منشورات كلية أصول الدين (الدرس الإفتتاحي 4)

كلية أصول الدين - تطوان

المعاني الإيمانية

كيف تكون أدوات تحليلية؟

تأليف:
فضيلة العلامة الدكتور
طه عبد الرحمن

تقديم:
أ.د محمد التمسماني
عميد كلية أصول الدين

منشورات كلية أصول الدين (الدرس الإفتتاحي 4)

المعاني الإيمانية

كيف تكون أدوات تحليلية؟

تأليف:

فضيلة العلامة الدكتور

طه عبد الرحمان

تقديم:

أ.د محمد التمسماني

عميد كلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب: المعاني الإيمانية، كيف تكون أدوات تحليلية ؟

المؤلف: أ.د.طه عبد الرحمان

الناشر: كلية أصول الدين – تطوان

الطبعة الأولى: 1440ه/ 2019م

الطبع: الخليج العربي، 152 شارع الحسن الثاني، تطوان

الهاتف: 25 02 71 39 05

رقم الإيداع القانوني الوطني: 2019MO2812

رقم الإيداع القانوني الدولي: 978-9920-37-822-2

محتوى الكتاب

تقديم السيد عميد كلية أصول الدين 7

كيف تكون المعاني الإيمانية أدوات تحليلية؟ 15

1. المنظور الائتماني لمفاهيم الفلسفة ومعاني الإيمان 16

1.1. السمات الائتمانية للمفاهيم الفلسفية 16

2.1. السمات الائتمانية للمعاني الإيمانية 19

2. علمنة المعاني الإيمانية 22

1.2. العلمنة الواعية 23

2.2. العلمنة غير الواعية 26

1.2.2. الأصل الإيماني لمفاهيم الدولة الحديثة 28

2.2.2. الأصل الإيماني لمفاهيم فلسفة التاريخ 31

3.2. من لامشروعية الحداثة إلى لامعقوليتها 34

3. أيمنة المفاهيم الفلسفية 36

1.3. مقتضيات الأيمنة 37

2.3. مثال على الأيمنة 43

المراجع : 49

تقديم

السيد عميد كلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين القائل في كتابه الكريم : «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا (التوبة: 124)» والصلاة والسلام على الهادي الأمين سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين، ورضي الله عن الصحابة أجمعين والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد تشرفت كلية أصول الدين بتطوان باستضافة الفيلسوف الكبير فضيلة العلامة الدكتور طه عبد الرحمن فتفضل حفظه الله بإلقاء محاضرة علمية قيمة بعنوان:

«الأوامر الإلهية والقيم الأخلاقية»

بتاريخ 30 مارس 2017. ثم تشرفت الكلية مرة أخرى باستضافة سيادته لإلقاء الدرس الافتتاحي للموسم الجامعي: 2018-2019 وذلك: يوم الأربعاء 12 دجنبر 2018. في موضوع:

ولقد اعتبر كثير من المهتمين هذا الدرس – الذي أعده أستاذنا الجليل خصيصا للكلية – حدثا تاريخيا نظرا لأهميته الآنية، وخطورته العلمية، وللجمهور الغفير المتنوع الذي حضره من الطلبة والدارسين والباحثين من مختلف الجامعات المغربية ،ومن داخل الوطن وخارجه.

وتعميما للفائدة وإكراما للأستاذ الجليل قررت الكلية نشر الدرس المبارك بعد استئذان المحاضر حفظه الله، الذي وافق مشكورا على أن تتولى الكلية نشره وتوزيعه.

وللتذكير بالحدث: يسعدني أن أنشر في هذا التقديم نص الكلمة التي ألقيت في افتتاح الدرس، إذ قلت بعد الترحيب بالحضور، والتذكير بأهمية الحدث:

الحضور الكرام :

يسرني بهذه المناسبة الكريمة أن أتوجه بأوفى الشكر وجزيل الامتنان إلى: العلامة الجليل الفيلسوف الكبير فضيلة الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن على تشريفه للكلية للمرة الثانية، وتفضله بإلقاء الدرس الافتتاحي للموسم الجامعي 2018-2019 في موضوع: «**المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية؟**» معربين لسيادته عن تقديرنا العميق لتلبيته الدعوة. بالرغم من كثرة الشواغل والالتزامات وتجشمه عناء السفر، أسأل الله العلي القدير

ندعو عموم الباحثين من طلبة الكلية وغيرهم إلى الاسترشاد بفكره في التزام المنهج الضابط للنظر الذي يعصم الذهن والفكر من عوارض الخطأ والتيه الذي ابتليت به أمتنا، فلا مسامحة في المنهج إذ به يتوصل إلى الحقائق التي ترضي الرب في العاجل والآجل، كما يتوصل به إلى حفظ وحدة الأمة بمختلف تجلياتها. وهي أمور لا تخفى خاصة إذا نظرنا إلى حال كثير من الأمم. شقاء وتعاسة. يقول أستاذنا الجليل في كتابه النفيس «سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية»: «ومن المفاهيم الفكرية المحورية التي اعتمدتها في بناء هذا التصور لعالم أخلاقي مثالي مفهوم الملكوت فمعلوم أن هذا المفهوم ورد ذكره في القرآن الكريم مرتين في سياق الحث على ممارسة النظر، كما هو معلوم أن الفلسفة ما هي إلا نظر، وقد أفدت من هذا المفهوم كثيرا في بناء الفلسفة الائتمانية التي لا تفصل في عالم الاعتقاد بين عمق التدين وعمق التفلسف. ولا في عالم الاشتغال بين الوجود بين الخلق والوجود عند الحق. وعلى الرغم من الصلة الوثيقة بين النظر والملكوت لم يلق المشتغلون بالفلسفة من أهل اللسان العربي إلى مفهوم الملكوت بالا[1]»

الحضور الكرام:

إنها لحظات إيمانية نزداد فيها إيمانا بثوابت ديننا ومقومات هويتنا، ما أحوجنا إلى الرجوع إلى أصول ديننا. ما أحوج الجيل المتعلم الصاعد إلى مثل هذه الدروس التي تحيي فيه معاني الانتماء الصادق، والولاء الخالص للوطن والحب ليس شعارا أو كلاما ،

---

1 - « سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية» : (ص: 19-20)

بل لا بد من الإفصاح والتعبير عنه بالقول والفعل. والمواطنة الحقة إنما تستمد وجودها الحقيقي من صدق الإيمان بقيمها. فلا مواطنة حقيقة بلا انتماء ولا إيمان بلا صدق الانتماء.

« لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له»

هذا – وإننا لنأمل من نشر الكتاب أن يسهم في النهوض بحركة البحث العلمي داخل الكلية، ويساعد على تجديدها وتطويرها، ويمكن الطالب الباحث بالكلية بالمنحى والمسلك الذي ينبغي أن يسلكه وينتهجه في الدراسات الشرعية عموما والفكرية منها على وجه الخصوص.

ويعمل على تحقيق الهدف الأسمى في تكوين شخصية طالب كلية أصول الدين تكوينا يتماشى مع متطلبات العصر. مما يجعله مؤهلا لأداء رسالته وخدمة أمته ووطنه.

والحمد لله رب العالمين

نص
الدرس الافتتاحي

كيف تكون المعاني الإيمانية أدوات تحليلية؟

لقد دخلَتْ، على خطابنا الفكري عموما، والفلسفي، خصوصا، آفتان اثنتان جعلتا منه خطابا غير منتج، ناهيك عن أن يكون خطابا مبدعا؛ أولى الآفتين هي: «**الآفة البيانية**»، وقد لازَمته، منذ نشأته، عند احتكاكه بالفلسفة اليونانية؛ والمراد بهذه الآفة هو أن المعاني المنقولة **غدت متنافرة** مع المباني التي تنقلها، حتى كأن مستعملَ هذا الخطاب يفكر بما لا ينطق به، معطِّلا أسباب لسانه، وينطق بما لا يفكر فيه، معطِّلا أسباب ذهنه؛ **ومن تعطَّل بيانه، فلا يُرجى عطاؤه**؛ فكان أن أخذتُ على نفسي أن أتصدى لهذا **التعطيل البياني**، فقطعتُ قسطا من عمري أبصِّر بمظاهر هذا التعطيل وآثاره ومساوئه، وأبيِّـن الكيفيات والآليات للخروج منه، فاهتديت، بحمد الله، إلى وضع أصول فلسفة مُنتجة تتآلف فيها المباني والمعاني تآلفا يُقدِرنا على **الإبداع البياني**، فلسفة أسميتها بـ«**الفلسفة التداولية**».

والآفة الثانية التي دخلَت على خطابنا الفكري عموما، والفلسفي، خصوصا، وإن كان دخولها عليه متأخرا، هي «**الآفة الإيمانية**»؛ والمقصود بها أن المعاني الإيمانية لم تَعُد تُوجِّه مفاهيمنا الفكرية، ناهيك عن أن تُسهم في توليدها وبلورتها، بعد أن كان الإيمانُ أساسَ رؤيتنا إلى العالم ومفتاح صناعتنا للتاريخ؛ وهكذا، لم نعُد نُفكِّر بواسطة إيماننا، بل **لم يَعُد الإيمان يفكِّر بين أظهرنا**، حتى كأن الإيمان من نصيب الغافلين منا؛ فعقدتُ العزم على أن أمضي بقية عمري في التصدي لهذا **التعطيل الإيماني**، لا أبالي بما أُقيم، غربا وشرقا، من نظريات عريضة تنتصر لهذا الانسلاخ من الإيمان،

بدعوى الدخول في الحداثة، فأكشف آثار هذا التعطيل وأضراره فينا وأحدِّد وسائل دفعها، مجتهدا في وضع أصول فلسفة منتجة تزدوج فيها مفاهيم الفكر بأسباب الإيمان ازدواجا يُقدرنا على **الإبداع الإيماني**، فلسفة أطلقت عليها اسم «**الفلسفة الائتمانية**».

