

تمهيد

لم يتعوّد المشتغلون بالفلسفة، في أوساطنا الفكرية، أن يجدوا من ينتقد فلسفة الآخر، معترضاً على المنظور التداولي الخاص الذي انطلق منه في بناء فلسفته، بل ألقوا التسليم بمنظور الآخر بكلية كعنا نقلوا عنه فكره؛ ويرجع ذلك لأسباب دقيقة ما فتئنا نبسطها في تأليفنا عسى أن يلتفتوا إليها، فيرجعوا عن هذا التسليم القادح في قدرتهم الفلسفية؛ وهذا الذي لم يتعوّدوه هو، بالذات، ما قمنا به في هذا الجزء الثاني من كتابنا في نقد المفاهيم الأخلاقية المعاصرة؛ إذ حرصنا على أن نمارس النقد لفلسفة غيرنا، انطلاقاً من منظورنا التداولي، لا من منظوره؛ ولما كان استبدال منظور تداولي بآخر يتطلب أن نستنبط من هذا المنظور البديل مفاهيم تقبل الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي، فقد عكفنا على تأمل البعد الإيماني لمنظورنا التداولي على أساس هذا الشرط الفلسفي، فتوصلنا إلى مجموعة معتبرة من المفاهيم الأساسية التي توصلنا بها في بناء نظريتنا الائتمانية.

وقد فصلنا الكلام في أطوار هذا البناء الفلسفي في الجزء الأول من كتابنا في المفاهيم الأخلاقية، والذي حمل عنوان: **المفاهيم الائتمانية؛** ولا مجال للاعتراض علينا بأن نقد النظريات الأخلاقية المعاصرة بواسطة المعاني الإيمانية لا يُجدي نفعا، بل لا يَصحُّ، بحجة أن هذه النظريات تأسست على مبدأ العَلمانية؛ والجواب عن هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أحدها، أن المعاني الإيمانية المتوسَّل بها في هذا النقد ليست مأخوذة مباشرة من النصوص الدينية على صورة شواهد أو استشهادات أو روايات، وإنما هي معانٍ جليلة تمَّت إعادة تصوُّرها وبنائها على مقتضى النظر الفلسفي، بحيث أضحت عبارة عن مفاهيم فلسفية لها من الإجرائية والإنتاجية ما للمفاهيم الفكرية عموما.

الثاني، أن النظريات الأخلاقية المعاصرة، على علمانياتها، تضمَّنت، في كثير من مفاهيمها، معاني إيمانية سوف تكشف عنها في مواضعها، إلا أن هذه النظريات تجاهلت أصول هذه المفاهيم في النصوص الدينية أو جهلتها لكثرة تداولها في الأوساط العلمانية؛ لذا، لا نكون قد أتينا بدعة إن نحن اعتمدنا قدرا من المعاني الإيمانية بعد أن صيرناها مفاهيم قائمة بذاتها، أي بعد أن قمنا، باصطلاحنا، بـ«مفهمتها»، بل إننا نكون أقرب إلى التمسُّك بالأصالة الإيمانية للمفاهيم الأخلاقية من أولئك الذين قطعوا هذه المفاهيم عن مصادرها الدينية.

الثالث، أن وسيّلتنا، في نقد النظريات الأخلاقية المعاصرة، لم تنحصر في جملة محدودة من المعاني الإيمانية التي تمّ تصييرها مفاهيم، وإنما اتسعت لتكون نظرية متكاملة عناصرها متناسقة أجزاءها؛ وقد أبرزنا هذا التكامل الفلسفي والتناسق المنطقي في خاتمة الجزء الأول تحت عنوان «نسق المواثيق الائتمانية»؛ لذلك، استحققت هذه النظرية أن نتوسل بها في نقد الدعاوى الأخلاقية للنظريات المعاصرة استحقاقاً هذه النظريات نقد بعضها لدعاوى بعض؛ فمَثَل نظريتنا الائتمانية كمَثَل أي واحدة من هذه النظريات العلمانية، قدرةً على الادعاء والاعتراض.

وقد تقدّمت هذه النظرية مبسوطاً بما يكفي في الجزء الأول، لكن ارتباط الجزء الثاني به يدعونا إلى التذكير هاهنا بمفاصلها الأساسية، حتى لا تفوت القارئ بعض الجوانب من نقدنا للمفاهيم الأخلاقية العلمانية.

