قراءة في كتاب: بؤس الدهرانية

النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين

د. عبد الحليم مهور باشة(*)

الكتاب	**بؤس الدهرانية:** النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين
المؤلف	طه عبد الرحمن
الناشر	بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (ط. ١) (٢٠١٤)
الصفحات	١٩١

تأتي أهمية هذا الكتاب في كونه جُهدًا فلسفيًا، قلّ له نظيرٌ في عالمنا العربي، وينمُّ عن عقل فلسفي مبدع، ظل صاحبه لعقود زمنية يشتغِل على النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ونقد تجلِّياتها في المنظومة المعرفية والثقافية والسياسية. وهو جزء من سلسلة كتب عديدة أصدرها **طه عبد الرحمن**، يحاول في كل كتاب منها تفكيكَ مفهومات تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، مبيّنًا أصولها ومرجعياتها الفلسفية والعقدية والحضارية، ومؤسّسًا في الوقت ذاته لمفاهيم جديدة. وتكتشف مع نصوصه الفلسفية مقدار صلته بأصول المجال التداولي العربي. تقوم الفكرة المركزية للكتاب الذي بين أيدينا على

(*) أستاذ فلسفة التاريخ بجامعة سطيف، الجزائر، البريد الإلكتروني:
halim-bacha@hotmail.fr

إبطال دعوى الدهرانيين إلى توليد أخلاق بلا روحانيات، وتبيان تهافت مُقلّدةِ العرب في محاكاةِ غيرهم في هذه الدعوى.

نكتشف مع هذا النص الفلسفي **لطه عبد الرحمن**، كل ممكنات التأسيس لخطاب فلسفي مستقل ومبدع، ينهَلُ من محددات المجال التداولي العربي. أدرك الكاتب أن أزمةَ العقل العربي هي أزمة إبداع مفاهيم، ولاحظ مقدار التشويه الذي مارسته المفاهيم الحداثية على المفاهيم التراثية؛ لذلك راحَ ينشئ المفهوم تلو الآخر، وأدرك أن الصراع الفكري لن تحسمه إلا لغة المفاهيم. فتفكيك المفاهيم التي تأتي من المجال التداولي الغربي يُعتبر الخطوة المنهجية الأولى، لتِبيان المرجعيات الخفية التي شكلتها، فيصبح الوعي المعرفي بتقريبها وإعادة تداولها وَفق الوجهة التي يقتضيها المجال التداولي العربي الخطوةَ المنهجية الثانية. ومن هذا المنطلق يَحضُر مفهوم العلمانية، الذي تتكاثر دلالاته في العالم العربي، إلى حد الإسفاف بالمفهوم، فيأتي طه

نكتشف مع هذا النص الفلسفي لطه عبد الرحمن، كل ممكنات التأسيس لخطاب فلسفي مستقل ومبدع، ينهَلُ من محددات المجال التداولي العربي. أدرك الكاتب أن أزمةَ العقل العربي هي أزمة إبداع مفاهيم، ولاحظ مقدار التشويه الذي مارسته المفاهيم الحداثية على المفاهيم التراثية.

عبد الرحمن في هذا الكتاب، ليكشفَ عن الأقنعة المتوارية التي تقبع خلف هذا المفهوم، ويبيِّن الصلة بينه وبين الفلسفة الحداثية، أو بِلغَتِه: الدهرانية.

يقع هذا الكتاب في حوالي (١٩١ صفحة)، قسّمه صاحبه إلى بابين رئيسين، وكل بابٍ ضم مجموعة من الفصول، استهلها بمدخل عام تحت عنوان: **ما هو النقد الائتماني للحداثة؟** تناول فيه: ثلاثة مفاهيم أساسية، اختصت بها الحداثة الغربية أيما اختصاص؛ **مفهوم الدُنيانية:** وهي كلمة مشتقة من كلمة الدنيا، وقصد بها **طه عبد الرحمن** فصل الدين

عـن كافـة مجـالات الحيـاة الإنسـانية، وهـي متجـاوزة للعلمانيـة التـي درج الفكـر العـربي عـلى الاشـتغال عليهـا. أمـا مفهـوم العِلمانيـة بكـسر العـين: فيعنـي فصـل الديـن عـن السياسـية، وهـو أول مظهـر مـن مظاهـر الدنيانيـة، ومفهـوم العلمانيـة بفتـح العـين قصـد بـه **طـه عبـد الرحمـن** فصـل الديـن عـن العلـم.

