قراءة نقدية لـ "ثغور المرابطة": من تأثيم الصراع إلى تطبيعه.

Reading reviews of a pook for TahaAbderhman, 2018.
From the Judgment of the conflict to itsnormalization.

عبد الكريم عنيات

جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2،
anayatkarim@live.fr

تاريخ الاستلام: 30 /2019/05 تاريخ القبول:03 /2019/12

ملخّص:

أصدر المفكّر المغربي "طه عبد الرّحمن" في السداسي الأخير من سنة 2018 كتابه "ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمّة الحالية ، حيث هندسه على الصورة التالية: الصراع الإسلامي الإسرائيلي، ثم الصراع الإسلامي الإسلامي، ثم الصراع العربي العربي. وانتهى إلى أنّ السبب في كلّ هذه الصراعات هو حبّ الملكيّة، وقيام تصوّر معكوس بينن الدين ،والثقافة. لذا فلا مخرج إلا باستبدال الحيازة بمفهوم الأمانة، وبناء الثقافة على الدين وليس العكس .سنقوم بتقديم قراءة نقديّة لهذا الكتاب القيّم، من خلال الكشف عن بعض الصعوبات الّتي تنجم عن المسلّمات النظريّة الّتي انطلق منها طه. مثل قضيّة الوحدة الثقافية، وقضية مفهوم الفطرة، وقضية العلاقة بين الثقافة والدين. وهي العناصر الثلاثة الّتي تتضمّنها هذه الدراسة النقدية الّتي تهدف إلى فحص بعض القضايا الّتي قد تبدو بديهية، وهي ليست كذلك في الحقيقة. لأنّ تغيير النسق الفكري يؤدي حتما إلى تغيير مدلول المفاهيم. ونسقنا في هذه الدراسة ليس هو نسق "طه عبد الرحمن".

الكلمات المفتاحية: الفطرة، الدين، الثقافة، أنثروبولوجيا الدين، الصراع، التأثيم، التطبيع.

Abstract :

During his last semester 2018, the Moroccan thinker Taha Abdel Rahman published his book "Gaps in Correlation: A Fiduciary Approach to the Nation's Current Conflicts", where he conceived the following image: the Islamic-Israeli conflict, then the Islamic-Islamic conflict, then the Arab-Arab conflict. He concluded that this was the reason for all of this The conflict is the love of property and the

reverse perception between religion and culture, so there is no way to replace possession with the concept of honesty and build culture on religion, not vice versa.wewillprovide a criticalreading of thisvaluable book by revealingsome of the theoreticaldifficultiesarisingfrom the theoreticalaxioms set forth by Taha.Such as the question of cultural unity, the question of the concept of human nature, and the question of the relationshipbetween culture and religion.. These are the threeelements of thiscriticalstudy to look atsomeseeminglyobviousquestions that are not obvious. Becausechanging the intellectual model inevitably changesthe meaning of concepts.Our format in thisstudyis not that of Taha Abdel Rahman.
Keywords: Nature, Religion, culture, religiousanthropology, conflict, condemnation, normalization

المؤلف المرسل: عبد الكريم عنيات، الإيميل: anayatkarim@livefr

مقدّمة:

بعد العرض الوصفي ، والتحليلي لكُبريات مضمون كتاب "ثغور المرابطة" 2018 "لطه عبد الرحمن" والّذي قدّمناها في دراسة مستقلّة (مجلّة أبحاث، جامعة سرت، ليبيا، العدد 15، 2020)، والأكيد أنّ هناك بعض التفاصيل الّتي لم نستطع عرضها العرض الكافي ، أو لم نعرضها أصلا لهامشيتها بالنظر إلى أهمية الأخرى، ننتقل إلى استعراض القضايا الّتي تبدو لنا أنّها موضوع نقاش ومراجعة. والحقّ أنّ مراجعتها لا تدلّ على بطلانها، بقدر ما تدل على أنّ اعتمادها "طه "كمسلّمات في بناءاته النظرية قد يثير اعتراضا، على الرغم من أنّه، ومن الناحية الحوارية، لا يمكن لك أن تتشكّك في منطلقات الفيلسوف، بقدر ما يصحّ لك تفحّص بنيانه فقط. إذ يمكن للمفكّر الّذي ترفض له منطلقاته ألّا يحاورك إطلاقا، لأنّه سيطالبك بالاجتهاد في ت صفحّ وجود خلل بنيويّ، وهيكليّ ونسقيّ فقط. فالفلسفة شبيهة بالرياضيات، تهتمّ بانسجام البناء دون السؤال عن الصدق الواقعيّ للمسلّمات. على الرغم من ذلك، سنبيّن المواضع الّتي لم نتّفق فيها مع الدّكتور "طه". وفضيلة فكره، والّتيتكمن في أنّه ينتهى بك إلى أن تخالفه، وهذا هو الّذي يجعله مفكّرا

فلسفيّا أصيلا ينتج قيمة الاختلاف. ومن المفيد أن نشير إلى أنّ الانتقاد لا يدلّ أصلا على التقليل من شأن الفكر ،أو الشخص، بل هو طريقة من طرق تكريمه و إحيائه وتثمينه. كما ـ أيضا على تماسفنا مع هذا المفكّر الكبير، والّذي يعتبر بحقّ فيلسوف هذا الزمان، حيث أنّه صُنّف من بين الشخصيات الأكثر تأثيرا في القرن الواحد والعشرين. ففضيلة "طه عبد الرحمن" أنه يجعلك، وأنت تقرأ لهـ، تختلف عنه وتدرك استقلال ذاتك المفكّرة. وللاعتراف، فإنّ القليل من الفلاسفة فقط منحقّق ذلك. وما هذه الدراسة إلاّ تحقّق لهذه الفضيلة الّتي نكتسبها ونحن نقرأ ل"طه"، والمشكلة الأساسية الّتي عليها المدار هي: ما هي الزوايا الّتي لم يطرح ها "طه" في مسألة الصراع العربي الإسلامي والصراع الكوني ككلّ ؟ هل يمكن لنا أن نتجاوز وضعية الصراعات إلى حالة مستقرّة بصورة كليّة ؟ هل السكون الاجتماعي مفهوم قابل للتّحقيق أصلا ؟

1 - الفطرة و الدّين:

يقول "طه" مبيّنا مبد أه الّذي ينطلق منه في جميع تأسيساته النظرية، بأنّأبرز خصائص النظرية الائتمانيّة، وهي النظرية الّتي اختصّ بها ، وسمّى فلسفته باسمها، هي " أنّ الحقيقة الأناسيّة والّتي لا ينكرها إلّا مكابر، هي القائلة أنّ الإنسان فُطر على الدّين". [1] ولئن كنّا نفهم لفظة الفطرة باعتبارها تدلّ على الخِلقة السابقة على أيّ تعليم وثقافة وتدريب، فمن الصعب، علينا، من منطلقات عقلية خالصة، التيقّن من فطرة العاطفة الدينية. ومن الملاحظ أنّ"طه" يعرّف الفطرة بقوله أنّها "الذاكرة الّتي تحفظ القيم والمعاني الأصليّة المبثوثة في روح الإنسان منذ خلقه، نازلة من الروح منزل الجوهر". [2] وهذا يدلّ على تسليمه بالقضايا الإيمانيّة الّتي أخبرنا بها القرآن الكريم ، وشرحها الرسول الكريم. ولئن كنّا نحن المسلم ون نؤمن ونعتقد بذلك، فكيف أمكن أن يرفعها إلى "الحقيقة الأناسيّة" ؟ كيف نجعل كلّ الناس