فقد استخلصت النظرية الائتمانية مبادئها من «مواثيق عالمية» أخذت من الإنسان، إذ تشترك فيها الأديان، حتى تلك التي اخترعها بعض الأقوام، تأثراً بما نزل من الأديان، وهي، باصطلاحنا، «ميثاق الإِشهاد» و«ميثاق الاستئمان» و«ميثاق الإرسال»؛ وهذه المبادئ الائتمانية ثلاثة، وهي على التوالي: «مبدأ الفطرة» و«مبدأ الأمانة» و«مبدأ التزكية».

أما «ميثاق الإِشهاد»، فقد أخذ من أفراد الإنسان، واحداً واحداً، بحيث لم يُغن فيه أحد عن أحد؛ وتمّ التوافق فيه مع كل

واحد منهم على «وحدانية الرب بمعنى الإله»؛ إذ مُهِّدت له الأسباب لمعرفة كمالاته المطلقة التي خلقت آثارا إيمانية في نفسه؛ وتمثّلت هذه الآثار الإلهية في مجموعة من المعاني الروحية والقيم الخلقية التي حفظتها فطرته؛ وبناء على ما شهده هذا التواثق الأول من تجليات وتأثرات، صُغنا «مبدأ الفطرة» كآتي:

«يُحصّل الفرد من أفراد الإنسان الاستعداد للصلاح بموجب احتفاظ فطرته بالآثار الروحية والخلقية لتجليات ربه التي عرّفته بكمالاته، وجعلته يشهد بوحدانية ألوهيته».

وأما «ميثاق الاستئمان»، فقد أخذ من الجنس البشري دون الأجناس الأخرى؛ وتم التواثق فيه على «وحدانية الرب بمعنى المالك»؛ إذ استأمنه ربه على الكائنات في العالم، فقبل تحمّل مسؤولية حفظها كاملة؛ وبناء على ما شهده هذا التواثق الثاني من اختيارات واشتمال على الكائنات، صيغ «مبدأ الأمانة» على الوجه الآتي:

«يستقيم للعالم توجّهه إلى الصلاح بموجب تحمّل الجنس البشري المسؤولية عن نفسه وعن الأجناس الأخرى من المخلوقات، مُدركا أن هذه المسؤولية الواسعة لا تُحوّله حق تملك هذه الأجناس، حتى ولو أمكنه التصرف فيها، إيمانا منه بأن ربه هو المالك الحق».

وأما «ميثاق الإرسال»، فقد أخذ من الأنبياء دون سواهم؛ وتم التواثق فيه على «وحدانية الرب بمعنى الربوبي»، إذ تحمّلوا مسؤولية

تخليق الإنسان على مقتضى البيانات الإلهية التي جاءت على وفق فطرته؛ وبناء على ما شهده هذا التوافق الثالث من بيانات وإيجابٍ لاقتداءات، صيغ «مبدأ التزكية» على الصورة التالية:

«يتحقق الصلاح للإنسان والعالم بموجب إيمان الإنسان بوحدانية التزكية الإلهية، مقتديا بالمرسلين الذين جاءت بياناتهم القولية والعملية موافقة لفطرته، ومتبينًا، بفضل هذه الموافقة، ما لذاته من حقوق وما عليها من واجبات نحو باقي الكائنات».

ولما كانت النظرية الائتمانية نظرية توثيقية، فقد شابته، من حيث البنية العامة، النظريات التعاقدية التي سوف نناقش بعضها؛ فكما أن النظرية التعاقدية تتصور حالتين: «حالة الطبيعة» و«الحالة المدنية»، فكذلك النظرية الائتمانية تتصور حالتين: «حالة المواثقة» و«حالة المعاملة»؛ وكما أن النظرية التعاقدية تتصور الإنسان، في «حالة الطبيعة»، بأوصاف وأوضاع خاصة تُحتم عليه الخروج منها إلى «الحالة المدنية»، فكذلك النظرية الائتمانية تتصور الإنسان، في حالة المواثقة، بأقوال وأفعال خاصة توجب عليه تفرغ ذمته منها في «حالة المعاملة».

أما اختلاف النظرية الائتمانية عن النظرية التعاقدية في عناصر المضمون، فلا يُؤثر سلبا في صبغتها الفلسفية، بل، على العكس، لربما فتح فيها آفاقا فلسفية لا تُفتح في النظرية العلمانية؛ وهاهنا اعتراضات محتملة ينبغي البدء بدفعها.

