السلطة – الإسلام – الغرب

د. محمد شقير

بحث في بعض إشكاليات العلاقة

✍ الفصل الأول: الإسلام والسلطة

1. الثورة الحسينية وإشكالية السلطة
2. الحركات الإسلامية: تمايز فعل السلطة
3. الحركات الإسلامية وإشكالية المشاركة في السلطة
4. فلسفة الجهاد ومشروع الحركات الإسلامية
5. الدين والسلطة والعصبية
6. الدولة وضمانة عدم الفتنة

✍ الفصل الثاني: الإسلام والغرب

1. الإساة إلى النبي الأكرم(ص) وحوار الحضارات
2. الحق والمقدس في قضية الإساءة للنبي محمد(ص)
3. الأقلّيات الإسلامية في الغرب، الوظيفة المطلوبة
4. الغرب وازدواجية المعايير الثقافية
5. الغرب وغرور المعرفة
6. الغزو الثقافي والعزة الثقافية

الفصل الأول: الإسلام والسلطة

1.الثورة الحسينية وإشكالية السلطة

لقد كان خروج الإمام الحسين(ع) حدثاً لافتاً في التاريخ السياسي للإسلام بما يحمل من دلالات لا تقف عند حدود السرد التاريخي لحدث الثورة، بل لما تختزنه تلك الدلالات من إمكانية لفهم إشكالية السلطة والثورة في المنظور الإسلامي، من حيث طبيعة العلاقة بينهما وعلاقة كل منهما بمفهوم المشروعية الإسلامي.

لقد خرج الإمام الحسين(ع) على السلطة الأموية آنذاك ورفض البيعة، ليكون هذا الرفض بمثابة عدم اعتراف بمشروعية السلطة حيث لا مشروعية لمنطق الغلبة ولا مشروعية لمنطق الواقع المفروض، بناء على رؤية ترى ان سلطة المشروعية أقوى من السلطة نفسها، وأن أية سلطة مهما تغلبت لا بدّ لها في نهاية المطاف من أن تخضع لمنظومة من المفاهيم هي التي تمنحها أو تسلبها صفة المشروعية، وبالتالي حقها في الاستمرار في اجتماعها السياسي.

إن السلطة يومذاك قد انتهكت المعايير الإسلامية التي كانت تقوم عليها وترتكز عليها صفة المشروعية، وبالتالي لم يعد ممكناً منح أي لون من ألوان المشروعية لتلك السلطة التي أصبحت فاقدة لمشروعيتها الدينية والسياسية، مع أن السلطة الأموية سعت جاهدة لإيجاد نظرية في المشروعية ترتكز على وراثة الدم، ثم على منطق واقع الأمر والأمر الواقع، علّها تستطيع ان تقدم رؤية في المشروعية السياسية تبرر وجودها ولاحقاً استمرارها.

لقد كان الإمام الحسين(ع) يرى عدم مشروعية السلطة، وكان التصريح بذلك بمثابة إعطاء مشروعية لإعدام السلطة، أي إن عدم المشروعية يساوي مشروعية الإعدام وأي حكم بإعدام السلطة سوف يؤدي إلى ان تردّ عليه بمنطقها، أي المنطق الذي يسوّغ الإعدام والقتل، عندما ترى السلطة في معركة المشروعية معركة حياة أو موت، بقاء أو زوال، وبالتالي لا بدّ من ان تستنفر جميع إمكانياتها لتحافظ على استمرارها لأنها إذا لم تستطع أن تحفظ لنفسها بقاء المشروعية فإنها في الحد الأدنى تستطيع من خلال منطق الغلبة أن تحفظ لنفهسا مشروعية البقاء، أي تصبح مشروعية البقاء بديلاً من بقاء المشروعية.

لقد رفض الإمام الحسين(ع) البيعة للسلطة الأموية، ورفض البيعة هو رفض للمشروعية، ورفض المشروعية هو رفض للسلطة، الذي يعني بالتالي العمل على تغييرها واللجوء إلى خيار الثورة لأن ضرورة التغيير والإصلاح إذا لم تكن ممكنة من خلال غلبة المنطق فلا بدّ من منطق الغلبة، أي منطق الثورة الذي يقول إن التغيير باليد والسيف يصبح ضرورياً عندما يعجز النصح ويُقمع الرأي ولا يبقى من دور للعقل والمنطق والكلمة السواء.

إن فلسفة السلطة في الرؤية الإسلامية تكمن في منظومة الوظائف التي تقوم بها في ما يتصل بالإصلاح والتنمية والعدل... وهي كلها مقيّدة بعدم إساءة توظيف السلطة. أما إذا حصل وتسرّب الخلل فهو إن دلّ على

أن ذاك الخلل يكمن في بنية السلطة وفي شروطها الذاتية فالأمر عندئذ يحتاج إلى تغيير جذري وهنا تأتي جدلية المشروعية والثورة.

إن مبرّر وجود السلطة إذاً هو في الوظائف التي تخدم مصالح مجتمعها ونموه ورقيه، فإذا ما انقلبت السلطة على وظائفها فهي تنقلب على مبرّر وجودها، بل قد تصبح عالة على مجتمعها إذ تستبدل منظومة الوظائف التي تخدم مصالح اجتماعها السياسي بمنظومة أخرى من الوظائف التي تتماهى ومصالح العائلة أو الحاشية أو الفئة الحاكمة.

هنا تكمن ثورة الحسين(ع). إنه يريد أن يقضي على أية عبودية سياسية تجعل من السلطة صنماً سياسياً يضاهي أصنام الجاهلية الجهلاء، لأن الاجتماع السياسي في الرؤية الإسلامية ليس اجتماع عبودية بل هو اجتماع وظائف وواجبات وحقوق، وإذا ما خرجت السلطة ـ أية سلطة ـ عن وظائفها وأخلّت بواجباتها وأضرّت بحقوق الناس فعندها تُخيّر بين أمرين: الكلمة أو الثورة، أي إن التقويم لا بدّ منه، يبقى اختيار الوسيلة، فإن صاب الكلام يوماً فما إلى قرع الأسنة سبيل، وإن خاب الكلام سهماً فما من قرع الأسنة بديل.

إن ثورة الإمام الحسين(ع) دعوة إلى تغيير السلطة التي تفتقر إلى مبرّر استمرارها، حيث لا يمكن القبول بمنطق الجمود ولا يمكن الركون إلى ثقافة الركود ولا إلى فقه القعود.

لم يكن الحسين(ع) يطمح إلى سلطة ـ بما هي سلطة ـ ولم تكن تغريه الإمارة، وإن من يقرأ بيانات الثورة يعرف أنه كان يذهب بنظره أبعد من ذلك، لقد خرج لطلب الإصلاح (الإصلاح في جميع ميادينه) يريد أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر (بما فيه المعروف السياسي والمنكر السياسي)، لقد أضحت السلطة عائقاً أمام ذلك كله، لذا كان لا بدّ من تغيير السلطة نفسها وصولاً إلى ما هو أبعد إلى الهدف والغاية. لقد ادّعت الكوفة أنها وفرت للحسين(ع) وسيلة التغيير، فكان لا بدّ من الخروج إليها وإقامة الحجة عليها، وإن كان الحسين(ع) يعلم أن فعل الثورة سوف ينتهي بالشهادة، بل الأصح أن نقول إنه سوف يبدأ بالشهادة. لقد استشرت ثقافة الركون وساد فقه السكون وحلّت ثقافة التبرير وعام فقه التخدير ولم يعد قادراً على إنقاذ إرادة الأمة وإحياء وعيها وإصلاح ثقافتها إلا حدث كحدث الشهادة، نعم لقد أراد الحسين الشهادة، هنا لم تعد الشهادة فعل موت، إنها فعل صلاح وإصلاح عندما تضحى الشهادة مدخلاً وحيداً وفريداً لهدم السلطة، السلطة التي تمارس الفساد والإفساد، والتي توغل في الدين تحريفاً وتجويفاً، لذا كان لا بدّ من شهادة الحسين عندما تصبح هذه الشهادة مرادفاً لفعل الثورة وباباً إليها[1].

1- شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، دار الهادي، بيروت، 2001 م، ط1، صص 37 – 51.

إن وعي الثورة ينطلق من أن مبرّر السلطة يكمن في واجباتها ووظائفها، فإن أخلّت بها فإن فقه السلطة في رؤية الحسين(ع) هو في كنس تلك السلطة بفعل الثـورة، وإن تطلّب الأمر حدث الشهادة.

2. الحركات الإسلامية: تمايز فعل السلطة

تبادر العديد من الحركات الإسلامية إلى المشاركة في السلطة، وهي إذ تفعل ذلك إنما ترتكز على قناعة منها بمشروعية المشاركة، ولعل الوجه في ذلك أنها إن لم تقدم النموذج الإسلامي في صناعة السلطة بكل مجالاتها لكونها في مجتمع تعددي سياسي وغيره، فما عليها إلا أن تحاول تقديم النموذج الإسلامي بمقدار إسهامها في فعل السلطة الذي اشتركت به بناءً على إيمانها بمشروعية المشاركة.

وبمعنى اخر فإنه إن لم يمكن تقديم النموذج الإسلامي في كل مساحة السلطة فما عليها إلا أن تبادر إلى تقديم ذلك النموذج في المساحة التي شاركت فيها وبادرت إلى تحمل مسؤوليتها[1].

وبالتالي سوف يكون السؤال مشروعاً عن حقيقة إسلامية المشاركة في فعل السلطة، إذ ما الذي تعنيه إسلامية تلك المشاركة؟ وما هي نقاط التمايز في ذلك الفعل فيما تقوم به تلك الحركات في اجتماعها السياسي؟

بدايةً، يجب الالتفات إلى أن ما تقوله تلك الحركات الإسلامية أنها تصدر في فعلها السياسي عن الإسلام، ولذلك فإن تلك الحركات التي استطاعت أن تتجاوز إشكالية مشروعية الدولة، لتأخذ بمشروعية المشاركة في السلطة في مجتمع تعددي سياسياً ودينياً... فإنها معنية في المقابل أن تعالج قضية مشروعية فعل السلطة عندما تقدم على المشاركة فيها؛ إذ إن

1- شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، دار الهادي، بيروت، 2001 م، ط1، صص 69 - 79.

لم يكن تمايز في فعلها السياسي فلن يكون مبرّراً نظرياً وصف ذلك الفعل السياسي بإسلاميته، ولن يكون عندها من فرق بين الفعل السياسي لتلك الحركات الإسلامية وبين الفعل السياسي لغيرها من الحركات والأحزاب المشاركة، ولن يكون صحيحاً وسم ذلك الفعل بكونه إسلامياً لمجرد أنه يصدر عمن يتبنى الإسلام في اجتماعه السياسي، وإنما تتعدى القضية هذا المستوى إلى تمايز مرئي وملحوظ في ساحة الاجتماع السياسي نفسه، وفي فعل السلطة.

إن التمايز المذكور لا بدّ أن يظهر على مستوى القيم والمعاني الخلقية التي تتبناها تلك الحركات، وعلى مستوى هدف المشاركة من حيث السعي إلى الاصلاح ومواجهة الفساد، وعلى مستوى الجدية في تحمل المسؤولية ومستوى الشعور بها.

أما على المستوى الأول، فإن جميع تلك القيم والمعاني الأخلاقية التي يؤمن بها الإسلام والتي هي معانٍ وقيم إنسانية لا بدّ أن تكون حاضرة بقوة في الفعل السياسي للحركات الإسلامية، وهذه هي السمة الأولى والأساس التي يجب أن تطبع أداءها السياسي والتي يمكن أن تبرر توصيفه بكونه إسلامياً يحمل بعده الإنساني.

إن قيم العدل ومعاني النزاهة والصدق والاخلاص والتواضع والتفاني في خدمة الناس... هي قيم يجب أن تلمس بقوة في الفعل السياسي للحركات الإسلامية، ذلك الفعل الذي يجب أن يحكي ويجلّي مبادئه التي

يرتكز عليها وقيمه التي ينتمي إليها ويجب أن يعبّر عن الروح الأخلاقية التي يلتزم بها.

وإلا إذا لم يحكيها ولم يجلّيها ولم يعبر عنها بالمستوى المطلوب؛ فحتى لو استطاع أن يحقق العديد من الانجازات والنجاحات في الاجتماع السياسي المدني، لكن ذلك (عدم التعبير) ينطوي على نوع إساءة إلى تلك القيم والمعاني التي ينتمي إليها، إذ إن تلك الحركات تدعي أنها تحكي الدين وقيمه في فعلها السياسي، فإذا ما عرضت فعلاً ناقصاً أو مشوهاً أو يعاني من عيوب فهي بذلك تنسب النقص إلى الدين نفسه وقيمه ومعانيه، وهذا ما يشكل نوع إساءة إلى الدين، أو في الحد الأدنى إذا ما اعترفت أنها أخطأت أو قصرت في التعبير عن تلك القيم، فعندها لن تكون صادقة في ادعائها أنها تصدر في فعلها السياسي عن الدين وقيمه، أو في أبسط القول إنها فشلت في محاكاة الدين وتبنيه.

والكلام عن محاكاة القيم والنجاح فيه، مفصول عما يمكن أن يحصده فعل السلطة من نجاحات وانجازات في الاجتماع المدني وظروفه وتعقيداته، إذ إن النجاح ليس أمراً خلقياً بحتاً ولا يرتبط فقط بالجانب القيمي والأخلاقي، بل له إضافة إلى ذلك مقدماته وظروفه وشروطه التي تتعدى القيم إلى الامكانيات المادية والظروف الموضوعية وتوفر عناصر من نوع آخر.

أما على مستوى الهدف، فإن فعل السلطة لدى الحركات الإسلامية لا بدّ أن يتجه إلى تحقيق الاصلاح في جميع مجالاته، ومواجهة الفساد بكل

ألوانه، ومحاربة الفقر والعناية بالطبقات الفقيرة، والاهتمام بالعديد من الأوضاع الاجتماعية التي تسهم في التخفيف عن الذين يواجهون مشاكل متعددة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والصحي...

كما لا بدّ أن يتجه فعل السلطة إلى مواجهة سوء الإدارة والتسيب الإداري، واستغلال مواقع المسؤولية لأغراض وغايات شخصية كما هو حاصل في العديد من المواقع حتى لو أدى ذلك إلى الاصطدام بالعديد من الناس الذين وطدوا أركانهم في دوائر الدولة لغرض الفساد والإفساد؛ فإن فعل السلطة ينبغي ألا يداهن هؤلاء ولا يداريهم ولا يتجاوز عنهم.

وهنا يحضرني قول للإمام علي بن أبي طالب(ع) عندما يخاطب أحد ولاته قائلاً: «*وإن عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة... وفي يديك مال من مال اللّه عزّ وجلّ*[1]» فإن مواقع الإدارة ومناصب الدولة أمانة، ينبغي أن يحملها حاملها بكل وعي ومسؤولية وجدارة لإيصال الأمانة إلى أهلها والعمل بها بما تستحقها.

وهو ما يجعلنا نطل على المستوى الثالث فيما يرتبط بتحمل المسؤولية والالتفات إلى ثقل الأمانة، حيث لا يعني ما تقدم أن بقية الحركات والأحزاب والقوى غير الإسلامية تفتقر إلى ما ذكرناه في موضوع الهدف من فعل السلطة أو فيما سنتعرض له في موضوع المسؤولية

1- رشتي محمد وممدى كاظم، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا زمان، ط3، الكتاب رقم 5، ص 85.

والأمانة، لكل كل ما في الأمر أنه في الرؤية الإسلامية توجد مجموعة من المبادئ التي ترسم الهدف من فعل السلطة، فمبادىء التكافل الاجتماعي والنظرة الإسلامية إلى وظيفة المال تجعل، الهدف من فعل السلطة توجيه الدورة الاقتصادية والسياسية الضرائبية والتقديمات الاجتماعية... بما يسهم في تقريب المسافة وتقليل الفواصل بين الطبقة الغنية والطبقات الفقيرة والمسحوقة، والعمل على رفع المستوى المعيشي والاجتماعي لهؤلاء إلى حدود الكفاية وعدم العوز.

