إشكاليّة الحاكمية بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر: "مقاربة بينيّة"

روضة الدرواز

تُعتبر إشكاليّة الحاكميّة إشكاليّة جدليّة في الخطاب الدينيّ والسياسي المعاصر منذ سقوط الدولة العثمانية التي كانت تتّخذ من الخلافة نظامًا للحكم، فسقطت وسقط معها سنة أربع وعشرين وتسع مائة وألف على يد مصطفى كمال أتاتورك بتركيا. لذا، أعيد طرح مفهوم الحاكميّة كإيديواوجيا سياسيّة ودينيّة نادت بها أصوات متعدّدة من قبيل أبي الأعلى المودودي والسيّد قطب وغيرهما في المجال العربي والإسلاميّ لإعادة بناء دولة الخلافة كردّ فعل على التحدّيات التي يواجهها المجال العربي والإسلامي. في المقابل ظهرت أصوات أخرى ترفض العودة إلى نموذج نظام الخلافة وتنقده مثل دعوة علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي بيّن فيه أنّ "الخلافة والنيابة"[1] نتاج بشريّ غطاؤه دينيّ، فأضيف إليه طابعًا قُدسيًّا لإثبات شرعيّته وضمان عدم معارضته باعتباره نظاما إلهيًّا لا بشريًّا. وهو ما جعل التيّار الحداثي بداية من عصر النهضة يطرح نظامًا مدنيًا علمانيًّا يفصل الدين عن السياسة، ينبع من إرادة الشعب لا الخليفة، تسيّيره القوانين الوضعية المدنيّة لا النصوص الماضويّة للشريعة الإسلاميّة لكونها جامدة لا تستجيب لمقتضيات الواقع الحيّ المعاصر.

سنشتغل بهذه الإشكاليّة وفق نموذجين متباينين في طرح إشكاليّة الحاكميّة بين الدين والسياسة، وهما أبو الأعلى المودودي من خلال كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن"[2] ومحمد شحرور من خلال كتابه "الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة"[3].

إنّ دافع الاختيار لهذين النموذجين مكمنه طبيعة الخطاب لكلّ من المودودي وشحرور. فالمودوديّ مُمَثّلٌ مُؤَسّسٌ لفكرة الحاكميّة وإعادة إنتاج خطابها في الفكر السياسي الإسلاميّ المعاصر، في حين شحرور مُمثّل لتفكيك خطاب الحاكميّة ونقده والدعوة إلى ضرورة فصل الدينيّ عن السياسي وفقًا لقراءة تاريخيّة ولغويّة ومعرفيّة يسرّت له البحث عن جذور الحاكميّة سياقًا وتحوّلًا ففكّكها مقدّمًا رؤية مختلفة ومتناقضة عمّا قدّمه المودودي.

تناقش إشكاليّنا، أوّلًا؛ مفهوم الحاكميّة، فهو مفهوم معقّد أثار جدلًا واسعًا في الخطاب العربي والإسلاميّ المعاصر، ذلك أنّه مفهوم إشكاليّ يتشابك فيه الدينيّ بالسياسي، والتاريخيّ بالفلسفيّ، والاجتماعي بالأخلاقي. فهو مرتبط بمفاهيم كالسيادة والقانون والسلطة والأخلاق من منظور ثيوقراطيّ تكون فيه السيادة لحاكميّة الله لا للشعب، والقانون للشريعة الإسلاميّة بفهمها الماضويّ ذي القراءة الواحدة لا للقوانين المدنيّة الوضعيّة، والسلطة مصدرها الله وحقّ خالص له بتنفيذ إرادته لا الشعبَ وإرادتَه، والأخلاق مرتبطة بالتسليم بحاكميّة الله، فهي ثابتة لا تتغيّر لكونها منبثقة عن شرع الله. لذا لا يسعُنا مقاربة "إشكاليّة الحاكمية بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر" مقاربة من زاوية تخصّصيّة واحدة، فبذلك سنقع في فخّ الاختزال والتبسيط، فالإشكاليّة معقّدة ومركّبة، ولهذا سنقاربها مقاربة بينيّة مركّبة، حتى نقرأ الخطاب الدينيّ والسياسيّ الذي قامت عليه فكرة الحاكميّة من مختلف المقاربات التاريخيّة والسياسيّة والسوسيو – ثقافية وتحليل الخطاب.

ثانيًا؛ النظر إلى التناقض الصارخ في مقاربة مفهوم الحاكميّة بين المودودي وشحرور في ضوء السياقات التاريخيّة والمعرفيّة المتغيّرة التي أنتجت كل رؤية، فنفكّك الأسس الفلسفيّة واللاهوتيّة والتأويليّة التي قام عليها خطاب الحاكميّة لكلّ من المودوديّ وشحرور، فكيف فهم كلّ منهما المفاهيم الأساسيّة المتّصلة بإشكاليّة الحاكميّة، كالألوهيّة والسيادة والتشريع؟

ثالثًا؛ النظر في منهجيّة تعامل كلّ منهما مع النص

الدينيّ، فكيف تعامل المودودي مع النص القرآني وجعله مرجعًا أساسيًا ومباشرًا على المستوى السياسيّ في الحكم والتشريعيّ في القانون؟ وكيف أثّر ذلك على تضيّيق أفق الاجتهاد والتأويل لصالح النص القرآنيّ؟ وكيف وظّف شحرور الآليات اللسانيّة والتأويليّة والتاريخيّة ليُفكّك بنية خطاب الحاكميّة المودوديّة حتى يؤسّس لقراءة معاصرة للحاكميّة تفصل بين الديني والسياسي، وتؤسّس إلى حاكميّة بشريّة لا إلهيّة تفسح المجال للاجتهاد البشريّ في تنظيم الشؤون الدنيويّة والسياسية في الدولة والمجتمع؟

رابعًا؛ المقارنة بين رؤى كلّ من المودودي وشحرور للدولة ووظيفتها وعلاقتها بالمجتمع. فكلّ منهما قدّم مشروعَ دولة مختلف عن الآخر. فالأوّل قدّم رؤية ثيوقراطية للدولة تحكمها حاكمية الله، وهو النموذج الذي تأثّر به نظام دولة باكستان والثاني نقض ما ذهب إليه الأوّل فقدّم بديلًا مدنيًّا يواجه من خلاله أزمة الدولة الوطنية في الوطن العربي وتحدّياتها.

I. السياق التاريخيّ والسياسيّ والمعرفيّ لتشكّل الحاكميّة

1. الدلالة اللغوية والقرآنية للحاكميّة

يعود الأصل اللغويّ للحاكميّة إلى مادة (ح،ك،م) وهو مصدر صناعي، له معان عدّة؛ القضاء والمنع والحِكمة. فـ "قضاء الحُكم بضمّ الحاء، وجمعه أحكام، تقول حكم بينهم أي قضى، وحَكَمَ له وحَكَمَ عليه، وقال الأزهري الحُكم القَضَاءُ بالعدل"[4] والمنع، فحدّده ابن فارس في مقاييسه "الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع وأوّل ذلك الحكم، وهو منع الظلم وسُميّت حَكَمة الدابة لأنّها تمنعها"[5] والحكمَة بمعنى الحُكم "الحُكم بالحِكمَة في قوله تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[مريم/12]، وقال (ﷺ) "الصمت حكمٌ وقليل فاعله، أي الحِكمَة...، ﴿إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيد﴾ أي ما يريده بجعله حِكمَة وذلك حثّ للعباد على الرضى بما يقضيه"[6] و"استخدم مفهوم ٱلْحُكْمُ وٱلتحكيمُ وٱلحكومة بمعنى القضاء والفصل في الخلاف على ضوء التنزيل الحكيم"[7].

