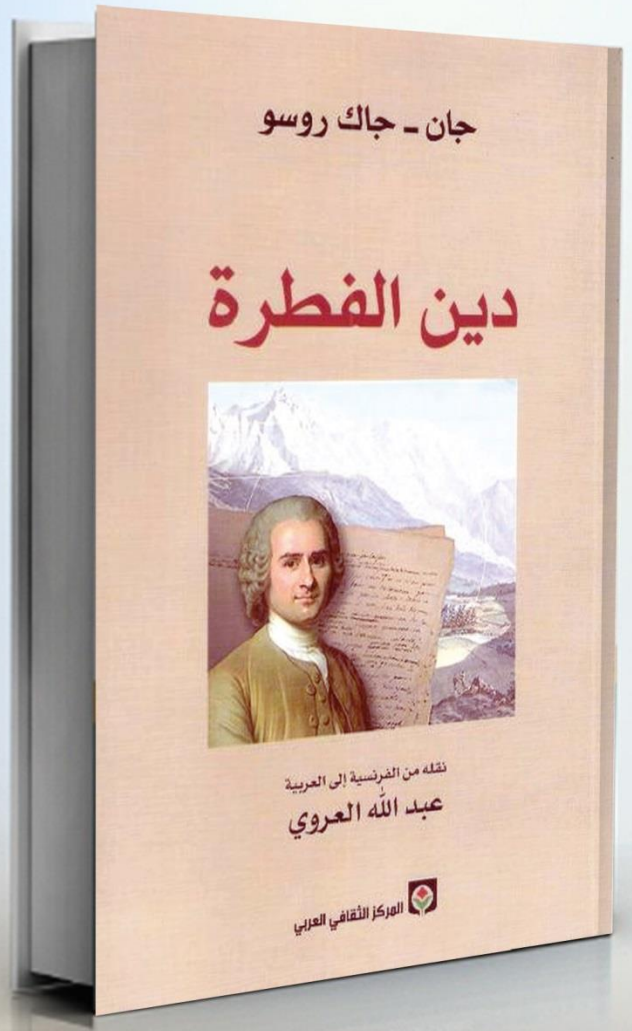
8 ديسمبر 2015

قراءة في كتاب "دين الفطرة" لجون جاك روسو



بمشاركة: محمد نعيم
نبيل فازيو

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015
All rights reserved © 2015

قراءة في كتاب "دين الفطرة"

صالون جدل الثقافي – السبت 04 يوليو 2015

إعداد وتنسيق

قسم الندوات

تقديم

تقرير تركيبي لورشة قراءة في كتاب "دين الفطرة" لجون جاك روسو (تعريب عبد اللّه العروي)

عرف صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالرباط، يوم السبت 04 يوليو 2015، ورشة عليمة لمدارسة لمناقشة كتاب لجون جاك روسو عربه المفكر المغربي عبد الله العروي، والذي اختار له من الاسماء "دين الفطرة".

تقدم في بداية الورشة الدكتور محمد نعيم بورقة تحت عنوان "عبد الله العروي ومسألة الإصلاح الديني من خلال تعريبه لمؤلف روسو: دين الفطرة" اعتبر فيها أن العروي بالتعريب الذي أنجزه لكتاب جان جاك روسو **"عقيدة قس من جبال السافوا"** والذي وضع له كعنوان **دين الفطرة**، وقدم له بما يقارب عشرين صفحة يكون قد تطرق إلى معالجة المسألة الدينية في الفكر العربي الإسلامي بمنهجية جديدة.

هذا ما جعل نعيم يعتقد أن كتاب **دين الفطرة** بالمقدمة التي وضعها العروي، يعد ككتاب عن مفهوم الدين شانه شأن سلسلة كتب المفاهيم التي كان قد افتتحها **بمفهوم الإيديولوجيا** وأعقبها **بمفهوم الحرية** و**مفهوم الدولة** ثم **مفهوم التاريخ** وأنهاها **بمفهوم العقل**. فهذه المفاهيم هي بكل بساطة أجزاء لمؤلف متكامل واحد هو مفهوم الحداثة. فما هدف إليه العروي من خلال هذه المفاهيم هو القول إنها نتيجة لتطور تاريخي، فهي كما تفهم اليوم وتتداول في الغرب غريبة عن ثقافتنا العربية الإسلامية، لأنها نتيجة للثورة الشاملة التي عرفها الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لقد بين صاحب الورقة أن مبرر عبد الله العروي في كتابته لسلسلة المفاهيم هو إيمانه بأن هذه المفاهيم هي مفاهيم اجتماعية تاريخية تحمل في ذاتها آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية، عديدة. هذا القول يفيد أن المفاهيم المذكورة كما تستعمل اليوم في الغرب لا تطابق المجتمعات العربية، بمعنى أن مضامينها كما تبلورت في المجتمعات المتقدمة تختلف عما هو موجود في ثقافتنا العربية الإسلامية، حيث إنها تبدو للمجتمعات المتقدمة نابعة من داخلها، في حين تبدو واردة ودخيلة إلى

المجتمعات العربية، لذلك فهي أكثر شمولية من أي مفهوم في التراث العربي الإسلامي. وهذه الخصائص تنطبق على مفهوم الدين بشكل واضح.

من الواضح إذن، حسب محمد نعيم، أن الأستاذ العروي بتعريبه لكتاب روسو قد رام التطرق إلى مفهوم الدين بوضع قواعد فلسفة الدين والمساهمة في الإصلاح الديني عندنا، هذا الموضوع الذي لم ينل ما يستحقه عند مفكري الإسلام رغم المحاولات التي تمت في هذا الشأن، قديما وحديثا، كمحاولة الفلاسفة قديما منهم الغزالي وابن طفيل وابن رشد، أو محاولة مفكرين إصلاحيين، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال. فهذه المحاولات، في نظر العروي، بقيت محدودة إن لم نقل أنها كانت قاصرة. لهذا فقد استثمر نص روسو، دين الفطرة، ليدعو الباحثين المسلمين إلى استلهامه والانخراط في الإصلاح الديني بعيدا عن المنهجية الكلامية التي طبعت محاولات مفكري الإصلاح، وأيضا بعيدا عما حاوله فلاسفة الإسلام من الغزالي إلى ابن رشد. بل إنه يدعو المفكرين والمهتمين بالشأن الديني عندنا إلى الاستفادة من رؤية روسو وصدقه وصراحته وذلك لضرورات ثقافية واجتماعية وسياسية، أي التفكير في الإصلاح الديني بطرح نفس السؤال الذي طرحه روسو، وهو البحث عن شكل مناسب للتعبد في مجتمع بات يعرف تحولات عميقة، إذ أن وضعية المجتمعات العربية الإسلامية تشبه وضعية المجتمع الذي عاشه فيه روسو.

إن هذه من جانب العروي ناتجة عن قناعته الراسخة أن العقيدة الإسلامية تستحق أن تقدم إلى المسلمين وحتى إلى غير المسلمين في إطار حداثي، مغاير للإطار الذي تعودنا عليه. وهذا التقديم الجديد يستلزم، في نظره، الاطلاع على العقائد الأخرى، ومنها عقيدة روسو.

وتحت عنوان **"الفلسفة ورهانات التحديث من خلال ترجمة دين الفطرة."** قدم الدكتور نبيل فازيو ورقة علمية بين فيها أن الغاية من قراءته لكتاب "دين الفطرة" هي التفكير في المكانة التي يتبوأها نص **النص** في المشروع التحديثي لعبد الله العروي، لاسيما وأن ترجمته أتت في مرحلة من التأليف توجت مساراً فكريا ما حاد صاحبه فيه عن اختياره الإيديولوجي كما عبر عنه في كتابه العمدة في هذا الباب؛ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**؛ الاختيار الحداثي التاريخاني، الذي يعي وضع التأخر التاريخي بقدر ما يعي القطيعة التي أحدثها التاريخ الكوني مع التراث العربي الإسلامي وأفقه النظري والفكري، ويعول، في الآن ذاته، على استيعاب مكتسبات درس الحداثة الغربية في الخروج من ذلك الوضع.

يمثل كتاب "دين الفطرة"، في نظر فازيو، نصا محوريا من نصوص الحداثة الدينية في العالم الغربي، ويمكن للباحث أن يضعه، من دون كبير صعوبة، في المسار العام لفلسفة الدين الذي ابتدأه نقد

اسبينوزا للتراث الديني، في شقيه النصي والطقوسي، لذلك يمكن أن نقرأ في إقدام العروي على ترجمة هذا الكتاب محاولة لتعريف القارئ العربي على نص مفصلي عبر، بعمق ودقة، عن مخاض الحداثة الدينية والسياسية في العالم الغربي خلال القرن الثامن عشر.

من هنا يعتقد الدكتور نبيل أن وصل دين الفطرة بالمشروع التحديثي للعروي يبقى خير مدخل لفهم فعل ترجمته على هذا النحو، وما إلحاح العروي على الإبقاء على النفس الكلاسيكي للغة روسو، بل واستلاله من سياق تأليفه قبل التشديد على ضرورة وصله به؛ أي بكتابي أيميل وفي العقد الاجتماعي، يبقى العلامة الفارقة على المفعول التحديثي الذي يختزله فعل ترجمة هذا الكتاب.

مما يلفت الانتباه في أعمال العروي، حسب فازيو، أحكامه القاسية على الفلسفة؛ إذ الفيلسوف عنده متطفل بطبعه، يتكلم باسم الثيولوجيا تارة وباسم العلم والفن تارة أخرى، كما ان التحليل الفلسفي يبقى قاصرا على فهم الواقع التاريخي وسيرورته، لذلك يفضل العروي مقاربة قضاياه ومفاهيمه انطلاقا من زاوية المؤرخ. طالما أن الفلسفة، عنده، تكاد أن تنصهر في الميتافيزيقا كلما أرادت عقل الواقع وانزلقت به صوب منطق المطلق والواجب، أي صوب منطق الاسم على حد تعبيره. في مقابل هذا الموقف المرتاب من الفلسفة، نلاحظ أن العروي اختار نص أحد كبار الفلاسفة الحداثيين عندما أراد التعريف بموقف الحداثة الغربية من الدين، بل وأعلن أنه ما أقدم على ترجمته إلا سعيا منه إلى الخروج من فتوى ابن رشد والتأسيس لفلسفة دين في العالم العربي، وهذا ما يشي بأن التشنج الذي وسم موقف العروي من الفلسفة قد عرف شيئا من التغير، وأن الفلسفة ما عادت عقيمة في نظره، بل صار من الممكن النظر إليها كمدخل إلى فهم المسألة الدينية في العالم العربي، وعلاقتها القلقة بالحداثة والتحديث.

