وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة1

كلية العلوم الإسلامية

قسم اللغة والحضارة الإسلامية

ينظم مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

بالتنسيق مع مشروع بحث (PRFU): الديني والسياسي في صدر الإسلام

ملتقى وطني بعنوان:

الديني والسياسي في التجربة السياسية الإسلامية الأولى من خلال الدراسات المعاصرة

يوم: 07 نوفمبر 2023

الاسم: حيدر **اللقب:** العايب.

جامعة الانتماء: جامعة مُحَّد لمين دباغين (سطيف 02).

الدرجة العلمية: دكتوراه فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية.

محور المداخلة: الديني والسياسي في الدراسات العربية المعاصرة (المحور الرابع).

عنوان المداخلة: التحليل المنطقي للعلاقة بين الديني والسياسي في أطروحة الإسلاميين عند عادل ضاهر

مدخل:

اختيار عادل ضاهر كنموذج في هذه الدراسة لم يكن لأسباب ذاتية، أي افتتانا بتوجهه وأطروحته أو لأنّه الأكثر حدّة على الإسلاميين، صحيح أن الرجل ينتصر للعلمانية بكل ما أوتي من أدوات ومفاهيم، وهي أدوات تجعل مسلكه النقدي يختلف عن غيره من العلمانيين الذين تعرضوا للإسلام السياسي من أمثال علي عبد الرازق، أو أحمد مُحَمَّد خلف الله وغيرهما. فهؤلاء في نظره لم يسلموا من "لعبة النصوص" [1]؛ بمعنى التدليل على وجود نمط علماني في الثقافة الإسلامية انطلاقا من النصوص الدينية التأسيسية وتجارب المسلمين التاريخية. فهؤلاء العلمانيون، وبسبب تعاملهم الذرائعي الفج مع العلمانية، جعلهم ضاهر في كفة واحدة مع المعارضين للعلمانية من الإسلاميينلموقفهمالسطحيلمفهوم العلمانية، وأن كلا الفريقين كانا سببا في تشويه أطروحة العلمانية في الثقافة العربية والإسلامية. يقول ضاهر: "إنّ الفهم السائد للعلمانية في أوساطنا المثقفة وغير المثقفة، المؤمنة بالعلمانية والمناهضة لها، هو فهم سطحي جدا يقوم على تعريف العلمانية بالأغراض التي استهدفت تحقيقها الحركات العلمانية في الغرب. إنه لا ينظر للعلمانية من منظور كونها، في المقام الأول، موقفا من الإنسان والقيم والدين، ولا من منظور كونها موقفا ابستمولوجيا، أي موقفا من طبيعة المعرفة العملية ومن طبيعة علاقتها بالمعرفة الدينية. فلأن هذا الموقف لا يتجاوز فهم العلمانية من خلال الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها، تصبح القضية الجوهرية التي تثيرها العلمانية، من هذا المنظور، قضية تحديد وضبط العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، بين الدولة والكنيسة. [...] إلا أن القضية الأخيرة ليست، على أهميتها، القضية الجوهرية. إن القضية أعمق من هذه بكثير. إنها قضية تتعلق بما هو الموقف الصحيح من طبيعة الدين وطبيعة الإنسان وطبيعة القيم وبكيف يجب أن نفهم العلاقة، على

[1] عاد ضاهر. **أولويةالعقل: نقدأطروحاتالإسلامالسياسي**،(دارأمواج: بيروت،ط1، 2001). ص 212.

المستوى الابستمولوجي، بين الدين والقيم"[1]. أما عن اختلاف منهجه في الاستدلال عن غيره من العلمانيين فكتب يقول: "وقد لاحظت أيضا أن الخلاف بين المؤيدين لفكرة أن الإسلام دين ودولة والمعارضين لها يكاد ينحصر في كونه خلافا حول ما إذا كانت هناك نصوص دينية، في القرآن والسنة، تؤيد الفصل بين الدين والدولة في الإسلام أو لا تؤيد هذا الفصل [...] بالنسبة لعلي عبد الرازق ولمحمد أحمد خلف الله، هي ما إذا كانت هناك نصوص دينية تقر أو تلزم برط الإسلام بالسياسة وقد اعتقدوا بعدم وجود نصوص كهذه"[2].

من هذه الأرضية، أي الأرضية الفلسفية والمنطقية، وقع الاختيار على عادل ضاهر، فهو الأنسب وطبيعة هذه الدراسة التي أردناها أن تكون فلسفية لا تاريخية ولا دينية ولا سياسية، يستعيض ضاهر عن التدليل النصي بأدوات التحليل المنطقي والابستولوجيا وفلسفة القيم وفلسفة الدين لتفكيك خطاب الإسلاميين، وقد رأى أن مجابهتهم بالنصوص يوقع في أغلوطة المصادرة عن المطلوب [3]. وهو مسلك الأبحاث الكلامية لا الفلسفية، وقد ذكر "إنّ ما يهمنا هي المسائل الفلسفية وليس المسائل الكلامية" [4]. كما ذكر في موقع آخر أن خطاب الإسلام السياسي وكيفية عمل جماعته يمكن أن يكون موضوعا لعلم الاجتماع، كما يمكن أن يكون موضوعا لعلم النفس الجامعي، لكن ضاهر يستأثر دوما بالجانب الفلسفي فيقول: "ما يعنينا هو شأن فلسفي في الصميم" [5]. مثل هذا الاختيار الاستدلالي جعله خارج المواجهة الأيديولوجية المعهودة بين العلمانيين والإسلاميين.

---

[1] عادل ضاهر. **الأسس الفلسفية للعلمانية**، (دار الساقي: بيروت، ط2، 1998)، ص 09.

[2] المصدر نفسه، ص 10، 11.

[3] عادل ضاهر. **أوّلية العقل**، ص 12.

[4] المرجع نفسه، ص 213.

[5] عادل ضاهر. **اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة**، (دار بدايات: سوريا، 2008)، ص 05.

- **أولا: أطروحة الإسلام دين ودولة؛ أو عودة الوظيفة الدينية للدولة:**

لإبداء تماسك منطقي إزاء أطروحة الإسلام السياسي ينطلق الإسلاميون في موقفهم من أسلمة الدّولة ابتداء بتأكيدهم على **تصور/ رؤية الإسلام للكون** ومن ثمة اشتقاق "تعاليم القرآن السياسية" –هو عنوان الباب الأول من كتاب الخلافة والملك للمودودي– في السياسة العامة انطلاقا من ذلك التصور. هكذا مثلا استهل المودودي كتابه آنف الذكر، يقول: "إنّ نظرية القرآن في السياسة مبنية على تصوره الأساسي للكون. وهي التصور الذي ينبغي وضعه في الاعتبار لنفهم هذه النظرية فهما سليما" [1]. إذا ركائز النظرية السياسية للإسلام السياسي منوطة بمبادئ التصور تلك، وهي مبادئ عقدية أساسا يجري اشتقاق قواعد تشريعية معيارية/ أخلاقية منها، وليس المقام يكفي لمعرفة تفاصيل ربط العقيدة بالشريعة ومشروعية ذلك رغم حرص الكثيرين على الفصل بينهما خاصة من الناحية العملية، لأن عدم الامتثال لحكم تشريعي في حال الوصل بينهما قد يودي بصاحبه للخروج من دائرة الإيمان حيث مكمن الخطورة، وهي علّة وصف الإسلاميين للقوانين الوضعية ودعاتها بالضلال والجهالة والكفر.

إن مسلك الإسلاميين في الاشتقاق كما سبق وأخبر ضاهر معرض لصعوبة الجمع بين القراءة الحرفية للنّصوص الدينية التي يدين بها الإسلاميون وجزئيات الحياة العامة المعاصرة، فليس لهم حينها إلا مسلك القياس والاشتقاق. بالنسبة للمودودي أنّ أوّل مبدإ من مبادئ التصور الإسلامي للكون "أنّ الله خالق هذا الكون وخالق الإنسان ذاته، وخالق الأشياء المسخرة للإنسان" و"أن الله مالك هذا الخلق وحاكمه ومدبر أمره" و"أنّ الحاكمية في هذا الكون ليست لأحد غير الله" ،و"أنّ صفات الحاكمية كالسيطرة الكلية والعلم المطلق والكمال والهيمنة والقيومية والقدرة المطلقة وغيرها من صفات الحاكمية وسلطاتها مجتمعة في يده وليس في هذا الكون أحد قط يحمل هذه الصفات أو

[1] أبوالأعلىالمودودي. **الخلافةوالملك**،تر: احمدادريس، (دارالقلم: الكويت،ط1، 1978)، ص 09.

