كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

College of Sharia & Islamic Studies

مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

Journal of College of Sharia & Islamic Studies

نصف سنوية – علمية محكمة

Academic Refereed – Semi-Annual

ISSN 5545 – 2305

المجلد ٣٥-العدد ١ – ربيع ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧ م

Vol. 35- No.1, 2017 A / 1438 H

نقد دعوى التلازم المنطقي بين الإسلام والعلمانية مقاربة د.عادل ضاهر أنموذجًا

د. نايف نهار الشمري

العميد المساعد لشؤون البحث والدارسات العليا، كلية الشريعة-جامعة قطر-قطر

Criticism of the Logical Concurrence between Islam and Secularism: Dr. Adel Daher's Approach as an Example

By: Dr. Nayef Nahar Al-Shammari

Associate Dean for Research & Graduate Studies, College of Sharia and Islamic Studies- Qatar University-Qatar

Email: **n.alshamari@qu.edu.qa**

ملخص:

يناقش البحث دعوى التلازم المنطقي بين الإسلام والعلمانية، أي أنَّ ثمة تلازمًا منشؤه العقل يقتضي وجوب ارتباط الإسلام بالعلمانية. ومناقشة هذه الدعوى تمت من خلال دراسة أطروحة الدكتور عادل ضاهر في كتابه "الأسس الفلسفية للعلمانية" الذي حاول من خلاله أن يحشد كل البراهين التي يراها كفيلةً بإثبات التلازم المنطقي بين الإسلام والعلمانية. تعرَّض البحث في بداياته إلى المغالطات المركزية التي أنشأت هذا التلازم، ثم شرح الأدلة التي أوردت في سبيل هذه الدعوى ومناقشتها من الناحيتين: الشرعية والمنطقية. ودعوى التلازم تعتمد في الأصل على المقاربة المنطقية، أي أن وجه التلازم بين موضوعات القضايا ومحمولاتها وجهٌ منطقي لا شرعي ولا اجتماعي. وأما النص الديني فيُلجأ إليه عرَضًا لا أصلاً، وتأكيدًا لا تأسيسًا.في هذا البحث، تم اعتماد المنهجين التحليلي والنقدي.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، العلمانية، التلازم المنطقي، الإمكان الشرعي، الإمكان العقلي.

Abstract:

The research paper discusses the claim that there is a logical relation between Islam and secularism, i.e. there is a relation that derives from the mind that entitles such concurrence. This claim was discussed via the approach of Dr. Adel Dhaher in his book “The Philosophical Foundations of Secularism” where he tried in it to collect all the arguments that can prove the logical relation between Islam and secularism. The paper has first discussed the logical and central fallacies that created the claimed concurrence and then explained the arguments which have been used by Dr. Daher and evaluate them. The claim of relation originally relies on the logical relation, i.e. the relations of issues and explanations are only attributed to logical rather than Islamic or social evidence. In fact, the religious text was resorted to accidentally rather than authentically.

Two kind of methods have been used in this paper, analytical and critical.

Keywords: Islam, secularism, logical concurrence, legal ability, mental ability.

تمهيد في منشأ المغالطات:

كثيرةٌ هي المغالطات ــمن وجهة نظر الباحثــ التي وقع فيها الدكتور ضاهر، لكنَّ مغالطاته المركزية تتمثل فيما يأتي:

المغالطة الأولى: أنَّه خلط بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية. فالإمكان العقلي عنده لا يولّد سوى إمكان شرعي، ولا يوجد ضروري شرعًا إلا ما كان ضروريًّا عقلاً. وهذه المغالطة هي المغالطة المركزية التي يتهاوى بنيان الدكتور عادل ضاهر بمجرد إثبات بطلانها.

المغالطة الثانية: أنَّه يدّعي دعاوى دون أن يبرهنها، ويخلق تلازمات دون أن يبيّن وجه الإلزام. والإشكالية أنَّ التلازمات التي يخلقها ليست من قبيل اللازم بالمعنى الأخص ولا اللازم بالمعنى الأعم، ومع ذلك لا يُكلّف نفسه عناء إثبات أوجه التلازم فيها، وكأنها من قبيل التصديق الضروري الذي يكفي في إثباتِهِ ذكرُهُ والسماعُ به. ويترتب على ذلك أنه يستعجل البناء عليها إلى ما بعدها فيشغل القارئ بالنتائج مع أن مناط النزاع الحقيقي هو في المقدمات لا النتائج.

المغالطة الثالثة: أنَّ قضاياه التي يستدل بها ليس فيها وحدة موضوعية بين موضوعاتها ومحمولاتها، فلا إشكال عنده في أن يكون موضوعُ القضيةِ شرعيًا ومحمولهُا عقليًا، ثم ينتج نتيجةً متمحضة للعقل أو للشرع، مع أن من شروط الاستدلال المنطقي ألا يتنافر موضوع رابطي القضية حتى لا يكون النزاع متواردًا على محلين متباينين.

المغالطة الرابعة: أنَّ الدكتور عادل ضاهر يريد أن يلزم المسلمين جميعًا بأنَّ كل حكم لم ينشأ من الضرورة العقلية فإنه ليس ضروريًا من أي اعتبار آخر، وهذا ــفي المحصّلةــ إنكارٌ للوحي تمامًا، وأنَّ النص الشرعي لا يمكن أن يكون قطعيًا من حيث هو إلا من خلال كونه مؤكدًا للقطعية العقلية.

هذه هي المغالطات المركزية الأربع في مقاربة الدكتور ضاهر، وهي مغالطات تتركز في الحقلين الشرعي والمنطقي.

علاوةً على أننا في هذا البحث لن ندرس مفهوم العلمانية عند الدكتور ضاهر دراسة نقدية، وإنما سنكتفي بمناقشة مقاربته للعلاقة بين الإسلام والعلمانية، لكن نقول اختصارًا إن العلمانية بوصفها منتجًا فكريًا إذا أردنا أن نحدد مدلولها فيجب علينا أن نلجأ إلى النقل لا الرأي وقوادح الذهن، فلا بد أن نرجع إلى جذورها الفكرية حتى نصل إلى التصوّر الصحيح، ولا مدخلية لعقولنا في هذه المرحلة إلا فيما يتعلق بتقييم النقل لا المنقول. وأما حين ننتهي من مرحلة التصوّر وننتقل إلى مرحلة تقييم المنتج فلا بد هنا من إعمال النظر والعقل.

والإشكال الذي وقع فيه الدكتور ضاهر أنَّه استعمل العقل في مجال النقل، فهو لم يحدد مفهوم العلمانية بناء على ما كانت وإنما بناءً على ما أرادها أن تكون، ومن هنا جاز له ــ من حيث لا يجوز ــ أن يُدخل ما يشاء من العناصر في المنتج العلماني حتى أوصلها إلى فلسفةٍ، وما هي بذلك.[1]

فالدكتور ضاهر ــ ومن نحا نحوه ــ حين يدّعي أن العلمانية فلسفةٌ كاملة، فإنه لا يبرهن ذلك من خلال النقل عن فلاسفة الحقبة الإنشائية للمنتج العلماني، وإنَّما يستند في ذلك كله إلى تحليلاته القاضية بلزوم جعل العلمانية فلسفةً، لا لكونها كانت كذلك، بل لأنها يجب أن تكون كذلك؛ فمنشأ الوجوب إذن ذاتي وليس موضوعيًا.

وهذه إشكالية منهجية وقع فيها كثيرٌ من الكتّاب العرب، فحين تقرأ في بعض الكتابات العربية تجد أن التصوّرات المطروحة عن منتجات الفكر الغربي تصوّرات مختلفة، وحين تسأل: من أيِّ رحمٍ وُلِدتْ تلك التصوّرات؟ نجدها غالبًا من أرحام عقول الناقلين لا القائلين.

(١) لا تقدم العلمانية إجابات في سؤال الوجود أو القيم أو المعرفة حتى يصح جعلها فلسفةً.

ومهما يكن من أمر، فإننا نكتفي هنا بإثبات معارضة تصوّر العلمانية عند الدكتور ضاهر، ونترك برهنة تلك المعارضة إلى موردٍ آخر، أما في هذا البحث فإن المقصود بالبحث أصالةً هو نقد مقاربة الدكتور ضاهر لعلاقة الإسلام بالعلمانية.

أخيرًا أنبه إلى أن القارئ سيلحظ وجودَ تكرارٍ وتداخل في الردود والمعلومات، وهذا ناشئ في الحقيقة عن أسلوب الدكتور عادل ضاهر الغارق في التكرار بصورةٍ يندر أن يراها المرء.[٢] ولذلك فقد أخفقتُ في تجريد هذا البحث من التكرار تمامًا، لكني حاولتُ تقليل وجوده ما استطعتُ إلى ذلك سبيلا.

منطقية العلاقة بين الإسلام والعلمانية عند عادل ضاهر

يقرر الدكتور عادل ضاهر بوضوح أنَّ الإسلام يقتضي العلمانية اقتضاءً ذاتيًا، وأنَّ القول بتعارض الإسلام والعلمانية هو قولٌ "مليء بالمفارقات المنطقية"[٣].

ثم يطرح ضاهر خيارين أمام المسلم:

الخيار الأول: أن يقول بتاريخانية التشريع السياسي في الإسلام. أي أنَّ الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت وعاءً للإسلام في عصر النبوة هي التي اقتضت وجود هذه العلاقة، وهذا يستلزم أنَّ "هذه العلاقة لا بد أن تنتفي بانتفاء الشروط المعيّنة".[٤]

هذا الخيار يرتاح له الدكتور ضاهر ــ بدليل أنه لم يعترض عليه ــ ليس لأنه مقنعٌ في ذاته كما يبدو، بل لأنه يُزيحُ عنه عناء الإجابة على استحقاقات ما سواه من الخيارات.

