الغرب بعيون إسلامية: محمد حسين فضل الله رائياً

عفيف عثمان

رأى بعض الباحثين العرب أن الوعي بالغرب، كان ومنذ البداية «وعياً شقياً وإشكالياً». فبعد الانبهار والدهشة والممانعة منذ الحملة الفرنسية وطرح سؤال «التمدن»، إلى الاستعمار الغربي للمنطقة العربية، أعيدت صياغة السؤال في سياق المجابهة بين عاملين اعتبرا منفصلين: الشرق والغرب. في هذا السياق جاء سؤال التقدم والتأخر، سؤال الهوية والانغلاق (الذات/الآخر) أمام غرب متفوق وظافر بالعلم والتقنية، وكان من نصيب الإسلامية الناشطة البازغة منذ السبعينات أن ترث هذا السؤال الأخير وتبحث للإجابة عليه، ببرامجها ومن خلال دعاتها، وأبرزهم في الساحة اللبنانية السيد محمد حسين فضل الله الذي اخترناه نموذجاً للدراسة. هذا الغرب الذي لم يعد «كياناً خارجاً عنا، بل أصبح داخلاً فينا (...) فالذات التي تستحضر ككيان مستقل في مواجهة الآخر، أصبحت مسكونة ومهووسة بالآخر الذي لا يقاوم في جاذبيته الرمزية وقوته المادية[1]». وقد تبدى مقدار سوء فهم كل طرف للآخر، من طغيان الأبعاد السياسية على الأبعاد الثقافية فكانت «صورة

---

(١) مصطفى المرابط (من جامعة محمد الأول بالمغرب) في ندوة «**إشكالية التواصل الحضاري بين الشرق والغرب**» تقرير في مجلة «المستقبل العربي» بيروت، العدد ٢٣٣، ١٩٩٨/٧، ص ١٥٧. عقدت الندوة في وجدة ١٨ ـ ١٩ آذار / مارس ١٩٩٨.

الآخر باعتباره شراً»[٢].

١ ـ معرفة الآخر معرفة الذات

شرق / غرب

لم يعد الشرق والغرب عاملين منفصلين متباعدين، يسيران على وقع كلمات الشاعر الإنكليزي المشهور كيبلنغ (Kipling) الذي قال: «الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب ولن يلتقيا»، ولا متماهيين كما أملت الكاتبة الإنجليزية فريا ستارك (Freya Stark) التي وضعت كتاباً بعنوان ذي مغزى: «الشرق هو الغرب» (East is West)[٣]. أو كما تمنى جوته عندما أنشد:

من يعرف نفسه والآخرين
يعترف هنا أيضاً أن:
الشرق والغرب
لا يمكن بعد أن يفترقا

إن مفهومي الشرق والغرب، كما لاحظ الباحث المغربي المرابط، باتا يفتقدان لأي معنى ثابت «فهما لا يرتبطان بالجغرافيا، بل تحولا إلى مفهومين إيديولوجيين زئبقيين، فالغرب يصعب تحديده، فذاته تقدم نفسها بلا حدود، ولا يمكن فهمه وإدراكه إلا من خلال الآخر / المرآة التي تعكس قوته، وحدته، ونرجسيته المتعالية»[٤]. أي من خلال الآخر الذي تقضي الذات بمخالفته لها، وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلها: في العادات والتقاليد، والأذواق، واللسان والدين. في صورة تقوم على مزيج «غريب وغير متجانس من العواطف والأحكام»[٥]. ويشير الكاتب المغربي العلوي إلى أن متكلمة الإسلام اهتدوا إلى لفظ يشير إلى الآخر، بالمعنى الذي

---

(٢) عنوان الورقة التي شارك فيها تشارلز بترورث في ندوة «**الإسلام والغرب**» عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندن /فيرجينيا، (١٠ ـ ١٢ مارس / آذار ١٩٩٥). تقرير الندوة في «إسلامية المعرفة» العدد الأول، يونيو /حزيران ١٩٩٥، ماليزيا ص ١٩٥.

(٣) **تراث الإسلام**، تصنيف شاخت وبوزورث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، رقم ٢٣٤، ج٢، ط٣، ١٩٩٨، ٣٦٧ ص، ص ٨٧.

(٤) مصطفى المرابط، مصدر مذكور، ص ١٥٧.

(٥) سعيد بنسعيد العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة**، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة. منشورات كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس، المغرب، ١٩٩٥، ٢١٥ ص. ص١١.

سلف، وهو «الغير». فالتعرف على الذات كان يمر عبر التضاد مع الغير، فصورة الغير هي على الدوام تصوير للذات. ومن خلال التعرف على الخلاف، برأي الباحث الألماني أردموته هللر «تكون مفهوما الشرق والغرب، كمفهومين متضادين أو كطريقين مغايرين لفهم العالم» وحجته في ذلك، أن الغرب من خلال التصوير الرومانسي أو الحسي، أو «الشبقي» للشرق، صور نفسه كعالم عقلاني، يرفض الأهواء(٦). فالأمر ـ كما يقول ـ تودورف ـ أن معرفة الآخر ترتبط بهويتي الخاصة بي، والمعرفة بالآخر تحدد بدورها معرفتي لذاتي. وكل إضافة في معرفة الآخر هي إضافة لمعرفة الذات(٧).

صور الشرق عن الغرب

تقدم البسيكولوجيا الاجتماعية، مقولة التمثل الاجتماعي (Representation Social) على أنها تكثيف في «صورة متشيئة» لجملة علاقات اجتماعية وتاريخية في مجموعة من الدلالات تشكل نظاماً من المراجع يسمح بتفسير ما يحصل، كما يسمح بإعطاء معنى لوقوع ما لا نتوقعه. فالتمثلات الاجتماعية التي تأخذ شكل الصور هي صيغ من الفكر العملي، الموجهة نحو التواصل، التفهم والسيطرة على المحيط الاجتماعي من خلال مضمون: معلومات، صور، آراء ومواقف. فالتمثل، وأحد أنواعه الصورة، هو إعادة إنتاج ذهنية لشيء آخر: شخصي، موضوع، حدث مادي أو نفسي، ويسهم في إعادة تركيب رمزية لشيء غائب(٨). على هذا النحو، تنحصر وظيفة التمثل / الصورة في: وظيفة معرفية (Cognitive) لإدماج ما هو جديد، وظيفة تفسير الواقع، ووظيفة إرشاد السلوك وتوجيه العلاقات الاجتماعية(٩).

