المرتكزات المنهجية للفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن

The methodological foundations of credit philosophy At Taha Abdul Rahman

أ/ سمير فريدي*

باحث بجامعة الحسن الثاني، المغرب Email : samirfaridi@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/04/05 تاريخ القبول: 2020/03/28 تاريخ النشر:2020/07/09

الملخص:

ينطلق البحث من إشكال في غاية الأهمية وهو هل يمكن تجاوز نمط التفلسف بصبغته اليونانية وصيغته الغربية، لإنتاج تفلسف ينسجم مع خصوصيات المجال التداول الإسلامي، لهذا فالبحث ينطلق من فرضية أن الفلسفة الائتمانية يمكن أن تنهض بهذا الغرض، وسعيا للوصول إلى هذا المبتغى فإن البحث اعتمد على النقد والتحليل في مقاربة مختلف المسائل الفلسفية التي يدور عليها، باعتباره يتبنى نقدا مزدوجا للفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، التي هي في الحقيقية ما هي إلا استهلاك للإشكالات والأفكار اليونانية، حيث يؤسس لأنموذج فلسفي ينبني على مرتكزات ومقومات إسلامية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الائتمانية؛ طه عبد الرحمن؛ مرتكزات الفلسفة الإسلامية؛ مفهوم الفلسفة.

*المؤلف المُرسل

Abstract :

The research is based on the premise that credit philosophy can be promoted to this end, and in order to reach this goal, the research relied on criticism and analysis in the approach of the various philosophical issues that it is about, as it adopts a double criticism of Greek philosophy and Islamic philosophy, which is in fact only consumption and Greek ideas, where it establishes a philosophical model. It is based on Islamic foundations and foundations.

Keywords : Credit Philosophy**;** Taha Abdul Rahman**;** The Foundations of Islamic Philosophy**;** The Concept of Philosophy.

مقدمة:

إذا كان ثمة شيء يمكن للإنسان الحديث أن يتشبث به، ويسعى لبلوغ أعلى مراتبه، فهو التفكير النقدي الائتماني الذي يمنح للعقل حريته لولوج عالم المعاني الرمزية المستكنهة من اللغة الدينية، لكون الإنسان لا يحقق أعلى درجات التسامي في الإيمان إلا من خلال عقلنة المعتقد الديني ومعرفة حكمه وأسراه المستودعة في عقائده وشعائره، بحيث يصير يتبناه عن دراية وعلم، لا عن غواية وجهل، وبذلك يطرح كل أغلال الوصايا المنقوصة التي فرضتها المتغيرات التاريخية عليه، مما يسمح له بالتفكير خارج السياجات التي تحجب عنه عقل الحقائق وإدراكها.

ولا شك أن الإنسان المعاصر يحتاج إلى سبر أغوار كثير من القضايا التي يطرحها السياق المعولم؛ من أبرزها ما يرتبط بالتفكير الفلسفي في المسائل الدينية، بهدف تجاوز كثير من الترسبات التاريخية التي فرضها الفقه الائتماري، وبذلك أضحت لها قدسية تضاهي قدسية الوحي، ومن ثم تحليل العقائد والمقدسات الدينية على وجه يتيح له مواجهة التحديات الراهنة. وهنا يمكن أن نتساءل عن الحقل المعرفي الذي يمكن أن يعيد للعقل الإنساني رشده المعرفي ويرجعه إلى صوابه المنهجي.

من المعلوم أنه منذ عصر الأنوار انتقلت الساحة الفكرية الغربية من طور علم اللاهوت إلى ما يسمى ب"فلسفة الدين"، وهذه القفزة المنهجية والمعرفية بدأت تتكشف معالمها في الفكر الإسلامي، خصوصا الكتابات الجادة لطه عبد الرحمن، التي رسم فيها معالم فلسفته الائتمانية –باعتبارها تندرج في هذا الحقل المعرفي- لإخراج الإنسان المعاصر من حالة الخيانة إلى حالة الأمانة، وهذا ما بينه بقوله :"ما نكتبه يدخل في باب جديد من الممارسة الفلسفية، إذ لم ينشأ هذا النوع من التفكير في أروبا نفسها إلا في القرن السابع عشر، أي بالذات في فترة اليقظة الغربية التي ما فتئ مفكرونا يدعوننا إلى تقليدها والتي تسمت باسم "عصر الأنوار"، وقد أطلق على هذا الباب الفلسفي الجديد اسم "فلسفة الدين"[1].

لهذا يتوخى هذا الموضوع الإجابة عن مجموعة من الأسئلة: ما مفهوم الفلسفة الائتمانية؟ وما معالمها ومقوماتها؟

وستتم الإجابة عن هذه الإشكالات من خلال المحاور الآتية:

1- ما الفلسفة؟

أ- السؤال في الفلسفة والسؤال عن الفلسفة

سعى طه عبد الرحمن في مشروعه التجديدي الإصلاحي إلى تنقية مفهوم الفلسفة من الشوائب التي لحقته عبر مسيرته التاريخية، حيث غدا التفكير الفلسفي تفكيرا لا يخرج عن دائرة التقليد، أو بعبارة أخرى أراد الخروج من ممارسة السؤال الفلسفي على مقتضى المجال التداولي اليوناني، إلى ممارسته وفق الخصوصيات الثقافية لمختلف الأقوام، باعتباره حق مشروع، يكفله النظر الفلسفي.

وهذا ما دفعه إلى تجديد النظر في الإجابة عن سؤال "ما الفلسفة؟" لرفع التناقض الحاصل، مخالفا بذلك حذو التعريفات الكلاسيكية للفلسفة، خصوصا المعنى القديم

الذي يجعل من مدلولها مدلولا مطابقا للمعرفة، لاتساعها للإلهيات والرياضيات والطبيعيات بالإضافة إلى المنطقيات والأخلاقيات والسياسيات.

لكن يرى أن هذا المعنى الواسع للفلسفة يخالف المقتضى التطوري، أي "أن العلوم، مع دخول التخصص عليها بموجب تطور مناهجها التجريبية وتعقد وسائلها الصورية، أخذت تنفصل شيئا فشيئا عن الفلسفة، فانفصلت العلوم الرياضية، ثم العلوم الطبيعية، فالعلوم الإنسانية من اقتصاديات واجتماعيات ونفسانيات، حتى إن الفلسفة أضحت تبدو وكأنها لا تزيد عن أن تكون دائرة واحدة من بين دوائر المعرفة المتعددة، وآل بها الأمر إلى أن تقتصر على النظر في المفاهيم الأساسية للمعرفة، متوسلة في ذلك بمنهج التحليل التصوري وحده، مما أقام الفلسفة مقام المبحث المعرفي الذي يحتضن كل معرفة لم يتضح بعد موضوعها أو لم يتحدد بعد منهجها، حتى توصلت هذه المعرفة إلى ضبط موضوعها وإحكام منهجها، استقلت عن هذا المبحث استقلالا، فيبقى هو يأوي سواها مما لم يزل غير قادر، لا على هذا الضبط الموضوعي، ولا على هذا الإحكام المنهجي"[2].

كما أقر أنه "غلب على تعريف الفلسفة كونُها "معرفة عقلية مجردة"، غير أن العقلانية المجردة ليست إلا مرتبة دنيا من مراتب العقلانية؛ فهناك أيضا "العقلانية المسددة" التي تنزل رتبة أعلى ومن فوقها "العقلانية المؤيدة"، وكلتاهما تندرج فيما يُعرف ب"العقلانية العملية"؛ فإذا كان لا يقين في نفع المقاصد، ولا في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المجرد، فهناك يقين في نفع المقاصد بالنسبة للعقل المسدد؛ وهناك يقين في نفع المقاصد، وأيضا في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المؤيد؛ وهذا يعني أن العقل الأعلى يستوعب كل الإمكانات العقلية للعقل الأدنى –استشكالات واستدلالات- ويزيد عليها م الإمكانات ما ليس في طاقته وما يدفع آفاته؛ فالعقل المسدد يحتوي العقل المجرد، صارفا مفاسده؛ والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدد، مجتنبا عوائقه"[3].

ولكي يُزيل هذا الغموض عن سؤال "ما الفلسفة؟" سلك مسلكين اثنين : أحدهما السؤال في الفلسفة، والآخر السؤال عن الفلسفة، فلنبسط القول فيهما حتى نستكنه إمكانات الإبداع، وممكنات الابتداع في تحديده لماهيتها.

ب-السؤال في الفلسفة

أول ما بدأ به لإقامة مشروعه الفلسفي[4] بيان ماهية الفلسفة منتقدا سابقيه ومعبرا عن قصورهم في تعريفهم للفلسفة، وذلك بقوله :"اعلم أن من الأحكام التي تناقلتها الأجيال حتى غدت معتقدات راسخة في الأذهان، أن السؤال: "ماهي الفلسفة؟" سؤال لا ينقطع بجواب؛ ألا ترى أن المبتدئ الذي يلج باب المعرفة يُلقي هذا السؤال على غيره، فلا يتلقى جوابا، كما يلقيه الذي تبحر في العلم تبحرا، فلا يحير جوابا! ولا زال هذا الجواب يمتنع على السائل كائنا من كان، حتى صار هذا السائل يرى القناعة بالسؤال أفضل له من المطالبة بالجواب، ويرى التمسك به في بيان ماهية الفلسفة أولى له من التمسك بغيره، فيبادر إلى القول بأن الفلسفة هي ممارسة السؤال، حاملا عبارة "ممارسة السؤال" على معنى الخروج من سؤال إلى سؤال"، ومحتجا في ذلك بأن الجواب في الفلسفة يفنى، بينما السؤال فيها يبقى"[5].

ولم ينكر هنا ما يتضمنه تعريف الفلسفة بأنها دوام السؤال لأنه يعتبر أن هذا السؤال يفتح آفاقها ويثري إمكاناتها، وذلك لانطواء مفهوم السؤال الذي عرفت بها على معنيين أساسيين، هما : الطلب والتداعي، أما الطلب فهو الشرط الضروري لحصول المعرفة، وأما التداعي فيقصد به أن كل سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضده،[6] لكنه اعترض على السؤال الفلسفي مبينا قصور القول: بأن "السؤال: "ما الفلسفة؟" لا جواب عنه، لا يلزم منه أن الفلسفة سؤال، بل يلزم منه، على خلاف ذلك، أن الفلسفة جواب، كما لا يلزم منه بأن الفلسفة سؤال، بل العكس من ذلك، أي الجهل بأنها كذلك.[7]

وخلص إلى أن "تحديد الفلسفة بدوام السؤال يؤدي إلى تناقضين اثنين: أحدهما، أنها تكون جوابا بعدم الجواب حيث ينبغي الاكتفاء بوضع السؤال، بمعنى الجمع بين حصول الجواب ووجوب السؤال؛ والثاني أنها تكون سؤالا لوجود السؤال حيث ينبغي الامتناع عن اتخاذ القرار، بمعنى الجمع بين ادعاء العلم وضرورة الجهل"[8].

