

كمال عبد اللطيف*

لماذا ترجم عبد الله العروي نصّ دين الفطرة لروسو؟

تقديم

يعرف المهتمّون بالمشروع الفكري لعبد الله العروي، أنّ نصّ مفهوم العقل، مقالة في المفارقات ١٩٩٦^(١)، يعدّ المصنّف الأخير في سلسلة المفاهيم التي بنى بواسطتها مشروعه الفكري في التحديث الثقافي والسياسي. فقد أعلن المفكّر في مقدّمة هذا الكتاب، أنّه بصدد إتمام مشروع دعوته الفكرية، الهادفة إلى المساهمة في بحث كفاءات تجاوز التأخّر التاريخي العربي. وقد استغرق إتمام هذا المشروع ثلاثة عقود، حيث عمل المؤلف على تركيب خياراته في الفكر وفي الإصلاح، مقاربًا الإشكالات والمفاهيم، التي يرى أنّ التفكير فيها يُعدّ مدخلا مناسبًا، لبحث قضايا التأخّر التاريخي

"ليس في كلامنا عودة إلى ما قبل الوحي، فلو فعلنا ذلك لناقضا المنهج التاريخي الذي نقول به. لا ندعو إلى رواقية جديدة. مخطئ من يظنّ ذلك. وإهم من يتمناه، إذ في أخلاقيات الرواقية القديمة سمات لا تقلّ قبّحًا وشناعَةً من التي نؤاخذ عليها منحى السنة"

عبد الله العروي / السنة والإصلاح

"كلام روسو في عقيدة القسّ الجبليّ ليس عن الدّين بقدر ما هو عن الهمّ الدينيّ. وهذا الهمّ عاد بعد أن غاب، وإن قُدّر له أن يغيب مجدّدًا فهو لا محالة عائد.."

عبد الله العروي / دين الفطرة

* مفكّر مغربي، أستاذ الفلسفة السياسية و الفكر العربي المعاصر.

في المجتمع العربي، وبناء مقدمات التهضة العربية. شكّلت مفاهيم الأيديولوجيا، الحزبية، والدولة، والتاريخ، الإسلام والحداثة، والعقل، المفردات والمفاتيح الناطقة لمشروعه المتميز في النظر التاريخي، ويعثر القارئ بطريقة أو أخرى على الإرهاصات الأولى لهذه المفاهيم مجتمعة في كتابه الأبرز، العرب والفكر التاريخي الصادر سنة ١٩٧٣، والمنشور بالفرنسية تحت عنوان أزمة المثقفين العرب (١٩٧٤)^(١).

استغرق بناء المشروع كما أشرنا، ما يقرب من ثلاثة عقود ١٩٧٠-١٩٩٦، تمكّن فيها المفكر من بلورة أفق في النظر لا يهادن ولا يتردد، بل يتجّه مباشرة، وبناءً على معانيته التاريخية لقضايا الفكر والسياسة في الثقافة العربية، إلى الدفاع عن الحداثة، أي الدفاع عن مبدأ يُطلق عليه "استيعاب" "المتاح للبشرية جمعاء" باعتبار أنّ هذا الاستيعاب يُعدّ الخطوة الضرورية، لتجاوز مختلف مظاهر التأخر التاريخي في المجتمع العربي^(٢).

واصل العروي قبل ذلك وبعده، كتاباته في التاريخ وفي مواجهة إشكالات الواقع والفكر العربيين^(٣)، كما أصدر سلسلة أخرى من الكتب، في صيغة يوميّات بعنوان *خواطر الصباح*^(٤). وبالروح نفسها التي قدّم من خلالها يوميّاته، أصدر بالفرنسية كتاباً آخر بعنوان *مغرب الحسن الثاني، شهادة*^(٥).

العروي مترجمًا

نقف في خواطر العروي وشهادته عن الحسن الثاني وسنوات حكمه، على معطيات تتقاطع فيها هموم الذات بهموم التاريخ، هموم المجتمع بأسئلة التّخبة. وفيها نقف أيضا على جملة من المواقف، التي تعبّر عن خياراته في السياسة والفكر والتاريخ. وقد أتاح أسلوب الكتابة في اليوميّات والشهادات للمفكر التخلّص مؤقتًا من صرامة المنطق في بناء تصوّرات، ليفسح المجال أمامه، فينجز كتابة تبني الرأي بالاعتماد على وقائع وأحداث وأسماء ورموز، كما فعل في روايته^(٦).

يستطيع المتابع لمجمل هذه الجهود، أن يدرك أنّ الرجل يزداد إيمانًا بالمقدمات الكبرى، التي شكّلت منطلق أعماله الأولى، وهو يفكر في أسباب التأخر التاريخي في الوطن العربي. كما يسجّل استمرار بحثه عن الوقائع والمعطيات التي تسمح له بمزيد من تدعيم تصوّراته ومواقفه، وذلك بتوسيعها وتصحيحها، والعمل في الآن نفسه، على تعميق بعض خلفياتها الوقائعية والتاريخية، بهدف مزيد من منحها الرجحان التاريخي المطلوب.

