مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

namacenter

قراءات

النموذج البديل :
أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية

الكاتب : أحمد داود أوغلو
ترجمة: طلعت فاروق محمد
قراءة: إيمان علاء الدين

قراءة لكتاب

النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية

قراءة لكتاب

النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية

للكاتب التركي: أحمد داود أوغلو

ترجمة: طلعت فاروق محمد

قراءة: إيمان علاء الدين

باحثة من مصر

يحمل التنظير السياسي طابعًا مختلفًا حين يقوم عليه شخص يجمع بين الأكاديميا والعمل السياسي الرسمي. في هذه الحالة يعتبر إنتاجه البحثي ذا قيمة أكبر لكونه إما مفسرًا لبرنامج حركي فعلي أو ما يمكن اعتباره «مانيفستو» لما سينتجه من سياسات. ولا يُتهم صاحب هذا الاتجاه بأن فكره يقبع في برج عاجي، بأنه لم ينطلق من الواقع ولا هو قابل للنزول إليه، هذه التهمة التي تكون أقرب عند الحديث عن تصور إسلامي للحكم في عالم الدول القومية. وأحمد داود أوغلو مؤلف كتاب «النموذج البديل: أثر تباين الرؤىٰ المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية»، هو نموذج للمنظر السياسي المتقلد لمناصب حكومية رفيعة والداعي إلىٰ إقامة حكم يستند إلىٰ الرؤية الإسلامية للعالم.

وقد ساهمت نشأة أحمد أوغلو وخبرات عمله في تكوين اتجاهاته الفكرية. فقد جمع في تربيته بين الميل إلىٰ التصوف والمحافظة التقليدية إلىٰ جانب الدراسة في مدرسة ألمانية أتاحت له التعرف علىٰ الثقافة الغربية، وكان مهتمًا بالكتاب الألمان: جوته، وكافكا، وبرتولد، وبريشت. وحصل بكتاب «النموذج البديل» الذي بين أيدينا، كأطروحة، علىٰ الدكتوراة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة البوسفور الأميركية سنة ١٩٨٢. كما حصل علىٰ درجة أستاذ مساعد في سنة ١٩٩٣، ودرجة الأستاذية في سنة ١٩٩٩، قبل أن يعين مستشارًا لرئاسة مجلس الوزراء في إثر تأليف حزب العدالة والتنمية الحكومة في سنة ٢٠٠٢. واختار التوجه إلىٰ ماليزيا في سنة ١٩٩٩ لممارسة عمله الأكاديمي لاهتمامه بالفلسفات الشرقية والاتجاهات الإسلامية الآسيوية. وأسس دائرة العلوم السياسية في الجامعة الإسلامية الأممية في كوالالمبور، وقادته اهتماماته الشرقية إلىٰ النيبال لدراسة البوذية، كما أمضىٰ بعض الوقت في القاهرة وعمان لتعلم العربية[1].

وقبل أن يصبح وزيرًا للخارجية في تركيا، وفي وقت لاحق رئيسًا للوزراء، ورئيسًا لحزب العدالة والتنمية الحاكم، قدمت أعمال أوغلو العلمية نظرة إلىٰ العالم، ونموذجًا لفهمه مرتكزًا علىٰ القيم الإسلامية. ويعتمد أوغلو في تناوله

(١) ميشال نوفال وجنكيز تشاندرا، مقابلة أحمد داود أوغلو شرعية عربية جديدة أو حرب باردة إقليمية، مجلة الدراسات الفلسطينية، صيف ٢٠١٣، ع ٩٥، ص ٢٣- ٢٤.

للشئون الدولية (كما تجلىٰ في كتابه «العمق الاستراتيجي») علىٰ النظرية البنائية constructivist، والتي ترىٰ أن مصالح الدولة لا تحددها السلطة، بل هويتها، التي تُبنَىٰ اجتماعيًّا، وأن الطريقة التي تنظر بها الدول إلىٰ نفسها والآخرين هي التي تحدد سلوكها في الساحة الدولية(١).