وبسبب هذين التناقضين أي "الجمع بين الجواب والسؤال" و"الجمع بين العلم والجهل" الناتجين عن المطابقة بين معنى "الفلسفة" ومعنى "بقاء السؤال" أراد يجدد النظر في الإجابة عن سؤال "ما الفلسفة؟" لرفع التناقض الحاصل.

ج-السؤال عن الفلسفة

يرى طه عبد الرحمن أن السؤال عن الفلسفة بالصيغة المعلومة: "ما الفلسفة؟" "هو سؤال يدعو إلى جواب يصير به السائل عالما بماهية الفلسفة، لكن هذا السؤال نفسه ليس جزءا من هذه الماهية ذاتها، بل هو سؤال خارج عنها أو مفارق لها ولو أنه مهد لها تمهيدا، بحيث يصح القول بأن السؤال عن الفلسفة هو أصلا سؤال غير فلسفي، مع أنه متعلق بموضوع الفلسفة عينه"[9]، وهكذا توصل إلى أن سؤال ما الفلسفة؟ "هو على الحقيقة، سؤال علمي، وليس سؤالا فلسفيا، إذ هو سؤال يحيط بموضوع الفلسفة إحاطة لا تُبقي شيئا منه خارج هذا السؤال؛ وواضح أنه لا يمكن أن يحيط بتمام الشيء إلا ما ليس منه، وإلا كان هو أيضا محاطا به، فلا يحيط بالفلسفة إذن إلا غيرها، وهو بالذات العلم"[10].

وذلك لكون "الفلسفة تقوم بوظيفة معرفية مخصوصة، بينما السؤال عنها: "ما الفلسفة؟" يتولى النظر في هذه الوظيفة المعرفة عينها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم ترك التفلسف عند السؤال عن الفلسفة وطلب ما ينهض بواجب النظر في وظيفة الفلسفة؛ والواقع أنه لا ينهض بهذا النظر الأخير إلا "النظر العلمي"، لأن النظر الفلسفي لا يناسب رتبة النظر في الفلسفة، وإلا اتحدت الرتبة، ذلك أن النظر الفلسفي في النظر الفلسفي ينطبق بعضه على بعض، فلا نحصل من هذا الانطباق إلا على النظر الفلسفي وحده من غير نظر فيه"[11].

لهذا سعى لإقامة أصول هذا العلم الذي يحيط بالفلسفة ويدرسها باعتبارها جملة من الظواهر التي لها قوانينها الخاصة، قصد الدراية بأوصافها وأحكامها، وسماه "فقه الفلسفة"، واضعا أركانه وموضوعه ومنهجه، وذلك لأنه يعتبر أنه لا مطمع لمراجعة مفهوم الفلسفة إلا إذا تم تأسيس "فقه الفلسفة".

وهو الأمر الذي جعله يراجع خصائص الفلسفة التي وصفها بها الفكر الإسلامي، والتي أجملها في أربع خصائص : الشمولية في المقصد، المعنوية في الموضوع، العقلانية في المنهج، التبعية في المصدر، حيث ميز في كل صفة بين جانبين اثنين: أحدهما فاسد ينبغي صرفه، والثاني صحيح يجب إبقاؤه، ليصل بهذه المراجعة للفلسفة إلى إثبات أربع صفات للفلسفة التي سماها ب" الفلسفة الحية" في مقابل "الفلسفة الميتة" بأوصافها التقليدية: "أولاها، أن شمولية الفلسفة ليست شمولية جامعة، وإنما شمولية نموذجية تستغني بالشواهد المثلى عن حصر الأفراد كلها.

والثانية، أن معنويتها ليست معنوية تجريدية، وإنما معنوية قصدية تستبدل الفهم السياقي بالإدراك المجرد.

والثالثة، أن عقلانيتها ليست عقلانية ضيقة، وإنما عقلانية متسعة تستبدل النقد المستند بالنقد المجرد والبرهان الموسع بالبرهان المضيق.

والرابعة، أن تبعيتها ليست تبعية اتباعية، وإنما تبعية اتصالية تستبدل التعبية المقيدة في الفروع الفلسفية بالتبعية المطلقة في الأصول الفلسفية"[12].

د- الفلسفة بين السؤالية والمسؤولية

على الرغم من إقرار طه عبد الرحمن أن الفلسفة اشتهرت بممارسة السؤال إلا أنه يميز بين أشكال مختلفة لهذا السؤال الفلسفي، حيث يرى أن السائد شكلان اثنان: السؤال القديم الذي اختص به الطور اليوناني الذي كان عبارة فحص واختبار السائل دعوى محاوره كما كان يفعل سقراط. والسؤال الفلسفي الحديث الذي هو عبارة عن نقد، ومقتضاه أن لا يسلم الناظر بأي قضية حتى يقلبها على وجوهها المختلفة ويتحقق من تمام صدقها، متوسلا بمعايير العقل وحدها، وخير مثال على هذا فلسفة كانط. والفرق بين النقد والفحص عنده أن الأول يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، في حين أن الثاني يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور[13].

لكن الفيلسوف طه عبد الرحمن يرى أن الحاجة تستدعي شكلا جديدا يناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلا أحدث، وهو الذي سماه ب"السؤال المسؤول" وبين

الفرق بينه وبين الشكلين السابقين بقوله : "فالسؤال الفلسفي الأحدث ليس سؤالا فاحصا لموضوعه، متوسلا بوضعه كسؤال كما نجد عند سقراط، ولا سؤالا ناقدا لموضوعه، مسلما بوضعه كسؤال كما نجد عند كانط، وإنما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو –بلغة الفحص السقراطي- سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه أو –بلغة النقد الكانطي- سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه"[14]، "وبيان ذلك أن الفيلسوف، إذا كان يَسأل ولا يفتأ يَسأل، فليس لأنه يملك زمام السؤال ويملك بالتالي زمام إيقاع المسؤولية على غيره –أي يضع سؤاله عما شاء ولمن شاء ومتى شاء حيثما شاء، فيكون هو وحده السائلَ والمجيبُ غيرهُ- وإنما لأنه مسؤول عن كل أفعاله، جليلها ودقيقها، بما فيها سؤاله نفسه، ولأنه مطالب بتفريغ ذمته من هذه المسؤولية؛ فشعوره بهذه المسؤولية هو الباعث على دوام المساءلة، عسى أن يظفر بما يجيب به عن الأسئلة التي تحيط بوجوده وتهجم عليه من كل جانب، وتجعله مسؤولا قبل أن يكون سائلا، ابتداء من حق السؤال وواجب الجواب نفسها نحو: لم تسأل؟ وعم تسأل؟ ومن تسأل؟ ولم ينبغي أن تجيب؟ وعم ينبغي أن تجيب؟ ومن ينبغي أن تجيب؟"[15].

وهكذا، خلص إلى أن "الفيلسوف يَسأل، لأنه يُسأل، فيلزمه أن يجيب عما سُئل، فوجود سؤاله إذن من وجود مسؤوليته، فإذن الأصل في الفلسفة ليس –كما اشتهر- "السؤالية"، وإنما "المسؤولية"؛ وأول ما توجبه هذه المسؤولية الأصلية هو بالذات أن يصغي الفيلسوف إلى الأسئلة التي يُلقى بها إليه، وأن يتعرف على مصدرها، وأن يعمل على الجواب عنها؛ فلولا هذه المسؤولية الأولى التي تناط به، لما كانت لسؤاله المتواصل خصوصيته وفائدته، ذلك أن هذا السؤال يَكتسب بفضل المسؤولية بعدا أخلاقيا صريحا، ومعلوم أنه لا تفلسف بغير تخلق"[16].

ويظهر أن طه عبد الرحمن يعتبر السؤال الفلسفي سؤال أخلاقي بالدرجة الأولى، أي سؤال ينبني على المسؤولية الأخلاقية التي لا تجعل من الفلسفة مجرد أقوال جامدة، وإنما أفعال حية، تنبض بروح الأخلاق والتحلي بالمسؤولية.

لهذا نبه إلى أنه "قد فات بعضهم إدراك هذه اللطيفة التي تجعل السائل مسؤولا والمسؤول سائلا أي -تجعل الفلسفة أخلاقا- فراح يقرر أن الفيلسوف هو من يهيم في وادي النقد، لا يلوي على شيء، اللهم إلا مطلق الاعتقاد في نقده؛ والحق أن السؤال الفلسفي، لما كان مصحوبا بالمسؤولية، بل مؤسسا عليها، صار أداة لنقد مسؤول؛ والنقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلا عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يُخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يُؤمن جانبه، بل يرجى نفعه"[17].

إذن فالسؤال الفلسفي تصاحبه المسؤولية في كل أطواره، بل حتى النقد الفلسفي يلزمه أن يكون مسؤولا، وبذلك يصبح السؤال مسؤولا، والمسؤول سائلا، فتكون علاقة متبادلة ومرتبطة، "وإذا تقرر أن الفيلسوف الجديد، على وجه العموم، هو السائل المسؤول، وأن صفة المسؤول فيه تتقدم صفة السائل، ظهر أن الفيلسوف العربي الجديد، على وجه الخصوص، ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدا له، وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عنه –أي عليه مسؤولية وضعه ومسؤولية الجواب عنه- ولا لزوم للسؤال الفلسفي ولا للجواب عنه في وضعية هذا المتفلسف إلا حيث تتعين الحاجة إلى تحرير القول الفلسفي العربي وفتح آفاق الإبداع فيه"[18].

