مقاصد الشريعة الإسلامية و مبحث الأخلاق : جدل المرجعية و التداخل، اجتهاد الأستاذ طه عبدالرحمن نموذجاً

*محمد همام

تمهيد: من تجديد العمل الدينى إلى سؤال الأخلاق

تشكل الأخلاق مرجعية ضابطة لحدود مشروع طه عبد الرحمن إلى درجة أن المقولات الأخلاقية، إبداعا ونقدا وتجديدا، تخترق مشروعه كله. ويعسر أن تجد كتابا لطه أو دراسة إلا وفيها إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق وبقية القطاعات العلمية المتعددة التى يشتغل فيها طه. لهذا اعتبرنا الإمساك بخيوط النظرية الأخلاقية فى مشروع طه عملا ضروريا لفهم مباحثه الفلسفية والمنهجية الخاصة بقضايا المعرفة والعلوم، وأشكال التواصل والتداخل والتكامل بينها.

ويرتبط التصور الأخلاقى لطه عبد الرحمن بالتجربة الروحية التى لا تتعارض عنده أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها. إن التجربة الروحية، بنظر طه، تفعل فى المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها، إن إغناء لقدراتها أو تنويعا لمراتبها أو تمديدا لأطرافها[1].

والتجربة الروحية، فى الأخير، ليست إلا الدخول فى تجربة حية تنال كلية الإنسان وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق قوة ورسوخ النمط المعرفى الموروث، بحيث تجُبُّ ما قبلها جبا، ولا تجربة بهذا الوصف الشمولى والجذرى ممكنة ما لم تتعلق بذات الإنسان نفسها، وليس بفعل من أفعاله أو صفة من صفاته؛ لأن الذات هى التى تصدر عنها الأفعال صدور الآثار، كما تظهر منها الصفات ظهور التجليات[2].

ويكاد مشروع طه أن يكون ثمرة جناها من هذه التجربة الروحية الحية التى عاشها. كما خلص من هذه التجربة إلى تداخلية القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها؛ فهى متصلة بعضها ببعض. ولم يعد طه مقتنعا بأن هناك قوة حسية خالصة، وقوة عقلية خالصة، وقوة روحية خالصة، بل فى القوة الحسية بعض من العقل كما فى القوة العقلية بعض من الروح وهكذا.. إن الاتصال بين مختلف القوى الإدراكية يثبت لنا أن التجربة الروحية مكملة للنظر العقلى وليست منقطعة عنه ولا بالأولى مفسدة له كما ساد عند الكثيرين.

وألف طه كتاب "العمل الدينى وتجديد العقل" ليثبت فيه خلاصات تجربته الروحية الحية التى ستنعكس على مشروعه العلمى فى كل مستوياته. هذه الخلاصات التى تقوم على فكرة مركزية فى الكتاب كما ستكون محورية فى المشروع كله، وهى أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض؛ بحيث يكون أدناها عقلا ما كان موصولا بالرتبة الأخيرة من رتبة الحس لأنه ما زال يحمل بعضا من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية؛ إذ يكون قد لاح له مطلع من رقتها ولطافتها انطبع به إن كثيرا أو قليلا[3]. ولو أن كتاب "العمل الدينى وتجديد العقل"

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات جريدة الزمن، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب 13، أبريل 2000، ص105

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط1، 1999م، ص98

[3] ينظر :**حوارات من أجل المستقبل**، م، س، ص106

يقدم الأرضيةَ الأخلاقيةَ التى سيؤسس عليه طه مشروعه العلمى، إلاَّ أنه تقيد فيه بشروط التنسيق المنطقى على عادته فى الكتابة والاستدلال.

لقد دفعت تداخلات الأخلاق والحس والعقل طه إلى تعميق النظر فى مستويات هذه التداخلات، ليستنتج بأن الأخلاق هى الميزةُ الإنسانيةُ الأولى؛ أى التى يكون بها الإنسان إنساناً[4]، وأن قوةَ الخلق وليست قوةَ العقل هى التى تميز الإنسان عن الحيوان[5]، بل إن وجود الإنسان ليس متقدما على وجود الأخلاق وإنما مصاحب لوجودها. ويستدعى هذا بنظر طه إنشاء نظريةَ أخلاقيةَ يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شروط الأخلاقيةَ وشروط الإنسانيةَ، فتتحقق عالميةَ الإنسان بالأخلاق، وتجنبه هذه الخاصيةَ الأخلاقيةَ كذلك خطر استرقاق العلم المادى للإنسان أو ما يسميه طه بـ"الاسترقاقيةَ[6] ".

والخاصيةَ الأخلاقيةَ التى تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيميةَ وتكون أصلا تتفرع عليه كل صفات الإنسان، بما فيها العقلانيةَ، يجب أن تلج مستوى السلوك والممارسةَ. هذا ما جعل مقولةَ **"العمل"** أساسيةً أيضا فى مشروع طه؛ حتى لا تكون الأخلاق عبارةً عن نظر وتأمل مجردين وحسب. فالقيم العمليةَ، بنظر طه، تقوم بتلقيح الممارسةَ العقليةَ وإخصابها؛ فتتوالد منها قوةً تفتح لها آفاقا إدراكيةً جديدةً.

وعلى هذا الأساس انتقد طه الحضارةَ اليونانيةَ والحضارةَ الغربيةَ المعاصرةَ، وهى بنظره مجرد حضارةَ قول تقوم على مقولةَ **"الإنسان حيوان ناطق"**، بخلاف الحضارةَ الإسلاميةَ التى تنبنى على مقولةَ **"الإنسان حى عامل[7] "**. وعليه لابد من الخروج من الآفات الخلقيةَ لحضارةَ القول التى أغرقتنا فى طوفان من الأقوال وفى طوفان لفظى، من خلال الاستجابةَ للمقومات التداخليةَ للمجال التداولى الإسلامى العربى وهى الجمع بين المقال والسلوك.

ولن يقوم بهذه الوظيفةَ التداخليةَ والتداوليةَ بنظر طه إلاَّ التخلق المستند إلى التجربةَ الدينيةَ المؤيدةَ التى يتعامل فيها المتخلق فى الله ويشتغل بالله[8]. وتحقيقه لمستويات قصوى من العمل والشغل هو ما يقربه من الأصول المعرفيةَ الإسلاميةَ. ثم إن الاندفاع فى القول يسبقه التحقق بالعمل لتحقيق مقولةَ "كلام تحته عمل"؛ لأن العبرةَ عند العامل بالشرع ليست بالأفكار المجردةَ بقدر ما هى بالثمار العمليةَ التى تلازم هذه الأفكار أو تنتج عنها[9]، وتتجلى هذه الثمار فى **الانفتاح والتوسع والتعمق** التى يصبح عليها عقل المتخلق.

هذا التصور العملى هو الذى جعل طه يربط بين المبدع وأثره الإبداعى، سواء كان فيلسوفا أو أديبا أو غيرهما[10]. ولعل الكتاب الأخير من مشروعه العلمى، السيرةَ الفلسفيةَ، سيكون مجالا خصبا لبسط مقتضيات هذه الممارسةَ العمليةَ فى البحث الفلسفى.

ولا نعدم فى جل كتب طه الدعوةَ إلى التسديد العملى ودفع التجريد النظرى، وربط المعرفةَ بالشىء مع العمل بهذه المعرفةَ، والدعوةَ إلى "التحقق من الدلالات العمليةَ للنصوص"، و"التخلق بالقيم المأخوذةَ منها"، ليكون القرب التداولى من المجال قربا عمليا وحاليا، لا قربا نظريا ومقاليا، وليكون الفهم فهما بالحضرةَ لا فهما بالفكرةَ، وشتان بين فهم مستنير بنور الاشتغال وفهم

---

[4] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمةَ فى النقد الأخلاقى للحداثةَ الغربيةَ**، م، س، ص14

[5] ينظر: طه عبد الرحمن، **رؤيةَ علميةَ لتجديد مقاصد الشريعةَ**، مجلةَ قضايا إسلاميةَ معاصرةَ، العدد الثامن عشر، (1422هـ/2002 م)، ص209

[6] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمةَ فى النقد الأخلاقى للحداثةَ الغربيةَ**، م، س، ص65

[7] المصدر نفسه، ص77

[8] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمةَ فى النقد الأخلاقى للحداثةَ الغربيةَ**، م، س، ص74

[9] طه عبد الرحمن، **العمل الدينى وتجديد العقل**، شركةَ بابل للطباعةَ والنشر والتورزيع، ط1، شتنبر، 1999م، ص75

[10] ينظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفةَ: 1. الفلسفةَ والترجمةَ**، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط1، شتنبر 1995م، ص166

منقطع عن الاشتغال[11]؛ فالفهم المستنير بنور الاشتغال هو الذى يورث التخلق الحق، ويدعو إلى تحصيل معرفة اليقين، والموصل إلى المقاصد النافعة بعدما يتحول الفهم العملى إلى وسائل ناجعة.

وسيبرز النزوع العملى فى تصور طه الأخلاقى والفلسفى فى تصنيفه لمراتب العقول. ومنهج التراتبية مترسخ فى مشروع طه؛ فالاستدلال مراتب، والأخلاق مراتب، كما العقول مراتب وهلمَّ جرا. فالفعل الخلقى الواحد، مثلا، ليس رتبة واحدة بنظر طه، بل هو رتب متعددة قد لا تقف عند حد؛ إذ قد يأتى الفرد الواحد فعلا معينا، تارة ينزل به رتبة وتارة ينزل به رتبة غيرها، حتى كأنه فعلان مختلفان. فهذا الفعل الخلقى، إذن، يتطرق إليه التدرج والتكميل؛ فالفعل الواحد يتدرج فى نفسه باعتبار تكثره الداخلى؛ فيصير عبارة عن طبقات متفاوتة، فضلا عن تدرجه بالإضافة إلى غيره، ولكل طبقة من هذه الطبقات خلق يميزها عن غيرها[12].

وأما تراتبية العقول فقد توصل إليها طه انطلاقا من البحث المتعمق فى الممارسة المعرفية الإسلامية، ليجدها مؤسسة على مبدأ إنسانى عام هو **"حقيقة التكامل الخلقى للإنسان"؛** ويظهر هذا التكامل فى خلق الإنسان من جهة كونه، على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء التى تقبل إيقاع الانفصال بينها وإيقاف التأثير بعضها فى بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، كما تجتمع فيها صفات العقل مع صفات الوجدان وقيم الجسم مع قيم الروح، اجتماعا شرَّع له الدين الإسلامى بأحكامه السَّديدة[13].