واعتمادًا علىٰ هذا المدخل، يرىٰ غوزدين، أن أعمال داود أوغلو تركز علىٰ إعادة النظر في دور الغرب من المنظور العثماني والإسلامي. ويجادل بأن كتابات أوغلو في جزء كبير منها تقدم فكرة أساسية مفادها أن الثقافة الإسلامية ليست تابعة للثقافة الغربية، بل هي بديل عنها. ويشارك أوزكان هذا الاعتقاد، مشيرًا إلىٰ أن أوغلو يؤكد أن الحكومات في الشرق الأوسط لا يمكنها تحقيق الوحدة إلا إذا استمدت شرعيتها من الإسلام. وأن أوغلو يعتقد أن الحكومات في العالم الإسلامي لا يمكن أن تستمد شرعيتها من الأشياء نفسه التي تستند إليها الدول الغربية (مثل الانتخابات والمؤسسات النيابية)، ولكن بدلًا من ذلك يجب أن يكون لها أساس ديني. فكانت قراءة أوغلو لانهيار الإمبراطورية العثمانية بسبب انفصالها عن الشرق الأوسط ذي الأغلبية المسلمة، وليس البلقان، موجهة لتحركاته كوزير للخارجية ورئيسًا للوزراء بأنه لاستعادة دور تركيا المركزي في المنطقة، يجب عليها أن تركز سياستها الخارجية علىٰ الدول الإسلامية وأن تعمل علىٰ تعزيز القيم الإسلامية. ويرىٰ أوزكان أن أوغلو يعتقد أن القومية ستنتهي في المنطقة، وأن تركيا تستطيع وينبغي لها أن تقود المشروع السياسي الإسلامي(٢).

يقارن كتاب «النموذج البديل» منهج صياغة المعرفة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، للوقوف علىٰ الاختلافات الأساسية بينهما، وبحث ما ينتجه هذا الاختلاف من آثار في التصورات السياسية. وكما يصنف أوغلو الكثيرُ من الباحثين علىٰ أنه مهتم بالصراع الحضاري، يؤكد مترجم الكتاب طلعت محمد

(1) Matthew S. Cohen (2016): Ahmet Davutoglu's academic and professional articles: understanding the world view of Turkey's former prime minister, Turkish Studies, DOI: 10.1080/14683849.2016.1220838, P6.

(2) Ibid, P4.

ومراجعه سعيد حسن، أن أوغلو يسعىٰ لفهم أصول الاختلاف بين النموذج المعرفي الإسلامي ونظيره الغربي، وهو ما يريانه يسهم في مساعي التقارب والتفاهم علىٰ أساس الوعي بالذات والآخر[١].

يبدأ أوغلو تقديم إشكالية الدراسة برفضه الاعتقاد الذي ساد لدىٰ عدد من العلماء والسياسيين بأنه من السهل تطويع المنتج الحضاري الغربي ليناسب المجتمعات المسلمة عن طريق التوفيق بين النظم الغربية والنظم الإسلامية. ويؤكد أنه قد أصاب هؤلاء دهشة حين وجدوا المفكرين المسلمين علىٰ الرغم من تلقينهم التدريب الغربي، ما زالوا محتفظين بارتباطهم الحضاري الإسلامي[٢]. وهو زعم يقابله آخر بأن عددًا من المفكرين المسلمين سواء من تلقوا تعليمهم في الجامعات الغربية أو تركزت دراستهم في جامعات دولهم المسلمة علىٰ الفكر الغربي والحداثة بشكل أخص قد أصبحوا حداثيين بالكلية بل إنهم سعوا إلىٰ تطبيع الإسلام مع الحداثة عن طريق التأويل الحداثي للتراث الإسلامي أو تطويع القيم والمعتقدات الإسلامية في الخطاب المعاصر لليبرالية تارة والماركسية تارة أخرىٰ وغيرها من الإيديولوجيات والمدارس الفكرية غربية المنطلق. إلا أن ذلك لا يعارض تأكيد المؤلف علىٰ أزمة تطويع النظم الإسلامية والمجتمعات المسلمة في ركب المنظومة الغربية. ومن ثم يحدد أوغلو الطرح الأساسي للكتاب بأن «الصراعات والتباينات بين الفكر السياسي الغربي ونظيره الإسلامي ناشئ أساسًا عن خلفيات هذا الفكر الفلسفية والمنهجية والنظرية، وليس عن مجرد الاختلافات التاريخية والمؤسسية»[٣]، ما يجعل محاولات التطويع مستحيلة نظريًّا وعمليًّا.