إذاً هناك جملة من المبادئ والقيم التي تحدد منظومة من الأهداف التي يجب تعقبها بناءً على الرؤية الإسلامية لوظائف السلطة، وإسلامية هذه الأهداف ناشئة من كون الإسلام يقول بها وينص عليها؛ وفي المقابل يمكن أن تكون هناك حركات وقوى غير إسلامية ترى في هذه القيم والمبادئ والأهداف بعداً إنسانياً ومدنياً، مما يجعلها تقول بها وتنادي بتحقيقها لتكون قاسماً مشتركاً بين الحركات الإسلامية وغيرها.

نفس الكلام يقال فيما يرتبط بأمانة السلطة ومسؤولية تحملها، فهذا الأمر وإن كان موجوداً لدى قوى وحركات أخرى غير إسلامية، لكن ما يميز فعل السلطة لدى الحركات الإسلامية، أنه ليس قائماً فقط على مسؤولية مدنية فقط تأخذ طابعها القانوني المدني، بل هو قائم أيضاً على شعور بالمسؤولية في بعدها الديني والأخروي، لأنه في معتقد هذه الحركات فإن فعل السلطة، لا يدخل فقط في مقولة الثواب والعقاب الدنيوية، بل هو يدخل

وبمستوى أشد في مقولة الثواب والعقاب الأخرويين، وهذا ما يجعل مستوى الشعور بالمسؤولية أشد ويزيد من ثقل الأمانة.

وعليه، فإن هذه المسؤولية لها جوانب ثلاثة: مدني وأخروي وفكري، أما الجانب الأول فهو ما يرتبط بالاجتماع السياسي المدني، وأما الجانب الأخروي فهو يرتبط بالمحتوى العقدي في موضوع الاخرة والثواب والعقاب، وأما الجانب الفكري فمن جهة أنه يصدر في فعله السياسي عن الإسلام، ولذا هو معني أن يقدم النموذج الإسلامي بصفائه وصدقيته ونزاهته... وإلا فإنه سوف يقدم صورة مشوهة عن الإسلام مع ما في ذلك من إساءة إلى الدين وإضرار به؛ ومن هنا تنبع خطورة تحمل المسؤولية في قضية السلطة من باب أن هناك جوانب متعددة في تلك المسؤولية.

ولذا سيكون أمراً طبيعياً أن تكون حسابات الحركات الإسلامية في منتهى الدقة، عندما تريد أن تبادر إلى المشاركة في السلطة، إذ أن ثقل تلك المسؤولية وخطورة حمل الأمانة تفرض نوعاً من التأني والدقة في إبداء الاستعداد للمشاركة، وإلا فإن النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب في حال فشل الحركات الإسلامية في فعل السلطة هي أكثر بكثير من النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب في حال فشل غيرها من الحركات والأحزاب غير الإسلامية، وما ذلك إلا لارتباط الموضوع بالجانب القيمي والفكري والأخروي والديني، وعدم كونه شأناً مدنياً بحتاً، وإن كان فعل السلطة بحد ذاته يرتبط بالاجتماع السياسي فقط، إنما الكلام فيما سبق في منطلقات فعل

السلطة، وبعض النتائج التي تترتب عليه والتي تتصل بالجانب النظري والفكري من الموضوع.

ومن هنا ينبغي القول إن الأساس في تحقيق التمايز في فعل السلطة يتمثل في وجود أشخاص مشبعين بالروح الإسلامية، ويمتلكون الحد الكافي من قيم الإسلام وأخلاقه ومفاهيمه، فضلاً عن الكفاءة والخبرة والرصيد العلمي وغير ذلك من الشروط والمواصفات، التي تهيئ إمكانية تقديم نموذج إسلامي متقدم وحضاري في فعل السلطة، لتثبت تلك الحركات قوة مفاهيمها، ليس فقط في مقام البحث والتنظير العلمي، بل أيضاً في مقام المسؤولية والحكم وفعل السلطة وحمل الأمانة في الاجتماع السياسي ومتطلباته الإدارية والوظيفية.

3.الحركات الإسلامية: إشكالية المشاركة في السلطة

من الاشكاليات الأساسية التي تقف عندها حركات الإسلام السياسي إشكالية المشاركة في السلطة، وما نقصده من المشاركة في السلطة أن تتشارك هذه الحركات الإسلامية أو الأحزاب الإسلامية مع غيرها من الأحزاب والحركات والقوى الأخرى، في حكم المجتمع الذي تتعايش فيه وإدارته وتنظيمه وإدارة موارده... أي القيام بكل الوظائف التي تقوم بها الدولة العصرية في الاجتماع السياسي الحديث.

إن معظم الأدبيات السياسية في الإسلام تتجه إلى قضية إقامة الدولة في الإسلام ومشروعية تلك الدولة، وتعتني بإشكالية بناء السلطة بحسب المعايير الإسلامية وموازين الدين الإسلامي، لكن قليلاً منها يهتم بإشكالية المشاركة في السلطة ومشروعية هذه المشاركة؛ ولعل قلة الاهتمام هذه ناشئة من موقف مسبق مفاده أن الدولة إما أن تكون إسلامية وبالتالي دولة مشروعة إسلامياً، أو أن المشاركة في دولة لا تحمل هذه السمة هي مشاركة غير مشروعة بحسب الفهم الإسلامي.

وبغض النظر عن تحليل هذا الموقف نستطيع القول إن الأدبيات السياسية في الإسلام يجب أن تولي اهتماماً لمشروعية المشاركة في السلطة، كما أولت اهتماماً لمشروعية بناء السلطة؛ أي كما عنيت بقضية الدولة الإسلامية ومشروعيتها، يجب أن تعتني أيضاً بالحركات الإسلامية من حيث مشاركتها في الدولة المدنية التي تتعاون فيها قوى متعددة على إدارة مجتمعها المدني وتنظيمه وحكمه.

إن تحول الاهتمام البحثي من مشروعية بناء السلطة إلى مشروعية المشاركة في السلطة يمثل حاجة نظرية وفكرية للعديد من الحركات الإسلامية، التي تروم المشاركة في السلطة، وترى أن مصالح متعددة – بالمعنى النظري لكلمة مصلحة – تستوجب منها أن تبادر إلى فعل المشاركة، وألا تبقى بمنأى عن إدارة شؤون اجتماعها المدني في مختلف المجالات، حيث أن هذا الاهتمام سوف يسهم في انضاج العديد من المعايير والأفكار التي تعطي وضوحاً أكبر يساعد في بناء الموقف على أسس سليمة وناضجة وواضحة.

والسؤال الذي يجب أن يطرح هنا هو: ما الذي يدفع الحركات والأحزاب الإسلامية إلى التوقف ملياً عند إرادة المشاركة الكاملة في الدولة المدنية (أي الدولة التي لا تقوم على أساس الدين، ولا على أساس التنافي معه أو العداء له) هل هو تهيب الموقف، أو خوف الدخول في مختبر الأفكار والرؤى القيمية والأخلاقية، أم هو الافتقار إلى رؤية سياسية إسلامية واضحة لفلسفة السلطة وحقيقتها، تحتاجها هذه الحركات والأحزاب، في معرض صناعة الموقف من السلطة وجميع شؤونها، أم عدم الاستعداد الميداني والعملي والذاتي لتلك المشاركة...

قد يكون لأي من تلك الأسباب دخالته لدى هذه الحركة أو تلك، لدى هذا الحزب أو ذاك، وهذه الأسباب قد تؤثر على الحركات الإسلامية وغير الإسلامية فيما يرتبط بقضية المشاركة في السلطة، ولا ينحصر تأثيرها في

الحركات الإسلامية، لكني أعتقد أن منشأ الإشكالية يكمن في قضية المشروعية، مشروعية الدولة والسلطة؛ إذ من المعروف أن الدولة التي تتمتع بمشروعيتها الإسلامية هي الدولة التي تلتزم الإسلام ديناً ونهجاً وتشريعاً... أما الدولة التي لا تلتزم الإسلام بذاك المستوى، فهي دولة لا تحمل مشروعيتها الإسلامية؛ وبالتالي كيف يمكن المشاركة في مؤسسة لا تحمل مشروعيتها الإسلامية؛ فهذا يفضي إما إلى القيام بأعمال ووظائف لا تحمل مشروعية إسلامية، أو إلى محاولة إعطاء مشروعية مصطنعة لتلك المؤسسة وأعمالها ووظائفها...

من هنا كان من الضروري الانتقال من البحث في مشروعية السلطة، إلى البحث في مشروعية المشاركة في السلطة ومؤسسات الدولة وإدارة المجتمع المدني في جميع مجالاته، فهل يقر الإسلام هكذا مشروعية، أم يوجد ما يدل على عدم مشروعية المشاركة في أية سلطة غير إسلامية، باعتبار أن هذه المشاركة تفضي إلى العديد من النتائج التي لا تنسجم مع الإسلام ومعاييره وأحكامه؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تتطلب تقديم رؤية معيارية تساعد على بلورة الموقف من المشاركة، بحسب كل اجتماع سياسي على حدة، أي إن النتيجة التي سوف يفضي إليها البحث تقول إنه لا يوجد موقف نصي ثابت من قضية المشاركة في السلطة وعدمها، بل باعتبار أن قضية المشاركة ليست إلا مقدمة للقيام بجملة من الوظائف التي ترتبط بالاجتماع

السياسي والمدني، ولدفع المفاسد التي تهدد ذلك الاجتماع؛ فإن أمكن القيام بتلك الوظائف، فتكون المشاركة أمراً مطلوباً، وإن لم يمكن ذلك، فلن تكون المشاركة أمراً مطلوباً؛ إن تقديم تلك الرؤية المعيارية يتطلب البحث في نقاط ثلاث:

الأولى: فلسفة السلطة في الفهم الإسلامي[1]: وهنا يمكن القول إنه لا قيمة للسلطة بحد ذاتها، إلا باعتبار كونها أداة للقيام بجملة من الوظائف والمهام التي تخدم المجتمع الإنساني، وتعمل على إدارة وتنظيم الاجتماع المدني في مختلف جوانبه. وبالتالي فإن فلسفة السلطة هي فلسفة وظائفية ترتكز على القيام بالوظائف المدنية، والوظائف التي يرى الإسلام أنها تعود على الإنسان بخير الآجل والعاجل.

الثانية: الاجتماع السياسي الراهن وظروفه، باعتبار أن الجانب الظرفي والآني ومعطياته المختلفة، ربما تجعل من المحال في ظرف ما القيام بتلك الواجبات، أو أن مفاسد المشاركة هي أكثر من مصالحها؛ ولربما تكون تلك الظروف والمعطيات بحيث تمكن من القيام بتلك الوظائف، أو تكون مصالح المشاركة أكثر من مفاسدها؛ ففي الحالة الأولى لا تصح المشاركة، بينما في الحالة الثانية تصبح أمراً ضرورياً.

1- راجع: شقير محمد، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، دار الهادي، بيروت، صص 328 – 355.

الثالثة: محاذير المشاركة في السلطة؛ وهذه النقطة ربما تندرج منهجياً في النقطة الثانية، لكن نفضل إفرادها، لأنها وإن كانت بشكل أو بآخر ترتبط بالجانب الظرفي، لكن جملة من المحاذير تعرض لها النص الديني بشكل مباشر، وهي تمثل بحسب الفهم الديني نقطة ارتكاز فيما تفضي إليه تلك الرؤية المعيارية؛ من ضمنها على سبيل المثال أن أية حركة إسلامية تستمد قوتها من بعدها القيمي والأخلاقي والمعنوي، وهي عندما تلج في السلطة ومؤسساتها، فإن ما يعنيه هذا الولوج هو الدخول في الدنيا بمستوى أكبر مما لو بقيت خارجها، والدخول في الدنيا بمثابة محك قد يفضي إلى تخلي هذه الحركة الإسلامية عن بعض قيمها المعنوية والأخلاقية والقيم الإنسانية التي أكد عليها الإسلام، أو أن يؤدي هذا الإقبال على الدنيا إلى ضعف الجذوة المعنوية والروحية، وإلى خمود الروح الدينية وإلى التنافس على الدنيا ومقتنياتها ومغانمها... مما يؤدي إلى فقد تلك الحركة الإسلامية لطاقتها الدينية والمعنوية، وهذا ما يجعلها تفقد ركناً أساسياً في قائمة وظائفها ومهامها لتغدو حركة أو حزباً ليس له من الدين إلا رسمه ومن الإسلام إلا اسمه، أي أنه حزب إسلامي يحمل شعاراته الإسلامية في حين أنه في مقام الفعل السياسي لا يختلف عن بقية الحركات أو الإحزاب التي لا تقوم على أساس الإسلام وقيمه، وهذا ما حذرت منه النصوص الدينية، إذ شددت ملياً على ضرورة تحصيل الحصانة اللازمة والمطلوبة، التي

تحول دون فقد أية حركة إسلامية لوهجها الديني وروحها المعنوية، عندما تدخل في السلطة وتنغمس في لججها.

وبناءً على هذه الرؤية المعيارية، يمكن القول إن أية مشاركة في السلطة تؤدي إلى القيام بوظائف الاجتماع المدني، والوظائف المناطة بالفعل السياسي الإسلامي المتمثل بحركاته وأحزابه الإسلامية، وتسمح بتجنب المحاذير التي أشارت إليها النصوصية السياسية في الإسلام؛ فإن هذه المشاركة تصبح أمراً لازماً ومطلوباً، وترتفع أهميتها تبعاً لما يترتب عليها من نتائج.

أما إذا كانت تلك المشاركة تفضي إلى نتائج عكسية، عندها يصبح من الضروري الاعراض عن تلك المشاركة والاحجام عنها.

ولذا يمكن القول إن القضية ترتبط بحساب المصالح والمفاسد بحسب اصطلاحهما الفقهي، فإن كانت المشاركة مصالحها أكثر ومفاسدها أقل، عندها تكون المشاركة أمراً مرغوباً فيه، وأما إذا كانت مصالحها أقل ومفاسدها أكثر، تصبح عندها أمراً مرغوباً عنه.

وهذا معنى ما قلناه إنه لا يوجد نص ديني يمنع من المشاركة في السلطة باعتبار كونها مشاركة، وإنما ترتبط القضية بمؤديات المشاركة، والنتائج التي تترتب عليها، وما تفضي إليه بناءً على منظومة الوظائف الملقاة على عاتق الحركات الإسلامية.

ولذا نستطيع القول إن الموقف الشرعي من المشاركة في هذه السلطة أو تلك لا يدخل في مساحة الثبات الشرعي، وإنما يدخل في مساحة التغير، التي وإن كانت ترتكز مفرداتها على جملة من المعطيات النصية الثابتة، لكن تحديد الموقف الظرفي منها والموقف المرحلي والآني؛ يعتمد في معظمه على معطيات ظرفية موضوعية، خاضعة لمنطق التغير.

ولا يعني ما تقدم أن هذا الموقف يمكن أن يتعرى من القيم الدينية والأخلاقية، التي تدخل في مرتكزاته الثابتة، بل إن هذا الموقف لديه مرتكزات ثابتة، وهي مرتكزات قيمية نصية، ولديه مرتكزات متغيرة، وهذه المرتكزات – أي المتغيرة – هي منشأ التغير في ذلك الموقف، في حين أن المرتكزات الدينية الثابتة هي منشأ انتمائه إلى الفكر الديني وقيمه. وعليه لا يوجد موقف شرعي ثابت من قضية المشاركة في السلطة، لأنه لو عدنا إلى النصوص الشرعية التي ترتبط بموضوع السلطة وشؤونها، لا نجد دليلاً يمنع من المشاركة من حيث كونها مشاركة، وإلا كان الموقف الشرعي منها من القضايا الثابتة التي لا تتغير، إلا إذا أصبحت المشاركة موضوعاً لحكم شرعي آخر أكثر أهمية.

بل يمكن القول أكثر من ذلك، إنه ليس فقط لا يوجد دليل يمنع من المشاركة باعتبار كونها مشاركة، بل إن كل الأدلة التي تؤسس لمشروعية بناء السلطة وفعل السلطة، هي نفسها تؤسس لمشروعية المشاركة في السلطة، باعتبار أن هذه المشاركة ربما تكون مقدمة ضرورية لمجموعة من

الوظائف، التي ترتبط بفعل الإصلاح ومواجهة الفساد وتقديم المنظومة المعرفية في الإسلام كمرتكز فكري لفعل السلطة، وهنا عندما نتحدث عن الاصلاح والفساد، فالمراد به الاصلاح المالي والسياسي والاقتصادي والإداري والاجتماعي والتربوي وفي مختلف مجالاته، ومواجهة الفساد في شتى المجالات من الهدر والسرقات والتحلل الإداري...

