الفلسفة والسياسة: دراسة مقارنة

بين نظرية التوحيد الإسلامية ونظرية الوجود الغربية

أحمد داود أوغلو*

ترجمة إبراهيم البيومي غانم**

تساؤلات أولية

ترى هل من الممكن أن تكون العلاقة الوطيدة بين الأنطولوجيا[1] ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة نقطة ارتكاز لفهم التنافر بين الأسس النظرية والفلسفة النظرية والسياسة والأطر الثقافية الإسلامية من ناحية ومثيلاتها الغربية من ناحية أخرى؟ إذ أن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن في التناقض بين "نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجودياً" و"الوجود" المحدد بنظرية المعرفة" في التراث الفلسفي الغربي. ولهذا الفارق دلالة مهمة في فهم الأساس القيمي للشرعية السياسية في هذا النظام أو ذاك من النظم التي عرفتها كل من الحضارتين الإسلامية والغربية.

إذ أن نظرية المعرفة المحددة وجودياً، والقائمة على أساس النظر إلى العالم باعتباره كلاً منظماً بقدرة الله تعالى، (كوزمولوجيا)[2] تثير وتقدم نوعاً محدداً من التفسير السياسي والشرعية السياسية في الإسلام، فمن المستحيل تقريباً أن نفهم الثقافة السياسية الإسلامية، والوعي السياسي للعقل المسلم بدون أن نفهم صورة العالم التي يرسمها الإسلام، فمن الضروري إذاً أن يتم تقييم النتائج السياسية من خلال هذا الإطار الكلي للإسلام.

---

* جامعة البوسفور – تركيا.

** باحث بقسم بحوث وقياسات الرأي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة. دكتوراه علوم سياسية، جامعة القاهرة 1997م.

1 الأنطولوجيا: مبحث الوجود: دراسة الكائن في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، أو بعبارة أخرى "علم الموجود من حيث هو موجود" (أرسطو). ويطلق عليه "الميتافيزقيا العامة" والدليل الوجود برهنة على وجود الله أساسها أن فكرة الألوهية في كمالها المطلق واستغنائها عن غيرها تستلزم الوجود أصلاً، اعتمد عليها ابن سينا والقديس أتسلم في القرون الوسطى وديكارت في التاريخ الحديث. (معجم مصطلحات الأدب، د. مجدي وهبة، ص368).

2 الكوزمولوجيا: فرع من الميتافيزيقا يعتبر العالم كلا منظما. (معجم أكسفورد للاستعمالات اللغوية المتداولة، ص277). أو هي فرع من الفسلفة ينصب على دراسة القوانين العامة للكون في أصله وتكوينه ونظامه.

إن المبدأ الأساسي في الكونية (الكوزمولوجيا) الإسلامية التي تقوم على فكرة الألوهية هو عقدية التوحيد (لا إله إلا الله) ومضمونها الإلهي، ويمثل هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسة بين النظرية والتطبيق أو الإيمان والحياة أو المثل والواقع في النظرة الإسلامية الكلية للعالم. ويمكن اعتبار هذا المبدأ بالإضافة إلى مبدأ تنزيه الله سبحانه وتعالى قاعدة مشتركة تربط بين المدارس والطوائف والتقاليد المتصارعة في التاريخ الإسلامي.

إن مبدأ التنزيه وقولنا: "سبحانه" والذي يعني تنزه الله عن كل النقائص هو مفتاحنا للتمييز بين "المطلق" و"النسبي" من خلال الاعتقاد في تسامي "الخالق سبحانه وتعالى وهيمنته على "النسبيات المخلوقة" (العالم)، فالجزء المنفي في عبارة التوحيد (لا إله) تعني طاعة كل المخلوقات النسبية للمطلق وهو الله، تلك الطاعة هي نفسها اسم دين الإسلام، ويتصف الله بأنه مصدر كل الإطلاق، وهذه الصفة هي جوهر تعريف ذاته كما تبين أسماؤه في القرآن،[3] ويجنح مذهب التنزيه نحو المركزية بمعنى أنه يتصل مباشرة بتعريف الله على أنه بادىء العالم كما نرى في كتابات علماء المسلمين، وبصفة خاصة علماء الكلام.[4]

ومن هذا المفهوم الإسلامي عن الله تمخضت نتائج مهمة سواء للتراث النظري الإسلامي أو للعقائد السائدة بين الناس، أولها أن هذا المفهوم ينشأ عنه هيكل هرمي بين الله والإنسان. بحيث يمنع تمثل المطلق (الله) بالمخلوقات النسبية (الكائنات). وإلى جانب هذا الهيكل الهرمي "الوجودي" يوجد الفهم الكوني للإسلام والذي يمكن صياغته على النحو الآتي "الله – الإنسان– الطبيعة" فعندما تلقى الإنسان الأمانة من الله أصبح لديه قدر من السيادة النسبية على الطبيعة المحدودة بالمكان والزمان حسب هذا التدرج من الله إلى الطبيعة مروراً بالإنسان.

ويتطلب هذا التدرج على مستوى الوجود تبايناً بين هذه المستويات المعرفية. فعلم الله لا يمكن تفسيره على نفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان، ويتسق هذا التباين بين المستويات المعرفية اتساقاً جوهرياً قوياً مع مبدأي التوحيد والتنزيه كأسس للعقائد. ومن هنا يستحيل وجود تداخل بين هذه المستويات حيث إن تطبيق مجموعة مختلفة من

---

[3] قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: 22–24). الترجمة الإنجليزية لمحمد ماومدوك بيكتال.

[4] أي: سعد الدين التفتازاني (36/1950) وهو أحد كبار العلماء المسلمين، وهو يعرف خالق العالم في تعليقه على كتاب بدر الدين التسفي عن العقيدة الإسلامية بقوله: "الواحد، الدائم الحي، العليم السميع البصير، المريد. هو ليس حادثاً ولا جسداً ولا ذرةً ولا شيئاً مكوناً أو محدوداً أو معدوداً، ولا نهاية له في ذاته، لا يوصف بكم ولا يوجد في مكان. لا يؤثر فيه الزمان، ولا شبيه له ولا شيء يعزب عن علمه وقوته".

المعايير لكل مستوى منها يمنع إيجاد معايير مشتركة يمكن أن تطبق على كلا المستويين بحيث يمكن أن تنشأ لدينا قاعدة علمانية للمعرفة البشرية وهو الأمر الذي لا يمكن تصوره من وجهة النظر الإسلامية.

وليس من الممكن فهم لافرق الأساسي بين النص والاجتهاد إلا من خلال التفريق بين المستويات المعرفية في منهج الفقه الإسلامي الوصفي. ومن هنا فإن المحاولات الرامية لإعادة تشكيل الإسلام من خلال تغيير قواعد الفقه الإسلامي لن يقدّر لها النجاح على المدى البعيد لأن الاتساق الجوهري للإسلام الذي يعتمد على التمييز بين المستويات المعرفية يؤدي بسهولة شديدة إلى إخفاق الاجتهادات التي تتعارض مع النص بوصفه مصدراً للفقه.

المعرفة– الوجود– الوحي

إن الاتساق الجوهري بين المعرفة والوجود في الإسلام يتكامل مع فكرة الوحي ورسالة النبوة، ومن الأسباب التي حددت الصلة بين الوجود والمعرفة في الحفاظ على هذا التفريق المعرفي انتصار القول بأن القرآن كلام الله على رأي المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوق من مخلوقات الله، كما أن مفهوم النبي باعتباره رسولاً – وليس بطلاً أو كائناً شبه إلهي– فضلاً عن أن تفسير القرآن على أنه كلام الله، قد أدى إلى تأكيد التباين بين المستوى الوجودي والمستوى المعرفي.

ومن الفرضيات الأساسية التي تتصل أيضاً بهذا الموضوع أن كل علماء المسلمين وفلاسفتهم يرفضون التعارض بين هذه المستويات المعرفية، إذ يحاولون جميعاً أن يظهروا وجود توازن مستمر بين الوحي بوصفه مصدراً للحقيقة المطلقة والعقل بوصفه وسيلة لتفسير الوحي. وعلى ذلك فامتداداً للوحدة الوجودية تكاد تجمع المدارس الإسلامية 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 أن العلاقة بين التنزيل والعقل المحض علاقة تكامل وليست علاقة تضارب.[5]

وهكذا يمكن القول إن "المعرفة" في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معالمها ثوابت في الوجود. والوجود القائم على فكرة الألوهية كمركز لها، وتلك النظرية المعرفية تعتبران قاعدتين للوحدة التي تضم جماع الدراسات

[5] تعدّ رائعة ابن طفيل قصة "حي بن يقظان" (1980، 1982) مثالاً جيداً جداً لهذا الرأي.

عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة في مبدأ التسامي الوجودي وفي تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقاً من هذا المبدأ الأصولي.

إن الإيمان بأن القرآن هو كلام الله تعالى، وهو الكتاب المبين والفرقان الذي يفصل بين الحق والباطل، ويربط بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم ربطاً وثيقاً في التفكير الإسلامي، ومن شأنه أن يحدد أثر السوابق الوجودية على معايير القيم من خلال التفريق المعرفي النابع من الاعتقاد في التسامي الوجودي، وهنا يجب ذكر مقولة ابن رشد الخاصة بسيادة الشريعة ونتائجها السياسية، وذلك لأهمية هذه المقولة بالنسبة لهذه الوحدة البنائية المعتمدة على نظرية في المعرفة محددة وجودياً. يقول ابن رشد: "إن الشريعة تتسم بالكمال والتفوق على القوانين الوضعية بفضل طبيعتها الإلهية بمعنى أنها منزلة من عند الله على الرسول"، وهكذا يوضح ابن رشد الصلة المعرفية بين التسامي الوجودي والمنحى الوصفي التوجيهي في مبحث القيم، وحيث يوضح موقفه المحدد بشأن اختلاف المستويات المعرفية التي يعتمد عليها إدراك الإنسان أن 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.

وهكذا فإن الوحدة البنائية للنظرية الإسلامية في مجال العقائد – أي التسامي الوجودي ووحدة الله من خلال مبدأ التنزيه– تعد نظرة وجودية إلى العالم وهي نظرية بديلة للوحدة البنائية الغربية بين الفلسفة واللاهوت بمعنى تخصيص الألوهية وتمثل التسامي الوجودي بالكائنات الأخرى، من جراء تأثير العناصر المستمدة من مذاهب التعدد أو حلول الإله في المخلوقات، وهكذا أيضاً يقف ابن رشد على قدم المساواة مع الغزالي على حين أنه يقف على النقيض تماماً من الاتجاه الأرسطي الجديد[6] في الفلسفة الغربية والعصر الحديث. وبالمثل فإن فلسفات الوحدة والتعدد الغربية تكون مجموعة بنائية مترابطة بالرغم من النقد المتبادل فيما بينها.

---

[6] إذا حللنا آراء أرسطو الكونية والوجودية فسنكتشف الخطوات الآتية التي تؤدي إلى فكرة المحرك الساكن:

أ– هناك حركة دائمة في الكون.

ب– كل شيء يتحرك يحركه شيء واقعي.

ج– الأشياء المتحركة إما أن تكون ذاتية الحركة، أو تحركها أشياء أخرى.

د– لا بدّ من نهاية لسلسلة الأشياء التي تحرك بعضها إما في محرك ذاتي الحركة أو ساكن.

هـ– المحرك الذاتي نستنبط منه محركاً ساكناً.

ولعلنا نلحظ أن السمة الجوهرية للفلسفة الغربية في العصر الحديث بعد عصر النهضة هي نشأة نظرية معرفية محددة وجودياً "من خلال الاتجاهات التي تعلي من شأن "المعرفة البشرية". وهكذا أصبحت نظرية المعرفة هي مركز الفلسفة وأسندت إليها عملية منهجية المعارف. إن أنسنة نظرية اكتساب المعرفة (توجيهها إلى الجزئيات النسبية المخلوقة) حول "المعرفة" سواء عن طريق الاتجاهات التجريبية أو المادية أو الصيغ المنطقية، بعد إحياء الفلسفة القديمة – كل هذا أدى إلى وجود علاقة ترابط بين علم الوجود ونظرية المعرفة في التراث الفلسفي الغربي. وكانت المسيحية قد مهدت لهذا التطور الذي جاء بعد عصر النهضة فيما يتعلق بالقضايا الوجودية، المحددة بنظرية المعرفة، وهكذا يمكن أن نرجع مصادر هذا التطور إلى اللاهوت المسيحي بعكس الفكرة السائدة، والدليل على ذلك أن فكرة تخصيص (تحديد) الألوهية أخذت من خلاصة العقائد الرومانية ثم أعيدت صياغتها في إطار لاهوت مسيحي متأثر بمذهب العارفين عند النصارى الأقدمين.

وفي ضوء المفهوم المسيحي عن الرب المعتمد على فكرة التثليث، وأبوّة الرب بوصفه رمزاً عميقاً للدلالة على التقارب الوجودي تشكلت كل التقييمات النظرية الأخرى في المسيحية المعدلة.

فأولاً: قد نشأت صورة عن الإله تعتمد على تشخيص أو تجسيد الألوهية على نحو لا يسمح بتكوين صورة من التسامي الوجودي المطلق، أو بالتفريق بين المستويات الوجودية القائمة على تدرج معين مثل " الله– الإنسان– الطبيعة" في الإسلام.

ثانياً: أدى التعقيد والغموض في الوجودية المسيحية القائمة على مفهوم التثليث[7] إلى مشكلة معرفية معقدة توازي مسألة الوساطة المعرفية بين الرب الموحي والإنسان.

ثالثاً: أصبحت أوجه التقارب المعرفي والوجودي عناصر داخلية أساسية في فكرة الذاتية الدينية والنسبية التاريخية فضلاً عن أنسنة أو علمنة المعرفة.

و– لا بدّ من وجود محرك أول وساكن كسيب للحركة الدائمة. (كريج 1980: 37–40).

7 يمكن اعتبار مفهوم التثليث – وهو غير موجود في الإنجيل– امتداداً لمفاهيم التثليث الهندوسية (براما – شيفا – فيشتة) أو المصرية (أوزيريس – إيزيس – حورس) أو الزرادشتية (أورامازدا – سبنتا مانيوتر – الذكاء والعقل) أو الإغريقية/ الأوزفيوسية (الوجود – الحياة – الذكاء) أو الأفلاطونية الجديدة (الخير – الذكاء – روح العالم).

رابعاً: كانت هناك دائماً إمكانية تمييز القيم عن سابقاتها الوجودية عن طريق معادلة المستويات المعرفية وتطبيق معايير موضوعية عامة على مبدأ الوحي ومبدأ العقل. وكل هذه السمات أثرت تأثيراً مباشراً وعميقاً على النظريات والصور السياسية المسيحية التي عرفتها أوروبا في تاريخها الوسيط والحديث.

ومن الواضح أن السمات سالفة الذكر لم تظهر بطريقة تلقائية، ولكنها كانت كامنة في المسيحية وتولدت منها تناقضات كثيرة وشكلت أيضاً جسراً يصل بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة، وقد جرت محاولات عديدة لتحقيق التوازن بين هذه السمات في إطار منهجي مثلما فعله توما الإكويني من التأليف بين الفلسفة واللاهوت، وقد نجحت هذه المحاولات في التقريب بين الفلسفة واللاهوت فأحدثت نقلة جديدة في التراث الفكري الغربي ظهرت بوضوح في الصيغ الجديدة التي وجدت بعد إعادة اكتشاف الفلسفة القديمة.

وقد أدت التطورات في الكوزمولوجيا (دراسة الكونيات) التي تركز على الطبيعة – مثل أفكار كوبرنيكس عن مركزية الشمس للكون، أو مثل نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان أهم عناصر الكون- إلى الإسراع في عملية تكوين صيغ جديدة من خلال السمات الوجودية الداخلية للمسيحية وتأثير الفلسفات القديمة. وشيئاً فشيئاً توارت الوجودية التي تعتبر أن الرب هو المركز وحلت محلها الفلسفات التي تدعو إلى مركزية الإنسان في الكون ومركزية الطبيعة. وعلى الرغم من أن آراء الفيلسوف "كانط" الإنسانية يمكن عدها رد فعل لنظرية كوبرنيكس عن مركزية الشمس للكون ،فإنه توجد صلة بين هذه الفلسفات من حيث تأثيرها على النظريات الاجتماعية والسياسية نفقدجاءت نظرية كوبرنيكسعن مركزيةالشمس بوصفها تفسيراً جديداً للكون أدى من الناحية الوجودية إلى إزاحة الرب والإنسان من مركز الفلسفة إلى هامشها، وفي إطار هذا التفسير الذي تحتل الطبيعة فيه نقطة المركز في تصويره للعالم حدثت ثورة لا على المستوى الكوني فحسب، بل على المستويات الوجودية والمعرفية والقيمية والاجتماعية أيضاً.

