الاسلام ومسألة الحدود من خلال إيديولوجيا الجماعات / الحركات الإسلامية الراديكالية مع الإشارة لسياق القرن الأفريقي

*L'islam et la question des frontières dans l'idéologie des mouvements islamistes
radicaux. Le cas de la Corne de l'Afrique*

Bashir Al-Sharif

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/4384>

DOI : 10.4000/ema.4384

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2018

Pagination : 175-191

ISBN : 9782900956014

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Bashir Al-Sharif, « الاسلام ومسألة الحدود من خلال إيديولوجيا الجماعات / الحركات الإسلامية الراديكالية مع الإشارة لسياق القرن الأفريقي », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 18 | 2018, mis en ligne le 15 juin 2020, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/4384> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.4384>

---

٤٧. انظر كتاب محمد ابورمان وحسن ابوهنية: تنظيم الدولة الاسلامية والصراع على الجهادية العالمية، مؤسسة فردريش ايرت، عمان، ٢٠١٥ السلفية الجهادية بين نتاج ذلك النتائج القائم بين محاولة التوفيق بين تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين جماعة الجهاد.
٤٨. بول رومير(محرر): السلفية العالمية - الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص٣٦٣.
٤٩. أنظر جيل كيبيل، جذور الإسلام الراديكالي، لندن، دار الساقى، ٢٠٠٥. وأنظر أسامة المنافسي، السلفية والجهادية.
٥٠. الفكرة مبثوثة في: محمد ابورمان وحسن ابوهنية: تنظيم الدولة الاسلامية، مصدر سابق،
٥١. ماهر فرغلي، المعالم الفكرية للدولة الإسلامية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، عمان، ٢٠١٥، ص٨.
٥٢. الخلافة دار الاسلام يجب الهجرة اليها، مؤسسة الاعتصام الاسلامية(موقع يتبع لتنظيم الدولة الاسلامية)، فيديو وثائقي ٢٠١٥.
٥٣. محمد حاشي عرورو، الاسلام في افريقيا، مركز البحوث الافريقية، القاهرة، ١٩٩٨، ص٤٣
٥٤. محمد شمس الدين عبدالله، الدعوة السلفية في افريقيا، مجلة البيان، المنتدى الاسلامي لندن(العدد ٥١٤ /٢٠١٥).
٥٥. تقرير عن الحركات الجهادية العابرة للحدود والصراعات بين الدول في القرن الافريقي، معهد شمال افريقيا السويدي (محمد صالح) محرر في <http://www.assakina.com/center/parties.9042.html>.

١٨. في محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، بيروت، دار الفكر ١٩٨١ منقول بتصرف من عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص١٧٦.
١٩. البنا، مصدر سابق، ص١٢٧، كذلك أنظر رسالة المؤتمر الخامس: الإخوان المسلمون والخلافة للبنا.
٢٠. أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الفكر، القاهرة، (د-ت)، ص١٥-١٦.
٢١. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مكتبة، الشباب المسلم، القاهرة، (د-ت)، ص٢٩-٣٠.
٢٢. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٦٤، أنظر كذلك محمد عمارة الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١م، ص٨٩-٩٠.
٢٣. نفس المصدر ص١٠٢.
٢٤. نفس المصدر ص١٦٠.
٢٥. نفس المصدر ١٦١.
٢٦. سيد قطب، معالم في الطريق، التوحيد الخالص، (د-ن)، (د-ت) ص١٣.
٢٧. نفس المصدر، ص١٤.
٢٨. نفس المصدر، ص١٠١.
٢٩. نفس المصدر، ص١٧٣.
٣٠. نفس المصدر، ص١٧٣.
٣١. شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، دار طبية للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥م، ص٢١٥.
٣٢. سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص١٥٨.
٣٣. شريف يونس، ص١١٢.
٣٤. نفس المصدر ص١١٣.
٣٥. انظر صالح سرية، رسالة الايمان، (د-ن)، (د-ت) ص١٢ المسودة على موقع www.tawhed.com
٣٦. إبراهيم أبوسن، استراتيجية الجهاد، مصدر سابق، ص ١٠٠.
٣٧. مصطفى الوكيل: تراث الارهاب في سنوات التسعينيات، الوفاء الاهلية للنشر القاهرة، ٢٠٠١، ص٧٧
٣٨. جهاد عودة، عولمة الحركات الاسلامية الراديكالية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ومندى سور الازبكية القاهرة، ٢٠٠٥، ص٣٩.
٣٩. نفس المصدر، ص٥٢.
٤٠. نفس المصدر، ص٦٠.
٤١. أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي، (د-ن)، (د-ت) النسخة متوافرة على موقع www.tawhed.com
٤٢. نفس المصدر.
٤٣. أنظر مضاهي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية: اصوات من الجيل الجديد، دار الساقى، لندن، ٢٠٠٨ وكذلك حجازي ادم، دراسات في السلفية الجهادية، دار مدارك، ٢٠١٥.
٤٤. فتحي إبراهيم، نذير بن عاشور، الجهاد والعولمة، مؤسسة أبحاث للنشر، تونس، ٢٠٠٩، ص١٨.
٤٥. خطاب بن لادن في ١٣ سبتمبر ٢٠٠١ قناة الجزيرة القطرية (فيديو).
٤٦. فتحي إبراهيم، مصدر سابق، ص٣٧.

وتشير تقارير الى «الصلات العضوية المتنامية بين الجهاديين في الصومال وبعض المناطق في اثيوبيا واوغندا والسودان مع الحركات الاسلامية الجهادية في كل من مالي وجنوب الجزائر وليبيا» ومن شأن هذا التواصل ان يجعل من المنطقة ساحة لحرب الراديكالية الاسلامية وقتالها دون الالتزام باقامة وطن او اعتبار لحدود.

الهوامش

١. محمد كمال شبانة، دعوة الاسلام: دعوة الحق مجلة وزارة الاوقاف: المملكة العربية السعودية «العدد ٤٠٤» يناير ٢٠١٣ ص ٤٥.
٢. فهد ماجد كيلاني، المسلمون والاستشراق، بيروت، دار الوفاء للنشر الجامعي، ١٩٩٣، ص ١٢. وانظر كذلك: محمود عباس العقاد: الاسلام والحضارة الانسانية، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٠.
٣. نفس المصدر، ص ١٢.
٤. بشكل مكثف الفكرة في: مصباح الشيباني، خطاب دولة الخلافة وازمة الحكم في البلاد العربية والاسلامية: بحث سوسيولوجي استقرائي في الخصائص والابعاد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، (د-ت).
٥. انظر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محددات وتجليات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠ سميير بودينار، مفهوم الامة في الفكر السياسي الحديث، حراء للنشر، عمان، ٢٠٠١، ص ٦ وانظر النص القراني الدال على ذلك (وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ) (المومنون: ٥٢)
٧. أنظر على سبيل المثال: رفاعه رافع الطهطاوي «تخليص الإبريز في زيارة باريز»، ط ٦، كلمات عربية للنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٩٢، وخير الدين التونسي: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، الطبعة الأولى، (د - ن)، (ت - ت).
٨. انظر للمزيد عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ١٩-٢٠.
٩. نفس المصدر ص ٨٢، ٨١.
١٠. محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، في: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة العمالية في تركيا: رشيد رضا علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص: تقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦ م، ص ٥٤.
١١. المصدر نفسه، ص ٥٣.
١٢. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، منشورات، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨ م، ص ٢٣٠١.
١٣. عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص ١١١-١١٢.
١٤. ابراهيم ابوسن، استراتيجية الجهاد في خطاب الحركات الاسلامية، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الزعيم الازهرى، ٢٠٠٦، ص ٨٦.
١٥. أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الملك والنحل، دار الفكر، بيروت، (د-ت)، ص ٢٢.
١٦. عبد الاله بلقزيز، مصدر سابق، ص ١٣٦.
١٧. حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، بيروت، (د-ت)، ص ١٩٨.

