مجلة الشهاب • المجلد: 08، العدد: 01 (2022م) • ص ص 571 – 590
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)

اتجاهات التفكير في علاقة الأخلاق بالدين في الفلسفة الدينية
ـ قراءة في أطروحة طه عبد الرحمن ـ

Thinking trends in the relationship of ethics and religion in religious philosophy- A reading of Taha Abd Arrahman's thesis-

د/ سمير فريدي *
باحث في الفكر الإسلامي (المغرب)
samirfardi@hotmil.com

تاريخ الاستلام: 2020/06/05 تاريخ القبول: 2022/01/11 تاريخ النشر: 2022/03/15

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص: يسعى البحث إلى إبراز علاقة الأخلاق بالمسألة الدينية انطلاقا من المنظور الائتماني لفلسفة طه عبد الرحمن، من حيث بيان أيهما يتفرع من الآخر عند الفلاسفة، وذلك من خلال نقد وتحليل اتجاهات التفكير الفلسفي في التنظير التي قارب هذه الثنائية، والتي تولدت عنها ثلاث اتجاهات كبرى: اتجاه يرى أن الأخلاق انبثقت من الدين، واتجاه يرى بأن الدين استكنه من الأخلاق، واتجاه آخر يرى أنه لا مجال للتفريق بين الأخلاق والدين.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ الأخلاق؛ فلسفة الدين؛ طه عبد الرحمن.

Abstract : The research seeks to highlight the relationship of ethics to the religious question In the philosophy of Taha Abde Arrahman, and the statement of which is the one that spans from the other from philosophers, by critical and analyzing the philosophical thinking trends in theorizing the two, which generated three major trends: A trend that believes ethics has emerged from religion, a trend that religion believes has enabled it from morality, and another that sees no distinction between morality and religion.

Keywords: Religion ; Ethics ; Philosophy of Religion ; Taha Abd Arrahman.

1. مقدمة

الحمد لله الذي تفرد بكل كمال، وتفضل على عباده بجزيل النوال، وصلى الله وسلم على نبيه المبعوث بالخلق العظيم وشرف الخلال، وعلى آله وأصحابه خير صحب وآل، أما بعد:

تعتبر العلاقة الجدلية بين الأخلاق والدين من أهم مقولات فلسفة الدين، ومن أهم الإشكالات التي يحاول فلاسفة الدين الإجابة عنها في هذه الثنائية، البحث عن منشأ الأخلاق والدين، وأيهما يتفرع عن الآخر، وبيان الرابط الذي يجمع بينهما والعلاقة الكامنة بينهما، ثم دراسة إمكانية تقاطعهما أو تفرقهما، ومن المعلوم أن الفكر الفلسفي الائتماني اتسم بالصبغة الأخلاقية المُؤطَّرة بالعمل الديني، مما جعله يعطي

* المؤلف المراسل.

لثنائية الدين والأخلاق حقها ويوفِيها قدرها، ولاشك أن هذه العلاقة بين الأخلاق والدين أرهقت تفكير الفلاسفة، وأتعبت عقولهم حتى أرخت عقالهم، فمنهم من وصل، ومنهم من فصل، حتى صارت هذه العلاقة تتسم بالتذبذب بين هذا الفيلسوف أو ذاك، مما يجعلنا نتساءل عن الزاوية التي تم النظر من خلالها لهذه العلاقة، فهل تناول الفلاسفة علاقة الأخلاق بالدين من جهة العلاقة التاريخية التي تبرز ما وقع بين الدين والأخلاق من أطوار وأحداث؟ أم من الجهة السوسيولوجية التي تكشف عن دورهما في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس وتحديد مصالحهم المشتركة؟ أم من الجهة السيكولوجية التي تُولِّد عند الإنسان أحاسيس ومشاعر مخصوصة؟ أم من الجهة الابستمولوجية التي تبرز أنهما ينطويان على قواعد ومعايير تنزل منزلة الأصول التي يتفرع عنها ما سواها؟ أم من الجهة المنطقية التي تظهر أن لهما خصائص صورية تزودهما بقدرات استدلالية معينة؟ أم من الجهة الأنطولوجية (الكيانية) التي تدل على أن العلة في وجودهما مشرع إلهي أو مشرع إنساني يحرص على ضمان النفع للأفراد والجماعات؟

2. المطلب الأول: محددات مفهومية تأصيلية ومنطلقات منهجية تأسيسية

2. 1. الاتجاهات المعرفية المحددة لمفهوم الخُلق:

بين الفيلسوف طه عبد الرحمن أن الفلاسفة لا يتفقون على تعريف واحد للخُلق، إذ اعتبر أن تحديداتهم تتفرع عنها اتجاهات متعددة ، فأما الأول فهو اتجاه "الواقعية الأخلاقية" "Moral Realism"، حيث يرى أن الخُلق واقع موضوعي قائم في الفعل أو في الشخص، لكنه مستقل عن الموقف أو المعتقد الذي يحمله ذاك الشخص، والاتجاه الثاني يعرف باسم "اللاأدرية" "Moral Realism"، فيقرر أن الخلق ليس من الواقع الموضوعي في شيء، وإنما هو مجرد حكم بصدد هذا الفعل أو هذا الشخص يعبر عن موقفه أو معتقده، وقد يقد يذهب هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك ليصل إلى ما يعرف باسم الوجدانية "Emotivism"، الذي يرى أن الخلق مجرد رغبة ذاتية أو عاطفة شخصية، والاتجاه الثالث يعرف باسم "الحسية" "Intuitionnism" ويحدد الخلق بكونه صفة موضوعية قائمة في الفعل أو الشخص تدركها الذات إدراكا مباشرا شعورها واستبصارها وحدسها الأخلاقي، والاتجاه الرابع يعرف باسم "الطبيعانية" "Naturalism"، ويقول بأن الخلق هو حكم أو خبر معرفي يحتمل أن يكون صادقا أو كاذبا وأن يبرهن عليه كما يبرهن على الحكم غير الخلقي، وذلك لإمكان تحليل الصفة الخلقية بواسطة صفة غير خلقية، والاتجاه الخامس يعرف باسم "الإطلاقية" "Absolutism"، يبين أن الخلق تضبطه معايير كلية ومطلقة يجري صدقها على الناس جميعا من غير استثناء ولا تخصيص، والاتجاه السادس يعرف باسم "النسبية" "Relativism" ويرى بأن الخلق يتعلق بالعوامل الثقافية والتاريخية، فما يكون خلقا بالنسبة لمجتمع معين قدر لا يكون كذلك بالنسبة لمجتمع آخر يختلف عن من ناحية الثقافة أو التاريخ[1].

كما أن هذه الاتجاهات تتفرع عنها اتجاهات أخرى متعددة، مما يجعل دراسة الأنساق الفلسفية المكونة لبنية الأخلاق مستعصية وكأننا في فوضى أخلاقية لا مفر من التخبط فيها، ولا سبيل للحد من توسعها، وهذا يجعلنا نتساءل عن سبب هذا الاختلاف. ونجد أن فيلسوفنا المجدد يرى أن اليونان استعملوا لفظ "Ethikos" أي خلقي للدلالة على هذا الموضوع، ونقله عنهم اللاتين إلى لغتهم بلفظ "Moralis"،

وتم استعمال هذين اللفظين من طرف فلاسفة الغرب المتقدمين على أساس أنهما مترادفين على الرغم من وجود من يحرص على استخدام هذا اللفظ أو ذاك، لكن الأخلاقيين المعاصرين فرقوا بينهما، فهناك من جعل "**Morale**" عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقرر عند مجتمع معين في فترة مخصوصة، في حين تكون "**Ethique**" عنده عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إن تحسينا أو تقبيحا، وهناك من استعان بالتفرقة التي قام بها كانط بين مذهب الأخلاق الذي يقوم على الواجبات الدينية، وبين مذهب السعادة الذي يقوم على النصائح الخاصة التي ترشد إلى الحياة المثلى، لكن فيلسوفنا يرى أن تلك الأوامر والنواهي التي تدور عليها الأولى هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقبيح التي تدور عليها الثانية، بحيث لا تختلف "**Morale**" عن "**Ethique**"[2].

