بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 24 يناير 2017

التوظيف الإيديولوجي لمفهوم الحاكميّة:

مدخل لتجاوز أعطاب المفهوم الفكريّة والسياسيّة

الحسن حما
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

التوظيف الإيديولوجي لمفهوم الحاكميّة[1]:

مدخل لتجاوز أعطاب المفهوم الفكريّة والسياسيّة

[1] نشر في الملف البحثي «السيادة والحاكمية» بتاريخ 3 أبريل 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، إشراف بسام الجمل، تقديم أنس الطريقي.

ملخص

يعتبر مفهوم «الحاكمية» أنموذجاً واضحاً لإشكالية المفاهيم والحاجة إلى استرجاع سياقها المرجعي والمعرفي. كما أنّ ما يكتنف هذا المفهوم من الغموض والالتباس يجعله أكثر إلحاحاً لمراجعته وتخليصه من الدلالة التي اكتسبها في التجربة التاريخية التي صاحبت ميلاده، كما صاغها أبو الأعلى المودودي، الذي تَشَكَلَ معه مفهوم «الحاكمية» بهذا الفهم السياسي والقانوني، وتعزّز مع سيد قطب الذي تأثر بتجربة المودودي في باكستان والواقع الذي عاشته تجربة الإخوان المسلمين في مصر. أي دراسة المفهوم ضمن سياقه الاجتماعي والسياسي، بروح نقدية، وفق منهجية الرؤية القرآنية، والاستفادة من متاحات علم «اجتماع المعرفة» (Sociology of knowledge).

مدخل

تُعتبر عملية تحديد المفاهيم مدخلاً مؤسساً لتصحيح الرؤية والمنهج، لإصلاح إشكالات العقل الإسلامي المنبثقة عن التجربة التاريخية، والاحتكاك المباشر بالثقافات والحضارات الأخرى، والمرتبطة بفهم السياق المعرفي والاجتماعي للمسلمين، ويُعدّ مفهوم «الحاكمية» من المفاهيم الأكثر إثارة للإشكالات السياسية في الممارسة والنظرية، نظراً لما يكتنفه من غموض ناتج عن الدلالة التاريخية والاجتماعية التي غطّت على المفهوم وأصبحت هي المهيمنة. خاصة مع ضعف التنظير السياسي الإسلامي المعاصر لسؤال الدولة والسلطة، إذ لم يستطع الفكر الإسلامي المعاصر إنتاج نظرية كليّة في الممارسة السياسية، قادرة على تجاوز مفاهيم ونظريات التجربة الغربية في هذا المجال، والخروج من بوتقة التجربة التاريخية للأمّة الإسلامية (الخلافة في تجربتها الأولى) والدخول إلى كنه النص القرآني بمؤشراته المنهجية والمعرفية، واستنباط أطروحة في العمل السياسي، لكن هذا لا ينفي وجود إشارات ودراسات نقدية مؤسسة تسعى للإجابة عن أسئلة الدولة والسلطة في الفكر الإسلامي،[1] وأبعاد النظرية السياسية في الإسلام، كالدراسة الرصينة للباحث السوري لؤي صافي[2]، والجهد الموسوعي الذي بلوره عبد الجواد ياسين في نقده للنظرية السياسية الإسلامية[3]، وبعض الأعمال التي اهتمت بموضوع «الحاكمية» كالعمل الشمولي الذي وضعه الأستاذ هشام أحمد عوض جعفر[4] والدراسات التي تهدف إلى تجاوز إشكالات السلطة في الإسلام والتأسيس لفهم متجاوز لمنظور النسق التراثي في موضوع «الحاكمية»، مثل العمل المؤسس والنوعي الذي قدّمه الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد والموسوم «بالحاكمية»[5] والمقاربة التي بلورها الدكتور محمد شحرور[6]. كما أظهرت الدراسات التي تعنى بالإسلام السياسي[7] راهنية البحث في موضوع السلطة والدولة في المنظور الإسلامي.

1- لم تبرز الكتابات الإسلامية السياسية المُستقلة حتّى مُنتصف القرن الخامس الهجري؛ حينما وضع أبو الحسن الماوردي كتابه "الأحكام السُّلطانية"، وهذا لا يعني انعدام الجدل السِّياسي في الإسلام قبل هذا التاريخ، وإنما الكلام عن تلك الكتابات السياسية التي تعالج موضوعة السُّلطة بكونها موضوعاً رئيسياً ومُستقلاً عن باقي موضوعات الفكر الإسلامي. فُؤاد إبراهيم، "الفقهاء والواقع التاريخي"، ص 7 ويُعدُ أبو الحسن الأشعري (260 - 324 هـ) في طليعة المُتكلمين في موضوع الإمامة، والمؤسس الأول لبناء الإمامة وفق أصول مذهب الإمام الشافعي (150 - 204هـ) (الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس) في كتابه (الإبانة عن أصول الدّيانة) يقول (وقد دلّ الله تعالى على إمامة أبي بكر الصديق في سورة براءة، فقال تعالى للقاعدين عن نُصرة نبيه والمُتخلّفين عن الخروج معه (فقل لن تخرجوا معي) وأورد عدداً من الآيات الدالة على إمامة أبي بكر، ومنها أثبت صحَّة إمامة سيِّدنا عُمَر بن الخطاب كونها تمت بنص من أبي بكر وأهل الحل والعقد، كما نصّ الستة على سيدنا عُثمان، ونصّ أهل الشورى أيضا على علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم جميعاً) "الإبانة في أصول الديانة"، أبو الحسن الأشعري، تحقيق فوقيَّة حسين محمود، ص 251

2- لؤي صافي، "العقيدة والسياسية"، المعهدالعالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، -الولايات المتحدة الأمريكية-،ط.1، سنة، 1996، ط2، سنة 1998، وط.3، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م.

3- عبد الجواد ياسين، "السلطة في الإسلام"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، -بيروت-، 2009م.

4- هشام أحمد عوض جعفر، "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ط.1، سنة 1416هـ - 1995م،

5- محمد أبو القاسم حاج حمد، "الحاكمية"، دار الساقي، بيروت –لبنان-، ط.1

6- محمد شحرور، "الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية"، دار الساقي، بيروت، -لبنان-، 2013م.

7- Suliman, Hassan Sayed, «Les fondements idéologiques du pouvoir politique au Maghreb: essai d'explication et de théorie générale sur le rôle de l'islam et du réformisme musulman dans l'idéologie politique maghrébine», Thèse d'Etat: , Université d'Aix-Marseille III: 1976 Flory, Maurice (1925).

هذه الأعمال النوعية تدعو الباحثين في العلوم السياسية والفكر الإسلامي عموماً، لاستثمار الجهود النظرية، لاستكمال السؤال النقدي في أفق التجديد النوعي لإشكالية الحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر، خاصّة مع استحضار ما يعيشه الواقع العربي والإسلامي من تحديات وإشكالات سياسية وفكرية، لم يستطع معها العقل الإسلامي المعاصر تجاوزها، وإعادة قراءة الموروث بِبُعد يضمن له الانسجام ضمن شروط الوعي المعاصر، مع الحفاظ على شرطي الأصالة وخصوصية المجال التداولي الإسلامي، ويعتبر مفهوم «الحاكمية» أنموذجاً واضحاً لإشكالية المفاهيم والحاجة إلى استرجاع سياقها المرجعي والمعرفي. خاصّة مع ما يكتنف هذا المفهوم من غموض والتباسٍ يجعله أكثر إلحاحاً لمراجعته وتخليصه من الدلالة التي اكتسبها في التجربة التاريخية التي صاحبت ميلاده، كما صاغها أبو الأعلى المودودي الذي تَشَكَّلَ مَعهُ مفهوم «الحاكمية» بهذا الفهم السياسي والقانوني، وتعزّز مع سيد قطب الذي تأثر بتجربة المودودي، والواقع الذي نضجت فيه تجربة الإخوان المسلمين في مصر. أي دراسة المفهوم ضمن سياقه الاجتماعي والسياسي، بروح نقدية، وفق منهجية الرؤية القرآنية، والاستفادة من مُتاحات علم «اجتماع المعرفة» (Sociology of knowledge)، وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: معنى الحاكمية من أجل تحرير المفهوم

المبحث الثاني: الأعطاب المنهجية والمعرفية في موضوع الحاكمية

المبحث الثالث: «حاكمية الكتاب» مدخلاً منهجياً لتجاوز إشكالات «الحاكمية»

المبحث الأول: معنى الحاكمية من أجل تحرير المفهوم

1. مفهوم الحاكمية

إنّ تحديد مفهوم «الحاكمية» (La gouvernance) يستدعي دراسته ضمن النسق المعرفي والسوسيو-ثقافي (Socio – culturel)، الذي تبلور فيه، بحمولاته السياسية والاجتماعية التي تكتنفه اليوم، على اعتبار أنّ هذا المفهوم يساهم في تشكيل خلفية فكرية، وأيديولوجيا سياسية عند حركات وجماعات دينية، وفق هذا يكون من الضروري إعادة نحت مفهوم «الحاكمية» وتحريره من استلاب النسق المعرفي والسيوسيو التاريخي الذي صاحب ميلاده. كما أنّ تناول هذا المفهوم يكتنفه الغموض والالتباس في إدراك حدوده وأبعاده السياسية والتشريعية.