أولها، «إن العنصر الإلهي في الميثاق يحدّ من أفقه الفلسفي»؛
والجواب عليه كالآتي:

إن كان المقصود هو «أن العنصر الإلهي عنصر وهمي غير حقيقي»؛ فما أكثر الوهميات في القول الفلسفي، بدءاً من «التعاقد» نفسه، فهو من اختراع أوهام المفكرين! وإن كان المراد هو «أنه عنصر غيبي غير شهودي»؛ فما أكثر الغيبيات نفسها في هذا القول، بدءاً من إضفاء الكمالات الإلهية على الإنسان، تأليها له! وإن كان المقصود هو «أنه عنصر متعال، فلا يُعقل أن يوافق عنصر متعالٍ عنصراً متحيزاً كالإنسان»؛ فهذا محض رأي مبني على التشهي أو التحكم؛ ذلك لأن المتعالي بكمالاته أقدر على إنشاء هذا الميثاق مع البشر من البشر على إنشاء العقد فيما بينهم؛ فبدهي أن الكامل يقدر على ما يعجز عنه الناقص.

والثاني، «إن العنصر النبوي في الميثاق يحدّ من ممارسة العقل، والعقل قوام الفلسفة»؛ والرد عليه كالآتي:

إن كان المراد هو «أن العنصر النبوي لا يستدلّ، وإنما يوحى إليه، مُلزمًا غيره بهذا الوحي، فيحجب عنه عقله»، فإن القول بـ «تعارض العقل والوحي» لا يتصوّر إمكانه إلا في حالة واحدة، وهي حالة الاستغناء بـ «العقل المجرد» عن سواه من مراتب العقل، وذلك لأن هذا العقل لم يتوصّل إلى هذا التعارض، مكتشفاً له كما تُكتشف الحقائق الموضوعية، وإنما لأنه، هو نفسه، بُني، في الأصل، على إقصاء الوحي، بحيث لم يتوصل، في الحقيقة، إلا إلى

ما في طيه من الظن، مُصادراً على المطلوب؛ أما بالنظر إلى «العقل المسدّد» الذي هو مرتبة تعلو على مرتبة «العقل المجرد»، فإن الوصل بين قضايا العقل وقيم الوحي هو غاية في الوثاقة، ناهيك عن «العقل المؤيّد» الذي يضيف إلى هذا الوصل الأول وصلاً ثانياً هو وصل القيم بالواقع.

والثالث، «إن العنصر الإيماني أمر اعتقادي أو لاهوتي، والاعتقاد يضادّ الانتقاد والشك، وكلاهما ركن من أركان المنهج الفلسفي»؛ والجواب عنه كالتالي:

إن كان المراد هو «أن الإيمان جمود على اعتقاد لا دليل عليه»، فهذا ادعاء ينزل، هو نفسه، منزلة المعتقد الذي لا دليل عليه؛ وإن كان المقصود هو أن «الإيمان ثبات على اعتقاد مدلّل»، فهذا لا يضع الإيمان، وإنما يرفعه؛ فمن عرف حقيقة إيمانية، فأجدر به أن لا يبرحها، لأنه كلما تأملها، ازداد تمسكاً بها؛ فلا أعقل، ولا أحكم ممن التزم بما أيقن بصدقه؛ أما النقد من أجل النقد، حتى لا ثبوت، والشك من أجل الشك، حتى لا يقين، فإن نفعاً، إلى حد ما، في ترويض العقل، فلا ينفعان مطلقاً في كشف الحق.

فيلزم أن الاختلاف في عناصر المضمون بين النظرية الائتمانية والنظرية التعاقدية لا يزيد النظرية الائتمانية إلا توسعاً في أفق التفكير؛ ذلك أنها تضيف إلى ما تشترك فيه، مع النظرية التعاقدية، من قضايا الإنسان ما تختص به من قضايا التأسيس على القيم الإيمانية؛ وواضح أن هذا التأسيس الإيماني لا يُولد من قضايا

الإنسان ما لم تكن حُبلى به فحسب، بل إنه يعيد ولادتها، حتى كأنها ليست هي عينها قبل هذا التأسيس؛ أما النظرية التعاقدية، فلوجود إصرارها العلماني ولو أنها تظل تتزوّد، بصورة أو أخرى، من مَعِين هذه القيم الإيمانية، فإنها تحجّب عن نفسها حظوظ التفلسف التي يورثها تخصيب الفكر بالإيمان.

