

## حقيقة الفعل الأخلاقي من منظور طه عبد الرحمن

محمود حسن البليبيسي<sup>1</sup>، ضرار بني ياسين<sup>2</sup>

### ملخص

تتغيا هذه الدراسة البحث في منظور طه عبد الرحمن للأخلاق لمواجهة التحدي الأخلاقي الذي يشهده عالمنا المعاصر، وفتح الأفق أمام بناء مشروع أخلاقي عالمي، يمثل الشق العملي من فلسفته الأخلاقية، وهدفت الدراسة إلى إبراز نقد وتفكيك النظرة العلمانية المعاصرة للعالم، حيث تأليه الإنسان لنفسه ومركزته المطلقة لذاته، وذلك بالغوص في الأخلاق الدائرية بالرجوع إلى الفلسفة الكانطية في نطاق العقل المجرد، وهو لذلك سعى إلى تقديم نظرية فلسفية بديلة عكسية، تقوم على أساس الأخلاق الدينية وعودة الله بالمعنى الديني الإسلامي إلى العالم والوجود، ويبرهن في الوقت نفسه على امتلاك عالم الإسلام ومجتمعاته بالحق بالاختلاف في زاوية العالم وتقديم البديل للخلاص من مشكلات الحضارة والعالم في التاريخ المعاصر. وخلصت الدراسة إلى أن مشروع طه عبد الرحمن النقدي، يقدم نظرية أخلاقية من منظور إسلامي، وإبداع فلسفة أخلاقية إسلامية، مرتكزا على قيم الإيمان والعبادة بوصفها قيما إنسانية إسلامية مشتركة.

الكلمات الدالة: طه عبد الرحمن، أخلاق الحداثة، العقل المجرد، التخلق.

### المقدمة

قدّم طه عبد الرحمن أطروحة فكرية تغيا من خلالها تدشين مشروع أخلاقي عالمي، يمثل الشق العملي من فلسفته الأخلاقية، وهدف من خلاله إلى إعادة الاعتبار إلى سؤال الأخلاق، وذلك في ظل تضاول المساعي الفلسفية المعاصرة في الفكر العربي الإسلامي لتجديد النظر الأخلاقي الإسلامي؛ وقد حاول طه عبد الرحمن تقديم نظرية تختلف جوهريا عن باقي النظريات الأخلاقية، وتضاهي الفلسفات الغربية الحديثة، لمواجهة التحدي الأخلاقي الذي يشهده عالمنا المعاصر.

إن الولوج إلى عمق مشروع طه عبد الرحمن الفكري صعب ووعر، لكن التدقيق في كنه هذا المشروع يبين للباحث أن تفكيره يضاد المشروع الدائري الأوروبي والغربي عموما، بمعنى أنه مشروع لنقد فلسفة الحداثة الغربي المنشأ، ونقده

لهذا المشروع يهدف من جملة ما يهدف إلى تفكيك الأسس والمبادئ والمرجعيات التي يستند إليها، انطلاقا من مبادئ البناء العقدي الفكري للإسلام، أي من محددات الروح الإسلامية الشاملة. ولذا فإن جهوده الفلسفية تبدو مشتبكة بشراسة فكرية مع الإشكاليات العالمية التي ولّدت فتوحات الحداثة وانحرافات، والتمثلة في جزء منها بالإمساك بنصية العلم الحديث ومنهجية وتحديد مساراته، وبالتالي التحكم بمسارات الواقع الإنساني كله، وفرض تاريخ ذي بُعد واحد.

لا يتعمّد طه عبد الرحمن إخفاء غايته ومراميه من مشروعه الفكري، إذ هو يروم أولا وبداي ذي بدء إلى تجديد العقل أو إعادة تأنيث العقل بوساطة العمل الديني؛ أي بوساطة تجربة عن قرب تحصل بفعل التخلق الذي يستند إلى تجربة خاصة في الوجدانية الروحية أو الممارسة الإيمانية المفعمة بروح الدين، دين الحياء، الذي يهب الذات خلاصها المأمول.

لكن السؤال هل يمكن تصيير التجديد الإسلامي واقعا معيشا اعتماده على الوجدانية الذاتية الباطنة والجماليات

<sup>1</sup> طالب دكتوراة في الفلسفة، الجامعة الأردنية؛ <sup>2</sup> أستاذ مشارك، الجامعة الأردنية.

تاريخ استلام البحث 2022/6/22 وتاريخ قبوله 2022/8/1.

الأخلاقية والإنسانية العليا من مجرد الحديث بلغة الباطن أو التخلُّق الذاتي؟

هل يصلح كل ذلك لتغطية عورات التاريخ وعِلَّله وأزماته الاجتماعية الكبرى؟

إن طه عبد الرحمن سبق له وأن أفرد كتابًا بعنوان (بؤس الدهرانية)، من أجل نقد وتفكيك خطاب الدهرانية العلمانية الحداثي المُستند إلى البنائية النظرية للوضع العلمية، التي ما انفكت تكرّس فصل الأخلاق عن الدين في الحضارة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وذلك من خلال نقده لثلاثة من المفكرين والفلاسفة الذين جاءت أعمالهم ودراساتهم ساعية حثيثًا من أجل إنجاز هذا الفصل وتبريره وفقًا لتصورات العقل العلمي الوضعي المعاصر. ويتعلق هذا النقد بكل من روسو وهيوم وكانط ودوركايم ولوك فيري. وهؤلاء بنظره يُجسّدون الرؤية العلمانية التي تروم تأليه الإنسان لنفسه. ومقابل ذلك فإنه يدشن منظومة من التصورات للأنظار يُطلق عليها اسم الائتمانية.

وفي الواقع أن مشكل الأخلاق في المجال التداولي الفكري الإسلامي المعاصر، يبدو جليًا في صيغة مشكل أو خطاب وعظي، ولم يؤسس إطارًا نظريًا صلبًا يستند إلى أسس فلسفية ذات أصالة نظرية. في هذا الخصوص حاول طه عبد الرحمن إعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق، بوصفه المدخل الصحيح لإعادة الاعتبار لإحيائية إنسانية مُجدّدة تكون قائمة على تحديد الشروط اللازمة للعلاقة بين البشري والإلهي، هذه الإحيائية التي من شأنها إخراج الإنسان من قوى المادية الصارمة.

وبنظرة فاحصة نحو مساهمة إيمانويل كانط (1724-1804) Immanuel Kant في سؤال الأخلاقي، فإن مساهمته تقع ضمن التيار الرئيس لفلسفته النقدية، إذ يسعى كانط إلى تأسيس مبدأ أخلاقي عالمي، من خلال العقل العملي الذي يجب أن يوجه السلوك فيما يتعلق بالأفراد بعضهم ببعض. فكان انشغال كانط في بناء نظام أخلاقي يزيل كل المشاعر والعواطف والرغبات. ومهما كان الأمر، فإن الدافع الرئيس لهذه الورقة هو التحليل النقدي وتحديد الخطوط العريضة في أبرز السمات المختلفة لأخلاقية كانط، وأن نبحت في جانب من جوانب فكر طه عبد الرحمن

الفلسفي، وهو الجانب المرتبط بمقاربة سؤال الأخلاق للكشف عن المعنى الذي يحيط بالعقل والفعل الأخلاقي على وجه الخصوص في فكره ومقارنته بما يروم حول العقل والأخلاق في تراث الفلسفة الغربية في سياق تسلط ثقافة الحداثة الغربية على ثقافات الأمم الأخرى، وذلك لا يكون إلا من خلال وضعها في حدود مقاربات القضايا الأخلاقية التي شغلت طه عبد الرحمن أثناء مناظراته النقدية للتصورات الفلسفية الغربية في مجال الأخلاق عند كانط، وقد قمت بحصرها في مجموعة من القضايا، ولسوف أدرجها تباعًا في هذا البحث.

### أولاً: الأخلاق الحداثية في نطاق العقل المجرد (الفعل الأخلاقي في مرجعية الفلسفة الكانطية)

يُعد كانط من أهم رُؤاد عصر الأنوار في الفلسفة الحديثة، فقد رأى أن الأخلاق مشروطة بحرية الإنسان: "فالأخلاق، من جهة ما، هي مؤسسة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديدًا، ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه" (كانط، 2012، 44). ومن هذا المنطلق، لا تحتاج الأخلاق إلى الدين، "فالأخلاق لا تحتاج أبدًا في ما يتعلق بذاتها (سواء كان موضوعيًا، في ما يخص الإرادة، أو ذاتيًا في ما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها" (كانط، 2012، 44).

إن فكرة الواجب مركزية في أخلاقية كانط النقدية، لا سيّما من جهة تعلّقها بالإرادة، ويرأيه فالواجب يُؤدّي من صاحب الفعل الأخلاقي لكونه واجب وحسب، ففكرة الواجب مركزة في قلب الضمير الشخصي للفرد، دونما تعلّقه بشيء خارجي، ويتّصل الواجب بمبدأ الإرادة الخيرة المبرأة من أي سلطة أو مرجعية خارج الذات، وفي ذلك يقول: "ينبغي ألا نبدأ باللاهوت؛ فالدين الذي لا يبنّي إلا على اللاهوت لا يمكن أن ينطوي على جانب أخلاقي، فلن نجد فيه من جهة سوى الخوف، ومن جهة أخرى سوى مشاريع ونوايا توجهها فكرة الثواب. ولا ينتج عن ذلك إلا مجموعة من الشعائر تتسم بالتطير. فيجب إذًا أن تكون الخُلقية هي الأولى وأن يتبعها

إلى بيان دقيق للمبدأ أو المبادئ التي تستند إليها جميع أحكامنا الأخلاقية العادية، وهذه الأحكام هي أحكام أي إنسان (بالغ وأخلاقي وعادل). إذ يُشكّل هذا المشروع الأخلاقي الشغل الشاغل للعمل الأخلاقي الذي يبنّاه كانط هدفًا أساسيًا، أي تدشين هذا المبدأ الأخلاقي، والذي يُظهر أنه مبدأ العقلانية. ويرتكز كانط في مشروعه الأخلاقي على الموقف القائل بأن الإنسان، على وجه التحديد، بوصفه مخلوقًا ذا إرادة حرة وعاقلة، يمتلك الاستقلالية. إلى جانب ذلك، فإن هناك أهدافًا خارجية للفلسفة الأخلاقية؛ فكانت يؤكد أن الفلسفة الأخلاقية تتناول السؤال: ماذا علي أن أفعل؟ ويسعى إلى تفسير طبيعة ومدى الالتزامات الأخلاقية المختلفة للإنسان؛ إذ كانت النتائج التي توصل إليها في هذا المشروع الأخلاقي، أن يقدم، في ميثاقين الأخلاق، تصنيفًا للالتزامات الإنسان الأخلاقية تجاه نفسه وتجاه الآخرين، بحيث يجب على الفلسفة الأخلاقية أن تميز وتشرح المطالب الأخلاقية لعلم النفس البشري وأشكال التفاعل الاجتماعي البشري (كانط، 2012).

