مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي
ISSN 1112-9255
المجلد8،العدد1 – مارس 2021
OEB Univ. Publish. Co.

العقل العربي من الاتباع إلى الابتداع – طه عبد الرحمن نموذجا–

The Arabic Intellect between Imitat ion and Creation -Taha Abderrahmane as a model-

د.آسيـا واعـر، جامعة عنابة، الجزائر.
fikr.assiahocine@gmail.com

تاريخ التسليم:(2020/03/22)، تاريخ المراجعة:(2020/04/25)،تاريخ القبول:(2020/05/28)

ملخص :

إنّ المتأمل في تراث الفكر العربي يجد أنه يزخر بقضايا في شتى المجالات العلمية والميادين المعرفية، التي أسهبت بشكل أو بآخر في إنتاجية الفكر الإنساني، وإذا استقرأنا الممارسة الفكرية التي خاضها في الحقل الفلسفي نجد أنّها غالبا ما تنعت بالتبعية و الاجترار المطلقين، حتى أنّ هناك من قوض أن يكون هناك انتاجا أصيلا يمكن أن يطلق عليه بالفلسفة العربية باعتبار أنّ هذه الأخيرة ما هي إلا فكر الآخر من فكر دخيل صيغ بلغة عربية فالممارسة لا تعد أن تكون مجرد ترجمة فلسفة الآخر – الفكر الغربي – إلى اللغة العربية تهدف دراستنا هذه إلى تفنيد هذا الزعم بالحجة والبرهان العقليين المنطقيين متخذين المفكر المغربي: طه عبد الرحمن كنموذجا للعقل العربي الذي كان مبدعا لا متبعا في إنتاجه الفكري وهذا ما اتى به في الفكر المقاصدي الذي يعد بالدرجة الأولى فكرا يخوض مباحث الفكر الأخلاقي في الفكر الإسلامي، حيث أتى برؤية راديكالية تجاوزت الدراسة الكلاسيكية استطاع من خلالها أن يُنظر للفكر المقاصدي بشكل أعمق و أدق، الأمر الذي أدى إلى الخروج بأهم النتائج والمتمثلة في أنّ العقل العربي لم يكن في كل حالاته تابعا بل كان مبدعا مرسيا لرؤى فكرية لم يسبق لأي أن قال بها قبله، ومنه إلى الحث على تدبر مكنون التراث العربي الإسلامي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر وتبيان مدى قيمته العلمية والمعرفية.

الكلمات المفتاحية: فكر، اتباع ، فلسفة، أخلاق، مقاصد، ابداع.

Abstract :

When you observe the legacy of Arab thought, you will find it abundant with subjects from the different scientific fields and areas of knowledge, which contributed, one way or another, to the output of human thought. However, if we study Arabs intellectual activity in the field of philosophy, we will see that it is generally described as purely imitative and repetitive. And some observers even denied the existence of an original output that can be termed Arabic philosophy, considering this latter merely as foreign philosophy formulated in Arabic, and that that activity is just a translation of the philosophy of others –Western Thought- into Arabic. Our study aims to disprove that claim using logical, reasonable proofs and arguments. We chose the Moroccan thinker:

Taha Abderrahmane as a model of an Arabic mind whose intellectual output is creative and not imitative. This is shown in his practice in the philosophy of Maqasid, which deals, above all, with the topics of Moral Philosophy in Islamic Thought. He introduced a radical view that went beyond classical studies, through which he was able to theorize the philosophy of Maqasid in a deeper and more specific way. Through this, we prove that the Arabic intellect did not rely always on imitation, but it was capable of being creative and setting innovative visions.

Keywords : Thought - Imitation – Philosophy – Ethics – Maqasid – Creativity.

* **المؤلف المراسل: د.آسيـا واعـر،الإيميل: fikr.assiahocine@gmail.com**

مقدمة:

لا شك في أنّ جدل الاتباع والابتداع وارد في الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، و في فتراته المختلفة، بغض النظر عن الانتماء الايديولوجي للذوات المنتجة. إنّ المتأمل لتموجات حركة الفكر الانساني يجد أنها تتأرجح بين الابداع والاتباع، فقد تشرق فكرة في الأفق، لتنجر وراءها أفكار عدة تصب في قالبها بشكل أو بآخر، ويستمر الفكر في منحى واحد المنحى الخاص بهذه الفكرة، إلى أن تشرق فكرة أخرى أقل ما يقال عنها أنها فكرة راديكالية، فتنجر وراءها أفكارا تدور حولها وهذا بالتحليل أو الشرح أو حتى بالنقد، فتعد بذلك أفكارا جديدة إلا أنّ حقيقتها ماهي إلا إعادة إنتاج لأفكار أخرى؛ جدل دعت ضرورة ملحة إلى تحليله و فك جزئياته والوقوف على حقيقة نمطيته في الفكر العربي، ومنه إلى طرح إشكال حقيقة الفكر الفلسفي العربي، و مدى قيمته العلمية و المعرفية، متخذين في ذلك واحدا من أبرز مفكريه المعاصرين نموذجا لتحليل إشكالنا هذا.

تعتبر قضية الاجترار الفكري في إنتاجية العقل العربي بينة جلية وهذا في تطويق الدراسات الفلسفية في الفكر العربي – بشكل أو بآخر – في الممارسة الفكرية للعقل الغربي–، سواء أكان هذا في تبني آليات و مناهج الدراسة كما كان من قبل حامل لواء الفكر الحداثي في الوطن العربي "محمد أركون"، و"" عبد الله العروي"،(....) إلخ وغيرهم، أو في بلورة سياق البحث والدرس في ما يؤسسه الآخر من قضايا فكرية وفلسفات طالت شتى المجالات، حتى بات لزاما تصديق ما قاله "أرنست رينان" في أنّ "الفلسفة العربية ما هي إلا فلسفة يونانية مكتوبة باللّغة العربية" (رينان، 1957، ص15)، و مفادها ألا وجود لفكر فلسفي عربي و ما هو في حقيقة أمره إلا مجرد ترجمة و إعادة لما أتى به العقل الغربي من فكر و تدبر.

إنّ الدراسة الأكاديمية تقتضي ألا نأخذ بالأحكام المسبقة ولا بالمطلقة، وهذا ما تهدف إليه دراستنا، الأمر الذي أدى إلى إعادة النظر في الفكر الفلسفي العربي، لنجد أنّ الكثير مما جاء به قد كان أصيلا ولا يمت بأي صلة إلى ما كان من انتاج في الفكر الغربي؛ ومن بين هؤلاء "طه عبد الرحمن" وهو يضع الأسس الابستيمولوجية للخطاب الأخلاقي في الفكر الإسلامي بأدوات و آليات أصيلة قائمة بذاتها، الأمر الذي يفند الدعوة السابقة وينقضها ويثبت في نفس الوقت أنّ ثمة فكرا فلسفيا عربا إسلاميا أصيلا، يؤسس لمباحثه ويخوض قضاياه بآليات ومناهج لم يستعرها من أي موروث كان، و دراستنا اقتضت اعتماد المنهج التحليلي النقدي المقارن، إذ قمنا بتحليل الرؤية الأخلاقية لطه عبد الرحمن ، وهذا من خلال نقده لما أتى به الفكر الغربي في هذا المجال فضلا عن نقده ايضا للرؤية المقاصدية التي أتى بها الفكر الإسلامي، والتي تجاوزهما طه ووضع بعد درس وتمحيص نظريته الأخلاقية في الفكر الإسلامي.

