

حسن لفجم | Hassan lfjah*

في فهم اختلاف السياسة الغربية عن نظيرتها الإسلامية:
قراءة في كتاب "الفلسفة السياسية" لأحمد داود أوغلو

Understanding the Differences between Western and Islamic
Philosophy: a Critique of "Political Philosophy"

عنوان الكتاب: الفلسفة السياسية

”

The Impacts of Alternative Weltanschawings on Political Theories:
عنوان الكتاب في لغته: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity

المؤلف: أحمد داود أوغلو

المترجم: إبراهيم البيومي غانم

سنة النشر: 2006

الناشر: مكتبة دار الشروق الدولية، القاهرة

عدد الصفحات: 82

“

* باحث مغربي مختص في الفلسفة والفكر الإسلامي المعاصر

* A Moroccan Researcher, Specialized in Contemporary Islamic Thought and Philosophy

أولاً: فكرة الكتاب الأساسية

يحاول الكتاب باختصار شديد رصد الاختلاف بين النظرية السياسية الغربية ونظيرتها الإسلامية، وما يترتب على ذلك من اختلاف في التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي. كما يعمل على تفسير هذا الاختلاف الحاصل برده إلى أصوله الفلسفية والنظرية التي تحكمه من خلال التباين في الرؤى الفلسفية للوجود؛ إذ نجد أن نظرية المعرفة في الإسلام محددة وجودياً على عكس النظرة الغربية التي يحدد فيها الوجود بنظرية المعرفة. ولا يكمن المشكل بحسب أوغلو في مظاهر القلب (المعرفة محددة وجودياً في الإسلام والوجود محدد معرفياً في النظرة الغربية)، بل إن الأمر يتعدى ذلك بكثير؛ ذلك أن الوجود الذي يحدد نظرية المعرفة في الإسلام يقوم أساساً على مبدأ ثابت هو عقيدة التوحيد "لا إله إلا الله"؛ أي أن ثمة مطلقاً واحداً هو الله وهو مصدر كل شيء. لذلك فالله منزّه ومتسام عن الوجود؛ ومن ثمّ فلا يوجد تداخل بين المستويات المعرفية، بل تتباين ويرتبط بعضها ببعض عبر مسار تدريجي، ينطلق من الله ليصل إلى الطبيعة عبر الإنسان. وهذا خلافاً للنظرة الغربية التي استندت في الفترة اليونانية على أسس وثنية، تقرّ بتعدد الآلهة ثمّ تغيرت إلى نظريات الحلولية مع المسيحية، لتنتقل فيما بعد إلى العلمانية ومركزية الطبيعة أو الإنسان.

وهكذا فنظرية المعرفة ومبحث القيم وعلم السياسة كلها مجالات معرفية، تتصل وتنبع أساساً من علم الوجود القائم على فكرة الألوهية والتسامي والتنزيه الإلهي. هذا فيما يخص النظرية الإسلامية للوجود، بينما تفتقر النظرة الغربية إلى ما يمكن أن نسميه، بلغة الراحل عبد الوهاب المسيري، المرجعية النهائية المفارقة للعالم؛ أي مرجعية نهائية مطلقة تتمثل بالمطلق الوحيد الذي هو "الله" على أساس ما جاء به الوحي.

ثانياً: مضامين الكتاب

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام رئيسية؛ اتخذ القسم الأول والثاني طابعاً نظرياً، بينما اهتم الثالث بالجانب التطبيقي.

تساؤلات أولية

لم يأخذ هذا القسم حيزاً كبيراً من الكتاب، فهو لم يتجاوز الصفحات الثلاث، ويبدو أن المؤلف اتخذ بمنزلة تمهيد استهل به كتابه؛ إذ وضع فيه فرضية يمكن أن يبني عليها استدلاله طوال الكتاب. هذه الفرضية مفادها أن مقارنة الاختلاف بين السياسة الغربية والسياسة الإسلامية

من ينظر إلى عنوان الكتاب كما وضع في الترجمة العربية، سيتبادر إلى ذهنه أن الكتاب عبارة عن بحث أكاديمي، يرصد مختلف الأفكار والاتجاهات الفكرية التي عرفتها الفلسفة السياسية. غير أن الاطلاع على محتويات الكتاب سرعان ما تبدد هذا الانطباع، ليفاجأ القارئ بأن الأمر يتعلق بدراسة معنيّة برصد وإبراز للاختلاف بين النظريات السياسية المنظمة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على مستوى نظام الدولة الواحدة وكذلك على مستوى النظام الدولي عامة في العالم الإسلامي مع نظيرتها في العالم الغربي، ومعنيّة أكثر بتفسير هذا الاختلاف من خلال رده إلى تباين الرؤى الفلسفية للوجود بين الإسلام والغرب.