1. المنظور الائتماني لمفاهيم الفلسفة ومعاني الإيمان

قصدي في هذا الدرس الافتتاحي أن أعرض عليكم نموذجا تطبيقيا للإبداع الفلسفي الذي يُتوصَّل إليه بواسطة المعاني الإيمانية[2]؛ فمعلوم أن الأدوات التحليلية التي يتوسل بها الفيلسوف، في اشتغاله بالنظر المجرد، هي: «المفاهيم»، بدءا بمفهوم «النظر» ومفهوم «التجريد» نفسهما؛ فلنشرع إذن في بيان السمات الأساسية للمفهوم الفلسفي، انطلاقا من المنظور الائتماني؛ ويتأسس هذا المنظور مما يتأسس عليه على أصلين جامعين، أحدهما أن «**الأصل في الأشياء الائتمان عليها، لا الامتلاك لها**»، والثاني: أن «**الأصل في الأفعال الاختيارُ لها، لا الإجبار عليها**»[3].

1.1. السمات الائتمانية للمفاهيم الفلسفية

يجعلنا المنظور الائتماني إلى المفاهيم الفلسفية نقف على سمات أربعة أساسية.

2- لا أريد أن أشتغل هنا بالرد على مسلَّمات أو مسبَّقات منقولة عن غيرنا تخالف الحقيقة بقدر ما يُكذِّبها التراث، كالقول بـ«تعارض العقل والإيمان» والقول بـ«استقلال العقل في مقابل تبعية الإيمان» والقول بـ«الموضوعية الخالصة» والقول بـ«العمومية الجامعة».

3- انظر الكتب: روح الدين، بؤس الدهرانية، دين الحياء.

أولاها، **الالتقاط**؛ فالمفهوم **يلتقط** الفكرة[4]، أي يُـمسك بها، رابطا بين عناصرها؛ وقد يُستفاد هذا المعنى من لفظ «الـمُدرَك» الذي يندرج «المفهوم»في معناه؛ إذ الفعل «أدرك»، في مدلوله اللغوي، يفيد «حصَل» أو «بَلَغ»، ولا «حصول» أو «بلوغ» إلا مع وجود «الإمساك»؛ ولا يختص هذا المدلول باللسان العربي، بل نجده في غيره من الألسن، ولعلَّ المقابل الألماني أدلَّها على هذا المعنى، وهو « Der Begrif»، إذ اشتُق من الفعل «Begreifen» الذي يفيد، بالذات، «قبَض»؛ وبإيجاز، إن المراد **بخاصية الالتقاط** هو أن المفهوم الفلسفي عبارة عن **أداة الإمساك بالفكرة**.

والسمة الثانية، **الإحاطة**؛ فالمفهوم **يحيط** بالفكرة، أي يشمل مجموعها، بحيث لا يغادر أي واحد من العناصر أو الأشياء التي تقع تحتها[5]؛ ويُستفاد هذا المدلول من المقابل الإنجليزي أو الفرنسي لكلمة «مفهوم»، إذ هو «concept» من الفعل «concevoir»، فجزؤه الأول: «con» يعني «مع»، أي المجموع، كما يجتمع معنى «الإحاطة» إلى معنى «الالتقاط» في اللفظ الفرنسي «com-prendre» أو اللفظ الإنجليزي «conprehend»، إذ يتركب هذا الفعل من طرفين هما: «com» أي «مع» و«prendre»، أي «أمسَك»، فالمقابل الحرفي للاسم الفرنسي منه، أي «compré-hension» هو «الإمساك الذي يحيط بالشيء الذي يقع عليه»، ومقابله الاصطلاحي هو «الإدراك المحيط»[6]؛ وبإيجاز، إن المراد

4- واضح أن المقصود بـ«الفكرة» هو تصور الخصائص التي تشترك فيها مجموعة أفراد.

5- في الاصطلاح تُعرف هذه العناصر أو الأشياء باسم «الأفراد».

6- انظر كتاب **سؤال المنهج**، الفصل الرابع.

بخاصية الإحاطة هو أن المفهوم الفلسفي **أداة استيعاب للفكرة.**

والسمة الثالثة، **الانتزاع**؛ فالمفهوم **ينتزع** الفكرة، أي يستخرجها من مجموعة الأشياء التي تندرج تحتها، نازلا منها منزلة مُدرَك عامّ أو ماهية؛ فإذن هذا الاستخراج عبارة عن **تجريد** الفكرة من كل ما يفرق بين الأشياء الواقعة تحتها، فضلا عن الانتقال بها من رتبة المحسوس إلى رتبة المعقول؛وباختصار، المراد **بخاصية الانتزاع** هو أن المفهوم الفلسفي **أداة تجريد للفكرة.**

والسمة الرابعة، **التصوير**؛ فالمفهوم **يُصوِّر** الفكرة، أي يُنزل عليها **صورة** تُبرزها للأذهان كما يُنزِل إزميلُ النحات صورة على الحجر تبرزه للعيان؛ فالتصوير عبارة عن إضفاء صورة مخصوصة على الفكرة تُـخرجها من حيّز الإمكان إلى حيّز الوجود، كأنما تنشئها إنشاء، وهذه الصورة تتخذ مظاهر عدة، بدءا بالرسم العفوي وانتهاء بالرمز العددي؛ وباختصار، المراد **بخاصية التصوير هو** أن المفهوم الفلسفي **أداة تشكيل للفكرة.**

يتحصل من هذه السمات الأربع للمفهوم الفلسفي: «الالتقاط» و«الإحاطة» و«الانتزاع» و«التصوير» معنى جامع واحد يمكن التعبير عنها بلفظ «**الاعتقال**»؛**فالمفهوم الفلسفي يعتقل الفكرة، وذلك بأن يلتقطها، ثم يحيط بها، ثم ينتزعها، ثم يُصوِّرها**؛ ثم لما كان «الاعتقال» مشتقا من الفعل: «عقَل»، صح أن نقول إن «**العقل يعتقل**»، كما صح أن نقول إن»العقل الفلسفي»عبارة عن القوة التي بها تُعتقَل الأفكار،إذيشتغل بالمفاهيم، تحليلا لها واستنتاجا منها، وهذه المفاهيم ليست إلا اعتقالات للأفكار.

بعد أن اتضحت الصبغة الاعتقالية للمفاهيم الفلسفية، ننتقل إلى بيان السمات الخاصة بالمعاني الإيمانية، معتمدين المنظور الائتماني.

2.1. السمات الائتمانية للمعاني الإيمانية

إن المراد بـ «المعاني الإيمانية»هو المقاصد التي ثبت ذكرها في الكتب المنزلة أو صحَّ ورودها على ألسنة الرسل، عليهم الصلاة والسلام، والتي اشتُقَّت صيغُها من أسماء الصفات وأسماء الأفعال الإلهية؛ وأضرب لها مثالا من المعاني التي تضمّنتها سورة **الفاتحة**، وهي على ضربين: «**المعاني الإيجابية**»، وهي، كما تعلمون، «الحمد» و«الربوبية» و«الرحمة» و«الدين» و«العبادة» و«الاستعانة» و«الهداية» و«الاستقامة» و«النعمة»؛ و«**المعاني السلبية**»، وهي: «الغضب» و«الضلال»؛ أما **أسماء الصفات والأفعال الإلهية** التي اشتُقت منها هذه المعاني، فهي: «المحمود» و«الرب» و«الرحمن» و«الرحيم» و«المالك» «والمعبود» و«المستعان» و«الهادي» و«المنعم» و«الغاضب» و«الـمُضل».

ويجعلنا المنظور الائتماني إلى هذه المعاني الإيمانية نتبين أنها تتصف بالسمات الآتية:

أولاها، **القصد**؛ فالمعنى الإيماني **يقصد** الحقيقة، مستقبلا لها؛ وعلى قدر هذا القصد يكون استمداده منها، بحيث يتعين على طالب هذا المعنى أن يظل موصولا بهذه الحقيقة، باعتبارها معينا لا ينفَد عطاؤه؛ ويُؤخذ هذا المدلولُ من الفعل: «عَنى»، إذ يفيد

«قصَد» كما يؤخذ من الاسم الفرنسي: «sens»، إذ يدل على «الاتجاه» و«القصد» معا؛ ولا يخفى أن القصد يوجب حصول التوجه إلى المقصود وبذل الوسع في الاقتراب منه؛ وبإيجاز، **المراد بخاصية القصد** أن المعنى الإيماني يتخذ الحقيقة قبلة له.

والسمة الثانية هي **الإشارة**؛ فالمعنى الإيماني يشير إلى الحقيقة، حائما حولها، متحققا بوصف «**المجال**» بما لا يتحقق به سواه؛ ويُؤخذ هذا المدلول الثاني من الفعل: «عنى»، إذ يفيد، أيضا، «أشار»؛ وواضح أن الإشارة في الخطاب إيماء إلى الشيء لا يُدرَك منه، على وجه اليقين، تمام المراد؛ فيتعين تقليب المعنى الإيماني على كل الوجوه المحتملة ودوام الجولان بالذهن في أطراف هذه الوجوه؛ أو قل باختصار، إن المراد **بخاصية الإشارة** هو أن المعنى الإيماني يشكّل **مجالا تأويليا** لا ينفك يستدعي التفكر[7].

والسمة الثالثة هي **الإلباس**، فالمعنى الإيماني **يُلبسُ** الحقيقةَ، ساترا لها كما يستر اللباسُ ما دونه؛ واللباسُ، بقدر ما يستُر الشيء، يُظهره؛ وبهذا، تكون الحقيقة التي تحت المعنى الإيماني جامعة بين الصفتين: الجلاء والخفاء؛ ويَنمُّ هذا الجمع عن مفارقة دقيقة، وهي أن الحقيقة، كلما زادت انكشافا، زادت احتجابا؛ وليس هذا فقط، بل إن المعنى الإيماني يُلبس، أيضا، طالبَه، لأنه يستر ما يَحطُّه، مرتقيا به؛ وبإيجاز، المقصود **بخاصية الإلباس** هو أنه المعنى الإيماني يكسو، أصالة، الحقيقة، مبرزا كمالها، كما يكسو، تبعا، طالبها، ماحيا نقصه.