وفي الأخـير، **مفهـوم الدهرانيـة:** ويشـير هـذا المفهـوم إلى فصـل الأخـلاق عـن الديـن، وبتعبـير الكاتـب: تأسـيس أخـلاقٍ بـلا روحانيـات، أو أخـلاق بـلا ديـن. وتُعتَـبر الدهرانيـة أخطـر مـن العلمانيـة؛ لأنهـا تجفـف أهـم منبـع مـن منابـع القيمـة والمعنـى؛ وهـو منبـع الديـن المنـزّل، حيـث «فصلـت الحداثـةُ العلـمَ عـن الديـن، وفصلـت عنـه الفـن والقانـون، كـما فصلـت السياسـة والأخـلاق، وقـد نسـمّي عملهـا قـي انتـزاع قطاعـات الحيـاة مـن الديـن باسـم عـامٍ هـو الدُنيانيـة، وإذ ذاك؛ تتعـد صـور الدنيانيـة بتعـدد هـذه الفصـول، فتكـون العلمانيـة مثـلًا هـي صـورة الدنيانيـة التـي اختصـت بفصـل السياسـة عـن الديـن، والعلمانيـة هـي الصـورة الدنيانيـة التـي اختصـت بفصـل العلـم عـن الديـن»[1].

وأوضـح المؤلـفُ أن عملـه يقـع ضِمـن **نقـد الفلسـفة الدهرانيـة**، وإذا كانـت الفلسـفة الدهرانيـة تقـوم عـلى العقلانية المجـردة؛ فـإن الفلسـفة الائتمانيـة تقـوم عـلى العقلانيـة المؤيـدة، وإذا قامـت الأولى عـلى ثلاثـةِ مبـادئ معرفيـة، وهـي: مبـدأ الهُويـة، ومبـدأ عـدم التناقـض، ومبـدأ الثالـث المرفـوع؛ فـإن الثانيـة تقـوم عـلى المبـادئ الثلاثـة التاليـة: **مبـدأ الشـهادة ومبـدأ الأمانـة، ومبـدأ التزكيـة.**

إذن، تقـوم الفلسـفة الائتمانيـة عـلى العقـل المسـدّد بالوحـي الربـاني، أمـا الفلسـفة الدهرانيـة فتقـوم عـلى العقـل المجـرد. وجـاء هـذا الكتـاب لإبطـال الدعـوى الدهرانيـة بفصـل الأخـلاق عـن الديـن، وأن هـذا الإبطـال يتم عـن طريق نقـض تصوراتهـم للأخـلاق والديـن.

---

(١) طـه عبـد الرحمـن، **بـؤس الدهرانيـة: النقـد الائتـماني لفصـل الأخـلاق عـن الديـن**، بـيروت: الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، (٢٠١٤م)، (ص/ ١١).

الباب الأول
النقد الائتماني للأنموذج الدهراني

استهله الكاتب بمدخلٍ تناول فيه مجموعة من المسلمات التي بنى عليها نقده للأنموذج الدهراني، وقبل طَرْق الحديث حولها، ذكر أن مفهوم عقل ما قبل الحداثة لا يطابق مفهوم عقل الحداثة، ولا ما بعدها؛ إذ يفصل عقل الحداثة الأشياء بعضها عن بعض، طالبًا تحليل الكل إلى أجزائه. أما عقل ما بعد الحداثة، «فقد اختص بكونه يبلغ بهذا الفصل بين الشيء منتهاه -أي أقصاه- واقعًا في تفتيها البعيد، كأنَّ القانون الذي يحكم الإدراك فيما بعد الحداثة هو نقض الأشياء»[1].

ومن هذا المنطلق، فإن الانفصال عن الدين في منظور **طه عبد الرحمن** يكون انفصالًا عن أرباب الدين، أو انفصالًا عن أُسسه ومبادئه، «ولما كان الانفصال عن أركان الدين -علمًا بأن الأخلاق أحد هذه الأركان- أقوى من الانفصال عن أربابه... فقد لزم أن الدهرانية أقوى من العلمانية، ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلّت في الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان»[2].

