مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ٢٠٢٥ المجلد ١٥/ العدد ١

نقد الفكر السياسي الإسلامي عادل ظاهر أنموذجاً

أ.م.د. إنتصار سلمان سعد الزهيري

جامعة الكوفة / كلية الآداب/قسم الفلسفة

البريد الإلكتروني Email : intisar.alzuhairi@uokufa.edu.iq

الكلمات المفتاحية: نقد – أطروحات – الإسلام – السياسة – الدولة – العلمانية – الديمقراطية – الدين – العقل – الإجتهاد .

كيفية اقتباس البحث

الزهيري ، إنتصار سلمان سعد ، نقد الفكر السياسي الإسلامي عادل ظاهر أنموذجاً ،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، كانون الثاني ٢٠٢٥،المجلد:١٥ ،العدد:١ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

Criticism of Islamic Political Thought, Adel Dhahir as A Sample

Asst. Prof.Dr. INTISAR SALMAN SAAD AL.SAEED
University of Kufa Studies.Faculty of Arts.Dept. of Philosophy

Keywords : Criticism- Theses- Islam- Politics- state- Secularism- Democracy-Religion- mind- Diligence.

How To Cite This Article
AL.SAEED, INTISAR SALMAN SAAD, Criticism of Islamic Political Thought, Adel Dhahir as a Sample, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, January 2025,Volume:15,Issue 1.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract :

During the period of what is known as the "Arab Spring," the Islamic (jihadi) movements had a prominent role in igniting the events that led to the collapse and change of many regimes in the Arab world. the rise of these movements, in all their names, had an active and most extreme role in the Arab political scene, which had an impact. It negatively affected the attempts at change that were intended by the regimes of those countries that were supposed to adopt secular, civil thought, these well-funded organizations and movements contributed to assuming power in many of the regions controlled by those movements. Which led to a significant decline in secular thought at the expense of religious political thought in the Arab world, which in turn led to the spread of many political ideas with a religious dimension among many social classes in various Arab countries. according to this vision, we present a fair and apparent criticism of fundamentalist Islamic thought as a model of Arab thought that was distinguished by its criticism of the theses of political Islam according to secular philosophical foundations in

which the primacy of reason was adopted as the tool that does not recognize the reference to religious heritage.

المستخلص :

خلال فترة ما يعرف بـ (الربيع العربي) كان للحركات الإسلامية (الجهادية) دوراً بارزاً في اشعال فتيل الأحداث التي أدت الى انهيار وتغيير العديد من أنظمة الحكم في العالم العربي وقد كان لتصاعد هذه الحركات بكافة مسمياتها الدور الفاعل والأكثر تطرفاً في المشهد السياسي العربي ما أثّر بشكل سلبي في محاولات التغيير التي كانت مُزمعة من قبل أنظمة تلك البلدان التي كان من المفترض انها تتبنى فكراً علمانياً مدنياً ، وقد أسهمت تلك المنظمات والحركات المُمولة تمويلاً جيداً بتسنم سدة الحكم كما في مصر أو في الكثير من المناطق التي سيطرت عليها تلك الحركات كما في سوريا والتي أسفرت عن نماذج من الإستبداد والتعسف السياسي والإجتماعي والثقافي وتعطيل عام لكافة أمكانيات التحوّل الديمقراطي الذي تنشدهُ شعوب المنطقة منذ أزمنة ، علماً أن هذه الحركات والتنظيمات التي تبنت فكراً تكفيراً إستقصائياً لم تكن وليدة اليوم بل كانت نِتاج متغيرات سياسية واجتماعية وثقافية حدثت في عشرينات القرن الماضي في مصر وانتشرت في بقية البلدان ، ما أدى الى تراجع كبير في الفِكر العلماني لحساب الفِكر السياسي الديني في العالم العربي والذي أدى بدوره الى تفشي العديد من الأفكار السياسية ذات البُعد الديني لدى الكثير من الطبقات الإجتماعية في مختلف البلدان العربية.

وفق هذه الرؤية نقدم نقد عادل ظاهر لفكر الإسلام الاصولي كأنموذج لفكر عربي تميز بنقده لأطروحات الإسلام السياسي وفق أسس فلسفية علَمانية اعتمد فيها أسبقية وأولية العقل الذي لا يحده سقف ، إنه الأداة التي تعتمد على نفسها بنفسها والتي لا تعترف بمرجعية الموروث الديني الذي لم يعد قادر على حل المستجدات والوقائع الجديدة .

أسباب اختيار الموضوع :

١-يُعد عادل ظاهر من الأسماء المُهمة في الإتجاه النقدي فقد ألهمت طروحاته الفلسفية الكثير من الباحثين العرب .

٢-موضوع نقد الفِكر السياسي الإسلامي من الموضوعات الراهنة التي احتلت مكانة بارزة في الفِكر العربي المعاصر الحديث .

٣-الإطلاع على فِكر عادل ظاهر النقدي باعتباره من أهم الاسماء التي تميزت بمنهج النقد.

إشكالية البحث :

تتعلق إشكالية البحث في قراءة عادل ظاهر ومدى نجاحه في نقد وتفسير أطروحات الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر .

فرضيات البحث :

١-الفِكر السياسي الإسلامي يشكل حضوراً واسعاً في الساحة العربية المعاصرة .

٢-يمثل الفِكر النقديّ من أهم التوجهات الفلسفية المعاصرة للكثير من المفكرين والباحثين العرب في الوقت الحاضر .

٣-تجربة عادل ظاهر النقدية من أهم التجارب الفلسفية التي أسهمت بشكل كبير في تحليل العديد من الطروحات السياسية الراهنة في عالمنا العربي والإسلامي .

منهجية البحث :

اعتمدت الباحثة المنهج التحليلي والمنهج الوصفي، مع أخذ السبق الزمني الموضوعي بعين الإعتبار، بغية التحقق من فرضيات البحث الأساسية والوصول إلى أهداف البحث ، وأخيراً تم ختام البحث بمجموعة من النتائج .

يقدم عادل ظاهر(*) نقده للفكر السياسي الإسلامي وما تبنوه من أطروحات بأسلوب علميّ وفلسفي مُتميز ، برهن من خلاله على امتلاك منهج نقديّ طرح من خلاله نقداً فلسفياً لأهم الأطروحات السياسية وما تنطوي عليه من مفاهيم وتصورات سيطرت على الخطاب السياسي والإجتماعي والثقافي في العالم العربي راهناً .

إذ ينطلق ظاهر في نقده لأطروحات الإسلاميين السياسية من أرضية عَلمانية بحته خصوصاً بعد تراجع هذه الأخيرة بشكل كبير وتقلص وتهميش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث السياسية والإجتماعية المتلاحقة وذلك بسبب من الإنتشار الكبير وبشكل واسع للفكر (الجهادي) في مُختلف الطبقات والشرائح الإجتماعية .

إذ يعتقد ظاهر بأولية العقل وأسبقيته على النقل ، فالعقل لديه في المقام الأول[١]، وعلى هذا نجده ينتقد أهم الأطروحات الأساسية لدى المفكرين الإسلاميين المتعلقة بموقفهم من علاقة الإسلام بالسياسة التي أثارت الكثير من الأسئلة الفلسفية .

وقد تم تقسيم البحث الى أربعة مباحث شكلت أهم نقودات عادل ظاهر للفِكر الإسلامي المتمثلة بأربعة أطروحات أساسية حيث مثلت كل أطروحة عنوان لمبحث ، تناولت في المبحث الأول (الإسلام دين ودولة) بينما تناول المبحث الثاني نقد ظاهر لفكرة (عجز الإنسان عن تدبير شؤونه بدون توجيه إلهي) فيما تناول المبحث الثالث : نقد عادل ظاهر لفِكرة (عدم الإجتهاد في

موضع النص) في حين كان المبحث الرابع والأخير نقد ظاهر لأطروحة (عدم التعارض ما بين الديمقراطية والإسلام السياسي).