ينال هذه السلطات"[1]. تلك كانت مبادئ التصور الإسلامي للعالم في نظر المودودي، وهي على الحقيقة تشكل نواة العقيدة وأصولها. ثم يذهب بعدها لاشتقاق مبادئ التشريع الإسلامي بداية بـ **"الحاكمية الإلهية"** بمعنى أنّ "الحاكم الحقيقي للإنسان –كما يقول المودودي– هو نفسه حاكم الكون. وحق الحاكمية في الأمور البشرية له وحده وليس لأيّة قوة سواه –بشرية أم غير بشرية– أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها". أما عن عناصر الحاكمية فهي: "أنّ رب الكون هو رب الإنسان وعلى الأخير التسليم بربوبيته"، و"أن حق الحكم والقضاء ليس لأحد غير الله"، و"أن لله وحده حق إصدار الحكم فهو الخالق وحده"، و"أن حكم الله حق فهو وحده يعرف الحقيقة وفي يده تقرير الهداية الصحيحة وتحديد المسار السليم"[2]. ثم **"حاكمية الله القانونية"** وهي تعني "طاعة قوانين الله واتباعها، ويحرم على المرء بعد ذلك تركها واتباع قوانين الآخرين أو شرعة ذاته أو نزوات نفسه" بل ويؤكد المودودي على أنّ اتباع قوانين غير شريعة الله **ليس حراما فقط وإنماكفر وظلال وظلم وفسق وجاهلية** ، فوحده حكم الله ورسوله في نظر القرآن يمثل "الحكم الأعلى"[3].

بعد اشتقاقه فكرة الحاكمية بنوعيها الإلهية والقانونية/ التشريعية عن التصور الإسلامي للكون، ينتهي المودودي في سلسلة اشتقاقه عند **"الخلافة"**؛ فـ "الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدّولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية، وتؤمن أن تكون نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى، وسلطاتها في هذه المنزلة وجب أن تكون محدودة بتلك الحدود: أي حاكمية الله القانونية، القانون الأعلى، منزلة الرسول"[4].

---

[1] **الخلافة والملك**، ص 09- 13.

[2] المرجع نفسه، ص 13- 15.

[3] المرجع نفسه، ص 16-18.

[4] المرجع نفسه، ص 19. **منزلة الرسول** هي أحد عناصر مبادئ التشريع عند المودوي –والتي لم نقم بذكرها–، وتفيد أنّ طاعة الشريعة توجب الامتثال والطاعة لمن يبلغها للعباد وهم الرسل، لأنّ الله عز وجل يقول: " **وما أرسلنا من رسول إلاّ ليطاع بإذن الله** " [النساء: 64]. ويقول كذلك: " **من أطاع الرسول فقد أطاع الله**" [النساء:80].

ليس المودودي وحده من له ذلك المسلك في الاشتقاق والاستدلال وإنّما هي طريقة جل المنظرين لهذا التيار، فنجد (عبد القادر عودة) -أحد أبرز المنظرين القانونيين لحركة الإخوان المسلين بمصر والذي حكم عليه بالإعدام سنة 1954 خلال حكم (جمال عبد الناصر)- في كتابه "الإسلام وأوضاعنا السياسية" هو الآخر يبدأ باستعراض نظرية الإسلام في الحكم استنادا على تفاصيل التصور الإسلامي للكون؛ بداية بعنصر **"الخلق والتسخير"** فالله خالق الكون والبشر وقد سخّر الأول بكل مكوناته لخدمة الثاني بما وهبه من وسائل لذلك كالعقل والسمع والبصر، فالكون مذلل للبشر بإذن الله وهم مسلطون عليه بأمر الله، كما "سخر البشر بعضهم لبعض" بما ميّز بعضهم على بعض وما اختلفوا فيه من قوة وضعف وعلم وجهل وجهد وخمول [1]. -ومنها تسخير الحاكم لخدمة رعاياه لما له من مميزات تجعله أهلا لذلك- ثم عنصر **"الاستخلاف في الأرض"** -الذي يستتبع الأول منطقيا-أي تعميرها والتصرف فيها على نحو ما أمرهم الله بذلك بإطاعة أمره والانتهاء بنهيه فالإنسان مؤتمن على هاته الوديعة وهو مسؤول عنها وسيجازى عليها خيرا إن هو صان الوديعة بعبادة خالقه والامتثال لشرعه أو شرا إن هو عاث فيها فسادا. ثم أن الاستخلاف بنوعيه؛ **عام** هو استخلاف البشر في الأرض. و **خاص** هو الاستخلاف في الحكم -نلاحظ أنّ الأمر بدأ بالتخصيص من العام إلى الخاص تدريجيا سواء داخل كل عنصر أو بين العناصر لأنّ المقصود دائما هو الاستدراج إلى مسائل التشريع القانونية التي ترتبط بجزئيات الحياة البشرية- وهو بدوره على نوعين؛ استخلاف الدول واستخلاف الأفراد، الأوّل هو تحرير الأمّة واستقلالها الذاتي وكذا اتساع سلطانها ليشمل أمما وشعوبا أخرى (هو يقصد ولا شك أمة الخلافة). أمّا استخلاف الأفراد هو الاستخلاف في الرئاسة وقد يسمى المستخلف "خليفة" كما سمي النبي (داوود)، أو يسمى "إماما" كما سمي بذلك سيدنا (ابراهيم) عليهما السلام [2]. ثم العنصر الثالث وهو أنّ **"المال مال الله"** فالله خالق

[1] عبد القادر عودة. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، (الزيتونة للإعلام والنشر، دط، دت)، ص 09- 14.

[2] المرجع نفسه، ص 15- 20.

الكون وهو مالكه والإنسان لا ملك له إلاّ في حدود ما شرعه له الله كحق الانتفاع به، إذ "أن ما في يدي البشر من ملك الله وثمراته عارية ينتفع بها البشر، وأنّ القيام بالعارية في فقه البشر نيابة و إن كانت نيابة العبد عن ربه والمملوك عن مالكه" في كلّ الحالات البشر لا يملكون المال وإنّما يملكون حق الانتفاع به وفق حدود ألزمهم بها الشارع الحكيم[1]. انتهاء عند العنصر الرابع –وهو بيت القصيد– **"لله الحكم والأمر"**؛ "لمن الحكم؟ –يتساءل الكاتب– هو سؤال لا تصعب الإجابة عليه بعد أن علمنا أن الله هو خالق الكون ومالكه، وأنه استعمر البشر واستخلفهم في الأرض [...] فكل ذي منطق سليم لا يستطيع أن يقول بعد أن علم هذا إلاّ أن الحكم لله، وأنّه جل شأنه هو الحاكم في هذا الكون ما دام هو خالقه ومالكه، وأن على البشر أن يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به، لأنّهم من وجه قد استخلفوا في الأرض استخلافا مقيدا باتباع هدى الله، ولأنهم من وجه آخر خلفاء لله في أرضه، وليس على الخليفة أن يخرج على أمر من استخلفه" [2]. هكذا تنتهي بالمنظرين الإسلاميين عملية الاشتقاق والتوليد الاجرائي لآليات الحكم الإسلامي في مجال السياسة العامة انطلاقا من الأصول العامة للتصور الإسلامي للعالم والتي تشكل النواة العقدية للإسلام. ذلك الذي يعمق بشكل كبير أطروحة الإسلام دين ودولة.

يعيد عادل ضاهر استدعاء الجدل القديم الذي عرض للمتقدمين، ثم للمتأخرين مع بداية القرن العشرين، في تداخل السياسة بالدّين وما إن كانت قضايا السياسة العامة من نواة الإسلام العقدية. وذلك في مستهل نقده لأطروحات الإسلام السياسي؛ خاصة أطروحة "الإسلام دين ودولة" التي قال بها مؤسس جماعة الإخوان المسلمين (حسن البنا) واستحالت بعده إلى بدهية عند كل تيارات الإسلام السياسي.

[1] عبدالقادرعودة،المرجعالسابق، 34– 66.

