الفلسفة السياسة للحاكمية في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر

أ.م.د. مرتضى شنشول ساهي

كلية العلوم السياسية جامعة ميسان

الحاكمية مفردة ذات تأثير واضح في تاريخ الفكر السياسي فطالما كانت سببا في الصراع والاختلاف بين المذاهب والتيارات الإسلامية وغير الإسلامية، ولا تزال تلعب دورا فكريا وسياسيا بارزا لما تحمله من معنى يعتبره الكثير بأنه إيحاء مباشر للتسلط من قبل الخالق على أساس " إن الله هو الحاكم الوحيد والمتفرد بالربوبية ولا تملك باقي الكائنات إلا حق الطاعة والخضوع دون أي نقاش" الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين إلى إعادة النظر بهذه الرؤية لخلق موقع نسبي للمحكوم (فردا او جماعة) في إطار النزعة المطلقة للحاكم (الله) وهو ما خلق صراعا بين تيارين في الفكر الإسلامي المعاصر، تيار (متشدد) يؤمن بان الله هو الحاكم والمتفرد بالإلوهية ولا تمتلك الجماعة أو الإنسان أي قدرة لتمثيل هذه الذات او الحكم باسم الأمة او الشعب كمصدر للسلطة. وتيار آخر (معتدل) يقترن بإيجاد مركز للإنسان او الأمة باعتبارهما مصدرا اساسيا للسلطة لا يمكن للحياة ان تأخذ مسارها الطبيعي بغنى عنهما.

Abstract

The Governance is a single with a clear impact on the history of political thought, as long as it was the cause of conflict and difference between doctrines and Islamic and non-Islamic currents. The Governance still plays a prominent in tell actual and political role because of the meaning it carries ,which many believe is a direct revelation of power by the Creator on the basis that “God is the only ruler and monopoly in Godhead and the rest of the creatures only have obedience and submission without any discussion. The absolute tendency of the ruler (God) has created a struggle between two trends in contemporary Islamic thought, a (hard-line) movement that believes that God is the ruler and the one who is divine, and that the group or the person has no ability to represent this self or rule in the name of the nation or the people as a source of authority. Another (moderate) movement believes in creating a center for a person or nation as a primary source of authority.

الكلمات المفتاحية: الحاكمية–الفكر السياسي–التيارات الاسلامية–الحكم

المقدمة

شهدت ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصر بروز حلقة فكرية جديدة من حلقات الفكر والنقاش ألا وهي ظهور مفهوم الحاكمية، إلا أن هذا المفهوم وان طرح من قبل بعض الحركات الإسلامية بصيغة معاصرة لم تكن مألوفة على مسامع الشعوب الإسلامية، فقد شاع في الفكر الإسلامي منذ زمان طويل، وقد امتثلت هذا المفهوم قسم من الحركات الإسلامية المعاصرة في تحليلها لواقع النظم السياسية القائمة من خلال قوانين هذه النظم وتشريعاتها القائمة في المجتمع والموقف منها وكيفية التعامل معها.

وقد أثارت هذه القضية – الحاكمية –جدلا وخلافا فكريا بين أصحاب الفكر والدعوة، وان هذا المفهوم في حقب زمنية محددة شكل محورا للممارسات والتنظيرات الدعوية والفكرية الثقافية إلى حد الوصول إلى بناء قواعد سياسية لأنظمة الحكم على وفق الأفكار المتباينة لهذا المفهوم. هذا الجدل الفكري حول المفهوم جعله يواجه أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به نتج عن المواقف المختلفة إزاء المفهوم ما بين مؤيد أو معارض أو متحفظ من جهة، ومن جهة أخرى الغموض الذي يحيط بالمفهوم نتيجة الخلط بينه وبين المفاهيم المتعددة المقاربة له فكريا أو الأحكام التي تبنى عليه سواء فيما يتعلق بالفرد أو المجتمع أو الدولة.

من هنا نجد التلاوين متعددة في الفكر الإسلامي المعاصر بخصوص هذا المفهوم فالبعض يعتقد إن هدف التغيير الاجتماعي مقدم على هدف الاجتهاد الفكري، والبعض الآخر يعتقد أن وسائل العنف خير من وسائل اللين والإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن، كما أن البعض يعتقد إن التربية المتشددة وغلق العقول بمقولات جاهزة ترفض الحوار والإقناع هي انسب من التربية المنفتحة التي تقوم على تحكيم العقل (التيار المتطرف) ، بينما يعتقد آخرون العكس تماما فوسائل الاجتهاد الفكري والإقناع والتربية القائمة على الحوار والعقل هي الطريق الأسلم– حتى ولو كان الأطول في الزمن – للوصول إلى الأهداف المبتغاة (التيار المعتدل).

هدف الدراسة: الوصول إلى نتيجة محددة لماهية مفهوم الحاكمية الذي بدأ شيوعه يلوح بكثرة في الدراسات الفقهية والنقدية المعاصرة، ومعرفة المواقف التي اتخذت إزاء هذا المفهوم نتيجة الخلاف الواقع بسبب الوافد الثقافي الفكري لهذا المفهوم.

فرضية الدراسة: تحاول الدراسة الإجابة على مجموعة من الأسئلة :

- كيف يمكن بيان الأصول الأساسية التاريخية لاستخدام مفهوم الحاكمية؟
- ما هي حدود الحاكمية في الفقه والسياسة؟
- ما هي أسباب المواقف المتشددة والمعتدلة في طرح مفهوم الحاكمية؟

المناهج المستخدمة: اعتمدت الدراسة على منهجين هما المنهج التاريخي والمنهج المقارن ،المنهج التاريخي استخدم في بيان أصل مفهوم الحاكمية تاريخيا والاستخدامات الأولى لها سواء في البيئة الإسلامية أم البيئة المسيحية واليهودية وغيرها من البيئات . أما المنهج المقارن فاستخدم لبيان المقارنة بين مفهوم الحاكمية وغيره من

المفاهيم المقاربة مثل الأصولية والدولة الدينية كذلك المقارنة بين مدى سريان مضمون مفهوم الحاكمية في كتابات المفكرين الإسلاميين المعاصرين كونيا، فبين من يرى بان الحاكمية هي ذات بعد الهي قطعي، وبين من يعتقد بان للإنسان دور فعال ومكمل للإرادة الإلهية باعتباره خليفة الله في الأرض.كذلك استخدم المنهج المقارن أيضا في المقارنة بين التيار المتطرف والتيار المعتدل في طرحهم لهذا المفهوم.

هيكلية الدراسة: تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة مباحث ، المبحث الأول بعنوان "في مفهوم الحاكمية والمفاهيم المقاربة" والذي ينقسم إلى مطلبين المطلب الأول بعنوان "مفهوم الحاكمية" والمطلب الثاني بعنوان "المفاهيم المقاربة لمفهوم الحاكمية"، أما المبحث الثاني فكان بعنوان "نشأة الحاكمية" والذي يتضمن مطلبين أيضا الأول منهما بعنوان "الحاكمية في الديانات غير الإسلامية" والثاني بعنوان "الحاكمية في الديانة الإسلامية"، وأخيرا المبحث الثالث بعنوان "الموقف من الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر" والذي يتضمن مطلبين: المطلب الأول بعنوان "الموقف المتطرف"، والثاني بعنوان " الموقف المعتدل".

المبحث الأول: في مفهوم الحاكمية والمفاهيم المقاربة

يتضمن هذا المبحث مطلبين :

المطلب الأول: مفهوم الحاكمية.

المطلب الثاني: المفاهيم المقاربة لمفهوم الحاكمية.