المبحث الأول

نقد أطروحة (الإسلام دين ودولة) :

يعتمد مشروع الإسلام السياسي على رفض فكرة (فصل الدين عن السياسة) ، إذ ينطلق أصحاب هذا المشروع من رؤية ثابتة تعتقد بشمولية الإسلام لكافة شؤون الحياة ، فالإسلام عند هؤلاء (دين ودولة)[٢]، وهي الفكرة التي طرحها العديد من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين والتي روج لها في العصر الحديث حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م) مؤسس جماعة الأخوان المسلمين ، فالإسلام عند هذا الأخير (عقيدة وعبادة ، ووطن وجنسية ، ودين ودولة وروحانية وعمل، ومصحف وسيف)[٣] ، وقد أصبحت هذه المقولة (الإسلام دين ودولة) شعاراً مشتركاً لكافة الحركات والأحزاب الإسلامية بمختلف ايديولوجياتها السياسية والعقدية لاحقاً بعد أن اعتمدتها جماعة الأخوان في النصف الأول من القرن الماضي[٤]،وعلى الرغم من أن عادل ظاهر لا ينكر وجود بعد سياسي بين الإسلام والسياسة وهي علاقة تاريخية بين الأثنين إلا أن نقده ينصب على المتبنيين لفكرة عدم الفصل ما بين الدين والدولة باعتبار أن الدمج ما بين الأثنين هو واجب ديني عند أغلب الإسلاميين وهي فكرة تفرض (دمج الإقتصاد والإجتماع والسياسة بالدين) والتي تفضي بدورها إلى جعل الواجبات الدينية للفرد المسلم متضمنة لواجب إقامة دولة إسلامية ومخالفة ذلك من المسلمين يعد مخالفة للأمر الإلهي ، فالعلاقة ما بين الإسلام كدين والإقتصاد والإجتماع والسياسة عند هؤلاء ليست علاقة تاريخية بل هي علاقة ضرورية ومنطقية [٥]، فعلى الرغم من أهمية نشوء الإسلام تدريجيا عبر مراحل التاريخ وقيام الدول الإسلامية التي حكمت قرون عديدة ، إلاّ أن ظاهر لا يُعول على مثل هذا الطرح بالإعتماد على نصوص دينية معينة في القرآن والسنة ليثبت وجهة النظر القائلة بوجود أو عدم وجود علاقة ما بين الإسلام والسياسة ، فمن اليسير تطويع وتأويل العديد من النصوص الدينية بما يتناسب وفهمنا لها على نحو يؤيد وجهة النظر العَلمانية أو وجهة النظر المُعاكسة لها [٦].

ولهذا يرى ظاهر إن الموقف الصحيح من طبيعة الدين والإنسان والقيم ، ينطلق من سؤال مركزي مفاده : هو كيف يجب أن تفهم العلاقة على المستوى الأبستمولوجي بين الدين والقيم ؟ فالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، ينبغي أن يقوم على فصل من نوع أعمق هو فصل أبستمولوجي – منطقي بين الدين والسياسة وهو ما يصطدم تماماً مع مزاعم الإسلاميين الحاملين للواء ما يعرف بالـ (الصحوة الإسلامية) بالإضافة الى المُنظرين الذين يرون ضرورة

التلازم ما بين الإسلام كشأن تاريخي وما هو ذو شأن منطقي ، فالإسلام عند هؤلاء هو كلُ مترابط أو كما يقول راشد الغنوشي (ولد ١٩٤١م) : ((كل جزئية فيه ترتبط بغيرها ، فالعقيدة والشريعة والعبادة كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة))[٧] وهو ما ينطبق تماماً وقول حسن البنا الذي يرى إن ((الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة))[٨] ويوسف القرضاوي (١٩٢٦-٢٠٢٢م) الذي يذهب الى ما تذهب اليه جماعة الجهاد(**)من وجود نصوص دينية مُعينة تدعو المسلمين الى السعي لفرض علاقة بين الإسلام والدولة [٩]، والذين يخالفهم بعض المفكرين مثل علي عبد الرزاق (١٨٨٨-١٩٦٩م) ومحمد أحمد خلف الله (١٩١٦-١٩٩١) وغيرهم ممن يؤكدون على فكرة الفصل بين الدين والدولة الذين يرفضون رفضاً تاماً بوجود مثل هكذا نصوص دينية لازمة لربط الدين بالسياسة[١٠].

فعادل ظاهر لا يعير أهمية لآراء الفريقين المتنازعين بوجود أو عدم وجود نصوص دينية قطعية أو تأويلية، ((حتى وان افترضنا بوجود نص ديني قطعي من القرآن والسنة يؤيد الإعتقاد بوجودها ، فهي ليس أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية وهي مسألة لا يمكن الحسم فيها إلا عن طريق معالجاتنا الفلسفية لقضايا ذات طابع ابستمولوجي ومنطقي – مفهومي))(١١)، وفي كلتا الحالتين فنحن بحاجة الى اعتبارات منطقية مفهومية لنتبين ما اذا كان بالإمكان الربط (على نحو ضروري) ما بين الدين والدولة ، وهذا الربط لا يتم اكتشافه إلا من خلال فهم وتحليل الطبيعة المنطقية للدين وليس من خلال اللجوء الى نص ديني آخر[١٢] والحديث عن وجود علاقة تاريخية أو موضوعية بين الإسلام والسياسة معناه أن اتجاه الإسلام في تكوين دولة يجد أساسه في الشروط التاريخية – الموضوعية التي نشأ في ظلها الإسلام والتي قد اقتضت اقامة دولة كشرط أساس لغرض تأسيس دعائم الإسلام كدين وطبيعة الشروط الموضوعية هذه وليس طبيعة الإسلام كعقيدة وعبادة هي التي جعلت من السياسة واسطة لإقامة الدين[١٣]، والعلاقة على هذا النحو ((تفترض وجوداً مسبقاً أن لولا هذه الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام لما اتجه الإسلام وجهه سياسية ولما كان ثمة ضرورة لإقامة دولة اسلامية والشروط المعنية هنا هي شروط متغيرة ،...والحاجة الى اقامة دولة اسلامية ترتبط بهذه الشروط وحدها أو مماثلة لها فلا مبرر اليوم للدعوة لإقامة الدولة الإسلامية))[١٤] ، ذلك ان الشروط التي أحاطت بنشأة الإسلام هي غير الظروف والشروط التي نعيشها راهناً هذا من جهة ، من جهة أخرى إن الجزء العملي من الإسلام كدين هي القواعد الشرعية التي تتمثل بالعبادات والمعاملات وتقرير العقوبات وغيرها وهي قواعد نسبية تاريخياً والتي تمثل همزة الوصل بين الإسلام والسياسة

باعتبار أن العقيدة هي الجزء الثابت الغير متغير لدى الإسلام ولهذا نجد القواعد الشرعية بشكل عام تخضع للكثير من المتغيرات (نسبياً) مقارنة مع الثوابت العقدية من الإسلام [١٥] .

فالظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة الإسلام وبالبيئة وبحاجات أهل هذه البيئة تختلف تماما عن ظروف المسلمين اليوم والقواعد المطلوبة لتنظيم شؤون دنيانا اليوم مغايرة ومختلفة عن ظروف دنياهم تلك ، وبناءاً على ذلك فان شرطاً مُهما من شروط اقامة دولة اسلامية ليس متوافرا اليوم إلا وهو صلاحية الشريعة في ظل الظروف الراهنة التي تقتضي اللجوء الى قواعد (جديدة) من خارج الإسلام [١٦] ، وفي سياق متصل يذهب فؤاد زكريا (١٩٢٧-٢٠١٠م) الى ذات القول بإمكانية حل هذا الإشكال والاكتفاء بمبادئ الدين العامة و ملء التفاصيل الجزئية من مصدر آخر غير الدين وهي مقتضيات العصر ومتطلبات المجتمع في زمن مُعين وتجربته وخبرته بالإضافة الى خبرات المجتمعات والشعوب الاخرى[١٧]، فبالرغم من التنوع الظاهري لمشروع الإسلاميين السياسي وما تنطوي عليه رؤاهم من تباين واختلاف في بعض الجزئيات والتفاصيل التشريعية ، إلا أن جميع رؤاهم تتفق على تصور ثابت وهو(الإسلام دين ودولة) ، لأن الإسلام عند هؤلاء لا يقتصر على المسائل الروحية وشؤون العبادات فقط بل يشتمل كافة مناحي الحياة وشؤون الناس .