ومن جانب آخر، يفكر كانط في منهج الفلسفة الأخلاقية. مُبدئيًا اعتقاده بأنه يجب معالجة القضايا الفلسفية الأساسية مُسبقًا أي بصورة قبلية، دون الاعتماد على خبرة البشر وملاحظاتهم وسلوكهم. ففي النموذج الكوبرنيكي الثوري، لا تتم استشارة هذه الحقائق المرسومة لاحقًا إلا في محاولة للتحقق من توافقها مع المبدأ الأخلاقي الأساسي مُسبقًا. والسبب الأساسي لهذه المنهجية المُسبقة، كما رأى كانط، هو الاحتراز من تقويض الضرورة المطلقة للالتزام في تحليلها ودفاعها عن الفكر الأخلاقي (Kant, 1985).

وفي عملية تطوير أطروحته الأخلاقية، يسعى كانط إلى اكتشاف وتأسيس (خيّط أريانا) العلائقي الذي يمر عبر مفاهيم النية الحسنة والواجب والعمل الأخلاقي. ومن ثم، يبدأ تحليل كانط للأفكار المنطقية بالفكرة القائلة بأن الشيء الوحيد الجيد بدون تأهيل هو النية الحسنة. وكل الأشياء الأخرى التي تعتبر جيدة بشكل عام وعادي ليست جيدة دون قيد أو شرط؛ فقد تخضع أو ترتبط باعتبارات ومؤهلّات دخيلة، وبالتالي، فإن الفكرة الأساسية بالنسبة لكانط تكمن في أن ما يجعل الشخص جيدًا هو امتلاكه لإرادة يتم تحديدها بطريقة معينة بوساطة القانون أو اتخاذ قراراتها على أساسه (Kant, 1985). ومن

اللاهوت، وهذا ما تُسميه دينًا" (كانط، 2005، 76). لقد وضع كانط رهانًا جدّ خطير حول مسألة الأخلاق، فقد رأى أن الأخلاق تُؤسّس على نحو عقلي إنساني، وليس على أساس دين بعينه، فالتخلّق هو طبيعة في الإنسان لا يكتسبها من الدين، ونحن ندين لأننا أخلاقيون، وليس العكس. فالأخلاق هي مكسب الإنسان الذي يستطيع أن يُشرّع من خلالها لنفسه، وهذه الأخلاق لا تتأسس إلا على الحرية، والحرية وحدها، كقيمة مُتعالية، حتى إنّه يمكن القول: إنّ تصوّر كانط للأخلاق، هو تصوّر أخلاقي للأخلاق، وذلك من خلال إثبات كانط أخلاقية الإنسان؛ فقد منح لهذه الأخلاق بُعدًا كونيًا، من خلال فكرة الواجب. إن قانون الخلق لا يكون كذلك، إلا إذا كان قانونًا عامًا للإنسانية، فبحسب كانط: "افعل الفعل وكأنك تعامل الإنسانية في شخصك، وفي شخص كلّ إنسان سواك، باعتبارها دائمًا، وفي الوقت نفسه، غاية في ذاتها" (بدوي، 1979، 47-52). وبهذا، فقد خلّع على الأخلاق بُعدًا كونيًا وعموميًا، هذا فضلًا عن أنّ الأخلاق الكانطية تُمثّل من وجهة نظر ما أخلاق الحداثة بامتياز. لذلك فإن رؤية كانط هي الرؤية الأساس للحظة الحداثة، فكانط هو المشرّع الحقيقي للحداثة وإن صح القول مشرّع العقل في الفلسفة الغربية الحديثة، فالأخلاق التي يُعول عليها كانط، والتي سيرتكز عليها كأساس للدين الجديد الذي يبشر به، عوضًا عن الدين الرسمي التاريخي، تقوم على فكرة الواجب المُبرّر من المنفعة، البعيد عن العاطفة والوجدان، والذي يسمح للإرادة الطيبة، بالانكشاف والظهور في كامل نقائنها وأصالتها. وهذا الواجب يجب أن يستند دائمًا إلى قواعد عقلية صارمة، واجبة الاحترام والتقدير، فهي بمثابة أوامر مُطلقة وكونية وغير مشروطة (بدوي، 1979).

وتستند نظرية كانط الأخلاقية إلى معيار العقل/العقلانية، مُبنيًا مفهومه للعقل الذي يتجاوز انتشاره في الشؤون العملية نطاق البعد عن المشاعر والعاطفة. من المؤكد أن وجود هذا العقل المستقل في كل شخص هو ما يعتبره كانط بمثابة أرضية صُلبة حاسمة للاعتبارات الأخلاقية والأنثروبولوجية. فيما يلي، سنقدم تحليلًا لحجج كانط الأخلاقية.

يجد كانط أن الهدف الأساسي الأول للأخلاق، هو البحث عن المبدأ الأساسي لميثاقين الأخلاق. وهذا يعني التوصل

بنفس القدر لأنه ينطبق على الفور على جميع الكائنات العقلانية.

إن فلسفة كانط في أخلاق الواجب تقوم على قاعدة مفادها أن الأخلاق تتقوم في تأسيسها على العقل العملي، على أساس أنها تستند بصورة قبلية أولانية على مبادئ من هذا العقل، فالأخلاق تبقى في الصيرورة والتشكل والانبثاق في صيغة الأفعال مركوزة أولانياً ويُهدى إليها بهذه الصورة مثلها مثل المبادئ الرياضية، بحسبان أن كانط يرى استحالة استنباط ما يجب أن يكون ممّا هو كائن (أيونغ، 2004).

وهكذا فالمأسسة الميتافيزيقية للقواعد الأخلاقية عند كانط، لا تُعير جُلّ انتباهها للطبيعة الإنسانية، بقدر اهتمامها- بطبيعة المبادئ القبلية التي يتوجب أن تفرض نفسها على تلك الطبيعة (كوبلستون، 1998).

إن الديباجة الفلسفية التي يبني عليها كانط فلسفته الأخلاقية، تنظر إلى الأخلاق من حيث كونها مؤسسة على مفهوم الإنسان، بوصفه كائنًا حرًا، وهو بذلك "تحديدًا مُلزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكر كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يُلاحظه" (كانط، 2012، 45).

ومؤدى القول أن الفعل الخلقي يبقى مشروطاً بصورة لازمة بالقانون الأخلاقي، مُبراً من كل غاية أو منفعة أو مصلحة خارجية؛ إذ الفعل الخلقي دائماً كي يصير هكذا فعلاً خلقيًا يجب أن يكون مُكتفياً بذاته، سليل قيمته الذاتية التي يكتسبها من حقيقة اتساقه دائماً مع القانون الأخلاقي فقط (كانط، 2014).

بعد أن عمل كانط على هدم العقل المحض، وأظهر أنه لا يمكن الوثوق به، من حيث عجزه عن إنشاء يقين عملي أو إقامة ميتافيزيقيا، عاد من جديد إلى العقل العملي.

تتمثل صورة الإرادة الإنسانية عند كانط في موضوع العقل العلمي، فهي إذا من صياغة هذا العقل، وبوساطتها بصير القول بمبدأ التشريع الذاتي للفعل الخلقي، من حيث إن الإنسان وحده صانع لأفعاله ومُوجدها، وبالتالي تكون مسؤوليته عن نتائج هذه الأفعال، على أن الإرادة تتغيا الخير الأسمى الذي يُعد موضوعاً ميتافيزيقياً صِرْفًا. وهنا يُبرز كانط

ثم، يصبح القانون الأخلاقي الإطار الرئيس الذي ترغب فيه النوايا الحسنة. وحسن النية هو خير في حد ذاته ودائمًا ما يكون جيدًا على الأقل في تقدير كانط. لكن ما هي النية الحسنة؟

يتطرق كانط إلى هذا السؤال من خلال وصف النية الحسنة، بأنها تلك التي تعمل من أجل الواجب. لكنه يميز بين (العمل من أجل الواجب) و (العمل حسب الواجب). فالعمل من أجل الواجب، أو بشكل أكثر إيجازًا للتصرف من الواجب، هو العمل، ليس لأن المرء يأمل في الحصول على أي شيء من الفعل، وليس لأن المرء يشعر وكأنه يفعله أو لأن لديه ميلًا طبيعيًا لفعل مثل هذا الشيء، ولكن من باب التقديس للقانون الأخلاقي (كانط، 2014).

من ناحية أخرى، فإن التصرف وفقًا للواجب، هو التصرف وفقًا لاعتبارات حكيمة لمصالح الفرد. ومع ذلك، لا يقول كانط إن مثل هذه الأفعال سيئة، لكن ليس لها قيمة أخلاقية، فيجد بأن أي عمل من دوافع المصلحة الذاتية والحفاظ على الذات والتعاطف والسعادة، مهما كان جيدًا بالثناء، لا يعبر عن حسن النية. بل فقط عندما يتم استبدال دافع الواجب بهذه الدوافع سيكون للفعل قيمة أخلاقية ويعبر عن تصميم الفرد على التصرف بواجب تحت أي ظرف من الظروف.