المطلب الأول: مفهوم الحاكمية

اختلفت الآراء حول تحديد هذا المفهوم وتأصيله بين الإسلاميين وغيرهم، فثمة رأي يذهب إلىأن هذا المفهوم يعبر عن جوهر النظرية الإسلامية السياسية والقانونية ، وان له جذورا في الأصول المنزلة والتراث الإسلامي، في حين يذهب أنصار التيار الغير إسلامي إلى رأي آخر مفاده أن هذا المفهوم ليس أصوليا وإنما هو إفراز لظروف تاريخية واجتماعية معينة.(١) وتشير معاجم اللغة العربية إلى معان متقاربة فيما يخص كلمة (حكم) فهي تعني (المنع) بمجمل معانيه الأُخر المتفرقة، مثل الفقه والقضاء والحكمة، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس (حاكِمٌ) لأنه يمنع الظالم من الظلم،وفي الحديث: إن من الشعر لحكمة، أي ان في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه(٢)، قال الأصمعي: " أصل الحكومة رد الرجل من الظلم، وحكم الشيء واحكمه: منعه من الفساد".(٣) وقال ابن فارس: " الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم".(٤) ومن ذلك يمكن القول أن الحاكمية اعم من الحكم، وتشمل: جميع الممارسات والنصوص وتتجاوزها إلى الخطابات في كل ما يخص الحكم/ الحاكم/ المحكوم. وبهذا تكون الحاكمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي (الحكم)، ومن ثم فان سبيل معرفة معناها وبيان دلالاتها وتوضيح مضمونها هو البدء بجذرها اللغوي (ح.ك.م) وما اشتق عنه من ألفاظ (حكم حكام وحاكم، حكم وحكمة، أحكمت و أحكام ومحكمة) وردت وامتلأت بها الأصول قرانا وسنة.(٥) إلاأن هناك من يفرق بين الحاكمية والحكم من جهة على أساس إن الحكم اسم للحدث من حيث هو، والحاكمية اسم له مع ملاحظة ذات تتصف به. ففي قولنا " قضاء القاضي عدل أو جور أي حكمه" يراد الأول (الحكم). وإذا قال

السلطان: إذا جاء الشهر الفلاني فقد وليتك القضاء ،يراد الثاني (الحاكمية)، أي جعلتك حاكما.(٦) ومن هذا يمكن عرض المعاني والدلالات المختلفة للفظ الحكم كما جاءت في اللغة والأصول، بالإضافة إلى ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية: (٧)

١- الحكم أصله منع منعا لإصلاح، ومنه سميت اللجام حَكَمَة الدابة ، فقيل حكمته وحكمت الدابة منعتها بالحكمة.

٢- والحكم أيضا: العلم والفقه والقضاء بالعدل ، فالحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه، فإذا قيل حكم بالباطل فمعناه أجرى الباطل مجرى الحكم. والحكم اعم من الحكمة فكل حكمة حكم ، وليس كل حكم حكمة، فالحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل والحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام ، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، أو هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويشترط فيها الجمع بين العلم والعمل، فلا يسمى الرجل حكيما حتى يجمعهما.

٣- ومادة الحكم أيضا من الإحكام وهو الإتقان ،واحتكم الأمر واستحكم : وثق ، وسورة محكمة :غير منسوخة، فالمحكم ما لا يعرض فيه لشبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، ويقال حاكم وحكام لمن يحكم بين الناس ، والحكم المتخصص بذلك، فهو ابلغ، ويقال للجمع والواحد، ويقال للرجل المسن أيضا.

والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم، ففي أسماء الله الحكم والحكيم وهي بمعنى الحاكم.

٤- وحاكمه إلى الحاكم: دعاه، وحكَّموه بينهم : أمروه أن يحكم، ويقال حكَّمنا فلانا فيما بيننا أي اجزنا حكمه بيننا.

٥- وحكمه في الأمر فاحتكم وتحكم: جاز فيه.

٦- وحكمت فلانا: أي أطلقت يده فيما يشاء.

٧- واستحكم الرجل: إذا تناهى عما يضره في دينه ودنياه.

٨- وحكم فلانا في الأمر: أي رجع.

٩- وحكمت السفيه وأحكمته: إذا أخذت على يده.

وخلاصة القول في هذا الباب (المعنى اللغوي لمادة ح.ك.م) إن الحكم ما كانت غايته أو مقصده الأساس المنع من الفساد بغية الإصلاح، ومن ثم فانه لا بد أن يتسم بالإتقان وان يؤسس على الحكمة وهي إصابة الحق وأدواته : النبوة والكتب السماوية (القران والإنجيل....) والجمع بين العلم والعمل والقضاء بالعدل.(٨) والحاكمية هي إفراد الله سبحانه وتعالى بالإلوهية وتقدير ربوبيته وحده تعالى شانه ، وهي من اخص خصائص الإلوهية، وهي تعني لا شريعة إلا من الله ولا سلطان لأحد على احد لان السلطان كله لله.(٩) بذلك تكون الحاكمية عبارة عن تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ينبثق عنه شريعة وأخلاقي تأسس عليها جميعا نظم ، وعلى هذا فان الغاية من وراء الخلق هو محض معرفة الله والتعبد له " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "(*) ، " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ".(*).

ومضمون العبادة هنا باعتبارها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، وشمول نطاقها ومجالها يترك بصماته الواضحة على اتساع شمول نطاق ومضمون الحاكمية.(١٠) وقد وردت الحاكمية في الأصول على نوعين هما :(١١)

أولا: الحاكمية التكوينية، وهي إرادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات ، فكل ما كان ويكون لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة ولا يند عنها، لأنها تعني القضاء الكلي الناتج عن العلم الإلهي العام المترتب على الحكمة الكونية في الأفعال الإلهية.

ثانيا: الحاكمية التشريعية، وهي تلك التي تتعلق بإرادة الله الدينية، وتتمثل هذه الإرادة في تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة العامة حيث تكون العبادات جزء منها، بالإضافة إلى النظرية الأخلاقية.

إن إيمان الجماعة الإسلامية بهاتين الركيزتين سيكون مصداقا للعقيدة الأساسية وهي (لا اله إلا الله محمد رسول الله) التي من مستلزماتها الرئيسية هي: (١٢)

١- أن لا يعتقد الإنسان فيما دون الله وليا له ووكيلا وقاضيا لحاجاته ومشكلاته ومجيبا لدعواته.

٢- أن لا يدعو إلا الله ، ولا يتعوذ إلا به ،ولا يستعين إلا به، ولا يعتقد في غيره أن له ضلعا في التدابير الإلهية.

ومن مستلزمات الإيمان بهذا الجزء من العقيدة:

١- أن يقبل الإنسان بدون تلكؤ كل ما ثبت من محمد (ص واله) من تعليم أو هدى.

٢- أن لا يقبل أحدا سوى الرسول (ص واله) هاديا ومرشدا مستقلا بالذات.

٣- أن يتخذ كتاب الله وسنة رسوله مصدرين للاحتجاج والاستناد في كل شان من شؤون الحياة. وبذلك تكون "الحاكمية" التي غالبا ما تذكر في الكتابات بوصفها لصيقة بـــ "أبي الأعلى المودودي" في كتابات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على ثلاث مستويات من حيث آلية تنفيذها هي: (١٣)

أ- المستوى الأول: سلطة الله عز وجل هي السلطة العليا التي يجب أن يخضع لها الإنسان وينقاد لها.

ب-المستوى الثاني: وجوب طاعة النبي (ص واله)بوصفه نائبا وممثلا عن الله عز وجل.

ت-المستوى الثالث: القانون الإلهي فقط له صلاحية إقرار الحلال والحرام.

المطلب الثاني: المفاهيم المقاربة لمفهوم الحاكمية

تتعدد المفاهيم المقاربة لمفهوم الحاكمية لكن الأقرب منها مفهومان هما:

١-الأصولية: لفظ الأصولية مشتق لغويا من " أصول " وهذا اللفظ ترجمة للفظ الانجليزي "Fundamentalism" وهو لفظ إنجيلي مشتق من لفظ آخر هو "Foundation" بمعنى أساس ، واغلب الظن إن الذي سك المصطلح الانجليزي "Fundamentalism" أي "الأصولية" هو رئيس تحرير مجلة "نيويورك وتشمان" في افتتاحية عدد يوليو عام ١٩٢٠، حيث عرف الأصوليين بأنهم " أولئك

الذين يناضلون بإخلاص من اجل الأصول" واغلب الظن كذلك إن التي مهدت لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامي ١٩٠٩– ١٩١٥ بعنوان "الأصول" " The Fundamentals"بلغ عددها اثنا عشر كتيبا وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة أرسلتإلى القساوسة والمبشرين واللاهوتيين ومدارس الأحد وسكرتيري جمعيات الشبان المسيحية والشابات المسيحية.(١٤) " وان هذه الأصولية أو العودة إلى الأصولية النقية للدين تتم على أنماط ولوظائف اجتماعية محددة. فقد تكون العودة إلى النص (الأصول) لدى ديانات الكتب (وهي بالأساس الديانات السماوية) من اجل تنقية الدين من الأساطير والخرافات التي علقت به، وكجهد يرمي إلى ملائمة الدين مع الحداثة ، أو من اجل النهوض بالمتدينين ، وقد تكون العودة إلى الماضي من اجل تثبيت الهوية في الحاضر أمام مد استعماري ثقافي يهدد الهوية القومية فيتخذ الدين كبعد من أبعاد الهوية الحضارية المهددة".(١٥)