إن مبدأ "الفردية" الذي جاءت به هذه الثورة، يتصور وجود إرادة خفية مهيمنة "في الكون بدلاً من الإرادة المتسامية التي "تعلو" على الكون كما في الوجودية الإسلامية. ومن هذا المنظور نرى أن صورة العالم على هذا النحو تشتمل على بعض العناصر المميزة لديانات الحلول. وقد فسرت المعرفة – بعيداً عن الوحي والتنزيل- على أنها نظرية معرفية جديدة لتفسير الكون، فأصبح تفوّق المعرفة الإنسانية داخل هذه الصورة عن العالم هو جوهر النظرية المعرفية التي ترى الإنسان في مركز الكون، هذا الاتجاه الوجودي الكوبرنيكسي الذي يجعل من الطبيعة مركز الكون، هذا

الاتجاه أصبح بدوره أصل علمنة المعرفة. ولهذا تعدّ الكونية الكوبرنيكية التي تنادي بمركزية الشمس، ونشأة النظرية المعرفية التي تنادي بمركزية الشمس، ونشأة النظرية التي تنادي بمركزية الإنسان خطوتين فلسفيتين متكاملتين في اتجاه واحد.

أما المبادىء الجوهرية في تلك الصياغة فهي "مركزية نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان أهم عناصر الكون" و"التقارب (أو التوحد) بين المستويات الوجودية من خلال عناصر داخلية جوهرية مستمدة من اتجاهات التعدد أو الحلول" و"فهم الدين على أساس ذاتي وشخصي" و"علمنة الحياة من خلال مبحث القيم العقلاني" وهذه الصيغة تناقض الصيغة الإسلامية تماماً كما سبق أن ذكرنا والتي تعتمد على "وجودية" تؤمن بالألوهية وتنبع من الإيمان بوحدة الله (مبدأ التوحيد) "وعلى تنزيه الله من خلال تدرج وجودي قائم على التفريق بين المستويات المعرفية" و"الاتفاق النهائي بين المصادر المعرفية والذي يعتمد على وحدة الحقيقة من خلال التفريق بين المستويات المعرفية" و"الوحدة النهائية بين الوجود ونظرية المعرفة" و"وحدة القيم والحياة".

وفي الصيغة الغربية يؤدي التخصيص في المستوى الوجودي إلى تمييز المصادر المعرفية (التنزيل والعقل) وإلى تمييز النتائج والمجالات القيمية في الحياة والتي تؤدي إلى ديناميكية فلسفية داخلية من خلال صراعات داخلية على حساب الاتساق الداخلي. تلك هي الآليات الداخلية في عملية علمنة الحياة في الفكر والتراث الاجتماعي- الفلسفي الغربي. أما في الإسلام فالأمر على النقيض من ذلك لأن وحدة الله على المستوى الوجودي تؤدي إلى فكرة وحدة الحقيقة ووحدة الحياة، مما يعطي اتساقاً داخلياً متيناً في إطار كلي من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة ومبحث القيم وعلم الاجتماع والسياسة اعتماداً على علم الوجود، وهذا الاتساق الداخلي يمثل جوهر الآليات التي تحول دون علمنة الفكر والحياة في الثقافة الإسلامية من خلال رفض الفصل بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم.

وهكذا فإن كل محاولة لعلمنة البنية الهرمية "المعرفية" في المجتمعات الإسلامية تثير رد فعل نظري قوي لحماية الاتساق الداخلي عن طريق التأليف بين علم الوجود ونظرية المعرفة والقيم في توازن جديد، ويرجع ذلك إلى التباين الذي يأتي من امتلاك الفكر الإسلامي لنظرية متميزة ورؤية خاصة إلى العالم، أي أن التباين لا ينشأ من الصراعات التاريخية أو المؤسسية، ولذلك فإن العلماء والسياسيين الذين يتجاهلون هذه الفروق الجوهرية سيظلون في حيرة بشأن

ازدياد رد الفعل النقدي في المجتمعات الإسلامية، حيث إن هذا النقد يسير في خط موازٍ لازدياد التحديث والتغريب لأن الإسلام يقدم ثقافة سياسية بديلة وصوراً بديلة يدعمها إطار كلي متناغم متسق.

والآن يمكننا تحليل بعض النتائج السياسية لهذه النظرة المستقلة إلى العالم، والبديلة في الوقت نفسه للنظرة الغربية وذلك في الجزء الآتي.

النتائج السياسية لاختلاف الرؤية الإسلامية للعالم عن الرؤية الغربية

1- مشكلة تبرير النظام السياسي- الاجتماعي على أساس كوني- وجودي

من الممكن تبرير المبادىء والنظريات السياسية – شأنها في ذلك شأن كافة المبادىء- من خلال طريق واحد فقط وهو اللجوء إلى معيار قياسي ينظر إليها بوصفها مجموعة شاملة من القيم الداخلية – أي بوصفها جزءاً من طريقة كاملة للتفكير، أو نظرة معينة إلى العالم تجمع ما بين الافتراضات المسبقة الكونية، والوجودية والمعرفية والأخروية. وسنرى أن محاولات تبرير الدولة بوصفها مؤسسة سياسية- اجتماعية في النظريتين السياسيتين المتقابلتين للغرب والإسلام تقدم دلالات مهمة بالنسبة لهذه المقولة.

ومن الممكن تحليل ومقارنة هذه المحاولات في مجموعتين: التبرير عن طريق المقولة الخاصة "بأصل" الدولة بوصفها مؤسسة سياسية- اجتماعية، والتبرير عن طريق المقولات الخاصة "بهدف" الدولة بوصفها مؤسسة سياسية- اجتماعية أيضاً، ومن الواضح أن الارتباط القوي بين علم الوجود ومبحث القيم وعلم السياسة يتصل بمشكلة التبرير، ومن هذا المنطلق يصبح التبرير السياسي الإسلامي المتمركز حول "الإله"، وهو الله سبحانه وتعالى،والتبرير السياسي الغربي المتمركز حول الطبيعة، أسلوبين بديلين للتبريرحسب الخلفيات الفلسفية والنظريات المختلفة.

إن "المنهج الأرسطي" و"قيم الرواقيين" يعدان من بين الأسس القديمة للمحاولات الغربية في تبرير الدولة – بوصفه نظاماً سياسياً- اجتماعياً، ويمكن أن نعد أرسطو الذي قدم "التبرير الواقعي" المعتمد على الاستقراء مبشراً بالنظريات الحديثة عن "دولة الطبيعة" أو "العقد الاجتماعي" لتبرير الدولة عن طريق البحث المتأمل في أصولها. وقد اتصلت فلسفة أرسطو السياسية اتصالاً مباشراً بتناوله لنظرية المعرفة، وهو التناول الذي يوازي مقولاته الوجودية- الكونية. فمن الناحية المعرفية كان المنهج الأرسطي الاستقرائي يهدف إلى فهم آليات واقع الغائية الكونية، لا إلى

التأمل في الأصول الأنطولوجية لاحتمالات الحدوث. ولذلك يعرف أرسطو مبدأ "المحرك الساكن" بوصفه جزءاً من الواقع الكوني، وليس خالقاً متساوياً عن كل المواد الكونية.

ويمكن اعتبار الاستقراء الأرسطي في النظرية السياسية استمراراً لموقفه المعرفي من علم الوجود، ذلك لأن الاستقراء هو أداة معرفية مشتركة بين نظرة أرسطو إلى واقع الكون على المستوى الوجودي وإلى الواقع السياسي على المستوى الاجتماعي، وهكذا تصبح النظرية المعرفية الاستقرائية أداة للربط ما بين المستويين الوجودي والسياسي. وقد توصل أرسطو إلى فكرة المحرك الساكن بمراقبة المواد المحركة الفانية، واعتمد على الحركة بوصفها واقعا كونياًجوهرياً. وباستخدام نفس المنهج في تحليله السياسي توصل أرسطو إلى فهم "أفضل وضع للدولة يمكن تطبيقه" من خلال ملاحظة العديد من الهياكل والدساتير السياسية المعتمدة على الواقع السياسي. وهكذا يمكن القول بأن فهم فكرة "المحرك الساكن" و"أفضل وضع للدولة قابل للتطبيق" يمثل انعكاساً للمجال الوجودي والسياسي باستخدام نفس الأداة المعرفية والمنهجية.

إن محور هذا "التبرير الواقعي" المعتمد على المعرفة الاستقرائية هو "موقف طبيعي راهن" وليس "إرادة وجودية متسامية" وقد أدى ذلك بفلاسفة السياسة الغربيين إلى فهم الآليات الطبيعية للموقف الحالي بدلاً من توجيه الموقف لتحقيق بعض المثل المادية السياسية ومن ثَمّ فإن النماذج الافتراضية المتعلقة بوضع الطبيعة لتبرير الدولة والنظم السياسية– الاجتماعية ما هي إلا تطبيقات لهذا التبرير المتمركز حول الطبيعة من خلال المعرفة الاستقرائية، فهذاالتبرير يقوم أساساً على افتراض غائية طبيعية وهذا الافتراض بدوره يُعدّ نتيجة للتفسير الكوني الوجودي السابق ذكره.

وهذا الفهم للغائية الطبيعية الذي لا يخضع للتسامي الوجودي– كما في افتراض "دويدرو" بوجود طبيعة ذاتية التكيف بدلاً من الإله– لا يمكن أن يقوم في وجود فكرة الإله المسيطر المتسامي كما في الإسلام، ففي تصور "ديكارت وهيوم وكانط" عن الإله بوصفه فكرة مجردة (بعكس الوصف القرآني لله سبحانه وتعالى) نتوصل إلى نتائج تشبه النتائج الإلحادية عند "هولباخ" فيما يتصل بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف والناتجة عن المفهوم الشائع بأن عالمنا

عبارة عن نظام مادي مغلق ذي سببية محددة مستقلة عن تأثير إرادة الإله المهيمن المتسامي.[8] وهكذا نجد أن ديانات التعدد والحلول والإلحاد تشترك معاً في هذه الفكرة الغائية ذاتية التكيف.

وقد أصبح هذا الفرض الخاص بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف- فضلاً عن المعرفة الاستقرائية الأرسطية لفهم العالم الواقعي- ركيزتين هامتين في تبرير الدولة والنظام السياسي/ الاجتماعي وأفضل مثال لهذا النوع من التبرير ما قاله "هوبز" عن "دولة الطبيعة" اعتماداً على التحليل النفسي للطبيعة البشرية، ونظراً لأن هوبز قدم تفسيره في إطار الأسس الفلسفية الشائعة في التراث الغربي فقد أصبح تناوله لقضية التبرير هو الأساس النظري للعديد من النظريات والإيديولوجيات السياسية المختلفة بل والمتعارضة في تاريخ الغرب السياسي مثل مذهب الفردية ومذهب الشمولية.

فنظرية "اليد الخفية" لآدم سميث تعتمد في تبرير الليبرالية على نفس الافتراض المتمركز حول الطبيعة، والذي يسلم بأن آليات السوق ذاتية التكيُّف. وينبغي عند تقييم الاتجاهات الإنسانية الغربية أن نقيمها في إطار هذا الافتراض الخاص بالطبيعة، فقد نشأت أنسنة المعرفة، وعلمنة المعرفة في خط مواز "لتحييد" الكونيات (الكوزمولوجيا) وعلم الوجود، بل إن كلا العمليتين دعمتا بعضهما البعض في حقيقة الأمر، فليس من الممكن أن نفهم معنى أنسنة نظرية المعرفة إلا عن طريق التسليم بأن هناك إرادة داخلية تمثل الغائية في الطبيعة (العنصر الحلولي)، فبغير هذا التسليم لا يكون هناك مبرر لاستخدام مصادر المعرفة الإنسانية لفهم "العالم الواقعي". وقد نشأت الاتجاهات الإنسانية في الغرب من خلال الجدل بين الإنسان والطبيعة والذي يعتمد على مبدأ "فهم واختراع" وقائع الطبيعة لتسخير الطبيعة ذاتها. وهذا المبدأ لا يمكن أن يقوم في إطار نظري تحتل فكرة الإله المتسامي فيه موضعاً مركزياً، وقد اعتمد تفسير الدولة والنظام السياسي- الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي على هذا الفرض المتعلق بهذا الأصل الفكري.

أما عن تبرير الدولة من خلال المقولات المتصلة بأهدافها فقد نشأ أساساً من القيم المستمدة من الفلسفة الرواقية والأبيوقورية الجديدة والمسيحية وينبغي التأكيد على تأثير الرواقيين على مثل هذا النوع من التفسير، ويمكن أن نتتبع استمرار العنصر القيمي الذي أفضى إلى التبرير العلماني من خلال السلسلة التي بدأت بالتراث الروماني الذي تأثر بالفلسفة اليونانية ثم المسيحية وتنتهي بالحقبة الحديثة.[9] فقد تعرضت الفلسفة الرواقية اليونانية التي وضعها "زينو"

---

[8] يرتبط الفهم الإسلامي للغائية بالإيمان بالله من خلال مصطلحات أساسية مثل: "الله" أو "سنة الله" لبيان المصدر الوجودي للسببية.

[9] كان تأثير التراث اليوناني على الديانة الرومانية من خلال الرواقية والإبيقورية تأثيراً عملياً أساساً أكثر من نظري. وقد ظهر مبحث القيم في روما بفضل تأثير الرواقيين في حين تعاملت الإبيقورية مباشرةً مع مشكلة السعادة بدلاً من التكهنات الكونية.

لإعادة الصياغة حسب فهم الرومان للحياة لتستوعب تعدد الآلهة القديمة ومجسّدة الألوهية في آن واحد. ولذلك دعا الرواقيون الرومان إلى عبادة الآلهة باعتبارها تجسيداً للعقل الإلهي "مصدر السلام والحكمة، وقد أدت هذه المثل إلى عملية أنسنة للحياة والقانون نتجت عنها آثار فكرية ونظرية فائقة.[10] فقد ركز الرواقيون على الأسس النظرية لتحقق الفضيلة بوصفه هدفاً للحياة وركّزوا على فكرة الحياة طبقاً لقوانين الطبيعة من خلال التعامل مع المشاكل اللاهوتية والوجودية لحل لغز مكان الإنسان في الكون، وامتد هذا الاهتمام إلى القيم المسيحية واللاهوت المسيحي بوصفها مبادىء أساسية لتلك الفكرة. وبفضل سعة أفق الفلسفة الرواقية أمكن تمهيد الطريق لانتصار المسيحية في عهد الإمبراطورية الرومانية بصيغتها الجديدة والشاملة.

كما نجد أن جذور التفسير العلماني للسعادة الفردية في الحقبة الحديثة لتبرير النظم السياسية القائمة بالفعل تعود إلى مزيج يجمع بين فهم الإيبوقورية الجديدة للحياة من ناحية والقيم المسيحية- الرواقية من ناحية أخرى.[11] وتتضح المنهجية العلمانية لهذه العناصر الممتزجة والمستمرة في منهج "هوبز" المادي وفي فصل "كانط" بين الأخلاق واللاهوت، فقد أصبحت السعادة الدنيوية —وهي المعيار الأساس لعلمنة الحياة — إحدى الركائز المهمة لتبرير النظام السياسي- الاجتماعي من خلال تكليف الدولة بمهمة تحقيق هذه الغاية، وتعدّ المذاهب الحديثة مثل المذهب الفردي أو الليبرالية أو البرجماتية أو المذهب النفعي كلها محاولات تندرج تحت هذا النوع من التبرير. ويمكن أن نتتبع جذور هذه الاتجاهات في ليبرالية "جروتيوس" المعتمدة على فكرة الحقوق الطبيعية أو في مذهب "هوبز" الفردي الذي يعتمد على غريزة المحافظة على النفس بوصفها منبهاً ودافعاً نفسياً، أو في تفكير بنثام النفعي الذي يفترض أن الإنسان يسعى إلى اللذة والسعادة في الحياة، أو في فهم ميلز للأخلاق القائم على السعادة أو في برجماتية جيمس التي تعدّ فكرة ما تكون صحيحة إذا ترتبت عليها نتيجة نافعة.

---

10 كن سينيكا ولاإمبراطور ماركوس أوربليوس صاحبي الدور الأكبر في مزج الفلسفات اليونانية بالوثنية أو التعددية الرومانية، وكان أوربليوس رواقياً وقد حاول استخدام الفلسفة الرواقية لإصلاح التعددية الدينية الرومانية من خلال تعاون قائم على قيم معينة، وقال أوريليوس بما أن ذكاء "الإله" ذكاء اجتماعي فإن المجتمع البشري يؤدي وظائفه بوصفها مرحلة من التنسيق الكوني. ولهذه الفكرة أهميتها بالنسبة للتبرير لأنطولوجي — الكوزمولوجي (الوجوي — الكوني).