لكن مع بروز فط الدين السلفى الوهاى فى السعودىة والىمن وبحكم الجوار الجغرافى من القرن الافرىقى نشأت حركات اسلامىة تشبعت بفكرة نشر الدين الاسلامى فى المجتمعات غير الاسلامىة مما اعطاها مبررا لعبور الحدود فى القرن الافرىقى والعمل على تجنيد ونشر السلفىة^(٥٣). هذه الجماعات كانت نواة لحركات اسلامىة رادىكالىة ضمت فى عضوبتها مسلمىين من مختلف مناطق القرن الافرىقى، فحركة الجهاد الاسلامى الارترىى ضمت فى عضوبتها العدىد من الصومالىين وجزء كبرى من شعب الارومو المسلم فى اثيوبىا لمقاتلة الاحتلال الاثيوبى. وضمت حركة الاتحاد الاسلامى التى سعت الى مناهضة نظام سىاد برى الماركسى فى صفوفها بعض السودانىين والجببوتىين واستفادت من تدفق المسلمىين الاثوبىين عبر الحدود مع اقليم الوجودادىين..

وشكلت مرحلة الجهاد الافغانى تحولا شاملا فى وضعية اعضاء الحركات الاسلامىة فى منطقة القرن الافرىقى حىث التحق معظم الصومالىين والسودانىين والارىترىين وبعض الاثوبىين والاوغندىين بالجهاد الافغانى حىث برز تيار السلفىة الجهادىة الذى ضم تحالفا بين التيارات الجهادىة التى انبثقت عن جماعة الاخوان المسلمىين المصرىة وبن بعض تيارات السلفىة السعودىة فى توجهاتها الجهادىة مع عبدالله عزام واسامة بن لادن وشكلت عودتهم فضلا جديدا فى المنطقة مع انهيار الدولة فى الصومال واستقلال ارترىيا، حىث ادى غياب السلطة المركزىة فى الصومال الى تحولات فى فكر الحركات الرادىكالىة فىها حىث سعت حركة الاتحاد الاسلامى لبناء امارة اسلامىة فى منطقة كسمايو تكون نواة لبناء دولة اسلامىة يمكنها ان تضم شعب الارومو وبعض المناطق فى ارترىيا وكان بعض قادتها على اتصال مع تنظيم قادة الجهاد العالمىين عبر اسامة بن لادن الذى كان موجودا فى السودان فى فترة التسعينات ودعمة لتوطىن العدىد من الجهادىين واقامته لمعسكرات فى بعض المناطق الصومالىة جذبت جهادىين سابقىين ومحلىين من كىنيا وتنزانيا واوغندا عملوا على مواجهة النفوذ الامرىكى فى المنطقة.

وقد فر الوجود الاجنبى عن طرق القوات الدولىة التى ارسلت بواسطة مجلس الامن لحماية عمال الاغاثة فى الصومال ومن قبلها القوات الامرىكىة «عملىة اعادة الامل» ولاحقا التدخل الاثيوبى الاوغندى الكىنى الذى تم تحت مظلة حماية السلطة المركزىة فى مقديشو بواسطة قرارات الاتحاد الافرىقى التى فرت مناخا ملائما فى بروز الرادىكالىة الاسلامىة الجهادىة التى تبلورت مع نشوء اتحاد المحاكم الاسلامىة الذى سيطر على جزء من الصومال «كسمايو» ومطبقا فىه الشرىعة الاسلامىة داعىا الى «طرد الغزاة من دىار الاسلام عن طريق الجهاد ومبشرا بفتوحات اسلامىة قادمة ستنتطق من الصومال»^(٥٤)

وشكل النجاح الكبرى للقوات الافرىقىة فى القضاء على اتحاد المحاكم الاسلامىة الى تحولها الى حركة اكثر رادىكالىة مع خروج شباب الجماعة الذىن اسسوا «حركة شباب المجاهدىين» ٢٠٠٧ التى استلهمت فكر القاعدة الجهادى الذى يركز على عبور الحدود ومقاتلة الاعداء حىث نجحت الحركة فى تنفيذ اهدافها فى كل من يوغندا وكىنيا واثيوبىا والتسبب فى الاضرار ببعض المصالح الامرىكىة والاجنبىة فى باب المندب والساحل الصومالى^(٥٥).

ب«داعش» التي حاول فيها ضم فرع القاعدة في سوريا» جبهة النصرة بزعامة ابو محمد الجولاني الذي رفض الانضمام الى دولة البغدادي التزاما منه بخط القاعدة الرئيسي^(٤٩). وستكشف الاستراتيجية الجديدة للسلفية الجهادية مع الاعلان المفاجئ لابوبكر البغدادي باعلان دولة الخلافة على ارض العراق والشام ودعوته المسلمين لمبايعة والهجرة الى دار الخلافة في الموصل التي احتلها التنظيم وازالة حدود الزل وصنم الوطنية والتبشير بعودة الخلافة على نهج النبوة واعداد خريطة سايكس بيكو^(٥٠). ومع الاعلان عن تأسيس الخلافة في الموصل تم دفع بالجهاديين من جميع انحاء العالم للهجرة الى دار الخلافة ومبايعة الخليفة الذي اكد ان «المسلمين ان لهم حق إقامة امارة تطبق فيها حدود الله عز وجل وتطبق فيها شريعته بكل ما تقتضيه الكلمة من معنى دون تهاون او موارد او مداورة امارة تحفظ حقوق المسلمين وتضمن حرماتهم» وسيكون مشروع الدولة هو «الحل الوحيد لتمكين دين الله في الارض» وتشير التقديرات الى ان المهاجرين الى دولة الخلافة تخطى عددهم اكثر من سبعة الاف مقاتل معظمهم من اوروبا وامريكا واستراليا والعراق وسوريا والشيخان^(٥١). وتعتبر دولة الخلافة اخر محطات الجهاديين نحو الايديولوجيا الراديكالية المفارقة للدولة الوطنية والتي تنتمي في تصوراتها الى اطلاق جهاد عابر للقوميات يرتبط بتأسيس العقيدة على حساب الدولة الوطنية المنغلقة الحدود.

الراديكالية الاسلامية في القرن الافريقي

اسهمت طريقة انتشار الاسلام في افريقيا جنوب الصحراء عن طريق هجرات وتنقلات التجار والعلماء والدعاة في الاختلاف عن شمال القارة التي عرفت نمط الفتوحات الاسلامية العسكرية واسهمت في خلق نمط متسامح من التدين الاسلامي «الاسلام الصوفي» الذي امتزج بالثقافة المحلية واثّر عليها وتأثرت به^(٥٢). وتعد منطقة القرن الافريقي من اوائل المناطق في افريقيا التي تأثرت بنمط الهجرات لذلك انتشرت فيها الحركات الصوفية التي استوعبت الاسلام واعادت انتاجه ضمن نمط يركز على التعليم التقليدي «الخلاوي» وهي الصورة التي شكلت نمط الاسلام الافريقي عموماً. نجحت بعض هذه الجماعات في اقامة عدد من السلطنات الاسلامية مثل «دوفات» «اوارو» «شرخا» و«بالي» ورغم تشابه هذه السلطنات في العقيدة الا انها كانت متنافسة ولم تسعى الى التوحيد فيما بينها حتى مجئ الاستعمار والدولة الوطنية الحديثة حيث تحول الاسلام الى ايديولوجيا تحررية انتجت بعض الحركات الراديكالية في الصومال وارتريريا والسودان التي سعت الى مناهضة الاستعمار والى التفكير في مستقبل المسلمين الذين توزعوا في دول متعددة.. بعد الاستقلال قبلت معظم هذه الحركات النموذج القومي وتحولت الى حركات وطنية تلتزم بالهم الوطني والقطري واندرجت في المشاركة في نموجة. (لم افهم معنى هذه الكلمة)

موجعة للدول على غرار تفجيرات السفارة الأمريكية في نيروبي ودار السلام واستهداف برجي التجارة ومبنى البنّاجون في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ولندن ومدرّيد... الخ، وذلك بواسطة خلايا تنظيمية تدين بالولاء في جغرافيات متعددة لقيادة التنظيم. الامر الذي جعله يحوز انصارا كثيرة شكلوا رافدا في نشر الفكر الجهادي الاممي^(٤٦).