ووفقاً لهذه الرؤية يعالج عادل ظاهر لفكرة التلازم المنطقي (المفهومي) بين الإسلام كعقيدة وشريعة وبين السياسة ، تلك العلاقة الغير خاضعة لتقلبات الزمان وتبدل الأحوال وتغير الظروف باعتبار أن مسألةٌ اقامة دولة اسلامية هي مسألة عقدية وواجب ديني كما يرى الكثير من الإسلامين المعاصرين[١٨] ، وخلاصة هذا التلازم لدى هؤلاء هو إن الله سبحانه خص الإسلام دون غيره من الديانات الإبراهيمية (اليهودية ، المسيحية ، الإسلام) ببعد سياسي وهو أمر يتصل بنشأة وماهية الإسلام كدين وبظروف نشأته ، ومن السهل دحض هذا التلازم لأن بقية الديانات (اليهودية والمسيحية) تنحو نفس المنحى الذي يدعيه الإسلاميين ، وبهذا يكون هذا التلازم لا معقولا ولا منطقيا بالمرة[١٩]، كما أن هناك تناقضاً داخلياً يخص الفهم المشترك لدى أغلب الإسلاميين ودعواهم من أن الإسلام (وحده هو دين ودولة) وهي مسألة تتعلق بموقفهم العام من العلمانية ومحاولة ربطها بفكرة (الانعدام الديني) الذي يُعد شرطاً أساسياً من شروط العلمانية لديهم وهو ربط بين العلمانية وبين الفلسفات المادية حيث يفند ظاهر هذا الإدعاء لأنه يتعارض منطقياً مع ادعائهم بأن الإسلام (وحده دين ودولة) فاذا كان الإسلام وحده بحسب زعمهم دين ودولة دون سائر الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية) فإن هذا يعني إن الإسلام وحده دون الأديان التوحيدية يتعارض مع العلمانية التي تقتضي الفصل بين الدين والسياسة ، وإذا كان

الحال هذا فإن معنى ذلك أن لا مكان للعلمانية في بقية الأديان التوحيدية ، وعلى هذا النحو يكون من غير المتماسك منطقياً القول بأن الإسلام وحده دين ودوله لأن هذا القول الأخير يتضمن منطقياً إن الإسلام وحده ناف للعلمانية في حين أن طريقة فهم هؤلاء تجعل من الضروري أعتبار بقية الأديان التوحيدية نافيه للعلمانية وهو مالا نجده عند اصحاب هذه الأديان[٢٠]، يضاف الى ذلك تعارض (كونية الإسلام) مع طابعه السياسي المزعوم ، فإذا كان الإسلام في ما يخص الجانب العملي والتطبيقي (الشريعة) موجه لكل الأمم والشعوب ولكل العصور معنى ذلك إن دعوة كهذه هي دعوة لتنظيم قواعد البشر السياسية والإجتماعية والمدنية... الخ ولكن هذه الدعوة باطلة لأن التشريع هو تشريع نسبي تبعاً لطبيعة المتغيرات والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية أضافة لخصوصية كل شعب وبلد واختلافه عن الآخر ، وبالتالي فان دعوة كهذه لا تتناسب إلا مع من تسمح شروطهم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية بتطبيق هذه القواعد والتي من المفترض أن تكون قواعد عامة تصلح لكل الشعوب ولكل الأمم ولكل عصر وهذا محال عقلاً وهذا ما يقوض أطروحة الإسلاميين القاضية بالربط على نحو ضروري بين الإسلام والسياسة[٢١].

المبحث الثاني

نقد أطروحة (عجز الإنسان عن تدبير شؤونه بدون توجيه إلهي) :

قد يكون من نافل القول أن اغلب مُفكري الإسلام السياسي وغير السياسي يذهبون الى القول بعجز الإنسان عن تدبر شؤون دنياه ، فعجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته هو عجز دائم أو بمعنى آخر ان الله هو الوحيد القادر على معرفة الصالح من غير الصالح من أنظمة لحياة الإنسان[٢٢]، وعجز الإنسان عند الإسلاميين عن معرفة ما يختاره من نظم لحياته هو عجز طبيعي تفرضه الطبيعة البشرية للإنسان وليست ظروفه الحياتية المتغيرة ، بمعنى آخر أن الإنسان لا يستطيع أن يختار نظماً لحياته بسبب (النقص) الذي يتعلق بالطبيعة البشرية مما يؤدي الى عجزه عن معرفة الغايات التي عليه أن يختارها [٢٣] ، وبما أن الغايات هي غايات أخلاقية من وجهة النظر الإسلامية والدينية بشكل عام فإن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون التوجيه الالهي[٢٤].

ويرد ظاهر على هذا الطرح حول فكرة عجز الإنسان عن اختيار نوع النظم الأخلاقية التي تناسب حياته من خلال الأسبقية الإبستمولوجية للأخلاق على الدين بالاعتماد على الكثير من المبادئ والمعايير الأخلاقية العقلية المستقلة عن المعرفة الدينية فمعرفتنا لما هو خير أو شر حق أو باطل عدل أو ظلم ...الخ هي معرفة أخلاقية بالفطرة العقلية التي هي قاسم مشترك بين

الناس وفي مختلف العصور[٢٥] ، ((فالأخلاق كقواعد مُنظمة للسلوك والعلاقات بين البشر وكمعايير لتقييم الأفعال ... وجدت منذ أن وجد البشر ولا أحد يدعي خِلاف ذلك))[٢٦] فللأخلاق ريادة وسبق زمني وتاريخي على الدين وجدت مع وجود أول التجمعات الانسانية مع أول الحضارات البشرية التي سبقت الديانات التوحيدية ، ونجد ما يؤيد هذا الرأي في الحضارات القديمة كحضارة وادي الرافدين والحضارة الفارسية والفرعونية والهندية والصينية التي سبقت الأديان التوحيدية ، ففي حضارة وادي الرافدين مثلا نجد الكثير من الرقم الطينية الحافلة بالمُثل والقيم الروحية السامية التي تتضمن الكثير من الأمثال والحِكم ، حيث الحكمة السومرية والأكدية المتخمة بالنصائح الأخلاقية إضافة للتراتيل الدينية للآلهة الخاصة بالعدالة ، والتي تجلت أجلى مصاديقها في ملحمة جلجامش (حوالي ٢١٠٠ ق.م.) التي استطاعت ان تصل الذروة في الفكر الأخلاقي الناضج في حينها بالإضافة الى الكثير من النصوص القانونية التي تمثل مصدر تشريعي للأخلاق كمسلة حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) التي تتضمن (٢٨٢) مادة قانونية التي تميزت بالتشريع الدقيق لواجبات الإنسان وحقوقه كما عالجت مختلف الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية [٢٧].

