Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)
ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494
Publisher: Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC
Online Publication Date: 1st October 2016
Online Issue: Volume 5, Number 4, October 2016
http://centreofexcellence.net/J/JSS/JSS%20Mainpage.htm

The State and the authority in Contemporary Arab Islamic Thought

Dr. Mohammed A. A. Rababah

Abstract:
The follower of the Arab Islamic thought texts until the end of the twentieth century, find the absence of any coherent intellectual construction in the question of the state and authority theory, but finds the dimensions of political ideology, linked to the intellectual background of the thinker, since the Islamic reform used concepts such as freedom, constitution, parliament, public opinion, and concepts used to express the system of legitimate policy, which led to different intellectual results.

The researcher found that newly and contemporary Muslim thinkers, reformers and revivalists, did not researched the state as a theoretical problem along with its political essence. Rather, they discussed its relationship with religion and the nation in terms of its religion Islam. They also recalled for concepts such as the question of state, identity, democracy and citizenship. Which created an intellectual state that views the state as a possessive and instrument that seeks to control it to achieve a political objective or project.

Keywords:
Islamic –Arabic thought, the state and the authority conflict

Citation:
Rababah, Dr. Mohammed A.A.(2016); The State and authority in Contemporary Arab Islamic Thought; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.5, No.4, pp: 621-634.

This work is licensed under a **Creative Commons Attribution 4.0 International License.**

الدولة والسلطة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

د. محمد عبد القادرربابعة

ملخص:

يجد المتتبع لنصوص الفكر العربي الإسلامي حتى نهايات القرن العشرين، غياب أي بناء فكري متماسك في مسالة نظرية الدولة والسلطة، لكنه يجد أبعاد أيديولوجية سياسية، ترتبط بالخلفية الفكرية للمفكر، فالإصلاحية الإسلامية استعملت مفاهيم مثل: الحرية، الدستور، البرلمان، الرأي العام، والاحيائية أيضاً استعملت مفاهيم للتعبير عن منظومة السياسة الشرعية، مما أدى لزوما الى نتائج فكرية متباينة.

توصل الباحث الى ان مفكري الإسلام من محدثين أم معاصرين، اصلاحيين وإحيائيين، لم يبحثوا الدولة باعتبارها اشكالية نظرية وماهيتها السياسية، بل بحثوا علاقتهابالدين وبالأمة من حيث هي مسلمة، كما انهم استدعوا مفاهيم مثل: مسالة الدولة، الهوية، الديمقراطية، المواطنة، مما اوجد حالة فكرية تنظر الى الدولة باعتبارها أداة قابلة للتملك والحيازة يسعى للسيطرة عليها لتحقيق هدف او مشروع سياسي.

الكلمات الدالة: الفكر العربي الاسلامي، إشكالية الدولة والسلطة.

مقدمة:-

تعد جدلية الدين والدولة، الدين والسلطة، السلطة والدولة والدين، الدولة المدنية والدولة الدينية، أحد أهم مجالات البحث للمعرفة في حقل الفكر الفلسفي، الفكر العربي الإسلامي بشقيه القديم والجديد. وهو الامر الذي ينطبق على أي علاقة بين السلطة السياسية في عمومها، سواء أكانت في أي دولة أو في أي دين.

كما أن مفهوم الدولة يتجلى في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر، في حين انه غاب عن الفكر الإسلامي التقليدي، اذ أنه، أي الفكر الإسلامي التقليدي، اقتصر في معظمه على الجدل حول الخلافة وفرضياتها وشرعيتها وأهلية المتطلعين اليها.

لذا تعد إشكالية الدولة والدين من الإشكاليات المتضمنة وذات الصلة الوطيدة بالدولة وعلاقتها بالسلطة ومشروعية تلك السلطة حيث انقسمت الرؤية الى تيارين: أحدهما، يرى أن السياسة أمر دنيوي وليس ديني، وان البحث في شرعية الدولة ومشروعية السلطة، يمكن للامة أن تنهض بدون إيجاد فصل بين الدين والدولة. والأخر، يرى أن الإسلام دين ودولة، وتمثل بوضوح في جماعة الاخوان المسلمين.

وفي هذا السياق جاءت محاولات فكرية عديدة لفض هذا الاشتباك الفكري، ولكنها لم تكن سوى وجهات نظر تسعى لتأسيس حداثة سياسية ولمجال سياسي جديد، بعيد عن المجال الديني، او زيادة الالتحام بينهما من خلال التأكيد على ان الدولة حارسة للدين وحامية له، او الاتجاه التوفيقي بين الحدين السابقين، لكن لم تكن هنا نهاية المطاف، بل انبثق أيضا مأزق جديد يتمثل في خطابات اعتبرت ان الدولة العلمانية هي الحل، وهي المرجعية التي يمكن الاستناد اليها لفض الاشتباك.

والسؤال هنا: هل هناك مكانة لفكرة الدولة والسلطة في الوعي الثقافي العربي الإسلامي، وليس التاريخي؟ وما هو دور الدين في الدولة وعلاقته بالسلطة؟ وكيف تم استغلال السياسة للدين؟وماهي مساهمة المرجعيات الفكرية والدينية بحل الإشكالية؟

واهداف هذه الورقة البحثية تتمثل في السعي والمحاولة للإحاطة ببعض جوانب الاختلاف بين الدولة الدينية الإسلامية، والدولة السياسية وممارسة السلطة، من خلال التعرض للفكر العربي الإسلامي من خلال ما يحتويه من تأصيل لنظريات الدولة والسلطة، وأيضا محاولات التوفيق بين الطبيعة الدينية للحكم الإسلامي والطبيعة السياسية للدولة والسلطة بصيغتها المدنية.

أولا–مفهوم الدولة والسلطة في الفكر العربي الاسلامي

تُعرف(الدولة) في مفهومها العلمي والقانوني، بأنها ذلك الشعب او الامة، الذي ينظم أرهم حكم، ويخضعهم هذا الحكم جميعا الى احكام قانونية واحدة لا تمايز فيه، ويعتبر أن عناصر الدولة الحديثة ثلاث: الشعب، حكم تتمثل فيه سلطة الدولة، ومن ثم القانون، فهو واحد للجميع من غير تمييز فيه لاحد على أخر. في حين يرى العديد من الباحثين أن الدولة الإسلامية الأولى التي أقامها الإسلام قد اجتمعت فيها جميع هذه العناصر الثلاثة. وزاد عيها انه قد اقام دولته على قيم سامية لم تعرف من قبل. (Al doleeby,1982)[1]

كما ان هناك العديد ممن يرى ان الإسلام لم يعرف الدولة السياسية، والمقصود هنا الإسلام الدين لا الإسلام التاريخ او الإسلام الحضارة. وهذا طبيعي لانه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسية، والإسلام شأنه في ذلك شأن سائر الأديان السماوية التي سبقته. (Abed Al Kareem,1995) [2]