(٢) علاوةً على مسألة الركاكة اللغوية الظاهرة.

(٣) ظاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية (بيروت، دار الساقي، ط٣) ص ٣٢٧

(٤) المرجع السابق، ص ٣٢٩.

الخيار الثاني: أن العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية منطقية، أي أنَّ الإسلام من حيث هو دين يقتضي ارتباطه بالمجال السياسي بصرف النظر عن المعطى الموضوعي لنشأته.

وكتاب "الأسس الفلسفية للعلمانية" قائمٌ كله على إبطال هذا الخيار والرد عليه، حيث يرى الدكتور ضاهر أن هذا الخيار يستلزم أربع قضايا باطلة، وإذا بطل اللازمُ بطل الملزوم:

القضية الأولى: أن الله عزوجل أمر المسلم بأن "ينظّم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعنية".(٥)

القضية الثانية: أن الله عزوجل أمر المسلم باتباع تلك القواعد بصرف النظر عن الظروف المكانية والزمانية.

القضية الثالثة: أن الله عزوجل خص المسلم دون سواه من البشر بأن يقيم دولةً بناءً على تلك القواعد.

القضية الرابعة: أنَّ الإنسان عاجزٌ في تدبير شؤون حياته السياسية والاجتماعية دون توجيه إلهي.

يعتقد الدكتور ضاهر أنَّ هذه القضايا الأربع تلزم بالضرورة كل من يدّعي التلازم الشرعي المطلق بين الإسلام والسياسة؛ فلا يمكن أن ترفض العلمانية وفي الوقت نفسه تقرُّ ببطلان أي من تلك القضايا الأربع. ثم بعد ذلك شرع بإبطال هذه القضايا الأربع واحدةً تلو الأخرى.

ومهمتنا في هذا البحث هي مناقشة الدكتور ضاهر في هذه القضايا الأربع التي عليها مدار إثبات صحة المقاربة من عدمها، وسوف نعقد لكل قضيةٍ مبحثًا مستقلاً، مع تخصيص الجزء الأكبر للمبحث الأول لرجوع معظم الإشكالات إليه.(٦)

(٥) المرجع السابق، ص ٣٣٢

المبحث الأول: نشأ التشريع السياسي بسبب الواقع لا النص[٧]

يرى الدكتور ضاهر أن الأحكام السياسية في الإسلام كانت بسبب الظروف الواقعية التي عاشها المسلمون آنذاك، فالنصوص الشرعية التي تضمّنت أحكامًا سياسيَّة إنما أتت بدافع الواقع لا بدافعٍ خارجي مستقل، كالصلاة والصيام وغيرها من التشريعات الذاتية. وهذا يعني أنَّ النصوص الشرعية السياسية ليست ناشئة بسبب الواقع السياسي فحسب، بل هي مرتهنة له لا تتجاوزه زمانيًا ولا مكانيًا. فإذا كان الأصوليون يقولون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب،[٨] فإن الدكتور عادل ضاهر يعتقد العكس تمامًا، بل حتى جعله ندًّا لهذه المسألة هو من باب التجوّز؛ لأنَّ الأصوليين يتحدثون عن السبب الخاص المنشئ للنص وحده، في حين يتحدث الدكتور ضاهر عن السبب العام لمنظومة تشريعية بأكملها.

وبناءً على ما مضى، يعتقد الدكتور ضاهر أن القول بذاتية التشريع السياسي وأنَّه متعالٍ عن تقييد الظرف المنشئ له أمرٌ باطل لعدة أسباب، نلخصها في العناوين **السبب الأول: الاستدلال بنفي اللزوم العقلي عن صيرورة الأحداث المصاحبة لنشأة الإسلام**

بناءً على فهم الدكتور ضاهر للإسلام، فإنَّ الأحداث التي جرت في زمن النبوّة هي التي أجبرت النبي والمسلمين معه أن يُدخلوا السياسة في الدين، ولو جرت الأحداث بطريقة معاكسة لما كان في الإسلام سياسةٌ.

---

(٦) عبّر الدكتور ضاهر عن هذه الفكرة في كتابه "الأسس الفلسفية للعلمانية" ولذلك تم الاقتصار عليه.

(٧) وهي القضية الأولى التي أشار بأن الله عزوجل أمر المسلم بأن "ينظّم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعنية".

(٨) أقر بهذه القاعدة جمهور الأصوليين، يقول السبكي: "الصحيح الذي عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". السبكي، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥) ج٢، ص١٨٥.

بمعنى آخر: كان النبي صلى الله عليه وسلم مرفوضًا من قِبل النخبة الحاكمة في مكة المكرمة، وضُيّق عليه في دعوته هو وأصحابه رضوان الله عليهم حتى اضطروا للخروج إلى المدينة المنورة وصناعة دولة يُضادون بها أعداءهم في مكة المكرمة. ولو كان القرشيون متسامحين مع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وذروهم وما يعبدون لبقوا في مكة ولم يهاجروا إلى المدينة "بحيث يظل القرآن مقتصرًا على السور المكية".(٩) ولو وقع ذلك فإنَّهم بالتأكيد لن يعتنوا بالعمل السياسي فضلاً عن إنشاء دولة.

إذن الظروف وحدها هي التي تسببت في إنشاء دولة المسلمين، و"لو لم تجرِ الأمور كما جرت لربما ظلَّ القرآن مقتصرًا على السّور المكيَّة التي ليس لها أي مضمون سياسي أو مدني".(١٠) وهذا يوصلنا إلى النتيجة التي يريدها الدكتور ضاهر، وهي أنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة اقتضتها الظروف (أي علاقة جائزة منطقيًا) وليست من ماهيّة الإسلام نفسه (أي ليست ضرورية منطقيًا).(١١)

وإذا لم نُسلّم للدكتور ضاهر بهذا الفهم فإنَّ لازمًا باطلاً سيُرهقُنا صعودًا، وهو أنَّه يلزمنا ادعاء أنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة ضرورية منطقيًّا، أي أنه يجب على الله تعالى أن يسيّر الأمور كما كانت، بأن يجعل القرشيين مستبدين لا يقبلون بالإسلام ولا يرتضونه خيارًا ذاتيًا غير متعدٍ في الوسط القرشي.

(٩) المرجع السابق، ص٣٣٤

(١٠) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سابق، ص٣٣٤

(١١) وقد أخذ بعض الباحثين العرب هذه الفكرة من عادل ضاهر، فالدكتور عزمي بشارة مثلاً يقول: "الفرق ليس عقيديًا بين الإسلام والمسيحية عندما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، بل هو فرقٌ تاريخي واقعي في ظروف النشأة في مرحلة نزول العقيدة الأولى". راجع: بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢، ص١٢٨.

فكأنَّ الدكتور ضاهر يسأل مخالفيه:

هل كان واجبًا أن تجري الأحداث كما جرت أم أن ذلك أمر جائز فتجري بطريقة مختلفة؟

- إن كان واجبًا، فهذا فيه انتقاص في حق الله؛ لأنَّه يعني أن الله عاجز عن إجراء الأحداث بطريقة مختلفة.
- وإن كان جائزًا، فهذا هو مطلوبنا ومُدّعانا، أي أن صيرورة الأحداث لم تكن لازمة عقلاً وإنما هي جائزة، فكان يُمكن أن توجد أو تتخلّف بلا امتناع عقلي في كلتا الحالتين. وإذا كانت جائزة منطقيًا فهي ليست واجبة شرعًا.

مناقشة السبب الأول

قبل مناقشة ما ذكره الدكتور ضاهر أود الإشارة إلى أنَّ ما قام به الدكتور يعدُّ إسقاطًا إسبينوزيًا بامتياز، فهذا الاستدلال ذاته استدلَّ به الفيلسوف إسبينوزا وبنى عليه موقفه من علاقة الدين بالدولة، حيث يقول: " الشرائع التي أوصى الله بها إلى موسى لم تكن إلا قانون دولة العبرانيين، وبالتالي لا يمكن أن فرضها على أي شعبٍ سواهم، بل إنَّ العبرانيين أنفسهم لم يخضعوا لها إلا في أثناء قيام دولتهم".(١٢)

هذا المنطق الذي تحدث به إسبينوزا هو المنطق ذاته الذي يستعمله الدكتور ضاهر، فهو مآلا يقول إن التشريعات التي أوحى الله بها زمن التشريع لم تكن إلا قوانين لذلك العصر، وتاليًا لا يمكن فرضها على أي جيلٍ بعدهم.(١٣)

(١٢) إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي (بيروت، دار التنوير، ط٢، ٢٠١٢) ص١١٥.

(١٣) الذي يقرا كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" لإسبينوزا يعلم حجم الاستيرادات الفكرية التي استوردها الدكتور ضاهر وغيره من الكتّاب الذين يعوّلون على تاريخانية التشريع السياسي في فصل العلاقة بين الإسلام والسياسة.

نعود لمناقشة كلام الدكتور ظاهر فنقول: إن كلامه كلَّه مبني على مغالطةٍ أساسية كررها وسيكررها كثيرًا، وهي الخلط بين الإمكان العقلي والإمكان الشرعي، فهو يعتقد أنَّ كل ما هو جائز عقلاً يكون بالضرورة جائزًا شرعًا، وهذا خطأ جسيمٌ، فالجواز العقلي لا يستلزم الجواز الشرعي:-

- فقد يكون الجائز عقلاً واجبًا شرعًا، كالصلاة والصيام والزكاة والحج ونحوها من الأحكام، فهذه كلها جائزة عقلاً، أي لا يترتب على وجودها أو عدمها فرضُ محالٍ لذاته، وإنَّما الذي أوجبها الشرع.