الفصل الأول
المسلمات النقدية والأنموذج الدهراني

أوضح **طه عبد الرحمن** في هذا الفصل المسلمات التي بنى عليها نقده للصيغ المتعددة للأنموذج الدهراني، وحصرها في ثلاث مسلمات؛ أولاها **مسلمة التبدل الديني**، وتعني أن الدين المنزّل يأخذ صورتين: الصورة الفطرية وهي الصورة التي نزل بها هذا الدين أول ما نزل، والصورة الثانية هي الصورة الوقتية للدين المنزل: «وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهدُ ترسباتٍ اعتقادية وتصورية، وأيضا تأثيرات مؤسسية وتقنينية، تبعده قليلًا أو كثيرًا، عن أصله الفطري»[3]، أما في **مسلمة التخلق**

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٨).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٠).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٣٢).

المـزدوج فالديـن في صورتـه الفطريـة يـورث الإنسـان أخـلاق الباطـن، ثـم يبنـي عليها أخـلاق الظاهـر، أما الديـن في صورتـه الوقتيـة فيتجـه مـن الخـارج إلى الداخـل فيـورث الإنسـان أخـلاق الظاهـر، ثـم يبنـي عليها أخـلاق الباطـن، ومقتـضى **مسـلمة الآمريـة الإلهيـة:** «أن مـا أمـر بـه اللـه سـبحانه مـن الأعـمال خـير وعـدل، سـواءٌ أعقِـلَ المؤمـن علَلَهـا أو مقاصدهـا، أو لم يعقلهـا»[1].

بعـد طـرح هـذه المسـلمات، يصـوغ الكاتـب الدعـوى التـي جـاءت بهـا الدهرانيـة بقولـه: «تفصـل الدهرانيـة الأخـلاق عـن الديـن فصـلًا تختلـف صِيَغُـه باختـلاف تعاملهـا مـع التبـدل الدينـي والتخلـق المـزدوج والآمريـة الإلهيـة، سـاعيةً إلى تأسـيس أخـلاق مسـتقلة»، وأرجـع **طـه عبـد الرحمـن** الدوافـع الخفيـة في تاريـخ الفلسـفة الغربيـة إلى تأسـيس الأخـلاق بفصلهـا عـن الديـن، إلى عاملـين رئيسـين هـما: لا عقلانيـة المعتقـدات المسـيحية، والحروب المذهبيـة بـين الطوائف المسـيحية. فـدَرْءًا لهاتـين الآفتـين؛ دعـا فلاسـفة الأنـوار إلى تأسـيس أخـلاق مفصولـة عـن الديـن، وحصرهـا المؤلـف في أربـع صيـغ تمثـل أساسـيات الأُنمُـوذج الدهـراني:

١- التبدل الديني والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني:

إن خـير مـن يمثـل هـذه الصيغـة الفيلسـوف **جـون جـاك روسـو**، حيـث دعـا إلى تأسـيس ديـن طبيعـي، يقـوم مقـام الديـن المنـزّل، ويقـول المؤلـف: من الخطـأ أن نتوهـم أن الديـن الطبيعـي يتطابـق مـع الديـن الفطـري؛ لأن الفطـرة هـي الذاكـرة الأصليـة للإنسـان، والوحـي ينـزل عـلى وَفقهـا، بينـما الديـن الطبيعـي عنـد **روسـو** لا يؤخـذ بالوحـي، بـل يشـكك فيـه.

٢- التبدل الديني والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني:

يمثّـل هـذه الصيغـة الفيلسـوف الألمـاني **كانـط**، ويقـوم هـذا التصـور عـلى تأسـيسٍ للأخـلاق عـلى أسـاس العقـل، حيـث يفصـل **كانط** بين الديـن الطبيعي

(١) المرجع السابق، (ص/ ٣٣).

والديـن المنـزّل، ففـي الديـن الطبيعـي تتقـدم معرفـة مـا هـو واجـب عـلى معرفـة أنـه أمـر إلهـي، بينـما في الديـن المنـزّل فتتقـدم معرفـة مـا هـو أمـر إلهي عـلى معرفـة مـا هـو واجـب. ويـرى **طـه عبـد الرحمـن** أن **كانـط** اختـار الديـن العقـلاني الخالـص، أي التسـليم بالديـن دونمـا التسـليم بالوحـي، وأن هـذا التصور ينـزِع عـن الديـن صورتـه الفطريـة؛ بسـبب الازدواجيـة في تصـور العقـل، وبسـبب القصـور في تصـور العبـادة.

٣- التبدل الديني والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني:

يمثـل هذا النموذج عـالم الاجتماع الفرنسي **إميـل دوركايـم** في كتابه «أخـلاق التربية»، حيث يذهب **دوركايم** إلى أن الدينيّ ملازم للأخلاقـي ملازمـةَ الأخلاقي لنفسـه؛ لذلك كان لا بـدَّ أن يشـتركا في صفـة التقديـس.