من يطلع على الكتاب قد يستهين بحجمه، لكنه حتماً سيفاجأ بغناه وعمقه الفلسفي والتحليلي. فهو لا يتجاوز 82 صفحة؛ ضمت ثلاثة أقسام أساسية: جاء الأول تمهيداً بعنوان "تساؤلات أولية"، بينما ورد الثاني بعنوان "المعرفة - الوجود - الوحي"، وكان عنوان الثالث "النتائج السياسية لاختلاف الرؤية الإسلامية للعالم عن الرؤية الغربية". لكّنه مثقل بالإشكالات الفلسفية العميقة، والأفكار المركبة، والمقارنات والإحالات الفكرية والفلسفية على مدارس وشخصيات فكرية مرموقة، سواء في الفكر الغربي أو الفكر الإسلامي.

لا يتناسب العمق الفلسفي والاطلاع الواسع لصاحب الكتاب مع حجم الكتاب الصغير نوعاً ما، إضافة إلى صعوبة لغته الفلسفية التي توجب إلماماً فلسفياً مقبولاً حتى يتسنى للقارئ استيعابها وفهمها.

وهذا الكتاب على صغر حجمه، فإنه يكشف إلى جانب الاطلاع الواسع للكاتب عن قدرة كبيرة على رد الفروع إلى الأصول وعدم الإغراق في التفاصيل الجزئية الكثيرة. ذلك أنه يرجع كثيراً من الأفكار والمقولات التي تبدو ظاهرياً متناقضة إلى أصولها الحاكمة، ليشكل بذلك نموذجاً تفسيرياً يعمل على تجميع شتات الأفكار في قالب فكري واحد، تماماً على شاكلة ما يصطلح عليه المفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري بالنموذج التفسيري أو النموذج الكامن.

تماشياً مع الملاحظات الثلاث الأخيرة المتعلقة بمفارقة صغر الحجم وثقل المعنى، يبدو لنا أن الكتاب يمكن أن يكون أفضل وأغنى لو أن صاحبه فضل فيه حيث أوجز، وتوسع أكثر حيث أجمل؛ لأن الأشد ملاءمة في هذا الكتاب أن يكون ثلاثة أضعاف حجمه الحالي، حتى يفي بشرح مبسط لعدد من القضايا نطن أن المؤلف مر عليها سريعاً إلى حد ما. لذلك نأخذ عليه مثلاً عدم توظيفه أمثلة شارحة لعدد من أفكار الكتاب، كانت لتوضح بصفة أكبر كثيراً من القضايا المهمة.

عقيدة التوحيد (لا إله إلا الله) ومضمونها الإلهي. ويمثل هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسية بين النظرية والتطبيق، أو الإيمان والحياة، أو المثال والواقع في النظرة الإسلامية الكلية للعالم" (ص 16). ويضيف: "يمكن اعتبار هذا المبدأ بالإضافة إلى مبدأ تنزيه الله - سبحانه وتعالى - قاعدة مشتركة بين المدارس والطوائف والتقاليد المتصارعة في التاريخ الإسلامي".

ولعل أهم نتيجة أفرزتها فكرة الألوهية وقضية تنزيه الله وتساميه وجوديًا هي وجود نوع من التدرج الهرمي ينطلق من الله ليصل إلى الطبيعة مرورًا بالإنسان الذي أخذ على عاتقه تحمل الأمانة وخلافة الله في الأرض والسيادة على الطبيعة سيادة نسبية؛ لذلك فالإنسان مسؤول أمام الله أولاً وقبل كل مسؤولية أخرى. يقول المؤلف: "فعندما تلقى الإنسان الأمانة من الله أصبح لديه قدر من السيادة النسبية على الطبيعة المحدودة بالمكان والزمان حسب هذا التدرج من الله إلى الطبيعة مرورًا بالإنسان" (ص 16).

ويترب على هذا التدرج وجود تباين بين المستويات المعرفية يحول كلياً دون وجود إمكانية التداخل بين هذه المستويات. ويوضح أوغلو هذا الأمر بالقول: "يتطلب هذا التدرج على مستوى الوجود تبايناً على المستويات المعرفية. فعلم الله لا يمكن تفسيره على نفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان، ويتسق هذا التباين بين المستويات المعرفية اتساقاً جوهرياً قوياً مع مبدأ التوحيد والتنزيه كأساسيين للعقائد" (ص 16).