بهذا المعنى وبقدر تعلق الموضوع بـــ "الأصولية الإسلامية" فإنها لا تدافع عن الإسلام في مواجهة الغرب، بل تواجه الغرب باسم "عالمية الإسلام" وشموليته فوق التاريخية لـــ "كل زمان ومكان" وترى أن الإسلام يمتلك " مفاهيم حضارية وثقافية وسياسية وعسكرية تغير على المدى البعيد تركيب العالم كله"(١٦) لذلك يقول (محمد عابد الجابري):" إن ميكانيزم الرجوع إلى الأصول سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام، أو في النهضة الأوربية الحديثة ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من اجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب (الآخر) أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي خصوصا عندما يكتسب شكل التحدي للذات المغلوبة ،لمقومات وجودها وشخصيتها، ويجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي : تنكس إلى الوراء ، وتثبت في مواقع خلفية من اجل الدفاع عن نفسها".(١٧)

٢–الدولة الدينية (الثيوقراطية) : يطلق اصطلاح " الحكومة الدينية" على ذلك الشكل من الحكومة التي يكون أعضاؤها من الكهنة ورجال الدين الذين لهم حق وضع الشرائع الدينية وتفسيرها، ويمارسون من خلال مناصبهم السلطة الزمنية والدينية ويتمتعون بحق الهي في الحكم، وبذلك فهم معصومون عن الخطأ في نظر أتباعهم الذين ينتمون إلى ملتهم ويطيعونهم كطاعة الله"(١٨) ويعرفها باحث آخر بأنها "تعني – في كلمات بسيطة ودقيقة –أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أوبأمور الدنيا... وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد يتولى منصبا دينيا أو منصبا سياسيا، وسيان كذلك أصدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية".(١٩)

إن مصطلح "الدولة الدينية / الثيوقراطية" يرد ذكره في الفكر السياسي الغربي في موردين : أولا، عند الحديث عن "الدولة العلمانية" كفكرة مختلفة عن المفهوم الديني للدولة. وثانيا ، عند البحث عن مصادر السيادة في الدولة، ففي المورد الأول فان الدولة الدينية هي الدولة التي تدعو إلى التزاوج بين الأمر الديني والدنيوي ولا ترى الفصل بينهما، وفي المورد الثاني فان الدولة الدينية تلك الدولة التي ترى أن السلطة السياسية تتسم بـــ

"الشرعية" حينما تستمد قدرتها من السماء، وعليه فسلطة القيادة في المجتمعات السياسية ليست نظاما بشريا، إنها من صنع الله، وعلى حد تعبير(بولس الرسول) في رسالته إلى الرومان:" لا سلطة إلا ومصدرها الله" وهذا ما اصطلح عليه بـــ "نظرية الحق الإلهي" أو "النظرية الثيوقراطية في أساس السلطة"(٢٠) إلا أن المسالة ليست بهذه البساطة ، حيث إن عوامل عدة ساهمت في تكوين الصورة الفعلية للنظرة الدينية إلى الدولة في التراث المسيحي. ففي حين أن اليهودية تدعو إلى التزاوج بين الأمر الديني والدنيوي حسب نصوص العهد القديم، وما ورد في الأفكار الإنجيلية عن ملوك داوود الإلهيين، فالمعروف عن المسيحية هو الفصل بين الدين والدولة على حد التعبير الوارد بان " ما لقيصر لقيصر وما لله لله " ، وقول المسيح (ع):" إن مملكتي ليست في هذا العالم" على خلاف معطيات ونصوص مسيحية أخرى تدعو إلى التزاوج بين الدين والدولة، كالشروط الواردة في الرسائل الإنجيلية للقديس باول (Paul) ورسائل القديس (بطرس).(٢١)

وينقسم الفكر الإسلامي بخصوص " الدولة الدينية/الثيوقراطية " ومدى سريانها في البيئة الإسلامية كإحدى النظريات التي تبرر قيام السلطة السياسية في الإسلام إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول : الاتجاه الرافض لوجود سلطة دينية في الإسلام حيث يرى بان مقتضى التسليم بوجود السلطة الدينية لفرد أو هيئة يقتضي إضفاء صفة القداسة "العصمة" وهذه العصمة ينفيها الإسلام عن البشر جميعا ولا يعترف بها إلا للرسول (ص واله) وبالذات فقط فيما يتعلق بالجانب الديني من دعوته، أما الجانب الدنيوي في دعوة الرسول فقد كان فيه بشرا مجتهدا عند غياب النص القرآني الصريح وقد كانت اجتهاداته وآراؤه موضوعا للشورى بالقبول والرفض والإضافة والتعديل.(٢٢)

وبذلك فان هذا الاتجاه لا يعترف بمفهوم "رجال الدين" بل ينفرد عن غيره " بأنه الوحيد الذي ليس فيه رجال دين، وبذلك خلا تاريخه من ماسي رجال الدين وتحكمهم وجمودهم وسيطرتهم على أفكار الناس وعقائدهم"(٢٣)، فالإسلام لا يعرف هيئة دينية مثل "هيئة الاكليروس" في الكنيسة المسيحية، والحكم الإسلامي ليس هو الذي تقوم به هيئة معينة، ولكنه كل حكم تنفذ فيه الشريعة الإسلامية، فإذا كان معنى الحكومة الدينية في أية ديانة أن طائفة معينة هي التي تتولى الحكم فان هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاءاً كاملا.(٢٤)

الاتجاه الثاني: يذهب إلى أن الحكومة الإسلامية (ثيوقراطية) لان أصولها سماوية، والحاكم والمشرع هو الله وهو صاحب السلطة والسيادة في الدولة الإسلامية، باعتبار أن الفكر الإسلامي يلتقي مع التوجه المسيحي الداعي إلى " مصدر الهي للحكم والسلطة" ولكن يختلف مع التوجه السائد في المسيحية الداعي إلى "الفصل بين الدين والدولة". إن نسق المفاهيم الذي يحكم الإسلام والمنظومة المفاهيمية التي تسوده تخالف أي صورة من صور الفصل على الطريقة المسيحية ، لأنه يؤدي إلى انخرام المنظومة المفاهيمية لدى المسلم.(٢٥) والذي عبر عنه القران الكريم بقوله:" أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ"(*).

من هنا فان الفكر الإسلامي يؤيد التوجه المسيحي الداعي إلى تبرير السلطة تبريرا إلهيا، ولكن يخالف المسيحية في تطبيقها للمبدأ، وقد كرس الإسلام عبر الممارسة التاريخية المفاهيم الأساسية له عن الدولة والحكم وقضاياهما.(٢٦)

المبحث الثاني: نشأة الحاكمية

ونحن نختار الطريق التاريخي لبيان مسيرة (الحاكمية) كونها من مفردات الفكر السياسي في زماننا ، إنما نفعل ذلك وأعيننا على الحاضر، ولنوضح الظرف التاريخي الذي نبتت فيه أي ثمرة من ثمار هذا الفكر. وهذا يلقي الضوء على (الحاكمية) التي تصل الفكر بالواقع من حيث الأعمال والمقاصد، أي من حيث مدى احتياج جماعة المسلمين لفكرة حركية ملائمة في لحظة بعينها، ومن حيث توظيف هذه الفكرة لصالح الإسلام وجماعته في مرحلة ما. وهذا يوضح أيضا إن كثيرا مما نعتبره خلافا في الرأي فنقف إزاءه متواجهين متقابلين،كان أساسه اختلاف الزمان أو المكان ولم يكن خلاف حجة وبرهان.

