



العالم بين الحيابة الديكارتية والائتمانية الطهائية

هبة بن عثمان

جامعة الزيتونة - تونس

E-mail: hibabenathmane3425@gmail.com

المخلص:

حينما نُدير عجلة التفكير في الكلمات المفتاحية التالية (العالم، ديكارت، طه عبد الرحمن) فإننا سنكون بإزاء ثنائية حدية لا سبيل للجمع بين طرفيها، فالحد الأول يتمحور حول نظرة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت للعقل بأنه آلة للسيطرة على العالم ، ووسيلة لحيابته و ملكيته، وهذه النظرة تجاوزت العقلانية اللوقوسية الأرسطية التي تقتضي أنّ العقل وسيلة لإدراك العالم، بينما يتمثل الحد الثاني في بيان موقف الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن للعقل ونقد مفهومه نقدا جذريا منهجيا تأصيليا، قصد تجديده وبيان أنّ الحضارة الحديثة التي تأسست على ما أُصطلح على تسميته "العقلانية" هي حضارة ناقصة عقلا، وفي هذا السياق عمل طه عبد الرحمن على نفي جوهرية العقل وأثبت صفته العرضية وهي "الفعالية" ، والتي بموجبها تُبدل العلاقة التعاقدية الديكارتية بالعلاقة التوافقية الإئتمانية الطهائية، فالإئتمان عند طه عبد الرحمن اتفاق في الأصل يحصل بين طرفين، يتخذ صورة ميثاق يتأسس على الثقة المتبادلة (ثقة إلهية مستمرة بالإنسان وثقة بشرية مطلقة بالإله). وهذا ما يعضد نظرة الإسلام إلى مقصد خلق الإنسان في الكون ، ألا وهي خلافة الإنسان في الأرض.

الكلمات المفتاحية: .العالم- رينيه ديكارت - طه عبد الرحمن.

Abstract:

When we turn the wheel of thinking in the following keywords (the world, Descartes, Taha Abdel Rahman), we will be faced with a borderline duality with no way to combine both ends. The view has gone beyond the Aristotelian Luquus rationality, which requires that the mind is a means of perceiving the world, while the second limit is the statement of the position of the Moroccan philosopher



Taha Abd al-Rahman to the mind and a radical and systematic critique of its concept, with the intent of renewing it and showing that the modern civilization that was founded on what has been termed “rationality”.

Wich is a civilization deficient in reason, and in this context, Taha Abdel Rahman worked to deny the essentiality of reason and proved its accidental characteristic, which is “effectiveness,” according to which the Cartesian contractual relationship is replaced by the trustworthy, purifying relationship. According to Taha Abd al-Rahman, an agreement that originally takes place between two parties takes the form of a pact based on mutual trust (continuous divine trust in man and absolute human trust in God).

This is what supports Islam's view of the purpose of man's creation in the universe, which is the caliphate of man on earth.

Keywords: The world / René Descarts / Taha Abdel Rahman.

مقدمة:

لا مندوحة أن الإنسان المعاصر أصبح يعيش في أزمة عقديّة، فكرية، أخلاقية، وثقافية جرّاء هيمنة الأنموذج العلمي والتقني، واجتياحه لكل من عالم الإنسان وعالم الأشياء، فمآزق الحداثة الغربية أضرت بالهوية الإنسانية دينيا وخلقيا، ولا سيما غرور الإنسان بذاته وتأليه لها الذي أفرز تصوّرًا معاصرًا حول الإنسان، ولعلّ ما أسس لهذه الرؤية الفلسفة العقلانية الحديثة، التي أعلنت من شأن العقل، فالخوض في مسألة العقل وماهيته وحدوده ليس بالأمر المستحدث، سواء في الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية، فلحظة التأسيس الذاتي للعقلانية الديكارتية في القرن السابع عشر أحدثت تحولًا جذريًا في المسار الفلسفي، حيث تولت مهمة انتداب الخطاب الفلسفي بتغيير الأسس الفلسفية المعهودة في المدارس الفلسفية التقليدية، و لعلّ ما عضدّ هذه العقلانية تأسيسها للعقل الأداتي الذي يصفّل نظرة الإنسان للعالم، ويوجهه وفق ما تقتضيه شروط الإبداع التقني، وتكمن أهمية البحث في كونه مندرجا تحت إطار الفكر الراهن الذي يهتم بسؤال العقل بين الأداتية العلمية والتأيدية الإلهية، ولا سيما تأثير العقلانية الديكارتية في الحداثة الغربية وتحولاتها الفكرية



والاجتماعية والسياسية، ووقوعها في مآزق خطيرة مست بكيان الإنسان والطبيعة و العلاقة القائمة بينهما، وفي هذا السياق لقيت مسألة العقل عناية فائقة من قبل فيلسوف مغربي معاصر يُدعى طه عبد الرحمن، والذي انفرد بطرحه من خلال تجاوز النظرة النقدية لمفهوم العقل الغربي عموماً و العقل الديكارتي خصوصاً إلى التأسيس والتأصيل للمفهوم، وربطه بالنظرة إلى العالم وفق ما تقتضيه الرؤية الإسلامية التي تحدد العلاقة بين الإنسان والعالم.

فضمن هذا الإطار ووفقاً لهذه التداخيات، يأتي بحثنا مجيباً عن الإشكالية الكبرى للموضوع وهي كالتالي: كيف نظر كلٌّ من ديكارت و طه عبد الرحمن إلى العالم؟

- ما منظور كل منهما إلى العقل؟

- وما هي العلاقة التي تربط العقل بالعالم عند كل منهما؟

- وإلى أي مدى وُفق كلٌّ من هما؟.

كما تهدف هذه الدراسة إلى:

- إيضاح كلٍّ من مصطلحي العالم و العقل عند كلٍّ من رينيه ديكارت و طه عبد الرحمن.
- بيان العلاقة التي تحكم كلٍّ من العقل والعالم عند كل منهما.
- إثبات نسبية المفهوم الأداتي للعقل وقصوره في تحقيق السيادة على العالم.
- التأكيد على أن الارتقاء بالمجتمع العربي الإسلامي ينطلق أساساً من تفعيل العقل وإعماله وفق ما تقتضيه الرؤية الكونية القرآنية الإسلامية.
- إثبات راهنية الإسلام وتحقيقه لإثتمانية الإنسان وكفالاته لمبدأ الاستخلاف وتسخير الكون وإعمارهِ للأرض وإصلاحها.

ولما كان البحث يهدف إلى الكشف عن الأسس المعرفية وماهية العقل التي تحدد نظرة كل من رينيه ديكارت و طه عبد الرحمن إلى العالم، فإنّه من المناسب التوسل بالمناهج التالية في البحث:

✓ **المنهج التحليلي:** الذي اعتمدناه في تحليل أفكار كل من ديكارت و طه عبد الرحمن.

✓ **المنهج المقارن:** في تحديد أوجه التداخل والاختلاف بين رينيه ديكارت و طه عبد الرحمن حول مفهومي العقل والعالم.

✓ **المنهج التاريخي:** لنقد الأسس المعرفية في صياغة مفهوم العقل الديكارتي والنظرة الغربية للعالم.



المبحث الأول : الحياة الديكارتية للعالم.

