحشية والحيوانية، لكن لا يمكن أن نقول بأن العقل الماهية التي ينفرد بها الإنسان يمكن أن ترفعه إلى مستوى الإنسان، فأحيانا العقل هو مصدر الشرور والدمار وسفك الدماء وانتهاك الحقوق والتسلط وتجبر الإنسان ضد أخيه الإنسان إذا ما استخدم في وجهة غير أخلاقية، لذلك يقول طه عبد الرحمن "اللاأخلاقية تلزم عنها "اللاانسانية "، بل كلما زاد الإنسان أخلاقية اعتبرنا ذلك زيادة في إنسانيته، في حين لا نقول أن الإنسان كلما زاد في التقدم العقلي زادت بالضرورة إنسانيته، لأن العقلانية قد تضر بالإنسانية، بل تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مدمرة كما يشهد على ذلك تاريخ الإنسان الحديث، وعليه فالصواب هوأن نقول أن الإنسان بقدر ما يزداد أخلاقية بقدر ما يزداد إنسانية"[1]. فالأخلاق هي المعيار الحقيقي الذي يحدد ماهية الإنسان وصفاته وخصائصه التي تميزه عن باقي الكائنات الأخرى وليس العقل، فبعض التصرفات والسلوكيات غير الأخلاقية لا توصف بأنها لا عقلانية، بل لا إنسانية وهذا ما أشارت إليه أيضا مدرسة فرانكفورت (الجيل الأول) عند نقدها للعقلانية الغربية التي عزلت العقل الخيالي والأسطوري، وتمجيدها للعقل الأداتي، "فالعقلانية تعزل الشعور، كما تعزل الدين والفن وكل ما يستحق اسم المعرفة وبذلك تظهر قرابتها مع الوضعية الحديثة، أي آخر مخلفات الأنوار"[2].فالعقل الذي تمجده العقلانية الغربية أصبح يسيطر على الإنسان على فكره، ورغباته، وعلى عواطفه، فأصبح هذا الإنسان مجرد شيء لا يختلف عن الطبيعة وعن الأشياء الموجودة في الطبيعة .

وكلما اعتقد العقل البشري أنه أحرز تقدما وقهر ماضيه وكل ما يحمله من شرور، كلما زاد ظلما وتجبرا على حساب أخيه الإنسان وعلى حساب الأخلاق، "ما إن يتحرر الناس من الجور ومن الماضي الإقطاعي والاطلاقي، حتى أتاحوا لليبرالية أن تفتتح عهد الآله. تماما كما أتاح أخيرا تحرر المرأة استخدامها في القوى العسكرية المسلحة، فالعقل وكل ماله من شيء جيد في وجوده وفي أصله لهو متورط كليا في هذا الرعب. والمصل الذي يوصي بهالطبيب لطفل مريض، قد تم الحصول عليه عبر التعدي الذي مورس على مخلوقات لا إمكانية دفاع لديها"[3]، فالعقلانية الغربية التي تدعي احترام الإنسانية وخدمتها. كلما أحرزت انتصارا سارت بالإنسان إلى الهاوية والخطر وسلبت من الإنسان إنسانيته، وكأن قدر هذا الإنسان أن لا يُحرز تقدما أو جلب منفعة إلا وكان وراء هذه المكاسب طريق واحد وهو استخدامه لعقله لتحقيق شرور عظيمة ."إذ يلعب العقل دور أداة تأقلم لا دور

[1]–طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص59.

[2]– ماكس هوركها يمر وأدورنو، جدل التنوير، تر : جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص111.

[3]– المرجع نفسه، ص 267.

مسكن، ويقوم الفرد أحيانا باستخدامه. حيلة تكمن في تحويل الناس إلى بهائم، لا في إقامة نوع من التماهي بين الذات والموضوع"[1].إذا انفرد العقل وحده دون وجود ضوابط أخلاقية تحكمه وتسيره نحو الخير في تسيير أمور العالم، نتج عن ذلك عواقب وخيمة على البشرية .

ولم يشكل مفهوم العقلانية وحده موضوع اختلاف والتباس بين الفلاسفة بل حتى" باب الأخلاقيات "كانت موضع اختلاف، من حيث المفهوم والمصدر وطبيعة القيمة الأخلاقية من قبل اتجاهات فلسفية عديدة أمثال: " الواقعية الأخلاقية، لا أدرية الوجدانية" بل الاختلاف موجود بينهم حتى حول المصطلح نفسه، فالأخلاق عند اليونان (Ethikos) أي خلقي، ونُقل إلى اللاتينية تحت مسمى (moralis)استخدمها المتقدمون من فلاسفة الغرب.

على أنهما مترادفين تارة، أواستخدم أحد المصطلحين دون الآخر تارة أخرى، أما المعاصرون من فلاسفة الغرب، فقد فرقوا بينهما، (فهذا يجعل morale) عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون (ethique) العالم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إن تحسينا أو تقبيحا، والحال أن الأوامر والنواهي التي تدور عليها الأولى هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقبيح التي تدور عليها الثانية، بحيث لا يختلف الشيء عن العالم بهذا الشيء[2]، وهذا يعني أن فلاسفة الغرب المتقدمون أو المعاصرون قد اختلفوا حول مواضع استخدام المصطلحين "ithique" و"morale"، فهناك من المفكرين والفلاسفة الغربيين من يعتبرها مجموعة قوانين تخضع لها جماعات معينة باختلاف الأزمنة والأمكنة، وهناك من يعتبرها علم ينظر في المعايير التي يتحدد وفقها القيم الأخلاقية واللا أخلاقية.

لم يشأ طه عبد الرحمن أن يحدد صلة الدين بالأخلاق*، أو كما يسميها (مكارم الأخلاق)، قبل أن يبدأ بتفسير وتحليل وتفصيل الفروق الموجودة بين العقلانيات، ثم الاختلاف الفلسفي الغربي لمفهوم الأخلاق كما سبق وأن بيّنا ذلك، ثم توضيح الاعتبارات التي حملته على إيراد سؤال الصلة بين الأخلاق والدين، والتي لا تخرج عن ثلاث اعتبارات[3]:

---

[1] – ماكس هوركهايمر وأدورنو، المرجع نفسه، ن ص.

[2] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 17.

[3] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 31.32.

* الأخلاق في اللغة العربية جمع خلق، وهو العادة، والسجية والطبع، المروءة، والدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم ولا روية وفكر وتكلف، وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، انظر معجم صليبا ج 1، ص 49، بينما الإتيقا تشير إلى جملة القواعد المحددة والمؤطرة للسلوك الإنساني، وهما كلمتان أتياتان من اليونانية وتعني أيضا " آداب " والتعبيران مرادفان بشكل تام ولا يختلفان عن بعضهما إلا من حيث الأصل اللغوي، انظر معجم المصطلحات الأخلاقية، مركز باء للدراسات، ص 15

الاعتبار الأول: أن من نظروا في الصلة بين الأخلاق والدين من فلاسفة الغرب، كانت تشغلهم أساسا العلاقة بين الفضائل والدين، دون الاهتمام لعموم الأخلاق والدين بما فيها الرذائل، لحاجة في أنفسهم، وهو أن الأخلاق الحسنة لا يمكن أن يكون مصدرها إلاّ الدين.

– **الاعتبار الثاني**: **الأخذ** بالتقليد العفوي في استعمال لفظ "الأخلاق" مجردا، للدلالة على مكارم الأخلاق وحدها.

– **الاعتبار الثالث**: استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية خلافا لمن جعل المنقول الفلسفي الغربي وجهته المقدسة التي لا مفر منها فحرمه هذا التقليد شكلا ومضمونا للمنقول الغربي من ممارسة حقه في الإبداع الفلسفي.

وعلاقة الدين بالأخلاق كما تناولها فلاسفة الغرب من وجهة واحدة هي، أيهما يعد مصدرا للآخر، هل الدين فرعا مبنيا على الأخلاق أم الأخلاق فرعا مبنيا على الدين؟

بمعنى هل الدين هو الموجه لهذه العلاقة أو الأخلاق هي الموجهة للدين؟ أم أنه لا واحد يوجه الآخر وبالتالي، فلا واحد يعد فرعا مبنيا على الآخر؟ بمعنى أوضح بحث الفلاسفة في ثلاثة أصناف للعلاقة بين الأخلاق والدين:

– تبعية الأخلاق للدين

– تبعية الدين للأخلاق

– استقلال الأخلاق عن الدين

وسنوضح فيما يلي كل هذه الأصناف بالترتيب، كما بينها طه عبد الرحمن:

1– تبعية الأخلاق للدين (الدين مصدر للأخلاق):

يعد كلا من القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني الفيلسوفان اللذان كانا لهما السبق في القول بتبعية الأخلاق للدين، وذلك استنادا إلى أصلين اثنين : "الإيمان بالله" وإرادة الإله"[1].

[1]– طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 30.

1-1/ الإيمان بالإله:

تعد الفلسفة الأخلاقية المسيحية نتاج ازدواج الموروث الفلسفي اليوناني وتعاليم الدين المسيحي، فكل المتطلبات الأخلاقية مستمدة من الأوامر الإلهية، والقيم الأخلاقية المسيحية تشكل غالبا نوعا من الارتباط بين الأخلاق والدين ومتماشية مع أحكامه، وبالتالي، فلا وجود لأخلاق دون إيمان بالإله، ولأن" الإيمان هو عبارة عن التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، ولما كان هدف الأخلاق تحديد السعادة التي يسعى إليها الإنسان "[1]

فلا عجب أن يكون الإيمان بالإله القادر على كل شيء، والسبيل الأوحد لبلوغ هاته السعادة، هذا الإيمان بالإله يكبر حتى يصبح محبة ثم رجاء وبموجب الفضل الإلهي يفوز المؤمن والمحب بمقام"الخلاص"[2].

و أهم من يمثل هذا الاتجاه في الفلسفة الأخلاقية المسيحية في القرون الوسيطة_كما سبق ذكره_ القديس أوغسطين، إذ يعتبره الكثيرون لاهوتيا بارعا، ومن أهم المدافعين عن الديانة المسيحية، ويعتبره آخرون مؤسس فلسفة الدين، لما تحويه فلسفته من مواضيع فلسفية لاهوتية كموضوع الأدلة على وجود الله، والأخلاق، وعلاقة الإيمان بالعقل، وحرية الإرادة الإنسانية، ومشكلة الشر، علم الله المسبق....الخ

فالأوغسطنية كما يقول زيعور:" فكر لاهوتي، أو هي لاهوت وفكر، وخطاب في الفكر وفي الإيمان، إنها مجمل نظر في الوجود موجه بالروحاني، أو متحرك ومتّوج بالإلهي بذلك تبدو الأغوسطينية معاصرة لكل تيار ديني، ولكل فكر أخلاقي"[3].

وبالتالي فالتزامه بمبادئ الدين المسيحي تفرض عليه بناء أخلاق تابعة للديانة المسيحية على اعتبار أنه من أهم لاهوتيي العصر الوسيط بعد عصر الآباء .

1-2/ إرادة الإله:

يرى طه عبد الرحمن أن الأخلاق المسيحية التي تعتبر الإيمان بالإله أصلا من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، نتج عن هذا الإيمان الالتزام بالإرادة الإلهية الباعثة على التمسك بالأفعال الخلقية، فالذي نهى عنه الرب يجب اجتنابه والأفعال الخيّرة التي دعا إليها الرب وجب إتباعها.

---

[1]_ طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 31

[2]- المصدر نفسه، ص 32.

[3]- علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصر النهضة والإصلاح، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص ص207، 208.

وكل هذه الأفعال الأخلاقية كتبها الإله في الوصايا العشر في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام[1]، حسب اعتقاد المسحيين، والتي يستمدون منهاقيمهم الأخلاقية، وفي هذا الصدد يناجي أوغسطين ربه في كتابه "اعترافات"، ويُبين فيه فضائل الرب على عباده، الجدير، بالعبادة والطاعة.

يقول أوغسطين" أتجهل، يارب والأزلية ملك لك، ما أقوله لكأم أنك في الزمن، ترى ما يحدث؟ وما النفع إذامن سرد أخباري الكثيرة مفصّلة ؟طبعا لا لكي تعلمها مني، بل، لكي أوقظ في قلبي وقلوب قارئيها عاطفة فتهتف بصوت واحد، "عظيم هو الرب وكثير المدح"" (مزمور95-4) لقد قلت وأقول الآن أيضا: أقوم بهذا، حبا بمحبتك، نصلي، مع أن الحقيقة تقول: "أبوكم عالمٌ بما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه (متى6:8) وبيننا نعترف لك بحقارتنا وبمراحمك علينا، نفتح لك قلبنا لتتم لنا الخلاص الذي باشرته فننجو من شقائنا ونجد سعادتنا فيك"[2]

فالإيمان حسب المسحيين، وهذا حسب ما اعتقاد طه عبد الرحمن، يقتضي منهم الخضوع لإرادته، وإرادته تتجلى في شكل أوامرإلهية، فما نهى عنه شر وما أمر به خير (نظرية الأمر الإلهي)، لذلك فمثل هذه النظرية لاقت اعتراضا من قبل أهل التقليد الفلسفي اليوناني الوثني من المعاصرين الذين لا يؤمنون ولا يقرون بوجود إله واحد، فالتسليم بتعدد الآلهة، يسلّم أيضا بعدم وجود إرادة إلهية واحدة، يقول طه عبد الرحمن في ذلك:"وحسبنا أن نذكر هنا شبهة مشهورة جاءت في صورة السؤال المزدوج التالي: هل الخير خير، لأن الإله أمر به والشر شر لأن الإله نهى عنه أو العكس، هل الإله أمر بالخير، لأنه خير ونهى عن الشر لأنه شر"[3].

ويضيف طه عبد الرحمن بأن مثل هذه المواضيع خاض فيها قبل قرون عديدة علماء الكلام المسلمون وافترقوا بصددها فرق ثلاث كبيرة، فالأشاعرة لا تعترف بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبيح إلا بعدما أمر به الشرع، والمعتزلة ترى أن صفات القبح أو الحسن موجودتان في العقل، والفرقة الثالثة تقول أن بعض ما أمر الشرع به حسن، وأخرى صفات حسنة بذاتها، والصفات القبيحة نهى عنها الشرع وأخرى صفات قبيحة بذاتها[4]. وتندرج مثل هذه المشكلات الكلامية ضمن مسألة "الاختيار" وقدرة الإنسان على الفعل أو الترك، وبالتالي تحمل المسؤولية كاملة بحكمماله من قدرة عقلية يستطيع التمييز من خلالها بين القبيح والحسن، "فالمعتزلة يعترفون بالعلم الإلهي السابق وإن اشتركوا في تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وفي مواجهة هؤلاء نشأ قوم ينزعون إلىالجبر ويؤكدون القدرةالإلهية، وينفون الفعل عن الإنسان تماما ويُضفونه إلى الله، واعتراف الأشاعرة بإرادة الإنسان

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 340.

[2]- القديس أغسطنيوس، اعترافات، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط4، 1991، ص 239.

[3]- المصدر نفسه، ص 34.

[4] _ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 35.

واستطاعته"[1]، أي أن الأشاعرة وقفوا موقفا وسطا بين المعتزلة والجبرية وجاءوا بنظرية الكسب" "الفعل من حيث هو كسب يكون مخلوقا من قبل اللهمكتسبا من طرف العبد[2]"، فهم يذهبون إلى أن لفظ "الخالق "إنما يليق بالإله فحسب، والإله هو خالق الأفعال، أما الإنسان فهو الكاسب لها بإرادته واختياره، فيستحق عليها الثواب والعقاب.

2- تبعية الدين للأخلاق:

2-1/ مقتضى مبدأ الإرادة الخيرة:

ظهر هذا المبدأ الذي يقول بدعوى تبعية الدين للأخلاق عند الفيلسوف العقلاني، " إيمانويل كانط"، الذي يرى بأن تأسيس القيم الأخلاقية لابد أن يكون صادرا من شيء، هو خير بإطلاق وهي (الإرادة الطيبة)[3]، لأنها متجردة من كل أشكال الهوى أو الهفوات أو المنفعة أو الغرض أو الغايات ومصدر هذه الإرادة الخيرة هو العقل باعتباره قادرا على التشريع وسن مختلف القوانين التي تضع القوالب الأخلاقية التي تكون قالبا جاهزا ينصب فيه السلوك، "ذلك لأن تصور الواجب والقانون الأخلاقي بوجهعام تصورا خالصا غير مختلط بأية إضافة غريبة من عوامل الإثارة التجريبية، له على القلب الإنساني، عن طريق العقل وحده (الذي يدرك عندئذ لأول مرة أنه بذاته يمكن أيضا أن يكون عقلا عمليا) من الأثر ما يفوق في قوته كثيرا سائر الدوافع التي يمكن للإنسان أن يستمدها من حقل التجربة، إنه في وعيه بكرامته ليحتقر هذه الدوافع ويمكن شيئا فشيئا من السيطرة عليها"[4]، لهذا، فإن الأفعال الصادرة عن الواجب تستمد قيمتها الأخلاقية من المبدأ الداخلي الذي يحددها، أي؛ النية، وقانونها واحد هو قانون الواجب الذي يتمثل في القواعد والمبادئ التي يأمرنا بها الضمير، فهو متفق مع الواجب ولأجل الواجب نفسه، فالقيم الأخلاقية، عند كانط لا يحركها غرض ولا منفعة حتى لا تفقد قيمتها الحقيقية .

وعليه فحسب طه عبد الرحمن، كانط يرى بأن الإرادة الخيّرة تجعل من الأخلاق في غنى عن قاعدة الإيمان بالإله، ويجوز أن تكون الأخلاق تابعة للدين، مع التسليم بوجود حقيقتين دينيتين اثنين هما: خلود الروح، ووجود

[1]- حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط1، 1989، ص57.

[2]- دراسات في تاريخ علم الكلام، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص135.

[3]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 35.

[4]- ايمانويل كانط، تأسيس ميتافزيقا الأخلاق، تر، عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002، ص ص 73، 74.

الإله، لأن الأولى تحقق التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي، والثانية، بيده، أي الإله سر الوصل بين الفضيلة والسعادة وتحقيق الخير الأسمى[1].

وفي هذا الصدد يقول كانط: "من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خير على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو :الإرادة الخيّرة[2].

فالإرادة الخيّرة تصلح السلوك الأخلاقي، وتعتبر شرطا لا غنى عنه لبلوغ السعادة، ويضيف" ولماكان العقل مطلوبا لأجل استنباط الأفعال من القوانين، فليست الإرادة سوى عقل عملي. وإذا كان العقل بغير نزاع هو الذي يعين الإرادة، فإن الأفعال التي تصدر عن مثل هذا الكائن، والتي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها ضرورية. هي كذلك من الناحية الذاتية أفعال ضرورية، أي أن الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذي يعرف العقل، مستقلا عن الميول والنوازع"[3].

فالقيم الأخلاقية عند كانط، إذن، لا يحركها غرض ولا منفعة، فهي قطعية، غير شرطية، ويكون بذلك كانط قد أسس الأخلاق على العقل وحده، فهو يميز بين الدين الطبيعي والدين المنزّل، ويعتبر الفرق بينهما مجرد فرق في ترتيب إدراكنا للطرفين.

إن كانط، كما يعتقد طه عبد الرحمن عندما فصل الأخلاق عن الدين، وأدخل عليها التعقيل تحليلا وتنظيرا يكون بفعلته هذه قد علمَن الدين، فمثلا مفهوم التضامن الذي يتمسك به العمل الاجتماعي والإنساني مفهوم أخلاقي أصله ديني، إذ هو عَلمنة أو عَقلنه لمعنى الإحسان عند المسيحيين استجابة لمقتضى" الحداثة" أو "التنوير".

(الذي حدده في مبدئه الشهير فكر بنفسك، ولا تجعل لأحد وصاية عليك[4])، إذ يرى كانط أن الطبيعة منحت الإنسان الحرية وله القدرة على الانفلات من أي توجيه خارجي وأن عجز الإنسان عن استخدام عقله جعله فريسة سهلة للوقوع تحت وصاية الغير قاصرا مسلوب الإرادة، حيث يقول " إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسئول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وأن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 73.

[2]- ايمانويل كانط، المصدر نفسه، ص 37.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 77-78.

[4]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 60.

والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرأ على أن تعرف sapereaudeكن جريئا في استعمال عقلك أنت، ذلك شعار الأنوار"[1] والسبب في ذلك حسب طه عبد الرحمن، أي سبب عقلنة الدين باسم الحداثة، هو رفض كل ما يتصل بالقديم (الدين المسيحي) والخروج عنه والتخلص من خرافته وضلالته، والاحتكام إلى العقل وحده، وبالتالي عملوا الفلاسفة الغربيون على اقتباس معاني الدين والمعاني الروحية وألبسها لباس العقل"[2]، وهكذا، قد يكون للدورة الأولى للعَلمنة كسمة رئيسية، أنها بتحررها من روح الدين، فإنها قد استعارت منه إحدى صوره الأساسية: فكرة دين لامتناه، وواجب مطلق، وتشكل الصرامة الكانطية، والوطنية الجمهورية مثالان جيدان عن ذلك[3].

3- فصل الأخلاق عن الدين (استقلال الأخلاق عن الدين) :

اشتهر الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم بمبدأ "مقتضى لاجوب من الوجود" ويقصد به "أنه لا نتيجة أخلاقية_أي غير خبرية _يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية كما إذا قال القائل: في العلم منفعة للإنسان، فطلب العلم واجب أو على طريقة المنطقيين، توجد في العلم منفعة للإنسان، فإذن يجب طلب العلم"[4]، ومعنى ذلك أنه يقوم بالفصل بين الأحكام الأخلاقية والأحكام الدينية، وأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون أساسا للأحكام الأخلاقية، وهي المقولة الهيومية التي مثلت الفلسفات الوضعية والعلمانية القادمة في بداية القرن العشرين، وفصلت بين القضايا الوضعية والقضايا المعيارية، وهو فصل بين احتمال الوجود الإلهي والأمر الأخلاقي، وهكذا تصبح الأخلاق مجرد تجربة إنسانية وجدانية بعيدة عن الأوامر والقضايا الدينية الوحيانية.

وتكون فلسفة هيوم نقطة تحول في مسار العلمنة، وتحرير الضمير الإنساني من سلطة الدين والشك في بداهات العقل، وهدم حقل الميتافيزيقاورميه إلى اللهب. حيث يقول ديفيد هيوم في آخر جملة من كتابه "بحث في الفهم الإنساني":"إذ أخذنا بين أيدينا كتابا ما من كتب اللاهوت أو من كتب الميتافيزيقاالسكولائية مثلا علينا أن نتساءل هل يتضمن استدلالات تجريدية حول الكم والعدد؟ لا، هل يتضمن استدلالات تجريبية حول مسائل من الواقع والوجود ؟ لا إذن لنرمه في النار، لأنه لا يتضمن إلا سفسطة، وأوهاما، وعليه يكون دافيد هيوم هو أول من فصل الأخلاق عن الدين، وأن الأخلاق موجودة في نطاق الوجدان الإنساني، ""أي في الحس الأخلاقي

[1]- كانط، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار ما التوجه في التفكير؟، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص 85.

[2]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 112.

[3]-لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص98.

[4]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 41.

المشترك بين الناس"[1]، والسبب الأساسي في ذلك هو الغموض الذي يكتنف العلوم الخلقية والميتافيزيقية سببه غموض أفكارها والتباسها، وأكثر ألفاظها غموضا ولبسا أفكار القدرة والقوة والطاقة[2].

يذهب ديفيد هيوم إلى أن دراسة المعتقدات الدينية ممكنة بطريقتين : أولا عن طريق البحث عن عللها، وثانيا عن طريق دراسة الأدلة المقامة عليها بالاستعانة بالاستدلالات القبلية، وهناك من استعان بالاستدلالات التجريبية، إلاَّ أن هيوم يحبذ الدراسات التي تروم البحث عن علل الدين من منهج الاستنتاج العلّي، لأن نتائجها مفيدة، وقد عمد هو نفسه في (التاريخ الطبيعي للدين) إلى معرفة العلل بواسطة هذا المنهج، ولسبب آخر وهو أن الدراسات التي قامت على الاستدلالات القبلية بقيت نتائجها عقيمة غير مجدية، فهي استدلالات من قبيل البرهان الوجودي وبرهان الوجوب والإمكان [3]، بمعنى أوضح دراسات الباحثين المتعلقة بالدين على النحو الذي يراه هيوم تكون على ضربين : الأول، دراسة تهتم بمعرفة علل المعتقدات الدينية، أي دراسة السبب والعلة من وراء إيمان مجموعة من البشر بمعتقد معين، والثاني، الدراسات التي هدفها إقامة الأدلة على صحة المعتقدات الدينية، أي إقامة البرهان على صحة هذا المعتقد من عدمه، وهذا يدل على التأثير السلبي لهيوم على الدين، لأنه جعل من القضايا الدينية محل شك، إذ أراد إثبات العقائد الدينية من خلال الاستدلال التجريبي، ونتج عن ذلك الوقوع في فخ الريبة والشك في الكثير من الأدلة الدينية. ويكون بذلك الدهرانيون، _وهو وصف أطلقه عليهم طه عبد الرحمن _بفصلهم الأخلاق عن الدين، ووضع أخلاق، مستقلة تقوم مقام الدين، قد ظلموا الإنسان والأخلاق والدين وهذا راجع حسب رأي طه عبد الرحمن إلى أسباب عديدة منها:

– إما لعدم رضا جلٍّ مفكريهم عن الدين المسيحي التاريخي حيث بلغ بهم حد السخط على الدين لما يحمله من خرافات جعلهم يبحثون أو يريدون ابتداع دين جديد قادر على إيجاد إجابات شافية وجودية، تلبي حاجيات معنوية هي من الروح بمنزلة الحاجيات المادية للجسم[4]

– وإما إلى أنهم أرادوا عقلنة الدين باسم الحداثة، أي اقتباس معاني الدين وإلباسها لباس العقل[5]؛ أي عزل الدين واستبعاده باسم العقل ثم عَلمنته .

[1]– الطيب بوعزة، الدين من المنظور الفلسفي الغربي– الفلسفة الوضعية نموذجا
http//www.altsamoh.mer/ primt.asp!id= 613_25_10_2014 الساعة 10 مساءً.

[2]_ ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص 93 .

[3] – محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، تر : حيدر نجف، المطر الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف، ط1، 2016، ص 31 .

[4]– طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 112.

[5]– المصدر نفسه، ص.ن.

4- أصناف الأخلاق:

يميز طه عبد الرحمن بين نوعين من الأخلاق في الفكر الغربي يختلفان من حيث مصدر كل واحد منهما الأولى : أخلاق كونية نظرية وضعية، موضوعية، وضعها الفلاسفة كأخلاق الواجب لكانط، وأخلاق المنفعة لجيرمي بينتام وجون سيتوارت مل هاته الأخلاق مصدرها أحادي وتوجهها عَلماني وطبيعتها استنباط عقلي، وواضعها يبني أحكامه ونتائجه من مسلمات بعيدة عن الدين بشكل أو بآخر[1].

والثانية: أخلاق عالمية، وهي أخلاق عملية، ذات مصادر متعددة، والأهم أنها ذات توجه ديني أي، مصدرها وأصلها أديان مختلفة تبلورت من خلال عقد عدة مؤتمرات عالمية سعت إلى وضع أخلاق تجمع أمم العالم كانت البداية مع سنة 1893 أين عقد المؤتمر العالمي الأول للأديان[2] بشيكاغو ثم المؤتمر الثاني "برلمان أديان العالم" سنة 1993، ثم سنة 1999 عقد المؤتمر "الثالث بجنوب إفريقيا"، ثم الرابع سنة 2004 ببرشلونة، والخامس لمدينة "ميلبورن" بأستراليا سنة 2009، وحظي بتوقيع شخصيات عديدة تنتمي إلى أديان مختلفة منها بعض المسلمين، كمحمد حميد الله العالم الباكستاني وكذلك المفكر الإيراني السيد حسين نصر، ويبرز موقف طه عبد الرحمن منكل هذه المؤتمرات خاصة تحليله لمضمون "الإعلان من أجل الأخلاق العالمية" الذي أصدره "برلمان الأديان "، أنه رغم ادعاءهم أنها قيماً عالمية مأخوذة من الدين إلاَّ أنه أسقط قيمتين أساسيتين ينبني عليهما الدين وهما "الإيمان " و"العمل"، بحجة أنهما ليستا قيمتين عالميتين، وطمعا في أن يقبل على هذه الأخلاق غير المتدينين، وهذا ما نتج عنه إخلال بواجبين اثنين وهما : (واجب تمكين الدين في العالم)، و(واجب الارتقاء بالأخلاق في العالم)[3]، وسببه أن هذا الإعلان يقر بأن اعتبار الإيمان الديني يحد من عالمية الأخلاق، كما أن ما يمكن إدراكه بالعمل الديني يمكن إدراكه به أو بغيره، وهذا ما يتناقض تماما مع أسباب ودواعي انعقاد هذا المؤتمر العالمي الديني

وفي ملحق صحيفة "الأنباء" الخاص بيوم الجمعة 1998/8/18 م، نُشرت آراء بعض رجال الدعوة والشريعة حول قضية« الحوار بين الأديان »، وقد اشتركوا في الرأي على أن الحوار بين الأديان ليس سوى « لعبة سياسية لوقف المد الإسلامي »، وكان في الصفحة (3) [4]، إضافة أن أحد المشاركين كان واضحا منذ البداية في موقفه من هذا النوع من الحوار، حيث حدد مفهومه الخاص تجاه الكفار، بأنه لاتحاور معهم، وأن الأديان

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 112.

[2]-المصدر نفسه، ص 113.

[3]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 140.

[4]- نقلا عن أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني، دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص 179.

المسيحية واليهودية ليست أديان سماوية بل أديان وضعية بشرية، لذلك فلا حاجة للحوار الديني لعدم وجود أديان إلاَّ الدين الإسلامي .

وهكذا يصل طه عبد الرحمن، بعد نقده لكل أشكال الإقصاء، أو الفصل للأخلاق عن الدين عند المفكرين الغربيين إلى حقيقة مؤداها :أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين دون أخلاق ولا أخلاق بدون دين، خاصة إذا عرفنا أن الأخلاق ليست أفعالا كمالية تركها أو إتيانها شيء واحد بل، هي أفعال ضرورية، وأن الدين ليس مجرد شعائر يقوم بها الإنسان لا معاني خفية تحتها، فالدين هو الذي يخلق حضارة في كل أرجاء الحياة تتجدد وتتطور كلما تتابعت الأجيال وتطورت البيئات، لا مجرد رسوم وتعابير هامدة، جامدة تكرر نفسها دون جديد فكما أن الأخلاق تسمو بالإنسان إلى الإنسانية الحقيقية كذلك الدين لا يمكن أن يختزل في حركات وشعائر طقوسية جامدة خالية من معناها الحقيقي "الدين المعاملة"، فالدين والأخلاق كلاهما يقومان سلوك الإنسان، بل ويجعلان منه إنسانا متخلقا بالمعنى الحقيقي .

الفصل الرابع

صلة التعبد بالتدبير (علاقة الدين بالسياسة)

من منظور طه عبد الرحمن

المبحث الأول: النظر الائتماني في العلاقة بين التعبد والتدبير

أولا: مبادئ الفاعل السياسي وممارسة التغييب (الصلة الفاعلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي)

ثانيا: العَلمانية ودعوى فصل الدين عن السياسة

المبحث الثاني: مسألة الحدود بين العمل الديني والعمل السياسي

أولا: مسألة نفي التدبير في الدين، ونفي التعبد في السياسة

ثانيا: دعوى الديَّانية والتداخل بين الدين والسياسة

المبحث الأول: النظر الائتماني في العلاقة بين التعبد والتدبير

تمهيد:

يقول طه عبد الرحمن أن مقاربته لعلاقة الدين بالسياسة التي جاء بها في كتابه "روح الدين"، وهي ما يسميه بالصلة بين "التعبد*والتدبير"، تتميز عن بقية المقاربات، بأنها، ليست مقاربة تاريخية أو سياسية، أو اجتماعية، أو قانونية، أو فقهية، أو فكرانية "أيديولوجية"، إنما هي مقاربة روحية ذِكرية عمودية غير أفقية، ويقصد طه عبد الرحمن بكلامه هذا أنه يقدم نموذجا مبتكرا وجديدًا عن علاقة الدين بالسياسة لم يسبقه إليه أحد من المفكرين العرب أو الغرب، الذين كتبوا بغزارة في هذه الإشكالية، وكانت توجهاتهم ومبرراتهم مختلفة، فمنهم من كتب عن هذه العلاقة من وجهة نظر قد تكون تاريخية وهناك من كتبها وفق رؤية سياسية أو قانونية، وهناك من كتبها وفق منظوره وتوجهه الأيديولوجي ...الخ، بينما يتميز كتابه "روح الدين" أنه كتب فيه عن هذه العلاقة بين "التعبد والتدبير" من وجهة نظر روحية موضوعية حيادية إيمانا منه بأن الإنساني حيا في عالمين لا عالم واحد، فهو يحيا بنفسه "ببصره" في العالم المرئي. ويحيا "ببصيرته" وروحه في العالم الغيبي، على عكس ما قد تنساه العلماني، الذي يرى في الإنسان وجوده المرئي فقط، لهذا جاء الحديث في هذا الفصل عن مفهوم العلمانية لغة واصطلاحا، ثم العلاقة التي يطرحها طه عبد الرحمن بين التعبد والتدبير من منظوره الخاص، ومن منظور العلمانيين والديَّانيين .

* التدبير في اصطلاح طه عبد الرحمن السياسة والتعبد هو الدين، والتدبير والعبادة عنده يأتلفان في حياة الإنسان ائتلافا حيا، حتى إذا كان عابدا، وإذا عبد، كان مدبرا، لقد انقلب "التدبير والعبادة" عند العلماني إلى ضدين متبادلين" انظر روح الدين، ص 15.

أولا : مبادئ الفاعل السياسي وممارسة التغييب (الصلة الفاعلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي):

يرى طه عبد الرحمن أن تصعيد العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي لا تتم إلا بثلاث مبادئ[1]:

أ– **مبدأ النسبة:** ومؤداه أن الفاعل الديني ينبني على الفطرة أي على الذاكرة الغيبية، لكن الفاعل السياسي ينبني على نسبة الأشياء للنفس (الأنا)، وهذا ما كوَّن لدى الإنسان العلماني شعورا بأنه يملك كل شيء، والرغبة في التسيد على غيره.

ب– **مبدأ سلطان وكمال التغييب** : ومعناه لا تسيد بدون سلطان أي أن كمال التغييب لا يحصل إلا إذا بلغ الحاكم المستبد نسبة الأشياء لنفسه مبلغا يجعل المحكومين يعتبرونه إلها يتعبد للإله الحق، " إذ يجعل من ملكه ملكوتا واسعا ومن قوته جبروتا قاهرا ومن شخصه ذاتا متألهة متوحدة متوسلا بكل مالديه من أجهزة لكي يبني في نفوس المحكومين من حب الخوف مالا يضاهيه قدرا إلا حبه للتسيد"[2]، فحب السلطة والتسيد على الآخرين أنساه أن هذا الملكوت ملكوت الله وهو مستخلف فيه، فخلق عنده تصور بأنه إلها يعبد، وهذا الكون الذي خلقه الله ملكوته هو وحده، فكان نتاج كل ذلك أن اتخذ من كل أنواع الترهيب والقتل والتنكيل وسيلة لزرع الخوف والرعب في قلوب المحكومين، حتى يدوم تسيده.

ج– **مبدأ التنازع وشمول التغييب:** ومقتضاه أن شمول التغييب لا يكون إلاَّ إذا دخلت كل نفس في المجتمع في علاقة سياسة تصارعيه على المصالح والأغراض مع نفس أخرى، وتتداخل فيها أسباب الشهوة والقوة ولا يمكن ضبط هذا الصراع والنزاع إلا بوضع ضوابط، وقواعد ووضع حدود له.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى طه عبد الرحمن أن الإنسان سواء كان مؤمنا أو غير مؤمن متعبد لله أم لغيره، متعدي الوجود أي يوجد في العالم المرئي كما يوجد في العالم الغيبي في نفس الوقت، فهذا الإنسان تحكمه مبادئ أخرى يحددها طه كما يلي:

1– **مبدأ اختيار الاتجاه الوجودي:** ويقصد به الإنسان أمام خيارين هما، إما أن يقوم بتنزيل العالم الغيبي في العالم المرئي، أي يقوم بعملية (التشهيد)، وإما أن يقوم بتصعيد العالم المرئي إلى العالم الغيبي ممارسا (التغييب) [3]،

[1]– طه عبد الرحمن، روح الدين، ص ص 106، 107، 108.

[2]– المصدر نفسه، ص 179.

[3]–المصدر نفسه، ص 180.

فالإنسان أمام خيارين لا ثالث لهما، إما استحضار التغييب إلى العالم المرئي ممثلا في قيم الفطرة الإنسانية السليمة، وإما أن يرتفع هو بأخلاقه وقيمه إلى العالم الغيبي .

2– **مبدأ ازدواج البنية الإنسانية:** ويقصد به أن الإنسان مزدوج البنية (روح ونفس)، أي التدين نتاج" الفطرة" و"الروح "هي أصل التشهيد، بينما السياسة نتاج "النسبة" والنفس هي أصل التغييب[1].

3– مبدأ اختيار المنهج التدبري: يعني به أن الإنسان أمام خيارين إما التدبير الديني وإما التدبير السياسي، لأن الدين والسياسة ليسا مبدأين مختلفين من ميادين الحياة الإنسانية، وإنما هما منهجان متناظران في تدبير مختلف هذه الميادين على مقتضى ارتباط الإنسان بعالمين اثنين، مرئي وآخر غير مرئي"[2]، الدين والسياسة عند طه لا فرق بينهما في تدبير الشأن العام، وعلى أهل الحل والربط الاختيار بين أحدهما كمنهج للتدبير.

وعليه، فطه عبد الرحمن لا يفصل بين الدين والسياسة بل يعتبرهما منهجين متماثلين غير مختلفين لازمين لأجل تدبير الإنسان لمختلف مجالات حياته ، لزوم ارتباطه بعالمين لا عالم واحد، عالم التشهيد، وعالم التغييب الأول مرئي والثاني غيبي.

