

الإسلام وقيم الحداثة السياسية في خطاب علي أومليل

Islam and the values of political modernity in discourse by  
Ali Umlil

بن عزة محمد الأمين<sup>1</sup>، أ.د. طيبي مسعود<sup>2</sup>

<sup>1</sup> المدرسة العليا للأساتذة، قسم الفلسفة، بوزريعة، (الجزائر)،

Abenazza3@gmail.com

<sup>2</sup> المدرسة العليا للأساتذة، قسم الفلسفة، بوزريعة، (الجزائر)،

taibi.messaoud@ensb.dz

تاريخ الاستلام: 2023/12/18 تاريخ القبول: 2024/02/06 تاريخ النشر: 2024/03/03

ملخص:

تتناول هذه الدراسة موقف التراث الإسلامي من قيم الحداثة السياسية وعناوينها الكبرى، والمفاهيم المركزية التي تأسست عليها منذ مطلع القرون الحديثة، وفق مقارنة المفكر المغربي علي أومليل، خاصة مفهوم الاختلاف وما يحمله من مضامين نظرية، فلسفية، وانعكاساته على الاجتماع السياسي في الغرب الحديث. ومدى قدرة التراث الإسلامي، على صعيد الفكر والممارسة، على استيعاب المضامين الحداثية للاختلاف، وما يرتبط به من قيم ومفاهيم أخرى كالتسامح والديمقراطية والمواطنة والحرية، ومدى نجاح مفكري الإسلام المحدثين في تأصيل هذا النوع من المفاهيم وتبنيها في السياق التاريخي والمعطى التداولي للمجتمعات الإسلامية. كلمات مفتاحية: الإسلام، الحداثة السياسية، الاختلاف، التسامح، المواطنة.

**Abstract:**

This research paper deals with the Islamic heritage and its relationship to political modernity and its major titles, according to the approach of the Moroccan thinker Ali Omlil, and the central concepts on which it was based since the beginning of modern times, especially the concept of "difference" and its theoretical and philosophical implications, and its implications for political society in the modern West.

**Keywords:** Islam , political modernity , the difference , tolerance , Citizenship.

\*المؤلف المرسل: محمد الأمين بن عزة.

## 1. مقدمة

تعددت المفاهيم والمقولات التي انتزعها أعلام الفكر العربي المعاصر من سياقها التاريخي والاجتماعي، وحقلها التداولي، محاولين استثمارها في المجتمع العربي الإسلامي على سبيل التوفيق والبحث عن المرادف الأصلي، أو المماثلة والتبينة، اقتناعاً منهم بنجاحها الاجرائية والتفسيرية، وقدرتها على تغيير واقع هذه المجتمعات نحو الأفضل، والانخراط في رهانات العصرية والتحديث، دون الانسلاخ الكلّي عن التراث أو الماضي الذي يمثل المخزون الرمزي الواجب العناية به واستثماره عبر التأصيل. إن مفاهيم من قبيل: التسامح، الديمقراطية، الحرية، المواطنة، الاختلاق، الحداثة، العقلانية، هي نتاج تحولات تاريخية واجتماعية، وتراكمات علمية وفكرية، شهدها الغرب الحديث طيلة القرون الخمسة أو الستة الأخيرة. بمعنى أوضح: إنها لم تفرض حضورها على المعطى التداولي والاجتماعي إلاّ بعد سلسلة من الأحداث التاريخية، والثورات العلمية والمعرفية (كشوفات جغرافية، اكتشافات علمية، ثورات منهجية، نهضة فنية وأدبية، ثورة صناعية...الخ)، فهي مفاهيم لها ثقلها التاريخي فضلاً عن حملتها الفكرية والمعرفية.

من هنا نفهم صعوبة تطبيقها، أو - إن شئنا القول - تعميمها على مجتمعات أخرى مختلفة من حيث الظرفية التاريخية، والبنية الاجتماعية، والمميزات الثقافية، كما هو حال المجتمع العربي الإسلامي، فصعوبة التعميم والنقل نابعة من كونها مفاهيم تاريخية، أي مرتبطة بزمان ومكان محددين، وتاريخيتها تعني نسبيتها، إنها مفاهيم محايدة وليست مفارقة، وليس أدلّ على ذلك من النقد الذي تعرضت له من قبل مفكرين غربيين انتهوا إلى قصورها ومحدوديتها، مزيلين عنها هالة القداسة

### العلمنة في خطاب محمد أركون:

وطابع الكمال والكونية كما تجلى ذلك في كتابات: نيتشه وماركس وفرويد وفلاسفة ما بعد الحداثة ورواد مدرسة فرانكفورت... وغيرهم.

وإذا كان بعض رواد الخطاب العربي المعاصر قد آمنوا بكونيتها، مُهدرين بذلك الخلفيات التاريخية والمميزات السوسيوثقافية لكل جماعة من الجماعات البشرية، فإن البعض الآخر رفضها، جملة وتفصيلاً، داعياً إلى العودة إلى التراث الذي يعتبر الرافد المحوري للمجتمع العربي الإسلامي، فمنه يتغذى هذا الأخير، روحياً وثقافياً وعلمياً وقيماً. إن التراث مكتفٍ بذاته، حسب هؤلاء، ولا يحتاج إلى عناصر خارجية وافدة، وما أنتجته الغرب الحديث من قيم ومفاهيم له ما يضارعه في تراثنا، شريطة أن نحسن استثماره في الزمن الراهن.