هكذا ختم المحاضر مداخلته بمجموعة من التساؤلات يمكن إجمالها فيما يلي: ما الذي تعينه الدعوة إلى تأسيس فلسفة في الدين؟ هل يمكن أن نقرأ في ذلك وعيا، من طرف العروي، بضرورة لانفتاح على المقاربة الفلسفية لفهم المسألة الدينية، بعد أن استنفذ غيرها من المقاربات طاقته المنهجية والمفاهيمية في فهم هذه المسألة؟ ما الدور الذي ينبغي أن تضطلع به الفلسفة في الترسيخ لأسس الحداثة في العالم العربي عامة، وللحداثة الدينية والسياسية منها على وجه التحديد؟ ما المهام التي يمكن أن يضطلع بها الفيلسوف اليوم، في ظل عودة الديني، في مواجهة معيقات الحداثة والتحديث؟

عبد الله العروي ومسألة الإصلاح الديني

من خلال تعريبه لمؤلف روسو: دين الفطرة

بقلم: محمد نعيم

لا جدال أن عبد الله العروي من بين المفكرين العرب الأكثر ارتباطا بالحداثة والتحديث، فالرجل ما فتئ يدعو إلى الانخراط في الحداثة، فكرا وممارسة، منذ كتابه الأول **الإيديولوجية العربية المعاصرة** سنة 1967، وحتى آخر إصداراته.

وفي الواقع يجد الناظر في مؤلفات عبد الله العروي صعوبة في تحديد الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، هل هو التاريخ على اعتبار أن الرجل من بين أبرز المؤرخين المغاربة، أم الفلسفة، إذ تشهد مؤلفاته على طول باع فيها ودراية عميقة بتفاصيل مذاهبها ودقائق مفاهيمها وإشكالاتها. أم هو حقل الإبداع الأدبي، خصوصا وأن الرجل قد ساهم في هذا المجال بمجموعة من الروايات، ك**الغربة**، و**الفريق** و**أوراق** و**غيلة** و**الآفة**.

وإذا طلبنا تحديد الهوية الفكرية لعبد الله العروي من خلال ما صرح به في كتاباته، فإنه سيحيلنا مباشرة على التاريخانية حيث نقرأ في كتابه **السنة والإصلاح**: "لا أرى نفسي فيلسوفا.. ولا أرى نفسي متكلما ولا حتى مؤرخا همه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معين ومكان محدد. لم ارفع أبدا راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية"[1] وإذا نظرنا إلى التاريخانية عند مفكرنا، فسنجدها تتخذ شكل إيديولوجيا للعمل بالنسبة للمجتمع، من جهة ارتباطها الدائم بالإصلاح. فعندما يوجد تأخر قطاعي في مجتمع ما بالمقارنة مع الموجود في مجتمعات أخرى، ينشأ الوعي التاريخاني في اللحظة التي يتقرر فيها البحث عن أسباب ذلك التأخر، حيث يكون اللجوء إلى القياس بين الوضعيتين بالنظر في الأسباب والنتائج، ومن تم يوضع برنامج إصلاحات ويتم العمل على تحقيقه[2].

على هذا الأساس كان اعتقاد عبد الله العروي أن المجتمعات العربية تعيش تأخرا تاريخيا، بالمقارنة مع المجتمعات الحداثية، وأنه لا سبيل لاستدراك ذلك التأخر التاريخي إلا بتملك روح الحداثة

[1]- العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2008، ص 6

[2]- Laroui, Abdallah, Islam et Histoire, Flammarion, 1999, p. 126.

عن طريق المنهج التاريخاني. صحيح أن كل كتابات العروي تحمل هم التأخر الذي تعيشه الأمة العربية وتبحث عن إيجاد الوسائل التي بإمكانها إسعاف هذه الأمة لاستدراك الفارق الذي يفصلها عن الأمم المتقدمة. أو قل إن كتابات العروي كلها تتمحور حول سؤال الإصلاح في شقيه: الثقافي والسياسي والسبل التي يمكنها أن تقود إليه. وحتى ما أنجزه من ترجمات سواء ترجمته لكتاب مونتيسكيو **تأملات في تاريخ الرومان أسباب النهوض والانحطاط**، أو كتاب روسو **دين الفطرة** لم يشذ عن هذا الهم الإصلاحي الشامل، فأمله هو أن يتم الاهتمام بعمالقة الفكر الأوروبي ترجمة ومناقشة وتأثرا "لإعادة النظر في معتقداتنا العتيقة، التي زرعت فينا بذور اليأس والميل إلى التخريب؟ المغري في كتابات عصر الأنوار الصراحة والجرأة والصدق."[3]

نعم إن العروي بالتعريب الذي أنجزه لكتاب جان جاك روسو "**عقيدة قس من جبال السافوا**" والذي وضع له كعنوان **دين الفطرة**، وقدم له بما يقارب عشرين صفحة يكون قد تطرق إلى معالجة المسألة الدينية في الفكر العربي الإسلامي بمنهجية جديدة، بل إننا نوافق الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي الرأي حين قال عن تلك الترجمة: "هي كيفية لكتابة نص مفهومي عن الدين، نص يجد مكانه بجانب الكتب التنويرية السابقة: "الإيديولوجيا" "الحرية" "الدولة" "العقل" "التاريخ"[4]، فندعي من جهتنا أن كتاب **دين الفطرة** بالمقدمة التي وضعها العروي، يعد ككتاب عن مفهوم الدين شانه شأن سلسلة كتب المفاهيم التي كان قد افتتحها **بمفهوم الإيديولوجيا** وأعقبها **بمفهوم الحرية** و**مفهوم الدولة** ثم **مفهوم التاريخ** وأنهاها **بمفهوم العقل**. فهذه المفاهيم هي بكل بساطة أجزاء لمؤلف متكامل واحد هو مفهوم الحداثة، حيث نجد أن العروي نفسه قد كتب متحدثا عنها: "إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا لمؤلف واحد حول مفهوم الحداثة"[5]. فما هدف إليه العروي من خلال هذه المفاهيم هو القول إنها نتيجة لتطور تاريخي، فهي كما تفهم اليوم وتتداول في الغرب غريبة عن ثقافتنا العربية الإسلامية، لأنها نتيجة للثورة الشاملة التي عرفها الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

نعم، لقد كان مبرر عبد الله العروي في كتابته لسلسلة المفاهيم هو إيمانه بأن هذه المفاهيم "هي مفاهيم اجتماعية تاريخية تحمل في ذاتها آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية، عديدة،

[3]- الحوار الذي أجراه محمد الداهي مع عبد الله العروي، جريدة المساء المغربية، عدد 11 فبراير، 2015

[4]- العلوي، سعيد بن سعيد، نحن وجان جاك روسو، الشرق الأوسط، العدد 12266

[5]- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، ص 14

إنها تمثل تراكم معان"[6]. ويعني هذا القول أن هذه المفاهيم كما تستعمل اليوم في الغرب لا تطابق المجتمعات العربية، بمعنى أن مضامينها كما تبلورت في المجتمعات المتقدمة تختلف عما هو موجود في ثقافتنا العربية الإسلامية، حيث إنها تبدو للمجتمعات المتقدمة نابعة من داخلها، في حين تبدو واردة ودخيلة إلى المجتمعات العربية، لذلك فهي أكثر شمولية من أي مفهوم في التراث العربي الإسلامي. وهذه الخصائص تنطبق على مفهوم الدين بشكل واضح.

إن ما شجعنا على المضي في هذا الاتجاه أمران اثنان: الأول، هو ما استهل به العروي المقدمة التي وضعها لكتاب دين الفطرة حيث كتب: "لم اختر اعتباطا النص الذي يحمل في الأصل عنوان عقيدة قس من جبال السافوا لنقله إلى العربية. يخضع هذا الاختيار لخطة نقدية ذكرتها في مناسبات عدة"[7]، وهذه الخطة كان قد عبر عنها بصيغ مختلفة في جل كتاباته وبالخصوص سلسلة مفاهيم. والثاني، هو ما كان قد صرح به في كتابه مفهوم العقل حين ناقش المفارقة التي واجهت ومحمد عبده الذي لا حظ أن هناك مجتمعين أحدهما يقول أنه إسلامي ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل من زهد في العلم ومنافعه ومن اعتقاد في الخوارق والكرامات وكل ما يتنافى مع العقل، والثاني يقول إنه مسيحي ويعمل بعكس ما جاء في كتابه المقدس، فلا يعتزل الدنيا، ويتصرف على أساس أن قوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق أبدا.[8] فبين أمرا أساسيا وهو أن الغرب الذي يتحدث عنه محمد عبده "الغرب الحديث بنظمه وأفكاره وإنجازاته ليس نصرانيا. وما هو عليه إنما هو الدين الطبيعي في تعبير فلاسفة القرن الثامن عشر أو الدين العقلي في تعبير القرن التاسع عشر."[9]

من هنا اعتقادنا أن العروي يسعى إلى معالجة مفهوم الدين على نحو جديد وفي أحد حواراته اللاحقة وضح قصده من الترجمة بالقول: "أقدمت على تعريب "عقيدة روسو" لكي تكون مدخلا لإرساء قواعد فلسفة الدين عندنا، وحتى لا نظل حبيسي فتوى ابن رشد في الموضوع"[10].