ثانيا : العَلمانية ودعوى فصل الدين عن السياسة :

أ– تعريف العَلمانية

لغة: جاء تعريف العلمانية في قاموس الوسيط ما نصه : "العلماني نسبة الى العَلم بمعنى العَالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي، وأصل الكلمة الإفرنجية من (laikos) الإغريقية"[3]، وتقابل كلمة "علماني " هنا لفظة من أصل لاتيني هي « seaculum » وهي تعني "القرن " أو "العصر "، أي أن العلمانيين هم الذين يحبون العالم .

اصطلاحا :

ويعرفها ج . هوليوك تعريفا أوضح في كتابه**"englishsecularism "**بقوله "العلمانية هي قانون واجبات مرتبط بهذا العالم مؤسس على اعتبارات إنسانية بحتة، وهي موجهة أساسا إلى من يعتقدون تقصير

[1]– طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص ن

[2]– المصدر نفسه، ص ص181– 182.

[3] –معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية،، القاهرة، مصر، ط 1، 2004، ص 624.

اللاهوت أو عجزه، وأنه غير جدير بالثقة أو غير جدير بالتصديق"[1]، فالعلمانية بهذا المفهوم قانون وضعي دنيوي قائم وفق اعتبارات إنسانية موجه للذين يعتقدون أن الدين عجز عن حل مشاكل الإنسان .

و يعرفها أحمد فرج بقوله "العلمانية، حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان يعني اتخاذ الأساليب والمسالك غير الدينية في السعي إلى النهضة والتقدم والتماسها عن طريق عَلماني، على أن العَلمانية كمصطلح ''secularism " لم يعلن عنه إلا في العقد الثاني من القرن العشرين، ومن يومها صار سمة تميز فكر القوى المناهضة للدين أي دين "[2]، انتشر مصطلح العلمانية في القرن العشرين، ويعني معادة الدين، بعد أن مُهد لها الطريق بإحداث تغييرات جذرية تكون بالأساس بعيدة عن المفاهيم الدينية، لأسباب تمثلت في تحقيق نهضة أوروبية بعيدة عن الدين .

ويعرفها طه عبد الرحمن بقوله:" العلمانية هي التي تدعو إلى الفصل بين الدين والسياسة وهي اجتهادات "العقل المجرد" وهو عقل منفصل ومعرض عن أوامر الشرع ومحدود بحدود عالم الحس، وسمته الأساسية هي النسيان" [3]، أي أن العلمانية هي نتاج الثورة الفرنسية وعصر الأنوار الذي رفض كل أنواع الوصاية الدينية الكنسية، وإعلاء سلطة العقل والعلم، خاصة بعد إعلان **"لويس الثامن عشر** "حرية المعتقد الديني وإقامة الشعائر الدينية.

وهذه العلمانية مراتب، أدنى وأعلى فإذا بلغت أعلى مراتبها وصلت إلى حد إنكار العالم غير المرئي، وإذا بلغت أدنى المراتب تبتدئ العلمانية، وأخف أشكال العلمانية "العلمانية الأمريكية**"** وأشدها "العلمانية الفرنسية"[4]، فالأولى ؛ أي العلمانية الدنيا أخف من الثانية، المتمثلة في العلمانية العليا أو المطلقة، فالثانية لا تقوم بفصل كل ماهو ديني عن كل ماهو سياسي فقط، بل تتنكر ولا تعترف حتى بوجود عالم غيبي آخروي، وتكون بذلك العلمانية الأخطر على الإطلاق على الدين .وقد وقع هذا الانفصال في العصر الحديث جراء فساد أرباب الكنيسة الكاثوليكية، إذ تمارس العَلمانية تضييقا على الوجود الإنساني، يتمثل ويظهر هذا التضييق في صيغ يحددها طه عبد الرحمن كما يلي:

---

[1] -holyok George jakob the englishsecularism a confession of belief chicago the open court publishing company1896 p 35.

[2] – أحمد فرج، جذور العلمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة القاهرة ط1، 1988، ص19.

[3] – طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 21.

[4] – طه عبد الرحمن ، روح الدين، ص 182

"لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم، مدبرين لأمورهم العامة إلا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي"[1]، أي الاعتماد على العقل الإنساني في التفكير وسن القوانين الوضعية، وإبعاد كل ما هو ديني، ولا وجود لما يعرف بالاعتماد على الله والسماء، بل يكفي الاعتماد فقط على كل ما هو موجود على الأرض، وهذه الصيغة أو الدعوى تشمل على مسائل ثلاث هي:

1- مسألة وضع القوانين: أي أن القوانين المتعلقة بالعمل السياسي هي وضع إنساني أما القانون بالعمل الديني فهو وضع إلهي.

وحسب "طه عبد الرحمن" فإن الفصل بين الديني والسياسي ووضع الإنسان للقوانين الوضعية قد بدأ مع القانون الأخلاقي الكانطي* "قانون الذات""وقانون الغير"، حيث جعلت منه الحداثة السياسية والأخلاقية، أنموذجا ومنهجا وسببا للفصل بين الدين والسياسة فالقوانين الإلهية متعالية(خارجة عن الإنسان) والقوانين الوضعية (تشريع من داخل الإنسان) وعليه يقع التعارض بين القانون الأول والثاني فلا يلتقيان فكان لازما على العلماني وضع قوانين تفرض تسيده على نفسه حتى يتخلص من كل تسيد خارجي (ديني) تمسكا بالفصل بين الدين والسياسة بعد أن قرروا على وجه التحكم، بأن الأول مجال التعبد الخاص وأن الثاني مجال التدبير العام[2] ، والسبب الآخر الذي جعل من الحداثة السياسية تفصل بين الديني والسياسي هو استشهاد مفكرو ومنظرو الحداثة، بالمقولة الشهيرة التي تنسب للمسيح عليه السلام "أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله "، فهي تؤكد حسبهم دعوة المسيح للفصل بين "الروحي" و"الزمني" أو "الأخروي" و"الدنيوي"، وهذا حسب طه عبد الرحمن ادعاء فيه الكثير من المغالطة والكذب على لسان المسيح، حيث قال " إن بعض منافقي اليهود جاءوا إلى عيسى عليه السلام يسألونه هل يدفعون الضريبة للإمبراطور، للإيقاع به فسألهم أن يروه قطعة من النقود، وتفحصها، وسأل عن الصور المنقوشة فيها وعن مضمون الكتابة التي في جانبها وكل عناصر هذا السياق، وهي دفع الضريبة والنقش على النقود والولاء لقيصر [.....] وهي شبهات تصرف الإنسان عن التعبد لله إلى التعبد لغيره للطاغوت فأراد عيسى بقوله أن يفصل بين التعبد للطاغوت والتعبد الله[3]، ويكون بذلك القصد من الفصلليس الفصل بين عطاء ين أو تصرفين، وإنما الفصل بين تعبدين متضادين أي من أراد التعبد لله فليتعبد له ومن أراد التعبد للطاغوت فليتعبد له

[1] _ طه عبد الرحمن ، روح الدين ، ص 183.

*- يقصد بالقانون الأخلاقي الكانطي قانون لا يتلقاه المرء من خارجه تابعا فيه لغيره إنما يتولى وضعه بنفسه لتدبير أمره .

[2] _ طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه ، 192 .

[3] _المصدر نفسه، ص 189

ويضيف "طه عبد الرحمن "بشأن الاعتقاد العلماني بصدد الصلة بين الدين والسياسة أن العلمانية تعتقد أن تدخل الله في تدبير شؤون الإنسان هو سلب لإرادته"، [1]وهذا يتنافي مع الدين المنزل، الذي يذكرنا بأن الله تعالى أعطى للإنسان حرية الاختيار في كل أفعاله لقوله تعالى "لا اكره في الدين قد تبين الرشد من الغي" [سورة البقرة : الآية 256] .

ومكانة الإنسان وقيمته عند الله فوق المخلوقات، فهو المستخلف على الأرض "إني جاعل في الأرض خليفة "(سورة البقرة : الآية 30)، وروحه نفخ من الله القدير العظيم "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "[سورة الحجر: الآية 29].

[1] _ طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 190.

المبحث الثاني: مسألة الحدود بين العمل الديني والعمل السياسي:

تمهيد:

العَلمانية هي نتاج سيطرة الكنيسة ورجالاتها على الأفراد وجميع مجالات حياتهم، والصراع على السلطة في القرن السادس عشر، مما أدى في النهاية إلى الفصل والتفريق بين مجال عمل رجال الدين، ومجال العمل الذي يختص به رجال السياسة، بحيث جعلت من الدين شعائر طقوسية خاصة بالفرد الواحد، وهذا يعتبر في نظر طه اختزالا صارخا للدين، "ذلك أن الفاعل الديني، يمثل، على حد تعبير أحد كبار مؤرخي الأديان المعاصرين الفيلسوف الروماني ميريسيا إلياد، " الإنسان الكلي لا الإنسان الجزئي"[1]، وهذا ما يؤكده أيضا ميرتشيا في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" إذ يرى أن الفرد الغربي يعتبر نفسه سيد العالم والحضارات وعَبد العلم الذي اعتبره قد قام بحل جميع مشاكل البشرية، حيث يقول في هذا الصدد :"الحق أن الغربي اعتبر نفسه خليفة الله ومالكا لوحي فريد من نوعه وأنه سيد هذا العالم، وصاحب الحضارة العالمية الوحيدة الصالحة، ثم اعتبر نفسه مبدعا للعلم الوحيد الذي يتصف أنه صحيح ومفيد...الخ ثم ها هو يكتشف فجأة أنه يقع على قدم المساواة مع سائر البشر الآخرين، وأنه مشروط مثلهم باللاوعي وبالتاريخ، فلم يعد لا المبدع الوحيد لحضارة رفيعة، ولا سيد العالم، بل عاد كائنا مهدد بالتلاشي على الصعيد الثقافي"[2].

[1] _ طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 201.

[2] – ميرتشياإلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر : سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 ، 2007، ص 109.

وحول تحييد العلمانية لكل ما هو ديني، وما انجر عنه من مساوئ وأضرار على الدين بصفة عامة وعلى الفرد بصفة خاصة، أن جعلت هذه العلمانية من الدين مجالا خاصا بالروحيات لا غير، وإيمانا داخليا خاص بالفرد، فقط لا غير وبالتالي نزع هذا التحييد من الدين كل أسباب الفاعلية والإنتاجية داخل المحيط الاجتماعي في معترك الحياة بالكلية في صورة تعقيم لها[1]، وجعلت من الدين مظاهر طقوسية تخص الفرد وحده، وإقصاءً له في كل مجالات الحياة الأخرى. إلا أن هناك من يرفض الاستخفاف بكلمة طقوس، هذا اللفظ الذي يحمل معنا واحد عندهم، وهو جعل الدين مجرد أفعال سطحية لا تؤثر في الحياة بمختلف مجالاتها، فالطقوس الدينية عند بعض المفكرين مثل مالوري ناي" تساعد في الأغلب على تقسيم الزمان، وإحداث إحساس ليس بمرور الزمان فحسب، بل بتقسيمه أيضا إلى أعوام وأسابيع، وهكذا...من خلال الاحتفال بأعياد رأس السنة، وكذلك الأحداث الزمنية الشخصية [....]، ومن ثم لا ننظر إلى الطقوس باعتبارها أفعالا تؤدى في أماكن معينة وحسب مثل الطقوس الدينية المسيحية التي تؤدى في الكنسية، بل الطقوس تصنع الحدود، وتقسم العالم من حولنا، وهكذا، إن فعلا بسيطا مثل خلع أحدهم لحذائه عند دخول المسجد، أو تغطية إحداهن لرأسها عند دخولها معبدا يهوديا، يضع الحدود الفاصلة بين داخل مثل هذه المباني وخارجها"[2]، بالإضافة إلى ظهور نظريات لمفكرين غربيين ينظرونإلى الدين نظرة نفعية بدعوى الحاجة إلى الدين" والرجوع إلى الدين"، وما يحققه هذا الرجوع من منافع خاصة للإنسان خاصة من الناحية النفسية، وقد جاءت هذه الرؤية للدين في الغرب بعد التحول الذي حصل في القرون الأخيرة في رؤية المفكرين الغربيين للدين، ففي الماضي كان أكثر ما تختص به بحوث علماء الغرب ومفكريهم حول الدين في المعرفة الإلهية وإثبات وجود الخالق وكان سعيهم منصبا على إثبات صدق المعتقدات الدينية، أما اليوم فإن البحوث والتحقيقات حول الدين حلت محل المعرفة الإلهية إلى جانب الأسئلة المطروحة حول مدى صدق المعتقدات الدينية وانصب الاهتمام على النتائج والآثار النفسية للدين[3]، فالدين في الماضي كان بحثا عن وجود الله وصفاته أما اليوم فقد تغيرت الدراسات والبحوث وكذا النظرة إلى الدين من بحث في ماهيته وقيمته العلمية، إلىبحث في فعالية الدين علىحياة الأفراد للوصول بهم إلى حالة من التوازن والانسجام النفسي والبيئي أيضا. وماله من آثار إيجابية على الفرد والمجتمع، بالنسبة للفرد يمكن للدين أن يضفي على حياته معنى وهدف، علاج الإحساس بالوحدة، والفراغ الروحي والأخلاقي للإجابة عن أسرار الوجود، والحيلولة دون الغرق في الماديات،

[1] _ طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، 207.

[2] – مالوري ناي، الدين الأسس، تر : هند عبد الستار الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 236.

[3] – أبو الفضل ساجدي، الدين والحداثة، تر : مرتضى ذاكري، المجتمع العالمي لأهل البيت، بيروت، لبنان، ط 2، 2012، ص 12

وبالتالي يصبح الإنسان مجرد آلة وما له من إيجابيات على المجتمع تظهر خاصة في إيجاد الارتباط الجماعي والسيطرة على الآفات الاجتماعية الناتجة عن ضعف الإيمان[1].

أولا : مسألة نفي التدبير في الدين، ونفي التعبد في السياسة:

إن الأسباب التاريخية المتمثلة في تسلط وطغيان رجال الكنسية، والصراع بين الكنسية والدولة، التي كانت تسيطر على مجمل الواقع البشري في الغرب، إذ امتدت سيطرتها على المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات الفنية والأدبية، ولها سلطان مباشر وغير مباشر على الميدان العام، وعلى السياسة والعسكر، [2]حيث أطلق على هذه المرحلة من العلمانية اسم العلمانية المالية القانونية. ولكن هذه السيطرة المطلقة للكنيسة على الشأن العام في أوروبا ليست السبب الأساسي الذي أدى إلى فصل الدين عن السياسة، بل هناك أسباب أخرى حسب اعتقاد بعض العلمانيين*، فالأمر يتعلق بأسباب منهجية، فالدين والسياسة متباينين ولا يمكن أن يجتمعا أبدا، أي "لا تدبير في الدين" " ولا تعبد في السياسة" إلا أن طه عبد الرحمن يعترض على هذين المبدأين[3]، فهو يرى :

1- أن المراد بتدبير شأن ما، هو إدارته، بما يعود بالمصلحة على الأفراد، إلا أن المصالح نوعين "مصالح متعدية و"مصالح قاصرة"*، الأولى تشمل العالم الغيبي، والثانية العالم المرئي .

2-بما أن المصالح تختلف بين الناس، وجب أمر وقوع التنازع بينهم، وعليه، فشأن التدبير يرجع إلى الدولة كما يقول ماكس فيبر "الدولة تستأثر بالعنف المشروع"، إلا أن التدبير ظهر في بدايات الاجتماع البشري، والدولة تعد مؤسسة متأخرة جدا إضافة إلى زعم الدولة العلمانية عن تخليها عن إدارة النزاع الديني والتزام الحياد فيما يخص القضايا الدينية لأنها لا يمكن أن تكون قضايا عامة. لأن الدين عند العلمانيين ينحصر في القيم الأخلاقية والمعاني الروحية الخاصة بالفرد وحده دون المجتمع، وبعيد عن قضاياه ومجالاته، وهذا ما يعتبره طه إجحافا في حق الدين لأن الدين حسبه "لم ينحصر قط في مجموعة من القيم المعنوية المرسلة، بل أورد هذه القيم باعتبارها أصولا تبنى عليها الحياة بكليتها، ولم يقف عندسرد هذه القيم، بل جاء بنظام متكامل من الأوامر

[1]- أبو الفضل ساجدي، المرجع نفسه، ص 14-15.

[2]- سامي عامري، العلمانية طاعون العصر، كشف المصطلح وفضح الدلالة، مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان، م ع . السعودية، ط 1، 2017 ص52

* مثل جون هوليك، برتزند راسل ...

[3]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص214.

* -يقصد طه عبد الرحمن بمصطلحي "المتعدي " و"القاصر "، أو "الإنسان القاصر والإنسان المتعدي "أن الأول يحصر وجوده في نطاق عالم واحد هو عالم الشهادة، والثاني أي ؛الإنسان العمودي هو الذي وجوده يتعدى لأكثر من عالم واحد، انظر كتاب "روح الدين " ص 31 .

والنواهي والتوجيهات والتعليمات تنزل هذه القيم على الواقع [....] وإذا قيل أن الإنجيل أصلا مكملا للتوراة التي هي كتاب شريعة بحق، بحيث لا إيمان ولا عمل للمسيحي إلا على مقتضى ما جاء في الكتابين المقدسين معا: الإنجيل والتوراة"[1]، فلدين تأثيرا كبيرا على مصير المجتمعات وأساليب عملها، وتأثيره لا يقتصر على توجيه حياة الأفراد من الناحية الروحية فحسب، بل إن ما جاء به الدين من القيم والأوامر والنواهي في الكتاب المقدس تتعدى ما هو روحي، والإشباع الروحي للفرد إلى مجالات الحياة الأخرى، وهذا ما يخالف اعتقادات العلمانيين الذين أرادوا حصر مجال الدين بحيث يصبح شأنا خاص بالفرد فقط "، وإلا لما كان هناك صراع على العقيدة ولما كان هناك حاجة لوجود مثل هذه العقيدة في أي مجتمع، فهي ليست للزينة ولكنها تقوم بوظيفة أساسية في تكوين وتسيير المجتمعات. وهي تؤثر إذن فيها ويمكن لهذه العقيدة أن تدفع المجتمعات في طرق مسدودة كما يمكن أن تدفعها نحو آفاق علمية مفتوحة"[2]؛ أي في استطاعة الدين أن يوجه مسار الأمم والمجتمعات إلى التقدم والرقي (الحضارة الإسلامية خير نموذج على ذلك)، كما يمكنه أيضا أن يسير بها إلى التخلف والظلام (القرون الوسطى بالنسبة للأمم والمجتمعات المسيحية خير دليل على ذلك أيضا) .

3- القول بأنه لا تعبد في السياسة" حسب زعم العلمانيين، لأن التعبد لا يكون إلا للشيء المقدس الديني، بينما السياسة لا مجال فيها للتعبد والقداسة، إدعاء وقول يفنده "طه عبد الرحمن"، حيث يرى أن التاريخ الإنساني يشهد بأن السياسة ما انفكت تزدوج بالتقديس ويتخذ صورتين مختلفتين إما يكون على صورة "التقديس المتسبب"" (التقديس غير المباشر)، أو التقديس المباشر، فبالنسبة للأول يقوم السياسي في التماس أسباب القوة والشرعية من خارج السياسة، أي من الدين خاصة، وكأن الحاكم ينصب نفسه إلها أو وكيلا عن الإله أو حاكما باسمه، أو معينا من لدنه، أو قائما بأمره[3]، ولعل ما يؤكد رأي طه عبد الرحمن التوجه الديني لكثير من المفكرين الغربيين وعلى رأسهم يورغن هابرماس الذي قدم نظرية (ما بعد العلمانية) في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية.

فقد تطرق "هابرماس بشكل جاد إلى دراسة الأطروحات المعارضة لفكرة الحظر الديني وتحليلها ولاسيما ذلك الرأي القائل، بأن الدين له القابلية على تقديم دعم سياسي كبير لجميع شرائع المجتمع الديمقراطي، فالخطاب الديني باعتقاده مازال حيا ويضم في طياته الكثير من التعاليم الأصلية التي من شانها أن تكون مصدرا وذخرا

[1]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 217.

[2]- سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 1996، ص 41.

[3]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 227.

أساسيا لخلق المفاهيم الاجتماعية وصقل الهوية الإنسانية"[1] ، وهذا دليل على فقدان العلمانية لشعبيتها، وتأثيرها على العلماء الغربيين، خاصة بعد أحداث11 سبتمبر 2001. ذلك أن ما يُستبعد، يعود دوما على النحو الأرهب والأخطر، تماما كما هي الحال ما يُستعاد من غير عمل عليه بالصرف والتحويل"[2].

وهكذا استطاع الدين استرجاع فاعليته في اجتذاب أعداد متزايدة من الناس في كل المجتمعات البشرية المتطورة والنامية، الاستعمارية والتابعة، وهي حقيقة تسببت في صدمة صحا بعدها الفكر العَلماني من ركود العد التنازلي بانتظار زوال الدين [3]

أما التقديس المباشر فهو: "تعظيم الأمر المقدس"[4]، وهذه الحالة الأخيرة (التقديس المباشر) ظهرت بعد انتشار العَلمانية وأفول الدين، وشعور المواطنين بالفراغ الروحي والعقائدي فعمد المنظرون والمفكرين العلماء فيه وزعماء السياسة إلى إضفاء على العمل السياسي بعض الطقوس والمعتقدات ورموز هي من جنس العمل الديني وأثمر ما يسميه "طه" بالأديان العلمانية، أي "الأنظمة المحيطة"[5]، بمعنى أوضح الأديان السياسية، كالدين المدني الذي نظّر له "جون جاك روسو" في مؤلفه (العقد الاجتماعي)، وتأليف نصوص ومؤلفات تشابه النصوص الدينية ككتاب هتلر(كفاحي)، ويقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد "إذ أن فصل الدين المنزّل عن السياسة أفقد العمل السياسي سنده الوجداني، كما ضيّع حاجة المواطن إلى التعبد التي هي أثر من آثار فطرته الروحية، فلم يسع الدولة العَلمانية إلا أن أخرجت للمواطنين دينا دهريا ينسخ دينهم الذي فقدوا وظيفته في عام حياتهم فقدانهم لمعنى وجودهم"[6] . لكن عبد الإله بلقزيز يفند هذا الاعتقاد ، ويرى أن دول كثيرة قامت ولم يكن الدين أحد جوانب مكوناتها، ولم تكن للدولة أو المجتمع حاجة للدين، وليس المقصود بالمجتمعات غير المتدينة (الوثنية، والملحدة) فحسب بل حتى المجتمعات المشبعة بالتعليم الديني (التوحيدي وغير التوحيدي)، ولم تقم على أسس دينية بل على قواعد وأسس سياسية مستقلة وهو نموذج الدولة الحديثة في مجتمعات الغرب فهي دول وضعت لنفسها قواعدها الخاصة بها بمعزل عن عقائد مواطنيها ومشاعرهم الدينية"[7]

[1]– أرمان زراعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الليبرالية المعاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، العدد الثامن السنة الثالثة، صيف 2017، بيروت، ص 193.

[2]– على حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2010، ص 246.

[3]يورغن هابر ماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، تر:فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر بغداد، ط1، 2012، ص 12 .

[4]– طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 227

[5]– المصدر نفسه، ص 228.

[6]– المصدر نفسه، ص 235.

[7]– عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015، ص 96.

وبحسبه فإن التاريخ يوضح لنا الكثير من نماذج دول قامت على مستند غير ديني، وحتى وإن حصل تلازم بين الدين والدولة، فالأمر لا يعدو أن يكون استغلالا للدين لإضفاء تلك المعصومية والقداسة على حكامها، "ولا يمكن أن يكون قرينة على أن العلاقة ما هوية بين الدين والدولة، وأن الثانية يمتنع قيامها من دون أن يلاحظ أن دور الدين قام مقامها السياسة من خلال الدين ومفرداته، أما ما حصل من محاولات تأليه الدولة هو إضفاء القداسة عليها وإحاطة الماسكين بالسلطة بالمعصومية والقداسة لحماية سلطانهم"[1]، ويذهب عبد الإله بلقزيز إلى أبعد من ذلك حين اعتقد أن الكثير من العَلمانيين (من ليبراليين وقوميين ويساريين) متخوفون من هذا الاستغلال والتوظيف الديني لصالح المكاسب السياسية بأن يُسحب البساط من تحتهم، ويخرجهم من المنافسة الانتخابية وكذا الحياة السياسية برمتها، كما حدث للعَلمانيين الإيرانيين[2].

ثانيا : دعوى الديَّانية والتداخل بين الدين والسياسة:

إذا كانت العَلمانية ترى في فصل الدين عن السياسة مصلحة للفرد قبل المجتمع، وهذا الفصل حسب اعتقادها يعتبر إنهاءً لصراعات مريرة مع الكنيسة، واستقرارا وتقدما للدولة والمجتمع متناسية العالم الغيبي، فإن الدَيَّانية تدعو إلى الوصل بين الدين والسياسة وهي نتاج للأخذ بآفات "العقل المسدد"*، " وسمته الأساسية هي "القعود"، وصاحبه يمارس التسلُّط على الخَلق في صورة "تَمَلُّك" وهو مقيد من حيث المبدأ في استعمال الوازع السلطاني، بقيود وضوابط القانون الفقهي، والأصل في تملكه أنه لا ينازع السيادة الإلهية ولا يُنكرها، ولكنه يدّعي أنه مستخلف في الحكم على الخَلق"[3].

فالدَّيَاني يُراعي امتداد الوجود الإنساني إلى العالم الغيبي، على عكس العَلماني الذي لا يؤمن إلا بالعالم المرئي، وبالتالي فمثله مثل الملحد لا يؤمن إلاّ بالحياة الدنيا، وينكر الوجود الغيبي، ويؤكد هذا الطرح أيضا ناصيف نصار، إذ السلطة السياسة عنده سلطة دنيوية خالصة من ألفها إلى يائها مصدرا وغايةً، وهدفها تحقيق سعادة الإنسان في هذه الدنيا، أما السلطة الدينية، فهي متصلة بالغيب مصدرا وغايةً، ومتصلة أيضا بشؤون الدنيا واقعا وقيمة[4]

---

[1]– عبد الاله بلقزيز، المرجع نفسه، ص ص96، 97.

[2]– المرجع نفسه، ص 86.

* – يقصد طه عبد الرحمن بالعقل المسدد : هو العقل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو رفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع، انظر كتاب العمل الديني وتجديد العقل، ص 58.

[3]– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع،، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص24.

[4] – ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج،، بيروت، لبنان، ط 2، 1994، ص 143.

إلا أن الَّديَانية عند طه عبد الرحمن، توظف الدين للسيطرة على الخلق بزعم منها أنها جماعة مستخلفة في الحكم، إلا أنهم اختلفوا حول طرق تطبيق هذا الوصل وانقسموا بحسب ""طه عبد الرحمن"" إلى أربع طرائق.

- "أهل التسييس"، ويقولون باندماج السياسة في الدين، و"أهل الدين"، يقولون باندراج الدين في السياسة، و"أهل التحكيم " "وأهل التفقيه" كلاهما يقول بتطابق الدين والسياسة[1].أي هناك من السياسيين الذين يعملون على الدمج بين السياسة والدين، فحسبهم لا تعارض بينهما، وهناك من يرى بوجوب دخول الدين في السياسة (مثل حركة الإخوان في مصر والنهضة في تونس ..)هذه الحركات التي بالأساس هي حركات دينية إرشادية إصلاحية، ثم دخلت معترك الحياة السياسة، والصنف الثالث هم أصحاب "نظرية ولاية الفقيه "، التي ظهرت خاصة عند الشيعة هؤلاء الذين يزعمون أن الفقيه هو الرجل العارف بالفقه والعلوم الشرعية والحائز على درجة الاستنباط والاجتهاد في العلوم الشرعية، وعليه يستحق أن يمسك بزمام الولاية والحكم السياسي .

وينطلقون هم بدورهم من دعوى عامة هي : كل من الحاكم والمحكوم يعترف ويسلم بوجود القانون الإلهي، إذ يجب الجمعبين العمل السياسي والعمل الديني في تدبير شؤونهم [2]، وبناءً على ذلك فهذه الدعوى يندرج تحتها حسب طه ثلاثة تصورات:

1- العمل الديني جزء من العمل السياسي.

2- العمل السياسي جزء من العمل الديني.

3- العمل الديني هو عين العمل السياسي.

والعلاقة بين هذا الوصل (السياسة والدين) حسب طه عبد الرحمن على ضربين: علاقة تداخل وعلاقة تماثل، الأولى تعني دخول السياسة في الدين والعكس، والثانية يكون الدين والسياسة متطابقان.

وسنتطرق فيما يلي إلى موقف طه من هذه العلاقة في صورتيها (وجهيها) وجه التداخل ووجه التماثل.

أ. دخول الدين في السياسة (التدبير المشتبه):

يصف طه عبد الرحمن الدولة التي تجمع بين المقتضيات العَلمانية للحداثة، والمتطلبات الإيمانية "**بالدولة المشتبهة**"؛ أي تقوم بعملية "تسييس الدين"، ويطلق عليهم اسم التسيسين[3]، "فهذه الدولة على عكس الدولة

[1]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 317.

[2]- المصدر نفسه، ص 325

[3]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 228.

العَلمانية لا تعتبر الدين شأنا خاص، بالفرد، بل تعتبره شأنا خاصا بها، (ومن مسؤولياتها) بحيث تتمسك هذه الدولة بما يخدم أهدافها التسلطية من تجليات التعبد وتُقصي باسم التعبد نفسه، كل مالا يخدم هذه الأغراض، متأوله النصوص الدينية على هواها، أو مصدرة فتاوى على مقاسها"[1]، بحجة أن عدم تدخل الدولة في التدبير الديني يؤدي إلى التنافس التعبدي أو الصراعات الدينية والطائفية، وهذا الأخير يؤدي إلى التطرف الديني، وحجة التعارض بين الأصولية والديمقراطية، إلا أن هاتين الحجتين حسب طه خاليتين من الصحة ووجب إبطالهما، فالقول بأن التنافس التعبدي يؤدي إلى التطرف الديني باطل لأن مصالح العالم المرئي ومصالح العالم الغيبي سواء، والمصلحة الغيبية لا سيادة للإنسان فيها، لأنها لله وحده هو السيد المطلق[2]. وبالتالي، فالصراع على المصالح والسيادة لا يكون إلا في هذا العالم المادي المرئي، لأن مصالح العالم الغيبي قائمة على المغفرة والخيرات والجنة، ومصالح العالم المرئي قائمة على الصراع والنزاع والسلطة والسيادة والحروب الدموية والقتل والسلب والنهب .

أما بالنسبة للحجة الثانية، أي القائلين بأنه لا يمكن الجمع بين الديمقراطية والأصولية، فحسب طه عبد الرحمن، فالأولى تؤمن بمبدأ التنافس ويسهل على الدولة إدارة التنافس السياسي إذا كان أفرادها متشبعون بالقيم الديمقراطية بينما الأصولية لا تقر تماما بمبدأ الاختلاف، فما بالك بالتنافس، وفي هذه الحالة، فالحل في نظر "طه عبد الرحمن" هو" بدل أن تقحم الديمقراطية ذات الأصل العَلماني في مجتمع متدين، وأن تستنفر كل الوسائل المتاحة لتنشئه أبنائه على قيمها، ومبادئها، فإنه يجوز، والأولى، أن تعيد تنشئتهم على قيم ومبادئ مأخوذة من دينهم. وتمكنهم من مواجهة اختلافاتهم"[3]. يعني بدل أن نستورد الأفكار والأنظمة الغربية ونبذل مجهودات ضخمة لتربية أبناء الأمم الإسلامية على إيديولوجيات غريبة ومشبعة بالقيم الغربية، لماذا لا نربي أبنائنا على قيمه ومبادئه الإسلامية الأصيلة، حتى يتمكنوا من فهم واقعهم بشكل صحيح وبالتالي يتمكنوا من تجاوز اختلافاتهم .

ولا يختلف كثيرا عبد الإله بلقزيز عن وجهة نظر "طه عبد الرحمن" في موقفه من هذا النوع من العلاقة بين الديني والسياسي، إذ يصف بلقزيز هذا التدخل (الدولة في الدين) صراحة باستغلال الدين سياسيا، وهو الغالب على سياسات الدولة خاصة في المجتمعات العربية والحاصل منذ قيام الدولة الحديثة في البلاد العربية والإسلامية، حيث يقول" إن مثل هذا النموذج من تدخل الدولة في المجال الديني قد ساد في بلدان عربية كالسعودية والمغرب والسودان، والى حد ما مصر، أما مبرراته فمتباينة، بين تأسيس المشروعية السياسية على الديني ومراقبة المجال الديني

[1]- المصدر نفسه، ص 354.

[2]- المصدر نفسه، ص 330.

[3]- المصدر نفسه، ص 333.

والسيطرة الكاملة عليه، واستثمار مشاعر المجتمع الدينية والقوى الدينية التقليدية في المعركة ضد معارضات ليبرالية أو يسارية أو قومية"[1].

كما أثبتت الدراسات الغربية* أن الإنسان الأمريكي والأوروبي في القرون الأخيرة أصبح يتجه نحو الدين أكثر وأكثر، هذا ما جعل السياسيين الغربيين يتظاهرون بالدين واستغلال الدين للوصول إلى تحقيق أكبر عدد من الأصوات الانتخابية .

وفي الانتخابات السابقة لرئاسة الجمهورية في أمريكا، فإن كلا منبيل كلينتون المرشح عن الحزب الديمقراطي ويوب دال المرشح عن حزب المحافظين، قد قاما بطرح شعارات دينية في حملاتهما الدعائية للانتخابات[2]

ب – دخول السياسة في الدين (تدَّيين السياسة):

يسمى طه عبد الرحمن هذا النوع من التداخل "بتديين السياسة"، وشعار أصحابه "الإسلام دين ودولة"، وكثير من هذه الأحزاب الإسلامية ذات التوجه الديني، والمرجعية الفكرية الدينية في بلاد العرب، والغرب "كحزب النهضة في تونس"، و"حزب العدالة" في تركيا وحزب "الإخوان في مصر"، ينطلقون من مسلمة "جامعية الإسلام"، ولهذه الجامعية صفتان: "صفة السعة": أي أن الإسلام شريعةَ تسع جميع مناحي الحياة والسلوك، "وصفة التكامل": أي أن أحكام الإسلام متكاملة، لا يمكن فصل بعضها عن بعض أو اختيار أحكام دون أخرى حسب الهوى والمصلحة، " فالجوانب المادية من الوجود الإنساني لا تنفصل عن جوانبه المعنوية، ولا الشأن الخاص ينفصل عن التدبير"[3].

ويرى محمد أركون أن مثل هذه الأحزاب "تدَّعي أنها إسلامية فقط، لكي تخلع الشرعية على ذاتها أمام الجماهير، ويطلق عليها اسم الحركات الأصولية التي تضفي عن الأنظمة القائمة الشرعية الإسلامية، بما أن الإسلام يمثل الرأسمال الرمزي الأعظم للمشروعية في هذه البلدان فان الصراع على امتلاكه أو احتكاره كان عنيفا وضاريا، فهو يخبئ وراءه مباشرة الصراع على السلطة"[4]، ويضيف أن مثل هذه المزاودة المحاكاتية على الإسلام كانت منذ زمن بعيد أي منذ الفتنة الكبرى ثم مزاودة الموحدين على المرابطين، ومن قبل الأمويين ثم العباسيين..الخ.[5]

---

[1]– عبد الإله بلقزيز، المرجع نفسه، ص 39.

*– مركز البحوث "pew" في واشنطن.

[2]– أبو الفضل ساجدي، المرجع السابق، ص 192.

[3]طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 336.

[4] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 11.

[5]–محمد أركون، المصدر نفسه، ن ص

والشبهة الأخرى التي يحملها عليهم طه عبد الرحمن" هي اقتباس الآليات التدبيرية العَلمانية"[1]، ومن هذه الآليات هو أنها اتخذت لنفسها شكل المؤسسات الحرة لخدمة مصالحها على حساب مصالح الأمة، واضعة عقائد نضالية تختلف باختلاف تأويلاتها للنصوص الدينية (زعما منها لاستعادة نظام الخلافة الإسلامية) في اللعبة السياسية بغض النظر عن قذارة وسائلها، أو قواعدها المنحازة، وهي هنا لا تختلف عن الأنظمة العَلمانية، ولا عن السياسة الميكيافلية التي تعد العدة وكل الوسائل المشروعة والغير مشروعة، لأجل بسط هيمنتها وكسب اعتراف الخصوم[2].

خلاصة القول، أن طه عبد الرحمن يؤاخذ على العلمانيين تجاهلهم للعالم الغيبي، وبالتالي جعلوا من حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده، وهو ما يسميه بـ مسلمة قصور الوجود الإنساني (الإنسان القاصر) أو الإنسان الأفقي (الذي ينحصر وجوده في عالم واحد)، بينما الإنسان يحيا عالمين، وبالتالي، فدعواهم القائلة بالفصل بين الدين والسياسة باطلة، حتى إن هذا التصور أصبح متداول بكثرة في العقود الأخيرة حتى عند المفكرين الغربيين أنفسهم، ونجد أن مقولات الديني والعَلماني نفسها أصبح يُعاد طرحها، ويعاد العمل عليها والتفكير فيها.

أما الذين يدمجون بين "الدين والسياسة"، أو يسيسوا الدَّين فهذا العمل فيه الكثير من التبجح واستغلال الدين لأغراض سياسية، لذلك، فالحل عند طه عبد الرحمن هو الوسطية، أي أن دخول الدين في معترك الحياة ومجالاتها المختلفة، أمر بديهي لأننا أمة دينها وشريعتها ونظامها ومنهجها وقانونها ومرجعها الإسلام، ولا يمكن فصل هذا الدين عن الحياة الإنسانية أو القيم الأخلاقية، بأي شكل من الأشكال، فالدين لا يمكن فصله عن سياقه البشري أو الدنيوي، بل إنه كان دوما مرجعا ومصدرا لضبط حياة الناس وسلوكياتهم، وإدارتهم أو السيطرة عليهم ولا يمكن تغييبه أو إقصائه نهائيا.