هكذا تعامل مفكرو الإسلام المعاصرون، إجمالاً، مع مفاهيم وقيم إنسانية كثيرة، كمفهوم الاختلاف، هذا المفهوم الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم أخرى كالديمقراطية، والتعددية، والتسامح، والمواطنة، وحرية التعبير والمعتقد، وقد عرف تجسيده الفعلي، كقيمة إنسانية ومطلب أساسي، في المجتمعات الغربية الحديثة بعد تحولات جذرية، عميقة، شهدتها هذا المجتمعات مسّت مختلف جوانب الحياة الإنسانية. إنه - بمعنى آخر - وليد ثورة فكرية وتحولات اجتماعية وإصلاح ديني، وهي تحولات صيّرت أمراً واقعاً لا مجرد قيمة مجردة، حتى وإن كان ما هو واقعي قد انعكس، بعد ذلك، على ما هو فكري ونظري، حيث عرف الفكر الحديث والمعاصر بروز الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين تعاطوا مع هذا المفهوم على سبيل التحليل والتنظير أو الإغناء والتطوير، كما تجلى ذلك مع فلاسفة التنوير المحدثين (لوك، كانط، روسو، فولتير، كوندورسيه، ليسنج)، وفلاسفة الاختلاف المعاصرين (نيتشه، دريدا، دولوز، هيدغر... الخ).

وستنطرق في بحثنا إلى موقف المفكر المغربي علي أومليل من مسألة الاختلاف، وهو صاحب كتاب (في شرعية الاختلاف). وما ركّز عليه.

## 2. التراث والاختلاف

لاحظ علي أوامليل أن الاختلاف في المجتمعات القديمة، بما في ذلك المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، كان دينيا في جوهره، فالاختلاف على مستوى الدين قُدِّمَ على المستويات الأخرى للاختلاف، كالاختلاف في اللغة، أو العرق، أو العادات والتقاليد، والسياسة، وأنماط العيش. إنَّ المرجعية الدينية التي ميّزت الاختلاف ووجّهته قد أفرزت نوعين من الاختلاف :

النوع الأول داخلي، أي أنه "اختلاف داخل إطار إسلامي، مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام فيما بينها، كل طرف مخالف يتحرك داخل دائرة إسلامية، يحاول لخطابه أن يركز على شرعية فكرية أو دينية فيما يذهب إليه من آراء وفيما يتخذه من تأويلات". (أوامليل، ع. 1993: 12). وهذا النوع من الاختلاف محمود مادام يتحرك داخل النسق الإسلامي ولا يخرج عنه، ومع ذلك حاول علماء الإسلام ضبطه وتقنينه، فالاختلاف مقبول أو جائز، بالمعنى الديني، مادام ينصبُّ على الفروع دون الأصول، ومادام لا ينتهك المعلوم من الدين بالضرورة. إنه تعدُّد لقراءات وتأويلات تولّدت عنه مذاهب فقهية، كلامية، اختلفت فيما بينها في الكثير من المسائل العقائدية والفقهية، ولكنهما نبعت من نفس المصدر، ومنه استمدت مرجعياتها، والمصدر يتمثل في النصوص المؤسسة (القرآن والسنة) .

أما النوع الثاني من الاختلاف فهو اختلاف خارجي يتجلّى في اختلاف المجتمع الإسلامي مع مجتمعات أخرى تدين بأديان مغايرة للدين الإسلامي، "هناك موقف معروف للإسلام من الأديان الأخرى، اعترف لبعضها فقط على أنها مشروعة، وقد اعتمد الفقهاء - وخاصة مؤلفو كتب الأحكام السلطانية - على آيات بعينها وعلى المسلك النبوي نفسه، لوضع الإطار القانوني لأهل الأديان المعترف بها، (أي أهل الذمة)". (أوامليل، ع. 1993: 13).

لقد اعترف الإسلام بأديان معينة، وأعطاهها مشروعية التواجد كالأديان التوحيدية، السماوية، فرغم ما لحقها من تحريف إلا أنها تبقى ذات مصدر الهى، على خلاف الملل والنحل الأخرى ذات المصدر الانساني، الوضعي، والتي تأسست عليها منظومات عقائدية وتشريعية بعيدة كل البعد عن الإسلام.

يشير علي أومليل إلى مُفارقة في غاية الأهمية، تتمثل في التعارض الواضح بين الفكر والواقع، أي بين ما حاول الفقهاء رسمه من حدود للاختلاف من جهة، وما حدث في الواقع من جهة أخرى. والمقصود بالاختلاف، في هذا السياق، الاختلاف مع من سموا بأهل الذمة. لقد حاول الفقهاء، مثلاً، أن يضبطوا العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة، فوضعوا لهؤلاء مجموعة من الحقوق والواجبات "هناك حقان أساسيان لهم: حق ممارسة دينهم، وحق حماية السلطة الإسلامية لهم. ومقابل ذلك عليهم دفع الجزية". (أومليل، ع. 1993: 14).

أما بخصوص موقف الفقهاء من الاحتكاكات التي قد تجري بينهما، أي بين المسلمين وأهل الذمة، على شكل حوارات ومناظرات (والأمر هنا يتعلق بالخاصة من الطرفين وليس العامة)، ولأعراض دينية، عقائدية أو لاهوتية، كالدفاع عن العقيدة من جانب المسلمين والتبشير من جانب الذميين، في هذه الحالة يرى أومليل أن الفقهاء إشتراطوا "أن لا يفتن هؤلاء مُسلماً عن دينه، وهو شرط يعني تحريم التبشير". (أومليل، ع. 1993: 15). إن تحريم التبشير يُحيل، بالضرورة، إلى تحريم المناظرات والمجادلات الفكرية والعقائدية بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، بما أن غاية الجدل والحوار هي إقناع الخصم وإفحامه بالحجة والدليل.

هذا على المستوى النظري، أما على المستوى الفعلي فالأمر مختلف، فتاريخ الفكر الإسلامي شاهد على وقوع مُناظرات شهيرة بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، "فقد كتب نصارى ومهود عاشوا في كنف الإسلام ليمجدوا دينهم. كما كتب المسلمون يردون بأن الإسلام هو الدين الحق. ومهما كان الجدل حاداً في كثير من

الأحيان فالمهم أنّه قد وقع، أي أنّ الثقافة الإسلامية تجاوزت بمناظراتها الغنية الحدود التي رسمها الفقهاء". (أومليل، ع. 1993: 16).