ولما كانت هذه الأحكام مرتبطة، من الوجهة التداولية، بمجال أصلى خاص فإنه يصعب إيجاد خطاب علمى بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا، وأقصى ما هنالك خطابات متنوعة يركب بعضها بعضا ركوب الطبقات، تختلف استنتاجاتها باختلاف أدواتها وغاياتها. من هنا يصبح العقل معطى تداوليا أكثر مما هو تصور جامد ومحدود يعتبر فيه "جوهرا قائما بذاته".

ولهدم هذا التصور الضيق عن العقل قدم طه نظرية فى العقل تقوم على التراتبية فى مستويات التعقل، من اللازم على كل باحث فى مشروع طه إحكام مفاصلها الكبرى؛ لأن مفهوم "العقل" سيكون حاضرا فى جل مستويات هذا المشروع. ويوازى هذا الهدم طلب عقلانية أصيلة تستمد أصولها من **التخلق الدينى** الذى هو وحده، بنظر طه، يورث اليقين المفقود[14]. وتصطنع هذه العقلانية الدينية مناهج وأدوات قادرة على تحصيل المعرفة وتبليغها، ومخالفة مناهج العقلانيات الأخرى وأدواتها.

وإذا كانت العقلانية بوجه عام هى عبارة عن خاصية الفعل الإنسانى فى طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة، فقد غلب على العقل المسلم تصور أن العقلانية، كلما ذكرت، إنما هى عقلانية يونانية، وأرسطية بالتحديد، والتى يسميها طه بـ**"العقلانية المجردة".** فالعقل، إذن، الذى هيمن على تصور الباحثين وعلى ممارساتهم الفكرية وطموحاتهم النقدية والاجتهادية كان هو **العقل المجرد،** وهو الصنف الأول من أصناف العقل التى درسها طه، إلى جانب **"العقل المسدد"** و**"العقل المؤيد".**

يتشكل العقل المجرد من خلال سلوك منهج يعتمد تقنيات أو إجراءات أو قرارات، تمكن المتوسل بها من تحصيل أقوال مدللة ومتقومة بالصدق ومنسقة فيما بينها. وهذا ما يفرز أو يصنع هذا العقل المجرد المتداول فى العلوم النظرية[15]. واعتماد الطرق الصورية وربط الآثار بأسبابها، نتائج أو معلومات، هو المنهج الذى يسلكه هذا العقل.

---

[11] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص102

[12] المصدر نفسه، ص55، 82

[13] ينظر :**العمل الدينى وتجديد العقل**، م، س، ص67

[14] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص76

[15] ينظر :**العمل الدينى وتجديد العقل**، م، س، ص36

وعلى هذا الأساس اكتشف طه حدود العقل المجرد وصفاته؛ فإذا كانت حدوده الملازمة له جملة الأفعال الاعتقادية والتدليلية التى يقوم بها المقارب عند النظر بقصد إدراك مطلوب معين، فذلك ما استخرجه طه فى الممارسة العقلية التراثية، من خلال دراسة نصوص متعددة مأخوذة من قطاعات معرفية مختلفة ومتداخلة كالفلسفة والكلام والتفسير؛ فبمقتضى دلالة مفهوم "النظر[16]"، مثلا، يكون حد "النظر" فى الألوهية بصفة خاصة، هو "بذل وسع العقل وقدرته فى الاقتراب من حقيقة الألوهية[17]". إلا أن الصياغة الصورية للنظر، وبالتالى للنظرية (أو الصورنة)، لا تتجاوز حدودها حدود العقلنة ذاتها؛ إذ يظهر عجز هذا العقل المجرد لما نعلم استحالة إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله. ولما كان هذا العقل المجرد هو عين هذا التعقيل ظهر قصوره عن إدراك حقائق علمية ثابتة، فيبقى هذا العقل نسبيا، ولم تعد "القوانين المشتركة" و"الكلية" التى يختص المنطق بدراستها واحدة عند جميع العقلاء؛ إذ أصبح علم المنطق يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات، وبضروب متغايرة من الأنساق التى تبنى على هذه المسلمات والقواعد، وبألوان متباينة من الحسابات الآلية؛ كأصناف منطق القضايا، ومنطق المحمولات من مختلف الدرجات على تباين مسلماتها وقواعدها، كأنواع المنطق متعدد القيم، وهى الأنواع المنطقية التى تزيد قيمتها عن القيمتين التقليديتين الصدق والكذب زيادة قد تصل إلى اللامتناهى، وأيضا أشكال منطق الموجهات بما فيه منطق الضرورة والإمكان ومنطق الواجب والمباح ومنطق الجهات الزمانية، وأصناف منطق اللزوم[18].

وإضافة إلى هذا، فإن العقل المجرد ليس كما اعتقد، يفارق الصفة المادية، كأنه لا يفرز إلا معانى كلية ومطلقة لا علاقة لها بالمحسوسات، فى حين أن دراسة العلاقات التداخلية بين المعارف تثبت التكامل البيِّن بين العلوم الصورية، غير المادية، والعلوم التجريبية المادية؛ أى "صورنة" النظريات التجريبية، وهذا ما يعمل العقل المجرد على ترتيبه مما يعمق ماديته.

إن العقل المجرد إذن، ليس إلا عقلا مقيدا وليس مطلقا، تشكل فى إطار تفاعلات علمية وتداولية خاصة. والقول بتقييده ليس خروجا أو إنكارا لصفة العقلانية، وإنما هو خروج عن إطلاقه. ثم إن الخروج عن هذا العقل المجرد هو فى الوقت نفسه خروج إلى طور فى الإدراك يفوق طور العقل وينفعه[19]. وهذا ما جعل طه يلتمس عقلانية أخرى غير مجردة، لا تقع مثل الأولى فى النسبية والفوضى والاسترقاق، ولا تخل بشرط النجوع فى الوسائل مثل الأولى التى تكتفى بالظواهر الخارجية واعتماد الوسائل المادية فقط[20].

وقسم طه **العقلانية غير المجردة** إلى قسمين: عقلانية غير مجردة قادرة على إدراك المعانى الثابتة والشاملة، وعقلانية غير مجردة قادرة على إدراك الوسائل المتغيرة والخاصة؛ فالأولى يمثلها **"العقل المسدد"** والثانية يمثلها **"العقل المؤيد"**، فما مضمون هذين العقلين؟ وكيف يشتغلان؟

العقل المسدد عند طه؛ هو العقل الفقهى فى التراث الإسلامى الذى يعمل وفقا لمقاصد الدين، جالبا النفع ودافعا للضرر. فنزل بذلك مرتبة تعلو العقلانية المجردة وتفضلها رجاحة. ويصبح عندها العقل المسدد هو الفعل الذى ينبغى به صاحبه جلب منفعة

---

[16] عرف العقل المجرد عند علماء الإسلام بـ"النظر"، وهو الفعل الإدراكى الذى يطلب شيئا معينا، ويسلك إليه طرقا محددة مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشىء المطلوب (ينظر: المصدر نفسه، ص38)

[17] المصدر نفسه، ص39-40

[18] المصدر نفسه، ص58-59

[19] ينظر :**فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**، م، س، ص180-181

[20] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص75

أو دفع مضرة، متوسلا فى ذلك بإقامة الأعمال التى فرضها الشرع[٢١]، أو هو العقل الذى اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة[٢٢]. فالخاصية التسديدية لهذا العقل الفقهى تحصل بالأخذ بالمقاصد الشرعية النافعة. إنما الوسائل التى يستعملها هذا العقل المسدد لا يقين فى نجوعها، مما يجعله يخل بشرط التغير والخصوص، ما دامت الوسائل متغيرة وخاصة. وبهذا يقع العقل المسدد فى آفتين كبيرتين: الأولى؛ آفة التظاهر بأقسامه الثلاثة: التكلف والتزلف والتصرف، والثانية؛ آفة التقليد بأقسامه الثلاثة: التقليد الاتفاقى، والتقليد النظرى، والتقليد العادى[٢٣].

فالتظاهر وصف يقوم بالمتخلِّق عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد منه، وأما التقليد فهو عمل المتخلق بقول الغير من دون تحصيل عملى يثبت فائدة هذا القول[٢٤]. وعلى هذا الأساس لم يرق العقل المسدد إلى مستوى العقلانية الدينية التى تجمع بين النفع فى المقاصد والنجاعة فى الوسائل، مما سيكتشفه طه فى رصده لمقومات العقل المؤيد.

إن العقل المؤيد، إذن، هو العقل الذى اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة[٢٥]. ويشكل، عند طه، خطوة بعيدة فى تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان؛ إذ إنه يقطع به مرحلة يحصل فيها القدرة على اتقاء الآفات الخلقية للعقل المسدد، كالتظاهر والتقليد، والآفات العلمية للعقل المجرد، كالتجريد والتسييس[٢٦]. فالعقل المؤيد، بذلك، لا يعارض الشرع، بل يأخذ بأثر المعانى الغيبية والقيم الأخلاقية، ويتداخل فيه القول والعمل، والمعرفة العلمية بالمعرفة اليقينية. وحتى مفهوم الطاعة التى تميز العقل المسدد أيضا، فإن العقل المؤيد يخرج معنى الطاعة من الطاعة فى العبادة والطاعة فى المعاملة إلى معنى "الاشتغال بالله، والتعامل فى الله". وهذا ما تفى به التجربة الصوفية فى الممارسة التراثية، بنظر طه[٢٧].

وإذا كان العقل المؤيد قد تميز عن العقلين السابقين بالقدرة على تحصيل الوسائل الناجعة، فإنه قد اعتمد فى ذلك على آليات تصورية ومعرفية ومنهجية هى الجمع بين المقال والسلوك، والجمع بين معرفة الموضوع المتعقَّل ومعرفة الله، وأن يكون فى الاشتغال العلمى متَّسع للزيادة الدائمة؛ فالقول إذن، فى العقل المؤيد، لا ينفك عن العمل، كما أن الزيادة لا تنفك عن الفائدة والنفع.

