إشكالية التراث والحداثة
في فكر علي أومليل

أ. هرنون نصيرة
المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة

إن مشكلة التراث والحداثة التي طرحها المفكرون العرب ابتداء من القرن التاسع عشر مازالت تسترعي انتباه الباحثين إلى الآن، فهي مشكلة لم تستطع الأيام أن تأتي عليها، ولا أن تصرفها عنها. على الرغم من قدمها نسبيا، كما لم يحسم فيها على الرغم من الحلول المتعددة، التي أعطيت لها، كأنها مشكلة لا تقبل الحل، ولم تظهر إلا لتبقى مطروحة على بساط البحث دائما.

فقد اشتغل حولها عدد من المفكرين، منهم عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام جعيط وحسين مروة وآخرون غيرهم، ولقد أتى كل واحد منهم فيها بما ظهر له رفعا لإشكالها فكانت طرق معالجتهم لها متنوعة، وحلولهم مختلفة، نجم عنها اختلاف وتفاوت في نتائجها، فمنها الذي يحلق فوقها تحليقا، أو يهتم بجانب منها دون آخر. .

إنها مسألة تحتل مكانة بارزة بين المسائل التي تناولها الفكر العربي المعاصر تناولا فلسفيا، وفرضها الواقع العربي فرضا على المفكرين. وكان من المفكرين العرب المعاصرين الذي عالج هذه الإشكالية المفكر المغربي "علي أومليل"، حيث احتلت أعماله مكانة مهمة، فهو يشتغل في مختلف أعماله بموضوع التراث، يقرأ ابن خلدون

وابن رشد كما يقرأ ابن المقفع والجاحظ والغزالي، ويهتم في الوقت نفسه بإشكالات الفلسفة الإسلامية، لكن يواجه في الوقت نفسه أسئلة الفكر العربي المعاصر وإشكالياته، انطلاقا من قناعات فلسفية، مستندة بالدرجة الأولى إلى نصوص وأسئلة الحداثة السياسية كما تبلورت في التاريخ الأوربي ابتداء من القرن السابع عشر. وترجع أهمية نصوص (علي أومليل) في التراث والحداثة إلى أنها جاءت في زمن حصل وما فتئ يحصل فيه كثير من الانكفاء والتراجع عن قيم التنوير والنهضة، التي اعتقدنا بناء على جهود بعض المفكرين في ستينات وسبعينات القرن الماضي أنها أصبحت جزءا من مكاسب تاريخنا المعاصر.

من هنا تأتي أهمية أعمال "أومليل" في العودة من جديد إلى قيم التنوير، وتعزيز الاختيارات النقدية والاختيارات الحداثية في فكرنا المعاصر، ولذلك فسوف تحاول هذه الدراسة مقاربة فكر علي أومليل انطلاقا من إشكالية محددة وهي "إشكالية الحداثة والموقف من التراث ،" مع التركيز أساسا على مقاربته المنهجية للتراث العربي، وتصوره لتجديد المجتمع العربي. فما هي المقاربة المنهجية التي حكمت رؤية علي أومليل لإشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث؟ وما هو السبيل إلى تحديث المجتمع العربي؟...

مقاربته المنهجية للتراث: إذا كانت بعض التيارات الفكرية العربية قد تبنت فكرة استيراد المناهج الغربية لدراسة التراث الفكري العربي فما هو المنهج الذي استعمله أومليل في مقاربته للتراث؟

رفض أومليل فكرة الاعتماد على المناهج الغربية الجاهزة، لكنه اعتمد على بعض التقنيات في البحث والتمحيص والتي ترجع في نظرنا لأصول غربية رغم أنه لم يقر بذلك.

- **تقنية الحفر الأركيولوجي:** وهي تقنية غربية عرف بها ميشال فوكو (ت 1984) الفرنسي، هذه التقنية طغت على معظم مؤلفاته، يقول: "فقد رجعنا إلى تراثنا الثقافي ننقب فيه ونحلّله"[1]. غاص أومليل في بحر التراث الفكري

[1] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص 16.

العربي ووقف عند العديد من محطاته، ابن رشد، ابن خلدون، ابن المقفع، الجاحظ، المسعودي، الطبري، والقائمة طويلة، يحلل نصوصهم ويخضعها للفحص النقدي، وقبل أن يصدر حكمه عليها يخضعها لتقنية ثانية هي:

- تاريخية الأفكار:

يقول: "لقد اهتممت بتاريخية الأفكار لهدف منهجي، فالأفكار والمفاهيم لا تقوم بسباحة حرة فوق الأزمان لتتنزل فجأة على هذا المفكر أو ذاك، بل إن الأفكار ولو أن لها ديناميتها الخاصة، فإن لها تاريخا أيضا"[1]. معنى ذلك أن هناك مسافة بيننا وبين التراث يجب أن نراعيها، لأن الزمن يتغير والأحداث تتعدد، وبالتالي فإن قراءة النصوص تتنوع وتختلف من زمن إلى آخر، ولا يجوز اختزال الزمان التاريخي في نظره.

