

## نظريّة الحاكميّة السياسيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر -دراسة تقويمية-

أ. الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد<sup>(١)</sup>

### خلاصة المقالة:

لم يعرف علماء الإسلام قبل القرن العشرين فكرة تخليّ الشريعة عن مهامّها في تنظيم المجتمعات المسلمة، كما لم يعرفوا نظريّة حكم لا تستمدّ أصولها من الإسلام، لكن بعد تفكك الإمبراطوريّة العثمانيّة ظهر أنموذج (الدولة الوطنيّة) على مقاييس «سايكس-بيكو» المتأثّرة بالأنموذج الغربيّ، وظهر ميل لتبنيّ هذا الأنموذج... وكان من ردود الفعل على هذا الاغتراب ظهور جماعات دينيّة متشدّدة نادى باستئناف الخلافة (المفقودة)، وبفرض حاكميّة الجماعات الإسلاميّة، تحت دعوى الحاكميّة الربّانيّة؛ وهي في الحقيقة حاكميّة الفهم المتشدّد والتاريخيّ للمسلمين. وكان ممّن أعاد إنتاج هذا المفهوم أبو الأعلى المودوديّ في دياجعة دستور باكستان، ونظر له سيّد قطب بصياغته صياغة إيديولوجيّة حركيّة في كتابيه: «معالم في الطريق»، و «في ظلال القرآن».

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ وأستاذ في جامعة الكوفة وعضو الهيئة الاستشاريّة للمجلة، من العراق.

يقارب هذا البحث الدلالة القرآنيّة، ويناقش الفهم الراديكاليّ للآيات المُستدلّ بها على الحاكميّة؛ مقارنةً بالمفهوم المتعارف عليه عند المفسّرين والمفكرين المسلمين في طول التاريخ المعرفي، مع لفتِ النظر إلى خشية باحثين من أن يفضي هذا الأنموذج إلى مصادرة فقه الاجتهاد، ومراعاة المتغيّرات، والفراغ التشريعيّ، وتشكيل دولة (ماضويّة) متحرّجة؛ لذلك وضع بعضهم بديلاً أسماه: «حاكميّة الإنسان في ظلّ الشريعة».

وبعبارة موجزة: المقالة هي حوار فكريّ تأويليّ يتحرّك على دوائر الدلالة التفسيريّة، وما ينتج عنها فكريّاً؛ خشية الوقوع في فخّ الإيديولوجيا الراديكاليّة؛ والانحراف عن مقتضيات المعرفة الدينيّة.

### كلمات مفتاحيّة:

الحاكميّة، المفهوم الأصوليّ، السياق القرآنيّ، الانتقائيّة الذرائعيّة، حاكميّة الكتاب، الحاكميّة عند المودوديّ، الحاكميّة عند سيّد قطب، البعد العقديّ للحاكميّة، المعرفة المتوارثة، فقه المتغيّرات، الشريعة الكاملة، الدولة الوطنيّة، ...

### مقدمة:

يُعدّ مفهوم الحاكميّة من أكثر المفاهيم المتداولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، وقد أثار هذا المفهوم جدلاً معرفيّاً وخلافات فكريّة بين أصحاب الاتجاهات الإسلاميّة الحركيّة والأصوليّة؛ سواء الدعويّة منها، أو السلفيّة والجهاديّة. فقد عدّ بعضهم مفهوم الحاكميّة المحور الأساس للممارسة الدعويّة لإقامة دولة الإسلام الشرعيّة، كما صار هذا المفهوم عندهم قاعدةً لبناء النظريّات السياسيّة الإسلاميّة، ولاسيّما في جانب الأسس الفلسفيّة والعقدية لنظام الحكم، على الرغم من أنّ هذا المفهوم يتتبعه الغموض في النشأة والأبعاد والمستند المرجعيّ، فإنّه يخشى من آثاره الخطيرة على الواقع السياسيّ المعاصر في العالم الإسلاميّ؛ كإقامة الدولة الشموليّة العقديّة ذات الصبغة المتشدّدة...

وفي عالم تتسع فيه آفاق الحوار والنزعة للتعاون، تبدأ نقطة الانطلاق في هذا المفهوم

من فهمنا للدين الإسلامي على أنه دين يقدم لمعتنقيه نظرية وجودية للكون، ونظماً قانونية للإنسان، وقيماً أخلاقية للفضائل؛ فمن جهة الرؤية الكونية؛ فالله تعالى هو الخالق المدبر القادر الحاكم على مخلوقاته المادية والإنسانية، ويده مقاليد هذه المخلوقات؛ وهذه تسمى «الحاكمية التكوينية». ومن جهة الرؤية التشريعية أنزل -تعالى- قرآناً فيه أوامر ونواهٍ وتشريعات ملزمة للناس؛ وهذه هي «الحاكمية التشريعية». وقد أوصلت التجربة النبوية الرؤية العقديّة الوجودية للكونية للخلق والخالق والمعاد إلى الإنسان، وطبقت التشريعات التي نزلت في مجال العبادات، والمعاملات، والسياسات، والقضاء، والجنايات، على مجتمع النزول القرآني وما بعده؛ حتى سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ م.

فنقطة الانطلاق في مفهوم الحاكمية موجودة في مضمون الدين، ولا سبيل إلى إنكار ذلك أو تأويله؛ إذ تسنده العشرات من النصوص القرآنية والنبوية.

وقد استثمر المفهوم المعاصر للحاكمية هذا الأصل المتأصل في مضمون الدين، ولكنه صاغ الحاكمية صياغة إيديولوجية<sup>(١)</sup> تتفق مع مصالح وتوجهات دنيوية قائمة، كما كان قد طبّق تاريخياً -أيضاً- في ممارسة سياسية دنيوية إبان احتجاجات الخوارج على الإمام عليّ عليه السلام لقبوله التحكيم عام ٣٦ هـ. ق، فرفعوا شعاراً سياسياً اختاروا نصّه من القرآن؛ وهو قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾؛ لدعم توجههم السياسي، واستثمره احتجاج ابن تيمية على قانون جنكيز خان المسمّى بـ «الياسق»<sup>(٢)</sup> الذي كان يحكم به التتار مجتمع المسلمين، فقاسوا القوانين الوضعيّة المعاصرة على الياسق، ثم تناوله الداعية الهنديّ أبو الأعلى المودودي<sup>(٣)</sup>؛ وهو يقف ضدّ جماعة الرابطة الإسلامية التي نادى بدولة مستقلة خاصة بالمسلمين؛ على أساس أن المسلمين يشكّلون قومية لها ثقافتها الخاصّة، وضدّ دعوة غاندي لإذابة الإثنيات كلّها في الوطنية الهندية. كان المودودي يعارض الأنموذجين؛

(١) الإيديولوجيا: هي نسق من التصوّرات الفكرية التي تغلب عليها الوظيفة الاجتماعية المحدّدة، أو: هي تعبير فكريّ محدّد بوظيفة مصليحة، أو تأويل ذاتي للمعطيات الموضوعية.

(٢) وهو قانون خليط من الشعائر والأحكام وضعه جنكيز خان؛ بحسب هواه، وزعم أنّه يوحى إليه، فصار شريعة حكم بها الناس بعد احتلال المغول المشرق عام ٦٥٦ هـ. ق وما بعده.

(٣) أبو الأعلى المودودي: داعية مسلم هندي، ولد ١٩٠٣ م، وعاصر المهاتما غاندي الذي دعا إلى وطنيّة هندية عابرة للمعتقدات، تضمّ جميع الأديان والإثنيات.

فهو لا يرى أن المسلمين قومية، وإنما كان يراهم أمة عقدية قابلة للتوسع، ولا يوافق على إقامة دولة تتساوى فيها كل الإثنيات، كما لا يوافق على إقامة دولة تتساوى فيها جميع الأديان ضمن مفهوم الوطنية الهندية، فأسس الجماعة الإسلامية عام ١٩٤٠م التي طالبت باستقلال باكستان؛ بوصفها دولة خاصة بالمسلمين الذين يشكلون أمة عقدية، وأسهم في وضع دستور إسلامي للدولة الجديدة، واحتاج أن يضع لهذا الدستور رؤية فكرية، فقدّم له نظرية الحاكمية أساساً فلسفياً وعقدياً لتطبيق الشريعة<sup>(١)</sup>. وقد ظهر ذلك في كتابيه: «المصطلحات الأربعة»<sup>(٢)</sup>، و«نظرية الإسلام وهدية»، ثم أعاد إنتاجه ودعمه مفكّر الإخوان سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق»<sup>(٣)</sup>، وفي تفسيره «في ظلال القرآن»؛ بتحويله إلى نظرية حركية سياسية، ولاسيما بعد الصدام العنيف الذي حصل بين الإخوان المسلمين وبين حكومة مصر في أوائل الستينات من القرن الماضي.