لم يقتصر مفكرو الإسلام. وخاصة المتكلمون منهم. على مناظرة ومجادلة أهل الكتاب فحسب، بل أقاموا مناظرات بينهم وبين أصحاب الديانات الوضعية، الوثنية (الزرادشتية، المانوية، المزدكية، البوذية، البراهمية...الخ) على الرغم من موقف الفقهاء الصريح من هذه الديانات ومعتنقيها. إنّ طموح مفكري الإسلام. على ما يرى علي أومليل. كان أوسع من مجرد قوانين محدودة وقوالب جامدة وضعها الفقهاء. خاصة المتشددون منهم. "فعنوا بالأراء والعقائد غير الكتابية عنايتين: عناية تعرّف وتعريف. وعناية جدل ومناظرة". (أومليل، ع. 1993: 16). لقد أخذت الكثير من الفرق الكلامية على عاتقها مسؤولية الدفاع عن العقيدة الإسلامية وحمايتها من أي خطر خارجي يترصص بها ويتهدها، باستخدام الأدلة العقلية والمنطقية، وهي نفس الآليات التي استخدمها الخصوم. وظهرت المعتزلة كأبرز فرقة كلامية تفنّن مُمثلوها في استخدام مثل تلك الآليات والحجج، فضلا عن جلال قدر روادها في المسائل الأدبية اللغوية من بلاغة وبيان، وهو ما ساعدهم على التعمّق، أكثر من غيرهم، في فهم النصوص المقدّسة وتأويلها، وأفحام خصومهم في مناسبات عديدة.

لقد ساهمت الفرق الكلامية. والمعتزلة على وجه الخصوص. في إضفاء طابع ديناميكي، دياكتيكي، على الثقافة الإسلامية، خاصة في القرون الأربعة الأولى للهجرة، بفعل المناظرات والمجادلات التي خاضتها مع أصحاب الملل والنحل الأخرى ولكن: هل يكفي الفكر الكلامي للحكم بوجود ثقافة حوار واختلاف سادت المجتمع الإسلامي القديم؟

في الواقع لقد كان الفكر الكلامي فكرا نخبويا، مدرسيا، لا يعبر، بالضرورة، عن ثقافة وذهنية مجتمع بكامله، صحيح أن المعتزلة، مثلا، بلغوا مستوى لا بأس به من الغنى النظري، والعمق الفكري في فهم المسائل الدينية وعقلنتها عبر آليات

التأويل العقلي والمجازي التي استخدموها في تناول النصوص الدينية، ورد حجج الطاعنين في مصداقيتها، ولكن السّواد الأعظم من المجتمع الإسلامي ظل جاهلا بمثل هذه الأفكار، قانعا بفهمه السطحي، البسيط للدين وللمسائل الاجتماعية والانسانية على وجه العموم، يقول علي أومليل في هذا الصدد: "كان انجاز المعتزلة خطوة هامة في تقدم الفكر الديني الإسلامي، إلا أن المعتزلة كانوا نخبة، وقد ظلوا كذلك فلم يُنخ لمشروعهم أن يتوسّع وأن تصبح قضيتهم قضية عامة، ذلك أن عقلانية المعتزلة. كآية عقلانية. لكي تكون فعّالة، لا بد لها من قوة اجتماعية تحملها لكي تتجاوز حيّز النخبة وأفكارها الذهنية المجردة. لاسيما وأن الموضوع هو قضية عامة، أي القضية الدينية" (أومليل، ع. 1993: 5).

وفي معرض حديثه عن الاختلاف القائم بين مفكري الإسلام وأهل الأديان الأخرى، حاول علي أومليل فهم موقف الكتّاب المسلمين الذين صنفوا مصنّفات في المعتقدات الدينية المختلفة، سواء على سبيل التحليل والشرح والسرد التاريخي، أو على سبيل المقارنة فيما بينها. لقد عاد صاحب كتاب (التراث والتجاوز) إلى مفكرين ومؤرخين اشتهروا في تاريخ الأديان والعقائد في التراث الإسلامي من أمثال: الشهرستاني صاحب (الملل والنحل)، والفقيه الأندلسي، الظاهري ابن حزم صاحب (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، والمتكلم أبو الحسن الأشعري صاحب (مقالات الإسلاميين)، والبغدادى صاحب (الفرق بين الفرق)، فهل كان هؤلاء على استعداد لقبول الاختلاف وهم يكتبون عن تاريخ الملل والنحل، أو علم الأديان المقارن بلغة العصر؟

لقد أكد هؤلاء على نيّتهم في تحرّي الموضوعية في بسط الآراء والمعتقدات الدينية، مهما كان مصدرها، بيد أن هذا لا يعني - حسب أومليل - استعدادهم لقبول الاختلاف "ذلك أننا لا نجد منطقاً مرسوم الحدود للاختلاف بين المسلمين وأصحاب العقائد والمذاهب المخالفة، خاصة تلك التي لم يعترف الإسلام بها، بمقدار ما نجد هذا المنطق محددًا حين يتعلق الأمر بأطراف مختلفة ولكنّها كلها داخل الإطار

الإسلامي" (أومليل، ع. 1993: 46). معنى ذلك أن مؤلفي كتب الملل والنحل كانوا أكثر تسامحا وقبولا للاختلاف عندما يتعلق الأمر بالعقائد والفرق والمذاهب التي تدخل في دائرة الدين الواحد، وهو الدين الإسلامي الذي كانوا ينتمون إليه. هذا الاختلاف مقبول مادام يتحرك داخل النسق، وهذا النوع من الاختلاف "ميّزوه بأنه اجتهاد. أما الصنف الثاني من الاختلاف فهو ما اعتبروه خارجا عن أصول عقيدة الإسلام، وهو ما يعنيه القدماء حين يستعملون لفظ (الشبهة)". (أومليل، ع. 1993: 43). إنه، إذن، اختلاف شُبْهِيّ، أي ذلك الاختلاف الذي ليس له ما يحدّه، فيطلق العنان لعقل مطلق لا يَعْتَدُّ بنص مرجعي أو بقوانين ومبادئ محدّدة ومؤطرّة سلفًا. إنه شبيه بعقل الفلاسفة الذي يشتغل بطريقة لامشروطة، أي ليس له ضابط يحدّ من سياحته الفكرية.