واضح إذن أن الأستاذ العروي بتعريبه لكتاب روسو قد رام وضع قواعد فلسفة الدين والمساهمة في الإصلاح الديني عندنا، هذا الموضوع الذي لم ينل ما يستحقه عند مفكري الإسلام رغم المحاولات

---

[6]- العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1999، ط، 6، ص 5

[7]- روسو، جون جاك، دين الفطرة، تعريب عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2012، ص 5

[8]- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1996، ص 53

[9]- نفسه، ص 58

[10]- الحوار الذي أجراه محمد الداهي مع عبد الله العروي، جريدة المساء المغربية، عدد 11 فبراير، 2015.

التي تمت في هذا الشأن، قديما وحديثا، كمحاولة الفلاسفة قديما منهم الغزالي وابن طفيل وابن رشد أو محاولة مفكرين إصلاحيين، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال. فهذه المحاولات، في نظر العروي، بقيت محدودة إن لم نقل أنها كانت قاصرة. لهذا عمل منذ بداية التقديم على تنبيه القارئ بأن لا يقرأ دين الفطرة باستحضار مفكري الإسلام، كالغزالي وابن حزم وابن طفيل وابن رشد، فقط لمجرد وجود تشابهات بين موقف روسو ومواقف فلاسفة الإسلام في بعض المسائل التي طرقها في كتابه، لأن هذا النشاط الذهني، حتى وإن كان غير متعمد، فإنه مضر إن لم تتم مقاومته بحزم، لما يصاحبه من تسطيح وابتذال للنص المقروء.[11] هذا من جهة، ومن جهة ثانية نبه القارئ بأن لا يقدم على قراءة الكتاب من خلال منهجية دعاة الإصلاح الإسلامي حتى الأكثر انفتاحا[12].

لماذا كل هذا التنبيه من قراءة روسو على ضوء المحاولات الإصلاحية الإسلامية؟ وما الموجود عند روسو والغائب عند مفكرينا القدماء منهم والمحدثين؟

لابد من التأكيد على أن هناك مجموعة من الأفكار التي أشار إليها العروي في التقديم الذي وضعه للترجمة تعتبر مفاتيح لفهم نص روسو وفي نفس الوقت تسعفنا في استيعاب المراد من هذه الترجمة. ففي البداية يدعونا إلى استحضار تجربة روسو الوجدانية المتمثلة في معايشته لمجتمع قلق مضطرب، الشيء الذي دفعه إلى بلورة عقيدة توفق بين العقل والوجدان وتتصف بالبساطة والوضوح والصدق، من أجل الفرد والمجتمع في الوقت نفسه، حيث تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار. هذا الأمر وضعه العروي كمعيار به يتمكن القارئ من "الحكم بعمق وموضوعية على المشاريع الإصلاحية التي ظهرت عبر القرون في مجتمعنا الإسلامي والتي تقترن بأسماء الغزالي، ابن رشد، محمد عبده، محمد إقبال.."[13]

ما معنى هذا القول؟ معناه أن المقارنة بين المشروع الإصلاحي الأنواري، الذي يعتبر مشروع روسو جزءا منه، والمشاريع الإصلاحية المرتبطة بالأسماء المذكورة التي عرفها المجتمع الإسلامي لا تستقيم، لأن دعاة الإصلاح المسلمين حتى وإن عايشوا مجتمعات مضطربة وقلقة، فإنهم لم يتصوروا الإصلاح كما سيتصوره روسو ببلورة عقيدة بسيطة، بل كان الإصلاح عندهم هو العودة إلى الإسلام كما

[11]- دين الفطرة، ص 18

[12]- دين الفطرة، ص 19

[13]- نفسه، 6

كان في عهد النبي وخلفائه، كما أن الفرد الذي من أجله يُنجز الإصلاح عند روسو، غائب مفهومه عند المصلحين المسلمين، وهذا راجع لوجود ما أسماه العروي بـ"سقف مفهومي لموروثنا الفكري" فقناعته راسخة أن "بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهو التاريخ".[14]

فإذا أخذنا كمثال الغزالي الذي عاش أيضا في مجتمع مضطرب تعصف به الفتن السياسية والمذهبية، وتكاثر فيه عدد الزنادقة والشكاك، وسطع فيه نجم الفرق الشيعية الباطنية، حيث إن حركة الحسن بن الصباح قد استطاعت اختراق دواليب السلطة السلجوقية وخلق جو من الإرهاب وإشاعته في صفوف أهل السنة، كانت من بعض نتائجه تصفية أكبر وزير سلجوقي وأحد دعائم المذهب السني آنذاك نظام الملك.

لقد حاول الغزالي، في كتابه **المنقذ من الظلال**، الرجوع إلى دين الفطرة، كما سيفعل روسو، حيث كتب "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب من الصبا، إذ رأيت: صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصير، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه" فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة الحقائق العارضة، بتقليد الوالدين والأستاذين"[15]

لكن النتيجة التي توصل إليها الغزالي كانت مختلفة تماما عما توصل إليه روسو نظرا لأن المنطلقات والأهداف كانت مختلفة. فروسو الذي عاش في جنيف الكالفينية، قد كتب ما كتب وهو متشبث بالمثل الجمهورية وبالعقيدة الإصلاحية، ومتأثر بأفكار مجايليه من الفلاسفة العلمانيين ومشارك لهم في مشروعهم التنويري المتمثل أساسا في تحرير العقول من الخرافات ومناهضة جميع السلط القائمة. لذلك دعا إلى العودة إلى الفطرة أو الطبيعية بعد أن انتقد الكنيسة نقدا عنيفا، باعتبار أن ما تدعو إليه من عقائد ينافي العقل والوجدان وما تكرسه على مستوى المجتمع يكرس في نفوس الناس الخضوع ويهيئها لقبول كل أنواع الاستبداد. لقد كان باعث روسو على الرجوع إلى الفطرة سؤالين: الأول هو "ما هو شكل التعبد

[14]- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، ص 18

[15]- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الظلال، ص 31

المناسب لمجتمع يعتقد أنه وجد في علم الماديات بديلا كافيا شافيا عن الدين التقليدي؟"[16] والسؤال الثاني هو: كيف يمكن استعادة الوحدة السياسية التي بغيرها لا يمكن أبدا لدولة أو حكومة أن تقوم؟[17] وهكذا يبين أن الإنسان خيير بطبعه وأن المجتمع بثقافته هو الذي أفسده، ففي دين الفطرة ركز روسو على الإنسان الفرد الذي يمتلك زمام أمره ويتحكم في أفعاله ومسؤول عن اختياراته، لهذا قام بمساءلة كل المعارف المكتسبة بالاعتماد على الحس السليم وحده، فرفض كل التعاليم الكنسية وفي الوقت نفسه رفض ما قرره الفلاسفة الماديون من أفكار كحقائق مع أنها غير ذلك.[18]

لقد أراد روسو بناء دعائم المجتمع على النحو الذي سعى من خلاله ديكارت إلى أن يبني العقل، انطلاقا من مسلمات بديهية نفعية، أولها أن الفرد حر عاقل، وأنه يتعاقد مع أمثاله لتأسيس نظام اجتماعي يحفظ لكل عضو من أعضائه الحقوق التي كان يتمتع بها من قبل. هذا أهم عنصر في العقد الاجتماعي وبه تُقوّم كل الأنظمة القائمة ويحكم عليها من جهة صحتها أو بطلانها[19].

واضح أن روسو لم يكن يهدف إلى ترميم الموجود الفاسد تربويا ودينيا وسياسيا، بل كان يسعى إلى إنشاءِ نشأةٍ جديد للفرد وللمجتمع، مستفيدا من التطور الفكري الذي عرفته أوروبا بفضل الثورات العلمية المتعاقبة، لذا انتقد مفهوم الدين كما هو متوارث ليزيح عنه ما علق به من خرافات وإزاحة وساطة الكنيسة، فقال بالدين الفطري وهو اعتقاد فردي مصدره الوجدان والضمير الذي يولد مع الناس كمبدأ ويوجد في أعماق نفوسهم "على ضوئه يحكم الفرد، ولو صدم ذلك ميله الشخصية، على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو الفاسدة."[20]

لكن فلاسفتنا، كالغزالي وابن طفيل، الذين حاولوا الرجوع إلى حالة الفطرة انتهوا إلى نتائج مخالفة. فبالنسبة إلى الغزالي الذي تصدى لمحاربة الفساد، المتمثل في نظره، في الابتداع، حيث إنه رأى كما يقول: "فتور الاعتقادات في أصل النبوة، ثم في حقيقة النبوة، ثم العمل بما شرحته النبوة وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق، فنظرت إلى أسباب فتور الخلق وضعف إيمانهم فإذا هي أربعة"[21]

---

[16]- دين الفطرة، ص 19

[17]- أومليل، علي، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013، ص 131

[18]- دين الفطرة، ص 17

[19]- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2005، ص 352

[20]- دين الفطرة، ص 74

[21]- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الظلال، ص 77

لذلك جادل كل من المتكلمين والفقهاء والشيعة الباطنية والفلاسفة، ففي كتاب **المنقذ من الظلال** الذي تطرق فيه لما عاشه من حيرة وتوزع بين المذاهب والعقائد، قد صرح أنه وجد النجاة في التصوف، وهو الأمر الذي دفعه إلى تتويج تجربته بإصدار كتاب **إحياء علوم الدين** الذي قدمه كمشروع إصلاحي رام به رسم صورة نمطية للمسلم الحق الذي عليه أن يطلب كنه الدين لا ظاهره، في العبادات كما في المعاملات، لهذا فهو مشروع شامل للمجتمع المسلم، من العبادات والمعاملات إلى نظام السلطة[22].