ويعتبر علي عبدالرزاق في كتابه " الإسلام واصول الحكم" أشهر من اسسوا لمقولة ان الإسلام دين فحسب ويجب فصله عن الدولة. وذلك في معرض رده على أفكار محمد رشيد رضا في كتابه " الخلافة او الامامة العظمى" الذي كان اكثر المدافعين عن فكرة أن الإسلام دين ودولة.(Abed Al Razek,1925) [3]

والملاحظ هنا أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة، وان عشرات الكتب التي تتحدث عن الدولة في الإسلام، تستمد مادتها من الادبيات الإسلامية التقليدية، وهي تتحدث عن "الحكم" او "السياسة" وليس عن "الدولة" بالمفهوم النوعي او المعنى المتكامل، ذلك أن تصنيف "الدولة" في الفكر السياسي التقليدي هو تصنيف لضروب الصنعة السياسية، ممارسة السياسة في الحياة العامة وليس لأنواع واشكال "الدولة".(Al Ayoobi,1992)[4]

فالتراث الفقهي السياسي والاحكام السلطانية، الموجود في التاريخ الفلسفي العربي الاسلامي لم يتناولمفهوم الدولة بمعنى الكيان السياسي الجغرافي المتضمن عناصر: الأرض والشعب والسلطة، بل كانت الدولة تستخدم بمعنى مما يطلق عليه الان "الأنظمة السياسية"، وفي هذا المقام تصف عبارة مثل: دولة بني مروان، دولة بني الأحمر، دولة بني العباس، من دون ان تتجاوز هذا المعنى. أما "الخلافة"، كما تبدو من أبواب الفقه المختلفة ومؤلفات الاحكام السلطانية، هي صورة لكيان سياسي، السلطة فيه مركزية تتجمع في شخص الامام / الخليفة، ومن شخصه تتفرع السلطات.(Torkomani, 2007) [5]

وينظر البعض الى وفاة الرسول محمد وتسلم الخليفة أبو بكر زمام الحكم في الدولة الإسلامية، باعتبارها الحد الفاصل تاريخيا بين الدولة الدينية الإسلامية والدولة السياسية، باعتبارها فترة انتهاء حكم النبوة الذي هو حكم الوحي الإلهي، وبدء مرحلة حكم البشر التي ليس فيها العصمة او القداسة بل التدبير والسياسة والقدرة على تقييم الأمور من منطلق انساني عقلي متاثر بالعوامل السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية المحيطة بالدولة.(Abed Al Kareem,1995) [6]

كما وذهب بعض الباحثين الى اعتبار دولة الخلافة الإسلامية دولة ثيوقراطية، دولة دينية، تمنح فيها السلطة للخليفة من الله، كما كان الحال بالنسبة لملوك الدولة السيحية سابقا، فالخليفة المسلم يحكم بـ (شريعةالله) ولكنه لا يستمد سلطته من الله، لان الحكم يشرعه الله هو عمل دستوري كالحكم بأي شريعة أخرى في الحضارات المختلفة، او الأديان المختلفة سماوية او غير سماوية، أما السلطة فإنما يستمدها ولاة الامر من الشعب والأمة عن طريق البيعة، وان (السلطة) هذا غير (التشريع) او شريعة الحكم.(Al doleeby,1982).[7]

ويشكل مفهوم السلطة السياسية في الإسلام، كما يعبر عنه محمد رشيد رضا، مفهوم كلي يتشكل ويتكون من خلال مجموعة مفاهيم رئيسية تتشكل رابطة سياسية تنطلق من سلطة الامة ومن ثم اهل الحل والعقد ممثلي الامة والحاكم المنتخب من قبلهم، وترتبط شرعية السلطة السياسية في الرؤية المعرفية والاطار الحضاري الإسلامي بشروط واضحة ومحددة، وهناك ضوابط أيضا واضحة متعددة تشكل اطارا ينبغي ان تسير فيه السلطة وان لا تخالفه، أهمها: الالتزام بالقيم السياسية الإسلامية، وبالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وفهم السنن الحاكمة للوجود الإنساني والتجمع البشري.(Abu Rumman, 2002)[8]

فالرسول عندما أسس دولة المدينة، أقام الدعائم الأولى للدولة الإسلامية التي ستصبح فيما بعد مثلاً أعلى للعلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية في الإسلام. لقد كان الرسول في تلك الدولة يمثل هاتين السلطتين في وقت واحد. وقد كانت هذه السلطة الدينية تجد عند المسلمين استجابة مطلقة تعتمد على إيمانهم بنبوة الرسول، وهو إيمان جعلهم يخضعون لما تصدره تلك السلطة من تعاليم وأوامر ونواه، خضوعاً يقوم على الرضا والقناعة وليس على الإكراه والقسر. كما كانوا يلتزمون بتنفيذ تلك الأوامر والنواهي في حياتهم اليومية. فالعلاقة بين المسلمين والرسول ممثل تلك السلطة كانت علاقة انتماء عفوي وخضوع إرادي. إضافة إلى أن الرسول يمثل السلطة السياسية أيضاً. وذلك لأنه كان يعمل على تطبيق السلطة الدينية بما تصدره من قوانين تشريعية. وأيضاً كان يحرص على حمايتها وحماية الجماعة الاسلامية ضد الاخطار الخارجة المتمثلة بالمشركين والداخلية المتمثلة بالمنافقين (Al Sedeek,2001).[9]

وبالطبع فإن المسلمين كانوا يخضعون عن رضا لسلطة الرسول السياسية، لنهم كانوا يرون فيها تطبيقاً وحماية للسلطة السابقة التي آمنوا بها عن رضا وقناعة أيضاً. وقد استطاع الخلفاء الراشدون الجمع بين السلطتين ليحققوا مفهوم الخلافة بمعناه الكامل كما يراه أهل السنة. فقد كان هؤلاء يملكون السلطة الدينية ولكن ليس بمفهوم أصحاب مذهب التشيع بمعنى قدرتهم على التشريع كما كان الرسول يفعل، فقد كانت سلطتهم تلك تنحصر في تفسير قواعد الشرع الذي تمثل في القرآن والسنة النبوية، وفي توضيح بعض جوانبه التطبيقية على حوادث جدت في عصرهم، لم يعرفها عصر الرسول. ولذا فإن المسلمين يعتبرون أقوال الخلفاء الراشدين وأفعالهم في هذا المجال، مصدراً من مصادر التشريع يأتي بعد النص القرآني والسنة النبوية. أما الشيعة فقد كانوا يشككون في صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وذلك لأنهم لم يكونا من بيت رسول الله، وهو ما يخالف مبدأ هام وأساسي من نظريتهم في الإمامة.(Al Sedeek,2001)[10]

وفيما يتصل بقضية مصادر النص حول السلطة عند السنة، فقد وصل التدخل من قبل المتكلمين والفلاسفة ممثلي التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية والفرق الإسلامية إلى حد الوضع والإنشاء، فضلاً عن التفسير والتأويل، وقد كانت المنطقة السياسية هي أكثر المناطق عرضة للتيارات الناجمة عن هذا التدخل سواء من قبل السلطة (المتحالف مع الفقه السلفي – السني) أو من قبل الفرق السياسية المعارضة وفي مقدمتها الشيعة وغيرهم. وهكذا كانت المشكلة بالنسبة للنص السني مشكلة مزدوجة، تتعلق بالثبوت كما تتعلق بالدلالة، إذا لم يعد من السهل التسليم بثبوت

