

Hamzeh Al-Moustafa**

حمزة المصطفى*

الدولة الإسلامية والجهاد في زمن الحداثة قراءة في المفاهيم والتجارب المعاصرة

The Islamic State and Jihad in the Age of Modernity An Exploration of Contemporary Concepts and Experiences

ملخص: تسعى هذه الورقة إلى تقديم مقاربة جديدة لنشأة الحركات الجهادية عمومًا وتنظيم داعش خصوصًا تختلف عما هو سائد في الأدبيات العربية والغربية، والتي عادة ما تربط دوافع نشأة هذه الحركات بالعودة إلى الماضي ونماذج الحكم التي كانت سائدة في القرون الوسطى. تفترض الدراسة أن مصطلح الدولة الإسلامية نشأ في إطار الاشتباك الإسلامي مع الحداثة والدولة الحديثة، وأنه في تعريفه الإجرائي لا يغدو عن كونه محاولة لأسلمة الدولة الحديثة. وعليه، فإن الحركات الجهادية التي تلقفت هذه المصطلح وكأنه مقابل مضاد للدولة الحديثة أنتجت مشروعًا في سياق الحداثة والدولة الحديثة يختلف جذريًا عما تصبو إليه، وقد برز ذلك عيانًا في تجارب نسميها مجازًا «دولتية» كما هي الحال مع تجربة طالبان في أفغانستان، وتجربة داعش حاليًا.

الكلمات المفتاحية: الدولة الحديثة، الدولة الإسلامية، الحداثة، الجهاد

Abstract: This paper presents a new approach to the emergence of jihadist movements in general and the Islamic State (ISIL) in particular, an approach which differs from those prevalent in Arab and Western literature that usually links the motives behind the emergence of these groups to the return to the past and medieval models of government. This study assumes that the term «Islamic State» emerged in the context of Islam's clash with modernity and the modern state, and that in its procedural definition it is no more than an attempt to Islamize the modern state. Accordingly, jihadist movements that have seized on this term, as if it were the opposite to the modern state, have produced a project in the context of modernity and the modern state that is radically different from their intended one. This is clear in experiences which we term «state-like», as was the case for the Taliban in Afghanistan and is presently the case for ISIL.

Keywords: Modern State, Islamic State, Modernity, Jihad

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

** Researcher at Arab Center for Research and Policy Studies.

مقدمة

بعد سقوط الموصل وانهيار الجيش العراقي في عدد من المحافظات العراقية في 10 حزيران/ يونيو 2014، اعتلى أبو بكر البغدادي، أمير تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (دولة العراق الإسلامية سابقاً)، منبر المسجد الكبير في مدينة الموصل، وأعلن قيام «الدولة الإسلامية»، ونصب نفسه «خليفة» للمسلمين، داعياً الناس إلى التجهز لتثبيت ركائز الدولة المبتغاة⁽¹⁾، وما وصفه بـ «الحلم» الذي طال انتظاره منذ سقوط الخلافة الإسلامية سنة 1924. وأمام هول الصدمة لهذا الإعلان الذي كسر - حينها - رتابة النظام الدولي الحديث المؤسس على معاهدة وستفاليا 1648، لم يك لدى الحكومات الغربية المهووسة بحرب كونية ضد الإرهاب من خيارات لتفسير صعود تنظيم أصولي أشد عنفاً من سابقه إلا العودة إلى القرون الوسطى، زمان ما قبل الحداثة والدولة الحديثة. وفي زمن التعميم المبتذل لنتائج برامج دراسات الشرق الأوسط في الغرب، والمعرفة التسطيفية السريعة أو (معرفة الماكدونالدز) على ما يسميها حميد دباشي في كتابه الربيع العربي ونهاية حقبة ما بعد الاستعمار⁽²⁾، بات من النادر في الأدبيات الغربية إيجاد تشريح دقيق للظاهرة الجهادية المعاصرة خارج المنظومة المعرفية الاستشراقية، بكل ما تنطوي عليه من حمولة أيديولوجية تبريرية. وعلى غير السائد غربياً، نشر كيفن مكادونالد، وهو أستاذ علم الاجتماع في جامعة ميدلسكس في بريطانيا، مقالاً قصيراً في صحيفة الغارديان البريطانية (9 أيلول/ سبتمبر 2014) بعنوان «جهاديو داعش ليسوا قروستيين- لقد تشكلوا أو «تأثروا» بفلسفة الحداثة الغربية»، نسف فيه الطروحات والمعالجات الرائجة غربياً عن الحركات الجهادية عموماً، وتنظيم «داعش» خصوصاً⁽³⁾. وما زاد الطين بلة في النقاش المحتدم حول المقال وصاحبه آنذاك، عبارة افتتاحية «استفزازية» دعا فيها مكادونالد إلى فهم أيديولوجية «داعش» وعنفه انطلاقاً من الثورة الفرنسية وفق الآتي: «We should look to revolutionary France: if we want to understand the source of Islamic State's ideology and violence»⁽⁴⁾.

لا تتبع أهمية طرح مكادونالد من غرابته؛ فهو واحد من بعض أصوات كثيرة في الأكاديمية الغربية، مثل جون غري (J. Gray)، صاحب كتاب *Al Qaeda and What It Means to Be Modern* (القاعدة ومعنى أن تكون حديثة)، وأوليفيه روا (O. Roy) في كتابه *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة)، وأنطونيو نيغري (A. Negri) ومايكل هاردت (M. Hardt) في كتابهما المشترك *Empire* (الإمبراطورية)، وزيغمونت باومان (Z. Bauman) في كتابه *Liquid-modernity* (الحداثة السائلة)، قاربت المسألة الجهادية،

(1) انظر: «خطبة الجمعة في الجامع الكبير في الموصل لأبو بكر البغدادي»، يوتيوب (تاريخ التحميل 2014/7/5)، في: <https://www.youtube.com/watch?v=dIRf0EJuPak>

(2) Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism* (London; New York: Zed Books, 2012).

(3) Kevin McDonald, «Isis Jihadis Aren't Medieval – They are Shaped by Modern Western Philosophy», *The Guardian*, 9/9/2014: at: http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/09/isis-jihadi-shaped-by-modern-western-philosophy?CMP=fb_gu.

(4) Ibid.

ونشوء الحركات العنيفة «الحركات الانفجارية» باعتبارها رد فعل متوقعًا وطبيعيًا على مشروع الحداثة الغربي وتوظيفاته الكولونيالية، خاصة في مرحلة العولمة والهيمنة الأميركية. لكن ما ميز طرح ماكدونالد هو اعتماده مقارنة شمولية تنطلق من مفهوم الحداثة وأفكارها ومركزاتها وصيرورتها وتجلياتها لإثبات أن الجهادية المعاصرة وتمثلاتها الإجرائية الأخيرة، على رأسها «داعش»، لا تعد ظاهرة قديمة تعود إلى العصور الوسطى، كما أنها ليست رد فعل على الحداثة أو مفرزًا جانبيًا من مفرزاتها، وإنما هي ظاهرة حداثية بحتة، نشأت في كنفها واستلهمت مفاهيمها وتطبيقاتها، وتماهت مع صيرورتها، مع أنها، أي الحركات الجهادية، روّجت لنفسها باعتبارها مشروعًا مقاومًا للحداثة، وبدليًا ماضيًا من مشروعها الدولي الحديث.

يحفزنا الطرح السابق على إعادة التفكير في الظاهرة الجهادية المعاصرة، وهو ما تشتغل عليه الدراسة، التي تناقش من ناحية أخرى علاقة الأخيرة بالحداثة، في إطار اشتباك مفاهيمي في جوانب مختلفة، وخاصة في الجزئية المتعلقة بمفهوم الدولة. وتسعى إلى استقراء نشأة الحركات الجهادية وطروحاتها في إطار تفاعلاتها مع الدولة الحديثة لتبرهن أن الخطاب الماضي لهذه الحركات الداعي إلى إعادة الخلافة الإسلامية يمثل أيديولوجيا خطابية لضرورات الحشد والتجنيد والتعبئة أكثر مما هو مشروع حقيقي تشد الوصول إليه.