٤- التبدل الديني والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني:

يعتبر الفيلسـوف الفرنسـي **لـوك فـيري** واضـع هـذه الصيغـة الناسـوتية، التـي

ويـرى طـه عبـد الرحمـن أن كانـط اختـار الديـن العقـلاني الخالـص، أي التسـليم بالديـن دونمـا التسـليم بالوحـي، وأن هـذا التصـور ينـزِع عـن الديـن صورتـه الفطريـة؛ بسـبب الازدواجيـة في تصـور العقـل، وبسـبب القصـور في تصـور العبـادة.

تجعـل الإنسـان مصـدر الأخـلاق، فيفصل بـين الديـن الفلسـفي والديـن التاريخـي؛ الأول: الديـن باعتبـاره اسـتعدادًا ماورائيًـا ملازمًـا للإنسـانية لا فِـكاك عنـه. بينـما الثـاني: الديـن بوصفـه تنظيـمًا اجتماعيًـا عرفَتـه كل المجتمعـات الإنسـانية، وأن هـذا الديـن عمليـة الدهرنـة فيـه كافيـة بعمليـة اضمحلالـه، حتـى يصبـح أثـرًا بعد عين.

مسلمة التخلق المزدوج وصيغ الأنموذج الدهراني:

يـرى **روسـو** أن الديـن الطبيعـي يقـوم عـلى أخـلاق الباطـن، فيُشـبِه مـن جهـةٍ مـا الصـورة الفطريـة للديـن المنـزّل، «إلا أنـه يظـل إيمانًـا منقوصًـا؛ إذ لا يؤمـن **روسـو** بمَلَـك مكـرم، ولا نبـي مرسـل، ولا

كتاب منزل»[١]، وهنا يفصل **روسو** بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن، فيعترف بأخلاق الباطن، لكن أخلاق الظاهر التي يورثها الدين المنزّل لا يعترف بها.

بينما يعتبر **كانط** أن علاقة الإنسان بالله هي علاقة أخلاقية، وعلى هذا الأساس يميز بين الأخلاق الداخلية التي يورثها الدين الطبيعي، وأن الأخلاق الخارجية هي أخلاق عارضة يورثها الدين التاريخي (الوقتي)، وهو منسجم مع تصوره في تَقدّم المعرفة الخلقية على الاعتقاد الديني، والتناقض الذي وقع فيه: «الأصل في تخلق المؤمن أن يرتقي بأخلاقه إلى الأفق الروحي، بينما الأصل في إيمان المتخلق أن ينزل إيمانه إلى السياق المادي، وبيّن أن الارتقاء بالروح مقدم على النزول إلى المادي»[٢]، وتقوم الأخلاق الدهرية عند **دوركايم** على ثلاثة أركان رئيسة: «روح الانضباط، والتعلق بالجماعة، واستقلال الإرادة. وهذه الأخلاق الدهرية أخلاق خارجية. بينما يميز **لوك فيري** بين أخلاق الواجب التي تتعلق بحقوق الآخرين، وأخلاق الخلاص التي تتعلق بالمصير الأخير لحياة الإنسان، وبالمسائل الوجودية التي تواجهه... فيجعل **فيري** الأصل في الأخلاق والقيم التي تأخذ بها الناسوتية الثانية سواء تعلّقت بالواجب وبالخلاص، وهو ما يسميه بالتعالي المقارن أو التعالي الأفقي في مقابل التعالي المفارق أو التعالي العمودي»[٣]، لكن هذا التعالي المفارق لا يقصد به ذاتًا علوية مفارقة، وإنما يكتشفه الإنسان في ذاته.

مسلمة الآمرية الإلهية وصيغ الأنموذج الدهراني:

استبدل **روسو** في الدين الطبيعي الآمرية الآدمية بالآمرية الإلهية، ولم يكتفِ بذلك «بل يذهب إلى أن هذه الآمرية لا ينهض بها إلا ضميره؛ فهو الذي يأمره وينهاه، حاكمًا على أفعاله، إن خيرًا أو شرًا...لزم أن يقع **روسو** في التعبد لذاته، متوهمًا أنه يتعبد لربه»[٤]، بينما استبدل **كانط**

(١) المرجع السابق، (ص/ ٥١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٥).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٩).