لم يرد مصطلح الحاكميّة بلفظه الصريح في النص القرآني، بل ورد بلفظ الحُكم ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلاَّ للهَّ أَمَرَ أَلاَ تَعْبُدَ إِلاَّ إِيّاهُ﴾[8]، ولفظ الحاكم ﴿أَلَيْسَ اللهُّ بِأَحْكَمِ الحَاكِمِينَ﴾[9].

شكّلت الدلالات اللغويّة والقرآنية مفهوم الحاكميّة، وقد تمّ استعماله في الخطاب المعاصر لا بمعنى الإيمان والتوحيد وأن لا نُشرك به شيئًا والعلم والفقه والقضاء بالعدل، بل بمعنى تولّي السلطة السياسيّة والتشريع، وهو ما جعل منه مفهومًا ذو أبعاد سلطويّة سياسيّة وسوسيولوجيّة، التي ظهر تشكّلها في الخطاب الإسلامي مع أبي الأعلى المودودي ثمّ سيّد قطب الذي سار على نهجه، ثمّ تفكيك هذا المفهوم ومرجعيّاته مع محمد شحرور الذي حاول أن يقدّم قراءة معاصرة للحاكميّة تختلف عن رؤى المودودي لها. لكن قبل الولوج إلى تحليل إشكالية الحاكمية في الخطاب الإسلاميّ للمودودي ثمّ تفكيكه ونقده مع شحرور علينا أن نبحث عن جذورها وتأصّلها في السياق التاريخي السياسي الإسلاميّ، وهو ما يفرض علينا قراءة سياقيّة لإشكالية الحاكميّة مفهوما وإديولوجيا سياسيّة.

2. السياقات التاريخيّة والسياسيّة

انبثق مفهوم الحاكميّة عن معارك خاضها المسلمون بين فريقيْ علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان حول أحقيّة الخلافة، فلمن؟ وأهمّ معركة خاضها هؤلاء معركة صفّين فـ "عندما التقى الجمعان في صفّين ودارت رحى حرب ضروس أكلت من الفريقين فوق ما توقّع الناس"[10] فـ "لئن كان القائدان علي ومعاوية وكذلك محيطهما... قد ظلّوا متمسّكين بمواقفهم، وبالتالي كانوا متمسّكين بالحرب، فإنّ سواد رجالهم... لم يكونوا متحمّسين لمجابهة واسعة... دون انتصار لهذا الطرف أو ذاك... لقد كانت صفّين أكبر تجمع عربي شهده التاريخ، ستّون ألف مقاتل من كل جانب..."[11].

طال القتال فـ "أوشك النصر أن يتحقّق لجيش علي لولا أن ظهرت دعوة التحكيم"[12]، التي خطرت بالعقل السياسي والعسكري لمعاوية إنّها "استراتيجيّة خطاب Strattégie de discours"[13]، وهي استراتيجيّة عسكريّة، ليُجبر عليًّا وجيشه على التفاوض ووقف الحرب. فدعا إلى رفع كتاب الله، ذلك أنّه "أمر برفع المصاحف المتوفّرة على رأس الأسنّة وأن يُدعى العراقيّون إلى كتاب الله ليحكم بيننا وبينكم، وهنا المصاحف التي تحمل كلام الله، أي الحقيقة وما يجمع كلّ المسلمين ويوحّدهم... إنّه القُدُسيّ الذي يدخل في اللعبة ولكن بطريقة ملموسة. إنّه من الخطأ التامّ أن نرى في ذلك خدعة شيطانيّة لتجنّب الهزيمة، استخدامًا آليًا للقرآن

لإنقاذ الذات والمكر بالآخر، فلم يكن معاوية مغلوبًا ولا على طريق الانهزام، إنّما كان يستعمل اللغة الوحيدة الممكن فهمها، لغة الرمز كما أنّه يلتجئ إلى المرجع المشترك الوحيد، وهكذا توقّفت المعركة، حين قرّر العراقيّون الاستجابة إلى معركة الكتاب..."[14] إذن لجأ معاوية إلى "النص الأعلى"[15] وهو النص المؤسس للإسلام وما له من سلطة مطلقة تؤثّر في الآخر فتمهّد له الطريق لكسب المعركة وحسمها. ونلاحظ أن معركة صفّين دفعت إلى ظهور التحكيم، فهي إحدى المرتكزات التاريخيّة والجيوسياسيّة لتشكّل نظريّة الحاكميّة، فهي تعبّر عن "وقائع خطابيّة"[16] مكّنتنا من أن نُمارس "أركيولوجيا معرفيّة"[17] نُفكّك من خلالها لها "المقام السياقيّ"[18] التاريخي والسياسيّ الذي انبثق عنه "ملفوظ"[19] الحاكميّة الذي تعاضد فيه الدينيّ بالسياسي، فأثار جدلًا بينهما؛ نظريًّا على مستوى الخطاب وإجرائيًّا على مستوى الاستراتيجيّات الجيوسياسيّة التي اكتسحتها نظرية الحاكميّة عبر التاريخ العربي والإسلاميّ. ففكرة التحكيم "كتاب الله يحكم بيننا وبينكم"[20] شكّلها معاوية كعنصر ثان بعد المعارك فيكون القاضي والحاكم بين الفريقين. وهذا ما جعل من وقف المعارك وتحكيم القرآن مسألتان مترابطتان، متعاقبتان في الزمن على حدّ قول المؤرّخ هشام جعيّط.

فطن علي إلى لعبة التحكيم، فرفض الاستجابة لها "وحذّر من مغبتها والمكيدة الكامنة وراءها... فاضطرّ... للموافقة لوقف الاقتتال والامتثال للتحكيم."[21] وعليه، خضع عليّ بن أبي طالب إلى وقف المعارك والقبول بتحكيم القرآن بـ "فعل تدخّل القرّاء وتهديدهم له، هؤلاء الذين صاروا خوارج بعد ذلك"[22] فهولاء قبلوا المرحلة الأولى وقف الحرب ليمتثلوا "لحكم الكتاب"[23] لكنّهم عارضوا المرحلة الثانية مبدأ اختيار الحكمين لأنّهم "كانوا يرفضون تدخّل البشر في هذا الحكم"[24] فرفضوا صيغة التحكيم من خلال الوثيقة أو معاهدة صفّين التي نسجها المُحكّمة الأوائل معاوية وعلي وابن العاص والأشعث لكونها تتعارض مع مشروعهم القائم على "لا حكم إلا لله"[25] وهي أولى خطوات تشكّل النظرية السياسية للحاكميّة في التاريخ السياسيّ للإسلام المبكّر. لذا عدل القرّاء عن الموقف المؤيّد "لوقف المعارك باسم القرآن... فراحوا يكوّنون كتلة إيديولوجيّة دينيّة رهيبة... تستند إلى المنطق التالي: الله وحده يحكم في المنازعات الدمويّة التي مزّقت الأمّة، وليس البشر، وفقًا للآية التالية: ﴿وَإِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَنِ الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾ وفي نظرهم إنّ الله قضى في أمر معاوية لأنّهم يطرحون أنّه يمثّل الفئة الباغية... ممّا يبيّن رجوعًا إلى النواة المتشدّدة لا حكم إلاّ لله"[26] وكان هذا الشعار المنشئ الأوّل للإيديولوجيا الخارجية ونواتهم الأولى. فسبب تسميّتهم بالخوارج يعود إلى الانشقاق عن علي لرفضه العودة إلى الحرب، ذلك أنّهم "طلبوا من علي إعلان توبته هو الآخر من ذنبه واستئناف القتال ضدّ معاوية وأهل الشام، لكنّ عليًّا رفض الإقرار على نفسه بالذنب والخطيئة، فخرج عليه الذين يريدون استئناف القتال"[27] ورفضوا القبول بدعوى التحكيم بالوثيقة وتنصيب حكمين من الفريقين، ففريق معاوية نصّب عمرو بن العاص، وفريق علي نصّب أبا موسى الأشعريّ. لذا حرص الخوارج على تصفية كلّ من قَبل التحكيم، فنجحوا في تصفية علي بالعراق، وتمكّنوا من طعن معاوية بدمشق لكنّه نجا، وذات الأمر مع ابن العاص بالفسطاط لكّنهم فشلوا في اغتياله.