النصوص السنية (في المنطقة السياسية على الأقل) قبل إعادة قراءتها على ضوء هذه الحقيقة التاريخية، أي على ضوء التدخل السياسي الذي مارسته كل من السلطة الحاكمة والقوى المعارضة لها في بنية النصوص، على مدى الحقبة الطويلة من الصراع السياسي بين الفرق، والتي شهدت في نفس الوقت عملية التدوين النهائي للسنة. [11](Yassin,2000)

وهنا لا بد من الإشارة إلى قيام الأمويين ومن بعدها العباسيين بتحويل الخلافة إلى نظام وراثي أدى إلى إضعاف الدولة الإسلامية هموماً (الخلافة والسلطنة). إذ أن الصبغة الدينية التي نجح العباسيون في إضفائها على حكمهم في حال قوتهم لم تمنع الملوك والسلاطين الأقوياء من السيطرة على الخلافة في حال ضعفهم. وعمليا، فقد انتهت الخلافة منذ مطلع العصر التركي إلا أنها استمرت أسميا في الوجود، ولم يعد الخليفة يمثل إلا رمزاً دينياً فحسب، على حين أن السلطة السياسية انتقلت إلى أيدي السلاطين الذين ما كانوا يملكون الشرعية لأنهم ليسوا من العلويين أو من العباسيين، ولذلك فقد حرصوا على الحفاظ على الخليفة رمزاً. حيث كان هؤلاء يعترفون بالسيادة العليا للخليفة، ويقدمون الدعاء له على المنابر، ويشترون منهم ألقابهم، وكان الفاطميون أول من خرج على هذه القاعدة، فلم يكتفوا بأن يكونوا أمراء ذوي سلطة دنيوية فقط بل أرادوا أن يكون الخلفاء الحقيقيين للنبي، فاتخذوا لأنفسهم لقب الخلافة بعد فتحهم للقيروان سنة 297 هـ، وهذا ما شجع غيرهم على اتخاذ هذا اللقب ولا سيما في الأندلس. (Al [12](Sedeek,2001

وأدى انتشار فكرة السلطنة وضرورة وجود السلطان والسلطة الزمنية بجانب الخلافة وسلطة الخليفة إلى شعور الفقهاء بمدى الخطر الذي يهدد استمرار الخلافة، وهذا ما استدعى وقوف كثير من الفقهاء إلى جانب الخلافة والرد على خصومها بطلب من الخلافة نفسها، فالماوردي صاحب كتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) فقد تصدى للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة النفوذ والسلطة إليها في مواجهة البويهيين. واعتبر الماوردي في تنظيره حول إمارة الاستيلاء أن الإمام هو مصدر الولايات السياسية والإدارية والدينية والعسكرية، وهذه المهمات الموكولة للإمام لا يقدر على مباشرتها جميعاً إلا بالاستنابة، وحتى تكون الممارسة لهذه الوظائف العامة شرعية، فلا بد من تفويض يصدر عن الخليفة إلى الولاة والأمراء والوزراء، لينوبوا عنه في القيام ببعض الوظائف، لأن التفويض الذي يصدر عن الإمام هو مصدر شرعية المؤسسات السياسية، والإمارة أو الولاية العامة يكون فيها الأمير مفوضاً من قبل الخليفة في الحكم [13](Al jalodi,1996)

أما الفقيه الجويني فيعرض في كتابه (غياث الأمم) آراءه في الإمامة، وعلاقة الإمام بصاحب الشوكة (السلطان). ويرى أن الغاية من إعطاء السلطنة كل هذه الأهمية هي استصلاح أهل الإيمان والضرورة، فيناط بصاحب الشوكة (السلطان) في هذه الحالة كل ما يناط بالخليفة، لذا فإن الأئمة إنما تولوا أمورهم ليكونوا ذرائع إقامة أحكام الشرع، فإذا فقدنا من يستجمع الصفات المرعية في المنصب الألى وجدنا من يستقل بأمور المسلمين، وينهض بأثقال العالمين، ويحمل أعباء الدين. وهنا ينصب الجويني نفسه مدافعاً عن انحرافات السلطنة الدنيوية المتمثلة بالسلاجقة.[14](Al jalodi,1996)

أما الغزالي فقد خصص الجانب الأكبر من مؤلفاته للتصدي للإسماعيلية والرد عليهم، ولعل هذا ما دفعه للتحالف مع سلاطين السلاجقة الذين يمثلون السيطرة السنية في زمنه واتجاهه للكتابة التي يرد فيها على الباطنية والاسماعيلية بطلب من الخليفة العباسي المستظهر بالله، وكان مشروعه الإصلاحي يقوم على اعتقادين: الأول: التربية الذاتية والثاني واجب الطاعة للنظام السياسي والديني القائم المتمثل بالخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية، حتى ولو كانت ظالمه. فقد كان الغزالي يرى أن البشر على اختلاف أهوائهم وتباين آراءهم. لو لم يكن عليهم سلطان

مطاع قاهر يجمع شتات أهوائهم وتباين آرائهم لهلكوا جميعاً، ويخلص إلى أن السلطان المطاع ضروري لنظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري للفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الدين النهائي، فكان نصب الإمام من ضروريات الشرع لا سبيل إلى تركه أو الاستغناء عنه. (Manjood,1999)[15]

فهناك من بحث في الدولة من خلال التأصيل لها من خلال إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بالعودة إلى أسس النظرية الإسلامية التقليدية بشأن فكرة السلطة والحاكم وضورة الانقياد له خشية الفتنة، وكذلك نصت عليه تلك النظرية من أن الحاكم يجب أن يكون أفضل الناس علماً ودراية وتقوى. وبالتالي فان هناك خللاً كبيراً أسسه علماء المسلمين يتمثل في أولا، فإن تركيزهم على ضرورة أن يكون الخليفة أفضل أفراد الأمة وأعلمهم ويخلف موقع الرسول محمد في موقعه في قيادة الأمة وهدايتها يؤدي إلى نفي إمكانية محاسبته من قبل الأمة، خاصة وأن أفرادها سيكونون أقل علماً وتقوى منه. وثانيا، فثمة معضلة كبيرة في النصيحة التي شدد عليها علماء الأمة وهي ضرورة أن يطيع المسلمون الحاكم لم تؤد طاعته إلى معصية.(Al Afandi,2001)[16]

مما سبق يجد الباحث أن الدولة والسلطة في الفكر العربي المعاصر، تعد إشكالية ذات ابعاد فكرية وفلسفية قديمة حاضرة، وان البحث في مكونات النظرية التقليدية الإسلامية، حول هذه الإشكالية، هي بحث في الواقع الذي تعود إليه كل إشكالات وتناقضات سير الدول والخلافات الإسلامية عبر التاريخ، حيث الممارسة كانت في واد والنص النظري في واد آخر. فجوهر النظرية انتهى إلى حقيقة أن "الغصب" هو مناط الشرعية الفعلية للسلطة، وبرر الفقهاء طاعة من يستولي على السلطة ويتحكم في الأمور بأن الثورة عليه تجلب فتناً أكثر من السكوت عنه. ووصل الأمر بكبار الفقهاء الذين تم الإشارة إليهم أعلاه من أمثال الغزالي والماوردي إلى التنظير ليس فقط بوجوب تحمل الحاكم "الغاصب للحكم" فقط بل وبضرورة الاعتراف بشرعيته.