7- نفرق بين «التفكر»، وهو النظر في الآيات الذي يوجب الإيمان وبين «التفكير» الذي هو مجرد النظر في الظواهر من غير تطلع إلى الإيمان.

والخاصية الرابعة هي **التمثيل**؛ فالمعنى الإيماني **يُمثّل** الحقيقة، أي أنه يَتوسَّل في الدلالة عليها بالمثال، تقريبا أو توضيحا، فالحقيقة لا تُدرَك إلا من وراء حجاب، وحجابها، هنا، هو مثالها؛ ومتى كان هذا المثال شاهدا أعلى على الحقيقة، بدا قائما مقام المعنى نفسه؛ وليس هذا فحسب، بل إن المعاني الإيمانية لا يتعلق بعضها ببعض إلا بطريق **المشابهة**، وليس بطريق المطابقة؛ وبإيجاز، المقصود **بخاصية التمثيل** هو توسُّط المعنى الإيماني بالمثال والمماثلة.

يتحصل من هذه السمات الأربع للمعنى الإيماني: «القصد» و«الإشارة» و«الإلباس» و«التمثيل» معنى جامع واحد أسميه «**الاحتضان**»؛ فالمعنى الإيماني **يحتضن** الحقيقة، وذلك بأن **يَقصدها**، ثم يشير إليها، ثم **يُلبسها**، ثم **يُمثِّلها**؛ولما كان لفظ «الاحتضان» مشتقا من الفعل «حَضَن»، صح أن نقول إن «**الحِضن الإيماني عبارة عن المحلّ الذي يحتضن الحقائق**»، إذ يشتغل بالمعاني، تفكرا فيها وعملا بها، وليست هذه المعاني إلا احتضانات للحقائق.

وهكذا، فإن «الحِضْن الإيماني» ينزل من «المعاني» منزلة «العقل الفلسفي» من «المفاهيم»؛ والفرق الائتماني بين «الاعتقال و«الاحتضان» عبارة عن **تباين** صريح، إذ «الاعتقال الفلسفي» **امتلاك**، فسمات المفاهيم **سمات امتلاكية**؛ بينما «الاحتضان الإيماني» لا امتلاك معه، بل كله ائتمان، فسمات المعاني **سمات ائتمانية**؛ لذلك، كانت كل سمة معنوية تُعارِض سمة مفهومية؛ فـ«القصد المعنوي» يضادُّ «الالتقاط المفهومي»، فالذي يَقصِد لا يلتقط؛ و«الإشارة المعنوية» تضادُّ «الإحاطة المفهومية»، فالذي يشير لا يحيط؛ كما

أن «الإلباس المعنوي» يضادُّ « الانتزاع المفهومي»، فالذي يُلبس لا ينتزع؛ و«التمثيل المعنوي» يضادُّ « التصوير المفهومي»، فالذي يُـمثِّل لا يُصوِّر.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن نسأل كيف يمكن أن ننقل المعاني الإيمانية، وهي تدل على حقائق محتضَنة لا اعتقال معها، إلى مفاهيم فلسفية، وهي تدل على أفكار معتقلَة لا احتضان معها؟

2. علمنة المعاني الإيمانية

مهما بدا للناظر هذا النقل، بسبب التباين بين طرفيه المعاني والمفاهيم، غريبا، فلا يقل عنه غرابة أن يكون «**أهل الحداثة**» الذين أصرُّوا على مخاصمة التراث الديني ومقاطعته هم أنفسهم الذين تولَّوا هذا النقل العجيب؛ فقد تعاطوا بناء الحداثة على مقتضاه، حيث إنهم حدَّدوا به النهج الذي ينبغي أن تتبعه الحداثة، بحكم رُشدها واستقلالها؛ وهذه الطريقة هي، بالذات، ما سمّوه بـ«**العَلمنة**»، ومقابلُها الأجنبي، كما هو معلوم، هو «Sécularisation»[8]؛ **فالعلمنة الفكرية هي، على وجه التعيين، نقل المعاني الدينية إلى مفاهيم غير دينية**؛ ويتعين أن نُفرِّق في هذه العلمنة بين نوعين اثنين: أحدهما، «**العلمنة الواعية**»، وهي التي تنقل، **عن وعي**، من التراث الديني بعض معانيه ومفاهيمه؛ والثاني، **العلمنة غير الواعية**، وهي التي تنقل، **عن غير وعي**، من التراث الديني

8- قد نفرق بين sécularisation et laicisation، يجوز أن تدل «laicisation» على التحرر من سلطان الكنيسة الحاصل في واقع المؤسسات القانونية والسياسية، بينما «sécularisation» تدل على التحول العقلي الذي يوجبه هذا التحرر.

بعض هذه المعاني والمفاهيم حتى ولو زعم أهلها أنهم يقطعون صلتهم به، باعتباره موروثا لا عقلانيا؛ فلننظر كيف تـمَّ تطبيق هذين النوعين من «العلمنة» في المجال الفلسفي.

1.2. العلمنة الواعية

لقد تجلى النوع الأول من «العلمنة»- أي «العلمنة الواعية» - بقوة لا تضاهَى لدى الفيلسوف الألماني «فريدريش**هيغل**» (1770-1831)[9]؛ وقد نُسب إليه، في التعبير عنها، أنه استعمل، بدل مصطلح Sakularisierung (Sakularisation) الذي غلبت عليه الدلالة القانونية والسياسية، لفظ «Verweltli-chung»، حرصا منه على إبراز أن «العلمنة» عملية تُـحوِّل المعاني الإيمانية إلى مفاهيم **دنيوية** عاملة في تاريخ العالم وتاريخ الإنسان؛ إذ اشتُق هذا المصطلح من لفظ «Welt»، وهو العالم، شأنه شأن المصطلح العربي، «العلمنة»، الذي اشتُقَّ، هو الآخر، من كلمة «العَلْم»، أي العالَم؛ وقد وُضِع له مقابل فرنسي، وهو «monda-nisation».

واتخذت عنده «العلمنة الواعية» صورة «**دمج المعاني الإيمانية في قلب المفاهيم الفلسفية**»؛ وقد بلغ «هيجل» بهذا الدمج درجة لم يبلغها أحد من معاصريه ولا من جاؤوا من بعده؛ فلم يكتف بأن يؤسّس بعض المفاهيم الفلسفة على المعاني المسيحية كما فعل «كانط» في نظريته الأخلاقية، بل **ألبس المفاهيم الفلسفية لباس المعاني الإيمانية**؛ وتجلى ذلك، بالأساس، في مظهرين اثنين: أحدهما،

9- Friedrich HEGEL

أنه جعل من بنية المفهوم الفلسفي ذاتها **بنية مسيحية معقلنة**؛ والثاني، أنه جعل من المفهوم المحدِّد للتفلسف **مفهوما دينيا معقلنا**.

أما عن بنية **المفهوم الفلسفي**، فلم يَعُد هذا المفهوم عند «هيغل»، كما وصفناه من قبل، عبارة عن مُدرَك يقتنص الفكرة ويحيط بها وينتزعها ويصوّرها، لأن هذه الصفات، في نظره، تجعله مُدرَكا محصورا في معناه، جامدا لا حياة فيه، بل أضحى، معه، يحمل معاني المعتقدين المسيحيين المتلازمين، وهما: «**التثليث**» و«**التجسيد**»، وقد تعلق بهما «هيغل» بما لم يتعلق بهما أحد من الأنواريين؛ فلما كان هذان المعتقدان يقرران بأن الإله يَـخرج عن طبيعته الإلهية إلى الطبيعة الإنسانية التي تضادها، متحملا الموت، كي يتحقق بكمال الألوهية، فقد جعل «هيغل» حقيقة «المفهوم الفلسفي»، هو كذلك، قائمة في تحوُّله، في ذاته، إلى ضده، كي تتقدم مفهوميته وتكتمل، كما إذا تحوَّل مفهوم «الوجود» إلى ضده، وهو مفهوم «العدم»، تحولا ينشأ عنه مفهوم ثالث يجمعهما ويجاوزهما، وهو مفهوم «الصيرورة»؛ وهكذا، أصبح المفهوم الفلسفي، بإدراج «هيغل» بنيةَ المعاني المسيحية فيه، **مفهوما جدليا** أو، باصطلاحي، **مفهوما معنويا**؛ وورث عنه هذا المفهوم الجدلي المثلَّث «ماركس» وغيره، فاشتغل هؤلاء الورثة ببناء نظريات تغرس هذا المعنى التثليثي في العقول في صورة «الجدل التاريخي» أو صورة «الجدل الواقعي» أو صورة «الجدل العقلي»، حتى ولو كانوا غير مسيحين، بل غير مؤمنين، معتقدين أنه مفهوم فكري خالص على مقتضى العقل المجرَّد.

وأما عن **المفهوم المحدِّد للتفلسف** عنده، فهو مفهوم «**الروح**»

(GeistDer)، مأخوذا من معنى «**روح القدس**»؛ فالروح، عنده، ليس أمرا خفيا، ولا سرا دينيا، ولا شيئا ذاتيا، ولا كيانا إلهيا، وإنما هو فعالية **جدلية** بين الذات والآخر – أو قل بين الذات والأضداد – وذلك تحقيقا لماهيته المفهومية، إذ المفهوم هو، كما ذكرنا، حاصل تجاوز التضاد؛ وهكذا، فالروح، من حيث هو فعالية، ليس شيئا معنويا باطنا خالصا، وإنما هو هذا الشيء المعنوي الباطن وقد أخذ في التحول إلى شيء مادي ظاهر، أي إلى ضده الحسي؛ ولا هو سر ديني، وإنما هو هذا السر الديني، وقد تلبس بأمور الدنيا، أي إلى ضده الدنيوي؛ولا هو شيء ذاتي خالص، وإنما هو هذا الشيء الذاتي وقد جعل من نفسه شيئا موضوعيا، أي إلى ضده الخارجي؛ ولا هو كيان إلهي، وإنما هو هذا الكيان وقد حقق الوحدة بين المتناهي واللامتناهي، أي إلى ضده الإنساني.

