الفصل الثالث

قضايا إسلامية

obeikandl.com

obeikandl.com

البعد الدولي في المنظومة الإسلامية[١]

من أبرز المشكلات التي عانت منها البشرية منذ فجر التاريخ هي عدم اهتدائها إلى فكرة متكاملة متناسقة عن الكون والحياة والإنسان، والعلاقة التي تربط بين الخالق والمخلوق، وبين الفرد والدولة، وبين الجماعات الإنسانية كافة، ذلك لأنها لم تكن قد تهيأت بعدُ لإدراك مثل تلك الفكرة، بل إنها في تخبطها واضطرابها هذا كانت تفرق دائماً بين قوى مادية وأخرى روحية، تعزو إلى كل منهما ما تلمسه من ظواهر كونية وبشرية، وتفسر بهما معاً أو بإحداهما دون الأخرى حركة التاريخ ونمو المجتمعات، وعبثاً حاولت الفلسفات المختلفة والاتجاهات الفكرية السائدة أن تجد مخرجاً لهذه المشكلة، فقد ظلت التفرقة قائمة بين هذه القوى أو تلك، وظل الإنسان في غضون ذلك حيران لا يهتدي إلى قرار، حتى جاء الإسلام ليقدم ولأول مرة في التاريخ تفسيراً كاملاً متكاملاً لجميع الظواهر الكونية والإنسانية والبشرية من مادية وروحية، ويجمعها في إطار متناسق موحد، وينتظمها جميعاً في عقد محكم الحلقات، وصراط مستقيم لا عوج فيه ولا اضطراب.[٢]

obeikandl.com

ولكن المشكلة التي واجهت المسلمين فيما بعد ـ وأحسب أنها لا تزال تواجههم ـ كانت هي قدرتهم على «صياغة» نموذج وأسلوب للحياة ينطلق من هذه النظرة الشمولية.. بمعنى أنه يجمع أو يوفق بين الجانبين : التعبدي أو العقيدي (الديني) من جهة، والمعيشي أو الاجتماعي (الدنيوي) من جهة أخرى.

ولكي يتسنى إبراز العلاقة الوثيقة بين العقيدة الإسلامية والنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الإسلام لا بد من الإلمام بالفكرة الكلية في طبيعة النظرة الإسلامية للكون والحياة والإنسان، والتي يمكن تلمسها في القرآن الكريم والحديث الشريف وفي سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته العملية.

تقرر العقيدة الإسلامية أن هناك إرادة واحدة مطلقة في هذا الكون، هي إرادة الله سبحانه وتعالى، ومن هذه الإرادة الواحدة المطلقة تصدر جميع الموجودات في هذا الكون صدوراً مباشراً، وبها تحفظ وتنتظم وتسير، ومن ثم فإن تلك الموجودات تشكل وحدة متكاملة متناسقة، وهي مهيأة لوجود الحياة بصفة عامة، ولوجود الإنسان ـ وهو أرقى نماذج الحياة ـ بصفة خاصة، فالله سبحانه وتعالى أوجد هذه القوى لتكون عوناً للإنسان في حياته ومعيشته، ومن ثم فإن عليه أن يتعاون ويتعايش ويتفاعل معها ويكسب ودها، وإذا كانت هذه القوى تؤذيه في بعض الأحيان فإنما تفعل ذلك لأنه لم يتدبرها، ولم يتبين خفايا وخبايا النظام الذي يسيرها، ولذلك

فإن خالق هذا الكون لا يدع الإنسان بلا رعاية مباشرة وعناية دائمة مستمرة، فإرادته المباشرة متصلة بالكون كله، ومتصلة بكل فرد من موجوداته في الوقت نفسه.

وكما وضع الخالق ـ جلت قدرته ـ قوانين موحدة منسقة لتحقيق الانسجام الدقيق في هذا الكون الشاسع وفي موجوداته، فإنه وضع قوانين دقيقة تنظم العلاقة بين الكون والإنسان، وبين الإنسان والجماعة، وبين الجماعات المختلفة، وبين النزعات المادية والروحية في أعماق الإنسان ذاته، والتوازن في جميع هذه القوانين ظاهرة ملحوظة وملموسة، فليس هناك إطلاق للجسد على حساب الروح أو العكس، أو تفضيل للجماعة على الفرد أو العكس، فكل هذه الظواهر البشرية يحكمها قانون واحد وهدف واحد، وهو أن ينطلق نشاط الفرد ونشاط الجماعة، وأن تعمل الأجيال لبناء الحياة وإنمائها وعمارة الأرض وإحيائها.

كل ذلك جعل من غير الممكن أن ينعزل هذا الدين عن المجتمع، وجعل من غير الممكن أن يكون معتنقوه مسلمين بحق إذا لم يحكِّموه فيما شجر بينهم، وإذا لم يطبقوه في نظامهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، لأن الصفة الإسلامية لمجتمعهم لن تكتمل إذا اقتصر على الشعائر والعبادات ولم تنفذ فيه أحكام الإسلام وشرائعه.

يبرر هذا ويفسره ويؤكده حقيقة أن هذا الدين كل لا يتجزأ ... يتولى تنظيم حياة الإنسان بمختلف مظاهرها ومناشطها منطلقاً من

الفكرة الكلية المتكاملة عن الكون والحياة والإنسان، التي يرد الإنسان إليها كافة التفصيلات في عقيدته وتشريعاته وعباداته ومعاملاته، فالعقيدة الإسلامية لا يمكن فصلها أو عزلها عن واقع الحياة العملية في أي حقل من حقولها، ورد الحكم إلى الإسلام وقيام نظمه وقوانينه على شريعة الإسلام مسألة لا يمكن فصلها أو عزلها عن العقيدة لأنها جزء منها، وهكذا فإن محاولة الفرد المسلم تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإقامتها على هذه الأسس تصبح في واقع الأمر محاولة لتحقيق عقيدته الدينية، وليست عنصراً منفصلاً عن ذات العقيدة.

ليس هناك إذن من سبيل إلى تنحية الإسلام عن المجتمع، وإذا ذهب أقوام آخرون مذهباً يدعو إلى تنحية الدين عن حياتهم العامة واقتصاره على تهذيب الضمير وتطهير الوجدان فحسب، وذلك لظروف دينية وسياسية واجتماعية خاصة بهم، فإن المسلمين ليسوا مجبرين أو مضطرين إلى مجاراتهم في هذا الطريق بأن يعزلوا الدين عن الدنيا أو يفصلوا الدنيا عن الدين.

يؤكد هذه الحقيقة ويدعمها أن الإسلام ـ وقد أخذ في الاعتبار التطور التاريخي، وما يترتب عليه من تطورات اجتماعية واقتصادية وفكرية ـ وضع المبادئ العامة والقواعد الشاملة ولم يطرح تفصيلات جزئية مقيدة إلاّ في المسائل التي لا تتغير حكمتها، والتي تؤدي أغراضها كاملة في كل بيئة، وترك التطبيقات لتطور الأزمان وبروز

الحاجات وفي إطار وحدود تلك المبادئ العامة والقواعد الشاملة، وبهذه المرونة استطاع أن يكفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مر الأزمان والعصور.

إن هذا يعني من حيث المبدأ، أن مصدر القوة في الإسلام لا يقتصر على كونه مجرد دين فحسب، بمعنى أنه ينظم العلاقة بين العبد وربه، أو على كونه مجرد تنظيم اقتصادي أو اجتماعي فحسب، بمعنى أنه ينظم العلاقة بين الأفراد في المجتمع الواحد، أو على كونه مجرد تنظيم سياسي فحسب، بمعنى أنه ينظم العلاقة بين الفرد والدولة، بل ينبع من حقيقة أنه منظومة متكاملة تتضمن فيما تتضمنه تنظيماً دولياً حضارياً قادراً على وضع أسس وقواعد لتنظيم المجتمع الدولي، وعلى تحقيق العدالة والحرية والمساواة للبشرية بأسرها، وتجنيبها الكثير من المخاطر والمآسي والأهوال التي لم تفلح التجارب والنظريات والتنظيمات الدولية السائدة في معالجتها ولم تتمكن من تفاديها.

أما من حيث التطبيق، فإن القضية يمكن حصرها في التساؤلات الآتية : ماهي الكيفية التي يمكن للعقيدة الإسلامية والمبادئ التي تتضمنها والنظم والشرائع المنبثقة عنها أن تلبى بها حاجات المجتمعات المعاصرة؟ ما هي الكيفية التي يمكن بها تطبيق الإسلام كنظام متكامل، عقيدة ومنهجاً للسلوك في الحياة، وأساساً ومرتكزاً للنظام السياسي والاقتصادي وللتكافل والترابط الاجتماعي، ومنبعاً

ومنطلقاً للتعامل الخارجي وللعلاقات بين الدول؟ ثم، ما هي العوامل التي تتوقف عليها إمكانية تحقيق تكامل المنظومة الإسلامية بالشكل الذي استطاعت أن تحققه منذ بدء الدعوة وإلى العصر الذي بلغت فيه الدولة الإسلامية أوج قوتها وذروة نفوذها وقمة منعتها، وبخاصة فيما يتعلق بإحياء منظورها للعلاقات الدولية؟ ما هي خصائص العلاقات الدولية المستقبلية ـ أو إن شئت فقل ـ خصائص ما يسمى بالنظام الدولي الجديد؟ وهل تجعل تلك الخصائص النظام الدولي مهيأ لتقبل الإسلام كقوة دولية مؤثرة ويعتد بها؟ ما هي العناصر التي تساعد الإسلام وتهيئه للقيام بمثل هذا الدور في العلاقات الدولية (الإيجابيات)، وما هي العناصر التي تحول دون إمكانية قيامه بهذا الدور (السلبيات)؟

تكامل المنظومة الإسلامية :

سبقت الإشارة إلى أن مصدر القوة في النظام الإسلامي يتأسس على أربعة أبعاد متكاملة، تتكون منها المنظومة الإسلامية هي:

البعد الخاص بتنظيم العلاقة بين الفرد وخالقه، ويرتكز على التعامل مع الإسلام كسلوك فردي، أي كعقيدة ودين فحسب.

البعد الخاص بتنظيم العلاقة بين الفرد وغيره من الأفراد، ويرتكز على التعامل مع الإسلام كنظام للقيم، أو كمفهوم حضاري يؤطّر ويؤصّل التصور العام للوجود وللحياة وللعلاقات الإجتماعية.

البعد الخاص بتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة، ويرتكز على التعامل مع الإسلام كنظام سياسي يحكم أسس وقواعد تلك العلاقة.

البعد الخاص بتنظيم العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول والمجتمعات، ويرتكز على التعامل مع الإسلام كنظام دولي أو كدعوة عالمية.

الأمر الجدير بالملاحظة والاعتبار هو أنه منذ بدء الدعوة الإسلامية وظهور الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة (العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين) ثم في العصر الأموي وإلى نهاية العصر العباسي الأول، كانت هذه الأبعاد أو الدوائر الأربع متطابقة تمام التطابق ومتشابكة كل التشابك بشكل كان من الصعب فيه فصل أو تمييز واحدة منها عن الأخرى، بل لعلها كانت بمثابة الأواني المستطرقة ـ إذا جاز التعبير ـ حيث يقود كل بعد أو دائرة منها إلى البعد أو الدائرة الأخرى ويؤدي إليها.

ولكن مع بداية وهن الدولة الإسلامية وضعفها وانفصام العروة الوثقى التي كانت تقوم عليها بدأ التصدع يتسرب إلى تلك الأبعاد، وأخذ التفكك يمزق تلاحم تلك الدوائر وتكاملها، إلى أن بلغ بها الأمر إلى حد الانفصال والتنافر في عصرنا الحاضر الذي أضحت التطبيقات الإسلامية فيه تتراوح بين مجتمعات تقتصر ممارسة الإسلام فيها على جانب السلوك الفردي، أي باعتباره ديناً وعقيدة شخصية فحسب، ومجتمعات لا يتعدى تطبيق الإسلام فيها

عن كونه مجرد نظام للقيم ، أي باعتباره مفهوماً حضارياً تراثياً يمارس تأثيراً على العلاقات بين الأفراد في المجتمع، ومجتمعات تحكِّمُ الشريعة الإسلامية في بعض الجوانب القضائية والاجتماعية فحسب، ومجتمعات يشكل الإسلام فيها الإطار الشامل والمرتكز الأساس الذي تقوم عليه الدولة وتخضع له جوانب الحياة فيها، سواء أكانت اجتماعية أم اقتصادية أم سياسية أم ثقافية، أما الإسلام كنظام دولي بالشكل الذي كان عليه في القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي فلم يُعدّ له وجود في الوقت الحاضر.

ما الذي حدث إذن حتى وصلت الأمور إلى هذا الحد؟

بعد أن دار الزمان دورته، وآلت الدولة الإسلامية إلى التفكك والتشرذم والتفتت، وحلت حضارة حديثة محل الحضارة الاسلامية باسطة نفوذها وسيطرتها وتفوقها، وفارضة قواعدها وأسسها وفلسفتها وعلومها وآدابها وثقافتها وتنظيماتها الدولية على المجتمع الدولي والعلاقات الدولية، تعرضت المنظومة الإسلامية المتكاملة إلى هزة عنيفة تضررت منها بعض جوانب وأبعاد تلك المنظومة، وكان أبرز الجوانب المتضررة هو الجانب الخاص بمنظورها للعلاقات الدولية وللتعامل الخارجي، وذلك بفعل فرضية ـ من بين أسباب كثيرة أخرى ـ مفادها أن النظام الدولي في أي مرحلة من مراحل التاريخ هو انعكاس أو نتاج للحضارة السائدة أو المتسيّدة، وعليه فإذا كانت الحضارة السائدة في عصرنا الحالي هي الحضارة الغربية

فإنه يعني من ثم أن يكون النظام الدولي السائد بقواعده ومؤسساته وقيمه ومعاييره وقوانينه غربياً صميماً، ومن ثم فمن الصعوبة القول بإمكان تشييد نظام دولي مخالف في أصوله ومنطلقاته الفكرية للحضارة المتسيّدة، رأينا ذلك واضحاً في عصر سيادة الحضارة الإسلامية، ورأيناه جلياً في عصر سيادة الحضارة الرومانية، ونراه الآن بنفس الوضوح والجلاء في عصر سيادة الحضارة الغربية، ولا يغَيِّر من هذه الحقيقة شيئاً كون المجتمع الدولي المعاصر لم يُعدّ بالتحديد أوربياً بالشكل الذي كان عليه الحال في بداية عصر النهضة وظهور الدولة القومية الحديثة، كما لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً كون الدول غير الأوروبية تمثل اليوم الغالبية العظمى في المجتمع الدولي، وكون العضوية في منظمة الأمم المتحدة تكاد تشمل المعمورة بأسرها، هذا كله لا يغيِّرُ شيئاً في حقيقة أن النظام الدولي المعاصر في أساسه غربي - وبالتحديد أوروبي - المولد والنشأة، سواء في ملامحه وقسماته، أو في أصوله الفكرية ومنطلقاته الفلسفية، أو في قيمه ومعاييره، أو في قوانينه وقواعده وشروط العضوية فيه، مع كل ما يترتب على ذلك من آثار ونتائج.

ولا بد لنا من العودة قليلاً إلى الوراء لنعرف كيف كان ينظر المفكرون الأوروبيون القدماء إلى الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه المجتمع الدولي، وهنا نجد على سبيل المثال أن العالم القانوني الدولي الاسكتلندي (جيمس لوريمر) كان يعبر عن الفكر الأوروبي في هذا

الشأن حينما كتب في عام ١٨٨٣م يقول: «إن المجتمع الدولي ينقسم إلى ثلاثة أقسام : العالم المتمدن، والعالم الهمجي، والعالم المتوحش، فالعالم المتمدن (civilized) يشمل في نظره أمم أوروبا والأمريكيتين، وهو الذي يجب أن تحظى دوله باعتراف كامل كأعضاء في المجتمع الدولي، والعالم الهمجي (barbarous) يشمل الدول المستقلة في آسيا مثل تركيا وإيران وسيام والصين واليابان، وهو الذي يمكن أن تحظى دوله باعتراف جزئي، وأما العالم المتوحش (savage) فإنه يشمل ما تبقى بعد ذلك من دول وكيانات، وهو يقع خارج نطاق أو حدود المجتمع الدولي، ويمكن أن يحظى باعتراف إنساني أو طبيعي فحسب ..!!» [٣].