ولكن إلى جانب وصف العلاقة بين النية الحسنة والواجب والقانون الأخلاقي، لا يزال يتعين على كانط تحديد معيار الحكم على أخلاق الفعل، وكيف يمكنني معرفة ما إذا كان الإجراء الذي أنوي القيام به صحيحًا أم خاطئًا من الناحية الأخلاقية؟ وما هو مقياس التمييز بين الصواب والخطأ؟ هذا الاعتبار هو الذي قاد كانط إلى صياغة نظريته الأخلاقية والمبادئ المصاحبة لها. ويأتي هنا مفهوم (الحتمية القاطعة) وهو المحور الذي تدور حوله نظرية كانط الأخلاقية. فقد اعتبر كانط أن المبدأ الأساسي في أساس جميع الواجبات الأخلاقية هو واجب قطعي ونهائي، وأنه أمر حتمي لأنه أمر (Stumpf, 2002)، وهو مبدأ يجب على المرء أن يتصرف على أساسه، فهو يأمر المرء بممارسة إرادته بطريقة معينة، وليس القيام بعمل أو بآخر. إنه قاطع بحكم تطبيقه على شخص دون قيد أو شرط، أو ببساطة لأن المرء يمتلك إرادة عقلانية، دون الإشارة إلى أي من غايات كانت. إنه قاطع

اللاهوتيين، مثلما أن الفعل الأخلاقي ليس منفصلاً عنه (أي عن الدين)، في الوقت ذاته، كما أراد دُعاة الأخلاق المعيارية الفصل التام بين الأخلاق والدين (كانط، 2009).

### ثانياً: الفعل الأخلاقي من منظور طه عبد الرحمن

ينطلق طه عبد الرحمن في تأسيسه للأخلاق من سؤال مركزي؛ مؤداه: أيهما أخص بالإنسانية مبدأ العقلانية<sup>1</sup> أم مبدأ الأخلاقية؟ ويجيب طه بأن الإنسان أو الإنسان الحديث على الأخص، لا يمتلك اليقين في أي صواب، ولا يمتلك اليقين في أي خطأ، أي أنه لا يمتلك اليقين في معرفة الصواب والخطأ. وليس من نافلة القول أن الأخلاق في مُعتقد طه عبد الرحمن الفلسفي هي الأساس الذي يتفرع عليه كل صفات الإنسانية وعلى رأسها صفة العقلانية التي ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي. وينظره فإن العقلانية تقسم إلى قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من الأخلاق، أي التي لا تحدد بإطار أخلاقي عام أو خاص، وهذه مشتركة بين الإنسان والبهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاق والمُرشدة بقواعد أخلاقية، وهذه يختص بها الإنسان دون سواه. ومن هنا يبيد طه عبد الرحمن عدم قبوله بتقسيم العقلانية التي يختص بها الإنسان في الفلسفة الغربية إلى نوعين: العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها، والعقلانية العملية، التي تتبني على الأخلاق. ذلك أن الأولى - أي العقلانية النظرية - يمكن وجودها، فلا يمكن أن يتفرد بها الإنسان، وأما الثانية - أي العقلانية العملية - فإنه إن جاز أن يتفرد بها الإنسان، فلا يجوز أن تكون الأولى أصلاً لها ولا حتى أن تكون في رتبته كما يُظن، والصواب برأي طه أن الأخلاق هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في الأذهان منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من

ما يدعوه بالمصادرات، التي هي بوصفها قضايا نظرية يستحيل البرهنة عليها من حيث هي نظرية، إلا إذا ارتبطت بقانون أخلاقي عملي قائم قبلياً (كانط، 2008).

أعطى كانط في كتابه نقد العقل العملي الله وظيفة أخلاقية، ففي مُصادرة الألوهية يكمن عنده الخير الأسمى والسعادة بوصفها مطلباً لكل كائن عاقل مُتناهٍ، يسعى لبلوغهما أخيراً في عالم الخلود للنفوس أي العالم المتعالي، وجود الله بالضرورة، تلك الضرورة التابعة لانتفاء وجود ارتباط بين الخير الأسمى وبين عالم الطبيعة المتناهي، من جهة امتناع تحقيق هذا الخير في عالم مادي مصيره الفناء ومن طبيعته التناهي، وعليه فإن توافق الإرادة مع القانون الأخلاقي، يُعدّ بحسب تعبير كانط "قداسة" و "كمال"، ليس بمقدور أي إنسان في العالم الحسي المتناهي بلوغه، وعندئذ يستلزم التقدم نحو التوافق التام، أي التطلع نحو اللامتناهي، صعوداً من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في الكمال الأخلاقي (كانط، 2008).

إن الإنسان المُتسم بالعقلانية/العقلانية، لكن المحكوم بنقص في التناهي، يتعدّر عليه ارتياد مرتبة الكمال الأخلاقي في الحياة، ولا يتسنى له تحقيق ذلك إلا عند نهاية وجوده في العالم المحسوس، ولا بُدّ له أن يتقدم نحو الكمال الأخلاقي، صوب العالم المعقول عالم الألوهة (بدوي، 1979).

يُدرج كانط في هذا التصور الخاص بالبناء الأخلاقي لمفهوم الألوهة وظيفة أخلاقية هي بمثابة الضرورة لاستكمال الفعل الخلفي، وإذا كان تحقيق الخير الأسمى مطلباً لأي كائن عاقل، فإن فعل الإنسان ينبغي أن يتسق مع القانون الأخلاقي الذي قام هو بتشريعه (الإنسان)، وهذا معناه "أنه عليه أن يقود إلى افتراض وجود علّة كفؤ لهذا المعلول، أي يجب أن يطالب بـ وجود الله بصفته مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بإمكانية الخير الأسمى" (كانط، 2008، 218)، ولأن العقل العملي يتجاوز عالم الحس في تأسيسه الأخلاقي، فإن دمج الفكر بالعالم المعقول، أي عالم الألوهية يكون مُمكنًا.

لم يكتفِ كانط برفض أي غائية للفعل الأخلاقي، بل هو يذهب في مقارنته النظرية إلى إدراج صيغة تأسيس علاقة الأخلاق بالدين، فإذا كانت الأخلاق مناطها العقل العملي، فسيبدو أن الدين لا يُعتبر أساساً للأخلاق، على غرار

<sup>1</sup> مبدأ العقلانية: هو الأخذ بالعقل وحده باعتباره السلطان الداخلي الذي يملكه الإنسان للحكم على جميع الأشياء كيفما كانت، وللعمل وفق هذا الحكم؛ فخاصية هذه العقلانية أنها تستأثر بالإنسان من دون الوحي، وبالتالي فهي تتنافى مع الرسالة الدينية؛ والعقلانية، بهذه الصورة، تسمى العقلانية المجردة، فتجريديتها تتمثل في الاشتغال بالعقل الإنساني دون الاشتغال بالوحي الإلهي (عبد الرحمن، 2014، ص 98).

ينتمي إلى هذا العالم المرئي (عالم الشهادة أو عالم الملك<sup>3</sup>)، وإنما ينتمي إلى العالم غير المرئي (عالم الغيب أو عالم الملكوت<sup>4</sup>)، وليس هذا الشيء سوى الإيمان بشهادة الله هذا الفعل، فهو الذي يثبت في أعمالنا الخلقية الخالصة معنى، والشعور بهذا المعنى للفعل لا يد للإنسان في إيجاد أو خلقه، بل هو موجود في داخلنا، أو جزء من فطرتنا التي خلقنا بها، فهو أثر من آثار ميثاق الشهادة الأولى<sup>5</sup> التي تحفظها ذاكرتنا الروحية.

وعلى وجه التحقيق رأى طه عبد الرحمن أن الدين الإلهي المنزل هو المصدر الوحيد الذي بمقدوره أن يدل الإنسان على السبيل الأنجع إلى إدراك معاني انوجدنا في هذا العالم، على اعتبار أن معاني هذا الانوجد لا يمكن أن نظفر بها خارج الحقيقة الدينية، ذلك لأن دخول الإنسان في العالم دخول ديني أصلاً، أي دخول بالفطرة التي خلقه الله عليها (عبد الرحمن،

<sup>3</sup> عالم الملك: مصطلح يستخدمه طه عبد الرحمن بدلاً من العالم المرئي أو عالم الشهادة، وهذا من أجل توسيع المعنى في الاستعمال، فالمعنى الأجني للعالم المرئي يشير إلى أن العالم لا يدرك وجوده إلا بالرؤية الحسية؛ وفي هذا، تضيق للمعنى، وطه يستعمل مصطلح عالم الملك قاصداً به، أن وجود العالم يدرك بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان، ظاهرة كانت أو باطنة.

<sup>4</sup> عالم الملكوت: مصطلح يستخدمه طه عبد الرحمن بدلاً من العالم غير المرئي أو عالم الغيب، وهذا من أجل توسيع المعنى في الاستعمال، فالمعنى الأجني ضيق في استعماله لهذا المعنى، إلى حد الانحصار في الدلالة على ما يستحيل شهوده، واستخدموا مصطلحات مثل العالم الآخر والحياة الأخرى، لذلك استخدم طه مصطلح عالم الملكوت حتى يشمل ما يمكن شهوده بوجه من الوجوه ولو لم نشهده عياناً حاضراً، مصداقاً لقوله تعالى ﴿كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: 75)

<sup>5</sup> ميثاق الشهادة الأولى ينطلق حسب رأي طه عبد الرحمن من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (172) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173) وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف، 172-173).

الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد النظري، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية (عبد الرحمن، 2000).