الحاكمية في اللغة مصدر صناعي جذره اللغوي (ح.ك.م)، وله عدة معانٍ في اللغة العربية؛ فتأتي بمعنى القضاء «الحُكم» بضم الحاء، وجمعه أحْكَام، تقول حَكَمَ بينهم يَحْكُمُ أي قضى، وحَكَمَ له وحَكَمَ عليه. وَ(حَكَمَ) لَهُ وَحَكَمَ عَلَيْهِ، وقال الأزهري: الحُكم القَضاءُ بالعَدْل.[8] وبمعنى المنع فعند ابن فارس الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم وسميت حَكَمة الدابة لأنها تمنعها.[9] ويأتي بمعنى (الْمُحَاكَمَةُ) أي الْمُخَاصَمَةُ إِلَى الْحَاكِمِ. والأصفهاني يفسر الحكم بالحكمة في قوله تعالى (وآتيناه الحُكم صبياً)، وقال في تفسير (إنّ الله يحكم ما يريد) أي ما يريده يجعله حكمة وذلك حث للعباد على الرضى بما يقضيه.[10] ومن دلالاته اللغوية الحِكمة: (بالكسر) كذلك؛ العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل. والحكمة بمعنى الحكم وهو العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها، وضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب، وتطلق الحكمة على طاعة الله، والفقه في الدين والعمل به والفهم والخشية والورع والإصابة والتفكر في أمر الله واتباعه.

وفي الاصطلاح نجد كلمة «الحاكمية» أصيلة في التراث الإسلامي والاستعمال الشرعي، ففي القرآن الكريم ورد مصطلح «الحكم» أكثر من مائتي مرة، وهناك إشارات عديدة في الأحاديث وكتب الفقه، منها كلمة (الحكم) في أصول الفقه الذي أخذ موقعه ضمن الدراسات والمباحث الأصولية، كما عند الآمدي في قوله: «اعْلَمْ أَنَّهُ لَا حَاكِمَ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا حُكْمَ إِلَّا مَا حَكَمَ بِهِ.»[11] لكن استعمال المفهوم بمعنى تولي الحكم والسلطة السياسية واختصاص الله تعالى وحده بالتشريعي ديناً ودنيا لم يستخدم إلا في الواقع المعاصر.

8- مختار الصحاح 1/ 78

9- ابن فارس، "مقاييس اللغة"، 2 / 92

10- الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، تحقيق، عدنان داودي، الدار الشامية، بيروت-، 1399هـ - 1979م، ص 250

11- الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام"، المكتبة الإسلامية، -بيروت-، دمشق- لبنان-، ج، ص 79

يتضح من خلال ما سبق أنّ مفهوم «الحاكمية» له أصل في التراث الإسلامي والقرآن الكريم؛ لكن تشكل المفهوم بأبعاده الاجتماعية والسياسية، بدأ يتمظهر مع تعريفي أبي الأعلى المودودي (1903 - 1979م)، وسيد قطب (1906 - 1966م) الذي تأثر بشكل واضح بتنظيرات المودودي والسياق الاجتماعي والسياسي لتجربة الإخوان المسلمين، لذلك سوف نعرض لتعريفهما كمنطلق لتحليل إشكالية هذه الدراسة.

2. مفهوم الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي

يُعتبر أبو الأعلى المودودي من أشهر علماء باكستان، وأحد كبار مُنظّري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بل إنّ كتاباتِه وأعماله تُعدّ المعين الذي ما من حركةٍ إسلامية مُعاصرة إلا وعَبَّتْ منه، وما تزال، ولعل ما اشتهر به المودودي مفهوم «الحاكمية» الذي ابتدعه، أو على الأصح أعاد إحياءه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر،[12] ببعده القانوني الذي ترجع إليه الجماعات الإسلامية في ممارستها السياسية، أو دعاة التأصيل الديني للسياسية، لهذا يُعدّ إرث المودودي مهماً وحلقة ضرورية في فهم سلوك وخطاب دعاة تطبيق مفهوم «الحاكمية الإلهية» في الخطاب الإسلامي المعاصر.

يرى المودودي في تعريفه الحاكمية أنها «السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة.»[13] ومقصوده بالسلطة العليا هنا الله تعالى، فهو المنشئ للأحكام، والقانون «يُسنّ بإرادته ومشيئته هو نفسه، والأفراد ليس لهم بإزائه حقٌ من الحقوق. وكلّ من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه، وكلّ حقٍ يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأنه لا ينشأ كل حق فطري إلا لأنّ الشارع قد أنشأه»[14] فالمرجعية الإلهية هي التي لها الحق في التشريع، في الاجتماع والسياسية والدين، لهذا ينظر المودودي إلى «أنّ الإسلام يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرّج في استخدام القوة الحربية لذلك، وهو لا يريد بهذه الحملة أن يكره من يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته، والإيمان بمبادئ الإسلام، إنما يريد أن ينتزع زمام الأمر ممن يؤمنون بالمبادئ والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، وعليه فإنّ الإسلام ليس له -من هذه الوجهة- دار محدودة بالحدود الجغرافية يذود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولاً يذبّ عنها، ويستميت في الدفاع عنها، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله».[15] هذا التفسير يوضح رؤية المودودي للجهاد ويعكس فهمه للدولة المؤسس على الإيمان كمحدد رئيس لها، دون الاهتمام بالحدود الجغرافية (الإقليم)، ولإقامة هذا

12- برّاق زكريّا، "الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت - لبنان-، ط1، 2013م، ص 249

13- المودودي، أبو الأعلى "تدوين الدستور الإسلامي»، مؤسسة الرسالة 1400هـ - 1980م، ص 18

14- المودودي، "تدوين الدستور الإسلامي"، ص ص 18- 19

15- المودودي، "المصطلحات الأربعة في القرآن"، دار القلم، طبعة 1971م، ص 20

الأنموذج ينطلق المودودي من «الجهاد» غير أنّه يرفض «التقسيم الكلاسيكي الشائع للجهاد إلى هجومي ودفاعي، فالجهاد الإسلامي برأيه هجومي ودفاعي في آن واحد، هجومي لأنّ الحزب الإسلامي يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام ودفاعي لأنه مضطر إلى تشييد بنيان المملكة وتوطيد دعائمها»[16] فالإسلام في منظوره وفق هذا التحليل «فكرة انقلابية» و«منهاج انقلابي» يهدف إلى إقامة نظام العالم الاجتماعي بأسره كي يُؤسس بنياناً جديداً.[17]

إنّ المناخ السياسي والاجتماعي الذي صاحب ميلاد «الجماعة الإسلامية» بباكستان بقيادة المودودي، عام 1941م، وما عرفته أحوال المسلمين، كان له الأثر البالغ على تصوره السياسي والفكري، فأبو الأعلى المودودي ولد عام 1903 في أورنك آباد، وعاصر المحنة التي عاشها المسلمون هناك والتي تمثلت بمحاولات التطويع والتغريب والمذابح ضد المسلمين خاصة بين عامي 1945 و1950م، وشهد أيضاً محاولات (تهنيد) المسلمين التي قادها الزعيم الهندوسي «شارمانند». بالإضافة إلى هذه التحديات كانت الهند تموج بأحداث حركة التحرير طلباً للحرية والاستقلال عن الاستعمار الإنجليزي، وكان يقود هذه الحركة (حزب المؤتمر) الذي يقوده روحياً «المهاتما غاندي» وتنظيمياً «جواهر لال نهرو» (1889 - 1964). وقد استقطب هذا الحزب جمهور الهندوس والقطاع الأكبر من المثقفين والساسة والشباب المسلمين. وكان من أبرز شعاراته: «السيادة للأمّة» و«الأمّة مصدر السلطات»، في مواجهة قوى الاحتلال الإنكليزي.[18]