11 يمكن اعتبار افتراض "امبروزو" بأن مثال الحياة هي السعادة —بوصفها امتداداً للفلسفة الرواقية- كأسس قيمي وأخروي للعلمنة المتعددة على القيم الرواقية التي ظلت قائمة في صورة القيم المسيحية.

وهذا الفرض الخاص بالسعادة الفردية الدنيوية ينطوي على اتجاه وجودي محدد يؤدي إلى اللامبالاة فيما يتعلق بمشكلات الحياة الآخرة، ولذلك فعند تقييم تقسيم الحياة في التراث الفلسفي الغربي في مقابل المفهوم الإسلامي عن وحدة الحياة يجب أن يتم التقييم في إطار هذه الاعتبارات الوجودية- الأخروية التي تفضي إلى تبرير مغاير لمفهوم الدولة وللنظم السياسية- الاجتماعية.

وفي مقابل التبرير السياسي- الفلسفي الغربي نجد أن عملية التبرير في النظريات السياسية الإسلامية تعكس الصيغة الأساسية التي حللناها فيما سبق، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول "الله سبحانه وتعالى". وينطبق ذلك عل كل الطوائف والمدارس في التاريخ الإسلامي، ويكاد يكون من المستحيل أن نجد تبريراً سياسياً بدون إشارة إلى السيادة المطلقة لله عز وجل.

إن التدرج الوجودي "الله- الإنسان- الطبيعة" يومي بتدرج اجتماعي- سياسي مثل (الله- الإنسان- نظام سياسي) على الطريقة الإسلامية في التفكير السياسي، ولذلك فإن تبرير النظام السياسي يحيلنا مباشرة إلى فهم الأمانة التي كلف الله الإنسان بحملها- باعتبارها أصل القيم المعيارية المطلقة، كما أن تبرير العقد الاجتماعي لإقامة نظام سياسي- اجتماعي لا يتأتى إلا من خلال عهد بين الله والإنسان يتجاوز حدود التاريخ، ألا وهو إعلان الإنسان طاعته لله. ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسية على الأرض وطاعتها أمراً مقبولاً بوصفه امتداداً لهذا العهد يتجاوز حدود التاريخ بغرض تحقيق القيم المعيارية التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه. كما أن استخدام مفهوم "الخليفة" في الدلالة على استخلاف الله للإنسان، وللدلالة أيضاً على السلطة السياسية يشير إلى الارتباط الكلي بين المجال الوجودي والمجال السياسي. فالإيمان بالحق المطلق ينبع من الإيمان بالوجود الإلهي الذي وصل للإنسان عن طريق سلسلة النبوة. هذا الإيمان يعني أن الإنسان مسؤول أمام الله تعالى، ومقيد بالعهد الأرضي الذي يتخطى حدود التاريخ، ولم يكن خلقه عبثاً وإنما لغاية جليلة ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأحزاب: 72).[12]

[12] بما أن الإنسان خليفة الله على الأرض فقد حمل مسؤولية سماوية (الأمانة) لينفذها على الأرض. انظر سورة الأحزاب: 72. وحياة الإنسان دورة ديناميكية من مخلوق في أحسن تقويم إلى أسفل سافلين (سورة التين: 4-5).

إن الله قد اختار الإنسان ليكون خليفته على الأرض ولتكون له مهمة محددة يشير إلى مبدأ وحدة الحياة البشرية وانعدام إمكانية تقسيمها، فمفهوم الإنسان في القرآن الكريم مفهوم يرتكز على الوحدة، كما أن البناء الفقهي الإسلامي يميل أيضاً نحو الوحدة مما يؤدي إلى أسلوب شامل للحياة ينبذ الفصل بين "المقدس والعلماني" أو بين "الديني والدنيوي" أو بين "المادي والأخلاقي" في نواحي الحياة البشرية، فلا توجد في الإسلام تفرقة واضحة بين الحياة الروحية والحياة المادية.

وبذلك يكون هناك جانبان لوحدة مسؤولية الإنسان على الأرض أولهما يتعلق بنوعية هذه المسؤولية فهي مسؤولية متميزة تشتمل على أجزاء مادية وأجزاء روحية، أما الجانب الثاني فهو أن كل إنسان مكلف بهذه المسؤولية.[13] ويمثل هذان الجانبان في وحدة المسؤولية وموضوعيتها ركيزتين لخاصيتين مميزتين في الفهم السياسي الإسلامي وهما:

1- النظرة الإسلامية "لوحدة الحياة" التي ترفض الفصل بين الجوانب المادية والروحية.

2- تميز المجتمع السياسي- الاجتماعي في الإسلام الذي يتكون من البشر الذين يقبلون هذه المسوؤلية دون أي تفريق بينهم، وهذا المجتمع يرفض السلطة الكهنوتية لرجال الدين المعروفة لرجال الكنيسة في الدولة الدينية المسيحية كما يرفض تسلط الطبقة الرأسمالية أو الاشتراكية ويرفض أيضاً التسلط والاستبداد تحت ادعاء "سيادة الدولة" أو "سيادة القومية".

إن الأدوات الجوهرية لتبرير الدولة بوصفها مؤسسة هي العهد الذي تجاوز حدود التاريخ والخاص بأصل قيام الدولة، والاضطلاع بهذه المسؤولية السماوية على الأرض لتحقيق هدف الدولة، وبذلك يصبح فهم "وحدة الحياة" نتيجة منطقية للاعتقاد الوجودي في وحدة الله، والافتراض المعرفي "بوحدة الحقيقة".

وتوجد في كثير من النظريات السياسية الإسلامية فكرة "الدولة المثالية" باعتبارها جوهر عملية تبرير وجود الدولة وذلك على النقيض من النماذج الافتراضية الخاصة "بدولة الطبيعة" التي نشأت من خلال الحقائق الواقعية والاستقرائية في تراث الفلسفة السياسية الغربية. وبناءً على ذلك ظهر التناقض بين فكرة الدولة العلمانية التي تبررها النظريات

---

13 ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: 38-39).

السياسية الغربية من خلال حقائق تاريخية، وفكرة الدولة التبشيرية التي تبررها النظريات الإسلامية من خلال سابقات وجودية تعتمد على العهد الأزلي بين الله تعالى والإنسان.

ونستطيع أن نقيم الفلسفة الإسلامية "المتمركزة حول الله" –على العكس من الفلسفة الإنسانية الغربية "المتمركزة حول الطبيعة"– من خلال هذا المنهج في التبرير اعتماداً على مسؤولية الإنسان التي تؤمن في الوقت نفسه بوجود إرادة حرة نسبياً وسيادة حرة نسبياًً على الأرض، تلك الإرادة والسيطرة لا تخضع إلا للإرادة والسيادة المطلقة لله فهو "حي قيوم" على العكس من صورة الرب التجريدي الساكن في التراث الفلسفي الغربي "كما صوره ديكارت وهيوم وكانط". وتأتي البنية السياسية نتيجة لاستخدام هذه الإرادة والسيادة النسبية استناداً إلى حق ممنوع ومسؤولية نابعة من العهد بين الله والإنسان للاضطلاع بالمسؤولية السماوية وبعبارة أخرة يمكن القول إن العهد بين الله والإنسان يبرر العهد السياسي. ولذلك ينبغي أن يتخذ طبيعة مستقلة ومتميزة.

ومن معالم هذا التميز مفهوم "العدالة" الذي يعدّ مصطلحاً رئيساً يدل بوضوح على الرسالة الجوهرية للدولة الإسلامية، فالهدف من الدولة هو تحقيق العدالة باسم الله على الأرض، ويرى بعض الفقهاء المسلمين أن العدالة أكثر أهميةً للدولة من كون مجتمعها مجتمعاً مسلماً، فيرى ابن تيمية على سبيل المثال أن الله يمد يد العون للدولة العادلة حتى ولو كانت مؤلفة من غير المسلمين، وأن سبحانه لا يعين الدولة التي تطغى والتي قد تكون مؤلفة من المسلمين فقط وهذا يعد مثالاً واضحاً على أن فكرة العدالة فكرة جوهرية في تبرير السلطة السياسية، ويصدق ذلك أيضاً على كل من: الماوردي، والفارابي، وابن باجة، وابن طفيل، ونظام الملك، والغزالي، وابن رشد، وهم ينتمون إلى مدارس إسلامية متعدة ومختلفة.[14]

وتعدّ فكرة "الدولة المثالية" ذات الرسالة الجوهرية المحددة وجودياً أحد الفروض البنائية في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية، إذ يرتبط كمال الفرد بتنفيذ مهمة الدولة المثالية في كتابات كثير من فقهاء المسلمين، الذين يسلمون بضرورة وجود مجتمع سياسي بوصفه امتداداً للغائية "المتمركزة حول الله" على الأرض، ويجمع كل الفقهاء تقريباً بدءاً

---

[14] كتب الماوردي صاحب أحد أبرز الأعمال في الفكر السياسي الإسلامي يحدد أن الدافع الحقيقي للدولة هو حكم العدل والحق، أما نظام الملك وهو مفكر وسياسي نشط، فمن رأيه أن الله تعالى القاهر يرضى عن الحاكم عندما يعامل رعيته بعدل ولين. أما الغزالي فيؤكد أن العدل والقانون هما أسس شرعية السلطة السياسية، على حين تتمخض مهمة "العدل" عن نظام من الحقوق في نظرية "ابن عبد ربه" السياسية القائمة على ثلاثة حقوق هي: 1– حقوق الله، 2– حقوق الأحياء، 3– حقوق الأموات.

من الغزالي وحتى ابن رشد على هذه المسلمة. وقد رفض كل من الفارابي والغزالي وابن باجة وابن رشد إمكانية عزل الفرد عن المجتمع رفضاً جازماً نظراً للمسلمة التي تربط بين كمال الإنسان وكمال الدولة. وعلى الرغم من أن الغزالي والفارابي ينتميان لمدرستين إسلاميتين مختلفتين فقد جاءت آراؤهما متطابقة تماماً فيما يتعلق بحاجة الفرد إلى عون الآخرين في المجتمع السياسي. وهناك صلة نظرية بين "تدبير الخالق الواحد" و"المدينة الفاضلة" في فلسفة ابن باجة السياسية وتكثيف هذه الصلة عن هذا التفاعل الوثيق بين كمال الفرد بوصفه خليفة لله والحياة الاجتماعية- السياسية، وتمثل في الوقت نفسه طريقاً لتدبير النظام السياسي- الاجتماعي. وقد امتدت هذه العلاقة عند ابن رشد إلى فهم محدد لمفهوم المواطنة (كون المرء مواطناً) حيث قال ما معناه إن الإنسان جزء من الدولة، ومن ثم لا يمكنه أن يعيش بدونها، ويجب أن يقوم بدور في الحفاظ عليها وفي مساعدتها على القيام بوظيفتها.

وهكذا نجد أن الفرق الجوهري المميز لطريقة التبرير الإسلامي يكمن في اتجاهه الوجود- المعرفي، والاعتقاد في وحدة الله وهيمنته المطلقة، في مقابل التفسير الواقعي المعتمد على المعرفة الاستقرائية في التبرير الغربي، وقد نتج عن هذا الاختلاف الواقعي الجوهري نتيجتان مهمتان: الأولى هي أنه على الرغم من أن هذا الأسلوب في التبرير يفرض صورة "الدولة المثالية" ذات المهمة الجوهرية المعتمدة على عهد سابق للتاريخ (أزلي) إلا أن هذا التبرير الإسلامي يتميز بصفة فريدة- وهي فكرة التحقق التاريخي لهذه الدولة المثالية خلال عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين في مقابل "الدولة المثالية" الأفلاطونية التي ظلت خيالاً مثلما ظل نموذج هيجل ونموذج كانط أيضاً. وقد تحولت عملية التحقق التاريخي للمثالية الإسلامية إلى نموذج لتبرير الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي على امتداد التاريخ الإسلامي، ليس هذا فحسب بل إنها تمثل عاملاً يدعم هذا الأسلوب في التبرير بتقوية الأمل في نفوس المسلمين في إقامة مثل هذه الدولة مرة أخرى، أما النتيجة الثانية فهي تتلخص في أن طريقة التبرير من خلال التسامي الروحاني الذي يستند إلى الاعتقاد في التوحيد على المستوى الوجودي- المعرفي قد أدت إلى تنشيط عملية نشر الاعتقاد بإقامة صلة مباشرة بين علم الوجود والقيم من خلال التمحيص المعرفي وقد أدى هذا الانتشار الأقصى للعقيدة إلى تكامل الصورة السياسية والصورة الوجودية حتى لدى الأميين من المسلمين دونما حاجة إلى وجود مؤسسة دينية مهيمنة مثل "الكنيسة" في المسيحية.

وعلى النقيض من ذلك نجد أن التعقيدات المبهمة واللاهوتية في المسيحية خاصة فيما يتعلق بتقارب المستويات الوجودية وبتجسيد الألوهية، أدت إلى اقتصار التفسير والتأويل على صفوة رجال الدين داخل المؤسسة الكنسية، وبالتالي عدم انتشار التبرير من خلال عقيدة وجودية منهجية، مما أدى إلى ضعف الصلة المعرفية بين اللاهوت والفلسفة وبالتالي إلى 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.

2- مشكلة شرعية السلطة السياسية:

يمكن تحليل الفرق الأساسي بين تطور الشرعية في النظرية السياسية الإسلامية والغربية من خلال ثلاثة محاور: محور معرفي- قيمي، ومحور إرشادي وصفي، ومحور إجرائي هيكلي، والأصل في كل هذه الفروق هو البعد القيمي- المعرفي الذي يرتبط مباشرة بالتقنيات الوجودية- الكونية المشار إليها سابقاً.

إن أعلى مصدر معرفي للسلطة السياسية هو السؤال الرئيس المتصل بالشرعية السياسية إذ ليس من الممكن فهم مصدر وجوهر هذه الشرعية إلا بالرجوع لمصدرها المعرفي: أي الاختلاف الأساسي بين مبدأ الشورى في الإسلام ودور البرلمان في التراث السياسي الغربي كإجراء لتحقيق شرعية السلطة السياسية. فالتشابه الوظيفي بين هاتين الوسيلتين خادع إلى درجة كبيرة وسطحي بدرجة أكبر إذا استثنينا الأبعاد الفلسفية والمعرفية للمشكلة. فقد فسرت النظريات السياسية الإسلامية مبدأ الشورى بالرجوع إلى التكامل الوجودي والكوزمولوجي (الكوني)، وفسرت نتائجه المعرفية على عكس اللامبالاة الوجودية الغربية حيال هذا الموضوع. ذلك هو السبب الرئيسي لعدم قدرة الفلسفة الديمقراطية الغربية على التكيف مع المجتمعات الإسلامية على الرغم من التشابه البنيوي، فالمسلمون لا يرفضون الديمقراطية بمعناها الذي يقتصر على البنية السياسية التي تهدف إلى خلق المشاركة السياسية ولكنهم يرفضون اللامبالاة الوجودية في الفلسفة الديمقراطية الغربية.

ويمثل المصدر المعرفي في علاقته بالإطار السياسي- القيمي، محور هذه القضايا المتصارعة. وفي حقيقة الأمر فإن مصدر التصارع هو الاختلاف بين معنى "الحقيقة" في نظرية المعرفة الغربية المعتمدة على تجزئة الحقيقة، مما يؤدي إلى

علمنة المعرفة من ناحية، ومعناها طبقاً لوحدة الحقيقة في نظرية المعرفة الإسلامية التي تعود إلى "الحق" "العليم" سبحانه وتعالى كما ورد ذلك في القرآن الكريم.

ويمكن أن نجد أصول الشرعية القيمية– المعرفية في الفلسفات السياسية الغربية فيما خلفه لنا أرسطو من تراث، ففي فلسفته تصبح الأنطولوجيا نسبية من خلال المعرفة الواقعية الاستقرائية مما يؤدي إلى تصنيف قيمي لاحتمالات الحدوث والتحقق الفعلي وقد نقبل هذا التصنيف بوصفه نوعاً من التقسيم إلى "معياري– إيجابي" أو "مثالي– واقعي"، ويمكن اعتبار هذه التصنيفات أساساً قيمياً للتفريق العلماني بين المستويات الفكرية.

ويعدّ الأسلوب الأرسطي في إضفاء الشرعية على النظام السياسي مثالاً جيداً للشرعية القيمية المعرفية، ويقوم هذا الأسلوب على افتراض وجود الدولة في أفضل تطبيق ممكن لها اعتماداً على المعرفة الاستقرائية التي تقود إلى ملاحظة الدول القائمة حول بديهية "الواقع السياسي". وقد أصبحت الشرعية بهذه الطريقة التي لا تتخللها الوجودية هي النوع الأساسي للشرعية عبر الارتقاء والنسبية التاريخية في الفلسفة السياسية الحديثة بعد ظهور التفسير الحديث للتراث الأرسطي.