ومن هذا المنطلق ينتقد أومليل الدراسات التراثية التي تجمد معنى النص ولا تخضعه لمبدأ تاريخية الأفكار، "فلا مجال لتعدد القراءات أي تعدد المعنى، همهم الكبير هو أن ينفلت الزمان وتبدل أحوال البشر من قبضة النص، قضيتهم هي إرجاعه إلى النص كلما ابتعد عنه... فهو لا يأخذ منطق الزمن بالحساب، بل يسقط الماضي في المستقبل ويعتبر أن مستقبل المسلمين هو في ماضيهم أو في حقبة من الماضي خارجة عن الزمان، كانت السماء فيه قريبة من الأرض"[2] لذلك يؤكد "أومليل" على ضرورة احترام مبدأ تاريخية الأفكار وتصفية الحساب مع القديم على أن لا يؤثر سلبا على مستقبلنا. وفي هذه الفكرة نجده قد تأثر بالفكر الغربي وخصوصا بماركس وإنجلز، اللذان قاما بتصفية الحساب مع القديم "ابتداء من تصفية الحساب هذه أمكن لماركس وضع نظرية جديدة أحدثت قطيعة على كل المستويات قطيعة حقيقية"[3]. فأومليل يؤكد

---

[1] علي أومليل، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 125.*

[2] المصدر نفسه، ص 125.

[3] علي أومليل، التراث والتجاوز، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 18.

على ضرورة احترام عامل الزمن، وتحرير العقل من سيطرة الموروث، ولذلك نجده يرفض طريقة الشرح في دراسة التراث ويعتمد على النقد والتحليل.

- نقد طريقة الشرح:

طريقة الشرح مرفوضة منهجيا لأسباب نوردها كما يلي:

أولا: فهي تغفل أن مفكر يدور حول إشكالية معينة غالبا ما تكون مضمرة، ولذا ينبغي القيام بصياغة نظرية لتفكيره لإعادة تركيبها، ماعدا هذا يتوه الشارح في التفاصيل والتكرار ولا يدرك كيف ومن أجل ماذا أنتج أي تفكير؟

ثانيا: طريقة الشرح تنتهي بصاحبها حتما إلى أن يعايش المفكرين على اختلاف عصورهم وكأنهم جميعا يسبحون في سديم واحد لا موقع له من التاريخ"[1]. لهذين السببين ينقض "أومليل" طريقة الشرح، لأن المؤرخ يضطر إلى استعمال ألفاظ حديثة ومعاصرة لشرح قضايا تراثية قديمة فيختلط الحابل بالنابل في نظره، ومعنى ذلك أن طريقة الشرح لا تراعي مبدأ تاريخية الأفكار وتقفز على الزمن وتختزله، وهذا ما يرفضه أومليل بشدة.

- التحليل النقدي:

إن رفض "أومليل" للشرح يعني أنه يفضل التحليل النقدي يقول: "أحاول أن أقرأ التراث لكن ليس بعقل تراثي بل بفكر نقدي"[2] يفضل أسلوب النقد التحليلي الذي استعمله في دراسته للتراث القريب منه والبعيد على حسب تعبيره، فالتراث القريب يقصد به الفكر الإصلاحي والنهضوي، والتراث البعيد يقصد به تراث العصور الوسطى، لقد خص تراث العصور الوسطى بالتحليل النقدي وخص بالدراسة نموذجين رفيعين من التراث العربي الإسلامي، هما الفيلسوف "ابن رشد" و"عبد الرحمن ابن خلدون"، وانتهى إلى القول أن هاتين الشخصيتين لم تقدما أي جديد ولم تحدثا أي قطيعة مع تراث الأسلاف، بل هما اهتداء للتراث الفكري اليوناني القديم، ولذلك لابد من تجاوز التراث الرشدي والخلدوني وقطع الصلة معهما. فلا يوجد في

---

[1] علي أومليل، التراث والتجاوز، ص 21.

[2] علي أومليل، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 122.

فكرهما ما يمكنه أن يعيش معنا في القرن العشرين، وعليه يجزم أن ما يصدق على الخطابين الرشدي والخلدوني يصدق على التراث الفكري العربي كله، لابد من تجاوزه إذا أردنا أن نلحق بالركب الحضاري، اقتداء بالمجتمع الغربي الذي حقق التقدم عندما قطع الصلة مع تراثه القديم، لذلك نجد "أومليل" يعتمد تقنية أخرى في منهجه وهي:

- **تقنية المقارنة:**

فهو لا يكف عن مقارنة المجتمع العربي بالمجتمع الغربي في الكثير من المناسبات، حتى يبين الفرق الحضاري الشاسع بينهما، ففي كتابه "سؤال الثقافة" يقارن بين المستوى المادي والاقتصادي والثقافي والتكنولوجي الذي حققته الدول الغربية، وبين حالة التخلف والتبعية التي تعاني منها الشعوب العربية، التي لم تتمكن من الاندماج والتأقلم مع التحولات الكبرى التي شهدها العالم، غرضه من تلك المقارنة، حث الشعوب العربية على التكيف والتجاوب مع العولمة لأنها أصبحت واقعا لا مفر منه.

كما اعتمد منطق المقارنة في كتابه "مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية" حيث بيّن الفرق بين الديمقراطية الليبرالية العربية والليبرالية الغربية، مبرزا مواطن ضعف الليبرالية العربية مقارنة مع الليبرالية الغربية، فالليبراليون العرب يدافعون عن الحرية الاقتصادية لأنها تخدم مصالحهم ويهملون الحرية الفردية وحرية التعبير وغيرها من الحريات التي كانت سببا في تقدم المجتمع الغربي، كما اعتمد تقنية المقارنة لإبراز الفرق بين ظروف نشأة الدولة الحديثة في أوربا وبين ظروف نشأة الدولة الحديثة في العالم العربي الإسلامي، مؤكدا أن الغرض من نشأة الدولة الغربية هو التخلص من نظام الكنيسة وتحديث المجتمع الأوربي، بينما هدف إنشاء الدولة الحديثة في العالم العربي هو التخلص من الهيمنة الاستعمارية، وتحقيق تنمية تساعدها على التخلّص من التبعية. كما انتهج أسلوب المقارنة بين دور المثقف العربي ودور المثقف الغربي، وذلك في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية.