يُعتبر رينيه ديكارت من أبرز العقلايين في الفلسفة الحديثة، ومن المؤسسين لها الذين تأثروا بالعلوم الحديثة كعلم الفيزياء وعلم الفلك والرياضيات والهندسة التحليلية، كما يعتبر من أهم فلاسفة الفلسفة الحديثة بتحديد نقطة تحول في المسار الفلسفي التي تعتبر لحظة أساسية في تاريخ الفلسفة الغربية ابتداء من أوائل القرن السابع عشر، ومعنى هذا أنّ ديكارت تولّى مهمة انتداب الخطاب الفلسفي بتغييره الأسس الفلسفية التي قامت عليها المدرسة الفلسفية التقليدية " والمتمثلة على الأخص بالمنهج الاستدلالي الأرسطي وكذلك بالمنهج الاستقرائي البيكوني، أو منطق بيكون الذي ظهر إلى حيز الوجود عام ١٦٢٠، تحت عنوان "الأرغانون الجديد" Nown organon (فضل الله، صفحة ١٥٦)، وذلك رغم وجود التحديات المتمثلة في مواجهة محاكم السلطة وسطوة الكنيسة ضدّ الفلاسفة و المختصين في العلم الحديث.

المطلب الأول: مفهوم العقل عند رينيه ديكارت.

قام ديكارت بوضع أسس المنهج في البحث عن الحقيقة والتي تتمثل في البداهة والاستنباط، أما بالنسبة لقواعد المنهج الديكارتية فهي أربع:

- ✓ اليقين والبداهة.
- ✓ التحليل.
- ✓ التأليف أو التركيب.
- ✓ الإحصاءات الكاملة.

ويعتبر رينيه ديكارت العقل أو " الصواب أعدل أشياء الكون توزعاً بين الناس، إذ إنّ كلاً يعتقد أنّه قد أوتي منه الكفاية، بحيث إنّ أقلّ الناس قناعة بكلّ الأشياء الأخرى قد ألفوا عدم الرغبة في الحصول منه على أكثر مما لديهم، وليس من الجائز أن يكونوا كلّهم قد أخطأوا في ذلك، بل هو دليل على أنّ المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يُسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً متكافئة بالطبع لدى جميع الناس " (رينيه، ٢٠٠٨)، بمعنى أن العقل عبارة عن أداة توجيه وترشيد الإنسان، حيث تجعله يميز بين الحق والباطل وبين الخبيث والطيب.

كما يعتبر ديكارت العقل أعدل الأشياء قسمة الله بين البشر، فهو ملكة التمييز والاختيار والترجيح، وأساس النظرية المعرفية ومعيّار الحقيقة فكرياً وليس حسياً، فالعقل هو أساس المعرفة الجوهرية عن العالم والحقائق الرياضية والأسس المعرفية والميتافيزيقية للعلوم، وهذا ما جعل ديكارت يُجادل الواقع و التجربة



الحسية بأنها مصدر المعارف كلّها، وبالتالي أكد بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية، وأسس بموجبها أسس و قواعد المنهج الديكارتي الأربع، ومنهج الشك المؤقت « Doute méthodique » الذي " اعتبره ديكارت هادفاً إلى الحقيقة، منظوماً على نوع من المجاهدة الصوفية وأنه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى المكاشفة العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية، فهو يذهب إلى تحرير العقل من سيطرة الحواس ويقيه من مجرد الاحتمالات، ومن ثم فإنه يركّز تركيزاً شديداً على اختيار القضايا، والبرهنة عليها، ويشعر بالأمل في الوصول إلى قضية أو مبدأ يعلو على مستوى الشك، بما يتضمنه من صدق و يقين" (راوية، ١٩٨٩).

بعد أن شكّ ديكارت في كلّ شيء، توصّل إلى أنها توجد حقيقة لا تقبل الشك وهي واقعة وجوده الخاص، أي الكوجيتو الديكارتي وهو " الدليل الحدسي الذي أورده ديكارت لإثبات وجود النفس، وهو محاولة لإثبات وجود الذات في أي فعل من أفعال الفكر، حتى في الشك (أنا أفكر، إذن أنا موجود) فكوني أشك يفيد أنني أفكر، وكوني أفكر يفيد ثبوت إنيتي، وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر : فهي حدس وليست قياساً ولا استدلالاً. " (مصطفى، ١٩٨٩) وبالتالي فعملية الشك أو التفكير في الكوجيتو لا تقوم إلا على ملكة العقل.

وبعد أن أثبت ديكارت وجود النفس عن طريق الشك، انتقل مرّة ثانية إلى فكرة لم يجد لها أصولاً إلا في ذاته وعقله، وهي فكرة ثابتة صامدة أمام الشك، وهي فكرة الله، حيث "وجد في نفسه فكرة تُسيطر عليه، ولا يستطيع منها فكاك، وهي فكرة (الكامل أو اللامتناهي)، كما أراد ديكارت أن يصل إلى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهي بصورة مباشرة، وبدون أية مقدمات أو وسائط، فذهب بقوله إلى : حيث أنني موجود، وفي نفسي فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهي فالله موجود، أو على حد تعبيره – هذا كافٍ لإثبات وجود الله." (راوية، ١٩٨٩)

وبالتالي يعتبر العقل عند ديكارت مصدر للمعرفة الخالصة، وأساس منهجه لبلوغ اليقين و الوضوح في المعارف والعلوم.



المطلب الثاني : المنظور الديكارتي للعالم وحيازته.

إنّ منظور رينيه ديكارت للعالم يتأسس على مفهومه للعقل وأسس وقواعده.

الفرع الأول: إثبات وجود العالم الخارجي.

بعد أن أثبت ديكارت مرحلة اليقين الأولى بأنّه كائن موجود باعتباره ذات مفكرة متميزة عن البدن، وبعد أن توصل إلى المرحلة الثانية من اليقين وهي إثبات وجود الله، برهن مرّة أخرى في مرحلة ثالثة من اليقين عن طريق العقل على إثبات وجود العالم، كما أنّه " لم يحاول ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق العالم، بل زعم أن معرفة الله هي التي توصلنا إلى إدراك العالم الطبيعي، فهو لم يحاول أن يستخدم الأرض للصعود إلى السماء، بل استخدم السماء للنزول إلى الأرض، وهو لم يستشهد بالكون على وجود خالقه، بل استشهد بالخالق على وجود المخلوق (كامل محمد، ١٩٩٣م)، وبالتالي يعتبر ديكارت وجود العالم مستمد من وجود الله وقدّم دليلين على وجوده:

أ. دليل الميل الطبيعي أو النفسي:

" ومعناه، أننا نحس في نفوسنا ميلا طبيعيا قويا للتسليم بوجود العالم الخارجي، وهو ميل دائم لا تخضع لإحساس عابر أو شعور مؤقت، لأنّه مستفاد من الله، الثابت الأزلي، وبما أنّ الله يملك كل صفات الكمال ومن بينها صفة الصدق المطلق، فمعنى ذلك أن ميلنا بالاعتقاد بوجود العالم الخارجي هو ميل صادق " (فضل الله، صفحة ١٥٦)، فبما أنّ الله هو مصدر كل حقيقة مطلقة فإنّ ديكارت أوجب ضرورة استبعاد الشك في حقيقة وجود العالم الخارجي.

ب. دليل الإدراك الحسي:

وأساس هذا الدليل أنّه لكل معلول علة، " ولمّا كنّا لسنا العلة في وجود هذه الأفكار في أذهاننا، لأنها موجودة لدينا، خارجا عن إرادتنا فمعنى ذلك أنّ علة وجود هذه الأفكار في أذهاننا هي وجود هذه الأشياء والموجودات بالفعل في العالم الخارجي " (فضل الله، صفحة ١٥٦)، وهذا ما جعل ديكارت يؤكد على نسبية المعرفة الحسية عن العالم الخارجي وليست يقينية.