تنطلق هذه الدراسة من فرضية رئيسية مفادها أن مصطلح الدولة الإسلامية مصطلح حداثي نشأ في سياق الاشتباك الإسلامي مع الحداثة، وأن النموذج المتخيل لـ «الدولة الإسلامية» عند تيار الإسلام السياسي «الحركي» والحركات الجهادية المنبثقة عنه هو نموذج جديد يختلف جذريًا عن أشكال أنظمة الحكم في السياق التاريخي الإسلامي، بحيث لا تعدو الطروحات بشأن الدولة الإسلامية كونها محاولات لـ «أسلمة» الدولة الحديثة لا العودة إلى نظام الخلافة، أو ما شابه.

الحداثة وما بعدها: تعريفات وإشكالات

ينطوي مصطلح الحداثة على تعريفات عدة لا يمكن حصرها هنا، ولكنها في العموم تشير إلى ثلاثة مفاهيم: المفهوم الزمني والمفهوم العلمي والمفهوم الفلسفي. يرتبط المفهوم الزمني بـ «ما هو جديد» في مقابل «ما هو قديم» أو «قبل جديد». ويرتبط المفهوم العلمي بمرادفات مثل «إبداع» و«تقنية» و«تطور». أما المفهوم الفلسفي، فهو إشكالي، يتباين باختلاف المفكرين والمنظرين والمدارس، وهو ما يجعل الحداثة تنطوي على مفاهيم فلسفية متعددة لا على مفهوم واحد؛ فهي تغيير من أجل التغيير وثورة مستمرة لا تنتهي ونفي مستمر وتجديد من أجل التجديد، أو جديد من أجل الجديد⁽⁵⁾. وإذا ما تجاوزنا مأزق التعريفات والمفاهيم، يمكن القول إن الحداثة قامت وتأسس منهجها على ثلاثة أسس هي: محورية الإنسان (الذاتية)، والعقل الحسي باعتباره مصدر المعرفة (العقلانية)، والحركة وقانون التطور العام في الوجود.

(5) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، إعداد عادل الفتلاوي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ص 23-25.

ثمة شبه إجماع على بداية الحداثة كحقبة تاريخية تأسست على أفكار التنوير الأوروبي في القرن السابع عشر، محدثة قطيعة فكرية وتاريخية مع اللاهوت والكنيسة، لكن لا يوجد اتفاق على نهاية هذا الحقبة؛ فالحداثة عند نيتشه وآخرين انتهت كمرحلة تاريخية في أواخر القرن التاسع عشر، وبدأت بعدها مرحلة «ما بعد الحداثة»، وهي مرحلة إشكالية كونها لا تقدم مسمى واضحاً أو توصيفاً ساطعاً لماهيتها، بل تعرّف نفسها بنفي سابقتها. على الجانب المقابل، ثمة من يقول إنها حقبة تاريخية لم تزل قائمة ومستمرة⁽⁶⁾، كما إنها «مشروع لمّا يكتمل»، على ما يقول الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه *القول الفلسفي للحداثة*⁽⁷⁾. نميل في هذه الدراسة إلى الرأي الثاني؛ فالدولة بمفهوم الحداثي لم تزل حتى وقتنا الراهن الإنجاز الأهم الذي تعيشه البشرية في كنفه، ومن خلالها تعرف العلاقات الدولية المعاصرة. ضمن هذا السياق، لا بد من تمييز الحداثة من التحديث، فالحداثة تمثل ظاهرة تاريخية إنسانية تعرف بعلاقاتها التناقضية بما يرتبط بالتقليد أو بالتراث أو بالماضي. أما التحديث، فهو شرط لازم ولكنه غير كاف للحداثة؛ إذ لا يمكن إطلاق نعت «حداثي» على من يستعمل الأدوات والتكنولوجيات الحديثة ما لم يرافقه إحداث تغيير عقلي وذهني في النظرة إلى الإنسان والكون والعالم⁽⁸⁾. بناء عليه، لن نركز الدراسة على الاستخدام الأداتي للوسائل والاختراعات الحديثة أو للتكنولوجيا الحديثة في اختبار فرضيتها.

إذا كانت الحداثة توصف بصفات الفردانية والتحرر والعلمانية، فإن مشروعها الأهم، كما أسلفنا، هو الدولة الحديثة، أو الدولة القومية (Nation-state)؛ إذ لا يمكن تأريخ الحداثة كحقبة تاريخية إلا بنشأة الدولة الحديثة «القومية» بعد معاهدة وستفاليا 1648، تلك التي قامت على أربعة أسس ومبادئ هي⁽⁹⁾:

- شمولية العقل، ومرجعيته: يمثل العقل، وفقاً لهذه المقولة، قاسماً مشتركاً بين البشر؛ فهم متساوون فيه، وهو المرجع الأوحى للتفكير والتصرف الإنساني. وقد مثلت هذه المقولة تحدياً للكنيسة بعد أن كانت في العصور السالفة المرجع الوحيد في سائر الشؤون الدينية والدنيوية.
- الحق الطبيعي: إنه فكرة لها أصول قديمة لكنها لم تنضج حتى القرن الثامن عشر، وهي ترى أن الإنسان يمتلك منذ ولادته الحرية بجوانبها المختلفة.
- العقد الاجتماعي: مفهوم نشأ لتنظيم الحق الطبيعي في الحرية، ويقوم على فكرة مؤداها أن الإنسان الفرد لا يستطيع القيام بجميع ضرورياته، ويحتاج إلى سلطة تمنحه حقوقاً وتفرض عليه واجبات. وقد اختلفت طبيعة هذا العقد وشكله باختلاف المفكرين (هوبز ولوك وكانط وروسو... إلخ).

(6) Mariwan Nasradeen Hasan Barzinji, «Modernism, Modernity and Modernisation,» *Research on Humanities and Social Sciences*, vol. 3, no. 12 (2013), p. 44, at: <http://www.iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/viewFile/7114/7346>

(7) للتوسع انظر: يورغن هابرماس، *القول الفلسفي للحداثة*، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 5-7.

(8) Barzinji, p. 45.

(9) رضوان السيد، *أزمة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي* (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2014)، ص 20-23.

• الحقوق الفردية: تعتمد على المبادئ الثلاثة السابقة، وتنص على حقوق الأفراد وحریتهم ومصالحهم في القوانين.

يمكن القول إن الحداثة قامت، من خلال مشروعها الدولي، بنقل البشرية إلى مرحلة غير مسبوقة من تنظيم حياة الأفراد وضمان حریتهم. لكن عند مناقشة العلاقة الجدلية بين أفكار الحداثة وتطبيقاتها العملية في الواقع الاجتماعي والسياسي، يظهر عجز الحداثة وأفكارها عن تحقيق غاياتها المنشودة. وبحسب نقاد الحداثة، فإن التفكير العقلاني «الأداتي» والتطور التكنولوجي أوجدا هيمنة شاملة على البشرية، وبرزت في عتمتهما أنظمة شمولية وتسلطية وفاشية قيدت حرية الإنسان، وساهمت في تدمير البشرية عبر الحروب والصراعات والفوضى⁽¹⁰⁾، وأنتجت في بلدانها مآزق هوياتية وحضارية ساهمت بدورها في بزوغ أصولية دينية جديدة. وبهذا المعنى، تطورت الحداثة ضد ذاتها، وأضحى كل مدافع عن مشروعها الراهن يواجه، بحسب وائل حلاق، ثلاث نقائص مهمة هي⁽¹¹⁾؛

- مشكلات ناجمة عن مشروع التقدم والرأسمالية والنزعة التصنيعية التي خلّفت الفقر والجوع والمرض.
- تفكك البنى العضوية الاجتماعية الأسرية في ظل رأسمالية الدولة، وهو ما كوّن فرداً مغترّباً ونرجسياً.
- الآثار الكارثية لمشروع التحديث على العالم الطبيعي الذي نعیش فيه، والذي انعكست تبعاته على الفلسفة والعلوم الاجتماعية والسياسية.