[2] المرجعنفسه، ص 67.

أطروحة كتلك تستند حتما إلى مسلمة ضمنية مفادها أنّ "الإسلام دين ودنيا"، ليس عطف جمع فقط ، وإنّما عطف تشميل الأوّل للثّاني ما يلزم عن ذلك هذه النتيجة؛ أنّ النصوص الدّينية هي طريق معرفة الواجبات الدينية والدنيوية معا، ووفقا لتلازم عكسي أنّه لا دور للعقل مطلقا في تقرير صحة أو عدم صحة الواجبات الدّنيوية كما الدينية لأنّ الأولى من جنس الثانية، إلى درجة أنّه يمكن الاكتفاء بالقول أنّ وظيفة الخلافة/ السلطة عند الإسلاميين هي حفظ الدين حصرا، لأنّ الأمر ينسحب آليا على حفظ مصالح الدنيا[1].

وإن كانت تلك المسلمة لا ترتبط بالإسلاميين المعاصرين دون غيرهم، وإنّما –كما يذهب أركون– لها جذور كلاسيكية، كانت للأدبيات الأخلاقية والفلسفية دور كبير في ترسيخها وتغذيتها تماما كما فعل الماوردي مثلا في "أدب الدنيا والدين"، أو (الفارابي) في "آراء أهل المدينة الفاضلة"، غير أنّ الذي حدث مع المعاصرين أنّ هذه الصورة "أظلمت أكثر" –على حد وصفه– نتيجة تصاعد المناضلين الإسلامويين الذين جعلوا من عبارة "الإسلام دين ودولة" شعارا لهم[2].

ما يفيد ها هنا هو أنّ العلاقة بين الإسلام والسلطة/ الدولة من وجهة نظر الإسلام السياسي ليست مجرد **"علاقة موضوعية تاريخية جائزة"** بقدر ما هي **"علاقة جوهرية منطقية أو مفهومية"**. فما الذي نعنيه بكل علاقة؟.

أن تكون العلاقة بين الإسلام والدّولة علاقة موضوعية تاريخية –وهي الأطروحة التي ينتصر لها عادل ضاهر وغيره من العلمانيين– فذلك يعني "أن اتّجاه الإسلام في اتّجاه إقامة دولة يجد أساسه في الشروط التاريخية (الشروط

---

[1] تأمل في قول عبد القادر عودة: "تعني الخلافة أو الإمامة العظمى رئاسة الدّولة الإسلامية [...] ولما كانت الدولة الإسلامية قائمة على الإسلام الذي يسيطر على الأفراد والجماعات ويوجههم في الحياة الدنيا وجهات معينة، كان للخليفة في رأي الفقهاء الإسلاميين وظيفتان: الأولى إقامة الدين الإسلامي وتنفيذ أحكامه. والثانية، القيام بسياسة الدولة التي رسمها الإسلام، **على أننا نستطيع أن نكتفي بالقول بأن وظيفة الخليفة هي إقامة الإسلام، لأن الإسلام كما علمنا دين ودولة فإقامة الإسلام هي إقامة للدين وقيام بشؤون الدولة في الحدود التي رسمها الإسلام** " (التسويد من عندنا). عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص 121.

[2] مُحَمَّد أركون. **الإسلام الأخلاق والسياسة**، تر: هاشمصالح، (دارالنهضةالعربيةومركزالإنماءالقومي: بيروت،ط1، 2007)، ص 45.

الموضوعية) التي نشأ في ظلها الإسلام واقتضت إقامة دولة كشرط لتأسيس وترسيخ دعائم الإسلام كدين"[1]. من وجهة نظر هذه الفرضية ،فغنّ العلاقة بين الإسلام والدولة ليست من جوهر الإسلام وعقيدته وإنّما أملتها ظروف وشروط تاريخية (أي متغيرة) طارئة فرضت على الإسلام أن يسلك مسلكا سياسيا بعدها تنتهي تلك العلاقة بانتهاء تلك الظروف. "إنّ طبيعة الشروط الموضوعية هذه، وليس طبيعة الإسلام بالذّات، كعقيدة وعبادة، هي التي جعلت من السياسة واسطة لإقامة الدين. وفي نظرنا إلى هذه العلاقة على هذا النّحو أنّما نفترض مسبقا أنّه **لولا هذه الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام لما اتّجه الإسلام وجهة سياسية ولما كانت ثمة ضرورة لإقامة دولة إسلامية**"[2]. (التسويد من صاحب الكلام)

تلك الشروط أو الظروف هي ما تملي على الدّولة الإسلامية وظائفها الدينية والدنيوية، نذكر منها؛ مواجهة الإسلام للقوى المعادية له نصرة لأتباعه من الاضطهاد و الذود عن بيضة الإسلام (الجهاد)، كذلك إدارة شؤون المسلمين خاصة المالية منها كالزكاة وتأدية المسلمين بعض واجباتهم الدّينية كالصلاة، وهي مصالح يُلاحظ عنها أنّها استوطنت ركائزها منذ عهود ولم يعد للإسلام وللمسلمين حاجة لدولة إسلامية لتحقيقها، فها هم المسلمون اليوم يؤدون واجباتهم الدينية في بلدانهم العلمانية وحتى في بلدان أخرى غير إسلامية. فهل بعد ذلك من حاجة لدولة إسلامية؟.

لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، إذ يضيف عادل ضاهر إلى التأويل السابق تأويلا آخر؛ بما أنّ وجود الدّولة ارتبط قديما بتطبيق تعليمات الإسلام التشريعية، وأنّ الكثير من تلك التعليمات لم تعد صالحة في الزّمن الحاضر واستنفدت حلولها في تغطية الوقائع الراهنة، فإنّ ذلك يحتم على الدولة الإسلامية اللجوء إلى تشريع آخر غير ديني،

[1] عادل ضاهر. **أوّلية العقل**، ص 213.

[2] المصدر نفسه، ص 213.

كمسعى تصالح الإسلام السياسي مع الديمقراطية والانفتاح على تجربة الأنظمة غير الدينية، ما يعني أن فرضية إقامة دولة إسلامية رهين توافر الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية المناسبة لتطبيق الشريعة [1]، وشروط كتلك –ذكرنا بعضا منها– قد خلت في زمننا هذا، إذ يمكن تأديتها حتى في أكثر الدول علمانية.

أمّا المعتقد الثاني، وهو معتقد الإسلاميين، فـ "يفترض أنّ علاقة الإسلام بالسياسة هي شيء في صلب الإسلام وليست منوطة بالظروف والأحوال. بمعنى آخر، أنّه يفترض أنّ طبيعة الإسلام، **كعقيدة دينية وعبادة** ، هي التي تفرض وجود هذه العلاقة بينه وبين السياسة. ولذلك فإنّ هذه العلاقة لا تخضع لتقلّبات الزمان، وتغير الظروف، وتبدّل الأحوال، لأنّ طبيعة الإسلام، كعقيدة دينية ثابتة وأزلية" [2]. (التسويد من صاحب الكلام) فهذه العلاقة المفهومية أو المنطقية بين الإسلام والسياسة التي يعقدها أصحاب الإسلام السياسي توهم أنّ السلطة/ الدّولة من جوهر الإسلام وروحه تماما كأركان الإسلام أو أصول الإيمان ما يموضعها فوق كل الظروف والشروط ويجعلها صالحة لكل زمان ومكان.

يناقش عادل ضاهر هذه الأطروحة بداية بتحليله لجوهر العقيدة الإسلامية أو بالأحرى الرؤية الإسلامية للعالم، قوام هذه الرؤية "الاعتقاد بأنّ الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء، وأنّه كلّي الحضور، وكلّي الحرية، ومصدر للإلزام الأخلاقي". يعتقد ضاهر أنّ تحليلا كهذا له أهمية منطقية وابستمولوجية قصوى؛ فمنطقيا يفترض سبق تلك النواة كمسلمة وبالتالي كشف ما يمكن اشتقاقه من تلك النواة وما لا يمكن اشتقاقه منها –رأينا ذلك مع المودودي وبن عودة– وما إذا كان من الممكن أن نشتق منها فعليا اعتقادات عملية تخص دنيا السياسة والاقتصاد والاجتماع

[1] عادل ضاهر. **أولية العقل**، ص 214، 215.

[2] المصدر نفسه، ص 215.

