



الكفايات المنهجية للمنظور الأخلاقي في النقد المعاصر

(النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية عند طه عبد الرحمن أنموذجاً).

Methodological competencies for the ethical perspective in contemporary criticism

(Ethical Criticism of Western Modernity according to Taha Abderrahman as a Model).

رابع أوموادن*

قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي وزو-الجزائر.

rabah.oumouadene@ummtto.dz

تاريخ النشر:	تاريخ القبول:	تاريخ الإرسال:
2024-06-30	2024-06-18	2024-05-07

ملخص: تهدف هذه الدراسة ابتداءً إلى بيان أهمية المدخل الأخلاقي في توسيع آفاق الدرس النقدي المعاصر من خلال استثمار المبادئ القيمة التي يضطلع بها التوجه الأخلاقي وتوسيع دائرة الدلالة الاصطلاحية للنقد والكشف عن الكفايات المنهجية التي يمكن أن يحققها هذا المنحى النقدي من خلال دراسة نموذج النقد الأخلاقي للحضارة الغربية عند طه عبد الرحمن، كما تهدف أيضاً هذه الدراسة إلى بيان الآفات والقصور المعرفي والمنهجي الذي آل إليه النموذج الحدائثي الغربي، وقد خلصت الدراسة إلى أن الممارسة النقدية وفق التوجه الأخلاقي ذات كفايات منهجية حقيقية ومهمة للغاية في إضاءة المشهد الحدائثي المعاصر، كما شكّل نموذج النقد الأخلاقي عند طه عبد الرحمن مثالا حياً للبرهنة على ذلك من خلال هدم المفاهيم الحدائثية وإعادة بناء بدائل تضمن للإنسانية ضمانات معرفية ومنهجية وقيمة ضرورية للغاية.

كلمات مفتاحية: النقد؛ الممارسة؛ الأخلاق؛ الحضارة الغربية؛ الحدائثة؛ الإنسانية، الاستدلال.

Abstract: This study aims to highlight the importance of the ethical approach in expanding the horizons of contemporary critical discourse by leveraging the ethical principles underlying ethical criticism. It seeks to broaden the scope of terminological

* المؤلف المرسل

reference in criticism and uncover the methodological competencies achievable through this critical orientation, by examining the model of ethical criticism of Western civilization according to Taha Abderrahman. Additionally, this study aims to identify the shortcomings and cognitive deficiencies inherent in the Western modernist model. The study concludes that critical practice guided by an ethical orientation possesses significant and genuine methodological competencies in illuminating the contemporary modernist scene. Furthermore, Taha Abderrahman's model of ethical criticism stands as a vivid example substantiating this claim by deconstructing modernist concepts and constructing alternatives that ensure essential cognitive, methodological, and ethical guarantees for humanity.

Keywords: Criticism; Practice; Ethics; Western Civilization; Modernity; Humanity; Inference.

1-المقدمة: تشهد ساحة الفكر العربي الإسلامي في الأزمنة الراهنة ضجة كبرى تعرف بمسألة الحداثة، هذا اللون الفكري الجديد الذي شاركت فيه خطابات متنوعة، جعل الوضع يزداد تأزما، إذ غلب على المشاريع التحديثية المقدمة اتجاهاً اثنان: الأول مقلد للتراث تقليدا مورثا للجمود، والثاني مقلد للحداثة الغربية تقليدا مناف لأي إبداع، ولعل أخطر ما في هذا الاتجاه الثاني، هو أنه لم يدرك المزالق والآفات التي ينطوي عليها المشروع الحداثي الغربي، والتي لا تزيد الإنسان، في حقيقة الأمر، إلا ترديا حضاريا وتهديدا لمصيره.

لعلّ هذا الظرف يستدعي بقوة شروط التّكبير وإعمال النّظر بما يستجيب للآفاق والتطلعات التي يريدها الإنسان اليوم، ولا أنهض بهذا الواجب من فسخ المجال أمام الممارسة النقدية لتقود العقل نحو فتوحات جديدة، ومن هنا أخذ هذا المقال على عاتقه مهام اختبار الكفايات المنهجية لنوع خاص من الممارسات النقدية، وهي تلك التي تتبنى المدخل الأخلاقي وجهة لها لتقديم طروحاتها وتثبت أنّ هذا المنحى ذو قوة متينة، ليس في الوثوقية في أحكامه التي ينتهي إليها فحسب، بل وأيضا في إمكانية رفعه إلى مكانة خاصة في بناء النماذج النقدية ووضع المفاهيم والمقولات الحصيفة، وقد اخترنا لذلك نموذجا للدراسة ممثلا بمشروع النقد الأخلاقي عند طه عبد الرحمن من أجل دعم



الفرضية وإثبات الدعوى التي انطلقت منها دراستنا؛ فقد قدّم طه عبد الرحمان مشروعه في النقد الأخلاقي للحدّثة الغربية، مبينا مظاهر النقص والقصور فيها، وتقديم البديل الذي يحقق للإنسان حدّثته من غير إضرار به؛ هذا النقد الأخلاقي يشكّل خلاصة الفهم الشامل لفلسفة القيم عند طه عبد الرحمن، وكذا تفعيلا لمشروعه فقه الفلسفة حيث البرهنة على القدرات الهائلة التي يضطلع بها تخليق مجال النّقد من خلال التفلسف بأدوات مأسولة حول وجهة الحدّثة الغربية وصنيعها بالإنسانية، إنّه مسائلة حسيّة تذكّر الإنسان من جديد، فتحتاج الغربي في عقله، وتدعو العربي والمسلم المفتون بحدّثة الغرب لأن يراجع نفسه أيضا. إنّ الإجابة عن هذه المسألة العويصة حاجة ملحة يستدعيها الوضع المأزوم الذي يعيشه المسلم اليوم خاصة، والإنسان عامة. فما الذي نقصده بالممارسة النّقدية؟ وما هي المكانة التي تحتلها الأخلاق في هذه الممارسة؟ وما هي طبيعة هذه الممارسة النّقدية وخصوصياتها في نموذج النّقد الأخلاقي عند طه عبد الرحمن؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، قسمنا البحث إلى ستة مطالب تنتقل من العام إلى الخاص في بيان حدود الممارسة النّقدية بمفهومها الغربي الواسع، وصولا إلى خصوصياتها في مشروع طه عبد الرحمن ونقده للحضارة الغربية، مرورا بطبيعة النّقد الأخلاقي بوصفه ممارسة خاصة.