وفي النهاية، لا يسعنا إلا أن نقول كما قال "عبد السلام محمد طويل":"منهج النظر لدى "أومليل" يتميز بوعي نقدي موضوعي عميق، وباستقلالية معرفية واضحة، ومنزع منهجي دائم التساؤل والاستفسار ودائم المراجعة وتقليب الحقائق والوقائع في كل اتجاه بهدف تمحيصها والتحقق من مسار ومغزى وشروط تطورها في المكان والزمان"[1].

وقد اعتمد "أومليل "هذا المنهج علّه يتجاوز الخلط المعرفي الذي تقع فيه بعض الدراسات التي لا تحترم مبدأ تاريخية الأفكار، لأن كل عصر له نظامه الثقافي ولكل ثقافة منطقها الخاص. ومنهج "أومليل" بتقنياته المذكورة يقضي على النظرة التبجيلية للتراث ويفحصه بدقة وموضوعية، ويصدر حكمه بعد طول بحث، فما هو موقفه من التراث الفكري العربي؟

الموقف من التراث:

- موقف بعض المفكرين العرب المعاصرين من التراث:

بعد أن تعرضنا للمنهجية التي اعتمدها "أومليل" في دراسته للتراث الفكري العربي نعرج لتحديد موقفه من التراث، وخلافا للكثير من الشخصيات العربية البارزة التي اتخذت مواقف إيجابية من التراث العربي، حتى الشخصيات التي درسته وفقا لمنهج غربي أمثال "حسين مروة"، الذي اعتمد المنهج المادي الماركسي في دراسته للتراث، ذلك في كتابه "النزعات المادية" حيث يقول: "هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي، تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطوتها الأولى إلى المكتبة العربية، من قبل المؤلفين العرب"[2].

---

[1] محمد عبد السلام طويل: "إشكالية التراث والحداثة والموقف من التراث لدى الدكتور علي أومليل"، الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ص54.

[1] المصدر نفسه، ص 31.

[2] حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط6، بيروت، دار الفارابي، ج 1، 1988، ص 05.

ويقصد بها المنهج المادي الماركسي "فهو منهج يحمل صفة المادي التاريخي، هذه الصفة بذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي تريد جلاءها، فإنه كونه مادي -أولا- لا يعني أنه يحصر النظر في ما هو فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر فيما ما هو مثالي أو فلسفة مثالية"[1]. فقد أكد "حسين مروة" أن المنهج المادي الماركسي مبني على أساس نظرة واقعية شمولية لم تهمل بدورها الجانب المثالي من تراثنا، لأنه يتعذر دراسة الفكر العربي الإسلامي بمعزل عن الجانب المثالي،وذلك راجع لتشابك النزعات المادية مع العناصر الميتافيزيقية.

وهذا حديث يطول شرحه، فقد أردنا أن نبيّن أنه رغم تطبيق "حسين مروة للمنهج الماركسي المادي إلا أن موقفه من التراث العربي كان إيجابيا لأنه لم يرفض التراث، وهو حال "محمد عابد الجابري" الذي اتخذ من التراث موقفا إيجابيا، رغم استعماله للقطيعة الابستيمولوجية إلا أنه احتفظ بالتراث كمادة، ورغم نقده لكل التيارات الفكرية العربية التي اشتغلت بالتراث انتقد الخطاب النهضوي والسلفي والليبرالي الماركسي، والخطاب السياسي، وكذلك الخطاب الفلسفي، دون أن يتبنى منهجا جاهزا كما فعل "حسين مروة" وبعض معاصريه حيث يقول: "أما نحن فإننا نريد أن نعترف هنا بأننا لم نوفق إلى تبني منهج معين من المناهج الجاهزة، ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة معينة والتلويح بعدة لافتات، كل ما نستطيع قوله هو أننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا خارجها... لأن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين أو بعدة مناهج أو اختراع منهج جديد"[2]. فهو بدوره اعتمد تقنية النقد الذي اعتمده "أومليل"، لكن موقفه من التراث كان موقفا إيجابيا.

- موقف "علي أومليل" من التراث:

على خلاف مواقف هؤلاء، فإن موقف "أومليل" من التراث هو موقف سلبي، وذلك إثر مراجعته النقدية للتراث التي اختار على ضوئها الدفاع عن ضرورة تجاوز

---

[1] المصدر نفسه، ص31.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المعاصر دراسة تحليلية نقدية،ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

التراث الفكري العربي. وفي سياق نقده للنصوص التراثية، نجده يزاوج بين المقاربة التاريخية والمقاربة النقدية للتأكيد على أن تجاوز التراث هو طريق للحداثة، ولتوضيح موقفه لابد من تحديدنا لمفهوم التراث عنده.

- **مفهوم التراث عند "أومليل":**

"التراث لا يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب، التراث بمعناه العام تداول لأنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ"[1]. إن التراث بهذا المعنى لا يقف عند مستوى المكتوب فقط، بل بتجاوزه لأنماط الحياة والوجدان والتفكير التي تنتقل عبر التاريخ. وانتقال التراث عبر التاريخ يعني أنه متعدد ومتغير، يتغير بتغير الزمن، كما أن لفظ التداول عند أومليل يوحي أيضا بأن حقيقة التراث ليست واحدة بل متعددة.