ثمّ أشار رينيه ديكارت إلى خصائص ماهية العالم من امتداد وحركة، واعتمد على فكرة الامتداد في صياغة نظريته الهندسية التحليلية الرياضية التي تجمع بين الجبر والهندسة، و التي تُعتبر أساس منظوره للكون، حيث يقول بهذا الصدد: " إنّ العالم كتاب صُنّف بلغة رياضية، والإنسان لا يستطيع بدون هذه اللغة أن يفهم كلمة واحدة من كتاب العالم " (فضل الله، صفحة ١٨٠).



ونظراً لاهتمام ديكارت بالعالم والكون، ألف كتاباً حول ذلك وعنوانه (بالعالم أو كتاب النور) من منطلق عقلائي ورياضي مطلق، إلا أنه لم يرَ النور في حياته " بعد اضطراره للامتناع عن نشر كتاب العالم على إثر محاكمة غاليله" (رينيه، العالم أو كتاب النور، ١٩٩٩م) وإدانته من قبل محكمة التفتيش الكنسية لأنه عارض أحكام الكتاب المقدس، ثم نُشر كتاب العالم بعد وفاة مؤلفه رينيه ديكارت.

ونفسر تجاوز ورفض رينيه ديكارت للفلسفة التأملية النظرية وإعادة تأسيسها على مبادئ عقلية رياضية ذات صبغة عملية تمكنا من فهم ومعرفة القوانين التي تتحكم في الظواهر الطبيعية بأنه تجاوز يدل على إفصاح انتصار الإرادة التقنية للإنسان التي تعمل على إبداع الآلة و التقنية التي تحقق المنفعة و الخير العام للبشرية، وقد عبّر ديكارت بأنه ملزم بتوفير " الخير العام لكل الناس على قدر ما في استطاعتنا، لأن هذه الأنظار في علم الطبيعة بينت لي إمكان الوصول إلى معارف مفيدة للحياة فائدة كبيرة، وبدلاً من هذه الفلسفة النظرية التي تُعَلِّم في المدارس فإنه يمكن أن نجد عوضاً عنها فلسفة عملية" (رينيه، مقال عن المنهج، ١٩٨٥).

والواضح من قوله أنه جدير بإعداد الآلة والتقنية وتشييدها وتطويرها، وإذا تساءلنا حول مفهوم التقنية و تعريفها، نجد أن بعض الفلاسفة و الأنثربولوجيين يختلفون في تحديد مفهومها، ويمكن أن نعتبر " التصور الجاري للتقنية والذي بمقتضاه تكون التقنية وسيلة وفعالية إنسانية بالتصور الأداتي والأنثربولوجي للتقنية" (هايديجر).

فرغم التصور الأداتي للتقنية واعتبارها وسيلة وفعالية إنسانية إلا أن رينيه ديكارت لا يعتبر التقنية مجرد وسيلة بل هي فرصة لإرادة الإنسان بأن يجعل نفسه سيّداً أو مالِكاً للعالم، حيث يقول في كتابه (مقال في المنهج) : "إذا عرفنا ما للنار والماء و الهواء و الكواكب و السماوات، وكل الأجرام الأخرى التي تحيط بنا من قوة و أعمال معرفة متميزة كما نعرف مهن صناعنا المختلفة، فإننا نستطيع استعمالها بنفس الطريقة في كل المنافع التي تصلح لها، وبذلك نستطيع أن يجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة" (رينيه، مقال عن المنهج، ١٩٨٥).

و معنى هذا أن فلسفة ديكارت العقلانية بمثابة خطاب تأسيسي يهدف إلى إقامة الأسس الفلسفية والميتافيزيقية التي تهندس تصوراً جديداً عن العالم، وترسم مسار مستقبل الفكر الغربي القائم على مذهب العقلانية المحضة.



كما عَضَدَ الفيلسوف فرانسيس بيكون الرؤية الفلسفية الديكارتية في جعل العلم أداة في يد الإنسان تُعينه على فهم الطبيعة وبالتالي تحقيق السيادة و السيطرة على العالم الخارجي، ومن مظاهر السيادة على العالم: **أولاً: عقلانية النّظم:**

تُعد أول مظهر من مظاهر سيادة النظام العلمي التقني ، التي تركز على إرادة ضبط أصول النظر و التنظير و مجال التطبيق والتغيير، والهدف من ذلك تحقيق السطوة و السيطرة التقنية على العالم. **ثانياً. عقلانية التنظيم:**

وهذا المظهر يُعنى بـ "رفع درجة ترتيب الإمكانات النظرية إلى درجة تنسيقها - بمعنى صوغها في نسق، أي نظام متكامل- وأيضاً رفع مرتبة تبين التمكنات العملية إلى مرتبة تطبيقها - بمعنى إدخالها في حيز الممارسة" (الرحمن، ٢٠٠٠)، وتتمثل هذه العقلانية في عدة مظاهر من عمليات الاستتساخ العلمية والتحكم في مورثات الحمض النووي DNA والتحكم في جنس الجنين.

ثالثاً: عقلانية الانتظام:

وقد وضع له طه عبد الرحمن عنوان (سيادة التصرف وسلطان البطش) ، وهذه السيادة تعتمد على التنسيق الداخلي و " الخروج من درجة التطبيق الغيري إلى درجة التطبيق الذاتي" (الرحمن، ٢٠٠٠، صفحة ١١٧). وبهذا الاعتبار، تُعد العقلانية أهم سمة تختص بها الحداثة، ولا سيما العقلانية الديكارتية التي كانت بمثابة المرتبة العليا من مراتب الإدراك الإنساني في القرن السابع عشر ميلادي، كما رسمت معالم مستقبل الفكر الغربي من خلال الإبداع في النظام العلمي التقني الذي يكمن في ثلاثة مظاهر عقلانية تهدف إلى تحقيق سيادة الإنسان على العالم وحيازته.

المبحث الثاني: الائتمانية الطهائية للعالم.

لا شك أنّ الفيلسوف طه عبد الرحمن من الفلاسفة المسلمين المعاصرين الذين انكبوا بالدراسة و التحليل و النقد للعقل الغربي، حيث كان الطرح الطهائي لإشكالية العقل مختلفاً اختلافاً واضحاً عن الآخرين، فمنهم من تناول الإشكالية من زاوية أنطولوجية محضة ومنهم من تناولها من وجهة نظر ابستمولوجية كما هو الحال مع الحداثيين العرب كمحمد الجابري في مشروعه نقد العقل العربي ومحمد أركون صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي، أما وجهة نظر الذي تفرّد بها طه عبد الرحمن في دراسته للعقل هي وجهة نظر أخلاقية.



المطلب الأول: مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.

يُعرّف طه عبد الرحمن العقل انطلاقاً من نفي صفة جوهرية العقل وإثبات صفة الفعالية:

أ. صفة جوهرية العقل:

يُعد مفهوم الجوهر من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية ذات الأصل اليوناني، والذي تأثر بها كل من الفلاسفة المسلمين القدامى كأمثال الكندي و الفارابي، وابن سينا الذي يُعرّف العقل قائلاً: "إنّ هذا الجوهر الذي هو العقل، هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلاقة العقلية و من كل جهة" (سينا، ١٩٥٢)، وهنا يتضح فكرة أن العقل جوهر، كما تداولها أصحاب الفلسفة اليونانية كأمثال أرسطو في تصويره اللوقوسي للعقل، إلّا أنّ طه عبد الرحمن يرى أنّ صفة الجوهرية تضي على العقل ثلاث صفات: صفة تخليد العقل، وتشبيّه وتجزئته، وردّ على هذه الشبه كالتالي:

١. شبهة تخليد العقل:

وكلمة (التخليد) دلالة على البقاء وعدم الاندثار، حيث زُعم أن العقل خالدٌ كخلود الإله، وذلك انطلاقاً من تشبيههم فعل العقل في الوجود كفعل الإله، "لكن يبقى أنّ التداول الإسلامي يأبى أن يجعل العقل خاصية جامعة بين رتبة الإنسانية ورتبة الألوهية... فهو لا يُجيز أن يكون العقل صفة من صفاته سبحانه وتعالى ولا حتى أن يكون فعلاً من أفعاله" (الرحمن، سؤال العمل، ٢٠١٢).