والقانون، ثم مدى صمود أطروحة الإسلاميين تلك على التفنيد وبالتالي اثبات صدق فرضها ابستمولوجيا لأنّ صدقها وتماسكها منوط بما إذا كان هذا الاعتقاد يجد أساسه في الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم أم لا.

بالنّسبة لضاهر أنّ الأمر يلزمه كشف **الطبيعة المنطقية** لاعتقاد الإسلامين في أنّ الإسلام دين ودولة، ثم الانتقال لكشف مدى صمودها ابستمولوجيا كحقيقة أو كمعتقد، خطوة كهذه تستوجب التأكيد بالنّفي على مجموعة اعتقادات فرعية متضمنة في معتقد أو أطروحة الإسلاميين تلك؛ بداية بالتأكيد على **"لا معقولية بأنّ الإسلام وحده خص ببعد سياسي"**[1] أي تفنيد أطروحة أن الإسلام دين ودولة من خصوصيات الإسلام حصرا. لأنّه لو سلمنا جدلا بهذا الفرض فإنّه سيواجهنا التساؤل التالي: أليست كل الديانات السماوية تشترك في النواة العقدية ذاتها، تلك النواة التي تنص على أنّ الله هو خالق الكون ومدبر شؤونه وأنّه كلي الحضور ومصدر كل إلزام أخلاقي وغير ذلك من أصول العقيدة؟ كيف أمكن للإسلاميين إذن توليد نتيجة من مقدمة مشتركة في حين لا يتسنى ذلك لغيرهم من الديانات السماوية الأخرى النصارنية واليهودية؟ استفهام كهذا سهّل على ضاهر كشف التعارض بين ادعاءين يرتكز عليها الإسلام السياسي؛ الأوّل ادعاؤهم بأنّ العلاقة بين الدين والدولة ليست مجرد علاقة موضوعية تاريخية وإنّما علاقة منطقية ماهوية –وقد تقدم شرح ذلك–. وادعاؤهم ثانيا من أنّ تلك العلاقة يختص بها الإسلام حصرا [2]. وليس على الإسلاميين حينها إلاّ اقرار أحد النتيجتين؛ إمّا أنّ الديانات السماوية الأخرى المسيحية –مثلا– لها الميزة ذاتها التي للإسلام لاشتراكهما في نواة عقدية واحد فتصبح المسيحية دين ودولة واليهودية كذلك. وإمّا أنّ عليهم التسليم بالفرض السابق وهو أنّ علاقة الإسلام بالدولة كانت لظروف تاريخية موضوعية لا منطقية جوهرية وحينها يلزمهم التخلي عن أطروحتهم عن إحياء الخلافة والدّولة الإسلامية أمام الظروف المستجدة.

---

[1] **أوّلية العقل**، ص 218.

[2] المصدر نفسه، ص 219.

كذلك تعرية التعارض الحاصل بين **"الاعتقاد بكونية الإسلام مع الاعتقاد بطابعه السياسي المزعوم"** ؛فالإسلام السياسي لا يكتفي بمجرد الاعتقاد بعالمية الإسلام، وإنّما يسعى في أن يخلع طموح العالمية على كيانه السياسي كذلك. فمواجهته لما ظن فيه أنّه "جهالة" (القومية والاشتراكية والصهيونية والليبيرالية والعلمانية والديمقراطية...) دفعته لأن يتبنى نشاطا **عالميا كونيا** لا محليا فقط، صحيح أنّه بدأ العمل في إطار المحلية كما هو شأن جماعة الإخوان المسلمين،امتثالالقاعدة الإصلاح يكون من الداخل بدايةبتغيير الأنفس والأهل ثم المجتمع، لكن مواجهته للأيديولوجيات العالمية اللادينية، أو الدينية المعادية، جعلته ينحو نحو العالمية، ذلك الذي أفضى إلى تبلور إشكالية "الإسلام والمواطنة" كأكثر الاشكاليات تعقيدا، فجماعات الإسلام السياسي في كل أقطار العالم الإسلامي تدين في ولائها لمرشد عام يلعب دور "الخليفة"، وبالتالي إدارة الداخل من الخارج، ذلك أن إحدى المواصفات الأساسية التي يجب توفرها في الحركة الإسلامية هي **"اللامركزية"** استنادا على حدث إسلامي تاريخي وهي **"الهجرة"**. وتعني اللامركزية: **"مجاوزة الانتماء القطري المصطنع"** [1]. ذلكما جعل الأحزاب السياسية الوطنية والقوى الأمنية ترى في الحركات الإسلامية كيانا سياسيا موازيا أو دولة داخل دولة. فكان أحدأسباب المواجهة بين الطرفين.

وبما أن "مذاهب الجهالة" –على حد وصفهم– هي حركات عالمية، فلا ينبغي الانكفاء على المستوى المحلي الوطني، وإنّما ينبغي دخول معترك العالمية. يقول أحد منظري الإسلام السياسي (فتحي يَكن): "وثمة مبرر آخر يحتم قيام حركة إسلامية عالمية واحدة وهو أن التحديات التي تواجه الإسلام إنّما هي في حقيقتها تحديات (حركات عالمية) كالحركة الصهيونية والحركة الماسونية والحركة الشيوعية والحركة التبشيرية الصليبية... ومثل هذه الحركات العالمية ذات القدرات والإمكانيات البشرية والمادية والفنية الهائلة لا يمكن –بل لا يجوز– مواجهتها إلا على نفس مستواها وبنفس وسائلها،

[1] فتحي يَكن. **نحو حركة إسلامية عالميّة واحدة**، (مؤسسة الرسالة: بيروت، ط3، 1977)، ص 43.

سوى ذلك لا يعني غير التراجع والاندثار؟" [1]. ذلك هو مبرر نشاط الإسلام السياسي خارج الأقطار الإسلامية، بغض النظر عن ما يروجه معارضو الإسلام السياسي من استغلال الأنظمة الغربية للحركات الإسلامية لضرب الداخل العربي والإسلامي.

بالنسبة لضاهر فإنّه وعلى فرض قبول العلاقة بين الإسلام والدّولة، فإنّ الأخيرة كيان سياسي وقانوني يطال الجزء الحياتي من الشريعة، وهي لا تجد مسوّغها إلا في ظل شروط حياتية واجتماعية تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر، فهي غير صالحة لكل زمان ومكان، وبالتالي ليست كونية. ذلك ما يتعارض وطبيعة الكونية للعقيدة الإسلامية. هذا يشير طبعا إلى حقيقة أنّ الدّولة تشريع نسبي وأنّها ليست من جنس النواة العقيدية المطلقة كما تقدم. يقول في نص مطول: "إنّ الإسلام بحكم طبيعته، كوني، أي أنّ **عقيدته موجهة لكلّ الشعوب في كل الأمم و كل العصور**. وهي لا ترتبط بشروط البشر الاجتماعية والتاريخية والثقافية والجغرافية، أو أي شروط ممكنة سواها. إذن، لا عنصر يمكن اعتباره من مكونات هذه العقيدة، إلاّ إذا كان قابلا للكوننة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ الدعوة لإقامة دولة إسلامية، على افتراض وجود دعوة كهذه في الإسلام، هي دعوة لتنظيم شؤوننا السياسية والمدنية بمقتضى قواعد الجزء الحياتي من الشريعة الإسلامية، ألا وهي القواعد التي يمكن اعتبارها، مجتمعة، من **خصوصيات الإسلام**، مما يشكل السبب الرئيسي لحسبان الدولة التي تقوم عل هذه القواعد دولة الإسلامية، لا من نوع آخر. إذن، إنّ علاقة الإسلام بالسياسة، على افتراض وجود علاقة كهذه، هي علاقة تجد تفسيرها في أنّ الإسلام يدعو إلى إقامة دولة على أساس القواعد المعنية. ولكن، القواعد المعنية لأنّها نسبية اجتماعيا وتاريخيا وثقافيا، هي، بحكم طبيعتها، لا يمكن كوننتها. إذن، ينبغي أن نفهم دعوة الإسلام، على افتراض وجود هذه الدعوة، لإقامة دولة على أساس هذه القواعد، على أنّها دعوة موجّهة للذين تسمح شروطهم الاجتماعية والتاريخية والثقافية بتطبيق القواعد المعنية. هذه

[1] فتحي يَكن. المرجع السابق، ص 07.