المعرفة، الوجود، الوحي

هذا القسم الذي وصفناه بكونه ذا طابع نظري، يُعدّ امتداداً وتتمة للقسم الذي سبقه؛ إذ يستمر المؤلف في شرح وتوضيح للترابط بين نظرية المعرفة ومبحث الوجود والنظرية السياسية في الثقافة الإسلامية. هذا الترابط الذي يرجع، كما سبقت الإشارة في الفصل الأول، إلى وجود ثابت وجودي يحدد نظرة المسلم إلى الكون، يتأسس على فكرة الألوهية والتسامي الوجودي لله سبحانه وتنزيهه عن مخلوقاته. يقول المؤلف في هذا الصدد: "إن 'المعرفة' في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معاملها ثوابت في الوجود" (ص 19).

ويضيف المؤلف عاملاً آخر يفسر به سرّ الاتساق بين المعرفة والوجود في الإسلام، ويتمثل هذا العامل بالوحي الذي يعدّ القرآن كلام الله الموجه إلى عباده عبر الرسول، والذي لا يمكن أن يُعدّ بأي حال خارج صفتين أساسيتين؛ الأولى بوصفه عبداً لله أي بشراً يسري عليه كل ما يسري على بقية الناس، والثانية بوصفه رسولاً أي بشراً مكلفاً بمهمة

يرتكز على نقطة أساسية تتمثل بالارتباط الوثيق بين الأنطولوجيا (مبحث الوجود) ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة. ويعبر المؤلف عن هذا الأمر بالقول: "من الممكن أن تكون العلاقة الوطيدة بين الأنطولوجيا ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة نقطة ارتكاز مفيدة لفهم التنافر بين الأسس النظرية والفلسفية للنظرية السياسية والأطر الثقافية الإسلامية من ناحية، ومثيلاتها الغربية من ناحية أخرى"⁽¹⁾.

ويهتم المؤلف في هذا القسم بشرح طبيعة الترابط بين الأنطولوجيا (مبحث الوجود) والإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والأكسيولوجيا (مبحث القيم) والسياسة، في الثقافة الإسلامية موضحاً من خلال ذلك سر التنافر بين النظرية السياسية الإسلامية ومثيلاتها الغربية؛ إذ يقول: "إن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرية الغربية يكمن في التناقض بين 'نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجودياً' والوجود المحدد بنظرية المعرفة' في التراث الفلسفي الغربي" (ص 15).

”

لعل أهم نتيجة أفرزتها فكرة الألوهية وقضية تنزيه الله وتساميه وجوديًا هي وجود نوع من التدرج الهرمي ينطلق من الله ليصل إلى الطبيعة مرورًا بالإنسان

“

ويفسر المؤلف هذا الترابط في النظرية الإسلامية بوجود ثابت تقوم عليه كل التفاصيل الأخرى، سواء تعلقت بنظرية المعرفة أو بمبحث القيم أو بالنظرية والممارسة السياسييتين. هذا الثابت يتمثل بنظرية الإنسان المسلم إلى الكون، يقول أوغلو في هذا الصدد: "إن نظرية المعرفة المحددة وجوديًا، والقائمة على أساس النظر إلى العالم بحسبانه كلاً منظماً بقدرة الله تعالى، (كوزمولوجيا)، تطرح نوعاً محددًا من التفسير السياسي والشرعية السياسية في الإسلام" (ص 15). هذا الثابت الذي يتلخص في نظرة المسلم إلى العالم يتأسس على فكرة الألوهية التي تلخصها عبارة "لا إله إلا الله"، والتي تجعل الله سبحانه منزهاً ومتسامياً عن الوجود ومصدر كل إطلاقية في الكون النسبي. ويعبر المؤلف عن هذا الأمر قائلًا: "إن المبدأ الأساسي في الكونية (الكوزمولوجيا) الإسلامية التي تقوم على فكرة الألوهية هو

1 أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، سلسلة "هذا هو الإسلام" (الفاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 15.

الطبيعة وتمت إزاحة الإله عن المركز لتشكّل معرفة علمانية قادت في الفترة الحديثة إلى التمرّكز حول الإنسان. ومع هذه التحولات والتقلبات يمكن القول إن الثقافة الغربية كانت تفتقد دائماً إلى فكرة "المرجعية النهائية المطلقة" بتعبير المفكر الراحل عبد الوهاب المسيري؛ لذلك فالأطر الفلسفية لنظرية المعرفة تتغير باستمرار تبعاً لتطور المعارف، وهكذا تتغير النظرة الغربية للوجود بصفة مطردة وتبعاً لتغير نظرية المعرفة، على النقيض تماماً من الفكر الإسلامي المتسم بوجود ثابت أساسي هو فكرة الألوهية وتسامي الله وتنزيهه، والمبنية أساساً على الوحي.