لئن بحثنا عن "المقام السياقي"[28] لنظرية الحاكميّة تاريخيًّا وسياسيًّا الذي تشكّلت من خلاله فإنّ الهدف منها هو تفكيك مرتكزات النشأة التي طرحناها في قراءتنا السياقيّة لنظرية الحاكميّة، ذلك أنّ خطاب الحاكميّة أعيد طرحه في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر لمواجهة التحدّيات المعرفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة المتحوّلة والمتغيّرة التي فُرضت على المجال العربي والإسلامي منذ صدمة الحداثة، فكيف استجابوا إليها؟ وكيف تعاملوا معها؟ تمثّلت استجابتهم بطرح السؤال الذي طرحه شكيب أرسلان "لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون؟" فأجاب عن هذا الطرح ثلاث اتّجاهات، فبيّنوا وسائلهم الإيبسمولوجيّة منهجًا وعلومًا في فهم الواقع ومقاومة الغُزاة. فالاتّجاه الأوّل استجاب بغير وعي لهذه الصدمة، فصدّها بالعودة إلى الماضي من خلال إعادة طرح نظريّة الحاكميّة كطوق نجاة لمواجهة التحدّيات المطروحة سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا ومعرفيًّا وفكريًّا. وهذه العودة هي استجابة ماضويّة لدعوى الخوارج بأن "لا حكم إلا الله" فسعى أبو الأعلى المودودي إلى مدّ جسر "التواصل"[29] بين المقام السياقي لمفهوم الحاكميّة الذي نسج لفظه الخوارج مفهومًا وإيديولوجيّة، فـ "لم يدخل استخدام مصطلح

الحاكميّة كمفهوم سياسي في قاموس التيّار الإسلاميّ إلّا على يد الداعية الإسلاميّ الهندي أبو الأعلى المودودي"[30]، ذلك أنّه أعاد إنتاجه وجعله إيديولوجيا دينيّة وسياسيّة، يدعو من خلالها إلى "صحوة إسلاميّة اجتمعت على رفض الهيمنة الغربيّة... والتحصّن بالذاتيّة الموروثة[31]"، إنّها صحوة سياسيّة ودينيّة تجعل من النصّ الموروث مصدرًا للتشريع وأصلًا من أصول الحكم. لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ استدعاء مفهوم الحاكميّة – في باكستان – في خطاب أبي الأعلى لم يكن "إلاّ في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهنديّة عشية الاستقلال. وقد أسهم المستعمر البريطاني دون شكّ في تعميق الصراع حتى أصبح انفصال المسلمين هو الحلّ الأمثل، وهو حلّ روّجت له الدوائر الاستعماريّة منذ منتصف القرن التاسع عشر... وكان من أهمّ مبررات الانفصال في الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين لا الأرض ولا القوميّة ولا التاريخ ولا الثقافة أساس أي تجمع بشريّ"[32].

وقد انتقل المفهوم الجديد للحاكميّة إلى "الاستخدام السياسي في العالم العربي في فترة الستينات مع تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيّد قطب بمصر، والذي أضفى على المفهوم طابع التشدّد إثر محاولة الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر"[33] وقد لعب هذا الاتّجاه دورًا مفصليًّا كبيرًا على مستوى الخطاب السياسيّ وما خلّفه من وقائع في التاريخ السياسيّ العربي والإسلامي المعاصر. أمّا الاتّجاه الثاني، هو الاتّجاه الذي لم يستطع أن يدير ظهره للتراث الدينيّ، فأخذوا بأسباب التقدّم وعملوا على نقده وإعادة قراءته، فالعرب والمسلمون في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يكن لديهم شيئًا يفكّرون من خلاله إلّا الدّين، وهذا ما دفع إلى بروز التيّار الإصلاحيّ، الذي سعى رواده إلى ضرورة إصلاح المنظومة الدينيّة والسياسيّة من قبيل؛ محمد عبده الذي أقرّ بفصل الدين عن السياسة، وجمال الدين الأفغاني والكواكبي صاحب نظرية المستبد العادل، وغيرهم، فدعوا إلى بناء رؤية إصلاحيّة توفيقيّة أو "تلفيقيّة" على حدّ قول أبي زيد، تتماشى مع مستجّدات الواقع الذي فرضته تحدّيات صدمة الحداثة. أمّا الاتّجاه الثالث وهو الاتّجاه العلماني الذي قاده كلّ من بطرس البستاني وفرح أنطوان وسلامة موسى وقاسم أمين وطه حسين ونصر حامد أبو زيد. فهؤلاء طرحوا نموذجًا سياسيًّا مختلفًا عن نموذج الحاكميّة في إدارة الدولة الإسلاميّة الذي نادى به أبو الأعلى المودودي وسيّد قطب، وهو نموذج الدولة المدنيّة الحديثة، الذي يعيد الدين إلى فضائه الخاص ويحُول دون ولوجه إلى مجال السياسة والحكم والقانون.

II. تحليل الخطاب اللاهوتي السياسي للحاكمية

1. المودودي والحاكميّة الإلهيّة: تشابك الدينيّ بالسياسي

يُعتبر التوجّه الفكريّ لأبي الأعلى المودودي منعطفًا مهمًّا ومؤثّرًا في أدبيّات الحركات الإسلاميّة المعاصرة، ذلك أنّه سعى إلى بناء رؤية إيديولوجيّة سياسيّة منبثقة عن العقيدة الدينيّة، فانطلق من مفهوم الحاكميّة وأعاد إنتاجه وتوظيفه في القرن العشرين لمواجهة "الجاهليّة الجديدة[34]" أو "جاهليّة الوافد الغربي"[35]، فوظّف هذا المفهوم ليعبّر عن "إدانته لأنماط العيش في المجتمعات الغربيّة التي يرى أنّها لا تتطابق مع النظام الإسلامي، حيث تخطّى بمفهومه الجديد المنهج التاريخي للمصطلح والذي استعمله العرب للدلالة بالجاهليّة عن حياة العرب قبل الإسلام"[36]. وقد مثّلت "الجاهليّة الجديدة" الدافع المركزي للمودودي لخلق ربط عضوي بين الألوهيّة والحاكميّة يضمن سيادة الدولة والقانون من منظور أنّ الله هو المشرّع للقانون والحاكم الأوحد لسيادة الدولة. إنّ مدّ مفهوم الجاهليّة إلى الخطاب المعاصر، هو مدّ لـ"رفض الخلاف والتعدّدية قديمًا وحديثًا، ويترتّب على طرح مفهوم الحاكميّة على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي وتكريس أشدّ الأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة رجعيّة وتخلّفا"[37].