يعتقدون بهذه الحقيقة القائلة بأنّالملائكة بإيعاز من الله قد بثّت فينا جوهرة إيمانيّة ؟ لأنّ الإنسان أشمل من المسلم، ليس المسلم هو الناس ، بل هو بعض الناس، وحتى الخطاب القرآني يميّز بين دعوته للنّاس "يا أيّها الناس" وبين دعوته للمؤمنين "يا أيها الّذين آمنوا". لقد خصّص أحد المهتمّين بفكر "طه" دراسة حول مفهوم الفطرة عنده، وهو "عبد الجليل الكور"، وليس لنا أن نستحضر كلّ المعاني الّتي حملها على هذا المفهوم، لأنّ هذا يشكّل دراسة مستقلّة مخصوصة الاستشكال ،والاستدلال، لكن الظاهر أنّ "طه "يعتبر الفطرة بمثابة ذاكرة أصليّة غيبيّة فيها تُحفظ المعاني الدينية. [3] و"الأصل في نشأتها هو الخطاب الإلهي لأرواح الآدميّين في عالم الغيب بأنّه "لا إله إلّا هو" (...) وبالتالي فالفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالواحديّة". [4] ممّا يجعلها الذاكرة الأولى والأصلية للإنسان. نقدُنا لا ينصبّ على هذه المسلّمة المقتبسة من القرآن، بل في تعميمها لكي تكون مسلّمة أنثروبولوجيّة تشمل كلّ الناس دون استثناء الزمان ، والمكان ، والثقافة. بل يذهب "طه إلى أبعد من ذلك، وهو أن الثقافة هي التي تفسد فطرة الإنسان، وبالتالي فلو تُرك الإنسان بلا ثقافة سيسلم وجهه لله. [5] وكأنّنا نسمع هنا لمستخلص قصّة "حيّ بن يقضان"، ولا غرابة في ذلك، على أساس اشتراك "ابن طُفيل "،و"طه" في الاعتقاد بإمكانيّة بلوغ الحقيقة بمعزل عن الثقافة. وكأنّنا أيضا، من خلال تعريف الفطرة عند "طه" نسمع من جديد بالنظريّة الطريفة "لأفلاطون Platon(347/427 ق م)"حول كون الحقيقة تذكُر، على اعتبار أنّنا نسينا الفطرة الأصليّة بعد الخلق أو بعد التكوين الثقافي. ولا غ رابة، فقد يقول "طه" أنّ نظرية التذكّر عند "أفلاطون" ذات أصول دينية أو قل اختلسها من الدّين. والحقّ أنّ هناك من يلمّح إلى ذلك، على أساس أنّ تثمين فعل الذاكرة صفة من صفات التفكير الميثولوجي. [6] لأنّ العودة للأصول، كما نجده في كلّ نمط أسطوري، يعتمد كليّة على حفظ الأسرار، عن طريق

الذاكرة، ويتحوّل النسيان إلى ثقب أسود يبتلع إمكانيّة التواصل مع الأصول ، والبدايات المقدّسة الّتي هي الحقيقة الأولى والأخيرة.

تبلور مفهوم الأناسة في إطار تشكّل الدراسات العلميّة حول الإنسان، وأصبحت الميزة الأناسيّة ميزة سابقة ع ن الثقافة. لعلّ من هذا المنظور اعتبر "طه" التديّن فطرة. لكن يمكن الاعتراض على هذه الفكرة من منطلق أنّ هناك مجتمعات غير متديّنة، على الرغم من قربها من الفطرة أكثر منّا بكثير. ونقصد طبعا بعض المج تمعات الطبيعيّة الّتي ما زالت بعيدة عن الحضارة ممّا يسمّى بالمجتمعات البدائية. لذا نجد "هيوم" Davide Hume (1776/1711)يعترض على مبدأ "أناسة التديّن" مستعرضا النظرية القائلة بنشأة الدين في الطبيعة الإنسانية: "أصل الدين في الطبيعة البشرية. فقد انتشر الإيمان بقوة غير مرئية ذكيّة، بشكل عام، بين البشر في كلّ الأمكنة وكلّ العصور، لكنّه، ربما لم يكن شاملا، لنعترف أنّه لم يوجد استثناء، ولم يكن متّسقا في الأفكار الّتي تضمّنها أيضا. فقد اكتشفت أنّ بعض الأمم لم تتمتّع بعواطف الدين. إذا كان الرحالة، والمؤرّخون جديرين بالثقة، ولا يوجد أمّتان، أو ربما شخصان توافقت عواطفهما تماما. لذلك يبدو أنّ هذه الفكرة الأوليّة لا نبعت من غريزة أصليّة ،أو نسخة من الطبيعة".[7] الأكيد أنّ"طه" لا يجهل مثل هذه الوقائع، فهو أوسع اطّلاعا ممّا نعتقد. لكنّه ربما لا يؤمن بالكتابة الّتي تستمد موادها من التاريخ و "هيوم" هنا اعتمد على الرحالة والمؤرّخين. نحن نعلم أنّ "طه" يقفز على التاريخ نحو المنطق عندما يقول: "سعيت في مجموع تآليفي إلى أن أتقيّد بالمنهجية المنطقية بأشكال وأقدار تختلف باختلاف الموضوعات (...) وقصدي من هذا الجهاد المنطقي قصود عدّة، أحدها، أن أرفع مستوى الكتابة الفلسفية العربية الّتي طغى عليها التناول التاريخي، أو السياسي ، أو الفكراني؛ والثاني، أن أبيّن كيف أنّ المنطق الّذي يعدّ جوهر المنهجيّة الفلسفية يفيد مقاربة القضايا الإيمانية إفادته في