2- المطلب الأول: الممارسة النّقدية: من التّقويم إلى البناء العقلائي:

يقودنا البحث عن الدلالة الاصطلاحية للنّقد في السياق الغربي إلى مجموعة من المعاني والمفاهيم التي تعاقبت التعاطي مع مختلف القضايا التي اهتمّ بها الباحثون من منظور نقدي؛ فإضافة إلى الدلالة الشائعة التي رافقت مصطلح النقد، منذ العصر الهيليني وامتدادا إلى عصر التّهضة، والتي أخذت بعدا نحويا فيلولوجيا يحيل على دراسة النّصوص القديمة خاصّة من حيث تحقيقها وإعادة بناء الفجوات والسّقط الذي حصل فيها، وتصحيح ما تلفّ منها¹، هناك استعمالات هامشية متاخمة لهذا المعنى، يمكننا

تلمسها من خلال تتبع مختلف الحقول المعرفية، ولعل في استقراء تلك المعاني ما يمنحنا مزيدا من توسيع دائرة البحث والنظر في مصطلح النقد، ويسمح لنا ببناء افتراضات مشروعة أثناء التعاطي مع المواضيع والقضايا النقدية. هذه الدلالات التي تضطلع بها ماهية النقد ليست دلالات متعاقبة ومنفصلة تاريخيا أو معرفيا، بل كثيرا ما تتداخل بصورة معقدة أحيانا، وتحضر بشدة في فضاءات أو يغيب بعضها في مجالات أخرى، ومع ذلك يمكننا النظر إليها نظرة بنيوية تساعدنا على افتراض جهاز مفاهيمي خاص بالنقد ذاته، له تقاليده وأعرافه ومعاييره التي يشغل بها، ومن أهم النظم التي يشغل بها النقد في السياق الغربي نجد:

1.2- النظام التقويمي: فقد استعمل مصطلح النقد، من حيث أصل معناه، للدلالة على قسم المنطق الذي يتناول الحكم²، وبذلك كان الحكم وما يستتبعه من صواب وخطأ تصديق واعتقاد لصيغا بماهية الممارسة النقدية ابتداء. ولعل هذا المعنى هو الذي كان مجسدا أكثر في حقل الفن والأدب لفترة طويلة؛ إذ شكّل النقد الذي نعثر عليه عند السفسطائيين والمسرحيين، وكذا الآراء الفلسفية لكل من أفلاطون وأرسطو حول الشعر والفن والخطابة والأدب عموما، جهودا مؤسدة لأصول النقد التي عرفت حقبها طويلة من تاريخ النقد³. والتي استمرت إلى عصر النهضة مؤكدة أنّ النقد هو فنّ الحكم على الآثار الفكرية، وبيان محاسنها ومساوئها. ومنذ القرن السادس عشر أصبح النقد عند بعض المفكرين والكتّاب والصحافيين يتّجه نحو الذم والمدح استنادا إلى جملة من القواعد الجمالية المهيمنة والمشخصة في تقاليد وأعراف جمهور القراء، وأصبح الاعتراف بمبدأ الغلو في النقد ضرورة واقعية يملئها الفعل القرائي⁴. وبهذا أصبح النقد عملية حكم أكثر ضبابية وغموضا واختلافا، ومفهوما معقدا ومشوشا جدا بعد دخوله مجال الفن والأدب كما يرى ريموند وليمز⁵. يبقى معنى الحكم والتقويم الركيزة الأساس في مفهوم النقد، وإن كان هناك بعض النقاد -أمثال نورثروب فراي وألرخ ليو- يرفضون التقويمية



ويقلّون من شأنها في النّقد، بل ويتوجّسون منها، إلا أنّ فكرة إفراغ الدّراسة الأدبية في أيّ مستوى كان من النّقد بمعنى التّقويم والحكم مقضيّ عليها بالفشل⁶.

يتضح لنا أنّ هذا النظام التقويمي يمكن الباحث أو الناقد من إصدار الأحكام، وتمييز الجيد من الرديء من خلال الاستناد إلى معايير يرجع إليها في أحكامه.

2.2- النظام القضائي: إلى جانب نظام الحكم والتّقويم الذي يعدّ السمة الأساسية للنّقد، نجد النظام القضائي الذي ينصرف إلى رصد المشكلات وإيجاد حلول لها والفصل في قضاياها بما يزيل الإشكال والعوائق، في هذا الصدد، تطالعنا دلالة أخرى للنقد، حيث استخدم في مجال الطبّ للدّلالة على "نقطة تحوّل ما" في المرض، تكون حاسمة في التّشخيص أو العلاج، وهي دلالة متاخمة لمفهوم الأزمة التي تعني أية صعوبة يمكن أن يواجهها الطبيب أو المريض، إضافة إلى معناها نقطة تحوّل⁷. وبهذا ارتبط النّقد في سياقه الغربي برصد التّحوّلات واللحظات الحاسمة المؤثّرة في المشاكل التي تعترى الدارس أو تسهم في تقديم مزيد من التوصيف للظواهر المدروسة. إذا كانت هناك مشاكل تستدعي حكما وفصلا، فإنّ هذه الحقيقة ترجمت بشكل أكثر جلاء في المجال القضائي، وسمحت باستعمال النّقد للدّلالة على القرار الذي يبتّ ويفصل في خصومة ما⁸.

يتضح لنا أنّ هذا النظام القضائي الذي يتمتّع به النّقد يمكن اعتباره نظاما استراتيجيا يعمل على تشخيص الأزمات ومحاولة الوقوف على أسبابها وأعراضها واتخاذ الإجراءات اللازمة للقضاء على هذه الأزمات وتجاوز مشكلاتها من أجل العودة إلى حالة الاستقرار الطبيعي.

3.2- النظام العقلاني: وفي نهاية العصر الوسيط، برزت فكرة إمكانية إعادة تنظيم الكيان الاجتماعي الغربي في إطار وحدوي شامل وعادل، كما لعبت الفلسفة التنويرية دورا مهما في إحداث منعرج خطير في تاريخ الفكر الأوربي؛ حيث تمّ إحلال العقل مكان الإله في نظام التّفكير الرمزي، باعتبار أنّ التّفكير اللاهوتي يرتكز على الإيمان

والنُّبَات، في حين يكون العقل مؤسساً على آليات انتقادية دينامية⁹. لم يكد القرنان الخامس عشر والسادس عشر للميلاد يظان الناس في أوربا، حتّى كان العقل قد استلم مقاليد القيادة في أحكامه وتصورات¹⁰. تعاظمت هذه الموجة العقلانية رويدا رويدا وأعلت من دور التفكير الشّخصي؛ وإن كان النّاقد لا يزال في هذه المرحلة يستند إلى المراجع التقليديّة العظمى، ولكنّه كان يتصرّف حيالها بمزيد من الحرية، وبذلك حلّ الحكم العقلاني محلّ الشّرح الانتقادي والتفسير الحرفي في البحث عن الحقيقة¹¹. تمكّن هذا المنحى العقلاني من التطوّر لاحقا ليشهد المزيد من الاتّقاد التتويري الذي يعمل دائما على إزالة الأوهام وكسر الأصنام وبطرح في صورة نقد ذاتي يقترب أكثر من نظريات ما بعد الحداثة من حيث حدّتها في نقد التّقاليد الفلسفية، والانفتاح على التّخصّصات، والإعلاء من شأن تعرية الخطابات المهيمنة والمخاتلة¹².

يمكننا أن نرصد بوضوح السّمة النّموجية المتعالية التي تدفع بالعقل نحو الممارسة النّقدية باعتبارها مبدأ من مبادئ اشتغاله لا مجرد منهجية يسير عليها، بهذا التحوّل العقلاني في محاولة التفريق بين أشكال التمييز وآليات الحكم والاستدلال وكافياتها التوصيفية ومدى الوثوق في المعارف التي تؤسس لها الممارسات النقدية، نشأ تمايز واضح في النماذج المؤطرة للعمليات النقدية، أو بتعبير أكثر إفصاحا، نشأت ضروب مختلفة للعقل الغربي في بناء الأحكام والاستدلالات تبعا لاختلاف مرجعياتها ورؤاها وتصوراتها للمعرفة والوجود والإنسان.