في مقدمته الثرية (الفصل الأول)، يتناول أوغلو مشكلة التسميات التي تواجه أي دراسة مقارنة بين الإسلام والفكر الغربي، فالإسلام كدين يُنظر إليه في الغرب انطلاقًا من السياق الدلالي لمفهوم الدين في الفكر الغربي، وهو ما يحلله

---

(١) أحمد، داود أوغلو، طلعت فاروق محمد (ترجمة)، سعيد فارس حسن (مراجعة)، النموذج البديل: أثر تباين الرؤىٰ المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

أوغلو ويراه لا يتفق مع مفهوم الدين ومساحاته الدلالية في القرآن، وكذلك مفهوما العدالة والسعادة. بهذا المدخل يشير الكاتب إلىٰ أنه يستخدم في الدراسة المفاهيم الأصلية حين يقارن بين أطر معرفية تحمل دلالات مختلفة للأطر المفاهيمية؛ أيْ أنه حين يحلل النموذج الغربي فهو يستخدم مثلًا مفهوم الدين بالسياق الدلالي الخاص بهذا النموذج، ثم حين يقارنه بالنموذج الإسلامي يستخدم مفهومه الخاص عن الدين في سياقاته الأصلية. كما يطور بعض المفاهيم الجديدة، مثل: «القرب الأنطولوجي أو الوجودي» ليشير إلىٰ وعي ظاهراتيّ موسع متصل بالعلاقة بين الإله والطبيعة والإنسان، و«التمييز الإبستمولوجي أو المعرفي» للمقارنة بين أطر مفاهيمية داخل الرؤية الغربية، في مقابل عقيدة التوحيد الإسلامية. ويستخدم مفهوم «رؤية العالم» أو[1] Weltanschauung، لإجراء تحليل كلي مقارن، فيكشف به عن الاستمرارية التاريخية والاتساق في الفكر الخاص بكل نموذج معرفي[2].

وبعد المقارنة التحليلية الفلسفية، يناقش أوغلو في القسم الثاني من الكتاب أثر الرؤيتين البديلتين للعالم الغربية والإسلامية في المخيالات والثقافات والنظريات السياسية. كما يتناول الأصول التسويغية لوجود الدولة في كلتا الرؤيتين، وعمليات شرعنة السلطة التي تجري وفقًا لتلك المقاربات البديلة. ثم يطبق هذه المنهجية علىٰ ظاهرتين سياسيتين هما: صور التعددية، والوحدة الاجتماعية - السياسية كأساس للنظام العالمي[3].

---

(١) كلمة ألمانية الأصل وتستخدم في الإنجليزية، وتتكون من Welt بمعنىٰ عالم وAnschauung بمعنىٰ رؤية.

وفضل المترجم استصحاب هذا التعبير إلىٰ جانب ترجمته إلىٰ العربية بـ «الرؤية الكلية المعرفية للعالم» طوال الكتاب، وعرفه في المقدمة بأنه يعني «الإجابة عن الأسئلة النهائية حول الإنسان والإله والكون والحياة، ومن ثم فهذه الرؤية المعرفية الكلية تعد أساسًا للنظام المعرفي ولكنها ليست النظام المعرفي ذاته».