ولتجاوز هذا الواقع انطلق المودودي من «الجاهلية» كمحدد للحالة التي يعيشها المسلمون، ودعوته لهم بمفارقة هذا الوضع، واستعماله لهذا المفهوم جعله ينظر إلى المجتمع من زاوية «كافر» و«مسلم»، وبالتالي إعادة النظر في مؤسسات الدولة والمجتمع، لهذا قاد المودودي نضالاً انفصالياً وهو ما يخالف طبيعة الإسلام التوحيدية والشمولية.[19] الأمر الذي جعل د. محمد عمارة يعتبر أنّ المودودي كان يكتب التاريخ الإسلامي تحت ضغط «الخصوصية الهندية»،[20] ويضيف أنّ نتائج استخدام مصطلح (الجاهلية) هو الحكم بـ«الكفر» على الدولة والمجتمع في المحيط الإسلامي، ممّا يستوجب ليس فقط التحفظ على استخدام مفهوم «الجاهلية»، بل إسقاطه من لغتنا التي نقيّم بها واقعنا.[21] ولكي يعطي المودودي مسوغات لرأيه يعتبر أنّ الحل قائم في تجاوز حرية الإنسان ودوره التشريعي، إلى سلطة إلهية في التشريع السياسي، وإزالة الأنظمة

16- حسين عبد العزيز، "تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي"، انظر الرابط استرجعتها يوم 27 يناير 2015م، http://www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2008/3/13-/

17- فصل أبو الأعلى المودودي، رؤيته حول الجهاد ودوره في بناء كيان اجتماعي للعالم في كتابه الموسوم بـ"الجهاد في سبيل الله".

18- عبد الغني عماد، "حاكمية الله وسُلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة"، دار الطليعة، لبنان، -بيروت، ط.2، 2005م، ص 14

19- المرجع السابق، ص 15

20- محمد عمارة، "أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية"، دار الوحدة، - مصر-، سنة 1986م، ط1، ص 99

21- محمد عمارة، "أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية"، مر، سابق، ص ص 99 - 100

التي تستند إلى التشريع المدني، وفي هذا السياق يقول المودودي: إنّ «مملكة الله في الأرض (...) لا قيام لها إلَّا بإزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر، وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها والتخلية بين جماهيرها وهذه العقيدة، تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها».[22]

يختم أبو الأعلى المودودي تصوره للحاكمية الإلهية بمزيد من الالتباس والغموض حينما يقرر أنّ «الحاكمية» في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبين أنّ الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك.. إنّ وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إنّ الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأنّ حكم سواه موهوب وممنوح.[23] ويضيف «إنّ الإنسان لا حظّ له من الحاكمية إطلاقاً.. وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هواه وما تقضي به مشيئة شخصه، لأنّ عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته.. فليس لأي فرد قيد ذرة من سلطات الحكم.. وأي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كليّة أو جزئية في ظلّ هذا النظام الكوني المركزي، الذي تدبّر كافة السلطات فيه ذات واحدة، هو ولا ريب سادرة في الإفك والبهتان.. فالله ليس مجرد خالق فقط، وإنما هو حاكم كذلك وآمر، وهو قد خلق الخلق ولم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه فيهم».[24]

بهذا يقدّم المودودي تصوّراً يُلغي عن الإنسان كلّ إمكانية للتشريع في شؤونه الاجتماعية والسياسية، ويقيد حريته في تدبير شؤون حياته، مع أنّ السنّة النبوية الشريفة تقدّم إشارات تبين أنّ التشريع في ما يخصّ شؤون الدنيا تركها الشارع للمسلمين تبعاً لظروفهم وحال واقعهم، كما في حديث عائشة رضي الله عنها، في موضوع تأبير النخل (قالت): «إِنّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ أَصْوَاتًا، فَقَالَ: «مَا هَذِهِ الأَصْوَاتُ؟» قَالُوا: النَّخْلُ يَأْبِرُونَهُ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ يَفْعَلُوا لَصَلُحَ ذَلِكَ»، فَأَمْسَكُوا، فَلَمْ يَأْبِرُوا عَامَّتَهُ، فَصَارَ شِيصًا، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ، وَكَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ»، وفي لفظ مسلم: «فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ، قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ.»[25]

كما أنّ ما قدّمه المودودي من عبارات يكتنفه الغموض في قضية «الحاكمية»، ونظريته عنها، وهو ما أكدّه أبو القاسم حاج حمد بقوله: لقد جرّد - المودودي - فيها الإنسان من كلّ حق في الأمر والتشريع والتقنين. بل والتنفيذ فرداً كان أو جماعة، بل وحتى الأمّة. وعندما اعترف بخلافته عن الله، نفى أن تكون «الخلافة»

22- المودودي، "نظرية الإسلام السياسية"، دار الفكر، دمشق، طبعة 1967م، ص 99

23- أبو الأعلى المودودي، "الحكومة الإسلامية"، ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، سنة 1977م، ص 116، 81، 82

24- المرجع السابق، أنظر ص 73 – 74 – 65 - 70

25- أخرجه أحمد في مسنده (24964)، ومسلم في صحيحه (2363) - ومن طريقه ابن حزم في الأحكام (5/138)، وابن ماجه في سننه (2471)، وأبو يعلى في مسنده(3480) و(3531)- وعنه ابن حبان في صحيحه (22) - وابن خزيمة في كتاب التوكل كما في إتحاف المهرة (1/485) لابن حجر، والطحاوي في مشكل الآثار (1722)، وتمام في فوائده (1167)

هي «الحاكمية»، فاستمرّت عباراته هذه تجرّد الإنسان من كل ظل لـ«الحاكمية». وأفرد الله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية ـ كما في الدينية والطبيعية ـ، وفي شؤون الإنسان الاختيارية ـ كما في الجبرية ـ، لأنّ لفظ «إله» واصطلاح «الحاكمية» هما اسمان لحقيقة واحدة ـ كما قال ـ. وتلك هي العبارات التي اجتزأها، ووقف عندها، وأشاعها أولئك الذين تصوروا وصوروا حكومة الإسلام ودولته: «ثيوقراطية»، الأمّة فيها مجردة تماماً من جميع السلطات والسلطان.[26]

إنّ تفسير المودودي لمفهوم «الحاكمية» يقوده إلى اعتبار الخلافة الإسلامية «خلافة إلهية»، يقوم بها الإمام بوصفه «خليفة الله». لأنّ الإسلام يستعمل دائماً لفظ الخليفة (Viegerency) في الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي، بدلاً من لفظ الحاكمية sovereignty[27] استناداً إلى قوله]وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ[.[28] كما يرفض ـ المودودي- على حد تعبيره إطلاق وصف الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل يعتبر أنّ كلمة «الحكومة الإلهية»، أو «الثيوقراطية»، أصدق تعبيراً.[29] أمّا الديمقراطية فينظر إليها على أنها عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً، فلا تغير فيه القوانين ولا تبدّل إلا برأي الجمهور، ولا تُسنّ إلا حسب ما توحي به عقولهم، فلا يتغير في القانون إلا ما ارتضته أنفسهم، وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور. هذه خصائص الديمقراطية، وأنت ترى أنها ليست من الإسلام في شيء.[30]

يبدو واضحاً من خلال التوصيف الذي قدّمه أبو الأعلى المودودي لمفهوم «الحاكمية» أنّه يتجه إلى القطع المعرفي مع المفهوم الفقهي السنّي للنظرية السياسية الإسلامية التي تقوم السلطة فيها على أساس مدني أو بشري. أي أنّه يتناقض مع الخلاصة النظرية للفقه السنّي بطرحه «الخلافة الإلهية» ـالثيوقراطية-، ويقترب بتفسيراته من الفهم الشيعي للنظرية السياسية في الإمامة.[31] بحيث نجد أنّ منظور الشيعة للحاكمية قائم أساساً على أنّ «الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً».