3- المطلب الثاني: البعد الأخلاقي في الممارسة النّقدية:

استطاع النّقد في الفكر الغربي أن يشقّ عددا من المناهج من الصعب حصرها، بل أصبح بناء النّمادج هواية كل مفكر أو فيلسوف أو ناقد، وبذلك آلت المناهج النّقدية إلى تعددية متسارعة التنامي، ومع ذلك يمكن التّمييز بسهولة بين اتّجاهاتها الكبرى، سواء السياقية أو البنيوية أو الثقافية... الخ، يمكن أن تكون المداخل



التي حدّدها ويلبر سكوت (المدخل الأخلاقي، المدخل النفسي، المدخل الجمالي، المدخل الاجتماعي، المدخل الأسطوري) مختصرة لطبيعة تلك التيارات المختلفة، والذي يهمنّا منها المدخل الأخلاقي الذي يؤمن إيماناً راسخاً بأهميّة الأدب لا بالطريقة التي يقال بها فحسب، ولكن بالذي يقوله أيضاً، وترجع محدّداته إلى مثالية أفلاطون ونفعية هوراس، واهتمامات فيليب سدني في عصر النهضة، وكذلك من جاء بعدهم إلى اليوم واتخذوا من القيم الأخلاقية فيصلاً في النّظر والحكم. والذي يميّز هذا المدخل هو أنّه يهتم في العملية النقدية بماهية المعنى ويولي عناية قصوى لغايات الأدب وأثره في حياة الإنسان وأفكاره ومواقفه، انتهى في الأخير بتأسيس مدرسة الإنسانيّة الجديدة التي تتخذ من الأخلاق عمدة لها لممارسة النّقد¹³. لم يكتف التوجّه الأخلاقي إلى العناية بالمضامين فقط، بل أصبح كذلك شكلاً يلزم العملية النقدية بضوابط أخلاقية؛ فمن أبرز الحقائق في تاريخ النّقد الأدبي أنّ جميع المدارس الفكرية، رغم اختلافاتها العميقة، تجتمع بالفعل في اتفاقها على أنّ النّقد يشكل نوعاً من الانضباط لدى الناقد، ورفضاً للمغريات والتزاماً بالمبادئ التي تتخذ الشكل الأخلاقي تقريباً أو فعلياً، حتى في حالة أولئك النقاد الذين يروجون في الظاهر لمواقف مضادة للأخلاق¹⁴.

إذا كان النّقد ينصرف في بعض مناظيره إلى العناية بالمضمون والربط بين محتوى النّصوص والقيم الأخلاقية قبل أن يعقد موازينه في الحكم والتّقييم وبناء المعرفة، فإنّه في المنظور الأكثر شمولية يعيد تأسيس الممارسة النقدية برمتها على قواعد ومعايير أخلاقية، تعيد الاعتبار لقيمة المعرفة المتوصل إليها ومدى مطابقتها للحقيقة وكذا مدى خدمتها لإنسانية الإنسان وفق المسالك التي لا تضر بالأفراد والمجتمعات في إطار نظرة وحدوية تتأسس على مبادئ العدل والحق والأمن.

4- **المطلب الثالث: النّقد الأخلاقي عند طه عبد الرحمن: الرؤية والمنهج:** ينطوي النّقد الأخلاقي كما يمارسه طه عبد الرحمن على جملة من الخصوصيات، بحيث يمكننا أن نحصرها في زاويتين اثنتين:

1.4- الرّؤية: إذ تحكم مشروع التّقد الأخلاقي عند طه عبد الرحمن رؤية¹⁵ خاصّة

ومتميّزة مؤطرة بخاصيتين أساسيتين:

أ/ **الحدّاثَة:** فمشروعه التّقدي عمل حدّاثي بموجب المنطق الذي يرتضيه الحدّاثيون، إلّا أنّه لم يقلد فيه غيره، ولكن - كما يقول طه عبد الرحمان - "صادفنا حدّاثته بموجب شعورنا بحاجة المسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره، فنكون قد أتينا حدّاثته من إبداعنا، لا من إبداع من هو أجنبي عنا، تاريخاً وتداولاً"¹⁶، بل استوفى كتاب سؤال الأخلاق -الذي يجسّد المشروع حقّ تجسيد- من شروط الحدّاث ما لم يستوفه غيره، "ذلك أنّ الخاصية الحدّاثية لهذا العمل حقيقية وليست أبداً زائفة، لأنّه ثمره اجتهاد وإبداع انطلاقاً من خصوصية حاجتنا الفكرية، لا ثمره تقليد لحدّاثه الغير وتشبها به، على سبيل التبعية"¹⁷.

ب/ **التجديد:** إذ تمثّل سمة التجديد جوهرها لكتاب سؤال الأخلاق، ومعنى التجديد في نظر طه عبد الرحمان هو "الإتيان بشيء على غير مثال سابق، ومقتضى التجديد إنّما هو هذا الإتيان غير المسبوق، فيكون عملنا من هذه الجهة على الأقلّ عملاً مجدّداً بلا ريب"¹⁸، وقد تجلّى هذا التّجديد في ملمحين: الأول يتمثّل في محاولة مراجعة المفهوم التقليدي للدين الذي يتأسّس على جملة شعائر جامدة والمنظور إليه بمنظار العلم، وتقديم مفهوم جديد مؤسّس على أخلاق حيّة، ينظر فيه إلى الدّين بمنظار العمل، في حين يتمثّل الثاني في طريقة عرض الأقوال في صورة استشكالات واستدلالات مرتّبة ترتيباً منطقياً محكماً، تأسياً بطريقة الفلاسفة، واستيفاء لمقتضى العقلانية الحديثة، من أجل تزويد الحقائق الدينية بفضاء فكري يضاهاه، قوة وسعة، الفضاء الفكري الذي وضع لحقائق غير دينية كالحقائق العلمية.

2.4- المنهج: إذ يحكم المشروع منهج متين ومنطق صارم، كما تعكسه اللغة غير

المألوفة التي كتب بها كتاب سؤال الأخلاق، وهو منهج وليد طريقة خاصة في الكتابة



يتمتع بها طه عبد الرحمن بسميها: **الكتابة الاستدلالية**، خاصية هذه الكتابة أنّ صاحبها لا يباشرها، حتى يكون قد علم عن الموضوع الذي يريد أن يكتب فيه كل ما يدور عليه من القضايا، فيتبين له إذ ذاك ما ينبغي أن يقدمه من أصول وما ينبغي أن يؤخره من فروع، فيدخل في بناء كتابه كما يبني المهندس عمارته حتى كأن عمله البنّان المرصوص الذي يشد بعضه بعضاً، ولهذا، لا تنفع أبداً قراءة مثل هذا العمل بتصفحه في أواسطه أو أطرافه أو بالقفز على فقراته، بل ينبغي قراءته من أوله إلى آخره والتدرج فيها خطوة خطوة، حتى تهتدي إلى طريقة توالد بعضه من بعض وتقف على الأدلة التي يبرهن بها على قضاياها انطلاقاً من مقدماته، فكل كتب **طه عبد الرحمان**، بل مقالاته أيضاً، على قصر بعضها تجدها مكتوبة بطريقة استدلالية كأن الواحد منها نسق مستقل بنفسه، إذ لا يدخل في الكتابة إلا بعد أن يكون قد حصل موضوعه تمام التحصيل، فلا يبقى له إلا أن يقدمه للقارئ في صورة عقلية، أي يقدمه على مقتضى العلم¹⁹.