2. الفكر الفلسفي العربي بين التمثل والتجاوز:

لو نتأمل التعريف المنطقي لمفردة الإنسان: الإنسان حيوان ناطق نجد أنه يخصه بميزة النطق و التي يقصد بها القوة الناطقة الباطنة أي الفكر الذي يتميز به عن باقي حيوانات سطح المعمورة، ملكة زود بها المولى عز وجل الإنسان ليتعقل و يتدبر شتى مجالات وجوده فالفكر : Pensée، Thought هو "إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها. ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية وهو مرادف للنظر العقلي" (صليبا، 1982، ج2، ص ص 154، 156)، و إذا كان الفكر مرتبطا ارتباطا لزوميا بالذات الإنسانية إلا أننا نجد أنّ إشكال إمكانية تواجد فكر فلسفي عربي كان ولا يزال يُعد من الاشكالات التي تداولها الفكر الإنساني، ولا نجد فلسفة قد نوقشت من هذه الزاوية كما نوقش إشكال امكانية وجود فلسفة عربية إسلامية، و إن كان هذا يدل على شيء فإنما يدل على الأثر الذي خلفته هذه الفلسفة، وواقعنا اليوم يفرض علينا نظرة أحادية تخلفها البداهة الأولى، وهي أنّ الفكر الفلسفي العربي في مجمله يصب و من تلقاء نفسه في ما أتى به الفكر الغربي، و كأنه فكر متمثلا لفكر الآخر تابعا له، لأنه عاجز عن تأسيس بناه و أنظمته المعرفية و الفلسفية، حجتنا في ذلك النظر في فحواه، لنجد أنّ الكثير من القضايا التي استشكلها العقل الغربي قد تبناها العقل العربي – بوعي أو من دونه، تبني لأجل التبني–، فكان بذلك أنّ أي منطلق فكري في الحقل المعرفي الفلسفي العربي لا يكون إلا بمنطلقات فكرية مسبقة من الآخر؛ نذكر منها البحث في المجالات التالية: الحداثة، ما بعد الحداثة، البيوإيطيقا، العولمة، فلسفة الاعتراف، خطاب الكراهية و غيرها من القضايا الفلسفية التي يعود شرف الخوض فيها إلى الفكر الغربي أوّلا ثم تأتي دراسات أخرى تباعا كالدراسات الفلسفية العربية التي تقوم بإعادة انتاجيتها وهذا من خلال الترويج لها من ترجمة وتفسير، وإسقاطها على قضايا الفكر العربي. ومع هذا كثيرة هي الدراسات التي تجاوزت الفكر الغربي، و نمت بفلسفة أصيلة غير مكترثة لما كان من انتاج فكري سابق، بل أسست فلسفة لها مبادئها و رؤيتها الخاصة، معتمدة آليات و مناهج أوصلتها إلى حقائق معرفية علمية فلسفية مغايرة تماما، نجمل هذا في ما كان من "مباحث علم الكلام، و مباحث الفكر الصوفي عامة"(عبد الرازق،2011، ص ص 112، 117)، كما نجمله في ما أتى به واحد من أعلام الفكر المعاصر الفلسفة العربية الإسلامية خاصة : "طه عبد الرحمن" هذا الأخير الذي أثبت في غير واحد من دراساته أنه متجاوزا لأي آلية مسبقة دخيلة، فكان – حسب ما نعتقد– في إنتاجه الفكري أصيلا بنسبة كبيرة، تأرجحت هذه الأخيرة بين مؤيد و معارض لها، وإن كان هذا يدل على شيء فإنما يدل على الخاصية النسبية للفكر الإنساني والذي لا يستطيع باي حال من الأحوال أن يتطلع المطلقية، إشكال لا يتسع المقام لتحليله بشيء من التفصيل لذا علينا أن نحدد المنطلقات التي اعتمدها طه في أصالة وإبداع إنتاجه الفكري والذي يمكن أن نشير إلى بعض منها والمتمثلة في:

3. في نقد "طه عبد الرحمن" للفكر الغربي – الفكر الأخلاقي أنموذجا:

يمكن أن نقول أن مشروع طه الفكري يصب في عمومه في نقد الفكر الغربي اجمالا و نقد الفكر العربي خاصة، ومنه إلى محاولة استنباط أسس جديدة في الفكر، ولا يسعنا إلا أن نركز على جزئية قد

أتت في فكره وهذا من خلال الإشارة إلى ما أتى به من نقد للفكر الأخلاقي، تاركين ما انتقده من قضايا أخرى إلى دراسات لاحقة

1.3 ثلاثية: الإنسان، العقل، الأخلاق:

انطلق "طه عبد الرحمن" في دراسته الفكرية الأخلاقية من تحديد العلاقة القائمة بين ثلاثية "الإنسان، العقل، الأخلاق"، وتساءل عن أيهما أخص بالإنسان العقلانية التّي مهد ودعا إليها الكثير من المفكرين أم الأخلاقية، و إذا رجحت كفّة العقلانية على الأخلاقية فإلى أي مدى يمكن أن نتقبلها و نستتر وراءها حتى في تلك الحالات التي يخرج فيها الإنسان من دائرة الإنسانية إلى دائرة البهيمية، فأي عقلانية هذه و ما قيمتها ؟ "تلك التّي تقلب الحـقيقة و تجعل من الضعف قوّة و من النقص كمالا و تنسب إلى العقل ما كان ينبغي أن ينسب إلى نقيضه – الجهل– عندما ترى أن ميزة العقل الإنساني أنّه لا يملك اليقين بنفع لا ضـــرر فيه، و لا بصواب لا خطأ معه" (عبد الرحمن، 2006، ص13)، و هذا في اعتبار "طه عبد الرحمن" حكم لا يليق و لا يصدق إلاّ على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوّة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة التي لا تهتدي إلى أغراضها إلاّ بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب، و حتى إذا أصابت، فلا تضمن، لنفسها انها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية، و إذا كان الأمر كذلك، فما المانع أن نسّمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلاً، ما دام أنها لا تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلاّ في الدرجة، و هنا يقع دعاة العقلانية المفرطة في تناقض وفي خطأ من حيث أرادوا الصواب، آتين بنقيض مقصود ففي الوقت الذي أرادوا فيه أن يرفعوا رتبة الإنسان فإذا بهم ينزلونه رتبة دونها. كما يتجاوز حد العقل الذي يرى فيه اختلال في ضبط مصطلحه و يدعو إلى حد فاصل بين البهيمية والإنسانية، لا ينقلب بأي وجه من الوجوه بالضرر على الإنسان كما كان في العقل من حيث أراد الصلاح في الحال و الفلاح في المآل و لا يقع الشّك في نفعه متى تقرّر الأخذ به و لا في حصول الضرر متى تقرر تركه، هذا الحد الذي يرى أنه يتمثل في "مبادئ طلب الصلاح" و هو الذي يُسميه بـ "الأخلاقية" التي يرى أنها وحدها الكفيلة بأن تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية ، لأن هذه الأخيرة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها فالأخلاقية عند "طه" هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، فالإنسانية عنده لا يمكن أن تكون إلا في أخلاقياته، هذه الأخيرة "وحدها هي اتي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق الحيوان" (عبد الرحمن، 2012، ص82)، ومنه إلى تحليلها في ما يلي:

2.3 في ضبط المصطلح:

استقرأ "طه عبد الرحمان" ما كان في الفكر الأخلاقي الغربي فلم يجد سوى اختلاف وتباين في أراء الفلاسفة، في أول خطوة خطوها في درسهم للخطاب الأخـــلاقي و هذا في تحديد وضبط مصطلح الخلق، إذ تعددت المواقف وتباينت بين اتجاه "الواقعية الأخلاقية Moral realisme، الذي يرى أن الخلق واقع موضوعي قائم في الفعل أوفي الشخص ومستقل عن موقف – أو معتقد– الذات التي تحكم

بوجوده، و "اللاأدرية، Non cognitivism الذي يقرر أنّه ليس للخُلق من الواقع الموضوعي شيء، و إنما هو مجرد حكم بصدد هذا الفعل أو هذا الشخص يعبّر عن موقف – أو معتقد– هذه الذات الحاكمة، أو حتى يرى أنه مجرد تعبير عن رغبة ذاتية أو عاطفة شخصية، وهذا كما يذهب إليه الاتجاه "الوجداني" « Emotivism »، و آخر يرى أنّ الخلق صفة موضوعية قائمة في الفعل أو الشخص تدركها الذات إدراكًا مباشرًا بفضل شعورها الأخلاقي أو تحـــدسها أو تستبصـرها و هذا طبعا باسم الاتجاه "الحدسي" – « Intuitionnism» إلى الاتجاه "الطبيعاني" « Naturalism » الذي يذهب إلى أنّ الخلق ليس واقعة أو صفة موضوعية مخصوصة يحدسها المدرك و توجد بجانب الوقائع و الصفات غير الخلقية التي يلاحظها، وإنما هو حكم معرفي أو –خبر– يحتمل أن يكون صادقا أو كاذبا و أن يبرهن عليه كما يبرهن على الحكم غير الخلقي، لأنه يجوز أن نحلل و نفسر الصفة الخلقية بواسطة صفة غير خلقية كما إذا رفعنا وجود الخير في الأشياء إلى أصله في الإرادة الإلهية، و"الإطلاقية" « Absolution » التي تؤكد أن الخلق تضبطه معايير كلية ومطلقة يجرى صدقها على الناس جميعا من غير استثناء و لا تخـــصيص، وآخر يعرف باسم "النسبية"« Relativism » الذي يعتقد أن للخلق تعلقا ظاهرا بالعوامل الثقافية والتاريخية، بحيث ما يكون خلقيا بالنسبة لمجتمع معين قد لا يكون كذلك بالنسبة لمجتمع آخر يختلف عنه ثقافة وتاريخا، والأمر يتجاوز التباين والاختلاف في تحدد و ضبط الحد الأخلاقي إلى المواقف و المذاهب الأخلاقية الأمر الذي أدى إلى حدوث فوضى فكرية عارمة في النظر الفلسفي الحديث في الأخلاق لا مطمع في الحدّ من توسعها فكل موقف أخلاقي يدعى لنفسه الوصول إلى ما وصل إليه وهذا بإتباع ضوابط العقلانية وحدها، هذه العقلانية التي تتعدد بتعدد الاتجاهات و المواقف لتصبح عقلانية على أنواع كثيرة"(عبد الرحمن، 1998، ص ص 21، 30)، منها الأنواع التي أخذوا بها في إنشاء مذاهبهم الأخلاقية ومنها تلك التي لم يأخذوا بها ولم يخطر بعضها على بالهم، هذا التباين و الاختلاط الذي رآه "طه عبد الرحمن" قد بلغ غايته عندما تعدى موضوع الأخلاق الذي ينظرون فيه إلى الاسم الذي يطلقونه عليه، فعمّت فيه فوضى غير مسبوقة، فاليونانيون استعملت للدلالة على هذا الموضوع لفظ « Ethikos » : أي خلقي، وهو اللفظ الذي نقله اللاتينيتين إلى لغتم بلفظ « moralis » وقد استعمل المتقدمون من فلاسفة الغرب اللفظين بمعنى واحد باعتبارهما مترادفين، ولم يمنع هذا أن فضّل بعضهم استعمال لفظ عن آخر، أما المعاصرون فقد فرّقوا بينهما ، إلا أنهم لم يستوفوا شرط الوضوح الاصطلاحي في لجوئهم إلى التفريق بين Morals أو « Morale » و بين « Ethics » أو« Ethique » وليس ذاك لأن الوجه الذي فرّق به الواحد منهم بين المصطلحين المذكورين يختلف عن الوجه الذي فرق به الآخر بينهما فقط، بل يتعدى لجواز تردد هذا الواحد بين وجهين فأكثر من وجوه التفرقة أو ينساق إلى استعمال أحد اللفظين في معنى الآخر، أو يورده في المواضيع التي ينبغي أن يورد فيها هذا اللفظ الثاني. إن هذه الفوضى الفكرية في الحقل المعرفي الأخلاقي الغربي و التي كانت نتيجة لاضطرابات في ضبط المفاهيم الأخلاقية و مصطلحاتها و تعدى هذا الخلط إلى ضبط المعنى و بالتالي