فكل ما يخضع للتاريخ عرضة للتبدّل والتغيّر والتحوّل، وبما أنه كذلك، فهو أيضا عرضة للتداول، بمعنى أنه لا توجد حقيقة مطلقة ملك لفئة دون باقي الفئات الأخرى، وهذا ما يوضّحه "أومليل" عندما ينتقد السلفيين الذين يزعمون أن الحقيقة واحدة وأن النص التراثي ثابت، "فأصحاب المنهج التراثي لا يدركون أن هناك مسافة بيننا وبين التراث، أي المسافة اللازمة بحكم تغيير الأزمان وتجدد القراءة، فالتراث عندهم جوهر سابق لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات، يعتقدون أن الحقيقة كامنة فيه، وأنها منذ أن حلّت فيه تجرّدت عن الزمان، فالمقدّس لا زماني يخترق الزمان وأعراضه، فلا يمسه بتغيير يذكر"[2]. فأصحاب النظرة السلفية يختزلون الزمان ويقفزون فوقه، وهذا ما يرفضه "أومليل"، ويؤمنون بثبات الحقيقة وواحديتها عكس ما يراه" أومليل"، إنه يؤكد على أن الحقيقة متغيرة، وبذلك فهي متعددة. "إن دور الخطاب المقدّس هو أن يشد الوعي الديني إليه، يرفعه فوق المجرى العادي

---

[1] علي أومليل، التراث والتجاوز، ص 16.

[2] علي أومليل، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 124.

للتغير المجتمعي، فالوعي الديني لا ينبغي أن يغير الوعي الديني، بل إن الوعي الديني هو الذي عليه أن يحكم التغير الاجتماعي"[1].

المقدّس ثابت لا يتغير، وبالتالي فإن الوعي الذي نشأ عليه يجب أن يبقى ثابتا، وأي تغيير فيه هو تحريف وخروج عن المقدّس، هذا المقدّس يحافظ على هوية ثابتة في نظر السلفيين التي "... لا دخل للمجتمع ولا للتاريخ في تشكيلها؛ بل هي هوية مثالية لا يدخل واقع الناس في تشكيلها بل هي آمرة لهذا الواقع الذي عليه أن يتشكل وفقا لها، أو هذا ما يعتقده الوعي الديني"[2]. إن الهوية بهذا المعنى مفروضة فرضا ولا دخل للإنسان فيها أبدا، وهذا ما ينقضه "أومليل" ويرفضه، فهو يدعو لتحرير العقل العربي من سلطة الموروث المقدّس ويخص بالذكر السلطة الدينية، وقد خصص كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" لمناقشة هذا الموضوع، داعيا من خلاله إلى ضرورة التحرّر من سلطة الفقيه التي تطغى على سلطة المثقّف، "إن السلطة العلمية الوحيدة التي استقرت في تراثنا الثقافي هي سلطة الفقيه أو صاحب العلم الديني"[3].

لذلك سعى "أومليل" إلى تحرير العقل العربي من السلطة الدينية."مادام الديني لم يستقل عن السياسي، أي مادامت الدولة لم ترسم قواعدها في استقلال عن الشريعة أو تقتطع لنفسها مجالا مدنيا لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائما سلطة الناطقين باسم الشريعة، وسيظل الباب مفتوحا باستمرار لمختلف الأصوليين في المستقبل كما في الماضي"[4]. وهذا ما يستدعي فتح باب الحوار الفكري والسياسي أكثر من أي وقت مضى لذلك، دعا "أومليل" إلى ضرورة

---

[1] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 2 2005، ص 68.

[2] علي أومليل، في شرعية الاختلاف،ص 68.

[3] علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 25.

[4] المصدر نفسه، ص 51.

تحرير العقل العربي من سلطة الناطقين باسم الدين، وفتح باب الاجتهاد، والحوار، وشرعنة الاختلاف.

ولن يتسنى ذلك إلا إذا تحقّق شرط الديمقراطية، وهو يميز بين "النظام الديمقراطي كفلسفة ومبادئ وقوانين وأعراف تؤسس علاقات اجتماعية وسياسية".[1] وهو نظام حديث الظهور ارتبط بالصورة السياسية التي عرفتها الحضارة الغربية الحديثة، و"بين جملة من المبادئ والقيم التراثية الديمقراطية الشورية التي لا ترق إلى مستوى النظام الديمقراطي".[2]

ما يمكننا تأكيده، هو أن تناول "أومليل" للديمقراطية يرتبط ارتباطا قويا بتناوله لمفهوم الاختلاف، لأن منطق النظام الديمقراطي يسلّم بالاختلاف ويشرّع له وينظّمه ويبني عليه، وهو نظام يؤمن بالتعددية في الآراء والعقائد والمصالح، هذه التعددية تضمن مشاركة الطبقة العريضة، كما تضمن مبدأ تداول السلطة، وهذا منا سنوضحه في العنصر الموالي.

الديمقراطية شرط لكسب رهان الحداثة:

إذا كانت الحداثة عملية متكاملة ومركبة تطال مختلف مستويات الوجود الإنساني، فإن "أومليل" يراها "اكتساب معرفة متقدمة ورفع مستوى المهارات، واستيعاب التكنولوجيا المتطورة، وإنتاجية منافسة، إلا أنها أيضا حداثة سياسية ديمقراطية"[3].

- مفهوم الديمقراطية عند "أومليل":

انتقد أومليل المفهوم الكلاسيكي المعروف للديمقراطية -حكم الشعب للشعب- "إن الديمقراطية لا يكفي تعريفها بالتعريف التقليدي حكم الشعب بالشعب،

---

[1] علي أومليل، "التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي، عمان، 1989، ص 74.

[2] المصدر نفسه، ص 74.