فمنهج بحث طه عبد الرحمن في سؤال الأخلاق لا يخرج عن هذه المنهج في الكتابة والاستدلال، فقد أجاب **طه عبد الرحمان** عن الإشكال المتعلق بمكانة الأخلاق في بناء الحداثة مفرداً لذلك كتاباً خاصاً، من خلال بناء معماري قوامه ثمانية فصول مصدرة بمقدمة ومختومة بضميمة. يجد القارئ في هذا الكتاب سلسلة من الاستدلالات قوامها وضع المفاهيم والمصطلحات والتشقيق لها، والتحليل المنطقي، والتّقد الفاحص.

5- المطلب الرابع: المداخل الأساسية لفهم سؤال الأخلاق عند طه عبد الرحمان:

1.5- المصطلحات المفتاحية: هناك ثلاثة مصطلحات مفتاحية لفهم سؤال الأخلاق عند طه عبد الرحمن وهي:

1.1.5- مفهوم الإنسان: فقد درج الفلاسفة في تعريفهم للشيء على ذكر جنسه وفصله، فقالوا في حدّ الإنسان: الإنسان حيوان ناطق، أي حيوان عاقل، أما **طه عبد الرحمان** فيحدّه بأنّه: حي عامل، أي حي عابد²⁰.

2.1.5- مفهوم الأخلاق: اختلف الفلاسفة في تعريف الخُلق اختلافا شديدا، لكن في العموم نجدهم يجعلونه وصفا للشخص والأفعال، والذي يحكم عليه هو الذات أو القوانين الكلية أو الأعراف والتّقافات، أما طه عبد الرحمان فيحدد مفهوم الخلق استنادا إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، مقارنا بين (الخُلق) و(الخُلق) من عدة وجوه: الأول، كما أن الخُلق هيئة فكذلك الخُلق هيئة، والثاني، كما أن الخُلق هيئة للجسم، فكذلك الخُلق هيئة للروح، والثالث، كما أن الخُلق هيئة ناتجة عن فعل محله الجسم فكذلك الخُلق هيئة ناتجة عن فعل محله الروح، وهذا يعني أن الأخلاق هيئات ناتجة عن أفعال روحية، كما أن الخُلق عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال جسمية²¹.

3.1.5- مفهوم الحداثة: مفهوم الحداثة مفهوم مرّن، إذ لا نجد تحديدا متفقاً حوله، لكن بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي ظهر فيه هذا المصطلح نجد أن الحداثة تعني ذلك النمط الحضاري الذي بدأ يقوم منذ بداية القرن السادس عشر مع النهضة والإصلاح الديني، وعرف هذا النمط رسوخا مع حركة الأنوار ومع الثورة الفرنسية، ثم أخذ يتوسع مع الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية، ثم ازداد توسعه اليوم حتى كاد أن يسع العالم كله مع ثورة الاتصالات؛ فإذن، الحداثة هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون، ولكن السمة المميزة لهذه التحولات هي أنها تحولات إنمائية تراكمية نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدما، وهي أيضا تحولات داخلية ذاتية قام بها الغرب استنادا إلى مقتضيات مجتمع ولم ترد عليه من الخارج، فهي إذن إبداعات²²، فالحداثة في نظر طه عبد الرحمان مقصورة على الإبداع، ولن يكون الإنسان حدثا حتى يكون مبدعا.

2.5- المشروع الفلسفي: لظه عبد الرحمان مشروع فلسفي عميق، يسميه فقه الفلسفة الهدف منه تصحيح الممارسة الفلسفية وتسييد مسارها، ومن أهم تلك التصحيحات مراجعته للتصور الشائع حول الفلسفة الذي يجعل منها نظرا استدلاليا، بحيث لا نحتاج



إلا إلى استخدام العقل النظري للوصول إلى الحقائق، سواء أكانت حقائق متعلقة بالكونيات أم بالغيبيات أم بالسلوكيات، هذا التصور - في نظر طه عبد الرحمان - خاطئ لأن النظر المجرد لا يمكن أن يحكم إلا على المجردات، وليس على السلوكيات، لأنه يحتاج إلى أن يتحقق بالخصائص السلوكية لكي يتمكن من الحكم عليها؛ وهذا يعني أنه لا بد للفلسفة أن تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا نفاك عن التأثير والانفعال به حتى يفتح فيها العمل آفاقا جديدة لم تكن تخطر على بال الفيلسوف لما كان نظره مجردا ومستقلا عن العمل، وتنشأ حينئذ مسالك استدلالية في غاية الدقة، بحيث ينشئ العمل استدلالات واستشكالات جديدة في النظر²³. هنا، يدخل طه عبد الرحمان في عملية تخليق للفلسفة، نجد هذا حاضرا في ممارسته الفلسفية سواء عند وضع المفاهيم أو بناء الاستدلالات.

3.5- التجربة الصوفية: طه عبد الرحمان صاحب تجربة صوفية خاصة، أثمرت مشروعا معرفيا متوجا بكتابه: **العمل الديني وتجديد العقل**، بين فيه طه عبد الرحمان كيف أن التجربة الروحية، على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها، فهي وإن كانت لا تمد الباحث والمفكر بخصائص موضوعية للأشياء، ولا بآليات إجرائية، ولا بقواعد مقررة، ولا بقوانين ثابتة كما تمد بها ممارسته العقلية النظرية قبل دخوله تلك التجربة، لكننها مع ذلك تمده بشيء آخر لا يقل أهمية وتأثيرا عما يمد به النظر، وهذا الشيء هو بالذات مجموعة القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية²⁴. إن هذه التجربة الصوفية هي منبع تخليق كل المجالات المعرفية لدى طه عبد الرحمان، وهي تشكل حجر الزاوية في فهم مقاصد كتاباته.