الاشتباك الإسلامي مع الحداثة والدولة الحديثة

الدولة الحديثة منتج غربي أوروبي، تأسس على أفكار التنوير الأوروبي وفي قلبها فكرة «السيادة»، وهي فكرة متخيّلة تعبّر عن إرادة «تمثيل الأمة» ضمن كيانها الجغرافي (إقليم السيادة). يتساوى في هذه الدولة المواطنون أمام القانون، وتمتلك السلطة التشريعية فيها حق التشريع بما يتناسب وحياة أفرادها، بحيث تنهل من مصادر وضعية في غالبيتها، أو مصادر لا يغلب عليها البُعد الديني، وتحتكر فيها السلطة التنفيذية حق استخدام العنف. قامت الدولة الحديثة على قواعد عقلانية بحتة ميّزتها من نماذج حكم ثيوقراطية سابقة، وهي بهذا المعنى «لم تكن ممكنة إلا في الغرب»، على ما يقول الفيلسوف الألماني كارل شميت في مقالته الشهيرة «*Political Theology*» («اللاهوت السياسي»)، حيث جرى «علمنة» جميع المفاهيم اللاهوتية في الدولة الحديثة⁽¹²⁾، فاستبدلت «سيادة الله» بـ «سيادة الشعب»، وحل «الدستور» مكان «الكتاب المقدس»، و «المواطنة» مكان «إخوة الدين»، وعوضت قداسة «الوطن» الكنيسة، وغيب العلم «الشعار الديني» أو احتضنه «الصليب» بصورة شكلية بعد تحويله إلى رمز إيماني ذاتي، ولم تعد التراتيل الكنسية تُدب الحماسة في نفوس المواطنين كما

(10) إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 314.

(11) وائل ب. حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 33-35.

(12) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 36-37.

تفعل كلمات النشيد الوطني. وتوصيف آخر مختصر، أعلنت الدولة الحديثة «ألوهيتها» في تدبير شؤون البشر وتسيير أمورهم.

تأسيساً على ما سبق، صاغ وائل حلاق أطروحته حول الدولة الإسلامية «المستحيلة»، إذ مايز بين الدولة الحديثة القائمة على قواعد عقلانية بحتة، وما سماه «نظام الحكم الإسلامي» ليس فقط في السياق التاريخي، وإنما في الأسس الأخلاقية والقانونية والسياسية والاجتماعية أيضاً؛ ففي الحكم الإسلامي، تحل الجماعة «الأمة» محل الشعب، ويسود القانون الأخلاقي «الشريعة» بدل القوانين الوضعية التي لا تعير اهتماماً لهذا البعد القيمي⁽¹³⁾.

جيت الدولة الحديثة كل ما قبلها، ولم تعد نماذج الحكم الدينية أو الإمبراطورية قادرة على الدفاع عن نفسها أمام طغيان «البرادغيم» (النموذج)، وهذا ما دفع الإمبراطورية العثمانية إلى القيام بسلسلة من الإصلاحات المعروفة بالتنظيمات بين سنتي 1839 و1876 والتي كانت نقطة البداية في عملية فصل تدريجي للديني عن الدنيوي، ونزع المقدس (الشريعة) عن الحكم، مع الإبقاء على مبدأ الولاية الدينية «الخلافة». كانت التنظيمات أول اشتباك إسلامي مع الحداثة، إذ اعتمدت السلطنة في سنة 1840 قانون العقوبات العثمانية المؤسس على القانون الجنائي الفرنسي «الوضعي» الصادر سنة 1810، فألغيت، على سبيل المثال لا الحصر، عقوبة رجم من يزني، وقطع يد من يسرق. وفي سنة 1858، أضاف القانون الجنائي العثماني مادة ألغت الردة كجريمة، لأول مرة في تاريخ الإسلام. كما استبدلت المحاكم الشرعية بالمحاكم النظامية أو العدلية، هذا عدا عن سحب كثير من صلاحيات شيخ الإسلام (السلطة الدينية)، واستحداث برلمان، وكتابة دستور... إلخ. وقد تكللت هذه الإصلاحات باعتماد قانون الجنسية العثماني سنة 1869 الذي عدّ، ولأول مرة، المسلم غير العثماني أجنبيًا⁽¹⁴⁾. وعلى الرغم من تراجع السلطنة قبل انهيارها عن كثير من هذا الإصلاحات، فإنها كانت البداية لتأسيس الدولة الحديثة على أنقاض نموذج الحكم الديني / الإمبراطوري.

وإذا كانت «تنظيمات» الخلافة قد بدأت الاشتباك الإسلامي مع الحداثة، فإن الاشتباك تعمق بشكل أكبر بعد إلغاء الخلافة في سنة 1924، بكل ما تكتنفها من رمزية دينية ودنيوية عند المسلمين. ومع أن قيام الدولة الحديثة، بوصفها واقعاً موضوعياً في العالم العربي والإسلامي، لم ينتظر سقوط الخلافة، فإن هذا الحدث أنشأ لاهوتاً جديداً في الفكر الإسلامي هو «لاهوت الخلافة». وبزغت في الفترة الممتدة بين عشرينيات القرن الماضي وخمسينياته نزعة دينية إحيائية تفاوتت في شكلها وطبيعتها، ولكنها تلاققت على فكرة «الجامعة الإسلامية» واستعادة الخلافة⁽¹⁵⁾. ويُعدّ نشوء حركات الهوية الدينية، مثل جماعة الإخوان المسلمين في مصر سنة 1928، والحركات والجماعات والجمعيات ذات الطابع الدعوي التربوي، والتي تسيست بالتدريج لمواجهة الاستعمار والغزو السياسي والعسكري الثقافي

(13) حلاق، ص 68، 72-75 و105.

(14) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 112-113.

(15) عبد الرحمن الحاج، «مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر»، في: أنور أبو طه [وآخرون]، مآزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، حرره وقدم له معتز الخطيب (بيروت: جسر لترجمة والنشر، 2016)، ص 220-221.

عبر نموذج الدولة الحديثة، مثلاً شارحاً للمأزق الهوياتي الناجم عن غياب/ تغييب الخلافة⁽¹⁶⁾. ومع أن المخيال الجمعي كان رافضاً لهذا التكوين الحداثي المسمى «الدولة القومية»، فإن هذه الدولة رسخت وجودها باعتبارها واقعاً يصعب تغييره. وبناء عليه، تلاشت النزعة الإحيائية بالتزامن مع موجة الاستقلال والتحرر من الاستعمار في خمسينيات القرن المنصرم وظهور ما سُمّي تيار «الصحوة الإسلامية»، لتبدأ مرحلة جديدة نسمّيها «أسلمة الدولة الحديثة»، وهي مرحلة استندت إلى أفكار أبو الأعلى المودودي بشأن الحاكمية، والتي اعتمدها سيد قطب، وغدت من بعده العنوان الرئيسي لطروحات حركات الإسلام السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين. ضمن هذا السياق، لا يمكن إغفال الأثر الكبير الذي خلفه قيام الدولة السعودية كدولة حديثة تقترب مرتكزات نشأتها من مرتكزات الدولة الحديثة، وكانت في الوقت ذاته مستندة إلى أيديولوجيا دينية «وهايية»، ومثلت نموذجاً تطبيقياً للشابك والتداخل والتوالد أيضاً بين ما هو «تقليدي» تحن الشعوب إلى بعض جزئياته، وما هو «حديث» تعيش فيه⁽¹⁷⁾. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى التأثير الذي أحدثته الثورة الدستورية الإيرانية في الشاه مظفر الدين سنة 1906، والتي انتهت بكتابة أول دستور لإيران، وإجراء انتخابات نيابية، وتأسيس دولة حديثة لها دستور «وضعي» ومجلس نيابي (الشورى) يسن تشريعاتها وقوانينها، على أن يمتلك رجال الدين (آيات الله) حق الاعتراض على هذه القوانين⁽¹⁸⁾.

أسلمة الدولة الحديثة

لنا أن نقر بأن إحياء الخلافة واستعادتها وتحكيم الشريعة في أي بقعة جغرافية كانت أولوية في فكر جماعة الإخوان المسلمين؛ فالإسلام، على يقول مؤسسها حسن البنا في رسائله الشهيرة، هو «عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر»⁽¹⁹⁾. على الرغم من ذلك، كانت دعوة الجماعة في عهد البنا دعوة تركيبة مفاهيمية للتواؤم مع الطبيعة الجماهيرية لهذا الحركة، وانطوت على بُعد شمولي يمكن تلمسه في توصيف البنا لدعوة الحركة بأنها «دعوة سلفية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»⁽²⁰⁾. ونتيجة لشمولية الدعوة وإطارها التراكمي، لم

(16) السيد، أزمة التغيير، ص 96-97.

(17) للتوسع في هذا الموضوع انظر: خالد الدخيل، الوهاية بين الشرك وتصدع القبيلة، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 31.

(18) علي محافظة، إيران بين القومية الفارسية والثورة الإسلامية، سياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، ص 34-36.

