

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة متنوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

التراث والحداثة في فكر علي أومليل

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

جمال مفرج

إعداد الطالبة:

نصيرة هرنون

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
			رئيسا
أ.د. جمال مفرج	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة	مشرفا ومقررا
			عضوا مناقشا
			عضوا مناقشا
			عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2011/2012م



[طه آية: (114)]



شكراً وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ الدكتور المشرف "جمال مفرح" على توجيهاته القيمة التي ساعدت على إخراج هذا العمل على هذه الصورة، فقد تتبعته منذ أن كان فكرة في مشروع، إلى أن اكتمل على شكل رسالة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور "ستيفان دواييه" Stephane Douillier باعتباراه مشرفاً ثانياً، وعلى مساعده وتوجيهاته مه أجل إنجاز هذا البحث.
كما لا يفوتني أن أوجه خالص شكري لأعضاء اللجنة الموقرة الذيه تقبلوا عناية قراءة الرسالة وتقييمها.
وإلى كل مه مد لي يد العون، مه قريب أو مه بعيد

هـ. نصيرة

الإهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى الوالديه الكريمة
إلى الفاضل زوجي الذي كان لي دعما ماديا
ومعنويا وسندا قويا لإنجاز هذا البحث
إلى إخوتي وأخواتي
إلى بناتي: ملاك، رشا، إيناس، جيهان.
إلى طفلي "لؤي عبد السلام"

٥. هزنون





مقدمة

مقدمة:

أولاً. التعريف بالموضوع:

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 تصرف عنها، على الرغم من قدمها نسبياً، ومشكلة لم يحسم فيها على الرغم من الحلول المتعددة التي أعطيت لها، كأنها مشكلة لا تقبل الحل، ومشكلة لم تظهر إلا لتبقى مطروحة فوق بساط البحث دائماً.

لقد اشتغل بها عدد من المفكرين، منهم (عبد الله العروي) و(محمد عابد الجابري) و(محمد أركون) و(هشام جعيط) و(حسين مروة) و(طيب تيزيني) و(حسن حنفي) وآخرون غيرهم. ولقد أتى كل واحد منهم فيها، بما ظهر له رفعا لإشكالاتها، فكانت طرق معالجتهم لها متنوعة، وحلولهم مختلفة، بحيث يخيل إلينا أن كل واحد منها لا صلة له بغيره من الحلول. إنها حلول مختلفة ومتفاوتة في نتائجها.

إنها مسألة تحتل مكانة بارزة بين المسائل التي طرحتها الفلسفة، وطرحها الواقع على المفكرين، وفي هذا السياق تحتل أعمال المفكر المغربي المعاصر (علي أومليل) 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. لكنه يواجه في الوقت نفسه أسئلة الفكر العربي المعاصر وإشكالياته انطلاقاً من قناعات فلسفية مستندة بالدرجة الأولى إلى نصوص وأسئلة الحداثة السياسية كما تبلورت في التاريخ الأوربي ابتداء من القرن السابع عشر.

تعزز أعمال (علي أومليل) إذا مشروع الحداثة، وهي تعزز هذا المشروع انطلاقاً من مراجعة نقدية للتراث، وقد اختار (علي أومليل) في موضوع سؤال التراث الدفاع عن ضرورة التجاوز، تجاوز الإرث التراثي، وفي سياق نقده للظواهر النصية التراثية يزوج بين المقاربة التاريخية والمقارنة النقدية، وفي كلتا الحالتين يهيمن على نظريته مشروع التفكير في ضرورة الحداثة، ولذلك فإنه لا يمكن فهم التراث إلا ضمن مشروع أكبر هو مشروع الدفاع عن الحداثة.

ثانيا. أهمية الموضوع:

ترجع أهمية نصوص (علي أومليل) في التراث والحداثة إلى أنها جاءت في زمن حصل وما فتئ يحصل فيه كثير من الانكفاء والتراجع عن قيم التنوير النهضوية، التي اعتقدنا بناء على جهود بعض المفكرين في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي أنها أصبحت جزءا من مكاسب تاريخنا المعاصر. فإذا بنا نلاحظ في العقود الأخيرة عودة عنيفة إلى نقائضها وأضدادها، عودة إلى التلويح من جديد بفكر الهوية المغلقة بدعوى الاستنجد بالأصول والنصوص لمواجهة الغزاة الجدد، دون وعي تاريخي بمقتضيات ومتطلبات التغيير التي حصلت وما فتئت تحصل في حاضرنا وفي تاريخنا المعاصر. إن أعمال (علي أومليل) تكمن أهميتها في العودة من جديد إلى قيم التنوير وتعزيز الاختيارات النقدية والاختيارات الحداثية في فكرنا، وتجاوز أسئلة التراث، وبناء بدائل نظرية وتاريخية تمكننا من انخراط أكثر إيجابية، وتتيح لنا استيعابا أفضل للحداثة.

ثالثا. الدراسات السابقة:

لقد اهتم عدد من الباحثين بفكر (علي أومليل) وعقدت ندوات حول أعماله، ومنها ندوة مجلة "المستقبل العربي" حول "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" العدد 46، عام 1999، وندوة الجمعية الفلسفية العربية بالاشتراك مع جمعية الفكر المعاصر ومركز دراسات الدول النامية ومركز البحوث والدراسات العربية والإفريقية بالقاهرة حول "الفكر السياسي العربي المعاصر عند أومليل" ديسمبر 2002، والملف الذي خصصته "أوراق فلسفية" بعنوان "أومليل: الديمقراطية وشرعية الاختلاف" العدد 4-5، عام 2001. ولقد طرق كل باحث اهتم بفكر (علي أومليل) قضية من قضايا فكره أو اهتم بجانب دون آخر، ولكن لم تقم -حسب علمنا- محاولة تلقي الضوء على دقائق مشكلة العلاقة بين التراث والحداثة في فكر (علي أومليل).

ولهذا، فإن هذه الدراسة ستحاول أن تعطي عن هذه المشكلة، جهد الطاقة، صورة موضوعية، بغية الوصول إلى نتيجة مرضية وجامعة.

رابعا. دواعي اختيار الموضوع:

لقد اخترنا مسألة التراث والحداثة عند (علي أومليل) لما لها من الأهمية في حد ذاتها ولما لأهمية المفكر نفسه، فـ(علي أومليل) ليس مجرد داعية للحداثة والتحديث ومبشر بهما بقدر ما هو

عنصر فاعل ومنغمس بشكل عضوي في رحم الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العربية، وخاصة في مجال الحريات العامة وحقوق الإنسان. ومسألة التراث والحداثة تعد بمثابة الإشكالية الموجهة لأغلب أعمال المفكرين العرب المعاصرين حيث كانت وما تزال تستجيب للمتغيرات الجارية في جميع المستويات. وقد بلغت هذه الإشكالية مع (علي أومليل) طفرة نوعية، وفتحت مساهمته فضاءاً للتفكير بصورة جديدة في موضوع التراث والحداثة.

خامساً. إشكالية الموضوع:

أما إشكالية البحث فتتعلق في إطارها العام بمسألة التراث والحداثة عند (علي أومليل). وهي مسألة عويصة، يمكن أن تنحل مكوناتها وجوانبها الأساسية إلى مشكلات رئيسية يشكل كل جانب من جوانبها فصلاً من فصول هذه الأطروحة. والإشكالية بدورها تنحل إلى مشكلات والتي تكون هي الأخرى متضمنة في مباحث الفصول .

وللتعرض إلى أطرافها المتعددة رأينا أن نطرحها من خلال محاولة الإجابة على الإشكالية

التالية:

كيف يمكن تحليل التراث باعتباره مخزوناً وموروثاً ثقافياً من أجل تجاوزه، والتحرر من عقاله، ليصبح باعنا على التقدم بدلاً من أن يكون عائقاً أمامه؟ وبعبارة أخرى: ما هي المقاربة المنهجية التي حكمت رؤية (علي أومليل) لإشكالية العلاقة بين التراث والحداثة؟ وعلى هذا الأساس يتعلق الجانب الأول منها "بإشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر" والذي يثير التساؤل التالي: ما هو موقف الفكر الفلسفي العربي المعاصر من إشكالية التراث والحداثة؟

أما الجانب الثاني من الإشكالية فيتعلق "بمناهضة علي أومليل للتراث" والذي يطرح بدوره التساؤل التالي: ما هو موقف علي أومليل من التراث؟ وما هو المنهج الذي اتبعه في دراسته؟ وما هي تطبيقاته؟ وما هي عوامل نجاح الحداثة في العالم العربي؟

سادسا. منهجية البحث:

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنها من مشكلات وإشكالات بدى لي أن المنهج الذي يتواءم مع روح الموضوع هو المنهج التحليلي الذي سيجعل معالجة المشكلة ممكنة. هذا بالإضافة إلى المنهج المقارن الذي استعملناه في مواضع عدة.

سابعا. خطة البحث:

للإجابة على الإشكالية رأينا أن نقسم البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وقسمنا كل فصل إلى ثلاثة مباحث راعينا فيها الانسجام والتوازن المطلوبين منهجيا.

وقد سعينا في المقدمة إلى تقديم فكرة عامة مهدنا بها لموضوع بحثنا وأبرزنا أهميته كما ذكرنا الأسباب والبواعث التي دفعتنا لدراسته، وطرحنا فيها إشكالية البحث الأساسية وبيننا المنهج الذي استخدمناه، في معالجة هذه الإشكالية، كما أشرنا فيها أيضا إلى الصعوبات الذاتية والموضوعية، وإلى المراجع والمصادر التي كانت لنا عوناً مساعداً على إنجاز هذا البحث وإتمامه.

هذا، وقد خصصنا الفصل الأول والموسوم "بإشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر" لإبراز أهم التيارات الفكرية الفلسفية العربية التي اشتغلت بإشكالية التراث والحداثة وضمناه ثلاث مباحث. المبحث الأول: التراث والحداثة في الخطاب الإصلاحية وقد اتخذنا شخصية محمد عبده أ نموذجاً لأن المجال لا يتسع لذكر كل الشخصيات الإصلاحية، وقد أبرزنا موقفه التوفيقية من إشكالية التراث والحداثة بعد أن حللنا ردوده على المستشرقين والتي انتهينا من خلالها إلى استخلاص مشروعه الإصلاحية الذي حاول من خلاله النهوض بالأمة العربية. وقد وقع إختيارنا على التيار الإصلاحية لأنه كان محل إهتمام علي أومليل. أما المبحث الثاني فخصصناه للتراث والحداثة في الخطاب المادي تناولنا فيه شخصية حسين مروة كنموذج وبيننا فيه موقفه من التراث وتصوره لكيفية تحديث المجتمع العربي، وذلك من خلال دعوته لتبني المنهج المادي الماركسي الغربي وتطبيقه على تراثنا العربي. وخصصنا المبحث الثالث، للتراث والحداثة في الخطاب النقدي الذي اتخذنا منه محمد عابد الجابري أ نموذجاً، وقد بينا فيه موقفه من التراث ومنهجه النقدي الذي اعتمده حيث طالب بضرورة إحداث قطيعة إبستمولوجية في دراستنا للتراث العربي، أي الاحتفاظ بمادة التراث العربي، ودراسته بآليات جديدة.

أما الفصل الثاني والموسوم "مناهضة علي أومليل للتراث" فقد تضمن ثلاث مباحث أساسية، أولها بينا فيه منهجية التعامل مع التراث عند علي أومليل حيث اعتمد على تقنية النقد والمقارنة كما اعتمد على تاريخية الأفكار وقد طبق هذا المنهج النقدي في كل مؤلفاته. أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه تجاوز الخطاب الرشدي وبيننا موقف أومليل السلبي من التراث الرشدي، وهو موقف يدعي أن ابن رشد لم يحدث أي قطيعة مع سابقه بل كان مجرد ناقل للتراث اليوناني وبالتالي لا بد من تجاوز تراثه الفكري وإحداث قطيعة معه، وهو بهذا موقف يخالف مواقف أغلب المفكرين العرب المعاصرين الذين انشغلوا بالتراث الفكري الرشدي، وانتقدوا بعضه وقبلوا بعضه الآخر. في حين خصصنا المبحث الثالث للتمثل النقدي للتراث الخلدوني وقد بينا فيه موقف أومليل السلبي منه.

هذا، وتضمن الفصل الثالث والموسوم "برهان علي أومليل على الحداثة" ثلاث مباحث رئيسية بينا من خلالها محاولة أومليل لتأسيس مشروع تحديثي للمجتمع العربي. خصصنا المبحث الأول لعوامل نشأة الحداثة الغربية ونجاحها في نظر أومليل والتي حصرها في الإصلاح الديني الغربي، والثورة الصناعية، والإصلاحات الاجتماعية، والثورة العلمية، والثورة السياسية، وحركة التنوير، ونقد الاستبداد، وفائض القيمة التاريخي، وإقامة الدولة الوطنية، وهي كلها عوامل ساعدت على تحديث المجتمع الغربي ورقيه وتحرره من السلطة الدينية بصفة خاصة. أما المبحث الثاني الذي عنوانه "عوامل فشل مشاريع ودواعي التحديث العربية"، تطرقنا فيه لأهم العوامل التي تسببت في تخلف المجتمع العربي والتي يحملها أومليل في الموقف الإيديولوجي السلبي من الدولة الوطنية، وعدم إدراك الإصلاحيين للمفهوم الحديث للدولة، والطبيعة النخبوية المتعالية للفكر العربي الليبرالي ومهادنة الليبراليين العرب للوجود الاستعماري، وتقديس نظرية اقتصاد السوق، أضف إلى ذلك الطابع الإصلاحي للمشاريع العربية التحديثية والنظرة الازدواجية للفكر الإصلاحي العربي، وأزمة المفاهيم، كما تناولنا في هذا المبحث نموذجا من المشاريع العربية الفاشلة التي خصصها أومليل بالدراسة وهو مشروع طه حسين الإصلاحي. بينما خصصنا المبحث الثالث لدراسة مقدمات الحداثة السياسية العربية والتي تبلورت في محاولة تجديد جهاز الدولة، كما تبلورت من خلال انشغال المفكرين الإصلاحيين بمقاصد الشريعة (الشاطي).

وفي الفصل الرابع والموسوم " بالديمقراطية كشرط لازم لكسب رهان الحداثة" بينا تصور أواميل للخروج من مأزق التخلف والتبعية وتحديث المجتمع العربي، وقد تضمن ثلاث مباحث أولها، المثقف حامل الحداثة الثقافية، وفيه بينا طبيعة الدور السلي للمثقف العربي في تراثه الفكري حيث كان المثقف في القديم خادما للاستبداد، لذلك يطالب أواميل المثقف العربي اليوم بقطع صلته مع تراثه القديم والتطلع إلى القيام بدور مشرف، مثل النضال من أجل تحقيق مطلب الديمقراطية لأنها سبيل خلاص المجتمعات العربية في نظره. أما المبحث الثاني وعنوانه "النظام الديمقراطي والتسليم بالاختلاف" فقد بينا فيه المبادئ الأساسية التي اشترطها أواميل لنجاح الديمقراطية في مقدمتها شرعنة الاختلاف، ومبدأ الحوار والتعددية من أجل التواصل بين مختلف الإثنيات وضمان الاستمرارية وتحقيق مبدأ التداول على السلطة بطريقة شرعية وفقا لمبدأ تكافؤ الفرص.

هذا، وختمنا بحثنا بخاتمة تضمنت الإجابة على الإشكالية الرئيسية والمشكلات التي تفرعت عنها في فصول البحث وجملة الإشكالات التي تطرقنا لها في مباحث الفصول، كما عرضنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا.

ثامنا. المصادر والمراجع:

لقد استعنا في إنجاز هذا البحث بالعديد من مصادر علي أواميل ونخص بالذكر كتاب "التراث والتجاوز" الذي يستعرض فيه أواميل موقفه الصريح من التراث الفكري العربي، والذي استعنا به في الفصل الأول واستخلصنا من خلاله موقفه من التراث. أما المصدر الثاني فهو كتاب "الخطاب التاريخي دراسة منهجية ابن خلدون" وهو عبارة عن رسالة دكتوراه أنجزها أواميل باللغة الفرنسية في جامعة السوربون، وفي هذا الكتاب طبق أواميل منهجه النقدي على التراث الفكري الخلدوني أي قرأه قراءة جديدة على حسب اعتقاده وقد استعنا به لإنجاز المبحث الأخير من الفصل الثاني. أما المصدر الثالث والذي كان عوننا كبيرا لنا في أغلب فصول البحث فهو كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" وقد استخلصنا منه أسباب فشل مشاريع الحداثة العربية، كما استخلصنا تصور أواميل من مشكلة تحديث الدول العربية وحلها، واستعنا كذلك بكتابه "سؤال الثقافة" والذي قدم فيه أواميل مفهوما جديدا للثقافة حيث ربطها بالديمقراطية كما ربطها بمختلف التحولات الكبرى التي شهدتها العالم المعاصر. هذا، دون أن ننسى بقية المصادر والتي هي عبارة عن مجموعة

مقالات وندوات، وكلها مصادر كانت لنا عوناً كبيراً في إنجاز هذا البحث وتقديمه على هذه الصورة.

كما استعنا في إنجاز هذا البحث بالعديد من المؤلفات والمراجع نذكر منها على وجه الخصوص مؤلفات محمد عبده "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" و"رسالة التوحيد" وكذلك كتاب "الترغبات المادية" لحسين مروة بجزئيه الأول والثاني والذي استخلصنا منه موقف حسين مروة من التراث الفكري العربي، وكيفية مقارنته للتراث، كما استعنا بكتابات محمد عابد الجابري وفي مقدمتها كتاب "الخطاب العربي المعاصر" وكتاب "نحن والتراث"، "التراث والحداثة"، و"كتاب نقد العقل العربي"، و"بنية العقل العربي" بالإضافة للعديد من المراجع والمصادر باللغة العربية والفرنسية والتي تضمنها فهرس الكتب بالتفصيل.

هذا، ونسأل الله التوفيق والهداية إلى أقوم طريق والله هو المستعان.

الفصل الأول

إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول. التراث والحداثة في الخطاب الإصلاحية
(محمد عبده أنموذجا)

المبحث الثاني. التراث والحداثة في الخطاب المادي
(حسيه مدوة أنموذجا)

المبحث الثالث. التراث والحداثة في الخطاب النقدي
(محمد عابد الجابري أنموذجا)

توطئة:

عرفت الساحة الفكرية العربية في نهاية الستينات وبداية السبعينات من القرن الماضي عودة كبيرة للانفعال بإشكالية التراث والحداثة ف كل الأطروحات تقريبا التي انشغلت بهذا الموضوع صدرت في تلك الفترة. وبالفعل، فإن التراث العربي يشكل مخزوننا فكريا وثقافيا يستحق عناية البحث والدراسة، بغرض تحريره من عقاله والاستفادة منه في حاضرنا، لكنه كان مثار جدل ونزاع، نزاع حول الطريقة الملائمة لمقاربة إشكالية التراث والحداثة، وقد تباينت وجهات النظر حول الطريقة الملائمة لرفع الإشكال، الأمر الذي ساعد على ظهور تيارات فكرية عربية عدة حاول كل واحد منها تقديم تصوره لحل هذه المعضلة.. فمنها من طالب بضرورة العودة إلى التراث العربي على أساس أنه الدافع لتحديث المجتمع وأكد على ضرورة العودة لفترة الصدر الأول من الإسلام أو ما يسمى بالفترة المثالي على اعتبار أنها المعيار الصحيح لإصلاح حال الأمة العربية وأبرز من يمثل هذا الموقف هو الإمام محمد عبده. وهذا التيار يسمى "التيار الإصلاحية".

وهناك تيار آخر طالب بضرورة تبني مناهج غربية جاهزة لحل مشكلة التراث والحداثة في المجتمع العربي وأبرز من مثله هو التيار المادي الماركسي العربي الذي تزعمه حسين مروة.

وهناك تيار ثالث طالب بضرورة الابتعاد عن الدراسات الإيديولوجية للتراث العربي وتحريره من الأحكام المسبقة وضرورة التعامل مع النصوص التراثية وفق المنهج النقدي الذي يساعد على تحرير التراث مما يلتصق به من أدران الإيديولوجيات، هذا التيار النقدي يمثله محمد عابد الجابري.

وهناك تيار رابع هو التيار الليبرالي الذي يمثله علي أومليل^(*) وهو تيار يفصل بين التراث والحداثة، وبمقتضى هذا الفصل هو يراهن على الحداثة فقط.

(*) ولد المفكر والباحث المغربي علي أومليل بتاريخ 25-12-1940 في مدينة القنيطرة شمال العاصمة الرباط لعائلة متواضعة، حيث كان الأب يعمل سائقا لشحانة نقل، ولكنه استطاع أن يشق طريقه بالجدد والموهبة، ليصبح أحد أهم ممثلي علم الاجتماع في العالم العربي، خصوصا أنه برع في ربط التنظير بالممارسة السياسية. لم يكتف بالانتماء إلى النخبة الفكرية، بل زواج بين أطروحاته الفكرية والفلسفية وبين عمله في الشأن العام والسياسة وحقوق الإنسان. حيث ذهب علي أومليل أواخر الستينات ليدرس الدكتوراه في السوربون، كانت باريس تعيش نقدا جذريا لأسس الثقافة. كان فوكو ولاكان ودريدا ودولوز وغودلييه وستراوس وشاتليه... قد أصبحوا أسياد المشهد. العديد من التقاليد الفكرية والسلطات =

المبحث الأول. التراث والحداثة في الخطاب الإصلاحى (محمد عبده أمودجا):

عاش العالم العربي والإسلامى ظروفًا سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية متماثلة في الفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر وهي فترة، تميزت باتساع هوة التقدم الحضاري الغربي عن العالم العربي. وكان السؤال الذي دار حوله اهتمام المفكرين العرب والمسلمين هو: ما سر نجاح الغرب وتخلف المسلمين؟ أو بمعنى آخر لماذا تقدم العالم الأوروبي وتخلف العالم العربي الإسلامي؟ وكيف السبيل لتحديث المجتمع العربي؟ لقد أجاب كل تيار وفقا لإيديولوجيته الخاصة، وسنبحث في هذا المبحث الأول في كيفية معالجة التيار الإصلاحى لهذا الموضوع، من خلال شخصية واحدة هي شخصية الإمام محمد عبده وذلك على سبيل المثال لا الحصر لأن قائمة أسماء المصلحين العرب طويلة، والدافع الذي دفعنا إلى اختيار محمد عبده، أنه أجاب على السؤال المطروح إجابة مباشرة واضحة ومتميزة تمثلت في ردوده على المستشرقين الأوروبيين، وذلك ضمن كتابه الشهير -"الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة"- وفي هذه الردود نلتمس موقف محمد عبده من التراث العربي الإسلامي، وتصوره لكيفية تحديث المجتمع العربي وإصلاح أحواله. أما السبب

الفكرية تحطمت على يد هؤلاء. الفلسفة نفسها ارتجت واخترقت باقتراحات جديدة. في هذا الجو، أنجز أواميل أطروحة عن ابن خلدون. يعترف أواميل بأنه كان محظوظا بتزامن دراسته مع الجو الثقافي الباريسي. ويقر بتأثير منهجية ميشال فوكو في تاريخ الأفكار على عمله. وتحديدًا كتابه "الكلمات والأشياء"، فضلا عن دفاع فوكو عن قضايا المهاجرين، ومحاضراته الهامة في الكوليج دو فرانس، وتردده على المكتبة الوطنية بدراجه الهوائية، قبل أن يصبح ذلك موضة. بعد تخرجه، درّس صاحب "في شريعة الاختلاف" الفلسفة في جامعة الرباط. ولكنه لم يحصر عمله داخل أسوارها، لم يفصل بين عمله كأستاذ وموقفه كمواطن. بنى علاقة ندية ومفتوحة مع طلبته، بعض هؤلاء يشكلون اليوم جيلاً شاباً من المفكرين المميزين. الممارسة خلّصت نصه الفكري من اللغو الفلسفي والتنظير المحض. عناوين كتبه تدل على صلة وصل واضحة وقوية بين مادته الفلسفية وحركة الواقع وأفكار الحياة: "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، "الفكر العربي والمتغيرات الدولية"، "سؤال الثقافة"... كل ذلك كان استمرارا لمسيرة شخصية بدأها أواميل مناضلا ومعارضاً في "الاتحاد الوطني للقوات الشعبية"، حزب المهدي بن بركة الذي اغتيل في باريس سنة 1965. عام 1979، وفي ظروف سياسية صعبة، أسس أواميل مع آخرين "الجمعية المغربية لحقوق الإنسان" وانتخب رئيساً لها. ثم أصبح مديراً لتحرير جريدتها "التضامن" و"Solidarité". بعد الجمعية، ترأس أواميل "المنظمة المغربية لحقوق الإنسان" بين عامي 1990-1993. ثم صار رئيساً لـ"المنظمة العربية لحقوق الإنسان" في القاهرة بين عامي 1997-1998. بعد أربعين عاماً من النضال، نضحت المعارضة وكذلك السلطة لعقد توافق تاريخي في الحياة السياسية المغربية. أطلق سراح المعتقلين، عاد المنفيون، وُضع دستور جديد، عُيّن عبد الرحمن اليوسفي رئيساً للوزراء. أحد تجليات هذا التوافق تمثل في دخول عدد من الأسماء المعارضة إلى المشهد السياسي الرسمي. وهكذا صار أواميل سفيراً في القاهرة عام 2001، وبعدها في بيروت 2004 ولا يزال.

الثاني الذي جعلنا نختار هذه الشخصية فهو انشغال أو مليل بالتيار الإصلاحى فى الكثر من مؤلفاته.

أولاً. رد محمد عبده على المستشرقين:

يمكننا استخلاص موقف محمد عبده من التراث والحداثة من خلال ردوده أولاً على المستشرقين الأوروبيين ونخص بالذكر رده على هانوتو وزير خارجية فرنسا فى ذلك العصر، وعلى أرنست رينان وحتى من خلال رده على فرح أنطون فى مجلة الجامعة، وذلك ضمن كتابه "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة"، وكذلك من خلال كتابه "رسالة التوحيد"، فقد تضمن هذين المؤلفين بصفة خاصة، تصور محمد عبده لأسباب ضعف المسلمين، كما تضمننا تصوره لطريقة العلاج. لذلك اقتضت الضرورة منا الوقوف عند بعض القضايا التى شكلت قطب الرحى فى فكر محمد عبده، والتى كانت مثار جدل كبير بينه وبين المستشرقين الفرنسيين.

1- المدينة مرتبطة بالمسيحية لا بالإسلام:

ادعى المستشرقون أن المدينة ميزة أساسية من مميزات الديانة المسيحية وهى بذلك، فى نظر هانوتو بعيدة كل البعد عن الإسلام الذى يعتبره سبباً رئيسياً من أسباب تخلف المسلمين فى كافة أقطار العالم الإسلامى. "إذ فى الوقت الذى أنتجت فيه المسيحية المدينة الحديثة برمتها لم ينتج الإسلام إلا تقهقراً وانحطاطاً!... فإذا كان الإسلام لا يحول دون التقدم كما يقول المسلمون فلماذا تقدم المسيحيون فى الغرب فى حين تأخر المسلمون فى الشرق"⁽¹⁾. ويضيف هانوتو واصفاً الملمين بأنهم: "ذلك الشعب المنتشر فى الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة والمتبع لتقاليد وعادات غير التى نعى بها ونحترمها هو الشعب الإسلامى السامى الأصل الذى يحمل إليه الشعب الآرى المسيحى الجمهورى الآن ملح وروح المدينة"⁽²⁾. يريد هانوتو أن يقول بأن المسيحيين هم الذين حملوا المدينة للعالم الإسلامى، وهو ما أثار حفيظة محمد عبده الذى انتصب مدافعاً ومجادلاً ومفنداً لآراء المستشرقين الفرنسيين وعلى رأسهم هانوتو بقوله: "إن شرارة ألهبت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدينة الحاضرة كانت من تلك الشعلة، الموقدة التى كان يسطع ضوءها من بلاد الأندلس على ما جاورها وعمل رجال الدين المسيحى على إطفائها مدة قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً

(1) مقالتي هانوتو ضمن كتاب (الإسلام بين العلم والمدينة) لمحمد عبده، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 17.

واليوم يرمى أهل أوروبا ما نبت في أرضهم بعدما سقيت بدماء أسلافهم المسفوكة بأيدي أهل دينهم في سبيل مطاردة العلم والحرية وطواع المدينة الحاضرة"⁽¹⁾... يريد عبده أن يقول إن العرب هم الذين حملوا المدنية للدول الغربية وذلك أثناء تواجدهم بالأندلس في فترة العصور الوسطى التي كانت قمة التقدم والرقي الحضاري الإسلامي، وفترة مثلت عصر الظلام والظلامية للدول الغربية. وقد أكد محمد عبده على شراسة الأوروبيين وعدوانهم للإنسانية بقوله: "إنهم قوم بعيدون عن روح المدنية" والناظر إلى التاريخ تحمر عيناه من مناظر الدماء المتجسدة على جليد الأزمان، ذلك مما سفكه أهل ذلك الدين المتحدث بالمدينة الآرية ليقاوموا دعاة تلك المدينة السامية ويخمدوا نارها"⁽²⁾ ومن هنا يخلص محمد عبده إلى أن "ما أثر فيهم حقا [أي الغربيين] وكان سبب تقدمهم، هو الإسلام، عبر الأندلس وأثناء الحروب الصليبية فبعد ثلاثة قرون من الاتصال والتأثر بتعاليم الإسلام، قامت الثورة البروتستانية على سلطة البابا الدينية فأرست القاعدتين الضروريتين بكل تقدم حضاري وهما حرية الرأي والمساواة في العبادة"⁽³⁾ إن الأوروبيين، حسب عبده، هم الذين أخذوا المدينة عن المسلمين، ومن هنا فإن الدين الإسلامي يعد في نظره من العوامل الباعثة على التقدم ويجب العودة إليه لتحقيق النهضة العربية، وإصلاح حال المسلمين.

من هذا المنطلق يصدر محمد عبده حكمه الذي يرى بأنه لا علاقة بين الدين المسيحي والمدينة الحاضرة، ويستدل على صحة رأيه بالأناجيل المسيحية "إن الإنجيل [يقول عبده] يأمر أهله بالانسلاخ عن الدنيا والزهد فيها ويوجب عليهم إذا سلبهم السالب قميصا أن يعطوه الرداء كله، وإذا ضربهم الضارب على خدهم الأيمن أن يديروا له خدهم الأيسر، فهي [أي الأناجيل] تدعو الناس إلى الانقطاع عن هذا العالم الفاني ليليقوا بالانتظام في أهل ذلك العالم الباقي"⁽⁴⁾ وكلمة قرأ الإنسان في الكتب الأولى وجد بها الأوامر الصادرة بالانقطاع إلى الملكوت والهروب من عالم الملك صريحة. ففي الصحاح السادس عشر والتاسع عشر من أنجيل متى نقراً: "لا تقدر أن تخدموا الله والمال... ولكن اطلبوا ملكوت الله وبره، وهذه تزداد لكم" ونقراً: "فلا تهتموا للغد لأن الغد يهتم بما لنفسه يكفي اليوم شره" ونقراً أيضاً: "الحق أقول لكم إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت

(1) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدينة، ص 43.

(2) المرجع نفسه، ص 44.

(3) عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص 1997، ص 59.

(4) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدينة، ص 45.

السموات وأقول لكم أيضا: إن مرور حمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله" وفي العاشر: "ولا تقتنوا ذهبا ولا فضة ولا نحاسا في مناطقكم 10 ولا مزودا للطريق ولا ثوبين ولا أحذية ولا عصا... الخ". إن هذه الأقوال تؤكد أن الإنجيل يدعو للرهبنة ويحث على النوم والكسل ولم يعمل يوما على بعث روح العمل والبناء والتشييد، وهذا مناقض تماما لادعاء هانوتو الذي يعتقد أن المسيحيين هم من حملوا المدينة، فكيف يتسنى لهم ذلك والمسيحية، في نظر عبده، ترفض امتلاك الأموال والذهب والفضة وتدعو للزهد والرهبنة، أي أن المدينة تناقض مبادئ المسيحية. إن "المدينة في نظر عبده هي مدينة الملك والسلطان، مدينة الذهب والفضة مدينة الفخفخة والبهرج، مدينة الختل والنفاق وحاكمها الأعلى هو الجنيه عند قوم والذيرة عند قوم آخرين ولا دخل للإنجيل في شيء من ذلك"⁽¹⁾. إن محمد عبده يبرئ إذن الإسلام من إدعاءات هانوتو الذي يرى أن روح التقدم والمدينة متلازمة مع الآرية المسيحية وأن روح التخلف والهمجية متلازمة مع السامية والإسلام.

2- العلمانية سر تقدم أوروبا في نظر هانوتو:

يعتقد هانوتو أن سر تقدم أوروبا هو فصلها بين الدين والدولة، ذلك أن السلطة المدنية هي القاعدة التي ارتكزت عليها أوروبا في بنائها لمشروعها الحضاري. يقول هانوتو: "أن السلطة المدنية أهم وأشد من الرابطة الدينية وهي التي كانت قاعدة أوروبا الأولى في سياستها وبها تقدمت وتمدنت ونجحت"⁽²⁾. ويؤكد قوله في موضع آخر: "أنتم تعرفون من تاريخ أوروبا أن أمها ما تقدمت علما ومدنية واختراعا إلا يوم تقيدت السلطة المدنية وعرف الشعب والحكام فروضهم المتبادلة... أعتقد أن أوروبا لم تتقدم إلا بعد تعيين حقوق السلطين وجعل الكلمة الأولى للسلطة الحاكمة كما أنني أعتقد أن جمع السلطين لم يمنع أن تخسروا في الحروب الماضية"⁽³⁾. في هذين النصين يشيد هانوتو بفضل فصل الدين المسيحي عن السياسة ويؤكد أن فصل السلطين الدينية عن السلطة المدنية يشكل قاعدة قوية للتقدم والتمدن ومنه يستخلص أن سبب تخلف المسلمين يكمن في العقيدة الإسلامية.

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 22.

(2) هانوتو: مقالتي هانوتو ضمن كتاب (الإسلام بين العلم والمدينة)، ص 22.

(3) المرجع نفسه، ص ص 34-37.

يرد محمد عبده على هانوتو فيبين أن علاقة السلطة الدنيوية بالسلطة الدينية في الإسلام "تختلف عما علق في ذهنه من تاريخ الكنيسة، وسلطانها المطلقة التي كانت مسيطرة على رقاب الناس تقيم لهم محاكم التفتيش وتحرق علماءهم ومفكريهم وتقاسمهم أرزاقهم دون وجه حق، فقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقاً للحاكم الأعلى؛ فهو مدير شؤون البلاد بالسياسة الداخلية والمدافع عنها بالحرب، أو بالسياسة الخارجية"⁽¹⁾. ويرد محمد عبده بشدة على هانوتو ويذكره بمعاملة رجال الكنيسة للعلماء، وخير مثال يستحضره عبده من شواهد التاريخ ما حدث لغاليلي، شهيد العلم، من طرف رجال الكنيسة الذين أرغموه على إلقاء نفسه من أعلى البرج. وقد أقر محمد عبده بجرأة شديدة بأن هدم السلطة الدينية هو بمثابة أصل من أصول الإسلام "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر... وقد هدم الإسلام تلك السلطة ومحا أثرها"⁽²⁾ وبفصل محمد عبده بين السلطتين أحدث زلزالاً بين المفكرين المعاصرين له، خصوصاً رجال الدين، حيث أتهم من بعضهم بالكفر والإلحاد، لكن محمد عبده ظل يدافع عن العقيدة الإسلامية وتبرئتها مما نسب إليها من المستشرقين، الذين غفلوا عن تاريخهم الأسود الذي وقف ضد العلم، وخير ما يستشهد به محمد عبده في هذا المجال مراقبة المطبوعات بحيث كان يحكم على كل مؤلف وكل طابع أن: "يعرض مؤلفه أو ما يريد طبعه على القسيس أو المجلس الذي عين للمراقبة، وصدرت أحكام المجمع المقدس بجرمان من يطبع شيئاً لم يعرض على المراقب، أو ينشر شيئاً لم يأذن المراقب بنشره... ووضعت غرامات ثقيلة على أرباب المطابع يعاقبون بها"⁽³⁾ هذا دون أن ينسى محمد عبده ذكر محاكم التفتيش التي أنشئت "لمقاومة العلم والفلسفة".

وقد ذكر محمد عبده وسائل التحقيق المتبعة لدى هذه المحاكم (المقدسة) التي تتمثل في: "وسيلة واحدة هي أن يجس المتهم، وتجري عليه أنواع التعذيب المختلفة بآلات التعذيب المتنوعة إلى أن يعترف بما نسب إليه وعند ذلك يصدر الحكم ويعقبه التنفيذ... وقد أوقعت هذه المحاكم المقدسة من الرعب في قلوب أهل أوروبا ما خيل لكل من يلمع في ذهنه شيء من نور الفكر، إذا

(1) هانوتو: مقالتي هانوتو ضمن كتاب (الإسلام بين العلم والمدينة)، ص 37.

(2) محمد عبده: الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ج3، ص 285.

(3) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 30.

نظر حوله أو التفت وراءه، أن رسول الشؤم يتبعه وأن السلاسل والأغلال أسبق إلى عنقه ويديه ومن ورود الفكرة العلمية إليه"⁽¹⁾.

هذه النصوص التي يلخص فيها محمد عبده محاربة المسيحية للعلم والعلماء هي بمثابة رد مباشر على هانوتو، فالمسيحية في نظر عبده قومت السلطة المدنية وحرية الاعتقاد، وقد: "نشر البابا منشورا في سنة 1864 جاء فيه لعن على من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدينة أو جواز أن يفسر أحد شيئا من الكتب المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة"⁽²⁾ يستحضر محمد عبده، ما وقع لبعض المخالفين لرجال الدين: "فقد استمرت عقوبة الموت قانونا يحكم به على كل من يخالف معتقد الطائفة وقد أمر علفان بإحراق (سيرفيت) في جنيف لأنه كان يعتقد أن الدين المسيحي كان قد تطل عليه شيء من الابتداء من قبل مجمع نيقة وكان يقول إن روح القديس ينعش الطبيعة بأسرها، فكان جزاؤه على هذا أن شوي على النار حتى مات، وكذا أحرق (فايتي) في تولوز سنة 1629"⁽³⁾.

وبهذه الأمثلة يفند عبده زعم المستشرقين بأن المسيحية دين علم، لكنها حاربت العلم في حقيقة الأمر والتاريخ شاهد على ذلك، وبالتالي فإن الدين المسيحي في أوروبا لم يحتمل العلم فضلا وتكرما وطواعية، بل كان ذلك نتيجة لثورات إصلاحية وتغيرية، فرضت العلمنة بالقوة، والتاريخ قد سجل قرنا من التطاحن بين المذاهب المسيحية، تمخض عنه في النهاية شرعية المذهب البروتستانتي، وتولدت بعدها فكرة التسامح في أوروبا.

ومع ذلك نلمس في ردود محمد عبده تخوفه من العلمنة التي يدعو إليها المستشرقون وحتى فرح أنطون، فالعلمنة في نظر محمد عبده ليست ضرورية للتقدم والتطور بالقدر الذي يراه المستشرقون، أما الإسلام فلم يحارب في نظر محمد عبده العلم كما حاربت المسيحية والعلم هو سر تقدم الشعوب وهو في ردوده: "عمل على استدعاء المبررات الدينية القطعية والمبررات الميتافيزيقية ذات المرتكز اللاهوتي ليدافع عن خصوصية التجربة الإسلامية ويقارع في الوقت نفسه بأسلحة

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

(3) المرجع نفسه، ص 34.

كلامية عتيقة المبادئ الفلسفية التاريخية⁽¹⁾ وغرضه الوحيد من وراء ذلك هو نقد التجربة المسيحية ونصرة الإسلام.

3- سلطة الرؤساء الغربية تعيق المدنية:

بالإضافة إلى ما تقدم استحضرت محمد عبده الرؤساء كسبب معيق لظهور المدنية: "هناك أصل آخر هو السلطة الدينية التي منحت للرؤساء على المرؤوسين في عقائدهم، وما تكنه ضمائرهم، وقد أحكم هذه السلطة ما ورد من إنجيل متى "أعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات، وكل ما تحمله على الأرض يكون محمولاً في السموات" وفي 18:18 منه "الحق أقول لكم: كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وكل ما تصلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء"⁽²⁾. ويؤكد عبده أن الرئيس الكهنوتي يتصرف حتى في معتقد الفرد، فإذا أقر بأنه مسيحي كان بها وإذا نفي الرئيس الكهنوتي صفة المسيحية عن أي فرد، فهو غير مسيحي: "فليس المعتقد حراً في اعتقاده، يتصرف في معارفه كما يرشده عقله، بل عينا قلبه مسدودتان بشفتي رئيسه"⁽³⁾. لقد أراد عبده من ذكره لمضمون الأناجيل ولسلطة الرؤساء، والتفريق العنصري، القول إن مثل هذه القضايا: "تمنع من تأسيس أي مجتمع مدني وإن نجحت في تأسيس جمعيات صغيرة ومستقلة بعضها عن بعض"⁽⁴⁾، على خلاف الديانة الإسلامية التي تميزت بالجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، وهي مقارنة يعقدها عبده بين الإسلام والمسيحية، ليبين سماحة الإسلام وظلم المسيحية.

4- الإسلام يجمع بين مصالح الدنيا والآخرة:

خلافًا للديانة المسيحية التي تدعو للرهبنة والزهد شدّد محمد عبده على ضرورة الجمع بين الدارين: "فإذا جمع سائق الأنفس ومزجها ومرشدها وهاديتها بين شاحدين شاحذ التمتع بمتاع

(1) كمال عبد اللطيف: التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في العالم العربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص 55.

(2) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص 21.

(3) المرجع نفسه، ص 22.

(4) عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 51.

الحياة الدنيا، وشاحذ الرغبة في النعيم الدائم في الآخرة فقد جمع لها كل ما يسمو بها عن الرضا في الدنيا بالدون وفي الآخرة بعذاب الهون"⁽¹⁾.

إن الإسلام يدعو للعمل في الحياة والدنيا وكذلك عدم نسيان الآخرة، وخير ما يمكن أن نستدل به هنا هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم محمد كان ينصح بالتصدق ببعض المال وترك أغلبه لورثته لأن ترك الورثة أغنياء خير من تركهم عالة على الناس، كما يستحضر محمد عبده أحكام الإسلام في الصوم والوضوء أو الغسل، فهي فريضة على المسلم لكن يجوز الإفطار عند الضرورة والتميم والابتعاد عن ملامسة الماء إذا كان فيه ضرر المسلم لصحته وفيه تعب كبير لجلبه، ويذكر محمد عبده أن الإسلام لم يأمر بالزهد بل طالب بأخذ الزينة عند كل مسجد، وما ينطبق على المسجد ينطبق على حياة الناس في جميع الأماكن، فقد أحل الإسلام الطيب واللباس الجميل والنظيف لكنه رفض الإسراف والتبذير لذلك وضع قوانين للإنفاق وحفظ المال. لقد نهى الإسلام عن: "الغلو في الدين وخشي على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة فيهلك دنياه وينسى منها فذكرنا بما يقص قصه علينا أن الآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعيم الله علينا في الدنيا ولا تنسى نصيبك من الدنيا... فالإسلام لم يبخس الحواس حقها كما أنه هيا الروح لبلوغ كمالها فهو الذي جمع للإنسان أجزاء حقيقية، واعتبره حيوانا ناطقا، لا جسمانيا صرفا ولا ملكوتيا بحتا جعله من أهل الدنيا كما هو من أهل الآخرة، واستبقاه من أهل هذا العالم الجسداني كما دعاه إلى أن يطلب مقامه الروحاني"⁽²⁾ إن الإسلام على عكس المسيحية يجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

ليس الإسلام ديانة روحانية مجردة خالصة إذاً. إنه حياة روحانية وجدانية لكنه أيضا بالمقدار نفسه انخرط في الزمان والدنيا، فهو مهماز للمسلمين يحثهم على جلائل الأعمال الدنيوية والأخروية على حد سواء"⁽³⁾ ولا يتسع المجال هنا لذكر كل العلوم التي برع فيها المسلمون والتي وقف عندها محمد عبده مطولا في كتابه "الإسلام بين العلم والمدنية"، لكن يجب التأكيد هنا أن الجمع بين الأعمال الدنيوية والأخروية أتاح في نظر محمد عبده للأمة الإسلامية بناء مدينة شاملة ارتقت بأربابها ارتقاء لم يعرف التاريخ له مثيلا، ويستشهد محمد عبده بقول لأحد المسيحيين

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص 62.

(2) المرجع نفسه، ص 87.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

الغربيين قال فيه: "أقامت النصرانية في الأرض ستة عشر قرناً ولم تأتي بفلكي واحد، وأخذ المسلمون يبحثون في هذه العلوم بعد وفاة نبيهم ببضع سنين"⁽¹⁾.

هذا، ويرد محمد عبده على زعم هانوتو أن حالة التأخر التي يعاني منها المسلمون تترد في نهاية التحليل إلى العقيدة الإسلامية نفسها، وعلى وجه التحديد عقيدة "التوحيد الخالص" وعقيدة "القدر"⁽²⁾ وبالرجوع إلى أصول كل من المسيحية والإسلام، وفي وقفته أمام أصول الدين المسيحي، كانت له وقفة مع الأصل الأول وهو الخوارق: "تقرأ الأناجيل فلا تجد للمسيح عليه السلام دليلاً على صدقه إلا ما كان يصنع من الخوارق وعددها في الأناجيل يطول شرحه"⁽³⁾ أما الأصل الثاني الذي وقف معه فهو سلطة الرؤساء التي تطبق على أنفاس المعتقد وتحرمه من حق التفكير وأما الأصل الثالث للنصرانية فهو ترك بغير المعقول "ثم الويل كل الويل لطالب الفهم إذا أدى اجتهاده إلى شيء يخالف ما تعلق به إيمانه، فكأن معنى الفهم أن يطلق المؤمن لنفسه، ما يسلى به نفسه على إيمانه بغير المفهوم"⁽⁴⁾. والأصل الخامس للنصرانية هو أن الكتب المقدسة حاوية كل ما يحتاج إليه البشر في المعاش والمعاد، والأصل السادس للنصرانية هو التفريق بين المسيحيين وغيرهم من الأقربين وقد ورد في "الإصحاح العاشر من إنجيل متى وهو 34: "لا تظنوا أني جئت لألقى سلاماً على الأرض ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً 35 فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماقها 36 وأعداء الإنسان أهل بيته"⁽⁵⁾. ويخلص عبده من خلال عرضه لأصول الدين المسيحي إلى أن نتائج هذه الأصول كانت وخيمة على المجتمع المسيحي: "من هنا أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون وصدوا عن سبيل النظر فيه إظهاراً للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شيء سواهما، وحجروا على همم النفوس أن تنهض إلا إلى الدعوة على ذلك الإيمان وتلك العبادة، ووسائل الدعوة هي الإيمان والعبادة كذلك فإذا نزع العقول إلى علم شيء من العالم وضعوا أمام نظرها كتب العهد القديم وحصروا العلم بين دفتها استغناء بالوحي عن كل عمل

(1) محمد عبده: مقالتي هانوتو ضمن كتاب (الإسلام بين العلم والمدينة)، ص 45.

(2) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1971، ص 202.

(3) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 20.

(4) المرجع نفسه، ص 23.

(5) المرجع نفسه، ص 25.

للعقل سوى فهمه من عبارته، وليس يسوغ لكل ذي عقل فهمه، بل إنما يتلقى فهمه من رؤساء الكنيسة خوفاً من الزيغ عن الإيمان السليم"⁽¹⁾.

وفي المقابل قام محمد عبده بحصد أصول الدين الإسلامي في سبع نقاط؛ فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان، بينما تمثل الأصل الثاني في تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، أما الأصل الثالث فهو البعد عن التفكير فإذا كانت المسيحية تكفر من لا يتبع المسيح فإن الإسلام عكس ذلك: "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر"⁽²⁾. أما الأصل الرابع من أصول الإسلام فهو الاعتبار بسنن الله في الخلق: "وفي هذا يصرح الكتاب أن الله في الأمم والأقوام سننا لا تتبدل والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين"⁽³⁾. وأما الأصل الخامس فهو قلب السلطة الدينية: "فقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهلها اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً"⁽⁴⁾.

أما رأي محمد عبده في السلطان أو الرئيس: "فإن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة... ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج تيوكراتيك أي سلطان إلهي... فلا يتيسر للدين الإسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم مادام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين، وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الإسلام"⁽⁵⁾.

هذا، وأما الأصل السادس للإسلام فهو حماية الدعوة لمنع الفتنة، وفي هذا الأصل يرد محمد عبده على الذين يعتقدون بأن الإسلام دين جهادي شرع فيه القتال ولم يشرع في الدين المسيحي،

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 46.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

(4) المرجع نفسه، ص 49.

(5) المرجع نفسه، ص 53.

وقد حاول عبده أن يبين هنا أنه "لم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة كما وقعت كثير من الحروب بهذا القصد، بأيدي المسيحيين، وإنما كان الصبر والمسالمة ديننا عندما كانت القدرة والقوة تعوزان ذلك"⁽¹⁾.

الأصل السابع من أصول الإسلام هو مودة المخالفين في العقيدة؛ فقد أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج بالكتابية ولم يفرق الدين في الحقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة وغير المسلمة وهذا دليل على عدالة الإسلام وسماحته عكس ما أُلصق به من قبل المستشرقين. لقد عقد محمد عبده هذه المقارنة بين أصول كل دين وخرج بمفارقة مفادها أنه رغم اختلاف أصول كل من المسيحية والإسلام إلا أن المسيحي هو الذي أصبح يتخلق بأخلاق الإسلام، التي تحث على العلم والعمل بينما المسلم أصبح يتحلى بأخلاق الزهد والركود التي دعت إليها المسيحية "وهكذا انكشفت لعبده المفارقة التالية: مجتمعان أحدهما يقول إنه إسلامي ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل من زهد في العلم ومنافعه، ومن اعتقاد في الخوارق والكرامات ومن مجافاة للعقل، والثاني يقول إنه مسيحي ويعمل بعكس ما جاء في كتابه المقدس فلا يعتزل الدنيا، ويتصرف كما لو كانت سنن الكون لا تخرق أبداً، بل يعتبر النظر في الخليقة والانتفاع بها ضرباً من ضروب العبادة، عكس ما يظن المسلمون والنصارى، على السواء، ما يوافق مجتمع العقل والعلم القائم في الغرب، هو ما دعا إليه القرآن، وما يوافق المجتمع الذي يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل، والجهل والتوكل، هو ما جاء في الإنجيل، لا يجوز إذن إسناد حيوية وتقدم الغرب إلى أمانة النصارى، كما لا يجوز ربط جمود وتخلف المسلمين إلى عقيدة الإسلام، ففي كل حالة تخالف السلوك المعتقد"⁽²⁾.

لا يمكن الخلل إذن في العقيدة الإسلامية لكنه يكمن في المسلمين، الذين تحولوا عن الصورة الأصلية للإسلام، وهذا ما يؤكده فهمي جدعان أيضاً: "فالانحطاط إذن لا يرجع إلى العقيدة الإسلامية نفسها وإنما إلى انقلاب الصورة الأصلية لهذه العقيدة أو بتعبير آخر هو يرجع إلى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية أهلها أنفسهم"⁽³⁾.

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 54.

(2) عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 53.

(3) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 204.

5- رد محمد عبده على أرنت رينان:

لقد رمى المستشرق الفرنسي أرنت الإسلام بالجمود الذي كان في رأيه حجر عثرة في طريق تقدم المسلمين وإن هذا الجمود، هو في نظره من طبيعة الدين الإسلامي والاضطهاد من لوازمه، وأنه معاد للعلم، وهذا ما انعكس سلبيًا على حياة المسلمين.

لقد بين محمد عبده أن الإسلام هو عكس ذلك تمامًا، فالاضطهاد والنفور من العلم هي من صفات المسيحية كما سبق أن ذكرنا، أما الجمود فهو في نظره، ليس صفة من صفات الإسلام بل هو علة عارضة عليه: "وأما ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو مما لا يصح أن ينسب إلى الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفاتها ونصوع بياضها ليس فيها ما يصح أن يكون أصلاً يرجع إليه شيء مما ذكرت ولا مما تنبأ بسوء عاقبته رينان وغيره، وإنما هي علة عرضت للمسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم، وكان السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم، هو السياسة كذلك، هو تلك الشجرة الملعونة في القرآن: عبادة الهوى وإتباع خطوات الشياطين، هو السياسة"⁽¹⁾. إن سبب الجمود، في نظر عبده، دخيل على الإسلام. وبالفعل فقد كان الإسلام دينا عربيا وتحول إلى علم عربي بعدما خامرته السياسية التي كانت سببًا أيضًا في الاستعانة بجيش أعجمي لحماية الدول العربية وهو خطأ يسجله عبده لأحد الخلفاء المسلمين الذي اعتقد أن الجيش العربي قد يكون عونًا لخصومه فقرر "أن يتخذ له جيشًا أجنبيًا من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظن أنه يستبعتها بسلطانه، ويصطنعها بإحسانه، فلا تساعد الخارج عليه، ولا تعين طالب مكانه في الملك... هناك استعجم الإسلام وانقلب أعجميًا"⁽²⁾ فدخول الأتراك والأجناس الأخرى قلب صورة الإسلام الحقيقية الصافية إلى الحالة التي أصبح عليها، لأن الأجناس الغربية التي دخلت الإسلام استبدت بالسلطان دون المسلمين: "فلم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب الذي هذبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يحمل إلهه معه يعبده في خلوته ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته ثم عدا على الإسلام آخرون كالتتار وغيرهم... أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرف الناس

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 88.

(2) المرجع نفسه، ص 88.

مترلتهم ويكشف لهم قبح سيرتهم فمالوا على العلم وصديقه الإسلام ميلتهم"⁽¹⁾ إن هؤلاء لم يكثرثوا لأمر العلم بل كانوا سببا في انتشار الجهل الذي تسبب بدوره في جمود الأمة الإسلامية: "أما العلم فلم ينفوا بأهله وقبضوا عند يد المعونة وحملوا كثيرا من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء وأن يتسربلوا بسرابيلهم، ليعدوا من قبيلهم"⁽²⁾. اندس هؤلاء الغرباء بين أبناء المسلمين، ووضعوا للعامة في دينهم ما ييغض إليهم العلم، ويعددهم عن طلبه وزعموا أنهم يعملون من أجل حماية الدين، لكنهم في الحقيقة هم سبب انحطاطه وتخلفه: "وقد انتشر بين المسلمين جيش من هؤلاء المضللين... واتخذوا من عقيدة القدر مثبتا للعزائم وغلا للأيدي عن العمل، والعامل الأقوى في حمل النفوس على قبول هذه الخرافات إنما هو السذاجة، وضعف البصيرة في الدين، وموافقة الهوى... فاستتر الحق تحت ظلام الباطل ورسخ في نفوس الناس من العقائد ما يتضارب وأصول دينهم"⁽³⁾. وقد جعل هؤلاء المضللين عقيدة القدر وسيلة لإقناع الناس بحالة الضعف والاستكانة وإلحباط عزائمهم عن التفكير في النهوض ورفض غبار الذل والمسكنة وبذلك تحول الإسلام عن صورة الإسلام الحقيقية ولم يبق منه سوى رسمه: "فجل ما تراه الآن مما تسميه العامة إسلاما فهو ليس بإسلام، وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج، ومن الأقوال قليلا منها حرفت عن معانيها ووصل الناس بما عرض لدينهم من البدع والخرافات والجمود الذي ذكرته وعدوه ديناً... فكل ما يعاب على الإسلام اليوم ليس من الإسلام وإنما هو شيء آخر سموه إسلاماً"⁽⁴⁾. وهنا يخلص محمد عبده إلى القول بأن القيم السلبية التي علقت بالإسلام لا تمت له بصلة، لكنها من صنع أعداء الإسلام الذين دخلوا إليه لخدمة مصالحهم الخاصة ولنصرة أنفسهم. وقد وقف محمد عبده عند مفاصل الجمود الذي لحق بالإسلام، فحددها في النقاط التالية:

1- اللغة:

فأول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية، وأساليبها وآدابها، فالنحو مثلا: "لا يعلم كما نعلمه نحن اليوم فنبداً بأن الكلمة اسم وفعل وحرف ونأخذ في مميزات كل منها، إنما كان

⁽¹⁾ محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 89.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 89.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 90.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 91.

يعلم كما في كتاب الكفراوي على الأجرومية" وأول درس فيه: "بسم الله الرحمن الرحيم، الباء حرف حر واسم مجرور بالباء وعلامة جره كسرة ظاهرة في آخره، والجار والمجرور متعلق بمحذوف تقديره أوّل وأوّل فعل مضارع مرفوع، لتجرده من الناصب والجازم، والفاعل ضمير مستتر وجوبا تقديره أنا، هذا إن جعلت الباء أصيلة، وإن جعلتها زائدة، فلا تحتاج إلى متعلق به، وتقول في الإعراب حينئذ، الباء حرف جر زائد واسم مبتدأ مرفوع بالابتداء وعلامة رفعه ضمة، مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، والخبر محذوف تقديره اسم الله مبدوء به... الخ"⁽¹⁾ فهذه ظلمة ليس بعدها ظلمة، وما ورد في كتاب الكفراوي، يلتن في جامع الأزهر للتلاميذ، والمعروف في الأزهر ذلك الوقت أنه يقصر المحصلين في تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم "إذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما قال به المتقدم"⁽²⁾. وبهذا التقليد يقعون في الخطأ.

2- النظام الاجتماعي:

تتمثل جنائية جمود النظام الاجتماعي في: "تفريق وتمزيق نظام الأمة وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين"⁽³⁾، وقصر السلوك على تقليد معين مع ما صحب ذلك من طعن اتخذته السياسة لتقوية تمايز الفرق وتناحرها بحيث يسهل لأصحابها السيادة.

3- الشريعة:

أما جنائية الجمود في الشريعة وأهلها فقد جر الناس إلى إهمالها: "فقد كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاما سمحة تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها"⁽⁴⁾. لم تعد للشريعة الإسلامية حضورها ومكانتها الرفيعة التي كانت لها في الصدر الأول للإسلام، بل فقدتها بسبب ضعف المسلمين وابتعادهم عن عقيدتهم.

(1) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1981، ص 304.

(2) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 206.

(3) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص 93.

(4) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 206.

4- العقيدة:

أما جناية الجمود في العقيدة فتتمثل في نسيانهم ما جاء في الكتاب والسنة "من أن الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظن وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته... لكنهم نسوا ذلك كله وقالوا لا بد من إتباع مذهب خاص في العقيدة، وافترقوا فرقا وتمزقوا شيعا... وجعلوا النقل أساسا لكل اعتقاد"⁽¹⁾. إذن بعد أن كان العقل هو ينبوع اليقين وأصل مبادئ الإيمان، أصبح النقل هو الأصل في ذلك.

5- التعليم:

جمود التعليم أصابت شروره المدارس النظامية، سواء تعلق الأمر بتلاميذ المدارس الأجنبية أو تلاميذ المدارس الرسمية الأهلية، فالتلاميذ الذين يدرسون في مدارس أجنبية يبتعدون عن دينهم وتضعف عقيدتهم هذا التعليم "يخرجهم من دينهم من حيث لا يشعرون"⁽²⁾ وكذلك الأمر بالنسبة للتلاميذ الذين يدرسون في المدارس الرسمية والأهلية، فهم لا يفهمون مضمون الدين الإسلامي بسبب المعارف المغلوطة التي يتلقونها: "لهذا يعتقد أكثر هؤلاء أن الدين شيء غير مفهوم بل قد يعده بعضهم خرافة، فيأخذون عنه جانبا، ويتركون عقائده وفضائله وآدابه ويلتمسون لهم آدابا في غيره وقلما يجدونها، فتراهم وقد فترت قلوبهم وقصرت هممهم... ولولا هذا الجمود لوجدوا في كتب دينهم وفي أقوال حملته ما تبهج به قلوبهم، وتطمئن إليه نفوسهم، ولذاقوا طعم العلم مأدوبا بالدين وتمكنوا من نفع أنفسهم وقومهم ولوجدت منهم طبقة معروفة يرجع إليها في سير الأمة وسياسة أفكارها وأعمالها الاجتماعية"⁽³⁾.

بهذا السرد لأهم النقاط التي مسها الجمود يكون محمد عبده قد وقف عند أهم أسباب التخلف في العالم العربي والإسلامي، لكنه كان يؤمن بأن الجمود الذي مس الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية العربية الإسلامية هو علة زائلة، "وليست لصيقة بالإسلام. أن الإسلام أسمى من أن ينسب إليه هذا المرض الخبيث -مرض الجمود على الموجود- وكم في الكتاب من آية تنفر من إتباع الآباء مهما عظم أمرهم بدون استعمال العقل، فيما كانوا عليه"⁽⁴⁾.

(1) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 97-98.

(2) المرجع نفسه، ص 101.

(3) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 102-103.

(4) المرجع نفسه، ص 105.

هذا، ومادامت الأسباب التي ذكرها عبده جلبت الجمود على المسلمين لا على الإسلام، فإن هذا: "الجمود سيزول وأقوى دليل على زواله هو بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله... هذا الكتاب المجيد الذي كان يتبعه العلم حينما سار شرقاً وغرباً لا بد أن يعود نوره إلى الظهور ويمزق حجب هذه الضلالات ويرجع إلى موطنه الأول في قلوب المسلمين ويأوي إليها العلم يتبعه وهو خليله الذي لا يأنس إلا إليه، ولا يعتمد إلا عليه"⁽¹⁾.

ويستدل محمد عبده على كلامه باجتماع الدين مع العلم وتعاونها معاً على تقويم العقل والوجدان بقوله: "هناك يلتقي (أي العقل) مع الوجدان الصادق (القلب) ولم يكن الوجدان ليدابر العقل في سيره داخل حدود مملكته حتى كان الوجدان سليماً وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحاً، إياك أن تعتقد ما يعتقده بعض السذج من أن فرقا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنما يقع التخالف بينهما عرضاً عند عروض العلل... على النفوس وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطني (الوجدان أو القلب) من مبادئ البرهان العقلي، كوجدانك بأنك موجود... [لقد] منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائد وآلام... فهما عينان للنفس تنظر بهما... فالعلم الصحيح مقوم الوجدان، والوجدان السليم هنا أشد أعوان العلم، والدين الكامل علم وذوق عقل وقلب، برهان وإذعان، وفكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمته... ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين والوجود الفرد وجودين"⁽²⁾. ويخلص محمد عبده إلى القول بأنه يجب أن ينتهي الأمر إلى تأخي العلم والدين.

هذا، والذي يتبين لنا أن بعد الذي تقدم أن محمد عبده عمل جاهداً لإزالة الجمود عن المسلمين وحاول أن يأخي بين العلم والإسلام، وقد لجأ للعديد من الآيات القرآنية ليفرسيها تفسيراً علمياً يدعم به وجهة نظره، كما يتبين لنا أيضاً أنه رد على المستشرقين، الذين زعموا أن الإسلام قد اضطهد العلم في داره، رداً عنيفاً رجع فيه إلى وقائع التاريخ الأوروبي كما رجع إلى ما ورد في الأناجيل حتى يبين خطأ زعمهم وادعائهم، بل أثبت على العكس من ذلك، أن الإسلام هو دين

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، ص 107.

(2) المرجع نفسه، ص 110.

تسامح، وعلم وعمل، وفترة العصور الوسطى شاهد على الحضارة الإسلامية وعلى ما قدمه وأنتجه العلماء المسلمون في جميع المجالات.

لذلك نجد محمد عبده قد وضع مشروعاً إصلاحياً بعدما وقف عند أسباب تحول صورة الإسلام الحقيقية إلى صورة تسيء للإسلام وللمسلمين، حاول محمد عبده الرجوع إلى السلف الصالح والافتداء به في إصلاحه لأحوال مصر والدول العربية الإسلامية التي تماثلها.

ثانياً. مشروعه الإصلاحية:

آمن محمد عبده بأن الإصلاح هو الوسيلة للخروج من الأزمة، وتجاوز التخلف الذي لحق بالمسلمين، ولم يحد أسباب التخلف في الجانب السياسي فقط كما فعل الأفغاني، بل خالفه الرأي وآمن بأن الإصلاح يجب أن لا يقتصر على الجانب السياسي فقط وأن هذا الإصلاح لا يجب أن يسلك أسلوب الثورة كما نادى بذلك الأفغاني بل انتبه منذ البداية إلى أن الإصلاح يكون إيجابياً إذا كان بالتدرج فالإصلاح لا يتم إلا إذا استعد له الناس بالتدرج.

سلك الإمام محمد عبده سبيل الإصلاح المتدرج إذن "وقد جعلته تجربته السياسية وأنواع العثرات والفسل التي عاناها، يقتنع بأن طريق النهضة يجب أن يبدأ بإصلاح تدريجي عام يشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة"⁽¹⁾، وقد اختار سبيل التدرج حتى يضمن النجاح لإصلاحه.

1- الإصلاح الديني:

طالب محمد عبده في "رسالة التوحيد" أو المؤلف الذي يجسد الجهد الذي بذله محمد عبده في مسيرته الإصلاحية، بضرورة العودة للعقيدة الإسلامية كما كانت في عهد السلف الصالح، والاستعانة بكتاب الله وسنة رسوله لأن العقل وحده قاصر: "إذ هو لا يدرك إلا عوارض بعض الكائنات أما الوصول إلى كنهها أو حقائقها فأمر يمتنع عليه"⁽²⁾. إن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل إذ من الذي يقيس آراءه وأفكاره بمنطق أرسطو وبفلسفة أفلاطون؟ وأي أثر يمكن أن يتركه في النفس ذلك المنطق أو تلك الفلسفة؟ يقول محمد عبده: "إن أقصر الطرق وأقومها في التأثير على الإنسان لا يأتي إلا من نافذة الوجدان المطلقة على سر القهر المحيط من كل

(1) محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، ص 44.

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد، ط4، دار المعارف بمصر، 1971، ص 59.

جانبا... وهي التي تسوق إليه من الأمثال في ذلك ما يقرب إلى فهمه ثم روي له ما جاء في الدين المعتقد به من مواعظ وعبر من سير السلف في ذلك الدين ما هو أسوة الدين المع منه القلب وتدمع العين ويستهدي الغضب وتحمد الشهوة"⁽¹⁾. فالعقيدة الدينية هي وسيلة لإصلاح الأخلاق والأعمال والمهم، ويخص محمد عبده بالذكر عقيدة التوحيد التي مثلت لدى محمد عبده طاقة محررة من الطراز الأول⁽²⁾. وبالفعل، فإن: "التوحيد يعني رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالة مثلا في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب... بهذا يتحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله"⁽³⁾.

والتوحيد يهدف إلى تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أعلى مراتب الكرامة: "التوحيد يعني حربا على التقليد واختلاعا لأصوله الراسخة في المدارك ونسفا لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم"⁽⁴⁾.

والتوحيد يعني رد الكثرة إلى الوحدة، والتناوب والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع، وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن"⁽⁵⁾.

إن سبب تخلف المسلمين وسوء حالتهم ليس العقيدة الإسلامية كما اعتقد بعض المستشرقين بل الخلل في عقيدة المسلمين حدث نظرا للظروف السيئة والجهل الذي لصق بالمسلمين يقول محمد عبده: "أعترف بأن خللا قد حدث في العقيدة الدينية عند المسلمين وأدى إلى حالة الانحطاط... لكن سبب هذا الانحطاط لا يرجع بأي حال من الأحوال إلى طبيعة الاعتقاد الديني

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 125-126.

(2) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 200.

(3) المرجع نفسه، ص 200.

(4) المرجع نفسه، ص 201.

(5) المرجع نفسه، ص 201.

الإسلامي نفسه فإن أصول هذا الاعتقاد لا يمكن إلا أن تكون حافزا على التمدن والتقدم كما كان الحال في بدايات الإسلام حين كانت المعتقدات سليمة صحيحة⁽¹⁾.

ويستدل محمد عبده بالسلف الصالح لكي يبين فضلهم على العالم الأوربي في تقدمه: "وهذا ما أفضت إليه هذه الأصول في حياة المسلمين التاريخية حين انطلق هؤلاء في الآفاق ينشرون الإيمان ويشجعون على تحصيل العلوم الأدبية والعقلية والكونية وينشئون دور الكتب العامة والخاصة والمدارس وبيوت العلم ليصلوا في النهاية إلى مرحلة الاكتشافات القائمة على التجربة والمشاهدة وليتخطوا بذلك مدينة اليونان ويخرجوا أوربا من ظلمة الجهل بما حملوا إلى أهلها من علوم وبما عرفوها من التجربة والمشاهدة اللتين تبني عليهما هذه العلوم"⁽²⁾.

إن الثورة على الجمود والتقليد وإعادة بعث مبادئ الإسلام الحقيقية هي إذن الباعث على النهضة، ولذلك كان إصلاح التعليم والتربية وسيلة لإصلاح العقول الفاسدة.

2- إصلاح التربية والتعليم:

لقد سبق أن أشرنا لظروف التعليم التي عاشها محمد عبده، والتي عانى منها كل أبناء الأمة الإسلامية، لذلك نكتفي بالتعرض لأهم أفكار محمد عبده التي اعتمدها لإصلاح التعليم في مصر.

لقد كان إصلاح التربية والتعليم هو العمود الفقري في مشروع محمد عبده الإصلاحية، أو هو حجر الزاوية الذي لن تقوم قائمة بدونه: "وقد بدأت فكرة إصلاح التعليم الديني في ذهن محمد عبده بداية مبكرة، فقد نشر عام 1876 مقالة في جريدة الأهرام أكد فيها أنه لا يكفي دراسة مؤلفات عربية تقليدية في الشرع الإسلامي التي تدافع عن العقيدة بل يجب تلقي العلوم الحديثة وتاريخ الديانات في أوربا لتفهم أسباب تقدم الغرب"⁽³⁾. وقد تكونت لديه فكرة واضحة عن ضرورة إصلاح التعليم في الجامع الأحمدى بطنطا وفي جامع الأزهر الذي عاش به تجربة مرة مدة 12 سنة ولذلك كان يرى أن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام، فإن إصلاحه إصلاح للمسلمين وفساده فسادهم: "فالأزهريون كان يتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته دينا

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مطبعة المنار، القاهرة، 1902، ص 90، 104.

(2) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 104.

(3) علي محافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1975، ص 80.

وكرهت الجديد حتى عدته كفرا وأفنت عمرها في فهم لفظ وتخريج جملة وتأويل خطأ فلم ترى حقائق الدنيا"⁽¹⁾.

ويقول في موضع آخر: "أما أبناء التعليم الديني الرسمي وغير الرسمي فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة لا يتخلله شيء من العلوم الحديثة، وإذا عرفوا شيئا منها أنكروه معلومهم عليهم ونفروهم منه وطالبوهم بالعودة إلى كتب الدين ليجدوا فيها كل شيء مما ينضرهم على أنفسهم وعلى خصومهم لكنهم إذا ما أرادوا فعل ذلك لم يسهل عليهم العثور على هذه الكتب فضلا عن فهم ما فيها من عبارات مشتتة معقدة منفرة"⁽²⁾.

في هذه النصوص يصف محمد عبده حالة الطرق التعليمية، والصعوبات المتعلقة بقلّة الكتب وعدم توفرها وتليبيتها لحاجة الطلبة، لذلك أراد إصلاح وضع التعليم المتردي، فنشر تلك الأفكار في مقالاته وتقدم بعرائض للسلطة أحيانا أخرى إلى أن: "أتيحت له الفرصة لتحقيق بعض أفكاره في إصلاح التعليم في عهد الخديوي توفيق الذي كان وراء الإصلاح، وألف مجلس إدارة جامع الأزهر لتنظيم قواعد التدريس والأروقة والمربّيات ودرجة العلماء، وأثمرت جهوده الإصلاحية فيما يلي:

- 1- تنظيم مراتب الأساتذة في الأزهر وزيادتها.
- 2- إصلاح الأزهر بإيجاد مكاتب إدارية لمساعدة شيخ الأزهر.
- 3- تأليف لجنة من 20 عالما لدراسة المناهج المقررة في الأزهر.
- 4- إدخال مواد الحساب والجبر وتاريخ الإسلام.
- 5- إصلاح طريقة التدريس وقد بدأ بنفسه.
- 6- بث مبادئ الدين الصحيح ولهذا انتهز الفرصة لتقديم تقرير عن التعليم حتى شكل مجلس التعليم الأعلى بناء على سعيه⁽³⁾.

وقد قام محمد عبده بإصلاح المدارس التي كانت آنذاك:⁽¹⁾

(1) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص 400.

(2) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 144.

(3) علي محافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص 100.

- 1- المدارس الأميرية.
- 2- المدارس الأجنبية.
- 3- جامع الأزهر.
- 4- الكتاتيب الأهلية.
- 5- المكاتب الرسمية الابتدائية.
- 6- دار المعلمين.

3- إصلاح اللغة:

بالإضافة لإصلاحه التعليم اهتم محمد عبده بإصلاح اللغة حيث يقول: "أما جناية الجمود على اللغة فقد تبلورت في قصر المحصلين تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم إذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما قال به المتقدم"⁽²⁾، فتقليد السابقين أضر باللاحقين في نظر محمد عبده. وهو بهذا ينقض التقليد ويحذر من مخاطره: "لذلك نجد بهتم بإصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المحادثات الرسمية أو في المراسلات بين الناس، فكان يقدم نماذج في الكتابة أيام كان مشرفاً على الوقائع المصرية بما كتبه هو وأصحابه فيها ولما كان في بيروت كان يُعلم في المدرسة السلطانية الإنشاء ونشر مقالات بديع الزمان الهمداني بعد أن ضبطها وشرحها ونهج البلاغة بعد أن ضبطه وشرحه، ولما عاد إلى مصر كان من دروسه درس في البلاغة لترقية الأسلوب وفي سنة 1818 أسس في مصر جمعية إحياء الكتب العربية"⁽³⁾.

وقد استند محمد عبده في إصلاحه على العالم اللغوي الشيخ محمد محمود الشنقيطي: "حيث كان هذا الأخير علماً من أعلام اللغة يعلمها للناس ويصحح ما تعقد من الكتب وينشر البحوث اللغوية الدالة على إطلاع واسع وتدقيق عميق"⁽⁴⁾.

إن اهتمامه بإصلاح اللغة حول الكتابة لدى محمد عبده من مسجوعة فارغة المعاني إلى كتابة معبرة يهتم فيها بالمعاني قبل الألفاظ.

(1) غازي توبة: الفكر الإسلامي المعاصر، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1977، ص 21، 22، 24.

(2) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 129.

(3) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص 415-422.

(4) المرجع نفسه، ص 423.

4- الإصلاح السياسي:

من أجل خدمة الإصلاح الديني والتعليمي استغل محمد عبده الجانب السياسي، فقد دعا إلى ضرورة الإستعانة بحاكم قوي عادل، لتقويم الناس وإجبارهم على الطاعة حتى لو كان مستبدا لكنه "يكره الناس المتناكرين على التعارف، ويحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسهم على مافيه سعادتهم بالرغبة، عادلا لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه هذا الحاكم المطلق هو إذا بمثابت الأب الراشد، الأعراف بمصالح عياله القاصرين"⁽¹⁾. وقد كان محمد عبده يأمل فعلاً في ظهور مستبد عادل: "هناك انتظار معلق لأن يظهر الزمان حاكماً مستبدا عادلاً يحقق آمال الناس في الإصلاح، ولا بد لهذا الحاكم من جيش من الأنصار والمدافعين عن نظامه ينشئهم بالدعاية والتريبة والترغيب، ويدفع المعارضين أو المتشككين بالترهيب"⁽²⁾. إن المستبد العادل هو الذي يعمل على تحرير الناس بالتدريج: "وبالتدريج أيضا يبيح لهم غذاء الحرية"⁽³⁾. لقد اعتقد عبده بإمكانية وجود مستبد عادل، وفي نفس الوقت كان يسعى للإصلاح من أجل القضاء على ظاهرة التخلف التي علقت بالمسلمين: "فعمل على توظيف السياسة من أجل الدين، والدين عنده هو الإصلاح، إصلاح مؤسساته في مصر مثل الأزهر والأوقاف... الخ، ومن أجل تحقيق هذا الإصلاح الديني القومي المحدود لم يتردد في التعامل مع اللورد كرومر الحاكم الإنجليزي في مصر، معتقدا أن الإنجليز لم يقفوا في وجه إصلاح المؤسسات الدينية مادام ذلك لا يمس مركزهم السياسي"⁽⁴⁾.

وقد أقام محمد عبده علاقات مع اللورد الإنجليزي كرومر حتى يكسب وده ويساعده على تحقيق فكره الإصلاحية، لكن محمد عبده تعرض لإهانات ومضايقات بسبب هذه العلاقة: "وهكذا وقف ضده الوطنيون لأنه تعاون مع عدوهم وعدو مصر الإنجليز ووقف ضده الأزهريون لأنهم رأوا في دعوته إلى إصلاح الأزهر مسا خطيرا بكيانهم الفكري والمادي، ووقف الخديوي ضده لأنه

(1) علي أومليل: في معنى التنوير، ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ص154

(2) علي أومليل: في معنى التنوير، ص154.

(3) محمد عبده: الأعمال الكاملة، جمعها وحققتها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974،

(4) محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص44.

كان يتجاوزه ويرى أن السلطة الحقيقية في يد الإنجليز، ويعتقد أنهم سيكونون أكثر استعداد لقبول الإصلاح⁽¹⁾.

لقد لجأ محمد عبده للإنجليز لأنه فقد الثقة في كل من حوله نتيجة للدسائس والمؤامرات التي كانت تحاك ضده نتيجة لأفكاره التحررية أو لفكره التجديدي الذي عرف به فسارت الأمور على عكس ما توقع وتعرض للويل.

لقد اعتقد محمد عبده أن الإصلاح السياسي هو أهم الأمور، فهو الركن الذي تقوم عليه حياة المسلم، وإن كل ما أصاب المسلمين من ضعف ووهن سببه خلو المجتمعات الإسلامية من رجال السياسة الحقيقيين. ويمكن تلخيص الجانب السياسي في مشروعه الإصلاحية في كونه: "يريد تنبيه الرأي العام حتى يميز ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة وأن الحاكم من البشر يخطئ ويصيب ولا يصده عن الخطأ إلا تيقظ الرأي ووقفه الحاكم بالقول أو الفعل وحسبه أن الوسيلة الناجعة لتنبيه الرأي العام هو التعليم"⁽²⁾.

هذا، وقد ساهم محمد عبده في ترسيخ الأفكار التالية:

- 1- الوطن جامعة وطنية.
- 2- الوطن هو الوحدة التي تجمع كلمة الأمة.
- 3- ضرورة الولاء للوطن.
- 4- الأدب السياسي يصنع المواطن.
- 5- القانون فوق القوة في الوطن⁽³⁾.

من خلال ما تقدم يمكننا القول إن محمد عبده قد اعتمد منهج التجديد السلفي على حسب تعبيرنا المعاصر، لأنه طالب بضرورة تطوير التعليم التقليدي الإسلامي وتجديده، هذا التجديد لا يعني الإبداع ولكن يعني الرجوع للأصل، فإصلاح الشيء معناه إعادته إلى هيئته

(1) محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 44.

(2) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص 424.

(3) محمد إبراهيم الفيومي: في مناهج تجديد الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2001، ص 57-58.

الأولى، وهذا هو غرض محمد عبده فقد حاول إصلاح العقيدة الإسلامية من خلال الرجوع بها إلى ما كانت عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة.

كما طالب محمد عبده بضرورة إدخال العلوم الطبيعية والرياضية في الأزهر الشريف، وحارب طريقة التلقين والحفظ والإلقاء، وحاول تجديد طرق التدريس وخاصة تجديد تعليم اللغة العربية وآدابها.

لقد كان هدف عبده من وراء أفكاره هو إقناع: "غير المسلم المستشرق، الليبرالي بخاصة، أن الإسلام غير ما يصف، وكان يأمل أن يدفع أصحاب القرار المسلمين إلى أن يغيروا سلوكهم حتى لا يقرأوا القرآن بلسانهم ويفندوه بأعمالهم"⁽¹⁾ وقد ألصق بالعقيدة المسيحية ما يلصقه الغربيون بالإسلام، ودافع عن الإسلام دفاعاً مستميتاً.

إن دعوة محمد عبده للإيمان بالمستبد العادل، وسعيه للإصلاح السياسي في نفس الوقت. وهو تناقض واضح في فكره، لكن مرد هذا التناقض، في نظرنا، هو الظرفية التاريخية التي ظهر فيها محمد عبده، فقد كان يسعى لإصلاح أمور المسلمين بأي طريقة.

وعلى الرغم من أن المنهج الإصلاحى لدى عبده أثبت فشله في علاج داء الأمة العربية إلا أن دعوته للعودة إلى التراث العربي الإسلامى والاقتداء بالفترة المثل ولدت تياراً فكرياً منافساً للإصلاحيين هو التيار الليبرالي السياسي الذي يرفض العودة للوراء ويطالب بمحاكاة الدول الغربية لضمان تقدم الدول العربية وتحررها من التخلف والتبعية.

لقد انخفضت نسبة الأمية والجهل بفضل المدارس والجامعات بل وحتى مخابر البحث، وبالرغم من ذلك لم تنحل أزمة الأمة العربية. معنى ذلك أن الإصلاح وحده لا يكفي ولا بد من منطلق التغيير الجذري، فالتغيير هو المنفذ الذي عبرت منه الدول الغربية من عصر الظلمة إلى نور التقدم والتحضر، وهو السبيل الوحيد للتحرر من شتى أنواع الضغوطات التي تحد من حرية الإنسان.

(1) عبد الله العروى: مفهوم العقل، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2001، ص 46.

المبحث الثاني. التراث والحداثة في الخطاب المادي (حسين مروة أنموذجا):

سجلت فترة السبعينات من القرن العشرين إقبالا كبيرا على دراسة التراث الفكري العربي الإسلامي وتاريخ إصدار الكتب العربية شاهد على ذلك، فقد ألف طيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" عام 1971، و"من التراث إلى الثورة" عام 1978 وألف غالي شكري "التراث والثورة" عام 1973، وألف محمد عابد الجابري "نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" عام 1980 و"تكوين العقل العربي" عام 1984، و"بنية العقل العربي" عام 1986، وألف حسن حنفي "التراث والتجديد" عام 1981، وألف محمد عمارة "نظرة جديدة إلى التراث" عام 1979، و"التراث في ضوء العقل" عام 1980، وألف حسين مروة "الترعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجزء الأول، والثاني" عام 1979⁽¹⁾. وهي جلها مؤلفات تضمنت مشاريع رائدة سعت جمع بينها هدف واحد هو تحقيق النهضة العربية لكن بمناهج مختلفة.

أولا. المنهج الماركسي المادي في دراسة التراث:

لقد تميزت فترة السبعينات والثمانينات من القرن الماضي بالإقبال على دراسة التراث العربي كما سبق الذكر ولكن الذي ميّز تلك الفترة هو ظهور التيار الماركسي المادي بقوة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، فقد كانت دراسة التراث العربي حكرا على الإسلاميين والقوميين العرب دون غيرهم قبل سنة 1961⁽²⁾. لقد ظهرت قراءات جديدة للتراث العربي، وفقا للمنهج المادي الماركسي الذي كان حديث الاستعمال في العالم العربي آنذاك، ويصف حسين مروة قراءته الجديدة للتراث بقوله: "هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب"⁽³⁾. ويقر حسين مروة أن محاولة تطبيق المنهج المادي الجدلي على التراث العربي الإسلامي في عهده هي محاولة جديدة، ونادرة لم تسبقه إليها إلا محاولات طيب تيزيني في كتابه "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط" ومجهودات مهدي كامل في كتابه "أزمة الحضارة العربية أم أزمة

(1) أحمد برفاوي: العرب وعودة الفلسفة، مكتبة دار طلاس، دمشق، ط2، ص 83.

(2) محمد صالح المراكشي: في التراث والحداثة، قرطاج للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 187.

(3) حسين مروة: الترععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ص 05.

البرجوازيات العربية" ولذلك يمكن القول أن: "بداية السبعينات من [القرن الماضي] شهدت تقدما كبيرا وحاسما في دراسة التراث العربي... وذلك عندما تجرأ بعض النقاد الملتزمين بقواعد الفكر الماركسي من أمثال حسين مروة وعبد الله العروبي، وطيب تيزيني وغيرهم من الجيل الجديد بعد الستينات تجرؤوا جميعا على إعادة قراءة التراث العربي وفق قواعد الفكر الماركسي ومنها تطبيق المادية التاريخية الجدلية"⁽¹⁾.

هذا الصنف الجديد من الدراسات للتراث العربي أثار جدالا حادا بين المفكرين وولد تساؤلا لا مفر منه هو: ما مدى صلاحية المقاربة الماركسية للتراث العربي الإسلامي؟ وهذا التراث يختلف عن التراث الغربي منبت التيار الماركسي؟

نلتمس الإجابة عن هذا السؤال عند حسين مروة في كتابه الشهير "الترعات المادية"، الذي تعرض فيه لنقد الرؤية السلفية والإستشراقية كما تطرق لمراحل تطور الإنسانية ووقف بعدها عند أهم محطة وهي البحث عن مكانة الفلسفة الإسلامية في التاريخ الإنساني معتمدا في ذلك على مقارنة نزعاتها المادية مع أحد الأشكال المادية الفلسفية كما عرفها تاريخ تطور الفلسفة العالمية.

1- نقد حسين مروة لقراءة القوميين للتراث:

لقد أكدت النظريات الأوربية ذات الطابع العنصري أن هناك طريقتين للتفكير: "طريقة الشرق وطريقة الغرب، الأولى طريقة غريزية وتركيبية والثانية طريقة منطقية تحليلية"⁽²⁾ ما يعني أن هذه النظريات تنفي وجود فلسفة في غير أوروبا، أي أنها تؤكد على مركزية أوروبا وأنها مصدر الفكر الإنساني. وقد أثارت هذه النظرية العرقية حفيظة المفكرين القوميين الذين تحمسوا في الرد عليها حماسا كبيرا جعلهم عنصريين بدورهم: "لقد كان رد الفعل البرجوازي، في الشرق على أمثال هذه النظريات العنصرية الغربية من نوع الفعل نفسه أي من طبيعته العنصرية"⁽³⁾. بمعنى أن الردود العربية استبدلت المركزية الغربية بالمركزية الشرقية: "فقد نقلتنا هذه المواقف من نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة إلى نظرية المركزية الشرقية وأصبحت النظرة إلى التراث نظرة مبالغة

(1) محمد صالح المراكشي: في التراث والحداثة، ص 187.

(2) حسين مروة: الترععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، ص 10

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتضخيم لقيمة النسبية ولدورها المؤثر في الثقافات والفلسفات العالمية والغربية⁽¹⁾. إن المفكرين القوميين بدورهم كانوا في نظر حسين مروة عنصرين في ردهم على الغرب الأوروبي وخير مثال يستحضره في هذا المجال هو: "ما ورد في تقرير الفيلسوف الباكستاني محمد شريف الذي قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر وجاء فيه أن الفلسفة الإسلامية هي التي أعطت الحركة الإنسانية مبادئها الأولى وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الإيطالية وأثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى إيمانويل كانط"⁽²⁾. إن هذه مبالغة كبيرة في نظر حسين مروة الذي يرفض هذا الاعتقاد لأن هذه الاستنتاجات في نظره لا بد أن تكون خاضعة لأسس تاريخية دون شك، بمعنى أن التراث مشروط بسياقه التاريخي لكن الاستنتاجات بهذه الصيغة الإطلاقيه التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى جعلها عرضة للنقد العلمي وأضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض⁽³⁾.

2- نقد حسين مروة للتيار السلفي:

من بين المواقف العديدة من التراث يهتم مروة بشكل خاص بالتيارات السلفية الجديدة ويوجه إليها نقداً قاسياً: "فهذه التيارات التي تصطبغ بصبغة الحداثة، جاءت ببدعة تحديث التراث، بمعنى قسر أفكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين أفكار الحاضر وتجاوز كل مراحل التاريخ، وما حدث خلال هذه المراحل من تعديلات جذرية في أفكار التراث ومن ظروف اقتصادية واجتماعية ومن فتوحات علمية خلقت في عالم الحاضر أفكاراً لم يكن من الممكن تاريخياً أن تنشأ خارج هذه الظروف وهذه الفتوحات"⁽⁴⁾.

يعتقد حسين مروة حسب النص السابق أن السلفيين جاءوا ببدعة التحديث وقاموا بإسقاط الماضي التراثي على الحاضر مختزلين بذلك مراحل التاريخ وغافلين أيضاً عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية. ولتوضيح وجهة نظره يستحضر بعض الأشكال من هذه البدعة التي أوجدها السلفيون "فقد رأينا من أشكال هذه البدعة (تحديث التراث) ما سمي حيناً بالاشتراكية

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 10.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 11.

العربية، وحيناً بالاشتراكية الإسلامية، ورأينا كذلك من يحاول أن يجد في الإسلام مبادئ الرأسمالية، ورأينا كتباً تؤلف بحثاً عن المادية في النصوص الإسلامية، أو بحثاً عن الشخصية الإسلامية أو عن الإنسانية والوجودية في الفكر العربي⁽¹⁾. وهناك من ذهب إلى أبعد من هذا في نظر حسين مروة "بل رأينا من استنبط العلوم الطبيعية من القرآن كما يعرف عصرنا نفسه هذه العلوم"⁽²⁾، أي أن هناك من يظنون غلطا أن جميع معارف العصر الحديث موجودة في التراث ومنقولة عنه بلغة العصر لا أكثر ولا أقل إلى درجة أنهم استنبطوا العلوم الطبيعية كما هي في عصرنا الحالي من القرآن الكريم الذي ظهر منذ 14 قرن، وهذا أمر مرفوض في نظر حسين مروة لأن: "تحديث الأفكار والفلسفات التراثية القديمة أو الوسيطة بهذه الطريقة يؤدي إلى الأخذ بفكرة التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر أي أفكار القرن العشرين ذاته، وهي فكرة ميتافيزيقية تنفي تاريخية الفكر وحركيته وتحكم عليه بالوقوف والجمود فضلا عن كونها تنقل ظروفًا مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية والشخصانية بمفاهيمها المعاصرة من مناخ علاقتهما الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا إلى مناخ تاريخي ما كان يمكن أن يكون لها فيه سبب للوجود بوجه مطلق"⁽³⁾. وهذا الأمر في نظر حسين مروة يحط من قيمة الأفكار الفلسفية المعاصرة ويجعلها مبتذلة، فهو ينتقد وجهة نظر التيار السلفي القومي البرجوازي، في لجوئه لفكرة التماثل وإحداثة لبدعة التحديث والموازاة بين الفكر العربي والفكر الغربي، واختزالهما للظرفية التاريخية: "فهذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الانحياز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ولذا بقي تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخًا ذاتيا سكونيا أو لا تاريخيا لقطع صلته بجذوره الاجتماعية أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي"⁽⁴⁾.

ومن هنا يخلص حسين مروة إلى القول بأن المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على تكيف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعابه قيمة النسبية وهو المنهج أيضا الذي يستطيع تحديد ما لا يزال صالحا للبقاء والحضور في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 11.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص ص 11-12.

(4) المرجع نفسه، ص 06.

الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية. ومن هنا يستخلص حسين مروة أن "التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقا لا بد أن يصل إلى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلا صحيحا إلا على أساس الأسلوب الماركسي اللينيني الذي يستلزم إبراز المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأممي للثقافة المعاصرة، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا"⁽¹⁾.

من خلال هذه النصوص نرى أن التزعات البرجوازية العربية في قراءتها للتراث لا تاريخية ولا علمية، ولا تعبر قطعا عن مصالح القوى الطبيعية الثورية الجديدة في الموقف العربي الحديث، لأن الحلول البرجوازية لقضية التراث تكشف لا عن تخبط هذه البرجوازية إيديولوجيا وحسب، بل تكشف كذلك عن القصور⁽²⁾ الذي تتسم به من حيث عدم قدرتها على التصالح مع روح العلم المعاصر⁽³⁾.

من هنا جاءت لغة النقد التي وجهها حسين مروة للتيارات القومية والسلفية للبرجوازية العربية لغة شديدة، ومن هنا أيضا جاءت دعوته لتجاوزها، وبرأيه فإن الحل العلمي المناسب للعلاقة بين الحاضر العربي وبين التراث الماضي الفكري يتمثل في: "توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين أولاهما حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلية، وثانيتهما حقيقة الترابط الجوهرية بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث"⁽⁴⁾. بمعنى آخر، ضرورة جعل الحاضر منطلقا لتحديد الموقف من التراث: "إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث أي معرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي نعني بها القوى الاجتماعية

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 13.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم، الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث⁽¹⁾. وهكذا، فهو يطالب بضرورة بناء المعرفة على أساس إيديولوجي لأنه أمر من طبيعة الواقع وليس أمرا مفروضا قسرا.

إن الدراسة الاستقصائية لأشكال معرفة تراثنا الفكري تثبت أن هناك أشكال متعددة بعضها يختلف عن بعض وبعضها يناقض بعض، وتفسير ذلك في نظر مروة هو أن التراث واحد لكن الدراسات والتدخلات الخارجية متعددة ومتنوعة: "سنرى [يقول مروة] في نتائج هذا الاستقصاء أن كل معرفة عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس قديما وحديثا إنما يكمن وراءها موقف إيديولوجي"⁽²⁾ وخير مثال يستشهد به حسين مروة ويستحضره هو التراث الأرسطي كموضوع حيث: "تصح الإشارة هنا إلى اختلاف المواقف بل تناقضها حيال تراث أرسطو في أوروبا خلال العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة لدى التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية التي كانت تخضع للسلطات اللاهوتية المسيحية... إن الذين يعرفون تاريخ هذه الفترة، يعرفون كيف كانت المواقف من تراث أرسطو الفلسفي تتردد بين تحريم دراسته وفرض أشد العقوبات على مرتكبيها وبين الالتزام بدراسته وفرض أشد العقوبات أيضا على من يرتكب رفضها... فما سبب هذا الاختلاف والتناقض حيال تراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد؟ لم يكن من سبب لذلك سوى أن معرفة هذا التراث كانت تتلون بتلون القاعدة الفكرية الإيديولوجية التي تتحكم بطريقة إنتاج هذه المعرفة"⁽³⁾.

ومن ثمة يخلص مروة إلى القول إن الاختلاف الإيديولوجي في الطرح يلزمه حتما اختلاف في المناهج المعتمدة في التفسير ومرد ذلك في نظر حسين مروة هو اختلاف الأهداف لدى مؤرخي الفلسفة إذ المنطلقات الإيديولوجية هي الأساس في تنوع هذه الطرق (المعرفة) واختلاف اتجاهاتها ومناهجها في تفسير تاريخ الفلسفة.

(1) حسين مروة: الترععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 17.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

ثانيا. إشكالية تحديد مراحل التاريخ:

ينتقد حسين مروة مؤرخي الفلسفة الذين ينطلقون من إيديولوجيات برجوازية في تحديدهم لمراحل مجرى تاريخ الفلسفة لأنهم: "يقترحون مقاييس لا تاريخية جوهرية كمقياس القرون الزمنية بذاتها أو مقياس تاريخ السلالات الملكية أو مقياس نشوء مدارس معينة وزواها، أو مقياس ظهور أفكار معينة واختفائها... إنهم باعتمادهم هذه المقاييس وأمثالها يتجنبون رؤية الأصل المادي التاريخي المحدد لتغير المراحل الفلسفية"⁽¹⁾. وبعبارة أخرى، فإن المقاييس التي يعتمدون عليها هي في نظر مروة لا تاريخية كما أنها لا تراعي الأصل المادي التاريخي الذي يتحكم في تغيير المراحل الفلسفية.