[3] علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية الديمقراطية والعولمة، عمان، منشورات منتدى الفكر العربي، 1998، ص 32.

لأن السؤال هو أي شعب، ذلك أن الشعب قد يكون تحت تأثير ثقافة لا ديمقراطية، لا تحترم حرية الفرد والتعددية، وقبول الاختلاف والتعايش معه، وإسناد الديمقراطية إلى مرجعية حقوق الإنسان، ذلك أنه قد يحدث أن تعم قطاعا واسعا من الشعب أو غالبيته ثقافة مناقضة للقيم والمبادئ الديمقراطية المذكورة، فتحمل إلى سدة الحكم نظاما شموليا أو ديناميا متعصبا"[1]. فالتعريف التقليدي للديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب في نظر "أومليل" يحيل إلى تفكير شعبوي (Populiste) قد يؤدي إلى نقيضها، وتبرير ذلك عند أومليل "هو أن الشعبوية تحسن الظن بالشعب بإطلاق، وأنه بغريزته يمكن أن تطمئن إلى أن الديمقراطية هي في حد ذاتها تنظيم عقلاني يتجاوز التضاربات لبناء علاقات تقوم على التوازن والإنصاف"[2].

من همنا يحذر "أومليل" من الوقوع في فخ الشعبوية، كما يؤكد على أن الديمقراطية لا تختزل في العملية الانتخابية خصوصا في الدول التي تصنع فيها الانتخابات صنعا لتكوين برلمانات موالية، بمعنى أن "الديمقراطية لا يمكن أن تختزل في عملية انتخابية ذلك أن نتيجة ما تسفر عنه صناديق الاقتراع ما هي سوى محصلة نوع الثقافة السياسية السائدة لدى أغلبية المقترعين"[3]. يرفض أومليل التعريف الكلاسيكي للديمقراطية لأنه يجعل من العملية الانتخابية جوهرها، في حين أنها أوسع من ذلك "إن الديمقراطية لا تنحصر في مجرد إجراء انتخابات ولا تختزل في عملية اقتراع بل حقيقتها أوسع من ذلك، فهي فتح أبواب الفرص المتكافئة أمام المواطنين وهو غير متاح... في عالم تفاقمت فيه الهوة بين الغنى والفقر كما لم يحصل من قبل"[4]. هذا الكلام لا يعني أنه يدعو للتوقف عن مطلب الانتخابات، بل يشجع على الانتخابات النزيهة غير المصطنعة، كما يجعل من مبادئ حقوق الإنسان مرجعية

---

[1] علي أومليل، سؤال الثقافة، ص 72.

[2] المصدر نفسه، ص 109.

[3] علي أومليل، سؤال الثقافة، ص 110.

[4] المصدر نفسه، ص 126.

للديمقراطية وهو يدعو للنضال الديمقراطي من أجل الديمقراطية، فالديمقراطية تتراكم مع مرور الوقت حتى ترسخ مؤسساتها وآلياتها وثقافاتها.

ولتحقيق الديمقراطية التي تحترم حقوق الإنسان، وتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية، ومبدأ الحوار والتداول على السلطة يؤكد "أومليل" على ضرورة العمل من أجل شرعنة حق الاختلاف، وممارسة الفلسفة النقدية وتوسيع مجال المشاركة السياسية باشتراك الحامل الاجتماعي أي القاعدة الشعبية في تسيير شؤون الدولة وتمكينهم من التعبير عن آرائهم بكل حرية، فالديمقراطية الفعلية تنبت في حقل حرية التعبير."إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي سيمكّن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية"[1]، لأن وعي الشعب بالديمقراطية عامل مساعد على إنجاحها في مجتمعاتنا العربية، فقد أضحت الديمقراطية مطلب جميع الشعوب بما فيها الشعب العربي، وهي من ضروريات عصرنا ومقوماته التي لا غنى للإنسان عنها في نظر أومليل "إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير وتداول السلطة...الخ، هي الشروط الضرورية التي تضمن تضريف الحرية والصراع في الوطن العربي تصريفا سليما بنّاء"[2].

"إن الديمقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني"[3] حيث يؤكد "أومليل" على ربط التعددية برباط المواطنة الذي يعتبره القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلفة للوفاق العام، "بهذا المعنى تكون التعددية إطارا سياسيا واجتماعيا متقدما بالقياس أي المفهوم التبسيطي الاختزالي لـ"الوحدة" "[4].

---

[1] Y. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, tra. Thomas Mecarty. Boston, and Beacon Press, vol. 1, 1984, p 102.

[2] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1997، ص 130.

[3] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 139.

[4] المصدر نفسه، ص 139.

فشرعنة الاختلاف كانت هاجس "أومليل" الأول الذي شاركه فيه بعض المفكرين المعاصرين يقول البرقاوي: "إنني أشارك أومليل همومه في شرعنة الاختلاف، ضمن أمة مازالت أنظمتها السياسية وأشكال السلطات عند السياسة القائمة كالسلطة الدينية: تشكل عائقا أمام تحويل الاختلاف الواقعي الموجود في حالة مشرعنة"[1] .فأومليل يرفض منطق واحدية التفكير، وهو في هذا يقف مع الباحث التونسي "فتحي التريكي" الذي يقول: "الوحدة لا تعني القضاء على الذاتيات الثقافية والاجتماعية والحريات الفردية والأقليات السياسية، والمذاهب الدينية وتواجد الأديان، فالوحدة تعايش بين هذه العناصر كلها على الصعيد الاجتماعي والسياسي".[2] لذلك لابد من إقرار حق النقد، الذي كان معاقا في السابق بسبب التبعية للاستعمار نكن بعد الاستقلال كل الدول العربية، حان الوقت للنقد والحوار حتى تتمكن من بناء مجتمع عربي له ثقافة فاعلة بوسعها إقامة حوار داخلي مع مختلف تشكيلاتها الاجتماعية واتجاهاتها الفكرية.