كما يكشف ظاهر التناقض الذي يقع فيه الإسلاميين الذين يذهبون الى القول : ((بأن الإنسان عرف الله بواسطة العقل ، ولكنه غير قادر على تنظيم شؤون حياته إلا من خلال تطبيق الشرع والدين ، أي باللجوء إلى حاكمية الله))[٢٨] ، وما يترتب على هذا القول إن إفتراض أن الإنسان قادر على معرفة وجود الله هو بمثابة كون الإنسان قادر (باستقلال عن معرفته بوجود الله) على الحصول على معرفة خلقية واذا كانت هذه الأخيرة بالإضافة الى ما يزودنا به العقل العملي في أساس معرفتنا أية نظم نختار لحياتنا ، إذن فالإنسان قادر وبدون توجيه الهي على معرفة أية نظم يختار لحياته[٢٩] ، كما ان الاعتماد على النقل الذي يتمثل باللجوء الى نصوص دينية مقدسة لدين معين على أساس الإيمان بنصوص هذا الدين بعينه دون سواه هو أمر مخالف للعقل لأن ديناً سماوياً كالمسيحية هو الآخر لديه هو الآخر نصوصه المقدسة التي تدعي نفس ما يدعيه الإسلاميين الذين يطالبون بتطبيق الشرع الإسلامي كأساس للحكم ، وبهذا سنقع في تضاد ما بين شريعتين وديانتين تصدران من أله واحد ، فلا خلاص لنا إلا من خلال التخلي عن محاولة تأسيس المعرفة العملية على معرفة الأوامر الإلهية ونكتفي باللجوء الى العقل الإنساني العملي وحده[٣٠] ، ((فالمسلم والمسيحي، مثلا ، متفقان حول ما ينبغي استهدافه من أغراض أخروية ولكن بينما الإيمان المسيحي هو الطريق السوي إلى تحقيقها، في اعتقاد المسيحي، فإن هذا بطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون الطريق السوي إلى تحقيقها في اعتقاد المسلم))[٣١]،

فالأوامر الإلهية موجهة للناس على الأرض ، وللناس منظومة من القيم الاخلاقية (السابقة للأديان) التي تطورت عبر آلاف السنين ، وبهذا يمكن القول أن التعاليم والأوامر الإلهية تذهب في اتجاه توطيد الأخلاق البشرية ، ((وهذا ما يؤكد بأن الإنسان هو من يضع الفضائل والمعايير للأخلاق ، بما يتوافق وحياته على الأرض ... ومن هنا فقرار الله في أن يخلق هذا العالم بالذات هو في آن قراره في أن تكون أفعاله في تعامله مع هذا العالم مُتسقة مع هذه المعايير))[٣٢].

ليس هناك من شك ان الصعوبات التي تواجه العقل لمحاولة حل قضايا الإنسان (الدنيوية) ولكنها أهون من الصعوبات التي تواجه العقل في معرفة الغيب (معرفة وجود الله وأسمائه وصفاته)[٣٣] ، وبهذا يمكن القول أن لا يمكن النجاح والتقدم أي خطوة في مجال بناء مؤسسات سياسية وقانونية مستقرة تكون موضع ثقة من الجميع بدون وجود اتفاق حول الغرض أو الأغراض الأساسية التي ينبغي تحقيقها من وراء التنظيم السياسي والقانوني ، بمجرد حصول اتفاق كهذا يصبح دور العقل العملي محصورة في تقرير طرق التنظيم السياسي والقانوني الكفيلة بتحقيق هذه الأغراض على النحو الأفضل، ومن الواضح هنا أن قيام العقل العملي بهذا الدور أمر ممكن فقط في حال كون الأغراض المتفق عليها هي أغراض دنيوية لا أخروية فحيث تكون الأغراض المتفق عليها أغراضا أخروية ، فلا أحد هو في وضع يسمح له بان يعرف ما هي الوسائل الأرضية المطلوبة لبلوغها [٣٤]، وخلاصة القول أن ما يعنيه ظاهر هو اعتماد الإنسان على العقل في تدبير شؤونه وعدم الاستنجاد بالدين (الشريعة) تحت ستار التعويض عن العجز المزعوم للعقل البشري فالعقل البشري (الذي يعاني العجز) هو في حالة نمو مستمر ومر بمراحل تطورية هائلة عبر التاريخ فمن كان يظن أن هذا العقل في يوم ما سيكتشف المجرات السحيقة وسيصل بصاحبه الى القمر وقد يصل لاحقا الى المريخ وغيرها من الكواكب[٣٥].

المبحث الثالث

نقد أطروحة (عدم الإجتهاد في موضع النص) :

قبل الخوض في نقد عادل ظاهر لموضوع (عدم الإجتهاد في موضع النص) لا بد لنا من التعريج على موضوع الإجتهاد لغة واصطلاحا لألقاء مزيد من الضوء على موضع الإجتهاد أين يكون وفيما لا يمكن الإجتهاد فيه ، أذ يعد موضوع الإجتهاد من أكثر المواضيع التي دار حولها نقاش كبير بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين القدماء والمعاصرين حتى لا يكاد يخلو بحث من

البحوث التي تُعنى بالجزء الحياتي من الشريعة من تناول موضوع الإجتهاد والمعايير التي يجب توافرها في المجتهد والتي يجب عليه ان يتقيد بها[٣٦].

أ-**الإجتهاد لغةً** : من جَهَد أي :((جدَّ وطلب الأمر حتى بلغ المشقة))[٣٧] ، وهو على وزن افتعال ومعناه بذل غاية الجهد والطاقة والمشقة ، ولا يستعمل إلا فيما يكون فيه حرج ومشقة ويستلزم كلفة وجهدا[٣٨] وقد صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل الفقيه المُجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة [٣٩] ، مع العلم ان أكثر الأصوليين قد اختلفوا في وضع تعريف مانع جامع لمعنى الإجتهاد اصطلاحا بسبب من تباين وجهات النظر وانتماء كل فقيه الى مدرسة أصولية تختلف عن نظيراتها [٤٠].

ب-**الإجتهاد اصطلاحاً** : هو ((استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه))[٤١] ، وهو استنباط أحكام جديدة من اصول الدين فهو ((بذل المجتهد الذي يستجمع شروط الإجتهاد وسعة واستفراغه جهده في طلب المقصود من جهة الاستدلال ليحصل له ظن بحكم شرعي وميدان هذا الإجتهاد هو فروع الشريعة يستنبطها المجتهد من أصولها التي اكتملت في النصوص المقدسة مبادئ وقواعد واركانا ضمنها القران الكريم والسنة النبوية الثابتة المبينة والمفصلة لمجمل القران والتي لها فيه معنى أو مبنى))[٤٢] ، والتجديد يحدث في أصول الدين أما الإجتهاد فمجال حدوثه الفروع لأن أصول الدين هي الأسس والقواعد الثابتة التي لامجال للاجتهاد أو التغير فيها مع العلم أن لكل مذهب اسلامي أصوله الخاصة به ، أما فروع الدين فهي موضوع اجتهاد هذه الأصول فالإجتهاد جزء من التجديد وكل مُجدد مجتهد، ولكن ليس كل مجتهد مُجدد ، والتجديد يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الدين من العقيدة والفقه والتفسير والعبادة والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من انحراف ، أما الإجتهاد فميدانه الأحكام العملية المندرجة تحت مسمى الفقه فقط[٤٣]، فيكمن مجال الإجتهاد في كل حكم شرعي يتضمن دليلاً قطعياً ثابتاً بالنصوص وحصل فيه اجماع الأمة (أهل المذهب) فلا سبيل الى الإجتهاد فيه لأنه أصبح من الأحكام المعلومة سلفاً اما الحكم الشرعي الذي لا يتضمن دليلاً قطعياً فهو محل للاجتهاد وإعمال العقل فيه[٤٤] ، وتكاد تكون قاعدة (لا اجتهاد مع النص) قاعدة أصولية تجمع جميع قضايا الإجتهاد ، فقد اتفقت أغلب المذاهب الإسلامية على أن لا اجتهاد مع النص وخصوصاً عند فقهاء الأمامية الذين اتفقوا تبعاً لأئمَّتهم (ع)، على حرمة العمل بـ (الإجتهاد مقابل النص) الذي هو من ضرورات فقه المذهب [٤٥].