وانتهج طه طريق الغزالى فى تأصيل مفهوم المنطق، بمعنى الميزان من القرآن الكريم؛ ذلك أن طه قد حمل الألفاظ القرآنية "نعقل" و"يعقل" و"تعقلون" و"يعقلون"[٢٨] على معنى العقل المؤيد، فتفيد هذه الألفاظ، إذن، حصول التأييد فى العقل؛ أى القدرة على التوسل إلى المقصد النافع بالسبب الناجع[٢٩]. ويستدل طه على تخريجاته باعتبار هذه الألفاظ تأتى دائما فى القرآن الكريم فى معرض الكلام عن المغيبات والمكتمات من أمور الغيب مما يعجز العقل المجرد والعقل المسدد عن إدراكه، كما أن هذه

---

[21] ينظر :**العمل الدينى وتجديد العقل**، م، س، ص72

[22] ينظر: طه عبد الرحمن، **الممارسات الدينية ونقد العقلانية**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد الثالث والعشرون، شتاء(1421هـ/2001 م)، ص121

[23] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص75

[24] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص71، وينظر أيضا: «الممارسات الدينية ونقد العقلانية»: 122، وينظر أيضا :**العمل الدينى وتجديد العقل**، م، س، ص173

[25] ينظر :**سؤال الأخلاق**73 :. وينظر :**الممارسات الدينية ونقد العقلانية**، م، س، ص123

[26] ينظر :**العمل الدينى وتجديد العقل**، م، س، ص163

[27] المصدر **نفسه، ص167**

[28] ورد اللفظ الأول "نعقل" مرة واحدة فى القرآن الكريم، وكذا لفظ "يعقلها"، وورد ذكر "تعقلون" أربعا وعشرين مرة، وتكرر ورود "يعقلون" اثنين وعشرين مرة

[29] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص75

الألفاظ تأتى فى القرآن الكريم مرادفة لكلمات (التذكر) و(التدبر) و(التبصر) التى تدل بوضوح، هى الأخرى، على معان لها تعلق بالمغيبات، وما يصدق عليها يصدق بالضرورة على لفظ العقل الذى هو مرادف لها[٣٠].

إن دوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه، بنظر طه، هو الذى يسمح بإنشاء منهجية عقلانية تكون أداة فعالة فى بناء علم نظرى أو طبيعى إسلامى، أو تشييد فكر إسلامى. ولن تكون هذه العقلانية إلا مؤيدة تقوم على قيم خلقية عليا تعلو بهمة الإنسان، وتجدد مداركه تربويا بتطهيرها من الطبقات المعرفية المترسبة والمانعة له من تصور أو تقبل أى شكل مغاير من أشكال المعرفة. ووسائل هذا التجديد التربوى هى التغلغل فى العمل الشرعى والمواظبة عليه والزيادة فيه، وتجاوز أعمال الجوارح إلى أعمال الجوانح، وعدم الاكتفاء بالتعرف على الأفعال والصفات، بل جعل الأصل هو التعرف على الذات، إلى درجة يصبح فيها العمل هو المُمِد للنظر بأسبابه وكيفياته حتى يتحدا اتحادا. وبذلك نحصل على تخليق مؤيد هو الأرضية الصَّلبة التى أسَّس عليها طه مشروعه العلمى ونظريته فى الإصلاح الدينى. أساس هذا التخليق هو الجمع بين العلم والأخلاق وبين العقل والغيب[٣١].

إن التخليق المؤيد هو الحجر الأساس فى مشروع طه العلمى، والعلامة البارزة فى نظريته الأخلاقية التى سماها **"نظرية التعبد"**. والتعبد عنده، هو جمع بين تخلق حكيم وتعرف بصير[٣٢]. وبهذه النظرية الأخلاقية التى حدد لها طه وظائف خاصة، ونحت لها مفاهيم دقيقة[٣٣]، يمكن تجاوز الضرر الخلقى لحضارة اللوغوس، وتأسيس حضارة يكون فيها السلطان لـ"الإيتوس"؛ (أى الخلق)، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله[٣٤]. كما أن هذه النظرية تجعلنا، بنظر طه، نستعد للتحول الأخلاقى المنتظر، ونهيئ الأجوبة للإنسان الحائر والسائل فى العالم المنتظر[٣٥]. وتستند هذه النظرية أيضا إلى "الفراغ الأخلاقى الإسلامى" الذى يضر وظيفتنا الحضارية اليوم.

وتستمد "نظرية التعبد" الأخلاقية خصائصها التكوينية من عمق جوهر الرسالة الإسلامية والمعرفة الإسلامية؛ فأخلاقها كونية لا محلية وعميقة لا سطحية وحركية لا جمودية، وهى بذلك الأخلاق الحسنى التى لا انغلاق فيها ولا انقطاع، إنها أخلاق حكمة لا أخلاق جدل أو موعظة، هى المدخل لبناء إنسان جديد على مقتضى تخلق جذرى وكلى، مما لا يمكن أن يتحقق إلاَّ داخل التجربة الدينية العميقة.

هذا البناء الأخلاقى، بمفاهيمه ووظائفه ونظريته وطموحاته هو الذى سيشكل بنظرنا الإطار المرجعى الأساس لمشروع طه العلمى، وستكون المقولة الأخلاقية، بأبعادها الفلسفية والتصورية والشرعية العميقة، ثاوية خلف كل المناقشات والاستدلالات والتنظيرات التى يزخر بها مشروع طه فى الإصلاح الدينى.

---

[30] ينظر :**الممارسة الدينية ونقد العقلانية**، م، س، ص126

[31] ينظر :**سؤال الأخلاق**، م، س، 88، 89، 109، 110، 111، 119

[32] المصدر نفسه، ص133-134

[33] المصدر نفسه، ص143

[34] المصدر نفسه، ص146

[35] المصدر نفسه، ص169

أولا: الأخلاق والتداخل

انتهى طه، إذن، فى وضعه نظريةَ العقل إلى أن المقصود فى أبحاثه ودراساته وفى مشروعه العلمى كله، ليس هو العقل المجرد الذى صاغه الفكر اليونانى، وإنما هو العقل الحى الذى أمده الشرع الإلهى عن طريق مواعظه بالتسديد فى المقاصد، وعن طريق حكمه بالتأييد فى المسائل. وهذا ما يبرز الدور الأساس للأخلاق فى تأسيس العقل فى منظور طه.

ولما كان الفعل الخلقى، وهو أساس الفعل العقلى، لا يبقى على حال واحدةً ولا فى مكان واحد، وأصبح يتوالد ويتشعب فتنشأ عنه مواضع اتصال ومناطق تداخل بين مختلف الأفعال التى يأتيها، أصبح عندها السلوك الإنسانى عبارةً عن صفات متكاملةً وأفعال متعاضدةً، بحيث إذا دخل على الصفةً أى تبديل أو على الفعل أى تغيير تداعت له الصفات الأخرى بالتأثير والتأثر.

وعندها يحصل الإنسان تكاملا ماديا وروحيا مقوِّما لفطرته، ويجعله مستعدا لتلقى معرفةً متكاملةً ومتداخلةً العناصر، ومحفوظا من آفةً الانفصال بين المعارف والأخلاق! أى يكون فى المحصلةً الأخيرةً، منشغلا بالمعرفةً الكاملةً[٣٦]، بواسطةً عقل كامل[٣٧].
ومعيار الكمال المعرفى والعقلى، هو الذى يفسر، بنظر طه، الطابع التكاملى للفعل الإنسانى؛ ففى الفعل الواحد تجتمع مظاهر القوةً مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح.
فمباحث العلوم المعرفيةً، وهى المهتمةً بقضايا التداخل المعرفى والعلاقات بين العلوم، أثبتت كيف أن العقلانيةً الحديثةً فى أصولها ومناهجها مشكلةً بطريقةً تداخليةً مثمرةً، ومبنيةً على جملةً من الخيالات والمثالات، وهى تستند فى ذلك إلى نظريات علميةً حديثةً منها: **"نظريةً الشواهد المثلى"** و**"نظريةً دلاليات الإطارات"** و**"نظريةً الفهم الاستعارى"** و**"نظريةً الفهم القصصى[٣٨] "**.
وعليه، أصبح الحديث، مثلا، عن عقل مجرد أو خيال مجرد غير ذى جدوى! ما دام العقل يزدوج بالخيال والعكس بالعكس.
كما لم يعد مفيدا ذلك التقسيم التقليدى للمعارف، والذى غرق فيه بعض من أهل العلم فى الإسلام، بين معارف لها ارتباط بمجال القيم العقديةً مثل العلوم الشرعيةً والأخلاقيةً والمعارف الأدبيةً والفنيةً، ومعارف تكاد تكون نقيضها ولا علاقةً لها بهذه القيم فى عرف أولئك، مثل العلوم الرياضيةً والإعلاميةً والطبيعيةً والكيميائيةً والبيولوجيةً. فدعوى هذا التقسيم باطلةً فى التصور التداخلى لطه؛ ذلك أن العلوم، أيا كانت، ينبغى أن تخدم الحقيقةً الشرعيةً الإسلاميةً للوسائل التى تمكن من الكشف عن هذه المقاصد الشرعيةً[٣٩].
ثم إن دعوى التقسيم تلك أصبحت متجاوزةً فى البحث العلمى الحديث وعند فقهاء العلم المعاصرين؛ إذ إن مجموعةً من التعريفات التقليديةً فى مباحث العلوم، والتى كانت مسلمات راسخةً فى الأذهان، قد زحف عليها شك البحث العلمى، وإن لم تبطل فلم تعد مسلمةً كما كانت؛ كالتفرقةً بين "الواقعةً والنظريةً"، وبين "الملاحظةً والنظريةً"، وبين "التعريف والنظريةً"، وبين "التحليل والتركيب"، وبين "الوصف والتفسير" وبين "الواقعى والاعتقادى"، وبين "الصورى والتجريبى[٤٠] ".