الباحث أنطوان مقدسي لحظ أن الصورة أثناء تطورها تمر بمراحل ثلاث: الأولى جماعية، تتكون معها الصورة عفوياً إثر الاتصال الأول بين شعب وشعب، وتعبر الجماعة عن هذه الصورة بالأجناس الأدبية الخاصة بها.

الثانية، فردية تتألف مما يكتبه كتّاب شعب عن شعب آخر، ويسهمون في التأثير

---

(٦) هللر أردموته، «**الغرب في مرآة الشرق**»، مجلة «فكر وفن» ميونيخ، العدد ٤٠، ١٩٨٤، ص ٣٥.

(٧) Tzvetan TODOROV, «La connaissance des autres», in, les morales de l'histoire. ed. Hachette, paris, 1997, 393 p. P48.

(٨) Denise Jodelet, «Représentation sociale: Phéomènes, concepte et théorie» in, psycologie sociale. ed. P.U.F. Paris, p362-363.

(٩) Ibid, p372.

على الرؤية الشعبية.

أما المرحلة الثالثة، فهي نقدية تنزع عن الصورة هالتها السحرية وتفرغها من شحنتها الانفعالية. ويضيف مقدسي إلى مقولة الصورة وتطورها، مفهوم الرؤية، ويعرفها بأنها «فعل جماعي، إجمالي، عفوي سابق على التحليل، يتألف من مجموع الصور والتصورات، الأفكار والأحكام والمعتقدات، والأعراف، والعواطف والانفعالات والأساطير التي تلخص في ذهن شعب ما، شعباً آخر، ويترجمها عملياً هذا الشعب في مواقف وحركات، وسلوكات كلها جماعية، حتى ولو قام بها فرد واحد»(١٠).

أما مالكوم نيكولسون فيعتبر أن الصورة التي ترسم عن شعب ما، ليست جامدة، بل تتبع تطور الأسس الاجتماعية لعلاقة الشعوب ببعضها والتفاعل فيما بينها. فكل صورة تنتج «فيها ما يساعد مصالح اجتماعية معنية، للمجتمعات السياسية التي استنبطت هذه الصورة من أجلها» وينتهي الباحث إلى أنه من المعقول أن تكون الصورة قد «صممت لتخدم غايات أيديولوجية»(١١).

وقد أجمع الباحثون على أن الاحتكاك التاريخي بين الإسلام والغرب في محطاته الرئيسية أنتج وعياً متبادلاً، وصوراً «تساير العلائق» بينهما، وعلى هذا النحو فهي رد فعل على فعل الآخر، أو هي «فعل الإبصار به ندرك الآخر، ونجسده، نكوّن عنه لأنفسنا مثالاً تبرز لنا فيه مواطن القوة ومواطن الضعف»(١٢)

وأثناء نضال الشعوب العربية المستعمرة لتحقيق استقلالها عن الغرب، استحدثت صور للعدو اتخذت برأي البروفسور الألماني هوب، شكل «أحكام مسبقة سلبية، مشحونة عاطفياً، جامدة لا تقبل التغيير»(١٣). ويُلخص مقدسي الصور التي شكلها الشرق عن الغرب منذ غزو نابليون لمصر في ثلاث:

---

(١٠) أنطوان مقدسي «الصورة العربية عن الحضارة الأوروبية الغربية»، ضمن كتاب **الشرق والغرب، قضايا وحوارات النهضة العربية وزارة الثقافة**، دمشق، ١٩٩١، من اعداد وتقديم محمد كامل الخطيب. في جزئين. القسم الثاني (١٩٣٣ ـ ١٩٩٠)، ٤١٨ ص. ص٨٠٠.

(١١) مالكولم نيكولسون «الطب والسياسات العرقية: صور الماوريين المتغيرة في نيوزيلندا في القرن التاسع عشر»، ضمن كتاب، **الطب الأميريالي والمجتمعات المحلية**، تحرير دافيد أرنولد، ترجمة د. مصطفى فهمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٦، في ٣٣٣ صفحة. ص. ١٤٨.

(١٢) مقدسي، مصدر مذكور، ص ٧٩٩.

(١٣) غرهارت هوب، **صورة العدو / غرب في بلدان إسلامية**، قضايا النهار، ٤ كانون الأول ١٩٩٧، ترجمة جيزيلا حجار.

الصورة ـ المحاكاة أو النموذج المبهر والمتقدم، وهي برأيه الحصيلة الإيجابية من فكر النصف الثاني من القرن التاسع عشر لذا، كانت قراءات رواد نهضتنا الأوائل كتب مونتسكيو، روسو، فولتير وديدرو وبقية الموسوعيين، وكانت أحداث الثورة الفرنسية ونظريتها عن الإنسان والدولة وتنظيم المجتمع محط الإعجاب والتقدير. وأبرز من عبر عن هذه الصورة ـ المحاكاة، بنظر مقدسي، هو سلامة موسى (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨)، إذ أكد على نحو جلي أنه «علينا أن نحتذي الغرب كي نواجهه فنتساوى معه»[١٤]. وأقام مقدسي نوعاً من التناظر والتعارض بين الشرق والغرب في مجموعة أحكام قيم وذلك بالاستناد إلى الكتب التحليلية التي تناولت العلاقة بينهما، رجحت كفة الغرب على الشرق.

الصورة ـ التحدي، والناتجة بنظره عن رفض «الاعتراف بنا كذات، والذات لها الحق بالاستقلال والسيادة على أرضها»، والتحدي كان مزدوجاً، لأن الغرب المستعمر والناهب، كان أيضاً «علوماً وطرقاً في البحث العلمي، آداباً وفنوناً، قيماً ومعاني (...) كان صناعة وتقنيات، وإنتاجاً وتنظيماً للدول وللمجتمع»، باختصار كان عالماً هو عالم الغد[١٥].

الصورة ـ النقد، وفيها عودة لاستعادة الهوية المفقودة، إلى درجة تقديسها، في إطار الصراع مع الغرب وذلك بإعطاء الوجود القومي «صفة المطلق»[١٦]. فاستعادة الصورة على نحو نقدي، برأي مقدسي، تعني إعادتها إلى الماضي الذي وجدت فيه، ومن أجله. وبهذا نستطيع أن ننزع من مضمونها الشحنة الانفعالية التي كانت تجعل من الآخر عدواً، وبهذه الطريقة نصبح جاهزين لاستقباله وتكوين مستقبل جديد معه[١٧].