أما الشرعية المسيحية فقد أضافت بعداً بنائياً لهذا التراث قواه التقسيم المسيحي الثنائي للحياة اعتماداً على فكرة إمكانية فصل الحياة الروحية عن الحياة المادية، وبذلك تحددت عملية المشروعية بالعلاقة بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الكنسية، أو بين المدينة الدنيوية من ناحية والمدينة السماوية من ناحية أخرى، على حد تعبير القديس أوغسطين، فالسلطة السماوية، وهي الصورة المثالية للمثال الإلهي، لها حق إضفاء المشروعية أو حجبها عن المدينة الدنيوية الأرضية التي أنشأها الإنسان الخاطىء، وترجع أصول هذه البنية الثنائية إلى فلسفة الرواقيين.[15]

وقد ترجمت هذه الفلسفة الثنائية إلى الفهم السياسي للعصور الوسطى من خلال النظام الأوغسطيني، فاعتبرت الدولة مؤسسة مشروعة وطبيعية، وبناءً على ذلك يجب على كل مواطن أن يدين بالطاعة والولاء للدولة الأرضية التي

---

15 بدأ أحد المفكرين الرواقيين وهو بوسيد ونويس السوري في نشر الفلسفة الرواقية الثنائية بإعادة التأكيد على ثنائية المادة والروح، والجسد والنفس، وقد تاثر "سيسرو" في روما أيضاً بهذا الاعتقاد، وقد أصبحت الثنائية القيمية ملمحاً أساسياً في عصر ما قبل المسيحية فضلاً عن تأثير الفيثاغورسية الجديدة التي امتزجت بالأفكار الشرقية بتأثير "نيجدوس فيجيلوس".

أصبحت مسؤولة أمام زعماء المجتمع الأكبر وهو الكنيسة، وقد أدت عملية تشريع البناء السياسي الحالي على هذا النحو على إيجاد أساس قيمي لشرعية نظام الإقطاع، نظراً لوجود عناصر ارستقراطية داخل الكنيسة.

ومهد التقسيم الثنائي للحياة – أيضاً– الطريق إلى علمنة الحياة، فقد اضطر آباء الكنيسة إلى هجر مجال الحياة الدنيا إلى السلطة الزمنية تدريجياً نظراً لعدم وجود قانون شامل في المسيحية، وجاءت النقلة الحاسمة والأخيرة في هذا الانفصال عندما أعلن مارتن لوثر أن حكم السلطات العلمانية لا يمكن مقاومته مقاومة مشروعة تحت أي ظرف من الظروف. وأصبح الاعتقاد بأن السلطة النهائية تتمركز في يد الكنيسة مجرد شعار رمزي بمرور الوقت، لأن الملوك بوصفهم ممثلين للسلطة العلمانية بدأوا في علان سلطتهم المطلقة بل وفي إعلان صفاتهم الإلهية، فأعلن جيمس الأول أن الملكية لها السيادة على الأرض وأن الملوك ليسوا فقط جنود الرب على الأرض ولكنهم أيضاً يجلسون على عرش الرب والأكثر من ذلك أن الرب نفسه يسميهم آلهة.

ولكن تلك الشرعية الموروثة، انقلبت رأساً على عقب لتحل محلها شرعية قيمية معرفية جديدة مبنية على أساس "العقل"، وكانت النظريات الجديدة مثل النسبية والارتقائية بمثابة همزة الوصل بين الهيكل السياسي الفعلي وهذه المعرفة الجديدة بافتراض أن المعرفة العقلية تشغل موقعاً مركزياً في الحياة بأكملها.

وظهرت قيم جديدة اعتماداً على هذه المعرفة لعملية التشريع السياسي. ففي عصر سيادة العقل البشري انعزل الدين داخل الكنيسة، وتحولت فكرة تقسيم الحياة إلى شكل جديد يقطع الصلة بين التسامي الوجودي والحياة السياسية الاجتماعية في عملية الشرعية السياسية التي استمدت ركائزها القيمية من فكر هوبز الذي تحدث عن "المحافظة على النفس"، ومن فكر لوك الذي تحدث عن "الحقوق الطبيعية للفرد"، ومن أخلاقيات كانط العقلانية، ومن الاتجاه النفعي عند كل من ميل وبنثام، ومن الفلسفة البرجماتية لجيمس، وتشترك كل هذه الفلسفات السياسية المختلفة في ركيزة معرفية واحدة لأن مصطلحي "المعرفة" و"الحقيقة" قد اكتسبا تعريفات جديدة في ظل مبادىء عصر التنوير مثل العقل والخبرة، والطبيعة في إطار "النسبية" و"الارتقائية" مما أدى إلى عزل عملية التشريع السياسي عن القيم المعيارية السماوية من خلال إنكار فكرة "المعايير الأبدية"، ولذلك يجب تقييم الإجراءات المؤسسية في الشرعية السياسية في النظم السياسية الغربية من خلال هذا الإطار الفلسفي السياسي المعتمد على رد المعرفة والقيم إلى مصادر

إنسانية. ومن هذه الإجراءات المشاركة السياسية ومهمة البرلمان والدستورية وغير ذلك من مفردات الحياة السياسية المعروفة في الغرب.

وعلى العكس من التجربة الغربية المتعلقة بالشرعية السياسية نجد أن الأساس المعرفي- القيمي للشرعية السياسية في الإسلام يرتبط مباشرة بالمصادر الوجودية، أن الإيمان بوحدة مسؤولية الإنسان وفهم وحدة الحياة ينبعان مباشرة من الإيمان "بوحدة الله" المتسامية. وهاتان هما الركيزتان الأساسيتان لكل عمليات التشريع في الحياة الاجتماعية الاقتصادية والحياة السياسية- الاجتماعية في الإسلام.

إن فكرة مسؤولية الإنسان هي التي تعطي له فرديته في الأمة الإسلامية بوصفها وحدة سياسية- اجتماعية، فهذه الأمة مجتمع مفتوح أمام أي إنسان بغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون بشرط أن يقبل المسؤولية السياسية- الاجتماعية. وتمثل عملية الانتماء والتكامل السياسي في المجتمع السياسي الإسلامي الفارق الأساسي عند المقارنة بالدولة في الحضارة الغربية- سواء أكانت قومية، أو شيوعية أو ليبرالية ديمقراطية- حيث يقوم الانتماء والتكامل السياسي فيها من خلال الوعي القومي أو الطبقي. وهكذا فإن تحقيق الشرعية في مثل هذه الوحدة السياسية- الاجتماعية يتصل مباشرة بقضية قيام السلطة السياسية في المجتمع بتوفير لوازم الاضطلاع بهذه المسؤولية. ومن خلال هذا المنظور نجد أن الصورة السياسية الاجتماعية سواء أكانت مثالية أو واقعية- وضعية أو معيارية- لا بد أن تتداخل على أساس قاعدة قيمية محددة من خلال معرفة سماوية من إرادة الله سبحانه وتعالى.

وتفرض القاعدة المعرفية- القيمية للشرعية السياسية في الإسلام نظاماً قانونياً شاملاً وهو نظام أنزله الله ليطبق في إطار "وحدة الحياة"، وتلك سمة أخرى مميزة للشرعية الإسلامية، حيث تجمع كل المدارس والطوائف الإسلامية تقريباً على نبذ فكرة تقسيم الحياة والفصل بين الروحي والمادي، وتلك بدورها وحدة بنائية أخرى مشتركة بين كل هذه النظريات السياسية الإسلامية وهي نابعة من التقييمات الأنطولوجية لهذه المدارس والمذاهب.[16]

---

16 حاول بعض المستشرقين إظهار قانونين متباينين في الدولة الإسلامية: شرعي وعرفي، خاصة في النظام الاجتماعي السياسي العثماني، واعتبروا هذا القول ركيزة لتأملاتهم في علمنة القانون في المجتمعات الإسلامية. ولكن نظراً لأن العرف هو من مصادر الشريعة الإسلامي، كما في المذهب الحنفي، ما لم يتعارض مع مصادر الشريعة الأخرى، أي القرآن والحديث، فإن أي تنظيم مبني على العرف يقبل بوصفه جزءاً من الفقه. وهكذا لا يكون هناك معنى لمثل هذه التكهنات بدون إرجاعها إلى القانون الإسلامي المنهجي أو "الأصولي".

ويعتمد القانون الإسلامي الشامل على "معايير أبدية" و"ثابتة" وهذا القانون الشامل هو بمثابة السلطة المرجعية العليا في الشريعة الإسلامية، حيث يمكن اختيار شرعية السلطة السياسية من خلال موقفها من تطبيق هذا القانون، وقد ذهب الماوردي إلى القول بأن الدافع الحقيقي للزعامة السياسية (الإمامة) هو اتباع "الطريق المستقيم"، أما الغزالي فقد أكد على شرطين لشرعية السلطة السياسية وهما العدل والقانون، وفي حين ربط ابن رسد نظريته السياسية بفكرة سمو الشريعة باعتبارها قانون الدولة الإسلامية الذي يهدف إلى تحقيق سعادة كل المواطنين، وقال ابن رشد إن كمال الشريعة وتفوقها على القوانين الوضعية مستمد من طبيعتها السماوية الأمر الذي يبين كيف أن فكرته عن الشرعية السياسية تنطوي على بُعدٍ معرفي مُحددٍ وجودياً وقد نهج ابن تيمية نهج هؤلاء الفقهاء في تعريفه لمصطلح "الولاية" حيث حدد وظيفة "الولاية" في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسود العدل والخير بين الناس.

ولا تقتصر طاعة المحكومين للسلطة الشرعية في "المعروف" الذي يحدده القانون الإسلامي على مجرد الولاء لهذه السلطة لأنه شرعية، بل إن تلك الطاعة تعدّ امتداداً لطاعة الله سبحانه وتعالى كما جاء في القرآن الكريم: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. وبذلك تتصل شرعية السلطة السياسية بطاعة تلك السلطة لشرع الله. ولكن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وهذه هي قاعدة المعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية، وتظهر خصائص الشرعية السياسية في الإسلام بجلاء في واجبات الإمام أو الخليفة كما قررها علماء وفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي والغزالي والماوردي.

وتتمثل الشروط الأساسية الإجرائية أو المؤسسة للشرعية الإسلامية في "البيعة العامة" و"الشورى" فالبيعة العامة اتفاق ثنائي يتعهد الحاكم السياسي بموجبه أن يؤدي واجباته التي يحددها القانون (الشرع) الذي يضبطه الحق على الطريق المستقيم ويتعهد الناس بمقتضاها أن يطيعوه في المعروف، وفي حقيقة الأمر فإن الحاكم والناس مرتبطين معاً لتكوين دولة واقعية مثالية يستطيع فيها المواطنون أن يؤدوا مسؤولياتهم التي كلفهم الله بها. وعندما نربط فكرة "وحدة الحياة" بالأفكار الإسلامية عن الآخرة فيجب أن نؤكد على أمر آخر وهو أن الحكام في المجتمع السياسي الإسلامي مسؤولون عن سعادة الناس في الدنيا، بل إنهم مسؤولون أيضاً عن سعادتهم في الآخرة، من خلال تهيئة الجو الاجتماعي المناسب لأداء "الأمانة" التي حملهم الله إياها، وهذا يختلف كثيراً عن الفلسفة الغربية النفعية أو الفردية المعتمدة على عقائد أخروية مختلفة، تمام الاختلاف.

أما مبدأ الشورى فهو شرط إجرائي أساسي لشرعية السلطة السياسية لأنه أمر قرآني من الله، ومن ثم فهو ليس مجرد ضمان لمشاركة الناس في السياسة، بل يمكن النظر إليه كأداة تمنع الطغيان في الحياة السياسية- الاجتماعية. ولهذه الشروط الإجرائية أيضاً أسس معرفية- قيمية تتصل مباشرة بالتسامي الوجودي ومن ثم فإنها تختلف فلسفياً ومنهجياً عن مثيلاتها في المؤسسات السياسية الغربية. وهكذات فعندما ننظر إلى التباين بين المؤسسات الغربية التي تفرضها الصفوة السياسية المستغربة في المجتمعات الإسلامية، والصور السياسية للمجتمعات الإسلامية والصور السياسية للجماهير الإسلامية نجد أن هذا التباين لا يمكن إزالته أو فهمه بدون تفهم دلالة الأسس المعرفية- القيمية لهذه التصورات السياسية التي قامت بفضل استنادها إلى التسامي الوجودي.

3- نظريات القوة والتعددية:

لعل من الأسئلة الجوهرية المتعلقة بتحديث بنية المجتمعات الإسلامية هو: ما مدى قدرة هذه المجتمعات على استيعاب التعددية الوظيفية الاقتصادية الاجتماعية؟ وهذا الأمر ليس مجرد توطيد دعائم المؤسسة التعددية ولكنه مسألة ثقافية سياسية أيضاً فمن المستحيل إقامة مؤسسات وترسيخها في مجتمع ما على المدى البعيد إلا إذا كانت هذه المؤسسات مدعمة من جانب الثقافة السياسية الاجتماعية.

ومن هذا المنظور يعدّ موضوع نظريات القوة والتعددية موضوعاً مهماً بالنسبة لتساؤلاتنا النظرية عن الوحدة البنائية الإسلامية أو الغربية، فبالنظر إلى التباين بين التعددية الدينية- الثقافية الإسلامية القائمة على قوة سياسية ذات تبرير وجودي، والتعددية الوظيفية الاقتصادية- الاجتماعية الغربية القائمة على تبرير القوة السياسية تبريراً لا علاقة للأنطولوجيا به نستطيع أن نكتشف خيوطاً مهمة تتعلق بإقحام هياكل وظيفية معينة وإرسائها في المجتمع الإسلامي بعد تطبيق استراتيجية التحديث السلطوية، بل وتتعلق بتفسير الممارسات التاريخية مثل "نظام الملة" والذي لم يكن ليقوم في إطار التجارب الغربية المشابهة.

يجب أن نقارن هذه التفسيرات المتقابلة للسلطة السياسية من خلال ربطها بالأبعاد القيمية- المعرفية والأبعاد الفلسفية لتوضيح مدى تأثيرها على التصورات والثقافات والنظريات والمؤسسات السياسية.

ويوضح روبرت دال (1975: 202-201) وهو من أعلام الاتجاه التعددي- أن مفهوم القوة وما يعادلها في العديد من اللغات ضارب في القدم والشمول.

ففي اليونان القديمة ساد الاعتقاد بأن "القوي" هو من يفعل ما يشاء حينما يشاء، ويمكن أن نلخص فروض أفلاطون عن القوة في القول بالوحدة التي لا تنفصل بين القوة والغرض الأخلاقي منها. وقد تم استخلاص الفكرة الأساسية بأن القوة تساوي الخير على أساس افتراض أن المكون الأول في القوة هو المعرفة.

وعندما نقارن مفاهيم القوة في التفكير اليوناني أو الروماني القديم، نستطيع القول بأن الإغريق أخذوا بالفكرة العامة للقوة في حين أن الرومان قيموها بوصفها مفهوماً سياسياً بحتاً فقد أخذوا بمفهوم متميز عن القوة السياسية من خلال التأكيد على حيادها تجاه النوع الغائي (المثالي) والأخلاقي من القوة، وقد أدى ذلك إلى فهم القوة فهماً لا تتدخل فيه الأنطولوجيا إطلاقاً.

وقد أتاح تغير التفسير المسيحي للقوة في العصور الوسطى تبرير هيكل القوة الذي ظهر في عصور الإقطاع، حيث ساد الاعتقاد في سلطة البابوات جنباً إلى جنب مع الصفة الدينية للملكية مما أكد على كثرة السلطة المعتمدة على الحق الإلهي، وكانت هذه الكثرة بمثابة نوع مقبول من التعددية القانونية لدى بعض علماء السياسة، حيث إن فكرة الحق الإلهي تبرر وجود هيكل السلطة في تلك التعددية القانونية النابعة من التفريق بين الجانب الاجتماعي- الاقتصادي والجانب الاجتماعي- السياسي في نظام الإقطاع، وذلك على الرغم من الفكرة السطحية التي تفيد بأن القوة تتركز نظرياً في سلطة الرب. وترتبط عقيدة تجزئة القوة بمضمون القوة في يد الحاكم، أولاً لأن هذه العقيدة تنطوي على قوة دينية. ولأنها -كما زُعم- تأتي بنعمة الرب، وثانياً لأنها تنطوي على قوة إقطاعية مستمدة من العقد الاجتماعي على العكس من فهم الإسلام للقوة، فاستهدفت النظرية المسيحية دعم صورة القوة المختلفة العديدة الموجودة جنباً إلى جنب، سواء على مستوة 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 بعيداً تماماً عن علم الوجود أن يظهر ويؤثر في التفسير اللاهوتي المسيحي، فظهر بسهولة بوصفه ملمحاً جوهرياً في النظريات السياسية الغربية عندما بدأت القوة الاجتماعية -السياسية والاجتماعية- الاقتصادية الحقيقية في زعزعة السلطة البابوية بوصفها رمزاً لهيكل القوة في العصور الوسطى.