- شرط التعددية ضمان للديمقراطية:

أكد "أومليل" أن التعددية ليست غاية في ذاتها، فلا يكفي أن تتعدد النقابات والمنظمات لتحقيق الديمقراطية: "التعددية ليس معناها أطرافا منعزلة الواحد منها رافض للآخر، بل ينبغي في التعددية أن تتجاوز الأطراف انعزالها نحو إمكان توافق على مشروع مجتمعي، ولا يكون ذلك إلا بالوسيلة الديمقراطية، فالديمقراطية وسيلة لإدارة التعدد بوساطة مؤسسات متعاقد عليها"[3]. وهذا ما يتفق فيه مع "فتحي التريكي" الذي يؤكد أن معقولية التنوع "تستطيع تجاوز التوتر الجدلي بين الفكر الوحدوي والكليانية القاضية على تنوع الفرد حرياته... فتضافر الميادين لتأسيس فكر وحدوي

---

[1] أحمد البرقاوي، العرب وعودة الفلسفة، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1 مزيدة، 2004، ص

[2] فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، تونس، الدار العربية للكتاب، 1988، ص18.

[3] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 140.

مبني على معقولية التنوع هو الوحيد الذي يستطيع إنقاذ الإنسان العربي من التهميش والاستغلال"[1].

إن الحديث المبالغ فيه عن الوحدة في الحياة الاجتماعية ينافي طبيعة الديمقراطية في نظر "أومليل"، ولا يمكننا تصور مجتمع يقوم على الاتفاق المطلق وعليه، تحمس أومليل للنضال من أجل تحقيق الديمقراطية في وطننا العربي، وهو حماس له مبرّره في نظر "البرقاوي" الذي يقول: " إن القول بأن الديمقراطية تشرعن الاختلاف، قولٌ صحيح جدا والحماس من أجل الديمقراطية الذي أظهره أومليل، وبخاصة في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية حماس جد مشروع"[2].

يؤكد "أومليل" أن التعدّد واقع في مجتمعنا منذ القديم، ولذلك لابد من حسن إدارة هذا التعدد في إطار مؤسسات ديمقراطية، لأن الحل لا يكمن في القفز على الواقع التعددي، باسم وحدة إيديولوجية أو باسم كل طائفية أو عرقية "لأن التعددية نمط لمجتمع مدني متقدم أي ديمقراطي وليست عودة إلى الطائفية بمعناها العام أو تلك التي ترفض الآخر سواء باسم الدين أو المذهب أو اللغة، فتلغي كل إمكانية للحوار وللمشاركة"[3]. ومخاوف "أومليل" هنا تلتقي مع مخاوف "التريكي" الذي يؤكد أنه إذا تم إهمال عامل التنوع داخل الممارسة الديمقراطية "فذلك يؤدي حتما إلى نشوء أقلية تهيمن على البقية، وتلغي امتيازات الديمقراطية والحرية"[4].

- قبول الحوار تسليم بواقع الاختلاف:

يؤكد "أومليل" على ضرورة قبول الحوار الذي ينطلق أساسا في نظره من التسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته "وانطلاقا من هذا الواقع وليس قفزا عليه تتراجع الاتجاهات الغالبة والوفاق العام، والتي هي مرهونة بمبادئ وقيم مستقرة إلى حين"[5]

---

[1] فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، المصدر السابق، ص 17.

[2] أحمد برقاوي، العرب وعودة الفلسفة، المرجع السابق، ص 256.

[3] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 141.

[4] فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، ص 17.

[5] علي أومليل، شرعية الاختلاف، ص 145.

.كما يشترط "أومليل" إمكانية تعديل ما يطرح من آراء وما يتعاقد عليه من مؤسسات ينبغي أن يصبح اللجوء إلى الحوار تقليدا راسخا وأن تكون المؤسسات القانونية والتنظيمية متيحة للحوار العام وتعديل الاختيارات[1].

ويشترط أومليل ضرورة التسليم بالآراء المتداولة والقوانين المتعامل بها والمؤسسات القائمة كلها بشرية من حيث منشؤها وغايتها، فالحوار في نظر "أومليل" لا يستقيم إذا اعتبر كل طرف من الأطراف رأيه سلطة، فهذا ما استخلصه من تاريخ التراث الإسلامي حيث يحتكر رجل الدين السلطة "هؤلاء لا يرون إن ما يقولونه إنما هو رأي في الدين ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون أن رأيهم هو الدين، فيتقمصون القداسة والنطق باسمها ويحيلون رأيهم إلى سلطة"[2]. ففي هذه الحال لا يستقيم الحوار أبدا لأن محتكر النطق باسم الدين يدّعي أن وحده العليم بكنه النصوص المقدّسة وتأويلها فينتفي بذلك كل مجال لتعدد المعنى، "لأنه لا يحاور بل يأمر، ذلك أنه اتخذ له موقعا فوق البشر أجمعين... فنطقه هو الحق الصراح"[3].