٢ ـ الإسلامية والغرب

المواجهة

إن صورة الوداد التي كان قد تخيلها الأفغاني[١٨]، وصورة رفيق المستقبل

---

(١٤) مقدسي، مصدر مذكور، ص ٨١١ و٨١٥.
(١٥) نفس المصدر، ص ٨١٦.
(١٦) نفس المصدر، ص ٨٢٣.
(١٧) نفس المصدر، ص ٨٣٤.
(١٨) أنظر، جمال الدين الأفغاني «محاورة بين الشرق والغرب» ضمن كتاب **الشرق والغرب**، مصدر مذكور، القسم الأول (١٨٧٠ ـ ١٩٣٢) ٥٠٤ صفحات. ص ١٠٦.

التي أمل بها المقدسي، لم تستقم ولم تستقر في الأذهان. فبالرغم من حصول البلدان العربية على استقلالها وتحررها من السيطرة الاستعمارية المباشرة، إلا أن غلبة الاشتباك السياسي مع الغرب، وتبدل نظرة النخب الإسلامية الحديثة ـ يطلق د. رضوان السيد عليهم لقب الصحويين أو الإحيائيين ـ وتراجعها عما أنجزته الإصلاحية الإسلامية عند ولوج القرن العشرين، أدى إلى تناول الغرب دون التمييز بين الثقافة والسياسة. وأخذ الهجوم على الغرب وجهة نقد أحدأدواته المعرفية: الاستشراق، إضافة إلى تسقط مثالب الحضارة الغربية «المادية»[١٩].

كما أدى فشل سياسات التنمية الوطنية التي باشرتها الأنظمة العربية وغياب العدالة الاجتماعية والديموقراطية إلى محاولة «إسقاط أسباب الأزمة على الغرب وتحميله مسؤوليتها» وأضيفت إلى صورة العدو القديمة صورة أخرى مثل «الكولونيالية والشيوعية والصهيونية والتبشيرية المسيحية والعلمانية». صورة العدو الجديدة هذه خدمت الإسلاميين وأدت وظيفة «ضمان الاستقرار النفسي الخاص أكثر من وظيفة خدمة التوجه الواقعي»[٢٠]، لذلك راجت شعارات «المواجهة»[٢١]. ويرى لويس ديمون أن هناك طريقين للاعتراف على نحو ما بالآخر: التراتبية (La hierarchie) والنزاع[٢٢].

صورت الحركة الإسلامية الراديكالية، المتأثرة بسيدقطب، الغرب، أي أميركا وإسرائيل بالدرجة الأولى، بأنه الجاهلية الجديدة، فما الحضارة الغربية سوى «محصلة ضالة لتراكمات الإغريق والرومان والعصور الوسطى (..) فهي في حقيقتها لم تكد ترقى بالإنسان الذي كرمه ربه أكثر من كونه فرداً، بل طمست فطرته ودمرت نفسيته وآدميته فاستحقت أن توصف بأنها حضارة «الإيدز»، مهما ادعت من

---

(١٩) د. رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر** ـ مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، ٣٥٥ ص. أنظر الباب الثاني: الفكر الإسلامي المعاصر والحركات الإسلامية المعاصرة، ص ١٥٧.

(٢٠) غرهارت هوب، مصدر مذكور.

(٢١) أنظر على سبيل المثال مقالات: حسن السعيد «الإسلام والغرب: المقدمات المعرفية للمواجهة»، مجلة «**التوحيد**»، العدد ٨٤، ت١، ١٩٩٦. ومحمد صادق فضل الله «في شمولية الغرب... واغتيال الثقافة: الجذور والواقع» مجلة «**المنطلق**» بيروت العدد ٩٨، ك٢، ١٩٩٣. وفي الطرف الآخر كان هانتنغتون يطرح نظريته في «صدام الحضارات» التي نشرها في دورية (**Foreign Affairs**)، صيف العام ١٩٩٣، المجلد ٧٢، العدد ٣. وقد صدرت الترجمة العربية عن مركز الدراسات الاستراتيجية للبحوث والتوثيق، بيروت ١٩٩٥، ١٥٩ ص. مع جملة ردود على هذه النظرية.

(٢٢) Louis Dumont, **Essais sur l'individualisme,** ed. Seuil, paris, 1983, 310p. p261.

سبق في مجالات العلوم والتكنولوجيا»[٢٣]، ولذا تجد هذه الحركة نفسها في مواجهة تخوض فيها معركة «شرسة» مع الغرب في كل المجالات. أما موقف التيار الإصلاحي على غرار الإخوان المسلمين، فهو يتجه إلى «السلم والتعاون والتعايش والدعوة إلى الجدال بالتي هي أحسن»[٢٤]. حتى أن باحثاً عربياً من طراز هشام جعيط عبرعن تخوفه من «مواجهة بين الحضارات» غير مسبوقة في التاريخ (قبل أن ينشر هانتنغتون نظريته الشهيرة) فبرأيه، أنه كلما توحد العالم أكثر «كلما تعرض للتمييز، للبنينة، وللتمفصل حول أقطاب مسيطرة»[٢٥].

ويقدم لنا (الرئيس) د. محمد خاتمي ـ بالاستناد إلى التجربة الإيرانية ـ مثالاً عن موقف النخب الإسلامية من الغرب، فيحصرها في ثلاث:

ـ **القبول والتسليم المطلق.**

ـ **النفي والرفض المطلق.**

ـ **المواجهة** النابعة من قناعة واستقلال، عبر رؤية عميقة وشاملة، تستند إلى الإسلام الأصيل[٢٦].

ويعتبر د. خاتمي الموقف الثالث أو رد الفعل الأخير هذا هو الموقف الصحيح والمرجو. ومن المراجع البارزة التي تبنت هذه الرؤية السيد محمد باقر الصدر[٢٧] (أستاذ العلامة السيد محمد حسين فضل الله). ويرى د. خاتمي «أن الرفض المطلق للغرب لم يحل دون نفوذه، كذلك فإن النقد الفلسفي والعلمي للمذاهب الغربية لا يكفي بمفرده للتحرر من سلطة الغرب، إلا إذا اتصف بالوعي والإنصاف، ورافقه عرض لسبل حل المشكلات والمعضلات أيضاً»[٢٨]. فالغرب بتقدير د. خاتمي يملك

---

(٢٣) رفعت سيد أحمد، **الحركات الإسلامية الراديكالية في مصر**، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ١٩٩٨، ٦٠ ص. ص ٢٠.