المرجع السابق، ص ١١- ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩- ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

وفي الفصل الثاني تحت عنوان «النموذج الغربي: القرب الوجودي»، يرىٰ أوغلو أن جوهر الفكر الغربي هو تشكيل ما أطلق عليه «وجودية محددة معرفيًّا» من خلال أبعاد أنسنة المعرفة. أي أن أنسنة المعرفة سواء التجريبية أو المادية أو المنطقية، قد أوجدت علاقة تبعية بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا في التراث الفلسفي الغربي. وهذه الأنطولوجيا (أو المسألة الوجودية) قد تأسست علىٰ المسيحية التي تشكلت بدورها من خلال التقاط أفكار رومانية أعيد تشكيلها في إطار لاهوت مسيحي لاأدري، اشتملت هذه الأفكار علىٰ مفهوم الحلول وأبوة الرب، وتأليه المسيح في إطار عقيدة التثليث. ما أدىٰ في النهاية إلىٰ تكون تصور يرىٰ قربًا ومجانسةً بين وجود الإله والطبيعة والإنسان[1].

يتتبع أوغلو في هذا الفصل مفهوم الإله بداية من نظرة أفلاطون للكون والوجود. حيث ترتكز فكرة القرب الوجودي عند أفلاطون -بحسب أوغلو- علىٰ صورة الإله كصانع وكأب، وعلىٰ وجود آلهة (وسيطة) تشارك في عملية الخلق، وعلىٰ احتمالية وجود شبه بين البشر والإله. ويرىٰ أوغلو في أنطولوجية أفلاطون هذه، أنه قد اختلطت الخصائص اللاأدرية والتعددية الإلهية والحلولية بشكل غامض وميثولوجي، فهناك صانع للكون يؤكد أفلاطون أن العثور عليه مهمة شاقة، وإله تابع يخلق العالم المادي ويخلق آلهة السماء، مع إيمان أفلاطون بصعوبة مفهوم «الآلهة المخلوقة» فيوكله إلىٰ حكايا الأزمنة السابقة باعتبارهم سلالة الآلهة[2].

وتستمر الصورة السائلة والقرب الوجودي للإله مع أرسطو، الذي يعرف «المحرك الأول بأنه محايث للعالم المادي، رغم أنه بذاته غير مادي»، فالإله عنده ليس خالقًا متعاليًا أنطولوجيًا. ويجمع أوغلو بين نظرة أرسطو الوجودية حول الإله مع نظريته المعرفية التجريبية، ليستنتج أوغلو أن الإرث الذي خلفه أرسطو وحملته الفلسفة الغربية في أبعادها كلها حتىٰ الفكر السياسي هو استناد الأنطولوجيا إلىٰ الإبستمولوجيا[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢- ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦- ٣٩.

ولعل النقطة الأبرز في هذا الفصل هي تحليل أوغلو لتطور المسيحية من ديانة ذات أصول سامية إلىٰ خليط من المعتقدات التي سادت في الحقبة الرومانية إلىٰ جانب التأثيرات الإغريقية، الأخيرة أثرت في الجانب النظري والأخلاقي، بينما تجلت الأولىٰ في الشعائر وأنساق السلطة. فيؤكد أوغلو أن أصول الطبيعة الثنائية للاهوت والفلسفة والسياسة المسيحية تعود إلىٰ الفرضية الرواقية بأن العالم نتاج مبدأين: أحدهما نشيط والآخر خامل، وهو ما تجلىٰ لاحقًا في ثنائية الروح والمادة. وظهر القرب الوجودي في التعددية الإلهية والحلولية مع فكرة تأليه المسيح ثم تأليه الأباطرة[١].

وتلا نقاشات طبيعة المسيح جهدُ توما الأكويني للتوليف بين العقل والإيمان، وهو ما تضمن الإقرار بسلطة العقل[٢]. وما تبع ذلك من بروز علم الفلك الحديث والانصراف عن الفيزياء القديمة لتتصدر فرضية كون الإنسان مركز الكون[٣]. وساهمت الثورة النيوتنية (نسبة إلىٰ نيوتن) في حلول الربوبية محل التوحيد بحسب أوغلو، الإله فيها ذات مسؤولة عن بناء آلية العالم (العلة الأولىٰ)، وحالما منح آلة الكون القدرة علىٰ الحركة فقد توقف عن فعل أي شيء[٤]. ومن ثم تكون الطبيعة تلقائية الحركة ويكون الإنسان قادرًا علىٰ إخضاعها بالمعرفة. ويفصل أوغلو هذه المسألة وتطوراتها بتحليل فلسفي يمر فيه ببيكون وديكارت وسبينوزا وهيوم وروسو وكانط وهيغل وغيرهم.