آمرية الإرادة بالآمرية الإلهية، فـ«لا عجب أن يضفي **كانط** على الإرادة ما يشبه ما أضفاه **روسو** على الضمير من صفات الكمال التي لا يستحق أن يوصف بها إلا الله، مثل الخيرية المطلقة والذاتية المطلقة...»[1]، في حين استبدل **دوركايم** آمرية المجتمع (الضمير المجتمعي) بالآمرية الإلهية في الأخلاق الدهرانية التي أسسها، فـ«برفعه المجتمع إلى رتبة الآمرية الإلهية، يكون قد رفع إليها، لا ذاتًا مشخصًا، وإنما ذاتًا مجردة، أي خلاف ما يدعيه، ذاتًا تتجاوز التجربة الحسية مُجاوزةَ الكليات الذهنية لها»[2].

بينما استبدل **فيري** الآمرية الناسوتية أو الإنسان المؤلّه بالآمرية الإلهية، «فقد وضع **فيري** مصطلحًا مركبًا وهو الإنسان الإله ليدل به على الآمر الآدمي، ويستبدله مكان الآمر الإلهي، جاعلًا منه شاهدًا على التخلق الدهري الذي يحققه البشر»[3].

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦٥).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٦).

الفصل الثاني
بؤس التصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان

إن إنكار الآمرية الإلهية في التصورات السابقة التي عرضها **طه عبد الرحمن**، تعليلُها يرجع إلى جملة من التصورات الفاسدة عن العلاقة بين الإنسان والله، وتتمثل هذه التصورات الفاسدة في أربعة تصورات، يأتي في مقدمتها: بؤس **التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان**، حيث ساد الاعتقاد لدى الدهرانيين أن علاقة الإنسان بالله عي علاقة تسلط خارجي، وفساد هذا التصور من كون مقولَتَيْ الخارج والداخل مقولتين مكانيتين يتنزّه عنهما الوجود الإلهي؛ فالأصل أن يكون الإنسان خارجَ الوجود الإلهي، وليس العكس.

بينما يقوم **بؤس التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان**، على تجزيء الصفات الإلهية لدى الدهرانيين، حيث يقرون ببعض الصفات الإلهية، وينكرون صفات إلهية أخرى، ويلحقون بعضها بالذات الإنسانية. وأما عن **بؤس التصور التسيدي**

لعلاقة الإله بالإنسان، فيرى **طه عبد الرحمن** أن المراد بالتصور التسيدي لعلاقة الإنسان بالإله «هو التصور الذي يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث يملك الإنسان ويسود ويربّ كما يملك الإله ويربّ، ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة المِلكية هذه أساسًا يبني عليه أخلاقه الدنيانية»[١].

وفي الأخير، **بؤس التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان: فيرى طه عبد الرحمن** أن هذا التصور يطغَى على معظم الكتب الفلسفية الغربية، وهو مرتبط بنظرية التجسيد في الديانة المسيحية من جهة التاريخ القريب، وبنظرية تجسيد الآلهة في الثقافة اليونانية والرومانية من جهة التاريخ البعيد، وهو مشاركةُ الإنسان للإله في الرتبة الوجودية، «ولا شك أن هذا التقلب بين وضع الإنسان ووضع الإله في الثقافتين لم يترك مجالاتٍ لتولد معنى التنزيه في العقول، ولو مع وجود العلو؛ لذلك

رى طه عبد الرحمن أن المراد بالتصور التسيدي لعلاقة الإنسان بالإله «هو التصور الذي يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث يملك الإنسان ويسود ويربّ كما يملك الإله ويربّ، ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة المِلكية هذه أساسًا يبني عليه أخلاقه الدنيانية.

كان لا بدَّ أن يؤدي تأثير الثقافتين إلى بث مفهوم التجسيد في لُحمةِ النسيج العقلي للمفكر الغربي»[٢].

الفصل الثالث
الأنموذج الائتماني واتحاد الأخلاق بالدين

بعد نقد الكاتب للصيغ المتعددة للأنموذج الدهراني، وتحليله للتصورات الفاسدة التي أقامها الدهرانيون حول علاقة الإله بالإنسان؛ يبلور **طه عبد الرحمن** المبادئ التي يقوم عليها

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٨)

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٨٤).

الأنموذج الائتماني، وحصَرَها في خمسة مبادئ: يقوم **مبدأ الشاهدية** على فكرة أن الشاهدية الإلهية هي أصل الأخلاق، وهو يقع على النقيض من الدعوة الدهرانية لإلغاء الآمرية الإلهية في تأسيس الأخلاق، «فلولا شهادةُ الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها؛ لَمَا تَمّ للإنسان التخلق، ناهيك عن كمال التخلق»[١].