ولما كانت النظريات الأخلاقية المعاصرة التي حاورناها غير متداولة في أوساطنا الفكرية، فقد قررنا أن لا ندمج دعاويها في كلامنا عن المفاهيم الأخلاقية دمجا يعيد تركيبها وترتيبها، فأفردناها ببسط مستقل عن النقد الذي أوردناه عليها؛ وهكذا، عرضنا، في كل فصل، بصورة مجمّعة أو مفرّقة، دعاوى النظرية بصدد المفهوم الأخلاقي الذي تدور عليه، ثم قمنا، عقب هذا العرض المجمّع أو المفرّق، بالنقد الائتماني لهذه الدعاوي؛ وما انفك هذا النقد يتعقّب، في هذه النظريات العلمانية، الطُرق المختلفة التي اتبعتها في «علمنة» المعاني الإيمانية وإخراجها على صورة مفاهيم فلسفية مشتركة؛ واختتمنا كل فصل بملخص جامع لأهم الأفكار التي تم طرّفها فيه، عرضا أو نقدا.

كما حرصنا على أن نورد كل واحدة من هذه الدعاوى مشفوعةً بشواهد كافية من نصوص أصحابها، وذلك لاعتبارين: أحدهما، أن هذه النصوص أساسية وفاصلة في مسار الفكر الأخلاقي المعاصر، ولا يمكن الاستغناء عنها في معرفة هذا الفكر؛ والثاني، أنه لا توجد لهذه النصوص الفلسفية ترجمات عربية، فأردنا أن تكون استشاداتنا

على الدعاوى الفلسفية لهؤلاء المفكرين مفصلة بما يغني القارئ عن طلب المزيد في التحقق من مضامين هذه الدعاوى.

ولقد أتبعنا، في نقلها إلى اللغة العربية، طريق «الترجمة التوصيلية»؛ فقد سبق أن حدّدنا، في كتاب الفلسفة والترجمة، ثلاثة طرق للترجمة تختلف باختلاف مجالات المنقول إليهم والأهداف المتوخاة منها، وهي: «الطريق التحصيلي»، وهو الذي يأخذ بحرفية المباني وحرفية المعاني معا؛ و«الطريق التوصيلي»، ويأخذ بحرفية المعاني وحدها، متصرّفاً في المباني؛ و«الطريق التأصيلي»، ويتصرّف في المباني والمعاني معا؛ وحيث إن هدفنا الأول هو إفادة القارئ العربي بكامل المقاصد الفلسفية لهذه النصوص التي يُفترض أن يعقلها كل متفلسف، فقد تصرّفنا بأدنى قدر ممكن في الصيغ التعبيرية لهذه المقاصد متى تعدّ نقلها على صورتها الأصلية؛ إذ النقل الحرفي أو التحصيلي لها من شأنه أن ينشئ تعبيرات ركيكة أو قليقة لا تفي بالمقاصد الأصلية، فلا يستفيد منها القارئ كما هو مطلوب، بل قد تتسبب في فقد الثقة بقدرته على استيعابها؛ ولم يتعدّ تصرّفنا في هذه الصيغ الأصلية حد إعادة ترتيب عناصرها، تقديمها أو تأخيرها أو إضافة كلمة أو كلمتين في هذا الموضع أو ذاك منها، إظهاراً لِمَا أُضْمِر أو توضيحاً لِمَا غُمِض أو رفعاً لِمَا التبس، مع وضع هذه الكلمة أو الكلمتين بين قوسين معقوفين، تمييزاً لها من كلام صاحب النص.