2. 2. الدواعي المنهجية لاستعمال مركب "مكارم الأخلاق":

آثر فيلسوف الدين المجدد استعمال اللفظ المركب "مكارم الأخلاق" في تحليله بدلا من الاقصار على اللفظ المفرد "الأخلاق" نظرا للدواعي الآتية[3]:

انشغال فلاسفة الغرب بالأخلاق الكريمة وليس بعموم الأخلاق في بيان صلتها بالدين، واستنبط طه عبد الرحمن من ذلك أنهم كانوا يضمرون في أنفسهم أن الدين لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للأخلاق الحسنة.

إذا استعمل لفظ "الأخلاق" مجردا فإنه يريد به الدلالة على مكارم الأخلاق فقط، أما إذا قصد أضدادها فإنه يضيف وصفا مناسبا لذلك.

جرى على عادة الممارسة الإسلامية في استخدام المفاهيم، حتى يزيل الجمود الذي وقع فيه المقلدة الذين يحذون حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي جعلهم يُحرمون من تحقيق الإبداع الفلسفي ورضوا بتقليد سياقات تداولية لا تخصهم.

2. 3. المنطلقات التأسيسية (أو المسلمات):

من الركائز التي اعتمدها طه عبد الرحمن في نقده وتحليل لعلاقة الدين بالأخلاق في الفلسفة الغربية ما يأتي:

يعتبر طه عبد الرحمن أن الأخلاق تنتمي إلى مجال الدينيات.

بما أن مجال الدينيات يشمل أيضا عنصر الغيبيات، فإنه لا توجد أخلاق بدون غيبيات.

أسباب الأخلاق وأسباب الدين موصولة فيما بينها.

ويلاحظ هنا أنه تأسيسه للأخلاق انطلق من الدين، وهذا العنصر هو الذي يحاول فلاسفة الغرب تجاوزه، لهذا قال: "ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلِّدة من المفكرين "الحداثيين" العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنهم يُبيحون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلِمَ يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية!"[4].

2. 4. منهجية النقد والتحليل:

بالنسبة لمنهجه في تحليل صلة الدين بالأخلاق فهو لم يقم بعرض وتحليل آراء علماء الإسلام المتقدمين لإبراز هذه الصلة، لأن هذا في اعتقاده ترسخ في الممارسة الإسلامية بما يكفي من خلال مفهوم الأخلاق، لكن مقاربته كانت من خلال استشكاله للدعاوى الأساسية التي تعلقت بهذه الثنائية في نطاق الفلسفة الغربية، وبالخصوص في الاتجاهات الحديثة منها على طريقة الفلاسفة، فكان يعرض الدعاوى ثم يفصل القول فيها ببيان المبادئ الظاهرة أو الخفية التي أسست عليها، وبعد ذلك ينقدها مبينا قصورها أو تهافتها.

3. المطلب الثاني : تبعية الأخلاق للدين (أو أصالة الدين وتبعية الأخلاق)

تأكد لطه عبد الرحمن أن الفلاسفة اهتموا بوجه واحد من الأوجه التي تحتملها علاقة الأخلاق بالدين، وهذا الاتجاه يدرس العلاقة من طرفين: هل الدين هو الموجه للأخلاق؟ أم أن الأخلاق هي الموجهة للدين؟ أم أنه لا أحد فيهما يوجه الآخر؟ وبمعنى آخر هل الدين هو الأصل والأخلاق فرع مبني عنه؟ أم أن الأخلاق هي الأصل والدين فرع مبني عنها؟ أم أن كلا منها أصل مستقل بذاته؟

ومن الذين تقرر لديهم أن الأخلاق تابعة للدين القديس "أوغسطين" والقديس "توماس الأكويني"، وبين طه عبد الرحمن أنهما يستندان في هذا القول لأصلين اثنين: الأول "الإيمان بالله" والثاني "إرادة الله".

3. 1. الأصل الأول : الإيمان بالله:

أوضح فيلسوفنا أن دخول الإيمان بالله إلى الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان جاء عن طريق تعاليم الدين المسيحي، إذ تقرر لديهم التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، والأصل في الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، ومن النتائج التي توصل إليها القائلين بأن أساس الأخلاق هو الدين ما يأتي:

- الدين أبلغ في تحقيق غرض الأخلاق الذي هو رسم خريطة الحياة الطيبة للإنسان.

- انبناء الدين على الإيمان بالإله يجعل العباد يحصلون على عونه ورحمته وشفقته وفضله للوصول إلى الحياة الطيبة.

- يعتبر الأخلاقيون المسيحيون أن رأس الفضائل الدينية ثلاث خصال: الإيمان والرجاء والمحبة[5]، لكون هذه الخصال هي سبيل تحقيق الخلاص، أما باقي الفضائل الطبيعية والعقلية[6] فهي متفرعة عنها.

فواضح مما سبق أن هذه الفلسفة الأخلاقية تأسست على الإيمان بالله، مع العلم أن هذا مخالف للتقليد الفلسفي اليوناني، لهذا فالمقلدة لا تنشرح قلوبهم ولا تتسع عقولهم لقبول هذه الأخلاق المؤسسة على الحقيقة الإيمانية، كما لا تستقيم مع بقايا الأسطورة القائلة بتعدد الآلهة، لهذا يرى فيلسوفنا أن ينبغي على هؤلاء المقلدة تجديد هذا الشكل المأخوذ عن اليونان، وذلك لا يتأتى إلا بعقلانية تسقط تعدد الآلهة، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بالعقلانية التوحيدية.

3. 2. الأصل الثاني : إرادة الله:

أوضح طه عبد الرحمن أن هذه الفلسفة الأخلاقية "التي تعتبر الإيمان بالله أصلا من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، لا بد أن تعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخُلقية؛ وأولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريدا بإرادة كاملة؛ وإرادتُه في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرها، فيلزم اجتنابه؛ ومعلوم أن أحد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام والتي تُعرف عند أهلها باسم "الوصايا العشر"؛ وقد اشتهر النظر في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم "نظرية الأمر الإلهي" للأخلاق"[7].

فهذا الأصل الثاني الذي أخذت به هذه الفلسفة الأخلاقية يُبرز أيضا أن الدين هو أصل الأخلاق، وبطبيعة الحال فإن أهل التقليد الفلسفي الذين لم يقروا بوجود إله واحد لا شريك له، لم تستوعب أنفسهم أيضا إرادة إلهية واحدة، ولا غرابة في ذلك ما دامت الوحدانية شرط في إدراك الإرادة، واقتصر فيلسوفنا في هذا المقام على ذكر شبهة واحدة جاءت في صيغة سؤال مزدوج: هل الخير خير، لأن الإله أمر به والشر شر، لأن الإله نهى عنه أو، على العكس من ذلك، هل الإله أمرَ بالخير، لأنه خير ونهى عن الشر، لأنه شر؟ ولا شك أن الأخلاقي المتدين لو أجاب بأن الخير خير، لأن الإله أمر به، وأن الشر شر، لأن الإله نهى عنه، للزم من ذلك أن يكون كل مأمور به خيرا، حتى ولو كان عند العقل شرا، وأن يكون كل منهي عنه شرا، حتى ولو كان عند العقل خيرا، ولو أجاب الأخلاقي المتدين على نفس السؤال بأن الإله أمر بالخير لأنه خير، وينهى عن الشر لأنه شر، للزم أن يكون الخير والشر مستقلين عن إرادته، بل تكون هذه الإرادة تابعة لهما، وبذلك يصير التعلق بأوامر الإله ونواهيه لا معنى له[8]، وواضح أن كل ذلك يوقعه في ورطة، كما وقع لـ"أوطيفرون" عندما سأله "سقراط" في محاورته التي تحمل اسمه: هل الآلهة تحب الشيء المقدس لأنه مقدس؟ أو أن الشيء مقدس لأن الآلهة تحبه[9].

ويتضح مما سبق أن هذه الفلسفة الأخلاقية التي تجعل الأخلاق تابعة للدين، تتأسس على أصلين اثنين، وهما: الإيمان بالله وإرادة الإله، الأمر الذي يجعلها تستند إلى الغيبيات في إثبات الخلق، وهذا هو الشكل الأول من أشكال العلاقة بين الأخلاق والدين، ومن القائلين به القديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني.

