ثنائية التراث والحداثة في الفكر المغربي المعاصر: طه عبدالرحمن ناقدًا لعبدالله العروي نموذجًا

سُـفيـان البـرَّاق

The duality of tradition and modernity in contemporary Moroccan thought: Taha Abd al-Rahman as a critic of Abdallah Laroui as a model

Abstract

This paper aims to reveal the most prominent features that shaped Taha Abd al-Rahman's intellectual project, which is based on a critique of Western modernity in numerous issues that are difficult to enumerate and limit: secularism, technology, ethics, etc., and, in contrast, to move towards establishing an Islamic modernity that takes into account the particularity of the Arab-Islamic environment. As long as he seeks to undermine the foundations of that distorted modernity, in his estimation, he will automatically be confined to the opposite wheels of the "advocate of historicism" in the Arab world: Abdullah al-Aroui, who built his critical project on a main thesis whose content is that there is no progress or renaissance as long as we are far from absorbing European modernity marked by the characteristic of universality; and therefore there is no escaping passing through the same stages and phases that the European individual has passed through since the sixteenth and seventeenth centuries. This paper examines the era of profound and transformative shifts (a revolution in science and geography, a radical political transformation following the separation of ethics from politics, a religious reformation, etc.) that ushered in the modern age, culminating in the period of awareness and understanding of these upheavals during the eighteenth century. It employs two methodologies: first, a comparative approach, presenting two fundamentally contradictory yet similar in their aims-reform and renaissance-to highlight the inherent antagonism between them. Second, an interpretive approach, as their propositions are often characterized by ambiguity and a lack of clarity and directness. This compels the reader to utilize their interpretive abilities to discern the implicit and uncover the hidden within these two projects, which are marked by complexity, numerous digressions and shifts in meaning, and linguistic density.

Keywords: Modernity, Tradition, Progress, Ethics, Secularism, Taha Abd al-Rahman, Abdallah Laroui.

ملخّص

تتقصَّد هذه الورقة الكشف عن أجلى الملامح التي شكَّلت المشروع الفكريّ لطه عبدالرحمن والمؤسَّس على نقد الحداثة الغربية في قضايا عديدة يصعب عدُّها وحصرها: العلمانية، التقنية، الأخلاق... إلخ، والسير، في المقابل، صوب إرساءِ حداثةٍ إسلامية تأخذ خصوصية البيئة العربية الإسلامية في الحُسبان، وما دام يبتغي تقويض مداميك تلك الحداثة الشَّائهة، في تقديره، فإنَّه سينحجرُ تلقائيًا في دواليب مُعاكسة "داعية التاريخانية" في دنيا العرب: عبدالله العروي؛ الذي بنى مشروعه النَّقدي على أطروحةٍ رئيسة مضمونها أنَّ لا تقدُّم ولا انتهاض ما دمنا بمبعدٍ عن تشرُّب الحداثة الأوروبية المطبوعة بسمة الكونية؛ ومن ثمَّة لا محيد عن المرور من الأشواط والمراحل نفسها التي مرَّ منها الفرد الأوروبي منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ أي زمنُ التحولات النوعية والجادَّة (ثورة في العلم والجغرافيا، تحولٌ سياسيٌّ جذري بعد الفكاك عن تدخل الأخلاق في السياسة، وإصلاحٌ ديني... إلخ) التي دشنت عهد الحداثة، وصولًا إلى فترة وعيه بهذه الانقلابات وتفهُّمها خلال القرن الثامن عشر. لقد توسَّلت هذه الورقة بمنهجين اثنين: الأول؛ منهجُ المقارنة من خلال عرض أطروحتين متناقضتين في الجوهر متشاكلتين في المَقصد: الإصلاحُ وإحراز الانتهاض؛ قصد تبيان التنابذ الحاصل بينهما. والثاني؛ المنهج التأويلي؛ لأنَّ طروحاتهما في أحايين كثيرة تتصفُ بالغموض وتكون بمنأى عن الوضوح والمُباشَرة وهذا ما يؤلِّبُ المتلقِّي على استدعاء قدراته التأويلية في استنكاه المضمر واستجلاء المخفيِّ في مشروعين سمتهما التعقيد، وفرة الاستطرادات والتنقلات، التكثيف اللغوي.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، التراث، التقدّم، الأخلاق، الدهرنة، طه عبدالرحمن، عبدالله العروي.

مُقدِّمة

يُعدُّ طه عبدالرحمن من أجلى المفكِّرين المغاربة الذين اشتبكوا مع روح الحداثة الغربية، وانغمروا في سجالٍ مستعِرٍّ مع مبادئها وقيمها، وأبانوا رفضًا قاطعًا للغايات التي تتطلع إليها هذه المنظومة، وذلك انطلاقًا من إيمانه المطلق بأنّ الحداثة الغربية لم تكن في وقتٍ من الأوقات حداثةً كونية صرفة وفي غاية الاكتمال، وأنّها خالية من المقابح والمعايب، حيث توجد حداثات عديدة ومتباينة، ومن ثمة لا محيد عن إعادة النّظر في هذه الحداثة الأوروبية، ونقدها، والسعي إلى تأسيس حداثةٍ "إسلامية" تحترمُ الهويّة العربية، وتأخذ بعين الاعتبار الخصوصيّة التي تَسِمُ التجربة العربية الإسلامية، فضلًا عن تشريح مثالب الحداثة الغربية ونقدها وتلافي الوقوع فيها حينما نبتغي تأسيس "حداثة إسلامية". تجلَّت هذه الطروحات المفاجئة في سياق المعاكسة التامَّة من طرف طه عبدالرحمن، ومَن سار على الدّرب نفسه، لمسألة "التبعية الغربية"، لكونهم آمنوا جميعًا أنّ العرب يسعدون بالمَقدرة

على إبداع وتشييد صرح حداثي يحترمُ خصوصيّتهم ويُلائم واقعهم الذي لا يتشاكل مع الواقع الغربي، وهذا الإبداع، عند طه، يجب أن يكون من داخل الثقافة العربية الإسلامية على اعتبار أنها تحفلُ بما سمّاه بـ"ماضي القيم"[1] الذي لا يقربهُ التبدّل رغم تصاريف الأحوال وتقلبات الدّهر. ولا شكّ أن رفض طه لروح الحداثة الغربية هو إعلانٌ عن انقداح شرارة التنابذ الفكري ـ الأيديولوجي مع نظيره عبدالله العروي؛ إذ إنّ هذا الأخير يُمكن نعتهُ بالداعية الألمع للحداثة في دنيا العرب، وأكبرُ ممثلٍ لها، ويُنظر إليه بحسبانه أسطع مفكرٍ رنا إلى اكتساب واستيعاب ما حملته هذه الحداثة من قيمٍ ومقولاتٍ دونما تجزيء أو اختزال، لكونه آمن لردحٍ من الزمن، ولا يزال، بأنّ الحداثة سمتها الشمولية والكونية، وأنّها موجة كاسحة والتصدي لها يعني البقاء في القُعر، والسير نحو نيل صفة: العالة على النَّوع البشري.

1. الانفكاك عن التبعية بوابةٌ للإبداع

ما فتئ طه عبدالرحمن يُردِّدُ في كتابه العاصف "روح الحداثة" أنّ التجربة العربية تمتلكُ من الإمكانات والمقومات ما يُتيح لها ابتداعَ حداثةٍ خاصةٍ بها، تلائم تمثلاتها، وتأخذ في الحُسبان الخصوصية التي طبعت واقعها، وبذلك ينعتق العرب من عقال التبعية ومحاكاة التجربة الغربية، وهذا التأسيس يجب أن يمرّ، بالتأكيد، عبر العودة إلى ما يحفل به تراث العرب، وتشرُّب ما ينضوي عليه من أشياء منيرة، ومواضيع مضيئة، جديرةٌ بالاهتمام والنَّبش، وذلك قصد أنْ تكون هذه الحداثة انعكاسًا جليًّا لروح الثقافة العربية الإسلاميّة. يرى طه أنّ العودة إلى "ماضي القيم" يُيَسِّرُ السير في مسار الخلق والابتكار والابتداع، لأنّه مسارٌ يشحذ الذّهن، ويقوي العزيمة، ويثبت الرَوِيَّة، ويجعل الإنسان العربي يعي أنّ اتباع الحداثة الغربية قد لا يُجدي نفعًا؛ لأنَّ السياقات العربية والغربية في غاية التمايُز. أكّد طه أنّ الحداثة، في تصوره، انبنت على ثلاثة أسسٍ مركزية هي: الرّشد، والنقد، والشُّمول. والرّشد هو دلالةٌ قويّة على حتميّة الانفكاك من التبعية الغربية لكونه إيماءة إلى تجاوز مرحلة المُراهقة والاحتلام الفكري والارتقاء إلى مرحلة النّضج والاستقلال عن أيّ أحدٍ كيفما كان وأينما كان، وهذا ينمُّ عن التمتع بالمَقدرة على التفكير والابتداع والخلق على اعتبار أنّ الاستقلال عن كلّ "وصايةٍ" محتملة هو البداية الفعلية لذلك، أو كما كتب كانط في مقالته الطنَّانة ما الأنوار؟ حينما وصف القصور بغياب "قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير"[2]. كتب طه عبدالرحمن في سياق نقده للاتباع الذي استحوذ على العقلية الجماعية العربية، وهذا الاتباع هو البوابة الأولى لتكريس القصور العقلي المسجون في سراديب الوصاية الكابحة للتجديد والابتداع، كتب طه: "إنّ القصور هو اختيار التبعية للغير"[3]. ميّز صاحب كتاب "القول الفلسفي" في هذا الباب بين ثلاثة أصنافٍ من التبعية، تتفاوت نسبة تأثيرها وخطورتها؛ فالأولى هي التبعية "الاتّباعية" التي تنشأ أساسًا حينما يجعل الفرد من نفسه تابعًا وخاضعًا للآخر عن طيب خاطر، وهو مدركٌ لهذه التبعيّة ولا ينظر إليها على أنّها معرّة، ومع ذلك يبقى تابعًا وذاعنًا ينتظرُ الآخر أن يفكر بدلًا عنه، أمّا الثانية فهي التبعية "الاستنساخية" التي تعني أنّ الإنسان لا يُميِّزُ بين واقعه وواقع الآخر؛ حيث ينقل ما يعيشه الآخر-الغير في واقعٍ موسوم بخواصٍ مُعيِّنة إلى واقعه دون أن يستحضر الشُّروط التي ينمازُ بها كلّ مجالٍ تداولي، ويغفل عن الخصوصيّة التي تمارس حقّها في كل واقعٍ من الواقعين، أمّا التبعية الثالثة فهي التبعية "الآلية"؛ وهي تبعيَّةٌ تقترنُ أساسًا بمحاكاة الآخر ـ الغير، وتقليده في مختلف مناحي الحياة: السلوك، طريقة التفكير، المنهج، ويأخذ كلّ شيء من واقع هذا الغير[4] كليًّا دون فلترته وفرزه حتى يتمكّن من معرفة ما يناسبه ويخدم واقعه. هل يُمكن القول إنّ من تبجَّح برفع "راية التاريخانية"[5] هو ممثلٌ لامع للتبعية الأخيرة التي تحدث عنها طه عبدالرحمن؛ حيث إنّ العروي لم يقبل أن تتم كَبْسَلَة مكتسبات الحداثة الغربية، بل أصرّ على أخذها وافيةً، وألحّ على استيعاب كل ما يتَّصلُ بها لأنها كونيَّة وبلا معايب، وتمثّل أفكارها ككتلة واحدة[6] دون المبالاة بأنّ بعض تباريحها ودقائقها قد لا تلائم واقع العالم العربي، وقد تكون نشازًا عليه، وهذا سيسفرُ عن صدمة ـ هزَّة من نوع آخر تزيد من عمق البون بين الضفة الأخرى وبين الذهنية العربية. ومن ثمّة هل كان طه يقصدُ العروي وهو يكتب عن التبعية الآلية؟ ردّ طه على لفيفٍ من المفكرين العرب "الحداثيين" الذين ترسّخت لديهم قناعة مضمونها أنّ من سمات الحداثة كونيَّتُها التي شملت كلّ الأقطار ولم تستثنِ بلدًا دون أن تتسرَّب إليه مقولةٌ من مقولاتها: العدالة، الحرية، الديمقراطية، الحِلم والمقدرة على التعايش، الحق في التعبير، العقلانية، حداثة السلوك... إلخ، وأخذت هذه الحداثة تزحفُ قاطعةً المحيطات والقِفار لتتسلل إلى مختلف البيئات أينما كانت، وقد أحدثت رجّة صادمة وعنيفة هزّت هذه الكيانات التي لم تقبل استيعاب قيمها ومقولاتها بصورةٍ تامَّة. ولعلّ العروي يتزعم هذه الطائفة حيث كتب في مقالته المعروفة "عوائق التحديث": "في الماضي كانت حداثة إسلامية، كانت حداثة صينية، كانت حداثة يونانية، كانت حداثة رومانية (...) لكن ما يواجهنا اليوم هي الحداثة الموسومة، أي الحداثة الأوروبية"[7]. وهذا اعترافٌ واضحٌ منه بأنّ الحداثة الوحيدة التي تقلّدت صفة