ثانيا: الدولة والسلطة في الخطاب الفكري العربي الإسلامي المعاصر

تعد إشكالية الدولة والسلطة وما يرتبط بها من موضوعات وقضايا سواء أكانت رئيسية أم فرعية من أهم الإشكاليات التي يعاني منها الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ويعمل جاهدا على إيجاد نظرية للدولة، تمكننا من الخروج من هذه الإشكالية، كما وان هناك العديد من الكتابات التي تبحث في الإشكاليات التي يعاني منها الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وهناك العديد من الكتابات التي تبحث في الإشكالية القديمة الحديثة عبر مسيرة الانتاج الفكري العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ومن أوائل من تحدث في هذه المسألة الشيخ محمد عبده إذ يقول: "ليس في الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "ثيوكراتيك" فإن عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة في التشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالتبعية وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الإيمان.) (Hareb, 2006)[17]

لذا نجد أن محمد عبده حاول أن يوضح أن الدولة الإسلامية بنهاية الأمر هي دولة سياسية تحكم بالشريعة الدينية، وليست دولة دينية فقط، وهو الأمر الذي يعارضه تماماً علي عبدالرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم عام 1923، والذي أنكر فيها أن تكون هناك علاقة بين الإسلام والسياسة أو الحكم، أو أن الدين يتدخل في إدارة الحياة، ورأى أن الدين مسألة روحية فقط، وهو علاقة بين الإنسان وربه ولا يتعدى هذا الإطار. (Al Ansary, 1994)[18]

وقد صاغ علي عبدالرازق خطاباً نقديا لنظام الخلافة، وأشار فيه إلى أربعة انتقادات رئيسية لنظام الخلافة، وهي: أولا، طبيعة السلطة المطلقة التي يقوم عليها نظام الخلافة. وثانيا، عدم شرعية هذا النظام من وجهة نظر الإسلام. وثالثا، ارتكاز الخلافة على قاعدة القوة المادية بدلاً من الرضا الطوعي. ورابعا، الطبيعة السياسية للحكومة

في الإسلام. وذهب أيضاً إلى القول بأن المسلمين رفعوا من شأن الخليفة إلى درجة عالية تجعل له الطاعة التامة عليهم، فأصبح مقامه رديف مقام النبوة بحيث لا يجوز أن تمارس عليه الرقابة أو الاحتساب. وقد أكد، على أنه لا يوجد نص واحد في القرآن أو السنة يقول بوجوب الخلافة، فضلاً عن كونها لا تستند إلى رضا الجماعة أو الأمة، وإنما قوامها الغلبة والقوة. فعبدالرزاق يؤكد على أحقية المسلمين في التمتع بنظام سياسي خاص بهم (ذو طابع مدني وسياسي)، وهذا ما كان عليه الحال في "المملكة النبوية" ونظام الخلفاء الراشدية الذين مثلوا حكومة سياسية وليست دينية. (Amarah,2000)[19]

في حين أن محمد رشيد رضا يرى أن الإسلام وضع أساس السياسة الاجتماعية المدنية وقواعدها وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرباً من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية، بتوحيد مقومات الأمم الصورية والمعنوية، ولمّا طرأ الضعف على المسلمين قصروا في إقامة القواعد والعمل بالأصول، ولو أقاموها لوضعوا لكل عصر ما يليق به من النظم والفروع".(Hareb, 2006)[20]

ويأتي أبو الأعلى المودودي في مقدمة علماء المسلمين الذين بحثوا مسألة الحكم في الإسلام على نحو إجمالي في كتابه (نظرية الإسلام السياسية) وهو عبارة عن محاضرة ألقاها المودودي في مدينة لاهور في أكتوبر عام 1939، وطرح فيها لأول مرة فكرة "الحاكمية" التي ترددت فيما بعد في كتابات سيد قطب وأخذها عنه جملة من العلماء والمفكرين الإسلاميين الحركيين في فترات لاحقة. وينطلق المودودي في أطروحته من مبدأ أساسي للنظرية السياسية في الإسلام هي "الحاكمية لله. له وحده وبيده التشريع وليس لأحد. وإن كان نبياً..."، وبعد استعراضه لبعض الآيات يخلص المودودي إلى الخصائص الأولية للدولة على النحو التالي: (Maududi,1981) [21]

1. ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحدة.
2. ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً ولا يقدرون أن يغيّروا شيئاً مما شرع الله لهم.
3. أن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام هذه الدول.

أما عبد القادر عودة فيرى أن الإسلامية استكملت أركانها في عهد الرسول، إذ بني السلطان المادي على أساس من السلطان الروحي، وتمت له أركان الدولة الأربعة التي يتكلم عليها الفقه الدستوري والإداري من: الشعب، الاستقلال السياسي، الإقليم، السلطان أو السيادة، أما غياب التنظيمات الداخلية للدولة مما يتصل بتعيين القضاة والولاة والميزانية والدواوين، والسكوت عن التحدث عن نظام الحكم وقواعد الشورى فلا يطعن في وجود هذه الدولة القائمة فعلاً بقيام أركانها. (Oadeh, 1981)[22]

ويرى، عودة، أيضاً أن الإسلام يعد عقيدة ونظام، وديناً ودولة، وأن كل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية، وأن قيام الإسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبينها الرسول يقتضي قيام دولة إسلامية تقيم الإسلام في حدوده المرسومة، وأن أكثر ما جاء به الإسلام من أحكام عملية لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد وإنما هو اختصاص الحكومات، وهذا يعني بأن الحكم في طبيعة الإسلام ومقتضياته وأن الإسلام

دين ودولة، والدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين، فلا يقوم الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين.(Oadeh, 1981)[23]

ويؤكد العديد من الكتاب والمفكرين العرب والمسلمين المعاصرين مثل حسن البناوعبد الكريم الخطيب وطه عبد الباقي سرور، ومحمد يوسف موسى، ومحمد المبارك، ويوسف القرضاوي، أن الإسلام دين ودولة، وأن نصب خليفة أو إمام يقوم على تنفيذ الشريعة أمر واجب، وأن مصدر السيادة والسلطة في الدولة الإسلامية هو الأمة، وأن وظيفة الحكومة الإسلامية حراسة الدين وسياسة الدنيا، وأن النظام الإسلامي هو نظام متميز: لا ثيوقراطي ولا ملكي، وإنما هو نظام إسلامي فحسب. (Al Garatawi, 1997) [24]