نكتشف هذا الأمر، في المحاضرات والعروض التي استمرّ يقدّمها بين الحين والآخر، داخل المنتديات الثقافية في المغرب وخارجه. فقد قدّم على سبيل المثال سنة ٢٠٠٥، محاضرة في إطار أنشطة اتحاد كتاب المغرب، بعنوان *عوائق التحديث*^(٨)، قدّم فيها بعض المعطيات التي تشير إلى كفاءات مواصلته الدفاع عن دعوته التاريخانية، مؤكّدًا أنّ عوائق التحديث في المجتمع والفكر العربيين، تعدّ اليوم جزءًا من مساره المتدرّج في عملية تمكّن الحداثة، وأنّ المواجهات والمعارك القائمة والمتواصلة، في المجال الثقافي والسياسي والاجتماعي العربي، تُهيء بصور مختلفة، السبل التي تسمح بإمكانية إنجاز التحديث المأمول آجلًا أو عاجلاً.

فوجئ المهتمون بالمنجز النظري لعبد الله العروي، بنوعية المؤلّفات التي أصدرها مؤخرًا، وهي مؤلّفات يتقاطع فيها البحث بالترجمة، ويتمّ الواحد منها الآخر. بل إنّ البحث والترجمة في مؤلّفاته الصادرة في نهاية العقد الأول وبداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، تكشف أنّنا أمام مفكر يواصل جهده في التّوير، بطرق أخرى في الكتابة والبحث والتّقيد والمراجعة. الأمر الذي يجعلنا نعاين شكلًا من أشكال مواجهة بعض المفكرين العرب لأسئلة الواقع

نقف في خواطر العروي وشهادته عن الحسن الثاني وسنوات حكمه، على معطيات تتقاطع فيها هموم الذات بهموم التاريخ، هموم المجتمع بأسئلة التّخبة. وفيها نقف أيضا على جملة من المواقف، التي تعبّر عن خياراته في السياسة والفكر والتاريخ. وقد أتاح أسلوب الكتابة في اليوميّات والشهادات للمفكر التخلّص مؤقتًا من صرامة المنطق في بناء تصوّرات، ليفسح المجال أمامه، فينجز كتابة تبني الرأي بالاعتماد على وقائع وأحداث وأسماء ورموز، كما فعل في روايته^(٦).

التّخب، وتتطوّر المناهج والأدوات، ويظلّ المثقّف التاريخاني عنواناً ليقظة عقلية متواصلة، مُوجّهًا بصره في اتجاه هدِفٍ واضح ومُحدّد، مهما تنوّعت العلل واستشّرت، ذلك أنّ حاجتنا في المجتمع العربي إلى الحدائنة والفكر التاريخي تظلّ أولوية مؤكّدة.

يمسك الباحث في كتاب السنّة والإصلاح بجوانب من العقيدة، وقد استوت في صورة تقاليد وذهنيّات وبنيات ثقافية داخل المجتمع، ليفكّر في علاقتها باستمرار التأخّر التاريخي. والهدف كما أشرنا واحد، يتمثّل في البحث في سبل تفكيك وزحزحة التقليد، ثمّ توطين مقدّمات المجتمع العصري، مجتمع الحدائنة والتاريخ.

وبعد صدور الكتابين المذكورين، أصدر عبد الله العروى مصتّفين مترجمين، الأوّل لمونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)، تأملات في تاريخ الرومان، أسباب النهوض والانحطاط (٢٠١١)، ثمّ كتاب روسو (١٧١٢-١٧٧٨) دين الفطرة، أو عقيدة قسّ من جبل سافوا (٢٠١٢)^(١٢). فما هي علاقة هذين النصّين بتاريخانية عبد الله العروى ومشروعه في التّحديث؟

يعرف قراء العروى علاقة مشروعه في الفكر العربي بمشاريع التّنوير، والتي تبلورت في الفكر الفرنسي والأوروبي في القرن الثامن عشر. كما يعرفون أنّ إيجاءات عناوين مصتّفات تُقارب موضوع صعود الأمم وانحطاطها، أو تقارب إشكالات الدّين والتّربية في مجتمعتنا، تُعدّ من صميم الخيارات الفكرية المعلنة في مواقفه وخلاصات أعماله. لكن لماذا يعود عبد الله العروى خلال السّنات الأخيرة، إلى إنجاز ترجمات ومقدّمات لقراءتها، بعد أن واجه خلال العقود الأربعة الماضية، مجموعة من الوقائع التاريخيّة والهزائم والانكسارات العربيّة، وحاول التّفكير فيها، مستعيّنًا برصيده في التاريخ وفي الفكر والفلسفة السياسيّة؟

العربي، في ضوء المتغيّرات والمستجدّات التي تصنع تحديّات جديدة، تدعو إلى التّفكير فيها، والعمل من أجل إيجاد مخرَجٍ وحلول لها. والملفت للنظر في آثار العروى الأخيرة، يتمثّل في إدراكه المتواصل للمسؤوليات الكبرى الملقاة على كاهل التّخب المسلّحة بمقدّمات الفكر الحدائني، وذلك من أجل مزيدٍ من البحث الرامي إلى تجاوز الصّور القديمة والأشكال المستجدّة لبنى التقليد السّميكة والصلبة، السائدة في ثقافتنا ومجتمعنا وأنظمتنا السياسيّة.