4. المطلب الثالث : تبعية الدين للأخلاق (أصالة الأخلاق وتبعية الدين)

4. 1. المبادئ المؤسسة لتبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الكانطية:

من أبرز القائلين بتبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي يعتبر من أشهر فلاسفة الأخلاق الذي رسموا نظرية فلسفية في الدين، وفتح العقل على الدين والدين على العقل باعتبارهما يدوران على مركز واحد، ومهمة الفيلسوف هي الكشف عنه، لكن ذلك في نظره لا يتسنى إلا لمن قبل بفرضية وجود دين عقلي محض، وبنى نظريته كما أكد على ذللك الفيلسوف طه عبد الرحمن على مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان[10]، أي أنه لتأسيس الأخلاق لابد من صدورها عن شيء هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا سببا في كل قيمة أخلاقية، وتتميز هذه الإرادة الخيرة بكونها إرادة عاقلة بعقل محض-

أو عقل خالص بتعبير طه عبد الرحمن -، وهو الذي يحث على الأفعال الصالحة ويذم الأفعال الطالحة، فهي خيرة لكونها منضبطة بهذا العقل الذي يجعل منها خيرة ابتداء، أي بنفسها لا بغيرها.

ولكون هذه الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل محض، فلا تنظر إلا للأفعال التي تأتي على وفق ما سماه بالواجب كما يحدده هذا العقل، وبذلك يتشكل القانون الأخلاقي، وهذا ما أكد عليه بقوله: "العقل المحض هو وحده عملي من تلقاء نفسه ويعطي الإنسان قانونا عاما، نسميه القانون الأخلاقي"[11].

فهذه الإرادة الخيرة لا تحكمها غاية أخرى أو توجهها اعتبارات معينة، إذ لا مطمع فيها لا لثواب ولا لعقاب، ويمكن القول أنها تكتفي بفعل الواجب لذات الواجب، كما لا يتلقى أوامر خارجية لكونها مشرعة بنفسها؛ أي من داخلها، فهي تتمتع بكمال الحرية.

ويظهر أن كانط اعتمد على مبدأ الإرادة الخيرة لبناء صرح نظريته الأخلاقية التي استغنى فيها عن قاعدتي الإيمان بالله وإرادة الله المطلقة اللتان انطلق منهما القائلون بتبعية الأخلاق للدين، فهل يمكن القول أنه استغنى عن الدين لبناء أخلاق الواجب؟ نجد الجواب على هذا السؤال في تصديره لكتابه "الدين في حدود مجرد العقل" حيث قال:"إن الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديدا ملزِم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه.. وذلك لأن ما لا يصدر من ذات نفسه وحريته، لن يمنحه أي عوض عن النقص في خُلقيته. -وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها (سواء موضوعيا، فيما يخص الإرادة أو ذاتيا فيما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها.- إذ من أجل أن قوانينها تُلزم عبر الصورة المجردة للشرعية الكلية للمسلمات التي ينبغي أن تؤخذ طبقا لها بوصفها الشرط الأعلى (غير المشروط هو ذاته) لكل الغايات، فإنها بعامة لا تحتاج أبدا إلى أي سبب مادي لتعيين المشيئة الحرة، أي إلى غاية، لا من أجل أن تعرف ماذا يكون، ولا أن تحض على القيام به: بل هي حتى تستطيع ويجب عليها، حين يتعلق الأمر بالواجب، أن تتجرد من كل الغايات"[12].

ومفاد هذا القول أن الأخلاق تستغني عن الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل المحض العملي، كما أن هذا الواجب لا تحكمه غايات محددة، إنما فعل الواجب لذاته، وبين الفيسلوف طه عبد الرحمن أنه يجوز "بموجب مبدأ الإرادة الخيرة، أن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدعى بالخير الأسمى"[13].

لكن العمل على تحقيق هذا الخير الجامع يتوقف في نظره على التسليم بحقيقتين إيمانيتين:

الحقيقة "الإيمانية الأولى: خلود الروح، ذلك أن كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول هذا الخير، لكن هذا التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدراج الكمال الخلقي، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعاقل ذاتا باقية بقاء غير محدود، ألا

وهي الروح !

والحقيقة الثانية، وجود الإله، ذلك أن السعادة هي حالة للعاقل في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العاقل ومع أمله في تحقيق الخير الأسمى، لكن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه هو بنفسه، لأن القانون الأخلاقي الذي تُصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به كما هو مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة مع أمله، وأيضا لأنه إذا كان هذا العاقل، بموجب حريته، علة لهذا القانون، فإنه ليس هو أبدا علة لهذه الطبيعة التي ترتبط بها سعادته؛ يلزم من هذا أنه لا بد من أن نفترض وجود علة لكل الطبيعة، تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة، ألا وهي الإله"[14].

ويظهر أن هاتين الحقيقتين الإيمانيتين جاءتا تابعتين للأخلاق التي تتأسس في الفكر الكانطي على قانون العقل المحض النظري، ويمكن هنا أن نتساءل هل يمكن أن تقود الأخلاق المبنية على العقل المحض إلى الدين؟ يجيبنا كانط عن هذا السؤال بقوله: "إن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى حد فكرة مشروع خلقي واسع القدرة، خارج الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان"[15].

وبعد أن بين كانط أن الأخلاق تقود إلى الدين، يمكن أن نتساءل مرة أخرى: هل توصل كانط إلى حقيقة وجود الإله الخالق بفضل عقله المحض؟ وكيف ينظر إلى الإيمان ؟ ولماذا لم يقم بتأسيس نظريته على الحقيقة الإيمانية؟

نجد الأجوبة عن هذه الأسئلة مبثوثة في النص الآتي: "والحال، إنه يجب أن نقر بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التعليمي. إذ على الرغم من أنه ليس لدي بالنظر إلى معرفة العالم النظرية ما أقرره مما يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرك لتفسيراتي للظاهرات، بل أراني بالأحرى مرغما على أن أستخدم عقلي كما لو أن كل شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزودني التجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه. والحال، إنني لا أعرف شرطا لهذه الوحدة يجعل منها خيطا ناظما هاديا لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أن عقلا أسمى قد نظم كل شيء تبعا لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكد محصلة أبحاثي، غالبا، فائدة هذا الافتراض، وأنه لا يمكن التقدم بشيء حاسم ضده إلى درجة أنني سأكون مقلا جدا إن سميت تصديقي مجرد رأي، بل إنه يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أؤمن إيمانا راسخا بالله؛ لكن هذا الإيمان ليس عمليا بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيمانا تعليميا يجب أن تُولده، بالضرورة أينما كان، إلهيات الطبيعة (اللاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قِصر الحياة التي قلما تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضا أن نجد حجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية"[16].

ويمكن أن نستخرج من هذا النص تدرج الفكر الكانطي في مسألة الإيمان بالإله على النحو الآتي:

اعتبر مسألة وجود الخالق مجرد افتراض أو فكرة لكن تبقى لها أهمية كبيرة.

يقر بأن هناك عقل أسمى خلق العالم وجعله منسقا ومنظما لغايات معينة.

أوصلته أبحاثه إلى الإيمان الراسخ بوجود الله من الوجهة النظرية وليس بالمعنى العملي (أي تعليمي).

4. 2. النقد الطهائي للمبادئ المؤسسة لنظرية الأخلاق الكانطية:

يتبين مما تقدم أن كانط أسس نظريته الأخلاقية على فكرة الواجب، وهذا يجعلها فارغة من كل العواطف الرقيقة التي تجعل النفس ترتقي في سلم الكمال الأخلاقي، وإضافة إلى هذا الانتقاد الذي يمكن أن يوجه إلى هذه النظرية، نجد أن طه عبد الرحمن بدأ نقده لتبعية الدين للأخلاق من خلال التساؤل عن طبيعة هذه التبعية: هل هي تبعية حقيقية تجعل الدين لا يتزحزح أبدا عن رتبة الفرع أم هي تبعية ظاهرة قد ينقلب فيها الفرع أصلا؟ إذ لا حظ أن كانط في تأسيسه لنظريته الأخلاقية اقتبس بعض المعاني الدينية ثم قام بعلمنتها مع إدخال التعقيل عليها، إن تحليلا وإن تنظيرا، حيث استدعى الدين في نقد الدين وقطع الصلة به، لهذا يرى طه عبد الرحمن أن كانط قام بعلمنة الدين المسيحي من طريقين:

"أحدهما، طريق المبادلة: المقصود بالمبادلة أن واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بَدَل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق؛ نورد منها على سبيل المثال ما يأتي:

فقد أخذ "كانط" مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم "الإرادة الإنسانية" بدل مفهوم "الإرادة الإلهية"، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة" بدل مفهوم "الإحسان المطلق للإله""، ومفهوم "الأمر القطعي" بدل مفهوم "الأمر الإلهي"، ومفهوم "التجريد" بدل مفهوم "التنزيه"، ومفهوم"احترام القانون" بدل مفهوم "محبة الإله"، ومفهوم "التشريع الإنساني للذات" بدل مفهوم "التشريع الإلهي للغير"، ومفهوم "الخير الأسمى" بدل مفهوم "النعيم"، ومفهوم "مملكة الغايات" بدل مفهوم الجنة".