وعلى الرغم من اقتراب هؤلاء الكتاب عند كثير من النقاط من المفهوم الديمقراطي للدولة، إلا أنهم يحرصون على الارتداد عنه إلى مفهوم النظام المتميز الذي هو تركيب فريد بين الديني والدنيوي، ولهذا فهم لا يخفون ميلهم إلى مصطلح الخلافة أو الإمامة برغم تأكيدهم أن المقصود مجرد الرئاسة والسياسة بحسب قواعد الشرع. (Jadaan, 1997)[25]

ويمثل حسن البنا تياراً قوياً يناضل في مواجهة الفصل بين الدين والدولة، ويدعو إلى الربط بينهما، فيقول في رسائله: إن الإخوان المسلمون يعتقدون أن الخلافة من الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وإنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها. والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، والأحاديث الواردة في وجوب نصب الإمام وبيان حكم الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها لا تدع مجالاً للشك في أن واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حورت عن منهاجها ثم ألغيت، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن الأمر يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات. فلا بد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد. ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على "الإمام" الذي هو واسطة العقد. ولكن حسن البنا لم يشغل بالخلافة إلا في إشارات قليلة يحكمها تقدير صريح بأنها مسألة مؤجلة، وإن كانت مسألة شرعية لا سبيل لإسقاط التكليف الديني بأمرها. ويحرص الإسلاميون المعاصرون – وبخاصة الذين يستندون إلى فكر حسن البنا وتراث الإخوان المسلمين – على التشديد على الفواصل والتمايزات بين مفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة الدينية، فالثانية غريبة عن تعاليم الإسلام وتجربته السياسية. (Balkazez, 2002) [26]

أما تقي الدين النبهاني فيرى أن الدول التي تحكم العالم سواء أكانت رأسمالية أو اشتراكية، تقوم على أساس مادي بحت وتطبق أنظمة منبثقة عن عقلية نادية لا يراعى في تطبيقها أي وجه للروح، فهي تمكن بذلك للحضارة المادية من أن تتحكم بالبشر، وهذا أمر قد أوقع البشرية في " أزمات روحية" لذلك كان لا بد من دولة تقوم على أساس روحي، وتمزج الروح بالمادة والدولة الإسلامية هي وحدها تستطيع أن تهيئ هذا الأمر. وليس المقصود هنا دولة إسلامية شكلية أو مجردة، وإنما دولة إسلامية تطبق أحكام الإسلام باعتباره نظاما منبثقا عن العقيدة الإسلامية ومشبعا بالفكرة الإسلامية. وأن آيات الحكم والسلطان في القرآن دليل صريح على أن للإسلام دولة وأن الحكم ينبغي أن يكون بما أنزل الله، وأن التشريعات العسكرية والسياسية والجنائية والاجتماعية والمدنية ماثلة في القرآن بوضوح.(Jadaan, 1997)[27]

ويقوم الحكم في الإسلام كما يرى تقي الدين النبهاني على أربع قواعد تتمثل في: القاعدة الأولى، أن السيادة للشرع. القاعدة الثانية، أن السلطان أو الحكم للأمة. القاعدة الثالثة، أن تنصيب خليفة واحد لجميع المسلمين، نائبا عن الأمة في الحكم، هو أمر واجب على الأمة.القاعدة الرابعة، أن للأمة حق الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة إذا توافرت شروط الاجتهاد. أما حق التشريع فهو للخليفة وليس للأمة، مع وجود الشورى التي يرجع إليها الخليفة في أمور الدولة، وقد قسم النبهاني أركان جهاز الحكم أو الدولة في الإسلامية إلى: مجلس الشورى، رئيس الدولة، الهيئة التنفيذية (المعاونون)، الجهاز الإداري، الولاة، القضاة، الجيش، ويؤكد أن هذه الأركان جميعا قد أقامها النبي نفسه في الجهاز الذي نظمه للدولة الإسلامية.(Al- Nabhani, 2001)[28]

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود تيار وسطي بين الاتجاهين اللذين تعرضنا لهما سابقا، وقاد هذا التيار عبدالرزاق السنهوري الذي طالب بوجوب العودة إلى الشريعة الإسلامية عند مراجعة التشريع، وأن الإسلام هو دين ودولة، وأن لا بد للدولة من فقه تستند إليه في تشريعاتها، وهذا الفقه هو الفقه الإسلامي الذي يعتبر الكتاب والسنة مصادره العليا، ومن رواد هذا التيار أيضا عبد الحميد متولي،الذي يرى الإسلام دين ودولة، لكن على أساس قيامه على نظام محدد في الحكم وإنما على أساس أنه يتضمن " مبادئ عامة " للحكم تصلح للتطبيق في مختلف الأزمة والأمكنة، أما نظام الخلافة فليس أصلا من أصول الحكم في الإسلام وإنما هو صورة من صور أنظمة الحكم، وبوجه أخص في صورة تنظيم رئاسة الدولة، وموضوعها ليس جزء من علم الكلام أو العقيدة، وإنما هو من موضوعات الفقه الزمنية.(Metwaly,1987) [29]

كما ظهر تيار أخر يمثله محمد أحمد خلف الله في كتابه عام 1973 بعنوان (القرآن والدولة)، ومحمد عمارة في كتابه (الإسلام والسلطة الدينية) ، وهما يتفقان على إن الإسلام لم يجئ بنظام سياسي محدد، ويقرر خلف الله أن قضايا النظم الحكومية متروك أمرها إلى الإنسان بتفويض من الله والتزام برعاة المصلحة العامة، في حين ان عمارة يقرر أن " التمييز" وليس الفصل بين الدين والدولة في الإسلام، ووضع الحاكمة في يد الإنسان، وهذا يعني أن الدولة هي دولة قومية تلتزم بأحكام الشريعة لكنها في الأمور الإنسانية تتفرد في التشريع بإرادة الجماعة وسلطتها.(Jadaan, 1997)[30]

أما يوسف القرضاوي فيرى بالدولة التي يبنيها الإسلام: " إنها ليست (دولة دينية) أو (ثيوقراطية) تتحكم في رقاب الناس أو ضمائرهم باسم (الحقالإلهي). انها ليست(دولةالكهنة) أو (رجال الدين) الذين يزعمون أنهم يمثلون إرادة الخالق في دنيا الخلق، أو مشيئة السماء فيالأرض، فما حَلّوه في الأرض فهو محلول في السماء، وما عقدوه في الأرض فهو معقود في السماء! فالحق أنها (دولة مدنية) تحكم بالإسلام، وتقوم على البيعة والشورى Al Garatawi, (1997).[31]