لكن قد يقال إن ما تقدم صحيح لولا أن هناك موانع تمنع من هذه المشاركة، حيث أن هذه المشاركة تؤدي إلى ارتكاب بعض المحاذير الشرعية فيما يرتبط بالأحكام الدينية، باعتبار أن هذه السلطة هي سلطة مدنية لا ترتكز على التشريع الإسلامي، وبالتالي كيف يمكن لهذه الحركات الإسلامية أن تقدم على ما يخالف التشريع الإسلامي؟

والجواب: إن هذه السلطة المدنية، قد تعتمد ولو في بعض مفرداتها على التشريع الإسلامي، لكن ليس باعتبار جنبته الغيبية أو الدينية، بل باعتبار جنبته التشريعية والتقنينية، إذ إن التشريع الإسلامي لديه تشريعاته التي ترتبط بالاجتماع المدني في مختلف جوانبه، وبالتالي سوف يكون أمراً باعثاً على الثراء المعرفي لأية سلطة مدنية، أن تتعامل بشيء من الاهتمام مع التراث التشريعي في الإسلام، لتأمين حاجاتها التشريعية والتقنينية.

ولكن هذا الأمر لا يلغي الاشكالية، بل يخفف من حدتها؛ وهذا ما يستدعي منا أن نشير – إضافة إلى ما تقدم من إمكانية الاستفادة من التشريع الإسلامي – إلى أن حيزاً كبيراً من فعل السلطة المدنية يرتبط

بالنظام العام وتنظيم الحياة المدنية، والذي يكون الحل والربط فيه للعقل الخبروي البشري الاختصاصي، وليس للعقل التشريعي الديني والإلهي، وإن كان هذا العقل، قد يلامس ذلك الفعل بوجه أو اخر؛ وهذا يعني أن مساحة مخالفة التشريع الإسلامي سوف تتقلص إمكانية حصولها إلى أدنى حدودها، وهذا أيضاً بالإضافة – إلى ما تقدم – سوف يسهم في التخفيف من حدِّة الإشكالية على مستوى مخالفة التشريع الإسلامي وقضية المشروعية.

لكن إذا تجاوزنا كل ما تقدم – والذي كما قلنا يخفف من حدة الاشكالية ولا يلغيها – لا بدّ أن نقول إن المورد القائم يجب أن يحل على أساس قاعدة التزاحم الأصولية، بحيث ينظر إلى المفاسد التي يمكن أن تترتب على المشاركة في السلطة، فيما يرتبط بمخالفة بعض التشريعات الإسلامية باعتبار أن الأحكام قائمة على ملاكات المصلحة والمفسدة؛ وينظر أيضاً إلى المصالح التي قد تترتب على فعل المشاركة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينظر إلى حجم المصالح والمفاسد الذي يترتب على عدم المشاركة في السلطة والإحجام عنها؛ ويوازى بين حجم المصالح وحجم المفاسد في كل جهة من الجهات، ويحسم قرار المشاركة وعدمه بناءً على عملية الترجيح بينهما.

ولا بدّ أن نشير أخيراً إلى أنه لكون الموضوع مدنياً ودينياً في الآن نفسه؛ أي هو إسلامي وزماني؛ فإن من يتخذ القرار بشأنه يجب أن يكون صاحب معرفة متقدمة في المجالين الديني والمدني، أي أن يكون مختصاً

بالمعارف الإسلامية من جهة، وبالظروف الآنية والراهنة من جهة أخرى. وعلى ما تقدم نخلص إلى هذه النتيجة أن من يمتلك ذاك المستوى من المعارف الإسلامية وتلك المعرفة بزمانه وظروفه ومعطياته؛ فإنه وعلى أساس معرفته بمصالح ومفاسد المشاركة في السلطة، ومصالح ومفاسد الإحجام عن المشاركة فيها، يستطيع أن يشخص الموقف الشرعي من موضوع المشاركة في السلطة وعدمها.

4. فلسفة الجهاد ومشروع الحركات الإسلامية

لعل من المفيد القول بأن هناك التباساً في تحديد مفهوم الجهاد في الإسلام، وهذا الالتباس النظري المفهومي، أدى إلى أكثر من التباس في الأداء العملي لبعض الحركات الجهادية في الإسلام، وإلى أكثر من خلل في مشاريع العديد من الحركات الإسلامية.

يوجد من يوازي بين الجهاد والقتال، بحيث يصبح مفهوما القتال والجهاد مفهومين مترادفين، ولعل من ذهب إلى هذا الرأي قد تأثر بالسياق التاريخي ونتاجه المعرفي، الذي آل إلى حبس مفهوم الجهاد في القتال والفعل الحربي، بسبب أن الظروف التاريخية للأمة أملت استخدام مفهوم الجهاد بشكل أكثر في إحدى مفرداته، أي الجهاد القتالي، لكن هذا التماهي التاريخي بين مفهومي الجهاد والقتال ساهم في ايجاد هذا الالتباس النظري بينهما، بحيث أصبح من الصعب لدى الكثيرين التمييز بين مفهوم الجهاد ببعده الديني، ومفهوم القتال ببعده الحربي[1].

إن هذا الالتباس بين مفهومي الجهاد والقتال وإن أعلى من شأن القتال بما هو جهاد حربي، لكنه أدى إلى تقزيم مفهوم الجهاد وحصره في واحد من مصاديقه، الذي وإن كان من أهم وأوضح تلك المصاديق، لكنه ليس المصداق الحصري له، إذ إن مفهوم الجهاد يتسع للعديد من المفردات والمصاديق التي تنتمي إلى مجالات إنسانية واجتماعية متعددة.

1- انظر: عبد ربه عبد الحافظ، فلسفة الجهاد في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، صص 28 – 32.

إن مفهوم الجهاد يعني العمل الذي يستلزم بذل جهد حقيقي ومؤثر وجاد، يهدف لامتثال الواجب الإلهي في مختلف الميادين الاجتماعية، من إقامة العدل واحقاق الحق والدعوة إلى الخير... ولذلك يجب فهم معنى الجهاد ليس فقط في اطاره الفردي، بل أيضاً في اطاره الجمعي، الذي يعني أن الإسلام يريد تربية المجتمع كما الأفراد على أن يكون مجتمعاً عاملاً كادحاً ومنتجاً، أي مجتمع يتميز بحيويته وحراكه الذي لا يمل ولا يتعب، بهدف التنمية والتقدم والتطور في مختلف المجالات الاجتماعية، وفي جميع الميادين من مادية أو معنوية، أي يريده مجتمعاً مجاهداً، وإن كان ما يميز الجهاد بحسب مفهومه الديني، أنه في منطلقه يجب أن يكون قائماً على أساس الواجب الإلهي، وفي غايته يجب أن يكون قاصداً القرب الإلهي، وهاتان النقطتان أي البداية والغاية، هما اللتان تجعلان من الجهاد جهاداً في سبيل اللَّه، وتميزان مفهوم الجهاد الديني.

وبناءً على هذه التوسعة لمفهوم الجهاد، سوف يكون أكثر من عمل تنموي أو معرفي أو اقتصادي أو خيري أو علمي أو تربوي... جهاداً بحسب المفهوم الديني النظري، وليس التاريخي للجهاد؛ ولن يقل عندها أي جهاد تنموي أو معرفي أو اجتماعي أو تربوي قيمة وأهمية عن الجهاد الحربي، وسوف ترتقي أهمية تلك الأعمال في الوعي الجمعي أو الفردي إلى مستوى الجهاد الحربي، بحيث لا تبقى منقوصة الأهمية والاهتمام، ولا يبقى عندها تصنيفها في مراتب متأخرة في سلم اهتمامات الحركات الإسلامية، وهو ما

يؤثر في بنية مشاريع الحركات الإسلامية بحيث يغدو مشروعها مشروعاً متكاملاً يلحظ كافة أبعاد المجتمع الإنساني ومشاكله وقضاياه، باعتبار أن العناية بمختلف أوجه التنمية والتقدم والرفاه... كل ذلك هو جهاد بحسب المفهوم الديني الإسلامي للجهاد، وهو يستحق أن يكون في أولويات الاهتمام في رؤية الحركات الإسلامية وبرنامجها وخطابها.

نعم ربما تملي بعض الظروف الموضوعية المرحلية اعطاء أهمية خاصة لبعض مصاديق الجهاد، كالجهاد العسكري مثلاً، كأن يكون هناك احتلال أو أخطار مشابهة، تقتضي التركيز على ثقافة القتال والجهاد الحربي والشهادة، لكن كل ذلك يجب أن يبقى في اطار مقاربة نظرية مفهومية صحيحة لمفهوم الجهاد.

أي يجب أن يؤدي الظرفي والمرحلي إلى تقزيم فهم النظري والمفهومي وتشويهه، بل على العكس من ذلك، يجب أن يبقى الفهم للظرفي والمرحلي متأثراً بالفهم النظري لمفهوم الجهاد الديني وسعته، التي تستوعب مختلف المجالات التنموية للحياة الإنسانية.

إن الجهاد هو فعل تنموي جاد بامتياز، لكنه لما كان فعل التنمية هذا يستلزم جهداً خاصاً وخصوصاً من حيث جعله للّه تعالى منطلقاً ومقصداً، فقد أخذ تحديده المفهومي الخاص في الفهم الديني الإسلامي.

وإن هذا الفهم الموسوعي للجهاد، كما يبرز البعد الإنساني والتنموي للإسلام وعنايته برفاه البشرية وتكاملها المعنوي والمادي، فإنه لا يحصر مهمة الحركات الجهادية بالقتل والقتال، حتى إذا انتهى الجهاد القتالي انتهت تلك الحركات وانتفت مبرّرات وجودها، وهو فهم غير صحيح، بل إن مقاربة الجهاد القتالي نفسه، يجب أن تكون ضمن رؤية أشمل وأعم، ومن خلال بنية مفهومية ترى في فعل القتال وسيلة لا غاية لتحقيق كرامة الإنسان وإنسانيته وحريته، والتمهيد لفعل التنمية الشاملة والرفاه والتقدم.

وإن هذا الفهم المختلف للجهاد، كما يسهم في اعطاء قيمة خاصة لأكثر من عمل تنموي واجتماعي ومعرفي، فإنه يسهم في سحب القدسية عن القتل والقتال بما هو قتل وقتال، إذ الجهاد ليس قتلاً لمجرد القتل، ولا هو قتال لمجرد القتال، لأن الجهاد في مجاله الحربي، هو فعل قتال هادف إلى مقاومة الاحتلال والدفاع عن الأرض والعرض وحماية الوطن؛ إنه نشاط حربي، لكن ضمن رؤية ثقافية وحضارية أوسع، يتأثر بها ويتفاعل معها، بحيث لا يبقى مفصولاً أو مبتوراً عنها، وبالتالي يجب أن لا يخرج عن سياقها ولا ينفصل عن قيمها ولا يبتعد عن أهدافها، بل يجب أن يبقى فهمنا للجهاد محكوماً لفهم أوسع للدين، في عنايته بالإنسان، وصون كرامته وحريته، وفي اهتمامه بالقيم الأخلاقية والمعنوية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الفهم لمفهوم الجهاد، يساعد على فقه نصوص الجهاد بطريقة صحيحة، تؤسس لثقافة جهادية صحيحة، وبالتالي

تجعل من هذا الفعل أكثر تلاؤماً مع القيم الإسلامية والإنسانية، ومع رؤية الإسلام لوظائف المجتمع، وعنايته بالتنمية والرفاه والحياة المعنوية.

إن ما ينبغي قوله هو إن قراءة موضوعية دقيقة لمفهوم الجهاد، لا بدّ أن تسهم في جعل مشاريع الحركات الإسلامية مشاريع أكثر تكاملاً، وأكثر استجابة لمختلف المشاكل الإنسانية وحاجات المجتمع، وأكثر اهتماماً بمختلف قضايا التنمية والرفاه، لتكون تلك المشاريع أكثر تلاؤماً مع ظروف المجتمع واهتمامات الإنسان، وأيضاً مع أهداف الدين ومقاصده النبيلة وأهدافه السامية، حتى لا يتحول الفهم المجتزأ إلى فهم مشوّه، يؤدي إلى تشويه الجهاد وتشويه الإسلام من خلال ممارسات خاطئة تتنافى مع الدين وأهدافه، وتتعارض مع الإسلام وقيمه، وتختلف مع الجهاد ومفهومه.

5.الدين والسلطة ودور العصبية

إن من أهم الاشكاليات التي تطرح في الفكر السياسي اشكالية العلاقة بين السلطة السياسية والدين، ولقد شكلت هذه الاشكالية مادة دسمة لأكثر من بحث سياسي تناول مختلف وجوه العلاقة بينهما، ابتداء من التبعية والاستلحاق إلى المواجهة والصدام.

ونجد وجوه العلاقة تلك ماثلة بوضوح في التاريخ الإسلامي، حيث أن مصطلحات من قبيل فقهاء السلطان أو وعاظ السلاطين، كانت تعبر عن شكل من أشكال العلاقة القائمة بين فئة من علماء الدين والسلطان انذاك، حتى أن بعض أولئك كان مستعداً للقيام بالتحريف في الدين نفسه فضلاً عن تفسيره، إذا ما تطلبت رغبة السلطان ذلك، ومن باب المثال يذكر أن هارون الرشيد كان يعجبه الحمَام واللعب به، فأهدى له حمَام، وعنده أحد القضاة المعروف بأبي البختري؛ فروى له (أي القاضي) أن النبي(ص) قد قال: «*لا سبق إلا في خف أو حافر أو جناح*» حيث زاد «*أو جناح*» على حديث النبي(ص) ليرضي شغف هارون بالحمام؛ عندها أمر له هارون بجائزة سنيِّة، على ما جاء في كتاب حياة الحيوان[1].

وهناك نماذج كثيرة من فقهاء البلاط ووعاظ السلاطين، الذين كانوا مستعدين لتقديم أي تبرير ديني لرغبة السلطان أو مصلحته أو هواه، بمعزل

1- الحنفي علي محمد فتح الدين، فلك النجاة في الإمامة والصلاة، تح ملا اصغر علي محمد جعفر، دار الإسلام، لندن، 1997م، ط2، ص246.

عن كون ذلك منسجماً مع الموازين الشرعية أم غير منسجم، يتفق مع أهداف الدين ومقاصده أم لا يتفق.

وهنا لا بدّ من القول إن الدين يمكن أن يقوم بدور ايجابي واصلاحي في الاجتماع السياسي، إذا ما عمل على معالجة أمراض السلطة ولم يصب بدائها، وهنا أقصد بالدين المؤسسة الدينية، أي الدين عندما يتموضع في الاجتماع المؤسساتي والسياسي، حيث يتطلب الأمر عندها درجة أكبر من المناعة، حتى تستطيع تلك المؤسسة أن تحمي نفسها من جهة، وأن تقوم بدورها الرقابي تجاه السلطة السياسية من جهة أخرى.

وقبل الحديث عن طبيعة ذلك الدور، لا بدّ من الإشارة إلى أهم أمراض السلطة ومثالبها:

أولاً: الإثرة: أي الاستئثار بالسلطة[1]، حيث إن من يملك السلطة يسعى إلى أن يتفرد بها ولا يشاركه فيها أحد، ضناً بها عن سواه. بل قد يصل به هوى السلطة إلى التشبث بها وعدم التخلي عنها إلا بشق الأنفس.

ثانياً: نهم السلطة: أي النزوع إلى توسيع السلطة وإضافة ما أمكن من سلطة إلى سلطته، ولذلك تسعى السلطة إلى توسيع نفوذها وبسط ما أمكن من سلطانها، وتوظيف امكانياتها للسيطرة على أي مركز نفوذ أو تأثير بما فيها المؤسسة الدينية.

1- يقول الإمام علي(ع): «*من ملك استأثر*» (نهج البلاغة، انتشارات الهجرة، قم، 1395هـ، قصار الحكم، رقم 160، ص500.