وإذا ما تساءلنا: ما هو هذا المشروع الإصلاحي الذي انتهى إليه الغزالي وصاغه في كتابه **إحياء علوم الدين** بعد أن خرج من عزلته معتبرا نفسه ذلك الذي بعثه الله ليجدد أمر دين هذه الأمة؟[23] فإننا لا نظن أن الجواب سيكون بعيدا عما قدمه محمد عابد الجابري حين قال: "إن كتاب "إحياء علوم الدين" كتاب في تقرير الفكر الوحيد في جميع الميادين التي هي أصلا مجال طبيعي لاختلاف الآراء. إنه إعلان بـ"موت الاختلاف" وسد باب الاجتهاد، ليس في الفقه بل في كل علم ومعرفة."[24]

أما عن منهجية دعاة الإصلاح فقد حذرنا العروي منها، أولا: لأنها، حسب اعتقاده، كلامية في عمقها، فما كان يحرك تفكير أصحابها هو ما يفرضه عليهم الخصم الغربي الذي يبرر تأخر المسلمين وتمسكهم بالخرافة بطبيعة الإسلام لأنها تتوافق وعقيدتهم، وهذا ما ألجأ دعاة الإصلاح دائما إلى وضعية المدافع عن العقيدة، وجعلهم يلوذون بالنص لتكذيب الخصم، فهذا محمد عبده يرد على الخصم: "الإسلام هو الإيمان بعد النظر، الإسلام هو التوحيد المطلق العاصم من عبادة أي سلطان غير الله بشريا كان أو طبيعيا، الضامن لكل فرد حريته واستقلاله. الإسلام دين الفطرة، بيّن واضح، لا سر فيه ولا غموض، فهو الأولى بأن تجتمع حوله آراء عقلاء البشر"[25]. على هذا الأساس نظر دعاة الإصلاح إلى إنجازات القرن الثامن عشر كتصحيح لوضع فاسد لحق بالعقل الأوروبي فعاد به إلى جادة الصواب الذي لم يكن سوى دين الفطرة كما ورد عند روسو والذي هو الإسلام الحقيقي المطبق زمن النبي وصحابته، وهو مختلف تماما عن الإسلام الذي عليه عامة المسلمين زمن الانحطاط.

إذن فالانحطاط عندنا والتقدم عندهم، والأول هو نتيجة للتراجع عن دين الفطرة أي تحول الإسلام من دين صافي إلى مؤسسة هيمن عليها علماء ومشايخ تحكموا في الجماهير الأمية والخانعة، والثاني هو

---

[22]- أفكار مهاجرة، ص 36

[23]- لقد استشهد الغزالي بالحديث الذي يقول: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها" المنقذ من الضلال، ص 81

[24]- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص 392

[25]- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 40

محصلة لتقدم المجتمعات المسيحية نحو دين الفطرة، أي نحو الإسلام الخالص، بعد أن تخلصت من كل وصاية كنسية. إذن فدعاة الإصلاح عندنا اعتبروا مسيحية الكنسية ليست بدين حقيقي والإسلام المليء بالخرافات، كما هو عند العامة، غريب عن روح الإسلام الحق. فكان إصلاحهما منوطا بالعودة إلى دين الفطرة أو الدين العقلي الذي يستطيع أن يعتنقه كل الناس وهذا الدين الطبيعي أو العقلي هو الإسلام الحق.[26]

إن الاجتهاد الذي قام به دعاة الإصلاح الإسلامي يزعم أن هناك وحدة في البنية بين الإسلام الحق وفلسفة الأنوار، والواقع أن هذا الزعم ليس سوى نتيجة لنزعة تلفيقية، تسعى إلى تطبيق المنطق الغربي المعاصر على وضع مختلف من الناحية التاريخية، فيصبح الإسلام المتحدث عنه إسلاما مؤولا على أساس قناعات جديدة[27]. لقد كان هاجس الإصلاحيين الأول هو الحفاظ على دين السلف الصالح، بل اتخذوه عنصرا محوريا في دعواتهم، باعتباره مصدر قوة ضد التهديد الاستعماري ولأنه يجسد الهوية الجماعية المجتمعات العربية الإسلامية. وحتى حين قالوا بدين الفطرة فقد كانوا يقصدون الإسلام الخالص المخالف للذي تكرس زمن الانحطاط. وهكذا نلاحظ أن الفطرة الإسلامية ليست هي الفطرة التي قال بها روسو. هذا الأخير الذي افترض، أنه بعد القيام بما يشبه مسح الطاولة الديكارتي للتخلص من الموروث الثقافي الذي ترسخ بفعل العادات والتربية الدينية والمجتمعية وكذلك السلطة القائمة، فإن أفراد المجتمع سيتمكنون من بناء مجتمعهم مدنيا وسياسيا، انطلاقا من حريتهم كأفراد وبتعاقدهم الإرادي العام. "لذلك لا يمكن الحديث لدى الإصلاحيين المسلمين عن إنسان الطبيعة، بل عن إنسان الفطرة، المتقبل تلقائيا للتدين، أي الإسلام"[28] والسبب كما بينه العروي أن "المنطلق عند روسو هو وجدان الفرد الحر المستقل. هذا المفهوم، الذي هو عماد الفكر الحديث، غائب عند كل من ذكرنا من مؤلفي الإسلام. يضمن معاني جديدة للألفاظ عادية مثل، إيمان، تصديق، بداهة، إخلاص، إلخ."[29]

إن المحاولات الإصلاحية، في نظر العروي، قد عرفت تناقضا بين الدعوة والمصلحة، لأنها لم تكن ترى الواقع، فهاجسها الأكبر هو رد المجتمع إلى "دين الفطرة" أي لإسلام الحق. إن نظرة الإصلاحيين إلى المجتمعات الإسلامية في تاريخها لم تخرج عن حالتين إما أن ما هي عليه غير متوافق

[26]- Laroui, Abdallah, Islam et modernité, Centre Culturel Arabe, Casablanca/ Beyrouth, 2001, p.133.

[27]- Ibid , p. 134.

[28]- أفكار مهاجرة، م، سا، ص 83

[29]- دين الفطرة، ص 18

مع الأصول وهذا في نظرهم هو التقليد الطارئ الذي سبب الجمود، وإما أن ما عليه مقبول حسب منهج قياسي أي يعتبرونه بمثابة نوازل ترد إلى أحكام شرعية أصيلة[30].

خاتمة

هكذا يظهر أن دين الفطرة، أو الدين الطبيعي شيء غريب عن مفكرينا الإصلاحيين، لأنه يقع خارج مدار فكرهم. فهذا الدين كما يقدمه روسو والذي هو عقيدته البسيطة، يقوم على ثلاثة أركان: أولها، وجود محرك أول لا مادي لحركات العالم المادي؛ والركن الثاني، أن من صفات هذا المحرك، العقل والحكمة، حيث هو الذي منح تلك الحركات قوانينها وعللها؛ والركن الثالث، خلود النفس بعد فناء الجسد. ويرى روسو أن الفرد الحر العاقل إذا ما تجرد من المكتسبات الثقافية وعاد إلى فطرته وتأمل الكون ونظامه، توصل تلقائيا إلى الإيمان بوجود خالق. وهذا الإيمان لا يفترض وجود رسالات سماوية. وهذا هو جوهر الدين الطبيعي: "القول بوجود خالق وتعليق القول في ما يتصل بالنبوات. والتعليق لا يعني النفي ولا يخرج عن نطاق النظر الفلسفي؛ وهذه حالة روسو الشخصية."[31]

ليس يخفى إذن أن عبد الله العروي، قد استثمر هذا النص ليدعو الباحثين المسلمين إلى استلهامه والانخراط في الإصلاح الديني بعيدا عن المنهجية الكلامية التي طبعت محاولات مفكري الإصلاح، بل يدعوهم إلى الاستفادة من رؤية روسو وصدقه وصراحته وذلك لضرورات ثقافية واجتماعية وسياسية، أي التفكير في الإصلاح الديني بطرح نفس السؤال الذي طرحه روسو وهو: "ما هو شكل التعبد المناسب لمجتمع يعتقد أنه وجد في عالم الماديات بديلا كافيا شافيا عن الدين التقليدي؟"[32] فالعروي مقتنع تمام الاقتناع أن العقيدة الإسلامية تستحق أن تقدم إلى المسلمين وحتى غير المسلمين في إطار حداثي، أي بشكل آخر غير الذي تعودنا عليه. وهذا التقديم الجديد يستلزم، في نظره، الاطلاع العقائد الأخرى، ومنها عقيدة روسو، مطمئنا كل المتوجسين قائلا بأنه: "لا خوف على العقيدة في نطاق الحداثة. هذا أكيد ومن يقول عكس ذلك إما أنه لا يعرف ما هي الحداثة أو لا يعرف ما هي العقيدة"[33]. نعم، إن دعوة العروي هذه نابعة من التزامه بقضايا الأمة العربية الإسلامية التي بات الشأن الديني فيها مصدر قلق وسبب تمزق وفرقة عوض أن يكون عنصر لحمة وجمع. هذا من جهة ومن جهة ثانية صادرة عن خوفه على مستقبل

[30]- أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 63

[31]- روسو، جان جاك، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العامة للطباعة والنشر، 1985، ص 33

[32]- دين الفطرة، ص 19

[33]- العروي، عبد الله، عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2006، ص 52

الإسلام، ففي سنة 1992 صرح لمجلة أفاق قائلا: "أتخوف من أن يصبح الإسلام السياسي خطرا على الإسلام كعقيدة وكدين وكأخلاق، لا بالنسبة للخارج فقط ولكن حتى بالنسبة للداخل"[34]، والإسلام الذي يقول به العروي ويخشى على مستقبله "هو التجريد والصفاء. صمت، نور وبهاء".[35]

[34]- مجلة آفاق (الرباط) عدد3/4، 1992، ص 147إلى 190

[35]- العروي، عبد الله، خواطر الصباح، المغرب المستحب أو مغرب الأماني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2015، ص 129