وبرأي طه فإن العقلانية المجردة يجب أن يُنظر إليها ابتداءً بوصفها تمثل مرتبة دنيا من أدنى مراتب العقلانية؛ ويقسم العقلانية في المقابل إلى درجات هي: (العقلانية المسددة) التي تنزل مرتبة أعلى، ثم يأتي فوقها (العقلانية المؤيدة)، وتدرج العقلانيتين تحت (العقلانية العملية)، فالعقل الأعلى يستوعب كل الإمكانيات العقلية للعقل الأدنى استشكالياً واستدللاً، والعقل المُسدّد يحتوي العقل المجرد صارفاً مفساده، والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدّد مجتنباً عوائقه. من هذا المنطلق يرى طه أن الفلسفة الدهرانية<sup>2</sup> تتوسل بالعقل المجرد وحده، بينما تُبنى الفلسفة الائتمانية على العقل المؤيد مُقْبِيةً مفايد العقل المجرد وعوائق العقل المسدّد، ولا بد هنا أن نعي أن العقل يُمثلُ فعلاً إدراكياً داخلياً يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه؛ ولما كان العقل فعلاً إدراكياً، فقد اقترن بالقصد بالضرورة، ولا قصد بلا اتجاه، وعليه يندرج أن للعقل اتجاهاً مخصوصاً واتجاهه على وجه الحقيقة برأي طه اتجاهان: اتجاه أفقي يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها ببعضه ببعض؛ ويكون حفظ العقل لاتجاهه هنا بأن يُسدّد إلى مقصدٍ معين، واتجاه عامودي يجعله يطلب خفي دلالتها بالنسبة لوجودها؛ ويكون حفظ العقل لاتجاهه هنا بأن يؤيد بوسيلة معينة. ولا سبيل إلى التيقن من هذا التسديد والتأييد إلا بممارسة العمل الديني الحق (عبد الرحمن، 2014). وهذا الاستنتاج يشكل بعض لب مشروع طه عبد الرحمن الذي يروم بادئ ذي بدء إلى تجديد العقل أو إعادة تأييد العقل الحاضر بوساطة العمل الديني، أي بوساطة تجربة من قرب تحصل بفعل التخلّق الذي يستند إلى تجربة خاصة بالممارسة الإيمانية المُفعمة بروح الدين، دين الحياة.

ولأجل ذلك يرى طه عبد الرحمن أن الشيء الذي يضيف المعنى على أفعالنا الخلقية المجردة عن المصلحة الدنيوية لا

<sup>2</sup> الدهرانية العلمانية: تنتظر إلى الأخلاق بمعزل عن الله وفكرة الدين، وتأخذ بضرورة نزع الأخلاق عن لباسها الروحي وجعلها مؤسسة حصراً على التاريخ.

وبأنها أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان ثالثاً، فلما كانت كل أفعال الإنسان تصدر عن عقله الذي أعطى الميثاق، لزم بموجب صدورهما عن هذا العقل أن تشملها جميعاً بلا استثناء. ومُجمل القول في الميثاق الأول، أنه يورث الإنسان أخلاقاً مؤسسة ومتعدية وشاملة؛ مما يجعلها أنسب أخلاقٍ للعالم المنتظر، تجلب الثقة فيه، وتسوي، بفضل تعديها إلى العالم كله وشمولها لجميع الأفعال، بين حقوق البشر وواجباتهم، وبهذا تكون أخلاق الميثاق هي الأخلاق الكونية بحق وليس سواها (عبد الرحمن، 2000).

يروم المشروع النقدي لطفه عبد الرحمن إعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره الروح المُجددة التي يجب أن تُثبت في جسد الإنسان المعاصر. وانطلاقاً من نقده للرؤى المختلفة التي تؤطر علاقة الدين بالأخلاق أكد غياب أي مسعى لتجديد النظر الأخلاقي الإسلامي بما يجعله يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة ويكون بمقدوره مجابهة التحدي الأخلاقي المعاصر، يقول: "وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلا تضعفياً في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة" (عبد الرحمن، 2000، 146). لهذا يرى أنه لا بد من طلب أخلاق تدعو في صميمها إلى الشروع في بناء حضارة إنسانية جديدة لا يكون السلطان فيها لـ (اللوعوس)، أي العقل، وإنما يكون فيها لـ (الإيتوس)، أي الخلق؛ حضارة تتحدد فيها حقيقة الإنسان لا بعقله أو قوله، بل بخلقه أو فعله، فلا بد أن تُهيئ الإنسان لحضارة الإيتوس، أي أخلاق تتجاوز خطاب القول المُعقل، في حدوده النظرية المجردة، إلى أخلاق الفعل المؤنس (عبد الرحمن، 2000).

لقد حاول طه رستم جملة المعالم الأساسية لبناء نظرية أخلاقية إسلامية تُسهم في الاستعداد للتحوّل العالمي المُنتظر من خلال الانطلاق من مسلمتين أساسيتين: مُسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان، فلا إنسان بغير أخلاق، ومُسلمة الصفة الدينية للأخلاق، فلا أخلاق بغير دين، مؤكداً على أن جدل ثنائية الأخلاق والدين ظلّ حاضراً في الوعي الإنساني وفق فرضيات ثلاث هي: تبعية الأخلاق للدين وتبعية الدين للأخلاق واستقلال

2014ب)، فالمعاني التي تنطوي عليها الأفعال الخلقية والأشياء التي من حولنا هي معاني خلقية إلهية مبنية في الروح الإنساني من النفخة الروحية التي تعدّ أقدس وأكرم شيء أعطي للإنسان تكريماً له على سائر المخلوقات، حتى يتميز بها لا بالحياة الموهوبة له كسائر الكائنات، بل باستدياع المعاني الكامنة في هذا الروح، فالروح الإنساني هو سرّ هذه المعاني الخلقية الإلهية التي يجدها الإنسان في فطرته والتي تظل نوراً فيها يصله بالأصل الأقدس الذي فاضت منه، ألا وهو الروح الإلهي" (عبد الرحمن، 2014، 127-128). إن فهم المعاني الإلهية يتطلب من الإنسان أن يتعلم لغة الوجود، فبدونها ينسد في وجهه طريق الوصول إلى هذه المعاني، وليست هذه اللغة سوى العبادة؛ لأننا "إذا تأملنا العبادة بكلية مداركنا، ظهر لنا أن العبادة هي بمنزلة لغة الوجود التي يتواصل بها الإنسان مع الإله كما يتواصل باللغة المنطوقة مع أخيه الإنسان" (عبد الرحمن، 2014، 115).

وتبعاً لطفه عبد الرحمن يمكن للإنسان أن يقوم بفعل أخلاقي يتسق مع القانون الأخلاقي الذي قام الله بتشريعه، ويشير طه عبد الرحمن إلى الميثاق الأول الذي وضعه الشارع الإلهي بينه وبين الإنسان، إذ يستحيل في حق الشارع الإلهي أن ينقض الاتفاق مع الإنسان لأنه إله، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان؛ لذلك يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد بأن يكون عقله موافقاً للشرع ومُخالفًا للهوى (عبد الرحمن، 2000). وينطلق طه إلى السؤال عن طبيعة الأخلاق التي يجوز أن يزود بها هذا الميثاق الأول الإنسان لمواجهة ما ينتظره من تزلزل في هويته، ويحدد خصائص الأخلاق التي أنتجها الميثاق الأول بأنها:

أخلاق مؤسسة أولاً؛ فلما كان العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق، استحال أن يكون هو نفسه مؤسساً لها، وعلى هذا، فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرف الثاني في هذا الميثاق، أي الشارع الإلهي، لعلّو رتبته على العقل واستغنائه بنفسه.

وبأنها متعددة إلى العالم كله ثانياً، فهي لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة، بل صلاح البشرية جمعاء، بحيث تكون كل بقعة من العالم وطناً للإنسان، ويكون كل كائن سوى الإنسان نظيراً للإنسان في الخلق.

الإنسان (عبد الرحمن، 2014).

ومن هنا يتضح كذلك أن الفعل الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، لا يمكن أن نجد أساسه في عالم الملك (العالم المادي أو العالم المرئي)، وإنما نجد جذوره في العالم الملكوتي (عالم الغيب أو غير المرئي)، الذي قَدِمَتْ منه أرواحنا، وحتى المعاني التي تدل عليها الأشياء من حولنا، تجعلنا نفكر في عوالم أخرى مختلفة عن عالمنا المشهود اختلافًا مطلقًا. فالأسئلة الوجودية الكبرى التي حيرت العقول عبر التاريخ نجد الجواب عنها ليس في العقل وإنما في الدين الإلهي المنزل، وبغير هذا الدين يظل السبيل إلى الجواب عنها مسدودًا في وجه العقل المجرد، وعلى هذا فلا مَطْمَع للإنسان الحداثي الغربي في استرجاع هذا المعنى الذي فقده ما لم يجدد صلته بعالم الملكوت، ويجدد صلته بربه تجديدًا جذريًا يُمكنه من كشف الحجاب النفسي عن الروح، فيستعيد فطرته الدينية الأصلية التي تتطوي على معاني الوجود وأسرار الأخلاق. والسؤال هنا ما هي حقيقة التخلق عند طه انطلاقًا من ثنائية الدين والعقل المجرد؟

### ثالثًا: حقيقة التخلق بين الدين والعقل المجرد من منظور طه عبد الرحمن (حقيقة التخلق وطريقه)

إن طريق التخلق، أو التدين من وجهة نظر طه عبد الرحمن، تنطلق من رؤيته بأن الأصل في التَّعَبُّد لله تعالى هو الاختيار، ويلزم من هذا الاختيار أن التَّعَبُّد للحق ليس استبعادًا للإنسان، لا كليًا ولا جزئيًا، بل، هو على العكس من ذلك، تحرر كلي صريح؛ وبهذا، عَرَضَ الحق على الإنسان أن يُطيع أو يَعصي، حتى ولو عَرَضَ نفسه بعصيانِه لأن يَسْتَعْبِدَهُ غيره من الخلق (عبد الرحمن، 2014). ونذكر قول الله تعالى ﴿أَلَمْ نَرِ أَنْ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ، وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (سورة الحج، الآية: 18)، وقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَقَّهُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (سورة النحل،

الأخلاق عن الدين (عبد الرحمن، 2000)، ومن المسلمتين السابقتين يَصُلُّ إلى أنه لا إنسان بلا دين. وعليه يعيد طه عبد الرحمن بناء مفهوم الأخلاق بوصفه خطوة أولى في مشروعه، فيعترض على المفهوم المتداول للأخلاق قائلاً: "لقد غلب على الظنون، منذ زمن بعيد، أن الأخلاق هي مجرد أفعال محدودة من أفعال الإنسان، وأنها لا تتدخل في تحديد ماهيته ... بقدر ما تدخل في تحديد جانب من سلوكه" (عبد الرحمن، 2015، 72)، ويؤكد بطلان هذا المفهوم كليًا؛ إذ يجعل من الأخلاق المعيار الأساسي لإنسانية الإنسان، فالحُدُّ الفاصل بين الإنسان والبهيمية، ليس قوة العقل كما رسخ في الأدهان، بل قوة الخلق؛ فالصفة الجوهرية للصيغة بالإنسان ليست العقلانية كما هو متوهم، بل صفة (الأخلاقية) على حدِّ تعبيره، فهي تقتنر بالإنسان كله، بكل جنبااته وملكاته، بجوانبه البرانية والجوانية، النظرية والعملية (عبد الرحمن، 2000)؛ فالعقل الآلي هو عقل مجرد، أما العقل المُشَبَّع بالقيم الأخلاقية فهو عقل مُسَدَّد، فلا شيء ينزل مرتبة الحاكمية بالنسبة للعقل إلا القيم الأخلاقية، فهي التي تحسّن إجراءاته وعملياته أو تُبْجِّها، وإلا اعتُبرت حركات آلية صماء بكماء؛ إذ لا إنسان إلا مع وجود هذه القيم.