معالجة القضايا العقلية (...) والثالث أن أمهد لبناء فلسفة إسلاميّة تتوخّى، في تحديد مقاصدها وقيمها، التحرّر من التقليد الفلسفي الّذي وقع فيه المتقدّمون والمتأخّرون؛ ولا سبيل إلى هذا التحرّر بغير امتلاك الصناعة المنطقية".[8] ومدلول هذا القفز هو فرط اهتمامه بالنسق على حساب المادة، وهذه ميزة، أو قل عيب، كلّ المناطقة. كما أنّه يعتبر الكتابة بالاستناد إلى التاريخ تقليدا للمنهج الغربي. وفي هذا قسوة كبيرة على الغربيّين ، وكلّ من كتب معتقدا أنّ التاريخ مرجع للحقيقة. ونحن نميل إلى التقرير بأنّ التاريخ، وعلى الرغم من احتوائه على كلّ ما يقوّي أيّة أطروحة فلسفيّة أو علميّة، إلّا أنّه الحَكم فيما يخصّ معرفة الإنسان، فنحن كائنات تاريخية، ومهما ح اولنا التعالي عنه، فإنّه تعاليٌ من منطلقات تاريخية أيضا، وحتّى نهايتنا ستكون نهاية تاريخية. لذا فلا يمكن تبخيس قيمة التاريخ معرفيّا ، وأنطولوجيّا. نختصر فنقول أنّ وجود مجتمع طبيعيّ واحد على الأقلّ بلا دين كفيل بإبطال فرضيّة التدين الأنثروبولوجي. وإلاّ دخلنا في الجدال الكلامي الّذي أثاره مُتكلّموا الإسلام عندما سألوا حول الحكم في المجتمعات الّتي لم تعرف الرسالة الإسلامية هل هي كافرة ، أم مؤمنة ، أم خارجة كليّة عن حكم الله ؟ ويمكن، حسب "هيوم" أن نربط التديّن بالفطرة الإنسانية في حالة افتراض أنّ الخوف la terreur هو أصل كلّ دين، ونحن نعلم أنّ الخوف ظاهرة ، أو موقف أنثروبولوجيّ عامّ، إذ من لا يخاف ليس بإنسان وليس بحيّ.[9] لكن الأكيد أنّ "طه" يرفض اعتبار الخوف أصلا للدّين، بل يعتبر الله هو منبع كل دين، ولا يمكن بأيّ حال اعتبار الله مصدرا للخوف ، أو هو الخوف ذاته. بل أنّ معاني الرحمة أكثر ارتباطا بحقيقة الربوبيّة.

2 - نقد مفهوم الملكيّة:

المسألة الثانية الّتي تثيرنا في دراسة مُؤلّف "طه" الأخير مرتبطة بمفهوم الأمانة، والملكيّة أو قل الائتمان ،والاختيان. وعلى الرغم من أنّ المسالة

حسّاسة جدّا في مستوى الموقف من القضية الفلسطينيّة، إلّا أنّه يبدو لنا من الضروريّ مساءلة هذه الفكرة. فهو يقول بشأن طريقة مقاومة العدوان الإسرائيلي المغلوب بغريزة الاحتياز ما يلي: هناك ثلاثة مستويات للمقاومة:[10]

1 - تجريد الإسرائيليّينمن وصف المالك: نزع ملكيّتهم كليّا.

2 - ترسيخ ثقافة الائتمان.

3 - استرداد الأمانة.

والظاهر أنّ هذه المستويات، أو قل المراحل الثلاث لمقاومة الاغتصاب الإسرائيليّ، قائمة على قلق غير مستور. إذ أنّ تجريدهم من الملكيّة، بمعنى انهاء الاحتلال، يستتبعه استرداد الأمانة لأهلها. أي عودة الملكيّة لأصلها، وهذا يناقض تماما مبدأ الائتمان. ثم ما هي الضمانة بأنّه سيتم ترسيخ ثقافة الائتمان. إنّالفلسطينيّ، مثله مثل أيّ إنسان، شغوف بالملكيّة، وباستعادة ملكيّته. يتحوّل المسلم إلى احتيازي عندما يسترجع القدس. إنّ مطلب الاسترجاع ذاته مطلب احتيازيّ بصورة أو بأخرى. ثم إنّه يبدو لنا أنّ "طه" يقوم بمخاطرة تشبه مخاطرة الماركسية الّتي أرادت أن تسقط الملكيّة فسقطت هي في النهاية، فالملكيّة متجذّرة في الإنسان، بل هي الفطرة الإنسانيّة الّتي يمكن أن نتحدّث عن حقيقتها ووجودها بكلّ ثقة، فالإنسان، منذ طفولته يمتلك نزوعات قويّة للاستحواذ ، والتملّك، والسيطرة والتصرف والحجز على الأشياء...الخ. ونحن نعلم أنّ الفكرة الّتي تقرّر مواجهة الفطرة سيكون مآلها الإخفاق والفشل. ليس لنا إلاّ أن نتصرّف على أساس تصريف الفطرة بأقلّ الأضرار وليس مواجهتها أو انتزاعها أو كبحها، يبقى فقط على الفكر عقلنة الفطرة ، والتخفيف من غلوّها، إذ المعروف أنّ الغرائز لا تعرف الاعتدال. لذا فإنّ نظريّة الائتمان، معرّضة لخطر الانهيار إن واجهت مواجهة إطلاقيّة غريزة التملّك، والأجدر بها أن تسايرها مع التخفيف التدريجي ، أو قل التربوي، وطه يتقن جيّدا التمرحل البيداغوجي، لتضخّم الروح التملّكية لدى

الإنسان كموجود ماديّ، أو معنويّ، فرديّ، أو جماعيّ، حرّ، أو مؤسّساتي. ولو أنّ مفكّرا ليبراليّا قرأ خطّة الائتمان لكفر بها للتوّ، على أساس أنّ الملكيّة واقع تاريخيّ ، وراهنيّ متغلغل في بنى المجتمع بإطلاق، وأيّ عرض فكريّ يستهدف قلب هذه البنى سيواجه بالرفض. وليس الغرب فقط من سيرفض نظريّة الائتمان، فحتّى العالم الإسلامي، أفراد ا ومؤسّسات م بنيّة على الاختيان، و"طه" يعرف ذلك تماما. يبدو أنّ مطلب "طه" أعلى بكثير من قدرة وطاقة الإنسان ككلّ ، والإنسان المعاصر بالخصوص، على أساس أنّه سار في نمط وجوديّ ، وألفه كأنّه فطرة فيه. إنّ الملكيّة هي أصل المجتمع وأساس الاستقرار فيه،[11] وليس أيّ حرب أو ثورة أو انقلاب إلاّ عملا يستهدف المساس بالملكية، ومحاولة تعديلها أو قلبها أو إعادة توزيعها بطريقة ما. وقد فسّر "ماركس"Karl Marx(1883/1818)الجريمة بمحاولة توزيع الملكيّة من جديد ، وبطريقة عادلة قدر الإمكان.