والثاني طريق المقايسة: المقصود بالمقايسة أن واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية؛ نذكر من مظاهر المقايسة التي جاءت في هذه النظرية الأخلاقية ما يلي:

فكما أن هناك أخلاقا من تقرير الدين المنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأولى هو الذي يشرع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين؛ وكما أن الإله في الأولى منزه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية، فكلك الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية؛ وكما أن قوانين الخالق في الأولى موضوعة للخلق قاطبة، فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الإنسان في الثانية شاملة للبشرية كلها؛ وكما أن أوامر الإله في الأولى طاعتها واجبة، فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب؛ وكما أن الأفعال في الأولى تكون خلُقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي، فكذلك الأفعال في الثانية تكون خلُقية بموجب عملها بالأمر الإنساني"[17].

كل هذا يؤكد أن كانط أسس نظريته الأخلاقية على أصول عقدية وقواعد دينية مع علمنتها وإدخال

التعقيل والصنعة عليها، وإحلال الإنسان بدل الإله حتى يستحق الإنسان العيني للتعظيم بدل الإله الغيبي، ويستجيب بذلك لمقتضى التنوير أو مقتضى الحداثة، ما يجعل نظريته ليس لها من حظَّ العَلمانية سوى الظاهر، على الرغم من محاولة إخفائه للحقائق الإيمانية التي بنى عليها نظريته في الأخلاق في ثوب علماني، فإن الحفر الطهائي كشف الستار عن حقيقتها، وأبرز أنها عبارة عن أخلاق دِيانية خفية، وبذلك يكون أصل الأخلاق اللادينية الكانطية هو ديني محض ، وهنا يظهر أننا أمام علمنة للدين المسيحي من خلال استيلاء العقل المجرد على الأمور الخُلقية وفصلها عن أصولها الدينية، وبعد أن ثبت ذلك، يلزم بطلان ما قرره كانط من كون الدين تابع للأخلاق، لكون الأخلاق اللادينية ماهي إلا اقتباسات من الدين بشكل مُتنكِّر.

5. المطلب الرابع : استقلال الدين عن الأخلاق

5. 1. تأثير مبدأ لا وجوب من الوجود في استقلال الأخلاق عن الدين في فلسفة هيوم:

يواصل الحفر الطهائي التنقيب عن صلة الأخلاق بالدين ليقف عند دعاوى القائلين باستقلالهما، ولعل من أبرز الذين ذهبوا إلى الطرح الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم، حيث انطلق من مسألة عويصة أشار إليها في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" وهي: "في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن، لاحظتُ دائما أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال، مثبتا وجود الإله أو مبديا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية، لكن سرعان ما أفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقترن ب "يجب" وليس يجب" بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا، أي: "يوجد" و"ليس يوجد"؛ وهذا التحول لا يكون مشعورا به، لكنه، مع هذا، يكتسي أهمية بالغة؛ ذلك أنه لما كان اللفظ: "يجب" أو "ليس يجب" يعبر عن علاقة أو حكم جديد، كان ينبغي أن تُلاحظ هذه العلاقة وتُفسَّر وفي نفس الوقت أن يبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماما، وهو كيف يمكن أن تَلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافا كليا"[18].

ومن خلال هذا النص استخرج طه عبد الرحمن مجموعة من الأفكار التي رأى بأنها الأسس التي انبنت عليه نظرية هيوم، ونعرضها كالآتي[19]:

-أن أصحاب الأنساق الأخلاقية يقومون، وهم لا يشعرون، بانتقال غريب بين أنواع مختلفة من القضايا.

-أن هذا الانتقال الغريب هو عبارة عن تحول من قضايا وجودية – أو خبرية أو وصفية – إلى قضايا وجوبية – أو كَتْبية[20] أو أخلاقية-

-أن هذا التحول من الوجود إلى الوجوب يتخذ صورة لزوم منطقي.

-أن هذا اللزوم الخاص يخالف المقتضى المعهود في اللزوم، وهو الانتقال من الوجود إلى الوجود.

-أن العمل بهذا اللزوم يستوجب الإتيان بتعليل له.

-أن حصول هذا اللزوم بغير تعليل هو أمر غير معقول البتة.

ويتحصل مما سبق أنه "لا نتيجة أخلاقية -أي خبرية- يجوز أن تلزم من قضايا خبرية أو، بمعنى أعم، لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية كما إذا قال القائل: "في العلم منفعة للإنسان، فطلب العلم واجب (أو على طريقة المنطقيين: توجد في العلم منفعة للإنسان، فإذن يجب طلب العلم).

ومن ثم، تقرر أن "هيوم" يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية، وبالتالي أنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق"[21].

2.5. النقد الطهائي لدعوى استقلال الدين عن الأخلاق في فلسفة هيوم:

قدم طه عبد الرحمن نقدا موسعا لدعوى استقلال الأخلاق عن الدين، يمكن أن نجمله في أهم المسائل التي انبنى عليها كما يلي:

بعد أن نبه إلى أن هيوم ذكر نوعين من القضايا الخبرية: أحدهما "القضايا التي تخبر عن الإله" وهي تتضمن القضايا الدينية، والثاني "القضايا التي تخبر عن الإنسان" وهي لا تتضمن القضايا الدينية، بين أن هذا تترتب عليه نتيجتان اثنتان:

مقتضى النتيجة الأولى: إخراج هيوم الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية؛ لأن يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيَّبات كما يكون الحكم الطبيعي محصورا في الإخبار عن المشاهدات والمُحسَّات، وبما أنه يرى أن الشيء الخلقي غير الشيء الخبري، فإنه لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكما أخلاقيا، وبذلك لا يمكن أن نستنتج منه قولا أخلاقيا.

مقتضى النتيجة الثانية: اعتبر هيوم أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، ويظهر من هذا أنه يستبعد إقامة لأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية، معتبرا أنها تتأسس على الوجدان الإنساني[22].

وبعد أن أورد هاتين النتيجتين قدم اعتراضا عاما للنتيجة الأولى، واعتراضا عاما للنتيجة الثانية، يمكن إجمالهما في الشكل الآتي:

الاعتراض الأول على النتيجة الأولى: اعتبار الدين بمنزلة نظرية في المغيَّبات: بين طه عبد الرحمن أن إخراج الحكم الديني من الحكم الخُلقي يقوم على تصور ضيق لمفهوم الدين، الذي هو عنده جملة أحكام خبرية أو وجودية، وهو الأمر الذي يجعله أشبه بالنظرية لكونها تتشكل من نسق متكامل من القضايا الخبرية، وبما أن هيوم يجعل الأحكام الدينية مجرد افتراضا وضعه الإنسان لكي يفسر بها تجربته في العالم، فإنها هي الأخرى تندرج في جانب النظرية، لكن حقيقة الدين عند طه عبد الرحمن ليست عبارة عن نظرية وإنما عبارة عن مؤسسة، ومعلوم أن المؤسسة تحدد كيفية العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وهذا يلزم منه أن يكون الدين أخلاقيا بقدر ما هو إخباري، كما أن هذا الجانب الإخباري خادم للجانب الأخلاقي وتابع له، وهكذا توصل طه عبد الرحمن إلى صحة الاستدلال الآتي الذي يبطل قانون هيوم: يوجب الإله أن أفعل كذا، فإذن يجب أن أفعل كذا[23].