6- المطلب الخامس: إشكالية المشروع الأخلاقي ومساءلة ماهية الإنسانية:

لقد شاع في أوساط الفلاسفة والنقاد الغربيين أن الحداثة تتأسس على العقلانية، فالمدخل الرئيس لتحقيق حداثة حقيقية داخل المجتمعات هو جعل الإنسان ذاتا فاعلة

ومبدعة، ولا يمكن تحقق ذلك إلا إذا توفرت فيه صفة العقلانية؛ ينتج عن هذا أنّ ماهية الإنسان الحدائي تتحدّد بصفة العقلانية، وتتوقف ممارسته لوظيفته في هذه الحياة على عقلنة العالم، أي فهم العالم بشكل علمي وعقلاني، وليس بشكل غيبي وميتافيزيقي. يقوم طه عبد الرحمان في مشروعه النقدي الأخلاقي بهدم نموذج الحداثة الغربية من خلال نقد المسلمة التي تتأسس عليها هذه الحداثة وهي: ما يحدّد إنسانية الإنسان هو العقلانية، إذ يجعلها المؤلف محلّ استشكل ويرجع إليها جملة الأزمات وألوان التيه التي يتخبط فيها الغرب. إنّ ما يحدّد إنسانية الإنسان إنّما هو الأخلاق وليس العقلانية، من هذا المنطلق يصوغ طه عبد الرحمان الإشكالية المركزية التي يتأسس عليها كتاب سؤال الأخلاق، وهي كيف يمكن أن تسهم الأخلاق في بناء إنسانية الإنسان، وتلبية حاجاته المادية والروحية وإرشاده إلى ما يحقق له السعادة بأسمى وأرقى معانيها؟ هذه الإشكالية تختزل في ثلاثة مستويات مفصلية:

أما المستوى الأول فيمثله التساؤل عن الوصف الأخصّ الذي تتحدّد به ماهية الإنسان: أيهما أخصّ بالإنسان: العقلانية أو الأخلاقية؟ وأما المستوى الثاني فيمثله التساؤل عن المجال الذي ينبغي أن تردّ إليه الأخلاق، وحقيقة صلتها بالدين، في حين يمثل المستوى الثالث التساؤل عن أسباب الآفات التي وقعت فيها الحداثة الغربية، وكيفية إصلاحها.

1.6- البرهنة على أنّ ماهية الإنسان تتأسس على الأخلاقية وليس على العقلانية: يسلك طه عبد الرحمان في برهنته على أنّ الأخلاقية أخصّ بالإنسان من العقلانية مسلك المناظرة، إذ يسوق الدعوى ثم يدلل على صحتها وبطلان نقيضها، يمكننا تلخيص ذلك في جانبين:

أ/ الجانب الهدمي: بطلان مسلمة تحديد الإنسانية بالعقلانية: فالعقلانية ليست الوصف الأخصّ بالإنسان، فلا يصح أن تكون عنواناً للإنسانية، ولتبرير وإثبات هذه



المسلمة النقيضة، يسوق طه عبد الرحمان جملة من التوصيفات القادحة في العقلانية وذلك كالاتي:

1- الخطأ في الهدف: الطريق العقلاني الذي يتبعه الإنسان الحداثي أفضى به إلى نقيض مقصوده، إذ قصد أن يزداد بهذا الطريق استقامة فإذا هو يزداد اعوجاجا.

2- الخطأ في الوسيلة: قصور هذا الطريق عن إصلاح الضرر الناجم عن الأشياء التي استحدثتها، إذ يبقى أسير الأذى الذي لا ينفك عن ملاحظته مهما بلغت الأسباب المبذولة في صرفه.

3- الخطأ في التصور: أي الخطأ في تصوّرهم لمفهوم العقل إذ ينسب بعض أنصار هذا التوجّه العقلاني إلى العقل ما كان ينبغي أن ينسب إلى نقيضه-أي الجهل-، فيرون أنّ ميزة العقل الإنساني أنّه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه. وفي ممارسة الإنسان لعقله على مقتضى هذا التصور حط لمنزلته إلى مرتبة البهيمية، فمعلوم أنّ البهيمة لا تهدي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب، وإذا أصابت، فلا تضمن لنفسها أنّها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تتكون العقلانية هي الصفة التي يفتّرد بها الإنسان وتميّزه عن البهيمة، فكلا الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما.

إنّ هذه التناقضات التي وقعت فيها العقلانية لا يمكن أن تتحدّد بها الإنسانية لا من حيث الماهية، ولا من حيث الهدف الذي تنشده، ولا من حيث الوسائل التي تتوسل بها.

ب/ الجانب البنائي: إثبات صحة مسلمة تحديد الإنسانية بالأخلاقية:

يقابل طه عبد الرحمان هدمه لمسلمة انبناء الإنسانية على العقلانية ببناء مسلمة أخرى تجعل من الأخلاق أساس تحديد إنسانية الإنسان، ويستدل على صحة دعواه بما يلي:

1- تضمن الأخلاق لأهم وصف يمكن أن يحدد إنسانية الإنسان، وهو مبدأ طلب الصّلاح نفسه، وهو المبدأ الذي لا ينقلب بالضّرر على الإنسان بأي وجه من الوجوه إذا ما أراد الصّلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به، ولا حصول الضرر متى تقرر تركه، وهو ما يسمّيه طه عبد الرحمان: **الأخلاقية.**

2- الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان بما في ذلك العقلانية التي تنسب إليه، وتتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلا في التجريد، ولا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد.

3- الأخلاقية هي الحدّ الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمية، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها من دون سواه. فالأخلاقية وحدها هي التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية، فلا مرآة في أنّ البهيمية لا تسعى إلى الصّلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها بعقلها، فوجب حينئذ تجريبها من الأخلاقية²⁵.

2.6- المحور الثاني: تحديد المجال الحقيقي الذي ينبغي أن تردّ إليه الأخلاق وهو الدين، وبيان حقيقة الصلة القائمة بينهما:

يقوم طه عبد الرحمان بفحص شامل لمواقف الفلاسفة الغربيين المتباينة والمضطربة إزاء المفاهيم الأخلاقية، مبينا السبب في ذلك الفلق الذي دخل على تلك المفاهيم والذي كاد أن يبلغ نهايته. فالسبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، وهو مجال الدينيات، هذا المجال يجمع إلى عنصر الإنسانيات، وعنصر المعنويات، عنصرا ثالثا هو الغيبيات، فكل مفهوم ديني هو في الوقت نفسه مفهوم



إنساني ومعنوي وغيبوي، والمفاهيم الأخلاقية لا تنقل نسبتها إلى الغيبي عن نسبتها إلى الإنساني والمعنوي، فهي على الحقيقة مفاهيم إنسانية معنوية غيبوية، مثلها في ذلك مثل المفاهيم الدينية، فلا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات؛ وبهذا تكون أسباب الأخلاق موصولة بالدين.

يعالج طه عبد الرحمان العلاقة الموجودة بين الأخلاق والدين فاحصا تصورات الأخلاقيين من فلاسفة الغرب، وموردا عليها انتقادات علمية، يخلص في آخر المطاف إلى وجود اتجاهين في تفسير طبيعة العلاقة بين الأخلاق والدين وهما:

1- **الاتجاه الاتصالي:** يؤمن بصلة الاخلاق بالدين، لكن يختلف أصحابه في تعيين الأصل والفرع:

الموقف الأوّل يرى أن الأخلاق تابعة للدين، ويمثله القديس أوغسطين، والقديس توماس الأكويني، وتستند هذه الفرقة إلى مبدئين: أحدهما "الإيمان بالإله"، والثاني "إرادة الإله"، ولم يسق طه عبد الرحمان نقدا لهذا الموقف لأنه يتماشى مع موقفه، وإنما اكتفى ببسط القول في مقتضياته، كمعنى الإيمان والمحبة والرجاء وتصور معنى الإله وحقيقة صفاته، فهي محاورة عقلانية بين عقيدة التوحيد الإسلامية وعقيدة الأساطير اليونانية. **الموقف الثاني:** يرى أن الدين تابع للأخلاق، ويمثله الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في نظريته الأخلاقية القائمة على مبدأ "الإرادة الخيرة"، والنقد الموجه لهذا الموقف يتمثل في انتقادين أساسيين: أحدهما انه يستبدل مقولات أخلاقية علمانية مكان المقولات الأخلاقية الديانية؛ والثاني، أنه يقيس الأحكام الأخلاقية العلمانية على الأحكام الأخلاقية الديانية، مما يجعل من هذا الموقف ترجمة علمانية للموقف الأول الذي يقول بتفرع الأخلاق عن الدين.