- وقد يكون الجائز عقلاً ممتنعًا ومحرَّمًا شرعًا، كالزنا والخمر والربا، فحكم المنع في هذه القضايا حكمٌ شرعي لا عقلي.

- وقد يكون الجائز العقلي جائزًا شرعًا، أي ليس واجبًا ولا محرَّمًا، كممارسة الفن والألعاب، فهي أمورٌ لا يمنعها لا العقل ولا الشرع من حيث الأصل.

إذا تبيَّن ما مضى، فإنَّ دعوى الدكتور ضاهر بأن عدمَ وجوب صيرورة الأحداث كما كانت يستلزم عدم وجوبها شرعًا دعوى غير معتبرة؛ لأنَّنا علمنا بأنَّ ليس كل جائز عقلي جائزًا شرعًا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى قول الدكتور ضاهر إن عدم القول بجواز صيرورة الأحداث يستلزم القول بسلب استقلالية الإرادة الإلهية أمرٌ غيرُ صحيحٍ لذاته وغير صحيح _تاليًا_ لما تفرَّع عنه من لازم.

أما بطلان صحته الذاتية فلأنه إذا كان وجوب شيءٍ ما ذاتيًا يستلزم سلبَ الإرادة عن الموجِب فيلزم أنَّ وجود إله آخر من صنع الله جائز عقلاً، وإلا كان ذلك سلبًا لإرادة الذات الإلهية. بمعنى آخر: نسأل الدكتور ضاهر كما سأل مخالفيه: هل نفي إمكانية إله آخر واجب عقلاً أم لا؟ إن قال ليس واجبًا كان ذلك تجويزًا منه لاجتماع النقيضين، وإن أثبت وجوبه قلنا له: لماذا

إثباتك للوجوب لا يستلزم سلب الإرادة الإلهية وإيجاب الآخرين لصيرورة الأحداث المكية استلزمت سلب الإرادة الإلهية؟

إذن ليس صحيحًا أن الوجوب الذاتي يستلزم سلب الإرادة الإلهية، وهذا نقوله تنزلاً وجدلاً، وإلا فنحن لا ندّعي أن الأحداث المكية واجبة عقلاً، بل هي جائزة عقلاً، لكن ما ندّعيه أن جوازها العقلي لا يستلزم نفي وجوب الأحكام الشرعية المتعلقة بها كما يفهم ذلك الدكتور ضاهر.

من جهة أخرى، هذا المنطق الاستدلالي الذي سار عليه الدكتور ضاهر يقتضي إبطال كل الشرائع والأديان، فكل التشريعات الدينية هي في حيّز الجواز العقلي، فبناءً على المنطق الاستدلالي للدكتور ضاهر فإنه يمكننا أن ننفي جميع الأحكام الشرعية _أو على الأقل ديمومتها_ لكونها غير واجبة عقلاً على الله تعالى.

إذن تقدير فرض عدم جريان الأحداث بالصورة التي جرت عليه افتراضٌ لا قيمة له في سياق التشريع الديني؛ لأنَّ لله الحكمة التامة في ترجيح أحد الممكنات على سواه.

أما إذا كان الاستدلال شرعيًّا أصوليًا، بمعنى أن التشريع السياسي كان مرتبطًا بعلةٍ فنيت في حاضرنا فهذا استدلالٌ غيرُ صحيح؛ لأنّنا لا نسلّم بأن علة وجود التشريع السياسي هي رفض قريشٍ لدعوة النبي ، والأدلة على ذلك كثيرة ظاهرة؛[١٤] لكننا لن نأتي عليها هنا لكون ملزوم استدلال المستدل _وهو الدكتور ضاهر_ ملزومًا عقليًّا لا شرعيًّا.

(١٤) منها أن النبي صلى الله عليه وسلم صرَّح باستمرار العمل السياسي من بعده، كما في الحديث الذي جاء في الصحيحين وغيرهما أن النبي قال: " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون» قالوا: فما تأمرنا؟ قال: "فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم". ففي هذا النص تصريحٌ بأن السياسة كانت عملاً سابقًا لدى الأنبياء، وهي مستمرةٌ بعد المصطفى، وبما أنه لا أنبياء بعده، فالأمر موكولٌ للخلفاء. راجع: صحيح البخاري، حديث رقم (٣٤٥٥). وصحيح مسلم، حديث رقم (١٨٤٢)

من ناحية أخرى، يمكن أن نوجّه إيرادًا آخر ينقض استدلال الدكتور ضاهر، وهو أنَّه إذا كان الدكتور يرى أن التشريع السياسي لم يكن مُخططًا له أصالةً وإنما اقتضته الظروف الموضوعية زمن التشريع، فإنَّ ذلك يستلزم أن تكون كل الشرائع والتشريعات الآتية من الله تعالى خالية من الجانب السياسي إلا إذا توافرت الظروف التي تقتضي وجود التشريع السياسي، أي أنَّ التشريع السياسي في الإسلام يأتي عَرَضًا لا أصالةً. وهذا يبطله أن التشريع السياسي قد حصل في ظروفٍ غير خاصة، فالله عز وجل يقول مخاطبًا داود عليه السلام { يَا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ}. وهذا تكليفٌ بالعمل السياسي المتمثّل في إدارة شؤون الناس والحكم بينهم بالحق. ومعلومٌ أن داود عليه السلام لم يكن ثمة تحوّل اضطره لتبنّي الخيار السياسي كتحوّل المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اضطرارًا، بل هو ملك من نسل ملوك، كما أنَّه ورَّث الملك كذلك لابنه، يقول ابن الأثير: "لما توفي داود ملك بعده ابنه سليمان على بني إسرائيل".[١٥]

فلو كان التشريعُ السياسيُّ لا يتأتّى إلا في الأحوال الطارئة فلماذا إذن تأتّى أصالةً في حالة داود وسليمان عليهما السلام؟

ومِن قبلِ داود وسليمان عليهما السلام رأينا نبيَّ الله موسى عليه السلام وهو يتربّع على رأس الهرم السياسي في دولة بني إسرائيل التي كانت دولةً ثيوقراطيةً[١٦] بامتياز كما شرح ذلك بالتفصيل الفيلسوف اليهودي إسبينوزا في عدة فصول من كتابه "اللاهوت والفلسفة".[١٧]

(١٥)ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧) ج١، ص٢٠٠

(١٦) نص على ذلك إسبينوزا بقوله "ولذلك أمكن تسمية دولة العبرانيين بالحكم الإلهي ثيوقراطية". راجع: إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٨٩.

(١٧)في عدة مواطن من كتابه المذكور. راجع مثلاً: ص١٩٠.

فلو كان التشريع السياسي لا يأتي إلا عرَضًا لما رأيناه متأتيًا أصالةً لموسى عليه السلام ولأخيه هارون عليه السلام، ثم توارث العمل السياسي جميع الأنبياء إلى عهد سليمان بن داود عليهما السلام.(١٨)

ما مضى كله مبني على التسليم تنزلاً للدكتور عادل ضاهر بأن السور المكية ليس فيها تشريعات سياسية أو مدنية، وهذا أمرٌ لا نسلّم به، فلو تأملنا سورة الشورى وحدها _ وهي سورة مكية_ لوجدنا حديثًا صريحًا عن المسألة السياسية، فقوله تعالى {وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله} تصريحٌ برفض حاكمية ما سوى الله تعالى، أي أنه لا يجوز أن تسلَّم الحاكمية إلى السلطة في مكة والاقتصار على إدارة الشؤون الدعوية فقط. وفي سورة الشورى كذلك أمرٌ بالشورى، والشورى تعني إدارة الحكم وفقًا لآلية التشاور، وهذا يعني أن يدار الحكم عن طريق التسليم للسلطة في مكة. وفي سورة الشورى كذلك أمر بالعدل في الحكم، وهذا يعني أن قضية الحكم عائدة إلى المصطفى عليه أفضل صلاةٍ وسلام.(١٩)

والغريب أن المثنى بن الحارثة فهم البُعد السياسي للدعوة الإسلامية وهي في مهدها، فحين زار النبي صلى الله عليه وسلم قومَ شيبان بن ثعلبة أثناء اضطهاده في مكة عرَض عليهم الإسلام، فلما سمع المثنى بن الحارثة ما قاله المصطفى اعتذر له عن إمكانية الدفاع عنه في الأراضي التي

(١٨)بحسب ما ذكره ابن الجوزي فإنَّ ما بين موسى بن عمران وسليمان نحو ستة أنبياء. راجع: ابن الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن، تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير (بيروت، شركة دار الأرقم، ط١، ١٩٩٧) ص١٢

(١٩) من أراد مزيدَ تفصيلٍ فليرجع إلى ما ذكره الدكتور حاكم المطيري، حيث تحدث بصورة مفصلة عن المسائل السياسية في سورة الشورى، لكن كثيرًا من حديثه لا يُسلَّم إلا إذا تم توسيع مدلول المسألة السياسية. راجع: المطيري، حاكم، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ط٢، ٢٠١٣) ص١٤٨

وراء مياه العرب؛ لأن كسرى أخذ عهدًا منهم ألا يؤوا محدثًا، ثم قال له: "إني أرى هذا الأمر الذي تدعو إليه مما تكرهه الملوك".[٢٠]

فما الذي تكرهه الملوك غير العمل السياسي؟ وليس المقصود بكلامه أو بالعهد الذي أخذه كسرى الدعوة الدينية، فالعرب كانوا على أديان مختلفة، منهم وثنيون ومنهم نصارى ومنهم يهود ومنهم حنيفيون، فالشأن الديني ليس مما يهم كسرى من حيث هو شأن ديني، لكن لأن الدعوة التي أتى بها المصطفى لها بُعد سياسي فإنَّ الأمر يختلف، ولذلك قال له المثنى بكل وضوح إن هذه الدعوة الإسلامية "أمر تكرهه الملوك".