يتضح أن طه عبد الرحمن يبيّن أن الشروط التي يمكن من خلالها الانتقال من صيغة العقل المجرد إلى العقل المسدّد متعلّقة بجوهر التخلق، ولا يمكن للعقل أن يحتلّ مرتبة الرشادة والحاكمية إلا من خلال الأخلاق، وهذا معناه أن العقل لا ينجز مشروعيته إلا إذا كانت القيم الأخلاقية تسبق النشاط العقلي، فلا شيء يعطي للأشياء والأفعال معناها، ومن ثم إمكانية تعقلها إلا الفعل الأخلاقي.

إن مناط القول في هذا التأويل يكمن في حقيقته أسبقية الأخلاق وتقدمها على كل شيء سواها، عقلاً كان أو غيره، فهي التي تحدّد ماهية الإنسان، بحيث تكون الخاصية الإنسانية والخاصية الأخلاقية متطابقتين غير متباينتين؛ وحتى لو فرضنا أن هناك من لا يزال يُكابِر، مُصرّاً على اعتبار العقل محدّدًا للإنسان بالكلية، فلن يكون عقل الإنسان، إذ ذاك، إلا عَيْنَ أخلاقه؛ وحسبك شاهدًا على ذلك قولنا: العقلاء أو العاقلون (بصيغة الجمع) لا يُفِيد إلا أولئك الخاصة الذين يتحلّون بأخلاق سنية ورثتهم الحكمة؛ ومن هنا، نعود مرة أخرى، إلى إثبات الأصالة التعريفية للأخلاق بالنسبة لماهية



أو نية الاختيار؛ فالحرية هنا بمعنى الاختيار الحر، فالتخلق ينبغي، وفق هذا الأساس، أن يكون ثمرة إرادة التخلق وليس نتاجاً للتسلط من الخارج على حد تعبير طه عبد الرحمن، فالأخلاق ليست في العمل المخلص وإنما فقط في النية المخلصة، فالعمل الديني يحكمه العالم الداخلي وليس العالم الخارجي. والتخلق كما يكون لله قد يكون لغير الله، والذي يتحدد به التخلق الحقيقي هو الإرادة الخالصة لله، فالإنسان المتخلق ليس هو المستقيم الملتزم بالقانون في الظاهر، بل الملتزم بالقانون من الداخل (عبد الرحمن، 2014).

إن حقيقة التدين عند طه عبد الرحمن تحتاج تجربة روحية فردية، فالتخلق أو التدين مكابدة تحدث في باطن الإنسان، أي عبارة عن إنشاء للصرح الأخلاقي في العالم الداخلي، فالتخلق الحقيقي ليس تدريباً من الخارج على الأخلاق وإنما بناء من الداخل للأخلاق، بحيث تكون الأعمال الخارجية الصالحة التي يأتيها الإنسان عبارة عن انعكاس صرح المعاني الخلقية المترسخة في الباطن، فطه عبد الرحمن يذهب إلى أن التخلق أو التدين عبارة عن تجربة إيمانية روحية يدخل فيها الإنسان بكليته، وهي بمثابة عمل تركوي روحي، يدور في أعماق الإنسان، نافذاً إلى الجذور المعلقة في نفسه، فيجنتها من أصلها، مستبدلاً مكانها بذوراً روحية لا تفتأ، بعد حُسن الرعاية، أن تنشئ فضاءً معرفياً في باطنه، تتحول معه مدارك الإنسان رأساً على عقب، بدءاً بعقله وانتهاءً بجسده (عبد الرحمن، 2014ج)، وهذا المسار هو الذي يقود إلى التخلق وأفعال التخلق التي تصدر من الإنسان.

وكذلك فإن منهج التخلق لدى طه يقوم على التوسل بالقوة والمُشاهدة والاعتبار على تحفيز الفطرة والمبادرة الخلقية، فلا يقوم ذلك على الاسترسال في القول الخطابي الوعظي، وإنما يقوم على الاقتداء المباشر بالقوة أو المُشاهدة المباشرة للأفعال الخلقية، فالمُشاهدة والمثل الصالح، فضلاً عن النصيحة، أفضل الطرق لتحفيز القوى الداخلية في الإنسان إلى الخير، أي أن التربية تنشئة داخلية، والفعل الخارجي، المتمثل في مُشاهدة القوة الصالحة أو سماع النصيحة أو الاطلاع على الأقوال الخلقية، ليس أكثر من إثارة القدرة الخلقية والذاكرة الخلقية الروحية في الإنسان، على اعتبار أن هدف التنشئة الصحيحة ليس تغيير الإنسان تغييراً مباشراً، حيث إن هذا غير ممكن، وإنما هي تحفز

الآيات 48-50)، وقال ابن عربي في ذلك "لا تجعل زمامك إلا بيد ربك اختياراً، لا اضطراراً، فإن ناصيتك بيده شئت أو أبييت، وذلك لأن ثمرة الاختيار أرجح من ثمرة الاضطرار" (مجدي، 2004، 54)، وقال الشيرازي أيضاً "جميع الأشياء عبادة ذاتية وعبودية خاصة بوجه من الوجوه" (الشيرازي، 2004، 133)، وعليه فإن طه عبد الرحمن يُقر بأن الفرد لا يكون له من الإنسانية إلا بقدر ما يتصف به من الأخلاق المستمدة من الفطرة التي خلق عليها، ومن هنا، يكون التعبد فعلاً فطرياً قائماً بروح الإنسان (عبد الرحمن، 2017)، والراغب الأصفهاني يقول في ذلك: "فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام، فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها، فقد انسلك عن الإنسانية فصار حيواناً أو دون الحيوان" (الأصفهاني، 1988، 69).

أشار طه إلى أن التعبد ليس المقصود به التعبد الاضطراري<sup>6</sup>، وليس المقصود بالتعبد، أن الإنسان مسخر لِمَا خلق له من وظائف مقدرة وواجبات مسطرة، لا يملك من أمرها شيئاً، ولا يستطيع لها حيلة، وإنما المقصود به (التعبد الاختياري)، وهو الذي يُريد الإنسان أن يوافق فيه إرادة المعبود، بالامتثال لأوامره والابتعاد عن نواهيه، فإما يختار فيه عبادة الإله الحق وهو الله تعالى، وإما أن يختار عبادة شيء سواه، وهو الطاغوت حسب الاصطلاح الذي اختاره طه، وهذا يعني إما أن يعبد الإله اختياراً، فيكون موحداً، أو يعبد الطاغوت اختياراً، فيكون مشركاً (عبد الرحمن، 2017).

إن حقيقة التعبد عند طه عبد الرحمن تكون يقيناً؛ إذا تأسس على الحرية في الله، والمقصود بالحرية كما عرفها طه هي "أن تتعبد للخالق اختياراً، وأن لا تستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك" (عبد الرحمن، 2014ج، 153)، فالحرية، هنا ليس المقصود بها جملة التصرفات والسلوكيات والأفعال التي يقوم بها الإنسان ولا تشملها الرقابة القانونية، وإنما المقصود بها هو الحرية الداخلية الباطنية المتمثلة في الإرادة،

<sup>6</sup>تدبر الآية الكريمة: ﴿سَبِّحْ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفاً غَفُوراً﴾ (سورة الإسراء، 44).

إلا مجموعة من الوقائع المترابطة التي تزداد حجماً ولا تزداد معنى (عبد الرحمن، 2014ب).

فالعقل باعتباره فعالية إدراكية آلية، لا يستطيع أن يتخطى نطاق العلم الذي ينتجه هذا العقل، أي أنه لا يمكنه أن يتجاوز ذاته، بما هو عقل، يبقى حبيساً لفيزياء وموجودات العالم والأشياء، وهو نطاق محدود بعالم الأشياء، أو لا يتعدى عالم الظواهر، وحتى على فرض إمكان توصل العقل إلى بعض الحقائق، فإن هذه الحقائق تبقى نسبية، بمعنى أنها حقائق جزئية، لأن أحكام العقل "لا تتصف بالقطع المطلق ولا قوانينه بالثبات المرسى، وإنما مثلها مثل غيرها من الأحكام والقوانين الطبيعية، فهي عبارة عن أشباه حقائق، لأن صدقها في الحال لا يرفع إمكان التعرض لها بالإبطال في المآل" (عبد الرحمن، 2014ج، 103). وهذه هي سمة العلم، فإن معارفه وحقائقه تبقى خاضعة لمبدأ قابلية التكرار.