ولذلك ينطلق حسين مروة في تحديده لمراحل تاريخ تطور الفلسفة انطلاقاً من المنهج المادي التاريخي الذي يؤكد وفقاً له أن "تاريخ كل مجتمع منذ المشاعة البدائية الأولى هو تاريخ صراع بين الطبقات وأن الإنسانية شهدت في تطورها خلال هذا الصراع عدة مراحل"⁽²⁾ وهي مراحل يوجزها حسين مروة في ما يلي: فلسفة المجتمع العبودي، فلسفة المجتمع الإقطاعي، فلسفة مرحلة الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، فلسفة عصر الإمبريالية والثورات البروليتارية، فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية"⁽³⁾.

ويؤكد حسين مروة أن تطور الفلسفة في كل مرحلة من هذه المراحل يتم عن طريق الصراع بين المادية والمثالية "إن تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع، سواء في أوروبا أم في بلاد العرب والإسلام أم في الهند والصين كان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية هكذا تفسير تاريخ الفلسفة أيضا فهو يجري أيضا سواء اعترف المفسرون والفلاسفة البرجوازيون أم لم يعترفوا انطلاقاً من مواقف حزبية أي من وجهة نظر المصالح التي تخص هذه الطبقة أو الفئة الاجتماعية أو تلك"⁽⁴⁾.

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 20.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999، ص 162.

(3) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 30.

(4) المرجع نفسه، ص 21.

ومن هنا يستخلص مروة أنه كان على الماديين في تفسيرهم تاريخ الفلسفة أن لا يهملوا المثاليين أو يرفضوهم، بل كان يجب على المادية دائما أن تعنى بهم وبفلسفاتهم كواقع تاريخي من جهة أولى وأن تتقدم بالنقد البناء للمثالية من جهة ثانية، وهذا هو معنى موقف ماركس من هيجل "فهو موقف تنعكس فيه حزبية الفلسفة، أما حزبية تاريخ الفلسفة المثالي فتنعكس أكثر الأحيان في كون المثاليين لا يضعون في حسابهم الصراع المكشوف مع الماديين، أنهم يهملون الماديين أو يحاولون تشويه فلسفتهم المادية وفي هذا المجرى ذاته كان تشويه المحتويات المادية للفلسفة العربية الإسلامية وللفلسفتين الهندية والصينية القديمتين"⁽¹⁾.

من هذا الصراع بين المادية والمثالية، يتبين أن وجهة النظر المثالية كانت تمثل في نظر مروة إيديولوجيا القوى الاجتماعية المعرقة للتقدم، وكانت وجهة النظر المادية تمثل بالعكس من ذلك إيديولوجيا القوى الاجتماعية العاملة من أجل التقدم أي إيديولوجيا الطبقات الكادحة والمحرومة⁽²⁾.

1- المنهج المادي التاريخي:

يرى حسين مروة أن المناهج السلفية تقتصر على بيان الجانب الغيبي والمثالي من صورة التراث. بمعنى أنها تنظر للتراث نظرة وحيدة الجانب، لكن يعتقد أن منهجه المادي التاريخي يخالف نظرة السلفيين: "فهو منهج يحمل صفة المادي التاريخي، هذه الصفة بذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها، فإن كونه -أولا- ماديا لا يعني أنه يحصر النظر في ما هو فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر فيما هو مثالي أو فلسفة مثالية"⁽³⁾. هذا الحصر وهذا الإهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وفي تاريخ الفلسفة بوجه خاص "كما تشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور"⁽⁴⁾ لكن الأمر بالعكس من ذلك في المنهج المادي التاريخي: "فهو لأنه منهج مادي تاريخي ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانبا دون آخر بل جوانبه كلها، فمادامت المثالية من الأشكال التاريخية للفكر فلا بد لهذا

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 22.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 163.

(3) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 31.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المنهج أن ينظر إليها بقدر ما ينظر إلى الأشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفياً كان أم غير فلسفي لأن كلا من هذه الأشكال وتلك هو واقع تاريخي فإهماله إذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل إلا بعدم إهمال أي جزء من موضوعها⁽¹⁾. هذا، بالإضافة إلى أن الأشكال المثالية للفكر كأشكاله المادية جميعها نتاج إيديولوجي يحدد مواقف طبقة من الواقع المادي الاجتماعي: "وما دام المنهج المادي التاريخي [حسب قول مروة] يتحدد مضمونا واتجاهاً بكونه تفسيراً للتاريخ، تاريخ المجتمع أو تاريخ الفكر على أساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للإنسان لا على أساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط، فإنه من طبيعة هذا المنهج إذن أن يدرس أشكال الفكر المثالي على مستوى دراسته أشكال الفكر المادي"⁽²⁾ أي أن المنهج المادي التاريخي مبني على أساس نظرة واقعية شمولية، ولهذا لم يهمل مروة الجانب المثالي الموجود في تراثنا العربي، لأنه يتعذر دراسة الفكر العربي الإسلامي بمعزل عن الجانب المثالي وذلك راجع في نظره إلى ثلاثة أسباب رئيسية، يجملها فيما يلي:

أولاً: "إن الفلسفة العربية الإسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك الترععات المادية والديالكتيكية مع العناصر الميتافيزيقية إلى حد يتعذر معه استخلاص تلك الترععات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها"⁽³⁾.

ثانياً: "إنه قلما نجد فلسفة مثالية صافية في القديم أو الحديث في الشرق أو في الغرب"⁽⁴⁾، ففي كثير من التعاليم الفلسفية تكمن جوانب مادية أو ديالكتيكية. ولذلك يدعو حسين مروة إلى البحث في التعاليم من مختلف جوانبها إلى انتقادها وتمحيصها حتى يتمكنوا من استخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الأغلفة الصوفية المثالية عنها.

ثالثاً: يجب النظر إلى الفلسفة كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائماً بتشابك الأفكار المختلفة وتفاعلها فيه وبتصارع المادية والمثالية والديالكتيك والميتافيزيقا خلال هذا المجرى⁽⁵⁾.

(1) حسين مروة: الترععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 31.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 32.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن هذه الخصائص التي تتميز بها الفلسفة عموماً تنطبق على الفلسفة العربية الإسلامية أيضاً، ولذلك عمل حسين مروة جاهداً من أجل الكشف عن مكامن التزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، والتزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية تتحدد ضمن الأشكال المادية الفلسفية التي عرفها تاريخ تطور الفلسفة، وهذا ما أقره حسين مروة في قوله: "إن المادية الفلسفية كشأن المثالية الفلسفية لم تتخذ شكلاً واحداً ثابتاً على مدى عصور الفلسفة، بل كانت تتخذ أشكالاً عدة، خضوعاً لتطورات متلاحقة على مراحل متعاقبة من تاريخ تطور المجتمعات البشرية"⁽¹⁾.

2- المبادئ الأساسية للمنهج المادي:

يرى حسين مروة أن أشكال الفلسفة المادية متنوعة ومتعددة ومرجع ذلك في نظره هو وجود ثلاثة مبادئ عامة:

المبدأ الأول: "هناك موقف مشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الأشكال وهو الموقف الذي ينظر إلى العالم المادي باعتباره الأسبق على الوعي وجوداً وباعتباره الواقع الموضوعي الأزلي المستقل بوجوده عن كل قوة أخرى خارجة عنه"⁽²⁾، على خلاف المذهب المثالي الذي ينظر إلى العالم المادي في وجوده غير مستقل عن الوعي (مثالية ذاتية) أو عن قوة أزلية خارجية (مثالية موضوعية).

المبدأ الثاني: يصف مروة هذا المبدأ في قوله: "رغم اشتراك مختلف أشكال المادية بموقفها ذاك من العالم المادي، لا بد من ملاحظة علاقة كل منها في مرحلة تاريخية معينة بنوع النظام الاجتماعي المعاصر لها، وملاحظة أن هذه العلاقة تمارس تأثيرها على طابع شكل المادية في تلك المرحلة"⁽³⁾.

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 33.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبدأ الثالث: يصفه مروة في قوله: "لا بد من ملاحظة علاقة كل منهما بالعلوم الطبيعية، وبالمرحلة التي بلغ إليها تطور هذه العلوم فإن هذه العلاقة لها تأثيرها كذلك في تحديد شكل المادية الفلسفية"⁽¹⁾. وهذه المبادئ هي التي حددت أشكال الفلسفة المادية.

ثالثا. أشكال المادية الفلسفية عبر تاريخ تطور الفلسفة العالمية:

بناء على الملاحظات الأساسية السابقة صنف مروة أشكال المادية الفلسفية إلى ما يلي:

1- المادية الساذجة:

هي أقدم أنواع المادية في التاريخ البشري، وقد عرفت عند أقدم الفلاسفة وقد بنيت المادية الساذجة على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم، وقد ظهرت هذه المادية في فترة كانت العلوم فيها متمازجة، لا ينفصل بعضها عن بعض، و" هذا الشكل الساذج للمادية القديمة يعبر عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديما بالديمقراطية العبودية، وأبرز ممثلي هذه المادية طاليس، وانكسمانس، وأنكسيماندر، وهيرقليط، وديموقريطس، وأبيقور"⁽²⁾.

2- المادية الميتافيزيقية:

وهي مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وقد انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي (السكوني) تجاه ظواهر العالم، وهو موقف يعتمد في الأساس على المعرفة الطبيعية الميكانيكية، فقد كانت الفلسفة خلال هذه الحقبة تتغذى بالعلوم الطبيعية"⁽³⁾. وكانت المادية الميتافيزيقية تعبر عن الإيديولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر.

3- مادية الديمقراطيين الثوريين:

ظهر شكل هذه المادية خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبا الشرقية وآسيا في عصر انتقال هذه البلدان من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ومادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 33.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

(3) المرجع نفسه، ص 35.

تحتوي عناصر الموقف الديالكتيكي من ظواهر العالم⁽¹⁾ وهي تعبر بالأساس عن إيديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر.

4- المادية الديالكتيكية:

هي آخر أشكال المادية تاريخيا: "حتى مرحلتنا الحاضرة هي المادية الماركسية معبرة عن إيديولوجية البروليتاريا أي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم"⁽²⁾.

هي إذن الأشكال الأربعة الأساسية للمادية الفلسفية، والتي يعتقد حسين مروة أنها تساعدنا على إيجاد مكان للفلسفة العربية الإسلامية في التاريخ، فهو يؤكد أن "المادية في الفلسفة العربية الإسلامية... تتخذ أشكالا غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية، مما أتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها من العرب والإسلاميين والمستشرقين أن يجدوا المبررات لطمسها أو تجاهلها أو تحريف ما قد يظهر من الأمارات الدالة عليها"⁽³⁾، لذلك ربط الفلسفة المادية الغربية بعاملين رئيسيين يحددان الوضع التاريخي لها، وهما "طابع أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية، والعامل الثاني هو طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي) بالأخص"⁽⁴⁾.

إنه انطلاقا من هذين العاملين الرئيسيين "صح القول بأن التزعات المادية في هذا التراث اتخذت أشكالا غير ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الديالكتيكية بمستواهما الملائم للوضع التاريخي ذاك"⁽⁵⁾. ومرد هذا التردد في نظر حسين مروة هو المواقف المترددة لفلاسفة التراث من جهة، واختلاط التزعتين الميتافيزيقية والديالكتيكية من جهة أخرى.

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 35.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 36.

(4) المرجع نفسه، ص ص 37-38.

(5) المرجع نفسه، ص 38.

وفي النهاية يخلص مروة إلى القول بأن المنهج الملائم الذي ندرس به التراث العربي هو المنهج المادي التاريخي الماركسي وهو المنهج الذي يأخذ به "ويدعو إلى اعتماده في دراسة تراثنا الفكري"⁽¹⁾ فهو يدعو لدراسة تاريخنا وتراثنا الفكري على أساس من الرؤية العلمية (المادية التاريخية) لحركة التاريخ الاجتماعي وما يرتبط بها من تاريخ تطور الفكر البشري، وقد خلص حسين مروة إلى هذه النتيجة بعد أن تعرض بالدراسة والتحليل لكل من مواقف القدماء ومواقف المحدثين من التراث وكذلك مواقف المستشرقين الماركسيين، الذين انتقد مناهجهم في دراسة التراث العربي الإسلامي، وأشاد بالمنهج المادي التاريخي الماركسي كونه المنهج الأكثر ملاءمة لدراسة التراث.

رابعا. كيفية تحديث المجتمع في نظر حسين مروة:

يرى حسين مروة أن تطور الفكر الفلسفي لا يتوقف على معرفة الظروف الخاصة بهذا المجتمع أو ذاك فقط، بل يتوقف أيضا على الظروف القائمة خارجه، أي الظروف العالمية أو القارية أو ظروف المنطقة ذات المجتمعات المتعددة: "إن الكلام عن هذا العامل الخارجي أمر ذو أهمية في مجال دراسة التراث الفكري والفلسفي بخاصة، دراسة علمية مستكملة طابعها الشمولي"⁽²⁾ كما تبرز أهميته أيضا (العامل الخارجي) في نقد مفهوم الحضارات المقفلة التي تحصر علاقاتها في النطاق المحلي لشعب واحد أو أمة واحدة دون أن تكون متأثرة بغيرها أو مؤثرة فيه: "لأن التاريخ لا يحفظ في ذاكرته حضارة أو ثقافة مقفلة على هذا النحو"⁽³⁾، ويستدل على ذلك بالحضارة العربية الإسلامية التي تأثرت قديما بالحضارة الهندية، والصينية، واليونانية، وهي بدورها أثرت في الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ثم أصبحت متأثرة فيما بعد، أي حاليا، بالثقافة الأوروبية: "وهكذا شأن سائر الحضارات والثقافات العالمية"⁽⁴⁾ "وإذا كان لابد من القول بظهور عدة حضارات فلا بد من تفسير هذا التعدد على أساس تلك الوحدة الديالكتيكية ذاتها، ولذلك نلاحظ في مسارها جميعا نوعا من التواصل الأفقي التعاقبي بحيث لا نجد حضارة لاحقة تنفي حضارة سابقة أو تلغيها بل

(1) حسين مروة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 104.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 40.

- بالعكس - تؤكدها بالتداخل معها ثم بتكثيف بعض عناصرها وفق مقتضيات الظروف الخاصة بها - أي بالحضارة اللاحقة - وتطوير عناصر أخرى أو إغنائها بإضافات جديدة أكثر تطوراً ليبقى الجرى العام للحضارة البشرية، بل صاعد حتى بالتقطعات الحادثة المتوحدة في حركة هذا المسار العام⁽¹⁾ غير أن حسين مروة يربط هذه العوامل الخارجية بانصهارها في العوامل الداخلية، وفي هذا المجال يقول: "إن تأثير الظروف الخارجية إنما يظهر من خلال العوامل الداخلية منصهراً فيها غير منفصل عنها وإلا كان هذا التأثير مصطنعاً وزائفاً أو موقوتاً عابراً"⁽²⁾. شرط الإنصهار يضمن فعالية هذه العوامل.

مفهوم التالي: ومن هنا يصل حسين مروة إلى نقطة ثانية هي فكرة استقلالية نسبية للفلسفة جسدها في مفهوم التالي، ويعني به أن كل جيل جديد من الأجيال البشرية المتتالية يجد أمامه علاقات مادية موضوعية متكونة قبله بصورة مستقلة عنه، ومن هذا المنطلق: "فإن هذا الجيل يتسلم كمية معينة من المواد الفكرية التي تكونت في أجيال متعاقبة سبقته على نحو مستقل عن رغبته وتأثيره، لذلك لا تعد هذه المنتجات الفكرية التي يجدها الجيل الجديد جاهزة أمامه من الماضي، انعكاساً للمثال (Idéal) الذي تكونه الظروف المادية القائمة في حاضر هذا الجيل وإنما المسألة في مثل هذه الحالة هي أن المنتجات الفكرية الموروثة تقع في طريق التحول خلال الظروف الجديدة في الحاضر، أو بعبارة ثانية إن تطوير كل فكرة جديدة أو كل نظرية جديدة مستحيل من غير وراثتها المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولاً نوعياً وفقاً لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة"⁽³⁾.

ويستدل مروة على وجهة نظره بموقف لينين: "إذ بروح هذا التفكير المنهجي كان لينين يؤكد في كلامه على المصادر الثلاثة للماركسية، إن الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الأساسي لتطور البشرية بل - بالعكس - جاءت بالأجوبة عن الأسئلة التي كانت تطرحها البشرية في كل العصور السابقة لنشوء الماركسية، إن توكيد هذه الفكرة هو في الوقت نفسه توكيد للموقف

(1) حسين مروة: الترععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 40.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 41.

الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي"⁽¹⁾. إننا نلمس من خلال هذا النص موقف حسين مروة من دراسة التراث فهو يعتقد بصحة المنهج الماركسي اللينيني في دراسته للتراث ويراه المنهج الأكثر ملائمة لدراسة التراث العربي الإسلامي لأن الماركسية اللينينية في نظره تحافظ على التراث: "ولكن ليس لذاته كتراث بل لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري، ذات الطابع المشترك بين مختلف أجيال البشرية في مختلف شعوبها ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة أي تحولاتها النوعية خلال عملية مزدوجة من: التحولات الاجتماعية أولاً، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري ثانياً"⁽²⁾. بمعنى أن المنهج المادي وحده هو القادر على تقييم التراث العربي والسير به نحو التجديد والتقدم والتطور.

وفي نهاية تحليله ينتقد مروة فئة الانتلجانسيا (Intelligentsia) العربية التي تدعو إلى القطيعة مع التراث العربي وإلغاء التعامل معه كلياً، كما ينتقد أيضاً السلفيين على حد سواء: "فإذا كانت الأولى (السلفية) -دعوة تحديث التراث- تدعو إلى تبعية الحاضر للماضي لتغريب المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر، فإن الثانية (أي دعوة إلغاء التراث) تدعو إلى قطع الحاضر عن الماضي لتغريب المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد أصالة انتمائهما إلى ذلك التاريخ"⁽³⁾.

كلا الاتجاهين في نظره سواء دعاة التحديث أو دعاة القطيعة كلاهما يهدف إلى اغتراب المجتمع العربي عن الحاضر: "كلتا الدعوتين إذن رغم تناقض مفهوميهما تلتقي الأخرى على صعيد مشترك هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعيهما في الحاضر نفسه لأن إحدى الدعوتين تقتلعهما من الأصالة، والأخرى تقتلعهما من المعاصرة، وكلا الأمرين اغتراب عن الحاضر، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى الوحدة الجدلية بين الأصالة والمعاصرة أي وحدة العلاقة بين

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) حسين مروة: الترععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 41.

(3) المرجع نفسه، ص 42.

الماضي والحاضر والمستقبل، فإذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب انسلخ معنى الوحدة بكامله، فلم يبقى الحاضر حاضرا بمفهومه التاريخي الديالكتيكي⁽¹⁾.

ومن هنا يخلص حسين مروة إلى التأكيد على منطلق الواقع التاريخي الاجتماعي والذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة أو نظرية في هذا المجال، لأن المواقف المختلفة التي تعرضت للتراث بالدراسة والتحليل كانت معظمها وحيدة الجانب "فقد وجدنا خلال البحث والاستطلاع أن كثيرا من هذه المواقف على اختلاف عصورها واختلاف بيئاتها الاجتماعية واختلاف معداتها المعرفية ومقاييسها التي تنطلق منها في تقويم التراث، قد ظل في نطاق الموقف الوحيد الجانب"⁽²⁾. ولتوضيح ذلك قام حسين مروة باستقصاء مواقف القدماء والمحدثين وخلص إلى أن ما نسميه الفكر العربي الإسلامي الفلسفي كان هو ذلك "الإطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي الإسلامي، مسجلا بهذه اللغة المشتركة بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع"⁽³⁾. هذا يعني أن العلاقات الداخلية لهذا الفكر تطورت في نطاق استيعاب هذا الفكر لحركة الصراع بين مفاهيم الإسلام الكونية والاجتماعية، وبين الممارسات العملية في مجال العلاقات الاقتصادية الاجتماعية، ومن هنا في أي من وسط هذا الصراع تحولت العلاقات الداخلية للفكر العربي نظر حسين مروة إلى إيديولوجيات: "ويمكن أن يُحدد بدء التحليلات الأولى لهذا التحول بالظاهرة المسماة بـ(القدرية) والتفاعلات التي أحدثتها هذه الظاهرة في الأوساط الفكرية والأوساط الاجتماعية المناهضة آن ذاك لحكم الأمويين وإيديولوجيتهم القائمة على الجبرية، ثم أخذت هذه التحليلات تتبلور مرحلة مرحلة ووجدت شكلها المتطور في فكر المعتزلة ثم وجدت أشكالها العليا في مجالين متوازيين هما الفلسفة والتصوف الفلسفي، وخلال ذلك برزت عند (إخوان الصفاء) بشكل آخر تتداخل فيه معالم الفلسفة ومعالم التصوف الفلسفي على غير انسجام واضح"⁽⁴⁾ إن المجال لا يتسع هنا للتعرض لدراسة حسين مروة لكل التراث الفلسفي العربي الإسلامي انطلاقا من جذوره الأولى المترامية للفترة اليونانية لكن الذي يمكن استخلاصه من كل

(1) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، المرجع نفسه، ص 43.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 169.

(4) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 170.

ذلك هو القول بان المنهج المادي الماركسي هو أكثر المناهج ملائمة لدراسة التراث العربي الإسلامي.

في الحقيقة لا يمكن إنكار فضل حسين مروة في محاولته الجادة في قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة جديدة طبق عليها المنهج المادي الماركسي، لكننا لا نوافق في هذا الاستهلاك للبضاعة الماركسية التي روج لها بكل جرأة، لأن الأرضية العربية لم تكن ممهدة بعد لاستقبال هذا المنهج وبالتالي يصعب تأصيل الماركسية - التي كانت ثمرة جهود وثورات كبيرة في منبتها الأصل أوروبا - في الدول العربية التي كانت لا تزال في ذلك الوقت تعاني التخلف على جميع الأصعدة بسبب مخلفات الاستعمار.

أضف إلى ذلك أن مبدأ الماركسية هو استثمار التراث للنهوض بالحاضر وهذه النقطة لا يختلف فيها حسين مروة عن التيار السلفي الذي انتقده بشدة فهو تيار يستحضر التراث لبناء الحاضر وإيجاد حلول لمشاكله، وجه الاختلاف فقط هو القلب الماركسي المادي الذي ضمنه حسين مروة للتراث، أي أنه وضع التراث العربي الإسلامي في قالب مادي، بحيث طبق منهج الماركسيين في دراسته وهذا ما نوافق فيه محمد عابد الجابري الذي يقول: "لقد طابق حسين مروة دون أن يشعر بين المنهج السلفي والمنهج التاريخي فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها تاريخية في شكلها فكان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية"⁽¹⁾. وبالإضافة إلى ذلك يرى الجابري أن محاولة حسين مروة لإضفاء طابع المعقولية على التراث العربي جعلته يقع في فخ التقليل من شأن الفلسفة العربية الإسلامية دون أن يشعر: "إن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب أي كجزء مكمل لها، يعني توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية على حساب أصالتها، بل على حساب تفوقها على الفلسفة اللاتينية في الغرب التي لم تكن شيئاً مذكوراً إزاءها... حتى بالنسبة للمستشرقين أنفسهم... هكذا يأتي إثبات المعقولية التاريخية على حساب الأصالة والتاريخية معا"⁽²⁾.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 166.

(2) المرجع نفسه، ص 166.

من خلال ما تقدم يمكننا القول إنه وعلى الرغم من الملاحظات السابقة إلا أن حسين مروة يبقى أحد عمالقة الفكر العربي المعاصر بلا منازع، فقد حاول جاهدا جعل القواعد الماركسية بابا للحقيقة التاريخية المغلقة رغم صعوبة الأمر في ذلك الوقت.

المبحث الثالث. التراث والحداثة في الخطاب النقدي (محمد عابد الجابري أمودجا):

يُعد محمد عابد الجابري من أبرز الأسماء العربية التي لمعت في سماء الساحة الفكرية العربية حيث ارتبط اسمه بالعديد من القضايا الفكرية المعاصرة، كالديمقراطية، والعولمة، والثقافة، والحداثة، وكذلك التراث. عايش الجابري ظروف التخلف والانحطاط التي طبعت الجو العام للدول العربية وكان واحداً من المفكرين الذين حاولوا بفكرهم النهوض بالمجتمع العربي وتحريره من سباته الطويل، وذلك من خلال مشروعه الفكري المتميز "نقد العقل العربي" هذا المشروع الذي حاول من خلاله توضيح عيوب ونقاط ضعف العقل العربي بغرض تجاوزها من خلال إخضاعها للنقد البناء والتحليل ومن ثمة الارتقاء بالمجتمع العربي إلى حياة الرقي والتقدم والازدهار، وذلك غير ممكن في نظره إلا من خلال قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي.

يعتبر كتاب "الخطاب العربي المعاصر" مقدمة لمشروع الجابري النقدي: "إن هدفنا من العمل - كتاب الخطاب العربي - أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي مشروع نقد العقل العربي"⁽¹⁾ وهذا الهدف نجده أيضاً ضمن كتابه "نحن والتراث" وكذلك في كتابيه "بنية العقل العربي"، و"تكوين العقل العربي".

وبعد أن وضع الجابري مجال اهتمامه في الخطاب العربي فقد عرض بالدراسة والتحليل "للخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي"⁽²⁾ معنى ذلك أنه أخرج من مجال اهتمامه دراسات العرب الناطقين أو الكاتبين باللغة الأجنبية، كما أستثنى دراسات المستشرقين الغربيين التي انشغلت بالفكر العربي المعاصر وجعلته موضوعاً لها، مبرراً إغفاله لهذه الدراسات بطبيعة الخطاب أي أن خطابهم ليس صادراً عن العقل العربي. وبالمثل فقد أغفل ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب: "إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء العقل العربي... وكون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها قد تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيها

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 15.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كخطاب"⁽¹⁾ ما يعني أن الجابري قد تقيد إلى حد كبير بالخطاب الذي يفكر عربياً، الأمر الذي يقودنا للتساؤل عن طبيعة منهجه، فما المنهج الذي اعتمده؟

يصرح الجابري منذ البداية أنه ليس مثل بعض معاصريه الذين يعلنون ولاءهم لمنهج معين، ويستعرضون عضلاتهم من خلاله: "أما نحن فإننا نريد أن نعرف 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 نبحت 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⁾ فالنقد هو المنهج الذي اعتمده الجابري وقد تجسد ذلك في معظم مؤلفاته، وسنعود للحديث عن منهجه لاحقاً.

أولاً. تحديد الجابري للخطاب العربي كمجال لاهتمامه:

حدد الجابري مجال اهتمامه ويتضح ذلك من خلال نصه التالي: "صنفنا الخطاب موضوع بحثنا إلى أربعة أصناف الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتحديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحورناه حول العلمانية وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكالياتها، والخطاب القومي وركزناه حول "التلازم الضروري" الإشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما وبين "تحرير فلسطين من جهة ثانية، ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الإشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، إشكالية الأصالة والمعاصرة"⁽³⁾.

انتقد الجابري أنواع الخطاب العربي نقداً ابستمولوجياً تشخيصياً بعيداً عن التحيز الإيديولوجي هدف من ورائه إلى حصر عيوب الفكر الفلسفي العربي علماً أنه تبني التصنيفات الأربعة الأكثر ذيوغاً "وبخصوص التصنيفات الإيديولوجية هذه تبيننا التصنيف الشائع إلى ليبرالي،

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 14.

(3) المرجع نفسه، ص 16.

سلفي، ماركسي، قومي"⁽¹⁾. هذه التيارات الأربعة كانت محط إهتمام الجابري حيث خصها بالنقد والتحليل حتى يبرز مواطن ضعفها.

ثانيا: نقداً للجابري للخطاب النهضوي:

انتهج الجابري الأسلوب النقدي لتوضيح وجهة نظره، حيث يقول: "إن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات، وإذا كان شعار الثورة قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن فإن هذا لا يعني أن مشروع النهضة قد تحقق كاملاً أو أن شعار النهضة لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي الجديد، كما يكون قد تراءى للبعض في أوائل الستينات بل بالعكس لقد استرجع هذا الشعار منذ بضع سنوات مكانته في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار الثورة منطقة الظل على نفس الساحة"⁽²⁾. إن مصطلح النهضة هو إذن محط إهتمام الجابري "ومن هنا كان التفكير في النهضة، أو الثورة بحثاً عن مشروع وتفكيراً في نموذج"⁽³⁾.

إن المهماز الأول ليقظة العرب وطرحهم لمشكلة النهضة هو في نظر الجابري تفوق الحضارة الغربية عليهم ثقافياً وعسكرياً، حيث وجدوا أنفسهم عند بدء يقظتهم أمام نموذجين حضاريين هما الحضارة الغربية المتطورة، والحضارة الإسلامية التي تعاني الركود والانحطاط، ومن هنا كان الاختيار صعباً ومصحوباً بنوع من التوتر الوجداني "حيث تردوج في آن واحد في وجدان نفس الشخص مشاعر الحب والكراهية إزاء نفس الموضوع"⁽⁴⁾ فالعربي يجد نفسه مضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر أو على الأقل الدخول في جدال معه لفضح المسكوت عنه: "إن التعامل فهضويًا -على صعيد الخطاب- مع النموذج الأوروبي يتطلب السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا غير ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم [أي العرب] بل يهدد وجودهم... وإذن فلا بد من معارضته بل لا بد من فضحه ومقاومته، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن التعامل -فهضويًا كذلك- مع النموذج العربي

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) المرجع نفسه، ص 22.

(4) المرجع نفسه، ص 23.

الإسلامي يتطلب بدوره السكوت عن قرون طويلة من الانحطاط، وهذا السكوت غير ممكن هو الآخر لأن قرون "الانحطاط" هذه جزء من هذا النموذج نفسه وإذن فلا بد من حضورها بكيفية أو بأخرى في نفس الخطاب"⁽¹⁾. هذا، ويضيف الجابري عاملاً ثالثاً أساسياً أيضاً هو الواقع الذي يعيشه العرب ويرفضونه: "فكلما اشتدت عليهم وطأة هذا الواقع المرفوض كان هروبهم إلى الأمام أشد وأعنف، نقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم"⁽²⁾ من هنا يخلص الجابري إلى القول بأن وعي النهضة عند العرب يقوم على الإحساس بالفارق بين واقع الانحطاط الذي يعيشه العرب وواقع النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين العربي أو الأوروبي.

ويؤكد الجابري أن كلا النموذجين بعيد كل البعد عن الواقع العربي، وتفسير ذلك هو أن النموذج العربي الإسلامي: "يزداد مع الوقت توغلاً في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي "يتوغل" في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراب التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل"⁽³⁾.

وبعبارات أخرى، فإن الوعي العربي بالنهضة هو نتاج للإحساس بالفارق بين الحضارتين -العربية والغربية-: "أي هو حصيلة مقارنة ومقايسة لا حصيلة تحليل وممارسة، إن غياب تحليل الواقع -أي واقع الانحطاط- وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدايتها هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويجعل بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تتحول إلى الحلول محله و إلى تقمصه والاحتماء به"⁽⁴⁾. إن المتمسكين بالنموذج الإسلامي يتصورون النهضة بمثابة بعث لإسلام جديد، وأن النهضة لن تتحقق إلا إذا سقط الغرب: "فعندما يسقط الغرب ستندعم القوى الخارجية المعرقة لنهضتنا وإذ ذاك سنتولى قيادة البشرية"⁽⁵⁾ وهذا ما ناقضه الجابري، ورفضه لأن ذلك يجعل مشروع النهضة مجرد حلم، صحيح أن الإمبريالية الغربية عائق أمام النهضة

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 23.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 24.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص 36.

العربية ولكن ما يجب إبرازه هو: "عدم قدرة الخطاب النهضوي العربي على استيعاب هذه الحقيقة استيعاباً عقلاًانيا"⁽¹⁾.

بمعنى أن الخطاب العربي يبقى حبيس الوجدان: "فلقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير الشيء الذي جعلها تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية، وبعبارة أخرى يجب القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ولا يزال خطاب وجدان وليس خطاب عقل"⁽²⁾ أي أن الخطاب العربي ظل منذ القديم وحتى الآن يعبر عما يجده الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث وليس التعبير عن منطق هذه الأحداث أو الانطلاق من واقعها.

1- الخطاب السلفي:

يقابل الجابري الأصالة بالتراث والمعاصرة بالحداثة ويقر بأن هذه المقابلة في التصنيف نسبية إلى حد كبير، كما ينظر لهذه القضية من حيث طبيعة الخطاب وخصائصه في تحديث العالم العربي ويؤكد أن مجال تلك النسبية سيضيق أكثر.

الخطاب السلفي في نظر الجابري هو خطاب يدعو إلى تقييد العقل: "العقل السلفي مكبوح الجراح مردود الشطط لا ينتج العلم بل هو صديق له فقط يبحث في أسرار الكون ولكن مع احترام الحقائق الثابتة إنه عقل الماضي، لا بل العقل السني الذي ردع وكبح مسيرة نهضة الماضي التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء"⁽³⁾ ومن هنا فإن تحرير الفكر في نظر السلفيين لا يعني إخراج العقل من دائرة الانحطاط، بل يعني فقط الرجوع إلى الفترة التي عاش فيها الرسول ﷺ وفترة الخلافة الراشدة، بمعنى أن الفكر السلفي يعمل على تحرير الفكر داخل الحقل المعرفي الإيديولوجي القديم وضمن إشكالياته.

هذا، وإذا كان المصلح السلفي يفكر في الإصلاح وتحرير العقل بعقل ينتمي إلى الماضي العربي الإسلامي، فإن الليبرالي العربي بالمقابل "يسكت تماماً عن الماضي العربي، فهو لا يدخل في

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 36.

(2) المرجع نفسه، ص 37.

(3) المرجع نفسه، ص 40.

اهتمامه بل يبعه بكل إصرار"⁽¹⁾. إن النهضة في نظر الليبرالي العربي إما أن تقوم على المقومات الأوروبية وإما أن لا تكون. معنى ذلك أن القراء العرب يحتاجون للتنوير الغربي "وليس إلى ثقافتهم الزراعية الغيبية التي ولى زمامها إنهم يحتاجون إلى المبادئ الأوروبية وليس إلى القيم الماضية"⁽²⁾. إن المفكر الليبرالي يهدف في نظر الجابري إلى تخريج الرجل العربي العصري الذي لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة حين شرع الأوروبيون يعتمدون المعارف العلمية بدلا من العقائد الموروثة. وهنا يحكم الجابري بأن الليبرالي العربي لا تاريخ له "بمعنى أنه يفكر ويحلم بمركبات ذهنية وجدها خارج تاريخه جاهزة فتبناها قافزا هكذا على ما كان يجب البدء به: تصفية الحساب مع القرون الوسطى انطلاقا من العودة إلى القدماء لا من الهروب منهم"⁽³⁾.

ومن هنا يستنتج الجابري أن السلفي والليبرالي يلتقيان في فكرة القفز على التاريخ، فهما يقفزان عليه ولا يصنعانه، فالسلفي يطالب بالعودة إلى سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والليبرالي يطالب بالعودة للمبادئ الأوروبية، ومن هنا يطرح الجابري مشكلة الأصالة والمعاصرة، أو كيف نوائم بين ذاك الفكر الوافد الذي بغيره نفتت منا عصرنا أو نفتت منه وبين تراثنا الذي بغيره نفتت منا عروبتنا أو نفتت منها؟ للإجابة عن هذا التساؤل يستحضر الجابري الوضعية المنطقية ممثلة في زكي نجيب محمود من خلال كتاب "صحوة قلقة": "إن القراءة هنا ستكون بلا ريب خاضعة لمبادئ هذه الوضعية المنطقية ولطريقة تعاملها مع موضوعاتها وهذا ما لا يخفيه صاحبها فعندما تساءل عن الكيفية التي سيحقق بها الموائمة بين التراث والعصر وجد مفتاحا للموقف كله حسب تعبيره، في فكرة المنفعة التي تؤسس الفلسفة التي كان يبشر بها: الفلسفة الوضعية الجديدة، ولذلك كان الجواب عن السؤال ماذا نأخذ من تراث الأقدمين جوابا جاهزا، إنه: أن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة"⁽⁴⁾.

أما الطريقة المنهجية التي تعتمد عليها الوضعية المنطقية فهي: "الفصل في التراث بين الشكل والمضمون كما تفصل في المنطق بين صورة القضية ومحتواها وفي الرياضيات بين قالب المعادلات

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 40.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

(3) المرجع نفسه، ص 42.

(4) المرجع نفسه، ص 46.

ومكوناتها وبما أن الصورة والقالب في المنطق والرياضيات هما وحدهما الثابتان فكذلك يجب أن يكون الشكل في التراث هو الثابت الذي يجب أخذه، أما المضمون فيما أنه متغير فيجب أن نستمدّه من عصرنا نحن لا بل من الذين نعيش معهم عصرهم"⁽¹⁾ من هنا فإن النتائج التي تنتهي إليها ستكون محكومة بالمقدمات في نظر الجابري، وهذا ما اعتقد فيلسوف الوضعية المنطقية أنه تجاوزه "ولكن صحوته القلقة جعلته ربما ينسى هذا ويعتقد بالتالي أنه قد تحرر من رؤيته السابقة"⁽²⁾ الأمر الذي جعله يبحث النتيجة في كل مكان إلى أن وجدها في شخص أبي حيان التوحيدي، أو كما يقول الجابري أسقطها على أبي حيان التوحيدي، الذي وجد فيه فيلسوف الوضعية تشابهاً بين وقفته في زمنه والوقفة التي يقفها الكاتب العربي المعاصر مع معاصريه حول ما يؤخذ من التراث وما لا يؤخذ.

إن صاحب الوضعية المنطقية خلص في نظر الجابري إلى الأخذ بالشكل دون مضمونه، فالأسلاف لجئوا للنظر العقلي، لكن الموضوعات تبدلت وتغيرت "وهكذا فكما وجد في غربة أبي حيان التوحيدي وقلقه وتمزقه، الفصل بين الشكل والمضمون سيجد بعض العقلانية التي يبحث عنها تارة عند اللغويين والنحاة"⁽³⁾. ويخلص الجابري إلى أن صاحب الوضعية لم يكن كل ما يبحث عنه لأن فكر الفرق الإسلامية عبارة عن وحدة واحدة لا تقبل التجزئة. ولم يستطع زكي نجيب محمود أن يفصل بين الشكل والمضمون في التراث الفكري لهذه الفرق فاضطر في نظر الجابري إلى العودة "إلى جلبابه الوضعي يلبسه من قمة رأسه إلى أخمص قدميه ليحتمي به من كل شيء اسمه التراث أوله علاقة بالتراث..."⁽⁴⁾.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 46.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- الخطاب الماركسي:

يناقش الجابري أطروحات داعية الماركسية التاريخية لتحليل وتفكيك الخطاب النهضوي العربي بالشكل الذي يجعله يكشف عن طبيعته بنفسه، ويؤكد الجابري أن الماركسي يقف وقفة مختلفة عن سابقه مع التراث: "لاشك هنا أننا أمام صيغة جديدة لإشكالية النهضة تختلف عن الصيغ التي تعرفنا عليها من قبل، صيغة تومئ إلى أنها تتجنب منذ الوهلة الأولى التوفيق وتوحي فضلا عن ذلك بأنها تحمل وعودا جديدة"⁽¹⁾.

لكن الجابري يجزم بأن الماركسي التاريخي لم يحقق هذه النتيجة فعليا، فهي فقط من الظاهر تبدو بعيدة عن التزعة التوفيقية لكن المتأمل فيها يجد الماركسية التاريخية أيضا لم تسلم من هذه التزعة، فالتاريخي العربي لم يطرح الإشكالية طرحا لا تاريخيا مثل سابقه بل بالعكس تبني ماركسية تاريخية هدفت إلى القضاء على جذور السلفية في الفكر العربي، وبهذا نجدها ضد التوفيق لكن الجابري يؤكد بأن تجاوز التوفيق كان في مجال واحد فقط، هو المجال الذي يطرح فيه جنبا إلى جنب الفكر الأوروبي والتراث العربي و"بعبارة أخرى هو لا يطلب الأصالة في التراث العربي وإنما يطلبها هي والمعاصرة معا في الفكر الأوروبي الحديث، إن الأصالة التي يطلبها هي تلك التي توجد في الليبرالية الأوروبية الأصلية، والمعاصرة التي يبتغيها هي تلك التي تحملها الماركسية، وبالتالي فهو يريد أو يوفق في ذهن العربي بين ماضي الغرب ومستقبله بين الليبرالية والماركسية"⁽²⁾ وهذا التوفيق في نظر الجابري بين الذهن العربي والذهن الأوروبي مناقض تماما للتاريخية ماركسية كانت أو غير ماركسية ومن ثمة يخلص إلى الماركسي التاريخي العربي، كان هو أيضا لا تاريخيا في طرحه، فطروحاته لا تخلو بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر، أما في الجوهر فالتناقض والتوفيق يبطنانها ويتحكمان فيها ويوجهانها.

ثالثا. نقد الجابري للخطاب السياسي:

يرى الجابري أن الخطاب السياسي في الفكر العربي هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي: "فهو يمارس السياسة لا كخطاب في الواقع القائم بل كخطاب يبحث عن واقع آخر... هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقا من تحليله، بل إنه يقفز عليه

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 47.

(2) المرجع نفسه، ص 48.

ليطرح كبديل عنه: إما (الواقع) الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإما (الواقع) الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو بعد الليبرالي⁽¹⁾ فالأمر يتعلق دائما بقطبين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي، (التراث والحداثة) مقابل نموذجين بارزين هما النموذج الإسلامي والأوروبي كما سبق الذكر، ولكن هذين النموذجين يظهران تحت عناوين مختلفة هذه المرة (الدين والدولة، الإسلام والعروبة، الديمقراطية، الجامعة الإسلامية والوحدة العربية).

وبعبارات أخرى، يرى الجابري أن الخطاب السياسي العربي يتسم بالضحالة لأنه خطاب يمارس السياسة في غير موضعها أي في موضوعات غير سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى السياسة. بمعنى البحث في علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة إلا انتماء غير مباشر⁽²⁾. إن الخطاب السياسي في الفكر العربي قديمه وحديثه، كان ولا يزال في نظر الجابري خطابا غير مباشر وغير صريح، ويتضح ذلك من خلال لجوء القدماء لممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة الرموز كإجراء الكلام على لسان الحيوانات (كليلة ودمنة) أو من خلال الأمثال والحكم مثل كتاب (السياسة الملوكية) و(الآداب السلطانية). بمعنى أن الكلام في السياسة كان يتم بطريقة غير مباشرة، بمعنى أنه "كان يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيها له ونظيرا، حتى يتأتى قياسه عليه"⁽³⁾ ويضيف الجابري فيقول: "وفي جميع الأحوال فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجاهدة الواقع مجاهدة مباشرة -صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلا- جعل هذا الخطاب فقيرا ضحلا، ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيمه، آلياته...) بل أيضا من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها"⁽⁴⁾. ومن أبرز القضايا التي اشتغل بها الفكر السياسي العربي، قضية الدين والدولة أولاً ثم الديمقراطية.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 65.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

(4) المرجع نفسه، ص 67.

1- قضية الدين والدولة:

إن الفصل بين الدين والدولة كان ولا يزال من أكثر الأسباب المحققة للنهضة العربية، وقد وقف الجابري مطولا عند هذه النقطة التي لا يتسع المجال لذكر كل ما جاء فيها لكن النتيجة التي خلص إليها، هي أن مسألة فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي لم تطرح لذاها بل كان لها غرض آخر أرادت تحقيقه وهو قضية الديمقراطية.

يرى الجابري أن رواد السلفية دافعوا دفاعا مستميتا عن الشورى وجعلوها مرادفة للديمقراطية، وألحوا على تأصيل الديمقراطية في المنظور الإسلامي، لكن الليبراليين العرب يرفضون دعوى السلفيين التي تريد رفع الشورى الإسلامية إلى مستوى الديمقراطية الأوروبية. فقد طالب السلفي بإحياء الخلافة الإسلامية واستعادة النموذج الأمثل للحكم في إطاره المرجعي والذي يجسمه في خلافة عمر بن الخطاب، أي الحكم القائم على (الشورى والعدل)، ولقد تجنب السلفي توظيف شعار الديمقراطية وألح على شعار الشورى لنفس السبب الذي جعل الليبرالي العربي يوظف شعار العلمانية بدل الديمقراطية⁽¹⁾ وقد دار بينهما جدل طويل، وفي هذا الجدل كانت فكرة التعددية مرفوضة عند السلفيين والقوميين العرب فهم يأخذون في نظر الجابري من الديمقراطية ما يخدم وجهة نظرهم ويتركون ما يتعارض مع أهدافهم وغاياتهم، خصوصا المبادئ التي تقر بحقوق الأقليات على اعتبار أنها عامل مشجع على التجزئة.

ويخلص الجابري في نهاية عرضه إلى أن المتكلمين اليوم في الديمقراطية: "سكتوا في تمجيدهم للديمقراطية عن مقتضياتها الأساسية في وطن كالوطن العربي، لقد سكتوا ويسكتون عن مشكلة السلطة ومصدرها وشكل النظام الذي سيمارسها، كما سكتوا عن شكل التنظيم الاجتماعي السياسي الذي تفرضه الديمقراطية في مجتمع كالمجتمع العربي"⁽²⁾ ومرد هذا السكوت في نظر الجابري هو سيطرة تصور المستبد العادل "والحق [يقول الجابري] أن رائد السلفية لم يكن يعبر عن رغبته وحده حينما كتب يقول، إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، بل كان يعبر عن تصورنا جميعا نحن العرب للحكم الأمثل"⁽³⁾ ومن هنا يؤكد الجابري أن فكرة المستبد العادل الثاوية وراء الخطاب

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 100.

(2) المرجع نفسه، ص 101.

(3) المرجع نفسه، ص 102.

السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للمجتمع. إن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي ولا بد نظام اللامركزية، والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار اللامركزية لأنه خاضع لإشكالية الوحدة والاشتراكية ومحكوم بالخطاب القومي⁽¹⁾.

رابعاً. نقد الجابري للخطاب القومي:

الخطاب القومي في نظر الجابري جزء من الخطاب النهضوي من جهة؛ لأنه ينتمي بصورة عامة لإشكالية النهضة، وهو من جهة أخرى محاولة لاحتوائه وتجاوزه لأن النهضة التي يريدتها هي الثورة، التي يجعلها مرادفة للوحدة والاشتراكية. والخطاب القومي في رأيه هو خطاب من أجل فلسطين، والتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض الفلسطينية: "إن ما يميز الخطاب القومي إذن هو التلازم الضروري الذي يقيمه بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما متلازمتين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى"⁽²⁾ إن الخطاب القومي يطرح صراحة أو ضمناً قضية الوحدة عندما يتحدث عن الاشتراكية، وي طرح القضية الفلسطينية صراحة أو ضمناً عندما يتحدث عن الوحدة والاشتراكية.

هكذا إذن، فإنه سواء كان الخطاب القومي ذا نزعة ليبرالية أو ذا ميول اشتراكية أو كان ماركسيا فهو يتعامل مع ثلاثة مفاهيم أو حدود هي الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين. وحكمة هذا الخطاب: "تكاد تنحصر في ترتيب العلاقة بين هذه الحدود، ترتيباً ما، أي تركيبها على نحو ما"⁽³⁾ فإذا فشلت تركيبة معينة انتقل إلى أخرى ويستنتج الجابري 6 قضايا متناقضة مثني مثني.

1- الوحدة ← الاشتراكية ← تحرير فلسطين.

2- الوحدة ← تحرير فلسطين ← الاشتراكية.

3- الاشتراكية ← الوحدة ← تحرير فلسطين.

4- الاشتراكية ← تحرير فلسطين ← الوحدة.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 102.

(2) المرجع نفسه، ص 107.

(3) المرجع نفسه، ص 144.

5- تحرير فلسطين ← الوحدة ← الاشتراكية.

6- تحرير فلسطين ← الاشتراكية ← الوحدة⁽¹⁾.

من هذه القضايا يخلص الجابري إلى القول بأن الخطاب القومي خطاب نقائص وأن النقائص التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية وهذا ما ينتقده الجابري. ويتساءل الجابري ما الذي يجعل الخطاب القومي يختار ممكنا دون آخر؟ ويجب بأن الأساس في الاختيار هو العاطفة (الخوف والرغبة) "إن التهديد الخارجي (الخوف) (واللغة والتاريخ) الرغبة من العنصران المؤسسان والمحركان للخطاب القومي، العنصران اللذان تتوارى أمامهما كل المعطيات الموضوعية (الاقتصادية ، والاجتماعية، الجغرافية)"⁽²⁾.

وصراع الرغبة والخوف في نظر الجابري يفضي إلى شيء واحد هو الهروب إما إلى الوراء أو إلى الأمام. لا ينكر الجابري فضل الخطاب القومي في بث ونشر الشعور القومي بين الصفوف والجمهير العربية مشرقا ومغربا لكن هذا الخطاب: "لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير... إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية"⁽³⁾ فهو خطاب يسبح في الممكنات العاطفية لتفسير المعطيات الواقعية، ولهذا طمح الجابري إلى نقد العقل العربي كما سنبين لاحقا.

خامسا. نقد الجابري للخطاب الفلسفي:

يعد الخطاب الفلسفي في نظر الجابري فرعاً من فروع الخطاب النهضوي، وامتدادا له، إلا أن ما يميز الخطاب الفلسفي عن غيره هو أنه عندما يدرس التراث أو الفكر الغربي لا يبحث عما يجب أخذه كما هو الحال بالنسبة للخطاب النهضوي "بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولا إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة وإلى محاولة إنشاء (فلسفة عربية) معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين، خطاب

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 144.

(2) المرجع نفسه، ص 145.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من أجل فلسفة الماضي وخطاب من أجل فلسفة المستقبل"⁽¹⁾. وسنقف عند كل منهما بالتحليل والتمحيص.

1- خطاب من أجل فلسفة الماضي:

لتأصيل الفلسفة العربية الإسلامية لابد من تجاوز العراقيل التي تواجهها، وتأصيلها يتطلب في نظر الجابري: "الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدعون أن الفلسفة في الإسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفة اليونانية، أو هي هذه نفسها مكتوبة بحروف عربية، كما يتطلب من جهة أخرى التخفيف من دعاوى مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه، إما بتأويل أقوالهم وإما ببيان بطلانها بصورة من الصور"⁽²⁾ هذه هي المهمة التي حاول القيام بها العديد من المفكرين العرب الذين يستحضر الجابري في مقدمتهم مصطفى عبد الرزاق من خلال كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة العربية"، الذي حاول من خلاله إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية. يقر الجابري: "بأن صاحب التمهيد لا يريد الدخول في جدال صريح ومباشر لا مع الغربيين ولا مع الإسلاميين إنه يفضل اعتماد المنهج التاريخي وبالتالي تتبع مواقف هؤلاء وأولئك والرد على كل منها من داخله أي من خلال التطورات التي لحقتها"⁽³⁾.

يستعرض الجابري موقف مصطفى عبد الرزاق في الرد على المستشرقين ويخلص إلى القول بأن المسلمين كانوا يعانون من القصور عن تكوين منهج تاريخي: "إن كلام الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي هو في غالب الأمر يعني بيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية وحكم الشرع فيها، ورد ما يعتبر معارضا للدين منها"⁽⁴⁾. إن المنهج التاريخي في نظر مصطفى عبد الرزاق هو الوسيلة الأنجع التي تعود بنا إلى الينابيع الأولى وتجنبنا الوقوع في شرك المستشرقين، الذين اتهموا الفلسفة الإسلامية بأنها مدينة للفلسفة اليونانية، لذلك رأى مصطفى عبد الرزاق ضرورة الرجوع إلى الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها ويخص

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 149.

(2) المرجع نفسه، ص 150.

(3) المرجع نفسه، ص 151.

(4) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1959، ص 98.

بالذكر العودة إلى الاجتهاد بالرأي في الصدر الأول: "ذلك أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين... ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة"⁽¹⁾.

لكن الجابري لا يوافق الرأي: "فالواقع أن أطروحة صاحب التمهيد تضع منهجه في مأزق ذلك أن الانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الإسلام (الاجتهاد بالرأي بالتالي أصول الفقه) لا يؤدي بنا حتما إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة فلسفة الكندي والفارابي... بل يسير بنا في خط مواز لها تماما هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة"⁽²⁾.

لقد أغفل عبد الرزاق في نظر الجابري مسألة أساسية هي هل هناك اتصال بين الاجتهاد بالرأي في مجال الشريعة والعقيدة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي، وإغفال هذا الأمر في نظر الجابري يؤدي إلى القول أن الفلسفة بهذا المعنى هي نتاج النظر العقلي الإسلامي.

ومن هنا يخلص الجابري إلى القول بأن "الفلسفة الإسلامية بمعنى فلسفة الكندي والفارابي... الخ، ستبدو في هذه الحالة جسما غريبا في الثقافة العربية الإسلامية... هكذا ينتهي المنتهج التاريخي لصاحب التمهيد إلى عكس ما أراده منه... إلى تأكيد لا أصالة الفلسفة الإسلامية"⁽³⁾.

هذه النتيجة في نظر الجابري خلص لها سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، والذي يقول فيه: "إن فلاسفة الإسلام على طريقة اليونان إنما هم امتداد لفلسفة هؤلاء الأخيرين و(مراكز إسلامية) للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه"⁽⁴⁾.

(1) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 155.

(3) المرجع نفسه، ص 156.

(4) سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1971، ج1، ص 81.

يريد الجابري القول أن سامي النشار عندما طبق المنهج التاريخي وصل إلى عكس النتيجة التي وصل إليها أستاذه مصطفى عبد الرزاق. بمعنى أن النشار خنق المنهج التاريخي في نظر الجابري. وفي الأخير يخلص الجابري إلى القول بأن خطاب الأصالة ذاتي.

ويختتم الجابري عرضه بشخصية إبراهيم مذكور في كتابه "الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق". ويشيد الجابري برد إبراهيم مذكور على المستشرقين وفي مقدمتهم أرنت رينان، فقد اعتمد مذكور على منهج تاريخي مقارن وهو منهج يضمن العودة للجذور كما يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجها لوجه ويعين على كشف ما بينهما من علاقة "لا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكائفا اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني"⁽¹⁾ والنتيجة التي ينتهي إليها الجابري هي أن ماضي الفلسفة الإسلامية هو ماضي كل فلسفة إنه الفلسفة اليونانية، أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية... ومن هنا لا يجد حرجا في الاعتراف بأن الفلسفة الإسلامية أخذت وأعطت.

المهم هو أننا قد أعطينا بعد أن أخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لها حضارة، وإذن فلقد كان ما كان في التاريخ وذلك برهان على الأصالة.

2- خطاب من أجل فلسفة المستقبل:

يصرح الجابري بأنه نقد خطاب الفلسفة العربية والمعاصرة، ولا يريد السقوط في حبالها، ويستحضر الفلسفة الوجودية، التي عرفتها أوروبا في هذا القرن ويؤكد أنها فلسفة تعبر حقا عن جوانب من الواقع الأوروبي الاجتماعي والتاريخي وأنها شكل من أشكال الانعكاس الإيديولوجي للواقع على الفكر ومن هنا يجد مبررا لظهورها وانتشارها في الواقع الأوروبي، وعليه يتساءل هل نستطيع أن نجد في الواقع العربي ما يبرر الدعوة إلى فلسفة وجودية؟ وللإجابة عن تساؤله يستحضر وجودية عبد الرحمان بدوي ويقف عندها مطولا لكنه يقف منها موقفا نقديا معارضا حيث يؤكد الجابري أن وجودية عبد الرحمان بدوي يغلب عليها الطابع اللاعقلاني، لأنها تبنت الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية والتي قامت على التزعة التشكيكية، وهذا أمر مبرر في الفكر الأوروبي لكنه غير مبرر في الفكر العربي: "أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر الآن حملات

⁽¹⁾ إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، دار المعارف، 1969،

التشكيك تلك... ذلك ما يفرضه المنطق، منطق العقل، ومنطق التطور معا... ولكن الأمور في عالمنا العربي يبدو أنها لا تخضع لأي من المنطقيين، فالوجودية التي روج لها رائدها في الفكر العربي -عبد الرحمان بدوي- منذ أوائل الأربعينيات... وسكتت عن قضية التحرر السياسي والفكري... كل ذلك دون أن يشعر صاحبها بأي تناقض بين وجوديته، المفرطة في ذاتيتها، وبين الإطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله"⁽¹⁾ ويخلص الجابري إلى القول بأن الحديث عن منطق الوجود لا يمكن أن يتم بغير منطق العقل.

يعود الجابري ويؤكد أن المادة المعرفية (النظريات والآراء والمفاهيم والأفكار) التي اعتمدها بدوي تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين بطبيعتهما: معطيات ومقولات الخطاب العلمي، ومعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي والميتافيزيقي"⁽²⁾ ومن هنا يستنتج الجابري أن الجانب الأصيل في خطاب عبد الرحمن بدوي ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات وأن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع. بمعنى أنها تفتقد ما يبررها: "إن التوفيقية وراء خطاب رائد الوجودية في فكرنا العربي المعاصر لم تكن غير ذات موضوع وحسب -بمعنى أنها تفتقد ما يبررها- بل إنها جاءت لتكرس اللامعقول بأعنف مظاهره ملتزمة له السند من العلم"⁽³⁾. ومبرر ذلك أن الفلسفات الوجودية في أوروبا ثارت ضد نوع من الفلسفات العقلية وليس كلها، أي أنها ثارت ضد المثالية الألمانية وعلى رأسها مثالية هيغل.

ومن هنا يعتقد الجابري أن عبد الرحمان بدوي قد قام بنقل المعركة من معركة ضد المثالية إلى معركة ضد العقلانية، ولذلك تراه يمجّد اللامعقول ويهاجم كل معقول.

بعد ذلك ينتقل الجابري إلى جوانية عثمان أمين ويصفها هي أيضا بأنها فلسفة لا عقلية: "إن أهمية الجوانية بالنسبة لموضوعنا هي كونها تطرح نفسها كبديل -للبرانية- أي كبديل للمعرفة العقلية التي تعتمد البرهان التجريبي والاستدلال المنطقي ولذلك نجد أنها تنتسب إلى روحانية الغزالي عندما يتعلق الأمر بطلب سند من التراث وإلى روحية برغسون عندما يتعلق الأمر بطلب سند من

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 171.

(2) المرجع نفسه، ص 175.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفكر الأوروبي المعاصر ومن هنا كانت الجوانبية تقدم نفسها على أنها فلسفة العقل العربي المشدود بألف وثاق إلى اللاعقل في تراثنا العربي الإسلامي، والمتطلع إلى الارتفاع إلى مستوى اللاعقل في الفكر الأوروبي المعاصر⁽¹⁾. فهي فلسفة لاعقلية في نظر الجابري.

بعد ذلك ينتقل الجابري إلى شخصية زكي الأرسوزي لينتقده أيضا، والأرسوزي قد عرف بالرحمانية أو المنهج الرحماني الذي وقف منه الجابري موقفا سلبيا حيث يقول: "في منتصف القرن العشرين بالذات لا نملك إلا أن نسجل تناقض (الأفلاطونية-الأفلوطينية) والمنهج الرحماني مع هذه الأهداف، أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الأهداف أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الحدس، هذا في حين أن، المنهج الرحماني منهج لاعقلاني"⁽²⁾ ومن هنا يتساءل الجابري كيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لاعقلانية؟

من خلال ما تقدم نستنتج أن الجابري تعرض بالتحليل والدراسة للكثير من التيارات الفكرية العربية المعاصرة لكنه وقف منها موقفا نقديا حيث وضع جميع التيارات الفكرية العربية المعاصرة في سلة واحدة، فقد وصفها باللاتاريخية، واللاعقلانية والسلفية وهكذا فليس الخطاب النهضوي العام، خطاب (النهضة والسقوط) و(الأصالة والمعاصرة) هو وحده المحكوم بنموذج سلف وليس الخطاب السياسي خطاب (العلمانية) و(الديمقراطية) هو وحده المحكوم بعوائق من داخله ومن ذات بنيته، وليس الخطاب القومي خطاب "الوحدة و(الاشتراكية) هو وحده الخطاب الإشكالي الماورائي ولا الخطاب الفلسفي سواء كان من أجل فلسفة الماضي أو من أجل فلسفة الحاضر والمستقبل هو وحده خطاب اللاعقل في مملكة العقل بل أن ما يصدق على هذا الصنف أو ذاك يصدق على الأصناف الأخرى وبنفس الدرجة"⁽³⁾.

إن الخطاب العربي بمختلف تياراته ظل في نظر الجابري، حبيس النموذج الغربي الأوروبي من جهة والنموذج العربي الإسلامي من جهة أخرى. وأما ما ظل يجمع بين مختلف التيارات الفكرية العربية المعاصرة من الناحية الاستمولوجية أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمد عليها كل

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 179.

(2) المرجع نفسه، ص 186.

(3) المرجع نفسه، ص 198.

منها "هو وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين، آفة في المنهج، وآفة في الرؤيا"⁽¹⁾. فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. من ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية. يقول الجابري في وصفه لهاتين الآفتين: "اللاتاريخانية والافتقار إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها هنا تذوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها بعيداً إلى الوراء بحثاً عن سلف تتكى عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته... والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل"⁽²⁾. فهو فكر يفتقر للموضوعية، ويفتقر للتاريخية في نظر الجابري.

ومن هنا يضع الجابري تصوراً لاستقلال الذات العربية وتحررها عن النموذجين معا العربي، الغربي الأوروبي - فالتحرر هو شرط النهضة ولن يتم ذلك إلا من خلال التمييز في التراث بين المعقول واللامعقول، بل ورفع قراءات التراث من مستوى اللامعقول إلى مستوى المعقول، ومن ثمة تحقيق شرط الموضوعية والتاريخانية، وبالتالي تتحقق القراءة الفلسفية للتراث، ومن هنا فالسؤال المطروح هو كيف تتحقق القراءة العلمية للتراث، والتي تضمن لنا تحديث المجتمع العربي؟⁽³⁾، بتعبير آخر كيف يتم تحديث الفكر العربي المعاصر، والارتقاء به إلى مستوى الموضوعية والتاريخانية التي يفتقر إليها؟

سادساً. كيفية تحديث المجتمع العربي في نظر الجابري:

أكد الجابري أن اللبنة الأولى في مشروعه التحديثي هي نقد العقل العربي الذي كان سبباً في تخلف المجتمع العربي ردحاً طويلاً من الزمن وقد وقفنا عند أهم النقاط التي خصها بالدراسة والنقد.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993،

بيروت، ص 16.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 57.

1- نقد آلية القياس (الفعل العقلي):

يقر الجابري أن أول ما يجب نقده وتمحيصه هو آلية القياس التي أصبحت الفعل العقلي الوحيد -للعقل العربي- الذي يعتمد عليه في الإنتاج المعرفي: "إننا [يقول الجابري] نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل مجرد كلام فارغ ما لم يستهدف كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط وأول ما يجب كسره -عن طريق النقد الدقيق الصارم- هو ثابتها البنيوي "القياس"⁽¹⁾. بعبارة أخرى، يطالب الجابري بضرورة نقد القياس، ويعترف بأن مقياس الغائب على الشاهد طريقة علمية، لكن شريطة التقيد بشروطها والمتمثلة في الجامع والسير والتقسيم، لكن ما يقلق الجابري هو أن القياس في الفكر العربي أضحى آلية تستعمل سواء استوفيت شروطه أو لم تستوفى: "لقد اتخذ هذا القياس في المراحل الأخيرة من تطوره سواء في النحو أو الفقه أو الكلام شكل سلسلة خطية تصاعدية فترسخ كطريقة في التفكير كطريقة في العمل داخل بنية العقل العربي وأصبح يمارس بشكل آلي شعوري"⁽²⁾ لقد أصبح القياس إذن عملية ذهنية يقوم بها الإنسان العربي بطريقة لاشعورية أي دون مراعاة شروط صحته.

ومن هنا تحول "قياس الغائب على الشاهد تلك الطريقة العلمية التي كانت الأساس المنطقي-المنهجي الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية إلى قياس للجديد على القديم، فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على اكتشاف قديم بقياس عليه"⁽³⁾ وبعبارة أخرى فإن القياس هو العنصر اللامتغير أو (الثابت) في نشاط بنية العقل العربي: "فهو العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور ويجعل الماضي حاضرا باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة"⁽⁴⁾.

لقد أدى إذن اعتماد آلية القياس في نظر الجابري إلى:

- إلغاء الزمان والتطور.

- عدم فصل الموضوع عن الذات (إهمال السير والتقسيم) عدم مراعاة شروط القياس.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 20.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

(4) المرجع نفسه، ص 20.

- انعدام الموضوعية في الفكر العربي. لذلك يطالب الجابري بضرورة نقد القياس وإحداث قطيعة معه، والقطيعة عنده تعني التحرر من الرواسب التراثية، وفي مقدمتها (القياس) وهذه دعوة منه للقطيعة مع فهم التراثي على حد تعبيره، هي الخطوة الأولى في نقد العقل العربي.

- نقد النظرة الإيديولوجية والدعوة للتعامل مع النصوص مباشرة، وضرورة فصل الذات عن الموضوع أو القارئ عن المقروء وكذلك فصل الموضوع عن الذات حتى تتمكن من تحقيق شرط الموضوعية الغائب في الخطاب العربي المعاصر: "فصل الذات عن الموضوع [يقول الجابري] عملية ضرورية ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشروع في بناء الموضوع بناءً جديداً وفي أفق جديد يتعلق الأمر إذن بالخطوة الثانية على طريق الخطوة التي تعيد الانطلاق من فصل الموضوع عن الذات فصلاً يجعله يسترجع هو الآخر استقلاله (وشخصيته) وهويته وتاريخيته"⁽¹⁾. هذه الخطوة في نظر الجابري تتم وفق ثلاث نقاط نجملها فيما يلي:

2- المعالجة البنيوية:

تتلخص هذه المعالجة: "في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحويلات التي يجريها عليها حول محور واحد"⁽²⁾. يدعو الجابري هنا إلى محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحويلات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، وهي عملية ليست سهلة في نظر الجابري لكن الحرص على ربط أفكار صاحب النص ببعضها واستحضار مخاطبيه يجعل المهمة أقل صعوبة.

3- التحليل التاريخي:

يقصد به ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 24.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

إن التحليل التاريخي سيظل ناقصاً، سوريا مجرداً، ما لم يسعفه الطرح الإيديولوجي أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (الاجتماعية-السياسية) التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه، أي إلقاء الضوء على الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص.

من هنا يستنتج الجابري أن عملية فصل القارئ عن المقروء والمقروء عن القارئ عمليتان متداخلتان تشكلان النقلة الأولى لتحقيق شرط الموضوعية.

4- نقد النظرة التجزيئية وإقرار النظرة الشمولية:

ينتقد الجابري النظرة التجزيئية التي تفكك التراث عند دراسته: "إن البحث في تراثنا الفلسفي وغير الفلسفي لن يؤدي إلى النتائج المطلوبة، لن يكون هادفاً ومساعداً على تعميق وعينا بتراثنا وتأسيس شخصيتنا الثقافية والعلمية ما لم تنطلق فيه من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع"⁽¹⁾.

لذلك ينتقد الباحثين العرب وكذلك المستشرقين الذين ينظرون للتراث العربي الإسلامي بمنظور غربي كما ينتقد إصرارهم على ربط الفلسفة العربية الإسلامية وقضاياها ربطاً ميكانيكياً بالفلسفة اليونانية ككل الأمر الذي أدى إلى "تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، ورد كل جزء منها إلى (أصله) اليوناني أو الفارسي أو الهندي"⁽²⁾.

إن المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي وأجزاء الفكر اليوناني قد أضر بالتراث العربي الإسلامي كما أضر في نظر الجابري بتقدم الدراسات الإسلامية لدى المستشرقين أنفسهم.

وعليه يؤكد أن المنهج التجزيئي منهج غير علمي بالمرّة، لأنه تسبب في بتر صلة الفكر العربي عن الواقع العربي الحضاري الذي أنتجه، ومع ذلك فإن الواقع العربي لا يزال يخضع لهذه النظرة التجزيئية للتراث رغم سلباتها: "الواقع المؤسف إن دراستنا لتراثنا العربي مازالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فمازلنا ننظر إلى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير والتاريخ، كعلوم لكل منها كيانه الخاص المستقل تمام الاستقلال وكأننا إزاء

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ص 57.

خزانة تضم ترائنا في درج منفصلة مغلقة لا يفتح الواحد منها إلا بإغلاق الآخر، خزانة معلقة في الهواء لا يربطها بالواقع وما يجري فيه أية رابطة"⁽¹⁾.

لذلك نجد الجابري يؤكد على ضرورة إخضاع التراث لنظرة شمولية نقدية تساعد على تحريره من عقال النموذج الفكري الغربي وكذلك من النموذج السلفي العربي، وهو بهذا يرفض النظرة التقويمية للتراث العربي، التي ينتهجها الغرب والتي تقوم على تجزئ التراث، "وما لعالم كان فقيها وفيلسوفاً ومتكلماً ولغوياً... إن الثقافة الموسوعية التي امتاز بها أجدادنا... لا يمكن أن تدرس وتقوم بالشكل الصحيح إلا على أساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها بل لكل قضية من قضاياها، إن هذا الفهم الموسوعي وبعبارة أدق، إن هذه النظرة الكلية، التي تتناول كل جانب من جوانب تراثنا في إطار الكل الذي ينتمي إليه والتي تربط هذا الجزء - في إطار الكل - بالواقع الاجتماعي العام الذي يؤسسه هي وحدها الكفيلة بإمدادنا بصورة عن تراثنا تحتفظ له بخصوصيته وأصالته، وبمكائنه في الصيرورة التاريخية الإنسانية العامة"⁽²⁾. إن ما يهم مؤرخ الفكر العربي في نظر الجابري "ليس نبضة الحياة كواقعة منفردة في هذا العلم أو ذاك بل ما يهيمه بالدرجة الأولى هو شرايين الحياة كمنظومة تقوم على الترابط والتكامل بين أجزائها وأطرافها وتؤدي وظيفة عامة، منها تستقي الأجزاء معناها ووظيفتها"⁽³⁾. إن إذا أساس تقويم التراث العربي تتمثل إذن، في نظر الجابري، في النظرة الشمولية لا التجزيئية.

سابعاً. تطبيقات منهجه النقدي على التراث الفكري العربي (ابن خلدون نموذجاً):

طبق الجابري منهجه النقدي على العديد من الشخصيات العربية الإسلامية وذلك ضمن كتابه "نحن والتراث" وأقر بعقلانية بعض الشخصيات العربية مثل شخصية ابن رشد وابن حزم والشاطبي وابن خلدون، لكن المجال لا يتسع لاستحضار كل هذه النماذج لذلك سنقتصر على شخصية واحدة كنموذج طبق عليه الجابري منهجه النقدي وخلص إلى القول بإمكانية حياة بعض أفكاره في عصرنا وهي شخصية عبد الرحمان ابن خلدون التي خصها الجابري بدراسة مفصلة في أطروحته لنيل الدكتوراه الموسومة "ابن خلدون والعصبية" وأيضاً في كتابه "نحن والتراث".

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 58.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 88.

يعترف الجابري بأن اهتمامه بالمشروع الخلدوني يرجع إلى وحدة الفكر الخلدوني ووحدة إشكاليته، كما يرجع أيضاً "للتحليل الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته عن المعرفة وأنواعها والعلوم وأصنافها وهو تحليل ينطوي في نظرنا على ابستمولوجيا كاملة بالمعنى الحديث للكلمة أي بوصفها نظرية في العلوم وبعبارة أوضح، بوصفها دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروعها ونتائجها وأصنافها لبيان أسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية، وإذن فستكون مهمتنا في هذا البحث هي إعادة بناء الخطاب الابستمولوجي الخلدوني بشكل يبرز وحدته الداخلية ويكشف في ذات الوقت عن انتمائه الإشكالي على اعتبار أن كل بحث في المعرفة ينتمي بالضرورة إلى إشكالية معرفية"⁽¹⁾ ولتحقيق هدفه قام الجابري بدراسة لما تبقى من الخلدونية ويقصد الجابري بالخدونية "ما كان صالحاً في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجددة، ومن ثمة فإن ما نعيه بما تبقى من الخلدونية هو العناصر التي تنتمي إلى الخلدونية بهذا المعنى والتي مازالت تحتفظ بشكل أو بآخر بإمكانية الحياة، معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين"⁽²⁾.

1- إشكالية الذاتي والموضوعي عند ابن خلدون:

يعترف الجابري بأن ما يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين هو صدوره في عمله التاريخي عن دوافع تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي واجهت غيره في التأليف التاريخي، فقد كان سبب التأليف عند سابقيه هو العبرة الأخلاقية والموعظة أو مجرد التسلية أو لحفظ أخبار عن السياسة، لا من أجل التاريخ ذاته: "إننا نجد ابن خلدون يصدر بالعكس من ذلك عن وعي تاريخي حاد جعل اهتمامه بالتاريخ لذاته لا لشيء آخر"⁽³⁾.

ويستحضر الجابري نص ابن خلدون الذي يميز فيه بين ظاهر التاريخ الذي هو خبر عن الأيام والدول وباطن التاريخ وهو الأهم والذي يعرفه ابن خلدون بأنه: "نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"⁽⁴⁾.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 261-262.

(2) المرجع نفسه، ص 310.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ج1، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط2، 1965، ص 351.

2- نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد:

يقر الجابري أن غرض ابن خلدون من نقد منهج القدماء في التاريخ ليس التشهير بالأخطاء التي قد يقعون فيها، لكن غرضه هو النقد البناء من أجل التأكد من سلامة الخبر وتقديمه للبديل، ويلتمس الجابري البديل من خلال نص ابن خلدون "وإذا كان كذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك فإن ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بتزييفه وكان لنا ذلك معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"⁽¹⁾.

هنا ينوه الجابري بإدراك ابن خلدون للحوار القائم بين الماضي والحاضر "لقد وعى ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم بين الماضي والحاضر: إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الماضي، إلى التاريخ، ولكن هذا الأخير لا يمدنا بالحلول إلا من خلال مشاكل يطرحها علينا فتردنا بدورها إلى الحاضر لنعيد قراءته بشكل يجعلنا نرى فيه ما لم نكن نراه من قبل"⁽²⁾ وعي ابن خلدون لهذا الحوار جعله يكتشف وحدة التاريخ في نظر الجابري.

ومن هنا يستنتج الجابري أن ما هو جديد فعلا في المشروع الخلدوني هو طموحه إلى بناء منهج وتصور جديدين للتاريخ. بمعنى أن التاريخ الخلدوني ارتقى من مستوى السرد إلى مستوى التحليل العلمي، وهو تصور جديد لم يكن موجودا من قبل، فابن خلدون أضفى طابع المعقولية على التاريخ وهذه المعقولية التي حاول ابن خلدون تطبيقها هي التي تجعل فكره قابلا للعيش بيننا مجددا. ونحن نلتمس معقوليته في تصنيفه للعلوم حيث أخرج التاريخ من العلوم النقلية إلى العلوم العقلية وهذا عكس ما كان سائدا من قبل.

كما يثني الجابري على ثنائية العقل والنفس عن ابن خلدون فيقول: "وتراءت أمام ابن خلدون إمكانية تفسير جميع الظواهر التاريخية، ظواهر الحياة البشرية المادية منها والروحية، لأن ما

⁽¹⁾ ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص ص 412-413.

⁽²⁾ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 314.

لا يفسره البعد العقلي يمكن تفسيره بالبعد النفسي"⁽¹⁾ وقد وظّف ابن خلدون هذه الثنائية لنقد مختلف علوم عصره، فما يعجز عنه العقل تقدر عليه النفس. وبهذا يخرج الجابري اللامعقول عن المعقول في فكر ابن خلدون "وهذا بالفعل ما يرمي إليه كتاب تكوين العقل، إنه يرمي هو كذلك إلى الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام اللامعقول في بنيته"⁽²⁾. وفي هذا الصدد يقول الجابري: "إن وجهتنا هي التحليل العلمي ليعقل تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة"⁽³⁾. لقد أعجب الجابري إذن بالمعقولية الخلدونية ومحاولته الفصل بين المعقول واللامعقول في التراث العربي الإسلامي، وسعى هو بدوره لذلك في الوقت الآتي. لكن الجابري لا يقبل كل التراث العربي الإسلامي الخلدوني أو غير الخلدوني، لأنه يحرص كل الحرص على إحداث قطيعة ابستمولوجية مع التراث أي لا يرفض كل التراث ولكن يرفض الأدوات (العقل) التي يفهم بها التراث، فهو يؤكد على ضرورة نقد العقل العربي بغرض تحريره من القيود التي تجعله يتعثر في ركب التقدم وقام بمشروعه الضخم في ثلاثيته الشهيرة بمجهود جبار لتحقيق نهضة عربية.

مجهود الجابري في قراءة التراث متميز جدا، ولكننا نلمس بعض التناقضات في فكره، فنجد مثلا يمجّد الشمولية ويرفض المنهج التجزيئي لكنه قسم النظام المعرفي العربي إلى ثلاثة أقسام البيان، والعرفان، والبرهان، وفضل البرهان على البيان والعرفان، بمعنى أن الجابري وقع في التجزئ والتشتيت للتراث العربي والذي حذر منه في كتابه "نحن والتراث"، ودعا لتمجيد النظرة الشمولية حتى لا يتعثر الفكر العربي، وهنا يتجسد تناقضه، ونحن نؤيد في هذا المجال ما ذهب إليه طه عبد الرحمان في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" حيث انتقد الجابري في هذه النقطة بقوله: "وقد اتضح لنا أن الجابري اتجه عند ولوج باب التطبيق إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباين بعضها من بعض ومستقل بعضها عن بعض وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية بل تنقلب هذه الدعوى إلى نقيضها فيكون الجابري ممارسا للتجزئة والتفاضل لا للشمولية والتكامل"⁽⁴⁾.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 267

(2) عبد السلام بنعبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2002، ص 34.

(3) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 14.

(4) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994، ص 33.

أما الملاحظة الثانية التي سجلناها فهي تأكيده على ضرورة فصل الذات عن الموضوع وهذا الشرط ليس صعب التحقق بل نجده مستحيل التحقق، لأن الباحث لا يمكنه توفير هذا الشرط مهما كانت موضوعيته.

هذا، والذي يمكن قوله في نهاية هذا الفصل أن محمد عبده اعتمد في مقارنته للتراث على المنهج الإصلاحى السلفى، كما اتخذ موقفاً وسطياً توفيقياً بين التراث والحداثة، وكان يدعو لضرورة الرجوع للصدر الأول للإسلام والإقتداء به واعتمد على الكتاب والسنة في رده على المستشرقين. لكن هذا لم يمنعه من التعبير عن إعجابه بالديمقراطية الغربية.

أما فيما يخص حسين مروة فقد اتبع في مقارنته للتراث على المنهج المادى الماركسى، وكان موقفه من التراث موقفاً إيجابياً بمعنى أنه لم يدعو للقطيعة مع التراث، بل طالب باعتماد منهج غربى لدراسته حتى يتمكن من تطويره.

وأما محمد عابد الجابري، فقد تميز بمنهج نقدي ابستمولوجى اتبعه في مشروعه النقدي الضخم للتراث العربى الإسلامى، ودعا إلى ضرورة القطيعة الابستمولوجية أى القطيعة مع الأدوات والآليات المستعملة في قراءة التراث، لكنه لم يدعو لقطع الصلة معه، وهو ما يمكن عدّه موقفاً إيجابياً.

الفصل الثاني

مناهضة علي أومليك للتراث

المبحث الأول: منهجية التعامل مع التراث

المبحث الثاني: تجاوز التراث الرشدي

المبحث الثالث: التمثل النقدي للتراث الخلوني وضرورة
تجاوزه

توطئة:

من خلال تصفحنا لمختلف مؤلفات علي أومليل استنتجنا أنه لم يخضع للرؤية التبجيلية الإحتفائية للتراث الفكري العربي، حيث تميز منهج النظر لديه بوعي نقدي وبنوع من الإستقلالية المعرفية، كما اعتمد على تقليب الحقائق والوقائع، بهدف تمحيصها والوقوف عند شروط تطورها عبر التاريخ، ونلمس ذلك من خلال الأحكام والنتائج التي توصل إليها عبر رحلته الطويلة مع العديد من الشخصيات التراثية العربية، بفضل منهجه النقدي الذي طبقه في كل مؤلفاته، والذي قادنا لإستخلاص موقفه من التراث الفكري العربي. فما هو المنهج الذي اعتمده في دراسته للتراث الفكري العربي؟ وماهي طبيعة موقفه منه؟

المبحث الأول. منهجية التعامل مع التراث:

انتقد علي أومليل معظم الدراسات السابقة للتراث الفكري العربي، على إعتبار أنها كانت دراسات إديولوجية لونت التراث العربي بألوان أصحابها، و دعى لضرورة قراءة التراث قراءة جديدة بعيدة عن التحيز، والتعامل مع النصوص التراثية مباشرة مع تأكيده على ضرورة وضعها في مجالها التاريخي و سنوضح ذلك من خلال تقنيات المنهج الذي اعتمده.

أولاً. منهج علي أومليل في دراسته للتراث:

يمكننا استخلاص منهج أومليل في مقارنته للتراث، من خلال مصادره الأساسية التي انتقد فيها التراث العربي الإسلامي، حيث استعمل العديد من التقنيات التي ساعدته على قراءة النصوص التراثية وفقاً لتصوره الخاص، والتي يمكن تلخيصها في مايلي:

1- تقنية الحفر الأركيولوجي:

تقنية غريبة عرف بها ميشال فوكو، وقد طغت هذه التقنية على معظم مؤلفات علي أومليل: "فقد رجعنا [كما يقول] إلى تراثنا الثقافي نقيب فيه ونخلله"⁽¹⁾. غاص أومليل في بحر التراث الفكري العربي ووقف عند العديد من محطاته، ابن رشد، وابن خلدون، وابن المقفع، والجاحظ، والمسعودي، والطبري، والقائمة طويلة، يحلل نصوصهم ويخضعها للفحص النقدي وقبل أن يصدر حكمه عليها يخضعها لتقنية ثانية هي.

2- تاريخية الأفكار:

جعل أومليل من تاريخية الأفكار شرطاً أساسياً من شروط دراسة التراث الفكري العربي حتى يضمن وضع الأحداث في حقلها المعرفي الذي ظهرت فيه، لأن هذه النقطة أغفلتها في نظره الدراسات السابقة عليه للتراث يقول أومليل: "لقد اهتمت بتاريخية الأفكار لهدف منهجي، فالأفكار والمفاهيم لا تقوم سباحة حرة فوق الأزمان لتنتزل فجأة على هذا المفكر أو ذاك، بل إن الأفكار ولو أن لها ديناميتها الخاصة، فإن لها تاريخاً أيضاً"⁽²⁾ وقد انشغل أومليل بفكرة تاريخية الأفكار لأن المد التراثي الذي اجتاحت الفكر العربي قد أغفل هذه القضية يقول أومليل "حين

(1) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005، ص 16.

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 125.

اشتغلت علي ابن خلدون منذ أواخر الستينات كان المد التراثي قد بدا يجتاح الفكر العربي وكان هناك و-لا يزال- نهجان لتناول التراث نهج يتناول التراث بعقل تراثي... وهناك نهج ثاني لفريق آخر تناولوا به التراث فيزعمون قراءته قراءة تقدمية"⁽¹⁾. يرى أومليل أن كلا من أنصار الاتجاه الأول والثاني كلاهما أغفل تاريخية الأفكار ولم يرجع إلى الأصول الأولى للأفكار وللظروف المحيطة بميلادها، ووظفها توظيفاً خاطئاً أضرت المجتمعات العربية الإسلامية ولم يخدمها.

إن أصحاب النهج التراثي "لا يدركون [كما يقول أومليل] أن هناك مسافة بيننا وبين التراث، أي المسافة اللازمة بحكم تغيير الأزمان وتجدد القراءة فالتراث عندهم جوهر باسق لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات، يعتقدون أن الحقيقة كامنة فيه، وأنها منذ أن حلت فيه تجردت عن الزمان، فالمقدس لا زمني يخترق الزمان وأعراضه فلا يمسه بتغيير يذكر"⁽²⁾ أي أن النص لا يشمل الواقع في تعدده وتنوعه: "فالنص المقدس الأمر هو بطبيعته ثابت موحد مختزل"⁽³⁾. ومن هنا يستخلص أومليل: "أن دور الخطاب المقدس هو أن يشد الوعي الديني إليه، يرفعه فوق المحرّج العادي للتغيير المجتمعي، فالتغيير المجتمعي في الوعي الديني لا ينبغي أن يغير الوعي الديني، بل إن الوعي الديني هو الذي عليه أن يحكم التغيير الاجتماعي"⁽⁴⁾. ومادام الخطاب المقدس ثابت فإن الوعي به أو الوعي الديني الذي نشأ وفقاً له يظل ثابتاً لأن كل تغيير فيه هو تحريف وخروج على المقدس، ومن هنا يحافظ هذا الخطاب في نظر أومليل على هوية معيارية ثابتة وهي هوية مثالية تعتبر مرآة للواقع الذي عليه أن يتشكل وفقها -وهذا ما يعتقد الوعي الديني- فهؤلاء يجمدون النص في التاريخ ولا يخضعونه للدراسة لأن القرآن واحد والقراءات متعددة ومختلفة ولا يجوز اختزال الزمان التاريخي.

إن أومليل ينتقد إذن التراثيين كونهم جمّدوا معنى النص: "فلا مجال لتعدد القراءات أي تعدد المعنى، [أي] همهم الكبير هو أن لا ينفلت الزمان وتبدل أحوال البشر من قبضة النص، قضيتهم هي إرجاعه إلى النص كلما ابتعد عنه... فهو لا يأخذ منطق الزمان بالحسبان، بل يسقط

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 124-125.

(2) المرجع نفسه، ص 124.

(3) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 67.

(4) المصدر نفسه، ص 68.

الماضي في المستقبل، ويعتبر أن مستقبل المسلمين هو في ماضيهم أو في حقبة من الماضي خارجة عن الزمان كانت السماء فيه قريبة من الأرض"⁽¹⁾.

وهنا يشير أواميل لموقف الأصوليين، والسلفيين، الذين يعتقدون أن مصدر السيادة هو الدين وليس الأمة أو الشعب وهنا يمكننا استحضار النقد اللاذع الذي خص به أواميل فكرة الحاكمة عند المودودي، وسيد قطب، وحتى عند الخميني وقد تطرقنا لها في عناصر أخرى بالتفصيل، هؤلاء جميعا يعتقدون أن مصدر السيادة هو الله الذي هو المشرع وينفون التشريع عن العقل البشري في حين ينقد أواميل هذه الأفكار التي ثبت فشلها في التحديث والنهوض، ويطالب بشرعة الاختلاف وعقلنة التفكير السياسي العربي الإسلامي. أما الفريق الثاني الذي خصه أواميل بالنقد فهم التقدميون وهو ينتقد هؤلاء كونهم يسقطون رغبتهم التقدمية على دراسة التراث فيخلطون الماضي بالحاضر "ويضربون عرض الحائط بتاريخية منطق الأفكار"⁽²⁾. إن أصحاب هذا الفريق من مثقفي اليسار العربي يسعون: "إلى أن يكون موقفهم من التراث مختلفا عن موقف التراثيين السلفيين إذ لا يريدون أن يتبنوه برمته بل يريدون أن يقرءوه قراءة جديدة، وتقدمية وواعية وثرورية... من أجل استثماره لبناء المستقبل"⁽³⁾.

ينتقد أواميل هؤلاء كونهم لم يلتزموا بقواعد التجديد ولم يصفوا حسابهم مع وعيهم التراثي كما فعل ماركس وإنجلز اللذين عندما قررا التجديد قاما بتصفية الحساب مع الوعي القديم. ويسوق لنا أواميل مقولة ماركس يقول فيها: "لقد عقدنا العزم (إنجلز وأنا) أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي القديم". إن أواميل يريد أن يقول بأن مثقفي اليسار العربي استغلوا التراث استغلالا انتقائيا ولم يحدثوا معه القطيعة فمنهم من جعل ابن خلدون مثلا ماركسيا ومنهم من جعله عالم اجتماع، ومنهم من جعله فيلسوفا للتاريخ، لقد أسقطوا المصطلحات المعاصرة على التراث بغرض تجديده وقاموا باللباس التراث لباس إسلاميا معتقدين أنهم حققوا تغيرا ولكنهم لا يدركون أنهم أطلقوا أزمة المفاهيم. وهذا ما يسميه أواميل "طريقة الشرح في دراسة التراث" وهي طريقة مرفوضة في نظره.

(1) علي أواميل: الإسلام والحداثة والاجتماعي السياسي، ص 125.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) علي أواميل: التراث والتجاوز، ص 17.

3- نقد طريقة الشرح:

إن طريقة الشرح في نظر أومليل توقع صاحبها في الخلط، لأن الشارح يضطر لإستعمال مصطلحات معاصرة لتوضيح مفاهيم من التراث ويقفز بذلك على الزمن. وهذا لا يجوز في نظر أومليل لأن الباحث لا يراعي تاريخية الأفكار. إن: "طريقة الشرح مرفوضة منهجيا لأسباب أولا: فهي تغفل أن أي 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⁾ لهدين السبين يرفض أومليل وينقد طريقة الشرح لأن المؤرخ الذي يعتمد الشرح يضطر أثناء الشرح لاستعمال ألفاظ حديثة ومعاصرة لشرح التراث فيختلط الحابل بالنابل. هذا، وفي مقابل رفضه لطريقة الشرح يؤكد أومليل على تقنية المقارنة.

4- تقنية المقارنة:

اعتمد أومليل تقنية المقارنة في كل مؤلفاته الجديدة منها والقديمة، وكان غرضه منها تحديد الحقل المعرفي الذي تتميز به فترة زمنية، على أساس أن الأحداث التاريخية خاضعة للتغير والحقيقة ليست ثابتة. ففي كتابه شرعية الاختلاف قام بعقد مقارنة بين مفهوم الاختلاف داخل المعتقد الواحد ومفهوم الاختلاف عند الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك، وكان غرضه من تلك المقارنة هو الدفاع عن شرعية الاختلاف داخل المعتقد الواحد والتأكيد على أن الحقيقة ليست واحدة كما هو الأمر في الفكر العربي الإسلامي، وبما أن الحقيقة ليست واحدة فكذلك السلطة ليست واحدة، وهو بهذا الفعل يؤسس لفلسفة التعدد والاختلاف في الفكر العربي المعاصر.

أما في كتابه "سؤال الثقافة" فنجده يقارن بين المستوى المادي والاقتصادي والثقافي والتكنولوجي الذي حققته الدول الغربية، وبين حالة التخلف والتبعية التي تعاني منها شعوب الدول العربية، التي لم تتمكن من الاندماج والتأقلم مع التحولات الكبرى التي شهدتها العالم،

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 21.

وغرضه من تلك المقارنة محاولة حث الشعوب العربية على التجاوب والتكيف مع العولمة لأنه أصبح واقعا لا مفر منه إذا أردنا أن لا نتخلف عن الركب الحضاري.

بينما في كتابه "مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية" نجده يقارن بين الديمقراطية الليبرالية العربية والديمقراطية الليبرالية الغربية، وغرضه من المقارنة هو إبراز مواطن ضعف الديمقراطية الليبرالية العربية التي تنتقي بعض المبادئ وتدافع عنها وتمهل بعضها الآخر. فالليبراليين العرب في نظر أومليل يدافعون عن الحرية الاقتصادية لأنها تخدم مصالحهم ويهملون الحرية الفردية وحرية التعبير وغيرها من الحريات التي كانت سبباً في تقدم المجتمعات الغربية.

وقد انتهج أومليل هذا الأسلوب في المقارنة التي أجراها في الإصلاحية العربية بين مفهوم الحالة الطبيعية الغربية أو مفهوم الفطرة عند المسلمين، حتى يبين أن الفكر العربي مرجعيته دينية غير عقلية عكس الأوربيين.

كما اعتمدها أيضا في المقارنة بين ظروف نشأة الدولة الحديثة في أوروبا والغرض منها، وبين ظروف نشأة الدولة الحديثة في العالم الإسلامي والغرض منها، وهكذا تبين له أن الغاية من تأسيس الدولة الحديثة في أوروبا هي التخلص من نظام الكنيسة وتحديث المجتمع الأوربي، بينما كان هدف إنشاء الدولة الحديثة في الدول العربية التخلص من الهمينة الاستعمارية، وتحقيق تنمية تساعد على التخلص من التبعية، كما قارن أومليل في كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، بين دور المثقف العربي ودور المثقف الغربي، وبين سلطة المثقف العربي وسلطة الفقيه العلمية، حتى يبين أن السلطة الدينية في المجتمعات العربية لاتزال سائدة ولا بد من التحرر منها وعقلنة التفكير العربي.

إن أسلوب المقارنة نجده إذن في جل كتابات أومليل، وهو أسلوب أو تقنية اعتمدها لتقديم الحجة المقنعة على صحة اعتقاده، وقد نجح في ذلك إلى حد بعيد في نظرنا، وقد طبق تقنية المقارنة حتى في استعمال المفاهيم، حيث قارن بين مفهوم التسامح في أوروبا والغرض الذي تم فيه استعماله، ومفهوم التسامح في الوطن العربي، وكذلك مفهوم الحرية في الدول الغربية ومفهوم الحرية في الدول الإسلامية العربية.

5- التحليل النقدي:

لقد جعل أومليل من التحليل النقدي أسلوبه المميز الذي سعى من خلاله إلى إمطة اللثام عن أسباب تخلف المجتمع العربي وفشل مشاريعه التحديثية رغم العديد من المحاولات الرائدة، التي قامت بها العديد من الشخصيات العربية. يقول أومليل: "أحاول أن أقرأ التراث لكن ليس بعقل تراثي بل بفكر نقدي، ثم إني لا أعتبر التراث منهجا استخراج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في العالم اليوم، إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هي قضية التراثيين وليست قضيتي"⁽¹⁾.

من خلال النص نستنتج أن أومليل يقرأ التراث بفكر نقدي يعتمد فيه التحليل النقدي كمبدأ أساسي وهذا ما طبقه أومليل في دراسته للتراث العربي الإسلامي القريب منه والبعيد، فالتراث القريب يقصد به الفكر الإصلاحي والنهضوي، والتراث البعيد يقصد به تراث العصور الوسطى. وقد خص أومليل منهج الإصلاحيين بالنقد اللاذع في كتاب "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية".

هذا، واختار علي أومليل نموذجين رفيعين من تراث العصور الوسطى وخصهما بالدراسة النقدية التحليلية وهما الفيلسوف ابن رشد، وعبد الرحمان ابن خلدون اللذين تعرض لهما بالدراسة والنقد - وهذا ما سنوضحه في العنصر الثاني والثالث من الفصل الثاني - وانتهى إلى نتيجة مفادها أن هاتين الشخصيتين لم تقدا أي شيء جديد ولم تحدث أي قطعة مع تراث الأسلاف وبالتالي لا يحق لدارسي التراث التقدميين أن يجزموا بأن فكر ابن رشد وابن خلدون فيه ما يمكن أن يثمر في العصر الحالي ذلك أن فكر كل منهما لم يعرف أي إبداع ولا أي تجديد، وإذا فالأفضل أن لا يعيش الأحياء على أفكار الأموات على حد تعبير أومليل.

هذا، وما يصدق على هذين النموذجين التراثيين يصدق على التراث كله، أي أن أومليل يعتقد بأن التراث "لا يمكن أن يكون مصدرا لرؤية واقعنا الراهن أو تفسيره، أو القدرة على

(1) علي أومليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2004، ص 122.

تغييره وتجديده"⁽¹⁾ وهذا يعني أن أومليل "لم يخضع لتلك الرؤية التبجيلية الاحتفائية في تقييمه ومعالجته لفكر أسماء وازنة في حقل الثقافة العربية الإسلامية كابن خلدون وابن رشد"⁽²⁾.