وهكذا يتضح أن مسؤولية الفيلسوف مرتبطة بسياقه، وليست مفصولة عنه، إذ لا يلزمه الخوص في سؤال لا يعنيه، وأن لا يتبع ما لا يغنيه، بل حتى وضع السؤال ينبغي التحلي فيه بروح المسؤولية التي تحددها المقتضيات التداولية، وعلى هذا النحو سيفتح أمامه آفاق الإبداع، ويجتنب آفات التقليد.

هـ- الفلسفة خطاب وسلوك

لا يفصل الفكر الطهائي بين القول والعمل في الممارسة الفلسفية، إذ من الضروري أن يقترن فيها العمل المجسد بما توصلت إليه أبنية العقل المجرد أي "أن النظر في الفلسفة

يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية، قولا وفعلا، لا في انفصال بعضهما عن بعض، بل في اتصال بعضهما ببعض، بحيث لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل؛ إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع"[19].

وهذا ما دفعه إلى تعريفها في موضع آخر بقوله : "استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"[20]، ويقصد بذلك أنه يلزم"معرفة معاني الأقوال الفلسفية، ثم الاجتهاد في العمل بها على قدر الطاقة"[21].

وهكذا أراد طه عبد الرحمن أن يزيل القطيعة مع التصور الذي يدعي أن الفلسفة مجرد "نظر استدلالي" أي أن الوصول للحقائق الكونية أو الغيبية أو السلوكية يكون بالاعتماد فقط على العقل النظري، حيث يرى أن هذا التصور "يخل بمقتضى منطقي، وهو أن "النظر المجرد لا يمكن أن يحكم إلا على المجردات، وليس على السلوكيات، لأنه يحتاج إلى أن يتحقق بالخصائص السلوكية لكي يتمكن من الحكم عليها، وهذا يعني أنه لابد للفلسفة من تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا تنفك عن التأثر والانفعال به حتى يفتح فيها العمل آفاقا جديدة لم تكن تخطر على بال الفيلسوف لما كان نظره مجردا ومستقلا عن العمل" [22].

وعلى هذا الأساس يتمكن الفيلسوف من الإقبال على أبعاد أخرى في المعرفة تفتح له استدلالات واستشكالات جديدة، تجعله قادرا على طرق باب السلوكيات والغيبيات، وبذلك يظهر تأثير العمل في النظر، وذلك لا يتأتى بالفلسفة المجردة من العمل، بل يلزم استصحاب الفلسفة المسددة بالأخلاق.

وعبر في موضع آخر عن تلازم القول والفعل في الممارسة الفلسفية بقوله :"إذا كانت ثمرة الفلسفة هي تحصيل الحكمة، وهي "الصواب في القول والصلاح في الفعل"، فحيثما وجدت الحكمة، جاز أن يكون النظر أو العمل المفضي إليها نظرا أو عملا فلسفيا"[23].

واعتبر أن سبب تسمية العالم الإسلامي للفلسفة بالحكمة يرجع لكون "الحكمة مشروطة أساسا بالعمل"[24]، الذي هو "جملة سلوكيات أو تصرفات تحتمل أن توصف إما

بالحسن أو القبح، أي بالخير أو الشر، ومن هنا يكون دخولها في باب الأخلاق؛ وعلى هذا، فلا بد من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق حتى تتحقق الفلسفة بمعنى الحكمة كما عرفها التراث الإسلامي"[25]. وتتسم الفلسفة عنده بكونها أخلاقا، أي أن الفيلسوف ينتصر إلى الحق أين ما كان، حيث يضع هذا المبدأ نصب عينيه، وهذا ما أكده بقوله :"إن الفيلسوف الحقيقي أخلاقي بطبعه، فلا يتحزب أو يتقلب، ولا يتيامن أو يتياسر، ولا يساور أو يناور، ولا يتأمَّر أو يتآمر، وإنما يطلب الحق حيثما جاز وجوده، لا يضرُّه أن يسلِّم به لمخالفه إن وجد عنده، ولا يسره أن ينتصر لمُوافقه إن لم يجده عنده. هكذا أردت أن أكون وأن أبقى"[26].

ومن الجدير بالذكر أن طه عبد الرحمن يجمع في طلبه للفلسفة بين وسيلتين: الممارسة العقلية والتجربة الروحية، وذلك لأن العقل قد يجد أفقا مسدودا لا يمكن تجاوزه أو النفاذ إلى أعماقه، إذن يتطلب ذلك الاعتماد على وسائل أخرى كالتجربة الروحية، وهذا يعضده قوله :"لو سلمنا بأن الفلسفة ممارسة عقلية، تعين على كل من يشتغل بها أن يطلب الحقيقة بوسيلة العقل، وإذا طلبها بهذه الوسيلة، تعين عليه أن يسلم بما ينتهي إليه بواسطتها؛ وهكذا، فإذا انتهى العقل إلى اكتشاف حدوده، فينبغي للعاقل أن يسلم بأن هناك حدودا للعقل الذي توسل به؛ لكن الفيلسوف، ولو أنه يسلم بهذه الحدود العقلية، فقد يأبى أن يقف عندها، وأن تَحُدّ من طلبه للحكمة وحبه لها، فيتطلع إلى أن يجاوز تلك الحدود؛ يترتب على هذا أن الوسيلة العقلية التي كان يستعملها إلى غاية وقوفه على هذه الحدود، أضحت لا تغنيه، فأصبح، بذلك، مطالبا بأن يبحث عن وسيلة أخرى لتجاوز تلك الحدود ومعرفة ما وراءها"[27].

ويمكن القول أن الفكر الطهائي أنتج فلسفة جديدة فرضتها الحاجة الماسة، بهدف التصدي للأزمات المختلفة التي تحول دون استئناف العطاء الحضاري للأمة، مخالفا بذلك التعريفات الكلاسيكية كما رسمها الأنموذج اليوناني، وتبعه في ذلك المقلدة، وإجمالا يمكن القول بأن الفلسفة في الفكر الطهائي تتسم بعدة خصائص :

- ✓ الفلسفة مسؤولية أو سؤال مسؤول

- ✓ الفلسفة قول وعمل
- ✓ الفلسفة أخلاق
- ✓ الفلسفة حكمة

2- مفهوم الائتمان وشروط النسبة الائتمانية

أ- التصور المرجعي للائتمان

للوقوف على مفهوم الائتمان لابد من معرفة المنطلق المرجعي الذي من خلاله قارب طه عبد الرحمن هذا المفهوم وبنى عليه فلسفته الائتمانية، وهنا يستحضر الحدث العجيب، الذي عرض فيه الخالق جل جلاله الأمانة على جميع مخلوقاته، فأبت حملها، لكن الإنسان اختار حملها دون إدراك ثقلها وتبعاتها، وبذلك قبِل التكليف الوجودي بحفظها، ثم قبِل الأوامر التكليفية الثقيلة في العالم المرئي، بعدما قبِل التكليف الشهودي يوم العرض في العالم الغيبي، مختارا بذلك تحمل هذه المسؤولية، دون باقي المخلوقات التي اختارت صرف هذا العرض، وهذا ما أشار إليه قوله تعالى : "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا " الأحزاب :72.

ويرى أن هذا الحدث المحفوظ في فطرة الإنسان يتكون من عنصرين اثنين هما : "الاختيار الأول" و"تحمل الأمانة"، وبناء على هذين العنصرين صاغ "دعوى الائتمانية" كما يلي:

"إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يُرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"[28].

ويعتبر أن حرية الاختيار مبدأ عام ينضبط به كل فعلٍ تدبيرٍ تعبدي يأتيه الإنسان، قبولا وتنفيذا ويتفرع عنها معنيين أساسيين لازمين، وهما " الخيرية" و"المسؤولية"[29]، فكما أن الاختيار يستلزم الخير باعتباره شرطا ضروريا لتحمل الأمانة، "فكذلك يستلزم تحصيل الشعور بالمسؤولية؛ ولا يخفى أن شعور المتدين بالمسؤولية هو أن يعلم أن اختياره تترتب

عليه عواقب مخصوصة، مُبديا كامل استعداده لتحملها"[30]، وانطلاقا من هذا الأساس توصل إلى أن مبدأ الاختيار أصل غيبي يستلزم الخيرية والأمانة.

كما أكد على أن دعوى الائتمانية تختلف عن "دعوى العلمانية" التي تقابل بين "التعبد" و"التدبير"[31] إلى درجة التضاد والتباين، كما تختلف عن "دعوى الديانية" التي تقيم بين "التعبد" و"التدبير" تداخلا وتماثلا، وهذا الاختلاف يتمثل في كون الدعوى الائتمانية تُقر "بوجود أصل واحد هو "الأمانة"، التي سماها "التدبير التعبدي" واختصارا، "التعبد" أو "التدبير".

وبيان ذلك، أن "الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها؛ فإن نظرنا إليها من جهة تعلُّقها بالعالم الغيبي سميناها "تعبدا"؛ وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي سميناها "تدبيرا"؛ فكل هذه الأسماء إذن تُعد بحسب هذه الدعوة.. ألفاظا مترادفة، إذ تفيد كلها أن الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا في باطنها كشواهد، سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه"[32].

وبما أن الائتمانية تأخذ بمبدأ الاختيار الذي تبني عليه وحدة التدبير التعبدي[33]، باعتباره أصلا غيبيا، وأنه يستلزم المسؤولية والخيرية؛ فإنها توسع الوجود الإنساني بما لا توسعه الدعوتين العلمانية والديانية، إذ نجد أن مبدأ الوضع العلماني –الذي يقابل مبدأ الاختيار الائتماني- يعتبر كل عمل سياسي محكوم فقط بالقوانين التي وضعها الإنسان وحده، في حين أن مبدأ النسبة الدياني–الذي يقابل مبدأ الاختيار الائتماني- يُظهِر "أن الدياني في تعبده لله قد تستعبده ذاته وأن هذا الاستعباد لا يتخذ شكلا واحدا، وإنما أشكالا مختلفة؛ فقد تستعبده الأعمال التي فيها مشقة، مُكلِّفا نفسه ما لا طاقة لها به؛ وقد يستعبده الطمع في الأعواض على هذه الأعمال؛ ما قد تستعبده رسوم العبادات أو يستعبده الظهور بهذه الرسوم؛ وأخيرا، قد يستعبده الشعور بكسب أفعاله، بل يستعبده الشعور بخلقها"[34].