أصدر عبد الله العروى سنة ٢٠٠٨ كتاب السنّة والإصلاح^(٩)، وبعد ذلك بسنة أصدر كتابًا آخر بعنوان من ديوان السياسة^(١٠). وفي مقدمة هذا الأخير، أعلن أن مجال هذين المؤلفين يقارب موضوعين أساسيين، في مشروعه في التّحديث الثقافي والسياسي. يتعلّق الأمر في الكتاب الأوّل بالعقيدة، وهو بحث غير مباشر في كيفية تجاوز التقليد. أمّا مجال الكتاب الثاني فهو السياسة، وموضوعاته الأساس، التّوازن والتّربية والدولة والمجال السياسي والهوية واللغة والإصلاح. وفي قلب هذين المصتّفين، يختار المفكّر أساليبٍ أخرى، في العودة إلى موضوعات وقضايا ركّبتها في مصتّفاتة الأولى. ونحن نعتقد أنّ تنوعه يمكنه كما وضّحنا أنّها من التّفكير مجدّدًا في مختلف القضايا الموصولة بتجاوز التأخّر التاريخي العربي^(١١).

وإذا كان مفهوم التأخّر التاريخي، قد شكّل منطلق رؤيته في البحث في كفاءات الإصلاح والتّجاوز، في نصّه أزمة المثقّفين العرب ١٩٧٤، حيث عمل في تشخيصه لأزمة الثّقافة العربيّة على توضيح كفاءات تأرجحها بين المنطق السّلفي والمنزع الانتقائي، فإنّ مفهوم السنّة ومرادفه التقليد، قد مثّل في نصّ السنّة والإصلاح، العنوان البارز في المنازلة المتواصلة في المجتمع العربي منذ أربعة عقود، بين الحدائنة والتقليد، حيث تتنوّع الوقائع ويتواصل الصّراع، وتتجدّد

إننا نفترض أنّ تاريخاً مماثلاً لتاريخ تأخرنا التاريخي وتجلياته العديدة، يشتبك بصور مختلفة سلبيًا وإيجابًا، مع منظومات الأفكار التاريخية، من قبيل مشروع عبد الله العروي، ذلك أنّ الرجل معنيّ منذ كتاباته الأولى، وبحته في أزمة المثقفين العرب، ثمّ تفكيره في هزيمة ١٩٦٧، ومواقفه من الناصرية وفشل المشروع القومي، ودعوته إلى القطيعة مع التراث والتقليد، ودفاعه المستميت عن لزوم تمثّل مكاسب الفكر المعاصر، وانتصاره للمبادئ الكبرى للحدّثة والتحديث السياسي، وذلك بسعيه المتواصل لتوطين قيم الحرّية والعقلانيّة والمواطنة والفكر التاريخي^(١٥). ولاشكّ في أنّ حزمة الخيارات التاريخيّة التي عملنا على تكثيفها في العبارات السابقة، استنادًا إلى مجمل أعماله، ما يدفعنا إلى عدم إغفال السؤال الذي أطرنا به عملية بسطنا ومناقشتنا جوانب من موضوعات كتاب روسو وأسئلته، وأسئلة مجتمعتنا اليوم في موضوع الدين والسياسة، وذلك في سياق التفاعلات والتناقضات التي تحملها رياح الربيع العربي.

فقد ظلّت النخب الحدائثية في الفكر العربي، تواجه الممانعة وسط النخب السياسية، وداخل أنظمة التربية والتعليم، وفي الفضاء الثقافي العام. إلا أنّ الممانعة المشار إليها، لم تقلل من حماس الحدائثيين العرب، ومن بينهم عبد الله العروي الذي واصل ويواصل العمل دون كلل، بحثًا عن بلورة التصوّرات التي تسمح ببناء مخارج تُعطل آليات التقليد والممانعة، وخاصّةً في المستوى الذهني، لتمكّن المجتمعات العربية من الإقلاع النهضوي. وعندما تبرز هنا أو هناك، بعض مظاهر هذا الإقلاع، من قبيل ما حصل في أشكال الانفجار الجديد، فإنّ ما يترتب على ذلك، يدعونا إلى محاولة التفكير في النصوص والمواقف والخيارات التي ما فتى يُركّبها، لنعاين انطلاقًا منها، ومن السياقات التي تواكب صور تفاعلها المحتملة، مع أفعال التاريخ الجارية في مجتمعاتنا.

قد لا يستغرب الباحث القريب من روح الخيارات المبنية في أعماله من تمارينه في الترجمة، ومكاسبها البيداغوجيّة في تقريب بعض أطروحات فكر الأنوار للقارئ العربي. كما أنّ العناية بالمقدمات التي كتبها العروي لهذه الأعمال، تكشف أنّ لجوّه إلى مثل هذه التمارين، والعناية بنصوصها ومفرداتها، يندرج ضمن خطّته في مزيد من تقريب آرائه ومواقفه التحديّية، من القرّاء وأجيالهم الجديدة. وقد سبق له أن وضّح في إحدى يومياته في الجزء الثالث من خواطر الصباح (١٩٨٢-١٩٩٩)^(١٣)، حاجة الفكر العربي إلى أمّهات الكتب في الفكر الحدّث والمعاصر، بحكم أنّها تضيء الطّريق أمام مساعي التحديث المتواصلة في فكرنا ومجتمعنا.