لقد خصص أومليل كتابه "الخطاب التاريخي" بكامله لدراسة التراث الخلدوني درسه وفقا لقناعاته النقدية التحليلية وأكد بأن مقدمة ابن خلدون أخذت أكثر من حقها من التبجيل ولا بد من دراستها ضمن كتاب العبر بكامله، ولا يجب دراستها منفصلة عن الكتاب حتى نرجعها إلى سياقها التاريخي، ويخلص أومليل إلى القول بان التراث التاريخي الخلدوني لا يستحق بالفعل المكانة التي ارتقى إليها.

هذا، وفي كتاب "التراث والتجاوز" يبين أومليل أن كلا من ابن رشد وابن خلدون لم يحققا أي نتيجة إيجابية مخالفة لسابقيهم بل هما امتداد لهم -وقد فصلنا هذا الأمر في عناصر مستقلة لذلك لا داعي لشرحها تفاديا للتكرار- فقط. لقد أراد أومليل أن يقول بأنه لا يجوز الخلط بين الأنظمة المعرفية، لأن لكل عصر نظامه الثقافي ولكل ثقافة منطقتها المتحكم فيها، وبالتالي لا يجوز أن نجلب فكر ابن خلدون وابن رشد من العصور الوسطى ليعيش بيننا في القرن العشرين، بل ولننتمس فيها الحلول: "هناك كتاب تراثيون بعقل تراثي، التراث جزيرتهم البدائية، يخشون المغامرة في بحار المعرفة والعقل لاكتشاف العوالم الجديدة، يسدلون على العقل حجابا كما يسدلونه على نساءهم، يلوكون معارف الموتى يلتمسون عندهم المعرفة والهداية، ينفضون الغبار عن خرائطهم القديمة للاسترشاد بها في عالم تغيرت خرائطه يصارعون لفرض سلطة التراث أو سلطة الأموات، لأنهم يستمدون منها سلطتهم المعرفية ويستعملونها للدعوة إلى نظام ديني شمولي"⁽³⁾.

بعبارات أخرى، يرفض أومليل الاعتماد على التراث لإيجاد حلول للحاضر الذي نعيشه ويعيب التراثيين (السلفيين) الذين يلتمسون الحلول في الماضي عوض الاهتمام بالمستقبل والحاضر

(1) محمود أمين العالم: التراث والديمقراطية، مقال ضمن كتاب جماعي، الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، د.ت، ص 19.

(2) عبد السلام طويل: إشكالية الحداثة والموقف من التراث، ضمن كتاب الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص 54.

(3) علي أومليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 127.

وهو يطالب بكل صراحة بقطع صلة الحاضر بالماضي إذا أردنا التقدم والتطور ولا بد من طي صفحة الماضي بعد التعرف على مضمونها.

كما خص أومليل الفقهاء بالنقد اللاذع وحملهم مسؤولية تأخر الأمة العربية الإسلامية، لأنهم يجعلون السلطة الدينية أعلى من السلطة العلمية، بل ويتحكمون في السلطة العلمية باسم أولوية الشريعة أي باسم الدين، الذي يدعو لوحودية التفكير والاتجاه، وقد قام أومليل بجولة طويلة في تراث العصور الوسطى فكانت له وقفة مع العديد من الفرق الكلامية والشخصيات الفقهية والدينية واستنتج أن كل المفكرين قد خضعوا للمرجعية الدينية واحتكموا إليها. وفي هذا المجال يقول: "الإسلام يقوم على كتاب هو النص الحاكم لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في سيرته وسريته، وما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من حيث نظامه وسياسته... فليس الإسلام عقيدة متروكة للأفراد، حتى وإن تعددوا وتكاثروا بل هناك أسبقية للجماعة والأمة"⁽¹⁾ والأمة بكاملها يجب أن تخضع للسلطة القائمة وهي سلطة الشريعة، وكذلك ردّ السياسة إلى الشريعة، هو واجب لا يقبل التفويت بأي مبرر من المبررات "فالفقهاء ما فتئوا يدعون أهمية الرقابة على السلطة السياسية"⁽²⁾ ويررون ذلك بأن العلماء (الفقهاء) هم ورثة الأنبياء ومادامت طاعة الأنبياء واجبة "فإن العلماء هم ورثتهم فطاعتهم إذا واجبة ليس على العامة فقط بل على الحكام أيضا"⁽³⁾ وهكذا ينتهي هذا المنطق إلى جعل العالم-الفقيه هو الجامع الحقيقي للسلطتين مع العلمية والسياسية.

لقد ظل الفقيه يصول ويجول في المجتمع لغياب سلطة منافسة له وهي سلطة المفكرين والفلاسفة. كما كان يراقب السياسة باسم أولوية الشريعة، فتارة يلتزم بهذه الأولوية وأحيانا أخرى يحاول الوصول إلى تسوية مع الحاكم أو السلطان القائم، وبهذه الطريقة ظل الفقيه: "يحتكر السلطة العلمية في غياب منافس جدي من بين أصناف حملة العلم الآخرين، يبسطها على العامة ويفاوض بها الحاكم أو يلزمه بما بحسب الأحوال"⁽⁴⁾ ويقصد أومليل بأصناف حملة العلم الآخرين

⁽¹⁾ علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 10.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 15.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 16.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 24.

المفكرين والفلاسفة الذين لم يتمكنوا في ظل سلطة الفقهاء من إحداث أي تغيير داخل المجتمع، وبقيت الساحة شاغرة للفقهاء يصلون فيها ويجولون، لذلك يطالب أومليل بضرورة عقلنة الفكر العربي وتحريره من سلطة رجال الدين، الذين يستغلون السلطة باسم الدين، ويتفوقون على الهوية الإسلامية الوحودية التي كَبَلت العقل العربي - في الماضي والحاضر - فالدفاع عن الهوية والتمسك بوحودية الفكر العربي مازال يدفع العقل العربي نحو الماضي والتراث ولا يسير به نحو الحاضر والمستقبل وبدون تجاوز الهوية في نظر أومليل لن نستطيع استيعاب الفكر الحدائثي (أو المستقبلي).

كما أكد أومليل على تجاوز الميتافيزيقا العربية التي تشجع على الاهتمام بالآخرة على حساب الدنيا فالغاية الأخروية مختلطة بالغاية الدنيوية عند الفقهاء المسلمين الذين كانوا عاملاً معيماً لتطور الحضارة العربية الإسلامية، لذلك نجد في كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" ينتقدون نقداً لاذعاً ويطلبون بضرورة إعادة الاعتبار للعقل العربي وعقلنة الفكر العربي الإسلامي لتحريره من قيود الدين.

وفي هذا الصدد يشيد أومليل بالحضارة الغربية التي تقدمت عندما فصلت الدين عن السياسة وجعلت للدين مجاله ورجاله، وللسياسة مجالها ورجالها، ويؤكد أننا لن نتقدم ولن ننجح في تحديث مجتمعاتنا مادامنا تحت سلطة التفكير الديني الذي ينفي التعددية والاختلاف، ويخاف التعدد والتنوع مقابل وحدة الأمة والجماعة.

لذلك يطالب أومليل بضرورة شرعنة الاختلاف وفرض فكر الاختلاف بشكل عقلائي، حيث جعل العقل هو أساس الاختلاف وطالب بحذف منطق الثنائيات الذي عرفه مفكرو الإصلاح والمفكرين المعاصرين بعدهم لأن هذه الثنائية تؤدي إلى الوقوع في اختلاط المفاهيم "فهناك كاتبون ينتقلون بين المواقف والمذاهب وقد يعكس هذا تقلب مزاجهم الفكري أو تأثرهم بهذا المذهب الأوربي أو ذلك، وقد يستأنسون بأشياء من التراث، فيختلط ما هو قديم بما هو حديث في تفكيرهم اختلاطاً عشوائياً كما هو الحال في مجتمعاتهم أو يمارسون انتقائية مزاجية بين ما هو تراثي وما هو حديث لا تنطوي على إبداع أو تأصيل"⁽¹⁾. وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نقول كما قال عبد السلام محمد طویل: "إن منهج النظر لدى أومليل يتميز بوعي نقدي

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 128.

موضوعي عميق، وباستقلالية معرفية واضحة، و مترع منهجي دائم التساؤل والاستفسار ودائم المراجعة وتقليب الحقائق والوقائع في كل اتجاه بهدف تمحيصها والتحقق من مسار ومغزى وشروط تطورها في المكان والزمان⁽¹⁾.

ثانيا. موقف علي أومليل من التراث الفكري العربي:

بعد أن تعرضنا للمنهجية التي اعتمدها أومليل في دراسته للتراث الفكري العربي نعرض الآن نحو موقفه من التراث. ولقد رأينا أن الكثير من الشخصيات العربية البارزة اتخذت مواقف إيجابية من التراث العربي، وحتى الشخصيات التي درستة وفقا لمنهج غربي اتخذت هذا الموقف، حيث يقول مروة الذي اعتمد المنهج المادي الماركسي في دراسته للتراث: "هذا الكتاب [أي الترعات المادية] يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي، تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية، من قبل المؤلفين العرب"⁽²⁾. 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"⁽³⁾. لقد 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 الترعات المادية مع العناصر الميتافيزيقية.

وهذا حديث يطول شرحه فقط أردنا أن نبين أنه رغم تطبيق حسين مروة للمنهج الماركسي المادي إلا أن موقفه من التراث العربي كان إيجابيا لأنه لم يرفض التراث، وهو حال الجابري أيضا الذي اتخذ من التراث موقفا إيجابيا رغم استعماله للقطيعة الاستيمولوجية إلا أنه احتفظ بالتراث كمادة، ورغم نقده لكل التيارات الفكرية العربية التي اشتغلت بالتراث انتقد الخطاب النهضوي والسلفي والليبرالي الماركسي، والخطاب السياسي، وكذلك الخطاب

(1) محمد عبد السلام طويل: إشكالية التراث والحداثة والموقف من التراث لدى الدكتور علي أومليل، ضمن كتاب الفكر

السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، المرجع السابق، ص 54.

(2) حسين مروة: الترعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص 05.

(3) المرجع نفسه، ص 31.

الفلسفي، دون أن يتبنى منهجاً جاهزاً 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 نبحت 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"⁽¹⁾.

على خلاف مواقف هؤلاء فإن موقف أومليل من التراث موقف سلبي قد اتخذ هذا الموقف على إثر مراجعته النقدية للتراث التي اختار على ضوءها الدفاع عن ضرورة تجاوز 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. يقول 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"⁽²⁾.

إن التراث في نظر أومليل لا يقف عند مستوى المكتوب فقط بل يتجاوزه 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 أيضاً بأن حقيقة التراث ليست واحدة بل متعددة. فكل ما يخضع للتاريخ عرضة للتبدل والتغير والتحول، وبما أنه كذلك فهو أيضاً عرضة للتداول، بمعنى أنه لا توجد حقيقة مطلقة ملك لفتة دون باقي الفئات الأخرى، وهذا ما يوضحه 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 حلت فيه تجردت عن الزمان، فالمقدس لا زمني يخترق الزمان وأعراضه فلا يمسه بتغيير يذكر"⁽³⁾. إن أصحاب النظرة السلفية

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6،

بيروت، 1999، ص

(2) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 16.

(3) علي أومليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 124.

يختزلون الزمان ويقفزون فوقه وهذا ما يرفضه أومليل، ويؤمنون بثبات الحقيقة وواحدتها عكس ما يراه أومليل فهو يؤكد أن الحقيقة متغيرة وبذلك فهي متعددة: "إن دور الخطاب المقدس هو أن يشد الوعي الديني إليه، يرفعه فوق المجرى العادي للتغير المجتمعي في الوعي الديني لا ينبغي أن يغير الوعي الديني بل إن الوعي الديني هو الذي عليه أن يحكم التغير الاجتماعي"⁽¹⁾.

وبعبارات أخرى، المقدس ثابت لا يتغير وبالتالي فإن الوعي الذي نشأ عليه يجب أن يبقى ثابتاً وأي تغيير فيه هو تحريف وخروج عن المقدس، هذا المقدس يحافظ على هوية ثابتة في نظر السلفيين "والهوية 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 وفقاً لها، أو هذا ما يعتقد الوعي الديني"⁽²⁾ فالهوية بهذا المعنى مفروضة فرضاً ولا دخل للإنسان فيها أبداً، وهذا ما ينقضه أومليل ويرفضه ويدعو لتحرير العقل العربي من سلطة الموروث المقدس ويخص بالذكر السلطة الدينية، وقد خصص كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" لمناقشة هذا الموضوع، داعياً من خلاله إلى ضرورة التحرر من سلطة الفقيه التي تطغى على سلطة المثقف: "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 [يقول أومليل] لم يستقل عن السياسي، أي مادامت الدولة لم ترسم قواعدها في استقلال عن الشريعة أو تقتطع لنفسها مجالاً مدنياً لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائماً سلطة الناطقين باسم الشريعة وسيظل الباب مفتوحاً 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 تحرير العقل العربي من سلطة الناطقين باسم الدين، وفتح باب الاجتهاد، والحوار، وشرعة الاختلاف.

(1) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء-بيروت، 2005، ص 68.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1998، ص 25.

(4) المصدر نفسه، ص 51.

ولتحقيق هدفه، حاول تصفية الحساب مع التراث الفكري العربي، وخص العديد من الشخصيات العربية بالدراسة والتحليل، لكن وقفته المطولة كانت مع التراث الرشدي والخلدوني. لذلك اخترتهما كنموذجين لأبرز ممن خالهما موقف أومليل من التراث الفكري العربي لأن ما يصدق على هذين النموذجين يصدق على كامل التراث العربي في نظر أومليل.

المبحث الثاني. تجاوز التراث الرشدي:

دعا أومليل إلى ضرورة تجاوز التراث الفكري العربي وجعل ابن رشد على رأس القائمة لأنه لم يقدم أي جديد في نظره وتوقف عند حدود الفلسفة الأرسطية فقط.

أولاً. الفلسفة الأرسطية في نظر ابن رشد ونقده للفلسفة الإسلامية:

يعتبر أومليل ابن رشد مجرد شارح للنصوص الأرسطية، وأنه حاول أن يتجاوز تراث سابقه خصوصاً ابن سينا والفارابي والغزالي الذين انتقدهم بشدة، حيث لجأ للفلسفة الأرسطية و جعلها نموذجاً للفكر البشري الصحيح "واقتردى بنموذج علمي يوناني خارج التراث الإسلامي رآه في التعلم الأرسطي الخالص"⁽¹⁾. وأبدى إعجابه الشديد ورأى أن فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده كبير"⁽²⁾. وفي هذا المجال يقول ابن رشد في مقدمة كتاب الطبيعيات: "مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها، وسبب تولى هذا أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطو في هذه العلوم لا تستحق التحدث عنها"⁽³⁾.

لقد ورد هذا القول على لسان رينان لكن هناك نص آخر أكثر دقة يبرز فيه إعجاب ابن رشد بأرسطو يقول فيه: "إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماخوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها... وقلت إنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذي عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة 1500 سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا فيه خطأ، فلا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عصيب غريب يوجب تسميته ملكاً إلهياً لا بشراً، ولذلك كان القدماء يسمون أرسطو الإلهي"⁽⁴⁾. لقد كان معتقد ابن رشد أن برهان أرسطو هو الحق المبين وأن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن تعليمه. والحقيقة أن إعجاب ابن رشد لا يختلف في أمره اثنان، فجل

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 07.

(2) Mallard : Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur les créations, Bulletin d'études orientales de l'institut français de damas, tome XIV, 1952-1954, p 23.

(3) Renan : Œuvres complètes, tome III, Averroès et l'averroïsme, Paris, Gallimard Levy, 1949, p 60

(4) فرح أنطوان: ابن رشد وفلسفته، ص 88.

الدراسات العربية وغير العربية أكدت هذه الفكرة. ويذهب علي أومليل إلى أن ابن رشد رفض الفلسفة الإسلامية التي سبقته لأنها حرفت النص الأرسطي "ولذلك أراد ابن رشد إعادة الهوية إلى النص الأرسطي بعد أن حرفه في رأيه كل المتأولة بأصنافهم من الشراح اليونان إلى المتكلمين المسلمين إلى الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي وابن سينا"⁽¹⁾: "وقد أمكنه أن يقوم بنقد لحصيلة الفلسفة الإسلامية وكان نقده قاسيا للمسار الذي اتخذته وهو مسار قد انحرف في رأيه عن الأصل أي عن الفلسفة الأرسطية الخالصة التي حرفها في نظره الفلاسفة الإسلاميون فخلطوها بغيرها"⁽²⁾ إن ما أنجزه فلاسفة الإسلام في نظر ابن رشد "لم يكن سوى تحريف للفلسفة الحقة أي فلسفة أرسطو الخالصة فخلطوها بالأفلاطونية تارة وبالشرعية تارة أخرى"⁽³⁾ لذلك جند ابن رشد نفسه لتنتيخ الفلسفة "الحقة" بحيث "تصدى لشرح النصوص الأرسطية ولخصها وعلق عليها وحاول جاهدا تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة"⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أن أومليل يقر بجهد ابن رشد في الشروحات لكنه يعتبره جهدا ناقصا بمعنى أن ابن رشد لم يوفق في شرحه لا بل تأثر ببعض شروحات سابقيه لأن ابن رشد في نظر أومليل لم يكن يتقن اللغة اليونانية "فهناك من رأى في شرحه للنص قصورا باعتبار الرجل لم يكن عارفا باليونانية"⁽⁵⁾. وهذا ما يوافق فيه محمد علي أبو ريان⁽⁶⁾.

يرى أومليل أن ابن رشد أراد أن يعيد إلى الخطاب الفلسفي منطقته وموضوعه الحقيقيين بعد أن وضع به تحريف داخل الثقافة الإسلامية فهو إذا رام اتخاذ مسافة من الخطاب الفلسفي

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 09.

(2) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 197.

(3) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 08.

(4) محمد علي: دوريات تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات لعلم الكلام- الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص 434.

(5) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 08.

(6) محمد علي أبو ريان: يعترف هذا الأخير بجهد ابن رشد في الشروحات لكنه نفى أن يكون ابن رشد قد أضاف أي جديد حيث يقول مع هذا لا يمكن أن يقال أنه اقترب تماما من أرسطو الحقيقي، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح، فكانت تفسيراته وآراءه الخاصة التي يعرضها في سياق شروحه ومؤلفاته. من كتاب تاريخ الفكر الفلسفي، ص 434.

الإسلامي المؤلف لعهد: "ينبغي [في نظر ابن رشد] رد الفلسفة إلى أصلها والوقوف عند هذا الأصل - أي أرسطو - لأنه قد أتم الفلسفة إتماماً لا مزيد عليه"⁽¹⁾.

مع هذا فإن أومليل يعتقد أن ابن رشد لم يفلح في تحقيق رغبته - وهي تجاوز تراث سابقه - مؤكداً أن سبب فشل ابن رشد في ذلك هو عدم إتقان ابن رشد للغة اليونانية، وفي هذا السياق يقول أومليل: "إننا نجد طه حسين الذي كثيراً ما أسف على أن الأدباء والنقاد العرب القدامى لم يستوعبوا أكثرهم النظريات الفنية والأدبية اليونانية نجده يقطع بأن ابن رشد وهو يلخص كتابي الشعر والخطابة لأرسطو لم يفهمهما بل حرفهما، وكان يستحيل على ابن رشد وغيره من الإسلاميين أن يفهموا نظرية الشعر لأرسطو لأنها تحيل إلى أدب يوناني لم يهتم العرب بترجمته، كما لم يفهموا إلا جزءاً يسيراً من كتاب الخطابة لنفس الفيلسوف لأنهم كانوا يجهلون النظم السياسية اليونانية والنظام القضائي اليوناني"⁽²⁾.

لكن عدم تطلع ابن رشد في اللغة اليونانية لا ينقص من قيمة الجهد الذي بذله شيئاً، بل هو أمر يحتسب له وهو دليل على عقليته الفذة التي اخترقت نصوصاً أصلية وبرعت في ترجمتها وتقريبها للقارئ، بل وتبسيطها مع العلم أن ابن رشد كان حذراً في التعامل مع الترجمات "ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اليونانية فإنه رجع إلى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفاضل كحنين ابن إسحاق، وإسحاق بن حنين ويحيى بن عدي وأبو بشر متى وراح يقابل بين هذه الترجمات"⁽³⁾ وكان هدفه من ذلك اختيار أحدهما حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين ويصفي أقوال أرسطو مما شاخه من عناصر أفلاطونية⁽⁴⁾.

لقد كان ابن رشد يبذل جهداً مضاعفاً في سبيل تقديم النصوص الأرسطية في أفضل صورها، لكن أومليل يسوق مثالا ثانياً يستدل به على ضعف ابن رشد في شرح أرسطو وهي نظرة المستشرقين الذين درسوا ابن رشد "والذين تساءلوا كيف يمكن لابن رشد معرفة فلسفة

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 197.

(2) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 22.

(3) محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ت، ص 40.

(4) دائرة المعارف للبستاني: الطبعة الجديدة، مجلد 3، بيروت، 1960، مادة ابن رشد، كتبها الدكتور ماجد فخري،

أرسطو، وهو لم يكن يعرف اليونانية ولم يقرأها إلا في الترجمات العربية التي لم تكن كلها دقيقة⁽¹⁾.

يؤيد أومليل إجابة رينان الذي أجاب بالنفي، نفي أن يكون ابن رشد عارفاً بالفلسفة الأرسطية. والحقيقة أن موقف رينان السلبي من هذه النقطة لا يدعو للاستغراب لأنه من المستشرقين الذين أرادوا تقزيم الفكر العربي والإسلامي ونفوا عن العرق العربي القابلية للتفكير وتشغيل العقل: "فأرنست رينان بعيد عن الروح العلمية وعن الموضوعية المنهجية، يسخر قلمه لزرع بذور التمييز العقدي على أساس عرقي أو عنصري... وقد يصاب الدارس بالغثيان العقلي عندما يقرأ حكماً لأرنست رينان يؤكد فيه على عدم تساوي الأجناس من حيث قابلية الفهم وإمكانية التقدم وهي مقدمة ينتهي بها إلى نتائج سيئة ضد الإسلام وضد العرب، سواء في كتابه "ابن رشد والرشدية ط أو "الإسلام والعلم"... إن أرنست رينان يقدم تحليلاً لا يستقيم والحد الأدنى من العقل الفلسفي السليم"⁽²⁾. ورغم هذه الانتقادات المخيبة للآمال فإن ابن رشد اهتم بالفلسفة الأرسطية ووضع لها ثلاث شروحات جعلته يتميز عن سابقيه من الفلاسفة المسلمين، فبراعة ابن رشد لا تكمن في أنه أضاف الجديد في فلسفة أرسطو فهو لم يزد حرفاً عن فلسفة أرسطو لكنه برع في تنقيحها من الشوائب الأفلاطونية والخلط الذي أصابها على مر السنين، وغرض ابن رشد من الشرح لم يكن إثراء الفكر الأرسطي أو إضافة أفكار جديدة له لأنه كان يؤمن بأن أرسطو جاء بالحق، والحق في نظره هو ما جاء به أرسطو ولذلك لا بد من إعادة الاعتبار للنصوص الأرسطية يقول ابن رشد: "إن قصدنا في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو، فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه، أعني أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه، إنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر الجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 22.

(2) عبد الرزاق قسوم: حوار الحضارات عبر المنهج العقلي الرشدي ضمن مجلة ابن رشد، مجلة فصلية في الفكر والعلوم والاستشراق، مارينو للنشر، ص 168.

حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أضده"⁽¹⁾ لقد أراد ابن رشد بالحصلة أن يجعل من النص الأرسطي مرجعا لتصحيح الفكر البشري. وبالفعل، فمن خلال النص السابق نستنتج رغبة ابن رشد في إحداث قطعية مع الخطاب الفلسفي الإسلامي التقليدي وخطاب سابقه. ويتضح ذلك من خلال محاولته تصحيح الفلسفة الإسلامية مرتكزا في ذلك على مشروع إصلاحي.

ثانيا. المشروع الإصلاحي الرشدي:

يرى أومليل أن من يتصفح كتب ابن رشد يستنتج أن هدفه هو إقرار مشروع إصلاحي، يعيد الاعتبار لعقول أبناء الأمة الإسلامية، ويستدل بقول ابن رشد: "إن تمزقا حدث في أمة المسلمين طال به العهد، هذا التمزق يرجع أساسا إلى فوضى حدثت في الأذهان فينبغي وضع حد لها، أي الرجوع إلى بنية فكرية ثابتة"⁽²⁾.

يؤكد أومليل من خلال هذا النص على أن ابن رشد كان يعمل من أجل الإصلاح، وكان يرى أن البنية الفكرية الثابتة: "ظهرت مرتين في التاريخ. في المرة الأولى صاغها أرسطو، الحد الأبعد لا يمكن أن يصل إليه عقل بشري وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن. هذه البنية ثابتة لأنها الحق، والحق لا يتغير بالظروف ولا بالتاريخ، ينبغي وضع حد لتشتت الأذهان... وذلك بعودة الذهن الإسلامي إلى هذه البنية الأساس"⁽³⁾. يرى أومليل أن ابن رشد مجّد أرسطو، وأكد "أن فلسفته حقيقية والمثل الأعلى للعقل البشري"⁽⁴⁾ ومع ذلك فقد أصابها تحريف وتزييف ولذلك: "أراد أن يعيد الهوية للنص الأرسطي بعد أن حرفه في رأيه كل المتأولة بأصنافهم من الشراح اليونان إلى المتكلمين المسلمين إلى الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي وابن سينا"⁽⁵⁾. وهذه العودة في إعادة الهوية للنص الأرسطي هي مثال لإصلاح التمزق الذي حدث في الأمة الإسلامية.

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب السماع الطبيعي، نسخة مصورة بانفوتوستات عن النسخة الخطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة نشر بجيدر أباد الدكن مع مجموعة، سنة 1947، ص 02.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلومصرية، 1964، ص ص 133، 174، 182.

(3) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 24.

(4) المصدر نفسه، ص 25.

(5) المصدر نفسه، ص 09.

1- التقابل بين الأصل والبدعة عند ابن رشد:

يرى أومليل أن الضرورة تقتضي أولاً توضيح معنى مفهوم الإصلاح عند ابن رشد ، وهو مفهوم يعني العودة إلى أصل ثابت في الماضي: "فكل إصلاح بمعناه العام، لا يمكن أن يقطع علاقاته بالماضي، ليس فقط على مستوى المعتقد بل وعلى مستوى الصياغة الفكرية حين ينطلق من مفاهيم أصبحت راسخة في الثقافة المتداولة"⁽¹⁾. إن هذا المفهوم للإصلاح الذي نجده عند ابن رشد يرفضه أومليل، لأنه يرجع للماضي لإيجاد حلول للحاضر، أي أن الإصلاح يعني العودة للخلف لا التغيير، وهذا ما يرفضه أومليل، وذلك بناءً على التمييز بين عدة مفاهيم أهمها:

أ- **الأصل**: هو صياغة على مستوى التصور لتركيبات معقدة تشيّد عليه نظم من الأفكار قد تختلف في تأويلها للأصل، ولكنها جميعاً تسلم بأنه أصل تام نهائي.

- **الأصل في مفهوم العامة**: يقصد به العودة للقرآن بعد أن تجرد عنه كل التأويلات المتعلة أي كل ما قام به المتكلمون.

- **الأصل في مفهوم الخاصة**: الأصل عند الخاصة قوامه جوهر القرآن والفلسفة الحقيقية (أرسطو) "لأن حقيقتهما في نظر ابن رشد واحدة"⁽²⁾.

هذا، وكل من الأصلين السابقين (أي الأصل الذي تشترك فيه العامة والخاصة) حرفته بدعة⁽³⁾.

ب- **البدعة**: هي تحريف الأصل وهي نوعين عند ابن رشد:

- **البدعة في مفهوم العامة**: كل الوسائط التي شوّهت إدراكهم للقرآن الكريم أي عمل كل المفسرين والمتكلمين والصوفيين الذين أولوا القرآن تأويلاً محرفاً⁽⁴⁾.

- **البدعة عند الخاصة**: هي كل التأويلات التي حرفت فلسفة أرسطو، ابتداءً من الشراح اليونان أنفسهم إلى فلاسفة الإسلام الذين حلفوها بأفلاطون ودسّوا فيها فلسفتهم الإشرافية⁽⁵⁾.

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 27.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص ص 27-28.

(4) المصدر نفسه، ص 28.

(5) المصدر نفسه، ص 28.

هكذا إذن، فقد حدد ابن رشد نوعين من البدعة، ونوعين من الأصل، فللعامة أصل وبدعة، وللخاصة أصل وبدعة، ومع ذلك فكل من العامة والخاصة يجب أن يرجع الأصل "الذي هو بالنسبة للخاصة بنية عقدية ثابتة وفترة مثال تتميز عن كل مسلسل الزمان، وبالنسبة للخاصة هو بنية فكرية ثابتة قوامها جوهر القرآن والفلسفة الحقيقية، بما يرفع الزمان المنحدر إلى مستوى الأصل الثابت وهو الطريق الوحيد لإصلاح حال الأمة"⁽¹⁾.

وإصلاح الأمة الإسلامية يكون بالابتعاد عند البدعة والرجوع إلى الأصل بواسطة التأويل والاجتهاد، وهذا ما لا يقبله أومليل، لأن الاجتهاد في نظره يخالف الشريعة، ولم يكن يجدر بابن رشد أن يربط في نظره التأويل بالشريعة، ولم يكن ينبغي إدخال الفلسفة اليونانية (الدخيلة) إلى الأمة الإسلامية باسم الاجتهاد.

إن أومليل لم يقتنع بشروحات ابن رشد، ولم يجد فيها جديدا أو إضافة لما قام به القدماء، لكنه يعترف "بأن ابن رشد وهو يستعمل مفاهيم إسلامية ثابتة، الأمة، البدعة، التأويل، الاجتهاد، كمقاصد الشريعة، الصدر الأول، لم يلتزم كثيرا بمدلولها المتداول، لكن ما يعطيه لها من مدلول لم ينته بها إلى تغيير كيفي، الإضافة الرشدية تتعلق فقط بإغناء هذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، التزمت منطقيا، قلما نرى مثله انسجاما عند الفلاسفة الإسلاميين"⁽²⁾. عدا ذلك فإن الخطاب الرشدي لم ينقطع عن أسلافه⁽³⁾.

هذا، والذي يمكن استخلاصه مما تقدم هو أن أومليل يقلل من شأن ابن رشد ولا يعترف له بأفضاله التي أقرت له بها الدراسات اللاتينية التي جعلته نموذجا للفكر البشري الحر، وشيدت من أفكاره العديد من الآراء التي ساهمت في تحقيق النهضة الأوروبية.

الحقيقة أن ابن رشد توقف عند شرح أرسطو ولم يضيف أفكارا جديدة، لكنه تجاوز سابقه في كونه درس أرسطو حتى يصل إلى اليقين الفلسفي، ومن خلاله توجه إلى إصلاح العقيدة الإسلامية من كل ما شابها معتمدا منطق البرهان لا الجدل، على خلاف الفلاسفة المسلمين الذين درسوا أرسطو لتشويه آرائه وهذا ما فعله الغزالي مثلا وبعض المتكلمين.

⁽¹⁾ علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 28.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 36-37.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 37.

2- قضية التوفيق بين العقل والنقل:

كان ابن رشد من أكثر الفلاسفة اهتماماً بهذه المشكلة، ويتضح ذلك من خلال كتبه "فصل المقال"، و"مناهج الأدلة"، و"تهافت التهافت" الذي يرد فيه على الغزالي. وقد حاول أن يبين أن العقل وسيلة لطلب الحق سواء في تفسير الشريعة أو استنتاج العقيدة: "الغرض من هذا البحث [يقول ابن رشد] هو الفحص على جهة النظر البشري، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب"⁽¹⁾.

ويقول ابن رشد: "إذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وكلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به"⁽²⁾ فلا بد من تشغيل العقل لمعرفة الحقيقة.

إذا كان هذا هو غرض ابن رشد فما هو موقف علي أومليل منه؟

يرى أومليل أن غرض ابن رشد تكتيكي "فالفلسفة كانت علماً ممقوتاً بهذه البلاد، فبينما تشجع العلوم كافة يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها، فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك، ولذلك تخفى تصانيفه"⁽³⁾ وكانت هناك، فيما يعتقد أومليل، قناعة لدى ابن رشد وهي أن علمه الفلسفي ومنهجه في البرهنة وتأسيس المعرفة أوثق وأعلى من علم الفقهاء⁽⁴⁾ أي أن العلم الفلسفي أعلى من العلم الديني. وعلى الرغم من قناعة ابن رشد قناعة تامة بتقدم الفلسفة فهو لم يستطيع في نظر أومليل البوح بذلك علانية وصراحة للناس "بل سلك طريقاً غير مباشر للتعبير عن قناعته هذه وذلك بأن طلب من الجميع أن يسلموا معه بأن المقصد واحد للدين والفلسفة وأن الحق في كليهما واحد"⁽⁵⁾ لكن ابن رشد لم يفضل الفلسفة على الفقه كما اعتقد أومليل

(1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 02.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المقري أحمد: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الأولى، 1302هـ، ج 2، ص 138.

(4) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 200.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وذلك واضح من خلال نص ابن رشد: "فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه"⁽¹⁾ من هذا النص نستنتج أن ابن رشد لم يقدم الفلسفة على الفقه كما اعتقد أومليل، وأنه لم يكن يخشى ممارسة التفلسف رغم تضيق الخناق عليها، لأن ابن رشد كان صديق الخليفة وقد أباح له الاشتغال بالفلسفة^(*) فلا مجال للخوف والتردد. وحتى نبين شجاعة ابن رشد نستدل بهذا النص الذي يقول فيه ابن رشد "وإذا اعترض معترض قائلًا إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول، فنقول إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد المصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن يكون اعتقادنا في النظر في القياس العقلي"⁽²⁾.

إن ابن رشد كما نرى يرد ويتصدى لمن يعترض على رأيه بكل ثقة وشجاعة حتى يبين أنه إذا كان النظر الفلسفي بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول، فإن الفقه أيضا استنبط بعد الصدر الأول فلماذا لا نبدعه؟ إن ابن رشد يسوي النظر في القياس العقلي والنظر في القياس الفقهي. وهو يبدو واثقا من رأيه لأنه بحث مطولا في الفكر الأرسطي وتوصل لليقين الفلسفي وآمن به "فالنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه"⁽³⁾. إن الفلسفة لا تناقض إذاً الشرع في نظر ابن رشد، لكن يحدث أن يقع اختلاف

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص 03.

(*) فالسياسة التي سار عليها الموحدون والتي لم تقتصر على صد الناس عن الفروع والتقليد والدعوة إلى الأصول، إلى "الظاهر من القرآن والحديث" قد انفتحت أيضا على علوم الأوائل فرفعت الحصار مرة أخرى عن الفلسفة، وجذت على عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وولده يعقوب المنصور المذكور في جمع كتب الفلسفة والعلوم القديمة حتى اجتمع له منها ما اجتمع للحكم المستنصر الخليفة الأموي الذي تحدثنا عنه قبل، ولم يكن الخليفة الموحد يجمع الكتب للزينة بل لدراستها فقد كان هو نفسه من دارسي الفلسفة المهتمين بعلومها وقد لاحظ "قلق عبارة أرسطو" وغموض أغراضه فكلف فيلسوف قرطبة أبا الوليد بن رشد (520-595هـ) بتلخيصها وشرحها الشيء الذي كان يعني العودة إلى الأصول في ميدان الفلسفة وترك تقليد فلاسفة الشرق. الجابري: التراث والحداثة، ص 135.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص 04.

(3) المرجع نفسه، ص 07.

بينهما من حين لآخر، وإذا حدث ذلك فما السبيل إلى رفعه؟ إذا حدث لأبد من رفعه عن طريق اللجوء إلى التأويل، فما معنى التأويل عند ابن رشد؟

أ- مفهوم التأويل:

يرى ابن رشد أن السبيل إلى رفع الاختلاف بين الفلسفة والشريعة التأويل، والتأويل كما يقول ابن رشد: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو يسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت"⁽¹⁾. والتأويل له قانون: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون العري، وهذه قضية لا يشك فيها ومسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل تقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليها البرهان، فإذا اعتبر الشرع وتصفح سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد وبهذا أجمع المسلمون على أنه لا يجب حمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا خروجها كلها عن ظاهرها بالتأويل"⁽²⁾

إن التأويل هو إذا وسيلة العودة للأصل عند ابن رشد لكن أواميل يرى خلاف ذلك، فهو يعتقد أن ابن رشد ربط التأويل بالاجتهاد ورادف بينهما: "إن ابن رشد لا يعلن حقه في التأويل باسم مشروعية ما للعقل بل باسم الاجتهاد الذي هو حق شرعي أقرته الأمة كلما توفرت شروطه"⁽³⁾.

ويحلل أواميل وجهة نظره بقوله: "لذا فإن ابن رشد الذي تحاشى دائماً أن يكون خطابه غريباً على الأمة أو هامشياً، سيكون تأويله باسم مفهوم فقهي: الاجتهاد ويربطه بمفهوم فقهي آخر طوره فقهاء المالكية خاصة وهو مقاصد الشريعة"⁽⁴⁾.

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص 32.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 08.

(3) علي أواميل: التراث والتجاوز، ص 29.

(4) المصدر نفسه الصفحة نفسها.

ويؤكد أواميل "أن التأويل باسم العقل أو أسبقية النظر الفلسفي يجعل من السهل على أي فقيه أن يسأل أي تأويل هذا الذي يمكن لفلسفة دخيلة يونانية من أن تبسط سلطانها على الشريعة وأن الفلسفة ستطرد آنذاك وتأويلها من حظيرة الأمة"⁽¹⁾.

لقد كان الاجتهاد لدى ابن رشد ستاراً يتخفى خلفه ليضمن، في نظر أواميل، لنفسه السلامة، أي أن اشتغال ابن رشد بمسألة الدين والفلسفة، في نظر أواميل، هو مجرد تكتيك يحتمي به؛ وفي هذا تشكيك في موقف ابن رشد حيث يقول أواميل: "إن ابن رشد قد يقول الصدق حقاً، وقد يكون موقفه هذا مجرد تكتيك لممارسة الفلسفة وتشريعها بمقتضى الشريعة بمعنى أن ابن رشد يخفي شخصية الفيلسوف. حيث يقول أواميل: ربما فرض على ابن رشد أن يلجأ إلى نوع من المداراة بالألا يظهر لعامة الناس وجه شخصيته الآخر، أي الفيلسوف وهو قد يقنعهم بنفوذ عسى أن يعترفوا به، بأفضاله عليهم، ويضمن لنفسه السلامة"⁽²⁾.

وبالإجمال، يستنتج أواميل أن ابن رشد كان يستعمل اللغة المتداولة بين الفقهاء أنفسهم لتمرير ما يريد الدفاع عنه (التأويل).

ب- غرض ابن رشد من التأويل:

إن لجوء ابن رشد للتأويل لم يكن بغرض ربط الفلسفة بالفقه أو طلب السلامة كما اعتقد أواميل، لكن سبب ذلك هو انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، فهناك آيات محكمة واضحة للفهم والاستيعاب، وهناك آيات متشابهة تتطلب الوساطة، أي التأويل الفقهي، وهذا هو غرض ابن رشد أي تأويل المتشابه حتى يبلغ مرتبة اليقين - خصوصاً القضايا الغيبية التي احتواها القرآن الكريم، والتي لم يستطع العقل "العامي" إدراك محتواها - لذلك فإن تأكيد ابن رشد على ضرورة حمل نص الشريعة على المجاز هو أن يستخرج منه المعنى الذي يوافق شروط البرهان، ومن ثمة يحدث الاتفاق بين الفلسفة والدين.

⁽¹⁾ علي أواميل: التراث والتجاوز، ص 29.

⁽²⁾ علي أواميل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 199.

إن أبعد ما كان قصد إليه أبو الوليد بن رشد في مواجهته للمتكلمين هو إذن الوصول إلى حكم لا يفصل العقل عن الإيمان، ولا الدين عن الفلسفة بل إبراز الوفاق الكامل بين الدين والفلسفة⁽¹⁾.

إن سلطة التأويل التي يستغلها ابن رشد إنما هي في نظرنا للدفاع عن العقيدة وتصحيحها، فمن خلال التأويل نصل إلى الكشف عن مقاصد الشريعة التي لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال استنباط المعلوم من المجهول واستخراجه منه، وهذا خلافا لما اعتقده أومليل الذي يرى أن ابن رشد ربط التأويل بمقاصد الشريعة حتى يكون في مأمن من النقد ويضمن لنفسه السلامة كما سبق الذكر. لقد كان غرض ابن رشد هو الوصول إلى اليقين الذي بحث عنه بمنهجه العقلي المتميز واعتمد فيه على عرض آراء خصومه وانتقادها وبيان نقاط ضعفها وأنها خاضعة للمنهج الجدلي أو الخطابي ولا تصمد أمام البرهنة، ومن ثمة يقدم رأيه مدعما ببراهين يقينية. وهكذا فإن التأويل عنده:

1- هو طريق العقل لفهم النص واستنباط المعقول من المنقول.

2- وهو تعبير عن عبقرية العقل العربي بدون مبالغة.

وهذا ما نتفق فيه مع الدكتور عبد الرزاق قسوم الذي ينظر للتأويل عند ابن رشد على أنه: "أداة معرفية ملأت فراغا مهولا، ظل زمناً طويلاً يمثل الهوة السحيقة الفاصلة بين النقل والعقل من جهة، وبين مذاهب النقل ومدارس العقل من جهة أخرى"⁽²⁾.

إن منهج التأويل الرشدي هو إذن منهج أصيل له شروط ومبادئ إذا تم احترامها وصلنا اليقين، وكما يقول الدكتور عبد الرزاق قسوم فإن: "من مزايا هذا التأويل الرشدي، تأصله ومنهجه، وفق مبادئ وشروط ومقاصد يتقبلها العقل الفلسفي ويدعمها النص القرآني أو السني

(1) عبد الرزاق قسوم: سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً، ضمن الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته، 1198-1998، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة، الجزائر، عدد 05، ص 191.

(2) المرجع نفسه، ص 205.

ولا يضيق بها الخلاف الفقهي المذهبي، متجاوزاً أن يكون مجرد منهج هيرمينوطيقي كما هو مطبق في ثقافات أخرى⁽¹⁾.

ويؤكد عبد الرزاق قسوم أن ابن رشد حمل لواء التأويل كمفهوم في الثقافة العربية ليصوغ خطاباً تقوم أضلاعه على التأويل البياني والتأويل الفلسفي والتأويل الديني وهي عناصر مؤسسة للخطاب العربي الإسلامي.

لقد أراد أومليل أن يبين أن ما قاله ابن رشد عن علاقة الفلسفة بالدين هو ما قاله غيره من الفلاسفة الإسلاميين. وأن ابن رشد اعتمد نفس طريقة سابقه في الدفاع عن شرعية الفلسفة. لكنه يعترف بأن طريقته في الاحتجاج مختلفة عن سابقه، لأنه فقيه وهم ليسوا كذلك، فهو يرد على خصوم الفلسفة بسلاحهم نفسه، وحيث يرمون الفلسفة بالشرع يجيزها هو أيضاً بالشرع. وبعبارة أخرى، لقد خلط ابن رشد موضوع الفلسفة بموضوع الشرع في نظر أومليل.

هذا، ومن خلال ما تقدم يمكننا القول أن اشتغال ابن رشد بالفلسفة والدين لم يكن تكتيكا كما اعتقد أومليل بل كان غرضه تطبيق مشروع الإصلاح الذي رام تصحيح العقول والتمزق الذي حدث في الأمة، وبواسطة منهجه المتميز انفصل فيلسوف قرطبة بوعي تام عن آراء المتكلمين والفلاسفة فلم يكن مقلدا بل كان مبدعا في تشغيل العقل، فقد أكد أن: العقل وسيلة لاكتشاف الحقيقة الفلسفية أو الشرعية، شرط مراعاة قواعد المنطق والتقييد بالبرهان

أما فيما يخص مسألة خلط ابن رشد بين مواضيع الفلسفة والدين، فنعتقد أن هذا الاتهام ليس في محله لأن ابن رشد فصل بين مجال الفلسفة وحدد له منهجه ومجال الدين وحدد له منهجه، وجعل التأويل حلاً وملجأ لحل الأمور التي يحدث فيها الاختلاف بين الدين والفلسفة، أما مرد الاختلاف عنده فهو اختلاف الآراء والتوجهات والتفاوت في الفقه بين المفكرين: "فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية"⁽²⁾. ولذلك طالب ابن رشد بضرورة تجاوز البراهين الخطابية والجدلية بغرض إدراك البراهين اليقينية لأن النظرة الفلسفية الصائبة هي النظرة البرهانية، إذا الفلسفة الحقيقية هي بمثابة

(1) عبد الرزاق قسوم: سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً، ص 205.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص 07.

الفطرة السليمة، والفطرة السليمة أو العقل لا يناقض الدين، لكن الدين مكمل للعجز العقلي وهذا ما أقره ابن رشد. وباختصار، فإن الفلسفة عند ابن رشد واجبة بالشرع على من يتقن صناعة المنطق ويحسن البرهان ويتقيد بشروطه.

وبهذا يكون ابن رشد قد تجاوز سابقيه في صياغته لبناء فلسفي عقلي قلما يوجد مثله وهو بناء امتد أثره حتى الفكر الفلسفي اللاتيني وقد أنصفته حتى بعض الشخصيات اللاتينية، لكن أومليل حاول أن يقلل من شأنه وسوى بينه وبين كل الفلاسفة السابقين عليه.

3- نقد ابن رشد للمتكلمين:

لقد أخذ ابن رشد على عاتقه مهمة تصحيح العقيدة الإسلامية مما شابها من زيف وتحريف، على يد علماء الكلام خصوصاً، ولذلك تعرض لهم بالنقد بعد أن عرض آراءهم وتفنن في دحضها بالبرهان العقلي وكان هدفه هو الوصول إلى الحقيقة اليقينية، وإزالة الغموض. لكن أومليل له وجهة نظر مختلفة، فهو يعتقد أن ابن رشد لم يكن قاسياً وعنيفاً مع علماء الكلام أو المتأولة ولم يكن غرضه إصلاح العقيدة أو الغيرة على الدين.

والذي يظهر لعلي أومليل أن غرض ابن رشد من ذلك هو غرض سياسي محض وهذا ما يوضحه أومليل في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" حيث أفرد فصلاً كاملاً لسياسة ابن رشد وتعرضه بالنقد لعلم الكلام.

يتساءل أومليل عن طبيعة العلاقة بين ابن رشد كشارح للمنطق الأرسطي خصوصاً منطق الجدل وبين آراء ابن رشد كناقذ لفكر الإسلاميين؟ ويؤكد أن الإجابة المتوقعة هي أن ابن رشد فيلسوف واثق من علمه الفلسفي ومن منطقته الأرسطي، وقد استغل منهجية المنطق لإثبات تفوق العلم الفلسفي ومنطقه على علوم الإسلاميين.

لكن أومليل يرفض هذه الإجابة المتوقعة لأن القضية في نظره لا تقف عند حد الاختلاف الفكري أو النظري: "إن المسألة عندنا أبعد من أن يكتفي في تفسيرها بأنها مجرد خلاف فكري وأن ابن رشد كفيلسوف لم تكن تقنعه مناهج المتكلمين فوضع علمه الفلسفي فوق علم هؤلاء، كما أنه لا يكفي أن يقال أن الغزالي ألف كتاباً هاجم فيه الفلاسفة فرد عليه ابن رشد بكتاب

آخر⁽¹⁾ القضية عنده هي أبعد من أن تكون مجرد قضية فكرية، لقد كانت قضية سياسية بالدرجة الأولى: "نعتقد [يقول أومليل] أن سبب النقد الذي وجهه ابن رشد للمتكلمين هو أن علم الكلام مجال يلتقي فيه الدين بالسياسة أو يختلطان وابن رشد لا يريد لهما أن يختلطا"⁽²⁾ لأن الاختلاط يؤدي إلى انشغال العامة بالسياسة فيتسيس الدين بواسطة فقضايا علم الكلام ومنه تتحول قضايا الخلاف الدينية إلى صراع سياسي يكون العامة طرفا فيه، وتجنبنا لهذا يطالب ابن رشد بضرورة إبعاد الدين عن السياسة وحصره في مستوى العبادات والمعاملات الضرورية.

من الواضح أن أومليل يرى ابن رشد يرفض علم الكلام باسم الدين: "فباسم الدفاع عن وحدة الدين ووحدة الأمة يدعو إلى إبطال الكلام لأنه الطريق الذي يدخل منه العوام للسياسة، ومن هنا كانت حملته على تعميم القضايا الكلامية على عامة الناس، وهو يحمل المتكلمين وخصوصا الأشاعرة مسؤولية ما نتج من فوضى وتفرقة"⁽³⁾، ولأن علماء الكلام في نظر ابن رشد "مزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفریق"⁽⁴⁾. فقد طالب بتحريم كتب المتكلمين، وحاول منعهم من الاشتغال بالتأويل لأن ذلك يؤدي حتما إلى استمرارية في تشتت صفوف الأمة، وأباح التأويل للعلماء أو الفلاسفة الذين يملكون اليقين الفلسفي والنظر البرهاني.

4- منهج ابن رشد في نقد المتكلمين في نظر أومليل:

يرى أومليل أن ابن رشد استعمل في نقده للمتكلمين المسلمين منهجية أرسطية: "فهو يعتمد إلى تقسيمات المنطق الأرسطي للخطاب ويبني عليها حججه في رفضه صناعة علم الكلام"⁽⁵⁾، "حيث يضع ابن رشد خطاب المتكلمين في مستوى الخطاب السفسطائي وعلى أكثر تقدير في مستوى الخطاب الجدلي"⁽⁶⁾. أي يضع هذا الخطاب في مستوى لا يبلغ مرتبة العلم الحق لأن العلم الحق يقوم على منهج البرهان.

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 207.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 210.

(4) ابن رشد: فصل المقال، ص 55.

(5) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 218.

(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويوضح أومليل أن الجدل وهو منطق المتكلمين يرتكز على معتقدات عامة يسلم بها الجمهور، والعلم بحسب الفيلسوف لا يرتكز على معتقدات العامة، بل على مقدمات مبرهن عليها و: "إن كون صناعة المتكلمين الجدلية تنطلق من أفكار مشهورة يسلم بها الجمهور معناه قيام ارتباط بين العامة والمتكلمين"⁽¹⁾ وهذا الارتباط هو الذي أدى إلى "اتخاذ المتكلمين موقع الوساطة بين العامة وبين المعرفة ومن هذه الوساطة استمدوا سلطتهم العلمية"⁽²⁾ وهي سلطة تولد في نظر أومليل تحالفاً بين علماء الكلام والعامة ضد الفلاسفة لأن العامة لا يرتقون إلى مستوى علم الفلاسفة الذين يتميزون بنخبوية فكرهم وعلمهم، لهذا أراد ابن رشد من خلال نقده للمتكلمين أن يحطم جسر التواصل بين المتكلمين والعامة، فرضا العامة دعم معنوي للمتكلمين وخطر على الفلاسفة، ولهذا أراد ابن رشد، في نظر علي أومليل، نقض الوساطة بين العامة والمتكلمين لاعتبارين: لأنها تشد العلم واليقين وهي أدنى مرتبة منه ولأنها تشد إليها العامة وفي ذلك خطر على الفلاسفة⁽³⁾.

يفهم من هذا أن نقد ابن رشد للمتكلمين له جانبين:

1- الجانب الأول: جانب معرفي، فالعلم الذي يدعونه ليس علما بالقياس الفلسفي.

2- الجانب الثاني: يتعلق بالنتائج السياسية السلبية لتعليم قضايا علم الكلام لينحوض فيها عامة الناس فيما أن الكلام مجال تختلط فيه السياسة بالدين الأمر الذي يحدث "انقسام الجمهور حول قضاياها فتفرق الفرق، فإن ابن رشد حاول تخليص الدين من قبضة الكلام"⁽⁴⁾.

ويذهب علي أومليل إلى أن مرجعية ابن رشد في محاولته تخليص علم الكلام من العوام، أن الإسلام الأول لم يعرف كل هذه التأويلات التي افتعلها المتكلمون: "إن الصدر الأول هو [يقول ابن رشد] القدوة لأنه اعتقد الإسلام وفهمه على ظاهره دون تأويل. وهكذا، وباسم الدفاع عن الدين ووحدته حاول ابن رشد إبطال علم الكلام لأنه يجر العامة إلى الهلاك. ويخلص أومليل إلى أن ابن رشد: "يتميز من الفلاسفة السابقين بكونه يستعمل الخطاب الفقهي الأصولي

⁽¹⁾ علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 219.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

دفاعاً عن شرعية الفلسفة... فهو لا يكتفي إثبات ضرورة الفلسفة. بمنطق الفلسفة الخالص، كما فعل غيره من الفلاسفة بل يعتمد إلى المنطق الأصولي⁽¹⁾.

من خلال ما تقدم يستنتج أومليل إن ابن رشد استعان بالسلطة العلمية للفقهاء للدفاع عن الفلسفة. كما استنتج أن دفاع ابن رشد بالفقه عن الفلسفة فيه مفارقة لأن العلم الأعلى هو الذي يحتاج إليه العلم الأدنى لتبرير مبادئه وليس العكس. مع اعتقاده الراسخ بأن علم الفقه هو علم أدنى من علم الفلسفة⁽²⁾، وأن الفقه صناعة ظنية، ولهذا فهو ليس مؤهل لتبرير العلم الفلسفي (البرهاني). كما أن العلم الفلسفي الذي يعتمد القياس البرهاني هو أوثق منهج علمي حسب المنطق الصوري. ولهذا كانت نتائج المتكلمين في نظر ابن رشد غير برهانية وتفتقر لليقين.

إذا كان ابن رشد قد اعتمد منهجية أرسطو في نقد المتكلمين فهذا لا ينقص كما ظن علي أومليل من قيمة جهده الفكري شيء لأنه استطاع بالفعل أن يبين هشاشة المقدمات التي انطلق منها المتكلمون وحاول الارتقاء إلى مستوى اليقين، والابتعاد عن الظن حتى ولو كان منهجه أرسطوياً، وحتى لو حصر جهد ابن رشد في هذا المنهج فإنه لم يكن، كما ظن أومليل، مقلداً. وبعبارة أخرى، فإن تأثيره بأرسطو في شروحاته لم يمنعه عن تأليف كتب "تهافت" التهافت" و"مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"فصل المقال"، وهي كتب تضمنت عصارة الفكر الرشدي وتجسدت فيها محاولته في التغيير والإصلاح وتحرير العقول.

ولكننا ومع ذلك لا نوافق ابن رشد في حصره الفلسفة الحقة في فلسفة أرسطو، لأن ابن رشد يكون بذلك قد أغلق الباب أمام الاجتهاد والتقدم بصفة خاصة في منظور عصرنا، فإذا كان يعتقد اعتقاداً جازماً بأن فلسفة أرسطو هي الفلسفة الحقة ولا بد من الرجوع إليها فإن هذا يعني عيش الأحياء على فكر الأموات وهي دعوة للتخلف والتقوقع.

أما إذا نظرنا لموقف ابن رشد من فلسفة أرسطو من منظور عصره هو، فهو محق في وجهة نظره، لأن خلطاً كبيراً قد أحدثته الفرق الكلامية، وكذلك الفلاسفة المسلمين السابقين على ابن رشد والذين مزجوا الفكر الأرسطي بالأفلاطونية، ودفعوا بالتالي ابن رشد إلى تصفية الفلسفة من شوائبها.

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 202.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

5- نقد ابن رشد للغزالي وابن تومرت في نظر أومليل:

أ- نقده للغزالي:

من أبرز المسائل التي اشتهرت في تاريخ الفلسفة العربية موضوع الصراع الفكري بين الغزالي في المشرق وابن رشد في المغرب العربي، فقد كتب الغزالي مؤلفه الشهير "تمافت الفلاسفة" الذي رد فيه على الفلاسفة وكفرهم في الكثير من النقاط -لا يتسع المجال لذكرها هنا- ولذلك رد عليه ابن رشد بكل جهده وخصوصا فيما يتعلق برفض الفلسفة اليونانية التي يعتقد ابن رشد أن الغزالي أخذها من غير منابعها الأصلية، أي لم يقع على النصوص الأصلية لأرسطو، بل قرأ ابن سينا والفارابي وهذين الفيلسوفين في نظر ابن رشد قد خلطا الفلسفة الأرسطية بالأفلاطونية ولذلك وقع الغزالي في خطأ الحكم على الفلسفة اليونانية.

ومثلما سبق لا ينظر أومليل لهذا الصراع الفكري بين ابن رشد والغزالي على أنه صراع الغرض منه الرد على آراء الغزالي في الفلسفة وعلم الكلام وإنما "القضية عندنا قضية سياسية بالدرجة الأولى"⁽¹⁾. بمعنى أن نقد ابن رشد للغزالي كان مجرد ستار في نظر أومليل حتى يتمكن من نقد شخصية ابن تومرت. ودليل أومليل في ذلك أن الغزالي أشعري وبنقد ابن رشد للغزالي يكون قد انتقد الأشاعرة وبنقده للأشاعرة يكون قد انتقد بطريقة غير مباشرة "مؤسس السلطة الموحدية في المغرب ابن تومرت الذي أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد"⁽²⁾ وهكذا، فالمقصود بالنقد في نظر أومليل ليس الغزالي بل ابن تومرت.

ب- نقده لابن تومرت:

فسر أومليل سبب نقد ابن رشد للأشاعرة وخاصة الغزالي تفسيراً سياسياً: "إن [يقول أومليل] دعوانا الأساسية هنا هي أن نقد ابن رشد للأشاعرة والغزالي الأشعري كان نقداً بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية في المغرب ابن تومرت الذي أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد ورسمته الدولة التي أنبتت على دعوته"⁽³⁾. لقد كان لابن تومرت فضل كبير في إذاعة المذهب الأشعري ويستدل أومليل على ذلك بقول ابن طملوس وهو أحد تلاميذ ابن رشد:

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 206.

(2) المصدر نفسه، ص 208.

(3) المصدر نفسه الصفحة نفسها.

"ونذب ابن رشد الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، وعرف من مذهبه أنه يوافقهم، فأخذ الناس في قراءتها... ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي، إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين"⁽¹⁾. إن تلميذ ابن رشد وكما هو واضح من النص يشيد بفضل ابن تومرت في إذاعة فكر الغزالي، وإعادة الاشتغال بكتبه، ومن ثمة تعميم المذهب الأشعري الذي كان يناهضه ابن رشد حسب أومليل.

ويؤكد أومليل أن الكثير من المؤرخين تحدثوا عن دور ابن تومرت في إدخال العقيدة الأشعرية إلى المغرب وقد أشاد ابن خلدون بدور ابن تومرت قائلاً: "وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم"⁽²⁾. هذا النص لابن خلدون ساقه أومليل للتدليل على صدق رأيه، ومع ذلك أقر أومليل أن ابن تومرت ليس هو أول من أدخل الأصول الأشعرية إلى المغرب "فقد كان له سابقون في تعليمها في هذه البلاد مثل أبي بكر المرادي وتلاميذه"⁽³⁾.

إن ما نلاحظه هنا هو أن أومليل حوّل موضوع النقد إلى قضية سياسية. لكننا، مع ذلك، نعتقد أنه لا يجوز أن نُقول ابن رشد ما لم يقله، ونستنتق نصوصه لأغراض إيديولوجية، كما فعل أومليل الذي هو رجل سياسة قبل أن يكون رجل فكر، والذي يرى أن الغزالي لم يكن أقل حسماً من ابن رشد في رفضه للاشتغال بعلم الكلام "كيف نسي ابن رشد أو تناسى أن الغزالي ألف كتاباً سماه إجماع العوام من علم الكلام"⁽⁴⁾.

وفي هذا المجال يبين أومليل موقف الغزالي من مساهمة العوام في القضايا السياسية، وهو أمر مرفوض عند الغزالي: "لأن العوام [يقول الغزالي] المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها لأن تعليمهم الكلام ضرر مخفي في حقهم، إذ ربما يثير

(1) أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طلموس: المدخل لصناعة المنطق، وقف على طبعه ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي، مطبعة الأبيرقة، مدريد، ص 16.

(2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج6، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت، ص 466.

(3) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 210.

(4) المصدر نفسه، ص 211.

لهم شكاً، ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن بعد ذلك القيام بالإصلاح"⁽¹⁾ بل إن الغزالي يفضل، في نظر أومليل، ارتكاب الكبيرة على الاشتغال بعلم الكلام وقضاياها نظراً لضرره على العوام.

إن موقف الغزالي هذا من علم الكلام استغله أومليل ليستدل به على صحة نقده لابن رشد فهو يتساءل: مادام الغزالي القول رافضاً لإقحام العوام في مجال الكلام، فلماذا يرد عليه ابن رشد وهما بالعكس يلتقيان في هذه النقطة، وكلاهما يرفض ممارسة العوام للسياسة والكلام، إن نقد ابن رشد للغزالي ليس المقصود به الغزالي في حد ذاته إذن: "إن رجلاً بلغ حد تكفير أو تفسيق العامة الذين يخوضون في علم الكلام لا يمكنه أن يكون هو الذي يعنيه ابن رشد حين ينتقد تعميم هذا العلم"⁽²⁾ إن أومليل ينفي في هذا النص فيه أومليل صراحة أن يكون الغزالي هو المقصود بالنقد، ولذلك: "ينبغي التفكير في الشخص الحقيقي المقصود بالنقد أي ابن تومرت الذي يقوم مقامه الغزالي كهدف معلن للنقد بدل الهدف المضمّر الذي لم يكن ابن رشد قادراً على التصريح باسمه"⁽³⁾.

إن النقد الذي يوجهه فيلسوف الغرب الإسلامي إلى حجة الإسلام في مسألة العلم وعلاقته بالعامّة: "لا تنطبق على هذا الأخير لأنهما موضوعياً متفقين، بل تنطبق على ابن تومرت"⁽⁴⁾ إن ابن رشد لم يصرح باسم ابن تومرت على حسب اعتقاد أومليل لأن ابن تومرت هو الذي همم العلم في أعلى درجاته (علم التوحيد) وجعله فرضاً على عامة الناس وليس الغزالي كما سبق الذكر، فقد أكد ابن تومرت "أن التوحيد هو أول ما يجب تحصيله"⁽⁵⁾.

لقد حاول ابن تومرت تبسيط الأفكار الكلامية العويصة لعامة الناس، بمعنى آخر حاول "تعميم آراء كلامية معقدة، وأنزلها منزلة العقيدة الواجب العلم بها على الكافة"⁽⁶⁾ وهنا يستنتج

(1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت)، بيروت، ص 97-98.

(2) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 211.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص 213.

(5) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 229.

(6) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 215.

أومليل أن "حكم ابن رشد على عقيدة ابن تومرت يندرج ضمنا في حكمه على خطاب المتكلمين، فهو خطاب جدلي، لا يبلغ مرتبة البرهان"⁽¹⁾.

لكننا نعتقد أن موقف علي أومليل في هذا الصدد هو موقفوه لا يمكن قبوله، لأن ابن رشد لم يكن بحاجة للتخفي خلف أي ستار حتى ينتقد ابن تومرت، ودليلنا على ذلك أن ابن رشد له من الشجاعة ما جعله يتبنى الفكر الأرسطي ويجعل منه نموذجا لإصلاحه بل ورفعته إلى مستوى العقيدة تقريبا، لما وجد فيه من يقين. إن شخصية بهذه الجرأة لا تحتاج في نظرنا للتخفي.

وبالفعل، فقد انتقد ابن رشد الفلاسفة المسلمين (الفارابي، وابن سينا، والغزالي) دون خوف وبدون تردد بل تمكن من الوقوف عند نقاط ضعفهم متمسكا بالمنطق الأرسطي، دون أن يخشى أحد، رغم الضغوطات وتضييق الخناق الذي كان يحاصر علوم اليونان في ذلك الوقت.

كما أنه بإمكان أي شخص تصفح كتب "مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" و"فصل المقال" لابن رشد أن يستخلص مدى صدق ابن رشد وجديته وجدته وصرامته في النقد، وشجاعته النادرة.

هذا، ولنا أن نتساءل: إذا كان أومليل قد اعترف بأن ابن تومرت ليس أول من أذاع المذهب الأشعري في الدولة الموحدية بل أبي بكر المرادي، فلماذا لم يصرح أن المرادي هو الغرض من النقد بدل ابن تومرت؟.

على حسب علمنا أن ابن تومرت لم يكن أشعريا كما أكد أومليل وهذا ما يؤكده الجابري "إن ابن تومرت لا علاقة له مع الغزالي الذي يزعم أنه التقى به في بغداد، ولا مع المذهب الأشعري، فنقده للاستدلال بالشاهد على الغائب ودعوته إلى الرجوع إلى الأصول يبعده عن الأشعرية تماما"⁽²⁾، وسنعود لهذه النقطة بالتفصيل مع الجابري لاحقا.

إن هذه الآراء تبين أن أومليل تعسف في الربط بين الغزالي وابن تومرت، فقد قول أو مليل ابن رشد ما لم يقله، لأن ابن رشد بغض النظر عن شخصية الفيلسوف قد كان طبيبا وفقهيا، وله من المكانة والحضوة في المجتمع ما يضمن سلامته دون تحايل.

⁽¹⁾ علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 217.

⁽²⁾ محمد عابد الجابري: المدخل ومقدمة تحليلية وشروح الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 44.

لقد كان هدف أومليل هو قطع الصلة مع التراث الرشدي، لأن هذا التراث لا يفيدنا في نظره، في تحديث مجتمعتنا العربي ولم نعد بحاجة إليه. والحقيقة أن الأمة "ذات التراث قد تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعاطي مع الحداثة العالمية من موقع الإبداع لا من موقع الاتباع فقط. ولو استطعنا أن نتخذ من التراث مهمازا بدل اللجام و أن نستنبت من جذوره التي تشدنا إلى أرض الماضي أجنحة نظير به إلى سماء المستقبل لربما أمكننا أن نعجل بانتقالنا من طور الإستهلاك إلى طور الإنتاج في علاقتنا بالحداث العالمية"⁽¹⁾ فهذا ما أثبتته الواقع.

ثالثا. موقف الفكر الفلسفي العربي المعاصر من ابن رشد:

لقد تعرضنا لموقف بعض الشخصيات العربية من الفكر الرشدي حتى نبين مدى مبالغة أومليل في نقده لابن رشد بل وأجحافه في حقه، وفي العنصر التالي سنواصل بيان ذلك مع الجابري.

1- موقف الجابري من التراث الرشدي:

عرفنا في المباحث السابقة أن أومليل نفى وجود خطاب رشدي جديد ومتميز عن الخطاب الفلسفي الإسلامي التقليدي، فما هو موقف الجابري من هذه القضية؟ هل يعتبر الجابري ابن رشد مجددا؟ أم مقلدا؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نتعرض بالتحليل والمناقشة لنفس النقاط التي وقفنا عندها مع أومليل، ونعني بذلك:

- موقف ابن رشد من الفلسفة الأرسطية والفلسفة الإسلامية.
- مشكلة العقل والنقل.
- نقد ابن رشد للمتكلمين والغزالي.

أ- موقف الجابري من فكرة القطيعة التي أحدثها ابن رشد:

من خلال تصفحنا لبعض مصادر الجابري تبين لنا أنه يعترف بوجود الجديد في الخطاب الرشدي، فقد أحدث ابن رشد قطيعة مع سابقه في نظر الجابري الذي يقول: "لقد دشنا علاقتنا مع ابن رشد عام 1978 بدراسة دافعنا فيها عن أطروحة كانت تبدو في ذلك الوقت غريبة وشاذة وهي أن فيلسوف قرطبة قد دشن قطيعة ابتسمولوجية مع كل من الفارابي وابن سينا

(1) جورج طرابيشي: هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقى، ط1، 2006، ص97.

لكونه خلافا لما شاع وذاع لم يعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة بدمج الدين في الفلسفة كما فعل الفيلسوف المشرقي بل عمل بالعكس من ذلك على الفصل بينهما⁽¹⁾.

وفي كتابه "تكوين العقل العربي" يقول الجابري: "إن التجربة الأندلسية قامت بقطيعة مع علم الكلام وإشكالياته ومع الفلسفة السنيوية وميولاتها الإشراقية، وأيضا مع المذاهب الفقهية وقياساتها"⁽²⁾. إن القطيعة التي رفضها أواميل في الخطاب الرشدي يؤكدها الجابري ونحن نلتبسها كما نرى في الكثير من نصوصه، فهو يقول في موضع آخر: "يبقى مفهوم القطيعة على العموم ومن حسنات استعماله هو هذا النقاش نفسه الذي أثير حوله، إنني لا أستطيع كمؤرخ للفلسفة العربية أن أربط ابن رشد بابن سينا فإذا كان ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في المشرق فإن ابن رشد ليس تكملة له ولا استمرارا بل هو ثورة عليه، وأسمي هذه الثورة قطيعة من ناحية النقد الاستمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أن ابن رشد قطع مع ابن سينا، فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زاوية ابستمولوجية محضة، هي زاوية الأدوات الفكرية التي يتعاملان بها وبالمنهج والإشكالية والمفاهيم، فستظهر لنا القطيعة بجلاء فابن سينا اتجهه غنوصي معروف... وابن رشد تار عليه"⁽³⁾.

من خلال نصوص الجابري، نستشف أن ابن رشد اجتهد وأحدث قطيعة مع سابقه، لأنه انتقد ابن سينا والفارابي نقدا لاذعا، كما خصص كتاب "تهافت التهافت" لنقد الغزالي، وثار على معظم أفكارهم، وحاول إصلاحها من خلال نقدها وتمحيصها والوقوف على نقاط ضعفها. ويؤكد الجابري تمسكه بوجهة نظره عن القطيعة التي أحدثها ابن رشد ودفاعه عنها فيقول: "هذه فكري كما دافعت عنها، وكما أنا مستعد إلى حد الساعة للدفاع عنها لم يتغير رأيي، ولم أطلع على ما يدفعني إلى تغييره"⁽⁴⁾.

(1) محمد عابد الجابري: مدخل جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي: كتاب الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص 25-26.

(2) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص 334.

(3) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص 262.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا، وإذا كان أومليل يرى أن ابن رشد اشتغل بنفس المواضيع التي اشتغل بها الفلاسفة الذين سبقوه ولذلك هو لم يأتي بأي جديد، فإن الجابري يفند هذه النقطة ويوضح ذلك من خلال نص يقول فيه: "جئت أنا فيما بعد عندما درست ابن رشد فوجدت أن ابن سينا يتصل اتصالا مباشرا بالفارابي، فأنت تنتقل عبر خط واحد من إخوان الصفا إلى الفارابي إلى ابن سينا إلى الغزالي إلى السهروردي إلى الملا صدر الشيرازي... هذا خط، لكن عندما درسنا ابن رشد، رأينا شيئا آخر، رأينا أن إشكالياته تختلف عن الإشكاليات التي طرحها ابن سينا والفارابي، وأن المفاهيم التي استعملها -على الرغم من كونها مشتركة بين الجميع في القرون الوسطى- تختلف في مضامينها عند ابن رشد عما هي عليه عند ابن سينا، ثم تعمقنا في أكثر هذه المفاهيم وقلنا: لا إن ابن رشد ليس استمرارا لابن سينا"⁽¹⁾. والفلسفة في الأندلس ليست استمرارا للفلسفة في المشرق: "وقد تبين لي -وهناك نصوص وليست المسألة خيالا- أنه قد نشأت في الأندلس مدرسة، تختلف تماما عن المدرسة الفلسفية في المشرق لا من حيث المضمون الفلسفي أو المضمون الإيديولوجي اللذان يختلفان على كل حال من دولة إلى دولة، ومن زمان إلى زمان، ولكن من حيث المنهج والمفاهيم والرؤية والإشكالية"⁽²⁾.

إن الجابري ينظر لابن رشد بمنظار المجدد الذي يحاول تشغيل حسه النقدي، ما يعني أن حظ ابن رشد مع الجابري أوفر لأنه تعامل معه بإيجابية وموضوعية عكس ما لمسناه مع أومليل الذي حاول أن يبين أن ابن رشد لم يقدم أي جديد أو إضافة لما قاله الفلاسفة السابقون.

هذا، ويعظم الجابري في نصوصه ابن رشد بشكل ملفت للانتباه فيقول في إحدها: "إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم إلى معارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم"⁽³⁾، إن هذا التعظيم لشخصية ابن رشد هو تعظيم مستحق في نظرنا لجرأته، وعبقريته وخصوصا لتمجيد العقل وثقته في قدرته، وأظن أن الغرب اللاتيني هو الذي استفاد من هذه العقلية والدليل على ذلك الرشدية اللاتينية والصراع الذي أظهرته في الساحة الفكرية، وهذا أمر لا يستطيع أومليل أو أي مفكر آخر أن ينكره.

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحدأة دراسات ومناقشات، ص 327.

(2) المرجع نفسه، ص 327-328.

(3) المرجع نفسه، ص 265.

ب- الفلسفة الأرسطية في نظر ابن رشد:

يرى الجابري أن ابن رشد قد اطلع على الفكر الأرسطي من منابعه، أي من مصادر ونصوص أرسطو حيث يقول: "وهكذا فعندما انصرف ابن رشد إلى شرح أرسطو أخذ يتعامل معه لا كموضوعات، بل كمنظومة متكاملة، لقد كان يقرأ أرسطو بواسطة أرسطو نفسه أي الرجوع إلى جملة آرائه وإلى الأصول التي بنيت عليها والمقارنة بينهما مما مكّنه من تخلص فلسفة المعلم الأول من التحويرات والتأويلات التي تعرضت لها على يد الشراح وابن سينا منهم خاصة"⁽¹⁾. يفهم من هذا النص أن ابن رشد أدرك الفلسفة الأرسطية وفهمها عكس ما ذهب إليه أومليل من أن ابن رشد لم يفهم الفلسفة الأرسطية لأنه لم يكن يجيد اللغة اليونانية.

لكن، هذا لا يعني عند الجابري أن ابن رشد قد قبل كل الفكر الأرسطي نتيجة إعجابه الشديد به، يقول الجابري "ومن هنا يمكن القول... أن إعجاب فيلسوفنا بأرسطو لم يكن راجعا دوماً إلى تأييده في هذا الرأي أو ذلك، بل إلى رغبته في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية"⁽²⁾. وهذا يتفق مع قول ابن رشد "إن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو، فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه"⁽³⁾. هذا، وأما ما كان يشد ابن رشد إلى أرسطو شدا فهو في نظر الجابري منهجه البرهاني "الذي كان يرى فيه المنهج الأسمى القادر وحده على تحصيل علم اليقين"⁽⁴⁾. لقد ظهر لابن رشد أن منهج أرسطو أشد إقناعاً وأثبت حجة: "وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على كما فيها من حق أو ضده"⁽⁵⁾.

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 196.

(2) المرجع نفسه، ص 197.

(3) ابن رشد: تلخيص كتاب السماع الطبيعي، ص 02.

(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 197.

(5) ابن رشد: تلخيص كتاب السماع الطبيعي، ص 02.

ومن هنا، أقر الجابري بأن ابن رشد جعل من المنهج الأرسطي والفلسفة الأرسطية الحقبة أرضية صلبة انطلق منها لنقد ابن سينا يقول الجابري: "إن الشيخ الرئيس في نظر فيلسوف قرطبة لم يكن يلتزم المنهج البرهاني في عرضه لآراء الفلاسفة بل استعمل طريقة المتكلمين، طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب"⁽¹⁾. إن ابن سينا يسوي بين عالم الغيب وعالم الشهادة وهما أمران لا يتساويان في نظر ابن رشد، وعلى هذا الأساس يرفض ابن رشد "جميع المفاهيم التي وظفها الشيخ الرئيس في التوفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة"⁽²⁾.

على ضوء ما تقدم استنتج الجابري ما يلي:

1- إن ابن رشد قرأ الفلسفة الأرسطية قراءة جديدة. كما أن الشروحات بأنواعها الثلاث التي قام بها ابن رشد جعلته يصل إلى اليقين العلمي والبرهاني، وهذا ما تعذر فعله من سابقه.

2- اعتمد ابن رشد المنطق الأرسطي كأداة للتحقق. وقد كان غرضه من شرح مؤلفات أرسطو وتلخيصها تقريبها إلى الناس ورفع القلق عن عباراتها.

3- جعل ابن رشد الفلسفة الأرسطية قاعدة للإصلاح وتنقيح الفلسفة الإسلامية من مختلف الشوائب الأفلاطونية، وبصريح العبارة نقح الفلسفة من أغاليط ابن سينا والفارابي.

إننا نتلمس مما سبق الحس النقدي لابن رشد والذي يجعله في نظرنا قابلاً للحياة في هذا العصر، لأن الدراسات المعاصرة للتراث تقوم على منهج النقد والتقييم وهذه المنهجية توخاها ابن رشد في دراسته للتراث الفلسفي اليوناني والإسلامي، وخير دليل هو أعماله "تهافت التهافت" و"مناهج الأدلة في عقائد الملة"، ففي هذه الكتب تظهر جرأة ابن رشد وجديته في النقد والتمحيص.

ج- موقف الجابري من نقد ابن رشد للغزالي والمتكلمين: فسر أومليل نقد ابن رشد

للغزالي والمتكلمين تفسيراً سياسياً فما هو تفسير الجابري؟

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 197.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يرى الجابري أن الغزالي أراد الرد على الفلاسفة بغرض "إظهار عجزهم عن إثبات الحقائق الدينية بالطرق الفلسفية"⁽¹⁾ وهذا واضح في "المسائل العشرين" التي انتقد فيها الفلاسفة، وكان هذا الرد هو الذي جعل ابن رشد يرد على الغزالي في كتاب "تهافت التهافت".

يرى الجابري أن ابن رشد كان يجزم بأن الغزالي لم يرد على الفلاسفة بل على تأويلات ابن سينا لأقوال الفلاسفة: "إن ابن سينا في نظر ابن رشد لم يلتزم الطريقة البرهانية في عرضه للقضايا الفلسفية (آراء أرسطو بكيفية خاصة) بل استعمل طريقة المتكلمين، أي الاستدلال بالغائب على الشاهد فسهل على الغزالي المتكلم أن يعانده بنفس السلاح"⁽²⁾ إن الغزالي، حسب ابن رشد، لم يطلع على الفلسفة من منابعها الأصلية، بل قرأها من خلال ابن سينا والفارابي اللذين أولاهما على حسب اعتقادهما ولذلك فقد قرأ التأويلات ولم يقرأ النصوص الأصلية.

وفي نظر الجابري فإن ابن رشد تجاوز ردود الغزالي: "والحق [يقول الجابري] أن عبقرية ابن رشد تكمن في أنه تجاوز ردود الغزالي وطروحات ابن سينا، ليناقد الأساس المنطقي- المنهجي الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس (الاستدلال الشاهد على الغائب)"⁽³⁾.

إن نقطة الضعف الأساسية في هذا الاستدلال هي جمع ابن سينا بين عالم الغيب والشهادة في حين أن هذا الاستدلال لا يصلح عند ابن رشد إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند استواء طبيعة الشاهد بالغائب ويبرز ابن رشد رأيه، بقوله إن عالم الغيب مطلق بينما عالم الشهادة أو الطبيعي مقيد، لذلك لا يصح قياس أحدهما على الآخر. ونتيجة لهذا الاستدلال وقف ابن سينا في نظر ابن رشد موقفاً وسطاً بين المشائين والمتكلمين.

وبحسب الجابري فإن موقف ابن رشد من الغزالي يمكن تلخيصه في قول ابن رشد "وأنت أيها القارئ يجب أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية، ولا بد أن تكون منكراً غريبة إن لم تكن مشهورة... ولذلك نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب (= تهافت الفلاسفة) وفي سائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها إلا أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 217.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص ص 217-218.

أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم"⁽¹⁾ ما يفهم من هذا النص أن الغزالي حرّف الأفكار عن معناها الصحيح: "فالذي صنع الغزالي، من هذا الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق، ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ولا أستحيز ذلك لولا الشر اللاحق بالحكمة، وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"⁽²⁾.

من هنا يرى الجابري أن طبيعة البرهان عند ابن رشد تتطلب الانطلاق من مبادئ وأصول يقينية والنظر فيما يلزم عنها من نتائج لزوماً ضرورياً يفرضه ربط المسببات بأسبابها "ومبادئ البرهان في الفلسفة (إلهيات أرسطو + ما بعد الطبيعة) تؤخذ مما يقرره العلم الطبيعي الذي ينطلق البرهان فيه هو الآخر من مبادئ وأصول بعضها يرجع إلى العقل نفسه بما هو عقل... وبعضها الآخر يستفاد من معطيات التجربة بواسطة الاستقراء الذي يمكننا من إرجاع الجزئيات إلى كليات ومن رد الكثرة إلى الوحدة"⁽³⁾. فهو يجمع بين العقل والتجربة الحسية للوصول إلى اليقين.

د- الفلسفة والشرع:

إذا كان أومليل ينظر لموقف ابن رشد من الفلسفة والدين على أنه مجرد تكتيك، يتخفى خلفه ابن رشد ليضمن لنفسه السلامة، فإن الأمر يستختلف بالنسبة للجابري الذي يرى أن من يتصفح كتب ابن رشد "تهافت التهافت"، و"مناهج الأدلة" و"فصل المقال"، يستنتج أن ابن رشد أراد أن يجعل من العقل وسيلة لإدراك الحق سواء في تفسير الشريعة أو استحقاق الطبيعة، ويؤكد: "أن الفلسفة في نظر ابن رشد لا تخالف الدين ولا تتعارض مع الشريعة وإذا ظهر ما يُشعر بوجود اختلاف أو تعارض فمرجع ذلك إلى خطأ في الفهم والتأويل"⁽⁴⁾.

ويعترف الجابري بوجود تصور جديد تماماً للعلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد: "الذي انطلق في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ... الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلاً جذرياً أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ط4، ج1، دار المعارف، القاهرة، ص 343.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 204.

(4) المرجع نفسه، ص 208.

طبيعة الآخر"⁽¹⁾. فقد رفض ابن رشد معالجة قضية الدين والفلسفة وفقاً لمبدأ قياس الغائب على الشاهد حتى لا تختلط أمور الدين بأمر الفلسفة. وكما يؤكد الجابري فإن ابن رشد يقر بأن "للدين مبادئ وأصولاً خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولاً خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتماً اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي"⁽²⁾.

إنه من غير المشروع في نظر ابن رشد دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك... لأن النتيجة الحتمية هي تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البنائين معاً: "ولهذا يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة"⁽³⁾ وحسب الجابري فإن ابن رشد كان يلجأ للتأويل في حالة اختلاف الدين والفلسفة في الظاهر لأن الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي: "إن التأويل [يقول الجابري] هو في النقلات بمثابة مبدأ السببية في العقليات هو (قصد الشارع)"⁽⁴⁾. وإذا كانت المعقولة في العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية الفلسفية مبنية على مبدأ السببية فإن المعقولة في الشرعيات مبنية على قصد الشارع.

وانطلاقاً من هذه النتيجة يؤكد الجابري أن ابن رشد قد جاء بتصوير جديد تماماً للعلاقة بين الدين والفلسفة، وحققت نظرة "أكسومية بالاعتماد على المقاصد كمبدأ لبناء المعقولة حيث لا يستقيم العمل بمبدأ السببية الفاعلة (الميكانيكية) سيصبحان العنصرين المميزين والمؤسسين للتفكير النظري في الأندلس، التفكير الذي أنضجه ابن رشد في مجال الكلام والفلسفة".

من خلال ما تقدم يمكننا القول أن الجابري قد أقر بالجهد الذي بذله ابن رشد وبالمنظرة الجديدة التي فصل فيها بين مجال الفلسفة ومجال الدين، وهذا يثبت أن دوافع ابن رشد للاشتغال بالفلسفة والدين هي محاولة تصحيح أخطاء سادت عصره وليس غرضه التستر خلف غطاء الشرع والتأويل ومقاصد الشريعة كما اعتقد أومليل. لقد ربط ابن رشد مقاصد الشريعة بالتأويل

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 237.

(2) المرجع نفسه، ص 238.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص ص 208-209.

حتى يدرك السبب الحقيقي أو البعد الحقيقي للقضية، ونحن نوافق الجابري في وجهة نظره هذه المنصفة لابن رشد.

2- التراث الرشدي في منظور عاطف العراقي:

من أبرز المفكرين العرب الذين اشتغلوا بالفكر الرشدي وأولوه اهتماما كبيرا، الدكتور عاطف العراقي وهو مفكر مصري معاصر. وقد استحضرننا هذه الشخصية في بحثنا حتى نتمكن من توضيح مدى قساوة أومليل في حكمه على التراث الفكري الرشدي.

يختلف موقف عاطف العراقي اختلافاً تاماً عن موقف أومليل من التراث الرشدي، والدليل على ذلك ما قاله في كتابه "الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد" وكذلك كتابه "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"، فمن يتصفح هاذين الكتاين يستخلص موقف عاطف العراقي الإيجابي من التراث الرشدي فهو يعظمه ويمجده: "وقد لا أكون مبالغاً [يقول عاطف العراقي] في القول أن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة... إننا لا نجد حساً نقدياً بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، أو وجدوا في المغرب قبله كابن باجه وابن طفيل"⁽¹⁾.

يعترف عاطف العراقي بأن فكر ابن رشد مختلف عن سابقه، وهذا عكس ما اعتقده أومليل: "لقد جاء [يقول عاطف العراقي] مذهبه الفلسفي مُعبّراً عن فكر صاحبه، لقد جاء فكره مختلفاً عن فكر الآخرين"⁽²⁾.

يعتقد عاطف العراقي وعلى خلاف علي أومليل أن ابن رشد رفض التقليد، وأنه انتقد أغلب المذاهب والتيارات الفكرية التي سبقته، وأنه عرف بحسه النقدي الذي تفرد به: "قد لا نجد [يقول عاطف العراقي] فيلسوفاً من الفلاسفة أو اتجاهات من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد بتوجيه سهام النقد إليه"⁽³⁾.

(1) محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب دولة الكويت، المجلد 27، العدد الرابع، 1999، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 70.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

هذا، ويشيد عاطف العراقي بالمنهج النقدي الذي اعتمده ابن رشد ويجعله قاعدة للمنتوج الفكري الرشدي، حيث يقول "إذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف فيه ما اتفق أو تواضع عليه غيره، فإن من الطبيعي أن تجد أفكاره معارضة إلى درجة كبيرة"⁽¹⁾.

لقد أعجب عاطف العراقي بالمنهج النقدي الذي اعتمده ابن رشد في الرد على سابقيه وأقر بأن هناك عوامل متعددة ساعدت على ظهور هذا المنهج عند ابن رشد من بين هذه العوامل اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه: "ولا يخفى علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤديا إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه"⁽²⁾.

إن اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه قد أفاده في تكوين اتجاهه النقدي في الفلسفة⁽³⁾. واشتغاله بالفقه والقضاء كانا باعثا على نمو وتطور حسه النقدي في نظر عاطف العراقي وهذا خلافا لما اعتقده أومليل الذي جعل اشتغال ابن رشد بالفقه ذريعة لممارسة التفلسف، وجعل هدف ابن رشد من ممارسة القضاء هو طلب الوجاهة في المجتمع ونحن لا نوافق الرأي في ذلك، فغرض أومليل في نظرنا هو تقزيم الفكر الرشدي، وإبعاده عن مساره الفكري الحقيقي.

وحتى نتمكن من توضيح موقف عاطف العراقي من التراث الرشدي في النقاط التي تطرق لها أومليل، والجابري حتى نبين موقف المفكرين المعاصرين الإيجابي من الفكر الرشدي. سنتطرق إلى العناصر التالية:

- موقف ابن رشد من الفلسفة الأرسطية.
- موقفه من مشكلة العقل والنقل.
- النقد الرشدي للمتكلمين والغزالي.

(1) محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، ص 70.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 71.

أ- موقف ابن رشد من الفلسفة الأرسطية في نظر عاطف العراقي:

يرى عاطف العراقي أن ابن رشد بذل جهداً كبيراً في دراسة الفكر الأرسطي، فقد تناول كل ما حصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف ليتسنى له شرحها وتلخيصها، رغم عدم إلمامه باللغة اليونانية، لكنه اعتمد الترجمات الأكثر دقة: "ورجع إلى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفاضل"⁽¹⁾. واختار منها الأصح حتى لا يقع في أخطاء المترجمين، ويصفي أقوال أرسطو مما شابها حتى يتمكن من الوصول إلى النصوص الأصلية، وهذا خلافاً لما قاله أومليل الذي اعتقد أن ابن رشد لم يفهم النص الأرسطي لأنه كان جاهلاً باللغة اليونانية. والحقيقة أن جهله للغة اليونانية لم يمنعه من اعتماد أفضل التراجم وكان واسع الإطلاع وله من المستوى العلمي ما يمكنه من فرز التراجم والتفريق بين صحيحها وفاسدها.

هذا، وتشكل الشروحات الثلاث في نظر العراقي الجهد الرشدي في مجال اهتمامه بفلسفة أرسطو وقد كان لهذه الشروحات فضل عظيم في تقريب الفهم للعامة، ونشر العلم للخاصة.

ويقر العراقي بأن ابن رشد أعجب كثيراً بالفكر الأرسطي حيث يقول في مقدمة كتاب "الطبيعيات" إن مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، أي أن أرسطو هو النموذج البشري للفكر الصحيح والحقيقي عند ابن رشد: "وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية ولاسيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم"⁽²⁾.

ورغم هذا الإعجاب بأرسطو إلا أن هذا لا يعني في نظر عاطف العراقي أنه يؤيده في كل شيء وأن فكره متضمن في الفكر الأرسطي كما اعتقد أومليل. إنه "إذا كان يؤيد أرسطو فإنما يؤيده إذا كان هذا الرأي صائباً في نظره"⁽³⁾. يؤكد عاطف العراقي أن ابن رشد أثبت وجوده وترك أثره الخاص في الفكر الأرسطي. ومع ذلك يقر بأن ابن رشد في الكثير من آرائه كان

(1) محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط5، 1992، سلسلة العقل والتجديد، الكتاب 05، ص 40.

(2) دائرة المعارف للبيستاني: مادة ابن رشد، مجلد 03، ص 93-103.

(3) محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 45.

حيس الفكر الأرسطي وقد كان بإمكانه أن يتجاوزه لأن حسه النقدي الذي يتمتع به يؤهله لذلك.

إن عاطف العراقي لم ينكر إذن فضل ابن رشد في نشر الكثير من العلوم اليونانية من خلال شروحاته، وابن رشد لم يكن، في نظره مقلداً لمن سبقوه بل جاء بمنهج نقدي نقح به الفلسفة الأرسطية مما شابها، وكان أفضل فلاسفة عصره، وآخر الفلاسفة المسلمين في نظر العراقي لأنه لم يظهر بعد من يضاهي مكانته وعقليته المتحررة المتميزة بعد حتى في عصرنا. ورغم ذلك فإن عاطف العراقي يؤاخذ ابن رشد في كونه حصر نفسه في الكثير من الآراء بأرسطو وقد كان باستطاعته أن يتجاوزه.

إذا عاطف العراقي يتقارب مع الجابري في آراءه، وهما معا يختلفان عن أواميل فبالمقارنة مع آرائهما نستنتج أن تحليل أواميل يفتقر للعمق والدقة، بل كان سطحياً وفي نفس الوقت إيديولوجياً وكان يرفض التراث الرشدي رداً على بعض من ناصر ابن رشد ومجده.

ب- رد ابن رشد على الغزالي والمتكلمين في نظر عاطف العراقي:

إذا كان أواميل ينظر لرد ابن رشد على المتكلمين والغزالي من زاوية سياسية دون أن يحلل آراء الغزالي، بل اكتفى بالتعليق السطحي فقط، فإن عاطف العراقي اعتمد في مناقشته لرد ابن رشد على الغزالي على نصوص أصلية من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وبيّن كيفية تعليق ابن رشد عليها ونقدها، وسنكتفي بعرض نص أو نصين لأن المجال لا يتسع لذلك.

يقول أبو حامد الغزالي: "وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم... وهم مع رزاة وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة، فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الفكر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم والنخراط في مسلكهم وترفعوا عن مسaire الجماهير والدهماء، واستنكافوا من القناعة بأديان الآباء"⁽¹⁾

(1) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1955، ص 60.

يرى عاطف العراقي أن الغزالي كَفَّر الفلاسفة نظراً للغته المتطرفة ونظراً لتأثره بالمتصوفة، أما ابن رشد فقد حاول أن يثبت أن المسائل التي كَفَّر فيها الغزالي الفلاسفة ليست كما فهمها هو، فسوء تأويل الغزالي للنصوص الأرسطية جعله يقع في فخ التطرف، يقول ابن رشد: "وإذا كان الفلاسفة قد أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق فكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها"⁽¹⁾ وبعبارة أخرى، يطالب ابن رشد بضرورة الاعتراف بفضل الفلاسفة واجتهادهم حتى لو ارتكبوا أخطاءً فهناك طرق لمعالجة الخطأ يقول عنها ابن رشد: "وإذا وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ إذ كان في آرائهم، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافياً في مدحهم"⁽²⁾.

معنى ذلك التزام قواعد المنطق تجعلنا نتجاوز الخطأ ونعالجه ولكن لا نكفر كما فعل الغزالي، يقول عاطف العراقي: "يرى ابن رشد أن الفلاسفة إذا كانوا قد أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة وقد يخطئ تارة أخرى، وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال"⁽³⁾.

وعليه يستنتج عاطف العراقي، أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الغزالي كما كان حريصاً على نقد المتكلمين. لأن اتجاه المتكلمين والغزالي يدخل في دائرة اللامعقول بينما يعد ابن رشد عميداً للفلسفة العقلية.

لقد حرص ابن رشد على نقد اتجاه المتكلمين لأنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهاني الفلسفي. فقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، لا تسمو لمستوى البرهان، وسعى بكل

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 88.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، ص 96.

قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية بغرض الوصول إلى البرهان اليقيني.

ج- مشكلة العقل والنقل:

من أهم المسائل التي طبق فيها ابن رشد منهجه النقدي هي مشكلة الفلسفة والشرع، فكيف طبق ابن رشد منهجه النقدي في نظر عاطف العراقي؟

يجيبنا عاطف العراقي في هذه القضية قائلاً: "فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائماً على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ونقد موقف المفكرين للنظر العقلي"⁽¹⁾.

إن الفلسفة لا تخالف الشريعة عند ابن رشد إلا في الظاهر، وهو في محاولة التوفيق بينهما يلجأ للتأويل كمنهج. ويفسر عاطف العراقي استعمال ابن رشد للتأويل بقوله: "إذا كان ابن رشد يلجأ إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم أساساً على العقل"⁽²⁾. وفي هذا المجال يقول ابن رشد: "فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، على هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهان"⁽³⁾. ويذكر عاطف العراقي أنه اعتراض البعض على استخدام القياس العقلي لأنه بدعة لم يعرفها الصدر الأول، فإن ابن رشد يعترض بأن الصدر الأول لم يعرف القياس الفقهي، فلماذا يقبلون القياس الفقهي ويرفضون القياس العقلي وكلاهما في نظر ابن رشد لكم يكن معروفاً في الصدر الأول للإسلام: "فإذا كان الفقيه يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك، فالفقيه عنده قياس ظني والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني"⁽⁴⁾. إن ابن رشد في نظر عاطف العراقي لا يقف إذن عند ظاهر الآية بل يؤولها إذا تطلب الأمر ذلك فبذلك ندرك اليقين.

(1) محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، ص 72.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 03.

(4) محمد عاطف العراقي: التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 277.

وهكذا يظهر أن عاطف العراقي معجب بالمنهج النقدي الذي اعتمده ابن رشد في تحليله، كما يظهر أن اشتغال ابن رشد بمسألة العقل والنقل لم تكن تكتيكا كما قال أومليل، ولكنها كانت مجالا لتطبيق ابن رشد لمنهجه العقلي ومحاولته لإصلاح عقول المتكلمين والفلاسفة الذين سبقوه.