ويعد دور مكيافيلي أبرز دور في إعادة اكتشاف تلك المفاهيم لأنه بلور مفهوم القوة السياسية بوصفها عملية مستقلة بذاتها ليس لها أية علاقة إطلاقاً بأي شرعية أو تبرير غير سياسي، ولكنها تتصل بأصل فكرة القوة والغرض منها فقط. وأصبح الاتجاه المكيافيللي هو السائد في الحقبة الحديثة بالنسبة لمفهوم القوة السياسية وأصبح أساساً للتبريرات القائمة على مبدأ الوحدة أو التعدد لتبرير الدولة العلمانية، على الرغم من أن بعض الاتجاهات الأخرى حاولت الجمع بين القيم والقوة مثل سبينوزا الذي ربط الوجود كله بالرب أو روسو الذي ربط بين معنى القوة السياسية والدلالات الأخلاقية.

وأصبح هذا الاتجاه المكيافيللي لتفسير القوة السياسية اعتماداً على التمييز بين هذه المستويات قاعدة منهجية مشتركة بين التناولات التي تؤمن بالوحدة أو التعدد في النظريات السياسية الحديثة.[17] بل يمكن اعتبار هذين التفسيرين المتناقضين للقوة من أسس التبرير والجدل النظري في الدول والهياكل الاجتماعية- السياسية، سواء أكانت تميل إلى الوحدة أو التعدد. ولكن التناقض يكمن على المستوى المؤسسي لا على المستوى المنهجي أو الفلسفي، ويمكن أن نعتبر هاتين النظريتين المتناقضتين على المستوى المؤسسي جانبين مختلفين لنفس التراث المنهجي- الفلسفي الذي نشأ بعد إعادة اكتشاف المنهج الأرسطي والمفهوم الروماني للقوة السياسية الذي لا صلة له بالوجود فقد أدى المنهج الأرسطي بنظريات القوة الحديثة إلى التركيز تحليل القوة بدلاً من التفكير في جوهرها ورسالتها، ولقي هذا المنهج تدعيماً في النتائج النظرية التي ترتبت على فصل علم السياسة عن علم الوجود ومجال القيم.

وقد خضعت هذه السمات النظرية والمنهجية للتنظيم والتنسيق بفضل الاتجاه العلمي الحديث في علم السياسة من خلال وجهة نظر منهجية، ويمثل تفسير فيبر للقوة تفسيراً مستنداً إلى فكرة العلاقات إسهاماً جوهرياً في هذا الاتجاه الجديد لنظرية القوة السياسية.[18] كما أن تعريفات ميلز ودال تتبع نفس اتجاه فيبر على الرغم من أنهما ينتميان لاتجاهات عكسية بالنسبة لتفسير الصفوة السياسية. وتتعارض هذه التفسيرات القائمة على فكرة "العلاقات" مع التفسيرات القائمة على فكرة "التملك" والتي امتدت من هوبز حتى الوقت الحاضر على يد لاسويل وكابلان، ولكن

---

17 اعتمد هوبز في آرائه التوحيدية على تفسير القوة وكأنها شيء يمتلك ويمكن مالكه من ضمان الخير الظاهر في المستقبل، وهذا الرأي يعتمد على نفس الخلفية المنهجية التي تعتمد عليها فلسفة "بتثام" النفعية التعددية والتي تتعارض مع فكرة هوبز عن القوة، حيث يرى بتثام أن امتلاك القوة قد يبح "شراً قومياً ودستورياً" بسبب امتلاك قدر كبير منها.

18 صاغ فيبر (1947: 152) تعريفه للقوة على العنوان الآتي: "القوة هي احتمال تواجد عامل واحد داخل علاقة اجتماعية في وضع يهيؤه لتنفيذ إرادته على الرغم من معارضة الآخرين". وتلك صيغة معقدة للمنهج التحليلي في فهم بنية القوة العلائقية الموجودة من خلال الحياد القيمي.

هذا التناقض لا يلغي الوحدة البنيوية للمستوى النظري الذي يفترض أن القوة السياسية لا علاقة لها إطلاقاً بالوجود، ولا يلغي الوحدة المنهجية التي تفترض وجود إطار تحليلي استقرائي- وضعي، فالأبعاد المشتركة بين هذه التفسيرات هي أبعاد اجتماعية ومؤسسية وليست أبعاداً فلسفية.[19] ومن ثم فإن هذا التناول المنهجي يؤدي إلى تقييمات فنية (تقنية) لحل مشكلة القياسات بدلاً من التفسيرات الفلسفية والنظرية العميقة.[20]

ومع ظهور طبقة اقتصادية جديدة في أوروبا الغربية نشأ الاتجاه إلى تخصيص مؤسسات البنية السياسية داخلياً، لأن الطبقة الجديدة أحدثت تحولاً من نظام "الطوائف الحرفية" التي كانت موجودة في العصور الوسطى إلى منظمات العمل الصناعي الحديثة. وهكذا بدأت التعددية تسري بوصفها نتيجة طبيعية لتزايد المنظمات والروابط الاقتصادية، وبدأت عوامل بنيوية جديدة تأخذ مكانتها في الحياة الاجتماعية كآليات مركزية تنادي بالحرية في مقابل التسلط الذي لا ينفصل عن سوء استخدام القوة. وأصبحت التعددية السياسية — بمعنى تقسيم القوة، الشرط الأول للحرية.[21]

ويرتبط الاتجاه نحو تخصيص المؤسسات السياسية والروابط الاقتصادية والاجتماعية في النظام السياسي في المجتمعات الغربية ارتباطاً مباشراً بتوزيع القوة الاجتماعية- الاقتصادية في أيدي عدد من جماعات المصالح والوظيفية وعدد من الطبقات التي تبلورت بعد الثورة الصناعية. فبالمقارنة بعصور ما قبل الصناعة يبدو البناء الاجتماعي للمجتمعات الصناعية بالغ التقسيم والتباين، مما أدى إلى مفهوم المجتمع التعددي الذي يتألف من قطاعات عديدة منعزلة على مستوى المؤسسات والتي ظهرت مع توزيع القوة الاجتماعية- الاقتصادية لتحقيق القوة المادية: وبدأت الطبقات وجماعات المصالح تسهم في تحديد الأدوار والهويات الاجتماعية للأفراد.

ويتركز النقاش الحالي على هذا التفسير التقني أو الفني ولكنه يفتقر إلى خلفية فلسفية أو أصل فلسفي للاتجاه التعددي، ولكن الاستمرارية الفلسفية الثقافية الكامنة في التعددية والفكر السياسي الغربي لا يمكن تفسيرها في سياق

---

19 لا يوجد تعارض جوهري بين رأي ميلز (1959:9) في "الصفوة القومية" من أن الأقوياء هم القادرون على تحقيق إرادتهم حتى لو قومهم الآخرون، وفكرة دال البديهية (1957:201) أن "(أ) يتمتع بقوة أكثر من (ب) لدرجة أنه يستطيع أن يجعل (ب) يفعل شيئاً لم يكن (ب) ليقوم به إلا من خلال هذا التأثير"، فالصراع بينهما مرتبط بسمات بنية القوة القائمة لا بأصولها وجوهرها.

20 يؤكد بولي بوضوح (1971: 11) أن علماء الاجتماع يتصورون القوة على أنها بعد للحياة الاجتماعية يمكن تقسيم الناس بامتداده، أما علماء السياسة فقد درجوا على الاهتمام بالقوة ونظام المؤسسة المتخصص في ممارسة القوة السياسية في الحياة الاجتماعية أي الدولة.

21 يقول لامينيس: "من ينادي بالحرية ينادي بالاتحاد"، هذا القول إلى جانب صيغة براودن "أكثر من التوحد لتصبح حراً" (نسبيت، 1962: 268)، وهذان يعتبران مثالين للتعددية السياسية القائمة على زيادة المنظمات الاقتصادية الاتحادية الطابع.

الفرض القائل بأن التعددية هي نتاج المجتمع الصناعي أو الاتجاه التقليدي الكلاسيكي الذي يرى التعددية على أنها استجابة أو انتقاد لفكرى الدولة السيادية القائمة على مذهب الوحدة التجريدية. وعلى الرغم من أن التفسيرات التاريخية للتعددية ترد جذورها في مجالات متعددة إلى فلسفة جيمس، أو إلى العصور الوسطى ودراسات "أوتوفون جيركة" عن فكرة القانون أو إلى الخطاب البابوي للبابا ليو الثامن، أو إلى العديد من الحركات الكنسية في القرن التاسع عشر أو إلى الحركة النقابية- السياسية إلا أننا إذا قبلنا بأن الافتراض الأساسي للفكر التعددي هو "مركز متعدد القوى" أو "توزيع القوة والمشاركة فيها" فيجب أن نبحث في الخلفية السياسية للتعددية المتصلة بتبرير القوة السياسية لكي نصل إلى تحليل كامل للوحدة البنائية النظرية والمنهجية في التراث السياسي- الفلسفي الغربي.

من الناحية الكوزمولوجية (الكونية) والوجودية يمكن أن نرى العلاقات المهمة بين التعددية الفلسفية ونظرة ديانات التعدد أو ديانات الحلول إلى العالم، فقد درج أكثر المفكرين على قبول التعددية بوصفها شكلاً معاصراً ومحدداً من أشكال التعددية الدينية بسبب الافتراض التعددي القائل بأن "الواقع الحقيقي هو واقع التعدد، أو الكثير أو المتنوع". ومن هذا المنطلق نرى أهمية اتجاه جيمس الذي يجمع بين الفهم المتمركز للتعددية الفلسفية والمفهوم التعددي للرب والكون على أساس نقد شامل للكونية الدينية والفهم الوجودي بأن الرب ومخلوقاته أنواع مختلفة ومتباينة تماماً. ففي تحليله يرى جيمس أن نتيجة الوجودية الدينية هي قبول الإنسان بوصفه مجرد كائن خارج عن الرب بدلاً من أن يكون شريكاً له، ومن ثم فقد بنى بدائل تعددية للكوزمولوجيا والأنطولوجيا ونظرية المعرفة على أساس مفهوم بديل للرب بحيث تصبح هذه البدائل مزيجاً متجانساً ومهماً، يجمع بين التعددية الدينية والحلول الديني كما لو كانا فلسفتين متطابقتين.[22] وقد نشأ هذا المزج منذ قديم الزمن بوصفه مرحلة انتقالية من فكرة تعدد المطلق (التعددية الدينية) أو اللامطلق (بسبب التسليم بوجود أكثر من مطلق في نفس الوقت) إلى فكرة التوحد بالمطلق (الحلول).[23] ومن ثم يبدو

---

[22] "إن مفهوم الرب بوصفه روحاً للكون وعقله الساري كان بالنسبة لبعض الناس أكثر قيمة من مفهوم الرب بوصفه خالقاً خارجياً (جيمس، 1909: 28) "...إننا في حقيقة الأمر أجزاء داخلية من الرب ومخلوقات خارجية أياً كانت قراءتنا للنظام النفسي المرتبط بفكرة الحلول. ولكن بما أن الرب ليس مطلقاً ولكنه في ذاته "جزء" إذا نظرنا إلى النظام نظرة تعددية فمن الممكن اعتبار وظائفه لا تختلف اختلافاً تاماً عن وظائف الأجزاء الأصغر – ومن ثم تشابهها مع وظائفنا". (جيمس، 1909: 318).

[23] يتمثل التناقض عند جيمس في فلسفته التعددية في أنه يحاول رفض صفات معينة ترتبط عادة بالمطلق، فيتصور وجود مطلق ليس شاملاً ولكنه لا يقدم شرحاً واضحاً لذلك لأن الافتقار إلى الشمول يعني منطقياً النسبية في الوقت نفسه.

الكون التعددي كما تصوره جيمس كأنه "اجتماع للعوالم النفسية الكبرى حيث تتمازج كل النفوس البشرية" (شوان- 1927 :201).

أما الامتدادات القيمية والمنهجية لهذه التعددية الوجودية فهي البرجماتية والتجريبية الجذرية، فالبراجماتية تفترض أن فكرة ما تكون صحيحة إذا كانت هناك فائدة تترتب عليها، وهذا المذهب يؤثر كثيراً في ممثلي التعددية السياسية. أما التجريبية فتصبح أداة منهجية لاكتشاف وتبرير هيكل القوة القائم في "العالم الحقيقي". كل هذه الخصائص الأساسية الوجودية والقيمية والمنهجية للمذهب التعددي السياسي الفلسفي- مثل التعددية السياسية أو البرجماتية أو التجريبية الراديكالية- يمكن اعتبارها امتدادات حديثة للتعددية الدينية القديمة أو الإبيقورية أو الاستقراء الأرسطي في إطار استمرارية التراث الغربي.

وباختصار يمكن القول بأن الخلفية الفلسفية في التعددية السياسية الحديثة يجب أن تحلل في سياق التعددية الدينية و"الحلول" الوجودي، والبراجماتية القيمية والنفعية والتجريبية الجذرية المنهجية، فغياب فكرة التسامي الوجودي في صورة "الوجود الحي والمطلق" في الأنطولوجيا التعددية أو الحلولية يؤدي إلى تفسير قوى الرب – أو الأرباب- وقوة المخلوقات الأخرى الموجودة على نفس المستوى الوجودي، ففي الأساطير الإغريقية القديمة نجد تشابهاً بين الآلهة وطريقة الحياة الارستقراطية وهذا التشابه يرتبط نظرياً وفكرياً بنظرة "اليونان إلى العالم التي تعتمد على التقارب والتخصيص الكوزمولوجي- الأنطولوجي" ويمثل هذا الاتجاه طريقاً لتبرير بنية القوة القائمة بدون الرجوع إلى التسامي الوجودي في إطار متدرج يوصلنا إلى تبرير للقوة السياسية لا تتخلله أية سمات وجودية. كما أن تخصيص الألوهية نتيجة للوجودية التعددية في مجال الفلسفة يؤدي إلى تبرير القوة التعددية على المستوى الاجتماعي من خلال عملية النظر إلى العالم، على حين تصبح صورة الرب القريب في ديانات الحلول أساساً لتبرير هياكل القوة القائمة من خلال فهم الغائية الطبيعية التي تتحكم فيها "يد خفية". وفهم القوة المنفصل تماماً عن الوجودية في التعددية الاجتماعية- الاقتصادية الغربية يقطع جسور الصلة بين الوجودية وعلم السياسية بسبب هذه العناصر المتضمنة من اتجاهات الحلول والتعدد الديني كما يبني هذه الصلة من خلال منهج تجريبي جذري شامل.

وعلى العكس من التجربة الغربية يتمتع التراث الإسلامي بتفسير وتبرير ديني للقوة السياسية يتمركز حول الله، ويمثل في الوقت نفسه الخلفية النظرية للتعددية الدينية- الثقافية ووحدة المؤسسة في التاريخ الإسلامي. فالإيمان

بالتسامي الوجودي المبني على مفهوم "الله" بوصفه حضوراً حياً يعني أن القوة السياسية تقوم على تبرير وجودي سواء في النظرية أو في التطبيق السياسي الإسلامي. وهذا يمثل وحدة بنيوية أخرى في الثقافة السياسية الإسلامية والتصورات السياسية الإسلامية والتي تفترض وجود صلة وثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية. ونظراً لأن جُمّاع القوة والسلطة يرجع إلى الله وحده، فقد نشأت نتيجة سياسية مهمة، وهي أن القوة السياسية يمكن تبريرها من خلال التفسير الوجودي فحسب. ويشكل فهم القوة – على هذا النحو- إطاراً كلياً في التفسير السياسي- الفلسفي إلى جانب فكرة "مسؤولية الإنسان" و"وحدة الحياة".

ويرجع أصل الصلة الوثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية إلى القرآن والحديث بوصفها مصادر للعقائد والفقه، تتسم بتكامل البناء النظري والقضائي، ولذلك أصبحت دعوة القرآن إلى طاعة الله والرسول صلى الله عليه وسلم و"أولو الأمر منكم"[24] أساساً للربط بين علم الوجود والسياسة بل وبين التبرير الوجودي للقوة السياسية في كتابات كل المنظرين السياسيين المسلمين.[25]

ولا توجد أية محاولة على الإطلاق تقريباً في التراث السياسي الإسلامي لتبرير القوة السياسية بدون الرجوع إلى البعد الوجودي، ويمثل التوازي بين التناول الوجودي والتناول السياسي في الإسلام فيما يتعلق بموضوع القوة السياسية الفارق الجوهري مقارنة بالتراث الغربي الفلسفي- السياسي، إذ يعني هذا التوازن أن هناك هوية سياسية محددة يكتسبها الأفراد، كما يعني أن مهمة الدولة هي إرساء دعائم المؤسسة السياسية ووضع حدودها، ففي الحديث الشريف الذي يقول: "اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي" نجد مبدأ أن العربي الشريف في ظروف معينة يجب أن يطيع العبد الحبشي، وهذا المبدأ يجب اعتباره فكراً سياسياً ثورياً مرتبطاً بالهوية السياسية- الاجتماعية في عصر الإقطاع في أوروبا الغربية حيث كانت الهويات أو الانتماءات الاجتماعية- السياسية لا تتحدد إلا من خلال فروق اجتماعية- اقتصادية شبه طبقية. ويمكن فهم هذه الحقيقة بالنظر إلى اعتماد الهوية السياسية- الاجتماعية على الهوية الوجودية في مواجهة التسامي الوجودي، وقد جاءت هذه السمة المميزة للمساواة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية-

---

24 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ﴾ (النساء: 59).