---

[36] ينظر :**سؤال الأخلاق**، م، س، ص104
[37] المصدر نفسه، ص97
[38] **سؤال الأخلاق، مساهمةً فى النقد الأخلاقى للحداثةً الغربيةً**، م، س، ص168
[39] المصدر نفسه، ص189
[40] المصدر نفسه، ص47-48

واعتمد طه فى رد ذلک التقسيم التقليدى الذى سيطر على المعرفة الإسلامية، على مستجدات البحث العلمى خصوصا فى مجال العلوم المعرفية الحديثة. لكن المجهود الأكبر الذى بذله فى مشروعه العلمى التداخلى هو إعادة الاعتبار للحقيقة الدينية فى كتاباته المعرفية والفلسفية والمنهجية، ووضع إمكان علمى مبدع يضاهى إمكانات الآخرين، ويتميز عليهم بتقيده بالعمل والتزامه حدود الشرع. كما اختلف هذا الإمكان العلمى لطه، عن ما يظهر بين الفينة والأخرى من دراسات وأبحاث، تطلب التأصيل الإسلامى للمعرفة عبر آليات محدودة وضيقة، تقوم على "تزيين إسلامى" للبناء العلمى المنقول عن الغرب، فيتم تصدير الدراسات العلمية بـ"البسملة" أو تذييلها بعد الفراغ منها بعبارة "الله أعلم"، أو تخليلها بالآيات والأحاديث. فى حين يشترط طه لتحقيق إمكان علمى مغاير لطريق الآخرين، خاصة الغرب، تحصيل القدرة على فک مفاصل البناء النظرى المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية تدخل على المفاهيم والأحكام[41].

وهذا الإمكان العلمى المغاير الذى قدمه طه والمؤسس على الحقيقة الدينية، بمقومها الأساس الأخلاق، هو الذى يساعدنا على فهم تداخلات الأخلاق فى مشروعه وارتباطها المرجعى بكل عناصره، وسيكون تركيزنا فى الفقرتين السابقتين عن علاقة الأخلاق فى مشروع طه بعلم منقول وعلم مأصول.

1. الأخلاق والفلسفة والمنطق

إذا كانت القيمة الدينية هى أفضل درجة وأكثر فائدة، بنظر طه، فإن الأخلاق هى جوهر هذه القيمة، وهى التى تورثنا معرفة القيم والمعانى من خلال يقينتيها. وعليه اعتبر الفعل المعرفى فى الممارسة الإسلامية فعلا خلقيا بدليل وقوعه تحت الحكم بالحسن أو القبح. من هنا دافع طه عن اعتبار السلوک فى الممارسة الفلسفية، وانتقد عمليات اختزال الفلسفة فى أبنية العقل المجرد، وعدم اعتبار بنيات العمل المجسد[42].

فربط طه بين الفلسفة والفقه لترسخ البعد العملى والأخلاقى فيها، وتحقيق التداخل المثمر بين طريق النظر الفلسفى وطريق الخبر الفقهى. ولما كان الفقه يتأسس بنظر طه على الأخلاق، فالفيلسوف الحقيقى أخلاقى بطبعه؛ يطلب الحق حيث ما جاز وجوده. مهمته إصلاح العقول والأخلاق، من خلال التفلسف فى القيم والمقاصد والدعوة إليها وبثها فى النفوس منقذا للإنسان ومرتقيا به إلى الكمال.

وعلى أساس الربط بين الفلسفة والأخلاق، على قاعدة الحقيقة الدينية، أبطل طه دعاوى ما فتئت تربط التفلسف بالشک والجحود والإلحاد؛ ومثل بكبير الفلاسفة العقلانيين ديكارت الذى لم يشک يوما فى قيمه المسيحية! بل كان شديد الارتباط بها، ولم يبرحها فى كل لحظات إنشائه الفلسفى، وحتى فى تطوافه الخيالى الطويل. واعتقد الكثيرون أن ديكارت فارق إيمانه، فاتبعوه فى تخيله، وهو فراق على مقتضى الخيال وليس على مقتضى الدليل، فذهب ظاهر إيمانهم وبقى خالص إيمانه[43].

كما مثل طه لتداخل الفلسفة والأخلاق بالفيلسوف النمساوى "لودفيغ فيجنشتاين"L. WITTGENSTEIN الذى نفذ تأثيره فى شتى مجالات المعرفة والفكر[44]؛ إذ كان صوفيا متغلغلا فى الأخلاق العملية. والصوفية عند طه، بما تعنيه من عمق

---

[41] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص191

[42] ينظر :**فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة**، م، س، ص28. وينظر أيضا نقد طه للسانيين المحدثين فى تكوثر الخطاب كغرايس ولا كوف وبراون وليفنسن وليتش فى "اللسان والميزان أو التكوثر العقلى"

[43] ينظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفى: كتاب المفهوم والتأثيل**، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط1، 1999م، ص29

[44] ينظر :**فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفى: كتاب المفهوم والتأثيل**، م، س، ص97

أخلاقى، رتبة أعلى من الرتبة التى ينزلها القول الفلسفى. ويعنى هذا حاجة الفلسفة إلى الأخلاق الصوفية حاجتها إلى العلم. وشهد تاريخ كثير من الفلاسفة العظام سعيا حثيثا إلى التأليف بين التفلسف والتصوف. وما انفك أهل التجربة الروحية منذ أوائل النظر الفلسفى ينبهون المتفلسفة على أن العقل واللغة، وإن أفادا فى تحصيل المعرفة الخارجية وتوصيلها، فإنهما عاجزان عن اطلاعنا على المعرفة الداخلية، وما زالوا يرشدونهم إلى صفات العقل ونعوت اللغة التى تمنعهما من الوصول إلى هذه المعرفة؛ فمن هذه الصفات العقلية: **"التجميد" و"التمديد"** و**"التقطيع"**، ومن النعوت اللغوية: **التصريح"** و**"التقييد"** و**"التفصيل"**.

ومن أين كان لهؤلاء الوعاة أن يدركوا حدود العقل وقيود اللغة لولا رسوخ علمهم بماهية العقل وطبيعة اللغة؟! وحيث لا يجدى الوعى الفلسفى وجب التماس **"البصيرة الروحية"**، فهى أوعى منه لإحاطتها بحقيقة أسبابه ولقصوره هو عن هذه الإحاطة. وليس ما يلتجئ إليه المتفلسف من دقيق الإدراكات التى يطلق عليها تارة اسم "المعرفة الضرورية" وتارة اسم "الحدس" وتارة اسم "البداهة" إلا مطالع هذه البصيرة التى يأبى أن يسميها باسمها![45].

فالأخلاق، إذن، هى للتفلسف مدخل للإيمان الذى يولد التفلسف العظيم، كما أن هذا التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم. وفوق ذلك، فإن الإنسان المؤمن، بنظر طه، فيلسوف من غير أن يتفلسف. وكان عظماء المفكرين من أهل الإيمان، وعظماء المؤمنين من أهل الفكر.

ولم يقف القول الفلسفى عند حد تداخله العميق مع الأخلاق، بل كان نقطة التقاء معارف متعددة وأكثرها تجريدية كالمنطق. فالقول الفلسفى كان يستمد من عبارية المنطق كما يستمد من إشارية الأخلاق والتصوف، وكان كمال التفلسف الوصل بين المنطق والأخلاق. ومنذ نشأة الفلسفة جعل المنطق آلتها ومدخلا لها كما جعلت الحكمة والأخلاق موضوعا وثمرة لها، فالفيلسوف منطقى أو صوفى أو هما معا. فكان المفكر والمنطقى الإنجليزى "برتراند راسل" مثلا فى مقاله المشهور "التصوف والمنطق" نموذج العالم المتداخل والجامع بين هذه الحقول الثلاثة[46]، كما كان الأصل فى الكوجيطو الديكارتى هو وجود الإيمان لا فقدانه كما اعتقد كثير من المقلدين[47].

وعليه، نفى طه مقولة "لا أخلاق فى المنطق"، وأثبت عكسها؛ أى "فى المنطق أخلاق". ودلَّل بمعيارية المنطق ذاته، ودوره فى توجيه السلوك العقلى، وهذا ما لا يختلف عن توجيه السلوك المادى والسلوك الحركى.

فالأخلاق إذن، بنظر طه، موجودة فى كل معرفة، ولو كانت أشد تجريدا وتنظيرا. ومشروعه، فى جزء كبير منه، يقوم على كشف مكامنها فى المعارف، واستخراج الأخلاق الموجودة فى التراث الإسلامى لتأسيس نموذج معرفى أخلاقى ذى كفاية تقويمية عالية وفعالة. وهذا ما أنجزه طه فى مشروعه التداخلى من خلال وقوفه على البناء الأخلاقى لعلم أصول الفقه مما سنعرض له الآن.

---

[45] ينظر :**فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة**، م، س، ص230

[46] ينظر :**فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفى: كتاب المفهوم والتأثيل**، م، س، ص96

[47] المصدر نفسه، ص31

2. البناء الأخلاقى لعلم أصول الفقه

سبق أن تحدثنا عن تداخل الأخلاق وعلم الأصول من خلال مبحث المقاصد، وهو المبحث الذى اختبر فيه طه دعواه فى التداخل الداخلى. ووقفنا على شمول الأخلاق للأصول واشتمال الأخلاق على الأصول وشموله لها. وسنقف الآن عند مجهود طه فى جعل الأخلاق إطارا مرجعيا لعلم أصول الفقه بما يفيدنا فى إثبات الطابع المرجعى للأخلاق فى مشروع طه ككل.

وبصدور كتاب "تجديد المنهج فى تقويم التراث"، سنة 1994، خطا البحث المقاصدى خطوات جديدة، وتجاوز الدراسات التقليدية التى وقفت عند إعادة ترتيب مفردات الأبحاث القديمة، وعرضها فى صياغات جديدة! أما طه فقد أعاد تصنيف "علم المقاصد" ذاته ضمن الفلسفة الإسلامية على غير عادة القوم[٤٨]، ودعا إلى دراسته ضمن أقسام الفلسفة كمبحث أخلاقى إسلامى أصيل، بل إنه يتميز عن المباحث الأخلاقية التى شملتها هذه الفلسفة والتى كانت ثمرة التفاعل مع الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة[٤٩].

وقدم طه فى مشروعه العلمى مجهودا نظريا متميزا يؤسس لنظرية جديدة فى المقاصد، تقوم على جعل الأخلاق أساسا ينبنى عليه الفقه وأصوله من خلال إبراز العلاقات الدقيقة التى تجمع بين الأخلاق والفقه فى الشريعة الإسلامية، مما حقق تداخلا مثمرا وفعالا بين وجوه الإلزام القانونى والإلزام الأخلاقى، بحيث تصبح مبادئ الأخلاق الخاصة قادرة على أن تسدَّ ثغرات القوانين العامة، وهذا إشكال ظل العقل المسلم المعاصر، وما زال، متخبطا فيه.