(٢٤) ص ٥٢.

(٢٥) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ترجمة د. طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ١٢٨ ص. ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢٦) د. محمد خاتمي، بيم موج، **المشهد الثقافي في إيران**، دار الجديد، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ١٧٣ ص. ص ٨٦.

(٢٧) نفس المصدر، ص ٩٢.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٩٦.

وجهين: سياسي هو الوجه الظاهر، وفكري يمثل قاعدة الحضارة[٢٩]. فالصراع هو مع الوجه السياسي وهو بهذا المعنى وفي هذا الإطار «صراع موت أو حياة»[٣٠]. ويملك الغرب في مجال آخر ـ بنظره ـ نظام فكر وقيم، وهنا يقترح مقاربة أخرى، مناسبة أكثر «تتمثل في المنطق، وليس في الحرب والرايات»[٣١]. يعرض د. خاتمي تصوره الذي يقوم على معرفة الغرب «بصورة صحيحة وتمحيصه بموضوعية، وانتخاب نقاط قوته، وتلافي نقاط ضعفه»، بما يتلاءم مع الثورة الإسلامية «ومصادرها الفكرية ومبانيها القيمية التي يمثلها الإسلام».

٣ ـ فضل الله داعية العقل والحوار

تعتبر الثمانينات مفصلاً رئيسياً في مسار الحركة الإسلامية اللبنانية، إذ أنها أتاحت لها أن تعلن عن نفسها على نحو جلي، وتطرح ذاتها كقوى حاملة لمشروع سياسي بديل مرجعيته الإسلام.

في سنوات الجمر اللبنانية هذه، ظهر السيد محمد حسين فضل الله[٣٢] كشخصية إسلامية مميزة فكراً ونهجاً. كان السيد العلامة قد عاد إلى لبنان بعد أن أنهى دراسته في النجف على يد السيد محمد باقر الصدر، في النصف الأول من السبعينات، ونزل في «ضاحية بيروت الشرقية، النبعة (برج حمود) والدكوانة، أي في مهاجر الشيعة اللبنانيين من جنوب لبنان وشرقه»[٣٣]. وفي صدر اهتماماته كان «بعث التعليم الديني وتجديده»[٣٤]، فكان تأسيس «المعهد الشرعي الإسلامي» لإعداد

(٢٩) نفس المصدر، ص ١٥٤.

(٣٠) نفس المصدر، ص ١٥٥.

(٣١) نفس المصدر، ص ١٥٧.

(٣٢) ولد السيد عام ١٩٣٦ في النجف الأشرف، والده السيد عبد الرؤوف فضل الله (قده) علامة من عائلة دينية معروفة، تعود في أصولها إلى عيناتا (قضاء بنت جبيل). تلقى علومه الحوزوية على يد مراجع أمثال: السيد أبو القاسم الخوئي والسيد محسن الحكيم. زامل ودرس مع السيد محمد باقر الصدر. صدر له عدد كبير من المباحث والمؤلفات الإسلامية، من بينها تفسير للقرآن الكريم (في ٢٥ جزءاً). نشر في العام ١٩٩٥ الجزء الأول من كتاب يحمل عنوان «المسائل الفقهية» (في ٣٣٨ صفحة) يتضمن إجابات عن نحو ألف ومئتي مسألة في كل أبواب الفقه من صلاة وصوم وخمس وتجارة وزواج وفنون وآداب وسواها. وهو ما اعتبر بمثابة «رسالة عملية» تطلق السيد مرجعاً شيعياً بارزاً، سمتها برأي البعض التجديد والتطوير، ومعالجتها لأدق تفاصيل الحياة اليومية.

(٣٣) وضاح شرارة، **دولة حزب الله ـ لبنان مجتمعا إسلامياً** ـ دار النهار، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ٤١٦ ص. ص٧١.

(٣٤) نفس المصدر، ص ٨٦.

العلماء. ويعد السيد فضل الله من المساهمين في انطلاق الحالة الإسلامية في لبنان في حركتها الجهادية والسياسية.

تقدمه وسائل الإعلام بوصفه يمثل «انبعاث الإسلام المجاهد الذي تهابه الطبقات الحاكمة المحافظة» وهو يسعى إلى تأسيس نظام يجمع ما بين «التطور والعدالة الإسلامية» ومن أبرز صفاته كونه «برغماتي» «عميق في السياسة»، و«محاور بأسلوب مذهل»[٣٥]. ويصفه الباحثون بالانفتاح وثبات الموقف العقائدي والسياسي، ويقدرون أن ما يكتبه أو يعلنه موجه «لميدان العمل وللعاملين (...) مما يجعل نتاجه متداولاً في أوساط الحركيين (..) وقد عكف أبناء الحركة الإسلامية على دراستها كمناهج عمل»[٣٦].

الآخر بعيون فضل الله

تمحور الخطاب الإسلامي الحركي حول ثلاثة موضوعات أساسية: الإسلام وفلسطين والغرب[٣٧]. فبات هذا المحور الأخير ركناً في البناء النظري لفكر الحركة الإسلامية. والعلامة فضل الله في تمثله وإدراكه لصورة الغرب يعمد إلى أسلوبين مترابطين: الخطاب العام الذي يستلهم القرآن الكريم في العلاقة مع الآخرين (الغرب ضمناً). والخطاب الذي يتناول حدثاً أو ظرفاً يفرض سياقه التعاطي معه على هذا النحو المحدد والمقنن.

الآخر، بنظر السيد، كان في زمن الرسالة أصحاب الديانات الأخرى، فكانت دعوة الإسلام إلى التعايش (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) (آل عمران/ ٦٤). وهو ما يؤكد أن الإسلام يعترف بالآخر، بل ويأمر بتحويل الأعداء إلى أصدقاء (لا تستوي الحسنة ولا السيئة) فالحسنة هي الرفق والسيئة هي أسلوب العنف[٣٨]. وفي دفعه

---

(٣٥) الصحافية الأميركية جودي ميلر، **الأصولية الإسلامية في عيون أميركية**، مجلة «الشراع» بتاريخ ١٩٩٠/١/١. ترجمة نقلا عن الدورية الأميركية «فورين أفيرز».

(٣٦) سليم الحسني، **صراع الإرادات**: دراسة في الفكر الحركي لسماحة آية الله محمد حسين فضل الله. دار الملاك، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، ٢٢٧ ص. ص٦.