(19) انظر: رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، في الموقع الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين:

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D984%_%D8%A7%D984%D8%A5%D985%_%D8%A7%D985%_%D8%A7%D984%D8%B4%D987%_%D98A%D8%AF_%D8AD%D8%B3%D986%_%D8%A7%D984%_%D8%A8%D986%_%D8%A7

وكذلك: رفعت سيد أحمد، قرآن- وسيف: من الأفغان إلى بن لادن: من ملفات الإسلام السياسي: دراسة موثقة (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002)، ص 42.

(20) رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، في الموقع الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين، وعبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، المفكر العربي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 26.

يكن للبنا موقف جذري ضد الملك فاروق ومملكته المتماهية في بنيتها مع بنية الدولة الحديثة، ولم يعارض مؤسسات الحكم أو الدستور، بل كتب في مجلة النذير مؤيداً للدستور، ودعا إلى احترامه، وحذر من أي محاولات الطعن فيه⁽²¹⁾. بناء عليه، يمكن القول إن النزعة الدينية الإحيائية ممثلة بأفكار البنا حاولت التكيف عملياً مع نموذج «الدولة الحديثة» من منظور العمل السياسي اليومي لا التنظير الفكري، أو التأصيل الشرعي. وفي رأينا، حاول البنا استنساخ تحالف الوهابية مع آل سعود في مصر لكن بأثر رجعي، بمعنى استعادة الخلافة وتنصيب فاروق خليفة للمسلمين. لكن نكبة فلسطين وتوقيع الملك فاروق اتفاق الهدنة أنهيا مرحلة الود بين الجانبين، وشرعا الأبواب لمرحلة جديدة بدأت مع اغتيال البنا في سنة 1949، ومن ثم انقلاب تموز/ يوليو 1952 في مصر، وصدام عبد الناصر مع الجماعة، ودخول الأخيرة في ما تسميه «محنة الخمسينيات»، وما نجم عنه من تغيرات فكرية لجهة اعتماد «فكرة الحاكمية» التي صاغها أبو الأعلى المودودي وتلقفها سيد قطب.

فسر المودودي في كتابه *الخلافة والملك مصطلح «الحاكمية»* من منظور قانوني كلي وجزئي؛ فالقرآن والسنة يمثلان القانون العام الأعلى للدولة في سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية المختلفة، وفق الآتي: «إن حكم الله ورسوله في عين القرآن هو القانون الأعلى الذي لا يملك المؤمنون إزاهه سوى اختيار سبيل الطاعة والانصياع، فلا يحق لمسلم أن يصدر من نفسه حكماً في أمر أصدر الله ورسوله حكماً والانحراف عن حكم الله ورسوله نقيض الإيمان وضده»⁽²²⁾. هذا التعريف للحاكمية بهذا «التعميم»، ومن دون تفصيل، يجعل من التقابل الندي بين الإرادة الشعبية والحاكمية الإلهية حاصلاً في الفهم للوهلة الأولى، وهو ما حاول المودودي إبرازه في أكثر من موضع في كتابه المذكور. لكننا لا نحتاج إلى كثير من الجهد لالتقاط إشارات فيه تختلف في تفسيراتها الإجرائية عن التفسير الفقهي التقليدي؛ ذلك أن حديث الدولة وتبيان نشأتها وخصائصها وصفاتها هو ما كان يؤرق المودودي الذي سعى عبر فكرة «الحاكمية» إلى إلباسها لبوساً إسلامياً بجعل الشريعة قانونها الأعلى. أما في ما يتعلق بقوانينها التفصيلية، فإنه ناط بالمؤسسات التمثيلية للأمة مسؤولية إصدارها لكن بما لا يخالف الشريعة.

ربما يفسر ما سبق إصرار المودودي على استعارة نموذج «الدولة الديمقراطية» في توصيف الدولة الإسلامية المستندة إلى «حاكمية الله»؛ فالخلافة الشرعية السلمية، عنده، لا تناط بفرد أو أسرة أو طبقة، كما أن الآية الكريمة «ليستخلفنهم في الأرض» تزيل عن الدولة الإسلامية، في رأيه، صفة «الكهنوتية» وتجعلها أقرب إلى الدولة الديمقراطية التي يشارك الشعب في حكمها، مع فارق أن هذه المشاركة يجب أن تكون محدودة بأحكام الشريعة⁽²³⁾. بهذا المعنى، يكون المودودي قد تجاوز أدبيات التراث الإسلامي السائدة عن الإمامة والخلافة والاستخلاف، وخاصة تلك التي بينتها

(21) عماد، ص 27.

(22) أبو الأعلى المودودي، *الخلافة والملك*، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1978)، ص 18.

(23) المرجع نفسه، ص 21-23.

أبو الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية وعرفها بأنها «موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁽²⁴⁾، وأعطى من خلالها الحاكم (الخليفة) صلاحيات دينية ودينية شبه مطلقة، بحيث إن أي معارضة سياسية له كانت بمنزلة اعتراض على الدين والنبوة⁽²⁵⁾. ضمن هذا الفهم أيضًا، ومن دون أي محاذير، يُضفي المودودي على مفهوم الشورى بُعدًا إجرائيًا مشابهًا للآليات الانتخابية في الديمقراطية الغربية قائلًا: «إن عمل الدولة كله، ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لجنة فيها ثم انتخاب رئيس الدولة فأولي الأمر، وانتهاء بالأمور التشريعية والمسائل التنفيذية، يجب أن يتم على أساس تشاور المؤمنين فيما بينهم، بصرف النظر إذا تمت المشورة مباشرة أم عن طريق نواب منتخبين انتخابًا صحيحًا»⁽²⁶⁾. أكثر من ذلك، تجاوز المودودي في تفنيده وظائف الدولة الإسلامية أولوية حماية الدين، واعتبر «إقامة العدل في حياة البشر وإفناء الجور والظلم» بمنزلة الوظيفة الرئيسية للدولة، يأتي من بعدها ما وصفه ببناء نظام «إقامة الصلاة»، و«إيتاء الزكاة» عن طريق ما تملكه الحكومة من طاقة ووسائل⁽²⁷⁾.

إن قراءة مقلوبة لفكرة الحاكمية عند المودودي خارج السياق الفقهي التقليدي ونقاشاته الجزئية التي شغلت نقاده من رجال الدين (تصغير قيمة الصحابة، قتل المرتد، وقطع يد السارق)، وتراعي سياق تبلورها سياسيًا واجتماعيًا (استقلال باكستان عن الهند)، تقودنا إلى نتيجة مؤداها أن فكرة الحاكمية لم تكن نظرية فقهية في أصول الحكم في الإسلام، بل محاولة نظرية/سياسية لإيجاد مكان للشريعة الإسلامية في الدولة الحديثة القائمة على القواعد العقلانية باستبدال «سيادة الأمة» بـ «سيادة الله»، مع إدراك صاحبها أن سيادة الله تتحقق في سيادة من استخلفهم على وجه العموم ومن دون تخصيص، الأمر الذي يعني الجمع بين سيادة الله وسيادة الأمة. وبمعنى آخر تحويل الانتماء الديني إلى انتماء مواطني في الدولة الإسلامية المبتغاة، وهو أمر كان في الإمكان أن يتحقق ضمن الحيز الجغرافي في ظروف ثورة «مسلمي الهند» على نظامهم وإعلان استقلال باكستان. كما انطوت هذه المحاولة النظرية في بعض صورها الإجرائية على تحويل الشريعة الإسلامية من إطار يحكم أو يُحكم بهديه إلى أيديولوجيا شمولية للحاكم والأفراد في الدولة الإسلامية المنشودة، وهذا ما يمكن معانيته في تنفيذ المودودي خصائص الدولة الإسلامية، وحقوق الحكومة ورعاياها ومبادئ سياساتها الخارجية⁽²⁸⁾. وعلى الرغم من إصرار المودودي على استحضار نموذج الدولة الديمقراطية، فإن مقارنته الشمولية لدور الشريعة في الدولة دفع بعض الباحثين، كما هي الحال مع عبد الوهاب الأفندي في كتابه من يحتاج دولة إسلامية، إلى اعتبار نموذج الدولة الإسلامية لدى المودودي أقرب إلى نموذج الدولة الشيوعية⁽²⁹⁾؛

(24) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، 1989)، ص 3.

(25) رضوان السيد، «الدولة في الفكر السياسي الإسلامي»، في: أبو طه [وآخرون]، ص 158-159.