ويُشكِل عادل ظاهر على جميع الإسلاميين وبمختلف طوائفهم انهم لا يفعلون أكثر من إحياء أفكار قديمة حول موضوع الإجتهاد والتي تتلخص في عقيدة واحدة وهي أن لا اجتهاد في

موضع النص وهي حالة لا معقولة بحسب ظاهر فهي فكرة تتكرر وبصيغ مختلفة في أغلب كتب المنظرين الإسلاميين الحديثة والقديمة[٤٦]، فما يفعله (الإسلاميين التقليديين) أن لا حاجة للاجتهاد بوجود نص قطعي الثبوت هو من وجهة نظرهم هم ، لأن عملية فهم وتأويل النصوص خاضعة لفهم وتفسير ولغة وثقافة من عايش وزامن ظهور تلك النصوص في وقتها وبخاصة النصوص التي تشير الى الجانب الإلهي (الجوهر الإلهي وصفاته)، فعادة ما تنطوي تلك النصوص على تفاسير ومفاهيم تاريخية تنتمي إلى الديانات الإبراهيمية السابقة لظهور الإسلام والإلمام بمثل هكذا نصوص يحتاج إلى الإطلاع على التقليد أو التفسير الإبراهيمي السابق الذي تنتمي اليه تلك المفاهيم وهنا يتبين الضعف في القاعدة التي تذهب إلى عدم الإجتهاد في موضع النص هذا من جانب[٤٧]، من جانب آخر إن القواعد والأحكام الشرعية الخاصة بالحدود والعقوبات المستنبطة من النصوص التي تخص الأسرة والميراث والأموال والمبادلات كحكم قطع يد السارق وجلد الزاني وجلد شارب الخمر وللذكر مثل حظ الأنثيين وغيرها من الأحكام التي تمثل نموذجاً لنص قطعي الدلالة هي مشكوك فيها ـ بحسب ظاهر ـ لأن دلالة أي نص من النصوص المعنية هي واحدة للجميع كما أن هذه الدلالة تشكل قاعدة ثابتة مطلقة لا تتغير بتغير الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للبشر[٤٨]، فعلى الرغم من أن أغلب الأحكام الشرعية مستمدة من مبادئ عامة (المصالح المُرسلة) ومبدأ (لا ضرر ولا ضرار) أو مبدا العدالة ...إلخ التي هي مبادئ شرطية و ليست مطلقة مع هذا نجد هؤلاء الإسلاميين لا يجيزون الإجتهاد في مثل هذه الأحكام باعتبارها احكام ثابتة ومطلقة[٤٩]، وبالتالي يمكن القول مع عادل ظاهر إن الأحكام الشرعية عادة ما تكون أحكام ثابتة ومطلقة ونهائية ولا تحتكم الى النسبية في حين أن هذه الأحكام جاءت لتخدم غاية أعلى من كونها ثابتة ومطلقة وغير قابلة للتبدل والتغير فحكم قطع يد السارق مثلا يفترض أن لا يبقى كما هو بل أن يتغير بما يتلاءم ومقتضيات العصر ، حكم يتلاءم وروح الراهن المعاش ، حكم يخدم أعلى غاية وهي قطع دابر السرقة والغاية الأخيرة ليست نهائية هي الأخرى بل تكتسب قيمتها من غاية أعلى منها وهي تحقيق الخير العام والمنفعة العامة[٥٠].

المبحث الرابع

نقد أطروحة (عدم التعارض ما بين الديمقراطية والإسلام السياسي) :

فيما يتعلق بالإسلام السياسي من الديمقراطية ينتقد عادل ظاهر اطروحات الإسلاميين وموقفهم السياسي المتباين شكلا المتفق مضموناً من الديمقراطية وهي إمكان التوفيق بين الإسلام السياسي والديمقراطية، حيث يرى ظاهر إن النظام السياسي الديمقراطي لا يمكن أن يجد له تربة

صالحة في الدولة الدينية (اللاعلمانية) مسيحية كانت أم اسلامية ، وذلك لأن الدولة الدينية تميل بطبيعتها الى أن تكون دولة توتاليتارية وهي عكس الدولة الديمقراطية[٥١]، فتدخل الأكليروس (طبقة رجال الدين) في الشؤون السياسية وجعل النصوص الدينية وتفسيراتها مرجعاً سياسياً بحجة أن القوانين الإلهية تحيط بالشؤون الدنيوية هو أمر لا علاقة له بالديمقراطية وقوانين نظام المشاركة القائم على رأي الأكثرية ، فغالباً ما يقدم الأكليروس أنفسهم على أنهم خبراء في شؤون السياسة والإجتماع والإقتصاد دون سواهم[٥٢]

ويحدد ظاهر ثلاثة مبادئ مترابطة لطبيعة الدولة الدينية (مبدأ شمولية العقيدة الدينية ـ المبدأ التوتاليتاري ، المتمثل بإخضاع جميع قوانين البشر للقوانين الإلهية ـ مبدأ الحاكمية الذي يمثل مبدأ مركزية سلطة النخبة)[٥٣]، حيث يرى ظاهر أن كل تصورات الدولة الدينية تتحدد بهذه المبادئ الثلاث أصحاب فكرة الإسلام دين ودولة ، فعلاقة الإسلام بالسياسة ليست مجرد علاقة تاريخية أملتها ظروف نشأة الإسلام والصراعات التي خاضها بل هي كما بينا في نقد ظاهر لأطروحة نقد (الإسلام دين ودولة) هي علاقة ضرورية بالمعنى المنطقي والمفهومي أي بمعنى السعي لإقامة دولة مبنية على أساس تعاليم الإسلام ، لأن ذلك من واجبات الإلزام الديني وهو مبدأ نابع من التزامهم بالمبدأ الثاني مبدأ(الحاكمية لله) الذي يتلخص بحكم الخليفة أو أي رجل دين آخر فهو الوحيد الذي يمثل إرادة الله وشرعته، فالإنسان غير مُلزم بإطاعة الحاكم الزمني إلا إذا كان هذا الحاكم يمثل إرادة الله ، فطاعته للحاكم الزمني مستمده من إلزامه لطاعة الله ، وبالتالي فإن طاعة الإنسان لله في الدولة الدينية المطلقة تأتي من طاعة الفرد للحاكم الشرعي الذي يحكم بالنيابة عن الله [٥٤]، مما يفضي الى المبدأ الثالث (مبدأ مركزية سلطة النخبة) وهم فئة مُختارة من البشر استوفوا الشروط المطلوبة لإكتمال شخصيتهم الإسلامية بكل ما تعنيه من فهم وإخلاص لتعاليم دينهم ، أفراد يفترضون في أنفسهم الأهلية والقدرة على فهم مضمون القانون الإلهي وتطبيقه بإخلاص وتجرد، هذه النخبة قد تتمثل بشخص واحد أو مجموعة من كبار الفقهاء والقضاة الذين يتولون تشريع القوانين ورسم سياسة الدولة[٥٥]ويتضح ذلك من خلال الأيدولوجية الإخوانية التي تمثل منبعاً لجميع الآيدولوجيات الإسلامية الأخرى على اختلاف طوائفهم ومسمياتهم ، فسيد قطب يصف رسالة الأخوان بأنها ((عينها رسالة الله التي جاءت تعرض صورة الإسلام في صورته النهائية ...ليكون دين البشرية كلها ولتكون شريعته هي شريعة الناس جميعا ولتهيمن على كل ما كان قبلها لتكون هي المرجع النهائي ولتقيم منهج الحياة البشرية))[٥٦]، وهذا عكس ما تتبناه الآيديولوجية الأصولية التي تؤمن بمبدأ سلطة النخبة الوحيدة القادرة على امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة ، فهم الجماعة المختارة التي تدعي

لنفسها الحق في تمثيل إرادة الله دون سواهم والتي تنسف فكرة المعارضة السياسية جملة وتفصيلاً ، وبحسب هذه النظرة الشمولية فالإحتكار السياسي لهذه الجماعات هو تحويل السلطة الإلهية الى سلطة سياسية لا يفلت من هيمنتها أي جانب من جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية وغيرها وبالتالي أدلجة شاملة لكافة شؤون الحياة وتذويب كل ما هو خاص في سبيل العام[٥٧]، كما وتتعارض الديمقراطية التي تقوم على فكرة الإعتقاد بقدرة العقل الإنساني على إيجاد الحلول للمشكلات والأزمات التي تواجههم من خلال العمل الجماعي، فمن خلال توظيف العقل الذي يؤمن بتكافؤ فرص العمل السياسي وإعطاء أي مواطن الحد الأعلى من الحرية الذي يتفق مع إعطاء حرية مماثلة لكل مواطن آخر وتفعيل قدرات وامكانات الجميع وتعاونهم مع بعض لكي يصلوا تدريجيا الى المعرفة الضرورية لأداره مصلحتهم المشتركة ، هو ما يتعارض تماماً مع مبدأ استئثار فرد أو جماعة بالسطلة [٥٨] .