الدعوة، إذن، لا يعقل أن تكون موجهة لكل الشعوب في كل الأمم و كل العصور، وبالتالي فإنّها ليست ممّا يمكن اعتباره عنصرا مكونا للعقيدة الدّينية للإسلام، لأنّ الأخيرة كونية"[1]. (التسويد يعود لصاحب الكلام)

ويقول في موضع آخر: "إن علاقة الإسلام بالسياسة، على افتراض وجود علاقة كهذه، هي علاقة تجد تفسيرها في أن الإسلام يدعو إلى إقامة دولة على أساس القواعد المعنية، ولكن القواعد المعنية، لأنّها نسبية اجتماعيا وتاريخيا وثقافيا، هي بحكم طبيعتها قواعد لا يمكن كوننتها [...] هذه الدعوة، إذن، لا يعقل أن تكون موجهة لكل الشعوب في كل الأمم وكل العصور، وبالتالي فإنها ليست مما يمكن اعتباره عنصرا مكونا للعقيدة الدينية للإسلام، لأن الأخيرة كونية [...] فإذا كانت خصوصية الإسلام المزعومة تقوم على أن القواعد التي يفترض تنظيم الدولة على أساسها قواعد خاصة بالإسلام، فإنّ هذه القواعد خاصة بالإسلام الثقافي لا الإسلام الديني"[2].

بهذه الحجية المنطقية يحكم ضاهر على تاريخية علاقة الإسلام بالدّولة وتفنيد أن تكون بينهما أية علاقة ماهوية أو منطقية. وبما أن التركيبة على ذلك النحو، فما من داع للاعتقاد بإمكانية عودة نموذج الخلافة أو الدولة الإسلامية التي يرافع لأجلها الإسلام السياسي اليوم مادامت الظروف والاشتراطات الراهنة ليست من جنس اشتراطات دولة الخلافة قديما. خاصة بعدما تأكد أن أطروحة الإسلام دين ودولة، وعلى فرض تم التسليم بها –لأنه فيما رأى ضاهر لا وجود لعلاقة منطقية تلزم اشتقاق معرفة عملية عن نظام اعتقاد ديني– ليست حكرا على الإسلام دون غيره من الديانات الإبراهيمية لاشتراكها في نواة عقدية واحدة.

[1] عادل ضاهر. **أولية العقل**، ص 233، 234.

[2] عادل ضاهر. **اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة**، ص 42، 43.

- **ثانيا: مناقشة موقفالإسلام السياسي من الديمقراطية:**

يختلفموقف الإسلام السياسي الأول من الديمقراطية عن رأي المتأخرين منهم، فالأوّل رأى منظّروه في الديمقراطية تعارضا ومبدأ الحاكمية لله، وأنّها من المصطلحات الدخيلة التي التبست بالثقافة الإسلامية كما حدث مع القومية والاشتراكية، وهم يقولون: "إنّ هذه الألفاظ تحمل مدلولا ومعنى، دعا لها أصحابها وأهلوها. فالقوميّة لدى دعاتها تحمل معنى محدّدا، والاشتراكية، والديمقراطية كذلك. فليس لنا أن نحمّلها نحن معاني إسلاميّة نلصقها بها"، ويقولون كذلك "إنّ الفكر الذي تحمله هذه الألفاظ، والقواعد التي تلتصق بها، هي من صنع الإنسان، ومن نتاجه البشريّ. وأما قواعد الإيمان، ونصوص الإيمان، فهي منهج ربّاني". وقولهم: "إنّ المنهاج الربّاني جاء مفصّلا، بيّنا، كاملا، معجزا. وجاء باللغة العربية، لغة الوحي جاء هذا له ليفي بما يحتاجه الإنسان المؤمن، دون أن يضطر إلى أن يأخذ القواعد المنهجية الكليّة من أيّ مصدر آخر" أما "إذا أردنا أن نستفيد من غيرنا، فيمكن أن نستفيد في بعض النواحي العلمية والفنّيّة على صورة مرحلية حتى ننهض على أقدامنا، وليس في النواحي الفكريّة، والتصوّرات العقائدية"[1].

نلاحظ بدورنا أنّ مثل هذا الاعتقاد لا يخلو من رؤية برغماتية وذرائعية عن الآخر، وهو اعتقاد بعيد كلّ البعد عن سنن العمران والأنفس على الرغم من أنّ صاحبه يدّعي بناء منهج متكامل مبني على قاعدتين أساسيتين؛ المنهاج الربّانيّ، ودراسة الواقع البشري[2]. فلو تحقق لصاحبه هذا الأمر فعلا، لما فاته إدراك حقيقة **"أن الحضارة لا تُبنَ بأدواتها ووسائلها وإنّما هي من تبني تلك الوسائل والأدوات"** على قاعدة بن نبي الشهيرة. وأنّه لو كان وجه الاستفادة من غيرنا يتوقف عند مجرد الأخذ من علومه وتقنياته على أساس حيادها لكونها تدخل في باب الوسائل لا الغايات، أفلا

[1] عدنان علي رضا النحوي. **الشورى لا الديمقراطية**، (دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر، ط2، 1987)، ص 30.

[2] المرجع نفسه، ص 17.

يفتح ذلك باب الافتتان بفكر الآخر وفلسفته وآدابه، على قاعدة ابن خلدون الأكثر شهرة: " **"المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"**.

لكنهم يفترضون إمكانية الجمع بين الديمقراطية –كمصطلح حصرا مع أسلمة مضامينه المعرفية– والدولة الإسلامية كما فعل المودودي تحت مسمى "خلافة جمهورية" لينفي عنها صفة الدولة الدينية أو البابوية [1]، –وقد تقدم ذكر موقفه ممن هو مستحق لسلطة الخلافة– فمن حق كل مسلم اعتلاء سلطة الخلافة على شرط تسليمه بحاكمية الله وحاكمية قوانينه (أي تطبيق الشريعة)، يقول المودودي "وهذا ما يجعل الخلافة الإسلامية "ديمقراطية"، على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيوقراطية (الدول الدينية theocracy)" على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله. غير أنّ النظام الذي يعبّر عنه رجال الغرب "بالديمقراطية" اليوم، لا يتبوأ منصب الحاكمية فيه إلا الجمهور أو الشعب، وأما نظامنا الديمقراطي الذي نعبر عنه "بالخلافة" فلا يكون الجمهور فيه إلا حاملي الخلافة لا الحاكمية نفسها"[2].

يريد المودودي أن ينفي الصفة الدينية عن الدولة الإسلامية كالتي عرفها الغرب خلال العصور الوسطى، لأنّ أمر الحاكمية في نظره لله لا لرجال الدين/ العلماء. وأنّ السلطة ليست بيد هؤلاء بل هي من حق كل مسلم يضمن تطبيق الشرع. السؤال الذي يمكن طرحه ها هنا، هل الأحكام الشرعية جاءت كلها مجملة مفصّلة بحيث لا تحتاج تأويل رجال الدين/ العلماء لها؟ ألم يشهد تاريخ الحكم الإسلامي حكما جبريا باسم التأويل الزائف للدين مارسه علماء بإيعاز من السلطة الحاكمة؟. سنترك الجواب لاحقا حين يتم الحديث عن مبادئ الدولة الدينية خاصة مبدأ "مركزانية فئة النخبة" وعلاقتها بمبادئ الدولة الكليانية.

[1] أبو الأعلى المودودي. **تدوين الدستور الإسلامي**، (مؤسسة الرسالة: بيروت، ط5، 1981)، ص 24.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

أما رأى المتأخرين الذين يمثلون الجيل الثاني من الإسلاميين فقد سلموا بالديمقراطية لما رأوا أنّها لا تتعارض ومبدأ الشورى في الإسلام، وغالبا ما يبررون تصالحهم مع الديمقراطية بغطاء "الحكمة ضالة المؤمن" ولكنها في الواقع "الغاية تبرر الوسيلة".

بالنسبة للغنوشي "إذا كانت السياسة الشرعية تهدف إلى إقامة العدل ومطاردة الجور، وكان الإسلام قد اكتفى في شؤون الحكم –غالبا– بتقعيد الكليات ثقة بعقل الإنسان وتأسيسا لحريته وتحقيقا لخلود الإسلام وصلاحه لكل زمان ومكان، كان من الطبيعي أن تتفتح السياسة الشرعية على كل التراث البشري في الفكر السياسي تفيد منه أشكالا ووسائل تتساوق مع مقاصد الإسلام وقيمه ولا تتناقض مع مقصده الأعظم في إقامة العدل، ولا تتقاطع مع حكم جزئي منصوص عليه"[1].