ويعلق الأستاذ (هادلي بول) على هذا التصنيف بقوله : «إن تصنيف لوريمر هذا يتطابق في الواقع تماماً مع تقسيم علماء الاجتماع المعاصرين للمجتمعات إلى مجتمعات حديثة (modern)، ومجتمعات تقليدية (traditional)، ومجتمعات بدائية (primitive)». [٤]

نعود إلى الهزة العنيفة التي تعرضت لها المنظومة الإسلامية بعد تفكك وانحلال الدولة الإسلامية، وبعد ظهور الحضارة الغربية لتصبح هي الحضارة السائدة أو المتسيّدة، فنقول: إن مما زاد الأمر سوءاً أن انهيار آخر الخلافات الإسلامية (الإمبراطورية العثمانية) وما أدت إليه التطورات التي أعقبت ذلك من حلول عصر الاستعمار.. تسبب في تجريد الأمة الإسلامية من كثير من مخزونها

الفقهي في مجال العلاقات الدولية، واستبداله بالكثير من المفاهيم الغربية، وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم الشؤون الخارجية لمجموعة الدول الإسلامية، التي حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الأولى وربطها بالنظام الغربي، ثم وصل الحال بعد ذلك ببعض تلك الدول الإسلامية إلى قيامها بإدراج تلك المفاهيم في إطار أنظمتها القانونية والدستورية، التي أعقبت تلك المرحلة القاتمة في تاريخ الأمة الإسلامية.

إذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين بدأوا يتعرضون في المنعطف الحاسم الذي يمرون به في تاريخهم المعاصر إلى تحديات من نوع جديد نشأت بسبب الظروف والتغيرات والتحولات التي واكبت ولا تزال تواكب بداية دخول العالم في القرن الحادي والعشرين الميلادي بمعطيات وقيم ومفاهيم جديدة، وأخيراً ما تسببت فيه أحداث ١١ سبتمبر عام ٢٠١١م من نكسات وأزمات لا يزال المسلمون يعانون من إرهاصاتها وتفاعلاتها حتى يومنا هذا .. فإن المحصلة النهائية لكل هذا هي أن استجابة المسلمين لهذه التحديات جميعها تتوقف على مدى قدرتهم على إعادة اللحمة والتكامل بين الأبعاد أو الدوائر الأربع التي تتكون منها المنظومة الإسلامية، ولما كان اهتمام هذه الدراسة منصباً على البعد أو الدائرة الرابعة فقط (وهي الخاصة بتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الدول، والمجتمعات والأمم، وترتكز على التعامل مع

الإسلام كنظام دولي)، فإن التساؤل يصبح هو : ما هي العوامل التي تتوقف عليها إمكانية إعادة الحيوية والفاعلية إلى البعد الرابع في المنظومة بمعنى قيام الإسلام بدور مؤثر وفاعل كقوة دولية؟

يتوقف تحقيق ذلك على بناء فكر سياسي إسلامي يعمل على :

أولاً ـ التوصل إلى موقف موحد في معالجة حالة التخلف (بمختلف أنواعه وأشكاله) التي يرزح المسلمون تحت وطأتها منذ أمد بعيد.

ثانياً ـ التوصل إلى منظور موضوعي للرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية وللتنظيم الدولي، وإعادة النظر في التطبيق المعاصر لهذه الرؤية سواء من الناحية النظرية، أو من الناحية العملية التطبيقية.

ثالثاً ـ التوصل إلى محدد مشترك لبعض القضايا الأساسية التي تواجه المسلمين في العصر الحديث، وفي طليعتها قضايا العلمانية والقومية والعولمة والتغريب أو العلاقة بين الإسلام والغرب.

ومع أن هذه الجوانب الثلاثة تتساوى في الأهمية، وتستوي في الأولوية، وتتماثل في الحيوية، إلا إن الوضع الطبيعي يقتضي البدء بالقضية الأكثر إلحاحاً والأشد تأثيراً والأبرز شعوراً واحساساً، وهي قضية التخلف.

المسلمون وقضية التخلف

التخلف هو العلة الكبرى التي أقضّت مضاجع المسلمين ، وكدّرت صفو عيشهم وصفاء حياتهم، وأعاقتهم عن اللحاق بركب الحضارة

والتفاعل بإيجابية مع العصر الذي يعيشون فيه، ويتعاملون مع واقعه ومتغيراته، ولئن كانت مظاهر هذا التخلف وأشكاله متعددة ومتنوعة، فإن هناك خلطاً واضحاً ولبساً شديداً بين هذه المظاهر والأشكال والألوان من جهة وبين العوامل والأسباب والدواعي التي أدت، أو تؤدي، إلى التخلف من جهة أخرى، وإذا كان الأمر كذلك فمن المسلم به أن علاج التخلف بكل مظاهره وأشكاله لا يتأتّى إلا بالتوصل إلى تحديد تلك العوامل وتعيين تلك الأسباب.

ولعل الظاهرة الملفتة للانتباه في هذا الشأن هي أن معظم الأدبيات التي تبحث في قضية التخلف تعتمد في تحديدها لأسبابه وتعيينها لعوامله على تفسيرات آحادية البعد، سواء بإرجاعها إلى عوامل داخلية نابعة من البيئة الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات الإسلامية، أو إلى العامل الخارجي المتمثل في السيطرة الغربية وما ترتب عليها من استنزاف لموارد هذه المجتمعات.

تتفرع المدرسة الفكرية التي تعيد التخلف لأسباب داخلية إلى اتجاهين : اتجاه يرى أن تخلف الأمة الإسلامية يعود في الأساس إلى تخلّيها عن شريعتها، وابتعادها عن أسس وقواعد دينها، واتجاه آخر يرى أن أسباب التخلف تعود إلى عوامل كامنة في التركيبة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

أما المدرسة الفكرية الأخرى التي ترجع ظاهرة التخلف إلى أسباب وعوامل خارجية نابعة من الظروف والأوضاع الدولية فهي

تنقسم بدورها إلى تيارين متعارضين : تيار يرى أن التخلف الذي تعيشه شعوب ما كان يسمى بالعالم الثالث يعود بصفة أساسية إلى العوامل ذاتها، التي أدت إلى تقدم الدول الغربية التي استطاعت استنزاف موارد وقدرات وطاقات هذه الشعوب، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وتيار آخر يرى أن الانعزال عن التيار الحضاري الغربي (على سبيل المثال في أثناء فترة الحكم العثماني بالنسبة للدول العربية) أدى إلى الانقطاع عن التواصل الحضاري ومن ثم إلى التخلف.

هذه الاتجاهات والتيارات والتنظيرات جميعها ـ كما سبقت الإشارة ـ اعتمدت مذهباً آحادياً في التفسير والتعليل، مما أفسح المجال من ثم لبروز مدرسة فكرية ثالثة، ترى أن التخلف لم يكن نتيجة لعوامل تاريخية أو بفعل عوامل خارجية فحسب، وإنما جاء نتيجة لتفاعل هذه العوامل جميعها، بمعنى وجود بيئة داخلية فقدت فاعليتها الحضارية، ووجود عوامل خارجية تمكنت من استغلال هذا الوضع بفرضها السيطرة على هذه الشعوب واستنزاف مواردها وإمكاناتها وقدراتها، وهو ما أطلق عليه (مالك بن نبي) «الاستعمار والقابلية للاستعمار».

ولما كان التقدم هو الوجه الآخر للتخلف، فإنه يصبح منطقياً القول: إن تحقيق هذا التقدم يكمن في معرفة أساليب القضاء على ذلك التخلف، وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى في مواجهة تيارات

متعارضة واتجاهات متناقضة وتنظيرات متنافرة، وإن كانت جميعها تبحث عن الضالة ذاتها، وتسعى نحو الهدف نفسه، ألا وهو الأسلوب الأفضل أو السبيل الأمثل لتحقيق التقدم المنشود، وعلى الرغم من تعددية تلك التيارات والاتجاهات والتنظيرات، إلا أنه يظل بالإمكان حصرها في ثلاث مدارس فكرية رئيسة :

المدرسة الأولى : هي التي تتبنى التبعية الحضارية للغرب، ومبرراتها وذرائعها في ذلك تتراوح بين الاتكاء على مفهوم الكونية (universality) أو مبدأ العولمة (Globalization)، أي الاعتماد على فكرة وحدة الحضارة الإنسانية، وبين الانطلاق من نظرية أن للتطور طريقاً واحداً له مواصفات صارمة ـ حددها الغرب ـ وليس أمام هذه المجتمعات سوى الامتثال لها إذا ما أرادت أن تخرج من النفق المظلم الذي تعيش فيه، وأن تقدم البعض وتخلف الآخرين لا يعود إلى قدرات خاصة يمتلكها المتقدمون ولا يحوزها المتخلفون، بل يعود إلى أن مسيرة البشرية نحو التقدم لم تكن خالية من الاضطراب والتعثر، وإلى جانب هذه المبررات العامة، تطرح هذه المدرسة أيضاً المقولات الآتية :

إنه ما دامت لا توجد هناك نظرية تنموية (اسلامية أو عربية) ولا أي نظرية في أي علم من العلوم الاجتماعية الأخرى، فلا بد والحالة هذه من اختيار إحدى النظريات أو النماذج القائمة التي أثبتت التجارب نجاحها، وليس هناك أفضل من النموذج الذي تقدمه

الحضارة الغربية، والذي استطاع أن يحقق للإنسان ما يصبو إليه من رخاء ورفاهية وجني لفوائد المكتسبات العلمية والتقنية الحديثة.

إن الحضارة الغربية هي المصدر الرئيس للعالم المادي والمعنوي، الذي يعيش فيه المسلمون في الحقبة المعاصرة.

إن الحضارة الغربية قد تعاني من كثير من السلبيات التي لا يخلو منها مجتمع، ولا تبرأ منها حضارة، وإذا كانت هذه السلبيات قد تفشت في بعض الأوساط في الدول الغربية، فإن تلك الأوساط تعيش على هامش المجتمع، ولا تخفي عداءها لقيم الحضارة الغربية، التي تتشخص في الديمقراطية، والسيطرة على الطبيعة، والنظام الاقتصادي الحر، والاحتكام إلى العقل، واحترام حقوق الإنسان. (٥)

ومن الجدير بالذكر أنه قبل سقوط الشيوعية كانت هذه المدرسة تنقسم إلى تيارين متعارضين : أحدهما يدعو إلى نقل أو تطبيق النموذج الغربي الليبرالي، والآخر يدعو إلى نقل وتطبيق النموذج الاشتراكي أو الماركسي.

المدرسة الثانية : وهي التي تحاول التوفيق بين التراث الإسلامي ونظريات التنمية في إطار يرى أنه الأمثل والأكثر استجابة لقضايا الواقع ومشكلاته، حيث إنه يجمع بين عنصري الموروث التاريخي والخصوصية الحضارية من ناحية، ومعطيات العلم الحديث من ناحية أخرى، وهي بذلك تحاول تجاوز أحد أوجه القصور في

المدرسة السابقة، التي تنحاز كلية للنموذج الغربي، رافضة كل ما هو متعلق بالذات بالعقيدة أو بالتراث، على أساس أنه من معوقات عملية التنمية، أو أنه لا علاقة له بهذا الموضوع، لأنه أمر غير متعلق بعلم الاقتصاد القائم على الحقائق الواقعية المعاشة.

تنقسم هذه المدرسة بدورها إلى اتجاهين فرعيين : اتجاه ينطلق من نظريات التنمية المعاصرة، ويتخذها قاعدة فكرية ومرجعاً للتنظير والحركة، ويدرك تماماً في الوقت ذاته أبعاد البيئة الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات محل الدراسة والتطوير، ومن ثم فإنه في سبيل تحقيق أفضل تطبيق ممكن للنموذج الغربي يلجأ إلى استخدام أو انتقاء مجموعة قيم فكرية أو أمثلة تاريخية أو أنظمة ومؤسسات مستمدة من الخبرة الإسلامية لتسويغ هذه النظريات أو الأفكار والقيم، وإضفاء صفة الشرعية عليها، ومن ثم فإن استخدامه للإسلام يتم في سياق تبريري تسويغي.

واتجاه آخر ينطلق من أرضية الدراسات الإسلامية ويسعى إلى إيجاد نظرية إسلامية للتنمية بصفة عامة مع التركيز على التنمية الاقتصادية، وفي سياق محاولته هذه يقع في إطار الدفاع أو التبرير أو السعي لإيجاد تشابه بين النظريات الغربية والقيم الإسلامية، حيث يسعى لإيجاد محتوى إسلامي للمفاهيم الغربية ذاتها دون أن يبحث عن المفاهيم الإسلامية الأصيلة البديلة لهذه المفاهيم، ويحاول أن يملأ المفاهيم الإسلامية بمضامين معاصرة مثل مفهومي التنمية

والزكاة، حيث نجد في الحالة الأولى محاولة لإيجاد محتوى إسلامي لمفهوم التنمية، وفي الثانية محاولة لإعطاء مفهوم الزكاة مضامين مفهوم التنمية الغربي نفسها، رغم الاختلاف الكبير والبون الشاسع بينهما في المنطلق والمضمون والغاية.

أما المدرسة الثالثة : فهي التي تدعو إلى بناء نموذج حضاري مستقل في مناهجه وأهدافه، وتتمثل اللبنة الأولى في بناء مثل هذا النموذج في بلورة منظور إسلامي بديل للتنمية والتقدم يتأسس على دواع ومبررات عديدة، يمكن حصرها في أربعة منطلقات :

- مبررات نابعة من طبيعة نظريات التنمية.
- مبررات نابعة من طبيعة مجتمعات ما كان يسمى بالعالم الثالث.
- مبررات نابعة من طبيعة البيئة العالمية المعاصرة والأطروحات الفكرية الدولية السائدة فيها.
- مبررات نابعة من طبيعة الشريعة الإسلامية. (٦)

على أنه لا بد من التنويه إلى حقيقة أن صياغة مثل هذا المنظور، ومن ثم نقله إلى حيز التطبيق، لا يُعدّ سوى لبنة أولى في بناء النموذج الحضاري المنشود، وفي هذا الإطار فإنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن بعض المدارس الفكرية في حقل التنمية الاقتصادية وأخرى في حقل التنمية السياسية لا تزال تبنى نظرياتها في هذا الشأن على

obeikandl.com

دعوى أن تحقيق التقدم في دول العالم الثالث بعامة وفي الدول العربية والإسلامية بخاصة يتوقف أو يقتصر على تحقيق القوة الاقتصادية والقوة السياسية... على اعتبار أن الأولى يمكن تحقيقها بالتبني المباشر لبرامج التنمية الاقتصادية، والثانية بتبني برامج التسلح وتقوية الأجهزة والمؤسسات في تلك الدول خلال فترة وجيزة من الزمن.

هذه النظرية القاصرة تعجز - كما يقول الدكتور محمد جابر الأنصاري - عن «إدراك الأهمية البالغة لتأسيس وبناء القاعدة الحضارية الشاملة، وتحقيق الحد الأدنى من النهوض والتقدم الحضاري والعلمي والتقني والمجتمعي الإنتاجي والفكري القيمي قبل البحث في البرامج والآليات المباشرة للاقتصاد والسياسة بمعزل عن القاعدة الحضارية والقاعدة المجتمعية اللازمة للانطلاق، حيث إن دروس التاريخ تؤكد أن امتلاك القوى الحضارية الإنتاجية الشاملة هو العامل الحاسم في معارك السياسة والاقتصاد والحرب».[٧]

تحقيق التقدم المنشود إذن ليس أمراً سهلاً، ولا هو مسألة هيّنة، ومن المؤكد أنه لا يوجد من يستطيع أن يدعي امتلاك وصفة سحرية لتحقيقه، أو توليفة إعجازية لإنجازه، لأنه يجب أن يكون واضحاً أن أي برنامج أو أي نظرية لا تضع الأمة في نقطة الانطلاق الصحيحة والسليمة لمعركة الحضارة، بمعنى أنه لا يصحبها مشروع حضاري مرتبط بتلك النظرية أو بذلك البرنامج، فإنه لن يجدي فتيلاً أو

يحقق هدفاً أو نفعاً مهما رفع من شعارات أو وضع من مقولات أو طرح من آراء وأفكار.