كما يمكننا أن نتطرق للعديد ممن تحدث حول قصة تطور فكرة " الدولة "، في ارتباطها بالأوضاع السياسية للأمة الإسلامية من أمثال الجابري مؤداه أن الخطاب السلفي يتركز في الواقع حول سياسةالماضي، أي حول الخلافة والإمامة، وأصول الحكم في الإسلام، دون أن يتعدى ذلك إلى القضايا التفصيلية المتعلقة بالدولة والسلطة، لكن الجابري يؤكد على فكرة أن الدولة قامت منذ ظهور الإسلام، إلا أن الإسلام لم يحدد شكل الدولة وتركها للاختيار الحر للمسلمين، مما اوجد ذلك لاحقا حالة من الخلاف والاقتتال. ويشير الى ما بعد معركة "صفين" التي أكد فيها الشيعة على أن الخلافة يتوجب حصرها في لذرية علي بن ابي طالب، في الجانب الاخر نجد أن الخوارج قد ساندوا معاوية بن ابي طالب، الذي رسخ مبدأ الدولة السياسية وما رافقها من تحولها إلى ملكية وراثية، هذه الدولة التي قامت على فصل الدين عن السياسة، وإدخال معايير جديدة في الحكم من قبيل المنفعة

والمصلحة.ويضيف الجابري ان إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام لحل، إشكالية الدولة، التي تعد أزمة اسلامية يجب بالأساس ان تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية.(Al Jabri, 2004)[32]

وفهمي جدعان في تصنيف للاتجاهات الفكرية لمطروحة حول الدولة (دعاة الفصل العلماني، دعاة الدولة الإسلامية، الوسيط بينهما بتياريه التشريعي والإنساني)، ليخلص إلى أن التيار الأخير يقدم بذور نظرية أولى بالقبول في ظل الدولة – القومية العربية القائمة، وهنا يمكن التأكيد على جوهرية اقتراح جدعان التمييز بين ما قد نسميه فكرة الحل الإسلامي وبين " فكرة الدولة الإسلامية"، فهم تيارالإسلام السياسي فهما صحيحا ودقيقا.(Jadaan, 1997)[33]

أما رؤية عبد الله العروي من أن الدولة سابقة على نظرية الدولة، واي تساؤل عنها يعني بالضرورة تساؤلا عن الأصل والهدف، كم يرى أن الهدف لم تكن قضية مطروحة في الفكر السياسي العربي التقليدي إلا في صورة طوبى، وان الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الإسلامي، وبالتالي غياب نظرية عامة للدولة، جعل الفكر المعاصر يدور حول طوباويات مستحدثة، فيما هي في العصر الحديث حقيقة هيكلية قارة في الواقع العربي باعتبارها هيكلا أجوف بلا روح، جهازاً دون نظرية. (AlArawi, 2001) [34]

وهنا لا بد من عرض ما توصل إليه عبد الإله بلقزيز في كتابه الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر الذي أشار إلى أن الفكر الإسلامي في أدائه المعرفي أنتج أربع نماذج من الدولة وهي على التوالي: الدولة الوطنية –دولة الخلافة –الدولة الإسلامية–ثم الدولة الدينية". وهذه الأنماط تتبعها الكاتب منذ الخطابات الإصلاحية الأولى منذ جيل الطهطاوي إلى جيل الجهادية الإسلامية في نهاية القرن العشرين ووفق على نظامها المفاهيمي التي اشتعلت ضمنه وكذلك النمط العلائقي التي قد تجمع أو تفرق بعضها ببعض والمقلالات التي حاولت تطويرها أو نقدها وأيضا على عوامل الانحدار في أداء وإنتاج معارف هذا الخطاب المتعلق أساسا بالدولة ونظام الحكم. (Balkazez, 2002)[35]

أولا:**الإصلاحية الإسلامية والدولة الوطنية.**(Balkazez,2002)[36]فيشير الى أن احتكاك المنظومة الإصلاحية بالنموذج الأوروبي للدولة أوجد حالة من التنبه إلى موطن قوة أوروبا وهي دولتها الحديثة. أول الموضوعات الإصلاحية حول الدولة كانت مع الطهطاوي، وخير الدين التونسي الذيْن اعتبرا قوة أوروبا تكمن في إحلالها العدل الذي جعلوه رديف الحرية.

فمع عبده وخاصة الأفغاني والكواكبي الأمر مختلف ذلك أنهم كانوا معارضين للسلطنة ويعيشون ظروف فشل مشروع الإصلاحات وارتداد السلطنة إلى الاستبداد وهذا ما يفسر الميل إلى إنتاج مقالة نقدية حادة لنظام الاستبداد فكان دفاع المصلحين عن دولة العدل. نبهت أطروحات نقد الاستبداد في هذه المرحلة في الفكر الإصلاحي الإسلام إلى جذور الاستبداد في أزعومة " الحق الإلهي" وحاولت الكشف عن آليات اشتغاله. وقد اعتبر رواد ذه الفترة تقدم ديار الإسلام رهين فك العلاقة بين الدين والزمني ومدنية السلطة. وبذلك أدرك رجال هذه المرحلة أن تقويض الاستبداد وبناء الدولة الوطنية ليس ممكنا فقط عبر الإصلاح والتنظيمات لكن أيضا بقيام حمكم دستوري والتعويل على التثقيف التربوي مدخلا للتقدم والنهضة. (Balkazez, 2002)[37]

ثانيا: **من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة،** الجديد الذي حملته هذه الحقبة هو تجديد فكرة الخلافة وهذا أحدث قطيعة حادة مع تراث الإصلاحية الإسلامية وأدخل المسألة السياسية في الفكر على نحو مختلف عما استقرت عليه في القرن التاسع عشر. إذ تراجعت الإشكالية الإصلاحية في مسألة الدولة " الحديثة وتبنت إشكالية الخلافة.كان كتاب رشيد رضا " الخلافة أو الإمامة العظمى " النص المؤسس والمرجعي. وهذا جاء نتاج ظرف تاريخي وأحداث سياسية أهمها إلغاء الخلافة مع أتاتورك سنة 1924.

ويلاحظ هنا أن بناء المسألة السياسة على موضوع الخلافة ليس مجرد استبدال مفاهيمي بل وانتقال من منظومة نظرية تنتمي إلى المفاهيم السياسية الليبرالية إلى منظومة سياسية شرعية. يكرر رشيد رضا ما قرره الفقهاء في مسألة نصب الإمام أو الخليفة من اعتباره افرض كفاية ويستعيد الموضوعات التقليدية في مسألة البيعة وأهل الحل والعقد للماوردي مثلا.

ما يمكن ملاحظته في خطاب رشيد رضا هو أن خطابه تكراري استرجاعي لم يضف شيئا إلى منظومة مفاهيم الشرعية التقليدية وهو أيضا خطاب قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلامية وفتح الأبواب أمام ميلاد لفكر الإسلامي " الصحو": فكر الإخوان المسلمين ومن لف لفهم.