وقد زاوج طه فى وضعه وابتكاره للبناء الأخلاقى لعلم أصول الفقه بين البحث المتعمق فى دلالات المفاهيم والمقولات الأصولية وبين التأمل الدقيق فى الأحكام الشرعية، وبين الاستفادة من المنهجيات الحديثة فى دراسة القيم والأخلاق. كما استثمر مجموعة من الآليات المنطقية واللغوية فى دراسته؛ خصوصا فى رصد معانى لفظ "المقصد"، مما أكسب مجهوده صرامة علمية خاصة.

وينطلق طه فى تأسيس البناء الأخلاقى لعلم أصول الفقه من التأكيد على طغيان الاهتمام الخاص بـ"مبحث الأحكام" على حساب "مبحث المقاصد" برغم ادعاء الأصوليين أن لكل حكم شرعى مقصدا مخصوصا. وقد أفضى هذا الغلو فى الاهتمام بالأحكام بالأصوليين إلى المبالغة فى ما يسميه طه بـ"تفقيه الممارسة الدينية"؛ أى التقنين الفقهى الصارم لأفعال المكلفين بما يجعل الاعتبار فيها أساسا لظاهر موافقتها للأحكام المقررة، فى مقابل إهمال المعانى الخلقية التى تنطوى فيها، وبالتالى الفصل النكد بين العقل والقلب[٥٠]. وهذا الفصل النكد الذى يفرق بين وجهى الحكم الشرعى أحدث فى تاريخ المعرفة الإسلامية ما سماه طه بـ"الفتنة النصية الكبرى[٥١] "؛ أى التفريق بين الوجه القانونى والوجه الخلقى للحكم الشرعى.

---

[48] ما زال كثير من الأصوليين المعاصرين يعتبرون مبحث المقاصد جزءا لا يتجزأ من علم أصول الفقه، برغم دعوة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى التوسع فى هذا المبحث وتأسيس علم مستقل بذاته، وهو "علم مقاصد الشريعة". ينظر: أحمد الريسونى، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى**، منشورات دار الأمان والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط1، جمادى الآخرة، (1411هـ/ يناير 1991م)، ص359

[49] ينظر: طه عبد الرحمن، **رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة**، م، س، ص229 (هامش رقم 5)

[50] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص153

[51] **رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة**، م، س، ص224

وبحكم الطابع التداخلى للمشروع العلمى لطه، فإنه سعى إلى إعادة الربط بين هذين الوجهين، وجعل الأخلاق الإطار العام للعلم الإسلامى وخاصة علم أصول الفقه؛ فقد أثبت أن للأخلاق دخلا فى تحديد ماهية الفعل الإنسانى وهويته. فكل فعل إنسانى يقترن بقيمة خلقية، ولو كان فعلا ذهنيا؛ فقوة الخلق هى ميزة الإنسان عن البهيمة وليست قوة العقل، كما ساد واشتهر. وعلى هذا الأساس سجل طه تحفظه على تعريف علم مقاصد الشريعة باعتباره العلم الذى يبحث فى مقاصد الشريعة؛ إذ إن هذا التعريف مجرد تفصيل لفظى للمعرف لا تحليل مفهومى له، والمطلوب فى الحد أن يكون بسطا للمفهوم لا شرحا للملفوظ[٥٢].

أما ادعاء أن علم مقاصد الشريعة هو العلم الذى ينظر فى المصالح، فقد ناقشه طه من حيث اللبس الذى يعترى مفهوم المصلحة من جهة صيغته الصرفية، أو من جهة توسع مدلوله مع المتأخرين، ليخلص إلى أن مفهوم المصلحة ليس اسم ذات متحيزة، وإنما هى اسم معنى مجرد، مرادفة لمفهوم "الصلاح". والصلاح قيمة خلقية، بل هو القيمة الكبرى التى تندرج تحتها القيمة الخلقية الأخرى، وهذا ما اختص علم الأخلاق بالبحث فيه، تحت أسماء أخرى كالخير والسعادة وغيرها.

فعلم المقاصد، وفق هذا التحليل، هو علم أخلاقى موضوعه الصلاح الإنسانى. وعبر دراسة دقيقة للفظ **"المقصد"** باستثمار آليات لغوية ومنطقية، استخلص طه أن علم الأخلاق الإسلامى يتكون من ثلاث نظريات مختلفة لكنها متداخلة ومتكاملة فيما بينها عبر عناصر ثلاثة هى؛ "الفعل" و"النية" و"القيمة"، وهى **"نظرية فى الأفعال[٥٣] "**، و**"نظرية فى النيات[٥٤] "**، و**"نظرية فى القيم[٥٥] "**. ووقف طه على الآفات التى وقع فيها الأصوليون لعدم تبينهم الفروق بين المعانى للفظ "المقصد"، وهى: **"المقصود"** و**"القصد"** و**"الغاية"**؛ إذ خلطوا بين رتب الوسائل والحيل والذرائع، وبين العلة السببية والعلة الغائية، وبين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية.

وما دامت نظرية القيم هى أصل النظريتين الأخريين؛ إذ هى وحدها التى يحصل بها الامتياز فى الإنسانية[٥٦]، فقد عمل طه على إدخال وجوه من التصحيح عليها حتى تكون أكثر كفاية ونجاعة. وسجل أولا اعتراضاته على تقسيم الأصوليين للقيم الشرعية وترتيبها؛ أى قيم ضرورية وقيم حاجية وقيم تحسينية؛ فالاعتراض العام ينطلق من أن هذا التقسيم العام يخل بشرط التباين من شروط التقسيم؛ حيث إن القيم التى يتكون منها القسم الضرورى مثل الدين والنفس والعقل والنسل يشاركه فيها القسمان الآخران، الحاجى والتحسينى. وعليه اقترح طه، لاستيفاء شرط التباين، إنزال القيم الخمس رتبة تعلو الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولا أو أجناسا أو قيما عليا. أما الاعتراضات الخاصة فتتعلق بالقسمين الضرورى والتحسينى؛ ذلك أن هذه القيم ليست أخص من الأصل الذى هو الشريعة.

وتتلخص الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية فى الإخلال بشروط الترتيب، بتأخير ما ينبغى تقديمه، وإهمال رتب الأحكام، وإهمال الحصر فى حديث مكارم الأخلاق المفيد لعلو الرتبة. وعليه استنتج طه بعد اعتراضه العام والخاص أن القيم لا تنحصر

---

[52] المصدر نفسه، ص209

[53] تختص بالبحث فى الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتى تدور على مفهومين أساسين هما: "القدرة" و"العمل" (ينظر: المصدر نفسه، ص211)

[54] تختص بالبحث فى الجوانب الأخلاقية لهذه القصود التكليفية والتى تدور على مفهومين أساسين هما: "الإرادة" و"الإخلاص" (ينظر: المصدر نفسه، ص212)

[55] تختص بالبحث فى الجوانب الأخلاقية للغايات الشرعية والتى تدور على مفهومين أساسين هما: "الفطرة" و"الإصلاح" (ينظر: المصدر نفسه)

[56] ينظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى**، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط1، 2002م، ص69. و ينظر :**سؤال الأخلاق**، م، س، ص54. وهذه القيم الثابتة والشاملة، والتى يشترط فيها البقاء على حال الاستقرار وعلى حال الصدق، والتى تنبنى عليها تكاليف الدين، هى التى اختصت بالذات باسم "المقاصد" (ينظر :**سؤال الأخلاق**، م، س، ص69، 70، 74(

فى عدد قليل، كما أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها فى القوة الخلقية، وأن "مكارم الأخلاق" تندرج فى جميع مراتب القيم بغير استثناء[٥٧].

وقدم تقسيما جديدا للقيم يقوم على قلب الترتيب القديم، فأصبح كالآتى:

أ. القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر؛ (يندرج فيها مثلا حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال)، وتلحق عموم البنى الحسية والمادية.

ب. القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح؛ (يندرج فيها الأمن والحرية والسلام والعمل والثقافة والحوار)، وتلحق البنى النفسية والعقلية.

ج. القيم الروحية أو قيم الخير والشر؛ (تندرج فيها الرحمة والمحبة والإحسان والتواضع والخشوع)، وتلحق عموم القدرات الروحية والمعنوية.

فإذا كان التقسيم الأصولى التقليدى يقدم الجانب المادى من الحياة على جانبها الخلقى والمعنوى، فإن التقسيم الجديد عكس الآية وقدم اعتبار الجانب المعنوى من الحياة على جانبها المادى. وقدم طه تحليلا متعمقا لبنية الحكم الشرعى، وأثبت أن أهمية الأخلاق فى الإسلام لا تقل أهمية عن الفقه، بل إن الحكم الشرعى له ظاهر هو الفقه وباطن هو الخلق، والتفريق بينهما هو سقوط فى ما سماه طه بـ**"الطرفية الظاهرة"** وهو الأخذ بالطرف القانونى وحده من الحكم الشرعى، أو **"الطرفية الباطنية"** وهو الأخذ بالطرف الأخلاقى وحده[٥٨]. ودعا إلى **"الوسطية الشرعية"**، وهى حفظ التوازن بين المقتضى القانونى والمقتضى الخلقى فى الأحكام[٥٩]. وهذا ما يحول علم المقاصد، كمبدأ أصولى، إلى اعتباره علم الأخلاق الإسلامى، وبالتالى اعتبار علم الأخلاق الإطار المرجعى الأساس لعلم أصول الفقه.