ومن جانب آخر، لا بد من التنويه أيضاً إلى أن الحضارة ـ أي حضارة ـ لا يمكن أن تعيش في عزلة أوتنطلق من فراغ، وبخاصة في هذه المرحلة التي دخل المجتمع الدولي فيها إلى قرن جديد، أبسط ما يمكن أن يوصف به هو أنه قرن التفاعل والتكامل.. أن تعيش حضارة في عزلة هو أمر غير ممكن، وإن بدا في بعض الأحيان مرغوباً فيه، وأن تنطلق حضارة من فراغ هو أمر غير معقول أو مقبول، وإن بدا في بعض الأحوال قابلاً للتحقيق، والنموذج الحضاري الإسلامي المنشود لا يمكن أن يعيش في عزلة أو ينطلق من فراغ، بل لابد لبناء أركانه وتشييد أسسه وقواعده من فتح الأبواب لاستقبال المفيد والجيد والنافع من المكتسبات العلمية والتقنية والفكرية التي حققها الغير، وذلك شريطة عدم تجاوز الخطوط الحمراء، التي تفصل بين ما هو أصيل وسمين ومفيد، وما هو غث وفاسد وضار.

obeikandl.com

نحو منظور موضوعي للرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية والتنظيم الدولي

حينما قامت الدولة الإسلامية الأولى كانت تحيط بها القبائل والجماعات المختلفة والأمم الكثيرة، وقد قامت بينها وبين تلك الأمم والجماعات علاقات تطلبت وضع أصول وقواعد لتحديد مناهج سلوك كل دولة وجماعة إزاء الأخرى تمثَّلت، على سبيل المثال، في صلح الحديبية، وفي الوثيقة المعروفة باسم دستور المدينة، وفي مراسلات الرسول عليه الصلاة والسلام للنجاشي وهرقل وعظيم القبط وكسرى، وبعد ذلك في أنماط العلاقات مع الدول الأجنبية في العصور التي تلت عصر النبوة، وقد ترتب على هذا كله بداية ظهور معالم نظرية شاملة أو منظور محدد حَكَمَ العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، تضمن فيما تضمنه استحداثاً لنظم تعد في جوهرها من صلب القانون الدولي، وهي التي عبَّر عنها فقهاء المسلمين باستفاضة تحت مسمى (السِّيَر)، وتقنيناً لقواعد وأسس غرسها الإسلام، وطبقها المسلمون بدقة متناهية، وذلك بهدف تنظيم العلاقات الدولية والتعامل الخارجي.

obeikandl.com

بنى الفقهاء المسلمون الأوائل تلك القواعد والأسس والنظم على فكرة وجود أمة إسلامية واحدة، تعيش فيما يعرف بـ (دار الإسلام)، وتسعى إلى نشر رسالة الإسلام في الأقاليم، التي تخرج عن دار الإسلام والمعروفة بـ (دار الحرب).

ومع نمو دور الأمة وتطورها خلال الخلافات الإسلامية المتعاقبة، وتبلور مفهوم الحكم ونظام الدولة الإسلامية دعت الحاجة إلى ضرورة تنظيم شؤون علاقاتها بالدول غير الإسلامية المجاورة لها، الأمر الذي أبرز دور المعاهدات والمواثيق، وهو ما جرى تعريفه لا حقاً بـ (دار العهد) أو (دار الصلح).

نقطة الانطلاق في فهم النظرية الشاملة أو المنظور المحدد الذي حكم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في عصورها الذهبية هي حقيقة: إن الإسلام ـ كما سبقت الإشارة ـ لا يقتصر على كونه مجرد دين أو تنظيم اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي فحسب، وإنما يستند إلى حقيقة أنه منظومة متكاملة، تتضمن فيما تتضمنه تنظيماً دولياً قادراً بما يملكه من نظام متكامل للقيم على تحقيق العدالة والحرية والمساواة للبشرية بأسرها.

إن عودة متأنية ومتفحصة إلى التراث الإسلامي توضح هذه الحقيقة، التي تعد أساساً راسخاً ومتيناً من أسس النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية والتعامل الخارجي، فمن المعروف أنه منذ بداية الدعوة الإسلامية كان مبدأ الاتصال هو المحور الرئيس الذي ارتكزت

عليه السياسة الخارجية الإسلامية، ولقد قام هذا المبدأ على تخيير الطرف الآخر إما بقبول الدعوة، أو دفع الجزية، أو القتال، بل إن القتال في تلك اللحظة دون تمكين الطرف الآخر من تقويم الموقف بقبول الدعوة أو دفع الجزية يصير قتالاً غير مشروع، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج خطيرة استقرت في تقاليد الممارسة الإسلامية، منها عدم أخذ العدو على غِرّة، ومنها حق العدو إذا هوجم على غِرَّة من اعتبار جميع نتائج الهجوم غير مشروعة.

مبدأ التخيير هذا كمحور للعملية الاتصالية كان الهدف منه إذن هو ألاّ يؤخذ العدو على غِرَّة، وحتى في حالة إصرار العدو على القتال فإننا نجد أن الإسلام يفرض قواعد واضحة ومحددة للتعامل، انظر، على سبيل المثال، إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين أرسله قائداً مع طائفة من المؤمنين لفتح اليمن : «لا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً، ثم أروهم ذلك، وقولوا لهم هل إلى خير من هذا سبيل، فلأن يهدي الله على يديك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت»، ومعنى ذلك أن القائد المسلم لا يجوز له بأي حال من الأحوال أن يكون البادئ بالقتال، وعليه أن يترك الطرف الآخر يوجه الضربة الأولى.

وهذا يقودنا من ثم إلى أخلاقيات القتال في المنظور الإسلامي، والتراث عامر بالشواهد، وحافل بالأدلة، ومليء بالحقائق التي تبرز ذلك وتؤكد عليه، فقد كان الرسول ﷺ يغضب أشد الغضب

إذا بلغه أن جنده قتلوا صبياناً أو نساءً أو شيوخاً، ولقد بلغه قتل بعض الأطفال فوقف يقول لجنده : «ما بال أقوام تجاوز بهم القتل حتى قتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية»، وهناك أيضاً وصية خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى يزيد بن أبي سفيان بعد ما أَمَّرَه على الجيوش التي بعث بها إلى الشام والتي قال له فيها: «وإني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا نخلاً، ولا تحرقنَّها، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بقرة إلا لمأكلة، ولا تجبن، ولا تغلل».[٨]

أكثر من ذلك، تظل هذه الأخلاقيات سائدة وملزمة للمسلم حتى لو تجاوزها الطرف الآخر وخرج عليها .. بعبارة أخرى لا تستند قواعد السلوك على ما يسمى المعاملة بالمثل، بل إن هناك قواعد وأخلاقيات تقَيِّدُ المسلم أياً كان موقف الطرف الآخر[٩]، ولقد جاء موقف القائد المسلم صلاح الدين الأيوبي بعد ذلك بسنوات ليؤكد هذا الجانب عندما وقع في يده عدد كبير من الأسرى ولم يكن يملك إطعامهم فلم يتردد في إخلاء سبيلهم رغم أنه كان يعلم احتمال أن ينقلبوا عليه بعد إطلاق سراحهم ويقاتلوه، وهو ما حدث بالفعل، والفرق شاسع والمفارقة كبيرة بين هذا العمل وما فعله قائد الفرنجة الإنجليزي عندما استسلم له جماعة من المسلمين بشرط ألا يقتلهم فقبل الشرط ثم قتلهم

جميعاً، وهنا يشير المؤرخ الفرنسي جوستاف لوبون إلى هذه المفارقة حين يقول : (كان أول ما بدأ به ريتشارد أنه قتل أمام معسكر المسلمين ثلاثة آلاف أسير مسلم سلموا أنفسهم إليه بعد أن أعطاهم عهداً بحقن دمائهم، ثم أطلق لنفسه العنان باقتراف هذا القتل والسلب، وليس من السهل أن يتمثل المرء درجة تأثير هذه الكبائر في صلاح الدين النبيل الذي رحم نصارى القدس فلم يمسهم بأذى، والذي أمَدَّ فيليب وقلب الأسد بالمرطبات والأزواد في أثناء مرضهما، فقد أبصر الهوة السحيقة بين تفكير الرجل المتمدين وعواطفه وتفكير الرجل المتوحش ونزواته).[١٠]

واقع الأمر أن المحور الحقيقي لجميع هذه المبادئ هو ما يتميز به الإسلام من اشتماله على نظام متكامل للقيم، وهو الأمر الذي تفتقده كثير من الشرائع والتقاليد الأخرى التي تأبى في حالة القتال إلا الخروج على جميع قيم التعامل، فالحضارة الرومانية، على سبيل المثال، كانت تعد أن من يسمى عدواً لا بد أن يحل دمه حتى ولو لم يكن يحمل سلاحاً أو يقاتل، وذلك لمجرد تواجده في الأراضي الرومانية، كذلك عرفت الدويلات الأوروبية في العصور الوسطى نفس الظاهرة، بل ومارست صنوفاً عديدة من انتهاك أخلاقيات القتال لدرجة دفعت أحد كبار مفكريها ومنظّريها القانونيين وهو (جروسيوس)، ليصيح قائلاً : (حتى الحيوانات تعرف قواعد وأخلاقيات قتالها، فهل البشر أقل من مستوى البهائم ..؟!!).[١١]

والأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يتعداه إلى أبعاد وجوانب أخرى لا تقل أهمية، فمن المعروف أن جميع النماذج التي عرفتها الإنسانية حتى اليوم تجعل منطلقها التمييز بين جوهر التعامل الداخلي وطبيعة التعامل الخارجي، فالتقاليد الحديثة، على سبيل المثال، تقوم على أساس أن السياسة الداخلية يجب أن تنبع من مفاهيم الحرص على المواطن وتأمين حريته وحقوقه الإنسانية وكرامته، ولكن السياسة الخارجية، في منظورها لا تستند إلا على محور واحد هو محور المصالح، ولا تتحدث سوى لغة واحدة هي لغة القوة، فمن حق الدولة في تعاملها الخارجي أن تتغافل وتتعامى عن جميع القيم التقليدية التي تحرص على التمسك بها وتحافظ على بقائها في تعاملها الداخلي .. أي أن من حقها أن تكذب، وأن تخدع، وأن تعتدي، وأن تنتهك حقوق الإنسان ما دام أن ذلك يخدم المصلحة القومية لها، في حين أن الحضارة الإسلامية ترفض ذلك بشدة، وتجعل القيم واحدة في التعامل مع الإنسان أياً كان، مسلماً أم غير مسلم، بالشكل الذي ينسجم مع تعاليمها ويتفق مع أخلاقياتها، وتأبى إلا أن تخضع قواعد التعامل الخارجي للأسس والقواعد نفسها التي يقوم عليها التعامل الداخلي، ومحور ذلك وأساسه هو نظام إسلامي متكامل للقيم يستند على مبادئ الكرامة والحرية واحترام حقوق الإنسان والمساواة والعدالة.

توصيات وتوجيهات وأوامر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، كما سبق القول، كانت إذن صريحة وواضحة، فلا موضع

لاعتداء على شيخ مسن أو امرأة أو طفل، ولا مكان لتخريب متعمد في أثناء القتال، كما قدمت الحروب الصليبية نماذج أخرى أذهلت العالم الغربي إزاء تلك المبادئ التي تعبر في الواقع عن حقيقة أساسية : قيم السلوك لا يجوز أن تتعدد .. إنها مطلقة.

هذا ما كان من شأن النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية وللتعامل الخارجي في عصورها الذهبية، ولكن كان من الواضح أن منطق التاريخ وتفاعلات الأحداث العالمية، وما حَلَّ بالعالم الإسلامي من كوارث ومحن، وما أصاب الدولة الإسلامية من تفكك وتصدع .. كل ذلك كان لا بد أن يؤدي إلى اضمحلال تلك النظرية وانعدام تأثيرها على السياسات الخارجية للدول الإسلامية، فلقد توالت العصور والأزمنة حتى آلت الأمة بعد انهيار آخر الخلافات الإسلامية (الامبراطورية العثمانية) إلى عصر الاستعمار الغربي الذي جرَّدها، كما سبقت الإشارة، من كثير من مخزونها الفقهي في مجال العلاقات الدولية، وأبدله بالكثير من المفاهيم الغربية، وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم الشؤون الخارجية لمجموعة الدول الإسلامية التي حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الأولى وتم ربطها بالأنظمة الدولية الحديثة، ثم وصل الحال بعد ذلك ببعض تلك الدول الإسلامية إلى قيامها بإدراج تلك المفاهيم في إطار أنظمتها القانونية والدستورية التي وضعت في غضون تلك الفترة القاتمة من تاريخ الأمة الإسلامية.

المعضلة في هذا الأمر هي أنه في ظل نشأة نظام متكامل للقانون الدولي الحديث، ودخول جميع الدول ذات السيادة أعضاء في المنظمات الدولية ذات المعايير القانونية الغربية، وفي إطار نمو دور هذه التنظيمات الدولية وتأثيرها على علاقات الدول بعضها ببعض .. بدأ العالم الإسلامي يشكو من خلل في انسجام بعض تلك التنظيمات وما يصدر عنها من مواثيق وإعلانات وأنظمة أساسية ودساتير، مع تعاليم الدين وتقاليد المجتمع الإسلامي الأصيلة، الأمر الذي أوقع الفكر السياسي الإسلامي في مأزق حرج.[١٢]

فمن جانب تعيش معظم الكيانات السياسية في العالم الإسلامي عملياً وواقعياً مرحلة تخلف ملحوظ سواء على الصعيد العلمي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفكري، مما يجعلها مجتمعةً غير مؤهلة وغير قادرة على المشاركة بفاعلية في التطورات الدولية الراهنة بشكل ينسجم مع حقيقة قدراتها البشرية وحجم إمكاناتها الاقتصادية وواقع مزاياها الإستراتيجية .. بيد أنها من جانب آخر وعلى الرغم من معاناتها هذه، مؤهلة ـ تأسيساً على قيم الإسلام ومبادئه العالمية، واستناداً إلى مخزون فقهي وفكري ثري وحيوي ـ للإسهام بقوة في تحقيق ما تنشده البشرية من عدالة ومساواة وكرامة وحرية، وتجنيبها الكثير من المخاطر والمآسي والأهوال التي لم تتمكن التجارب والنظريات والتنظيمات الدولية السابقة أو القائمة من تفاديها.

هناك أيضاً وجه آخر للمأزق الذي بات الفكر السياسي الإسلامي يعاني منه، فلقد وجد المفكرون المسلمون من فقهاء وعلماء سياسة وعلماء علاقات دولية أنفسهم أمام تحدٍ جديد : فهم بحكم انتمائهم الديني متأثرون بالموروث الإسلامي المتمثل في عناصر النظرية الإسلامية التقليدية للعلاقات الدولية، ولكنهم في الوقت ذاته وبحكم معايشتهم للأوضاع المعاصرة في العالم متأثرون أيضاً بالواقع الدولي الذي يواكبونه، والذي يرون أمام أعينهم أنه يسير بقوة في اتجاه مناقض للمصالح العليا للعالم الإسلامي، وبشكل مغاير تماماً للواقع الذي كان سائداً خلال حقبة العصر الذهبي، الذي تبلورت فيه النظرية الإسلامية التقليدية للعلاقات الدولية.

هذا المأزق الذي وجد المفكرون السياسيون أنفسهم في مواجهته هو الذي أدى إلى الاستقطاب المعاصر والحاد للفكر السياسي الإسلامي، بين تيارٍ يدعو للتمسك بالموروث الإسلامي دون الاهتمام أو الأخذ في الاعتبار بالواقع الذي آلت إليه توازنات القوى الدولية، وتيار آخر يدعو إلى التخلي عن ذلك الموروث الإسلامي، خاصة وأنه ليس من القضايا التي ورد بشأنها نص صريح وواضح من القرآن أو السنة، ومن ثم فهو يدعو إلى الأخذ بالاعتبار توازنات القوى الدولية وحدها في تصوره للعلاقات الدولية.

على أنه يبدو واضحاً أن الساحة الفكرية الإسلامية خلت تماماً، أو كادت أن تخلو، من وجود تيار وسطي يمثل الخيار الأصعب والأدق،

الذي يتمثل في الدعوة إلى إعادة بناء الموروث الإسلامي في هذا الشأن، بشكل ينسجم ويتلاءم مع ما آلت إليه توازنات القوى الدولية المعاصرة.

هناك وسيلتان للخروج من هذا المأزق في جانبيه الأول والثاني، وتتمثلان في :

أولاً ـ إعادة النظر في عناصر النظرية الإسلامية التقليدية للعلاقات الدولية (دار الإسلام ودار الحرب)، والسعي نحو طرح نظرية جديدة بشكل ينسجم ويتوافق مع الموروث الإسلامي من جهة، ومع مستجدات العصر والأوضاع الدولية المعاصرة من جهة أخرى، ولا شك في أن تطبيق هذه الوسيلة يحتاج إلى جهود جبارة، ويتطلب القدرة على الجمع بين التعمق في الدراسات الإسلامية والإحاطة والإلمام بدقائق النظام الدولي المعاصر وأدوات البحث الحديثة المستعملة في دراسته وتحليله، ولكن لا شك كذلك في أن نظرية العلاقات الدولية في الإسلام في حاجة إلى إصلاح عميق، وفي حاجة إلى مفكر يملك الشجاعة والجرأة ليدرس هذه النظرية بروح عصرية حديثة، تأخذ في الحسبان المتغيرات الجديدة، التي طرأت على العالم وموقف الإسلام منها، خاصة في ضوء حقيقة أن معظم الدراسات الخاصة بنظرية الإسلام في العلاقات الدولية ـ مع استثناءات طفيفة ـ تتميز بالجمود والتشبث بنظرية (دار الحرب ودار الإسلام) بالأسلوب أو المفهوم التقليدي القديم

نفسه، الذي طُرِحَت به تلك النظرية في مرحلة تاريخية ربما كانت مناسبة ومتفقة مع التطور التاريخي للعلاقات الدولية الإسلامية في وقتها، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة أنها تتفق وتتناسب مع الظروف الدولية التي عاصرها الإسلام بعد طرح تلك النظرية بقرون عدة.