1- التراث الرشدي في نظر محمد المصباحي:

الدكتور محمد المصباحي من الشخصيات الفكرية العربية المعاصرة، ومن المهتمين بالتراث الرشدي اهتماما بالغا. حاول المصباحي بدوره قراءة التراث الرشدي قراءة جديدة، وسعى من ورائها إلى استثمار التراث الفكري الرشدي واستحضار ما يمكنه العيش معنا في عصرنا الحالي.

خلافًا لموقف أومليل التجاوزي للتراث الرشدي، يرى المصباحي أن: " ابن رشد أصبح يمثل في مخيلنا العربي الإسلامي اليوم رمزا للثقة بالذات، رمزا للعقلانية بكل ما تستدعيه من مفردات ولواحق ذاتية، من حتمية وضرورة وبرهان وشمولية ووحدة، وعلمانية وحرية وديمقراطية وما تقتضيه من علوم وتقنيات ورؤى فعالة للعالم، بهذه الحيشات عاد ابن رشد إلينا بقوة ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر"⁽¹⁾. يفهم من هذا النص أن ابن رشد عاد إلى القرن العشرين بحيشات جديدة. وهنا يتساءل محمد المصباحي ما طبيعة هذه العودة؟ هلي هي بداية جديدة للعقل البشري في زمن نهاية العقل الحدائي؟ أم هذه العودة ما هي في حقيقة الأمر إلا سراب، وأن الفكر الرشدي سيلقى في هذا الزمن نفس المآل الذي لقيه في الزمن الذي مضى؟

يدعو المصباحي إلى ضرورة الاهتمام بابن رشد وإعادة النظر في تفكيره وقراءته قراءة جديدة وعدم التخلي عنه لأن: "اللغز الرشدي مازال قائما أمامنا مازال يؤرقنا ويلازم خطواتنا"⁽²⁾ وكما نعلم فإنه: "كان لأثر هذا الرجل مصيران مختلفان في زمن واحد، مصير عربي إسلامي، تعطل فيه فكر ابن رشد عن الفعل والتأثير بحيث كان الزمن يبلغ فيه درجة الصفر من العنفوان والقدرة على الإخصاب الفكري والثقافي، ومصير غربي استطاع فيه نفس المتن ونفس الفكر أن يكون فعالا وأن يحقق بقاءه واستمراره في تيارات فكرية عارمة وأجواء ثقافية غنية من فكر ما بعد القرن الثالث عشر".

(1) محمد المصباحي: مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص 10.

(2) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص ص 05-06.

يتساءل المصباحي وبحسرة كيف أمكن للفكر نفسه أن يكون عقيما في وطنه خصبا عند الآخر؟ وكيف خضع فكره لهذا المصير المزدوج في زمن واحد؟ والذي يظهر له: "أن السبب الرئيسي في هذه المفارقة الرشدية الغريبة هو غياب المجتمع العلمي القابل والقادر على القراءة والشرح والانتقاد عندنا وحضوره هناك"⁽¹⁾. بمعنى آخر "إن العلة في هذا الاختلاف لا تكمن في الذات المحركة بل في الذات المتلقية"⁽²⁾.

لقد كان الفكر الرشدي في نظر المصباحي محركا في أوروبا وعاطلا وعقيما في وطنه، والمشكلة ليست في ابن رشد ولكن المشكلة فينا نحن وفي أسلافنا "ذلك أن زمن القرن الثالث عشر وما تلاه في حيزنا الحضاري لم يكن مستعدا لتلقي الفكر الرشدي والقيام بفعل شرحه ونقده استعدادا لاستحداث تصورات علمية وتأويلية جديدة"⁽³⁾ أي أننا لم نكن في مستوى فهم النص الرشدي في الماضي: "فالفكر الرشدي لم يحرك ذاتنا في الماضي لأنها لم تكن قوية على ذلك، وحرك الثقافتين الأوربيتين لأنه وجد فيهما الاستعداد جاهزا ومتحفزا للقبول"⁽⁴⁾. بمعنى أن ابن رشد استطاع تحريك اللاتينيين لأنهم كانوا في حالة استعداد لتقبل أفكاره، وكانوا يطمحون لتحرير العقل، عكس ما كان عليه مجتمع ابن رشد الذي حاربه وانتقده وعاقبه: "إن محاربة إنساننا القديم لابن رشد ما هو إلا أمارة على أن هذا الإنسان الذي لم يعد قادرا على التفاعل مع الفكر الفلسفي والعلمي ولا مع مظاهر الثقافة الرفيعة التي مثلها قاضي قرطبة والمجتمع العلمي والثقافي الذي كان يحيط به"⁽⁵⁾.

بعبارات أخرى، لم يكن المجتمع آنذاك في نفس مستوى ابن رشد، لأن المفروض هو وجود تماثل في الطبيعة بينهما (المحرك والمتحرك) حتى يتمكن الفكر الرشدي من أداء مفعوله وتحريك المجتمع العربي: "إن المحرك [يقول ابن رشد] يجب أن يكون من نفس طبيعة المتحرك لا من طبيعة مخالفة أو مضادة، ومن جهة ثانية أن المحرك لا يحرك أو يخرج إلى الفعل إلا ما كان موجودا بالقوة داخل المتحرك، أي أن النفس لا تحل في أي جسم كان والعلم لا يحل في أية نفس

(1) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 06.

(2) محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 10.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 11.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كانت. بل لا بد من موضوع ملائم مستعد لقبول صورة وحركة المحرك الأول، فكذلك الأمر في تحريك فكر ما لثقافة من الثقافات"⁽¹⁾.

إن الذات العربية الإسلامية، والحال هذه، لم تكن مؤهلة لتقبل الفكر الرشدي والتفاعل معه، لذلك أسئنا في نظر المصباحي، معاملة ابن رشد في الماضي: "إن رفض أسلافنا للعقل الرشدي دليل على أنهم لم يكونوا على أهبة لمجاراته"⁽²⁾. هذا، وأما عودتنا اليوم لابن رشد وتعاملنا مع فكره فمختلف في نظر المصباحي، لأننا في كامل استعدادنا للتفاعل مع أفكاره: "إن عودتنا نحن إليه في هذا الزمن علامة أننا تغيرنا كثيرا عما كنا عليه منذ القرن الثالث عشر"⁽³⁾ وهذه العودة أو ضرورة قراءته قراءة جديدة تحتاج لرحابة الصدر: "والإيمان بأن كل قراءة له هي قراءة مشروعة"⁽⁴⁾. هذه الشرعية هي التي تفتح الباب على مصراعيه للتغيير والتقدم "لأننا صرنا أقدر على الاتصال بعوالم العقل والحكمة، ولذلك نعتقد أنه كلما توطنت درجة تعقلنا بالرشدية... في ثقافتنا المعاصرة تمكنا من الولوج أكثر في عوالم الحداثة بالرغم من عقلنة أبي الوليد وانتمائه إلى الزمن الوسطوي"⁽⁵⁾.

ورغم عتاقة ابن رشد وانتمائه للقرون الوسطى: "إلا أن فكره صار "أحد موجودات العالم" أقصد أحد موجودات التاريخ، وأن معرفتنا به هي من جملة شروط معرفتنا لذاتنا"⁽⁶⁾ ومن هنا يطالب المصباحي بضرورة العودة لابن رشد: "والغرض من وراء هذه العودة هو أن نحقق لابن رشد ما لم يستطع هو تحقيقه، وهو تحويل الدعوة إلى العقل والعقلانية إلى قوة ثقافية وفكرية وتاريخية مؤثرة على مجريات وجودنا"⁽⁷⁾.

(1) محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 11.

(2) المرجع نفسه، ص 13.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 06.

(5) محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 13.

(6) المرجع نفسه، ص ص 13-14.

(7) المرجع نفسه، ص 14.

ويؤكد المصباحي على ضرورة هذه العودة "لأن الزمن الحالي هو زمن رشدي في جوهره، لأن المرتبة التي وصل إليها العلم المعاصر هي ما كان يؤمه ابن الوليد في نهاية الأمر"⁽¹⁾. إن المصباحي يجعل ابن رشد على قمة هرم التقدم الحاصل في الزمن الحديث، وهو بهذا يعلي من شأنه ويخالف أومليل الذي لم يعترف بفضل ابن رشد على الرغم من أنه مثل المصباحي درس الفكر الرشدي وفقاً للمقاربة التاريخية، بمعنى أنه درس الفكر الرشدي على أساس أنه فكر وسطوي ظهر في القرنين (12-13). وعلى الرغم من ذلك فإن المصباحي، كما سبق الذكر، رأى أنه رغم عتاقة أبي الوليد وانتمائه إلى الزمن الوسطوي، إلا أنه أشاد بفضل وبغزوة أفكاره وأكد بأن عقلانية ابن رشد تمثل قمة التقدم العلمي في زمننا.

ويؤكد المصباحي أننا لا نستطيع الاستغناء عن العقلانية رغم ما يقال عن قصورها عن استيعاب الغنى الوجودي "لأن العقلانية مكسب ثقافي وعلمي نهائي للبشرية، ومن السفاهة الزعم بأننا نستطيع الاستغناء عنها أو اعتراض سبيلها، فقد حققت العقلانيات المعاصرة حضوراً أنطولوجياً هائلاً لا طاقة ولا مصلحة لنا في مقاومته أو رفضه... ومن ثم فإن عودتنا لابن رشد لها ما يبررها من داخل العقلانية المعاصرة"⁽²⁾.

ويؤكد المصباحي أننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك وأنه في داخل العقلانية الرشدية ذاتها من الملاحظات المشرقة ما يشفع لنا دعوتنا الخاصة لعودة ما إليها بحيث يستدل المصباحي بمقولة لابن رشد "وأما العقل منا فكأنه واحد بالعرض أعني أنه لما كانت ليست شيئاً آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاته، عرض له أن يعقل ذاته بعقله للأشياء الخارجة عن ذاته"⁽³⁾ إن هذا القول ينبهنا إلى هشاشة علاقتنا بالعقل، ويفرض علينا يقظة مستمرة حتى نتمسك به ولا نفقده من جديد، ويخلص المصباحي إلى القول: "أن العقل الرشدي قريب منا ومن زمننا وتصبح المطالبة به أمراً حيويًا بالنسبة لنا في هذا الزمن الذي شرع فعلاً في التأسيس لعقل جديد"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 18.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 19.

⁽³⁾ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق إيفري، ص ص 128-129.

⁽⁴⁾ محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 19.

من خلال ما تقدم يمكننا القول أن ابن رشد مجّد العقل وحاول أن ينهض بالفكر العربي الإسلامي ويزحزحه عن الذات المركزية الإسلامية التي تجعله يقبع في مكان واحد ويغلق أبواب التفتح والإبداع، لكنه لم يجد الآذان الصاغية ولم يلقى الترحيب والتشجيع بقدر ما وجد الصعوبات والعراقيل.

أ- ابن رشد والفلسفة الأرسطية في نظر محمد المصباحي:

لم تتجلى الفلسفة الرشدية في مظاهر إيجابية فقط، بل تجلت أيضاً، في نظر المصباحي في مظاهر متطرفة: "كالحقول بكمال الفلسفة عند أرسطو والدعوة إلى التزام الشرح لا التفكير الشخصي"⁽¹⁾ وبالفعل، فقد جعل ابن رشد الفكر الأرسطي النموذج الصحيح والوحيد للفكر البشري، وجعله مصدراً للفلسفة الصحيحة وهو "ييدي إعجابه بأرسطو بل إنه فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده"⁽²⁾.

وابن رشد يجعل من أرسطو أكثر الناس عقلاً: "وجميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطو لا تستحق [في نظره] التحدث عنها"⁽³⁾ وابن رشد يجعل من أرسطو أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة والفلاسفة الذين جاءوا من بعده لم يضيفوا في رأيه أي شيء من بعده، ولم يجدوا أي خطأ في فكره. ولهذا يجعل ابن رشد من أرسطو ملكاً إلهياً لا بشراً، ويرى أن برهانه هو الحق المتين وقد سبق أن وضعنا ذلك في مباحث سابقة.

ما نود الإشارة إليه هو أن المصباحي ينتقد ابن رشد في -الفكرة المتعلقة بكمال الفلسفة- وقد نظر إلى ابن رشد من هذه الزاوية بمنظار المتطرف لأنه اكتفى بالعلم الأرسطي، وأغلق الباب أمام الاجتهاد أو التفكير الشخصي على حد تعبير المصباحي، ولم يترك المجال إلا لشرح النصوص الأرسطية: "فبدلاً من أن يتجه بعقله مباشرة نحو الموجود بما هو موجود، أو نحو الموجود بما هو حركة أو بما هو عدد، اتجه إلى الوجود بما هو نص (خاصة النص الأرسطي)"⁽⁴⁾ من الواضح إذن،

(1) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 34.

(2) M. Allard : Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur les créations, Bulletin d'études orientales de l'institut français de Damas, tome XIV, 1952, p 23.

(3) Renanau : Œuvres complètes, tome III, Averroès et l'averroïsme, Gallimard Levy, Paris, 1949, p 60.

(4) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 34.

أن المصباحي يعيب على ابن رشد تمسكه بالنص الأرسطي وتقديسه له وتقليده للفكر الأرسطي عوض الاستقلال عنه والتوجه مباشرة نحو الموجود بما هو موجود.

ورغم أن المصباحي يعترف بأن ابن رشد كان عقلانيا لكنه في نفس الوقت حارب التجديد، ويتضح ذلك من خلال تقليده لأرسطو واقتدائه به، يقول المصباحي: "لا يمكن أن ننكر أن ابن رشد كان عقلانيا، لكنه كان في الوقت نفسه يناهض أية رغبة في التجديد ويقف في وجه كل إرادة لكسر قيود السلطة والتقليد"⁽¹⁾. وهو في هذا الرأي يتفق مع علي أومليل الذي انتقد ابن رشد بشدة إلا أن المصباحي يختلف عن أومليل في كونه وقف على سلبات ابن رشد في علاقته بأرسطو، لكنه أشاد بالإيجابيات التي حققها ابن رشد كما أنه وجد مبررات لإيمان ابن رشد بصحة الفكر الأرسطي، يقول المصباحي "وفي رأينا أن تشبته بالتقليد كان وراءه أمران أساسيان، أولهما نزعة الوحودية، فمادام الله واحدا، والعالم واحدا، والحق واحدا، فإن العقل واحد، والفلسفة واحدة، وبالتالي لا يمكن أن نطمع في انتقاد وتجاوز من وصل إلى هذه الفلسفة، والأمر الثاني الذي كان وراء تشبته بالسلطة والتقليد ربطه لفلسفته بالبرهان، هذا الربط الذي أدى إلى تصور الفلسفة علما خالصا مما أبعدها عن الجدل والسفسطة والخلق وأغرقها في التفسير"⁽²⁾.

يبرز المصباحي في هذا النص مدى تمسك ابن رشد وتعلقه بالفكر الأرسطي، لكنه مع ذلك يشيد بفضل ابن رشد في نص آخر حيث يقول: "ومع ذلك لا ينبغي أن نبخس حق ابن رشد فهناك وجه آخر للإسهام الرشدي... لقد كان أهم إنجاز قام به ابن رشد في نظرنا هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، ووضع أفق كتاب ما بعد الطبيعة (أرسطو) داخل الأفق الميتافيزيقي الإسلامي"⁽³⁾.

يريد المصباحي القول إنه لا يجب أن نبخس فضل ابن رشد وحقه، فقد قام بإنجاز عظيم عندما أدخل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو داخل الأفق الميتافيزيقي الإسلامي، وهو بهذا في نظر المصباحي يكون قد وقف على "حل نظري للسؤال الذي تطرحه الأزمنة الحديثة على الإسلام،

(1) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 35.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

(3) المرجع نفسه، ص 35.

أو سيطرته الإسلام على الحداثة بوصفها علاقة بالآخر المخالف لنا في الأفق الميتافيزيقي والأخلاقي⁽¹⁾.

من خلال ما تقدم نستنتج أن المصباحي انتقد ابن رشد نقداً بناءً بحيث أظهر السلبيات وأقر أيضاً بالإيجابيات، وهذا ما لم يفعله أومليل حيث أظهر العيوب ولم يظهر المحاسن.

ب- موقف محمد المصباحي من مسألة الحكمة والشريعة الرشدية:

إذا كان أومليل يعتبر اشتغال ابن رشد بالفلسفة والشريعة مجرد تكتيك حتى يخفي شخصية الفيلسوف خلف شخصية الفقيه ليضمن الأمن والسلامة لنفسه حيث يقول: "ربما فُرض على ابن رشد أن يلجأ إلى نوع من المداراة بالألا يظهر لعامة الناس وجه شخصيته الآخر أي الفيلسوف... ويضمن لنفسه السلامة"⁽²⁾، فإن المصباحي يرى على العكس من ذلك أن ابن رشد لم يهدف إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة: "لا ينبغي [يقول المصباحي] أن يُظن أن الأمر عند ابن رشد كان يتعلق بمسعى توفيق بين الشريعة والحكمة لأن من يريد التوفيق لا يسلك مسلك الترادف والتلازم كما فعل ابن رشد، بل مسلك التقابل والتضاد، لقد طبق على الحكمة والشريعة العلاقة نفسها التي نظر من خلالها إلى الواحد الموجود فهما متكافئان في الموضوع والجوهر ومختلفان في الجهة فقط"⁽³⁾.

وفي رأي المصباحي، فإن: "ما استرعى انتباه ابن رشد في مشهد الحق والعقل في زمانه هو تعرض دلالتهم لعوامل التعدد والاختلاف، إن لم نقل لمظاهر التقابل والتضاد، ولعل أشهر التي تشعب إليها الحق صورة الشريعة من جهة وصورة العلم والفلسفة من جهة أخرى... لم يتردد ابن رشد في تشخيص هذا الاتساق الدلالي، بكونه حالة مرضية تقتضي العلاج، فاقترح علاجاً يكون في مرحلتين تقتضيان مقاربتين متقابلتين مرحلة أولى تتبنى مقارنة التوحيد بين الحكمة والشريعة ومرحلة ثانية تلجأ إلى مقارنة فصل علم الكلام عن كل من الحكمة والشريعة"⁽⁴⁾.

(1) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 35.

(2) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 199.

(3) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 35.

(4) محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 172.

والمقصود بالجمع والتوحيد بين الحكمة والشريعة، جر أحد الحقيين إلى الآخر عن طريق التأويل البرهاني ليشكلا شيئاً واحداً، أما المرحلة الثانية فقد اتخذ فيها ابن رشد مسلكاً آخر وهو مسلك الفصل بدل الجمع، لكن ليس بين الشريعة والحكمة بل بين الحكمة وصورتين من صور الشريعة هما علم الكلام وعلم التصوف.

هذا، ويعتقد المصباحي أن هناك من زعم أن ابن رشد قد فصل بين الشريعة والحكمة، وجعله مبشراً بالعلمانية، لكن الحقيقة ليست كذلك في نظر المصباحي: "والحال أنه لم يفصل بين الحكمة والشريعة وإنما فصل الحكمة وعلم الكلام أي فصل بين التفكير في الوجود والتفكير في الشريعة خوفاً على القول الفلسفي من أن ينقل من طبيعته "البرهانية" غير المقيدة بمقاصد الملل والنحل والثقافات، إلى طبيعة جدلية سفسطائية أو خطائية أو كلامية"⁽¹⁾. بمعنى أن ابن رشد "أوجب على الناس أن يقرروا الشرع على ظاهره وأن لا يصرح لهم بتأويلات المتكلمين والفلاسفة في القضايا المتشابهة كالجمع بين الشرع والحكمة"⁽²⁾.

ويستدل المصباحي بقول ابن رشد: "فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين، فرقة انتدبت لدم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يصرح بشيء بين نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أي بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين، أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلا إفصاحه أيضاً بمعان لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان... وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات، إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما، والصواب كان أن لا يصرح بالحكمة للجمهور"⁽³⁾. ولذلك

(1) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 31.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ص 183-184.

نبه ابن رشد إلى أن: "من جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول"⁽¹⁾.

لقد أراد المصباحي أن يبين أن الغاية من دفاع ابن رشد عن الفلسفة باعتبارها حق مرادف للحق الشرعي: "لم تكن إلغاء أحد الحقين لصالح الآخر، أو إثبات ازدواجية الحقيقة وإنما كانت غايته من ذلك إثبات أن الحقين الشرعي والفلسفي، ينتميان إلى نفس الجنس"⁽²⁾.

خلاصة القول إن المصباحي يعتقد أن ابن رشد انشغل بقضية الشريعة والحكمة ليحقق الكثير من الأهداف الفكرية ولم يكن يتخفى خلف ستار الشريعة كما قال أواميلك، بل وصل إلى نتيجة واضحة فيما يخص هذه المسألة نلمسها في هذا النص الذي يقول فيه: "ليست هناك إذن علاقة تقابل وصراع بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والشريعة، وإنما توجد علاقة إضافة الأمر الذي نقل إشكالية العلاقة من مستوى التوفيق (الذي يقتضي بيئة تقابلية) إلى مستوى الاتصال (الذي يوجد خاصة في مجال الإضافة) هكذا نضع أيدينا على مبدأ جديد هو مبدأ الاتصال، لينضاف إلى مبدأ وحدة الحق لتأسيس نظرة فلسفية جديدة حول علاقة الحكمة بالشريعة والعقل بالوحي"⁽³⁾.

هذا، وقد شبه المصباحي علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد بعلاقة الإسلام بالحدائثة اليوم "إن الوضع الجديد للحدائثة [يقول المصباحي] هو الذي يشجعنا على تذكر ابن رشد، ويسمح لنا باستعمال قياس التماثل الآتي، وهو أن علاقة الإسلام بالحدائثة اليوم شبيهة بعلاقة الحكمة بالشريعة كما تصورها ابن رشد، فما كانت ترمز إليه الحكمة في الحضارة الإسلامية هو ما تمثله الحدائثة في الأزمنة الحالية، مع فارق يتعلق باتجاه الزمن، إذ في الوقت الذي كانت فيه الحكمة مرتبطة خاصة بالأوائل من اليونان فإن الحدائثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين وهذا هو ما يفسر استئناسنا بابن رشد، إذ أننا نعتقد أن حله للعلاقة بين الشريعة والحكمة من شأنه أن يلهمنا حل علاقتنا المعقدة مع الحدائثة"⁽⁴⁾ ويخلص المصباحي إلى أن طرح مسألة صلة الحكمة بالشريعة

⁽¹⁾ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 191.

⁽²⁾ محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 172.

⁽³⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ محمد المصباحي: الوجه الآخر لحدائثة ابن رشد، ص 28.

من قبل ابن رشد هو اعتراف ضمني بأن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية وهذا اعتراف جوهرى، لأنه يوجد في أساس كل انفتاح ممكن للإسلام على الغير.

من خلال ما تقدم يمكننا القول أن المصباحي أنصف ابن رشد أيضا في هذه المسألة، ولم ينظر إليها من نفس الزاوية التي انطلق منها أواميل بل أكد أن العلاقة بين الشريعة والحكمة علاقة إضافية واتصال.

ج- ابن رشد و مسألة علم الكلام في نظر المصباحي:

إن الاشتغال بمسألة الحكمة والشريعة أفضى إلى طرح قضية أخرى وهي مسألة علم الكلام وعلاقته بالفلسفة، يقول المصباحي: "إن رهان هذه المرحلة هو التربص لخطر تحوّل الفلسفة إلى غيرها أي تحول الأنطولوجيا إلى ثيولوجيا (علم الكلام) أو إلى إثيولوجيا (التصوف)"⁽¹⁾.

إن إبعاد الفلسفة عن خطر التحول أو الانحراف اقتضى من ابن رشد: "أن يخوض ثلاث معارك في وجه ثلاثة من رموز للثقافة العربية الإسلامية"⁽²⁾ وهم أبو حامد الغزالي، وابن سينا وابن طفيل، فقد تعرض لهم ابن رشد بالنقد كما رد عليهم في الكثير من المسائل التي سبق ذكرها في المباحث السابقة. وابن رشد بصراعه في هذه الجبهات الثلاث: "كان يتمتع بشجاعة فكرية كبيرة ذلك أن توجيهه النقد للسلطة المرجعية للدولة الموحدية أبو حامد الغزالي، ومن خلاله إلى المؤسس الأول والمرجعية المباشرة لهذه الدولة المهدي بن تومرت، لم يكن بالأمر السهل أبدا... وهذا يدل على أنه غير عابئ بالعواقب... التي تترتب عن هذه المواجهة"⁽³⁾.

وفي هذه المسألة يتفق المصباحي مع أواميل أي عندما يقول إن نقد ابن رشد للغزالي هدفه نقد ابن تومرت، فكلاهما أقرّ أن غرض ابن رشد من نقد الغزالي هو نقد ابن تومرت، إلا أن المصباحي تعمق في دراسة وتحليل آراء الغزالي الكلامية ولم يتناولها بطريقة سطحية عابرة كما فعل أواميل، فقد تطرق المصباحي لموضوعات صراع ابن رشد مع الغزالي حول نظريته الكلامية، خصوصا في قضية إنكار مبدأ الذاتية والسببية في مقابل القول بالعرضية والإمكان. كما انتقد ابن

(1) محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 173.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

سينا: "واهمه بالخروج عن الخط الفلسفي في ثلاث مسائل أساسية على الأقل، أولى هذه المسائل ذات طابع ميتافيزيقي وهي علاقة الوجود بالذات والثانية ذات طابع أنثروبولوجي وهي مسألة طبيعة العقل الفعال ودوره في العالم والمسألة الثالثة ذات طبيعة ابستمولوجية تتصل بعلاقة العلم بالفلسفة وعلاقة العلوم فيما بينها"⁽¹⁾.

أما ابن طفيل فقد اختار التصوف عوض البرهان ورغم صداقة ابن طفيل للسلطان لم يتوانى ابن رشد عن نقده ولم يأبه بمواجهته لأنه كان يعتقد بأنه على صواب. وتجدد الإشارة إلى أن ابن رشد كان معاديا لعلم الكلام أكثر من عدايته للتصوف، فرغم الانتقادات التي وجهها ابن رشد للمتصوفة "لم يعارض وجود التصوف نفسه وإنما عارض إمكانه وعواقبه الوخيمة على استمرار العلم والدولة"⁽²⁾.

هذا، وأهم النتائج التي توصل إليها المصباحي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- إن غاية ابن رشد لم تكن البحث عن مكان للفلسفة بجانب علم الكلام أو التصوف، أو لعقد مصالحة بينهما أو حتى قراءة الفلسفة بعلم الكلام. وإنما أراد أن يحتفظ بكيان مستقل للفلسفة قائم على النظر إلى الوجود بعين العقل.

2- إن ابن رشد اعترض على إمكانية تقارب الفلسفة والكلام والتصوف خشية أن يؤدي ذلك التقارب إلى امتناع مشروعية العلم والفلسفة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، فقد كان "ابن رشد أكثر وعيا بعواقب الخلط بين جنس القول الفلسفي وجنسي القول الكلامي والصوفي"⁽³⁾.

هذا، ومن خلال ما تقدم نستنتج أن المصباحي كان منصفاً لابن رشد فقد أشاد بإيجابياته وانتقده في سلبياته واختلف معه في أمرين: "أولهما مواجه الوجود بل النص، وثانيهما الكف عن الاعتقاد في كمال المعرفة ونهاية التاريخ وتقديس أي كان من الأوائل أو من المعاصرين من ناحية أخرى"⁽⁴⁾. لأن مثل هذا الاعتقاد يغلق الباب أما الإجتهد وتشغيل العقل.

(1) محمد المصباحي: مع ابن رشد، ص 174.

(2) المرجع نفسه، ص 175.

(3) المرجع نفسه، ص 177.

(4) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 36.

المبحث الثالث. التمثل النقدي للتراث الخلدوني وضرورة تجاوزه:

كما رفض أومليل التراث الرشدي رفض أيضا التراث الخلدوني، ونظر له نظرة قاسية جدا في نظرنا، ويتضح ذلك من خلال كتابه "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون" ففي هذا الكتاب يبدي أومليل إعجابه بالعديد من الأفكار الخلدونية لكنه لا يلبث أن يدحضها، ويدحض كل التيارات الفكرية العربية وحتى الغربية التي أشادت بالفكر الخلدوني.

أولا. قراءة جديدة للمقدمة:

لقد خص أومليل التراث الخلدوني بقراءة متميزة تناوله فيها بطريقة مخالفة لمعاصريه من المفكرين العرب، وقد تجسدت هذه القراءة في كتاب "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون"، حيث عزم أومليل في هذا الكتاب أن يعيد النظر في التراث الخلدوني برمته وذلك لأنه "قد تكونت صورة عن ابن خلدون ووقع التسليم بها، وهي أنه المفكر الأصيل من بين سائر مفكرينا القدامى أصيل بمعنى أن فكره قد حقق تجاوزا بالنسبة للنظام المعرفي القديم فصار على نحو من الأنحاء معاصرا لنا، إن الذين يسلمون بكل هذا يقفون عند المقدمة لا يتجاوزونها... إذ ينطلقون من مبدأ وجود انقطاع بين المقدمة وتاريخ ابن خلدون، أما هذه الدراسة فلها منطلق معاكس تماما للاتجاه المذكور فهي تسعى إلى إعادة إدماج المقدمة في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني"⁽¹⁾.

فهم من هذا النص أن أومليل انزاح عن الخطاب التراثي السائد. كونه مفكر يؤمن بفكرة تاريخية الأفكار فقد أراد أن يرد الفكر الخلدوني للعصر الذي عاش فيه ابن خلدون، لأن ظهور هذا المفكر يعتبر ثمرة عصره في نظر أومليل ولا يجوز استحضر الفكر التراثي للعيش في القرن العشرين لذلك خصص أومليل كتابه "الخطاب التاريخي" لهذه المسألة: "ليمارس أومليل حق الاختلاف ويقدم خطابا عن ابن خلدون مختلفا عن ابن خلدون في مرآة تلك المرحلة التي شهدت عودة هائلة للتراث الخلدوني"⁽²⁾ لقد رفض أومليل الإيمان بالقطيعة التي أحدثها ابن خلدون عن أسلافه، كما رفض أن ينظر لابن خلدون على أساس أنه عالم اجتماع، أو مفكر مادي أو ديالكتيكي كما أقرت العديد من الدراسات المعاصرة، فهو يعتقد أن كل الدراسات

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص 05.

(2) أحمد برقايوي: العرب وعودة الفلسفة، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2 مزيدة، 2004، ص 251.

المعاصرة إيديولوجية، تحاول أن تطبع التراث الخلدوني بالطابع الذي تنتمي إليه، ولذلك هو: "يرفض التوظيف الإيديولوجي للمقدمة ثم يرفض معرفة ابن خلدون والنظر إليه مؤسساً لعلم الاجتماع، أو ديالكتيكياً أو مادياً أو جدلياً"⁽¹⁾. لقد حاول أومليل أن يمارس حق الاختلاف الذي استمات في الدفاع عنه وبذلك أنتج فكراً متميزاً مقارنة مع معاصريه "لقد اتخذت الفلسفة عند أومليل معنى مغايراً... كما اختلفت عن هؤلاء الذين انحرفوا وشغلوا المثقفين العرب معهم بقضية الأصالة والمعاصرة، أو التراث والتجديد"⁽²⁾.

ونحن نلمس جرأة أومليل في موقفه من التراث الإسلامي في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" أيضاً، وكذلك في كتاب "التراث والتجاوز" أين أعلن أومليل ضرورة القطيعة مع التراث لتحديث المجتمع العربي. وفي كتابه "في شرعية الاختلاف" مارس أيضاً فكره النقدي ودافع عن شرعية الاختلاف في الحاضر والتملص من قيود التراث. وفي كتاب "الإصلاحية العربية" انتقد الوعي العربي للفكر الإصلاحية والنهضوي، وطالب بضرورة تجاوزه لأن مفهوم الإصلاح ليس الرجوع إلى الأصل، لكن الإصلاح هو -التغيير- أي إحداث التغيير على جميع المستويات، الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية. إننا نلمس فعلاً فكراً مختلفاً عند أومليل إلا أننا وإن كنا نوافق في بعض الأمور فإننا نخالفه في أخرى وسنوضح ذلك من خلال تحليلنا لموقف أومليل من الفكر الخلدوني: "الذي هو اليوم يمثل أكثر من غيره العنصر العصري في الثقافة التقليدية، فهو عند القراء العرب المبتكر لنظريات اخترقت الزمان، بل وما تزال قابلة للتطبيق على الواقع العربي أو على الأقل على الواقع الحالي لبلدان المغرب"⁽³⁾.

إن أومليل لم يخضع للنظرة الاحتفائية التبجيلية في معالجته للتراث الخلدوني وطالب بضرورة النقد الموضوعي العميق، ومراعاة الظرفية التاريخية التي تولدت خلالها الأفكار، ونحن سنقف عند أهم النقاط التي انتقد فيها أومليل ابن خلدون ونخضعها للتحليل والمناقشة.

(1) أحمد برقاي: العرب وعودة الفلسفة، ص 251.

(2) أحمد عبد الحليم عطية: التراث والديمقراطية ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 54، يوليو-ديسمبر 2001، ص 191.

(3) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 07.

1- مكانة المقدمة في التراث الخلدوني:

اعتقد أومليل أن الدراسات السابقة، العربية منها وغير العربية، قد فصلت المقدمة عن كتاب تاريخ العبر أثناء دراستها للتراث الفكري الخلدوني، ولذلك فقد قدس الدارسون المقدمة وبالغوا في تمجيدها وانزالها منزلة لا تستحقها في نظر أومليل لقد: "ظلت المقدمة تقوم بدور فكري موجه ورائد من الطراز الأول كما ظلت قضاياها... تحتل مكانة رئيسة في التفسير والفهم"⁽¹⁾ وقد انبهر بها الدارسون وقدسوها: "المقدمة بالنسبة لسائر كتب التراث العربي هي الكتاب الذي أفرد له مكان خاص، إنها الكتاب الذي تحدى الزمان وظرفية نظر الفكر وتاريخيتها وظل هو الكتاب المطلق الجدة"⁽²⁾.

ونحن إذا عدنا في نظر أومليل إلى الكتاب -المقدمة- نفسه، سنجد أن مضمونه هو مجموعة من النظريات والمعارف تتعلق بالاقتصاد، بالسياسة، بالتراث، بالعلوم وتاريخها، بالصنائع... الخ، من جهة أخرى نجد فيه نظريات حول المجتمع القبلي، والدولة وأنماط الإنتاج...⁽³⁾ وهذا ثراء في المقدمة وتنوع معارفها هو الذي جعل الدارسين ينهرون بها ويأخذون منها ما يخدم مصالحهم الإيديولوجية: "فالبعض حلل نظريات ابن خلدون حول الاقتصاد والمجتمع والتربية، أو حول فلسفة التاريخ بينما يعود سواهم إلى المقدمة لينقل منها معلومات حول التعليم في المغرب، مثلا وحول علم الكلام والحسبة والأدب الشيعي... الخ"⁽⁴⁾.

وهناك من جعل من ابن خلدون وضعيا، وبالتحديد على طريقة أوغست كونت بل نجد أكثر من هذا، فهناك من يؤكد تأكيدا جازما أن ابن خلدون هو مؤسس العلوم الإنسانية والاجتماعية وخالق التاريخ العلمي وعلم الاجتماع... وكذلك أصبح من الرائج القول بأن علم العمران الخلدوني هو نفسه السوسولوجيا (علم الاجتماع)... "ولسنا في حاجة إلى أن نقف عند العديد من الكتب والمقالات التي جعلت من ابن خلدون ماديا جدليا أو مؤسس علم الاجتماع (خاصة عند مجموعة من أساتذة علم الاجتماع في مصر ينتسبون إلى دور كايم...) بل نقول فقط

(1) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ص 92-93.

(2) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 08.

(3) المصدر نفسه، ص 09.

(4) المصدر نفسه، ص 245.

أن هذه التأويلات العصرانية تعكس شواغل أصحابها أكثر مما تعبّر عن فكر ابن خلدون⁽¹⁾ وتفسير هذا الأمر عند أومليل هو أن هؤلاء تعسفوا في حق ابن خلدون حيث أسقطوا على تفكيره أفكاراً عصرية لا تتماشى والفكر الخلدوني، وقدموا تأويلات تخدم مصالحهم وقناعتهم وهذا خلط لعصور التاريخ والنظم الثقافية المختلفة في نظر أومليل "وهو خلط خطير حين يتعلق الأمر باللجوء إلى مثل هذه التأويلات المتعسفة لإيجاد أجوبة على إشكالية ثقافية راهنة"⁽²⁾.

أ- نقده لبنية المقدمة:

يرفض أومليل وحدة المعارف في المقدمة وينتقدها ويطلب بإعادة النظر فيها "يبقى أن هذه الوحدة المفترضة في المقدمة وبالأحرى المفروضة عليها بحاجة إلى إثبات"⁽³⁾. ويقول في موضع آخر "إلا أن كل هذا ينبغي أن يفحص فحصاً دقيقاً فجدّة المقدمة ينبغي أن تفحص بناء على تحليل للوحدات الأساسية التي شيد عليها هذا الكتاب، ينبغي إعادة تركيب بنيته الأساسية لنرى ما إذا استطاع بالفعل أن يتجاوز حدود الخطاب التقليدي"⁽⁴⁾ إن نقد أومليل لابن خلدون ينطلق إذن من إرجاع هذا الأخير إلى بنيته الأصلية، وهذه البنية هي العمران.

ب- مفهوم العمران:

يقر أومليل أن ابن خلدون يستعمل مفهوم العمران بمعنيين؛ المعنى الأول هو المجتمع الحضري، والمعنى الثاني هو الأكثر رواجاً وهو -المجتمع الإنساني عامة- ومنه يخلص أومليل إلى الاعتراض على كون ابن خلدون هو مؤسس السوسيولوجيا، حيث أكد أنه لا علاقة لعلم العمران الخلدوني بتلك التي بدأ منها "علم الاجتماع على الشكل الذي يتبلور فيه كعلم منذ أواسط القرن التاسع عشر لأن العمران كمفهوم إسلامي لا يتناسب مع مفهوم المجتمع، كما تم استعماله منذ الثورة البرجوازية في الغرب ذلك أن الثورة البرجوازية من خلال حركتها التاريخية فصلت مجتمعها عملياً عن المجتمع القديم الذي يعتبر الدين عماده الأساسي، وانطلاقاً من هذا

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 281.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 246.

(4) المصدر نفسه، ص 09.

وحده أصبح الكلام الوضعي حول المجتمع ممكنا، أما أسس العمران الخلدوني فهي شيء آخر تماما⁽¹⁾.

إن التصور الخلدوني للعمران في نظر أومليل هو إسلامي محض ويقوم على مفهوم الاستخلاف القرآني وشتان بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي للعمران، بمعنى أن نسبة السوسيولوجيا أو اعتباره سوسيولوجيا غير واردة عند أومليل نظرا لاختلاف التصور الغربي والتصور الإسلامي لمفهوم العمران ونظرا لاختلاف أساس كل منهما: "وبالرغم من حرص ابن خلدون على الطابع المنظم لحديثه عن العمران، إلا أننا نستطيع [يقول أومليل] أن نستخرج نظاما آخر للمقدمة من خلال إعادةتها إلى وحدات أساسية"⁽²⁾. ولتوضيح وجهة نظره قام أومليل بتحليل نظام التفكير الذي يخضع له تقسيم ابن خلدون للمقدمة إلى فصول وأجزاء وينتهي من تحليله إلى القول بأن الوجوه الأساسية للنشاطات الإنسانية تتحدد في ثلاث نقاط؛ المعاش، والسلطة، والفكر ومنتجاته (علوم صنائع)، هذا التقسيم الثلاثي لابن خلدون في نظر أومليل يقابل "في الواقع التقسيم الفلسفي القديم للنفس، فالجزء الأول يقابل مبدأ النفس الشهوانية (المعاش) والثاني مبدأ النفس الغضبية (السلطة) والثالث النفس العاقلة (الفكر ومنتجاته من علوم وصنائع) وإذا كان الأمر كذلك فإننا نستطيع أن نؤكد أن العمران الخلدوني يقوم على مفهوم فلسفي أساسي هو مفهوم النفس"⁽³⁾ ومن هنا يخلص أومليل إلى القول بأن ابن خلدون لم يطور نظريته عن العمران إلا انطلاقا من مفاهيم الفكر الفلسفي القديم، وأن ابن خلدون امتداد لسابقه الذين لم يحدث أي قطيعة معهم.

يفند علي أومليل إدعاءات ابن خلدون بأنه اكتشف علم الاجتماع، وطور علم التاريخ ووضع له أسسا جديدة. لكن هذا التنفيذ يحتاج إلى تنفيذ فابن خلدون لم يدعي أنه ضبط مفهوما لعلم العمران كما هو الأمر عند دور كايم أو كما هو الأمر في القرن العشرين، لكن نصوص المقدمة تبين أن له فضل اكتشاف علم الاجتماع، فهو الذي حدد موضوع العمران البشري (واقعات العمران البشري) أو (أحوال العمران البشري) كما أخضع هذه الواقعات

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 248.

(2) المصدر نفسه، ص 255.

(3) المصدر نفسه، ص 257.

للمنهج العلمي الذي خضعت له العلوم الدقيقة في عصره أي علم الرياضيات والفيزياء وحتى العلوم الطبيعية كون هذه العلوم خاضعة لقوانين ثابتة تتحكم فيها.

وقد جاء على لسان ابن خلدون أنه أول من اهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية حيث يقول: "اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب التزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة... ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية... وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمرى لم أفق على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة"⁽¹⁾ من خلال هذا النص نستشف أن ابن خلدون أول من اكتشف هذا العلم، وفي نص آخر لابن خلدون نجده يحدد موضوعه فيقول: "وكان هذا العلم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي والإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد الأخرى"⁽²⁾ إن هذه النصوص وغيرها تدل على ابن خلدون كان سباقا إلى اكتشاف علم العمران وتحديد موضوعه والتنبيه إلى ضرورة البحث عن القوانين التي تتحكم في ظواهره، وبهذا يكون قد وضع حجر الأساس لهذا العلم، ولا يمكن لأي أحد أن ينكر ذلك.

هذا، وقد جعل ابن خلدون من العمران البشري موضوعا لعلم التاريخ وربط بينهما ربطا محكما بحيث يقول: "إنه كما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبية وأنواع التغلبات للبشر... وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"⁽³⁾.

إن من يقرأ نصوص ابن خلدون بتمعن لا يمكنه إنكار فضل ابن خلدون في وضع الأسس الأولى لعلم الاجتماع في القرن الرابع عشر الميلادي، ولا يمكنه أن يتفق مع علي أومليل الذي كان مجحفا في حق ابن خلدون ومتشددا معه إلى أبعد الحدود.

خلاصة القول إن مكانة المقدمة عند أومليل هي أنها كتاب يمهد لكتاب العبر ولا يمكن انفصاله عنه.

(1) ابن خلدون: المقدمة، طبعة لجنة البيان العربي، ص 266.

(2) المرجع نفسه، ص 265.

(3) المرجع نفسه، ص 261.

ج- علم التاريخ:

يرى أومليل أن ابن خلدون انتقد التاريخ العربي وانتهى إلى نتيجة مفادها "أن الخطاب التاريخي التقليدي خاطئ من الأساس ذلك أن الجهل بقوانين العمران التي يؤكد ابن خلدون أنه مكتشفها يحرم المؤرخين من أهم معيار لقياس صحة الأخبار، بل نتج عنه فارق بين التاريخ والخطاب التاريخي ينتهي إلى انقطاع بينهما حين يحل بالعمران (أو التاريخ) تغير جذري لا يترجم على مستوى الخطاب، سيما حين يستقيم التقليد آنذاك يكرر المؤرخون وهم في غفلة تامة إنتاج أخبار وأماط من ماض بائد فيخلدون الخطأ والخطاب المجرد الذي يحمله"⁽¹⁾.

لقد أراد ابن خلدون إقرار خطاب جديد للتاريخ العربي الإسلامي فجعل معرفة العمران شرطاً لإقامة خطاب تاريخي، لكن أومليل راح يبحث وينقب في مضمون المقدمة ليقدم براهين وأدلة على أن ابن خلدون لم يحدث أي قطيعة في مجال التاريخ، وكانت المحطة الأولى مع تصنيف العلوم.

حتى يبين أومليل موقفه من جودة الخطاب التاريخي الخلدوني، تعرض بالدراسة لتصنيف العلوم الذي ساد عصر ابن خلدون كما تعرض لتصنيف أرسطو باعتباره أهم التصنيفات على الإطلاق والذي انتهى إليه هو كل التصنيفات الإسلامية لم تخرج عن التصنيف الأرسطي. ومن المعلوم أن تصنيف أرسطو: "يبدأ بالمنطق، أداة العلوم التي يقسمها أرسطو أقساماً ثلاثة: العلوم النظرية (الطبيعة والرياضيات وما بعد الطبيعة) والعلوم العملية (الأخلاق، السياسة، الاقتصاد) والعلوم الشعرية (الخطابة والشعر، وتشمل الفن بأنماطه)"⁽²⁾. ومن خلال عرضه لتصنيف العلوم الأرسطي يستخلص أومليل أن علم التاريخ لا يرد في تصنيف أرسطو، وسيغفل الفلاسفة الإسلاميون أيضاً عن هذا التصنيف على الرغم من أصالته كعلم عربي إسلامي.

ومن هنا يتساءل أومليل إن كان ابن خلدون فعلاً مجدداً في مجال علم التاريخ، إذ لو كان كذلك فلماذا لم يظهر التاريخ في تصنيفه للعلوم. و ليثبت صحة كلامه قام أومليل: "بالقاء نظرة أولى على هذا التصنيف الذي يبدو أن لا جديد فيه فهو كأغلب التصنيفات الإسلامية يقوم على تقسيم العلوم قسمين: علوم نقلية وعلوم عقلية...، فالعلوم النقلية أربعة؛ علوم القرآن، والحديث

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 269.

(2) المصدر نفسه، ص 57.

والفقه والكلام، ويلحق بها المؤلف علمين حادثين، التصوف، وعلم تعبير الرؤيا... أما الصنف الثاني ويسميه ابن خلدون تارة العلوم العقلية وتارة العلوم الفلسفية والحكمية، فيشمل المنطق والرياضيات (الحساب) والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعة وما بعد الطبيعة⁽¹⁾.

ومن هنا يتساءل أومليل كيف يفسر غياب التاريخ في التصنيف الخلدوني؟ ويجب بأن ابن خلدون قد أخرج علم التاريخ من العلوم الشرعية (الأصلية) وأدخله في العلوم العقلية، وهذه النتيجة لم تقنع أومليل بأن ابن خلدون قد حقق سبقاً علمياً لم يحققه أحد وهو أنه عقلن علم التاريخ وأخرجه من دائرة العلوم النقلية ليلحقه بالعلوم العقلية، ولذلك لم يعير أومليل هذه النتيجة اهتماماً على الرغم من أنها قد حولت مجرى التاريخ العربي الإسلامي، لأن ابن خلدون بإلحاقه التاريخ ضمن العلوم العقلية نجده غير موضوع التاريخ ومنهجته وهدفه وطبعه بطابع العقلانية.

وقبل أن نشرح هذه النقطة، لابد أن نبين أن ابن خلدون لم يذكر علم التاريخ ضمن تصنيفه للعلوم لأنه كان يعتقد أنه أول من اكتشف علم التاريخ بمعناه الذي يتجاوز المعنى التقليدي، ذلك أن موضوع علم التاريخ قبل ابن خلدون كان يدرس أخبار الرسول والقبائل العربية المحيطة به وهذا باعتراف أومليل نفسه: "لقد نشأ علم التاريخ العربي [يقول أومليل] للحفاظ على تراثين؛ تراث النبي (حروبه، أفعاله، أقواله، والظروف التي قيلت فيها) وماضي القبائل العربية السابق على الإسلام"⁽²⁾ لكن موضوع التاريخ مع ابن خلدون قد تغير فلم يعد يقتصر على الموضوع الكلاسيكي بل أصبح أكثر اتساعاً وشمولاً، فقد أصبح التاريخ خبراً عن الاجتماع الإنساني بكامله، ما يعني أن ابن خلدون قد غير موضوع التاريخ وجعله أكثر تعميماً وشمولاً بعد أن كان يحتضن فقط أخبار المسلمين، والنبي، وأصبح التاريخ مع ابن خلدون تاريخاً للإنسانية جمعاء، فهو خبر عن الاجتماع الإنساني ككل، وهذا أمر لم يسبق إليه أي أحد -قبل ابن خلدون- يقول روبير فلنت: "كل من يقرأ مقدمته بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون في هذا الشرف، شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو"⁽³⁾ ويقول جريس كارنس: "إنه [أي ابن

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) R. Flint : History of the philosophy, London, 1894, p 143.

خلدون] كان عصريا Moderne في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة⁽¹⁾ فهذه شهادة مفكرين غربيين، نرد بهما على أومليل الذي حاول تسوية الجهد الخلدوني بجهد سابقه، هما شهادتان تنصفان ابن خلدون الذي أحجف أومليل في حقه.

لقد أراد أومليل أن يبين أن علم التاريخ عند ابن خلدون مستقل عن العلوم الشرعية، وبالتالي فهو لا يساندها كما هو معروف عند سابقه، والحقيقة أن ابن خلدون تجاوز فعلا سابقه الذين اكتفوا بمجرد إنتاج الخبر التاريخي ومحاولة إخضاعه للإسناد بغرض التأكد من صحته لذلك ذكر أومليل أن هناك الكثير من الأسباب التي تجعل المؤرخ يقع في الخطأ التاريخي وحذر منها، ويشير لها في عجالة دون أن يعطي هذه الأسباب حقه من التمحيص والتحليل والاهتمام، غرضه من ذلك التقليل من شأن ابن خلدون، وسنوضح ذلك من خلال العناصر الموالية.

1- أسباب الوقوع في الخطأ التاريخي:

انشغل ابن خلدون بالبحث عن أسباب الوقوع في الخطأ التاريخي حتى يبرر رفضه للإسناد كمنهج ويبتل فعاليته، لأن المؤرخ عرضة للخطأ ولا بد من اتخاذ الحيلة والحذر عند دراسته حتى لا يقع في المزالق التي حصرها ابن خلدون في ما يلي:

أ- التشيع للآراء والمذاهب:

يقول ابن خلدون عن هذا الخطأ الخطير: "ربما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب"⁽²⁾ بالتشيع تنعدم إذن الموضوعية التي يطالب ابن خلدون بضرورة توفيرها لدراسة الخبر التاريخي.

(1) G. Cairns : Philodophy of history, Peter Own, 1963, p 336.

(2) ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص 20.

ب- الثقة بالناقلين:

يصف ابن خلدون هذا الخطأ بقوله: "ثاني سبب الثقة بالناقلين وتعديل ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح"⁽¹⁾ ولذلك يطالب ابن خلدون بضرورة النقد وعدم الاكتراث والانسحاق وراء ما نسمعه مجرد معرفتنا بأصحابه.

ج- الذهول عن المقاصد:

هذا الخطأ يقول فيه ابن خلدون: "فكثير من الناقلين لا يعرف بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب"⁽²⁾. بمعنى أن الناقل يلتقط الخبر ولكن فهمه الخاطئ للقصد منه، يجعله ينقل الفكرة كما أدركها لا كما هي في الواقع، وبذلك ينقل خبراً مزيفاً ظناً منه أنه سليم.

د- توهم الصدق:

هذا الخطأ يصفه ابن خلدون بقوله: "وهو كثير إنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين"⁽³⁾ أي قبول الخبر دون تمحيص للاعتقاد بأنه صحيح.

هـ- الجهل بتطبيق الأحوال:

هذا الخطأ الذي يعرض للمؤرخين نتيجة الكذب يصفه ابن خلدون بقوله: "الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما بداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه"⁽⁴⁾ معنى ذلك أن هناك بعض الدساسين الذين يصطنعون الأحداث، ويقرون أخباراً لا وجود لها في الواقع وبالتالي ينخدع المؤرخ وينقل الخبر الكاذب عن غير قصد منه.

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، ص 32.

(2) المرجع نفسه، ص 31.

(3) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 31.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

و- التقرب لأصحاب التجلة والمراتب:

هذا الخطأ من الأخطاء الشائعة أيضاً وفيه يقول ابن خلدون: "قرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح، وتحسن الأحوال وإشاعة الذكر فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها"⁽¹⁾ معنى هذا النص هو تملق الناس لأصحاب السلطة والمناصب العليا بغرض تحقيق منافع دنيوية، مقابل المدح والثناء لغير مستحقه.

ز- الجهل بطبائع الأحوال في العمران:

وهو أهم الأسباب عند ابن خلدون: "فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض"⁽²⁾ في هذا النص يؤكد ابن خلدون أن لكل ظاهرة اجتماعية إنسانية أو طبيعية قوانين تتحكم فيها في حالة ثبوتها أو تغيرها لذلك وجب على المؤرخ أن يكون على علم بهذه القوانين حتى يتمكن من تمييز الخطأ من الصواب.

إن غرض أومليل بعد الوقوف على هذه الأسباب هو التمهيد لفكرة نقد منهج الإسناد الذي اعتمده مؤرخو الإسلام السابقين، وحتى يبرر أن منهج الإسناد عرضة للوقوع في الخطأ ولا بد من منهج جديد مختلف.

ثانيا. نقد الإسناد:

يقول أومليل عن الإسناد: "هذا المنهج بالذات هو الذي سيوجه له ابن خلدون نقدا جذريا والهدف منه استبعاده من ميدان البحث التاريخي"⁽³⁾ وبالفعل فقد دخل ابن خلدون في محاسبة نقدية مع كل المؤرخين بدون استثناء حتى الكبار منهم، لكن أومليل يعترض على ابن خلدون ويحاول أن يدافع عن منهج الإسناد الذي نقضه ابن خلدون باللجوء إلى الإشادة بأعمال

(1) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 31.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 50.

الطبري التي اعتمد فيها منهج الإسناد. فهذا المنهج في نظر أومليل يتمشى وطبيعة نشأة التاريخ العربي "وهو منهج تحري رجال الحديث أن يكون دقيقا (وقد كان التاريخ الأول تاريخ حديث) وتبنته جميع العلوم الأصلية بما فيها علوم اللغة والأدب"⁽¹⁾ ولا يجوز نقده.

1- منهج الإسناد عند الطبري:

حتى يبين أومليل براعة الطبري في منهج الإسناد وفي كيفية استعماله على الحوادث التاريخية أتى على ذكر بعض المؤرخين الذين تفوق عليهم الطبري والذين: "وضعوا كتباً جمعت هي أيضاً موضوعات المرحلة السابقة ونحت نحواً من التاريخ العلمي ونعني ابن قتيبة وأبا حنيفة الدينوري، واليعقوبي"⁽²⁾ يرى أومليل أن اليعقوبي أفضل من ابن قتيبة، وأبا حنيفة، "فلا نستطيع القول أن كتاب "المعارف" كتاب في التاريخ بمعناه الدقيق... أما كتاب أبي حنيفة الدينوري "الأخبار الطوال" فلا يمكن اعتباره هو أيضاً كتاباً في التاريخ"⁽³⁾ إن عمل هاتين الشخصيتين لا يرقى في نظر أومليل لمستوى البحث التاريخي نظراً لطبيعة المواضيع التي اهتمتا بها فكلاهما اعتمد منهج السرد التاريخي لأخبار العامة، ولذلك يفضل أومليل تاريخ اليعقوبي: "لأنه يشمل مجالاً تاريخياً أوسع من الكتابين السابقين وهو ينحو أكثر منهما في التاريخ العالمي... ويفرد اليعقوبي الكتاب الثاني من تاريخه بكامله للتاريخ الإسلامي وهو يعبر عن حرصه على إنجاز عمل شخصي، وذلك بتنوع المصادر وعدم الاقتصار على نقل ما قاله السابقون ويؤكد أنه إزاء تحيز بعض الرواة، آثر أن يستقصي مختلف الروايات وأن يقارن بينها ويكمل بعضها ببعض قصد الوصول إلى سرد نزيه وشامل"⁽⁴⁾.

ويخلص أومليل إلى أن تاريخ اليعقوبي حقق تطوراً هاماً في علم التاريخ الإسلامي ومع ذلك فقد أسدل الستار عن تاريخ اليعقوبي في ظل الطبري: "فالنفوذ الواسع الذي اكتسبه تاريخ الطبري يرجع قبل كل شيء إلى منهجه فقد اعتبر القدماء هذا المنهج مثلاً للصرامة وفي هذه

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ص 36-37.

(4) المصدر نفسه، ص 39.

النقطة بالذات تفوق الطبري على ابن قتيبة والدينوري واليعقوبي... فبفضل منهج الإسناد الذي طبقه الطبري بصرامة على علم التاريخ اعترف لأخباره بالتفوق"⁽¹⁾.

إن الأخبار التي ينقلها الطبري مرتبة حسب الأحداث وكل حدث مدعم بسند أو عدة أسانيد وهذا ما جعل أومليل يحكم بأن الطبري حقق بترتيبه للأحداث وفق إسنادها طفرة هامة جعلته يتجاوز تاريخ الخبر الذي كان سائدا في عصره. وقد حقق الطبري هذا التجاوز باللجوء إلى نمط من التاريخ ليشمل نطاقا من التاريخ أوسع: نعتي نمط التاريخ على السنين، وتاريخ الرسل والملوك وهو أول كتاب يصلنا مؤرخا عن السنين -وهكذا فإن التجاوز الذي حققه الطبري يكمن في أنه استطاع أن يشيد انطلاقا من النمط الأصلي للتاريخ الإسلامي - نمطا أوسع وهو التاريخ حسب السنين"⁽²⁾. لقد كان تطبيق الإسناد عند الطبري في نظر أومليل غرضه هو الارتقاء بالخبر التاريخي إلى مستوى وثوق الخبر الشرعي لأنه لجأ إلى توثيق الخبر التاريخي بنفس الخبر الذي يوثق به الخبر الشرعي.

من الواضح إذن أن أومليل يشيد بجهد الطبري، ويعلي من شأنه وفي نفس الوقت أيضا يعترف له بالسبق إلى توسيع موضوع التاريخ لأنه اعتمد على منهجية الترتيب عبر السنين، متناسيا حقا أن ابن خلدون قال بصريح العبارة إن: "التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني" فهذه العبارة تدل على أن موضوع التاريخ الخلدوني أوسع وأشمل، أضف إلى ذلك أن غرض الطبري من التاريخ هو التحقق من صحة الخبر بغرض الوعظ والإرشاد والتماس العبرة الأخلاقية من السلف، لكن غرض ابن خلدون كان مختلفاً تماماً عن غرض سابقه فهو يدرس الحوادث التاريخية الإنسانية بمختلف أنواعها ويطبق عليها مبدأ السببية حيث كان يعتمد إلى البحث عن الأسباب وغرضه من ذلك هو معرفة القوانين التي تحكم العمران البشري، فابن خلدون يؤمن بوجود علاقة عليية بين الظواهر والوقائع، وهذا القانون كما هو معروف يستعمل في العلوم الطبيعية، وعبرية ابن خلدون تكمن في تطبيقه على التاريخ بطريقة واضحة ملموسة، وهنا يكمن تميز ابن خلدون عن سابقه. وبهذا التمييز يضعف موقف أومليل الذي يتشدد في الحكم على ابن

⁽¹⁾ علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص ص 40-41.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 41.

خلدون ويمجد عمل الطبري ويجعله هو السباق إلى جدة موضوع التاريخ مع أن الفرق بينهما واضح لا يمكن نكرانه تحت أي ظرف من الظروف.

2- هدف ابن خلدون من نقد الإسناد:

خلاصة القول أن ابن خلدون نقد الإسناد لأنه لم يعد يتماشى مع طبيعة موضوع علم التاريخ، لأن الموضوع أوسع من المنهج أي أن منهج الإسناد لا يتطابق مع المجتمع البشري كله لذلك استبدله ابن خلدون بمبدأ السببية، وقد مهد ابن خلدون لهذا الأمر أي نقد الإسناد من خلال تحديده لمجموعة من الأسباب تؤدي بالناقل إلى الوقوع في الخطأ التاريخي وقد سجل بذلك تجاوزا لسابقه بدون منازع وكان أول من نبه للموضوعية في علم التاريخ. وتكفي مقارنة بسيطة بين ابن خلدون والطبري للتأكد من ذلك. ولنرى ما يقوله الطبري أولاً: "ليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه، مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي مسندها إلى رواها فيه دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط لفكر النفوس إلا اليسير القليل منه، إذا كان العلم بما كان من أخبار الماضي وما هو كائن من أنباء الحادئين غير واصل إلى من لم يشاهداهم، ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين، مما يستنكره قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهها في الصحة ومعنى في الحقيقة فيعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا"⁽¹⁾.

إن نص الطبري يدل على أمانة الطبري في نقله لكننا لا نجد فيه لغة اليقين التي يتحدث بها ابن خلدون، ففن التاريخ عند ابن خلدون نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع بالتساؤل فشتان بين موقف الطبري، من التاريخ وموقف ابن خلدون.

وبالفعل، فإن الطبري يقف عند السرد التاريخي بينما ابن خلدون يعلق ويبحث ويدقق، وينتقد حتى يتأكد من سلامة الخبر بطريقة علمية لا علاقة لها بالإسناد الذي يوقعنا في الزلل حتى لو كان ذلك بغير إرادتنا.

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، المطبعة الحسينية، ط1، بدون تاريخ، ص 05.

إن منهج السرد التاريخي عرضة للخطأ ويسهل من خلاله تزييف الأخبار ولذلك كان ابن خلدون يؤكد كما سبق الذكر على ضرورة الحذر من أسباب الوقوع في نقل الخطأ، وقد شرح هذه الأسباب بكل موضوعية، الأمر الذي جعله يفصل التاريخ عن العلوم الشرعية ويلحقها بالعلوم العقلية وهذا أيضا سبق لابن خلدون كونه عقلن علم التاريخ وأخرجه من دائرة العلوم الشرعية فهو بهذا أحدث قطيعة مع سابقه ولم يتجاوزهم فحسب، فقد اجتهد ابن خلدون كثيرا لكي يبين أن التاريخ، عرضة للتبدل والتغير والتقلب ومنه فإن منهج الإسناد الذي يرغب في تثبيت الحقائق لا يتلاءم وموضوع التاريخ البشري، الذي يتطلب منهجا يراعي أحوال البشر المتبدلة والمتغيرة، وهو المنهج الذي أسس له ابن خلدون، وهو بهذا "يختلف عن سابقه في بعده عن الإثارة والوعظ والإقناع"⁽¹⁾ وفضل ابن خلدون معترف له حتى من قبل المفكرين الغربيين أنفسهم.

من خلال ما تقدم يمكننا القول إن ابن خلدون فيلسوف للتاريخ لأن فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها هي عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل السياسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مدى العصور والأجيال "لأن التاريخ لا يمكن أن يكون مجموعة أحداث تتوالى بدون هدف، أو معنى فهو لا بد وأن يخضع لإرادة عليا تماما كما أن الأحداث الطبيعية تخضع للقوانين التي تحكمها"⁽²⁾ إنه لا يمكننا إذن أن ننكر فضل ابن خلدون في تأسيسه لعلم التاريخ وهو فضل يقول عنه عمر فروخ: "إذا قسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب بابن خلدون واعتبرنا عقليته العلمية، واتجاهه الصائب لم نعد نبالغ إذا جعلناه مؤسس علم التاريخ في العالم كله حتى أن الذين جاءوا بعده أمثال -جان بودان- الفرنسي، -وجيوفاني باتيستا فيكو- الإيطالي من الذين يحب الغربيون أن يعزوا إليهم فضل تأسيس علم التاريخ قد قصروا عنه تقصيرا عظيما، هذا مع أن -فيكو- جاء بعد ابن خلدون بثلاثة مائة وأربعين عاما ومع ذلك لم يستطع أن يتصور من الخرافات والأوهام التي نبه ابن خلدون إليها وحذر من الوقوع فيها"⁽³⁾.

(1) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire passe du tiers, monde F. Maspere, Paris, 1966, p 190.

(2) F. Laurent : La philosophie de l'histoire, Paris, 1870, p 18.

(3) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، منشورات المكتبة العلمية ومطبعتها، ط2، بيروت، 1952، ص 143.

خلاصة القول إننا نلمس نوعاً من القساوة على ابن خلدون من طرف أومليل الذي حاول أن يرجع فضل توسيع موضوع التاريخ للطبري على حساب ابن خلدون.

ثالثاً. أصالة نظرية الدولة عند ابن خلدون:

انتقد أومليل فكرة أصالة نظرية الدولة عند ابن خلدون وحاول التشكيك فيها بقوله: "لقد صاغ ابن خلدون حول نشأة الدولة وتطورها، نظرية وصفت بالأصالة، هذا الوصف صحيح إذا كنا نفهم من ذلك أنه هو وحده أقام نظرية بذاتها لتطبيقها على مجال أوسع من التاريخ"⁽¹⁾ إن أومليل يصف نظرية ابن خلدون بالأصالة من جهة، لكنه من جهة أخرى يرفض أن تقتصر عليه، فهي في نظره ليست من وضع ابن خلدون وحده بل هنالك من سبقه لوضع أسسها: "أنا [يقول أومليل] نعتقد أن المؤرخين السابقين لابن خلدون قد وضعوا عناصر أساسية اعتمد عليها مؤرخنا لوضع نظريته"⁽²⁾. ويرجع أومليل الفضل في تأسيس نظرية الدولة لبعض المؤرخين المغاربة الذين أرخوا للدولة الموحدية وتطورها وأخذ عنهم ابن خلدون.

لقد قدم المؤرخون المغاربة بالخصوص تفسيراً لنشأة الدولة الموحدية وتطورها، انطلاقاً من مفاهيم سوف نعثر عليها من جديد عند ابن خلدون"⁽³⁾ أي ابن خلدون نقل، في نظر علي أومليل، عن المؤرخين المغاربة: "الذين حقبوا تاريخ الدولة إلى ثلاث مراحل: الأولى هي مرحلة القوة والتجانس وفيها تكون الأخلاق صارمة، والدولة مرتبطة بالقبائل المؤسسة التي يشترك رؤسائها في تسيير شؤونها، والمرحلة الثانية يتخلص فيها الملك من هؤلاء الرؤساء ويقوى الحجاب والمرحلة الثالثة يتبين فيها بوضوح العلاقة بين الترف وتدهور الدولة الموحدية"⁽⁴⁾. انطلاقاً من هذا التحقيب يرى أومليل أن فكرة التحقيب التي اعتمدها ابن خلدون تعود للمؤرخين المغاربة وليست من إبداعه، إذافة إلى أن الدولة الخلدونية في نظر علي أومليل، هي ذات طابع قبلي وبالتالي: "فإن النظرية المنحدرة منها لا يمكنها أن تشمل الدولة في عمومها، وكل نقد لهذه النظرية لا يعتبر هذه الرابطة سيكون بدون أساس لأنه سيأخذ عليها بالذات افتقارها إلى الكونية

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 202.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والتعميم مما ينفي عنها صفة النظرية"⁽¹⁾. وبعبارات أخرى، ينكر علي أومليل فضل ابن خلدون في السبق إلى تأسيس نظرية الدولة، لأن مفهوم الدولة الضيق عند ابن خلدون لا يتسع لتعميمه على المعنى الشامل للدولة قائلًا: "إن قيام فلسفة التاريخ بمعناها الدقيق [يقول أومليل] هي مسألة مرتبطة تاريخياً بتطور الفكر الغربي وخاصة منذ القرن الثامن عشر"⁽²⁾.

خلاصة القول إن أومليل ينكر فضل ابن خلدون في تأسيس نظرية الدولة أيضا كما أنكر فضله في وضع أسس علم التاريخ وعلم الاجتماع رغم أننا نجد مفكرين غربيين أنصفوا ابن خلدون واعترفوا بفضله في التنظير للتاريخ، ولفلسفة التاريخ ولوضع مبادئ علم الاجتماع بدون منازع، وهكذا فإننا نجد مثلاً غاستون بوتول يرى: "أن الدور الذي لعبه ابن خلدون كان يفوق دور المؤرخ العادي، فقد أراد أولاً أن يقدم عمل مؤرخ يتخطى إطار البلد الذي يعيش فيه ليكتب تاريخاً عالمياً، وهو عمل هائل وفريد في هذه الفترة في بلد إسلامي"⁽³⁾.

هذا، وربما يكون السبب في هذا الموقف السلبي لأومليل من ابن خلدون أنه لم يحط بنظرية الدولة الخلدونية فهو لم يتعرض لها إلا في بعض الصفحات القليلة فقط: "وليس ما يهمنا [يقول أومليل] هو الرجوع إلى مراحل الدولة الخلدونية التي نعرفها وإنما استخلاص معنى العلاقة التي تربطها مع الأصل القبلي"⁽⁴⁾. من الواضح إذن أن أومليل ركز فقط على فكرة القبلية ولذلك قلل من شأن نظرية الدولة عن ابن خلدون وقزم من قيمتها ولم يتعمق في دراسة مراحل الدولة عند ابن خلدون وإنما تحدث عنها بسطحية كبيرة لادعائه بأنه على معرفة بها. وحتى نبين أصالة ابن خلدون في نظرية الدولة ونبين خطأ ما ذهب إليه علي أومليل نسوق هذا النص الذي يستعرض فيه ابن خلدون، باختصار المراحل التي تمر بها الدولة: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

(3) G. Bouthoul : Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris, 1930, p p 1-2.

(4) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 213.

فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول⁽¹⁾ فالدولة خاضعة للتطور والتبدل وقد حدد ابن خلدون خمس مراحل أساسية تتطور فيها الدولة وتتغير.

1- أطوار الدولة: قسم ابن خلدون أطوار الدولة إلى خمس أطوار.

- الطور الأول:

هو طور التأسيس: "الطور الأول [يقول ابن خلدون] هو طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب"⁽²⁾ في هذا الطور لم يتسلل الترف بعد إلى المعيشة ولذلك يشترك الجميع في الدفاع عن الدولة بشجاعة البدو وأخلاقهم السامية.

- الطور الثاني:

هو الانفراد بالملك: "ولابد [يقول ابن خلدون] من أن يكون واحد منهم رئيسهم لهم غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها... وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم... فتجدع أنوف العصبيات ويفلح شكائهم عند أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع... وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة وقد لا يتم إلا للثاني والثالث قدر ممانعة العصبيات وقوتها"⁽³⁾ معنى هذا أن الانفراد بالسلطة أمر طبيعي وفطري لدى البشر وأن السلطان الذي يعتلي العرش عندما يستتب أمر ملكه يعمل على إبعاد أهل عصبته من الحكم للانفراد به، فيلجأ إلى طلب المساعدة من الموالي يقول ابن خلدون "فإذا جاء الطور الثاني، وظهر الاستبداد والانفراد بالمجد... ودفاعهم عنه بالمراح صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج في

(1) عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص 153.

(3) المرجع نفسه، ص 145.

مدافعتهم عن الأمر وصددهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم...⁽¹⁾.

- الطور الثالث:

هو طور الفراغ والدعة: "و طور الفراغ والدعة هو [كما يقول ابن خلدون] لتحصيل ثمرات الملك مما تترع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها وتشبيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة... والهيكل المرتفعة"⁽²⁾.

هذه المرحلة تمثل قمة القوة والمجد بالنسبة للسلطان وحاشيته ففيها يحرص على تخليد وتمجيد اسمه من خلال المنجزات والمباني الفخمة.

- الطور الرابع:

طور القنوع والمسألة، "وصاحب الدولة في هذا الطور قانع بما بنى أولوه سلما لأنظاره من الملوك مقلد للماضي من سلفه"⁽³⁾.

هذه الفترة تتميز بالتقوقع على ما تركه الآباء فلا إبداع ولا تغيير في هذه الفترة وتكون الدولة في حالة تجمد.

- الطور الخامس:

هذا الصور: "هو طور الإسراف، والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الدور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 153.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 154.

⁽³⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من خلال هذه الأطوار نستطيع أن نلمس فكرة التغير والتحول التي يتحدث عنها ابن خلدون، فقد فسر وعلل أسباب كل مرحلة تفسيراً واقعياً، وكما نلاحظ فإن فكره في نظرية الدولة مختلف عن فكر المؤرخين المغاربة الذين تحدث عنهم أومليل وأرجع لهم فضل تأسيس نظرية الدولة فهم في نظرنا لم يضعوا نظرية مستقلة كما فعل ابن خلدون ولم يحاولوا تطبيق وجهة نظرهم على مجال تاريخي أوسع هما فعل ابن خلدون.

هذا، ونحن نستطيع أن نلمس بعض أفكار ابن خلدون عن كيفية تحول المجتمع عند شخصيات معاصرة نظراً لأهميتها ولا نبالغ إذا قلنا عالميتها فمثلاً فكرة تحول المجتمع من مجتمع بدوي إلى مجتمع حضري نجد ما يقابلها عند ماركس وإنجلز: "فالتعارض بين المدينة والريف [يقولان] يظهر مع الانتقال من الهمجية إلى المدينة من التنظيم القبلي إلى الدولة، من الإقليمية الصغيرة إلى الأمة"⁽¹⁾.

وهذا دليل على أن فكر ابن خلدون ارتقى لمستوى العالمية في نظرنا ولا يجوز تقزيمه بحجة دراسته دراسة نقدية جديدة، وتطبيق مبدأ الحق في الاختلاف كما فعل أومليل. وعلى خلاف أومليل نجد فهمي جدعان ينصف ابن خلدون فيقول: "إنه لأمر يثير العجب والإعجاب في آن واحد أن نلاحظ اليوم أمراً لم يكذب ينتبه إليه أحد من باحثينا المعاصرين وهو أن الأثر الذي خلفه ابن خلدون على الصعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية لا يكاد يعد له أثر أي مفكر آخر"⁽²⁾.

إننا لا نريد أن نعطي ابن خلدون أكثر من حقه ولكننا نأمل في تحقيق الدراسة النقدية الموضوعية البعيدة عن كل تحسس وتحيز.

رابعاً. كتاب التصوف شفاء السائل:

يقول أومليل عن كتاب "شفاء السائل في التصوف" الذي خصصه ابن خلدون لمسألة التصوف: "لنفحص الآن هذا الكتاب محاولين أن نبرز خاصة المعنى، الذي قد يكون له"⁽³⁾ بمعنى

(1) كارل ماركس وإنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار دمشق للطباعة والنشر، 1966، ص 53.

(2) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1981، ص 92.

(3) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 234.

أن هذا الكتاب قد يكون له معنى حسب أومليل، وهذه نبرة نلمس فيها التقليل من قيمة الكتاب لأن أومليل حدد الإطار التاريخي لهذا الكتاب وزعم بأن الكتاب كان مساهمة لإثراء الجدل الذي دار حول قضية الفتوى حول ضرورة الشيع لإرشاد المريد للطريق الصوفي من عدمها، وتعرض لشخصيتين من الشخصيات التي عاصرت ابن خلدون، وهما (ابن عباد وأبو العباس القباب).

يزعم أومليل أن هذين الرجلين قدما فتواهما بكل بساطة في حين أن ابن خلدون قدم فتواه في شكل كتاب، "إن ابن خلدون وهو يعتمد على ثقافته الواسعة والمتنوعة لم يكتف بالتصريح بفتواه كما فعل (ابن عباد والقباب) بل حاول أن يوضعها وذلك من خلال عرض شامل للتصوف... ليصل في نهاية الأمر إلى إصدار الفتوى التي تبدو نتيجة منطقية لكل فصول الكتاب"⁽¹⁾. من الواضح أن أومليل أن يسوي عرض ابن خلدون لمسألة التصوف بمستوى معاصريه وكأنه لم يتجاوزهم ولم يأتي بأي جديد في مجال التصوف، ونحن نلمس نبرة الجحود والنيكرا لفضل ابن خلدون في ما ألفه في التصوف، كما تعرض أومليل لرسالة "شفاء السائل لتهديب المسائل" تعرضاً سطحياً فقط ولم يوليها قدر الاهتمام الذي تستحقه في نظرنا، لأن المطلع على هذه الرسالة ينبهر بالطريقة التي عرض فيها ابن خلدون لظاهرة التصوف، فقد درسه بطريقة علمية مختلفة لطريقة معاصريه، وجعل من التصوف ظاهرة اجتماعية حية تطورت عبر التاريخ وانتقلت من كونها مجرد صفات عادية هدفها إرضاء الله، إلى حال ثانية وهي حالة التخصيص مع التعبير، أي أن بعض المسلمين بقي محافظاً على تراث الصحابة وبعض الناس ابتعدوا وأقبلوا على الحياة الدنيا، هذه النتيجة استخلصناها من خلال قراءتنا لكتاب الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون للدكتور عبد الله شريط رحمه الله، فقد خص شريط رسالة "شفاء السائل لتهديب المسائل" بدراسة ثرية جدا تفوق 300 صفحة، بينما تعرض أومليل للتأويل التاريخي لكتاب ابن خلدون "شفاء السائل" في ثلاث صفحات، حاول أن يبين فيها أن ابن خلدون مثل معاصريه لم يأت بأي جديد. والحقيقة أن ابن خلدون تجاوز بالفعل سابقه في طريقة دراسته للتصوف، فقد تعرض فيها لمختلف المراحل التي تطور فيها التصوف، وحل كيفية تحولها، وتعرض لأسباب التطور والتحول بدقة، وقد كان عبقرياً في تطبيق المنهج العلمي التاريخي الذي

(1) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 235.

اكتشفه على ظاهرة التصوف التي اعتبرها ظاهرة إنسانية خاضعة للتطور والتحول، وهذا النوع من الدراسة لم يسبق إليه أحد ابن خلدون من قبل.

خلاصة القول إن أومليل يبدو قاسيا جدا في الحكم على التراث الخلدوني ويبدو أنه أدرك ذلك حيث عبر عن ذلك بصراحة في أحد الحوارات التي أجراها معه عبد الإله بلقزيز حيث يقول أومليل: "أجدني وبعد هذه السنين ربما أكون قد قسوت بكيفية ما على ابن خلدون، والواقع أن الذي كان يهمني وأنا أنجز آنذاك هذا البحث عن منهجية ابن خلدون هو نقد من يمكن تسميتهم بالتراثيين الحداثيين، أي أولئك الذين يحاولون أن يوجدوا لأنفسهم في التراث فكرا تقدميا يزعمون أن بعض القدماء قد سبقوا إليه"⁽¹⁾. من الواضح إذن أن حماسة أومليل في نقد معاصريه كانت سببا في أحكامه الذاتية على ابن خلدون في نظرنا، وهي حماسة جعلته يقع في تناقض كبير فهو كان قد اعترف من جهة بالطرفة التي حققها ابن خلدون في تصوره للتاريخ حيث يقول: "لا جدال أننا هنا بصدد موقف إبستمولوجي أصيل ينطلق من تصور جديد للتاريخ ينتهي إلى طرفة معرفية"⁽²⁾ ويقول في موقع آخر: "يبقى ان ابن خلدون حقق خطوة هامة على مستوى تنظير التاريخ العربي بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية فصلا على مستوى النظرية. وذلك برفضه للإسناد منهجا لهذا العلم إن هذا الفصل على مستوى النظرية لم يسبق إليه صاحب المقدمة"⁽³⁾ ومع ذلك يؤكد أومليل أن العقلانية الخلدونية تقف عند حدود لا تتجاوزها هي حدود المعرفة الغيبية حيث يقول: "إن الذي نجده قد يفسر ما نجده عند صاحب المقدمة من عقلانية راسخة هو أن خطابه عن العمران يجري كما لو أنه مستقل عن كل تعال وغيبية كما لو انهما مستبعدان تماما. ولكن ما إن يصل إلى حدود العقلانية حتى يلجأ إلى الغيب والمتعالي ليبرر الغاية من وجود البشر و يحافظ على إنسجام نظرتة إلى العالم حتى ولو كان هذا العالم قد تغير تغيرا جذريا"⁽⁴⁾. بعبارة أخرى، يعترف أومليل بعقلانية ابن خلدون لكنه ينتقده في كون هذه العقلانية محددة امام الجانب الغيبي.

(1) علي أومليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص 136.

(2) علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 234.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) المصدر نفسه، ص 23.

خامسا. مكانة التراث الخلدوني في الفكر العربي المعاصر (نصيف نصار نموذجاً):

شكّل التراث الفكري الخلدوني مسألة أساسية في الفكر العربي المعاصر، وكان بذلك مثار جدل ونزاع كبيرين، الأمر الذي ولّد العديد من التيارات الفكرية العربية التي درس كل واحد منها التراث من منظوره الخاص، فمن هذه التيارات من تناول فكره الاقتصادي وجعل منه مؤسس قواعد الاقتصاد التي سادت العصر الحديث، ومنها من درس فكره التاريخي جاعلا منه مؤسساً لعلم التاريخ ومنظراً لفلسفة التاريخ على اعتبار أن ابن خلدون أضفى المعقولية على علم التاريخ وحرره من العلوم النقلية، وجعله علماً من العلوم العقلية التي تخضع لقواعد البحث التاريخي، ومنها من تناول الفكر الخلدوني من جانبه الاجتماعي جاعلة منه مؤسساً لعلم الاجتماع الحديث بلا منازع على أساس أنه أول من تنبه للظواهر الاجتماعية أو الأحوال البشرية، فكل تيار من هذه التيارات يحاول أن يصبغ التراث الخلدوني بالصبغة الإيديولوجية التي ينتمي إليها، وقد ظهرت فئة من المفكرين العرب المعاصرين تدعو إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الفكري الخلدوني وتحريره من أدران الإيديولوجيات وطالبت بضرورة التعامل مع نصوص التراث الخلدوني مباشرة، ومن بين هذه الشخصيات "نصيف نصار"^(*) الذي اشتغل بفكر الحداثة وعرفه بأنه الجديد الذي يصمد في وجه التقليد القائم. فهل يمكن القول أن التراث الفكري الخلدوني يتضمن وعياً مماثلاً للحداثة؟ بمعنى آخر هل يوجد في التراث الفكري الخلدوني ما يمكنه العيش معنا في القرن العشرين؟

إن الاهتمام بفكر ابن خلدون لا يرمي، في نظر نصيف نصار، إلى الكشف عن أسباب جديدة للافتخار بحداثة خلدونية بالمعايير الأوروبية، ولا للبحث عن حداثة أوروبية في فكر ابن خلدون وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة: "هذا يعني [يقول نصار] أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن نقيم فيه، وسنأتي به إلينا من دون أي توهم حول إمكانية إقامته بيننا"⁽¹⁾. يحاور نصيف نصار ابن خلدون مع احترامه للفارق الزمني التاريخي بين

^(*) نصيف نصار: مفكر لبناني معاصر، أهم مؤلفاته: الفكر الواقعي لابن خلدون، طريق الاستقلال الفلسفي، الفلسفة في معركة الإيديولوجيا، مطارحات للعقل الملتزم، الإيديولوجية على المحك.

⁽¹⁾ نصيف نصار: فكر ابن خلدون والحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007،

عصره وعصرنا وبالتالي احترام الحقل المعرفي الذي أحاط بالفكر الخلدوني لضمان إبقاء ابن خلدون في عصره وعدم تقويله ما لم يقله، فهو يحاول قراءة ابن خلدون قراءة جديدة مخالفة للدراسات التي عرفتها بدايات القرن العشرين وإقحام ابن خلدون في مشكلة الحداثة الأوربية والتي جعلته هيكلية تارة وماركسية تارة أخرى. إن نصيف نصار ينأى عن هذا المنحى لأنه يؤمن ويدرك أن لفظ الحداثة غائب تماما عن الكتب التي تركها ابن خلدون لكنه يعتقد أن معناها قائم في الكثير من نصوصه، بمعنى آخر، إن غياب اللفظ لا يعني غياب المعنى، خصوصا ذلك أن نصار يؤمن بتعدد فكرة الحداثة وعدم انحصارها فقط في الحداثة الغربية: "فالحداثة الأوربية [يقول نصار] ليست في نظرنا النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحداثة... إن تاريخ الحداثة على مستوى البشرية بأسرها تاريخ متراكم على امتداد الأحقاب والحضارات ولكنه في الوقت عينه منفتح على التعدد والانقطاعات"⁽¹⁾ وهو بهذا يريد أن يثبت أن هناك العديد من الأفكار في تراثنا التي قد تكون باعثا على التقدم والتطور ولا ضرورة لمطابقتها لمعنى الحداثة الغربية، لأنها في نظره ليست النموذج الوحيد للتقدم والتطور لذلك هو يبشر بحداثة عربية جذورها تمتد في أعماق التراث العربي، وهو بهذا يخالف بعض المفكرين العرب المعاصرين الذي يجزمون أنه لا يوجد في التراث العربي ما يمكن أن يعيش بيننا في القرن العشرين وبالتالي لا بد من تجاوزه وإحداث قطيعة معه وفي مقدمة هؤلاء "علي أومليل"، ولكي يدحض نصيف نصار مثل هذه النظرة للتراث الخلدوني فقد انشغل بأهم الأفكار التي اعتقد أن لها صلة مباشرة بفكرة الحداثة فعمد أولا وقبل كل شيء إلى ضبط مفهوم الحداثة.

1- الحداثة والتاريخ عند ابن خلدون:

للحداثة معنيين في نظر نصيف نصار: "معنى ما هو حديث مقابل ما هو قديم ومعنى ما هو جديد مقابل ما هو تقليدي"⁽²⁾ هذا التصور لا يختلف في الحقيقة عن التصور الشائع لمفهوم الحداثة. ولذلك يوسع نصار من مفهوم الحداثة ويرى أن الأزمنة الحديثة تحمل الحداثة بقدر ما هي منتجة لأشياء جديدة (أفكار، أنظمة، فنون، مؤسسات، منتجات...). هذه الأشياء ذات قيمة أصيلة في تفتح الإنسان تاريخيا. بمعنى آخر "أن المقوم الحقيقي للحداثة هو إذا الجديد السامي

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

القادر على الثبات في وجه التقليدي فيتعاش معه أو يحل محله في حركة صنع الإنسان لذاته وتاريخه"⁽¹⁾. إن المقوم الحقيقي للحدثة هو إذن الجديد القادر على الثبات أي الإبداع الحق: "ففي المجتمع المندفع بحركة الحدثة يتغير وضع التقاليد القديمة تدريجياً وترسخ تقاليد جديدة تستمر إلى أن يأتي جديد آخر ينازعها في المكانة والقيمة وهكذا ترتبط حركة الحدثة بعملية الإبداع الحق"⁽²⁾، فعامل التجديد من أهم مقومات الحدثة وكذلك شرط التغيير: "إن شرط التغيير أساسي للحدثة في المجتمع الراكد أو المكتفي باستمرار تقاليده والمحافظة على أنماط سلوكياته"⁽³⁾.

أ- التراث الخلدوني وفكر الحدثة:

هل يمكن أن نعثر في التراث الخلدوني على ما يعاصر أفكارنا؟ للإجابة على هذا السؤال ينطلق نصيف نصار من تحليل نص متميز جدا لابن خلدون لفت انتباهه ويقول فيه: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال"⁽⁴⁾ إن الذي يظهر لنصار هو أن ابن خلدون لا يكتفي بوصف التغيير التاريخي وتميز مراحل بل يفكر فيه ويحاول تفسيره واستخراج الحقائق الكبرى الكامنة فيه. وفي سياق هذه المحاولة يتوصل إلى إدراك حدس لحقيقة الحدثة ولكن من دون أن يتخذ منها موضوعا للبحث، بمعنى أن ابن خلدون أدرك الحدثة عن طريق حدس حقيقتها الأمر الذي جعله في نظر نصار يرتفع من مجرد مدرك للتغيير في التاريخ إلى مدرك لأهمية الجديد فيه. والتعبير الأقوى عن شعوره بالجديد في حركة التاريخ جاء في معرض حديثه عن التغييرات الانقلابية الشاملة، وقد صاغه في جملة رائعة تحزن عالما من المعاني في شكلها ومضمونها حيث قال: "وإذا تبدلت الأحوال جُملة فكأنما تبدل الخلق كله من أصله وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"⁽⁵⁾ لقد أعجب نصار بهذه العبارة إعجابا شديدا وراهن على أنه لا أحد كتب مثلها: "لم يكتب أحد [يقول نصار] في العصور القديمة على حد ما أعلم

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدثة والحضارة والهيمنة، ص 15.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 16.

(4) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج 4، منشورات لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957-

1962، ص 225.

(5) المرجع نفسه، ص 226.

جملة تضاهي هذه الجملة في قوة التعبير عن التغيرات الكبرى في التاريخ ولا أظن أن أحدا في العصور الحديثة كتب في معناها ما هو أقوى منها"⁽¹⁾ ولذلك يطالب نصيف نصار بضرورة الوقوف عند هذه العبارة إذا أردنا إنصاف ابن خلدون والاستفادة منه.

لقد جعل نصار شطر هذه العبارة "إذا تبدلت الأحوال جملة" المقوم الحقيقي للحدائثة في التراث الخلدوني التاريخي فتبدل الأحوال لدى ابن خلدون يتجاوز الصفات الطارئة عند الكائنات كالبرودة، والفقر والجاه، والمجد والانحطاط، والاضطراب لكي يشمل الكائنات نفسها وخصوصا في الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، فالأحوال هي صفات وأوضاع مثل التوحش والتأنس والتغلب والملك، وهي أيضا القبائل والأمم وأجيالها "فالأحوال هي مادة التغيير التاريخي بقدر ما هي صورته"⁽²⁾. إن ما يعنيه تبدل الأحوال عند ابن خلدون هو، في نظر نصار جملة أقصى ما يستطيع التغيير بلوغه في تاريخ الاجتماع الإنساني سواء على مستوى الصفات والأوضاع أو على مستوى الناس أنفسهم، فالتبدل يشمل مظاهر العمران وأهل العمران. ما يعني أن ابن خلدون كان يريد، في نظر نصار، دفع الوعي التاريخي إلى إدراك هذه الحقيقة بكليتها. خلاصة القول، إن المقصود بهذه اللفظة ليس تحديد ما ينتج من تبدل الأحوال، ولكن المقصود هو تبين ما ينطوي عليه هذا التبدل من فهم سطحي، وهكذا ينبغي أن نقرأ "إذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله"⁽³⁾.

إن مصطلح الخلق في نظر نصيف نصار من أقوى المصطلحات التي توافرت لابن خلدون من ثقافته الإسلامية، ولذلك يطالب بضرورة الاعتراف بأن انتقال الذهن من تبدل الأحوال إلى تبدل الخلق يعطيه أقصى فكرة ممكنة عن موضوع التبدل، ومعنى ذلك أن التبدل يشمل الخلق والعالم بأسره، أي إذا تبدل الخلق من أصله تبدل العالم بأسره.

من هنا يشير نصار إلى أن التاريخ يأخذ شكل حقب طويلة لكل منها أصولها وفروعها وحوادثها الخاصة عند ابن خلدون و يقف نصار بعد ذلك عند الشطر الأخير من الجملة "وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث" ليشير إلى أن مصطلح النشأة يجيل إلى زمنية التغيير

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائثة والحضارة والهيمنة، ص 17.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج 4، ص 225.

ويستلزم النظر إلى ما تغير من جهة القبل والبعد: "فالتبدل في التاريخ يقول إن أحوالا معينة تنشأ في العمران ثم تنشأ بعدها أحوال أخرى وهكذا دواليك، فالنشأة هي الشكل المتعين للتبدل في الزمان والمكان ولاسيما في التاريخ"⁽¹⁾.

إن النشأة المستأنفة في فكر ابن خلدون تجري في تاريخ العمران البشري، ولذا فإنها تحتفظ بعناصر من طبيعة البشر ومن طبيعة اعمارهم "العالم" وتفتح في ماعدا ذلك على كل أشكال الاختلاف ودرجاته وهذا بالضبط ما يعنيه الجديد محمولا على الخلق، ففي: "التاريخ البشري لا يتغير الإنسان من حيث أنه خليقة بل تتغير أحواله من حيث أنه فاعل زميني الوجود"⁽²⁾ فأقصى درجات هذا التغيير يتخذ شكل خلق جديد بمعنى أن التحول في التاريخ تحول خلاق، وحسب نصيف نصار فإن تفكير ابن خلدون في حركة الخلق في التاريخ تفكير مركب، ينطوي على تميز غير متبلور بين لاهوت الخلق وبين النظرة العقلية إلى أحوال الخليقة وهو حدثي لذلك، لأنه يؤكد أن استئناف التبدل الشامل في التاريخ إنما هو عالم محدث لأي خلق جديد، ومنه فإن توقع ابن خلدون في الوعي التاريخي هو توقع حدثي بلا شك: "لأن فكرة الحداثة تبدو جزءا لا يتجزأ من نظرة ابن خلدون إلى حركة التاريخ في مستوى تحولاته الكبرى"⁽³⁾. وهكذا، وتبعا لنصار، فإن ابن خلدون ينظر إلى التاريخ على أنه سلسلة عوالم محدثة، وإن عملية حدوث هذه العوالم ليست تكرارا لعالم أصلي واحد بل خلق يتجدد من حقبة إلى أخرى.

ب- تأويل نصيف نصار لمفهوم التبدل الخلدوني:

ينطلق نصار من مقولة لابن خلدون يقول فيها: "إن التبدل في التاريخ داء دوي شديد الخفاء، لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن إلا الآحاد من أهل الخليقة"⁽⁴⁾ هذه المقولة تحيل في نظر نصار إلى منفذ آخر من منافذ الحداثة في فكر ابن خلدون حيث يؤول نصار عبارة "التاريخ داء دوي شديد الخفاء" على مستويين، المستوى الأول ميتافيزيقي "لا يستقيم وصف التبدل التاريخي بالداء إلا لفكر يعتقد بالثبات والخلود ويرى فيهما شرطا للسلامة والسعادة

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون والحداثة والحضارة والهيمنة، ص 20.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 21.

(4) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 252.

الحقيقتين لبني البشر"⁽¹⁾. بمعنى أن التبدل داء لأنه يقود إلى الفناء. أما المستوى الثاني من التأويل فهو التأويل المعرفي، حيث يركز نصار على عبارة "وصف الداء بأنه شديد الخفاء"، فالخفاء والظهور وصفان للأشياء بالنسبة إلى إدراكنا لها، وليس بالنسبة إلى وجودها في ذاتها، ونص ابن خلدون يدعوننا إلى التمسك بالمستوى المعرفي دون التفريط في الاتجاه الميتافيزيقي، وقد شبه نصيف نصار التبدل في التاريخ "شديد الخفاء" بالمرض الخبيث الذي لا يظهر للعيان إلا بعد أن يكون قد انتشر في الجسم كله. لكن إدراك حقيقة ما يجري في حوادث التاريخ من تبدل متواصل لا ينعكس إلا في وعي أفراد قلائل وليس في وعي كل الناس وهذا ما يفسر قول ابن خلدون "إذ لا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة" معنى ذلك أن هذا الأمر يدركه المؤرخون الكبار فقط، فهم وحدهم حسب ابن خلدون الذين يكشفون عن التبدلات في التاريخ، تلك التبدلات التي يستأنف فيها التاريخ حركته كأنه خلق جديد، وهذا يعني في نظر نصيف نصار أن الحداثة في حركة التاريخ تظهر في أزمان معينة في مستوى الفكر التاريخي وليس في مستوى المراحل التاريخية الكبرى فقط.

ج- التموقع الحداثي للوعي التاريخي الخلدوني:

لإبراز هذه الفكرة ينطلق نصيف نصار من نص ابن خلدون الذي يقول فيه إنه أنشأ: "في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدولة وال عمران عللا وأسبابا... وسلكت في تبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلى الكوائن وأسبابها... حتى تنتزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"⁽²⁾. يبين ابن خلدون في هذا النص كيف أنشأ علم التاريخ، وانتهاجه طريقة جديدة في البحث والتأليف اختلفت عن طريقة سابقه، والذي يتبين لنا أن ابن خلدون تميز فعلا عن سابقه لأنه وسّع موضوع التاريخ وانتقد منهج الإسناد الذي كان سائدا من قبل؛ فموضوع التاريخ كان عند الطبري والمسعودي دراسة أخبار الرسول ص وغزواته، وحياته، وفتوحاته ومنهجه

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 21.