ثالثا: **من الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية.** (Balkazez, 2002)[38]على الرغم من دعوة علي عبد الرازق ودعوات أخرى من تيارات فكرية حديثة لم يحصل تغيير كبير في علاقة الوصل بين الدين والدولة لصالح شكل ما من أشكال الفصل بينهما ، بل بالعكس راح الربط بينهما يتعزز أكثر ويتجذر ويطالب بإعادة بناء " الدولة الإسلامية" أو " المجتمع الإسلامي " تحت ظل الشريعة الإسلامية . وما يشغل بال البنا هو إقامة " حكومة إسلامية ".

اعتبر البنا الإسلام ليس مجرد عقيدة دينية بل هو أيضا نظام اجتماعي وسياسي وليس يقبل الوجود بدون دولة تعبر عنه. مع التشديد على تمييزهم بين الدولة الثيوقراطية التي أنتجها الفكر الغربي وهي غريبة عن تعاليم الإسلام وتجربته وفكرة الدولة الإسلامية، فالبنا نادى بإعادة الاعتبار للإسلام في المجال السياسي، والعودة الى نظام الإسلام. (Al Banaa, 1966)[39]

السؤال المطروح هل أن الدولة الإسلامية؟ عند البنا تردف معنى الدولة الوطنية عند الإصلاحيين؟ والجواب هو لا. أنها دولة دستورية بنظام التمثيل النيابي غير أن مصدر السلطة فيها هو الشريعة الإسلامية. أنها دولة الشريعة ما دامت الشريعة هي " دستور" المسلمين في تنظيم اجتماعهم المدني واجتماعهم السياسي في رأيه.

رابعا: **الصحويون والدولة الثيوقراطية في الحاكمية.** (Balkazez, 2002)[40]شهدت فكرة " الدولة الإسلامية " التي بدأت مع حسن البنا في ثلاثينات القرن العشرين تحويرا جوهريا منذ النصف الثاني من الخمسينات مع سيد قطب ومحمد قطب حيث انتهت بها إلى اسم " الدولة الدينية " أو الثيوقراطية " التي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى والتي أنفق البنا وتلامذته جهدا لدحضها وتمييزها عن " الدولة الإسلامية ".

أخذ الصحويون المغالون فكرة " الإسلام دين ودولة " التي كانت ردا عن العلمانيين العرب المسلمين وانعطفوا بها إلى المجتمع الجاهلي وبناء دولة دينية تكون فيها " الحاكمية " لله وحده على مقتضى النص القرآني " لا حكم إلا لله " انتهج إذن سيد قطب خطابا سياسيا مبني على ثنائية حادة هي المجتمع الجاهلي والمجتمع المسلم. فكانت الجاهلية " عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله " أما المجتمع المسلم فهو " المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاما خلفا وسلوكا ".

وعمم مفهوم " الحاكمية " وحوله إلى مفتاح نظري لتناول المسألة السياسية في الإسلام. وهي كما رأى الكاتب تعد منعرجا في الفكر الإسلامي الحديث وأوثق الربط بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة التصور والاعتقاد بأن لا فصل بين الدين والدنيا. فالحاكمية في التصور الإسلامي لا تحصر في التلقي الشرائع القانونية من الله وحده بل هي نظام اجتماعي وأخلاقي ومعرفي بهذا المفهوم يقطع قطب مع سابقيه حول التطور السياسي وحول التطبيق المتدرج لأحكام الشريعة وإقامة النظام القائم على الشورى بل يدفع بصورة جديدة للسياسية والسلطة قوامها المماهاة الكاملة بين الديني والسياسي إلى حد القول بدينية الدولة.

بهذا المفهوم ومع سيد قطب ومن قبله المودودي سقطت فكرة " الدولة الإسلامية" وصعدت فكرة الدولة الثيوقراطية: دولة الحاكمية وكان بمعنى ما من نتائج تلك الصيغة النظرية الشعاراتية الإسلام دين ودولة وهي تنطوي على أكثر من التباس مرده إلى عجز القائلين بها عن بناء تصور حقيقي منسجم للنظام السياسي.

الخاتمة:

من خلال البحث، نجد أن إشكالية الدولة والسلطة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، قديمة معاصرة، سايرت التاريخ الإسلامي من خلال مساراته، الا ان الفكر الإسلامي سعى من خلال مفكريه، الى انتاج معرفة تتعلق بالنص الديني، وبالواقع الاجتماعي، على قاعدة الارتباط بالمنظومة المرجعية الإسلامية الكلية. كما ان اهتمامهم بالنص اوجد مقالتين، الأولى إصلاحية اجتهادية جربت ان تتمثل النص تمثلا معاصرا، وأخرى سلفية انكفائية رفضت تجديد النظرة النصية المغلقة الى الإسلام متخذة إياه سياجا انقاذيا من زحف حقائق التحول في الفكر.

كما ان مفهوم الدولة الحديثة غير موجود او غير وارد في الفكر السابق على العصر الحديث؛ وانه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة، وان الكتب التي تتحدث عن مفهوم الدولة في الإسلام تستمد مادتها من الادبيات الإسلامية التقليدية انما تتحدث عن الحكم او عن السياسة، وليس عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعنى المتكامل.

فالإصلاحية الإسلامية انصرفت الى استعمال مفاهيم الفكر السياسي التقليدي مثل: الحرية، الدستور، البرلمان، الرأي العام، في حين انصرف الاحيائية الى استعمال المفاهيم الحديثة ذاتها للتعبير عن منظومة السياسة الشرعية. والنتيجة قادت الاختلاف الى نتائج فكرية متباينة.

كما ان مفكري الإسلام محدثين ومعاصرين لم يتناولوا الدولة باعتبارها اشكالية نظرية ولم يتساءلوا عن ماهيتها السياسية في الاجتماع الوطني بل اعرضوا عن ذلك، وانصرفوا الى الحديث عن علاقتها بالدين وبالأمة من حيث هي مسلمة. كما انهم استدعوا مفاهيم أخرى من نماذج غربية عن مفاهيم العرب والمسلمين مثل مسالة الدولة، الهوية، الديمقراطية، المواطنة. وهذا أدى الى النظر الى الدولة باعتبارها أداة قابلة للتملك والحيازة يسعى للسيطرة عليها لتحقيق هدف او مشروع سياسي.

References:

Al doleeby, Mohammed, (1982). **The State and The Authority in Islam, UNESCO seminar**, bares: 7-10 December. Makah, Islamic world Union. P14.

Abed Al Kareem, Khaleel, (1995). **Islam between Religious state and civil state**, Cairo: Sina for Publishing.P13.

Abed Al Razek, Ali, (1925). **Islam and the roots of governance**, Cairo: Egyptian Printing Press, Ed: 3. P90-103.

Al Ayoobi, Nazeeh, (1992). **Arab and The state problem**, Beirut: Dar Al Saki. Ed:1. P25.

Torkomani, Abed Allah, (2007). **The Problem of State in Modern Islamic Thought**, Damascus: Damascus Centre for Theoretical Studies. p1-4.

Abed Al Kareem, Khaleel, (1995). Ibid, p17-19.

Al doleeby, Mohammed،(1982). Ibid,p14.

Abu Rumman, Mohammed, (2002). **Political Authority Islamic Thought**, Rasheed Reza Model, Amman: Dar Al-bayarek for publication. P12-15.