لم يتمكن المفكرون وعلماء العلاقات الدولية المسلمون من تحقيق هذا الهدف حتى الآن، ولكن هذه الدراسة توصلت إلى فرضية مؤداها: أننا إذا أردنا أن نضع النظرية الإسلامية التقليدية للعلاقات الدولية في قالب حديث باستعمال المصطلحات الحديثة في علم العلاقات الدولية، وذلك بهدف تقريب الفهم إلى الأذهان، فإنه بالإمكان القول: إن هناك ثلاث مراحل مرت بها تلك النظرية :

المرحلة الأولى : هي التي تمثل الأصل في التصور الإسلامي التقليدي للعلاقات الدولية، حيث نجد أنه ينطبق عليها ما يمكن أن نسميه في المصطلحات الحديثة بالنظام آحادي القطبية (unipolar)، ذلك أن حقيقة الإسلام من حيث هو ديانة ودعوة عالمية موجهة للبشرية جمعاء، جاء ليؤكد هذا التصور، وخاصة خلال الفترة الذهبية للفتوحات الإسلامية.

المرحلة الثانية : جاءت بعد توقف الفتوحات الإسلامية، وبداية انحسار الدولة الإسلامية، حيث تحول النظام الإسلامي إلى ما يمكن أن نسميه بنظام ثنائي القطبية (Bipolar)، وذلك أنه بسبب هذا الوضع المستجد على الدولة الإسلامية انشطر الكون لدى الفقيه المسلم إلى عالمين : (دار الإسلام) و (دار الحرب)،

وانطلاقاً من هذا التقسيم اعتبرت (دار الإسلام) بمثابة شخص العلاقات الدولية الشرعي الوحيد، غير أن ما خرج عن هذه الدار لم يكن في مقدور الفقيه المسلم نفي وجوده، وهو ما أدى من ثم إلى وجود نوع من التعامل بين كلا الدارين، وإن عَدَّ بعض الفقهاء هذا التعامل مؤقتاً.

وعلى هذا الأساس، فإن (دار الحرب) بالنسبة للفقهاء المسلمين الأوائل هي التي كانت تشمل جميع الأقاليم المتعذر تطبيق أحكام الإسلام الدينية والسياسية فيها لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية، أما (دار الإسلام) فهي التي كانت تشمل ذلك القسم من الأراضي الخاضع للحكم الإسلامي، الذي يسكنه مسلمون بالولادة وبالاعتناق وأهل الكتاب أو الذميون الذين بقوا على ديانتهم ورضوا بدفع الجزية.

وفي إطار هذا التقسيم ثنائي القطبية وفي إطار المرحلة الثانية ذاتها، ظهر تقسيم آخر تبناه الإمام الشافعي وأتباعه، وهو عبارة عن نظام ثلاثي القطبية (Tripolar)، وذلك بإضافة دار ثالثة هي (دار العهد) أو (دار الصلح).

المرحلة الثالثة : وهي التي شهدت تفتت (دار الإسلام) إلى كيانات مستقلة ذات سيادة، الأمر الذي أدى إلى تحولها إلى ما يمكن أن نسميه في المصطلحات الحديثة بنظام متعدد الأقطاب (Multipolar).

شهدت الدولة الإسلامية إذن، كما شهدت النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية في خلال تطورها التاريخي ثلاث مراحل، انتقلت فيها من نظام آحادي القطبية (unipolar) إلى نظام ثنائي القطبية (Bipolar)، ومن ثم إلى نظام متعدد القطبية (Multipolar).

النقطة الجديرة بالملاحظة في هذا الصدد هي أن العالم في الوقت الحاضر تجمعه منظمة دولية واحدة، التزم جميع أعضائها بميثاقها وقوانينها، وحكم الإسلام في هذا، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة، هو أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزم بها الدولة الإسلامية، عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد ديار غير المسلمين التي تنتمي إلى هذه المنظمة الدولية دار حرب ابتداءً، بل تعد دار عهد.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، فهذه التحولات في التطور التاريخي للدولة الإسلامية هي سنة الحياة، ونحن شهدنا ونشهد كيف أن المجتمع الدولي القديم والحديث والمعاصر انتقل في مراحل تاريخية مشابهة إلى أن وصل بعد مرحلة الثنائية القطبية والحرب الباردة إلى المرحلة الراهنة، التي تدل المؤشرات على أنها اتجهت نحو نظام آحادي القطبية، فهل بإمكاننا - إذا استطعنا تطبيق تطورات التنظيمات الدولية المعاصرة - إثارة التساؤل عما إذا كان بالإمكان استمرار بقاء النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية في مرحلة النظام متعددة

القطبية (Multipolar)، أم أن بإمكانها إذا توافرت ظروف دولية ملائمة العودة إلى النظام الذي يمثل الأصل في التصور الإسلامي التقليدي للعلاقات الدولية وهو الذي ينطبق عليه النظام آحادي القطبية unipolar؟

ثانياً ـ أما الوسيلة الثانية للخروج من المأزق الذي أشرت إليه فهي تتمثل في المبادرة إلى وضع نظام لقانون دولي إسلامي يأخذ في الاعتبار القواعد والأسس الثابتة للإسلام في منظوره للعلاقات الدولية والتعامل الخارجي، وذلك ضمن إطار النظام الدولي القانوني القائم، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن يكون هذا النظام المقترح بديلاً مناقضاً للقانون الدولي المعاصر، ولكن المقصود هو أن يشكل إضافة نوعية وثرية لهذا القانون.

السبيل الأمثل لوضع مثل هذا النظام يتم باستحضار المعايير والمبادئ والقواعد والنظم الإسلامية العريقة بعد تحديثها وتطويرها، وذلك لاستخدامها في تسيير العلاقات الدولية المعاصرة، مثل قوانين الحرب، ومعاملة الأسرى، واتفاقات السلام، والمواثيق والعهود التي تحكم أوضاع الأقليات، وحقوق الإنسان في الإسلام، والعرف الدبلوماسي، وحماية الرسل، ومبادئ التحكيم، وتنظيم العلاقات بين الدول، والتوسط لحل الخلافات، وأنظمة التعامل الاقتصادي الإسلامي (المنبثقة من فقه المعلومات)، وهذه الأمثلة هي غيض من فيض.

obeikandl.com

يشمل وضع مثل تلك المعايير والمبادئ والقواعد بطبيعة الحال الجانب الآخر المشار إليه آنفاً، الذي يتمثل في ضرورة وأهمية التوصل إلى اتفاق أو تفاهم حول إطار عام للكيفية، التي يمكن بموجبها التعامل مع المبادئ والقواعد، التي وضعها الفقهاء المسلمون إبّان العصر الذهبي للعلاقات الإسلامية الدولية، بشكل يضمن إعادة بناء ذلك الموروث، بما ينسجم مع مستجدات العصر من جهة، ويتلاءم مع الأوضاع والتوازنات الدولية المعاصرة من جهة أخرى.

إن ما يعاب على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، أن ذلك المخزون الهائل من الفقه الدولي الإسلامي لم يَلْقَ حتى اليوم ما هو جدير به من التقنين والتنسيق والمقارنة والمراجعة والإحياء، ولذلك فإن مثل هذه المبادرة هي أمر ضروري لاستمرار التوازن بين الحكومات الإسلامية المعاصرة ومجتمعاتها الداخلية التي يمارس الإسلام فيها تأثيرات جذرية على كافة المستويات وانعكاس ذلك على علاقاتها الخارجية سواء على المستوى الإقليمي أو الدولي.

ولا تأتي الدعوة إلى وضع مثل هذا القانون الدولي الإسلامي من فراغ، فمن المسلّم به أن قواعد القانون الدولي الحديث لا ترجع في قِدَمها التاريخي إلى أكثر من بضع مئات من السنين لا تتجاوز الأربعة قرون على الأكثر، أو ربما قَلَّت عن ذلك، والأهم من هذا أن كثيراً من الدراسات التاريخية المنصفة والموضوعية أثبتت بما لا يدع مجالاً

للريبة: أن العالم قبل النهضة الأوروبية وقبل ظهور القانون الدولي الحديث ـ وخلافاً لما هو شائع في بعض الدراسات ـ لم يكن قَفْراً من العلاقات الدولية الإيجابية، ولم يكن خلواً من القواعد والأعراف والنظم التي كانت تحكم التعامل الخارجي والصلات والعلاقات بين الدول، ولعل الفقه الدولي الإسلامي كان من أبرز المصادر وأهمها في هذا الشأن، بل إن بعض الكتاب يذهب إلى (أن النشأة الأولى لعلم القانون الدولي إنما جاءت على يد فقهاء المسلمين، حتى إنه يجب على كل منصف أن يقر بأن الفقه الدولي الإسلامي ما هو إلاّ أحد المصادر التاريخية للقانون الدولي الحديث، وقد نوَّه بذلك جملة من العلماء المنصفين أمثال نيس ودلزي والبارون دي تاوب). [١٣]

ولكن من المؤسف أن فقهاء القانون الدولي الحديث الأوائل قد تولّد لديهم موقف انغلاقي، كانوا ينظرون به ومنه إلى غير الدول الأوروبية، وخاصة بلاد المسلمين، بأنها ليست أو لم تكن في عداد الدول المتمدنة، فلم يهتموا بما جاءت به أحكام الشريعة الإسلامية من قضايا وقواعد لتنظيم وترتيب علاقات المسلمين بغيرهم، ولم يعترفوا بالمنهاج الذي وضعه التشريع الإسلامي على هدي من القرآن الكريم والسنة النبوية في القانون الدولي، والذي كان له تأثير ملحوظ فيما أصبح عليه القانون الدولي العام فيما بعد، وربما يكفي للتدليل على ذلك أن كتاب (السير الكبير) و (السير الصغير) لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى عام ١٨٩هـ-٨٠٤م وهو من طلائع الكتب

التي حدّدت ملامح القانون الدولي الإسلامي، هو أسبق بما يقارب ثمانية قرون من كتاب (قانون الحرب والسلام) للفقيه الهولندي جروسيوس المتوفى عام ١٦٤٥م والذي يُعدّ بمثابة رائد القانون الدولي الحديث. (١٤)

ولئن كان المقام يضيق عن التوسع في هذه القضية التاريخية فلعله من المناسب العودة إلى النقطة الأساسية في هذا المقام، للتنويه بأن فكرة القانون الدولي الإسلامي التي نحن بصددها سبق أن أشار إليها عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين منهم محمد حميد الله في كتابه (The Muslim Conduct of State)، والذي يُعَرِّفه (بالشطر من القانون والأعراف والالتزامات التعاقدية، التي تراعيها الدولة الإسلامية الواقعية أو القانونية في معاملاتها مع دول أخرى واقعية أو قانونية) (١٥)، أما الأستاذ مجيد خدّوري فيشير في كتابه (War and Peacc in the law of Islam) وهو مترجم إلى اللغة العربية بعنوان (الحرب والسلم في شرعة الإسلام) إلى أن المراد بالقانون الدولي الإسلامي هو: (جَمَاع القواعد وما جرى عليه العمل الإسلامي في علاقته بالشعوب الأخرى) (١٦)، كما يعرفه الدكتور محمد طلعت الغنيمي بأنه: (جَمَاع القواعد وما جرى عليه العمل الإسلامي التي يأمر بها الإسلام أو يقبلها في العلاقات الدولية) (١٧)، في حين أن الدكتور نجيب الأرمنازي يَعرِّفَه بأنه: (مجموع القواعد التي يتعين على المسلمين التمسك بها في معاملة غير المسلمين محاربين أو

مسالمين، سواء كانوا أشخاصاً أم كانوا دولاً، وفي دار الإسلام أم في خارجها). [١٨]

ولعل تجديد الدعوة إلى وضع كيان متكامل لقانون دولي إسلامي والاتفاق على تحديد المعايير الإسلامية الثابتة، التي يمكن الأخذ بها في بناء مثل هذا الكيان يمكن أن تشكل قاعدة لأي نظام للعلاقات الدولية، يربط مجموعة الدول الإسلامية بالنظام العالمي المتطور، ويواكب عجلة الزمن والمعطيات المتولّدة عن الأوضاع والترتيبات الدولية الجديدة، التي بدأت ملامحها تبدو في الأفق.

مثل هذه الدعوة ليست في الواقع عملاً غير مسبوق، فحينما تبيّن للدول الإسلامية في وقت من الأوقات أن الفكر الإسلامي لديه ما يقوله في مجال حقوق الإنسان، وبخاصة في ضوء أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته منظمة الأمم المتحدة وما أعقبه من إعلانات ومواثيق واتفاقيات دولية لم يأت منسجماً في جميع مواده وبنوده ومتوافقاً تمام التوافق مع ذلك الفكر .. نجدها أقدمت على تبني وإصدار وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، التي أصبحت فيما بعد مرجعاً أساسياً للدول الإسلامية في كل ما له صلة بموضوع حقوق الإنسان.

نحو محدد مشترك للقضايا الأساسية

التي تواجه المسلمين في العصر الحديث

تأثير «العلمانية» على النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية

من الملفت للنظر أن هناك انقساماً واضحاً واختلافاً بيناً بين المسلمين على بعض القضايا الأساسية التي واجهتهم إثر انهيار مؤسسة الخلافة، وتشرذم العالم الإسلامي إلى عدة دول تتفاوت في تطبيقها للشريعة الإسلامية، وفي التزامها بالدور العالمي للإسلام، وفي طليعتها قضايا العلمانية، والقومية، والعولمة، والتغريب (معادلة الإسلام والغرب)، ويمثل هذا الانقسام والاختلاف أحد العوامل التي تقف حجر عثرة أمام إمكانية قيام الإسلام بدور مؤثر وفاعل كقوة دولية، وعليه فإن قدرة المسلمين على إعادة الحيوية والفاعلية إلى البعد الدولي في المنظومة الإسلامية يتوقف على :

تطويق مشكلة العلمانية والحد من تأثيراتها السلبية على تفعيل البعد الرابع في المنظومة الإسلامية.

obeikandl.com

احتواء وتجاوز التعارض بين المفهوم القومي في التقاليد الحديثة ومفهوم الأمة في التقاليد الإسلامية.

الاتفاق على موقف موحد لماهية وطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب.

تحديد موقف الفكر السياسي الإسلامي من التغيرات والتحولات التي بدأت تطرأ على المجتمع الدولي المعاصر، تحت تأثير التطور المذهل في عالم التقنية والاتصالات وظهور مفاهيم جديدة غزت العالم، وأثارت زوابع جدلية وعواصف فكرية، مثل مفاهيم العولمة والقرية الكونية والاعتماد المتبادل ونهاية التاريخ وصراع الحضارات وما إلى ذلك.

وتأتي قضية العلمانية في مقدمة تلك القضايا خاصة على ضوء ما تمارسه من تأثيرات على تطور النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، وعلى إمكانية قدرة الإسلام على القيام بدور مؤثر وفاعل كقوة دولية.

يمكن القول بداية: إن العلمانية في مفهومها الشامل هي عبارة عن رؤية معرفية لا أخلاقية ومادية محضة، تستبعد الدين أو القيم المطلقة من جميع عمليات التعامل مع الواقع المعاش (الحياة الدنيا)، بما فيها عملية صياغة المنظومات الأخلاقية.

تعد هذه الرؤية أن العالم بأسره مكوّن أساساً من مادة واحدة، تشكل كلاً من الطبيعة والإنسان، وهي مادة قد تكون أكثر تركيباً

في الإنسان منها في الطبيعة، ولكنها تظل في نهاية الأمر مادة عامة لا أسرار فيها ولا غيبيات، مادة خاضعة لقانون طبيعي واحد، أو مجموعة من القوانين الطبيعية، التي تتسم بالوحدة النهائية، فلا يوجد قانون للإنسان وآخر للطبيعة، ويمكن للحواس والعقل ـ من خلال عمليات المحاولة والخطأ ـ التوصل إلى هذه القوانين ومعرفتها والإحاطة بها، ومن ثم توظيفها لصالح الإنسان أو الدولة أو لأي هدف يقرره من يمتلك هذه المعرفة ويعرف سبيل تطبيقها، وعلى هذا النحو تصبح المعرفة العلمانية بالضرورة منفصلة تماماً عن أي قيم أخلاقية أو مثالية أو مطلقة، بل عن أي قيم إنسانية. [١٩]

تستند النظريات العلمانية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والتربية إلى هذه الرؤية في المعرفة وتنطلق منها محاولة تحقيق ما يسمى بعملية «العلمنة»، أي تطبيق العلمانية على جميع مظاهر الحياة الإنسانية من سياسة واقتصاد واجتماع وأخلاق وتربية ..الخ.