والتزاما بمنهج الجدل التثليثي الذي ارتضاه، جعل «هيجل» الروح يتقلب في أطوار متتابعة، متجليا في مظاهر متباينة؛ واعتبر أن أطوارهاالأساسية ثلاثة، وهي: «الروح الذاتي» و«الروح الموضوعي» و«الروح المطلق»؛ أما **الروح الذاتي**، فهو الروح وهو يتطور في داخل ذاته، حتى تصير ذاتيته، وقد اكتمل بناؤها، موضوعا لنفسها؛ وأما **الروح الموضوعي**، فهو الروح، وقد أصبح سيدا لكل موضوعية، متحققا بالحرية ومحققا لحرية الآخَر، وهذا الحضور للحرية في العالم يتخذ صورة «**مفهوم الروح في العالم**»؛ وأما **الروح المطلق**، فهو الروح، وقد جمع بين كِلا التجلّيين السابقين: الذاتي والموضوعي، متجاوزا ما بقي من آثار التضاد

أو الاستلاب فيهما، ومُنجزا، بذلك، **تجليا كليا وعينيا** في ذات الوقت؛ وهكذا، يتبين أن للروح المطلق القدرة على أن يمحو التضاد بين المتناهي واللامتناهي؛ إذ أنه يحقق مفهومه الذي يتصف باللامتناهي في صلب ضده الذي هو الواقع المتناهي؛ وحينها، لا عجب أن يتخذ الروح المطلق، عند «هيجل»، صورة «**الطبيعة**»، حين يتجلى في موضوع خارجي، وصورة «**التاريخ**»، حين يتجلى في المؤسسات الإنسانية والحركات الاجتماعية، فيتسمى بـ«**روح العالم**» (Weltgeist) أو «**روح الزمن**» (Zeitgeist) أو «**روح الشعب**» (Volkgeist)، كما أنه يتخذ صورة الفرد الإنساني، حين يتجلى في الروح المتناهي؛ وهكذا، يكون الروح المطلق هو المصدر الأول والمقصد الآخِر لكل الأشياء، توجُّها وتحرُّكا وتقلُّبا.

2.2. العلمنة غير الواعية

أما بالنسبة للنوع الثاني من العلمنة - أي «العلمنة غير الواعية» - نجد من المفكرين الحداثيين، على خلاف «هيغل»، مَن لم يكن واعيا تمام الوعي بأنه يقع في تأسيس بعض مفاهيمه الفلسفية على المعاني الإيمانية أو في توظيف المعاني الإيمانية في بلورة هذه المفاهيم؛ فقد لا يتفطن لِما يخفى من عناصر الدين في ثقافته، مكتفيا بصرف ما ظهر له منها؛ وقد لا يعنيه إلا استخدام عقله حيث كان يؤخذ بالنص الموروث والاستقلالُ بإرادته حيث كان يُرجَع إلى سلطة خارجية؛ أما المعاني الإيمانية المعقلنة، فتنزل عنده منزلة المفاهيم الفكرية، إذ لا تحجُب عقله ولا تقهر إرادته.

وقد وضع مؤرِّخو الفكر لهذه العلمنة غير المتعمَّدة صيغةً أطلقوا عليها اسم «**مُبَرهنة العلمنة**»، وهي: «أ ليست شيئا آخر غير ب المعلمَنة»[10]، حيث ترمز أ إلى مفهوم فكري وب إلى مفهوم إيماني»، كما إذا قلنا: «نور العقل ليس سوى نور الإيمان، مُعلْمنا»[11].

والمفكرون الذين وصلوا إنتاجهم بالتراث اليهودي المسيحي عن غير وعي أكثر من أن نحصيهم هاهنا؛ لذلك، نكتفي ببسط الكلام في النتائج التي توصَّل إليها علَمان بارزان من أعلام تاريخ الفكر الغربي، أحدهما نظَّر للقانون والسياسة الحديثة، فاستنتج أن «**مفاهيم الدولة الحديثة مفاهيم لاهوتية مُعلْمنة**»، وهو الفيلسوف الألماني الكاثوليكي «كارل شميت» (1888-1958)[12]؛ والآخر نظّر لفلسفة التاريخ، فاستنتج، هو الآخر، أن «**فلسفة التاريخ إنما هي فلسفة لاهوتية مُعلمنة**»، وهو الفيلسوف الألماني اليهودي «كارل لوفيت» (1897-1973)[13]؛ فكيف إذن يتجلى الأصل الإيماني لهذين الصنفين من المفاهيم الحداثية: مفاهيم الدولة الحديثة - أو قل مفاهيم «فلسفة السياسة» - من جهة ومفاهيم «فلسفة التاريخ»من جهة أخرى؟

---

10 - الفيلسوف الألماني Hans BLUMENBERG هو الذي أطلق، في الأصل، اسم «مبرهنة العلمنة»، وذلك فيفي كتابه: مشروعية الأزمنة الحديثة.

11- لئن صدقت هذه المبرهنة على العلمنة غير الواعية، فهي بأن تصدق على العلمنة الواعية من باب أوْلى، لأن وجود الوعي أقوى من عدمه.

12 - Carl SCHMITT

13 - Karl LoWITH

1.2.2. **الأصل الإيماني لمفاهيم الدولة الحديثة**؛ يقول «كارل شميت» في مطلع الفصل الثالث من كتابه **اللاهوت السياسي** ما يلي :

«**إن كل المفاهيم الراسخة للنظرية الحديثة للدولة مفاهيم لاهوتية مُعلمنة**؛ وهذا لا يصدق فقط على تطورُّها التاريخي، حيث إنها نُقِلت من علم اللاهوت إلى نظرية الدولة [...]، بل يصدق أيضا على بنيتها النَّسقية التي يُوجب التحليلُ الاجتماعي لهذه المفاهيم معرفتَها».

فالظاهر أن هذا القول يَذكُر مستويين اثنين في العلمنة غير الواعية: **مستوى تاريخي**، وهو نقل المفاهيم اللاهوتية الواحد تلو الآخر إلى المجال القانوني أو السياسي؛ **ومستوى تنسيقي**، وهو نقل أشكال نَظْم المفاهيم بعضها مع بعض؛ ويترتب على هذا النظم المفهومي أن المفاهيم المنقولة إلى المجال القانوني أو السياسي تنقل معها صور التعالق بينها وطرق الاستدلال بها، بحيث يفكر القانوني أو السياسي بواسطة الديني حيث يحسب أنه يفكر بدونه، بل يفكر بضدّه.

وبناء على هذا التفريق بين المستويين، التاريخي والتنسيقي، لعلمنة المفاهيم اللاهوتية في فلسفة الدولة الحديثة، يضرب لنا «كارل شميت» أمثلة مختلفة عليها ويحللها، نخص بالذكر منها مفهوم «**المشرّع القدير**» (أو قل، باصطلاحنا، «**السيد**» أو «**المتسيّد**» (Le Souverain))، الذي ليس إلا علمنةً لمفهوم «**الإله القادر**

على كل شيء»[14]، وأيضا مفهوم «**الحالة الاستثنائية**»، فما هو إلا مفهوم «**المعجزة**» مُعلْمنا، ويقول بصدده: إن «**الحالة الاستثنائية تحمل بالنسبة للقضاء نفس الدلالة التي تحملها المعجزة بالنسبة لعلم اللاهوت**»[15]، رابطا بين المتسيِّد وحالة الاستثناء؛ إذ المتسيّد هو الذي يتخذ القرار في حالة الاستثناء[16]، ملغيا القوانين والوعود، قرارا أشبَهَ بالخلق من عدم الذي يصدر عن الإله؛ وهناك كذلك مفهوم «**التمثيل**» الذي يفيد معنى «النيابة» و«التوسُّط»، فما هو إلا علمنة لمفهومه اللاهوتي، إذ الكنيسة **تُـمثّل** المواطنين **وتُـمثل** المسيح، بل **وتُـمثل** الإله نفسَه؛ وهكذا، فقد استُخدم مفهوم «التمثيل» اللاهوتي في تحديد التصورات الحديثة لـ«الدولة»[17]، إذ هي بناء تمثيلي بامتياز.

كما يلح «كارل شميت» على أن الفكر السياسي يتأسس على مسلَّمات إناسية[18] لاهوتية، إذ يقول: «كل فكرة سياسية تتخذ، بطريق أو بآخر، موقفا من طبيعة الإنسان وتفترض إما أن يكون خيّـرا بطبعه أو شريرا بطبعه»[19]، معتبرا أن خيرية الإنسان أو شرِّيته معتقد لاهوتي؛ كما يقول في موضع آخر: «يمكن أن نحلل كل نظريات الدولة وكل المذاهب السياسية تبعا للإناسيات التي تنبني عليها ونصنّفها بحسب ما إذا كانت تفترض، عن وعي أو

14- انظر **theologiepolitique**، ص 46.

15 - **نفس المصدر ونفس الصفحة.**

16 - نفس المصدر، ص 15.

17 - انظر **La querelle de la secularization** Monod، ص 131.

18 - مقابل «انتروبولجي».

19 - انظر **theologiepolitique**، ص 65.

غير وعي، أن الإنسان شرير بطبعه أو أن الإنسان خيّر بطبعه»[20].

ولم يكتف «كارل شميت» بسرد عدد من المفاهيم اللاهوتية التي تـمّت علمنتها[21]، بل عمد، هو نفسه، إلى علمنة بعض المفاهيم الدينية واستثمار علاقاتها البنيوية، أهمها مفهوم «**عداء الشيطان للإله والإنسان**» ومفهوم «**الخطيئة**»؛ فقد أسَّس على هذا المفهوم الأخير «التقابلَ بين العداوة والصداقة»، جاعلا منه المعيار المميز للخاصية السياسية؛ ويمكن تطبيق «مبرهنة العلمنة» السالفة بهذا الصدد، فنقول: «التقابل بين العداوة والصداقة» ليس إلا علمنة لـ«خطيئة الإنسان»؛ وقد لـمَّح إلى ذلك في قوله: «إن المعتقد اللاهوتي الأساسي الذي يقول بخطيئة العالم وخطيئة الإنسان هو، كالتمييز بين الصديق والعدو تماما، [...] ينتهي إلى توزيع الناس إلى فئات وإقامة المسافات»[22].