Al Sedeek, Hussain, (2001). **Human and Authority**, Damascus: Arabs Writers Union. P50.

Ibid. p 51.

Yassin, Abed Al Jawad, (2000**). Autherty in Islam**, Beirut: Arab Cultural Center. P196.

Al Sedeek, Hussain, (2001).ibid, p53.
Al jalodi, Ialayan,(1996). **The evolution of the Caliphate and its relation to succession in the Seljuke era**, master thesis, Jordan University. P26-29.
Ibid, p38.
Manjood, mostafa, (1999). **Values and the cognitive system in political thought**, Islamiyah Almarifah journal, vol:5, no:19. P35-48
Al Afandi. Abd elwahab, (2001). **Islam and the modern state**. London: Dar El Hekmah. P 69.
Hareb, Said,(2006). **Politics and Religin between principles and history**, seminar: The political "fiqh" for Muslims minority in Europe, Europe councils for fatwah and research, Istanbul: 4-6 July. P 25-26.
Al Ansary, Abed Al-filaly,(1994). Ali Abde Raziq and The Arab Awareness Project, **almustaqbal- alarabi journal**, no:5. P 52-55.
Amarah, Mohammed, (2000). **Ali Abed Al Razek: Islam and the roots of governance: study and documents**, Beirut: Arab Cultural Center.P 174 -182.
Hareb, Said,(2006).Ibid, p 26.
Maududi,Abul Ala (1981),**The Theory of Political Islam**, Beirut: Al Resalah press. Ed:3. P28-29.
Oadeh, Abed Al Kadeer, (1981). **Islam and our political situation**, Beirut: Al researchfoundation's. p 97.
Ibid, p68.
Al Garatawi, joseph,(1997**). Of the Jurisprudence of the state in Islam**, Cairo: Dar AL-Shorok press. Ed:3. P29-30.
Jadaan, Fehmi, (1997). **Past and Future: Studies in the formations and paths of the Arab intellectual experience**, Beirut: Arab Institute for studies and Publishing. p149.
Balkazez, abed Al Elah, (2002). **The State in the Modern Islamic Thought**. Beirut: Center for Arab Unity Studies. P 126.
Jadaan, Fehmi, (1997). Ibid, p149.
Al- Nabhani, Taqi Al- Din(2001), **The Islam system, Hizeb ut Tahrer publications**, Ed: 6. P 94-96.
Metwaly, Abed AL Hameed,(1987) **Principles of governance in Islam and modern constitutional principles**, Alexandria: Al maaref press. P 152.
Jadaan, Fehmi, (1997). Ibid, p167.
Al Garatawi, joseph,(1997). ibid. p 30.
Al Jabri. Mohammed Abed, (2004). **Arab Political Mind, Its specification**… Beirut: Center for Arab Unity Studies. Sec:3. Ed:5. P372.
Jadaan, Fehmi, (1997). Ibid, p167 .
Al Arawi, Abed Allah, (2001). **The Concept of State**, Beirut: Arab Cultural Center. Ed: 9. P 190, 198, 230, 231.
Balkazez, abed Al Elah, (2002). Ibid. Pp 25-49.
Ibid, p .28 .
Ibid, p 49, 54, 57.
Balkazez, abed Al Elah, (2002). Ibid, pp87-110.
Al Banaa. Hassan, (1966). **Intellectual Breeching notes**, Cairo: Dar Al Shehab. Ed:2.p 214-218.
Balkazez, abed Al Elah, (2002). Ibid, pp 200-201.

- **Books:**

1- Abu Rumman, Mohammed, (2002). **Political Authority Islamic Thought**, Rasheed Reza Model, Amman. Dar Al-bayarek for publication.
2- Abed Al Razek, Ali, (1925). **Islam and the roots of governance**, Cairo: Egyptian Printing Press, Ed: 3.
3- Al Afandi. Abd elwahab, (2001). **Islam and the modern state**. London: Dar El Hekmah.
4- Al Ayoobi, Nazeeh, (1992). **Arab and The state problem**, Beirut: Dar Al Saki. Ed:1.
5- Amarah, Mohammed, (2000). **Ali Abed Al Razek: Islam and the roots of governance: study and documents**, Beirut: Arab Cultural canter.
6- Balkazez, abed Al Elah, (2002). **The State in the Modern Islamic Thought. Beirut**: Center for Arab Unity Studies.
7- Al Banaa. Hassan, (1966). **Intellectual Breeching notes**, Cairo: Dar Al Shehab. Ed:2.
8- Al Jabri. Mohammed Abed, (2004). **Arab Political Mind, Its specification**… Beirut: Center for Arab Unity Studies. Sec:3. Ed:5.
9- Jadaan, Fehmi, (1997). **Past and Future: Studies in the formations and paths of the Arab intellectual experience**, Beirut: Arab Institute for studies and Publishing.
10- Al Sedeek, Hussain, (2001). **Human and Authority**, Damascus: Arabs Writers Union.
11- Abed Al Kareem, Khaleel, (1995). **Islam between Religious state and civil state**, Cairo: Sina for Publishing.
12- Al Arawi, Abed Allah, (2001). **The Concept of State**, Beirut: Arab Cultural Center. Ed: 9.
13- Al Garatawi, joseph,(1997). **Of the Jurisprudence of the state in Islam**, Cairo: Dar AL-Shorok press. Ed:3.
14- Maududi, Abul Ala (1981),**The Theory of Political Islam**, Beirut: Al Resalah press. Ed:3.
15- Metwaly, Abed AL Hameed,(1987) **Principles of governance in Islam and modern constitutional principles**, Alexandria: Al maaref press.
16- Oadeh, Abed Al Kadeer, (1981**). Islam and our political situation**, Beirut: Al resaleh foundation.
17- Yassin, Abed Al Jawad, (2000**). Authority in Islam**, Beirut: Arab Cultural Center.
18- Al- Nabhani, Taqi Al- Din(2001**), The Islam system**, Hizeb ut Tahrer publications, Ed: 6.
19- Torkomani Abed Allah, (2007). **The Problem of State in Modern Islamic Thought**, Damascus: Damascus Centre for Theoretical Studies.

Journals

1- Al Ansary, Abed Al-filaly,(1994). Ali Abde Raziq and The Arab Awareness Project**, almustaqbal- alarabi journal, no:5.**
2- Manjood, mostafa, (1999). Values and the cognitive system in political thought, Islamiyat Almarifah journal, vol:5, no:19.

- **Seminars:**

1- Al doleeby, Mohammed, (1982). The State and The Authority in Islam, UNESCO seminar, bares: 7-10 December. Makah, Islamic world Union.
2- Hareb, Said,(2006). Politics and Religin between principles and history, seminar: The political fiqh for Muslims minority in Europe, Europe councils for fatwah and research, Istanbul: 4-6 July.

- **Thesis:**

1- Al jalodi, Ialayan,(1996). The evolution of the Caliphate and its relation to succession in the Seljuke era, master thesis, Jordan University.