معنى هذا أن الحقيقة واحدة ،وهي ملك للنص الديني، وهذا ما يرفضه "أومليل" -كما سبق الذكر- لأن الحقيقة متعددة ومتغيرة وتغيرها هو سر تجدّدها واستمرارها .و في هذا الصدد يتفق "علي حرب" الذي يطالب "بنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة، وبقدر ما ننجح في تغيير أنفسنا وواقعنا تتغير أفكارنا ذاتها... بهذا المعنى يجري صنع الأفكار وإعادة ابتكارها"[4]. فأومليل يدعو إلى إقرار فلسفة الاختلاف التي تقوم على رفض منطق التفكير الواحدي، ويؤكد أن أوربا لم تتقدّم إلا عندما انتقدت تراثها وحرّرت العقول من سلطة الموروث، حيث قاموا بنقد مزدوج انتقدوا التراث الفكري، كما انتقدوا أنظمة الحكم السياسي.

---

[1] المصدر نفسه، ص 145.

[2] المصدر نفسه، ص 145.

[3] المصدر نفسه، ص 146.

[4] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 12.

لم يكن من قبيل الصدفة أن هذه العملية النقدية المزدوجة والتي عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر الأوربيان (أي نقد النظام الاستبدادي، ونقد النظام المعرفي التقليدي ابتداء من نقد آليته)، قد قامت بها جماعة من المفكرين وفي الفترة نفسها، فأمثال "جون لوك" و"دفيد هيوم" قد قاموا بهذا النقد المزدوج نقد العقل لتحريره من الميراث التقليدي، وذلك بنقد الآلية العقلية المنتجة والمكررة لهذا التراث، ونقد النظام الاستبدادي، وذلك بتحويل جذري للمبادئ التي تقوم عليها مفاهيم السيادة والمشروعية ومصدر السلطة والقانون[1]. إن المفكرين الغربيين قاموا بتحرير العقل حتى يتهيأ للتشبع بالمبادئ التي يقوم عليها النظام الديمقراطي. وفي هذا الصدد يستحضر "أومليل" مثال عن الثورة البروتستانتية التي انتقدت السلطة الدينية وحاربت رجال الكنيسة بقوة "وقد كان للثورة البروتستانتية دورها الأكبر في إحداث الانقلاب في الفكر الديني، وفي الذهنية العامة ليصبح الحق في الاختلاف من الحقوق المعترف بها"[2]: "فالبروتستانت مجدّدون متمرّسون بمدرسة الحياة"[3]. تمكنوا من إقرار الحق في الاختلاف بعد حروب طويلة فاقت المائة سنة.

ومن هنا نستخلص أن "أومليل" يرفض سيطرة السلطة الدينية في المجتمعات العربية والتي تمجد الدين على حساب العقل، ويؤكد "أن الدعوة إلى إسناد السياسة إلى الشريعة وحدها هي دعوة قديمة لم تمنع عمليا قيام الاختلاف السياسي والخلاف المذهبي"[4]. وبناء عليه فإن الدعوة إلى سياسة مستمدة مباشرة من الشرع وحده وَهْم لأننا لا نستطيع أن نتجرد من وساطة العقل البشري، ومادام العقل ضرورة لاستنباط الأحكام فالاختلاف وارد بالضرورة، لأن التأويلات تتعدد وتختلف في نظره حسب تطور الأفهام وتعدد المصالح. لذا ينتقد الديمقراطية الليبرالية الانتقائية التي تخدم مصلحة فئة أصحاب رؤوس الأموال، وأغلبية الشعب، ويطالب بتحقيق مبدأ الشراكة.

---

[1] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ص 146.

[2] المصدر نفسه، ص 146.

[3] Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, librairie Plon, 1964. p 73.

[4] علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ص 146.

احترام مبدأ الشراكة:

مفهوم الشراكة في نظر أومليل" يسعى إلى إعادة تنظيم العلاقة بين المجتمع والدولة، وذلك بتوضيح القاعدة الاجتماعية للديمقراطية وبناء التنمية على أساس من اللامركزية ومشاركة حقيقية للأهالي. إن الشراكة ليست مجرد اشتراك الأهالي عبر تعاقدات بين منظماتهم، وبين إدارة من إدارات الدولة لتدبير تنمية محلية، بل هي تربية على الديمقراطية وتوسيع قاعدتها مما يتيح تجديد النخب بكسر احتكار الأعيان المحليين مواقع النفوذ وعلاقات الزبونية مع الإدارة والسلطة"[1]. وعليه يؤكد "أومليل" أن فكرة الشراكة يمكنها تحقيق نتائج إيجابية في إدخال الحياة الديمقراطية للمجتمع، وهذا ما توحي به العديد من المؤتمرات الدولية اليوم.

- إنشاء منظمات غير حكومية:

"هي منظمات تدافع عن حرية الرأي والحق في التجمع وتكوين الجمعيات والمنظمات (السياسية، النقابية وغيرها)، فهي إنما تدافع عن الشروط التي تجعل الحياة السياسية الديمقراطية ممكنة"[2] بمعنى أن المنظمات غير الحكومية عامل أساسي في دمقرطة المجتمع وهي أيضا تعبر عن حداثته.

بمعنى أن هذه "المنظمات غير الحكومية تدمج المواطنين في تنظيمات حداثية تتجاوز التنظيمات التقليدية لأنها تتيح اندماج الأفراد في تنظيمات حداثية وسياسية حديثة، وهكذا ينتظم الأفراد باختيارهم في حزب أو نقابة أو جمعية من جمعيات المجتمع المدني بغض النظر عن أصولهم الدينية والسلالية، وبذلك تساهم تنظيمات المجتمع المدني في تنمية الحركة الاجتماعية كما في دمقرطة المجتمع"[3]. ومن هنا يخلص "أومليل" إلى القول أن دور هذه المنظمات فعال في سير الحياة الديمقراطية لأن "هذه المنظمات هي تنظيم المواطنين على أساس من الاختيار الطوعي، وليس على أساس من العرق والسلالة القبلية أو الدين، وهي تنمي فيهم روح

---

[1] علي أومليل، سؤال الثقافة، ص 149.