شريطة أن لا يستغل هذا الدين لأغراض ميكيافلية قذرة، وفي الوقت نفسه على أمة الإسلام أن لا تزيغ كل الزيغ عن دينها، وتستورد مناهج وأنظمة هي بعيدة كل البعد عن منهج وشريعة الإسلام.

[1]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 340.

[2]- المصدر نفسه، ص 340.

الفصل الخامس

فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن بين النقد والإبداع

المبحث الأول: مفهوم فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: المقاربة الائتمانية لفلسفة الدين عند طه عبد الرحمن

أولا– التراث بتأصيلات علمية منطقية

ثانيا– التأسيس المنهجي للعمل الديني

ثالثا– محدودية العقل ومسألة الألوهية وآية الأسماء الحسنى

رابعا – موقف طه عبد الرحمن من المقاربات الفلسفية في الإلهيات الإسلامية

خامسا– حق الأمة الإسلامية في الإجابة عن أسئلة زمانها وفقا لخصوصيتها الإيمانية والأخلاقية

سادسا– النص القرآني والحداثة

سابعا – الدهرانية والآمرية الإلهية

ثامنا– ما بعد الدهرانية وإنكار الشاهدية الإلهية

تاسعا –الفلسفة الائتمانية

عاشرا– الفرق بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني

الحادي عشر– النظر في الحجاب

الثاني عشر: العنف برؤية فلسفة ائتمانية

المبحث الأول: مفهوم فلسفة الدين عند طه عيد الرحمن

تمهيد:

ذكر طه عبد الرحمن في مؤلفه المسمى "بسؤال الأخلاق" تعقيبا على الانتقادات والتوصيفات الخاطئة من قبل بعض من قرأوا كتابيه "العمل الديني وتجديد العقل"، وكذلك كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" مبرزا وموضحا أهمية ما يحمله هذين الكتابين من فكر فلسفي مهم، وحديث في عموم الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وفي باب جديد من الممارسة الفلسفية ، وهو باب" فلسفة الدين " حيث نلحظ بوضوح أثر "طه عبد الرحمن" في هذا الفرع من الدراسات الدينية ببعدها الفلسفي، وله إسهامات لا يمكن أن يُنكرها عليه أحد، وهذا يتبين من خلال المؤلفين السابق ذكرهما، واللذان كتبهما منذ ما يزيد عن عشرين سنة، إضافة إلى كتاب "روح الدين 2012" "بؤس الدهرانية 2015"، و"شرود ما بعد الدهرانية"2016 "و "من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر 2016" و"دين الحياء 2017."

فعموم كتاباته لا تخلو من حديث عن الدين، وعن أهم مقولات فلسفة الدين، وهذا ما يُقر به الكثير من المفكرين ومن بينهم" رضوان السيد"* الذي يرى أن "لطه عبد الرحمن" إسهام بارز وحقيقي في مجال فلسفة الدين، وعليه نتساءل، ما مفهوم فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن؟، وأين تتجلى أهم إسهاماته في هذا المبحث الفلسفي الديني نقدا وتأصيلا وإبداعا ؟

* – ذكر ذلك في مقال له بعنوان : روح الدين لطه عبد الرحمن، والقرءاة الأخرى، العلائق وأشكالها الوحي والشأن العام، الشرق الأوسط، عدد4 سبتمبر، 2012.

فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن

يُعرف طه عبد الرحمن فلسفة الدين بقوله: "فلسفة الدين لا تتوسل بسلطة المؤسسة الكهنوتية، وإنما بسلطة العقل، ولا تتنكر في ذات الإله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالإله وبفضل استبدال فلسفة الدين سلطة العقل مكان سلطة الكهنوت واستبدالها النظر الإنساني، مكان النظر الإلهي، وإنما تكون عبارة عن ثمرة حركة التحرر الفكرية التي اتصف بها عصر الأنوار"[1]، بمعنى أن فلسفة الدين بالمفهوم وبالنظر إلى دواعي وأسباب وجودها في السياق الغربي، تقوم على التوسل بسلطة العقل وعزل سلطة الكهنوت ورجال الدين وإعادة مراجعة النصوص الدينية ونقدها أيضا، وهي بهذا المعنى تكون أول ما ظهرت في عصر الأنوار الذي هو عصر إعلاء سلطة العقل على الدين، وعصر تجديد الدين وتطويره ليكون ملائما لمتغيرات العصر بعيدا عن الثوابت الدينية الكَنسية المضللة .

أما مفهوم فلسفة الدين في السياق الفكري العربي، فيختلف مفهومها عن مفهوم علم الكلام، فالمقصود بعلم الكلام "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية التوحيد"[2]، فالغاية التي من أجلها ظهر علم الكلام هو نصرة العقيدة الإسلامية والسنة، وكشف انحرافات من زاغ عن العقيدة الصحيحة وإثبات تناقضاتهم وتصوراتهم المنحرفة ومجادلتهم والرد على شبهاتهم بالحجة والدليل، وبما يشتمل عليه القرآن من براهين عقلية بيِّنَة للعقول السديدة وللفطرة السليمة .

بينما فلسفة الدين بالنظر إلى مفهومها العام ومفهومها عند طه عبد الرحمن هي " فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية، ولا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة وإنما بالمسائل العملية المشخصة[3]"، والقصد من وراء ذلك، هو التحرر من الكلام والقول الذي غرضه نظري لفظي لا يتعلق بفعل، إلى تجديد في المسائل الدينية وتطويرها، ويكون بذلك الفرق بين علم الكلام الإسلامي وفلسفة الدين(علم الكلام الجديد)يتمثل في، كون الأولى تهتم بالدفاع عن العقيدة الإسلامية بدلائل وبراهين عقلية ومنطقية، بينما فلسفة الدين قد تتداخل مع علم الكلام في بعض المسائل

[1] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 225.

[2] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، كتاب العبر المبتدأ والخبر، مجلس معارف، سوريا، المطبعة الأردنية، بيروت، 1900، ص 44

[3] – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 224

العقائدية والدينية ولكن بحياد تام، ففيلسوف الدين لا يفضل دين عن آخر ولا ينحاز إلى دين دون غيره، وإنما يدرس الدين دراسة علمية عقلية ووفق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبموضوعية تامة.

ومفهوم التجديد في الدين منطلقات وإشكاليات يتم أسس عليها أيضا "علم الكلام الجديد"[1]، الذي يُعنى بالتجديد في الدين من نواحي، المسائل، والهدف، والمنهج، بمعنى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام وضم مسائل جديدة تولدت نتيجة للشبهات المستحدثة، وتجديد في الهدف بتجاوز ماكان يهدف إليه علم الكلام القديم، من بحث في مواضيع عقائدية ودينية كالدفاع عن العقيدة وصفات الباري عز وجل، والمعاد والنبوة، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية والبحث في كافة القضايا المبلغة في الكتاب، إضافة إلى التجديد في لغته ومنهجه بالتحرر من لغة المتكلمين القديمة ومَعمياتها وغموضها إلى لغة حديثة تستوعب المناهج الحديثة كالهرمنيوطيقا، السيميائية، التجريبية، البرهانية، والحقائق التاريخية.

وجاء استخدام هذا المصطلح لأول مرة من طرف الكاتب والسياسي الهندي "سيد أحمد خان" حيث تحدث في خطابا له عام 1286هحاجة المسلمين الملحة إلى كلام جديد يستعان به إلى إبطال التعاليم الجديدة أو إثبات مطابقتها لمراتب الإيمان في الإسلام [1] . وهناك من يعتقد بوجود اختلاف جوهري بين علم الكلام القديم والجديد، بل وعدم وجود علاقة تجمع بينهما غير الاشتراك اللفظي في العنوان لأن الساحة الفكرية المعاصرة تتحكم فيها متطلبات العصر الجديد، متمثلة في تساؤلات جديدة ومناهج جديدة تستوجب أساليب جديدة في طرح المواضيع الدينية عن الله والنبوة، والمعاد، والوحي، وبالتالي معادتها للموروث التقليدي وانبهارها بالآراء الغربية والدعوة إلى تقليدها.

بينما يذهب آخرون إلى وجود تكامل بين علم الكلام القديم والجديد، فكلاهما يكوَّن موقفا ضد الشبهات التي تلتصق بالدين والتجدد الحاصل اليوم هو تجدد في الشبهات، والتعرض لها يكون بتجديد الأساليب وتمكن المتكلم من المناهج والأساليب الجديدة لمعالجة المسائل الدينية المستجدة[1].

[1] – عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2016، ص 42، 43

[2] – عبد الحسين خسرُربناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1، تر : محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر، ط1، 2016، ص 22.

[3] – عبد الحسين خسرربناه، المرجع نفسه، ص 25.

المبحث الثاني: المقاربة الائتمانية لفلسفة الدين عند طه عبد الرحمن

تمهيد:

إن فلسفة الدين تعد مدخلا وفرعا جديدا في الموضوعات والمباحث الفلسفية، وهذا يعني أن بعض المواضيع الدينية كانت مطروحة منذ القديم، كالدفاع عن العقائد والمقارنة بين الملل والنحل، وقد اشتغل الكثير من الفلاسفة والمتكلمين في البحث في مقولات ومفاهيم دينية كصفات الله، واثبات وجوده وكذلك الأدلة على وجوده، وهذا ما يشتغل عليه فيلسوف الدين بالمعنى والمفهوم الجديد لفلسفة الدين في الوقت الحاضر وكما سبق وأن ذكرت في الفصل الأول أن فلسفة الدين تشمل البحث حول المواضيع والعناوين التالية:

- الأدلة على وجود الله سواء المثبتة أو النافية.
- ماهية الدين، وعلاقته بالعلوم الأخرى.
- تحليل لغة ومنطق الخطاب الديني والكتابات الدينية.
- مسألة تأويل النص الديني.
- الفرق بين التجربتين الصوفية والعرفانية والتجربة الدينية.
- أثر الدين والتدين على حياة البشر.....الخ.

والدارس أو المشتغل على نصوص" طه عبد الرحمن"، يلاحظ أن كتاباته أو قسما منها على الأقل، تندرج مباشرة في إطار العلوم الدينية كعلم الكلام، وفلسفة الدين، الأخلاق والدين، لذلك سنتطرق في هذا الفصل لأهم انجازات وإسهامات "طه عبد الرحمن" في فلسفة الدين والمتمثلة في:

أولا– التراث بتأصيلات علمية منطقية:

إن المتتبع للإنتاج الفكري لطه عبد الرحمن، يلاحظ أن مشروعه الفكري يمكن أن يُلخص في نقده للحداثة الغربية، أخلاقا، ودينا وفكرا، وسياسة، ولأهم منظري ومفكري الحداثة الغربية، ثم محاولته الجادة للتأسيس لفلسفة عربية إسلامية أصلية، لا تقل أهميتها ومكانتها عن الفلسفة الغربية، ويكون بناؤها وفقا للمجال التداولي العربي الإسلامي مسلحة بترسانة مفاهيمية، وفلسفية وهي المحاولة التأسيسية التي كرس لها كتابه المسمى ب "فقه الفلسفة"، كما نجد أن قسما آخر من اهتماماته ومؤلفاته تطرح مباشرة في إطار نوع من العلوم الدينية، ومواضيع تدخل في منطقة فلسفة الدين، ففي كتابه" في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ينتقد الدراسات السطحية للمفكرين العرب الذين اشتغلوا على دراسة نصوص الفكر العربي الإسلامي ناصحا لهم بعدم المجازفة في إصدار أحكام عامة في مجمل هذا الفكر، ويجب" أن تكون دراستهم دراسة دقيقة رصينة خاضعة لمنهج التحليل والمقارنة وتفكيك مسائل الفكر جزءا، جزءا"[1].

وكان نقده هذا موجه خاصة إلى" محمد عابد الجابري" الذي رأى في العقل العربي عقل بياني" لا برهاني"وهذا في "كتابه تكوين العقل العربي"، فقلب طه هذا الطرح رأسا على عقب، فإذا كان الجابري في تقسيمه الثلاثي للعقل العربي قد جعل "العقل البرهاني " في المكانة العليا و" العقل العرفاني" في المرتبة الأدنى، و"العقل البياني" في المرتبة الوسطى، فإن طه عبد الرحمن قلب الآية بأن جعل " العقل المجرد "(العقل البياني عند الجابري) في المرتبة الدنيا، أي حط من قيمته، وأعلى من شأن العقل المؤيد (العقل البياني)، ووضع العقل المسدد (العقل البياني بلغة الجابري) في المنزلة بين المنزلتين[2]، كما هو موجه إلى "محمد ركون"، والذي يرى في العقل الإسلامي "عقل شرعاني" أي، تدخل القيم الدينية في تكوين النظر العقلي"[3]، وهذاما بيَّنه في كتابه "نقد العقل الإسلامي".

ولماكان الجابري أبرز رموز نقاد الفلسفة المشائية في سياقها العربي، كان طبيعيا أن يتعرض له طه عبد الرحمن بالنقد كما تعرض لأركون، خاصة في خوضهما في ما يتعلق الإشكال المنطقي عند الحديث عن(العقلانية الإسلامية)[4]، حيث يعتقد الجابري أن عقلانية المناظرة الذي يعد منهجا لعلماء الكلام، منهجية ناقصة في

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 10.

[2]– عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2014، ص 8.

[3]– طه عبد الرحمن المصدر نفسه، ص 146.

[4] – محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2015، ص 133.

عقلانيتها، بحكم بيانيتها ويجب تخطيها، بينما أركون اعتبرها مغالية في عقلانيتها، أي عقلانية برهانية أرسطية يجب استبعادها، لهذا انتهج طه منهجا منطقيا استدلاليا صارما في نقدهما.

وقد حث أيضا المفكرين العرب على التحكم والتمكن في آليات المنطق المعاصر حيث يقول" الفكر الإسلامي تشبع كلاما وفلسفة، بأدوات المنطق والمناظرة المعاصرة له، ومارسها في أطروحاته وتحليلاته، وفي دعاويه واعتراضاته بدقة ومهارة نادرة بحيث لا نظن بالإمكان فهم هذا الفكر حق الفهم وتفهيمه من غير معرفة بآليات البناء المنطقي لهذا الفكر"[1]

ومن واجب الذين يدعون ممارسة واستئناف الاجتهاد الكلامي والفلسفي، الذي بدأه علماء الكلام الأوائل، أن يتزودوا هم أيضا بوسائل المنطق المعاصرة له، ويتحكموا في الأسس المنطقية التي بلغت غاية التشعب والتطور في وقتنا المعاصر "حتى يقووا على النهوض بإنتاج فكري حقيقي يضاهي قيمة ما أنتجه أولئك المفكرون"[2]الأوائل، بل ويعتبر طه عبد الرحمن أن معرفة المفكر العربي بآليات وأساسيات المنطق، من شروط نجاح البحث العلمي وممارسته.

وغرض طه عبد الرحمن من كتابته لهذا المؤلف"أصول الحوار وتجديد علم الكلام "يبرز أساسا في" إنشاء نموذجا نظريا للحوارية يبدو صالحا لتصنيف الخطاب ووصفه، واختار لتحقيق ركن "الاعتراض" أو "المحاورة" من أركانه الأساسية، أصلا من أصول التراث الإسلامي، وهو "علم المناظرة" كما مارسه المتكلمون واستخراج معالمه الرئيسية، وما يتصل به من بيِّنات استدلالية وعلاقات منطقية"[3]، حتى لا يكون الدارس للفكر الإسلامي، وخاصة الدارس للتراث الكلامي في دراسته مصدرا لأحكام جزافية وسائبة، فعليه أن يحتكم إلى منهج المناظرة، وهو ما التزم به طه في محاورته لغيره من المفكرين العرب وكذا مع بعض النصوص التي أنتجها المفكرين الغربيين*.

كما يرى طه عبد الرحمن أن ما استحدث من مذاهب فكرية جديدة (عَلمانية، دهرانية، إلحاد...)، نتاج ما وصل إليه العلم والتقنية من تطور هائل، فتح إمكانية وضرورة فتح أفاق جديدة لعلم كلام جديد ذلك أن" علم الكلام الجديد يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم كتابات النزعات الفكرية والاختبارات المنهجية المستجدة وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي المستجد والتقني في مكونات المجتمع المسلم، وذلك أن هذا الكلام

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد النظر في أشكال السببية عند الغزالي، ونظرية العوالم الممكنة، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد1، يوليو، 1989، ص 26.

[2]- طه عبد الرحمن، المصدر السابق ص 26.

[3]- المصدر نفسه ، ص 159.

* -مثل نصوص نيتشه ولوك فيري ودوساد في كتابه "شرود ما بعد الدهرانية "، وليفيناس في كتابه "سؤال العنف "...

الجديد" بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحا يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملا حاسما في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعيه لدى المفكر المسلم"[1]ويقصد" طه عبد الرحمن" بكلامه هذا أن الباحث في علم الكلام لا بدله من امتلاك عُدّة منطقية يستخدمها كأسلوب ومنهج للوصول إلى القدرة على ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية، والتجديد في المسائل الكلامية يستلزم التجديد في مناهجه لمواجهة متطلبات ومتغيرات قيم العصر، بسبب التغيرات التي أحدثتها التقنية وتطور العلوم في كيان وقيم ومبادئ الإنسان المعاصر وبخاصة الإنسان المسلم، ولا يحدث هذا حسبه إلا "باسترجاع بعض محتويات علم الكلام واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه لأن ذلك كفيل بإثراء قدراتنا على تمثل الدراسات النظرية الحديثة ويمكننا من عدة متينة لتجديد العطاء الفكري الإسلامي"[2].

وليست الدعوة إلى تجديد علم الكلام سابقة ابتدعها طه عبد الرحمن، وإنما هو مشروع دعا إليه رجال الفكر العربي المعاصر* أدركوا مأزق التفكير الديني في الإسلام الحديث والمعاصر والتي كانت بداياتها عند النصف الثاني للقرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين تميزت بحاجة ملحة إلى إحياء علم الكلام[3]، بحيث يتم من خلاله إحياء شعب الإيمان التي بهتت، والدعوة إلى الإصلاح وتطهير العقول من الخرافات، وتأكيد دور العلم والعقل كمصدرين أساسيين لتفسير الدين والمعتقد .

ويعتبر محمد إقبال حسب إجماع بعض المفكرين من الأوائل الذين تفانوا في وضع أولى لبنات الفلسفة الدينية الإسلامية، وبناء فلسفة جديد للدين وزحزحة علم الكلام القديم. [4]، وبناء رؤية حداثية جديدة للدين، بإنشاء علم كلام جديد يحدث تجديدا في الخطاب الديني .

ثانيا– التأسيس المنهجي للعمل الديني:

" طه عبد الرحمن" ليس فقط فيلسوف ومنطقي ولغوي لساني ، بل هو أيضا مفكر وفيلسوف دين، حيث أعطى اهتماما كبيرا لبعض القضايا الدينية، وهذ راجع، لرغبته الذاتية، وما يحمله من تصور عن الدين، وهذا ما ذكره في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" (1997)، حيث قال ، "فلقد دخلنا في تجربة إيمانية عميقة بدَّلت أحوالنا وأوصافنا، ووسعت آفاق مداركنا ومشاعرنا، وأيقظت فينا أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة

[1]– طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 157– 158.

[2]– المصدر نفسه، ص 141.

* –كجمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني، محمد الطاهر بن عاشور ...

[3]_عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص 45 .

[4] _ المرجع نفسه، ص 46 .

للخَلق، كما أننا أقبلنا على تحصيل المناهج العلمية في أصولها المنطقية، وآلياتها الإجرائية، حتى تكونت لنا القدرة على انتهاج طرق في البناء والترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة، فصار عندنا النهوض بإبطال أدلة خصوم العقيدة أمرا يسيرا هينا، وتولد عندنا نتيجة تفاعل جانب التجربة وجانب التعقل في ممارستنا الخُلقية والعملية، فكر ديني متكامل ومتجدد، هذه أولى ثمراته"[1]، ويبدو أن المشروع الطهائي في فلسفة الدين قد بدأ من هنا، حيث لاحظ أن الأمة العربية تعيش حالة يقظة إيمانية، هذه اليقظة تفتقر إلى سند فكري، وبالتالي، لا بد لها من دعامة وصرامة منهجية ومعرفية وشروط تكاملية وتجديدية حتى تكتمل حيث يقول في هذا الصدد: "فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج ولا بتبصير فلسفي مؤسس"[2]، وكأنه تحمل مسؤولية هذه المهمة خوفا عليها من الوقوع في الفتنة والتلبيس وهكذا تتحول فلسفة طه عبد الرحمن إلى منظِّر للنهضة وموضوع لها في أن معا.[3]

وعلى هذا الأساس كانت بدايات مشروع طه حول **إقامة فكر إسلامي جديد يحصن** هذه اليقظة بسبيلين ومنهجين هما:

التجربة الإيمانية الحية المتغلغلة في أعماق النفس البشرية المتيقظة المتمثلة في التصوف، والتعقل الخصب والمعرفة العقلية تمدها بأسباب التكامل، وهذا بتحصيل ملكة منهجية، يعمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، ويدفع عنها تقوَّل القائلين المغرضين[4]، نلاحظ هنا أن طه عبد الرحمن يجمع بين التصوف والعقل رغم أن منهج الصوفية مختلف في جوهره عن طريق ومنهج أهل العلم ، فالأول قائم على المجاهدة النفسية والإقبال على طريق الله بعد محو الصفات اللاأخلاقية والمذمومة للوصول إلى الكشف الإلهي، وهذا بعد المرور بمقامات كثيرة من ذكر الله وحضور القلب ..، فهذا الأسلوب القائم على المجاهدة ينتقده أهل النظر من العلماء لصعوبته وصعوبة قطع الإنسان علاقته بالأمور الدنيوية، بينما الثاني أي طريق أهل النظر والعقل من العلماء يقوم على تحصيل الحقائق والعلوم عن طريق البحث والتقصي المؤسس على البرهان واليقين، وهذا الجمع بين ماهو صوفي وماهو عقلي نجده أيضا عند بعض فلاسفة الدين المعاصرين على غرار "والترستيس "، حيث يقول هذا الأخير :" تُنبهنا الكتابات الصوفية في جميع أنحاء العالم إلى أنه توجد علاقة فريدة تماما بين التصوف والعقل ولا يمكن لأي مزاعم أخرى للفكر أو التجربة أن يكون لها بالفعل علاقة مماثلة، والعبارات الشائعة تقول أن التصوف "فوق" "العقل"، وربما

[1]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص11.

[2]- طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سبق ذكره ، ص 9.

[3]- شفيق جرادي، نهضوية الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مجلة المحجة، العدد السادس، 2008، ص 252.

[4]- طه عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص 12 .

كانت كلمة فوق هنا تحمل معنى القيمة، وهي تستخدم لأنه يظن أن عالم الصوفي هو عالم إلهي وليس عالما أرضيا فحسب[1]. ولا يعني أنكشف التصوف يقع خارج العقل أو خارج نطاق المعقول، بل غاية الحياة الصوفية هي الغاية الوحيدة المعقولة، ونجد مثل هذا الموقف المعتدل من التصوف والعقل، من قبلهما عند أبو حامد الغزالي الذي يرى في التصوف والعلوم النظرية طريق واحد بدايته النظر وآخره العمل ، والذوق لا يضاد العقل وإنما هو وجه من وجوهه، فالغزالي يصنف أهل الذوق مع العقلاء، فيقول "لو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه[2]"، بمعنى أن العقلاء مراتب أعلى وأدني وأرقى العقلاء أهل الذوق، ويضيف "فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس والإيمان قبول مجرد بالتقليد"[3]، إذ أن الغزالي يعتقد بأن العلم يتأسس على البرهان، والتصوف يتأسس على المجاهدة والذكر والفرق بينهما في درجة العمق وجلاء ووضوح الكشف من الفيض الإلهي.

ثالثا– محدودية العقل ومسألة الألوهية وآية الأسماء الحسنى:

يقول طه عبد الرحمن أن مفهوم العقل المجرد الذي شاع استعماله في الفكر الإسلامي العربي، والذي أُخذ عن الثقافة أو الفكر اليوناني هو "أنه جوهر أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان"[4]، ومن ثمة فهو ينتقد هذا المفهوم المجرد للعقل، وفي مقابل ذلك يرى أن العقل إنما هو أصلا فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، ومثل هذا المفهوم التقليدي اليوناني للعقل الذي يجعل من هذا الأخير ماهية جوهرية تميزه عن البهيمة جعل من العقل يقع في نزعة "تشيئية وتجزيئية، " تشيئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل "التحيز" و"التشخيص" واكتساب الصفات "والفعال" والاستقلال" والتحدد بالهوية،"[5]، وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكامل إلى أقسام متباينة، كالعمل والتجربة فنقول "ذات عاملة"، لأن الإنسان وحدة متكاملة أوصافا وأفعالًا لا يمكن أن تتجزء"[6]

فماهية العقل أنه فعل من الأفعال، أو سلوكا من السلوكات التي يطَّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، وفي أفقه، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بذاته بل فعل معلول للعين، فكذلك العقل، هو فعل معلول لذات حقيقية

[1]– ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، 1999، ص308.

[2]– أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأنوار، تحقيق : عبد العزيز السيروان، دار عالم الكتب، ط 1، 1986، ص 186.

[3]– أبو حامد الغزالي، المصدر نفسه، ن ص.

[4]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص21

[5]– المصدر نفسه، ص 18 .

[6]– المصدر نفسه، ص ن .

هي القلب*، وعُرِّف أيضا "بالنظر" أي النظر في شيء معين بغرض التقرب إليه، ويكون حد النظر في الألوهية هو "بذل وسع العقل وقدرته في الاقتراب من حقيقة الألوهية"[1]؛ أي العقل أو النظر الذي يُعمل العقل بهدف الاقتراب من حقيقة الألوهية، وعلما بحقائق الغيب، وهذه المقاربة الإلهية كما يسميها "طه عبد الرحمن"، لا يمكن أن تكتمل وينطبق عليها هذه التسمية قلبا وقالبا إلا بشرطين هما[2]:

أ- العقلانية :على "الناظر الإلهي" أن يُثبت بالدليل على ما يدعيه من حقائق إلهية، أن ينهض بالصحيح من الأدلة ويأخذ بالقويم من المناهج، أي إقامة البينة وإيتاء الدلائل على ما أدعى من معرفته للحقائق الإلهية، وهذه المقاربة هي التي نجدها عند الفلاسفة واللاهوتيين الذين يعتبرون البرهان العقلي مصدرا للمعارف والحقائق، على اعتبار أن العقل ملكة فهم قادرة على اكتساب المعارف اليقينية .

ب- الاقتراب: على "الناظر الإلهي" أن يجتهد بعقله في السير إلى المطلوب الإلهي، وطي المسافة بينه وبين الإله أي المجاهدة العقلية، وهنا نلاحظ الأثر الصوفي من خلال ربط المعرفة النظرية بالسلوك والممارسة ، أي المجاهدة، كما ربط مفهوم العقل بالقلب، ومثل هذا المفهوم نجده عند محي الدين ابن عربي حيث يقول:" أعلم أيدك الله أن العلم تحصيل القلب أمرا ما في نفسه معدوما كان ذلك الأمر أو موجودا فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب والعالم هو القلب والمعلوم هو ذلك الأمر المحصل وتصور حقيقة العلم عسير جدا ولكن أمهد لتحصيل العلم ما يتبين به إن شاء الله تعالى فأعلموا أن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ أبدًا[3]، وإنما تصدأ القلوب عند انشغالها بعلم الأسباب عن العلم بالله ، وفي نفس هذا المعنى يذهب الإمام أبو حامد الغزالي حيث وصف الإنسان بأطهر المخلوقات إذا ما تعلق قلبه بمرضاة الله عز وجل، "أشرف موجود على الأرض جنس الإنس وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه، والمعلم مشتغل بتكميله وتجليته وتطهيره وسيقيه إلى القرب من الله عز وجل"[4]، ويضيف ابن عربي" والقلوب أبدا لم تزل مفطورة على الجلاء مصقولة صافية فكل قلب تجلت فيه الحضرة الإلهية من حيث هي ياقوت أحمر الذي هو التجلي الذاتي فذلك قلب المشاهد المكمل العالم الذي لا أحد فوقه في تجل من التجليات ودونه تجلى الصفات ودونهما تجلي الأفعال ولكن من كونها في

* – ومثل هذا المفهوم الذي يجعل من القلب محل التعقل، هو بالأصل مفهوم صوفي سني إسلامي، لقوله تعالى : (لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغا فلون) سورة الأعراف الآية 179.
وقوله أيضا (إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) سورة الحج الآية 46.

[1]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص25.

[2]– المصدر نفسه، ص25

[3]– محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 69

[4]– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، إخراج، زين الدين أبي الفضل العراقي، دار ابن حزم، ط1، 2005، ص2 .

الحضرة الإلهية ومن لم تتجل له من كونها من الحضرة الإلهية فذلك القلب الغافل عن الله تعالى المطرود من قرب الله تعالى"[1].

ويقول المتصوفة إن في علم القلوب قوة محركة، وهو يبين السفر إلى الله وما فيه من مقامات وأحوال عدتها اثنا عشر، كما يقولون إن بعض الفضائل يكتسب وبعض الفوائد يتلقى كما هو الحال عند الغزالي والقشيري[2]، ومجاهدة النفس لا يتم بلوغها إلا بالتوبة والصبر والتوكل والرضا . هذا بالنسبة لشروط المقاربة الإلهية عند طه عبد الرحمن، أما بالنسبة لموقف طه منها فيتبين فيما يلي :

رابعا – موقف طه عبد الرحمن من المقاربات الفلسفية في الإلهيات الإسلامية:

المقاربة الإسلامية للألوهية، حسب طه يتخللها نقائص كثيرة، من حيث اللغة المستخدمة وكذلك من حيث المنهج، والأدوات التي استخدمها علماء الكلام آنذاك، وهذه المؤاخذات والنقائص تتمثل في :

أ: الإلهيات النظرية رمزية لا وجودية:

يقول طه عبد الرحمن أن المبحث الإلهي هو أخص المباحث النظرية الإسلامية وأدلها على طبيعة الممارسة العقلية المجردة عند المسلمين، والنظر الإلهي رمزي لا وجودي لأنه يتوسل باللغة واللغة نظاما أو نسقا مركبا من وحدات منفصلة ومتباينة فيما بينها، وكانت هذه الوحدات مجرد علامات صوتية لها وظيفة رمزية، فلا يمكن أن يُطلب من اللغة الخروج عن وصفها الرمزي والصوري لتنقل إلينا الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية"[3]؛ أي أن اللغة تنقل لنا فقط تصورات ذهنية لشيء أو اسم معين، فالعلاقة بين الاسم والمسمى اعتباطية غير لازمة، بمعنى أوضح، مستوى اللغة مستقل عن مستوى الوجود فاللغة لا تستطيع إحضار لنا شيء أو اسم إحضارا وجوديا بمجرد التلفظ بشيء معين.

مثلا: اسم الرحيم من أسماء الصفات الإلهية عند ذكره يحدث أمرين.

أ– أن هناك ذات رحيمة موجودة وجودا أزليا (قديمة)

ب– هذه الذات الرحيمة واحدة في رحمتها وبقائها بوجه لا يشاركها فيه غيرها، وهكذا، فإن اجتماع صفتي "القدم" و"الوحدانية" في كل اسم من هذه الأسماء الإلهية يُسلّم به المخاطب من غير أن يستفيد هذا التسليم من

[1]– ابن عربي ، المصدر نفسه، ص.ن

[2]– ماسينيون ، ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984، ص36.

[3]– المصدر نفسه، ص 26.

مجرد البنية اللفظية للاسم[1]، فمن أين جاء إذًا شعورنا بأن الأسماء تدل على الوجود واعتقادنا بأنها تحمل معنى الوحدة تميزا لها عن باقي ألفاظ اللغة، فالذين خاضوا في الإلهيات الإسلامية من علماء المسلمين وفلاسفة الإسلام والمتكلمين "اقتصروا على أبنية العقل المجردة في المعرفة، لم يزدهم اقتصارهم هذا إلا إعراضا عن المعرفة بالله، والاشتغال على مقتضى شرعه، وقطعوا على أنفسهم سبيل الوصول إلى المعرفة الغيبية بدعوى الموضوعية العلمية، أما الذين ارتكزوا على العقل المسدّد، حتى وإن برهنوا على عقل عملي يتوسل بالعلوم النقلية لأجل الوصول إلى معرفة الله، فهم يقفون على حقيقة الانفصال بين العلوم العقلية ومعرفة الله[2].

ب: الإلهيات النظرية ظنية لا يقينية.

إن الأدلة على وجود الله حسب طه عبد الرحمن تحمل الصفة الظنية، لأن المقال النظري في الإلهيات لا يستند على مقاربات عملية أو أدوات ووسائل الاختيار، كما هو معلوم في علم الرياضيات والعلوم التجريبية بل يستند على مجموعة من الأحكام المنطقية والاستدلالية "التي تنسب لها الصفة البرهانية المفيدة لتحصين اليقين"[3]، والمعرفة الوثوقية، وحول ذلك يذهب ايمانويل كانط نفس المذهب، ويعتقد "أن المعرفة النظرية تكون اعتبارية عندما تدور على موضوع أو أفاهيم موضوع لا يمكن أن نصل إليها في أي تجربة، والحال، إنه عندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علتها، فإنما يكون باستدلال ينتمي إلى الاستعمال الاعتباري للعقل، وليس إلى الاستعمال الطبيعي...والحال، إني أزعم أن كل المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل بصد د الإلهيات، هي محاولات عقيمة"[4]، ويعني بذلك أن معرفة وجود الله أو عدمه مستحيلة من جهة العقل، ذلك أن معرفة الشيء في ذاته محال بالعقل لأن العقل وتصوراته التي أتى بها من عنده لا تنطبق إلا على عالم المحسوسات فقط (أمبيريقياً)، وبالتالي فإن علم ما بعد الطبيعة محال من جهة العقل فلا يمكن إثبات وجود علة قديمة للعالم ولا يمكن نفي كذلك . لتظل مسائل الدين خارج حدود العقل، أو أن العقل لايمكنه الحكم عليها .

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 27.

[2]- جلول مقورة، فلسفة التواصل والفكر العربي المعاصر ناصيف نصار وطه عبد الرحمن بين القومية والكونية أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الفلسفية، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2014.ص137.

[3]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 28.

[4]- إمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر : موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط 2 ، 1988، ص 315.

ويوضح طه عبد الرحمن ذلك ، أن المشتغل على المسائل الكلامية إذا انتصر لمسألة، ويقصد المغالبة بها، إلا ويجتهد في إخراجها على مقتضى البرهان، وصحة الدليل المنطقي ليست شرطا كافيا للبرهنة على وجود الله تعالى، فلاشيء يمنع من أن يستمر الجاحد على اعتقاده في عدم الوجود ولو اهتدى إلى سبيل برهاني مثبت للوجود[1].

مثال: إما أن يكون الكون غير موجود أو أن الله موجود.

لكن الكون موجود.

فإذن الله موجود.

ويقصد طه عبد الرحمن بذلك أن الإلهيات القائمة على أساسيات المنطق الصوري وحده، والاشتغال على الاستدلالات للبرهنة على وجود الله فيها من الظن والثغرات ما يجعل من كل جاحد ملحد أن يستعين به كوسيلة وأداة ومنهجاً للدلالة على عدم وجوده، ولعل "طه عبد الرحمن " أراد أن يبين أن علماء الكلام استعانوا بالأدلة البرهانية والمنطقية للدفاع عن العقيدة الإسلامية، ولكنهم قد أخطئوا اختيار الآلية التي تعينهم على ذلك فقد يستخدمه الجاحدون لإثبات الكثير من شبهاتهم وآرائهم التي تنتصر للإلحاد .

ج: الإلهيات النظرية تشبيهية لا تنزيهية:

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قُدر له، أو قضية الاختيار، ثم توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام وهم يسمون بعد ذلك"بأهل التوحيد، "أي الذين يُنكرون أن لله صفات زائدة على ذاته".[2]

وأنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات، وأصل التوحيد موجه أيضا ضد المشبهة وهم الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسميات[3]. وهناك من تجرأ على نفي أسماء الله وصفاته وأفعاله أو بعضها بالتعطيل أي إنكار أسماء الله، وصفاته، وأفعاله، أو تأويلها وهم الجهمية، والمعتزلة، فالمعطلة (المعتزلة) أتوا من قبل المبالغة في التنزيه، وقابلتهم المشبهة بالمبالغة في الإثبات والغلو في ذلك بما لم يرد في الكتاب والسنة[4]. ويرى طه عبد الرحمن" أن من بين أصعب المشكلات التي واجهت المتكلمين أو كما يسميهم (بالنُظَّار)،

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 29.

[2]- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: تر محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3 1954، ص87.

[3]- المرجع نفسه، هامش الصفحة 87.

[4]- ناصر بن عبد الكريم العقل، الفرق الكلامية، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 2001، ص 36.

في الصفات هو تحديد اتجاههم في الاختيار بين التاليين "التشبيه والتعطيل""[1]، والسبب في ذلك هو الطبيعة الخاصة لبنيات اللغة الإنسانية ولآلياتها التبلغية، لأن الطبيعة اللغوية تبلغنا بجزء من مجموعة الأفراد التي تندرج تحت هذه المعاني، والتي يتم استحضارها عن طريق الذهن، أما أهل التأويل حرصا منهم على تنزيه الذات الإلهية " لجأوا إلى آلية التفريق لمواجهة هذا القدر التشبيهي فميزوا بين دلالة الصفة على الحقيقة ودلالتها على المجاز، ومع هذا، يبقى أن هذا التفريق، على أهميته لم يحسم الأمر بل تولد ت منه إشكالات"[2]، وانقسم المتكلمون القائلون بالتأويل إلى ثلاثة مواقف وفرق: القائل بأن الصفات تُقال في الإنسان حقيقة وفي الله مجازًا، فاللغة هنا قاصرة أمام كمال ومطلقية الله، وقائل يقول أنها تُقال في الإنسان مجازا وفي الله حقيقة، فهي صفات لا يتصف بها إلا كمال وجهه وصفاته، وقائل آخر يقول أن المعنى حقيقة في الإله، ومجاز في الإنسان، فالناظر الإلهي (المتكلم) إذا ما فر من التشبيه وقع في نقيضه وهو التعطيل، وهو الأخطر من سابقه، وإن اختياره لحلين وسطين من تأويل هو أقرب إلى التشبيه ومن إثبات هو نزوع إلى التعطيل، وهذا راجع إلى قصور اللغة عن الاقتراب من المعرفة الإلهية وعن تحقيق التنزيه بذات **الله**[3].