2- **الاتجاه الانفصالي:** يؤمن باستقلال الأخلاق عن الدين، ويمثله الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم، بمبدئه الشهير "لا وجود من الوجود"، أي باختصار لا يصح منطقيا- أن نرتب قضية وجوبية (أخلاقية) على قضية وجودية (خبرية)، إذ لا تلازم بينهما، والنقد

الموجّه لهذا الموقف يتلخص في انتقادين أساسيين: أحدهما، أنه يعامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، لا نظرية، وكل مؤسسة تتطوي على أحكام وجوب بقدر ما تتطوي على أحكام وجود؛ والثاني أنه يستبعد تأثير الدين في الأخلاق، في حين أن الوعي بأن للقيمة الأخلاقية مصدرا خاصا في ذات الإنسان إنما يرجع إلى تصريح النص الديني بذلك كما أن الخبر في الدين لا يمكن أن يكون خيرا صرفا، بل إنه لا ينفك عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية.

يعود طه عبد الرحمان، مرّة أخرى - بعد تلك الجولة الفاحصة والناقدة لحقيقة الصلة بين الدين والأخلاق عند الفلاسفة الغربيين - ليقوم بالعملية نفسها داخل التراث الإسلامي؛ فيشير إلى أن الفقهاء والأصوليين قد أصابوا عندما أخذوا بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، لكنهم أخطأوا حينما جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، هنا يجد طه عبد الرحمان نفسه مدفوعا إلى نفص الغبار على مفهومي الدين والأخلاق، وإبطال بعض الأحكام السارية التي تضيق من الآفاق الواسعة للدين والأخلاق كما نراها؛ فالدين في نظره لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفية تحتها، بل المطلوب تحصيل معانيها الخفية؛ كما أن الأخلاق لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها، بل هي أفعال ضرورية تختل حياة الإنسان بفقدائها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها. يخلص طه عبد الرحمان في النهاية إلى أنه لا أخلاق بغير دين ولا دين بغير أخلاق²⁶.

3.6- المحور الثالث: التقويم الأخلاقي للحدائثة الغربية:

يقوم طه عبد الرحمان بحصر الخصائص الجوهرية المميزة للحدائثة الغربية التي افتتن بها عموم الناس، والمتفلسفة والحدائثيين بصورة أخص، ثم ينصرف إلى نقدها نقدا أخلاقيا عميقا مستندا إلى الدين الإسلامي، مبرزاً مظاهر النقص والظلم المهيمنة



عليها التي تضر بأخلاقية الإنسان وتهدد إنسانيته، يمكننا أن نجمل هذه الخصائص والنقد الموجه إليها فيما يلي:

1- **توظيف العقل:** العقلانية التي توسلت بها الحداثة الغربية هي عقلانية خالية من اليقين في نفع ونجوع ما حققته من مكتسبات، لأنها مجردة من الأخلاق، هذا الوجه من الحضارة الغربية يقطع عن الإنسان أسباب الترقى في مراتب الأخلاقية، يمكننا أن نقول إن الحداثة الغربية ناقصة عقلا.

2- **توظيف القول:** القول أو الإعلام الذي حكّمته الحداثة الغربية في توجيه سلوك الإنسان، جعلها حضارة قائمة على القول لا الفعل، فأضرت بكيانه الخلفي فضيقت مجاله، وجمّدت حاله وأنقصت من شأنه، يمكننا أن نقول إن الحداثة الغربية ظالمة قولاً.

3- **نمط المعرفة:** فنمط المعرفة الحديث الذي قامت عليه الحداثة الغربية لا يصلح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية لأن مناهجه العقلية ونتائجها العلمية تنبني على فصل العلم عن الأخلاق، وعلى فصل العقل عن الغيب، فالحداثة الغربية بهذا الوصف متأزمة معرفة.

4- **النظام التقني:** يقوم النظام العلمي-التقني للعالم في تصور الحداثة الغربية على المنهج الرياضي التجريبي مما جعله يطلب في نهاية المطاف التسلط على الإنسان وقهره، لا خدمته ونفعه، والمخرج الوحيد من هذه الآفة هو ما يسميه طه عبد الرحمان: **نظرية التعبد** التي تحدد العلاقة بين الإنسان والكون على أنه علاقة تسخير، وبذلك يخرج الإنسان من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون²⁷.

خلاصة ما يمكن قوله بشأن خصائص الحداثة الغربية ونقدها، هو أنها حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية، ولا سبيل إلى معالجة هذه

الآفات إلا بتخليق تلك المجالات، وهذا بدوره لا يتأتى إلا باستمداد عناصر هذا التخليق من المجال الديني، أي وصل الأخلاق بالدين.

7- المطلب السادس: قراءة نقدية لسؤال الأخلاق عند طه عبد الرحمان:

لقد استطاع الكاتب أن يبرهن على حقيقة كبرى طالما تجاهلها الإنسان الحدائي وهي ضرورة الأخذ بالقيم الأخلاقية في تشييد حضارة خادمة لإنسانية الإنسان، يتعرف الإنسان وفق أنساقها على ماهيته ووظيفته في هذه الحياة، مستثمرا طاقاته في ما يحقق له السعادة في الحال ولا يعود عليه بالضرر في المآل.

وفي الحقيقة، ليس من السهل الحكم على أعمال طه عبد الرحمان، ولعل السر في ذلك هو أن طه عبد الرحمان كتاباته وليدة تفكير خاص، يندر أن تجد له نظيرا عند غيره من المفكرين، فهو يمارس في كتاباته نقدا ذاتيا، ولا يفكر إلا معترضا على نفسه، بحيث يقدر كل ما يمكن أن يعترض عليه به غيره من النقاد، فيتخذ لذلك الإجراءات المنهجية بحيث لا يدع لناقديه مدخلا ولا منفذا إلا وأحكم سدّه ببناء منطقي صارم. مع ذلك؛ فإنّ قراءتنا لمشروع سؤال الأخلاق ومحاولة فهم منطلقات مشروعه في نقد الحداثة الغربية، ووسائله وأهدافه، جعلتنا نسجل بعض الملاحظات التي نرى أنه لا بد من إعادة النظر فيها، أهمها:

1.7- تأثير المجال الصوفي في توجيه البحث بضرب من التعسف من حيث بناء المفاهيم والاستدلالات، فإصرار طه عبد الرحمان على وصل كل قطاعات المعرفة بالأخلاق جعله يطوّع ويرجع كثيرا من المصطلحات إلى المجال الصوفي، من ذلك مصطلح (الإرادة) الذي حمّله دلالات صوفية تأثرا - كما يقول فريد الأنصاري - بمفهوم (المريد) عند أهل التّصوف، إضافة إلى التركيز على البعد الرمزي لإضفاء هالات صوفية على بعض المسالك الاستدلالية كتوظيفه لحادثة شق الصدر واستثمار رمزيتها للوصول إلى أنها تدعو الإنسان إلى تطهير باطنه وتمده بأسباب تجديد ما في أعماقه.