وقد تبلورت نظرية الحاكمية حتى صار المفهوم بعد المودوديّ وسيّد قطب محور الممارسات الدعوية والحركية للأصولية الإسلامية المعاصرة، ومرتكزاً عقدياً لنظرية الخلافة الإسلامية المستعادة.

بناءً على ما تقدّم، سوف تتناول هذه المقالة بحث مفهوم الحاكمية، وتعرّض إلى أدلته الشرعية التي استدلّ بها على المفهوم الجديد للحاكمية، ثمّ تبيّن النقد الذي وجّهه المعارضون للأدلة، على أن يُحتمّ البحث بالإشارة إلى الآثار الدينية والاجتماعية والسياسية للمفهوم الأصولي للحاكمية والمفاهيم التي طرحت بدائل لها عند مفكّر الإسلام السياسي.

## أولاً: مفهوم الحاكمية:

(١) انظر: الزبّاق، محمد شريف: «أبو الأعلى المودوديّ»، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد ١٨، ص ٤٢٥.

(٢) المودوديّ، أبو الأعلى: المصطلحات الأربعة، ط ١، مصر، دار الشروق، ١٩٧٠م، ص ٦٦.

(٣) الشاذلي، إبراهيم (سيد قطب): معالم في الطريق، ط ٢، القاهرة، دار الشروق، ١٩٦٠م، ص ٦٦؛ في ظلال القرآن، القاهرة،

دار المعارف، ١٩٧٢م، ج ٢، ص ٣١٤.

استعمل القرآن الكريم لفظ «الحكم» ومشتقاته<sup>(١)</sup> أكثر من مئة مرة؛ يريد في أكثرها معنى «الشرع» و«قانون المجتمع»، وفي بعضها الآخر معنى «القضاء».

فقد جاء في القرآن الكريم قوله - تعالى -: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾<sup>(٢)</sup>. وورد في تفسيرها قول الطبري: «أي يا داود إنا استخلفناك في الأرض من بعد من كان قبلك من رسلنا حكماً بين أهلها»<sup>(٣)</sup>. وذكر الرازي في تفسيرها وجهان: «الأول: إنا جعلناك يا داود تخلف من تقدمك من الأنبياء في الدعوة إلى الله وسياسة الناس. الثاني: إنا جعلناك مالكاً للناس ونافذ الحكم فيهم. وقوله: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾؛ أي لا بد من حاكم بين الناس، فكن أنت ذلك الحاكم؛ أي: إن الله فوض خلافة الأرض إليه؛ ومعنى الخلافة: أنه يخلف من تقدمه من الأنبياء في سياسية الناس، أو أن الله - تعالى - جعله ملكاً على الناس وحكمه نافذ»<sup>(٤)</sup>.

ومن هذه الاستعمالات - أيضاً - قوله - تعالى -: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾<sup>(٥)</sup>، حيث دلّ اللفظ على أن المراد بالحكم هو «القانون» أو «الشرعية الكاملة»؛

(١) الحاكمية لغةً مصدر صناعي من «حكم»، ألحقت بها باء النسبة بلفظة «حاكم»؛ وختمت بالتاء، فصار اللفظ «حاكمية». قال في المحيط: «الحكم والحكمة هو العدل والحلم، والحاكم هو الذي يرذ النفس عن هواها، وحكمتنا فلاناً؛ أي أمرناه أن يحكم» (ابن عباد، الصاحب: المحيط في اللغة، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٤م، ج ١١، ص ١٧٦؛ ابن دريد، محمد بن الحسن: جهرة اللغة، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٥م، ج ١، ص ٢٩٣).

وجاء في القاموس المحيط: «الحكم بالضم؛ القضاء، والحاكم؛ منفذ الحكم» (الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤١٢هـ.ق، ج ٣، ص ٢١٠؛ ابن سيده، كمال الدين: المحكم، ط ١، مصر، دار مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٢م، ج ١، ص ٤٢٨).

وقال في تهذيب اللغة: «الحكم: الفقه والعلم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا﴾، وقيل: القضاء بالعدل، ويجوز أن يسمي الحكيم حاكماً. ونقل عن الأصمعي أن أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم (الأزهري، محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، ط ١، مصر، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٤م، ج ١، ص ٤٧٥؛ وانظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ.ق، ج ١، ص ٤٢٨).

وبناءً على ما تقدم؛ فإن معنى الجذر «حكّم» يدور بين الإيقان، والعدل، والقضاء، والمنع من الظلم.

(٢) سورة ص، الآية ٢٦.

(٣) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط ٢، مصر، دار مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤م، ج ٦، ص ٧٤.

(٤) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.ق، ج ١٣، ص ١٨٤.

(٥) سورة المائدة، الآية ٤٢.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup>، و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ الحكم في هذه الآيات ونظائرها يدور بين معنى القانون الذي تُناط به قيادة المجتمع الممنوحة للأنبياء عليهم السلام؛ بوصفهم مستخلفين من الله، أو معنى القانون للفصل بين الناس. ونظرًا إلى تقييد الأمر «فاحكم» بكلمة «بالحق»؛ فإنّ السلطة الممنوحة إنّما تؤخذ بالاعتبار إذا تمّ التيقّن من أنّ الحاكم لا يحكم إلا بالحق، وهذا القيد جوهرية.

ومن أمثلة ورود لفظ «الحكم» في القرآن الكريم بمعنى القضاء؛ قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>(٣)</sup>؛ فهذه الآية صريحة في مجال القضاء؛ بوصفه قدرًا متيقنًا منها؛ لأنّ العدل قرين القضاء الصالح، ولا استعمال كلمة «بين»؛ فلو كان أراد قيادة الدولة، لما كان للفظ «بين» حاجة في الجملة؛ لذلك قال الطبري: «إنّ الآية خطاب موجّه إلى ولاة المسلمين أن يحكموا في منازعات الناس بالعدل»<sup>(٤)</sup>. وقال الرازي: «إنّ الآية توجب على من كان حاكمًا أن يحكم بالعدل»<sup>(٥)</sup>.

وبناءً على ما تقدّم، يظهر أنّ الاستعمال القرآني للفظ «الحكم» يدور بين معنيين؛ هما:

- الشريعة الكاملة أو قانون المجتمع

- قانون القضاء والفصل بين الخصومات

والراجع أنّ القضاء أو قانون التقاضي وفصل الخصومات يدخل في مضمون الشريعة أو قانون المجتمع؛ فيعود الموضوع إلى معنى واحد؛ وعلى هذا المعنى نجد أكثر العلماء وأغلب علماء أصول الفقه في مصنّفاتهم يعرفون الحكم بأنّه: خطاب الشارع المتعلّق

(١) سورة المائدة، الآية ٤٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٤) الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ط ١، مصر، المطبعة الحسينيّة، ١٣٢٦ هـ.ق، ج ٦، ص ٩٩.

(٥) الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، ج ٦، ص ٦٨.

بأفعال المكلفين<sup>(١)</sup>، ويذكرون أنّ الحاكم هو الله، ويؤكدون أنّ لا حكم إلا له؛ لأنّ الخلق والأمر النافذ له، وله حكم المالك على مملوكه<sup>(٢)</sup>. ويضيف الأشاعرة منهم: أنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح، وليس له دور في التشريع، ولا حكم قبل ورود الشرع<sup>(٣)</sup>؛ وهذه الرؤية الأشعرية هي في مقابل رؤية المعتزلة وغيرهم من العدلية الذين يرون أنّ ما يراه العقل حسناً؛ فهو حسن شرعاً، وأنّ متعلّق الثواب والعقاب هو الحسن والقبح العقليّان، وأنّ الشرع يثيب على ما حسّنه العقل، ويعاقب على ما قبّحه العقل؛ لأنّ العقل هو الحجّة الباطنة، والنقل هو الحجّة الظاهرة<sup>(٤)</sup>. ولذلك قال ابن أمير الحاج: «إنّ الحاكمية هي الحكم على الأشياء من حيث الثواب والعقاب»<sup>(٥)</sup>.