٢. شبهة تشييء العقل:

إنّ الاعتقاد بجوهرية العقل يقتضي حتمياً الاعتقاد بتجميد عقل الإنسان من فاعليته وديناميكيته المستمرة، ونجد بين علماء المسلمين من سعى أن يحقق من هذا التشييء بأن ادّعى بأن العقل يُراد به الغريزة التي في الإنسان والتي بها يعلم، أي لا يزيد عن كونه القوة الداخلية التي تُحصّل بها المعرفة " (الرحمن، سؤال العمل، ٢٠١٢، صفحة ٦١)، "وقد اتخذ العقل بمعنى (فعل القلب) عندهم صوراً مختلفة، و هي:

- ✓ صورة الربط: بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.
- ✓ صورة الكف: بمعنى أنّ العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضر به النزعات والشهوات والأهواء.
- ✓ صورة الضبط: بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى ينفلت منه" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧).



٣. شبهة تجزيء الإنسان:

وهي شبهة تستهدف الحقيقة التكاملية للإنسان وجعله من ذات متكاملة إلى عدة ذوات متجزئة (كالعقل والبصر والحس....)، " وهذا القول بتعددية الذوات يُقسّم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة ومتضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباط ، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها" (بلعقروز، ٢٠١٧).

ب: إثبات فعالية العقل:

إنّ جواز دحض الصفة الجوهرية للعقل يقتضي منطقيا: جواز التسليم بصفة الفاعلية وهي صفة عرضية، يعرف طه عبد الرحمن العقل في هذا المقام قائلاً: "إنّ العقل في حقيقته فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي فعل البصر وفعل السمع وغيرهما من أفعال الإدراك، ويصدق عليه ما يصدق عليها من الحدوث في الزمن والتجدد والتبدل إيجابا وسلبا (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٦٢) ، كما وضع تعريفا مجملا للعقل وهو كالتالي: "العقل هو إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٦٣).

فالعقل عند طه عبد الرحمن يخالف المفهوم المتداول له في الفلسفة الغربية ومحدداتها اليونانية ، بل تعدّى المستوى النقدي إلى المستوى البنائي، والذي يتأسس على المجال التداولي الإسلامي المعتمد على الأساس العقدي واللغوي والمعرفي، كما يشير إليه طه عبد الرحمن في كتابه سؤال العمل قائلاً: " يأخذ هذا المجال بمبادئ أساسية تحدد العلاقة بين العلم و العمل ، أحدهما (مبدأ تقديم اعتبار العمل)، ويقضي بأن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها ولا حاجة للبحث فيها، بل يقضي بأن كل كلام ليس تحته عمل، يجب تركه، والثاني (مبدأ العلم المستعمل) ويقضي بأن لا يتعلم المرء من العلم إلا ما يعمل به، ولا يندفع في الاستزادة منه، حتى يعمل بما حصل منه، بل عليه أن يقتصر منه على القدر الذي يعرف به العمل، والثالث (مبدأ العلم النافع) ، ويقضي بأن لا يتعاطى المرء إلا العلم الذي إذا عمل به، لا تقتصر ثماره على عاجله، بل تتعداه إلى آجله، ولا تقتصر على ذاته، وإنما تتعداها إلى غيره" (الرحمن، سؤال العمل، ٢٠١٢، صفحة ١٤)، فيتبين إذن، أنّ المجال التداولي يرفع من درجة العمل على العلم، ويربط العلم بالجانب الاستعمالي والنافع للذات وللغير حاضرا ومستقبلا.



مراتب العقل عند طه عبد الرحمن:

تتفاوت مراتب العقل عند طه عبد الرحمن تفاضليا في الوسائل والمقاصد ، فالعقل بالنسبة إليه فعل ، ومعلوم أن مصطلح الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالعقل، " فيتحدد تبعاً لهذا أن التخلّق مقابل للتعلّق، وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي " (بلعروز، ٢٠١٧، صفحة ٢٩).

✓ العقل المجرد:

يُعرفه طه عبد الرحمن بأنه: " عبارة عن الفعل الذي يطلّع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين " (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ١٧)، و استمد طه عبد الرحمن مصطلح "العقل المجرد" من عمق تراث الفكر الإسلامي العربي واستدل بنصوص كل من المفكر أبو الحسن العامري في مؤلفه كتاب الإعلام بمناقب الإسلام والمفكر ابن خلدون في مقدمته، وقد بيّن ذلك على هامش كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"، ولاحظ في تعريف طه عبد الرحمن أنه تجنّب التعريف اليوناني الذي يعتبر العقل جوهرًا قائمًا بالذات الإنسانية، وإنّما نظر إليه من منظور المجال التداولي الإسلامي، والذي اعتبره " فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطلّع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب"، فالعقل للقلب كالبصر للعين " (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ١٨)، وهذا ما دعا طه عبد الرحمن ينفي صفة الجوهرية للعقل و شبهة تشيئته وتجزئته، ويثبت صفة فعاليته.

كما سعى إلى بيان حدود العقل المجرد وقصوره في الإحاطة بالمعرفة، والتي تكمن في الحدود الخاصة والعامّة، والحدود الواقعية التي تمثّلت في النسبية والاسترقاقية والفوضوية، إضافة إلى ذلك الحدود الفلسفية والتي تكمن في:

- مادية العقلانية المجردة.
- ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد.
- عدم وجوب العقلانية المجردة.



فالعقل المجرد خالٍ من الممارسة العملية الشرعية والممارسة الدينية فلا نفع في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها، فهو بتمثل في الهيمنة التقنية الغربية باعتباره عقل أداتي يصبو إلى السيطرة على العالم .
✓ العقل المسدّد:

يتموضع العقل المسدّد في المرتبة الثانية من تراتبية العقل عند طه عبد الرحمن بعد العقل المجرد الذي برهن على قصوره في إدراك الحقائق، وأسس على مقدمتين: فالمقدمة الأولى مفادها وجوب اصطباغه بالصفة العملية، فهو " عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٥٨)، فالنقص الذي يعتري العقل المجرد المؤسس على الإدراك فقط أدرك في العقل المسدّد في الوظيفة العملية بعدة شروط:

- الموافقة للشرع.
 - اجتلاب المصلحة.
 - الدخول في الاشتغال " (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٥٨).
- وهذا ما يدل على تحلي طه عبد الرحمن بالمرجعية الإسلامية وحنّه على ضرورة العمل وفق ما تقتضيه الضوابط الدينية الإسلامية للحفاظ على الأحكام الشرعية ومراعاة المقاصد الدنيوية والأخروية. وحتى تتحقق هذه الممارسة الإسلامية لا ينبغي أن تقع في نقائص ثلاثة: "صفة المادية وصفة السطحية و صفة الذاتية" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٦٠). وبما أنّ العقل لا يُسمّى عقل مسدّد إلا إذا اقترن بالعمل الشرعي والدخول في الاشتغال الذي يتكفل بوظائف "نجلها في أربع: التشخيص والتشريف والتوسيع و التصحيح" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٦١).
- ورغم أفضلية العقل المسدّد على العقل المجرد في سلم التراتبية الطهائية إلا أنّه بيّن مواضع قصوره ومحدوديته هو الآخر على شكل آفات، والتي أدلى بها في المقدمة الثانية قائلاً: " إنّ العقل المسدّد لا تظهر آفاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الفقهية السلفية منها" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ٦٧)، ويرى طه عبد الرحمن أنّ العقل المسدّد ينحصر في الأصوليين و الفقهاء الذين يسمهم أهل "السمع" وذلك لسلوكهم الغير عقلائي في ممارستهم الإسلامية، ولا سيما من خلال استنباطهم للأحكام الشرعية من النصوص، وهذا يدل على عدم الضرر في مقاصدها وعدم النجوع في وسائلها ، وتكمن الآفات التي تعتري العقل المسدّد في: " آفة التظاهر، آفة التقليد، آفة التجريد،



أفة التسييس" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، الصفحات ١١١-١١٢)، وهذه الآفات تدل على نقص العقل المسدّد الذي يحتاج هو الآخر إلى التكميل فيصبح عقلاً مؤيِّداً.

✓ العقل المؤيّد:

يُعتبر العقل المؤيّد عند طه عبد الرحمن أعلى مراتب العقول و أشرفها، وأسسها على مقدمتين، الأولى تناولت تعريفه وذلك بأنّه، " عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق لنزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ١٢١)، ويؤكد طه عبد الرحمن على صفتين في هذا التعريف : الصفة الأولى صفة العينية فمجالها دائرة الذات، و"الذات متشخصة في الوجود ومتحققة في العيان، ذات نحتاج في إدراكها، لا إلى النظر وحده، ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معاً بالاستعانة بالتجربة، أو بتعبير جامع، إلى نظر عملي حي، فهو وحده القادر على الإحاطة بالأعيان" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ١٢٢) ، فإذا كان العقل المجرد يهتم بدائرة النّظر و العقل المسدّد يهتم بدائرة العمل فإنّ العقل المؤيّد دائرته الذات، و لمعرفة هذه الأخيرة يجب الجمع بين النظر والعمل والتجربة الحيّة بالمعاني الروحية، والتي كُناها طه عبد الرحمن بالملابسة، حيث يقول الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال " التحقيق بالبرهان علم و ملابسة عين تلك الحالة ذوق" (الغزالي، ١٩٩٥)، والملابسة عنده درجات: المزاولة والمخالطة والمباطنة.

أمّا الصفة الثانية اللازمة التي يؤكد عليها طه عبد الرحمن في العقل المؤيّد هي صفة العبدية، "إذا كانت العينية هي معرفة المؤيّد لذوات الأشياء بملابسته لها بالمعنى الذي حددها أدناه، فإن (العبدية) هي معرفته لذاته في (تبعيتها) . و (التبعية) عموماً عبارة عن الارتباط بشيء في أمر ما لا يتم حصوله إلا بهذا الشيء، وتبعية الإنسان خصوصاً هي أن يرتبط بشيء تحصل له به فائدة ما ، و معرفة التبعية التي هي مقتضى العبدية، هي معرفة الإنسان للارتباط الذي يحصل له به أكبر الفوائد، ولا فائدة أكبر من تعيين وجوده وتحقيق سلوكه" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، الصفحات ١٢٩-١٣٠)، ونفهم من هذا القول أنّ العبدية يُقصد بها التحرر من جميع أنواع التبعيات سواء كانت التبعية الشيعية وهو ما سماه طه عبد الرحمن ب(بالتخلّص) أو التبعية العملية والتي سماها ب(الإخلاص)، فإذا استطاع العبد التحرر من التبعيتين تحرراً حتمياً من التخلّص و الإخلاص وهذا عين الخلاص، " فإذا اجتمع للمتقرب التحرر من سلطان الأوصاف التملكية على قلبه، والتحرر من طغيان الآثار التصرفية على نفسه واتسع مجال حريته



الوجودية والسلوكية، استطاع مغالبة نزعتة (التربوية) التي تتجلى في الدخول في المنازعة وإرادة المشاركة في حق التبعية، هذه المغالبة التي تخلع عليه أوصافاً حميدة وتمده بمعانٍ لطيفة، وبالتالي تمهد له السبيل إلى إدراك مطلوبه من التحقق بالعبدية" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، الصفحات ١٣٨-١٣٩)، والتي تمنحه الحرية المكونية والكونية، وبالتالي يحصل له التأييد الرباني .

أمّا بالنسبة للمقدمة الثانية التي قدّمها طه عبد الرحمن حول العقل المؤيد فهي تقتصر حول صفة الكمالية له ، والتي " لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية" (الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٩٧، صفحة ١٤٦)، فالتجربة الحية أساس كمال التعقل، وذلك لحفظها من الآفات الخلقية والآفات الاجتماعية، ولكمال العقل شروط:

(١) اقتران العلم بالعمل.

(٢) اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية.

(٣) سلامة الزيادات.

وبالفعل، إنّ العقل المؤيد هو أسمى العقول عند طه عبد الرحمن و الموصل لمكارم الأخلاق، وذلك لارتباط كل من وسائله ومقاصده بالله عزّ وجلّ إثر المعرفة الوجدانية التي محلّها القلب، فهو الكفيل بإدراك الحقيقة التامة من موجدات وموجدات لهذا فالكون.

المطلب الثاني: المنظور الطهائي للعالم وائتمانيته.

تبين لنا في مبحث الحياة الديكارتية للعالم أنّ العقل الأداتي الديكارتية يهدف إلى سيادة العالم والسيطرة عليه تقنيا وعلميا، أمّا نظيره طه عبد الرحمن فإنّه يقتصر على العقل المؤيد الذي يجعل العبد مؤتمناً على العالم ، فالعلاقة التي تحكم العقل المؤيد والعالم هي علاقة ودية تسامحية وليست تعاقدية، فإذا تحرر العبد من التبعية الشئئية والتبعية العملية وتحققت صفة العبدية فإنّ العبد يتقبّل طريق الاعتبار " الذي هو عبارة عن جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائياً مما يشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال" (الرحمن، سؤال الأخلاق، ٢٠٠٠، صفحة ١٥٦) ومقتضى هذا الطريق أن الإنسان يتقبل الأوامر و النواهي التي تكمن في مضمون الأحكام الشرعية بصدر رحب بلا اضطرار ، فهي علاقة بين محب وحبیب ضمن علاقة تواثقية ف " الشارع هنا ليس شارعا إنسانيا، وإنما شارعا إلهيا، والإله يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان، لذلك يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد



ملزم، فهو يتعهد بأن يكون عقله موافقا للشرع ومخالفا للهوى" (الرحمن، سؤال الأخلاق، ٢٠٠٠، صفحة ١٥٧) وائتمانية الإنسان للعالم أو للكون إحدى التعهدات الملزمة للعبد اتجاه ربه.