إذن من المفارقة أن يفهم المثنى بن الحارثة البعد السياسي للدعوة الإسلامية وهي في مهدها في مكة، فحين لا يزال كثير من "المثقفين" لا يدرك هذا البعد على الرغم من كل هذه النصوص الوافرة.

السبب الثاني: الاستدلال بالوحدة الماهوية بين الإسلام والمسيحية

يقول الدكتور ضاهر: "إنَّ الماهية العقدية للمسلم لا تختلف بالنسبة للأمور الأساسية عن الماهية العقدية للمسيحي مثلاً، أو عن الماهية العقدية للكتابيين عمومًا".[٢١]

ويمكن أن نعيد ترتيب كلام المؤلف هنا وفقًا للترتيب الاستدلالي المنطقي الآتي:

المقدمة الصغرى: ماهية الإسلام لا تختلف عن ماهية المسيحية.

المقدمة الكبرى: السياسة جزءٌ من ماهية الإسلام.

(٢٠) ابن حبان، محمد، الثقات (وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية (الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٩٧٣) ج١، ص٨٧.

(٢١) مناقشتنا لهذا السبب هي مناقشةٌ للقضية الثالثة، فلذلك لم نعرّج عليها اكتفاءً بهنا عن هناك.

النتيجة: إذن السياسة جزءٌ من ماهية المسيحيةيعتقد المؤلف أن الإسلاميين لا يقرون بهذه النتيجة، فهم يعتقدون أنه لا سياسة في المسيحية، ولذلك فإنه يلزمهم _بحسب رأيه_ أن يعترفوا كذلك بأنه لا سياسة في الإسلام؛ لأنَّ الدينين ذوا ماهيةٍ واحدة.

أما المقدمة الصغرى فيستدل عليها بدليلين:

الأول: قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}

الثاني: قوله تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

يرى المؤلف أنَّ هذين الدليلين ونحوهما "يُشتمُّ منها أنَّ الإسلام لا يتورّع من نعت الكتابيين بأنَّهم مسلمون" ويعزز فهمه هذا بكلام الشيخ محمود شلتوت الذي فهم مثل ما فهمه الدكتور ضاهر وذهب إلى "أنَّ الإسلام هو الدين الذي أوحي به إلى الرسل كافة".(٢٢)

أما **المقدمة الكبرى**: فمضمونها أنَّ المسلمَ إما أن يقول إنَّ السياسة من جوهر الإسلام أو لا يقول، فإن قال إنها من جوهره فيلزمه أن يقول_ بناء على التسليم بالمقدمة الصغرى_ إنها من جوهر المسيحية كذلك، والإسلاميون _ بحسب فهمه_ يرون أن السياسة من جوهر الإسلام، فيلزمهم كذلك أن يقولوا بجوهريته في المسيحية، وهم لا يقرون بهذه النتيجة، بل ينكرون أي علاقة بين المسيحية والسياسة.

مناقشة السبب الثاني (المقدمتين):

أما **المقدمة الصغرى**: فقد ذكر فيها آيتين:

(٢٢) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سابق، ص٣٣٥

الأولى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}. {آل عمران: ١٩}

كنتُ أتمنى لو التزم الدكتور ضاهر بالمنهج العلمي وأكمل الآية التي تُفسِد عليه استدلاله، حيث جاء في الآية التي تليها مباشرةً: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ}. {آل عمران: ٢٠}

هذه الآية_ التي نزلت في نصارى نجران_ صريحة في أنَّ أهل الكتاب ليسوا بمسلمين، ولو كانوا مسلمين لما صحَّ أن يصفهم الله بأهل الكتاب ثم يأمر نبيه بأن يسألهم: هل أسلمتم؟ ثم يطرح لهم خيارين: إما تبني الإسلام والاهتداء أو الإعراض عن الإسلام والضلالة. فسؤالهم "أأسلمتم" دليلٌ على أنَّ أهل الكتاب من حيث كونهم أهل الكتاب ليسوا بمسلمين، وإلا فإن السؤال سيكون لغوًا من جنس الهذيان، فكأنَّ الآية تقول: قل للمسلمين هل أنتم مسلمون؟

ومع ذلك، لو تنزَّلنا وانتزعنا الآية من سياقها كما فعل الدكتور ضاهر، فإنّنا نجد أنه ليس في هذه الآية ما يتعلَّق بمحلِّ النزاع أصلاً، وبيان ذلك أنَّ الآية تتحدث عن أمرين:

الأول: أن الدين عند الله هو الإسلام، وهنا _تقديرًا للمقدّر المحذوف_ إما أن نقول إن المعنى هو أنه لا دين "مقبول" عند الله إلا الإسلام، أو نقول لا دين "موجود" إلا الإسلام.

أما الاحتمال الثاني فباطلٌ بنصِّ القرآن وشهادة الواقع، فالقرآن مليء بالنصوص القطعية التي تقر بالتعددية الدينية وتقبلها وجودًا لا اعتبارًا، وأما الواقع فالأرض مليئة بالأديان فهل يمكن أن يُقال: إنَّ كلها إسلامٌ؟

وإذا بطل الاحتمال الثاني تعيَّن الاحتمال الأول، وهنا يصير معنى الآية أنَّ الله تعالى يخبرنا بأنه لا يقبل يوم القيامة من أحدٍ دينًا خلا الإسلام، ويعزّز ذلك بقيةُ الآية، فقد ذكرت أنَّ أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم، والمقصود بالعلم في هذه الآية هو القرآن، بدليل آية البقرة: {وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ}.

فالآية صريحةٌ في أنَّ المقصود بالعلم القرآنُ، وهذا يحدد معنى الآية بأنه لا دين مقبول عند الله إلا الإسلام الذي جاء بعد اختلاف أهل الكتاب.

زد على ذلك أنَّ الآية صريحة في وصف عقائد أهل الكتاب بأنها "أهواء"، فكيف يمكن القول إن ماهية الإسلام كماهية المسيحية؟ هل يمكن أن يكون ذلك كذلك والقرآن يصف المسيحية بأنها "أهواء"؟

إذن يمنع من صحة الاستدلال بهذه الآية أمران:

الأول: أن الآية ذكرت أن الإسلام أتى بعد اختلاف اليهود والمسيحيين ليصحح لهم أمرهم، ولو كان الإسلام والمسيحية سيين لما جاء ليصححها.

الثاني: أنَّ الآية الثانية وصفت العقيدة المسيحية بأنها "أهواء"، وهذا يحول منطقيًّا دون مساواتهم مع الإسلام الذي وصفته الآية بأنه "العلم".

أما الآية الثانية التي استدلَّ بها على المساواة بين الماهية الإسلامية ونظيرتها المسيحية فهي قوله تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

الاستدلال بهذه الآية على الوحدة الماهوية بين الإسلام والمسيحية يدلُّ فعلاً على أنَّ الدكتور ضاهر ليس له علاقة بالمعرفة الإسلامية، وأنه يمارس الانتقائية الاستدلالية. والإشكال الأكبر أن حتى هذه الانتقائية ليست صحيحة في ذاتها فضلاً عن كونها غير صحيحة منهجيًّا.

يفهم الدكتور ضاهر من هذه الآية أنَّ جوهر الإسلام هو نفسه جوهر المسيحية، بدليل أن الآية قالت "ونحن له مسلمون" أي أهل الكتاب جميعهم مسلمون. وهذا الاستدلال غيرُ صحيح من عدة وجوه:

الوجه الأول: أننا ذكرنا سابقًا أن الإسلامَ يصف عقائد أهل الكتاب بأنها أهواء، وهذا يستلزم عدم اعتبار المساواة مع الإسلام الذي يصفه بأنه "العلم".

الوجه الثاني: أنَّ الإسلام ينصُّ صراحةً على كفر المسيحيين، حيث يقول الله تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}. فكيف يكون جوهر المسيحية مشابهًا لجوهر الإسلام والإسلام يرى كفره وبطلانه؟

الوجه الثالث: إن جوهر الإسلام هو التوحيد، وجوهر المسيحية المنقولة هو التثليث، وهما ضدان صريحان، فكيف نجعلهما سيين؟

الوجه الرابع: إذا قلنا بالوحدة الماهوية بين الدينين فلماذا إذن يأمر الله تعالى المسلمين بأن يتجادلوا مع أهل الكتاب؟ هل يتجادلون على الفرعيات التي يختلف فيها المسلمون أنفسهم؟

الوجه الخامس: أنَّ القرآن الكريم جزم بما يقطع ريب المستدل بعدم الاتحاد الجوهري بين الأديان الثلاثة، حيث يقول تعالى: { وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٣٥) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

لاحظ أن اليهود والنصارى ذكروا أن الهداية منوطة بالالتحاق بأديانهم، فجاء الرد القرآني بأن الهداية منوطة بالالتحاق بملة إبراهيم، وما الفرق بين ملة إبراهيم واليهود والنصارى؟ أنه لم يكن من المشركين، وهذا يعني أن اليهود والنصارى مشركون. ومن هنا جاءت الدعوة لهم بعد ذلك بالخضوع لما أنزل لجميع الأنبياء، فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية على أنَّ جوهر الإسلام والمسيحية سواء.