من المهم تحليل رأي الغنوشي لمعرفة تحولات خطاب الإسلام السياسي بين الجيل الأول من الإسلاميين والجيل الأخير منهم إزاء الديمقراطية؛

– فالجيل الأوّل كان يرى أن النصوص الدينية التأسيسية، القرآن خاصة، فيها تبيان كل شيء، في العبادات والمعاملات والسياسة العامة بكل تفاصيلها وتعقيداتها، ولا دور بذلك للعقل، وإن كان له من دور فهو محدود يقتصر على تأويل النصوص والوقائع التاريخية لإسقاطها على الواقع الراهن (آلية القياس)، وعلى هذا الأساس يكون الدين صالحا لكل زمان ومكان. أمّا الجيل الثاني من الإسلاميين فيرى أن تلك النصوص اكتفت بتقعيد الكليات أما جزئيات الوقائع والنوازل اللامتناهية فهي متروكة للاجتهاد العقلي ومراعاة المصالح المرسلة سواء بالقياس أو الاستعانة بشرائع الآخرين ما لم تخلف نصا قطعيا في الدين، وعلى أساس الانفتاح على التراث البشري وعلى تجارب الغير يكون الدين صالحا لكل زمان ومكان.

[1] راشد الغنوشي. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، (مركزدراساتالوحدةالعربية: بيروت،ط1، 1993)، ص 25، 26.

– لم تعد مسألة تطبيق الشريعة عند المتأخرين بالأولوية ذاتها التي كانت عند الجيل الأول من الإسلاميين، في المقابل من ذلك تم الاستعاضة بمطلب تحقيق العدل عند الجيل الثاني، وهو مطلب كما مرّ علينا لا يشترط تطبيق الشريعة. وهي مسألة دقيقة ليست بالطارئة ولا بالاستثنائية فقد أشرنا كيف أن العروي تنبه إلى أنّ الفقهاء بداية مع ابن فرحون اضطروا لتقديم تنازلات أكثر إزاء تطبيق الشريعة بعد تنازلهم عن مطلب الخلافة، فيقللون من التذكير بحرفية القواعد الشرعية مكتفين بمعالجة المسألة تحت مسمى تطبيق العدل والقانون بعد إعادة تأول هذه المفاهيم تحت مقاصد الشريعة وليس الشريعة بحرفيتها.

– نقطة أخرى في غاية الأهمية ترتبط بوظيفة الدولة؛ أهي ذات وظيفة أخلاقية تربوية أم ذات وظيفة قانونية سياسية؟؛ إن مسألة تطبيق الحدود التي راهن عليها الإسلام السياسي الأوّل تدخل في نطاق الدور التربوي والأخلاقي للدولة الإسلامية. شرع الشيخ القرضاوي في تعداد جملة من الأسباب التي تجعل الإسلام بحاجة إلى الدولة فذكر منها: "والإسلام في حاجة إلى الدولة لغرس آدابه وأخلاقه في أنفس أبنائه والناشئة خاصة" [1] وذكر الشيخ الغزالي تحت عنوان فرعي "أمّة الخير يجب أن تؤدّي رسالتها" ما نصه: "والوظيفة الأولى لدولة الإسلام أن تري الأمم الأخرى آفاق الخير الذي تدعو إليه مشرقة في حياتها هي ! في أخلاقها وتقاليدها وعباداتها ومعاملاتها وآدابها وفنونها وملاهيها وأسواقها وقراها ومدنها" [2]. بينما مطلب فرض العدل ورفع الظلم الذي يراهن عليه الجيل الثاني من الإسلاميين يعد مسألة قانونية تقع على عاتق مؤسسات الدولة بغض النظر عن الإيعاز الوجداني للواقع في الحدود. لذلك سنجد أن مسألة الحريات العامة كحرية المعتقد وحرية إبداء الرأي تأخذ اهتمام المتأخرين بغض النظر عما تشكله من تعارض والحقيقة الدينية، إذ سيتم تأويل الأخيرة

[1] يوسف القرضاوي. **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، سلسلة حتمية الحل الإسلامي 02، ص 79.

[2] مُحَمَّد الغزالي. **الطريق من هنا**، (دارالكتب: الجزائر،دط،دت)، ص 82.

لتتفق وتلك الحريات. هذا ما استقر عليه موقف الغنوشي من تأويله مثلا لحد الردة واعتبارها مسألة سياسية ارتبطت بالأوضاع السياسية في عهد النبي والخليفة أبو بكر. وليست حدا دينيا [1]. لا نعني بهذه الملاحظة أن الغنوشي والإسلاميين المتأخرين قبلوا بحل الدولة العلمانية، وأنّهم تخلوا عن البعد التربوي بإطلاق، بل الأمر يرتبط بترتيب الأولويات لا غير، يتطلب الأمر مراعاة السياق الثقافي والاجتماعي لكل بلد من بلدان العالم الإسلامي، فقد يصعب على الغنوشي في مجتمع استحكمت فيه العلمنة عراها أن يطالب بالأداء التخليقي والتربوي للدولة، فيستعيض بتقديم الاصلاحات الاجتماعية ذات الطابع الاقتصادي على التربية الأخلاقية لتصبح الأخيرة مؤجلة إلى إشعار آخر. ثم إن الإسلاميين ليسوا على نمط واحد من الاشتغال فمنهم المنظّرون ومنهم المتمرسون، وقد يسهل للمنظِّر ما لا يسهل على المتمرس، حيث يمكن للأول أن يكتب عن ضرورة الأداء التخليقي للدولة وإقامة شرع الله ومحاربة المذاهب والفلسفات اللادينية، فوضعه هو وضع من "يفكر في السياسة". لكن يصعب على المتمرس ذلك، فواقعه غير واقع الأول؛ فمؤسسات الدولة ليست بيده وإن كان على رأسها، وأيديولوجيا الدولة كهيئة معنوية فوق خياره الثقافي وتوجهه الأيديولوجي كشخص متعين فيحتم عليه وضعه أن "يفكر سياسيا" بكل ما تفرضه عليه الممارسة السياسية من مراعاة مصالح الدولة والحرص على أن لا تتعارض مواقفه وخياراته الشخصية مع مصالحها.

والإسلاميون إذ يتصالحون مع الديمقراطية، فذلك لمبررين اثنين؛ **المبرر الأوّل** تمييزهم بين **أجهزة الديمقراطية** التي يمكن الاستثمار فيها بتكييفها مع القيم الإسلامية؛ كالانتخابات، البرلمان، الأغلبية، التعددية الحزبية، الحرية الإعلامية، وحق الأقليات في المعارضة، والانتقال السلمي للسلطة من جانب. **وسياق الديمقراطيةوفلسفتها** كالفصل بين الدين والدولة وقيم المنفعة والقوة والسيطرة من جانب ثان. بحيث يمكن إصلاح نقائص الديمقراطية بتوفير فلسفة إنسانية

[1] راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص 44 وما بعدها.

وسياق فلسفي روحي وخلقي بديل عن سياقها فلسفتها المادية في التجربة الغربية، تلك الفلسفة الإنسانية والخلقية لا توجد في نظرهم في غير الإسلام [1]. لذلك فالغنوشي يعتقد أنه "يمكن أن تتم تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام؛ الشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات للديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثا إنسانيا أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلا والقومية العنصرية وأولوية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها حتميات لا زمة له" [2]. و "أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبّه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر" [3]. يستطرد الغنوشي مفصلا: "وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطيات اليهودية، فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لإنتاج الديمقراطية الإسلامية؟" [4].

والمبرر الثاني؛ أن النموذج الديمقراطي هو الحل الأمثل في ظل غياب "الإسلام الديمقراطي" وسيادة الدكتاتوريات. يقول الغنوشي: "ونحن الإسلاميين نرفض بشدّة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها الاستهتار بشعوبها وإيغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب !متغافلين أن الحكمة

[1] الغنوشي، المرجع السابق، ص 87.
[2] المرجع نفسه، ص 88.
[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها.
[4] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

ضالة المؤمن، وأنّه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله. وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام"[1].وأحيانا يتم تأويلها تحت شعار "الحكمة ضالة المؤمن".