وبعد معرفة المنطلق المرجعي لمبدأ الائتمان، الذي يَعده طه عبد الرحمن من مبادئ نظريته الائتمانية، يمكن الآن تحديد مفهومه، وإبراز خصائصه، حيث قاربه انطلاقا من

مفهوم الأمانة المنصوص عليه في القرآن المجيد والسنة النبوية[35]، حيث وجده يتضمن معنيين أساسيين يشكلان ركنين أساسيين للنسبة الائتمانية، وهما: "الإيداع الرعائي" و"الاتصال الروحي".

ب- الركن الأول : الإيداع الرعائي

توصل من خلال هذا الركن إلى أن "الائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله، جل جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يتملكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء، شريطة أن يصون حقوقها"[36].

ولبيان ذلك نجد أن طه عبد الرحمن يفرق بين نوعين من الإيداع[37] : " إيداع صيانة" و"إيداع رعاية"؛ "أما إيداع الصيانة، فحقُّه أن يحفظ المودَعُ لديه الشيءَ على حاله التي أُودِع عليها إلا أن يتعرض للضرر، فحينها يعمل، بقدر الطاقة، على دفع هذا الضرر، حتى يسترده المودِع في أجل تُحدده الحاجة إليه أو يحدده وجود الأمن؛ وبين أن دفع الضرر هذا لا يُعدّ تصرفا في الوديعة، وإنما صيانة لها؛ وأما إيداع الرعاية، فواجبه أن يحفظ المودَع لديه ما أودع من حيث الحقوق التي يقتضيها، فيؤديها كما ينبغي، على أن هذه المحافظة على الحقوق لا تمنع التصرف في الوديعة بما يجلب للمودَع لديه المصلحة ويدفع عنه المضرة"[38].

لأنه يعتبر أن "الأصل في الوديعة المرعية هو الإذن بالتصرف فيها لأن حقوقها محفوظة؛ ولما كان الإيداع الإلهي إيداع رعاية، تكريما للمودَع لديه، لا إيداع صيانة شأن الإيداع البشري الذي يدعو إليه وجود الخوف، فقد حقَّ للمودَع لديه أن يتملك ما أودعه المودِع الإلهي وأن يستكمل به تحقيق ذاته، متصرفا فيه بحسب مصالحه، على أن يراعي حقوق المودِع الإلهي في كل ودائعه"[39].

ومن هنا توصل إلى أن الائتمان هو إيداع رعاية لا إيداع صيانة، وذلك بمقتضى التكريم الإلهي للإنسان.

ج- الركن الثاني: الاتصال الروحي

توصل من هذا الركن إلى أن "الائتمان عبارة عن اتصال روحي ينبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، جاعلا ظاهر الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليفُ الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار يزدوج بواجب الاضطرار"[40].

وبيان ذلك كما يلي:

يفرق طه عبد الرحمن بين نوعين من الاتصال: الاتصال الأفقي والاتصال العمودي، فأما الاتصال الأفقي فيربط بين المودِع الإنساني والمودَع لديه، واعتبره اتصال بين ذاتين نسبيتين إحداهما تملك ما أودعت والأخرى لا تملكه، على أن هذه الأفقية لا يراد بها أن لهما وجودا في أطراف المكان، وإنما يراد بها أن التعامل بين الطرفين ينبني على قانون الأخلاق الخارجية؛ أما الاتصال العمودي فيربط بين ذات مطلقة مالكة لكل شيء (الله عزوجل) وذات نسبية (الإنسان) تملك ما تملك بحفظ حقوقه، وجعل هذه العمودية معنى روحيا يَشعر به المودَع في سره، وليس بعدا مكانيا كما لو تعلق الأمر بطي مسافات السموات من فوقنا وصولا إلى الذات العلية؛ ويتأسس هذا المعنى الروحي على قانون الأخلاق الداخلية، التي يشترط أن يسبقها العمل التزكوي الذي يطهر الباطن من علله النفسية ويفتح له آفاق تطوير طاقته الروحية وتجديدها[41].

وعلى الرغم من وجود الفرق بين الاتصالين الإلهي والإنساني، إلا أنهما يلتقيان في كون المودِع والمودَع لديه يتوسطان في اتصالهما الإنساني بالاتصال الإلهي، سواء عند الإيداع حيث يشهد ببصيرته أنه أودع وديعته في الحقيقة عند المودِع لديه الإلهي، أو عند التسلم شاهدا مرة أخرى ببصيرته أنه تسلمها، في الحقيقة، من المودع الإلهي، فضلا عن توكل الإنسان المودِع في حفظ وديعته على المودَع لديه الإلهي، متسببا في ذلك بضرورة إيداعها عند المودَع الإنساني، كما يتوكل الإنسان المودَع لديه في رعايتها على المودِع الإلهي،

متسببا في ذلك بخيار تسلمها من المودِع الإنساني، وعلى هذا النحو يظهر أن كل من المودِع والمودَع لديه يصلان أخلاق التعامل بينهما بأخلاق المعاملة مع الحق سبحانه[42].

وقرر طه عبد الرحمن "أن أخلاقهما الخارجية تستند إلى أخلاقهما الداخلية، إلا أن هذا الاستناد يختلف في الحالتين؛ ففي حالة التوسط بالاتصال الإلهي، تتأسس الأخلاق الخارجية على الأخلاق الداخلية، تحصيلا للتزكية في الباطن؛ وفي حالة التوسط بالاتصال الإنساني، تتوسل الأخلاق الداخلية بالأخلاق الخارجية، تحصيلا للشرعية في الظاهر"[43].

كما بين أن الاتصال الإنساني يجري في العالم المرئي سواء إذا كان مباشرا أو بواسطة، أما الاتصال الإلهي فهو اتصال مباشر في العالم الغيبي، واتصال غير مباشر في العالم المرئي.

وانطلاقا مما سبق يتضح أن الائتمان يقوم على ركنين أساسيين، وهما الاتصال الروحي، والإيداع الرعائي، وقد قارب هذا المفهوم انطلاقا من هذين الركنين، ليخلص بعد ذلك إلى تحديده وضبط ماهيته، باعتباره يشكل المبدأ الأبرز في اتجاهه في التفلسف، ولمزيد من التوضيح والبيان نعرض فيما يلي مفهوم الائتمان كما بسطه في مواضع آخرى:

"الائتمان علاقة بالأشياء تضادُّ، بالاصطلاح الوارد في روح الدين، "النسبة" أو "الإضافة" أو تضادُّ، بالاصطلاح الوارد في بؤس الدهرانية، "الامتلاك" أو "التملك"[44]؛ ووجه هذا التضاد هو أن الائتمان علاقة بالأشياء ذات طبيعة روحية، في حين أن النسبة أو الامتلاك علاقة بهذه الأشياء ذات طبيعة نفسية"[45].

وواضح أنه يميز بين النفس والروح، حيث يعتبر "النفس عبارة عن "الذات الثبوتية"، إذ مبناها على عمليتين طبيعيتين: إحداهما "إثبات الذات"، ومقتضاه "بيان ما تملكه الذات"؛ ذلك أن الذات تتحدد أساسا، بما تملك؛ فلفظ "ذات" هو مؤنث لفظ "ذو"، و"ذو" يكون بمعنى "له" أو "عنده" أو "لديه"، وكل هذه المعاني تفيد معنى مشتركا، وهو "الملك" كما في قولنا: "ذو مال" بمعنى "له مال" أو "عنده مال" أو "لديه مال"؛ والثانية "تثبيت الذات"، ومقتضاه هو "تمكين الذات فيما تملك"؛ إذ أن الخُلُق الامتلاكي لا ينفك

عن النفس، حتى ولو تعلقت بأمور معنوية خالصة؛ فمثلا، إذا قيل: "نفس عاقلة"، فالمراد أنها "ذات عقل" بمعنى تعلقها بالعقل تعلُّق بشيء مملوك لها"[46].

في حين اعتبر "الروح عبارة عن "النفخة الخَلقية"[47]، إذ يكون مبناها على فعلين "ميتافيزيقيين" أو قل "غيبيين"، أحدهما "الإلقاء بالنفخة"، ومقتضاه "تكرُّم الإله بالخلق على الإنسان، نافخا فيه من روحه"، وهذه النفخة الروحية، أصلا، لا تُمتلك ولا تَمتلك، وإنما يُؤتَمن عليها الإنسان، حتى يردَّها إلى الذي ائتمنه عليها، سبحانه؛ والثاني "تلقي النفخة" هو استقبال التكريم الإلهي بدوام الامتنان الإنساني"؛ إذ أن هذا الخُلق الائتماني لا ينفك عن الروح حتى ولو تعلقت بأوصاف صريحة؛ فإذا قيل: "روح وثّابة"، فالمراد أن تعلقها بالوثوب –هو فعل مادي- تعلق بشيء مؤتَمن عليه، فيصبح مدلوله هو "التوقان" كما قيل: "روح توَّاقة"[48].

وبين أنه على الرغم من أن العلاقة الائتمانية بالأشياء ترجع في النهاية إلى القول بإلغاء الكونية، علما أن هذا القول اشتهر به الاشتراكي والشيوعي والفوضوي، إلا أن ما وصل إليه يختلف عن ما توصل إليه الدهرانيين وذلك للاعتبارات الآتية:

-خروج الائتماني عن المِلك خروج كلي، بينما خروج الدهراني عن الملك خروج جزئي، باعتبار أن الائتماني ولو تصرف في هذا المِلك كما يريد، يكون قد أوفاه حقوقه في الحفظ والرعاية قبل استيفاء حقوقه في التمتع به، مدركا بلزوم رده إلى مالكه الحق.

-كما اعتبر أن إلغاء الملكية عند الدهرانيين، ذو صبغة نفسية، في حين أن الخروج من الملكية عند الائتماني مرهون بالارتقاء بالعلاقة من رتبتها النفسية إلى رتبة فوقها، وهي الرتبة الروحية.

- يقوم التصور الدهراني للملكية على أنها علاقة مباشرة بالأشياء، وليس فيها أي تسبب أو توسط، في حين أن التصور الائتماني ليس علاقة مباشرة بالأشياء، وإنما يتوسطها المؤتمن الأعلى.