ويظهر أنّ المراد بالحاكمية في التراث المعرفي الإسلامي هو اعتماد شريعة الله في إدارة شأن المجتمع والدولة؛ وهي الشريعة التي يطبّقها الأنبياء العدول عليهم السلام. واختلف في المراد بالشريعة: هل هي القواعد الكلية والمبادئ العامة والأوامر والنواهي والإرشادات والتعاليم الإلهية التي أوحى الله بها إليهم لبناء مجتمعات تنعم بعطف الله ورحمته، ويتكامل في أجوائها الإنسان في قدراته العقلية والروحية والمادية؛ لكي يعبد الله عبادة الأتقياء، أو عموم الاجتهادات الفقهية التي تختارها الدولة؟!

والجواب أنّ الحاكمية على نوعين؛ هما:

– الحاكمية التكوينية: وهي إرادة الله وحكمه في خلق الكون، وتدبير المخلوقات – للكينونة والقدرة المطلقة (المشيئة الإلهية)؛ أي إنّ الله – تعالى – خلق الكون ضمن قوانين طبيعية مُحكّمة تتحرّك مكونات الكون على طبقها.

(١) انظر: الأمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ط٢، مصر، دار المكتب الإسلامي، ١٤٠٢ هـ.ق، ج١، ص٧٢.

(٢) انظر: الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم الأصول، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافعي، لا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ.ق / ١٩٩٦ م، ج١، ص٨.

(٣) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، م.س، ج١، ص٧٢.

(٤) انظر: الحياط، علي بن أحمد: المعتمد في أصول الفقه، ط١، القاهرة، دار النصر، لا ت، ج١، ص٢٩٧.

(٥) ابن أمير الحاج، محمد بن محمد: التقرير والتحرير على تحرير بن الهمام، ط١، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣١٦ هـ.ق، ج٢، ص٢٨٢.

- الحاكميّة التشريعيّة: وهي القواعد القانونيّة التي شرّعها الله - تعالى - لتنظيم حياة الإنسان وفعاليّات المجتمع في ظلّ عقيدة التوحيد الإلهيّة والقيم الدينيّة الفاضلة.

ويربط كثيرٌ بين النوعين؛ إذ الأولى ثابتة بالدليل العيانيّ، في حين أنّ الثانية ثابتة بالأولويّة والضرورة؛ لأنّ أمر الخلق لا يستقيم إلا بانسجام حركة الإنسان مع حركة المخلوقات ونظامها التكوينيّ<sup>(١)</sup>، وللحاكميّة غاية في أن توجد البيئة التي تيسّر عبادة الخلق للخالق؛ لأنّ المقدّمة في عبادته هي محض معرفته وطاعة أوامره؛ لتحقق مصالح البشريّة بها؛ ولكون المصلحة والمفسدة من متعلّقات الأحكام. فالحاكميّة التشريعيّة في التراث الإسلاميّ هي مفهوم حقوقيّ دستوريّ لصياغة الحقوق والواجبات، حيث الطاعة مقابل العدل؛ إذا حكم الأنبياء المستخلفون، وأمّا مع غيرهم؛ فالحكم بالعدل والحقّ مطلوب لأغراض الطاعة من باب أولى. ومع الأنبياء عليهم السلام يتيقّن الناس أنّهم مسدّدون، لكنّ مع غيرهم لا بدّ من مناهج الاجتهاد والعقل ومراعاة المصالح وممارسة التفكير في ملء فراغ التشريع؛ لأنّ التجربة الإيمانيّة الربانيّة تسعى إلى صنع إنسان مكرّم مكفول وآمن، يتمتّع بحقوقه وحرّياته، وينعم برقيّه وتكامله العامّ، فالحاكميّة في هذا المنظور وسيلة لتكامل الإنسان وسعادته. فإذا لم تحقّق له ذلك؛ لم تكن من عند الله تعالى. وإذا جلبت له الشقاء والويلات والفواجع؛ فهي من منابع الشرّ، وليست من هبات الربّ!

### ثانياً: الحاكميّة في الفكر الأصوليّ المعاصر:

ظهرت في واقعنا المعاصر تنظيرات فكريّة أصوليّة للحاكميّة تخرجها من الإطار الفقهيّ إلى العقديّ، ومن الإطار التنظيريّ إلى العمليّ، وترجع هذه التنظيرات بجذورها التأسيسيّة إلى فكر أبي الأعلى المودوديّ وإضافات سيّد قطب عليه بصدد تنظيرهما للحاكميّة؛ ولذا سوف نتناول بالتحليل فكرة الحاكميّة عند كلّ منهما.

(١) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ هـ.ق، ج ١، ص ٣٦.



## ١. الحاكِمِيَّة عند أبي الأعلى المودودي:

أعيد تنظير مفهوم الحاكِمِيَّة في الفكر الأصوليّ على يد الداعية الهنديّ أبي الأعلى المودوديّ، حيث استفاض في شرح المفهوم؛ منطلقاً من أنّ الله - تعالى - الخالق والمدبّر الذي بيده مقاليد كلّ شيء؛ له السيادة المطلقة على مجريات الكون؛ بما فيه الإنسان، وهو - وحده - الذي يمتلك حقّ تشريع الإباحة والتحرّيم، وهو - وحده - الذي يستحقّ العبادة والطاعة والألوهيّة، وليس لفردٍ ولا لمؤسّسة - حتّى البشريّة كلّها - أن تدّعي أيّ سيادة؛ إذ الملك لله وحده، وقوانين الإسلام هي التجسيد الشرعيّ لأوامره؛ وهذه هي الحاكِمِيَّة التي لا يسع أحداً من الناس أن لا يمثل لها؛ لأنّها ترتكز على عدد من الآيات القرآنيّة؛ بل على فكرة العبوديّة التامّة التي يجب على الإنسان الالتزام بمقتضاها؛ لأنّ حياة البشر تعود بجملتها إلى الله، فلا يقضون بشأن من شؤونها، ولا في أيّ جانب من جوانبها من عند أنفسهم؛ بل يرجعون فيها إلى حكم الله ليتبعوه، وما عداه، فهو عبودية لغير الله أو حاكميّة العباد للعباد<sup>(١)</sup>.

ويطوّر المودوديّ رؤيته للحاكميّة، فيقول: إنّ من أبرز الدواعي للحاكميّة خضوع الكون لله وحده الذي بعث الرسل ليقوم في العالم العدالة الاجتماعيّة على أساس ما أنزل من البيّنات، فلا بدّ للدولة الإسلاميّة من أن لا تترك مساحة في الحياة الإنسانيّة لغير الشريعة، ولا بدّ من أن تكون دولة شاملة محيطية بالحياة الإنسانيّة بأسرها، ولا بدّ من أن تطبع كلّ فرع من فروع الحياة الإنسانيّة بطابع نظريّتها الخلقية وبرنامجهما الإصلاحيّ، وليس لأحدٍ أن يقوم بوجهها ويستثني أمرًا من أمورها؛ لأنّ الحكم الحقيقيّ في الإسلام هو الله<sup>(٢)</sup>.

ويقول المودودي: «خلاصة القول أنّ أصول الألوهيّة يظهر جوهرها في السلطة؛ سواء اعتقد بها الناس من حيث إنّ حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة، أم اعتقدوا بها من حيث إنّ الإنسان في حياته الدنيا مطيعٌ لأمرها وتابعٌ لإرشادها، وأنّ

(١) انظر: المودوديّ، المصطلحات الأربعة، م، س، ص ٣٦.

(٢) انظر: المودوديّ، أبو الأعلى: نظريّة الإسلام وهدية، ترجمة: جليل حسن، ط ١، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٩م، ص ٧٧.

أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان»<sup>(١)</sup>. وبعد أن يقدم آيات كثيرة للاستدلال على دعواه، يقول إن هذه الآيات جميعها تتضمن فكرة رئيسة واحدة؛ وهي أن كلاً من الألوهية والسلطة تسلتزم كل واحدة الأخرى<sup>(٢)</sup>؛ «فالذي لاسلطة له لا يمكن أن يكون إلهًا، ولا ينبغي أن يتخذ إلهًا»<sup>(٣)</sup>.