لماذا ترجم نصّ روسو في موضوع الدين الطبيعيّ؟

لن نكتفي في الجواب عن هذا السؤال بالمواقف التي عبّر عنها المترجم، أثناء تقديمه النصّ المعرّب. بل إنّنا سنفكّر في الموضوع في ضوء توضيحاته المبسّطة في مقدّمة الترجمة، وبناءً على السياقات والشروط العامّة الموصولة بفكره وبفلسفة روسو وأدوارها في سجلّ فكر الأنوار. ذلك أنّ حصول هذه الترجمة وصدورها في سياق زمني، موسوم بالانفجارات التي حصلت في كثير من البلدان العربية، ما يمثّل مناسبةً تدعونا إلى التفكير في العلاقة الممكنة بين ما يحصل في الواقع، وما يقدهم المنجز الفكري لعبد الله العروي في تجليّاته الأخيرة.

وعندما نطرح هذا السؤال، ونحن نفكّر في محتوى هذا العمل وإشاراته ومجموع إحياءاته، فإنّنا لا نروم من وراء ذلك، التفكير في أيّ نوع من السببيّة المباشرة والميكانيكيّة بين التاريخ وجدليّاته المركّبة والمعقّدة، وبين وظائف الفكر، في التهيؤ لبناء ما يسعف بإضاءة مجرى التاريخ والتفاعل معه^(١٤).

ترتّب عليه تحويل الترتيب الرّقمي للنصّ المترجم، إلى ترتيب موضوعاتي، حيث وضع المترجم ثلاثين عنواناً لمجموع فقرات الخطاب وعددها ١٥٥ فقرة^(١٩).

أمّا المحور الثالث، فقد جاء موصولاً بالثاني، إذ قام العروي بقراءة محتوى الخطاب في علاقته بفلسفة روسو الحدائثة.

يندرج نصّ روسو في إطار بنائه لمشروع إميل في التربية ١٧٦٢، وهو النصّ الذي جاء بعد نقده المثير للثقافة والعلوم، في خطابه حول العلوم والفنون ١٧٥١، ونقده للسياسة، عند محاولته التفكير في أصل التّفاوت بين الناس ١٧٥٥.

نعر في النصّ، على خطاب يلقيه قسّ على مسامع شابّ فاقد للإيمان. يتأمل الشابّ الخطاب، ثمّ يرسل نسخة منه لمواطن كان مكلفاً بتربية إميل. وهذه الطريقة في الكتابة التي يقوم فيها الأستاذ بنقل الخطاب إلى التلميذ بتوسّط روسو، تستهدف تهذيب ضمير التلميذ، ليصبح مهياً وقادراً على فهم الجدل الفلسفي والديني. ضمن هذا الأفق، ترتّب روسو خطابه عن الإيمان، في الجزء الرابع من كتابه عن إميل في التربية.

نقرأ في عقيدة القسّ من جبل سافوا جدلاً يتناول موضوع الإيمان الديني، وذلك في سياق التفكير في التربية والتربية الدينية داخل المجتمع، حيث يعتقد روسو أنّه يمكن أن يُعلّم الأطفال بعد تجاوزهم خمسة عشر عاماً، ما يوضّح مسألة العلاقة بين الخلق والخالق. ويركّب في خطابه عقيدة بسيطة منافية للتعصّب، ومؤدّية إلى نوع من التّهذيب المساعد في تكوين المواطنين، وبناء مجتمع متجانس.

ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ معطيات نصّ روسو وتصوّراته للدين والإيمان الديني، تندرج ضمن منظور مفكّري عصر الأنوار للمجتمع الجديد، فقد كان يدور

نفترض أنّ التفكير في علاقة ترجمات العروي الأخيرة، بأعماله السابقة ومشروعه في التحديث ككلّ، يعدّ مدخلاً من المداخل الملائمة لبحث سياقات أفعال الثورات العربيّة ونتائجها، في علاقاتها بمنظومات الأفكار في فكرنا المعاصر^(١٦). فما هي علاقة نصّ دين الفطرة بمشروع عبد الله العروي الفكري؟ وما هي أهمّيته في أزمنة وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السّلطة في بعض البلدان العربيّة؟

في الدّفاع عن حرّية العقيدة

قبل أن نقدّم عناصر محدّدة في موضوع تحليلنا للإشكالات التي تثيرها الأسئلة، التي ركّبتنا في نهاية الفقرة السابقة. نريد أن نتوقّف أمام الملاحظات الدقيقة والمختزلة التي أبدتها المترجم، وهو يمهدّ لقراءة النصّ، موضّحاً طبيعته ومقترحاً عناوين محدّدة لفقراته، ومتسائلاً عن علاقته بمشروع روسو التنويري؟