نتائج البحث :

١-لا يعول عادل ظاهر على النصوص الدينية لغرض إثبات وجود علاقة ما بين الإسلام والسياسة لأن من السهل تطويع وتأويل النصوص الدينية لدعم وجهة النظر العلمانية أو وجهة النظر المعاكسة لها ، ولهذا يعتقد ظاهر اننا بحاجة الى اعتبارات منطقية مفهومية لفهم وتحليل الطبيعة المنطقية للدين بعيداً عن اللجوء للنص الديني .

٢-إن أهم شرط من شروط إقامة دولة إسلامية ليس متوافراً اليوم إلا وهو صلاحية الشريعة (النسبية) راهناً وذلك بسبب اختلاف الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة الإسلام وبحاجات البيئة الإسلامية قديماً والتي تختلف تماماً عن ظروف المسلمين اليوم ، أضافة لخصوصية كل شعب وبلد واختلافه عن الآخر، ولهذا نحن بحاجة الى قوانين وقواعد جديدة من خارج الشريعة لتنظيم شؤون حياتنا.

٣-على الرغم من أن الأوامر الإلهية موجهة للإنسان إلا ان هذه الأوامر مكملة للقيم الأخلاقية والتشريعية (السابقة للأديان) فللإنسان ومنذ أقدم الحضارات منظومة من القيم الأخلاقية التي طورها منذ آلاف السنين ، فالإنسان قادر وبدون توجيه إلهي على معرفة أية نظم يختار لحياته بالإعتماد على العقل في تدبير شؤونه وعدم الاستنجاد بالدين (الشريعة) تحت ستار التعويض عن العجز المزعوم للعقل البشري الذي مر بمراحل تطورية هائلة عبر التاريخ.

٤-يؤيد عادل ظاهر فكرة الإجتهاد في موضع النص التي ترفضها أغلب المذاهب الإسلامية التي تؤمن بثبات الاحكام الشرعية واطلاقها التي لا تعترف بالنسبية في حين أن هذه الأحكام طبقاً لظاهر جاءت لتخدم غاية أعلى من كونها ثابتة ومطلقة وغير قابلة للتبدل والتغير.

٥-استحالة إمكان التوفيق بين الإسلام السياسي والديمقراطية التي تمثل مبدأ أساس من مبادئ النظام السياسي العلماني، فالديمقراطية القائمة على التعددية وحكم الأغلبية ومشاركة جميع أعضاء المجتمع في تقرير مصيرهم لا يمكن لها أن تجد تربة صالحة في الدولة التي تؤمن بشمولية الدين وأن الحاكمية لله التي تتمركز عبر سلطة نخبة معينة .

هوامش البحث

(*) مفكر لبناني ولد في بلدة النبطية عام (١٩٣٩م) ، تخرج من الجامعة الأمريكية بلبنان وأكمل دراسته في جامعة فرانكفورت وحصل على الدكتوراه من جامعة نيويورك في الفلسفة عام ١٩٦٧، مارس التدريس في الجامعة الأمريكية والجامعة الأردنية ، ترأس تحرير المجلة الفلسفية العربية (١٩٨٧-١٩٩٢) ،أسس مجلة المواقف ، له عدة مؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية من أهمها : (الإنسان والمجتمع ١٩٨٠، نقد الفلسفة الغربية – الأخلاق والعقل ١٩٩٠، الفلسفة والسياسة ١٩٩١، الأسس الفلسفية للعلمانية ١٩٩٣، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ٢٠٠٨ ، أولية العقل– نقد أطروحات الإسلام السياسي٢٠٠١) .

(١) ينظر : ظاهر ، عادل : اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، دار مواقف ، سوريا ، ٢٠٠٨م ص٩.

(٢) القرضاوي ، يوسف : التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١ ، ٢٠٠٧م ، ص١٠.

(٣) ينظر : الغنوشي ، راشد والترابي ، وحسن : الحركة الإسلامية والتحديث ، مكتبة دار الفكر الخرطوم ،١٩٨٠م ص٩٠.

(٤) ينظر : ظاهر : اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص١٠-١٢.

(٥) ينظر : ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقي ، بيروت ، ١٩٩٨م ، ص ١٢

(٦) المصدر نفسه ، ص١٠

(٧) المصدر نفسه ، ص ١١، أيضاً : ظاهر: أولية العقل – نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٠٧.

(**) جماعة سلفية تبنت منهجاً تكفيرياً، نشأت في مصر عام (١٩٦٤م) على يد ثلاثة من المُتشددين ، انتشرت في القاهرة والإسكندرية ، واتسع نشاطاهم في الكثير من المؤسسات العسكرية والمدنية في مصر وخارجها وقامت بالكثير من الأعمال المسلحة من أبرزها عملية اغتيال السادات عام (١٩٨١م) وتفجير السفارة المصرية في باكستان عام(١٩٩٥م) وغيرها، ينظر: : الموصلي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠م، ص٦٧.

(٨) ينظر: ظاهر ، عادل : اولية العقل – نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٠٧ – ٢١٢، يقارن : عبد الرازق ، علي : الإسلام وأصول الحكم ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٨م ، ص١٠-١٧،

(٩) ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، ص ١١.

(١٠) ينظر : ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية ، ص ١١.

(١١) ينظر : ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص١٥.

(١٢) المصدر نفسه ، ص١٥.

(١٣) ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، ص ١٥.

(١٤) ينظر : ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢١٤.

(١٥) ينظر : ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص١٧.

(١٦) يُنظر : زكريا ، فؤاد : الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٦م ، ص٣٠، أيضاً : زكريا ، فؤاد: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٧م، ص٣١.

(١٧) ينظر : ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢١٤

(١٨) المصدر نفسه ، ص٢١٩.

(١٩) ينظر : ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية ، ص٢٧. ايضا : ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٢١.

(٢٠) ينظر : ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص٣٧، ايضا : ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٢١.

(٢١) ينظر : قطب ، سيد : الإسلام ومشكلات الحضارة ، منشورات مكتبة وهبة ، القاهرة ،١٩٦٧م ، ص٤١ ايضا : الجبران ، عبد الرزاق : الحل الوجودي للدين انقلاب المعبد ، دار الانتشار العربي ، ط١ ٢٠٠٧م، ص٥٣.

(٢٢) ينظر : ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٤٧–٢٤٨.

(٢٣) المصدر نفسه ، ص٢٤٩.

(٢٤) ينظر : ظاهر، عادل : نقد الفلسفة الغربية – الاخلاق والعقل ، ط١، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الأردن ١٩٩٠م، ٣٦٦.

(٢٥) ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، ص٥٣.

(٢٦) ينظر : الماجدي ، خزعل: متون سومر– الكتاب الأول– (التاريخ الميثولوجيا اللاهوت الطقوس) الدار الاهلية الهاشمية ، الاردن، ١٩٨٨م ، ص٥٧، ايضا : الماجدي ، خزعل: اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ ، ط١ دار الشروق للنشر والتوزيع ، القاهرة ،١٩٩٧م ، ص١٦٣.