الكونية هي الحداثة الأوروبية التي تُمثِّلُ الحداثة الغربية في مُجملها، وبما أنّها كونية فإنّها، في تقدير العروي، هي المسلك الأسهل والدرب الأيسر لمعانقة النَّهضة والتقدّم، وتخطّي العقبات التي نسلت عن التخلف والتأخر التاريخيين.

لقد عقَّب طه على المتشيِّعين بكونية الحداثة زاعمًا أنّهم فشلوا في التمييز بين أمرين أساسين الخلط بينهما يؤدّي إلى مزالق كبيرة، وهما: روح الحداثة وواقع هذه الحداثة، فالأمر بينهما متباينٌ ومختلف، حيث إنّ روح الحداثة تعني أنّها كونيّةٌ ومتطيّرة الشهرة لا شيء يقدر على ردعها والحدّ من مدِّها المتواصل، وروحها مُتاحةٌ للطَّوائف والأمم جميعها التي نجحت في الجمع بين فعلين: "الفعل العمراني الذي يُعنى به: الجانب المادي، والفعل التاريخي الذي يُومئ إلى الجانب المعنوي"[8]، ولا أحد له الحقُّ في أن ينفرد بروحها ويحتكرها لأنّها تتمظهر في مظاهر متعددة ومختلفة، وهي تقوم على ثلاثة مبادئ محورية: الرشد، والتخلص، والانعتاق من أيِّ وصايةٍ مُحتملة والتنعُّم بالاستقلالية والقطع مع التقليد الذي لا يعني هنا الموروث ومخلَّفات الماضي بقدر ما يقصدُ المحاكاة والاتباع الأعمى والاحتذاء بحداثة الغربيين، ثم مبدأ النّقد الذي يؤمن بممارسة التعقيل في كلّ ما يفعله المرء في حياته اليومية المعتادة مستندًا إلى ما سمّاه طه بـ"التفصيل" الذي يعني به "الانتقال من التجانس إلى التغاير"، ثم الشمول الذي يرفع شعار الخروج من الخصوصية إلى العمومية والمُشاع، وإتاحة كلّ شيء للناس في المجتمع، وهو يقوم على ركيزتين هما: التوسُّع والتعميم، لتكون بذلك روح الحداثة هي روحٌ "راشدة، وناقدة، وشاملة"[9]. لعلَّ ما يُستقطر مما سبق وجود تباين صارخ وجليٍّ لا يخفى بين تصور العروي وطه عبدالرحمن حول الحداثة؛ فالأول رأى أنّها قامت على العقلانية والفردانية والعلم الحديث والليبرالية والديمقراطية وأنّها تجربةٌ وحيدة ومن ثمة لا يُمكن أن تكون حداثة أخرى إلّا باستيعاب الحداثة الأولى، أمّا الثاني فإنّه نَحَتَ مقوّماتٍ جديدة وصاعقة للحداثة: الرشد، والنقد، والشمول باعتبارها هي التي قد تُمهِّدُ إلى تأسيس فلسفة ائتمانية تقومُ على ثلاثة مبادئ رئيسة: الشَّهادة (استعادة الإنسان لفطرته)، والأمانة (المسؤولية تجاه عدم الجمع بين النقيضين)، والتزكية (مبدأ يروم التصدي للآفات الخلقية والرّوحية التي عمَّت الحياة بغية نيل الرضى الإلهيّ)[10]، وبذلك تُحرزُ العقلانية "المؤيّدة" ويُفَكُّ الوصال مع العقل المجرّد الذي آمنت به الحداثة الغربية، في حين أنّ الفلسفة الائتمانية لا تؤمن إلّا بالعقل المؤيّد الذي يعني في هذه الفلسفة: "العقل المُهتدي إلى تحصيل الوسائل النَّاجعة"[11]، علاوةً على أنّ طه سلك مسلكًا مغايرًا لمسلك العروي حيث زعم أنّ إخفاق حداثةٍ معيّنةٍ ليس إعلانًا عن الفشل وبداية الكبوة التاريخية بل يُمكن للإنسان أنْ يُبدع حداثةً أخرى حيث إنّه لا توجدُ حداثةٌ محددة يمكن حسبُها المنظومة الأنجع والأرقى وآخر ما ابتدعه الكائن البشري، وبذلك يُعانقُ الإبداع والابتكار بوصفهما روحا الحداثة في تقدير طه عبدالرحمن. ظلَّ العروي متمسكًا بالتاريخانية، بلا تأفف، بوسمها الأدلوجة الرسمية للكيانات الجغرافية التي تجرّعت الانكفاء التاريخي[12]، وهي الدواء المُجدي لتجاوز داء التأخر، كما جعلها مرادفًا للفعل والممارسة الواقعية الفعّالة[13]، ووصفها بأنّها تتكئ على المتح من التجارب المتقدمة والناجحة لتجاوز النكبة التاريخية التي عانى العالم العربي من ويلاتها، وما أعقبها من نتائج سلبية مسَّت المجالات جميعها، وهي أيضًا منهجٌ يضطلع بثلاثة أدوارٍ في الآن نفسه: "تفكر وتحلّل، وترى أنّ الأفكار هي نتاجٌ للشروط التاريخية، وتنفي تدخل أيّ قوة خارجية في الأحداث"[14]. وفي المقابل، نجد أنّ طه يُخامره حلم متاخمة حداثة تستند إلى روحٍ إسلاميّةٍ خالصة، ومن مراميها مراعاة البيئة العربية المسلمة، لكن ما مصير العرب غير المسلمين من يهود ومسيحيين ولا دينيين، وهُم، في حقيقة الأمر، في تنام وتكاثرٍ واضحين؟ أليس من حقهم أن يحظوا بعيش تجربةً الحداثة؟ يقترح طه عبدالرحمن كتلةً من الشروط إذا استوفاها العرب سيُفلحون في نيل حداثةٍ إسلامية، ويمكن إيجازها فيما يلي: أولًا؛ ضرورة تلافي المطبَّات التي راح ضحيَّتها التطبيق الغربي لروح الحداثة حيث ظنّ الأوروبي، على سبيل التمثيل لا الحصر، أنّه صار سيّدًا على الطبيعة ومتحكمًا فيها قبل أن يجد نفسه صاغرًا أمامها، ولعل ما يُثبت ذلك هو فشوّ أسلحة الدمار الشّامل التي خرّبت حياة الإنسان ودمّرتها وجعلته على قيد أنملةٍ من الأفول والاندثار، فهو الذي صنعها واختلقها بيد أنَّه غدا واهنًا عن التحكم فيها لاحقًا. ثانيًا؛ ضرورة الإيمان بحريّة الإبداع والانفكاك عن الاتباع الذي يُعلم الخنوع والإذعان، ويُفْقِدُ الاستقلالية، ويفرملُ المقدرة على التفكير متوسلًا للغير في التفكير والإنتاج، فكلّما انهارت حداثة نجترح نظيرةً لها؛ لأن الحداثة في أساسها "لا تنال إلّا عبر طريق الإبداع". ثالثًا؛ وجوب النّظر إلى الحداثة في مُجملها بأنّها تطبيق جوّاني وداخليّ لا تطبيقٌ خارجيٌّ ـ برَّاني[15].

ما انفكَّ العروي يُوقنُ بأنّ الحداثة في مجملها هي قدرٌ لا مهرب منه، وهذا نابع من كونيتها واكتساحها للأقطار جميعها، واتكاؤها على مقوّماتٍ عديدة تخدم الفرد: الحرية والعقل مثالين، لم يفتر عن المنافحة عنها، بيدَ أنّ طه آثرَ أن يسير في ركاب المُغايرة ونزع عن الحداثة صفة القدرية والحتمية، ونعتها بأنّها ليست "قدرًا بقدرِ ما هي تمكين"[16] لا غير. انطلاقًا مما تقدَّم هل يُمكن اعتبار هذه التباينات

الفكريّة العميقة والواضحة، والتي مسّت حتى اللغة: العروي دائب على الكتابة بلغة واضحة ومفهومة رغم كثرة تنقلاته واستطراداته في حين أنّ نظيره طه يكتب بلغةٍ عتيقة وكلاسيكية درج من خلالها على اجتراح كتلةٍ مفاهيمية صارت لصيقة به من قبيل: الائتمانية، التأثيل، التكوثُر العقلي، الاسترقاقيّة... إلخ، هل هذه التباينات التي بينهما هي السبب الرئيس الذي دفع عبدالله العروي إلى الكتابة عن طه عبدالرحمن في "خواطر الصباح" بلغةٍ تضجُّ بالحسرة والتأفف وتنضحُ بالاستياء من كتاباته؟ ورصد أيضًا العوامل التي جعلت طه ضالًا طريق الصواب في تقديره: "يتحسَّرُ المرء وهو يقرأ كُتب طه عبدالرحمن حول تجديد المنهج في تقويم التُّراث، إذ يتحقّقُ أنّ مَرَّ السنين لا يزيدُ المُثقّفين العرب إلّا تقهقرًا رغم ما يُطالعونه من مؤلفاتٍ أجنبيّة وما يتلقّونه من أفكارٍ ينعتونها بالمُستوردة. لا يزيدهم الاطِّلاع إلا انكفاءً وانغلاقًا. سقط المؤلِّفُ ضحية عدّة عوامل: التأليف الفرنسيّ المعاصر وانحصاره في الإبستمولوجيا، ضحية التخصص في المنطق (...)، ضحيّة وضعية الفلسفة ضمن النِّظام الجامعي المغربي"[17]. لم يكتفِ العروي بهذا النقد العلني والصريح الذي مسّ به طه عبدالرحمن، بل جنحَ أيضًا إلى النّقد المضمر والرّمزي والملغوم المصوّبة سنانه لطه، وذلك كان في خضمِّ حديثه عن الاهتمام الذي حظيَ به الحقل الديني عند الباحثين والمفكّرين العرب مقارنةً بالمجال السياسيّ الذي يفرضُ الواقعية والتفكير السياسي المتعقِّل المُتحاشي للعقيدة والوجدان[18] لأنَّ السياسة، في مجملها، "لا تخاطبُ المشاعر والذكريات"[19]، وهذه خِصلة يفتقدها مفكرو العالم العربي، لذلك يتهرَّبون من المجال السياسي ويتلافون الخوض فيه. كتب العروي: "أتصوَّرُ أنَّ التهافُت على نقد الدّين يُعوِّض على الإحجام عن الخوض في السياسة، في الشَّرق عمومًا وفي الشَّام خصوصًا. أمّا هنا في المغرب فنلجأُ إلى الصَّمت أو نغطس في الإبستمولوجيا"[20].