[2] المصدر نفسه، ص 156.

[3] علي أومليل، سؤال الثقافة، ص 156.

المبادرة والمشاركة: وهي تعتمد آلية الحوار والنقاش العام والتداول، وهي تقوم بالتربية على الديمقراطية بين أعضائها، في انتخابهم ومحاسبتهم واختيار البرامج ومتابعتها وهي تنشر الوعي الحقوقي بين المواطنين... إنها بهذا كله تقوم بدور أساسي في دمقرطة وتحديث المجتمع"[1] وإنشاء فلسفة نقدية تحترم التنوع والتعدد، وتدعو لتأصيل الديمقراطية.

ما نستنتجه هو أن "أومليل" جعل من الديمقراطية ومبادئها مفتاحا سحريا للحداثة السياسية، قادرا على فتح كل الأبواب المغلقة وهو أمر لا يثبته الواقع في نظرنا لأن الديمقراطية لم تنجح في كل الدول باسم الديمقراطية أو ارتكبت مجازر وتجاوزات خطيرة على حقوق الإنسان وكخير مثال على ذلك ما حدث في العراق.

وهذا ما يتوافق مع موقف "جورج طرابيشي" حيث يقول: "فالديمقراطية تعمل من منظور الإيديولوجيا الخلاصية كمطلق، فهي السابق لكل نتيجة لاحقة، بدونها لا شيء وبها كل شيء، وكدواء لجميع الأدواء فإنه لا يجري أبدا التفكير في أن الديمقراطية قد لا تكون قابلة حتى كترياق لأن يستعملها الجسم المريض وحتى إذا افترضناها ترياقا عميم النفع في إطلاق الأحوال فليس ينبغي أن يغيب عنا أن الديمقراطية تحمل معها عذاباتها، وقد كانت ممارسة الديمقراطية حتى في سقط رأسها وفي لحظات بعينها من تاريخ أوربا الغربية كما في بقع بعينها من جغرافيتها، ممارسة جديرة بالوصف بأنها جهنمية أكثر منها فردوسية"[2] لذلك فالمبادئ التي رسمها "أومليل" للديمقراطية إيجابية لكن تأصيل الديمقراطية هو الأمر الصعب الذي يتطلب جهدا مضاعفا.

الخاتمة: من خلال ما تقدم استنتجنا ما يلي:

- يتمتع "علي أومليل" باستقلالية معرفية ومنهجية متميزة عما هو سائد من الأحكام والقيم والمعايير، وضد كل أشكال السلطة المرجعية للنصوص والأسماء والرموز،

---

[1] المصدر نفسه، ص 156.

[2] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، بيروت، دار الساقي، 2006، ص 10-11.

والدليل على ذلك هو موقفه النقدي من التراث الخلدوني والرشدي بصفة خاصة لأنه خصهما بالدراسة النقدية التحليلية وحكم بأنهما لم يبدعا، وكانا امتدادا للتراث الفكري السابق عليهما. كما أكد أن ما يصدق على الخطاب الرشدي والخلدوني يصدق على التراث العربي ككل، لذلك يدعو إلى القطيعة مع التراث الفكري العربي وهو بذلك من الشخصيات العربية القليلة التي تنادي برفض الموروث الثقافي، لأننا لا نعثر فيه اليوم على ما يمكنه أن يسهم في حل مشاكل عصرنا الحالي.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن أومليل لم يصدر حكمه ارتجالا، بل غاص في التراث العربي، وخصص رسالته للدكتوراه الموسومة بـ"الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون" طبق فيها منهجه النقدي التاريخاني، ووقف عند الكثير من الشخصيات التراثية العربية المسعودي، الطبري، الواقدي، البيروني، الجاحظ، ابن المقفع، ابن رشد، أرسطو، وابن سينا، .... و رغم الجهد الذي قام به أثناء هذا المسح التاريخي، كان حكمه قاسيا على التراث في نظرنا، لأن الإبداع لا يكون من عدم، والتطلع للمستقبل لا يمنع من الالتفات إلى الخلف.

- إن ما يعطي لمقاربة "أومليل" حول الديمقراطية خصوصيتها وقيمتها هو تجاوزها للطرح الدستوري السياسي، ودعوته لفلسفة نقدية ترفض واحدية الحقيقة، وترفض احتكار النطق باسم الدين وتنادي بالنضال الديمقراطي رغم صعوبة طريقه ووعورتها.الديمقراطية لا تبنى إلا بالنضال الديمقراطي نفسه مهما كان معقدا وشاقا وطويلا فلا خيار للمثقف العربي إلا النضال من أجلها، فهي وسيلة للحكم ونظام للمجتمع، لأن الديمقراطية شرط أساسي من شروط كسب رهان الحداثة.

رغم موقفه السلبي من التراث، إلا أن تصوره لطريق التحديث تصورا يستحق الاهتمام والتقدير، لأن الخيار الديمقرطي هو الحل، لكن الديمقراطية بالمفهوم الذي دعا إليه "أومليل" وليست الديمقراطية الأمريكية التي يمكننا القول أنها كلمة حق أريد بها باطل. وفي النهاية لا يسعني إلا أن أقول أن فكر "علي أومليل" هو تعزيز لمشروع الحداثة انطلاقا من مراجعته النقدية للتراث رغم اختياره للتجاوز كحل.