ويرى المودودي أنه بقراءة هذه الآيات يتبين أن القرآن يجعل الربوبية مترادفة مع الحاكمية (Sovereignty)<sup>(٤)</sup>؛ فحقيقة الربوبية - عنده - هي السلطة، وحقيقة العبادة هي الطاعة، والنبى هو الممثل للسلطة العليا، كما إن القانون الذي يضع قيود التحريم والتحليل هو قانون الله فقط، وأما القوانين الأخرى - كيفما كانت - فهي باطلة ومردودة. ويعتقد المودودي أن الحكم والسلطة لا يقبل كل منهما التجزئة والتقسيم، فالذي يعتقد أن أمرًا - كائنًا ما كان - يمكن أن يأخذه من دون الله؛ فإنه يأتي بأفعال الشرك؛ مثل الذي يأتي به من يدعو غير الله ويسأله<sup>(٥)</sup>. وبهذا، ينقل المودودي قضية الحكم والسلطة من نطاق الفقه والفروع - كما يعتقد أغلب المسلمين السنة - إلى نطاق العقائد والأصول. وبهذا العرض لم تترك نظرية المودودي أي دور للإنسان في رسم مناهج الحياة - حتى في الفروع والتفاصيل - إذ إن الحاكم هو الله وحده.

## ٢. الحاكمية عند سيد قطب:

تسرّبت فكرة المودودي إلى المفكر الإخواني المصري سيد قطب، فتملكه إعجاب بكتاب «المصطلحات الأربعة»، ووافق في الآراء والأفكار؛ حيث قلل من شناعة عبادة الأصنام في الجاهلية الأولى، ورأى أن الشرك المعاصر أكثر جحودًا؛ لأن جاهلية القرن العشرين - كما ورد في تنظيراته - أساسها الاعتداء على سلطان الله وأخص خصائص

(١) المودودي، المصطلحات الأربعة، م.س، ص ٢٨.

(٢) انظر: م.ن.

(٣) م.ن، ص ٢٩.

(٤) انظر: م.ن، ص ٦٣.

(٥) انظر: م.ن، ص ٣٢.

الألوهية؛ وهي الحاكمية؛ كونها تسندها إلى البشر، فتجعل بعضهم عبداً لبعضهم الآخر... وذلك في صورة ادعائهم الحق في وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين بمعزل عن منهج الله<sup>(١)</sup>. وبذلك يتفق سيد قطب تماماً مع المودودي في أن قبول التشريع من غير الله عبادة لغيره<sup>(٢)</sup>، ويشرح كلمة «لا إله إلا الله»، فيرى أن معناها لا حاكمية إلا لله، ولا شرعية إلا من الله، ولا يفهم منها إلا ردّ الحاكمية إلى الله<sup>(٣)</sup>.

وهنا تلزم الإشارة إلى أن المفسرين من مختلف مدارسهم، ومن عصور متعددة، لم تتفق كلمتهم على أن الآية التي ساقها المودودي وسيد قطب هي نص في ارتداد من لم يحكم بما أنزل الله، كما إن إثبات النفي ليس دليلاً على ضده؛ أي إن وصف من لم يحكم بما أنزل الله بالكفر لا يعني إلزام الناس بالحكم بما أنزل، إلا على مسلك مفهوم المخالفة؛ وهو مفهوم الشرط؛ وهو حجة غير ملزمة من الناحية الدلالية، ناهيك عن أن يكون المراد بما أنزل الله فهماً خاصاً للدين.

وقد نقل سيد قطب فكرة الحاكمية من عقيدة ساكنة عند المودودي إلى عقيدة متحركة؛ حيث يصرّح بأن ربوبية الله وحده تعني الثورة على حاكمية البشر بجميع صورها وأشكالها والتمرد الكامل عليها<sup>(٤)</sup>، ثم يوسّع نطاق حركية عقيدة الحاكمية باتجاه الناس، فيرى أن التحاكم إلى القوانين البشرية - أيًا كانت - هو مخالفة للدين، وإشراك في الحاكمية<sup>(٥)</sup>؛ لأن توحيد الألوهية يعني توحيد الربوبية؛ وهي تعني حاكمية الله<sup>(٦)</sup>. وبذلك فقد أظهر مصطلحاً جديداً؛ هو توحيد الحاكمية.

وقد تعمق المفهوم في تعبير سيد قطب بتصريحه أن هذه الفكرة ليست فكرة اجتهادية للحوار؛ وإنما هي مما عليم من الدين بالضرورة؛ ومعناها أن منكر فكرة سيد قطب كافر

(١) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، م.س، ص ٩.

(٢) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، م.س، ص ١٠.

(٣) انظر: م.ن، ص ٣١.

(٤) انظر: م.ن، ص ٨٠.

(٥) انظر: م.ن، ص ٨١.

(٦) انظر: م.ن، ص ٨٢.

مرتدّ، وأنّ من تحاكم إلى غير شرع الله مرتدّ؛ ف«من حكّم في أمرٍ من أمور حياته غير الله ليس من المسلمين»<sup>(١)</sup>.

ويُعدّ تفسير «في ظلال القرآن» من التفاسير الحديثة، فقد كتبه سيّد قطب في السجن، وضمّنه رؤيته الحركيّة. ومن يتابع تفسيره هذا بخصوص الآيات ذات الصلة بالحكم والحاكميّة يستطع أن يكوّن صورة واضحة عن رؤيته للحاكميّة، وعن الإضافة التي أضافها على ما نظر له مؤسس عقيدة الحاكميّة الشيخ المودوديّ.

ويرى سيّد قطب في تفسيره لآية الكرسيّ<sup>(٢)</sup> أنّ القاعدة المركزيّة التي ينبثق عنها تصوّر الإسلاميّ هي التوحيد؛ وعنه تنبثق الحاكميّة، فيكون الله هو المشرّع للعباد، ويكون التشريع كلّهُ مستمدّاً من شريعة الله، فلا اعتبار لقيمة من قيم الحياة إذا لم يقبلها ميزان الله، ولا شرعيّة لو وضع يخالف منهج الله<sup>(٣)</sup>. كما صرح أنّ الذي حاجّه إبراهيم - على ما ورد في القرآن الكريم - كان منكراً لحاكميّة الله، فلمّا أمره الله أن يحاججه، وأن يبلغه كلمة الله؛ فقد ظهر أنّ الحاكميّة هي رسالة الأنبياء<sup>(٤)</sup>.

وفي تفسيره للآيات الأولى من سورة آل عمران، يرى أنّ لهذا الدين حقيقة مميّزة لا يوجد إلا بوجودها؛ وهي «الطاعة لشريعة الله»؛ وهي الحاكميّة في حياة البشر؛ وهذه هي مثل حاكميّة في تدبير أمر الكون<sup>(٥)</sup>. ويرى أنّ القرآن قد سمّى من لم يحكم بما أنزل الله بـ«الطاغوت»؛ لما فيه من الطغيان بادّعاء إحدى خصائص الألوهيّة؛ وهي الحاكميّة<sup>(٦)</sup>.

وفي معرض تفسيره للآية ٦٠ من سورة النساء، يرى أنّ القرآن إنّما وصم اليهود بالشرك لأنّهم كانوا يتخذون أحبارهم أرباباً من دون الله؛ وذلك لأنّهم منحوهم حقّ الحاكميّة<sup>(٧)</sup>.

(١) سيّد قطب، معالم في الطريق، م.س، ص ٤١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) انظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٧٦.

(٤) انظر: م.ن.

(٥) انظر: م.ن، ص ٣٥٩.

(٦) انظر: م.ن، ج ٢، ص ١٥٢.

(٧) انظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج ٢، ص ١٦٠.

وفي تفسيره للآية ٧٠ من السورة نفسها يذهب إلى أن الحاكمية لله وحده؛ في ما جلّ وفي ما دقّ، وفي ما كبر منها، وفي ما صغر<sup>(١)</sup>.

وفي تفسيره لمطلع سورة المائدة، يرى سيّد قطب أن ادعاء الحاكمية من قبل البشر هو خروج صريح على الدين<sup>(٢)</sup>.

ويتوقّف سيّد قطب كثيرًا في تفسيره للآيات (٤٤-٤٧) من سورة المائدة، حيث يتساءل عن قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان دون العمل؛ إذا كان العمل ينطق بالكفر<sup>(٣)</sup>.

ويشاطر سيّد قطب المودوديّ في «أنّ الزمان استدار كهيتته يوم جاء هذا الدين بـ (لا إله إلا الله)؛ لأنّ بشريّة اليوم ارتدّت إلى عبادة العباد؛ وإن ظلّ فريق منها يردّد قول (لا إله إلا الله) على المآذن، دون أن يدرك مدلولها؛ لأنّه لم يرفض شرعيّة العباد وحاكميّتهم»<sup>(٤)</sup>.