26- محمد أبو القاسم حاج حمد، "الحاكمية"، دار الساقي، بيروت ـ لبنان-، ط.1، سنة 2010م، ص 44

27- محمد أبو القاسم حاج حمد، "الحاكمية"، مر، سابقاً، ص 34

28- النور الآية 55

29- المودودي، "نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور"، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر بدون رقم الطبعة ولا سنة النشر، ص ص 77– 78

30- المودودي، "نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور"، مرجع سابق، ص 35

31- عبد الغني عماد، "حاكمية الله وسُلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة"، مرجع سابق، ص 19

وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شّنها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان. وتعني هذه الحقيقة أنّ الإنسان حر ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حد نهائي لكلّ ألوان التحكّم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان. وهذه السيادة لله تعالى التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا إله إلا الله) تختلف اختلافاً أساسياً عن الحق الإلهي الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكم والسيطرة على الآخرين، فإنّ هؤلاء وضعوا السيادة اسمياً لله لكي يحتكروها واقعياً وينصّبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض.»[32] لهذا ينظر إلى أنّ «الفكر الشيعي في موضوع الولاية والسلطة والحاكمية يقوم على أساس وقاعدة أولية ثابتة تقتضي بأن تكون السلطة والولاية أولاً وبالذات لله تعالى، بما ينسجم مع توحيده في جميع موارد التوحيد العلمي الذي يفرض على الإنسان اعتبار أنّ الحاكم والمشرع هو الله، وأنّ حق التشريع مختص به تعالى وحده دون سواه، وهذا الحق الإلهي هو الذي يفضي إلى القول: إنّ اختيار الحاكم والولي هو من شؤون الباري عزّ وجلّ لا من شؤون الإنسان والأمّة، (...) لهذا فإنّ الشيعة ترى أنّ الرسول، وعلى قاعدة اللطف الإلهي، لم يرحل عن هذه الدنيا إلاَّ بعد أن نصَّ على الخليفة من بعده نصاً واضحاً لا يقبل الشك والتأويل».[33] إنّ هذا المعنى سوف يأخذ أبعاداً أخرى انزاحت عنه مع التحولات الاجتماعية والثقافية المصاحبة لميلاد الطوائف، إذ تحولت الحاكمية من «حاكمية الله» إلى «حاكمية الطوائف»، التي نصّبت نفسها وكيلاً عن صاحب الشريعة.[34] والمودودي من خلال ما قدمه من تأصيل نظري يصبح عنده لفظ «إله» واصطلاح «الحاكمية» اسمين لحقيقة واحدة.[35] ما يعني تعطيل الفعل الإنساني في صياغة قوانين ونُظم تنسجم مع معطيات الواقع ومتغيرات الظروف الاجتماعية والسياسية.

3. مفهوم الحاكمية عند سيد قطب

لم يبتعد تعريف سيد قطب «للحاكمية» عمّا صاغه المودودي، والأكيد أنه تأثر بتحديداته، كما أنّ ما عرفته مصر من فساد الحياة السياسية، الذي بلغ ذروته بنهاية الملكية وإقصاء «الملك فاروق» سنة 1952م، لم تكن المرحلة التي تلت هذه أحسن حالاً، على يد «جمال عبد الناصر»، حيث ظهرت فئات النفعيين، وساد طغيان الفساد السياسي والاجتماعي، الذي انتهى بهزيمة يونيو 1967. هذا الوضع القاتم فرض على سيد قطب البحث عن مداخل جديدة قادرة على إصلاح الأوضاع، وإعادة أمجاد «الخلافة الإسلامية التي انهارت على يد أتاتورك» فاتجه نحو جماعة (الإخوان المسلمين) باعتبارهم التعبير السياسي الذي حَمَلَ وحَلُم بإعادة

32- محمد باقر الصدر، "الإسلام يقود الحياة"، مطبعة الخيام، -قم-، ج1 / ص ص 20 – 21

33- خليل رزق، "الولاية والحاكمية عند الشيعة"، دار البلاغة، بيروت، -لبنان-، ط1، سنة 1423هـ /2002م، ص 17

34- الحسن العلمي، وآخرون،"حكم الشرع في دعاوى الإرهاب"، المجلس العلمي الأعلى، -المملكة المغربية-، ط1، سن 1428هـ - 2007م، ص 118

35- المودودي، "نظرية الإسلام السياسية "، ص 49 / "الحكومة الإسلامية "، ص 65

بناء «دولة الخلافة». وقبل ذلك التحق سيد قطب بحزب الوفد ثم انقلب عليه بعد وفاة «سعد زغلول»، ثم انتسب إلى حزب (السعديين) إلى أن استقال منه عام 1942. وقد كان «لعباس محمود العقاد» دور مرجعي في حياته السياسية والفكرية، حتى أصبح «سيد قطب» أحد تلاميذه وأبرز المدافعين عنه. كان «طه حسين» والعقاد من الأقلام البارزة المدافعة عن النمط الغربي الليبرالي باعتباره نموذجاً للمستقبل المنشود. وسيد قطب كان أحد المتأثرين بهذا التيار، وقد برز ذلك بوضوح في كتاباته الأولى، وأبرزها قصة (أشواك)، وهي قصة حب نشرها عام 1933 مهداة إلى حبيبته، بالإضافة إلى سلسلة مقالات أدبية كان ينشرها في صحف متنوعة.[36] هذا التنوع في الانتماء السياسي الذي رافق سيد قطب وحسّه الأدبي الذي بدا واضحاً في كتاباته، ساعده بشكل كبير في نحت مفاهيمه التي تعكس توتراً عاشه سيد في مسيرته العلمية والاجتماعية، كما أنّ الظروف السياسية والتوتر الاجتماعي الذي واكبها كان له الأثر البالغ على حياة سيد قطب الفكرية والسياسية، إذ اتضح جانبٌ منها في بعض كتاباته الدعوية والفكرية، فكانت قناعة سيد أنّ الواقع الذي تعيشه الأمّة يحتاج إلى تغيير جذري، يتأسس على شرع الله جملة وتفصيلاً. وفي هذا يؤكد سيد قطب أنه «ليس لأحد من خلق الله أن يشرّع غير ما شرّعه الله وأذن به كائناً من كان فالله وحده هو الذي يشرع لعباده. بما أنه -سبحانه- هو مبدع هذا الكون كله، ومدبره بالنواميس الكلية الكبرى التي اختارها له.»[37]

فالحاكمية على هذا الأساس عند صاحب الظلال هي «إفراد الله سبحانه وتعالى بالحكم والتشريع والقوامة والسلطان، واستمداد التشريعات والمناهج والنظم والقيم والموازين والعادات والتقاليد من الله وحده، وتطبيق شريعته على كافة مناهج الحياة.[38] غير أنّ سيد قطب يميز بين نوعين من الحاكمية؛ تعرض لهما عند تفسيره لسورة يوسف استناداً إلى قوله تعالى: {يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}.[39] والآية الثانية في قوله تعالى: {وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ}.[40]

ففي الآية الأولى يعني الحاكمية الإلهية التشريعية؛ وهي إرادة الله الدينية التي تتمثل في الشرائع والشعائر والأخلاق والمناهج والقيم والتصورات التي أنزلها الله لعباده، وأوجب عليهم الاعتقاد بها، والأخذ

36- عبد الغني عماد، "حاكمية الله وسُلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة"، مرجع سابق، ص 23

37- سيد قطب "في ظلال القرآن»، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ط17، سنة 1412هـ، ج5، ص 3152

38- الخالدي صلاح عبد الفتاح، "في ظلال القرآن في الميزان»، دار المنارة، -جدّة-، ط1، سنة 1406هـ - 1986م، ص 173

39- سورة يوسف الآيتان 39 - 40

40- سورة يوسف الآية 67

بمقتضياتها وتطبيقها في حياتهم وواقعهم.[41] والثانية اختصت بالحاكمية الكونية الإلهية؛ وهي إرادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات.[42]

ومن تجليات فكر المودودي على تحديد سيد قطب للحاكمية بروز مفهوم «الجاهلية»[43] كتعبير عن واقع اجتماعي وديني، فالمجتمع الجاهلي عنده هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. وبهذا التعريف الموضوع؛ تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم على الأرض فعلاً.[44] لأنها لم تجسد معنى الربوبية لله تعالى، التي تمكنها من تغيير واقعها والانتقال إلى مستوى التعبير عن إرادة الله تعالى، لأنّ إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها. إنّ الحكم الذي مردّ الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله».[45] بهذا يؤكد سيد قطب على أنّ «الجاهلية» تتجلى في التخلف العقدي والديني؛ من خلال الابتعاد عن تطبيق شرع الله، الذي يرى فيه تشريعاً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، كما أنه مفهوم يحيل على الوضعية العلمانية المعاصرة، التي ترادف الجاهلية السابقة، فيكون الترادف إذن مبنياً على أساس أنّ الأولى مرتبطة بالشرك وعبادة الأوثان، والثانية قائمة على ترك الحكم بما شرع الله وإقامة نظام سياسي خارج دائرة السلطة الإلهية.