2. تقويض الحداثة الأوروبية

نصادف داخل خانة كونية الحداثة وعالميّتها نوعين منها: الأولى كونيةٌ "سياقيَّة" مثل حقوق الإنسان التي يُمكنُ أن يُبدع فيها الكائن الأوروبي ببراعة، ويُمكنُ أن يُبدع فيها أيضًا غير الأوروبي بمهارةٍ عالية، ثم كونيَّةٌ "غير سياقيَّة" التي تعني أنّ كلّ خَلْقٍ وإبداعٍ يخصّان مجتمعًا محددًا، ولا يقدر مجتمع آخر أن يعيش التجرِبة نفسها أو يُحاكي المراحل والتحولات عينها( )، أمّا واقعها، أي واقع الحداثة، فله عدّة دلالات من قبيل: السياق، البيئة، الخصوصيات، وهي تفاصيل يجب المراعاة لها لا إغفالها والاستهانة بها. يرى طه أنّ واقع الحداثة من الممكن أن يكون منافيًا لروح الحداثة، إذ ليس كلّ واقعٍ حداثيٍّ هو تطبيقٌ لروحها ولما يكتنفُها ولما انضوت عليه طيلة مسارها، بل قد يكون مجرّد تطبيقٍ جزئي لروحها فقط، وبالتالي وجب التمييز والفصل بين روح الحداثة وبين واقعها؛ أي تطبيقاتها التي يَشهدُها الواقِع[22]. لم يتوانَ العروي، في مجمل كتاباته، في أن يُقرِن بين الحداثة الغربية وبين العقل، معتبرًا إياها "ثقافة عقل"، وأنّ هذا عاملٌ أسهم في رقيّها وتقدمها وتحقيق حداثتها، وثقافة العقل تعني أنّها ثقافة تستحضر العقل في شؤون الحياة كلِّها: النقاش، والسلوك، والتفكير، والرؤى المستقبلية، وحلّ المشاكل والأزمات... إلخ، فضلًا عن تمتعها بالمقدرة على أخذ المبادرة ونقل ما تتطلّعُ إليه من العقل (النّظر) إلى الفعل (الواقع) لتكون عقلانيتهم شاملةً لكل شيء، إلى جانب أنّ الفرد الغربي لا يتخيّل أنّ فوق عقله عقلٌ مطلق يسود ويتحكمُ في كل شيء يجب أن يبقى خاضعًا له أو منتظرًا إعانته[23]. من هذا المنطلق تشكَّل لدى طه اعتقادٌ جادٌّ وراسخٌ مفاده أنّ الضفة الأخرى التي زعم "الحداثيون" أنّها منظومة عقلٍ (المقصود هنا هو العقل المجرد) فإنّها تمتاز بوجهين متقابلَين: الأولُ وجهٌ عقليٌّ كناية عن الوصف الذي نالته: حضارة معقلنة ـ عقلانية، والوجه الثاني هو الوجهُ القوليّ. ورأى أن الوجه الأوّل يعاني النقصان، والثاني غمرهُ حيفٌ بعدما انكبّت الحضارة الغربية على الاهتمام بالقول وأهملت، في المقابل، الخُلُقْ (الأخلاق)[24]. لتبيان نقص العقلانية الغربية عمد طه عبدالرحمن إلى تفكيكها، وكان ممّا استشفهُ أنّ هذه العقلانية المتّسمة بالتجريد تقوم على ثلاثة أركان رئيسة: الرّكن الأول هو الفاعلية، وتعني أنّ الإنسان يبلغ درجة من تحقيق الذات من خلال أفعاله والسلوكيات التي يقومُ بها، ومجالها، أي مجال هذه الأفعال، سِمته: السِّعة والتنوُّع. أما الركن الثّاني فكان هو "التقويم" ومظانه أنّ الإنسان يعيش وفقًا لقيم مُلِّيَتْ عليه وهي التي تُسيِّره وتتحكَّمُ فيه. في حين أنّ الركن الأخير هو ما نعتهُ طه بـ"معيار التكامل" والذي يؤكد من خلاله أنّ الإنسان، في نهاية المُطاف، ومن خلال أفعاله تلك، ما هو إلّا ذات واحدة، مترابطة، ومتكاملة غير قابلةٍ للشّطر والانقسام والتجزئة[25]. ما دام أنّ طه رام تفكيك العقلانية الغربية المجردة ونقدها وتقويضها، علمًا أنّها مدماكٌ أساس قامت عليه الحداثة، فهو بذلك ينتقد المتبنين للحداثة الغربية ولقيمها، والعروي في مقدمتهم بلا ريب. ولتبيان حدود هذه العقلانية استدعى طه عبدالرحمن تعريفين يعدان من أهم التعريفات التي قدّمت لمفهوم العقل، وهما تعريْـفَا أرسطو وديكارت، وقد أخضعهما للمعايير الثلاثة التي ارتكزت عليها هذه العقلانيّة في نظره: معيار الفاعلية، والتقويم،

والتكامل، وكان مما استخلصه، على سبيل التمثيل لا الحصر، أن تعريف أرسطو، واختاره طه بوصفه أثّر تأثيرًا واضحًا في الثقافة العربية الإسلامية لا أحد يقدر على إنكار ذلك، تعريفه للعقل بأنّه "جوهرٌ قائم بالإنسان" لم يشهد حضورَ إلّا معيارٍ واحدٍ وهو معيار التقويم وكان ذلك بشكلٍ محتشم للغاية؛ إذ إنّ العقل ليس جوهرًا يرتقي إلى منزلة الذّات، ولكنه مجرّد فعلٍ من الأفعال لا غير في نظر طه عبدالرحمن[26].

إنّ الخلاصة التي استخلصها طه من التجربة الغربية (الحداثة) أنّها حداثة تحملُ وجهين: عقلي وقولي، الأولُ ناقص: العقل (المعرفة)، والثاني ظالمٌ: القول (التقنية)، ولعلّ مكامن نقص الأول ترجع بشكلٍ أساس إلى أنّ العقل المجرّد يفتقد خاصيتين أساسيتين يتمتّع بهما نقيضه: العقل المؤيّد، ألا وهما "النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل"، وهما سمتان تفتحان الباب أمام تحقيق "عقلانيةٍ سديدة" تكون نافعةً لا ضارّة، ويعني طه بهذا النوع من العقلانية: "العقل المُهتدي إلى مَعرفة المقاصد النَّافعة". وحتى تصير هذه العقلانية مقترنة بالسداد لا مندوحة لها من نبذها للعبء الذي تتجشمه ألا وهو ادعاء الموضوعية (الملاحظة والتجربة) التي ترى في الدين وقيم الأخلاق عقبات حقيقية تُعيق التفكير العلمي الجاد، ثم ضرورة تخليها عن اعتبار أنّ كلّ شيءٍ في الكون قابل للخضوع للتحليل والتجريب، وفي الأخير لا بدَّ لها، في نظر طه عبدالرحمن، أن تتحلّى بصفة "اتخاذها للوسائط"[27]. أمّا الوجه الثاني الذي اعتبره طه ظالمًا، ومن ملامح هذا الحيف أنّ الحضارة الغربية صارت حداثة متسلطة (لا أخلاق في المنطق والعلم ـ لا أخلاق في القول النّظري)، وظلمت الإنسان بحسبانها بخّست الخلق وهمّشته في حين أنّها رفعت من قيمة التقنية، كما وسّعت دائرة القانون العام وحجّمت مجال الخلق الخاص، ونظرتْ نظرة ازدراءٍ واستصغار إلى الفعل الخلقي، وفي المقابل مجّدت الفعل السياسيّ على حساب هذا الفعل الخلقي، وقد تمخضت عن ذلك كتلة من الآفات أوجزها صاحب التكوثر العقلي في: آفة التضييق: لا أخلاق في المعرفة، آفة الجمود: تعرضت الأخلاق إلى "اغتصاب" وصار البعض يؤمن أنّ لا أخلاق في تسيير الأمور الاجتماعية، ثم آفة التنقيص: الأخلاق تؤنسُ النّفوس الواهنة والمختلّة في حين أنّ "القول السياسي" يبقى في يد الشجعان والأسوياء[29].

صوَّبَ مؤسِّس مشروع الفلسفة الائتمانية سنان نقده إلى الحداثة الغربية وذلك في سياق محاولته تنفيذ ما يساوره، وقد سمّاهُ بـ"تخليق الحداثة"؛ حيث ظلّ رافضًا في مجمل كتاباته النَّقدية لأهم المقولات التي أفرزتها الحداثة ألَا وهي الفصل الذي تمّ بين الأخلاق والدين أو ما يصطلحُ عليه لدى الذين تبنَّوا هذا الفصل بـ"الدّهرانيَّة ـ الداهرانيين"، وهو فصلٌ غير صائب عندهُ؛ لكون الأخلاق والدين بينهما وشائجٌ متينة وعميقة، ولا يستقيم أحدهما دون الآخر، فالمتديّنُ، مثلًا، لا ينال تلك الصفة إلا بخُلُقِهِ، والمُتخلِّقُ لا يمكن أن يكون كذلك بمبعدٍ عن الدِّين[29]، ومن ثمَّة فالفصل بينهما مسألة في غاية العُسر، كما أن الأخلاق تمتح من روافد عديدة في طليعتها الحقل الديني، وهذا الأخير هو انعكاس للأخلاق. ومن هذا الرفض ابتغى طه تخليق الحداثة؛ أي إلى إعادة الاعتبار إلى الأخلاق ومزجها بالدين، والدفاع عن استمرار الوشيجة بينهما. ومن هذا المنطلق وصف طه دعوة هؤلاء المؤيدين لهذا الفصل بأنّ دعوتهم تلك هي "دعوى باطلة"، وهم تفرقوا على أربع صيغٍ متباينة: الصيغة الطبيعية (روسو)، النّقدية (كانط)، الاجتماعية (دوركايم)، والناسوتية (لوك فيري)[30]. يُعدُّ فقيه العقد الاجتماعي جون جاك روسو ممثلًا لامعًا للاتجاه الطبيعي الدهراني الرامي إلى فصل الأخلاق عن الدين، وكان قد ميّز روسو بين إنسانين اثنين: الأول هو الإنسان الفطري النقي الذي لم تلفُّه الشوائب، ولم يتعرّف على ملذات الحياة ولم يكتشف بعد عقبات الدّهر وتصاريف الزمن، أي أنّه إنسانٌ سعيدٌ "كما خرج من يد صانعه"، قبل أن يعيش هذا الإنسان النقي ـ الفطري في وسط اجتماعي ويَشرَعَ في التحوُّل والتبدُّل من خلال خطابات المجتمع، سلوكيات الناس، احتكاكه بالفنون التعبيرية والعلوم، وهنا بدأ الشقاء يتكوَّنُ لديه[31].