إذن ما معنى "ونحن له مسلمون" في هذه الآية؟ الجواب: معنى الإسلام في هذه الآية هو خصوص التوحيد لا عموم الإسلام الذي جاء به النبي محمد ، وهو إخلاص الله تعالى في عبادته والخضوع والتسليم له وحده، فتكون جملة حالية لا خبرية، وهذا ما نصَّ عليه المفسرون،(٢٣) وتدل عليه الآيات الأخرى، مثل:

- {أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.
- {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}

فهل كل هؤلاء الأنبياء الذين وردت أسماؤهم في هاتين الآيتين كانوا مسلمين بالمفهوم الذي يريده الدكتور ضاهر؟ وأكثر من ذلك أنَّ النبي نوح عليه السلام_ أول الرسل_ نسب نفسه إلى الإسلام صراحةً، حيث جاء على لسانه في القرآن الكريم: {فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} {سورة يونس: ٧٢}

(٢٣) يقول ابن جرير: " ويعني بقوله:"ونحن له مسلمون"، ونحن له خاضعون بالعبودية والطاعة". ويقول في موطنٍ آخر: " وأما قوله:"ونحنُ لَهُ مُسلمون"، فإنه يعني تعالى ذكره: ونحنُ له خاضعون بالطاعة، مذعنون له بالعبودية". راجع: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠) ج٣، ص٩٩ و ص١١٠.

لا يمكن أن نفسّر الإسلام في كل هذه الآيات إلا بمعنى التوحيد،[٢٤] وهذا ما أكدته عدة آيات، كقول الله عزوجل: {وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ}

فهذه الآية ــوغيرها كثيرــ صريحةٌ في أنَّ الجامع المشترك بين جميع الرسل والأنبياء أنهم يدعون إلى التوحيد، وتصريح الآيات بأن الله تعالى أوحى إلى جميع الأنبياء بالتوحيد يدلُّ دلالة صريحة ــعلى الأقل بالنسبة للمؤمنين بحجية النص القرآنيــ أنَّ الأناجيل التي بين أيدينا اليوم لا تعبّر عن المسيحية الأصلية؛ لأنَّ المسيحية الحديثة تتبنى التثليث المضاد للتوحيد.

إذن لا مجال للقول إنَّ جوهر المسيحية والإسلام واحدٌ، وإذا بطلت هذه المقدمة الصغرى، بطلت آليًا المقدمة الكبرى التي مفادها أنَّ كل ما ثبتت جوهريته في الإسلام لزم ثبوت جوهريته في المسيحية.

علاوةً على أنَّ المقدمة الكبرى نفسها باطلة؛ فإنَّنا إذا تأملنا هذه المقدمة "كل ما هو جوهري في الإسلام جوهري في المسيحية" وجدناها فارغةَ المعنى؛ لأنَّ معنى الجوهرية نفسه غير محدد الدلالة، فعلماء الإسلام يُقسّمون الأحكام الشرعية إلى ما هو قطعي وما هو ظني، والقواطع منها أصولٌ ومنها فروع، والقطعيَّة منشؤها مصدر الحكم وليس الحكم نفسه. في حين نجد الدكتور ضاهر يقسّم الأحكام الشرعية إلى قسمين: جوهري وغير جوهري، والجوهري يكون دائمًا وغير الجوهري لا يكون دائمًا. ولم يحدد الدكتور ضاهر المقصود بالجوهرية، فإن كان المقصودُ القطعيةَ فمعلومٌ بالضرورة أن ليس كل قطعي في الإسلام قطعيًا في المسيحية، فالصلوات الخمس قطعيَّة في الإسلام وليست كذلك في المسيحية. وإن كان المقصود بالجوهرية كونها عقديَّة، فمعلوم أنَّ الإيمان بنبوّة المصطفى من أصول الإسلام وليس كذلك في المسيحية. وإن كان المقصود بالقطعية

(٢٤) وفي ذلك يقول ابن تيمية: "والله تعالى بعث المسيح بدين الإسلام كما بعث الرسل بدين الإسلام، وهو عبادة الله وحده لا شريك له. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، اعتناء محمد الشبراوي (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٤) ج١، ص٢١٤.

الأحكام المرتبطة بالله فقط، فهي أيضًا محل خلاف، ففي الإسلام توحيدٌ وفي المسيحية المشهورة تثليثٌ.

إذن لا دلالة واضحة لمصطلح "الجوهرية" وهي في كل احتمالاتها الدلالية غير صحيحة كما رأينا. وهذا يعني أن ثمة عدة أسئلة تجاوزها الدكتور عادل ضاهر وما كان له أن يفعل ذلك، وهي كما يأتي:

- كيف يكون الحكم جوهريًا وكيف لا يكون؟

- هل كل قطعي جوهري بالضرورة؟

- هل منشأ القطعية المصدر أم الحكم نفسه؟

- هل ما سوى الجوهري لا يكون إلا مؤقتًا؟

لا يفسّر لنا الدكتور ضاهر أي شيءٍ من ذلك، وربما كان ذلك مقصودًا منه كي يتحرَّر من القيود العلمية في ترجيح الاحتمالات وتحديد المدلولات.
وعلى التسليم بأنَّ لمصطلح "الجوهرية" دلالةً واضحة، فليس ثمة مسوِّغ عقلي أو نقلي يدفعنا لخلق تلازم بين ما هو جوهري في الإسلام وما هو جوهري في المسيحي، وإلا ليبيّن لنا ما فرض المحال المترتب على نفي التلازم؟

أخيرًا نقول إن هذا الموطن من المواطن النادرة التي استدل فيها عادل ضاهر بالآيات القرآنية، وهنا لا بد من الاعتراف بأنَّ الدكتور ضاهر ابتكر آلية استدلالية جديدة، لم يعرفها علماء الأصول ولا علماء المنطق، وذلك حين قال مُعلِّقًا على الآية :"يُشتمُّ منها أنَّ الإسلام لا يتورّع من نعت الكتابيين بأنَّهم مسلمون".

فقد عرف علماء المنطق دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، ويعرف علماء الأصول دلالة المنطوق والمفهوم والظاهر والنص والعبارة والإشارة وغير ذلك، أما دلالة "الشم" التي يستندُ إليها المؤلف فهي دلالةٌ جديدة على الحقل المعرفي!!

فالدكتور ضاهر الذي ظلَّ يستعرض عضلاته المنطقية من خلال تكرار مصطلحات علم المنطق وتعبئة الاستدلالات بتراكيب منطقية، لم يُبيّن لنا ما الآلية الاستدلالية المنطقية أو الأصولية التي من خلالها وصل إلى هذا التفسير، فقد صدَف عن منطقه ولجأ اضطرارًا إلى آلية الاستدلال بالشم التي لا يصح استعمالها أبدًا في السياق العلمي؛ لأنها غير محددة الدلالة، فلا تنضبط، وتاليًا لا يمكن استعمالها في النقاش العلمي.

أخيرًا يظلُّ المرء حائرًا في سر استدلال الدكتور ضاهر بالمسيحية وتركه لليهودية، مع أنهما يشتركان في كونهما دينين سماويين فيتحدان مع الإسلام في الجوهر على رأي الدكتور ضاهر.

لا أجد تسويغًا لذلك سوى أن اليهودية تستلزم تشريعات على مستوى الدولة وهو ما يبطل أصل استدلاله.

السبب الثالث: الاستدلال بعدم التلازم العقلي بين ثبوت الأحكام الإلهية وثبوت الأحكام السياسية

يذكر الدكتور ضاهر أنَّ طبيعة الله عز وجل من كونه واحدًا أحدًا كلّي الخير وكلّي القدرة أمرٌ ضروري عقلاً، ولكن قولنا "إن نظام الشورى هو النظام الأفضل لحياتنا أو أن قطع يد السارق هو العقاب الأنسب بمن يسرق" كل ذلك جائز وليس ضروريًا، ولا يمكن أن نستنبط هذه الأحكام الجائزة من ماهية الله الضرورية؛ لأنه "لا يمكن اشتقاق الجائز من الضروري".[٢٥]

(٢٥) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سابق، ص٣٣٥.

ملخص دعوى الدكتور عادل ضاهر: أن الأحكام المرتبطة بماهية الله أحكامٌ ضرورية، وإذا أردنا أن نقبل الأحكام الشرعية السياسية يجب أن تكون ضرورية مثل ضرورية الأحكام الإلهية، ولما كنا متفقين على أن الأحكام السياسة جائزة عقلاً والأحكام الإلهية ضرورية عقلاً فلا يمكن أن نستنبط الجائز من الضروري.

مناقشة السبب الثالث:

الرد على هذا الكلام يكون من ستة أوجه:

الوجه الأول: هذا الاستدلال يصحُّ لو كان المسلمون يعتقدون أنَّ الأحكام السياسية ضرورية عقلاً، لكنَّ المسلمين يعتقدون أن الأحكام السياسية ضرورية شرعًا لا عقلاً، فكيف يخلط عادل ضاهر العقلي بالشرعي؟ لا يستقيم هذا الخلط إلا بناءً على مذهبه بأن كل جائز عقلي هو جائز شرعي، أي مباح ليس ملزمًا.

الوجه الثاني: ما الدليل العقلي أو الشرعي على أن الأحكام حتى تكون معتبرة شرعًا يجب أن تكون حصرًا متولدة من الأحكام الضرورية العقلية؟ أي: ما وجه التلازم العقلي _المقدّر من قِبل الدكتور ضاهر_ بين ثبوت هذه الأحكام _الشورى ونحوها_ وكونها مستنبطة من صفات الذات الإلهية؟ وما المقدّمة التي أدّت إلى النتيجة القاضية بأنَّ ما لا يكون ضروريًا كضرورة الصفات الإلهية لا يكون ضروريًّا في ذاته؟ كل هذه الأسئلة لم يجب عليها الدكتور ضاهر. ثم ألا يصحُّ أن يكون منشأ الاضطرار سوى الأحكام العقلية المتعلقة بالله؟ أين ذهب الوحي إذن؟

لا يتوقف وجوب الحكم الشرعي على كونه واجبًا عقلاً، فالله عزوجل يتوقف إثبات وجوده ووجود صفاته على ثبوتها عقلاً، أما الأحكام التي يشرّعها الله عزوجل لعباده فلم يذكر الدكتور ضاهر أي دليل على ذلك، ولم أجد أحدًا غيره اشترط في قبولها أن تكون ثابتة بالطريقة ذاتها التي ثبت بها وجود الله وصفاته، وإلا فهي ملغية لا عبرة بها.