(26) المودودي، ص 22.

(27) المرجع نفسه، ص 26.

(28) المرجع نفسه، ص 28-36.

(29) عبد الوهاب الأفندي، من يحتاج إلى دولة إسلامية؟، ط 2 (لندن: برنتودمايد، 2009)، ص 68.

دولة بأيدولوجيا شاملة ونمط حكم محدد لا يختلف في آلياته، وحتى مصطلحاته ومفاهيمه، عن تلك الموجودة في الدولة الحديثة.

تأسيساً على ما سبق، فإن مصطلح «حاكمية الله» مثل في السياق العربي الإسلامي ما بعد سقوط الخلافة مجموعة جديدة من التحويرات لمفاهيم من ملازمات «الدولة الحديثة»⁽³⁰⁾. وبهذا المعنى، كانت فكرة الحاكمية محاولة لأسلمة الدولة الحديثة، أو إعادة الإنتاج الإسلامي للدولة الحديثة بنمطها التوتاليتاري. ومن هذا المنظور، ماهي ماكدونالد في طرحه السابق بين الدولة الإسلامية المستندة إلى حاكمية الله المطلقة، وتشكل الدولة الحديثة في الغرب. وفي رأيه أن فهم المودودي للدولة الإسلامية يتشكل من الأفكار والمفاهيم الغربية، كونه ينطلق من مفاهيم متداولة في الإسلام وغيره من الديانات عن أن «الله هو الحاكم المطلق للأفراد»، وله «السيادة المطلقة»، وأن القوانين التي تحكم العالم الطبيعي هي «إرادة الرب»، وهي مفاهيم كانت حاضرة في الثورة العلمية التي شهدتها القرن السابع عشر التي أسست لنظام وستفاليا 1648، وليس في ثقافة القرون الوسطى⁽³¹⁾. لذلك، إذا أغفلنا السياق الذي تبلور فيه مصطلح «حاكمية الله»، فإنه يبدو كإعادة صوغ لمفهوم الدولة الحديثة، ولكن بلغة إسلامية. وتتطابق هذا الخلاصة في بعض جزئياتها مع التصور الإجمالي لمفهوم الدولة الإسلامية عند امحمد جبرون في كتابه الدولة الإسلامية وحتمية الحدائنة، حيث عدّها، أي «الدولة الإسلامية»، مجرد تطبيق من التطبيقات التي تسود العالم للدولة الأمة (ليبرالية، اشتراكية، شيوعية)، لكن الفارق بينها وبين النماذج الأخرى هو أخذها بعين الاعتبار رسالة الإسلام الأخلاقية والإنسانية، الشيء الذي يضيف عليها معنى خاصاً، حيث تبدو من زاوية هذا الفارق كياناً أخلاقياً خاضعاً لقيم معيارية عليا، إنسانية ومثالية، تمنحها، كما يرى دعائها، «تفوقها الرمزي» على غيرها من تطبيقات الدولة - الأمة، وتنجيبها من بعض الآفات البنيوية التي أصابت أبرز تطبيقات الدولة - الأمة في الحقبة المعاصرة⁽³²⁾.

الأسلمة في مقابل العلمنة

أبرز الفكر السياسي الإسلامي، في سياق اشتباكه مع مفهوم الدولة الحديثة، أربعة تصورات ونماذج رئيسية للدولة الإسلامية «المتخيلة»، اختلفت في ما بينها في الإجابة عن سؤال محوري: من هو المسؤول والمخول بمسألة تعريف الشريعة الإسلامية وتطبيقها؟⁽³³⁾ وفق الآتي؛

• تصور الحاكمية (المودودي): حيث السيادة لله في شريعته الواضحة، وتنحصر مهمة الحاكم والأمة والعلماء في تطبيقها.

• تصور سلطوي (الوهابية): يحصر المسؤولية في الإمام، ومن بعده طبقة العلماء، ويستثني الأمة (النموذج السعودي).

(30) الحاج، ص 222.

(31) McDonald, «Isis Jihadis Aren't Medieval».

(32) أمحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحدائنة: (مساهمة في تأصيل الحدائنة السياسية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 20-21.

(33) محمد عفان، الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2012)، ص 117.

• تصور شبه ثيوقراطي يمنح العلماء الدور الرئيسي في تلك المسألة. وقد تبلور هذا التصور في الفكر السياسي الشيعي، وبالتحديد مع الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية. وكان هذا التصور ينظر إلى الدولة بعين الريبة، على اعتبار أن «الإمام المعصوم المغيب» هو المؤهل لقيادتها، وفي غيبته تُسحب الشرعية عن النظام السياسي والحاكم. ولإدارة الدولة في غياب الإمام، طرح الخميني فكرة «ولاية الفقيه» بحيث يتولى الفقهاء أو العلماء مسؤولية الحكم بشكل مباشر باعتبارهم نوابًا مؤقتين حتى عودة الإمام المغيب⁽³⁴⁾.

• تصور ديمقراطي برز في العقود الأخيرة مع كثير من المنظرين والمفكرين الإسلاميين يخول الأمة اجترار التعريف والتطبيق اللازم عبر توكيل الحاكم المنتخب بذلك، بعد التشاور مع العلماء.

مع أن بعض الطروحات عن الدولة الإسلامية يكاد يتطابق مع نموذج الدولة الحديثة في شكلها وبنيتها وكيفية إدارة السلطة فيها، كما هي الحال مع مصطلح «الدولة المدنية»، فإن تصور الدولة الإسلامية المستند إلى فكرة الحاكمية، والذي يشكل الإطار النظري المرجعي للإسلام السياسي الحركي بعمومه والحركات الجهادية على وجه الخصوص، يروج على أنه النقيض أو المقابل للدولة الحديثة. وإذا كان «براديجم» «الدولة الإسلامية» قد صيغ، كما أوضحنا في سياق الحداثة والدولة الحديثة، فما الذي دفع الحركات الإسلامية إلى الوقوف موقفًا مناهضًا للحداثة وتمثلاتها الإجرائية؟ ولماذا انشغلت هذه الحركات بتصدير مشروعها الدولي ضمن ثنائية إما/ أو باعتبار الإسلام والحداثة ضدّين لا يلتقيان، وكذلك الحال بالنسبة إلى الدولة الإسلامية والدولة الحديثة؟ ولماذا تفوقت أطروحات الجاهلية والتكفير على الأطروحات التوفيقية؟ هل يتعلق الأمر بحالة الحنين إلى التقليد والتراث التي عاشتها الحركات الإسلامية ويحياها الجهاديون اليوم، وبالتالي عدم قدرتهم على الدخول في كنف الحداثة، أم أن الأخيرة لم تسمح لهم دخول عالمها، ودفعتهم دفعًا إلى مناهضتها والانقلاب عليها، خاصة بعد أن أضحت المشروع الطاغي عالميًا؟

في محاولتنا الإجابة عن التساؤلات السابقة، لا يمكن تجاهل دور جماعة الإخوان المسلمين في تشكيل مذهبية سياسية دينية مناهضة للحداثة، حين حاولت تعويض غياب الخلافة بمشروع آخر معادٍ للدولة الحديثة هو «الدولة الإسلامية»، ومن ثم حاول الإخوان بناء نظام إسلامي شامل يقطع مع ما هو قائم بشكل مطلق⁽³⁵⁾. ولم تلبث هذه «المذهبية» وما أحاط بها من متعلقات، وخاصة أفكار سيد قطب عن الجاهلية وتكفير المجتمعات، أن عمّت المجتمعات عبر حركات جهادية محلية نشأت من رحم جماعة الإخوان المسلمين، وحاولت فرض التغيير بأدوات وأساليب مناقضة لما أرادته الإخوان ذاتهم، أي المدرسة الإخوانية التقليدية المؤسسة على أفكار حسن البنا⁽³⁶⁾. ولعل أبرز التجارب الجهادية التي رفعت شعارات هدم الدولة القومية واستبدالها بالدولة الإسلامية هي:

(34) أمل حمادة، الخيرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 90-91.

(35) معتز الخطيب، «تنظيم الدولة الإسلامية»: البنية الفكرية وتعيدات الواقع»، مركز الجزيرة للدراسات، 2014/11/23، في: <http://studies.aljazeera.net/files/isil/2014/11/201411235523312655.htm>

(36) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (لندن: رياض الريس، 1994)، ص 39.