(٢٧) ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ص٢٦٨.

(٢٨) ينظر : ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص٨٠.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص٨١.

(٣٠) ظاهر، عادل :أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي، ص٢٨٤.

(٣١) ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص٨٢.

(٣٢) ينظر : ظاهر: أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٧٨، يقارن : ظاهر ، عادل : فلسفة الدين ، الموسوعة الفلسفية العربية ، تحرير : معن زيادة ، ط١، معهد الانماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٦م ص١٠٠٠.

(٣٣) المصدر نفسه ، ص٢٨٠–٢٨١.

(٣٤) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٢٩٢.

(٣٥) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٣٠١.

(٣٦) الجرجاني ، علي ابن محمد السيد الشريف (٤٠٠–٤٧١هـ) : معجم التعريفات ، تحقيق : محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص١٠، ايضا : الفيروز ابادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب(٧٢٩–٨١٧هـ) : القاموس المحيط، ط٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٦م،ص٣٥١.

(٣٧) المصدر نفسه ، ص١٠–١١.

(٣٨) الغزالي ، أبو حامد محمد : المستصفى في علم الأصول ، ط١، دار الكتب العلمية بيروت ، ٢٠٠٠م ، ص٣٤٢، وللمزيد أكثر حول موضوع الاجتهاد يمكن مراجعة بشار ، سعيد : مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ط١، فرجينيا – الولايات المتحدة ، ٢٠١٦م.

(٣٩) ينظر : الطوفي ، نجم الدين ابن الربيع (ت٧١٦هـ) : شرح مختصر الروضة ، ج١ ، تحقيق : د. عبد الله التركي ،منشورات وزرات الاوقاف ، الرياض ،بلا تاريخ ، ص٣٢١.

(٤٠) الحلي ، ابو منصور الحسن بن يوسف بن مطهر(٦٤٨–٧٢٦هـ) : مبادئ الوصول الى علم الاصول ، تحقيق عبد الحسين البقال ، ط٢، دار الاضواء ، بيروت ، ١٩٨٦م ، ص٢٤٠ ٢٤١ ايضا : عمارة ، محمد : أزمة الفكر الإسلام ي المعاصر، دار الشرق الاوسط للنشر ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص٢٥ .

(٤١) عمارة ، محمد : معالم المنهج الإسلامي، دار السلام ، ط١، مصر ، ٢٠٠٨م، ص٦٢ .

(٤٢) ينظر : أمامه ، عدنان محمد : التجديد في الفكر الإسلام ي ، دار ابن الجوزي ، ط١، بلا مكان ، ٢٠٠١م، ص٤٢.

(٤٣) ينظر : الغزالي : المستصفى في علم الأصول ، ص٣٤٥.

(٤٤) الحر العاملي ، الشيخ محمد إبن الحسن (ت ١١٠٤هـ) : تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل وسائل الشريعة ج١ ، تحقيق ونشر : مؤسسة أهل البيت عليهم الإسلام لأحياء التراث ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص٨٩.

(٤٥) ينظر : ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص٨٥، وللمزيد حول رأي المفكرين الإسلاميين الذين يستشهد ظاهر كثيراً بنصوصهم على سبيل المثال لا الحصر يمكن مراجعة : قطب ، سيد : معالم في الطريق ،القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٦م ، ص٩٥–٩٨ ، كذلك : الغزالي ، محمد : السنة النبوية بين أهل الفقه واهل الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص١٨–٢٠.

(٤٦) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٣٠٥.

(٤٧) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي ، ص٣١٢.

(٤٨) المصدر نفسه ، ص٣٣٧.

(٤٩) ينظر : ظاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص١٠١-١٠٣.

(٥٠) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي، ص٣٣٩.

(٥١) ينظر : ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية ، ص٨٤.

(52) Robertson, Ronald, , The Sociological Interpretation of Religion, Basil Blackwell, Oxford. 1970. p112.& Pickering, W. S. F, "secularization" in: The Black well encyclopedia of modern christian thought, ed. by Alister E. Oxford, me Grath. 1993.p12

(٥٣) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي، ص٣٦٢-٣٦٣

(٥٤) المصدر نفسه ، ص٣٦٥.

(٥٥) المصدر نفسه ، ص٣٧١.

(٥٦) ينظر : ظاهر : أولية العقل– نقد اطروحات الإسلام السياسي، ص٣٧٢.

(57) wilson. Bryan, "secularization" in: Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, U. S. A, macmillan. 1987.p19.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية :

١- ظاهر، عادل : نقد الفلسفة الغربية – الأخلاق والعقل ، ط١، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الأردن ١٩٩٠م.

٢- ظاهر ، عادل : فلسفة الدين ، الموسوعة الفلسفية العربية ، تحرير : معن زيادة ، ط١، معهد الانماء العربي بيروت ، ١٩٨٦م .

٣- ظاهر، عادل : الأسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقي ، بيروت ، ١٩٩٨م .

٤- ظاهر، عادل: أولية العقل – نقد أطروحات الإسلام السياسي ، دار أمواج ، ط١، ٢٠٠١م.

٥- ظاهر، عادل : اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، دار مواقف ، سوريا ٢٠٠٨م.

ثانياً : المراجع العربية :

٦- أمامه ، عدنان محمد التجديد في الفكر الإسلامي ،دار ابن الجوزي ، ط١، بلا مكان ، ٢٠٠١م.

٧- بشار ، سعيد: مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، ط١، فرجينيا – الولايات المتحدة ، ٢٠١٦م.

٨- الجابري، محمد عابد : الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦م.

٩- الجبران ، عبد الرزاق : الحل الوجودي للدين انقلاب المعبد ، دار الانتشار العربي ، ط١ ٢٠٠٧م .

١٠- الجرجاني ، علي ابن محمد السيد الشريف (٤٠٠-٤٧١هـ) : معجم التعريفات ، تحقيق : محمد صديق المنشاوي دار الفضيلة ، القاهرة ، ١٩٨٣م.

١١- الحر العاملي ، الشيخ محمد ابن الحسن (ت ١١٠٤هـ) : تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل وسائل الشريعة ج١ ، تحقيق ونشر : مؤسسة اهل البيت عليهم الاسلام لأحياء التراث ، بيروت بدون تاريخ.

١٢- الحلي ، أبو منصور الحسن بن يوسف بن مطهر(٦٤٨-٧٢٦هـ) : مبادئ الوصول الى علم الاصول ، تحقيق عبد الحسين البقال ، ط٢، دار الاضواء ، بيروت ، ١٩٨٦م .
١٣- زكريا ، فؤاد : الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٦م .
١٤- زكريا ، فؤاد: الصحوة الاسلامية في ميزان العقل ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٧م .
١٥- الطوفي ، نجم الدين ابن الربيع (ت٧١٦هـ) : شرح مختصر الروضة ، ج١ ، تحقيق : د. عبد الله التركي ،منشورات وزرات الاوقاف ، الرياض ، بلا تاريخ .
١٦- عبد الرازق ، علي: الاسلام وأصول الحكم ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٨م .
١٧- عمارة ، محمد : معالم المنهج الإسلامي، دار السلام ، ط١، مصر ، ٢٠٠٨م؟
١٨- عمارة ، محمد : ازمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشرق الاوسط للنشر ، ،القاهرة ، بلا تاريخ.
١٩- الغزالي ، أبو حامد محمد : إحياء علوم الدين ج١ ، منشورات دار الفجر للتراث، القاهرة ٢٠١٦م.
٢٠- الغزالي ، أبو حامد محمد : المستصفى في علم الأصول ، ط١، دار الكتب العلمية بيروت ، ٢٠٠٠م.
٢١- الغزالي ، محمد : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، بلا تاريخ.
٢٢- الغنوشي ، راشد والترابي ، حسن: الحركة الاسلامية والتحديث ، مكتبة دار الفكر الخرطوم ، ١٩٨٠م .
٢٣- القرضاوي ، يوسف : التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١ ٢٠٠٧م .
٢٤- قطب ، سيد : الاسلام ومشكلات الحضارة ، منشورات مكتبة وهبة ، القاهرة ،١٩٦٧م.
٢٥- قطب ، سيد : معالم في الطريق ،القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٦م
٢٦- الماجدي ، خزعل : اديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، ط١ ، دار الشروق للنشر والتوزيع القاهرة ،١٩٩٧م.
٢٧- الماجدي ، خزعل : متون سومر- الكتاب الأول- (التاريخ الميثولوجيا اللاهوت الطقوس) ، الدار الاهلية الهاشمية ، الاردن ، ١٩٨٨م.
٢٨- الماوردي ، ابي الحسن محمد بن الحبيب: الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، تحقيق: د. احمد مبارك البغدادي ، ط١ ، دار ابن قتيبة ، الكويت ، ١٩٨٩م.
٢٩- موسى ، محمد يوسف : ابن تيمية ، مؤسسة هنداوي للدراسات والنشر ، القاهرة ٢٠١٧م .