لهذا ارتأينا توضيح الصيرورة التاريخية لفكر الحاكمية عبر مطلبين:

المطلب الأول: الحاكمية في الديانات غير الإسلامية

المطلب الثاني: الحاكمية في الديانة الإسلامية

المطلب الأول: الحاكمية في الديانات غير الإسلامية

يتحدث الناقد والكاتب الليبرالي المصري (جابر عصفور) عن بدايات الحاكمية الفكرية فيقول: " إنها بدأت– تاريخيا – من الجمود المقترن بالتأويلات الدينية المتعصبة في الأديان المختلفة، لكن الدلالة المقترنة بحرفية الفهم وفرضه على الآخرين جاوزت الدائرة المتصلة بالتأويل الديني إلى الدوائر المدنية، وأصبحت قرنية كل فكر يحيل النصوص أو القواعد أو الأفكار أو الآراء البشرية إلى أصول ثابتة ، جامدة، متصلبة، لا تعرف المرونة، ولا تراعي المتغيرات في الواقع المتحول الذي يحيط بها، ولذلك لم تنفصل الأصولية المدنية في تياراتها الفكرية المختلفة عن خاصيتها التكوينية الأولى في نشأتها المرتبطة بالتأويلات الدينية المتعصبة. وهي الخاصية التي انقلبت في الأصوليات المدنية إلى محاولة مستمرة لإضفاء طابع القداسة على النصوص أو القواعد أو الأفكار أو الآراء البشرية التي يحيلها التعصب إلى ما يشبه الأقوال الدينية التي لا تقبل التأويل المغاير أو الاجتهاد المخالف.(٢٧)

أولا: الحاكمية في الديانة اليهودية: في بني إسرائيل عرفت " الحاكمية الإلهية" بشكل فيه كثير من التحديد فهناك كتاب سماوي انزل وألواح أنزلت مكتوبة نصا (زعموا أن الله سبحانه قد خطها بإصبعه) وقد أمروا وكلفوا بتطبيقها، وهناك أنبياء مرسلون يقومون على عملية التبليغ والتوسط بينهم وبين الله جل شانه ولكنهم جميعا يشتركون في ملاحظة خوارق العطاء، وتلك المكرمات الإلهية المباشرة، وفي الوقت نفسه يشتركون في ملاحظة العقاب الشديد عندما يقع انحراف عن تطبيق التوراة أو تطبيق الشريعة.(٢٨)

وفي العهد الملكي وعهد الاستخلاف استقام الأمر لهم قليلا في عهد داود (ع) ثم في عهد سليمان (ع) ولكن بمجرد وفاة سليمان (ع) حاق بالقوم ما انذرهم الله جل شانه به من أن انحرافهم سوف يسرع بهلاكهم، وهكذا احتل الآشوريون عاصمة إحدى المملكتين،

إسرائيل سنة (٧٢١ق.م) وضموها لإمبراطوريتهم، واستولى(نبوخذ نصر) على مملكة يهوذا ودمر المعبد سنة (٥٨٧ق.م) واخذ أهلها رقيقا إلى بابل لتبدأ مرحلة جديدة تمر بعدها كل تلك القرون المتطاولة والتي انصهر فيها بنو إسرائيل في كل شعوب الأرض ودخلوا في كل الأديان المشركة والموحدة واعتنقوا مختلف النحل ليعودوا اليوم يتحدثون عن ارض الميعاد وعن إقامة مملكة إسرائيلوإقامة الهيكل والعودة إلى ما كان عليه الآباء(٢٩)

ثانيا: الحاكمية في الديانة المسيحية: الفكر النصراني لم يشتمل على مثل ما اشتمل عليه الفكر اليهودي فيما يتعلق بمفهوم (الحاكمية الإلهية) لأنه انصرف إلى الأمور التصحيحية التي كان المسيح (ع) يكثر منها مؤكدا عليهم إنهم قد اساؤا فهم نصوص التوراة وتمسكوا بحرفيتها وتجاهلوا او تناسوا روحها فهو حاول أن يعيد إلى قلوبهم وعقولهم فهم التوراة روحا ونصا وليس نصا فحسب.(٣٠)

وقد حاول المسيح (ع) بذلك أن يعزز من سلطان التوراة والتشريع الإلهي في مقابل سلطان الروم وفي ظل قوانينهم التي وضعوها بأنفسهم ولم يعودوا يسمحون لشيء غيرها لا لشريعة التوراة ولا لسواها بان تبرز أو تستعمل أو تتحدى بها تلك القوانين الرومانية الوضعية، فبالتالي كان السيد المسيح يحاول أن يعيد الاعتبار للشريعة ولأسسها ولقواعدها ولمقاصدها، ولكن في ظل مقاومة الآخر الرومي وضغطه لا في ظل أجواء حرة ،يستطيع أن يتصرف أو يتحرك فيها بمليء إرادته بدليل انه قد اتهم بعد ذلك وحوكم وكاد أن يصلب لولا إن الله تعالى أنجاه من ذلك ورفعه إليه.(٣١)

وقد اتخذت الحاكمية في كلا الديانتين في الوقت الحاضر نسقا يتمثل في العودة بالمجتمع إلى الأزمنة القديمة الطيبة الخالية من الشرور والآثام الحديثة، تقول (كارين ارمسترونج):" إن اليهود كانوا أول من اقبل على التطرف الديني لأنهم عانوا أزمة عدم العدالة الاجتماعية، ووجدوا أن مدنية العصر الحديث هي السبب وراء اضطهادهم ومعاناتهم لذلك فهم دفعوا إلى ضرورة استخراج مخزونهم من الحيل البارعة و المباديء الدينية والخرافات والأساطير وتدويرها لسنوات عديدة حتى أصبح فيما بعد حقيقة مقنعة للغرب إلى حد ما ، وممارسات شائعة في العالم الحديث ،واتجاهات نحو المزيد من التطرف الديني، لإخضاع العقل لسيطرة الدين".(٣٢)

ولم تكن المسيحية بأكثر انفتاحا من اليهودية في هذا المجال فدعاة الأصولية قريبون جدا من الأصولية الإسلامية (التي سيتم توضيح نشأتها التاريخية) ، فهم يدينون –مثلا– الإجهاض، ويرفضون المساواة بين الرجل والمرأة، ويطالبون بفرض الصلاة المسيحية بشكل إجباري في المدارس والتفريق بين البيض والسود ومنع الاختلاط بين الجنسين وأمورأخرى، ويدعون إلى العودة إلى القيم العائلية في القرن التاسع عشر وهو (العصر الذهبي) وهم يصرون على أن الإنجيل أهم من العلم الحديث.(٣٣)

المطلب الثاني: الحاكمية في الديانة الإسلامية

يتفق الكثير من الباحثين على أن المحاولات الأول لتأصيل مفهوم الحكم والتحكيم والحاكمية يعود إلى الخوارج في موقعة صفين ومقولتهم الشهيرة (لا حكم إلا لله) فهم يرون أن الحكم بين العباد يجب أن ينفرد به

الله سبحانه وتعالى وحده لأنه هو الحَكَم، ولا يحق لأحد ان يدعي ذلك لنفسه، وتلك المقولة كانت حيلة إيديولوجية اخترقت الصفوف باسم النص.(٣٤)

اعتمد الخوارج على آية " وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"(*) في حكمهم بتكفير الإمام علي بن أبي طالب(ع) باعتبار أن عليا قبل بتحكيم أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص بعد رفع المصاحف في حرب صفين. قال ابن قتيبة في حديثه عن بدايات حركة الخوارج :" ثم اجتمعوا في منزل زفر بن حسين الطائي فقالوا : إن الله اخذ عهودنا ومواثيقنا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق والجهد في تقويم السبيل ، وقد قال عز وجل لنبيه داود (ع) :" يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ"(*)، وقال عز وجل :" وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"(*) فاشهدوا على أهل دعوتنا أن قد اتبعوا الهوى، ونبذوا حكم القران، وجاروا في الحكم والعمل، وان جهادهم على المؤمنين فرض".(٣٥)

ويكمل ابن قتيبة موقف الإمام علي (ع) منهم بعد معرفته بمجريات هذا الاجتماع بأنه كتب إليهم "أما بعد فان هذين الرجلين الخاطئين الحاكمين اللذين ارتضيتموهم حكمين قد خالفا كتاب الله ، واتبعا هواهما بغير هدى من الله، فلم يعملا بالسنة ولم ينفذا للقران حكما ، فبريء الله منهما ورسوله وصالح المؤمنين، إذا بلغكم كتابنا هذا فاقبلوا إلينا، فانا سائرون إلى عدونا وعدوكم، ونحن على الأمر الذي كنا عليه والسلام"، قال فكتبوا إليه: " أما بعد فانك لم تغضب لله، إنما غضبت لنفسك ، والله لا يهدي كيد الخائنين"، قال : فلما رأى علي كتابهم ايس منهم، ورأىأن يدعهم، ويمضي بالناس إلى معاوية وأهل الشام في ناجزهم.(٣٦)

وفي كتاب المنتظم في تاريخ الأمم والملوك أضاف عبارة في رسالتهم إلى الإمام علي لم يذكرها ابن قتيبة وهي :" فان شهدت على نفسك بالكفر ،واستقبلت التوبة ،نظرنا فيما بيننا وبينك، وإلا فقد نابذناك على سواء".(٣٧) وقد جاء الرد عليهم من قبل الإمام علي نفسه بما يصح مدخلا لنقاش دليلهم على التكفير، ففي نهج البلاغة أن عليا لما سمع شعارهم" لا حكم إلا لله" قال:" كلمة حق يراد منها باطل، نعم انه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وانه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل،ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به بر،و يستراح من فاجر".(٣٨)