وحتى وإن نجحت الحملة الدولية لمطاردة الجهاديين الاممين والقاعدة في تعقب وتحجيم وتقليص القاعدة ومحاصرة الجهاديين، فإن فرع تنظيم القاعدة في العراق، المعروف بـ«حركة التوحيد والجهاد»، قد نجح في تأسيس حركة جهادية استلهمت فكر القاعدة وإستراتيجياتها، مستفيدا من وجود حاضنة سنية في العراق تيشكل مفهوم الجهاد في مخيلتها ركننا مقدسا، فضلا عن استفادته من خبرة كواد/ضباط حزب البعث المنحل عقب اجتياح العراق ٢٠٠٣. ويكون فرع للتنظيم الذي يابغ زعيمة ابومصعب الزرقاوي اسامة بن لادن وكان وفيلا لاسراتيجية القاعدة في القيام بهجمات ضد المصالح الاجنية الامريكية وفي القيام بحرب عصابات تسنزف «العدو البعيد» وفي نفس الوقت عدم الانشغال بتأسيس دولة والالتزام بالحدود.

والتزم التنظيم في العراق بقتال العدو البعيد «الولايات المتحدة وحلفاؤها» باعتبارهم معتدين على اراضي العالم الاسلامي، وتمكن التنظيم من جذب وملمة شتات العديد من الجهاديين الاممين من العرب والافغان وبعض الاسيويين والاوربيين وغيرهم الذين كانوا قد فقدوا ملاذهم الامن بعد هزيمة حركة طالبان في افغانستان ٢٠٠١، وتبع ذلك تحويل اسم التنظيم من «التوحيد والجهاد» الى «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين» وتكوين «مجلس شوري المجاهدين» الذي ضم جيش أهل السنة والجماعة وسرايا الغرباء وسرايا أنصار التوحيد وكتائب الأهوال، وجيش الطائفة المنصورة وكان الغرض المعلن مواجهة الاحتلال الأمريكي وما وصفهم بالعملاء والمرتدين ورغم الاشتراك في الاهداف مع القاعدة الا الخلاف دب بين التنظيم الام وفرع العراق بعد التحول الذي طرأ على استراتيجيته التنظيم العسكرية التي كانت تلتزم بها القاعدة «أما قتال العدو البعيد» والتي مهد لها تأثر الزرقاوي وخلفاؤه بتيار السلفية الجهادية^(٤٧) عند منظره أبو محمد المقدسي الذي شرع الجهاد ضمن حدود السلفية وبناء نهجا فقهيا يتعلق بمسالة اولوية قتال العدو القريب المتمثل بالمرتدين من الانظمة العربية والاسلامية الحاكمة وتكفير الشيعة الذين استطاعوا الوصول الى السلطة في بغداد والتمدد والانتشار عبر المليشيات الشيعية في الحواضن السنية، في الوقت الذي كان ينتظر فيه التنظيم أن يعمل الزرقاوي ومعاونوه على توسيع جغرافية المواجهة لتشمل بلدانا عربية وإسلامية ومواصلة التركيز على جهاد الأجانب فقد ركز الزرقاوي وخلفاؤه جهدهم على قتال الشيعة ومواجهة سلطة ما بعد الاحتلال في ان واحد^(٤٨).

وإنتهى تنظيم القاعدة في العراق مع التحولات الإستراتيجية والفكرية باتجاه السلفية الجهادية عند ابومحمدالمقدسي وابوقتادة الفلسطيني إلى تسلم أبو بكر البغدادي قيادة التنظيم بعد مقتل الزرقاوي وأبو حمزة المهاجر وابوعمر البغدادي الذي قام بتغيير اسم التنظيم مع بداية الأزمة السورية الى «الدولة الإسلامية في العراق والشام» المعروفة اعلاميا

وفتحت الطريق للانتماء إلى دائرة أوسع هي دائرة الأمة الإسلامية^(٣٩). وهو ما سيترجم عملياً لاحقاً بالذهاب والتطوع للقتال في بؤر عديدة ملتهبة والتي يعد المسلمون جزءاً منها. في البوسنة والهرسك والشيخان وكشمير والفلبين والعراق وكوسوفا والصومال وطاجيكستان، فكل بلد إسلامي هو جزء عضوي من دار الإسلام يستوجب الجهاد فيه^(٤٠).

وكان انخراط الراديكاليين في حرب الجهاد الأممية دافعا لهم إلى إعادة ترتيب أولوياتهم نحو عبور القوميات والالتحاق بجهاد عابر للحدود وستنطلق تلك المراجعات مع أيمن الظواهري أحد قادة تنظيم الجهاد المصري في الخارج في كتابه «فرسان تحت راية النبي»^(٤١) والذي سيعدل من رؤية الجماعات الإسلامية وتنظيم الجهاد من مواجهة العدو القريب «الدولة» إلى مواجهة العدو البعيد «الولايات المتحدة وإسرائيل وحلفاؤهما» فالإقتصار على العدو الداخلي فقط لن يجدي في هذه المرحلة، لأنه لا يمكن تأجيل الصراع مع العدو الخارجي، فالتحالف اليهودي الصليبي لن يهملنا حتى نهزم العدو الداخلي ثم نعلن الجهاد من بعد ذلك، فمعركة تنظيم الجهاد معركة دولية، القوى الغربية المعادية للإسلامية حددت بوضوح عدوها فيما أسمته الأصولية الإسلامية، واتخذوا عدة أدوات لمحاربة الإسلام، من بينها الأمم المتحدة، والحكام المواليون من حكام الشعوب العربية^(٤٢).

كان فكرة قتال «العدو البعيد» عوضاً عن التركيز على العدو القريب الذي ستتأجل المعركة ضده واتاحت له تلاقياً فكرياً وتنظيماً للراديكالية المصرية المشتتة في الخارج بين السلفية الوهابية التي ستتحول مع أسامة بن لادن للمستوى القتالي «الجهادي» بعد أن كانت حركة دعوية طائفية معزولة في صحاري شبه الجزيرة العربية والمناطق الراكدة من العالم الإسلامي^(٤٣). وستنشأ تبعاً لذلك «الجبهة العالمية لجهاد اليهود والصليبيين ١٩٩٨» كنظيم جهادي عابر للقوميات لا يلتزم بوطن أو حدود، هدفه ليس إقامة دولة إسلامية، وإنما الجهاد ولتحرير بلاد المسلمين من الوجود الأجنبي أيّاً كان والجهاد ضد الحكومات الكافرة في العالم الإسلامي التي تسانده^(٤٤).

أما الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين المعروفه باسم «تنظيم القاعدة» هو النسخة العابرة للقوميات ومتعددة الجنسيات للجماعات الراديكالية الإسلامية، التي وصلت مرحلة التعولم التي تقوم على الالتزام بايديولوجيا الجهاد الأممي ضمن شبكة تنظيمه مرنة لا تتطلب التواجد ضمن رقعة جغرافية واحدة فيكفي فقط الإيمان بمبادئ التنظيم الجهادية عبر إعلان الولاء. وفي أيديولوجيا الجهاد الأممي لا يقوم تقسيم الحدود على أسس دار الإسلام ودار الحرب وإنما بحسب رؤية أسامة بن لادن على «فسطايطي الخير والشر»^(٤٥)، الخير بحسب ذلك هو المسلمين الجهاديين والشر هو ما سماه «الصليبية».