الاعتراض الثاني على النتيجة الثانية : إنكار حضور الدين في الأخلاق : استند طه عبد الرحمن في رده على دعوى هيوم التي فصلت الأخلاق عن الدين، بادعائها أن الأخلاق تستند على الوجدان الإنساني، على حقيقتين[24]:

الحقيقة الأولى: ومفادها أن الوعي بمصدر القيمة الأخلاقية يرجع إلى الدين، حيث تبين لطه عبد الرحمن أن هيوم جعل من الحس الأخلاقي مصدرا للأخلاق وهو عنده عبارة عن عقل نظري لا صناعة معه ولا

تكلف فيه، كما أنه مشترك بين جميع الناس، ما يجعل هذه الصفات هي عين الصفات التي جاء بها الدين، بل تطابق ما أسماه الدين بالفطرة، والتي هي عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خِلقته.

من هنا استخلص فيلسوفنا أن هيوم نقل مفهوم الحس الأخلاقي من مفهوم الفطرة، سواء أقصد ذلك أم لم يقصد، فإن كان قصد ذلك فإنه يبرهن على محاولته لنزع كل دلالة غيبية ويعطيها توجها حسيا تجريبيا، أي قام بعلمنة مفهوم الفطرة بطريقة مباشرة، من خلالها اقتباسها من النصوص الدينية أو اللاهوتية، وإن كان لم يقصد ذلك فيجوز أن يكون نقل ذلك من نصوص الفلاسفة المتدينين[25] الذين كان بينه وبينهم مراسلات مظهرا إعجابه بهم، إذ لا إعجاب بغير تأثر، وهكذا يكون استمد مفهوم الحس الأخلاقي من مفهوم الفطرة بطريق غير مباشر.

الحقيقة الثانية: أن الخبر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية.

لقد ثبت أن هيوم يدعي أن القضايا الخبرية لا يصح أن نستنتج منها قضايا وجوبية، وهذا فصل واضح بين الخبر والقيمة، وهو ما لم يسلم به طه عبد الرحمن وأسس نقده على حقيقتين اثنتين:

الحقيقة الأولى: أكد فيها أن الفصل بين الخبر والقيمة ناتج عن الصنعة الفلسفية أو الإجرائية العملية، وهي بمثابة التفرقة في الشيء الواحد بين ذاته وصفاته.

الحقيقة الثانية: أثبت فيها أن الفصل بين الخبر والقيمة في المجال الديني أمر مستحيل، وبين ذلك من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: بين فيه أن الخبر الديني هو آية قبل أن يكون حكاية، أي أن الخبر في الدين ليس الغرض منه تبليغ معلوم معين بقدر ما هو الحث على الاعتبار بهذا المعلوم، وهذا يبرز باختصار أن الخبر لا يفارق القيمة.

الوجه الثاني: أكد على أن الخبر الديني ليس خبرا علميا، وإنما هو خبر عملي، ذلك لأن الدين لم يأت لكي يعلم الناس ما يمكن أن يدركوه بقدراتهم المختلفة التي خلقوا عليها، وإنما أتى لكي يرشدهم ويهديهم إلى الطريق التي ينبغي أن يوجهوا بها عمل هذه القدرات، لنيل الحياة الطيبة في العاجل وحياة سعيدة في الآجل، وهما ما يوضح أنه لا خبر في الدين بمعزل عن قيمة سواء أكانت قريبة أم بعيدة.

الوجه الثالث: أبرز فيه أن القيمة الخلقية ليست مصاحبة للخبر الديني فحسب، بل هي متفرعة عليه، إذ لولا هذا الخبر الخاص، لما كنت ثمة قيمة خلقية.

ويتحصل مما سبق أن نقد طه عبد الرحمن ينطلق من تصوره لمفهوم الدين، الذي هو عبارة عن جملة أخلاق حية مفعمة بالعمل، لأن أوامر الإله يلزم منها الفعل، وبذلك تُسد الثغرة الموجودة في قانون "هيوم" الذي يرى بأنه لا يوجد لزوم بين القول الوجودي والقول الوجوبي، ومن خلال تحليل نظرية "هيوم" التي تدعي استقلال الأخلاق عن الدين، اكتشف الحفر الطهائي أن مفهوم الحس الأخلاقي الذي تقوم عليه هذه النظرية هو عبارة عن اقتباس لمفهوم الفطرة من النصوص المقدسة أو من نصوص رجال الدين، وهذا بموجب فلسفة هيوم التي تقر بأنه لا يمكن للعقل إدراك القيمة، مما يجعلنا نتساءل من أين أتى بها؟ وكيف

أوصله عقله إلى إدراك أصل القيم جميعها (أي ما سماه الحس الأخلاقي)؟ وبعد أن وضح تناقض هيوم مع نفسه وعدم انسجام فلسفته مع قواعدها، لا يبقى إلا الاعتراف والتسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان، لذلك صرح بأن هيوم وقع في ما يشبه تأليه الإنسان وتأنيس الإله، ومن هنا يتأكد أن فعل "هيوم" ليس عن فعل "كانط" ببعيد، حيث قام كل منهما بإلباس الدين ثوبا علمانيا يخفي حقيقة وجوهر الحقيقة الإيمانية المؤسسة للأخلاق.

6. المطلب الخامس: صلة الدين بالأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن: مقدمات وممهدات للأنموذج الائتماني البديل

إن ما تم عرضه فيما تقدم في بيان صلة الأخلاق بالدين كان مجرد تمهيد لموقف فيلسوفنا، حيث سعى في البداية إلى بيان الأدوات التي استعان بها فلاسفة الغرب الحداثيين للفصل بين الأخلاق والدين، والتي تتمثل في "آلية تفريق المجموع" أو بعبارة أخرى "آلية فصل المتصل"، إذ يرى أن أخطر فصل قامت به الحداثة في إقامة مشروعها الدُّنياني[26] هو فصل الأخلاق عن الدين، لكونه "انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان، كما فتح الطريق لأن يدعي بعض المعاصرين للعقل مثل الاتصاف ب"أخلاق بلا ألوهية"[27]، والتمتع بروحانيات بلا إله"[28] أو "روحانيات بلا دين" أو "روحانيات بلا إيمان"، ناهيك عن الأخذ بـ"دين بلا دين"29 أو بـ"الديني بلا دين"[30] أو حتى "الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله"[31].

ويظهر من ذلك أن فصل الأخلاق عن الدين يرجع في الأصل إلى إنكار الآمرية الإلهية، والسبب في ذلك التصورات الباطلة لعلاقة الإله بالإنسان عند هؤلاء الدهرانيين الذين لا يقدرون الله تعالى حق قدره، فإذا بطل هذا التصور يلزم أيضا أن يبطل أيضا قولهم بفصل الأخلاق عن الدين.

وهكذا تأكد له أن الحداثة بلغت اعوجاجا خُلقيا كبيرا لا ينفع معه دفع بما سماه أخلاقيات السطح، أي التي وضعها هؤلاء الحداثيون بما كسبت يد حداثهم من أجل دفع أسباب الشر والأذى الذي لحقهم وما زال يلحقهم، بل لا بد من قيم تعلو أخلاقيات السطح درجات، حيث لا تضاهيها قوة فحسب، لأن في تلك المضاهاة تكافؤ الطرفين، وإنما لا يقوَّم ذلك الاعوجاج إلا عن طريق أخلاق تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة، وتغوص في أعماق الإنسان وحياته، ولا يوجد ذلك في المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي، وبالأخص في دين الإسلام الذي جاء متمما ومكملا لتلك المعاني الروحية، وبناء على هذه الحقائق بنى نقده لفصل الدين عن الأخلاق الذي سببته الحداثة، وذلك بطريقة غير معهودة لمجموعة من القضايا التي يعدها البعض سببا يحملهم على تعظيم الحداثة وتزيينها في أنفسهم، لينقلهم من هذا الحال إلى حال تعظيم حاجتهم إلى أخلاق الدين حتى يحصل الانتفاع بالحداثة [32].

وبعد أن انتهى من بيان هذا الفصل الدهراني[33] الذي ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي وكساها بلباس زمني، يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية: كيف ينظر طه عبد الرحمن لصلة الأخلاق بالدين من وجهة فلسفته الدينية؟ هل تبنى أحد الأقوال السابقة المحددة لهذه العلاقة؟ أم أنه وافق معهود الفقهاء والأصوليين؟ أم تابع ما أقره المتكلمين وفلاسفة المسلمين؟

وقفنا فيما تقدم على أقوال الفلاسفة التي تظهر تعارضهم وتذبذبهم في تحديد علاقة الأخلاق بالدين، فمنهم من جعل الأخلاق تابعة للدين، ومنهم من جعل الدين تابعا للأخلاق، ما جعل فيلسوفنا ينزعج من هذا التباين الذي طغت عليه صبغة التقليد، وذلك ما يتضح من قوله: "إذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين، فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل، على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذ وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني"[34].