إن الإمام عليا يلفت في كلامه هذا إلىأن الخوارج يفسرون" لا حكم إلا لله" بأنه لا حكم كليا ولا جزئيا لمجتهد أو أمير أو أي إنسان كائنا من كان إلا في الأشياء المنصوص عليها كتابا أو سنة، أما غير المنصوص عليها فيترك أمرها إلى الله، والبديهة تقتضي ببطلان ذلك ، لان النصوص محدودة ومتناهية ،والحوادث الجزئية المتوقعة لا حد لها، ولا نهاية، وإذا لم يتح لها حاكم يحكم بها فمن يعطيها منازلها وأحكامها،ويفصل بين الناس في خصوماتهم، ويؤدب المعتدي ويردعه".(٣٩) إن الخوارج يدعون إلى تعطيل دور الحاكم الذي يريدونه "مأمورا للرعية لا آمرا، فأوقعهم ذلك في الخطأ

والتناقض، فهم أنفسهم لا يمكنهم أن يضبطوا أمورهم إلا بواسطة تعيين حاكم أوأمير لهم، وكانوا يفعلون ذلك".(٤٠) إن هذه الحاكميات أو الأصوليات (بالمعنى المقارب) هي ليست الوحيدة، فهناك جماعات أصولية إسلامية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسيا، كما هناك الأصولية المسيحية في الشرق الأوسط وأوربا وأمريكا اللاتينية، وهناك الأصولية اليهودية في الشرق الأوسط والأصولية البوذية في سريلانكا وبورما وتايلاند، والأصوليتين الهندوكية والسيخية في القارة الهندية ، كل واحدة منها لها رؤاها الكونية وفهمها الخاص للعلم ورأيها في الأسرة والقانون، وكلها تشترك في الدعوة إلى ضرورة تطبيق الشريعة أي "القانون الإلهي".(٤١) إن الحاكمية في كافة الديانات تمزج المطلق بالنسبي، والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة، وبذالك تدافع عن حقيقة لاهوتية ماضوية وكأنها رسالة أبدية موجهة ضد حقيقة لاهوتية راهنة، فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن، ليس لأنها مجاوزة لهذا الوضع ولكن لأنها تتحدث عن وضع ماضوي فتمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية.(٤٢)

المبحث الثالث: الموقف من الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

مع نهايات العشرينيات من القرن العشرين بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة،وان يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، ويعمل على أن يفصل الدين عن أوضاع المجتمع وينشي نظاما علمانيا صرفا، أو يكمل النظام العلماني الذي كان بدا مع نهايات القرن التاسع عشر، وبدأت أقلام كتاب تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شان بأوضاع المجتمع. هذه المخاطر على البيئة الإسلامية آنذاك كانت حافزا لظهور ما يسمى بـــ (شمول الإسلام) أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكا. وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون، وبالشريعة تتحدد له أسس نظرته إلى المجتمع، وبالسلوك تتحدد له أسس نظرته إلى غيره من الأفراد والجماعات.(43)

من هنا بدا التنظير من جديد لطرح فكرة (الحاكمية) كعلاج للوضع الكائن، مع اختلاف طريقة الطرح من قبل المفكرين انطلاقا من قاعدة رئيسية ترى أن شعار "الحاكمية لله" يتضمن أن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقا من حقوق الأمة ، فالبشر ليسوا هم الحكام في مجتمعاتهم وإنما الحاكم في هذه المجتمعات هو الله سبحانه وتعالى، أي أن الأمة ليست هي مصدر السلطات كما تعارفت على ذلك الدساتير والأنظمة والنظريات التي تسود اغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه.(44) وينقسم الفكر الإسلامي المعاصر بخصوص الموقف من فكرة الحاكمية إلى اتجاهين خصصنا لكل اتجاه منها مطلب وكما يلي:

المطلب الأول: الموقف المتطرف

المطلب الثاني: الموقف المعتدل

المطلب الأول: الموقف المتطرف

هذا الاتجاه لا يقبل في معظمه بالمنهج السلمي المرحلي غير العنيف في العمل الاجتماعي والسياسي، فحتى وان قبلت هذه الجماعات – بعض فصائل الجماعات الإسلامية على وجه التحديد –بالعمل الخدمي

الاجتماعي المرحلي ومارسته بين الأفراد في المجتمع، فإنها لا تتخلى عن ممارسة العنف ألصِدامي مع الدولة ومؤسساتها ورموزها وذلك على نطاق واسع، ومن اجل التغيير الذي لن يحدث من وجهة نظرها إلا من أعلى وعن طريق الانقضاض على رأس النظام القائم ومؤسساته.(٤٥)

وابرز من مثل هذا الاتجاه:

١-أبو الأعلى المودودي (٤٦): تقوم فكرة (الحاكمية) عند المودودي على مفهومي (الاستخلاف) و (الوحدانية) ، فالاستخلاف يجعل الإنسان ليس مالكا حقيقيا ولا مشرعا أصليا ولا حاكما لذاته، بل ترجع كل هذه الصفات إلى الله وحده الذي ضمنها في شريعته، وعلى الناس أن يتصرفوا بموجبها . أما مفهوم الوحدانية فليس هو مجرد مبحث في علم التوحيد ، بل هو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة الإسلامية باعتبار أن الأرض كلها لله وهو المتصرف الوحيد فيها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة به وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب أو حكومة أية سلطة في الحكم والتشريع " إذ لا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته كخليفة لله".(٤٧) " ومن هنا فان الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر فيطيعوه ، أو ليس قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فان ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه احد غيره بل إن القاضي وظيفته تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائبا عن الخليفة بل عن الله عز وجل ".(٤٨)

وينتج عن تفسير المودودي هذا للعلاقة بين (الوحدانية) و(الاستخلاف) أن (الخلافة الإسلامية) هي (خلافة إلهية) على حد تعبيره يقوم فيها الإمام بوظيفة (خليفة لله) أو (خليفة الحاكم الأعلى "الله" ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف أي الحاكم الأعلى من أملاكه وعبيده نيابة عنه).(٤٩)

ويوضح المودودي العلاقة ما بين (الإمام) و (الله) بأنه "ليست هذه القوة أو السلطة نفسها (الإمام) بالحاكم الأعلى وإنما هي نائبة عن الحاكم الأعلى وهو عز وجل".(٥٠)، ومن هنا لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية ،بل اصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية".(٥١)

وبذلك تكون خصائص (الحكومة الإسلامية) عند المودودي محددة بان الحاكم الحقيقي في هذه الحكومة هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده ، ويترتب على ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق في التشريع. ومن هنا فان الدولة الإسلامية كما يرى (مراد وهبة) هي دولة (ثيوقراطية ديمقراطية) كون الديمقراطية مقيدة بسلطان الله، ومن هذه الزاوية يرى أن الثيوقراطية الإسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية التي كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانونا من عند نفسها وتسلط إلوهيتها على أهل البلاد متسترة وراء القانون الإلهي ،أما الثيوقراطية الإسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي.(٥٢)

٢- سيد قطب (٥٣): نادى سيد قطب بفكرة الحاكمية التي أخذها عن المودودي قاطعا بذلك كل علاقة للإسلام بالفكر السياسي الحديث الذي يعتبر الأمة والشعب مصدر السيادة في التشريع والحكم من جهة، ومع نظرية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الإصلاحية التي قرنت بين المفهوم الدستوري الحديث للسلطات وبين نظرية الشورى الإسلامية من ناحية أخرى.(٥٤) حيث وجد قطب في (حاكمية المودودي) مفهوم قابل لإعادة بناء الايدولوجيا النظرية والحركية للجماعة للتأسيس في مواجهة نظام (جمال عبد الناصر) ،فتبنى هذا المفهوم وأعاد صياغته بوصفه مفهوم (اعتراضي) ينطلق من مسلمة نظرية تقوم على القطيعة ما بين (الإلهي) و (الإنساني) وكان ذلك يعني على المستوى الحركي إعادة بناء الجماعة في تجمع حركي عضوي (طليعي) يسوده نظام الطاعة وآلية التلقي والتنفيذ والانضباط الحديدي.(٥٥)