ومقتضى **مبدأ الآياتية** أن اتصال العالم عبارة عن اتصال آيات لا اتصال ظواهر، «فإن النموذج الائتماني ينفي نفيًا باتًا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجوعة من الآيات التكوينية، والدين مجموعة من الآيات التكلفية»[٢]، أما **مبدأ الإيداعية** فيقوم على أن الأشياء ودائع عند الإنسان، فالدهراني ينسِب الأشياء إلى نفسه وذاته، في حين أن الأشياء يجب أن تنسب في النموذج الائتماني إلى خالقها. يقوم **مبدأ الفطرية** على فكرة أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة، وأن الفطرة الأصل في نشأتها هو الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب بأنه «لا إله إلا هو»، و«يعتبِر النموذج الائتماني أن الأخلاق الحية مستمدة أصلًا من الفطرة التي خُلق عليها الإنسان؛ لأن هذه الفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة»[٣].

وفي الأخير، **مبدأ الجمعية:** ومقتضى هذا المبدأ أن الدين بجمعيته أخلاق، والاستدلال على أن الدين كله أخلاق؛ «لأن أسماء الصفات الإلهية المنزلة ليست مجرد تعريفات شرعية دالة على الذات الإلهية، وإنما تجلّيات كونية تحتها قيمٌ ومعانٍ على قدرها، وهذه القيم والمعاني الأسمائية هي عبارة عن الأصول التي تفرّعت عليها القيم والمعاني»[٤].

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٩٤).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٩٥).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٠١).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ١٠٤).

الفصل الرابع
ظلم الدهرانية لماهية الإنسان

لا يتوقف **طه عبد الرحمن** عند نقد الدهرانية في شقّها الفلسفي، بل يتعداها إلى تِبيان ظلمها لماهية الإنسان، فـ«إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان، فضاق ضيقًا شديدًا؛ فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلمًا أشد، إذ ظلمت ماهيةَ الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولًا بعيدًا»[1].

وظلم الدهرانيين أشنع للدين حين فصلوا الأخلاق عنه، إذ إن «عزلهم الأخلاق عن الدين هو إلغاء الدين، ولو أن الذين شملهم هذا البحث لا يُبدون كُرْهًا معلنًا للدين المسيحي، وإن أبدوا بالغَ نقمتهم على الكنيسة، ومع ذلك يبقى سعيُهم الحثيث إلى أن يضعوا، من عند أنفسهم، أخلاقًا مستقلة عن الدين، ينزلونها منزلةَ الدين»[2].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٠٩).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١١١).

فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلمًا أشد، إذ ظلمت ماهيةَ الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولًا بعيدًا». وظلم الدهرانيين أشنع للدين حين فصلوا الأخلاق عنه.

وأرجع **طه عبد الرحمن** دعوى الدهرانيين هذه إلى عدم الرضا عن الدين المسيحي التاريخي، ونفورهم من العبادات التي رأوا أنه لا طائل عمليّ من ورائها -وهذا بسبب جهلهم أن العبادة لغةُ الوجود، وأنها محل كمال العقل-، وسعيهم الحثيث إلى إخراجهم الدينَ في صورة عقلانية. فدفع تمجيدُ العقل الإنساني عند بعض مفكري الحداثة إلى ابتكار أخلاق دهرية، يكون العقل مرجعها بدلًا من الدين المنزّل، لكن هذه الدعوة أضرت بالدين أيما إضرار.

الباب الثاني
الحداثة الروحانية والعبودية الفكرية

استهل الكاتب الباب الثاني بمدخلٍ انتقد فيه مقلدي فكر الحداثة الغربية،

فقال: «إن المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقفين من بني جلدتنا الذين لا يجدون مذَلّة، ولا شناعة، ولا حتى حرجًا في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم، سواء أأصاب هؤلاء أم أخطؤوا»[1].

وتنقسم النخبةُ المقلّدة بحسَب الكاتب إلى فئتين: فئة لا تعلم من تراثها ولا تاريخها إلا النتف؛ لذلك هي مفصولة عنه بالكلية. والثانية: فئة لم تكابد، ولم تتمكن من هضم الفكر الحداثي الغربي؛ لذلك راحت تقلده بوعي ومن دون وعي، وتحقر تراثها وماضيها، تحت وهم إحداث القطيعة مع الماضي. وإن تقليدهم لأفكار غيرهم هو أشنع وأشر أنواع التقليد.