إلى صياغة النظريات قد أرجعه البعض إلى أمرين: أن المفاهيم الأخلاقية تنتسب و تنتمي إلى مجال الإنسانيات و هي على خلاف الطبيعيات، فمعارف الخطاب الأخلاقي لا تزال تتلمس طريقها بحيث لم تهتد بعد إلى وضع مفاهيم محددة ولا إلى اصطناع مناهج منضبطة، فهذا الخلط يرجع أساسا إلى طبيعة العلوم الإنسانية ذاتها. والأمر الآخر انتساب المفاهيم الأخلاقية إلى مجال المعنويات وهي على خلاف الماديات، إنها معارف عقلية مجردة لا يمكن ضبطها بالملاحظة أو التجربة كما هو الحال في علوم المادة. هذا و قد ردّ "طه عبد الرحمن" على هذين الحجتين معتبرا إياهما أنّهما شرطين غير كافيين أو مبررين ضعيفين وهذا للاعتبارين التاليين: أما "المبرر الأول: فيراه غير كاف لحدوث هذا الاضطراب لأنه قد نجد من المفاهيم ما يعده الفلاسفة أبلغ اتصالا بالمجال الإنساني من غير أن تقوم به درجة الاضطراب التي بلغتها المفاهيم الأخلاقية كما هو حال المفاهيم النفسانية الخالصة، وأما الثاني: فيرى أن اكتساب المفاهيم الأخلاقية إلى معنويات، شرط ضروري في وجود بالغ القلق إلاّ أنه غير كاف لوجوده بهذه النسبة؛ ذلك أننا نجد من المفاهيم ما يعدُّه الفلاسفة أبلغ دلالة على المجال المعنوي من غير أن تقوم به درجة القلق التي بلغتها المفاهيم الأخلاقية كما هو شأن المفاهيم الميتافيزيقية الخالصة"" (عبد الرحمن، 2000، ص24). و لهذا كانت هذه المبررات في حيز العبث والحل الفاصل في هذه القضية و الذي يراه "طه عبد الرحمان" مناسبا أنّ سبب اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة قد غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى مجالها الحقيقي الذي تنتسب إليه، فبقيت بذلك مضطربة المعالم متزلزلة لا تثبت في معانيها، متأرجحة لا يستقرُّ بها قرار و لا تقيم على حال، و من الواجب البحث عن الحيز الذي يقضي على هذا الاضطراب و الفوضى و الذي لا يتسنى ذلك إلا في مجال "الدينيات" الذي يجمع بين "الإنسانيات" و"المعنويات" و"الغيبيات"، فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني ومعنوي وغيبي والخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة هم أنهم قد قصروا المفاهيم الأخلاقية إلى الإنسانيات والمعنويات دون "الغيبيات"، والواقع أن هذه المفاهيم لا تقل نسبتها إلى الغيبي عن نسبتها إلى الإنساني والمعنوي، ويخلص "طه عبد الرحمن" إلى حقيقة قد غابت على كثير من الباحثين في الحقل المعرفي الأخلاقي وهي ضرورة "الربط بين الأخلاق و الغيبيات، إذ لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات"(عبد الرحمن، 2000، ص25). وهنا يتطلب الجمع بين الأخلاق و الدين ، واعتبار هذا الجمع أصل الأصول الذي تبنى عليه أي مساهمة نقدية للحداثة الغربية، لأنّ الفكر الغربي مبني أساسا على " الواقع و ما يحيط به ليكون معتقده تابعا لواقعه لا أن يسير واقعه بما يمليه عليه معتقده"(Jean, 2002, p9) هذه نقطة جوهرية بين الذات الغربية والذات العربية المسلمة؛ فالأخلاق التي ينادي بها "طه " هي الأخلاقية التي يكون أساسها (مزاج الأخلاق بالدين) والتي لها من القيم ما تعلو به على سواها؛ قادرة بأن تدفع "بأخلاقيات السطح" جانبا و تقيم صرحًا أخلاقيًا ينأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة تغوص في أعماق الحياة و أعماق الإنسان. فلا أعمق من حياة تمتد عن عاجلها إلى آجلها و لا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه، وهذا لا يتسنى سوى في الحيز الديني الذي يسعى إلى

صـــــلاح الحياة الإنسانية في الحـــــال وفلاحها في المآل، سيما الدين الإسلامي الذي جاء ليكون تماما وكمالا لهذه المعاني الروحية.

4. في أركان نظريته الأخلاقية الإسلامية:

يرى "طه عبد الرحمن" – وإنّا لنوافقه الرأي – أنّ الفكر الأخلاقي الإسلامي له أصوله وخصوصيته (عبد الرحمن، 1993، ص386)، إذ أن الصواب والحق في أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق و لا أخلاق بغير دين هذه الحقيقة التي حُجبت بكثير من الاعتقادات الشائعة حول الدين و الأخلاق، ولا يمكن أن تتبين الحقيقة إلا إذا كشفنا عنها وخلصنا من هذه المعتقدات الشائعة التي تتمثل في :

1.4 الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة :

وهو المعتقد السائد على الأغلبية في انحصار الدين في المظاهر الخارجية لأداء الشعائر وهذا ما لا يتفق أبدًا مع مقصد الحقيقة الدينية، لأن الغرض من الشعيرة والغاية منها هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها، فتنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تفضلها، وبذلك يكون الغرض الأول من الشعيرة هو تحصيل الأخلاق ومدى توجيهها للسلوك الفردي وإلا فلا معنى لها من أساس

2.4 الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية :

ينتقد "طه عبد الرحمن" تداول المدلول الأخلاقي "الفضائل" بين باحثي الفكر الأخلاقي، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، لأن الفضائل جمع فضيلة وهي من الفضل، والفضل هو "ما زاد على الحاجة" أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة وهذا طبعا ناتج عن الأثر السلبي للمنقول اليوناني الذي يضع مدلول " أريتي " الذي يحمل معنى الصفة التي يَكْمُلُ المرء بواسطتها، أي "كمال" فالأخلاق عند "طه عبد الرحمن" ليست كمالات أي زيادات عن الحاجة الإنسانية، وإنما هي ضرورات لا تقوم الهوية الإنسانية الحقّة إلا بها لأن ضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه، سواء بسواء فلا إنسانية بغير أخلاقية.

3.4 المعتبر في الأخلاق أفعال معدودة:

انتبه "طه عبد الرحمن" (عبد الرحمن ، 2000، ص 55). إلى مقولة: "الفضيلة توسط بين رذيلتين" وانتقد هذا الموروث اليوناني الذي أشاد به الكثير ولم يزل يُعمل به من قبل أهل النظر في الفكر الأخلاقي، فكان إحصاء الفضائل و مراتبها و تصنيفها من بين ما اجتهدوا فيه، ولعل أشهر هذه التصنيفات هو التصنيف الأفلاطوني الذي يجمع الفضائل الأســـاسية في أربع هي : العفّة، الشجاعة، الروية، العدل. لكن الحقيقة الواجب تداركها هو أن قضية حصر الفضائل مستندة إلى مبادئ مقدوح فيها من وجوه عدة": أولها: أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان، فلما كانت هذه الأفعال أكثر من أن تحصى كانت الأخلاق مثلها لا تحصى، ولا فائدة من وراء إدخالها في أجناس و أنواع، لأن الشّاد فيها أكبر من أن يهمل، فقد يعدل الخُلقُ الواحد أخلاقا شتى؛ ثانيا : أنّ الفعل الخلقي الواحد ليس رتبة واحدة، بل هو