«فالمشرك من أشرك بإحدى خصائص الألوهية؛ سواء بالاعتقاد بألوهية أحد مع الله، أو بتقديم الشعائر التعبدية لأحد مع الله، أو بقبول الحاكمية والشريعة مع أحد مع الله»<sup>(٥)</sup>. ويسمّي سيّد قطب مناقشة فكرة التوحيد ومستنداتها وتأويلها «مماحكة» هدفها التهرّب من الحقيقة، ويرى أنّ التأويل فيها تحريف للكلم عن مواضعه، ثمّ يلج سيّد قطب عالم الصراع السياسيّ؛ باعتبار أنّ مقولة الحاكمية مقولة سياسية، فيقول: «لما يئس اليهود من تدمير المسلمين من خلال الشيوعية أو التبشير، عمدوا إلى إقامة نظم سياسية [تنزيهي] بزّي الإسلام، ولا تنكر الدين جملة؛ لكنّها تحكم بغير ما أنزل الله، وتقصي شريعة الله، والناس يتوهّمون أنّهم يعيشون في مجتمع مسلم»<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر: م.ن، ص ١٦٣.

(٢) انظر: م.ن.

(٣) انظر: م.ن، ص ٣٧٦.

(٤) م.ن، ص ٤٩٤.

(٥) م.ن، ج ٣، ص ٧٨.

(٦) سيّد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج ٢، ص ٤٦٥.

وفي صدد المقارنة بين الجاهلية الأولى والجاهلية المعاصرة يقول: «لقد كان العرب في جاهليتهم الأولى أرقى من مجتمعات الجاهلية العلمية الحديثة؛ لأنهم كانوا - فقط - لا يرون الله مشرعاً؛ بينما الجاهلية الحديثة تنكر عليه حاكميته ويزاولونها هم بأنفسهم؛ فهم أكثر شرّاً؛ ولذلك سّماهم القرآن بثلاث تسميات: الكفر، والفسق، والظلم»<sup>(١)</sup>.

ويلخص سيّد قطب عقيدة الحاكمية بقوله: «قضية التشريع هي قضية الحاكمية؛ وقضية الحاكمية هي قضية الإيمان»<sup>(٢)</sup>. ويرى أنّ حدود العقيدة والإيمان الذي جوهره الحاكمية يتسع حتى يتناول جميع جوانب الحياة؛ فقضية الحاكمية قضية العقيدة<sup>(٣)</sup>.

والمتبّع لتفسير «في ظلال القرآن» يلاحظ فيه:

- أنّه محاولة للبحث عن أسانيد قرآنية لفكرة مكوّنة مسبقاً في ذهن المؤلّف؛ يتلمّس لها نصوصاً مرجعية؛ باختزال دلالتها على المراد الإيديولوجي من دون أن يراعي الاحتمالات الأخرى التي يحتملها النصّ، ومن دون أن يذكرها بوصفها ممّا يمكن أن ينتج النصّ ذاته من معانٍ. وهذا ليس تفسيراً للنصّ؛ إنّما استجداء البرهنة من النصوص المرجعية على فكرة سياسية اتّخذت مظهرًا دينيًا.

- أنّ كتاب تفسير «في ظلال القرآن» لم يكتشف نظرية الحاكمية؛ وإنّما التقطها من المودوديّ، وحاول الاستدلال عليها؛ لأنّها كانت عند المودوديّ أفكاراً غير مبرهن عليها مرجعياً، فلا يمكن اعتبارها اكتشافاً فكرياً لسيّد قطب من النصّ؛ وإنّما هي بحث عن طريق التأويل عن أسانيد لفكرة سياسية بشرية.

- أنّ الذي أضافه سيّد قطب إلى أفكار المودوديّ - علاوة على الإسناد بواسطة تأويل النصوص المرجعية القرآنية وتوجيه دلالتها - هو دعم الفكرة بالسلوك الحركي؛ فقد أوجد الباعث النفسي والعقديّ لمحاولات تحقيق الفكرة على أرض الواقع؛

(١) م. ن. ج ٢، ص ٤٨٣.

(٢) م. ن. ج ٣، ص ١٤٣.

(٣) انظر: م. ن. ج ٤، ص ٤١٦.

برسم إستراتيجية لمستقبل عمل الجماعات الأصولية على وفق ما يحقق الحاكمية.

- توظيف هذا التفسير لسيرة الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم على أنها نماذج عملية لفكرة الحاكمية؛ فهم دعائها، وخصومهم هم المتسلطون على حق الله بالتشريع. ويلاحظ عليه أنه حشد المفاهيم التراثية في سياقها التاريخي محملة بقوتها الدينية، وأسقطها على القضايا المعاصرة للمجتمع مع إحاطتها بالقداسة.

- لم ير سيد قطب مقومات الإيمان في أنه اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان؛ وإنما جعل المدار على قبول الاحتكام إلى الشريعة. وهذا قد يكون تطبيقاً قسرياً ربمّا يتخلله النفاق الذي هو بظاهره موافقة للشريعة وبباطنه مخالفة لها؛ إضافة إلى أن هذا المسلك فيه قدرٌ كبير من الاختزال المضموني للإيمان في جزءٍ منه؛ وهو قبول الاحتكام إلى الشريعة.

- لم تراخِ نظرية سيد قطب المراد من مصطلح «الشريعة» في أنها النص الثابت ذو المعنى المحدد الظاهر ظهوراً مانعاً من مزاحمة ظهورٍ آخر، وكذلك لم تراخِ القدر الضروري من الاجتهاد، وملء الفراغ الذي سمّاه العلماء «منطقة العفو»، أو «منطقة الفراغ التشريعي». فالنظرية ساكنة عن هذا، وتوحي عبارتها في مواضع كثيرة أن صاحبها لا يميل إلى اعتبار هذا النوع من التقنين؛ على الرغم من أنه يتوافق مع الضوابط العامة والقواعد الكلية للشريعة.

- في تفسير ظلال القرآن رؤية تتهم المجتمع المعاصر برمته بعدم فهم التوحيد والإسلام، وترى في الذهنية الأصولية تمجيد الأنموذج الأول من متلقي الشريعة الأوائل؛ وفي ذلك ما فيه من إهدار للحاضر والمستقبل.

- في تفسير سيد قطب تصريح بأن كل الآراء الأخرى في الحاكمية التي تختلف معه هي باطلة، وأنها تحريف لكلام الله؛ ما يدل على انطلاقه من «حالة امتلاك الحقيقة الربانية».

- أشارت بعض المصادر<sup>(١)</sup> إلى أن كتاب سيّد قطب «معالم في الطريق» قد اكتمل في مسوّدته الأولى عام ١٩٦٢ م؛ وكان خلاصة مركّزة من تفسيره في ظلال القرآن، حيث استفاد من خبرته في التفسير، وبرع في كتاب المعالم لإثبات الحاكمية؛ بالعودة المباشرة إلى النصوص، وبناء التحليل على أسس نقلية تختزل الواقع المعاصر بكلّ تداخلاته وتعقيداته في النصوص، بل كان المنهج يقرأ الواقع من خلال النصّ؛ بما ينتقد به مستند الحاكمية.

وبعد هذا العرض التحليلي لفكرة الحاكمية من خلال توصيف المودودي وسيّد قطب، يمكن ملاحظة أمّها:

- منعت البشر من أيّ إسهام في صناعة قوانين الحياة؛ ولو في الفروع والتفاصيل وفي ما سكت عنه النصّ.

- منعت الناس من أن يتحاكموا إلى قوانين البشر كافة؛ فأغلقت باب الإفادة من ثقافات الأمم.

- اعتبرت المشرّع الإنسانيّ والذي يقبل التشريع من الناس مشرّكين.

- قسّمت الناس - بناءً على ذلك - إلى أتباع منهج الله، وأتباع منهج البشر.

- دعت إلى الثورة على أتباع منهج البشر الذين وسمتهم بالجاهلية الجديدة، واعتبرته حرباً مقدّسة هدفها إنقاذ الإنسانية من العبودية.

- قرّرت أنّ دور الأنبياء والرسل هو دور المكلف بالتطبيق والتنفيذ، وأنّ الفقهاء مفسّرون للنصّ فقط.

- ألغت النظرية كلّ شكل من أشكال العلاقة الإيجابية مع الآخر الدينيّ، وافتقدت إلى أيّ فسحة للحوار والتسامح بين الاجتهادات المتعدّدة داخل الفكر الإسلاميّ

(١) انظر: ابن عبد لاوي، المختار: قراءة في الإسلام المعاصر في خطابات التأويل (مقاربة منهجية)، تونس، دار الباسمين، ٢٠٠٦ م، ص ٢٣٦.



نفسه.