(2) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 212-213.

كان منهج الإسناد، لكن مع مجيء ابن خلدون أصبح موضوع التاريخ هو "خبر عن الاجتماع البشري". بمعنى أن موضوعه لم يعد يقتصر على أخبار النبي ص.

أما هدفه فأصبح معرفة الأسباب المتحكمة في الظواهر البشرية. وبالفعل، فقد طبق منهج السببية العلمية، ليتعد بذلك عن أسباب الوقوع في الخطأ، كما قام بإخراج علم التاريخ من دائرة العلوم النقلية وإلحاقه بالعلوم العقلية، وهنا نلمس معقولية الفكر الخلدوني التي يمكنها أن تعيش معنا في القرن العشرين. في نظر نصيف نصار فإن ابن خلدون تميز عن سابقيه ونبذ التقليد ودعا إلى وعي تاريخي جديد يختلف عن وعي سابقيه. إن الوعي التاريخي الجديد يريد أن يكون تأسيساً لحقبة جديدة في الفكر الخلدوني وهذا دليل على تموقعه في تاريخ الوعي التاريخي تموقعا حدثا بالفعل. إن الإبداع الخلدوني الذي تحدث عنه في نصه من اختراع وابتداع وتهذيب، ورفع للحجاب هو بالضبط الجانب الفعلي في الحداثة عند نصيف نصار: "الوعي التاريخي الجديد [يقول نصار] يعلن من خلال تجربته الخاصة أن الحداثة في التاريخ فعل إنساني، فعل يقوم به الإنسان بعقله ومشاعره"⁽¹⁾.

من خلال ما تقدم يستخلص نصيف نصار أن الحداثة في الوعي التاريخي الخلدوني تحققت على مستوى الجهاز المنهجي والمفاهيمي كون ابن خلدون خالف سابقيه واعتمد منهجا مختلفا لمنهجهم التقليدي الذي يقوم على الإسناد. كما تحققت الحداثة على مستوى موضوع التاريخ الخلدوني الذي أصبح أكثر شمولية، حيث حوى الاجتماع البشري بأكمله، كما سبق أن ذكرنا ونحن نوافق نصيف نصار في هذه النتيجة التي تنصف ابن خلدون وتعترف له بفضلته عكس بعض الدراسات المعاصرة التي قزمت الفكر الخلدوني ونظرت إليه على أنه امتداد لفكر سابقيه وأنه لم يأت بأي جديد، وفي مقدمة هؤلاء علي أومليل.

2- الحداثة وإنشاء علم العمران:

سبق الذكر أن موضوع التاريخ عند ابن خلدون هو العمران البشري: "لأن العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها وتحليل الوقائع التاريخية تحليلاً مرضياً"⁽²⁾ وقد

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون والحداثة والحضارة والهيمنة، ص 24.

(2) نصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي جدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 166.

جزم نصار بهذه القضية من خلال نص ابن خلدون الذي يقول فيه: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"⁽¹⁾. باختصار، إن العمران البشري عامل مساعد على التأكد من سلامة الخبر التاريخي عند ابن خلدون.

بعد ذلك ينتقل نصيف نصار لتحديد مجال العلم الجديد أو موضوعه من خلال قول ابن خلدون: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري الاجتماعي والإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا^(*) كان أم عقليا"⁽²⁾ هذا العلم الجديد الذي لم يسبق إليه أحد، يستعرض نصار عوارضه وأحواله كما جاءت عند ابن خلدون: "فالأحوال والعوارض الذاتية التي نجدها في العمران هي التوحش والتأنس والعصبيات والتغلبات وما ينشأ عنها من ملك ودول وأعمال المعاش والكسب والعلوم والصناعي. في الواقع يترك ابن خلدون تحديد مسائل العمران مفتوحا إذ أنه يرى أن دراسة الوقائع الاجتماعية لا يمكن أن تكون كاملة نهائيا"⁽³⁾. وبالفعل، فإن ابن خلدون يرى وكأن علم العمران: "علم مستنبط النشأة ولعمري [يقول ابن خلدون] لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة، وما أدري لغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم... ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل"⁽⁴⁾ يستشف نصيف نصار من هذا النص أن ابن خلدون يبدأ بتقديم علم العمران الذي يقيمه لتزويد فن التاريخ بقاعدة نظرية متينة

(1) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 265.

(*) العلم الوضعي عند ابن خلدون هو العلم النقلي أو الشرعي.

(2) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 265.

(3) نصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 167.

(4) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 266.

بإثبات استقلاليته، كما يستشف أيضا أن ابن خلدون يعلم أن الموضوع قد لامسه مؤلفون قبله في بعض جوانبه. ومن هنا يخلص إلى القول: "إن الحداثة النظرية تبدأ بالشعور بحرية العقل واستقلاليته عند الباحث المفكر، بما يجعله متحفزا ومسؤولا بالاشتراك مع غيره عن التقدم في طلب الحقيقة ومستعدا لكسر التقليد وللمغامرة والريادة"⁽¹⁾.

كما يستشف نصيف نصار حداثة الفكر الخلدوني من خلال مقولته: "أعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص"⁽²⁾ إن هذا النص يؤيد الطابع الحدائي لإنشاء علم العمران ويضيف نصار يؤيد هذا الطابع بكلمات صريحة: "فالغوص فعل يقوم به السابح الماهر الواثق من نفسه والمستعد للترول تحت سطح المياه بحثا عن غرض ما، الغوص صورة جميلة في ميدان التاريخ، توحى بقوة بوجود حقائق تحت سطح الحوادث والأخبار السطحية"⁽³⁾ ويخلص إلى أن ابن خلدون من كثرة ما مارس الغوص في التاريخ وصل إلى اكتشاف علم جديد "مستحدث الصنعة غريب التزعة، غزير الفائدة، فهل يلزم أكثر من هذه المفردات وضوحا للتعبير عن السير في طريق الحداثة"⁽⁴⁾. إن هذا التساؤل عند نصار غرضه تأكيد الفكرة لا الاستفهام حولها، فهو يؤكد أن هذه الكلمات تدل على الطابع الحدائي لإنشاء علم العمران، ولذلك فإن ابن خلدون يكفيه فخرا أنه اكتشف في نظر نصار علم العمران وليس عليه التفصيل في خصائصه: "المؤسس لعلم معين [يقول نصار] ليس مطلوبا منه إبلاغه إلى الكمال، لأن المسؤولية في بناء العلم مشتركة عبر الأجيال بين المؤسس والباحثين الذين يتابعون عمله فيضيفون إلى ما اكتشفه مسائل جديدة ومعلومات جديدة وهذه حال علم العمران كما هي حال جميع العلوم السابقة واللاحقة"⁽⁵⁾ إن نصار يرد هنا على بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا التقليل من شأن ابن خلدون، وأنكروا عليه فضل اكتشاف علم العمران أو على الأقل التأسيس له، وعلى رأسهم علي أومليل: "إن دارسي ابن خلدون [يقول أومليل] يطلبون منه أكثر مما يطلبون عادة من المفكرين القدماء... أو ليس عندهم

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 25.

(2) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 266.

(3) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 25.

(4) المرجع نفسه، ص 25.

(5) المرجع نفسه، ص 26.

هو صاحب النظريات التي تستمر صلاحيتها بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية، أو على الأقل مجتمعات بلدان المغرب، أو ليس هو السابق لوضع علوم إنسانية من مثل علم التاريخ والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع⁽¹⁾ إن هذه التساؤلات يقصد بها علي أومليل نفي هذه الأعمال عنه لأنه يعتقد أن ابن خلدون تجاوزه الدهر، ولم يبق في فكره ما يمكنه أن يعيش معنا في القرن العشرين. أما نصيف نصار، وخلاف ذلك، فقد حاول قدر الإمكان الوقوف عند أهم الأفكار الخلدونية التي يمكنها بالفعل العيش معنا، صحيح أن التراث فيه ما تجاوزه الدهر لكن فيه أيضا ما يمكن أن يكون دافعا لاستمراريتنا، فإذا كان البعض ينكر فضل ابن خلدون في اكتشاف علم الاجتماع لأنه علم حديث النشأة وظهر في أوروبا فإن نصيف نصار يجعل منه مبشرا بالحدثة العربية: "لقد كان ابن خلدون بإنشائه لعلم العمران البشري واحدا من كبار الفاتحين في تاريخ الحدثة العلمية هذا واقع تاريخي من واجبنا الاعتراف به وإعلانه وتوظيفه، وبخاصة في هذه الأيام المضادة لتيار عقلنة النظر إلى الاجتماع والتاريخ"⁽²⁾. لقد طالب نصيف نصار بضرورة إثبات سبق الحقيقي لابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع قبل أوغست كونت ي لأن مبلغ أهمية الفكر الخلدوني يكمن في نظر نصار "في التوظيف الفعلي للنص الخلدوني في ترسيخ المقاربة السوسيولوجية للشؤون الإنسانية في العقلية العربية"⁽³⁾. وهو محق في ذلك.

3- الحدثة ومسألة السياسة العقلية:

يقرر نصيف نصار بأن ابن خلدون تناول السياسة كمؤرخ أولا ثم كرجل سياسة ثانيا، وقد ساعده في ذلك تجربته الخاصة في بلاطات الملوك، وتوليه للعديد من المناصب، لذلك هو يكتب في السياسة كمؤرخ ثم كسياسي: "إلا أن المؤرخ في كتاباته [يقول نصار] لا يتناول السياسة كرواية للحوادث السياسية فقط، لأنه أنشأ علم العمران وربط الكتابات التاريخية به، ولذلك ينبغي لنا أن نبحث عن الحدثة في فكره السياسي، لا بوصفه بحثا في الأنظمة السياسية

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-دار البيضاء، 1990، ص 39.

(2) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدثة والحضارة والمهيمنة، ص 27.

(3) المرجع نفسه، ص 39.

وفي المفاضلة بينها، بل بوصفه بحثاً في طبيعة السياسة بحسب طبيعة العمران البشري وحقائق التاريخ⁽¹⁾.

لقد كان مجال الفكر السياسي قبل ابن خلدون موزعاً بين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والأدباء والمؤرخين وكتاب السلاطين، وكان فكر هؤلاء يتسم بالترعة المعيارية، وهي نزعة كانت محل نقد لابن خلدون الذي تمكن من خلال نقده لها: "من وضع الفكر السياسي تحت مبادئ الواقعية السوسيولوجية، بحيث يمكننا أن نقول أن الجديد الأصيل في فكره السياسي على الأقل في إطار الثقافة العربية الإسلامية إنما هو تعريفه للفكر السياسي بأنه عقل السياسة بلغة العمران"⁽²⁾. ولذلك لم يجعل نصيف نصار موضوع دراسته الفكر السياسي بكامله عند ابن خلدون لكنه خص فكرة السياسة العقلية فقط بالدراسة: "إننا نريد أن نتأمل في فكرة السياسة العقلية لنرى إلى أي حدّ تشكل عنصراً من عناصر الحداثة الخلدونية"⁽³⁾ في أي حد يمكن اعتبار السياسة العقلية خطوة في طريق الحداثة السياسية؟

يعتقد نصيف نصار أن إدراك جديد ابن خلدون في مجال السياسة العقلية متوقف على تحليله لمفاهيم أنواع السياسة الثلاثة: "فالسياسة الشهبانية، أو السياسة المصلحية العقلية، والسياسة الدينية الشرعية كلها من واقعات التاريخ"⁽⁴⁾ هذه المفاهيم استقها نصيف نصار من نص ابن خلدون الذي يقول فيه: "فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"⁽⁵⁾.

انطلاقاً من هذا النص يسمي نصيف نصار الملك الطبيعي بالسياسة الشهبانية ويقوم بتحليل كل من السياسة العقلية والسياسة التحكيمية الشهبانية.

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 31.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 32.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 518.

أ- السياسة العقلية والسياسة الشهوانية:

ما الفرق بين السياستين في الفكر الخلدوني؟ يلتمس نصار نصيف الإجابة من خلال النص الخلدوني فيقول: "الفرق في الهدف وبالتالي في الوسيلة فالسياسة التحكومية الشهوانية تهدف إلى إشباع رغبات الحاكم وأهوائه، وإلى المحافظة على الملك بكل وسائل القوة وهذا يؤدي إلى تعسف وتحميل المحكومين ما لا يطيقون"⁽¹⁾. وهكذا تعم الفوضى والاضطراب على خلاف ذلك نجد هدف السياسة العقلية مختلف: "إذ لما كان الإنسان حيواناً مفكراً وليس فقط حيواناً يشتهي ويغضب، فقد أدرك بعقله التجريبي أن السياسة الناجحة تقتضي مراعاة المصالح في العمران مصالح الحاكم من جهة ومصالح المحكومين من جهة ثانية، كما أدرك أن الوسيلة إلى ذلك هي قوانين عامة الأمر الذي يؤمن للدولة الاستقرار وتمام الاستيلاء"⁽²⁾ ويستحضر نصار نصاً لابن خلدون يقول فيه: "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرهم كانت سياسة عقلية"⁽³⁾ ومن هنا يستنتج نصيف نصار أن السياسة العقلية تأتي بجديد حقيقي في سياسة العمران البشري مقارنة مع السياسة التحكومية الشهوانية التي تؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار. وإذا فإن أصل الجديد هو العقل التجريبي عند نصيف نصار، من هنا فإن السياسة العقلية في نظر نصار مصطلح يمكنه العيش معنا في القرن العشرين ويمكننا الاستفادة منه.

ب- السياسة العقلية والسياسة الدينية:

لتوضيح الفرق بين السياسة العقلية والسياسة الدينية، انطلق نصيف نصار من تحديد الوظيفة السياسية للنبوة عند ابن خلدون، الذي رفض البرهنة على ضرورة الشرع الإلهي بطريق النبوة السياسية بين البشر. لقد استشف نصيف نصار هذا الرأي من خلال نص ابن خلدون الذي يقول فيه: "وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقرون هذا البرهان إلى غاية وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى

(1) نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 32.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص 517.

يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي تقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يمنع، وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف"⁽¹⁾.

إن الذي يتبين لنصار من هذا النص هو أن بعض الفلاسفة مثل ابن سينا حاولوا إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلي، لكن ابن خلدون يخالف اعتقاد الفلاسفة ويبين من خلال نصه أن السياسة كانت موجودة منذ القديم ولا تزال موجودة عند أمم ليس لها كتب سماوية. وقد استدلل ابن خلدون بالمجتمع الفارسي الذي يفتقر إلى كتاب سماوي، وأكد أن العصبية يمكن للحاكم بها فرض النظام وحمل الآخرين على طاعته فمثل هذا الحاكم ينتهج "السياسة العقلية التي تفسر ظاهرة القوانين التي تصون مصالح الحاكم ومصالح المحكومين على ترتيب معين، فلا حاجة من حيث المبدأ من أجل استمرار النوع البشري وتطور العمران، ليس فقط إلى شرع من عند الله بل أيضا إلى كل معرفة عملية يزعم أصحابها استمدادها من عالم الغيب"⁽²⁾.

ومن هنا يتساءل ناصيف نصار عن الموقف الذي يجب أن نتخذه من السياسة الدينية المستمدة من النبوة والشرع الإلهي؟ ويجب بأن ابن خلدون ربط السياسة الدينية بمصطلح الخلافة وبهذا فقد أخرج الخلافة من الوجهة الفقهية التي تنظر لها بلغة الواجب الديني الذي يجب على المسلمين تحقيقه إلى الوجهة الوجودية-الواقعية التي تنظر إلى السياسة الدينية، وبخاصة إلى الخلافة كأمر واقع حصل في التاريخ وتفاعل معه، وخضع لشروطه: "وبهذه العودة إلى الأمر الوجودي لفهم الأمر الشرعي يخطو ابن خلدون خطوة حاسمة وبمعنى ما راديكالية في الانتقال من عقل السياسة بلغة الفقه إلى عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ"⁽³⁾. وبعبارة أخرى، يرى ناصيف نصار أن ابن خلدون قد لجأ لمقولة السياسة العقلية عوض السياسة الدينية أو الشرعية "لاقتناعه

(1) ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، ج1، ص ص 274-275.

(2) ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 34.

(3) المرجع نفسه، ص 35.

التام أن الدين لم يذم الملك في ذاته كما أنه لم يذم القوى الشهوانية والغضبية في ذاتها، وأن العصبية التي حلت محل عصبية العرب وأنشأت دولاً على قدر قوتها مدفوعة بحكم الواقع إلى التصرف بمقتضى الملك وإلى بناء هذا التصرف على نوعين من الحكام، نوع مستمد من الشرع الديني ونوع مستمد من العقل التجريبي، فعلى أساس الملك وفي إطاره لا يمكن أن تكون السياسة سياسة دينية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما يمكنها أن تكون سياسة عقلية تضم إلى القوانين المفروضة من (العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها) قوانين أخرى مفروضة من الشرع الديني⁽¹⁾. وبحصول هذا تكون السياسة العقلية قد أكدت قدرتها على استيعاب مستجدات التاريخ واستعدادها للانتقال إلى نوع جديد حين تتوافر الشروط والأسباب المناسبة.

ومنه يستنتج نصيف نصار أن ابن خلدون أبدع في عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ بتمسكه بالسياسة العقلية رغم انحطاط عصره قدم ابن خلدون خدمة عظيمة للعقل السياسي ووظيفته الحداثية.

من خلال ما تقدم نستخلص أن نصيف نصار استحضر أهم الأفكار التي أبدع فيها ابن خلدون وحاول ربطها بالقرن العشرين، دون أن يُقول ابن خلدون ما لم يقله، فقد أكد أن الحداثة الخلدونية ليست هي الحداثة الغربية بل لا تمت لها بصلة، وإنما هي مستنبطة من نصوص المقدمة التي تحمل العديد من المعاني التي تصلح لأن تكون منطلق لحداثة عربية أصيلة. وبهذا يكون نصيف نصار قد قدم تصوراً للحداثة يمكن أن يسهم به في حل معضلة الحداثة العربية، بمعنى أن نصيف نصار ليس من دعاة القطيعة مع التراث كما هو الحال عند بعض المفكرين العرب والمعاصرين، بل هو من دعاة النظرة النقدية الموضوعية لأنه لم يجلب كل الفكر الخلدوني للقرن العشرين، لكنه انتقى بعض الأفكار الخلدونية التي تتسم بالمعقولة لا غير: "فنحن [يقول نصار] لسنا خلدونيين ولا يمكننا أن نكون خلدونيين إلا بمقدار ما نجد في نص ابن خلدون ما يرشدنا بفعل حدائته إلى بناء حدائتنا بجهدنا وإبداعنا"⁽²⁾.

هذا، وفي ختام الفصل يمكننا القول أن المنهج الذي اعتمده أومليل في دراسته للتراث هو منهج نقدي تجاوزي، أما عن طبيعة موقفه، فهو موقف سلبي ذلك أنه رفض الرجوع للوراء

⁽¹⁾ نصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 36.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 39.

لإيجاد الحلول لمشاكل الحاضر وأكد على ضرورة قطع الصلة مع التراث الفكري العربي لأننا لانعثر فيه على ما يمكنه العيش معنا في العصر الحالي. وهذه القطيعة لا نوافقها عليها بناء على مواقف الشخصيات الفكرية العربية التي اتخذت موقفاً إيجابياً من التراث وخالفت موقف علي أومليل.

الفصل الثالث رهان علي أومليك علي الحداثة

المبحث الأول. عوامل نشأة الحداثة الغربية ونجاحها

المبحث الثاني. عوامل فشل مشاريع ودواعي التحديث الغربية

المبحث الثالث. مقدمات الحداثة السياسية

توطئة:

في الفصل الثاني عرفنا أن أومليل اتخذ موقفا نقديا تتجاوزيا من التراث العربي الإسلامي وأكد على ضرورة إحداث قطيعة معه حتى يتمكن من تحديث المجتمع وتحقيق التقدم لأن هذا ما حدث في الدول الغربية، عندما قطعت مع تراثها فتمكنت من بناء مستقبلها يقول كوندورسيه: "إنه لا ينبغي أن نخضع جيلنا لآراء وإرادة الأجيال السابقة بل ينبغي تنويره أكثر فأكثر حتى يصبح كل واحد أهلا لتدبير نفسه بإرشاد من عقله"⁽¹⁾. لقد تحرر العقل الأوربي من سيطرة التراث، وتمكن من بناء حضارة متميزة ولذلك يراهن أومليل على ضرورة تجاوز التراث من أجل تحقيق الحداثة وعقلنة المجتمعات العربية، وذلك بتوفير الحامل الاجتماعي أي بتهيئة الأرضية المتمثلة في الطبقة العريضة من الشعب. لا بد إذن من عقلنة الذهنية العربية وتحريرها من عقابها المتمثل بالدرجة الأولى في التفكير الديني. لقد وقف علي أومليل مطولا عند الظروف التي ساهمت في إنجاح الحداثة العربية وكانت سببا في إفشال مشاريع الحداثة العربية، لذلك نتساءل مع علي أومليل في هذا الفصل الثالث عن عوامل النجاح هذه.

(1) Marie Jean Antoine de Condorcet, esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Ed Bovin, Paris, 1933, p 214.

المبحث الأول. عوامل نشأة الحداثة الغربية ونجاحها:

نشأت الحداثة الغربية نتيجة تضافر العديد من العوامل، سياسية، واجتماعية، وثقافية، واقتصادية. ويتضح ذلك من خلال نص لأومليل يقول فيه: "إن وراء تقدم الغرب ثورة علمية وتكنولوجية وطفرة اقتصادية بدأت بثورة زراعية، وطفرة سياسية بإقامة الدولة الوطنية الحديثة والنضال الطويل من أجل جعلها دولة قانون ومؤسسات ديمقراطية إلا أن وراء ازدهار الغرب أيضا نهب خيرات المستعمرات وتسخير سكانها"⁽¹⁾ إن وراء فكرة التقدم إذن تطورات حاسمة شهدها القرن الثامن عشر تمثلت في الإصلاح الديني، ونظام الإقطاع الذي كان له دور تاريخي في تطور النظام العقاري والملكية الفردية كما تمثلت أيضا في حركة التنوير، والدولة الوطنية والتعددية الاجتماعية والسياسية، وأومليل يقف عند هذه العوامل بالتحليل والمناقشة لكي يبرز قيمة العامل الاجتماعي ودوره في بناء المجتمع الحديث.

1- الإصلاح الديني الغربي:

يمكننا تلخيص هذه النقطة في موقف مارتان لوثر (1483-1546) الذي كان ناقما على الكهنوت المسيحي وخصوصا -صكوك الغفران- فقد انتقد الكنيسة الكاثوليكية وعمل على ترجمة الكتاب المقدس بلغات محلية ونشره بين مختلف فئات الشعب وأكد مارتان لوثر "أن المسيحيين قاطبة يؤلفون جسدا واحدا وأهم جميعا كهنة وأهم بالتالي متساوون ولهم حق متساو في الوصول إلى الكتب المقدسة مترجمة إلى اللغة التي يفهمونها ودعا من ثم إلى إلغاء الأديرة والرهبانيات وإلى زواج الكهنة وإلى إنكار سلطة البابا وإلى تجريد الكهنة من سلطتهم وإلى رفض لا تساوي البشر"⁽²⁾. إنه بهذه الدعوة ضرب مارتان لوثر وساطة رجال الدين عرض الحائط.

وبفضل جهود مارتان أصبح بإمكان أي مواطن أوربي قراءة الإنجيل وقد أكد أوامليل أن هذا هو هدف مفكري الأنوار "لقد رام مفكرو الأنوار تخليص الدين من الخرافة والطقوس وتقويض وساطة الكنيسة بين الله والناس ليصلوا في نهاية الأمر إلى... إيمان فردي بألوهية خالصة لا تحتاج إلى وساطة الكنيسة ولا إلى العقائد والشروح الثيولوجية، دين ينسجم فيه الإيمان

(1) علي أوامليل: سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 47-

(2) جورج طرابيشي: هرطقات، ص 130.

بالألوهية مع الطبيعة وقوانينها"⁽¹⁾. وهكذا، فإن: "فالاستغناء عن وساطة رجل الدين كان يقتضي تعميم القدرة على القراءة والكتابة لدى عامة الشعب"⁽²⁾. وهذا حاول القيام به مارتان لوثر إلا أن معارضته قد انتهت بحرب عارمة ضد البابوية، يقول أومليل: "فحركة الإصلاح الديني في أوروبا ارتبطت أساسا بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معينة... كما أن حركة الإصلاح هنا قد أوقدت نزاعات وحروب بين دول أوروبية وتدخلات أجنبية لنصرة هذا المذهب أو ذلك، إلا أن التراع الذي كان بين قوى اجتماعية داخلية انعكس - في مستوى الرمز - في تباين تصورها لما هو مقدس"⁽³⁾.

لكن هذه الصراعات أفضت إلى عقد الصلح بين مختلف الطوائف وذلك في صلح وستفاليا الشهير سنة 1648 وقد أسفر هذا الصلح حسب المؤرخين على وضع حجر الأساس لعلمنة الغرب ويتضح ذلك من خلال بعض نتائجه أهمها إدخال مختلف الطوائف الدينية المسيحية تحت مظلة التسامح الديني وهذا هو المكسب الأول، ثم يليه تجريد السلطة البابوية من حق التدخل في الشؤون السياسية في أوروبا ومن ثمة تأسيس العلمنة السياسية. "ففي أوروبا

وبعد قرن من الحروب الدينية والاضطهاد الطائفي الديني حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني أقرته مراسيم وقوانين وديساتير"⁽⁴⁾.

يرى أومليل أن حق الاختلاف كان عاملا جوهريا في تحقيق الحداثة الغربية لأنه ولد فكر التسامح والتعايش بين الأطراف المتناحرة، وهو يؤكد على أن أي مجتمع من المجتمعات يتشكل من إثنيات وطوائف عرقية وعشائر، لا يمكن امتصاص تناحرها إلا بإقرار حق الاختلاف، وبالتالي التعايش السلمي بين مختلف الطوائف. وبالفعل فإن الإصلاح الديني الأوربي فيما يرى أومليل عمل على عقلنة الحياة الاجتماعية والسياسية، ونزع السلطة السياسية من يد رجال الدين -الذين كانوا عائقا في تقدم الحضارة الغربية- والتي لم تزدهر إلا عند انفصال الدين عن السياسة، لذلك يرى

(1) علي أومليل: في معنى التنوير، مقال ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 142.

(2) جورج طرايشي: هرطقات، ص 192.

(3) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 106.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أواميلد أنه لا بد من استحداث العقل العربي وإعادة بناءه على حق الاختلاف لأن فلسفة الاختلاف هي أساس التحديث كما سيتضح ذلك من خلال الفصل الثالث بالتفصيل.

2- الثورة الصناعية:

يقول أواميلد: "أما الثورة الصناعية فقد أخرجت مجتمعا اعتبره كونت نموذج كل المجتمعات في المستقبل"⁽¹⁾ ويقول في موضع آخر: "فقد حدثت الثورة الصناعية الأولى والتي مهدت لها ثورة زراعية أمكنت من تراكم رأسمال ابتدائي من الإنتاج الزراعي استثمر في التجارة والصناعة... وانتهى نظام القنانة ليخلفه عمال زراعيون يبيعون قوة عملهم، وتفيض منهم أعداد تتجه إلى قطاع الصناعة"⁽²⁾ لقد أحدثت الثورة الصناعية تغييرات كبيرة في المجتمعات الغربية حيث قلبت الموازين على المستوى الاجتماعي. "إن المجتمع الصناعي أطلق قوى جديدة حلت محل القديمة في قيادة المجتمع، العلماء بدل رجال الدين، والصناعيون ومديرو المؤسسات بدل أرباب السيف"⁽³⁾. بمعنى أن قيادة المجتمع انتقلت إلى عهد جديد هو عهد المجتمع المدني الجديد الذي أعاد الاعتبار لأفراد الشعب وقضى على الأنظمة المستبدة فنجاح الثورة الصناعية كان مستندا للازدهار العلمي والتقني الأمر الذي ساعد الإنسان على التحكم في الطبيعة وتسخيرها لخدمته "فامتدت التجارة إلى ما وراء المحيط الأطلسي والمستعمرات طلبا للأسواق والمواد الخام"⁽⁴⁾.

لقد كانت الثورة الصناعية نقطة عبور للمجتمع الغربي من الاستبداد الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي المدني الجديد، ونتيجة للتغيرات التي أحدثتها الثورة الصناعية أصبح المجتمع الغربي بحاجة إلى أخلاق جديدة للتعايش مع مستجدات العصر، حيث وقع "وعي حاد بأزمة أخلاقية يعيشها العصر الأوربي نتيجة لاضطراب فترة الانتقال بين نظامين"⁽⁵⁾. وبمعنى آخر، فإن التغيرات التي حصلت في الواقع المادي لم تصحبها تغيرات على مستوى القيم وهذا ما جعل بعض المفكرين يحاولون إيجاد حلول لها أمثال كونت ودور كايم وغيرهما، الذين سعوا لتحقيق الاستقرار، يقول

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 107.

(2) علي أواميلد: حصيلة العقلانية والتنوير، ص 137.

(3) علي أواميلد: التراث والتجاوز، ص 97.

(4) علي أواميلد: حصيلة العقلانية والتنوير، ص 137.

(5) علي أواميلد: التراث والتجاوز، ص 98.

كونت: "إن الحياة الصناعية لا تفرز سوى طبقات منفصمة العرى لانعدام وازع عام ينتظم به الجميع ويمنع الفتن وهذا مشكل الحضارة الحديثة وإن الحل الصحيح لا يكون إلا على أساس من الوفاق المدني"⁽¹⁾ ولهذا حاول كونت من خلال فلسفته الوضعية إرساء دعائم العصر الجديد.

ومن هنا ظهر علم الاجتماع "فقد نشأ العلم الاجتماعي الجديد مرتبطاً بمجتمع عرف تحولات كبرى، بفعل قواه الداخلية فدخل العلم الجديد في خضم الصراع ليعمل إما على ضبطه وتوجيهه لصالح الطبقة الوسطى المنتصرة، وكان ذلك هدف السوسيولوجيا الوضعية، وإما كسلاح معرفي لنقد المجتمع البرجوازي وتلك مهمة السوسيولوجيا الماركسية"⁽²⁾ لقد أحدثت الثورة الصناعية تغيرات اجتماعية رافقتها محاولات جادة لوضع أسس جديدة استقر من خلالها المجتمع المدني الجديد، ومن هنا كانت الثورة الصناعية عاملاً رئيساً في تغيير الحياة الاجتماعية الغربية، ودفعها نحو التقدم والتطور وذلك بفضل أوغست كونت الذي تمكن من اكتشاف معرفي كبير تمثل في نظريته الشهيرة المعروفة بفلسفة التاريخ التي يرى فيها أن المجتمع يمر بثلاث مراحل: لاهوتية، وميتافيزيقية، والمرحلة العلمية الوضعية، لقد تم إخماد نار الفتنة التي عاشها المجتمع الغربي بعد أن تم القضاء على النظام الإقطاعي المسيحي القديم وطالب بضرورة إحلال نظام جديد يستند إلى العلم والصناعة والتكنولوجيا ومن ثمة التحلي عن أساليب النقد الهدام التي أنتجها بعض متطرفي الثورة الفرنسية، والانتفات إلى البناء والتعمير والتنظيم وإيجاد البديل الأفضل. كل هذه التحولات قضت على الاستبداد الذي حكم أوروبا قروناً من الزمن، ومن هنا نخلص إلى القول بأن الثورة الصناعية أدت إلى ميلاد مجتمع مدني جديد لم تعرفه أوروبا من قبل.

3- الإصلاحات الاجتماعية:

عملت الفلسفة الوضعية على وضع قيم أخلاقية تتماشى والمجتمع الصناعي المدني الذي ظهر على أنقاض المجتمع التقليدي القديم، "فالفلسفة الاجتماعية الوضعية التي يمكن اعتبارها إيديولوجيا للمجتمع الصناعي حملت لواء الدعوة إلى الاندماج في هذا المجتمع الذي خلقه التصنيع والذي وضع حداً نهائياً لهياكل المجتمع القديم ونخبته التقليدية وذهنيته"⁽³⁾ فلكي يظهر مجتمع جديد استلزم

(1) أوغست كونت: نظام السياسة الوضعية، باريس، 1929، ج3، ص 364.

(2) علي أواميلد: التراث والتجاوز، ص 101.

(3) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 76.

الأمر قيم "أخلاقية" جديدة تتماشى وطبيعته، فقد تحطم نظام المجتمع القديم بفعل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي أخرجت إلى الوجود "مجتمعا فذًا في التاريخ هو المجتمع الصناعي وما صاحب ذلك من ثورات وتبدل في القيم والعلاقات الاجتماعية"⁽¹⁾. لقد سلم المفكرون الفرنسيون بأن "المجتمع القديم قد انتهى نظامه إلى غير رجعة ولكن المجتمع الجديد لم يستقر بعد"⁽²⁾ ولأجل تحقيق هذه الغاية "أحدث العلم الجديد -السوسيولوجيا- الذي أراد مؤسسوه أن يسهم بدوره في إعادة الاستقرار إلى المجتمع المدني الجديد على أساس من الضبط العلمي له من جهة وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدل التقليدية) لا يتنكر لها العلم من جهة وتُرسخ "الروح المدنية" لأفراده وفئاته من جهة ثانية"⁽³⁾.

لقد سلك كل من كونت ودوركايم منحى إصلاحياً لوعيهما الشديد بالأزمة الأخلاقية التي ولّدتها الثورة الصناعية و"ما أطلقته من قوى اجتماعية جديدة"⁽⁴⁾ وكذلك بسبب الثورة الفرنسية ونتائجها التي غيرت ملامح المجتمع الفرنسي وآمن كونت بأن الانقلاب الذي أحدثته الثورة الفرنسية كانت له نتائج إيجابية وكذلك نتائج سلبية، فاقضى الأمر "وضع حد لهذه الفترة السلبية التي طالت عنده أكثر مما يلزم واستتباب عهد المجتمع الصناعي الجديد وذلك هو العهد الإيجابي الذي عليه أن يستقر، وهذه مهمة الفلسفة الوضعية"⁽⁵⁾.

إذا إعادة الاستقرار للمجتمع الأوربي، ووضع قيم جديدة لتكييفه مع مستجدات العصر هي مهمة الفلسفة الوضعية ولذلك اعتبرت الفلسفة الوضعية إيديولوجيا المجتمع الصناعي. وهذه الجهود كانت قاعدة لظهور نظام سياسي جديد في أوروبا هو النظام اللائكي أو العلماني، يقول أواميلد "إن ما يسمى بالمجتمع المدني لم يوجد منذ القدم في أي مكان وإنما ظهر نتيجة شروط تاريخية معروفة فقد ارتبط بظهور المجتمع الصناعي واقتصاد الإنتاج وبفضل التطور العلمي والتكنولوجي الذي عمم العقلانية العلمية على مجال القيم وأسس السياسة ونظام المجتمع وكان من

(1) علي أواميلد: التراث والتجاوز، ص 96.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص 97.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نتائجه إقرار علاقات وعوائد وقيم مدنية واستقلال مجال السياسة ونظام الدولة عن الدين"⁽¹⁾ هذا، وقد طالب كانط بضرورة إيجاد القيم الأخلاقية التي تساعدنا على العيش "فما يوجد عليه الإنسان وكذلك ما يجب أن يكون عليه أخلاقيا هو وحده الذي عليه أن يصنعه"⁽²⁾ فالتغيير بيد الإنسان وحده له أن يحدثه إذا توفرت الشروط لذلك، لقد أحدثت هذه الإصلاحات الاجتماعية تحولا كبيرا في المجتمع الأوروبي بل وغيرت ملامحه، وساعدته على إحداث القطيعة على المجتمع الكلاسيكي وأثارت الطريق للسير قدما نحو التطور.

4- الثورة العلمية:

عرف المجتمع الغربي تحولات كبرى وتطورات علمية أبرزها فيزياء نيوتن، فـ"الفكر الفلسفي الحديث ومنذ القرن الثامن عشر قد جعل القدوة فيما ينبغي أن يكون عليه بناء المعرفة هو نيوتن"⁽³⁾ لقد أعيد بناء العقل وهو بناء يقوم حسب أومليل على مفهوم حديث الطبيعة مخالف للنظرة التقليدية التي تؤمن بأن القانون الإلهي وحده هو الحق ولا حقيقة للقانون الطبيعي. لكن الثورة العلمية غيرت الموازين، حيث اتخذت نظام الطبيعة نموذجا لتحليل أوضاع المجتمع فقد "كان الإنجاز الهائل الذي قام به نيوتن هو قدوة أصحاب النظر في أسس المجتمع"⁽⁴⁾. لقد شرع رجال العلم الأوروبيون يصوغون تصورات جديدة للكون بلغة جديدة ومختلفة هي "لغة الرياضيات لا اللاهوت، حيث أوكلت إلى الرياضيات المهمة التي أمسى النص الديني عاجزا عن أدائها"⁽⁵⁾ فيزياء نيوتن قدمت تفسيرا لأصل الكون أفضل من التفسير القديم، وكان منه أن تحولت النظرة إلى الطبيعة من مخلوقة إلى خالقة أو خالقة "فمع تأسيس العلم الحديث تغير مفهوم الطبيعة إذ أنها باتت مستقلة تماما وليس هناك ما وراءها"⁽⁶⁾ إن التقدم العلمي الكبير الذي شهده العصر الحديث أدى إلى ظهور فلسفات مادية ارتكزت في تفسيراتها للكون وللأشياء على المنهج العلمي، والعلوم الرياضية والفيزيائية الدقيقة. "يعتبر نيوتن تتويجا للثورة الفيزيائية للقرن السابع عشر... وهي ثورة

(1) علي أومليل: التراث والتجاوز، ص 95.

(2) Kant : La religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, J. Urin, 2^{ème} éd, 1968, p 67.

(3) نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة، تونس، 2005، ص 47.

(4) علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة الثقافية، ص 234.

(5) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 69.

(6) جورج طرابيشي: هرطقات، ص 199.

تعلن عن القطيعة بين رؤيتين للعالم بإعلانها عن قانون الجاذبية الكونية فنحن نمر من طبيعة يحكمها الإله وملائكته إلى طبيعة تحكم ذاتها بذاتها أي إلى عالم تحكمه قوانين فيزيائية... وبمقتضى هذه القوانين تتم هندسة الفضاء أي التعبير عنه رياضياً⁽¹⁾ إن المعادلات الرياضية التي صاغها نيوتن تعبر عن القوانين الجديدة التي توصل إليها، وهي قوانين سمحت بظهور نظرة جديدة للعالم الطبيعي أساسها العلوم ولغتها القوانين التي تتحكم في سير الظواهر بمختلف أنواعها، فقد شمل القانون الطبيعي الإنسان ومجتمعه "ليس على النحو الذي تصوره القدماء، بل بالمعنى الذي أصبحت تقوم عليه القوانين الطبيعية حيث تعتمد التجريب والإحصاء والصياغة والرياضة والجديد هو وحده القانون الطبيعي حتى فيما يتعلق بمعرفة المجتمع وتنظيمه وأن مناهج العلوم الطبيعية أصبحت هي القدوة في تأسيس ما سوف يسمى بالعلوم الإنسانية"⁽²⁾ ويقول أومليل في موضع آخر "إن علم القانون، ثم علم الاقتصاد ثم علم الاجتماع هي علوم إنسانية ستتخذ نموذجاً لها علوم الطبيعة، وهكذا سيحاول جروتوس أن ينجز في مجال القانون ما أنجزه جاليليو في مجال الفيزياء كما سيقتدي فلاسفة القرن الثامن عشر بفيزياء نيوتن، إن تكوين معرفة بالإنسان اقتداء بمنهجية العلوم الطبيعية عامل مهم في تكييف النظرة الحديثة إلى المجتمع"⁽³⁾.

يخلص أومليل إلى القول بأن شمولية القانون الطبيعي، تقابل القانون الإلهي "فالقانون الإلهي يفترض سلطة تدعي الوساطة بين الله والناس وأنها تحكمهم بأمر منه... وفي مواجهة الحق الإلهي وضع مؤسسو الفقه السياسي الليبرالي مبدأ الحق الطبيعي"⁽⁴⁾ ومن هنا يؤكد أومليل أن الفقه السياسي هو الذي وضع أسس الديمقراطية الحديثة وساعد على تخليص السلطة من قبضة الدين ومن ثم "إرساء إطار الدولة الوطنية الحديثة"⁽⁵⁾ ومن هنا جاءت فكرة تعميم العقلانية في نظر أومليل "لتشمل النظام الاجتماعي وهو تعميم يتعلق بما ينبغي أن يكون نموذج بناء هذا الأخير، فالعقلانية واحدة، سواء تعلق الأمر ببناء المعرفة العلمية بالطبيعة أو ببناء المعرفة العلمية بالمجتمع"⁽⁶⁾

(1) François Marie Arouet : De Voltaire, traité de métaphysique, Gallimard la pléiade, Paris, p 72.

(2) علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة الثقافية، ص 234.

(3) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 62.

(4) علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة الثقافية، ص 235.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا ما يتماشى وأفكار دلامبير "إن قرننا هذا قد سمي نفسه وعن جدارة قرن الفلاسفة... وإن علوم الطبيعة لتضيف مكاسب جديدة يوما بعد يوم... وهو ما تحقق في النظام الحقيقي للعالم... إن ابتكار وممارسة طريقة جديدة وارتفاع مستوى تفكيرنا ونحن نرى مشهد العالم، كل هذا قد نتج منه غليان هائل للأفكار... مثل السيل الجارف الذي حطّم كل الحواجز"⁽¹⁾ يقول فولتير: "فحين لا نستعين بفرجار الرياضيات ولا نسترشد بالتجربة والفيزياء فمن المؤكد أننا لن نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة"⁽²⁾

لقد كانت الثورة العلمية دافعا قويا في سبيل بناء الحداثة الغربية وتطويرها بل كان للثورة العلمية فضل تميز الحضارة الغربية عن باقي الحضارات كونها حققت قفزة عملاقة في جميع المجالات، خصوصا الجانب التكنولوجي والصناعي والاقتصادي، وهذا ما تفتقر له المجتمعات العربية في نظر أواميلد، فهي مجتمعات مستهلكة، غير مبدعة، وغير مصنعة، ولذلك ما علينا إلا أن نجتهد كما اجتهد الأوروبيون. لكن أواميلد لا يدعو لتقليد الحضارة الغربية لأنه لا يؤمن بها كحضارة استثنائية بل يعتقد ويؤمن بوجود قوة منافسة لها وهي القوة الآسيوية التي تمكنت من بناء اقتصادها في ظرف قياسي "إن الفكر العربي عليه أن يوسع مجال المقارنة فلا يظل منحصرًا في آخر وحيد وهو الغرب، فالعالم الآسيوي غني بتجربة لا بد من أخذ كل العبر منها"⁽³⁾.

إن العالم الآسيوي في نظر أواميلد مختبر كبير لا بد من الاستفادة منه ولا يجب الانبهار بالغرب وحده لأن الحضارة الغربية حضارة ضمن الحضارات وليست حضارة استثنائية كما يزعم أصحابها "فمن الواقع أن لا تستمر سيطرة الغرب هذه في القرن المقبل وسيتم هذا التحول على مستوى الاقتصاد..."⁽⁴⁾.

5- الثورة السياسية:

شهد المجتمع الغربي تحولات جذرية على جميع المستويات: اقتصادية، واجتماعية، وعلمية وثقافية، ومن ثم شملت هذه التغيرات المستوى السياسي أيضا. إن الثورات المتعددة التي مهدت

(1) Jean Leroud d'Alembert : Essai sur les éléments de la philosophie des connaissances humaines, Amsterdam (s.n) 1759, tome 4, p 3.

(2) François Marie Arouet : De Voltaire, traité de métaphysique, p 172.

(3) علي أواميلد: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية (الديمقراطية والعمولة)، منتدى الفكر العربي، 1998، ص 32.

(4) المصدر نفسه، ص 31.

الأرضية للوعي الحداثي أصبحت الغاية المنشودة منها هي عقلنة الحياة الاجتماعية والممارسة السياسية على حد سواء حتى تسهل عملية مواكبة حلول المجتمع المدني المجتمع اللاهوتي الشيولوجي: "فقيادة المجتمع العصري ينبغي أن تؤول إلى العلماء ويتعلق الأمر بالعلماء الذين يمارسون العلم بمعناه الحديث والذين عليهم أن يتسلموا هذه القيادة خلفا للقيادات التقليدية للمجتمع القديم"⁽¹⁾. لقد وجد الأوربيون أنفسهم في "مجتمع انقلبت أوضاعه رأسا على عقب إثر سلسلة الثورات التي قامت بها الطبقة الوسطى الحديثة في أوروبا الغربية والتي كان أبرزها ثورة 1789 الفرنسية"⁽²⁾ وكل ذلك بفضل الثورة الفرنسية بصفة خاصة: "فالتنظيمات الحديثة التي وضعتها الثورة الفرنسية قد أدخلت إلى بلجيكا وهولندا وإيطاليا، فألغى الحيف في نظام الضرائب كما ألغيت الامتيازات الإقطاعية وأمتت أملاك الكنيسة وأقرت مبادئ تشريعية، مثل مبدأ المساواة أمام القانون"⁽³⁾ لقد كان لمبادئ الثورة الفرنسية الأثر الكبير إذن على التحولات السياسية في أوروبا "ففي ألمانيا مثلا، أقيم نظام جمهوري (1792-1795) على أساس نظام الدولة الليبرالية الحديثة"⁽⁴⁾ بالإضافة إلى أن سيرة مونتسكيو قد صارت في ألمانيا قدوة لعدد كبير من العلماء والمفكرين.

وفي رأي أواميلد أن بصمات الثورة الفرنسية لا تزال موجودة في المجتمع الأوربي لحد الآن، وهي ثورة اشتهرت بعوائدها الشديد للدين ولرجال الكنيسة بصفة خاصة، ويتضح ذلك من خلال سعي قادة الثورة إلى الإطاحة بالنظام القديم، بهدف استبدال الحق الإلهي، بمبادئ العقل وقوانين الطبيعة الكونية، فقد عاملت الثورة الفرنسية رجال الدين بقسوة شديدة إلى درجة أنها منعتهم من ارتداء الزي الرسمي خارج أسوار الكنيسة، كما جردت الكنيسة من ممتلكاتها وعقاراتها، وحولتها إلى مدارس ومستشفيات واستبدلت الثورة الفرنسية الرموز الدينية بتماثيل قادة الثورة وأعلامها المشهورين "فلقد كان هدف الثورة هو إحداث قطيعة نهائية مع النظام القديم وإقامة دولة الثورة التي ستقود إلى تحديث المجتمع"⁽⁵⁾. لقد صحبت الثورة الفرنسية تغيرات جذرية حولت وجه المجتمع الفرنسي بل والأوربي، وذلك نتيجة الشعار الشهير الذي رفعته (حرية، إخاء، مساواة)، شعار

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص 118-119.

(3) علي أواميلد: السلطة السياسية والسلطة الثقافية، ص 232.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، ص 230.

جعل للثورة الفرنسية شعبية كبيرة حتى خارج حدود التراب الأوربي، فقد وصل صداها إلى المجتمعات المستعمرة، وكانت قدوة لهم، فشعار الثورة الفرنسية رُفِع لمواجهة ملوك فرنسا وأنظمتهم المستبدة، وحرصت الثورة على إخضاعهم للإرادة الشعبية وأقرت مبدأ الإخاء والمساواة وتجسيده في دساتير الثورة الفرنسية "وقد استهلت الثورة الفرنسية إعلانها عن الحقوق بأن الهدف من كل مجتمع سياسي إنما هو المحافظة على الحقوق الطبيعية للإنسان والتي لا تفوت، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن، وحق التصدي للجنور"⁽¹⁾. وقد ظهرت فلسفات جديدة سعت إلى إصلاح حال المجتمع الأوربي، وهي فلسفات بنيت جملها على أساس الحقوق الطبيعية بدل الإلهية "فسيعمد مؤسسو الفكر الليبرالي على فلسفة الحقوق الطبيعية خاصة في إقرار حقوق أساسية للإنسان وستصبح دستورية ابتداء من تصريح الاستقلال الأمريكي 1776"⁽²⁾. لقد وجد فلاسفة أوربا بغيتهم "في فكرة القانون الطبيعي... الذي يخدم قضيتهم، أي الصراع ضد الكنيسة والإقطاع لأنها تعطي للإنسان حقوقا لا تتحكم فيها الكنيسة، ولا الإقطاع لكونها مكمّن جنس قوانين الطبيعة أي نظام الكون الذي يسري مفعوله على الكنيسة والإقطاع كليهما"⁽³⁾.

لقد جاء في ديباجة تصريح الاستقلال الذي أعلنته المستعمرات الأمريكية الثلاثة عشر "التي اجتمع مندوبوها في فيلادلفيا لتأسيس النظام الاتحادي الأمريكي أنه يعتبر كحقائق بديهية بذاتها كون البشر يولدون متساوين وأن الخالق حباهم بعدد من الحقوق لا يجوز تفويتها، ومن بينها الحق في الحياة وفي الحرية وطلب السعادة وأن الحكومات إنما أسست لضمان هذه الحقوق"⁽⁴⁾ إن المبادئ التي ذكرت في تصريح الاستقلال الأمريكي أو المبادئ التي تبنتها الثورة الفرنسية تستند كلها إلى مفهوم الحق الطبيعي على حد تعبير أواميلد وهنا نلمس عقلنة المجتمع الأوربي وتحرره من التراث اللاهوتي، فالجتمتع الأوربي "سعى إلى تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي عدّ الطبيعة الإنسانية هي الشر الذي تأصل في الإنسان منذ خلقته... في حين أن الطبيعة بوجه عام أصبحت منبعاً للحكمة يسترشد بنظامها الإنسان"⁽⁵⁾.

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 66.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، ص 142.

(4) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 66.

(5) المصدر نفسه، ص 66-67.

إن المجتمع المدني في نظر أومليل وليد متجاوز للمجتمع الطبيعي، وهذا التجاوز تجسد عن طريق فكرة التعاقد وتمثل في مجهودات روسو وهوبز وغيرهم من أصحاب فكرة العقد الاجتماعي "فالمشكلة عند هوبز مثلا كانت تتعلق بالكيفية التي على الأفراد أن يجتمعوا عليها اجتماعا يتجاوزون به ذواتهم كأفراد فيؤسسون الشعب، والمعنى نفسه يعطيه روسو للشعب الذي ينبغي أن يكون مصدراً للقانون"⁽¹⁾ ويظهر رأي روسو من خلال قوله: "ففي الحالة الطبيعية حيث كل شيء مشاع لا أطلب بشيء لأنني لم أتعهد به للآخرين، وليس الأمر كذلك في المجتمع المدني حيث الحقوق جميعها مثبتة بالقانون"⁽²⁾.

لقد انصبت جهود المفكرين الغربيين حسب أومليل على: "تحليل المجتمع الجديد الذي خلقتة البرجوازية العصرية لاعتقادهم بأن المجتمع القديم قد انتهى بمياكله وقيمه وقياداته، ولكن المجتمع العصري لم يستقر بعد استقرارا كاملا خاصة على مستوى الذهنية وهنا دور العلم الجديد (السوسيولوجيا) هذا العلم الذي يقدمه هؤلاء بهدف تنظيم المجتمع العصري والوصول به إلى الاستقرار وخصوصا بترسيخ الذهنية الجديدة القائمة على قيم مدنية تستمد تماسكها من العلم ومن الفعالية الاجتماعية ومن صلاحيتها لإدماج الأفراد في مؤسسات المجتمع العصري"⁽³⁾.

لقد ارتكز المفكرون إذن في سبيل القضاء على المجتمع التقليدي القديم وسعيهم لبناء مجتمع جديد على القاعدة الاجتماعية التي تبنت التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وساهمت في إنجاح الحياة الديمقراطية.

6- حركة التنوير:

يعرف أومليل الأنوار من خلال نص لكانط يعرف فيه الأنوار: "بأنها خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه والتي هو المسؤول عنها وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد من غيره، إن حالة الوصاية هذه ليست آتية من نقص في الإدراك العقلي، بل من نقص في

⁽¹⁾ علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 67.

⁽²⁾ J.J. Rousseau : Du contrat social, œuvres complètes bibliothèque de la pléiade III, p 326.

⁽³⁾ علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 119.

الإرادة والشجاعة في استعمال العقل دون توجيه من الغير، فلتكن لك شجاعة الاهتداء بعقلك وحده: ذلك هو شعار الأنوار"⁽¹⁾.

إن حركة التنوير تعني حسب كانط تحرير العقل البشري من سلطة الوصاية التي خضع لها قروناً طويلة، وفي رأي أواميلد أن "الإنسان الذي يتحدث عنه كانط والذي اعتبر أن الأنوار قد أخرجته إلى عصر الرشد هو الإنسان الفرد المحرر التفكير والإرادة، وهو أيضا الإنسانية في موقعها المتقدم من التاريخ"⁽²⁾. لقد كانت فكرة التقدم من الأفكار التي غيرت تصور مفكري هذا القرن للزمان، أما المفكرين الإصلاحيين الذين جعلوا فترة الصدر الأول للإسلام فترة مثال لا بد من الرجوع إليها، فهي معيار القياس لديهم، بينما المفكرون الغربيون قطعوا الصلة بالماضي واهتموا بحاضرهم الذي جعلوه قاعدة لبناء المستقبل "فقد ابتكر مفكرو الأنوار الدين الطبيعي وأرادوه في حدود العقل مجرداً من الخرافة والمعجزات والأسرار رده إلى دين يقنع الفرد العاقل، ويعيد التحامه بالطبيعة وقوانينها ولا يند عن العلم وحقائقه"⁽³⁾.

وحسب أواميلد فإن أهم مميزات عصر الأنوار هو النقد "خاصة نقد الفكر الديني، نقد المعجزات، والطقوس والأسرار، والثيولوجيا (علم الكلام المسيحي) وكان لفلسفة سبينوزا في هذا المجال أثر بالغ على الفلاسفة الألمانين بالخصوص"⁽⁴⁾ لأن فلسفة سبينوزا تقوم على "وحدة العقل والله وقوانين الطبيعة".

لقد نقد الأنواريون المفهوم المتوارث للدين لأن هناك تقدما علميا حيث بفضل ثورات علمية متعاقبة، فكان لا بد أن تتصادم العقلانية العلمية والفلسفية لعصر الأنوار "لقد استعاضت الأنوار الفرنسية في مجملها عن دين الكتب المقدسة ووساطة الكنيسة بدين طبيعي، في حين أن الأنوار الألمانية إما حاولت التوفيق بين الدين والعقل أو أن يكون الدين في حدود العقل"⁽⁵⁾ لقد

(1) Emmanuel Kant : Qu'est ce que les lumières? trad. François Poirier et François Proust, GF. 573, Paris : Flammarion, 1991, p 43.

(2) علي أواميلد: حصيلة العقلانية والتنوير، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 139.

(4) المصدر نفسه، ص 140.

(5) المصدر نفسه، ص 142.

تأثر الألمان بإصلاح مارتان لوثر الديني، ومارسوا حق الاختلاف والتعدد خلافا لما كان سائدا في فرنسا، لذلك طالب الفرنسيون بإلغاء وساطة رجال الدين بكل شجاعة.

7- نقد الاستبداد:

انتقد مفكرو الأنوار الفكر الديني كما انتقدوا أيضا فكرة الاستبداد، لأن النظام الاستبدادي يجرم الملكية الخاصة، ويقمع الحرية الفردية ومنه يضعف الإنتاج لانعدام الملكية الفردية، كما يساهم في انتشار الخوف بين الأفراد لانعدام الحرية فيعم الجهل واللامساواة بين الأفراد ومن هنا تصبح القاعدة الاجتماعية عائقاً في وجه التطور والتقدم، ولذلك انتقد مفكرو الأنوار الاستبداد بكل أنواعه، وطالبوا بضرورة تحرير العقول والنفوس من كل القيود سواء كانت لاهوتية، أو وضعية ناتجة عن ضغط الأنظمة الاستبدادية.

8- فائض القيمة التاريخي:

يعتقد أو مليل أن عوامل نجاح الحداثة الغربية لا تكمن في الثورة العلمية، والصناعية، والسياسية فقط، بل هناك عامل آخر مهم جدا ساهم في خلق الفجوة بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى ألا وهو فائض القيمة التاريخي: "إن الدعوى الرائجة الآن لدى الكثير من الكتاب الغربيين من أن الحداثة الاقتصادية والسياسية لا يمكن إلا أن تقوم على نفس القيم الغربية التي بفضلها كان ميلاد هذه الحداثة إنما هو نوع من العرقية الثقافية المغلقة... والغائب عن هذه الدعوة هو أن تفوق الغرب لم يكن بسبب هذه القيم وإنما كان لعوامل أخرى ينسأها أو يتناسأها أصحاب هذه الدعوى: وهو فائض القيمة التاريخي الذي اكتسبه الغرب من استعمار له بقية العالم"⁽¹⁾ وبعبارة أخرى، يعترف أو مليل أن وراء تقدم الغرب ثورة علمية وتكنولوجية وطفرة اقتصادية وأخرى سياسية بإقامة الدولة الوطنية الحديثة، والنضال الطويل. لكن وراء ازدهار الغرب يقف نهب خيرات المستعمرات وتسخير سكانها، وهكذا تكون للغرب تراكم اقتصادي وسياسي وعلمي وتكنولوجي جعل الهوة تتسع باستمرار بينه وبين بقية العالم⁽²⁾.

(1) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

هكذا، فإن الدول الأوروبية قد تفوقت، في نظر أواميلد، على حساب الدول المستعمرة لأنها استغلت ثرواتها وطاقات أبنائها، فالاستعمار الفرنسي في الجزائر مثلاً دام قرناً وربع قرن من الزمن (1830-1962) وخلال هذه الفترة كانت فرنسا تستترف ثروات الجزائر الطبيعية والبشرية لخدمة مصالحها الخاصة، كما أقحمت الشعوب الإفريقية في الحرب العالمية دون أن تكون لهم ناقة ولا جمل فيها بل خدمة لمصلحة خاصة وما يقال عن فرنسا في الجزائر يقال عنها في بقية الدول العربية التي خضعت للاستعمار الفرنسي، وما يقال عن فرنسا يقال أيضاً عن بقية الدول الغربية والأوروبية مثل بريطانيا، وإسبانيا، والبرتغال، فهذه الدول استغلت الدول الضعيفة لخدمة مصالحها فحققت الازدهار والرفق المادي والمعنوي على حساب الدول الضعيفة التي كانت الدول الغربية تسهر على تجهيلها وتفقيرها وتنصيرها كلما سمحت الفرصة بذلك. وباختصار، فإن أواميلد يعتبر هذا العامل -فائض القيمة التاريخي- عاملاً مهماً مساعداً على التقدم الغربي لكن الأوربيين لا يتحدثون عنه ولا يعيرونه اهتماماً للأسباب المذكورة سابقاً.

9- إقامة الدولة الوطنية:

يتحدث أواميلد عن إقامة الدولة الوطنية من خلال المدرسة التاريخية وأبرز ممثليها الذي هو هيغل، فقد قام هذا الأخير "بالتنظير والدعوة إلى الدولة الحديثة كأداة لتوحيد المجتمع وتحديثه... واعتبر أن مستقبل ألمانيا لا يمكن ضمانه إلا بإقرار دولة عصرية لا بد منها لتوحيد وتطوير الأمة الألمانية"⁽¹⁾. وفي اعتقاد أواميلد أن الحرية في نظر هيغل مرحلة تاريخية أدركتها دولة الحقوق الحديثة، لقول هيغل: "فالدولة هي أسمى خلقية تقوم على الإرادة العامة العاقلة، وفي الدولة يحقق الفرد حريته"⁽²⁾.

يرى هيغل أن المجتمع المدني السياسي هو المجتمع التاريخي بحق "بل يذهب أبعد، إذ يربط التاريخ ربطاً شرطياً بوجود الدولة"⁽³⁾ فيميز بين الأمم والشعوب (داخل حركة التاريخ) التي عرفت نظام الدولة، وأمم أخرى هي على هامش التاريخ لأنها لم تصل إلى مستوى من التنظيم السياسي الذي يسمح لها بأن تكون دولة. يقول هيغل: "ففي التاريخ العالمي لا يتعلق الأمر إلا

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 73.

(2) G.W.F. Hegel : Leçons de la philosophie de la religion, trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1959, T I, p 253.

(3) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 73.

بالشعوب التي تنشئ الدولة"⁽¹⁾. ويعتقد أواميلد أن الدولة التي جعلها هيغل محور فكره السياسي "لم تكن تعرفها ألمانيا في عهده، والتي لم تكن توحدت بعد"⁽²⁾ ولذلك يفسر هيغل انهزام ألمانيا أمام جيش الثورة الفرنسية بغياب دولة موحدة حديثة ويتضح ذلك من خلال قوله "فقد ظهر جليا لألمانيا في حربها ضد الجمهورية الفرنسية أنها ليست دولة"⁽³⁾ وهكذا فإن هيغل من المفكرين الذين طالبوا بضرورة تجاوز التراث القديم حتى لا يبقى الفرد موزعا بين وجدانه الديني وبين السلطة الروحية ونظام الدولة الحديثة.

إن ما أعجب أواميلد في فكر هيغل هو "اعتباره أن التنظيم داخل دولة عصرية لا يمثل شكلا متقدما في التنظيم السياسي وحسب وإنما هو الإطار الأوفق لنمو إمكانيات الإنسان وتحقيق حريته، إن حل مشكل الاستبداد لا يتأتى بالحنين إلى حالة طبيعية وهمية تنفي فيها كل أشكال السياسة بل بإقرار دولة القانون المعبر عن الإرادة العامة"⁽⁴⁾. وبعبارات أخرى، يطالب هيغل بتجاوز تراثه وتاريخه "وأن يقفز تراجعا فوقهما لكي يعاصر هذه الفترة الذهبية المفترضة (الفترة الطبيعية) وهو أمر مستحيل إذ أن بين الإنسان والحالة الطبيعية -لو وجدت- تاريخا لا يمكن محوه باتخاذ مكان في مستوى الصفر الطبيعي أو في مستوى عصر ذهبي سالف"⁽⁵⁾. ويعترف أواميلد بفضل هيغل في رفضه للفترة المثل ويرغب في "إطلاق ما يقوله هيغل على الموقف العام الذي يختص به السلفيون -سلفيو كل الأزمنة وكل الثقافات- حيث يقتطعون فترة مثال يجعلونها في الوقت نفسه فوق التاريخ ومتحركة معياريا في مساره"⁽⁶⁾. إنه لا يمكن للحوادث أن تعبر فوق التاريخ بل تسير ضمنه وضمن حركته، ويشيد أواميلد بجهود هيغل في محاولة إرساء قواعد الدولة الوطنية الحديثة ويجعلها عاملا إيجابيا في تحديث المجتمعات الأوروبية كما يشيد أواميلد بالأنظمة الديمقراطية التي تبنتها هذه الدولة الوطنية الحديثة والتي كانت بالفعل سبب تقدمها وتحضرها وتميزها.

(1) Hegel : Leçons de la philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1973, p 46.

(2) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 74.

(3) Hegel : Ecrit politique, trad. Michel Jacob, éd. Champ libre 169, Paris, 1977, p 32.

(4) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 75.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) المصدر نفسه، ص 76.

المبحث الثاني. عوامل فشل مشاريع ودواعي التحديث العربية:

يعتمد أو مليل أسلوب مقارنة الدول العربية بالدول الغربية حتى يقف عند أهم أسباب فشل مشاريع التحديث العربية. فما هي هذه الأسباب؟

1- الموقف الإيديولوجي السلبي من الدولة الوطنية والديمقراطية:

يرى أو مليل أن الإيديولوجيات العربية الثلاث -قومية، ماركسية وإسلامية- كان لها موقف سلبي من الدولة الوطنية الديمقراطية وبذلك تكون قد ساهمت في إجهاض مشاريع التحديث العربية "الواقع أن الفكر العربي المعاصر باتجاهاته الأساسية، له موقف سلبي من الدولة الوطنية أو القطرية، فالفكر القومي عدّها نتاج التجزئة فهي فاقدة للشرعية وعائق في طريق الوحدة المنشودة وهكذا فإن تحطيم حواجز الحدود هو أهم عند دعاة الوحدة القومية من النضال لتحويل الدولة الوطنية إلى دولة ديمقراطية"⁽¹⁾ لكن أو مليل يرفض هذه الفكرة ويؤكد عكسها فهو يؤمن بأن الدولة الديمقراطية المستقرة ليست عائقاً في سبيل الوحدة والمثال على ذلك الاتحاد الأوربي⁽²⁾ فقد تمكنت مختلف الدول الأوربية من تحقيق وحدة عظيمة واجهت بها الأخطار الخارجية رغم اختلاف لغاتها وعاداتها وتقاليدها.

أما الاتجاه الثاني الذي خصه أو مليل بالبحث فهو الاتجاه الإسلامي الذي يقول عنه: "والإسلاميون يعولون على دولة الشريعة على خلفية الحنين إلى دولة الخلافة فلا مكان في تفكيرهم لفكرة المواطنة فالأسبقية للرابطة التي تربط الفرد المسلم بالأمة والأمة مقدمة عندهم على الفرد وعلى الحرية الشخصية والأمة أوسع من أية دولة وطنية أو قطرية وقانون الأمة الأساسي هو الشريعة وليس الدستور باعتباره القانون الأساسي للدولة الوطنية"⁽³⁾.

ومن هنا وقع الإشكال فقانون المسلمين الأساسي هو الشريعة وهي أوسع في نظر أو مليل من أن تُحد بوطن من أوطان المسلمين في حين أن الدستور في المصطلح السياسي الحديث مرتبط بوطن سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه.

⁽¹⁾ علي أو مليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية الديمقراطية والعودة، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، 1998، ص 34.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 36.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 34-35.

أما الاتجاه الثالث الذي استحضره أومليل فهو الاتجاه الماركسي: "فالماركسيون العرب [يقول أومليل] اعتبروا الدولة كما اعتبرتها الماركسية التقليدية نظاما للسلطة ظهر بظهور المجتمع الطبقي ومآلها إلى الزوال مع زوال هذا الأخير"⁽¹⁾ وردا على هذا الاتجاه يؤكد أومليل أن الواقع أثبت بأن الدولة في البلدان الشيوعية كانت أقوى سلطة وبيروقراطية.

من خلال ما تقدم يمكننا القول إن الإيديولوجيات العربية بمختلف اتجاهاتها ساهمت في إجهاض المشاريع التحديثية العربية، لذلك يطالب أومليل بضرورة إيجاد ثقافة سياسية ملائمة لميلاد ديمقراطية بمعناها الإيجابي.

2- عدم إدراك الإصلاحيين للمفهوم الحديث للدولة:

لقد سعى الإصلاحيون منذ القرن التاسع عشر إلى إصلاح المؤسسة السياسية إلا أن عملهم انحصر في الشكل التنظيمي والقانوني للدولة، فقد عملوا على تحويل السلطة الاستبدادية إلى نظام دستوري لكنهم أبقوا على الجهاز الإداري الاستعماري "وهذا يعني أن جهاز الدولة في هذه البلدان مادام وارثا لهذه التنظيمات المفروضة فإنه نشأ تابعا منذ البداية"⁽²⁾ ويؤكد أومليل أن جهاز الدولة "الذي أقيم في هذه البلدان العربية منذ بدايات التوسع الاستعماري وإدخالها في نظامها الرأسمالي العالمي قد أقيم أساسا على ما يسمى بالإصلاحات تارة والتنظيمات تارة أخرى أي تلك التجهيزات الأساسية، والترتيبات الإدارية والقانونية التي أدخلت على هذه البلدان قصد ربطها باقتصاد السوق العالمية... وبما أن التنظيمات وجهاز الدولة الناشئ عنها استهدفا لضبط البلاد واستثمارها لصالح الخارج فقد ترتب على ذلك انتشار وتضخم جهاز الدولة وتغلغله في المجتمع"⁽³⁾

لقد حاول الإصلاحيون العرب محاكاة الغرب، وإدخال بعض التغييرات على جهاز الدولة لكنهم لم يفلحوا في نظر أومليل، لأن دولتهم تابعة منذ البداية وتنميتها منعدمة واقتصادها في الحضيض، ما يعني في نظر أومليل أن: "دولة ما بعد الاستقلال قد ربطت إلى الخارج أكثر مما ارتبطت بمصالح مجتمعتها لأنها انبنت على شبكات الإدارة الاستعمارية وعلاقتها بالخارج عبر الدول

(1) علي أومليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 35.

(2) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 186.

(3) المصدر نفسه، ص 186-187.

التي كانت تستعمرها"⁽¹⁾ من هنا يستنتج أو مليل أن "المفتقد في فكر الإصلاحيين هو مفهوم متكامل لنظرية الدولة سواء أكانت دولة الخلافة أم الدولة الوطنية"⁽²⁾ وقد حاول أو مليل أن يوضح أن التفكير في الدولة الوطنية لم يكن تفكيراً "متكاملاً قانونياً ومؤسسياً بل كان تفكيراً بالتقسيم فلقد تحدث الإصلاحيون في الدستور، والتمثيل النيابي، أو المساواة أمام القانون"⁽³⁾. واستعاروا بعض مبادئ الليبرالية الغربية وأغفلوا دور المواطن أو وضعية الإنسان داخل الدولة. إن الإصلاحيين يهملون الحديث عن المواطن، ويشغلون بالوضع الخارجي للوطن قبل وضعه الداخلي، بمعنى أن الدولة تستقوي على الداخل بالخارج لأنها أصلاً نشأت تابعة، وبالتالي فهي لم تتحرر بعد من الضغط الأجنبي بشكل أو بآخر.

إن الإصلاحات التي أدخلت على جهاز الدولة كانت، في نظر أو مليل، عاملاً مساعداً في إجهاض مشاريع التحديث العربية لأن المفروض في نظره ليس إدخال إصلاحات انتقائية بل المفروض هو النضال لكي تتحول الدولة المتسلطة إلى دولة القانون والعدالة.

3- الطبيعة النخبوية المتعالية للفكر العربي الليبرالي:

يرى أو مليل أن الليبراليين العرب لم يتمكنوا من احتضان المشروع الديمقراطي رغم إيمانهم بالأفكار الليبرالية، وذلك راجع في نظره إلى نخبوية الفكر الليبرالي. وهذا التعالي حرمها من التحول إلى قاعدة شعبية اجتماعية، وهذا عكس ما نجده لدى الليبرالية الغربية التي حاولت أن تعلي من شأن أفراد المجتمع وأولته أهمية كبرى. إن الليبراليين العرب "ظلوا دائماً نخبة فلم يتحولوا إلى حركة تستند إلى قاعدة اجتماعية وقوة سياسية... ولأن أفكارهم لم تكن تجد لها امتداداً في المجتمع فقد اتخذوا منه موقف التعالي"⁽⁴⁾ "وهكذا ظلت المشاريع العربية المعاصرة نخبوية من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع الجماهير"⁽⁵⁾.

(1) علي أو مليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2004، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 199.

(4) علي أو مليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 25.

(5) حسن حنفي: حصار الزمن، ج1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007، ص 216.

لقد أفقد طابع التعالي المفكرين العرب الشعبية التي حظيت بها الليبرالية الغربية لأن الليبرالية الغربية ارتكزت في تكوينها ونشأتها على القاعدة الاجتماعية، لذلك نجحت الدول الغربية في احتضان الديمقراطية وفشلت الدول العربية في ذلك "لأن أفكار نخبة لم تكن تجد لها امتدادا في المجتمع العربي"⁽¹⁾. وبالفعل، فإن: "الليبرالية السياسية أعلنت من شأن الأمة إذ اعتبرتها مصدر السلطات وأعلنت من مفهوم الشعب كفاعل ومرجع في حين الليبراليين العرب عولوا على نخبة مستنيرة توجه الدولة لتقود عملية التحديث والدمقرطة وإلى أن يتأتى ذلك فقد حاولوا اتخاذ مواقع داخل الدولة لتحسين أوضاعهم أولا ثم لتمير بعض أفكارهم ومشاريعهم"⁽²⁾. لقد عملت النخبة العربية على خدمة المصلحة الشخصية، وأغفلت الطبقة العريضة أو القاعدة الشعبية وبالتالي لم تندمج النخبة العربية في مجتمعاتها "وشتان بين ليبرالية تكون نتاج مجتمع مدني - له استقلالية ما عن الدولة - وبين ليبرالية ليست سوى صدى لمثلها الأجنبي، وطبعا ليست كل الأفكار الواردة من الخارج يكفي لاستبعادها أن يقال بأنها مستوردة، بل ينبغي الحكم عليها بفعاليتها في الواقع، وأن لا تظل محصورة في نخبة"⁽³⁾.

ينتقد أواميلد إذن انحصار النخبة الليبرالية في نخبوتها وتعويلها على دولة موعودة لقيادة التحديث والديمقراطية وعدم اندماجها بأفكارها ومواقعها في المجتمع، ويستحضر كمثال مشروع طه حسين الذي قدم مشروعا لإصلاح التعليم "وقد وضع تطبيق مشروعه في التربية والتعليم في يد الدولة، وكان الهدف أبعد من نطاق التربية والتعليم مادام الهدف من مشروعه هو نشر فكر التنوير، والحداثة، والديمقراطية"⁽⁴⁾ لكن أواميلد يستفهم كيف يمكن لدولة غير ديمقراطية أن تقوم باحتضان مشروع تحديثي ديمقراطي ولذلك يؤكد أواميلد "أن الديمقراطية تبدأ من النضال من أجل التحويل لتحقيق الديمقراطية"⁽⁵⁾ من هنا يخلص أواميلد إلى القول بأنه شتان بين ليبرالية تكون نتاج مجتمع مدني له استقلالية ما عن الدولة، وبين ليبرالية ليست سوى صدى لمثلها الأجنبي. فإذا كانت: "الليبرالية دفاعا عن الحريات الشخصية والعامة، وعن دولة القانون ومرتكزة على مجتمع

(1) علي أواميلد: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 25.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مدني، فإن هذا الدور ظل شاغرا ينتظر حركة ليبرالية عربية تضطلع به⁽¹⁾ إن الساحة العربية شاغرة في نظر أومليل تنتظر من ينشغل فعلا بالنضال الديمقراطي ويندمج مع القاعدة الاجتماعية التي تساعده على زرع الديمقراطية فعلا في الأراضي العربية الإسلامية.

4- مهادنة الليبراليين العرب للوجود الاستعماري:

يرى أومليل أن الإصلاحيين العرب كانوا "إجمالا مهادنين للوجود الاستعماري في بلدانهم، ولقد خفف إعجابهم اللامحدود بالغرب صلابتهم تجاه الاحتلال كما جعلهم يقبلون ثقافته برمتها دون فحص نقدي بما في ذلك عدم طرح أسئلة عن مدى التصاق قيم الليبرالية بتجربة تاريخية خاصة بالغرب"⁽²⁾ فقد طغى إعجابهم بالغرب على فعاليتهم في النضال السياسي، يقول أومليل "إذا كانت أوروبا حضارة واستعمارا معا فإن ليبراليينا اعتادوا أن يروا وجهها الحضاري أكثر من وجهها الآخر ولذلك فهم لم يتميزوا بنضال كبير ضد الاستعمار بل كانوا يرومون إصلاحات تدريجية يُتفاهم في شأنها مع المستعمر على أمل الوصول إلى حكم وطني يبقي على روابط وثيقة مع الغرب وقد كان هذا الموقف من أسباب عدم تجذّر الليبرالية في المجتمعات العربية"⁽³⁾ وفي هذا الصدد ينتقد أومليل طه حسين الذي آمن بأن الحضارة الغربية أصبحت عالمية ودعا لضرورة تقليدها والاقتراب منها "أما الوجه الآخر لأوروبا كقوى استعمارية فهو غائب تماما في تحليلاته وأحكامه... والذي يثير الاستغراب أيضا هو حكم طه حسين على غزو نابليون لمصر فيما سمي "الحملة الفرنسية" ليقطع الطريق إلى الهند علة إنجلترا، الحملة الفرنسية عنده لم تكن احتلالا ولا غزوا استعماريًا، بل حملة "مباركة!"⁽⁴⁾ وهكذا، فإن أومليل يرفض مهادنة الليبراليين الذين لم يناضلوا حتى من أجل بناء مجتمع عربي ديمقراطي، فقد أبعدهم هذه المهادنة عن تحقيق المشاريع النهضوية التحديثية.

(1) علي أومليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

(3) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 23.

(4) المصدر نفسه، ص 23.

5- تقديس نظرية اقتصاد السوق:

يرى أومليل أن الليبراليين العرب لم يجتهدوا حقاً من أجل تأصيل الديمقراطية في الدول العربية بل كان مبلغ اهتمامهم هو الجانب الاقتصادي، ويميز أومليل بين ليبراليين؛ ليبرالية الثلاثينات وليبرالية الثمانينات: "الأولى ركزت على ريادة الدولة في التحديث في حين أن الثانية -وتبعاً للموجة السائدة ووصايا المؤسسات المالية العالمية وضغوطها- أخذت ترفع شعار تقليص دور الدولة". وفي رأي أومليل فإن الليبرالية الجديدة أو ليبرالية الثمانينات هي ليبرالية بتراء: "لأن الليبرالية مفهوم متكامل ولا تنحصر فقط في المطالبة بحرية المبادرة الاقتصادية وتقليص دور الدولة وتحديد تقنياتها بل إن مفهوم الحرية متكامل، فهو أيضاً حرية الرأي والتعبير والحريات الاقتصادية تجاه الدولة دون ربطها بالحريات العامة والأساس الحقوقي للدولة"⁽¹⁾.

إن الليبراليين الجدد يتنافسون من أجل الحصول على حقوق وامتيازات اقتصادية لخدمة مصالحهم الشخصية، أما الديمقراطية فهي على هامش جدول أعمالهم: "فليبراليونا مدافعون مستميتون عن اقتصاد السوق ولكنهم ساكتون عن مسألة الديمقراطية أو يذكرونها بين الحين والآخر بطرف لسانهم"⁽²⁾ ولهذا يطالب أومليل بضرورة الاشتغال بالمسألة الديمقراطية وجعلها على قمة جدول أعمال الليبراليين، كما يطالب بضرورة الاهتمام بالجانب الاقتصادي والسياسي والاجتماعي على حد سواء وعدم فصل الحرية الاقتصادية وتبجيلها عن باقي الحريات الشخصية والسياسية والمدنية لأن في ذلك إفشالاً لتأصيل الديمقراطية في الدول العربية وهذا ما لا يرغب فيه أومليل، بل ويجذر من الوقوع فيه.

6- حصر أسباب التخلف في الجانب السياسي:

اجتهد مفكرو الإصلاح في البحث عن أسباب تخلف الوطن العربي والإسلامي عن مركب التقدم الحضاري وأجمعوا في نظر أومليل على سبب واحد "نجد تصورا واحدا يكاد يشترك فيه المفكرون العرب المحدثون ممن سمو بالسلفيين ومن نعتوا بالليبراليين، وهو تفسير التأخر والتقدم بطبيعة المؤسسة السياسية فكان الاستبداد عندهم هو السبب المفسر للتأخر والانحطاط... وكان

(1) علي أومليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

الحل هو إقرار نظام الشورى أو الدستور⁽¹⁾ ويستنتج أومليل أن المفكرين الإصلاحيين ركزوا جل اهتمامهم على الجانب السياسي، وأهملوا الجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي فقد أجمعت كل التيارات الفكرية العربية رغم اختلاف اتجاهاتها على أن سبب التأخر هو النظام السياسي الاستبدادي وهم في هذا الموقف قد تأثروا بالمفكرين الغربيين في نظر أومليل "إن نظرية الاستبداد التي صاغها كُتاب أورييون في القرن الثامن عشر قد أخذت طريقها إلى مفكري الإصلاح العرب والمسلمين ذلك أنهم فكروا في إطار ثنائية التقدم والتأخر أو التمدن والانحطاط بحسب اصطلاحهم وقد اعتبروا أن تأخر العالم الإسلامي راجع إلى الطبيعة الاستبدادية لنظام الحكم مثلما أرجع المفكرون الأورييون تأخر الشرق إلى ما سموه بالاستبداد الشرقي"⁽²⁾.

لقد اجتهد المفكرون الإصلاحيون لتغيير السلطة الحاكمة بسلطة دستورية لكنهم أغفلوا بقية الجوانب التي يعتبرها أومليل سبب تقدم الغرب وتخلف العرب، فهو يطالب بعدم التركيز على الجانب السياسي فقط دون الاهتمام بتنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية تكون بمثابة أرضية صلبة لبناء نظام ديمقراطي يساعد على تحديث المجتمع العربي، فتركيزهم على الجانب السياسي فقط أدى إلى "ضعف الفكر الاقتصادي والاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي الحديث"⁽³⁾ لقد حققت المجتمعات الغربية تقدمها الحضاري انطلاقاً من الإصلاحات والتغيرات والثورات التي عرفها المجتمع الأوربي كما سبق الذكر في المباحث السابقة.

7- الطابع الإصلاحي للمشاريع التحديثية:

يرى أومليل أن الطابع الإصلاحي للمشاريع التحديثية كان سبباً رئيسياً في فشل مشاريع التحديث العربية، لأن مفهوم الإصلاح عند أومليل هو التغيير "إن الإصلاح تغيير للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالتحكم في عامل الزمن لتدبير هذا التغيير"⁽⁴⁾ بينما الإصلاح الذي اعتمده مفكرو الإصلاح هو نفسه الإصلاح الذي اعتمده الغزالي في العصور الوسطى، والذي يقضي بضرورة العودة إلى الفترة المثال أو الصدر الأول للإسلام، أي الفترة التي عاشها

(1) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 06.

(2) علي أومليل: حصيلة العقلانية والتنوير، ص 151.

(3) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 06.

(4) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 26.

الرسول صلى الله عليه وسلم والخلافة الرشيدة للاقتداء بها "والإصلاح عند الغزالي [يقول أومليل] متصور حسب المنطق المعهود للإصلاح أي إرجاع الحافظ إليه إلى خلل داخلي حلّ بالأمة الإسلامية وتفسير هذا الخلل بالخلاف أي افتراق المسلمين فرقا متصارعة والتماس الحل في توحيد الذهن والسياسة وطريق هذا كله يتمثل في نبذ التقليد والعودة إلى الإسلام الأصل"⁽¹⁾ فالإصلاح هنا يرجع للتراث لبحث عن الحل للمشاكل الآنية وهذا ما يرفضه أومليل ويدعو إلى تغييره، لأن الإصلاح بهذا المعنى يكتفي فيه المسلمون بذاتهم ولا يتطلعون إلى الآخر المختلف، في حين يتطلع أومليل إلى إحداث التغيير على جميع المستويات؛ السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والفكرية، لأن مشاكل الحاضر في نظره لا يجد حلا لها بالعودة إلى التراث، وفي انتقاده للإصلاحيين يقول أومليل: "إذا رجعنا إلى دعاة الإصلاح الإسلامي المحدثين فإننا نلاحظ أنهم يكررون الشعارات الإصلاحية التقليدية نفسها، إرجاع ما حل بالمسلمين إلى الافتراق والدعوة إلى الوحدة... اعتبار الإسلام الأول هو القدوة"⁽²⁾.

ومع هذا يقر أومليل بوجود اختلاف بسيط بين منطق المصلحين القدماء والمحدثين وهو الوعي بعدم الاكتفاء بالإصلاح الذاتي كما فعل الغزالي ومفكري عصره، بل تنبهوا لوجود طرف آخر أقوى وأخذوه بعين الاعتبار ويتضح ذلك من خلال قول أومليل: "لن يستمر مفكرو المسلمين يعبرون عن إسلام عليه أن يرتد إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح وإنما سيدخل الآخر كبعد أساسي في التصور"⁽³⁾.

يخلص أومليل إلى القول إن الطابع الإصلاحية للمشاريع العربية يفتقر للإبداع والتجديد لأنه يرتكز على مفهوم خاطئ للاجتهاد (أي العودة للتراث). بمعنى أن الاجتهاد الذي انشغل به الإصلاحيون "ليس معناه الانطلاق من معطيات مجتمع قد تغير إعادة تأسيسه بناء على أوضاعه الجديدة وذلك لأن كل تغيير يبتعد عن الإسلام الأصل يعتبر تقليدا أي تحريفا كذلك لا يعني الاجتهاد حرية الفكر والنقد مادام هناك نصوص أصلية هي المبتدأ المطلق"⁽⁴⁾ من هنا يتبين لنا أن

⁽¹⁾ علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 20.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 18.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 21.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 16.

مفهوم الاجتهاد من منظور أو مليل هو الاجتهاد الذي ينطلق من معطيات مجتمع قد تغير، مجتمع يرغب حقا في إعادة تأسيس بناء على أوضاعه الجديدة، ومجتمع يتميز بالحرية الفكرية والمقاربة النقدية الفعالة التي تولد الجديد. وهكذا، فإن النقد الذي يعنيه أو مليل هدفه الإفراج عن الفكر العربي من قيد التراث إلى الإبداع والتجديد الفعلي.

8- غياب الحامل الاجتماعي في المجتمعات العربية:

أكد أو مليل أن "الليبرالية الغربية ارتكزت في تكوينها على المجتمع أو على طبقة مجتمعية رائدة قبل أن تعول على الدولة... ونحن نعلم أن الليبرالية السياسية أعلنت من شأن الأمة إذ اعتبرتها مصدر السلطات وأعلنت من مفهوم الشعب كفاعل وكمراجع في حين الليبراليين العرب عولوا على نخبة مستنيرة توجه الدولة لتقود عملية التحديث والديمقراطية"⁽¹⁾ ومن هنا يؤكد أو مليل أن مدى مصداقية وفاعلية أي فكرة "إنما ينطلق من مدى اعتمادها على قوى اجتماعية وسياسية تؤمن بها وتمثلها وتدافع عنها وتعمل على ترليلها بمنطق الصراع والتدافع التاريخيين"⁽²⁾ ومن هنا يبين أو مليل غياب هذه القاعدة الاجتماعية في المجتمعات العربية التي تساعد فعلا على إنجاح المشاريع التحديثية، وهو يؤكد أن وحدة الليبرالية الغربية كانت في أحضان مجتمع مدني عولت عليه في إحداث التغيرات حيث كان الشعب هو محور الحياة الاجتماعية وهذا الأمر منعدم تماما في الدول العربية، فالليبرالية العربية متعالية وقد فشلت في صنع المهد الذي تركز إليه كما فعلت الليبرالية الغربية، لأن إرادة التغيير تتم ممارستها داخل مجتمع مدني متعلم يؤمن بضرورة التقدم والتحديث ويعمل من أجل ذلك، وهذا ما يفتقر له العالم العربي برمته، في نظر أو مليل، وبالتالي باءت المشاريع الإصلاحية بالفشل، وهذا ما يوافق فيه رضوان السيد الذي يؤكد أن القاعدة الاجتماعية كانت مهمشة في المشاريع الإصلاحية العربية رغم الإيمان "بأن التجربة الإصلاحية كانت متميزة

(1) علي أو مليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 25.

(2) عبد السلام محمد طويل: علي أو مليل ورهان الحداثة الدلالة والسياق، ضمن كتاب جماعي الفكر السياسي العربي، قراءة في أعمال علي أو مليل، ص 58.

مع الغرب الثقافي والسياسي⁽¹⁾ "وعلى الرغم من ذلك لم تتفتح أفكار الإصلاحيين وكتاباتهم على الوعي بالجمهور"⁽²⁾.

9- النظرة الازدواجية للفكر الإصلاحي العربي:

يؤكد أواميلد أن نظرة الفكر الإصلاحي العربي الازدواجية كانت عاملاً من عوامل فشل مشاريع الإصلاح العربية (فقد أعجب المفكرون الإصلاحيون بالديمقراطية البرلمانية من جهة، كما آمنوا بالمستبد العادل من جهة ثانية) وهذا ما يرفضه أواميلد ويطالب بضرورة تجاوزه، لأن الاعتقاد بمثل هذه الازدواجية دافع للتخلف لا للتحديث: "فقد كان التطلع من جهة إلى مستبد مستنير يأخذ بيد الأمة لطبي مراحل التأخر وقد حمل هذا المستبد المنتظر اسماً عند الكتاب العرب المحدثين "المستبد العادل" ودعا إليه إصلاحيون أمثال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا... وهؤلاء الثلاثة داعوا من جهة أخرى وفي الوقت نفسه إلى الشورى والديمقراطية، وهو ازدواج لانجده عندهم وحدهم بل يستمر طوال العقود اللاحقة"⁽³⁾.

إنه نظراً للظروف الاجتماعية والسياسية الفاسدة آنذاك ونظراً للتقدم الذي حظي به الغرب، اعتقد المصلحون أن الهوة الشاسعة التي تفصل بين الدول الغربية والعالم العربي، يمكن تجاؤها بفضل مستبد عادل يختزل الزمن بقوته لذلك ترددت فكرة المستبد العادل "في كتابات الإصلاحيين العرب والمسلمين منذ القرن التاسع عشر... وكانت دعوة إلى التماس الحل في تركيز السلطة في قيادة "مستبدة عادلة" يكون على يدها وحدها خلاص الشعب ورقية"⁽⁴⁾.

من هنا يخلص أواميلد إلى أن الإصلاحيين تعلقوا بمطلب الديمقراطية لكنهم رغم ذلك لم يتخلصوا من حنينهم إلى ظهور قائد فذ أو مستبد عادل يجمع بين الحرية والعدل وإيماناً منهم بهذه الفكرة سعوا للبحث لها عن سند في التراث الإسلامي: "فقد سعوا [يقول أواميلد] إلى إيجاد سند

(1) رضوان السيد: الفكر الإسلامي المعاصر أصوله واتجاهاته، ضمن كتاب الإسلام الفكر السياسي، تحرير وتقديم رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، المغرب-لبنان، ط1، 2000، ص 34-35.

(2) رضوان السيد: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ضمن كتاب أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص 16.

(3) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 196-198.

(4) المصدر نفسه، ص 193.

في التراث لفكرة المستبد العادل، ووجدوا في عمر بن الخطاب مثالا له يجسد في نظرهم هذين المثليين اللذين قامت عليهما دعوة الإصلاح العربي والإسلامي "الحرية والعدل"... وأبرزوا من جهة ثانية صورة لعمر صاحب السلطة الصارمة ولكنها المستعملة للصالح العام ولهذا فهو المستبد العادل الذي يقيم الحد حتى على أقرب الناس إليه ابنه، سعوا إذن إلى إيجاد سند في المأثور لفكرة المستبد العادل⁽¹⁾ لكن أواميلد يناقضهم الرأي ويؤكد أن فكرة المستبد العادل ليست من بنات أفكار المفكرين العرب، بل إنها فكرة غربية ظهرت في الدول الغربية، والمفكرين المصلحين تأثروا بفكرة المستبد المستنير التي عرفها عصر الأنوار وحاولوا تطبيقها على المجتمع العربي اقتداء بالمجتمع الغربي. بينما مبادئ الديمقراطية الغربية الحديثة تناقض تماما فكرة الاستبداد المستنير التي أنتهجها "الأوروبيون في عصر الأنوار وتقربوا بها إلى ملوك البلدان الأوربية التي اعتبرت آنذاك متأخرة وتلقاها هؤلاء الملوك عن اقتناع أو مسايرة، ليرى كل واحد في نفسه أنه المستبد المستنير... فقد صارت أطروحة الاستبداد المستنير دعاية يتقرب بها الفلاسفة إلى الملوك، ويُقرب بها هؤلاء أولئك"⁽²⁾ فأطروحة الاستبداد المستنير أصبحت مجاملة متبدلة بين الفلاسفة والحكام بغرض التآليف بين السلطة والفلسفة.

وإذا كان غرض المستبد المستنير هو التآليف بين السلطة والفلسفة، فإن غرض المستبد العادل عند الإصلاحيين هو اختزال الزمن "المطلوب إحداث هذا التقدم من فوق مع اختصار المراحل عن طريق سلطان فردي لكنه راشد"⁽³⁾ وهذا ما يخالفه أواميلد ويؤكد على أنه كان عاملا من عوامل التخلف لأن مفهوم الاستبداد لا يتماشى أبدا مع مفهوم الديمقراطية.

10- أزمة المفاهيم:

يرى أواميلد أن دلالة المفاهيم ووظائفها تتغير عند استعمالها في غير مجالها الأصلي، حيث عمد مفكرو الإصلاح إلى استعمال مصطلحات أجنبية وإلباسها لباسا عربيا لكنهم فشلوا في تحقيق مسعاهم "إن أفكارا ليبرالية متلقاة من قبل مفكري الإصلاح تغير من دلالتها نتيجة لظرفية التلقي التي هي ظرفية الضغط الأجنبي، قد تكون هذه الأفكار جيدة في ذاتها إيجابية في مجالها الأصلي..."

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 193-194.

(2) المصدر نفسه، ص 194-195.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولكن انتقلها في إطار ظرفية التدخل الأجنبي كثيرا ما يغير من مقاصدها⁽¹⁾ وهذا ما يوافق فيه عبد الوهاب المسيري مفكرنا علي أواميلد، ويعبر عنه بتحيز المفاهيم والمصطلحات بقوله إننا نستورد المصطلحات من الغرب "دون إعمال فكر أو اجتهاد دون فحص أو تمحيص، فأصبحت عقولنا في آذاننا"⁽²⁾ ويعني المسيري بهذا "أننا نفكر نحن في العالم العربي بمحولات جاهزة مستوردة من الغرب تحمل قيمه وأفكاره، وثمره تجربته التاريخية"⁽³⁾ وهنا مكنم خطورة استيراد المصطلحات من الآخر والتعبير بها عن الفكر المحلي بحيث تكون قاصرة عن التعبير بصدق عن الواقع الفكري الذي حلّت به بل قد تكون مناقضة له تماما، وهنا يستحضر أواميلد مثلا عن مصطلح "التسامح" الذي خصص له، نظرا لأهميته، فصلا كاملا في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" وبين فيه خطر استيراد المفاهيم والتأثر بها دون إخضاعها للنقد والتمحيص. ويمكننا تلخيص الفصل الذي خص به التسامح فيما يلي: "وسنفرد مثلا لذلك مفهوم التسامح، فهذا المفهوم الذي هو وليد الحروب الدينية في أوروبا أدى في نهاية المطاف إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وحرية ممارسة الشعائر الدينية، ومع التدخل الأجنبي في البلاد الإسلامية استعمل هذا المبدأ لمقاصد أخرى فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى تفكيك الدولة العثمانية، وإلى أن نتزع منها الحماية على الأقليات غير الإصلاحية، وفسح لفرنسا بسط حمايتها على العرب والموارنة بلبنان وروسيا على الأرثوذكس وانبجثرا لتوسيع الدعوة البروتستانتية"⁽⁴⁾.

وهكذا، فإن مصطلح التسامح، في نظر أواميلد، يتغير معناه عندما يخرج عن مجال استعماله الأصلي. وبعبارة أخرى، فإن العقل التاريخي والمعرفي متغير ولا بد من أخذ ذلك بعين الاعتبار، ومن هنا يخلص أواميلد إلى القول بأن الاقتباس التلقائي كان سببا في إجهاض المشاريع الإصلاحية، لأن المفاهيم تتغير ولذلك تتغير مقاصدها والنتائج المرجوة منها، وما يقال عن مصطلح التسامح يقال عن مفهوم التراب الوطني، يقول أواميلد "لنأخذ مثال التراب الوطني كمبدأ من مبادئ الدولة الوطنية فالتراب الوطني ليس فقط أرضا عليها سكان يخضعون لسلطة بل إنه فوق هذا وعي بانتماء

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 103.

(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 196.

(3) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 397.

(4) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 103.

مشترك... بالنسبة للبلاد العربية مثلها ذلك مثل البلاد التي خضعت للاستعمار فإن ما يسمى بالتراب الوطني نتج في الغالب عن تقسيمات وحدود وضعها المستعمر⁽¹⁾.