(٣٧) محمد حسين فضل الله، «**الإسلام، فلسطين، الغرب**: عناوين ثلاثة أمام الحركة الإسلامية العالمية»، مجلة «**البلاد**» بيروت، العدد ٦٦، ١٩٩٢/١/٢٥.

(٣٨) محاضرة في طرابلس في الرابطة الثقافية بعنوان **تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة**، بتاريخ ١٩٩٨/٧/١٠.

لتهمة الأصولية يقدم السيد العلامة تعريفاً لها يقوم على ركنين، فهي أولاً تعتمد على العنف كأسلوب وحيد لمواجهة الآخر، وثانياً تعمل على إلغائه. أما الانطلاق من الإسلام فيحتم برأي فضل الله «البحث عن العناصر المشتركة مع الآخر». لأن الإسلام يركز على المبدأ كقاعدة للقاء الآخر. أما العنف فلا يشكل «أساساً في علاقة الإسلام بالآخر»، تبعاً للآية الكريمة (إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) (فصلت/ ٣٤).

فعلى الإنسان أن «يختار الأسلوب الأفضل الذي يفتح عقل الإنسان الآخر وقلبه، ليحول عداوته إلى صداقة»[٣٩]. ويدعو السيد العلامة أيضاً إلى البحث عن مواطن اللقاء مع الآخر، لكي نعيش معه روحية اللقاء، ليكون «الحوار مؤسساً على قاعدة مشتركة»[٤٠]، بعيداً عن الذات وفي إطار الكلمة السواء كمنهج.

الغرب غربان

يدرك العلامة فضل الله الغرب على أنه «هذا العالم الجديد الذي يتميز بفلسفته المادية المغرقة في عبوديتها للحس (...) كما يتميز بتصوراته المطلقة في حرية الإنسان التي تصنع القيمة الأخلاقية في السلوك بمقدار ما يقترب أو يبتعد عنها»[٤١]. فالغرب عنده يمثل حالة إنسانية لها ظروفها الخاصة تبرزه في المجال الحضاري ككتلة واحدة تملك دائرة من المفاهيم الثقافية والأخلاقية والاجتماعية، تقف بموازاتها أو بمواجهتها الحضارة الإسلامية.

ويفرق السيد بين غرب وآخر «لأن الغرب ليس واحداً باعتبار أن مصالحه ليست واحدة»[٤٢] فهناك فرق بنظره بين دولة عظمى كالولايات المتحدة «تريد أن تطبق على العالم كله» ودول غربية أخرى، وذلك تبعاً «لحجم ما تعيشه من حالة عدوانية ضد الواقع الإسلامي». فالإسلاميون يفرقون بين أوروبا وبين أميركا، فأوروبا هي الأقرب إلى فهم الأوضاع في المنطقة، بعكس أميركا التي تقف ضد

---

(٣٩) مقابلة مع فضل الله في مجلة «الوسط»، ملف «**الأصولية**» بتاريخ ١٩٩٤/١٢/٦. وقد كرر السيد هذا الموقف في مقابلة مع راديو ألمانيا (A.R.D.) مع جورج كامنسكي، بتاريخ ١٩٩٦/٣/٢٨.

(٤٠) محاضرة طرابلس، ١٩٩٨/٧/١٠.

(٤١) من مداخلة موضوعها «**الشباب والغرب بين الأصالة والمعاصرة**» بتاريخ ٤ شعبان ١٤١٧ هـ

(٤٢) غسان بن جدو، **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ٢٢٣ ص. ص ٢٠٤.

طموحات شعوبها بشكل عدواني، ويتابع السيد العلامة «نحن مستعدون لأن ننفتح على أوروبا اقتصادياً وسياسياً وثقافياً كشعوب تريد أن تعيش حرة في هذا العالم، وتريد أن تمد يدها إلى العالم من موقع الصداقة والاحترام المتبادل والمصالح المتبادلة»[٤٣]

ولا ينحصر التمييز بين غرب أميركي وغرب أوروبي، فالسيد يميز أيضاً بين الإدارات الغربية والشعوب الغربية التي لا تتحمل مسؤولية إداراتها، لا بل إن هذه الشعوب هي موضع صداقة، مطلوب كسب ودها وتأييدها[٤٤].

الغرب في صورة المستكبر

يعتبر العلامة فضل الله أن المشكلة مع الغرب هي في تحوله إلى قوة استكبارية، يرى في نفسه «الأصل» بينما يمثل الآخرون الهوامش[٤٥]. ويعرف الاستكبار على أنه «الخط النفسي والعملي الذي يتحرك في الحياة على أساس أنه أعلى من الآخر وأفضل وأكبر منه (...) إن الاستعمار يمثل الظلم والبغي والقوة التي تختزن في داخلها نفي الآخر واستغلاله»[٤٦]، وهذا الغرب لا يمثل المسيحية، برأي فضل الله، في نظامه وسياسته، فهو «علماني يتحرك في دائرة السلطة والقهر والعنف»[٤٧] وطبيعة العلاقة مع الاستكبار هي المواجهة، وإذا وقعت المهادنة، فهي على مستوى المرحلة «عندما تكون الحرب غير عملية أو تكون مضرة»[٤٨] ويكون الضغط كبيراً.

ولا يرى السيد فضل الله أن الحديث عن «صدام الحضارات» (مقولة هانتنغتون) دقيق تماماً، لأن المقولة تم إيجادها في إطار البحث عن عدو جديد بعد سقوط الاتحاد السوفييتي. وصدام الحضارات بنظره غير موجود لسبب بسيط وهو أن «الغرب ينسجم انسجاماً كاملاً مع المواقع الإسلامية التقليدية. بحيث يدافع عن

---

(٤٣) مقابلة مع مجلة «**دير شبيغل**» الألمانية، بتاريخ ١٩٩٥/٣/٢٨.

(٤٤) آية الله محمد حسين فضل الله، **حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع** إعداد وتنسيق نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ٦٦٢ ص. ص ٦٧.

(٤٥) نفس المصدر، ص ١١٣.

(٤٦) **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، مصدر مذكور، ص ٢٩.

(٤٧) آية الله محمد حسين فضل الله، **في آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي**، دار الملاك، بيروت ط١، ١٩٩٤، ٤٦٤ ص. ص ٤٨.

(٤٨) **خطاب الإسلاميين**، مصدر مذكور، ص ٢٠١.