نلاحظ أنّ مفهوم الحاكميّة مركّب منضو في "شبكة معقّدة"[38] من العلاقات تربطه بمفاهيم أخرى كـ "السيادة" و"السلطة" و"التشريع" وهذا ما نلمسه على مستوى خطاب المودودي القائم على تلازم الحاكميّة والسلطة، فالحاكميّة جوهر للألوهيّة "أصلها وجوهرها هو السلطة"[39] فهي "بكلّ معنى من معانيها الله تعالى وحده، فإنّه هو الحاكم الحقيقيّ في واقع الأمر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصليّ إلا هو وحده... تطلق هذه الكلمة على السلطة العُليا والسلطة المطلقة، على حسب

ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة فلا معنى لكون فرد... حاكمًا إلّا أنّ حكمه هو القانون، له الصلاحيّات التامّة والسلطات الكلّية غير المحدودة لينفّذ حكمه في أفراد الدولة وهم مضطرون إلى طاعته طوعًا وكرهًا"[40] ونفهم من هذا التصوّر تمثُّل المودودي للسلطة العليا، فجعلها ملك لله وحده، ومصدرها الله لا الشعب أو السلطة النابعة من إرادته، وهو ذات التصوّر الذي نادى به الخوارج في معركة الصفّين وما تلاها من أحداث. إنّ تمثُّل المودودي للسيادة والسلطة والتشريع هو تمثّل "يردّ كل شيء في العالم إلى العلّة الأولى وهي الله ويرى في ذلك إحلال لـ "الله" في الواقع ونفيّ للـ "إنسان" كما أنّه إلغاء للقوانين الطبيعيّة والاجتماعيّة"[41] فنفهم أنّ حاكميّة المودودي ترفض أن تتّسم السيادة بـ "نظام دستوريّ يقسّم سلطات الدولة... بين قضاء تشريعيّ وقضاء تنفيذيّ، أو بين المجلس الأعلى والمجلس الأدنى... وتدفع البنية الدستوريّة... إلى أنّ السيادة تكمن في الدستور نفسه وليس في مركز واحد للسلطة"[42]، ويرفض أن يرتبط مفهوم السلطة بـ"السلطة العُليا للشعب"[43] أي رفض أن تكون "السلطة صفة جماعيّة للنسق الاجتماعيّة للفاعلين المتعاونين، تعمل على تسهيل كلّ من التمكين الجماعي والانضباط الجماعي"[44] بل يؤسّس لسيادة واحدة وسلطة واحدة و"ممّا يقتضيه توحّد السلطة العليا أن يكون جميع ضروب الحكم والأمر راجعة إلى مسيطر قاهر واحد وإلّا ينتقل منه جزء من الحكم إلى غيره... إنّه المالك الملك والمسيطر والقاهر والحاكم المطلق بالمعاني السياسيّة، فإنّ دعواه هذه كدعوى الألوهة..."[45].

نستنتج أنّ المودودي يصوّر الحاكميّة الإلهية "نقيضًا لحاكميّة البشر والاعتماد على سلطة السلف أو التراث... وإهدار البعد التاريخيّ وتجاهله"[46] ذلك أنّه يمدّ جسر التواصل بين حاكميّة الخوارج وحاكميّته في الواقع المعاصر، فينقل "ملفوظ"[47] الحاكميّة من "مقامه اللغوي"[48] الأوّل الذي انبثق عنه في القرن السابع ميلادي إلى "مقام المخاطب"[49] أي موقع منتج الملفوظ في القرن العشرين. ففي هذا الموقع يعيد المودودي إنتاج "صياغة الحُجّة"[50]، حُجّة الحاجة إلى حاكميّة إلهيّة سياسيّة، ليؤسّس مشروعه السياسيّ الإسلامي، دون الوعي بأنّ الألوهيّة والحاكميّة مفهومان منفصلان كلّ على حدة. فالمودودي يتعسّف على الخطاب القرآني فيعمل على لَيّ عنقه ليُقحمه في مجال السياسة، فيقرأ الآي الذي عرضه في كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن": ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾[51] / ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[52] / ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[53] على أنّه حجّة لحاكميّة سياسيّة لله، فيبرّر لَلقارئ أنّها آيات تؤسّس لحاكميّة سياسيّة إلهيّة ولسيادة عقديّة ولتشريع نصّي تراثي للقوانين. ومن خلال هذا التصوّر للسيادة والسلطة والتشريع تصبح الدولة لا هيكل مؤسّساتي ينظّم الشؤون الدنيويّة للـ "المواطن" و"الشعب" بل أداة تنفيذيّة لشرع الله في الأرض. وبذلك يتشكّل التشابك بين الديني والسياسيّ. لكن المتأمّل في الخطاب القرآني الذي عرضه المودودي، يلاحظ أنّه يطرح إشكاليّة التوحيد وأن لا نشرك به شيئًا، فهو خطاب توحيديّ ذو بعد إيمانيّ لا إيديولجي سياسيّ.

ونرى أنّ مرتكز خطاب الحاكميّة الإلهيّة السياسيّة لدى أبي الأعلى أُسّس على منطلقين، وهما منطلق "الجاهليّة الجديدة" ومنطلق حاكمية "النصّ"[54] الديني ليكون "سلطة الخطاب"[55] التي تشدّ عضد إيديولوجيّته الإسلاميّة. لذا، يسحب مفهوم الحاكميّة من حاكميّة سياسيّة إلهيّة إلى حاكميّة التأويل وهو ما يكشف عن "المعرفة سلطة"[56] على حدّ قول فوكو. فيبني "حاكميّة المؤوّل" على حدّ عبارة نصر حامد أبي زيد. فيضيّق الاجتهاد والتأويل لصالح النصّ، عملًا بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نصّ"[57]. وعليه يُسيّج المودودي النصّ القرآني، فيبني معانيه على الفهم الواحد والمعنى الواحد "الصحيح" ثمّ يجعله مصدرًا مباشرًا للتشريع السياسي.

لئن ضيّق المودودي أفق الاجتهاد ووضعه على محكّ "الفهم الصحيح" و"حاكميّة المؤوّل" فإنّه لم ينفِ دور الاجتهاد نهائيًّا في الإشكاليّات التي لم يجد لها النص القرآني حلًّا، وهذا ما دفعه إلى فسح المجال إلى "أهل الحلّ والعقد وأعضاء مجلس الشورى[58] ليجتهدوا فيسنّوا تشريعات لا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلاميّة ولكنّها ترسم الحدود العمليّة للدولة ومؤسّساتها وهيئاتها التنفيذيّة والقضائيّة وفقا للسيادة الإلهيّة. فنظريّة الدولة "Theory of State" عند أبي الأعلى تقوم على نقطتين أساسيّتين "الخلافة" و"الاستخلاف" التي استوحاها من الآي

القرآني الآتي ذكره من سورة النور: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[59] فأوّل معناه إلى "الخلافة" و"الاستخلاف"، فحدّد ماهية الخلافة "فالنكتة الأولى أنّ الإسلام يستعمل دائمًا لفظة الخلافة "Vicegerency" بدل لفظة الحاكميّة "Sovereignty"، وإذا كانت الحاكميّة لله خاصّة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون الخليفة "Viceegerent" الحاكم الأعلى"[60] ثمّ حدّد ماهية "الاستخلاف" و"المستخلف" والنكتة الثانية البديعة في هذه الآية أنّ الله وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف... فالظاهر من هذا أنّ المؤمنين كلّهم خلفاء الله، وهذه الخلافة التي أوتيها المؤمنون خلافة عموميّة "Pupolar Vicegerency" لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل كلّ مؤمن خليفة عن الله"[61]

عاد أبو الأعلى المودودي إلى الخطاب القرآني ليتّخذه حجّة للقول بالخلافة والاستخلاف في معنييهما السياسي، لكن حينما نعود إلى الخطاب القرآني من سورة النور الآية 55 ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ نتأمّل أنّ معاني خطاب النص الدينيّ مخالفة للمعاني التي نسجها له المودودي. فما عنى به الخطاب القرآني هو الاستخلاف في الأرض بالعمل الصالح وبعبادة الله وعدم الشرك به. وبالتالي نلاحظ أنّ لهذا الخطاب أبعاد أساسيّة؛ الفعل التعبّدي والبعد الإيمانيّ ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ والبعد الأخلاقيّ ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. فندرك "عدم تجانسية"[62] خطاب المودودي مع الخطاب القرآني، فأبو الأعلى همّش المعاني التي نطق بها النصّ وفرض ثقافته الشخصيّة وقبليّاته المعرفيّة في عمليّة التأويل، ممّا أدّى إلى خلق فجوة تأويليّة "بين روح الكلمات الأصيلة وإعادة إنتاجها"[63].