وعلى الجملة، فإن العلمنة غير الواعية، بحسب «كارل شميث»، لعبت دورا في تكوين المفاهيم السياسية المركزية لنظرية الدولة الحديثة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الدعوى القائلة بانفصال السياسي عن الديني دعوى باطلة؛ ثم لـمَّا كان هذا الفصل هو أساس التحقق بـ«**الحداثة السياسة**»، لزم أن تفقد

20- انظر **La notion du politique**، ص 103.

21 - مما يدور عليه كتاباللاهوت السياسي عند شميت هو أن يبين للبيراليين والماركسيين والفوضويين كيف أن فكرهم هو الآخر يقوم على نصيب من الإيمان، ولو كان إيمانا مضادا للاهوت وأنه، من هنا كانت مذاهبهم لاهوتية مثل الأفكار التي يحاربونها، والتي تمتاز بكونها تعي أسسها اللاهوتية.

22 - انظر المصدر السابق، ص 110-111.

«الحداثة السياسية» **مشروعيتها**.

2.2.2. **الأصل الإيماني لمفاهيم فلسفة التاريخ**؛ معلوم أن «فلسفة التاريخ» تدور على تأويل التاريخ بكليته تأويلا يجعل أحداثه وأطواره تتداعى وتتضافر فيما بينها، متجهة إلى تحقيق غرض نهائي؛ والدعوى التي بنى عليها «كارل لفيت» كتابه **المعنى في التاريخ** هي أن فلسفات التاريخ تفرَّعت من التراث اليهودي المسيحي، ثم اشتغل بتوضيح هذه الدعوى والتمثيل عليها من خلال مناقشته لنظريات فئة من المفكرين، منهم «فولتير» و«كونت» و«برودون» و«هيجل» و«ماركس»، مركزا على عنصرين اثنين فيها هما: «المعنى» و«التقدم».

أما بخصوص عنصر **المعنى**، فيقول: «إن التاريخ، بالنسبة لليهود والمسيحيين، هو أولا **تاريخ الخلاص**، وهو، من حيث كذلك، همُّ الأنبياء والوعاظ والمعلمين؛ **ووجودُ فلسفة التاريخ وطلبُها للمعنى إنما يرجع إلى تاريخ الخلاص**، فقد انبثقت [هذه الفلسفة] عن الإيمان بأن هناك مقصدا آخِرا (بكسر الخاء)»[23]؛ وهكذا، فـ«إن القول بأن للتاريخ معنى آخِرا ـ كما يوضح ذلك في غير هذا الموضع ـ يلزم منه وجود مقصد أخير وهدفٍ يتعالى على الأحداث الراهنة»[24].

---

23 – انظر Meaning in History، ص 5

24 – انظر نفس المصدر، ص 6.

وأما بخصوص عنصر **التقدم**، فيقول: «إن الأفق الزمني للمقصد النهائي عبارة عن **آجِل**[25]، وشعورُنا بالآجِل يكون بالانتظار والأمل»[26]؛ ويرى أنَ فلاسفة القرن التاسع عشر، اجتماعين كانوا أو مثاليين أو وضعانيين، يعتقدون أن تاريخ العالم يوحِّده فعل التقدُّم الضروري والمتواصل نحو تحقيق وضع إنساني مثالي؛ ولا يخفى أن هذا الاعتقاد الذي استحوذ على عقول هؤلاء الفلاسفة ليس إلا نقلٌ لاعتقاد المسيحيين بحصول أحداث مستقبلية تشهد نزول المسيح، تخليصا للإنسان من الخطيئة وإقامةً لملك الله في الأرض.

وعلى هذا، فإذا قيل بأن مفاهيم فلسفة التاريخ عبارة عن علمنة المفاهيم اللاهوتية، فالمراد أن هذه المفاهيم الفلسفية علمنَت ما يدخل في باب «الأخرويات» (Eschatologie) من اللاهوت اليهودي المسيحي.

ومتى أخذنا بصيغة «مبرهنة العلمنة» المذكورة، ظهر أن مفهوم «**نهاية التاريخ**» ليس إلا مفهوم «**الخلاص**»، مُعلْمناً، وأن مفهومَ «**المقصد النهائي**» ليس إلا مفهوم «**الآجل**»، مُعلْمنا، وأن مفهوم «**التقدم**» ليس إلا مفهوم «**العناية الإلهية**» المعلمَن؛ ومفهوم «**البرولتاريا**» ليس إلا علمنة لمفهوم «**الشعب المختار**»، فـ«**البرولتاريا**» هو شعب المادية التاريخية المختارة، فتكون هذه المادية عبارة عن تاريخ مقدَّس صيغ بلغة الاقتصاد السياسي؛ ولا

25 – الترجمة الحرفية هي «المستقبل الأخروي»: «future eschatological»

26 – انظر المصدر السابق، ص 6.

عجب أن يجد «كارل لوفيت» في «كارل ماركس» أوضح شاهد على التوظيف الفلسفي لعقيدة الخلاص.

وعلى الجملة، فإن العلمنة غير الواعية، بحسب «كارل لوفيت»، لعبت دورا في تكوين المفاهيم الخاصة بفلسفات التاريخ، بحيث تكون هذه الفلسفات عبارة عن لاهوتيات للتاريخ تجهل أنها كذلك، أو، بالأخص، عبارة عن **أخرويات**لا تعي بحقيقة أمرها[27]؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الدعوى القائلة بانفصال الفلسفي عن الديني دعوى باطلة؛ ثم لـمَّا كان هذا الفصل هو أساس التحقق بـ«**الحداثة الفلسفية**»، لزم أن تفقد «الحداثة الفلسفة» مشروعيتها.

وخلاصة القول في العلمنة، بشقيها الواعي وغير الواعي، أن الفكر الحداثي، وإن كان يدَّعي أنه فكر ينبني على عقلانية خالصة، فقد ظهر أن نظريته في الدولة الحديثة اقتبست مفاهيمها السياسية من المفاهيم اللاهوتية، كما ظهر أن فلسفاته في التاريخ اقتبست مفاهيمها الفلسفية من هذه المفاهيم ذات الأصل الديني؛ وليس هذا الاقتباس مجرد استعارة لمصطلحات معزولة، بحيث يبقى في الإمكان الحد من آثارها بالاستبدال، وإنما هو **تلبُّس بالروح الإيمانية** التي تحملها هذه المصطلحات في طيات مضامينها؛ وحينها، لا عجب أن يقال بأن للفكر الحداثي وعيا كاذبا بذاته، وأن يُقدَح في مشروعيته، مما فتح باب الجدل واسعا بشأن هذه

27 – أضحى العالم يستقي معناه من سيرورة التاريخ، وأضحى التاريخ الدنيوي هو مجال تحقق السعادة الإنسانية.

المشروعية: فالعلمنة تُعتبَر الركيزة الأساسية لهذا الفكر، والوقوع في الأخذ بهذه الروح الإيمانية يُعتبر **تراجُعا**؛ وقد عُرف هذا الجدل الدائر على «مشروعية الحداثة باسم «**خصومة العلمنة**».

3.2. مِن لا مشروعية الحداثة إلى لا معقوليتها

لكن ماذا لو نظرنا إلى الحداثة، لا من جهة كون العلمنة تقتبس، من التراث الذي تدَّعي نبذه، ما تشاء من المعاني الإيمانية، وإنما من جهة كون العلمنة تتوسل **بعقلانية** تتصادم مع المقتضيات العقلية لهذه المعاني؛ فحينها، نكتشف أن العلمنة لا تضر بمشروعية الحداثة فحسب، بل تضرُّ**معقوليتها**[28]، مع العلم بأن المعقولية أعمّ من المشروعية؛ وتوضيح ذلك من جانبين:

أحدهما، **أن العلمنة تُعامل المعاني الإيمانية المتلازمة تعاملا متباينا**؛ ذلك أن العلمنة تقوم على **عقلنة مجردة**؛ ومن مسلمات العقلنة المجردة أنه «**لا أساس ديني للعقل**»؛ وقد جعلت هذه المسلمة المجرَّدة العلمنة تنزع منزعين متعارضين يوقعان الحداثة في التناقض، إذ أنها من جهة، **تقر بانخفاض رتبة «الإنساني» عن رتبة «الإلهي»**؛ ومن جهة ثانية **تصر على أن رتبة «العقلي» تعلو رتبة «الإيماني»**، بل تعدُّ «الإيماني» أمرا لامعقولا؛ وهذا يعني أن العَلمنة تُعامِل «الإيماني» بضدِّ ما تُعامِل به «الإلهي»، إذ تَـخفِض «الإيماني»، في حين ترفع «الإلهي»، والحال أن الطرفين متلازمان؛ كما أنها تُعامِل «العقلي» بضدِّ ما تُعامِل به «الإنساني»، إذ أنها ترفع «العقلي»، بينما

28 – لا أميز في هذا البحث بين «المعقولية» و«العقلانية» وإن كان من الممكن التمييز بينهمافي سياق آخر.

تَـخفِض «الإنساني»، والحال أن الطرفين متلازمان؛ وفي هذا من التناقض ما لا خفاء فيه.

أما الجانب الثاني القادح في معقولية الحداثة هو **أن العلمنة تتوسل بمعايير العقلنة المجردة فيما تقر بأنه يمتنع على هذه المعايير**؛ فمن مسلمات العقلنة المجردة أيضا أنه «**لا معرفة بغير نقد وشك**»؛ وعلى هذا، تكون العلمنة التي تنبني عليها الحداثة عبارة عن **عقلنة مجردة ناقدة شاكّة**؛ والحال أن النقد والشك **يتناقضان** مع متطلبات المعاني الإيمانية! وبيان هذا التناقض من وجهين اثنين:

أحدهما، أن المعنى الإيماني يوجب التسليم، والتسليم ضد النقد، فكأن ناقل المعنى الإيماني[29] يُسلِّم بما يتعين أن ينقده، ما دام قد رضي بنقله، وفي ذات الوقت، ينقُد ما يسلِّم به، لأنه أضحى يعقله.