- أصبحت نظرية الحاكمية بهذا الشكل القاعدة الفكرية الفلسفية التي نُقلت من نطاق الفقه والاجتهاد - بما يتسم به من مشروعية الاختلاف - إلى نطاق العقائد والأصول الأساسية التي لا مجال فيها للتعدد والاختلاف وتباين الآراء.

### ثالثاً: مناقشة الأدلة القرآنية المسوقة للاستدلال على عقيدة الحاكمية:

ساق منظرو الحاكمية السياسية في الفكر الأصولي المعاصر مجموعة من الأدلة القرآنية للاستدلال على صياغتهم الإيديولوجية للحاكمية، وسنعرض أهمها ونبين وجه الدلالة فيها ونناقشها.

١. قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ الْكَاسَ وَالْأَخْشُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِكُمْ قِليلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ \* وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ \* وَقَفَيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ مَصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ۗ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ \* وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١﴾.

تقريب الدلالة: إن تفسير الآية، طبقاً لسبب نزولها وحصرها في كونها خطاباً لليهود، ليس صائباً؛ لأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص سبب النزول، وهو قول جماهير أهل العلم. ومقتضى ذلك: أن الآية، وإن كانت قد نُزلت في اليهود أو في واقعة بعينها، فإن حكمها يعم الناس جميعاً في جميع العصور وعلى اختلاف الوقائع وتنوع الأحداث.

وعليه، فلا وجه لحصر الآية في اليهود. ومن جهة الدلالة، فقد صُدّرت الآيات الثلاث بلفظ «مَنْ»، وهي من ألفاظ العموم؛ أي دخول كلّ عاقل تحت حكم الآية، ودلالة العموم استغراقية شمولية لكلّ من يدخل في حكمها<sup>(١)</sup>.  
نقد الدلالة:

### أ. دلالة الآيات بحسب السياق وأسباب النزول:

سبب نزول الآية الأولى - كما ورد في كتب التفسير ومصنّفات أهل السنّة - أنّها نزلت في اليهود عندما زنى رجل منهم، وكان حكمه في التوراة الرجم، فسألوا الرسول ﷺ في شأنه، فلمّا سألهم عن حكمه في التوراة كتموه وجحدوه وأدّعوا حكماً على الله غير ما جاء في التوراة<sup>(٢)</sup>، وعندئذ وسّمهم بالكفر؛ لأنهم كتموا الحكم الإلهي وجحدوه وغيروه.

ويشير النصّ القرآنيّ إلى أنّ اليهود كتموا حقيقة حكم التوراة في الجناية تلك؛ فقال: ﴿وَلَا تَشْرَوْا بِبَابِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، وعندئذ قال: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، حيث يظهر من النصّ أنّ الذين وسّمهم القرآن بالكفر هم أولئك الذين علّموا حكم الله وأخفوه عمدًا، ورجوا حكماً آخر، على الرغم من أنّهم يزعمون أنّ توراتهم فيها هدى ونور وشريعة، وقد حكم بها النبيون، فالكفر الذي في الآية على فرض أنّنا اعتبرناه «خروجاً من الدين» لا يتحقّق على وفق منطوق الآية، إلا مع الجحد والعناد والضميمة التي تنتقل من حكم الله عامدة مستحلّة إلى حكم آخر؛ بغية تخفيف الحكم. وقد جاء الوصف في ما بعد هذا المقطع بالظالمين والفاستقين لحيثياتٍ أخرى.

وتؤكد الآية الثانية مبدأ القصاص - إلا إذا تصدّق المجنيّ عليه - فهو كفّارة له. ثمّ تنصّ الآية على أنّ من لم يحكم بالقصاص ظالم؛ والظلم أنّ يُترك الجاني دون عقاب مستحقّ، والظالم أعمّ من الكافر، ثمّ يطالب النصّ أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه، ويورد أنّ من لم يحكم بما فيه فأولئك هم الفاسقون؛ أي «العصاة». ويظهر هنا أنّ

(١) انظر: الأندلسي، محمد بن يوسف: تفسير البحر المحيط، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١م، ج ٧، ص ٨٦.

(٢) انظر: الواحدي، علي بن أحمد: أسباب نزول آيات القرآن، ط ١، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٧٠.

الجملة الشرطية في الآية كانت واحدة: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾، وأن جوابها تعدد في سياق ثلاث آيات متتابعات، ومن تعدد الأوصاف يتبين:

- أن الجاحد المستحل الذي يبحث عن حكم من قانون آخر بغية الحصول على حكم غير حكم الله، هو «كافر»، وإن اختلفوا في كفره؛ فقال أكثر المفسرين إنه ليس كفر اعتقاد؛ وإنما كفر عصيان.

- أن من لم يعاقب الجناة بالقصاص هو ظالم.

- أن أهل الإنجيل إذا تركوا الاهتداء به فهم فاسقون عصاة.

فالتحليل السياقي للنص لا يساعد أبداً دعاة الحاكمية الذين يحتجون بهذه الآية على كفر من حكم بشرع غير شرع الله بلا جحد ولا استحلال ولا معاندة مع الله، ولا يساعد على تكفير الناس الذين وجدوا نظاماً قانونياً تلزمهم به الدولة، فساروا وفقه؛ فكل ذلك حكم باللازم، وهو لازم مدعى للنص غير لازم.

- إن تعدد الأوصاف (كافرون/ فاسقون/ ظالمون)، على ما بينها من تفاوت في المعاني، دليل على أن المراد يتبع سياق الجملة الشرطية ذاتها، وتعددها على جملة شرط واحدة من الفسق إلى الظلم - وكلاهما من جنس العصيان - يجعل لفظ الكفر من الجنس ذاته؛ أي كفر النعمة، وليس كفر الجحود.

فمن السياق ومن أسباب النزول يظهر أن النص القرآني المستدل به ظني الدلالة على مدعاهم؛ لأنه يحتمل وجوهاً متعددة؛ ولا يصلح ظني الدلالة مستنداً للتكفير. ثم إن الكافر كُفر الاعتقاد هو العائد المصمم على ترك حكم الله؛ ولذا أريد من الكفر الوارد في الآية ٤٥ الكفر الأصغر؛ وهو كفر الذنوب والمعاصي، وليس كفر الاعتقاد؛ لأن الحكم بما أنزل الله من أعمال الجوارح، وترك العمل لا يكفي حجة على كفر صاحبه؛ وإن كان ينتقص من إيمانه. كما إن تعدد الوعيد (الكافرون/ الظالمون/ الفاسقون) مرتبط كل واحد منه بسابقه من النص؛ بحيث يُشعر بالتجانس.

وقد تساءل الدارسون عن جزاء من لا يحكم بما أنزل الله في الآية: هل هو جزاء للفرد، أم هو خطاب للجماعة، أم هو حكمٌ خاصٌّ بالدولة؟

فإذا قلنا: إنّه يخصّ مَنْ يقدر على العمل بما أنزل الله - تعالى؛ - فهو خاصٌّ بالدولة والحاكمين فيها؛ فلا يشمل الأفراد، ولا الجماعات؛ وبالتالي، تعميم الحكم واستغلاله حجةً ومستنداً لتكفير الناس فيه تعدية لا دليل عليها؛ لأنّ عامة الناس لا يتحدّد صلاحها بحسب حكّامهم!

### ب. دلالة الآيات عند الصحابة والتابعين:

اختلف الصحابة في دلالة الآية اختلافاً واضحاً نقله المفسّرون؛ فعن ابن عباس أنّه يراها في من يجحد حكم الله، فلا يجوز تعميمها على من لا يجحد. وعن ابن مسعود أنّه يرى عموم الآية في الكفار الذين غيروا حكم الله. وعن البراء بن عازب أنّه يرى نزولها في الكفار خاصّة، فلا دليل على جعلها في المسلمين. ومعه الضحّاك وعكرمة وقتادة<sup>(١)</sup>؛ من التابعين.

### ج. دلالة الآيات عند المفسّرين:

ورد الاختلاف بين المفسّرين في المراد من الكفر الوارد في هذه الآيات؛ فقال الرازي إنّ المقصود من النصّ تهديد اليهود لإقدامهم على تحريف الحكم بتغيير حدّ الزاني، وإنكار حكم الله، ولأجله؛ فهم لا يستحقّون وصف الإيمان<sup>(٢)</sup>. وقد وضح أنّ المراد من قوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ هم اليهود، وعقب بأنّ الخوارج احتجّوا بهذه الآية؛ فقالوا إنّ كلّ من عصى الله هو كافر، وخالفهم جمهور الأئمّة؛ وهم أهل الحقّ في محاكمة الرازي للأراء.