تخلفها وعن كثير من أوضاعها»[٤٩]. وإذا كان هناك من حرب، فهي حرب مصالح: المصالح الغربية ضد مصالح العالم الثالث بما فيه العالم الإسلامي[٥٠].

الغرب في صورة المستعمر

يعتبر السيد فضل الله أن الثروات الطبيعية التي يملكها العالم الإسلامي ما زالت تحرك سياسات الدول الغربية الكبرى، ويلخص القرن الحالي بأنه «قرن البترول»، وواقع الاستعمار بأنه «واقع السيطرة على البترول». لذلك، فالغرب الذي يفكر وفق مصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية، يعمل برأيه على منع أي عملية وحدة عربية كانت أم إسلامية. كما أن الغرب يفشل أي خطة تنمية، ويعمل على أن يربط بلداننا بصفقات أسلحة وظيفتها امتصاص ثروات المنطقة. وإنشاء إسرائيل يأتي بنظره في هذا السياق» فهي مسألة غربية، بالإضافة لكونها مسألة يهودية»، فالغرب يحافظ من خلالها على مصالحه، وحلفه معها ينطلق من «الإستراتيجية الغربية بشكل عام»[٥١].

ويخاطب العلامة فضل الله ضمير الغرب ويتساءل عن مدى إنسانيته إزاء فلسطين وشعبها، وهو يستنتج أنه عنصري وتحديداً الغرب الأميركي، في ما يخص العرب والمسلمين، وسياسته تقوم على «أن يسلط اليهود على المسلمين وعلى العرب بكل ما عنده من قوة»[٥٢].

المشكلة التي يعيشها الإنسان المسلم إزاء الغرب، أذن، برأي السيد، هي مشكلة سياسية وثقافية عنوانها «الاستعمار السياسي» بتأثيراته السلبية، ما أثمر «رفضاً تقليدياً للغرب، باعتبار أنه يمثل كفراً وفساداً وانفلاتاً. وأصبحت مسألة الغرب تعني كل المفاهيم السلبية التي ينبغي للإنسان ألا يحترمها وينبغي أن يعاديها، لأن المسألة السياسية أو الاجتماعية غطت على هذا الواقع كله»[٥٣]. كما يعني بنظر السيد أنه حتى خلال عصر النهضة لم تأخذ المسألة صورة «مواجهة حضارية» مع الغرب.

---

(٤٩) **حوارات في الفكر**، مصدر مذكور، ص ٢٩٢.

(٥٠) نفس المصدر، ص ٢٩٢.

(٥١) سليم الحسني، **الإسلاميون والتحديات المعاصرة**، مصدر مذكور، ص ٥٣ ـ ٥٤ و٥٨.

(٥٢) من مقابلة مجلة «**دير شبيغل**» الألمانية، بتاريخ ١٩٩٥/٣/٢٨.

(٥٣) «نحو معالجة أولية لإشكالية الوجود الإسلامي في الغرب»، حوار أجراه المركز الإسلامي الثقافي مع سماحة السيد محمد حسين فضل الله، د. ت.

الغرب مادي

يقابل السيد فضل الله بين الغرب وبين العالم الجديد «بفلسفته المادية المغرقة في عبوديتها للحس» وبتصوره المطلق في شأن «حرية الإنسان التي تصنع القيمة الأخلاقية في السلوك بمقدار ما يقترب منها أو يبتعد عنها».

لكن هذا لا يمنع برأيه اللقاء مع الغرب في بعض المواقع كما الإقرار بالتقدم العلمي والتقني الذي بلغه والحاجة الضرورية للتعامل معه. ويدعو سماحته الشباب المتطلع إلى الاستغراق في عالم الغرب أن يتمثلوا الأصالة الفكرية من خلال تأكيد إسلامهم «في أي انفتاح على كل ما هو جديد في الفكر والسلوك».

يأخذ فضل الله على الغرب إغراقه في المادية، ورغم إقراره أنه يمثل القوة العلمية والتقدم التقني، إلا أنه يفرق بين مفردات العلم في الحضارة ومفردات السلوك في الحياة، فبنظره ليس «النمو المعرفي والعلمي دليلا على صحة المنهج الفكري في قضايا العقيدة والأخلاق والسلوك وفي معاني الروح والوجدان»[٥٤]. فالسيد العلامة يرى العلة في نسق الحضارة الغربية الذي يضع «إيمانه بالله خارج نطاق الحياة، ويحصره في دائرة الكنيسة»[٥٥]

لكن هذه المادية المستنكرة على الغرب لا تقود بالضرورة إلى رفض كل ما في الغرب، فالسيد يدعو لأن «نختار من أساليبه وطريقته وبرامجه ما لا يتنافى مع أفكارنا ومع ديننا (...) إننا نملك حرية أن نستفيد من الآخرين».[٥٦]

الإسلامية والديموقراطية

تكشف الدراسة عن الحضور المبكر للديموقراطية ـ كمفردة ونظام ـ في أعمال الإصلاحيين الإسلاميين الفكرية في العصر الحديث، فتراوحت بين التأسيس لنمط «ديموقراطية إسلامية» وبين العمل على إبراز الشورى بوصفها المعادل للديموقراطية الغربية، وبين الرفض التام لها[٥٧]. وأولى مشكلاتها هي مسألة النشأة، وبهذا

(٥٤) من مداخلة «الشباب والغرب» مصدر مذكور.

(٥٥) نحو معالجة أولية، مصدر مذكور.

(٥٦) من مقابلة مجلة «**دير شبيغل**»، تاريخ ١٩٩٥/٣/٢٨.

(٥٧) زكي أحمد، «**الديموقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر**»، مجلة «المستقبل العربي»، العدد ١٦٤، ١٩٩٢/١٠، ص ١١٣ ـ ١١٤.

الاعتبار فإن الموقف منها كمصطلح، برأي السيد محمد حسن الأمين «مشتق من العلاقة التصادمية بين الإسلام والغرب، ويشدد الإسلاميون على اعتبار صيغ الحياة الغربية جميعها مؤسسة على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة تصوره الشاملة». السيد الأمين يرى في الديموقراطية نظاماً حيادياً يسمح «بإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها (...) إنها صيغة لتحويل الحرية إلى نظام حياة»[٥٨]. إلا أن الديموقراطية فرضت نفسها على الخطاب الإسلامي المعاصر، حتى أن الشيخ القرضاوي اعتبرها من صميم الإسلام[٥٩].