25 هذه الدعوة القرآنية تؤيدها عدة أحاديث منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما معناه: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى الإمام فقد عصاني" وقوله: "اتقوا الله وأطيعوه وإن ولي عليكم عبد حبشي أفطس قمئ إذا بأس عليكم فاسمعوا له وأطيعوه"، وهذان الحديثان مثالان مهمان يؤيدان هذه الصلة النظرية.

الاجتماعية في الإسلام بوصفه نتيجة قيمية للبعد الوجودي الذي يدعو إلى اعتبار كل البشر متساوين على المستوى الوجودي وأنه ليس للإنسان أي فضل إلا بالتقوى.

وتوحي فكرة رجوع القوة والسلطة بأكملها إلى الله بأن القوة في صورها المادية الاقتصادية أو في وضعيتها السياسية على الأرض مؤقتة ونسبية. وهكذا فإن ممارسة القوة لا تتم إلا بعد تبريرها بالرجوع إلى قوة الله المطلقة. ويمثل مفهوم "الولاية" الذي استعمله ابن تيمية مصطلحاً بالغ الأهمية لبيان هذا التناول للقوة السياسية، فيقول: إن كل ممارسات السلطة (الولاية) تحقيقاً للقوة هي تجليات للقتوى يتقرب بها الإنسان – خليفة الله- إلى الله ويصبح بموجبها كل من يتقلدها نائباً عن الله. هذه الصيغة يمكن اعتبارها مثالاً جيداً للتوازي بين التدرج الوجودي والتدرج السياسي.[26]

وهناك نتيجتان مهمتان للتبرير الوجودي للقوة السياسية تتصل الأولى بأصل القوة والثانية بممارستها، حيث تمثل قضية أصل القوة موضوعاً في العقائد، أما قضية ممارسة القوة فهي موضوع فقهي يتصل بإراء دعائم القوة السياسية، ونظراً للترابط بين العقائد والفقه في إطار كلي فإن القوة السياسية بتبريرها الوجودي تصبح ركيزة الثقافات والنظريات السياسية الإسلامية. ومن التاريخ المتعلق بأصل القوة التي ترجع لسلطة الله تتحدد مهمة الدولة بأنها إرساء دعائم السلطة السياسية، وبذلك يمكن القول باستخدام "الأنماط المثالية" من النظريات الحديثة عن الدولة – أن الدولة الإسلامية بوصفها مؤسسة للسلطة السياسية تعد أداة أنطولوجية تتسم بتسامي بنيتها المؤسسية، فهي أداة أنطولوجية لأنها أداة للحكم تهيء الجوء السياسي- الاجتماعي الذي يمكن فيه إقامة الصلة الوجودية في أفضل صورها بين الله المهيمن المطلق ومخلوقاته.[27] وهكذا وعلى عكس الشمولية الغربية التي تتركز في الدولة، لا تكتسب الدولة في النظريات السياسية الإسلامية معناها بوصفها مؤسسة سياسية بحتة وإنما يمكن تبرير وجودها من خلال فعاليتها لتحقيق العلاقة الوجودية.

---

[26] يستخدم هذا المصطلح للدلالة على سلطة الخليفة ولكنه يستخدم أيضاً لسلطة العامة بما فيها كل مستويات الحكم في المجتمعات الإسلامية من الخليفة حتى أدنى مستويات الحكومة اعتماداً على الحديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" بمعنى توسيع السلطة الاجتماعية السياسية في كافة أنحاء المجتمع.

[27] من الأمثلة الجيدة في هذا الصدد العلاقة بين "تدبير التوحيد" و"المدينة الفاضلة" في فلسفة ابن باجة السياسية المذكورة سالفاً (1967).

وقد أدت هذه الفعالية الأدائية النظرية إلى إقامة دعائم المؤسسة المتسامية في التاريخ السياسي الإسلامي وذلك بفضل ممارسة القوة السياسية في ضوء التبرير الوجودي لتحقيق مهمة عبر عنها ابن تيمية بقوله: إنها تأييد سلطة الله لتهيئة الظروف أمام الناس لطاعته. وقدّم تفسير تسامي المؤسسة الناتج عن توجيه السلطة السياسية لتحقيق هذه المهمة تبريراً نظرياً يستند إلى علاقة متبادلة بين الغائية الكونية والنظام السياسي، وخير أمثلة هذه العلاقة ما نجده عند فخر الدين الرازي والفارابي في تفسيراتهم العضوية للنظام السياسي من خلال تشبيهات بيولوجية تقارن بين الهيكل الحكومي والجسم البشري.[28]

وهناك ثلاث نتائج مهمة لهذا البناء السياسي- الاجتماعي الدقيق تمثل امتداداً للغائية الكونية، وهذه النتائج تنعكس على النظرية والتطبيق في التاريخ السياسي الإسلامي:

1- فهم التقييم الدائري للاستقرار والنظام الاجتماعي القائم على العدل بالمقارنة بالتجارب التعددية الحركية الفاعلة في التغيير الغربي.

2- صورة المساواة والتكافل في البنية الاجتماعية (التعاون) بالمقارنة بالتقسيم الطبقي الاجتماعي- الاقتصادي الذي ينشأ عن إساءة استغلال القوة على أيدي بعض الجماعات الاجتماعية- الاقتصادية.

3- تركيز القوة من خلال مركزية المؤسسة والأجهزة الحكومية للحفاظ على النظام السياسي بالمقارنة بتعدد المؤسسات الاجتماعية- الاقتصادية المستقلة القائمة على التقسيم الاجتماعي- الاقتصادي للقوة المادية.

وتساعدنا النتيجة الأولى في فهم الوعي السياسي للعقل المسلم الذي يتقبل النشاط السياسي بوصفه مهمة محددة لإقامة العدل في العالم بأجمعه، ولذلك لا نجد في العقلية الإسلامية أي أساس قيمي لفكرة التطور الخطي الأوحد من خلال توسيع القوة المادية وهي الموجودة في الوعي السياسي الغربي الذي نما بصفة خاصة في عصر التنوير،

---

[28] استخدم هؤلاء الفقهاء هذا الرأي العضوي لتأييد ما ذكروه عن مؤهلات الإمام. فتحدث الفارابي عن الرئيس الأول (1968)، والرازي عن "السايس المطلق"، وقالا إن هذين يجب أن يكونا متمتعين بأكمل الصفات الممكنة بشرياً حيث إن صفات القائد السياسي أصبحت هي القضية المحورية في هيكل القوة المركزة. وذكر الجاحظ (1969) أن الصورة المثالية للإمام هي أن يكون متمتعاً بصفات عقلية وأخلاقية متميزة، أما الفارابي (1964) فقد ربط بين الرأس الأكبر والله طبقاً لوضع كل إنسان وكل شيء في أفضل مكان مناسب له، ولهذا الرأي أهميته في بيان تكييف الغائية الكونية مع النظام السياسي.

ويتضح هذا الفرق الجوهري في التفسير الدائري للاستقرار الاجتماعي الذي يركز على العدالة عند فخر الدين الرازي وابن خلدون وتورسون بينج.[29]

ومن هنا لا يمكن في هذا الإطار تبرير أي تهديد للعدالة- وهي القيمة الأساسية للمثالية السياسية- بتدمير النظام والاستقرار- الاجتماعي السياسي حتى ولو كان هذا التهديد من الممكن أن يؤدي إلى تطور مادي ضخم، مما عضد من هذا الفهم للارتقاء الدائري للاستقرار الاجتماعي، فلسفة التعاون التي تؤمن بالمساواة والتكامل وتربط بين كل المسلمين عبر التاريخ حتى يوم الحساب بفضل مفهوم الأخوة كما حدده القرآن. وقد نشأت هذه النظرة التكافلية من فكرة التكافل الميتافيزيقي- الأنطولوجي الذي يمثل واقع التكافل الاجتماعي- السياسي والتكافل الاجتماعي- الاقتصادي من خلال تكافل أخلاقي يتحدد نظرة شاملة للعالم وقانون جامع يجعل الزكاة- على سبيل المثال- حقاً لفقراء المسلمين على أغنيائهم. وتمثل "الحسبة" ضمير المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين وفرض عين على المحتسب، ولذلك فهي بمثابة البعد الاجتماعي- النفسي لهذا الاستقرار المنشود القائم على وحدة المجتمع والمساواة بين أفراده، ولذلك أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة، على يد البعض مثلما حدث نتيجة للتقسيم الطبقي الاجتماعي- الاقتصادي وظهور البرجوازية في المجتمعات الغربية وذلك على أساس أن القرآن أدان فرعون بوصفه رمزاً لإساءة استغلال القوة السياسية وقارون بوصفه رمزاً لإساءة استغلال القوة الاقتصادية.

وتتمثل المعضلة الجوهرية في التاريخ والثقافة السياسية الإسلامية في ضرورة تركيز القوة من خلال "المركزية المؤسسة" للمنظمات الحكومية لتحقيق مهمة الدولة المنشودة ولإقامة نظام سياسي يمنع إساءة استغلال القوة، وقد حاول الساسة والمنظرون السياسيون المسلمون التوفيق بين هذه الأهداف المتناقضة من خلال قاعدة قيمية قوية وحماية سيادة القانون واستقلال السلطات القضائية.

وقد تطورت التعددية الثقافية- الدينية في التاريخ الإسلامي السياسي- الاجتماعي جنباً إلى جنب مع وحدة المؤسسة، على الرغم من أن هذا يبدو تناقضاً ظاهرياً إلا أنه من الممكن تفسيره بالرجوع إلى أصول هذه النظرة، لأن العوامل التاريخية والبنية الأساسية المادية لا تكفي وحدها لتفسير ذلك التطور تفسيراً كاملاً نظراً لعدم وجود نظير له

---

29 يقول فخر الدين الرازي: "العالم بستان أبياره الدولة، ودولته، السلطان، وحاجبه الشريعة، وشريعته السياسة التي تصون الملك، والمملكة هي المدينة التي يقيمها الجيش، والجيش تضمنه الثروة، والثروة تستمد من الرعية، والرعية يصبحون عبيداً بالعدل الذي هو أساس خير العالم".

في مجتمعات أخرى لها نفس البنية الأساسية، ويكشف الواقع التاريخي عن استمرار وتعايش العديد 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 وتطورات سياسية تمثل امتداداً لرؤيتين بديلتين للعالم.

ولقد أدت "طبيعة الدولة" ووظيفتها الدعوية في الإسلام من ناحية ومسؤوليتها في وضع فلسفة تؤمن بالمساواة من ناحية آخرى إلى ثنائية- اجتماعية- سياسية تقوم على التمييز بين الراعي والرعية (حاكم ومحكومين) في التاريخ السياسي الإسلامي. فالمجموعة الأولى "الراعي" أو "وجوه الناس" (الأمراء والعلماء والرؤساء عند ابن جماعة) هم مسؤولون عن توجيه مهمة الدولة المنشودة والسيطرة عليها، ونظراً لضرورة وجود قوة عسكرية وسياسية ضخمة لإقامة العدل في كل أنحاء العالم فمن الممكن تبرير تركز القوة في أيدي هذه الجماعة باعتبارها المركز السياسي. أما من الناحية الإدارية فيمكن اعتبار ثنائية المجتمع انعكاساً اجتماعياً للتدرج الوجودي، لأن ثنائية الحياة الاجتماعية- السياسية تؤدي إلى ازدواجية في توزيع القوة السياسية وتخلق صراعات قوية، ومن ثم تربط ارتباطاً وثيقاً بتركز القوة في أيدي صفوة معينة.

وإلى جانب موضوع وحدة المؤسسة السياسية في المجتمعات الإسلامية عن طريق تركيز القوة السياسية هناك فكرة ينبغي التأكيد عليها وهي أن وحدة المؤسسة الإسلامية تختلف كثيراً من الناحية الفلسفية والمنهجية عن الوحدة السياسية الغربية البديلة للتعددية في إطار التراث الغربي الفلسفي- السياسي كما تقدم ذكره. وهكذا فإن وحدة المؤسسة الإسلامية في التاريخ تتعارض مع تناول التراث الغربي والتناول التعددي، لأن فلسفة هوبز تؤمن بوحدة المؤسسة انطلاقاً من الحاجة الملحة للنظام والوحدة لتفادي الاضطراب والفوضى، وهذه النظرة لها مبرارتها العملية إذا فسرناها تفسيراً استقرائياً، وتتسم بصبغة علمانية قوية. أما الاختلاف الجوهري الذي يميز وحدة المؤسسة السياسية الإسلامية فهو وجود صلة نظرية بين الوحدة الوجودية- الكونية المتمثلة في التوحيد والوحدة السياسية. أما التفكير الغربي الذي يؤمن بالوحدة أو التعدد فقد تشكل في نفس البنية الفلسفية ولذلك فإن الوحدة الغربية عبارة عن "وحدة علمانية" نظمتها عملية المزج بين شذرات الحقيقة من خلال علمنة المعرفة وتكامل المؤسسة. وقد أمكن إزالة التناقض

بين التقسيم المعرفي للحقيقة ووحدة المؤسسة من خلال تبرير القوة السياسية بمعزل عن علم الوجود اعتماداً على التخصيص الوجودي وتقارب الألوهية، وهذا يختلف جملة وتفصيلاً عن تركيز السلطة في الدول الإسلامية.

ولكن من الجدير بالملاحظة أن تجميع القوة السياسية في المركز لم يكوّن وحدة اجتماعية- ثقافية عبر التاريخ الإسلامي، لأن تعدد الجماعات الاجتماعية الثقافية داخل حدود الدول الإسلامية يناقض هيكل القوة السياسية المحدد وجودياً، والذي يفترض تقسيماً أفقياً للناس حسب اتجاهاتهم الوجودية. ومن هذا المنطلق تعد الدولة الإسلامية اتحاداً يضم عدة (ملل) "جماعات ثقافية- اجتماعية" في ظل المركز السياسي موطن القوة والذي يعطي الهوية السياسية- الاجتماعية لكل جماعة من الجماعات الثقافية الدينية حسب توجهها الوجودي والتي ترتبط بالنظام برباط معين للمواطنة وهو "الذمة".[30]

إن التقسيم الأفقي للمحكومين إلى جماعات دينية- ثقافية مثل (اليهود والمسيحيين الأرثوذكس- والمسيحيين الكاثوليك...) في صورة نظام "الملة" ورفض التقسيم الطبقي الهرمي الاجتماعي- الاقتصادي هو بمثابة الاتجاه الفردي في المجتمع السياسي الإسلامي، وتؤكد المنافسة بين العقليتين السياسيتين الغربية والإسلامية على أن التعددية الدينية- الثقافية في التقسيم الأفقي على أساس القطاعات لا يمكن أن تتعايش مع التعددية الاجتماعية- الاقتصادية في التقسيم الطبقي الهرمي.

فالتعددية الدينية- الثقافية في التقسيم الأفقي على أساس القطاعات تتطلب عقلية اقتصادية معينة تلغي الفرق بين الاقتصاد المعياري والوضعي، ويمكن اعتبار ذلك أساساً قيمياً لعلمنة الاقتصاد وتوجيه الاقتصاد الوضعي من خلال إرشادات الاقتصاد المعياري النابع من إطار قانوني شامل تكون بفضل العقائد. ومن المستحيل أن نرى تراكماً اقتصادياً في مثل هذا النوع من العقلية الاقتصادية (فالزكاة مثلاً حق للفقير على الغني وهو أمر لا يمكن فهمه من زاوية عقلية اقتصادية بحتة).

---

30 يعد احترام "المواطنة" جزءاً من المسؤولية السماوية المكلفة بها الدولة وهناك أحاديث عديدة تدعم ذلك منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما معناه: "إن الله ينهاكم عن أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب حتى تستأذنوهم، أو أن تضربوهم أو أن تأخذوا زرعهم إذا أدوا الجزية"، وقوله: "من ظلم ذمّيّاً أو غشه أو كلفه فوق طاقته أو سلبه متاعه خاصمته يوم الحساب". وتبين رسالة ابن تيمية (1966: 219) إلى المغول أن الدولة الإسلامية تؤدي "أعظم الواجبات" بإطلاق سراح السجناء المسيحيين واليهود من أيدي الأعداء (مار كاري، 1976: 213)، وهذا مثال مهم لالتزام الدولة الإسلامية بحماية الأقليات الدينية الثقافية في أراضيها (جونتيز – 1921).