ثالثاً: التوظيفية: أي سوء توظيف السلطة وتجييرها لخدمة السلطة نفسها، إذ إن فلسفة نشوء السلطة تكمن في منظومة من الوظائف والمهام التي يجب أن تقوم بها تجاه المجتمع وأفراده، فبدل أن تعنى السلطة بتلك الوظائف والمهام، قد يصبح همها كيف تحقق مصالحها هي بمعزل عن المجتمع ومصالحه وهمومه.

وهنا يأتي دور الدين في مؤسساته وغيرها، حيث إن هذه المؤسسات عندما لا تكون ملحقة بالسلطة، فإنها تستطيع أن تنأى بنفسها عن تلك المثالب، وتستطيع أن ترصدها، وأن تقوم بدور أو آخر في علاجها وضبطها وذلك من خلال ما يلي:

أولاً: إن المؤسسة الدينية يمكن لها أن تمارس رقابة أخلاقية على السلطة السياسية، باعتبار أن الدين يملك رصيداً غنياً من التراث الأخلاقي الذي يمكن توظيفه في تشكيل نوع رقابة على السلطة السياسية، التي قد تنزع إلى الجنوح في أدائها السياسي، فيأتي دور الدين بما يملك من قيم أخلاقية ورصيد معنوي لمعالجة تلك المثالب.

ثانياً: إن الدين بالإضافة إلى رقابته الأخلاقية على فعل السلطة، يمكنه أن يسعى في وظيفة وقائية وعلاجية أيضاً إلى تهذيب فعل السلطة نفسه، باعتبار أن الفعل السياسي كلما خلا من القيم الأخلاقية ومن قيم العدل والانصاف والمحبة... كلما كان أقرب إلى السقوط، ولذا تقع على عاتق المؤسسة الدينية مهمة أساسية تتمثل في تقويم فعل السلطة وتهذيبه.

ثالثاً: يقع أيضاً على عاتق المؤسسة الدينية وظيفة، تتمثل في مطلوبية السعي بشكل دائم إلى نقل الأداء السياسي من الغرائزية السياسية إلى المجال الرحب لإنسانية الدين وتعاليه الأخلاقي وعقلانيته الهادفة.

إن كل ما تقدم يتطلب أن تكون المؤسسة الدينية تعبيراً عن الدين وقيمه الأخلاقية والمعنوية، لا أن تكون تعبيراً عن مصالح السلطة السياسية وحساباتها الصغيرة؛ ولذا ينبغي على المؤسسة الدينية أن تراعي ما يلي:

أولاً: أن تكون بمستوى الدين ورقيه المعنوي والأخلاقي، وأن تكون تعبيراً عنه وناطقة باسمه، وليس باسم مصالح السلطان وأهواء الحكام، لأنه بمقدار ما ترقى المؤسسة الدينية إلى الدين بمقدار ما يمكن لها أن تحقق مقاصده وأهدافه.

ثانياً: عدم التبعية للسلطة السياسية، لأن المؤسسة الدينية إذا ما أصبحت ملحقة بالسلطة السياسية لن تملك لا قراراً مستقلاً ولا تفكيراً مستقلاً ولن تكون قادرة على قيامها بوظيفتها، هذا إذا لم تنقلب على دورها، فتحاكي الأهواء السياسية وتستجيب لها، أكثر مما تفعل السلطة السياسية نفسها.

ثالثاً: أن تملك فهماً عميقاً ووظيفياً وواعياً للدين بعيداً عن السطحية والطقوسية المفرطة؛ هذا الفهم الذي يلحظ البعد الإنساني والقيمي للدين، من العدل والقسط والانصاف وإرادة الخير والرحمة والذي ينشد إرادة العيش المشترك والمتوازن، وكل المفاهيم التي تنسجم مع القيم الدينية والإنسانية.

إن ما تقدم يعني أن تكون المؤسسات الدينية برموزها ذات مجموعة من المواصفات العلمية والدينية، تسمح ببقاء تلك المؤسسات ضمانة دينية وأخلاقية للفعل السياسي، وأن تكون مهمتها ضخ الفعل السياسي بالقيم الأخلاقية والمعنوية، بدل اعطاء المشروعية الدينية للعصبيات والغرائز السياسية، لأنه إذا ما سقطت المؤسسة الدينية في الهوى السياسي، وأعطت بعداً دينياً أو مذهبياً للصراع السياسي، عندها سوف يأخذ أي صراع أو خلاف سياسي مساراً أكثر حدة وأكثر انفلاتاً وأكثر تأجيجاً، وهذا يعني سقوط من يفترض بهم أن يكونوا بمثابة الضمانة الأخلاقية لعدم حصول الفتنة، عندئذ تكون هذه المؤسسة قد انقلبت على وظيفتها، فضلاً عن أنها تصبح في معرض المساءلة الدينية والأخروية، خصوصاً إذا ما أدت تغطيتها الدينية إلى سقوط الدماء، وازهاق الأرواح، أو ارتكاب الظلم، أو الاعتداء على أي إنسان، حرّم اللّه تعالى دمه وحفظ حرمته وحرمة عرضه.

إن الدين ببعده المعنوي والروحي والأخلاقي، يجب أن يؤثر في الفعل السياسي تهذيباً وتقويماً وتصويباً، هذا إذا حافظت المؤسسة الدينية على استقلاليتها الكاملة، أما إذا استحوذت السلطة على الدين، واستولت المؤسسة السياسية على المؤسسة الدينية، فسوف تصبح المؤسسة الدينية أداة تفرقة وتنازع واختلاف... عندها سيتحول الدين من كونه انتماء إلى اللّه تعالى إلى انتماء إلى عصبيات اجتماعية وسياسية، أي أن الدين بعد أن كان ترفعاً عن الغرائز، سيتحول على يد أولئك انغماساً في الغرائز، وانجراراً إلى

الأهواء؛ وبعد أن كان ثورة على العصبية، سيصبح على يد أولئك غرقاً في العصبيات والمذهبيات، وبعد أن كان دعوة إلى العدل والسلام، سيصبح دعوة إلى التنازع والتقاتل واستباحة الحرمات والأعراض.

6.الدولة وضمانة عدم الفتنة

قد يطرح السؤال حول الرؤية الإسلامية في موضوع الدولة والمجتمع المدني ومسؤوليتهما في مواجهة مشاريع الفتن، التي قد تستهدف الاجتماع الوطني، المذهبي أو الطائفي، والتي تضرّ بكثير من المقاصد والوظائف التي يراها الإسلام في موضوع الدولة والاجتماع السياسي، حيث لن يجد الباحث كثير صعوبة في التنظير لضرورة قيام الدولة بواجبها في حفظ الاجتماع الوطني والسلم الأهلي ودرء مخاطر الفتن عن مجتمعها ومواطنيها، مهما كانت تلك الدولة، مدنية، علمانية، أم غير ذلك.

إن معاينة الأوضاع الإجتماعية في الإجتماعين المذهبي والطائفي، تقود إلى ضرورة التنبه للفتنة، التي يُعمل على ايقاظها في العديد من مجتمعاتنا، والتي يجمع الجميع على أنها ليست في مصلحة أحد لا السنة ولا الشيعة، وإنما هي لمصلحة من يستهدف الاستقرار الوطني والعلاقات الصحيحة والصحيّة في تلك المجتمعات.

إن التنبه للفتنة يقتضي تحمل الجميع لمسؤولياته من اعلاميين وسياسيين وكتاب وعلماء دين ومرجعيات دينية[1]، وقبل هؤلاء ومعهم أن تتحمل مؤسسات الدولة وأجهزتها وقواها العسكرية مسؤولية خاصة لقطع دابر الفتنة وعدم استسهال الاقدام عليها.

1- انظر: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، الوحدة والتحرير، بيروت، 2007 م، ط2، ص 90.

صحيح أن الدولة بجميع أجهزتها ومؤسساتها، هي وليدة هذا المجتمع بانقساماته وعصبياته واختلافاته؛ لكن في المقابل فإن الدولة وبقاءها محل اتفاق من الجميع، وهو يعني أن الدولة تستطيع القيام بمستوى متقدم من الدور المناط بها وأنها تمتلك هامشاً للقيام بالوظيفة المناطة بها على جميع المستويات وفيما يرتبط بالواجبات الملقاة على عاتقها تجاه المجتمع المدني.

إن من أهم واجبات الدولة والجيش والقضاء المنع من حصول الفتنة المذهبية وأن يضرب بيد من حديد كل من يحاول أن يوقظها؛ صحيح أن هذا الأمر يحتاج إلى أكثر من علاج سياسي أو اعلامي وتربوي وثقافي... ولكن في المقابل فإن كل تلك العوامل من سياسية وغير سياسية تبقى غير كافية لتوليد الفتنة، إذا لم تتسلل إليها عوامل أخرى أمنية وخفية تعمل على الاستفادة من بقية العوامل السياسية وغير السياسية لأحداث أكثر من فتنة في مجتمعاتنا وبين المسلمين من السنة والشيعة.

هنا تكمن ضرورة أن يكون هناك دور فعال وناشط للجيش والقضاء والقوى الأمنية لمنع الفتنة والامساك على يدي مشعليها، لأنه بمقدار ما يجد هؤلاء من تساهل أو تهاون بمقدار ما يمتلكون من جرأة الاقدام على إحداث الفتنة، بل إن أي تساهل أو تغافل عنهم سوف يكون بمثابة اغراء لهم بارتكاب الفتن واشعال نارها، في المقابل فإن أي حزم وتشدد وجدية في منع الفتنة، سوف يقطع الطريق على كل من يحاول أن يستفيد من الفترات العصيبة التي تُستغل لزرع الفتنة.

وعليه، لا بدّ من التعامل بمنتهى الجدية والمسؤولية مع جميع الأحداث التي تؤدي إلى إحداث الفتنة بين السنة والشيعة، بل إن من الضروري أن تتعامل الأجهزة الأمنية بكل حزم ووعي مع جميع ما يحصل، وأن يبادر القضاء إلى الامساك بأية قضية بحيادية ومسؤولية، وأن يعمد لاحقاً إلى محاكمة المسؤولين عن أي حدث يحصل، وأن يصدر الأحكام العادلة والنزيهة بعيداً عن أية تدخلات ومن دون الإصغاء إلى أية حماية سياسية أو طائفية.

إن القضاء اليوم أمام خيارين (بل إن الدولة كل الدولة أمام هذين الخيارين) فإما أن يستقيم في وظيفته، وإما أن يستقيل من وظيفته، إما أن يقيم وظيفته أو يقيل نفسه من وظيفته؛ فعندما تقع أحداث فتنوية، ممّا قد يفتح الباب واسعاً أمام الحرب الأهلية والتقاتل المذهبي، ينبغي عندها أن يسارع القضاء إلى التعامل مع تلك الأحداث بكل اهتمام، وألا يسمح لأحد أن يقيله من وظيفته أو أن يحرفه عن مهامه، لأن الفعل القضائي الفاعل والنزيه بمعية جميع المؤسسات الأخرى من عسكرية وأمنية، هي التي تستطيع أن تأد الفتنة في مهدها وهي التي تستطيع أن تقضي على أي احتمال في إعادة الحروب الأهلية؛ فعندما يجد من لا يتورع في زرع الفوضى والفتنة، أن المؤسسة العسكرية تتعامل بكل حزم وصرامة، عندها لن يجرؤ على أية محاولة من ذاك القبيل؛ وإذا ما حاول أحد ما أن يقدم على زرع الفتنة، فعندما يجد أمناً ساهراً وجيشاً حازماً وقضاء عادلاً، سوف

يتحول إلى عبرة لكل من يفكر بالاقدام على أي عمل فتنوي، بل يتحول إلى درس فاعل لكل من تسول له نفسه، أن يعبث بأرواح الناس وأمنهم ومستقبلهم وأرزاقهم.

إن القوى العسكرية – وخصوصاً الجيش – والقضاء، هم ضمانة استمرار السلم الأهلي وعدم وقوع الحرب الأهلية وقطع دابر الفتن؛ صحيح أنهم ينتظرون في المقابل أن يبادر الجميع إلى مساعدتهم في تأدية مهامهم وعدم عرقلتها؛ لكن صحيح أيضاً أن جميع من في المجتمع الأهلي ينتظر من الجيش والقضاء وجميع الأجهزة المختصة التعامل بكل حزم وجدية ومسؤولية وصرامة، وذلك من خلال تحقيق العدالة ومعاقبة الفاعلين ومحاسبة المتورطين.

إن الدولة بجميع مؤسساتها المعنية هي دائماً أمام اختبار جدي وحساس؛ فإذا ما استطاعت أن تتجاوز جميع المؤثرات والتدخلات، لتقوم بالتالي بدورها بكل نزاهة وحيادية في كشف المتورطين ومحاكمتهم ومعاقبتهم، فهي بذلك تؤكد للجميع وجودها الجدي والفاعل بمؤسساتها المعنية وأنها تقوم بدورها، ولن تتخلى عن هذا الدور؛ ولا شك أن الدولة التي تعترف بنفسها من خلال قيامها بمهامها، سوف يعترف بها مواطنوها لتشكل لهم صمام أمان ومصدر اطمئنان، في حين أن الدولة التي لا تعترف بنفسها من خلال تخليها عن مهامها، سوف لن تجد من يعترف بها، أي هي بذلك تدفع المجتمع إلى مزيد من الفوضى والإنفلات، ممّا يفتح

الباب أمام أكثر من تسلل أمني وغير أمني يعمل على اشعال أكثر من فتنة بين اللبنانيين.

إن التعاطي المسؤول والحازم لمؤسسات الدولة هو الذي يمنع عودة الحرب الأهلية ويحفظ السلم الأهلي، لأن الجاني إذا وجد من يحاسبه ويعاقبه فإنه لن يعاود فعلته؛ وإذا وجد المتربصون سوءاً بالسلم الأهلي أن مؤسسات الدولة المعنية، هي مؤسسات فاعلة وجديرة بمهامها، فإنهم سوف يحسبون ألف حساب وحساب قبل الاقدام على أية محاولة للعبث بالسلم الأهلي، كما سوف يشكل هذا التعامل الجدي والمسؤول مثالاً لكل من يستسهل الاقدام على أية مجازفة، قد تؤدي إلى حرب أهلية أو فتن داخلية، فضلاً عن أن المواطن سوف يطمئن إلى وجود دولة عادلة ونزيهة، تعمل على حفظ أمنه وسلمه وعلى تحصيل حقه، إذا ما تعرض إلى أي اعتداء أو جناية أصابته في نفسه أو في رزقه.

إن الدولة هي ضمانة عدم الفتنة وحفظ السلم الأهلي وأمن المواطن، وهي بذلك تتحمل مسؤولية خطيرة جداً على المستوى الوطني والأخلاقي والديني، ومعنى ذلك أن التعامل بروحٍ جدية وبمهنية ومسؤولية، سوف يسهم في حفظ أرواح المواطنيين وصون دمائهم وحرماتهم، لأن هذا النوع من التعامل يؤكد للجميع أن أرواح الناس ودمائهم، ليست بالأمر الرخيص الذي يمكن العبث به أو اللعب فيه أو التهاون في أمره، وأن الدولة قادرة على أن

تقوم بدورها في حفظ أمن المواطن وحمايته وتحصيل حقه إذا ما تعرض لأي اعتداء أو جناية من دون أي تساهل أو تباطؤ.

الفصل الثاني: الإسلام والغرب

1. الإساءة إلى النبي الأكرم(ص) وحوار الحضارات:

رغم أهمية الحوار بين الإسلام والغرب وكل الدعوات التي أطلقت لحوار الحضارات، وموائد الحوار التي عقدت على أكثر من مستوى وفي أكثر من مجال؛ فإن كل ذلك لم يمنع من حصول أزمة بين العالم الغربي – بشكل عام – وبين العالم الإسلامي في موضوع الإساءة إلى النبي محمد(ص)، لأن القضية تتجاوز مجرد فهم كل طرف لحضارة الاخر وثقافته، إلى ما هو أبعد من ذلك.