وبعد ذلك خلص إلى أن "الائتمان" عبارة عن خُلق عمودي يورثه التوسل بأسباب مأخوذة من الماهية الروحية للإنسان، ممثَّلة في "النفخة الخَلقية"، في مقابل "الاحتياز"

الذي هو خلق أفقي يورثه التوسل بأسباب مأخوذة من الماهية النفسية للإنسان، ممثلة في "الذات الثبوتية"؛ كما أن هذا الخلق العمودي يستند إلى ذاكرة من وراء حجاب الحس، وهي "الذاكرة الأصلية[49]" التي تحفظ الشهادات غير المرئية، في مقابل الخُلُق الأفقي الذي يستند إلى ذاكرة من وراء حجاب الظاهر، وهي الذاكرة اللاشعورية التي تحفظ المشاهد المرئية؛ ولا يتم انكشاف الذاكرة الأصلية إلا معالجة تزيل عن الفطرة الأولى طبقات العادات التي تُغشِّها، في مقابل الذاكرة اللاشعورية التي لا يتم انكشافها إلا بمعالجة تجعل ما كان مطمورا تحت طبقات اللاشعور يَبرُز إلى الشعور"[50].

إذن فالائتمان يرتبط أساسا بالماهية الروحية للإنسان، وبذاكرته الأصلية التي حفظت شهادات الإنسان غير المرئية، ويترتب عن ذلك أنه يقابل ويخالف الاحتياز لكون هذا الأخير يتعلق بالماهية النفسية للإنسان، ولاشك أن ذلك يظهر في المقابلة بين النفخة الخلقية والذات الثبوتية.

ويمكن القول بأن "الفرق بين خُلق الاحتياز وخُلق الائتمان؛ فالاحتياز فعل نفسي يقوم في إضافة الشيء إلى الذات، إثباتا لها وتثبيتا، في حين أن الائتمان فعل روحي يقوم في إضافة الشيء إلى مالكه الحق، مؤديا واجبات حفظه ورعايته قبل استيفاء الحقوق التي خولها له هذا المالك؛ فلا ائتمان الفرق بين خُلق الاحتياز وخُلق الائتمان؛ فالاحتياز فعل نفسي يقوم في إضافة الشيء إلى الذات، إثباتا لها وتثبيتا، في حين أن الائتمان فعل روحي يقوم في إضافة الشيء إلى مالكه الحق، مؤديا واجبات حفظه ورعايته قبل استيفاء الحقوق التي خولها له هذا المالك؛ فلا ائتمان لا مع تقديم الواجبات على الحقوق"[51].

"ولما كان الائتمان، على خلاف الاحتياز، تصرفا أسبابُه موصولة بعالم الروح بموجب النفخة الخلقية، فقد حفظت هذه النفخة ذكريات عن هذا العالم الروحي كما يحفظ الطفل ذكريات عن عالمه، وهو في غيب الأرحام"[52]، "فذكريات الرحِم هذه، بإقرار التحليليين النفسانيين أنفسهم، تبقى دفينة في أغوار "لاشعور" الطفل، مؤثرة، من حيث لا يعي، في علاقاته بعالمه الخارجي، أحياء وأشياء؛ ولو كان تمييزه يسبق ملاحظته، لأنكر

وجود هذه الذكريات، بل لولا أنه يلاحظ بأم عينه أن البطون لا تزال تحمل أثقالا وتلد أمثالا، لأنكر أن الأرحام قد ضمته وقتا طويلا في غيبها.

فكذلك ذكريات الروح تبقى مستورة في أعماق باطن الإنسان، مؤثرة، من حيث لا يُدرك، في تصرفاته وتقلباته، مكانيا وزمانيا، حتى إنه قد ينكر وجود هذه الذكريات لو أشار إليها مشير أو سأل عنها سائل، بل قد ينكر أن عالما غير مرئي قد ضم روحه منذ أول الخلق، ويُصر على إنكاره، حتى ولو أخبر عنه مَن أخبر بواسطة وحي مكتوب أو علم موهوب"[53].

"ولئن جاز وجود ذكريات الرحم، فلَأن يجوز وجود ذكريات الروح أوْلى، لأنه لولا وجود الروح، لما وُجدت الرحم، ليس لأن الجنين لا بد له من نفخة تبعث فيه الحياة فحسب، بل أيضا لأن غيب الرَّحم غيب من غيوب الروح، ولو أنه رتبة دنيا من رُتب الغيب التي لا تحصى كأنما الروح تتدرج وتتنزل في غيوب كثيرة، حتى تخرج إلى العالم الخارجي"[54].

ومن هنا تقرر عنده إلى أنه كما أنه توجد ذاكرة رَحِمية التي بات بعض التحليليين والنفسانيين يقر بها، فهناك ذاكرة روحية، سماها "الذاكرة الأصلية" واعتبرها ذاكرة ائتمانية لكونها تضيف كل شيء إلى بارئها، ومن أول الأشياء التي حفظتها "اللقاء الغيبي الأول" الذي شهد فيه الإنسان بوحدانية البارئ، كما شهد على أنه أودعه بعض مُلكه، أمانة عنده بحيث لا يحوز شيئا، بعد أن يتحقق في الخارج وجوده، ومن خلال هذه الشهادات كان أول قانون إلهي سُن للإنسان في هذا العالم، هو قانون الشهادة، وعلى قدر المعالجة الروحية أو تزكية الإنسان لنفسه يَزداد قربه من تحصيل المعرفة بهذه الذاكرة، مُزيلا بذلك ما غشي فطرته من طبقات العادات المكتسبة، بينما ذاكرة الرَّحم أو "الذاكرة النفسية" ذاكرة احتيازية تضيف كل شيء إلى الذات.

وتأسيسا على ما سبق يمكن إجمال مفهوم الائتمان في ما يلي:

- يستمد مبدأ الائتمان مرجعيته من مفهوم الأمانة المنصوص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية.

- يتأسس مفهوم الائتمان على ركنين أساسيين، وهما: الإيداع الرعائي والاتصال الروحي.

- الائتمان خلق عمودي يستند إلى الذاكرة الأصلية، له طبيعة روحية -ممثلة في النفخة الخلقية- ينبني فيها التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، تضاد الطبيعة النفسية – ممثلة في الذات الثبوتية- التي تتأسس عليها النسبة أو الإضافة، أو الامتلاك أو التملك، أو الاحتياز باعتباره خلقا أفقيا.

- الائتمان تكليف يتأسس فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، من خلال جعل حق الاختيار يزدوج بحق الاضطرار.

د- مفهوم الفلسفة الائتمانية وشروط النسبة الائتمانية

-**مفهوم الفلسفة الائتمانية:**بعد تحديد مفهوم الفلسفة ومفهوم الائتمان في الفكر الطهائي، يمكن تعريف الفلسفة الائتمانية بما يلي :

مسؤولية تكليفية تنبني على الأخلاق والعمل، سعيا لحفظ الأمانة التي تكلف بها الإنسان في عالم الذر، والمودعة في ذاكرته الأصلية، قصد بناء حكمة إسلامية.

وهذا المعنى يعضده الوصف الطهائي للفلسفة الائتمانية معتبرا إياها بأنها: "فلسفة أخلاقية إسلامية بحق"[55].

-**شروط النسبة الائتمانية :** يعتبر طه عبد الرحمن أن الدعوى الديانية، تَنسِب التعبد إلى الذات، انطلاقا من ثلاثة مداخل، وهي "الاختيار النفسي" و"التعبد النفسي" و"التعبد النفسي"، في حين تحرر الدعوى الائتمانية الإنسان من التعبد لغير الله، انطلاقا من ثلاثة مكونات، وهي: "الاختيار الروحي" و"التعبد الروحي" و"التدبير الروحي".

ومرجع النسبة إلى الذات إلى أنه "تقرر أن الأصل في التعبد للذات هو النسبة إلى الذات؛ ولاشك أن هذه النسبة سادت في تعامل الإنسان مع الأشياء منذ وقت مبكر من تاريخ الإنسانية؛ وليس مرد ذلك إلى كونها تتمتع بصبغة طبيعية، بحيث لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها، وإنما إلى كونها عادة اكتسبها من خلال التزاحم والتنازع مع أمثاله على أشيء قد يَندُر وجودها، حتى يقتسمها معهم أو يستقل بها في مقابل استقلال الآخرين بغيرها؛ لذلك، فكما أن الإنسان تعود، في ظروف محددة، أن ينسب إلى نفسه أشياء، فكذلك يجو أن يكون بمقدوره أن يتعود، في ظروف غيرها، أن لا ينسبها إلى نفسه، مقيما

معها علاقة أخرى أسبه بعلاقة "العطاء".. كما بمقدور الإنسان أن يتعود، في ظروف أخرى، أن ينسب إلى نفسه أشياء من غير أن يرى استحالة نسبتها إلى آخر غيره، بل قد يرى وجوب نسبتها إليه؛ إذ يكفي أن يكون هذا الآخر أعلى مرتبة منه، متفضلا عليه بما نسب هو إلى نفسه"[56].

ولكي تحقق هذه النسبة الحقية، علاقة عطاء، التي لا يمنع فيها من نسبة الأشياء إلى أحد آخر، لابد من شروط لذلك، حتى يتحرر من النسبة النفسية، التي تُسند الأفعال إلى الخلق، إلى نسبة تضادها تسند هذه الأفعال إلى الحق، وعلى هذا الأساس تصبح النسبة الخلقية تقابل النسبة الحقية، وشروطها تتحدد فيما يأتي :

-شرط عدم الحجز: "ينبغي ألا تكون هذه النسبة حاجزة، أي مانعة، أي أن لا يكون الشيء المنسوب ملكا يختص به المنسوب إليه، بل يجوز أن يكون مملوكا لغيره، هذا إن لم يكن هذا الآخر أحق بهذه الملكية منه.."[57].

وعلى هذا الأساس لا تنحصر النسبة في ذات الشخص بل تتعداه إلى غيره، بل قد يكون أولى بهذه الملكية منه، كما أن هذه الملكية قد تكون على عدة وجوه، حيث قد يملكها الإنسان من وجه، ويملكها غيره من وجه آخر.

-شرط تضمن الطرف المطلق: قرر الفيلسوف طه عبد الرحمن إلى أنه "ينبغي أن تكون هذه النسبة ثلاثية، لا اثنينية، أي تكون علاقة بين أطراف ثلاثة، وهي: أحدها "الشيء المنسوب أيا كان"؛ والثاني "الذات التي يُنسب إليها هذا الشيء بوجه نسبي" وهو "الإنسان"؛ والثالث "الذات التي ينسب إليها هذا الشيء بوجه مطلق"، وهو "الحق" سبحانه"[58].