وإذا ما انتقلنا إلى الوقائع الخاصة بالقيم والأخلاق، فإنه لا يمكن إيجاد فهم حقيقي لهذه الظاهرة إلا بقبول المسلمة الدينية، وكل محاولة لإحكام العقل المجرد في أحكام القيمة ذات الطبيعة الأخلاقية سوف يكون مآلها التخبط، لأنه يكون من باب إقحام العقل فيما يتجاوز نطاقه الإدراكي، أو حدوده المعرفية، فكل الوصايا الداخلية التي تجعلنا بشراً في حقيقتها لا عقلانية أو ما فوق عقلانية.

فطه عبد الرحمن مع هذا التصور السابق، يرى أن الأخلاق باعتبارها أحكام قيمة، تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة؛ لأن القيمة عبارة عن معنى يتجاوز الواقع، إذ يحدّد لا ما هو كائن وإنما ما يجب أن يكون، وحتى في حالة ما إذا تمكّن الإنسان من وضع دستور أخلاقي على أساس النظر العقلي، فإن هذه الأخلاق لا تُعدّ كونها كومة من الأخلاق الاجتماعية وهي في واقع الأمر نوع من النظام الاجتماعي، فتصرف الإنسان وفق هذه القواعد لا يعتبر من قبيل الممارسة الأخلاقية؛ لأن هذا التصرف ليس، كما يُتوهم، في سبيل المبدأ الأسمى وإنما هو، في الحقيقة، تصرف يستهدف تحقيق المصلحة الشخصية تحت غطاء أو شعار الواجبات أو الالتزامات الاجتماعية، فما يُطلق عليه المصلحة المشتركة هو مصلحة شخصية تتساوى في أنانياتها ولا أخلاقيتها (عبد الرحمن، 2014ج).

فيه قوى باطنية دافعة من الخبرات، وتحدث قراراً باطنياً لصالح الخير عن طريق المثل الصالح والنصيحة والمُشاهدة (عبد الرحمن، 2014أ).

على أن المُتخلّق "لا يباشر فعل التخلّق بقراءة كتب السيرة والأخبار والمواظبة على هذه القراءة، لأن هذه الأخيرة وإن أفادته علماً، فإنها لا تفيد عملاً؛ نظراً لأن العمل ليس من جنس ما يُقال أو يُقرأ، وإنما من جنس ما يُشاهد بعين البصر ويُنال بأداة الحس، أي أنه يحتاج إلى الاقتداء بمن تحقق فيه التخلّق النبوي، بحيث يكون هذا التخلّق الذي يتصف به القدوة قد ورثه مُتخلّقاً عن متخلّق إلى أن يصعد به إلى النبي صلى الله عليه وسلم" (عبد الرحمن، 2000، 85).

وقصارى القول، أن التخلّق الحقيقي في نظر طه عبد الرحمن هو التخلّق الذي يكون مبنياً على الاختيار الخالص الذي لا تحكمه سوى الرغبة في التّعبّد، وكذلك يكون التخلّق الحقيقي تجربة إيمانية يدخل فيها الإنسان ليس بجوارحه فحسب، بل بجوانحه (كُلّيته)، يبنى فيها أخلاق الظاهر على أخلاق الباطن، إذ يكون التجلي الخُلقي الخارجي ثمرة المُكابدة في الباطن أو المُجاهدة من الدّاخل، وعليه فإن التجربة الإيمانية يجب أن تكون في سياق وجود قدوة متحقّق بأخلاق النبوة، وعارف بأسباب التزكية وطرائقها، فإذا توفرت هذه الأسس التربوية والأخلاقية جميعها للعمل، فإنه يصبح بمقدوره، تنشئة إنسان يحمل نصيباً من القيم الخُلقية الرفيعة، وأيضاً، يحمل نصيباً من فقه معاني هذه القيم وإدراك أسرارها الروحية، فيكون ذلك كله سبباً لمزيد من التنمية الأخلاقية ورسوخ الممارسة الأخلاقية.

#### رابعاً: الأخلاق في التأسيس العقلي المجرد (كانط في حدود مقارنة طه عبد الرحمن)

يحاجج طه عبد الرحمن بأن أي محاولة لإقامة الأخلاق على أساس عقلي مجرد مآلها الفشل لا محالة؛ لأن العقل الذي يعترف أو يحتفي بالجانب الآلي في الإنسان، ليس بمقدوره أن يكتشف إلا ما هو من قبيل الطبيعة والآلية، أي ما ينطبق عليه وصف المادة، والشاهد على ذلك أن المرء لو اشتغل على جمع الوقائع، قاصداً أن يستخرج منها قيمة مخصوصة، فإن الأمر قد يمتدّ إلى ما لا نهاية، حتى لو استغفر الآخرين جميعاً واتخذهم ظهيراً؛ لأنه لن يجد بين يديه

توجد في هذا العالم المرئي، أو تنتمي إلى عالم الإنسان المحايث، ويزعمون أنه بمقدور العقل حصراً معرفتها واكتشافها، مع اختلافهم في هذه الأصول والمبادئ بحسب الاختلاف في المنطلقات والمرجعيات الفكرية، غير أن قول الفلاسفة الغربيين بإمكان تأسيس الأخلاق على أسس غير دينية لا يعدو، في نظر طه عبد الرحمن، أن يكون مجرد ادعاء يبطله واقع الممارسة الفلسفية الغربية في مجال الأخلاق؛ إذ أفضت هذه الممارسة بأصحابها إما إلى الوقوع في الاقتباس من الدين مباشرة والتستر على هذا الاقتباس بوساطة مقولات عقلية، وإما إلى السقوط في ضرب من الفوضى الأخلاقية التي لا يقبل بها من كانت عنده مسكة عقل (عبد الرحمن، 2000). وسأقوم في هذا المحور بعرض آراء واقتباسات جلية وصريحة لكاتب يرى طه عبد الرحمن أنه قام بأخذها اقتباساً خفياً من الدين وأضفى عليها الصبغة العقلية لتكون منهجاً فلسفياً عقلياً، إضافة إلى عرض القصور الذي بنى عليه فلسفته الأخلاقية.

لا يبرز الاقتباس من الدين في الفكر الأخلاقي الحداثي الغربي مثلما يبرز في جهود فيلسوف غربي بارز، وهو إيمانويل كانط (عبد الرحمن، 2000).

فقد ذهب كانط إلى أن الأخلاق "لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان، ولا إلى الدين لكي يعرف الإنسان واجبه، وإنما تجد أساسها في الإنسان نفسه" (كانط، 2012، 45) وعلى وجه الدقة، في الإرادة التي تخضع لمقتضيات العقل الخالص. فلمعرفة خيرية فعل من الأفعال، لا نحتاج فيه إلى الرجوع إلى كائن أعلى وأسمى من الإنسان، ولا إلى توجيهات دينية، ولا إلى آثار هذا الفعل علينا ونتائجه، ولا إلى الشعور الوجداني، وإنما نحتاج إلى أن تكون الإرادة التي صدر عنها إرادة خيرة، ولا تكون الإرادة خيرة إلا إذا عملت بمقتضى الواجب الذي يمليه العقل الخالص، ومن أجل الواجب ذاته، وفق القانون الأخلاقي بشروطه وقواعده، وهذه الشروط والقواعد هي:

أولاً: ينبغي للواجب الأخلاقي أن يكون له طابع الشمول، بحيث ينطبق على جميع الكائنات العاقلة (افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة).

وطه عبد الرحمن، يرى أن الأخلاق التي يدعي العقل الغربي المجرد وضعها ليست، في الحقيقة، من إبداعه الخالص وإنما هي اقتباس بطريق غير مباشر من الدين مع الإمعان الممنهج في فصلها عن السياق الديني واستعمالها في سياق عقلي مُدْهَرَن أو مُعْلَمَن (عبد الرحمن، 2000)، لأن العقل المجرد باعتبار طبيعته المادية "لا سبيل له إلى الإدراك إلا بالتوسل بالأسباب المادية الكامنة فيه ومتى اتجه إلى إدراك حقائق غير مادية، كانت هذه الأسباب حجاباً عظيماً قاطعاً له عن إدراكها" (عبد الرحمن، 2014، د، 47).

وخلاصة القول، أن العقل المجرد والأخلاق، ينتميان إلى عالمين متباينين، تعارضهما في قانونهما، فالعقل المجرد ينتمي إلى العالم المرئي (عالم الملك)، بينما الأخلاق تنتمي إلى العالم غير المرئي (العالم الغيبي، عالم الملكوت)، أو أن العقل المجرد ينتمي إلى عالم الطبيعة، والقيم الأخلاقية تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة، والطبيعة والعقل المجرد على السواء ليس بمقدورهما التمييز بين الجميل والقبيح، والخير والشر، فهذه المعاني ليست موجودة في الطبيعة وإنما هي معاني وصفات عالم ما فوق الطبيعة لا تعقل معانيها وحقائقها سوى الروح<sup>7</sup>، على اعتبار أن الروح تختص بالقدرة على خرق حدود العقل، أي خرق حدود الطبيعة أو المادة.

#### خامساً: قُصور العقل المُجَرَّد والحاجة إلى العقل الدِّيني

إن ردّ الأخلاق إلى الدين عند طه عبد الرحمن يجعله في خصومة فلسفية صريحة مع جواب عقل الحداثية الغربية عن سؤال الأخلاق؛ ذلك لأن هذا الجواب كان جواباً منفصلاً عن الحقيقة الدينية من جهة أسسه النظرية ومنطلقاته الفلسفية، فبسبب الخصومة الفكرية التي دخل فيها عقل الفكر الحداثي الغربي مع الفكر الديني، اتجه معظم مفكري الحداثية الغربية وفلاسفتها البارزين إلى الدخول في تأسيس الأخلاق على مقتضيات غير دينية، أي الرجوع بها إلى أصول ومبادئ

<sup>7</sup> الروح: تعني عن طه عبد الرحمن، أنها سرُّ المعاني الخفية الإلهية، التي يجدها الإنسان في فطرته والتي تظل نوراً فيها يصله بالأصل الأقدس الذي فاضت منه، ألا وهو الروح الإلهي (انظر: عبد الرحمن، 2014، ص 127).