وأيّاً كانت الدواعي والأسباب التي جعلت سيد قطب يصف المجتمع بالجاهلي، فإنّ الأكيد أنه تأثر بالمودودي في تأصيله للمفهوم، خاصة مع تشابه الأحداث السياسية التي عرفتها تجربة كل واحد منهما، وتعرضهما للاضطهاد السياسي من خلال محنة الاعتقال، لهذا يرى بعض الباحثين أنّ «عقدة الاضطهاد» هي التي جمعت بين سيد قطب والمودودي وجعلت الأول ينقل عن الثاني.[46]

41- الخالدي، "في ظلال القرآن في الميزان»، مر، سابق، ص 173

42- المرجع السابق ص 173

43- حتى أنّ أحد كتبه حمل هذا العنوان إشارة إلى جاهلية القرن العشرين كما سماها، انظر كتاب سيد قطب، "جاهلية القرن العشرين"، دار الشروق، مصر-، ط1، سنة 1400هـ موافق لـ 1980م.

44- سيد قطب، "معالم في الطريق"، دار الشروق، طبعة 1973م، ص 98

45- معالم في الطريق، مر، سابق، ص 67

46- حنفي حسن، "آثار أبي الأعلى المودودي على الجماعات الدينية المعاصرة"، في الدين والثورة في مصر، 1988م، ص ص 169 - 170

المبحث الثاني: الأعطاب المنهجية والمعرفية في موضوع الحاكمية

إنّ التنظير الفكري والسياسي لمفهوم الحاكمية كما تبلور عند أبي الأعلى المودودي، وتبعه في ذلك السيد قطب، كان له الأثر على الصعيد الاجتماعي والمرجعي لعدد من الحركات الإسلامية، (تجربة باكستان)، حيث قاد هذا التأصيل إلى إنتاج ممارسة سياسية، تنظر إلى الدين على أنه يحتوي جميع التشريعات الدينية والدنيوية، ولم يترك للإنسان مجالاً للتشريع، خاصة في المجال السياسي، وهذا الفهم أدّى إلى تعطيل الإبداع والاجتهاد الفكري في الخطاب الإسلامي المعاصر، وتأخير الاجتهاد لبلورة نظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ كما ساهم هذا في بروز التطرف الديني والجماعات الإرهابية التي تنظر إلى فساد الواقع، والاضطهاد الذي يعانيه المسلمون في العالم مدخلاً يستوجب تقديم حلول وإجابات تدفع هذا الفساد، من جهة، وتسترجع أمجاد الأمّة والسلطة للشريعة من جهة ثانية. من هنا ظهرت الجماعات الإسلامية المتطرفة، التي تعتبر «الحاكمية» هي المنهج والجواب العملي على ما تعيشه الأمّة من ضعف وتخلف واستبداد سياسي، فانبرت بالتالي إلى الممارسة السياسية والتغيير الاجتماعي، من زاوية «الحاكمية» المؤطرة بـ«التوحيد»، المؤسّس على منظور كوسمولوجي يسعى ليقدّم رؤية للعالم، وفق تصورها الذي يلغي إمكانية الاستفادة من أي إنتاج إنساني، الأمر الذي أفرز فكراً منغلقاً ساعد على إنتاج عنف إيديولوجي وتطرّف ديني.

1. ظاهرة الغلو والتطرّف الديني

يُفسر التطرّف على أنه «اتخاذ الفرد موقفاً متشدداً يتسم بالقطيعة في استجاباته للمواقف الاجتماعية التي تهمه، والموجودة في بيئته التي يعيش فيها هنا والآن، وقد يكون التطرف إيجابياً في القبول التام، أو سلبياً في اتجاه الرفض التام، ويقع حدّ الاعتدال في منتصف المسافة بينهما.[47] أمّا الغلو فقد وصفه الطاهر بن عاشور بقوله: «فالغلو في الغالب، يبتكره قادة الناس ذوو النفوس الطامحة إلى السيادة أو القيادة، بحسن نية أو بضده، إفراطاً في الأمور، وذلك إمّا بداعية التظاهر بالمقدرة، وحب الإغراب لإبهات نفوس الأتباع، لديهم، وتحبيب الانقياد (...) أو حبّ الإكثار والزيادة والتفريع في الأمور المستحسنة لديهم، فإنّ النهم في المحبوب من نزعات النفوس».[48]

فالتطرف والغلو إذن كلاهما يفضي إلى الإكثار من الشيء وزيادة الحد، والتعاطي مع المجتمع من خلال مواقف تحدث نوعاً من القطيعة الاجتماعية، وقد يكون هذا بدافع نفسي كما أوضح الطاهر بن عاشور، أو بداعي التظاهر على القدرة للتغيير لتكوين إيديولوجيا، لكنّ الإشكال يحدث حينما يفرز هذا التطرف

47- طه أحمد المستكاوي، "العلاقة بين التطرف والاعتدال في الاتجاهات الدينية وبعض سمات الشخصية"، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1982م.

48- طاهر بن عاشور، "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، الشركة التونسية للنشر والتوزيع - تونس-، سنة 1980م، ص 23

والغلو (عنفاً) يؤدي إلى تفكيك البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع. ويتحول معه العنف بالتالي من مجرد فكر إلى سلوك ظاهري أو عمل سياسي، يلجأ عادة إلى استخدام العنف (violence) كوسيلة لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها كفكر متطرف، أو اللجوء إلى الإرهاب النفسي أو المادي أو الفكري ضد كل ما يقف عقبة في طريق تحقيق تلك المبادئ والأفكار التي ينادي بها هذا الفكر المتطرف.[49]

إنّ التطرف الديني والغلو المرتبط بالممارسة السياسيّة الذي نشأ عند بعض الجماعات الإسلامية، كانت له عوامل سياسية وفكرية؛ أمّا السياسية فيمكن أن نرجعها إلى البيئة التي خرجت منها أفكار الغلو واعتاشت من معطياتها، فقد كانت بيئة غير ديمقراطية في الواقع السياسي كما في الفكر، فأثرت عظيم الأثر في نوع التفكير السياسي لدى هذه الجماعات الإسلامية.[50] ويمكن الاستدلال بـ«حاكمية» سيد قطب، بحيث نشأت في ظروف مصرية شبيهة بما عاشه المودودي في الهند، وكانت ردّ فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر، وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص، غير أنها كانت ردّ فعل على المحنة الشديدة التي عاشها الإسلاميون في السجون.[51] فكان الواقع السياسي دافعاً قوياً لإنتاج مثل هذه الأفكار، لكنّ الدافع الفكري للتطرف والغلو أقوى بحيث يستند إلى مرجعية يعتبرها هي الحقيقة، ومن ثم تكون قائدةً للفعل السياسي والاجتماعي، وخطورة مفهوم «الحاكمية» نابعة بالتبع من توظيفها الأيديولوجي، الذي يفرغها من محتواها المعرفي والمنهجي لتصير موقفاً سياسياً تتمظهر بعض جوانبها السلبية في التطرف والغلو الذي ساد في عالمنا العربي والإسلامي.