لأن هذا الإطلاق يقي الإنسان من الوقوع في التعبد للذات، أي يبعده عن النسبة الخلقية التي تنسب أصالة كل شيء إلى الخلق، وذلك راجع لنسبيتها، كما يجنبه من الوقوع في اختيارات الدعوى الديانية.

-شرط الرتبتين التكليفيتين: أي أنه "ينبغي أن تكون الصلة بين الطرفين: الذات المطلقة والذات المقيدة على رتبتين تكليفيتين:

أولاهما، "التكليف الوجودي"، ذلك أن الطرف المطلق – الأعلى- أنزل أوامره إلى الطرف المقيد –أو الأدنى- مع تخييره في الامتثال لها؛ فإن أبت نفسه الامتثال أو تلكَّأت فيه، جعلته يطغى بما يملك وبما يُحقق، ناسيا فضل الطرف المطلق في تمليكه ما يملك وتحقيق ما حقَّق، وواقعا بالتبع، في العبودية لذاته من حيث يظن أن يَمُدّ في أسباب حريتها؛ وإن امتثل لهذه الأوامر، راضيا بفروضها وحدوده، استطاع أن يَنزع من نفسه الميل إلى الطغيان الذي هو سببه في تعبده لذاته؛ فما أُنزلت هذه الأوامر إلا للقضاء على البغي والطغيان، وإلا فلا أقل من تَحُد منهما.

والرتبة الثانية، التكليف الشهودي، ذلك أن الطرف المقيد لا يرى في الأوامر المنزلة مجرد خيارات يجوز أن يتقلب بينها، متحملا بنفسه تبعاتها كما في التربية التكليفية الأولى، وإنما يرى فيها ضرورات لا تحكُّم فيها، ولا اختيار معها؛ إذ لا تقضي إلا بما اقتضته إرادة الطرف المطلق على ترتيب معلوم لها، تحقيقا للعدل وإظهارا للفضل، بحيث لا يسع الطرف المقيد إلا أن يجعل زمامه بيده، مفوضا إليه أمره، حتى يصيب من كمال عدله وجمال فضله خير ما يمكن أن يصيب في حياته"[59].

شرط الرتبتين التخليقيتين؛ "ينبغي أن تكون الصلة بين الطرفين: الذات المطلقة والذات المقيدة على رتبتين تخليقيتين:

أولاهما، التخليق الخارجي؛ الواجب في التملك والتحقق عن طريق التكليف الأمري أن يورث الطرف الأدنى أخلاقا برانية –أو خارجية- تدفع تعبده الظاهر لذاته؛ ومعلوم أن هذه الأخلاق البرانية تهيمن بالخصوص في مجال المعاملات وأعمال التدبير.."

والرتبة الثانية التخليق الداخلي؛ الواجب في التملك والتحقق عن طريق التكليف الشهودي أن يورث الطرفَ الأدنى معاني روحية وأخلاقا جوانية –أو داخلية- تدفع تعبده الباطن لذاته"[60].

وهذا التخليق الداخلي يجعل الطرف الأدنى يتوسط بالطرف الأعلى، لتحقيق الارتقاء في الأخلاق، لهذا اعتبر طه عبد الرحمن أن الحاجة إلى المعاني الروحية والأخلاق الداخلية أشد من الحاجة إلى التخليق الخارجي، لكون هذا الأخير لا يمكن أن يتحقق إلا بعد أن

يتحرر الخلق الداخلي، حيث يستمد منه أسباب الكمال والثبات، في حين أكد على التخليق الداخلي يستغني بنفسه عن التخليق الخارجي، إذ لا يضيف إليه هذا التحرر البراني شيئا، سوى التحقق الجزئي الظاهري.

ويظهر مما سبق أن طه عبد الرحم انطلاقا من هذا الازدواج الحاصل بين التكليف والتخليق، أراد أن يبعد ما وقعت في الدعوى الدنيانية سواء في التحكيم أو في التفقيه، حيث تم فيها اختزال مخل بالحاكمية، من خلال حفظها للآمرية وصرفها للشاهدية، لهذا أكد على الشاهدية في التكليف الشهودي وفي التخليق الداخلي.

لهذا فمبدأ النسبة الائتمانية يختلف عن كل من مبدأ النسبة الديانية، ومبدأ النسبة العلمانية، وهذا ما أجمله طه عبد الرحمن في قوله : "اقتضى مبدأ النسبة الائتمانية، على خلاف مبدأ الوضع العلماني، أن يكون الإنسان، لا متسيدا، وإنما مستودَعا لا ينفك يرعى حقوق الوديعة؛ كما اقتضى، على خلاف مبدإ النسبة الديانية، أن يكون الإنسان، لا منفصلا عن المودِع الإلهي، وإنما متصلا به لا يبرح يأتي أعمال التزكية؛ ولما قام هذا المبدأ على الإيداع الإلهي والاتصال الروحي، استطاع أن يوسع آفاق الوجود الإنساني حيث يضيقها مبدأ الوضع العلماني، بسبب إنكاره للإيداع الأول، يَحجُب العالم الغيبي عن روح الإنسان، بل يمحو آثاره من ذاكرته، فإن المبدأ الائتماني، على العكس من ذلك، يرفع هذا الحجاب عن روحه ويحيي ذاكرته، جاعلا عالمه المرئي موصولا بعالمه الغيبي، حتى إذا أتى تدبيره المرئي، كان، في الآن نفسه، آتيا لتعبد غيبي؛ وإذا كانت النسبة الديانية ، بسبب انبنائها على العمل النفسي ونسيانها للاتصال الروحي، تُوقع الإنسان في التعبد لذاته، جاعلة وجوده الغيبي تنحسر آفاقه حتى تكاد تضمحل، فإن النسبة الائتمانية، على العكس من ذلك، تزوده بأسباب التحرر في اختياره وتعبده وتدبيره جميعا، فينبسط فضاء وجوده الغيبي، مرتقيا بوجوده المرئي؛ ويبقى انبساطه يتزايد ما بقي على اتصاله بربه"[61].

إذن فالدعوى الائتمانية تنطلق من الازدواج في الرتبة التكليفية والرتبة التخليقية، مع مراعاة ركن الشاهدية الذي تم إهماله في الدعوى الديانية، وتبعد التسيد الموجود في

النسبة العلمانية، وبذلك فهي قادرة على صرف ما وقعت فيه الدعوتين الدينية والعلمانية من أخطاء ومزالق.

3- مقومات ومرتكزات الفلسفة الائتمانية

تقوم الفلسفة الائتمانية التي رسم معالمها طه عبد الرحمن على ثلاث مبادئ ومرتكزات أساسية، وهي:

أ- مبدأ الشهادة

"يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدءا بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحدانية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة، وانتهاء بالشهادة على الذات والشهادة على الآخرين، مرورا بمعنى "المعاينة" والشهادة بمعنى "الحضور" والشهادة بمعنى "الإخبار" والشهادة بمعنى "الاستشهاد"[62].

ويظهر أن هذا المبدأ تتحدد به هوية الإنسان الوجودية، عن طريق استعادة الفطرة المودعة فيه، واسترجاع ذاكرته الروحية التي تُحقق شهادته وإقراره بوحدانية الخالق، كما تُقر بشهادة الخالق على هذه الشهادة، لينتهي بالشهادة على الذات ثم الشهادة على الغير.

وهذا المبدأ الأول من الفلسفة الائتمانية جعله طه عبد الرحمن يقابل "مبدأ الهوية المجرد" التي تأخذ به الفلسفات الأخرى غير الائتمانية، كالدهرانية، "فإذا كان "مبدأ الهوية" يقضي بأن الشيء هو هو، فإن "مبدأ الشهادة" يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء هو هو متى شَهد عليه غيره؛ وهذه الشهادة ليست واحدة، وإنما متعددة؛ فناك "شهادة الإله" و"شهادة الرسول" و"شهادة الإنسان القريب"، وهو الذي ينتمي إلى نفس الدين و"شهادة الإنسان البعيد"، وهو الذي ينتمي إلى دين آخر و"شهادة أطراف الإنسان" و"شهادة الكائنات الأخرى"، لأن كل الموجودات، في العالم الائتماني، تتمتع بحق الشهادة"[63].

إذن فتقييد هذه القضية بإضفاء شهادة الغير عليها يجعل الإنسان في العالم الائتماني مدركا لأهميتها، لكون شهادته على ذاته لا قيمة لها ما لم يعضدها غيرها بدء بشهادة الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم، مرورا بشهادة الإنسان سواء القريب أو البعيد، وانتهاء بشهادة باقي الكائنات الأخرى، فعلى الرغم كونها لم تتحمل الأمانة، إلا أنها تتمتع بالشهادة.

فشهادة الغير في الفلسفة الائتمانية لها قيمة عليا في بيان هوية الشيء، وهو ما ينتفي في الفلسفة الدهرانية، أو غيرها من الفلسفات الأخرى غير الائتمانية.

ويمكن القول أن هذا المبدأ الائتماني يفضل المبدأ الدهراني بصفة خاصة وغير الائتماني بصفة عامة، لكون هوية الأول ائتمانية مؤيدة، في حين أن هوية الثاني مجردة، ومنبع التأييد في الهوية الائتمانية راجع لازدواجها بالغيرية والانبناء عليها، وهنا يظهر الفرق بين الذي بني على الغيرية ومن لم يُبنَ عليها، لأن الفكر الطهائي يعتبر وجود الغيرية خير من عدمها، لكونها تَحفظ مما ليس يحفظ بدونها كاتباع الهوى أو عبادة الذات، وإذا كان فضل غيرية المخلوقات معتبر، فأفضال غيرية الخالق لا حدود لها.

ب- مبدأ الأمانة

"يقوم هذا المبدأ في تقرير الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله، بدءا بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن المسؤولية، مرورا بالمسؤولية عن الذات والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية والمسؤولية عن الأشياء، بل المسؤولية عن العالم، لأن كل الموجودات، في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان"[64].