• الجماعة الإسلامية في مصر: دخلت في مواجهة مسلحة مع النظام المصري استمرت حتى تسعينيات القرن المنصرم، قبل أن تُقَدِّم الجماعة على إجراء مراجعات انتهت بالتخلي عن المنهج العنفي الانقلابي في إحداث التغيير⁽³⁷⁾.

• الطليعة المقاتلة: أسسها مروان حديد الذي تأثر بأفكار سيد قطب في أثناء دراسته في مصر، وسعى إلى نقلها إلى سورية. ولمّا لم ينجح في إقناع الإخوان السوريين بالدخول في مواجهة مع النظام، انشق عن الجماعة وأعلن تشكيل تنظيم جهادي تحت عنوان «الطليعة المقاتلة لحزب الله»⁽³⁸⁾، وخاض صراعًا مسلحًا ضد السلطة انتهى بهزيمة التنظيم بعد مجزرة حماه 1982 واعتقال معظم قيادته⁽³⁹⁾.

لا شك أن هاتين الحركتين خرّجتا أبرز القيادات (أيمن الظواهري وأبو مصعب السوري...) التي نظّرت لاحقًا للجهاد العالمي باعتباره مشروعًا سياسيًا إسلاميًا عالميًا ضد الحداثة باعتبارها مشروعًا غربيًا «مسيحيًا» عالميًا.

في المقابل، قام مشروع الدولة الحديث في العالم العربي خلال المرحلة الكولونيالية وما بعدها، والمتساق مع الحداثة، بدفع هذه الحركات دفعًا لإنتاج مشروع سياسي وفكري خالت أنه المقابل الموضوعي للحداثة، أو نقيضها؛ مشروع يكتنفه الحنين إلى الماضي ويسير على هدي الأولين وتراثهم، لكنه في الواقع كان جديدًا، وإن لم يكن حداثيًا، فهو في سياق الحداثة؛ مشروع يختلف اختلافًا جذريًا عن النموذج المتخيّل للخلافة المفقودة، يجمع في مخرجاته تشوهات الحداثة ونقائصها، ويعكس في بعض صورته واقعه على اعتبار أن مشروع الحداثة غدا يُعرف خلال القرن العشرين بتشواته ونقائصه لا بغايته وأهدافه.

يسلط الباحث الفرنسي أوليفييه روا الضوء على هذه المسألة في تناوله علاقة الديني بالحداثة، ويرى أن «عودة الديني» المتمثلة في الإسلام السياسي والحركات الجهادية الراهنة لا يمكن أن تكون احتجاجًا أو رد فعل على حداثة مستلبة أو وهمية، وإنما هي شكل مختلف للدخول في الحداثة⁽⁴⁰⁾؛ فالعلمنة التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالحداثة والدولة الحديثة أجبرت الأديان على الانفصال والاستقلال عن الثقافة السائدة، ومن ثم إعادة بناء ذاتها في فضاء مستقل لم يعد خاضعًا لهذه الثقافة إن لم يكن نقيضها سياسيًا. بناء عليه، فإن فشل الديني السياسي نابع من أنه أراد منافسة العلمنة في ميدانها الخاص: الفضاء السياسي (أمة، دولة، مواطن، دستور، نظام قانوني)⁽⁴¹⁾. وبهذا

(37) عبد اللطيف المناوي، شاهد على وقف العنف: تحولات الجماعة الإسلامية في مصر (القاهرة: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، 2005)، ص 80-92.

(38) للتوسع، انظر: عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية: مذكرات و ذكريات، مج 3: من عام 1963 وحتى عام 1977 (عمان: دار عمار للنشر، 2006)، ص 370-386.

(39) سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012)، ص 578.

(40) أوليفييه روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 20.

(41) المرجع نفسه، ص 20.

المعنى، ثمة علاقة طردية بين العلمنة كمشروع سياسي وفكري للحداثة وبروز الديني من دون أن يكون الأخير رد فعل على العلمنة، وإنما مجرد تقليد مضاد أو استعارة للنموذج من الخصم، الأمر الذي دفع روا إلى اعتبار أن مسعى الأسلمة في الراهن لا يمكن أن يكون إلا انطلاقةً من تيارات إسلامية أو «أصولية» جديدة تحاول أن تقيم دينًا جديدًا ولا ترغب في العودة إلى ممارسات سلفية مهجورة، فغايتها الرئيسية إثبات الذات أمام الحداثة والعلمنة، ولكن بشروطها، وليس بالعودة إلى الماضي.

يتطابق طرح روا السابق، وإذا ما انتشلناه من إطاره الفلسفي، مع النتيجة التي توصل إليها رضوان السيد والتي تقول إن الدولة الدينية «الإسلامية» مشروع حديث التكون ظهر نتيجة ثلاثة عوامل: التجريف الاستعماري للثقافة التقليدية وأعراف المجتمعات، وسوء حظ المجتمعات مع الدولة الوطنية في مرحلتها العسكرية والأمنية، وقدرة الإسلاميين على القيام بعمليات ضخمة في تحويل المفاهيم، بحيث صارت السلطة الدينية مختلفة في المفهوم والتطبيق⁽⁴²⁾.

الجهادية المعاصرة: من الدولة إلى العالمية

فشلت التجارب الجهادية المحلية، التي انطلقت في سبعينيات القرن المنصرم، في تحقيق هدفها المتمثل في إسقاط الأنظمة وهدم الدولة الحديثة وإحلال الدولة الإسلامية مكانها. وكان عليها أن تدخل في دوامة من النقاشات عن أولويات المرحلة وضروريات البقاء والاستمرار. وفي سبيل ذلك، اجترحت الجهادية المعاصرة مفهوم «الجهاد التضامني» عنواناً للتجربة الأفغانية إبان الغزو السوفياتي؛ إذ لم تكن الدولة أولوية لدى الجهاديين الموجودين في أفغانستان، وانصبَّ اهتمامهم على تشكيل رابطة جهادية عالمية تحت عنوان مواجهة الغزو السوفياتي. كانت هذه الخطوة اللبنة الأولى في بناء مفهوم عالمي للجهاد يتجاوز مسألة هدف إقامة الدولة الإسلامية أو يتجاهله مرحلياً، وقد انعكس ذلك على ماهية الجهاد وطبيعته، فالتجربة الأفغانية زوجت أول مرة بين الجهاديين القطبيين والجهاديين الوهابيين الذي عاشوا، كما أسلفنا، في نموذج دولتي تراثي وحدثي في آن معاً هو السعودية، ونجم عن هذا التزاوج ما نسميه اليوم «السلفية الجهادية» التي تدمج المنهج الحركي لسيد قطب والتراث الفقهي للدعوة الوهابية⁽⁴³⁾.

نجحت هذه التوليفة في طرد الاتحاد السوفياتي من أفغانستان، وإسقاط الحكومة الموالية له لاحقاً ليتوافر للحركات الجهادية، ولأول مرة، فرصة إقامة الدولة الإسلامية وفق نموذجهم المتخيل، فجاء إعلان إمارة طالبان الإسلامية سنة 1996. المفارقة أن هذه الإمارة عكست في بنيتها وتفاعلاتها الاشتباك ووشائج الصلة بين نموذجي الدولة الحديثة والإسلامية، فكانت دولة للأفغان المسلمين وحدهم لا للمسلمين عامة كما هي حال نظام الخلافة. وظل الجهاديون العرب ظاهرة غريبة معزولة عن تفاعلات هذه الدولة، ولم يستطيعوا الاندماج فيها بل عاشوا

(42) السيد، أزمة التغيير، ص 131.

(43) المولى، ص 586.

على حوافها⁽⁴⁴⁾. من جهة أخرى، كانت إمارة أفغانستان الإسلامية ذات حدود واضحة كما هي حال معظم الدول الحديثة، وتبادلت البعثات الدبلوماسية مع ثلاثة دول قبلت ذلك هي باكستان والإمارات والسعودية، استنادًا إلى مبادئ القانون الدولي الحديث. ولم تختلف النظم الإدارية والمؤسسية في هذه الدولة عن مثيلاتها في الدول الحديثة، إلا بنقطة واحدة هي أنها لم تعترف بمبدأ سيادة الأمة، ولم تكتب دستورًا، وإنما اعتمدت الشريعة الإسلامية إطارًا قانونيًا كليًا، في حين تولت البنى التقليدية المحلية مهمة إنتاج القوانين الفرعية لتسيير حياة الأفراد.