وينتقل أوغلو إلىٰ المحطة الثانية في هذا الفصل وهي بحث التقسيم الإبستمولوجي للمعرفة كأصل لعلمنة المعرفة، باعتباره سمة خاصة ومميزة للتراث الفكري الغربي. حيث تكون السلطات أو المصادر المعرفية (العقل- الوحي- التراث - التجربة) بدائل لبعضها البعض ولا تكمل إحداها الأخرىٰ. وكان هذا التقسيم بمثابة إعلان السيادة للعقل وخاصة في مواجهة الوحي. وهو ما يتتبعه

(١) المرجع السابق، ص ٣٩- ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥١.

(٤) المرجع السابق، ص٥٢.

أوغلو كذلك منذ حقبة ما قبل المسيحية، حيث ظهر عند الإغريق والرومان التعليم الثنائي (العادي والديني)، كأساس للانطلاق اللاحق إلىٰ فكرة عبثية أو لاعقلانية الوحي، ثم عقلنة الأفكار بتسويغ ميتافيزيقي[١]. وهو ما ينتقل به أوغلو لإثبات أن علمنة المعرفة استتبعت بالضرورة عقلنة القيم ومن ثم علمنة الحياة والقانون، أيضًا انطلاقًا من الفرضية الرواقية بوجود نظامين قانونيين لكل إنسان- قانون العرف وقانون العقل، والإسهام الإيبقوري في إضفاء الطابع الدنيوي علىٰ نظام القيم الغربية الحديثة[٢]. فلا تعد العلمانية بالنسبة لأوغلو سمة حديثة للحضارة الغربية، بل ينظر إليها كعنصر أعيد تشكيله علىٰ مر العصور، ويتصل مباشرة بفكرة القرب الوجودي والتقسيم المعرفي للحقيقة[٣].

في الفصل الثالث تحت عنوان «النمط الإسلامي: التوحيد والتمييز الوجودي»، يؤكد أوغلو أنه يكاد يكون من المستحيل فهم الثقافة السياسية الإسلامية إلا من خلال فهم رؤية العالم الكلية عند المسلمين، والتي يعد التوحيد فيها العقيدة الأساس، إلىٰ جانب مبدأ التنزيه. ويعتبر أوغلو مبدأي التوحيد والتنزيه هما السمة المميزة والرابطة الجامعة لكل مدارس ومذاهب وتيارات الفكر الإسلامي عبر تاريخه. فالله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ومتعالٍ عن كل نقص، ما أنتج تراتبية أنطولوجية بين الله والإنسان، ومنع أي مقاربة بين المطلق والنسبي أي بين الخالق والمخلوق، كما يؤكد أوغلو، حيث يعد الفكر الإسلامي تأسيسًا علىٰ هذا الاعتقاد مغايرًا تمامًا للفكر الغربي. ويحاجج أوغلو بأنه علىٰ الرغم من استعانة التراث الفكري الإسلامي ببعض إنتاج ثقافات ما قبل الإسلام، إلا أنه طورها في إطار عقيدته التوحيدية. ويضيف أوغلو أن تحديد العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة في القرآن، جعل الله في مركز المنظومة الدلالية ومشكِلًا للروابط الوجودية والمعرفية والقيمية كافة[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٦، ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥- ٨٨.

ويقيم أوغلو تاريخ الفكر الإسلامي بتنوعه وامتداده بأنه تاريخ للتحدي الذي مثلته المنظومات الوجودية والمعرفية والقيمية في القرآن لمراكز الحضارات القديمة قبل الإسلام. إلا أنه في تأكيده علىٰ اتحاد أساس تنوع هذا التراث، لا ينكر نزوع بعض الفِرق إلىٰ القرب الوجودي (بالمعنىٰ الذي وُضِّحَ عند الحديث عن الفصل الثاني) مثل من أطلق عليهم «غلاة الخوارج» و«غلاة الشيعة». حيث تمثل ذلك النزوع في فكرتين هما: التجسيم أو التشبيه حيث يتم تشبيه الخالق ببعض صفات الكائنات الأخرىٰ، والتعطيل أو النفي الذي يؤدي إلىٰ فكرة محدودة خاملة للإله[١].

ولا يغفل أوغلو في هذا، الحديث عن «المعتزلة» باعتبارهم أصحاب مذهب العقل في التراث الإسلامي، وأول من تأثروا بالفلسفة الإغريقية. إلا أن المعتزلة -كما يذكر أوغلو- لم يحولوا فكرتهم عن استقلالية العقل البشري للقول بالمساواة بين المستويات المعرفية والوجودية بين الله والإنسان، أي أنهم لم يساووا بين العقل والوحي، علىٰ عكس ما حدث من علمنة للمعرفة في التراث الغربي. فتفسير المعتزلة للتوحيد أدىٰ بهم إلىٰ صورة من التعالي الوجودي، لأنهم آمنوا بالله ليس فقط كخالق للعالم بل كسبب دائم لوجوده[٢].

ثم يتعرض أوغلو بالتحليل لآراء الأشاعرة والماتريدية والفلاسفة من الكندي حتىٰ ابن رشد، إلىٰ جانب عدد من أبرز مفكري التراث الإسلامي ويواصل إلىٰ محمد عبد ومحمد إقبال والنورسي وقطب والمودودي، ليؤكد الاتساق الداخلي بين المدارس الإسلامية التي أنتجت النظريات الاجتماعية والسياسية بصورة تعكس هذه الرؤية المتسقة للعالم. فتلك المنطلقات الوجودية والمعرفية ارتبطت بمنظومة القيم التي عرفت وحدة الحياة والقانون. الإنسان هنا ليس مركز الكون، وإنما حامل للمسؤولية الربانية، وغير مقيد بخطيئة أولىٰ فهو بحاجة إلىٰ الهداية وليس رأب الصدع الداخلي، ويتحرك بمسؤولية أخلاقية ذات مصدر إلهي مطلق في وحدة للحياة يدعمها الاعتقاد في الآخرة[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٩٩- ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٤- ١٣٥.

أما في الفصل الرابع الذي هو أيضًا بداية القسم الثاني من الكتاب، وتحت عنوان «تسويغ المنظومة الاجتماعية- السياسية: الأسس الكونية- الوجودية»، يستثمر أوغلو خلاصاته التحليلية حول المنظومة الشاملة للقيم الجوهرية أو رؤية العالم الكلية، في تسويغ الأفكار والنظريات السياسية. فيحاول بحث تسويغ وجود الدولة بالمقارنة بين النظريات السياسية الغربية والنظريات السياسية الإسلامية. ويكون التمركز حول الطبيعة والإنسان مسوغًا في الفكر الغربي، والتمركز حول الله مسوغًا بديلًا في النظرة الإسلامية[١].

يتناول الكاتب نظريات حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي. فيرىٰ أن المنهجية المادية عند هوبز والفصل بين الأخلاق والدين لدىٰ كانط، قد أوضحا المنهجة العلمانية، فصارت سعادة الفرد الدنيوية مسوغًا للمنظومة الاجتماعية السياسية عن طريق إيكال هذه المهمة للدولة[٢]. ويميز الكتاب بين الدولة ككيان ديني في فترة من فترات التاريخ الغربي وبين الدولة ذات الشرعية الدينية في التاريخ الإسلامي، فالأولىٰ قامت علىٰ مبدأ تقسيم الحقيقة والسيفين، في حين عكست الثانية اتحاد التصورات الوجودية والدينية[٣]. ويؤكد أوغلو أنه يكاد يكون من المستحيل العثور بداخل التراث الإسلامي علىٰ أي تسويغ سياسي دون الإشارة إلىٰ الهيمنة المطلقة لله، فتسويغ النظام السياسي يحال مباشرة إلىٰ إدراك الأمانة التي علىٰ الإنسان حملها في هذه الأرض[٤]. هنا يحلل أوغلو مفاهيم العهد والميثاق والخلافة والولاية، ويتعرض للنظرية السياسية للفلاسفة والمفكرين المسلمين.