مفاهيم الخير والشر تقوم على أسس عقائدية وفرض أيديولوجي إذ ليس من أهداف الجهادية الأممية تأسيس حزب سياسي كالدولة أو الخلافة وفي ذلك تسمح للسيولة التنظيمية بالتمدد والانتشار وهو ما مكن التنظيم من التناسل وبناء شبكات أميبية إنتشرت في كل دول العالم من المغرب العربي وأفريقيا وشرقي آسيا وبلاد الشام إلى أوروبا والولايات المتحدة وأستراليا، كما سمحت له هذه السيولة التنظيمية المخترقة للقارات من القيام بتوجيه ضربات

محمد عبدالسلام فرج مناظر الجماعة الإسلامية «تنظيم الجهاد»، اعتبر أن أنظمة الطاغوت لن تزول إلا بقوة السيف، لذلك يجب قتالهم الذي هو أوجب من قتال إسرائيل فهي العدو القريب الذي يجب دحره أولاً باعتبارهم سبب الاستعمار ووجود الصهيونية «العدو البعيد».^(٢٧)

أما قتال الطواغيت «العدو القريب» كإستراتيجية للتنظيم يستدعي عودة الفريضة الغائبة «فريضة الجهاد» لإقامة «الدولة الإسلامية» «نواة الخلافة» التي يجب إعادتها والعمل بها. ستعود الفريضة الغائبة معبأة بلون الدم وحاملة سهم العنف في وجه النظام المصري لتصيب به السادات في مقتل ١٩٨١ لينفتح باب المواجهة مع الدولة من أوسع طريق، الأمر الذي يجر على التنظيم التضيق والتشريد في الخارج.

مع فرج سيرز مصطلح العدو القريب وهو الانظمة التي تتوجه ضده الراديكالية بسلحها الجهادي وسيكون العدو القريب هو مهمة الراديكالية الاساسية ورسالتها التي ستنكفي عليها. من الجهاد في حدود الوطن الى الجهاد العابر للقومية

منذ ان كفر «قطب» الانظمة السياسية في العالم الاسلامي وأجاز الخروج عليها، الى لحظة عودة «الفريضة الغائبة» بسيف الجهاد مع «فرج» انحصرت مهمات الراديكالية الاسلامية في جهاد الانظمة وقتال العدو القريب في حدود الدول بحجة ان هؤلاء الطواغيت اولي بالقتال من اسرائيل فهم السبب في وجود الاستعمار في بلاد المسلمين وان القضاء على الاستعمار جذريا يتطلب القضاء على اعوانة داخليا، وهذا لن يتم الا بقيام الدولة الاسلامية وتطبيق الشرع الاسلامي فميدان الجهاد ليس تحرير الارض المحتلة والقدس بل اقتلاع تلك القيادات واستبدالها بالنظام الاسلامي الكامل كنقطة انطلاق اولي. لكن العنف الذي ووجهت به هذه الراديكالية بالسجون والتعذيب والملاحقة والمصادرة جعلها يائسة وحائرة في طريق معركتها الجهادية. وفتحت فترة الجهاد الافغانى فرصة للجماعات الراديكالية في كل البلدان العربية والإسلامية الى عبور الحدود والالتحاق بالجهاد الاممي الاسلامي في أفغانستان التي دخلها الغزو السوفيتي ١٩٨٩م ليشكل ذلك نقطة تحول في فكرها الجهادي الذي وقف عند حدود التصورات الإيديولوجية في تجاوز حدود القومية إلى الأممية الجهادية عند التخلص من النظم الوطنية وإعلان دولة الخلافة الإسلامية التي ستعيد سيرة الخلافة الراشدة، «فالراديكالية المصرية» لم يكن من ضمن أولوياتها التحرك إلى الخارج والالتحاق بتنظيم دولي، وظل هدفها منحصرًا في مواجهة العدو القريب «النظام السياسي والدولة المصرية» باعتبارها «كافرة».^(٢٨)

وسيجد الفكر الجهادي الأممي سنده في الأبعاد الفكرية الجديدة التي شجعت على حركة الهجرة إلى الخارج جراء عنف الانظمة الوطنية لاعداد العده والوصول لحد التمكن والعودة لمنازلة. هذه النظم التي إملكت القوة والقدرة على محاربة هذه الجماعات وازالتها، لتلتحق هذه الراديكالية بالجهاد لنصرة اخوان العقيدة. وقد فرت الحالة الأفغانية فرصة لتلاقي الجهاديين العابرين للقوميات لأحياء الرابطة العقيدية التي تجمع المسلمين كأمة تتجاهد لحماية دار الإسلام ضد قوى الهيمنة التي تحاول اقتطاع جزء منها وإدخالها دار الكفر «وساهمت معسكرات التدريب وميادين القتال في تذويب انتماءات الجهاديين الوطنية،

دم، وراية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحت رايته ليست راية قدم، وانتصار المؤمن الذي يهفوا إليه ويشكر الله عليه ليس غلبة جيش^(٣٣).

وبهذه المعالم سيرسم سيد قطب حدوداً للمسلم، فانتماؤه لمجتمع الحاكمية هو نفى لمجتمع الجاهلية الذي يضم المجتمعات المسلمة وغير المسلمة، مجتمع الحاكمية «هو مجتمع الطليعة أو العصابة المؤمنة التي لا تحاصرها حدود الجغرافيا، وتمتد حدود المسلم على أساس انتماؤه الديني وليس الوطني، والانتماء العقيدي هو حدود المسلم، لا يعرف غيرها، فالإنسانية واحدة تنصهر بالعقيدة»^(٣٤).

بتلك اللوحة يحدد قطب مفهوم الدولة والوطن التي يجردها من كل شرعية، فهي دولة تخالف مقتضى الحاكمية وهى دولة دهرية تسقط انتماؤها السياسية إلى ملكوت الشريعة، ودولة الطاغوت التي تعتدي على حقوق المسلمين باسم شريعة وطنية لم يرق عليها دليل في الشرع أو محاصرتها المسلم في حدود قومية لا تنتهي إلى مقاصد الإسلام.

كان للأيديولوجيا القطبية التي تكثفت مع إعدام سيد قطب صداها في العالم الإسلامي إذ تلقفها جيل الشباب من قيادات الجماعات ذات الأصول الإخوانية التي أضفت عليها سمات حركية ذات طابع متشدد الذى قطع بشكل نهائي أسلوبه في الدعوة التقليدي، وتحول كتاب «معالم في الطريق» إلى مهج ومرشد عمل للراдикаلية الإسلامية التي ستخوض حرباً لا هوادة فيها ضد نظمها السياسية. وانتهى تراث قطب إلى مهمة محصورة في قتال مجتمعات الجاهلية المسلمة وغير المسلمة وتأسيس دولة الطليعة. وهى مهمة رسالية غير مرتبطة بوطن ولا بحدود لذلك انهكم ورثة قطب في كل العالم الاسلامى في مقاتلة الانظمة الوطنية في السعودية ومصر والجزائر وليبيا وتونس. ف«شكري مصطفى» و«عبود الزمر» و«عبد السلام فرج» و«صالح سريه» و«أيمن الظواهري» سيقترفون المعالم القطبية في طريق الحاكمية، وسيروثون تراث التكفير والجهاد وتجهيل المجتمع فيقررون تنفيذ وصاياه عملياً.