الوجه الثاني، أن المعنى الإيماني يوجب اليقين، واليقين ضد الشك، فكأن ناقل المعنى الإيماني يوقن بما يتعين أن يشكّ فيه، ما دام قد رضي بنقله، وفي ذات الوقت يشك فيما يوقن به، لأنه أضحى يعقله.[30]

وهكذا، يتبين أن معقولية الحداثة مقدوح فيها من كلا الجانبين المذكورين؛ فالعلمنة،في تعاملها مع المعنى المنقول، تتناقض في تحديدِها لرتبته، فتارة ترفعه وتارة تخفِضه،كما تتناقض في فهمِها

29 – المقصود ناقل المعنى في إطار العلمنة.

30 – هكذا، يكون نقل هذا الناقل في واد وعقله في واد آخر، هذا إذا كان واعيا بنقله، محتملا لانقسام باطنه؛ أما إذا كان غير واع به، وهو الغالب، فهو ينقل ما لا يعقل، قادحا في عقله.

لطبيعته، إذ، هي، عند النقل، تسلّم به، بل توقن به، بينما، هي، عند العقل[31]، تنقده، بل تشك فيه؛ والقدح في معقولية الحداثة قدح في مشروعيتها؛ ولما كان القدح في المعقولية دليلا على التهافت، لزم أن تكون الحداثة **متهافتة**، لا متراجعة فقط، ما دام التراجع لا يقدح إلا في مشروعيتها؛ وعليه، فإذا كان مِن خصام بصدد الحداثة، فينبغي أن يتعدى الخصامَ على مشروعيتها إلى **الخصام على معقوليتها**.

3. أيْـمنة المفاهيم الفلسفية

إذا كان الطعن في مشروعية الحداثة يفضي إلى إعادة النظر في العلمَنة، فإن الطعن في معقوليتها يفضي إلى هذه الإعادة من باب أوْلى، والطعن في معقولية الحداثة طعن في العقلنة المجردة التي تقوم عليها العلمنة؛ لذلك، يتعين أن نترك هذه العقلنة المجرَّدة ونطلبَ عقلنة غيرها تكون محفوظة من وجوه التهافت التي دخلت على العقلنة المجردة، أي عقلنة تضادّها؛ كما يتعين أن نضع مفهوما جديدا يضادّ العلمنة التي عمادها هذه العقلنة الأخيرة؛ وقد اخترت أن أصوغ هذا المفهوم الجديد بنفس الصيغة التي صيغ بها مفهوم «العلمنة»، وأن أشتقه من اسم «الإيمان»، لا من الفعل: «أمِنَ»،إبرازا للتضاد بينهما؛ وهذا المصطلح هو «الأيْـمنة»، والفعل منه هو «أيـمَنَ، يُؤَيْـمِن»؛ فحدُّ «الأيمنة» هو أنها عبارة عن نقل للمعاني الإيمانية إلى المفاهيم الفكرية عموما والفلسفية خاصة نقلا لا يقع فيما وقعت فيه العلمنة من التناقضات، متسبّبةً في تهافت الحداثة.

---

31 – المراد بالعقل هنا عملية الإدراك، لا الجوهر المدرِك.

1.3. مقتضيات الأيمنة

فإذا كانت العَلمنة تتأسس على «العقلنة المجردة»، فينبغي أن تتأسس «الأيْـمنة» على ما نسميه بـ«العقلنة المؤيَّدة»؛ فما هي إذن العقلنة المؤيدة؟ فقد ذكرنا أن العقلنة المجردة تأخذ بمسلمتين هما: «الاستغناء عن الأساس الإيماني»، و«التوسل بالنقد والشك»؛ أما العقلنة المؤيَّدة، فتأخذ بضدهما، وهما: «الاحتياج إلى الأساس الديني» و«التوسل بالتسليم واليقين».

أما مسلمة **الاحتياج إلى الأساس الديني**، فتأخذ بها العقلنة المؤيَّدة، لأنه لا أساس للعقل، بل لا أساس لأي شيء، بدون الديني، فالعقل لا يؤسِّس نفسه، وإلا دار وتسلسل إلى ما لا نهاية[32]، فما الظن بما دونه! فالأساس الديني هو أساس الأساسات، والعقل غير المؤسَّس على الديني عقل **معلَّق**، والتعليق ضد العقل، فيكون العقل المعلَّق، في أصله، مبنيا على التناقض، أي يكون عقلا بلا عقل، فتراه يعقل وهو لا يعقل[33].

وأما مسلَّمة **التوسل بالتسليم واليقين**، فتأخذ بها العقلنة المؤيَّدة، لأن المعاني التي تباشر نقلها هي معان سبق اعتقادها والانقياد لها، بل إن هذه العقلنة تعمل على أن ترسّخ هذا الاعتقاد والانقياد السابقين، وذلك بالاجتهاد في وضع تحديدات وتعريفات

---

32 – وحسبك شهادة أهل الشك أنفسهم مثل «ديكارت»

33 – تدبر الآية الكريمة:«وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل، ما كنا في أصحاب السعير»، سورة الملك، 10.

وتصورات لمفاهيمها تكشف عن المكنونات الإيمانية لهذه المعاني.

ثم إن المعاني الإيمانية عبارة عن **قيم صريحة**، والقيم تكون **ذات دلائل توجيهية ومقاصد تخليقية**؛ وهذا التوجيه والتخليق لا تنفع فيهما العقلنة المجردة، لأنها عبارة عن عقلنة أداتية محض، إذ لا تشتغل إلا بتحديد أفضل الوسائل للوصول إلى تحقيق المقاصد؛ أما المقاصد التوجيهية والتخليقية نفسُها، فتخرُج عن نطاقها وقدرتها، بل إنها تعتبر هذه المقاصد القيمية مجرد رغبات وتفضيلات تختلف باختلاف الأفراد؛ والعقلنة التي تستطيع الوفاء بهذه المقاصد ينبغي أن تكون عقلنة ذات **صبغة مقصدية**، والعقلنة المؤيَّدة عقلنة مقصدية، إذ التأييد يتضمن التسديد، والتسديد يتعلق بتحصيل أنفع المقاصد، **والتأييد إنما هو تحصيل أنجع الوسائل للوصول إلى أنفع المقاصد.**

أضف إلى ذلك أن التحقق بمعرفة القيم لا يكون بالنظر المجرد فيها، وإنما **بالعمل** على مقتضاها، ذلك أن إدراك المقاصد والدلائل التي في ضِمن القيم يزيد كلما زاد اشتغال الجوارح بها؛ فلا تنكشف حقائق القيم إلا من صدَّق بها وعمل على وفقها؛ والعقلنة المؤيدة عقلنة **عملية** بحق، إذ إنها تُقدِّم العمل الحي على النظر المجرّد، بل إنها تجعل العمل محكا لهذا النظر؛ وعليه، فالناقل المؤيَّدُ لا ينقل المعنى الإيماني لمجرد أن ينظر فيه نظره في المفاهيم غير الإيمانية، وإنما لكي يعمل به، مصحِّحا نظره ومقوِّما مفاهيمه.

بناء على هذا، يتضح أن العقلنة المؤيَّدة تُبيّن كيف أنه يوجَد في المعاني الإيمانية ما قرَّرت العقلنة المجردة أنه غير موجود، ألا وهو

«**المعقولية**»! بل تبيّـن كيف أن معقولية المعاني الإيمانية **تعلو** على معقولية المفاهيم الفكرية، ذلك لأنها تجمع إلى عقلانية المقاصد، إيقانا بنفعها، عقلانيةَ الوسائل، إيقانا بنجوعها، بينما العقلانية المجردة لا تأخذ إلا بعقلانية الوسائل، نقدا وشكًّا؛ أما ما تعلّقت به هذه الوسائل من مقاصد، فتتركها لأهواء الناس، يختارون ما يشاؤون منها، تبعا لمصالحهم ورغائبهم.

ومتى تقرر أن المعاني الإيمانية، بموجب العقلنة المؤيَّدة، أبلغُ عقلانية من المفاهيم الفكرية التي هي نتاج العقلنة المجردة، ظهر أن نقلَ المعاني الإيمانية إلى اللغة الفلسفية يَنزل برتبتها، إذ تكون المفاهيم المقابلة لها **أفقر** بالإضافة إلى ثراء المعاني؛ فمثلا «الحمد» كمفهوم فلسفي**أضيق عقلانية** من «الحمد» كمعنى إيماني، فلوضعنا لمفهوم «الحمد الفلسفي» التعريف التالي: «الحمد هو إظهار التعظيم، شعورا بالفضل»، فلا نكون قد استوفينا معنى «الحمد الإيماني»، لأن **حمديته**، بموجب تعلّقها بالمحمود الأعظم، ليست درجة واحدة، وإنما درجات متفاوتة، بل ليس لها حد تقف عنده، فقد قال خير الحامدين عليه الصلاة والسلام: «لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ"؛ لذلك، يكون للحمَد الإيماني من المقابلات الفلسفية على قدر هذه الدرجات، إذ كل مقابل فلسفي يُدرك وجها خاصا من وجوه هذا الحمد الإيماني؛ تترتب على هذا النتائج التالية:

إحداها، أن «الأيـمنة» ليست نقلا لمعانٍ إيمانية غير معقولة إلى مفاهيم فكرية معقولة شأن العلمنة، وإنما هي، على الضد من

ذلك، نقلٌ لمعان إيمانية معقولة إلى مفاهيم فكرية دونها معقولية درجات؛ وليس من الغلو أن يقال إن المقابل الفلسفي، متى قوبلت صفته المجرَّدة بسعة المكنونات العقلية للمعنى الإيماني، يبدو غير معقول.