رتب متعددة قد لا تقف عند حد، فمثلا قد يأتي الفرد الواحد فعلا معينا، فتارة ينزل به رتبة و تارة ينزل به رتبة غيرها، حتى كأنه فعلان مختلفان؛ ثالثا : أن الأخلاق هي طريق إدراك معنى "اللامتناهي" ويس هو التعداد كما ساد بذلك الاعتقاد، ذلك أنّه لماّ كانت أفعال الإنسان لا تتناهى ورتبها، هي الأخرى لا تتناهى، صار الشعور بهذا المعنى في عموم هذه الأفعال أقرب إلى الإنسان منه في أفعال مخصوصة كأفعال الحساب، أو قل إن اللاّ- متناهي معنى خُلُقي قبل أن يكون مفهومًا عدديًا؛ رابعا : أنّ أفعال الإنسان قد ننظر إليها من جهة معقوليتها التي لها من ذاتها، وهي التي سميناها بـ "المعقولية التجزيئية" أو معقولية السطح"، أو من جهة معقوليتها التي لها من غيرها – أي من الكل- وهي التي أسميناها – " المعقولية التكاملية"، أو معقولية العمق، والحال أن اللاّمتناهي يقوم في الأفعال بموجب هذه المعقولية التكاملية، فحيثما وجد هذا المعقول التكاملي فثمة أمر لا نهاية له، خامسا : أن الشعائر الدينية كما كانت معقوليتها تكاملية بوجه لا يشاركها فيه غيرها، كانت أقرب و أهدى طريق للوصول إلى إدراك اللامتناهي، وكيف لا ومنزل هذه الشعائر هو الذي لا تتناهي كمالاته ، بل لا تتناهى لا تناهياته! وعلى هذا فإن إدراك اللاّمتناهي في الشعائر بفضل دوام العمل بها هو إدراك لمشرّعها الذي لا حدّ لعدم محدوديته؛ سادسا : أنه لا ترتيب أقرب إلى حقيقة الأخلاق من أن يكون على وفق المعقولتين المذكورتين: "المعقولية السطحية" و"المعقولة العميقة" فيكون هناك ضربان من الأخلاق، "أخلاق السطح" و"أخلاق العمق"، فأخلاق السطح هو ما انحصر من الأفعال في التعلق بالمتناهي، بينما أخلاق العمق هو ما ارتقى من الأفعال إلى طلب اللاّمتناهي، إلا أن "الفصل بينهما ليس هوة لا تُتخطى، بل قد يتخطاها من رَكَبَ شعيرة من الشعائر الإلهية، فتعرج به من وَضْعَ له نهاية إلى أفق ليست له نهاية، و هيهات أن يتخطاها الإنسان بشعائر يضعها من عنده، لأن المتناهي لا يأتي منه إلاّ المتناهي" (عبد الرحمن، 2000، ص 55). و إذا كان هذا النقص في المتناهي فالواجب أن نستنبط قيمنا الخلقية ممّا أوحى به اللاّمتناهي، لذا سعى "طه عبد الرحمن" من استخلاص النظرية الإسلامية، بعد أن وضع لها مسلمتين لأجل ثبوت ثراء المجال الأخلاقي و اتصاله بأخفى جوانب الحياة الإنسانية هما: مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان: وهي التسليم بأنه لا إنسان بغير أخلاق، فالأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصل فيها معان شريفة وقيم عليا، وكلّما زادت هذه المعاني و القيم زاد وصف الإنسانية و إذا نقص نقصت وهذا ما قصد إليه "ابن خلدون" في مقدمته حين قال: " إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه و دينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة، و بها الاعتبار" (ابن خلدون، 2005، ص 347).

ومسلمة الصفة الدينية للأخلاق : وهي التسليم بأن لا أخلاق بغير دين، هذه المسلمة التي يتجاوزها العديد من المفكرين سيما العلمانيون، والطبيعيون، والماديون والتاريخيون(...)الخ، و الحقيقة التي غفل عنها هؤلاء هي أنّ الأخلاق تُبنى على الدين بطريقتين اثنتين أحدهما، الطريق المباشر: و هو تلقي خبر الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي فيها بالرسول صلّى الله عليه وسلّم الذي جاء بالوحي، و آخر غير مباشر، يقوم على اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع

التستر المبيت على أصلها الديني كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق وضعية. من هنا نستنتج نتيجة في غاية الأهمية و هي: "لا إنسان بغير دين، و من ثم "حدد "طه عبد الرحمن" النظرية الأخلاقية الإسلامية في ثلاثة أركان أساسية"" (عبد الرحمن، 2000، ص 156) تمثلت في:

4.4 في أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية لطه عبد الرحمن

5.4 الركن الأوّل: الميثاق الأوّل و الأخلاق الكونية

وهو الاتفاق الذي يكون بين الشّارع و العقائل (الشرع و العقل)، و يكون هذا الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد مكرم فهو يتعهد بأن يكون عقله موافقا للشرع و مخالفا للهوى و منه فإن الأخلاق التي ينتجها هذا الميثاق تميزها خصائص هي: إن أخلاق الميثاق الأول أخلاقا مؤسّسة باعتبار أنّ العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق، كي يكتمل و يستقيم فيستحيل أن يكون هو نفسه مؤسسًا لها. لأن في هذا تأسيسا لما هو مفتقر إليه، وواضح أنه لا تأسيس للشيء مع الافتقار إليه، وعلى هذا فإنّه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرف الثاني المشترك في هذا الميثاق أي للشرع لعلو رتبته على العقل واستغنائه بنفسه. وأن أخلاق الميثاق الأوّل متعدية إلى العالم كله: إن هذه الأخلاق لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمّة الواحدة، وإنّما تبتغي صلاح البشرية قاطبة، و تبتغي صلاح جميع المخلوقات التي في عالم الإنسان، لأن الشارع الإلهي قد أخذ الميثاق من البشر، و هم في مشهد واحد، بوصفهم من صلب واحد ينزلون إلى أرض واحدة. فأخلاق الميثاق الأوّل أخلاق شاملة لكلّ أفعال الإنسان. و جملة القول في الميثاق الأوّل أنه يورّث الإنسان أخلاقا مؤسّسة و متعدية و شاملة، مما يجعلها أنسب أخلاق للعالم المنتظر وبيان ذلك أنّها، بفضل أساسها الإلهي، تجلب الثقة في هذا العالم، وبفضل تعديها من بعض أفراده إلى الباقي فإنها تُسوّي بين حقوقهم وواجباتهم، وبفضل شمولها لجميع الأفعال، فإنها تحفظهم من ظلمهم لأنفسهم أو ظلم بعضهم لبعضهم، و بهذا تكون أخلاق الميثاق هي الأخلاق الكونية بحق وليس سواها.