سيختار «شكري مصطفى» احد ابرز ورثة قطب ومؤسس جماعة المسلمين والتي تشكلت خلاياها في السجون الناصرية في الستينيات، وحققت أوسع انتشار بعد إطلاق سراح السادات لمؤسس الجماعة ١٩٧١م ولاحقاً في مصر وفي الأردن والجزائر واليمن سيختار إستراتيجية التكفير والهجرة، تكفير المجتمع والدولة معاً باعتبارهما يتحكمون إلى شرع الله بالمفهوم القطبي «مجتمعات جاهلية» كافرة يجب الهجرة منها «من دار الكفر» كواجب شرعي واعتزال المجتمع^(٣٥).

أما صالح سريه الذي تأثر بفكر حزب التحرير الاسلامى الذي يدعو لإعادة الخلافة، فهو أحد التجليات المبكرة على انتشار الفكر القطبي في حدود الدولة المصرية وتبنيته من قبل طليعة اسلامية في اماكن اخرى تخوض حربها ضد النظم التي تحكم بغير شرع الله وفي نفس الوقت تتناصر الطليعة مع بعضها في البلاد الاسلامية لاقامة الدولة الاسلامية/دولة الحاكمية وسينشاء في خضم ذلك الفكر الحركي المهمش لمنطق الوطن والجنسية ويبرز منطق القضية التي تجمع «الاخوان» لتحقيق «حاكمية الله» في «رسالة الإيمان» (٣٥) التي كتبها في سرية، تبدو فلسطين هامشاً ضيقاً لا يكاد يذكر في سياق السعي للانقلاب على «الأنظمة الكافرة»، وتحديد وجهات عمل المسلم في الدول التي لا تعتبر الإسلام دستور عملها وفيصل أحكامها^(٣٦).

المجتمعات ولا إسلاميتها فهي في نظمها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريباً تدين فيها لغير الله.

الجاهلية بما هي اللاحاكمية أي النقيض المطلق للحاكمية منطقياً، وفقاً لمبدأ الثالث في منطق أرسطو «لا حل وسط، ولا منهج بين بين»، إنما هناك حق /باطل هدى/ ضلال، إسلام وجاهلية. إذا كانت الحاكمية عند المودودي قد أدت لعزل المسلمين خارج حدود دولة الاغلبية الهندوسية فعند قطب ستؤدي عملياً إلى تكفير النظام والمجتمع القائمين في مصر - الناصرية وما بعد الناصرية - «أن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون وهم يحيون في جاهلية، ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ويجعل منهم مسلمين من جديد»^(٢٨)، هذا الكفر الذي عم الأمة ليس كفراً بالشريعة، بل العقيدة ذاتها «ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يعودوا أولاً إلى اعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين»^(٢٩).

الإسلام القطبي يقف عند حدود الحاكمية ولما كانت حتى مجتمعات المسلمين جاهلية كمقابل للحاكمية، وبالتالي هي غائبة وممزقة، وما غيبها ومزقها «الا الزيف المدعو القومية ذات المظهر الثوري المعادي للاستعمار وردائها الاسلامي الاجوف». يؤكد قطب «أن شعارات «القومية» و«الوطن» و«الشعب» و«الطبقة» أصنام تعبد من دون الله، وهي لست أكثر من مؤامرة صليبية تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامي، أن محاولة الجمع بين القومية والسلام هي جمع بين الكفر والدين»^(٣٠).

إذا كان المودودي يهدف بالحاكمية ومعاداة القومية إقامة الدولة التي تجمع شمل المسلمين فقطب هدف من الحاكمية/الجاهلية محاربة النظم التي تحكم المسلمين ونزع الشرعية عنها فهي نظم كافرة مرتدة وهي اخطر من النظم الاخرى. بهذا الانجاز النظري لقطب تتأسس مشروعية الخروج الراديكالي للإخوان الرافضين للقومية التي انتهجها عبد الناصر أو انتهاج مبدأ الانتظار حتى سقوطه، فقد وضعت الحدود المطلقة بين الجاهلية والإسلام وحفرت خنادق الحرب بينهما وتميزت الرايات بشكل قاطع وتبقى الإجابة على سؤال ما هو العمل لمواجهة هذه الجاهلية الكافرة وكيف تقام الدولة الإسلامية؟ يجب قطب أن تقويض أنظمة الطاغوت ومجتمعات الجاهلية هو أولى معالم الطريق نحو البعث، التقويض ستقوم به الطليعة المؤمنة أو العصبة المؤمنة المسلحة بعقيدة الحاكمية والمسترشدة بالنصوص القرآنية التي تخوض المعركة ضد هذه الجاهلية بلا مهادنة أو توقف وستكون أدوات الطليعة التي ستزيل الطواغيت ودولة الجاهلية وذخيرتها في المعركة «الهجرة» أي هجر هذه المجتمعات والانسحاب منها والأنفصال عنها شعورياً، ثم الانقلاب عليها وإزالتها بالقوة وذلك عين الجهاد»^(٣١).

زوال أنظمة الطاغوت «يمكن الطليعة من إقامة مجتمع الحاكمية الإلهية، القائم على أواصر العقيدة، لا اللغة أو اللون أو الأرض أو الحدود الجغرافية والإقليمية أو المصالح الأرضية» فالوطن المسلم الذي يحن إليه، ويدافع عنه ليس قطعة أرض وجنسية المسلم التي يعرف بها وليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدافع عنها ليست قرابة

وعلى المسلمين وفقاً لتصور المودودي رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها وإدانتها «فنظرية التوحيد تقضي على نظام الحياة الاجتماعية المبني على أساس استقلال الإنسان بامرة أو حاكمية غير الله والوهيئة».

«يجب أن تزال كل المجتمعات التي لا يطبق فيها قواعد الإسلام وأن تقام محلها دولة الحاكمية، الدولة الإسلامية التي تكون فيها الحاكمية لله وليس للشعب، فالله هو المشرع والمسلمون هم المنفذون، دولة لا تقوم على جنس أو عنصر أو مصلحة أو غايات»^(٢٤).

ملخص الدعوة للحاكمية الإلهية ورفض حاكمية البشر وفقاً للمودودي هي التي ستدفع الجماعات المتطهرة إلى قيام مجتمع إسلامي هدفه إقامة الخلافة الإسلامية، «مجتمع الخلافة الإسلامية أوسع من مبادئ القومية التي تتناقض تماماً مع مبادئ الإسلام، أن اجتماع كلمتي مسلم وقومي أمر عجيب جداً حيث أن القومية حين تدخل إلى عقول وقلوب المسلمين من طريق يخرج الإسلام من طريق آخر، المسلمون حزب لا قوم: والقرآن يرى البشرية كلها حزبين، حزب الله، وحزب الشيطان، بل لو أن هناك ثمة عدو لدعوة الإسلام بعد الكفر والشرك، فهو شيطان الجنس والوطن»^(٢٥).

وبذلك تنبئ من نصوص المودودي ما يفيد أن القومية لا تتعايش مع الإسلام وهو ما يشكل مدخلاً لرفض الديمقراطية والقومية، وأن يعيش المسلمين خارج حدود دولة الإسلام حيث لا يقيمون الحاكمية، وهذا التعارض اعتبره البعض معبراً عن خصوصية سياسية أكثر من تعبيره عن عداة الإسلام للقومية، فهو تم تحت نضال المسلمين لتأسيس دولة تفصلهم عن الهندوس في الهند. وكان المودودي على راس المعبرين عن تفضيلهم الانفصال وتأسيس وطن للمسلمين. إذا كانت نظرية الحاكمية/الجاهلية المودودية يمكن تفهيمها في إطار التضاد السياسي بين الهندوس والمسلمين والسعى لاستقلال باكستان عن الهند فإن سيد قطب ينطلق بهذه المقدمات النظرية للمودودي للحد الأقصى مستثمراً إياها ومعيداً شحنها وتشكيلها حركياً لتنتج بياناً سياسياً عنيفاً سيكون بمثابة منهاجاً ومرشداً لعمل سيلهم الراديكالية الإسلامية العنف ويؤسس بها قطب كل التراث الاصلاحى وتراث الاخوان المسلمين زاتهم الذى ينتمى هوذاه اليهم. ومصطلح الحاكمية يقود الى وصف الجاهلية مع قطب كما عند المودودي، فبين قطب والمودودي تواصل فكرى يمكن التقاطة بسهولة. حيث يقرر قطب جاهلية كل المجتمعات تشبه تلك التي وجدت ما قبل الاسلام «أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئاً تلك التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق»^(٢٦)، الجاهلية هي اللاحاكمية لأنها «تعتدي على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائصه وهي الإلهية، أنها تسند الى الحاكمية للبشر... في صورة إدعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة»^(٢٧).