حفزت تجربة إمارة أفغانستان الإسلامية الجهاديين العرب على إعادة طرح فكرة الدولة الإسلامية داخل أوطانهم، فكان هذا الشعار مطلبًا رئيسيًا للتيار الصحوي في السعودية⁽⁴⁵⁾. ولما رفضت الأسرة الحاكمة التجاوب مع مطالبه، أعلن «تكفيرها»، داعيًا إلى إقامة دولة إسلامية في الجزيرة العربية. المفارقة أن هذا التيار توصل في تخارجه مع الجهادية العربية والأفغانية إلى اقتناع مؤداه أن إقامة الدولة الإسلامية تحصيل حاصل لمعركة أكبر وأوسع مع من يساهم في تثبيت بقاء الأنظمة الاستبدادية، ويسعى إلى الهيمنة على العالم عبر العولمة بأشكالها المختلفة، ثقافية وسياسية واقتصادية. وبهذا الطرح، وضعت السلفية الجهادية نفسها في نقاشات مرحلة ما بعد الكولونيالية حول الذات والآخر، وهي نقاشات حدثية (أو ما بعد حدثية) محضنة تركز بشكل رئيسي على البعد الهوياتي أو سياسات الهوية.

يشير باومان الآنف الذكر إلى دور الحداثة في تشكيل ما سماه الجماعات الانفجارية في عصر العولمة، ويرى أن الحروب في زمن الحداثة وما بعد الحداثة لم يعد غرضها غزو أراض جديدة بل تحطيم الجدران التي تعيق من قدرة العدو على وضع قواعد اللعبة، ويستحضر في هذا الصدد مقولة كلاوزفيتس الشهيرة «الدبلوماسية استمرار للحرب..» ليؤكد أن الدبلوماسية في ظل العولمة والهيمنة هي ترويج للتجارة العالمية الحرة عبر تفكيك الثقافات وتنميطها⁽⁴⁶⁾، وإعادة إنتاج تقاليد جديدة داخل المجتمعات تحت عناوين التحرر، مع فارق بسيط يتمثل في أن التحرر في زمن الحداثة وما بعدها يعني الاستسلام للنخبة العالمية المعاصرة⁽⁴⁷⁾. وبانهيار المجتمع تحت وطأة هذا الاستسلام، تُستحدث، على ما يقول إريك هوبزباوم، «هوية جديدة تمثل مشروع حياة يشبه نسخ العناصر البالية من القومية»⁽⁴⁸⁾. ويقوم هذا المشروع على ثنائية نحن أو هم في الإطار الحضاري⁽⁴⁹⁾،

(44) للتوسع، انظر: كميل الطويل، القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 11-35.

(45) ستيفان لاکروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، الترجمة بإشراف عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 245-255.

(46) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 55.

(47) المرجع نفسه، ص 64.

(48) المرجع نفسه، ص 243.

(49) المرجع نفسه، ص 248.

وهو ما يوّلّد جماعات انفجارية تتسم بأنها شرسة وهائجة وسافكة للدماء وذات قدرة كبيرة كامنة على ارتكاب الإبادة.

يمثل طرح باومان إطاراً تحليلياً مهماً في تفسير بروز مصطلح الجهاد العالمي بعد إنشاء الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود سنة 1998، وتأسيس تنظيم القاعدة الذي بدأ هجمات عدة استهدفت المصالح الأميركية والغربية في عدد من الدول؛ فقد دأب التفكير الاستراتيجي الأميركي في مسعاها على الهيمنة على العالم على إيجاد عدو بديل عن الشيوعية، ووجد ضالته في الإسلام كمنظومة حضارية وسياسية. ضمن هذا السياق، مثل البُعد الهوياتي الديني الملجأ الوحيد لإعادة تعريف الذات الإسلامية المعيّبة في الدولة العربية الحديثة، وهو بُعد وظيفه تنظيم القاعدة لاستقطاب منتسبين كثر من ضحايا العولمة والاستبداد وتفكك الدولة، ليستغلهم ضمن نزعة انتقامية هائجة تجلت أبرز مظاهرها في هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، التي نجمت عنها حرب عالمية على الإرهاب لم تنته فصولها حتى الآن.

الدولة من جديد: النموذج الداعشي

من حيث النتائج، لم يكن الجهاد العالمي أفضل حالاً من التجارب الجهادية المحلية التي سبقته؛ إذ مثل الغزو الأميركي لأفغانستان سنة 2001 تحدياً كبيراً بالنسبة إلى تنظيم القاعدة لأنه حرّمه الملاذات الآمنة. وللتكيف مع هذه المستجدات، اجترح التنظيم استراتيجيا جديدة تقوم على إنشاء فروع إقليمية للتنظيم في بلدان إسلامية مختلفة⁽⁵⁰⁾، معيذاً الجهاد إلى أولويات قتال العدو القريب (الأنظمة) من أجل إقامة الدولة الإسلامية، ولكن على أساس هوياتي فرعي لا على أساس ديني. فعلى سبيل المثال، أحدث تنظيم دولة العراق الإسلامية غداة تشكله قطيعة فكرية مع أدبيات الجهاد المعولم، وركز على البُعد الهوياتي (السنّي - الشيعي) في محاولة لإنتاج رابطة دينية يمكن توظيفها سياسياً لإيجاد موطئ قدم في تفاعلات البيئتين الاجتماعية والسياسية داخل العراق.

أدرك هذا التنظيم أن الدولة الإسلامية المتخيّلة لا تُبنى على أساس شعارات كبرى، بل على عصبية فرعية توفر له حاضنة مجتمعية تحميه وقت الشدائد. وقد استحضّر هذه الفكرة من كتاب إدارة التوحش: أخطر مرحلة تمر بها الأمة لأبو بكر ناجي، الذي استقى بدوره الأفكار عن نشوء الدول وكيفية الفناء الحضاري من أدبيات عدة، منها ما هو إسلامي (المودودي، ابن خلدون) ومنها ما هو غربي حدائي (الجماعة المؤلفة كبديل عن القومية)⁽⁵¹⁾.

(50) حسن أبو هنية، «القاعدة وثورات الربيع العربي»، ورقة مقدمة في: المؤتمر السنوي لمركز الأبحاث السياسية والاستراتيجية في الوطن العربي: تحولات جيوسراتيجية في سياق الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.

(51) للتوسع، انظر المبحث الأول، والفصل الرابع «اعتماد الشدة»، والفصل الخامس «تحقيق الشوكة» من: أبو بكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة (د. م.): مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، [د. ت.]، ص 7، 11، 31 و34.

نشأ «داعش» على أساس عصبية قبلية ما قبل دولتية بهدف إيجاد مكان له ضمن العصبية القبلية المنتشرة في العراق بداية، ومن ثم بدأ عملية صهر جماعي لهذه العصبية، وأنتج عصبية جديدة سياسية - طائفية (عراقية/ سنية) ليشبهه في نشأته نماذج دولتية حديثة جمعت القبيلة مع الدين، أو العرق مع الطائفة. ربما يجادل بعضهم أن «داعش» ركز في جميع نسخه (دولة العراق الإسلامية، الدولة الإسلامية في العراق والشام، الدولة الإسلامية) على الرابطة الدينية، بدليل طلب البغدادي من المسلمين الهجرة إلى «دولته»، وإنشاء ولايات خارجية في كل من سورية واليمن وليبيا، لا رابط بينها إلا رابطة الدين. لكن إذا ما أغفلنا الطبيعة التضامنية المحفزة للبيعات الخارجية والتي تكشف الأيام تدريجيًا وهن الرابط التنظيمي والفكري بين الفروع الجديدة والتنظيم الأصل في العراق، وقارنا كذلك بين إدارة الحكم والقوانين في دولة «داعش» الحالية مع نماذج حكم إسلامية سابقة يدعي الاقتداء بها (خلافة على مناهج النبوة)، نجد فارقًا شاسعًا بين النموذجين. صحيح أن نماذج الحكم الإسلامية السابقة كانت تُعلي من قيمة الرابطة الدينية باعتبارها الرابطة الجامعة، لكنها حرصت على استدامة التنوع والاختلاف، ولم تلجأ إلى عملية صهر جماعي للمخالفين. وعاش في كنف الحكم الإسلامي كثير من الأقوام (ترك، شركس، أكراد، آشوريون..)، والطوائف (شيعية اثنا عشرية، بهائية، علوية، إسماعيلية، درزية..). أما في دولة «داعش»، فلا يمكن المخالف أن يكون ذميًا يدفع الجزية أو يحتفظ بخصوصيته العرقية، بل يستباح ماله وعرضه وبدنه، على غرار ما جرى للمخالفين من أزيديين وأكراد وشيعية وسنة ومسيحيين آشوريين.