(١) انظر: الطوسي، محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، ط ١، النجف الأشرف، المطبعة العلميّة، ١٩٦٥م، ج ٣، ص ٥٣٢؛

الراوندي، سعيد بن هبة الله: فقه القرآن، ط ٢، قم المقدّسة، مكتبة المرعشيّ النجفيّ، ١٤٠٥هـ.ق، ج ٢، ص ٢.

(٢) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، م، س، ج ٥، ص ٢٦٧؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور،

ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ.ق، ج ٢، ص ٣٧٩.

ونقل الرازي عن عطاء أن المراد بالكفر - هنا - ليس الكفر الذي يُخرج المرء من الملة؛ وإنما هو دون الكفر الاعتقادي، ومثله ورد عن طاووس؛ فهو ليس كالكفر بالله واليوم الآخر. وردّ الرازي هذا التأويل واصفاً إياه بالضعف؛ لأنّ الكفر إذا أُطلق انصرف إلى الكفر بالدين<sup>(١)</sup>، كما نقل عن أبي الأنباري أنّ المعنى يمكن أن يكون أنّ من لم يحكم بما أنزل الله؛ فقد فعل فعلاً يضاهي الكفر؛ وقال الرازي: وهذا ضعيف أيضاً؛ لأنّه عدول عن الظاهر بلا موجب<sup>(٢)</sup>.

ونقل عن عكرمة: أنّ الوعيد يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه. أمّا من عرف بقلبه وبلسانه وأتى بما يضاده؛ فهو حاكم بما أنزل الله، فلا يدخل تحت مسمّى الكافرين. وقد عقب الرازي على هذا بالقول: وهذا هو الجواب الصحيح<sup>(٣)</sup>.

وأما الزمخشري، فقد قال إنّ المراد بالآيات الثلاث المتقدمة خاصّ بأهل الكتاب، فمن جحد حكم الله منهم فقد كفر، ومن لم يحكم به - وهو مقرّ - فهو ظالم أو فاسق<sup>(٤)</sup>.

وعند الطوسي في التبيان أنّها عامّة؛ في من حكم بغير ما أنزل الله مستحلاً لذلك<sup>(٥)</sup>.

ويرى الطباطبائي في الميزان أنّ الآيات الثلاث متّصلة الأجزاء يرتبط بعضها ببعضها الآخر، وأنّ وصفهم بالكافرين لأنّهم لم يلتزموا بالميثاق الذي تعاهدوا فيه على حفظ كتابهم<sup>(٦)</sup>، وعلى أن لا يشترطوا بآيات الله ثمناً قليلاً. وقال: «لقد اختلف المفسرون في معنى كفر من لم يحكم بما أنزل الله على آراء... وهي مسألة فقهية، الحقّ فيها أنّها المخالفة لحكم شرعيّ أو لأيّ أمرٍ ثابتٍ في الدين في صورة العلم بثبوتها، مع الردّ له والقدرة على العلم به. أمّا ما لا يوجب علماً، فلا يوجب كفراً ولا فسقاً؛ لكونه قصوراً يعذر فيه»<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، ج٦، ص٦٨.

(٢) انظر: م.ن.

(٣) انظر: م.ن.

(٤) انظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشّاف عن غوامض التنزيل، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ص٦٦٩.

(٥) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج٣، ص٥٣٣؛ الرواندي، فقه القرآن، م.س، ج٢، ص٢.

(٦) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ط٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٥ هـ، ج٥، ص٢٠٠.

(٧) م.ن.

وفسّر الفيض الكاشاني وصف الكافرين بأنّه يعود على الجاحد، وأمّا وصف الفاسقين والظالمين؛ فيعود على من أقرّ بقلبه وترك العمل به<sup>(١)</sup>.

وأما القرطبيّ، فقد صرفها إلى أهل الكتاب؛ مستدلاً بأنّ سورة المائدة كلّها نزلت فيهم، فلا يمكن حملها على المسلم تارك العمل بالأحكام؛ لأنّ المسلم لا يكفّر وإن ارتكب كبيرة... واختار القرطبيّ أن يقدر في الآية إضماراً؛ بمعنى: ومن لم يحكم بما أنزل الله راداً على الله أو جاحداً؛ فأولئك هم الكافرون<sup>(٢)</sup>.

ووافق ابن عاشور مؤولاً النصّ بأنّ من لم يحكم بما أنزل الله؛ فإنّ فعله شبيه بأفعال الكافرين<sup>(٣)</sup>.

ونصّ ابن عطية على أنّ جماعة عظيمة من أهل العلم قالت: إنّ تكفير الآية لأمرأء هذه الأمة تكفير معصية؛ لا يُخرجهم من الإيمان. ولفظ الآية خاصّ عنده.

واستدلّ الفاضل بن عاشور بالسياق وسبب النزول على أنّ الآية خاصّة باليهود؛ لأنّهم اشتروا آيات الله ثمناً قليلاً، ف«من» في الآية ليست للعموم؛ وإنّما للعهد. ويقول إنّ جمهور المفسّرين من أهل السنّة يرون أنّ الآية مجمّلة؛ لأنّ ترك الحكم بما أنزل الله يقع على أحوال كثيرة، ولا بدّ من بيان الإجمال في أدلّة أخرى. وحتىّ يوسم التارك لحكم الله بالكفر؛ لا بدّ من أن يكون جاحداً له أو مستخفاً به، أو طاعناً في حقيقته، بعد ثبوت كونه من عند الله، ثمّ قال: وهذا هو قول ابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، والحسن البصري<sup>(٤)</sup>.

لقد اتّفق علماء المسلمين على أنّ من ترك شيئاً من واجبات الدين لا يُعدّ كافراً؛ ما دام غير مستحلّ ولا مستبيح. ولا خلاف في هذا الأمر عند المسلمين -إلا ما نُقلَ عن الخوارج- وبهذا قال كثيرٌ من العلماء؛ منهم: الطبري، وابن القيم وغيرهما.

(١) انظر: الكاشاني، محسن بن محمد بن مرتضى: تفسير الصافي، ط ١، مشهد المشرفة، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ٤٣.

(٢) انظر: القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ.ق، ج ٢، ص ٧٥.

(٣) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ط ١، تونس، الدار التونسيّة، ١٩٨٢م، ج ١، ص ١٩٤.

(٤) انظر: م. ن. ج ٤، ص ٢٠٧.

وقال ابن تيمية: «لا نكفر مسلماً بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل»<sup>(١)</sup>. وإنما يكفر المستحل أو الجاحد، لا لأنه ترك الحكم؛ وإنما لأنه استحل ما حرمه الله وجحد حقه.

٢. قوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾<sup>(٢)</sup>.

تقريب الدلالة: إن جملة الحصر (النفي والاستثناء) تحصر الحكم مطلقاً بالله - تعالى -، وأمره بأن لا تكون العبادة إلا له بمعنى الطاعة؛ فدلّت الآية على مشروعية الحاكمية.

يقول سيّد قطب في تفسير هذه الآية: «الربوبية لا تكون إلا لله، ولكن الشر في الجاهليات المتعددة الأشكال [التي] تعطي لنفسها خاصية الحكم والسلطان، والله لم يجعل لها سلطاناً، ولم ينزل بها من سلطان. ومن ادعى له هذا الحق فقد نازع الله في ألوهيته، سواء أكان فرداً، أو طبقة، أو حزباً، أو أمة، أو الناس جميعاً. ومن نازع الله، فقد كفر كفراً بواحاً، ويعتبر كفره من المعلوم من الدين بالضرورة حتى يحكم هذا النصّ وحده، وليس شرطاً أن يقول: «أنا الله»، إنّها بمجرد أن ينحى شريعة الله، ويستمدّد القوانين من مصدر آخر، وبمجرد أن يقول: «إنّ غير الله مصدر السلطات»، ولو كان مجموع الأمة أو مجموع البشرية؛ إنّها مصدر الحاكمية هو الله»<sup>(٣)</sup>.

نقد الدلالة: لقد جاءت الآية في سياق ذمّ عبادة الأوثان والأصنام؛ أي إنّها تنطوي على فعل جحد ألوهية الله؛ خالقاً ومُوجداً، وليست في مجال العمل والالتزام بالتكاليف؛ وسياق الآية كافٍ في تحديد وجهتها ومقامها.

٣. قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾<sup>(٤)</sup>.

تقريب الدلالة: يرى سيّد قطب أنّ الآية نصّ في أن لا يكون للمؤمنين دستور ولا

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: مجموع الفتاوى، ط١، عمان، دار الجليل، ١٩٩٧م، ج٢، ص٢٨٢.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) سيّد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج٤، ص٣٠٩.