2. المشكلة السياسية

ومن أعطاب المفهوم المعرفية، إضافة إلى اللبس والغموض الذي صاحب ميلاد مفهوم الحاكمية ومنحه دلالات سياسية، الذي أثر على المضمون السياسي للحركة الإسلامية، الغموض على مستوى إنتاج الرؤية في الممارسة السياسية، كانت نتائجها سلبية على الحركة الإسلامية، بشكل خاص في قضية «الدولة الدينية» و«الدولة المدنية» التي عادت بقوة إلى المجال التداولي الإسلامي عقب أحداث ثورات الربيع العربي التي شهدها العالم العربي خلال عام 2011م، وهذا الخلط جانب منه ناتج أساساً عن سوء الفهم لمفهوم الحاكمية، وهو من الأعطاب المنهجية التي خلفها هذا المفهوم في الخطاب الإسلامي والمعاصر، وبذلك يكون أبو الأعلى المودودي أول مفكر إسلامي حديث يُحدث انعطافاً في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام ـ خارج نطاق الدائرة الشيعية-، ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن

49- محمد أحمد بيومي، "ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م، ص 5

50- عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، - بيروت-، ط1، سنة 2002م، ص 246

51- المرجع السابق، ص 21

يتماهى مع نظرية (الحق الإلهي) droit divin التي كانت إيديولوجية سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة.[52]

لهذا لم يسعف مفهوم «الحاكمية» دعاته في تكوين نظرية في الممارسة السياسية، قادرة على تجاوز النسق الغربي لممارسة السلطة، ومؤسسة لأنموذج جديد واع بتراث الأمّة ومنفتح على الرصيد الإنساني، لاعتمادها على إرث المودودي دون قراءته بنفس نقدي، والعمل على تجاوز منظوره «للحاكمية الإلهية»، خاصة في تقسيمها إلى قسمين: [53] «الحاكمية السياسية» و«الحاكمية القانونية»، وجعل الحاكمية القانونية لله وحده واستدلّ بقوله تعالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ)[54] وقوله تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ)[55] وجعل الرسول ممثلاً لهذه الحاكمية وقال: «إنّ الأنبياء والرسل هم الوسيلة التي نعلم بها ما وضع لنا شارعنا من قانون أو شريعة؛ ولأجل ذلك كلف الإسلام أبناءه أن يطيعوا الرسل طاعة تامة، وقد جعل القرآن هذا مبدأ قاطعاً من مبادئه. أمّا الحاكمية السياسية فقد جعلها أيضاً لله عز وجل باعتباره الحاكم الأعلى، إلا أنه يرى أنّ الأمّة نائبة عنه في الخلافة فيقول: «وقد قضى القرآن أنّ منزلة الخلافة أو النيابة ليست من حق فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر أو طبقة من الطبقات وإنما هي حق لجميع من يسلمون بحاكمية الله ويؤمنون بعلو القانون الإلهي الذي جاءهم من عنده تعالى بواسطة النيابة ورسله».[56] {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}.[57]

من خلال هذا الفهم لموضوع «الحاكمية» وتوظيفها في العمل السياسي عند دعاته، برزت المشكلة السياسية في الخطاب والممارسة في الفكر الإسلامي المعاصر، وإنتاج مواقف وتجارب مفارقة للوعي بالواقع الاجتماعي والسياسي، ومنسجمة مع شرطي التحديات الإقليمية والداخلية، ممّا أسهم في تعطيل تقدم الفكر السياسي الإسلامي.

52- عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص 211

53- المودودي، "تدوين الدستور الإسلامي"، مؤسسة الرسالة، - بيروت-، 1981م، بدون (ط)، ص 22

54- الأنعام / 57

55- الأعراف / 3

56- المودودي، "تدوين الدستور الإسلامي"، مرجع، سابق، ص 25

57- النور / 55

المبحث الثالث: حاكمية الكتاب مدخلاً منهجياً لتجاوز الإشكالات الفكرية والسياسية للمفهوم

يُوحي عنوان هذا المبحث باعتبار «حاكمية الكتاب» جواباً منهجياً لتجاوز الإشكالات المعرفية والإيديولوجية التي أورثها مفهوم «الحاكمية»، لهذا نعتبر التصور الذي قدّمه محمد أبو القاسم حاج حمد (1941 - 2004م) للحاكمية، مدخلاً مهماً يمكن أن يؤسس لمقاربة تتجاوز الفهم السائد حول «الحاكمية».

1. مفهوم الحاكمية عند محمد أبي القاسم حاج حمد

تعني «الحاكمية الإلهية» عند المفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد «(حكم الله المباشر للناس) دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميز (بالهيمنة المباشرة) على البشر وعلى الطبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفاً محسوساً وملموساً ـ من وراء حجاب ـ ولكن عبر حدثيات منظورة.»[58] وقد اعتبر الحاج حمد أنّ الحاكمية الإلهية كانت جوهر العلاقة بين الله والحالة التاريخية الإسرائيلية، وهي علاقة استوجبت قيام مملكة لله في الأرض يدير شؤونها الله بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه.[59] وفق هذا الفهم ينظر حاج حمد إلى الحاكمية على أنها هيمنة مباشرة على الإنسان والطبيعة، وأنّ «تقديس» الأرض، و«تفضيل» الشعب هما من متعلقات الحاكمية الإلهية.[60] لهذا يرفض حاج حمد مقاربة موضوع «الحاكمية» من زاوية الجبرية واللاهوتية، لأنّ التشريعات الدينية هي دلالة الحاكمية الإلهية مقابل حاكمية البشر الوضعية العلمانية، فحين تكون «الحاكمية الإلهية» مرتبطة بالتشريع وبالمنطق الجبري اللاهوتي فإنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ يعمد إلى أربعة أمور:

أولاً: أن يتولى بنفسه قيادة المجتمع والمسؤولية المباشرة عنه فلا تكون هناك نيابة عنه، ولا أي مؤسسة دستورية أو سياسية ولا ملك ولا رئيس ولكن الأنبياء يأخذون بتعليماته اليومية وينفذونها.

ثانياً: أن يمارس خوارق العطاء بالهيمنة على الطبيعة والإنسان فينفلق البحر إذا حوصر شعبه، ويظلّلهم بالغمام إذا ساروا في الصحراء، ويُنزل عليهم المنَّ والسَّلْوى، وينبجس الماء من الصخر. فالحاكمية الإلهية تعني السيطرة على الطبيعة أيضاً.

ثالثاً: أن يحدّد الله لحاكميته أرضاً تكون مقدّسة بحكم ولايته المباشرة عليها وعلى شعبها فلا تكون الحاكمية الإلهية إلا في أرض مقدّسة.

58- حاج حمد، "الحاكمية»، مرجع، سابق، ص 45

59- نفسه، ص 46

60- حاج حمد، "الحاكمية"، مر، سابق، ص 52

رابعاً: كل خطيئة مقابلها عِقاب صارم وفق شرعة إصْرٍ وأغلال، وفي إطار ميثاق وعهد، فالحاكمية الإلهية تكافؤ بين عطاء خارق وعِقاب صارم، الحاكمية».[61]

ويتجاوز حاج حمد مفهوم «الحاكمية الإلهية» بـ«حاكيمة الاستخلاف» عن الله في الأرض للإنسان، وتعني أن يكون «الخليفة» موصولاً بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تُسَخّر له الطبيعة والكائنات. وهذا ما كان مع داود وما كان مع سليمان، وتعني أن يختار الله ـ لا المجتمع البشري- هذا الخليفة، تماماً كما اختار الله طالوت ثم داود ثم سليمان، فالخلافة «اختيار إلهي» مرتبط بترشيد إلهي وتسخير إلهي وليست مجّرد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري.»[62] وينطلق حاج حمد ممّا ورد في سورة «ص» في قوله تعالى: {اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ (17) إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (18) وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ (19) وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ (20) وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (21) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ (22) إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (23) قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (24) فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ (25) يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (26)}.[63]

إنّ «الحاكمية البشرية» من منظور حاج حمد تُعتبر أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي للبشرية، حيث تدرج الخطاب الإلهي بالبشرية لتحكم نفسها وتلك غايته من الخلق، وهي غاية انتهى الله إلى تأسيسها على يد «خاتم النبيينّ» وفي الأرض «المحرمة» وجعل «القرآن» العظيم منهجاً.[64] ويؤسس حاج حمد أطروحته من خلال التجربة الموسوية مع بني إسرائيل، حيث «كانت العلاقة بالله في مرحلة التكوين القومي للإنسانية (بني إسرائيل) علاقة لا تستوعب بسهولة امتداد الغيب إلى واقع الحركة المتطورة بكيفية خفية. كانت تريد فعلاً مباشراً من الله في الطبيعة وتريد علاقة مباشرة مع الله. كانت فكرة الإله المحتجب مستعصية على مفهومية الإنسان الذي يفترسه العجز أمام ظواهر الطبيعة. كان العقل عقلاً (إحيائياً) يفترض وجود الحياة والإرادة في كل جسم مادي ويظن أنّ روح الله يسيطر على كل مظهر طبيعي، وبالتالي كان ينظر إلى الإله في غيبه كقوة هائلة ضخمة تفرض جبروتها على هذه الكائنات الصغرى المركبة على طبيعة إلهية أقل.