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا اختار طه عبدالرحمن روسو نموذجًا للاتجاه الطبيعي الدهراني علمًا أنّ نماذج كثيرة متوفرة قد يجد الباحث صعوبة في حصرها مثل: دينيس ديدرو وإيميل زولا؟ هل ينوي بهذا الاختيار توجيه نقدٍ مستتر لعبدالله العروي الذي نقل نصّ "دين الفطرة" (2012م) إلى اللغة العربية مع العلم أنّ الترجمة العربية صدرت قبل سنتين من صدور كتاب طه عبدالرحمن المكنّى بـ: "بؤس الدهرانية" (2014م) وسبح فيه صاحبه في مدارات متعددة بغية تقويض آراء الدهرانيين بصيغهم الأربع (الطبيعية، النقدية، الاجتماعية، الناسوتية)؟ يرى طه أنّ روسو سلك مسلك فلاسفة التنوير في إقامة تضادٍّ بين الدين الطبيعي والدين المُنزَّل الذي ينضوي على صورتين: وقتية وفطريّة. أسَّس روسو الدين الطبيعي على مِدماكٍ أساس وهو الشكّ، وهذا الشك قاده إلى التشكيك في الوحي والنبوة والملائكة بصرف النظر عن تشكيكه الأهم: الشكُّ في الخلق، وهذا أفضى به، في نظر طه، إلى الوقوع في مثلبة الخلط بين دين الفطرة الذي يعني الدين الروحي إذا سلّمنا أنّ الفطرة هي "خلقة الإنسان الأصلية"، كما أخطأ روسو، في تقدير طه، حينما مزج بين الإدراكين: الروحي (=

الوجدان) المدرك للمعاني جميعها، والعارف بالقيم، والعقلي (= العاجز عن استشفاف المعاني)، وهذا ما أدى بروسو إلى عدم تمييزه بين نوعين من المشاعر: النفسية؛ من قبيل: التأفف والسأم، الجزع من الآلام والموت، الارتواء بالحب، والمشاعر "الروحية الخالصة"[32]. أكّد العروي في المقدمة التي دبّجها لكتاب "دين الفطرة"، وكأنّه بذلك يُعقبُ منذ البداية على الذين سيعتقدون أنّ روسو ارتكب هنّة بعدما تغيا المزج بين العقل والوجدان، حينما كتب روسو: "أنا كائنٌ لديَّ حواسٌ تؤثرُ فيَّ (...) لي كامل الحريّة في أنْ أمحِّص، كثيرًا أو قليلًا، محسوساتي (...) لستُ كائنًا يُحسُّ وينفعلُ لا غير، بل أنا كائنٌ فاعلٌ وعاقلٌ، إنّي كائنٌ شُرِّف بقوة التفكير"[33]، أكّدَ العروي أنَّ روسو كان يبتغي تأسيس عقيدةً بسيطةً، وواضحة، خالية تمامًا من التعقيد، وهذا يمرُّ بالتحديد عبر التوفيق بين العقل والوجدان، على اعتبار أنَّ هذا الجمع والتوفيق بينهما سيؤدّي بالفرد إلى نيل راحة البال وسكينة الوجدان وسيحظى المُجتمعُ بالاستقرار[34]. لعلَّ أهمَّ ما يُستجلى من نقد طه لجان جاك روسو هو أنَّه يدعو إلى تعطيل ملكة العقل، وكأنّها زائدة لا فائدة منها، ولا موقع لها في مدار الدّين والروحانيات والغيبيات، بل يجب على الإنسان أن يستكين إلى وجدانه وينصت لما يمورُ فيه، ومعلومٌ أنّ الوجدان هو باب مثلبة الهوى لأنّه لا يُمكِّنُ الإنسان من التمييز والمقارنة وهذا قد يؤدي به إلى الوقوع في كثرة الهفوات، في حين أنّ "العقل إمامٌ"[35] كما يقول أبو العلاء المعري. وليس بخافٍ على وجود تفاصيل دينية لا مهرب لها من الشك؛ الذي دخل غماره صاحب "إميل" وأكد على ذلك بقوله: "كنتُ في حالٍ من الحيرة والشَّك تلك التي يراها ديكارت ملازمةً لكلّ باحثٍ عن الحقيقة (...) كنت أتردد باستمرارٍ من شكٍّ إلى شك"[36]، ثم التأمل والتفكير فيها بإمعان ونقدها؛ إذ لا شيء منزّهٌ عن النقد، وهذا لا يتمُّ إلّا عبر الاحتكام للياقة العقلية بحسبانها المقياس الأول للحُكم على الأشياء، والقيام بالمقارنة بين المنطقي وغير المنطقي، بين الجيّد والرديء، بين الأَلِق والبشع، كما تجعل المرء يسعدُ بإمكانية التفريق بين العثرة والصواب. بيَّن طه عبدالرحمن ما يرمي إليه، أثناء نقده للحداثة، حيث لم ينتقد أسسها من عقلانية وحرية وفردانية فقط، بل نقد حتى أبرز أعلامها، ونذكر هنا على سبيل التمثيل رائد النّزعة النقدية إيمانويل كانط، بوصفه يمثّل النموذج الثاني (الصيغة النّقديّة) المتطلّع إلى تحقيق الدهرانية عبر جعل الإيمان الديني مرتبطًا بالعمل (الواجب). لقد تبنَّى كانط فكرةً مضمونها أنّ بناء الأخلاق يتصل بالضرورة بما هو "قبليٌّ لا بعديٌّ"، ومن هذا المنطلق يمكن أن "تتأسَّس الأخلاق على العقل وحده"[37]، وهذه الأخلاق هي المسار الأنجح لتحقيق "دين العقل المحض"[38] الذي يُنَصِّبُ نفسه في خدمة الفرد الذي يفكر بطريقة جيدة وحسنة. نقرأ لكانط، في مضمار إلحاحه على أنّ الأخلاق في صلتها بالدين تُبنى قبليًّا لا بعديًّا: "إنّ الدّين الذي ينبغي عليَّ فيه أن أعرف مسبقًا أن شيئًا ما هو واجبٌ، قبل أنْ أستطيع أن أعترف به بوصفه أمرًا إلهيًّا هو الدين الطبيعي. فأمّا الذي يعلن أنّ الدين الطبيعي هو وحده الضروري على الصعيد الخلقيّ، أي وحده الواجب، فإنّه يمكنُ بذلك أن يسمى صاحب المذهب العقلاني"[39].

استلهمَ كانط من روسو التمييز نفسه الذي قام به صاحب العقد الاجتماعي حينما ميَّز الدين الطبيعي عن الدين المُنزَّل[40]، وظلّ يقرظ الدين الطبيعي بسخاء لاحبٍ حيث رأى فيه دينَ أخلاقٍ، ونظر إليه بوسمه وَصلًا مع العقل، ولعل ما يشي بذلك هو ما كتبه في مؤلفه: "الدين في حدود مجرّد العقل": "إنّ الدين الطّبيعي من حيث هو أخلاق (...) مرتبطٌ بمفهوم الشّيء الذي يُمكنُ أنْ يُحقق تأثيرًا لغايته الأخيرة (...) ومتّصلة بمدةٍ ما بالإنسان (...) إنّما هو (= يقصد الدين الطبيعي) مفهومٌ عمليٌّ محض خاص بالعقل"[41]. أبدى طه تحفُّظًا جليًا تجاه فكرة كانط التي تُخرِّص بأنَّ الدين الطبيعي هو دينٌ عقلاني صرف؛ لأنّه بذلك أغفل عن الصورة الفطريّة للدين وهذا أرجعه طه إلى التمثل الخاطئ الساكن في عقل رائد النزعة النقدية باقتدار حول التعبُّد؛ فالصلاة مثلًا يعتبرها صاحب النقود الثلاثة أنّها لا تحقق الصلة بالإله، وتودي بالمرء إلى عوالم الخرافة والأوهام، وهذا التبخيس الذي طال الطقوس الدينية في المتن الكانطي عائد إلى تمسكه بأنّ العبادة الحقيقية والصائبة هي غير مرئية ومكشوفة: مرتبطة بالقلب، كما لم يستسغ طه عدم فصل إيمانويل كانط بين "الشعائر الحقّة" التي مصدرها الوحي وبين "الشعائر الباطلة" التي كان واضعها هو الإنسان. علاوة على اعتراض طه عبدالرحمن على مسألة تشكيك كانط في عملية الوحيّ، ولا سيِّما أنَّ الوحي، في تصوره، يبتغي دحر الهوى عن العقل، ويجعل هذا الأخير سائرًا في الممر الصحيح لا يزيغُ عنه، ووصف الوحي بأنّه هو "الذي عَلَّمَ الإنسان العقل"، لكن هذا العقل ما يفتأ يرتدّ وينقلب على الوحي كلما سنحت له الفرصة فعل ذلك[42].

يُؤكّد طه أنّ الصيغة الثالثة للاتجاه الدهراني نشأت وتكوَّنت في بلاد الأنوار خلال القرن التاسع عشر، ولعلّ ما أسهم في نشوء هذا الاتجاه وتقوِّيته هو أنّ فرنسا درجت في تلك الحقبة على إدراج أخلاق دهرية ضمن الكراسات المدرسية، حتى يتشرَّبَ الطفل هذه الأخلاق، ويستوعِبَها جيّدًا، ويصير مستقبلًا منافحًا عنها، ولم تكتفِ بهذا فحسب، بل وضعت برامج دراسيّة لهذا الغرض تحديدًا، وقد أسفر