هكذا يصل المؤلف في نهاية هذا القسم إلى نتيجة مفادها أن التباين القائم بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي راجع بالأساس إلى اختلاف الرؤية الناتجة أساساً من تصور كل ثقافة للوجود، وليس نتائج الصراعات التاريخية أو المؤسسية بين الثقافتين.

النتائج السياسية لاختلاف الرؤية الإسلامية للعالم عن الرؤية الغربية

سبقت الإشارة إلى أن هذا القسم عُني بإبراز النتائج العملية لاختلاف الرؤى الوجودية بين الفكر الإسلامي ونظيره الغربي، لذلك فالمؤلف حاول تحليل بعض النتائج السياسية لهذا التباين، وذلك انطلاقاً من أربعة مؤشرات:

مشكلة تسويغ النظام السياسي - الاجتماعي على أساس كوني - وجودي

يحاول من خلال هذا المؤشر المقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي انطلاقاً من نقطتين؛ ترتبط الأولى بأصل الدولة والثانية بغاية الدولة:

• أصل الدولة في الفكر الغربي

بالعودة إلى الفكر السياسي اليوناني، نجد أن أرسطو يستخدم الأداة المنهجية نفسها (الاستقراء)، سواء في ما يتعلق بالوجود أو ما يتعلق بالسياسة. الأول من خلال استقراء حركة الأجسام في الواقع، والثاني من خلال استقراء النظم السياسية والدستورية لتحديد أفضل وضع للدولة قابل للتطبيق. ويصف أوغلو هذا الأمر بالقول: "إن محور هذا التبرير الواقعي المعتمد على المعرفة الاستقرائية هو موقف طبيعي راهن وليس إرادة وجودية متسامية"، بحيث إن هذا الافتراض يقوم على افتراض غائية طبيعية.

أصبحت إذًا الغائية الطبيعية ذاتية التكيف إضافة إلى المعرفة الاستقرائية الأرسطية ركيّتين مهمتين في تبرير الدولة والنظام السياسي - الاجتماعي، بل أصبحت قضية التبرير الأساس النظري

هي تأدية الرسالة وتبليغها إلى الناس. وهكذا فالنبي ليس بطلاً أسطورياً ولا هو كائن نصف إلهي. والعبرة في فكرة النبوة تكمن في أمرين:

• الأول أن الوحي هو مصدر الحقيقة المطلقة الوحيد نظراً إلى مصدره الإلهي.

• الثاني هو أن النبي على الرغم من اتصاله غير المباشر بالله، فإنه يبقى في حدود البشر المكلف بتبليغ الرسالة لا غير.

ويترتب على ذلك الأمرين أن نظرة الإنسان إلى الوجود محددة من خلال الوحي، وأن المعرفة التي يبنيناها لا يمكن أن تكون علمانية نظراً لارتباطها بالمصدر الإلهي، كما أن حفاظ النبي على بشريته يتناسق مع تسامي الله سبحانه وتنزيهه عن مخلوقاته. وهكذا تظل نظرية المعرفة مؤطرة ومحددة وجودياً بناء على فكرة الوحي.

وقد مثل الوحي الأساس الذي جمع الفرق الإسلامية، مع اختلافاتها الجزئية، على فكرة الألوهية والتسامي الوجودي لله سبحانه واستحالة تداخل المستويات المعرفية. ويوضح المؤلف هذا الأمر من خلال قوله: "إن مفهوم النبي بوصفه رسولاً (ص) - وليس بطلاً أو كائناً شبه إلهي - بالإضافة إلى تفسير القرآن على أنه كلام الله قد أديا إلى تأكيد التباين بين المستوى الوجودي والمستوى المعرفي" (ص 19). ويضيف في موضع آخر: "امتداداً للوحدة الوجودية تكاد المدارس الإسلامية تجمع تقريباً على رفض إمكانية التعارض النهائي بين الوحي المنزل والعقل المحض، من خلال اعتقاد هذه المدارس في أن وحدة الحقيقة تنبع من الوحدة المطلقة للألوهية. ولذلك تؤكد المدارس الإسلامية بإصرار على أن العلاقة بين التنزيل والعقل المحض علاقة تكامل وليست علاقة تضارب" (ص 19).

هكذا يتضح أن علم الوجود المسؤول عن نظرية المعرفة والأطر النظرية للسياسة في الإسلام إنما هو نتيجة حتمية لفكرة الوحي. ويستدل المؤلف على هذا الأمر بما نقله عن ابن رشد قائلاً: "مشيئة الله تتحقق من خلال النبوة؛ لأن علم الله لازم بالضرورة لاختياره خليفته الذي يجب أن تتوافر لديه القدرة على إصدار الأحكام المستقلة في قضايا الفقه (الاجتهاد)، الأمر الذي يمكن اعتباره أساساً للشرعية المعرفية - القيمية للسلطة السياسية" (ص 21).