الوجه الثالث: على التسليم بأنه لا بد للحكم الشرعي أن يتولد من الحكم العقلي الضروري ــوهذا غير مسلّم به ألبتةــ نقول: ما الدليل العقلي أو الشرعي على أنه لا يمكن اشتقاق الجائز من الضروري؟ هل يترتب على ذلك فرضُ محالٍ لذاته؟ من حيث الصنعة العقليَّة لا إشكال في اشتقاق الجائز من الضروري، وعلى المنكر إثباتُ خلافِه من ترتب المحال على دعواه، وعلى الرغم من تكرار الدكتور ضاهر هذه الحجة، فإنه لم يبين في أي موطن أين وجه الاستحالة العقلية في ذلك. أما من حيث الصنعة الشرعية فلا يوجد مانع من توليد الجائز، فالضروري ــوهو الله عز وجلــ هو الذي أخبرنا من خلال الوحي بوجوب تلك الأحكام الشرعية.

إذن التسليم بالنتيجة التي يريدها الدكتور ضاهر يستلزم التسليم بثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه لا يصح استنباط الجائز مطلقًا من الضروري العقلي.

المقدمة الثانية: أنَّ كل ما هو ليس بضروري عقلاً فهو ليس بضروري شرعًا (الضرورة المرادفة للواجب باعتباره حكمًا تكليفيًّا).

المقدمة الثالثة: أنه لا مصدر للضرورة العقلية أو الشرعية إلا من خلال الطبيعة الإلهية.

وهذه المقدمات الثلاث ليست صحيحة في ذاتها، وعدمُ صحة المقدمات يؤدي إلى عدم صحة النتيجة.

المبحث الثاني: التشريع السياسي متعالٍ على نسبية الظروف المكانية والزمانية [٢٦]

القضية الثانية التي يرى الدكتور ضاهر أنها لازمةٌ لمن يدّعي نفي الارتباط المفهومي بين الإسلام والعلمانية هي أن الله عز وجل أمر المسلم باتباع تلك القواعد بصرف النظر عن الظروف المكانية والزمانية.

ويستدل الدكتور ضاهر على هذه القضية بدليلين:

الدليل الأول: ما عبّر عنه بقوله: "نبدأ بالافتراض القائل إنه كان ممكن منطقيًّا لله ألا يفرض على المسلم تقنين الشريعة بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ولكن هذا الافتراض يقود إلى النتيجة القائلة إنه لا تناقض منطقيًّا في تصديق واحدنا على القضية "إن الله الخالق الأزلي الواحد للكون.... إلخ موجود" (أي القضية التي تعبّر عن الماهية العقديّة للمسلم) وعدم تصديقه على القضية "إن الله أمر المسلم بأن يقنن الشريعة" ولكن إذا كانت القضية السابقة هي التي تعبّر عن الماهيَّة العقدية للإسلام، إذن فإنَّ ما يقودنا إليه افتراضنا الأصلي هو أنه كان ممكن منطقيًّا ألا يكون للإسلام بعد سياسي. إلا أن تسليمنا بالنتيجة الأخيرة هو بمثابة نفي للأطروحة القائلة إن السياسة بُعد جوهري من أبعاد الإسلام، أي نفي للأطروحة التي تقضي بأن تكون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية".

ثم يقول مختتمًا: "إنَّ الإصرار على الأطروحة التي تجعل السياسة بُعدًا جوهريًّا من أبعاد الإسلام هو في الوقت نفسه إصرارٌ على أنَّ الله لم يكن يملك بحكم طبيعته إلا أن يأمر المسلم بما أمره به بخصوص تقنين الشريعة".

(٢٦) وهذه القضية الثانية التي عبر عنها بقوله: "إن الله عز وجل أمر المسلم باتباع تلك القواعد بصرف النظر عن الظروف المكانية والزمانية".

خلاصة هذا الاستدلال يكمن في قضيتين:

القضية الأولى: أنَّ تصديقنا بصفات الله واجب الوجود لا يستلزم تصديقنا بأن السياسة جوهرية في الإسلام، فإذا لم يؤمن المسلم بجوهرية السياسة في الإسلام فهذا لا يسلبه ضرورةً الإيمان بصفات واجب الوجود.

القضية الثانية: أننا إذا قلنا إن السياسة جوهرية في الإسلام فهذا يستلزم أنَّ الله لم يكن في حيّز قدرته إلا أن يخلق تلك الظروف التي أدّت لوجود السياسة في الإسلام.

نلاحظ في كلتا القضيتين أن الدكتور ضاهر _كالمعتاد_ يخلق تلازمًا ليس له وجود إلا في ذهنه، وكل أحكامه العقليّة ليست سوى محض تحكّم. فصحيحٌ أنَّ تصديقنا بصفات الله لا يستلزم تصديقنا بجوهرية السياسة، لكن من قال إنه إذا لم يستلزمه عقلاً فإنه لا يستلزمه شرعًا؟

سبق أن ذكرنا أن غياب الاستلزام العقلي لا يعني غياب الاستلزام الشرعي، فالإيمان بالرسل مثلاً واجبٌ شرعًا لكنه ليس بواجب عقلاً؛ فلا يترتب على غياب الرسل الإخلال بضرورةٍ عقليَّة، وهكذا الحال مع سائر الضرورات الشرعية.

فبناءً على منطق الدكتور ضاهر نقول: إنَّ عدم إيمان المرء بالرسل لا يستلزم بالضرورة العقلية نقصًا في إيمانه بالله، لا وجودًا ولا إثباتًا للأحكام الواجبة له ولا نفي الأحكام الممتنعة عنه. فقد يكون المرء مؤمنًا بالله وبأنه كلي الخير وكلي الإرادة وكلي القدرة لكن في الوقت نفسه لا يؤمن بالنبوّة والرسالة.

فالسؤال الموجّه للدكتور ضاهر: إذا كان عدمُ وجود تلازم عقلي بين إثبات الأحكام الإلهية والقول بجوهرية السياسة يؤدي لنفي السياسة في الإسلام فلماذا عدم وجود تلازم عقلي بين إثبات الأحكام الإلهية والإيمان بالنبوة لا يؤدي إلى نفي النبوّة في الإسلام؟

فإذا أقرَّ باللازم قلنا ما الداعي إذن لتخصيص السياسة؟ وإن لم يقر بطلت مقدماته.

هذا فيما يتعلق بالقضية الأولى، أما القضية الثانية فقد أجبنا عليها عند مناقشة السبب الأول.

أما قوله:"كان ممكنًا منطقيًا ألا يوجد للإسلام بُعدٌ سياسي وأنه لا معنى إذن للقول إن علاقة الإسلام بالسياسة فرضتها بالضرورة الإرادة الإلهية".

وفقًا لهذا المنطق بإمكاننا أن نقول من باب التنزّل الإلزامي:"كان ممكنًا منطقيًا ألا يوجد للإسلام بُعدٌ روحي ولا مالي وجنائي ولا أي حكم شرعي، وأنه لا معنى إذن للقول إن علاقة الإسلام بأحكامه فرضتها بالضرورة الإرادة الإلهية".

هذه العبارة تتوافق تمامًا مع منطق الدكتور ضاهر، وجوابُه عليها هو جوابنا عليه، وإن سلّم بها بَطل إذن تخصيص الجانب السياسي بالإبطال، ففي كلتا الحالتين لا نجاة.

الدليل الثاني: الاستدلال بالتلازم بين عدم جوهرية التشريع السياسي وتاريخانيته[٢٧]

يعتقد الدكتور عادل ضاهر أنَّ كل من لا يقول بتاريخانية الارتباط الإسلامي بالسياسة وارتباطها الموضوعي لا المفهومي فيلزمه أن يعتقد بأن السياسة جزءٌ من ماهية الإسلام.

واضح أنَّ هذه المقدمة وُلدت من ذهن المؤلف لا من أذهان مخالفيه، واللازم الذي يعتقد أنه لا مفك للإسلاميين منه لا ملزوم له أصلاً.

(٢٧) المقصود بالتاريخانية في سياقنا هذا هو أن الظرف التاريخي ليس سببًا للتشريع فحسب، بل هو آسرٌ له فيه. وليس المقصود التاريخانية بمدلولها الفلسفي.

فالسؤال: مَا مصدريّة التلازم بين نفي جوهرية السياسة والقول بتاريخانيته؟

لا يوجد لا تلازم عقلي ولا شرعي. أي: إذا نفينا أنَّ السياسة جوهرية في الإسلام فما الذي يُجبرنا على القول بأنها تشريع مؤقت؟ هل كل ما ليس بجوهري يكون بالضرورة مؤقتًا؟ بناءً على هذا الكلام فإن كل تشريعات الإسلام غير الجوهرية تكون ملغيَّة في عصرنا؛ لأنها _بحكم لا جوهريتها_ مؤقتة بزمن التشريع فقط.

قد يقول الدكتور ضاهر إنَّ ملزومه قاصرٌ على التشريع السياسي لا سواه.

قلنا له: لا يصحُّ ذلك؛ لأنَّ الدليلَ أعمُّ من المدلول، فلا يجوزُ حصرُهُ به، وإلا كان تحكّمًا وترجيحًا بلا مرجّح.

لتوضيح ذلك أكثر نسوقُ استدلال الدكتور ضاهر وفقًا للبنية المنطقية الآتية:

المقدمة الصغرى: السياسة ليست جوهرية في الإسلام.