ذلك عن نتيجة إيجابية حيث أضحت فرنسا بلدًا علمانيًّا بلا مدافعة ورمزًا ذائدًا عن مداميكها قبل أن يمسها التلف والزيغ فتنحرف عن مقاصدها[43]. اعتبر طه عبدالرحمن أنّ السوسيولوجي الفرنسي إيميل دوركايم هو ألمع ممثلٍ لهذا النّموذج لأنّه قضى ردحًا من عمره محاولًا شرح الأخلاق الدهرية وتفكيكها وتبسيطها للفرنسيين مسهمًا في توضيحها، وكان ممّا وضحه دوركايم أنّ هذه الأخلاق انفصلت بشكلٍ نهائي عمّا هو متعالٍ وأهملت "الإله" وصارت تعتبر الواجبات تجاهه أمرًا غير معقولٍ ومقبول، وأخذت تنكبُّ، في المقابل، على الاهتمام بمدارات الإنسان في يومه. أدرج طه عبدالرحمن في سياق تفاعله مع إسهام دوركايم في هذه المسألة تعريفًا قدّمه هذا السوسيولوجي لهذه الأخلاق المتّصلة بـ"التربية العقلانية الخالصة"، وتعريفه لها هو أنّها أخلاقٌ "تأبى أن تقتبس من المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزلة"[44]، ومن هذا التعريف تكون بذلك أخلاقًا لا تؤمنُ إلّا بالمُمارسات والتصرُّفات والسلوكيات التي منبعها العقل، وهو المُتحكِّمُ فيها وحدهُ، ومن ثمَّة تغدو أخلاقًا تتبدَّلُ بتغيُّر النماذج الاجتماعية، وهذا رأيٌ، في تصور طه، غير سديدٍ لكون الأخلاق، بوسمها مجالٌ خصب للواجبات، كان من الأولى أن تبقى ثابتةً لا مُتغيِّرة، لأنّ تغيُّرها هذا معناه تغيُّر الواجبات المتخلِّقة. أضف إلى ذلك أنّ طه لم يقبل الجمع الذي قام به دوركايم بين ثبات الأخلاق وثبات الإله وذلك في باب تأكيده على أنّ الأخلاق الدّينية لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة ما نعتهُ دوركايم بـ"الأخلاق الاجتماعية"، وتختلف الأخلاق الدّينية عن نظيرتها الاجتماعية، في رأي دوركايم، بحُسبان الأولى تعيش ثباتًا واستقرارًا واضحين وجليين، في حين أنّ الاجتماعية تنفردُ بـ"التعدد" فضلًا عن التحوُّل والتبدُّل اللذين يطرآن عليها كلّما حدثت تغييرات على مستوى البنية الاجتماعية[45]. لقد كانت الصيغة الأخيرة للنموذج المنادي بالدهرانية هي التي نعتها طه عبدالرحمن بـ"الناسوتية الجديدة" التي تتباين مع الناسوتية الأصلية التي انبثقت غداة النّهضة الأوروبية وعرفت مجموعة من التحولات إبان عصر التنوير خاصة مع إقرار حقوق الإنسان في صيغتها الحديثة، قبل أنْ تتحوَّلَ إلى ناسوتية ثانية ـ جديدة، وقد كان ممثلها بلا مدافعة هو الفيلسوف الفرنسي لوك فيري الذي قسَّم الدين إلى دينين اثنين هما: "الديني الفلسفي" ويعني به الدين الروحاني، ثم "الدِّيني التاريخي" (الماورائي ـ الميتافيزيقي). لقد دعا لوك فيري إلى فكرة صادمة مضمونها هو "تأنيس الإله"، أي جعل هذا الإله قريبًا من الإنسان، وحاملًا للسمات الإنسانية التي تُميّز الكائن البشري عن الكائنات الحيّة الأخرى، وهذه دعوةٌ ترنو إلى نزع صفة التقديس عن الإله، والنّظر إليه باعتباره إنسانًا لا ذاتًا إلهية متعالية ومفارقة للواقع، كما أنّ من بين الغايات التي يتطلّع إليها هذا التأنيس، في نظر صاحب "التأثيل"، هو الاحتفاظ بالمعاني الوجدانية المتمخِّضة عن الدين وإلغاء الشعائر المرتبطة بها بصورة كلية. يرى طه أنّ لوك فيري يؤمن بإحراز "الدهرنة"، ويظن أنّه امتدادٌ أساس للمشروع الفلسفي الذي دأب على "نقل المعاني الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية التي جاءت بها الأديان إلى لغة العقل"، ولعلّ أبلج مثالٍ على ذلك هو مشروع حقوق الإنسان الذي لعبت فيه الديانة المسيحية دورًا محوريًا في بلورته وذيوعه، واعتبر فيري أنّ المسيحية بهذا الإسهام نالت صفة الديانة "المدهرنة المعقلنة"، وهذا الاستنتاج توصَّل إليه فيري بعدما فحص الديانات المنزلة جميعها ووجد أنّ المسيحية هي الديانة الوحيدة التي أفلحت في إصابة هذه الدهرنة[46].

وبما أنّ طه قد نصَّب نفسه مواجهًا للحداثة الغربية بمختلف أعلامها والقيم التي انضوت عليها ورفعتها فإنَّه لم يُهمل مشروع لوك فيري الساعي إلى إحداث تمييز وفصلٍ بين الدينين: الفلسفي والتاريخي، ورأى طه في هذا الفصل خطأً منهجيًا؛ لأنّ الدين الفلسفي لم يبدع قيمَه الأخلاقية واختلقها من عنده بل استلهمها من الحقل الديني ثم شرع "يُؤَنِّسُها" (مشتقة من لفظة التأنيس)، كما أنّ الدين الفلسفي لم يكن أبدًا انعكاسًا للصورة الفطرية للدين المُنزل، بل هو عبارة عن جملةٍ من القيم الأخلاقية المتولِّدة عن العقل والمشتركَة والمتواضَع عليها بين الناس، أمّا صورة الدين الفطرية، التي ظنّ فيري أنّها انعكاس للدين الفلسفي، فإنّها تلتصقُ أساسًا بالطقوس التعبدية: الصلاة والدعاء مثالين، وقد جاء الدين، في شكله الفطري، بقيم أخلاقية لم يكن الناس من قبلٍ على علمٍ بها فشرعوا يتعلّمونها ليكون بذلك دينًا "يُعطي ويفيدُ بكلِّ ما أعطى". أما الدين التاريخي فإنّه يُشاكِلُ "الصورة الوقتية للدين المنزَّل"، وهذا التشاكل يظهر أساسًا من خلال "التأثير التراكمي للزمن" الذي يفعل ما يبتغي فيهما بشكلٍ متساوٍ وعادل، كما أنّ "التدهير الذي يدخل على الدين التاريخي يعادل النسيان" الذي يمسُّ الدين المنزل (الموحى به)"[47].

يُستشفُّ من هذه الوقفة النقدية التي قام بها طه عبدالرحمن للاتجاه الدهراني أنّه يرفضُ رفضًا قاطعًا إعمال العقل في الجانب الروحي ـ الديني، في حين أنّه ظلّ مصرًّا على الاستعانة بدلًا من ذلك بالمشاعر الروحية والوجدان والطقوس التعبدية، وكأنّ الدين لا يُفهم إلّا بالوجدان وبالمشاعر الروحية، لكن أليس من الممكن تقوية الموقف تجاه الدين حينما يستخدم المرء عقله، ويفكر بتروٍ بالغ في الشعائر والطقوس، ويتأمل في المشاعر التي تغمره والنابعة من جدول الدين؟ إلى جانب كلّ هذا يمكن أن تصير القيم الأخلاقية

أكثر نضجًا وفعّالية في المجتمع حينما يُوجِّهها العقل ويتحكم فيها، أمّا التعويل على الوجدان فيجعل المرء فزعًا ومتوجّسًا من الغيبيات لا يقدر أن يمارس شعائره بطريقة فردية بل يصير منقادًا لشعائر الجماعة، وهل شعائر الجماعة كلّها صائبة وعقلانية؟ إنّ الحداثة حققت مكاسب كبيرة للذات الفردية وفي طليعتها الحرية، وهذا "الحق الطبيعي والبديهي"[48] يجب أن يحضر في ميدان الدين؛ لأن ممارسة طقسٍ معين يجب أن تكون بشكلٍ فردي حر لا ممارسته في كنف جماعة أَلِفت القيام بشعائر ومراسم دون إطالة النظر فيها بل إنها تخوضها من باب التوارث، وكم من الطقوس والشعائر الدينية لا تستجيبُ لمسلّمات العقل، بيد أنّها مفروضة على الإنسان لأنّه فاقدٌ للاستطاعة على الخروج من عباءة الجماعة والانقلاب عليها، كما يهابُ نظرةَ القبيلة له وهو "المرتد" و"المنقلب" عن قيمها وأعرافها وتقاليدها. ولعلَّ ما يدلّ على استنكار طه عبدالرحمن للحضور العقلي في الدِّين هو نقده لإيمانويل كانط الذي نافح عن ضرورة إعمال العقل في التفكير الديني، كما أنّه استبشعَ نظرة السوسيولوجي دوركايم الذي دعا، بتحليل سوسيولوجي معقلن، إلى ضرورة دهرنة الأخلاق الدينية، وهي دعوة قد لا تطبّق إلّا من خلال العقل، كما لم يقبل ما جاء به لوك فيري حين نادى بـ"تأنيس الإله" ونزع القدسيةِ عليه، وهذا ما سيؤدي إلى الاحتفاظ بما يكتسح الوجدان من مشاعر نبيلةٍ تولَّدت عن الإحساس الديني، وفي المقابل التخلي بصفة كلية ونهائية عن الشّعائر الدينية لكونها تئدُ العقل وتُجانب الصواب، وكثيرةٌ هي المراسم التي يجب إعادة النّظر فيها، ليس في المسيحية وحدها، بل حتى في الديانتين اليهودية والإسلام، ومن ثمّة يمكن أن تصير القيم الأخلاقية، التي منبعها الدّين في كليته، عقلانية تُفخِّمُ عقل الإنسان الحديث الذي لم يعُد يقبل الإذعان لأعراف وتقاليد العشيرة بل صار قادرًا على الثورة في وجهها حينما أدرك فضائل عقله، ووعى بحريّته.