سعى «داعش» إلى إنتاج رابطة ولاء صلبة في المناطق الخاضعة لسلطته؛ رابطة تجعل المرء ذا انتماء «داعشي» دون أي انتماء مغاير. وبمعنى آخر، لم تكن دولة «داعش» إسلامية أو «دولة المسلمين»، وإنما «دولة الدواعش المسلمين»؛ دولة تقوم على رابطة ولاء سياسية شبيهة برابطة «المواطنة» الحديثة ولكن بتصور مجتزأ ومشوه⁽⁵²⁾. وهذا ما جعل ماكدونالد لا يفرق بين عنف «داعش» وأيديولوجيته وعنق الثورة الفرنسية وأيديولوجيتها؛ إذ لا وجود لأي فرد خارج الدولة والرابطة التي تفرضها⁽⁵³⁾. وبناء عليه، لا يمثل الإسلام في دولة «داعش» رابطة جمعية بمقدار ما يشكل أيديولوجيا شمولية توفر التبرير والمظلومية والبعد الخلاصي.

خاتمة

نشأ مصطلح الدولة الإسلامية في إطار الاشتباك الإسلامي مع الحداثة، وبدا صياغةً لمفهوم الدولة الحديثة ولكن بلغة إسلامية؛ إذ يكاد الباحثون في هذا المجال يُجمعون على أنه «لا يوجد مفهوم

(52) أحمد الدلال، «اللاهوت السياسي لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش)»، ورقة مقدمة في: مؤتمر «خمس سنوات على الثورات العربية: عسر التحول الديمقراطي ومآلاته»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 23-22 كانون الثاني/يناير 2016.

(53) للتوسع في موضوع أليات التشابه والتقاطع بين العنف الجهادي وعنق الحداثة، انظر: أحمد عبد المجيد، «حول الإسلام والعنف: خواطر على هامش حوادث باريس»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015/12/28، في: <http://www.dohainstitute.org/release/cc13fec7-837f-4400-b255-b00dbd3a7b06>

واضح ومحدد لمفهوم «الدولة الإسلامية» في الفكر السياسي الإسلامي، وأن عشرات الكتب التي تتحدث عنه وتستمد مادتها من التراث إنما تتحدث عن الحكم أو السياسة أو عن أوجه التشابه والاختلاف في الجهاز البيروقراطي، وطرائق وأدوات تسيير شؤون العامة، وليس (عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعنى المتكامل)؛ ذلك أن تصنيف الدولة في الفكر السياسي التقليدي هو تصنيف لضروب الصنعة السياسية وليس لأنواع الدولة»⁽⁵⁴⁾.

بناء على ما سبق، فإن محاولات تأسيس دولة إسلامية ضمن نموذج الدولة الحديثة يُعدّ خرافة ابتدعتها المخيال الإسلامي المعاصر، بحسب هبة رؤوف عزت، لأن دعواتها تبني النموذج الغربي الحديث للدولة العلمانية، وحاولوا أسلمة مؤسساتها وبنائها الاجتماعية⁽⁵⁵⁾. وقد أوضحت التجارب الجهادية الراهنة في تمثّلاتها الدولتية («طالبان» و«داعش») سعي هذه الحركات إلى تقليد الدولة الحديثة أكثر من سعيها إلى إعادة التراث، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن هذه الحركات طرحت نفسها ومفاهيمها كمنافض للحداثة، وحاولت إنتاج بديل عن الدولة الحديثة، لكنها وجدت نفسها في سياق الحداثة، وأنتجت تجارب لا تختلف كثيراً عن تجارب الحداثة المشوهة أو الحداثة الرثة.

أخيراً، إن مقارنة الجهاد المعاصر من منظور الحداثة تمثّل وجهة نظر غير تقليدية، ربما تكون غير صلبة وتحتاج إلى حجج وبراهين أكثر عمقاً وتفسيراً، لكنها تساعد على طرح أسئلة جديدة من شأنها أن تغير، ولو بشكل بسيط، التعميمات السائدة، وتوسع من دائرة الرؤية، وهذا هو هدف الدراسة الرئيسي.

References

المصادر والمراجع

العربية

كتب

أبو طه، أنور [وآخرون]. مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين. حرره وقدم له معتز الخطيب. بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2016.

أحمد، رفعت سيد. قرآن- وسيف: من الأفغان إلى بن لادن: من ملفات الإسلام السياسي: دراسة موثقة. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.

الأفندي، عبد الوهاب. من يحتاج إلى دولة إسلامية؟. ط 2. لندن: برنتودايميد، 2009.

باروت، محمد جمال. يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة. لندن: رياض الريس، 1994.

(54) أبو طه [وآخرون]، ص 33.

(55) عفان، ص 116.

- باومان، زيجمونت. الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت. ط 2. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- جيرون، أمحمد. مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة: (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- حلاق، وائل ب. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- حمادة، أمل. الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.
- الحيدري، إبراهيم. النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة. بيروت: دار الساقى، 2012.
- الدخيل، خالد. الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة. ط 2. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- روا، أوليفيه. الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الساقى، 2012.
- سعد الدين، عدنان. الإخوان المسلمون في سورية: مذكرات و ذكريات، مج 3: من عام 1963 وحتى عام 1977. عمان: دار عمار للنشر، 2006.
- السيد، رضوان. أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2014.
- الطويل، كميل. القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب. بيروت: دار الساقى، 2007.
- العظمة، عزيز. العلمانية من منظور مختلف. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- عفان، محمد. الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة. بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2012.
- عماد، عبد الغني. حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2005. (المفكر العربي)
- القبانجي، صدر الدين. الأسس الفلسفية للحداثة دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام. إعداد عادل الفتلاوي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011.
- لاكروا، ستيفان. زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية. الترجمة بإشراف عبد الحق الزموري. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق أحمد مبارك البغدادي. الكويت: دار ابن قتيبة، 1989.

محافظة، علي. إيران بين القومية الفارسية والثورة الإسلامية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013. (سياسة)

المناوي، عبد اللطيف. شاهد على وقف العنف: تحولات الجماعة الإسلامية في مصر. القاهرة: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، 2005.

المودودي، أبو الأعلى. الخلافة والملك. تعريب أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، 1978.

المولى، سعود. الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.

ناجي، أبو بكر. إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة. [د. م.]: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، [د. ت.].

هابرماس، يورغن. القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

أوراق مقدمة خلال مؤتمرات

أبو هنية، حسن. «القاعدة وثورات الربيع العربي». ورقة مقدمة في: المؤتمر السنوي لمراكز الأبحاث السياسية والاستراتيجية في الوطن العربي: تحولات جيوسياسية في سياق الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.

الدلال، أحمد. «اللاهوت السياسي لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش)». ورقة مقدمة في: مؤتمر «خمس سنوات على الثورات العربية: عسر التحول الديمقراطي ومآلاته»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 21-23 كانون الثاني/يناير 2016.

مراجع على الإنترنت

«خطبة الجمعة في الجامع الكبير في الموصل لأبو بكر البغدادي». يوتيوب (تاريخ التحميل 2014/7/5)، في: <https://www.youtube.com/watch?v=dIRf0EJuPak>

الخطيب، معتز. «تنظيم الدولة الإسلامية»: البنية الفكرية وتعقيدات الواقع». مركز الجزيرة للدراسات، 2014/11/23، في: <http://studies.aljazeera.net/files/isil/2014/11/2014112355523312655.htm>

عبد المجيد، أحمد. «حول الإسلام والعنف: خواطر على هامش حوادث باريس». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015/12/28، في: <http://www.dohainstitute.org/release/cc13fec7-837f-4400-b255-b00dbd3a7b06>.

الإنكليزية

Books

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Dabashi, Hamid. *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*. London; New York: Zed Books, 2012.

Periodical

Barzinji, Mariwan Nasradeen Hasan. «Modernism, Modernity and Modernisation.» *Research on Humanities and Social Sciences*. vol. 3, no. 12 (2013), pp. 43-52.