يبدو أن هذه النتيجة يمكن الوصول إليها من طريق أكثر اختصارا ووضوحا إذا ما رجعنا إلى دلالات بعض النصوص، ولا حاجة إلى القيام بمناورات استدلالية وإقحام ذلك الطابع الصوفي.

2.7- امتداد هذا الملمح الصوفي إلى تمرير استدلالات لاعقلانية، من ذلك ما جاء في معرض مدحه لخصائص التصوف المغربي وبيان تفوقه على نظيره المشرقي، فقد ذكر **طه عبد الرحمان** عزوف أخلاقيي المغرب عن بعض التوجهات الفكرية والعلمية بحجة إضرارها بالجانب السلوكي، التي منها: **الكيمياء**، إذ فسر المتصوفة المغاربة سبب ابتعادهم عن الكيمياء هو أنها مستمدة من الطمع الدنيوي الذي يخالف شاهد العقل إذ الكيمياء يطلب أسبابا باطلة في قلب الأعيان، ويوقع في صريح الفساد لاشتمالها على الغش والتدليس، فإذا سلّمنا بأنّ طلب الأسباب الباطلة والغش والتدليس تنافي الأخلاق فيجب الابتعاد عنها، لا يمكننا أن نسلم بأنّ ذلك يقتضي إسقاط هذا الحقل المعرفي برمّته، لأنّ في ذلك إغفال وتجاهل عمّا ينطوي عليه من منافع، وكان الواجب هو محاولة تخليص وتهذيب هذا المجال المعرفي، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا عزونا هذا التجاهل إلى ضعف في العقل الصوفي الذي كثيرا ما يقدم لنا تفسيرات لاعقلانية، وخير شاهد في ذلك ما أورده **طه عبد الرحمان عن الشاذلي**: "قال الشاذلي: كنت في ابتداء أمري أطلب عمل الكيمياء وأسأل الله فيها، فقيل لي: الكيمياء تجدها في بولك، اجعل فيه ما شئت يعود كما شئت، فحميت فأسا فطفيته فيه فعادت ذهبا، فرجعت إلى شاهد عقلي فقلت: يا ربي، سألتك عن شيء فلم أصل إليه إلا بمحاولة النجاسة، فقيل لي: يا علي، الدنيا قذرة، فإن أردت القذارة، فلا تصل إليها إلا بالقذارة، فقلت: يارب أقلني منها، فقيل لي: احم الفأس يعود كما كان في أصله"²⁸، ولا يمكن في نظرنا بناء حادثة بعقل كهذا، لا نقصد عقل **الشاذلي**، لأن هذا يرفضه حتى **طه عبد الرحمان**، لكن نقصد العقل الذي يتنازل عن المنافع الحقيقية بدعوى حماية جناب القيم.. لقد كان العقل الحدائثي الغربي أقرب إلى الصواب حين ركب العقلانية للتحرر

من هذا الضرب في التفكير كما جاء على لسان ماكس فيبر: الفرق بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية، هو أن الأولى يسيطر عليها رفع السحر عن العالم، وتخليصه من الأساطير والخرافات، أما الثانية فمازالت تسيطر عليها النظرة السحرية للعالم المليئة بالأساطير والخرافات والمعجزات²⁹.

3.7- الاهتمام بالجانب العملي السلوكي وتغليبه على الجانب النظري العقلي في عملية البناء المنهجي لنظريته الأخلاقية-على رغم أهميته العلمية- ترتّب عنه فتور في العناية بالمسائل العقدية، يتجلى ذلك في أنّ بناء هذه النظرية يسمح بإمكانية تعويض الدين الإسلامي بدين آخر متى رأى صاحبه وجاهته، يكون مصدرا تستمد منه الأخلاق، وكذلك النقل من ثمرة الخلاف حول مسألة التقييح والتحسين العقلين والتهوين من قول الأشاعرة والمعتزلة وأهل السنة جميعها، والذي يظهر لنا أنه لا ينفع تحسين السلوك مع فساد المعتقد، إذ لا يتماشى مع التصور السنّي لإصلاح السلوك والباطن، قال ابن خلدون رحمه الله في معرض حديثه عن حقيقة التصوف وتاريخ نشأته: "...ثم طرقت آفة البدع في المعتقدات، وتداعى العبادة والزهد: معتزلي ورافضي وخارجي، لا ينفعه إصلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر"³⁰.

4.7- تصوره الشمولي الذي يجعل من الأخلاق تشمل جميع أفعال الإنسان، واعتبار هذه الأفعال كلها ضرورية لأنّ حياة الإنسان تختل بفقدانها، لا يستقيم، إذ نجد كثيرا من الأخلاق الشرعية، كإعفاء اللحية للرجال مثلا، والقيام ببعض النوافل ووجوه البر والإحسان، لو تخلى عنها الإنسان ما اختلت بذلك الحياة، لأنها من الكماليات وليس من الضروريات، ومن هنا المنظور، لا نقرّ لطفه عبد الرحمان انتقاده تقسيم الشاطبي لمقاصد الشرع إلى كماليات وتحسينيات وضروريات، بحجة أنه يقلل من منزلة الأخلاق، لأنّ الأخلاق على مراتب من حيث القيمة، لا تستوي الآثار المترتبة عنها سواء امتثالا أو تركا.



8- **خاتمة:** في خاتمة هذا البحث، نجمل أهمّ النتائج التي توصلنا إليها فيما يلي:

1- تمثل الممارسة النقدية مطلباً ضرورياً في بناء معرفة الناقد وإمداده بالأدوات المنهجية والمبادئ الفاحصة التي تمكنه من توسيع رؤاه ومراجعة القواعد والمعايير والبيدييات الموروثة وتصحيحها توجهاته وتحليلاته ومعتقداته، ويبقى هذا الطرح صالحاً، سواء أخذنا ذلك بالمنظور الغربي لمفهوم النقد أو المنظور العربي الإسلامي، نظراً لافتتاح آفاق الممارسة على مصراعيها وعدم إلزام الناقد بقوالب ونماذج محدّدة سلفاً.

2- يشكل النقد الأخلاقي مدخلاً بالغ الأهمية في الممارسات النقدية التي تطال مختلف المواضيع والقضايا التي يمكن إثارتها، إضافة إلى توفير المحدّات المعرفية والمنهجية المؤهلة لبناء النماذج والمفاهيم وهدم التصورات والاستدلالات النقيضة.

3- انتهى **طه عبد الرحمان**، بعد مسيرة نقدية شاملة وعميقة، إلى وضع فلسفة أخلاقية إسلامية جديدة تجيب عن أسئلة الإنسان المستقبلية والمصرية.