الفصل الخامس
بؤس المقلد الفكري وروحانيات التسيد

يرى **طه عبد الرحمن** أن المقلد انتقل من فكرة فصل الدين عن السياسة التي أتت بها الحداثة الغربية، إلى فصل الأخلاق عن الدين التي أتت بها فلسفة مابعد الحداثة، أو قل الفصل الدهراني[2]. فدعوى **انحصار الأخلاق في التعامل بين الإفراد**، تؤدي إلى اختزال الأخلاق وإفقارها، وأن هذه الدعوى الدهرانية تجعل قيمتي الخير والشر أمرين نسبيين؛ وذلك بسبب أن العقل الإنساني هو مصدرها، وبالتالي يتحول الشر في زمنٍ ما إلى خير، والعكس بالعكس.

أما **دعوى الفرق بين الديني والروحاني**، فيأتي بطلان هذه الدعوى الدهرانية بكون علاقة «الدين بالروحيات علاقة خصوص بعموم، بحيث تندرج الروحيات في الدين، ولا يندرج الدين في الروحيات، إي إنه يصح أن كل ديني روحي ولا يصح أن كل روحي ديني؛ وهذه المسلمة معترَض عليها، فلمَ لا يجوز أن يصح العكس: أي أن تكون الروحيات أخص من الدين؟»[3].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٣١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٣٧).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٤١).

وتنهض دعوى دهريةِ الروحيات في كون المتدينين ليسوا بأوْلى من الحداثيين بالروحيات لمكانتها من الوجود الإنساني، في حين أن الأصل في مفهوم الروحي أنه مأخوذ من الدين، وعلى وجه التحديد من الأديان المنزّلة، فجَعَلَ هؤلاء المفكرون الحداثيون الرُوحياتِ جمعًا واحدًا، وهذا غاية في الفساد، فيجب التفريق بين روحيات التسيّد وروحيات التزكية. «أما الأولى، فهي عبارة عن ترويض النفس على بعض الأفعال والصفات التي لا تُخرج

> **فدعوى انحصار الأخلاق في التعامل بين الإفراد، تؤدي إلى اختزال الأخلاق وإفقارها، وأن هذه الدعوى الدهرانية تجعل قيمتي الخير والشر أمرين نسبيين؛ وذلك بسبب أن العقل الإنساني هو مصدرها، وبالتالي يتحول الشر في زمنٍ ما إلى خير، والعكس بالعكس.**

النفس عن طورها، بل يبقى صاحبها يسبح في فلك النفس وحده، مهما تغيرت أفعالها وصفاتها... أما روحيات التزكية، فهي عبارة عن كفاح الذات من أجل أن تسترجع فطرتها الأولى التي خُلِقت عليها، حيث تنتقلُ من فلك النفس الذي كانت تسبح فيه إلى فلك الروح، وعلامة ذلك التجرد من النسبة إلى الخلق وإفراد الخالق بها»[1].

الفصل السادس
بؤس المقلد الفكري وروحانيات التزكية

لما كان المقلد العربي يعاني من بؤس فكري، فإنه أسقط بؤسه على تراث أمته، وبدلًا من اشتغاله على روحانيات التزكية، فإنه اختار روحانيات التسيد كما في الحداثة الغربية، متوهمًا بأنه يأتي بالقول الثقيل، في حين أنه يروّج إلى بضاعة فكرية مزجاة، فيعتبر أن **روحانيات التزكية تورث قيّمًا بالية.** وتهافت هذه الدعوى من وجهة نظر المؤلف أن روحانيات التزكية مبنية على الفطرة، التي هي بمنزلة الذاكرة

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٤٩).

الأصليـــة للإنســـان، وإذا كان المقلـــد يدعـــي أننـــا لا نراهـــا؛ فهـــل الشـــعور النفـــسي واللاشـــعور الـــذي قـــام عليـــه التحليـل النفـسي نـراه؟ ويذهـب المقلـد إلى **أن روحيـات التزكيـة تـورث تـرك العمـل**، بينـما الأصـل أن العمـل عـلى ضربـين: هنـاك العمـل الخارجـي عمـل الجـوارح الـذي يتعلـق بتدبـير الحيـاة الماديـة، وهنـاك العمـل الداخـلي عمـل القلـوب المتعلـق بالحيـاة الروحيـة. ولا يخفـى عـلى كل عقـل حصيـف أن تدبـير الحيـاة المعنويـة أشـد مـن تدبـير الحيـاة الماديـة.