في الفصل الخامس المعنون بـ «شرعنة السلطة السياسية: الأسس المعرفية- القيمية»، يدرس أوغلو مظاهر الاختلاف بين النظريات السياسية الغربية والنظريات الإسلامية حول مسألة إضفاء الشرعية علىٰ السلطة السياسية، من خلال الأبعاد المعرفية- القيمية، والتشريعية، والاختلافات المؤسسية، إلا أنه يؤكد تبعية

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ١٥٦- ١٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٧.

الجانبين الأخيرين للبعد المعرفي- القيمي. ويدلل أوغلو في هذا الفصل علىٰ عدم إمكانية ملاءمة الفلسفة الديمقراطية الغربية للمجتمعات المسلمة، وهنا يؤكد أن المسلمين لا يعارضون البنىٰ السياسية الهادفة لترسيخ المشاركة السياسية، بل عدم الاهتمام بالأبعاد الوجودية والمعرفية والقيمية للفلسفة الغربية عند الحديث عن الديمقراطية[١]. وهو يفترض هنا الحضور الواعي والدائم لهذه الأبعاد وما يجب أن تحدثه من آثار فكرية عند «المسلمين»، دون تحديد لهؤلاء المسلمين، هل هم المسلمون كافة في جميع أنحاء العالم؟ فيشمل ذلك أفراد الدول «الإسلامية» وهؤلاء الذين يعيشون في دول غربية، وهل هم خاصة المسلمين الفلاسفة والمفكرين والعلماء والباحثين في هذه الشئون، أم يمتد لعامة المسلمين؟! وهذه الأسئلة مشروعة بل وملحة ما دام الكاتب يتحدث عن عدم قبول «المجتمعات» المسلمة للديمقراطية الغربية.

في الفصل السادس «نظريات السلطة والتعددية»، يحاول الكاتب تفعيل آرائه النظرية حول اختلاف النموذج الغربي والنموذج الإسلامي، لبحث ليس فقط تأثيرات الوظيفية السياسية (التصور السياسي الغربي) التي أنتجها التحديث في المجتمعات المسلمة، ولكن أيضًا لتفسير الممارسات التاريخية في الهياكل الاجتماعية- السياسية المسلمة[٢]. فيرىٰ أن التعددية مفترضة طبيعيًّا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية الغربية كامتداد لتصور الكون التعددي المتقارب وجوديًّا، وهو التعدد والتنوع الذي يحتم الصراع. فتكون السياسة هي «نتاج لتفاعلات جماعية وصراعات يجري التوصل فيها إلىٰ مقاربة تحقق توازن مستقر وفعال في العموم بين مصالح تلك الجماعات»[٣].

ويشير أوغلو أن التصور الإسلامي للقوة الإلهية المطلقة يجعل أي قوة علىٰ الأرض نسبية ومحدودة سواء كانت اقتصادية أو سياسية. وتكون الدولة أداة لمهمة صاغها ابن تيمية ونقلها عنه أوغلو، علىٰ أنها «حفظ حدود الله من خلال

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥- ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

تهيئة الأحوال لدفع الإنسان لعبادة ربه حق العبادة»، حيث تتأسس علاقة تلازم بين الغائية الكونية والنظام السياسي[١]. ويؤكد أوغلو أن النظام السياسي الإسلامي يعتمد علىٰ حفظ القاعدة القيمية في المجتمع (حراسة الدين)، وليس علىٰ التحكم في الحياة الجماعية والخاصة لتعزيز سلطة الدولة كمنظومة معيارية[٢]. وبهذه السلطة السياسية المحددة، تأتي تعددية الجماعات الاجتماعية والثقافية داخل أقاليم الدولة المسلمة، وتظهر في تقسيمٍ أفقي للرعية[٣].