لا يكتفي قطب بإعلان جاهلية المجتمعات التي لا تحكم بغير منهج الله، ففي ذلك لا يستثنى حتى المجتمعات الإسلامية، وحتى لا يدعى أي مجتمع إسلامي معاصر أن ما يقوم به يدخل في إطار الاجتهاد، فقد قرر وقف العمل به وتعطيله ومصادرته بحجة جاهلية هذه

والمأمورة بالاجتماع لإقامة الدين لكن من الممكن أن تتفرق كشعوب كثيرة تحكمها دول كثيرة وتمارس السيادة باسم سيادة الأمة»^(١٨) وليست الأمة بالمعنى الذي حدده الفكر السياسى الحديث للأمة القومية أو المدنية.

ويعد التاريخ في مفهوم الأمة والسعي لمطابقته مع مفهوم العصبية الدينية وبين التصور الثقافي، إنه سيجعل من الأمة وفقاً للتصور السياسى كرابطة سياسية غير ذات معنى ويحل محلها الأمة ذات التصور الانثروبولوجي «الأمة الدينية» مما يجعل البعض يتهم الاخوان المسلمين بانهم لا يعترفون بالوطن بقدر سعيهم لاعادة الخلافة.

ويتضح ذلك حين نقرأ للبننا «اعتبار إعادة الخلافة والعمل بها إحدى أولويات الأخوان فهي رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمة الإسلام، وفوق ذلك فهي شعيرة دينية يجب على المسلمين التفكير والاهتمام بها»^(١٩).

لكن التاريخ اللاحق لجماعة الإخوان المسلمين سيشهد ان الاخوان كانوا اكثر انشغالا بالدولة الوطنية ببرلمانها ودستورها وتعدديتها، ولم يظهر ما يدل على اهتمامها بما هو عابر للقوميات بشكل واضح إلا في عضويتهم في «التنظيم العالمي للإخوان المسلمين» كتجمع يضم اخوة العقيدة الموزعين على أقطار عدة.

إذا كان البعض قد يرى أن البنا قد قبل بالوطنية دون نفي الأممية والأعتراف بالأمة دون نفي الوطن، فإن هذه السردية ستشهد منذ النصف الثاني من الخمسينيات منعطفًا حاسمًا مع سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) الذي سيركز في انعطافته هذه على مفهوم «الحاكمية» كما عند الداعية الباكستاني ابوالاعلى المودودي الذي سيوجد ثنائيات متعارضة ستحكم لحد كبير مفهوم الحدود عند المسلمين ونوعية الفضاء الذي سيعيشون فيه، وهى ثنائيات ستقود الى القطيعة مع ما قبلها وتوجية مابعداها.

أما المفهوم المركزي عند المودودي الذي يرسم تصنيفا جديد لمكان عيش المسلم وهو مفهوم الحاكمية الذي يستخدمه لإدانة أمطاط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية «إى مع الاسلام»^(٢٠)، هذه المجتمعات هى مجتمعات الجاهلية. توصف المجتمعات بالجاهلية عندما «تكون حياتها قائمة على الرغبات والهوى ومبتعدة عن المنهج الربانى وحين تخلط بين الوهية الله مع غيره وحين يتم الحكم فيها بمنهج غير منهج الله»^(٢١) تنطبق هذه الجاهلية على مجتمعات العالم ككل التى تحكم بغير شرع الله وخصوصا المجتمع الهندي، رغم ان المودودي يقول «ان حال المسلمين وفكرهم موروث جاهلى اخذوة عن الحضارة الغربية التى عملت على اضعاف الامة وفتحت لها الباب فى اكبر اغراء للقضاء عليها» الا انه لا يصل لوصفها بالجاهلية الكاملة «ان الواقع الاسلامى هو مزيج بين الجاهلية والاسلام وليس جاهلية خالصة»^(٢٢) مصطلح الحاكمية سيمكن المودودي ليعزل مجتمعات المسلمين عن المجتمعات غير الاسلامية «التي ترفض نظمها الحاكمة وتمثل لحاكمية البشر وتجعل المجتمع خاضعا لاهوالة ومصالحة»^(٢٣).

وما سُئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُئل على الإمامة في كل زمان على ما يذهب الشهرستاني^(١٤). «وكانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد»^(١٥).

الحركات الإسلامية وأيديولوجيا الحدود

والأستعراض السابق سوف سيمهد الطريق للقبول النظري بشرعية الدولة الوطنية ذات الحدود بمعنى ان جماعة المسلمين يمكنها التعايش في دول وطنية تفصل بينها الحدود الجغرافية ومقتضيات المجتمع السياسي. ورغم ذلك يظل الحنين النوستالجي للخلافة كفضاء جامع للمسلمين برابطة العقيدة قائما وهو ما سيتولى حسن البنا مؤسس تيار الأخوان المسلمين في مصر منتصف الاربعينيات انجاز صياغاته النظرية محولا اياه الى ايدلوجيا. وقد شيد حسن البنا فكره النظري على مقولة الدولة الإسلامية التي ستكون أيديولوجيا للجماعة التي سيؤسسها «جماعة الأخوان المسلمين»، لتكون بمثابة تمسك واسترجاع للخلافة من جهة ومن جهة أخرى تهيئة للدولة الوطنية والقبول بها - ولو باشتراطات واستدراكات - ضمن المجال النظري للإسلام أي ستكون هذه المحاولة مع اطروحة الدولة الإسلامية التي عنها البنا بمثابة محاولة وفاقية تسعى إلى سد الفجوة بين خلافة انهارت ويلزم إعادتها وبين الدولة الوطنية الحديثة ذات المنشأ غير الإسلامي^(١٦).

وستكون محاولة البنا اذا جهدا يعيد إنتاج الدولة الوطنية التي فرضت نفسها على واقع المجتمع والسياسة الاسلاميين ضمن خطاب السياسة الشرعية والسعى لبناء نموذج يواكب فيه المسلمون تطورات التاريخ وتقديم نهضة للمنافس الاخر حضاريا. وهو جهد لا يلغى الخلافة ولا يزيحها، ولا ينقض منطقتها ولا يشكل خروجا على حدودها الدلالية، واما تعديل محتواها الطوباوي (كلمه لا اعرف معناها برجاء التاكيد منها) وإحتوائه ضمن منهج واقعي يمكن المسلمين من التعايش في ظلة وينقلهم لتطور يواكب الحداثة التي داهمت الأمة عبر مسار يفضى لإقامة دولة تظللها الشريعة، هذه الدولة لا تخرج عن مضمون الخلافة بل تمثل نموذجا ولا تقطع او تنفى دولة الوطن في نفس الوقت، لا ينتمى ذلك الارتباط بوطن معين كمصر وبين الانتماء لدار الإسلام «والدولة الإسلامية ضرورة للأمة وأن قامت في حدود قطرية فهي من الأمور التي تتقرر بمقتضى الأمر الشرعي لا تساس أمور دينهم وديناهم إلا بها»^(١٧). نجاح البنا - وفق منظور ايديولوجي للدولة الإسلامية - في كسب الرهان فلا هو التمسك بلسلفيه ومحاولة للرجوع الحر للخلافة وقطع الصلة مع كل ماهو حديث ولا هو قبل بالاندماج في الحداثة بمنطقها الذي يجافى في بعضه مبادئ الشرع. لكن البعض إعتبر ذلك النجاح الذي احتفى به اتباع البنا انه اضى غموضا على نموذج الدولة التي يريد للمسلمين ان يتعايشوا في حدودها وان تمثلهم على مستوى العقيدة والشرع «الدولة الإسلامية».