يستدرك علي أومليل، بعد ذلك، مشيرا إلى ملاحظة في غاية الأهمية، تتعلق بموقف هؤلاء العلماء من الاختلاف حتى داخل الإطار الإسلامي، الذي تتحرّك فيه فرق كلامية ومذاهب فقهية وصوفية لا تعدّ ولا تحصى. إن هؤلاء . حسب أومليل . بقدر ما اقتنعوا بالاختلاف كواقع أو كضرورة حتمية، فقد نزعوا أيضا نزوعا توحيديا اجتماعيا، حرصا على وحدة الأمة. بمعنى آخر: هناك موقف ميّز هؤلاء بين اختلاف قائم ومحمود مادام يدور في فلك واحد (النص)، واجماع لا بد منه إتقاء لشر التمزّق والتشتّت الذي قد يطال الأمة الإسلامية وفق ما يتصورون .

هكذا يقوم مطلب الإجماع بنسف الاختلاف من أساسه، بحيث نجد كتابا كالشهرستاني الذي ادعى الموضوعية يقول، كما قال غيره من المهتمين بذات الموضوع، "أن اختلاف الأديان لا يعني تكافؤها، بل هناك دين واحد هو من بينها الدين الحق. ثم إنّ اختلاف الفرق داخل هذا الدين نفسه لا يعني مساواتها مساواة يبرّرها الاجتهاد على الأقل، بل هناك من بينها فرقة واحدة هي (الفرقة الناجية)". (أومليل، ع. 1993: 45). إنه منطق الفرقة الناجية عاد ليشغل من جديد، ويشعر



لثقافة الهيمنة والاستبداد، على ما يزعم علي أواميل، لكن بعناوين وأقنعة مختلفة، وعودته ليست على يد الفقهاء المتشددّين كما هو معهود، بل على يد كتاب يفترض أنهم على دراية واسعة بتاريخ الأديان والمعتقدات القديمة والمزامنة للإسلام الكلاسيكي .

لقد كان الاختلاف أمرا واقعا في التاريخ الفعلي للمجتمع الإسلامي الكلاسيكي، ومع ذلك وُوجِهَ بنوع من الرفض، أو الريبة والتّوجس على الأقل، من طرف مفكري الإسلام، حتى المنفتحين منهم على عوالم ثقافية مختلفة، كما هو الحال مع مع مؤرخي العقائد والأديان. هكذا يتصادم الخطاب دائما مع التاريخ، وتتعارض النصوص مع الوقائع، ويتم حصر هذه الأخيرة وقولبتها.

### 3. ثنائية الاختلاف والإجماع بين الدين والسياسة

رأينا أن الاختلاف كان أمرا واقعا لا مردّ له، وقد حدث حتى في فجر الإسلام (مسألة الخلافة أو الإمامة وما تمخّض عنها من أحداث سياسية ومواجهات حربية مثل موقعي الجمل وصقّين)، بل وحتى الاختلاف على مستوى القضايا الشرعية الخالصة والبعيدة عن المسائل السياسية والأيدولوجية كان قائما زمن الصحابة والتابعين، ورغم ذلك فإن الفقهاء والكتاب الكلاسيكيين . على ما يرى أواميل . "يؤرخون للاختلاف وبداياته لينتهوا إلى أنه قد وُضع له حدٌ بحصول (الإجماع). والواقع أنّ الأمر يتعلق بإجماعات ومذاهب. وهكذا أصبح كل واحد يتحدث انطلاقا من مذهبه الذي صار إليه، وأنه قد حصل بعد الاختلاف إجماع على مذهبه هو". (أواميل، ع. 1993: 56-57). معنى ذلك أن كل مذهب سعى لردّ الكثرة إلى الوحدة، ولكنها وحدة كما يراها هو لا كما هي موجودة بالفعل، ولما كانت المذاهب متعدّدة ومتباينة، أضى كل واحد منها ينظر إلى الحقيقة الدينية الواحدة والمطلقة على أنّها متجسّدة فيه، ويرفض المذاهب والتيارات الأخرى. إنّه يدعو إلى الإجماع ابتغاء لمّ الشمل، وحفظ الدين، ولكنها، في الحقيقة، دعوة إلى الالغاء والاستئصال، لأغراض

مختلفة. إنها المعرفة عندما ينزع أصحابها نزوعا سلطويا - حسب علي أومليل - وكل ذلك يتم من خلال استحضار المأثور، والاستناد إليه لتبرير هذا النوع من الاستبداد الديني والفكري المتسّّر وراء أقنعة مختلفة، يقول علي أومليل: "وكأننا بالقدماء قد قاسوا مسألة الوحدة والاختلاف على هذا النحو: فيما أن القرآن واحد وغير مختلفٍ فيه، فلماذا الاختلاف إذن؟ فإذا كان النصُّ المُقتدَى به واحدا، فالاختلاف إذن لا مجال له ولا شرعية". (أومليل، ع. 1993: 57).

لقد نسي هؤلاء، أو تناسوا - على ما يرى أومليل دائما - أن وحدة النص القرآني لا تعني وحدة الفهم والقراءة، وإلا لما تعدّدت التفسيرات والتأويلات وتباينت. ولا يتعلق الأمر، فقط، بالتفسير بالدراية أو الرأي، أي التفسير العقلي الذي يغلب أصحابه الرأي على النص، فالتعدّد والتباين في هذا النوع من التفسير والتأويلات أمر بديهي، بل يتعلق الأمر، أيضا، بالتفسير بالرواية، ذلك التفسير الذي يعتمد أصحابه على أحاديث نبوية وأقوال الصحابة، وبعض ما جاء في الكتب المقدسة في شرح الآيات القرآنية وإيضاحها، فحتى هذا النوع من التفسير أفضى بأصحابه إلى الاختلاف، على ما نلاحظه في التفسيرات الشهيرة كتفسير الطبري، وابن كثير، والقرطبي، وغيرهم.