في حاجة التحديث إلى فلسفة دينٍ

العرْوي مُعَرِباً لرُوسو

نبيل فازيو

الغاية من هذه الورقة التفكير في المكانة التي يتبوأها نص **دين الفطرة** في المشروع التحديثي لعبد الله العروي، لاسيما وأن ترجمته أتتْ في مرحلة من التأليف تَوجتْ مساراً فكرياً ما حاد صاحبُه فيه عن اختياره الإيديولوجي كما عبر عنه في كتابه العمدة في هذا الباب؛ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**؛ الاختيار الحداثي التاريخاني، الذي يعي وضع التأخر التاريخي، والقطيعة التي أحدثها التاريخ الكوني مع التراث العربي الإسلامي وأفقه النظري والفكري. ويعول، في الآن ذاته، على استيعاب مكتسبات درس الحداثة الغربية في الخروج من ذلك الوضع. يمثل دين الفطرة نصاً محورياً من نصوص الحداثة الدينية في العالم الغربي، ويمكن للباحث أن يضعه، من دون كبير صعوبةٍ، في المسار العام لفلسفة الدين منذ نقد اسبينوزا للتراث الديني، في شقيه النصي والطقوسي. لذلك يمكن أن نقرأ في إقدام العروي على ترجمة هذا الكتاب محاولة لتعريف القارئ العربي على نص مفصلي عبر، بعمق ودقة، عن مخاض الحداثة الدينية والسياسية في العالم الغربي خلال القرن الثامن عشر. من هنا يمكن القول إن وصل **دين الفطرة** بالمشروع التحديثي للعروي يبقى خير مدخل لفهم إقدامه على ترجمته على هذا النحو، وما إلحاح العروي على الإبقاء على النفس الكلاسيكي للغة روسو، بل واستلاله من سياقه تأليفه قبل التشديد على ضرورة وصله به؛ أي بكتابي إيميل **وفي العقد الاجتماعي**، إلا العلامة الفارقة على الغرض التحديثي الذي يرومه فعل ترجمة هذا الكتاب.

بدأتُ بالإشارة إلى موقع كتاب **دين الفطرة** في مشروع العروي لسببين اثنين؛ لأتجنب، أولاً، الغموض الذي يمكن أن ينجُم عن هذا العنوان الذي اختارَه منظمو هذه الندوة؛ **قراءةٌ في كتاب دين الفطرة لعبد الله العروي**. إذ المعْنيُ، هنا، ليس صاحب الكتاب (روسو) وإنما مترجمه ومشروعه الفكري، الذي يبقى من أقوى المشاريع المدافعة عن الحداثة والتحديث في جغرافيا الفكر العربي المعاصر. وهذا ما يدفعني إلى القول إن الغرض من قراءة هذا الكتاب هو فهم علاقتنا، نحن العرب، في وضعنا هذا، بروسو، ومن خلاله، بالحداثة السياسية والدينية. ثم لأُبرر، ثانياً، السبب الذي حملني على الانطلاق، في قراءتي هاته، مما صرح به العروي نفسه عند حديثه عن إقدامه على تعريب نص دين الفطرة، إذ صرح قائلاً؛

"أقدمتُ على تعريب «عقيدة روسو» لكي تكون مدخلاً لإرساء قواعد فلسفة الدين عندنا، وحتى لا نظل حبيسي فتوى ابن رشد في الموضوع. كما عربتُ «تأملات مونتسكيو في تاريخ الرومان» لكي يتشجع أحدنا ويتأمل جدياً في تاريخ العرب، بعيداً عن الأحكام المتداولة بيننا، وحتى لا نبقى نُردد دون تمييزٍ أقوال ابن خلدون"[36]. أعتقدُ أن هذا القول يُمكن أن يكون خير مدخلٍ لفهم حدث تعريب **دين الفطرة** من طرف العروي، لذلك سأُفرد ورقتي هذه لفهم ما يرمي إليه هذا القول، من خلال ربطه بمشروع العروي الفكري والهموم الكبرى الحاكمة له. وفي ما يلي بيان ذلك.

أولاً؛ في موقع "دين الفطرة" من تأليف العروي.

نقرأ للعروي قوله؛ "لا يُفهم النص المعرب هنا فهما سليما إذا فصل أولا عن النص المتمم له، أي **العقد الاجتماعي**، وثانيا عن باقي كتاب **إميل**"[37]. وهذا يعني أن **دين الفطرة**، منظوراً إليه من جهة صلته بكتاب **إميل**، يبدو كتاباً في الحداثة التربوية والدينية، في حين يبدو، من جهة علاقته بكتاب **في العقد الاجتماعي**، نصاً في الحداثة السياسية من حيث صلتُها الوثيقة بالحداثة الدينية، الأمر الذي يسمح لنا بأن نرفع نص **الدين الفطرة** إلى مستوى النص الذي تقاطع فيه الهاجس الديني بالهاجسين التربوي والسياسي في مخاض الحداثة الغربية، التي اعتبر العروي استيعاب درسها السبيل الوحيد للخروج من وضعية التأخر التاريخي الذي يعيشه العالم العربي، وهو ما يلقي بظلاله على فهمنا لإقدام التاريخاني العربي على تعريب هذا النص، حيث يمكن أن نرى في ذلك محاولة، من طرفه، للتعريف بهذا الجانب التركيبي من مسار الحداثة الغربية، حيث يتقاطع الديني بالتربوي والسياسي في التكوين التاريخي لمفهوم الحداثة. وعندما يصرح العروي بأن غرضه من تعريب دين الفطرة، عقيدة روسو، هو الخروج من فتوى ابن رشد والتأسيس لفلسفة دين في العالم العربي، فإنه يختزل بذلك رؤيته إلى موقف التراث من العقيدة بقدر ما يعبر عن إيمانه بحاجتنا إلى الحداثة على مستوى العقيدة المسألة الدينية، بما يستدعيه ذلك من اعتدادٍ بفلسفة الدين في فهم المسألة الدينية، ووضعها ضمن مسار الحداثة والتحديث. كيف نفهم حدث ترجمة نص روسو من طرف العروي؟ ما الموقع الذي تتبوأه تلك الترجمة ضمن المشروع العام لهذا المفكر؟ وبأي معنى يكون تعريب دين الفطرة محاولة للخروج من أفق فتوى ابن رشد والتأسيس لحداثة على مستوى الدين والعقيدة؟ وما الدور الذي يمكن أن تَضطلع به الفلسفة في تحقيق هذه الغايات التحديثية، بعد كل

[36]- أنظر الحوار الذي أنجزته جريدة المساء مع عبد الله العروي في عددها الصادر بتاريخ 2015/02/11

[37]- جان جاك روسو، **دين الفطرة**، نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2013، ص 10

الانتقادات التي ما انفك العروي يشهرها في وجهها كلما اضطر إلى مقارنتها بالمنهج التاريخي؟ وكيف يمكن أن نفهم حديثه، هنا، عن الحاجة إلى تأسيس فلسفة في الدين من خلال تعريب نص روسو؟

أ- رأى كثير من المهتمين بفكر العروي أن تعريب **دين الفطرة** أتى في سياق التعريف بنصوص الحداثة الغربية من طرف أحد عتاة المؤمنين بها في العالم العربي، مما يجعل من الحدث ذاك نتيجة منطقية وطبيعية لاختياره الإيديولوجي الذي دافع عنه منذ عقده كتابه العمدة في باب المرافعة على هذا الاختيار؛ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. في حين رأى آخرون أنه يمثل الحلقة الناقصة من سلسلة كتب المفاهيم[38]، التي أفردها صاحبها للبرهنة على صحة اختياره الفكري من مدخل التحليل التاريخي لمفاهيم الحداثة ومفاتيحها الكبرى[39]، الأمر الذي يجعل من ترجمة العروي لكتاب روسو محاولةً لتقديم قول في مفهوم الدين يُضارع، من حيث أهميتُه ومفعولُه، ما كتبه عن مفاهيم الإيديولوجيا، والحرية، والدولة، والتاريخ، والعقل. وهذا ما يعني أن "ترجمة العروي لنص روسو، هي كيفية لكتابة نصٍ مفهومي عن الدين"[40] على حد تعبير الأستاذ العلوي. لهذا الرأي ما يبرره من داخل متن العروي؛ اختياره الحداثي الذي يجعل من ترجمته لنص روسو لحظة من لحظات التقعيد للحداثة في الفكر العربي المعاصر؛ موقعُ النص من الحداثة الذي يؤهله لأن يصير أفقاً يُطل منه العروي على مفهوم الدين، ويمكن أن يُقر في أعقابه بقصور التصور التراثي عن استيعاب هذا المفهوم الحديث للدين، وهذا ما يجعل **دين الفطرة**، كما قدمه العروي، قريباً من روح كتب المفاهيم، التي انتهج في وضعها منهجاً أسعفه بالمقارنة بين الصيغتين التراثية والحديثة للمفاهيم التي تناولها بالدراسة والتحليل، وذلك قصد بيان الهوة التاريخية التي باتتْ تفصلُ الرؤية التراثية عن نظيرتها الحديثة، وهذا ما يمكن أن يعززه تصريح العروي بأن ما حمله على ترجمة **دين الفطرة** هي الرغبة في الخروج من فتوى ابن رشد، بحكم ما يوحي به ذلك من رغبة في الخروج من أفق التصور التراثي للعلاقة بين العقيدة والعلم، بين الوحي والعقل، قصد الإفادة من مكتسبات الحداثة الدينية في هذا الشأن.

ب- ما يمكن أن نفهم من هذه القراءة أن ترجمة كتاب روسو يمكن إدراجها ضمن المنظور الحاكم لسلسلة المفاهيم، فهي قولٌ في "مفهومِ الدين" لا يختلفُ، من حيث الرؤيةُ والمنهج، عن غيره من مفاهيم

[38]- أنظر مقال الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، **نحن وروسو**، جريدة الشرق الأوسط، الخميس 08 شعبان 1433 هـ 28 يونيو 2012 العدد 12266

[39]- كمال عبد اللطيف، درس العروي؛ **في الدفاع عن الفكر التاريخي-الحداثي**، الرباط؛ منشورات رمسيمس، (سلسلة المعرفة للجميع، العدد11)، 1999، ص 9

[40]- سعيد العلوي، **نحن وروسو**، م.س.