كما نلمس تشكّل الوعي غير التاريخي في ذهن "طه عبد الرحمن " إذ أنّه يرفض كليّة إخضاع التاريخ الإسلامي التأسيسي للمناهج النقدية المعاصرة. ويأخذه بصورته المثالية المتداولة على الرغم من أنّ التاريخ الإسلامي، كغيره من التواريخ الإنسيّة، ليستمستقلّة عن الظروف المادية والأهواء الشخصية والقرارات التعسفية...الخ. كما أنّه تاريخ لا يستقطب كلّ التاريخ، مثله مثل كلّ التواريخ الأخرى العاجزة عن التغطية العمودية والأفقية للواقع الفعلي.[12] فنجده مثلا قد اعتبر"زمن البعثة المحمّدية هو الزمن الّذي أخذ بأخلاق الائتمان. هذه "الوحدة الائتمانية الأصليّة" هي الّتي تستوعبها عقول المفكّرين لا المؤرّخين، حتّى نسبوها الى ما وراء التاريخ (مثلما فعل هشام جعيط في الفتنة) مع أنّها واقعة تاريخيّة، بل أكثر الوقائع تاريخيّة متى قدّرناها ، لا بمضيّ زمنها، وإنما بتأثيرها الّذي لا يزال ممتدّا في التاريخ إلى اليوم".[13] ومثار اللاّ تاريخيّة في هذا التقرير هو تجاوزه لكلّ المشكلات الجزئية المتعلّقة

بالإنسان في زمن البعثة. فالإنسان الّذي عاش في هذه المرحلة كان يمارس إنسانيّته بكلّ ما تحمله من قيم اقتصادية ، وسياسيّة وقبليّة وأنانيّة...الخ لذا فلا يمكن تصوّر حالة منسجمة من الائتمان والتخلّص من كلّ ما يمكن أن يرتبط بالاحتياز ،والملكية، والصراع المادي والطبقي...الخ. إنّ أمانة الرسول الكريم وعدم طلبه للمُلك والملكيّة وكفايته بالقيم الأخلاقية والروحية، لا تنطبق على كلّ المسلمين، بل الأقرب والأقرب إليه. وكتب التاريخ حفظت لنا مواقف الصراع على الغنائم ، والدوافع الاحتيازيّة الّتي لا يمكن الحجب عنها. وقد تطرق "طه" إلى ما آلت إليه حالة "عثمان (ض)" من ضعف تسييريّ وانتصار لعاطفة القبليّة ، ومحاباة الأقارب والمنافسة على الاحتياز...الخ. [14] إلى جانب قراره السياسي في شأن جمع القرآن الّذي أثار خلافا حادّا، وصل إلى المساس بكرامة الصحابة -رضي الله عنهم - ممّا أدى إلى حدوث نتائج معاكسة تماما لنواياه الو جوديّة. [15] ولو أنّه قد اعترف بأنّ حكم "عثمان" قد تخلّلته إنجازات إيجابيّة، بما يعني أنّ هذا الخليفة الثالث، الّذي كان صحابيا وحكيما ، وخلوقا قد كان في تسييره لأمور الدولة الإسلامية تسييرا إنسيّا بما تحمله هذه الكلمة من صفات النجاح والإخفاق. إلاّ أنّه لم يقرّ صراحة بأنّ هذه المرحلة، أي مرحلة زمن البعثة المحمّدية وما تلاها من أزمنة قريبة العهد، لم تكن مثاليّة. بدليل أنّ ثلاثة من أربعة خلفاء راشدين قد قُتلوا. ما مدلول هذا القتل ؟ مدلوله أنّ هناك فواعل إنسيّة في زمن البعثة، ولو أنّه اعترف بذلك عندما تحدّث عمّا أسماه بـ "القتل المثلّث: عمر ،وعثمان، وعليّ (ض). [الّذي] هزّ كيان الأمّة هزّا (...) بسبب أنّ آلية الشوري لم تفصل أو تتّبع بآليات أخرى تأتلف معها في نظام تدبيريّ محكم". [16] فإنّه يأبى التفكير بذهن المؤرّخ، وكم أرذل التاريخ ، والمؤرّخ ون لصالح المنطق والنسق النظريّ الخالص البعيد عن لجّة المتحوّلات ومسلسل الصراعات.

في بعض الفقرات نندهش من منطق تفكير "طه عبد الرحمن "، فهو فيلسوف التكوثر الّذي يعترف بالأصل التعدّدي للفهم ، واختلاف العقول ، وتعدّد الحقيقة، لكنّه أيضا ومن جهة مغايرة تماما، هو الفيلسوف الّذي يحبّ الوحدة والثبات والاستقرار. بالضبط كما يحبّ المنطق وينفر من التاريخ. وهذه بعض النصوص الّتي تدلّ على قبوله بالكثرة: "الغرض الفلسفي الّذي وجّه تحليلاتنا ، وترتيباتنا المنطقيّة هو: وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة. هذا ما يسمّى التكوثر (...) التكوثر العقلي حقيقة راسخة تتبدّى في المعرفة العلمية كما تتبدّى في الخطاب الطبيعي (...) تكوثر الحقيقة العقليّة: في القول الفلسفي، (...) والمضمون الفلسفي (...) والمنهج العلمي".[17] ولو أخذنا فقرة من كتاب "الثغور"، والّذي يفصله عن كتاب "التكوثر العقلي" ما يقارب العشرين سنة (2018/1998)، سنجد نصوصا تعود القهقري في شأن الطبيعة الحقيقيّة للوجود والفكر بين الوحدة والكثرة. إذ يقول: " الأصل في الوجود الإنساني هو الوحدة، فلم يصر إلى التفريق إلّا بسبب عداوة الشيطان. ولا غرابة أن توضع على أساس هذه العداوة الأصليّة [﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾الأعراف، 24] نظريّات علميّة ، وفلسفيّة مختلفة: النظرية البيولوجية (الصراع من أجل البقاء، داروين) والاقتصاديّة (صراع الطبقات، ماركس) والنفسانيّة (التحليل النفسي مع فرويد) والاجتماعيّة (العقد الاجتماعي) والسياسيّة (العداوة عند كارل شميت) والفلسفيّة (إرادة القوة عند نيتشه)".[18] قد يقول قائل بأنّ النصوص الأولى مرتبطة بالطبيعة العقليّة والنص الأخير بالطبيعة الوجوديّة، لكنّنا نرُدّ بأنّ هناك تلازم نسبيّ بين الوجود والفكر، وحتى الفلسفة البارمينيديّة Parmenides(480/540 ق م) قد طابقت بينهما مطابقة الحافر للحافر، والأكيد أنّ هناك صلة قرابة مفهوميّة بين فلسفة هذا الإلياتي ، وفلسفة "طه" مأخوذة من خيط المثاليّة

وتأثيم الصيرورة، والتنقيص من التعدّد والإبطال المعنويّ للحركة. أي اعتبار التعدّد انحراف عن الأصل الّذي هو الوحدة، فنجده يقول مثلا بشأن محاضراته حول التعدّد الأخلاقي أنّ: "مذهب التعدّد القيميّ هو نتيجة من نتائج العلمانيّة".[19] ونحن نعرف أنّ "طه" يعتبر العلمانيّة فكر اانحرافيّا عن الأصل الحقيقيّ المتمثّل في الوحدة الكليّة بين الدّين ، والأخلاق، والسياسة، والفلسفة...الخ. لذا فنحن نتبنّى الموقف المناقض لموقف "طه"، وهو التوجّه الأنثروبولوجي الّذي يقرّ أنّ الأصل هو الاختلاف وما الوحدة إلّا موقف متأخّر . له من الأخطار أكثر بكثير ممّا له من مزايا بنائيّة. يقول "كلود ليفي ستراوس" Claude Lévi-Strauss(2009/1908) آخر أنثروبولوجي كبير، في أحد مقابلات 1977 بكندا، معبّرا عن أسبقية الاختلاف عن الوحدة الثقافية: "لا أعتقد أنّ الثقافات قد حاولت بطريقة منتظمة أو منهجيّة أن تجعل نفسها مختلفة عن غيرها. فحقيقة الأمر أنّه منذ مئات ،أو آلاف السنين لم يكن الجنس البشريّ على الأرض بهذه الكثرة، وكانت الجماعات الصغيرة تعيش في حالة عزلة ولذلك كان من الطبيعي فقط أن تقوم بتطوير خصائص خاصّة مميّزة لها ومن ثمّة تصبح مختلفة عن غيرها. ولم يكن الأمر مقصودا".[20] فالاختلاف طبيعيّ، في حين أنّ الوحدة فعل ثقافي مقصود لأغراض نفعيّة، أو قل سياسيّة احتيازيّة بلغة "طه".