تبدأ عمليات «العلمنة» هذه عادة في اقتحام حياة الإنسان الفرد بصورة تصاعدية، فتتم في بداية الأمر «علمنة الأخلاق»، وذلك بإشاعة الروح العملية الذرائعية (البراجماتية)، وبالإيمان بمبدأ البقاء للأصلح، وبمقولة: إن الدافع الوحيد للسلوك هو حب الذات، أي أن الفرد تصبح له قوانينه الداخلية الخاصة به، دون الارتباط بأي قيم خارجية عن إطاره الذاتي، ودون الإشارة إلى أي نقطة مرجعية نهائية أو محددة.

ثم تتم «علمنة الجنس»، وذلك بالنظر إليه كنشاط مستقل عن بقية النشاطات والأهداف الإنسانية، وبجعله منفصلاً عن الإحساس بالذنب أو الخطيئة، وعن الغرض والهدف من فكرة الزواج والإنجاب، وفي نهاية المطاف عن القيم الأخلاقية، وبهذا الشكل يصبح الجنس نشاطاً جسدياً مستقلاً تماماً له آلياته المستقلة، ولا يخضع لأي مرجعية نهائية.

ثم تتم «علمنة» الأسرة، وذلك بتفكيكها كمؤسسة اجتماعية، فبدلاً من أن تكون الأسرة وحدة متكاملة، تصبح مكونة من عدة وحدات، أي أفراد، لكل فرد حقوقه المستقلة، فالزوج له حريته (حقوق الإنسان)، والزوجة لها حريتها (حقوق المرأة)، والطفل له حريته (حقوق الطفل)، وهكذا.

ثم يأخذ نطاق «العلمنة» في الاتساع ليصل إلى الأدب، حيث يصبح مؤسسة مستقلة لها آلياتها المستقلة، دون الرجوع إلى مرجعية محددة، وهنا تبرز مفاهيم الفن للفن، والأدب للأدب، ومن هنا أيضاً ينطلق الحديث عن أدبية الأدب، وعن أهمية البنية الهندسية للعمل الأدبي، وعن لذة النص كشيء مستقل في حد ذاته.

ثم تأخذ عمليات «العلمنة» في التصاعد إلى أن تصل إلى الاقتصاد، حيث يصبح النشاط الاقتصادي كياناً مستقلاً بآلياته وأهدافه وأغراضه الدنيوية، بمعنى أن يصبح نشاطاً اقتصادياً محضاً، لا يمكن الحكم عليه بمعايير دينية أو أخلاقية أو إنسانية

خارجة عن إطارها المستقل، باعتبار أنه يكتسب شرعيته من ذاته فحسب، ومن آلياته المستقلة التي لا تحكمها أي مرجعية أخرى.

وفي نهاية المطاف يصل الأمر إلى «علمنة» السياسة، وهنا يبرز المفهوم الشائع لمصطلح «العلمانية» بمعنى فصل الدين عن الدولة فصلاً شاملاً. (٢٠)

تكشف معرفة هذه الجوانب أو الوجوه المتعددة للعلمانية مشكلة تعاني منها بعض المجتمعات الإسلامية من حيث لا ترغب، وأحياناً من حيث لا تشعر، هي تزايد معدلات «العلمنة» بشكل يدعو إلى دق ناقوس الخطر، حيث تجد هذه المجتمعات نفسها في موقف لا تحسد عليه، فهي في تصدّيها للغزو العلماني تركز أنظارها واهتمامها على الجانب السياسي فحسب، برفضها مبدأ فصل الدين عن الدولة، ولكنها تغفل في الوقت نفسه عن معرفة أو تلمس أو متابعة تسلل هذا الغزو إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية والانسانية الأخرى، والتي تشهد كثيراً من الظواهر التي قد تكون بريئة في الشكل وفي المظهر، في حين أنها في الواقع وفي المضمون ليست سوى آليات خفية «للعلمنة».

إذن، فالعلمانية بوجوهها المتعددة هي في واقع الأمر «بضاعة» مستوردة وغريبة على طبيعة المجتمعات الإسلامية، التي لا تستقيم مع عقائدها، ولا تتسق مع مسلماتها الفكرية. (٢١)

والاتجاه نحو «العلمنة» مأخوذ في الأساس من التجربة الغربية التي لعب الدين، أو بالأصح المؤسسات الدينية القائمة، دوراً سلبياً في

ترسيخه وتأصيله، لذلك فإن نقل هذا المفهوم إلى الإطار الإسلامي أو إلى الواقع الإسلامي لا يستقيم لسببين رئيسين: الأول هو أن الدين الإسلامي كان السبب الأساس في التقدم والحضارة التي أقامها المسلمون، وليس العكس كما حدث في الغرب، والثاني هو أن المسيحية يقتصر دورها على تنظيم العلاقة بين الفرد وخالقه، ولا تهتم بتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة، أو بين الدولة وغيرها من الدول والمجتمعات، ومن ثم فإذا كان إقصاء العامل الديني أو بالأدق إقصاء دور المؤسسات الدينية في الغرب عن القيام بأي دور سياسي يتفق وينسجم مع الظروف السياسية والثقافية والدينية في الغرب، فإن إقصاء الدين الإسلامي عن القيام بالدور السياسي بعامة والدولي بخاصة لا يتفق ولا يتواءم مع الظروف التاريخية والدينية والسياسية التي عاشها المسلمون.

من المعلوم أن أهم النتائج التي أدى إليها سقوط الخلافة العثمانية وإلغاؤها في عام ١٩٢٤م هو اشتراك الدول الإسلامية التي كانت خاضعة لها اشتراكاً كاملاً في الأسرة الدولية، وفقاً لمعايير ومتطلبات القانون الدولي الحديث.. كان ذلك يعني في واقع الأمر «علمنة» الجوانب الخاصة بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية في جميع الدول الإسلامية، سواء منها تلك التي «علمنت» كيانها القانوني الداخلي «علمنة» كاملة، كما هو الحال في تركيا، أو التي ما زالت تتخذ الشريعة الإسلامية أساساً لقوانينها.

من جانب آخر، أكّد الاشتراك الفاعل لتلك الدول في المؤتمرات الدولية، وفي عصبة الأمم، ثم في منظمة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة حقيقة أن «دار السلام» كيّفت نفسها للتعايش مع «دار الحرب» عن طريق «علمنة» الجوانب الخاصة بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية في كيانها الإسلامي، وأدى هذا من ثم إلى تغلغل النفوذ الغربي في الدول الإسلامية، وإلى تدهور قوة المسلمين في العالم، وإلى تفكك وتصدع «دار الإسلام»، وتحولها إلى «دور أو ديار» قومية منفصلة ومجزأة وعاجزة عن إظهار تضامن كاف لاسترداد قوتها في المحافل الدولية.

بناء على ذلك، أصبح السؤال الذي يواجه المسلمين هو : هل بالإمكان إحياء المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية والسياسة الخارجية مرة أخرى؟ بعبارة ثانية، هل بالإمكان «أسْلَمة» الجوانب الخاصة بالعلاقات الدولية والسياسة الخارجية في الدول الإسلامية المعاصرة؟.

هناك مدرسة فكرية ترى أنه «ليس من مصلحة الدول الإسلامية أن تقوم بذلك، لأن الأوضاع التي تسمح بربط الدين بالعلاقات الدولية قد تغيرت تغيراً جذرياً»، كما ترى هذه المدرسة: «أن الاتجاه نحو إدخال العنصر الديني في السياسة، سواء على الصعيد المحلي أو على الصعيد الدولي اتجاه خطر جداً، لأن الدين ـ وربما أي أيدولوجية من أي نوع كانت ـ من شأنه أن يفسد عمل النظام القانوني، الذي هو

في الأساس ثمرة العادات والتقاليد أكثر منه تجسيداً لمبادئ معنوية، ولئن كان القانون الدولي الحديث قد أصبح عالمياً خلافاً للقانون الدولي المسيحي والقانون الدولي الإسلامي في العصور الوسطى، فذلك لأن الدول الأوروبية قد تخلت عن ربط الدين بالعلاقات الخارجية منذ معاهدة صلح وستفاليا، وقبلت بتطوير المراجع العلمانية لها وفقاً للحاجات المتزايدة للأسرة الدولية».[٢٢]

وهناك مدرسة فكرية أخرى ترى أن الدين بات مهيئاً في ظل العلاقات الدولية الراهنة والمستقبلية، لأن يفرض وجوده كمحرك مؤثر وفاعل في مسيرة العلاقات بين الدول، وكعنصر رئيس من عناصر التفاعل في المجتمع الدولي ، كما ترى أن خصائص العلاقات الدولية الراهنة والمستقبلية يمكن أن توفر تربة خصبة لم يقدّر للمجتمع الدولي أن يشهد مثيلاً لها، لينوع الظاهرة الإسلامية على الصعيد الدولي بالشكل الذي يمكن أن يتيح لها في إطارها الحضاري أن تمارس دوراً إيجابياً فاعلاً في التوازنات الدولية، بل وأن تصبح قوة دولية مؤثرة ويعتد بها.[٢٣]

من جانب آخر، فإن مقولة: إن الدين بات مهيأ لأن يفرض وجوده كمحرك مؤثر وفاعل في مسيرة العلاقات الدولية، وكعنصر رئيس من عناصر التفاعل في المجتمع الدولي يؤكدها حقيقة أن ينوع الظاهرة الدينية في العالم المعاصر ليس تطوراً مفاجئاً أو حدثاً منفصلاً عن تأصيله التاريخي، فالدين في أوروبا على سبيل المثال استطاع

منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أن يخرج من قوقعته، التي فرضها عليه الفكر السياسي للثورة الفرنسية، فاليهودية استطاعت أن تنشئ الصهيونية السياسية، ومن خلالها أن تصل إلى بناء الدولة الإسرائيلية، وظلت الكاثوليكية السياسية في تقدم مستمر، وخاصة بعد معاهدة اللاثران التي أوجدت شخصاً دولياً باسم دولة الفاتيكان، التي استطاعت أن تمارس تأثيراً ملحوظاً في العالم الغربي، بل وتمكنت من التغلغل أيضاً في دول أوروبا الشرقية قبل سقوط الاتحاد السوفيتي السابق، لدرجة ذهبت فيها الكنيسة الكاثوليكية إلى حد إعطاء البابا الفضل في تحرير أوروبا الشرقية من الشيوعية، ومن ثم إسقاط النظام الشيوعي، ثم تأتي ظاهرة الاهتمام الحديث بالإسلام لتشكل حقيقة جديدة، تؤكد أن الدين أضحى بالفعل عاملاً مؤثراً في العلاقات الدولية بشكل لم يُعدّ بالإمكان الاستهانة به.

بيد أن هذه الظروف والعوامل الخارجية لن يكون في مكنتها ومقدورها أن تجني ثمارها وتؤتي أُكُلَها إلا إذا كانت الأوضاع الداخلية في العالم الإسلامي مهيأة لذلك، أو كما قال مالك بن نبي : إن الاستعمار لن يحقق نتائجه طالما كانت هناك «قابلية للاستعمار».

تأثير قضية «القومية»
على النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية

لم تكن قضية العلمانية هي التحدي الوحيد الذي واجه العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية، فلقد نتج عن زوال الدولة العثمانية نشوء مشكلات أخرى لا تقل أهمية أو خطورة، مارست تأثيرات عميقة على الأوضاع الداخلية والخارجية للأمة الإسلامية وهي قضية القومية.

لقد أدت التطورات الجذرية التي شهدها العالم الإسلامي نتيجة سقوط الخلافة العثمانية من جهة، والتهديد الأجنبي المتمثل في الغزو الاستعماري من جهة أخرى إلى بروز مفهوم الدولة القومية أو الوطنية (بمعنى وجود سلطة لها نظام أساسي أي دستور تتولى بمقتضاه حكم شعب له تاريخ وطني وتراث مشترك، وتمارس سيادتها الوطنية على إقليم معين)، وإلى تزايد الاتجاه نحو التغريب والعلمنة في العالم الإسلامي، وقد أدى هذا من ثم إلى بداية ظهور أو ولادة الدول الإسلامية الحديثة تباعاً.

ولقد طرح بروز مفهوم الدولة الوطنية وظهور الدولة الإسلامية الحديثة أمام الفكر السياسي الإسلامي مجموعة من المشكلات والتحديات منها :

أن الدولة الوطنية لها قانون أساسي (دستور) في حين أن المسلمين منذ العصور الإسلامية الأولى يعدون القرآن الكريم دستورهم، فكيف تتم إذن المواءمة بين قانون أساسي إجرائيته محدودة بحدود الدولة الوطنية، وبين الشريعة كقانون يمتد إلى جميع المجالات الداخلية ذات الطابع الإسلامي؟

أيضاً، تقوم الدولة الوطنية على أساس رابطة المواطنة كنظام قانوني وأخلاقي، وتجري الالتزامات والحقوق فيها على المواطنين داخل حدودها، ولكن المسلم يُعدّ أن الرابطة الإسلامية أوسع من رباط المواطنة المحدود بحدود الدولة الوطنية باعتبار أنه يشمل الأمة بأسرها، فكيف يمكن أن تتم المواءمة بين مفهوم الدولة الوطنية الذي يؤكد على التطابق بين الدولة والأمة ومفهوم الأمة الإسلامية، الذي يتسع ليشمل المسلمين في خارج حدود تلك الدولة؟

أكثر من ذلك، تتصرف الدولة الإسلامية الناشئة في علاقاتها مع بعضها البعض من منطلق أنها «دولة قومية»، ذات سيادة غير خاضعة لأي سلطة أخرى خارجة عن حدود إقليمها وسيادتها، فكيف يمكن أن يتسق ذلك مع المفهوم الإسلامي للعلاقات بين المسلمين الذي يتأسس على مبدأ «وحدة الأمة الإسلامية»، وعلى فكرة أن الرابطة

الدينية التي تربط المسلمين تَجُبُّ ما عداها من روابط؟

تعود الجذور التاريخية لهذه الظاهرة التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي إلى القرن الثامن الميلادي، وبالتحديد إلى الفترة التي نشأت فيها الدولة العباسية، فمنذ ذلك الحين بدأت ظاهرة «التعدد السياسي» تطل على العالم الإسلامي كمحصلة طبيعية للتوجه الجديد نحو الانفصال عن الكيان الأم، الذي بدأ بانفصال الأندلس عن دولة الخلافة، وقد انقسم المفكرون السياسيون المسلمون في مواجهتهم لمعضلة التكييف الفقهي لهذه الظاهرة إلى تيارين :

تيار يرفض مشروعية التعدد السياسي في الإسلام، من منطلق أن الإسلام لا يعترف إلا بدولة واحدة تحكمها رئاسة واحدة، ويؤكد على ضرورة استعادة النموذج المثالي للدولة الإسلامية الموحدة، الذي شهده العصر الذهبي للإسلام، وهو عصر النبوة والخلفاء الراشدين، وتعود بدايات هذا التيار إلى المفكرين السياسيين المسلمين الأوائل كالماوردي وابن حزم، في حين أن من أبرز من تبنى مقولاته في الفكر الإسلامي الحديث جمال الدين الأفغاني ومحمد رشيد رضا وحسن البنا.

أما التيار الثاني فإنه يؤكد على أنه بالرغم من أن الوحدة السياسية الإسلامية هي الوضع المثالي الذي يجب أن يتطلع إليه العالم الإسلامي، إلا أن التعدد السياسي لا يتعارض بالضرورة مع المبادئ الإسلامية، انطلاقاً من فكرة أن الإسلام لا يشترط

بالضرورة وجود دولة واحدة يدين لها كل المسلمين بالولاء السياسي، ومن حقيقة أن وجود دول إسلامية متعددة قد أصبح ظاهرة راسخة ومتأصلة في الواقع الراهن، وأنه بدلاً من السعي إلى المهمة المستحيلة الرامية إلى توحيد تلك الدول كلها في إطار دولة واحدة، فإن التركيز يجب أن يكون على إقامة القواعد، التي يمكن على أساسها تنظيم العلاقات السلمية والتعاونية بين الدول الإسلامية، وكان من أنصار هذا التيار في الفكر الإسلامي الوسيط البغدادي وابن تيمية، وأما في الفكر الإسلامي الحديث فيمثله كل من محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الحميد بن باديس.

أسفرت آراء التيار الأول ومواقفه وأطروحاته الفكرية عن توجهات محددة تركزت في التمسك بفكرة الخلافة في صورتها التاريخية التقليدية، التي كانت تتمثل في إقامة دولة كبرى موحدة تسيطر على دار الإسلام، باعتبار أن الخلافة تمثل وحدة الأمة الإسلامية والرمز الذي تتعلق به قلوب المسلمين في جميع أنحاء العالم، وباعتبار أن إلغاء الخلافة العثمانية وانهيارها حدث تاريخي جاء نتيجة هزيمة عسكرية، الأمر الذي كان يستدعي ضرورة تحقيق نصر عسكري يمحو أثر تلك الهزيمة، ويحقق وحدة المسلمين في صورة قوة عالمية كبرى، وفي انتظار حدوث هذا الهدف الأسمى فإن أعين المفكرين والسياسة والشعوب يجب أن تظل مشدودة ومتعلقة بهذه الصورة التاريخية المثالية.