[1]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 29.

[2]- طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماري ج1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص 69

[3]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 33.

خامسا– حق الأمة الإسلامية في الإجابة عن أسئلة زمانها وفقا لخصوصيتها الإيمانية والأخلاقية:

يرى طه عبد الرحمن أن لكل أمة عبر مختلف الأزمنة أسئلتها الخاصة المستقلة، والإجابة عن هذه الأسئلة هي التي تحدد خصوصيتها وهويتها واستقلالها عن باقي الأمم، ولا تجعلها تابعا لأمم تختلف عنها في اللغة والدين، والأمة الإسلامية اختصها الله تعالى بالدين الإسلامي الذي ليس بعده دين[1].

أ– الخصوصية الإيمانية وكونية النظر الملكوتي*.

الخصوصية الإيمانية للمسلم بحسب طه عبد الرحمن تتمثل في تدبر الآيات الكونية، أي كلما زاد نظر المسلم في الملكوت، كلما زاد إيمانه، وكلما اتسعت دائرة نظره الملكوتي زادت حظوظ اشتراكه مع الآخرين في هذا النظر، مما يورثه أشمل إيمان، فيصبح هذا النظر والتدبر مشتركا أي كونيا ؛بمعنى أن النظر الملكوتي الكوني يفضي إلى كونية النظر الملكوتي" ، إذ أن طه يميز بين النظر المَلَكوتي والنظر المُلْكي، فالأول يوصل إلى الإيمان والثاني يقف عند الظواهر مستخرجا قوانينها أي القوانين الطبيعية، وليست الظواهر كالآيات، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" [سورة فصلت :الآية 53] ، أي يري الذين يكذبون الله والرسول ما لم يكن قد رأوه من قبل، آيات كونية هي خلق الله في آفاق السموات من القمر والشمس والنجوم، وآيات تكوينية هي أفعاله من عظمة صنعه، وقوله أيضا "أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم" (سورة الأنعام : الآية 75). ويظهر الفرق بين المفهومين "الملك" والملكوتي "أيضا في مفهوم "العالم الملكي"، الذي يفيد أن الحالة التي يتعامل بها الإنسان مع العالم هي أنه يعتبره ملكا خاصا به يحق له التصرف فيه على هواه، بينما مفهوم "العالم الملكوتي" يفيد أن ملكية العالم لا تعود إلى الإنسان، وإنما إلى الله وحده إذ هو المالك الحق، فالإنسان ليس مالكا للعالم، بل مؤتمن عليه ائتمانا يميزه عن سواه من الكائنات"[2]، وهو تعديل اصطلاحي قام به طه عبد الرحمن ، ليميز به بين العالم المرئي والعالم الغيبي لسببين هما: القول بالعالم المرئي يُفَسر في الثقافات الأجنبية ما معناه العالم الخارجي، والقول بالعالم الغيبي" ضيق معناه لدرجة حصره في ما يستحيل شهوده، واتقاءً أيضا لشبهة الدلالة الميتافيزيقية أو الدلالة الأسطورية"[3]حسب ما يوردها خصوم الدين.

---

[1]– طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص15.

* – يقصد بالنظر الملكوتي النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر والأصل في نظرة الإسلام إلى الأشياء أنها تأمل في آيات أي نظرة ملكوتية للوقوف على قيمها، انظر الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

[2]– طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، ص36.

[3]– المصدر نفسه، ص 35 .

ب–الخصوصية الأخلاقية وكونية العمل التعارفي:

يقصد طه عبد الرحمن بالعمل التعارفي، العمل المبني على المعروف، والتعاون على البر يورث الإنسان أكمل خلق، وهذا العمل التعارفي يجب أن يكون هو أيضا كونيا، أي أن تتسع دائرة التعارف وتبلغ أقصاها، فالأمم مختلفة، وكل أمة لها قيمها المختلفة، وينبغي أن لا يتعارف الآخرون فيما بينهم كما يتعارف المسلم معهم "[1]، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة : " يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير"[سورة الحجرات: الآية 13]، فهي دعوة للناس لمعرفة ما يجب أن تكون عليه معرفتهم وعلاقتهم بعضهم ببعض ؛ بمعنى أوضح ينبغي للمسلم أن يتعارف مع كل إنسان والتقرب إلى بني جلدته، ومن هنا يتعارف البشر على أنساب وأصول وأفكار بعضهم البعض، فهي نظرة تؤسس لحقيقة علاقة الإنسان بأخيه الإنسان مشتركان في الخليقة وفي إنسيتهما، وهكذا، فرفعة إنسان على آخر تكون بكمال خلقه ودرجة تقواه وعمله الصالح، فالعمل التعارفي الكوني يفضي إلى كونية العمل التعارفي[*]، نلاحظ هنا كيف أن طه عبد الرحمن يريد أن يؤسس لتجربة إيمانية كونية انطلاقا من فلسفته الدينية، هي فلسفة روحها قيم إسلامية، فالإسلام جاء للناس كافة دينا عالميا، ونفس المفهوم نجده عند تلميذه حمو النقاري ، فهذا الأخير يرى أن البشرية جُبلت على الاختلاف وحرية التفكير كحق طبيعي تتمتع به الجماعة حيث يقول :"مفهوم الحرية الفكرية (la liberté spirituelle) من المفاهيم الأساس التي استخدمت في استشكال الصلة بين "النظر" (la raisonnement) و"الحرية" (la liberté) وتتجلى في تمتع"الناظر" بحقه المطلق في أن يتوجه نحو من يريد ليتعلق به في ما تَخَرّج إليه ويرتبط به ويوافقه في ذلك، وفي هذا التوجه نحو الغير تكمن أسباب تشكل "الجماعات الفكرية "أو المذاهب النظرية "والتئامها"[2]، لأن اختلاف الناس لا يتمثل فقط في النسب والأصول، بل حتى في الأفكار والعقول هذا الاختلاف الذي يجب ألا يزعزع العلاقة الإنسانية بين البشر .

[1]– طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 20.

[*] – يقصد بالعمل التعارفي "التعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير إذ حقيقة التعارف هو أن التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر، طبقا للآية الكريمة" وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"[سورة المائدة : الآية 2].

[2]– حمو النقاري منطق تدبير الاختلاف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص17.

ج–تفعيل الخصوصية الإيمانية (الإيمان الملكوتي)

إذ كان الجواب الإسلامي على أسئلة زمانه، له خصوصيته الإيمانية، إلا أن هذه الخصوصية الإيمانية غير تامة في نظر طه عبد الرحمن ، وذلك لدخول آفات مختلفة على هذا الإيمان، يذكر منها "طه عبد الرحمن" ما يلي:[1]

_**آفة التجريد:** أي إذا ما لم يحدث تطابق بين سلوك المسلم وإيمانه، يصبح هذا الإيمان حبيس دائرة التجريد، وحتى يصبح سلوكا بينا لا بد من خروج هذا الإيمان من حال الوجود الداخلي إلى حال الوجود الخارجي ، فدليل إيمان المسلم يتجلى في أعماله الخيّرة وفي سلوكاته الأخلاقية النابعة من قيم دينه الحنيف ، فلا نفع في إيمان حبيس التجريد والتنظير.

– **آفة الانحطاط:** إذ بقي الإيمان ذهنيا مجردا، لا يأمن من أن ينحط وينزل من مستوى تدبر الآيات إلى مستوى ملاحظة الظواهر(أي ينسى أصله الملكوتي، ويأخذ بأسباب النظر الملكي وحده).

– **آفة الإهمال:** لا يحافظ الإيمان الذهني على ملكوتية إيمانه (النظر الملكوتي) ولا يعتبر الآيات التي تحمل قيَمًا مخصوصة، أفعالا صريحة، وإلا بادر إلى الإتيان بأفعال تحقق هذه القيم إذ لا بد من تفعيل هذا الإيمان، ونقله من الوصف الذهني إلى الوصف العيني، لا يتم ذلك إلا بمعايير تفعيل الإيمان، والتي وضعها" طه عبد الرحمن" ويعتبر تحصيلها، أي تحصيل القدرة على تفعيل الإيمان لا تتم إلا بالتوسط بفعل ممتاز من الأفعال الإنسانية الكثيرة ومجالها المجال الذي استخدم في تعريف ماهية الإنسان، وأشهر ما تقرر منها عند الذين اشتغلوا بتأمل هذه الماهية للأفعال السيئة (العقل والاجتماع، والسياسة والصناعة، والاقتصاد والتاريخ) ، والمعايير التي وضعها طه عبد الرحمن لتفعيل الإيمان تتمثل في معايير ثلاث: معيار (الخاصة الفعلية) و(معيار الخاصية القصدية) ومعيار(الخاصية العمومية)، فالأولى خاصة بالاجتماع والسياسة وهو الأصل الذي تستمد منه الأفعال صبغتها الفعلية، والثاني خاص بالصناعة والاقتصاد لأنها أفعال تحمل فعل القصدية لأن القصد "هو التوجه الظاهر إلى فعل شيء ما"[2]، والثالث يقصد به كل فعل يجب أن يتصف بالعمومية لتَكون الأفعال الأخرى مندرجة تحته .

وهكذا يكون الغرض من كل ماسبق عرضه، بأن طه عبد الرحمن يرى أن تفعيل الإيمان الملكوتي لا يتم إلا بالجهد الارتقائي، ويقصد بالجهد (طاقة تطلب بلوغ غاية ما)، وبالتالي فالجهد هو صرف طاقة، أي، القيام بفعل الحركة، فالعقل جهد، والاجتماع جهد والسياسة جهد ، والصناعة جهد والاقتصاد جهد، والتاريخ جهد، ويقصد

[1]– طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 217 وما بعدها .

[2]– المصدر نفسه، ص 213

"بالجهد الارتقائي". طاقة ترتقي عن مستوى الطاقة الحيوانية إلى طاقة روحية[1]، "أي تصدر عن الروح يغطي هذه الطاقة بلباس قيمي متين يحولها إلى طاقة روحية أو هو ما يسميه بمبدأ القيمية" ويتجلى في العمل بالقيم العليا والمثل العليا ويأخذها الإنسان المؤمن من دينه الخالص الموافق للفطرة، محققا لها في بعض أفعاله، والقيم الموافقة للفطرة الإنسانية هي القيم الإسلامية والإسلام هو أكمل وأخر أطوار الوحي الإلهي، وهذا معناه أن القيم عند "طه عبد الرحمن "مأخوذة من الدين الخاتم، وأن تفعيل الإيمان الملكوتي على نوعين: تفعيل جزئي(أي تطبيق المؤمن للقيم الدينية في كل أفعاله) فكل فعل يفعله يشعر فيه بروح العبادة، وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة" قل إن صلاتي ونسكي ومحَيَايَ ومَمَاتي لله ربّ العالمين" [سورة الأنعام الآية 162]، أي إظهار الإخلاص العبودي أو إنشاؤه فيما يرجع إليه من شؤون العبادة والحياة والموت دون الإخبار عن الإخلاص في العبادة والاعتقاد بأن مالك الموت والحياة هو الله تعالى.

و هذا الجهد الارتقائي الجزئي في نظر طه يقوم على ركنيين، هما[2]:

1**–تحقيق القيمة**:ويقصد بها أن كل غاية تكون معلقة بقيمة مثلا :إزالة السمنة غاية، وسيلة بلوغها هي إتباع الحمية أما القيمة التي تزودها في حفظ الصحة.

2– **اقتحام العقبة** : ويقصد بها الصالح الذي يستحق أن يبذل الإنسان جهده في عمله أي أن الأعمال الصالحة يرتقي الإنسان بها ويحقق بها التزكية الإنسانية، خاصة إذا علمنا أن معنى العقبة لغة: هي الطريق الصاعد في الجبل، طبقا للآية القرآنية " ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة" [سورة البلد الآية 08– 18] فقد تكون العقبة أمرا صالحا ينبغي جلبه، أي تحمل الإنسان مسؤولية حمل الأمانة بإرادته .

أما الثاني أي الجهد الارتقائي الكلي فأركانه هي:[3]

– تحقيق قيم الدين الخاتم : ومعناه العمل بالقيم العملية التي نزل بها الوحي في أخر طور من أطواره لأنها الأفضل.

[1]– طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 227.

[2]– المصدر نفسه، ص ص 228 ، 237

[3]– المصدر نفسه، ص 237.

-ابتغاء التقرب من الله: أي إخلاص النية في الأفعال والأعمال لله وحده سبحانه وتعالى بعيدا عن النفاق والرياء.

-عمل الصالحات : وهي الحالة التي تكمل اقتحام العقبة.

- حمل الأمانة: أفضل التكليفات التي تحقق طاعة الله حمل الأمانة.

ج- تأصيل الخصوصية الأخلاقية:

وكما أن للخصوصية الإيمانية آفات تحول دون تمامها، كذلك للخصوصية الأخلاقية آفاتها، التي تعني عند طه عبد الرحمن التخلق الحاصل بطريقة العمل التعارفي، وهذه الآفات يلخصها في ثلاث آفات هي:

1-**آفة الجمود** :أي أن الأخلاق مثلها مثل كل الأشياء الأخرى تتطور، ولابد للأمة أن تأخذ وتسعى دائما إلى أفضل الأخلاق ولا تكتفي بالقيم التي ورثتها حتى لا يجمد خُلقها على حال واحدة[1].

2- **آفة الانفصال**: وهو أن جمود الأخلاق يؤدي إلى انفصالها عن الأصول الأولى التي أخذت منها هذه القيم[2].

3-**آفة الانحطاط**: إن التخلق الجامد يأخذ في نظر "طه عبد الرحمن " بأسباب العمل التعاوني وحده، وينسى أصله التعارفي، ولا يدرأ التخلق التعارفي آفاته تلك إلا بحفاظه على صلته بالقيم الأصلية، وأفضل القيم العملية، والتي تحقق كمال السلوك الإنساني وهي: "المساواة "و"العدل" و"الإحسان"[3]، وهو ما سنوضحه فيما يلي:

أ-**معيار المساواة** :ومقتضى هذا المعيار أن تخضع له الذات والآخر، فأحيانا تكون الذات نفسها عدو(النفس الأمارة بالسوء) ، فالمقاومة هنا تمارس على الذات والآخر وتنازع نفسها كما تنازع غيرها، وهذا ما يعرف عند المتصوفة بمحاسبة النفس ورياضة النفس بإجبارها على التخلي عن الصفات التي جعلت منها خلقا والعودة بها إلى

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 251.

[2]- المصدر نفسه، ص252.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 252، 258، 259.

حقيقتها في العين الثابتة في العلم، بترويض النفس على قيامها بوظائف الطاعات والبعد عن المخالفات وكف الشهوات ويقابله تقرب الحق إلى العبد[1].

ب-**معيار الإحسان:** ومقتضاه الفعل المطلوب يسعى إلى تعميم المصلحة على جميع الإنسانية، وأن لا تقتصر على المصلحة الخاصة التي تجلبها المقاومة، وترجيح مصلحة الغير على الذات شرط أن تكافح الأمة لكي يتحقق العدل، لا أنتّحسن إلى من تكافحه.

سادسا-النص القرآني والحداثة:

لقد أُنجزت قراءات حداثية كثيرة عن القرآن الكريم، عند العديد من المفكرين العرب مثل : "محمد أركون" "حامد أبوزيد" و"الطيب تيزيني "ومحمد عابد الجابري"..الخ، وذلك في سياق تقديم مشاريع فكرية حداثية نهضوية، على غرار ما حدث في أوروبا، نتيجة ما كان للعقلانية الأوروبية من أثر ومفعول السحر على عقول المثقفين العرب والمسلمين، "وهذا ما يفسر ما هو حادث في كتابات هؤلاء المثقفين حين يحصرون نطاق الثقافة الأوروبية، ويتبعون أطوارها ومراحلها"[2]، وتحقيق مكاسب ثقافية، وسياسية وحضارية، وهذه الدراسات خصت القرآن بهذه الأهمية لسبب واحد وهو أن القرآن يمثل شريعة ودستور المسلمين، وهو مرجعهم في كل مجالات الحياة، وعليه، كان أخص ما يدعون إليه تحديث هذه الشريعة والدستور كما فعل مفكرو وحداثيو أوروبا المسيحية، حيث يقول "محمد أركون" "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي ونشرت عام 1970 البحث الأول بعنوان "كيف نقرأ القرآن " كمقدمة لترجمة كازيميرسكس للقرآن (نشر Garniar Flammarion)، وجمعت البحوث التي صدرت بين عامي 1970و 1986 في كتاب عنوانه" قراءات في القرآن عام 1991 وسيجد القارئ في هذا الكتاب فصول مختارة من ذلك الكتاب قراءة سورة الفاتحة، وقراءة سورة الكهف."[3]

في نظر محمد أركون أن الأنظمة كل الأنظمة سواء السياسية أو الدينية أو المذهبية لابد أن يقع عليها النقد والبحث والتقصي والغربلة، دون استثناء، مهما كان ادعاؤها امتلاك الحقيقة الكاملة، وذلك بوضعها على محك المناهج الحديثة (الأركيولوجية، السيميائيات، البنيوية....الخ) وحول ذلك يقول "هناك نظام معتزلي، حنبلي،

[1]- إبراهيم إبراهيم يس، المدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة روحية سيكوميتافزيقية ، منتدى الأزبكية، الإسكندرية، ط2 القاهرة، 2002، ص 121.

[2]- زكي الميلاد، الإسلام والعقلانية ، أطياف النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص21.

[3]- محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر :هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص.5.

حنفي، إمامي، إسماعيلي، سني، صوفي، فلسفي، تاريخي، قصصي، علماني، أصولي ماركسي، فرويدي، بنيوي، كاثوليكي، تلمودي، بوذي، .....الخ، للحقيقة، والعولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ وهي إذ تفعل ذلك تُخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي أنبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة".[1]

والمقصود من هذا النص الأركوني أن ما توراثته الأجيال اللاحقة من الأجيال السابقة من تراكمات تراثية على أنها الحقيقة المطلقة، لا يمكن أن يكون كذلك، لا بد من التخلص من هذه السياجات الدوغمائية التي تلف كل ما هو ديني، ووضعها تحت تصرف المناهج الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، كما جرى على الديانتين اليهودية والمسيحية ، وليس ببعيد عن "أركون" ما ذهب إليه "حامد أبو زيد" عندما قال :"لعله من الضروري أن نضيف هنا _من باب التوضيح_ أن سيادة تلك الآلية في نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذري أية حدود للشعور الديني، كأنه يدعو إلى التخلف في حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم، الأخطر من ذلك أنه يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمي"[2]، إذ يرى أن الخطاب الديني يكرّس للنظرة الأحادية الغيبية لمختلف الظواهر، إنه في نظره عقل مستريح يرد كل شيء إلى الإيمان بالقدرة الإلهية، وتفسير كل شيء برده إلى إرادة خالق هذا الكون دون معرفة الأسباب العلمية له ويرى في الفكر الديني مثله مثل أيفكر بشري "، فهو نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره.... وليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري، عموما، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه الدين قداسته وإطلاقه (....) ولابد من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، "فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها"[3]، فالحداثة عند حامد أبو زيد هي قراءة كل الظواهر الطبيعية والظواهر الدينية بما فيها القرآن، قراءة علمية فالحقيقة المطلقة عنده هي الحقائق العلمية أو كل ما خضع ويخضع للدراسة العلمية بما فيها النص القرآني.

كذلك طه عبد الرحمن لا يقف موقفا معاديا أو رافضا للحداثة، على العكس، الحداثة عنده هي تجديد اكتشاف الذات، والعالم الإسلامي له الحق في ولوج هذا العالم الحداثي، ولا يمكن أن يتم إلا بقراءة جديدة للقرآن

[1]- محمد أركون، المصدر نفسه، ص10 .

[2]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، القاهرة، 1994، ص 36.

[3]- نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، 197.

الكريم، ولكن بشروط يراها، "طه عبد الرحمن " أنها من بين الحقائق التاريخية التي تكون دفعا لتحقيق الإبداع، وهي على العكس تماما من قراءة ممجدة للحداثة الغربية وآلياتها، فالتطبيق الإسلامي لركن من أركان الحداثة له شروط عند "طه عبد الرحمن" وشروط قراءة القرآن قراءة حداثية جديد ة عنده هي:

1- أن تكون هذه القراءة الحداثية للقرآن الذي هو سر وجود الأمة الإسلامية:" قراءة أخرى تجدد الصلة بهذه القراءة النبوية، ومعيار حصول هذا التجديد هو أن تكون هذه القراءة الثانية، قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها"[1]؛ أي أن تُحدث هذه القراءة الحداثية للقرآن في هذا الزمان، ما أحدثه القرآن في حياة المسلمين في ذلك الزمان من ازدهار وتقدم وبعث لأمة هي خير الأمم وخروجها من ضنك الحياة الجاهلية.

2- إذ كان من أسباب حداثة أوروبا هو انتصارها على رجال الكنيسة بعد صراعها المرير معها، لذلك كان المروق على الكنيسة ورجالاتها مطلبا حقيقيا وضروريا لتحقيق الحداثة، لأنها سبب تخلف أوروبا، مما نتج عن هذا المروق بداية عصر جديد هو عصر الأنوار، ودفع شرور الحروب المقدسة، ومعنى ذلك أن سبب تطور الأمة الإسلامية والمسلمين هو الإسلام، المتمثل في شريعة القرآن، أما سبب تخلف أوروبا هو المؤسسات الكنسية "، ويترتب على هاتين الحقيقتين التاريخيتين نتيجة أساسية، وهي أن مقتضى الحداثة الإسلامية يضاد مقتضى الحداثة الغربية(..) فالفعل الحداثي العربي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين"[2]

وهنا يكمن الخطأ الفادح الذي وقع فيه هؤلاء الحداثيون العرب ، فالقراءة الحداثية للقرآن يستحيل أن تكون من جنس الفعل الحداثي الغربي الذي قطع صلة الدين بالكنيسة لأنها كانت سببا في انتكاسة أوروبا حضاريا وفكريا وثقافيا، بسبب وصايتها على كل مجالات الحياة باسم الدين وشرعيته الأولى والأخيرة في تدبير أمور ومجالات الحياة المختلفة، على عكس الديانة الإسلامية التي كانت قوة وطاقة إبداع المسلمين، ولما كان الإبداع ركن من أركان الحداثة، وجب التطبيق الإسلامي لركن الإبداع، وأن يتخذ هذا الإبداع صورة الإبداع الموصول:" إذ يحفظ فيه المسلم صلته بما ثبت نفعه في تراث الأمة، علما بأن النفع الذي تسعى إليه الأمة الإسلامية لا تقف آثاره عند حدود الذات، بل تتعداه إلى طلب الفلاح في الآخرة"[3]

لذلك يشترط "طه عبد الرحمن" شرطين أساسيين للإبداع في قراءة النص القرآني، وهما :

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 193.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 194.

[3]- المصدر نفسه، ص 175.

– الشرط الأول:ترشيد التفاعل الديني " ويحصل بواسطة الفعل الحداثي نفسه متى وقع التوسل فيه بالآلة التنسيقية[1*] الانتقادية التي تنبني عليها كل خطة من خططها الأربعة، وهي ذات صبغة انتقاديه، وترشيد التفاعل الديني في القراءة إنما يحصل متى وقع التوسل فيها بهذه الآلية التنسيقية الانتقاديه عينها في كل واحدة من خططها"[2].

والترشيد عند طه عبد الرحمن" أحد المبادئ التي يجب أن تختص بها روح الحداثة، أي الانتقال من حال القصور الفكري والتبعية الفكرية الغربية إلى حال الرشد والاستقلال الفكري والاستغناء عن كل وصايا فيما يحق له أن يفكر فيه وكسر كل عائق يحول بينه وبين ممارسة حقه في التفكير، ويشرّع لنفسه فعله أو تركه ويبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وقيَّمه "فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات"[3].

–الشرط الثاني هو: تجديد الفعل الحداثي، ويحصل بواسطة التفاعل الديني نفسه فالخطط الأربعة التي هي من وضع الحداثيين كما يسميهم "طه عبد الرحمن" خطط سلبية في قراءتهم للنص القرآني هدفها هدّام سلبي لا إيجابي، وهي تفسيرات للقرآن اقتُبست من الواقع الحداثي الغربي الذي كانفي صراع مع الكهنوت الكَنسي أدى بها إلى ترك العمل بقيم "الألوهية" "والوحيانية"، و"الدينية" والأخذ بقيم" الإنسانية والعقلانية والدنيوية "، وهي خطط مقلدة لا مبدعة، ولذلك يقترح "طه عبد الرحمن" خطط لقراءة حداثية سمَّاها بالخطط ذات الإبداع الموصول والتي "تزاوج بين التفاعل الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد"[4]، وهي :

1–خطة التأسيس المبدعة : ولا يقصد بها "طه عبد الرحمن "نزع القدسية عن القرآن كما جاء بها الحداثيون، وإنما يريد بها تكريم الإنسان أي؛"خطة التأسيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريما للإنسان، " فالقرآن نزل وبُلغ من قبل الوحي بلسان عربي، واتخذ وضعا إنسانيا، لا وضعا إلهيا، الذي لا تحده لغة ولا تكيفه.

[1] – طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 26.

[*] – يقصد بالآلة التنسيقية، آليات التي وضعها مقلدو الحداثة الغربية من مفكرين عرب، كأ ركون ونصر ابو زيد والطيب التيزيني، وعبد المجيد الشرفي، في نقدهم وقراءتهم الحداثية للنص القرآني، أي قراءتهم كانت انتقادية لا اعتقادية ، ذلك أن الاعتقاد هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، مقابله الانتقاد وهو المطالبة بالدليل على الشيء الذي يحصل التسليم به تتمثل هذه الآيات الحداثية في :

– خطة التأنيس وآلياتها التنسيقية نقل الآليات القرآنية من وضع الإلهي إلى وضع البشري أي أنسنة القرآن.

[2] – المصدر نفسه، ص 175.

[3] – المصدر نفسه، ص 26.

[4] – المصدر نفسه، ص 196.

ولا تكون بذلك هذه الآلية إضعاف للتفاعل الديني، ولا إخلال بالفعل الحداثي، لأن الإنسان في هذه الحالة يستعيد اعتباره بموافقة إرادة الإله، ولا بانتزاع نفسه من سلطة الإله كما هو الشأن في خطة التأسيس المقلدة فهو خليفة الله في أرضه لتدبير شؤون العالم.

2- خطة التعقيل* المبدعة:وهدفها على العكس تماما من خطة العقلنة في الحداثة المقلدة، وهو محو الغيبية، ولكن هدف خطة التعقيل المبدعة توسيع لنطاق العقل، وهذا بالتعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل البحث والمنهجيات والنظريات الحديثة والتعامل العلمي مع الآيات القرآنية لا إضعاف فيه للتفاعل الديني ولا يختلف مع الفعل الحداثي، وهدفه هو تحقيق الإبداع الموصول بالقيم الائتمانية للأسباب التالية:

- التخلي عن أسلوب الإسقاط عند العمل بهذه المنهجيات عن طريق استكشاف "بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني، والذي ليس عقل الآلات والماديات ، وإنما هو عقل الآيات، ولا عقل النسب، نسبة كل شيء للإنسان، وإنما عقل القيم"[1]، وأن يُدرك هذا العقل أسرار التوجيهات القيمية للإنسان لا إخراجه من عالم الغيب.

- ولا يتولى رفع الغيبية عن النص القرآني، فهذا إبداعا مفصولا "وإنما يتولى بيان وجوه توسيع الفعل في هذا النص ومعلوم أن توسيع العقل شرط في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، والتي تنهض النصوص الدينية المنزلة بأمرها"[2]، ومثل هذا التوسيع لنطاق العقل وإعطائه السلطة المطلقة هو نتاج التعامل العلمي مع القراءات القرآنية الذي هو إبداع مفصول عن قيم الإسلام ومبادئه السمحة لا إبداع موصل بقيمه.

3- خطة التأريخ* المبدع: ويقصد به "طه عبد الرحمن" عدم فصل الآيات القرآنية عن سياقاتها التاريخية ، فالإسلام يعتبر خاتم الأديان ومن بين أهم مبادئه ترسيخ الأخلاق، وإتمام مكارم الأخلاق، والوقائع التاريخية التي ذكرها القرآن هدفها أخذ العبرة، أي كما أطلق على تسميته طه عبد الرحمن "بمبدأ الاعتبار"[3]

* - خطة التعقيل:أي رفع عائق الغيبية والمتمثل في اعتقادات القرآن وحي من عالم الغيب وآليته التنسيقية التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، انظر كتاب روح الحداثة، ص 180.

- خطة التأريخ: أي الاعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، آلياتها التنسيقية وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، انظر كتاب" روح الحداثة، ص 180- 188.

[1]- المصدر السابق، ص 199.

[2]- المصدر نفسه، ص 200.

* - يقصد بالتأريخ : وصل الأيات القرآنية بظروفها وسياقتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحكمية فيها فأدت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص البشرية ، انظر روح الحداثة، ص 207

[3]- المصدر نفسه، ص 204 .

حاصل القول، أن الحداثة الغربية جاءت طبقا لشروط أملتها عليها سياقات تاريخية وأسباب تاريخية خاصة بالمجال التداولي الغربي، منحازة لمرجعيتها الفكرية الفلسفية الغربية، ولاشك أن مثل هذه المحاولات تعد ترفا فكريا مفصولا عن الديني يناقض قيم الواقع العربي والثقافة العربية، وإذا كانت الثقافة الغربية بتطوراتها الفكرية المتلاحقة عبر مئات السنين قدمت شرعية ثقافية لهذه المحاولات، فإن واقعنا العربي غير مستعد لتعايش معها إلاَّ بالشروط الخاصة بالواقع العربي وبقيمه الدينية الإسلامية، والأحرى بالحداثيين العرب أن يكونوا قرّاء جيدين للتراث العربي وأن يبحثوا عن توازن أكثر بين خصوصية الأمة الإسلامية ثقافيا وتراثيا ودينيا، وتحديث الحداثة الغربية .

سابعا – الدهرانية والآمرية الإلهية

الدهرانية عند طه عبد الرحمن تحمل معنى" فصل الأخلاق عن الدين" سواء كان المدعي بهذا الفصل النسبة إلى الاتجاه المادي أو الاتجاه الروحي، بدل "الدهرية" التي سبق وأن وضعها جمال الدين الأفغاني عنوانا لكتاب له وهو" الرد على الدهريين وقصد بهم فئة الماديين[1]". وفي كتابه بؤس الدهرانية، لم يسلم أبرز مفكري وأعمدة الدهرانية على غرار رسو، كانط، دوركايم، وفيري من نقده الائتماني، أو كما يسميهم أنصار الدهرانية التي لا تعادي الدين المنّزل حتى" يتبين كيف يتعاطى فصلها بين الأخلاق والدين مع الحقيقة الإيمانية، اعتبارا أو إلغاءً لها"[2]، متجاهلًا للدهرانية التي لا تبالي بالدين أو تشكك في وجوده أو تعاديه _وكما العادة _كان نقده مبنيا على مسلمات نقدية، وهي مسلمة التبدل الديني ومسلمة التخلق المزدوج ومسلمة الآمرية الإلهية، وسنكتفي في بحثنا هذا بتحليل المسلمة الأخيرة الآمرية الإلهية.

أ– الصيغة الطبيعية والآمرية الإلهية: (جان جاك روسو)

يقصد طه عبد الرحمن بالآمرية ما يتبعه الإنسان من أوامر أخلاقية وشرعية أمر الله بها، وما يتجنبه من نواهي نهاه الله على الإتيان بها واجتنابها، وقد بدأ مسلماته النقدية الائتمانية للأنموذج الدهراني الذي يمثله الفيلسوف "جون جاك روسو "وسماها بالصيغة الطبيعية.

يرى طه عبد الرحمن أن روسو لا يعترف بالآمرية الإلهية حتى وإن صرَّح في ظاهر قوله "إذا عملت عملاً صالحا من غيرأن يشاهدني أحد، فإني أعلم أن الإله شهده، وأحتسب أجر سلوكي في الدنيا والآخرة"[3]

لسببين هما: – أن "روسو" ينكر الوحي والرسالة .

[1]– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، دار الإبداع للنشر والتوزيع، ط1، 2013 هامش الصفحة 12.

[2]– المصدر نفسه، ص 32.

[3]– المصدر نفسه، ص 58.

– أن" روسو" لا يُسلّم بالشعائر المنزلة.

وقد أكد ذلك في كتابه "عقيدة القس من جبل السافوا "حيث يقول: "أرى أن التعاليم الخاصة بالشرائع لا توضح أسرار الكائن الأعظم بقدر ما تزيدها غموض لا تصورها لنا صورة أسمى بل أكثر ابتذالا تضيف إلى أسرار الكون العصية على الفهم تناقضات سخيفة، تُعلّم الناس الغرور والتعصب والقسوة .لا تقيم السلم على الأرض بقدر ما تنشر فيها الخراب بالحديد والنار"[1]، ويضيف :"يُقال: كان لابد من الوحي لكي نعرف على أية صورة يريد الخالق أن نعبده، ويُستشهد على ذلك بعدد الطقوس الشاذة البشعة التي سنّها الإنسان، بدون انتباه إلى أن مردَّ الاختلاف هو بالضبط تعدد الوحي[2].

وهذا يوضح رفض روسو للتعاليم الشرائعية، وأنها بدل أن تُعين الإنسان وتوجهه لأفضل القيم الأخلاقية وتكشف له أسرار الإله وعظمته وقدسيته، فهي على العكس من ذلك زادت الإنسان شقاءً وجبروتاً وحروبًا باسم الدين، فتعدد الوحي والشعائر المنزلة بالنسبة لروسو جعلت من الإنسان صانعا لطقوس دينية غريبة زادته تعاسة، وبعدا عن الحقائق التي ينشدها وعليه فهو يختزل الآمرية الإلهية في إعمال القلب والضمير، والثناء على الله باللسان دون الدعاء، وبالتالي فمن ينكر الوحي والرسالة فهو يشكك في وجود الألوهية، ومن لا يعترف بالشعائر الدينية المنزلة، فهو ينكر وجود إله أمر في نظره بالعمل بهذه الشعائر، والنتيجة هي أن روسو لا يعترف بالآمرية الإلهية لأن "الإله يشهد الإنسان حيث أمره، حاكما على عمله بالصلاَّح، أو يُشهده حيث نهاه، حاكما على عمله بالفساد[3]، وعليه، فهو يستبدلها

بالآمرية الآدمية، المتمثلة في الضمير الذي أسند له صفات هيمن صفات الإله"كالعصمة"، و"الخلود" و"التأله" و"الكمال" و"الحكم على الأفعال"[4]، ووقع في التعبد لذاته، واهما أنه يتعبد لربه، وهذا الإله الذي يرى "طه عبد الرحمن" في أن" رسو" يشكك في وجوده، ولا أدل على إنزاله منزلة الإله من قوله "الضمير؟ الضمير ؟ غريزة ربانية وصوت علوي لا يخفُت هاد أمين لكائن جاهل محتاج، كما أنه نبيه حر، بالضمير يميز الإنسان الخير

[1]– جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، تر: عبد الله العروي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2012، ص ص 89، 90.

[2]– جان جاك روسو، المصدر نفسه، ص 90

[3]– طه عبد الرحمن ، بؤس الدهرانية، ص 58.

[4]– المصدر نفسه، ص 59.

من الشر ولا يخطئ كما لو كان في مقام الرب"[1]، فالضمير عنده الدليل الأمين ، ومنير الدرب لا يخدع أبدا بينما العقل يخدع

واللا متناهي يعجز روسو عن إدراكه لأنه غامض، ولكنه موجود إلاّ أن الطاعة تكون للضمير لا للرَّب، ولا للعقل .

ب– الصيغة النقدية والآمرية الإلهية:(إيمانويل كانط)

كما وضع "روسو" الضمير في منزلة الإله، وأسند له الصفات الإلهية، كذلك فعل كانط حيث جعل الأمر آدمي، فاصلا بذلك الدين عن الأخلاق، ممثلا هذه المرة في الإرادة، أو "الإرادة الطيبة" التي تأخذ بالأحكام التي يأمر بها العقل متأثرا " بالتقوانية البروتستانية" لأنها تجعل من الاستقامة وصفاء القصد واستقامة الإرادة مصدرا للأخلاق، وأضفى عليها "صفات الكمال التي تستحق أن يوصف بها إلا الإله مثل "الخيرية المطلقة " "والذاتية المطلقة""الخيرية الذاتية"[2].

وهو ما بيّنه في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" ، حيث يقول كانط في الإرادة الخيرة" إن مبدأ الخير إنما هو متضمن على السواء في صلب التخلي عن الشر كما في القبول بالنية الخيّرة، وإن الألم الذي يصاحب الأمر الأول، عن حق وشرع، هو ينبثق من الأمر الثاني كليَّة، إن الخروج من ربقة النية الفاسدة إلى النية الحسنة (من جهة ما هو موت الإنسان القديم وصلب الجسد)هو يعد نفسه تضحية واصطفاف لسلسة طويلة من شرور الحياة، يتحملها الإنسان الجديد، في نية ابن الله"[3]

ويكون "كانط "حسب "طه عبد الرحمن"، قد وقع في تناقض صريح، فمن جهة : يصف الإله باسم "سيد العالم الأخلاقي"، أي أن أسمى الأخلاق وأكمل الأخلاق هي أخلاق الإله، إلا أنه يرد أصل الأخلاق والتخلُّق إلى الإنسان وحده بحجة أنه كائن راشد لا ينتظر املاءات قيمية أو أخلاقية من أحد سواء أكان إله أو رسول أو من الأنبياء أو قساوسة، أي لا يمكن أن تكون الأخلاق صادرة من خارجه بل من داخله، من عند الإنسان، كما يعيب عليه قياسه "إرادة الإنسان "على "إرادة الإله" أي:" كما أن ما أمر به الإله خير، وما نهى عنه شر، لا علة لأمره، ولا لنهيه"[4] وهذا لا يعني سوى أمر واحد وهو أن الدهرانيين يريدون دائما إحلال "الإنسان" محل "الإله"،

[1]– جان جاك روسو، المصدر نفسه، ص78.