يريد أوامليل القول إن مفهوم التراب الوطني في مجاله الأصلي يعني الوعي بانتماء مشترك بين أبناء مجتمع واحد، لكن على العكس من ذلك فالتراب الوطني في الوطن العربي هو نتاج للتدخل الاستعماري الذي قسّم الحدود الجغرافية كما أراد حيث اغتصب حدود بعض البلدان، ووضع خريطة كما يريدونها وليس كما هي في الواقع، وفي هذا الصدد يشير لمشكلة الحدود بين الجزائر والمغرب وتونس على اعتبار أنها كلها كانت تحت الضغط الاستعماري الفرنسي، من هنا يخلص أوامليل إلى القول أن "المدلول الحقيقي لهذه المفاهيم لا يأتي من الظرفية الخاصة التي وجدت عليها البلدان الإسلامية منذ أن خضعت للضغط والتدخل الأوربيين"⁽²⁾.

ويضيف أوامليل لهذين المفهومين مفهوماً آخر هو مفهوم "الدولة" فقد نشأت الدولة في الغرب نتيجة ظروف مختلفة تماماً عن ظروف نشأة الدولة في الفكر العربي "فما يمكن أن يسمى حالياً بالدولة في هذه البلدان لم يأت نتيجة تطور اجتماعي داخلي بمقدار ما تكونت نتيجة تنظيمات فرضت إما لمواجهة ضغط أجنبي أو من قبل قوى أجنبية متدخلة، ثم أن تنظيمات هذه الدولة أقحمت على نحو تجزيئي مما كان سبباً في النتائج السلبية لهذا الإقحام"⁽³⁾.

وباختصار، فإن أوامليل يرى أن قائمة المفاهيم التي اقتبسها المفكرون العرب طويلة، لكنهم لم ينجحوا في استغلال هذه المصطلحات والمفاهيم لأنهم لم يمهّدوا الأرضية العربية لزرعها، وما عليهم إلا النضال من أجل استنتاجات هذه المفاهيم واستغلالها بطريقة إيجابية، ومن هنا يقف أوامليل عند سبب آخر من أسباب الفشل هو التالي.

11- عدم القدرة على الاندماج في الإطار العالمي:

يرى أوامليل أن واقع العالم العربي لم يتفاعل عملياً مع التحولات التي يشهدها العالم، إلا على مستوى الخطاب وأنه اكتفى باستيراد المفاهيم كما سبق الذكر، ولذلك فإن كل ما يحدث في الدول العربية هو نتيجة لعدم قدرتها على التفاعل مع التحولات الكبرى، وفشلها في الانخراط فيها،

(1) علي أوامليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 98.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

واعتمادها على مبدأ الاقتباس الذي يأخذ الأفكار الجاهزة دون الانشغال بتأصيلها، فالاقتباس في نظر أومليل: "يقتضي معرفة بأصول وتطور الأفكار المراد اقتباسها من الغير وتبيئته لها في ثقافة وتجربة المجتمع الذي يراد تجديده بهذه الأفكار الحديثة"⁽¹⁾. لقد كان منطلق هذا الاقتباس إذن سببا في فشل مشاريع التحديث العربية، وعائقا كبيرا أمام مواكبة التحولات العالمية. لذلك يرفض أومليل الاقتباس، الاقتباس الاختياري الاختزالي "الذي يأخذ الأفكار من الغير بدافع الإعجاب بها من موقع يعتبر الآخر قد تفوق بفضلها لكن هذه الأفكار تكون قد قطعت عند الآخر زمانا امتزجت بتجربته التاريخية"⁽²⁾.

يستخلص أومليل هنا أن المفكرين العرب يستهلكون مصطلحات لتمرير أفكارهم السياسية واستثمارها لخدمة مصالحهم مع إغفالهم للتجربة التاريخية التي مرت بها وتهميش حقلها الثقافي والاجتماعي والسياسي، وأنهم لم يتمكنوا من بلورة مفاهيم وأطر فكرية عربية لتطلعهم الفكري العربي بعيدا عن النموذج الغربي، ويتضح ذلك في دعوى العديد من المفكرين العرب إلى ضرورة الاقتداء بالتجربة الغربية، لأن القيم الغربية في نظرهم هي معيار قياس التحديث وهي مقياس النجاح أو الفشل لمشاريع التحديث العربية وهذا ما يرفضه أومليل ولتأكيد ذلك، يستحضر أومليل مشروع أحد المفكرين العرب الذي تأثر بالفكر الغربي وجعله قدوة لا بد من الاقتداء به لتحقيق التقدم وهو مشروع -طه حسين- حيث يقول أومليل: "لنعرض الآن لمفكر من الذين ذهبوا إلى بعيد في الاعتقاد بالأفكار الليبرالية والدفاع عنها... فهذا المفكر كوّن مشروعا ليبراليا أكثر وضوحا مما نجد عند غيره"⁽³⁾.

من هنا يتضح لنا سبب اختيار أومليل لطه حسين، فهو يعتقد أن مشروع طه حسين كان أكثر وضوحا مما وُجد عند غيره. لقد تبلور مشروع طه حسين في نظر أومليل بعد أن عاد من فرنسا التي أقام بها -أربع سنوات- إلى مصر "إنه مشروع ثقافي في الأساس ولكنه يستهدف إخراج مصر وربما أي بلد شرقي آخر من القرون الوسطى إلى العصر الحديث أو من الانحطاط إلى

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 54.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 117.

الرقبي"⁽¹⁾. وهكذا، فهدف طه حسين كان تحديث المجتمع المصري، وإخراجه من دائرة التخلف التي أحاطت به طويلا، وقد اعترف في مذكراته أنه كان متأثرا على الخصوص بدرس لإميل دوركايم كان قد خصصه لفيلسوف المجتمع الصناعي سان سيمون "وقد حفظ طه حسين من هذا الدرس هذه المسألة الأساسية عند سان سيمون، وهي أن قيادة المجتمع العصري ينبغي أن تؤول إلى العلماء -ويتعلق الأمر بالعلماء الذين يمارسون العلم بمعناه الحديث- والذين عليهم أن يتسلموا هذه القيادة خلفا للقيادات التقليدية للمجتمع القديم... فالعلماء هم الذين يستطيعون أن يلائموا بين نتائج العلم على اختلافها وبين حاجات الناس وطاقاتهم واستعداداتهم للتطور"⁽²⁾.

هنا يسجل أواميل الخطأ الأول الذي وقع فيه طه حسين "فهناك سوء فهم من لدن الكاتب المصري للخلفية التاريخية الاجتماعية لدعوى القيادة الفكرية هذه عند مؤسسي المدرسة الاجتماعية الفرنسية ومحاولة نقل هذه الدعوى لحل مشكلة مصرية"⁽³⁾ وتفسير سوء الفهم الذي تحدث عنه أواميل هو أن سان سيمون انصب على تحليل المجتمع الجديد الذي خلقتة البرجوازية العصرية، لأن هذا المجتمع الغربي تعرض لثورات وتغيرات جذرية نقضت بذلك المجتمع التقليدي الأمر الذي أدى إلى ظهور علم اجتماع جديد ساعد على استقرار المجتمع الجديد الذي ظهر على أنقاض المجتمع القديم "وهنا دور العلم الجديد (السوسيولوجيا) هذا العلم الذي يقدمه هؤلاء بهدف تنظيم المجتمع العصري والوصول به إلى الاستقرار، وخصوصا بترسيخ الذهنية الجديدة القائمة على قيم مدينة تستمد تماسكها من العلم، ومن الفعالية الاجتماعية ومن صلاحيتها لإدماج الأفراد في مؤسسات المجتمع العصري"⁽⁴⁾ وبعبارات أخرى، فإن ما حدث من تغيير في أوروبا لم يحدث في نظر أواميل في المجتمع المصري الذي حاول طه حسين تحديثه وذلك لأن الظروف التاريخية للمجتمع مختلفة ولا يجوز قياس مصر على أوروبا: "فمصر لم تشهد انقلابا صناعيا، ولم يقوض فيها المجتمع التقليدي ولم تنجز فيها طبقة وسطى قوية ثورة شاملة على المجتمع القديم... أضف إلى ذلك أن طه حسين استمد أيضا قناعاته هذه بالقيادة الفكرية من إعجابه بفكر القرن الثامن عشر فكر الأنوار

⁽¹⁾ علي أواميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 117.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 118.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 119.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الغربي والفرنسي خاصة"⁽¹⁾ بمعنى أن طه حسين في نظر أواميل تأثر بالفكر الفرنسي وحاول تحديث مصر جاعلا فرنسا والمفكرين الفرنسيين نموذجا يجب الاقتداء به، وهذا أصل المشكلة.

كما انتقد أواميل مشروع طه حسين كونه يدعو إلى مجتمع تربوي تغريبي بالأساس هدفه إلى تحقيق نقطتين أساسيتين تتمثلان في إقرار تربية مدنية حديثة، ومحاولة خلق نخبة من قادة المجتمع العصري أو (المستنيرين) كما سماهم طه حسين.

ويجمل أواميل أهم المبادئ حول مسألة التعليم عند طه حسين، فيما يلي:

- تعميم التعليم ومجانيته وهذا المبدأ عنده هو أساس الديمقراطية.
- توحيد المدرسة الوطنية بإلغاء فوارق التكوين بين أنواع التعليم الرسمي والديني والخاص والأجنبي، وهدف التوحيد هو خلق ذهنية مصرية منسجمة ملائمة للعصر.
- أن تكون الدولة هي القائمة على التعليم بتأسيس المدرسة الوطنية الموحدة ومراقبة التعليم غير الرسمي حتى لا يتعارض مع ما تهدف إليه التربية الوطنية.
- الجامعة ينبغي أن تحافظ على استقلالها عن الدولة، وهو استقلال ضامن لحرية البحث العلمي.

يستعرض أواميل هذه النقاط ويستخلص أن هدف طه حسين هو تحقيق الديمقراطية لأنها وحدها تضمن تحقيق هذه النقاط "فمصر لا يمكن أن تندمج بالفعل في العصر الحديث إلا إذا كانت ديمقراطية على نحو ما فهمت عليه الديمقراطية الليبرالية"⁽²⁾ لهذا نادى طه حسين بضرورة تعميم التعليم ومجانيته، فتطبيق هذا المبدأ هو تطبيق للديمقراطية.

إن هذا المشروع الذي تبناه طه حسين ودافع من أجل إنجاحه دفاعا مستميتا يراه أواميل مشروعا ليبراليا بل "يمكن اعتباره صدى للمدرسة التربوية الليبرالية الفرنسية كما أرسى دعائمها (جول فيري) (1832-1893) الذي كان أبرز المدافعين عن المدرسة اللائكية ولكنه مشروع سياسي في عمقه يشترك فيه طه حسين مع أسلافه من المفكرين العرب المحدثين"⁽³⁾ وبعبارات

(1) علي أواميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

أخرى، فإن طه حسين يشترك مع مفكري عصره في إرجاع سبب تأخر بلدانهم إلى طبيعة نظام الحكم المطلق السائد، ولذلك نادى طه حسين في نظر أواميلد بإقرار مؤسسات دستورية وهي "نفسها الديمقراطية الذي دافع عنها طه حسين، وجعل تحقيقها متعلقاً بإعادة تربية المصريين، وبذلك يتحقق المجتمع المصري الحديث على الأسس نفسها التي قامت عليها الحضارة الغربية"⁽¹⁾. وهكذا، فإن طه حسين يتشابه في نظر أواميلد مع معاصريه في تقليده للغرب والدعوة للاقتداء به.

النقطة الثالثة التي انتقد فيها أواميلد طه حسين تتمثل في كونه سلم بتميز واستثناء الحضارة الغربية بفضل أصولها التاريخية التي تمتد جذورها إلى اليونان، فقد اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان، فأحدثوا ما سمي (بالمعجزة اليونانية) وهو مفهوم راجع عند مفكري الغرب وروجه أيضاً المفكرون العرب المحدثون ومنهم طه حسين الذي أكد أن اليونان هم من ابتكر العلم كمباحث قائمة على منهج عقلاني وكنظام من المعارف المجردة غير المختلطة بالخرافة وابتكروا العلم كمنظومة وابتكروا السياسة، يقول طه حسين "هناك شيء آخر نجده عند اليونان ولا نجده في الشرق وهو هذا التطور السياسي الخصب الذي أحدث النظم السياسية المختلفة في المدن اليونانية من ملكية وجمهورية، وأرستقراطية وديمقراطية معتدلة أو متطرفة والذي لا يزال أثره قويا في أوروبا إلى اليوم... وبينما كانت المدن اليونانية تخضع لهذا التطور الغريب الذي حقق حرية الأفراد والجماعات... كان الشرق خاضعا لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة"⁽²⁾.

إن طه حسين الذي يشير بالسبق اليوناني الغربي في العلم والتنظيم السياسي، "إنما يردد [في نظر أواميلد] ما أصبح قارا عند مفكري الغرب الذين وضعوا وروجوا لمفهوم المعجزة اليونانية... فالطريق إذن وحيد وهو الدخول إلى الحضارة الغربية من المدخل أي من الأصول، فبدل الاقتداء السطحي الذي هو واقع معاين على كل حال، ينبغي معرفة هذه الحضارة من أصولها حتى تكون المشاركة فيها منتجة، والنخبة المستنيرة هي التي يقع عليها هذا العبء"⁽³⁾. هكذا، فإن طه حسين يجعل الطريق إلى التحديث هو الحضارة الغربية التي أصبحت "الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 122.

(2) طه حسين: قادة الفكر: الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجلد 08، ص 192.

(3) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 125.

ينبغي أن يحتذى به وماعدا هذا الطريق فهو إضاعة للوقت"⁽¹⁾ لكن أومليل يرفض فكرة جعل الحضارة الغربية حضارة استثنائية، ويتنبأ بأفول نجمها قريبا خصوصا بعد سطوع النجم الآسيوي. إن هدف أومليل من تحليل عوامل فشل مشاريع التحديث العربية هو الاعتقاد بإمكانية تجاوزها، وقد كانت له وقفة مطولة مع القراءات الإيديولوجية للتراث.

12- القراءة الإيديولوجية للتراث:

تعد القراءة الإيديولوجية للتراث العربي الإسلامي سببا رئيسا من أسباب فشل مشاريع التحديث العربية في نظر أومليل، وحكمه هذا يشمل السلفيين والليبراليين، قوميين أو ماركسيين، فالتراثيين يجعلون من التراث مغارة علي بابا يرجعون لها كلما اقتضت الضرورة وذلك لإيجاد حلول في الماضي لمشاكل معاصرة، ومن هنا يبقى الأحياء تحت رحمة الأموات "يصارعون لفرض سلطة التراث أو سلطة الأموات لأنهم يستمدون منها سلطتهم المعرفية ويستعملونها للدعوة إلى نظام ديني شمولي"⁽²⁾.

وعلى خلاف ذلك يؤكد أومليل على ضرورة الاحتكام إلى سلطة العقل لا سلطة الدين، وكتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" تضمن شرحا مفصلا لهذه الفكرة، فأومليل يرفض الإيديولوجية الدينية ويشجع على التحرر من سلطتها. ومثل أومليل يميل مثقفو اليسار العربي بدورهم إلى قراءة التراث قراءة جديدة من أجل استثماره لبناء المستقبل إلا أن أومليل يجزم بأن "مثقفي اليسار العربي لن يفلتوا من أحابيل الإيديولوجية إذا لم تبدأ بما بدأ به ماركس وأبجلز نفسيهما وهو تصفية وعيهما التراثي"⁽³⁾. من هنا نستنتج أن أومليل يرفض الطرق الإيديولوجية للتراث، ويطالب بضرورة إحداث قطيعة معه وتجاوزه، لأن الهوية الجوهرية للتراث تضيع بين تدافع التيارات الفكرية وتنازعها، ومن هنا يتحول التراث إلى عامل معيق في طريق التحديث والتقدم.

أضف إلى ذلك أن أوروبا لم تكن مستعمرة بينما المجتمعات العربية كانت ترزح تحت الاستعمار الأوربي وبذلك انتهجت سياسة التقليد الانتقائي الذي جعل كل مشاريعها فاشلة لأن

⁽¹⁾ علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 125.

⁽²⁾ علي أومليل: حوار مع علي أومليل، ضمن كتاب جماعي الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2004، ص 128.

⁽³⁾ علي أومليل: التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1990، بيروت، ص 18.

الأرضية في نظر أومليل غير مهيأة لاستقبال أو لغرس أفكار كانت ناجحة في مشتلتها الأصلية إن جاز التعبير، لكنها من الصعب أن تنمو وتتأصل في خارج حدودها المكانية والزمانية ولذلك يطالب أومليل بضرورة النضال من أجل تأصيل الأفكار، والابتعاد عن الاقتباس الانتقائي الذي ثبت فشله في تحديث المجتمعات العربية والأمثلة عديدة، وقد أدرج أومليل مشروع طه حسين ويين لنا أنه رغم أن طه حسين كان ليبرالياً لكنه بقي واقعا تحت ضغط التفكير التراثي، بمعنى آخر وقع هو بدوره في فخ ازدواجية التفكير الذي كان سببا في إجهاض المشاريع العربية.

لقد خالف إذن أومليل فكرة الليبراليين العرب القائلة باستثنائية الحضارة الغربية وجعلها معياراً يقاس به تقدم الشعوب، بل ورفض هذه الفكرة رفضاً مطلقاً، ولئن اعترف بتطور الحضارة الغربية وأنها حضارة اثبتت ذاتها، إلا أنها تبقى في نظره حضارة ضمن حضارات، وثقافة ضمن ثقافات.

لقد ناضل الأوروبيون مطولا من أجل تحديث مجتمعاتهم لذلك يجب في نظر أومليل أن نقتدي بهم في هذا النضال لا أن نقلدهم في مآكلهم وملبسهم ومشرهم وسياساتهم، فكل مجتمع له طبيعته وخصوصياته التي تميزه عن باقي المجتمعات، فحتى لو أكل الجميع "الهمبورغر" ولبس الجميع "الجيتز" فهذا لا يعني أن كل الشعوب في مستوى واحد، فالمجتمعات مختلفة ولا بد من تحديث المجتمعات العربية دون جعلها صورة طبق الأصل من الحضارة الغربية، لننا خصوصيتنا وللغرب خصوصيته.

المبأء الثالث. مقدمات الحدائة السياسية:

رغم الإناقادات التي وجاهها أواميلد لفكري الفكر الإصلاأى، إلا أنه يشيد بفضلهم في التنبية إلى ضرورة أأءاء الجانب السياسى، كونه عاملاً أساسياً في أأءين ظروف المعيشة

1- أأءيد آهاز الدولة:

آمن مفكرو الإصلاأ بأن وراء قوة الغرب أنظيماً معين للدولة "إن سر تفوق الغرب يرجع في نظرهم أساساً إلى أنظام الدولة فيه، وبالمقابل فإن أأءلف بلادهم، والشرق عموماً يعود إلى أأءلف أنظامه السياسى"⁽¹⁾ ومن هنا طرأء مسألة أأءيد آهاز الدولة، فرغم أأءلاف أأءاهات المفكرين في الفأرة الاستعمارية فإنهم كانوا يجمعون أن سر أقدم الغرب هو مستوى الأنظام السياسى. وقد كانت هذه الفكرة هي مدار الفكر السياسى الإسلامى الأءاء ومنه كان تصور الإصلاأيين للألل أيضاً واحداً "ورغم أأءلافهم سينفقون على إطار عام للألل: أأءيد السلطة، سيقول الأكثر أأءراً منهم بالليبرالية أن الأأءيد يكون بالقانون، وسيقول إن الأأءيد يكون بالشريعة وأوصلها في الألكم ولو أن الأأءاه الغالب -وهو شىء منظر- كان هو أأءباس بأأويل أى أأءباس أفكار في أنظيماً الأأءمع والدولة مع البأء عن أأءمها الإسلامية"⁽²⁾.

ألاصة القول، إن كل المفكرين العرب بمأءلف أأءاهاتهم رفضوا الأنظمة المسأءة التي أصبحت أأءكم في كل الدول العربية، وأكدوا أن الإسلام برى من أأءلف المسلمين، وأن الألل في نظرهم آمبعا رفع أال هؤلاء المسلمين إلى مستوى الإسلام، ووجدوا أن الوسيلة المألى هي الرجوع إلى فلسفة مقاصد الشريعة الإسلامية.

2- مقاصد الشريعة:

لقد جعل مفكرو الإصلاأ مصب اأءمامهم الشاطبى، كما جعلوا ملاذهم مقاصد الشريعة "لأنها عودة إلى القصد من الأأءيع والأناطلاق منه لأأويل النص الشرعى-الدينى بناءً على

(1) علي أواميلد: الإصلاأية العربية والدولة الوطنية، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

مقتضيات ظروف تعيّرت، معنى ذلك عدم الوقوف عند حرفية النص... كما أن مقاصد الشريعة تعطي اهتماماً أوسع مجال المعاملات وتربطها بالمصلحة⁽¹⁾.

لقد فسّر المصلحون الإسلاميون المسائل المصلحية بمبدأ المعاملات الاقتصادية والعلاقات المجتمعية الدنيوية "ومن هنا نفهم كيف أفاد هؤلاء من المبدأ المحوري للمقاصد (أي المصلحة) لإفساح مجال أكبر لتعديل التشريع وقبول تنظيمات حديثة"⁽²⁾ فترجموا المصلحة بالمنفعة عند الغربيين، كما ربطوا بين نظام السلطة والسياسة الشرعية، وجعل السلفيون المبدأ العام للسلطة: تدير تعمير الإنسان للأرض (الاستخلاف)، ومنه فإن السلطة العمومية ضرورية لجعل حياة الناس ممكنة أي تعمير الأرض وفق التفويض الإلهي للإنسان (الاستخلاف) ذلك أن المقصد العام من الشريعة هو عمارة الأرض، فكل سلطة تساعد الناس على تعمير الأرض ودرء الفساد فهي صالحة "وليس من الضروري أن تتبع شريعة من الشرائع الدينية المعترف بها، سلّم مفكرو المسلمين قداماًؤهم ومحدثوهم بهذه المسألة فضربوا أمثلة لذلك هذه الأمثلة عند الأقدمين ما اعتقدوا أنه كان نظام الفرس واليونان، وسموه سياسة عقلية أو سياسة مدنية، أما المحدثون فقد كان أممهم النظم الأوربية التي اعتبروها محققة لما تهدف إليه الشريعة نفسها: أي تحقيق العدل"⁽³⁾.

وهنا يدرج أو مليل مقولة للطهطاوي يلخص فيها دستور 1818 الفرنسي فيقول: "وإن كان أغلب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم لتعلم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد"⁽⁴⁾. بمعنى آخر، فقد أصبحت السياسة الشرعية هي الفعل الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يتزل به وحي أو يضعه شرع، معنى ذلك توسيع دائرة مفهوم السياسة الشرعية، وبعد أن كانت محصورة عند الفقهاء في ما يجتهد فيه أمام المسلمين، أصبحت معهم تحمل معنى القانون الوضعي، معنى ذلك أن المفكرين السلفيين حاولوا الرجوع إلى جهاز نظري أصلي للسلطة وحاولوا استغلال بعض المبادئ الغربية ومقابلتها برديفاتها في الإسلام: "المعتاد عند هؤلاء أن يبحثوا في الإسلام عن مرادفات

(1) علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 86.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تترجم ما يدعون إليه، الديمقراطية تترجم بمبدأ الشورى، ونواب الأمة هم أهل الحل والعقد، ومراقبة هؤلاء للسلطة التنفيذية هي الاحتساب⁽¹⁾.

لكن ما لم يعجب أواميلد هو أن كل المصلحين سلفيين كانوا أم ليبراليين، لم ينظروا للدولة الحديثة كنظرية وجهاز متكاملين، وحاولوا تحويل النظام المستبد إلى نظام عادل فقط، وأغفلوا النضال الديمقراطي.

3- جذور الحداثة السياسية:

هذا، ويشيد أواميلد بمقدمات الحداثة السياسية التي ترجع للقرن الثامن عشر والتاسع عشر، والتي نلمسها في محاولات المفكرين الإصلاحيين، الذين عملوا جاهدين من أجل تحويل نظام الدولة الحاكمة من أنظمة استبدادية، إلى أنظمة دستورية. بمعنى أنهم جعلوا تحديث نظام الدولة أمراً ضرورياً.

وفي هذا الصدد ركز أواميلد على إبراز كيفية تعرف المفكرين المسلمين في العصر الحديث على الدولة الوطنية محاولاً إبراز موقفهم منها كفلسفة سياسية وكجهاز، كما حاول أن يبين جهدهم في اقتباس المفاهيم والمصطلحات الغربية ومحاولاً إقحام تنظيمات من الدولة الوطنية في بلاد المسلمين، ويرى أواميلد أننا نلمس مقدمات الحداثة السياسية في هذه الجهود حتى ولو لم تكن ناجحة نجاحاً مطلقاً بسبب ظروف وصعوبات يشرحها أواميلد بالتفصيل.

أول هذه الصعوبات: "مسألة الدولة الوطنية بالنسبة للمفكرين المسلمين، لم تكن مسألة نظرية بحتة، فهم لم يبدأوا بالتعرف على ما يتعلق بها تعريفاً فكرياً مجرداً... هم لم يبدأوا بمعرفة نظرية الدولة الحديثة، بل إن هذه الأخيرة قد تجسدت في قوى ضاغطة على مجتمعاتهم، ثم مستعمرة لبلداتهم"⁽²⁾.

يريد أواميلد أن يقول بأن المفكرين المسلمين لم يتعرفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة حيث حاولوا إدخال بعض الإصلاحات اقتداءً بالمجتمع الغربي فنظروا في أسباب قوته وحاولوا تقليدها، كما حاولوا إصلاح التعليم والجيش والعدالة... الخ، وتطلعوا إلى

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 81-82.

إقامة دولة على أسس مشاهمة لأسس الدولة الغربية، وقد كان جل تركيزهم على البحث عن أسباب قوة الغرب وتقليدها، والبحث عن أسباب انحطاط بلدانهم، ومحاولة تجاوزها "فإن اقتباس تنظيمات الغرب -أو على الأقل ما عسى أن يكون مصدر قوته المادية- صار دعوة مألوفة عند دعاة الإصلاح، سواء أقرّوا بالاقتباس أو برروه بتبريرات مختلفة"⁽¹⁾.

وبعبارات أخرى، يرى أواميلد أن الثقافة السياسية التي اعتمدها رواد الإصلاح اعتمدت الأسلوب الانتقائي وأغفلت الديمقراطية التي كان من المفروض أن تكون أول عنصر في أجنحة أعمالهم السياسية، لكن الثقافة التي سادت فكرهم لم تخدم الديمقراطية "إنهم اعتبروا أن السبب في تخلف مجتمعاتهم راجع إلى طبيعة المؤسسة السياسية، أي إلى نظام الحكم الاستبدادي، فمناطق الإصلاح عند هؤلاء هو إحلال نظام دستوري محل النظام الفردي الاستبدادي"⁽²⁾. لقد حاول مفكرو الإصلاح تقييد سلطة الحاكم بالدستور، فكانت هذه أولى بوادر الحداثة السياسية عندهم في نظر أواميلد، لكنها كانت مقدمات فقط لم تنتهي كما يجب، أي لم تنتهي إلى تحديث المجتمعات العربية لأنها لم تتبع الديمقراطية كوسيلة. إن تقييد السلطة بالدستور الضامن للحريات والحقوق الأساسية يستلزم جعل المسألة الديمقراطية في صميم العمل السياسي.

4- إغفال الديمقراطية:

إذا كانت المسألة الديمقراطية هي المحور الأساسي للثقافة السياسية، فإنها سوف تتحقق لا محالة، لكن الأمور سارت عكس ما يجب أن تكون، فإغفال الديمقراطية في نظر أواميلد جعل الإصلاحيين يسرون في منعرج خطير حيث "كان التعويل على سلطة قوية أو حاكم ملهم يحتزل الزمان ويقوض بسلطته (الشعبية) الكاسحة النظام القديم وهياكله، ومن هنا استحوذ التطوع إلى الثورة على الخيال السياسي للمتطلعين إلى التغيير ففتح الطريق أمام أنظمة انقلابية حكمت باسم الشرعية الثورية أخذوا على الشرعية الديمقراطية"⁽³⁾ أي أن إغفال الديمقراطية في عمل الإصلاحيين جعل الأمور تسير في الاتجاه المعاكس أو اللاديمقراطي، وأن محاولة استبدال أنظمة مستبدة بالثورة أدت إلى أنظمة مستبدة محل الأولى ولم يتغير شيء، لذلك يرفض أواميلد فكرة الثورة واختزال

(1) علي أواميلد: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 83.

(2) علي أواميلد: سؤال الثقافة، ص 61.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الزمن التاريخي، بل يطالب بضرورة التربية على الديمقراطية من خلال الممارسة الديمقراطية، وتجسيد مبادئها في واقع المجتمعات العربية، ولا بد في سبيل ذلك من الصبر واحترام الزمن فهذا ما كان ينقص الإصلاحيين الذين آمنوا بمبادئ الديمقراطية الغربية وفتحوها عليها وحاولوا الاقتباس منها لكنهم كانوا ينظرون للفرق الشاسع في التطور العلمي والتكنولوجي والاقتصادي المسجل بين المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية فاعتقدوا أنه ربما تمكنوا من إحداث التغيير عن طريق اختزال الزمن في ظل حاكم قوي.

وهذا ما يأسف له أواميلد ومع ذلك يشيد بمبادئ الحداثة السياسية التي تجسدت في جهودات مفكري الإصلاح الأوائل، الذين آمنوا بضرورة الإصلاح والتغيير، لكن ظروف الاستعمار جعلتهم يحاولون التغيير بطريق خاطئ في نظر أواميلد، فاختيار طريق الثورة لأن ضرره أكثر من نفعه، فالثورة أو العنف لا يؤديان إلا للعنف أي إلى استبدال نظام مستبد بنظام آخر مستبد، وبالتالي الابتعاد عن المسار الديمقراطي الذي يناضل من أجله أواميلد.

من خلال ما تقدم نجد أن عوامل نجاح الحداثة الغربية ليست هي المعيار الصالح لقياس التحديث في المجتمعات العربية، ومرد ذلك في نظر أواميلد إلى اختلاف الظروف التي وجدت فيها الحداثة الغربية عن ظروف محاولات تحديث المجتمعات العربية، فالدول الغربية ناضلت وكافحت من أجل تغيير أوضاعها وفرض وجودها في الساحة الدولية إلى أن تمكنت من تحقيق هدفها وإبراز ذاتها من خلال التغيير الجذري الذي أحدثته على جميع الأصعدة على خلاف ذلك نجد النخبة العربية بمختلف توجهاتها هادنت التواجد الاستعماري ولم تناضل من أجل إخراجه بل اكتفت بإصلاح انتقائي كان جل تركيزه على الجانب السياسي، دون الاكتراث ببقية الجوانب الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتي حدثت فيها ثورات في أوروبا، وهذا ما لا نجده في الإصلاح العربي.

في نهاية الفصل يتبين لنا أن أواميلد استطاع أن يقف عند الكثير من عوامل فشل المشاريع الإصلاحية، لكننا لا نجد عنده مشروعاً بديلاً قائماً بذاته، كما وجدناه عند الكثير من الشخصيات العربية، فهو مفكر زئبقي في نظري يصعب تصنيفه، صحيح أن منهجه نقدي لكنه لم يصرح بتبني تيار فكري معين مثل معاصريه ولم يفضل تيار على تياراً آخر، بل وجه دعوة لضرورة تحديث المجتمع العربي كله من خلال تجاوز أسباب الفشل التي تعرض لها بالتحليل، والافتداء بالنضال

الغربي لإثبات ذات عربية متميزة دون الرجوع إلى الخلف (التراث)، ودون التشبث بمنطق الإيديولوجيات المختلفة التي اشتقت معظم أفكارها من محاكاة الغرب، واقتبست قيمه الفكرية من أجل حل مشاكلها التحديثية.

الفصل الرابع الديمقراطية كشرط لكسب رهان الحداثة

المبحث الأول. المثقف حامل الحداثة الثقافية

المبحث الثاني. النظام الديمقراطي والتسليم بالاختلاف

المبحث الثالث. دفاع علي أومليك عن الخيار الديمقراطي

توطئة:

حاول أومليل تأسيس مشروع تحديثي إسهما منه في حل مشكلة تخلف العالم العربي الإسلامي، حيث جعل من الديمقراطية فرس رهانه، وجعلها شرطا لازما لكسب رهان الحداثة، ووسيلة للتعايش بين مختلف الإثنيات، وقد جعل من فلسفة الاختلاف، والتعدد، والنقد مبدأ لها، كما جعل مبدأ الحوار أساسا للاختلاف والتعايش بين مختلف فئات المجتمع العربي الذي لا تزال به آثار القبيلية والإثنيات العرقية، مع تركيزه الشديد على فعالية الرأي العام. ونجده في هذا الهدف قد ارتكز على مرجعية فكرية غربية بحيث تأثر بفوكو في فلسفته النقدية، كما تأثر أيضا وبشكل ملموس وواضح بيورغن هابرماس الذي جعل بدوره الديمقراطية وسيلة للتعايش والتواصل بين الناس، حيث ربط الديمقراطية بنظرية الحوار والمناقشة "والتي لا تنفصل في حد ذاتها عن التواصل أو الفعل التواصلية، حيث يتفق المتحاورون على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي يؤكدونها التواصل"⁽¹⁾.

كما يؤكد هابرماس أن "النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن 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"⁽²⁾ فالحوار مبدأ أساسي من مبادئ الديمقراطية لأنه هو الذي يخلق سلطة الرأي العام الذي يكون سندا قويا للمفكرين. إن مبدأ التحاور، في نظر هابرماس، يربط السلطة بالفضاء العمومي، فالرأي العام يتحول إلى "سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية التي تعني مشاركة في التوجيه وليس الهيمنة"⁽³⁾. لقد عمد هابرماس في كتابه "أزمة الشرعية" إلى التأكيد على ضرورة شق طريق لإنشاء ممارسة عقلانية عبر الاقتراب والتلاحم من معايير جوهرية لمقولات ذات بناء عقلاني "وبذلك يكون العقل هو المصدر لكل ما يتخذ من قرارات"⁽⁴⁾. لذلك أكد على ضرورة تحديث الثقافة العربية وعقلنة المجتمع العربي وتبني الخيار الديمقراطي .

(1) Y. Habermas : The theory of communicative action, Trns by Thomas Mearthy, Boston, Beacon press, v1, 1984, p 102.

(2) Ibid, p 79.

(3) Ibid, p 80.

(4) Y. Habermas : Legitimation crisis, trans by Thomas Mearthy Heinemann, London, 1973, p 192.

المبحث الأول. المثقف حامل الحداثة الثقافية:

وضع أو مليل تصورا لمشروعه التحديثي يرى فيه أن الحداثة ليست معطى جاهزاً "أماننا ما علينا إلا أن نلبس لبوسها، بل إن طريقنا إلى الحداثة علينا تعبيده و أنه لا بد من الإجتهد ليس بالمعنى الذي يحصر الإجتهد في تخريج أصول من فروع ثابتة بل بمعنى الإبتكار"⁽¹⁾ لذلك أكد على ضرورة تحديث الثقافة العربية. وسعياً منه لتحقيق ذلك إنتقد المفهوم المتداول للثقافة كما انتقد الدور السلبي الذي قام به المثقف العربي في القديم مقارنة مع دور المثقف الغربي الإيجابي الذي قاد مجتمعه إلى التقدم والتطور. وسنوضح ذلك من خلال العناصر التالية.

أولاً: دور المثقف العربي في التراث الثقافي.

انشغل أو مليل بالبحث في طبيعة دور المثقف العربي في التراث الفكري العربي الإسلامي وانتهى إلى القول بأن دوره كان سلبياً، فما تبرير هذا الحكم في نظر أو مليل؟

1- المثقف العربي وغياب سلطته الثقافية:

يرى أو مليل أن المثقف العربي يدعي لنفسه رسالة يقوم بها لتغيير واقعه بأفكاره وتبوءه مكانة في المجتمع لتميزه عن غيره فهل يستطيع أن يجد لدعواه هاته سندا في تراثه؟ أم أن هذه الدعوى جديدة تسعى إلى إنجاز دور ينبغي على مثقفينا اليوم أن يكونوا في مستواه؟ نستشف الإجابة من كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" الذي يقول فيه: "إن حديث مثقفينا اليوم عن دور المثقف ورسائله حديث يخلط عادة بين الدور الذي يزعمونه لأنفسهم والرسالة التي يدعون القيام بها أو بين وضعيتهم الحقيقية في الواقع الفعلي، وحصيلة هذا الخلط هو وعي شقي لديهم نتيجة للتناقض الحاصل بين ما يدعون، ومكانتهم الحقيقية التي هي دون طموحاتهم، والصورة التي يرون فيها أنفسهم"⁽²⁾.

هذا النص يبيّن أو واقع المثقف العربي شيء وطموحه شيء آخر، لذلك ينتقد أو مليل المثقف العربي بشدة، لأنه يطالب بسلطة ثقافية يحلم باستمرار بامتلاكها، وهو بذلك يحاول تقليد

(1) علي أو مليل: ندوة المستقبل العربي مناقشة كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد

(2) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 1998، بيروت، ص 225.

وضع مغاير للمثقف الغربي الذي كانت له حيازة سلطة ثقافية تحصل عليها من خلال نضاله الطويل والمرير والذي جعله يواجه السلطة السياسية إن استدعى الأمر ذلك "إن الكاتب العربي يطمح إلى أن يكون له الدور الذي أصبح للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث. في حين أن هذا الأعلى ماض من نضال طويل خاضه أسلافه لكي تترسخ حرية الكاتب وتؤكد سلطته المعنوية (...). إن سلطة الكاتب المعنوية إنما هي مشروع ينبغي أن يتحقق بتراكم النضال الثقافي الديمقراطي"⁽¹⁾.

إذا السلطة التي ينشدها المثقف العربي في نظر أومليل تحققت في مجتمعات أخرى غير عربية ناضل مثقفوها وسياسيوها ورجالات فكرها نضالا طويلا مستمرا من أجل تحقيقها، ولذلك ينبغي أومليل إدعاء المثقفين العرب بأنهم قادة الفكر "فهناك دعوى يدعيها مثقفونا لأنفسهم من أنهم قادة الفكر وأن لهم دورا حاسما في عملية الريادة والتغيير الاجتماعي والسياسي"⁽²⁾ إن حديث المثقفين العرب عن دورهم في التغيير في نظر أومليل ظهر نتيجة تأثرهم بالمفكرين الغربيين الذين سبقوهم في الحصول على سلطة ثقافية. من هنا يستخلص أومليل أن المثقفين العرب يفتقرون للسلطة الثقافية التي اكتسبها المثقفون الغربيون نتيجة نضالهم على خلاف المثقفين العرب الذين افتقروا لهذه السلطة، وبقيت حلما كبيرا طمحوها إلى تحقيقه، ومن هنا نلمس تناقض المثقفين العرب في تفكيرهم ومطامحهم "الواقع أن حديث مثقفينا عن أنفسهم يحمل نبرتين متنافرتين فهم من جهة يرون في أنفسهم أنهم الرواد وأن لهم رسالة وأنهم صناع الوعي والتغيير، ولكن حديثهم يحمل أيضا من جهة أخرى وفي الوقت نفسه نبرة من المرارة إذ هم عادة يتأسون من عدم الاعتراف لهم بهذا الدور وأنهم لا يؤثرون كبير تأثير في واقع الأمور، وأنهم ليسوا عنصرا فعالا في التأثير في القرار السياسي ولا في الرأي العام"⁽³⁾.

من خلال هذا النص نستنتج أن المثقفين العرب يخلطون بين الرغبة التي ينشدها والمتمثلة في أخذ دور الريادة وبين واقعهم المؤسف الذي يتأسفون له كثيرا "فقد لاحظت [يقول أومليل]

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ص 228-229.

(2) المصدر نفسه، ص 09.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما لاحظ غيري أن وعي المثقفين كثيرا ما يشقى بالهوة الفاصلة بين ما تطمح إليه أفكارهم وبين ما هو عليه واقع الأمور في مجتمعهم"⁽¹⁾.

وتطبيقا لمنهج النقد الحفري التاريخي رجع أو مليل إلى تاريخ التراث العربي الإسلامي عله يجد سندا لدور المثقف العربي فيه، حيث أبحر في العصور الوسطى خلال رحلة شيقة عاشها مع الكتابة السياسية العربية باعتبار الكتاب هم المثقفون في ذلك العصر فكانت البداية مع فئة القراء والكتاب مرورا بابن المقفع والجاحظ وأبي حيان التوحيدي وأبي بكر الطرطوشي والمرادي وغيرهم من المفكرين العرب، وستتطرق لنموذجين من العصور الوسطى انشغل بهما أو مليل على سبيل المثال لا الحصر لأنه ذكر العديد من الشخصيات والفرق الإسلامية التي لا يتسع المجال لذكرها لكنها مفصلة في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية، لذلك اقتصر على شخصيتين فقط حاول من خلالها أو مليل توضيح الدور السليبي الذي قام به المثقف العربي في العصور الوسطى وعدم حيازته لأية سلطة في المجتمع.

أ- ابن المقفع:

من أصل فارسي كان يعتقد أن العرب جدد على السياسة ولا بد من تعليمهم نظمها فكانت دعوته "للحكم الملكي الاستبدادي على الطريقة الساسانية"⁽²⁾. بمعنى أن ابن المقفع في نظر أو مليل أراد أن يعلم الاستبداد لأنه قال بالسلطة المطلقة للحاكم وبضرورة الطاعة المطلقة له وبذلك وجد نفسه في مواجهة الشريعة "والشريعة قد تنتصب حائلا بين السلطان والرغبة فلا يكون وحده مصدر السلطة لا شريك له فيها"⁽³⁾ لذا كان لزاما عليه أن يجد حلا لقضية الشريعة حيث يقول ابن المقفع: إن الله بعد أن "منّ عليهم [الناس] بدينهم الذي لم يكن يسعهم رأيهم [...] جعل ما سوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي"⁽⁴⁾.

يبدو من هذه المقولة أن ابن المقفع يحاول فصل مجال السياسة عن مجال الدين، لكن أو مليل يرى عكس ذلك فهو يؤكد أن صاحب هذا النص "إنما يفعل ذلك لكي ينتهي في الأخير إلى إلحاق

(1) علي أو مليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 128.

(2) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 62.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) عبد الله ابن المقفع: رسالة الصحابة، مكتبة البيان، بيروت، 1970، ص 197.

الدين والسياسة معا بإرادة الحاكم وأن المطلوب من المحكومين هو الطاعة المطلقة له في المجالين السياسي والديني"⁽¹⁾. ويضيف فيقول: "إن ما يقصد إليه المقفع كان شيئا آخر تماما فالرأي هو رأي الحاكم والسياسة ملك خاص به ينبغي ألا يشاركه فيه أحد"⁽²⁾. هذا ما يعتقدوه أو مليل ويدافع عنه، فقد جعل ابن المقفع "الرأي إلى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة، والإجابة عند الدعوة"⁽³⁾ وبهذا فإن ابن المقفع يبعد عامة الناس من المشاركة في الحكم ويلزمهم بالطاعة فحتى إن أراد الحاكم طلب الاستشارة فإنها تكون شكلية ومن قبل المقربين فقط، أما العوام فلا علاقة لهم بأمر السياسة.

وهذا ما يعيبه أو مليل على كتاب العصور الوسطى "أما الكاتب فهو مقدم لخدمات يضع معارفه تحت تصرف الخليفة أو السلطان وليس على الكاتب أن يعتد بأن له رأيا وحتى حين يقدم رأيا إلى الحاكم فلن يكون له رأي مليل يصبح هذا الرأي ملكا لهذا الأخير يصنع به ما يشاء"⁽⁴⁾. ولتدعيم رأيه يسوق أو مليل مقولة لابن المقفع يقول فيها هذا الأخير: "فإن كنت حافظا إن بلوك، جلدا إن قربوك [...] تعلمهم وأنت تريهم أنك تتعلم منهم وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيرا بأهوائهم، مؤثرا لمنافعهم، ذليلا إن ظلموك، راضيا إن أسخطوك، وإلا فالحذر منهم كل الحذر"⁽⁵⁾.

يستنتج أو مليل من خلال هذا النص أن الكاتب ضعيف مهان أو مجرد خادم لا يعول عليه، تجده في حيرة من أمره فإما يرضي السلطان ويخسر كرامته وعزة نفسه وشرفه مقابل الجاه والمال، وإما الزهد والعزلة والإقبال على الفقر وكلا الأمران مر، لأن الزهد في زمن يحكمه المال والجاه، ليس بالأمر الهين، لذلك يرى أو مليل أن الكثير من الكتاب امتهنوا هذه المهنة للارتقاء الاجتماعي وطلب النفوذ، وأن الكتاب لم يسعوا لتغيير الواقع الاجتماعي ونقد السلطة الحاكمة، بل كانوا يسهرون على خدمة الحكام والولاء لهم على حساب العامة ولذلك يطالب أو مليل بضرورة قطع صلة المثقفين العرب المسلمين في العصر الحالي بتمتقي العصور الوسطى لأنهم لا يشكلون سندا

(1) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 65.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عبد الله ابن المقفع: رسالة الصحابة، ص 199.

(4) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 68.

(5) عبد الله ابن المقفع: الأدب الكبير والأدب الصغير، مكتبة البيان، لبنان، 1970، ص 139.

يمدهم بالقوة والاستمرارية، ولأن المثقف في تلك الفترة كان خادماً متخاذلاً، حائراً، لم يقيم بدوره المنوط به والمتمثل في تغيير الأوضاع والظروف وبناء قاعدة اجتماعية تسانده في وجه الحاكم. وما يقال عن ابن المقفع يقال أيضاً، في نظر أواميل، عن التوحيدي الذي وقف حائراً بين باب الله وباب السلطان.

ب- أبو حيان التوحيدي:

هو بدوره ظل متردداً بين طمع الحظوة لدى الأعيان والسلطان وبين العزلة والتصوف والعزوف عن ملذات الدنيا وزخرفها: "فالدنيا هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة... والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية... وترك خدمة السلطان غير ممكن، ولا يستطيع إلا بدين متين ورغبة في الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب"⁽¹⁾.

إن التوحيدي كغيره من مفكري عصره يبعد العوام من الحياة السياسية، وينظر لهم بازدراء واحتقار إلى درجة أنه يصفهم بالرعا: "فالعامّة مفهوم سلبي تحت أقلام الكتاب القدماء الذين يستعملون مرادفات أكثر تحقيراً مثل الرعا والغوغاء"⁽²⁾. يرى أواميل أن نظرة التوحيدي للعامّة نظرة سلبية تقلل من شأنهم وتبعدهم عن المشاركة في الحياة السياسية وتجعل وجودهم ضرورياً لتعمير الأرض: "إنهم ضروريون باعتبارهم مادة للسياسة، وصناعة للعمران"⁽³⁾.

وللتدليل على رأيه يورد أواميل مقولة التوحيدي "إننا بعد هذا المجلس تركنا صنفاً لم نرسمه بالذكر ولم نعرض له بالاستيفاء، وهم الرعا الذين إن قلت لا عقل لهم كنت صادقاً وإن قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقاً، إلا أنهم في العدد [...] وفي كونهم في هذه الدار عمارة لها ومصالح لأهلها ولذلك قال بعض الحكماء: لا تسبوا الغوغاء فإنهم يخرجون الغريق ويطفئون الحريق، ويؤنسون الطريق ويشهدون السوق"⁽⁴⁾ ويطالب التوحيدي بضرورة منع العوام من التعلم

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، ج1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939-1944، ص 14.

(2) علي أواميل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 105.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ص 205.

لأن في ذلك تهديدا في نظره لطبقة السادة "لا تأذنوا لأولادهم في تعلم الدب فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص وعلى التعلم أصبر ولا جرم فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر خربوا بيوت العلية أهل الفضائل"⁽¹⁾. هذه هي إذا مهمة العامة عند التوحيدي، أي تعمير الأرض.

ويخلص أو مليل إلى أن التوحيدي بدوره كان يشجع الحكم الاستبدادي ويهمش الطبقة العريضة من المجتمع. ومن هنا يجب أو مليل بأن دعوى المثقف العربي اليوم بجزائه دورا ورسالة دعوى لا تجد لها سندا من الماضي، فالمثقف في الماضي لم تكن له أية سلطة علمية، كما أنه كان يشجع على الاستبداد وكان ذليلا حائرا في دروب الحياة، يفتقر لحرية التعبير يعيش من تملق الأعيان والحكام.

وعلى العكس من ذلك فإن الفقهاء أو أصحاب العلم الديني كانت له السلطة والقدرة على المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وهذا ما سيتضح من خلال العنصر الموالي.

2- سلطة الفقهاء العلمية:

يستعرض أو مليل في كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" كيفية نشوء سلطة الفقيه والتي يرجع مصدرها إلى القراء الأوائل للنص الديني: "القراء هم أسلاف الفقهاء" الأصوليين" بالمعنى الذي نعطيه للأصولية هنا، أي فرض إرجاع الواقع -أي واقع- بجملته وتفصيله إلى الكتاب، هناك إذا سلطة علمية كامنة في الكتاب إذ يوجد دائما من يترشح للنطق باسمها، والقراء هم رواد السلطة العلمية في الإسلام"⁽²⁾.

وتسمية القراء أطلقت في الصدر الأول للإسلام على الأشخاص الذين كانت لهم القدرة على قراءة القرآن لأن أغلب الأمة الإسلامية في ذلك الوقت كانت أمية، ويستشهد أو مليل في هذا المجال بمقولة لابن خلدون "... وكانوا يسمون لذلك القراء، أي الذين يقرأون الكتاب، لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ وبقي الأمر

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ص 41.

⁽²⁾ علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 37.

كذلك صدر الملة. ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً فُبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء"⁽¹⁾.

وقد كان للقراء دوراً سياسياً لا يستهان به "أن الدور السياسي للقراء سيبرز إبان الثورة على الخليفة عثمان فقد شاركوا في الثورة عليه... ونحن نقرأ عن أحدهم وهو كعب بن عتبة وقد عرف بالزهد أنه أرسل رسالة انتقاد إلى عثمان... ونظراً للخطر الذي أصبح للقراء فقد أخذ الأمراء يحسبون لهم الحساب ويعملون على تقرييبهم ما أمكن وجعلهم من بين خاصتهم"⁽²⁾.

بالإضافة إلى دورهم السياسي كان للقراء دور عسكري أيضاً، ولقد تأكد هذا الدور في معركة صفين بين علي ومعاوية حيث انقسم القراء إلى قسمين "ولذا يتحدث المؤرخون عن قراء الشام الذين كانوا مع معاوية وقراء الكوفة الذين كانوا إلى جانب علي إلا أن أغلبهم قد حارب في صفوف هذا الأخير (الأمر الذي جعله يفخر بذلك) وقد أخذ معاوية يناور لمنع انحيازهم إلى جانب علي"⁽³⁾.

ومحاولة منه لتبيين سلطة الفقهاء أو القراء التي تمتعوا بها في التراث العربي الإسلامي فقد اختار أواميل مثالا "هو [يقول أواميل] في رأينا ذو دلالة وهو مثال الفقيه المحدث أحمد ابن حنبل... -وقد اختار ابن حنبل- لأنه مثال ممتاز لبيان حقيقة الصراع بين الفقهاء باعتبارهم أصحاب العلم الشرعي وبين أصحاب العلوم التي اعتبرت دخيلة على الإسلام ومجتمعه، فالفقهاء اعتبروا أنفسهم دائماً أنهم في عقر دارهم فعلمهم هو العلم الضروري والذي له القيمة العليا لأنه هو المرشد إلى النجاة في المعاد، إذ حياة الإنسان في الدنيا إنما هي معبر للآخرة، وهكذا صار ابن حنبل في الواجنتين: ضد العلوم الدخيلة وضد السلطة القائمة وذلك في القضية المشهورة التي عرفت بقضية خلق القرآن"⁽⁴⁾.

يقول أواميل إن معركة ابن حنبل: "لم تكن علمية وحسب، يسعى من خلالها فقيه محدث إلى الإعلاء من شأن الحديث وأفضليته، بل كانت معركة سياسية على رغم احتياطه ألا تكون

(1) ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، لجنة البيان العربي، ج1، 1967، ص 798-799.

(2) علي أواميل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 33.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص 38.

كذلك، لم يكن الرجل صراحة ضد الدولة ولكنه التزم موقف الاستقلال عنها لحرصه على عدم مخالطة السلطان ومعنى ذلك استقلال الفقيه عن السلطان⁽¹⁾ لكن الدولة في ذلك الوقت لم تكن تسمح باستقلال الفقيه عن السلطان ولا باستقلال الشريعة عن فقهاؤها حتى لا يكون الفقيه منافسا ومشاركاً للسلطان ونكبة ابن حنبل معروفة في التاريخ الإسلامي فقد دفع ثمن أفكاره ومواقفه تنكيلا وتعديبا في السجون، وهو أمر يطول شرحه ولا يتسع المجال للتفصيل فيه.

خلاصة القول هو أن الفقيه في نظر أو مليل كان رقيبا على السلطة وعلى الآخرين، ولذلك كان دوره فعالا في الحياة السياسية والاجتماعية في التراث العربي الإسلامي "إن هناك مدخلا للفقهاء في سياسة الدولة الإسلامية باعتبار أن شرعيتها قائمة على ضرورة كونها دولة إسلامية قائمة على تنفيذ أحكام الشريعة ومادام هناك علماء بالشريعة، فينبغي أن تضمن الدولة شهادتهم لها بكون نظامها وسياستها وإجراءاتها موافقة للشريعة، فلا بد إذا من أن تؤمن ولاء الفقهاء بالترغيب وبالترهيب بحسب الأشخاص والأحوال"⁽²⁾.

إن الذي يريد أو مليل قوله هو أن للفقهاء سند في التراث العربي الإسلامي يعودون إليه لتثبيت دورهم وسلطتهم، وأن هذه السلطة لا تزال قائمة إلى حد الآن "ومادام الديني لم يستقل عن السياسي أي مادامت الدولة لم ترس 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 أصناف الأصوليين في المستقبل كما في الماضي"⁽³⁾.

إن العالم الذي يعترف له بسلطة علمية هو في نظر أو مليل صاحب العلم الديني لأن لعلمه امتداده وسنده الطبيعي في المجتمع مادام علمه مطلوباً طلباً عاماً في مجتمع يمتزج فيه الديني بالديني، علماً أن ما هو دنيوي فيه لا يكتسب القيمة والمعنى إلا باعتبار الغاية الدينية فالدنيا وسيلة للآخرة. بمعنى أن العالم الديني أو الفقيه يسند سلطته المعنوية بالتذكير المستمر بالآخرة أي بالشريعة ومادام هو العالم بما على حسب اعتقاده فإن الرجوع إليه ضرورة ملحة.

(1) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 50-51.

(3) المصدر نفسه، ص 51.

3- المرجعية الغربية لسلطة المثقفين:

يؤكد أومليل أن فكرة الدور الجديد للمثقفين والرسالة التي يحملها هي فكرة غربية ويخص بالذكر فرنسا "لكون المثقفين الفرنسيين كان لهم دور الريادة بالنسبة إلى بقية المثقفين الأوروبيين فيما يتعلق بالدور الحديث للكاتب إلى استحداث ألفاظ جديدة تحل محل أخرى كانت مستعملة وانقرضت بانقراض الوظيفة والمفهوم القديم للكاتب لقد استحدثت أولاً عبارة "Gens de lettres" الأديب، قبل أن تتجاوز بدورها لتحل محلها كلمة "Ecrivain" كاتب ثم "Intellectuel" مثقف⁽¹⁾. إن دلالة مصطلح الكاتب لا تقف عند المعنى المعجمي في نظر أومليل لأن فولتير أعطاه دلالة أبعد "هي وعي الكاتب الحديث بصناعته وبدوره الجديدين لاسيما أن فولتير قد كان قدوة في فرنسا - وخارجها- لما ينبغي أن يكون عليه الكاتب حاملاً للحداثة ومجدداً الصناعة وداعية إلى التغيير"⁽²⁾. ومن هنا يؤكد أومليل أن صورة الكاتب بمعناه الحديث كحامل للحداثة وصانع للوعي الممهد للتغيير نحو التقدم قد ظهرت بوضوح لدى كتاب القرن الثامن عشر الفرنسيين.

لقد حصل اعتقاد لدى كتاب عصر الأنوار بأن الأفكار تحكم العالم وأن الفكر قادر على إصلاح نظام المجتمع وترشيده وقد جاءت الثورة الفرنسية تأكيداً لذلك، لأن المفكرين هم الذين مهدوا لهذه الثورة.

كما يستحضر أومليل مثلاً عن المجتمع الألماني الذي تأثر بدوره بأفكار المثقف الفرنسي "لقد حصل اعتقاد لدى المفكرين الألمان - كما عند غيرهم- بأن التغييرات الهائلة التي أحدثتها الثورة الفرنسية إنما كانت بفضل مفكري الأنوار"⁽³⁾.

لقد أذكت الثورة الفرنسية وعياً لدى الألمان بدورهم الموعود في إحداثهم التغيير وتديبره أي أن لهم رسالة تتمثل في مواجهة الاستبداد وتحقيق العدل والتقدم، وأن التاريخ حليفهم في مهمتهم لأنه يتجه نحو تحقيق التقدم "وهذا الوعي بالتاريخ وبالتقدم كما هو معلوم وليد عصر الأنوار"⁽⁴⁾. وأومليل في هذا المجال يؤكد على دور الفكر أو الفلسفة في التغيير والتقدم.

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 239.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 232.

(4) المصدر نفسه، ص 233.

من خلال ما تقدم يستخلص علي أو مليل أن الروح الفلسفية أصبحت طابعاً مميزاً للمثقف أو الكاتب. والروح الفلسفية يقصد بها المعرفة العلمية بواقع المجتمع وإبداء النظر قصد تغييره أو إصلاحه. يقول فولتير: "إن روح العصر قد جعلت (الكتاب) أكثر التصاقاً بالعالم منهم بمكتبهم المنعزل! وهذا هو ما جعلهم ممتازين عن كتاب القرون السابقة الذين كانوا... بعيدين عن شؤون المجتمع أما الآن فلم يعودوا منفصلين عنه"⁽¹⁾. بمعنى أن الاهتمام بالمجتمع أصبح شغل المثقفين الشاغل، عكس ما كان في القديم، حيث كان الحديث عن المجتمع غائب أو شبه معدوم بالنسبة للقدماء، وهذا الأمر يصدق، في نظر أو مليل، على الكتاب المسلمين أيضاً لأن الكتاب كانوا يقللون من شأن العامة ولا يشركونهم في تسيير الحياة الاجتماعية بل يجعلونهم مادة تمارس عليها سلطة الحكام فقط. لكن الوضع تغير في أوروبا بفضل مجهودات مثقفينها ورجال الفكر والسياسة "فقد أصبح للكاتب وعي بامتلاكه سلطة علمية يصدر عنها رأيه في أوضاع المجتمع وقضايا السياسة وهي سلطة لا يستند فيها إلى مرجعية دينية كما كان الشأن عند أسلافه في العصور الوسطى حين كانت مرجعيته مقدسة"⁽²⁾.

ويخلص أو مليل إلى أن للفلسفة أهمية كبرى في تشكيل خطاب الكاتب: "لأن الفلسفة أصبحت هي التي تقدم الأفكار الكبرى لتحديث المجتمع ونظام الدولة، ولأنها أيضاً هي التي أصبحت تستمد منها المبادئ الجديدة الضرورية لكي يكتسب أي نظام سياسي الشرعية "مبادئ الحرية، المساواة أمام القانون، التضامن الاجتماعي، المصلحة العامة، سيادة الأمة"⁽³⁾.

إذا الدور الجديد للمثقف هو فكرة أوروبية تبناها المفكرون الغربيون وساعدهم في ذلك تطور وسائل النشر وانتشار التعليم، ويخص أو مليل بالذكر التعليم الذي يخلق رأياً عاماً فعالاً يستمد منه الكاتب استقلاله وسلطته. فالسند القوي الذي تركز عليه السلطة المعنوية للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث هو قوة الرأي العام: "إن أهل الفكر هم الذين يحكمون لأنهم يصنعون الرأي العام الذي باستطاعته عاجلاً أم آجلاً أن يتغلب أو أن يمحو كل شكل من أشكال

(1) François Marie : Avorte de Voltaire, « gens de lettres » dans : Jean leroud d'Alembert Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des arts et métiers par une société de gens de lettres mise en ordre et public par Diderot...et quant a la partie mathématique par d'Alembert, Paris, Brisson (1751-1759), P 599.

(2) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 241.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الجمود"⁽¹⁾. وهذا هو الهدف الذي كان ينشده فولتير حيث "جعل للرأي العام مملكة أكثر تحررا واستقلالاً عن كل سلطان"⁽²⁾ وهذا دليل على قوة أثر الرأي العام في الحياة الاجتماعية.

من خلال ما تقدم نستخلص أن دور المثقف العربي في القديم كان دوراً سلبياً لأن سلطة الفقيه في نظر أواميل كانت حاضرة بالماضي وكذلك في الحاضر مقارنة مع سلطة الكتاب أو المثقفين بلغة العصر الحديث والذين كانوا يشكون دائماً من قلة حضورهم في الحياة الاجتماعية والسياسية بل وتهميشهم، ومقارنة مع سلطة الفقهاء فإن المثقفين في التراث العربي الإسلامي أو الكتاب كانوا خُداماً للاستبداد بمعنى أنه لا يوجد سند للمثقف العربي في تراثه لأن السلطة الدينية كانت هي السائدة في ذلك الوقت.

إذا لا يحق للمثقف العربي، في نظر أواميل، أن يتحدث عن دور فعال في الحياة الاجتماعية لأن أسلافه كانوا خدماً للاستبداد، وكانوا يغفلون القاعدة (العامة) ويقللون من شأنها عكس ما نجده في الدول الغربية التي قدست العامة باعتبار الرأي العام هو القوة التي يستند إليها المثقف في مهامه. ولذلك يقول علي أواميل: "إن الكاتب العربي المعاصر وهو يدعو إلى الالتزام فإنه لا يجد لدعواه أي سند في تاريخ مجتمعه، بل هي دعوى حديثة عليه أن يناضل أولاً من أجل توفير شروطها أي شروط المجتمع الديمقراطي"⁽³⁾.

إذا لا سند للمثقف في تراثه القديم، ولذلك عليه الاعتماد على نفسه ولا بد له من النضال المستمر من أجل تحقيق مآربه.

ثانياً. المثقف حامل وعي الحداثة:

يعتقد أواميل أن المثقف هو حامل وعي الحداثة وداعية إليها، فما هو هذا الوعي الذي يتحدث عنه أواميل؟ إن الوعي: "الذي استقر عند المثقفين منذ بدايات العصور الحديثة هو أن الحداثة يصنعها العلم أساساً فعلى الكاتب أن يعتمد معطياته في صياغة الحقائق"⁽⁴⁾. وهكذا

(1) Charles Pinot du clos : considération sur les mœurs de ce siècle, edited by F.C. green, Cambridge university, press 1939, P 139.

(2) Lough John : L'écrivain et son public, traduit par A. Tadie, Paris, Le chemin Vert, 1978, P 211.

(3) علي أواميل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 246.

(4) المصدر نفسه، ص 238.

فالمثقف يصير حاملا للحداثة داعيا إليها ابتداء من صناعته هو، بمعنى أنه مُطالب بأن يعبرّ تعبير العصر في ما ينتج سواء من حيث المضمون الثقافي لخطابه أو لفنه أو من حيث الشكل الذي يصوغ به فكره ووجدانه.

من هنا يحدد أومليل دور المثقف حامل الحقيقة والمناهض للاستبداد بأنه الدعوة إلى التغيير الاجتماعي والسياسي لتحديث بنية العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي: "إن وعي الكاتب بذاته وبدوره بوصفه حاملا للتحديث وداعية إليه ابتداء من تحديث فنه، هو في مضمونه وشكله، وأيضا في وعيه بكونه حاملا "رسالة" في التغيير الاجتماعي والسياسي هو وعي وليد العصور الحديثة"⁽¹⁾. هذا الوعي الذي ظهر عند المثقف كان نتاج العديد من العوامل والظروف ونحن سنقف مع أومليل عند أهمها.

1- عوامل ظهور وعي المثقف بالحداثة في العصر الحديث:

يرجع أومليل وعي المثقف العربي في العصر الحديث إلى العديد من العوامل حصرها في النقاط التالية.

أ- المفهوم الحديث للكاتب:

يرى أومليل أن ما يقصد بلفظ الكاتب الآن يختلف تماما عن المعنى الأصلي للكلمة، ولتوضيح وجهة نظره يرجع أومليل إلى إنسيكلوبيديا الأنواريين، لتبيين معالم التحول الحديث في مفهوم الكاتب مرتكزا على ما ورد في مادة Gens de lettres التي كتبها فولتير "والذي نخرج به من قراءة هذه المادة هو أن دلالتها لا تقف عند المعنى العجمي للكلمة بل لها دلالة أبعد، هي وعي الكاتب الحديث بصناعته وبدوره الجديدين -ولاسيما أن كاتب (فولتير) قد كان قدوة في فرنسا وخارجها- لما ينبغي أن يكون الكاتب حاملا للحداثة، ومجددا الصناعة، وداعية إلى التغيير"⁽²⁾ ومن هنا يستنتج أومليل أن الكاتب بحسب التعريف الذي وضعته المادة لم يعد يعني فقط النحوي والشاعر والأديب، بل عالم اللغات الأوروبية الحديثة ويخص بالذكر اللغة الإنجليزية، نظرا لريادة

⁽¹⁾ علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 236.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 239.

الفكر السياسي الإنجليزي في ذلك الوقت، دون أن ينسى ضرورة الإمام بالتاريخ نظرا لما للموقع الذي احتله في وعي مثقفي القرن الثامن عشر.

ب- أهمية الفلسفة لدى المثقفين:

يعتقد أومليل أن الروح الفلسفية هي الطابع المميز لأهل الأدب وهي ليست من قبيل التأمل المجرد "بل هي معرفة علمية بواقع المجتمع وإبداء النظر في قضاياها قصد إصلاحه"⁽¹⁾ وقد أكد فولتير أن روح العصر جعلت الكتاب يهتمون بشؤون المجتمع عكس ما كان عليه الأمر من قبل "لأن المجتمع في المفهوم الفلسفي التقليدي كان يدخل في عالم الصيرورة والإمكان أي أنه ليس موضوعا حقيقيا بالعلم الذي لا يكون إلا بالثوابت التي تستنبط من مبادئ العقل الكوني المجرد، وهذا هو ما يفسر غياب المباحث الاجتماعية والسياسية أو هزالتها في الفكر التقليدي"⁽²⁾.

وبمعنى آخر كان المجتمع في القديم غائبا عن اهتمام الكتاب أو المثقفين، أو أن الحديث عنه كان مكيفا بغايات دينية أو أخلاقية، لكن الأمر اختلف في العصر الحديث حيث أصبح المجتمع محورا أساسيا استقطب اهتمام الباحثين والمثقفين، ومنه أصبحت الفلسفة توفر الجهاز النظري المرجعي لنقد المجتمع ونظامه السياسي وتحليلهما، وكذا تصور البدائل الإصلاحية الممكنة، وهو ما يشيد به أومليل ويستحسنه فالمثقف في العصر الحديث أصبح يمتلك سلطة علمية يركز عليها في إبداء رأيه في أوضاع المجتمع وقضايا السياسة، عكس ما كان عليه أسلافه في العصور الوسطى حيث كانوا يعتمدون السلطة الدينية، معنى هذا أن الفلسفة أصبحت لها دور كبير في تشكيل وضع خطاب الكاتب كونها تقدم الأفكار الكبرى لتحديث المجتمع ونظام الدولة، كما "أنها هي التي أصبحت تستمد منها المبادئ الجديدة الضرورية لكي يكتسب أي نظام سياسي الشرعية"⁽³⁾.

وهذه المبادئ تتمثل في الحرية والمساواة، والتضامن الاجتماعي، والمصلحة العامة... الخ. لقد حملت الفلسفة في العصر الحديث لواء التجديد في نظر أومليل، وقد حصر مستوى التجديد في مستويين: مستوى تجديد العقل استنادا إلى منهج التفكير العلمي العقلاني ونقد الأسس التي يقوم عليها التفكير الخرافي الغيبي، ومستوى نقد إصلاح النظام الاجتماعي ونظام الحكم.

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 240.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 241.

2- وعي الحداثة في نظر أومليل:

أما وعي الحداثة في نظر أومليل، فيرتبط أساساً بمطلب الديمقراطية من جهة وبضرورة توفر رأي عام من جهة أخرى.

أ- شرط الديمقراطية:

يعتقد أومليل أن المثقفين اكتسبوا سلطة هائلة مكنتهم من إحداث الكثير من التغييرات في مجتمعهم، ومرد هذه السلطة في نظر محلي هذه الظاهرة التاريخية هي اتساع قاعدة القراء بتطور الطباعة ووسائل النشر من جهة، وانتشار التعليم من جهة ثانية. لكن أومليل يعتقد أن إقرار السلطة المعنوية للكاتب لا يقف عند هذه الشروط فقط، بل لابد من توفر شرط الديمقراطية أيضاً في نظره، ويعطي مثالا بالعالم العربي لتوضيح وجهة نظره "فعالنا العربي مثلاً فيه اليوم طباعة من أحدث ما استحدث، وأعداد كبيرة من المتعلمين، لكن شتان بين طموح كتابنا وبين واقع الحال، فوجود طباعة متطورة ووسائل اتصال حديثة، وجمهرة من القراء، لا تكفي وحدها لوجود الرأي العام الفعّال، بل لابد من وجود حرية التعبير التي تضمنها مؤسسات وقوانين وأعراف ديمقراطية"⁽¹⁾ فهو يعتقد أن غياب الديمقراطية لا يسمح بتحقيق بقية العوامل. وبالتالي يفقد المثقف سلطته المعنوية وقوته.

ولتوضيح هذه الفكرة جيداً يستحضر أومليل مثلاً آخر هو المثال الأوربي "فإذا رجعنا إلى المثال الأوربي وجدنا أن تطور حركة النشر من جهة وتعميم الحق في التعليم من جهة ثانية قد اقترنا بالنضال من أجل هدفين: حرية التعبير والنشر ضداً على الرقابة، وكذلك إرساء دعائم التعليم العصري الديمقراطي"⁽²⁾.

من هنا يعتقد أومليل أن الدول الأوربية ناضلت من أجل إرساء التعليم العصري الديمقراطي، لأن اتساع قاعدة التعليم في نظر أومليل ليست في حد ذاتها كافية لإيجاد دور المثقف ومكانته لأن قضية التعليم ليست قضية كم بل قضية كيف: "بمعنى أن التعليم الذي نعيه هو ذلك الذي يخلق رأياً عاماً فعالاً يستمد منه الكاتب استقلاله وسلطته، وهو أمر لا يتاح إلا في المجتمعات

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 242.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الديمقراطية"⁽¹⁾ وخير مثال يستدل به هو المثال الفرنسي دائما على اعتبار أنه المرجع الضمني للكتاب العرب الالتزاميين "فإذا أخذنا المثال الفرنسي وجدنا أن مسار تعميم الحق في التعليم ارتبط بالمسار الديمقراطي وتحرير العقل، وجعل التربية والتعليم أداة لبناء روح المواطنة، وبث قيم المجتمع المدني الديمقراطي"⁽²⁾.

من هنا يخلص أومليل إلى القول إن نشر التعليم وحده غير كاف لتكوين جمهور قارئ مستقل به الكاتب عن وضعه القديم عندما كان خادما للاستبداد في تاريخ العرب أو تابعا لفئة الأعيان عند الأوربيين، فالأمر في نظر أومليل يرجع إلى محتوى التعليم ومناهج التربية من أجل تكوين عقلية ديمقراطية لأنها "السند القوي الذي تركز عليه السلطة المعنوية للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث أي قوة الرأي العام"⁽³⁾. بعبارة أخرى، لابد من حامل اجتماعي لمساندة المثقف في نظر أومليل لأن سلطة الحامل الاجتماعي هي الدرع الواقى للمثقف من استبداد الحكام وطغيانهم.

ب- سلطة الرأي العام:

يرى أومليل أن ظاهرة الرأي العام هي سلطة جديدة للمجتمع المدني في مواجهة سلطة الدولة وهذا ما يعبر عنه أحد مفكري القرن العشرين بقوله: "لقد ظهر بيننا ما يمكن أن نطلق عليه إمبراطورية الرأي العام، ولقد طمح الكتاب إلى أن يكونوا صانعيه ومحكميه"⁽⁴⁾.

ويقول مفكر آخر "إن مملكة أهل الفكر، وإن كانت غير مرئية، لهي أوسع الممالك وأقواها، وإن أهل الفكر هم الذين يحكمون لأنهم يصنعون الرأي العام الذي باستطاعته عاجلا أو آجلا أن يتغلب أو أن يمحو كل شكل من أشكال الجمود"⁽⁵⁾.

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 243.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) من خطاب الاستقبال الذي ألقاه Rulihier في الأكاديمية الفرنسية سنة 1787 أورده:

Paul Bénichou : Le sacré de l'écrivain 1750-1830, Essai sur l'événement d'un pouvoir spirituel laïque dans France moderne, J. Corti, Paris, 1973, p 161.

(5) Charles Pinot du clos : considération sur les mœurs de ce siècle, P 139.

إذا بعد أن كان الكتاب في القديم مجرد خدام للأعيان والحكام أصبحت لديهم في العصر الحديث سلطة علمية سندها الرأي العام "وقد جسد فولتير لدى معاصريه هذه السلطة التي أصبحت للكاتب والمستندة إلى سلطة الرأي العام، فهذا الناقد الكبير الذي اضطهد وجلد وتويع وسجن، قد عاد إلى باريس سنة 1778 عودة ظافرة واحتفى بعودته شعب باريس، بل احتفت به أيضا المؤسسات العلمية والأدبية والفنية التي خلقتها الدولة نفسها، مثل الأكاديمية الفرنسية ومؤسسة مسرح الكوميديا الفرنسية"⁽¹⁾، لأن فولتير جعل الرأي العام مملكة أكثر تحررا واستقلالاً عن كل سلطان ماعدا سلطان العقل وقوة النبوغ، بحيث حرر الناس من سلطة اللاهوت والميتافيزيقا وجعلهم يقدسون العقل والعقلانية.

والمثقف هو حامل وعي الحداثة إذاً. هذا ما استخلصه أو مليل من دراسته لدور المثقف في الدول الغربية، لكن أو مليل يؤكد أن المثقف العربي لم يبلغ المستوى الذي يلغى المثقف الأوربي، لأن الواقع العربي يفتقر لوجود الكاتب بمفهومه ودوره الحديثين، فالمثقف العربي يعتمد على النخبة لا على القاعدة الشعبية، فالنخبة المثقفة هي التي تطمح إلى التغيير أما العامة "فلم تكن في اعتبار كتابنا وعلمائنا في الماضي ذات حق معترف به في الفعل السياسي والمشاركة في القضايا العامة"⁽²⁾ لأن العامة في اعتبار الكاتب القديم ليست هي المواطنين "فالعامّة بالنسبة إلى الكاتب القديم لم تكن هي الذي يوجه إليها منتوجه، ليس فقط لغلبة الأمية (الكتابية) عليها، بل أيضا لأنها لم تكن طرفا سياسيا معترفا به، ذلك أن مبادئ حقوقية دستورية مثل كون الشعب أو الأمة مصدر السلطات لم تكن من المبادئ المقررة، أو حتى المفكر فيها في المجتمعات التقليدية"⁽³⁾.

لقد كانت العامة أو القاعدة الشعبية مهمشة، والمثقف العربي كان نخبويًا الأمر الذي جعله يفشل في القيام بدوره كما قام به المثقف الأوربي، وقد خص أو مليل أحد المثقفين العرب بالنقد وقد سبق ذكره وهو المصري طه حسين الذي حكر دور المثقف في النخبة كما قدس الحضارة الغربية وثقافتها وجعلها نموذجاً استثنائياً لا بد من الاقتداء به، وانبهاره بثقافة الغرب جعله يغفل عن سلباتها في نظر أو مليل.

(1) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 244.

(2) المصدر نفسه، ص 245.

(3) المصدر نفسه، ص 246.

ثالثا. نقد علي أومليل لمشروع طه حسين الثقافي:

لقد خص أومليل طه حسين بالدراسة والتحليل وانتقده في العديد من النقاط استهلها أولا بنقد المفهوم النخبوي للثقافة، بعد ذلك تطرق لأهم النقاط التي ساهمت في فشل المثقف العربي في أداء مهامه المنوطة. فمفهوم الثقافة عند طه حسين أنواري بعيد عن مفهوم الثقافة كما هي مطروحة الآن.

1- نقد تصور طه حسين للثقافة:

يستعرض أومليل تصور الثقافة عند طه حسين من خلال كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" فيقول: "الثقافة هي ترقية العقل وتوسيع الأفق... ومصدر شعور الفرد بحقه وتقديره لواجبه وهي مصدر شعور الجماعة بحقها وشعورها بواجبها وفي قدرتها على البقاء وقدرتها للمقاومة واستعدادها للرقى (...). والثقافة هي التي هدت أوربا إلى فلسفة القرن الثامن عشر وإلى ما أنتجت هذه الفلسفة من الاعتراف بحرية الفرد والجماعة وبحقوق الإنسان في أمريكا وفي فرنسا... وكان من الأولويات التي أنتجتها الثقافة في عقول الأوروبيين والأمريكيين أن العلم حق للناس كالطعام والشراب والهواء وأن من أوجب واجبات الدولة أن تمكن الناس من أن يتعلموا، وقد أصبح هذا أصلا من أصول الحياة الحديثة"⁽¹⁾.

أوكل طه حسين وظيفة نشر الثقافة الديمقراطية عن طريق حق التربية والتعليم للدولة، فهي في نظره التي تستطيع فرض مبادئ التعليم والتربية الحديثة من خلال فرضها لبرامج تعليمية محاكية لبرامج التربية والتعليم الغربية بغرض تحديث المجتمع العربي، لكن أومليل ينتقده في مجمل أفكاره.

ويمكن إيجاز الانتقادات التي سجلها أومليل فيما يلي:

يرى أومليل أن طه حسين تأثر بمبادئ التربية والتعليم التي ظهرت عند الأنواريين و"قد كان أكثر المفكرين العرب دفاعا عن فكر الأنوار وأكثرهم اهتماما بمسألة التربية والتعليم ودورهما في التحديث والديمقراطية"⁽²⁾. فالتعليم عند طه حسين حق للجميع كالماء والهواء وقد حاول أن يوكل مهمة التعليم الحديث للدولة محاولا إصلاح الأزهر والحد من سلطانه، لأن طه حسين كان

⁽¹⁾ طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، 1936، ص 45.

⁽²⁾ علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 17.

يجد شبهها بين الأزهر والكنيسة الأوربية: "شيء ما في الأزهر يذكر طه حسين بالكنيسة، كلاهما سيطر على التربية والتعليم طوال قرون وقد خاضت الدولة العلمانية في فرنسا -قدوة طه حسين- معركة طويلة لانتزاع التعليم بالتدريج من يد الكنيسة، وجعله تعليماً مدنياً علمانياً، على الأزهر إذن أن يكون مراقباً من الدولة لا أن يقوم هو بالرقابة الدينية عليها"⁽¹⁾.

لكن أومليل ينقض طه حسين في هذه المسألة، لأن الدولة المصرية غير ديمقراطية فلا يمكنها إذا تأصيل الديمقراطية والحداثة في عقول المصريين. فلا يمكن لدولة غير حديثة وغير ديمقراطية أن تقوم بدور الريادة في ديمقراطية المجتمع وتحديثه، ولذلك كان على طه حسين أن يبدأ، في نظر أومليل، بالديمقراطية، قبل الانشغال بالمسألة الثقافية: "إن طه حسين لم يكن سياسياً مناضلاً ديمقراطياً كبيراً، وهو هنا على شاكلة المفكرين العرب الذين سموا ليبراليين، كان هؤلاء يكتبون مبشرين بأفكار ومبادئ ديمقراطية، لكنهم لم يكونوا يخوضون معارك ديمقراطية كبرى في وجه الأنظمة التي كانت قائمة"⁽²⁾.

2- نقد المفهوم النخبوي للثقافة:

إن الثقافة التي يعنيها طه حسين: "هي ثقافة الصفوة أو قادة الفكر حسب عنوان أحد كتبه... الثقافة عنده معيارية نخبوية عامة تبلورت قيمها في فلسفة الأنوار"⁽³⁾. وإن نزوع المثقف العربي نحو النخبوية جعله ينفصل عن القاعدة الاجتماعية وبالتالي افتقاره للحامل الثقافي أو الاجتماعي ولذلك يطالب أومليل بضرورة النضال من أجل إيجاد رأي عام أو حامل اجتماعي يشارك في الحياة السياسية، ويكون سندا قويا للمثقف لا يستهان بقوته.

لقد شكلت نخبوية الثقافة العربية، في نظر أومليل، بأن عائقاً كبيراً في تحقيق مشاريع النهضة العربية ولهذا انتقد ثقافة النخبة كما انتقدها الكثير من المفكرين المعاصرين، يقول برهان غليون "إن النقد الجدي يبدأ من نقد ثقافة النخبة الثقافية العلمية السياسية والاجتماعية"⁽⁴⁾. كما يتفق غليون مع أومليل في ضرورة إشراك القاعدة الشعبية في الحياة السياسية: "إن النتيجة الأخيرة

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص 71.

التي نريد أن نخلص إليها هي أن التحرر عقليا كان أم ماديا، وبصرف النظر عن الإيديولوجية التي يمتشقها أو الراية التي يرفعها لا يمكن أن تتحقق ضد الشعب وإنما معه، وبقدر ما يكون له لا عنه وكل ماعدا ذلك هو عودة مقنعة للقرون الوسطى ولعقلية النخبة الاجتماعية الملهمة والمعصومة صنعت نفسها فوق الجماعة بل بديلا عنها"⁽¹⁾.

علي حرب بدوره يرفض الفكر النخبوي ويطالب المثقف العربي بضرورة التواضع "فليتواضع المثقفون بعد أن وصلوا هذه الحالة من الضعف والتضعف، فالجماهير ليست مادة لعملهم أو آلة لمشاريعهم وأفكارهم إنهم لم يعودوا طليعة أو نخبة ولم يعد بمستطاعهم أن يتصرفوا بوصفهم متعهدي الحرية ووكلاء الثورة أو أمناء الوحدة أو حراس الهوية (...). فلا أحد يفكر عن غيره أو ينور غيره أو يحرر سواه (...). ذلك أن تحرر الناس أو مصلحة الجماهير هي في التحرر من نخبوية المثقفين ووصايتهم وأوهامهم"⁽²⁾. لقد أفضى الدور القيادي والنخبوي بالمثقف العربي إلى المؤخرة و"الأجدى بالمثقف أن يشتغل على ذاته وفكره لكي يتحرر من أوهامه النخبوية"⁽³⁾.

وبدوره ينتقد عبد الإله بلقزيز نخبوية المثقف العربي الذي يعتقد أنه يمتلك كل الحقيقة مع أنه واهم في نظر بلقزيز الذي يطالب المثقف العربي بضرورة التنازل من عليائه وعدم تفويض نفسه ممثلا للآخرين: "على المثقف الملتزم أن يقلع عن عادة انتداب نفسه للمهام العظمى التي تتعدى حقل الثقافة والمعرفة وأن يهجر دائرة الرؤية الرسولية التي تحجزه في نسيج عنكبوتي لوهم التفوق على الآخرين"⁽⁴⁾.

3- نقد النموذج الثقافي الغربي:

أكد أواميل أن الثورة التكنولوجية غيرت اقتصاد الصناعة الثقيلة المعتمدة على المواد الخام والمصانع إلى "اقتصاد المعلومات المعتمد على الرأسمال البشري المالك للمهارات الجديدة والقادر

(1) برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، ص 314.

(2) علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1996، ص ص 36-37.

(3) المرجع نفسه، ص 131.

(4) عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والمتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000،

على الإنتاج والابتكار فيما أصبح يسمى بالاقتصاد الجديد"⁽¹⁾ ومن هنا حدث تراجع في القيمة المادية والاجتماعية للمهن التي لا يمتلك أصحابها المهارات التكنولوجية الجديدة، ومن هنا عدم قدرتهم على مسايرة التحولات الجديدة. كما أن أهم الآثار الثقافية لتكنولوجيا الاتصال هو أن الثقافة أصبحت بضاعة معولمة للاستهلاك.

وفي ظل غياب التفاعل بين المثقفين ومجتمعهم يفقد هؤلاء فاعليتهم ومصداقيتهم لأنهم يكونون منشغلين بالاستيراد الأعمى لأفكار الغرب عن الحرية والمساواة والديمقراطية والعدالة، فلا بد من تحضير الجمهور بشكل جيد من أجل استقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة، أي لا بد من أن يبلغ المجتمع درجة من الوعي الكافي والفهم الجيد للنظريات والمشاريع التي يقدمها المثقف حتى يكون سنداً له.

فإذا كان المثقف غريباً عن مجتمعه فهو يجهل ظروفه ومشاكله وقضاياها وبالتالي يقدم حلولاً جاهزة لمشاكل عاشها مجتمع غربي وكانت ناجحة في مجتمع غربي، لكنها سوف تفشل في المجتمع العربي لأن الظرفية التاريخية تختلف والثقافة وتختلف والعادات والتقاليد كذلك.

هذا، وينتقد أو مليل طه حسين في نظريته الإيجابية للاستعمار فيقول: "أما الوجه الآخر لأوروبا كقوى استعمارية فهو غائب في تحليلاته وأحكامه... والذي يثير الاستغراب أيضاً هو حكم طه حسين على غزو نابليون لمصر فيما سمي بالحملة الفرنسية... الحملة الفرنسية عنده لم تكن احتلالاً ولا غزواً استعمارياً بل حملة مباركة! وإذا كانت أوروبا حضارة واستعماراً معاً فإن لبييرالينا اعتادوا أن يروا وجهها الحضاري أكثر من وجهها الآخر"⁽²⁾.

يتصور أو مليل أن طه حسين كغيره ممن سماوا الليبراليين ينظرون للحضارة الغربية نظرة إيجابية ويتناسون أنها استعمار ولذلك لم يناضلوا في نظر أو مليل ضد الاستعمار ولجأوا لمنطق الإصلاحات الطفيفة التي تبقي على الروابط الوثيقة مع الغرب ونتيجة ذلك هو عدم تجذر الليبرالية في المجتمعات العربية. لقد كان لزاماً على طه حسين كغيره من الليبراليين أن لا يمجّدوا الحضارة الغربية لأن وجهها الحضاري لا يخفي وجهها الاستعماري تحت أي ظرف من الظروف.

(1) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

4- نقد المفهوم العالمي للحضارة الغربية:

لقد آمن طه حسين في نظر أوامليل: "بعالمية الثقافة الغربية وأن هذه الثقافة قد نسخت كل الثقافات والحضارات فأصبحت هي الحضارة وعلى الجميع أن يتبناها"⁽¹⁾ ويرى أوامليل أن طه حسين أعجب بعالمية الثقافة الغربية وطالب بضرورة تعليم اللغة اللاتينية لاستيعاب أصولها، لأن الغرب عند طه حسين قوة وقدرة.

وقد فسر أوامليل موقف طه حسين بوضعية الغرب في العصر الذي عاشه طه حسين حيث كان الغرب يستعمر نصف الكرة الأرضية ويسيطر على أكثر من 80% من اقتصاد العالم، ولذلك: "انحصر تفكير طه حسين داخل ثنائية نحن والآخر وهذا الآخر كان الغرب وحده لا شريك له"⁽²⁾ وهذا ما يرفضه أوامليل حيث يقول: "إن دعاة امتياز ثقافة الغرب الليبرالي اليوم هم في موقف دفاعي، فهذا الامتياز الغربي لم يعد شيئاً مسلماً به نظراً للتطورات الحاصلة على مستوى العالم، فهناك إدراك بل تخوف لديهم من أن الغرب لن يكون هو القوة الوحيدة في عالم الغد وأن الحضارة الغربية لم تعد مرادفة للحضارة العالمية وأن هناك يقظة للحضارات والهويات الثقافية بحيث أن العالم لن يكون عالمي الثقافة بل متعدد الثقافات فحتى لو أكل الجميع الهمبورجر ولبسوا الجيتز فهذا لا يعني أن العالم أصبحت حضارته واحدة"⁽³⁾.

إن اعتقاد طه حسين كان له ما يبرره عندما كان الغرب يهيمن على العالم لكن "الغرب يدافع عن نفسه الآن فهو لأول مرة في تاريخه الحديث ومنذ أخذ ييسط سيطرته الاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية على العالم هو الآن يدرك أنه لن يكون في المستقبل القوة الوحيدة في العالم"⁽⁴⁾.

ويستدل أوامليل بظهور القوة الاقتصادية الآسيوية "أما بعد الحرب العالمية الثانية فسوف تبني اليابان قوتها الاقتصادية ثم ستعرف دول من شرق آسيا وبعدها دول من جنوب شرقها نمواً

(1) علي أوامليل: سؤال الثقافة، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 37.

(4) المصدر نفسه، ص 39.

اقتصاديا معجزا وهكذا فإن القرن الحادي والعشرين إن لم يصبح قرنا آسيويا فعلى الأقل ستكون آسيا قطبا من أقطابه"⁽¹⁾.

لقد أراد أومليل أن يقول، وبعبارة أخرى، إن الثقافة الغربية ليست ثقافة نموذجية واستثنائية بل هي ثقافة خاصة بمجتمعها الغربي، تعبر عن طموحاته وعاداته وإمكانياته وقدراته، لا تنفصل عن ظروف المجتمع الغربي الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية. كما يرفض أومليل "الدعوى الرائجة الآن لدى الكثير من الكتاب الغربيين من أن الحداثة الاقتصادية والسياسية لا يمكن أن تقوم على نفس القيم الغربية التي بفضلها كان ميلاد هذه الحداثة إنما هو نوع من العرقية الثقافية المغلقة"⁽²⁾. لأن القيم الثقافية التي ظهرت في المجتمع الغربي "هي قيم موجودة في ثقافات وأديان غير غربية أيضا وكون مثل هذه القيم كانت منتجة في قيام الغرب الحديث لا يعني أنها حكر على ثقافته"⁽³⁾.

ولكي يوضح أومليل ذلك تعرض بالتحليل والنقد لأطروحة ماكس فيبر الذي جعل من الثقافة الغربية ثقافة استثنائية، وجعل من القيم الأخلاقية محددًا للنشاط الاقتصادي، وعالج سؤالاً رئيساً: كيف أدت بعض العقائد الدينية إلى ظهور عقلية اقتصادية؟ وهو يقصد العقيدة البروتستانتية، فهؤلاء البروتستانت الذين خلقوا الرأسمالية الحديثة: "مجددون متمرسون بمدرسة الحياة يحسبون كل شيء ولكنهم جريئون، شديدي الإخلاص في عملهم وآراؤهم صارمة ملتزمة بالمبادئ البرجوازية"⁽⁴⁾ لكن الأوربيين ابتعدوا عن حياة النسك الكنيسية وأوجدوا جواً جديداً بفضل العمل والجهد، الأمر الذي أدى حسب فيبر إلى خلق عقلانية حديثة اختصت بها حضارة الغرب، ولتأكيد وجهة نظره فقد درس الحضارات اليهودية والصينية (الكونفوشيوسية) والهندية (الهندوكية والبوذية) ولم يهتم إلا عرضاً بالإسلام وبالحضارة اليابانية، وقد وأصلته دراسته "الواسعة" هذه إلى نتيجة واحدة: وهي أنه ولا واحدة من هذه الحضارات قد تضمنت قيما يمكن أن تكون خلاقة للعقلانية الاقتصادية التي أسست الرأسمالية.

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ص 48.

(4) Max Weber : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, traduit de l'allemand par Jacques Chavy, Ed Plon, 1964, p 73.

يرفض أومليل وجهة نظر ماكس فيبر ويقدم مثالا عن القيم الإسلامية "فنحن إذا نظرنا إلى الإسلام - كقيم وتاريخ - نجده لم يدع الناس إلى الزهد في الدنيا وهو قد حض على العمل والكسب وجعل الاستخلاف مفهوما مركزيا"⁽¹⁾.

ويؤكد أومليل أن الإسلام ارتبط بالتجارة، وأن نبي الإسلام كان تاجرا وكان من صحابته تاجر كبار، بل إن الإسلام سلك طرقا تجارية أثناء انتشاره "فقد نشأت في العهد الإسلامي مدن تجارية كبرى وتوسعت مدن أخرى مثل تومبوكتو وأودغست وسجلماسة ومراكش وفاس وتلمسان والبصرة وبغداد ودمشق والقاهرة وطشقند، ولعبت بيزنطة دور الوسيط التجاري بين العالم الإسلامي وأوربا"⁽²⁾.

خلاصة القول إن القيم الثقافية التي تغنى بها فيبر تتواجد أيضا في ديانات أخرى وتؤثر إيجابا في سير الحياة الاجتماعية، والقيم الثقافية ليست حكرا على الغرب فقط والحضارة الغربية هي حضارة ضمن الحضارات التي عرفتها الإنسانية، بمعنى أن "الامتياز الغربي لم يعد شيئا مسلما به نظرا للتطورات الحاصلة على مستوى العالم"⁽³⁾.

رابعا. مفهوم علي أومليل للثقافة:

يستعرض أومليل في كتابه "سؤال الثقافة" نظرة جديدة لمفهوم الثقافة يتجاوز مفهومها التقليدي "إن أي حديث عن الثقافة الآن لا يمكن أن يكون هو نفس الحديث عنها منذ عقود قليلة"⁽⁴⁾ والسبب في ذلك "أن الثقافة ليست -وكما كان يتصور- ذلك المضاف الذي ننمي به الفكر ونمتع به الوجدان، حين نقرأ كتابا أو نزور متحفا أو نشاهد شريطا سينمائيا في أوقات نقتطعها من مشاغل الحياة اليومية كنشاط كمالي زائد على النشاط الاقتصادي والعمل الإداري أو المهن الحرة أو الممارسة السياسية، بل إن الثقافة اليوم هي أكثر من هذا كله فهي مبادئ للسياسات سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية أو أسس العمل السياسي"⁽⁵⁾.

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

(3) المصدر نفسه، ص 36.

(4) المصدر نفسه، ص 101.

(5) المصدر نفسه، ص 67.

إننا حسبما يقول أومليل: "لن نعود إلى عشرات التعريفات القاموسية لهذه الكلمة وإنما سنعتبر أن الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحافزة على السلوك هذه المعارف تتوارث في مجتمع وتتلقى في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي"⁽¹⁾.

لقد تغير مفهوم الثقافة وطبيعتها: "فالثقافة لم تعد ذلك الشيء الكمالي الذي نفع إليه بعد أن ننتهي من أعمالنا ومهامنا اليومية، بل الثقافة اليوم هي المحدد للسياسات، مبادئ السياسة الاقتصادية، أهداف التربية والتعليم، أسس التوافق على قواعد العمل السياسي والمبادئ التي تقوم عليها المؤسسات السياسية، دور الدولة في عالم اقتصاد السوق والمنافسة والتأصيل الثقافي للديمقراطية"⁽²⁾.

لقد حاول أومليل أن يتجاوز الطرح الكلاسيكي للثقافة وهو طرح انشغل به في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، ونظر للثقافة بمنظار جديد حيث ربطه بالتحويلات الكبرى التي شهدتها الساحة الدولية خصوصا بعد أفول نجم الاتحاد السوفياتي وظهور الولايات المتحدة كدولة وحيدة عظمى.

ويمكننا أن نوضح نظرتة الجديدة للثقافة من خلال التساؤلات التي طرحها وحاول أن يعالجها حيث يقول "لقد عرضنا للثقافة ليس بالمفهوم الذي يهم فئة المثقفين وجمهورهم بل بالمعنى الذي يعتبر الثقافة رؤية ومبدأ للسياسات، كيف تكون سياستنا في التربية والتعليم منتجة لرأس مال بشري مندمج ومنافس في عالم اليوم؟ ما هي قيمنا الثقافية القابلة للتبادل في سوق القيم، ومكونة لعقلية حدائية، وهوية ليست من ماضٍ ولّى بل جواز سفر لدخول آفاق المستقبل؟ ما هي رؤيتنا لبناء اقتصاد اجتماعي ومنافس معا وكيف نبني منظومة قيم تحفز إلى المبادرة والابتكار والإقبال على العمل المنتج وأخلاقياته وضبط الوقت كنظام للحياة والإنتاج وتخطيط المستقبل؟ كيف نربي على احترام الكرامة الإنسانية وجعل حقوق الإنسان نمطا للحياة؟ ذلك هو مفهوم الثقافة الذي نأخذ به ونعرض لمجالاته وناقش قضاياها"⁽³⁾. وباختصار فقد ربط أومليل الثقافة بالسياسات المتبعة في تسيير شؤون المجتمع، وجعلها مبدأ أساسياً للسياسات حيث اشترط أومليل ثقافة حدائية لتسيير

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص ص 84-85.