فكما أنه لم يقر الفلاسفة على موقفهم، فإنه لم يقر أيضا الفقهاء والأصوليين على المرتبة التي أعطوها للأخلاق، إذ جعلوها في مرتبة التحسينيات وهو الأمر الذي لم يستسغه فيلسوفنا، وأشار إلى ذلك في قوله: "إذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا نلومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة "مكارم الأخلاق" –التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[35]– على معنى "مكامل الأخلاق"، أي تكملات للأخلاق؛ في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدِّما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي!"[36].

ويتضح من هذا النص أنه يجعل الأخلاق في مرتبة المصالح الضرورية لأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان مقدما ما يتعلق بالجانب الروحي على ما يتعلق بالجانب المادي، ولا يقوم بهذا الدور غير الأخلاق، لكن هذا يجعلنا نتساءل ألا يعتبر حفظ الدين هو حفظ للأخلاق أيضا باعتبار الأخلاق تابعة للدين؟

يجيبنا طه عبد الرحمن عن هذا السؤال من خلال النص الآتي: "إذا قيل بأن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا "حفظ الدين" من بين المصالح الضرورية، والأخلاق إنما هي تابعة للدين، فإذن حفظهم للدين هو حفظ للأخلاق؛ قلنا بأنهم بين موقفين اثنين، وكلاهما قادح فيهم، فإما أن يفهموا هذه التبعية بمعنى كون الأخلاق جزءا من الدين كما تكون العبادة جزءا منه؛ وحينئذ، يلزمهم أن يكفوا عن عادتهم في وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة من مراتب المصالح الإنسانية، ثم أن يباشروا تجديد النظر في كثير من أحكامهم في المصالح، هذا إن لم يتعين عليهم مراجعة الأصول نفسها التي بنوا عليها نظريتهم في المقاصد[37]؛ وإما أن يبقوا على عادتهم في حفظ الرتبة الثالثة للأخلاق وحفظ الرتبة الأولى للدين؛ وعندئذ، يلزمهم أن يقروا بأن تبعية الأولى للثاني، إما أنها ليست تبعية ضرورية، وإنما تبعية جائزة، بمعنى أن الفعل الخُلقي قد يدخل في الفعل الديني وقد لا يدخل فيه، وإذا لم يدخل فيه، فإن ذلك لا يضر به (أي بالفعل الخُلقي) كما لو كان بين الفعلين عموم من وجه وخصوص من وجه؛ وإما أن المراد بهذه التبعية في الأصل هو عكسُها، بمعنى أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخلقي، فحينئذ يشبِه موقفهم موقف بعض المتكلمة والمتفلسفة"[38].

ويستنتج من هذا النص أن طه عبد الرحمن في معرض نقده لموقف الفقهاء وعلماء الأصول خلص إلى

المسائل الآتية:

إذا كان المقصود بتبعية الأخلاق للدين تبعية الجزء للكل، يلزم الكف عن وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة والإقلاع عن هذا العادة، وهذا يستدعي إعادة النظر في نظرية المقاصد.

إذا كانت تبعية الأخلاق للدين تبعية جائزة وليست ضرورية، فإن ذلك يؤدي إما إلى دخول الفعل الخلقي في الفعل الديني مما يجعل بينهما عموم وخصوص، أو إلى عكس ذلك أي أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخلقي، وهذا القول يشبه قول الفلاسفة الذي وقفنا عليه من قبل.

لكن ألا يمكن أن نتقد هنا طه عبد الرحمن في دعوته لتجديد مقاصد الشريعة، ونقول: من أي منطلق ينبغي أن يكون هذا التجديد؟ هل من جهة الفقهيات أم من جهة الفكريات والفلسفيات والأخلاقيات؟ وماهي النتائج التي ستترتب على هذا التجديد؟ ومن المؤهل لأن يقوم بهذا التجديد؟ وعلى وفق أي أدوات سيكون؟ وهل بعد تجديد نظرية المقاصد هل سنستطيع تنزيل الأحكام الشرعية واستنباطها على ضوئها؟ أم أنها ستبقى حبيسة ومقتصرة على المجال الفكري والفلسفي دون بلوغها للمجال الفقهي؟

ليس هدفنا الآن الإجابة عن هذه الأسئلة والوقوف على القضايا الفكرية والفقهية التي قد تثيرها، بقدر ما نريد استخلاص صلة الدين بالأخلاق في الفكر الطهائي، فبعد أن أكد على رفضه لجعل الأخلاق في المرتبة الثالثة أي في التحسينيات، فيُفهم من ذلك عن طريق المخالفة أنه يريد أن يجعلها في مرتبة متقدمة، فهل تكون مرتبتها هي مرتبة الدين؟

نجد الجواب على هذا السؤال في قوله: "الصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين"[39]، وليؤكد على هذه الحقيقة التي توصل إليها، سعى لتخليص الأذهان وتحرير الأفهام من ثلاثة اعتقادات شائعة تراود الدين والأخلاق، نعرض مقتضياتها كالآتي:

1.6. نقد الاعتقاد الأول : الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة:

بين طه عبد الرحمن أن التدين يقوم على أداء الشعائر عن طريق استخدام الجوارح والحرص على مداومة هذا الأداء الحسي، لكن هذه الأمور الظاهرة ليست مطلوبة لذاتها، لأن حقيقة الدين لا تنحصر في الأداء الشعائري فحسب؛ لأن ذلك موقع في الجمود عليها بدون موجب معقول، فضلا عن جلبه للمتدينين تهما تضر بتدينهم من قبيل رميه بالتعصب والتطرف، ما دام هذا الأداء عندهم وعند خصومهم يدخل في ما هو غير معقول، لهذا فالقصد منه هو ما يتركه هذا الأداء من آثار مخصوصة حيث تجعل العبد ينتقل من حال إلى حال أفضل منه، ومن ثم فإن معقولية الشعائر تُكتسب من خلال تلك الآثار الخفية والجلية[40]، بحيث تكون الشعائر معقولة، لا بظواهرها، وإنما بآثارها؛ وبيان ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبين فوائدها وتوقع عواقبها، ولا يخفى أن مقتضى المعقولية ليس سوى هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج[41].

وبما أن معقولية الشعائر تُكتسب من الآثار التي تظهر على سلوك العبد، فإن قيمة الآثار تفوق قيمة الشعائر، وهذا ما عبر عنه في قوله: "إذا عرفنا أن الآثار أو النتائج التي تُخلفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها، زيادة أو نقصانا، عرفنا أنها أساسا آثار ذات

طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية هي بالذات المسمَّى الذي وُضع لفظ "الأخلاق" للدلالة عليه؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة وإذا نقص نقصت كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسُن السلوك حسُن الأداء وإذا ساء السلوك ساء الأداء"[42].

ويتحصل مما سبق المسائل الآتية:

-قيمة الشعائر تُستمد من قيمة الآثار التي خلفتها تلك الشعائر، سواء أكانت جلية أو خفية.

-معقولية الآثار تتحدد بها معقولية الشعائر.

-قيمة الشعيرة تتعلق بقيمة الخلق المنطوي تحتها.

-قيمة أداء الشعيرة مرتبطة بمدى تحقق الخلق في سلوك مؤديها.

-الأصل في الدين حفظ الأخلاق المنطوية تحت الشعائر.

6. 2. نقد الاعتقاد الثاني: الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية:

يرى طه عبد الرحمن أنه من المحتمل أن يكون المنقول الأخلاقي اليوناني حاضرا في تأثيره على مفهوم الأخلاق في المجال التداولي الإسلامي، حيث أصبح شائعا أن الأخلاق عبارة عن فضائل، فالفضيلة من الفضل، والفضل ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة، ومقابله اليوناني "أريتي" الذي يحمل معنى الصفة التي يَكمل المراء بواسطتها، وهكذا استنتج أن التأثير اليوناني قد يكون عمل على ترسيخ معنى الزيادة أو التكملة، وهو الأمر يتعارض مع مفهوم الأخلاق عند فيلسوفنا، فقد اتضح فيما تقدم أن الإنسان تتحدد هويته بالأخلاقية وليس بالعقلانية، لكن هذا الطرح الذي يعتبر الأخلاق مجرد كمالات، لا يجعل من الخُلق معيارا لتحديد هوية الإنسان أو وجوده، بل يرى أن الأخلاق عبارة عن كمالات وزيادات لا تتأثر هوية الإنسان بتركها.