أما الشيخ راشد الغنوشي فيقسم الديموقراطية إلى شكل ومضمون، فالفصل بين السلطات وحرية التعبير والمساواة أمام القانون وحق الانتخاب العام، والتعددية تندرج تحت عنوان «الشكل»، أما مضمون الديموقراطية، فهو «الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط، والتأثير في صنع المصير (...) إنه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم»[٦٠]، والتيار الغالب راهناً عند الحركة الإسلامية هو الذي يتعامل بإيجابية تامة مع الطرح الديموقراطي.

ديموقراطية بشروط إسلامية

لاحظ السيد فضل الله كيف فرضت الديموقراطية نفسها على جدول الأعمال، وعلى حلقات النقاش، لأنها محملة «بكثير من الإيحاءات الشعورية والإنسانية (...) والرفض لكل ما هو إنساني يجعلك في موقع غير إنساني»[٦١]، ولكن السيد العلامة أبدى ملاحظاته وناقش فلسفتها، لأن القاعدة الفكرية التي يلتزمها الغرب تختلف

---

(٥٨) محمد حسن الأمين، «**الديموقراطية رؤية إسلامية**»، مجلة «العالم» (لندن)، السنة ٩، العدد ٤١٧ (شباط / فبراير) ١٩٩٢.

(٥٩) زكي أحمد، «**الديموقراطية...**» مصدر مذكور، ص ١٢٠.

(٦٠) نقلا عن عزمي بشارة، «**مدخل إلى معالجة الديموقراطية وأنماط التدين**» ضمن كتاب، **حول الخيار الديموقراطي** (مجموعة باحثين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٣٨ ص. ص ٩٣.

(٦١) محمد حسين فضل الله، «**الإسلام والديموقراطية**»، مجلة «البلاد» السنة ١، العدد ٢٣، كانون الثاني /يناير ١٩٩١.

بنظره عن قاعدتنا الفكرية وفلسفته تختلف عن فلسفتنا. فالسيد يفرق بين كونها وسيلة لمعرف آراءالناس عندما تكون هناك مصلحة في ذلك، وبين أن تكون الديموقراطية أساس الشرعية[٦٢].

ويعرف العلامة فضل الله الديموقراطية، بأنها حكم الشعب لنفسه من خلال ممثليه. أما الشرعية في دين الإسلام فهي «تأتي من خلال الله في وحيه ومن خلال الرسول بمعنى أن ما جاء من الله كحقيقة فكرية أو شرعية لا يملك الناس أن يغيروا فيها»، وهي «التشريعات الحاسمة التي لا مجال للتصرف فيها من قبل أحد مما يعتبر وحيا إلهياً»، وكل هذا لا يخضع للمسألة الانتخابية[٦٣]. فالسيد لا يقف ضد الديموقراطية، شرط أن لا تختلف مع الأصول الثابتة للإسلام وهي تبدو بنظره أقل الأنظمة سوءاً وليست أفضلها، فالديموقراطية في الولايات المتحدة برأيه هي، في العمق ديموقراطية الرأسمال وديموقراطية الشركات الاحتكارية[٦٤]. فأميركا كما يلاحظ السيد تنادي بالديموقراطية في العالم ولكنها تمنع حركة أي شعب في العالم الثالث يريد أن يغير حكامه أو يغير واقعه السيىء[٦٥].

هذا ويميز السيد بين الديموقراطية والشورى، فهذه الأخيرة تذهب في اتجاهين: إتجاه يرى أنها ملزمة للحاكم وآخر لا يرى فيها إلزاماً. وحتى لا يقع الناس في «حالة اجتهادية» يختلفون فيها، يرى السيد أن الاستفتاء الشعبي العام هو الوسيلة الأخرى الأقرب للعدالة والأقرب للمشاركة الشعبية في كل القضايا التي تمس واقع الشعب في حاضره ومستقبله[٦٦].

يتجنب السيد فضل الله تشجيع الالتزام الكامل بالديموقراطية بكل «مضامينها وإيحاءاتها»، ويدعو بالمقابل إلى الاستفادة من العيش في مجتمع ديموقراطي بالمشاركة التي يسمح بها للوصول إلى فرض حضور سياسي في الواقع العام، وهو ما يملك، برأيه، إيجابيات كثيرة. فنظرية العلامة فضل الله تتلخص في أنه يمكن الاستفادة «من الديموقراطية في المجتمع المتنوع من دون أن نتبناها كخط

---

(٦٢) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، الندوة (سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق) إعداد عادل القاضي، الجزء الثاني، دار الملاك، بيروت ط١، ١٩٩٧، ٦٧٢ ص. ص ٤٨٢.

(٦٣) آية الله فضل الله، **في آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي**، مصدر مذكور، ص ٤٢٩.

(٦٤) نفس المصدر، ص ٤٣٠.

(٦٥) مقابلة مع راديو المانيا (A.R.D) جورج كامنسكي ١٩٩٦/٣/٢٨.

(٦٦) مقابلة مع مجلة الشمس بتاريخ ١٩٩٣/١١/١٥.

فكري»[٦٧]. ويستبق سماحته مسألة تبني الديموقراطية في مجتمع إسلامي متحقق، ليرى إمكانية ذلك بما ينسجم مع الخطوط الإسلامية وشروطها الشرعية، فهذا الأمر يتيح للأمة بنظره، المشاركة في التفاصيل وفي القرارات «السياسية التي لم يجعل الإسلام لها خطوطاً تشريعية تعبدية حاسمة في ما شرعه الله، سبحانه وتعالى، أو في ما بينه رسوله (ص)»[٦٨]

كما لا يرفض فضل الله اللعبة الديموقراطية بمعنى الانخراط في المؤسسات الديموقراطية الموجودة، ومنها الندوة البرلمانية. وقد شجع السيد العلامة هذا المنحى، لأن الأساس برأيه هو مصلحة الإسلام، ويرى أن لا مانع من اعتماد هذا الأسلوب من ناحية المبدأ، كأحد الأساليب الواقعية في الوصول إلى النتيجة المطلوبة، وهي بلوغ مواقع الحكم أو الاقتراب منها، أو التقدم، في بعض الخطوات في حركة التغيير، وذلك بالتأكيد على صفة المعارضة التي تعلن منهجها وأسلوبها في العمل وتطلعاتها إلى التغيير، وتركيزها على إظهار سلبيات الحكم، ومواطن الضعف فيه، في مجادلة دائمة، لتحويل الأنظار عنه إلى الإسلام، في إيجابياته، من خلال مواطن القوة فيه، والعمل على اعتبار المؤسسات الديموقراطية، موقعاً متقدماً من مواقع الإعلام، إذ أن التواجد داخل البرلمان يتيح للإسلاميين العمل على منع «التشريعات المضادة للتشريع الإسلامي ومواجهة المشاريع الظالمة والطاغية»[٦٩].