وعليه، فالاختلاف أمر لا مناص منه، حتّى وإن كان النص واحدا أو قارّا، فهو نص مثقلٌ بالدلالات والرموز المكثّفة، نص بياني مثلما هو نص برهاني. إنه نص غني، وغناه يُفضي إلى تعدّد وتنوع القراءات بتعدد زوايا النظر من جهة، واستراتيجيات قراءته من جهة أخرى .

من هنا نفهم سبب تعدّد المذاهب الفقهية والفرق الكلامية التي نمت وتأسست على ضفافه، واستلهمت مضامينه الروحية والعقائدية، والتشريعية والقيمية، وحتى اللغوية والمعرفية. إن الاختلاف في تأويل النص لا يعني الاختلاف في النص ذاته، غير أن الكثير من علمائنا - على ما يرى أومليل - لم يفكروا بهذه الطريقة

"إذ العادة أن يعتبر كل طرف أنّ اختلاف الأطراف الأخرى ليس اختلافاً معه حول تأويل النص، بل يعتبرها أنها قد اختلفت مع النص المقدس، وأن مذهبه بالذات هو وحده المطابق للنص، وهكذا يحرم الاختلاف مع الآخرين، لأنّه لا يعتبرهم أطرافاً اختلفت معه حول قراءة النص وتأويله، بل يعدّها قد اختلفت مع النص نفسه". (أومليل، ع. 1993: 57). هكذا يحلّ الاجماع محلّ الاختلاف، وتُمنح الأولوية للوحدة والتماثل على الكثرة والتمايز، مع أن الاجماع هو فكرة نظرية أكثر من كونها حقيقة تاريخية، فلا يمكن الحديث عن الاجماع والالحاق عليه في ظل وجود فعلي للاختلاف حتى داخل المذهب الواحد.

إذا كان هذا واقع الاختلاف في التراث الإسلامي، فهل تغيّرت الأمور في الزمن الراهن على ما كانت عليه في الإسلام الكلاسيكي؟

لم يتغيّر المجتمع العربي الإسلامي الحديث والمعاصر على ما كان عليه أسلافه في موقفه من قيمة إنسانية كالاختلاف، مع أن هذا الأخير - وكما يبيّن علي أومليل - غلب عليه البعد الديني في التراث، أما اليوم فقد اتخذ أبعاداً مختلفة حتى وإن كان البعد السياسي قد غلب على الأبعاد الأخرى.

إن البنية الذهنية، الابستيمية، العميقة للمجتمعات الإسلامية لم تتغير بين الأمس واليوم، رغم التحوّلات السطحية الحاصلة على المستوى الاجتماعي والقيمي، فهي ذهنية رافضة للاختلاف، وإن كانت الرهانات مختلفة، فالسياسي اليوم يشغل ويمارس حضوره أكثر من الديني لالغاء وانتهاك هذه القيمة الانسانية وتكريس الاجماع والوحدة والمصلحة العليا.

بالأمس قيل: مادام النص المرجعي واحد فلماذا التعدد والاختلاف؟

أما اليوم فيقال: مادام العدو واحد والتحديات السياسية والاقتصادية واحدة فلماذا الاختلاف والانقسام (الاختلاف يعني الانقسام وفقاً لهذا التصور التبريري)؟

وعليه، فمفهوم الاختلاف يُحيلُ إلى التَشَتَّتِ والتمزق والانقسام والتَّشَرُّدُم، "وهكذا تعطى لقيم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى، ويُكتب أو يُحارب كل ما يمكن اعتباره عنصر الاختلاف". (أومليل، ع. 2005: 108).

إذا كان منطق الفرقة الناجية قد اشتغل في التراث على الصعيد الديني، حتى وإن كانت المذاهب والفرق الدينية، الكلامية، قد ارتبطت بالسلطة السياسية، فإنّه عاد ليمارس نفس الدور ولكن على صعيد سياسي، وفي ظرفية تاريخية مختلفة: بالأمس كانت كل فرقة تقدِّم نفسها بوصفها المعرّبة عن الحقيقة المطلقة، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. أما اليوم فقد تحوّل مفهوم الفرقة أو المذهب إلى مفهوم (الحزب) أو (الحركة). بالأمس رُفض الاختلاف، وحُورب لصالح الجماعة والاجماع، واليوم يتم رفض التعددية الحزبية لدواعي مختلفة أو مبررات واهية .

بالأمس قمع الرّأي المخالف واتهم صاحبه بالمروق أو الزندقة، وعُذِّب من عُذِّب، وأُحرق من أُحرق، ونكّل بصاحب الرّأي الحر والمختلف أشد التنكيل، واليوم يحدث الأمر نفسه اتجاه الرّأي المخالف، أو المعارض بالمعنى السياسي الحديث. يقول علي أومليل في هذا الصدد: "إن المعارضة في بلداننا الإسلامية حيوان غريب، والسلطة في بلداننا لا ترى أنه من الطبيعي أن يكون هناك رأي مخالف، وأن تكون هناك معارضة، بل المواطنون فيها مجرد رعايا عليهم أن يكونوا مثل (الياجور) أو (القرميد) المتشابه، والّا اهتزت وحدة صفوفنا وخارت قوانا أمام العدو، وخسرنا معركة التنمية، وذهبت أهدافنا الكبرى في مهب الريح". (أومليل، ع. 1998: 257).