الاقتباس باستبدال المصطلحات العقلية بمصطلحات دينية، وسلك في هذا الاقتباس طريقين اثنين:

الأول: طريق المبادلة، ويتمثل في اعتماد كانط بدل المقولات المعروفة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها، غير معروفة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق (عبد الرحمن، 2014أ)، والجدول أسفله يوضح نماذج من هذه المبادلة:

المقولة الكانطية المقابلة لها	المقولة الأخلاقية الدينية
احترام القانون	محبة الإله
العقل	الإيمان
تشريع الإنسان للذات	تشريع الإله للغير
الإرادة الإنسانية	الإرادة الإلهية
الخير الأسمى	النعم
الحسن المطلق للإرادة	الإحسان المطلق للإله
مملكة الغايات	الجنة
الأمر القطعي	الأمر الإلهي
التجريد	التنزيه

والثاني: طريق المقايسة، ويتجلى في أن كانط كان يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاقية الدينية، والجدول أسفله يوضح بعض الأمثلة.

مقايسة كانط	الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية
الأخلاق من تقرير العقل المجرد	الأخلاق من تقرير الدين المنزل
الإنسان هو الذي يشرع الأخلاق	الإله هو الذي يشرع الأخلاق
الإنسان ينبغي أن يتجرد من كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية	ينبغي لقوانين الإنسان أن تكون شاملة للبشرية كلها.
الإله منزه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية	قوانين الإله موضوعة للخلق قاطبة
أوامر الإنسان في القانون واجبة الطاعة	أوامر الإله طاعتها واجبة

اللاهوتيين مأخوذة بالمقلوب ومتكثرة بصيغ غاية في التجريد وليست مكتشفة بصورة قبلية إلا في الظاهر، فعندما استغنى كانط على حد تعبير طه، عن وجود الإله كأساس ضروري سابق للأخلاق، فإنه ارتأى أن يورده كمسلمة لاحقة لها بالإضافة إلى الحرية وخلود الروح، بدعى أن الإنسان، وإن تجرد من طلب السعادة في هذا العالم، قياماً بواجبه لذاته

ثانياً: لا بد للإرادة أن تتصرف تحت الشمول الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

ثالثاً: تصرف بحيث تعامل الإنسانية غاية وليس وسيلة (كانط، 1970).

هذا تصور موجز جداً عن نظرة كانط إلى المشكلة الأخلاقية، وفي نظر طه عبد الرحمن، عند التأمل العميق في نظرية كانط الأخلاقية وفي علاقتها بالدين، نتبين أن كانط اقتبس معظم جهازه المفهومي من الدين، مع التستر على هذا

هكذا يتضح بنظر طه عبد الرحمن أن كانط كان متأثراً بالدين، حتى إنه لا مجال للشك في أنه أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث "استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه" (عبد الرحمن، 2000، 40).

وعليه فإن أخلاق كانط ليست، على الحقيقة، إلا أخلاق

الأخلاق باسم فلسفة الأخلاق، وهذا كله يؤكد بالقطع أن الأخلاق ليست قيماً من عطاء الأرض وإنما هي قيم نزلت من السماء، أو هبة من الله تعالى لعباده رحمة منه وعدلاً.

**سادساً: من أخلاق العقل المجرد إلى أخلاق العقل الديني**  
بدأ مشروع عقل الحداثة الغربية بتبشير الإنسان الغربي بمزيد من السعادة والأمن والرخاء، لكن هذا المشروع، على كونه حقق تقدماً كبيراً وإنجازاتٍ مدهشة على المستوى الحضاري المادي، لم يستطع أن يجعل الإنسان الحداثي الغربي يشعر بالسعادة في نمط حياته والرضا عن وضعه الوجودي، بل على العكس من ذلك، فقد أدى هذا المشروع، مع مرور الزمن بحسب طه عبد الرحمن، إلى إنتاج إنسان متشرد وجودياً، فهذا الخروج عن الأخلاق يظهر جلياً في ترك اعتبار القيم الخلقية، بحجة أن للأخلاق المعهودة توجهاً وعظماً وقهراً تجاوزته الحداثة؛ إذ لا وصاية في الحداثة، أو بحجة الاستجابة لمقتضيات البحث العلمي الموضوعي؛ إذ لا أخلاق في العلم، وكذلك الأخذ بالقيم المضادة للقيم الخلقية الأصلية، بحجة أن البلى أصاب هذه القيم، فأصبحت جالبة للتخلف، أو بحجة أن ظروف الحياة تبدلت رأساً على عقب، فأصبحت هذه القيم عائقاً للتقدم (عبد الرحمن، 2016)، ويرى طه عبد الرحمن في نظريته التقويمية للحداثة الغربية، بأن الحداثة الغربية حادثة أحادية البعد الوجودي، وتتمثل هذه الأحادية في البعد المادي الدنيائي<sup>8</sup> فقط، فلا أحد ينكر أن الحداثة الغربية قد حققت تقدماً كبيراً وفتوحات عظيمة في المجال التقني والعلمي والاقتصادي، كما أطلقت العنان لحرية إنشاء الحاجات والرغبات في مجال الماديات والشهوات، حتى غدا شعارها هو (أنت تستهلك إذن أنت موجود)، لكن بالمقابل ينبغي أن نعترف بأن هذا التقدم الهائل في القوة المادية قد "ورث أهل الغرب ضعفاً روحياً فاحشاً على قدر هذه القوة المادية الساجقة" (عبد الرحمن، 2016، ب، 57).

والحداثة الغربية، عند طه، حادثة مهوزة متأرجحة تمشي على رجل واحدة، لأن التقدم المادي الذي أحرزته في مختلف

وتحقيقاً للفضيلة، فإنه يأمل أن يرى فضيلته وسعادته قد ازدوجتا إحداهما بالأخرى، ولا أقدر على أن يحقق له هذا الازدواج في العالم الآخر من الإله الأخلاقي؛ ولا يخفى ما في هذا التسليم اللاحق من قلب للحقائق؛ إذ ما كان فرعاً صار أصلاً، وما كان أصلاً صار فرعاً؛ ثم إن هذا الجمع بين الفضيلة والسعادة هو مجرد خير مؤمل؛ لأن الدين، عند كانط لا يجيب إلا عن السؤال: (ماذا يُسمح لي بأن آمله؟)، وحتى هذا الخير المأمول لا يجوز التعلق به؛ لأن التعلق به على صريحه، علماً بأن العمل الأخلاقي، عنده، لا يتعلق إلا بالخير لذاته؛ من هنا يتبين أن استدراك كانط وإحاقه وجود الإله بالأخلاق "هو كلا إلحاق، إذ لا أثر أبداً له في العمل الأخلاقي ولو في صورة رجاء الإله" (عبد الرحمن، 2014، 62-63).

ولعل هذا الوقوع في الاقتباس من الدين يؤكد من الناحية الفلسفية بما لا يدع مجالاً للشك، أن العقلانية الإنسانية عاجزة، وستظل عاجزة، عن الوصول إلى الحقائق الأخلاقية وأمهات القيم الفضلى من غير طريق الدين، فالعقل، كما يرى طه يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها، لكن لا يستطيع أن يصدر حكماً قيمياً عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي (تحسين وتقبيح بلغة المتكلمين)، ولعل هذا ما يجعل طه، يحزم بأنه لا يمكن بناء الأخلاق إلا على الدين، فكما لا يُتصور وجود الإنسان بلا ذاكرة أصلية (بلا فطرة)، فكذلك لا يُتصور وجوده بلا دين (عبد الرحمن، 2017)، والسبب هو أن كل أسرار الإنسانية قد بدأت نشأتها في لحظة الخلق، إنه الفعل الإلهي الذي سبق تاريخ الإنسانية كله في عالم الملكوت، وليس في مقدور العلم أو العقل أو الخبرة في حد ذاتها أن تساعدنا على الاقتراب أو الفهم الأفضل لهذه الأمور كلها، بل إن الدين هو الذي يجعلنا نفهم جميع هذه المعاني الأخلاقية.

وخلاصة هذه المقاربة النقدية، بحسب طه عبد الرحمن، أن أي محاولة لبناء الأخلاق على غير الدين تنتهي بأمرين اثنين لا ثالث لهما، إما الوصول إلى حقائق أخلاقية مقطوعة في الظاهر عن الدين، لكن في الجوهر ذات أصول دينية تستر عليها فلاسفة الغرب لأسباب تاريخية واجتماعية، وإما الخروج بأفكار في الأخلاق هي عبارة عن خروج صريح من

<sup>8</sup> الدنيائي: مصطلح يستخدمه طه عبد الرحمن يقصد به الوضع المعيشي في عالم الطبيعة، أو العالم المرئي، أو عالم الشهادة، أو عالم الملك.

هذا العقل أخلّ، في مساره التحديثي، بحقيقة ازدواج الوجود الإنساني، أو ثنائية (الروح والمادة)، إذ اكتفى بالجانب المادي من هذه الثنائية الوجودية، فأصبحت الحادثة، مع مرور الزمن، تبدو أشبه بحدثة الآلات منها بحدثة الإنسان الحقة، فلقد استطاع العقل الحدائي أن يحدث الأشياء التي تحيط بالإنسان، لكنه فشل فشلاً ذريعاً في تحديث هذا الإنسان، لقد كان تعريفه للإنسان تعريفاً خاطئاً، تعريفاً يحصره في جملة من العوامل الطبيعية أو الاقتصادية أو الجنسية، بينما الواقع أن الإنسان عبارة عن ذات واحدة، أو قل وحدة متسقة، تجتمع فيها الصفات المادية مع الصفات المعنوية، الروحية والوجدانية، وليس مجموعة من الأجزاء التي يمكن فصل بعضها عن بعض. وعلى هذا فلا سبيل إلى إصلاح أعطاب عقل الحادثة الغربية إلا سبيل الحادثة الدينية، أو الحادثة الروحية، فالإنسانية الحديثة اليوم تحتاج إلى جرعة روحية كبيرة، تكون بمقدار الجرعة المادية التي أنتجت هذه الحادثة، فلا يندفع الداء إلا بضده.

#### خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تغوص في مُجمل فلسفة طه في مقارنة سؤال الأخلاق في سياق الحادثة الغربية، وفي نظري أن طه يُسلم بمبادئ ومقدمات لا مرجوع عنها، أبرزها أن الوحي الإلهي المنزل ليس تسلطاً على الإنسان ولا تقييداً لحريته، كما ادعت الحادثة الغربية، وإنما هو تشريف للإنسان وتثوير له، وتوسيع لآفاق عقله وحريته، فالعقل الذي لا يفارق المحسوسات كلاً عقل، كما أن الحرية التي لا تخرج عن دائرة الهوى كلاً حرية.

وعليه فإن قيمة الفكر تتحدد بالاستقلال والإبداع، وإن المنتج الفلسفي الغربي مخصوص بالمجال التداولي الغربي ولا يمكن تعميمه على الأمم الأخرى أو فرضه باعتباره المسار الوحيد للإنسانية المعاصرة، لذا فطه يحرص أيما حرص على أن يكون جوابه عن الإشكالات التي يطرحها سؤال الأخلاق جواباً استقلالياً يلبس لباس المجال التداولي الإسلامي ومقتضياته الأخلاقية والمعرفية والعقدية.

إن طه عبد الرحمن سعى في جُلّ مشروعه الفكري إلى التدليل على قصور العقلانية الغربية، عندما وجدها عقلانية قاصرة عن إدراك المعاني الغيبية والحقائق الإيمانية ومعاني القيم

المجالات الإنسانية الدنيوية ليس إلا واحداً من عمادين اثنين تقوم عليهما الحادثة الإنسانية الحقة، أما العماد الثاني فهو الحادثة الروحية (عبد الرحمن، 2016ب)، وعلى هذا فالإنسانية اليوم مطالبة بمداواة هذا الخلل العميق، وذلك بمراجعة مسار الحادثة الغربية، بل تقويم هذا المسار. وهذا الدواء، عند عبد الرحمن، يتمثل في تخليق أو أخلقة الحادثة الغربية، أي إعادة وصل الحادثة المادية بالحادثة الروحية، أو الخلقية، بحيث يكون التحديث المادي مؤسساً على التحديث الروحي، أو الخلق، وموجهاً به، حتى تكون مستوعبة للإنسان في كليته وجميعيته، أو طبيعته المزدوجة، وهي طبيعة ليست مادية فقط كما تدعي الحادثة الغربية اليوم، وإنما طبيعة مادية روحية، فعلى الواقع الحدائي الغربي اليوم "أن يستوعب روح الإنسان كما يستوعب جسمه، فينهض بحاجات روحه كما نهض بحاجات جسمه"، بل يجب "أن تكون تلبية الحاجات المادية موقوفة على تلبية الحاجات الروحية" (عبد الرحمن، 2016ب، 58)، وهذا التصور لتقويم الحادثة الغربية يقوم على مسلمة دينية راسخة، وهي أن جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته على حد تعبير طه؛ فطه عبد الرحمن يرى بأنه لا يمكن تصحيح الحادثة الغربية بأخلاق من إنتاج هذه الحادثة نفسها، وهي أخلاق ذات طبيعة أنانية ومصالحية تركز التعلق بالمدنيات، لأن هذه الأخلاق هي التي كانت سبباً في انحراف الحادثة الغربية عن مسارها الصحيح، وإنما المطلوب هو البحث عن أخلاق أخرى تكون قادرة على تقويم اعوجاج الحادثة الغربية ودرء آفاتهما، وفي نظره لا أخلاق قادرة على هذا التقويم سوى أخلاق الدين الإلهي المنزل، وبالذات أخلاق الإسلام، فالأخلاق التي تقدر على قهر آفات الحادثة الغربية هي أخلاق دين الإسلام، لأنه الدين الخاتم، ومقتضى ذلك أن هذا الدين الخاتم، اجتمعت فيه جميع القيم الأخلاقية التي جاءت بها الرسالات السماوية السابقة وزاد عليها الإسلام بقيم جديدة تحقيقاً لمزيد من تقدم الإنسانية في سُلّم القيم الخلقية السنية (عبد الرحمن، 2016ب).

والحاصل من هذا المحور، أن طه عبد الرحمن، يرى أن عقل الحادثة الغربية أفلس في مجال الأخلاق أيما إفلاس، ففشل في إخراج إنسان آدمي، بل، على العكس من ذلك، أخرج إنساناً مادياً متمرداً على آدميته، وفاقداً لجوهره الإنساني، والسبب هو أن

تتهض بأوضاعه ولا تداوي همومه، بل أصبح من الواجب اليوم أن نستفيد من التجارب الفلسفية الإسلامية المعاصرة التي تقيدت بهوم الأمة، ورفضت الوصاية الفكرية، وسعت إلى إعادة الثقة للمسلم بترائه، أمثال طه عبد الرحمن؛ لأن الاعتزاز بهذه التجارب، باعتبارها عطاءات فلسفية إسلامية صريحة، بإمكانه أن يجنبنا تكرار بعض الأخطاء الفكرية التي وقع فيها سلفنا الحديث، وأن يسهم في محاربة آفة التقليد والانبهار بحضارة اللوغوس.

الأخلاقية السنية؛ لأنها عقلانية حسابية، أو أداتية أو عقلانية تقنية، لا تصلح إلا لعقل الآلات والجمادات، ولا يمكن لها إدراك هذه المعاني والحقائق إلا بالانفتاح على عالم الروح، المتمثل في الحقيقة الدينية، فالدين هو الذي بمقدوره أن يكمل العقلانية المجردة ويمدّها بآليات ووسائل إدراك هذه المعاني والحقائق. وعليه فلقد آن الأوان للمفكر المقلد اليوم أن يعيد النظر في ما يأخذه عن الآخر من مفاهيم وتصورات لا تمت بصلة إلى مجاله التداولي ولا تجيب عن أسئلة الإنسان المسلم ولا

## المصادر والمراجع

### المراجع العربية:

لل فكر والإبداع.  
عبد الرحمن، طه، 2016، *روح الحداثة - المداخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.  
عبد الرحمن، طه، 2017، *روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية*، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي.  
كانط، إيمانويل، 2005، *ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في الفكر؟*، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر.  
كانط، إيمانويل، 1970، *أسس ميتافيزيقا الأخلاق*، تر: محمد فتحي الشنيطي. القاهرة، دار النهضة العربية.  
كانط، إيمانويل، 2008، *نقد العقل العملي*، تر: غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.  
كانط، إيمانويل، 2009، *نقد ملكة الحكم*، تر: سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل.  
كانط، إيمانويل، 2012، *الدين في حدود العقل المجردة*، تر: فتحي المسكيني، ط4، الكويت، دار جداول للنشر والتوزيع.  
كانط، إيمانويل، 2014، *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*، تر: عبد الغفار مكاي، ط2، بيروت، منشورات الجمل.  
كولستون، فريديريك، 1998، *تاريخ الفلسفة. الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط*، تر: حبيب الشاروني ومحمود سيد احمد، مجلد 6، القاهرة، المركز القومي للترجمة.  
مجدي، محمد إبراهيم، 2004، *الحرية عند ابن عربي*، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

الأصفهاني، الراغب، 1988، *تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين*، تقديم وحواشي: أسعد السحمراني، بيروت، دار النفائس.  
أيونغ، الفريد سيريل، 2004، *الواجب من أجل الواجب*، تر: محمد مدين، *مجلة أوراق فلسفية*، العدد 11، القاهرة.  
بدوي، عبد الرحمن، 1979، *الأخلاق عند كانط*، الكويت، وكالة المطبوعات.  
الشيرازي، صدر الدين، 2004، *كسر الأصنام الجاهلية في الرد على الصوفية*، بيروت، معهد المعارف الحكيمة.  
عبد الرحمن، طه، 2015، *سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد*، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.  
عبد الرحمن، طه، 2000، *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.  
عبد الرحمن، طه، 2014، *بؤس الدهرانية - النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين*، ط2، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.  
عبد الرحمن، طه، 2014، *الحوار أفقاً للفكر*، ط2، بيروت، الشبكة العربية للطباعة والنشر.  
عبد الرحمن، طه، 2014، *سؤال العمل*، بيروت، المركز الثقافي العربي.  
عبد الرحمن، طه، 2014، *العمل الديني وتجديد العقل*، ط5، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.  
عبد الرحمن، طه، 2016، *شروط ما بعد الدهرانية - النقد الانتماني للخروج من الأخلاق*، بيروت، المؤسسة العربية للمراجع الأجنبية

Kant, Immanuel, 1985, Groundwork of the metaphysics of Morals, in Joel Feinberg (ed.) *Reason and Responsibility*, California, Wodsworth Publ. Company.

Stumpf, Samuel, 2002, *Philosophy: History and Problems*, New York, Mc-Graw Hill.

## The Truth of Moral Act from the Perspective of Taha Abdelrahman

*Mahmoud Hassan Albilbisie<sup>1</sup> Derar Bani Yaseen<sup>2</sup>*

### ABSTRACT

This research studies Taha Abdel Rahman's perspective on ethics to face the moral challenge witnessed by our contemporary world and open the horizon to build a global ethical project, which represents the practical part of his moral philosophy. By diving into modernist ethics and by referring to Kantian philosophy within the scope of the abstract mind, Taha therefore sought to present an alternative, reverse philosophical theory, based on religious ethics and the return of Allah in the Islamic religious sense to the world and existence, and at the same time bet on the possession of the Islamic world and its societies with the right to differ in the corner of the world and to present an alternative to salvation from the problems of civilization and the world in contemporary history. The study concluded that Taha Abdel Rahman's critical project presents an ethical theory from an Islamic perspective, and the creation of an Islamic moral philosophy, based on the values of faith and worship as common Islamic human values.

**Keywords:** Taha Abdel Rahman, ethics of modernity, abstract mind, creation.

---

<sup>1</sup> PhD Student in Philosophy, University of Jordan.

<sup>2</sup> Associate Professor, University of Jordan.

Received on 22/6/2022. Accepted for Publication on 1/8/2022.