الحداثة الغربية الرئيسة. غير أنه قولٌ يتم من وراء حجاب الترجمة والتعريب هذه المرة. وبصرف النظر عن قيمة هذه القراءة، فإني أقترح، في هذه الورقة، الخروج من دائرتها ووضع فعل الترجمة ذاك في إطار آخر يلحظ موقعه ضمن المسار العام لتطور فكر العروي وإنتاجه النظري من جهة، وتشديده على وحدة متنه ومشروعه الفكري من جهة ثانية[41]. نلاحظ، أولاً، أن النظر إلى **دين الفطرة** باعتباره قولاً في مفهوم الدين لا يأخذ بعين الاعتبار المرحلة التي وردت فيها الترجمة؛ مرحلةُ ما بعد كتاب **السنة والإصلاح** الذي يعتبر لحظة محورية في تطور متن العروي، والتي اتسمت بعودة الهم الديني وطغيانه على فكره بعد مرحلتين اثنيتين ركز فيهما على المدخل السياسي، والثقافي، والإيديولوجي، للحداثة في العالم العربي. يعتبر الانتقال إلى كتابة سلسلة المفاهيم الخط الفاصل بين المرحلتين الأولى والثانية في متن العروي، في حين يعتبر تأليفه لكتاب **السنة والإصلاح** تدشينا لمرحلة ثالثة في مسار مشروعه الفكري.

أفرد العروي كُتب المرحلة الأولى لما يُمكن وصفه **بالبناء الإيديولوجي للحداثة والتحديث في العالم العربي**، على نحو ما نجده في **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** و**أزمة المثقفين العرب**، حيث يغلب الطابع السجالي على هذه كتابات، ليعلن صاحبها، صراحةً، أنه بصدد مرافعة ضد ممثلي الإيديولوجيا العربية الحديثة والمعاصرة، وضد المنطق التقليدي المُنْتهَج من طرف المثقفين العرب[42]، وضد خصوم الحداثة وعوائق التحديث[43]، كل ذلك من أجل تحقيق ثورة ثقافية من شأنها أن تفتح الفكر العربي على الحداثة وأفقها الفكري. في حين انصرف في المرحلة اللاحقة من تأليفه إلى كتابة سلسلة المفاهيم. لم يكن ذلك الانعطاف انتقالا من التاريخانية إلى الحداثة، طالما أن التاريخانية هي منهج الحداثة نفسه على حد تعبيره[44]. وإنما كان، بالأحرى، تقعيداً للاختيار التاريخاني من مدخل التحليل التاريخي لمفاهيم الحداثة الكبرى، بما يستلزمه ذلك من برهنة على وجود فجوة تاريخية غير قابلة للجسر بين التصورين التراثي والحديث لهذا المفهوم أو ذاك. وهذا ما يُمثل ترجمةً منهجية لفكرة القطيعة التي أقام عليها العروي مقاربته للتراث ومفاهيمه. ليست القطيعة، هنا، اختياراً عبثياً يُمليه موقفٌ عدمي من التراث كما ظن كثير من نقاد العروي بعد ما قرؤوه في كتاباته الأولى من أحكام قاسية في حق التراث[45]، بقدر ما هي نتيجة لوعيه بالفجوة التي أحدثها مسار تطور التاريخ الكوني مع الأفق التراثي ومفاهيمه. حينها يغدو الحديث عن

---

[41]- نبيل فازيو، **عبد الله العروي؛ المشروع الفكري ووحدة المتن**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015

[42]- عبد الله العروي، ***ثقافتنا في ضوء التاريخ***، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1997، ص 171

[43]- أنظر نقده لفكرة الأصالة والتقليد في؛ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1998، ص 98

[44]- عبد الله العروي، **في النقد الإيديولوجي**؛ حوار مع مجلة النهضة، العدد الثامن، 2014، ص 14

[45]- العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 61

المفهوم المكتمل (المتحقق) أمراً مشروعاً[46]، إذ الاكتمال يتحدد بمسار التاريخ الكوني واستيعابه لتشكلات المفهوم الحديث.

في هذا السياق، تحديداً، كتب العروي ما كتبه عن مفاهيم الإيديولوجيا، والحرية، والدولة، والتاريخ، والعقل؛ حيث المنهج المتبع في مقاربتها يكاد أن يكون واحداً؛ وصفٌ للمفهوم الحديث وتعقبٌ لمحدودية المفهوم التراثي من أجل إثبات انحسار أفقه النظري والتاريخي قياساً بالمفهوم الحديث، وانطلاقاً من التسليم بكونية التاريخ، وبإمكانية الإفادة من الحداثة الغربية باعتبارها **المتاح للبشرية جمعاء** على حد تعبير العروي[47]. وفي هذا المضمار، أيضاً، يمكن أن نفهم قول العروي إنه "يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً (...) ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً"[48]. ما يهمني من الإشارة إلى هذه المعطيات، التي يعرفها كل من قرأ نصاً من نصوص العروي، هو التشديد على تاريخية المفاهيم التي يدرسها، وارتباط تحليلها بالهموم النهضوية التي تهجس بها كتاباته النظرية. يقول العروي في هذا المرعض؛ "إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، **بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروط بتلك الدقة وذلك الصفاء**"[49]. ليس المفهوم، من هذا المنظور، فكرةً يحددها العقل الصوري المفارق للواقع التاريخي (منطق الاسم على حد تعبيره)، بل هو، بالضرورة، كائن تاريخي يترجم مخاض الحداثة وتشكلها العسير، كما يعكس كثيراً من معالم أزمة الوعي العربي الذي لم يتمثل وضع تأخره التاريخي والقطعية التي أحدثها التاريخ الكوني مع أفقه التراثي.

ج- بكتابة **السنة والإصلاح** يكون مشروع العروي الفكري قد دخل مرحلةً جديدةً من مراحل تأليفه، ليس فقط على مستوى نمط الكتابة الذي بات أكثر ابتعاداً عن الكتابة النظرية التحليلية التي دأبت عليها عادة العروي في التأليف النظري، وإنما أيضاً على مستوى الموضوعات المؤثثة لمشهد خطابه الفكري. إني أشير، هنا، إلى هذا الحضور الكثيف للعقيدة والهم الديني في كتاب **السنة والإصلاح**، كما

---

[46]- العروي، **مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات**، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997، ص 21

[47]- المصدر نفسه، ص 18

[48]- المصدر نفسه، ص 16

[49]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2008، ص 5. (التشديد من عندي)

أشير إلى تبرمه من المقاربة الكلامية والفلسفية في تحليله لمسألة العقيدة، وتمسكه بالزج بها في مضمار التاريخ والنظر إليها من حيث هي سُنةٌ (تقليد Tradition) لها منطق تشكلها وتكوينها التاريخي. كيف نفهم هذا الهوس بالعقيدة والمسألة الدينية في هذا الكتاب تحديداً؟ وهل لذلك علاقة بالإقدام على تعريب نص روسو، ووصفه بأنه "عقيدة روسو" نفسها، رغم إلحاح هذا الأخير على أنها عقيدة قس من جبل السافوا، ورغم الخلاف القائم بين الدارسين حول ما إذا كانت العقيدة تلك هي عينها عقيدة صاحب الاعترافات[50]؟

لا أظن أن تلك الترجمة تكان بعيدةً عن الهموم الحاكمة لتأليف كتاب **السنة والإصلاح**. لقد أراد العروي لكتابه هذا أن يكون قولاً في العقيدة، مثلما أراد لكتابه من **ديوان السياسة** أن يكون قولاً في السياسة، والمتأملُ في النَصين يُدرك قوة الوشائج الجامعة بينهما، لدرجةٍ ذهبَ فيها بعضُ الدارسين إلى القول إن ما صرح به الكتاب الثاني كان متضمناً، بجهة من الجهات، في الكتاب الأول، وأن الأمر يتعلق بجزأين من كتابٍ واحدٍ فصل فيه العروي القولَ في علاقة العقيدة بالسياسة. يعني هذا القول أنه من الممكن أن نضع تعريب **دين الفطرة** بين الهميْن السياسي والديني في فكر العروي، بل وأن نرى فيه مدخلاً لاستشكال التحديث من مدخل العقيدة وصلتها بالسياسة، وهذا ما نبه إليه العروي نفسه عندما كتب في تقديمه للنص المذكور ما يلي؛ "يفيدنا كثيراً أن نتخيل "إماماً جبليا" مر بالتجربة نفسها التي يُحدِثُنا عنها روسو، عايش مجتمعاً قلقا مضطرباً، كالمجتمع الذي يصفه لنا، فيرسم لنفسه، كما فعل روسو، عقيدة بسيطة، بينة، صادقة، توفق بين العقل والوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار. إذا اتضح في ذهننا هذا المعيار أمكنا الحُكم بعمقٍ وموضوعية على المشاريع الإصلاحية التي ظهرت عبر القرون في مجتمعنا الإسلامي والتي تقترن بأسماء الغزالي، ابن رشد، محمد عبده، محمد إقبال..."[51]. ما طبيعة العلاقة بين عقيدة الفطرة، بما تتسم به من بساطةٍ وإنصاتٍ لنداء الطبيعة، والحداثة الدينية التي لم يُفلح العالم العربي، ومشاريعه النهضوية والإصلاحية، في تحصيل أسبابها؟ من شأن التفكير في هذا هذا السؤال أن يُفهمنا تشديدَ العروي على إمكانية تفهم المشاريع الإصلاحية العربية انطلاقاً من الغرض الذي أمه روسو في **دين الفطرة**؛ ضمانُ طمأنينة الفرد واستقرار المجتمع، بدلاً من قراءة نصه على ضوء منهجية الإصلاح الإسلامي، وبدلا من "تحليل الوضع الإسلامي، الماضي والحاضر، على ضوء منهجية

[50]- روسو، **دين الفطرة**، ص 11

[51]- المصدر نفسه، ص 6

روسو"[52]. ويبدو أن هذه الغاية هي التي تفسر سبب تعويله على ترجمة عقيدة روسو للتأسيس لفلسفة دين في العالم العربي. لقد نبه الرجل في تقديمه المذكور إلى أن النص ذاك يمكن أن يُدرج ضمن المسار العام لفلسفة الدين في الفكر الغربي من ديكارت إلى كانط[53]، ومتى تذكرنا الدور الكبير الذي اضطلعت به فلسفة الدين في التقعيد للحداثة الغربية، سواء بنقدها لسلطة النص والكنيسة، أو بإسهامها في بلورة مقولات العقل الحديث من خلال صوغ علاقته بالوحي والمطلق، أمكننا فهم السبب الذي يحمل العروي على التعويل على تعريب كتاب روسو في التأسيس لفلسفة دينٍ، ومن خلالها للحداثة في حيزها الديني في العالم العربي.