نلاحظ أنّ أبا الأعلى يشرط أن يكون "المستخلف" مؤمنًا وهذا ما يفسّر الشعار الذي رفعته الجماعات الإسلاميّة "الرئيس المؤمن"[64] حتى تصّح "ولايته"[65]، فتتجلّى أمامنا نظرية الدولة عند المودودي، وهي نظرية تستقي "آليّات اختيار الحاكم من العصور القديمة عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك"[66] وتعيد طرح صورة "الرئيس المؤمن" أو صورة "المستخلف" كصورة الملوك بالعصور القديمة ويظهر ذلك في قوله "ولا يتولّى إلا ما ولاّه المُستخلَف أي الحاكم الأعلى من أملاكه وعبيده نيابة عنه"[67] فيُصبح "الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكًا للحاكم، وأصبح كلّ خلاف للرأي معه خيانة للوطن، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ من ابتلاع الوطن في شخص الحاكم، بل تخطّى ذلك إلى مقاربة تخوم تأليه الحكم لذاته... إنّ الحاكميّة واضحة وجليّة لا لبس فيها ولا غموض، ولا غرابة بعد كلّه أن يكون كلّ خصوم النظام، بل خصوم الحاكم شخصيًّا فحسب، كفّارًا ملاحدة ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحى"[68].

2. محمد شحرور نحو تفكيك نظريّة الحاكميّة: فصل اللاهوت عن السياسة

يطرح محمد شحرور قراءة معاصرة للحاكميّة تتعارض مع القراءة التي قدّمها أبو الأعلى المودودي، فسعى في مؤلّفه "الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة" إلى أن يعيد النظر في علاقة الدين بالسياسة من خلال تفكيك مفهوم الحاكميّة بمعناها السياسيّ الإلهي. لذا عمل شحرور على إعادة بناء مفهوم الحاكميّة، فعرّفها من منطلقيْ "الحكم"[69] و"الحرام"[70]. فعرّف دلالة الحكم لغويًا وقرآنيًّا. فعاد إلى معجم مقاييس اللغة "فعل حكم الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأوّل ذلك الحُكْمُ، وهو المنع من الظلم"[71] ثمّ عرض دلالة الحكم في القرآن: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[72] / ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾[73] / ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[74] لينقد "عملية البرهنة"[75] و"الاستدلال"[76] التي مارسها المودودي في بناء خطاب الحاكمية السياسيّة الإلهيّة. فأسّس لبنية "استدلال مقامي"[77] يبعث من خلاله إلى تفكيك البُنى السياقيّة؛ تاريخيّة كانت أو سياسية أو دينيّة ليفهم ظروف نشأتها ومحيطها الثقافي، ثمّ يتفاعل مع الخطاب القرآني، ليتشابك معه في عملية التأويل "ليحقّق كيفيّة للكينونة"[78]. هذه

الكيفيّة ينسجها شحرور بتفاعله مع الخطاب القرآني لغويًّا ولسانيًا تداوليًّا وتأويليًّا. فشحرور هو "مرسل إليه"[79] كالباقي المسلمين والنبي محمد "مرسل" والخطاب القرآني "رسالة". لذا يرفض شحرور من خلال إعادة قراءة التراث والنماذج التي أعادت نظريّة الحاكميّة إلى الواقع المعاصر كنموذجي المودودي وسيّد قطب، أن يكون "مرسل إليه مجرّد مستهلك"[80] بل يقتحم الخطاب القرآني ليفعل فيه، فيتفاعل معه بإعادة القراءة والتأويل المعاصر، وهذا ما نلاحظه في نقده لـ "سوء الفهم"[81] الذي "يرتكبه المرسل إليه"[82] المودودي للخطاب القرآني، ويرى أنّ مفهوم الحاكميّة بحاجة إلى "فهم شامل للملفوظ"[83] الذي يستوجب "فهمًا لمقتضياته"[84] ذلك أنّ مقتضيات نشأة الحاكمية التشريعيّة والسياسيّة والدينيّة؛ ووضع الواقع العلميّ والمعرفيّ والثقافي والاجتماعي في القرن السابع ميلاديًا، تختلف عن مقتضيات التطوّرات العلميّة والمعرفيّة والحقوقيّة والسياسيّة التي عرفتها الإنسانية عبر العصور التي حالت دون استمرار "حكم"[85] الكتب أو التشريعات القديمة للأمم السابقة في الواقع المعاصر "فنحن مثلا لسنا كقوم نوح أو إبراهيم أو موسى وبالتالي لا يمكننا الحكم بتشريعاتهم لأنّها متجاوزة بالنسبة إلينا"[86].

وبالتالي شحرور "مؤوّل" فهو إزاء "عمل تأويليّ"[87] يقتضي منه إعادة قراءة الحاكميّة بتفكيك بنيتها "دلاليًا وتداوليًّا"[88] وهو ما عمل به شحرور المؤوّل من خلال تحديد دلالة "الحكم" فهو "إصدار بند تشريعيّ، وقوله ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ" في سورة البقرة يبيّن ضرورة وجود شريعة يتمّ الحكم وُفقها﴾[89] وهو ما دفعه إلى التمييز بين القرآن والكتاب، فـ "الشريعة سمّاها التنزيل الحكيم كتابًا ولم يسمّها قرآنًا أبدًا"[90] فنلاحظ أنّ الخطاب التأويليّ لشحرور "يخلق حوارية"[91] ويعقد "تواصلًا"[92] بينه وبين الخطاب القرآني، ليفهمه "فهمًا حقيقيًا فقط عبر الرجوع إلى أصل فكره"[93] فيلغي وساطة "المؤسّسة الخطابيّة"[94] التأويليّة الرسميّة، التي تمنعه من بلوغ "المعنى التأويليّ" وتسيّجه في "المعنى الحرفيّ". وهو ما مكّنه من تجاوز الثابت والتفاعل مع المتغيّر، ذلك أنّنا بـ "حاجة إلى تشريعات تتناسب مع مستوانا المعرفي وتطوّرنا الاجتماعيّ، ذلك لأنّ التراكم المعرفيّ يؤدّي بالضرورة إلى قفزات تشريعيّة... والأمر نفسه ينطبق على الرسالات الإلهيّة حتى وصلت إلى الرسالة الخاتمة التي نسخت ما قبلها من الرسالات (التشريعات) التي جاءت ظرفيّة عينيّة حدّية كشريعة موسى التي عدّلها عيسى بعده. هكذا تمّ بالرسالة المحمّدية الخاتمة غلق باب التشريع الإلهيّ كلّية لأنّه وصل إلى نصّه النهائي الذي تمّ حفظه في التنزيل الحكيم حصرًا..."[95] ونفهم من هذه القراءة الوعي التاريخي لدى شحرور في عمليّة الفهم، ذلك أنّه تجاوز المعرفة المطلقة على التاريخ ليقرر معرفة تاريخية ومتجذرة... تعبّر عن الطابع الخلاّق وتجلّيات الحسّ التاريخي[96]".