4- اجتهد **طه عبد الرحمان** في استخراج بعض الأصول العامة التي تتبني عليها هذه الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، وكان منطلقه في ذلك مسلمتين أساسيتين انبنت عليهما نتيجة حاسمة:

المسلمة الأولى لا إنسان بغير أخلاق

المسلمة الثانية لا أخلاق بغير دين

النتيجة لا إنسان بغير دين

5- وضع **طه عبد الرحمان** تصوراً خاصاً للقيم الأخلاقية، إذ جعلها معاني مشخصة مودعة في روح الإنسان، يخبره عنها الوحي، ويرشده إلى كيفية التصرف وفقها، وليست مثلاً تجرد من الوقائع الخارجية كما تجرد الكليات من الجزئيات، فلا سبيل للعقل في الاستقلال بها، وبناء على هذا لا يصح فصل الأخلاق عن الدين، واستبدالها بقوانين من وضع العقل البشري.

6- أبطل طه عبد الرحمان أن تكون الحداثة الغربية النموذج الصحيح لقيادة الإنسان نحو السعادة الحقيقية، لأنها حضارة ناقصة ضيقت على الإنسان آفاقه العقلية، وعزلته عن أموره الجديّة، وصنعت منه آلة متسلطة تهدد إنسانيته أكثر مما تخدمها، وهذا راجع إلى العقيدة التي تحملها هذه الحداثة في رحمتها، القائمة على الإيمان بالعقل وحده وإبعاد الوحي، والاهتمام بأمور الدنيا دون الالتفات إلى الآخرة.

7- مشروع النقد الأخلاقي لطفه عبد الرحمان لا يزال في حركة متنامية تنتقل من مجال إلى آخر، فمن المجال الفلسفي إلى المجال الديني، ثم السياسي والاجتماعي، كما تمثلته كتبه المتأخرة: روح الدين، وبؤس الدهرانية، حيث تتطور هذه النظرية الأخلاقية لتبلغ أوجها لتتولد عنها نظريات أخرى في النقد الأخلاقي أشهرها نظرية النقد الإيماني.

8- الالتزام بالمنظور الأخلاقي في النقد لا يتنافى وإمكانيات قلب الاستدلالات وتوسيع دوائر النظر لاختبار الكفايات المنهجية لهذا المنظور تناظريا؛ إذ يمكن للمنظور الأخلاقي أن يطاله هو أيضا قصور منهجي ويتحول إلى سرديّة كبرى مهدّدة للممارسة النقدية ذاتها.

9- قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم عبد الله، المتخيل السردى: مقاربات في التناص والرؤى الدلالية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990.
2. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط1، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 2001م.
3. بروي إدوار، تاريخ الحضارات العام، إشراف: موريس كروزيه، ترجمة: يوسف أسعد داغر، فريد. م. داغر، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1986.



4. جيفري جالت هارفام، الأخلاق والتّقد الأدبي، ترجمة: عزّة مازن، ضمن: موسوعة كمبردج في التّقد الأدبي، ك. نلوف وآخرون، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور.
5. ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة: نعيّمان عثمان، تقديم: طلال أسد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007م.
6. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة، محمد مصطفى حلمي، ط2، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
7. رينيه ولييك، مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987م.
8. عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1996.
9. عبد الرحمان طه، الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.
10. عبد الرحمان طه، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
11. عبد الرحمان طه، سؤال الأخلاق، ط5، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013.
12. عبد المجيد أبو المجد، عبد العالي حارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
13. علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979م.
14. فابريس تومريل، النقد الأدبي، تعريب: هادي الجطلاوي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، 2017م.

15. ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002م.
16. ويلبر سكوت، تعريفات بمدخل النقد الأدبي الخمسة، ضمن: مقالات في النقد الأدبي، ترجمة: إبراهيم حمادة، دط، دار المعارف، القاهرة، 1982م.
17. Jean-Claude Kaufmann, Quand Je Est Un Autre: Pourquoi Et Comment Ça Change En Nous, Armand Colin, 2008.

الهوامش والإحالات.

- ¹ ينظر: دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي، سعد البازعي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002م، ص301.
- ² ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط1، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 2001م، ص237.
- ³ ينظر: علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979م، ص352 وما بعدها.
- ⁴ ينظر: فابريس تومريل، النقد الأدبي، تعريب: هادي الجطلاوي، ط1، دار التوزيع للطباعة والنشر، تونس، 2017م، ص25، 26.
- ⁵ ينظر: ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة: نعيان عثمان، تقديم: طلال أسد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007م، ص92.
- ⁶ ينظر: رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987م، ص367، 368.
- ⁷ ينظر: ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ص92.
- ⁸ ينظر: دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي، سعد البازعي، ص201.
- ⁹ Voir : Jean-Claude Kaufmann, Quand Je Est Un Autre: Pourquoi Et Comment Ça Change En Nous, Armand Colin, 2008, Pp14.



- ¹⁰ ينظر: رينيه ديكرت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة، محمد مصطفى حلمي، ط2، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص13.
- ¹¹ ينظر: بروي إدوار، تاريخ الحضارات العام، إشراف: موريس كروزيه، ترجمة: يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ج3، ص326.
- ¹² ينظر: دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي، سعد البازعي، ص302،303.
- ¹³ ينظر: ويلبر سكوت، تعريفات بمداخل النّقد الأدبي الخمسة، ضمن: مقالات في النّقد الأدبي، ترجمة: إبراهيم حمادة، ط، دار المعارف، القاهرة، 1982م، ص53.
- ¹⁴ ينظر: جيفري جالت هارفا، الأخلاق والنّقد الأدبي، ترجمة: عزة مازن، ضمن: موسوعة كمبردج في النّقد الأدبي، ك. نلووف وآخرون، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، ج9، ص540
- ¹⁵ نقصد بالرؤية خلاصة الفهم الشّامل للفعالية الإبداعية التي هي وليدة "عملية الإحساس - الذي ينطوي على مسئولية - بأهميّة تحديد موقف دقيق وعميق إزاء الظواهر الإنسانية المهمّة، ومنها: الفعالية والإبداعية، بوصفها واحدة من أخصب تلك الظواهر" ينظر: إبراهيم عبد الله، المتخيّل السّردي: مقاربات في التّناص والرؤى الدلاليّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص5.
- ¹⁶ طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ط5، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص225.
- ¹⁷ المرجع نفسه، ص225.
- ¹⁸ المرجع نفسه، ص226.
- ¹⁹ ينظر: عبد الرحمان طه، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص49.
- ²⁰ ينظر: طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص149.
- ²¹ ينظر: طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013، ص100،99.

- 22 ينظر : المرجع نفسه، ص96، 97.
- ينظر : المرجع نفسه، ص54 وما بعدها. 23
- 24 ينظر : طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص137 وما بعدها.
- 25 ينظر : طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص13 وما بعدها.
- 26 ينظر : المرجع نفسه، ص29 وما بعدها.
- 27 ينظر : المرجع نفسه، ص59 وما بعدها. الفصل الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس.
- 28 المرجع نفسه، ص212.
- 29 عبد المجيد أبو المجد، عبد العالي حارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص62.
- 30 عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1996، ص43.