والثانية، أن المعنى الإيماني ليس له، **في اللسان الواحد**، مقابل فلسفي واحد؛ ولئن أشبَهَ نقلُ المعنى الإيماني إلى المقابل الاصطلاحي النقلَ من لغة إلى أخرى، فإنه يفترق عنه من حيث إن المقابل الفكري عبارة عن تحديد أو تعريف، بينما المنقول إلى لغة أخرى لا تحديد معه، إذ هو مجرد مقابل لغوي من جنس المعنى المنقول.

والثالثة، أن المقابل الفلسفي للمعنى الإيماني، متى قطع صلته بهذا المعنى واستقل بنفسه، ضيَّع مشروعيته، إذ يصبح مفهوما فكريا مجرَّدا يدخل عليه من أسباب الاعتراض والتشكيك ما يدخل على المفاهيم الفكرية غير ذات الأصل الإيماني؛ **فمشروعية المفهوم المؤَيْـمَن تكمن في حفظ الاتصال بالمعنى الإيماني**، وليس في الانفصال عنه كما تقضي بذلك مشروعية المفهوم المعلمَن.

والرابعة، أن المقابل الفلسفي للمعنى الإيماني، متى بقي على حفظ صلته بهذا المعنى، ارتقى بالتفلسف إلى رتبة «التفكر»؛ و«**التفكر**» غير «**التفكير**»، فـ«التفكير» يقف عند الاستدلالات المجردة لا يعدوها؛ والاستدلالات المجردة ينظُمُها «**مبدأ التطابق**» الذي يجعلك تبحث عن أسباب الشيء **فيه أو فيما هو من جنسه**، متوسِّلا بنظرك المجرد وحده؛ أما «التفكر»،فهو يجاوز

الاستدلالات المجردة إلى الدلالات الحية، والدلالات الحية ينظُمها «**مبدأ التغاير**» الذي يجعلك تبحث عن أسباب الشيء **فيما هو من غير جنسه**، متوسلا بكلية مداركك، ظاهرِها وباطنها.

بناء على هذه النتائج الأربع، يتبين أن «الأيمنة» تعتبر المعنى الإيماني لا مجرد كلمة كسائر الكلمات في عالم الألفاظ شأن «العلمنة»، وإنما عبارة عن **مجال من المجالات في عالم الإيمان**؛ والمجال الإيماني يتطلب من ناقله أمورا أربعة، أحدها أن يختار **وجهته** في المعنى الذي ينقُل، تحديدا **لمنهجه**، فلا ينقل لمجرد النقل، وإلا فسَد نقلُه؛ والثاني أن يستحضر **سياقَ** هذا المعنى في الاشتغال بمفهومه، استشكالا أو استدلالا، وإلا جمَد مفهومه؛ والثالث أن يزداد بنقله **سعة في فهمه**، وإلا ضيَّع فائدة نقله؛ والرابع أن يُبرز، في الحد الذي وضعه لمفهومه، **إمكانات تجاوُزه**، اكتشافا لعالم الإيمان، وإلا ضيَّق نطاقَ عقله.

لذلك، تقضي «الأيمنة»، في التعامل النقلي مع مجال المعنى الإيماني، بالتفريق فيه بين مستويين اثنين: أحدهما أسميه «الفضاء الاعتقالي»، والثاني أسميه «الأفق الاحتضاني»؛ أما **الفضاء الاعتقالي**، فيتكوَّن من العناصر المعنوية التي جرَّدها الناقل من هذا المجال الإيماني وضمَّنها المفهوم الذي جعله مقابلا لهذا المجال؛ وأما **الأفق الاحتضاني**، فيتكون من باقي العناصر المعنوية المكوِّنة لهذا المجال الإيماني والتي قَصُر المفهوم المقابل عن استيعابها والتي تظل ترفده متى احتيج إليها.

و«الأيمنة»، هي الأخرى، على درجتين، وهما، باصطلاحي، «الأيمنة المصحِّحة» و«الأيمنة المؤسِّسة».

أما «**الأيمنة المصحِّحة**»، فتتولى نقل المعاني الإيمانية **الفرعية** إلى مفاهيم فلسفية بما يجعل هذه المفاهيم **تتزحزح** عن صبغتها الاعتقالية بوجه ما أوبقدر ما، كأن يَخرج المفهوم عن رتبة التصوير، فيُمثِّل الفكرة بدل أن يصوِّرها، أو يَخرج عن رتبة الانتزاع، فيُلبِس الفكرة بدل أن يَنزَع لباسها، أو يَخرج عن رتبة الإحاطة، فيشير إلى الفكرة، بدل أن يحيط بها.

وأما «**الأيمنة المؤسِّسة**»، فتتولى نقل **المعاني الإيمانية الأصلية** إلى مفاهيم فلسفية **تزحزح الأسس الفلسفية** التي تُبنى عليها صبغتها الاعتقالية، كـ«**استبداد** العقل المجرد» و«التعلق بظواهر الأشياء»، و«ضعف العناية بالعمل»؛ إذ أنها تفتح، في هذه المفاهيم، **أفق التعالي** بعد أن كان مسدودا، وترتاد **فضاء العمل** بعد أن كان مهجورا، ذلك لأن **المفهوم الإيماني بلا تعالٍ ولا عمل كلَا مفهوم**؛ وهذا يعني أن الأيمنة المؤسِّسة تتجاوز طور التحول إلى التفلسف إلى طور التمكن فيه والتأسيس له، **تجديدا لروحه**، بعد أن ظل التفلسف، عند بعضهم، يُمارَس خارج نطاق الإيمان، بل أحيانا ضد الإيمان، اغترارا بقدرة العقل المجرد؛ فـ«الأيمنة المؤسِّسة» أنموذج خاص في التفلسف يأخذ بأسباب عقلية أوسع وأغنى من عقل التجريد، تنويعا لِصُوَر الاستشكال وتوسيعا لطرق الاستدلال.

2.3. مثال على الأيمنة

لقد سعيت في أعمالي، لا سيما الأخيرة، إلى أن أضع، بطريق الأيمنة المؤسِّسة، لبنات هذا التفلسف الإيماني، وليس هذا مقام تفصيل هذه اللبنات، وإنما يكفي أن أضرب لذلك بعض الأمثلة، توضيحا لهذا التفلسف؛ فقد انطلقت فيه، بالأساس، من معنى «الأمانة»؛ فمعلوم أن هذا المعنى ورد ذكرُه في القرآن الكريم، فضلا عن الحديث الشريف، في مواضع عدة، فيمكن نقله إلى المجال الفلسفي واعتباره مفهوما فلسفيا؛ وبيان ذلك كما يلي:

فقد اتخذت الفلسفة التقليدية أساسا لها أصلين اثنين، وهما: «العقل»، باعتباره الخاصية التي تُـميّز الإنسان من الحيوان، و«المفهوم»، باعتباره أداة التفكير الخاصة بها.

أما عن **العقل**، فيجوز الاعتراض على حصره في الإنسان؛ فمن الحيوان ما يعقل، وقد يكون أعقل من بعض البشر متى نظرنا إلى أعمالهم؛ لذلك، استقر رأيي على أن أعرّف الإنسان بكونه يتميز عن كل الكائنات **باختياره «حمل الأمانة»**، بل يتميز بكون هذه الكائنات رضيت، من تلقاء ذاتها، أن تكون أمانات عنده؛ ومعلوم أن التعريف تقرير لا يَتبرْهن، إلا أن قيمته تُقدَّر بمدى إجرائيته، وإجرائيته تكمن في الحقائق والنتائج التي تترتب عليه، صحة وفائدة[34]؛ والحال أن نتائج «تعريف الإنسان بالأمانة»أوسع من نتائج «تعريفه بالعقل»، لأن العقل، هو عينه، أمانة؛ فكل ما ينتج عن تحديد ماهية الإنسان

34 – شهد الشاهد الأعلى سبحانه وتعالى بأن الإنسان حمل الأمانة بعد أن أبت الكائنات حملها.

بالعقل من مسائل فلسفية يندرج،بالضرورة،في تحديد هذه الماهية بالأمانة، والعكس لا يصح.

وأما عن **المفهوم**، فهو، الآخَر، يجوز الاعتراض على تعريفه، فمن المعاني ما لا يسعه المفهوم، وقد يُستغنىَ عنه متى ضاق عن المقصود؛ لذلك، تراني أحُدُّ المفهوم ببعض مقتضيات الأمانة، منها «الاحتفاظ» وضده «الاحتياز»؛ فأقول بأن **المفهوم عبارة عن علاقة تدافع بين الاحتفاظ والاحتياز، بحيث لا يصفو أي منهما**؛ وهذا يعني أن المفهوم، في سياق التفلسف الائتماني، لا يجمد، ولا ينغلق أبدا، لأن هذا الجمود أو الانغلاق يوقعه في الاحتياز، والاحتياز يضاد الأمانة؛ فحتى يفي بالمقصود منه، يحتاج إلى أن يطلبه لا في تفرُّد وجهه، وإنما في تنوُّع وجوهه وتقلُّبها؛ وهكذا، يكون **المفهوم الائتماني عبارة الأداة التي بها يَرجَح الاحتفاظ المعنوي على الاحتياز الفكري**.

وبناء على هذين التعريفين الائتمانيين التأسيسيين: «تعريف الإنسان» و«تعريف المفهوم»، يمكن أن نستدل على مجموعة من المسائل الفلسفية التي لا توسِّع مجال الفلسفة فقط، بل تعيد تأسيسها بما يبث روحا إيمانية فيها.

فلا يخفى أن صلة الأمانة **بالإيمان** لا أقوى منها مبنى ولا معنى؛ فلفظ «الأمانة» من حيث المبنى مشتق من نفس المادة اللغوية التي اشتق منها لفظ الإيمان، أي أ/ م/ ن؛ أما من حيث المعنى، فكلاهما يفيد «الأمن» بمعنى «الاطمئنان» في مقابل «الخوف»؛ فتبيَّـن لي أن أجعل منه مفهوما فلسفيا تدور عليه فلسفة أخلاقية إسلامية.