إذن هذا المبدأ يحدد مسؤولية الإنسان الكونية في العالم الائتماني، تجاه أفعاله وذاته، وتجاه جميع الكائنات الأخرى، لكونه اختار في عالم الذر تحمل هذه الأمانة، وهو ما حفظته ذاكرته الروحية، ومن ثم ينبغي أن يكون مسؤولا عن هذه الأمانات، فهذا المبدأ يبدأ بالائتمان الغيبي الذي تعهد فيه الإنسان بحفظ الأمانة، وينتهي بالائتمان على هذا الائتمان.

ويجعل طه عبد الرحمن هذا المبدأ مقابلا ل"مبدأ عدم التناقض المجرد" أو "مبدأ الاتساق المجرد" الذي تأخذ به الفلسفات الأخرى غير الائتمانية، إذ يقضي هذا المبدأ بحسب تعبيره بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان، لكنه يجعل مبدأ الأمانة يقيد هذا الأمر المجرد، ويربطه بالمسؤولية، وهو ما عبر عنه بقوله :"فإن "مبدأ الأمانة" يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا، بدءا من المسؤولية عن عدم الجمع بين الشيء ونقيضه، وانتهاء بالمسؤولية على نتائجه النظرية وآثاره العملية"[65].

ويؤكد على أن الاتساق في الفلسفة غير الائتمانية لا يرقى إلى الاتساق في الفلسفة الائتمانية، لأن هذه الأخيرة يزدوج فيها الاتساق بالمسؤولية، بل اعتبره ينبني عليها، وبين قيمة المسؤولية بقوله: "فوجود المسؤولية في طي الاتساق خير من عدمها، نظرا لأنها تحفظ مما ليس يُحفظ منه بدونها كصناعة السلاح الفتاك أو تلويث البيئة؛ فالعقل المسؤول يمنعه اتساقه عن أن ينتج ما قد يضر بالوجود، كثيرا أو قليلا، مُبرهنا على كماله، في حين أن العقل غير المسؤول لا يمنعه اتساقه من ذلك، بل قد يجعله يعتبر إنتاج ما لا يضر وإنتاج ما يضر بمنزلة واحدة، بل قد يزين له إنتاج ما يضر، فيقدم عليه من غير تردد ولا تهيب"[66].

فالمسؤولية تراعي المقاصد الوجودية للإنسان، كما أنها تسعى لحفظها، حتى يحقق الإنسان استخلافه في الأرض على أكمل وجه، وبالتالي يحفظ الأمانة عن طريق ربط الاتساق بالمسؤولية.

ج- مبدأ التزكية

"يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المُنزلة، ابتغاء لمرضاة الخالق جل جلاله، وحفظا لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصديا لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضيقا، ولا ينفك يتغير بوتيرة تزداد سرعة"[67].

إذن فهذا المبدأ يسعى لتقويم سلوك الإنسان، وتزكية النفس وعروج الروح، من خلال التمسك بمكارم الأخلاق، وبه يمكن التصدي للأزمات الأخلاقية التي يعرفها الإنسان، للخروج من سياجات سجنها، والتحقق بالأخلاق واعتناق فضائل قيمها.

ويميز طه عبد الرحمن بين التزكية وباقي أشكال التربية الخُلقية، حيث يرى أن دور التزكية لا يقتصر فقط على التصحيح أو العلاج أو التقويم، وبذلك لا تكتفي بدفع الآفات والاختلالات السلوكية، أو تحصيل الوقاية منها، أو حتى اكتساب المناعة ضدها، لأن هذه الأشكال لا تعدو كونها فرعا من فروع التزكية، إذ يعتبر أن المقصد الأسمى للتزكية يتمثل في تشوفها للمستقبل البعيد، كما "تتولى بالأساس، تفجير الممكنات الأخلاقية والمكنونات الروحية لدى الأفراد والجماعات، سعيا إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات، بحيث يكون الأصل في التزكية هو الترقية –أي التنمية الخُلقية والروحية- .. ذلك لأن واجب الإنسان، في العالم الائتماني، أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي، وإلا فلا تقدم في إنسانيته"[68].

أي أن الإنسان يجب عليه أن يطلب التنمية الروحية، على قدر طلبه للتنمية المادية، حتى يوازن بين هذه المكونات الروحية والمادية، وليس كما هو واقع في عالم اليوم، حيث طغى فيه المكون المادي، بل احتل كفة المكون الروحي، واختل معه التوازن المنشود، وهذا يظهر الحاجة الماسة لمزيد الاستكمال والتشوف لهذه التزكية، باعتبارها قادرة على إخراج الإنسان من درك الماديات، إلى آفاق الروحيات.

والفكر الطهائي يجعل التزكية تربية فردية وجماعية معا، وبذلك يُبعد ذلك التقابل الذي رسخته بعض الفكرانيات بين الفرد والمجتمع، حيث اعتبره في غاية الفساد، ولا يعدو كونه ناتج عن المزايدات المذهبية، كما اعتبر أن الفناء الفردي يساهم في الحفاظ على البقاء الجماعي، عن طريق التصدي للآفات الخُلقية والروحية، وإخراج الإنسان من وجوده الضيق إلى مجال أفسح وأرحب، من أجل النهوض بالإنسانية.

ويجعل طه عبد الرحمن "مبدأ التزكية" التي تأخذ به الفلسفة الائتمانية مقابلا ل"مبدأ الثالث المرفوع المجرد" أو "مبدأ البدَل المجرد" [يقصد بالبدل هنا الاختيار بين طرفين متعارضين] الذي تأخذ به باقي الفلسفات غير الائتمانية، "فإذا كان مبدأ الثالث المرفوع" يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه، فإن مبدأ التزكية يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوبا، بدءا من الأعمال الخارجية (أو ما يعرف ب"أعمال الجوارح") وانتهاء بالأعمال الداخلية (أو ما يعرف ب"أعمال القلوب")؛ وعلى هذا، فإن مبدأ التزكية يقضي، كما يقضي مبدأ الثالث المرفوع، بالأخذ بمقتضى البدل؛ إذ لا خيار للإنسان إلا بين أمرين: إما أن يأتي العمل الذي يزكي نفسه، خارجيا كان أو داخليا، وإما أن يأتي العمل الذي يُدَسيها، خارجيا كان أو داخليا، أو، باختصار، إما تزكية أو تدسية"[69].

وهكذا يرى أن البدل في الفلسفة الائتمانية يَفضُل البدل في باقي الفلسفات غير الائتمانية، لأنه يقترن فيها بالعمل، معتبرا بأن وجود العمل خير من عدمه، "نظرا لأنه يحفظ مما لا يُحفظ منه بدونه كالخوض في الجدل العقيم أو الكلام فيما ليس تحته طائل؛ ومن ثم، فإن العمل في البدل الائتماني هو بمنزلة المعيار الذي يُتوسل به في الحكم على النظر كله، فإما هو نظر تَحصل به تزكية النفس، فيؤتى، أو هو نظر تَحصُل به تدسيتها، فيُصرف"[70].

وأجمل هذه المبادئ التي تقوم عليها الفلسفة الائتمانية في موضع آخر، حيث أبرز أن "مبدأ الشهادة" "تحدد به الهوية الوجودية للإنسان، بدءا بالشهادة الغيبية وانتهاء بالشهادة على الشهادة؛ و"مبدأ الأمانة"، وتتحدد به مسؤوليته الكونية، بدءا بالائتمان الغيبي وانتهاء بالائتمان على الائتمان؛ و"مبدأ التزكية"، وتتحدد به فاعليته السلوكية، بدءا بتزكية النفس وانتهاء بعروج الروح"[71].

ومن خلال هذه المبادئ[72] يتضح أن هذه الفلسفة الائتمانية تنطلق في مرجعيتها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو ما بينه طه عبد الرحمن بقوله: و"بناء على هذه المبادئ العقلية الثلاثة، أي "مبدأ الشهادة" و"مبدأ الأمانة" و"مبدأ التزكية"، يتبين أن

الفلسفة الائتمانية تستمد عقلانية التأييد من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، متضمنة لفلسفات ثلاث هي: "فلسفة الشهادة" و"فلسفة الأمانة" و"فلسفة التزكية"؛ لذلك، كانت جديرة بأن توصف بأنها فلسفة إسلامية حقيقية أو حتى فلسفة إسلامية خالصة"[73].

ومن شأن هذه المقومات التي تتأسس عليها الفلسفة الائتمانية أن تُصلح الفرد ثم المجتمع، لكون الفرد هو المحور الأساس الذي ينطلق منه التغيير والتجديد، ونلمس هذا المقصد في قول الفيلسوف طه عبد الرحمن عندما قال: "وعلى قاعدة هذه المبادئ الثلاثة للائتمان وما يترتب عليها من حقائق تجعل تجديد الإنسان في كل فرد هو أصل التغيير والتطوير في كل مجتمع"[74].

وكما أن الفلسفة عند طه عبد الرحمن لا تنبي على العقل المجرد كما في التصور التقليدي للفلسفة، بل تتوسل بما توصلت إليه أبنية العقل المؤيد، فكذلك الفلسفة الائتمانية "تنبني على العقل المؤيد، متقية مفاسد العقل المجرد وعوائق العقل المسدد"[75]، وبذلك تتجنب الوقوع في الانتكاس والانقلاب كما هو الأمر في الفلسفة الدهرانية.

الخاتمة :

والحاصل فيما تم عرضه مما سبق يمكن إجماله في النقاط الآتية :

- الفلسفة معرفة عقلية مؤيدة، يزدوج فيها الخطاب والسلوك، قصد الوصول إلى الحكمة عن طريق تحمل المسؤولية.
- يستمد مبدأ الائتمان مرجعيته من مفهوم الأمانة، ويتأسس على ركنين أساسيين، وهما: الإيداع الرعائي والاتصال الروحي.

- الائتمان خلق عمودي يستند إلى الذاكرة الأصلية، أي أن له طبيعة روحية -ممثلة في النفخة الخلقية- ينبني فيها التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، تضاد الطبيعة النفسية –ممثلة في الذات الثبوتية- التي تتأسس عليها النسبة أو الإضافة، أو الامتلاك أو التملك، أو الاحتياز باعتباره خلقا أفقيا.
- الائتمان تكليف يتأسس فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، من خلال جعل حق الاختيار يزدوج بحق الاضطرار.
- الفلسفة الائتمانية مسؤولية تكليفية تنبني على الأخلاق والعمل، سعيا لحفظ الأمانة التي تكلف بها الإنسان في عالم الذر، والمودعة في ذاكرته الأصلية، قصد بناء حكمة إسلامية.
- للنسبة الائتمانية أربعة شروط، وهي : شرط عدم الحجز، شرط تضمن الطرف المطلق، شرط الرتبتين التكليفيتين؛ أي التكليف الوجودي، والتكليف الشهودي، شرط الرتبتين التخليقيتين؛ أي التخليق الخارجي والتخليق الداخلي.