ويستمر المؤلف في توضيح فكرة المعرفة المحددة وجودياً في النظرة الإسلامية من خلال عقد مقارنات مع الفكر الغربي الذي عرف عدة انتقالات على مستوى نظرية المعرفة المسؤولة عن التحديد الوجودي، على عكس الثقافة الإسلامية. فالثقافة الغربية عرفت تعدداً للآلهة في بيئة وثنية في اليونان القديمة، ثم انتقلت إلى فكرة الحلولية في المسيحية، ثم بعد ثورة كوبرنيك في الفلك أصبح التمرّكز حول

للنظرة الوجودية الإسلامية. لذلك يذهب المؤلف إلى أن مثالية الدولة تحققت في التاريخ الإسلامي في الحقبة النبوية أو حقبة الخلفاء الراشدين، بينما لم يحدث ذلك في التاريخ الغربي مع مثالية أفلاطون أو هيغل أو كانط مثلاً.

يخلص أوغلو إلى نتيجة يقول فيها: "هناك تكامل ووضوح للصورة السياسية والصورة الوجودية في الإسلام حتى لدى الأئمة المسلمين. على النقيض من ذلك، نجد أن التعقيدات المبهمة واللاهوتية في المسيحية - خاصة فيما يتعلق بتقارب المستويات الوجودية وبتجسيد الألوهية - أدت إلى اقتصار التفسير والتأويل على صفة رجال الدين داخل المؤسسة الكنسية، وبالتالي عدم انتشار التبرير من خلال عقيدة وجودية منهجية، مما أدى إلى ضعف الصلة المعرفية بين اللاهوت والفلسفة، وبالتالي علمنة المعرفة والحياة. أما في الحقبة الحديثة فقد خرجت هذه العملية من دائرة الغموض الموجودة فيما بين المستويين الوجودي والسياسي في المسيحية، وكونت قاعدة نظرية مستقلة عن الإيمان لتبرير النظام السياسي على أسس علمانية دنيوية" (ص 37).

مشكلة شرعية السلطة السياسية

يحاول أوغلو من خلال هذه النقطة إبراز تأثير الرؤية الوجودية في قضية الشرعية السياسية، فهو يقارن بين دور البرلمان بصفته مصدرًا للشرعية السياسية في الفكر الغربي ومبدأ الشورى بصفته أساسًا لتلك الشرعية في الفكر الإسلامي.

وفي الفترة الحديثة، تم عزل عملية التشريع السياسي عن القيم المعيارية السماوية من خلال إنكار فكرة "المعايير الأبدية"، لذلك أصبحت المشاركة السياسية ومهمة البرلمان والدستور وغيرها من الإجراءات المؤسسية في الشرعية السياسية الغربية تنبع من إطار فلسفي يعتمد على رد المعرفة والقيم إلى مصادر إنسانية (علمنة المعرفة والنظم السياسية).

بينما على خلاف ذلك، يعتمد التشريع السياسي والشرعية السياسية الإسلاميين على معايير أبدية وثابتة أي إنهما يرتبطان بمرجعية قيمية نهائية ومطلقة. ويستدل أوغلو هنا بآراء ابن رشد، إذ يقول: "إن كمال الشريعة وتفوقها على القوانين الوضعية مستمد من طبيعتها السماوية، الأمر الذي يبين كيف أن فكرته عن الشرعية السياسية تنطوي على بعد معرفي محدد وجوديًا" (ص 41).

وهكذا فإن مبدأ الشورى ليس مجرد ضمان لمشاركة الناس في السياسة، بل إنه أداة مهمة لمنع الطغيان، وهذا أمر ينسجم مع فكرة التسامي الوجودي حيث الله هو المطلق الأودح.

لكثير من النظريات والأيدولوجيات المختلفة بل والمتعارضة في تاريخ الغرب السياسي، فمثلاً نظرية اليد الخفية لآدم سميث تعتمد في تبرير الليبرالية على الافتراض نفسه المتمركز حول الطبيعة (الغائية الطبيعية).

بل يذهب أوغلو إلى أبعد من ذلك؛ إذ يفسر ظهور الاتجاهات الإنسانية في الغرب على أساس الغائية الطبيعية، فقد نشأت تلك الاتجاهات من خلال الجدل بين الإنسان والطبيعة الذي يعتمد على مبدأ "فهم واختراع" وقائع الطبيعة لتسخير الطبيعة ذاتها.

• أصل الدولة في الفكر الإسلامي

ينبع أصل الدولة وتبرير وجودها في الإسلام من العهد الذي يربط الإنسان بالله، ويتجاوز حدود التاريخ. هذا العهد يقوم على فكرة الأمانة التي كلف بها الإنسان ليكون خليفة الله في أرضه كما وردت في الوحي المنزل في القرآن الكريم.