غير أن الواقع السياسي والاقتصادي الذي كان يعيشه العالم الإسلامي في تلك المرحلة الحرجة من تاريخه، بالإضافة إلى الظروف والتوازنات الدولية التي سادت بعد الحرب العالمية الأولى وقف حجر عثرة في سبيل تحقيق تلك الآمال والطموحات، حيث باءت جميع محاولات إحياء مؤسسة الخلافة بالفشل الذريع.

وكان السبب في ذلك هو أن جميع من تمسكوا بفكرة الخلافة وتبنوا الوسائل والسبل المختلفة لتحقيقها كانوا يصرون على استعادتها في تلك الصورة التاريخية المثالية وحدها، ولم يحفلوا بالتفكير في صورة أخرى بديلة، ولم ينتبهوا إلى وجود واقع مختلف وظروف متباينة حدثت بعد الحرب العالمية الأولى، عندما استطاعت القوى الاستعمارية إلحاق الهزيمة بدولة الخلافة وتجزئة أقطارها وفرض سيطرتها عليها.

لم يتمكن المفكرون السياسيون المسلمون من ابتكار تنظيم لهذا الواقع الجديد يناسبه ويتلاءم معه، ويتكيف وينسجم في الوقت ذاته مع أصول الشريعة ومبادئها، تنظيم لا يتجاهل واقع الدولة الوطنية القطرية، التي أفرزتها الأحداث والمستجدات التي طرأت على العالم الإسلامي بعد انهيار الخلافة، ولا ينحصر أو يتوقف على وجود الدولة الموحدة.

كان المخرج الفقهي والسياسي لهذه المعضلة التي واجهت المسلمين يتمثل في إقامة منظمة إسلامية دولية تشترك فيها الدول القطرية

المستقلة على قدم المساواة، وتحتفظ كل منها باستقلالها «الوطني» أو «القومي»، مع سعيها في ذات الوقت إلى تنمية علاقات التعاون والتضامن بين دولها وشعوبها، وتحقيق القدر الأدنى على أقل تقدير من إجماع الأمة ووحدتها.

كان هذا هو أفضل الطرق العملية للتغلب على مشكلة «القومية في مواجهة العالمية»، وللوصول إلى وحدة الآراء التي يمكن أن تقود فيما بعد إلى مرحلة أكثر تقدماً، وأخيراً لكي تتمكن الأمة الإسلامية من تنفيذ التزاماتها بالمحافظة على وحدتها في ظروف عجزها عن إقامة وحدة الدولة.

لم يقدر لهذا المخرج العلمي الخروج من دائرة التنظير[٢٦] إلى واقع التطبيق العملي إلا بإطلاق الدعوة للتضامن الإسلامي، التي تبناها المغفور له الملك فيصل بن عبد العزيز في الستينيات الميلادية من القرن الماضي، والتي أسفرت عن إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وعلى الرغم من أن التوجه العالمي نحو إنشاء المنظمات الإقليمية كان من بين العوامل التي ساعدت على قيام هذه المنظمة، إلا أن من الصعوبة بمكان إنكار المنبع الفكري الإسلامي الخالص، الذي كان وراء الفكرة منذ بداية إطلاق دعوة التضامن الإسلامي[٢٧]، وليس أدل على ذلك من المقاومة العنيفة التي واجهت الدعوة لإنشاء المنظمة، والتي كان أحد أسبابها هو اقتناع خصومها بأنها لم تكن من نوعية المنظمات الإقليمية المعروفة والقائمة على أسس سياسية

وجهوية (إقليمية) بحتة، بل إنها كانت تنطلق من فكر سياسي إسلامي وجذور تاريخية واضحة.

ولكن إذا كان التوجه نحو إقامة منظمة إسلامية دولية قد وَفَّرَ الحلول النظرية لمشكلة التصادم والتنافر بين الاتجاهين القومي والعالمي، إلا أنه من الناحية الواقعية التطبيقية لم تتمكن معظم الدول الإسلامية بعد من إدراك أهمية العقيدة الإسلامية كعامل في الحياة القومية، حيث نجد أن كثيراً من تلك الدول لا تزال متمسكة إما بالتطبيق العلماني، أو بتغليب الطابع القومي، أو بكليهما، بالإضافة إلى عدم إعطاء منظمة المؤتمر الإسلامي ما تستحقه من جدية واهتمام وأولوية.

مجمل القول، إن الأوضاع الحالية للأمة الإسلامية لا تتيح الوصول إلى تحقيق التكامل السياسي بينها إلا بعد توافر عاملين أساسيين هما : تهيئة نفسية تمهد الطريق في نهاية المطاف لظهور إجماع بشأن ضرورة الوحدة الإسلامية في أي صورة من صورها، وقاعدة مادية اقتصادية تتيح قدراً من التكامل الاقتصادي يقوم على أساسه نظام سياسي يتعدى الحدود القومية.[٢٨]

obeikandl.com

المسلمون وقضية العولمة

إذا كان الاختلاف البيّن والانقسام الواضح بين المسلمين على كيفية مواجهة قضايا العلمانية والقومية قد وقف حجر عثرة أمام إمكانية قيام الإسلام بدور مؤثر وفاعل كقوة دولية، فإن مواجهة المسلمين لتحدي ما يسمى بظاهرة العولمة أضاف بعداً أكثر خطورة وأعمق أثراً لقدرتهم على إعادة الحيوية والفاعلية إلى البعد الدولي في المنظومة الإسلامية.

فلقد أفاق المسلمون ليجدوا أنفسهم في مواجهة «طوفان» هائل، ينذر باقتلاع جذور مؤسساتهم، وتدمير أساليب حياتهم، والتأثير على قيمهم وأفكارهم، ويجبرهم على قبول أحد اختيارين أحلاهما مر: فإما الاستسلام والرضوخ والانصياع لمقتضيات هذا الطوفان، وإما الصمود والمواجهة وتحصين ذواتهم في سفينة تعصمهم من سلبيات ومخاطر الطوفان إلى أن يغيض الماء وتستوي السفينة على بر الأمان.

ولقد وجد المسلمون وهم يواجهون هذه الظاهرة ـ الطوفان ـ أنهم منقسمون ومختلفون، ليس على أسلوب التعامل معها، وكيفية

التصدي لها فحسب، ولكن على تعريف وتحديد معناها، والإحاطة بأبعادها المتشابكة، وفهم أساليب عملها المعقدة، ونقاط القوة والضعف وعناصر التوافق والتناقض فيها، خاصة وأنها ـ كظاهرة حديثة ـ لا تزال تعبر عن عملية مستمرة تكشف في كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة وملامحها المتباينة.

ولقد اكتشف أولئك الذين أتيح له أن يتعمقوا في دراسة هذه الظاهرة ومحاولة معرفة خباياها ومكنوناتها، حقيقة أنه وإن كان «جوهر عملية العولمة يتمثل في سهولة انسياب حركة الأفراد والسلع والخدمات والأفكار والمعلومات والمؤسسات وأشكال وأنماط السلوك والتطبيقات بين الدول والمجتمعات على النطاق الكوني»[٢٩]، إلا أن هذا كان يعني بالتبعية توسيع دائرة المعاملات والتبادلات الاقتصادية والمالية والتجارية، ومن ثم السياسية والثقافية والعقائدية، بحيث تشمل الكرة الأرضية بأسرها، بمعنى إخراج تلك المعاملات والتبادلات من دائرة أو حدود الدولة القومية إلى دائرة الكرة الأرضية، حيث لا حدود ولا قيود.

وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف هذا المصطلح، والتعقيد الذي تتسم به هذه الظاهرة، والملابسات التي تحيط بهذا المفهوم، فإن هناك بعض «التجليات»، كما يسميها السيد يس، التي تطفو العولمة من خلالها على السطح كاشفة عن سرها ومكنونها.

فهناك «التجليات» الاقتصادية التي تبدو في زيادة الاعتماد المتبادل بين الدول والاقتصاديات القومية، وفي وحدة الأسواق المالية، وفي توسع حركة التبادل التجاري في إطار منظمة التجارة العالمية، وبمنأى عن القواعد الحمائية التجارية، كما أنها تظهر بوضوح من خلال عمل التكتلات الاقتصادية الدولية، وتنامي أحجام وأدوار الشركات متعددة الجنسية، وفي إطار تأثيرات المؤسسات الاقتصادية الدولية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

وهناك «التجليات» السياسية التي طفت على السطح إثر سقوط النظم الشمولية، وتبدّت في الاتجاه نحو الديمقراطية والتعددية السياسية، والشفافية، ومراعاة حقوق الإنسان.

أما «التجليات» الثقافية للعولمة فهي تبدو في التوجه الواضح نحو صياغة ثقافة عالمية لها قيمها ومعاييرها الخاصة بها، والتي تنمو نحو توحيد القيم حول المرأة والأسرة وحول الرغبة والحاجة وأنماط الاستهلاك وخاصة في المأكل والملبس، وذلك بهدف ضبط سلوك المجتمعات والشعوب وعلى حساب الخصوصيات الثقافية والهويات المحلية.

كما تبدو «تجلياتها» الاتصالية من خلال البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية، وبصورة أكثر عمقاً من خلال الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) التي تربط البشر في أنحاء المعمورة كافة.[٣٠]

مجبرة بقدر أو بآخر بالتقيّد في مواقفها الدولية وفي تشريعاتها المعلنة على الأقل بالقيم المجمع عليها على صعيد المجتمع الدولي، مثل قيم الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية، وبالمبادئ العامة للميثاق العالمي لحقوق الإنسان، وعلى الرغم من أن هامش المناورة لا يزال واسعاً أمام السيادات القومية، إلا أن مجرد حرص الأنظمة السياسية على تفادي الصدام المباشر مع المنظمات الدولية لحقوق الإنسان ـ على سبيل المثال ـ وعلى محاولة استرضائها أو «تصحيح» معلوماتها عند الاقتضاء يدل على أن حقوق الإنسان وحماية البيئة، باتت تشكل بدورها المظهر الإيديولوجي والمثالي لسيرورة العولمة.[٣١]

في خضم كل هذه التحولات المتلاحقة والتبدلات والتغيرات المتسارعة، وفي مواجهة هذا الطوفان الهائل يفيق المسلمون ليتساءلوا عن مصيرهم في ظل هذه العولمة التي يبدو أن لا شيّ قادر على الوقوف في طريقها .. هل يجب عليهم بوصفهم مسلمين أن يقفوا ضد تيارات العولمة، ويقاوموا تأثيراتها المدمرة؟ أم يجب عليهم أن يقتحموا غمراتها، ويتفاعلوا إيجابياً مع تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية؟

كان لا بد أن تؤدي محاولة الإجابة على هذا التساؤل إلى انقسامات في الرأي بين المسلمين تجلت بوضوح في ثلاثة مواقف فكرية متباينة :

موقف الرفض المطلق، الذي يرفض العولمة بإطلاق على أساس أنها ليست، في حقيقتها، سوى إعادة إنتاج لنظام الهيمنة الرأسمالي

القديم بشكل يتيح تحقيق الأهداف الأساسية للرأسمالية، والتي تتركز في الاستغلال وتحقيق أعلى معدلات الربح، ولو على حساب الفقراء وشعوب ما كان يسمى بالعالم الثالث، وإن كان ذلك كله يتم بوسائل جديدة تتفق مع طبيعة التطورات العلمية والتقنية والاقتصادية.

وموقف القبول المطلق، الذي يتحيز للعولمة ويؤيدها ويدعو إلى الاندماج في إطارها دون تحفظ باعتبارها «قدراً» محتماً لا مفر من قبوله والانصياع لمقتضياته تأسيساً على مقولة: إن العولمة هي تطور من أجل صالح الإنسانية بأسرها.

والموقف التوفيقي، وهو إن كان لا يرفض فكرة العولمة في جوهرها باعتبارها إحدى حقائق العصر، إلا أنه يسعى إلى التفاعل معها بعقلية مرنة تحافظ من جهة، على الذات، وإن كانت تنطلق بهذه الذات إلى آفاق جديدة، وتسعى، من جهة أخرى، إلى محاولة «تصحيح» نسق القيم السائد الذي تفرزه العولمة، الذي قد لا يتوافق بالضرورة مع الاحتياجات الفعلية والواقعية للمجتمعات الأخرى ومن بينها المجتمعات الإسلامية، ومحاولة «تغذيته» بما تملكه تلك المجتمعات، وخاصة الإسلامية، من مخزون فكري وروحي وعقائدي وأخلاقي ثري وغزير.

أولاً ـ يؤمن أصحاب الرفض المطلق بأن العولمة في التحليل النهائي ليست سوى صورة جديدة من صور الاستعمار،فإذا كان يُنْظرُ إلى الاستعمار الذي اكتسح العالم في النصف الثاني من القرن

التاسع عشر الميلادي على أنه أعلى مراحل الرأسمالية «التقليدية» التي أفرزتها الثورة الصناعية في أوروبا، فإن العولمة، في نظرهم، هي أعلى مراحل الرأسمالية «الجديدة»، التي أفرزتها الثورة المعلوماتية، وما يرافقها من تطور في مجالات الاتصالات والإعلام.[٣٢]

فعلى الصعيد الاقتصادي يرى أصحاب هذا الموقف أن عمليات العولمة إذا استمرت بهذا الشكل وبهذه الوتيرة، فإنها ستؤدي إلى التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمي، مما سيتسبب من ثم في تعميق الهوة بين الدول وبين شرائح المجتمع الواحد، وليس بين الطبقات فحسب، بل بين الفئات داخل الطبقة الواحدة وبين الفصائل والأفراد داخل الفئة الواحدة، وهذا كله سيؤدي في النهاية إلى تعميم الفقر على اعتبار أن النمو الاقتصادي الذي كان يؤدي في الماضي إلى خلق مجالات واسعة للعمل، فإنه في إطار العولمة الجديد يؤدي إلى النقيض من ذلك تماماً، أي أنه يؤدي إلى خلق البطالة وتسريح العمالة، بدلاً من إيجاد منافذ العمل والفرص الوظيفية المصاحبة لها.

أما على الصعيدين السياسي والثقافي فإن طغيان العولمة سيقود إلى شل الدولة الوطنية أو القومية ومن ثم تفتيت العالم لتمكين شبكات الرأسمالية الجديدة والشركات العملاقة متعددة الجنسيات من الهيمنة الكاملة والسيطرة الشاملة عليه، كما أنه سيؤدي إلى توظيف الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة في عملية الاختراق الثقافي، وذلك بربط «المثقفين» بشكل آلي بدائرة محدودة قوامها ابتكار الأدوات

النظرية الكفيلة بتخفيض التوترات وتطويق الصراعات واعتماد الحلول التقنية المعلوماتية، ومحصلة ذلك في التحليل النهائي هي توحيد البشرية في كل مكان من الكرة الأرضية، والتعامل مع العالم ومع الإنسان في كل مكان تعاملاً لا إنسانياً يحكمه مبدأ «البقاء للأصلح» ويقوم على مفهوم «الاستهلاك» الذي يخلق بين البشرية ميولاً وأذواقاً ورغبات مشتركة قوامها ما تلقيه إليهم العولمة من سلع وبضائع ومنتوجات إلكترونية.