لم يقتصر نقد طه عبدالرحمن لمكتسبات الحضارة ـ الحداثة الغربية على نقد العقلانية المجرّدة ومحاولة تقويض النموذج الدهراني الداعي إلى الفصل بين الأخلاق والدين وكذلك تفنيد الطروحات التي نافح عنها نظيره ـ خصمه (= الدهري) الذي حاول عزل الدين عن السياسة للظفر بما يُصطلحُ عليه بـ"الدنونة ـ العلمانية"[49] أي أن تصير الدولة منكبةً على خدمة المخلوق لا الخالق، لم يقتصر على هذا بل نقد أيضًا مفهوم الحرية الذي تغنّت به الحداثة الأوروبية. وغنيٌّ عن البيان أنّ العروي أفرد كتابًا لهذا المفهوم (= "مفهوم الحرية") معتبرًا إيّاه جزءًا من مؤلَّفٍ واحد حول الحداثة؛ أي أنّ الحرية هي ضرّة الحداثة، ولا يمكن الحديث عن إمكانية الوصول إلى تلك الأخيرة في غياب شرطها الضروري: الحريّة. أبرز العروي في كتابه ذاك أنّ الحرية بوصفها قطعة من الحداثة، هي أسُّ الليبرالية، لم يتعرَّف عليه إلّا الغرب، أمّا ما عاشه العرب من تمثلات للحرية عبر تجربة البداوة والتصوف والعشيرة والتقوى ما هو إلّا ملامحٌ ضبابية للحرية، لكنهم لم يبلغوا مرحلة تمثلها حقيقة وإدراكها في شكلها المكتمل والتّام. هل بنقد طه عبدالرحمن لمفهوم الحرية هو نقدٌ مضمرٌ ورمزيٌّ لعبدالله العروي من خلال مؤلَّفه: "مفهوم الحرية"؟ تمظهرَ نقد طه للحداثة الغربية في سياق دعوته الجادة إلى القطع مع التبعية بصنوفها الثلاث: الآلية، والاتباعية، والاستنساخية؛ إذ إنّ هذه التبعية هي البوابة الأولى لولوج عالم "العبودية" وهذا يعني انتفاء الحرية، كما حثَّ بشكلٍ مستمرٍ ومتواصل على الإبداع والابتكار الذاتيين دون انتظار الآخر–الغير أن يُفكِّر بدلنا، علاوة على ضرورة التشبث بالهوية لا الانسلاخ عنها، وبذلك سيقبضُ على حلم تشييد حداثةٍ عربية إسلامية أصيلة والسير نحو تخليقها (مفردةٌ مُشتقَّة من الأخلاق)، لتكون حداثةً مُعاكِسة للحداثة الغربية ولا تُـقَـلِّدها في أي شيء. بنى طه عبدالرحمن موقفه من الحرية في أصلها الغربي على الثورة التقنية[50] التي اجتاحت العالم، وما تركت مكانًا إلّا ومارست فعلها فيه، وهذه التقنية سيطرت على الإنسان وباتت تتحكمُ فيه، وجعلته أسيرًا لها ضالًّا عن الصَّبر والتركيز ومسيَّـرًا فاقدًا لحريته، وهذه الحرية إذا كانت هي من إنتاج الحضارة الأوروبية، واتخذتها هذه الحضارة رمزًا لها وصارت مدعاةً للافتخار، فإنّها هي التي اغتالت هذا الحق الطبيعي بعدما اُسْتُلِبَ الإنسان وصار متحكَّمًا فيه منذ الثورة الصناعية مرورًا بالعولمة وصولًا إلى التقنية المعاصرة. ففي خضمّ هذا التحوُّل التقني الكبير هل باستطاعة الأوروبي مثلًا أن يتحدّث عن الحرية في معناها الأصلي؟ أم تعرّضَت هذه الحرية الكاملة والمكتملة للتجزئة وأضحَت تضمُّ حريّاتٍ فرعية هي التي بات يكتفي بها الإنسان المعاصر؟ وبما أنّ الإنسان فقد أهم حقوقه الطبيعية في بيئة نادت بهذا الحقّ وذادت عنه فهذا يعني أنّ الحرية صارت شائهة ومزيفة فاقدةً لجوهرها الذي حملته مع انبثاق زمن الحداثة.

ربط طه، في سياق نقده للحرية الغربية، بين الليبرالية التي تعتبر مقولةً جوهرية من مقولات الحريَّة وبين الأخلاق التي لمسها التشويه والتسفيه، حيث أوليَ بالغ الاهتمام لما يتّصل بالميدان السياسي، وفي المقابل أهملت الأخلاق وانفكّ عنها الغرب، وهذا الإهمال كان سببًا رئيسًا في تناسل الإعضالات على البيئة الغربية. وهذا الفك والإهمال كان منبعهما هو أنّ الحداثة رأت في الفرد مجرّد "منظومةٍ آليَّةٍ" لا غير، لتغفل عن "المجموعة المعنوية" التي يسعد بها النَّوع البشريّ، وهي ترمزُ إلى القيم والمقاصد التي تحفل بها الذات الإنسانية، ولم

تكترث الحداثة أيضًا للعلاقة الجامعة بين الإنسان مع الله علمًا أنّ هذه العلاقة تحقق قدرًا كبيرًا من الحرية في نظر طه[51]، وهذه الأخيرة، أي الحرية، هي إربٌ أساس من الحداثة في نظره، وأحد أهم الدوافع التي دفعته إلى نقد الحداثة والحرية هو كونهما همّشتا الأخلاق واستغنتا عنها ونظرتا إليها بمقتٍ وازدراءٍ كبيرين جدًّا، وكأنّها أمرٌ ثانويٌّ في الحياة، ومن هنا جاءت دعوته المُلِحّة: تخليق الحداثة والتي تعني بالتحديد: "تعويض العقل بالخُلق لأنّه هو الخِصلة التي تُميِّز الإنسان عن الحيوان وليس العقل (...) وعدم التسلط على الطبيعة لأنّها مسخرة له ولا يمكنه أن يمتلكها"[52]. ومن بين النقائص التي مسّت الحرية الغربية أيضًا أنّها جعلت الفرد يعيش خواءً داخليًّا دون أن يعثر على ما يمكن أن يترْعَهُ ويبدد هذا الخواء الجواني، وهذا راجع إلى إهمال حداثة الغرب للجانب الديني ـ الروحي، ومن ثمَّةَ فإنّ هذا الفراغ لا يُعالجُ إلّا من خلال "الاستعانة بأخلاق الإسلام"[53]، بوصفها الأخلاق الوحيدة المالكة للقدرة على تعويضه، ومنحه لما فقدهُ. تغيَّت هذه الورقة جرد هذه الانتقادات الثلاثة التي قام بها طه عبدالرحمن لـ: العقلانية، النموذج الدهراني: الفصل بين الأخلاق والدين والحرية، وذلك بعدما استهجنها، والتي يمكن تأويلها بأنّها انتقادات عُنِيَّ بها العروي بوصفه ذائدًا عنها ومتشبِّعًا بها، وكتاباته خير شاهدٍ على ذلك، فيما استغنينا عن الغوص في جملة من الانتقادات الأخرى التي همّت مواضيع من قبيل: مفهوم الذات لدى الغرب، والفصل بين الدين والسياسة، ونقده الصريح للرأسمالية والعبودية التي امتلكت حرية الإنسان... إلخ.

3. التراث بين التبجيل والقطيعة

لم يتوانَ العروي، في كلّ مناسبة، في أن يُذكِّر قارئه بالتطلع الذي يساوره والمتمثل في القطع النِّهائي مع التراث العربي الإسلامي باعتباره تراثًا ميّتًا ومنتهيًّا لا يمكنه إعانتنا في تدبير شؤون الحياة في هذا العصر المتباين عن الماضي: "الأمواتُ عاجزون عن تدبير شؤون الأحياء"، كما أنّه يحفلُ بمواضيع بالكاد لا فائدة ترجى منها، والحالم باستعادتها هو المنهزم واقعيًا، لذلك يستنجد بماضي الذين مضوا وعبروا علّه يُمكِّنه من تحقيق النمو والتطور. لنأخذ من باب التمثيل العلم لدى العرب القدامى: إنَّه علم يُنابذُ عن علم القرن السابع عشر بأوروبا القائم على تأسيس براديغم جديد يتباين مع الذي سبقه، كما انبجس علم هذا القرن مؤسسًا على مفهوم التجربة التي انتهت إلى "الصناعة" والنشاط اليدوي المنتج والحر، فضلًا عن جِدته المُتجلِّية في ابتداعه لـ"قوانين الاكتشاف" التي ضمنت له الاستمرارية ودوام الحضور. ومن ثمة هل تجوز المقارنة بين علم يُنتج الصناعات المفيدة وبين كتبٍ اعتنت بما يُسمى بـ"الحِيل"، علاوة على طغيان فكرة السحر والطلاسم على العلم العربي التقليدي[54]. إنَّ حماة الماضي يئنون تحت مفارقةٍ شقية؛ ذلك أنّ الافتخار بعلم الأجداد هو اعتزازٌ في غير محله ولا جدوى تُرجى منه؛ لأنّ العلم العربي القديم تدخّلت فيه مقولة السحر والطلاسم واستحضار الغيبيات، هذا من ناحية، ثم إنّ هذا العلم توقف في السياق الذي جاء فيه ولم يخضع لشروط التطور التاريخي لأنّه لم يختلق "قوانين الاكتشاف"، فضلًا عن أنّ العلم القديم لم يستدع التجربة المنبنية على الملاحظة واستخدام اليد والاحتكام إلى العقل في الفهم والاستنتاج الدقيقين، ثم هل هذه العلوم مثل الميكانيكا والكيمياء القديمة والجبر لها القدرة على مسايرة باقي العلوم في صيغتها الحديثة؟ وجميعنا نعلم التحولات التي وسمت مختلف العلوم ابتداء من أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن الذي يليه حيث تأسَّس العلم الحديث المرتكز على قوانين تجريبية لا تؤمن إلّا بالطراوة البصرية المجرّدة واللياقة العقلية في الحكم على الأشياء.

نهج طه عبدالرحمن نهجًا مناقضًا للعروي يتمظهر في أنّه لا يرى أنّ هذا التراث هو تراثٌ سلبيٌّ في مجمله، لذلك أكبَّ كل الإكباب على "معرفة هذا التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوِّماته الذاتية على مقتضى موجبات النّظر العلمي"[55]، وحاول أن يصنع لنفسه التميُّز والتفرُّد وهو يُنقِّبُ في التراث العربي الإسلامي وذلك يتجلى في تحاشيه لمسألة التخلي عن هذا التراث والانفصال الكلي عنه، أو الميل إلى الانتقائية: أنْ نأخذ من التراث ما يُلائم متطلبات العصر ويُسَهِّـلَ تحقيق الحداثة، وما لا يفيدنا نُهملهُ ونتلافاهُ، أو الجُنوح إلى ممارسة المفاضلة في الكتابات التراثية: الجودة والرداءة، المُضيء والقاتم، بل سار في اتجاه مخالفٍ وغير مألوف، وقد عبَّر عنه قائلًا: "إنّ عملي لا يُقسِّمُ ولا يُفضِّلُ ولا ينتهي إلى حذفٍ ولا إلى استثناءٍ، تسليمًا مني بأنّ الخطأ التراثيّ لا يقلُّ لنا فائدةً من صوابه (...) ولم يكن هذا القصد أن يحرزه طه لو لم يتوسَّل بأدواتٍ من داخل التراث سمّاها: "الآليات المأصولة"، وكلُّ ذلك بهدف تحقيق "المقتضى الموضوعي" في دراسة التراث العربي الإسلامي[56]. ينكشفُ التنابذ بين الرجلين في موقفيهما من التراث؛ فالعروي يرى أنّ تراثنا لا مناقب فيه من: عقلانية في التفكير والتصرف والتدبير، وأعتقد أنَّ ما يذود عنه ويحتمي به هو في حقيقة الأمر، وطه في طليعة هؤلاء، "يصرُّ على رفض الغرب باسم الوفاء للتراث والأسلاف لأنّه أضاع ذاته القديمة حتى ذِكرى ماضيه"[57]. غير أنّ طه نظر إلى هذا التراث "المتفرّد"[58] نظرةً معاكسة قوامها التفخيم والتبجيل حيث عظّم "الروح الجامعة للتراث" باعتبارها المنفذ الوحيد لتجديده؛ إذ غايتهُ

هي أن يجعلهُ "تراثًا جديدًا"[59]. وهذا التبجيل يتمثلُ في أنّه ربط التمسُّك بالتراث الماضوي ببداية الاعتزاز بالهوية، وهو السبيلُ إلى تقوية الذات العربية حتى تصير مدركَةً لهويتها التي لا تقوم إلا من خلال "الاستناد إلى تراثها الأصلي"، واعتبر أنّ هذا التراث هو شرطٌ أساس في تمكين الذات من تحقيق "وجودها" لتغدو ذاتًا "معطاءة"، وعطاؤها هذا يعتمدُ على تشرب الروح الجامعة لهذا التراث والتشبُّع بها[60]. إنّ صفة العطاء لا يمكن أنْ تظفر بها الذَّاتُ العربيَّة إلّا حينما تصير ذاتًا مالكةً لمقاليد الإبداع والتجديد، مبتعدةً بنفسها عن دائرة التبعية بأشكالها الثلاثة: الاتباعية، والاستنساخية، وأخطرها هي التبعية الآلية، بالإضافة إلى شرط تجنبها للغرق في دوامة التقليد (= ضد الإبداع والتجديد)، وهذا شكلٌ آخر من أشكال العبودية المستظرفة (بلا أغلال ولا عقال مادية ملموسة) في العالم المعاصر، وأن تغدو ذاتًا مهتجسةً بالخُلق إذ هو الوسيلة الوحيدة، في نظر طه، لتفادي المشاكل التي تتكاثر وتتناسل كلما غاب هذا الخلق وانتفى، وأنْ تهتم، أيضًا، بالجانب المعنوي في الإنسان المكتظ والمزدحم بالقيم والمقاصد لا أن تبقى حبيسة المجال المادي (الإنسان منظومة آلية). لقد ميَّز طه عبدالرحمن في مضمار دراسته للتراث العربي الإسلامي بين صنفين من التراث: الأول هو "ماضي الوقائع" وهو ماضٍ انصرم وانتهى ولم يعد قابلًا للاستعادة والاستحضار لأنّه مقترنٌ بالزمن، والثاني هو "ماضي القيم"؛ وهي القيم التي تبقى قائمةً وحاضرة دون أن تتحوَّل وتتبدل رغم تغيُّر الأحوال، وتظل محافظة على سموها وخيِّرتها رغم كل شيء[61].