وفي الأخـير، يدّعـي المقلـد أن روحانيـات التزكيـة تتخـذ **صيغـة طقوسـية**، بينـما الأصـل أن روحانيـات التزكيـة مُعـين لأصـول القيـم الإنسـانية، فهنـاك نوعـان مـن القيـم: القيـم الزاحفـة، وهـي القيـم التـي تحـصر الإنسـان في نطـاق الحيـاة الماديـة، والنـوع الآخـر هـو القيـم العارجـة وهـي القيـم التـي ترفـع همـة الإنسـان إلى الانطـلاق إلى آفـاق أرحـب مـن العـالم المـادي، «وهكـذا يتضـح أن روحيـات الائتـمان تـورث أفضـل القيـم العارجـة؛ إذ إنهـا تمتـح قيمهـا مـن أثـرى منابـعِ الديـن، وهـي: خاتميـة الديـن، وأحسـنية الأسـماء، والعظمـة الخُلقية»[1].

الفصل السابع
يأس المقلد وانقلاب العقل

في هـذا الفصـل الأخـير، يـرى **طـه عبـد الرحمـن** أن «بـؤس المثقـف الحـداثي المقلـد بؤسـان: بـؤس ورِثـه عـن الدهراني، وبـؤس كسـبته يـدُه؛ إذ اختـار العبوديـة الفكريـة التـي لزمتـه بطقوسـية مخصوصـة، فاجتمـع لـه الأسْـوآن: بـؤس الأصـل، وبـؤس النقـل»[2].

وهـذا التقليـد وصفـه **عبـد الرحمـن** بالمـرض النفـسي، حيـث سـجن المقلـد نفسـه داخـل قفـص الحداثـة الغربيـة، ويؤلمـه مـن لا يقلـد مثلـما يقلـد هـو، فبعـدَ عقـود مـن إعلائـه للعقلانيـة وأنـه لا روحانيـات، مـا إن ابتـدع فلاسـفة مـا بعـد الحداثـة روحانيـات الحداثـة، حتـى راح المقلـد يدّعـي روحانيـات للحداثـة.

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٧٢).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧٣).

ويرى **طه عبد الرحمن** أن هذا الانقلاب في عقل المقلد لم يتوصل إليه من تلقاء نفسه، بل ما إن دعا بعض فلاسفة ما بعد الحداثة إلى روحيات الحداثة، حتى دعا إليها جريًا على ممارسات طقوسه التقليدية، بينما «كان حَرِيًّا بالمقلد أن يقف عند كون مفكري الحداثة لا يزالون يقتبسون من الدين المفهومَ بعد المفهوم، والمقولةَ تِلْو المقولة، وهم مع ذلك له خصوم، حتى بلغوا حدَّ أن يستعيروا منه أخص مفهوم يميزه: الروحانيات»[١].

ويتجلى انتكاس عقل المقلد في رفضه لروحانيات التزكية، وقبوله لروحانيات الحداثة: «يتجلى الانتكاس في عقل المقلد في كونه تكلف الانسلاخ عن روحياته التاريخية التي هي ذات صيغة ائتمانية، واستبدل بها الروحانيات السيادية التي هي صيغة دهرانية»[٢]. وأدى التدخل بين انقلاب عقل المقلدة وانتكاسه إلى نقل مفاهيم روحية خالصة من اتجاهها العمودي إلى الاتجاه الأفقي، محاولًا دهرنتها.

خاتمة

وفي خاتمةِ الكتاب، تطرق **طه عبد الرحمن** إلى الآفات التي جلبها المقلدة العرب، وحصر مساوئهم في أنهم يقلدونهم ويتبعونهم فيما لا ينبغي تقليدهم واتبّاعهم فيه، وأنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين؛ بسبب قطع المنقول عن صلاته التاريخية والفلسفية والأصلية، ويؤدّي تعثرهم في استيعاب مضامين ما ينقلون إلى المُغالاة في تقديس الأفكار المنقولة:

«فإنهم يشددون على قرّائهم في التمسك بمنقولهم، بحجة أنه لا دخول إلى عالم الحداثة إلا من بابه، مولدين في نفوسهم جملة من عُقدٍ نفسية، تُبقي عقولهم عيالًا على أفكار غيرهم إلى الأبد، عقد تبقيهم عبيدًا يستمرئون عبوديتهم»[٣].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٧٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧٧).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٧٧).