وما نفهمه من العمل التأويلي لشحرور، هو رفضه للحاكميّة السياسيّة الإلهيّة باعتبارها نظريّة ماضويّة أدلجت الخطاب القرآني وسيّجت معانيه في بعدها السلطويّ لا الإيمانيّ أو التعبّدي أو الأخلاقي، والذي أدّى إلى رمي كلّ مخالف لهذه الأدلجة بالتكفير، وهذا ما نرصده في قوله "في أدبيات الحركات الإسلاميّة... تمّ الاعتماد على هذه الآيات لتكفير وتفسيق وتظليم كل الأنظمة الوضعيّة، ثمّ تمّ بناءً على ذلك الرفض المطلق لفكرة الديمقراطيّة في هيكلة الدول المدنيّة وبالتبع رفض مؤسّساتها الدستوريّة... وقد تمّ رفض ذلك من منطلق المفهوم المؤدلج للحاكميّة الذي أصبح عنوانًا فضفاضًا وهُلاميًّا تبنّته الحركات الإسلاميّة وأسّست عليه إيديولوجيّتها الخاصّة... تسعى للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلاميّة..."[97] لذا، انتقل من المنطلق الأوّل للحاكميّة ألا وهو "الحكم" إلى المنطلق الثاني لها، وهو "الحرام"، حتى يفكّكه باعتباره آليّة مركزيّة اعتمدها مؤدلجو الحاكميّة آليّة في التشريع. فاجتهد في البحث عن المعنى "المُضمر"[98] في الآي القرآني الذي تحدّث عن "الحرام". فانطلق من دلالته اللغويّة "التحريم والتشديد"[99]، ثمّ مرّ إلى دلالته القرآنية فعرضها ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[100] فبيّن أنّ هذه الآية هي أوّل آية ورد فيها لفظ مشتق من الحرام "المُحرّم"، في معناه مكاني وليس سلوكيّ، مبيّنًا أنّ "ذكر الحرام كسلوك إنساني ظهر لأوّل مرّة مع إسرائيل (يعقوب) في قوله تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[101] قرأ شحرور هذا الآي فاستنبط "المعنى الضمني"[102] وهو "لم يتمّ فيها تحريم أيّ سلوك بل تبيّن أنّ التحريم تمّ من طرف بني إسرائيل بمنع بعض الأطعمة على أنفسهم، وهكذا فلا يعدّ هذا المنع تحريمًا إلهيًّا، لأنّ وضع الحرام في

التشريع الإلهيّ لم يكن قد تمّ... بهذا نؤكّد أنّ الحرام كمفهوم تشريعيّ، أي خاصّ بالسلوك الإنسانيّ لم يذكر نهائيًّا مع كل من نوح وهود وصالح وشعيب ولوط عليهم السلام، بل ظهر لأوّل مرة مع موسى عليه السلام"[103] ونفهم من هذه القراءة المعاصرة أنّ شحرور يقرأ الخطاب القرآني من داخل بنيته الداخليّة دون أن يسقط عليها قبليّات مؤدلجة كما فعل المودودي، فشحرور هنا يرتّل القرآن ترتيلا، لا بمعنى تجويد القرآن أو تنغيمه فنيّا مثل تراتيل الإنجيل لدى المسيحيّة بل بمعنى وضع الآيات على رتل واحد، فشحرور يقرّ بأحد المقابلات الحوارية المرئيّة معه، أنّ معنى رتّل القرآن ترتيلًا أي أرسله على أرتال بمعنى جمع الآيات التي تحدّثت عن موضوع واحد ووضعها على رتل واحد[104]. وهذا ما فعله فقد قرأ آيات التحريم في الخطاب القرآني على رتل واحد وربطها بما سبقها من التشريعات التوراتيّة والمسيحيّة، معتبرًا أنّ أوامر الله في الوصايا العشر بـ "النسبة إلى موسى جاءت على شكل أوامر ونواه ولم تأتِ بأسلوب تحريم، لأنّها ابتُدئت بعبارة: "اتّبع تعاليم ربّك إلهك" التي سمّاها الله عزّ وجلّ في مُحكم ترتيله بالفرقان لأنّها المشترك الأساسيّ بين الرسالات الثلاث التي جاء بها موسى وعيسى ومحمد[105]. وقد مكّن وضع الآي المتعلّق بالتحريم على رتل واحد شحرور من أن يقرأ التحريم المحمّدي الخاتمي وفقا لطابع الأبدي والعينيّ والشموليّ، وهنا يكتمل تصوّر الحاكميّة الإلهيّة في التحريم والتي حدّدها شحرور عند قراءته للخطاب القرآني وهي أربعة عشر من المحرّمات، ورد عشرًا منها في الفرقان أي وصايا موسى، وهي:

﴿ ۞ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[106].

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[107].

﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[108].

إذن، أحصى محمد شحرور المحرّمات التي وقع ذكرها في الفرقان أي وصايا موسى والتي تبنّاها الخطاب القرآني فأضاف إليها أربع محرّمات حتّى يختم كلّ مُحرّم، وهي كالآتي:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[109].

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[110].

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[111].

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[112].

إنّ حوارية محمد شحرور مع الخطاب القرآني مكّنته من إحصاء كلّ المحرّمات، ثمّ تحديدها لأنّها آيات محكمات هنّ "أم الكتاب"[113] فإنّ "آيات تفصيلها لا مُحكمة ولا متشابهة، وتكمن مهمّتها في شرح المُحرّمات وبيانها للناس، وذلك من تمام العدل الإلهي الذي لا يسمح بأن يعبد الله إلّا بما أوضح وبيّن في كتابه حتى لا يترك أيّ مجال للّبس في دينه، ويغلق الباب أمام الدجّالين ومرتزقة الدين وللعبث فيه والتلاعب بمصائر الناس بأخذ شرعيّتهم منه"[114] ونفهم من خلال هذه الحوارية أنّ شحرور يقطع الطريق أمام كلّ من يُحرّم ويحلّل، فلا وجود لمحرّمات بعد ما حرّمه الله في الآيات المُحكمات. فمثلا لا يحقّ لرجل دين أن يُحرّم التدخين مثلًا، ولكن يحقّ للطبيب ذلك لأنّه عالج صحتّك فمنعك من التدخين حفاظًا عليها.

لم يكتف شحرور بعقد تواصل مع الخطاب القرآني حول الحاكميّة، بل عقد تواصلًا نقديًّا لنظرية الحاكميّة السياسيّة عند المودودي وقطب، ونظرية "حاكمية الاستخلاف"[115] لدى أبي القاسم حمد، ذلك أنّ "القاعدة البينخطابيّة[116]

مكّنت شحرور من أن يتمرّد على الحاكميّة السياسيّة الإلهيّة للمودودي وقطب، وينقد حاكميّة الاستخلاف لأبي القاسم حمد فينسّبها، لأنّ أبا القاسم جعل الخليفة مفوّضًا من عند الله ممّا يقتضي أن "يكون الخليفة موصولًا بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تسخّر له الطبيعة والكائنات"[117]. فشحرور ينقد قول أبي القاسم حمد بالتفويض الإلهي لمن يستخلف الله بالأرض وسيّيرها، ويرى أنّ حاكميّة الاستخلاف لدى أبي القاسم "حاكميّة مغلوطة تمامًا، لأنّه ربط الاستخلاف بالتسخير فصار من لا يتمّ تسخير الطبيعة له ليس بخليفة لله"[118] فشحرور يعتبر أنّ الخلافة لا يمكن حصرها عند الأنبياء والأولياء بل إنّها "حكم مطلق لكلّ بني آدم"[119] كما يرفض أيضًا ربط حاكميّة الاستخلاف بالمستوى المعرفي وبالإذن بالاجتهاد بل يراه حقًّا لكلّ من له أهليّة الاجتهاد، ذلك أنّ مَهمَّة الاجتهاد "مُلقاة على كاهل بني آدم دون استثناء، لكنّها تستلزم التماشي مع تطوّر الوعي الإنسانيّ الذي سار من مرحلة اللاوعي والركون إلى التقليد إلى مرحلة التجريد"[120].