ممكن الغموض في خطاب البنا يتصل بمفهوم الأمة التي يلقي عليها واجب اقامة الدولة الإسلامية وهي دولتها (أي الأمة) وينصرف مفهومها الى معناها العقائدي كجماعة إسلامية تقوم على رابطة العقيدة والتضامن، التي يختصرها مفهوم الجماعة «جماعة المسلمين»

والعقيدة ويعيد تحديد الأمة بوصفها جماعة خاضعة لدولة. ستسعى لإصلاح إنجاز مؤامة هذا النموذج - رغم تبلوره في سياق تاريخي وثقافي وديني مختلف - وتبريره تحت عناوين مختلفة منها انه في النهاية لا يتناقض ومبادئ الشريعة لاسلامية، بل فيه ما يتوافق مع مبادئ الدين والعقيدة الاسلامية ويعبر عن مقاصدها^(٨).

وقد واجهت محاولات هؤلاء الإصلاحيين بالرفض والالتهام بالتغريب «التبعية الثقافية للغرب» من قبل المدافعين عن فكرة الخلافة الإسلامية والرافضين لآخر الغربي. باعتبار الخلافة النموذج الإسلامي للدولة والحكم والذي سيتم السمو بها الى مصاف المسائل العقائدية، وستجري استعادة بعض الاراء التي وضعتها كأعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها كما يقرر ابن تيمية^(٩).

اذا كان الدفاع عن «الخلافة» أو «دولة المسلمين» سيتم تحت مبرر ديني فان رفض البديل «نموذج الدولة الوطنية» سيتم تحت مبرر ديني وسياسي على اعتبار مجافاته لمقاييس الشرع دينيا أولاً وقبل كل شي، ذلك ان فحوى مفاهيمه التأسيسية (حدود، وطن، قومية...) لا تنتمي إلى المجال المتداول للإسلام بل وتتعارض مع مبادئ السياسة الشرعية «بيعة، أهل الحل والعقد، الشورى...»^(١٠)، ثم انه نموذج ممزق لوحدة الأمة الإسلامية التي تعد شأناً عقدياً وذلك بقيام الدولة على أساس حيز سياسي قومي لا عقدي، وتقسيم الجماعة «جماعة المسلمين» إلى كيانات ودويلات وإمارات متناحرة تضيع معها هوية الأمة، وتتفكك وحدة المسلمين»^(١١).

وبالنظر إلى محاولة أحياء فكرة الخلافة كنموذج لدولة المسلمين كبديل للدولة القومية الحديثة وتجاهل سياقها التاريخي والزمني والمكانة الاجتماعية القطع والتصدى لاجتهادات الاصلاحيين في تأسيس مقالة سياسية /فقهية تحاول التصالح مع التطور الحضاري الذي ساد مع نهايات القرن الثامن عشر. ستجد من يصدها ويعربها دينيا وتاريخيا ويقلل من اهميتها ويذهب الى ان الخلافة ذاتها في حياة المسلمين غير ذات اهمية او معنى باعتبارها محض اجتهد بشري وظاهرة سياسية ابتدعها العقل السياسي العربي في استجابته لمعطيات الواقع وشروط التاريخ وتطورات الساسة والسلط في البلاد الاسلامية، والخلافة عند علي عبد الرازق «لا علاقة لها بالإسلام والوجوب الشرعي فالإسلام برىء من تلك الخلافة التي يعرفها المسلمون وبرىء من كل ما أهالوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة، وكل ما أنتجته من نظريات وسوغ لها بالباطل من وجهة نظر الدين»، وأن «الخلافة نوع من الملك الطبيعي على ما يذهب اليه ابن خلدون أن قوامها الغلبة والقوة، وهما شرعيتها الوحيدة، ومن دون القوة لا يسوغ لها أمر الحكم ولا يطمئن لها وجود»^(١٢). وحتى «نموذج دولة الخلافة في أيام الخلفاء الراشدين لم يكن معبراً عن دولة إسلامية تمثل فرضاً أو واجباً دينياً يعاقب المسلمون في حال تركه أو عدم الالتزام به، فلو كان واجباً دينياً لما اختلف المسلمون حوله في سقيفة بني ساعده والرسول لم يدفن بعد، ولا هو من مبعث السلطة التي تدرج في تراث المسلمين وتتعلق بمجال ديني»^(١٣). ومن ينتهج الخلافة ويعادي الدولة الوطنية تحت مبرر شرعي بان الخلافة تحفظ إجماع الأمة الاسلامية المستحب دينيا، والدولة القومية تمزق هذا الاجماع «فالخلافة ذاتها كانت من أعظم وسائل الخلاف بين المسلمين، فقد كانت خلافة حول الإمامة والسلطان

يرتبط مفهوم الخلافة عضوياً بمفهوم «الامة» باعتبار ان «دولة الخلافة» هي «دولة الامة الاسلامية» التي حض النص القراني وتوجيهات النبي محمد على محورياتها في الاجماع الاسلامي كرابطة عقيدية وسياسية تشكل هوية من يؤمنون بالدين الاسلامي وهي حاصل اجتماع الفرد المسلم مع اخوانه في العقيدة، ولا يشترط ان تعيش الامة في رقعة جغرافية محددة وانما حيث يعيش المسلم فهو جزء من امة/جماعة المسلمين وان كانوا يعيشون متفرقين وحتى في بلدان غير اسلامية.^(١)

اذا مفهومى الخلافة والامة هما اللذان شكلا الاطار السياسى والتاريخى الذى حدد للمسلمين تعايشهم وحدودهم التى يقفون عندها، وهما مفهومان محملان بتصورات ثقافية ذات هويات ودينية متجاوزة لاي اعتبارات جغرافية او ترابية. (لم افهم هذه الكلمة هل هذا مصطلح؟)

الفكر الإسلامى ومسألة الحدود

لذلك مثل إلغاء هذا النموذج - الذى انتهى الى الدولة/الخلافة العثمانية - أوائل القرن التاسع عشر بواسطة كمال أتاتورك في تركيا وتحولة الى النموذج القومى/الوطنى ذو الصبغة العلمانية على غرار النموذج الاوربي الذى شكل صدمة كبرى في اوساط النخب الإسلامية، ليس فقط لغياب الخلافة كرمز كان يجمع كافة المسلمين وينادي بقضاياهم، وانما في كيفية التعاطي مع بديل وافد اتي في ركاب الحملات الاستعمارية التى غزت بلدانهم مع مطلع القرن التاسع عشر ولم يالفوه، ويحوي - بحسب مدوناتهم المرجعية - ما يتناقض مع مبادئ الإسلام والسياسة الشرعية وتراث المسلمين وهو نموذج الدولة الوطنية الحديثة المحددة بارض وأمة لا تتأسس الروابط بين افرادها على عصبية دينية وسلطة مرتبطة بالجغرافيا الطبيعية.