ثالثاً : الموسوعات :

٣٠- الفيروز ابادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب(٧٢٩-٨١٧هـ) : القاموس المحيط، ط٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٦م.
٣١- الكيالي، عبد الوهاب : الموسوعة السياسية ، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، بلا تاريخ.
٣٢- الموصلي ، أحمد : موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠م .
٣٣- المعلة ج & ,.الخرسان ع. (٢٠١٥) History of political thought. *Kufa Journal of Arts*, *1*(24), 97-126. https://doi.org/10.36317/kaj/2015/v1.i24.6321

رابعا : المراجع بالغة الاجنبية :

34- Robertson, Ronald, , The Sociological Interpretation of Religion, Basil Blackwell, Oxford. 1970.

35- Pickering, W. S. F, "secularization" in: The Black well encyclopedia of modern christian thought, ed. by Alister E. Oxford, me Grath. 1993.

36- wilson. Bryan, "secularization" in: Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, U. S. A, macmillan. 1987.

List of Sources and References

First: Arabic Sources:

1.Dhahir, Adel: Critique of Western Philosophy - Ethics and Reason, 1st ed., Dar Al-Shorouk for Publishing and Distribution, Jordan, 1990.

2.Dhahir, Adel: Philosophy of Religion, The Arab Philosophical Encyclopedia, Edited by: Maan Ziyada, 1st ed., Arab Development Institute, Beirut, 1986.

3.Dhahir, Adel: The Philosophical Foundations of Secularism, Dar Al Saqi, Beirut, 1998.

4.Dhahir, Adel: The Primacy of Reason - Criticism of the Theses of Political Islam, Dar Amwaj, 1st ed., 2001.

5.Dhahir, Adel: The Unreasonable in Contemporary Islamic Movements, Dar Mawaqif, Syria, 2008.

Second: Arabic Referenceses

6.Omama, Adnan Muhammad: Renewal in Islamic Thought, Dar Ibn al-Jawzi, 1st ed., no place, 2001.

7.Bashar, Saeed: A Summary of Ijtihad and Renewal in Contemporary Islamic Thought, 1st ed., Virginia - United States, 2016.

8.Al-Jabiri, Muhammad Abed: Religion, State, and the Application of Sharia, 1st ed., Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1996.

9.Al-Jibran, Abdul Razzaq: The Existential Solution to Religion: The Overthrow of the Temple, Dar Al-Intishar Al-Arabi, 1st edition 2007.

10.Al-Jurjani, Ali Ibn Muhammad Al-Sayyid Al-Sharif (400-471 AH): Dictionary of Definitions, edited by: Muhammad Siddiq Al-Minshawi, Dar Al-Fadilah, Cairo, 1983.

11.Al-Hurr Al-Amili, Sheikh Muhammad Ibn Al-Hassan (d. 1104 AH): Explanation of the Shiite Means to Attain the Means of Sharia, Part 1, edited and published by: Ahl Al-Bayt Foundation for Reviving Heritage, Beirut, no date.

12.Al-Hilli, Abu Mansour Al-Hassan bin Youssef bin Mutahhar (648-726 AH): Principles of Access to the Science of Usul, edited by Abdul Al-Hussein Al-Baqal, 2nd ed., Dar Al-Adwaa, Beirut, 1986.

13.Zakaria, Fouad: Truth and Illusion in Contemporary Islamic Movements, Dar Al-Fikr for Studies, Publishing and Distribution, Cairo, 1st edition, 1986.
14.Zakaria, Fouad: The Islamic Awakening in the Balance of Reason, Dar Al Fikr Al Muaser, Cairo, 2nd edition , 1987.
15.Al-Tawfi, Najm al-Din Ibn al-Rabi' (d. 716 AH): A Brief Explanation of Al-Rawdah, Vol. 1, edited by: Dr. Abdullah al-Turki, Publications of the Ministry of Endowments, Riyadh, no date.
16.Abdul Razzaq, Ali: Islam and the Principles of Governance, Dar Maktabat Al-Hayat, Beirut, 1978.
17.Amara, Muhammad: Landmarks of the Islamic Approach, Dar Al-Salam, 1st ed., Egypt, 2008
18.Amara, Muhammad: The Crisis of Contemporary Islamic Thought, Dar Al-Sharq Al-Awsat for Publishing, Cairo, no date.
19.Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad: Ihya' Ulum al-Din, Part 1, Dar Al-Fajr Publications for Heritage, Cairo 2016.
20.Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad: Al-Mustasfa in the Science of Principles, 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 2000.
21.Al-Ghazali, Muhammad: The Prophetic Sunnah between the People of Jurisprudence and the People of Hadith, Dar Al-Shorouk, Cairo, no date.
22.Al-Ghannouchi, Rashid and Al-Turabi, Hassan: The Islamic Movement and Modernization, Dar Al-Fikr Library, Khartoum, 1980.
23.Al-Qaradawi, Youssef: Political Education according to Imam Hassan al-Banna, Wahba Library, Cairo, 1st edition 2007.
24.Qutb, Sayyid: Islam and the Problems of Civilization, Wahba Library Publications, Cairo, 1967.
25.Qutb, Sayed: Landmarks on the Road, Cairo, Wahba Library, 1986.
26.Al-Majidi, Khazal: Prehistoric Religions and Beliefs, 1st ed. Dar Al-Shorouk for Publishing and Distribution, Cairo, 1997.
27.Al-Majidi, Khazal: Sumerian Texts - Book One - (History, Mythology, Theology, Rituals), Al-Ahlia Al-Hashemite House , Jordan, 1988.
28.Al-Mawardi, Abu Al-Hassan Muhammad bin Al-Habib: Sultanate Rulings and Religious States, edited by: Dr. Ahmed Mubarak Al-Baghdadi, 1st ed. Dar Ibn Qutaybah, Kuwait, 1989.
29.Musa, Muhammad Yusuf: Ibn Taymiyyah, Hindawi Foundation for Studies and Publishing, Cairo 2017.

Third: Encyclopedias

30.Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Muhammad ibn Yaqub (729-817 AH): Al-Qamus Al-Muhit, 2nd ed., Al-Risala Foundation, Beirut, 1986.
31.Al-Kayali, Abdul-Wahhab: The Political Encyclopedia, Vol. 1, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut, no date.
32.Al-Mawsili, Ahmed: Encyclopedia of Islamic Movements in the Arab World, Iran and Turkey, Center for Arab Unity Studies, Beirut,2000.
33.Al-Ma'la . J& Al-Khorasan,A.(2015) History of political thought. *Kufa Journal of Arts*, 1(24), 97–126 . https://doi.org/10.36317/kaj/2015/v1.i24.6321