أما الذين يؤسسون موقفهم الرافض للعولمة على مرتكزات ومنطلقات إسلامية، فيرون أن النظرة الفاحصة التي تقارن العولمة بالإسلام ـ حتى لو أُخِذت العولمة بأفضل معانيها التي يعرضها بها دعاتها ـ تكشف أن العولمة تتعارض لا محالة مع الإسلام في عدد من المفاهيم الرئيسة المتأصلة في العولمة، والتي لا يمكن أن تنفك عنها بحكم نشأتها والفلسفة التي تنطلق منها، وهذه المفاهيم تحديداً هي العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وفي هذا الإطار يؤمنون أن عولمة الأفكار الغربية، التي تتضمنها هذه المفاهيم لا تتفق مع المنظور الإسلامي في كثير من جوانبها، بل إنها تتعارض مع التعاليم الشرعية، ولا يمكن أن تقبلها المجتمعات المسلمة، وعلى هذا النحو تشكّل العولمة بمظاهرها المتعددة، في نظرهم، تحدياً للعالم الإسلامي في الوقت الحاضر، وهي تنطوي على كثير من المخاطر التي تحتم التعامل معها بحذر والاستعداد لما قد ينتج عنها من آثار، وفي التحليل

النهائي ليست العولمة سوى «تقليعة» جديدة فيها بريق القوة والجدّة وتدعمها وسائل عدة، وهي وإن كانت لا تخلو من بعض الإيجابيات التي وفرتها الثورة الحديثة في مجالات المعلومات والتقنية، إلا أنها كمنتج رأسمالي مادي يحمل في ثناياه بذور القضاء عليه لافتقارها إلى التوجيه الرباني، وتبنيها الدعوة إلى السيطرة والاستغلال والجشع المادي، والاستسلام للشهوات التي سوف تعجل بنهايتها.[٣٣]

وأصحاب هذا الاتجاه يميزون من وجهة نظر إسلامية بين «العالمية» و «العولمة»، فالعالمية في نظرهم هي «نزوع في الأفكار والفلسفات والآداب والفنون والثقافات والحضارات يجعلها وإن امتلكت وتميزت بالخصوصية، فإنها تجمع بين هذه الخصوصية، وأحياناً المحلية، وبين النزوع إلى العالمية والكونية، فالأدب العالمي هو الذي يتميز بالخصوصية الوطنية والقومية، وفي ذات الوقت تدخل به نزعته الإنسانية إلى العالمية، وفي الإسلام الذي مَثَّلَ الرسالة العالمية في حين كانت الرسالات السابقة عليه محلية، والذي تحددت عالميته منذ البداية .. في هذا الإسلام تتعايش عالميته مع الخصوصيات التي تميز ثقافته، وتميز فقه معاملاته الذي يراعي ظروف المكان ومقتضيات الزمان والعادات والتقاليد والأعراف، وإذا كان الإسلام كدين قد جعل «عالميته» خياراً واختباراً لا قسر فيه ولا إكراه عندما أعلن قرآنه الكريم أن ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾، فكذلك الحال مع الحضارة التي اصطبغت بصبغة الإسلام، لأنها ثمرة لهذا

الدين الذي لا إكراه فيه، وكذلك الحال ـ أو يجب أن يكون ـ مع ما تتوافق عليه الأمم والشعوب والدول والحضارات، مما يطلق عليه في عصرنا «الشرعية الدولية» و «النظام العالمي» و «المواثيق الدولية» و «القوانين الدولية»، إذ يجب أن تكون ثمرة لما تتوافق عليه ـ بالحرية والاختيار ـ الأمم والشعوب والدول والحضارات، مما يمثل «قاسماً مشتركاً» بينهما، أي القدر العالمي الذي لا يقهر ولا يقسر ولا يدمر خصوصيات وتمايزات الأمم والحضارات، فالعالمية هي ثمرة للتفاعل الحر والاختياري بين الحضارات المتعددة، المتمايزة، تمثل القاسم المشترك، والجامع لهذه الأمم والحضارات، أي المشترك الإنساني بينها، الذي لا ينفي تمايزها في الخصوصيات والمحليات.[٣٤]

أما العولمة ـ من وجهة نظرهم ـ فإنها تعني شيئاً مغايراً لهذه «العالمية»، فهي تعني القسر والقهر والإجبار على لون من الخصوصية، بعولمة القهر ليكون عالمياً، فهم يرون من هذا المنطلق أن «المنظومة العالمية هي حاصل جمع خصوصيات حضارية تصبح عالمية بالتوافق والحرية والاختيار، بينما العولمة هي قسر وقهرُ يَعْولمْ خصوصية حضارية بعينها، ففي العالمية يختار الإنسان، وفي العولمة لا خيار للإنسان الذي يُحْشَر ويُشْحَن في القطار الذي صنعه ويقوده الأقوياء.. إن العولمة هي اجتياح الشمال للجنوب، اجتياح الحضارة الغربية ـ ممثلة في النموذج الأمريكي ـ للحضارات الأخرى، وهي التطبيق العملي لشعار «نهاية التاريخ» الذي يرى بأن النموذج الغربي الرأسمالي هو «القدر

الأبدي» للبشرية جمعاء، وهو تطبيق يستخدم ـ في عملية الاجتياح ـ أسلوب «صراع الحضارات» الذي يعني ـ في توازن القوى الرهيب ـ أن تصرع الحضارة الغربية ما عداها من الحضارات».[٣٥]

ثانياً ـ أما أصحاب موقف القبول المطلق فإنهم يؤمنون بأن الرفض المطلق للعولمة لن يؤدي إلى أي نتيجة، بل إن مثل هذا الرفض سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الهوية والثقافة الذاتية، لأن العولمة لا تعني بالضرورة آحادية الثقافة بقدر ما تعني الثقافة المشتركة التي تقوم في إطارها الثقافات الذاتية لمختلف الشعوب، والعولمة ليست شراً كلها، بل ليست شراً على الإطلاق، إذا عرفنا كيف نتعامل معها، وفي نفس الوقت ليست ثقافتنا الذاتية بذلك الضعف الذي نبديه حين نصرخ منذرين بالخطر من أي متغير عليها، إذن فإن الاندماج في العصر ومحاولة امتصاص المتغيرات والتحولات بعقل متغير، والقضاء على الخوف غير المبرر من ضياع الهوية والثقافة الذاتية.. هو الطريق إلى الحفاظ على كينونتنا في عالم لا يرحم، وتحولات لا تعرف الوقوف.[٣٦]

ويكمن وراء موقف القبول المطلق هذا سببان : أحدهما ذو طابع منهجي يرى أصحابه أن القبول المطلق هو في الواقع صيغة من صيغ الاندماج في حضارة العصر وتلقف مكتسباته، حتى لو تم ذلك بعيداً عن «الاستقلال الفكري»، والآخر ذو بنية مستمدة من اتجاهات الإحباط والقنوط وانسداد الآفاق بالنسبة لشرائح كبيرة من المثقفين والسياسيين في المجتمعات الإسلامية.[٣٧]

أما الذين يؤسسون موقفهم المؤيد للعولمة على مرتكزات ومنطلقات إسلامية، فإنهم يرون أن الإسلام بوصفه عقيدة في القلوب وشريعة في الحياة لم ينعزل أبداً طوال خمسة عشر قرناً، بل إن الإسلام استطاع أن يدمج الثقافات الممتدة من الغرب حتى إندونيسيا، وفي القرن العشرين أخذ يدمج ثقافات أوروبية وأمريكية، لذلك فإن الإسلام ليس في خطر من العولمة، بل إنه أصل الداعين إليها من حيث إنه دين عالمي فوق وطني ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾، ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾، كما أن الإسلام ليس بحاجة إلى الحماية ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ وهم يرون أن الهوية والمجتمع والثقافة ليست أشياء جامدة قُدَّتْ من صخر، فعلى الرغم من أنها تستند على مرتكزات ثابتة، إلا أنها تتضمن أيضاً معطيات تتغير مع الزمن، باعتبار أن القضايا الخاصة بالعقيدة تميزت بالثبات منذ أن استقر الإسلام في عقول المسلمين وأفئدتهم، أما ما عدا ذلك من مفاهيم تتعلق بالهوية والمجتمع والثقافة فهي قابلة للتغير، بل هي تغيرت بالفعل على مدى القرون الخمسة عشر الماضية، وهي تتغير أمام أعيننا الآن.[٣٨]

ويضيف الذين يؤسسون موقفهم المؤيد للعولمة على اعتبارات ومنطلقات إسلامية أنه من غير المفهوم بالنسبة إليهم ذلك التشكيك المبالغ فيه بالعولمة وتطبيقاتها، لأن المجتمعات الإسلامية أكثر حاجة من غيرها للتدفق الحر للمعلومات، ولتوطين التقنية، وتوسيع آفاق

حرية التعبير، وإيجاد ضمانات دولية لتطبيق حقوق الإنسان وحقوق الأقليات، والحفاظ على التنوع الإثني المثمر، لذلك فهم يرون أن الاحتماء بالدين أو الإنطواء على الذات باسم القومية أو الوطنية لن يغير من حقيقة أن الجانب الأكبر من العولمة يتم خارج الحدود الوطنية وخارج حدود الأسرة والفرد، وأننا سنتأثر به شئنا أم أبينا، خاصة وأن الحواجز قد سقطت بالفعل، وأي محاولة لبناء حواجز جديدة لصد هذا التيار الجارف ستؤدي إلى إخراج بُنَاتها من دائرة العصر، ولذا فإن الحفاظ على الذات يتطلب مرونة، والحفاظ على الهوية يتطلب خطاباً جديداً، وأساليب عمل جديدة، وتحديداً دقيقاً للقضايا التي يجب أن نركز عليها للحاق بالركب العالمي، وذلك وصولاً إلى مرحلة القبول بالخيارات الاجتماعية والفردية للأفراد، والقبول بالحريات التي تنجم عن تدفق المعلومات وسهولة انتقال رؤوس الأموال، وذلك على اعتبار أنه من خلال هذا كله يمكن الحفاظ على الهوية الدينية، وهو الأسلوب الذي استطاع مسلمو أوروبا وأمريكا عن طريقه المحافظة على هويتهم في خضم آفاق الحرية المتناهية، ومقتضيات العولمة المتسارعة.[٣٩]

ثالثاً ـ أما أصحاب الموقف التوفيقي فإنهم يرون أن تيار العولمة قوي وكاسح، والوقوف في وجهه مستحيل، بل هو أشبه بالوقوف في وجه طوفان، لذا يجب التفاعل معه بعقلية مرنة، تحافظ على الذات ولكنها تنطلق بهذه الذات إلى آفاق جديدة، وبناء على هذه الرؤية فهم يعتقدون أن أزمة الهوية وأزمة التأقلم مع العالم الجديد تتطلب

الكثير من التفكر والتروي وإعادة النظر في برامجنا ومؤسساتنا السياسية والاقتصادية والتعليمية، وأنه لا بد من الأخذ بالاعتبار أن قطار العولمة إذا انطلق وخلَّفنا وراءه فإن أوضاعنا ستكون أسوأ، وصراعاتنا ستغدو أعمق، ولن ننجح في حماية أنفسنا من العولمة التي تمثل عملية تاريخية غير قابلة للارتداد، وتأسيساً على ذلك فإن ما يدعو إليه بعض أعداء العولمة من ضرورة محاربتها يُعدّ منطقاً متهافتاً، لأنك لا تستطيع الوقوف في مواجهة نهر متدفق هو عبارة عن حصيلة تقدم إنساني تم عبر القرون الماضية، وأسهمت فيه شعوب وحضارات شتى، وهذا من ثم يدعو أصحاب هذا الموقف إلى التأكيد على أن المرحلة الحقيقية لا تكمن في مواجهة العولمة كعملية تاريخية، وإنما ينبغي أن تكون ضد نسق القيم السائد الذي هو في الواقع إعادة إنتاج لنظام الهيمنة القديم، وأنه بناء على ذلك فإن الأمر يقتضي أن ينصب سعينا على المستوى الدولي في محاولات القضاء على ازدواجية المعايير في تطبيق حقوق الإنسان، وعدم فرض نموذج الديمقراطية الغربية كنموذج أوحد للديمقراطية، وإتاحة الفرصة للشعوب لكي تمارس إبداعها السياسي، وعلى ضرورة تقنين حق التدخل حتى لا يُشْهر كسلاح ضد الشعوب، وذلك على اعتبار أن هذه هي الميادين التي تحتاج إلى نضالات متواصلة لضمان صياغة نسق قيمي عالمي يحترم حرية الشعوب، ويسهم في تقدمها، في ظل حضارة إنسانية جديرة بالتحقق في القرن الحادي والعشرين.[٤٠]

يكمن وراء هذا الموقف التوفيقي في الواقع سببان :

السبب الأول: ذو طبيعة منهجية إبستمولوجية محكمة الإغلاق، أو غير قابلة للاختراق، ومن ثم فإنه لا يصح النظر إلى العولمة بوصفها نظاماً عالمياً محكماً غير قابل للمواجهة، حتى من أضعف الحلقات المحيطة به.

السبب الثاني: ذو بنية مستمدة من منظور اجتماعي اقتصادي سياسي، يتمثل في مقولة: إنه من الوهم الإيديولوجي الاعتقاد بأن دول العولمة الجديدة تمثل حالة من الاستقرار، الذي يحول دون بروز «مفاجآت»، كما أنه من القصور المعرفي عدم إدراك أن المطامح والمطامع التي يراد لمصطلح (النظام العالمي الجديد) ـ كمنظور سياسي لظاهرة العولمة ـ أن يعبر عنها ويغذيها في آن، لا تجد تطابقاً تاماً مع واقع الحال بين تلك الدول وفي داخل كل منهما، فكثير من التناقضات والصراعات الاقتصادية والسوسيو ثقافية تجد مرتعاً لها ليس بين تلك الدول فحسب، بل في داخل كل منها أيضاً.[٤١]

أما أولئك الذين يؤسسون موقفهم المنادي بالتوفيقية على أسس ومرتكزات إسلامية، فهم يرون أن بعض ما يحدث بسبب التوجه نحو «العولمة» أياً كان مقدار ما تحقق منه هو نتيجة طبيعية لتحولات علمية وصناعية واقتصادية وقعت فعلاً، ولا يتصور أن يكون المسلمون في معركة مع سنن الله، وإنما يأتي مثل هذا التصور من افتراض «أفضلية» كل قديم على كل جديد، وهو افتراض لا يمليه موقف عقائدي

أو ثقافي سليم، وإنما تمليه روح خوف وإحساس بالعجز عن مواجهة الجديد وغير مألوف، وهم يطرحون التساؤل الآتي : هل المسلمون في معركة ضد التطورات المصاحبة للتحول نحو العولمة؟ وهل لديهم بديل محدد يستطيعون بواسطته الوقوف في وجه الدعوة إلى العولمة؟ ويجيبون : بأن المسلمين لا يجب أن يكونوا في معركة مع التطور، ولا حاجة بهم إلى أن يلووا ذراع بعض نصوص إطارهم المرجعي الديني ليصلوا إلى «إدانة» مسبقة لتطور لا يملكون دفعه، كما لا يملكون الدليل على تناقضه مع الثوابت التي يشتمل عليها إطارهم المرجعي، وهم يؤكدون أن موضع العظمة ومكمن الإعجاز في الدين الإسلامي وفي الثقافة الإسلامية يتمثل في الجمع بين عدد من الثوابت التي تكَوّن بنية أساسية للثقافة الإسلامية، وبين القدرة غير المحدودة على التجاوب مع الجديد وتوظيفه من خلال جهد إنساني مسؤول ليخدم القيم العليا والمصالح الكبرى للأمة، ومن هذا المنطلق فلا يجوز للمسلمين أن يتخلوا عن هذه المهمة الثقافية الإنسانية الكبرى، اكتفاءً بموقف دفاعي انكماشي يمليه الإحساس المبالغ فيه بالضعف والعجز عن التعامل مع كل جديد.[٤٢]

من جهة ثانية يستند أصحاب هذا الموقف إلى حقيقة أن أي تحول جذري تعيشه البشرية أو يشهده النظام العالمي، سواء على الصعيد الاقتصادي أو العلمي أو السياسي لابد أن يسنده نظام أخلاقي أو منظومة قيم خاصة به، ومن ثم فإذا كانت العولمة في حقيقتها تقوم

على نظام تتحكم فيه الثروات المتراكمة وتوجهه المؤسسات الخاصة التي تمتلك الثروات وتنطلق من مبدأ المنافسة الحرة، الذي يمكن أن يتحول إلى صراع وحشي تمليه المصالح الأنانية الجشعة، ويقع ضحيته الضعفاء وهم الكثرة الغالبة، وإذا كانت العولمة بمفهومها الشمولي ذي الطابع القسري ستؤدي إلى فوضى على مستوى العالم في الفكر والسلوك، وفي الاقتصاد والتجارة، وفي الفنون والآداب، وفي العلوم والتقنية .. إذا كانت العولمة ستقود إلى كل ذلك فإن الحاجة تبدو ماسة وملحة إلى توافق جميع الركاب في قطار العولمة الجديد على إيجاد «أساس أخلاقي مشترك» أو «منظومة قيم مشتركة» يستمد مضمونها من «الثقافات المتعددة» التي ينتمي إليها الركاب جميعهم، وأن يكون السعي إلى إقامة مثل هذه المنظومة هو الشغل الشاغل لأصحاب الثقافات التي تلتقي بعد انهيار الحواجز ليتكوّن من لقائها توافق جديد يمكن بواسطته تجاوز مواضع الخلاف والالتقاء في ظله على الأمور المشتركة، وليس صراعاً من أجل فرض هيمنة ثقافة واحدة وإخضاع العالم لسيطرة حضارة واحدة.