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

قانون؛ إلا شريعة الله ورسوله<sup>(١)</sup>، وأنها تقرّر قاعدة «أنّ الأمر لله ولرسوله»<sup>(٢)</sup>.

نقد الدلالة: لقد دلّت الآية على أنّ أمر الرسول ﷺ مانع من الاختيار وموجب للامتثال؛ أي لا يصحّ من مؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الاختيار؛ بل الواجب أن يجعلوا رأيهم تبعاً لرأيه. وقوله - تعالى -: ﴿ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ فيه تصريح بالمعصية؛ وهي مرتبة دون الكفر، وتصريح بالضلال بمعنى التيه.

وقد نبّه صاحب التحرير والتنوير على أنّ كلمة قضى؛ أي إذا عزم أمره، ولم يجعل للمأمور خياراً في الامتثال<sup>(٣)</sup>.

ويقول الرازي: إنّ قضاء الله - تعالى - أمره التكويني<sup>(٤)</sup>.

وقد تتبّع الأنصاريّ المفردة في جذرها اللغويّ والقرآنيّ؛ فلم يجدها إلا في «الحكمة»، أو «الفصل بين المنازعات»، ولم يدلّ مرّة على كونه مصطلحاً سياسياً<sup>(٥)</sup>؛ فنفي المرجعيّة القرآنيّة للمفهوم.

### خاتمة:

لقد مزج المودوديّ بين المفهوم الإلهيّ للحكم والمفهوم السياسيّ للإنسانيّ للأمر، كما تبنّى سيّد قطب الفكرة بمفهومها الإطلاقيّ في أنّ نظرية الحاكميّة منفصلة عن نظريّة الاستخلاف، وكان الأولى أن تكون الأخيرة مكتملة لها؛ إذ تُعدّ النظريّتان رؤيةً مختزلةً ذات بعدٍ واحدٍ. وهي تقف - هنا - حائلاً أمام نظريّة الفراغ التشريعيّ التي تتولّى إشغال الفراغ بين النصّ الثابت والمحدّد، والمتغيّرات الحادثة واللامحدودة؛ فتكون الحاكميّة

(١) انظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج ٤، ص ٤٨.

(٢) م.ن، ج ٦، ص ٨٢.

(٣) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٢٦٠.

(٤) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، ج ٦، ص ٣٠٧.

(٥) انظر: الأنصاريّ، محمد جابر: التأزم السياسيّ عند العرب، ط ١، بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات، ١٩٩٩م، ص ١٦٣.



نظرية للسلطة، وليس نظرية للدولة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على التنظير الفكري والعقدي للحاكمية - حسب المفهوم الأصولي - الملاحظات النقدية الآتية:

- إن مفهوم الحاكمية مفهوم فقهي؛ لكونه من مسائل الولايات العامة وسياسة الحكم، والفقهاء من الفروع التي تكثر فيها مساحات المتغير؛ بخلاف المفهوم العقدي الذي تكثر فيه مساحات الثابت. وعلى الرغم من هذا التسالم التقليدي في الفكر الإسلامي؛ فإنّ الذهنية الأصولية نقلته من نطاق الفروع إلى نطاق الأصول الاعتقادية والأفكار المركزية المؤسسة؛ أي من الفقه السياسي إلى مصاف التوحيد والاعتقاد؛ حتى قدّمه بعضهم على توحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، وسماه «توحيد الحاكمية»، وقرّر أنّ الإخلال به نقض لأصول التوحيد؛ وبذلك تلاحظ سمة التركيز واختزال العقائد والمفاهيم في جزئيات وتطويرها؛ بحيث تعبر عن متطلبات الإيديولوجيا الوظيفية المصلحية المرتجاة من المعرفة، فلقد تمت عملية زحزحة المفهوم من مدلولاته الشرعية والمعرفية، وإقحامه في ميادين أكبر، وإعطاؤه أبعاداً دلالية أكثر، حيث وضعه المودودي مصوغاً برؤية مصلحية ضمن الحيز السياسي المعتضد بالاعتقاد. أمّا سيد قطب فقد نقله تماماً إلى الحيز الاعتقادي التغييری، وأعطاه زحماً حركياً.

إنّ نقل الموضوع إلى حيز العقائد يعود على أصله بالنقض؛ لأنّ جمهور أهل السنة يرون أنّ الإيمان يزيد وينقص، ولا يكون الخروج منه إلا بالحدود، فترك العمل بالشرعية يقلل من درجة الإيمان ولا يكفر. وبهذا يلاحظ أنّ الصياغة الأصولية للحاكمية قد خرجت على مبدأ مهم من مبادئ الإيمان التقليدية لدى جمهور أهل العلم، وأنها وضعت رؤية جديدة مضادة تماماً لما كان عليه الحال لدى الأسلاف الذين قامت الأصوليات الإسلامية على احترام ما استقرّوا عليه من مبادئ؛ وأهمها عقائد السلف.

(١) انظر: عمارة، محمد: أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٠م، ص ١٩٨.

- يرى باحثون أنّ فكرة الحاكمية مأزومة النشأة في سياق صدامي بين المسلمين الهنود والسيطرة البوذية في الهند، وبين الإخوان وحكومة عبد الناصر في مصر، وكان يفترض أن تظهر بعد سقوط الخلافة العثمانية؛ لمواجهة ما سببه احتلال الغرب للعالم الإسلامي من تغييرات في أنظمة الحكم والدساتير<sup>(١)</sup>.

- إنّ مفهوم الحاكمية في تفاصيله يقع في منطقة ضبابية؛ لأنّ غايته تطبيق الشريعة؛ علمًا أنّ للشريعة إطلاقين؛ الأوّل منها: النصوص الثابتة القاطعة والمحكمة. والثاني منها: النصوص كافة، واجتهادات الفقهاء وآراؤهم.

هذا الموضوع يتداخل فيه البشري والإلهي؛ حيث ظهرت طروحات أخرى؛ مثل: حاكمية الكتاب، أو حاكمية البشر في ظلّ الشريعة، ولا يزال الأمر في نطاق إيديولوجيا مصالح الجماعات الأصولية.

- شخصّ بعض الدارسين سمة الانتقائية الذرائعية في الذهنية الأصولية عند عرض الأصوليين للحاكمية والتحيّز في التعامل مع النصوص ومع النقول الواردة عن العلماء التاريخيين، فكانت أبحاثهم فروعًا ملحقة على غير أصل، أو توظيفًا لآراء تراثية لم تكن تعنى بنظام الحكم<sup>(٢)</sup>.

- إنّ من الآثار الخطيرة لنظرية الحاكمية أنّها محاولة فكرية لنقض مفهوم القانون والعلاقات الدولية في شكلها المعاصر، كما تحوّلت من رؤية فكرية إلى ممارسة عملية تجرّم الحكومات، وتدين أنظمة الحكم، والأخطر أنّها تعدّت في ذلك إلى تجريم المجتمعات والمؤسسات وأفراد الناس.

- يرتبط مفهوم الحاكمية ذهنيًا بالثيوقراطية التي سادت في أوروبا في العصور الوسطى، والفواجع التي حصلت فيها؛ لأنّ المدلول الجوهري لها أنّها سلطة

(١) انظر: الدايني، يوسف: فتنة الحاكمية (قراءة في ممارسة جماعات الإسلام السياسي)، دبي، مركز المسبار للدراسات، ٢٠٠٧م، ص ٢٢٠.

(٢) انظر: م.ن.

تحكم باسم الله، وتصبح تصرّفاتنا السياسيّة كأحكام الله، ومن يعارضها يُعدّ معارضاً لله. وبذلك يختفي الفارق بين مفهوم تحكيم الشريعة، وبين حكم الله؛ وهذا ما أدّى بالمفكّر طه جابر العلواني إلى طرح الفكرة تحت عنوان «حاكميّة الكتاب»؛ أي الالتزام بما جاء بالقرآن نظاماً قانونياً. لكن يبقى التساؤل: هل آراء المفسّرين والفقهاء تأخذ صفة أحكام الله؟!

إنّ هذه الرؤية مجملّة تصادر فقه الاجتهاد والمتغيّرات والفراغ التشريعيّ، وتجعله في دائرة المحظور وجوداً وشرعيّة؛ ولهذا نجد أنّ أحد الباحثين قد اقترح أن تسمّى «حاكميّة الإنسان في ظلّ الشريعة»؛ بمعنى مرجعيّة الشريعة.