ثانيا: من سؤال الأخلاق إلى فلسفة الدين

لا يخفى طه، وهو الفيلسوف المتدين، رغبته فى تشييد فلسفة دينية جديدة، إدراكا منه لما تتطلبه المرحلة التاريخية الراهنة[٦٠]. ويعتبر أن ما يكتبه يدخل فى باب جديد من الممارسة الفلسفية هو **"فلسفة الدين[٦١] "**. هذا المبحث الجديد الذى يختلف

---

[57] ينظر :**رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة**، م، س، ص219

[58] المصدر نفسه، ص225

[59] المصدر نفسه

[60] يرى طه أن العالم مقبل على تحول أخلاقى عميق قد ينتج عنه نظام أخلاقى عالمى جديد (ينظر: طه عبد الرحمن، **الممارسة الأخلاقية والهوية الإنسانية**، جريدة **الإشارة**، العدد الثانى، (شوال 1420ه/2000 م). وعلى هذا الأساس اقترح **"نظرية الزمن الأخلاقى "**ناقضا النظرية الهيغلية التى تلغى الإسلام والعرب من كل حسبان (ينظر: طه عبد الرحمن، **روح العولمة وأخلاق المستقبل**، جريدة **الإشارة**، السنة الثانية، العدد 14، (شوال 1421ه/2001م)

[61] ينظر :**سؤال الأخلاق**، م، س، ص224. ونشير إلى أنه بدأت تظهر دراسات دينية جديدة تستلهم معانى هذا المفهوم الذى أسسه طه وجعله مؤطرا مرجعيا لمشروعه العلمى، وتنطلق هذه الدراسات من أن الإنسان كائن دينى، وأن التعاطى مع الشأن الدينى يجب أن يتم من خلال اعتبار الدين جزءا لا يتجزأ من تاريخ الذهن البشرى من جهة، وأنه عنصر من أشد عناصر الوعى الإنسانى جوهرية من جهة أخرى (ينظر: خنجر حمية، **مدخل إلى فهم الظاهرة الدينية من منظور تاريخ الأديان**، مجلة **المحجة**، مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الدينى والفلسفة الإسلامية المعاصرة، العدد الثانى، (1422ه/2002م)، ص63، 67). كما تنطلق هذه الدراسات من تميز الإنسان بإيمانه وبطلبه المطلق، بما هو شيء غامض متباعد وغير مدرك، ولكنه فى غاية الضرورة (ينظر: بوليس الخورى، **خواطر فى فلسفة الدين**، مجلة **المحجة**، العدد نفسه، ص42). ويعرف البحث الدينى، فى مثل هذه البحوث الجديدة، بأنه تحقيق فى الدين، وفى موضوع الدين والتدين، والمتدينين، وموضوعه الدين، والمراد والتعاليم الدينية. أما فلسفة الدين بالتحديد، فهى بنظر أحدهم، **علم المطالعة الدينية العامة العقلانية فى موضوع الدين، لمعرفة ماهيته** .وقد يستعمل مصطلح آخر هو **علم منطق فهم الدين**)ينظر: حجة الإسلام على أكبر رشاد، **حوار**

عن "علم اللاهوت" كما عرف عند اليهود والمسيحيين؛ ذلك أن فلسفة الدين لا تتوسل بسلطة المؤسسة الكهنوتية وإنما بسلطة العقل، كما لا تتفكر فى ذات الله، وإنما فى ذات الإنسان فى علاقته بالله. وفلسفة الدين التى يقصدها طه تختلف عن "علم الكلام" أو "علم أصول الدين"؛ إذ إن فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها فى سياق المستجدات الفكرية. كما تشتغل، على عكس البحوث الكلامية المجردة، بالمسائل العملية المشخصة.

ففلسفة الدين، عند طه، هى ثمرة اجتهاد وإبداع انطلاقا من خصوصية الحاجات الفكرية التداولية، بعيدا عن كل أشكال التقليد والترديد؛ فهى عمل حداثى وتجديدى، يتجاوز التفكير الدينى الجامد والمهيمن والذى ليس إلا تقريرات مفككة، ولو زينت بآيات وأحاديث، فى حين تعرض فلسفة الدين للأقوال فى صورة استشكالات واستدلالات يشد بعضها برقاب بعض على طريقة الفلاسفة، مع استيفاء مقتضيات العقلانية الحديثة.

إن فلسفة الدين تخلق فضاء فكريا تتحرك فيه معانى الدين وحقائقه بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية للأنساق المعرفية والعلمية الأخرى، أو المعانى والحقائق المقررة فى عالم الممارسة الفلسفية؛ هذا الفضاء الفكرى الذى يقوم على صفتى الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينية، وإحاطتها بكل فعاليات الإنسان فى تكاملها وتعالق بعضها ببعض، فتدخل كل الممارسات العلمية للإنسان، مثلا، ضمن هذا الفضاء الفكرى الجديد، والذى يخرج فيه الإنسان، سواء فى إنتاجه العلمى أو غيره، من العبودية للمخلوق إلى الحرية فى الخالق[٦٢].

وعلى هذا الأساس، عمل طه فى مشروعه على استشكال المسألة الدينية عموما والمسألة الأخلاقية خصوصا، من الوجهة الفلسفية؛ فالوعى بالفعالية الدينية صار فى واقعنا أقوى وأعمق من ذى قبل، حتى أننا اليوم، أقرب بنظر طه، إلى ظهور فلسفات دينية منه إلى استمرار الفلسفات التى تنتقد الدين. ويتوقع أن ينشط النظر الدينى ويتجدد فى مطلع هذا القرن، وأن تخرج بهذا الانبعاث فلسفات فى العقيدة والإيمان[٦٣].

إن تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية كان هما حاضرا فى كل ثنايا مشروع طه العلمى، كما كانت رغبته كبيرة فى تقويم الفلسفة الأخلاقية للغير مما يفتقده حتى يشعر بحاجته إلى هذه الأخلاق والقيم، والتى تصحح قيمه المادية التى شكل نقدها مستوى أولا من مستويات المشروع الأخلاقى المؤطر لأبحاث طه واجتهاداته، مما سنعرض له باقتضاب غير مخل.

تأسيسى فى منطق فهم الدين، مجلة **المحجة**، العدد نفسه، ص105، 110، 113، 114، 115). وينظر أيضا الملف الذى خصصته مجلة **المحجة**، العدد الخامس، (رجب 1422هـ/2002م)، لموضوع "الإيمان وإرادة الاعتقاد"، لنلحظ دوران مفهوم فلسفة الدين، فى الدراسات الفلسفية والمعرفية الحديثة

[62] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص172

[63] ينظر :**تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة**، حوار مع طه عبد الرحمن، أجراه محمد ألو زاد وحمو النقارى ومحمد الباهى ومحمد العمرى، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الثانى، (شتاء 1987م/ربيع 1988م). أعيد نشره فى مجلة قضايا إسلامية معاصرة، فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد التاسع عشر، (1423هـ/2002م)، ص87

1. نقد الأفكار الأخلاقية الغربية المعاصرة

يرى طه أن أخلاق الدين هى أخلاق عمق تغوص فى أعماق الحياة وأعماق الإنسان، وأن الحداثة لم تقف إلاَّ عند أخلاق السطح. وركز طه نقده للحداثة الغربية من منطلق أنها فى حاجة ماسة إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بها. ولم يخف جرأته على ممارسة نقد أخلاقى لهذه الحداثة من خلال الأخلاق الإسلامية.

وعليه انتقد طه هيوم لفصله الدين عن الأخلاق، بدعوى الحس الأخلاقى المشترك بين الناس[٦٤]. بل ذهب طه إلى كشف الأصل الذى بنى عليه هيوم نظريته الأخلاقية، وهو "الدين"، ليؤكد أن الخبر الإلهى هو المصدر الحقيقى للعلم بالقيمة الخلقية، كما أن الفعل الإلهى هو السبب الحقيقى للشعور بها فى الوجدان.
وانتقد المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق، والقول باستقلال الأخلاق عن الدين لانسياقهم إلى التفكير فى هذه العلاقة وفق مقتضيات المنقول اليونانى. وهذا الضعف والتقليد فى ممارستهم هو الذى أثر سلبا على تصورهم لمفهوم الشعائر فى العبادة والتى أصبحت مطلوبة لذاتها، مما يخالف مقصد الحقيقة الدينية، وهو الأثر الذى يتركه أداء تلك الشعائر فى القائم بها، ترقيا فى المراتب الظاهرة والخفية. ويكون الأثر، إذن، ذا طبيعة سلوكية، وهو الذى يسمى بـ"الأخلاق".

وبناء على هذا سعى طه إلى إحياء **"التخلق الدينى"** داخل الممارسة الفكرية والعلمية، مما نلحظ آثاره طيلة حديثنا عن مشروعه وتجسد هذا التخلق الدينى الغائب مقولات "لا أخلاق فى العلم"، و"لا غيب فى العقل"، وهما أصلان تنبنى عليهما المناهج العقلية والنتائج العلمية للنمط المعرفى الحديث، وهو ما يخلف آفة الانقطاع عن الأخلاق وعن الغيب، ويثلم التكامل المادى والروحى للإنسان. ولن يسترجع هذا التكامل إلا بالدخول فى تخليق مؤيد يعيد إلى المتخلق رسوخ وحدة النظر والعمل لاكتساب صفتى النفع العلمى والكمال العقلى.
وعمل طه على تأسيس نظرية التخليق المؤيد، بدءا بنقد عقلانية النظام العلمى– التقنى للعالم، وتقويمه من الوجهة الأخلاقية. وتتأسس عقلانية هذا النظام للعلم على تحصيل القدرات الإمكانية والتمكينية للترويض والتجريب، طلبا للسيادة على الكون من خلال مظاهر ثلاثة، هى **مظهر التنبؤ** الذى تكسبه عقلانية النظم ويمكن سلطان السطوة، **ومظهر التحكم** الذى تكسبه عقلانية التنظيم وتمكن من سلطان البأس، ومظهر التصرف الذى تكسبه عقلانية الانتظام ويمكن من سلطان البطش[٦٥]. وتشترك هذه المظاهر العقلانية فى ترك جانبى الاعتبار والاشتغال من الأخلاق الدينية، مما يحفظها من الإمكانات التى قد تصيبها، أو بأسباب الضرر الذى قد يتطرق إليها.
ولكن الحداثة المعاصرة لا تأخذ بهذا كله، وحتى إن أخذت بشىء من ذلك فبناء على أن لا أخلاق إلا الكليات السلوكية التى يقرها العالم أو تقرها العلمانية[٦٦]. فمراتب عقلانية النظام العلمى–التقنى، وهى النظم والتنظيم والانتظام، تضر، بنظر طه، بالأخلاق الدينية ضررا يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية؛ ذلك أن نظرية النظم تستبعدها، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلا عنها. وقد انعكس هذا الضرر بالأخلاق الدينية سلبا على هذا النظام العلمى – التقنى، وأفضى بالإنسانية

---

[64] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص45

[65] المصدر نفسه، ص118

[66] لعلم المقصود فى هذا الإطار هو المعرفة بالأسباب المادية التى تحدد الطبيعة الإنسانية، بيولوجية كانت أو اجتماعية أو نفسانية. والعلمانية المقصودة هى قطع الصِّلة بكل القيم التى لا تولِّدها مقتضيات التقدم العلمى – التقنى) **سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص122(

إلى مفاسد وأوردها مهالك، مما حفز فلاسفة أخلاقيين على التفكير فى وسائل تصحيح من خلال وضع نظريات أخلاقية جديدة، تعرض لها طه بالنقد والتقويم.