تأسيساً على ما سبق، فإنّ موقف المجتمع العربي المعاصر من الاختلاف ليس سوى امتداد لموقف سابق فرض نفسه في التراث الإسلامي، بجميع ما اختزنه من منظومات قيمية، عقائدية وتشريعية أدانت، في مجملها، هذه الممارسة الإنسانية متعددة الأبعاد، لكن مع تغير على مستوى المفاهيم والعناوين. فما الذي يقترحه المفكر علي أومليل أمام هذا الوضع التاريخي والمعطى الواقعي الذي يفرض نفسه؟

#### 4. التراث وحتمية التجاوز

يصل علي أومليل من تحليلاته السابقة إلى قناعة مفادها أنه لا يوجد في التراث ما يدعوا إلى الاختلاف ويشجع عليه، مادامت الذهنية التي سادت أعطت الأولوية لقيم معينة على حساب القيم الأخرى. لقد أسس الفاعلون الاجتماعيون في التراث الإسلامي لتراتبية قيمية، يظهر فيها اعتلاء قيم كالوحدة والتماثل والجماعة والاجماع لأعلى الهرم، وبالموازاة مع ذلك تواجدت قيم أخرى كالاختلاف، والتعدد، والحوار، وحرية الرأي والتعبير، في أسفل الهرم. وبما أن التراث بقيمه ومعاييرها لا يزال يمارس نفوذه المعرفي والأنثروبولوجي على المجتمع العربي راهنا، بمن في ذلك الكثير من النخب والمثقفين، فمن البديهي أن تستمر نفس القيم التراثية في بسط هيمنتها، مفرزة انعكاسات سلبية على جميع الأصعدة خاصة الصعيد السياسي، مع استمرارية هيمنة الفكر الديني التراثي المثقل بكل ما يدعوا إلى الاستبداد والطغيان، مع ضرورة التمييز في هذا السياق بين الدين كنصوص مقدسة، منزلة ومزّهة عن الأهواء والنوازع السلطوية من جهة، والفكر الديني "بكل ما يتضمنه من تأويلات وفهوم بشرية تاريخية لها ظروفها وسياقاتها، أو شروطها وغاياتها من جهة أخرى". (أبو زيد، ن. 1994: 73).

لقد شهد التراث - حسب أومليل - بعض المواقف الإيجابية التي حاولت أن تتركس تقاليد وأدبيات الاختلاف والحوار، على غرار المعتزلة وماكان يحدث في بغداد في القرن الرابع الهجري من مناظرات وحوارات خصبة وغنيّة، وحلقات علمية وأدبية جمعت مختلف المذاهب الدينية والفلسفية أيام أبي الحيان التوحيدي، وأبي العلاء المعري، وابن مسكويه، ومثي ابن يونس وأبي سعيد السيرافي. ولكنها تبقى استثناءات لا تلغي القاعدة، كما أنّ أفكار هؤلاء ومواقفهم كانت نخبوية فاقدة للفاعلية والديناميكية الاجتماعية، ولم تعبر عن ذهنية عامة سادت المجتمع آنذاك.

يستحيل، إذن، إصدار أحكام اتجاه التراث من مجرد خطابات نخبوية افتقدت لقاعدة اجتماعية واسعة تبنتها على المستوى الفكري والواقعي. لتكريس ثقافة الاختلاف ينبغي نقد الذهنية الراضية لها نقدا يقوم على الفحص الدقيق والعميق لمكوناتها ومحدداتها، بمعنى آخر: لا تكفي ترسيخا لثقافة الاختلاف . العودة إلى التراث على سبيل الانتقاء أو الاختزال، كما لا تكفي الإشادة بقيم الحدائث الغربية والالاحاح عليها، باقتطاعها من مجالها التداولي وسياقها التاريخي ومحاولة زرعها في مجتمع غير مهئ لتقبلها. يقول علي أومليل: "إن قبول الاختلاف هو قبل كل شيء استعداد ذهني، أي هو راجع الى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة قبل أن تضبطه قوانين وتنظّمه مؤسسات وتتعارف عليه أعراف". ( أومليل، ع. 1993: 103).

هكذا تعاطى مفكرون غربيون ومعاصرون مع مجتمعاتهم، فهم لم يكتفوا بنقد الموروث القديم، بحمولته المعرفية واللاهوتية والقيمية فحسب، بل ركزوا اهتماماتهم على نقد الآليات المنتجة لذلك الموروث، والمتقبلة له والمدافعة عنه باستمرار. وليس من قبيل الصدفة أن تزدهر مباحث نظرية المعرفة وفلسفة العلوم في العصر الحديث بالذات، وتَمَسُّ جميع الحقول المعرفية الأخرى بما في ذلك الحقل الاجتماعي والسياسي مع مفكرين من أمثال: جون لوك وديفيد هيوم وديكارت واسبينوزا وكانط...الخ.

إن قول ديكارت . على سبيل المثال لا الحصر . بفطرية المعارف، واصطناعه المنهج الشّكي لم يكن ترفا فكريا لا تسنده وقائع فعلية، بل استهدف - بالدرجة الأولى - غايات اجتماعية بعيدة المدى، حتى وإن لم يصرح بها بصورة مباشرة ولكنها ماثلة في ثنايا خطابه الفكري والمنهجي، ويمكن استنتاج مضامينها الدفينة ومَرامِها البعيدة في ما أفرزته ثورة ديكارت المنهجية بعد وفاته. من هنا نفهم لماذا اعتمد عليه فلاسفة الأنور في تأسيس فلسفاتهم التي قطعت مع كل موروث قديم، خاصة فلاسفة

السياسة والاجتماع الذين شيّدوا فلسفاتهم على قاعدة ابستمولوجية متبنة مستلهمين الخطاب الفلسفي الديكارتي وكيفية تعاطيه ابستمولوجيا مع الموروث.

## 5. الاختلاف كأساس للحدثة السياسية

يلاحظ القارئ لأعمال الأستاذ علي أومليل إلحاحه الشديد على تكريس قيم الحدثة السياسية، كمطلبٍ ضروري للمجتمع العربي الإسلامي، من أجل بناء مجتمع جديد منعتق من الأطر التقليدية في الممارسة السياسية. خاصة عندما يتعلق الأمر بمجتمعات تحرّرت حديثاً من الاستعمار، وانخرطت في رهان تأسيس الدولة الوطنية الحديثة، والمتحرّرة من جميع الأطر القبلية والثقافية القديمة في مجال الاجتماع السياسي. من هنا نفهم لماذا كان أومليل، ولا يزال، يوجه انتقادات لاذعة للخطاب العربي المعاصر، خاصة في شقه السياسي، مينا حدوده وتناقضاته، وتردّده ما بين الدعوة إلى الاستفادة من منظومة سياسية حديثة ومعاصرة، وحينه إلى منظوماته القديمة، وارتباطه الروحي والثقافي بها. وذلك راجع إلى عدم قدرته على "استيعاب روح التجربة السياسية الحديثة للتمكّن من تجاوز المفارقات التي ترهن المجتمع العربي في أسئلة مزيفة ومفاهيم مختلطة ومتناقضة بحكم التباعد بين واقعه ومؤسساته الجديدة وبين ذهنية المحافظة". (عبد اللطيف، ك. 2003: 57).