استوعبت مقدّمة العروي المكتّفة بثلاثة محاور، ربط في الأوّل منها بين محتوى النصّ وبين العلاقة التي يفكّر انطلاقاً منها فيه، محاولاً تذكير قرائه بأهمية المقارنة في المنزع التاريخي، ومؤكّداً على جملة من المعطيات التي سبق له أن أبرزها وألحّ عليها في مختلف أعماله^(١٧)، يتعلّق الأمر بضرورة الاستفادة من مكاسب التاريخ والعصر، لمواجهة العلل المتشابهة فيه، إذ يؤكّد بوضوح قاطع، عدم إمكانية ماثلة نتائج خطاب روسو ومعطياته مع الكتابات المشابهة له في طريقة بسطها لعظته في فكرنا وتراثنا، وذلك بحكم أنّ منطلقات التفكير في النظر الروسي، هي وجدان الفرد الحرّ المستقلّ، وهذا الأخير الغائب الأكبر في تصوّرات أصحاب التّصوص الماثلة له في فكرنا، أمثال ابن رشد، والغزالي، وابن طفيل، ومحمد عبده، ومحمد إقبال^(١٨). أمّا في المحور الثاني، فقد قام بإحصاء موضوعات الكتاب وترتيبها، الأمر الذي

نفسه مقيّدة سياسياً واجتماعياً. ولهذا السبب لم ينل خطابه في التربية كما وضّح العروي لا رضى الكنيسة ولا مواقف فلاسفة الأنوار الملحدين^(٢٢).

عندما نتجاوز إشكالات من قبيل ما ذكرنا، نجد أنّ روسو يُجرح عِظته في مشهد طقوسي معروف في السرديات الدينية. إنّه يقدّم خطابه من خارج المدينة، من رُبوة عالية تُشرف على مجرى نهر البو، في وقت يصادف الشروق، حيث تسط أشعة الشمس أمام الشاتّ اليائس روح الودّ، التي تملأ القسيس ببساطة الإيمان وساحته.

نحو تجديد أسس الإيمان في مجتمع جديد

يمكن أن نشير إلى عيّنة من الموضوعات المرتبة في خطاب القسّ، كما ربّتها المترجم لتوظيفها في سياق المناقشة التي نحن بصددّها، وقد اخترنا موضوعات هذه العيّنة، بناءً على تصوّراتنا العامّة لمرجعية الإيمان الديني، كما تبلورت في نصّ روسو. ونحن نعتقد أنّ العيّنة المختارة، موصولة ببعض أسئلتنا في موضوع التفكير في الدين، وفي أخلاقيات التدين في مجتمعنا.

أما الموضوعات المنتقاة فهي: الإنسان سيّد الكون، فقرات ٥٣-٥٦، ضوابط الأخلاق، فقرات ٨٣-٨٩، الضمير، فقرات ٩٠-٩٦، دين الفطرة، فقرات ١٠٩-١١١، ضمير الفرد هو الحكم، عيسى وسقراط فقرات ١٤٤-١٤٧، تجديد دعائم الأديان، فقرات ١٥٠-١٥١.

نقرأ في فقرات هذه الموضوعات معطيات مستلهمة من العقيدة المسيحية، وخاصةً في صيغها البروتستانتية. وهي تبرز في أغلبها بساطة الإيمان وغياب الطقوس. الأمر الذي يكشف صور التحوّل الكيفي الذي بلوره الإصلاح الديني، وربّت ملامحه العامة العقيدة البروتستانتية وهي تحوّل الطقوسي

نقاش فلسفي عن حرّية العقيدة والدين الطبيعي، ويتّجه البحث في كثير من أعمال فلاسفة الأنوار للمقارنة بين مبادئ الدين الطبيعي ومبادئ الديانات الأخرى، مع محاولات للتمييز بين الدين الطبيعي والتّزعات اللاهوتية. أمّا أبرز الخلاصات التي ركبها التصرّو الفلسفي الأنواري للدين الطبيعي، فيمكن ضبطها في عنصرين أساسيين، يتمثّل أولهما في إعطاء الأولوية للعقل، ويتمثّل الثاني في مبدأي الوضوح والبساطة. وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي ينكرون الوحي، فإنّ روسو منح في تصوّراته الدينية مكانة خاصّة للضمير الأخلاقي عند الإنسان^(٢٣).

قد تكون هناك صعوبة في الرّبط بين بعض الأفكار الواردة في هذا النصّ، والأفكار التي أعلن روسو قبل ذلك في خطابه حول العلوم والفنون. وتزداد هذه الصّعوبة عندما نقارن محتوى هذا النصّ، بمواقف بعض الموسوعيين، الذين شارك معهم روسو في مرافعات فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، وتبّنت مثلهم الدعاوى الكبرى لفلسفة الأنوار، والتي كانت تروم في أغلبها نقد الأوهام ومواجهة التقليد.