ثانياً؛ العروي والفلسفة...ودين الفطرة.

لا يكادُ كتابٌ من الكتب التي تهتم بالفكر الفلسفي في المغرب أن يخلو من إشارةٍ إلى اسم عبد الله العروي، وجل المهتمين بهذا المجال يجمعون على كون مؤلفات هذا المفكر تبقى من أغنى وأعمق ما أنتجه الفكر الفلسفي في المغرب والعالم العربي في الأزمنة الحديثة، ليس فقط بحكم التجريد الكثيف الذي يجعل لغة العروي وأسلوبه في التأليف قريبيْن جداً من لغة كبار الفلاسفة، بل كذلك بحكم انتهاله الكثيرَ من عناصر مقاربته وتحليله من مرجعياتٍ فلسفيةٍ وجد فيها جواباً عن الأسئلة النهضوية التي هجستْ بها أعماله النقدية الأولى التي أفردها للنقد الإيديولوجي، كما هو الشأن بالنسبة إلى إفادته من هيجل وماركس والفلسفة التاريخانية بصفة عامة، وكذا بحكم إطلاعه على التراث الفلسفي العربي وإسهامه في تحليل كثيرٍ من إشكالياته الرئيسية[54]. لذلك كان من الطبيعي أن يُذكر اسم العروي بجوار كبار الفلاسفة المغاربة والعرب، محمد عزيز لحبابي، ومحمد عابد الجابري، وعبد الكبير الخطيبي، وطه عبد الرحمان، وناصيف نصار، وحسن حنفي...الخ، بل وأن يرى فيه بعض الباحثين واحداً من بين قلةٍ قليلة من الفلاسفة العرب استطاعتْ تقديم مشروع نهضوي متكامل العناصر، يعي شرط تأخره التاريخي ويبلور فهماً معقولاً لإمكانية الخروج منه دونما تضحية برهان الكونية، ومن دون التفريط في استثمار مكتسبات الفكر الفلسفي الحديث والارتفاع به إلى مستوى روح الحداثة نفسها[55].

---

[52]- المصدر نفسه، ص 19

[53]- الصفحة نفسها.

[54]- كتاب **مفهوم العقل** يبقى العلامة الفارقة على ذلك، رغم أنه تناول كثيرا من قضايا التراث في كتب سابقة، **كمفهوم الإيديولوجيا، ومفهوم الدولة، ومفهوم التاريخ**.

[55]- عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 9

غير أن ما يلفت الانتباه في متن العروي الأحكامُ القاسية التي ما انفك يصدرها في حق الفلاسفة والفلسفة؛ فالفلسفة عنده، تارةً، تتماهى مع منطق المطلق المتعالي على الزمن والتاريخ، وهي من هذه الجهة تأملٌ لا يأخذ في الحسبان الفكرة المحايثة للمجتمع والمعيش، وحتى عندما يتعلق الأمر بتحليل مفاهيم على قدر كبير من التجريد، كمفهوم العقل، فإن العروي يفضل مناولته في "إطار ممارستنا الثقافية اليومية"[56]، بعيداً عن تجريدات الفلاسفة في هذا الباب. وهذا يعني أن المنظور الفلسفي لا يصلح للإجابة عن أسئلة نضجت في رحم الثقافة والمجتمع، كأسئلة العمل السياسي، والتأخر التاريخي، والاختيار النهضوي، والموقف من الماضي والاستمرارية التاريخية، وهي أسئلة عج بها متن العروي الذي رأى أنها تنتمي إلى مجالٍ نظري لا يُفيد فيه المنهج الفلسفي كثيراً[57]. كما أن الفلسفة تكاد تتماهى، عند هذا المفكر، مع الحكمة التي تعتمد، في نظره، المنهج التأويلي، وقد أشار إلى محدودية هذا المنهج في مقاربة السياسة وأسئلتها الكبرى، معتبراً أن التحليل التاريخي وحده يقدر على فهم هذا المجال[58]. والفلسفة عنده، تارة أخرى، قريبة من الثيولوجيا، لاسيما وأن الفيلسوف، في نظره، هو "الباحث الذي يتعامى عن محيطه التاريخي والاجتماعي ليتحد ذهنياً مع المادة التي يدرسها"[59]، ويكفي أن يقابل المرء موقع الفيلسوف بموقع المؤرخ، أو المؤرخ المحترف بعبارة العروي، إن نحن شئنا الدقة أكثر، حتى يشعر بأن "الفيلسوف متكلم أمته وزمانه، والمتكلم فيلسوف جماعته وحقبته"[60]، بل إن هذا المثقف لا يجد حرجاً في القول إن "الفيلسوف متطفلٌ بطبعه، فيتكلم (بدعوى التنظير) باسم الفنان أو السياسي أو الباحث أو رجل الدين"[61]. لذلك لم يكن صدفة أن ينأى العروي بنفسه عن تقمص شخصية الفيلسوف، وأن يُعلن أنه لم يرفع أبداً راية الفلسفة[62]، مفضلاً التمسك بموقع المؤرخ الذي رأى فيه خير مقامٍ يُمكن أن نطل منه على أسئلة وضعية التأخر التاريخي[63].

---

[56]- المصدر نفسه، ص 19

[57]- عبد الله العروي، **في النقد الإيديولوجي**، ص 23

[58]- الصفحة نفسها.

[59]- العروي، ***مفهوم العقل***، ص 67

[60]- العروي، ***السنة والإصلاح***، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2008، ص 31

[61]- المصدر نفسه، ص 19

[62]- "لا أرى نفسي فيلسوفاً، من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ (...) لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية..." المصدر نفسه، ص 6

[63]- Abdallah Laroui**, Islamisme, Modernisme Libéralisme**, Casablanca, centre culturel arabe, 1997, p. 39.

في مقابل هذا الموقف المرتاب من الفلسفة، نلاحظ أن العروي اختار نص أحد كبار فلاسفة الحداثة عندما أراد التعريف بموقف الحداثة الغربية من الدين، بل وأعلن أنه ما أقدم على ترجمته إلا سعيا منه إلى تأسيس فلسفة دين في العالم العربي كما سلف الذكر، وهذا ما يشي بأن التشنج الذي وسم موقف العروي من الفلسفة قد عرف شيئا من التغير، وأن الفلسفة ما عادت عقيمة في نظره، بل صار من الممكن النظر إليها كمدخلٍ إلى فهم المسألة الدينية في العالم العربي، وعلاقتها القلقة بالحداثة والتحديث. فهل ذلك راجع إلى وجود مهمة جديدة ينبغي على الفلسفة أن تنهض بها في سياق التأسيس لحداثة دينية؟ وما الذي تعينه الدعوة إلى تأسيس فلسفة في الدين؟ هل يمكن أن نقرأ في ذلك وعيا، من طرف العروي، بوجود حاجة ملحة إلى فلسفة الدين لجبه الاعضالات التي تطرحها المسألة الدينية على الوعي العربي المعاصر؟

يقتضي الجواب عن هذه الأسئلة العودة إلى النص المترجم، طالما أنه يبقى المدخل إلى التأسيس لفلسفة الدين المنشودة. ما ذا نجد في هذا النص؟ نجد رفضاً صريحاً لضربيْن من التدين؛ التدين الكنسي الطقوسي، على نحو ما تصدى له بعض الفلاسفة، منذ لورنزو فالا واسبينوزا، بالنقد والتفنيد، ورفضاً صريحا لطريقة الفلاسفة في مقاربة المسائل الدينية من خلال عقلها أو تعقلها إن شئنا الدقة أكثر. ثم بعد ذلك يأتي الخوض في مسائل عقائدية ظلت محل خلاف بين الفلاسفة وعلماء الثيولوجيا، من قبيل الحديث عن الحركة والخالق وبعض صفاته. ما يلفت الانتباه في كتاب **دين الفطرة** المنهج التبسيطي المعتمد في تأليفه؛ وروسو المهووس بالطبيعة، الناقم على المجتمع، مواطن جنيف العائد بخيبته من باريس، يتعمد التشديد على الفهم البسيط للدين ضداً على تعقيدات الكنيسة ومفاهيم الفلاسفة، ورغبة في إعادة اكتشاف الطبيعة التي أسقطها المجتمع في طي النسيان[64]. وهنا بالضبط ترد عبارة "الجبلي" أو "من جبال السافوا" التي يجب التقاطها بكثير من الحذر؛ فالجبلي هنا نسف للمجتمع وما تشكل في رحمه من طقوسٍ ورموزٍ جعلت الإنسان الحديث غير قادر على فهم عمقه الوجداني؛ إننا أمام صيحته المعتادة في وجه المجتمع الحديث، أمام دعوته إلى العودة إلى الطبيعة، إلى الإنسان الطبيعي الذي غرق في المجتمع فنسي طبيعته الإنسانية.

من يتأمل ترتيب موضوعات الكتاب يلحظ أنه يقود إلى تأسيس دين الفطرة على فكرة رفض التعصب الديني، وموقف روسو من الإسلام (الأتراك) ليس إلا نموذجاً لهذه الفكرة، كما أن نقده لعقيدة الكنيسة والمبشر النصراني يكشفان عن مدى تغول رفض التعصب لديه. يقول في هذا المعرض؛ "إن جاز

[64]- Bernard Groethuysen, **Philosophie de la révolution française**, Paris, Gallimard, 1956, p. 190.