من هنا، يمكن أن أصوغ دعوى فلسفية، وهي أنه «**لا أمانة بغير إيمان**»، ومعلوم أنه لا دعوى في الفلسفة تقبل بغير دليل، ولا ينفعني فيها الاستدلال بالنص، وإلا كنت استشهدت بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا إيمان من لا أمانة له»، بل لا بد من دليل عقلي، وأظفر به في «**ميثاق الائتمان**» الذي أُخذ من الإنسان، إذ يجوز أن أستدل بهذا الميثاق الملكوتي كما يستدل المحدثون بـ «ميثاق التعاقد» على دعواهم بأنه «لا مشروعية للسلطان بغير اتفاق»؛ فكلا الميثاقين تعهُّد خفي لا يتبرهن بالعقل المجرد وإنما يُسلَّم تسليما، والتسليم بالمخبَر به أوْلى من التسليم بالمتوهَّم، والائتمان الإلهي خبر بينما التعاقد الاجتماعي توهُّم.

ثم أستنتج من هذه الدعوى الأساسية مسائل فلسفية كثيرة؛ منها أن «**الأمانة ابتلاء**»، وأثبتها بالاستناد إلى قضيتين أولاهما: أنه «لا بلاء أعظم من الإيمان»، والثانية: أنه«لا أمانة بغير إيمان»؛ ومنها أيضا «**الأمانة غير المسؤولية**»، وأستدل عليها بوجود مسؤولين لا يؤمنون، فالمسؤولية أعمّ والأمانة أخص؛ ومنها كذلك أن «**الأمانة قبلها اختيار وبعدها اختيار**»، وأثبتها بكون الأمانة، من جهة، معروضة، والعرض يُقابَل بالقبول أو الرفض، وهو عين الاختيار، وبكونها، من جهة ثانية، مسؤولية، ولا مسؤولية بغير اختيار؛ ومنها أخيرا أن «**الأمانة توجب كمال العقل وتمام العدل**»، وأحتج لها بثبوت الوصفين: «الجهولية»، وهي أقصى الجهل، و«الظلومية»، وهي أقصى الظلم، لمن أخل بالأمانة، بعد أن أكون قد برهنت على أن هذين الوصفين مترتبين على اقتحام الإنسان مجال الاختيار يوم الائتمان.

ثم إن للأمانة ضدين بارزين هما: «الخيانة» و«الحيازة»، بحيث يمكن أصوغ، انطلاقا منهما، دعوى فلسفية، وهي أن «**الحيازة خيانة**»، وهي تُصادِف قول أحد الفلاسفة: «الحيازة سرقة»[35]؛ وأبرهن عليها بكون الأمانة عبارة عن وديعة، والحيازة عبارة عن نسبة الوديعة إلى الذات، ونسبة الوديعة إلى الذات إنما هي خيانة لمالكها؛ وقد أستنتج منها مسائل عدة، منها أن «**الأمانة على نوعين: أمانة احتفاظ وأمانة اعتناء**»، وأستدل عليها بكون الاحتفاظ يكون في الودائع والاعتناء يكون في الفضائل، والودائع والفضائل كلاهما أمانات؛ ومنها أيضا أن «**الخيانة في الوديعة أعظم منها في الفضيلة**»، وأحتج لها بأن الوديعة حق الآخَر، بينما الفضيلة صلاح الذات، وحقُّ الآخر مقدَّم على صلاح الذات؛ ومنها كذلك أن «**الإنسان أقرب إلى الخيانة منه إلى الأمانة**»؛ولا يخفى أن هذه الدعوى تخالف ما تقرر في الفلسفة من أن الإنسان إما شرير بالطبع أو خير بالطبع، ويمكن إقامة الدليل عليها بما سبق من القضايا المثبتة مثل «كون الأمانة ابتلاء» و«كون الإنسان ظلوما جهولا».

كل هذه المسائل الفلسفية المستنبطة وأخرى يمكن استنباطها تفتح نطاقات استشكالية وآفاقا استدلالية واسعة؛ إذ يُـمكن الاعتراض عليها، لا سيما وأن المتفلسف لا يتلقى ادِّعاء إلا وتنبعث من طبعه داعية التصدي له بالنقد والتشكيك؛ كما يمكن إدارة الحوار الطويل بشأن هذه المسائل الائتمانية واستزادة الأدلة عليها أو على ضدِّها؛ فما التفلسف إلا هذه القدرة على بناء خطاب استدلالي لا ينقطع، ترويضا للعقل وتبيينا للصواب!

35 – اشتهرت هذه المقولة عن الفيلسوف الفرنسي «برودون»Proudhon

وفي الختام، نستجمع كلامنا، فنقول إن المعاني الإيمانية ذات سمات **احتضانية**، وهي: «القصد» و«الإشارة» و«الإلباس» و«التمثيل»، وأنها تتعارض مع المفاهيم الفلسفية التي لها سمات **اعتقالية**، وهي: «الالتقاط» و«الإحاطة» و«الانتزاع» و«التصوير».

وقد عرَفنا أن الطريقة التي اتبعتها الحداثة في تجاوز التعارض بين الطرفين هو «العلمنة»، بحيث يكون حدُّ «العلمنة» هو أنها نقل المعاني الإيمانية إلى مفاهيم فكرية، وهي على نوعين: «العلمنة الواعية»، وقد مثَّلتها «فلسفة الروح» عند «هيغل»، و«العلمنة غير الواعية»، ومثَّلتها «فلسفة السياسة» و«فلسفة التاريخ»؛ ولما كانت الحداثة تدَّعي الانفصال عن التراث الديني، وفي ذات الوقت تتبع طريقة تنقل منه نقلا، فقد تـمَّ التشكيك في «مشروعيتها»، إذ أنها لم تفصِل، كما تدعي، بين الديني والسياسي، ولا بين الديني والفلسفي.

والواقع أن الشبهة التي تدخُل على الحداثة أشنع من التشكيك في «المشروعية»، ذلك أن العقلنة المجرَّدة التي قامت عليها العلمنة تجعل هذا التشكيك يتعدى إلى «معقولية» الحداثة نفسها، لأن نقل الديني يتعارض، أصلا، مع العقل المجرد، إذ يـحوِّله هذا العقل إلى فضاء اعتقالي خالص، مع التسليم، في الآن نفسه، بأنه لا يُـحوَّل إليه.

لذلك، تعيَّـن علينا طلبُ عقلنة لا تتعارض مع هذا النقل، وهي العقلنة المؤيَّدة التي تتبَّع طريقة في النقل تضاد «العلمنة»، وهي: «**الأيمنة**»؛ و«الأيـمنة»، هي الأخرى، على ضربين:

«**الأيمنة المصحِّحة**»، وهي النقل الفلسفي **لفروع** المعاني الإيمانية؛ و«**الأيمنة المؤسِّسة**»، وهي النقل الفلسفي **لأصول** المعاني الإيمانية، ومِثالها«فلسفة الأمانة» ـ أو قل فلسفة الأخلاق الإسلامية ـ إذ تظل مفاهيمها، مهما بلغ أثرها الاعتقالي، موصولة بالأفق الاحتضاني للمعاني الإيماني، لا تبرح تتلقى منه أسباب توسيع تحديداتها وتطوير لوازمها، منفتحة على الثقَلَين: «أفق التعالي» و«فضاء العمل».

المراجع

المراجع

طه، عبد الرحمن: [2012] **روح الدين**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2012]، **سؤال العمل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2014]، **بؤس الدهرانية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2017]، **دين الحياء**، أجزاء ثلاثة، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

- **BOUTON** Christophe: [2016] «The critical theory of history: Rethinking the philosophy of history in the light of KOSELLECK>s work» **History and Theory** 55.

- **BOUTON** Christophe: [2014] «Sécularisation et philosophie de l'histoire chez Karl LÖWITH» **Droits** 1n°59.

-**D' ALLONES** M. R.: [2004] «Sommes-nous vraiment «déthéologisés»? Carl SCHMITT Hans BLUMENBERG et la

sécularisation des temps modernes» **Etudes philosophiques** 1 n° 68.

- **GERRING** John: [1999]"What makes a concept good; A criterial Framework for understanding concept formation in the social sciences" **Polity** Volume XXXI Number 3.

- **GRANGER** G-G. [2005]**Pour la connaissance philosophique** Odile Jacob Paris.

- **HEGEL**F.: [2012] **l'Encyclopédie des sciences philosophique**. Troisième partie Vrin Paris.

- **HEGEL**F.: [1998]**Phénoménologie de l'esprit** Editions Aubier Paris.

- **HODGSON** Peter C.: [1989]**God in History Shapes of freedom Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective** Nashville Abingdon Press.

- LABBE Yves: [1997] "Le concept théologique" **Revue des sciences religieuses** Tome 71 fascicule 4.

_ **KAHN** Paul W.: [2012] **Political theology** Columbia University Press.

- **LÖWITH** Karl: [1957] **Meaning in history** The

University of ChicagoPress.

- KOSELLECK Reinhart:[2004] **Futures past on the semantics of historical time Columbia University Press.**

- NAULT François: [2007] "Entre la théologisation du poltique et la politisation du théologique: en lisant Carl SCHMITT" **Laval théologique et philosophique 6 3 2** 2007.

- MONOD Jean-Claude: [2013] «La sécularisation. Histoire et actualité d'un concept controversé» **Droits** 2 n°58.

- MONOD Jean-Claude: [2002] **la querelle de la sécularisation** J. Vrin Paris.

- MONOD Jean-Claude: [2007] «la sécularisation du christianisme Fondements et limites d'une interprétation» **Esprit** Mars /Avril.

- LADRIEREJean: [1970] **L'articulation du sens discours scientifique et parole de la foi** Aubier-Montaigne Editions du Cerf.

- Kyongsuk Min Anselm: [2004]«Hegel's Dialectic of the Spirit: Contemporary Reflections on Hegel's Vision of

Development and Totality» D. Z. Phillips et al. (eds.) **Language and Spirit** Palgrave Macmillan.

- RICOEUR; Paul: [1975] «la philosophie et la spécificité du langage religieux» **Revue d' Histoire et de philosophie Religieuses** n°1.

- SCHMITTCarl: [1988] **Théologie politique** Gallimard Paris.

- SCHMITTCarl: [1972] **La notion de politique** Calmann-Levy.