وهذه الشروط تجعل الإنسان حافظا للأمانة لا متسيدا كما هو الشأن في النسبة العلمانية، ومتصلا بالمُودِع الإلهي، لا منفصلا عنه كما في النسبة الدينية، وبذلك يتحرر في الاختيار والتعبد والتدبير، فيرتقي بوجوده المرئي إلى وجوده الغيبي.

- تقوم الفلسفة الائتمانية على ثلاثة مبادئ: مبدأ الشهادة الذي يحدد هوية الإنسان الوجودية، ومبدأ الأمانة الذي يحدد مسؤوليته الكونية، ثم مبدأ التزكية الذي يحدد فاعليته السلوكية.
- لا تفصل الدعوى الائتمانية بين الدين والسياسة أي بين التعبد والتدبير، كما هو شأن الدعوى العلمانية، ولا تصل بينها وصل الدعوى الدينية، وإنما تمتاز عنهما باستنادها على الوحدة الأصلية المتمثلة في الأمانة التي اختار الإنسان تحملها، وبذلك تفتح للإنسان آفاق رحبة في العالم الائتماني.

المصادر و المراجع (هوامش الدراسة):

[1] طه، عبد الرحمن. سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000. ص224.

[2] طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:1، 1995م، ص17.

[3] طه، عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط:1، 2014، ص13.

[4] نقصد هنا مشروع فقه الفلسفة أو علم النظر في الفلسفة، ويبتغي أن يخرج هذا العلم في صورة أربعة أقسام كبرى وهي : أ-الترجمة والفلسفة أو فقه الترجمة الفلسفية، ب- العبارة الفلسفية أو فقه التعبير الفلسفي؛ -وهذا العمل أخرجه بعنوان : فقه الفلسفة-2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل-، ج- المضمون الفلسفي أو فقه التفكير الفلسفي، د- السيرة الفلسفية أو فقه السيرة الفلسفية. وصدر لحد الآن من هذا المشروع العمل الأول والثاني.

[5] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص11.

[6] ينظر : طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص11-12.

[7] ينظر : نفسه، ص12-13.

[8] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص13.

[9] نفسه، ص13-14.

[10] نفسه، ص14، وينظر ص45.

[11] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص14.

[12] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص296.

[13] ينظر : طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط2، 2008. ص13-14.

[14] طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 14.

[15] نفسه، ص 14-15.

[16] طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص15.

[17] نفسه، ص15-16.

[18] طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص16.

[19] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص29-30.

[20] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص30.

[21] نفسه.

[22] طه، عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت –لبنان، ط:1، 2013م، ص 54.

[23] طه، عبد الرحمن. فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، ص258.

[24] نفسه 55.

[25] نفسه.

[26] طه، عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، ط:1، 2011م، ص38.

[27] طه، عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت –لبنان، ط:1، 2013م، ص20-21.

[28] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز العربي الثقافي، بيروت لبنان، ط:2، 2012م، ص449.

[29] ينظر : طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص451.

[30] نفسه، ص453.

[31] يستعمل طه عبد الرحمن مصطلحي "التعبد" و"التدبير" في مقابل لفظي "الدين" و"السياسية"، بدفه دفع اللبس الذي طرأ عليهما في استعمالات العلمانيين والديانيين لهما.

[32] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص449.

[33] لم يتطرق طه عبد الرحمن للركن الثاني من الدعوى الائتمانية الذي هو "التدبير التعبدي"، لبيان فضلها على الدعوى العلمانية، إذ اعتبر أنه لا حاجة لذلك "لأن الاختيار الائتماني شرط فيه؛ ومعروف أن إذا فقد الشرط، فقد المشروط؛ وقد تبين أن الشرط –أي الاختيار الائتماني- مفقود في العلمانية، فيكون المشروط –أي التدبير التعبدي- مفقودا فيها حتما". طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص458.

[34] نفسه، 465.

[35] من الآيات الكريمة الدالة على الأمانة في القرآن المجيد، قوله تعالى :

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾النساء:58. وقال سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾المؤمنون:8.

ومن الأحاديث الشريفة عن حذيفة، قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين قد رأيت أحدهما، وأنا أنتظر الآخر حدثنا: "أَنَّ الأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ، ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ القُرْآنِ، ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ" وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِهَا قَالَ: "يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ، فَتُقْبَضُ الأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الوَكْتِ، ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ فَيَبْقَى أَثَرُهَا مِثْلَ المَجْلِ، كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلَى رِجْلِكَ فَنَفِطَ، فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ، فَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ، فَلاَ يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الأَمَانَةَ، فَيُقَالُ: إِنَّ فِي بَنِي فُلاَنٍ رَجُلًا أَمِينًا، وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ: مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ، وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ " وَلَقَدْ أَتَى عَلَيَّ زَمَانٌ وَمَا أُبَالِي أَيُّكُمْ بَايَعْتُ، لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا رَدَّهُ عَلَيَّ الإِسْلاَمُ، وَإِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا رَدَّهُ عَلَيَّ سَاعِيهِ، فَأَمَّا اليَوْمَ: فَمَا كُنْتُ أُبَايِعُ إِلَّا فُلاَنًا وَفُلاَنًا" أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط:1، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، (104/8)(6497)، وفي كتاب الفتن، باب إذا بقي في حثالة من الناس، (52/9)(7086)، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، (92/9)(7276). والإمام مسلم (ت261هـ) في صحيحه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، (126/1)(143). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث آخر: "إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ" قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ". أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، (104/8)(6496). وقال أيضا" اضْمَنُوا لِي سِتًّا مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَضْمَنْ لَكُمُ الْجَنَّةَ: اصْدُقُوا إِذَا حَدَّثْتُمْ، وَأَوْفُوا إِذَا وَعَدْتُمْ، وَأَدُّوا إِذَا اؤْتُمِنْتُمْ، وَاحْفَظُوا فُرُوجَكُمْ، وَغُضُّوا أَبْصَارَكُمْ، وَكُفُّوا أَيْدِيَكُمْ ". أخرجه الإمام أحمد (ت:241هـ) في مسنده، تحقيق، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط:1421،1هـ/2001م، حديث عبادة بن الصامت، (417/37)(22757). وقال أيضا : "أَدِّ الأَمَانَةَ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكَ، وَلاَ تَخُنْ مَنْ خَانَكَ". أخرجه الترمذي (279هـ) في سننه، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1998م، (555/2)(1264)، وقال هذا حديث حسن غريب.

[36] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص474.

[37] للإيداع علاقة بين ثلاثة أطراف: في الفلسفة الائتمانية، وهي: الوديعة، والذات المودِعة (الله عز وجل)، والذات المودَع لديها (الإنسان).

[38] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص473-474.

[39] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص474.

[40] نفسه، 476

[41] ينظر : طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص 474.

[42] ينظر : طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص 475.

[43] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص 475.

[44] يشير لفظ "النسبة" ولفظ "الملك" في الفكر الطهائي إلى العلاقة النفسية بين الأشياء، حيث يدل لفظ "النسبة" على الصلة التي تتضمن ملكا للموصول به دون غيرها، وأما لفظ "الملك" فيبرز الصفة النفسية للمِلك أو "الملكية"كما تتجلى في إرادة إثبات الذات، كما يستعمل لفظ "الحيازة" أو "الاحتياز" في مقابل "الأمانة" أو "الائتمان". ينظر : طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، ط:1، 2016، ص 23-24.

[45] طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ص21.

[46] طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ص21.

[47] تعبر عن نفخة الخالق الروح في الإنسان، قال تعالى : ﭽﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﭼ ص:71-74.

[48] طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ص21-22.

[49] يقصد بها الذاكرة التي حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، كما حفظت الحدث الذي عرض فيه الله جل جلاله الأمانة على مخلوقاته، فاختار الإنسان تحملها، ويمكن للفاعل الديني أن يستعيد هذه الذاكرة الغيبية عن طريق التزكية وإزالة غشاء النفس عن ورحه.

[50] طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ص 26.

[51] طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ص27.

[52] نفسه، ص24.

[53] طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ص24.

[54] نفسه، ص 25.

[55] طه، عبد الرحمن. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت - لبنان، ط:1، 2016، ص90.

[56] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص469.

[57] نفسه، ص470.

[58] نفسه.

[59] طه، عبد الرحمن. طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص470-471.

[60] طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص471.

[61] طه، عبد الرحمن. طه، عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص491.

[62] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص14.

[63] نفسه، ص15.

[64] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص15.

[65] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص16.

[66] نفسه.

[67] نفسه.

[68] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص16-17.

[69] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص19.

[70] نفسه.

[71] طه، عبد الرحمن. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص90.

[72] أشار د. طه عبد الرحمن إلى أن فلسفته الائتمانية آخذة في الاكتمال فيما يستقبل من كتاباته، وذلك في مواضع عدة من كتبه ، نوردها كالآتي : "وإن نسأ الله في العمر، سوف تجيء له زيادة بسط –أي مفهوم الائتمان- فيما يستقبل". طه، عبد الرحمن. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص 13.

كما أشار في كتابه شرود ما بعد الدهرانية إلى أن نظريته الائتمانية آخذة في الاكتمال آملا أن يعطيها، بإذن الله، صورة جامعة في كتاب لاحق. ينظر : طه، عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، ص21.

وقال في كتاب من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر: "وإن أفسح الله لي في الأجل والعمل، فسوف أزيد هذه الأصول تفصيلا، وأفرع عليها من المسائل والوسائل ما تحتاجه الأمة في رفع التحديات الأخلاقية والروحية الراهنة، حتى يكتمل لهذه الفلسفة الإسلامية بناؤها ويستوي نظامها". طه، عبد الرحمن. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص90.

[73] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص19.

[74] طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص20.

[75] نفسه، ص14.