وانقسمت النظريات الأخلاقية الغربية التصحيحية لمسار النظام العلمى – التقنى، بحسب أنواع السيادات التى اشتغلت بالاعتراض عليها، وهذه السيادات هى: **التنبؤ والتحكم والتصرف.** وركزت جميعها على قصور هذه السيادات؛ فقصور التنبؤ قالت به **"نظرية المسؤولية[٦٧] "**، وقصور التحكم قالت به **"نظرية التواصل[٦٨] "**، وقصور التصرف قالت به **"نظرية الضعف[٦٩] ".** ولو أن "نظرية المسؤولية" قامت على مبدأين أخلاقيين هما: **مبدأ تعظيم الخلق، ومبدأ الاستخلاف،** إلاَّ أن يوناس وقع، بنظر طه، فى ضحالة الإدراك لمعنى المسؤولية ولمعنى "الخوف" المقترن بها؛ ذلك أنه ربطهما بغيب المستقبل فى هذه الحياة الدنيا، وكان أولى به ربطهما بغيب المستقبل فى الحياة الأخرى.

كما أن نظرية التواصل، ولو أنها قررت استقلال الأخلاق بوظيفتها التقويمية فى مجالها الأصلى الذى هو التواصل والمناظرة، وأصبح العلم فيها مردودا إلى الأخلاق إلاَّ أنها، بنظر طه، قصَّرت فى استيعاب ظاهرة التواصل من حيث حقيقتها وواقعها؛ ذلك أن التواصل كما يراه "آبل" و"هابرماس" لا يحمل بالضرورة الحق فى طبيعته ولا فى واقعه، مما يبطل تأسيس الأخلاق عليه، وطلب مصدر آخر غير مبدأ التواصل، ولما لا يكون هذا المصدر، بنظر طه، اتصالا روحانيا!

أما نظرية الضعف، فرغم دعوتها إلى مبدأ الإعراض عن تجميع التقنية، والقول بمبدأ انقلاب العقل إلى ضده، مما يجعلها تطرق بابا فى القيم والمعانى ينفتح على الأخلاق الدينية، إلاَّ أنها، بنظر طه، لم تتخط عتبة هذا الباب فأصيبت بالضحالة على غرار النظريتين السابقتين، لانغلاق "إيلول" و"جانيكو" داخل قوانين عقلانية ومقتضيات منطقية ضيقة.

وبناء على الاعتراضات الخاصة التى سجلها طه على هذه النظريات الأخلاقية التصحيحية، خلص إلى أنها قصرت عن بلوغ مرادها فى تقويم السيادة التى اشتغلت بها. وسجل طه اعتراضين عامين على هذه النظريات، وهما: عدم خروجها عن الأخلاقيات القديمة إلاَّ خروجا ظاهريا تعلَّق بمنهجية التدليل أكثر مما تعلق بمضمونية التعليل، وبقاؤها فى حدود الأخلاقيات التعقلية التقليدية كما أقرها أفلاطون وأرسطو.

وهى كذلك لم تفترق عن الأخلاقيات الحديثة إلا افتراقا هينا تعلق بالقصد المحصل أكثر مما تعلق بالطريقة المتبعة، وبقيت فى حدود الأخلاقيات "التنكرية" لا تفترق فى كثير عن الأخلاقيات العلمانية المؤسسة على مبدأ الانقطاع عن الأخلاق الدينية

---

[67] وضع أصول هذه النظرية الفيلسوف الألمانى "هانس يوناسHANS JONAS "، فـى كتابه "مبدأ المسؤولية، أخلاقيات من أجل النظرة التكنولوجية»، وتقترح هذه النظرية للخروج من الوضعية الدائمة التبدل التى يتغير فيها التنبؤ، تجديدا أخلاقيا عن طريق إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة، مثل الميثاق الذى بيننا وبين المجتمع، ميثاق يقوم على المسؤولية المشعرة بالخوف، وتجنب الأسوأ ودفع الأفسد (ينظر: المصدر نفسه، ص124)

[68] وضع أصول هذه النظرية الفيلسوفان الألمانيان "كارل أوتو آبلKARL OTTO APPEL "، فى كتابه "فى مسألة التأسيس العقلى للأخلاقيات فى عهد العلم"، و"يورغان هابرماس JURGEN HAPERMAS "فى كتابه "الأخلاق والتواصل"، وفيها يدعو آبل إلى تأسيس ما يسميه بـ"الأخلاقيات الكبرى" التى تشترك فى وضعها جميع أمم الأرض عبر تواصل دائم بين أفرادها، كما عمل هابرماس من جهته على تأسيس أخلاقيات التواصل الذى يتخذ عنده صورة "المناظرة" (ينظر: المصدر نفسه، ص126-167)

[69] وضع أصول هذه النظرية الفيلسوفان الفرنسيان "جاك إيلولJACQUES ELLUL "، فى مقالته "بحث من أجل أخلاقيات المجتمع التقنى"، ودومينيك جانيكوD. JANICAUD ، فى كتابه "قوة المعقول". وتقوم عند "إيلول" على أن دفع مساوئ وسائل القوة يتعلق بمعارضتها بأخلاقيات تقرر حاجة الأفراد والمؤسسات إلى الزهد فى جزء من هذه الوسائل. أما "جانيكو" فقد اتجه إلى بيان كيف أن التصرفات التقنية تصير إلى الإضرار بحيث كان يجب أن تأتى بالنفع (ينظر: المصدر نفسه، ص127-128)

والمتميزة بخطابها المنكر. وأخلت هذه النظريات أيضا بشرط المناسبة؛ فلم تكن وسائلها على قدر مقاصدها شكلا ومضمونا، فدعت إلى الاتصاف بخلق التعقل القاصر كما تنكرت لسيد الكون الحق[٧٠].

وقام طه بالاعتراض على المقتضيات الإنكاريةَ للخطاب "التقنوى" الحداثى، متجاوزا آليات النقد المجرد، والدخول فى مجال الاعتبار بما يعنى العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر[٧١]، والانتقال من صفة التنكر إلى صفة التعرف، بعدما تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ "التخلق" الجالب للحكمة المؤيدة كما يجلب التعرف البصيرة المسدَّدة، وهذا ما سماه طه بـ**"نظرية التعبد".**

تجمع هذه النظرية بين التخلق الحكيم والتعرف البصير، وتدفع آفات النظريات السابقة تنبؤا أو تحكما أو تصرفا، من خلال ترسيخ آداب العلم والتقنية تعرفا وتخلقا، مما يحد من قهر النظام العلمى–التقنى وتسلطه؛ فيحفظ تنبؤه من آفة الرجم بالغيب، وتحكُّمه من آفة الطمع فى فعل غير المقدور وآفة التوسُّع غير المحصور، ويحفظ تصرفه من آفة قلب الأدوار بين الداخل والخارج، وآفة قلب الأدوار بين الذات والغير، فتنحصر طلبات السطوة والبأس والبطش عن هذا النظام[٧٢]. كما تربط هذه النظرية التعبدية بالعلم بمعرفة الله والعلم بأحكامه، مما يخرج الإنسان من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون.

وهذا التصور الأخلاقى العام هو الذى سيؤطر مشروع طه كاملا، ويجعله يرفض الفصل بين العلم والغيب، وبين القلب والعقل، وبين العقل والحس، كما سيجعل العلوم جميعها، طبيعية أو إنسانية، خادمة للحقيقة الشرعية[٧٣]. فالعقل الذى هو مناط التكليف سيصبح وفق "نظرية التعبد" فعلا قلبيا صريحا، أى فعلا خلقيا تتحدد به إنسانية صاحبه[٧٤]؛ إذ لا إنسان بغير أخلاق كما أنه لا إنسان بغير دين، فحقيقة الإنسان هى كونه كائنا حيا متدينا. فالجمع بين الأخلاق والدين يشكل أصل الأصول الذى بنى عليه طه مشروعه العلمى فى جميع مستوياته.

2. الميثاق الأخلاقى

يفرق طه بين طريق الإلزام فى ممارسة الأخلاق بما هو أوامر ونواهى معروضة على إرادة الإنسان، وبين طريق الاعتبار فى ممارسة الأخلاق بما هو معان وقيم يستنبطها الإنسان تلقائيا من الأفعال والأقوال التى يشهدها ويتلاقاها. هذا الطريق الأخير يأنس له الإنسان ويتفاعل معه لارتباطه بحريته. ويستدعى هذا بنظر طه إيراد الأخلاق فى صورة أخبار لا فى صور أوامر، وفى صورة قصص لا فى صورة نسق، وبذلك تصبح الأخلاق أفعالا حية يعيشها الإنسان.

وعلى هذا الأساس عرض طه عناصر ميثاقه الأخلاقى، والتى حصرها فى **الأخلاق الكونية، والأخلاق العميقة، والأخلاق الحركية.** وربط كل نوع بقصة فى التاريخ الإسلامى، ومن خلالها حصل التداخل المثمر والجمع المتين بين العقل والشرع،

---

[70] كما انتقد طه نظرية "تعددية القيم المتصادمة" فى الفلسفة الأخلاقية الغربية المعاصرة، كما برزت مع "ماكس فيبر" و"أشعيا برلين" و"يورغان هابرماس" و"كارل أوتو آبل" و"جون رويز" و"ميكائيل ولترز"، واعترض طه على مبادئها التى تقوم على مبادئ: التعارض بين العقل والدين، والتعارض بين السياسة والأخلاق، والتطابق بين الثقافة والأخلاق، واقترح نموذجا عكسيا وهو "تعددية القيم المتصادفة"، ويوصل فيها العقل بالإيمان والسياسة بالخير والثقافة بالفطرة (ينظر: طه عبد الرحمن، **تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟** مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20–21، (1423هـ/2002م)، ص232–261(

[71] ينظر :**سؤال الأخلاق،** م، س، ص133. وينظر مفهوم الاعتبار بمعنى طلب المقصد فى :**فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة،** م، س، ص171. وينظر الاعتبار كذلك بمعنى جملة من المعانى والقيم التى يستنبطها الإنسان تلقائيا مما يشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال فى :**سؤال الأخلاق،** م، س، ص156

[72] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية،** م، س، ص143

[73] المصدر نفسه، ص189–190. وينظر :**العمل الدينى وتجديد العقل،** م، س، 27، 73. وتنظر علاقة العقل بالشرع فى :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية،** م، س، ص149–150، 150، 151، 152

[74] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية،** م، س، ص154

وبين العقل والقلب، وبين العقل والحس. وسينعكس هذا التداخل والجمع على تصور طه وتحلليه لكثير من الظواهر المعرفية والمنهجية المتعددة فى جميع مستويات مشروعه العلمى.