6.4 الركن الثاني: حادثة شق الصدر والأخلاق العُمقية :

يستنبط "طه عبد الرحمن" الركن الثاني من حادثة شق الصدر، التي مر بها الرسول صلى الله عليه و سلم، وبعدها كان مستعدا أن يكون صاحب الخلق العظيم كم نعته بذلك المولى عزّ وجلّ، و انطلاقا من حديثه صلى الله عليه و سلم : "ألا و إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، و إذا فسدت فسد الجسد كلّه، ألا و هي القلب" (البخاري، 1985، ص53). يرى طه عبد الرحمن أنّ أوّل ما يبتدئ الإنسان بإصلاحه هو ذلك الجزء الخفي منه، تماما كما هيأ المولى عزّ وجلّ نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بحادثة شق الصدر ليخوّل له في ما بعد مهمة التبليغ والدعوة بالواحد الأحد. فأخلاق شق الصدر أخلاق تطهير : إذ توحى هذه الحادثة أنّ قلب الإنسان الذي به هوى في أصله لا يمكن أن يخرج عن هواه إلى العقل بمحض إرادة صاحبه و قدرته، ذلك لأنّ صاحبه لا يأمن أن يتراءى له الهوى بصورة

العقل، فيتصور له الباطل بصورة الحق، لأنّ الإنسان حسب "طه" قاصر على معرفة هواه بنفسه وأن يعرف مدى ضرره و لو خُيل إليه أنّه يعرفه، لذا فهو أحوج من غيره إلى التماس الاختصاص الذي يقدر على معرفة موقع الهوى منه، حتى يعينه على التطهر منه، فيصفو عقله لتمام الوصل بالشرع، فكان لزاما لهذا وجود المطهر، هذا الأخير الذي تولى غيره تطهيره، و هكذا في صعود إلى "الإنسان النموذجي" الذي جاء بالطور الشرعي الخاتم. و عليه فكل تطهير حقيقي للقلب لا بد أن يكون متصلا بهذا الإنسان الأوّل و موصولا بالشرع الذي جاء به.؛ أخلاق شق الصدر أخلاق تأهيل : و غاية هذه الأخلاق تهيئ القلب للاقتدار على تلقي أمر جلل، ألا و هو الطور الخاتم من تحقيق الجمع بين العقل و الشرع كما تقرر في الميثاق الأوّل و هذا يعني أن كل من يهم بأمر ذي بال ، فلا بدّ أن يستعدّ له بشق أدق وأخفى عضو فيه، لاستخراج العلقة و منه سيصير حتما محلا للعقل و توابعه من المعرفة و التفكر والتذكر، يرى لزاما لذلك أنّ عقلانية الإسلام أسمى عقلانية ممكنة كما يلزم أن يكون عقل المسلم أسمى عقل ممكن متى اهتدى في حياته إلى من يشق قلبه و يستخرج منه العلقة. وحاصل القول في حادثة شق الصدر أنها تورث الإنسان أخلاقا تنبني على تطهير الباطن الموصول بالطور النهائي من أطوار الميثاق كما تؤهله من داخله للمهام العظمى و تمدُه بأسباب تحديد ما في أعماقه، و بهذا تكون أخلاق شق الصدر "أخلاق العمق بحق و الحال أنّ الإنسان المنتظر لا يحتاج إلى شيء كاحتياجه لمثل هذه الأخلاق العميقة""(عبد الرحمن، 2000، ص163) .

7.4 الركن الثالث: تحويل القبلة والأخلاق الحركية:

أما الركن الثالث فيستنبطه من حادثة تحويل القبلة الجهة التي تُستقبل للصلاة، التي أُمر فيها الرسول صلى الله عليه وسلم أن تتـــــحول من جهة بيت المقدس إلى جهة الكـــعبة. ولطبيعة الأخلاق التّي يمكن أن يعتبرها الإنسان من هذه الحادثة قيمة وأثر إيجابي لحفظ هويته من التصدع في عالمنا هذا هي أخلاق إشارية والأخذ بالإشارة عند "طه" هو أصل الأصول في تحقيق التعبد، فما من شيء حسي يجوز أن نتعبد به إلاّ ويجب أن نسلك فيه طريق الإشارة أي أن نخرجه من ظاهره الحسي إلى باطنه المعنوي، فيكون كمال التخلق عبارة عن كون الإنسان لا يرى شيئا محسوسا إلاّ و يرى فيه معنى معقولا. و جملة القول في حادثة تحويل القبلة أنها تمدُ الإنسان بأخلاق تجعله يتوسل بالعبارة المحسوسة للانتقال إلى الإشارة المعقولة كما تجعله يطلب الانفتاح و التعرف على الأشـــــياء والأحياء من حوله، و يندفع في الحياة الجماعية متقلبا مع أطوارها المختلفة، أي أنها تمد الإنسان بأخلاق تخرجه إلى العالم دلالة ومحيطا ومجتمعا، و بهذا تكون "أخلاق تحويل القبلة هي الأخلاق الحركية بحق،وليس العالم المنتظر بأقل حاجة إلى أخلاق الحركة منه إلى أخلاق العمق" (عبد الرحمن، 2000، ص166). لذا نجد أنّ ثلّة من المفكرين في العالم العربي الإسلامي قد طرحوا الحقل المعرفي الأخلاقي الغربي جانبًا واستعاضوا عنه بما جاء به المصدر الشرعي من كتاب وسنّه مغيرين بذلك منحى الدرس و البحث و مستخرجين لُب وأساس النظريات الخلقية بشكل أصيل لم يكن لأي موروث دخيل أي تأثير سواء أكان سلبيا أم ايجابيا .

5. في خطابه الابستيمولوجي و رؤيته الجديدة للفكر المقاصدي:

يعتبر الفكر المقاصدي المحور الأساس الذي تدور حوله دراسات الفكر الإسلامي برُمّته، ذلك أنّ معظم أبحاثه إن لم نقل جُلّها قد كانت لأجل تحقيق غاية الغايات و هي وضع الدرب السليم و النهج الحق لتخطوه الذات الإنسانية حتى يتسنى لها أن ترقى إلى درجة الكمال و الرقي الإنساني؛ ولقد بدأت الإرهاصات الأولى لهذا الفكر في الحقل المعرفي الذي عُرف بعلل الشريعة، كما عرف بحكمة الشريعة، أو حتى أسرار الشريعة ومحاسنها، والملاحظ أنّ مصطلح المقاصد قد اقترن اقترانا لزوميا بالشريعة الإسلامية وبالمباحث الأصولية هذه الأخيرة الذي يُعدُ الموروث الأوّل لها لبُّ الفكر المقاصدي، وإذا "استقرأنا آثار الفكر الإسلامي نجد أنّ مؤلّفات "الترمذي" في القرن الثالث الهجري؛ ومؤلّفات "أبو منصور الماتردي"، ومؤلفات "أبو بكر الباقلاني" ثقيلة بمبحث المقاصد، ليتخذ المبحث بعد ذلك حقلا قائما بذاته و مستقلا عن المباحث الأصولية عند "الجويني" في مؤلفه "البرهان"، و"أبي حامد الغزالي" في مؤلفيه "شفاء الغليل" و"المستصفى"، و"الإمام فخر الدين الرازي" وهذا في مؤلفه " الحصول"، و "سيف الدين الآمدي" في كتابه "الأحكام" ، حيث كان اهتمامهم يهدف إلى العلم بما قصده الشارع من " غايات في وصفه للشريعة بصفة كليّة؛ و ما تضمنه من أحكام بصفة تفصيلية، و ذلك ليكون الفهم لتلك الأحكام من أدلتها المباشرة و غير المباشرة فهما صحيحا يناسب ما وضعت له من مقصد، و"ليكون التنزيل لها في واقع السلوك تنزيلا رشيدا يفضي بالفعل إلى تحقيق مقاصدها؛ فإنّما شُرعت الشريعة بأحكامها من أجل أن تحقق تلك المقاصد في توجيه الحياة"(النجار، 2006، ص ص 22، 24) . لذا يمكن القول أنّ الاجتهاد في الحقل المعرفي المقاصدي قد مرّ بأطوار، تمثّلت في: مرحلة التأصيل المرجعي،" فطور التأسيس النظري، ثم تطور مع طور التنظير العملي و نضج مع طور الإبداع المقاصدي، ثم ما لبث أن آل إلى التراجع و الجمود ومنه إلى طور الاجتهاد"(بزا، 2014، ص139) هذا الأخير الذي شكل "الطريق الملكي في الحضارة الإسلامية بحثا عن المعنى أو دركا للحقيقة أو بناء للحكم أو إنتاجا للمعرفة""(حرب، 2010، ص93). خاض "الجوينى" مبحث المقاصد وكان أوّل من قسّم مقاصد الشريعة وحصرها في أصنافها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينات. وتابع "الشاطبي" نفس التصنيف للمقاصد مع شرح كاف وواف، فقسّمها إلى: ضرورية، حاجية، تحسينية (الشاطبي، 1997، م2، ص17).

فالضرورية: لابدّ منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل تقوم على فساد وتهارج وفوت حياة، أما في الأخرى ففوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين؛ ومجموعها خمس، هي: "حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل؛ وقد قالوا إنّها مراعات في كلّ ملّة"(حرب، 2010، ج2، ص18)[1]. وأمّا الحاجيات: فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل المكلّفين– على الجملة– الحرجُ و المشقة،.

وأمّا التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة؛ و لقد شكلت هذه القضايا أساس الخطاب الأخلاقي في الفكر الإسلامي التي تهدف إلى تحقيق المصالح و تدرأ المفاسد؛ وعلم المقاصد بالتعبير الطاهوي هو علم الأخلاق الإسلامي المرتبط ارتباطا مباشرا بعلم الصلاح، هذا الأخير الذي يُجيب عن تساؤل: كيف يكون الإنسان صالحا؟، أو كيف يأتي الإنسان بعمل صالح؟

1.5 دلالة المقاصد و تجديد الرؤية:

استنبط طه عبد الرحمن من دلالة المقاصد ثلاث نظريات أساسية :

أولاها: نظرية الأفعال باعتبار أنّ علم المقاصد هو علم الأخلاق الذي ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأحكام الشرعية، ثانيا نظرية النيات باعتبار أنّ علم المقاصد ينظر في القصود أي في النية التي يصدر عنها القائل و تصدر منه، أي "تتحدث هنا عن المضمون الشعوري للقائل الذي يصاحب مدلول قوله في سياق الكلام، ثالثا: نظرية في القيم باعتبار أنّ دلالة المقصد تعني الغاية، الغاية التي يهدف إليها القائل من قوله و يريد تحقيقها"(عبد الرحمن،2015، ص74).

ذهب "طه عبد الرحمن" إلى أنّ نظرية القيم هي نظرية المصالح وهي الأصل في علم المقاصد و بصحتها تصح النظريتين السابقتين لها: نظريتي الأفعال و النيات على التوال، نظرة خالف فيها تقسيم الفكر الأصولي للمقاصد والذي ضمن النقاط التالية: القيم الضرورية: وهي على حد تعبيرهم عبارة عن القيم التي يفسد بفقدانها نظام الحياة، دينا و دنيا؛ القيم الحاجية: وتكون دون الضرورية درجة، وهي عبارة عن القيم التي لا يصيب المكلف بفقدانها إلا الضيق؛ والقيم التحسينية: وتكون دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن القيم التي لا ينال المكلف بفقدانها إلا جرح في المروءة. هذا التصنيف الذي دام لحقب من الزمن لم يكن ليرضى طه عبد الرحمن و رأى أنه يحمل في طياته الكثير من النقص، نقص يمكن أن نجمله في نقاط تالية:

الاعتراض العام: وجد طه عبد الرحمن أنّ هناك إخلال بشرط التباين بين هذه الرتب، فالقيم التي يتكون منها القسم الضروري يشاركه فيها القسمان الآخران الحاجي والتحسيني ويعزز موقفه هذا بقضية "تحريم الزنا" الذي يعد حكما يحقق قيمة ضرورية ألا وهي الحفاظ على النسل، يتبع هذا تحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكما يحقق قيمة حاجية، وتحريم تبرج المرأة الذي يعد حكما يحقق قيمة تحسينية فكل هذا يدخل و يشترك في تحقيق القيمة الضرورية، "الاعتراض الذي يدور حول الإخلال بشرط التقسيم: الذي حصره الأصوليون في خمس : حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، وحفظ المال؛ ولا يرى طه أي مانع في إدخال قيم أخرى يرى أنها في بالغ من الأهمية كحفظ العدل و حفظ الحرية و حفظ التكافل، فبالنسبة إليه أنّ القيمة الواحدة من هذه القيم لا تباين ما سواها من القيم، فلا حفظ للمال بغير حفظ للعقل، ولا حفظ للعقل بغير حفظ للنسل، ولا حفظ للنسل بغير حفظ للنفس، ولا حفظ للنفس بغير

حفظ للدين، فكل عنصر من هذه القيم إلا وتدخل في أساس قيام القيمة الأخرى' (عبد الرحمن، 2015، ص 81). إلى غيرها من الاعتراضات التي قال بها في باب الحاجيات والتحسينيات والتي في مجملها تصب في أنّ القيم لا تنحصر في عدد قليل، كما أنّ هناك تفاوتا بين مراتب القيم تفاوت لا يفصل بينها بقدر ما هو متماسك يربط قيمة بقيمة أخرى الأمر الذي أدى به إلى وضع تقسيم آخر وهو تقسيم جديد للقيم الشرعية حدده في نقاط تالية:

أوّلا: القيم الحيوية: قيم النفع والضر: وهي "المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية و البدنية و يكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو اللذة عند حصول النفع و الألم عند الضرر" (عبد الرحمن، 2015، ص 84).