وفي مقام البحث عن مثل هذه المنظومة الأخلاقية أو الأساس الأخلاقي المشترك، فإنه لا تجوز الغفلة عن الدور الأساسي الذي تلعبه الأديان بعامة والدين الإسلامي بخاصة، وهنا يكمن الدور الكبير الذي يمكن أن يؤديه المسلمون، فعلى الرغم من أن المجتمعات الإسلامية لا تملك أن تتحرر في الوقت الراهن من ضغوط العولمة نظراً إلى حاجتها الشديدة إلى مسايرة النظام العالمي الجديد في

اتجاهاته الاقتصادية والعلمية والتقنية، إلا أن المسلمين يستطيعون المساهمة بفاعلية في تشكيل المنظومة الأخلاقية أو الأساس الأخلاقي المشترك الذي يستطيع الحد من الآثار السلبية للعولمة وإيجاد التيار الثقافي المضاد الذي يستطيع أن يقف في مواجهة روح الهيمنة التي تنطوي عليها هذه العولمة فكرة ونظاماً وتطبيقاً وممارسةً، وفي التعامل مع الآثار المترتبة عليها في انتظار بروز قوى عالمية جديدة ستكون مناوئة للقوة المتحكمة حالياً في مقاليد النظام العالمي، أو على الأقل منافسة لها منافسة الند للند.[٤٣]

وبعد، فليس ثمة تعليق على الأطروحات المتباينة والمواقف المتعارضة التي واجه بها المسلمون طوفان العولمة الجارف سوى القول: إنه إذا كان الغرب ينشغل بالعولمة، فإن ذلك يحدث لأنه هو الذي أنجزها، وهو الطرف الفاعل والمؤثر في حركتها، وهو الذي يعيشها ويمارسها كواقع نَظَّم على أساسه إمكاناته ومقدراته وآلياته ونظمه، ومن ثم فهو يدرك ماهية هذه العولمة وفلسفتها وأبعادها وتأثيراتها على خياراته واتجاهاته وإستراتيجياته، أما نحن في العالم العربي والإسلامي فإن مشكلتنا الحقيقة هي أننا ننشغل بالعولمة، ولسنا طرفاً فاعلاً فيها أو مؤثراً في حركتها واتجاهاتها وصيرورتها، بل إننا لا زلنا ـ كما يتضح من العرض السابق ـ غير قادرين على حسم موقفنا منها وقراءتنا لماهيتها وأبعادها ومراميها، فنحن منفعلون بها ولسنا فاعلين، متأثرون بها ولسنا مؤثرين، محكومون بالخوف

والحذر منها لأننا لا نعرف موقفنا حيالها ولا مستقبلنا في إطارها، بل إننا وجدنا أنفسنا فجأة في مواجهة «صدمة» العولمة التي ورثناها بعد «صدمة» الحضارة، وأورثتنا تلعثماً وارتباكاً، وكأن العولمة شبح قادم من عالم غريب خارج كوكبنا، لذلك كان لابد لنا أن نتساءل : كيف يمكن أن نواجه هذا التحدي؟ وبأي رؤية يجب أن ننظر لهذه التحولات والتغيرات المتسارعة والمتعاظمة في العالم؟ وأين موقعنا وأي موقع نختار لأنفسنا في هذا العالم المتغير؟ وإلى أين نحن نسير؟ وماذا عن المستقبل الذي يقترب منا بسرعة؟ والأهم من ذلك، كيف نبدع مستقبلنا ونكتشف طريق الوصول إليه؟

ومهما اختلفنا في الإجابة على هذه التساؤلات، إلا إننا يجب أن نتفق على أننا بحاجة إلى تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر وللأزمة الحضارية التي تواجهنا، ولأزمتنا نحن، وبحاجة إلى صياغة دستور جديد للعالم يعيد ترتيب العلاقات الدولية من جديد، وبالأخص بين الإسلام والغرب، وبحاجة إلى صياغة جديدة للإنسان بعد أن أنهكه عالم الاستهلاك، وأضناه الإفراط في الماديات، كما أننا يجب أن نتفق على أن مثل هذا التقويم ومثل هذه الصياغة لابد أن تنطلق في أسسها وركائزها، في مقاصدها وأهدافها، في نظمها وقوانينها من الإسلام، ومن مقدرة منظومته القيمية والأخلاقية على تقديم الدواء لمرض الحضارة المعاصر.[٤٤].

العلاقة بين الإسلام والغرب (التغريب)

مهما تعاظمت أهمية العلمانية والقومية والعولمة التي واجهت المسلمين منذ انهيار مؤسسة الخلافة وتفتت العالم الإسلامي إلى الوقت الحاضر، والتي أسهمت، مع غيرها من القضايا الداخلية، في الوقوف حجر عثرة أمام إمكانية قيام الإسلام بدور مؤثر وفاعل كقوة دولية .. إلا أن هذه القضايا تظل في التحليل النهائي فروعاً أو روافد لقضية أساسية ومحورية مثَّلَتْ ولا تزال تمثل أحد التحديات الرئيسة، التي واجهت المسلمين وأعاقت قدرتهم ليس على إعادة الحيوية والفاعلية إلى البعد الدولي في المنظومة الإسلامية فحسب، بل وعلى التأثير على الأبعاد الثلاثة الأخرى في المنظومة، ألا وهي قضية العلاقة بين الإسلام والغرب.

يترتب على ذلك أنه لكي يتمكن المسلمون من «تفعيل» البعد الدولي في المنظومة الإسلامية وإعادة الحيوية إليه، فلا بد لهم من أن يتبنوا رؤية موحدة وجماعية لماهية وطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب، ومنظوراً مشتركاً للطريقة أو الأسلوب الذي يجب أن يتعامل به المسلمون مع ما يمثله الغرب بأدواته الحضارية والثقافية، وبإمكاناته الاقتصادية والعسكرية والتقنية من تحديات.

لقد انشغل الفكر الإسلامي بهذه القضية ردحاً طويلاً من الزمن، وأشبعها المفكرون بحثاً وتحليلاً، على أن المتتبع لهذا الانشغال لابد أن تتجلى أمامه بكل وضوح ثلاثة تيارات تكاد تنحصر في إطارها أسس الموقف الإسلامي إزاء هذه القضية... فهناك تيار يقف من الغرب موقف العداوة والبغضاء والرفض، وتيار ثان يدعو إلى التفاعل والتعاون والتأقلم مع الغرب، وتيار ثالث يؤمن بأن عملية التفاعل والتكيف لابد أن تكون نابعة من تطور مزدوج.. بمعنى أنه في الوقت الذي لابد فيه للعالم الإسلامي من أن يتكيف مع العالم الغربي، فإن العالم الغربي بدوره لابد أن يتأقلم مع نظام القيم الإسلامية.

ومن جانب آخر، طُرِحَتْ هذه القضية من زوايا عدة تختلف بحسب اختلاف موقف الطرح وموقعه الأيديولوجي، فلقد طرحت حيناً باعتبارها تمثل إشكالية (الأصالة والمعاصرة)، وحيناً تحت مسمى (القديم والجديد) أو (التراث والحداثة)، وتارة أخرى من منظور (نحن والحضارة الغربية).

على أنه مهما تعددت التسميات أو اختلفت الأطروحات فالمعادلة في جوهرها تتمثل في مشكلة (الاختيار) بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلوم من جهة، والتراث بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً وأصيلاً يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة من جهة أخرى.

على أنه لابد من التنبيه بداية إلى أن هناك بعض المزالق والمحاذير التي لابد لنا من إبرازها واستيعابها ووضعها في الاعتبار، ونحن نواجه هذه القضية بالغة الأهمية، ألا وهي قضية العلاقة بين الإسلام والغرب.

تأتي في مقدمة هذه المحاذير خطورة التعميم على المجتمعات وعلى استخدام المصطلحات بشكل إطلاقي، يختزل الحقائق ويصوغها في معادلات تبسيطية تتجاهل تعقد الوقائع السياسية والثقافية والاقتصادية، فعلى سبيل المثال، إذا كان صحيحاً أن هناك قواسم مشتركة بين ما يطلق عليه بشكل تعميمي البلاد الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية، وهي أنها تدين بالإسلام، إلا أن بينها فروقاً وتمايزات لا حصر لها، ابتداءً من طريقة تفسيرها للمذاهب الإسلامية، وانتهاءً بالاختلاف الشديد في طبيعة النظم السياسية والاقتصادية وأنساق القيم السائدة فيها، ومن هنا لا يجوز التعميم على الإسلام باعتباره ديناً استناداً إلى تجاوزات سلوكية تصدر من بعض جماعات المسلمين هنا وهناك.[٤٥]

وتنطبق هذه الملاحظة نفسها على استخدام بعض الكتاب العرب أو المسلمين لمصطلح الحضارة الغربية بغير تمييز، فهذه الحضارة التي تشيع أوصافها في الخطاب الإسلامي المتطرف والمتشدد بأنها حضارة مادية كافرة ملحدة تقوم على الانحلال الأخلاقي، يتم تجاهل حقيقة أنها حضارة إنسانية، وهي كباقي الحضارات تتضمن

جوانب مادية ولكنها لا تخلو من بعض الجوانب الروحية، ومن ثم فإن الزعم بأن هذه الحضارة مجردة تماماً من الجوانب الروحية فيه جهل عميق بنشأة وتطور هذه الحضارة والممارسات السائدة في الأقطار التي تدين بقيمها الأساسية، وأصحاب هذا الخطاب الرافض للحضارة الغربية لا يناقشون ظواهر مهمة مثل انتشار التدين في البلاد الغربية، الذي أخذت وتيرته في التزايد في الآونة الأخيرة، كما أنهم يتجاهلون الخريطة المعرفية للمجتمعات الغربية، التي تحفل بتنوع ثقافي لا حدود له، يشمل تيارات وجماعات تقدمية تشغلها قضية الدفاع عن الإنسانية بشكل عام ضد محاولات الدول الغربية ذاتها العدوان عليها، سواء في صورة التهديد الذري أو سباق التسلح الذي يتم على حساب التنمية، وهذا لا ينفي بطبيعة الحال أن المجتمعات الغربية تضم أيضاً تيارات عنصرية ترفض الآخر، ولا تقبل التسامح، وتحض على كراهية الشعوب الأخرى.[٤٦]

لابد لنا انطلاقاً من هذه الحقائق من الاعتراف بأنه لا يوجد هناك عالم غربي واحد موحد تمثله كتلة صلبة متكاملة، كما أنه لا يوجد هناك عالم إسلامي واحد موحد تمثله كتلة صلبة متكاملة، فالواقع يدل على أن هناك غرباً سياسياً استعمارياً، سواء بالمفهوم القديم أو الحديث، وغرباً ثقافياً، وغرباً تقنياً مادياً، وغرباً حقوقياً إنسانياً وفنياً، كما أن هناك غرباً متعجرفاً وغرباً متفهماً، غرباً معتدلاً وغرباً متطرفاً، هذا التنوع والتمييز الضروري إزاء أي غرب

نقصده حينما نتحدث عن العالم الغربي يماثل في ضرورته ما تتواصل مطالبة الغرب به من أهمية التفريق بين إسلام المتطرفين والغلاة والمتعصبين، وإسلام الاعتدال والانفتاح والتسامح، والذي تنضوي تحت لوائه الكتلة البشرية الغالبة في العالم الإسلامي.

يتأسس على هذه الحقيقة ويترتب عليها أنه كما أن نعت كل المسلمين بصفة الإرهاب لا يقتصر على كونه أمراً غير واقعي، بل يتعداه إلى كونه أمراً ممجوجاً ومرفوضاً، كذلك فإن نعت كل الغرب بصفة العدو والمستعمر المادي هو أيضاً أمر غير واقعي .. إن لم يكن مرفوضاً وممجوجاً.(٤٧)

وإذا اعتبرنا أن مشكلتنا كمسلمين كانت منذ قرنين من الزمن مع الغرب الاستعماري، فإن ذلك يجب أن لا ينسحب على بقية صور الغرب بنفس المقدار والشدة من العداوة والنقمة، وعلى الخطاب الإسلامي الفكري والإعلامي أن يتأنّى في إطلاق الأوصاف الاستعدائية والارتجالية، كذلك إذا كانت مشكلة الغرب الكبرى هي تأثره ببعض الصور النمطية السائدة عن مراحل تاريخية مضت وانقضت، فإن ذلك يجب ألا ينسحب على بقية صور الإسلام بنفس المقدار والشدة من الكراهية والبغضاء، وعلى الخطاب الغربي الفكري والإعلامي أن يتأنى في إطلاق الأوصاف الإرهابية والنعوت المتطرفة، التي ترفض الآخر أو تتعامل معه بدونية واضحة، وتؤكد على مبدأ أن (الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا).

من الواضح أن كلاً من هذين الخطابين الخاطئين ليسا سوى ترسيخ وتأكيد خطير لمقولات صراع الحضارات التي يجب أن يتصدى لها الجانبان الإسلامي والغربي بنفس القوة وبنفس الشدة، ودعونا نعترف، فكما أن (دار الإسلام) مقسمة الآن وموزعة على ما يزيد على الخمسين دولة قُطْرية، يختلف بعضها عن البعض الآخر في التوجهات وفي المواقف وفي السياسات، بل وفي الأنظمة السياسية والاجتماعية، فإن (دار الغرب) إذا صح لنا أن نسميها كذلك هي أيضاً مقسمة إلى عشرات الدول والهيئات والمؤسسات والشركات المعولمة، التي تتنافس مصالحها أكثر مما تتوافق.

حينما نتحدث عن الإسلام والغرب وما يجب أن تكون عليه العلاقات بينهما، فنحن نتحدث في واقع الأمر عن معادلة قوامها قطبان، ولكي يكون هذان القطبان في حالة تجاذب لا في حالة تنافر، فإن هناك مسؤوليات محددة تقع على عاتق كل منهما :

مسؤولية القطب الغربي من المعادلة هي أن يطرح جانباً نظريات الصراع والعداء ومقولات التحكم والاستعداء وإلغاء الآخر، وأن يواكب تبشيره بمقدم العالم الجديد، أو القرية الكونية الجديدة، أو النظام العالمي الجديد بالدعوة إلى التفاهم والتعاون والحوار والتكامل حتى ينسجم مع نفسه ويتواءم مع دعاواه وأفكاره.

أما مسؤولية القطب الإسلامي من المعادلة، فهي أنه إذا كان يؤمن بحق بعظمة الدين الإسلامي، فلا ينبغي له أن يقع في الشراك

التي نصبتها الجهات التي تعمل على تشويه صورة الإسلام في المجتمع الدولي، وإظهاره بأنه عقيدة قتالية وسيلتها العنف والإكراه وأداتها التدمير والتخريب، وذلك بممارسة الأعمال والتصرفات واعتناق المبادئ والأفكار التي تؤكد تلك المقولات المضللة، بل يجب عليه أن يَسْمُوَ بدينه وعقيدته وقيمه إلى الآفاق الأرحب والعوالم الأوسع، التي يقوم عليها هذا الدين، وتنطلق منها هذه العقيدة، والتي قوامها التسامح والتواصل، ومنطلقها التعمير والبناء، وجوهرها البذل والعطاء، وأن يركز على الجوانب الإيجابية والأدوار البناءة التي يستطيع أن يقوم بها لما فيه نفع البشرية وخير الإنسانية.

إذا استطاع قطبا معادلة الإسلام والغرب أن يقوما بذلك، ينتفي حينذاك القول: إنها معادلة صعبة، ويمكن أن يحل التجاذب محل التنافر، وأن تتعايش السيادات والحضارات والثقافات بما يحقق المصالح المشروعة المشتركة لكل منهما.

في نهاية المطاف تعترف هذه الدراسة بأن الوصفة التي طرحَتْها أو النظرية التي عرَضَتْها ليست سهلة التطبيق، ولا يسيرة التنفيذ، ولكنها لا تتكلم عن حالة تخص دولة بعينها، أو حتى عن مشكلة إقليمية أو دولية، وإنما تتحدث عن واقع حضاري ومعضلة تاريخية بدأت ونمت وترسخت منذ عشرات السنين.

ولا تتجاهل هذه الدراسة حقيقة أن المسلمين يعيشون في هذه المرحلة واقعاً دولياً وحضارياً أقل ما يوصف بأنه صعب، وذلك

لتبرير ما قد يبدو من طوباوية في النظرية التي قدمَتْها، ومن مثالية في الحلول التي طرحَتْها، ولكن المهم في التعرض لمثل هذه القضايا المصيرية والحضارية، وطرح مثل هذه الحلول لها هو الاقتناع بسلامة الفكرة وصحة المبدأ ودقة التشخيص، وهذا هو أقصى ما تطمح إليه هذه الدراسة، وأما ما دون ذلك فيكفي التذكير أنه في أثناء الحرب العالمية الأولى ووسط اليأس والدمار والتشاؤم تجرّأ بعض الحالمين على التفكير في المخارج والحلول فكانت عصبة الأمم، وبعد ذلك بسنوات وفي خضم حرب عالمية أخرى أكثر بشاعة وأشد فتكاً وتدميراً جَرُؤَ آخرون على حلم جديد، فكانت منظمة الأمم المتحدة.

ومن هذا المنطلق وهذه الروحية دعونا على الأقل نحلم بهذه الحلول، فلعل العدوى تنتقل إلينا ونرى حلمنا يتحول إلى حقيقة، ومثاليتنا تترجم إلى واقع.

obeikandl.com