المقدمة الكبرى: وكل وما ليس بجوهري فهو مؤقت.

النتيجة: السياسة حكمٌ مؤقت.

نلاحظ هنا أنَّ المقدمة الكبرى أكبرُ من نتيجتها،[٢٨] فإذن هي صادقةٌ عليها وعلى سواها، وحصرها بها تحكّمٌ لا يصح إلا بقرينة خارجية. فإذا كان عدمُ القول بجوهريَّة السياسة يقتضي كونها مؤقتة، فاللازم العقلي يقتضي أن ينسحب هذا الحكم على الجميع، فيكون كل ما هو غير جوهري مؤقتًا.

(٢٨) من المعلوم أن النتيجة في القياس الأرسطي تكون أصغر من مقدماتها، ولذلك هو قطعيٌّ، ولذلك هو أيضًا غيرُ مفيد. والاستقراء التام يشابه القياس الأرسطي من حيث إن نتيجته ليست بأكبر من مقدماته بل مساوية، ولذلك اشترك في ذات النتيجة، أي القطع وعدم النفع. بخلاف الاستقراء الناقص الذي تكون مقدماته أكبر من نتيجته، فهو مفيدٌ لكنه غير قطعي لذاته.

فإذا كان الدكتور ضاهر يرى أنَّ انعدام الضرورة المنطقية عن التشريع السياسي دليلٌ على عدم فرضيته شرعًا بنحو دائم فيلزمه حينئذ أن يُقر بأن جميع أحكام الشريعة الإسلامية ليست واجبة دائمًا، لا الصلاة ولا الصيام ولا الحج ولا الزكاة ولا غيرها من الأحكام؛ لأنها كلها أحكام جائزة ليست ضرورية، أي كان يُمكن أن لا توجد، فليست هي لازمة في حق الله تعالى أو واجبة عليه، وهكذا ينتهي الأمر بنا من إنكار التشريع السياسي إلى إنكار التشريع الإسلامي بأكمله.

قد يقول الدكتور ضاهر: لكن السياسة استثناءٌ من الأحكام غير الجوهرية؛ لوجود ظروفٍ أجبرت النبي صلى الله عليه وسلم على العمل السياسي، بخلاف غير السياسة من الأحكام الفرعية.

قلنا: هذا استدلالٌ في غير محلّه؛ لأنَّ استدلال الدكتور ضاهر كان منطقيًا، والمنطق علاقته مقصورة على العقل ولا علاقة له بالواقع، فالواقع لا يصحح أو يُبطل الحكم المنطقي. نعم، كان يمكن أن يصح الاستدلال لو كان أصوليًا لا منطقيًا، أي أن يستدل ضاهر بأنَّ الأحكام السياسية أوجبتها عللٌ لم يبقَ لها من باقية، والأحكامُ تدور مع عللها وجودًا وإثباتًا، ولما انتفت العللُ انتفت الأحكامُ بانتفائها. لو فعل ذلك لكان النقاش جائزًا ممكنًا، لكنه لم يفعل ذلك، وإنّما لجأ إلى مقدمة صغرى منطقية مرتبطة بالعقل ثم فجأة ترك المنطق ولجأ إلى مقدمة كبرى أصولية مرتبطة بالواقع، ثم عاد وأخرج نتيجة منطقيّة!! فكيف ولَّد المنطقي من اللامنطقي؟

المبحث الثالث: غياب العلة عن قصر فرض السياسة على المسلم دون سواه

القضية الثالثة التي يعتقد الدكتور ضاهر أنها تلزم من يربط بين الإسلام والعلمانية ربطًا مفهوميًا يمكن طرحها في صورة السؤال الآتي: لماذا لم يأمر الله المسيحيين بالسياسة كما أمر المسلمين؟

وهذا الكلام له وجهان:

الأول: أن يقصد بأن الله لم يشرّع السياسة في الإنجيل الذي نزل على المسيح.

الثاني: أن يقصد بأنَّ الأناجيل التي بين أيدينا الآن ليس فيها تشريع سياسي.

أما الوجه الأول: فمن أين عرف أن الإنجيل الذي نزل على عيسى عليه السلام ليس فيه تشريع سياسي مع أن هذا الإنجيل اختفى ولم يعد له أي وجود؟ أما الأناجيل الأربعة _متى، مرقس، لوقا، يوحنا_ التي بين أيدينا اليوم فهي ليست تعبيرًا مباشرًا عن رسالة عيسى عليه السلام، بل تم اختيارها من كمية كبيرة من الأناجيل، وإلغاء ما سواها من النسخ، وحتى هذه الأربعة ثمة خلاف كبير حولها ليس المجال هنا صالحًا للحديث عنه.[٢٩] زد على ذلك أنها لا تعبّر عن أقوال المسيح نفسه بقدر ما تعبّر عن أقوال تلاميذه كما هو جلي في نصوصها التي تتحدث عن مرحلة ما بعد المسيح. تقول الباحثة الروسية سفينسيسكايا: "إذا عدنا إلى الأناجيل فإنه يصعب كثيرًا أن نفصل بين رؤية أنصاره التي نشأت لديهم عنه بعد حدث الصلب وبين أقوال يسوع الحقيقية". ثم تقول: "من الصعب أن نحدّد أي الأقوال يعود إلى يسوع نفسه وأيها أدخله مؤلفو الأناجيل التي لم توضع إلا بعد انصرام عشرات السنين".[٣٠]

ولذلك نجد الفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل يرفض حتى تسمية "الأخلاق المسيحية"؛ لأنه لا يسلّم أصلاً بصحة التشريعات المنسوبة للمسيح؛ فهي عنده "ليست مأخوذة من تعاليم

(٢٩) من أراد الاستزادة فله الرجوع إلى ما هو مكتوب في الموسوعة البريطانية، وكذلك كتاب "دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة" لموريس موكاي.

(٣٠) إ. س. سفينسيسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ترجمة د. حسان ميخائيل إسحاق (دمشق، دار علاء الدين، ط٣، ٢٠١٠) ص٨١

المسيح أو الرسل، بل هي من أصول جاءت بعد ذلك بنتها الكنيسة الكاثوليكية تدريجيًا في القرون الخمسة الأولى للمسيحية".(٣١)

أما الوجه الثاني: فنحن لا نؤمن أصلاً بأن الأناجيل الأربعة من عند الله تعالى، فلا يصح التحاكم إليها لمعرفة أوامر الله تعالى الأصلية غير المحرفة.

إذن على كلا الوجهين لا يصحُّ إيرادُ الدكتور عادل ضاهر.

لكن لنسلّم جدلاً وتنزلاً بأن الله تعالى فعلاً شرَّع السياسة للمسلم دون المسيحي، فما المحال العقلي أو المانع الشرعي الذي سيترتَّب على ذلك؟

ويمكن أن نحاج الدكتور عادل ضاهر بالمنطق ذاته الذي يستند إليه فنقول: هل القول إن الله واحدٌ أحد كلي الخير وكلي الإرادة وكلي القدرة يستلزم عقلاً الاشتراك التشريعي في كل الأديان؟ لا يمكن الإجابة بالإيجاب على هذا السؤال إلا إذا افترضنا أنَّ الله تعالى ليس كليًّا في إرادته، وأنه خاضعٌ لاعتبارات لا ترجع لذاته العليَّة، وهذا ما لا يقبله الدكتور عادل ضاهر نفسه.

إذن كون الله عزوجل يفرض تشريعًا في دينٍ دون سواه هو أمر مرتبط بمحض الإرادة الإلهية، وحكمة هذا الأمر يعلمها الله عزوجل، وعدم علمنا لا يستلزم علمنا بالعدم.

المبحث الرابع: الأمر بالسياسة تعجيزٌ للإنسان عن إدارة شؤونه

أما القضية الرابعة والأخيرة فهي أنَّ الإنسان عاجزٌ عن تدبير شؤون حياته السياسية والاجتماعية دون توجيه إلهي، حيث يرى الدكتور عادل ضاهر أنَّ الذي يرى ارتباط السياسة بالإسلام ارتباطًا مفهوميًا لا تاريخيًا يلزمه القول إن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يدبّر شؤون دولته، وإنَّما يجب عليه أن يلجأ إلى التشريع الإسلامي ليفعل ذلك.

(٣١) جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبدالفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٦) ص١٧٧

والجواب: أنَّنا لا نسلّم بصحة التلازم بين الملزوم ولازمه، فإنَّ غاية ما يلزم من يقول بالارتباط المفهومي بين السياسة والإسلام أنَّ لله أحكامًا تقيّد أفعال السلطة؛ لا أنها هي منشأ وجودي لها.

فإن كان يقصد الدكتور ضاهر بالعجز أن الإنسان بدون الإسلام لا يستطيع إدارة الدولة فهذا لا أعتقد أنَّ أحدًا من المسلمين قال به، بل بداهة الواقع تكذّب ذلك، فمعظم دول العالم تدبّر شؤونها دون الرجوع إلى الأديان.

وإن كان يقصد بالعجز أنَّ الإنسان لن يدير شؤونه إدارة حسنة إلا بتوجيه إلهي فهذا كذلك لا نُسلّم به؛ لأن غيرَ المسلم قد يتقاطع مع التشريع الإلهي اتفاقًا لا اتباعًا فتكون إدارته صحيحة. الشيوعية مثلاً تمنع الربا، وهي في هذا التشريع متفقة مع الإسلام، لكن ليس اتباعًا له، وإنما محض تقاطع اتفاقي.

فليس صحيحًا أن نقول: كل إنسان لا يدير شؤون دولته إدارةً صحيحة إلا بتوجيه إلهي، ولكن نقول: كل إنسان يدير دولته وفقًا للتوجيه الإلهي تكون إدارته إدارة صحيحة، وشتان بين العبارتين.