أي أن بيت القصيد يكمن في هذا الموضوع أنه: هل العالم الغربي حاضر للاحترام الفعلي للإسلام، هل الغرب مستعد لاحترام إرادة الشعوب الإسلامية حتى لو كانت هذه الإرادة تتنافى مع إرادته أو مصالحه، هل يمتلك الغرب معايير عادلة وقيم واحدة في التعامل مع قضايا العالم الإسلامي، هل يقبل الغرب بعلاقات متكافئة وندية مع العالم الإسلامي أم لا، هل الغرب مستعد لفعل كل ذلك ولرفع يده عن مصالحه التي تضر بمصالح الشعوب الإسلامية وتتنافى مع خياراتها؟

إن كل التجارب التي خيضت مع العالم الغربي هي بشكل عام تجارب غير مشجعة، فما زال العالم الإسلامي يعاني من احتلال، يتلوه احتلال ومن سرقة ثرواته، ونهب خيراته، وتغييب إرادة شعوبه، وما زالت الدول الغربية تعبث بأمور المسلمين، وتسيطر على مقدراتهم، وتعمل على فرض خياراتها ومصالحها على الحكومات الإسلامية، وتضغط عليها، وتحاول أن تعاقبها إن هي خرجت عن الإملاءات والتوجيهات الغربية.

ولا شك أن هذا الحد المأساوي الذي وصلت إليه أمور المسلمين لا يتحمّل مسؤوليته الغرب فقط، بل إن الشعوب الإسلامية نفسها تتحمل مسؤولية كبيرة فيما الت إليها أمورها.

ولا ريب أن كل ما يحصل يتحمل المسلمون فيه بشكل أو آخر جزءاً من المسؤولية، وحتى فيما يتعرض له النبي الأكرم (ص) من إساءة أو إهانة، فكم قلنا إن الأعمال الإجرامية التي يرتكبها البعض باسم الإسلام تسيء إلى الإسلام وإلى نبي الإسلام، فهل قتل المسلمين بعضهم البعض يعطي صورة حضارية عن الإسلام، وهل تفجير المساجد والحسينيات والكنائس، عمل يقره الإسلام ويرتضيه الرسول الأكرم (ص)، وهل قتل المصلين في المساجد وتفجير مواكب العزاء وتشييع الموتى وغير ذلك، أعمال تعطي صورة جميلة عن نبي الرحمة محمد(ص).

لكن من الواضح في المقابل أن المشكلة لا تكمن هنا فقط، لأن تقديم بعض المسلمين صورة مشوهة عن الإسلام ونبيّه محمد(ص)، لا يبرر اقدام تلك الصحيفة على ما أقدمت عليه، لأن تلك الأفعال الاجرامية قد أدانها الكثير من المسلمين ومن المرجعيات الإسلامية، واعتبروها أفعالاً غير إسلامية وهي بحق أفعال لا تنتسب إلى الإسلام، بل إلى جهل من يقومون بها، ويعرف الغربيون ذلك، فالأمر يتخطى مجرد صورة مشوهة للإسلام يقدمها هؤلاء.

أما لماذا نقول ذلك، فلأن الكثير من المسلمين يمارس إسلاماً معتدلاً يدعو إلى العدل والانصاف والتسامح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو أن نشر تلك الرسوم اقتصر على تلك الصحيفة فقط، لأمكن القول عندها إنه يحتمل أن يكون في الأمر خطأ ما قد يعالج بالاعتذار، لكن القضية تجاوزت هذا الحد إلى حملة تضامن مع تلك الصحيفة من العديد من الصحف الغربية ووسائل الاعلام الغربية مع علمهم بأن هذا الأمر يسيء إلى المسلمين ويؤذي مشاعرهم ويهين مقدساتهم، لكن رغم ذلك أقدمت وسائل الاعلام الغربية، على ما أقدمت عليه، ضاربة بعرض الحائط مشاعر مئات الملايين من المسلمين ومعتقداتهم ومقدساتهم...

ومن هنا أريد أن أقف عند موضوع حوار الحضارات، لأقول بضرورة أن يكون هناك هدف للحوار، فهل الهدف هو مجرد أن يعرف كل طرف بثقافة الآخر وتراثه، أم أن هذه المعرفة يجب أن تكون مقدمة لاحترام كل طرف للآخر في خياراته ومصالحه ومقدساته وإرادته ومعتقداته... لأن المعرفة بما هي معرفة لا قيمة لها إذا لم توظف في خدمة العلاقات الإنسانية الطيبة، وإذا لم تستخدم لمصلحة الإنسان وخير البشرية، بل قد تستخدم على العكس من ذلك، لزيادة السيطرة والتسلط ونهب الثروات فهنا لم تمنع معرفة الغرب – في وسائل إعلامه وغيرها – بكون نشر تلك الرسوم أمراً مسيئاً للمسلمين، من أقدامه على نشرها وعلى معاودة النشر، بما يعني ذلك من تحدٍّ للمسلمين، ومن اصرار على الاعتداء على مقدساتهم؛ فهنا

المعرفة لم تؤدِّ إلى إقامة علاقات سوية وسليمة، ولم تمنع من حصول ذلك الاعتداء على مقدسات المسلمين.

نحن نعتقد أن القضية تتجاوز ذلك إلى ما هو أبعد، أي إلى كيفية تأكيد المسلمين لذواتهم بشكل حضاري، وإلى تحقيق هويتهم بشكل أصيل[1]، وإلى أخذهم بأسباب القوة على أكثر من مستوى، وإلى وصولهم إلى الرشد الحضاري في مختلف الميادين من سياسية واجتماعية واقتصادية... إن كل ما تقدم لا بدّ أن يقود إلى انتشال المسلمين لأنفسهم من الخضوع للتسلط الغربي ومن الهيمنة الغربية على جميع مقدراتهم، عندها يستطيعون أن يفرضوا احترامهم على الجميع، ليحترمهم الجميع في خياراتهم ومقدساتهم ومصالحهم.

هنا سوف يجد الغرب نفسه مضطراً لاحترام المسلمين في هويتهم، لأنهم أثبتوا بشكل مسبق قدرة هذه الهوية على الصناعة الحضارية وعلى التنافس الحضاري، ولن يجد عندها الغرب حزازة في احترام بعض القيم الإسلامية، حتى لو كان يراها منافية لقيمه، ولن يسعى إلى فرض قيمه على المجتمعات الإسلامية وسلوك المسلمين، وعندها فقط سيكون للحوار طعم آخر، لأنه حوار بين متكافئين بل ندّين، حوار هدفه احترام كل طرف للآخر

1- انظر: محفوظ محمد، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ط1، صص 147 – 153؛ وحول الإسلام والآخر، انظر: فضل الله مهدي، الإسلام والحضارة، دار الهادي، بيروت، 2004م، ط1، صص 95 – 109.

في جميع أو مجمل معتقداته وخياراته، وسيكون حواراً قد تحققت شروطه الموضوعية، فهنا يمكن أن يكون الحوار حواراً منتجاً ومثمراً.

2.الحق والمقدس في قضية الإساءة للنبي محمد(ص)

يحاول البعض أن يناقش قضية الإساءة للنبي محمد(ص) من خلال التفريق بين الحق والمقدس، واعتبار أن الحق (حرية التعبير) شأن عام، بينما المقدس حرمة النبي محمد(ص) شأن خاص، وأنه لا يمكن القول إن الخاص يتقدم على العام، بل العكس هو الصحيح وأن العام يتقدم على الخاص.

بداية لا نستطيع القبول بفكرة أن كل حق هو عام، ولا أن كل مقدس هو خاص، هذا من جهة، ومن جهة ثانية ليس من الصحيح جعل كل من الحق والمقدس في مقابل بعضهما البعض لأنه مع القبول بالمفاهيم المتعارفة لكل من الحق والمقدس، يمكن أن يدخل المقدس في مقولة الحق، كما يمكن أن يدخل الحق في مقولة المقدس.

في القضية الأولى (دخول المقدس في مقولة الحق) يمكن لنا أن نقول، إن من حق اتباع الديانات الحفاظ على حرمة مقدساتهم، ومن حقهم عدم إهانة معتقداتهم، وأن من حقهم عدم جرح مشاعرهم الدينية... بحيث يلحظ في هذا المقدس الحيثية الاجتماعية التي يملكها، وينظر إليه بهذا اللحاظ وليس بلحاظ قدسيته، وهو بهذا اللحاظ يدخل في مقولة الحق، التي تعنى فيما تعنى به بجملة من الحقوق الاجتماعية لاتباع الديانات المختلفة.

وهذا ما يتطلب الحفاظ على مشاعر تلك الشرائح الاجتماعية، وعدم التعرض لمقدساتها، وعدم إهانة رموزها الدينية... وخصوصاً إذا كان الأمر

يتعلق بما يعتقد به حوالي المليار ونصف المليار مسلم ومعتقداتهم ومقدساتهم ومشاعرهم.

ثم هل حرية التعبير هي قيمة مطلقة في الثقافة الغربية؟

لا شك أنها ليست كذلك، بل توجد مجموعة من الضوابط التي تضبط ممارسة ذلك الحق، والتي منها أن حريتك تقف عند حدود حرية الآخرين، بحيث أن هذه الحرية لا تبقى حرية، إذا ما استخدمت للإضرار بالاخرين أو بممتلكاتهم ومصالحهم... ولذا يلحظ أن جهوداً بذلت لتهذيب ممارسة الحرية، على أكثر من مستوى اعلامي واجتماعي وسياسي واقتصادي، بل وأيضاً على المستوى الفكري والعلمي، بحيث تذهب بعض القوانين الغربية إلى أنه لا يمكن ممارسة حرية البحث العلمي، إذا كان الأمر يتعلق ببعض الحقائق التاريخية. هنا وإن كان هذا القانون قد تم تفصيله – على الأرجح – على مقاس بعض الجماعات الدينية، لكن ما نستفيده هو أن حرية التعبير ليست قيمة مطلقة في الفكر الغربي نفسه، وأنه قد عمل على تقييد حرية التعبير بمجموعة من الضوابط، التي يهدف من خلالها إلى تهذيب ممارستها وعدم اطلاق العنان لها، حتى لا يساء استخدامها ولا يساء توظيفها، أو لأسباب أخرى، وحتى لا تؤدي إلى جملة من التداعيات والنتائج السلبية التي لا تنسجم مع فلسفة الحرية بما فيها حرية التعبير.

أليس من المنطقي جداً القول، إنه يجب أن يكون من تلك الضوابط ما يمنع من ممارسة حرية التعبير، عندما تؤدي هذه الممارسة إلى إهانة المقدسات الدينية، والإساءة إلى المعتقدات الدينية، وجرح مشاعر الجماعات الدينية والأديان السماوية، بل وعندما تبعث هذه الممارسة على بث الكراهية بين أتباع الأديان، وعلى التحريض على العنف بين الإسلام والغرب، أو بين الديانات والجماعات المختلفة، بل أيضاً قد تؤدي في بعض الحالات إلى تهديد السلم الأهلي، أو ما هو أوسع من ذلك في العديد من مناطق العالم.

طبعاً هذا يختلف عن حرية التفكير وحرية التعبير عن الرأي بشكل علمي وموضوعي، يعتمد على البحث والتحقيق العلميين، ويبتعد عن أساليب التجريح والسخرية والسب والشتم وإهانة الآخرين في معتقداتهم ومقدساتهم.

فإذا كان الأمر يرتبط بالبحث العلمي والفكري والفلسفي، فلا يمكن تقييد هذا البحث، وليس من الصحيح التضييق على الأعمال العلمية التي ترتكز إلى مناهجها العلمية المعتمدة، وليس من المقبول التضييق على أي جهد فكري أو ثقافي سواء كان مؤيداً للمعتقدات والمبادئ الدينية أو معارضاً لها وناقداً، فطالما أن البحث هو بحث علمي ذو لغة علمية رزينة وموزونة وأسلوب موضوعي، لن يكون مقبولاً التضيق عليه.

لكن ما يحصل في الغرب بالنسبة إلى قضية الرسوم وللأسف ليس كذلك، ولذلك ثارت ثائرة المسلمين في جميع أصقاع العالم صوناً لحرمة نبيهم، ودفاعاً عن كرامة معتقداتهم، وحماية لمقدساتهم من الإساءة والإهانة، وحصلت عشرات التظاهرات، واستشهد عشرات الأشخاص في العديد من بلدان العالم الإسلامي.

وقد يكون الغرب متفاجئاً بردة الفعل التي حصلت على أكثر من مستوى، لأن ثقافته المادية لا تعطي أهمية للمقدس والمعتقد الديني، وهو – بعمومه – يرى أن تلك الرموز والمعتقدات الدينية لا تستحق الوقوف عندها ملياً، ولذلك يمكن لحرية التعبير أن تنال بأساليبها المهينة والساخرة من تلك الرموز والمعتقدات، وقد يستهجن إذا ما وجد دفاعاً مستميتاً عنها، لأنه لا يستطيع أن يعي بثقافته المادية ما الذي تعنيه الرموز والمقدسات الدينية للآخرين.

هنا سوف يكون مطلوباً من الغرب أن يتواضع قليلاً، وأن يعترف بوجود ثقافة أخرى تختلف عن ثقافته، وأن يحاول أن يحترم تلك الثقافة، وأن يعتمد على حوار الحضارات أو الثقافات لفهم ثقافات الآخرين، ومحاولة

احترامها بدلاً من السعي لفرض فهمه وقيمه عليها، وبدلاً من العمل على تأزيم العلاقة بين تلك الحضارات والثقافات[1].

فإذا كانت المعايير التي تضبط فعل الحرية في الثقافة الغربية تجنح إلى الفهم المادي للأشياء، وإلى اعطاء الأولوية للمردود المادي في مجال التعامليات، فليس من الصحيح اسقاط فهمهم على الآخرين، ولن يكون من المقبول فرض مفرداتهم الثقافية على ثقافة تعطي أولوية للجانب الغيبي، وتعنى بالجانب الديني والمعنوي والقيمي.

ألن يكون جديراً بالغرب ألا يفرض فهمه لحدود حرية التعبير – كما يراها في ثقافته – على ثقافة الآخرين، وأن يعترف بأن فهماً آخر لحدود حرية التعبير موجود في ثقافة أخرى، وأنه لن يكون أمراً مساعداً على الحوار وعلى العلاقات السلمية والسليمة وعلى ثقافة العيش المشترك على المستوى العالمي؛ أن يعمد إلى فرض قيمه وثقافته على قيم الآخرين وثقافتهم، وأن يستهين بهم وبرصيدهم الثقافي، وأن يمارس نوعاً من الاستعلاء الثقافي والفكري على بقية الأمم والشعوب.

1- في موقف الغرب من الإسلام والمسلمين، انظر: غارودي روجيه، الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط، دار الكاتب، دمشق، 1998م، ط1، صص 147 – 152. كما توجد قراءات لكتّاب غربيين تبرز بعضاً من جوانب الموقف الغربي من الإسلام، انظر: روا اوليفيه، تجربة الإسلام السياسي، ترمروة نصير، دار الساقي، بيروت، 1996م، ط2، صص 28 – 34.

3. الأقلّيات الإسلامية في الغرب، الوظيفة المطلوبة

يقيم في الغرب العديد من الأقلّيات الإسلامية[1]، التي هاجرت إليه من مختلف دول ومناطق العالم، وقد أصبح لهذه الأقلّيات وجودها وتميزها وتأثيرها في المجتمع الغربي، وهي في مجملها أقليات شابة ومتعلّمة، تستطيع أن تقوم بدور فاعل ومتميز في المجتمعات التي تقيم فيها، إلا أن سؤالاً يطرح فيما يرتبط بالوظيفة المطلوبة منها في مجتمعاتها التي تقطن فيها.