ولم يكن من الممكن للجماعات الثقافية الدينية العديدة أن تحتفظ بأسلوب حياتها داخل أراضي الدولة الإسلامية إلا داخل بناء اجتماعي- اقتصادي يعد فيه الاقتصاد خادماً للسياسة ولإقامة العدالة والاستقرار الاجتماعي، ومن الفروض الاقتصادية الإسلامية أن كل ما يحتاجه الناس ينبغي إنتاجه، وأن الموارد الاقتصادية يجب أن توزع توزيعاً عدلاً مع وجود فارق بين القطاعات الأفقية. وقد أتاح هذا "الفرض" الفرصة لوجود واستمرار الثقافات المحلية الأصلية بأنماطها المعيشية الخاصة بها، فالتعددية القانونية التي تكفلها وتغذيها التعددية الدينية- الثقافية أعطت فرصة للأقليات التي تتمتع بنفس الهوية الاجتماعية- الاقتصادية لتطبيق قوانينها الخاصة على شؤونها الداخلية مما ضمن لها بقاء أنماطها المعيشية الخاصة بها.

ولكن التعددية الاجتماعية- الاقتصادية الغربية تتعارض تماماً مع هذه العقلية الاقتصادية، فاليوم يتسم أسلوب الحياة الغربي بأنه "عالمي" و"موحد" الأمر الذي يهدد بالقضاء على تعدد الثقافات المحلية الأصلية وذلك هو المحصلة النهائية لاعتماد الثقافة على السياسة والاقتصاد، فالعقلية الاقتصادية الغربية تفترض أساساً أن كل ما يتم إنتاجه ينبغي أن يستهلك بعكس الفرض الإسلامي القائل بأن كل ما يحتاجه الناس ينبغي أن ينتج، فكانت النتيجة في الغرب نمو الحاجات مكونة ثقافة استهلاكية أدت إلى عالمية النمط المعيشي الغربي لضرورة اكتشاف طرق جديدة لاستيعاب الإنتاج المتزايد، والسبب الأساسي الاقتصادي لهذه التعددية الاجتماعية- الاقتصادية - التي تؤدي إلى وحدة ثقافية- هو الفصل بين الاقتصاد المعياري والاقتصاد الوصفي والتسليم بأن الموارد ينبغي أن توزع توزيعاً عادلاً.

وهكذا أدت التعددية الإسلامية الدينية- الثقافية القائمة على قوة سياسية ومحددة 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. أما التعددية الاجتماعية- الاقتصادية الغربية القائمة على قوة سياسية ذات تبرير منفصل عن علم الوجود فقد أدت إلى توحيد أنماط الحياة في ظل حماية بنية قانونية واحدة في كل أنحاء العالم، وإلى تعدد المؤسسات اعتماداً على التقسيم الطبقي الهرمي الاقتصادي الاجتماعي داخل المجتمعات، وبناءً على ذلك فإن التعديلات التي أدخلتها صفوة السياسيين المستغربين على بنية المؤسسة في المجتمع الإسلامي قيمتها قليلة، لأن التغريب "الحقيقي" لا يكن أن يأتي إلا بإيجاد فرق وظيفي اقتصادي- اجتماعي، ولكن مثل هذا الفرق لا يمكن تبريره في إطار إسلامي لأن الدولة الإسلامية لا تتوحد بمجموعة اقتصادية- اجتماعية معينة لتعينها على تحقيق التراكم الرأسمالي، فالدولة الإسلامية لها

شخصيتها ومهمتها المعتمدة على معايير أساسية لا تتناسب مع التناول النفعي البرجماتي، فالتحكم المباشر في الموارد الاقتصادية الأساسية لتحقيق هيكل توزيع عادل في إطار ارتقاء دائري لا يمكن أن يؤدي إلى تعددية اقتصادية– اجتماعية، كما أن التعددية الاجتماعية الاقتصادية ذات الطبيعة الديناميكية المتوثبة التي تحاول تحقيق أفضل توزيع منتج للموارد الاقتصادية– هذه التعددية تؤدي إلى تدمير التعددية الدينية– الثقافية بسبب ميلها إلى التوحيد. أي أن تدمير التعددية الإسلامية الثقافية– الدينية، أو تدمير الفلسفة الهندية نتيجتان لعالمية الوحدة الثقافية الغربية التي تستهدف إقامة نمط واحد للحياة في كل أنحاء العالم من جراء التفسير الإنتاجي للتطور الاقتصادي وتأثير ثقافة الاستهلاك، الأمر الذي يتزايد مع تطور نظم الاتصالات الحديثة.

والسؤال الجوهري الآن هو: هل ستتحول المجتمعات الإسلامية إلى بنية التعددية الاجتماعية– الاقتصادية؟ إن هذا السؤال يجب تقييمه من خلال "النظرة إلى العالم" لا من خلال استراتيجيات التحول المؤسسي المفروضة على المجتمعات عن طريق الصفوة السياسية المستغربة. وسوف تؤدي محاولات تغيير المؤسسة إلى محاولات مضادة نابعة من الثقافة الاجتماعية السياسية التي تعتمد على صلة وثيقة بين المجالين الوجودي والسياسي، لأنه من الصعب تبرير القوة السياسية بمعزل عن علم الوجود مما يؤدي إلى مشكلة عدم تكيفها مع القوة السياسية ذات التبرير الوجودي في الثقافة السياسية الأصيلة.

4– التقسيم الثنائي في مقابل التقسيم التعددي للنظام السياسي العالمي:

تمثل فكرة "الوحدة السياسية" ونتائجها المتعلقة بالنظام السياسي الدولي جانباً من المفاهيم الأساسية التي تفسر الاختلافات السياسية والفلسفية والعقائدية بين التراث الإسلامي والتراث الغربي، ونستطيع أن نتناول بالتحليل المقارن الركائز الفلسفية التي سادت منذ نشأة الدول القومية، وحتى تكوين الدولة– الأمة الحديثة بوصفها وحدة سياسية دولية، وأن نتناول الأسس العقائدية للتقسيم الثنائي للنظام السياسي الدولي في النظريات الإسلامية إلى "دار الإسلام" و"دار الحرب" لنخرج بمؤشرات مهمة تبين رد فعل الإسلام لعالمية المثل الغربية السياسية وكيف أن هذه الاستجابة يمكن فهمها من خلال الأسس العقائدية الفلسفية للعوامل التاريخية والثقافية.

وهنا تواجهنا في البداية مشكلة أساسية تتعلق "بالمفهوم" وتاريخ اللغة إذا أردنا عقد مثل تلك المقارنة، لأن "الأمة الدولة" (Nation State) هي نتاج غربي محض، ولذلك ظهرت مشكلة إيجاد مصطلد مقابل لها في

اللغات غير الغربية أثناء عملية التحدي والتأثير الذي مارسته المؤسسات الغربية على المجتمعات الأخرى، وتتضح تلك المشكلة خاصة في علاقتها بلغة الإسلام فبالمثل يصعب جاداً أن نجد في اللغات الغربية مصطلحاً مناسباً يوازي مصطلح "أمة" بوصفها وحدة اجتماعية- سياسية لأنها ظاهرة فريدة في التاريخ والثقافة السياسية الإسلامية.

ويقودنا التحليل اللغوي لمصطلح "الأمة- الدولة" إلى دلالات ومعاني مفهوم "الأمة" و"الدولة" فبينما يمثل لفظ "الشعب" مصطلحاً واسع الدلالة لأنه يعبر عن أي تجمع من الأفراد، ولذا نجد أن لفظ (Nation) في الإنجليزية يستخدم بمعنيين لإعطاء دلالة خاصة لهذا المجتمع من الأفراد، فالاستعمال الأول يعبر عن تجمع واعٍ من الأفراد لتكوين مجتمع اجتماعي- سياسي موحد تحت حكومة واحدة، أما الاستعمال الثاني فيشير إلى مجتمع ذي سمات مشتركة مثل الجنس والدين واللغة والتقاليد ويوضح الاستعمال الأول الهوية والتوجه الاجتماعي- السياسي لجماعة الأفراد وبهذا المعنى استخدم لفظ (Nation) حيث تتداخل دلالاته مع دلالات مفهوم الدولة (State).[31]

أما التحليل التاريخي اللغوي لمفهوم (state) (الدولة) فيقودنا إلى تغيرات (status) في اللاتينية وألفاظ: stato, etat, stat في اللغات التيوتونية وطبقاً لما كتبه بومندورف كما جاء في ترجمة بايبراك أصبح مفهوم الدولة جزءاً من النظرية على الرغم من أنه قد سبق استعماله في عصور قديمة للإشارة إلى دلالات أخرى سواء عند أفلاطون أو سيسرو أو القديس أوغسطين.[32]

---

[31] إن مفهوم Nation في الألمانية أو الفرنسية له المعنى نفسه كما في الإنجليزية تقريباً، ولكن مع بعض التغيرات في المعنى بالنسبة للألمانية، وقد استخدم هذا المصطلح في الألمانية بمعناه الثقافي السياسي ولكن بدأ استخدام المعنى السياسي Volk في الثلاثينيات، وفي علم المعاني في اللغة الألمانية توجد علاقة وثيقة بين Volk ككيان عضوي، وStaat بوصفه شكلاً تنظيمياً. ونرى في الألمانية أيضاً التفريق نفسه والواضح بين المفهوم الاجتماعي السياسي والمفهوم الاجتماعي الثقافي في مصطلح Kulturnation الذي يشير إلى الثقافة واللغة، ومصطلح staathation الذي يشير إلى الهوية الاجتماعية السياسية. أما في الفرنسية فإن مصطلحات Etate Peuple، Nation فبينها علاقة معنوية رابطة، فالمصطلح Nation يشير إلى مجموعة من الناس يرتبطون برباط الرغبة في العيش معاً في Patrie أي أرض تسكنها هذه المجموعة. أما في اللغة الإيطالية فإن الصلة بين الدولة ومصطلح Nazione إما يعني كياناً يساوي الدولة أو يميل إلى أن يكون دولة والدولة تميل إلى تكوين Nazione وتتكون منها في الوقت نفسه.

[32] أشار الإغريق إلى المدينة بكلمة Polis التي تبين أن مفهوم الدولة في اللغة اليونانية كان متوقفاً على المدينة في إطار أخلاقي وهكذا "تشير كلمة Polis إلى معنى الدولة والكنيسة معاً" (بلونتشلي، 1892: 23). أما النظرة الرومانية للدولة العالمية فاعتمدت على عنصر قانوني فاختلفت إلى حد كبير عن المدينة/ الدولة عند الإغريق. وقد استعمل القديس أوغسطين ثلاثة مصطلحات لبيان الفرق بين أنواع الدولة خاصة في إيطاليا، فقد استخدم مصطلح Regunum لوصف الملكية الإقليمية. أما مصطلح Res publica فكان يستخدم لصوف المجتمعات الأكبر فمثلاً Res publica Christina مصطلح يضم كل المؤمنين في قطيع واحد. (دينترفيز، 1967: 3).

وعند الجمع بين المفهومين نجد أن مفهوم "الأمة– الدولة" يمثل نمطاً خاصاً من حكومة "مجتمع" أو "شعب" يرتبط أفراده بشعور التلاحم نظراً لثقافتهم المشتركة ووعيهم القومي الذي يحدد هويتهم الاجتماعية– السياسية، ولكي يتحقق هذا المفهوم يجب "أن يوجد شكل مركزي على مساحة كبيرة ومحددة من الأرض" (كون: 4: 1969). وهكذا فإن شرعية "الأمة– الدولة" بوصفها وحدة سياسية والوعي بالقومية هو نتاج حديث، على الرغم من أن بذوره وأصوله الفلسفية ترجع إلى عصور قديمة جداً.

وعلى الرغم من أن أصل الأمة والشعور القومي يمكن أن يرجع إلى أمة موغلة في القدم إلا أن الشرعية السياسية للسيادة القومية، والنظرية السياسية عن القومية لم تظهر إلا بعد انهيار النظام الإقطاعي التقليدي في العصور الوسطى. وكانت إرهاصات نظام الأمة– الدولة بوصفه نظاماً عالمياً قد بدأت في الظهور في القرن الحادي عشر، ولكن دخول هذه الوحدة إلى نظام أوروبا لم يكتمل إلا في منتصف القرن السابع عشر بعد اتفاقية وستفاليا سنة 1648م.

وقبل تلك الفترة لم تكن النظم السياسية ترقى إلى مستوى "الأمة" مثل نموذج المدينة– الدولة و"الشعب" في اليونان القديمة أو الجمع بين "الدولة والمملكة" في بابل. أما النظم السياسية في الإمبراطورية المقدونية أو الرومانية فكانت تمثل العقلية السياسية متعددة الجنسيات أو العالمية التي تضم الشرعية السياسية لتأليه الأباطرة ولم تكن الدولة الرومانية مجتمعاً، ولكنها كانت نواة "الدولية القومية" أما في العصور الوسطى فقد شكلت المسيحية العقلية السياسية حول فكرة الكومنولث المسيحي، وكان مصطلح Natio villa (الأمة– المدينة) لا يزال يستخدم للدلالة على مجموعة من الأقارب وجاء أول استخدام له على لسان بارون أكسفورد لوصف مملكة إنجلترا سنة 1258م.[33]

وقد شهدت الحقبة الممتدة من القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر عملية إرساء دعائم "الدول– الأمم القومية" وهذه حقيقة أساسية في عملية الانتقال الاجتماعي السياسي من المدن إلى الوحدات القومية. وبعد فترة النشوء والانتقال انهار النظام التقليدي في أوروبا وحل محله نظام جديد اجتماعي– ثقافي، واجتماعي– اقتصادي، واجتماعي– سياسي، وكانت قاعدته القيمية الدينية هي البروتستانتية، وقاعدته العلمية الفكرية هي نظرية جاليليو عن الحركة، أما قاعدته الاجتماعية السياسية فهي السيادة القومية المطلقة للملكية داخل حدود إقليمية معينة، وكانت

---

33 ظهر في ألمانيا ما يشبه الدولة المستقلة في ظل حكم أسرة ساكسون سنة 919م، أما الملكية فقد بدأت تاريخها الطويل في فرنسا عام 987م، وفي بريطانيا بدأ ويليام الأول في تكوين إنجلترا الجديدة بعد سنة 1066م (باركر، 1927: 120).

قاعدته الاجتماعية الاقتصادية هي الروح التجارية. وكان نظام الأمة– الدولة نتاجاً مكملاً لهذا النظام الجديد في الحضارة الغربية وله نفس الخلفية الفلسفية. ومن الناحية النظرية والتأسيسية جاءت عملية تنظيم ومنهجة الأمة– الدولة على يد ميكيافيلي، وبودين وهوبز، أما مبادىء النظام الدولي الذي تحولت فيه الأمة– الدولة إلى وحدة سياسية فقد قدمها جروتيوس الذي استخدم أفكار براون– فاسكيز– سوريز– جيلنتليز واعترف بفضلهم عليه.

ويتسم تطور الأمة– الدولة بوصفها وحدة سياسية أساسية، والتقسيم التعددي للنظام العالمي بنفس خصائص التراث السياسي الفلسفي الغربي الذي سبق ذكره، حيث نجد جوانب عديدة مشتركة بينهما تبين العلاقة بين التراث السياسي الفلسفي بوصفه وحدة بنائية ونظاماً للأمة الدولة بوصفه نظيراً تأسيسياً لهذا التراث. وتشتمل هذه الجوانب المشتركة على استقلال الثقافة السياسية والبنية السياسية التي تفتقر إلى صلة مباشرة بالتناول الوجودي والهوية الاجتماعية– السياسية المحددة بعوامل حقيقية بدون الرجوع إلى الإطار القيمي والسلطة المطلقة للمعرفة الإنسانية في صورة الإرادة القومية.

ويرتبط التأثير الجوهري بالأمة– الدولة بمفهوم "المواطنة" طبقاً لمعايير معينة أما التأثير الخارجي لها فيتمثل في ضرورة وجود نظام المؤسسة المكونة من عدة أمم– دول. ويعدّ فصل السياسية عن علم الوجود شرطاً ضرورياً لإقامة مثل هذا النظام الذي يسهل التحكم فيه حسب هيكل القوة الموجود.

أما بالنسبة للمبدأ الفردي في التفكير السياسي الإسلامي فإنه يتمثل في ضرورة وجود صلة مباشرة بين الأصول الوجودية والمعيارية القيمية والوحدة السياسية بحيث لا يمكن استيعاب هذا المبدأ داخل الشرط الضروري اللازم للتراث الغربي أولاً وقبل كل شيء وعلى العكس من معيار "المواطنة" الذي تمثل في الأصل العرقي أو مكان الميلاد والذي لا يمكن للإرادة البشرية أن تتدخل في تحديده، نجد أن الفهم السياسي الإسلامي يفترض أن الفرد يقبل طواعية الانتماء لكيان اجتماعي– سياسي مسلم من خلال تحديد دقيق للهوية الاجتماعية– السياسية اعتماداً على الاتجاه الوجودي.