• غاية الدولة في الفكر الغربي

يرى صاحب الكتاب أن التبرير الغربي لوجود الدولة المبني أساسًا على فكرة الغائية الطبيعية يجعل الإنسان الغربي غير آبه بالمشكلات المتعلقة بالحياة الأخروية (التخلص من الأعباء الأخلاقية بتعبير عبد الوهاب المسيري)، لذلك فالسعادة الدنيوية هي أهم الركائز التي وضعت الدولة من أجل تحقيقها. ويستدل بمثالي المذهب البراغماتي والليبرالي نموذجين يندرجان تحت هذا التبرير.

• غاية الدولة في الفكر الإسلامي

على النقيض من الفكر الغربي، ينظر الفكر الإسلامي إلى الدولة بوصفها وسيلة لتحقيق العهد بين الإنسان والله القائم على الأمانة والاستخلاف؛ إذ يعد كل فرد في المجتمع الإسلامي مسؤولاً ومسؤولية كاملة تجاه نفسه والآخرين والكون كله. لذلك فغاية الدولة الأساسية في الإسلام هي تحقيق العدالة. ويسرد أوغلو عدة إحالات لمفكرين وفلاسفة وفقهاء مسلمين من مشارب فكرية ومدارس مختلفة، لكنها تتفق جميعها في تأكيد تلك الغاية، أمثال ابن تيمية والماوردي والفارابي وابن باجه وابن طفيل ونظام الملك والغزالي وابن رشد. فقد رفض الفارابي والغزالي وابن باجه وابن رشد إمكانية عزل الفرد عن المجتمع رفضًا جازمًا، نظرًا إلى المسلمة التي تربط بين كمال الإنسان وكمال الدولة، بل إن ابن تيمية ذهب إلى أن نصر الله للدولة رهين فقط بعديلها على الرغم من إمكانية كفرها.

ولا يمكن فهم إقامة العدالة بصفاتها غاية للدولة إلا باعتبار فكرة الألوهية والتسامي الوجودي وتنزيه الله، وهو الذي يمثل أساسًا

والقيمية والمنهجية للمذهب التعددي السياسي الفلسفي يمكن اعتبارها امتدادات حديثة للتعددية الدينية القديمة أو الإبيقورية أو الاستقراء الأرسطي.

• مصادر القوة وممارستها في الثقافة الإسلامية

على النقيض من الفكر الغربي، يجد الفكر الإسلامي تسيوياً لفكرة القوة يتمركز حول الله، إذ يمثل الخلفية النظرية للتعددية الدينية - الثقافية ووحدة المؤسسة في التاريخ الإسلامي. ذلك أن الثقافة الإسلامية تفترض وجود صلة وثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية إن ممارسة أو تنظيراً. لهذا لا توجد - بحسب أوغلو أي محاولة على الإطلاق تقريباً - في التراث السياسي الإسلامي لتبرير القوة السياسية من دون الرجوع إلى البعد الوجودي.

وبناء على كل ذلك، يذهب المؤلف إلى أن فكرة رجوع القوة والسلطة بأكملها إلى الله توحى بأن القوة في صورها المادية الاقتصادية أو وضعيتها السياسية على الأرض تبقى مؤقتة ونسبية، وهكذا فإن ممارستها لا تتم إلا بعد تبريرها بالرجوع إلى قوة الله المطلقة.

هكذا نجد أن الممارسة السياسية الإسلامية (ممارسة القوة) تتم بناء على مبدأ التعاون المبني على مفهوم الأخوة كما حدده القرآن.

د. المركزية والتعددية في النظام السياسي

يحاول المؤلف في هذه النقطة أن يفسر طبيعة التعددية السياسية في ظل مركزية سياسية بين الواقع الغربي والواقع الإسلامي انطلاقاً من النقطة ذاتها؛ أي التباين على مستوى الرؤى الوجودية. ويلخص أوغلو هذا الأمر بالقول: "يكشف الواقع التاريخي عن استمرار وتعايش كثير من الثقافات المختلفة والمجتمعات الدينية على مدى قرون تحت حكم الدولة الإسلامية، على حين نجد أن المجتمعات المتسامحة في التاريخ السياسي الغربي نتاج للفترة الحديثة فقط، الأمر الذي يوضح أن العلاقة بين هذين البنائين السياسيين البديلين ليست علاقة مراحل مختلفة، ولكنها علاقة نابعة من ثقافات سياسية وتصورات سياسية مختلفة تمثل امتداداً لرؤيتين بديلتين للعالم" (ص 55).