هنا يمكن القول إن وظيفة استثنائية مطلوبة من تلك الأقلّيات، حيث يمكنها إذا ما التفتت إلى امكانياتها وخطورة دورها، أن تحدث نقلة نوعية في جملة من القضايا التي ترتبط باهتماماتها ومشاكلها، بل ومشاكل العالمين العربي والإسلامي. سوف نتحدث هنا باجمال عن جملة من الأدوار التي تتقاسم وظيفة تلك الأقلّيات، أما تلك الأدوار فهي ما يلي:

1. أن تحافظ تلك الأقلّيات على هويتها الإسلامية وعلى ثقافتها الأصيلة، وأن لا يكون اندماجها في المجتمع الغربي على حساب أصالتها الإسلامية، وهو ما يتطلب منها وعياً معرفياً وثقافياً عالياً بالفكر الإسلامي، لمعرفة ما يجب أن تتمسك به من قضايا جوهرية، وما يمكن أن تتركه من عادات وتقاليد ليست من جوهر

1- في موضوع الأقلّيات الإسلامية في الغرب وظروفها وتحدّياتها، انظر: شقير محمد، مقالات في ثقافة الإغتراب والعلاقة مع الغرب، دار الهادي، بيروت، 2004م، ط1؛ جارودي روجيه، أصول الأصوليات والتعصّبات السلفية، مكتبة الشروق، القاهرة، 1996م، صص 59 – 63.

الإسلام، كما يجب أن تمتلك وعياً بالثقافة الغربية، لتعرف ما ينسجم مع مبادئها الإسلامية فتأخذه، وما يتنافى معها فتلفظه، ومن المطلوب هنا أيضاً أن تمتلك عناصر الحصانة أمام الثقافة الغربية حتى لا تمسخ هويتها الثقافية، أو أن تصبح في الحد الأدنى كائناً هجيناً على المستوى الثقافي.

2. الدور الآخر هو الدور التعلّمي، بمعنى أن الغرب قد قطع شوطاً في مسيرته العلمية، وفي اكتشافه للطبيعة وقوانين المادة، وبالتالي من المطلوب الاطلاع على تلك المعرفة العلمية، والوقوف على ذلك الرصيد التكنولوجي بأرقى مراتبه، لأنه ثروة إنسانية، وهو ملك للبشرية، والوصول إلى تلك الثروة أمر متاح في الغرب، وبالتالي فإن هذه الأقلّيات تستطيع أن تلبي الحاجات العلمية والتكنولوجية لبلدانها الأصلية، ويمكن لها أن تسهم في تقدم تلك البلدان على المستوى العلمي والتكنولوجي، وهذا يرتبط بمستوى شعور تلك الأقلّيات بالمسؤولية تجاه البلاد التي هاجرت منها، وكم هي وفية لأصولها وشعوبها وبلادها.

3. كذلك تستطيع تلك الأقلّيات أن تطلع على المدنية الغربية في مختلف مجالاتها، باعتبار أن التجربة المدنية في الغرب هي تجربة متقدمة في العديد من الميادين، واختلاف الهوية الثقافية والانتماء الديني، لا يعني أن هامشاً كبيراً للتجربة الإنسانية لن يكون محفوظاً

في التجربة الغربية، وبالتالي يمكن للأقليات الإسلامية أن تقتبس الانجازات المدنية للتجربة الغربية، من أجل تشكل (تلك الأقلّيات) جسر عبور لها إلى عالمها الإسلامي، الذي لا يستغني في تطوير نموذجه المدني الخاص، عن معاينة كل التجارب المدنية لمختلف المجتمعات البشرية.

بل يمكن القول، إن تلك الأقلّيات تستطيع أن تكون جسراً ثقافياً ودينياً وحضارياً بين العالم الغربي والعالم الإسلامي حيث يمكن للغرب أيضاً أن يستفيد من الرصيد المعنوي والمعرفي والثقافي الذي يمتلكه العالم الإسلامي.

4. لا بدّ لتلك الأقلّيات الإسلامية أن تقدم نموذجاً راقياً وحضارياً يعبر عن عظمة ثقافتها الإسلامية، ورقي هويتها الدينية، وقدرة موروثها المعرفي على انتاج نموذج ثقافي – مدني يحافظ على الأصالة الإسلامية من جهة، ويكون قادراً على التأقلم مع المجتمع الغربي ومتطلباته من جهة أخرى.

إن المجتمع الغربي لن يقرأ الإسلام فقط من بطون الكتب، وإنما بشكل أساس من خلال أداء المسلمين وسلوكياتهم وأنماطهم الثقافية، ولذا من المطلوب أن يكون هذا الأداء متماهياً مع القيم

الدينية والمبادئ الإسلامية، إلى ذاك المستوى الذي يظهر فيه الإسلام بنقائه وتسامحه وحيويته[1].

بل سوف يساعد هذا الأمر على جعل تلك الأقلّيات أكثر مقبولية في تلك المجتمعات، وهو ما سوف يسهم في تعزيز دورها، وتحقيق مطالبها، والحفاظ على مصالحها، وبلوغ أهدافها التي تسعى إليها.

5. ينبغي أن تسعى تلك الأقلّيات إلى الاندماج الوطني في مجتمعاتها، ففي الوقت الذي تحافظ فيه على هويتها وأصالتها، عليها أن تتجنب خيار الانعزال عن بقية فئات المجتمع وأطيافه، بل عليها أن تعيش مجتمعها بهمومه واهتماماته ومشاكله وحركته، وأن تشارك في تقدم مجتمعها وازدهاره وتنميته.

إن الأقلّيات الإسلامية إذا كانت متأصّلة في هويتها، وإذا ما كانت تعتز بانتمائها الإسلامي، لن يخيفها أن تندمج مع بقية فئات مجتمعها، لأن هذا الاندماج لن يكون اندماجاً سلبياً، بل سوف يكون اندماجاً حيوياً وفعالاً ومؤثراً، بل سوف يساعدها ذلك الاندماج على تحقيق هدفها في التفاعل الإيجابي والبناء، وفي الحفاظ على مصالحها وتحسين أوضاعها وتلبية المطالب التي تسعى إليها.

1- في نظرة الغرب إلى الإسلام، انظر: الميلاد زكي والربيعو تركي علي، الإسلام والغرب، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م، ط1، صص 91 – 114.

6. يجب على الأقلّيات الإسلامية أن تتواصل مع هموم المسلمين ومشاكلهم وقضاياهم، وألا يعيقها اندماجها الوطني عن المساعدة في حل مشاكل المسلمين، باعتبار أنه كما لهذه الأقلّيات انتماء وطني يفرض عليها جملة من المترتبات، فإن لها أيضاً انتماء إسلامياً أصيلاً يفرض عليها جملة من الواجبات، في مساعدة أبناء دينها وحل مشاكلهم وملامسة احتياجاتهم، بل في مساعدة كل إنسان مظلوم ومستضعف ومحروم على هذه الأرض.

إن الهجرة إلى الغرب لا تعني انسلاخ المهاجر عن ماضيه وتاريخه وانتمائه الديني والثقافي والفكري، وهذا الانتماء يفرض على المرء التواصل مع قضايا أبناء جلدته للاسهام في حلها وعلاجها.

7. المشاركة السياسية بقوة وفاعلية في العملية السياسية الجارية في موطن الاغتراب مما لذلك من تأثير في تحقيق الاندماج الوطني، كما أن تلك الأقلّيات الإسلامية هي جزء من ذلك المجتمع الغربي وهي معنية بقراره السياسي، لذلك فإن مشاركتها في العملية السياسية تأتي من باب المقدمة للمشاركة في صناعة القرار السياسي، وفق المعايير التي ترتأيها تلك الأقلّيات، كما لا يخفى أن لتلك الأقلّيات مصالحها وأهدافها سواء فيما يرتبط بظروفها وأوضاعها الخاصة في المجتمع الاغترابي، أو فيما يتصل بمشاكل المسلمين وقضاياهم في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وبالتالي فإن المشاركة السياسية بقوة

في العملية السياسية يمكن أن يستفاد منها في تحقيق مطالبها والوصول إلى أهدافها.

إن على الأقلّيات الإسلامية أن يكون لها مشروعها السياسي، لأنه يعبّر عن مستوى الوعي والنضج السياسي وعن قدرتها الواعية والجادة على استثمار وجودها السياسي في المجتمع الغربي بالشكل المناسب والصحيح، فليس من المطلوب الانعزال على المستوى السياسي والاجتماعي، ولا المطلوب الاستلحاق بالتيارات السياسية القائمة، بل المطلوب تشكيل تيار سياسي مبني على أساس الهوية الثقافية والدينية من جهة، وخصوصيات المجتمع الغربي من جهة أخرى، على أن تكون هذه الفاعلية السياسية والاجتماعية في خدمة المصالح والأهداف التي تطلبها تلك الأقلّيات، سواءً لنفسها في المجتمع الذي تعيش فيه، أو لمصالح الشعوب التي تنتمي إليها، وهذا ما سوف ينعكس ايجاباً على مستوى العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي، ويدعم حوار الثقافات بينهما، بل ويسهم أيضاً في التفاعل الايجابي بين الإسلام والغرب.

4. الغرب وازدواجية المعايير الثقافية

الإساءة للنبي(ص)، شاهداً

إن عبارة ازدواجية المعايير، قد أصبحت صفة لصيقة بالأداء الغربي فيما يرتبط بقضايا العالم الإسلامي[1]، والعديد من قضايا العالم، لكن لطالما كانت هذه الصفة ترتبط بالأداء السياسي الغربي، أما الآن فإن من الواضح أن هذه الصفة لا ترتبط فقط بأدائه السياسي، بل تشمل أكثر من أداء له على المستوى السياسي وغيره.

وما نشهده اليوم من قضية الإساءة للنبي لهو خير شاهد على ما نقول، من أن ازدواجية المعايير ليست محصورة بالجانب السياسي، بل هي تشمل فيما تشمله الجانب الثقافي؛ ولذا كانت الإساءة لنبي الإسلام محمد(ص) أمراً يرتبط بحرية التعبير، وبحسب مفهومهم للحرية ليس صحيحاً الاعتراض على قضية الرسوم المسيئة للمسلمين، لأن مؤدى هذا الاعتراض – بحسب الفهم الغربي – تقييد حرية التعبير، وهذا أمر ليس مقبولاً في الثقافة الغربية.

أما عندما يشكك مؤرخ ما في قضية المحرقة اليهودية، أو بعض تفاصيلها، فهنا لا بدّ من محاكمته بدعوى الإساءة للحقائق التاريخية أو معاداة السامية، في عملية تقييد واضح لحرية التعبير والبحث العلمي والنقد

1- في الإسلام والغرب، انظر: خاتمي محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، بيروت، 1998م، ط1، صص 111 – 123؛ الأمين محمد حسن، الإجتماع الغربي الإسلامي، دار الهادي، بيروت، 2003م، ط1، صص 303 – 314؛ مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني، إعداد المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، لجنة إحياء مئوية ولادة الإمام الخميني، لبنان، 2000م، ط1، صص 511 – 650.

التاريخي، لكن الغرب لا يرى في هذا الأمر من بأس طالما أن اليهود هم من يقف وراء الحد من حرية التعبير، باعتبار أنها ليست في مصلحتهم أو مصلحة قضيتهم.

وما ينبغي قوله إن ازدواجية المعايير في مختلف المجالات من سياسية وثقافية وغيرها، تعود إلى سبب أساس وجوهر واحد، وإن تجلّت هذه الازدواجية في مجالات مختلفة؛ ولذا سيكون من المناسب أن نقف عند السبب الأساس الذي يدفع الغرب إلى ممارسة هذه الازدواجية مع العالم الإسلامي، وعن العوامل التي تدفعه إلى معاملته معاملة لا ترقى إلى المستوى اللائق والمطلوب.

هل السبب هو في أن العالم الإسلامي لا يمتلك من الامكانيات والطاقات، ما يمكنه من فرض احترامه على الآخرين، ويمنعه من أن يمارس ازدواجية المعايير؟

الجواب أن العالم الإسلامي يمتلك معظم الطاقات والعديد من الامكانيات، لكن لا يمتلك قرار استثمارها بالشكل الصحيح وبالطريقة التي يريد، ولذا لا يشعر الغرب أن مصالحه سوف تكون مهددة فيما لو تعامل مع العالم الإسلامي بطريقة استعلائية وفوقية، ولن يجد أن شيئاً ما سوف يسيء إلى تلك المصالح، فيما لو منح المسلمين دونية مفرطة، سواءً في مصالحهم أو قضاياهم أو رموزهم ومقدساتهم أو تعامل معهم بخفّة لافتة.

ولن يجد الغرب ضيراً في أن يسمح لإسرائيل أن تستخف بالقرارات الدولية، بينما يحاول فرضها على الدول الإسلامية والعربية، هذا على المستوى السياسي.

ولن يجد الغرب مشكلة في أن تمتلك إسرائيل مئات القنابل النووية، أما أن تسعى بعض الدول الإسلامية إلى امتلاك تكنولوجيا نووية سلمية، فهذا ما تقوم له قيامة الدول الغربية ولا تقعد، هذا على المستوى العلمي والتكنولوجي.

وما نريد أن نؤكد هنا هو أن ازدواجية المعايير، أمر يمارسه الغرب في مختلف المجالات من سياسية وثقافية وغيرها، دون خوف أو وجل أو تأنيب ضمير، وهو لا يعطي وزناً للشعوب الإسلامية في قضاياها أو رموزها، مع أن تلك الشعوب تملك ما يمكنها من فرض احترامها على الآخرين، لكنها لا توظفه في سبيل فرض الاحترام وحماية المصالح وممارسة الاستقلال السياسي.

لكننا في المقابل، لا نستطيع أن نبرأ العالم الإسلامي وشعوبه وحكوماته من تلك المعادلة الظالمة وغير المنصفة، التي يتعامل من خلالها الغرب معه، لأنه لو كان هناك عمل جادٍ وواعٍ وكافٍ لقلع تلك المعادلة ومواجهة تلك المعايير، لما استطاع الغرب أن يبقى على ذلك التعامل وعلى ازدواجية المعاير تلك، لأنه عندما يلمس الغرب أن الشخصية السياسية والثقافية للعالم الإسلامي ترفض هكذا تعامل، ولا تقبل بأية معاملة

استعلائية، أو بأية وضعية دونية مقارنة مع بقية الشعوب، وأنه بذلك يعرض جميع مصالحه للخطر؛ عندها لن يجد بداً من الاعتراف بالآخر واحترامه واحترام رموزه ومقدساته ومصالحه.

ولذلك فإن السبب الأساس برأينا، الذي يكمن خلف كل تلك المسائل الذي يمنع دول العالم الإسلامي والعربي من استثمار امكاناتها وطاقاتها لفرض احترامها السياسي والثقافي في العالم؛ أنها تعاني من ضعف في شخصيتها السياسية والثقافية؛ فلو كانت هذه الدول تمتلك أصالتها الفكرية، وانتماءً أصيلاً لعمقها الحضاري، واكباراً حقيقياً لعزتها القومية والدينية، لما كان هناك من أحد في العالم يجرؤ على المساس بها وبمصالحها ومقدساتها.

لكن بالرغم من ذلك، فإن ما يجب أن يدركه الغرب، هو أن لممارسة سياسة ازدواجية المعايير نتائج عديدة، تستحق أن يتم الوقوف عندها وعند آثارها على مختلف المستويات والتي تتصل بشكل أو بآخر بسلامة الحياة الإنسانية والعلاقة بين الأمم والشعوب.

إن الأثر الكبير لازدواجية المعايير الغربية على المستوى الثقافي وغيره، هو أثر خطير، يتمثّل في شعور شعوب بكاملها بالمظلومية من هذا التعامل الغربي، بل في شعورها أيضاً بالمهانة وبالإساءة إلى كرامتها واحترامها، وعدم الثقة بالغرب بأي وجه من الوجوه. وهذا ما يدفع تلك

الشعوب إلى التعامل بطريقة صلبة وحازمة، لترفع عن نفسها هذا الظلم الذي ألم بها، ولتثأر لكرامتها ومقدساتها.

ولذلك، فإن ما يفعله الغرب باعتماده هذه الأساليب من التعامل، هو القضاء على كل المساعي التي تهدف إلى اقامة علاقات سليمة وسلمية بين الشعوب والدول، كما يؤدي ذلك إلى نسف كل الجهود الرامية إلى تفعيل الحوار الجاد بين الأمم والحضارات والثقافات المختلفة ويؤثر سلباً على التعاون البناء والعيش المشترك، بل يؤدي في مكان ما إلى تهديد السلم العالمي.