ولقد تناول الفصل الأول مفهوم «المعيارية الأخلاقية» عند الفيلسوفة الأمريكية «كريستن كورسغارد»، فوضحنا فيه إجابتها عن

السؤال المعياري: «لِمَ ينبغي أن أكون متخلِّقًا؟»، إذ أقامتها على دليل مركب استدلت به على أنه لا إمكانَ لِعملٍ أيّ عاملٍ بغير علة تدعو إليه، ولا علةً بغير هوية عملية، ولا هويةً عمليةً بغير هوية إنسانية؛ وذهبت إلى أنه لا تقدير لهذه الهوية الإنسانية بغير هوية أخلاقية؛ ثم أناطت تقدير الشخص العامل لهويته الإنسانية بتقديره لهويته الحيوانية كي تتمكن من توسيع دائرة الأخلاق لتشمل الحيوانات كذلك؛ أما نقدنا الائتماني لهذه النظرية، فقد ركّز على نقل «كورسغارد» كمالات الإرادة الإلهية إلى إرادة الإنسان، بل نقلها كمالَ الذات الإلهية إلى الذات البشرية كما تعرّض لنقلها الصفات العقلية للإنسان إلى الحيوان.

وتطرّق الفصل الثاني إلى مفهوم «الأمر الإلهي» عند الفيلسوفين الأمريكيين: «روبرت آدمز» و«فيليب كوين»؛ إذ يرى الأول أن الأمرية الإلهية هي التي تحدد الحكم الأخلاقي، بحيث تكون الأخلاق متطابقة مع الأوامر الإلهية، بينما يرى الثاني أن القصدية الإلهية هي السبب في الحكم الأخلاقي، مُميّزا بين معان ومراتب في القصد، ومحدّدا السببية القصدية بأوصاف مخصوصة؛ وقد بينا كيف أن كلتا النظريتين، على تمسّكهما بالصلة بين الأخلاق والألوهية، وقعت في شبهتين، وهما: «تشبيه الإله بالإنسان» و«الفصل بين صفاته أو أفعاله»، وكيف أنه لا يمكن دفع هاتين الشبهتين بالنسبة لكل واحدة من النظريتين إلا برد تبعية الأخلاق للأوامر الإلهية إلى تبعية الذات البشرية للذات الإلهية، وتقديم معرفة الأمر الإلهي على معرفة أوامره.

وتناول الفصل الثالث مفهوم «القيمة» عند الفيلسوف الأسترالي «جون ماكيه»؛ إذ يدّعي أنه لا وجود للقيم الأخلاقية الموضوعية التي تفترضها الممارسة الأخلاقية العادية، مستندا، في ذلك، إلى جملة من الأدلة، أبرزها «دليل الغرابة»، إذ يستغرب الوجود المنسوب للقيم الأخلاقية، ويستغرب أن تكون محل معرفة، كما يستغرب أن تكون لها علاقة وجودية أو معرفية بالصفات الطبيعية؛ وقد وضعنا كيف أن هذا التصور يوقع في إشكالات ثلاثة، أحدها «اختزال العالم»، إذ يصير العالم كله مردودا إلى العالم الخارجي أو العالم الطبيعي؛ والثاني، «تشبيهي القيمة»، إذ يُنكر «ماكيه» الأبعاد الفطرية والإشارية والآياتية للقيم؛ والثالث «الشعور بالغرابة»، إذ يشبه القيم الأخلاقية بالمُثل الصورية عند «أفلاطون» أو الأوامر القطعية عند «كانط»، مركزا على جانب الغرابة فيها؛ وفاته أن يتبين ما يستحق أن يثير الإعجاب والإجلال في هذه القيم.

وتطرّق الفصل الرابع لمفهوم «الثقة» عند الفيلسوفة النيوزيلاندية «أنيت باير»، فوقف عند الأسباب التي ترى «باير» أنها من وراء إهمال الفلاسفة البحث في مسألة الثقة، ثم بيّن كيف أنها تقيم تعارضا بين الثقة والتعاقد، وتحدد الثقة بكونها تعويلا على الآخر وتعرّضا لأذاه، وبكونها تتداخل مع الاستئمان، منكرة استئمان الإله للإنسان، كما وضعت معيارا لتمييز الثقة الأخلاقية من الثقة المعقولة غير الأخلاقية؛ أما النقد الائتماني لهذه النظرية، فكشف أن «باير» توسّلت، في بنائها الفلسفي لمفهوم «الثقة» بآليات متبعة في العلمنة، منها «آلية النقل المفهومي»، بحيث بدا مفهوم «الثقة» منقولا عن معنى

«الإيمان»، و«آلية النقل التغييبي»، بحيث بدا الإنسان موصوفاً بصفات الإله.