[2]– طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 60.

[3]– ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 134.

[4]–طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 62.

وإضفاء عليه كمالاته وصفاته، وجلاله وهو ما يعرف عندهم بالعقلانية، وهذا ما نقرأه في كتابات رائد الكتابة في فلسفة الدين "فويرباخ" إذ أن المحور الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته كلها يظهر في انتقاده للدين وتأنيسه للإ له أكثر من أي موضوع آخر[1]، ويوضح فيورباخ ذلك بقوله:" أن الله باعتباره صورة لكل الحقائق والكاملات، إنما هو صورة شاملة تهدف إلى إفادة الشخص المحدود، وهو صورة لصفات الإنسان موزعة بين البشر متحققة ذاتيا في صورة الأجناس وعلى مسار تاريخ العالم"[2]، وفيورباخ يشبه الله بجوهر الإنسان، وحقيقة الله تتجلى في الإنسان، فبدل أن يكون الله موضوعا للإنسان أصبح ذات الإنسان وآناه أي تأنيس الإله . ويعارض فيورباخ تحويل المسيحية، المسيح إلى إله، لأن الاهتمام أصبح يتركز في جعل الله (المسيح) إنسانا، ذلك أن مشكلة المسيحية ليست مشكلة ميتافيزيقية، وإنما مشكلة تاريخية سيكولوجية [3].

ومن جهة أخرى يؤكد طه عبد الرحمن على أن كانط استعار المفاهيم اللاهوتية المستمدة من الدين المنزل والتي بُنيت على أساسها القيم الأخلاقية اللاهوتية، مثل: "الأمر القطعي" "الواجب "القانون" الحاكم الوصية، ويكون بذلك قد أسس لأخلاق عقلانية علمانية متنكرة في زى الأخلاق اللاهوتية.

ج- الصيغة الاجتماعية والآمرية الإلهية:

إن ما قيل عن" كانط" و"روسو"، يمكن أن يُقال أيضا عن "دوركايم"، حيث استبدل هو بدوره الآمرية الإلهية بالآمرية الآدمية، ولكن هذه المرة في صورة "المجتمع"، ناسبًا له كل صفات الكمال والجلال والتي هي صفات الإله في أخلاق الدين السماوي (اليهودية والمسيحية) ، "فالمجتمع بالنسبة لأعضائه كالإله بالنسبة لعباده"[4].

مستندا إلى مصدر فلسفي متمثل في :"التسليم بمجتمع متميز عن الأفراد نوعيا، لأنه، بغير ذلك لا تكون الأخلاق ذات موضوع، ولا يتعلق الواجب بشيء"[5]، ويوضح ذلك دوركايم بقوله: "الفعل الأخلاقي هو حقا ذلك الذي يهدف إلى غايات غير ذاتية، غير أن تلك الغايات غير الذاتية لا يمكن أن تكون غايات فرد غير الفاعل، أو عدد الأفراد غيره، وتكون نتيجة ذلك أن هذه الغايات لابد تختص بشيء أخر غير الأفراد، فهي فوق الفردية، وليس هناك وراء الأفراد سوى الجماعات (...)، فالغايات الأخلاقية هي تلك التي تتخذ من المجتمع هدفا،

[1]- فويور باخ، ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ونصوص أخرى، ثر، :أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 2007، ص 74.

[2]- فويورباخ، المرجع نفسه، ص 121.

[3] - المرجع نفسه، ص 122.

[4]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 63.

[5]- إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، تر : السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2015، ص 59.

والسلوك الأخلاقي هو السلوك الذي يهدف لصالح جماعي" فالقيم الأخلاقية عند دوركايم هي الأفعال التي تحقق غايات هدفها الصالح العام، أي ما تحققه من منافع تشمل وتصل إلى جميع أفراد المجتمع، لأن الأفعال لا تسمى أفعالا أخلاقية إذا كانت تحقق فقط مصلحة وفائدة الفرد الواحد دون الجماعة .

وقد استند دوركايم إلى مصدر أخر وهو مصدر ديني: بأن استبدل كائن يجاوز التجربة بكائن نلاحظه بصورة مباشرة، وهو المجتمع، لأن" المجتمع ينفذ فينا ويسيطر علينا كإله، أي أن الألوهية تعبير رمزي عن الجماعة"[1]، والدليل على ذلك أن دوركايم أراد تأسيس أخلاق دون الرجوع إلى مصدرها الديني، ولأن الأخلاق والدين كانتا ومنذ القديم متشابكين، وليس من السهل الفصل بينهما، لذلك يتعين قبل كل شيء حسب دوركايم تجريد الأخلاق من عناصرها الدينية والذاتية، "يجب أن نذهب بعيدا وأن نقصد رأسا إلى لب المبادئ الدينية لكي نبحث بين ثناياها عن الحقائق الأخلاقية المخبأة فنخلصها لكي نعرف كنهها تماما ونحدد طبيعتها الذاتية وبذلك يتسنى لنا أن نعبر عنها بلغة العقل"[2]، وعليه يلاحظ طه عبد الرحمن أن دوركايم، قد وقع في تأليه الكلي، بينما ما نراه هو أفراد متفرقين أو مجتمعين. وقام بتديين الأخلاق في حين أنه أراد تدهيرها، بدليل أنه أراد نقل المعاني الدينية إلى لغة عقلية ضامنا منه أن كل ما هو ديني يرادف ما هو لاعقلي[3]، حيث يقول في ذلك دوركايم "حين نشرع في إنشاء تربية أخلاقية غير قائمة على الدين، فلا يكفي في ذلك أن نحذف بل يجب أن نبدل يجب أن نكشف عن هذه القوى الأخلاقية التي لم يستطع الناس حتى الآن تصويرها إلا في صورة رمزية دينية، ويجب أن ننزع عنها هذه الرموز ونبرزها في حقيقتها العقلية العارية، وأن نجد الوسيلة لإشعار الطفل بحقيقتها دون الرجوع إلى أي وسيط ديني"[4]، أي تجريد الأخلاق من حقيقتها الدينية وإضفاء عليها الصبغة العقلية.

إلا أن طه عبد الرحمن ، يرى أن هناك حقائق دينية أصلها عقلي، وليس كل ما هو عقلي ينحصر في معناه "العلمي" بل يتسع إلى معرفة نافعة حتى ولو كانت معرفة وجدانية.

وليس كل ما عقله الإنسان عمل به، بل عمل به لشعوره بالقهر أي فرضت عليه من المجتمع بحكم العادات والتقاليد أو ما شابه ذلك، وهذا تعبد لاشك فيه.

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 64.

[2]- إميل دوركايم، المصدر نفسه، ص ص 10-11.

[3] - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 66.

[4] - إميل دوركايم، المصدر نفسه، ص ص 12، 13.

د- الصيغة الناسوتية والآمرية الإلهية: (ازدواج الإله بالإنسان)

يرى عبد الرحمن في ناسوتية "فيري"*، ناسوتية بدون إله، تنتهي إلى تأليه الإنسان وبالتالي فالآمرية هنا تصبح للإنسان لا للإله، ويصبح الأمر أمر الآدمي، بدل الأمر الإلهي ويحل الإنسان محل الإله في هذا الكون، وهذا راجع إلى الغرور الذي أصاب الإنسان المعاصر، وما وصل إليه من تقدم علمي جعله يعتقد جازما أن بإمكانه أن يحل محل الإله ويكون سيدا على هذا العالم، وصفة القُدسية التي يستحقها الإنسان تُعزى إلى قيمتيّ "التضحية" و"الحب"، فتضحيات الإنسان كلها هي عبارة عن مقدسات والذي يدفعه إلى "التضحية "هو "هم الآخرمن حيث أنه إنسان لا غير"[1]، وهذا التصور للإنسان يكشف عن نزعة إنسانية مفرطة، وفي مناقشته لهذا الموقف والتصور.

يرى طه عبد الرحمن أن فيري استعار هذا المفهوم "الإنسان الإله" من المسيحية التي تعتقد بأن الإله تجسد في شكل إنسان مضحيا من أجله بمحو خطاياه، ويكون بذلك فيري قد وقع في تناقض لأنه "يجمع بين وضعين متعارضين: التعالي المقارن الذي خص به الإنسان والتعالي المفارق الذي يختص به الإله.[2]، والأخلاق عند فيري هي الأخلاق التي تحمل في ثناياها مستلزمات التضحية بالنفس، فالعلامة الأخلاقية مكتسحة ولكن مستلزم التضحية بالنفس لا يوجد في أي مكان، والأخلاقية الأصالاتية أو ذات مرجعية دينية أو الأخلاقية المختارة لا تأمر بأي تضحية، ولا بأي انسلاخ عن الذات، لذلك وجب على المجتمعات "الما بعد أخلاقية" أن يكون لها الحق في امتلاك الذات خارج كل فرض لقيم خارجية عن الذات[3].

وأن ألوهيته تتجلى في وجود مقدسات من تضحية وغيرة، ووجود المقدس هو وحده فقط الذي يميزه عن البهيمة إلا أن لفظ "المقدس" الذي يعنيه فيري "هو الذي رُفع عنه كل "نقص" لا يمكن أن تكون صفة ملازمة للإنسان لأنه ثبت نقصانه، وبالتالي، فالمقدس صفة ملازمة بالإله وحده بدليل إقرار "فيري" بأن الإنسان له من وجوده التقلب في الأحوال والعلاقات ما يجعل النقص ملازما له في كل عمل يأتيه"[4]، والمقدس عنده أيضا هو الشيء الذي يستحق أو الشيء الذي من أجله تكون التضحية ممكنة، " وبذلك تكون الإنسية المتعالية هي إنسية

*- لوك فيري :فيلسوف فرنسي ولد سنة 1952، شغل منصب وزير التربية والتعليم في فرنسا في عهد رئيس الوزراء جون بيير رافاران مابين 2002و 2004 وهو أحد الفلاسفة الجدد.

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 67.

[2]- المصدر نفسه، ص68.

[3]- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ص 99.

[4]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 68.

الإنسان _الإله :أنه إذا لم تكن البشر بمعنى ما آلهة، فإنهم قد لا يكونوا كذلك بشرا إنه ينبغي أن يفترض "فيهم" شيء مقدس ما أو قبول اختزالهم إلى الحيوانية المحض"[1] ، فإنسية الإنسان_ الإله هي التي يفارق بها عالم الحيوان فإما أن يكون إنسانا إلها، وإما أن يكون إنسانا حيوانا وأن يتلقى أوامرًا من خارج يجهل عنها كل شيء

وعليه نستنتج مما سبق تقديمه من تبريرات ومسلمات الصيغ الأربع :(روسو، وكانط، دور كايم، فيري)، أنها تجعل من الآمرية آمرية آدمية لا إلهية، وهو الأمر الذي جعلها تفصل الأخلاق عن الدين، وتُقدّم أخلاقا بديلة، أقل ما يقال عنها، أنها أخلاق مصدرها وواضعها هو الإنسان، ولأن الأمر أصبح أمر الإنسان، وهو كما يقولون السيد على هذا الكون، فلا نستبعد من الحداثيين في يوم من الأيام، أن يكتب أحدهم ويقول أن خالق الكون "إنسان" بسبب بغضهم لكل ما هو إلهي أو ديني.

ولعل إنكار الدهرانيون والما بعد الدهرانيون للآمرية الإلهية والشاهدية الإلهية، وإعلان "نتشه"_موت الإله والذي سيأتي الحديث عنه في العنصر التالي ّ_تطرح هنا مشكلة الشر ووجود الله ومنه ظهور الإلحاد وانتشاره حتى في بعض دول العالم الإسلامي، إذا هناك من يرى أن سبب الإلحاد الرئيسي والأعذار التي يتذرع بها الملحدين* إلحادهم هو الكم الهائل من الشر والحروب الموجودة في هذا العالم، وكيف لإله عادل كامل خيّر يرضى بوجود كل هذه الآلام والشرور في هذا العالم الذي من المفترض أنه هو المسيّر لهذا الكون وحاكمه، يرد ويجيب أحد الباحثين عن هذا التساؤل بقوله،:"لأن الله خلق خلقا أصحاب إرادة أناسي يختارون غير ما رضيه أي ما أحبه الله لهم، فالشر هنا سببه إرادة الإنسان، والله سبحانه وتعالى خلق إمكانية وجود الشر لا الشر ذاته[2]، فتعدى حدود الله والتجرؤ على عصيانه وإتيان ما نهى عليه عباده بعدم تجاوز حدوده، هو سبب وجود هذه الشرور فالمسلم يرى في الشرور والآلام بشتى أنواعها امتحان من الله تعالى وتكفير له لكثير من الذنوب وتطهير القلوب فالشر دائما من ورائه خير وامتحان من الله، لأن "حياة غير الغربي تكتسب معناها ولذاتها بوجود الشر والارتقاء فوقه بمعاني الصبر والتضحية، في حين تُسلب الحياة دلالاتها على "المعنى" بالعبثية الوجودية للشر في عقل الغربي وقلبه"[3]

[1]- لوك فيري، المرجع نفسه، ص 206.

*- علاقة الإلحاد بوجود الشر هي مشكلة موجودة منذ القديم ولعل أول من طرحها وناقشها هو الفيسلوف اليوناني أبيقور ثم بعده فلاسفة العصر المعاصر نيتشه وبرتراند راسل، فوكو..الخ

[2]- سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، المؤسسة العلمية الدعوية العالمية، المملكة العربية السعودية، ط2، 2016، ص 102.

[3]- المرجع نفسه، ص 25.

ثامنا– ما بعد الدهرانية وإنكار الشاهدية الإلهية:

إذا كانت الدهرانية عند "طه عبد الرحمن" هي صورة من صور "الدنيانية" والتي يقصد بها إخراج مجالات الحياة من الدين، ففصل الأخلاق عن الدين يسميه طه المروق وبؤس الدهرانية هو مروقها وتحدث عنه في مؤلفة "بؤس الدهرانية"، أما "ما بعد الدهرانية" فيقصد بها الخروج الكلي من الأخلاق، وهذا الخروج يسميه طه عبد الرحمن "بالشرود"، فالأول(الدهراني) يعده مارقا، أما (ما بعد الدهراني) ، فيعده شاردا ولا يقصد ب "ما بعد" ما يقابلها في اللغة الأجنبية « post= بوست» ، "أي تجاوز الشيء إلى ضده"، ولا يقصد بها أيضا "ما فوق"لما تحمله هذه الكلمة من دلالة السمو والرفعة والمكانة الرفيعة والإيحاء الايجابي بل يقصد بهذا المصطلح "ما بعد الدهراني" قوله " لم نشأ أن نضع مكانه مصطلح "ما فوق الدهرانية" لما في كلمة "فوق" من دلالة على" السُّمو"، وما أبعد "ما بعد الدهرانية" عن هذا السمو إذ منزلتها في الخروج من الدين أسوأ من الدهرانية، فهي، على التعيين، الخروج من الأخلاق بالكلية علمًا أن الأخلاق منبتها الأصلي هو الدين، وهذا الخروج هو الذي نصطلح عليه باسم "الشرود"[1].

ومنشأ "ما بعد الدهرانية"، سببه، أن هذا الصنف من الدهرانيين لا يكفيهم دعوى الخروج من الأخلاق، بل بلغ بهم الشرود إلى إنكار الآمرية الإلهية، وإنكار الشاهدية الإلهية، إثباتا، والمراد بالشاهدية الإلهية حسب طه عبد الرحمن "صفة الشهادة التي يتجلى بها الحق سبحانه وتعالي على عباده، شاهدا لأفعالهم وأحوالهم، جُلّها، ودقها، وشاهدا عليها بالحسن أوالسوء تبعا لموافقتها أو مخالفتها لشريعته، فالشهادة إذا تجمع بين العلم والحكم أو قل المشاهدة عبارة عن مراقبة ومُحاكمة"[2]

إذ ينظر ويُشاهد عزوجل، أفعال عباده والأوامر التي أمر بها الإنسان الواجب فعلها، والأوامر التي نهاه عن إتيانها، فإذا أطاعه في أوامره نال رضاه، وإذ عصاه فيما نهاه من أفعال وأوامر إلهية، نال سخطه وعقابه وهذه الكلمة "الشاهدية" مأخوذ ة من القرآن كما في قوله تعالى "لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيد" [سورة البقرة : الآية143]، شهداء لأنبيائي ورسلي على أممها أنها بلغت ما أمر الله ويكون محمد (ص)شهيدا عليكم وبما جاء به من عند الله. و"هذا الرضى والسخط هما اللذان يورثان فعل المأمور صفة الخُلق فتبن أن تَخَلُّق الإنسان يحصل بمشاهدة الإله، وليس بإلقاء أمر إليه"[3]، وقد مثلت هذه الصورة "ما بعد الدهرانية"

[1]– طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، دار الإبداع للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص ص15 –16.

[2]– المصدر نفسه، ص16.

[3]– المصدر نفسه، ص 31.

فئة من الفلاسفة والمحللين النفسانيين، الذين يُنكرون الشاهدية الإلهية، ويرون في إمكانية أن يقوم الإنسان مقام الشاهد الإلهي، وبالتالي، إنكار الإله وجودا وماهية ، وهم :"فرديريك نيتشه" "الإنسان الفائق" و"جورج باطاي" (الإنسان السيد)، و"ماركيز دوساد" (الإنسان المارد)، وإنكار الإله ذاتا واسما عند المحليلين النفسيين "سيغموند فرويد" و"جاك لاكان".

1- الصيغة الآدمية وإنكار الشاهدية الإلهية (فرديريك نيتشه) :

ويمثلها الفيلسوف الألماني" فرديريك نيتشه"[*] الذي هاجم بشراسة العقائد المسيحية خاصة في مؤلفه (نقيض المسيح)، التي حسبه أفسدت الحياة الدنيا، لأجل نشر أكذوبة الحياة الآخرة من أهم دواعي اهتمام نيتشه بالدين، كون هذا الأخير كما يراه نيتشه كان قائد مسيرة الانحطاط الأوروبي، وكان سببا في التأسيس للتراتبات القيمية حول الوجود، ووضع أنظمة التقدير التي هي أقوى الأساليب في تضليل غرائز الإنسان الأوروبي كونها تدعو إلى قيم بائدة كالشفقة والفضيلة، وعليه، فإن نقد نيتشه للدين هو تجاوز للمستوى الفلسفي والأخلاقي، للوصول إلى المستوى الديني وكشف أسباب الانحطاط، واللحظة التأسيسية الأولى للتراتب، وهذا لا يتم إلاَّبالوقوف على معرفة أصل الدين ومعناه ونشأته[1].حيث يصب كامل غضبه وسخطه ونقده اللاذع على الديانة المسيحية، وينعتها بأقبح النعوت بداية بالديانة العدمية والمنحطة، فيقول "لا أريد في نقدي للمسيحية أن أكون قد أخطأت في حق ديانة أخرى ذات قرابة لها، وتعد متفوقة عليها من حيث عدد المؤمنين بها، وهي البوذية. هناك رابطة قربى تجمع بينهما من حيث كونهما ديانتين عدميّتين، _كلاهما ديانتا إنحطاط_"[2]، ثم ديانة الطبقات الدنيا و المضطهدين، وتحمل من الأمراض النفسية الكثير، من نزوع إلى القوة الفظيعة والحقد على الآخرين، والحقد على كل من يفكر بطريقة مغايرة لها، وكراهية العقل والنخوة والشجاعة والحرية، والحقد على الحواس وغبطة الحواس وعلى الفرح عامة[3]، بل هي أبعد من ذلك، فهي ديانة العقول المريضة، لفرط معاداتها لكل ماهو عقلاني وتقف موقفا نقيضا من العقل السليم، وتعلن لعنتها عليه، لذلك، فهي لا تصلح إلاَّ أن تكون ديانةً للمجانين لأن " العقل المريض وحده هو الذي يصلح في عيننا أن يكون عقلا مسيحيا"[4]، لذلك أعلن في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" عن موت الإله

[*] – نيتشه: فيلسوف ألماني (1844– 1900) وناقد ثقافي وشاعر ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية وكان لعمله أثرا كبيرا على الفلسفة الغربية المعاصرة ..

[1] – عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 100.

[2] – فريدريش نيتشه، نقيض المسيح، تر: على مصباح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2011، ص13 .

[3] – فريدريك نيتشه، المصدر نفسه، ص 53 .

[4] – المصدر نفسه، ص 117.

وأحل محله "الإنسان الفائق"* حيث يقول : "وما سار زارا أشواطا في طريقه حتى رأى رجل كبير الهامة. يتشح السواد جالسا على جانب السبيل وعلى وجهه نحول وشحوب فأزعجه هذا الشيخ وقال في نفسه ويل لي إنني أرى قناع الآخرين فهذا الرجل من طعْمة الكهنة، وما يطلب هؤلاء الناس مملكتي (....) وهذا الرجل هو آخر الأتقياء، هو الناسك الصالح الذي لم تبلغ أذنيه الكلمات التي ذاعت بين الناس في هذه الأيام، فقال زاردشت وماهي هذه الكلمات؟ لعلها قولهم بأن الإله القديم الذي كانوا يؤمنون به من قبل قد مات ولن يحيا بعد"[1]، فالآلهة جميعها ماتت حسب "نيتشه"، وما يُريده من وراء ذلك، هو أن يعيش الإنسان السامي (الأعلى) مكان الإله، وهناك من يرى أن قصد "نيتشه" من هذا القول هو موت الديانة المسيحية، والبعث الإلهي: "سوف نرى أن موت الآلهة لا يستند إلى يقين نفسي اجتماعي، يخص تطور الإلحاد في العالم الحديث، إنه يعني أيضا بدرجة أقل تناول موضوع الموت في الديانة المسيحية، وموضوع البعث الإلهي، وهو الموضوع الذي خضع للذوق الجدلي الهيغلي وعندما يعلنه" نيتشه" على فم زارادشت ينبغي أن يلخص في عبارة واحدة مجموعة الأفكار التي أوحاها إليه معنى ولادة العقيدة التي تجربها الحداثة في أزمة كونية هي العدمية الجذرية"[2]، وهناك من يعتقد أيضا أن إعلانه الشهير بموت الإله يقصد من ورائه موت الديانات خاصة واستحالة الاعتقاد بوجود الحياة الأخرى، وهدفه ليس الرب في حد ذاته بل بالأحرى يكمن سعيه في النماذج الفكرية التي نُقشت في الثقافة الأوربية من خلال الستريولوجيا المسيحية، بالنسبة لثقافة تقر باعتقاد أساسه في ضرورة بعض الوساطات الخلاصية الخارجة عن الحياة الإنسانية[3]، حيث ينظر نيتشه إلى التسريولوجيا المسيحية بأنها عدمية، فاسدة، نافية للحياة، ولايمكن أن يكون لهذه الأخيرة معناً إلاَّ بلزوم وجود عوالم أخرى .

جاء نيتشه بمطرقته الفلسفية ليفكك ما تبقى من بقايا التراكيب الأساسية للدين الذي أكملته "إنسية الأنوار" دون دراية منها، فنيتشه كان على قناعة تامة "أن كل المثل، سواء كانت دينية بشكل واضح أم لا، يمينية أم يسارية، محافظة أم تقدمية، روحانية أم مادية، لها ذات البنية وذات الهدف، إنها تنبع، من تركيبة دينية لأن المقصود دائما هو اختراع ما ــوراء أفضل من هذه الدنيا، وتخيل قيما أسمى من الحياة وخارج الحياة أو قيما فوقية"[4]، وهذا الاختراع حسب نيتشه وراءه هدف ليس كهدف فلاسفة الأنوار والفلاسفة المحدثين مساعدة

* – الإنسان الفائق وهناك من يسميه الإنسان الأعلى، أو السوبر مان

[1]– نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية 1938، ص ص 217، 218

[2]– جان غرانييه، نيتشه، تر: على بومحلم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ص 36.

[3]– روي جاكسون، نيتشه والإسلام، تر : حمود حمود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، الرباط ، المغرب، ط 1 2015، ص 93 .

[4]– لوك فيري، تعلم الحياة، تر سعيد الوالي، أبو ظبي، للثقافة والتراث، ط 1، 2016، ص 200.

الإنسانية وخلق قوانين تحترم الإنسان والآخر وإعادة بناء عالم إنساني مثالي متطور، علميا، تقنيا، وهو بالنسبة لنيتشه نمط أووجه ثاني من أوجه الإيمان والتدين بدون إله أو نمط المعبودات، والتي أراد نيتشه سحقها وهدمها لأن اختراع عالم مثالي هو كذبة وهو الذي سبب فقدان الواقع لقيمته ومعناه الحقيقي، وبالتالي عدم القدرة على تحمل المسؤولية وقبول الواقع كما هو، وعليه يضع الإنسان نفسه خارج الواقع والحياة بينما قناعة نيتشه تبرز في "أنه ليس هناك من وجود متعال، وأن كل رأي هو مظهر من مظاهر الحياة، انبعاث من الحياة التي هو جزء منها ولا يمكن أن يكون موقعه خارجها"[1]، بالنسبة لنيتشه لا يوجد شيء خارج أو فوق أو تحت الحياة، لا في السماء ولا تحت الأرض ولا في الجهنم ولا في الجنة، "وكل المثُل المشهورة التي تطمح إليها السياسة والأخلاق والدين ليست سوى "معبودات" وبهرجات ما ورائية وأوهاما لا ترمي إلا للهرب من الحياة، قبل أن تنقلب ضدها"[2]، لذلك وبعد إعلان" نيتشه "عن موت الإله دعا إلى إيجاد إنسان فائق "سوبرمان" يحل محل هذا الإله الذي مات، ويعد مثل هذا التصور حسب "طه عبد الرحمن "تحديا للحدود* وكشفا لسوءات الإنسان، فإذا كان الإنسان الفائق لم يخرج إلى الوجود بعد فهذا يعدتخطيا لذاته، بمعنى" تجاوزها كما تجاوزت الحياة في القرد نفسها لكي تُوجد الإنسان، فينبغي أن تتجاوز الحياة نفسها فالإنسان الفائق، فنسبة "الإنسان الفائق" إلى "الإنسان" كنسبة " الإنسان " إلى القرد، بل "بُعد الإنسان الفائق"عن "الإنسان "، أكبر من بُعد "الإنسان" من "القرد"، أو كما يقول نيتشه، "لا يزال الإنسان قردا أكثر من القرد نفسه"[3]، ولعل طه يقصد بكلامه هذا تأثر نيتشه بالنظرية الدار ونية أو نظرية الانتقاء الطبيعي والتي تقول بأن جميع الكائنات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة، والتطور هو التغير في السمات الوراثية عبر الأجيال المتلاحقة، وأن أصل الإنسان الأول كان قردا أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة[4].

ومن هناك جاء تأثر" نيتشه "بهذه النظرية مما جعله يتصور إمكان وجود إنسان فائق من حيث ماله من قدرة كبيرة على التفكير والذكاء والشجاعة ومصارعة الأخطار وأن البقاء لا يكون إلا للأقوى والأصلح، وكلها صفات لا يمكن أن تتوفر، إلا فيرجل سماه، "بالإنسان الأعلى أو الفائق".وهذا يعني تخطي حدود "الإنسان "بلا نهاية،

---

[1]- لوك فيري ، المرجع نفسه، ص 231.

[2]- المرجع نفسه، ص 232.

* - ويسميه أيضا الإنسان المحد ود ويقصد به طه عبد الرحمن، وساوس الشيطان للإنسان الأول، وحدوده متمثلة في نهي الله تعالى والتي هي أساس المنهيات الأخلاقية، والتي تضع الحدود للإنسان "قصة النهي عن الأكل من الشجرة تضيق عليه الوجود والملك انظر طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 40، 39.

[3]- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 45.

[4]- تشارلز داروين، أصل الأنواع، تر مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2004، ص 137.

وتفوقه ليس تفوق فرد على فرد أو باقي الأفراد، بل تفوق جنس على جنس آخر ولا يتوقف "نيتشه "حسب" طه "عند حد تخطي الحدود، بل يتعداها إلى هدم جميع القيم الأخلاقية المسيحية الموروثة عن القيم اليهودية، لأنها قيم تُكرس للعبودية في النفوس، وإنكار الحياة، وعليه "فحسب طه عبد الرحمن"، وقع هذا الإنسان الفائق المنحط بسبب تعديه للحدود إلى كشف سوأته*، إذ يجعل "نيتشه" المتنكر للشاهدية الإلهية من "ديونيزوس" أحد آلهة أساطير اليونان إله العنب والخمر المتعدي، لكل الحدود المنتهك لكل القوانين والجامع بين الأضداد معلما "للإنسان الفائق" فيترتب على ذلك ما يلي:[1]

1- نزع اللباس الذي يستر العنصر التناسلي من الإنسان، لأن الإنسان الفائق خاضع لغرائزه فهو أشبه بالبهيمة منه إلى الإنسان الحقيقي بسبب تعاليم "ديونيزيوس"

2- هتك الحجاب الذي بين الإنسان وبين عنصره الإلهي، لأن الوصول إلى جانب الإلهي في الإنسان لا يتم إلا بمزيد من القوة المنبثقة من طاقاته الحيوانية.

الكامنة في باطنه سيكون تعاليه ووصوله للتأليه بمزيد من التوحش، أو" التعالي نحو الأسفل"

3) جعل ألبسة الإنسان عبارة عن مجرد مظاهر، لأن نيتشه لا يعترف بوجود مظاهر وراء الوقائع، أي أنه يُنكر الميتافزيقا.

4) نزع لباس الروح عن الجسم، فالروح بالنسبة " لنيتشه" وسيلة للجسم والجسم هو الذي يستعمل الروح، ويكون بذلك قد نزع لباس الروح عن الإنسان الفائق الذي يستره لأن الجسم بلا روح تظل سوءة حتى ولو سُتر ظاهره، كماهي سوأة الميت، فلا تُستر حتى يواريها التراب .

5) تعميم القسوة : ومقتضاه أن القسوة غريزة فطرية في الإنسان فهذا الأخير يتلذذ أكثر إذا مارس القساوة والتعذيب، وهذا مالاحظه نيتشه على التربية القاسية للرهبان التي يمارسونها على أتباعهم لتربيتهم على الأخلاق المسيحية، وكذلك الأمر بالنسبة للزهاد فالمجاهدات التي يقومون بها بالنسبة" لنيتشه" هي عبارة عن تعذيب للنفس لأجل كبح شهواتها وإخضاعها وإذلالها بشتى أنواع المجاهدات.

* - السوأة هي كل ما تؤذي الإنسان رؤيته من ذاته ومما إليها ما لم يكسّه لباس أو يسدل دونه حجاب انظر طه عبد الرحمن، ما بعد الدهرانية، ص 42.

[1] - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، 50 وما بعدها .

6-ازدراء الرحمة : يرى طه أن" نيتشه" يزدري الرحمة ولا يعدُّها فضيلة فلا يجب حسبه أن يتحلى بها "الإنسان الفائق" ولا توجد إلا عند الضعفاء لأنها تُخل وتعاكس قانون الانتقاء الذي يجعل البائسين والضعفاء والمعذبين يموتون والأقوياء يعيشون[1].

ويقصد بها داروين الذي جار بهذا المصطلح قانون الانتقاء أو التنازع أي التنازع من أجل الحياة أكثر شراسة بين الأفراد والضروب التابعة لنفس النوع، وكثيرا ما يكون قاسيا بين الأنواع التابعة لنفس الطبقة[2].

ورغم ما في أفكاره وتصوراته الفلسفية من وقاحة وحقارة وازدراء لكل قيم الخير واضعا إياها في خانة الصفات التي يتصف بها العبيد والضعفاء، يراه البعض " عبقريا خلابا بدرجة عالية . قد لا نشاركه أفكاره وقد نحترقه ولكن لا يمكن التفكير بعده كما قبله، وهذا دليل قاطع على عبقريته"[3]، لقد عاش **"نيتشه"** ناقدا مفككا " عالم أنساب أو جينيالوجي " مهاجما لأوهام التفكير الفلسفي القديم والفكر الكَنسي اللاهوتي، ناكرا للوجود الميتافيزيقي معترفا فقط بالوجود الواقعي، ساخرا من الأخلاق والدين واصفا نفسه " بالأخلاقي " وموقنًا بزوال المعبودات.

2: الصيغة القابيلية (الإنسان السيد) وإنكار الشاهدية الإلهية:

يرجع " طه عبد الرحمن " سبب تسمية هذه الصيغة " بالقابلية لسبب رئيس وهو أن فكر " جورج باطاي[*] " يتمحور أساسا على موضوعين متلازمين هما : "الجنس" و" الموت" وقصة " قابيل " و"هابيل " تدور على أمرين أحدهما ثابت بالنص وهو قتل قابيل لأخيه هابيل مع جهله بمواراة سوأته، والثاني تذكره بعض التفاسير[4].

وقصة هابيل وردت في سورة المائدة الآية (22-31) " وأتل عليهم نبأ ابنى أدام إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين " وفسرها النيسابوري كما يلي :**"** رُوي أن أدم عليه السلام كان يولد له في كل سنة بطن غلام وبنت فكان يزوج البنت من بطن بالغلام من بطن أخر، فولد قابيل وتوأمته إقليما وبعدها هابيل وتوأمته لبوادا وكانت توأمة قابيل أحسن وأجمل فأراد أدم أن يزوجها لهابيل فأبى قابيل وقال : أنا أحق بها وليس هذا من الله وإنما هو رأيك، فقال أدم لهما : قرب قربانا فمن أيكما قبل قربانه

---

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 53.

[2]- تشارلز داروين، أصل الأنواع، ص 35

[3]- لوك فيري، تعلم الحياة، ص 234

[*] - ولد جورج باطاي سنة 1897، مر بأزمات، أوصلته إلى الإقامة في دير الآبا ء في جزيرة وايت، فكر في التحول إلى قسيس وبعد إقامته في هذا الدير تصوف صرف النظر عن اهتمام بالإيمان، قرأ لنيتشه وأعجب به، له عدة مؤلفات أهمها " نظرية الدين " " العين " توفي سنة 1962

[4]- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 55.

زوجتهما منها فقبل الله قربان هابيل بأن نزلت نار فأكلته فازداد قابيل سخطا وقتل أخاه حسدا[1].هذه القصة تقدم نموذجا لطبيعة الشر والعدوان، ونموذجا كذلك من العدوان الصارخ الذي لا مبرر له، كما تقدم نموذجا من الطيبة والوداعة، وتوقفهما وجها لوجه، كل منهما يتصرف وفق طبيعته[2]، والسياق القرآني لا يحدد زمان ولا مكان ولا أسماء القصة ماعدا اسم (قابيل وهابيل)، وأنهما ابنا آدم وكل الروايات التي تحكي قصة نزاعهما على أختين لهما، كلها موضع شك في أنها مأخوذة عن أهل الكتاب، إلَّا أن هذه القصة وردت في العهد القديم محددة بالزمان والمكان، والحديث الوحيد الصحيح الوارد عن هذا النبأ لم يرد فيه تفصيل، وهو من رواية ابن مسعود قال :(قال رسول الله _صلى الله عليه وسلم _): "لا تقتل نفس ظلما إلاَّ كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه كان أول من سن القتل ").[3]

و هذا يدل على الشبه الكبير بين فكر " باطاي " وقصة "قابيل وهابيل " التي هي قصة موضوعها الرئيسي " الموت "و "الجنس" ووجه الشبه يتمثل في فلسفة باطاي المبنية على خرق وتعدي كل الحدود المشروعة والغير مشروعة، وممارسة كل المحرمات والجرائم، لأجل الوصول إلى التقديس والإعجاز والتسيد الإلهي .

وجورج باطاي لا يختلف عن سابقه " نيتشه " في إنكاره للشاهدية الإلهية مستبدلا إياها بما يسميه بالتجربة الداخلية التي تصنع الوجود بين يديه فتجعله سيدا كالإله، وهذه التجربة تمثل مشروعه الأساس الذي أطلق عليه عدة أسماء (التجربة الداخلية، الحالة التيوباتية، الوجد، التضحية...) " أقصد بالتجربة الداخلية ما يعرف عادة بالتجربة الصوفية، حالات الوجد والانعطاف...لكني لا أقصد التجربة المذهبية بقدر توجهي إلى تجربة عارية، متحررة من كل ارتباط (...)، وهذا ما يجعلني أرفض كلمة تصوف"[4]، لأن التصوف بالمعنى الديني الشائع هو ما يرادف الزهد والإعراض عن ملذات الدنيا، بينما التجربة الداخلية، والتي يرفض باطاي تسميتها بالتصوف، فهي تعني معنا آخر عنده هو التجرد من كل القيم الأخلاقية ونسف كل الحدود التي تقف أمام الاستمتاع بكل الملذات الجسدية والمادية دون قيد أو شرط .

[1]- النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج ح، إخراج وضبط زكي عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 578.

[2] - سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 1، دار الشروق ، القاهرة، ط الشرعية 32، 2003، ص 874.

[3]- سيد قطب، المرجع نفسه، ص 880.

[4]- جورج باطاي، نظرية الدين، تر: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، لبنان، دط، 2002، ص 10 .

للوصول إلى السيادة المرتبطة ارتباطا مباشرا بفعل التعدي أي تعدي كل الحدود بفعل جميل المنكرات والمحرمات والمحظورات، وهو الطريق للوصول إلى الألوهية، "والعلاقة التي تجمع بين التعدي وبين الحد ليست علاقة كيانية تكتفي بنفي الحد، وإنما علاقة جدلية متغيرة "[1]

وتتميز حسب "طه عبد الرحمن" بخصائص أربع هي:[2]

الأولى : التعدي الذي وجوده شرط لوجود الحد، ومقتضاه أن كل المحرمات يمكن تعديها بل مرغوب فيها، حتى الدين له حدود متعدية فالقتل محرم، لكن في المقابل، وجود القتل في الحروب بالجملة .

و الخاصية الثانية : هي التعدي الحافظ للحد، فتعدي الحدود لا يعني حسب باطاي هدمها، حتى يتسنى له كل مرة يحافظ فيها على الحد تعديه مجددا وفي كل مرة أي مرات عديدة.