❖ مفهوم الإئتمانية الطهائية:

تمر الفلسفة المعاصرة بعدة إشكالات جعلت من الإنسان المعاصر يعيش في أزمة مركبة ، ولعلّ فلسفة طه عبد الرحمن تجاوزت المستوى النقدي إلى المستوى البنائي أو التأصيلي، أي إبداع نظرية أخلاقية اصطلاح عليها بالنظرية الإئتمانية، كما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، فكذا حفظت ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان، جعل هذا القدر مستقل عن قدر الكائنات كلها، وما هذا الحدث الفاصل إلا العرض الغيبي العظيم الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها إذ عرض عليهم حمل الأمانة" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢)، فالإئتمانية تجمع بين الدين و الدنيا ، وتراعي مقصد خلق الله للإنسان في الكون وفق ما تقتضيه الفطرة الإنسانية التي حافظت على حرية اختيار العبد لتحمل مسؤولية الأمانة على الأرض و تركيتها، و هذا ما دلّت عليه الآية الكريمة لقوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾ (الآية ٧٢ سورة الاحزاب).

فالائتمانية هي أصل واحد يجمع بين العالم الغيبي الذي يعتمد على التعبد و العالم المرئي الذي يتأسس على التدبير، فلا يُختلف في النظر إليهما لكونهما حقيقة واحدة لا فصام بينهما، حيث يقول طه عبد الرحمن في هذا الشأن : " فإن نظرنا إليها من جهة تعلّقها بالعالم الغيبي سمّيناها (تعبدًا)، وإن نظرنا إليها من جهة تعلّقها بالعالم المرئي سمّيناها (تدبيرًا)، فكل هذه الأسماء إذن تُعد بحسب هذه الدعوى الثالثة، ألفاظا مترادفة، إذ تفيد كلها أن الإنسان تحمّل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا كشواهد سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، صفحة ٤٤٩)، وبالتالي يمكن صياغة الإئتمانية في "صيغة كاملة لتعريف الخلافة وهي : (حراسة الدين بالدين وسياسة الدنيا بالدين) " (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، صفحة ٣٤٥).

كما يفرّق طه عبد الرحمن بين الحيازة و الإئتمانية في مصدر الفعل، "فالاحتياز فعل نفسي يقوم في إضافة الشيء إلى الذات إثباتا لها و تثبيتا، في حين أن الإئتمان فعل روعي يقوم في إضافة الشيء إلى



مالكه الحق، مؤديا واجبات حفظه ورعايته قبل استيفاء الحقوق التي خولها له هذا المالك، فلا ائتمان إلا مع تقديم الواجبات على الحقوق" (الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ٢٠١٦)، فالائتمانية ضد التمكك والحيازة.

❖ أسس النظرية الإئتمانية:

تتأسس النظرية الإئتمانية على شرطين أساسيين:

١. الأمانة وحرية الاختيار:

تعتبر حرية الاختيار شرط أساسي في تحقق الاستجابة الفعلية، ولا سيما في تحمل الأمانة في المنظور الطهائي، فلا يمكن ائتمان بدون حرية، وباعتبار أن الخطاب الإلهي جملة من الأوامر و النواهي وأنه يقوم على الاختيار لا على الإكراه، فإن طه عبد الرحمن أسس المنطلقات الإئتمانية وفق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، " فالأوامر الإلهية وهي تحيط بجوانب حياة هذا المؤمن كلها، تقتضي وجود قدرته على الاختيار في كل ما يتعلق بتدبير هذه الحياة فلا أمر بغير قدرة، ولا قدرة بغير إرادة، ولا إرادة بغير اختيار، إذ الأصل في الإرادة أن تتعلق بواحد من الأفعال المتقابلة التي تكون في المقدور، فيكون الحق سبحانه قد ائتمن الإنسان مختارا على النهوض بالتدبير التعبدية، وخيره" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، صفحة ٤٥٠).

٢. الاختيار والخيرية:

إن كلاً من المصطلحين الاختيار والخيرية يقومان على نفس مبدأ الخيرية و النفع، فالخطاب الإلهي يهدف إلى تحصيل الخير للعبد في الدنيا والآخرة، " فالاختيارات المتعلقة بالعمل الديني تأتي بالخير من جهتين اثنتين: إحداها، الجهة البشرية، والثانية الجهة الإلهية، إذ لا أحد أعلم بالأمور من جميع الجهات من الأمر الأعلى، بحيث لا يعلو على اختياره اختيار، فيتبين أن أوامره سبحانه لا بد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة ما لو استتفر البشرُ أعقلَ عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهاها خيرا و صلاحا، فيما يسطرون من قوانين من عندهم، لما وجدوا إلى ذلك سبيلا، حتى ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، الصفحات ٤٥٢-٤٥٣).

٣. الاختيار والمسؤولية:

بما أن الاختيار يرتبط بالمسؤولية ارتباطا وثيقا وأن الاختيار متعلق بالأمانة، فإن الأمانة مرتبطة بالمسؤولية الأخلاقية، وبما أن الأمانة تقوم على الاختيار و الاختيار يتأسس على الخيرية، فإن النتيجة



المنطقية المترتبة على المقدمتين الأولى والثانية محصولها أنّ الأمانة أساسها الخيرية و النّفع في الدنيا والآخرة، ومعلوم أنّ المسؤولية لا تربط بشيء قدر ارتباطها بالجزاء.

❖ ركن الإئتمانية:

أمّا بالنسبة لركني الائتمانية فهما كالتالي:

١. ركن الإيداع الرعائي:

فالإيداع نوعان: إيداع صيانة يقتضي الحفاظ على (المودّع) العالم من الضرر والعمل على صيانتها، وإيداع رعاية يستوجب الحفاظ على حقوق المودّع، " فالائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله جلّ جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يمتلكها كيف يشاء ويتحقق بها كيف يشاء، شرط أن يصون حقوقها" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، صفحة ٤٧٤)، وبالتالي فإنّ الإيداع الرعائي يتأسس على العلاقة بين الله والعبد والوديعة، والعالم أو الكون هو وديعة وتكريم من الله للإنسان.

٢. ركن الاتصال:

إنّ " الائتمان عبارة عن اتصال روحي ينبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، جاعلاً ظاهر الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلاً حق الاختيار يزدوج بواجب الاضطرار" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، صفحة ٤٧٦).

كما تركز النظرية الائتمانية الطهائية على مسلّمة (تعدّية الوجود الإنساني) التي توسّع الوجود الإنساني لارتكازها على الوحي الإلهي، ومفادها أنّ " الإنسان يحيا في عالمين اثنين على الأقل، أحدهما عالم مرئي يتواجد فيه الإنسان بجسمه وروحه، والثاني عالم غيبي يتواجد فيه بروحه" (الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ٢٠١٢، صفحة ٤٨)، وهذه المسلّمة تقنّد دعوى الحداثة الغربية التي تؤمن بأحادية العالم واقتصاره على العالم المرئي، وذلك للزوم الحياة بالجسم، فهي نظرة تضيق الوجود الإنساني لارتكازها على الوضع.

❖ مبادئ الفلسفة الإئتمانية:

وظّف طه عبد الرحمن النظرية الإئتمانية في نقد المقاربة الدهرانية وسمّاها بالنقد الإئتماني، والذي اشتغل فيه حول نقد العقل المجرد الذي يعتبر محرّك الفلسفة الغربية ومخلفاته وانعكاساته، فلم يقتصر على



النقد وحسب، وإنما اجتاز النقد إلى التأسيس والتأصيل وفق ما يقتضيه المجال التداولي الإسلامي وصاغ النظرية الإلتزامية الإسلامية التي تُبنى على العقل المؤيد، وبين أسسها وهي كالتالي:

١. مبدأ الشهادة:

إنّ العقل المجرد ينكر الآمرية الإلهية عكس العقل المؤيد الذي يقرّ بها، "بل يقر بصفة إلهية أخرى تقارنها، وهي ما نسمّيه ب (الشاهدية)، جاعلا منها أساس عملية التخلّق الإنساني، فعلى خلاف الأمر الإنساني الذي لا يلزم من أمره أو نهيه أنه يراقب بنفسه إقامتهما، فإن الأمر الإلهي سبحانه لا تفارق مراقبته أو أمره ونواهيه، فهو يأمر ويرى - أو قل يشهد - وهو لا يشهد ظاهر الأعمال التي يأتيها المأمور فحسب، بل يشهد أيضا خفي باطنها، حاكما عليها بالصلاح" (الرحمن، بؤس الدهرانية، ٢٠١٤).