لعل ما قد يُستجلى من هذا التمييز هو أنّ طه ينظر إلى التراث على أنّه تراثُ قِيم يمكن أخذها والاستفادة منها، إذ هي قيمٌ لا تموتُ ولا تضمحلُّ رغم انصرام السنون، وبناءً عليه فمن الواجب الالتفات إليها والنّهل منها ما دامت حيَّةً قادرةً على تحقيق حداثة "متخلِّقةٍ" مبنيَّةٍ على الإبداع والخلق والابتكار تكون الأخلاق رحاها الأساس. من الطبيعي أن يكون طه خصمًا فكريًّا للعروي الذي رأى التراث ميِّتًا؛ بيد أنّه لم يصل إلى هذه الخلاصة إلّا حينما عاد إلى المتون التراثية وفحصها بعناية، ولعل هوامش كتبه ولائحة المراجع التي يعتمد عليها حجة دامغة على ذلك، واتّجه، في المقابل، صوب الفكر الغربي الحديث ودرسه بعناية واضحة لتبدأ دعوته إلى تبني مشروع الحداثة ـ العصرنة. والعصرنة هذه تعني عند العروي باختصار شديد: "العلم الحديث المنتِج، القوة العسكرية، المساواة، الحرية، الديمقراطيّة"[62]... إلخ. وبناءً على ذلك فقد أضحت هذه العصرنة-الحداثة هي المسار المختصر والأوضح والأنجع للتقدم وتجاوز النكبة، والالتحاق بقسم الصفوة والريادة، ومن هنا يأتي وصفه للتراث ـ العودة إلى ماضي الأسلاف في مؤلفه "العرب والفكر التاريخي" بأنه "وهمٌ يعوقُ التطور"[63]؛ لأنّه تراثٌ لا يتوفر على خواص العصرنة، وواهنٌ أمام متغيرات الرَّاهن، ومن ثمة فإنّ الذي يحلمُ باستدعائه لا يُطارِدُ إلّا سرابًا حيث أخطأ باعتناقه لفكرة ذائعة وفاشيةٍ مضمونها أنّ النموذج الإنساني الناجح والناهض هو المتواجد وراءه (الماضي) لا أمامه (الفكر الحديث).

خـاتمـة

لعلَّ أجلى ما ينكشفُ لنا هو أنَّ الاختلاف والتباين أمران محمودان، وقد أسديا خِدمةً جليلة إلى الثقافة المغربية؛ حيث رفعا مستوى النقاش الجادِّ والفعَّال، وارتقيا بالكتابة النقدية إلى مرتبةٍ متقدمة، رغم الحِدَّة التي تتسربُ إليها أحيانًا[64]، غير أنَّها أسهمت، بشكلٍ بائن، في استقواء التأليف والدرس الجامعيين بالمغرب. وحاصل القول: إنَّ هذه المُعاكَسة الفكرية بين طه عبدالرحمن ونظيره عبدالله العروي تمخضت بعدما رفض طه رفضًا قطعيًا التبعية الفكرية العمياء التي غلبت على العروي تجاه حداثة أوروبا، ولهذا دعا إلى تأسيس حداثةٍ عربية مخالفة للحداثة الغربية تطبعُها روحٌ إسلامية، وتخدم البيئة العربية، وتحترم خواصها؛ إذ إنّ حداثة الضفة الأخرى لم تكن، في عينه، هي النموذج المُكتمل والأمثل للاقتداء به، لذا بإمكاننا إرساءُ حداثةٍ خاصة، وإذا انهارت يمكن ابتداعُ حداثةٍ جديدة، ومن هنا جاء رفض طه للتقليد والتبعيّة "الاتباعية" اللذين هيمنا على العروي بشكلٍ واضح في سياق تبنيه لمحصِّلات ومُخرجات الحداثة الأوروبية. إنّ تبكيت طه عبدالرحمن للحداثة الغربية يمكن تأويله وقراءته على أنّه نقدٌ موجهٌ، بصورة مستترة، إلى العروي الذي غالى في المنافحة عن حصائل السَّردية الأوروبية متغافلًا عن مثالبها التي وقف عندها جيلٌ من الفلاسفة بأوروبا نفسها ينتسبون إلى ما يُسمى بـ"ما بعد الحداثة" ولعلَّ هابرماس في طليعتهم حينما وصفها بأنَّها مشروعٌ لم يُعانق الاكتمال بعد بل ولم ينجز أصلًا[65] رغم تصرُّم العقود عن زمن انبلاجها. والظاهر أنَّ تقريع طه للنموذج الدهراني الطبيعي الذي يُمثله جون جاك روسو من خلال كتابه "دين الفطرة" الذي انبرى العروي إلى نقله إلى اللغة العربية هو نقدٌ يمسُّ المترجم بشكلٍ واضح؛ إذ من المعلوم أن روسو ليس وحده من يُمثِّلُ الاتجاه الدهراني الطبيعي في بلاد الإفرنج؛ حيث إنَّها تزخر بفلاسفة ومفكرين آخرين ينتمون إلى هذا الاتجاه ولعل في مقدمتهم: دينيس ديدرو والأديب إيميل زولا. لم تكتفِ الورقة بالوقوف عند هذه المسألة فحسب إنَّما تغيَّت الإبانة عن التباين بينهما في قضية لا تقلُّ شأوًا عن سابقتها، ونعني: التراث، بين مُتمسِّكٍ ومُتبرم؛ فطه رأى في التراث روحًا جامعة لا يقربها الأفول، وهو بذلك يعني تراث "القيم" الذي لا ينال منه الضمور رغم تصاريف الأحوال لا تُراث الوقائع التي انصرمت

وما يزكي هذا الطرح هو الأسطر البائنة التي احتلت مقدمة كتابه: "تجديد المنهج في تقويم التراث" ومضمونها: "التراث كان ولم يزَل روحًا لا حياة لفكرٍ دونها"[66]، أما العروي فإنّه ظلّ داعيًا إلى "قطيعةٍ منهجيةٍ مع التراث وطيٍّ صفحته"[67] والانفكاك عن ماضي الغابرين، ويتبدَّى لنا بذلك بجلاء في قوله الآتي: "فلتمُت الأفكار الميّتة لكي يحيا الناس"[68].