يقول قطب في كتابه (معالم في الطريق) " إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم ،وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: انه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور ألاعتقادي ، والشعائر التعبدية ، وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا. تدخل فيه المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعا، وأخيرا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم أنفسها أنها مسلمة".(٥٦)، وهذه المجتمعات تدخل في هذا الإطار، لا لأنها تعتقد بألوهية احد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضا، لكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها ، فهي وان لم تعتقد بإلوهية احد إلا الله، تعطي أقصى خصائص الإلوهية لغير الله،فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها وكل مقدمات حياتها تقريبا.(٥٧) لذلك يكون المجتمع عند سيد قطب أما مجتمعا جاهليا وأما إسلاميا، والجاهلية هي عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس بما لم يأذن به الله، والإسلام هو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم والتحرر من عبودية العبيد، أي أن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، وذلك بإعلان إلوهية الله وحده للعالمين.(٥٨) وينظر قطب إلى الحرية من زاوية سلبية ، فالجماعة حرة ما لم تنتهك حاكمية الله،وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده هي أداة إيجاد الأخلاق والمحافظة عليها على المستوى الشخصي والجماعي، فإلوهية التشريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات سواء كانت تتعلق بالحرية السياسية أو التعددية أو تعدد الأحزاب أو حتى الحريات الشخصية والاجتماعية، ويرى في القوانين الإلهية الكونية المستمدة من القران الكريم مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات.(٥٩)

لذلك فالمسلم هو من يطيع القران وحده، و إن من يضع تشريعا أو قانونا لمجتمعه، إنما يتعدى على سلطان الله بادعاء الحاكمية لنفسه، ومن يتلقى الشرائع القانونية من غير القران فهو لا يكون عبد الله وحده. وأنكر بهذا

على البشر إمكان التشريع لجماعاتهم، واعتبر ذلك من شأن الجاهلية ،واعتبر المجتمع القائم جاهليا ينبغي مجانبته، وفرق بين المسلمين الحقيقيين الذين يرون (نظرته) ، وهم (الطليعة) ، وبين من يدعون الإسلام. واعتبر أن دعوته هي لإنشاء الدين انشاءاً، وهي دعوة لاعتناق عقيدة الإسلام بين الناس، حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين. واعتبر موضوع التجديد في الفكر الإسلامي مَرَجاً لأنه لا تجديد في الإسلام قبل أن يوجد الإسلام.(٦٠) وعند الحديث عن الفرق في الطرح الفكري لمفهوم الحاكمية عند المودودي وسيد قطب، فالمودودي عاصر المحنة التي عاشها المسلمون في الهند والتي تمثلت بمحاولات التغريب للمسلمين والمذابح ضدهم خاصة بين سنتي ١٩٤٥ – ١٩٥٠م وشهد محاولات (تهنيد) المسلمين التي قادها الزعيم الهندوسي (شارمانند) وحركات المطالبة بالاستقلال عن انجلترا، كل هذه الأمور أثرت على أطروحاته الفكرية فجاء مفهوم (الحاكمية) و(الجاهلية) ذو طبيعة خاصة بطبيعة الساحة الهندية لئلا تذوب الهوية الإسلامية في محيطها الهندوسي . وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه سيد قطب فقد نقل كلا المفهومين على مجتمع مسلم ووصمه بـــ(الجاهلية)، كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستعبادية الاستئصالية المتشددة برفقة شعارات (حاكمية الله) و (جاهلية العالم).(٦١) فمثلا يقول قطب: " نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو اظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم".(٦٢) ويقول أيضا:" إن الناس ليسوا مسلمين – كما يدعون – وهم يحيون حياة الجاهلية، ليس هذا إسلاما، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد".(٦٣) استند المودودي وسيد قطب:في طرحهم لمفهوم الحاكمية لعدة آيات قرآنية هي: " إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاه"(*) " وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْك"(*) "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون"(*) " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"(*)" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"(*)

وبقدر تعلق الأمر بطرح سيد قطب المتشدد والاستعبادي والتاصيلي فانه قد صب حكمه التكفيري بسبب ظاهر النصوص المتقدمة على المجتمع لا الأفراد، فهو قد كفر المجتمع الإسلامي، ولم يستثن منه سوى النخبة الواعية من الذين يشهدون بشهادة التوحيد ويقيمونها في الواقع الاجتماعي على أساس ذلك النحو، أما غير هؤلاء فإنهم يدخلون في دائرة الكفر المخرج من الدين.

إن هذا الطرح الخطير يجعل المسلمين جميعا بتعبير (يوسف القرضاوي) :" بمثابة مشركي مكة عند البعثة المحمدية، وكأنما دعوته (سيد قطب) بمثابة دعوة النبي (ص) من امن بها دخل في الإسلام ، ومن لم يؤمن بها فهو جاهلي كافر حلال الدم".(٦٤) كذلك فان المودودي وقع في (إسقاط بشري) على الطبيعة الإلهية وتصور سلطة الله تعالى وحاكميته كما لو كانت سلطة

ملك على شعبه أو قائد على جنده أو مالك بعبيده.(٦٥) وإن العبودية لله لا تعني كما تصور المودودي انعدام حرية الإنسان في الأرض والتصور الذي يقدمه المودودي للعبودية الإنسانية الذي رتب عليه انعدام الحرية يخالف مخالفة تامة التصور الإسلامي للحياة واستخلاف الإنسان في الأرض وارصاد الشياطين لغوايته وإرسال الأنبياء لهدايته وما ينبني على هذا من وجود حرية في التصدي وعقل للتكييف.(٦٦) إن ما تقدم قد يمثل في كثير من الوجوه دعوة أو رد فعل لمواجهة التغريب في النظم والشرائع التي طغت على بعض مجتمعات المسلمين أحيانا. فهي رد فعل للغلو في التغريب ،وهي انفعال حاد أتى رداً على مبالغات العلمانيين في استبعادهم الإسلام وشريعته وفصلهما تماما عن نظم المجتمعات الإسلامية وشرائع هذه المجتمعات وقيم السلوك فيها.

المطلب الثاني: الموقف المعتدل

حوصر المشروع الإسلامي المعتدل لفترات طويلة واضطر إلى أن يتخذ مواقف دفاعية درءا للشبهات ونفيا لأي صلات بينه وبين أنصار المشروع التكفيري المتطرف. إن الإسلام على نقيض ما يصوره الكثير من المفكرين الإسلاميين بالانغلاق والتعصب والجمود، فهو فسيح، ومرن، ويقوم فيما يقوم عليه على العقل، ويستصحب فيما يستصحبه الشعب، وأي دعوة إسلامية تتجاهل العقل والشعب والحرية فإنها تعمل لحساب الجهل وتقع تحت رحمة الغباء والاستغلال. "ومن الطبيعي إن الإلحاح على فكرة العبودية لله مع استبعاد أي إشارة إلى حرية عقل يمكن أن يوظف لخدمة الحكام والنظم ويفتح الطريق لهما، لأنه مع استبعاد العقل والحرية تترسخ العبودية ولا يمكن التفرقة بين أن تكون لله أو لغير الله ويمكن أن يصبح الإنسان عبدا للخرافة ويختلط عليه الحق بالباطل".(٦٧)

يقوم الخطاب المعتدل على نظرية "تطبيق الشريعة" بمحدداتها الأساسية في الفقه السياسي السني الكلاسيكي، بينما الخطاب "الجهادي" يقوم على نظرية "الحاكمية لله" التي صاغها المودودي على نحو منظومي، ويتحدد التناقض الأساسي ما بين النظريتين في أن النظرية "المعتدلة" تتصور "الإمام" وكيلا عن الجماعة مسؤولا أمامها في حين أن النظرية "الجهادية" تتصوره "نائب الله" أو "خليفة الله" مسؤولا أمامه وحده . ويتيح ذلك التحدث عن قطيعة "بالمعنى الابستيمولوجي" ما بين النظريتين.(٦٨) ومما لا شك فيه أن هاتين النظريتين تنطلقان من مسلمة (ميتا–نظرية) واحدة تقوم على العلاقة بين (الوحدانية) و(الاستخلاف) إلاأن الخطاب المعتدل يفسر هذه العلاقة في ضوء "المصلحة الاجتماعية" معيار "تطبيق الشريعة" ووظيفته، في حين إن الخطاب "الجهادي المتطرف" يفسرها في ضوء المصلحة الإلهية معيار "الحاكمية"، لذلك فان نظرية " تطبيق الشريعة" تنطلق من ضوء الاجتهاد الفقهي السني المنفتح من فرضية توافق الإسلام مع المجتمع وتكيفه مع تطوراته واستيعابها ، بينما نظرية "الحاكمية الجهادية" تنطلق على العكس من ذلك تماما من "تكفير المجتمع" واعتباره "مجتمعا جاهليا" "دار حرب".(٦٩)