أما الخاصية الثالثة والرابعة، فهي تعدي متصل بالتقديس، وتعدي متصل بالاعجاز، فالأول لا يمكن الوصول إليه إلا بتجاوز هذا العالم المحدود إلى العالم غير المحدود الذي وراءه " المقدس "، ولايتم ذلك حسب باطاي إلا بمزيد من سفك الدماء، وهتك الأعراض وأكل النجاسات و" أكل لحم البشر "، و" يغدو ما تحرمه الحدود في أصلها هو عين ما يقدسه التعدي عليها "[3]، ومثل هذا العالم لا يمكن تسميته إلا " باسم عالم الرجس" أمابالنسبة لخاصية التعدي المتصل بالإعجاز، فإن التعدي حسب باطاي لا يوصل إلى التقديس فقط بل إلى الشعور بالإعجاز، وما من شئ معجز إلا و يكون إلهيا، " وتراه يجد هذا الشعور بالإعجاز في تبذير الثروة وفي غيرها من الأشياء جميلة كانت أو كريهة، بل يجده في كل شيء يهجم عليه فجأة، قاطعا فكره، أو يقع له في الآن، مستوقفا زمنه، كالضحك أ ودموع السعادة "[4]، ويترتب على التعدي كل هذه الحدود في الصيغة القابلية كشف سوءات الإنسان السيد، وهي كما يراها طه عبد الرحمن[5]:

1) نزع سلطة العقل : العقل في نظر باطاي ضيق، وقد أدى تطوره إلى تجفيف الحياة غير أن "طه عبد الرحمن" يفند ادعاء "باطاي"، وهذا لأن سحب السلطة من العقل ليحل محلها سلطة التجربة الداخلية، إنما هو نزع الألبسة الممكنة لهذه التجربة .

[1]- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية ، ص 57

[2]- المصدر نفسه ص ص 58، 59 .

[3]- المصدر نفسه ص 59

[4]- المصدر نفسه ص 59

[5]- المصدر نفسه، ص 63 .

2) نزع لباس الأخلاق : يسلم باطاي بهذه الصلة بين أخلاق التصوف والدين، فإنه يرى أن اتجاهها الصحيح ليس ذلك الذي تقرر عند رجال الدين، وهو أن يكون الدين حاكما على التصوف ومرشدا له، وإنما على عكس من ذلك، أن يكون التصوف حاكما على الدين ومرشدا له .

3) نزع لباس النعمة : أي نزع كل الألبسة، وخاصة لباس النعم الإلهية التي خصها سبحانه وتعالى أدم في العالم الآخر، أو ما يسميه باطاي " الفحش" بحصول الفعل الجنسي بين الأجساد، أو الجسد الخالص المتعري تماما وتلك السوأة الكبرى التي يمكن أن تتبدى للإنسان السيد[1]، وهذا ما يستنتج فعلا من قراءة مؤلفاته وخاصة مؤلفه الذي نشره باسم مستعار وهو " رحلة العين، " وهي رواية مقززة تحكي عن مغامراته الجنسية بكثير من الإباحية والحرية الجنسية عن مغامراته الجنسية الشاذة مع فتيات باريس، وجزء منها خصصه لذكريات الطفولة، والحديث عن مرض والده وجنونه، ثم جنون والدته حيث يقول "مثل هذه الذكريات التي لشدة ما اكتست، في سياق تحويرها، معنى إباحيا "[2]، ويبدو أن هذه الذكريات قد انعكست على أعماله وفلسفته لاحقا ، فشكلت فلسفة إباحية شاذة، وعليه، فإن نظرية باطاي في الإنسان السيد لا تُخرج إلَّا إنسانا عاتيا لا يقبل الحدود، وعاريا لا يطيق لباساً، فبطاي يريد إنسانا يتميز بخاصيتين أساسيتين : تعدي كل الحدود ونبذها، ووجوب التعري ونبذ الستر ومن لا ستر له، لا حياء له ومن لا حياء له لا آدميه فيه، حتى الحيوانات براء منه .

3-الصيغة السَّدومية والإنسان المارد (الماركيز دوساد) :

" الماركيز دوساد* " (1740-1814) كلمة " السادية* " (SADIAN)اشتقت من اسمه، حيث أصبح يعني في علم النفس الحديث عن اللذة الجنسية التي يجدها الإنسان في الانحراف الجنسي الذي يصطبغ بالقسوة[3]، وليصبح مرادفا في اللغة للعنف والألم والدموية، ويُرجح الكثيرون ممن كتبوا عن دوساد أو عاصروه أن سبب ساديته هذه، كرهه الشديد لأمه، لذلك كان ينتقم من كل النساء اللائي عاشرهن بأن يفرغ كل كرهه عليهن بممارسة كل أشكال التعذيب الجنسي .

---

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 66

[2]- جوج باطاي، حكاية العين، تر : راجح مردان، منشورات الجمل، ط 1، كولونيا، ألمانيا، 2001، ص 79 .

* - رجل غريب الأطوار، وهو كاتب وأديب لا يمل قراءة الكتب حتى أنه يحتفظ بمكتبة وهو في السجن، كما أنه صعلوك، وشاذ، ومنحرف، وفاسق، وفيلسوف.

* - **السادية** :مصطلح يستعمل لوصف اللذة الجنسية التي يتم الوصول إليها عن طريق إلحاق أذى جسدي أو معاناة أو تعذيب من قبل طرف على طرف آخر مرتبطين بعلاقة سميت بالسادية نسبة إلى الأديب الفرنسي الماركيز دي ساد والذي تتميز شخصيات رواياته بالاندفاع القهري إلى تحقيق اللذة عن طريق تعذيب الاخرين وتحقيق المتعة من خلال معاناة الآخرين"

[3]- ستيوارت هود وجراهام كرولي، الماركيز دي ساد : إمام عبد الفتاح إمام سلسة أقدم لك، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 9 .

هناك من يعتبره رجلا مجنونا، وفاسقا، ومجرم، ويستحق ما فعلت به زوجة أبيه بأن زجت به في السجن، وهناك من يرى أنه فيلسوف عصر التنوير، فقد سار بأفكار ذلك العصر حتى نهايتها فأخذ بالمادية، والإلحاد والإباحية، في أشد صورها تطرفا[1]

فقد تجرد من جميع القوانين الأخلاقية، وكان من دعاة السعي للمتعة الشخصية المطلقة الخالية من أي قيود تذكر سواء أخلاقية أودينية أوقانونية .

و رواياته وكتاباته ممنوعة على مدار الأزمنة، وهو من أكثر الكتَّاب الملعونين عبر التاريخ، وتعبر عن خيال رجل مريض، سادي، شيطان، متعطش للدماء والتعذيب الوحشي ويتلذذبه كما هو معبر عنه من خياله المريض في روايته الشهيرة " جوستين " " ... لكن جوستين لم تعد تسمع، فهي ترقد بالأرض بليدة الحس، قضت ليلة مفزعة، مع أكثر نوبات القلق عنفا، حتى اهد الباب فدخل الماركيز وحده، وكان قد شفى غليله من زوجته وفي نطاق غضبه بدت ملامحه مضخمة .... قال أظنك عندك فكرة عما سأفعله معك، ستقاسين كثيرا، سيدق دمك بمسام جلدك كلها، سأنزفك ثلاث مرات يوميا، أشتاق هذه التجربة من زمان، فشكرا لأنك وهبتني هذه الفرصة"[2]، هذا مقتطف من رواية ماركيز المسماة " جوستين "، وهي توضح جزءا بسيطا من شخصيته السادية، المتعطشة لرؤية الدم، والمتلذذة بآلام الناس، وما تحمله من انحرافات سلوكية، توحي بشخصية صاحبها المريضة .

وما يهم طه عبد الرحمن من هذا النموذج الدهراني المتمثل في" فرانسوا المركيز دي ساد " ليس ساد البائد وإنما ساد العائد في شكل دراسات مكثفة وواسعة على يد الكثيرين في القرن العشرين، ومنهم عدد غير قليل من أعلام الفلسفة والفكر والأدب والفن "كفوكو " و" أدورنو" و" باسوليني " و" باطاي " و"كلوسوفسكي ..... الخ[3]، والذين يجدونفي كتاباته بعد أن قُبرت ومُنعت من القراءة وأُحرق بعضها أسئلة لإجاباتهم التي يطرحها زمنهم، وتعدي هذا النموذج السادي، يسميه " طه عبد الرحمن "بالتعدي الجنسي الصريح، "التعدي المنظم لأعظم المحرمات فرؤية المارد للعالم هي رؤية جنسية شاملة"[4]

راغبا من وراء هذا التعدي غايات عديدة وخطيرة أولها : محو كل الحدود، أي هدم كل حد انتهكه هدما لا يبقى له أثر، وتعميم الفساد، حتى يُمحى عن هذا السلوك الجنسي صفة الشذوذ والمرض ويصبح وكأنه سلوك

[1]- المرجع نفسه، ص 10

[2]- ماركيز دوساد، جوستين، تر، محمد إبراهيم، دار الاشراقات للتوزيع، 2006، ص 10

[3]- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، هامش، ص 68

[4]- المصدر نفسه، ص 69

سوي وعين الصواب، ولا يكتفي الإنسان المارد السادي في تعديه للحدود إفساد المجتمع، وقلب المفاهيم . والقيم وجعل ما لا يصلح، وغير أخلاقي أمرا مألوفا، بل الخير كل الخير حسب " دي ساد " في تعدي كل الحدود الجنسية هو بلوغ الاستمتاع المطلق " الذي لا يقيده قيد ولا يحده حد، حتى إن هذا الاستمتاع يصير هو شريعته، لذلك، تراه لاهثا وراء هذه المتعة غير المحدودة من غير انقطاع، لأنه كلما خرق حدا، لم يجدها عنده، فينتفض إلى طلبها في خرق حد آخر وهكذا دواليك، وهذه المطاردة التي لا نهاية لها لا يمكن إلا أن تحمله على إبداع فنون شتى من الشر والأذى"[1]، ونتاج كل هذه الشرور والآثام العظيمة المتعدية لكل القوانين والسنن الإلهية، والأخلاقية والدينية والتي يرى فيها "ساد" (أي السنن الإلهية والأخلاقية) البطلان لأنها مضادة لقوانين الطبيعة، ويرى فيها طه عبد الرحمن " انكشاف سوءات الإنسان المارد والمتمثلة في :

1) نزع لباس الأخلاق المسيحية : لم يجعل " دوساد" نفسه وكتاباته عدوا للمسيحية فقط بل للإله أيضا محتقرا الدين ورجال الدين ومنتهكا كل حدود الدين وقيمه[2]، فالدين والأخلاق والقيم لا مكان لهم في فلسفة وحياة دوساد.

2) نزع لباس أخلاق الأنوار: لقد ثار " دوساد " على الدين وعلى كل ما يمت للدين بصلة من قريب أو من بعيد وحتى على رواد ومفكري الأنوار والأخلاق الأنوارية ومفاهيمها . ك(المصلحة العامة) "مفهوم الفضيلة " ومبادئها مثل " مبدأ الفطرة ومبدأ الضمير " ومبدأ الوجدان"[3]، فثورته لم تشمل الدين فقط بلهي ثورة على مسلمات ومبادئ فلسفة الأنوار أيضا، التي تحمل في مضامينها بقايا الفكر اللاهوتي، وهذا برفضها، والرد عليها بفلسفة جديدة خالية تماما من الدين وبقاياه.

3) نزع لباس الحياء: والذي جعله شرطا أساسياً للدخول إلى زمرة الماردين، متذرعا

بأن الطبيعة خلقت الإنسان عاريا[4]؛ ومعنى ذلك أن أهم صفة يجب أن يتميز بها المردة، صفة أساسية ، وهي التجرد من قيمة أخلاقية عظيمة وهي (الحياء)، حتى يتسنى لهم فعل ما لا نهاية له من المحرمات والملذَّات المحظورة وغير المحظورة .

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص ص 72، 73

[2]- المصدر نفسه، ص 75

[3]- المصدر نفسه، ص 75

[4]- المصدر نفسه، ص 76

4) نزع لباس الرحمة : ومقتضاه التجرد من كل القيم الأخلاقية الباطنية والظاهرية كالحب والرحمة، والصداقة والوفاء " وجعل الآخر " المرأة " موضوعا للاستمتاع عن طريق التلذذ بتعذيبها[1]، فحسب دوساد لا يمكن بلوغ الاستمتاع المطلق إلا بالتعذيب المطلق لجسد المرأة.

4- المدرسة الفرويدية وإنكارها شاهدية الذات الإلهية :

إن علم التحليل النفسي الفرويدي بتناوله للجهاز النفسي والمركبات والعقد النفسية والجنسية، وأطوار، ومراحل النمو الجنسي قد اتكأ واستعان في بعض أطروحاته هذه على التراث الميثولوجي اليوناني، وقد وضع فرويد نظريته في الحياة النفسية والجهاز النفسي في كتابه " الموجز في التحليل النفسي " عام 1938 في منفاه في "لندن"، ولكنه لم يُتمه إذ حضره الموت في أيلول 1939 ولم يتخط المؤلف القسم الثالث.[2]

يرى " طه عبد الرحمن" أن " فئة التحليلين النفسانيين" لا تنكر الآمرية الإلهية بل على العكس من ذلك فان الآمرية تثبت حيث تنتفي الشاهدية وإذا كان الدهرانيون قد أعلنوا موت الإله أو قتل الإله على المعنى مجازي، أي نسيانه تماما، فإن ما بعد الدهرانيون (التحليليون النفسانيون) قد حملوه على معناه الحقيقي، أي أن الإنسان البدائي الغابر أمات الإله كما يُميت نفسًا حية متصورين أن الإلهية مقترنة بالأبوة[3].

و قبل أن يُبطل طه عبد الرحمن ادعاءات فرويد بنكرانه للشاهدية الإلهية، بدأ طه باستعراض الكثير من النظريات التحليلية التي وضعها فرويد والتي كان للجذور الميثولوجية أثر بالغ في تحليله وتفسيره لمختلف المركبات والعقد النفسية وأهمها عقدة أوديب*

والتي تعتبر واحدة من أهم اكتشافات فرويد النفسية ، والتأذيات التي تتعرض لها الحياة النفسية أهم مصدر للأمراض العصبية الواسعة الانتشار[4] ، والتي وجد فيها فرويد ضالته، فأطلق على سلوك الطفل تجاه أبيه وأمه بعقدة أوديب تمثلا بأسطورة أوديب الذي تزوج والدته جوكست بعد أن قتل والده لايوس ثم فقأ عينه كي يعاقب نفسه وهرب من مدينة طيبة برفقة ابنته أنتيغون[5]. وعقدة أوديب مرتكزة على الغريزة، في حالة الصبي الصغير الذي

---

[1]- سيغموند فرويد، مختصر التحليل النفسي، تر : جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1 ، 1981 ، ص 5

[2]- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية ، ص 5

[3]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه ، ص 10.

* - عقدة اوديب اسطورة يونانية قديمة تدور احداثها حول ملك يوناني الذي تنبا له احد العرافيين ان ابنه سيقتله ويتزوج زوجته ويحل مكانه فأ مر بقتله.

[4]- سيغموند فرويد، مختصر التحليل النفسي، ص 5

[5]- بيرداكو، انتصارات التحليل النفسي، تر : وجيه اسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا، دمشق، ط 2، 1986، ص 489 .

ينجذب إلى أمه، ويحاول إقصاء أبيه، وامتلاك أمه وحده، ويبدأ بالغيرة منه دون أن يستطيع التخلص منه، ويواجهه بسلوك عدواني، ثم يغير سلوكه، من حب الامتلاك إلى حب الحماية، انتهاء بتقليد والده، ولعب دور الرجل .

يأخذ فرويد الغريزة الجنسية أساسًا لأبحاثه، وأثرها على حالة الولد النفسية، ويزعم أن الولد يكون متأثرا بها منذ السنين الأولى لحياته، وأن الفتاة تميل إلى أبيها أكثر من أمها والولد يميل إلى أمه أكثر من أبيه ويرى فيه خصما له وعلى أساس هذه الآراء في الغريزة الجنسية حاول فرويد إيجاد تفسير غريب للطوطمية " فرأى أن الطوطم يُكنى به عن الوالد، وقد تحوّلت عاطفة الحسد والكره إليه، ويدعم فرويد نظريته هذه بآراء داروين في حياة الإنسان الأول، فقد درس هذا العالم حياة القردة الراقية، وذهب إلى أن الإنسان في بادئ الأمر قد عاش كالقرد في شرذما ت بسيطة يترأس كل واحد ة منها ذكر قوي حسود يستقل وحده بالإناث، ويمنع الذكور من أولاده عن نكاحهن، حتى إذا اشتدت سواعدهم، قاموا يتنازعونه ويتنازعون فيما بينهم، وتكون الغلبة لأقواهم ، فيستقل بالنساء ويطرد خصومه من الحظيرة[1]، ويوافق فرويد داروين هذا الرأي ، ويفسر بها الطوطمية ونشأة الديانات إذ يزعم أن الأبناء ضاقت صدورهم غلا وحسدا وغيرة من أبيهم الذي استفرد بالنساء، فتألبوا عليه وقتلوه وشربوا دمه وأكلوا لحمه حتى يستمدوا شيئا من قوته، غير أنهم ندموا بعد ذلك، وكتكفير عن ذنبهم، حرَّموا على أنفسهم الاقتراب من نساء أبيهم، وحرَّموا القتل، نتيجة الإساءة التي قام بها الأبناء نحو الإله الأب[2].

حيث يرى طه في تفسيره لنظرية فرويد، في قتل الابن الأب خطيئتين : الأولى هي قتل الأب والخروج على أوامره إذ اتخذت العشيرة المكونة من أبناء الأب" الأخوة" قرارا وهو القيام بقتل الأب ، أو الخروج على أوامره، فتتحد العشيرة المكونة من أبناء الأب " الأخوة" وتقوم بقتل الأب ثم يأتي بعد ذلك الندم على ذلك فيحرم قتل الأب ويتم تقديسه عن طريق بديل الأب انحدرت منه العشيرة كلها وهو (الطوطم) ، والخطيئة الثانية قبل الندم، هي انتهاك حرمة ممتلكات الأب الطاغي وأهمها زوجته ويأتي تحريم الزواج من الأم ومن الأقارب بشكل عام، بعدها طور فرويد تصوره " لعقدة أوديب " وقتل الأب في كتابه "الطوطم والحرام"، والمقصود بالحرام عند فرويد " هو تعبير عن الاعتقاد الأقوام البدائية بالقوى الجنسية ونتيجة له، وهكذا يكون الحرام على أساس هذا الفرض أصل أحكامنا الأخلاقية وقوانينها"[3]، والذي عالج فيه مسألة أصل الطوطمية " فلطوطمية صلات حميمية بالأديان

[1]- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت، لبنان ط1، 2003، ص 125 .

[2]- المرجع نفسه، ص 126 .

[3]- سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ب ط ، 1974 ، ص 39

اللاحقة التي تظهر فيها الآلهة وتتحول فيها الحيوانات الطوطمية إلى حيوانات آلهة، مقدسة، وأهم القيود الأولى حظر حب المحارم التي تفرضها الأخلاق[1]، يجعل فرويد من هذا الموت للوالد الأول، ثم الندم الشديد عليه بعد قتله أصلا في نشأة مسألة الدين بأطواره الثلاث "الطوطم والشرك والتوحيد"[2]، وهذا ماجعل طه عبد الرحمن يعتبر فرويد قد أضفى الصفة البشرية على الشخصيات الدينية، ونزع القدسية عن النصوص الدينية "التوراة "، وبالتالي فهو يهدف إلى أن تعامل مثلها مثل النصوص الأخرى تحليلا ونقدا .

وفي نقده لإنكار فرويد لشاهدية الذات الإلهية ، يرى طه عبد الرحمن :

أولا : أن فرويد لا يفرق بين " تعدد الآلهة " و" التوحيد" معتبرا تعدد الآلهة " الشرك" هو الأصل في التوحيد " بمعنى" أن التوحيد تفرع من الشرك تفرع طور عن سابقه كما تفرع الإله من الأب، فإذا كان تفرع الإله من الأب حصل بموجب التمجيد الذي حظي به الأب فإن تفرع التوحيد من الشرك حصل بموجب الارتقاء في الأخلاقية والروحانية "[3]، وهذا راجع إلى اشتغاله ولمدة طويلة على الأساطير اليونانية القديمة والتي هي آلهة أو أنصاف آلهة ومُدعياً أن وصوله إلى هذه الحقائق إنما هو استنادا إلى معطيات تاريخية ومكتشفات إثنولوجية[4].

ثانيا : شاهديه الإله فرع من شاهدية الأب : الأصل في العلاقة بين الإله والإنسان هي علاقة الابن بأبيه نتيجة تمجيد لأبيه فيصبح مقام الإله وتصورات الأبناء للإله تختلف باختلاف الآباء لذلك فسلطة الأب والإيمان بالإله تعظم أو تضمحل وتنهار بحسب منزلة وقيمة الأب، فإذا زادت قيمة وسلطة وهيمنة الأب زادت قيمة وسلطة الإله، وبالتالي زادت قوة الاعتقاد الديني وإذا اضمحلت ونقصت قيمة وهيبة الأب نتج عنه إجحاف في هيبة الإله، وعليه، فمركب الآباء هو الأصل في الحاجة إلى التدين[5]

ويفند "طه عبد الرحمن" هذا الطرح وهذا التفريع" الإله من الأب " لأنه ينزع عن الإله شاهديته، ومن ينازعه فيها غيره لا يستحق مطلقا أن ينزل رتبة الألوهية فتعود هذه الرتبة إلى الأب ويكون هو الإله بحق وليس سواه"[6]، وكان الأجدر به أن يقول أن الأصل في مفهوم الأب هو إرادة التشبه بأوصاف الإله في سلطته وقوته، وحكمه فيكون التابع هو الأب والمتبوع هو الإله لا العكس كما أرادها فرويد، من جهة أخرى، يرى" طه عبد الرحمن" أن

[1]- سيغموند فرويد، مستقبل الوهم، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 1974، ص 39

[2]- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 108

[3]- المصدر نفسه، ص 124

[4]- المصدر نفسه، ص 125

[5]- المصدر نفسه، ص 124

[6]- المصدر نفسه، ص 125

مفهوم الأب وإطلاقه على الإله، أخذه فرويد من المسيحية ونتج عنه خلط في مفهوم الأبوة : جاعلا من الوالد إلها مرة والإله والد مرة أخرى أو الأب الذي يخلف نسلا والأخر الأب الإله الذي يضع قانونا، وخلط أيضا في " شاهدية الأب " و" شاهدية الإله " .

ولا يهم برأي طه عبد الرحمن هذا الخلط ، فشاهديه الأب لا تعني شيئا بالنسبة لإنسان آخر "فليس مهم أن أترك الاستقامة أو أخون الأمانة لأن إنسان أخر مثلي لا يشاهدني ولا يشهد عليّ"[1]، لأن نزع هذه الشاهدية لا يدخل بالضرورة إلى الشرود فقط، بل الخطير في هذا الطرح الفرويدي أنه أراد تعميمه، " فقرر أن الدين الذي يقوم على الإيمان بالإله ماهو إلا عُصاب وسواسي جماعي " يتولى التحليل النفسي تخليصه منه ولا عجب أن نجد من بعده بين أتباعه من يزعم أن بقاء المريض النفسي بعد المعالجة التحليلية يؤمن بأي إله يدل قطعا على أن تحليل نفسيته لم يذهب بعيدا"[2]

فلا الدين ولا العقل قادرين على فهم الحياة والكون وحل مشكلات الإنسان فقط العمل العلمي هو القادر على حل مشكلات الإنسان ومنحه القدرة على العيش بشكل أفضل حسب فرويد وهذا ما يقره في مؤلفه " مستقبل وهم "قائلا " لعل التربية المنعتقة من نير المذاهب الدينية لن تغير كبير شيء في الماهية السيكولوجية للإنسان ولعل إلهنا العقل ليس خارق القوة ولعله لن يستطيع أن يفي إلَّا بالنزر اليسير مما وعد به أسلافه والمتقدمون عليه وإذا توجب علينا أن نقر بذلك، لذلك، فسنقر به بكل استسلام وانقياد، بيد أنها لن تقلع بسبب ذلك عن كل اهتمام بأمور الحياة والكون لأن لدينا نقطة ارتكاز قوية ليس لديكم نظيرها فنحن نؤمن بأنه في مقدور العمل العلمي أن يعلمنا شيئا ما عن واقع الكون[3]، ويبدو أن فرويد يثق ثقة مطلقة في العلم وخاصة في علم النفس وقدرته العظيمة على حل كل المشكلات النفسية التي يعاني منها الإنسان، وفك ألغاز الكون والحياة، ولا يمكن للعقل الذي كان الأداة الوحيد لاكتشاف الواقع وتفسيره سواء كان هذا الواقع الذي يحيط بالإنسان واقعا فكريا أو علميا، ولا للدين، فليست له القدرة إعطاء الإنسان تلك الحلول العلمية والنهائية لكل المشكلات النفسية والوجودية، رغم أن الكثير من المفكرين يعتبرونه أحد أكبر ورثة مفكري عصر الأنوار، هذا الفكر الذي جعل منه عقلانيا يؤمن بسلطة العقل وبقوة الآراء الإنسانية، لكنه مع بداية عمله، فقد برأته العقلانية، وأعترف بقوة

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص128

[2]- المصدر نفسه، ص 129

[3]- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، تر : جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974، ص 75

اللا عقلانية الإنسانية، وبضعف العقل والإرادة ، "ولم يتجنب مطلقا التعارض بين المبدأين، بل صاغ، ديالكتيكيا، تركيبا جديدا .هذا التوليف بين الفكرة العقلانية لعصر الأنوار وشكوكية القرن العشرين، ثم التعبير عنه في مفهومه اللاوعي"[1]، لأن القول بأن كل ماهو حقيقي واعي، يعني إلغاء اللاوعي، وهذا يعارض ويناقض نظرية اللاشعور أو اللاوعي التي يصر فرويد في كل مرة على تأكيد مشروعيتها، أي أن القسم الغالب من تجربة الإنسان الداخلية غير واع، وبالتالي لا يمكن أن يخضع لمراقبة المنطق، والعقل والإرادة، ويضيف قائلا " إن للعلم أعداء سافرين كثرا، ولكن عدد أعدائه المتخفين أكبر بين أولئك الذين لا يستطيعون أن يغفروا له تجريده الإيمان الديني من قوته وتهديده لهذا الإيمان بالدمار الشامل"[2]، ويعني فرويد بكلامه هذا خاصة منتقديه من قساوسة الدين وما لاقته نظرياته في التحليل النفسي من نقدا لاذعا لاقتحامها عالم الجنس المحرم، ورده كل دوافع الإنسان ومنشأ الأمراض العصبية إلى العوامل الجنسية، رغم أن بعض مناصري فرويد ونظريات التحليل النفسي، يرون أن هذا الأخير ليس في صراع مع الدين، ولا هو في الوقت نفسه مكمل له بأي شكل من الأشكال، لأنه لا يقدم نظريات أو تصورات للعالم أو الحياة والموت[3]، مثل هذا الخطاب هو من اختصاص الدين، فالتحليل النفسي نظرية مبنية على أسس علمية موضوعها النفس والسلوكيات البشرية .

إضافة إلى أن رجال الدين ينقمون على هذا النوع من العلم، أو العمل الفكري لأنهم فئة غارقة في جهل كبير، وليسوا كلهم سواء ثمة بينهم رجال يولون اهتماما فائقا للمعارف الأخرى، لأنهم من صنف الرجال الذين هاجسهم الوحيد الإطاحة بكل ما يسد الطريق على تفتح الفكر في مختلف مجالاته وأشكاله[4].

أ _نقده لمفهوم الأنا الأعلى :

يقسم فرويد البنية النفسية أو الجهاز النفسي إلى ثلاث أقسام :

الهو: "وهو أقدم الهيئات النفسية ويشمل مضمونه كل ما يحمله الكائن الإنساني معه عند ولادته كل ماهو متعين في الجبلة، أي في المقام الأول الدوافع الغريزية الصادرة عن التنظيم البدني والتي نجدها في الهذا"[5]؛بمعنى أن الهو هو مركز الغرائز الجنسية التي تريد الإشباع فقط بغض النظر عن القيم الأخلاقية والدينية،

[1]- إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، تر : طلال عتريسي، المؤسسة الجا معية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1988، ص 45.

[2]- سيغموند فرويد، المصدر نفسه، ص 75 .

[3]- آن وولتوك وآخرون، التحليل النفسي والثقافة العربية _ الإسلامية، دار بدايات، دمشق، سوريا، 2008، ص 8.،

[4]- المرجع نفسه، ص 9.

[5]- سيغمو ند فرويد، مختصر التحليل النفسي ص 98 .

– الأنا:" نتيجة العلاقات التي تكون قد قامت بين الإدراك الحسي والأفعال الوضعية يتأتى للأنا أن يتحكم بالحركات الإرادية مهمته هي حفظ الذات[1]، فواجب الأنا شاق والذي مفاده خدمة سادة ثلاثة معا : الهو، الأنا العليا، العالم الخارجي[2]

_الأنا الأعلى : "هيئة خاصة تكون بمثابة امتداد للتأثير الوالدي بقدر ما ينفصل الأنا الأعلى عن الأنا أو يعارضه يشكل قوة ثالثة لامناص للأنا من أن يعمل لها حساب[3]، والملاحظ أن فرويد جعل من الهو مركز الشهوات المختلفة للإنسان التي تريد إشباعا بغض النظر عن المبادئ والقيم والأخلاق، والأنا هو الذي يحفظ الذات ويُنظم الصراع القائم بين الأنا الأعلى والهو، ودورها لا يقتصر على العقوبة، ولكنه يمتد إلى تزويد الأنا بالحب، وكأنه يلعب دور الأبوين تجاه أطفالهما .

وهذه الادعاءات باطلة حسب "طه عبد الرحمن " وبيان بطلانها يتضح من الوجوه التالية : أولها: أن فرويد لا يفرق بين خاصيتين : " التراتب المتدني " والتراتب المتدلي " فالأول تختص به النفس وقانونه النزول من الظاهر الإنساني إلى الأفق الحيواني، والسبب في هذا النزول هو جذب صادر من الأفق الحيواني السفلي لذلك سمي " تدنيا " أما الثاني فيختص بالروح وقانونه الارتقاء من باطن الإنساني إلى الأفق الإلهي لذلك سمي "تدليا"[4]، والثاني والثالث : أن النفس محل اشتهاء، وأمَّارة بالسوء ومحل احتياز، إذ لولا وجود الروح لما وجدت النفس، والروح تتحلى بالائتمان والحيازة هي غصب للأمانة إضافة إلى أن الروح تشتاق إلى كل ماهو سامي من قيم جميلة نافرة من كل ما هو قبيح[5].

والرابع : " فالهو" هو كل ما يحوي من شهوات مُغيبة بينها الفطرة هي محل الشهادات المغيبة أي الروح .لذلك، فإن كان من شاهد حق في داخل الإنسان فلا يمكن إلا أن يكون شاهدا مقتبسا من الفطرة.[6]التي هي حسب مفهوم طه، جملة القيم المثلى التي استمدها الإنسان من الخير الأسمى .

[1]– سيغمو ند فرويد، المصدر نفسه ، ص 8.9

[2]– مجموعة من المؤلفين، مراجع الشخصية دراسة في التحليل النفسي، تر : وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2002، ص 109.

[3]– المصدر نفسه، ص ص 8.9

[4]– طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 134

[5]– المصدر نفسه ص ن .

[6]– طه عبدالرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 135

وما قيل عن "الهو" يمكن أن يُقال عن الأنا الأعلى هذا الذي جعل منه فرويد عبارة عن حاصل ما ورثه الإنسان عن والديه من تربية وقيَّم أو كما سمَّاه، طه استظهار مثال الوالد هو ادعاء باطل كذلك وبيان ذلك كما يلي :

الأنا الأعلى يستمد صفة الشاهد من الفطرة ولا يتجلى بالاستضمار بل بالاستظهار، وينزل منزلة الضمير سلطة الأنا الأعلى سلطة داخلية تأخذ أوامرها من " الشاهد الأعلى جَّل جلاَّله وهذا الأمر الغيبي هو الذي أنشأ الأنا الأعلى "كما أنشأ أعماله"[1] ، لا عن الوالد كما يزعم " فرويد " .

ب– **نقده لنظرية الطوطم وقتل الأب** : يرى "طه عبد الرحمن " أن مسألة الأب وقتله ومن ثمة تقديسه، وهي بداية نشأة الديانة الطوطمية حسب فرويد تحمل الكثير من التناقضات، فتارة يقول في كتابه "الطوطم والحرام" أنه بقتل الأب ، وتحقيق رغبتهم، لكنهم انصرفوا عن شهواتهم في أمهاتهم ، ثم يذهب في كتابه " تفسير الأحلام" إلى أن الابن يتوهم قتل أبيه ابتغاء الزواج بأمه ثم يضع نفسه موضع هذا الأب[2]

أما في كتابه" موسى والتوحيد" يدّعى " فرويد " أن موسى " الوالد " قتله أتباعه أي "الأبناء" وهذا يدل على التباس مفهوم الألوهية " بالوالدية " وهذا الأخير أصل الألوهية بالوالدية " عند فرويد، أي أنه جعل من الألوهية فرع من الوالدية وهذا الأخير أصل الألوهية. إضافة إلى ذلك أن فرويد لا يُنكر الآمرية الإلهية إلاَّ بوجود شرط نفي الشاهدية الإلهية وبتالي جعلها أساس كل قانون، فآمرية الأب الذي، بمثابة الإله عند فرويد لم تُنفذ أوامره، إلا بعد قتله وإحساس أبنائه بالندم فهو عكس الدهرانيين، فإذا كانوا هؤلاء قد أعلنوا موت الإله وبالتالي أحلوا محله الإنسان وجعلوا الأمر أمر الإنسان، فإن فرويد والذي يمثل فئة ما بعد الدهرانية لا ينفي آمرية الإله، فالأب بالنسبة له بعد قتله من قبل أولاده وهنا يُنفذ أمره بامتناع عن جميع إناثه[3]. وعليه يترتب عن ذلك المعادلة التالية:

موت الإله= إنكار الشاهدية الإلهية.

موت الإله =إحساس بالندم =تنفيذ الأوامر التي وضعها الأب قبل موته.

وهذا يضع فرويد في مفارقة تاريخية ومنطقية، فوضع وسن القوانين لا يتم إلا بوجود الأب باصطلاح فرويد، "والأصل في القانون ليس إقامته أو تطبيقه وإنما سنه أو وضعه، فإذا أقيم أو طبق القانون في حياة النبي أو بعد موته إن وفاة أو غيلة فلا يزيد في صبغته الشرعية ينتقص ويبدو أن فرويد أعطى لجانب التطبيق أهمية على جانب

[1]– طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 143

[2]– المصدر نفسه، ص ن .

[3]– المصدر نفسه، ص 144.

الوضع"[1]، وكان الأجدر بفرويد الرجوع إلى قصة قابيل وهابيل بدل الأسطورة المخترعة عن الأب، وقد جاءت في التوراة والقرآن، والذي نتج على القتل سن القانون.

حاصل القول، ومما سبق قوله وتحليله، أن فرويد يُنكر الشاهدية الإلهية لكن لا يُنكر الآمرية الإلهية، وإنكار تخلق الإنسان وما يترتب عنه من قلب للقيَّم قلبا تاما وجر الإنسان إلى شرود لا متناه.

5-جاك لاكان* وإنكار شاهدية الإسم الإلهي:

يعتبره طه عبد الرحمن المجدد للتحليل النفسي والمعلم الثاني بعد " فرويد"، لما وظفه من سعة في المعارف المتباينة في بوتقة التحليل النفسي بشقيه النظري والتطبيقي، ولما له من قدرة فائقة في التعبير والاشتقاقات اللغوية" فلا يضاهيه أحد إغراباً في اللغة اشتقاقا وتركيبا وتوليدا ولا توعيرا للعبارة تطويلا لأجزائها وتشبيكا لعناصرها وتغييرا لمواقع الألفاظ فيها، وتضمينها لجمل اعتراضية فيها ولا تغلبا في مستويات التعبير بدءا بالدارج الممجوج أو بالساخر البذيء وانتهاء بالوجيز البليغ أو الحسن البديع"[2].

ويضرب لنا أمثلة كثيرة على مدى قدرته على التلاعب بالألفاظ ومزج الألفاظ بعضها في بعض مفردة Autre" "الآخر" بحرف التاج التي تحملها معاني "اللغة" و"اللاشعور" و"الجسم "والمرأة و"الإله" وسماها "الآخر الكبير" بل ميز بينها وبين لفظة"autre" بالحرف الصغير التي تعني الغير.[3]

ويضيف أمثله أخرى"قد يدمج تراكيب مزجية غير معهودة مثل أن يمزج بين كلمة =l'etre الكائن وكلمة =l'éternel الخالد فيولد منها المفردة l'eterenl....الخ[4]

وهذا راجع لحرص لاكان على بناء نظرية لغوية لما يراه من الدور الذي تلعبه بنية العناصر اللغوية في تحديد المادة التي يقدمها المرضى للتحليل وفي العناصر اللغوية التي تفقد وتُشوّه وتُبدل في عملية بناء الأعراض من ناحية،

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 147.

* - ولد جاك لاكان المحلل النفسي الفرنسي سنة 13 أفريل 1901 بباريس تعلم على يدي اليسوعيين وكان معلماه الأكا ديميان في الطب النفسي هما : هنري كلود وجيتان دي كليرامبو، تدرب كطبيب نفسي وقدم أولى رسائله العلمية في عام 1926، ثم أطروحة الدكتوراه عام 1932.انظر، دالان إفانز وآخرون، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، تر: عبد المقصود عبد الكريم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 17

[2]- طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية، ص 161.

[3]- المصدر نفسه، ص 162.

[4]- المصدر نفسه، ص 162.