(3) المصدر نفسه، ص 07.

شؤون التربية والتعليم مركزا على ضرورة نشر التعليم مع مراعاة الكيف لا الكم، لأن التعليم الحديث والذي يُتلقى في الخارج هو الأفضل في نظر أومليل، وهو الذي يؤدي إلى خلق أو إنتاج رأسمال بشري مندمج يمكنه أن يصمد في وجه المنافسة في عالمنا اليوم، كما انشغل بقيم الثقافة العربية القابلة للتبادل في سوق القيم والمكونة لعقلية حداثة فعلية.

وقد جعل من الثقافة جواز سفر لدخول آفاق المستقبل، كما ربط الثقافة بالسياسة الاقتصادية والاجتماعية التي يجب إتباعها حتى يتم بناء منظومة قيم تحفز على المبادرة والابتكار والإقبال على العمل المنتج وأخلاقياته.

1- سياسة التربية والتعليم:

أ- ثقافة التربية:

يرى أومليل أن التربية الناجحة هي التي انتهجتها فلسفة الأنوار لأنها عملت على تحقيق مطلب الحرية الفردية، وتربية الفرد على "حرية الرأي والتفكير الشخصي وتخليص العقول من سيطرة التراث لأن التربية ينبغي أن تتجه إلى بناء المستقبل، أو ابتكاره وليس إلى استنتاج الماضي"⁽¹⁾ لكن عكس ذلك هو الذي يحدث في الدول العربية التي لا تضرب صفحا عن الماضي "بل تعيد تأهيله لإثبات الذات الجماعية ولذلك فإن هدف التربية هو إعداد المواطنين ليكونوا أهلا للاستقلال أكثر منها تربية على الحرية الفردية"⁽²⁾.

إن التربية أداة للتحديث في نظر أومليل لأنها الوسيلة الأساسية لتحقيق التقدم وتجسيده والاستمرار فيه "فإذا كان التقدم هو تقدم العقل في اكتشاف الحقائق، وفي التحكم في الطبيعة لبط سيطرة الإنسان على الأشياء وتسخيرها لمنافعه، وإذا كان التقدم يعني حرية الفرد، وبناء النظام الاجتماعي والسياسي على تعاقد حر بين أفراده وأيضا حرية الفكر والعقيدة، وإذا كان التقدم ارتقاء بالذوق والوجدان بفضل رقي الآداب والفنون، وإذا كان التقدم هو قوة الأمم التي تمتلك هذا كله وتتفوق به على غيرها فإن التربية وسيلة أساسية لكل هذا التقدم والاستمرار فيه"⁽³⁾ فغاية التربية هي تخليص عقول الناس من التخلف، ومن التبعية لتراث الأسلاف "إنه ينبغي

⁽¹⁾ علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 13.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 14.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 15.

[يقول أومليل] أن لا نخضع جيلنا لآراء وإرادات الأجيال السابقة بل ينبغي تنويره أكثر فأكثر، حتى يصبح كل واحد أهلاً لتدبير نفسه وإرشاده من عقله"⁽¹⁾ فالتربية يجب أن تكون تربية على الديمقراطية لبناء المستقبل والمضي قدماً دون الرجوع إلى الخلف.

ب- ثقافة التعليم:

غاية التعليم في نظر أومليل هي نشر أفكار التقدم: "التعليم ينبغي أن يكون تربية على الديمقراطية لضمان رسوخها في العقلية والعادات وتكوين الضمانة الأساسية لاستمرارها وهو الإنسان الواعي بحقوقه وحرياته والمحضن من القابلية للاستبداد، ومجانية التعليم توسيعاً للقاعدة الاجتماعية للديمقراطية، وفسح المجال لحراك اجتماعي ضداً على التفاوت الذي تثبته بنيات اجتماعية منغلقة، ومجانية التعليم إقراراً للمساواة في المواطنة، غاية التربية والتعليم إذن نشر أفكار التقدم والوعي بالديمقراطية"⁽²⁾.

إن غاية التربية والتعليم هي تحديث المجتمع ونشر الوعي الديمقراطي الذي يساعد على حرية التعبير وتغيير الثوابت السلبية واستبدالها بمنطق التغيير والحوار، وبالتالي تتمكن من إنتاج رأسمال بشري على حد تعبير أومليل. فالثقافة الآن قيمتها في مدى تكوينها للرأسمال البشري صانع التنمية.

2- الثقافة تصنع التنمية:

انشغل أومليل بمسألة الثقافة والتنمية، وبطبيعة العلاقة الموجودة بينهما، فما طبيعة هذه العلاقة في نظره؟ وهل يمكن أن تصنع الثقافة التنمية؟

يجيب أومليل من خلال استحضاره لأطروحة ماكس فيبر "هذه الأطروحة قدمها فيبر في دراسة مقارنة شاملة بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى وعاد إليها باحثون في السنوات الأخيرة خاصة في مجالي الاقتصاد وعلم السياسة، إن الحداثة عند هؤلاء شيئان متلازمان الرأسمالية أو اقتصاد السوق والديمقراطية"⁽³⁾ فالرأسمالية والديمقراطية عندهم لن تكونا ممكنتين دون أن تتأسس على قيم ثقافية لا توجد خارج الثقافة الغربية.

(1) Marie Jean Antoine de Condorcet : Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Ed Bovin, Paris, 1933, p 214.

(2) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

لقد أكد ماكس فيبر أن بعض العقائد الدينية أدت إلى ظهور عقلية اقتصادية "فالسلك الاقتصادي لا تحدده بالأساس ظرفية تاريخية أو سياسية بل عقلية اقتصادية معينة اختصت بها البروتستانتية فغلقت المؤسسة الاقتصادية الرأسمالية المنفصلة عن المنزل والمدارة بعقلانية في المحاسبة والتدبير طلبا لربح متجدد لتوسيع الاستثمار وليس للإنفاق في التمتع ومظاهر البذخ والاستهلاك"⁽¹⁾.

هذه العقلانية الحديثة في نظر فيبر اختصت بها حضارة الغرب "فالعلم بمعناه الحديث غربي الأصل والتطور وأيضا القانون الوضعي، كما أرسى الغرب الحديث دعائم الدولة العصرية بدستورها المكتوب وقوانينها المجردة، دولة تديرها بيروقراطية بمعناها الحديث، والرأسمالية هي أهم إنجاز تاريخي للبروتستانتية، وقد بنتها الطبقة البرجوازية، وهي طبقة لا يمكن الحديث عن نظير لها في المجتمعات الأخرى"⁽²⁾.

وقد أفاد أواميليل بأن ماكس فيبر خلص إلى القول في نهاية دراسته للحضارات الشرقية، بأنها لا ترقى للعقلانية الحديثة التي نبعت من الدول الغربية، فالحداثة العقلانية أسست الرأسمالية والديمقراطية والعلم بمناهجه الحديثة المؤسسة على التجربة العلمية والصياغة الرياضية. وبعد استعراض أواميليل لأفكار ماكس فيبر يؤكد أنه صحيح أن الغرب قام ببناء حضارة متطورة وأنتج ثقافة متميزة لكنها ليست الثقافة الوحيدة التي تطالب بالابتعاد عن حياة الزهد والإقبال على العمل، فالإسلام الذي أغفله فيبر في دراسته له قيم ثقافية متميزة تدعو للعمل والإنتاج والابتعاد عن الزهد وخير مثال على ذلك في نظر أواميليل هو امتهان الرسول (ص) لمهنة التجارة، صحيح أن الثقافة تساهم في صنع التنمية، لكن ما يرفضه أواميليل هو أن القيم الثقافية الغربية ليست الوحيدة التي تبني حضارة، فهناك ثقافات متعددة وإن اختلفت مستوياتها. ومن ثمة فالثقافة الغربية ليست النموذج الوحيد الذي يجب الاقتداء به.

في كتابه "سؤال الثقافة" تجاوز أواميليل الطرح الكلاسيكي لمسألة الثقافة والمتعلق بطبيعة دور المثقف وعلاقة المثقف بالسلطة السياسية وإمكانية إيجاد سند له في التراث، فقد تعرض لهذه الأسئلة بالبحث والتحليل في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية".

(1) Max Weber : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Op.cit, p 26.

(2) علي أواميليل: سؤال الثقافة، ص 26.

أما في "سؤال الثقافة" والذي صدرت طبعته الأولى سنة 2005 فإن أومليل يقر بأنه تعرض للمسألة الثقافية بمنظار جديد نظرا للتحويلات الكبرى التي عرفتتها الساحة الدولية، ويخص بالذكر أفول نجم الاتحاد السوفياتي وانفراد المعسكر الغربي بالسلطة والهيمنة، وظهور ثورة الاتصال والشبكات المعلوماتية، وسنعود لها لاحقا: "إن أي حديث عن الثقافة الآن لا يمكن أن يكون هو نفس الحديث عنها منذ عقود قليلة، أي قبل ثورة تكنولوجيا الاتصال وانتصار اقتصاد السوق واتجاه العالم نحو العولمة بخصائصها التي منها تنميته الاستهلاك بما في ذلك تنميته البضاعة الثقافية"⁽¹⁾.

وبناءً على ذلك يؤكد أومليل أن للمسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم أهمية وخطورة لم تكونا لها من قبل، ولذلك يرفض العودة إلى الموسوعات والمعاجم لتعريف الثقافة ويقدم لها مفهومه الخاص: "إنما سنعتبر أن الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحافزة على السلوك، هذه المعارف تتوارث في مجتمع وتلقى في الأسر والمدارس وتكيف السلوك الفردي والجماعي"⁽²⁾.

إذا الثقافة عند أومليل تصوغ العقلية وتطبع السلوكيات. وبهذا التصور يعتقد أومليل أنه قدم مفهوما أكثر عمقا للثقافة "لأنه يتعلق بالعقلية والعادات الذهنية والقيم الموجهة للسلوك عن وعي أو لا وعي"⁽³⁾. وبما أن الثقافة تصوغ العقلية فإننا نلحظ أثرها في اختيار النظام الحاكم ويخص أومليل بالذكر الديمقراطية كنظام. بمعنى أن ثقافة شعب من الشعوب تؤثر على خياره، مثال ذلك، أنه إذا كانت الثقافة الأصولية مثلا هي السائدة في مجتمع من المجتمعات، فإن نتائج الانتخاب ستكون لصالح هذا التيار، أما إذا كانت الثقافة السائدة هي ثقافة التيار الليبرالي، فإن نتائج الانتخاب ستكون لصالح هذا التيار. فللثقافة، في نظر أومليل، أثر كبير في سير العملية الانتخابية.

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 67.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

المبحث الثاني. النظام الديمقراطي والتسليم بالاختلاف:

يعتقد أومليل أن تحقيق الرقي والتقدم في البلاد العربية الإسلامية رهين باعتماد قيم الديمقراطية التي تؤمن بالتعددية والاختلاف، وتسمح به، وبدونها لا نستطيع بلوغ التطور الاقتصادي والاجتماعي ومد جسور الوصال بين عالمنا والعالم المتقدم.

وتطبيقاً لمنهج الأركيولوجي ولترعته النقدية رجع في كتابه "شرعية الاختلاف" بالبحث والتنقيب في التراث العربي الإسلامي لدى مفكرينا القدماء لمعرفة هل يوجد سند في التراث لتبرير الدعوة إلى شرعية الاختلاف في الرأي وإلى ترسيخ قواعد الحوار؟ وما هو دور فلسفة الاختلاف في المجتمع؟

أولاً. شرعية الاختلاف:

يقول أومليل: "اهتممت بموضوع الاختلاف لأسباب منها أن الوطن العربي مجتمعات متعددة، ينبغي البناء على واقع التعدد وليس القفز عليه، والديمقراطية هي خير نظام لتدير التعدد والحوار والتنافس السلمي والتعايش"⁽¹⁾. ويضيف قائلاً: "بل إن الحق في الاختلاف الذي يعيننا هو ذلك الذي يعتبر شرطاً أساسياً لمطالب التعددية والديمقراطية وحقوق الإنسان المطروحة عندنا الآن"⁽²⁾.

يشير أومليل إلى أنه قد يعترض معترض فيقول بأن حق الاختلاف انشغلت به الفئات المثقفة في الدول الغربية لأن الأرضية كانت ممهدة، ولأن هذه الدول قد بلغت درجة عالية من التنظيم، وأن مؤسسات الدولة الحديثة فيها مستقرة والمجتمع المدني فيها قوي، وبذلك فالحديث عن حق الاختلاف لا يهدد أمن هذه الدول عكس ما هو عندنا، حيث الوحدة الوطنية هشة والروح القبلية والعشائرية لا تزال مستمرة. وبالتالي فإن الدعوة للانفعال بفكرة الاختلاف ستكون طريقاً لتفكيك وحدة الوطن ولكيان الأمة. إن هذا ما يمكن أن يتبادر إلى بعض الأذهان، لكن "مع ذلك فنحن [يقول أومليل] ندعو إلى شرعية الاختلاف كأساس لتعددية لا تعني الشتات والتشتت وليست عودة إلى طائفية أو قبلية بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح نتعاقد حول

(1) علي أومليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 125.

(2) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص 138.

مؤسسات بناء على وفاق عام متجدد بالوسائل الديمقراطية، ذلك أن الديمقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني⁽¹⁾.

وفي هذا يتفق أومليل مع فتحي التريكي الذي يرى أن "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⁾. إن معقولية التنوع في نظر التريكي هي الضمانة العلمية القادرة على دراسة مسألة الوحدة في المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية والسياسية، أما الاختلاف كما يراه أومليل هو الذي يحترم التعددية ويلفت الأنظار. ويجذر أومليل من أن التعددية ليست مفتاحاً سحرياً لحل مشكل الديمقراطية.

1- الخلفية التاريخية للاختلاف في التراث العربي الإسلامي:

يدعو أومليل إلى إرساء الحق في الاختلاف كحق من حقوق الإنسان وكأساس للنظام الديمقراطي ويطالب بتبني التعددية واحترامها في المجتمع، فهل هنالك سند لهذه الدعوة في التراث الثقافي العربي؟

وفقاً لمنهج الأركيولوجي النقدي رجع أومليل إلى التراث العربي الإسلامي في العصور الوسطى وقام بعملية مسح شامل تقريباً، درس خلاله العديد من الشخصيات العربية الإسلامية أمثال البيروني والشهرستاني وابن خلدون، هذا الأخير خصه بكتابه "الخطاب التاريخي". كما وقف عند العديد من الفرق الإسلامية من أشهرها فرقة المعتزلة، ونتيجة استقرائه للتراث التاريخي الإسلامي استخلص مجموعة من الاستنتاجات.

يرى أومليل أنه إذا رجعنا إلى الكتب التي وضعها القدماء للحديث عن مختلف العقائد والمذاهب التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية أي كتب "الملل والنحل" و"الفرق" فإن ما يثير دهشتنا هو أن هذه المجتمعات قد شهدت كل ما يخطر أولاً يخطر على البال من مذاهب وعقائد متنوعة بل وغريبة "إلا أنه مع ذلك هناك موقف إيديولوجي مسبق نجده عند واضعي هذه الكتب،

(1) علي أومليل: علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص ص 138-139.

(2) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1988، ص 18.

وهو اعتبارهم الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير⁽¹⁾ ورغم تعدد الأطراف واختلافها فإنهم (أي الكتاب) يختزلون الحقيقة في جهة واحدة. لقد شهد التاريخ الإسلامي الاختلاف كواقع لكن كل فرقة تعتقد نفسها الناجية أو صاحبة الحقيقة، والتعدد في نظر هؤلاء فتنة وانقسام وفوضى "لقد كان جوهر الاختلاف عند القدماء هو الاختلاف الديني، فهو مقدم على مظاهر الاختلاف الأخرى كالعرق واللسان وغيرهما وقد نظر القدماء إلى اختلاف الغير عنهم (أي الاختلاف الديني) من موقع إسلام منتصر واثق من نفسه ومن منطلق هذه الوثوقية تعاملوا مع المذاهب والعقائد المختلفة"⁽²⁾ وهذا ما يتقبله أو مليل فهو يؤمن بأن التعددية ليست فتنة بل وسيلة للم شمل الفرق ووافقها تحت لواء واحد.

إلا إن هناك مواقف في تراثنا حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف "... إلا أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع"⁽³⁾ وهنا يدرج أو مليل مثال فرقة المعتزلة التي قبلت الحوار مع الآخر المختلف أو غير المسلم، يقول أو مليل: "وللتدليل على أهمية هذا النوع من المناظرة في الثقافة الإسلامية أي مناظرة المسلمين لغير المسلمين لن نعرض لمناظرهم لأهل الكتاب فهؤلاء ومهما يكن لهم وضعية معترف بها داخل المجتمع الإسلامي، بل سنعرض لمجادلة الإسلاميين للأديان غير الكتابية والتي لم يعترف بها الإسلام كأديان"⁽⁴⁾. لقد تطرق أو مليل لحرص الكتاب الإسلاميين على التعرف على هذه الأديان، كما نوه بالكيفية التي جادل بها المسلمون أصحاب هذه الديانات جدالا لم يمنعهم منه اعتبارها غير معترف بها، معنى ذلك أن "طموح مفكري الإسلام قد ذهب إلى ما هو أبعد، فعنوا بالآراء والعقائد غير الكتابية عنايتين، عناية تعرف وتعريف وعناية جدل ومناظرة"⁽⁵⁾.

وفي هذا المجال يستشهد أو مليل بالقاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني، فمن خلال كتابه تثبيت دلائل النبوة "وفي مواقع متفرقة منه (الكتاب) وكذلك من خلال الجزء الخامس من كتابه "المغني في أبواب العدل والتوحيد" يجد نفسه أمام متكلم يناقش نقاشا جدليا عاليا (مقالات) (أي آراء ومعتقدات) غير الإسلاميين وبالأخص المانويين، فالقاضي المعتزلي يأخذ المانوية مأخذ الجد فلا

(1) علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص 147.

(2) المصدر نفسه، ص 141.

(3) المصدر نفسه، ص 148.

(4) المصدر نفسه، ص 23.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يكتفي إزاءها بالرفض الديني المحمل باعتبارها شركا محضا فلا تستأهل النقاش بل يضطر لكي يجادلها إلى الإطلاع على محتواها اعتمادا على كتابات أصحابهم أنفسهم⁽¹⁾.

لقد عرف القاضي بالمانوية ثم بعد ذلك رد عليها ونقضها، وهو لا يستهين بالمستوى الفكري لخصومه "ولا يكتفي بالموقف الديني فيحكم عليهم بالشرك فينتهي أمرهم عنده بل إن القضية أصبحت لديه قضية فكرية كلامية لذا فهو لا يلجأ إلى الرد عليهم بالحجة الدينية، بل يعارضهم بمنطق المتكلمين وطرقهم الجدلية"⁽²⁾. إن ما يعجب أو مليل في هذا هو اعتماد المعتزلة على الحجة الجدلية بدل الرد الديني، لكن أمثال هؤلاء في التاريخ الإسلامي قلائل في نظر أو مليل ومن ثمة لا يجوز أن نقول بأن هنالك سند في تراثنا الإسلامي للقول بفكرة الاختلاف وحوار الآخر.

وهناك صنف آخر، في نظر أو مليل، من الكتاب المسلمين الذين اهتموا بالآخر أو بالأديان غير الكتابية والذين توقفوا فقط عند بسط الآراء وهكذا "فهناك صنفان من الكتاب المسلمين اهتموا بالأديان غير الكتابية، الصنف الأول اهتم بالنقض والرد والمعتزلة أبرز هؤلاء، والصنف الثاني اعتنى ببسط الآراء والعقائد أكثر مما اهتم بمجادلة أصحابها ومن هؤلاء ابن النديم، والشهرستاني والبيروني"⁽³⁾.

ومع ذلك يجد أو مليل البيروني متميزاً كونه اعتمد الحجة العلمية بدل الدينية، وذلك رغم موضوعية الشهرستاني أيضاً، إلا أن اللجوء للحجة العلمية هو الذي أعجب أو مليل بصفة خاصة، كما أعجبه موضوعية الشهرستاني، لكن يظل هؤلاء جميعاً يشتركون في القول بأن الحقيقة واحدة وهي ملك للفرقة الناجية.

من خلال ما تقدم يستنتج أو مليل أنه لا وجود لأي سند للاختلاف في التراث العربي، كما يستنتج "أن تراثنا ليس فيه عموماً، ما يشجع على حق الاختلاف وتدييره فهو تراث يعلي من شأن الوحدة والتوحيد، وحدة الأمة، وحدة الجماعة وحدة القراءة... فعلى الرغم من أن تاريخ المجتمعات الإسلامية عرف تعدداً حقيقياً في المذاهب والأديان والملل إلا أنه ملغى على مستوى

(1) علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص 37.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 41.

الخطاب، لأن كل واحدة من هذه تدّعي أنّها وحدها على حق وأيضاً على مستوى السلطة الحاكمة⁽¹⁾ إن الاختلاف في الماضي رغم وجوده كواقع فقد كان مرفوضاً، أما الحوار مع الآخر فكان موجوداً أيضاً لكن من منطلق إسلام منتصر ينظر للآخر نظرة متعالية، وهذا النوع من الاختلاف لا يكثر له أو مليل ولا يهتم به بل "إن الحق في الاختلاف الذي يعيننا هو ذلك الذي يعتبر شرطاً أساسياً لمطالب التعددية والديمقراطية، وحقوق الإنسان المطروحة عندنا الآن"⁽²⁾.

أ- مفهوم الاختلاف عند البيروني:

يؤكد أو مليل أننا حين نقرأ البيروني نجد مفكراً مختلفاً ومرجع ذلك في نظره أن البيروني لم يكن يلجأ للحجة الدينية بل يعتمد منطق المفارقة والحجج العلمية وهذا ما جلب انتباه أو مليل إليه. لقد تميز فكر البيروني باهتمامه بالهند أكثر من أي مفكر آخر، وقد كان متفرداً في هذه الدراسة. لقد "رسم هدفاً لنفسه هو نقل الصورة الحقيقية للهند، أو على الأقل ما كان يهيمه منها آنذاك"⁽³⁾ لأنه كان يدرك أن صورة الهند لدى المؤلفين المسلمين فيها الكثير من المبالغة والتحريف، ولذلك قرر القيام بدراسة ميدانية فانتقل إلى الهند وأجرى مقارنة بينها وبين علوم اليونان في الكثير من الأحيان فهو قلماً يقارن الهند بالعالم الإسلامي.

إن الهند في نظر البيروني "توقفت عند مرحلة تجاوزها اليونان، مرحلة العلم المختلط بالفكر الديني الأسطوري... وهنا يلجأ البيروني إلى مفهوم الجاهلية، وهي تعني عنده مرحلة يختلط فيها العلم بالفكر الأسطوري... هذه الجاهلية التي يرى أن الهنود وقفوا عندها، تجاوزها العرب بالإسلام واليونان بالفلسفة"⁽⁴⁾. وهكذا، فإن مصطلح الجاهلية عند البيروني يعني به مرحلة دون العلم الصحيح والعقيدة الحقة وهو يرى أن مرتبة عقائد الهند ومستوى العلم عندهم قد توقفا عند هذه المرحلة.

(1) علي أو مليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 125-126.

(2) علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ص 48.

(4) المصدر نفسه، ص 50.

ويعتقد أومليل أن البيروني فضل إجراء مقارنة للهند مع اليونان لأنه اختار المقارنة العلمية البعيدة عن المقاصد الدينية، فالبيروني جعل مقارنته للهند مع اليونان "ربما لأنه اختار العلم الصحيح -البحث- أي المتجرد عن المبادئ والمقاصد الدينية، مجالاً للمقارنة"⁽¹⁾.

وتبرير ذلك في نظر أومليل هو أن الأمر واضح لدى البيروني فيما يتعلق باليونان، لأن ميلاد الفلسفة كان مرحلة حاسمة نقلت الفكر من الأسطورة إلى النظر العقلي العلمي. وقد خلص أومليل إلى هذه النتيجة من خلال نص أورده البيروني يقول فيه "إن قدماء اليونان قبل نجوم الحكمة فيهم بالسبعة المسمين أساطين الحكمة (...). وتهذب الفلسفة عندهم (...). كانوا على مثل مقالة الهند... لكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين نقحوا لهم الأصول الخاصة دون العامة لأن قصارى الخواص إتباع البحث والنظر (...). ولم يكن للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم"⁽²⁾.

إذا بواسطة الفلسفة تجاوز اليونان الفكر الأسطوري وهو أمر لم يحصل للهنود حسب نص البيروني، وهنا نلمس اتجاه البيروني العلمي في تحليله وتفسيره للأمر، وبذلك كان مختلفاً عن معاصريه الذين كانوا يلجأون للحجة الدينية. فهو نادراً ما يلجأ للحجة الدينية "وحجته المعتادة علمية يحد بأخذها خاصة من العلم الذي برع فيه وهو علم الفلك الرياضي"⁽³⁾.

ويخلص أومليل مما سبق ذكره أن البيروني رغم اختلافه عن معاصريه في طريقة عمله أو منهجه فإنه يتفق معهم في الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها الدين الإسلامي دون سواه.

إن موضوعية مفكري العصور الوسطى المسلمين لا تعني، في نظر أومليل، قبول مبدأ الاختلاف، فحتى البيروني الذي يعتبر نموذجاً فذا واعتمد الموضوعية، على حسب زعمه، كما اعتمد الحجة العلمية لا الدينية، ومع ذلك يرى أن الحقيقة مع فرقة واحدة وبذلك ينفي الاختلاف الذي يقوم على أساس احترام حرية الرأي، والتعددية. إن البيروني مثل ابن حزم والشهرستاني والبغدادي وغيرها من الأسماء العربية التي سجلها التاريخ، يعترف بوجود الاختلاف حتى داخل المجتمع الإسلامي الواحد، لكن الحقيقة تظل واحدة وهي ملك لفرقة واحدة، وهذا ما لا يقبله

(1) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 51.

(2) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، طبعه حيدر آباد، 1958، ص 19.

(3) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 55.

أومليل لأن الاختلاف بهذا المعنى يؤدي إلى الجمود والتخلف والرجوع إلى الوراء عوض التقدم نحو الأمام.

إذا لا يوجد سند لمفهوم الاختلاف في التراث العربي الإسلامي، لأن مبدأ الاختلاف الذي ينشده أومليل يقوم على التعددية والحرية، بينما الاختلاف عند مفكري العصور الوسطى المسلمين يقوم على فكرة الوحدة، ووحدة الحقيقة وامتلاكها من طرف واحد دون بقية الأديان. وهذا في نظر أومليل يقود إلى التعصب والبعد عن مبادئ الديمقراطية التي يجعلها شرطاً رئيساً لكسب رهان الحداثة وبناء مجتمعات عربية جديدة قادرة على مواكبة العصر.

ب- مفهوم الاختلاف عند الشهرستاني:

لقد أقر الشهرستاني بأنه موضوعي في أبحاثه وأحكامه، من خلال قوله "وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل"⁽¹⁾ ويقول في كتاب آخر له بعنوان "مضارعة الفلاسفة" عن نية الموضوعية في نقده لفلسفة ابن سينا "وشرطت على نفسي ألا أفوضه بغير صنعته"⁽²⁾.

بالنسبة لأومليل فإن الشهرستاني كان وفيًا إلى حد كبير لموضوعيته حيث عرض الأديان والمذاهب غير الإسلامية بطريقة واضحة مميزة، ويتضح ذلك من خلال تصنيفه للفرق وأصحاب الديانات إلى: صنف أول هم (أرباب الديانات والملل من المسلمين وأهل الكتاب وممن له شبهة كتاب)، والصنف الثاني هم (أهل الأهواء والنحل). وإن طريقتة في العرض وتسامحه الفكري الذي يعترف له به أومليل "جعلته يقرب إلى قارئه ما كان متيسرا معرفته عن الآراء والمذاهب الأجنبية في كثير من الموضوعية"⁽³⁾.

إذا فاختلاف الأديان عند الشهرستاني لا يعني تكافؤها وكذلك الأمر بالنسبة لاختلاف الفرق داخل هذا الدين (الإسلام) لا يعني مساواتها مساواة يبررها الاجتهاد على الأقل، بل هناك

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1967، ص 14.

(2) الشهرستاني: مضارعة الفلاسفة، القاهرة، 1976، ص 16.

(3) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 64.

من بينها فرقة واحدة هي الفرقة الناجية ويستدل على ذلك بقوله: "والحق في الجميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة"⁽¹⁾ إلا أن الشهرستاني لا يذكر اسم الفرقة الناجية كما يفعل بعض مفكري عصره.

النتيجة التي يخلص إليها أومليل هي أن الشهرستاني رغم موضوعيته إلا أنه هو أيضا لا يقبل مفهوم الاختلاف الذي يقوم على التعددية، فرغم أن الاختلاف حقيقة واقعة وقد عرفها الإسلام منذ العهد الأول ورغم إدراجه في كتبه للعديد من الفرق والشخصيات التي اختلفت فيما بينها لكنه يعتقد أن فرقة واحدة لها الحق ولها الشرعية وهذا ما يرفضه أومليل، وينتقد بشدة معنى ذلك الاختلاف، ونلمس ذلك من خلال نص يقول فيه: "هناك موقف يتردد عند قدمائنا لا يخلو من مفارقة، فهم من جهة، يسلمون بأن الاختلاف أمر قد وقع منذ السلف الأول، وهم من جهة ثانية قد ظلوا متمسكين بأن الحق إنما هو مع اتجاه واحد لا غير من بين الاتجاهات المختلفة، إن في هذا الموقف مفارقة، لأن تسليمهم بأن الاختلاف أمر طبيعي وأنه قد وقع فعلا، ومنذ البداية لم تبين عليه نتيجته المنطقية؛ أي استعداد موضوعي لقبول الاختلاف حقيقة وواقعا، وترسيخ منطق الحوار وثقافته"⁽²⁾.

وهكذا، فإن الشهرستاني وابن حزم والبيروني والكثير من مفكري العصور الوسطى يعتقدون بأن الحقيقة واحدة وفريدة وهي ملك لفرقة واحدة وتلك هي المشكلة في نظر أومليل، أي الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد⁽³⁾.

لقد وقع الاختلاف بين المسلمين منذ البداية، لكن القول بأن الإجماع وضع حداً للاختلاف فهذا ما يرفضه أومليل رفضا مطلقا، لأن الإجماع إنما هو تسوية تاريخية يمكن إعادة النظر فيها ولا يمكن جعله أمرا قارا مطلقا.

إن أومليل لا ينكر أن الهدف المنشود، وهو وحدة الجماعة الإسلامية، أمر محمود ومشروع، لكنه يرفض طريقة تصور تحقيق هذا الهدف، وهنا يستند أومليل على تفسير الغزالي للاختلاف، يقول الغزالي: "وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه (أي القرآن) بل نفي الاختلاف

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 11.

(2) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 79.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عن ذات القرآن" يوضح أو مليل أن الاختلاف عند الغزالي إنما هو حول القرآن وأن "ذلك لا يعني بالضرورة اختلاف النص نفسه... والنتيجة المترتبة على قول الغزالي هي أن الاختلاف متوقع ومشروع، لكن الموقف الغالب لم يكن يساير هذا الاستنتاج إذ العادة أن يعتبر كل طرف أن اختلاف الأطراف الأخرى ليس اختلافًا معه حول تأويل النص، بل يعتبرها أنها قد اختلفت مع النص المقدس وأن مذهبه بالذات هو وحده المطابق للنص، وهكذا يجرّم حق الاختلاف على الآخرين، لأنه لا يعتبرهم أطرافًا قد اختلفت معه حول قراءة النص وتأويله، بل يعدّها قد اختلفت مع النص نفسه"⁽¹⁾ وهذا ما ينتقده أو مليل بشدة، ويعبر عن رفضه له.

ج- مفهوم الاختلاف عند القاضي النعمان بن محمد:

اعتمد أو مليل مثالا آخر لتدعيم رأيه حول الاختلاف وهو شخصية القاضي النعمان بن محمد وهو أحد القضاة المتطرفين، فهو أي أو مليل يعتقد أن: "النعمان متطرف ومن عهد مضى، إلا أنه لم ينقرض، فمزال هذا الصنف من المتطرفين يظهر من حين لآخر وهو قد دُعي الآن ليحتل الساحة العامة وليحاول من جديد مصادرة الحقيقة بالعنف، ورد السياسة إلى الاستبداد"⁽²⁾.

يعتقد أو مليل أن النعمان يأمر الناس بإبطال عقولهم وتعطيل إرادتهم والخضوع للولي أو السلطان "وصاحبنا القاضي يقول إن الاختلاف أهما الإجماع، إلا أن الإجماع عنده هو الخضوع المطلق لسلطان ولي الأمر، وماعدا ذلك من تعدد في الرأي وحق في الاجتهاد فهو خروج على الشرعية (العلمية والسياسية) والقابلون أو الخاضعون لسلطان الإمام ولي الأمر هم الذين يستحقون عند القاضي اسم الجماعة الإسلامية وسواهم خارجون عن الشرع والشرعية"⁽³⁾.

ويستدل أو مليل بقول للنعمان "لا يقع اسم الجماعة بعده [أي بعد الرسول ﷺ] إلا على من اجتمع على طاعة الإمام (...). وكل جماعة تخرج عن طاعة الإمام لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص 81.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 85.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 67.

⁽⁴⁾ النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، دار الأندلس، بيروت، 1973، ص 130.

ربما يعترض البعض على اختياره للنعمان كمثال لأنه قد أصبح في ذمة التاريخ إلا أن الأمر، في نظر أومليل، على العكس من ذلك: "فأمثال النعمان عادوا ليحتلوا الساحة ويروجوا للطغيان نفسه، طغيان الرأي الواحد والسلطان المطلق، وكل ذلك باسم الدين المختزل في مذهبهم، حيث تقوم أية جماعة اليوم لتدعي أنها وحدها الناطق الرسمي باسم الدين، وأنها بذلك تملك الحقيقة، والقول الفصل في كل شيء وأن عندها الفتوى النهائية في قضية نظام المجتمع والسياسة فهي إنما تكرر موقف القاضي النعمان"⁽¹⁾.

يرفض أومليل إذاً مفهوم الاختلاف كما عرفه التراث العربي الإسلامي لأن الاختلاف الذي ينشده هو الاختلاف المبني على حرية الرأي لا الولاء والطاعة، وهو اختلاف يقوم على مبدأ التعددية، واختلاف يبحث دوماً عن الحقيقة، فالحقيقة في نظره ليست ملكاً لأحد أو لفريق بل يجب علينا البحث عنها دائماً في إطار مشروعية الاختلاف وحرية إبداء الرأي والابتعاد عن الاستبداد والتسلط لأنهما يولدان العنف والفوضى. يدعو أومليل لإحلال الاختلاف الذي يشكل جوهر الديمقراطية الفعلية ولئن وجدنا "الأشعري والبغدادي والشهرستاني وابن حزم يتحدثون عن التعدد الديني والمذهبي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، فإن هذه التعددية الاجتماعية الدينية لم تجعلهم يعترفون بشرعيتها فالحق عندهم يبقى بجانب فريق واحد"⁽²⁾.

2- العوائق الذاتية للاختلاف:

يرى أومليل أن المفكرين العرب قد وقفوا من فكرة الاختلاف موقفاً سلبياً وقد برر أومليل ذلك بالظرفية التاريخية آنذاك، بمعنى أن جل الدول العربية كانت تحت سيطرة الاستعمار الأوربي ولذلك نظروا للاختلاف بمنظار سلبي "يتخذ الحديث عن الاختلاف في مجتمعات كمجتمعاتنا المغلوبة على أمرها مظهراً سلبياً، فهو حديث غير مرغوب فيه بدعوى أنه مشبط للعزائم مفرق للصفوف"⁽³⁾. ومن المعروف في نظر أومليل أن المجتمع المغلوب على أمره والواقع تحت الضغط الخارجي، يعتبر التناقض الرئيسي هو التناقض مع الأجنبي، وتحال الاختلافات الداخلية إلى موقع ثانوي، هذا الضغط الأجنبي تسبب في دفع المجتمع العربي إلى محاولة التمسك بوحدة الوجدان،

(1) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 87.

(2) علي أومليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 130.

(3) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 143.

وذلك لتعويض التفكك الواقع للمجتمع، رغم أن اللجوء إلى التراث الثقافي والديني لتهيئة الضرورات الدفاعية يجعل المجتمع ينغلق على نفسه ويبيد كل محاولة للتعددية فهذا الدور "الدفاعي" رغم إيجابياته يعوق مع ذلك عملية لا بد منها لكل تجديد حقيقي: وهي العملية النقدية⁽¹⁾.

ويعتقد أومليل أن عملية النقد معاقة مادام الجميع يرجع إلى تراث يختزل في التراث الديني وفي الثقافة العالمية "إنني [يقول أحد المفكرين] أشارك أومليل همومه في شرعنة الاختلاف ضمن أمة مازالت أنظمتها السياسية وأشكال السلطات عند الساسة القائمة كالسلطة الدينية تشكل عائقا أمام تحويل الاختلاف الواقعي الموجود في حالة مشرعة"⁽²⁾، ويتمسك به كهوية تعريف جماعية. وبالفعل، فقد حذر أومليل من هذا الأمر حتى لا يقع لنا ما وقع للمورسكيين الذين تفوقوا على ماضيهم رغم أنهم عاصروا تحولات عالمية كبرى وكان بإمكانهم الإبداع لو قبلوا منطق الحوار والتفتح على الآخر.

إن الاختلاف واقع لا يمكن إنكاره، ولكن المطلوب في نظر أومليل هو تغيير نظرنا إليه من نظرة سلبية إلى نظرة إيجابية، فالنظرة السلبية كانت مبررة في عهد الاستعمار إذ لا يصح أن تنتقد الوحدة بأي شكل من الأشكال ولا يصح أن تنتقد الوازع الديني لأنه كان الوسيلة التي وحدت الصفوف العربية لمواجهة الاستعمار الغاشم، لكن اليوم الظروف تبدلت والدول العربية تخلصت من الاستعمار، لذلك يطالب أومليل بضرورة تقبل مبدأ الاختلاف والتعددية وبالتالي إذكاء العملية النقدية وعدم اللجوء إلى التراث لإيجاد حلول لمشاكل آنية، فالتراث ليس منجما تستخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في عالم اليوم.

وهذا ما يتفق مع وجهة نظر محمد أركون الذي يقول: "إن الدراسة النقدية للتراث الإسلامي كانت تؤول باستمرار طيلة هذه العقود، وقد تم التأجيل باسم ضرورات النضال ضد الاستعمار وكان ذلك أمرا مفهوما ومشروعا في الإدارة الوطنية يشكل أولوية الأولويات، والتراث هو الذي يقدم العاصم المنيع للشخصية الجماعية والوطنية وبالتالي فلا يمكن خارجي، ولكن الأمور

⁽¹⁾ علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 142.

⁽²⁾ أحمد برفاوي: العرب وعودة الفلسفة، ص 255.

تغيرت الآن، وبعد أن تفرغنا لأنفسنا أصبحت هذه الدراسة النقدية ملحة أكثر فأكثر وذلك من أجل التحرر من الصيغة الدوغمائية المتحجرة للتراث"⁽¹⁾.

يرى أولمليل أنه حان الوقت لكي نفهم أن منهجية المقارنة مع الآخر والحوار معه مفيدة جدا حتى نفهم الذات، لأن الإسلام دين المسلمين، لكننا لا نستطيع نفي الديانة المسيحية ولا اليهودية ولا البوذية ولا بد من التعايش مع هذه الأديان لا التقوقع على الذات والتمسك بالهوية، فالتمسك بها يؤدي إلى قتلها، فقد آن الأوان لتجاوز العوائق الذاتية لتطبيق فلسفة الاختلاف كما آن الأوان لترسيخ قواعد الحوار والقبول بالواقع التعددي للنهوض بالمجتمع العربي.

وفي هذا الصدد يقول التريكي: "أعتقد أننا نعيش الآن في العالم العربي عصرا نهضويا حقيقيا (...). والنهضة تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافيا واجتماعيا"⁽²⁾. وبهذا فقط يمكن الحديث عن ثقافة عربية فاعلة بوسعها إقامة حوار داخلي مع مختلف تشكيلاتها الاجتماعية واتجاهاتها الفكرية، وحوار خارجي يخرج الثقافة العربية من موقف الدفاعي إلى موقف الندبة لما لا. فقد سبق للحضارة الإسلامية أن تصدرت العالم في العصور الوسطى، وكان سبب ذلك هو انفتاحها على مختلف الحضارات والعلوم، والتاريخ يشهد على ذلك. نأمل اليوم مع أولمليل وغيره من المفكرين العرب الذين يؤمنون بفلسفة التنوع والاختلاف أن نعيد للإسلام موقع الصدارة، من خلال إتباع سياسة النقد البناء وتجسيد قاعدة التنوع والتعدد والاختلاف ومراعاة حرية التعبير والسعي لتطبيق ديمقراطية حقيقية، لا ديمقراطية صورية شكلية.

إن معقولية التنوع والاختلاف اليوم هي الطريق المؤسس للمجتمع الديمقراطي، لأن المسلمين لم يعودوا هم المنتصرين كما كانوا في السابق "ففي العصر الحديث تغيرت الأمور بالنسبة لموقع العرب والمسلمين فمنذ القرن الثامن عشر أصبحت علاقة هؤلاء بأوروبا ثم الغرب عموما علاقة غير متكافئة"⁽³⁾.

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة أحمد صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، ص 333.

(2) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، ص 17.

(3) علي أولمليل: في شرعية الاختلاف، ص 142.

لكن العرب اعتبروا أن كونهم طرفاً مغلوباً هو أمر مؤقت، ولذلك لجأوا إلى الدين للدفاع عن كيانهم: "ومن هنا تصدر الداعية الديني والصحفي والكاتب والخطيب السياسي معركة المواجهة هذه أكثر مما تصدرها المهندس والاقتصادي والتقني ونحن هنا لا نتحدث عن الدور الفعلي بل عن الدور الإيديولوجي المعلن"⁽¹⁾. وهذا التقمص للدور الدفاعي أبعد العرب، في نظر أواميل، عن كل تجديد حقيقي فعلي والمتمثل في العملية النقدية، فمادام الجميع يلجأ ليحتمي بالتراث فلن يحصل التقدم والتطور.

ومن جهة أخرى، يرى أواميل أن الضغط الخارجي الأجنبي أعاق عملية الحوار البناء والقبول بالواقع التعددي، فقد كان ينظر للتعددية الحزبية نظرة سلبية على اعتبار أنه لا بد من وجود حزب واحد ولا بد من وحدة الجميع من أجل طرد المستعمر الأمر الذي أدى إلى ظهور أنظمة حكم في بلدان عربية تقوم على مبدأ القوة والتفرد بالسلطة لأنها لم تصعد إلى السلطة بناء على برنامج أقرته صناديق الاقتراع الحر، وكان ذلك سبباً في تخلف الأمة العربية وحرمانها من تبني الفكر الديمقراطي، الذي يقوم على حرية التعبير والحوار البناء.

ثانياً. شرط التعددية ضمان للديمقراطية:

يعتقد أواميل أن التعددية ليست غاية في ذاتها فلا يكفي أن تتعدد النقابات والمنظمات لتحقيق الديمقراطية "فالتعددية ليس معناها أطرافاً 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"⁽²⁾.

وهذا أيضاً ما يتفق فيه أواميل مع فتحي التريكي الذي يؤكد أن معقولية التنوع "تستطيع تجاوز التوتر الجدلي بين الفكر الواحد والكلية القاضية على تنوع الفرد وحياته... فتضافر الميادين لتأسيس فكر وحدوي مبني على معقولية التنوع هو الوحيد الذي يستطيع إنقاذ الإنسان العربي من التهميش والاستغلال"⁽³⁾. إن معقولية التنوع في نظر التريكي تتحقق في إطار الجو الديمقراطي، ولهذا فهما يتفقان أيضاً في هذه الفكرة، يقول التريكي: "لا بد من حركة تحريرية

(1) علي أواميل: في شرعية الاختلاف، ص 142

(2) المصدر نفسه، ص 140.

(3) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، ص 17.

وديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العربية ديمقراطيا وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها واختلافاتها مع الحذر من الانقلاب إلى مؤسسات تقمع أعضائها"⁽¹⁾.

وفي نظر أحد المفكرين فإن: "إن القول بأن الديمقراطية تشرعن الاختلاف قول صحيح جدا، والحماس من أجل الديمقراطية الذي أظهره أومليل وبخاصة في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" حماس جد مشروع كما أن الإعلاء من شأن نضال المثقف من أجل الديمقراطية التي هي الشرط الأساسي لحرية الرأي والتعبير أمر في غاية الأهمية"⁽²⁾ وهكذا، فإن البرقاوي يسير في منحى أومليل ويوافقه الرأي، فالإقرار بالتعددية الصحيحة التي تتجاوز الطائفية والقبلية والانفصالية العرقية أو الثقافية، إنما يكون بالوسيلة الديمقراطية وفقا لرباط المواطنة في إطار المجتمع المدني.

إن الحديث المبالغ فيه عن الوحدة في الحياة الاجتماعية ينافي طبيعة الديمقراطية في نظر أومليل يل ينافي طبيعة المجتمع البشري، لأن المجتمع يقوم على التنوع والاختلاف والتنازع، ووفقا لرأي أومليل لا يمكننا تصور مجتمع بشري قائم على الاتفاق المطلق الدائم، يقول الله تعالى: ﴿وَكُلُّا دَافِعٌ لِلَّهِ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَفْسَدَاتٍ الْأَرْضِ﴾⁽³⁾ وفي موضع آخر يقول عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾⁽⁴⁾. إن التعدد أمر واقع في مجتمعاتنا سواء ذاك الذي أورثته في تركيبها من الماضي أو ذلك الذي اقتضاه تعدد المصالح والمذاهب. وهكذا فإذا كان التعدد أمراً لا مفر منه فإن المشكلة التي تطرح نفسها هي: كيف يمكن إدارة هذا التعدد في إطار مؤسسات ديمقراطية؟

يرى أومليل أن الحل لا يكمن في القفز على الواقع التعددي باسم وحدة إيديولوجية، أو بانعزال كل طائفة دينية أو إثنية أو ثقافية باسم خصوصيتها المطلقة "وبهذا تكون التعددية نمطا لمجتمع مدني متقدم أي ديمقراطي وليست عودة إلى الطائفية بمعناها العام أو تلك التي ترفض الآخر

⁽¹⁾ فتنحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، ص 17.

⁽²⁾ أحمد برقاوي: العرب وعودة الفلسفة، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2 مزيدة، 2004، ص 256.

⁽³⁾ سورة البقرة: الآية 251.

⁽⁴⁾ سورة هود: الآية 118.

سواء باسم الدين أو المذهب، أو العرق أو اللغة، فتلغي كل إمكانية للحوار وللشاركة⁽¹⁾ إن هذه المخاوف التي يعبر عنها أو مليل هنا تلتقي مع مواقف التريكي الذي يرى أنه إذا تم إهمال عامل التنوع داخل الممارسة الديمقراطية فذلك: "يؤدي حتما إلى نشوء أقلية تهيمن على البقية وتلغي امتيازات الديمقراطية والحرية"⁽²⁾. وبالفعل، فإن هذا ما يخشاه أو مليل ولذلك هو يراهن على الديمقراطية كمنفذ.

ثالثا. قبول الحوار تسليم بواقع الاختلاف:

إننا مازلنا نفكر ونتحرك تحت إمرة التراث مكبلين بإيديولوجيا ماضوية أناخت علينا بكلاكلها بينما يجب علينا من منطلق فلسفي وكشرط أول قبول الحوار الذي ينطلق أساسا في نظر أو مليل من التسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته "وانطلاقا من هذا الواقع وليس قفزا عليه تترجح الاتجاهات الغالبة والوافق العام، والتي هي مرهونة بمبادئ وقيم مستقرة إلى حين"⁽³⁾ ويشترط أو مليل إمكانية تعديل ما يطرح من آراء وما يتعاقد عليه من مؤسسات، وينبغي أن يصبح اللجوء إلى الحوار تقليدا راسخا "وأن تكون المؤسسات القانونية والتنظيمية متيحة للحوار العام وتعديل الاختيارات"⁽⁴⁾.

أما الشرط الثاني فهو ضرورة التسليم بأن الآراء المتداولة، والقوانين المتعامل بها والمؤسسات القائمة كلها بشرية من حيث منشأها وغايتها. فالحوار لا يستقيم في نظر أو مليل إذا اعتبر كل طرف من الأطراف أن رأيه سلطة، وهذا ما استخلصه أو مليل من تاريخ التراث الإسلامي، فأولئك الذين يحتكرون النطق باسم الدين "لا يرون أن ما يقولونه إنما هو (رأي في الدين) ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هو الدين، فيتقمصون القداسة والنطق باسمها ويحيلون رأيهم إلى سلطة"⁽⁵⁾. وفي هذا الصدد يقول التريكي: "ثمة سبب أحببت أن أبرزه وهو أن تفكيرنا

(1) علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص 141.

(2) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، ص 17.

(3) علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص 144.

(4) المصدر نفسه، ص 145.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مازال يأخذ وجهة تراثية تبعد الميثولوجيا من حيث هي مزاعم قوى للعقل وتجلياته"⁽¹⁾ وبهذا يرفض التفكير السلفي صراحة.

إنه بتبني مثل هذه الأحوال لا يستقيم الحوار ولا تقوم له قائمة، ذلك أن محتكر النطق باسم الدين يدعي أنه وحده العليم بكنه النصوص المقدسة وبتأويلها، فينفي بذلك كل مجال لتعدد المعنى وينسف الحوار من الأساس "لأنه لا يجاور بل يأمر، ذلك أنه اتخذ له موقعا فوق البشر أجمعين... فنطقه هو الحق الصراح"⁽²⁾. ولغة الأمر تلغي لغة الحوار فلكل طرف الحق في إبداء رأيه والدفاع عنه والخضوع لمنطق الإقناع والفائدة العامة، أما إذا كان المنطلق هو رفض الرأي الآخر منذ البداية واعتباره مجرد رأي، فإن ذلك يلغي الحوار ولا يدعمه.

إن أومليل يطالب بضرورة الاحتكام إلى العقل والابتعاد عن سلطة النص الذي تؤدي إلى خلق التعصب وأحادية الحقيقة، وامتلاكها من طرف واحد وعدم الرجوع إلى الخلف أو إلى التراث من أجل إيجاد حلول للآني، فلا بد من إقرار فلسفة الاختلاف والتنوع لأنها المخرج الوحيد من سجن التراث. وفي هذا يتفق أومليل مع فتحي التريكي الذي يعتبر العقل "فتحا لوجودنا على إلهنا"⁽³⁾. أما علي حرب فيطالب بضرورة "تحويل علاقتنا بالأشياء أو بنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة، وبقدر ما ننجح في تغيير أنفسنا وواقعنا تتغير أفكارنا ذاتها... بهذا المعنى يجري صنع الأفكار وإعادة ابتكارها، بقدر ما يصار عبرها إلى صناعة العالم وتكوين المشهد أو إلى تغيير الواقع ورسم المصائر"⁽⁴⁾. وخلاصة القول هي أن أومليل وأنصار فلسفة الاختلاف يرفضون التفكير السلفي التراثي الذي يرجع للتراث لطلب العون كلما اقتضت الضرورة ذلك، فهو وهؤلاء يطالبون بتجاوز التراث صراحة والاهتمام بالحاضر لأنه لا سند لنا في التراث، بل يجب حسب أومليل التحرر من تراث الماضي ومن قيوده التي شكلت لنا ولا تزال عائقا في طريق الحداثة.

(1) فتحي التريكي: العقل والحرية، دار تبر الزمان، 1988، ص 05.

(2) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 146.

(3) فتحي التريكي: العقل والحرية، ص 06.

(4) علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1998، ص 12.

1- المرجعية الفكرية الغربية للاختلاف:

يرى أومليل أن قبول الاختلاف "هو قبول كل شيء وهذا القبول هو استعداد ذهني، أي هو راجع إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة قبل أن تضبطه قوانين وتنظمه مؤسسات وتعارف عليه أعراف. بمعنى أن بناء الديمقراطية في العصر الحديث قد اقترن بعملية تحرير العقل من الاستعداد للقبول بالاستبداد"⁽¹⁾.

ولتوضيح رأيه أشاد أومليل بالمجهود الذي قام به المفكرون الأوروبيون خلال القرن 17 و18 حيث انتقدوا الأسس التي قام عليها النظام الاستبدادي وعمدوا إلى إعادة بناء العقل غرضهم من ذلك هو تحرير العقل من التراث التقليدي "فلم يكن من قبيل الصدفة أن هذه العملية النقدية المزدوجة والتي عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر الأوروبيان (أي نقد النظام الاستبدادي ونقد النظام المعرفي التقليدي ابتداء من نقد آليته، أي الفكر التقليدي) قد قامت بها جماعة من المفكرين وفي الفترة نفسها، فأمثال جون لوك وديفيد 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"⁽²⁾.

وباختصار، فإن المفكرين الغربيين الذين ذكرهم أومليل قد قاموا بعملية تحرير للعقل حتى يتهيأ للتشبع بالمبادئ التي يقوم عليها النظام الديمقراطي، وقد استشهد أومليل بالإضافة إلى هؤلاء بالثورة البروتستانتية وأشاد بها.

2- دور الثورة البروتستانتية:

كان للثورة البروتستانتية: "دورها الأكبر في إحداث انقلاب في الفكر الديني وفي الذهنية العامة ليصبح الحق في الاختلاف من الحقوق المعترف بها"⁽³⁾ فالبروتستانت مجدودون متمرسون بمدرسة الحياة يحسبون كل شيء ولكنهم جريئون شديدي الإخلاص في عملهم، آراؤهم صارمة،

(1) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 146.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(3) المصدر نفسه، ص 147.

وهم ملتزمون بالمبادئ البرجوازية⁽¹⁾. لقد اختصت البروتستانتية بعقلية اقتصادية خلقت المؤسسة الاقتصادية الرأسمالية المنفصلة عن المنزل والمدارة بعقلانية في المحاسبة والتدبير، طلبا لربح متجدد لتوسيع الاستثمار، وبالتالي البعد عن حياة النسك والكنيسة، وبهذا فقد تبني البروتستانت في نظر أوميليل "نموذجا للسلوك ومعنى للحياة على النقيض تماما من حياة النسك الكنسية نسكهم في العمل الدنيوي وليس في المعابد المنعزلة، فالعمل بجهد وإخلاص لاكتساب وتعظيم خيرات الدنيا هو إرضاء لله وامتنال لإرادته كما قال لوثر"⁽²⁾.

ولذلك يرى مؤرخو الأفكار من الغربيين، حسب أوميليل، أن مبدأ فردانية العقيدة في البروتستانتية امتد ليشمل التربية وعلاقة الفرد بالمجتمع والسلوك الاقتصادي وأساس بناء الدولة: "فقد تأسست على الفردانية حرية المبادرة وروح الابتكار والمغامرة في الاقتصاد والتربية على الحرية في السلوك، وإقامة المجتمع السياسي على التعاقد بين إرادات أفراد أحرار، كما لاحظوا أن رواد الفكر الحديث في الفلسفة والاقتصاد والسياسة كانوا في الأغلب من البروتستانت"⁽³⁾.

لقد أحدثت البروتستانت تغييرات كبيرة في الحياة الدينية وحصلوا على حرية ممارسة عقيدتهم على طريقتهم الخاصة ووفقا لمبادئهم المخالفة للمذاهب الأخرى الأرثوذكسية والكاثوليكية، و: "بعد قرن من الحرب الأهلية الدينية استقر الرأي على الاعتراف بحق الآخر في الاعتقاد وممارسته ممارسة مختلفة وأصبح التسامح قيمته المعنوية العليا، وتأسس مبدأ الحرية الدينية وحرية الفكر عموما ليصير مبدأ من مبادئ القوانين والدساتير"⁽⁴⁾. ومن هنا أصبح الحق في الاختلاف عند البروتستانت مبدأ أساسيا من مبادئ حقوق الإنسان.

هذا هو مفهوم الاختلاف الذي يبحث عنه أوميليل، أي تهيئة العقلية العربية وتحريرها من الاستعداد لقبول الاستبداد، وجعلها عقلية مرنة تعتمد النقدية لإعادة بناء العقل. إن هدف المنهج النقدي في نظر أوميليل هو إحداث قطيعة مع الأفكار التقليدية تماما كما فعل المفكرون الغربيون، وكما فعلت الطائفة البروتستانتية عبر تجاوز الواقع الكلاسيكي وتحويل المبادئ التي تقوم عليها

(1) Max Weber : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, p 73.

(2) علي أوميليل: سؤال الثقافة، ص ص 25-26.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) علي أوميليل: في شرعية الاختلاف، ص 147.

مفاهيم السيادة والمشروعية ومصدر السلطة والقانون، وترسيخ معقولية الاختلاف وقبول الطرف الآخر والتعايش معه، ووسيلة ذلك في نظر أواميليل دائما هي الالتزام بمبادئ الديمقراطية.

لقد قرر أواميليل بناء على ما سبق رفض فكرة السلطة الدينية المنتشرة في المجتمعات العربية القائمة على تمجيد الدين دائما على حساب العقل: "لأن الدعوة إلى إسناد السياسة إلى الشريعة وحدها هي دعوة قديمة لم تمنع عمليا قيام الاختلاف السياسي والخلاف المذهبي"⁽¹⁾ ويرى أواميليل أن الذين يدعون إلى سياسة نابعة مباشرة من الشريعة وحدها هم واهمون لأن هناك دائما وساطة بشرية وهي العقل، وبالتالي فالاختلاف أمر واقع بحكم هذه الوساطة البشرية، والتأويلات تتعدد وتختلف حسب تطوير الأفهام وتعدد المصالح.

رابعا. فلسفة الاختلاف ضمان للاستمرارية:

يرى أواميليل أن الموريسكيين (هم المسلمون الذين خضعوا للحكم الإسباني بعد الاسترداد المسيحي للأندلس). عاشوا مع المسيحيين الأسبان وعانوا الأمرين من قبل السلطات الإسبانية التي حاولت جاهدة احتواءهم وإدماجهم في البداية، لكن الموريسكيين اتبعوا سياسة (التقية) أي أن الواحد منهم يظهر أنه مسيحي لكنه مستميت على إسلامه فهو مضطر لجماعة السلطات الإسبانية التي زرعت الجوايس بين الموريسكيين بغرض التأكد من حقيقة تنصيرهم أم لا، ورغم هذا الحصار قاوم الموريسكيون إلى درجة أنهم أبدعوا وابتكروا وسائل للدفاع لإنقاذ ذاتهم الثقافية، فقد ابتكروا إنجيلا نسبه لمريم، كما "ابتكروا اللغة الأعجمية أي إسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية"⁽²⁾ لقد قرر الموريسكي، مجبراً، أن يكتب لغته على طريقته أي: "ابتكر الموريسكي اللغة الأعجمية لتستعجم على الأعجمي لغته لينفذ هو إليها وحده ولتتداولها الجماعة الموريسكية وحدها فيما بينها، فاللغة الأعجمية إذن اختراع للدفاع عن هوية وللإبقاء على تواصل الجماعة الموريسكية داخل اللغة الأجنبية مع طمسها عن أصحابها الأصليين"⁽³⁾.

لكن مع مرور الوقت نُسي الحرف العربي وتعرض الموريسكيون، رغم مقاومتهم الشديدة، إلى التهجير والإجلاء الجماعي والتشتت، رغم إرادتهم في سعيهم للوحدة وعدم السماح للآخر

(1) علي أواميليل: في شرعية الاختلاف، ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) المصدر نفسه، ص 102.

بأن يقيم بينهم، ورغم التحولات التي شهدتها العالم من حولهم (فقد عاصروا وشهدوا الاكتشافات الجغرافية الكبرى والتوسع الأوربي التجاري ثم الاستعماري... وانتشار المطبوعات الناتج عن اختراع المطبعة، ثم ظهور الحركة البروتستانتية وانتصارها في بلدان غرب وشمال أوربا)⁽¹⁾. إلا أنهم ظلوا ثابتين على موقفهم ولم يسلموا للآخر بالتفوق الديني والحضاري. إن معاناة الموريسكيين الطويلة هذه خصص لها أو مليل فصلاً في كتابه "في شرعية الاختلاف" لكن غرضه من استحضار قصة الموريسكيين لم يكن التعريف بهذه الطائفة المهمشة لكن بيان أن هذه الطائفة تمسكت بالفكر الوحدوي، وأغلقت الباب أمام التفتح على الآخر، فكانت نتيجة تقوقعها هو الزوال والتشتت في مختلف أصقاع العالم.

أما الغرض الثاني الذي أراد أن يبينه أو مليل من قصة الموريسكيين فهو استبداد الدولة الإسبانية وعدم تسامحها وجعلها تلغي كل حق في الاختلاف الثقافي والعقائدي، فقد انتهت عملية الاسترداد والأسبنة إلى نفي كل عنصر غير كاثوليكي وغير إسباني.

وهكذا، فقد حاول أو مليل أن يوضح أن الفكر الديني المنغلق للموريسكيين وعدم إطلاعهم على الآخر تسبب في إبادتهم وتشتتهم في العالم، ومرجع ذلك في نظره هو الحصار الذي خصتهم به إسبانيا: "وربما كان هذا القمع الذي امتحنوا به هو الذي دفعهم إلى التحصن بهوية دينية منغلقة فأنجوا ثقافة دينية بالأساس وجدّ محافظة".

لقد أراد أو مليل أن يوظف ما حدث للموريسكيين لكي يبين قيمة فلسفة الاختلاف والتسامح ومبدأ الحوار: "فربما لو كان الموريسكيون قد وجدوا في مجتمع أوربي متفتح، ولم يكن حال إسبانيا كذلك لكان فكرهم مختلفاً ولأنجوا فكراً عربياً إسلامياً متقدماً أي ربما كانوا رواداً لفكر عربي-إسلامي نهضوي"⁽²⁾.

وبعبارات أخرى، فإن إسبانيا لو توفرت على عوامل تاريخية مختلفة، أو لو وجد الموريسكيون في بيئة تؤمن بمبدأ التسامح الديني والحق في الاختلاف لتغير المصير الموريسكي، "إنه [يقول أو مليل بلغة الافتراض] لو وجد جو من التسامح ولو أتيح نظام يسمح للأقليات بالمشاركة

⁽¹⁾ علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، ص ص 117-118.

⁽²⁾ علي أو مليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 131.

مع الحفاظ على ذاتيتها الثقافية فلربما اختلفت طبيعة الكتابة المورسكية بحيث تشكل لقاء تاريخيا فذا بين الثقافتين العربية والأوربية"⁽¹⁾.

إن فلسفة الاختلاف تضمن التعايش السلمي بين مختلف الطوائف والذهنيات والإثنيات، لذلك يسعى أومليل جاهدا من أجل إثبات شرعية الاختلاف في المجتمع العربي، فمبدأ الاختلاف والتعايش وفقه هو السبيل إلى بناء مجتمع حديث يؤمن بسياسة الاختلاف والرأي الآخر، والتسليم بكل مبادئ الديمقراطية هي فرص رهان أومليل لتحديث المجتمع العربي والالتحاق بالركب الحضاري الذي تخلف عنه المجتمع العربي الإسلامي بما يكفي.

وفي الأخير، يتبين لنا، حسب قراءة أومليل للتراث العربي، أن هذا الأخير ليس فيه ما يشجع على الاختلاف، سوى الرفع من شأن الوحدة والتوحيد.

(1) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، ص 133.

المبحث الثالث. دفاع علي أومليل عن الخيار الديمقراطي:

انشغل أومليل بالعديد من القضايا الفكرية الاجتماعية والتي غذاها بكتابات مختلفة إلا أن قضية الديمقراطية تكاد تكون جوهر القضايا المختلفة التي أثارها، وتجدد للدفاع عنها. حيث جعلها شرطاً ضرورياً لتحديث المجتمعات العربية، لأن توفير الجو الديمقراطي، يؤمن قاعدة اجتماعية، أو رأياً عاماً مسانداً للمثقف، يكون سنداً قويا له في النضال من أجل التغيير، فالحامل الاجتماعي هو الذي يضمن تأصيل مبادئ الديمقراطية، ويستحضر أومليل دور القاعدة الاجتماعية الغربية في النضال من أجل الديمقراطية "ذلك أنه ينفي أن تكون الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الحديثة موجودة مسبقاً في تراثنا العربي الإسلامي"⁽¹⁾.

يعتقد أومليل أن المثقف هو حامل الحداثة الثقافية والداعي إلى التحديث الاجتماعي والسياسي، لكنه يفتقر لسند في التراث يتعزز به "وليس أمامه سوى نضال طويل ومرير لتحديد العقل العام لكي يتقبل القيم الديمقراطية"⁽²⁾، وهذه الحقيقة جعلت أومليل يراهن على الخيار الديمقراطي لكسب رهان الحداثة. وهو يميز بين "النظام الديمقراطي كفلسفة ومبادئ وقوانين وأعراف تؤسس علاقات اجتماعية وسياسية"⁽³⁾ وهو نظام حديث الظهور ارتبط بالصورة السياسية التي عرفتها الحضارة الغربية الحديثة و"بين جملة من المبادئ والقيم التراثية الديمقراطية الشورية التي لا ترقى إلى مستوى النظام الديمقراطي"⁽⁴⁾.

إن تناول أومليل للديمقراطية يرتبط ارتباطاً قويا بتناوله لمفهوم الاختلاف لأن منطق النظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشجع له وينظمه ويبيّن عليه، وهو نظام يسلم بالتعددية في الآراء والعقائد والمصالح، هذه التعددية تضمن مشاركة الطبقة العريضة، كما تضمن مبدأ تداول السلطة.

(1) علي أومليل: "عن الثقافة والديمقراطية ومستقبل الأمة العربية"، مجلة نداء الجنوب، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، عدد 2003/3، ص 97.

(2) علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة الثقافية، ص 25.

(3) علي أومليل، التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي، عمان، 1989، ص 74.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لقد ربط أواميل الديمقراطية بمفهوم الاختلاف الذي رفض الحديث عنه كمفهوم تراثي لكنه تحدث عنه كمفهوم يعبر عن عمق الديمقراطية، لأن النظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له، كما ان منطق الاختلاف يقودنا إلى نقطة أساسية آمن بها أواميل ودافع عنها وهي تحقيق مبدأ الحوار وفرضه، حتى تتمكن من امتصاص غضب الإثنيات وصراعها الدائم والذي كان سببا في تخلف المجتمعات العربية. لذلك أكد أواميل على ضرورة النضال من أجل نشر الديمقراطية وتأصيل مبادئها مستعينا في ذلك بالحامل الاجتماعي على حد تعبيره وداعيا إياه للمشاركة في الحياة السياسية.

ولأن: "الحداثة السياسية تفترض المشاركة الموسعة والمتزايدة في السياسة من قبل فئات اجتماعية متنوعة على أسس ديمقراطية"⁽¹⁾ فإن الديمقراطية في نظر أواميل نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني. ووفقا لهذا أخذ على عاتقه البحث عن كيفية "تكوين إجماع توافقي حول مشروع وحدوي يأخذ على عاتقه واقع التعدد الثقافي والديني بحيث يضمن مشاركة جميع الأطراف"⁽²⁾.

وبعبارات أخرى، كيف يؤمن الإنسان بمجتمع مثل المجتمع العربي متعدد الإثنيات والقبليات، وكيف يتمكن من امتصاص هذا التعدد من خلال إشراك كل الفئات في الحياة السياسية؟ أو إذا أردنا الاختصار: كيف يمكن أن تكون الديمقراطية سبيلا وحيدا لتحقيق الحداثة؟

يرى أواميل أن النضال الذي كان على الفكر العربي السياسي أن يخوضه هو نضال من أجل "تحويل الدولة القائمة من دولة تسلطية إلى دولة الحق والقانون والتي مرجعيتها الحقوق المدنية والسياسية"⁽³⁾ لكن الأمور لم تسر في هذا المنحى في نظر أواميل وذلك راجع للعديد من العوامل العميقة والتي يتعرض لها أواميل بالتحليل والنقد ويبرز على ضوئها ضرورة الديمقراطية لبناء مجتمع متقدم متطور، فهو يؤكد أن تحقق مطلب الديمقراطية في الدول العربية، يعني تحديثها وتقدمها.

(1) صامويل هنتيغتون: النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، دار الساقى، لندن، ترجمة سمية عبود، الطبعة الأولى، 1992، ص 48.

(2) علي أواميل: "الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي"، ضمن كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الدراسات (1)، الرباط، الطبعة الأولى، 1992، ص 78.

(3) علي أواميل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 126-127.

ومن هنا نستشف أن أومليل يسعى لتحقيق حداثة سياسية بالدرجة الأولى، لأن الشرط الأساسي الذي راهن عليه هو الديمقراطية، فما هي أهم العوامل التي أعاقت مسيرة الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية في نظر أومليل؟ وما هو السبيل لتحقيق شرط الديمقراطية في العالم العربي؟

أولاً. عوامل فشل الديمقراطية في الوطن العربي الإسلامي:

يرجع أومليل تعثر الديمقراطية في الوطن العربي إلى العديد من الأسباب، منها:

1- ظرفية الضغط الأجنبي:

حدد أومليل السياق التاريخي والسياسي للمجتمع العربي قبل الاستقلال بفكرة ظرفية الضغط الأجنبي، ذلك أن المفكرين المسلمين لم يتعرفوا على نظرية الدولة الوطنية كنظرية بحتة، بل كانت متجسدة في شكل قوى ضاغطة ومستعمرة لبلدانهم. ويتضح ذلك في قوله: "نظراً للضغط والتدخل الاستعماريين فإن المفكرين المسلمين لم يتعرفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل بل كعناصر مبتورة... ذلك أنه قد بدأ عملياً إدخال تنظيمات وعلى فترات متباعدة تتعلق بالجيش، أو بالتعليم أو بالعدلية أو غيرها، مبتورة من جهاز متكامل (الدولة)"⁽¹⁾.

يريد أومليل أن يقول إن المفكرين المسلمين لم يكن لهم تصور للدولة بمفهومها السياسي المعاصر. إن أسباب ظهور الدولة الأوربية كانت عبارة عن حركات اجتماعية أسفرت عن ميلاد دولة، لكن مفهوم الدولة في البلاد الإسلامية كان نتاجاً لرد فعل دفاعي ضد التدخل الأجنبي، فقد اهتم المصلحون بالبحث عن سبب قوة البلاد الأوربية وعن سبب انحطاط المسلمين، ولم يكن مدار اهتمامهم هو البحث عن فاعلية الديمقراطية كنظام دولة.

وقد قادهم بحثهم إلى نتيجة مفادها أن "وراء قوة الغرب تنظيم للدولة... إن سر تفوق الغرب يرجع في نظرهم أساساً إلى نظام الدولة فيه، وبالمقابل فإن تخلف بلادهم والشرق عموماً، يعود إلى تخلف نظامه السياسي"⁽²⁾. وبما أن سبب ضعف الدول العربية هو النظام السياسي كما اعتقدوا آنذاك عملوا على تجديد جهاز الدولة، وحاولوا الإصلاح من أجل بناء دولة حديثة.

(1) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

في ظل هذه الظروف نتج الفكر الإصلاحى الذى يقدر الوحدة ويرفض التعددية، لأن الفكر الذى أنتجه كان دفاعياً وليس فكراً إبداعياً ديمقراطياً "نظراً للظرفية التى نشأت فيها الحركات الوطنية فى البلاد الإسلامية، فبما أنها حركات دفاعية ضد التهديد الأوروبى... كان الحرص على ضمان وجود رابط جماعى إسلامى لمواجهة هذا التهديد"⁽¹⁾.

وهذا ما يبرر فى نظر أواميل عدم قدرة الجمعيات العربية - التى ظهرت لتعبّر عن مطالب العرب القومية - من الخروج عن المجموعة العثمانية، ويرى أواميل أن من يلقى نظرة على برامجها "يتبين له أنها كانت تدور حول هذه المطالب: تحقيق اللامركزية داخل الدولة العثمانية، إعطاء استقلال إدارى للولايات العثمانية، ومنح الدور الأول للعنصر العربى فى تسيير الإدارة فى البلاد العربية... وتحويل الإمبراطورية العثمانية إلى ملكية دستورية"⁽²⁾.

يستخلص أواميل مما سبق أن إستراتيجية العمل السياسى العربى لم تجعل من الديمقراطية موضوعاً رئيساً بل اجتهدت فى إدخال بعض الإصلاحات على الجهاز السياسى الحاكم والمتمثل فى السلطة العثمانية، وهذا فى نظر أواميل راجع لظرفية الضغط الاستعمارى، لذلك لجأ المفكرون الإصلاحيون لسياسة الإصلاح لا الإبداع والتغيير كما يتطلب الأمر فعلاً، لكنهم وقعوا فى فخ الاقتباس الانتقائى للأفكار فكان ضررها أكثر من نفعها.

وخلاصة القول، إن "الدولة الديمقراطية ليست عائقاً فى سبيل الوحدة والمثال على ذلك الاتحاد الأوروبى"⁽³⁾. ويعتقد أواميل أن إنشاء كتلة عربية بات ضرورة اقتصادية وسياسية وثقافية، لبناء مستقبل عربى مشترك موحد ولن يتم ذلك إلا بوجود وعى بالدولة كإطار للعمل الديمقراطى ولبناء الكيان العربى المشترك انطلاقاً من الدولة وليس بالقفز عليها"⁽⁴⁾. إن الوعى بالدولة الوطنية ضرورى للممارسة الفعل الديمقراطية.

هذا، ويرفض أواميل تفسير انعدام الديمقراطية فى الوطن العربى بحجة الأنظمة التسلطية، كما اعتقدت الإصلاحية "إذ هناك أنظمة أكثر تسلطاً وجدت مثلاً فى أمريكا اللاتينية، ومع ذلك

⁽¹⁾ على أواميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 94.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 95.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 36.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 37.

تفاوت أمام موجة الديمقراطية أو أفسحت المجال للتحول الديمقراطي⁽¹⁾ ومن هنا نلمس تنفيذ أو مليل للاعتقاد الشائع عند الإصلاحيين بأن النظام الاستبدادي يعيق المسار الديمقراطي.

2- الانفتاح على بعض معطيات الفكر الليبرالي:

إذا كان الإصلاحيون المسلمون منذ القرن التاسع عشر قد دعوا إلى الاقتداء بما هو صالح نافع للمسلمين من تنظيمات وقيم غربية فإنهم إذا لم يرفضوا الغرب برمته، فقد قبلوا بمبادئ وتنظيمات مما يدخل في صلب الحداثة السياسية فدعوا مثلاً إلى الديمقراطية بحجة أن الإسلام نفسه أمر بالشورى⁽²⁾. لقد كان: "الإصلاحيون منذ الأفغاني يأخذون مثلاً بالفكرة الدستورية، ويدافعون عن الديمقراطية باسم الشورى، وعن البرلمانية التمثيلية فيترجمون مفهوم نواب الأمة باسم أهل الحل والعقد... الخ"⁽³⁾.

لقد كان الاتجاه العام لدى النخبة الإصلاحية العربية والإسلامية منذ القرن الماضي هو الحداثة السياسية المتمحورة حول القضية الدستورية، بحيث حصل في نظر أو مليل "إحياء لقيم سياسية إسلامية وعلى رأسها قيمة الشورى، لتصبح القيمة السياسية الحافز للتأصيل السياسي للديمقراطية، لقد كان ذلك في الوقت الذي كانت فيه الإصلاحية العربية الإسلامية منفتحة على الغرب تقبس منه اقتباساً انتقائياً حتى يخدم المقتبس المصلحة وحتى يتلاءم مع هوية الأمة"⁽⁴⁾.

لقد سعت الإصلاحية الإسلامية لتأصيل مبادئ الحكم الديمقراطي وحاول منظروها تقريبها للذهن الإسلامي وقابلوها بمبدأ الشورى الإسلامي. وقد عقد كل من الأفغاني ومحمد عبده فصلاً في نقد الاستبداد والدعوة إلى الشورى، والغرض من وراء ذلك "التؤكد الإصلاحية الإسلامية على الأصول الإصلاحية للديمقراطية، وصلاح الإسلام لسياسة المجتمع العصري"⁽⁵⁾.

(1) علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 37.

(2) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 123.

(3) علي أو مليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية الديمقراطية والعولمة، منتدى الفكر العربي، سلسلة دراسات عربية، ص 24.

(4) المصدر نفسه، ص 38.

(5) علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 188.

إلا أن أواميل يذكر أن أفكارا ليبرالية متلقاة من قبل مفكري الإصلاح تم تغيير دلالتها نتيجة لظرفية التلقي التي هي ظرفية الضغط الأجنبي، فقد تكون هذه الأفكار جيدة في ذاتها وإيجابية في مجالها الأصلي لكن مفكري الإصلاح تعودوا "أن يبحثوا في الإسلام عن (مرادفات) تترجم ما يدعون إليه (الديمقراطية) تترجم بالشورى، ونواب الأمة هم أهل الحل والعقد، ومراقبة السلطة لهؤلاء هي الاحتساب... الخ"⁽¹⁾. فالمبدأ الذي لجأ إليه المصلحون هو الاقتباس، أي اقتباس أفكار في تنظيم المجتمع والدولة مع البحث عن ترجمتها الإسلامية.

لكن أواميل لا يعتبر فكرة الاقتباس وسيلة فعالة لتحديث المجتمع العربي لأن الاقتباس واقع في حياة المجتمعات المستعمرة منذ أن خضعت للضغط الأجنبي، فهو سبب الفوضى التي تعيشها المجتمعات العربية بين الجديد والقديم. ويقول أواميل "إن ما هو تقليدي وما هو مقتبس كثيرا ما اشتبكا في المجتمع التابع اشتباكا خضع في نهاية الأمر لمنطق ومصلحة الغير والمطلوب هنا هو تخلص المنطق والمصلحة من التبعية، وهي عملية تحرير في نهاية الأمر"⁽²⁾.

وهكذا، فإن الاقتباس في نظر أواميل يخدم مصلحة الغير، ولا يخدم مصلحة المجتمع الإسلامي، بل هو مصدر خضوع للآخر، واعترافا له بالأولوية والسيادة. ولذلك يدعو إلى ضرورة إرجاع المفاهيم المقتبسة إلى أصولها الأجنبية، حتى يتبين بوضوح الأصول المختلفة لكل من المفاهيم الأجنبية المقتبسة والمفاهيم التي يلتجأ إليها من المأثور، وذلك بهدف جعل عملية الاقتباس واعية وفعالة، فلا بد من الرجوع إلى تاريخ الفكرة وعدم اختزالها باستيرادها ومحاولة إدماجها في المجتمع العربي، لأن المفاهيم تختلف دلالتها.

إن مفكري الإصلاح الإسلاميين دعوا إلى تأصيل إسلامي للديمقراطية، وعملوا على الاقتباس الاختياري من الغرب دون استعمال الفحص الدقيق، كون الأفكار المستوردة تبدو بديهية من حيث حقيقتها وصلاحياتها (مثل فكرة الحرية، المساواة، الديمقراطية) وعدم تفحص الأفكار وإخضاعها للنقد هو نقطة ضعف يسجلها أواميل على التيار الإصلاحي.

⁽¹⁾ علي أواميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 78.

⁽²⁾ برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط3،

هذا، وأما الطابع المميز الذي طبع جهاز الدولة في البلاد العربية في العصور الحديثة فهو طابع التبعية، لأنه حسب أو مليل نشأت تابعة منذ البداية، ولذلك فإن جهاز هذه الدولة يستهدف خدمة مصلحة الخارج أي المستعمر، لا مصلحة الدولة الوطنية، الأمر الذي يوقعنا في أزمات داخلية ومشاكل لا تقوى على حلها فتلجأ لطلب العون من الخارج، إذا رغم سعي الإصلاحيين إلى إصلاح المؤسسة السياسية إلا أن "مجهودهم انحصر في الشكل التنظيمي والقانوني للدولة وخصوصاً المشكل في قضية تحويل السلطة من الاستبداد إلى النظام الدستوري القائم على فصل السلطات"⁽¹⁾.

لقد تركز مجهود مفكري الإصلاح إذا على تحويل سلطة النظام من سلطة استبدادية إلى نظام دستوري، مع أن هذه النتيجة ليست هي المطلوبة في نظر أو مليل، فهو يؤكد "أن النضال الذي كان على الفكر السياسي العربي أن يخوضه هو نضال من أجل تحويل الدولة القائمة من دولة تسلطية إلى دولة الحق والقانون التي مرجعيتها الحقوق المدنية والسياسية..."⁽²⁾ إن إستراتيجية العمل السياسي، حسب أو مليل، لم تكن النضال من أجل الديمقراطية، وبذلك فشلت في نظره المشاريع الإصلاحية و"مع ذلك فلا خيار للمثقف المؤمن بالديمقراطية إلا النضال من أجلها وسيلة للحكم ونظاماً للمجتمع وطريقة في الحياة"⁽³⁾.

3- الطابع الإصلاحي للمشاريع العربية:

انتقد أو مليل مفهوم الإصلاح عند الإصلاحيين كما انتقد الإستراتيجية التي اعتمدها للنهوض بالمجتمعات العربية الإسلامية، فما هو مفهومه للإصلاح؟

إن الإصلاح في نظر أو مليل: "تغيير للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالتحكم في عامل الزمن لتدبير هذا التغيير"⁽⁴⁾. إن أو مليل لم يحصر الإصلاح في الجانب السياسي فقط كما فعلت الإصلاحية العربية، بل جعل مجاله شاملاً ينطوي على إحداث التغيير في جميع مستويات

⁽¹⁾ علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 188.

⁽²⁾ علي أو مليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 126.

⁽³⁾ علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 116.

⁽⁴⁾ علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 26.

الحياة، مع ضرورة مراعاة عامل الزمن وكل ذلك يجب أن يكون في إطار الديمقراطية التي تؤمن بالتعددية وتضمن حق الاختلاف.

4- ظهور فكرة المستبد العادل:

ترددت فكرة المستبد العادل في كتابات الإصلاحيين العرب والمسلمين منذ القرن التاسع عشر، وقد استعملت هذه الفكرة، في نظر أومليل، لمواجهة الاختيار الحزبي والبرلماني "وكانت دعوة إلى التماس الحل في تركيز السلطة في قيادة "مستبدة عادلة" يكون على يدها وحدها خلاص الشعب ورقية"⁽¹⁾.

وقد استشهدوا بحادثة عمرو بن العاص وتعنيف عمر له -وقصته مع القبطي المعروفة- وهم بذلك -الإصلاحيون- يحاولون في نظر أومليل إيجاد سند أو مقابل لفكرة المستبد العادل، لأنها في الحقيقة ليست فكرة عربية أو إسلامية، ولكن لهذه الفكرة أصلا آخر في الفكر الأوربي الحديث وإن لم يصرح به دعاة الإصلاح العربي الإسلامي الذي أخذوا بها "فقد عرفها الفكر الأوربي منذ القرن الثامن عشر، وحكم باسمها ملوك أورييون خاصة في البلدان التي تأخر اقتصادها ونظامها السياسي، عمّا بلغته دول في أوروبا الغربية بدعوى التدارك السريع للمراحل الفاصلة عن مستوى هذه الدولة المتقدمة"⁽²⁾ وكانت التسمية التي استعملها الأورييون هي الفكر الاستبدادي المستنير.

يقوم الاستبداد المستنير على فكرة ريادة الدولة لتحديث المجتمع، فالغرض كان إحداث التقدم في وقت قصير عن طريق سلطان قوي وراشد. وهكذا، دعا "الأفغاني إلى "المستبد العادل" على أن يقيد استبداده بقانون"⁽³⁾ ويستشهد أومليل بمقولة الأفغاني التي يقول فيها: لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق (...). إلا إذا أتاح الله رجلا عادلا قويا يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة -الاستبداد-.

ودعا الشيخ محمد عبده إلى فكرة المستبد الذي: "يكره المتناكرين على التعارف (...). ويحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادلا لا يخطو خطوة واحدة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه". لقد أدرج أومليل هذين

(1) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 194.

(3) المصدر نفسه، ص 197.

النصين ليرز أن الأفغاني وعبده - وهم أكبر أعلام الإصلاح - قد آمنوا بفكرة المستبد العادل رغم دعوتها للتشبت بمبادئ الديمقراطية والدستور، والحرية، والعدالة والمساواة، وهذه ازدواجية يرفضها أو مليل لأن فكرة المستبد العادل فكرة غريبة اقتبسها الإصلاحيين ولم يحسنوا استعمالها كونهم نظروا للشعب العربي نظرة القاصر سياسيا ولذلك لا بد من وصاية يقوم بها الحاكم المستبد العادل. "هذا الازدواج الفكري لا نجده عند الإصلاحيين وحدهم بل استمر طوال العقود اللاحقة"⁽¹⁾ مما أعاق في نظر أو مليل المشاريع الإصلاحية من التحقق الفعلي.

5- التراجع عن مكتسبات الإصلاحية العربية:

رغم الانتقادات التي وجهها أو مليل للإصلاحية العربية إلا أنه أثنى عليها، لكونها سعت لتحقيق النهضة من خلال دعوتها للتفتح على الآخر، ومناهضتها للاستبداد، وقد تجسد ذلك في جهودات الأفغاني ومحمد عبده، وهما من رجالات الإصلاح الذين اجتهدوا في إيجاد سبيل لاختزال التأخر الذي تعاني منه الأمة الإسلامية، فأجازوا فكرة الاقتباس من الغرب والتحاور معه، لكن ما حدث فيما بعد وما يأسف له أو مليل هو أن هذه المكتسبات التي حققتها الإصلاحية العربية قد تراجعت إلى الخلف، عوض التقدم إلى الأمام، واختار أو مليل مثالا من مصر حيث ظهرت فيها جماعة الإخوان المسلمين التي دعت لتقويض النظام الحاكم وتحولت عن مطلب الإصلاح السياسي القائم على الدستورية البرلمانية. وقد اختار أو مليل هذه الحركة لسببين:

السبب الأول: هو أن هذه الحركة نشأت موضوعيا لتكون المعبر السياسي عن الوافدين من التعليم التقليدي، والذي ظهرت الأزمة في داخله قبل أن يعرفها التعليم العمري.

السبب الثاني: هو أن هذه الحركة أعلنت في بداية ظهورها أنها ليست حزبا سياسيا.

إن ما يود أو مليل أن يبينه هو أن هذه الحركة "اختارت طريقا غير الذي يقتضيه منطق الحزبية القائم على العمل الدستوري البرلماني، أي طبقا للمؤسسات السياسية للدولة الوطنية"⁽²⁾. وهو لا يرغب في دراسة تاريخ الحركة لأن هدفه هو توضيح موقف هذه الحركة الذي انحرف عن مسار الإصلاحية العربية، كون هذه الحركة رفضت "عمليا النظام السياسي الدستوري، البرلماني،

⁽¹⁾ علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 198.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 150.

الحزبي والتعددي، بل نظام الدولة الوطنية من الأساس"⁽¹⁾. فتسببت في تعطيل المسار الديمقراطي الذي يقوم على التعددية، بينما هي تدافع عن الوحدة.

6- ظهور التيار الأصولي:

أما اليوم، فإن الحركات الإسلامية والأصوليين يرفضون: "الديمقراطية لأنها في اعتبارهم شرك بالله في حكمه وشرعه، من هنا نجد رواد التشدد الأصولي أمثال المودودي وسيد قطب يرفضون المفهوم الديمقراطي للسيادة بأن تكون للشعب أو الأمة، يمارسها مباشرة بالاستفتاء أو على نحو غير مباشر بالانتخاب، فالسيادة لله وحده، فالمجلس التشريعي (البرلمان) حرام لأن البشر لا يشرعون لأن الله قد شرع شريعته نهائيا وإلى الأبد"⁽²⁾.

ينتقد أو مليل فكر الأصوليين بشدة ويرفض تشددهم لأنهم لا يؤمنون بمنطق التغيير، وبالتالي يضربون عرض الحائط بتاريخية الأفكار وزمانيتها "إن فكر الأصوليين هو فكر لا زمني ولا تاريخي"⁽³⁾ وتفكيرهم هو تفكير خارج الزمان لا يطاله التغيير مهما حدث في تاريخ البشر من تغييرات وأحوال علما أن النص في اعتقاد أو مليل لا ينفصل عن قراءته "فالقراءة زمانية تختلف وتتغير حسب تحول الأحوال"⁽⁴⁾.

إن الأصوليين يُحرّمون التشريع البشري ويستمتتون في الدفاع عن الوحدة والثبات "فالمعنى عند الأصوليين لا يتغير ولا يتعدد، لأن النص ثابت المعنى مادام النص واحدا وثابتا، فالمعنى أيضا واحد وثابت فلا مجال للحق في الاختلاف ولا للتعددية في المجتمع المدني والسياسي"⁽⁵⁾ وقد خص أو مليل عينات من الأصوليين بالتحليل والدراسة غرضه أن يبين أن هؤلاء لم يسهموا أبدا في بناء المجتمع الديمقراطي بل كفروا به فكانت نتيجة ذلك فشل محاولاتهم الإصلاحية: "ففي الوقت الذي نما فيه الاهتمام بالديمقراطية وبحقوق الإنسان في العالم العربي وأصبح على رأس جدول أعمال جمعيات حقوقية وأحزاب سياسية، ونقابات ومثقفين في هذا الوقت بالذات ظهرت حركات

(1) علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 150.

(2) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 123.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، ص 123.

إسلامية أصولية بفقهاؤها الجدد يفتنون بإلحاد الديمقراطية ويقطعون بأن حقوق الإنسان مؤامرة يهودية صليبية تقوم على حرية الإلحاد والإباحية وتقول بالمساواة بين المسلمين ومن عداهم... وتدافع عن المساواة بين المرأة والرجل والإسلام لم يساو بينهما"⁽¹⁾.

إن الكثير من الأصوليين يرفضون الديمقراطية: "باعتبارها مؤسسة على فلسفة لائكية، وترجمتها الإلحاد عندهم، كما أن تركيزها لا يكون على الحريات السياسية، كما كان الحال عند الإصلاحيين الإسلاميين من قبل بل على نقد الحرية الفردية كسلوك وكحرية فكر وعقيدة، لترفض باعتبارها تؤدي مباشرة إلى الإباحية وإلى الإلحاد والردة"⁽²⁾ معنى ذلك أن محنة الديمقراطية لا تكمن في الأنظمة السلطوية فحسب، ولكن أيضا في التيارات الأصولية التي خرجت من أحشاء المجتمع الإسلامي.

وتطبيقا لمنهج الأركيولوجي النقدي التاريخي قام أو مليل باستعراض كل فئة بالتحليل والمناقشة ليستخلص أنها جميعها كانت سببا في عرقلة المسار الديمقراطي في المجتمعات العربية الإسلامية، فمحنة الديمقراطية ليست آتية من نظم سلطوية فقط بل من تيارات خارجة من أحشاء المجتمع تحمل لواء إسلام أصبح عندها مولدا للرفض والعنف، والمقصود بذلك الأصوليون.

لقد تميز الإسلام السياسي أو التيار الأصولي برفضه لمفهوم السيادة في الدولة الوطنية، فالإسلام السياسي يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث، وبذلك فهو يختلف "اختلافا جذريا عن منطق الإصلاحية الإسلامية الدستورية، التي سار عليها دعاؤها منذ القرن الماضي"⁽³⁾. ويرى أو مليل أن الأصوليين رفضوا مفهوم سيادة الدولة، واستبدلوه بفكرة الحاكمية، التي تقوم على أساس الاستخلاف والوحدانية.

أ- حاكمية المودودي:

يبين أو مليل مفهوم الحاكمية بالاستناد على نص للمودودي يقول فيه: "إن الأساس الذي يقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو تصور مفهوم الحاكمية، الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها

(1) علي أو مليل: التغيرات الدولية، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

(3) علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 159.

مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر (أي الحكم) والتشريع، فلا مجال في حضيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله⁽¹⁾ إن جميع السلطات تترع من أيدي البشر أفرادا كانوا أم جماعات، ولا يسمح لأحد أن يأمر أحداً آخر، ولا يحق له أن يسن قانوناً لأن الله وحده له الحق في ذلك، فالسيادة لله فقط في نظر المودودي وأتباعه.

إن حاكمية المودودي هذه تشبه حاكمية الخميني الفقيه الشيوعي الإيراني الذي يقول في إحدى الدروس التي ألقاها سنة 1969 "يكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية، في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يفتون ويشرعون في حين تنحصر سلطة التشريع في الله عز وجل وليس لأحد أيا كان أن يشرع وليس لأحد أن يحكم بما لم يترل الله به من سلطان". فمصدر التشريع هو الله في نظر الخميني وهو في هذه النقطة يجتمع مع المودودي.

يرى أو مليل أن المودودي يلغي سلطة العقل ويجعل الدين هو المشرع الوحيد علما أن الدين الإسلامي ظهر منذ حوالي 14 ق من الزمن، وقد تغيرت الظروف والأحوال. ويذهب أو مليل إلى أنه لا بد من عدم الخضوع للفكر الديني وإقحامه في كل القضايا، ولا بد من الرجوع إلى النقد التاريخي لأن فكر زماني وتاريخي، وبالتالي عرضة للتغيير والتبديل، عكس ما يؤمن به الأصوليون "إن الأصولي يجمد النص والذي لا يمكن لمعناه عنده أن يتغير مادام الأصولي لا يعترف بتعدد القراءة، أي بتعدد المعنى... فإن النص عند الأصولي لا يحدث له شيء، فهو مجمد خارج الزمان، وعلى الرغم منه، ومهما حدث على أحوال البشر من حوادث فلا اعتبار لها في ذاتها"⁽²⁾.

إن الأصوليين يرفضون في نظر أو مليل الحداثة، لأنها تغريب في نظرهم، فهي تغرب الإسلام بين أهله من جهة، وهي اقتداء بالغرب من جهة أخرى، لذلك يرفضون الحداثة جملة وتفصيلا،

⁽¹⁾ المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، محاضرة ألقاها سنة 1340، عربها عن الأردية مسعود الندوي، أثبتت ضمن مقالات له في كتاب بعنوان نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، 1980، ص ص 77-78.

⁽²⁾ علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 122.

ويرى أن موقف الإصلاحيين إيجابي من الحداثة مقارنة مع الأصوليين لأن الأصوليين بفكرهم المنغلق والمتمسك بالوحدانية يجعل باب الحوار موصدا للأبد.

ويبدو لعلي أو مليل أن الحاكمة تتقاطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية واجتهدت في الاقتباس من الدول المتقدمة للنهوض بالمجتمع الإسلامي، وجعل الأمة مصدر للسيادة التي يجعلها المودودي لله وحده، ويسقطها عن الجنس البشري فرداً أو جماعة وهذه قمة التطرف في نظر أو مليل، الذي يدعو لضرورة إرجاع العقل إلى مكانه الصحيح وترك الدين لمجاله الخاص، والاحتكام إلى معقولة التعدد والتنوع التي تساعد على تسيير شؤون المجتمع وتضمن تحديثه وانطلاقته الإيجابية نحو المستقبل الذي يتطلب التغيير والإبداع، لأن المجتمع الغربي في نظر أو مليل تفوق على المجتمعات العربية بالتغيرات التي أحدثتها على مختلف الأصعدة الاجتماعية الاقتصادية، الثقافية والسياسية، كما تفوق بتقديسه للعقل ومبادئ الديمقراطية، التي تضمن العدل والمساواة وتدفع للتقدم والتطور.