كما نفهم سبب تأكيده على محدودية التراث بالتركيز على أدبياته السياسية الهزيلة، على الصعيدين النظري والفعلي، باختلاف حقولها ومجالاتها كالسياسة الشرعية، والسياسة المدنية، والأدب السياسي. وهو في هذه النقطة بالذات يتواطؤ مع مفكرين حديثين آخرين قدموا أحكاماً تنطوي على الكثير من القسوة والمبالغة حول التراث الفكري الإسلامي، والسياسي منه بوجه خاص، ورموه بالقصور والمحدودية بالقياس إلى الزمن الراهن، داعين إلى عقلنة الفعل السياسي واحداث القطيعة مع الممارسات السياسية القديمة التي "لا تجسد العقلانية بقدر ما تحافظ على العلاقات الموروثة". (العروي، ع. 2006: 166).

وفي معرض إلحاحه على ضرورة تبني قيم الحداثة السياسية، يقف علي أولملي مطوّلاً عند الديمقراطية التي يعتبرها أهم الرهانات التي من شأنها أن تؤسّس لفعل سياسي، عقلاني، يقطع مع جميع أشكال الممارسات التسلطية والاستبدادية القديمة. مع تأكيده على أن حماسه للخيار الديمقراطي، بكل ما يتضمنه هذا المفهوم من حمولة فلسفية، لا يعني استسلامه لإغراءات الايديولوجيا وأحلام اليوتوبيا بدعوته إلى استيرادها جاهزة (أي الديمقراطية) وتطبيقها السطحي دون الوعي بالعوائق والصعوبات، والتعامل معها بوصفها الجئة الموعودة دون نقده لبعض مخرجاتها السلبية بوصفها نظاماً قد يؤدي تطبيقه إلى الكثير من المزالق إذا لم يتوفر الحذر المطلوب في التعاطي معه، خاصة على الصعيد الاجتماعي، فهو يتطلب وعياً جماهيرياً يصعب الاشتغال عليه من منظور المدة القصيرة.

يعتقد علي أولملي أن النضال هو الطريق الأنسب لتحقيق الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية. إنه "طريق طويل وصعب لا شك، لكنه الطريق الصحيح. فلو كان دعاة التغيير عندنا من مثقفين ونشطاء سياسيين قد سلكوا هذا النهج بدلاً من التعويل على حصر المشكل في قضية السلطة. وتغييرها بالوسيلة الأسرع والأنجع، لتراكم رصيد من النضال الديمقراطي يجعل المسار الديمقراطي مساراً لا رجعة فيه". (أولملي، ع. 2013: 98). معنى ذلك أن انتهاج أسلوب النضال الديمقراطي، رغم ما يعترضه من صعوبات، هو نتيجة إدراك ووعي عميق لمعنى الديمقراطية، ومنهجية تفعيلها وتحويلها إلى أمر واقع؛ ذلك لأن هذه الأخيرة لا تنمو ولا يفرض نفسها في البنية الاجتماعية إلا بواسطة التربية المدنية، الانسانية السليمة، وإن استغرقت زمناً طويلاً، فسوف تعطي نتائجها مادامت تمسّ ما هو أساسي وقاعدي. أما الاكتفاء بما هو جزئي، عرضي، فلن يغير من الأمر شيئاً، أو إن شئنا القول، لن يمسّ البنية الاجتماعية العميقة للمجتمع الذي يبقى أكثر فاعلية وتأثيراً من النخب السياسية أو الثقافية بفعل أطره ومؤسساته التقليدية المتينة .



إنّ الديمقراطية مشروطة، أيضا، بتكريس الحق في الاختلاف والتّعدد، ذلك لأنّ الديمقراطية لا تنمو إلّا في كنف التنوع والتعددية، بمختلف أشكالها ومظاهرها الحزبية، والإعلامية، والنقابية، والدينية، والفكرية، واللغوية. "إن الاختلاف والتعدد في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتا وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد مغلف بغلاف الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للإنفرد بالسلطة. نعم، هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي الديمقراطي، إلا أن عيوب الديمقراطية تصحح بالديمقراطية، وليس بالغائها". (أومليل، ع. 1993: 10).

وعليه، فالاختلاف هو الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية، إنّه موضوعها الذي تشتغل عليه، فهي خيار فعّال لإدارة التّعدد والتّنوع بعد التّسليم به بطبيعة الحال، أي بعد الاقتناع به من حيث كونه واقعا لا يمكن تجاوزه أو اختزاله، بل ينبغي البناء عليه وشرعنته، حيث يقول علي أومليل في هذا السياق: "إن التّعدد أمر واقع في مجتمعاتنا، سواء ذلك الذي ورثته في تركيبها من الماضي، أو ذلك الذي اقتضاه تعدد المصالح و المذاهب. والقضية هي: كيف يمكن إدارة هذا التعدد في إطار مؤسسات ديموقراطية تسعى إلى وفاقا تشارك في التعاقد عليها أطراف متعددة؟ وليس الحل هو القفز على الواقع التّعددي باسم وحدة ايدولوجية، أو بانعزال كل طائفة دينية أو إثنية باسم خصوصيتها المطلقة". (أومليل، ع. 1993: 99 - 100).