وذاتية المريض كمتحدث من الناحية الأخرى، والتي انبثقت من أعمال "هيجل" و"هايدجر" وبنيوية " فرديناردي سوسير " و" رومان ياكسبون" و"كلود ليفي شتراوس".[1]

إلا أن طه عبد الرحمن يرى في نظرية اللغة التي اكتسبها لاكان من اللسانيات البنيوية ونظرية العقدة المأخوذة عن الهندسة الطوبولوجية وسائل تعبيرية علمية استعان بهما لاكان في أداء أغرضه التحليلية وإنكار شاهدية الاسم الإلهي ويتصرف فيهما، فهو لم يُبق على ما إقتبسه من اللسانيات البنيوية ، بحيث خرج عن ما هو متفق ومألوف في الأصول اللسانية وسماه « linguisterie»، فهو يرى أن الدال لا يتحدد بالفروق بينه وبين نفسه في مختلف مواقعه كما أنه يقدم الدال على المدلول بل يجعله مستقلا عنه ومستغنيا بذاته منشئا مفهوم "السلسة الدالية"، ويذهب إلى أن هذا الاستقلال يجعل المدلولات تنزلق من تحت الدوال انزلاقا غير محدود كما يتجلى ذلك في مرض الذهان[2].

ويكون بذلك يعكس القاعدة اللسانية التي تسلم بأن الدليل اللساني يتألف من دال ومدلولا لأول هو الصورة الصوتية أي اللفظ ، والثاني هو المفهوم أو المعنى الذي تتصوره في أذهاننا عند النطق بهذه الصورة الصوتية.

لم يكتف لاكان حسب طه عبد الرحمن بهذه التعديلات والاقتباسات والتغييرات الدلالية واللسانية بل ذهب إلى القول بأن "اللاشعور مبني بناء اللغة"، والمراد به أن اللاشعور نظام قائم بذاته تتكون عناصره المنفصلة من دوال ترتبط بينهما علاقات على شكل بنيات[3].

بمعنى أوضح اللاوعي "اللاشعور" خلافا لما تصوره علماء النفس سابقا ليس مثل المخزن المحكم الإغلاق للنزوات البشرية أو الغرائز التي أدى تقدم عمر الإنسان إلى إهمالها وتجريدها من فعاليتها، فلاكان يتحدى المحللين على إعادة قراءة كتب فرويد لأنه لم يقل بذلك، ولكي يتأكدوا بأن اللاوعي هو بنية في حد ذاتها شبيهة بتركيبة اللغة[4]، أيأن اللغة هي المفتاح الأساسي في كشف اللاوعي، فهو مثلها له بنية معقدة دائمة التغير والتحول، لذلك فاللاوعي مثله مثل اللغة بحاجة إلى تفكيك وتحليل وتركيب بشكل دائم للوصول إلى مدلولاته الحقيقية، وهي ليست كطبيعة اللاشعور الغريزي لا شعور الطفولة، الذي هو الخزان الأول سواء للغة أو الذكريات الأولى، إنه لاشعور له طريقة لاقتفاء أثر بنية شخصية الفرد .

[1]–دالان إفانز، المرجع السابق، ص 22.

[2]–طه عبد الرحمن، شرود بعد الدهرانية، ص 167.

[3]– طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 168.

[4] –– عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، دارا لفارابي، بيروت ط1، 2004، ص 56.

– نقده لإنكار شاهدية الاسم الإلهي:

إذا كان فرويد يرى في حصول موت "الإله" يتخذ صورة القتل الجماعي للأب البدائي فإن لاكان تصور هذا الموت واقعا منذ الأول، وإذا كان فرويد يذكر اتصاف الذات الإلهية بالشاهدية، فإن لاكان ينكر اتصاف اسم الإله بها[1].

وهذا راجع إلى النظرية اللغوية التي بنى عليها تحليلياته المستمدة من اللسانيات البنيوية" ، فمن لوازم هذه النظرية أن (الوجود تختزله اللغة)، إذ يجوز الاستغناء بمدلولاتها عن أشيائه، بل أكثر من هذا، يلزم منها الوجود، على حد تعبير لاكان، تقتله اللغة ".[2]

امتاز "لاكان " بأسلوبه الكتابي المعمق، وكان يعتبر أن الأسلوب هو الرجل، وهي نظرية منبثقة من مفاهيمه اللغوية، على اعتبار أن الأنسان قبل كل شيء يمتاز منطقيا بالتعابير اللغوية التي يتعامل بها ، فهي المعبرة عنه، واختيار للمرادفات والتعابير والكلمات والأسماء، والمصنفات لا تأتي على سبيل الصدفة، وإنما تتحكم بها بنية نفسية ترتكز في الأساس على الأسلوب نفسه [3].

أولا: إبطال القول بأن الإله حجب اسمه عن موسى:

يقول طه عبد الرحمن أن إنكار لاكان للشاهدية انصب على اسم الإله من حيث له صورة الدال، وأن اسم الله واحد لم يُعلمه لموسى عند سؤاله عنه، وأن الأسماء المنصوص عليها في التوراة "إيل، وشيم، و إيلوهيم، والشاداي "هي صفات الله ليست أسماؤه، وهكذا كان تأويل لنص التوراة فيه الله عن اسمه، إلا أن تفنيد طه لهذه المسالة اللاكانية هو أن ل لله أسماء مذكورة في القرآن أسماء الله الحسنى[4].

لقوله تعالى "**ولله الأسماء الحسنى فأدعوه بها**""سورة الأعراف : الآية 180"، وإنكار التحليلين الغربيين لاسم الذات الإلهية راجع إلى سببين هما:

سببان عقائديان: أنهم نشأوا في بيئة ثقافية دينية يهودية مسيحية ومعلوم أنهم تلقوا من خلالها أن الاسم الرباعي للذات الإلهية في التوراة وهو" يهوه" قد ضاع مدلوله ونسى نطقه[5]، وكذلك تأثرهم بالثقافة اليونانية التي

[1] – المصدر نفسه، ص 202.

[2] – المصدر نفسه، ص ن

[3] –عدنان حب الله، المرجع نفسه، ص 120

[4] – طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 204.

[5] – المصدر نفسه، ص 205.

تمزج بين الإله والإنسان، وأحيانا تنزل منزلة الآلهة إلى منزلة الإنسان . وسببان لغويان :الأول هو، "أن أغلب الألسن الأوربية لا تفرق في النطق بين اسم الجنس الدال على الماهية العامة للألوهية وبين اسم العلم الدال على الهوية الخاصة للإله "[1]، وتلجأ إلى التفريق بينهما بالكتابة الحرف الأول بالحرف التاجي.

ثانيا _الاستهتار بحقائق الدين:

يقول طه عبد الرحمن أن لاكان صرح في عديد المرات أنه لا يعتنق أية ملة دينية ورغم ذلك فقد انكب على دراسة النصوص مستعينا برجال الدين حتى يتعمق فيها فهما ودراسة، وليس تفقها في الدين كما يقال إنما، لأجل أغراض يمكن أن يطلق عليها استغلالية معرفية وذلك باستخراج أسماء وأخبار وأحداث من النصوص الدينية، ليجعلها مطية لبناء وتأسيس مسائله ودعاويه لغرضين أساسين هما:

أولا: استخدام ما استفاده أو ما استعاره منها في إخراج طلاب العلاج التحليلي من عقيدتهم الدينية حتى أنه زعم انتصار الدين هو هزيمة للتحليل النفسي[2]. ويكون بذلك قد أعلن الحرب على الدين باستغلال الدين لأجل محاربة الدين أي استخدام الدين ضد الدين لدرجة أنه أسس لعلم سماه Dio-logie.

ثانيا: على التحليلين أن يباشروا المعالجات النفسية مع مرضاهم بالطريق الذي يجعلها تقضي في نهايتها إلى انتزاع الاعتقاد الديني من قلوبهم واضعين في الحسبان أن هذا الاعتقاد قد يوجد عند من أنكر وجود الإله"[3]، وهذا لا يمكن إلا أن يكون استهتارا بالدين وبالحقائق الدينية فنجاح العلاج النفسي مرهون بإخراج المريض من الاعتقاد الديني، واستمرارية التحليل النفسي مرهونة أيضا بالانتصار على الدين.

أخيرا وليس آخرا، الذي يمكن استنتاجه من نقد طه لكل أشكال الاقصاء لكل ماهو ديني من قبل علماء التحليل النفسي، وأعمدة الفلسفة الدهرانية الغربية، وفق رؤية ائتمانية إسلامية، قد أحدث زلزالا في مسلمات هذه العلوم، وبالتالي زعزعة موضوعيتها، ومصداقيتها، وعليه فالعلم الحقيقي بالنسبة له هو العلم المؤسس على أصول إسلامية، قد ورد ذكرها في القرآن الكريم والسنة، حتى تتخذ الصبغة العلمية الحقيقية القطعية، الذي يتصف بالعموم والاطراد والثبوت، ومن مميزات نظرة الإسلام للعلم أنه أداة إلى العمل، إذ لا علم دون عمل به، حيث قال رسول الله في هذا الشأن " تعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله حتى تعملوا "، ويروى عنه دائما أنه كان يستعيذ من علم لا ينفع .

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ن ص.

[2]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 227.

[3]-المصدر نفسه، ص 230.

تاسعا : الفلسفة الائتمانية:

الفلسفة الائتمانية أو النسق الائتماني، و يمكن أن نقول أيضا بأنها منهج وطريقة في النقد انتهجها طه عبد الرحمن، لنقد المقاربة الدهرانية، والتي تحمل معنا خاصا عنده، وهو فصل الأخلاق عن الدين، سواء الداعي إلى هذا الفصل وجهته "مادية" أو "روحية".

فمفهوم "الائتمان" هو ذلك الحدث القدري الذي أسنده الله تعالى إلى الإنسان دون باقي الكائنات الأخرى، والمتجلي في الأمانة وتكليف ابن آدم بحفظها مصداقا لقوله تعالى:« إنَّ عَرَضْناَ الأَمَانَة على السمَوات والأرض والجبال فَأَبَيْنَ أن يَحْملنها وأَشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً»[1] ، وهو عالم الأمان القائم على التواصل بين قطبي الغيب والشهادة في الوجود الكوني الإنساني .

وهي مواثقة روحية نتج عنها ميثاقين رئيسين "ميثاق الإشهاد" الذي أقر فيه الإنسان بربوبية خالقه لما تجلى له بأسمائه الحسنى، و"ميثاق الائتمان" الذي حمل بموجبه أمانة القيم التي تجلت بها هذه الأسماء[2]، إذ تفيد الأمانة عند طه عبد الرحمن «أن الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا في باطنها كشواهد، سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه»[3]

فالأمانة تعني حفظ الإنسان لما استأمنه الله تعالى عليه من أحكام وأوامر إلهية، وحمل الأمانة دليل على أن الإنسان يتمتع بحرية الاختيار منذ أن كان في الآخرة، فمبدأ الاختيار عند طه عبد الرحمن يشكل شرطا أساسيا في استحقاق الإنسان تحمل الأمانة ، لأن انتفاء وجود الحرية يعني انتفاء وجود الائتمان، ووجود الحرية يعني تحقق مبدأ الائتمان، والدليل على أن اختيار الإنسان يتم بحكم ماله من قدرة على الاستدلال العقلي، وبالتالي اختيار الشيء الذي يجلب له الخير " فالأصل في الفعل المختار أن يكون أصل عمل، وإلاَّ فلا أقل من أن يكون عملا صالحا ينفع في العالمين: المرئي والغيبي، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن ينزل الاختيار منزلة الفعل الأول الذي قام به الإنسان لكي يتوصل به إلى إصلاح نفسه، ظاهرا وباطنا أو قل إلى تخليق نفسه، مشهدا ومغيبا، فهو يختار، بحكم كونه عاقلا، من الأعمال ما يمكنه من تحصيل أفضل الأخلاق التي تصله بأكثر من عالم واحد."[4]

---

[1]- سورة الأحزاب الآية 72.

[2]- طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، ص17.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 449.

[4]- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 452.

فالقدرة على حمل الأمانة تستوجب شرطين أساسين، حرية الاختيار وكمال العقل وقدرته على اختيار ما هو خير له بحيث يجلب له السعادة في الدارين، كما ينتج عن هذين الشرطين شرط ثالث وهو تحمله لعواقب ما اختاره بقدرته العقلية، وهو ما يسمى بتحمل المسؤولية تجاه أفعاله المختارة "حتى لو فرض أن بعض أسباب هذا الاختيار ليس في مكنته العلم بها، ولا بالأوْلى التأثير فيها، نظرا لأن هذه الأسباب أكثر وأخفى من أن يحيط بها عقل عاقل، فضلا عن أن يتصرف فيها، فحسبه أن يحصل تمام الوعي بحاله، ويعلم أنه قادر على الاختيار، ويعتقد أن الفعل الذي اختاره الله خير من الفعل الذي لم يقع عليه اختياره»،[1] ومثل هذه القضايا العقدية قد خاض فيها تحليلا وتفسيرا وتعليلا علماء الكلام المتقدمين كالأشاعرة والمعتزلة، أي مسألة القدر ، أو قدرة الإنسان على إتيان أفعاله، الشيء الذي ترتب عليه المسؤولية والجزاء، "فالله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله."[2] ، و تعتبر هذه حجة عقلية أخرى على التدليل بالحرية التي يتمتع بها الإنسان ، فالعقل يرفض التناقض ، ومن غير المعقول أن يحاسب الله تعالى البشر على أفعال قاموا بها مكرهين مجبرين ، لذلك فالله خلق الخير والشر ووهب الإنسان العقل، والقدرة على التمييز بينهما ، مع وجوب وجود حرية الاختيار .

وقد ظهر هذا الاختلاف بين الفرق حول مسائل العقيدة وخاصة مسألة الإيمان بالقدر وهو ما يعني الإيمان بسلطان الله على الأفعال الإنسانية، حتى قبل الاعتزال.[3]

والفلسفة الائتمانية التي أسسها طه عبد الرحمن وأرسى دعائمها قائمة على ثلاثة مبادئ أولية عقلانية وهي: "مبدأ الشهادة" و"مبدأ الأمانة" و"مبدأ التزكية". وقبل ضبط مفهوم كل مبدأ على حدة عند "طه عبد الرحمن"، يجدر بنا أن نعرض انتقاداته للمفهوم الدارج للفلسفة.

يعتقد "طه عبد الرحمن" أن التعريف المألوف للفلسفة هو "معرفة عقلية مجردة" غير أن العقلانية مراتب، فهناك "العقلانية المؤيدة" وتأتي في أعلى مراتب العقلانية، ثم تأتي دونها في المرتبة التالية "العقلانية المسددة"، وكلها تندرج ضمن "العقلانية العملية"، لتأتي في أدنى المراتب "العقلانية المجردة"، و"العقل المسدد"، يحتوي "العقل

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر السابق، ص 453.

[2]- محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1 ، 1998، ص153.

[3]- هاري. أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، مج1، تر: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، ط2، 2009، ص49.

المجرد"، صارفا مفاسده، و"العقل المؤيد" يحتوي العقل المسدد، مجتنبا عوائقه[1]، والدليل على ذلك أن المفهوم الشائع للعقل والذي صاغه ووضعه التراث الفلسفي اليوناني ، لا يُعَدُّ مركوزة في داخل الإنسان، وإنما هو« فعل إدراكي داخلي يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر الأفعال الإدراك الخارجية عن حواسه، ولما كان العقل فعلا إدراكيا، فقد اقترن، بالضرورة بالقصد، ولا قصد بغير اتجاه، فيلزم أن يكون للعقل اتجاه مخصوص»،[2] وللعقل اتجاهين: اتجاه أفقي واتجاه عمودي، الأول متعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها بعضها ببعض، حتى يحفظ له استقامته واتجاهه الأفقي، لابد من أن يسدد إلى مقصد معين والثاني، أي الاتجاه العمودي، فمتعلق بطلب خفي دلالة هذه الظواهر بالنسبة لوجوده، وحفاظا على اتجاهه العمودي وجب تأييده بوسيلة وهي ممارسة العمل الديني الحق.[3]

إلا أن العقل المجرد (اليوناني) لا مكان للممارسة الدينية عنده، فلا مناص له من أن ينقلب في مقاصده، و ينتكس في وسائله، والعقل المسدد يكتفي بظاهر هذه الممارسة فقط، فإن تيقن من نفع هذه المقاصد، لم يأمن من الانتكاس في وسائله، وعلى عكس كل من العقل المجرد والعقل المسدد، فالعقل المؤيد يتعدى الممارسة الدينية بظاهرها إلى باطنها فآمن شبهات الانفلات في مقاصده وآمن شبهات الانتكاس في وسائله.[4]

وهذا هو العقل الذي تُبْنَى عليه الفلسفة الائتمانية، وترتكز هذه الفلسفة على ثلاثة مبادئ مستمدة من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي وهي على التوالي:

أولا: مبدأ الشهادة: ويأتي في مقابل مبدأ الهوية الذي تتحدد به الفلسفة الدهرانية، أو غير الائتمانية، « ويقوم هذا المبدأ على الإقرار بأن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده»[5] في العالم الائتماني، كل الموجودات تتمتع بحق الشهادة، لذلك ، هناك شهادة الإنسان في العالمين الغيبي والمرئي التي تقر فيها بوحدانية الله، وشهادة (الذات)، والشهادة على الآخرين، وشهادة الإله، وشهادة الرسول، وشهادة الإنسان القريب والبعيد أي الذي ينتمي إلى نفس الدين، والذي من دين آخر وشهادة أطراف الإنسان، وشهادة الكائنات الأخرى....الخ[6] ، وبالتالي فلا غرابة في أن نجد هذه الفروق العميقة بين مبدأ

[1]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص13.
[2]- المصدر نفسه، ص 13.
[3]- المصدر نفسه، ص 14.
[4]- المصدر نفسه، ص ص 13، 15.
[5]- المصدر نفسه، ص14.
[6]- المصدر نفسه، ص 15.

الشهادة في الفلسفة الائتمانية، ومبدأ الهوية في الفلسفة اليونانية أو الدهرانية كما يسميها طه عبد الرحمن ، لأن المرجعيات والثقافات مختلفة، فالفلسفة الائتمانية مصدرها التراث الإسلامي والرسالة السماوية التي تعترف بإله واحد، والفلسفة اليونانية أو الدهرانية مصدرها ومرجعها وثني لا يعترف بالإله الواحد ، بل على العكس من ذلك، فهو يعترف بالتعددية الإلهية .

ثانيا: مبدأ الأمانة: ويقابله في الفلسفة الدهرانية مبدأ عدم التناقض، ويقوم هذا المبدأ على أن الإنسان بما أنه مؤتمن في هذا الوجود على هذا الوجود وأنه لا يملكه، فيتوجب عليه أن يتحمل جميع مسؤولياته (مسؤوليته عن الذات، وعن الناس، وعن الأشياء، وعن الكائنات وعن العالم)، وإذا كان مبدأ عدم التناقض يحمل معنى عدم الجمع بين الشيء ونقيضه "فمبدأ الأمانة" يقتضي بالتزاوج بين الاتساق والمسؤولية، أي أن العقل المسؤول على عكس العقل غير المسؤول، فالأول يمنعه اتساقه عن الجمع بين الشيء الضار وغير الضار، لكن العقل غير المسؤول لا يجد تناقضا في الجمع بين الشيء الضار و غير الضار في منزلة واحدة.[1]

ثالثا: مبدأ التزكية: ويقابله مبدأ الثالث المرفوع في الفلسفة الدهرانية . و « يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة»[2] حتى أن الله عز وجل قد أقسم بفلاح من زكّى عن نفسه وطهرها، وفي ذلك يقول تعالى :« قد أفلح من زكاها و قد خاب من دسّاها » [سورة الشمس :الآية 10] ، وقوله أيضا :« قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى » [سورة الغاشية : الآية 17]، لأن النفس أمارة بالسوء وجهادها أعظم الجهاد، وتزكيتها تكون بالابتعاد عن المعاصي، والتقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصادقة الصالحة، وتخليصها من الأمراض الأخلاقية والرذائل، بترويضها على فعل الخيرات، وتأنيب النفس ومحاسبتها عند ارتكاب الذنوب والخطايا ، والتزكية عند طه عبد الرحمن لا تخص فرد دون الجماعة لأنه لا وجود لفرد بمعزل عن جماعة.

ويبدو أن لهذا المفهوم أثرا طيبا عند بعض الباحثين ، حيث أصبحوا يستخدمونه في مجالهم التداولي الدراسي، لسببين اثنين، أولهما: حاجة العالم العربي لمصطلحات التجاوز، لأنه منذ قرنين من تعامله مع أوروبا الحديثة لم ينتج مصطلحا حديثا خاصا به في مجال السيادة الفكرية السياسية ، وثانيا من أجل عالم عربي جديد[3] ، فقد استخدمه صاحبه لإضفاء بعض المصداقية على اسم الدولة ، وذلك بإطلاق تسمية جديدة (الدولة

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 16.

[2]- المصدر نفسه، ص 16.

[3]- محمد حصحاص، سبيل الخروج من مأزق العقل التجزيئي، من أجل عالم عربي جديد، رسالة في الدولة الائتمانية، دولة الثقة ، عمان الرواق ، ع 134، 2017، ص3.

الائتمانية). أو دولة الثقة، تجاوزا للمصطلحات والمفاهيم الشائعة والتي أفقدت الأفراد والأطباق الفكرية والسياسية في العالم العربي وخارجه الثقة فيها كالعَلمانية والعلمانية، والدولة البيروقراطية الدينية ، والسياسات الشرعية ، والدولة الإسلامية ، والدولة الليبرالية....

عاشرا– الفرق بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني:

الفقه الإسلامي هو العمل البشري لمحاولة فهم النصوص الإلهية التي يتضمنها القرآن الكريم وصحيح السنة. وعلى أساس هذا الفهم يتم تطبيق تلك النصوص في الواقع العملي[1] ، على شكل قوانين وتشريعات لردع كل مُتَعَدٍّ على حدود الله والشرع، وقد عرَّف العلماء ، الفقه بأنه « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاه من الكتاب والسنة، وما نصه الشارع لمعرفتها من الأدلة فإذا استخرجت تلك الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه»،[2] واشترطوا في الفقيه، إضافة إلى المعرفة العلمية بأصول الشرع والدين والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، أي المعرفة العلمية الشرعية المتمرسة والمتميزة، معرفة الواقع الذي يعيش فيه، ويفتي الناس، أو يعلمهم، أو يقضي بينهم.[3] ، ولم ينشأ هذا العلم من ترف فكري، وإنما لحاجة ضرورية أملتها ظروف وحاجة الناس والأمة الإسلامية بتوجيه وتنظيم حياتهم بقوانين من الشريعة الإسلامية بمواكبة تحولات وتغيرات الزمن والواقع ، وتطورات الحياة، أما أصول الفقه فهو « خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».[4] أي هو بيان الإجراءات اللازمة للتعامل مع النص لفهمه والوصول إلى أوصاف الفعل البشري، وهي الأوصاف التي تدور في نطاق ما يسميه الأصوليون بالحكم، فموضوع علم الفقه (فعل الإنسان) وموضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الإجمالية من حيث استنباط الأحكام منها.

والفقه عند طه عبد الرحمن نوعان: "فقه ائتماري" يبرز فيه جانب التكليف، و"فقه ائتماني" يبرز فيه "جانب الأمانة"، الأول يتصل بظاهر الأحكام الشرعية، والثاني يتصل بالقيم الأخلاقية التي هي ضمن هذه الأحكام الشرعية[5]، وتبرز فروق كثيرة بين الفقهين، الائتماني والائتماري، كما أن مستويات التعامل مع الخطاب الشرعي، تتجلى في ثلاثة مستويات: "مستوى النظر" في الشرع ، فهو عبارة عن العلم بأحكامه، أما النظر الاجتهادي فهم استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، على خلاف النظر الأصولي، فهو البحث في

[1]– محمد سليم العوَّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ط3 ، سفير الدولة للنشر، القاهرة، 2007 ، ، ص 39.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم، دار الفكر بيروت،، ط2، 1988، ص 363.

[3]– محمد سليم العوا، المرجع نفسه، ص 39.

[4]– علي محمد جمعة، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1 ، 1996، ص5.

[5]– طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، ص21.

الأصول والقواعد العامة التي تحدد بها طرق الاستنباط ، أما النظر التفكري فهو نوعان أيضا "نظر تفكري ائتماري" و "نظر تفكري ائتماني"[1] ، ويختلفان من حيث الأصول، والعمل والاستعمال، فمن ناحية الأصول كما يراها طه عبد الرحمن فهي تأخذ القيم الأخلاقية من الأحكام الشرعية عن طريق النظر العقلي "الاستدلال"، ومن الأسماء الحسنى بطريق "الاستبصار" أي الشعور الوجداني فعلى الناظر من الاستعانة بالمستبصرات لبناء استدلالاته[2]

بينما الأحكام الشرعية ، فهي تمثل همزة وصل بين الأسماء الحسنى والقيم الأخلاقية فلا بد من أن يستدل الناظر بها على القيم الأخلاقية التي تثوي فيها. والأصل الرابع يكمن في رعاية القيم الأخلاقية المبثوثة في الأحكام الشرعية، عن طريق الائتماني على اعتبار أن القيم الأخلاقية هي قيم غير مكتسبة بل فطرية.[3]

وعلى مستوى العمل فيشترط في كليهما أي الفقه الائتماري والفقه الائتماني العمل فلا فقه بغير عمل، ولا فقيه غير عامل، وعلى مستوى الاستعمال « فيمكن القول بأن "الفقه الائتماني" على خلاف "الفقه الائتماري"، يشترط فيه "الاستعمال"، والمقصود "بالاستعمال" هنا هو "مراقبة الآخرين في العمل بالأحكام الشرعية"»،[4] والفرق بينهما في الاستعمال من حيث "الواقع" أي أن الفقه الائتماري ينحصر في بيان ظواهر الأحكام "العبادات والمعاملات" تاركا العمل بها يرجع إلى استعمال الآخرين فيها، بينما "الفقه الائتماني" يتعدى عمله من بيان القيم الأخلاقية المستخدمة في الأحكام الشرعية إلى مراقبة تخلق الآخرين بهذه القيم، «وعلى هذا، فإذا كان "الفقيه الائتماري" يعلم بظاهر الأحكام و يعمل بهذا الظاهر القانوني، ولا يستعمل الآخرين فيه، فإن "الفقيه الائتماني" يعلم بباطن الأحكام ويعمل بهذا الباطن الأخلاقي ويستعمل الآخرين فيه.»[5]

وعليه فحسب طه عبد الرحمن "الفقيه الائتماني" هو الأقرب إلى الاستعمال في الواقع، فيتعدى دور الفقيه الائتماري إلى المربي. ويبدو أن طه عبد الرحمن قد ابدع علما أو فقها جديدا قائما على التخلق بالقيم الأخلاقية المتضمنة في الأحكام الشرعية والمتجلية في الأسماء الحسنى، وهذا ما لم يتطرق إليه سواه. فهو يقصد من ورائه المبالغة في التعبد لله سبحانه وتعالى شأنه شأن كل علماء الإسلام المجددين كالشاطبي، على اعتبار هذا الأخير كان مجددا في العلوم الشرعية مبدعا "لعلم المقاصد" وأفنى "الموافقات" بالدرس والدراسة، فالشاطبي هو

[1]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص ن.

[2]- المصدر نفسه، ص 22.

[3]- المصدر نفسه، ص ن.

[4]- المصدر نفسه، ص22.

[5]- المصدر نفسه ، ص 23.

مبدع "علم المقاصد" كما ابتدع "سيبويه" علم النحو، وابتدع "الخليل الفراهيدي" علم العروض[1] ، ثم كان الدور بعد ذلك للغزالي أين تم توسعه بعد ذلك في مباحث المقاصد في كتابه "المستصفى"، وتناوله الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلا للمقاصد كلها

حادية عشر– النظر في الحجاب[*] :

أ–مفهوم الحجاب :

لغة : الأصل في الحجاب أنه الساتر الذي يحول بين جسدين، أو بين شيئين فيمنع الرؤية بينهما [2]، ويمنع رؤية الآخرين للشيء المستور، وسُمي كذلك لأنه يمنع المشاهدة، ويقال حجب الحاجب أي منعه من الدخول، ومنه قوله تعالى :« حتى توارت بالحجاب» [سورة ص : الآية 32]، أي احتجبت واستترت، وقوله أيضا :« وبينهما حجاب »[سورة الأعراف : الآية 46]، أي بينهما ستر وسور، وكذلك في قوله تعالى:

« فاسألوهن من وراء حجاب »[سورة الأحزاب : الآية 53]، أي الطلب والسؤال من وراء ساتر يمنع الرؤية .

أما النقاب فأصله البرقع أو القناع الذي تغطي به المرأة وجهها بحيث لا تُبدي منه إلا عيناها، أو محاجرهما، وسُمي كذلك لوجود نقبين بين العينين لمعرفة الطريق .

أما من الناحية الفقهية فالحجاب يعني الستر الواجب على المرأة التي تدين بالإسلام دينا، والذي من شأنه أن يمنع رؤية الرجال الأجانب من غير المحارم رؤيتها[3]

لقد خصص طه عبد الرحمن الجزء الثالث من ثلاثيته (دين الحياء) (2017) للنظر في موضوع الحجاب، ومن ثمة للرد على خصوم أصحاب الادعاءات الباطلة حول هذا الموضوع، والحملة التي شنت ضد الحجاب والمحجبات، التي لم يشهد لها نظير في العصر المعاصر، والحجاب في مفهومه الخاص هو "اللباس الساتر ".

وقد تضمن كتابه تضمن خمسة فصول: أورد في الفصل الأول منها الأحكام المنكرة التي أثارها ظهور الحجاب في الفضاء العام، والفصل الثاني خصصه لدعاوى خصوم الحجاب على الحجاب، وهم على الأخص

[1]– حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1 ، 1992، ص 131.

[*] لا يقصد طه عبد الرحمن الاشتغال ب"فقه الحجاب" بمعناه الاصطلاحي الضيق، وإنما بمعناه الاستعمالي الواسع، وهو"النظر في الحجاب" أي التأمل في المبادئ العامة التي يقوم عليها "فقه الحجاب" انظر دين الحياء، ج الثالث، ص11.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2 ، 1949، ص 261

[3] – لسان العرب، ج5، ص ن .

العلمانيون، أما الفصل الثالث، فخصصه ، للرد على ما نسب للحجاب من تهم، كتعمية الأنظار والأجسام، والفصل الرابع جاء للرد على ما نسب للباس المتحجبة، وما يثيره من الإغواء، وإذكاء شهوات الرجال، أما الفصل الأخير، فقد خصصه لتفنيد مزاعم التحليل النفسي من دلالة الحجاب على فقد البكارة وفقد الذكورة.[1] وسنكتفي في هذا المبحث باستعراض أهم التهم التي وجهها أعداء الحجاب للحجاب بحسب رصد طه لها، مع عرض النقد الذي وجهه لهم بالحجة والدليل؟

ب – **الحجاب موضع اتهام** :

يرى "طه عبد الرحمن" أن التهم التي نسبها أعداء الحجاب للحجاب كثيرة وأهمها: أنه لباس لُبس، ولباس شهرة، ولباس مظهر، ولباس إبداء وإيذاء، وعداء[2]

فهو لباس لُبس، لأن المفروض من غرض لباسه ستر جسم المرأة، إلا أنه لا يستر بقدر ما يظهر مفاتنها، ولباس شهرة، لأن لباس الحجاب حسبهم، أي أعداء الحجاب، جلب الأنظار إليها في الشارع، وأصبح يُشار إليها بالبنان. ولباس مظهر لأنه يستغرقها بكليتها ولا يُظهر منها إلا الظاهر متخفيا باطنها وهويتها، لأن اللباس الشرعي أو الجلباب مع النقاب يجعلها كائن متخفي وراء لباس لا يظهر هويتها أو شخصيتها وماهيتها، فهذا اللباس يجعل منها مجرد كتلة لحم مغطاة بلباس من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها.

حتى أن اللفظ الذي يطلق على الحجاب في الغرب هو كلمة "Veil "، وهي كلمة "مثيرة جنسيا"، وتحمل طاقة جنسية عامة، ليسهل تسويقها في الغرب، لذلك يوجد إسراف في استخدامها بلا تمييز سواء في سياقها أو في غير سياقها، في عناوين الكتب، والمقالات، والمؤتمرات، والصحافة بطريقة لا تتناسب مع أهمية الحجاب في الإسلام، وبغض النظر عن نوعية المعرفة المحيطة بالحجاب عند الغرب [3]، يعبر دائما الباحثون والباحثات الغربيين عن قلقهم من الحجاب، كونه قد يحل محل "الهلال" في الغرب بوصفه يعد رمزا للإسلام، ولم يستطع الغرب تقبلها أو فهمها .

[1]– طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج3، ص14.

[2]– طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ص 16، 17.

[3]– فدوى الجندي، الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة ، تر : سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص 48

وهو لباس إيذاء، لأن المرأة المحجبة أشد بروزا من المرأة السافرة، والسفور أمر معتاد عليه لأن الناس تعودت رؤية المرأة المتبرجة السافرة وهذا النوع لا يثير انتباههم، أي شيء متعود عليه . أن غرض الحجاب هو الستر، وغض البصر، فجاءت النتيجة عكسية «فأصبحت الأبصار تتفحص المحجبة كما تتفحص البضاعة».[1]

وهو حجاب إيذاء، لأنه ينتهك حقوق الآخرين في الفضاء العام ويضر بالنظام العام لأنه مخالف لقواعد اللباس المعتاد على لباسه، ورؤيته، مما نتج عن ذلك عداء للآخرين وتحديا سافرا لما اعتادت الأبصار والأشخاص على رؤيته من الألبسة المألوفة.

ب- الحجاب والعَلمانية:

يرى طه عبد الرحمن أن نظرة العَلمانية والعَلمانيون للحجاب نظرة سلبية، والحجاب حسب اعتقادهم انتهاك "لمبدأ العَلمانية."[2]، التي تأسست على نظرية الحرية الشخصية والحرية المطلقة للفرد في عمل ما يشاء دون وضع قيود من قبل الدين أو المجتمع. وهذا بإلزامها لباس الحجاب كرها من أطراف مختلفة إما من الأسرة الصغيرة، أو الجماعات الأصولية، مما نتج عنه إذلالاً للمرأة، خاضعة ومسخرة ومستعبدة لزوجها يتصرف في جسمها كما يشاء[3].

وهذا الاعتقاد قد أكدته بعض الدراسات الغربية عن الحجاب كالدراسة التي قامت بها الباحثة "كاترين بولوك"، والتي تتحدث فيها عن نظرة الغرب للحجاب، حيث يرى هذا الأخير في الحجاب نظرة دونية، لأنه مرتبط بالتراث وهاجمه المستعمرون والمستنيرون والمستشرقون والسنويون العلمانيون بوصفه تراثا متخلفا.[4] الأمر الذي تكذبه وتبطله الباحثة، بحيث لا ترى في الحجاب أحد مظاهر قهر النساء، وأن هذا الربط بين الحجاب وقهر النساء، قد جاء في ظل حركة طالبان لأفغانستان في التسعينات حيث حرمت المرأة التعليم وأجبرت على التزامها بيتها.[5] وتضيف « أن الحجاب لا يخنق الأنوثة، ولا يؤصل الاختلاف بين الذكور والإناث، وهو جزء من التشريع الإسلامي.»[6]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 16.

[2]- طه عبد الرحمن ، المصدر نفسه، ص 40.

[3]- المصدر نفسه، ص ن.

[4]- كاثرين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب، تر: شكري مجاهد، العبيكان للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 2011، ص27.

[5]- المرجع نفسه، ص32.

[6]- كاثرين بولوك، المرجع نفسه، ص38.

ويعتقد طه عبد الرحمن أن اتهامات العَلمانيين للحجاب لا تتوقف عند هذا الحد، بل وصل بهم الأمر أن يتهمون النساء المسلمات المتحجبات، بأن جعلن من حجابهن أداة لنشر الإسلام، وغسل أدمغة المتبرجات، تارة بالوعظ، وتارة بالترهيب لأجل ارتداء الحجاب، وأن المحجبة توظف حجابها لأغراض سياسية لمخالفة مبدأ الفصل العلماني الديني والسياسي، والتمهيد لتثبيت النفوذ الإسلاموي.[1]، وهي اتهامات ودعاوى باطلة ومتناقضة حسب رأي طه عبد الرحمن الذي قام بتفنيدها وإبطالها بالحجة، ويمكننا إجمال اعتراضاته فيما يلي :

– أن العَلماني يعتقد بأن علاقة الإنسان بأوامر الدين علاقة خارجية.

– الحجاب إلزام إلهي لا بشري، وحياء المحجبة من الله ألزمها طاعة أوامر الله ليقينها التام بأن آمرها جل وعلا أقرب إليها من نفسها عارف بما هو فيه صلاح أمور حيائها ومعاشها.[2]

– أن إكراه المرأة على لباس الحجاب وإهانتها لا أساس له من الصحة لفساد تحكيم المظهر الخارجي في الفصل بين الكرامة والإهانة، فما يراه العلمانيون مذلا للمرأة قد يراه سواهم معزا لها، والعكس صحيح، وكرامة المرأة المسلمة تكمن وتظهر أساسا في طاعتها لأوامر ربها.[3]

– أن القول باستئثار الرجل بجسم المرأة، قول شنيع، ويكشف عن عدم قدرة العَلماني التمييز بين الاستئثار بالجسم والاستئثار بالقلب، لرسوخ المنظور المادي عندهم، وأن المرأة ائتمنت زوجها على جسمها في صورة علاقة حميمة أوجبها الله تعالى على كلا الطرفين وفق علاقة شرعية باركها الله عز وجل.[4]

– أن تهمة التبشير الديني عن طريق الحجاب باطلة، لوجود فروق بيِّنة بين الدعوة والتبشير، فالأولى عرض معتقد وتبليغه لمن لا علم له به وجهله بهذا المعتقد، والثاني عرض معتقد من أجل حمل الآخر على الأخذ به، ضف إلى ذلك فهذه الدعوى كمن أطلع على نوايا الغير، ويكون بذلك العلماني قد اطلع على نواي المحجبات وأدرك أن في لباس، الحجاب نية التبشير وهذا ما لا يمكن تصديقه وفيه ظلم صريح لأن النوايا لا يطلع عليها إلا الله عز وجل.

– أن تهمة تسييس المحتجبة للحجاب، سببه ما بلغ في نفوس العلمانيين من خوف ورهاب من الإسلام جعلهم يتوهمون مالا وجود له، والحق أن ليس المرأة المسلمة للحجاب هو جزء من تطبيقها لعقيدتها وشريعتها لا

[1]– طه عبد الرحمن، دين الحياء ، ص41.

[2]– المصدر نفسه، ص 45.

[3]– المصدر نفسه، ص 50.