في الفصل السابع «الوحدة السياسية والنظام السياسي العالمي»، يواصل الكاتب بيان أثر اختلاف النموذجين الغربي والإسلامي علىٰ التصورات السياسية. حيث يقارن بين تطور الدولة المدينة إلىٰ الإمبراطورية الرومانية حتىٰ إنتاج الدولة القومية الحديثة كوحدة سياسية عالمية من جهة، وبين تقسيم التنظير الإسلامي العالم إلىٰ دار الإسلام ودار الحرب من جهة أخرىٰ[٤].

أما الفصل الثامن فهو عبارة عن تعليقات ختامية يلخص فيها الكاتب أفكاره التي حفل بها الكتاب. إلا أنه في النهاية يطرح رأيه في مسألة قد تثير كثيرًا من الجدل بين قرائه، وهي نظرته إلىٰ الحركات الإسلامية كـ «الإخوان المسلمين» أولًا باعتبارها كيانات قيادية داخل المجتمعات الإسلامية، ثم أنها تهدف إلىٰ إعادة إنشاء الصلات بين الصور الذهنية الوجودية والسياسية. فيرىٰ أن خطاب «الإخوان» المتمركز -بحسب الكاتب- حول حتمية إقامة الدولة الإسلامية كشرط لخضوع الإنسان لله، يمثل نسخًا من الخطاب الحديث لإعادة تكييف العلاقة التصورية والنظرية بين الثقافة السياسية والرؤية الإسلامية الكلية للعالم، كما يظهر في كتاب سيد قطب «معالم في الطريق». كما يرىٰ الكاتب أن العالم يشهد إعادة

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٨- ٢٤٩.

ولم يتعرض الكاتب في هذه المسألة لنظرية إمام الحرمين الجويني التي تفيد بأن من مهام الإمام حفظ التعددية داخل الدولة، كما جاء في كتابه "الغياثي"، حين أخذ علىٰ الخليفة المأمون انحيازه لفئة دون أخرىٰ.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

إحياء للتراث الإسلامي، فيأمل أن يشهد الخطاب السياسي كذلك تغذية وحضورًا أكثر كثافة وفعالية في النظرية السياسية الإسلامية. فتكون القضية الجوهرية حاليًّا لنظام الحكم الإسلامي هي كيفية تقديم نفسه كبديل عالمي، لا مجرد مشروع لأسلمة الدول القومية[١].

جدير بالذكر، أن محاولات التفرقة بين النموذج المعرفي الغربي والنموذج المعرفي الإسلامي قد سبق إليها كثيرون، أمثال عبد الوهاب المسيري ومنىٰ أبو الفضل وغيرهم. إلا أن طرح أوغلو يمتاز بتحليل دقيق للأسس الفلسفية واللاهوتية (عند الغرب والكلامية عند المسلمين)، ما يؤكد تجذر التباين بين النموذجين واستناده إلىٰ منطلقات ميتافيزيقية، ويُحكِمُ النظرةَ إلىٰ الاتساق داخل تاريخ كل نموذج منهما. كما أن أوغلو لا يقدم دراسته هذه في إطار الحقل الأكاديمي فحسب علىٰ الرغم من كونها بالأساس أطروحته للدكتوراة، بل إنها تصلح مرجعًا تفسيريًّا لسياساته بعد توليه مناصب رسمية. وتكتسب الدراسة أبعادًا أكثر أهمية وجدلًا حين يُنظَر إليها في ضوء رأي كاتبها بأن الدولة القومية إلىٰ زوال، كما سبقت الإشارة. وفي أثناء عودة الجدل حول موقع السياسي من الدعوة الإسلامية، وحول التوفيق والتعايش مع الغرب، وتقييم الحركات الإسلامية المعاصرة، يبدو كتاب «النموذج البديل» مرجعًا مفيدًا في مساحات عدة.