3 - مشكلة الثقافيّوالدينيّ:

ولا يظهر انزعاج "طه" من التعدّد في المستوى الأنطولوجي فحسب، بل يتعدّاه إلى المستوى الثقافي وهو ما يرتبط بالمجال الفكري الّذي تقبّل تكوثره وتعدّده. إذ أبدى نفوره من التكوثر الثقافي الحاصل في الساحة العربية ، والإسلامية، وكأنّه يريد أن تكون هناك ثقافة واحدة وتوجّه موحّد على شكل جسم ثقافي نمطي. يقول معبّرا عن ظاهرة التعدّد الثقافي الراهن من خلال تحليله لماهية المثقف المنسلخ: "نهلت غالبيتهم ثقافتها من حيث لا ينبغي ، أو

نهلتها بوجه لا ينبغي؛ فهذا يمينيّ لا يستكين، وذاك يساريّ لا يلين؛ وهذا أصولانيّ مشدود إلى ماضيه، وذاك فكرانيّ متطلع إلى ماضي غيره، والأصولانيّةأصولانيّات: إصلاحيّة، وسلفية، وجهادية، والفكرانيّةفكرانيّات: ليبرالية، واشتراكية، وقومية، حتى صارت الثقافة العربية، على يد هؤلاء المثقّفين، أشبه بفسيفساء لا أشدّ تنافرا من قطعها". [21] وفي هذا السياق، نريد التنبيه على أنّ أساس قيام الحركة الثقافية الإبداعية هو هذا التنافر الفسيفسائي بالضبط. وقد أثبت تاريخ الحضارات أنّ المجتمعات المتجانسة لا تولّد أيّة حركة إبداعية مثمرة. فالتجانس الثقافي يعادل الركود الثقافي ، أي ركود الروح، إذ أنّ الاختلاف هو الّذي ينتج الحركة النقدية الفوّارة الّتي بدورها تنقد الأفكار دون توقّف وتنتج النظر بصورة آلية. حقيقة قد نشعر أنّ الثقافة الليبرالية لا يمكن أن تتعايش مع الثقافة الرجعية، وليس للإسلامي أن يتعالق ايجابيّا مع العلماني، لكن هذا هو حال الوضع الثقافي الإسلامي الّذي لم ينمنموّا ثقافيّا طبيعيّا، إذ شغب عليه الوارد الثقافي الغربي، ممّا جعله مجتمعا يفقد استجابته الطبيعيّة للتفاعلات الداخلية. لكن كلّ هذا لا يسمح لنا بالتفكير الّذي يؤدّي إلى إدانة التعدّد، والتأسيس لحلم الوحدة. فحتّى الأزمنة الّتي نعتبرها ذهبيّة في التاريخ الإسلامي لم تعرف الوحدة التي نتصوّرها، بل كانت في حالة تعدّد وصراع وتنافس قد يفوق ما هو حاصل اليوم.

القلب الّذي أراد "طه" أن يحدثه متعلّق بماصدق الدين والثقافة معا، فالنظرة الأكثر انتشارا في السياقات الفكرية ، والفلسفيّة والأنثروبولوجيّة هي أنّ الثقافة مركّب يشمل كلّ ما أنتجه الإنسان إن على المستوى الماديّ ، أو الفكري، أو الروحي. ولعلّ تعريف تايلور E.B. Taylor(1917/1832) هو الأكثر قبولا بين الباحثين العلميّين، حيث قال بأنّ الثقافة هي ذلك الكلّ المركّب الّذي يشمل العادات والقانون والدّين والفنّ ...الخ. [22] ويوافق "بروديل" هذا

التحديد قائلا: " الواقع الدينيّ ليس وحده هو الثقافة، فالثقافة هي أيضا فكر، وأسلوب حياة بكلّ ما في المصطلح من معان، أدب وفنّ وايديولوجيا وألوان من الوعي (...) الثقافة باقة تأتلف من العديد من الطيّبات، المادية والروحية".[23] ويظهر هنا أنّ الثقافة بمثابة مسند قويّ للدين الّذي هو محتوى في الثقافة المخصوصة. ويتحول، بالتالي،إلى نظام لثقافة ما. [24] وهذا ما لا يقبله "طه" بالمرة، على أساس أنّ الدين الإسلامي أعلى من الثقافة المخصوصة بل أعلى من كلّ الثقافات. وقد لاحظ "محمّد أركون" (توفي 2010) بأنّ تسمية الدّين، بالدّين السماويّ يحيل إلى اعتباره نازلا لا صاعدا، وتتأتّى مشكلة الصعود في ارتباط الدين بنمط ثقافيّ معيّن سواء في اللغة ، أو الطقوس، أو أنظمة القرابة والوراثة ...الخ. في حين أنّ الصفة النزوليّة تفيد عموميّة الدّين مقارنة بمحليّة الثقافة. [25] لذا فكلّ المسألة مرتبة بأسبقية الهوية الثقافية للإسلام على أسبقية الهوية الإسلاميّة للثقافةأوالعكس.

فبالنسبة لطه فإنّ الإسلام أعلى من الثقافي المخصوص، وهذا هو مدلول سماويّته، لكن بالنسبة للأنثروبولوجي، أو المستشرق الأكاديمي فإنّ هناك مسند ثقافيّ لكلّ دين، بما في ذلك الإسلام، إذ أنّ بعض الحلول الدينيّة مقتبسة من السياق الثقافي.[26]ففي الأزمنة القديمة، وحتّى اليوم، من الصعب الحديث عن ثقافة عالميّة بالمعنى الدقيق، وحتى الثقافة الأمريكيّة ، الّتي تعتبر عالمية ليست في البداية إلاّ ثقافة محليّة مخصوصة، وبلغت العالميّة بسبب نموّها وسطوتها وقوّتها. لذا نجد "طه" يقدّم لنا المنظور الّذي يعتقد أنّه الأنسب بالنسبة للحالة الإسلامية المعاصرة، وهو ضرورة تأسيس الثقافة على الدّين.[27]وهذا التأسيس مرتبط بصفة الدّين المنزّل مفارقا بذلك غيره من الأديان الوضعيّة الّتي هي كثيرة ، وكثيرة. ولو تأمّلنا هذه الدعوة الّتي قد لا يقبلها الكثير من العلمانيّين ، وحتّى العقلانيّين العرب والمسلمين، لوجدنا أنّها دعوى تحيط بالإشارات الّتي قدّمها هنا وهناك حول الأصول الدينيّة للعلم ،