٢. مبدأ الأمانة:

تعتبر الأمانة خلق من الأخلاق التي حثت الشريعة الإسلامية على الحفاظ عليها، "فهو الشيء الذي يؤمن المرء على حفظه، فلا يحقّ له أن يحوزه، متصرفا فيه، فيكون للأمانة ضدان اثنان هما: الخيانة والحيازة، والثاني أن نبني تفسيرنا لهذه الكلمة القرآنية على الآية ٦٢ من سورة الذاريات (وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون) فنحملها على معنى العبادة التي خلّق من أجلها الإنسان في عالم الملك" (الرحمن، دين الحياء، ٢٠١٧)، فالأمانة تعد مخرج من مخارج الحيازة الحداثيّة التي تصبو نحو التسيّد و الترتيب، والعالم أمانة ووديعة لدى الإنسان يجب المحافظة عليه.

٣. التزكية:

بما أنّ النظرية الإلتزامية تقوم على مبدأ الاختيار والخيرية فإنّه يقتضي وجوب مجاهدة العبد لنفسه للتخلّي بمكارم الأخلاق والسعي نحو القيم العليا والمعاني الروحية السامية، وذلك ابتغاء مرضاة الخالق عزّ وجلّ، حيث قال الله تعالى في محكم تنزيله: { يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم } (الآية ١٦٤ ، سورة آل عمران) ، ويعرّف طه عبد الرحمن التزكية بأنّها "أدل على المقصود ب(التربية على مقتضى تعاليم الدين) من مصطلح التربية الذي شاع وذاع مع أنه في السياق القرآني أقرب إلى إفادة معنى رعاية الفرد في صباه منها إلى إفادة معنى (تنمية) كامل قواه (الرحمن، من الإنسان الكوثر إلى الإنسان الأبتّر، ٢٠١٦).



المطلب الثاني: مظاهر إثمانيّة طه عبد الرحمن للعالم.

يمكن القول أنّ إثمانيّة طه عبد الرحمن تعصّد الرؤية الحضارية الإسلامية التي مفادها أنّ علاقة الإنسان بالكون أو العالم تقتصر حول ثلاث مقاصد و هي: التسخير، استخلاف، إعمار.

❖ التسخير:

سبق لنا وأن تناولنا ركن النظرية الإثمانيّة الإبداع الرعائي والذي اقتصر حول علاقة بين مُودِع وهو الله عزّ وجلّ و مودِع وهو الإنسان ووديعة وهي الأمانة، وفي هذا المقام نتحدث حول العالم أو الكون الذي سخره الله عزّ وجلّ لعباده لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ، وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٤ - ٣٥). وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجنّة: ١٢). وقوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ، كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ، وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الحج: ٣٥). وغيرها من الآيات الكثيرة والمتنوعة، فهذه الآيات الكريمة تدلّ على أنّ الكون وموجوداته ليست مستقلة عن الإنسان ووجوده، فالكون وجد خصيصاً للإنسان حتى ينتفع به، فهو وديعة من الله تعالى وأمانة. حيث يعرف الجرجاني الكون بأنّه " عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث هو عالم إنّّه حق " (الجرجاني، ٢٠٠٤) ونفهم من هذا التعريف أنّ الكون أو العالم هو كل الوجود و الموجودات ما عدا الموجد الأحد وهو الله سبحانه وتعالى، فالإنسان يشترك مع الكون في عدة وحدات: وحدة التكوين، وحدة الكيفية، وحدة التركيب، وحدة النظام، وحدة النسبية، وحدة الحركة.

❖ الاستخلاف:

يُعتبر مبدأ الاستخلاف مقصد من مقاصد خلق الله للإنسان في الكون، فإذا أدرك العبد غاية خلقه اجتهد بالأخذ في الأسباب سواء في الجانب الاعتقادي أو الجانب التشريعي أو الأخلاقي، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً " (الآية ٣٠. سورة البقرة)، وبالتالي فإنّ مبدأ الاستخلاف " يعني قدرة الإنسان على التصرف في عالمه للتعبير عن إراداته والحصول على حاجاته، هو فطرة وطبع وإرادة تحمل في طياتها تكريم الإنسان بهذا المركز، ثمّ بالتمييز بين الكائنات، مع كل ما يستلزمه هذا الاستخلاف، وهذه القدرات، من حق الحرية، وحق لخيار لاتخاذ القرارات الحياتية، وما يستتبع



ذلك بالضرورة أيضاً من واجبات ومسؤوليات تلقى على عاتق الإنسان عن تصرفاته، واستخدام قدراته وطاقاته في خلافة الكون صلاحاً وإعماراً. أو فساداً ودماراً" (سليمان، ٢٠٠٩).

❖ الإصلاح والإعمار:

يُعد الإعمار ثمرة الاستخلاف و التسخير، حيث قال الله تعالى: { هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها } (الآية ٦١، سورة هود) ، فالإعمار هو فطرة أصيلة في الإنسان وهي أثر يترتب على تمكين قواعد الشريعة وثمر للالتزام بأحكام الخطاب الإلهي، "ومن المهم أن ندرك قصد الإعمار والإبداع والإصلاح إنما هو مبدأ وغاية فطرية لا تنفصم عن الرؤية القرآنية الحضارية لمشروع الوجود الإنساني على الأرض ولن يحقق الإنسان ذاته من دون قصد السعي والعمل والإبداع، لتسخير عالم الحياة للاستجابة لحاجات الإنسان الحياتية، ولكن على شاكلة إبداع الكون وغائيته وأخلاقيته وتوحيده وتكامله، وذلك بالتزام قصد الخير، والإصلاح والإعمار" (سليمان، ٢٠٠٩، صفحة ١٧٠).

أخيراً، نستنتج أن طه عبد الرحمن قدّم مقارنة مفاهيمية للعقل بنقده للجوهرية و إثباته للفاعلية، كما يقسم العقل وفق تراتبية تفاضلية ، العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد ، ويعتبر أن العقل المؤيد هو أسمى العقول لحصوله على التجربة الحية الإيمانية الموصلة لمكارم الأخلاق، فهو العقل الذي يحظى بعلاقة تواتقية ودية وتسامحية بينه وبين العالم وليس علاقة تعاقدية وتسلطية، وصاغها طه عبد الرحمن في نظرية أخلاقية سماها بالنظرية الانتمانية، ومفادها أن العالم أمانة ووديعة لدى الإنسان، وترتكز الانتمانية الأخلاقية على مبدأ الشاهدية، الإيداعية، الفطرية، الجمعية، كما اجتهد طه عبد الرحمن في تأسيس نظرية إسلامية نافعة الوسائل و ناجعة المقاصد، وذلك وفق ما تقتضيه المرجعية الإسلامية والمجال التداولي الإسلامي بهدف صياغة رؤية معرفية توحيدية للوجود.