وتلك الهوية الاجتماعية– السياسية هي امتداد للإيمان بوحدة مسؤولية الإنسان ووحدة الحياة. ويمكن تعريف الفرق الأساسي بين المؤمن والكافر باعتبارهما تناولين وجوديين مختلفين وفئتين متناقضتين تماماً ويمكن تعريفه أيضاً على أنه الاختيار بين قبول أو رفض هذه المسؤولية الخاصة على الأرض. وهذا الاختيار يعني اختيار أسلوب محدد للحياة

لأن فكرة مسؤولية الإنسان تعطي مسؤولية معينة للمجتمع السياسي المسلم (الأمة).[34] فالأمة 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. ويرتبط هذا المفهوم نظرياً ومنطقياً وعملياً بالآية القرآنية: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة...﴾ (الأنبياء: 92)، وبالاعتقاد في التوحيد. ومن هذا المنطلق الذي يربط الوحدة الاجتماعية- السياسية بالأصول الوجودية يكاد يكون من المستحيل ترجمة لفظ "الأمة" إلى أية لغة أخرى، لأنها لا تفهم إلا في سياق مفاهيم إسلامية شاملة تحدد من خلال إضفاء قيم جديدة على المصطلحات التي كانت موجودة قبل الإسلام والتي أضاف إليها القرآن أبعاداً جديدة. وكما يوضح التحليل اللغوي التاريخي الذي تقدم ذكره فإنه لا يمكن استخدام كلمة "أمة" في مقابل الكلمات: nation- peuple- volk- state- etat- status ولا مصطلح Res republica الأوغسطيني الذي يشير إلى المجتمع المسيحي العالمي نظراً لطبيعته الاجتماعية- السياسية. فمن وجهة النظر الأوغسطينية والتاريخ اللغوي نجد أن هذاالمصطلح يحمل معاني تتصل بالدولة وبالمجتمع الدولي معاً. ومن الممكن استخدام لفظي "شعب" أو "قوم" العربيين بوصفهما مقابلين لبعض استخدامات مثل هذه المفاهيم الغربية مثل nation ولكنها لا تدل على الهوية الاجتماعية- السياسية مثل "الأمة" التي تعني المجتمع السياسي العالمي المسلم الذي يضم كل مسلم ويؤمن باتجاه وجودي بوصفه إطاراً للعقائد وبمعايير قيمية مشتركة كأساس للحكم القانوني الشامل (الفقه).

ويمكن تقييم التوجه الاجتماعي-السياسي للأمة وهويتها من خلال هذه الصلة بين العقائد بمثابة أسلوب للإيمان والفقه بوصفه أسلوباً للحياة، وتعتمد وحدة الأمة على الاتجاه الوجودي المشترك بين أفرادها أكثر من العوامل اللغوية أو الجغرافية أو الثقافية أو البيولوجية وترتبط ارتباطاً مباشراً بمفهوم الله وبتصور الإسلام عن العالم والذي ينبع من الاعتقاد في التوحيد.

---

34 حدد القرآن الكريم مهمة الأمة في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ...﴾ ترجم بيكتول أمة إلى Nation، وترجمها يوسف علي إلى People (1983)، وترجمها إسماعيل الفاروقي إلى Society (1982) ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 103-104).

إن مثل هذه العقلية ذات الهوية الاجتماعية- السياسية تحدد نوعاً معيناً من "المواطنة" للمسلمين الذين يقررون العيش معاً لأداء مسؤوليتهم السماوية من خلال إقامة منهج للحياة ينبع من المعايير القيمية، أما بالنسبة لأهل الذمة فهم يقبلون السلطة والحماية السياسية التي تمارسها الدولة الإسلامية تحقيقاً للقوة السياسية للأمة، ويتمتعون بالاستقلال لممارسة حياتهم بطريقتهم داخل بنية قانونية تعددية. وتؤدي فكرة الوحدة السياسية إلى تقسيم ثنائي لنظام السياسي العالمي إلى "دار الإسلام" حيث يمكن الاضطلاع بالمسؤولية السماوية حسب قواعد الفقه، و"دار الحرب" حيث لا تتوافر للمسلمين هذه الفرصة.

وهذا التقسيم الثنائي ليس بمثابة إعلان دائم للحرب تقضي به عقيدة الجهاد، كما يدعي بعض المستشرقين، لأن كثيراً من الطوائف الإسلامية والفقهاء المسلمين يرون أن الحالة الطبيعية والدائمة في العلاقات الدولية هي السلام (ابن تيمية: 1969)، ويجمع هؤلاء تقريباً على أن معاناة المسلمين وغير المسلمين في الدنيا معاناة متشابهة ومتساوية (أوزيل- 38: 1984، 41/ زيدان- 1967: 130/ حميد الله- 1961، 70).

ولكن هذا التقسيم الثنائي لم يرد في القرآن أو الحديث، وإنما وضعه فقهاء المسلمين خلال نشأة الفقه وتوسع الأراضي الإسلامية التي يمكن تطبيق هذه القوانين فيها اعتماداً على تحقق القوة السياسية، مما لا ينفي إمكانية إقامة علاقات سلمية مع المجتمعات والدولة الأخرى.

لقد جاءت كل هذه المفاهيم والتصنيفات للنظام السياسي بوصفها نتيجة مباشرة لرؤية النظريات السياسية الإسلامية للعالم القائمة على علاقة وطيدة بين التصور الوجودي والتصور السياسي أما "الأمة- الدولة" الغربية فهي على النقيض تماماً تمثل نتاجاً علمانياً محضاً نشأ من تصور محدد للعالم، يؤدي إلى قطع جسور الصلة بين التناول الوجودي والوعي السياسي.

الخلاصة

يمكن أن نحلل تنافر الأسس النظرية والفلسفية للنظريات والثقافات والصور السياسية الغربية والإسلامية من خلال إطار محدد من العلاقات المتداخلة بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة. ويجب البحث عن أصول المشكلة في البنية الأساسية لرؤية كلا الاتجاهين للعالم. وترتبط أصالة البنية الإسلامية بالأنطولوجيا الدينية القائمة على الإيمان بالتوحيد الذي يدعمه مبدأ التنزيه، ويمثل الفارق بين المستويات المعرفية عبر التدرج الوجودي ونظرية المعرفة المحددة وجودياً حجر الزاوية في هذه العملية بدءاً من رؤية العالم ووصولاً إلى الأسس القيمية للتصورات والثقافات السياسية. فالبنية الغربية تعتمد على تقارب المستويات الوجودية من خلال تخصيص الألوهية ووجود عناصر مستمدة من ديانات التعدد والحلول، وهذه البنية هي الأصل الفلسفي لعلمنة الحياة عبر مبحث القيم العقلاني، وهذه سمة مميزة للتراث الفلسفي الغربي المعتمدة على أنطولوجيا محددة معرفياً أدت إلى إضفاء سمة النسبية والذاتية على الدين.

إن طريق تبرير النظام الاجتماعي السياسي المعتمد على أسس "كونية" و"وجودية" وعملية تشريع السلطة السياسية على أسس قيمية معرفية، وتفسير القوة السياسية وتحديد الوحدة السياسية كلها نظريات وصور وثقافات سياسية مهمة الدلالة. ونظراً لأن التحدي الغربي للحضارة الإسلامية ليس مجرد تحد لكيان ومؤسسات بديلة أو لخلفية تاريخية، وإنما هو تحد لنظرة شاملة إلى العالم، فإن استراتيجيات تغيير المؤسسات بالقوة التي تطبق ضد المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تتغلب على هذا التنافر. فالاتساق الداخلي الشديد للإطار النظري الإسلامي يتيح دائماً إمكانية إنتاج ثقافة سياسية بديلة بشرط تحقيق صلة مباشرة بين علم الوجود والسياسة طالما ظل التناول الوجودي المعتمد على الاعتقاد في التوحيد موجوداً في الثقافة والتصورات الاجتماعية– السياسية.

المراجع العربية:

- ابن باجة الأندلسي، أبو بكر محمد بن يحيى (335هـ)، **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار النهار، 1968م، 186ص.
- ابن تيمية، تقي الدين عبد الحليم (727هـ)، **الخلافة والملك**، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، 1988م.
- ـــــــــــــــ، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، نشره: قصي محب الدين الخطيب، القاهرة: دار الكتاب العربي: 1969م، 170ص.
- ـــــــــــــــ، **مجموعة الفتاوى الكبرى**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي (595هـ)، **رسائل ابن رشد، حيدر آباد الدكن**، دائرة المعارف العثمانية، 1945م، 620ص.
- زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، بغداد، جامعة بغداد، 1963م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، بيروت: دار الأمانة، 1963م، 231ص.
- ـــــــــــــــ، **مشكاة الأنوار**، بيروت: عالم الكتب: 1986م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد طرخان (339هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر: بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959م، 160ص، ط/2: 1968م، 156ص.
- ـــــــــــــــ، **كتاب السياسة المدنية (أو مبادىء الموجودات)**، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964م، 120ص، 15ص.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق (نحو 260هـ)، **رسائل الكندي الفلسفية**، نشرها محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي 1950- 1953، ج/2 (384 ص، 152ص).

- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (333هـ)، **كتاب التوحيد**، تحقيق فتح الله خليف، بيروت: دار الشروق، 1970م، 410ص.
- الماوردي، أبو الحسن محمد علي بن محمد (450هـ)، **الأحكام السلطانية**، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1960م.
- ـــــــــــــــ، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: م. الشيخ، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1973م.

المراجع الأجنبية

References

Ali Yusuf (1983) Translation of the Holy Qur'an, Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature.

Al-Ashrai (1940) al-Ibana an Usul al Diyanah, by Walter Klein. New Heaven: Yale University Press.

_____, (1953) Kitab al-Luma'atr., by Richard McCartley as The Theology of al-Ashrai, Beyrout: Imperimere Catholique.

Barker, E. (1927) National Character and the Factors in Its Formation. New york: Harper and Brothers.

Bluntschli, J.K. (1982) The Theory of State. Oxford: Clarendon.

Cassierer, E. (1979). Symbol, Myth and Culture. New Haven: Yale University press

Chuan, h.K. (1927). Political Puralism. London.

Craig, W.L. (1980). The Cosmological Argument from Plato to Leibniz. London: the Macmillan Press Ltd.

Dahl. R. (1957). "The Concept of Powers". Behavioral Science, 2:201-202.
D'entreves, A. P. (1967). The Notion of State. London: Oxford University Press.
Durant, W. (1972). The Story of Civilization – Caeser and Christ Vol. 3, New York: Simon and Schuster.
Fakhry, M. (1970). A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press.
Al-Farabi, (1961). Al-Fusul al-Madani, in D. M. Dunlop (ed. And tr.) Aphorisms of the Statesmen. London: Cambridge University Press.
Faruqi, I. (1982). Tawhid. Washington: International Institute of Islamic Thought.
Fries, h. (1969). Faith under Challene. London: Burns and Oates Ltd.
Al-Ghazzali, (1933). Maqasid al-Falasifah, in J. T. Muckle (ed.) Al Gazel's Metaphysics. Toronto.
_____, (1958). Tanaful al Falasifah (Incoherence of the Philosophers). S.A. Kamali (trans.) Lahore, Pakistan: Philosophical Congress.
Gierke, O. (1958). Political Theories of the Middle Ages. W. Maitland (trans.) London: Cambridge University Press.
_____, (1958). Natural Law and the Theory of Society. E. Barker (trans.) London: Cambridge University Press.
Gottheze, R. (1921). "An Answer to the Dhimmis". Journal of American Oriental Society, 41:383-458.
Hamidullah, M. (1961). Muslim Conduct of State. Lahore: Philosophical Congress.

Hatch, E. (1957). The Influence of Greek Ideas on Christianity, New York: Harper Torchbook.
Hobbes, T. (1965). Leviathan. London: Oxford University Press.
Hoten, M. (1912). Die Metaphysik des Averroes. Verlag von Max Niemayer.
_____, (1913). "Religion und Philosophie in Islam". Islam: Zeitchrift fur geschichte and Kultur des Islamischen Orients, 4:1-4.
Hyde, w. (1946). Paganism to Christianity in the Roman Empire. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Ibn Abur Rabi, (1978). Suluh'I Malik fi-tadbira'l Memalik. N. el Tikriti (ed.). Beirut: Turas-l Nejdat.
Ibn Rushd. (1980). Tehafut al Tehafut, S. Dunya (ed.). Cairo: Dar al-Maarif. (S. Van den Bergh trans: Incoherence of the Incoherence, London: Luzac and Co.).
_____, (1986). Fas al-maqal fi ma beyne'l hikmete ve esseria min al-ittisal. M.Amara (ed.) Beirut: Muessesetil Asabiyya lideraset ve nesr. (G. F. Hourani trans: Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, London: Luzac and Co.).
Ibn Tufail (1980). Hayy b. Yeqzan, F. Sa'd (ed). Beirut: Darul Afaq al-Cedide. (R. Kocache, trans: The Journey of the Soul, the Story of Hayy b.Yaqzan. London).
Inalcik, H. (1964). "the Nature of Traditional Society" in Ward R. E. and Rustow D. A. (eds.). Political Modernization in Japan and Turkey, Princeton: Princeton University Press.
Al-Jahiz (1969). The Life and Words of al-Jahiz. C. Pellat (ed. And trans.) London: Routledge and Kegan Paul.
James, W. (1909). Pluralistic Universe. London: Longmans. Green.

Kant, I. (1965). Critique of Pure Reason. N. K. Smith (trans.) New York: St. Martin's Press.
Khadduri, M. (1984). The Islamic Conception of Justice. Baltimore: The John Hopkins University Press.
Al-Kindi (1974). Al-Falasafah al-ula. I. A. Albany (ed. And trans.) on First Philosophy, Albany: New York State University.
Laing, G. J. (1963). Survivals of Roman Religion, New York: Cooper Square Publishers.
Lambton, A. K. S. (1985). State and Government in Medieval Islam, Oxford University Press.
_____, (1954). "The Theory of Kingship in the Nasihat al-Muksh of Ghazzali", Islamic Quarterly, 1:47-56.
Lerner, R. and Mahdi, M. (1963). Medieval Political Philosophy. New York: The Free Press.
Leclere, I. (1980), "The Ontology of Descartes". Review of Metaphysics, 34:297-323.
Lindbeck, G. A. (1948). "A Note on Aristotle's Discussion of God", Review of Metaphysics, 2:99-106.
Machiaveli, N. (1971). The Prince G. Bell (trans.) Harmondsworth: Penguin Books.
Makari, V. (1976). The Social Factor in Ibn Taymiyyah's Ethics, unpublished Doctoral Thesis submitted to Temple University.
Mill, J. S. (1975). Utilitarianism, M. Warnoch, (ed.) London: Collins Fontana.
Mills, W. C. (1959). The Power Elite, New York.
Muller, J. (1975). Philosophie und Theologie von Averroes. Munchen von der Konigh, Bayern Akademie des Wissenschaft.

Nasr, S. H. (1964). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge: Harvard University Press.

_____, (1966). Ideals and Realities of Islam. London: Allen and Unwin.

Nisbet, R. (1962). Community and Power, Oxford University Press.

Nizam al-Mulk, (1966). The Book of Government H. Duke (trans.) New Haven: Yale University Press.

Ozel, A. (1984). Islam Hukukunda Ulke Kavrami. Istanbul.

Platinga, A. (1975). God and Other Minds, Ithaca: Cornell University Press.

Pickthall, M. (1953). Translation of the Holy Qur'an, London: Penguin Books.

Polsby, N. (1971). Community Power and Political Theory, New Haven: Yale University Press.

Rober, H. (1985). Hermeneutics and Praxis, Indiana: University of Notre Dame Press.

Rosenthal, E. (1971). Studia Semitica-Islamic Themes. Vol. 2. Cambridge University Press.

_____, (1962). Political Thought in Medieval Islam. Cambridge: Cambridge University Press.

Schoun, F. (1970). Dimensions of Islam, P. W. Townsend (trans.) London: Allen Unwin.

Sharif, M. M. (1966). A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden: Otto harassowtiz.

Sharwani, H. H. (1976). Early Muslim Political Thought and Administration. Delhi: Idara-Adabiyat-l Delhi-Jayyed Press.

Taftazani. Sad al-din (1950). Sharh al-Aqaid al-Nesefi, (E. Elder trans: A Commentary on the Creed of Islam, New York: Columbia University Press

Weber. M. (1947). The Theory of Social and Economic Organization. New York.