إن أهم المضامين التي يمكن استنباطها من هذا القول هو استحالة احتواء الاختلاف كواقع ومعطى معاش، سواء عن طريق التعسّف في فرض الوحدة والتماثل، أو بتكريس ديمقراطية سطحية، موسمية، تتم عبر صناديق الاقتراع، بل ينبغي التعاطي مع الديمقراطية بمدلولها العميق، أي الديمقراطية القائمة على المشاركة والمساهمة والتداول، بالمعنى الاجتماعي وليس السياسي فقط. إن

الديمقراطية هي كلٌّ لا يتجزأ، وكل محاولة لإفراغها من مضامينها العميقة على سبيل التجزئة والانتقاء هي إجهاز عليها وتكريس لأضدادها.

## 6. خاتمة

ما نخلصُ إليه في خاتمة هذا البحث هو الاستنتاجات التالية:

- لا جدوى من القول، بكل ثقة وارتياح، بأن الاختلاف، كقيمة إنسانية سامية، قد رُجِّب به في المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي، على صعيد الفكر والممارسة معا. صحيح أن الواقع يشهد على وجود اختلاف وتعدد فكري وسياسي وديني - حتى وإن غلب هذا الأخير على المظاهر الأخرى للاختلاف - إلا أنه اختلاف غير معترف به على مستوى النصوص والخطابات. لقد سَعَت النصوص، باستمرار، إلى ضبط وتقنين الواقع، وهنا مكنم المفارقة: واقع شهد تعددا واختلافا، حتى في أزهى لحظات التاريخ الإسلامي، أو ما يسمى بعهد الخلفاء الراشدين من جهة، ونصوص دعا أصحابها إلى الوحدة والجماعة والإجماع، ووضعوها كمفاهيم أو مقولات مضادة للاختلاف والتنوع. وهكذا يتمّ التعاطي مع الاختلاف بوصفه خلافا، والتنوع تشتُّت، وفوضى، وشق لوحدة الصف. وكلّ ذلك يتم بالاستناد إلى المأثور ممثلاً في آيات قرآنية منتزعة من سياقها التاريخي أو مؤولة تأويلات إيديولوجية، أو أحاديث نبوية من قبيل الفرقة الناجية .

- لا جدوى من العودة إلى التراث والتنقيب فيه عن بؤادر حدائه مبكرة حسب أواميل. ولا طائل من وراء البحث في التراث عما يجعلنا حداثيين، بل ويوهمنا أننا حداثيون حتى قبل هؤلاء الذين صنعوا الحداثة وتحاشوها، فكروا وممارسوها. فتأصيل قيم الحاضر في الماضي أو محاولة تبينها في الحقل التداولي الإسلامي محاولة محكوم عليها بالفشل مسبقا، وهو يشير ضمنا إلى بعض المفكرين المنخرطين في مشاريع نقد التراث الذين دعوا إلى إحداث نوع من الوفاق والمصالحة بينه وبين قيم الحداثة الغربية على سبيل التبيئة والتأصيل اقتناعا منهم أهمية التبيئة التي تعني "ربط

المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضويًا، وذلك ببناء مرجعية له فيه، تمنحه المشروعية والسلطة (...) فالحاجة إلى التعبير عن معطيات جديدة في حقل معرفي معيّن هي التي تقف وراء إبداع مفاهيم جديدة أو استعارتها من حقل معرفي آخر". (الجابري، م. 2000: 13 - 14). إنها رؤية بعيدة عن العلمية والموضوعية في التعامل مع المفاهيم والمقولات والقيم المختلفة - على ما يرى أواميل - مادام أصحابها غير واعين بالمسافات الزمنية والفكرية الموجودة بين المنظومات المعرفية المرتبطة بكل من السياقين، التراثي والحداثي، والحل لا يمكن إلا أن يكون راديكالياً، مفاده القطيعة مع القيم التراثية ومحاولة الانخراط في مشروع يهدف تبني لقيم الحداثة الاجتماعية والسياسية لا على الصعيد الفكري فقط بل على المستوى الفعلي الذي يجسّده النضال المستمر الطويل المدى، وهي رهان صعب حسب صاحب كتاب الإصلاحية العربية والدولة الوطنية).

- إن الانتصار للتراث ومحاولة إحيائه "لكي نحيا به اليوم هو قضية التراث وليس قضيتنا" (ولد أباه، السيد. 2010: 119). هذا دافع عنه أواميل في محاولة إيجاد الحلول الناجعة للقيام بتحديث اجتماعي وسياسي، في المجتمعات العربية، الإسلامية المعاصرة، والحق أن هذا المفكر جَانَبَ الموضوعية في نظريته إلى التراث، فتعامله مع الموروث الرمزي والثقافي بوصفه عاجزاً عن تقديم إجابات مقنعة عن أسئلة الراهن يحمل الكثير من الشطط والغلو غير المبرّر من الوجهة العلمية والموضوعية. فوقع - دون وعي منه - في شَرَكِ المعيارية التي رَمَى بها خصوصاً التراثيين، وقَدَّمَ مقاربات بعيدة عن الواقعية ومُجانبة للرؤية السوسيولوجية الموضوعية للأشياء، فالتراث، بجميع قيمه ومعاييره ومنظوماته الرمزية، يلعب دوراً بنيوياً وتنظيمياً فعّالاً من الناحية الاجتماعية، حيث يستحيل التخلّص منه أو إحداث القطيعة معه بتلك السهولة وذلك التبسيط.

## 7. قائمة المراجع:

- 1- أومليل، علي. (1993). في شرعية الاختلاف، ط2، بيروت: دار الطليعة.
- 2- أومليل، علي. (2013). أفكار مهاجرة، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 3- أومليل، علي. (2005). الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط2، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي .
- 4- أومليل، علي. (1998). السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 5- أبو زيد، نصر حامد. (1994). نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة: دار سينا للنشر.
- 6- الجابري، محمد عابد. (2000). المثقفون في الحضارة العربية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 7- عبد اللطيف، كمال. (2003). أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ط1، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي.
- 8- العروي، عبد الله. (2006). مفهوم الدولة، ط8، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي.
- 9- ولد أباه، السيد. (2010). أعلام الفكر العربي، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.