فالجمع بين العقل والشرع تحقق يوم تعهد الإنسان أمام الله سبحانه وتعالى يوم خاطبه: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُم**﴾ (الأعراف: 172) فأجاب: ﴿**بلى**﴾. وهذا التعهد الإنسانى هو الميثاق الذى أخذه الشارع من العقلاء؛ وبهذا الميثاق تزود الإنسان بالأخلاق التى تحميه من التزلزل، وهى ذات طبيعة كونية من حيث خصائصها، وهى أخلاق مؤسسة من لدن الشرع لعلو رتبته على العقل واستغنائه عنه، وهذا ما يثبت أن لا ميثاق أخلاقى بين البشر وحدهم، لتلونهم وتقلبهم.

ويتطلب هذا الميثاق الثبات والاستقرار، مما لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان ربانى المصدر. كما أن هذه الأخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان، فكل فعل عقلى إذن هو بالأساس فعل خلقى بموجب هذا الميثاق، وكل عقل خلقى هو عقل متصل، وكل عقل غير خلقى هو عقل منفصل، نقض الميثاق ونقض العهد. العقل المتصل عقل كامل جامع للعقل التكليفى والعقل التشريعى، كما يجمع العلم النافع العلم الشرعى والعلم الوضعى[٧٥].

وبفضل هذه الأخلاق الكونية التى أسسها الميثاق الأول، بطبيعتها المؤسَّسة والمتعدية والشاملة، يتشكل الاجتماع الإنسانى على أسس الثقة والألفة، ويتأطر الفعل العقلى داخل الشرع.

أما الأخلاق العميقة التى هى النوع الثانى من عناصر الميثاق الأخلاقى فتجسدها **حادثة شق الصدر،** وهى تعبر عن قيمة العقل فى الممارسة الإسلامية بما هو ذات كامنة فى الإنسان، وهى جوهر حقيقته ومصدر أفعاله. وبهذه الحادثة يرى طه أنه صلاح قلب الإنسان النموذجى، أو إنسان الختم[٧٦]، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم. وتفيد هذه الحادثة التاريخية العجيبة[٧٧] الإنسان فى استخلاص نوع خاص من الأخلاق، تتميز بكونها أخلاق تطهير. وعملية التطهير قام بها رسول من عالم

---

[75] ينظر: طه عبد الرحمن، **التربية الروحية الإسلامية والخروج من أزمات المعرفة المعاصرة**، طه عبد الرحمن، WWW.QUDSWAY.COM، تاريخ الزيارة 07 نونبر 2002م

[76] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**160 :

[77] وهى بالفعل حادثة عجيبة، وهذا ما دفع بعض النقاد إلى الاستغراب من تصديق طه لها، وهو صاحب التكوين المنطقى المتين؛ فكيف يصدق حادثة، لا تقنع، برأى هذا الناقد، الطفل الصغير ولا الشيخ الرئيس! (ينظر: على حرب، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، ص158). أما بنظر طه، فإن الذى لا يطيق عقله مثل تلك الأحداث، ويعتبرها مجرد خيالات، سواء كانت خيالات ممكنة؛ (أى أوهام)، أو خيالات غير ممكنة؛ (أى أساطير)، فإذا سلمنا له جدلا بأن هذه الأحداث خيالات واهمة، وليست وقائع ثابتة، فلا يجوز له أن ينكر أن مكانة الخيال فى العقلانية الجديدة سوف تتقوى وتسمو إلى الحد الذى لا يسع هذه العقلانية إلا الإقرار بحقيقة تداخل التصور العقلى والتوهج الخيالى؛ فالأبحاث التى تنجز فى مجال "علوم المعرفة" تبيِّن كيف أن العقلانية الحديثة فى أصولها ومناهجها مبنية على جملة من الخيالات والمثالات، وهى تستند فى ذلك إلى نظريات علمية حديثة منها: "نظرية الشواهد المثلى" و"نظرية دلاليات الإطارات" و"نظرية الفهم الاستعارى" و"نظرية الفهم القصصى" (ينظر :**سؤال الأخلاق**، م، س، ص168). أما حادثة شق الصدر فهى مشهورة فى كتب السنن.

(ينظر :**صحيح البخارى**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفى البخارى، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير–اليمامة، ط3، (1407ه/1987م) 135/1، 589/2، 1217/3–1218. و :**صحيح مسلم**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، د. ت، 148/1–149. و :**مسند أبى عوانة**، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائينى، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقى، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1998 م، 119/1–120، وعلى بن أبى بكر الهيثمى، **مجمع الزوائد**، القاهرة: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربى، بيروت، 1407ه 65/1. وأبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمى البستى، **صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، (1414ه/1993م)، 14/ 242، 243–248، 249، 420/16. وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائى، **السنن الكبرى**، تحقيق عبد الغفار سليمان البندارى وسيد كسروى حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1411ه/1991 م)، 140/1). وقد اختلفت المصادر السابقة حول زمن هذه الحادثة، فأشار ابن حبان مثلا فى موضع إلى وقوعها فى طفولة الرسول، صلى الله عليه وسلم، فى ديار حليمة السعدية، وذكر فى موضع آخر أن وقوعها كان ليلة الإسراء، وهو ما تجمع عليه المصادر الأخرى، ويشير ابن حجر إلى أن هناك من استنكر وقوع شق الصدر ليلة الإسراء وقال إنما كان ذلك وهو صغير فى بنى سعد، ويعترض على ذلك بأن الروايات قد تواردت به وثبت شق الصدر أيضا زمن البعثة كما أخرجه أبو نعيم فى الدلائل (ينظر: أبو الفضل أحمد بن على بن حجر الشافعى العسقلانى، **فتح البارى**، تحقيق محمد فؤاد عبد

الميثاق الأول. والإنسان فى حاجة دائما إلى مطهر خضع هو بنفسه للتطهير من لدن مطهر، فى إطار سلسلة تطهيرية إلى الإنسان الخاتم والنموذجى.. كما أن هذه الأخلاق المستخلصة هى أخلاق تأهيل؛ أى تأهيل القلب، لا ليكون محل العواطف والانفعالات والأهواء وحسب، ولكن ليكون محل العقل وتوابعه من المعرفة والتفكر والتذكر.. فيرتبط العقل بالشرع فى القلب من خلال الأمر الجلل وهو نزول الوحى. كما أن هذه الأخلاق هى أخلاق تجديد أى تجدد الإنسان من خلال تغيير أصله وباطنه، ليصبح إنسانا جديدا.

فأخلاق شق الصدر هى، إذن، أخلاق عمق تطهر باطن الإنسان وتجدد عمقه، وتؤهله لتحمل المسؤوليات الجسام. وهذه الأخلاق العميقة مما يحتاج إليها العالم اليوم، بنظر طه، بعد الانهيار المروع للنظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والدساتير السلوكية الكبرى.

وأما الأخلاق الحركية، وهى التى تشكل النوع الأخير من عناصر الميثاق الأخلاقى، فتجسدها حادثة تحويل القبلة[٧٨] التى تستخلص منها أخلاق ذات مميزات خاصة؛ فهى أخلاق إشارية، من حيث إن القِبلة، وهى أدل الأشياء على الحس، تستقبل للقيام بأدل الأشياء على العقل.

فالمقصود، إذن، المعنى المجازى، أو قل الإشارى، واستقبالها فى التعبد هو الخروج من محسوسيتها والدخول فى معقولية التعبد[٧٩]. كما أن هذه الأخلاق المستخلصة من حادثة تحويل القبلة ذات طبيعة انفتاحية، لما يخرج الإنسان من نفسه وينفتح على المتوجَّه إليه، وهو البيت العتيق حسا، والله جل جلاله عقلا. وهى كذلك أخلاق اجتماعية، لما تورثه من أخلاق الانتساب إلى الجماعة، باستقبال أهل الميثاق المسلمين للقبلة وحجهم إليها فى المواقيت المعلومة.

إن حادثة تحويل القبلة، فى إطار الميثاق الأخلاقى، تمد الإنسان بأخلاق حركية تفتح الإنسان على العالم دلالة ومحيطا ومجتمعا. والعالم اليوم فى حاجة إلى معرفة القبلة وأخلاقها، لأنه بالتوجه إلى القبلة يتحول الإنسان من الوجهات الخاصة المتصدعة إلى الوجهة الواحدة المتمكنة التى يرضاها.

ورد طه على من يشكك فى قيمة هذا الميثاق الأخلاقى وقدرة المسلمين على إقناع العالم به، ويربط ذلك بقدرة المسلم على مضاهاة الغير فى النظر والتفلسف، وجعل عقلانيته الميثاقية محيطة بعناصر العقلانية غير الميثاقية وأسبابها، مع إبراز حدودها وقصورها.

الباقى ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ 7/204-205)، ورجح عياض أن شق الصدر كان وهو صغير عند مرضعته حليمة بالإجماع، لكن السهيلى يرجح بأن ذلك وقع مرتين وهو الصواب برأى ابن حجر (ينظر: المرجع نفسه، 1/460). ورغم غرابة الحادثة فإن أيا منهم لم يستنكر وقوعها، وإن كان الخلاف حول زمنها سببا كافيا فى نظرنا للتفكير فى ذلك، والله أعلم

[78] وردت فى قوله تعالى :﴿**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا، فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ**﴾)البقرة: 143(

[79] ينظر :**سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية**، م، س، ص165