يناقش عادل ضاهر أطروحة الغنوشي في إمكانية تطبيق ديمقراطية على أسس غير علمانية، أي ديمقراطية إسلامية، وبناء دولة على ذلك النمط دون أن تصير دولة دينية أو كليانية. فعادل ضاهر يتصور أن "العلمانية شرط ضروري للديمقراطية، وإن لم يكن كافيا. بمعنى آخر، النظام اللاعلماني نظام غير ديمقراطي بالضرورة، ولا يصح العكس، إذ بعض الأنظمة العلمانية هي غير ديمقراطية [...] إنّ لا علمانية النظام لا يمكن أن يتولد عنها، في أفضل حال، سوى ديمقراطية صورية، لا ديمقراطية بالمعنى الجوهري"[2]. أن تكون الديمقراطية صورية فذلك يعني أنّها تلفيقيةمجتزأة عن روحها التي لا يمكن تصورها خارج الرؤية العلمانية للعالم، وليس فقط الإجراءات التطبيقية للعلمانية. خاصة مع مُسلَمة الإسلام السياسي "الإسلام دين ودولة" أو "عبادة وقيادة".

فالعلمانية في نظره سياق ضروري وشرط لازم لأيّ تجربة ديمقراطية متكاملة، وهي تعد خيارا عقليا دنيويا تفترضه الشروط والحاجات الإنسانية الراهنة وهي لا تتعارض ضرورة وطبيعة الحقيقة الدينية للديانات الإبراهيمية، وأي تعارض ممكن هو من وهم الإسلام السياسي وليس الإسلام بإطلاق. فـ " **الماهية العقدية** لدين سماوي كالإسلام ينتمي إلى التقليد الإبراهيمي، وعلى أساس التصور النابع منه للألوهية، هو أنه إذا كان نظام سياسي معين هو النظام الذي تشير **الاعتبارات العقلية** إلى ضرورة تبنيه في ظل شروط معينة، دون سواه من البدائل المتاحة لنا، إذن فلا يعقل أن يكون تبنيه مخالف للإرادة الإلهية. فلا يمكن أن يكون عمل ما هو صحيح أو واجب عقلا شيئا يمكن لكائن مطلق الكمال أن ينهى عنه"[3] (التسويد من المرجع).

---

[1] راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص 87.

[2] عادل ضاهر. **أوّلية العقل**، ص 356.

[3] المصدر نفسه، ص 357.

لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يستطرد ضاهر مؤكدا على حقيقة توافق إرادة العقل البشري مع إرادة الله من غير أن تكون الإرادة الإلهية هي مصدر إرادتنا العقلية في التشريع السياسي والاجتماعي: "وهذا يعني أنه إذا كان اختيار النظام الديمقراطي هو الاختيار الصحيح أو الواجب عقلا في ظل شروطنا الراهنة، إذن فهو اختيار يتساوق مع الإرادة الإلهية بالضرورة. ولكن هذا لا يعني أن ضرورة اختيار هذا النظام **مشتقة** من الاعتقاد بالله على نحو مباشر أو غير مباشر، بل من الاعتبارات العقلية وحدها" [1] (التسويد من صاحب الكلام) وهو ما يوحي أنّ نظرية أولية العقل وأسبقيته عن النقل عند ضاهر ليست من جنس ما قالت به المعتزلة قديما، فالأخيرة لا تستبعد المتعالي على النحو الذي تستبعده نظرية ضاهر في أوّلية العقل.

يضيف ضاهر، أنّه لا يمكن افتراض تحكم إرادة إلهية في شأن دنيوي مع شروطه المتغيرة بشكل مطرد ولا نهائي، فلو تم تصور ذلك فهذا يعني أن تلك الإرادة مشروطة بتلك الظروف المتغيرة وأنّ أمرها مقيد أو مشروط بما هو نسبي، وتدخلها تدخل تحكمي وعشوائي، وهذا يتنافى وحقيقة الألوهية. يقول ضاهر "أن نفترض، إذن، أن ثمة أمرا **مطلقا**، موجها إلينا من السماء بضرورة القيام بهذا الاختيار أو ذاك على المستوى الدنيوي هو أن نفترض أن مصدر هذا الأمر يتصرف على نحو تحكمي وعشوائي. والافتراض الأخير، بدون أدنى شك، مخالف للاعتقاد بأن الله بالذات هو مصدر هذا الأمر"[2].

إن ضاهر لا ينكر الطبيعة المطلقة للأوامر الإلهية، وإنّما هو يقيسها على شروط وظروف البشر ليرى إن كانت مناسبة لها، وبالتالي فهي اختيار مستحسن، ولا شك أنّها كانت في زمن ما وفي ظروف واشتراطات معينة، كذلك. أمّا وأن الظروف البشرية لا تسمح بتطبيقها عمليا –رغم الاعتقاد بصحتها من الناحية النظرية–، فإنّ الأمر يبقى متاحا

[1] عادل ضاهر، المصدر السابق، ص 357.

[2] المرجع نفسه، ص 358.

للإرادة العقلية. على هذا النحو يريد ضاهر أن يحكم على التشريع الديني للرسالات الإبراهيمية بما فيها الإسلام – طبعا– بالتاريخية، وهي الحقيقة التي لا يرضى الإسلام السياسي بها.

إن أبرز سبب في نظر عادل ضاهر يحول بين الديمقراطية والأنظمة غير العلمانية سواء كانت إسلامية أم مسيحية هو أن الدولة الدينية تميل بطبيعتها لأن تكون دولة كليانية (توتاليتارية)، وذلك نقيض الديمقراطية [1]. حيث أن السّمات التي تتسم بها الدّولة الإسلامية في نظره هي ذاتها السمات التي تطبع على الدولة الكليانية. لا يشترط في الدولة الدينية أن تحكمها جماعة أو مؤسسة دينية حتى تكون كذلك، بمعنى دينية، بما في ذلك دولة العصور الوسطى، لأن حضور الكنيسة كان أمرا عرضيا وليس سببا كافيا في أن يجعل من الدولة القروسطية دولة دينية كما قد يعن لبعضهم، على أساس تلك الحجية يحاول الإسلاميون تبرئة أطروحتهم من أنّه لا سلطة دينية ولا إكليروس في الإسلام –رأينا ذلك مع المودودي–، بل الأمر يتوقف على الأسس التي تسوغ لمؤسسة أو جماعة دينية تلك السلطة. وعليه فإنّ الدولة الدينية تجد مسوّغاتها في مظاهر ثلاث هي؛ المبدأ الكلياني أي شمولية العقيدة الدينية لأمور الدنيا والآخرة ، مبدأ الحاكمية بمعنى أنّ القوانين الإلهية هي المرجع الوحيد لتنظيم شؤوننا الدنيوية، ثم مبدأ مركزانية سلطة النخبة بمعنى أن تولي تأويل القوانين الإلهية الموحى بها ليس متاحا للجميع وإنّما هو بين يدي فئة مختارة [2]. تلك المبادئ مجتمعة هي ما يحدد لنا مفهوم الدولة الدينية.

أما الدولة الكليانية العلمانية (كالنازية والفاشية مثلا)، فهي الأخرى تتحدد وفقا لمعيارين اثنين؛ استئثار جماعة إيديولوجية معينة بالسلطة على نحو دائم. اتساع سلطة النظام السياسي لدرجة يتعذر فيها الفصل بين العام والخاص، فلا القيم ولا الاعتقاد ولا الفكر ولا الدين ولا حتى الممارسات الفردية الخاصة تخرج عن حدود السلطة السياسية [3].

---

[1] عادل ضاهر. **أوّلية العقل**، ص 359.

[2] المصدر نفسه، ص 359– 365.

[3] المصدر نفسه، ص 365– 367.