والفلسفة والفنّ...الخ. أنّها دعوة لإسقاط الاختلاس الفلسفيّ ، وردّ الأمور إلى طبيعتها الأصليّة. إذا كان الدين أصلا لكلّ فكر إنسانيّ، بل أصلا لكلّ فعل إنسانيّ كما برهن على ذلك "دي كولانج " مثلا، بخاصة في الحضارات القديمة.[28] فإنّ تأسيس الثقافة على الدين يشكّل موقفا اعترافيّا قويّا للدّين ذاته. فالفلاسفة الملحدين ، أو الّذين يتطاولون على الدّين، لم يبلغوا بعد درجة الوعي بأنّ فلسفتهم ذات أصول دينيّة. إن "المتفلسفة على الرغم من قولهم بالتعارض بين العقل والإيمان، ظلّوا عبر تاريخهم الفكري، يرجعون إلى الدين في تقرير كثير من دعاويهم الفلسفية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة (...) الفلاسفة المتأخرّون يتستّرون على مصادرهم الدينيّة، ترسيخا للمعتقد الدياني. (ديكارت، لايبنتس، كانط، هيجل، ريكو، ليفيناس)". [29] وبغضّ النظر عن موافقتنا لهذه النظريّة وهي مقبولة إلى حدّ ما، [30] أو اعتراضنا عليها، وهو الاعتراض الّذي يتطلّب حيزّ ا بحثيّا مستقبل، فإنّ ما يجعلنا لا نتوقف ولا نطمئن كليّة لهذا المنطق هو السؤال الأقصى: إذا كان الدين هو أصل كلّ فلسفة، فما هو أصل كلّ دين ؟ هنا لا نقصد الدين ككلّ بوصفه فكرة وموقفه بل نقصد كلّ دين على حدى، ونحن نعلم بوجود العديد من الديانات الكبرى والآلاف من الديانات الفرعية المسمّاة نحل. أوليس للثقافة والمناخ النصيب الأكبر في تشكيل هذه الفسيفساء الّتي قد تزعج البعض. ودعوة "طه" لتأسيس العقل على الإيمان، [31] هي نفسها التنظير لتأسيس الثقافة على الدين أو تأسيس الثقافة على الفطرة كما يقول. [32] ولا يقصد بالفطرة إلّا الدين الإسلامي الّذي يريد تحويله إلى أساس للثقافة الإنسانيّة الحالية. لكن هل هذا قابل للتحقيق ؟ هل يمكن التفكير في التوحيد الثقافي والتوحيد الديني ؟ لا أعتقد أنّ هذا ممكن التحقّق في الظروف الحالية، بخاصة عندما نعرف الوضعية الاقتصاديّة العالمية لمعظم الدول الإسلامية الّتي تمتلك الرأسمال الرمزي الإسلامي. وحتى العولمة الأمريكية لا يمكن لها أن

تنجح في تشكيل تجانس ثقافي أو ديني، بل هي لا تفكر في ذلك إلاّ في حدود مصالح معيّنة.

إنّ موقف القدماء فيما يخصّ الثقافة هو نفسه موقف السمكة فيما يخصّ الماء، فهي لا تعرف بأنّها تسبح في الماء مثلما هو لا يعرف أنّه يتنفس ثقافة شكلته بالكليّة. فقط الأقلية من الرحالة والحكماء من اكتشف ذلك. لم يكن لدى القدماء تصور ا واضح ا لمفهوم الحضارة ،أو الثقافة باعتبارها حيّز اجتماعيّا محدود ا يشكل الأفراد الّذين يشكّلونها. يقول "لينتون" Ralph Linton(1953/1893) معبّرا عن الفرق بين الوضع القديم والوضع الجديد: "من أكثر التطوّرات العلمية الحديثة أهميّة لإدراكنا للحضارة. ولقد قيل أنّ آخر شيء يحتمل أن يكتشفه من يسكن أعماق البحر هو الماء، وهو لا يشعر بوجوده إلّا إذا أصابه حادث فدفعه إلى سطح الماء وعرّضه للهواء".[33] ونحن في عصر الكلّ يعرف ماءه لأنّه خرج إلى الهواء، أو يعرف خصائص ما ءه لأنّه شرب ماء غيره. لذا فلا يمكن أن نتبنّى ثقافتنا مثلما تبنّاها الأسبقون القدماء. هناك شيء ما تغيّر، بل شيء عميق قد تغيّر، فلا مناص من تشكّل مواقف جديدة بشأن الثقافة. وفكرة "طه" القائلة بأنّ " الأصل في الثقافة ليس كما ساد الاعتقاد أن يكون إنتاجا قوميّا أو محلياً. إنّما أن تكون إنتاجا إنسانيا وعالميا". [34]لا تشكّل الحقيقة النهائيّة، لأنّ المحليّة طريق ضروريّ للعالمية، ليست العالميّة منطلقا بل نتيجة اجتهاد ثقافة محليّة معيّنة. الثقافة العالمية، هي الثقافة الّتي لا تعتقد بنجازتها الخاصّة، هي الثقافة الّتي تتجاوز ذاتها دون توقف.

يبدو لنا أنّ مشروع "طه" لردّ الثقافة إلى الدين، بدل ردّ الدين إلى الثقافة او الاعتراف بالأصول الثقافية للدين، سينتهى إلى نتائج قد تكون غير محسوبة. ولا يجب أن نحتكم فقط إلى مفكّر متنوّر مثله، إذ أن الطهائيّن الأقل تنوّرا، قد يستعملون هذه الدعوة لفرض الدين على الثقافات ،

الفرض القهري بدعوى عالمية الدين الإسلامي وتبعية أيّ ة ثقافة له. "فمن وجهة نظر الفهم الأصولي لأيّ دين من الأديان الثلاثة، يقول هابرماس Jürgen Habermas (1929/ ؟) ، الإسلام والمسيحية واليهودية، فإن ادّعاء امتلاك الحقيقة هو ادّعاء كلي، أي جدير عند الضرورة بأن يُفرض بوسائل العنف السياسي. وهذا المفهوم ذو نتائج بالنسبة لطابع الجماعة المقصي للآخر؛ فالشرعيات الدينية، والمتعلقة بالنظرة إلى العالم، الّتي هي من هذا النوع، لا تتوافق مع استيعاب أصحاب العقائد الأخرى ومنحهم الحقوق". [35]ونحن نعلم أنّ الكثير من المتديّنين غير التنويريّين، أي المتطرفين، قد استخدموا نصوص ا كانت في الأصل واضحة ومعتدلة، فما بالك عندما يعثرون على نصوص قد توحي بامتلاك الحقيقة والشرعية والمصداقية المتعالية على الثقافات المحلية. يجب أن نعترف بأنّ الثقافة تشكّل الدين الّذي بدوره يشكلها، وهذا التعالق بين الثقافي والديني هو ما يمكن أن يثبته لنا التاريخ في أكثر من فترة وأكثر من دين وأكثر من منطقة جغرافية. واعتبار الأديان التوحيدية سماوية له من الرمزية الوظيفية الّتي تريد توحيد الثقافات تحت سماء واحدة. لكنّنا نجد من يفضل التسمية الّتي تستعمل المصادر التاريخية ، أو قل الجينيالوجية مثل الأديان الإبراهيمية، أو حتّى المصدر الجغرافي مثل عبارة "الديانات المتوسطية" نسبة إلى حيز ظهورها. للتسمية استراتيجيات تستبطن نظريات بأكملها، هذا واضح في هذا المثال وغيره كثير.