• المركزية والتعددية السياسية في الغرب

يوضح أوغلو أن مركزية الدولة في التراث الغربي لم تتأسس على أسس نظرية تتصل برؤية وجودية مفارقة للعالم، بل إنها كانت نتيجة ظروف تاريخية طارئة. ويضرب مثلاً بفلسفة "هوبز" التي

ج. التعددية السياسية ونظريات القوة

يرصد أوغلو في هذه النقطة التباين في الرؤى الوجودية الغربية والإسلامية، من خلال تبرير القوة السياسية عبر نقطتين؛ تتصل الأولى بمصادر القوة وترتبط الثانية بممارسة القوة.

• مصادر القوة وممارستها في الثقافة الغربية

تتعدد مصادر القوة في الفكر الغربي تبعاً للتطور التاريخي الذي شهده الغرب؛ فمفهوم القوة أخذ عدة دلالات على طول التاريخ الغربي، ففي اليونان القديمة كان الحديث مع أفلاطون مثلاً عن القوة الأخلاقية، بينما أخذ الرومان مفهوم القوة على دلالاته السياسية الصرف "القوة السياسية". أما في العصور الوسطى فقد أخذ المنظرون بالمفهوم الروماني عن القوة السياسية كما تحدده مصادرها، وأخذوا بالمفهوم اليوناني عن القوة كما تحدد غايتها. لذلك فالفهم المسيحي للقوة جمع دلالات متعددة للمفهوم، ويعبر أوغلو عن هذا الأمر بالقول: "استهدفت النظرية المسيحية دعم صور القوة المختلفة الكثيرة الموجودة جنباً إلى جنب، سواء على مستوى المؤسسات الاجتماعية والسياسية أو على المستوى النظري من خلال تحقيق التوازن بين هذه الصور، بدلاً من إعادة تنظيمها في بناء متدرج من خلال تبرير وجودي، ولهذا أمكن للفهم الروماني للقوة السياسية - البعيد تماماً عن علم الوجود - أن يظهر ويؤثر في التفسير اللاهوتي المسيحي، فظهر بسهولة كملح جوهر في النظريات السياسية الغربية عندما بدأت القوة الاجتماعية/ السياسية والاجتماعية/ الاقتصادية الحقيقية في زعزعة السلطة البابوية كرمز لهيكل القوة في العصور الوسطى" (ص 45).

أما في الفترة الحديثة وتبعاً لذلك، فقد بني فهم القوة السياسية على الفهم الروماني، إذ ظهرت الواقعية السياسية مع ميكافيللي وقرنتية العقلنة الأخلاق، فأصبح الإنسان هو مركز الوجود. وبنه أوغلو إلى أن بعض الاختلافات التي نشهدها اليوم في الغرب فيما يخص تفسير القوة ترجع أساساً إلى ما هو تقني وليس إلى ما هو فلسفي؛ فمثلاً يفسر كل من ميلز ودال وفيبر القوة على أساس العلاقات، بينما يذهب هوبز ولاسويل وكابلان إلى تفسيرها بفكرة التملك، لكن كلا التفسيرين في المحصلة يفتقد إلى أساس نظري وجودي.

ويفسر أوغلو التعددية السياسية الموجودة في الغرب اليوم بالعودة إلى التعددية الدينية التي طبعت تاريخه. ولا يعني المؤلف بالتعددية الدينية تعدد الأفهام للمطلق الديني، بل إن التعددية هنا هي تعددية المطلق أساساً، من خلال التراتبية التي طبعت العقيدة المسيحية (فكرة التثليث). فكل الخصائص الأساسية الوجودية

ه. الثنائية والتعددية في تكوين هيكل النظام الدولي

يدور هذا الفصل حول مفهوم الأمة الذي يُعدّ مفهوماً إسلامياً أصيلاً تستحيل ترجمته إلى لغات أخرى، فالأمة في التصور الإسلامي مجتمع مفتوح أمام أي إنسان بغض النظر عن أصله أو جنسه أو لونه بشرط أن يقبل المسؤولية، فهي أساس تحديد الهوية وعملية العلاقات الاجتماعية السياسية التي يعيشها المسلم داخل بيئة اجتماعية سياسية. ويؤكد المؤلف أن مفهوم الأمة يرتبط نظرياً ومنطقياً وعملياً بالآية القرآنية "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون".