فنحن نزعم أنَّ الإنسان محتاجٌ إلى توجيه إلهي في إدارة شؤونه؛ لأن الإنسان لو كان من حيث هو إنسان قادرًا على الوصول إلى أفضل الطرق في إدارة دولته لما كان هناك اختلاف أصلاً بين الناس حول تلك الطرق، ولرأينا الناس مجمعين على طرقٍ بعينها في إدارة شؤونهم، والواقع يأبى ذلك. فنحن نرى الناس مختلفين في تفضيل النظم السياسية، فمنهم من يؤيد الديمقراطية ومنهم من يؤيد الأتوقراطية، ومنهم من يؤيد الثيوقراطية ومنهم من يؤيد غير ذلك.

وكذلك من الناس من يرى أن الربا شرٌّ يجب على الدولة اجتنابه كما فعلت ذلك الدول الشيوعية، ومنهم من يرى فيه خيرًا كثيرًا كحال الرأسماليين.

فلو كان الإنسان من حيث هو إنسان لا يحتاج إلى توجيه إلهي لإدارة شؤونه إدارة جيدة، فلماذا هذا الاختلاف؟ إن دعوى الدكتور ضاهر تقتضي أن الإنسانية تمتلك عقلاً واحدًا يسير بصورة آلية (أتوماتيكية) إلى الصواب والرشاد، وهذا خلاف الواقع.

على أنَّنا نوضح هنا أن الإسلام لم يأتِ بأحكام تفصيلية في شأن سياسة الدولة، بل أتى بتوجيهات عامَّة وترك للإنسان كامل الحرية أن يبتكر من الإدارة ما يشاء ما دام أنه يعمل في إطار تلك التوجيهات، وهذا ما عبر عنه ابن عقيل_أحد كبار فقهاء الإسلام في القرن الخامس الهجري_ بكل وضوح حين رد على مقولة "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" قائلاً: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي".[٣٢]

كما قرَّر العلماء أن الأصل في التشريع اللاعبادي الإباحة،[٣٣] والتشريع السياسي والاقتصادي والاجتماعي كله يدخل ضمن دائرة "اللاعبادة" فالأصل فيه الإباحة، أي الاستقلال البشري في التشريع بما لا يتجاوز الحد الشرعي، فكيف يترك الشرعُ للمسلم حرية التشريع في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ثم يُقال إن الإسلام يرى أن الإنسان عاجزٌ عن تدبير أموره بنفسه؟

الخلاصة: نخلص مما مضى إلى النقاط الآتية

- إن المغالطة المركزية التي وقع فيها الدكتور عادل ضاهر تكمن في خلطه بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية. فالإمكان العقلي عنده لا يولّد سوى إمكان شرعي، ولا يوجد ضروري شرعًا إلا ما كان ضروريًّا عقلاً. وهذه مغالطة ظاهرة؛ لأنَّ الإمكان العقلي قابل لئن يتجسّد

(٣٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، تحقيق: سيد عمران (القاهرة، دار الحديث، ط١، ص٢٠٠٢) ص١٢

(٣٣)نقل ابن رجب الحنبلي الإجماع على صحة هذه القاعدة، يُراجع: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ٢٠٠١) ج٢، ص١٦٦.

في جميع صور الحكم الشرعي، من امتناع ووجوب وإمكان. كما أنَّ الوجوب الشرعي لا يستلزم الوجوب العقلي، فقد يكون الواجب الشرعي جائزًا عقلاً.

- إنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة ذاتية مفهومية وليست علاقة تاريخية ظرفية؛ لأنَّ إلغاء حكم شرعي لا يكون إلا بدليل قطعي، فالأصل بقاء ما كان على ما كان، ولأنَّ نصوص الشرع أثبتت وجود التشريع السياسي أصالةً وابتداءً في شرائع الأنبياء السابقين، وهذا ما ينفي دعوى امتناع الترابط المفهومي بين شريعة الله والأحكام السياسية.
- من الألفاظ المحورية في استعمال الدكتور عادل ضاهر لفظ "الجوهري"، ومع كونه محوريًا فإنه لم يوضح قط مقصوده بهذا المصطلح، وتباعًا لم يوضّح الأسئلة المهمة المتعلقة به، مثل: كيف يكون الحكم جوهريًا وكيف لا يكون؟ وهل كل قطعيٍّ جوهريٌّ بالضرورة؟ وهل منشأ القطعية المصدر أم الحكم نفسه؟ وهل ما سوى الجوهري لا يكون إلا مؤقتًا؟
- وجود التشريع السياسي لا يستلزم أنَّ الإنسان عاجزٌ عن تدبير شؤونه وإدارة مجتمعه، لأنَّ غاية ما يلزم من يقول بالارتباط المفهومي بين السياسة والإسلام أنَّ لله أحكامًا تقيّد أفعال السلطة؛ لا أنها هي منشأ وجودي لها. فليس صحيحًا أن نقول: كل إنسان لا يدير شؤون دولته إدارةً صحيحة إلا بتوجيه إلهي، ولكن نقول: كل إنسان يدير دولته وفقًا للتوجيه الإلهي تكون إدارته إدارة صحيحة.
- لا يمكن أن تكون الدولة الليبرالية الحاضنة التي يقيم فيها المسلم شريعته، لأنَّ في الإسلام تشريعات لا يمكن صيرورتها إلى واقع معيش إلا من خلال وجود سلطة سياسية، وهذا ما يقتضي وجود دولة ترتضي الإسلام شرعةً ومنهاجًا.

*****

المصادر والمراجع

أولا–المصادر والمراجع العربية:

- ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧)
- ابن الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن، تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير (بيروت، شركة دار الأرقم، ط١، ١٩٩٧)
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، تحقيق: سيد عمران (القاهرة، دار الحديث، ط١، ص٢٠٠٢)
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، اعتناء محمد الشبراوي (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٤)
- ابن حبان، محمد، الثقات (وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية (الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٩٧٣(
- ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ٢٠٠١)
- إسبينوزا، باروخ رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي (بيروت، دار التنوير، ط٢، ٢٠١٢)
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن إسماعيل (القاهرة، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢)
- بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (الدوحة، المركز العربي للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠١٢)
- جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبدالفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٦)
- السبكي، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)

- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠)
- ظاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية (بيروت، دار الساقي، ط٣)
- كايا، أس سفن، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ترجمة د. حسان ميخائيل إسحاق (دمشق، دار علاء الدين، ط٣، ٢٠١٠)
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)

ثانيا–المصادر والمراجع الأجنبية:

References:

- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (1422 AH), *Sahih al-Bukhari*, ed. Muhammad bin Ismail, (in Arabic), (Cairo, Dar Tawq al-Najat, 1st ed.,).
- Al-Naysaburi, Muslim Bin al-Hajjaj (N.D.), *Sahih Muslim*, Ed. Muhammad Fuad abd al-Baqi, (in Arabic), (Beirut, Dar al-Turath al-Arabi, n.ed.)
- Al-Subki (1995), *al-Ibhaj Sharh al-Minhaj*, (in Arabic), (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya.)
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (2000), *Jami al-Bayan fi Tawil al-Quran*, 1st ed.,Ahmed Shakir, (in Arabic), (Beirut, Muassast al-Rsala, 1st ed.)
- Baruch Spinoza *(2012)*, *Theological Political Treatise* , Translated by: Hassan Hanafi, (in Arabic), (Beirut, Dar al-Tanwiyyr, 2nd ed.)
- Bshara, Azmi (2012), *Religion and Secularism in Historical Context*, (in Arabic), (Doha, Arab Center for Studies and Research, 1st ed.)
- Dahir, Adil, *al-Usus al-Falsafiyya li al-Ilmaniyya*, (in Arabic), (Beirut, Dar al-Saqi, 3th ed.)
- Ibn al-Athir, Ali bin Muhammad (1997), *al-Kamil fi al-Tarikh*, ed. Umar Abd Al-Salam, (in Arabic),
- (Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi), 1st ed.).

- Ibn al-Jawzy, Jamal al-Din Abd al-Rahman (1997), *Talqih Fuhum Ahl al-Athar fi Uyun al-Tarikh wa al-Siyar* , (in Arabic), (Beirut, Sharikat Dar al-Arqam, 1st ed.,)
- Ibn al-Qayyim, Muhammad Bin Abi Baker (2002), *al-Turuq al-Hukmiyya*, ed. Sayyid Umran, (in Arabic), (Cairo, Dar al-Hadith, 1sted.,)
- Ibn Hibban, Muhammad (1973), *al-Thiqat*, (in Arabic), (Wazarat al-Maarif lil-Hukuma al-Aliyya al-Hindiyya (India, Dairat al-Maarif al-Uthmaniyya, 1st ed.)
- Ibn Rajab, *Jami al-Ulum wa al-Hikam (2001)*, Ed. Shuiyb al-Arnaut, (in Arabic), (Beirut, Muassast al-Risala, 7th edition.)
- Ibn Taymiyya (2004), *Minahaj al-Sunna al-Nabawiyya fi Naqd Kalam al-Shia wa al-Qadariyya*, ed. Muhammad al-Shabrawi, (in Arabic), (Cairo, Dar al-Hadith.)
- Kaya, S. Sven (2010), *The Early Christians and the Roman Empire*, Trans. Hassan Michael Ishaq, (in Arabic), (Damascus, Dar Alaeddin, 3rd edition.)
- Mill, John Stuart (1996), *The Antagonistic Foundation of Liberal Politics*, Trans. Imam Abd al-Fatah, (in Arabic), (Cairo, Maktabat Madboli, 1st edition.)