ثانيا: القيم العقلية: قيم الحسن والقبح: هي ""المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن و المقابح، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير، و الحزن عند حصول الشر والقيم التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى كالأمن العمل الحرية الحوار(...) إلخ.

ثالثا: القيم الروحية: قيم الخير والشّر: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية و يكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول الصلاح والشقاء عند حصول الفساد ويدخل في هذا الصنف الإحسان، الرحمة ، المحبة، التواضع و الخشوع" (عبد الرحمن، 2015، ص 84).

ذهب طه عبد الرحمن إلى أنّ الترتيب الذي دعا إليه ترتيب يُقدم الاعتبار الروحي على الاعتبار المادي لحياة الفرد، لذا يرى أنّ ترتيبه هذا كان على حسب قدرتها في تحقيق غاية الإنسانية و غاية العبودية لله تعالى، فما كان منها أقدر على هذا التحقيق كان أرقى، و تجدر الإشارة إلى أنّ الجديد الذي دعا إليه طه عبد الرحمان في حقل الخطاب المقاصدي كان سنة 2002م في مقال له في مجلة قضايا إسلامية معاصرة في العدد الثامن عشر، موسوما ب "رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة" (عبد الرحمن ، 2002م، ص 208) إلا و أنه لحد الساعة لن نزل نفكر بما أتى به الفكر الكلاسيكي في تقسيمه للمقاصد، وأدرج الاجتهاد الطهاوي في زوايا الأرشيف وكأنه لم يكن هناك أي جديد و أي إبداع في هذا المجال، الأمر الذي أدى بنا إلى طرح إشكال مصير الإبداع في الإنتاج الفكر العربي الإسلامي، فإذا كان لا ينظر إليه و لا يعتبر به فهل يحق لنا أن نقول بأنه لا إنتاج في الفكر العربي الإسلامي أم أنا نلوم أنفسنا في الانكباب و الاجترار المطلق لفكر الآخر فنشيد بإمكانيته وبإبداعاته، أما الممارسة الفكرية لهذه الأخيرة فإنها لا تعطى أية قيمة و يعمل على حجبها و سترها و تكديسها على رفوف المكتبات !!!!

خاتمة:

الفكر العربي الإسلامي فكر أثبت جدارته عبر مراحل مختلفة من التاريخ الإنساني، في شتى الميادين العلمية والمجالات المعرفية، إلى أن طُرح إشكال مدى مصداقية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي ومدى ابداعه وأصالته من كونه مجرد اجترار وتبعية مطلقة لما أتى به فكر الآخر، الأمر الذي أدى إلى

البحث عن حقيقة هذا الادعاء ليتبين أنّ الفكر الفلسفي العربي حتى وإن حوى نسبة من الاجترار الفكري فهذا لا يعني أنه في مجمله مجرد ترجمة لفلسفة الآخر وإنما له مباحثه الأصيلة و لمتمثلة في علم الكلام والتصوف فضلا عن الممارسات الفكرية و النقدية التي كانت من قبل العقل العربي الإسلامي وهذا ما بيناه بالحجة المنطقية و البرهنة العقلية مع الإنتاج الطاهوي المفكر المغربي المعاصر، لذا يمكن أن نحصر أهم ما توصلنا إليه من نتائج ومن مقترح أيضا ل في أنه: لا أحد يستطيع أن ينكر مدى تأثير الفكر العربي الإسلامي في تاريخ الفكر الإنساني، إلا أنّ هناك من اعتبر أنّ المباحث الفلسفية لهذا الفكر ما هي إلا اجترار لفكر الآخر؛ كما يتجاوز الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الاجترار والاتباع إلى ممارسات فكرية أصيلة تأرجحت بين النقد والإبداع، حجتنا في هذا ما أتى به طه عبد الرحمن في الحقل المعرفي للمقاصد كمبحث دام برؤية أحادية لحقب من الزمن، وتجددت الرؤية مع "طه عبد الرحمن" وهو يضع أسس الرؤية العلمية الموضوعية للفكر المقاصدي وبالتالي نخرج من دراستنا هذه بمقترح الدعوة الصريحة في البحث عن مكنونات الفكر العربي الإسلامي عامة والفكر الفلسفي العربي الإسلامي خاصة للوقوف على الإنتاج الأصيل و البحث فيه، فكم من انتاج لا يزال محتجبا بشكل ما، ومنه الدعوة الصريحة إلى تعزيز مقرر البرنامج الدراسي وكذا البحوث الأكاديمية بالفكر العربي الإسلامي عامة و الفلسفي خاصة جملة و تفصيلا وهذا لاستدراك النقائص و لتجاوز العوائق الابستيمولوجية التي أحالت دون الكشف عنه وهو في نقاءه و أصالته دونما تأثير من أي موروث سابق.

قائمة المراجع:

أولا – المراجع باللغة العربية:

-ابن خلدون، عبد الرحمن.(2005م). المقدمة. (د-ط)، بيروت: المكتبة العصرية.

-البخاري، محمد.(1985م). صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم 51، (ط4)، بيروت: عالم الكتب.

-النجار، عبد المجيد.(2006م). مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. (ط1)، دم: دار العربي الإسلامي.

-بزا، عبد النور.(2014م). فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السّلام وبي إسحاق الشاطبي. (ط1)، مصر: مؤسسة الفرقان.

-صليبا، جميل.(1982م). المعجم الفلسفي. (د-ط)، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

-حرب، علي.(2010م). المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة. (ط1)، بيروت: الدار العربية للعلوم.

-رينان، أرنست، ترجمة زعيتر، عادل. (1957م). ابن رشد و الرشدية، (د-ط)، القاهرة: (د-د).

-الشاطبي، أبو إسحاق، تقديم أبوزيد، بكر.(1997م).الموافقات، (ط1)، السعودية: دار ابن عفان

-عبد الرازق، مصطفى، عبد الوهاب، محمد. (2011م). تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

-عبد الرحمن، طه.(1993م). تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط2)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
-عبد الرحمن، طه.(1998م). التكوثر العقلي.(ط1)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
-عبد الرحمن، طه.(2006م). سؤال الأخلاق مساهة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. (ط3)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
-عبد الرحمن، طه.(2012م). سؤال العمل. بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. (ط1)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
-عبد الرحمن، طه.(2015). سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد.(ط1)، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
-عبد الرحمن، طه.(2002م). رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، (العدد 18)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، بيروت: الفلاح للنشر والتوزيع.

ثانيا- المراجع باللغة الأجنبية:

Jean. Paul (2002).La conscience, l'inconscient, le sujet, éditions : marketing, paris