ويبني هذا التيار المعتدل (أطروحاته) على أخطاء التيار المتطرف حيث يرى التيار المعتدل بان التيار المتطرف "قد نسى إن الحديث في الفكر الإسلامي عن (حق الله) إنما يعني (حق المجتمع) وان القول بان (المال مال الله)

معناه أن (المال مال الأمة والمجتمع) ومن ثم فان الحديث عن (حكم الله وسلطانه) إنما يعني في السياسة (حكم الأمة وسلطانها) بحكم خلافة الإنسان عن الله في عمارة الأرض وما يلزم لذلك من إقامة الدولة التي يحكم فيها الإنسان كخليفة عن الله ... فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله ،وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين".(٧٠) يقول (محمد عمارة) :" يزعم أصحاب شعار الحاكمية لله إن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقا من حقوق الأمة ، فالبشر ليسوا هم الحكام في مجتمعاتهم، وإنما الحاكم في هذه المجتمعات هو الله سبحانه وتعالى، أي أن الأمة ليست هي مصدر السلطات كما تعارفت على ذلك الدساتير والأنظمة والنظريات التي تسود اغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه".(٧١) وأكثر من هذا فان التيار (المتطرف) قد استشهد في تأسيس فكره بما لا يشهد له، ومن ثم بنى قاعدة نظريته (الحاكمية لله) بتفسيره هذا على غير أساس، فهو قد اشتق حاكمية الله سبحانه من مصطلح (الحكم) للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع، على حين إن اغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى (القضاء) والفصل في المنازعات، وبمعنى (الحكمة) أي الفقه والعلم والنظر العقلي ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث.(٧٢)

إن حكم الله لا يمنع أن يؤتي سبحانه الأنبياء (حكما) ولكن ليس حكما أصليا بل فرعيا ، فالشريعة حاكمة عليهم ،ثم يأتي العلماء ليكونوا حكاما على الخلائق أجمعين، قضاءاً وفتيا وإرشاداً ونصحاً لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعي الذي هو حاكم الحاكم أو الراعي، ثم يأتي الأمراء الذين يقومون بحراسة الدين وسياسة الدنيا، وأخيرا تكون الرعية التي هي محكومة بالشرع حاكمة به للأمراء والولاة.(٧٣) ويرى القرضاوي أن وحدة المرجعية العليا تتجلى في الاحتكام إلى الكتاب والسنة في ضوء اجتهاد معاصر قويم يتمثل في صورة جماعة على مستوى الأمة في صيغة (مجلس للمجتهدين).(٧٤) والحكم أو التشريع لغير الطرفين الأولين (الكتب والأنبياء) هو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فليس لهم أن يشرعوا أحكاما مبتدئة، وإنما يستمدون الأحكام من نصوص القران والسنة وما نصبه الشارع (الله) من الأدلة وما قدره من القواعد العامة. بعبارة أخرى فالحاكمية لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم إنما هي تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله فمن حق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم، وذلك في دائرة ما لا نص فيه أصلا وهو كثير وهو المسكوت عنه.(٧٥) ويرى هذا التيار بان من الخطأ التساؤل بما يلي:" هل نحن إزاء اختيار بين شرع الله وقانون الإنسان؟" للأسباب التالية : (٧٦)

١- إن أحكام الشريعة باعتراف الجميع تمثل في اغلبها مباديء شديدة العمومية، يتعين بذل جهد كبير من اجل مليء تفاصيلها، بمضمون صالح للتطبيق في ظروف كل عصر بعينه...، وكلما تعقدت أوضاع الحياة ازداد الدور الذي تلعبه هذه التفاصيل أهمية. ومن المؤكد إن مجتمعنا المعاصر يمثل قمة التعقيد الذي بلغته البشرية طوال تاريخها نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي المذهل، وما يترتب عليه من

تغييرات متلاحقة في ظروف حياة البشر، وهي التغيرات التي واجهتنا بمواقف جديدة لم يكن لها نظير في أية فترة سابقة. ومن هنا كان لزاما على أي مجتمع يريد لنفسه الحياة وسط عالم متغير متجدد، يتعين عليه أن يتعامل معه، أن يبذل جهدا بشريا هائلا لكي يترجم المباديء الدينية العامة إلى واقع يمكن تحقيقه في عالم كهذا.

٢- إننا لسنا إزاء اختيار بين حكم الهي وحكم بشري، فالنص الإلهي لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه. وفي عملية التفسير والتطبيق البشري هذه تتدخل كل أهواء البشر ومصالحهم وتحيزاتهم.

مما تقدم يمكن تدوين مجموعة من الملاحظات :(٧٧)

١- إن الحاكمية التي قال بها المودودي وسيد قطب وجعلاها لله وحده، لا تعني أن الله تعالى هو الذي يولي العلماء والأمراء يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب، أما سند السلطة السياسية فمرجعه إلى الأمة ، هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم، وتراقبهم، بل وتعزلهم. والتفريق بين الأمرين مهم والخلط بينهما موهم ومضلل .

٢- إن الحاكمية التشريعية هي التي يجب أن تكون لله وحده، وليست لأحد من خلقه وهي الحاكمية "العليا" و "المطلقة" التي لا يحدها ولا يقيدها شيء، فهي من دلائل وحدانية الإلوهية. وهذه الحاكمية – بهذا المعنى – لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم ، إنما هي تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله، وذلك مثل التشريع الديني المحض، كالتشريع في أمر العبادات بإنشاء عبادات وشعائر من عند أنفسهم أو بالزيادة فيما شرع لهم بإتباع الهوى أو بالنقص منه كما أو كيفا أو بالتحرير والتبديل فيه زمانا أو مكانا أو صورة. ومثل ذلك التشريع في أمر الحلال والحرام ، كان يحلوا ما حرم الله، أو يحرموا ما احل الله، وهو ما اعتبره النبي (ص) نوعا من الربوبية وفسر به قوله تعالى في شان أهل الكتاب:" اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّه".(*) وكذلك التشريع فيما يصادم النصوص الصحيحة الصريحة كالقوانين التي تقر المنكرات أو تشيع الفواحش ما ظهر منها وما بطن، أو تعطل الفرائض المحتمة ، أو تلغي العقوبات اللازمة.

الخاتمة

الحاكمية مفردة ذات بعد تاريخي طويل لا يستمد وجوده فقط من البيئة الإسلامية وإنما طرح بصيغة معينة في الديانات السماوية الأخرى اليهودية والمسيحية ، ويلاحظ ان القوة او اللين في طرح هذا المصطلح عبر الزمن كان لأغراض تتعلق اما بالحفاظ على الدين او لوجود تيار تكفيري مناهض او لمواجهة مشروع استعماري او للحفاظ على هوية المجتمع من الانحلال ، فكان طرح مفردة الحاكمية بوصفها حلا وعلاجا لما تقدم من تحديات. وان النتيجة العملية لمبدأ الحاكمية

حسب الطرح المتشدد في الفكر الإسلامي المعاصر وتحديدا في الكتابات التي مثلت أفكار المؤسسين لهذا المصطلح (ابو الأعلى المودودي وسيد قطب) تبين ان الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي مستمد من مصدر أعلى من الدولة ومهيمن عليها (مصدر الهي)فليس للدولة الإسلامية او للأغلبية فيها او لمجتهديها الحرية في تقييد او إلغاء المباديء الشرعية التي تحدد مقومات الحكم الشرعي او خصائصه او أصوله، واذا فعلت احدى الدول او الحكومات او احد الأطراف ذلك (وهو ما يحدث من حين لآخر) فان هذا الطرف يخرج في نظرهم عن حدود الشرعية وبالتالي يجب طرد المدعين هذا الحق لأنفسهم ،ويلتزم من يملك القدرة على ذلك بالسعي لتصحيح الوضع المخالف للأحوال والمباديء الشرعية ، كما ان أعمال مبدأ الحاكمية يرفع من قيمة الأحكام المستمدة منها ويجعل تنفيذ تلك الأحكام والالتزام بطاعتها طاعة للخالق المعبود ،وبذلك تصبح للمباديء الشرعية والضمانات التي تتأسس عليها قداسة وحرمة تضمن الالتزام بها وتعصم المؤمنين من الخروج عليها او مخالفتها لان الوازع الديني والعقيدي هو الذي يقوم بالدور الأول والأساسي لالتزام الناس باحترام الشريعة والتزام أوامرها ونواهيها التزاما طوعيا.