ب- حاكمة سيد قطب:

يرى أو مليل أن حاكمة قطب ظهرت كرد فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص فقد كان هدف قطب هو إحداث معركة سياسية ضد الجهل الذي حل بالمجتمع المصري، فجعل المصريين يتجاوزون حقوق الله في الحاكمة ويسندونها للبشر "إن العالم [يقول سيد قطب] يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنشق منه مقومات الحياة وأنظمتها (...). هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمة. إنها تسند الحاكمة إلى البشر (...). في صورة إدعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والأنظمة والأوضاع"⁽¹⁾.

هكذا، يرى سيد قطب أن إسناد الحكم للعقل البشري جهل لا بد من إزالته ومحاربتة ولذلك عمل على إنشاء نخبة من الشباب سماها "الطليعة الإسلامية" لتحقيق غرضه "فهو ومن ذهب مذهبه يحكمون على المجتمع القائم بالكفر، ويخرجون منه لكي يعلنوا عليه الجهاد"⁽²⁾.

⁽¹⁾ سيد قطب: معالم الطريق، دار الشروق، ط6، ص 08.

⁽²⁾ علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 173.

إن سيد قطب، في نظر أواميل، يحكم على كل المجتمعات الإسلامية بالجاهلية لأنها تعطي خصائص الألوهية لغير الله، حيث تسند الحاكمية لغير الله، لذلك يكفرهم وينظر إليهم على أساس أنهم جهلة، ولذلك دعا حسب قناعته إلى إزالة الجهالة بإعداد جيل قوي يعتمد الجهاد كوسيلة لقلب الأوضاع وإعادةهما إلى المسار الصحيح، وفرض الشريعة كنظام سياسي بالقوة.

وهكذا، فإن الحاكمية بصفة عامة، سواء حاكمية المودودي أو حاكمية سيد قطب، شكلت في نظر أواميل عائقا في سبيل تأصيل النظام الديمقراطي الذي يقده أواميل ويطالب بضرورة النضال من أجله وهو النظام الذي كفره الأصوليون بمختلف طوائفهم وتوجهاتهم لأن مصدره هو العقل البشري وليس الدين، وأواميل يناقضهم الرأي ويطالب بضرورة فك قيود العقل وإفساح المجال أمامه للإطلاع على الآخر المختلف، وقبول التعدد والتنوع وهو في هذا يتفق مع الجابري.

ويؤكد أواميل أن الإيمان بوحداية الله أمر لا نقاش فيه "لكن مع الإيمان بأن كل شيء مع الله متعدد ويجب أن يقوم على علة التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية البشرية التي يجب أن نبعدها عنها سلبا قاطعا باتا صفة الوحدانية"⁽¹⁾ وهو في هذا يدعو للاحتكام إلى العقل البشري وإعادة الاعتبار للعقل العربي ويقطع مع الحاكمية التي تكفر بالشراكة السياسية "فمادنا نحن العرب والمسلمين، لا نؤمن بضرورة قيام شريك في الحكم والسياسة إيماننا بضرورة نفيه في الألوهية والربوبية، فإننا لا نستطيع أن نعطي للديمقراطية معنى"⁽²⁾.

إذا لابد من الإيمان بمبادئ الديمقراطية وفي مقدمتها مبدأ التعددية، والاختلاف، والتنوع والشراكة في السلطة السياسية، وهذا بالذات ما يطمح إليه أواميل ويطالب به في كل مؤلفاته تقريبا، أي إلى ضرورة النضال من أجل الديمقراطية "ينبغي أن نفكر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضا كل ما يلزم من الحيلة والحمية ثم يتلو ذلك كله من عسر الوضع، وأحيانا ولربما هذه حالنا، ما قد يتطلب ذلك من عملية قيصرية، وإذا فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية

(1) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 57.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير⁽¹⁾ إن الديمقراطية أمر صعب جداً في نظر أواميليل و"إن النضال من أجل الديمقراطية هو الآن معقد وعسير أكثر من أي وقت مضى"⁽²⁾.

إن المسار الديمقراطي صعب وطويل ويتطلب الصبر والنضال الطويل، وأواميليل يطالب بضرورة بناء دولة تحترم فيها حقوق الإنسان وتتداول فيها السلطة، ولا يحتكرها حزب وحدوي كما هو الأمر في الدول العربية حيث يعيش الحاكم في السلطة حتى يموت أو يحدث له انقلاب، وبالفعل فإن تاريخ المجتمعات العربية خال من اسم أي قائد عربي سياسي تنازل عن الحكم وهذا ما لا نجده في أوروبا أو في الدول الديمقراطية التي تتداول السلطة فيما بينها وفقاً للانتخابات.

7- مركزية دولة ما بعد الاستقلال:

يرى أواميليل أن صبغة المركزية طبعت دولة ما بعد الإستقلال، ويتضح ذلك من خلال تركيزها واهتمامها ببعض القضايا، على حساب بعض القضايا الأخرى. وقد كانت قضية التنمية من أولى الأولويات التي انشغلت بها، بالإضافة لإنشغالها بقضية الوحدة، وهذا ما سنوضحه في العنصر الموالي.

أ- التنمية:

شكلت مسألة التنمية قطب الرحى التي دارت حولها أحداث الحياة السياسية والإقتصادية بعد إستقلال الدول العربية: "لكن مع دولة الاستقلال -تراجع مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان- ولعقود طويلة، لصالح أهداف أخرى أعطيت لها الأولوية كالتنمية والتخلص من التبعية، ومواجهة الاستعمار الجديد والإمبريالية... وضرورة تعبئة الشعب وتوحيد صفوفه من أجل طي مراحل التخلف"⁽³⁾ لكن هناك دعوة سائدة الآن إلى تفعيل الشراكة كأساس للعلاقة بين الحكومة ومجتمعها المدني بدعوى أن الشراكة توسيع لقاعدة الديمقراطية، وكذلك بغرض تأسيس التنمية على مشاركة الناس لأنها أسست لأجلهم الأمر الذي اقتضى ضرورة إعادة النظر في دور الدولة. "لعقود طويلة اعتبرت التنمية في البلدان النامية من اختصاص الدولة فخطط التنمية تخرج من

(1) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 52-53.

(2) علي أواميليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 26.

(3) علي أواميليل: سؤال الثقافة، ص 120.

مكاتب الحكومة المركزية، وموظفوها هم الذين ينفذونها، وهي التي تخصص الاعتمادات المالية وأجهزتها هي التي تقوم بتدبير صرفها"⁽¹⁾.

يرى أومليل أن الدولة في العالم النامي أو حديث الاستقلال، تحتكر التنمية احتكارا كبيرا ومرد ذلك في نظره راجع إلى طبيعة إنشاء الدولة الوطنية (القطرية) لأن ظروف نشأة الدولة الوطنية (القطرية) في الدول النامية تختلف عن ظروف نشأة الدولة الوطنية في البلاد الغربية، حيث يعقد أومليل مقارنة بين الظرفيتين التاريخيتين، ويستخلص أن نشأة الدولة الوطنية الغربية نتاج سلسلة من التغييرات والثورات والإصلاحات "أما في بلدان العالم النامي فإن لإنشاء الدولة الوطنية حكاية أخرى، فهذه البلدان التي كانت مستعمرة ارتبط فيها مطلب الاستقلال بإنشاء دولة وطنية لتكون رمزا للسيادة، وأداة للمحافظة على الوحدة الوطنية فنشأت دولة ذات مركزية صارمة في الإدارة والسلطة، ورفعت هذه الدولة شعار التنمية كهدف سابق على كل الأهداف الأخرى"⁽²⁾.

لقد كان الرهان الأول للدول النامية إذاً تحقيق التنمية، ولو أن هذه التنمية في نظر أومليل كانت شعارا أكثر منها واقعا يتحقق، وفي نظره أن الإيديولوجيا التنموية آمنت بأن المنطلق الأول لتجاوز التأخر التاريخي للبلدان المختلفة هو "تغيير الهياكل الاقتصادية وبناء اقتصاد مؤمّم أساسه الصناعة، وأن هذا التجاوز يحتاج إلى تكثيف الزمان، واختزال المراحل؛ أي أنه لا بد من دولة مركزية صارمة الإدارة والسلطة، لقيادة تحديث المجتمع في زمن مختزل"⁽³⁾.

من هذا المنطلق ظهرت وحدة مركزية السلطة بل وكانت مطلبا ضروريا لضمان وحدة المجتمع وتجاوز التحلف الذي تعاني منه مختلف الدول النامية وقد آمنت هذه الدول أنه "لا بد أولا من تنمية اقتصادية حتى تتحقق الشروط الموضوعية للديمقراطية وأن النضج الديمقراطي لا بد من أن يسبقه نضج اقتصادي"⁽⁴⁾ وتم تأجيل مسألة الديمقراطية بدعوى التمسك بالوحدة الوطنية وبناء قاعدة اقتصادية.

⁽¹⁾ علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 135.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 136.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، 121.

إن أو مليل يرفض فكرة تأجيل الديمقراطية رفضاً مطلقاً. لأن دولة الاستقلال لم تعد تتطلب تأجيل الديمقراطية كما كان الأمر مع الاستعمار فذلك الوقت كانت له خصوصية ظرفية الضغط الأجنبي، وهذا ما يوافق فيه الجابري أو مليل "ليس ثمة شك في أن تأجيل الديمقراطية أيام الكفاح الوطني من أجل الاستقلال كان يجد تبريره في أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون سليمة وحقيقية في ظل الحكم الأجنبي، وأنها فضلاً عن ذلك قد يستخدمها هذا الأخير لتعميق وإطالة مدته"⁽¹⁾.

والجابري من رأي أو مليل في هذه النقطة، فهو يجد مبرراً للفكر الإصلاحية في تأجيله للديمقراطية، لكن ما يرفضه أو مليل هو النفور من الديمقراطية في الدولة المستقلة، فلم يعد هناك ضرورة لذلك "لأن العوائق التي كانت تحول بالأمر دون إرساء أسس الحياة الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها، وبالتالي فالشروط الموضوعية الداخلية والخارجية لدمقرطة الحياة السياسية في الوطن العربي متوافرة أو هي في طريق التوافر"⁽²⁾. يقول أو مليل في موضع آخر: "فلا ينبغي إرجاءها - الديمقراطية - باسم أهداف أخرى وإلا كانت النتيجة تعبيد الطريق لأنظمة تدعي تحقيق أهداف الأمة، ولا تحقق شيئاً ولا تفعل سوى مصادرة حريات الناس وحقوقهم الأساسية"⁽³⁾.

هكذا، إذا احتلت الدولة العالية المركزية كل المجال العام: "احتلت مجال الاقتصاد بواسطة القطاع العام الذي استحوذ على كل الاقتصاد، بدعوى أنه قاطرة الإقلاع الاقتصادي وتعميم العدالة التوزيعية، لكن هذا القطاع العام أصبح في الحقيقة إقطاعاً في يد النظام لتوزيع المنافع على كبار موظفي الدولة ورجال سلطتها وزبائنها، فارتبطت مصالحهم بالدفاع عن النظام... وحتى حين تسمح بالتعددية فهي تعددية شكلية أو مراقبة لا تؤدي إلى تداول حقيقي للسلطة"⁽⁴⁾.

ومن هنا وقعت، في نظر أو مليل، التضحية بحقوق الناس وحريرتهم، وذلك من أجل تنمية لم تتحقق لأن الدولة أصبحت عالية مركزية ولم تشرك الناس في الحياة السياسية بل هي "دولة تأكل

(1) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص 106.

(2) المرجع نفسه، ص 88.

(3) علي أو مليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 256.

(4) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 121.

مجتمعها المدني وتلغي كل إمكانية للمشاركة أو هي لا تسمح إلا بهامش محاصر⁽¹⁾ إن المعارضة في بلداننا حيوان غريب حسب تعبير أومليل، ومنه فالسلطة في الدول العربية لا ترى أنه من الطبيعي أن يكون هناك رأي مخالف، بل وأن تكون هناك معارضة، وإلا اهتزت الصفوف وخارت القوى وخسرنا معركة التنمية.

وفي هذه النقطة يتقاطع أومليل مع الجابري الذي يقول: "إن تأجيل الديمقراطية في أقطار مستقلة بدعوى تعبئة الرأي العام كله من أجل الوحدة، وعدم فسح المجال لخصومها للعمل ضدها فهي دعوى لم تكن مبررة دائما التبرير الكافي (...). وقد أثبتت التجربة اليوم أن الديمقراطية قد باتت ضرورة قومية بمقدار ما هي ضرورة وطنية قطرية"⁽²⁾ إن الجابري هو أيضا، مثله مثل أومليل، يؤمن بأنه حان الوقت للاهتمام بالديمقراطية وتفعيلها في المجتمعات العربية.

ويخلص أومليل إلى أن فكرة التنمية التي كانت ذريعة للإيديولوجية الوحوية التي اتبعتها الدول العربية قد فشلت لأنها كانت شعارا مرفوعا أكثر منه واقعا ملموسا، لأن السلطة تصب جل اهتمامها بالفئة الحاكمة وتحمل بقية الشعب. من هنا لم يعد للتنمية معنى، فالتنمية معناها إشراك الشعب في تأسيس المجتمع وتحديثه "لكن الدولة السلطوية فشلت في تحقيق التحديث وهي ترفع شعار التنمية، فالقاعدة الواسعة في المجتمع ظلت خارج هذا التحديث التنموي المزعوم"⁽³⁾.

أ- الوحدة:

إن تفسير مركزية دولة الاستقلال في نظر أومليل "ترجع جذوره إلى حقبة النضال الوطني، فقد كانت الوحدة الوطنية مطلبا مقدسا في فترة النضال ضد الاستعمار، وكانت مواجهة الوجود الاستعماري تتطلب التمسك بوحدة الصف، ولم تكن التعددية الإثنية أو الثقافية أو الدينية أو السياسية مرغوبا فيها، بل كانت مرفوضة بدعوى أنها تفتيت للوحدة الوطنية وإضعاف لوحدة النضال ضد الاستعمار، لاسيما وأن الإدارة الاستعمارية عملت على إثارة النزعات العرقية والطائفية لتفريق الأهالي"⁽⁴⁾

(1) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 257.

(2) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 107.

(3) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 121.

(4) المصدر نفسه، ص 136.

إن محاولة مواجهة التواجد الاستعماري جعلت المجتمعات العربية تتمسك بالوحدة، وهذا أمر مشروع في فترة الاستعمار، لكن أواميل لا يقبل قيام دولة الاستقلال على هذا الموروث الإيديولوجي الوحدوي كمرجعية ثابتة، حيث "أصبحت الوحدة الوطنية هدفا مقدسا على الدولة أن تحافظ عليها بقوة السلطة"⁽¹⁾. يعترف أواميل بأن اللجوء إلى توحيد الصفوف قبل الاستقلال أمر مشروع لكن الآن وقد تحقق الاستقلال، لا بد من إعادة النظر في الإيديولوجية الوحدوية التي سيطرت على الدول النامية، لأن خروج الاستعمار جعل الاختلافات الطائفية والإثنية تطفو إلى السطح، وذلك بتدخل من يد أجنبية تحرك الطوائف والإثنيات حتى تشعل نار الفتنة وينشغل الناس بالانتصار للنعرات والاثنيات ويغفلون عن الإبداع والابتكار والتقدم.

ثانيا. الديمقراطية شرط أساسي للتحديث:

يرى أواميل أن تجارب المجتمع العربي أثبتت "أننا جربنا طرق ووسائل من أجل التغيير المأمول، إلا أننا لم نجرب حقيقة النضال من أجل الديمقراطية، وبالديمقراطية والتي أساسها الحريات العامة وحقوق الإنسان"⁽²⁾ ولذلك يطالب بضرورة الاعتماد على الديمقراطية من أجل تحديث المجتمعات العربية والالتحاق بالركب الحضاري، وهو يقر أن تطبيقها أمر صعب لكنه ليس مستحيلا، لأن كيان المواطن اليوم يتحدد بجملة من الحقوق "هي الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلا عن حق الحرية، حرية التعبير، والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات والحق في التعليم والعمل والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية"⁽³⁾.

إن الشرعية الديمقراطية شرعية لا بديل عنها لأنها ضرورة للتحديث في نظر أواميل الذي يؤكد أن دولة الاستقلال مجدت الإيديولوجية الوحدوية التي ورثتها من مرحلة النضال، وبالتالي أفلتت باب التعددية والاختلاف التي تعتبر أساساً جوهرية لبناء الديمقراطية التي أغفلتها الدولة الوطنية وأجلت الاهتمام بها، مع أنها الدواء الشافي والعلاج الناجع للدول النامية. إن الديمقراطية

(1) علي أواميل: سؤال الثقافة، ص 137.

(2) علي أواميل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 257.

(3) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 131.

هي فرس الرهان الذي يراهن عليه أو مليل لكسب رهان الحداثة، وذلك واضح من خلال مؤلفاته التي أبرز فيها مكانة الديمقراطية في التيارات الفكرية العربية.

1- مكانة الديمقراطية عند الإصلاحيين:

لقد كانت الأفكار " الديمقراطية الليبرالية أولى الأفكار التي تعرف عليها رواد الإصلاح ، أمثال رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وقاسم أمين وأديب اسحق" (1) (2). و قد حاول بعضهم تقريبها إلى الجمهور والقارئ العربي بإيجاد سند لها في التراث العربي ،ومع ذلك فشلوا في نظر أو مليل في جعلها حركة سياسية فاعلة في الواقع السياسي العربي.

وفي رأي أو مليل، أن العمل السياسي الإصلاحي انشغل عن الديمقراطية ولم يعمل من أجلها بل كان كل اهتمامه وتركيزه على تحويل دولة الاستبداد إلى دولة دستورية أي النضال من أجل وضع دستور يحد من تصرف الحاكم لاعتقادهم بأن سبب تقدم الغرب هو النظام السياسي، وحتى هذا النضال من أجل بعض مبادئ الديمقراطية عند الإصلاحيين ضاع سدى في نظر أو مليل لأن الإصلاحيين آمنوا أيضا بفكرة المستبد العادل - كما سبق الذكر- وفكرة المستبد العادل مناهضة لمبادئ الديمقراطية ولذلك ينتقد أو مليل هذه الازدواجية في الفكر الإصلاحي، ومنه يؤكد أن المفكرين العرب لم يعطوا الديمقراطية حقها من النضال والجهد.

2- مكانة الديمقراطية عند الأصوليين:

كفر الأصوليون بالديمقراطية لأنها تستند في نظرهم للتشريع البشري، في حين أن مصدره الأول في نظرهم هو الله، وقد تطرقنا لهذه الفكرة سابقا في حاكمية سيد قطب والمودودي، وحتى مع آية الله الخميني. إن الديمقراطية التي تؤمن بالتعددية والمشاركة في الحكم هي تعدي على حقوق الله في نظرهم وخرقا لحرمة الله تعالى، ولذلك حاربوها واعتبروها رجسا من الغرب كونها مبينة على فلسفة علمانية لائكية تفصل الدين عن الدولة وهذا يخالف منطقهم ومبادئهم، وهم بذلك قد عطلوا المسار الديمقراطي في الوطن الإسلامي الذي حاولت الإصلاحية زرعه حتى ولو كانت طرقهم في ذلك غير سليمة، وإيجابية الإصلاحيين هي إيمانهم بالمبادئ الديمقراطية عكس الأصوليين

(1) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 58.

الذين كانوا سببا في تخلف الدول الإسلامية العربية عن المسار الديمقراطي الذي اعتنقته شعوب العالم.

وهنا يتأسف أو مليل على تعثر الديمقراطية في الوطن العربي ويفترض أن الأمور كانت ستكون أفضل "فلو تطورت الأمور في الاتجاه الذي بدأ الإصلاحيون الإسلاميون الذين كانوا دستوريين آخذين بتجارب الأمم قابلين بالحوار قائلين بالاعتباس الاختياري لتعززت حركة إسلامية سياسية ديمقراطية وإذا كانت الديمقراطية هي الخاسر من توقف تطور الإصلاحية الإسلامية وخروج جماعات الرفض والعنف، فإن الديمقراطية قد خسرت أيضا من ضعف الحركة الليبرالية العربية"⁽¹⁾ لكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن، فقد عرقل التيار الأصولي مسيرة الديمقراطية.

3- مكانة الديمقراطية في الدولة المركزية:

يقول أو مليل: "إن الميراث الذي ورثته دولة الاستقلال عن مرحلة النضال من أجل الاستقلال يقوم على أولوية الدولة ويهمل أو يؤجل بناء الديمقراطية، ويقدم الوحدة الوطنية ممثلة في سلطة مركزية على التعددية، والنتيجة كانت دولة سلطوية بجهاز حاكم غير على وحدانية سلطته، ولذلك نجد الحاكمين في دولة الاستقلال ينعتون الحق في الاختلاف والتعددية بنفس النعوت التي كانت سارية إبان الحركة الوطنية"⁽²⁾ أي أن الديمقراطية بهذا المعنى عامل تشييت للوحدة الوطنية وإثارة للنعرات العرقية والقبلية.

ومن هنا أغفلت الديمقراطية فهي: "لم تكن مسألة ملحة، لأن زمنها هو الزمن العادي، ولأنها في غير مصلحة الفئة الحاكمة مادامت تراها شركا بسلطتها، كما أنها لم تكن مطلبا مستعجلا لدى المعارضة علنية كانت أو سرية، لأن هدفها غالبا ما كان هو الاستيلاء على السلطة"⁽³⁾ إن الديمقراطية في الدولة المركزية لم تكن من الأولويات التي انشغلت بها في نظر أو مليل، بل أجلتها وهمشتها ولم تجعلها مطلبا ملحا ومستعجلا. إن دولة الاستقلال مثل الإصلاحيين لم تعجل بالمطلب الديمقراطي.

(1) علي أو مليل: موقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 25.

(2) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 137.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن الديمقراطية هي الطريق الوحيد لتحديث المجتمعات النامية "إنها [يقول علي أو مليل] هي خير نظام لتدبير التعدد والحوار والتنافس السلمي والتعايش"⁽¹⁾ فهي النظام الذي يمكنه احتواء الإثنيات العرقية والطوائف القبلية التي تعرفها المجتمعات العربية وذلك بواسطة مبادئها وفي مقدمتها مبدأ التعددية، والاختلاف والتنوع، ومبدأ التداول على السلطة الذي يمتص غضب الأقليات ويمنحها فرصة المشاركة في الحياة السياسية، فيتجسد بذلك مبدأ التنافس والتعايش السلميين بين مختلف الفئات والاتجاهات والإيديولوجيات لأن روح النظام الديمقراطي هو مبدأ الحوار وقبول الاختلاف في الرأي واحترام المعارضة الفعالة لا الشكلية الصورية.

إن الحوار يضمن حرية الرأي ويقضي على الانغلاق على الذات، ويؤمن بالآخر وبأن التفتح عليه هو المعيار الحقيقي لقياس الذات، فالذات لا تقاس بالتفوق على الهوية ووضعها في موضع دفاع عن نفسها بل لابد أن نشارك في بناء الحداثة التي تعيشها المجتمعات الغربية وذلك لا يكون بالعزلة والانطواء، ولكن بالتمسك بجبل الديمقراطية التي يراهن عليها أو مليل ويجعلها منفذ النجدة الذي تخرج بواسطته المجتمعات العربية من دوامة التراث الذي سبغ فيه الفكر العربي المعاصر بما يكفي، والخلاصة أن الخلاص يكمن في إتباع الخيار الديمقراطي.

ثالثا. كيفية تحقيق الخيار الديمقراطي:

مادامت الديمقراطية هي الحل في نظر أو مليل، وهي الوسيلة التي تساعد في تحديث المجتمعات، فكيف تصورها أو مليل؟ وما السبيل لتحقيقها في المجتمع في نظره؟ وكيف يمكن جعل الديمقراطية اختيارا لا رجعة فيه؟ وكيف نجعلها في نظره غاية للسياسة العربية؟

1- مفهوم الديمقراطية في نظر أو مليل:

يرفض أو مليل التعريف الكلاسيكي للديمقراطية فيقول: "إن الديمقراطية لا يكفي تعريفها بالتعريف التقليدي: حكم الشعب بالشعب، 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

(1) علي أو مليل: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، ص 125.

الشعب أو أغلبيته ثقافة مناقضة للقيم والمبادئ الديمقراطية المذكورة، فتحمل إلى سدة الحكم نظاما شموليا أو دينيا متعصبا"⁽¹⁾.

إن التعريف التقليدي للديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب يحيل في نظر أومليل إلى تفكير شعبي (Populiste) قد يؤدي إلى نقيضها، وتبرير ذلك عند أومليل هو أن "الشعبوية تحسن الظن بالشعب بإطلاق، وأنه بغريزته ينشد الصالح العام في حين أن الشعب متضارب المصالح والآراء والعواطف، ولا يمكن أن نطمئن إلى أن الديمقراطية هي في حد ذاتها تنظيم عقلاي يتجاوز التضاربات لبناء علاقات تقوم على التوازن والإنصاف"⁽²⁾.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الديمقراطية عند الكثير تختزل في العملية الانتخابية خصوصا في الدول التي تُصنع فيها الانتخابات صنعا لتكوين برلمانات موالية، أو ليس فيها برلمانات منتخبة أصلا، لذلك يؤكد أومليل 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⁾.

وهكذا، فإن التعريف الكلاسيكي للديمقراطية يجعل 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 تعني فتح أبواب الفرص المتكافئة أمام المواطنين وهو غير متاح... في عالم تفاقمت فيه الهوة بين الغني والفقير كما لم يحصل من قبل"⁽⁴⁾.

لذلك طالب أومليل بمبادئ حقوق الإنسان كمرجعية للديمقراطية، لكن دون أن يعني ذلك التوقف عن مطلب الانتخابات التريهة، ففي انتظار تعميم ثقافة حقوق الإنسان، لا بد من نضال ديمقراطي طويل وشاق حتى تتأسس الديمقراطية على سند من ثقافة ديمقراطية هي نفسها ثقافة حقوق الإنسان، بمعنى أن "الديمقراطية تتراكم لكي ترسخ مؤسساتها وآلياتها وثقافتها وتصير

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

(3) المصدر نفسه، ص 110.

(4) المصدر نفسه، ص 126.

متأصلة في العقليات والممارسات، سواء تعلق الأمر بالعلاقات داخل الأسرة، أو بين المرأة والرجل، أو بين المواطنين أو داخل منظمات المجتمع المدني أو بين المواطنين والدولة⁽¹⁾.

ويعتقد أومليل أن إنجاز هذا التراكم الديمقراطي يتطلب مبدأ العدالة، لأن الديمقراطية عدالة ليس فقط أمام القانون وفي التصويت الانتخابي، وإنما هي أيضا عدالة تكافؤ الفرص الاجتماعية. ويأسف أومليل لمبدأ العدالة عند الليبراليين العرب لأن "قضية العدالة عندهم تختزل في المطالبة بنظام قضائي فعال وسريع فقط ذلك أن سير الأعمال التجارية يتطلب ذلك، أما العدالة في مفهومها الاجتماعي فهي لا تعنيهم بل هم يرونها عبئا ماليا على الدولة..."⁽²⁾.

إن أومليل يطالب بضرورة تحقيق العدالة التي تقوم على إعادة إقرار تكافؤ الفرص وعلى سياسة التضامن وبالتالي بناء المجتمع على مبدأ الديمقراطية ويؤكد أومليل أن مثل هذه العدالة هي أساس الديمقراطية في المجتمعات الغربية، لأنها عدالة الإنصاف التي ترفض الاحتكار والتي تحد من الآثار السلبية لاقتصاد السوق، بهذا فقط يمكننا تحديث ثقافة عربية تتكفل بتكوين رأسمال إنساني نستطيع من خلاله المنافسة في عالم سريع التطور.

خلاصة القول أن مفهوم الديمقراطية في نظر أومليل مرتبط بطبيعة الثقافة السياسية، ومن هنا نجد أنه يؤكد على أن المثقف هو حامل الحداثة الثقافية لا غير، لأن الحداثة الثقافية هي التي تضمن إنجاح الديمقراطية في المجتمعات الغربية وتبعدها عن الوقوع في فخ الشعبوية، وترقى بالمجتمع العربي إلى مستوى التقدم والتطور الحضاريين اللذان حققتهما الحضارة الغربية.

يرفض أومليل الديمقراطية التمثيلية ويطالب بتوسيع دائرة مشاركة الطبقة العريضة من الشعب وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص وفقا لاحترام مبدأ الحوار والتعددية والاختلاف بين مختلف الإثنيات، وهو في هذا شديد التأثر بيورغن هابرماس الألماني الذي يقول: "إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية

⁽¹⁾ علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 110.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 111.

ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية⁽¹⁾.

ينتقد أومليل الديمقراطية الليبرالية العربية الانتقائية التي تخدم مصلحة فئة أصحاب رؤوس الأموال، وتهمل المصلحة العامة للناس ويدعو لبناء ديمقراطية فعلية تقوم على أساس الاختلاف والتعدد، والتفتح على الآخر لا الانغلاق على الذات لأننا نعيش تحديات العولمة ولا بد في نظر أومليل من المشاركة فيها كأعضاء فاعلين، لا منفعلين، فلا ينبغي التوقع على الذات حتى لا يكون مصيرنا كمصير المورسكيين^(*) الذين انقضوا بسبب توقعهم وعدم تفتحهم على الآخر، وعدم محاورتهم إياه.

لقد أضحت الديمقراطية اليوم ضرورة في نظر أومليل، وهذا ما يؤكد الجابري أيضا الذي يقول: "إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير وتداول السلطة... الخ، هي الشروط الضرورية التي تضمن تصريف الحركة والصراع في الوطن العربي تصريفا سليما بناء...⁽²⁾. إن الديمقراطية هي من ضروريات عصرنا ومن المقومات الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها في نظر أومليل، لأنها أسلم طريقة لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيمًا عقلانيا وخير وسيلة لتوجيه المنافسة والاختلاف لصالح تقدم المجتمع واستقراره وأمنه وتطوره، فهي الأداة المناسبة في نظر أومليل لحل مختلف الصراعات داخل المجتمع الواحد، ويكمن هذا الحل أول ما يكمن في التربية على مبادئ الديمقراطية وترسيخ مبادئها في العقلية العربية عن طريق ممارسة الفعل الديمقراطي، وهذا الأمر يقتضي زمنا طويلا "لأن الديمقراطية لا بد لها من زمن حتى ترسخ في العقلية... ولا بد من عمل صعب ودءوب حتى ترسخ في العقلية والتربية وتمكن استمرار المؤسسات الديمقراطية"⁽³⁾.

(1) Y. Habermas : The theory of communicative action turns, By Thomas McCarthy, Boston, Beacon pesse, v1, 1984, p 102.

(*) المورسكيين: أقليات مسلمة عاشت في إسبانيا نتيجة الفتوحات الإسلامية، لكن حروب الاسترداد الصليبية حاصرت من تبقى من المسلمين الذين سمو بالمورسكيين، والذين حاولوا المحافظة على شخصيتهم الإسلامية بقطيعتهم للمجتمع الأوربي الذين يعيشون فيه، وقد خصصنا مبحثا لتوضيح ذلك.

(2) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 130.

(3) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 138.

2- عامل الزمن:

حتى تدخل الدول الحياة الديمقراطية يجب أن تتحلى بالصبر "لأنه مهما كانت العوائق والصراعات، فلا ينبغي أن يوضع الخيار الديمقراطي موضع المراجعة"⁽¹⁾ لقد تحققت الديمقراطية في الدول الغربية في زمان مديد وعبر صراعات وتضحيات كبيرة، جعلتها في النهاية واقعا ملموسا، لذلك يحذر أومليل من جعل الدخول للحياة الديمقراطية مطلباً مستعجلاً في الدول النامية.

لذلك نجد أومليل يركز كثيرا على عامل الزمن، فلا بد من البعد الزمني النضالي لتحقيق التراكم الديمقراطي، وما تأكيد أومليل على عامل الوقت والزمن إلا لتفادي الوقوع في اختزال الزمن الذي كان شعار الذين يؤمنون بإحداث الثورات والانقلابات الأمر الذي أدى إلى ظهور الدكتاتوريات، التي عرفت المجتمعات الحديثة "لابد [يقول أومليل] وأن يرسخ في أذهان الناس والفاعلين السياسيين أن الثورة الحقيقية هي الثورة الديمقراطية وليس انتظار القائد الفذ الذي يهبط ليخلص البلاد والعباد ويقودهم في دروب التقدم"⁽²⁾.

3- طبيعة الثقافة السياسية:

هناك عامل ثاني يركز عليه أومليل في سبيل إدخال الدول إلى الديمقراطية يتمثل في الثقافة السياسية التي يحملها الفرد: "إن القضية [يقول أومليل] تتعلق بطبيعة الثقافة السياسية، لأن كل فاعل سياسي سواء كان في الحكم أو خارجه، فهو مستند في مواقفه السياسية على نوعية الثقافة السياسية التي يحملها في ذهنه، لابد أن تكون الديمقراطية هي الثقافة السياسية كقاسم مشترك بين الفاعلين في العمل العام"⁽³⁾.

ويشير أومليل إلى أنه يوجد عوائق في سبيل اقتناء الديمقراطية، أولها تحكم النظام القائم واحتكاره للمال العام وتهميشه للديمقراطية، وهذا أمر واقع حقا في مجتمعاتنا العربية الأمر الذي يدفع البعض للتفكير في الثورة، لكن أومليل يرفض منطق الثورة لأن الاستبداد في نظره يستبدل باستبداد مختلف، فالوسيلة الأنجع "هي مواجهة النظم الاستبدادية بالنضال الديمقراطي رغم

(1) علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ص 139.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العوائق... وهو نضال صعب وطويل المدى لكنه الطريق الأصوب لإحداث التغيير الحقيقي، أي التغيير الديمقراطي⁽¹⁾.

وفي هذا الصدد يذكر أومليل بالنضال الديمقراطي الطويل الذي عرفته دول الغرب خصوصا نضالها من أجل التلازم بين الديمقراطية واقتصاد السوق، هذا التلازم "أنجز عبر صراعات طويلة في بلدان الغرب، ذلك أن بناء الرأسمالية واكبه نضال من أجل دولة القانون والحصول على مكتسبات اجتماعية للعاملين، من رفع مستوى الأجور وتحديد ساعات العمل، وظروفه، والحق في الضمان الاجتماعي والحق في التنظيم النقابي... فصعود الليبرالية الاقتصادية واكبتها إذن حركة نضالية من أجل الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية"⁽²⁾.

4- الشراكة والمنظمات غير الحكومية:

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 الربوبية مع الإدارة والسلطة"⁽³⁾.

ويؤكد أومليل أن فكرة الشراكة يمكنها تحقيق نتائج إيجابية في إدخال الحياة الديمقراطية للمجتمع، لأن العديد من المؤتمرات الدولية اليوم توصي بضرورة إحقاق مبدأ الشراكة مثلما توصي بضرورة إيجاد منظمات غير حكومية لتحقيقها. ويؤكد أومليل على الدور الإيجابي الذي تلعبه المنظمات غير الحكومية "لقد حدث [يقول أومليل] تحول في دور العديد من المنظمات غير الحكومية في بلداننا وذلك بانتقالها من دور الرعاية الاجتماعية، والأعمال الخيرية إلى دور تنموي ونشر الحقوق بين المواطنين... لكن جمعيات الدفاع عن حقوق الطفل والجمعيات النسائية الحقوقية... ترى فيها الحكومات حركات معارضة سياسية"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ علي أومليل: سؤال الثقافة، ص 139.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 147.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 149.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 155.

إن الحكومات ترغب في وجود منظمات خيرية لتخفيف الحمل عن كاهلها في تقديم المساعدة للمحتاجين وتقديم المساعدة للأهالي، لكنها لا تريد الجمعيات التي تدافع عن الحقوق والمطالب الإنسانية "إن منظمات المجتمع المدني وهي تطالب بالحقوق والمشاركة فهي لا تدير نفسها ديمقراطياً، إنما تساهم مساهمة فعالة في ديمقراطية المجتمع"⁽¹⁾.

ويثني أو مليل على دور وفاعلية هذه المنظمات خصوصاً، حيث تتخذ من مواثيق حقوق الإنسان مرجعيتها، بمعنى أنها "منظمات تدافع عن وجود حياة ديمقراطية حتى يكون وجودها هي نفسها ممكناً... فهي تدافع عن حرية الرأي والحق في التجمع وتكوين الجمعيات والمنظمات (السياسية أو النقابية والثقافية وغيرها) فهي إنما تدافع عن الشروط التي تجعل الحياة السياسية الديمقراطية ممكنة"⁽²⁾ إن الجمعيات في نظر أو مليل ليست أحزاباً سياسية، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك فهي تختلف عن تنظيمات المجتمع التقليدي بل تتجاوزها "فالمنظمات غير الحكومية عامل أساسي في ديمقراطية المجتمع، وهي أيضاً تعبير عن حدثه"⁽³⁾.

ويعلل أو مليل ذلك ويشرحه شرحاً مستفيضاً، فهذه المنظمات تم إنشاؤها وفقاً لتعاقد جماعة فيما بينها في تنظيمات من أجل تحقيق أهداف معينة "فإن المنظمات غير الحكومية تدمج المواطنين في تنظيمات حديثة تتجاوز التنظيمات التقليدية، لأنها تتيح اندماج الأفراد في تنظيمات مدنية 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 الحركية الاجتماعية كما في ديمقراطية المجتمع"⁽⁴⁾ إن هذه التنظيمات تجعل إذا الفرد يمارس الفعل الديمقراطي ويساهم في الحياة السياسية بطريقة غير مباشرة، ورغم عن الحكومات القائمة.

ويخلص أو مليل إلى القول: "أن هذه المنظمات وظيفتها تنظيم المواطنين على أساس من الاختيار الطوعي، وليس على أساس من العرق والسلالة القبلية أو الدين، وهي تنمي فيهم روح المبادرة والمشاركة، وهي تعتمد آلية الحوار والنقاش العام والتداول، وهي تقوم بالتربية على

⁽¹⁾ علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 156.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الديمقراطية بين أعضائها في انتخابهم ومحاسبتهم واختيار البرامج ومتابعتها وهي تنشر الوعي الحقوقي بين المواطنين... إنها بهذا كله تقوم بدور أساسي في ديمقراطية وتحديث المجتمع، وذلك هو فائض القيمة الحقيقي لعمل منظمات المجتمع المدني⁽¹⁾. بمعنى آخر، هذه المنظمات تسعى لتطبيق مبادئ الديمقراطية الحقيقية.

نقد الليبرالية العربية:

ينتقد أو مليل الليبرالية العربية ويؤكد أن هناك ليبراليتان: "ليبرالية الثلاثينات والأربعينات، وليبرالية الثمانينات، الأولى ركزت على زيادة الدولة في التحديث... في حين أن الثانية أخذت ترفع شعار تقليص دور الدولة"⁽²⁾.

وبعبارات أخرى، ليبرالية الثلاثينات والأربعينات كانت بالأساس فكرية، وسياسية، بينما الليبرالية الجديدة همها اقتصادي فقط، أي أنها ليبرالية متواضعة سياسيا، وفقيرة فكريا، وذلك راجع لفكرة الخصوصية التي تمجد الحياة الاقتصادية وتعطيها الأولوية على حساب الحياة السياسية، فالليبراليون الجدد مدافعون مستميتون عن اقتصاد السوق ولكنهم ساكتون عن مسألة الديمقراطية أو يذكرونها بين الحين والآخر بطرف لسانهم. إن مسألة الديمقراطية لم تأخذ حقها من الاهتمام عند الليبراليين الجدد أو ليبرالي دولة الاستقلال حسب تسمية أو مليل لهم، وبما أن مسألة الديمقراطية كانت مهمشة فإن أنصار هذه الليبرالية لم يتمكنوا من تحديث مجتمعاتهم، لأنهم ركزوا جل اهتمامهم على الحرية الاقتصادية وفصلوها عن باقي الحريات الشخصية، والمدنية والسياسية: "إن ليبرالينا [يقول أو مليل] انتقائيون في مسألة الحريات فهم مثلا يطالبون بحريتهم في المبادرة الاقتصادية ويضربون صفحا عن الحريات التي تعني كل المواطنين"⁽³⁾. أضف إلى ذلك أن الليبراليين الجدد يؤمنون بتفوق قيم الثقافة الغربية "فالثقافة الغربية وقيمها عندهم وحدها المنتجة للحداثة الاقتصادية والسياسية الديمقراطية، فلا طريق إذن للحداثة إلا بالتغريب على الطريقة الليبرالية"⁽⁴⁾.

(1) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 157.

(2) علي أو مليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 26.

(3) علي أو مليل: سؤال الثقافة، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ص 127.

من هنا يستخلص أومليل إلى أن الليبرالية العربية تنتقي المبادئ التي تخدمها فقط وتدافع عنها، والمقصود هنا هو الجانب الاقتصادي، أضف إلى ذلك أن الليبراليين الجدد مبهورين بالحضارة الغربية، ويطالبون بضرورة الانخراط فيها إذا أردنا أن نتطور ونلتحق بالركب الحضاري، وبالتالي فإن الليبرالية العربية في نظر أومليل هي صدى لبعض الإيديولوجيات الغربية التي تؤمن باستثناء الحضارة الغربية، لكن أومليل يعتقد أن الإيمان باستثناء الحضارة الغربية، أمر لم يعد مسلماً به الآن، لأن هناك قوى جديدة ظهرت في العالم وفرضت نفسها وهي القوى الآسيوية "ولكن الذي نريد أن نشير إليه الآن هو أن الفكر العربي عليه أن يوسع مجال المقارنة، فلا يظل منحصرًا في آخر وحيد وهو الغرب، فالعالم الآسيوي غني بتجربة لا بد من أخذ كل العبر الممكنة منها بخاصة فيما يتعلق بعملية التحديث"⁽¹⁾ فالحداثة عند أومليل لا تعني المطابقة مع الحضارة الغربية، لذلك فهو يدعو لضرورة الرجوع للتجربة الآسيوية ففيها الكثير من الأمور التي تخدم الحداثة العربية.

بالإجمال، فإن أومليل يجعل الديمقراطية مفتاح الحداثة السياسية، ويرى فيها مفتاحاً سحرياً قادراً على فتح كل الأبواب المغلقة، وإزالة كل العوائق والصعوبات التي كانت حجر عثرة في طريق الحداثة في المجتمعات العربية، وهو يجعل من الديمقراطية شرطاً سابقاً لكل النتائج بدونها لا شيء وبها كل شيء حسب تعبير جورج طرابيشي الذي رفض هذه الفكرة ونظر للديمقراطية بمنظار مختلف تماماً: "فالديمقراطية [يقول طرابيشي] تعمل من منظور الإيديولوجيا الخلاصية كمطلق، فهي الشرط السابق لكل نتيجة لاحقة بدونها لا شيء وبها كل شيء، وكدواء لجميع الأدواء، فإنه لا يجري أبداً التفكير في أن الديمقراطية قد لا تكون قابلة حتى كترياق لأن يستعملها الجسم المريض وحتى إذا افترضناها ترياقاً عميم النفع في إطلاق الأحوال فليس ينبغي أن يغيب عنا أن الديمقراطية تحمل معها عذاباتها، وقد كانت ممارسة الديمقراطية حتى في مسقط رأسها وفي لحظات بعينها من تاريخ أوروبا الغربية كما في بقع بعينها من جغرافيتها، ممارسة جديرة بالوصف بأنها جهنمية أكثر منها فردوسية"⁽²⁾.

(1) علي أومليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، ص 32.

(2) جورج طرابيشي: هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، ط1، 2006، بيروت، ص

إن الديمقراطية سلاح ذو حدين، ولذلك لا بد من الحذر عند استعمالها، فنحن يجب أن نناضل حسب طراييشي من أجل تحقيق الديمقراطية التي تخدم الديمقراطية، ولا نناضل من أجل الديمقراطية التي تخدم المصالح الدولية الخاصة، يكفي أن نجعل النظر في ما جرى في العراق، لنعرف أن الديمقراطية قد تكون وسيلة لقمع الشعوب، وبالتالي تتحول إلى جرثوم قاتل يفتك بسلامة العديد من الأمم. فالولايات المتحدة الأمريكية اليوم تدعي العمل على نشر الديمقراطية وخصوصاً منذ أحداث 11 سبتمبر. لكن ما حدث في العراق يؤكد أن الشعار الذي حملته الولايات المتحدة شيء وما فعلته شيء آخر، فباسم الديمقراطية الأمريكية تم تنفيذ حكم الإعدام في شخص صدام حسين صبيحة عيد الأضحى ضاربة بذلك كل الأعراف، والحقوق الطبيعية للإنسان.

لقد أوردت هذا المثال حتى نظل يقظين تجاه الديمقراطية التي تفرض علينا فرضاً وتأثينا من خلف البحار، لذلك أجد أو مليل محقاً في دعوته إلى النضال من أجل الديمقراطية وتأصيلها في وطننا، وتأكيده على ضرورة تمهيد التربة في وطننا العربي حتى يكون المنبت حسناً، والثمرة طيبة ولا تضيع جهودنا هباءً لأن زرع الديمقراطية بمعناه الإيجابي من أصعب المهام على الإطلاق: "إن مجرد قولنا [يقول طراييشي] بأن الديمقراطية بذرة قبل أن تكون ثمرة معناه أنها تحتاج حتى تنمو تنع إلى جهد وإلى عمل، إلى شغل في النفس وفي تربية المجتمع، وقد يكون كم الجهد المطلوب مضاعفاً عندما يتم استزراع بذرة الديمقراطية... فعندما تستزرع بذرة الديمقراطية في غير تربتها الأصلية فإنها تكون ما لم يضاعف كم مجهود الرعاية أسرع إلى الموت أو للتحويل إلى عشب سام"⁽¹⁾.

هذا، وفي خاتمة الفصل يمكننا القول إن التحديث في نظر أو مليل يتطلب تحديث الثقافة العربية أولاً وذلك بربطه إياها بمختلف التحولات التي عرفها العالم، والتفاعل معها، وتحديد دور المثقف العربي في العصر الحالي.

أما المطلب الثاني الذي تقتضيه الحداثة في الوطن العربي فهو النضال من أجل تأصيل الديمقراطية، لأن تأصيل مبادئ الديمقراطية يعني ضمان حرية التعبير وبالتالي إمكانية التغيير. وبذلك يتم تجاوز أسباب فشل الديمقراطية في الوطن العربي.

(1) جورج طراييشي: هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 11.

إنه لا بد من تهيئة الأرضية السليمة لتأصيل الديمقراطية في وطننا العربي، وترسيخ مبادئها التي تساعد لا محالة على الاستقرار، وذلك إذا وجدت الرعاية الكافية، من المثقفين ورجالات السياسة وحتى من القاعدة الشعبية لأن الحامل الاجتماعي هو الورقة المرجحة في أي بلد عربي كان أو أجنبي.

الخلاصة

الخاتمة:

من خلال ما تقدم يمكنني أن أصوغ أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث والتي هي عبارة عن إجابة على الإشكالية الرئيسية التي تنصدر هذا البحث.

لقد اختلفت المواقف وتضاربت حول إشكالية التراث الفكري العربي وكيفية تحديث المجتمع، الأمر الذي ولد العديد من التيارات الفكرية والمشاريع التي كان هدفها الوحيد هو النهوض بالأمة العربية رغم اختلاف وجهات النظر وأساليب العمل. وأبرز المواقف التي سجلناها هو الموقف التوفيقي الذي تزعمه التيار الإصلاحية والذي حاول الرجوع للتراث الإسلامي والاستئناس به لحل المشاكل المعاصرة لكنه فشل في تحقيق هدفه، كما سجلنا موقف الماديين الماركسيين الذين حاولوا دراسة التراث العربي بمنهج غربي من أجل تخليصه من أسباب تخلفه، وهو موقف أيضا لم يرفض التراث كله بل احتفظ بمادته وهو بدوره لم يحقق الهدف المطلوب ولم يحرر المجتمع العربي من التخلف الذي لحق به، وكذلك الأمر بالنسبة للتيار النقدي الذي طالب بإعادة قراءة التراث قراءة جديدة وفقا لآليات ومعايير القرن العشرين بغرض إحياء ما يمكنه العيش معنا في عصرنا من التراث الفكري العربي الإسلامي لكن المشروع الذي سعى الجابري لبنائه بدوره لم يحقق الغرض ولم يخلص العقل العربي من التبعية.

وخلافاً للتيارات والمشاريع المذكورة آنفاً، طالب علي أواميل بضرورة تجاوز التراث الفكري العربي وإحداث قطيعة تامة معه، لأنه لا يوجد فيه ما يمكن أن يكون سندا لمفكرينا المعاصرين، وقد أصدر حكمه بعد أن قام بدراسة طويلة وعميقة للتراث الفكري العربي الإسلامي وعاد إلى فترة العصور الوسطى وكانت له وقفة مطولة مع العديد من الشخصيات الفكرية العربية الإسلامية وأكد أن الفلاسفة والمثقفين العرب والمسلمين في تلك الفترة لم يدعوا ولم يقدموا أي جديد وخص بالذكر ابن رشد في كتابه "التراث والتجاوز" و"السلطة الثقافية".

وكذلك ابن خلدون في كتابه "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون" حيث طالب بضرورة تجاوز الخطابين الرشدي والخلدوني لأنهما ليسا مبدعين، ولم يحدثا أي قطيعة مع سابقيهما، كما أكد أن ما يصدق على رموز التراث الفكري العربي (ابن رشد، ابن خلدون) يصدق على كل التراث الفكري العربي، وهو بهذا يجزم أنه لا يوجد أي سند في تراثنا يمكن أن يكون قاعدة للاستمرارية، وإمكانية عيشه بيننا في القرن العشرين.

ولتوضيح موقفه اعتمد أو مليل منهجا نقديا تاريخيا تجاوزيا حيث عاد إلى الأحداث التاريخية ودرسها في زمانها وأخضعها للنقد ثم أصدر أحكامه، وقد طبق ذلك بشكل ملموس في دراسته عن ابن خلدون حيث أعاد قراءة كتاب المقدمة، ونظر إليه نظرة مختلفة رأى من خلالها ضرورة إعادة إدماج المقدمة في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني، لأنه يعتقد أن الدراسات الإيديولوجية للمقدمة أحدثت صدعا داخل التأليف التاريخي الخلدوني، وبالتالي لابد من إعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي لابن خلدون، لأن المقدمة ليست تنظيراً لكل التاريخ، بل لتاريخ بعينه ينبغي تحديد حقله وذلك بقراءة كتاب العبر في مجمله.

هذا، وقد انتقد أو مليل مشروع طه حسين التحديثي التغريبي الذي مجد الحضارة الغربية وقدسها ودعا لضرورة الإقتداء بها. كما انتقد نهج الإصلاحيين المسلمين في تغيير نظام الإستبداد، لأن الإصلاحيين الذين دعوا إلى حكم دستوري وترجموا الشورى بالديمقراطية، كانوا هم أنفسهم القائلين بالمستبد العادل أو المستبد المستنير بلغة مفكري الأنوار، لذلك حكم أو مليل على فكرهم بالتناقض، وأكد أن التغيير الذي سعى إليه مفكرو الإصلاح، والذي يطمح إليه كل من يهتم بأمر النهضة العربية لن يتحقق بالثورة والعنف كما أعتقد هو في بداية الأمر في كتابه التراث والتجاوز -وعدل عن ذلك فيما بعد- إنما يكون بالتغيير الديمقراطي وبالنضال الديمقراطي، وتراكم رصيد من النضال الديمقراطي يجعل المسار الديمقراطي واقعا لارجعة فيه. صحيح أنه طريق شاق وصعب لكنه الطريق الصحيح في نظره.

ولم يتوقف أو مليل عند نقد الفكر العربي فقط، فرغم إعجابه الشديد بالتجربة الحدائية الغربية إلا أنه إنتقدها في كتابه "سؤال الثقافة" ودعا إلى ضرورة تجاوزها كنموذج وكمرجعية فريدة من نوعها لأن الثقافة الغربية في نظره ثقافة من ضمن الثقافات المتعددة الموجودة في العالم واستحضر الثقافة الآسيوية والطفرة الإقتصادية التي حققتها في زمن قصير.

إن موقف أو مليل من التراث هو موقف سلبي حيث رفض التراث الفكري العربي الإسلامي برمته وطالب بإحداث قطيعة معه، وهو في هذا متأثر بالفكر الغربي لأنه كان دائما يستحضر الفكر الغربي كمثال، وكان يرى أوروبا تطورت وتقدمت عندما قطعت الصلة بقديمها.

هذا، ولقد كانت الديمقراطية هي الوسيلة التي يمكن أن نتجاوز بها الموروث القديم وتحقق الذات العربية وقد لجأ أو مليل للديمقراطية كشرط أساسي لكسب رهان الحدائية لأن المجتمعات

العربية فيها تعددية عرقية دينية واوية والكثير من الإثنيات لذلك ينبغي اللجوء للخيار الديمقراطي لأنه الوحيد الذي يكفل مشاركة حقيقية لمختلف الفئات في الحكم. ويكون ذلك ضمن تعاقدات تتجدد باستمرار، وجوهر التعاقد الذي يربط بين مختلف الأفراد هو الوعي لدى كل الفئات بأن المجتمع مفتوح دائما على تغيرات وعلى إصلاحات تتطلب نضالا مستمرا من أجل تحقيقها، ويضع مسؤولية ذلك على عاتق المثقف العربي الذي لم يتمكن من القيام بدوره الإيجابي في الماضي، وعليه أن يقوم به اليوم.

كما طالب بضرورة تحديث الثقافة العربية حيث انتقد المفهوم الكلاسيكي للثقافة ولدور المثقف، وربط الثقافة بقضايا معاصرة وخصوصا التحولات الكبرى التي عرفها العالم المعاصر، مثل قضية العولمة. كما جعل أو مليل دور المثقف هو الدفاع عن مبادئ الديمقراطية وفي مقدمتها حرية التعبير.

والحادثة في نظر أو مليل تتحقق من خلال عملية عقلنة الدين وعقلنة الحياة الاجتماعية تماما كما حدث في الدول الغربية لذلك نجده يلح على خلق قاعدة اجتماعية مثقفة تكون سندا للمثقف في دعوته لتحقيق هذه العقلنة التي أنتجت مجتمعا متطورا ونلتمس دعوته للعقلنة في سعيه إلى عقلنة الفكر العربي، وذلك من خلال كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" والذي عقد فيه مقارنة بين مفهوم الفطرة ومفهوم الحالة الطبيعية وقد استعرض أو مليل مفهوم الفطرة عند مختلف المفكرين المسلمين من متكلمين وفلاسفة وسلفيين محدثين. وفي كل مرة يصل إلى نتيجة واحدة وهي حصر الفكر العربي الإسلامي في معيارية دينية قوامها الحكم المستمر على المجتمع بحسب ما يجب أن يكون عليه شرعا.

ومن هنا يخلص أو مليل إلى القول بأن المفكرين المسلمين لا يعتقدون أبدا بأن يكون المجتمع مصدرا لمبادئ ضبطه وتسييره كما أنهم يعتقدون بأنه لا يمكن أن يكون إصلاح اجتماعي خارج نطاق الدين فهم لا يقتنعون بفلسفة اجتماعية وسياسية موضوعية قادرة على تسيير المجتمع بل يظلون على إيمان راسخ بأن المجتمع الذي تضبطه الشريعة أفضل من أي نظام اجتماعي وضعي، وخلاصة القول عند أو مليل هي أن المعيار الذي يحكم المجتمع عند المسلمين بمختلف توجهاتهم هو الدين، وليس العقل وهو عكس ما نجده عند الليبراليين الغربيين الذين لجأوا إلى مفهوم الحالة الطبيعية.

استعمل الفكر الغربي مفهوم الحالة الطبيعية كمبدأ أساس في عملية النقد التي خاضها ضد السلطان المطلق، وفي تأسيس نظرية في المجتمع السياسي، وهو عكس ما نجده عند المسلمين وقد لجأ الغرب للحدوث عن الحالة الطبيعية الإنسانية حتى يبينوا أن المجتمع المدني وليد متجاوز للمجتمع الطبيعي. بمعنى أنه ينشأ من تعالٍ صرف بل من تعديل وتقوم للإرث الطبيعي.

هذا التجاوز هو التعاقد عند الليبراليين وهو ما يميز المجتمع المدني عن الحالة الطبيعية، وقد كان اللجوء إلى الحالة الطبيعية عند الليبراليين في نظر أومليل، مجرد افتراض إجرائي القصد منه نقد المجتمع القائم وتقديم مشاريع لإصلاحه، وتحقيق التقدم وتأسيس مجتمع مدني. ويؤكد أومليل أنه بعدما استقر المجتمع الليبرالي تخلى المفكرون الغربيون عن الاشتغال بفكرة الحالة الطبيعية لأنها أصبحت تراثاً لا بد من تجاوزه والتطلع للمستقبل من أجل تحديث المجتمع وتحقيق تطوره.

من هنا نستنتج أن نتيجة المقارنة بين مفهوم الفطرة عند المسلمين، ومفهوم الحالة الطبيعية عند الغربيين أفضت إلى تأكيد أومليل على أن الفكر العربي لم يتخلص من السلطة الدينية يعد عكس الفكر الغربي الذي هدف للتحرر من السلطة الدينية وإحلال العقل محلها. ولذلك نجد أومليل يطالب بضرورة التحرر من السلطة الدينية وعقلنة الفكر العربي حتى نضمن تحديث المجتمع العربي ونلحق بالركب الحضاري.

إجمالاً، يدعو أومليل إلى عقلنة المجتمع وتحريره من السلطة الدينية لأن السلطة الدينية لا تزال طاغية على الفكر العربي، وأن سلطة رجل الدين أقوى من سلطة رجل الفكر وهذا ما عاجله أومليل في أغلب كتاباته، ودعا إلى ضرورة عقلنة الفكر العربي حتى يتمكن من اللحاق بالركب الحضاري.

إن مشروع علي أومليل التحديثي مشروط إذاً بالخيار الديمقراطي، لأنه السبيل الوحيد لتحقيق الحداثة، وإشراك كل الفئات في الحياة السياسية مع إقرار شرعية الاختلاف والإيمان بها كفلسفة جديدة لبناء مجتمع عانى من وحدوية التفكير لقرون طويلة هذه الوحدوية كانت سبباً في الصراع المستمر والدائر حول السلطة.

أخيراً أود القول في خاتمة البحث أن موقف أومليل كان قاسياً جداً على التراث العربي وأنه لم يكن موضوعياً في أحكامه لكن تصوره لمشروعه التحديثي وربطه إياه بالديمقراطية التي تقوم

على مبدأ تكافؤ الفرص والتعددية، وحرية التعبير وحق الاختلاف، ومبدأ الحوار هو حقا أمر يدعو للاهتمام بهذا المشروع ويستحق التشجيع والتقدير لأن النظام السياسي هو سر استمرار المجتمعات وهو سر تقدمها وتطورها.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

✓ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا. المصادر:

1. أومليل (علي) وآخرون: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2006.
2. أومليل (علي): الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005.
3. أومليل (علي): التراث والتجاوز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 1990.
4. أومليل (علي): الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
5. أومليل (علي): "الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي"، ضمن كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الدراسات (1)، الرباط، الطبعة الأولى، 1992.
6. أومليل (علي): سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.
7. أومليل (علي): السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 1998، بيروت.
8. أومليل (علي): "عن الثقافة والديمقراطية ومستقبل الأمة العربية"، مجلة نداء الجنوب، مركز بحوث ودراسات الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، عدد 2003/3.
9. أومليل (علي): في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.

10. أومليل (علي): في معنى التنوير، مقال ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
11. أومليل (علي): مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية الديمقراطية والعولمة، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، 1998.

ثانيا. المراجع باللغة العربية:

1. ابن المقفع (عبد الله): الأدب الكبير والأدب الصغير، مكتبة البيان، لبنان، 1970.
2. ابن المقفع (عبد الله): رسالة الصحابة، مكتبة البيان، بيروت، 1970.
3. ابن خلدون (عبد الرحمن): تاريخ ابن خلدون، ج6، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
4. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان.
5. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، ط2، لجنة البيان العربي، القاهرة، ج1، 1965.
6. ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج4، منشورات لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957-1962.
7. ابن رشد (أبو الوليد): تلخيص كتاب السماع الطبيعي، نسخة مصورة بانفوتوستات عن النسخة الخطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة نشر بجيدر أباد الدكن مع مجموعة، سنة 1947.
8. ابن رشد (أبو الوليد): تلخيص كتاب النفس، تحقيق إيفري.
9. ابن رشد (أبو الوليد): تفسير ما بعد الطبيعة.
10. ابن رشد (أبو الوليد): تهافت التهافت، ط4، ج1، دار المعارف، القاهرة.
11. ابن رشد (أبو الوليد): فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
12. ابن رشد (أبو الوليد): مناهج الأدلة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلومصرية، 1964.

13. أبو الحجاج (يوسف بن محمد بن طملوس): المدخل لصناعة المنطق، وقف على طبعه ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي، مطبعة الأبرقة، مدريد.
14. أحمد (المقري): نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الأولى، 1302هـ، ج2.
15. أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة أحمد صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3.
16. أمين (أحمد): زعماء الإصلاح، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1981.
17. أنطوان (فرح): ابن رشد وفلسفته. مع نصوص المناضرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي الطبعة الأولى، لبنان، 1998.
18. برقايوي (أحمد): العرب وعودة الفلسفة، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2 مزيدة، 2004.
19. برقايوي (أحمد): العرب وعودة الفلسفة، مكتبة دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية مزيدة.
20. بلقزيز (عبد الإله): نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000.
21. بنعبد العالي (عبد السلام): بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2002.
22. بن محمد (النعمان): اختلاف أصول المذاهب، دار الأندلس، بيروت، 1973.
23. البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، طبعه حيدر آباد، 1958.
24. التريكي (فتحي): قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1988.
25. التريكي (فتحي): العقل والحرية، دار تير الزنمان، 1988.
26. توبة (غازي): الفكر الإسلامي المعاصر، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1977.

27. التوحيدي (أبو حبان): الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، ج1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939-1944.
28. الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.
29. الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1999.
30. الجابري (محمد عابد): الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.
31. الجابري (محمد عابد): في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.
32. الجابري (محمد عابد): المدخل ومقدمة تحليلية وشروح الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
33. الجابري (محمد عابد): مدخل جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي: كتاب الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون.
34. الجابري (محمد عابد): نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993، بيروت.
35. الجابري (محمد عابد): نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
36. جدعان (فهمي): أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1971.
37. جدعان (فهمي): أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1981.

38. حرب (علي): أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2،
1998.
39. حرب (علي): أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت،
1996.
40. حسين (طه): قادة الفكر: الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجلد 08.
41. حسين (طه): مستقبل الثقافة في مصر، 1936.
42. حسين (طه): نظام الأثنيين: الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجلد 08.
43. حنفي (حسن): حصار الزمن، ج 1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1،
2007.
44. السيد (رضوان): أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ضمن كتاب أزمة الفكر السياسي
العربي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 2006.
45. السيد (رضوان): الفكر الإسلامي المعاصر أصوله واتجاهاته، ضمن كتاب الإسلام الفكر
السياسي، تحرير وتقديم رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، المغرب-
لبنان، ط1، 2000.
46. الشابي (نور الدين): نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة، تونس، 2005.
47. الشهرستاني: مضارعة الفلاسفة، القاهرة، 1976.
48. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1967.
49. الطبري: تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
50. طرايبشي (جورج): هرطقات.
51. طويل (عبد السلام): إشكالية الحداثة والموقف من التراث، ضمن كتاب الفكر السياسي
العربي.

52. طويل (عبد السلام محمد): علي أومليل ورهان الحدادثة الدلالة والسياق، ضمن كتاب جماعي الفكر السياسي العربي، قراءة في أعمال علي أومليل.
53. العالم (محمود أمين): التراث والديمقراطية، مقال ضمن كتاب جماعي، الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1.
54. عبد الحلیم عطية (أحمد): التراث والديمقراطية ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 54، يوليو-ديسمبر 2001.
55. عبد الرحمان (طه): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994.
56. عبد الرزاق (مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1959.
57. عبد اللطيف (كمال): التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في العالم العربي، إفريقيا، الشرق المغرب، سنة 2002.
58. عبده (محمد): الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مطبعة المنار، القاهرة، 1902.
59. عبده (محمد): الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، الجزء الثالث.
60. عبده (محمد): رسالة التوحيد، ط4، دار المعارف بمصر، 1971.
61. العراقي (محمد عاطف): التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، القاهرة.
62. العروي (عبد الله): مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ص 1997.
63. العروي (عبد الله): مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2001.

64. علي (محمد): دوريات تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات لعلم الكلام- الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
65. الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت)، بيروت.
66. الغزالي (أبو حامد): تمهات الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 1955.
67. غليون (برهان): اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط3، 2004.
68. غليون (برهان): مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
69. فروخ (عمر): عبقرية العرب في العلم والفلسفة، منشورات المكتبة العلمية ومطبعتها، الطبعة الثانية، بيروت، 1952.
70. الفيومي (محمد إبراهيم): في مناهج تجديد الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2001.
71. كونت (أوغست): نظام السياسة الوضعية، باريس، 1929، ج3.
72. ماركس (كارل) وانجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار دمشق للطباعة والنشر، 1966.
73. محافظة (علي): الاتجاهات الفكرية عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1975.
74. مذكور (إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، دار المعارف، 1969.
75. المراكشي (محمد صالح): في التراث والحداثة، قرطاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006.

76. مروة (حسين): التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة، 1988.
77. المسيري (عبد الوهاب): دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
78. المسيري (عبد الوهاب): اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.
79. المصباحي (محمد): مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، ط1، 2007.
80. المصباحي (محمد): الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.
81. المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، محاضرة ألقاها سنة 1340، عربها عن الأردنية مسعود الندوي، أثبتت ضمن مقالات له في كتاب بعنوان نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، 1980.
82. النشار (سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1971، ج1.
83. نصار (نصيف): فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.
84. نصار (نصيف): الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي جدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
85. هنتيغتون (صامويل): النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، دار الساقبي، لندن، ترجمة سمية عبود، الطبعة الأولى، 1992.

ثالثا. المراجع باللغة الأجنبية:

1. Allard (M) : *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur les créationd, Bulletin d'études orientales de l'institut français de Damas, tome XIV, 1952.*
2. Arouet (François Marie): *De Voltaire, traité de métaphysique, Gallimard la pléiade, Paris.*

3. *Bénichou (Paul): Le sacré de l'écrivain 1750-1830, Essai sur l'événement d'un pouvoir spirituel laïque dans France moderne, J. Corti, Paris, 1973.*
4. *Bouthoul (G): Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris, 1930.*
5. *Cairns (G): Philodophy of history, Peter Own, 1963.*
6. *d'Alembert (Jean Leroud) : Essai sur les éléments de la philosophie des connaissances humaines, Amsterdam (s.n) 1759, tome 4.*
7. *De Condorcet (Marie Jean Antoine): Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Ed Bovin, Paris, 1933.*
8. *Flint (R) : History of the philosophy, Londan, 1894.*
9. *François (Marie) : Avorte de Voltaire, « gens de lettres » dans : Jean Leroud d'Alembert Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des arts et métiers par une société de gens de lettres mise en ordre et public par Diderot...et quant a la partie mathématique par d'Alembert, Paris, Brisson (1751-1759).*
10. *Habermas (Y) : The theory of communicative action turns, By Thomas McCarthy, Boston, Beacon pesse, v1, 1984.*
11. *Hegel: Ecrit politique, trad. Michel Jacob, éd. Champ libre 169, Paris, 1977.*
12. *Hegel (G.W.F) : Leçons de la philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1973.*
13. *Hegel : Leçons de la philosophie de la religion, trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1959, T I.*
14. *Kant (Emmanuel) : La religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, J. Urin, 2^{ème} éd, 1968.*
15. *Kant (Emmanuel): Qu'est ce que la lumières ? trad. François Poirier et François Proust, GF. 573, Paris : Flammarion, 1991.*
16. *Lacoste (Y) : Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire passe du tiers, monde F. Maspere, Paris, 1966.*
17. *Laurent (F): La philosophie de l'histoire, Paris, 1870.*
18. *Lough (John) : L'écrivain et son public, traduit par A. Tadie, Paris, Le chemin Vert, 1978.*
19. *Mallard () : Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur les création, Bulletin d'études orientales de l'institut français de damas, tome XIV, 1952-1954.*
20. *Pinot du clos (Charles): considération sur les mœurs de ce siècle, edited by F.C. green, Cambridge university, press 1939.*

21. *Pinot du clos (Charles): considération sur les mœurs de ce siècle.*
22. *Renan (A) : Œuvres complètes, tome III, Averroès et l'averroïsme, Paris, Gallimard Levy, 1949.*
23. *Rousseau (J.J) : Du contrat social, œuvres complètes bibliothèque de la pléiade III.*
24. *Viala (Alain) : La naissance de l'écrivain, le sens commun, Minuit, Paris, 1985.*
25. *Weber (Max): L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, traduit de l'allemand par Jacques Chavy, Ed Plon, 1964.*

رابعاً. القواميس والموسوعات:

1. دائرة المعارف للبيستاني، الطبعة الجديدة، مجلد 3، بيروت، 1960، مادة ابن رشد، كتبها الدكتور ماجد فخري.

خامساً. الدوريات والمجلات:

1. العراقي (محمد عاطف): الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب دولة الكويت، المجلد 27، العدد الرابع، 1999.
2. العراقي (محمد عاطف): التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط5، 1992، سلسلة العقل والتجديد، الكتاب 05.
3. قسوم (عبد الرزاق): حوار الحضارات عبر المنهج العقلي الرشدي ضمن مجلة ابن رشد، مجلة فصلية في الفكر والعلوم والاستشراق، مارينو للنشر.
4. قسوم (عبد الرزاق): سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً، ضمن الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته، 1198-1998، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة، الجزائر، عدد 05.

الفهارس

فهرس الأعلام ✓
فهرس الموضوعات ✓

الصفحة	العالم
-أ-	
، 115 ، 114 ، 113، 112 ، 111 ، 12 ، 11 ، 10 ، 9 ، 8 ، 328، 320 ، 139	▪ ابن تومرت (محمد)
320 ، 258 ، 256 ، 254 ، 74	▪ ابن حزم
320 ، 229 ، 228 ، 227	▪ ابن حنبل (أحمد)
، 134 ، 142 ، 83 ، 81، 80 ، 78 ، 77 ، 76 ، 75 ، 74 ، 10 ، 153 ، 152 ، 151 ، 150 ، 149 ، 148 ، 147 ، 146 ، 145 ، 144 ، ، 167 ، 165 ، 164 ، 163 ، 162 ، 161 ، 160 ، 155 ، 154 ، 175 ، 174 ، 173 ، 172 ، 171 ، 170 ، 169 ، 168	▪ ابن خلدون (عبد الرحمن)
102 ، 101 ، 100 ، 99 ، 98 ، 97 ، 96 ، 92 ، 88 ، 84 ، 76 ، 6 ، 2 ، 112 ، 111، 110 ، 109 ، 108، 107 ، 106 ، 105 ، 104 ، 103، ، 122 ، 121 ، 120 ، 119 ، 118، 117، 116، 115، 114 ، 113، ، 132 ، 131 ، 130 ، 129، 128 ، 127 ، 126 ، 125 ، 124، 123 327 ، 326 ، 317 ، 315 ، 314 ، 309 ، 302 ، 136 ، 135 ، 134 ، 133	▪ ابن رشد (أبو الوليد)
، 117 ، 116 ، 115 ، 113 ، 110 ، 97 ، 95 ، 94 172 ، 253 ، 320 ، 137 ، 122 ، 119 ، 118	▪ ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)
320 ، 160 ، 159	▪ ابن عباد
321 ، 308	▪ أبو الحجاج (يوسف بن محمد بن طلحوس)
، 116 ، 115 ، 114 ، 113 ، 112 ، 111 ، 108 ، 101 ، 68 254، 311 ، 199 ، 198 ، 137 ، 126 ، 125 ، 120 ، 119 ، 117	▪ أبو حامد (الغزالي)
330 ، 320 ، 319 ، 225 ، 1	▪ أبو حيان التوحيدى
320 ، 95	▪ أبو ريان (محمد علي)
، 119 ، 113 ، 111 ، 110 ، 101 ، 100 ، 99 ، 98 ، 95 ، 94 ، 27 320 ، 146 ، 135 ، 134 ، 133 ، 125 ، 124 ، 121 ، 120	▪ أرسطو
320 ، 315 ، 97 ، 65 ، 22 ، 12	▪ آرنست رينان
278 ، 277 ، 274 ، 202 ، 27	▪ الأفغانى (جمال الدين)
318 ، 313 ، 211 ، 159 ، 84	▪ إنجلز

309 ، 16 ، 12	▪ أنطوان (فرح)
-ب-	
318 ، 309 ، 259	▪ برقاوي (أحمد)
319 ، 310 ، 239 ، 161	▪ بلقزیز (عبد الإله)
330 ، 309 ، 224 ، 223	▪ بن المقفع (عبد الله)
331 ، 320 ، 258 ، 257	▪ بن محمد (القاضي النعمان)
323 ، 320 ، 310 ، 256 ، 254 ، 253 ، 252 ، 250	▪ البيروني
-ت-	
32 ، 31 ، 30	▪ توبة (غازي)
311 ، 310	▪ تيزيني (طيب)
-ج-	
53 ، 50 ، 42 ، 41 ، 35 ، 33 ، 32 ، 27 ، 10 ، 9 ، 8 ، 5 ، 2 ، 71 ، 69 ، 68 ، 67 ، 66 ، 64 ، 62 ، 61 ، 60 ، 57 ، 58 ، 54 ، 114 ، 118 ، 113 ، 91 ، 82 ، 81 ، 78 ، 77 ، 76 ، 75 ، 74 ، 73 ، 352 ، 292 ، 286 ، 285 ، 283 ، 281 ، 186 ، 120 ، 119 ، 185	▪ الجابري (محمد عابد)
320 ، 311 ، 158 ، 140 ، 28 ، 25 ، 24 ، 21 ، 18	▪ جعالان (فهمي)
185	▪ جروتوس
-ح-	
263 ، 262 ، 238 ، 237	▪ حرب (علي)
235 ، 210 ، 208 ، 207 ، 206 ، 197 ، 196 ، 96 ، 6	▪ حسين (طه)
330 ، 303 ، 240 ، 239 ، 237 ، 236	
321 ، 35 ، 2	▪ حنفي (حسن)
-خ-	
321 ، 289 ، 280 ، 238	▪ الحميني (آية الله)

-د-

321 ، 184 دلامبير D'Alembert

-ر-

321 ، 188 ، 187 روسو (جون جاك) Rousseau (J.J)

-س-

190 سينوزا

201 ، 200 ، 199 السيد (رضوان)

-ش-

183 ، 181 الشابي (نور الدين)

322 ، 212 ، 75 ، 6 الشاطبي

322 ، 320 ، 256 ، 255 ، 254 ، 252 ، 249 الشهرستاني

-ط-

322 ، 314 ، 312 ، 299 ، 298 ، 182 ، 159 ، 179 ، 144 طرايشي (جورج)

322 ، 289 ، 288 الطهطاوي (رافع رفاعه)

92 ، 91 ، 89 ، 23 الطويل (عبد السلام محمد)

-ع-

322 ، 313 ، 242 عبد الحلیم عطية (أحمد)

322 ، 313 ، 67 ، 66 عبد الرازق (مصطفى)

75 ، 74 ، 73 عبد الرحمن (طه)

، 18 ، 17 ، 16 ، 15 ، 14 ، 13 ، 12 ، 11 ، 10 ، 9 ، 7 ، 5 عبده (محمد)

31 ، 30 ، 29 ، 28 ، 27 ، 26 ، 25 ، 24 ، 23 ، 22 ، 20 ، 19

324 ، 310 ، 277 ، 274 ، 203 ، 79 ، 34 ، 33 ، 32 ،

327 ، 129 ، 128 ، 126 ، 125 ، 124 ، 123 ، 98 العراقي (محمد عاطف)

321 ، 313 ، 36 ، 34 ، 21 ، 17 ، 13 ، 2 العروي (عبد الله)

-غ-

275 ، 239 ، 238

▪ غليون (برهان)

-ف-

، 120 ، 117 ، 116 ، 114 ، 111 ، 99 ، 96 ، 95 ، 67 ، 35

▪ الفارابي

322 ، 114 ، 310 ، 123

155 ، 154 ، 153

▪ فروخ (عمر)

322 ، 83 ، 11 ، 10

▪ فوكو (ميشال)

322 ، 235 ، 231 ، 229 ، 228 ، 185 De Voltaire (François Marie فولتير
Arouet)

323 ، 246 ، 245 ، 241 Weber فيبر (ماكس)
(Max)

323 ، 157 ، 154 ، 147 فيكو

-ق-

323 ، 323 ، 160 ، 19 ، 159

▪ القباب (العباس)

106 ، 105 ، 98

▪ قسوم (عبد الرزاق)

227 ، 288 ، 282 ، 281 ، 298 ، 85

▪ قطب (سيد)

-ك-

148 ، 147

▪ كارنس (جريس)

322 ، 188 ، 182 ، 37

▪ كانط (إمانويل)

323 ، 313 ، 181 ، 171 ، 142

▪ كونت (أوغست)

323 ، 178 ، 177

▪ كوندورسيه Condorcet

-ل-

189 ، 179 ، 178

▪ لوثر (مارتان)

323 ، 48 ، 38

▪ لينين

-م-

61 ، 55 ، 53 ، 52 ، 50 ، 48 ، 47 ، 42 ، 38 ، 36 ، 35 ، 5

▪ ماركس (كارل)

301 ، 210 ، 193 ، 181 ، 161 ، 159 ، 93 ، 85 ، 75 ، 64 ،

323 ، 321 ، 313 ،	محافظة (علي)
31 ، 30 ، 29	
323 ، 313 ، 34 ، 33	محمد الفيومي (إبراهيم)
323 ، 70 ، 68	مذكور (إبراهيم)
323 ، 313 ، 36 ، 35	المراكشي (محمد صالح)
، 42 ، 41 ، 40 ، 39 ، 38 ، 37 ، 36 ، 35 ، 10 ، 9 ، 8 ، 5 ، 2	مروة (حسين)
، 92 ، 60 ، 53 ، 50 ، 49 ، 48 ، 47 ، 46 ، 45 ، 44 ، 43	
324 ، 323	
323 ، 313 ، 203	المسيري (عبد الوهاب)
، 138 ، 136 ، 135 ، 134 ، 133 ، 131 ، 130 ، 129 ، 128	المصباحي (محمد)
326 ، 321 ، 314 ، 313 ، 139	
، 323 ، 309 ، 103 ، 102	المقري (أحمد)
323 ، 314 ، 288 ، 282 ، 281 ، 280 ، 279 ، 278 ، 85	المودودي (أبو الأعلى)

-ن-

، 324 ، 313 ، 69 ، 68	النشار (سامي)
، 171 ، 170 ، 169 ، 168 ، 167 ، 166 ، 165 ، 163 ، 161	نصار (نصيف)
324 ، 223 ، 314 ، 175 ، 174 ، 173 ، 172	
322 ، 184 ، 183	نيوتن

-ه-

322 ، 293 ، 292 ، 219	هابرماس (يورغن)
324 ، 322 ، 18 ، 15 ، 14 ، 12	هانوتو
322 ، 192 ، 191 ، 162 ، 42	هيجل

-و-

322 ، 308 ، 165 ، 164	وافي (عبد الواحد)
-----------------------	-------------------

-ي-

322 ، 153 ، 152 ، 151	اليقوبي
-----------------------	---------

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوعات
8-2	مقدمة
الفصل الأول: إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر	
10	توطئة
11	المبحث الأول. التراث والحداثة في الخطاب الإصلاحى (محمد عبده أمودجا)
12	أولا. رد محمد عبده على المستشرقين
12	1- المدينة مرتبطة بالمسيحية لا بالإسلام
14	2- العلمانية سر تقدم أوروبا في نظر هانوتو
17	3- سلطة الرؤساء الغربية تعيق المدنية
17	4- الإسلام يجمع بين مصالح الدنيا والآخرة
22	5- رد محمد عبده على أرنست رينان
23	1- اللغة
24	2- النظام الاجتماعى
24	3- الشريعة
25	4- العقيدة
25	5- التعليم
72	ثانيا. مشروعه الإصلاحى
27	1- الإصلاح الدينى
29	2- إصلاح التربية والتعليم
31	3- إصلاح اللغة
32	4- الإصلاح السياسى
35	المبحث الثانى. التراث والحداثة في الخطاب المادى (حسين مروة أمودجا)
35	أولا. المنهج الماركسى المادى في دراسة التراث
36	1- نقد حسين مروة لقراءة القوميين للتراث

37	2- نقد حسين مروة للتيار السلفي
41	ثانيا. إشكالية تحديد مراحل التاريخ
42	1- المنهج المادي التاريخي
44	2- المبادئ الأساسية للمنهج المادي
45	ثالثا. أشكال المادية الفلسفية عبر تاريخ تطور الفلسفة العالمية
45	1- المادية الساذجة
45	2- المادية الميتافيزيقية
45	3- مادية الديمقراطيين الثوريين
46	4- المادية الديالكتيكية
47	رابعا. كيفية تحديث المجتمع في نظر حسين مروة
53	المبحث الثالث. التراث والحداثة في الخطاب النقدي (محمد عابد الجابري أنموذجا)
54	أولا. تحديد الجابري للخطاب العربي كمجال لاهتمامه
55	ثانيا. نقد الجابري للخطاب النهضوي
57	1- الخطاب السلفي
60	2- الخطاب الماركسي
60	ثالثا. نقد الجابري للخطاب السياسي
62	1- قضية الدين والدولة
63	رابعا. نقد الجابري للخطاب القومي
64	خامسا. نقد الجابري للخطاب الفلسفي
65	1- خطاب من أجل فلسفة الماضي
67	2- خطاب من أجل فلسفة المستقبل
70	سادسا. كيفية تحديث المجتمع العربي في نظر الجابري
71	1- نقد آلية القياس (الفعل العقلي)
72	2- المعالجة النبوية
72	3- التحليل التاريخي

73	4- نقد النظره التجزئيه وإقرار النظره الشموليه
74	سابعاً. تطبيقات منهجه النقدي على التراث الفكري العربي (ابن خلدون نموذجاً)
75	1- إشكاليه الذاتي والموضوعي عند ابن خلدون
76	2- نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد
الفصل الثاني: مناهضة علي أومليل للتراث	
80	توطئة
81	المبحث الأول: منهجية التعامل مع التراث
81	أولاً. منهجه
81	1. تقنية الحفر الأركيولوجي
81	2. تاريخية الأفكار
84	3. نقد طريقة الشرح
84	4. تقنية المقارنة
86	5. التحليل النقدي
90	ثانياً. موقف علي أومليل من التراث
94	المبحث الثاني. تجاوز التراث الرشدي
94	أولاً. الفلسفة الأرسطية في نظر ابن رشد ونقده للفلسفة الإسلامية
98	ثانياً. المشروع الإصلاحية الرشدي.
99	1- التقابل بين الأصل والبدعة.
99	أ- الأصل
99	ب - البدعة
101	2- قضية التوفيق بين العقل والنقل
103	أ- مفهوم التأويل
104	ب- غرض ابن رشد من التأويل
107	3- نقد ابن رشد للمتكلمين

108	أ- منهج ابن رشد في نقد المتكلمين في نظر أواميل
111	1- نقد ابن رشد للغزالي وابن تومرت في نظر أواميل
111	أ- نقده للغزالي
111	ب- نقده لابن تومرت
115	ثالثا. موقف الفكر الفلسفي العربي المعاصر من ابن رشد
115	1- موقف الجابري من التراث الرشدي
115	أ- موقف الجابري من فكرة القطيعة التي أحدثها ابن رشد
118	ب- الفلسفة الأرسطية في نظر ابن رشد
119	ب- موقف الجابري من نقد ابن رشد للغزالي والمتكلمين
121	د- الفلسفة والشرع
123	2- التراث الرشدي في منظور عاطف العراقي
125	أ- موقف ابن رشد من الفلسفة الأرسطية في نظر عاطف العراقي
126	ب- رد ابن رشد على الغزالي والمتكلمين في نظر عاطف العراقي
128	ت- مشكلة العقل والنقل
129	3- التراث الرشدي في نظر محمد المصباحي
133	أ- ابن رشد والفلسفة الأرسطية في نظر محمد المصباحي
135	ب- موقف محمد المصباحي من مسألة الحكمة والشرية الرشدية
138	ج- ابن رشد ومسألة علم الكلام في نظر محمد المصباحي
140	المبحث الثالث. التمثل النقدي للتراث الخلدوني وضرورة تجاوزه
140	أولا. قراءة جديدة للمقدمة
142	1- مكانة المقدمة في التراث الخلدوني
143	أ- نقده لبنية المقدمة
143	ب- مفهوم العمران
146	ج- علم التاريخ
148	1- أسباب الوقوع في الخطأ التاريخي

148	أ- التشيع للآراء والمذاهب
149	ب- الثقة بالناقلين
149	ج- الذهول عن المقاصد
149	د- توهم الصدق
149	هـ- الجهل بتطبيق الأحوال
150	و- التقرب لأصحاب التجارة والمراتب
150	ز- الجهل بطبائع الأحوال في العمران
150	ثانيا. نقد الإسناد
151	1- منهج الإسناد عند الطبري
153	2- هدف ابن خلدون من نقد الإسناد
155	ثالثا. أصالة نظرية الدولة عند ابن خلدون
157	1- أطوار الدولة
160	رابعا. كتاب التصوف شفاء السائل
162	خامسا. مكانة التراث الخلدوني في الفكر العربي المعاصر (ناصر نموذجاً)
163	1- الحداثة والتاريخ عند ابن خلدون
164	أ- التراث الخلدوني وفكر الحداثة
166	ب- تأويل نصيف ناصر لمفهوم التبدل الخلدوني
167	ج- التموقع الحدائلي للوعي التاريخي الخلدوني
168	2- الحداثة وإنشاء علم العمران
171	3- الحداثة ومسألة السياسة العقلية
173	أ- السياسة العقلية والسياسة الشهوانية
173	ب- السياسة العقلية والسياسة الدينية
الفصل الثالث: رهان علي أو مليل علي الحداثة	
178	توطئة
179	المبحث الأول. عوامل نشأة الحداثة الغربية ونجاحها

179	1- الإصلاح الدينى الغربى
181	2- الثورة الصناعىة
182	3- الإصلاحات الاجتماعىة
184	4- الثورة العلمىة
186	5- الثورة السىاسىة
189	6- حركة التنوىر
191	7- نقد الاستبداد
191	8- فائض القىمة التاريخى
192	9- إقامة الدولة الوطنىة
194	المبىحث الثانى. عوامل فشل مشارىع ودواعى التحدىث العربىة
194	1- الموقف الإىدىولوجى السلبى من الدولة الوطنىة والدىمقراطىة
195	2- عدم إدراك الإصلاحىين للمفهوم الحدىث للدولة
196	3- الطبقىة النخبوىة المتعالىة للفكر العربى اللىبرالى
198	4- مهادنة اللىبرالىين العرب للوجود الاستعمارى
199	5- تقدىس نظرىة اققتصاد السوق
199	6- حصر أسباب التخلف فى الجانب السىاسى
200	7- الطابع الإصلاحى للمشارىع التحدىثىة
202	8- غىاب الحامل الاجتماعى فى المجتمعات العربىة
203	9- النظرىة الازدواجىة للفكر الإصلاحى العربى
204	10- أزمة المفاهىم
206	11- عدم القدره على الاندماج فى الإطار العالمى
211	12- القراءه الإىدىولوجىة للتراث
213	المبىحث الثالث. مقدمات الحدائث السىاسىة
213	1- تجدىد جهاز الدولة
213	2- مقاصد الشرىعة

215	3- جذور الحداثة السياسية
216	4- إغفال الديمقراطية
الفصل الرابع: الديمقراطية كشرط لكسب رهان الحداثة	
220	توطئة
221	المبحث الأول. المثقف حامل الحداثة الثقافية
221	أولاً. دور المثقف العربي في التراث الثقافي
221	1- المثقف العربي وغياب سلطته الثقافية
223	أ- ابن المقفع
225	ب- أبو حيان التوحيدي
226	2- سلطة الفقهاء العلمية
229	3- المرجعية الغربية لسلطة المثقفين
231	ثانياً. المثقف حامل وعي الحداثة
232	1- عوامل ظهور وعي المثقف بالحداثة في العصر الحديث
232	أ- المفهوم الحديث للكاتب
233	ب- أهمية الفلسفة لدى المثقفين
234	2- وعي الحداثة في نظر أواميل
234	أ- شرط الديمقراطية
235	ب- سلطة الرأي العام
237	ثالثاً. نقد علي أواميل لمشروع طه حسين الثقافي
237	1- نقد تصور طه حسين للثقافة
238	2- نقد المفهوم النخبوي للثقافة
239	3- نقد النموذج الثقافي الغربي
241	4- نقد المفهوم العالمي للحضارة الغربية
243	رابعاً. مفهوم علي أواميل للثقافة
245	1- سياسة التربية والتعليم

245	أ- ثقافة التربية
246	ب- ثقافة التعليم
246	2- الثقافة تصنع التنمية
249	المبحث الثاني. النظام الديمقراطي والتسليم بالاختلاف
249	أولا. شرعنة الاختلاف
250	1- الخلفية التاريخية للاختلاف في التراث العربي الإسلامي
253	أ- مفهوم الاختلاف عند البيروني
255	ب- مفهوم الاختلاف عند الشهرستاني
257	ج- مفهوم الاختلاف عند القاضي النعمان بن محمد
258	2- العوائق الذاتية للاختلاف
261	ثانيا. شرط التعددية ضمان للديمقراطية
263	ثالثا. قبول الحوار تسليم بواقع الاختلاف
265	1- المرجعية الفكرية الغربية للاختلاف
265	2- دور الثورة البروتستانتية
267	رابعا. فلسفة الاختلاف ضمان للاستمرارية
270	المبحث الثالث. دفاع علي أو مليل عن الخيار الديمقراطي
272	أولا. عوامل فشل الديمقراطية في الوطن العربي الإسلامي
272	1- ظرفية الضغط الأجنبي
274	2- الانفتاح على بعض معطيات الفكر الليبرالي
276	3- الطابع الإصلاحية للمشاريع العربية
277	4- ظهور فكرة المستبد العادل
278	5- التراجع عن مكتسبات الإصلاحية العربية
279	6- ظهور التيار الأصولي
280	أ- حاكمية المودودي
282	ب- حاكمية سيد قطب

284	7- مركزية دولة ما بعد الاستقلال
284	أ- التنمية
287	ب- الوحدة
288	ثانيا. الديمقراطية شرط أساسي للتحديث
289	1- مكانة الديمقراطية عند الإصلاحيين
289	2- مكانة الديمقراطية عند الأصوليين
290	3- مكانة الديمقراطية في الدولة المركزية
291	ثالثا. كيفية تحقيق الخيار الديمقراطي
291	1- مفهوم الديمقراطية في نظر أواميل
295	2- عامل الزمن
295	3- طبيعة الثقافة السياسية
296	4- الشراكة والمنظمات غير الحكومية
298	5- نقد الليبرالية العربية
307-303	الخاتمة
318-309	قائمة المصادر والمراجع
الفهارس	
324-320	فهرس الأعلام
333-325	فهرس الموضوعات
	الملخصات

ملخص الرسالة باللغة العربية:

جل المشاريع التحديتية العربية سعت لإعادة قراءة التراث الفكري العربي قراءة جديدة وفقا لآليات ومعايير القرن العشرين بغرض إحياء ما يمكنه العيش معنا في عصرنا .خلافا لذلك سعى أومليل من قراءته للتراث إلى تجاوز التراث الفكري العربي وإحداث قطعة تامة معه لأنه يفتقر للإبداع والتجديد حسب اعتقاده.

تأثر أومليل بالفكر الغربي في تحديده لطبيعة موقفه من التراث الفكري العربي وأكد في الكثير من مواقفه أن أوروبا تطورت وتقدمت عندما قطعت الصلة بقديمتها.

اعتمد أومليل منهجا نقديا تاريخيا أركيولوجيا أراد من خلاله توضيح مواطن الضعف في القراءات السابقة للتراث الفكري العربي .

لم يتوقف أومليل عند نقده للفكر العربي فقط فرغم إعجابه الشديد بالتجربة الحدائية الغربية إلا أنه انتقدها ودعا إلى ضرورة تجاوزها كنموذج وكمرجعية فريدة من نوعها ،لأن الثقافة الغربية في نظره ثقافة من ضمن الثقافات المتعددة الموجودة في العالم واستحضر الثقافة الآسيوية والطفرة الاقتصادية التي حققتها في زمن قصير كمثاليليين أن التقدم ليس حكرا على الأوروبيين فقط.

جعل الديمقراطية هي الوسيلة التي يمكن أن نتجاوز بها الموروث القديم وتحقيق الذات العربية كما جعلها شرطا أساسيا لكسب رهان الحدائية لأن المجتمعات العربية فيها تعددية عرقية دينية لذلك ينبغي اللجوء للخيار الديمقراطي لأنه الوحيد الذي يكفل مشاركة حقيقية لمختلف الفئات في الحكم ويكون ذلك ضمن تعاقدات تتجدد باستمرار، وجوهر التعاقد الذي يربط بين مختلف الأفراد هو الوعي لدى كل الفئات بأن المجتمع مفتوح دائما على تغيرات وعلى إصلاحات تتطلب نضالا مستمرا من أجل تحقيقها، ويضع مسؤولية ذلك على عاتق المثقف العربي الذي لم يتمكن من القيام بدوره الإيجابي في الماضي، وعليه أن يقوم به اليوم.

أما السبيل الثاني لتحقيق الحدائية في نظره هو تحديث الثقافة العربية حيث انتقد المفهوم الكلاسيكي للثقافة كما انتقد الدور السلبي للمثقف، وربط الثقافة بقضايا معاصرة وخصوصا التحولات الكبرى التي عرفها العالم المعاصر مثل قضية العولمة. حيث حصر دور المثقف في الدفاع عن مبادئ الديمقراطية وفي مقدمتها حرية التعبير.

فالحداثة في نظر أو مليل تتحقق من خلال عملية عقلنة الدين وعقلنة الحياة الاجتماعية تماما كما حدث في الدول الغربية لذلك نجدده يلح على خلق قاعدة اجتماعية مثقفة تكون سندا للمثقف في دعوته لتحقيق هذه العقلنة التي أنتجت مجتمعا

أكد أن سبب تخلف العرب هو اعتقادهم بأنه لا يمكن أن يكون إصلاح اجتماعي خارج نطاق الدين فهم لا يقتنعون بفلسفة اجتماعية وسياسية موضوعية قادرة على تسيير المجتمع بل يظلون على إيمان راسخ بأن المجتمع الذي تضبطه الشريعة أفضل من أي نظام اجتماعي وضعي فالمعيار الذي يحكم المجتمع عند المسلمين بمختلف توجهاتهم هو الدين، وليس العقل .

أن الفكر العربي لم يتخلص من السلطة الدينية بعد عكس الفكر الغربي الذي تمكن من التحرر من السلطة الدينية وإحلاله لسلطة العقل محلها. ولذلك يطالب هو بدور هب ضرورة التحرر من السلطة الدينية وعقلنة الفكر العربي حتى نضمن تحديث المجتمع العربي وإحاقه بالركب الحضاري.

إن مشروع علي أو مليل التحديثي مشروط بالخيار الديمقراطي، لأنه السبيل الوحيد لتحقيق الحداثة، وإشراك كل الفئات في الحياة السياسية مع إقرار شرعية الاختلاف والإيمان بما كفلسفة جديدة لبناء مجتمع عانى من وحدوية التفكير لقرون طويلة هذه الوحدوية كانت سببا في الصراع المستمر والدائر حول السلطة.

موقف أو مليل كان قاسيا جدا على التراث العربي في اعتقادنا لأنه لم يكن موضوعيا في أحكامه، لكن تصوره لمشروعه التحديثي وربطه إياه بالديمقراطية التي تقوم على مبدأ تكافؤ الفرص والتعددية، وحرية التعبير وحق الاختلاف، ومبدأ الحوار هو حقا أمر يدعو للاهتمام بهذا المشروع ويستحق التشجيع والتقدير لأن النظام السياسي هو سر استمرار المجتمعات وهو سر تقدمها وتطورها.