نستنتج من قراءة شحرور المعاصرة للحاكميّة أنّه فصل بين ما لله ومكمنه في المحرّمات، وما للإنسان من دنيويّ ليؤسّس حاكميّة الإنسان، لا حاكميّة السياسة أو حاكميّة الاستخلاف. ونفهم من هذا الفصل فصل للثنائيّات، فصل المقدّس عن الدنيوي، وما يقتضيه من فصل الدين عن السياسة. ومأتى هذا الفصل لا تفكيك مفهوم الحاكميّة وإعادة بنائها فحسب، بل التمييز بين "مقام الرسالة" و"مقام النبوّة"[121]، الذي نسج من خلاله محمد شحرور علاقة الديني بالتأسيس السياسي، لأنّ "مقام الرسالة" هو مقام مرتبط بـ "البلاغ" وهو ما نرصده في الخطاب القرآني، ﴿يا أيها الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[122] ويستوجب البلاغ ضرورة أن يكون النبي معصومًا، فدوره كامن في تلقّي التشريعات وإبلاغها إلى الناس فطيعونه، لذا الوقوف عند المحرّمات ومعرفتها يستوجب طاعة الرسول فيها، في المقابل يكون "مقام النبوة" مقام اجتهادي بشريّ لا عصمة فيه وبالتالي طاعة النبي في هذا المقام تكون مرتبطة بزمانه كولي أمر وقائد للعرب والمسلمين عند بعثته في القرن السابع ميلادي.

3. الحاكميّة الإنسانيّة: الأسس الفلسفيّة والإيتيقيّة

يفسح "مقام النبوة" للإنسان أن يؤسّس حاكميّته في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة وفقًا للتطوّرات العلمية والفلسفيّة والتاريخيّة والسياسيّة والسوسيو – ثقافيّة تطوّر فكرة "الحق الطبيعي والقانون الطبيعي"[123] من الحق المؤسّس في الله، أي أنّ فكرة الحق والقانون الطبيعيين مرتبطين بالتصوّر الميتافزيقي ثم الكهنوتي، إلى الحق الطبيعيّ[124] والقانون الطبيعي المؤسّس في الإنسان، والمرتبط بالتصوّر الوضعي العلماني الذي يفصل بين الدين والسياسة وهو تصوّر نسجته حركة الأنوار من منطلقات فلسفيّة وعلميّة لا من منطلقات لاهوتيّة. فـ "العلمانيّة كما تعرّفها دائرة المعارف البريطانيّة هي: حركة اجتماعيّة تتّجه نحو الاهتمام بالشؤون الأرضيّة بدلًا من الاهتمام بالشؤون الآخرويّة، وهي تُعتبر جزءًا من النزعة الإنسانيّة التي سادت منذ عصر النهضة الداعيّة لإعلان شأن الإنسان والأمور المرتبطة به بدلا من إفراط الاهتمام بالعزوف عن شؤون الحياة والتأمّل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثقافيّة البشريّة المختلفة في عصر النهضة أحد أبرز منطلقاتها، فبدلًا من تحقيق غايات الإنسان من سعادة ورفاهيّة في الحياة الآخرة، سعت العلمانيّة في أحد جوانبها إلى تحقيق ذلك في الحياة الحاليّة."[125]

يثمّن محمد شحرور فكرة القانون الطبيعيّ وجذوره العلمانيّة في المجال الأوروبي في مرحلة الحداثة والعلمانيّة، معتبرا أنّ العلمانيّة وفق الفلسفة الغربية "متأثرة بالمفهوم الكنسي اللاهوتي للدين وبناء على ذلك كلّ الحقّ في المطالبة بفصله عن السياسة"[126] لكن حينما يسحب مفهوم العلمانيّة إلى المجال العربي والإسلاميّ، لا يسحبه بمعانيه الغربيّة التي تقتضي فصل الدين عن السلطة، بل يسحبها كمفهوم لا يتعارض مع الدين الإسلامي وفقًا للفهم المعاصر الذي قدّمه لـ "الحاكميّة البشريّة". ففهم الدين من منطلق المعاصر به نزعة إنسانيّة وهي ذات النزعة التي قامت عليها العلمانيّة، لكن العلمانيّة الغربية علمانيّة مادّية لا مجال للدين فيها في حياة الأفراد، بينما شحرور يحاول أن يؤسّس من خلال قراءته المعاصرة للحاكميّة إلى علمانية يتداخل فيها الدنيوي بالدينيّ من حيث المبادئ والقيّم الإنسانيّة، ويرى أنّ "الدين بمفهومنا المعاصر لا يتعارض مطلقًا مع مقوّمات المجتمع المدني ومع الحقّ الطبيعيّ للإنسان، لأنّ الدين الإسلامي جاء رحمة للعالمين وجاء لمساعدة الإنسان على التطوّر، وهو لا يتناقض مع الفطرة الإنسانيّة ولا يتعارض مع قواعد العقل السليم والمبادئ التي يقوم عليها

أي مجتمع مدنيّ لأنّه دين عالميّ ويحتمل كل التشريعات الإنسانيّة"[127]. ونتبيّن من خطاب شحرور أنّه يرنو إلى أن يؤسّس علمانيّة يتشابك فيها الماديّ بالروحيّ أي الدنيوي بالديني في معناه الأخلاقيّ ليكون مرتكزًا للحاكميّة الإنسانيّة التي نادى بها في قراءته المعاصرة للحاكميّة. ونفهم من ذلك أنّ شحرور يريد أن يتّخذ المعايير الأخلاقيّة القرآنيّة "قاعدة آداب"[128] للتشريعات والقوانين وسلطة الدولة لا أن تكون نصوصًا دستوريّة كحال المودودي في حاكميّته السياسيّة الإلهيّة.

إن تداخل المادّي والروحيّ، والدنيوي والديني من حيث المعنى الأخلاقي، يفسّر وعي محمد شحرور بأزمة الحداثة، التي نتج عنها مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد العلمانيّة في المجال الغربي، والتي دفعت إلى إعادة الاعتبار للدين في "الفضاء العموميّ"[129]، وهي دعوى نادى بها يورغن هابرماس رائد مدرسة الحداثة بفرانكفورت الألمانيّة. فهابرماس وعى أنّ الدين ظاهرة مركّبة منصهرة داخل المجتمع الأوروبي ولا يمكن استئصالها، لذا أعاد النظر إلى "الدور"/ [130]"Role" الذي يمكن أن يؤدّيه الدين، ذلك أنّه "سمة اجتماعيّة"[131]، ونعني بالدور "التنظيم المعياري للسلوك الاجتماعي"[132] ففي مفهوم الدور "إشارة إلى التوقّعات الاجتماعيّة الراسخة التي يوجّه الفرد نفسه إليها... ويشمل الدور تفعيل وأداء الحقوق والواجبات المتّصلة بالوضع... تحدّدت الأدوار بوصفها التوقّعات المنتظمة ذات الصلة بسياقات تفاعل معيّنة تشكّل التوجّهات التحفيزيّة للأفراد تجاه بعضهم بعضًا. وتلك هي الأنماط الثقافيّة، أو برامج العمل، أو أطر السلوك التي يعرف الفرد من خلالها صورته في أعين الآخرين والكيفيّة التي يجب أن يتعامل بها معهم"[133].

ومن تحديد ماهية الدور يمكن أن نفهم دور الدين باعتباره نمطًا ثقافيًّا واجتماعيّاً للفرد والمجتمع، وما دام كذلك اتّخذه هابرماس وشحرور قاعدة آداب للقيم والمبادئ من زاوية أخلاقيّة، فتكون بنية فوقية للتشريعات والقوانين والدولة وسلطتها ومؤسّساتها، وقد تبنّى كلاهما مصطلح "المجتمع المدني" باعتباره فاعلًا بالفضاء العمومي داخل الدولة ومؤسّساتها. وقد أتاحت فكرة المجتمع المدني إلى الأصوات الدينيّة والعلمانيّة على حدّ السواء فرصة التواصل وتشابك العلاقات فيما بينهم وبذلك يكونا قد وضعنا محدوديّة للعقلانيّة التواصليّة وفسح المجال أمام التواصل المركّب، ليدفع بالأصوات الدينيّة إلى أن يتعاملوا مع الدين في دوره الإيتقيّ والروحيّ، ليكون بنية فوقيّة أخلاقيّة لفكرة العلمانيّة.