وبعد أن أوضح التأثير اليوناني الذي لحق مفهوم الأخلاق، أكد على أنها ضرورات لا تقوم هوية الإنسان بدونها، بحيث إذا فُقدت هذه الضرورات فُقدت الهوية، ومتى وُجدت الأولى وجدت الثانية، واستدل على ذلك بأن الإنسان لو أتى بأخلاق سيئة لعُدّ من الأنعام لا من الأنام، بحيث اعتبرها بمثابة مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها، ولن يتأتى ذلك إلا إذا جعلنا وجود الإنسان مصاحبا لوجود الأخلاق، لا متقدما عنها[43].

ومن المبادئ المشكلة لنظريته الأخلاقية التي أفصح عنها في هذا المقام "أن الإنسان أصلا خليقة، وحدُّ الخليقة أن تكون في آن واحد خَلقا وخُلقا؛ وكما أن الخَلق يمر بأطوار، فكذلك الخُلق يتقلب في أحوال؛ وكما أن الخَلق يبدأ في غيب الأرحام قبل الخروج إلى عالم الوجود، فكذلك الخُلق يبدأ في غيب هذه الأرحام قبل الدخول في عالم السلوك؛ وكما أن الخَلق يكون قويما عند الخروج إلى الوجود، فكذلك الخُلق يكون قويما عند الدخول في السلوك؛ وبعد الخروج إلى الوجود والدخول في السلوك، يبقى الفعل الخَلقي غير منفك عن الفعل الخُلقي، لأن الإنسان يكون فيه مسؤولا بوجه من الوجوه، إن في الإتيان به أو

تركه أو في اختيار كيفية من كيفيات الإتيان به أو تركه أو في السعي إلى الإتيان به أو تركه أو في القصد من وراء الإتيان به أو تركه أو في استخدام نتيجة الإتيان به أو تركه الخ؛ يتخلص لنا من هذه الحقائق وأمثالها ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلْقه، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية"[44].

وانطلاقا مما سبق نستنتج المسائل الآتية:

-الأخلاق ضرورات تتحدد بها هوية الإنسان ووجوده، لا كمالات يمكن الاستغناء عنها.

-تتكون خليقة الإنسان من الخَلق والخُلق، بحيث لا انفكاك لأحدهما عن الأخبار في تحديد هويته.

-تتحدد إنسانية الإنسان بالأخلاقية وليس بالعقلانية.

6. 3. نقد الاعتقاد الثالث: المُعتبَر في الأخلاق أفعال معدودة:

مر معنا أن فيلسوفنا انتقد مبدأ الحصر، واعتبر أن القيم الأخلاقية هي قيم متكوثرة، فكما أن أفعال الإنسان متعددة وأكثر من أن تحصى، صارت أخلاقه أيضا مثلها لا تحصى، كما تشمل جميع الأفعال الإنسانية سواء عضوية ومادية كالأكل والشرب والنوم، أو معنوية كالشعور والإدراك والمعرفة، بل اعتبر أن الخلق الواحد قد تندرج تحته أخلاق شتى، لأنه عبارة عن رتب متعددة ليس لها حد في السلم الأخلاقي، وبذلك أبطل هذا الاعتقاد الثالث الذي يعتبر أن الأخلاق هي أفعال معدودة.

ويبقى السؤال الذي يتعين هنا أن نجيب عنه، لماذا ناد الفلاسفة الغربيين بفصل الأخلاق عن الدين؟

لاشك أن الحداثة الغربية منذ عصر أنوارها تقلبت في أطوار متعددة، سعت فيها إلى التخلص من كل تبعية للدين، وهذا ما تأكد في مجال الأخلاق التي قاموا بعلمنتها وتحريرها من سلطة المعتقدات الدينية، حتى ينزعوا عنها حجاب الخوف من عذاب جهنم، ولا تطمع أنفسهم عند التحلي بها في جنة النعيم.

وبعد أن اتضحت صلة الأخلاق بالدين في الفلسفة الغربية، تأكد أنها تقوم في فصلها على مبادئ ثلاثة[45]، وهي:

-مبدأ التوجه إلى الإنسان، ومقتضاه ترك التوجه في التصورات والتصرفات إلى الإله والاقتصار فيها على التوجه إلى الإنسان، لكون هؤلاء يعتقدون أن الإنسان قادر على أخذ زمامه بيده دون الحاجة إلى قوة غيبية، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الإله.

-مبدأ التوسل بالعقل، ومقتضاه ترك التوسل في الأفكار والسلوكات بالوحي والاقتصار فيها على التوسل بالعقل، لاعتقادهم بأن العقل سلطان داخلي يملكه الإنسان لا حاجة له بسلطان خارجي يوجهه ويهديه، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الوحي.

-مبدأ التعلق بالدنيا، ومقتضاه ترك التعلق بالأعمال والمعاملات بالآخرة والاقتصار فيها على التعلق بالدنيا، لاعتقادهم بأن الدنيا هي مستقر الإنسان ومآله، وفيها يكون صلاحه وفلاحه، وذلك بفضل ما يحقق من تقدم التقدم العلمي، أما الآخرة فيعتبرونها مجرد تضليلات ينبغي تخليص العقول منها عن طريق تنويرها، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الآخرة.

فعن طريق هذه المبادئ الثلاثة أزالوا حجاب الدين عن الأخلاق، وألبسوها لباسا دنيويا لا يناسب

مقاسها فضلا عن أن يناسب حقيقتها، لاعتقادهم بأن الأخلاق الدينية لا تتصف بالعقلانية والإنسانية كما لا تهتم بالدنيوية، لهذا نفوها عن الدين وأثبتوها للادين عن طريق علمنة المفاهيم الدينية.

7. خاتمة

يستنتج مما سبق أن فلاسفة الدين والأخلاقيين الغربيين اختلفوا حول صلة الدين بالأخلاق، فمنهم من رأى أن الأخلاق تابعة للدين، ومن هؤلاء القديس أوغسطين والقديس الأكويني إذ بنوا آراءهم على ما قررته النصوص المقدسة، واعتمدوا في تأسيسهم على مبدأين اثنين، وهما الإيمان بالله وإرادة الإله، في حين ذهب اتجاه آخر إلى القول بأن الدين تابع للأخلاق، وأبرز القائلين بهذا الطرح كانط، حيث بنى نظريته على مبدإ الإرادة الخيرة للإنسان، وبعد الحفر والتنقيب الطهائي تبين أنه قام بعلمنة المفاهيم الدينية مع إدخال التعقيل عليها، إن تحليلا وإن تنظيرا، إذ ألبسها لباسا دنيويا حتى يقيم صرح نظريته الأخلاقية، أما الاتجاه الثالث ففصل بين الأخلاق والدين، وأبرز زعمائه هيوم، حيث أخذ بمبدإ لا وجوب من الوجود، والسبب في ذلك أنه عامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين اتضح أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، كما اتضح أن مبدأ الحس الأخلاقي الذي أخذ به هو مقتبس من مفهوم الفطرة إما نقلا من النصوص الدينية أو من رجال الكنيسة.

وتأكد أن طه عبد الرحمن لم يقلد أي من هذه الاتجاهات بل أبدع نظريته الأخلاقية التي اعتبرت أن منبت الأخلاق الأصلي هو الدين، إذ لم تجعل بينهما حدودا ولا فواصل، لأن فيلسوفنا يعتبرهما شيء واحد، لهذا رفض أن توضع الأخلاق في مرتبة التحسينيات كما نص على ذلك الفقهاء وعلماء الأصول، لأنه يرى أن المرتبة الأحق بها هي مرتبة الضروريات بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة.