بينما تتأسس العلاقات السياسية والاجتماعية داخل الدولة في الغرب على المواطنة، ويرفض الفهم الإسلامي - بحسب المؤلف - هذا المعيار لأنه خارج عن إرادة الناس. وقد جاءت فكرة المواطنة نتيجة للتطور السياسية في الغرب؛ أي إنها نتيجة واقعية وليست نتاج بناء نظري يتصل بنظرية وجودية متناقضة كما هو الحال في الإسلام. فقد انتقل الغرب من مفهوم الدولة - المدينة إلى مفهوم الدولة - الأمة، وذلك بظهور القوميات وانهايار النظام التقليدي بأوروبا وظهر نظام جديد كانت قاعدته القيمية الدينية هي البروتستانتية، وقاعدته العلمية الفكرية هي نظرية غاليليو عن الحركة، وقاعدته الاجتماعية السياسية هي السيادة القومية المطلقة للملكية داخل حدود إقليمية معينة، وقاعدته الاجتماعية الاقتصادية هي الروح التجارية.

هذا النظام سيتغير هو الآخر تبعاً للتطور التاريخي. وهكذا فالنظام الدولي من وجهة النظر الغربية يقوم على التعددية المتغيرة باستمرار بينما يقوم النظام الدولي في الإسلام على ثنائية دار الإسلام (الأمة) ودار الكفر. وينبئ المؤلف إلى العلاقة بين المفهومين ليست كما حددها بعض المستشرقين، بل إن ما يجمع الدارين ليس هو الحرب دائماً، بل إن الحالة الطبيعية والدائمة في العلاقات الدولية هي السلام، وتبقى الحرب حلاً اضطرارياً أو استثناءً.

ويختتم أوغلو هذا الفصل مبرراً أن هذا التباين راجع إلى تباين الرؤى الوجودية الغربية والإسلامية، فيقول: "لقد جاءت كل هذه المفاهيم والتصنيفات للنظام السياسي كنتيجة مباشرة لرؤية النظريات السياسية الإسلامية للعالم القائمة على علاقة وطيدة بين التصور الوجودي والتصور السياسي، أما 'الأمة - الدولة' الغربية فهي - على النقيض - نتاج علماني محض نشأ من تصور محدد للعالم، يؤدي إلى قطع جسور الصلة بين التناول الوجودي والوعي السياسي" (ص 63).

تؤمن بوحدة المؤسسة انطلاقاً من الحاجة الملحة (في عصره) إلى النظام والوحدة تفادياً للاضطراب والفوضى، وهذه النظرة لها مبرراتها العملية إذا ما فسرناها استقرائياً.

أما فيما يخص التعددية، فيردها إلى أمرين: الأول يرتبط بالثورة الصناعية، حيث التعددية السياسية مجرد تعبير عن واقع متغير يحمل تزايداً للمنظمات والروابط الاقتصادية. والثاني هو ارتباط التعددية السياسية بعدم وجود مطلق يمثل مرجعية نهائية، وبناء عليه فالتعددية السياسية نتاج للتعددية الدينية سواء في اليونان القديمة (تعدد الآلهة) أو في الفترة المسيحية (تعدد المطلق).

• المركزية والتعددية السياسية في الإسلام

تقوم وحدة المؤسسة السياسية الإسلامية بحسب هذا الكتاب على وجود صلة نظرية بين الوحدة الوجودية المتمثلة بالتوحيد والوحدة السياسية. لكن ذلك لا يلغي وجود تعددية سياسية وحتى دينية داخل الوحدة السياسية للدولة الإسلامية؛ إذ هناك وحدة سياسية مع وجود تعدد الجماعات الدينية الثقافية، كما أن التقسيم الإسلامي للمحكومين كان أفقياً وليس هرمياً.

وينعكس هذا الأمر على الواقع والنظرية الاقتصادية في الإسلام؛ فالتعددية الدينية - الثقافية في التقسيم الأفقي تتطلب عقلية اقتصادية تلغي الفرق بين الاقتصاد المعياري والاقتصاد الوضعي، بحيث يتم توجيه الثاني انطلاقاً من الأول الذي يكون مبنياً على العقائد، ويعطي مثلاً بالزكاة التي تعد حَقاً للفقير على الغني.

هكذا كانت النتيجة كما يقول أوغلو هي: "أن أدت التعددية الإسلامية الدينية - الثقافية القائمة على قوة سياسية محددة وجودياً إلى تعددية قانونية نظراً لوجود ثقافات أصلية، كما أدت إلى توحيد المؤسسة نظراً للدور المهم الذي تقوم به الدولة في إقامة العدالة في كل أنحاء العالم" (ص 57، 58).

وينتهي المؤلف هذا الفصل بسؤال: "هل ستتحوّل المجتمعات الإسلامية إلى بنية التعددية الاجتماعية/الاقتصادية؟" ويجيب بالقول: "إن هذا السؤال وجب تقييمه من خلال النظرة إلى العالم، لا من خلال استراتيجيات التحول المؤسسي المفروضة على المجتمعات عن طريق الصفة السياسية المستغربة" (ص 58).