وتعرّض الفصل الخامس لمفهوم «المسؤولية الحضارية» عند «هانز يونس»؛ فوضّح كيف أن هذه المسؤولية عنده يستوجبها تغيّر ماهية العمل الإنساني؛ فبعد أن كانت «التكنولوجيا» تستثمر القوى الطبيعية لتلبية الحاجات الحيوية، انتقلت إلى طور ثان هو ممارسة سلطانها غير المحدود على هذه القوى؛ لذلك، يتعين التصدي لـ «السلطان التكنولوجي» الناشئ عن «إرادة اللامحدود» التي أصبحت السمة المميزة للحضارة المعاصرة؛ ولا إمكان للتصدي لها إلا بإنشاء أخلاق جديدة بديلة من الأخلاق التقليدية تستجيب لشرطين أساسيين هما: «حفظ مجموع الطبيعة» و«اعتبار أجيال المستقبل»؛ غير أن النقد الائتماني استدل على أن تصور «يونس» للمسؤولية الحضارية لا يكفي في دفع إرادة اللامحدود، نظراً لأنه حصرها في نطاق مواجهة واحد من جوانبها، وهو «إرادة تخطي الحدود»، بينما يتعيّن مواجهة جانب آخر أسوأ، وهو «إرادة محو الحدود»؛ وتستلزم هذه المواجهة تحصيل «المسؤولية الاستثنائية»، وتقوم على ثلاثة أركان هي: «إحياء الإيمان»، وذلك بوضّل القيم الأخلاقية بالصفات الإلهية؛ و«إحياء المسؤولية» باعتبارها مسؤولية كلية بما فيها المسؤولية عن المسؤولية؛ ثم «إحياء قيمة الحياء»، على أساس أن هذه القيمة تقدر على التصدي لـ «طغيان البصر» في الحضارة المعاصرة.

وتناول الفصل الأخير مفهوم «العدالة العالمية» في نظريات ثلاث هي: «نظرية العدالة التعاقدية» مع «جون رولز»، و«نظرية العدالة الحقوقية» مع «توماس بوغيه»، وأخيرا «نظرية العدالة الاقتدارية» مع «مارثا نساوم»؛ فوضّح كيف أن العدالة في كل واحدة من هذه النظريات الاجتماعية عبارة عن علمنة لـ«العدالة الاستثنائية» بوجه من الوجوه؛ و«العدالة الاستثنائية» عدالة ميثاقية كونية، أي عدالة تشمل الكائنات كلها؛ ذلك أن النظرية التعاقدية التي تقول بـ«العدالة الدولية» قامت بعلمنة المعاني الإيمانية المتصلة بـ«ميثاق الاستئمان»؛ والنظرية الحقوقية التي تقول بـ«العدالة العولمية المجاوزة لحدود الأوطان» قامت بعلمنة المعاني الإيمانية المتصلة بـ«ميثاق الإشهاد»؛ بينما النظرية الاقتدارية التي تقول بـ«العدالة العولمية المتمسكة بحدود الأوطان» قامت بعلمنة المعاني الإيمانية المتصلة بـ«ميثاق الإرسال».

وأضفنا إلى هذه الفصول مُلحقاً مكمّلاً يتناول مفهوم «الفعل السياسي» الذي هو، بحسب النظرية الائتمانية، فعل لا يقلُّ تخليقاً للإنسان عن «الفعل الاجتماعي»؛ فبيّنا كيف أن أركانه الثلاثة، وهي: «الأرض» و«السيادة» و«المواطنة»، مبنية على أنواع ثلاثة من علاقات التملك، وكلها تمنع الإنسان من تحصيل «الشعور العالمي» الذي يوجب «ميثاق الاستئمان»؛ فركن «الأرض» بُني على «علاقة الحوزة»، مما يجعل الإنسان يفقد الشعور بـ«السعة العالمية»؛ وركن «السيادة» بُني على «علاقة الحياة»، مما يفقد الإنسان الشعور بـ«الحقوق

العالمية»؛ وأخيرا «ركن المواطنة» بُني على «علاقة الانحياز»، مما يجعل الإنسان يفتقد الشعور بـ«الأخوة العالمية».

والله نسأل أن يهدينا إلى الحق ويوفقنا إلى الخير، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الرباط، في ٢٥ شوال ١٤٤١

موافق ١٧ يونيو ٢٠٢٠

طه عبد الرحمن

pr.tahaabd@gmail.com