خاتمة:

تأسيساً على ما سبق نخلص إلى ما يلي:

- ✓ اتفاق كل من رينيه ديكارت وطه عبد الرحمن في دراسة العقل و النظر إلى العالم مع اختلاف كل منهما في الأسس والحيثيات.
- ✓ تعتبر العقلانية الديكارتية أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني في القرن السابع عشر ميلادي لرسمها معالم مستقبل الفكر الغربي، لذلك يُدعى بأبي الفلسفة الحديثة.



- ✓ إن تعريف ديكارت للعقل هو تعريف أداتي، يهدف إلى تطوير وإبداع النظام العلمي والتقني بغية حيازة العالم وتحقيق ملكيته.
- ✓ نفي الإرادة الإنسانية وحرية في الفلسفة الديكارتية، لأنّ التقنية العلمية هي المسيرة للشؤون العلمية والاقتصادية والاجتماعية ولا سيما السياسية.
- ✓ اعتماد رينيه ديكارت على منهج الشك المؤقت في صياغة قواعده الرياضية و الفلسفية، وادعائه بأنه أول من أسس هذا المنهج، في حين أنّ الدراسات تكشف أخذها من كتاب المنقذ من الضلال للغزالي المترجم إلى اللغة اللاتينية، وكان الفضل في ذلك لعثمان الكعك التونسي الذي استطاع أن يصل إلى مكتبة ديكارت الخاصة ، وذلك باعتبار مهنته كأمين عام في المكتبة الوطنية.
- ✓ انفصال العقلانية الديكارتية عن القيم و الأخلاق الدينية وإثبات ماديتها وتجردها.
- ✓ إنتاج المنهج الديكارتى لمقاصد ضارة ، وذلك لاعتماده على العقل المجرد الذي يفضي إلى الفوضوية.
- ✓ تجاوز المنهج الديكارتى من قبل الابستمولوجية الغربية المعاصرة، مثل غاستون بلاشار.
- ✓ نقد هابرماس للعقلانية الأداتية و الإخلال بالتواصل الفعلي له والعمل على إعادة دمج العلوم الاجتماعية في نظرية العقلانية التواصلية.
- ✓ نفي طه عبد الرحمن لجوهرية العقل و إثبات فاعليته.
- ✓ اعتماد طه عبد الرحمن في ترتيبه للعقول معيار التفاضل ، العقل المجرد والعقل المسدّد والعقل المجرد.
- ✓ الخطاب العقلاني الديكارتى هو خطاب آمري يهدف إلى التسيّد والترتب أما الخطاب الطهائي انتمائي.
- ✓ اعتماد طه عبد الرحمن في فلسفته الائتمانية على حرية الإرادة والاختيار .
- ✓ إنّ قوانين العقلانية الديكارتية الوضعية التي أسست حادثة ناقصة عقلا هي قوانين نسبية وتقتصر على حياة الدنيا وفقط ، أما القوانين الإلهية المستمدة من الخطاب الإلهي في شكل أحكام هي مطلقة النفع دنيا وآخره.
- ✓ ركّز ديكارت في فلسفته على العالم المرئي وفقط، أما طه عبد الرحمن فإنّه يجمع بين العالم المرئي والعالم الغيبي.



- ✓ نشأت الدعوى العلمانية على العقل المجرد و الدعوى الديانية على العقل المسدد و الدعوى الائتمانية على العقل المؤيد.
- ✓ إنَّ المبدأ العلماني الذي أسست له العقلانية الديكارتية يضيق الوجود الإنساني ويزيد من حساسية تسلط بعضهم على البعض و ذلك لارتكازه على مبدأ الوضع، أمّا المبدأ الائتماني يوسع الوجود الإنساني لارتكازه على مبدأ الوحي الإلهي المطلق.
- ✓ إنَّ الوضع الذي أفرزته الفلسفة الديكارتية تؤدي إلى الخير القاصر و هو محصور في الوجود المرئي، أمّا الوحي فيكفل الخير المتعدّي والذي يورث السعادة في الدارين لتأسيسه على الاختيار الائتماني.
- ✓ حياة الإنسان للكون والعالم هي حياة نسبية لنسبية الذات وهي الإنسان، إمّا امتلاك الله للكون هو امتلاك مطلق، إذ أنه لا يملك العالم فقط بل يملك حتى الذات الإنسانية.
- ✓ إنَّ العالم هو عبارة عن وديعة كرم الله عزّ و جلّ بها عبده، وجزاء التكريم هو الشكر و الحفاظ على الأمانة لا التسلّط و السيادة عليه.
- ✓ من مظاهر ائتمانية طه عبد الرحمن على العالم،: التسخير ولااستخلاف و الإصلاح والإعمار.
- ✓ تكون هوية الإنسان قائمة في التاريخ منذ ولادته إلى موته إذا اصطبغت كل أفعاله بالصبغة الخلقية.

قائمة المصادر والمراجع:

- (١) ابن سينا.(١٩٥٢). رسائل في أحوال النفس. مصر: دار إحياء الكتب العربية.
- (٢) أبي حامد الغزالي. (١٩٧٠). المنقذ من الضلال (الإصدار ٢). السعودية: دار الوعي.
- (٣) أبي حامد الغزالي. (١٩٩٥). المنقذ من الضلال. أمريكا: جمعية البحث في القيم والفلسفة.
- (٤) ديكارت رينيه. (٢٠٠٨). حديث الطريقة (الإصدار ١). (عمر الشارني، المترجمون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- (٥) ديكارت رينيه. (١٩٨٥). مقال عن المنهج (الإصدار ٣). (محمود محم الخضايري، المترجمون) الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (٦) ديكارت رينيه. (١٩٩٩م). العالم أو كتاب النور. (إيميل خوري، المترجمون) بيروت: دار المنتخب العربي.
- (٧) الشريف الجرجاني. (٢٠٠٤). معجم التعريفات. القاهرة: دار الفيضيلة.



- ٨ طه عبد الرحمن. (١٩٩٧). العمل الديني وتجديد العقل (الإصدار ٠٢). المغرب: المركز الثقافي العربي.
- ٩ طه عبد الرحمن. (٢٠٠٠). سؤال الأخلاق. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- ١٠ طه عبد الرحمن. (٢٠١٢). روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإثتمانية (الإصدار ٠٢). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ١١ طه عبد الرحمن. (٢٠١٢). سؤال العمل (الإصدار ٠١). المغرب: المركز الثقافي العربي.
- ١٢ طه عبد الرحمن. (٢٠١٤). بؤس الدهرانية (الإصدار ٠١). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- ١٣ طه عبد الرحمن. (٢٠١٦). شرود ما بعد الدهرانية (الإصدار ٠١). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- ١٤ طه عبد الرحمن. (٢٠١٦). من الإنسان الكوثر إلى الإنسان الأبت (الإصدار ٠٢). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- ١٥ طه عبد الرحمن. (٢٠١٧). دين الحياء (الإصدار ١، المجلد ١). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- ١٦ عبد الحميد أحمد أبو سليمان. (٢٠٠٩). الرؤسة الكونية الحضارية القرآنية (الإصدار ٠١). دار السلام.
- ١٧ عبد الرزاق بلعقروز. (٢٠١٧). جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن (الإصدار ٠١). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- ١٨ عبد المنعم عباس راوية. (١٩٨٩). ديكارت أو الفلسفة العقلية. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- ١٩ عويضة كامل محمد. (١٩٩٣م) ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث (الإصدار ٠١). لبنان: دار الكتب العلمية.
- ٢٠ غالب مصطفى. (١٩٨٩). ديكارت. بيروت: دار مكتبة الهلال.
- ٢١ مارتن هايدجر. التقنية-الحقيقة-الوجود. (محمد سبيلا وعبد الهادي فتاح، المترجمون) بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ٢٢ مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.