إلا أنّ الانتباه إلى روح الخطاب، يدفعنا إلى ضرورة العناية بأبعاده السياسيّة، حيث نتبيّن أنّ روسو كان مثل أغلب فلاسفة القرن ١٨، متحرّراً من الناحية الفكرية والأخلاقية، محافظاً من الناحية السياسيّة والاجتماعية^(٢٤).

لا يهتمّ العروي في مقدّمته للنصّ المترجم، بمتابعة الجدل المشار إليه آنفاً، في موضوع علاقة الفيلسوف بالقسّ، وعلاقة نصّ القسّ المفترض بأفكار جون جاك روسو، خاصّة وأنّنا نقف في سياق النصّ، على ما يوضّح تشبّع روسو بمبدأ حرّية العقيدة. كما نفق على احترامه بعض القيود السياسيّة التي يمنحها اعتبارات فاصلة في نصّه، لنصبح في النهاية أمام أمرين يصعب التوفيق بينهما نظرياً، ذلك أنّ حرّية العقيدة في الأفكار المستوعبة في النصّ مطلقة، إلّا أنّها في الوقت

الاجتماعي (١٧٦٢). ففي الفصل الثامن من الكتاب الرابع منه، يرسم روسو المبادئ البسيطة للدين، في علاقتها بالمجال السياسي، حيث ينبغي أن تكون عقائد الدين في نظره، بسيطة ودقيقة وقليلة ودون شروح ولا تعليقات. إن وجود المقدس في نظره يؤكد بالرؤية والوجدان، إضافة إلى الجزاء والعقاب، ومبدأ استبعاد التعصّب الديني، وما عدا ذلك في نظره، كما تبيّن ذلك في كتابه وباقي مؤلفاته، يترك للتقييم الحرّ للمواطنين^(٢٧).

يتأسس الدين المدني (دين الفطرة) على قاعدة كبرى، تروم في معطياتها الحدسيّة والتأمليّة، تجاوز أدبيات السكولائيّة، وجدالات اللاهوت المسيحي، لتصنع بعض معالم الرؤية الحدائية للدين في مجتمع جديد. وتمثّل خيارات فلاسفة الأنوار على الرّغم من تعددها وتناقضها، بمقدّماتها الكبرى في المعرفة المستندة إلى مكاسب الفلسفة الحديثة، ومقدّمات المنزع الوضعي في النظر إلى التاريخ والسياسة والمجتمع، أبرز دعائم هذا الخيار في النّظر إلى الإيمان، ودوره في حياة الفرد وأنظمة المجتمع.

صحيح أنّ خلفيات تصوّر روسو للدين في نصّ إميل، موصولة بنزعه الرومانسية ذات الأفق الأخلاقي المؤسّس، انطلاقاً من تمييزه بين الطبيعة والثقافة، وصور حينه للطبيعة والبساطة كحالتين مرادفتين للطبيعة الإنسانيّة. إلا أنّ طابع خطاب القسّ المركّب والمتناقض يجعله موصولاً في بعض جوانبه بمعطيات الكتاب الرابع في العقد الاجتماعي، وقد خصّصه روسو للدين المدني^(٢٨).

وضّحنا أنّنا، أنّ عظة الأستاذ التربوية، في موضوع الإيمان الديني، ينبغي أن تكون متأخرة في سلم التعليم، وأن لا تلقن للناشئة إلا في سنّ متأخرة. وأن يتجنّب القسّ الحديث عن الألغاز، التي تُركبها جدالات المتكلّمين، ويُلقن التلميذ بدل ذلك عقيدة بسيطة سمحة، وخالية من التعصّب، عقيدة قابلة

في المسيحيّة إلى أخلاق الضّمير، رامية بذلك إلى الإعلاء من مكانة الفرد وحرّيته واستقلاليّته. إنّ القسّ يعرف صعوبة الموضوع، ويعرف في الوقت نفسه ضرورة الإيمان، ويروم التخلّص من الجدل اللاهوتي. وقد اعتمد روسو في بسط العقيدة على ما يسهل تحويل تجربته الوجدانيّة في الإيمان، إلى أداة لبناء فعل بسيط، قادر على التوفيق بين العقل والوجدان، مستهدفاً عبارة العروبي، تحقيق نوع من الطمأنينة للفرد، والوحدة والاستقرار للمجتمع^(٢٩).

اتّجه العروبي بعد ترتيبه محتوى الفقرات المكوّنة لعقيدة القسّ، إلى تلخيص الرّوح العامّة التي تستبطنها العقيدة المذكورة أحياناً وتجليها أخرى، مُلخّصاً روحها الموصوفة في جملة واحدة بلغته، الإيمان في خدمة النفس، الدين في خدمة المجتمع، المجتمع في خدمة الفرد^(٣٠). وفي هذه العبارة المكثّفة، التي أوجز فيها العروبي روح دين الفطرة، ما يشير إلى أنّ المنطق الذي يبينه تصوّر السابق، إنه كما بيّنا أنّنا، يصدّم الفلسفة والكنيسة معاً، لكنّه في الوقت نفسه، قابل للتوظيف من قبل كلا الطرفين^(٣١).