خاتمة:

لقد وضعنا عنوانا فرعيّا لهذه الدراسة بمسمّى: "من تأثيم الصراع إلى تطبيعه". ونقصد به مقصدا نقديّا "لطه" هو أنّ صراع الأمة الإسلامية على الجبهة الداخلية متجسدفي التنافس السنيّ الشيعي ، وعلى الجبهة الخارجية متجسد في الصراع الإسلامي الإسرائيلي، هو صراعٌ طبيعيٌ لم يشذ عن قاعدة الاجتماع الإنساني والحتمية التاريخية. لهذا فمن الممكن لنا أن نقدّم

مقاربتين ناقدتين جامعتين، بعد الانتهاء من قراءة هذا الكتاب الّذي لا يمكن إلاّ أن تعتبره قيّما في المحتوى، وفي الشكل معاهما:

إنّ"طه" قد قزّم الصراعات الإسلامية واختزلها في مظهرين فقط، على الرغم من أنّ هناك العشرات إن لم نقل الآلاف من الصراعات القديمة والجديدة والّتي ستظهر في المستقبل إمّا لأسباب سياسية ، وأسباب عقديّة ، أو أسباب اقتصاديّة ،أو استراتيجيّة. فالصراعات الداخلية لا تُختزل في صراع السنة والشيعة، بل إنّ هناك صراعات سنيّة أهلية وصراعات شيعية داخلية. إلى جانب الصراعات بين ممثلي الفهم الإسلامي ككلّ ، ومختلف الإثنيات اللغوية والعرقية مثل البربر والأتراك والأكراد...الخ من الصراعات الجزئية المتجسدة في التفكير الإسلامي بين الفِرق والمذاهب والطوائف. هناك صراعات كثيرة فكرية وواقعية لا يمكن ردمها بأيّ حال. وفي المستوى الخارجي، نجد صراعات إسلامية مع الديانات بما في ذلك اليهودية والّتي حلّلها "طه" باستفاضة ومع المسيحية في البوسنة ولبنان ومصر مثلا ومع البوذية والهندوسية في الهند.[36] حيث وقعت اشتباكات عنيفة أودت بحياة الأفراد من كلا الجانبين. وعندما نقول أنّ هناك صراعات، فنحن نقوم بالجرد فقط، دون إصدار أيّ حكم معياريّ حول قيمة هذا الصراع وخلفيّاته ونتائجه، أو حول المتسبب فيها.

الصراع طبيعة كونيّة ولا يمكن لأيّ ة ديانة أو نظام أن تحدّ منه، لذا فإنّالسؤال الّذي يُطرح هو هل أنّ مقاربة "طه" الّتي سمّاها بالفلسفة الائتمانية، بقادرة على إطفاء الصراعات الإسلامية ومن ثمّة الإنسانية ؟ نحن نشكّ في ذلك. على أساس أنّ الدين الإسلامي الّذي هو محصلة الحكمة الإلهية وهو الحاصول الجامع للأديان التوحيدية لم يفعل ذلك. لم نقل أنّ الإسلام لم يقدر على إبطال الصراعات، بل قلنا إنّه لم يبطلها تاريخيّا، وفي هذا تصديق لقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود، 118] فهو لم يشأ توحيد الأمم، مراعاة لطبيعتها

الصّراعية أو تاركا التاريخ ينساب وفقا لقوانينه. فقد انطلق المسلمون في الصراعات بعد موت الرسول الكريم مباشرة. فما بالك باجتهاد مجتهد من داخل هذا النظام العقدي الإسلامي بأن يوقف الصراع. وكأن غريزة الصراع أقوى من حكمة الفكر، بل أنّ الصراع ذاته يوظف الفكر في تقوته الخاصة ،وفي توجيه استراتيجيته في هذه الوجهة أو تلك. ثم أنّ "طه" يقدّم لنا نفسه بوصفه ملاحظا متوسطا ومفكّرا معتدلا بلا انتماء، في حين أنّه في النهاية يمثّل نوعا من أنواع الإسلام. لذا فإنّ مقارباته منتمية، وبمجرد أنّه منتم فلا يمكن أن يكون حَكما بين الأطراف المتصارعة. ما الصراع إلا تعبير عن انتماء، و"طه" منتم، لذا فهو ليس بمعزل عن الصراع، ولربما نصه الّذي انتهينا من قراءته، يمثّل صراعا ما في ثغر ما. لذا يمكن التأكيد بأنّ كلّ حوار صراع، وكلّ صراع حوار.

ودعوتنا إلى تطبيع الصراع له ا دورا نفسيّا مهمّا في مقاربة واقعنا الموجود، وهو أنّه يجعلنا نشعر بأنّنا بشر طبيعيّون، ونحن نتصارع. لكن تأثيم الصراع، يجعلنا نستشعر القلق والنقصان تجاه المعيار المثالي وهو حالة اللاّ صراع والوئام والوحدة الأصلية. إنّ الانتقال من تأثيم الصراع إلى تطبيعيه سيعمل على ردم الهوة المؤلمة بين الإسلام التاريخي ، أو الاجتماعي والإسلام المعياري.[37] وما أشدّنا إلى هذه الوضعية حيث نتطابق مع أنفسنا من خلال المقاربة بين المعيار والتاريخ. لأنّ الفصل بين ما نحن عليه وما يجب أن نكون عليه قد أثقل كاهلنا وجعلنا نشعر بتقصيرنا و إهمالنا وعدم جدارتنا. كلّ هذا يؤثر في تشكيل نفسيّة إسلامية قوية مندفعة نحو الفعل بلا عقدة تقصير.

إنّ طغيان الدرس الماضوي المعياري المثالي الّذي يصوّر لنا حالة تفاهم إسلاميّةداخليّة مطلقة، لهو الّذي يجعلنا نشعر بالضعف والانحطاط في الراهن. وهذا ما حلّله "نيتشه Friedrich Nietzsche (1844/1900)،" منذ أكثر من قرن (1874)، فيما سمّاه بمساوئ التاريخ على الحاضر، عندما

يجعلنا نشعر بالدونية أمام صورة التاريخ الناصعة الّتي تقدم لنا.[38] طبعا، نحن لا نقصد الدعوة إلى الصراع من خلال الحديث عن تطبيعه، بل نقصد أنّ الوضعية الحالية للمسلمين، هي الوضعية الطبيعية الّتي كانت دوما موجودة، وستوجد مستقبلا بلا أدنى شك. إنّ تطبيع الصراع سيحرّرنا من النكوص نحو الماضي المثالي الّذي لم يكن يوما كما صوّره لنا البعض من المثاليين المفتقدين للحسّ التاريخي.