نستنتج أنّ عمليّة الاستدلال لدى شحرور قامت على "استدلال ما بينخطابي"[134] استنفر من خلاله المعرفة التقليديّة الماضويّة التي قامت عليها نظرية الحاكميّة المودوديّة ليبني نظرية إنسانيّة أخلاقيّة روحيّة مركّبة لحاكميّته، تقوم على مبدأ "التعاون" / "(135) Cooperation"، لينفتح عن الآخر فيخلق "فهمًا مفتوحًا" يستوعب المتغيّر وينفي الثابت، يقبل المختلف والمتعدّد، ويقصيّ الأحادي السلطويّ، وما نتج عنه من واقع متأزّم داخل المجال العربي والإسلاميّ وفي كلّ المستويات.

ما نخلص إليه في هذا الطرح برمّته أنّ إشكاليّة الحاكميّة بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر، ليست إشكاليّة أحاديّة البعد، وإنّما هي إشكاليّة يتداخل فيها اللاّهوت بالسياسة، والتأويل بالتاريخ والسلطة، والأخلاق بالممارسة العمليّة في المجال السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والحقوقيّ. لقد مكّنتنا القراءة البينيّة التي جسّدها التداخل والتشابك بين مختلف الحقول المعرفيّة من تفكيك البنية المفهوميّة والسياقيّة والإيديولوجيّة لإشكاليّة مركّبة كإشكاليّة الحاكميّة، فوعينا تجذّرها بالتاريخ العربيّ والإسلاميّ الوسيط، وفهمنا كيفيّة سَحْبها إلى الخطاب السياسيّ العربيّ والإسلاميّ المعاصر، الذي مارسه كلّ من المودوديّ وقطب في الحاكميّة السياسيّة، وأبي القاسم حمد في حاكميّة الاستخلاف، ليأتي شحرور فيفكّكها، ليبني حاكميّته البشريّة ذات النزعة الإنسانيّة الأخلاقيّة.

روضة الدرواز

باحثة من تونس

الهوامش

(1) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، مكتبة الاسكندرية 2011، ص 10
(2) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله، الربّ، العبادة، الدين، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة 1981
(3) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، دار الساقي، الطبعة الأولى 2014
(4) زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة المصريّة، دار النموذجية بيروت صيدا، الطبعة الخامسة 1999، ج1/ ص78
(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت 1979، ج2/ ص92
(6) الراغب الأصفهاني، مرادفات ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داودي، الطبعة الرابعة، الدار الشاميّة، بيروت 1979، ص250
(7) محمد شحرورن الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص38
(8) يوسف/ 40
(9) التين/ 8
(10) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 32
(11) هشام جعيّط، الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة 2000، ص198-199
(12) محمد شحرور، المصدر السابق، ص 32
(13) باتريك شارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، منشورات دار سيناترا والمعهد الوطني للترجمة تونس 2008، ص 532
(14) هشام جعيّط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر ، ص 203
(15) باتريك شارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، 2008، ص61
(16) و (17) نفسه
(18) نفسه، ص 518
(19) نفسه ص 58
(20) هشام جعيّط، المرجع السابق، ص 207
(21) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 33
(22) هشام جعيّط، المرجع السابق، ص207
(23) و (24) نفسه، ص 210
(25) و (26) هشام جعيّط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، ص 210
(27) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص34
(28) باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، ص 518
(29) نفسه، ص520
(30) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 40
(31) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة، دار السلام، ص 8
(32) و (33) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، سينا للنشر، الطبعة الثانية 1994، ص 112
(34) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 43
(35) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة، ص 53
(36) محمد شحرور، المصدر السابق، ص 51
(37) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، ص 11
(38) باتريك رشارودو ودومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 58
(39) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 23
(40) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلاميّ، تعريب محمد عاصم الحدّاد، مؤسّسة الرسالة بيروت، الطبعة الخامسة 1981، ص18
(41) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، ص 14
(42) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2010، ص 410
(43) نفسه، ص 409
(44) جون سكوت، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسيّة، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للابحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت 2009، ص 244
(45) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 31-32
(46) نفسه، ص 10
(47) باتريك رشارودو ودومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 56
(48) و (49) نفسه، ص 219
(50) نفسه، ص 72
(51) الأحقاف/ 5
(52) الأنبياء/ 22
(53) المؤمنون/ 91
(54) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، ص 11
(55) و(56) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص390
(57) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 11
(58) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص43
(59) و(60) أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، تعريب محمد عاصم حدّاد، مراجعة مسعود عالم الندوي، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1967، ص 45
(61) نفسه، ص 46
(62) باتريك شارودو ودومينك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 283

(63) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه للألمانية جورج كتورة، الطبعة الأولى 2007، ص506
(64) و(65) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 113
(66) نفسه
(67) أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، ص 46
(68) نصد حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 114
(69) محمد شحرور، المصدر السابق، ص 98
(70) محمد شحرور، المصدر السابق، ص133
(71) نفسه، ص98
(72) البقرة/ 213
(73) آل عمران/ 22
(74) آل عمران/ 79
(75) و(76) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 300
(77) نفسه، ص 305
(78) ، (79) و (80) نفسه، ص 298
(81) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص266
(82) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 297
(83) و(84) نفسه، 289
(85) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص97
(86) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص98
(87) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 297
(88) تحليل الخطاب 297
(89) و(90) محمد شحرور، المصدر السابق، ص98
(91) و (92) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص299
(93) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 273
(94) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، المرجع السابق، ص308
(95) محمد شحرور، المرجع السابق، ص99
(96) حسين ابراهيم عبد العظيم، الهيرمينوطيقا والوعي التاريخي: قراءة في كتاب "إشكاليّات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد"، الهرمنيوطيقا والوعي التاريخي : قراءة في كتاب (إشكاليات القراءة وآليات التأويل) لـ "نصر حامد أبو زيد"
(97) محمد شحرور الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية ص 99
(98) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص302
(99) محمد شحرور، المصدر السابق، ص133-134
(100) ابراهيم/ 37
(101) محمد شحرور، المصدر السابق، ص134
(102) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب ، ص303
(103) نفسه، ص134
(104) المقابلة الحوارية المرئية مع شحرور https://www.facebook.com/61553206963709/posts/pfbid02dGXnrw5wSNnC9NnJz6yMkC2P5FTmiU9AsrpQpAJAEHnqaqguKXek7YbFA7WBQKgXl/?app=fbl
(105) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، ص134
(106) الأنعام/ 151
(107) الأنعام/ 152
(108) الأنعام/ 153
(109) النساء/ 23
(110) النساء/ 24
(111) البقرة/ 275
(112) الأعراف/ 33
(113) و (114) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص139
(115) نفسه، ص86
(116) باتريتك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 304
(117) نفسه، ص84
(118) ، (119) و (120) نفسه، ص 92
(121) حوار مع محمد شحرور ميّز فيه بين مقام الرسالة ومقام النبوة https://www.facebook.com/share/v/18mKm2rfmR/
(122) المائدة/ 67
(123) ، (124) و (125) محمد شحرور، الدين والسياسة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 232
(126) نفسه، ص233
(127) نفسه، ص 233-234
(128) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص302
(129) Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere" European Journal of Philosophy, Volume 14, Issue1, April 2006
(130) جون سكوت، علم الاجتماع والمفاهيم الأساسيّة، ص193
(131) نفسه، ص 204
(132) نفسه، ص 193
(133) نفسه، ص194-195
(134) باتريتك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 304
(135) مجموعة من المؤلّفين، الدراسات البينيّة في بحوث أساتذة جامعة قطر: الواقع والتحدّيات والآفاق، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بجامعة قطر، الطبعة الأولى 2025، ص 27