61- حاج حمد، "الحاكمية"، مرجع، سابق، ص ص 32- 33

62- الحاكمية ص 64

63- ص، الآيات 17 – 26، وسورة سبأ الآيات 10 و11، و12 و14، وسورة النمل 15 – 44 وسورة الأنبياء 78 – 82

64- حاج حمد، "الحاكمية"، مر، سابق، ص 81

لذلك كان معنى ربوبيّاً يتفوّق بقوته على الظواهر الأخرى.»[65] هذا المعنى يفسره ما ورد في العهد القديم من إشارات مباشرة إلى الحوارات المتكررة والمباشرة مع الله، والمطلب الذي يتوجه به بنو إسرائيل إلى الله عند كل عجز في حياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي البحث عن الفعل المباشر لله في التاريخ.

إنّ العقلية «الإحيائية» التي حكمت علاقة الله بالإنسان في منظور التوراة، تفسرها تدخلات الله المباشرة في تاريخ شعب محدد وفي زمان محصور، هذا «التدخل يتلخّص في ثلاثة أحداث: الحدث الأول: التحرّر من مصر[66] الحدث الثاني: عهد حوريب، الحدث الثالث: إعطاء بلاد كنعان موطناً.[67] بهذه الأحداث بدأ وجود إسرائيل كشعب، وتكوّنت بينه وبين الله علاقة حميمة، هي أكثر من العلاقة بين الخالق والمخلوق، تكوّن بينهما العهد والميثاق.»[68] ولأجل استمرار علاقة الإنسان بالله، وفق الشكل الذي يريده، من خلال «العهد» كان يتم تجديد «العهد» في كل سنة من خلال «طقس العبادة الإسرائيلية، وسفر التثنية يحتفظ بأجزاء من الطقوس التي تفترض تجديداً مثل هذا. ومن الأيسر إثبات حدوث تجديد فعلي للعهد في بعض منعطفات التاريخ المصيرية. فيبدأ يشوع بتجديده في شكيم، والشعب يجدد تعهداته نحو الله،[69] ثم ترى عهد داود مع شيوخ إسرائيل[70]، الذي يتبعه وعد إلهي: يمنح الله عهده لداود ونسله[71] مشروطاً بالمحافظة بأمانة على عهد سيناء،[72] وترتبط صلاة سليمان وبركته عند تدشين الهيكل.»[73]

عبر هذا الفهم لتجربة بني إسرائيل مع موسى ينتقل حاج حمد من «الحاكمية الإلهية» إلى «حاكمية الكتاب» مع النبي محمد، لأنّ الله عز وجل قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها وتلك غايته من الخلق، من «الحاكمية الإلهية» إلى «حاكمية الاستخلاف» إلى «حاكمية الكتاب البشرية»، أي «حاكمية الإنسان». وهي

65- أبو القاسم حاج حمد، "العالمية الإسلامية الثانية"، ط. ابن حزم، م. 2، ص 36

66- انظر سفر الخروج 4: 32 – 40؛ 9: 26

67- انظر سفر الخروج 26: 5 – 9

68- بولس الفغالي، "المدخل إلى الكتاب المقدس"، المكتبة البولسية، بيروت ـ لبنان-، ط.1، 1995م، ج.2، ص 160

69- وردت الإشارة إلى ذلك في سفر يشوع 8: 30 - 35، (حِينَئِذٍ بَنَى يَشُوعُ مَذْبَحاً لِلرَّبِّ إِلهِ إِسْرَائِيلَ فِي جَبَلِ عِيبَالَ. كَمَا أَمَرَ مُوسَى عَبْدُ الرَّبِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ, كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي سِفْرِ تَوْرَاةِ مُوسَى. مَذْبَحَ حِجَارَةٍ صَحِيحَةٍ لَمْ يَرْفَعْ أَحَدٌ عَلَيْهَا حَدِيداً, وَأَصْعَدُوا عَلَيْهِ مُحْرَقَاتٍ لِلرَّبِّ, وَذَبَحُوا ذَبَائِحَ سَلاَمَةٍ. وَكَتَبَ هُنَاكَ عَلَى الْحِجَارَةِ نُسْخَةَ تَوْرَاةِ مُوسَى الَّتِي كَتَبَهَا أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ. وَجَمِيعُ إِسْرَائِيلَ وَشُيُوخُهُمْ, وَالْعُرَفَاءُ وَقُضَاتُهُمْ, وَقَفُوا جَانِبَ التَّابُوتِ مِنْ هُنَا وَمِنْ هُنَاكَ مُقَابِلَ الْكَهَنَةِ اللاَّوِيِّينَ حَامِلِي تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ. الْغَرِيبُ كَمَا الْوَطَنِيُّ. نِصْفُهُمْ إِلَى جِهَةِ جَبَلِ جِرِزِّيمَ, وَنِصْفُهُمْ إِلَى جِهَةِ جَبَلِ عِيبَالَ, كَمَا أَمَرَ مُوسَى عَبْدُ الرَّبِّ أَوَّلاً لِبَرَكَةِ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. وَبَعْدَ ذَلِكَ قَرَأَ جَمِيعَ كَلاَمِ التَّوْرَاةِ: الْبَرَكَةَ وَاللَّعْنَةَ, حَسَبَ كُلِّ مَا كُتِبَ فِي سِفْرِ التَّوْرَاةِ. لَمْ تَكُنْ كَلِمَةٌ مِنْ كُلِّ مَا أَمَرَ بِهِ مُوسَى لَمْ يَقْرَأْهَا يَشُوعُ قُدَّامَ كُلِّ جَمَاعَةِ إِسْرَائِيلَ وَالنِّسَاءِ وَالأَطْفَالِ وَالْغَرِيبِ السَّائِرِ فِي وَسَطِهِمْ.) انظر كذلك 24: 1 – 28.

70- من ذلك ما جاء في سفر 2صموئيل 5: 3 (وَجَاءَ جَمِيعُ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ إِلَى الْمَلِكِ إِلَى حَبْرُونَ، فَقَطَعَ الْمَلِكُ دَاوُدُ مَعَهُمْ عَهْداً فِي حَبْرُونَ أَمَامَ الرَّبِّ. وَمَسَحُوا دَاوُدَ مَلِكاً عَلَى إِسْرَائِيلَ.)

71- تكررت الإشارة إلى ذلك في نصوص عديدة منها: مزمور 89: 4 - 5 و20 - 38، راجع 2 صموائيل 7: 8 - 16، 23: 5

72- انظر مزمور89: 31 - 33، 13: 12، وأيضاً صموائيل (7: 14)

73- فاضل اليسوعي، وآخرون، "معجم اللاهوت الكتابي"، ترجمة نيافة المطران أنطونيوس نجيب، دار المشرق بيروت ـ لبنان-، ط6، 2008م، ص 576

حاكمية تأتي خارج منهج الهيمنة الإلهية المباشرة على الإنسان والطبيعة «الحاكمية الإلهية»، وكذلك خارج منطق الاختيار الإلهي والتسخير «حاكمية الاستخلاف».[74] أي أنّ تناولها يأتي في إطار التعلق الغيبيّ بالله.[75]

2. نحو تجاوز المشكلة السياسية

إنّ تجاوز الفهم الذي ترسخ مع دعاة التأصيل للحاكمية؛ ينطلق من إعادة نحت المفاهيم واستعادة الموروث الفكري والسياسي للأمّة وفق منظور نقدي بمرجعية الكتاب الخاتم، ومنطلقه الأول تحديد دلالة «حكم الله» باعتباره مدخلاً لتفكيك المفهوم وإعادة صياغته، لأنّ الحُكم بما أنزل الله لا يعني الدولة أو السُلطة السياسية، بل يعني التعامل طواعية بما شرع الله سبحانه بين الناس، فإن لم يفعلوا خرجوا عن حكم الله، وليس لأحد الحق في التسلط عليهم بعدم التزامهم بحكم الله أي بشرعه {فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ}.[76] وأمرهم إلى الله ليحكم بينهم في الدار الآخرة.[77] كما أن «حكم الله» لا يعني إقامة دولة، فلم يُنشئ موسى عليه السلام دولة يهودية حتى لا يكون الدين محصوراً في دولة، وبالتالي كل من أنشأ دولة باسم الدين فقد خالف ما أنزل الله.[78] لهذا ينفي أبو القاسم الفهم الذي يعتبر أنّ الحاكمية الإلهية هي الالتزام بشرع الله أو ردّ التشريع إلى الله، وقيام خليفة أو سلطة دينية تنوب عنه في الأرض، إذ يصرح أنه ليس للحاكمية الإلهية أي علاقة بهذه المعاني.[79]