د. سُــفيـان البــرَّاق

باحث ومفكر من المغرب

الهوامش

(1) محمَّد الشيخ، المغاربة والحداثة: قراءة في ستَّة مشاريع فكريَّة مغربية، (الرباط: منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، ط1، مارس 2007)، ص170.
(2) إيمانويل كانط، "ما هو التنوير؟"، ترجمة: إسماعيل المصدق، شوهد بتاريخ: 25/ 09/ 2025:
https://www.aljabriabed.net/n04_04mousadak_tanwir.htm
(3) و (4) طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006)، ص25.
(5) عبدالله العروي، السنَّة والإصلاح، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008)، ص6.
(6) عزيز العظمة، "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ (مناقشة لفكر عبدالله العروي)"، فلسطين: مجلة: الكرمل، العدد 13، يوليو، 1984، ص89. (مع بعض التصرف).
(7) عبدالله العروي، نقد المفاهيم، (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكِتاب، ط1، 2018)، ص142.
(8) طه، روح الحداثة، ص31.
(9) نفسه، ص ص25-29.
(10) طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، (بيروت: الشَّبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014)، ص ص14 – 16.
(11) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق: مُساهمة في النَّقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص73.
(12) عبدالله العروي، خواطر الصباح (1967 – 1973)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2007)، ص21.
(13) اعتمد العروي في دعوته إلى الحداثة على منهج التاريخانية، وهو منهجٌ ابتدعه كارل فرنز سنة 1879م، غير أن العروي استكشف بعض ملامحها، قبل كارل فرنز نفسه، عند كلٍّ من "هيغل وفون رانكة، وقد وصفها بأنّها كانت ذات طابع فلسفي وروحي وكلامي (ثيولوجي)، وأصبحت مع ديلتاي وهانيريش ريكرت وفيبر، الذي أعطاها شكلها النّهائي، ذات نزعةٍ منهجيّة منطقيّة صِرفة". وقد أثار هذا المفهوم جدلًا واسعًا في العالم العربي نظرًا إلى الغموض الذي يكتنفه. إنّ التاريخانية، التي تؤمن إيمانًا قويًا بأنّ التاريخ هو الذي يجعل من الإنسان حاملًا لصفة الإنسانية، هي ليست دراسة للأحداث التاريخية أو البحث في الأرشيف وعن الشواهد المخلّفة التي تعاقبت عليها صروف الزمن، بل إنّها "اعتبار التاريخ والوعي به"، وقد ظهر التاريخ في البداية عبارة عن مروياتٍ شفهية متوارثة على شكل أخبار، قبل أن يتحوَّل إلى "صناعة ثم كمنهج ثم كشعورٍ حاد بتاريخية وحريّة الإنسان". هذه هي أجلى تمظهرات التاريخانيّة في متنه النّقدي. عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005)، ص ص235 – 357.
(14) محمد عابد الجابري، "مساهمة في النقد الأيديولوجي"، ضمن: علال، الفاسي، وآخرون، محاورة فكر عبدالله العروي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص102 – 103.
(15) روح الحداثة، نفسه، ص ص32 – 34.
(16) الشيخ، المغاربة والحداثة، ص135.
(17) عبدالله العروي، خواطر الصباح (حجرة في العُنق: 1982 – 1999)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005)، ص222.
(18) راجع: برنامج في الواجهة، القناة الثانية، شوهد بتاريخ: 23/ 07/ 2025:
https://www.youtube.com/watch?v=kdPQfj YznQg&pp=ygUg2KfZhNi52LHZiNmKINmB2Yog2KfZh NmI2KfYrNmH2KnYBgI%3D
(19) Abdallah Laroui, Carnets Covid, (Casablanca: Centre culturel du livre, édition1, 2024), p. 29.
(20) خواطر الصباح (حجرة في العُنق: 1982 – 1999)، ص234.
(21) الشيخ، المغاربة والحداثة، ص132.
(22) طه، روح الحداثة، ص30.
(23) هذه الفكرة ناقشها العروي باستفاضةٍ بائنة في كتابه العمدة مفهوم العقل. يُنظر: عبدالله العروي، مفهوم العقل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997)، ص80.
(24) طه، سؤال الأخلاق، ص59.
(25) و (26) نفسه، ص61 – 62.
(27) المغاربة والحداثة، ص137. سؤال الأخلاق، ص67، 68، 71.
(28) المغاربة والحداثة، ص139. أيضًا: سؤال الأخلاق، ص78 – 79.
(29) لعلّ هذا الطرح قابلٌ للتفنيد والمناقشة؛ إذ إنّ فيلسوفين عربيين، قبل كانط نفسه، كانا قد انخرطا، ربما دون قصد، في الاتجاه المسمّى بـ"الفلسفة الوجوبية"، وأعني هنا أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، وكان الأول قد طرح مسألة شائكة تتمثّل في أنّ الدّهري قد يقوم بالواجب دون أن ينتظر أيّ جزاءٍ أو شكرٍ أو ثناء من المجتمع أو من الله وقد يتصف بمواصفات المسلم القويم، الملتزم، والصادق؛ ذلك أنّه قد يؤدّي الواجب ويقدّم الخير منطلقًا من نبل سجيته، ومن ثمّة فإنّ الدهري ـ الزنديق ـ المهرطِق يُمكنهم جميعًا أن يقوموا بالواجب الأخلاقي وهم بمعزلٍ عن العقيدة والدين وتعاليمهما؛ ذلك أنّه من الممكن إيجاد ملحدٍ، الآن، يُسدي خدماتٍ جليلةٍ إلى مسلم لاجئ في بلدٍ غربي دون أن ينتظر جزاءً ما، لكن المحرِّك وراء فعله النبيل ذاك هو المشترك الإنساني الذي يقتضي الحنو، الرقة، الرأفة، وإيثار الخير... إلخ، وهذه المشتركات ينبوعها العقل كما نلحظ في ردّ إبن مسكويه على هذه المسألة التي طرحها أبو حيان التوحيدي، إذ قال: "فكلّ مَن له غريزة في العقل ونصيبٌ من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل وشوقٌ إلى المحاسن لا لشيءٍ آخر أكثر من الفضائل، والمحاسن التي يقتضيها العقل، وتوجبها الإنسانية (...)". الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي عليّ مسكويه، تحقيق: سيد كِروي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ص227 – 228.
(30) بؤس الدّهرانية، نفسه، ص22 – 35.
(31) جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القسّ من جبال السافوا، نقله إلى العربية: عبدالله العروي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص9.
(32) طه، بؤس الدهرانية، نفسه، ص ص35 – 37.
(33) دين الفطرة، ص ص32 – 36.
(34) نفسه، ص6.
(35) ذكرهُ: حسين أوريد، رَوَاءُ مكة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2019)، ص26.
(36) دين الفطرة، ص26 – 27.
(37) بؤس الدهرانية، ص38.
(38) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: جداول للنّشر، ط1، 2012)، ص241.
(39) و (40) نفسه، ص245.
(41) نفسه، ص249.
(24) بؤس الدهرانية، صص93 -14.
(43) لقد شهدت فرنسا ما بين 2010 و2011 رجَّة عاصفة بعد تغيُّر نظرة بعض التيارات الأيديولوجية والسياسية إلى العلمانية، وقد بدأت هذه الرجة بالنقاش الذي دشنته مارين لوبين المنتسبة إلى حزب الجبهة الوطنية بمدينة ليون عام 2010 حينما أومأت إلى أنّ وجود المسلمين، أثناء تأدية صلواتهم، في الفضاء العمومي هو احتلالٌ ديني للتراب الفرنسي، فأعقب هذا الرأي نقاشٌ محموم حول جوهر العلمانية، وحول المفهوم تاريخيًا، أهدافه، وجدواه اليوم. للاستزادة يُنظر: جون بوبيرو، العلمانية المزيَّفة، ترجمة: عبدالله المتوكل، (الكويت: مركز نهوض للنشر والتوزيع، ط1، 2020).
(44) ذكره: طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، نفسه، ص43.
(45) للمزيد من الإيضاح: المرجع نفسه، ص ص43 – 45.
(46) بؤس الدّهرانية، نفسه، ص46، 47، 49.
(47) نفسه، ص48.
(48) عبدالله العروي، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2008)، ص61.
(49) كتب طه عبدالرحمن متقصدًا توضيح اللَّبس الذي يلفُّ هذا المفهوم:

"نخصُّ مصطلح العَلمانية (بفتح العين) وهي صرف الدين بالدلالة على انفصال السياسة (= صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة)، وأن نضعَ مصطلح الدهرانية للدلالة على انفصال الأخلاق، مقترحين مصطلح الدنيانية للدلالة على عموم انفصال نشاطات الحياة المختلفة عن الدين". بؤس الدهرانية، نفسه، ص29.

(50) إن فكرة أنّ الثورة التقنية قلّصت من حرية الإنسان واغتالتها في نظر طه عبدالرحمن هي مأخوذة من مؤلف: محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، ص153. لكن ما لحقها من أفكار جاءت بناءً على تأويلات خاصة استخلصت انطلاقًا من الواقع والتحولات التي طرأت عليه الآن.

(51) المغاربة والحداثة، ص ص153 – 162 (بتصرف).

(52) نفسه، ص ص165 – 170.

(53) نفسه، ص161.

(54) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1997)، ص ص120 – 122.

(55) طه عبدالرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011)، ص21.

(56) نفسه، ص22. (مع بعض التصرف).

(57) عبدالله العروي، الأيديولوجيا العربية المُعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995)، ص87.

(58) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1993)، ص9.

(59) كتب محمد الشيخ: "وذلك الأمر المنشود هو ما عَبَّر عنه في عبارة: التراث الجديد. والحال أنّ لا تراث جديدًا إلّا بالاجتهاد". المغاربة والحداثة، نفسه، ص173.

(60) طه، حوارات من أجل المستقبل، ص31 – 32.

(61) المغاربة والحداثة، ص171.

(62) محمد رضا نصر الله، "هذا هو عبدالله العروي (1995)"، شوهد بتاريخ: 22/ 07/ 2025: https://www.youtube.com/watch?v=Vqtyju3RzWY&pp=ygU_2YfYsNinINmH2Ygg2LnYqNivINin2YTZhNmHINin2YTYudix2YjZiiDYsdi22Kcg2YbYtdixINin2YTZhNmH

(63) عبدالله العروي، العرب والفِكر التاريخي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2006)، ص63.

(64) إنّ أبلَجَ مثال على هذه المسألة هو نعت محمد عابد الجابري لعبدالله العروي بـ"داعية الماركسيَّة التاريخانية"؛ حيث عدَّ المنافحة العمياء من طرفه عن هذا المنهج الغربي معيبة علمية فادحة، بينما عقّب العروي، بإشاراتٍ سريعة، في أحد أجزاء يومياته "خواطر الصباح" بوصف الجابري بـ"الفقيه" دون ذكر اسمه مكتفيًا بذكر الصحيفة (= المُحرِّر الثقافي) التي تبنّت مقالات الجابري واحتضنتها عن العروي قبل أن يجمعها في مقالة مطوّلة صدرت في كتاب جماعيٍّ. وهو وصفٌ غير مستحبّ في الكتابة الأكاديمية التي تحترم كلّ الآراء وتُقدِّرُها، واعتبر الفقيه، أي الجابري، عاجزًا عن "استيعاب الأدلوجة" وعن تفهُّم النقد الأيديولوجي، فضلًا عن عدم استطاعته الانغمار فيه وممارستهُ. يُنظر: عبدالله العروي، خواطر الصباح: المسيرة الخضراء ما قبلها وما بعدها: (1974 – 1981)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2008)، ص55. ويُنظر أيضًا: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994)، ص54. وللاستزادة أكثر فيما يخص نقد الجابري للعروي راجع: الجابري، "مُساهمةٌ في النَّقد الأيديولوجي"، مرجع سابق.

(65) يورغن هابرماس، القولُ الفلسفيُّ للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995)، ص5.

(66) طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص9.

(67) العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص10.

(68) "عن التقليد والتخلُّف التاريخي"، حوار عبدالله العروي وعزيز بلال ومحمد جسوس، مجلة: بيت الحكمة، العدد 1، أبريل، (1986)، ص163.

المصادر العربية

- ابن مسكويه، التوحيدي، أبو حيان. سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي عليّ مسكويه، تحقيق: سيد كِروي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001.
- الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.
- الشيخ، محمد. المغاربة والحداثة، الرباط: منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 34، ط1، مارس 2007.
- العروي، عبدالله. الأيديولوجيا العربية المُعاصرة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
  - نقد المفاهيم، الدار البيضاء: المركز الثقافي للكِتاب، ط1، 2018.
  - السنة والإصلاح، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.
  - مفهوم الحرية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2008.
  - العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2006.
  - مفهوم التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.
  - ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1997.
  - مفهوم العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997.
  - خواطر الصباح (1967 – 1973)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2007.
  - خواطر الصباح (المسيرة الخضراء: ما قبلها وما بعدها: 1974 – 1981)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2008.
  - خواطر الصباح (حجرة في العنق: 1982 – 1999)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
- الفاسي، علال، وآخرون. محاورة فكر عبدالله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
- روسو، جان جاك. دين الفطرة أو عقيدة القسّ من جبال السافوا، ترجمة: عبدالله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012.
- عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشّبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014.
  - حوارات من أجل المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011.
  - روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
  - سؤال الأخلاق: مُساهمة في النَّقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
  - تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1993.
- كانط، إيمانويل. الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت: جداول للنّشر، ط1، 2012.
- "ما هو التنوير؟"، ترجمة: إسماعيل المصدق: https://www.aljabriabed.net/n04_04mousadak_tanwir.htm
- هابرماس، يورغن. القولُ الفلسفيُّ للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995.

المصادر الفرنسية

Laroui, Abdallah. Carnets Covid, Casablanca: Centre culturel du livre, édition 1,2024.

دوريات

- العظمة، عزيز. "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر عبدالله العروي"، فلسطين: مجلة: الكرمل، العدد 13، يوليوز، (1984).

حوارات

- برنامج في الواجهة، القناة الثانية. https://www.youtube.com/watch?v=kdPQfjYznQg&pp=ygUg2KfZhNi52LHZiNmKINmB2Yog2KfZhNmI2KfYrNmH2KnYBgI%3D
- "عن التقليد والتخلُّف التاريخي"، حوار عبدالله العروي وعزيز بلال ومحمد جسوس، مجلة: بيت الحكمة، العدد 1، أبريل، (1986).
- محمد رضا نصر الله، "هذا هو عبدالله العروي (1995)": https://www.youtube.com/watch?v=Vqtyju3RzWY&pp=ygU_2YfYsNinINmH2Ygg2LnYqNivINin2YTZhNmHINin2YTYudix2YjZiiDYsdi22Kcg2YbYtdixINin2YTZhNmH