ومن ثمة فإن فيلسوفنا أبدع نظرية أخلاقية تصل الدين بالأخلاق تنطلق من مسلمتين وهما: أخلاقية الإنسان ودينية الأخلاق، مخالفا بذلك حذو غيره سواء ممن تأثر بالمنقول اليوناني أو ممن تبنى المذهب العلماني، أو من اتبع عادة التقسيم الأصولي، مما جعلها تتسم بالخصائص الآتية:

- ❖ قيمة الشعائر تتحدد بقيمة الأخلاق المنطوية تحتها.
- ❖ معقولية الشعائر تتحدد بمعقولية الأخلاق.
- ❖ الأصل في الدين حفظ الأخلاق المنطوية تحت الشعائر الدينية.
- ❖ تتحدد هوية الإنسان بالأخلاقية التي تجمع بين الخَلق والخُلق باعتباره خليقة.
- ❖ الأخلاق ضرورات تختل حياة الإنسان بفقدها وتصلح عن طريق التحقق بها.
- ❖ أخلاق العمق تعرج بالأفعال إلى طلب اللامتناهي.
- ❖ الأخلاق غير متناهية بل هي متعددة، أدناها أخلاق السطح وأعلاها أخلاق العمق، كما أن الخلق الواحد في الفرد الواحد تتعدد مراتبه وقد لا تقف عند حد.

8. قائمة المراجع

- طه، عبد الرحمن، (2014)، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- طه، عبد الرحمن، (2013)، الحوار أفقا للفكر، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- طه، عبد الرحمن، (2006) روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، لبنان، المركز الثقافي العربي لبنان، ط:
- طه، عبد الرحمن، (2000)، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المغرب، المركز الثقافي.
- كانط، إيمانويل، (2012)، الدين في حدود مجرد العقل، لبنان، جداول للنشر والتوزيع.
- كانط، إيمانويل، (2008)، نقد العقل العملي، لبنان، المنظمة العربية للترجمة.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، لبنان، مركز الإنماء القومي.
- COMTE-SPONVILLE, André, (2006), L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans dieu, PARIS, Alin Mihel.
- HUME, DAVID, (1965), A Treatis of Human Nture, Oxford, Clarendon Press.
- Luc, FERRY et Marcel, GAUCHET,(2004), le religieux après la religion, Paris Editions Grasset et Fasquelle.
- STEIWER, Jacques, (2011), Une morale sans Dieu, paris, L'harmattan.

8. الهوامش والإحالات:

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي-المغرب، ط:1، 2000، ص15-16.

[2] ينظر: نفسه ص16.

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص29-30.

[4] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص26.

[5] سمى طه عبد الرحمن هذه الفضائل بفضائل الإحسان لأن المقصود بها هو الإله عن طريق ممارستها بدون حد أو إفراط.

[6] يقصد بها طه عبد الرحمن بالفضائل العقلية الفضائل التي أخذ بها فلاسفة اليونان لتأسيس وتنظيم مدينتهم الفاضلة، وتشتمل على الشجاعة والرَّوية والعدل والعفة، وسماها فضائل العدل.

[7] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص33-34.

[8] خاض علماء الكلام في مثل هذه المسائل وافترقوا في ذلك إلى ثلاث فرق: فذهب المعتزلة إلى القول بأنه لكون الشيء حسن أمر به الشرع، ولكونه قبيح نهى عنه، وذلك أدى بهم إلى القول بأن الحسن والقبح صفان ذاتيتان في الأشياء يستقل العقل بإدراكهما، في حين ذهب الأشاعرة إلى أن ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، ما جعلهم يقولون بأن العقل لا يدرك حسن الأشياء أو قبحها إلا بعد ورود الشرع، وذهبت فرقة ثالثة إلى القول بأن هناك أشياء حسنة بعد أمر الشرع بها وهناك أشياء حسنة في ذاتها، كما أن هناك أشياء قبيحة بعد أن نهى عنها الشرع وهناك أشياء قبيحة في ذاتها.

[9] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص34-35.

[10] ينظر: كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط:1، 2008م، ص121 وما بعدها.

[11] كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ص84.

[12] كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان،

ط:1، 2012، ص45-46.

[13] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص37.

[14] نفسه، ص37-38.

[15] كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ، ص48-49.

[16] كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان –بيروت، ص394.

[17] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص39-40، وينظر: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط:1، 2013، 58-59.

[18] HUME DAVID, A Treatis of Human Nture; Oxford, Clarendon Press, 1965, p 469.

نقلا عن : طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 40.

[19] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص41.

[20] يقصد بها وجوبية.

[21] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص42.

[22] ينظر: نفسه، ص42-43.

[23] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص43-45.

[24] ينظر هذا الرد مفصلا في : طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص45-50.

[25] أطلق عليهم اسم فلاسفة الحس الأخلاقي، منهم: "شافتَسبوري" و"هاتشيسون" وأشهرهم و"باتْلَر" الذي نوه به هيوم وأعجب به، مع العلم أنه كان رجل كنيسة، واتسمت مؤلفاته بالدفاع عن الوحي الإلهي والمعتقد الأرثودكسي.

[26] يقصد طه عبد الرحمن بمصطلح "الدنيانية" انتزاع قطاعات الحياة من الدين، وتعطيل قانون الدين في المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيرا وتقديرا، ففصلت الحداثة العلم عن الدين، وفصلت عنه الفن والقانون كما فصلت السياسة والأخلاق، وتتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول، حيث جعل العَلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، و العِلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين، والدهرانية هي الصورة التي اختصت بفصل الأخلاق عن الدين، وهكذا بالنسبة للمجالات الأخرى.. ينظر: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط:1، 2014، ص11-12.

[27] أشار هنا إلى:

STEIWER Jacques: Une morale sans Dieu, L'harmattan, paris,2011.

وواضح من عنوان الكتاب أنه مؤلفه أراد أن يُجرد الأخلاق من كل ما يتعلق بالألوهية، بحيث يصير مصدرها الإنسان وليس الإله.

[28] أشار إلى أن المقصود هنا هو:

COMTE-SPONVILLE André: L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans dieu, Alin Mihel, PARIS,2006.

وواضح أن أندري أراد أن يقدم أخلاق غير إلهية، أي إنسانية.

[29] أشار إلى أن هذه العبارة تنسب إلى جاك دريدا J. DERRIDA

[30] أشار إلى صاحبا الطرح وكتابهما الذي يتبنى هذه الفكرة :

Luc FERRY et Marcel GAUCHET: le religieux après la religion, Editions Grasset et Fasquelle, Paris,2004.

[31] طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص12.

[32] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص26-27.

[33] أطلق فيلسوفنا اسم الدهرانية على فصل الأخلاق عن الدين.

[34] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص51.

[35] أخرجه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، (15/364)(8949)، والشهاب في مسنده، (2/192)(1165).

[36] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص51.

[37] قدم طه عبد الرحمن تصورا بديل لإعادة تجديد مقاصد الشريعة الإسلامية وفق رؤيته الأخلاقية، ينظر كتابيه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:2، ص110 وما بعدها، وسؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان-بيروت، ط:1، 2015، ص 71 وما بعدها.

[38] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص51-52.

[39] نفسه ص52.

[40] توصل إلى لطيفة قال بأنها غابت عن الأذهان، وهي أن المعقولية تنقسم إلى قسمين: "معقولية الشيء بذاته"، و"معقولية الشيء بغيره"، حيث اعتبر الأولى ضيقة وسطحية وتجزيئية، وذلك لكونها لا يمكن أن تنفع إلا في تحديد المراتب الدنيا من أفعال الموجودات، فنفعها لا يتعدى نطاق الجمادات، لهذا سماها ب"معقولية السطح"، وأما الثانية في معقولية واسعة وعميقة وتكاملية، فالجزء، ولو بدا معقولا في ذاته، فقد يصير غير معقول باعتبار الكل، ولا فصل في أمر معقوليته إلا بحسب هذا الكل، لهذا سماها ب"معقولية العمق". ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص53.

[41] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص52-53.

[42] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص53.

[43] صرح طه عبد الرحمن بأن هذا الأمر لم يتفطن إليه أحد على حد علمه، لهذا رأى أن الحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية"، لهذا طلب من الله أن يطول عمره وتسلم مداركه حتى يتفرغ لهذا العمل، والملاحظ أن يحمل مشاريع أخلاقية كبرى وهم فكري كبير، لهذا يشير بين الفينة والأخرى في كتبه ومحاضراته وفي مؤتمرات تكريمه إلى قضايا مركزية ويطلب من الله طول العمر حتى يتفرغ لتلك الأعمال. ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص53-54.

[44] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص54-55.

[45] ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط: 1، 2006، ص100-102.