وجرت المحاولات منذ ذلك التاريخ بواسطة مفكرين اسلاميين إصلاحيين^(٢) «جمال الدين الأفغانى» (١٨٣٨-١٨٩٧) و«محمد عبده» (١٨٤٩-١٩٠٥) و«رفاعة الطهطاوي» (١٨٠١-١٨٧٣) و«خير الدين التونسي» (١٨٢٠-١٨٨٩)، لتجاوز هذه الصدمة ضمن ما يحرر المسلمين من الخرافة والجمود الذى لحق بفكرهم وفي نفس الوقت البحث عن ما يمكنه ان يحل محل الخلافة المنهارة ويوجد بديل لها كشل تاريخى ينبغى ان يتم تجاوزه نحو فضاء جديد يمكن المسلمين من الاستمرار كأمة واحدة او يحافظ على تعايشهم ويمكنهم من مجابهة التحدى الاستعماري وفكرة. وقد رأت الاصلاحية الاسلامية ضرورة البدء بالبعد السياسى المتهم في نظرها بانه سبب تاخر المسلمين. وقد وجد أن الهاجس السياسى سيؤدى الى استحالة العودة الى الخلافة التى باتت غير ممكنه عمليا مع التقسيم الاستعماري للبلدان الاسلامية في شكل دول قطرية وسعى كل مجموعة اثنية (دينية) او جغرافية لتمييز نطاق تعايشها عن المجموعات الاخرى الاسلامية. وأن النموذج الذى سيرث الخلافة سيكون «نموذج الدولة الوطنية الحديثة» الذى تعرفت عليه المجتمعات في اطار الضغط الاستعماري وجرى فرضه بالقوة كنموذج يحقق المصالح الاستعمارية. هذا النموذج يفك الارتباط بين الدولة/ السلطة

مدخل

إن خاصية التعالي على أسر المكان وخصوصيات الثقافات هي إحدى السمات التي تحكم حركة الفكر الانساني عموماً باعتبار أن كونية العقل الإنساني الذي وصفه ديكرت بأنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس» ومستودع المشتركات، فإن هذا التعالي والتجاوز أشد ما يكون التصاقاً بالأديان والأفكار المرتبطة بها، لحقيقة أن الأديان - خصوصاً التوحيدية منها - هي دعوات تخاطب كافة الناس واعدة إياه بالتحرر من بؤس العالم المادي والانحياز لملكوت الله المتعالي. أما في السياق الإسلامي تركّز هذه المجاوزة على مستوى الأيديولوجيات أو الفكر الإسلامي فقط بل يكون التركيز على أن الإسلام هو «دعوة حضارية وإنسانية محملة بقيم كونية تتوجه إلى كافة بني البشر دوماً باعتبار لوطن أو أرض أو عرق»^(١)، وكذلك دعوة «متحررة من أسر التخصيص الحدود الجغرافية إلى فضاء الإنسانية الرحب»^(٢)، والتي عثرت دائماً على نص يؤكد دعواها ويؤكد على عالمية الإسلام وشموليتها التي تتوافق مع فطرة الانسان وانحيازاته إلى الخير والحق والجمال والحرية»^(٣).

ويُستتبع ذلك التكتيف الفكري والنصي بالعودة إلى الممارسات العملية للنبي محمد وأتباعه حين كانوا يهاجرون إلى الأقاليم للتبشير بالإسلام ومبادئه دوماً باعتبار لجغرافية الحدود أو انسجامات اللغة والثقافة، كما أن الممارسة السياسية للمسلمين في العهود الأولى بعد وفاة النبي ألتصقت بنموذج الخلافة الجامعة ذات النزعة الإمبراطورية والتي حازت أراضٍ شاسعة وضمت قوميات وجنسيات وعرقيات متعددة من الأندلس في اسبانيا حتى حدود فينا في أوروبا شمالاً إلى الصحراء في أفريقيا جنوباً ومن حدود الصين والهند شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً.

ورغم استمرار نموذج الخلافة في التاريخ الإسلامي، كنموذج لدولة المسلمين مع ابتعاده أحياناً في ممارساته عن مبادئ النص القرآني ونزوعه نحو بناء حيز إمبراطوري حضاري، إلا أنه وجد آراء فقهية تبرره على أساس أنه ممثل لاجتماع ووحدة المسلمين والتي هي امر الهى منصوص عليه في القرآن الكريم.

مفهوم الخلافة «نموذج دولة الخلافة» النموذج الوحيد الذي يرتبط في الخيال الإسلامي بعصر الجماعة الذهبي - وتعد الجماعات الجهادية باعادة انتاجها - هو احد المفاهيم المشككة لثقافة الحكم في التاريخ العربي والاسلامى والذي خرج من رحم التجربة السياسية التاريخية للمسلمين لضمان استمرارية الدعوة/الدولة التي ارساها النبي محمد قبل وفاته، وقد شكل المجال الذي مارس فيه المسلمون تجربة السلطة والحكم في اطار فضاء جغرافي غير محدد بحدود طبيعية او دينية او قومية وانما كان يتسع حيناً ويضيق حيناً اخر حيث تدور العقيدة الاسلامية وحيثما ينجح المسلمون في اصال الدعوة الاسلامية «تجربة الفتح الاسلامى في اطار البلاغ»^(٤)، بمعنى انه كان اطاراً سياسياً ذا مضمون يرتكز على العصبية الدينية اكثر من اى شئ اخر، ورغم تشدد بعض الجماعات في اعتباره احد اصول الدين الاسلامى التي تدخل في باب الالتزام والعمل به، الا ان البعض الاخر يرى انه - اى نموذج الخلافة - «لايعدو ان تكون مجرد اجتهاد قام بها المسلمون في تاريخهم السياسى»^(٥).

بشير الشريف

الاسلام ومسألة الحدود من خلال إيديولوجيا الجماعات/ الحركات الاسلامية الراديكالية مع الاشارة لسياق القرن الافريقى

نبذه (موضوع البحث)

مُلخص

بناقش هذا البحث الزعم السائد لدى كثير من الباحثين بان هذه الجماعات/الحركات ضمن سعيها لاقامة الدولة الاسلامية لا تضع اعتبارا للحدود بالمعنى الجغرافى/السياسى بل تركز على اقامة «نموذج دولة الخلافة» الذى يتأسس على مضمون العقيدة ويتحدد بوجود الامة الاسلامية «حيث يعيش المسلمون تكون حدود الاسلام». وتلك الرؤية بدأت مع ظهور سيد قطب الذى إتخذ منهاجاً عنيفاً وسعى لتكفير المجتمع لتقويض الدولة الكافرة واستبدالها بالدولة الاسلامية لتكون نواة لدولة الخلافة التى تجمع الامة الاسلامية. ولم يقف فكر سيد قطب مع ورثته وتلاميذه فى الجماعات الاسلامية الراديكالية على حدود التصور الايديولوجى لاقامة دولة الخلافة بل انكفاً على مواجهة النظم السياسية الداخلية كاولوية لعبور الحدود خارج الدولة فيما سمي بمواجهة «العدو القريب». وقد ادى الجهاد الافغانى الى احداث تحولات فكرية فى ايديولوجيا هذه الجماعات جعلتها تعدل عن مواجهة العدو القريب الى قتال «العدو البعيد» الذى يتحدد بالولايات المتحدة وحلفاؤها ثم تأسيس تنظيم القاعدة «الجبهة العالمية لجهاد وقتال اليهود والصليبين لتحرير العالم الاسلامى الكفرة والبدء بجهاد عابراً للقارات. وتحول تراث القاعدة بعد حملة واشنطن للقضاء على الارهاب الى فرع التنظيم فى العراق مع الزرقاوى وابوبكر البغدادي وابومحمد المقدسى الى تأسيس الدولة الاسلامية فى العراق والشام داعش» كارض للخلافة الاسلامية «بهدف ازالة حدود سايكس بيكو التى تفصل المسلمين عن بعضهم بعضاً».