لم يكتف العروبي في مقدّمته المركّزة بتسجيل هذه الملاحظات، فقد كانت غايته من التعرّيب أبعد من ذلك. فهو يعي جيّداً، أنّ التّزعة الفرديّة في فلسفة روسو مطلقة، وأنها في العمق تعدّ أهمّ أركان الحدائثة. كما أنّ تعامل روسو في نظره مع الدين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، يمثّل بدوره ركناً أساسياً من أركان الحدائثة. وهنا نقف على نتائج تصوّرات روسو في موضوع تملك السعادة والرّضا عن النفس، المستندين في المنظور الروسي إلى الإيمان بدين الفطرة^(٣٢).

ويوضّح العروبي في هذا الإطار، ضرورة استيعاب روح تصوّرات روسو من الدين، في ضوء معطيات مصنّفه إميل، حيث يجري ربط التدين بالمنظومة التربويّة، لكن دون إغفال ما ورد في مصنّف العقد

للسُّوخ في الضمير والفؤاد. وقد وضح العروبي أنّ تحقّق ذلك، يباثل ما يتحقّق في النظام الجمهوري الديمقراطي الذي لا يستمرّ، إلّا إذا قام على تعاقد بين أفراد تربّوا منذ الطفولة ليكونوا مواطنين حقاً^(٢٩). فلا مناصّ في نظر روسو، كما يوضح العروبي من خلق مستأنف، حتّى يتسنى بناء مجتمع جديد، ونشر عقيدة جديدة^(٣٠).

وما يمنح تصوّر روسو من الدين المدني في نظرنا قوّة، هو استناده في بناء هذا التصرّ، على مبدئين موصولين بالطبيعة الإنسانية، نقصد بذلك الحرّية والتطلع نحو الكمال. وتمثّل ملكة السعي نحو تمكّل فضيلة الكمال، نزوعاً بشرياً فطرياً يتيح للإنسان تجاوز عزلته، فيصوّب جهده نحو بناء المجتمع والتاريخ^(٣١).

يعي العروبي جيّداً أنّ مواقف روسو من الدين والمعرفة والتقدّم مركّبة، وأحياناً متناقضة، وهو يشير في سياقات مختلفة من مقدّمته، إلى الطابع المعقّد والمختلط لجوانب من فلسفته. فهل يمكن القول إنّ هدفه من تمرين الترجمة المنجز الآن، هو الدفاع عن المنظور الروسي للدين، الذي يلحّ على بساطة وفطرية الدين؟

يمكن أن نشير في سياق التفكير في السّؤال السابق، إلى أنّ الحديث عن عقيدة القسّ، ضمن فلسفة فكرنا المعاصر.

سياسية رومانسية، ومُؤسّسة على مفردات المنظور السياسي الليبرالي، في لحظة من لحظات بنائه لمنظوره العامّ لموضوع السياسي ومجاله ومحاولته رسم صور من معالم تقاطعه مع المقدّس، تجعلنا أمام بعض أوجه الخلفيات المرتبة لملامح العلمانية في الفلسفة السياسية الحديثة. وأنّ مفاهيم من قبيل الفرد، والضمير، والطبيعة، والمجتمع، والبساطة، ونفي التعصّب، تندرج في السجّل النظري للتحديث السياسي، حيث يمثّل مجموع المفردات السابقة في بعض أوجهه واحداً، ومن المؤكّد أنّ الإشارات والتلميحات التي وردت في تقديم المترجم، إضافةً إلى نصّ روسو في مجموعته، تعدّ مفيدة في باب توسيع دوائر الجدل حول الموقف من الدين، وأنّ العروبي يرغب في تعميم كلّ ذلك. إلّا أنّه يجب أن نحترس من الاكتفاء بما ذكرنا، ذلك أنّ العروبي ينبّهنا بعبارته صريحة، إلى أنّ ما هو قويّ في نصّ روسو، يتمثّل في إبرازه الضمير، ضمير الفرد الحرّ، وإلحاحه على الصّدق والصرّاحة في باب الإيمان. ثمّ يضيف أنّ أحاديث القسّ الجارية بلسان روسو عن الدين الفطري وطبيعة الإيمان، لم تكن تعالج موضوعاً مجرّداً في الدّين، إنّ موضوعها المركزي هو الهمّ الديني، أسئلة الدين في مجتمعنا اليوم، وهي أسئلة موصولة بمشروع العروبي ومشروع توطين الحدائث في فكرنا المعاصر.

وما يمنح تصوّر روسو من الدين المدني في نظرنا قوّة، هو استناده في بناء هذا التصرّ، على مبدئين موصولين بالطبيعة الإنسانية، نقصد بذلك الحرّية والتطلع نحو الكمال. وتمثّل ملكة السعي نحو تمكّل فضيلة الكمال، نزوعاً بشرياً فطرياً يتيح للإنسان تجاوز عزلته، فيصوّب جهده نحو بناء المجتمع والتاريخ^(٣١).