هذا التيار الذي يتخوف ويتوخى الحذر الزائد برفضه ان تكون الدولة الإسلامية ديمقراطية لان هذا يعني ان ارادة الشعب ستكون فوق القانون الإلهي هو نقيض لتيار اخر سمح معتدل غير متعصب يرى بان رأي الأمة هو مصدر السلطات وان الديمقراطية ضرورية لأي جماعة مسلمة ، سواء ابلغت مستوى المجتمع الإسلامي الحقيقي ام لم تبلغه، وهو ما يختلف مع كل من المودودي وسيد قطب في احتجاجهما بان تقديم النصائح للمجتمعات التي لم تقبل بالشريعة الإسلامية نظاما للحكم ليس من شان المفكرين الإسلاميين. ذلك ان طريق عودة الإسلام للمجتمع الذي ابتعد عنه لا بد ان يمر بالديمقراطية باعتبارها النظام الذي يعطي المجتمع الفرصة لمناقشة مطالب النظام الإسلامي في حرية وعمق. فملامح المجتمع الإسلامي الحقيقي ما زالت غير واضحة وتحتاج الى بحث ونقاش عميقين، فإذا تم الاتفاق على الانتقال الى المجتمع الإسلامي فان الديمقراطية ستظل أيضا ضرورية لحفظ تماسك المجتمع وحسم خلافاته.

المصادر والهوامش

(١) وليد سالم محمد، المشاركة السياسية للحركة الاسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد ،كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢، ص٥٩.

(٢) عبد الامير دلي مجباس، الحاكمية في فكر الامام علي، مؤسسة نهج البلاغة، العتبة الحسينية المقدسة،٢٠١٦، ص٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٤) ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ص٩١.

(٥) هشام احمد عوض جعفر، الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، ١٩٩٥، ص٥٥.

(٦) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٧.

(٧) عبد الرؤوف المصري، معجم القران، ط٢،مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٤٨، ص١٩١.

(٨) هشام عوض، مصدر سبق ذكره، ص٥٧.

(٩) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص٢٩.

(*) سورة الذاريات، الآية (٥٦).

(*) سورة البقرة، الآية (٢١).

(١٠) هشام عوض، مصدر سبق ذكره، ص٦٩.

(١١) المصدر نفسه، ص٦٧-٦٨.

(١٢) جمال البنا، رسالة الى الدعوات الإسلامية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩١، ص٤٨-٤٩.

(١٣) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨١، ص١٢٩-١٣٠.

(١٤) مراد وهبة، الاصولية والعلمانية، دار الثقافة، مصر، د.ت، ص٢٢-٢٣.

(١٥) عزمي بشارة، مدخل الى معالجة الديمقراطية وانماط التدين، في: برهان غليون واخرون: حول الخيار الديمقراطي "دراسة نقدية"، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩٤، ص٦٦.

(١٦) سعيد حوى، جند الله ثقافة واخلاقا، ط٢، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٧،ص٢٢.

(١٧) محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي ام مشكل ثقافي؟، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، ط٢، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٧، ص٤٠.

(١٨) سالم علي البهنساوي، تمافت العلمانية في الصحافة العربية، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ١٩٩٠، ص٢٦٩.

(١٩) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٤.

(٢٠) محمد مصطفوي، نظريات الحكم والدولة، ط٢، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٠٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٠٥-١٠٦.

(٢٢) محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص١٤.

(٢٣) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، رياض الريس للنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص٢٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٢٥) محمد مصطفوي، مصدر سبق ذكره، ص١٠٧.

(*) سورة البقرة، الآية (٨٥).

(٢٦) محمد مصطفوي، مصدر سبق ذكره، ص١٠٧.

(٢٧) جابر عصفور، الأصولية ومخاطرها في المجتمع، جريدة الاهرام، القاهرة، ٢٣\٢\٢٠٠٤.

(٢٨) هشام عوض، مصدر سبق ذكره، ص١٠-١١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص١١.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٥وص١٧.

(٣٢) شاكر النابلسي، تمافت الأصولية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص٨٨-٨٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٨٩-٩٠.

(٣٤) نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٠٢.

(*) سورة المائدة، الآية (٤٤).

(*) سورة ص، الآية (٢٦).

(*) سورة المائدة، الآية (٤٤).

(٣٥) عبد الله ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، بيروت، د.ت، ص١٢٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٢٣

(٣٧) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الامم والملوك،ج٥، تحقيق محمد عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، ص١٣٢.

(٣٨) علي بن ابي طالب، نهج البلاغة،ج١، شرح محمد عبده، دار الذخائر ، قم، ١٤١٢ه،ص٩١.

(٣٩) محمد جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة، ج١،دار العلم للملايين، ٢٠٠٥، ص٢٥٣.

(٤٠) اكرم بركات، التكفير، دار الامير للطباعة، بيروت، ط٣، ٢٠١٥، ٣٢٦-٣٢٧.

(٤١) مراد وهبة، مصدر سبق ذكره، ص٣٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٤٣) طارق البشري، في المسالة الإسلامية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة،١٩٩٦، ص٢٤.

(٤٤) سالم علي البهنساوي، مصدر سبق ذكره، ص٢٧١-٢٧٢.

(٤٥) احمد حسين حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١٩١.

(٤٦) أبو الأعلى المودودي أو أبو العلاء المودودي ولد في يوم الجمعة بمدينة جيلي بورة القريبة من أورنج أباد في ولاية حيدر أباد بالهند من أسرة مسلمة محافظة اشتهرت بالتدين والثقافة. لم يعلمه أبوه في المدارس الإنجليزية واكتفى بتعليمه في البيت. درس على أبيه اللغة العربية والقرآن والحديث والفقه وكانت أسرته أسرة علم وفضل. الميلاد ٢٥ سبتمبر ١٩٠٣ في الهند، الوفاة ٢٢ سبتمبر ١٩٧٩ في الولايات المتحدة.

(٤٧) ابو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٩، ص٧٧-٧٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٦١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٤٩-٥٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٥٨-٢٥٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص٣٤.

(٥٢) مراد وهبه، مصدر سبق ذكره، ص٣٤-٣٥.

(٥٣) سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي كاتب و شاعر و أديب ومنظر إسلامي مصري، مؤلف كتاب في ظلال القرآن. وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمين . التولد مصر ٩ اكتوبر ١٩٠٦، الوفاة مصر ٢٩ اغسطس ١٩٦٦.

(٥٤) محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، بيروت،١٩٩٤، ص٣٧٨.

(٥٥) محمد جمال باروت، مصدر سبق ذكره، ص٤٠.

(٥٦) سيد قطب، معالم في الطريق ، مكتبة وهبه، القاهرة، د.ت، ص٨٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٨٩-٩٠.

(٥٨) مراد وهبه، مصدر سبق ذكره، ص٣٥-٣٦.

(٥٩) احمد الموصللي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية، في : مجموعة باحثين " الحركات الإسلامية واثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات، ابو ظبي، ٢٠٠٢، ص١٤٠.

(٦٠) طارق البشري ، مصدر سبق ذكره، ص٢٨.

(٦١) احمد الموصللي، مصدر سبق ذكره، ص١٣٩.

(٦٢) سيد قطب، مصدر سبق ذكره.

(٦٣) سيد قطب، مصدر سبق ذكره.

(*) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(*) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(*) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(*) سورة النساء، الآية ٦٥.

(*) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٦٤) معتز الخطيب، سيد قطب والتكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة،٢٠٠٩، ص٧٠.

(٦٥) جمال البنا، مصدر سبق ذكره، ص٥٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٥٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٦٨) محمد جمال باروت، مصدر سبق ذكره، ص٣٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٣٩،٣٨،٣٦،٣٥.

(٧٠) محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص٣٤-٣٥.

(٧١) محمد عمارة، نقلا عن : سالم علي البهنساوي، مصدر سبق ذكره، ص٢٧١-٢٧٢.

(٧٢) محمد عمارة، الدولة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص٣٥.

(٧٣) هشام عوض، مصدر سبق ذكره، ص١١٦.

(٧٤) السيد يس، قضايا المعاصرة والخلافة، ميريت للنشر، القاهرة، ١٩٩٩، ص٧٨.

(٧٥) هشام عوض، مصدر سبق ذكره، ص١١٦.

(٧٦) يوسف القرضاوي، وجها لوجه الإسلام والعلمانية، ط٢، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٢٥-١٢٦.

(٧٧) يوسف القرضاوي، بينات الحل الإسلامي وشبهات المغتربين، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٦٤-١٦٧.

(*) سورة التوبة، الآية ٣١.