لولد النصراني أن يعتنق دين والده من دون تمحيص دقيق ونزيه، لماذا يعاتب ولد التركي عندما يتصرف بالطريقة نفسها ويظل وفيا لعقيدة أبيه؟ أتحدى أي متعصب لدينه أن يأتي في هذا الباب بجواب يقنع الإنسان العاقل."[65]. عقيدة روسو هي نتيجة تجربة ذهنية قادتْ صاحبها إلى الغوص في بحور الشك بعد مرحلة من اليقين والاطمئنان[66]، هي رد فعل إنسان فضل العودة إلى الفطرة بدلاً من السير في طريق الشك والتعصب، وعياً منه بما يقود إليه ذلك من نتائج كارثية على الحياة الفردية، كما على مستوى المجتمع والحياة السياسية. لم يطمئن إلى العقل وبداهاته، لأنه يعرف أنه درب قد لا تسلكها العامة من الناس وإن ارتادتها الخاصة من الفلاسفة والحكماء، فنأى بنفسه، منذ البداية، عن الحل الديكارتي الذي يصير فيه وجود الله في جملة بديهيات العقل. وجد نفسه في غياهب الشك، لكنه لم يقرر مسح الطاولة أو قلب السلة، بل عاد القهقرى، وحصر عقيدته في أبسط التعاليم، وهذا قول القس الجبلي؛ "لما شعرت أني وسط بحرٍ لا ساحل له، عُدْت القهقرى وحصرت عقيدتي في أبسط التعاليم. لم أستطع قط أن أقنع نفسي أن الخالق فرض علي أن أتبحر في العلم وإلا أخلدني في النار. عندها طوَيْتُ كل الكتب سوى كتاب واحد مفتوح للدوام لأنظار البشر. في هذا الكتاب العجيب الخلاب أتعلم كيف أكرِم وأعبد صانعه الأعلى. لا عذر لمن لا يتعلم منه، إذ يكلم الناس بلسان مبين مفهوم لكل العقول" والنتيجة أن القس، وروسو، يقران بأنه "علينا، يا ولدي، أن نقدس في صمت ما لا نستطيع نفيه ولا فهمه، وأن نركع للكائن الأسمى الذي وحده يعلم الحقيقة". نحن أمام تمييز واضح بين قدرة العقل على الفهم والمعرفة، وحاجتنا إلى الإيمان، أي بين التفكير، والمعرفة، والإيمان، على حد تعبير كانط. لذلك ما كان صدفةً أن تنتهي عقيدة القس إلى خلاصة أخلاقية تذكرنا بالمضمون الأخلاقي للدين كما سيأتي كانط على بيانه في مطلع كتابه **الدين في حدود مجرد العقل**، عندما قال القس؛ "أ أحبوك أم مقتوك، أ قرأوا ما تكتب أم أهملوه، لا تلتفت إليهم. قل الحق وافعل الخير، المهم هو أن تقوم بواجبك ما دمت تدرج على وجه الأرض. من يخدم غيره هو من يخدم لنفسه حقاً. يا ولدي، إن المصلحة الشخصية مضلة، مالا يضل أبدا هو رجاء الإنسان العادل" (133). هل نستنتج من هذا أن دين الفطرة هو دين الأخلاق، دين الطبيعة الفاضلة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل نفهم منه أن الحداثة الدينية قامت على صهر الدين في الأخلاق والعودة به إلى الفطرة الإنسانية، أي إلى تلك اللغة التي يفهمها الجميع على حد تعبير روسو؟

---

[65]- روسو، **دين الفطرة**، ص 115

[66]- يقول العروي في **السنة والإصلاح** مجيبا عن سؤال مراسلته؛ "لا يكفي أن تقرئي الكتاب كيوميات تسجل ما يعرض لنفسٍ ضالةٍ، تجتهد ثم تهتدي، تقنط ثم تأمن، تتعب ثم تستريح. لابد لك أن تستأنسي لا بالشراح والمفسرين، بل بأولئك الذين تابوا بعد زيغ ونجوا بعد ضياع، وذلك بالمقارنة بين قريب منا وبعيد عنا، بين الغزالي وأغستين، ابن طفيل وروسو، ابن رشد واسبينوزا، الخ". **السنة والإصلاح**، ص 12. واضح أن الحديث هنا عن عقيدة روسو أتى في سياق اعتبارها تجربة ذهنية شبيهة بالتي خاضها العروي في **السنة والإصلاح**.

يؤكد المهتمون بتاريخ فلسفة الدين وجود علاقة بين التفكير في معنى الوحي والتجربة الدينية عموماً، والنقد الذي مارسه فلاسفة الدين على النص والسلطة الممثلة له، بما استلزمه ذلك من نقد للدين الطقوسي وتنقيب عن جوهر الحياة الروحية والدينية، خاصة في بعدها الأخلاقي[67] من جهة، والوعي بكثافة رمزية النص الديني كما بينت أعمال الفلسفة التأويلية في هذا الباب منذ شلايرماخر إلى ريكور من جهة ثانية. لذلك يمكن القول إن النفس النقدي الذي ينتظم دين الفطرة، ويجعله يتبرم من كل نزعة دينية متعصبة، لم يكنْ بالبعيد عن المسار العام الذي اتخذته فلسفة الدين في العالم الغربي، وعبدت به الطريق نحو موقعة المسألة الدينية في سياق الحداثة السياسية.

في أعقاب هذه المعطيات يمكن تسجيل ملاحظة على قدر كبير من الأهمية، ربما أعرض عنها الباحثون الذين تناولوا حدث ترجمة نص **دين الفطرة**. لم تكن ترجمة العروي لهذا الكتاب هي المناسبة الوحيدة التي تفاعلت فيها الفلسفة المغربية معه (الكتاب)، بل إن ثمة مناسبة أخرى تمثلت في تناوله من طرف طه عبد الرحمان في كتابه **بؤس الدهرانية**، وقد رأى فيه صاحب فقه الفلسفة أمارة من أمارات انزياح الحداثة الغربية عن "الصراط المستقيم" للدين، بأن وضعه ضمن ما سماه **التبدل الديني والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني**، وقد قدم طه ما يكفيه من الحجج التي بنى عليها رفضه للدين بمعناه الطبيعي، مبينا التعارض الحاصل بين الطبيعة والفطرة[68]. لا يهمني هنا ما قاله الأستاذ طه عن كتاب **دين الفطرة** وعلاقته بالدين الطبيعي عامةً، بل أريد أن أتساءل عن دلالة أن يُقدم على نقد مفهوم دين الفطرة بالذات، وخاصةً بعد أن أقدم العروي على تعريب نص روسو. فهل نقرأ في ذلك علامةً من علامات الصراع على الحداثة وفصلا من فصول معركة ترسيخها، مرة أخرى، في العالم العربي، لكن هذه المرة من مدخل فلسفة الدين؟ لا أستبعد أن يكون الأمر كذلك، فكثيرٌ مما جاء في كتاب **دين الفطرة**، أو على الأقل في تقديم العروي له، كان متضمنا في كتاب **السنة والإصلاح**؛ موقفه من العقيدة ونظرته التاريخية لها، محاولة الفصل بين التأويل البشري للوحي والوحي في حد ذاته[69]، رفض التعصب الديني، العودة إلى النص والسعي إلى فهمه دون واسطة...الخ، كل ذلك يؤشر على مركزية نص روسو داخل منظومة الحداثة الغربية، لذلك لم يكن بالغريب أن يختلف موقف كل من العروي وطه من هذا النص، إذ يترجم ذلك الاختلاف الجذري الحاصل بين تصورهما للحداثة. لذلك قلت إن حدث تعريب عقيدة روسو كان

---

[67]- أنظر، على سبيل المثال لا الحصر، كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، بيروت؛ جداول، 2012

[68]- طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية؛ النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ص 35

[69]- "بعبارة أدق، إذا صح ما تقرر السنة، أن عدالة الله ليست عدل البشر، فيجب، بالمقابل ألا نجعل من العدالة البشرية عدلا إلهيا" العروي، **السنة والإصلاح**، ص 203

استمرارية لمسلسل الدفاع عن الاختيار الحداثي للعروي، مثلما كان نقد تلك العقيدة محطة من محطات التشنيع على الحداثة و"واقعها" من طرف صاحب فقه الفلسفة.

خاتمة؛

واضحٌ، في أعقاب ما تقدم، أن ترجمة كتاب **دين الفطرة** كانت حدثاً فكرياً بامتياز، وذلك بحكم ما اختزلته من دلالاتٍ على مستوى موقف الفلسفة المغربية، والعربية، من الحداثة من جهة، وبالنظر إلى قدرة العروي على التوسُل بفعل الترجمة للدفاع عن اختياره الحداثي، بعدما توسل في ذلك بالتأليف النقدي والأدبي، من جهة ثانية. لقد قابل العروي بين نص روسو وفتوى ابن رشد، أي بين سقف النظر التراثي في العلاقة بين الحكمة والشريعة، وعتبة الحداثة الغربية في النظر إلى المسألة الدينية، وهذا ما يعني أن الموقف التراثي من الهم الديني يكشف عن انحساره كلما قورن بالآفاق التي فتحتها الحداثة الدينية أمام فهم هذا الهم، ولعل هذا هو ما يفسر دعوة العروي إلى اتخاذ **دين الفطرة**، "عقيدة روسو"، مدخلا إلى تأسيس فلسفة الدين في العالم العربي. واضح أن الأمر لا يتعلق بفلسفة تتعارض مع التاريخ، بل بفلسفة تنغمس فيه وتفكر في تجلي الدين فيه، لذلك لا يمكن اعتبار نقد العروي للفلسفة، رغم جدريته، دعوة من دعاوى موتها، بقدر ما هو محاولة لموقعتها ضمن المسار الذي يسعفها بخدمة المجتمع واستنبات الحداثة فيه، ولعل فهم الهم الديني يبقى خير مهمة يمكن أن تضطلع به الفلسفة في معمعة ومخاض التحديث في العالم العربي اليوم.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2015

جميع الحقوق محفوظة © 2015