إن ما يجب أن يعلمه الغرب السياسي، هو أنه يتحمل مسؤولية كبيرة عن كثير من الحروب والمشاكل والنزاعات والتوترات التي تصيب العديد من مناطق العالم، وأن سياسة ازدواجية المعايير التي يتبعها، وميله للهيمنة على الشعوب، وشرهه لنهب ثرواتها وخيراتها، ومنطقه الاستعماري القديم والجديد، وعدم احترامه للشعوب وخياراتها وإرادتها؛ كل ذلك قد أدى إلى تعكير صفو الأمن العالمي، وإلى زرع الحواجز بين شعوب العالم، وإلى خلق نزاعات وحروب، كلفت البشرية الكثير من الثروات والأرواح، وجلبت البؤس إلى الكثير من شعوب الأرض.

5.الغرب وغرور المعرفة

إن المتتبع لسياسة العديد من الدول الغربية وأدائها، سواءً على المستوى الداخلي أو الخارجي، وبالتحديد فيما يرتبط بالآخر الديني والفكري والثقافي والسياسي.. يلحظ أن عدائية[1] ما، أو فوقية ما تسم ذلك الأداء الغربي، وهذا ما يظهر في موضوع الحجاب، إلى موضوع التبشير بالديموقراطية والقيم الغربية في مختلف مجالات الحياة، بل ربما تعمد إلى استخدام العنف في محاولة منها لفرض مفاهيمها على المجتمعات الأخرى، حتى يصل المتابع إلى هذه النتيجة، أن العديد من الأسس والمفاهيم التي يرتكز عليها الفكر الغربي لا تجد لها محلاً في تعامل تلك الدول مع الشعوب والمجتمعات الأخرى.

قد يقول قائل إن أسباب التعامل الفوقي والفرضي وغير المنطقي أو غير الأخلاقي... تختلف بين حالة وأخرى، فلربما يكون الخوف من الإسلام هو السبب الأساس في بعضها، في حين يكون الطمع في ثروات الشعوب هو السبب الأساس في حالات أخرى، باعتبار أن الاستلحاق الثقافي يسهم في الاستلحاق السياسي والاقتصادي، لكن رغم صحة هذا القول يمكن أن نضيف أن عاملاً أساسياً قد يكون مشتركاً بين العديد من تلك الحالات، ويرتبط هذا العامل بالبيئة النفسية التي تساعد على نوع من التعاطي الفوقي والاستعلائي، الذي يستخف بالمجتمعات والشعوب الأخرى، ولا يرى فيها

1- انظر: هاليداي فريد، الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، تر النعيمي عبد الإله، دار الساقي، بيروت، 1997م، ط1، صص 163 – 167.

كائناً يستحق التقدير والاحترام والعيش باستقلالية وكرامة. وهذا العامل يدفع إلى بناء معايير تسمح بتصنيف الدول والمجتمعات إلى دول عالم أول وثاني وثالث، أو إلى دول متقدمة ونامية ومتخلّفة، أو غير ذلك من الأوصاف، التي وإن كانت تعتمد على جملة من تلك المعايير قد التي تعد معايير علمية، لكنها تستبعد الجانب الأخلاقي والثقافي والمعنوي في توصيفها، لا لشيء، إلا لأن البنية الثقافية الغربية – بشكل عام – لا ترى أهمية لذلك الجانب المعنوي والروحي لتلك الشعوب.

وبالتالي يطرح هذا السؤال، حول ما إذا كان من دور للمناخ الثقافي والنفسي في دفع المجتمع الغربي، أو بتعبير أدق بعض الإدارات والمؤسسات الرسمية الغربية إلى هذا التعامل الفوقي مع الاخر الديني أو الثقافي ومع المجتمعات والشعوب الشرقية بشكل عام. بداية لا بدّ من القول إنه لا يمكن استبعاد دور البنية الفكرية والثقافية في الأداء السياسي والاجتماعي، كون هذه البنية تترك أثرها على مجمل المفردات الثقافية والمفاهيم ذات المنحى التعاملي والسلوكي، والتي تؤدي بالتالي إلى رسم أداء ما لتلك الجهة التي تحمل تلك المفاهيم والمفردات.

إن الغرب الذي استطاع أن يحقق قفزات نوعية على مستوى اكتشاف الطبيعة، والوقوف على قوانين المادة، مما ساعده على استثمار هذه المعرفة وتوظيفها لصالح رفاهه وتقدمه الدنيوي؛ إن هذا الغرب يعيش نشوة هذا التقدم الصناعي والتقني والتكنولوجي، مما يولّد لديه الشعور بتميزه، بل

وتفوقه على بقية الأعراق البشرية والمجتمعات، التي لم تحصد تلك النتائج، ولم تصل إلى تلك الاكتشافات.

لم يدرك الغرب أن العلم والمدنية ليسا ابنا ساعتهما، بل إن الشعوب على مر العصور والدهور، كان كل منها يضيف انجازاً أو اكتشافاً على رصيد العلم، وأن الحركة العلمية الحديثة في الغرب لم تبدأ من فراغ، سوى أن الغرب قد أخذ بأسباب العلم والمدنية، فوصل إلى ما وصل إليه من تقدم علمي وصناعي ومدني.

يحق للغرب أن يفخر بإنجازاته وأن يعتد باكتشافاته، وهذا أمر يسجل له، لكن ما يجب أن يدركه الغرب – بالإضافة إلى ما ذكرنا – أن هذه المعرفة العلمية هي ملك للبشرية، كل البشرية، ويجب أن توظف في خدمة الإنسان وجميع شعوب الأرض، لصالح رفاهها وتقدمها وسعادتها ورقيها، من أجل مواجهة الفقر والمرض والجهل والتخلف والفساد؛ لا أن تصبح سبباً للتعالي على بقية الشعوب والمجتمعات، والسيطرة عليها واستغلال ثرواتها.

ليست القيمة أن الغرب قد وصل إلى ما وصل إليه من معرفة علمية، بل القيمة في: كيف يوظف الغرب هذه المعرفة؟ وما هي الآثار التي تركتها هذه المعرفة على الأداء السياسي والاجتماعي والأخلاقي للغرب مع بقية الشعوب والمجتمعات؟ هل أصبحت هذه المعرفة أداة للتواصل الإنساني والأخلاقي مع سائر الشعوب، أم أصبحت أداة لقمعها والسيطرة عليها وعلى ثرواتها وابتزازها وفرض المفاهيم والقيم الغربية عليها؟ هذا السؤال سوف

أترك الاجابة عليه لكل قارئ: لكن ما أريد قوله إن الغرب قد أُصيب بما يمكن تسميته بـ«غرور المعرفة»، هذا الغرور هو الذي يدفع باتجاه أداء فوقي وتعامل استعلائي مع بقية المجتمعات والشعوب، ولعل هذا الأمر يرجع إلى عاملين أساسيين: الأول أن الغرب في الوقت الذي كان يحصد فيه تلك الانجازات العلمية والمدنية، كان ينظر إلى تلك الشعوب الأخرى وهي تغط في حالة من التأخر العلمي والمدني مقارنة مع ما وصل إليه؛ والثاني أن الغرب بشكل عام في بنيته الفلسفية والفكرية يعلي من شأن المادة، ويرفع من شأن الطبيعة، بل هو أما رافض لما وراء المادة، أو أنه يعطيه قيمة محدودة ودوراً جزئياً له ولكل مضامينه الروحية والمعنوية والخلقية... إن هذين العاملين ساهما بشكل كبير في انتاج حالة من الغرور المعرفي لدى الغرب، الذي ولد مع مرور الزمن شعوراً بالتفوق والتميز عن الآخر الشرقي أو الديني أو الجغرافي... وهو ما قاد إلى شعور بالقيمومة على المستوى المعرفي والسياسي والاجتماعي والثقافي بالنسبة إلى جميع شعوب الأرض.

وبالتالي فإن هذا التعامل الفوقي والاستعلائي، قد أصبح وليداً لبنية ثقافية نفسية موجودة لديه، ليس من السهل عليه أن يتجاوزها أو يعالجها.

ومن هنا نجد أن قبول الغرب بالآخر يتوقف على مسخ الآخر لهويته الثقافية، والقبول بالقيمومة الثقافية والسياسية للغربي، ومراعاة مصالحه. أن الديمقراطية قد أصبحت الدين الجديد للغربيين، وأصبح التبشير بالقيم

والمفاهيم الغربية رسالة العصر، وليس على الشعوب الأخرى إلا القبول بالمنتوج الغربي، ولذلك نجد في أداء العديد من الإدارات الغربية علامات فارقة مع بعض المفاهيم والقيم التي يدعون إليها، فهناك حرص على اندماج الأقلّيات الإسلامية في المجتمعات الغربية، لكن هذا الاندماج مشروط بتخلي تلك الأقلّيات عن جزء أساس من هويتها وثقافتها، كما يلحظ مثلاً أن تعامل العديد من السلطات الغربية مع الأقلّيات الإسلامية يختلف عن تعاملها مع بقية المواطنين لديها، وهناك الكثير من الأمثلة والشواهد التي تؤكد وجود انفصام واضح بين ما يتفوه به الغربيون، وبين ما يمارسونه ويتعاملون به مع الآخرين.

إن التجربة الغربية في هذا الاطار تؤكد أن العلم والمعرفة العلمية، كما يمكن أن يكون لهما نتائج ايجابية لصالح رفاه البشرية، يمكن أن يستخدما في المقابل بطريقة تؤدي إلى القضاء على الإنسان وانجرافه في الفقر والجهل والتخلّف، وهذا يرجع إلى طبيعة توظيف العلم لصالح الإنسانية وسعادتها، أم من أجل أهداف أخرى.

إن التاريخ سوف يقرأ هذه المرحلة التي أخذ فيها الغرب بأسباب القوة، وسوف يحكم على التجربة الغربية في هذا الاطار، ونستطيع القول بشكل عام إن الغرب قد أساء استخدام قوته، ولم يوظف بشكل كامل رصيده من التقدم العلمي في المجال الإنساني والأخلاقي، بل هو – بشكل عام – لم يكن وفيّاً للمبادئ والقيم والشعارات التي رفعها، فيما يرتبط بحرية الشعوب

واستقلالها ورفاهها، بل كانت كل هذه القيم والشعارات تقف عند حدوده الجغرافية، لتحلّ محلها متطلبات المصلحة التي تعلو على أي مبادئ أو قيم.

إن عوامل عديدة قد ساهمت في بلورة ذلك التعامل المختلف، لكن يبقى أن تلك البنية النفسية والثقافية التي تولدت على إثر حالة غرور المعرفة، قد ساهمت بشكل قوي وفاعل في انفصام الأداء الغربي مع الآخر الديني والثقافي عن القيم والمبادئ التي نادى بها الغرب، ليصبح أكثر التصاقاً بمصالحه الاقتصادية والسياسية وغيرها، ولو على حساب بقية الشعوب والأمم.

6.الغزو الثقافي من الحقيقة إلى الواقع ونحو المواجهة

«الغزو الثقافي»، هو عنوان يحمل هموم المثقفين والعلماء ويعبَّر عنها، بل يحمل هموم الذين حملوا لواء التصدي للغرب على كافة الصُعُد، وفي جميع المجالات[1].

بدايةً، لابأس أن نوضح ما هو المراد بالغزو الثقافي؛ نستطيع أن نعرّف الغزو الثقافي بأنه العمل الثقافي والفكري، من قبل بعض المنظومات الثقافية والفكرية المغايرة، من أجل مسخ هويتنا واستلابها، تمهيداً لإبدالها بالثقافة الغازية.

أمّا أهداف الغزو الثقافي، فهو ما يحتاج إلى بحث آخر، يفترق عن البحث في الإطار المفهومي. لكن السؤال الذي يُطرح هو:

هل هذا الغزو الثقافي أمر واقعي وحقيقي، أم أنّه وهمٌ وخيالٌ غرقنا فيه؟!

نقول – بشيءٍ من البساطة – إنّ من يتابع ذلك الحوار، ما بين الغرب والشرق، وما بين الإسلام وبقية الثقافات أو الحضارات، وخصوصاً الغرب في مجمل مؤسساته وتجلياته الثقافية والسياسية والفكرية، يستطيع أن يتاكد من هذه الحقيقة، أنّ الغزو الثقافي هو أمر واقعي وحقيقي. وكثير من الشخصيات الغربية وعلماء الغرب يعبّرون عن هذا الأمر بشكل واضح

1- راجع: خليل د. عماد الدين، نظرة الغرب إلى حاضر الإسلام ومستقبله، دار النفائس، بيروت، 1999م، ط1، صص 51 – 81.

وصريح، بما لا يُبقي لدينا أي شكٍ، بأنّ هذا الأمر، هو أمر مدبّرٌ ومخططٌ له، ويستهدف عالمنا الإسلامي.

إنّ المؤسسات السياسية في الغرب، كانت وما زالت – حتى الآن – تعبِّر عن هدفها، في طمس جميع تلك المفردات الثقافية، التي يعتقد بها مجتمعنا الإسلامي، تلك المفردات التي ترى المؤسسات السياسية وغير السياسية أنّها تضرّ بالمصالح الغربية، وهذا ما نشهده، وما نسمعه بين حين وآخر؛ أنّهم يريدون تغيير هذا البرنامج التعليمي أو ذاك المنهج التربوي، وإزالة بعض الأمور الموجودة في هذه المادة أو تلك؛ لأنَّها تقوِّي – بحسب زعمهم – مقولة "الإرهاب" أو غيرها. وبتعبير أعمق وواقعي؛ لأنها تضرّ بالمصالح الغربية في مجتمعنا وعالمنا الإسلامي.

ومما ساعد على الغزو الثقافي، هو العولمة الثقافية، التي بتنا نشهدها منذ عقود من الزمن، إذ أنّ هذه العولمة – أي سقوط الجدران الثقافية بين الثقافات – والتطور التقني، والعلمي، والتكنولوجي؛ كل ذلك ساعد كثيراً – من خلال تكنولوجيا المعلومات – على تحويل الكرة الأرضية إلى قرية ثقافية علمية صغيرة، فبالتالي أصبح من السهل على من يمتلك تلك التكنولوجيا، وذلك التطور العلمي ولا التقني، أن يوظف هذا التقدم في سبيل أهدافه التوسعية، على المستوى الثقافي والفكري.

أما بالنسبة للأدوات، نستطيع أن نقول:

أولاً: إنّ الإذاعات المسموعة تمثل إحدى تلك الأدوات.

ثانياً: القنوات المتلفزة وتُمثل أداة رئيسة.

ثالثاً: المطبوعات.

رابعاً: الإنترنت.

إنَّ كل ما يرتبط بهذه الوسائل وغيرها، يمكن الاستفادة منه لممارسة الغزو الثقافي. وهناك أيضاً الوسائل التقليدية، التي كانت وما زالت تستخدم إلى الآن، تلك المدارس والمعاهد والمؤسسات، التي تزرعها الدول الاستعمارية في بلادنا، بعناوين شتى، وبواجهات مختلفة، والهدف منها: زرع أكثر من مفردة ثقافية في مجتمعاتنا، تعبِّر بمجملها وبكاملها عن مشروع غزو ثقافي توسعي لعالمنا الإسلامي.

كما نستطيع التحدث عن أمر آخر، وأن نربط ما بينه وما بين سيكولوجيا الغزو الثقافي (وهو يساعد كثيراً، ويمهد للغزو الثقافي، ويُوجد بيئة نفسية اجتماعية ملائمة لتقبّله) وهو إنّ هناك عملاً إعلامياً تربوياً، من أجل زرع عقدة الضعف والتخلف لدى مجتمعاتنا الإسلامية. يريدون أن يُقنعوا هذه المجتمعات، بأنّها مجتمعات متخلفة وضعيفة، وغير قادرة على صنع التقدم والإبداع، بدون الاستعانة بالأجنبي والغربي. من خلال ذلك، يريدون أن يثبتوا لهذه المجتمعات تقدمهم وتفوقهم على الآخرين، على جميع المستويات: التقنية، والعلمية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، من خلال نزعة ما يدعونه بـ"التفوق" الذي يمتلكونه.