يعي العروبي جيّداً أنّ مواقف روسو من الدين والمعرفة والتقدّم مركّبة، وأحياناً متناقضة، وهو يشير في سياقات مختلفة من مقدّمته، إلى الطابع المعقّد والمختلط لجوانب من فلسفته. فهل يمكن القول إنّ هدفه من تمرين الترجمة المنجز الآن، هو الدفاع عن المنظور الروسي للدين، الذي يلحّ على بساطة وفطرية الدين؟

يمكن أن نشير في سياق التفكير في السّؤال السابق، إلى أنّ الحديث عن عقيدة القسّ، ضمن فلسفة

الهوامش

- ١ عبد الله العروبي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦). انظر كذلك قراءتنا لهذا الكتاب في مصنفنا درس العروبي في الدفاع عن الفكر التاريخي (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠)، ص ٤٩-٦٣.
- ٢ عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).
- Abdellah Alaaroui, *la Crise des Intellectuels Arabes* (Paris: Ed Maspéro, 1974).
- يعرف المهتمون المتتبعون لكتابة الأستاذ عبد الله العروبي، أنّ هناك تكاملاً وتناهماً بين مؤلّف "العرب والفكر التاريخي"، والمؤلّف الصادر بعده بالفرنسيّة تحت عنوان "أزمة المثقّفين العرب"، ذلك أنّنا نجد مقالاتاً موحّدة في الكتابين، ومقالات توجد في واحد منها ولا توجد في الآخر. ومن هنا صفة التناهم والتكامل التي أطلقناها على هذين المؤلّفين اللذين يرتدان إلى مؤلّف واحد مكتوب بلغتين.
- ٣ كمال عبد اللطيف، درس العروبي في الدفاع عن الفكر التاريخي، مرجع سبق ذكره، ص ٩.
- 4 A. Laroui, *Esquisses Historiques* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1999).
- A. Laroui, *les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain 1830-1912* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1980).
- ٥ عبد الله العروبي، خواطر الصباح، الجزء الأوّل يوميات (١٩٦٧-١٩٧٣) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، والجزء الثاني يوميات (١٩٧٤-١٩٨١) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، والجزء الثالث يقدّم يوميات (١٩٨٢-١٩٩٩) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).
- 6 A. Laroui, *Le Maroc et Hassan II, un Témoignage* (Québec-Canada / Casablanca: les Presses Inter Universitaires / Centre Culturel Arabe, 2005).
- ٧ يمارس العروبي كما هو معروف كتابة الرواية، وقد قدم في هذا الباب مجموعة من الأعمال نذكر منها: الغربة واليتيم، ثم الفریق، وغيلة.
- ٨ عبد الله العروبي، عوائق التحديث (الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ٢٠٠٦).
- ٩ عبد الله العروبي، السنّة والإصلاح (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).
- ١٠ عبد الله العروبي، من ديوان السياسة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).
- ١١ عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٦.
- 12 Jean-Jacques Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, Op. Cit.
- ١٣ عبد الله العروبي، خواطر الصباح، مرجع سبق ذكره، الجزء الثاني، ص ١٩٩-٢٠٠.
- ١٤ راجع بحثنا: "الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح العربي"، في مجموعة من الباحثين، ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات (الدوحة / بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، الفصل الثاني عشر.
- ١٥ كمال عبد اللطيف، درس العروبي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥-٤١.
- ١٦ راجع ورقتنا المنشورة في كتاب ثورة تونس، مرجع سبق ذكره، الفصل الثاني عشر.
- ١٧ عبد الله العروبي، مفهوم العقل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٤.
- ١٨ عبد الله العروبي، دين الفطرة، مرجع سبق ذكره، ص ١٨.
- ١٩ المرجع نفسه، ص ١٤-١٥.
- ٢٠ المرجع السابق، ص ٨.
- 21 Ch. Jacquet, *La Pensée Religieuse de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Ed Lauvin, 75), pp.78-79.
- ٢٢ عبد الله العروبي، دين الفطرة، مرجع سبق ذكره، ص ١٩. وكذلك:
- Gabriella Sibveskini, "Religion Naturelle, Droit Naturel et Tolérance dans 'La Profession de Foi du Vicaire Savoyard'", *Archives de Philosophie*, Tome 72 (2009/1), pp. 31-54.
- ٢٣ المرجع السابق، ص ١٠.
- ٢٤ المرجع نفسه، ص ١٥-١٦.

- ٢٥ المرجع السابق، ص ١٩.
- وكذلك عبد الله العروي، دين الفطرة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠-٢٢.
- ٢٩ المرجع نفسه، ص ١٠.
- ٣٠ المرجع نفسه، ص ١٠.
- ٣١ راجع ورقة: عبد العزيز لبيب، "التلقي العربي للفكر التنويري الغربي، فرح أنطون نموذجاً"، في: المعرفي الأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٣٨٥ - ٤٤٠.
- 26 Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de J.J Rousseau*, 1^{ère} éd. (Paris: PUF, 1995), PP113-116.
- 27 I. Gouhier, "La Religion du Vicaire Savoyard dans la Cité du Contrat Social", in : *AA.VV., Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau* (Paris : *Les Belles Lettres*, 1964), pp. 263-276.
- 28 J.J. Rousseau, *du contrat social*, livre IV, chapitre 8, De la religion civile, p. 73.