[4]– المصدر نفسه، ص 51.

أكثر ولا أقل، حيث كتب في هذا السياق نفسه أبو الأعلى المودودي قائلا: «ليس السبب في كراهية المستغربين والغربيين للحجاب إلا كون فلسفته الأساسية مناقضة لفلسفة الأخلاق الغربية التي آمنوا بها، وكونها حائل بينهم وبين ما يطمحون إليه بأبصارهم من الفوائد واللذات»، [1] وما الحرب على الحجاب والمحجبات إلا حرب على الإسلام ومبادئه وعقيدته السمحة التي تدعو إلى العفة، والقيم الأخلاقية النبيلة التي ترتقي بالإنسان من دونية الحيوانية واللاأخلاقية.

– أن احتلال الحجاب للفضاء العام وانتشاره بهذه القوة والكثرة وجب التصدي له، يدل على أن مفهوم الفضاء العام لدى العلماني هو نفسه، الفضاء السياسي وبالتالي فكما يصح فصل الديني عن السياسي، يصح فصل وعزل الدين الممثل في الحجاب عن الفضاء العام، وهذا ادعاء باطل، لأن الفضاء العام لا يرجع إلى الدولة بل إلى المجتمع المدني، وهي هيئة مستقلة عن الدولة، والدليل على ذلك وجود المؤسسات والمراكز ذات الصبغة الدينية في الفضاء العام[2]، والمقصود بذلك أن لباس الحجاب هو بمثابة الممارسة الشخصية الحرة التي لا يمكن أن تتدخل الدولة في قبولها أو رفضها، ولا يعتبر خرقا لقوانين الفضاء العام، وكل الادعاءات العلمانية ماهي إلاَّ أعذار واهية مصطنعة، لحظر وجود الحجاب نهائيا .

الثاني عشر: العنف برؤية فلسفة ائتمانية :

إن أسباب وجود العنف كما يراها طه عبد الرحمن تتلخص في ثلاثة أسباب هي: غياب العقل، وغياب الحوار، وغياب الدليل، ولأن الحوار هو جملة من الأدلة، والدليل هو خاصية العقل، فوجود العقل يستلزم وجود الدليل، فإذا غاب العقل والدليل وجد العنف، ولأن الفلسفة خصيصتها العقل، لزم عنه أن العقل والفلسفة والعنف ضدان لا يجتمعان أبدا[3]. فالإنسان كائن عاقل، وهي ميزة ينفرد بها عن الحيوان، فإذا غاب عقله، أصبح يتشبه بسلوك الحيوانات، يحتكم إلى قوانين الغابة، لا إلى قوانين الحكمة والعقل، فيلجأ إلى استخدام العنف للوصول إلى غاياته وأهدافه.

لكن أحيانا استخدام العقل هو الذي يجعل البشر " لا عقلانيين" بصورة أخطر حتى من الحيوانات، " لأن هذا العقل هو خاصة من خصائص كائن يخضع في الأصل لهيمنة غرائزه، فالإنسان هو صانع الآلات الذي اخترع تلك المدافع بعيدة المدى، وإن صناعة الآلات هذه إنما هي نشاط عقلي شديد التعقيد، ومن هنا يطالب العلم

[1]– أبو الأعلى المودودي، الحجاب، تعريب، محمد كاظم السباق، دار الفكر بدمشق، ط2، 1964، ص118.

[2]– طه عبد الرحمن، دين الحياء، ص 63.

[3]– طه عبد الرحمن، سؤال العنف، بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص9.

بأن يشفينا من الأعراض الجانبية الناتجة عن العقل عبر التلاعب بغرائزنا والسيطرة عليها، وغالب عبر إعطائها إمكانيات ارتواء لا خطورة فيها بينما كانت وظيفتها الأصلية محافظة للحياة التي قد أصبحت من دون معنى"[1].

إضافة لهذه الأسباب المؤدية للعنف، والتي يأتي على رأسها" فقدان الحوار" برأي طه عبد الرحمن هناك، سبب رئيسي آخر، صنع العنف وكرَّسه، وهو فقدان الأخلاق، " تتجلى صورتها خاصة عند السياسيين، الذين شغلهم حب الدنيا وكره الآخرة، وحب السلطة إلى تغييب الحوار وانتزاع السلطة بغير وجه حق، ثم استغلال بعضهم للدين لغاية اتساع شهوة التسلط[2]، معرضا دينه لشبهات وأوصاف هو براء منها، جاعلا من الإسلام دين العنف وسفك الدماء وإرهاب.

هذا ما جعل بعض الدراسات الغربية تنظر إلى المجتمعات المسلمة على وجه الخصوص باعتبارها إشكالية بصورة جوهرية، لأنها تفتقر إلى التمييز المناسب بين الديني والعلماني، وأن الإسلام بالنسبة لهم دينا غريبا وغير طبيعي لأنه يخلط السياسة بالدين، وأن بعض الأشكال من اعتقادات المسلمين وممارستهم تشجيع على العنف[3].

و يؤكد طه عبد الرحمن على أن التسلط باستخدام العنف له جذور تاريخية عميقة تمتد إلى ماض سحيق، ترويها الكتب السماوية الثلاث، والمتمثلة في قصة " قابيل" و" هابيل" الأخوان اللذان قتل أحدهما الآخر ، كما نجد فكرة تواجد السلطة جنب إلى جنب مع العنف قد طرحت أيضا من قبل" حنة أرندت" في كتابها في العنف حيث تقول " حول السلطة والعنف على الرغم من كونهما ظاهرتين متمايزتين، عادة ما يظهران معا، وحين ما يتم التوليف بينهما يتم إبراز السلطة باعتبارها العامل الأساسي والمسيطر"[4]، فالسلطة تستخدم كل الوسائل للتأكيد على مشروعيتها لتبرير استمرارية وجودها ، و العنف يمكن أن يغير العالم ، فهو أداة للإصلاح وليس آلة لقيام الثورات ، لأنه ينشأ عن معاناة ، عن غضب يحرك الأفراد للمطالبة بمطالب مشروعة ، فالعنف يمكن أن ينتصر على السلطة ، بل إن إحلال السلطة محل العنف قد يحقق النصر.

والتسلط عند طه عبد الرحمن نوعان: تسلط أدنى، أي التسلط التجاري وتسلط أقصى، أي التسلط السياسي (التسيد).

[1]- حنة أرندت، في العنف ، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي بيروت ، لبنان، ط1، 1992، ص55.

[2]-طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص11.

[3]- ويليام.ت، كالفانو، أسطورة العنف الديني، تر، أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص ص21-22.

[4]- حنة أندرت، المرجع نفسه، ص46.

لذلك يرى طه عبد الرحمن إمكانية تدخل الفلسفة الائتمانية التي تزاوج بين روح التفلسف وروح التدين، لتمكن الإنسان المعاصر من تجاوز هذا الواقع العنيف، مستعينا لأجل بلوغ تلك الغاية والهدف مفاهيم ومعاني روح الثقافة العربية الإسلامية والتجربة الإنسانية، متصورا عالمين عالم مثالي لا عنف فيه سماه "العالم الهابيلي" نسبة إلى العالم هابيل ابن سيدنا آدم عليه السلام وعالم واقعي سماه " العالم القابيلي" نسبة لقابيل وهو عالم تنعدم فيه الأخلاق ويكثر فيه النفاق والفساد والبطلان (علم الملك).

و العالم القابيلي يحكمه قانونين هما[1]:

قانون الإحاطة: أي كل شيء سياسي أو كل شيء سيادي هذا العالم يغلب عليه شهوة التسيد والتملك والسيطرة لأن جوهر السياسة هو طلب السيادة، أي أن السياسي يريد التسيد على كل شيء بالفعل أو بالقوة، والقانون الكافي (قانون الشمول) أي "كل واحد سياسي" أو "كل واحد سيادي"، بمعنى أدق، كل فرد يمكن أي يتسيد على غيره سواء أكان هذا الغير قريب أو بعيدا وإذا كان بعيدا اشترك عليه مع سيادة آخرين أما العالم الهابيلي، فيحكمه قانون (عدم الإحاطة) وقانون (عدم الشمول)، القانون الأول معناه " ليس كل شيء سياسيا"، أو " ليس كل شيء سياديا"، لأن هذا العالم لا يقبل التسيَّد عليه لأنه أُلبس لباسا روحيا، والثاني قانون الشمول وصيغته "ليس كل واحد سياسيا" أو قل " ليس كل واحد سياديا"، لأنه، هناك بعض الأفراد لا يقبلون أن يتسيدوا على غيرهم لا من قريب ولا من بعيد، ولا تسلط سياسي، فمن شاء أن يسلك طريق التسيد فله، ومن أبى فهو حر، ولو خُيّر عدم التسيد لأختاره، وهو عالم لا ينطوي على أدنى أسباب العنف لأن السبب الرئيسي للعنف هو حب التملك والتسلط والتسيد لأنهم ؛أي أفراد هذا العالم لا يحبون التسيد، وبالتالي لا يوجد التنازع على السلطة ، ضف إلى ذلك، فهؤلاء لا يرون في التسيد امتيازا سياسيا بل عملا ككل الأعمال الدنيوية الفانية التي لا تستحق التنازع واستخدام العنف لأجلها.

[1]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ص 13، 14، 15 .

خاتمـة

خاتمة:

أهم النتائج التي يمكن أن نستخلصها من خلال ما تقدم في الفصول السابقة على التوالي تتمثل في ما يلي:

_لم يجمع الباحثون والفلاسفة على تعريف اصطلاحي للدين متفق عليه، ولكن يمكن أن نستنتج مما سبق تقديمه من جميع التعاريف اللغوية، أن الدين لغة هو: "كلمة مأخوذة من فعل دان، بمعنى اعتقد وانقاد وذل، وهو عبارة عن الطاعة المطلقة لله تعالى أو الانقياد لمعتقد أو مذهب معين، وإتباعه، والسير على هداه"، أما اصطلاحا فهو "عبارة عن جملة من المعتقدات والقيم والمبادئ والتعاليم التي يؤمن بها مجتمع أو أمة معينة تدين بدين معين، المتجلية في شكل طقوس وعبادات معينة أما مفهوم الدين في الاصطلاح الإسلامي، فهو وضع إلهي يهدي إلى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملات، أيأن الدين الصحيح القويم هو دين الإسلام، الذي لم يدخله زيف ولا تحريف، والذي انبثق عن الوحي الإلهي، ويتخذ إلها واحدا معبود لا شريك له لقوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام" [سورة آل عمران: الأية19].

_مفهوم فلسفة الدين هو البحث الفلسفي العقلي الحر في موضوعات ومقومات ومنشأ الدين، ولا يقصد به الدفاع الفلسفي عن الدين ومعتقداته، بل هو فحص حر حيادي لا ينحاز لدين أوآخر، لذلك ففيلسوف الدين يتوخى الحذر في طرح قضايا الدين، ولا يشترط فيه أن يكون ملتزما بعقيدة معينة، فيمكن أن يكون ملحدا ومنكرا لله، أو مؤمنا حتى يمارس دراسته الفلسفية، ذلك أن كلمة الدين في فلسفة الدين، هي كلمة مطلقة وغير مقيدة بأحدالأديان دون سواها، أي غير مقيدة بالإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو بالأديان الأخرى الوضعية، أما البحث في فلسفة الدين فهو مبني على بحث في مواضيع كثيرة أهمها: تعريف الدين، والغاية والهدف منه، آليات الدين، أي البحث في كيفية ظهور ظاهرة التدين من أسباب نفسية ولغوية وتاريخية واجتماعية، وإمكان فهم الدين، المنهج في فهم الدين، نظرية المشيئة الإلهية، دراسة الظاهرة العرفانية، إضافة إلى التعددية الدينية، ويذهب كثيرون إلى تقريب مصطلح "فلسفة الدين" بمصطلح علم الكلام الجديد" بالنسبة للمسلمين، وتقريبه أيضاإلى "علم اللاهوت" بالنسبة للدين المسيحي كونهما يعملان على قضايا مشتركة.

_فلسفة الدين إضافة إلى أنها تتوسل بالنظر العقلي في دراسة القضايا الدينية، فهي تستعين بمناهج عديدة في هذه الممارسة العقلية، كالمنهج النقدي والمنهج الوصفي والمنهج التعليلي، والمنهج الاستدلالي والمنهج التحليلي الذي يختص بدراسة وتحليل لغة الدين من حيث دلالتها ومعانيها، ومنهج الهرمنيوطيقا، حيث يستخدم في تأويل النصوص الدينية وتفسير الظواهر الدينية، وإعادة صياغة مفاهيم الدين بعيدا عن التغيرات التراثية، لإنتاج معنى جديد يواكب هذا العصر، إضافة إلى مناهج العلوم الإنسانية المتأثرة بمسار تاريخ الأديان المقارن أو علم النفس والتحليل النفسي.

* التصوف هو الزهد في ملذات الدنيا والأعراض عنها والانصراف إلى عبادة الله، بالذكر ومختلف العبادات، والتقرب إلى الله بالاشتغال بالصلاة والنوافل والصيام والإكثار من ذكر الله، وبدايات ظهوره كانت في الكوفة

ببغداد وقد أجمع الباحثون على أن أصل التسمية ترجع إلى لباسهم المتمثل في الصوف، وله مقامات وأحوال يلتزم بها المريد لبلوغ المزيد من رضا الله المعبود.

* باعتبار "طه عبدالرحمن" فيلسوفا ومفكرا ومشتغلا بالتفلسف والتفكر في القضايا المنطقية والفلسفية، فلا يرى وجود اعتراض وتضاد بين الاتجاهين، فيمكن أن يكون الفيلسوف متصوفا وعابدا، بل على عكس من ذلك، فالتصوف يسددويثري أحكام العقل وتصوراته، كما يسدد المنطق العقل ومبادئه في تمكنه وتعمقه في الممارسة الدينية .

* الدين عند "طه عبدالرحمن" هو جملة أخلاق حية لا يمكن فصلها عن العالم الغيبي فقيمة الشعيرة مردودة إلى قيمة الأخلاق التي تثمرها، لا يمكن اختزاله في جملة من الشعائر الجامدة.

وحسب منظور" طه عبد الرحمن"، الأخلاقية هي الحد الفاصل بين البهيمية والإنسانية وليست العقلانية، لأن القوة العقلية للإنسان هي من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمية، وبالتالي فالإنسان والحيوان يشتركان في هذه الملكة الإدراكية، وعليه فما يفصل الإنسان عن البهيمية ليس العقل وإنما هي الأخلاق، والإنسان دون أخلاق تجرد من إنسانيته، وأصبح مثله مثل البهائم والوحوش في أحايين كثيرة، كما أن العقل هو مصدر الشرور في العالم إذا ما استخدم في الشر، فكلما زاد تعقله المتجرد من الأخلاق، زاد توحشه وطغت غريزته البهيمية على عقله، ومن ثم أُلغي العقل، ونتج عن ذلك ويلات وشروط يعاني منها الإنسان نفسه.

فكلما زاد الإنسان عقلانية زاد بهيمية، وكلما زاد أخلاقية زاد إنسانية.

والأجدر بالكائن العاقل أن يتحلى بمكارم الأخلاق، فالعقل +الأخلاق = إنسان.

– بيَّن "طه عبدالرحمن" أن اهتمام الفلاسفة الغربيين بدراسة علاقة الأخلاق بالدين لا تخرج عن ثلاث أصناف واتجاهات:

* الصنف الأول: رأى أن الأخلاق تابعة للدين، والرائد في الاتجاه كل من القديس أوغسطين وتوما الأكويني، تأسيسا على أصلين اثنين: "الإيمان بالله" و"إرادة الإله" بمعنى أن القيم الأخلاقية المسيحية مستمدة من الأوامرالإلهية.

* الصنف الثاني: رأى أن الدين تابع للأخلاق والرائد في هذا الاتجاه الفيلسوف العقلي "إيمانويل كانط"، وبالتالي فالقيم الأخلاقية نابعة من "الإرادة الخيرة" أو الطيبة، البعيدة كل البعد عن الأهواء والمنفعة، وعليه "فالإرادة الخيرة" تجعل من القيم الأخلاقية في غنى عن قاعدة "الإيمان بالله".

* الصنف الثالث: رأى بضرورة استقلال الأخلاق عن الدين، والمؤسس لهذا الاتجاه الفيلسوف الانجليزي التجريبي "دافيد هيوم"، ويعتبر أول من فصل بين الأخلاق والدين، ورفض أن يكون الدين مصدرا للأخلاق، وأدخل الكثير من الحقائق الدينية في الشك والريبة، فحسب رأيه كل ما هو ميتافيزيقي، ولا يمكن إخضاعه للاستدلال التجريبي هو خرافي وجب رميه في اللهب.

– مقاربة "طه عبد الرحمن" لعلاقة التعبد بالتدبير هي بمثابة مقاربة مبتكرة لما تحمله معاني روحية نادرا ما نجدها عند الذين كتبوا في هذه العلاقة بين "الدين والسياسة" من غث وسمين "فالتعبد والتدبير" حسب "طه عبدالرحمن" يأتلفان في حياة الإنسان ائتلافا حيا، وقد وضع مسلمات هذه العلاقة وأكدها وبرهن عليها في كتابه "روح الدين" (2012). ثم بيّن بعد ذلك موقفه وانتقاداته للعلمانيين والديَّانيين، الأول يفصل تماما بين الدين والسياسة والثاني يرى لزوم الوصل بين الدين والسياسة.

– من خلال تتبع المشروع المعرفي الفلسفي "لطه عبد الرحمن"، بداية بكتاب "أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، "والعمل الديني وتجديد العقل"، "وسؤال المنهج"، و"فقه الفلسفة"، واللسان والميزان"، وصولا إلى كتاب "سؤال الأخلاق والحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، ثم "روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، و" بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين"، و"شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق"، وأخيرا "سؤال العنف" نجد لا محالة، بصمة فكرية وفلسفية حقيقية في هذا الحقل المعرفي المسمى "بفلسفة الدين"، برؤية ائتمانية ذات مرجعية دينية إسلامية مزاوجة بين روح التفلسف وروح الدين الإسلامي، والتي تقوم على حفظ الأمانة الموكلة من قبل الله تعالى لبني البشر، والتي تتأسس على (مبدأ الأمانة، ومبدأ الشهادة، ومبدأ التزكية).

وقد دأب على الدفاع عن حق الأمةالإسلامية في الاستقلال الفكري والفلسفي، متوسلا النقد والتقويم لبلوغ الرقي المعرفي والتجديد الفلسفي، كما سعى إلىإقامة حداثة عربية إسلامية، وقدم محاولات تنظرية لتحديث قراءة جديدة للقرآن، ورعاية التفاعل الديني وتحديث الأخلاق، التي لا يمكن فصلها عن مبادئ الدين هذا الأخير وحده من يستطيع أن يكون مصدرا وأساساللأخلاق، كما انتقد الأخلاق الغربية المنسلخة عن الدين.

– أصّل لمشروع سياسي إسلامي ابتداءً بهدم الأسس الفلسفية السياسية الغربية العلمانية، وانتهاءً ببناء نظرية سياسية ائتمانية، لا تسعى إلى توظيف الدين سياسيا، أو دمج الدين في السياسة مهجنة بالآليات التدبيرية العلمانية، إنما نظرية تتماهى فيها السياسة مع الدين، لدرجة الوصول إلى التطابق بينهما.

– كما سخَّر قلمه وبما يمتلكه من قوة وقدرة نقدية، بفضل تمكنه من آليات المنطق الحجاجية والاستدلالية والتي لا يُضاهيه فيها أحد، لنقد أهم أعمدة الدهرانيه وتلاميذهم المتمثلون في الفلاسفة: " إيمانويل كانط"، "دور كايم"، "لوك فيري"، "نيتشه"...

إضافة إلى نقده وانتقاده لعلم التحليل النفسي على محك فلسفته الائتمانية، وخاصة نقده اللاذع لإنكاره لشاهديه الذات الإلهية، و"نظرية الجنس" التي اعتبرها أساس الحياة النفسية، "وعقدة أوديب"، والثاني خصصه بالنقد من جانب أساسي وهو إنكاره لشاهدية الاسم الإلهي " مؤسس على مبدأ حجب الإله لاسمه الدال على ذاته"، "ونقد نظرية المتعة عند جاك لاكان ..

– العمل على بناء فقه ائتماني يسعى إلى تهذيب السلوك الداخلي الأخلاقي للإنسان دون نسيان السلوك الظاهري.

_خصص طه عبد الرحمن جزءا كاملا للحديث عن محاسن الحجاب، وللرد على أكاذيب وادعاءات خصوم الحجاب، وهذا في مؤلفه " دين الحياء، روح الحجاب "، وقد جاء لغرض، وهو فتح أفق فكري وروحي آخر للكلام عن الحجاب بعد تناولات مغلوطة له . والحجاب حسب رأيه لباس ساتر للمرأة شرعه الله تعالى، وورد الأمر بلباسه بنص قرآني، وينفي تماما أن يكون الحجاب مفروض من المجتمع في شكل عادات وتقاليد، وعليه، فالمرأة المسلة لم تقهر أو تجبر على ارتداءه، لأن الحجاب ميثاق من الله تعالى للمرأة، وليس لباس استمتاع وتظاهر وإبداء، لذلك فحكمه حكم الشعائر الدينية الأخرى، يحمل أبعادا دينية كثيرة كالمسؤولية والأمانة والتكليف.

_تراجع الصحوة الإسلامية، ونزوعها إلى العنف، سببه غياب منهج يستنير ويقتدي به هؤلاء الشباب، والفلسفة الائتمانية كتوجه فكري وفلسفي مستقل ومبتكر ليس غائبا عن الواقع المعاصر، ولا عن الفكر العالمي المعاصر، والعقل العربي مثله مثل الأمم الأخرى له الحق في الإبداع الفلسفي بآليات جديدة مبتكرة من منبته لا من منبت غيره، والنسق الائتماني مرجعيته الدين الإسلامي، والدين الإسلامي، دين عالمي، وبالتالي فالقيم الإسلامية ليست خاصة ببيئة معينة أو مكان مخصوص من هذا العالم، إنما هي قيم سمحة جاءت لكل البشرية في كل أرجاء المعمورة، وعليه قد يكون بالإمكان أن يخلص الفكر الائتماني الواقع الإنساني من أسباب وعوامل العنف.

عموما، يمكن أن نقول بأن بعض أعمال "طه عبد الرحمن" إن لم نقل أغلبها يمكن إدراجها في إطار "فلسفة الدين"، فالجانب الديني الفلسفي الائتماني طغى على كتاباته، مما جعله رائدا في هذا الحقل المعرفي، والذي يمكن أن يشفع له أيضا بأن تستشرف رؤاه ونظرياته الائتمانية مكانة عظيمة ليس فقط اهتماما، وقراءة وتحليلا، ودراسة، بل تطبيقا على أرض الواقع في المستقبل القريب، بدليل الاهتمام الواسع الذي لقيته كتاباته ونظرياته الأخلاقية من قبل الكثيرين من المفكرين العرب وحتى الأجانب منهم .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

الحديث الشريف

أولا : المصادر:

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

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.

3- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، دار الإبداع للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

4- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.

5- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

6- طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

7- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، تقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط2، 2015.

8- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.

9- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

10- طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني،ج1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.

11- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

12- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، دار الإبداع للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

13- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

ثانيا : المراجع العربية:

1- إبراهيم إبراهيم يسين، المدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة روحية سيكو ميتافيزيقية، منتدى الأزبكية، الإسكندرية، القاهرة، ط2، 2002.

2- إبراهيم هلال، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

3- ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تح: علي صبيح، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ.

4- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، تح: سامي بن محمد السلامة، دار دليبة للنشر والتوزيع، ط1، 1997.

5- أبو الأعلى المودودي، الحجاب، تعريب: محمد كاظم السباق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1964.

6- أبو الفضل ساجدي، الدين والحداثة، تر: مرتضى ذاكري المجتمع العالمي لأهل البيت، بيروت، لبنان، ط2، 2012.

7- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، إخراج زين الدين، أبي الفضل العراقي، دار ابن حزم، ط1، 2005.

8- أبو حمد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأنوار، تر: عبد العزيز السيروان، دار وعالم الكتب، دمشق، ط1، 1986.

9- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور إسلامي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

10- أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تر: الحافظ العراقي، مكتبة ابن حزم، بيروت، لبنان، 2005.

11- أبي طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج1، دار صادر، بيروت، 2000.

12- أبي نصر عبد الله بن علي سراج الطوبي، اللُمع، ضبطه، كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

13- أحمد أبو زيد، تايلُورْ، مطبعة دار المعارف، القاهرة، 1957.

14- أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني، دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1999.

15- أحمد أمين، ظهر الإسلام ج1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.

16- أحمد بن تيمية، فقه التصوف، تهذيب وتعليق، زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993.

17- أحمد فرج، جذور العلمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، القاهرة، ط1، 1988.

18- إدريس شاه، الصوفيون، تر: بيومي قنديل، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة.

19- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، تر طارق عسيلي ، دار النهار، بيروت، 1995.

20- إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، تر: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1988.

21- ألفرد نورث هوايتهد، كيف يتكون الدين، تر: رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

22- إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2015.

23- آن وولتوك وآخرون، التحليل النفسي والثقافة العربية الإسلامية، دار بدايات، دمشق، سوريا 2008.

24- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكين، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 2012.

25- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002.

26- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، تر: محمود بن جماعة، دار محمد على للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

27- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1988.

28- بيرداكو، انتصارات التحليل النفسي، تر: وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا، دمشق، ط2، 1986.

29- تشالز داروين، أصل الأنواع، تر: مجدي محمود المليحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، في ظلال القرآن، مج1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط32، 2003.

30- تور أندريه، التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كلونيا، ألمانيا، ط1، 2003.

31- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، تر: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2007.

32- جاريث، ب ماتيوز، أوغسطين، تر: أيمن فؤاد زهري، دار أفاق والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013.

33- جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 2001.

34- جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافو، تر: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.

35- جان غرانييه، نيتشه، تر: علي بوملحم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

36- جدل التنوير، ماكس هوركها يمر وأدورنو، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006.

37- جورج باطاي، الأبروسية، تر: محمد عادل مطبعة دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ط1، 2017.

38- جورج باطاي، حكاية العين، تر: راجح مردان، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.

39- جورج باطاي، نظرية الدين، تر: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2002.

40- جوليان باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، تر: أديب يوسف شيش، دار التكوين، للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2010.

41- جون هـ، هيك، فلسفة الدين، تر: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، 2010.

42- جون هيك، فلسفة الدين، تر: طارق عسيلي، دار الجمل، بيروت، لبنان، 2010.

43- حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط1، 1989.

44- حسن يوسف، فلسفة الدين عند كير كفارد، مكتبة الكلمة، القاهرة، مصر، 2001.

45- حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، أكاديمية الفنون، القاهرة، دار الكلمة، 2001.

46- حضرة عنايات خان، تعاليم المتصوفة، تر: إبراهيم استنبولي، دار الفرقد، سوريا، دمشق، ط1، 2006.

47- حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

48- حمو النقاري منطق تدبير الاختلاف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

49- خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2016.

50- داميار كيون، البوذية تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2016.

51- دراسات في تاريخ علم الكلام، إشراف رشيدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

52- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1954.

53- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهيبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

54- روجية باستيد، مبادئ علم الاجتماع، تر: محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951.

55- رودولف أتو، فكرة القدس، تر: جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، 2010.

56- روي جاكسون، نيتشه والإسلام، تر: حمود حمود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2015.

57- زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية (4)، مكتبة مصر، 1971.

58- زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية(2)، مكتبة مصر، القاهرة، 1959.

59- زكي الميلاد، الإسلام والعقلانية، أطياف النشر والتوزيع، لبنان، بيروت، 2016.

60- زهير الخويلدي، المقدس والسرديات الكبرى، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، الرباط، 2016.

61- سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، كشف المصطلح وفضح الدلالة، مساندة البحث العلمي لمقاربة الأديان، السعودية، 2017.

62- سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، المؤسسة العلمية الدعوية العالمية، المملكة العربية السعودية، ط2، 2016.

63- سمير أمين، وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996.

64- سيد قطب العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة ط12، 1989.

65- سيد قطب، الإسلام ومشكلة الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1988.

66- سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، دط، 1974.

67- سيغموند فرويد، مختصر التحليل النفسي، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

68- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، لبنان، بيروت، ط1، 1974.

69- طيب تيزيني، التصوف العربي الإسلامي، منشورات الهيئة العامة السورية، دمشق، ط1، 2011.

70- عباس أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

71- عباس محمود العقاد الله، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

72- عباس محمود العقاد، في نشأة العقيدة الإلهية، منشورات المكتبة العصرية، القاهرة، 1981.

73- عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015.

74- عبد الجبار الرفاعي، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2017.

75- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2013.

76- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد في فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2014.

77- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مدخل الدراسة اللاهوت وجدل العلم والدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016.

78- عبد الحسين خسر رباناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1، تر: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر، ط1، 2016.

79- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1996.

80- عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تقديم: محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2005.

81- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ج1، وكالة المطبوعات، القاهرة، مصر، ب ت.

82- عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.

83- عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

84- عبد الفتاح أحمد فؤاد، فلاسفة الإسلام والصوفية، دار الوفاء، لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006.

85- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذج، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2015.

86- عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، من فرويد إلى لاكان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004

87- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2005.

88- علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2010.

89- علي حسن الجابري، دروس في الفكر الإسلامي، دار الأدب، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

90- علي زيعور، الفلسفة في أروبا الوسيطة وعصر النهضة والإصلاح، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

91- علي محمد جمعة، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1997

92- فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

93- فدوى الجندي، الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة، تر: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.

94- فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، سورية، دمشق، ط4، 2002.

95- فريدريك شلايرماخر، عز الدين، تر: أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بغداد، 2017.

96- فريدريك نيتشه، نقيض المسيح، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2011.

97- فليب بورجوه، منابع تاريخ الأديان، تر: فوزية العشماوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.

98- فيور باخ، ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، تر: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 2007.

99- فيورباخ، أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1991.

100- القدس أوغسطنيوس، اعترافات، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط4، 1991.

101- كاترين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب، تر: شكري مجاهد العبيكان للنشر، المملكة السعودية، ط1، 2011.

102- كارل ماركس، فريدريك إنجلز، حول الدين، تر: ياسين الحافظ، بيروت، لبنان، ط1، 1974.

103- كريس هورنر، التفكير فلسفيا، تر: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011.

104- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، دط، 2002.

105- لوك فيري، تعلم الحياة، تر: سعيد الوالي، أبوظبي، للثقافة والتراث، ط1، 2016.

106- ماركيز دوساد، جوستين، تر: محمد إبراهيم، دار الإشراف للتوزيع، 2006.

107- ماسينون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

108- ماسينيون، ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984.

109- مالوري ناي، الدين الأسس، تر: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

110- محمد أبو زهرة، محاضرات في مقارنات الأديان القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965.

111- محمد أركون، الإسلام، أروبا، الغرب، رهانات المعنى، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

112- محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

113- محمد الجزار، الفكر الإنساني، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2006.

114- محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

115- محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، صفير الدولة للنشر، القاهرة، ط3، 2007.

116- محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

117- محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط1، 1956.

118- محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

119- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

120- محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، تر: حيدر نحف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، المتحف الأشرف، ط1، 2016.

121- محمد مصباحي، فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيد لوجي واليوتوبيا، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2012.

122- مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007.

123- ميرتشيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

124- ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، تر: عز الدين عناية، المركز العربي، ط1، 2009.

125- ناصر بن عبد الكريم العقل، الفرق الكلامية، دار الوطن، للنشر، الرياض، ط1، 2001.

126- ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

127- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

128- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سين للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994.

129- نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصائر، الإسكندرية، دط، 1938.

130- هاري أو لفسون، فلسفة المتكلمين، مج1، تر: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، ط2، 2009.

131- هاينريش هايني، في تاريخ الدين والفلسفة، تر: صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية، سوريا، ط1، 2012.

132- هنري برجسون، منبعا الدين والأخلاق، تر: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والتوزيع، القاهرة، مصر، 1971.

133- هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2004.

134- ولترستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

135- ولترستيس، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، تر: زكرياء إبراهيم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة ، دط، 2012.

136- يوسف الشيخ إبراهيم السامرائي، تاريخ الطرق الصوفية، مطبعة أسعد، بغداد، 1988.

137- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

– أرثور سعدييف و توفيق سلوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط 2، 2000

138- عبد الرحمن ابن خلدون ، شفاء السائل وتهذيب المسائل ، تح : محد مطيع الحافظ ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1996 .

139- علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج3 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط7 ، 1977

ثالثا : المعاجم والقواميس والموسوعات:

1- ابن منظور، لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1949.

2- الجرجاني، التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط السادسة، 2004

3- دليل أكسفورد، تحرير، ندهوندرتش، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ط1، 2013.

4- الفراهيدي، معجم العين، مج2، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003

5- محمد النهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مج1، تح: رفيق العجم، علي دحروج، مكتبة لبنان، ط1، 1991

6- إبراهيم مدكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، ط1، 1983

7- معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2004

8- موسوعة ألفاظ القرآن الكريم، ج1، هادي حسين حمودي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إسيسكو، 2011

9- الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، معن زيادة، معهد الاتحاد العربي، ط2، 1986.

10- الموسوعة القرآنية المتخصصة، تقديم: محمود حمدي زقزوق، القاهرة، 2013.

11- موسوعة عباس محمود العقاد، مج4، القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981.

12- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

رابعا : المراجع الأجنبية

1- B.A. GRRIS, f. schleirmacher in encylopedia of religion.
2- Holyok george jakob the english secularіam a com fession of belief chicago the open court publishing company, 1896.
3- Max muller, introduction to the sience of religion, delivered at the royal institute, 1870.
4- Oxford learne pocket dictionnary (fourthedition), oxford universtiy presse ,2008.

المواقع الالكترونية:

1- http://www.habous.gov.ma/10.01.2013.
2- http://www.altsamoh.mer/primt.asplid:613:25.10.2014

الدوريات والمجلات:

1- أرمان زراعي ، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الليبرالية المعاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العدد الثامن السنة الثالثة، صيف 2017، بيروت ، ص 193.

2- رضوان السيد، روح الدين لطه عبد الرحمن والقراءة الأخرى، مجلة الشرق الأوسط، العدد4 سبتمبر، 2012.

3- شفيق جرادي، نهضوية الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مجلة المحجة، المغرب، العدد السادس، 2008

4- طه عبد الرحمن، تجديد النظر في أشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة، مجلة المناظرة، المغرب، السنة الأولى، العدد الأول، يوليو، 1989

5- محمد حصحاص، سبيل الخروج من مأزق العقل التجزيئي، مجلة نماء، عمان، الرواق، العدد 134، 2017.

فهرس الموضوعات:

فهرس الموضوعات:

مقدمة	أ
الفصل الأول: **مقاربة مفاهيمية للدين وفلسفة الدين**	
المبحث الأول: مفهوم الدين	7
أولا: معنى الدين في اللغة العربية	8
ثانيا: الدين في اللغات الأجنبية	12
ثالثا: معنى الدين اصطلاحا	13
رابعا: معنى الدين عند علماء الاجتماع	17
خامسا: معنى الدين عند الفلاسفة	22
المبحث الثاني: فلسفة الدين، المفهوم والموضوع والمنهج.	26
أولا: مفهومها	27
ثانيا: موضوعها	32
ثالثا: منهجها.	37
الفصل الثاني: **التجربة الروحية عند طه عبد الرحمن**	
المبحث الأول : مفهوم التصوف	42
أولا – أصل التسمية	43
ثانيا – تعريف التصوف	47
ثالثا – مبادئ الصوفية ومنهجهم	51
المبحث الثاني : علاقة التصوف بالفلسفة عند طه عبد الرحمن	54
أولا – طه عبد الرحمن حياته و مساره الفكري	55
ثانيا – التصوف و الفلسفة عند طه ، هل يتكملان أم يتناقضان ؟	55

3- أثر التجربة الذوقية على الفكر الفلسفي الطاهائي 57

4- التصوف والمرأة بين طه عبد الرحمن وجاك لا كان (نقد نظرية لا كان في المتعة الصوفية): 59

الفصل الثالث:

علاقة الدين بالأخلاق في المشروع الفلسفي الطهائي

المبحث الأول: مفهوم الدين عند طه عبد الرحمن 65

المبحث الثاني: صلة الدين بالأخلاق عند طه عبد الرحمن 73

الفصل الرابع:

صلة التعبد بالتدبير (علاقة السياسة بالدين) من منظور طه عبد الرحمن

المبحث الأول: النظر الائتماني في العلاقة بين التعبد والتدبير 86

أولا: مبادئ الفاعل السياسي وممارسة التغييب (الصلة الفاعلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي) 87

ثانيا: العلمانية ودعوى فصل الدين عن السياسة 88

المبحث الثاني: مسألة الحدود بين العمل الديني والعمل السياسي 92

أولا: مسألة نفي التدبير في الدين ونفي التعبد في السياسة 94

ثانيا: دعوى الديانية والتداخل بين الدين والسياسة 97

الفصل الخامس:

فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن بين النقد والإبداع

المبحث الأول: مفهوم فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن 103

المبحث الثاني: المقاربة الائتمانية لفلسفة الدين 106

أولا: التراث بتأصيلات علمية منطقية 107

ثانيا: التأسيس المنهجي للعمل الديني 109

ثالثا: محدودية العمل ومسالة الألوهية وآية الأسماء الحسنى 111

رابعا: موقف طه عبد الرحمن من المقاربات الفلسفية في الإلهيات الإسلامية 113

خامسا: حق الأمة الإسلامية في الإجابة عن أسئلة زمانها وفق لخصوصياتها الإيمانية والأخلاقية 117

سادسا: النص القرآني والحداثة 122
سابعا: الدهرانية والآمرية الإلهية 127
ثامنا: ما بعد الدهرانية وإنكار الشاهدية الإلهية 134
تاسعا: الفلسفة الائتمانية 156
عاشرا: الفرق بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني 160
الحادي عشر: النظر في الحجاب 162
الثاني عشر: العنف برؤية فلسفية ائتمانية 166
خاتمة 170
قائمة المصادر و المراجع 175