من خلال هذا الفهم يمكن تحرير جدلية الدين والسياسية التي واكبت ميلاد الحركة الإسلامية، فالدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمّة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية.[80] أمّا على مستوى الأحكام الشرعية التفصيلية المتعلقة بالمجال السياسي، فتكون خارج دائرة الإلزام وفي هذا يقول الدكتور سعد الدين العثماني: «ومن جهة أولى لا يمكن بأي حال من الأحوال فرض قانون على المجتمع. وإذا كان الإسلام يقرر أن {لا إكراه في الدين}، والذي يعني أنّ الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أي كان عليه، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان في شعائر الإيمان وشرائعه. ومن جهة ثانية فإنّ إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطيه الحق بفرضه

74- حاج حمد، "الحاكمية"، مر، سابق، ص 71

75- نفسه، ص 81

76- الشورى الآية (48)

77- النيّل أبو قرون، "الإسلام والدولة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، - لبنان-، ط1، سنة 2008م، ص 58

78- المرجع السابق، ص 59

79- محمد أبو القاسم الحاج حمد، "الحاكمية"، دار الساقي، بيروت - لندن-، ط1، سنة، 2010م، ص 45

80- سعد الدين العثماني، "الدين والسياسة تمييز لا فصل"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، -المملكة المغربية-، ط1، 2009م، ص 32، وكرَّر العبارة نفسها ص 113

على الآخرين، فهو مكلف به ديناً. وذلك لا يكفي لجعله قانوناً عامّاً في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى يتبناه المجتمع بالطرق الديمقراطية، فلا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى حاكم حق فرض أحكام على الناس بأي مسمى كان»،[81] فالدين إذن ليس من مهمة الدولة، أو أي جهة سياسية التدخل في شؤون اعتقاد الناس، وفرض تصورات أو اجتهادات دينية معينة عليهم، بل مهمتها تدبير الشأن العام في إطار نظام القيم العامة للمجتمع.[82]

خاتمة

ظهر من خلال التحليل والإشكالية العامة التي تكتنف أطروحة هذه الدراسة، أنّ مفهوم «الحاكمية» كما صاغه أبو الأعلى المودودي مرتبط بالسياق الاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه تجربة الجماعة الإسلامية بباكستان، وتعزّز هذا الفهم بتأصيل سيد قطب من خلال تجربة جماعة الإخوان المسلمين في مصر؛ مما يؤكد أنّ أجزاء من إشكالات المفهوم مرتبطة بالتأويل السياسي والتشريعي التاريخي التي أعطيت للمفهوم، وغابت فيها الرؤية النقدية المستوعبة لحركة الإنسان في الواقع، الأمر الذي قاد إلى بروز تنظير وممارسة سياسيين موغلة في التجربة التاريخية؛ ساهمت في تشويه الرؤية الإسلامية المستنبطة من الكتاب الخاتم، كما صاغ جزءاً منها أبو القاسم حاج حمد، لهذا تبدو الحاجة اليوم إلى استكشاف المفاهيم وفق الرؤية القرآنية، والانفتاح على شروط علم اجتماع المعرفة أمراً ضرورياً من أجل تجنب الأعطاب المنهجية والسياسية والمشاكل الاجتماعية التي يفرزها الفكر المتطرف الذي يستند في بعض فهومه على ما تَشكل مع مفهوم «الحاكمية».

إنّ التوظيف الإيديولوجي لمفهوم الحاكمية كما أوضحته الدراسة، يتطلب لتجاوزه دراسة المفاهيم والموروث الثقافي والفكري بروح نقدية لا تلغي الزمان والإنسان، كما لا تعني ضرورة القطيعة مع التراث، إنما تستثمر الإمكانات التاريخية في تاريخ الأمّة وتنفتح على شروط الوعي المعاصر.

81- المرجع السابق ص 40

82- نفسه، ص41

مصادر ومراجع البحث:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.
- ابن فارس، «مقاييس اللغة»، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ - 1979م، ج2
- أبو الأعلى المودودي، «المصطلحات الأربعة في القرآن»، دار القلم، طبعة 1971م.
- أبو الأعلى المودودي، «الحكومة الإسلامية»، ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، سنة 1977م.
- أبو الأعلى المودودي، «تدوين الدستور الإسلامي»، مؤسسة الرسالة 1400هـ - 1980م.
- أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام السياسية»، دار الفكر، دمشق، طبعة 1967م.
- أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر بدون رقم الطبعة ولا سنة النشر.
- أبو القاسم حاج حمد، «العالمية الإسلامية الثانية»، دار، ابن حزم، ط.1، م.2
- أحمد بن حنبل، «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق، شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1421 هـ - 2001م.
- الأصفهاني، «مفردات ألفاظ القرآن»، تحقيق، عدنان داودي، الدار الشامية، بيروت-، 1399هـ - 1979م.
- الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، المكتبة الإسلامية، - بيروت-، دمشق - لبنان، ج.
- برّاق زكريّا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت - لبنان-، ط1، 2013م.
- بولس الفغالي، «المدخل إلى الكتاب المقدس»، المكتبة البولسية، بيروت - لبنان-، ط.1، 1995م، ج.2
- الحسن العلمي، وآخرون،»حكم الشرع في دعاوى الإرهاب»، المجلس العلمي الأعلى، - المملكة المغربية-، ط1، سن 1428هـ - 2007م.
- حسين عبد العزيز، «تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي»، أنظر الرابط استرجعتها يوم 27 يناير 2015http: // /13/3/www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2008
- حنفي حسن، حسن حنفي، «آثار أبي الأعلى المودودي على الجماعات الدينية المعاصرة»، مصر، في الدين والثورة في مصر، 1988م.
- الخالدي صلاح عبد الفتاح، «في ظلال القرآن في الميزان»، دار المنارة، -جدّة-، ط1، سنة 1406هـ - 1986م.
- خليل رزق، «الولاية والحاكمية عند الشيعة»، دار البلاغة، بيروت، - لبنان-، ط1، سنة 1423هـ /2002م.
- زين الدين الرازي «مختار الصحاح»، تحقيق، يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، سنة 1420هـ / 1999م.
- سعد الدين العثماني، «الدين والسياسة تمييز لا فصل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، -المملكة المغربية-، ط1، 2009م.
- سيد قطب «في ظلال القرآن»، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ط17، سنة 1412هـ، ج5

- سيد قطب، «جاهلية القرن العشرين»، دار الشروق، مصر-، ط1، سنة 1400هـ موافق لـ 1980م.
- سيد قطب، «معالم في الطريق»، دار الشروق، طبعة 1973م.
- طاهر بن عاشور، «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، الشركة التونسية للنشر والتوزيع ـ تونس-، سنة 1980م.
- طه أحمد المستكاوي، «العلاقة بين التطرف والاعتدال في الاتجاهات الدينية وبعض سمات الشخصية»، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1982م.
- عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، - بيروت-، ط1، سنة 2002م.
- عبد الجواد ياسين، «السلطة في الإسلام»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، - بيروت-، 2009م.
- عبد الغني عماد، «حاكمية الله وسُلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة»، دار الطليعة، لبنان، - بيروت-، ط.2، 2005م.
- فاضل اليسوعي، وآخرون، «معجم اللاهوت الكتابي»، ترجمة نيافة المطران أنطونيوس نجيب، دار المشرق بيروت – لبنان-، ط6، 2008م.
- لؤي صافي، «العقيدة والسياسية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، - الولايات المتحدة الأمريكية-،ط.1، سنة، 1996، ط2، سنة 1998، وط.3، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد، «الحاكمية»، دار الساقي، بيروت ـ لبنان-، ط.1 سنة 2010م.
- محمد أحمد بيومي، «ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- محمد باقر الصدر، «الإسلام يقود الحياة»، مطبعة الخيام، - قم-، ج1
- محمد شحرور، «الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية»، دار الساقي، بيروت، -لبنان-، 2013م.
- محمد عمارة، «أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية»، دار الوحدة، - مصر-، سنة 1986م، ط1
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- النيّل أبو قرون، «الإسلام والدولة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، -لبنان-، ط1، سنة 2008م.
- هشام أحمد عوض جعفر، «الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ط.1، سنة 1416هـ - 1995م.
- Suliman Hassan Sayed «Les fondements idéologiques du pouvoir politique au Maghreb: essai d'explication et de théorie générale sur le rôle de l'islam et du réformisme musulman dans l'idéologie politique maghrébine» Thèse d'Etat: Université d'Aix-Marseille III: 1976 Flory Maurice (1925)

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017