أما وجه التشابه بينهما فإن كل مبدأ من مبادئ الدولة الدينية يتطابق ومبادئ الدولة الكليانية؛ فمن جهة **مبدأ الكليانية،** يخبرنا ضاهر أن "نظرة الجماعة الدينية لعقيدتها هي تماما كنظرة الكلياني إلى عقيدته العلمانية. في كلا الحالتين، ينظر كل فريق لعقيدته على أنّها **شاملة** كل مناحي الحياة وتزودنا، بالتالي، بالمعايير والمبادئ اللازمة لتوجيه وضبط الفكر، والسلوك، والذوق". ومن جهة **مبدأ الحاكمية لله،** فإنه "في الدولة الكليانية العلمانية يحكم الحزب وفق ما تقتضيهإيديولوجيته الشاملة. وفي الدولة الدينية، تتحول حاكمية الله إلى حاكمية جماعية إيديولوجية تدعي الحم باسم الله أو نيابة عن الله" [1]. أما من جهة المبدأ الثالث " **مركزانية سلطة النخبة"** وإن اكتفى ضاهر بذكره ضمن مبادئ الدولة الدينية دون الكليانية فإنه يبقى مسلمة وبدهية متضمنة مشتركة بينهما؛ ذلك أنه مثلما للأخيرة جماعة خاصة هي من يؤول إليها أمر تشريع أو تعديل أيديولوجيا الدولة، فكذلك للأولى جماعة خاصة هي من يؤول إليها تأويل وتفسير النصوص الدينية. يقول ضاهر: "بالنسبة للمبدأ الثالث والأخير، مبدأ مركزانية سلطة النخبة، لا نحتاج إلى كبير عناء لندرك مدى أهميته لكلا الدولتين [هكذا] الدينية والدولة الكليانية العلمانية. فإذا كان الحكم السوي في كلا الحالتين هو الذي لا يحيد عن الإيديولوجيا الرسمية (الدينية أو العلمانية)، إذن، بطبيعة الحال لا يجوز أن يحكم إلاّ من هو مزود بالفهم اللازم للإيديولوجيا الرسمية ومتطلباتها العملية، ومن هو ملتزم بعدم الانحراف عنها، وم ن له من فضائله ومزاياه الشخصية ما يضمن ثباته على التزامه هذا"[2].

نقطة اشتراك أخرى بين النظامين الإسلامي والكلياني؛ وهي تحجيمهما لقيمة الإنسان وتغييب كل ملامح الاستقلالية الإنسانية، بشقيها العقلية والأخلاقية، بل يزيد النظام الإسلامي على العلماني شدّة في ممارسة ذلك التغييب، فالعلماني متى لم يكن كليانيتوتاليتاري سيكون ديمقراطيا وذلك شرط ضروري لاستقلالية الإنسان، بينما

[1] عادل ضاهر. **أوّلية العقل**، ص 368، 369.

[2] المصدر نفسه، ص 369.

الديني فبطبيعته توتاليتاري، ليس فيه أيّة إمكانية لممارسة الديمقراطية لأنه يتعارض معها أساسا، وبالتالي ليس فيه أدنى احتمال أو فرضية أن يكون إنسانيا. "إن النظام العلماني، وإن اتخذ طابعا قد يجعل منه نظاما مهددا لاستقلالية الإنسان، في شقيها، كأن يتخذ طابعا كليانيا، إلا أنه قد يتخذ طابعا مغايرا لذلك، كأن يتخذ، مثلا، طابعا ديمقراطيا، فيكون بذلك ضامنا لاستقلالية الإنسان على كافة المستويات [...] ولكن لا يمكن لنظام لاعلماني، في نظرنا، إلا أن يكون، بحكم طبيعته، نافيا لاستقلالية الإنسان"[1].

شروط استقلالية الإنسان العقلية والأخلاقية حددها ضاهر على النحو الآتي؛

- "لا يحق لأية فئة من الناس أن تدعي احتكار المعرفة في الشؤون السياسية والاجتماعية على أساس أنه متاح لها وحدها معرفة ما الذي يريده منا الله في دنيانا.
- لا يجوز إعطاء الأولوية —على المستوى المعرفي– سوى لمعايير العقل، وهذا ينطبق على المعرفة النظرية مثلما ينطبق على المعرفة العملية (المعيارية). ولذلك فلا النص الديني مطلق ولا السلطة الدينية التي تدعي أنها وحدها القادرة على القبض على الفحوى الأساسي للنص: فلا سلطة أخيرة سوى سلطة العقل.
- إن القيم موضوع للاختيار، وهذه هي طبيعتها. فلا يحق، إذن، لأية جماعة أن تفرض قيمها على جماعة أخرى، مثلما لا يحق لأي فرد أن يفرض قيمه على أفراد آخرين.
- ينبغي وضع حد فاصل بين العام والخاص بحيث لا تتدخل الدولة بقوانينها وتشريعاتها إلا في المجالات التي إذا تركت فيها حرية التصرف المطلقة فإن ذلك سيتعارض على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة أو تحقيق العدالة أو تحقيق كليهما معا"[2].

---

[1] عادلضاهر. **الأسسالفلسفيةللعلمانية**، ص 375.

[2] المصدر نفسه، ص 375، 376.

طبيعة الدولة الإسلامية وفق المحددات السابقة تتعارض ولا شاك وتلك الحريات التي يكفلها النظام العلماني الديمقراطي، تماما مثلما تعارضت الدولة الكليانية العلمانية معها من قبل، لذلك يكتب ضاهر عن خطر احتمال وصول الإسلاميين للسلطة فيقول: "إن نجاح أي جماعة من الجماعات الممثلة للإسلام السياسي في إحكام قبضتها على السلطة السياسية إحكاما تاما لا يمكن أن يعني، في التحليل الأخير، أقل من احتكارها المطلق لهذه السلطة، وتوسيعها على النحو الذي يتواءم مع مقتضيات المبدأ الكلياني. احتكارها للسلطة، فيما لو اتيحت لها الفرصة لفعل ذلك، هو أمر متوقع بكل تأكيد، إذ، من منظورها الإيديولوجي، لا جماعة سواها تمثل إرادة الله. ولن يكون هذا الاحتكار للسلطة، من وجهة نظرها، ترتيبا مؤقتا، كاحتكار البروليتاريا للسلطة في النظرية الماركسية، بل ترتيبا دائما تفرضه طبيعة البشر من حيث هم، بحسب وصف الخميني، "حيوانات بحاجة لترويض" بواسطة التعاليم الدينية"[1].

النتيجة النهائية المتوصل إليها من تحليل عادل ضاهر الفلسفي ونقده المنطقي لأطروحات الإسلام السياسي، أنّه لا يمكن النظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة أو الدولة على أنها شيء في صلب ماهيته العقدية وإنما هي تركيبة تاريخية عرضية مرهونة بسياقات واشتراطات ظرفية طارئة. ويبقى أهم ما في الأمر وهو، أن الحديث عن دولة إسلامية ديمقراطية عند عادل ضاهر ليس أكثر من كونه إرداف خُلْفي ومصادرة عن المطلوب.

[1] عادل ضاهر. **أوّلية العقل**، ص 370,

➢ قائمة المصادر والمراجع:

-المصادر:

- عادل ضاهر. **الأسس الفلسفية للعلمانية**، (دار الساقي: بيروت، ط2، 1998).
- عاد ضاهر. **أولية العقل: نقدأطروحاتالإسلامالسياسي**،(دارأمواج: بيروت،ط1، 2001).
- عادل ضاهر. **اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة**، (دار بدايات: سوريا، 2008).

- المراجع:

- أبوالأعلىالمودودي. **الخلافةوالملك**،تر: احمدادريس، (دارالقلم: الكويت،ط1، 1978)
- أبو الأعلى المودودي. **تدوين الدستور الإسلامي**، (مؤسسة الرسالة: بيروت، ط5، 1981).
- راشد الغنوشي. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، (مركزدراساتالوحدةالعربية: بيروت،ط1، 1993).
- عبد القادر عودة. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، (الزيتونة للإعلام والنشر، دط، دت).
- عدنان علي رضا النحوي. **الشورى لا الديمقراطية**، (دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر، ط2، 1987).
- فتحي يَكن. **نحو حركة إسلامية عالميّة واحدة**، (مؤسسة الرسالة: بيروت، ط3، 1977).
- مُحَمَّد أركون. **الإسلام الأخلاق والسياسة**، تر: هاشمصالح، (دارالنهضةالعربيةومركزالإنماءالقومي: بيروت،ط1، 2007).
- مُحَمَّد الغزالي. **الطريق من هنا**، (دارالكتب: الجزائر،دط،دت).
- يوسف القرضاوي. **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، سلسلة حتمية الحل الإسلامي 02.