الهوامش

[1] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 12.

[2] المرجع نفسه، ص 23.

[3] طه عبد الرحمن: روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012 ، ص ص 52-90.

[4] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014،ص ص100-101- 156. أيضا: طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، صص 14- 194. يقول: "الفطرة هي مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني". وفي الصفحة الثانية يقول: "الفطرة هي ذاكرة قيم أخلاقية ومعان روحية مأخوذة من أسماء الله الحسنى".

[5] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، مرجع سابق، ص 39.

[6] مرسيا إلياد:مظاهر الأسطورة،ت .نهاد خياطة،دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق،ط1،1991،ص ص109- 114- 119. يقول في الصفحة الأولى: "لقد طور الفيزيائيون والميتافيزيائيون الإغريق بضع موضوعات انشائية من الفكر الأسطوري: أهمية الأصل، الجوهر الذي يسبق الوجود البشري،**الدور الحاسم الذي تلعبه الذاكرة**...الخ [التشديد من عندنا وليس من الكاتب]. إن هذا لا يعني، بطبيعة الحال،أنه لا يوجد قطع للاستمرارية بين الأسطورة الاغريقية والفلسفة. لكننا ندرك جيدا أن التفكير الفلسفي استطاع أن يسّخر الرؤية الأسطورية للواقع الكوني والوجود البشري ويطيل أمده.

[7] ديفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2014، ص 7-8. ويمكن التوسع في فكرة هيوم

من خلال العودة لـ:إرنستكاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2018، ص 151.

[8] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية،ص 237.

[9]DavidHume : Dialogues sur la religion naturelle, traduction d'un anonyme du XVII siècle, introduction et commentaire Éric Zernik, édition Hatier, Paris, 1982, p 155. La terreur étant le premier principe de la religion.

[10] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، ص 42.

[11] ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2016، ص 500.

[12] فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص10.

[13] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، ص 124.

[14]المرجع نفسه، ص 140-140.

[15]المرجع نفسه، ص 140.

[16]المرجع نفسه، ص 83.

[17] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص ص 18-29-317-319-323.

[18] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية،ص127.

نحن نتفهم طه في تقريره بالوحدة الأصلية، وهو التقرير الذي لا يهضمه أي أنثروبولوجي أو سوسيولوجي، لكن يجب أن نعلم أنه يستوحيه من القرآن، تصديقا لقوله تعالى:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة، 213]

[19] طه عبد الرحمن: تعددية القيم – ما مداها؟ وما حدودها؟كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، الطبعة الأولى، 2001، ص 39.

[20] كلود ليفي ستراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 1986، ص 38-39.

[21] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، ص198.

[22]كلود غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 81.

[23] فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ص 73.

[24] كلود غيرتز: تأويل الثقافات، ص 221.

[25]محمد أركون: نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 266.

[26]G.E.VonGrunebaum: l'identité culturelle de l'islam, traduit Roger Stuvéras, Préface de Jacques Berque, édition Gallimard, Paris, 1973, p 43.

[27] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية،ص211.

[28]فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص ص 516- 523. يقول: "من الديانة المنزلية والمدنية ولد الشرع، فالعلاقات بين الناس، والملك، والميراث، الإجراءات، كل ذلك لم ينظم عن طريق مبادئ الإنصاف الطبيعي، بل عن طريق قواعد هذه الديانة ومن أجل حاجات عبادتها. وهي أيضا أقامت حكومة بين الناس: حكومة الأب في الأسرة، وحكومة الملك أو الحاكم في المدينة (...) اختلطت الديانة والشرع والحكومة فلم تكن سوى شيء واحد ذي ثلاثة مظاهر متباينة". ويقول في الجملة الأخيرة من هذا الكتاب: "لقد روينا تاريخ عقيدة، عندما استقرت تكوّن المجتمع البشري؛ وعندما تبدلت مر المجتمع بسلسلة من الانقلابات؛ عندما اختفت تغير وجه المجتمع. ذلك كان قانون الأزمنة العتيقة".

[29] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية،ص229.

[30] نوافق كلية طه عندما يقول: "حسبك أن تحيط بالثقافة اليهودية والمسيحية إحاطة كافية (...) لكي تعرف أن الدين لا يقل عن العلم تزويدا للفلسفة بحقائق وأسئلة وأدلة مخصوصة. (الاختلاس الفلسفي). فقرة مقتبسة من الثغور، ص 229.

[31] طه عبد الرحمن: تعددية القيم – ما مداها ؟ وما حدودها ؟ ، ص 48.

[32] المرجع نفسه، ص 50.

[33] رالف لينتون:الأصول الحضارية للشخصية،ت.عبد الرحمن اللبان،دار اليقظة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر،بيروت،نيويورك،1964،ص 173.

[34] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، ص211.

[35] يورغنهابرماس:الحداثة وخطابها السياسي،ت .جورج تامر،دار النهار،بيروت،ط 1،2002، ص 223.

[36] أمارتيا صن: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص ص 18- 24-173. أيضا: فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ص 73.

[37] علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 13-14-17.

[38] Friedrich Nietzsche: considération inactuelles I et II, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, traduit Pierre Rusch, édition Gallimard, Paris, 1990, § 5, p 112.

قائمة المراجع.القرآن الكريم.

باللغة العربية:

إرنستكاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2018.

أمارتيا صن: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.

ديفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2014.

ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2016.
رالف لينتون:الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة عبد الرحمن اللبان، دار اليقظة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت – نيويورك، 1964.
طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.
طه عبد الرحمن: تعددية القيم – ما مداها ؟ وما حدودها ؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، الطبعة الأولى، 2001.
طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018.
طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت،الطبعة الأولى، 2017.
طه عبد الرحمن: روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012.
علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.
فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.
فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة،القاهرة،ط1، 2007.
كلود غيرتز:تأويل الثقافات،ت.محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2009.
كلود ليفي ستراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 1986.

مرسيا إلياد:مظاهر الأسطورة،ت .نهاد خياطة،دار كنعان للدراسات والنشر،دمشق، الطبعة الأولى، 1991.

محمد أركون: نافذة على الإسلام، ت.صياح الجهيم،دار عطية للنشر،بيروت،ط1، 1996.

يورغنهابرماس: الحداثة وخطابها السياسي،ت.جورج تامر،دار النهار،بيروت،ط1، 2002.

باللغة الفرنسية:

DavidHume : Dialogues sur la religion naturelle, traduction d'un anonyme du XVII siècle, introduction et commentaire Éric Zernik, édition Hatier, Paris, 1982.

Friedrich Nietzsche: considération inactuelles I et II, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, traduit Pierre Rusch, édition Gallimard, Paris, 1990.

G.E.VonGrunebaum: l'identité culturelle de l'islam, traduit Roger Stuvéras, Préface de Jacques Berque, édition Gallimard, Paris, 1973.