بالتالي علينا أن ننتبه إلى هذا الأمر، الذي يمكن أن يتسلل إلى مجتمعاتنا باكثر من طريقة، وبأكثر من أسلوب، ولو من خلال بعض السلع التجارية، التي تأتي إلى مجتمعاتنا بضجيج إعلامي؛ ليكتشف أفراد المجتمع أنّها تمتاز عن المصنوعات المحلية؛ لتترك على مدى الأيام أثراً مفاده:

إنّ ما يأتينا من الغرب – سواء على المستوى الصناعي أو التجاري أو كافة المستويات – هو أفضل مما ننتجه نحن. هذا ما يتسلل بشكل أو بآخر، حتى إلى المحتوى النفسي والمنتوج الثقافي والفكري لاحقاً؛ لأننا إذا وصلنا إلى ذاك المستوى الذي نعترف فيه بعجزنا وتخلفنا، وقبلنا بنزعة "التفوق" لدى الآخر؛ فهذا الأمر سوف يمتد ليشمل تلك القيم والمفاهيم الفكرية التي نعتقد بها.

السؤال الأساسي هو: كيف نتعامل مع هذه الثقافة الوافدة، سواء وفدت هذه الثقافة إلينا أم نحن وفدنا عليها؟

ليس من الضروري عندما نتحدث عن ثقافة غازية، أن نتصور أنّ وجودنا البشري هو وجود جامد، وأن تلك الثقافة تستهدفنا، وهي القادمة إلينا. إذ إنّنا نجد أن الكثير من أبنائنا وشبابنا وعائلاتنا، قد ذهب إلى الغرب. فهذا السؤال، كما يُطرح ويُوجه بالنسبة إلينا، فإنّه يوجه ويطرح أيضاً بالنسبة إلى الجاليات الإسلامية التي استوطنت الغرب. وإن كان البعض يعترض على تعبير الجالية الإسلامية؛ ليقول إنّها أقلّيات إسلامية، لأنّها

استوطنت الغرب، ولا تريد أن تهجر ذلك الموطن الجديد، لذلك السؤال أيضاً مطروح بالنسبة إلى أولئك المسلمين، الموجودين في الغرب.

هناك جواب يقدّم على هذا السؤال؛ ألا وهو:

علينا أن نميّز في تلك الثقافة الوافدة أو الغازية؛ بين ما ينسجم مع ثقافتنا ومع معاييرنا، فنأخذ به، وما لا ينسجم مع ثقافتنا وهويتنا ومعاييرنا، فندعه جانباً. أعتقد أنّ هذه الإجابة هي على قدر كبير من الأهمية؛ لأن السؤال:

ما هي هذه الهوية التي يجب أن نمتلكها؟ ما هي المعايير التي يجب أن نحوزها؟ والتي على أساسها يجب أن نقيس، وأن نحاكم تلك المفردات الثقافية الوافدة إلينا؟

هذا سؤال أساسي، ومطروح، ويجب ان نبحثه بعمق. وأن نبحث عن الوجه الآخر الأعمق له؛ لأنَّ القضية لا ترتبط فقط بصناعة بعض المفاهيم الإسلامية، والمعايير الفضفاضة، بل إنّ الموضوع يرتبط بشكل أعمق ببناء روحية الإنسان وثقافته ومعنوياته وقيمه، أي ببناء هوية المجتمع الثقافية والروحية والفكرية، تلك الهوية القادرة من خلال حصانتها وممانعتها على مواجهة الثقافة الغازية، وإلاّ فإنّ تقديم هذه الإجابات بهذا المستوى من السطحية، لا أعتقد أنَّه سوف يخدم عملية الممانعة وفعل التحصين أمام الثقافة الغازية.

بالتالي أكرر هذا السؤال بطريقة مختلفة:

كيف نبني هويتنا الثقافية، بحيث نحصّن تلك الهوية أمام الغزو الثقافي؟

عندما نقول: إننا مسلمون، هذا يعني: إنّنا نمتلك تلك الثقافة الإسلامية، وتلك المرجعية المعرفية الإسلامية. هذه المرجعية إذا كانت قادرة على صنع هويتنا الثقافية المستقلة، التي لا تحتاج إلى أن تقتات على موائد الآخرين الثقافية، وإذا كنا نعتقد بقدرة هذه المرجعية الثقافية على هذا الفعل؛ فلا بدّ من تقديم الإجابة على ذلك السؤال. فإننا نعتقد أن هذه المرجعية قادرة على مواكبة جميع تطورات الزمن، والإجابة على جميع المتغيّرات الاجتماعية والثقافية والفكرية، وأنها القادرة على صنع حضارة الإنسان، ومستقبله، وتحقيق الغايات الوجودية والكمالية، التي كانت مبرّراً لوجود هذا الإنسان.

في هذا الإطار نقدم شاهداً على هذا الأمر:

(ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنّة)[1] هذا المضمون ورد عن الإمام المعصوم (عليه السلام) ...

فإذاً نحن نعتقد أنّ كل ما يمكن أن نواجهه في حياتنا على كافة الصعد وفي جميع الحالات، يوجد فيه كتاب أو سنة، ونستطيع أن نبني

1- الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، 1388 هـ ق، مج1، ص 95.

موقفاً أصيلاً منه، ذلك إذا استطعنا أن نبني تلك الثقافة الأصيلة، وأن نؤصَّل أنفسنا من خلالها، وأن نتأصّل بها. وبالتالي إذا كنا نعتقد بقدرة مرجعيتنا الثقافية والفكرية على صنع هويتنا الثقافية، فإنّ هذا السؤال يعود إلينا:

- هل نعمل نحن بطريقة نحصِّن فيها أنفسنا، ونبني هويتنا الثقافية، من خلال تلك المرجعية الثقافية والفكرية والمعرفية؟
- هل استطعنا أن نعود إلى تلك المرجعية بطريقة، نستنفذُ فيها جميع تلك الإمكانيات والطاقات المودعة في قلب تلك المرجعية؟ وتلك المرجعية هي – بحسب اعتقادنا وقناعتنا – تكمن في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

وليس الحديث هنا بطريقة شاعرية، أو بناءً على قناعة مذهبية ضيقة، وإنّما هذا الحديث مبني على عقيدة فكرية، نرى أنها سبيل خلاصنا على كافة المستويات.

عندما يقول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): "**إني تاركٌ فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا**[1]"؛ فهذا يعني أننا *لن نُضلّ* سواءً على المستوى الثقافي، أو الفكري، أو السياسي، أو الاجتماعي، وحتى

1– في الحديث وفقهه، انظر: السبحاني، الإلهيات، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1412 هـ ق، ط 3، ج 4، صص 105 – 108.

الاقتصادي أيضاً. فنحن لن نضل في أي مجال من تلك المجالات، طالما أنّنا تمسكنا بمدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

فهل نعود إلى هذه المدرسة محاولين أن نكوّن من خلالها إجابات أصيلة وسليمة ومنهجية على جميع تلك الأسئلة، وكل تلك الإشكاليات، تلك القضايا، التي يضج بها عالمنا المعاصر؟!

إذا كنا نعتقد أننا نستمد الثقافة الأصيلة من مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، فهل نحاول أن نستفيد من جميع فصول تلك الثقافة؟! على المستوى الاجتماعي مثلاً، فعندما نتحدث على هذا المستوى، فهو حقل كبير قد ترامت أطرافه، وأهل البيت (عليهم السلام) قد تحدّثوا في جميع مجالاته، وفي كل قضاياه. فهل نحاول نحن، من خلال عملية الاجتهاد الفكري والثقافي، أن نعود إلى تراث أهل البيت (عليهم السلام) في هذا الحقل، وأيضاً إلى رصيدهم التربوي، والروائي؛ من أجل بناء منهجية علمية، تسعفنا على مقاربة كل تلك الإجابات التي تلامس واقعنا المعاصر؟!

إنّنا لن نصل إلى حصانة فكرية وممانعة ثقافية، إذا لم نعد – حقيقة – إلى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). بالتالي، الجواب على السؤال المرتبط بسبل مواجهة الغزو الثقافي؛ هو أن نبني هويتنا الثقافية الأصيلة. وبناء هذه الهوية، إنّما يأتي من خلال أخذ معارفنا وتعاليمنا وأفكارنا، وجميع قضايانا، من مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). وإن أمكن الاستعانة بشكل مباشر ببعض المفردات الثقافية، التي تتوجه مباشرة إلى قضية الغزو

الثقافي؛ أي بإمكاننا تسييل بعض المفردات وتعويمها، بهدف بناء جدار منيع، على المستوى التربوي، والثقافي، والاجتماعي، يحود دون تأثير تلك الهجمة الثقافية، على مجتمعنا وأبنائنا، وشبابنا، وفتياتنا.

وهذه المفردات هي:

أولاً: عندما نعتقد أنه "**ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة**" هل نعود إلى المرجعيات الغربية، والثقافات الغيرية، من أجل أن نستفيد منها موقفاً أو رؤية...؟ أم أننا نعود إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟!

ثانياً: عندما نؤمن بقاعدة العزة {**وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ**}[1] لن يكون سهلاً أن يتمّ اختراقنا ثقافياً؛ لأن عملية الغزو الثقافي ليست عملية معرفية فقط، إنما ترتبط أيضاً بالجانب المعنوي، والتربوي، والشعوري. عندما نعتقد أنّ العزّة لنا كمؤمنين، فهذه العزّة تتمثل وتتجلى على المستوى السياسي، وتتمثل أيضاً على المستوى الثقافي؛ لأننا سوف نعتقد أن العزة لثقافتنا. وإذا نظرنا بعين العزة إلى هويتنا الثقافية، عندها، هل يمكن أن نقبل أي مفردة تأتينا من الشرق أو من الغرب؟ الجواب لا؛ لأننا ننظر بعين العزّة إلى هذه الهوية الثقافية (أي هويتنا الإسلامية).

ثالثاً: عندما نؤمن بحرمة الركون إلى الظالمين: {**وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ**}[2]، لن نركن عندها إلى أية ثقافة غيرية أو غزو ثقافي.

1- سورة المنافقون، الآية 8.

2- سورة هود، الآية 113.

ليس من الصحيح أن نفهم هذه الآية بعيداً عن الإطار الثقافي؛ لأن الركون كما فسّره المفسّرون هو: الميل القليل، فعندما نُسرِّي دلالة هذه الآية إلى المجال الثقافي، سوف يحرم علينا أن نركن وأن نميل، ولو ميلاً خفيفاً، إلى أي مفردة ثقافية تأتينا من الغرب.

رابعاً: عندما نعتقد بعدم صحة التقليد الأعمى. ذلك التقليد الذي ذمّه القرآن الكريم، فمعنى ذلك أن كل ما نشهده وكل ما يأتينا من الغرب، إذا تعاملنا معه على أساس هذا التقليد، فإنّ ذم القرآن الكريم سوف يشملنا، بالتالي علينا أن نبني مجتمعنا بناءً تربوياً، نحذر من خلاله فعل التقليد الأعمى.

خامساً: وجوب الامتناع عن قراءة كتب الضلال، ووجوب إتلافها. هذه المفردة الفقهية، يمكن أن تشكّل عاملاً إضافياً يغذي ويقوّي فعل الممانعة، خصوصاً إذا وقفنا عند الحكمة أو الغاية من هذا الحكم.

سادساً: ذم التشبه بالكفّار. وهناك العديد من الروايات التي أكّدت على هذه المسألة، بالتالي فإنّ التشبّه بالكفار سواء على المستوى السياسي، أو على المستوى الدستوري، أو على المستوى الاجتماعي، أو الفردي، أو السلوكي؛ هو أمر مذموم، بل محرّم أيضاً.

سابعاً: عدم موالاة ومودة الكافرين. حيث بإمكاننا الاستفادة من هذه المفردة القرآنية والروائية أيضاً، في إيجاد ذلك الجدار الصلب في مجتمعاتنا، والذي يحول دون نجاح الغزو الثقافي. وكذلك حرمة التعرب بعد

الهجرة، وما إلى هنالك من مفردات فقهية وثقافية ومفهومية، تُشكِّل – مُجتمعةً – منظومة ثقافية، نستطيع من خلالها أن نواجه بشكل مباشر عملية الغزو الثقافي.

إنّ هذه المواجهة تحتاج إلى فعل تأصيل؛ أي أن نؤصل أنفسنا، بأن نعود إلى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) من أجل بناء هذه الهوية بشكلٍ منيع وأصيل، فعندئذ نستطيع أن نفتح الباب على استقلالنا السياسي، والاقتصادي، وجميع المستويات؛ لأننا ننطلق من خلال هذه الهوية، لممارسة دورنا كأمة شاهدة في هذه البسيطة، وفي هذا العالم. وسوف ننتقل عندها من الدفاع الثقافي لمواجهة غزو يأتينا من هنا، وغزو يأتينا من هناك، إلى عملية الدعوة إلى الله تعالى، وتعاليم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، شرط أن نعود إلى هذه المدرسة، خصوصاً في رصيدها المعنوي والأخلاقي والقيمي؛ لأننا لا يمكن أن نقوم بدور الدعوة، إلاّ إذا استطعنا أن نتمثل أخلاق أهل البيت (عليهم السلام)، وقيمهم المعنوية والروحية.

السلطة – الإسلام – الغرب

د. محمد شقير

بحث في بعض إشكاليات العلاقة

✍ الفصل الأول: الإسلام والسلطة

7. الثورة الحسينية وإشكالية السلطة
8. الحركات الإسلامية: تمايز فعل السلطة
9. الحركات الإسلامية وإشكالية المشاركة في السلطة
10. فلسفة الجهاد ومشروع الحركات الإسلامية
11. الدين والسلطة والعصبية
12. الدولة وضمانة عدم الفتنة

✍ الفصل الثاني: الإسلام والغرب

7. الإساة إلى النبي الأكرم(ص) وحوار الحضارات
8. الحق والمقدس في قضية الإساءة للنبي محمد(ص)
9. الأقلّيات الإسلامية في الغرب، الوظيفة المطلوبة
10. الغرب وازدواجية المعايير الثقافية
11. الغرب وغرور المعرفة
12. الغزو الثقافي والعزة الثقافية

1. الأمين محمد حسن، الإجتماع الغربي الإسلامي، دار الهادي، بيروت، 2003م، ط1.
2. الإمام علي(ع): نهج البلاغة، انتشارات الهجرة، قم، 1395هـ، قصار الحكم، رقم 160.
3. الحنفي علي محمد فتح الدين، فلك النجاة في الإمامة والصلاة، تح ملا اصغر علي محمد جعفر، دار الإسلام، لندن، 1997م، ط2.
4. السبحاني، الإلهيات، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1412 هـ ق، ط 3، ج 4.
5. الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، 1388 هـ ق، مج1.
6. الميلاد زكي والربيعو تركي علي، الإسلام والغرب، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م، ط1.
7. جارودي روجيه، أصول الأصوليات والتعصّبات السلفية، مكتبة الشروق، القاهرة، 1996م.
8. خاتمي محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، بيروت، 1998م، ط1.
9. خليل د. عماد الدين، نظرة الغرب إلى حاضر الإسلام ومستقبله، دار النفائس، بيروت، 1999م، ط1.
10. رشتي محمد وممدى كاظم، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا زمان، ط3، الكتاب رقم 5.
11. روا اوليفيه، تجربة الإسلام السياسي، ترمروة نصير، دار الساقي، بيروت، 1996م، ط2.
12. سورة المنافقون، الآية 8.
13. سورة هود، الآية 113.
14. شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، دار الهادي، بيروت، 2001 م، ط1.

15.شقير محمد، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، دار الهادي، بيروت.
16.شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، دار الهادي، بيروت، 2001 م، ط1.
17.شقير محمد، مقالات في ثقافة الإغتراب والعلاقة مع الغرب، دار الهادي، بيروت، 2004م، ط1.
18.عبد ربه عبد الحافظ، فلسفة الجهاد في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
19.غارودي روجيه، الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط، دار الكاتب، دمشق، 1998م، ط1.
20.فضل الله مهدي، الإسلام والحضارة، دار الهادي، بيروت، 2004م، ط1.
21.مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني، إعداد المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، لجنة إحياء مئوية ولادة الإمام الخميني، لبنان، 2000م، ط1.
22.محفوظ محمد، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ط1.
23.مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، الوحدة والتحرير، بيروت، 2007 م، ط2.
24.هاليداي فريد، الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، تر النعيمي عبد الإله، دار الساقي، بيروت، 1997م، ط1.