نخلص من هذا أن السيد فضل الله مع الديموقراطية في نسبيتها، كما لاحظ ذلك الباحث السعودي زكي أحمد، حين يكون الخيار بين النظام الديموقراطي والنظام الاستبدادي، لأن الديموقراطية ساحة حرية تسمح للإسلاميين بالدعوة إلى الإسلام، بينما الفرصة معدومة في الأنظمة الاستبدادية[٧٠].

الإسلامية وحقوق الإنسان

جهد مفكرو الإسلام في القرن التاسع عشر، بتأثير من تمدن الغرب وتقدمه في

(٦٧) **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، مصدر مذكور، ص ٣١.

(٦٨) نفس المصدر، ص ٣٢.

(٦٩) محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا**، ط٢ قم (ايران)، ١٩٩١، ٣٩٥ ص. ص ٧٤ وص ٤٩.

(٧٠) مجلة «المنطلق»، **قراءة إسلامية سريعة لمفهومي الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري**»، العدد ٦٥، نيسان/ابريل، ١٩٩٠. ص ١٨.

تفكر قوام الاجتماع البشري. فكانت فكرتا المنافع العمومية والتنظيمات، وما لبثت أن تبعتها في ستينات القرن التاسع عشر فكرة «مقاصد الشريعة» التي ترتكز على قضية الضرورات، وفي القلب منها «حفظ ضروريات الحياة الإنسانية بما يعنيه ذلك من صون للنفس والعقل والدين والنسل والملك». فكرة الضروريات هذه كانت السند النظري برأي د. رضوان السيد للفكر الإسلامي المعاصر في مسألة حقوق الإنسان، أي الفكر الذي وعى مسألة الهوية والأصالة بوصفها قطعاً مع الغرب، وتأسيساً لنظر يرتكز على الشريعة. فقضية حقوق الإنسان التي صدر الإعلان العالمي حولها عام ١٩٤٨، دفعت الإسلاميين الذين يطالبون بالتمايز للدعوة إلى «تأسيس إسلامي لحقوق الإنسان، يتناسب مع فكرتهم عن الحاكمية (الحاكمية هي لله وحده) والتكليف (لا تكليف إلا عبادة الله)، وهو ما يقطع برأي د. السيد مع فكرة المصالح الضرورية التي تبناها الفكر الإسلامي الإصلاحي. ولكنه يلاحظ أن البيان الإسلامي لم يتجاهل الإعلان العالمي بل استند إليه وأسس رؤيته الشرعية بالعودة إلى القرآن والسنة، ويظهر الفرق واضحاً في الإدراك «فالإعلانات الدولية حقوق، بينما الإعلانات الإسلامية تكاليف»(٧١).

إن الخلاف مع الإعلان العالمي يقع إذن في مجال التصور الفكري للمرجعية، فقد جاء في ديباجة «البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١» ما يلي: «القرآن الكريم والسنة النبوية (...) حقوق شرعها الخالق ـ سبحانه ـ فليس من حق بشر ـ كائناً من كان ـ أن يعطلها أو يعتدي عليها»(٧٢). وراشد الغنوشي (زعيم حزب النهضة التونسي يرى «أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها»(٧٣).

ذهب الإسلاميون في تعاملهم مع إعلان حقوق الإنسان العالمي وجهتين: وجهة أولى نظرت إلى التقاطع والتشابه ـ مع الفوارق ـ بين النص العالمي الذي يجعل من

---

(٧١) د. رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر مذكور، الباب الثالث «قضايا الفكر الإسلامي المعاصر».

(٧٢) نقلا عن سامي عوض الذيب أبو ساحلية «**حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام**» مجلة «المستقبل العربي»، بيروت العدد ١٦٤، ١٠/١٩٩٢. ص ٩٠.

(٧٣) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٢٠.

الإنسان محوره، ونظرية الاستخلاف، حتى أن الحركات الإسلامية استخدمت مقولة حقوق الإنسان «لأسباب عملية نفعية»(٧٤). ووجهة ثانية اعتبرت النص الغربي بأنه «نص علماني مبني على التجربة العملية» بينما الإعلان الإسلامي وثيقة دينية من أصل إلهي مستمدة من الوحي، فلا يمكن بالتالي، برأي أبو ساحلية «التوفيق بين النصين لاختلاف مفاهيمهما الفكرية» ويرى أنه «لا داعي لهذا التوفيق أصلاً»(٧٥)،

نسبية حقوق الإنسان

كما فرضت الديموقراطية نفسها على جدول أعمال الإسلاميين وبرامجهم، كذلك كان حال حقوق الإنسان وموقف فضل الله منها نسبي أيضاً، بمعنى مناقشة الفلسفة والقاعدة التي صدرت عنها، فهو يلحظ بداية إنطلاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من «قاعدة فكر الإنسان المادي» وحريته المطلقة دون أي قيد عليه. ففي مجال حرية الفكر على سبيل المثال، يرى السيد أن الإسلام يضع لها حدوداً معينة لكي لا يقع الناس تحت تأثير الفوضى. فالفكر العقيدي «يرتبط بالانتماء الديني للإنسان مما يفرض بعض الحدود «فالإنسان المسلم» مقدساته أغلى عنده من أرضه»، وهو ما برز جلياً في الموقف من قضية سلمان رشدي في كتابه «آيات شيطانية». أما في مجال الحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ففضل الله يقف معها، ويمكن أن تدخل بنظره في الباب الشرعي من خلال «عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ويرى فضل الله اختلاف النظرة إلى الإنسان وإلى حقوقه في الإسلام، عنها في الغرب. فالغرب ينطلق من الحرية الفردية شبه المطلقة، أما الإسلام فينطلق من أن الإنسان «هو خلق الله وعبدالله وأن الله يملك منه ما لا يملكه من نفسه فليس له أن يتصرف في ملك الله بما لا يرضاه الله، بل لابد أن يلتزم حدود الله فيما يأمره به أو ينهاه عنه» فاعتراض العلامة فضل الله ينحصر في القاعدة الفكرية أو في الفلسفة التي تنظم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(٧٦).

كما يدرك فضل الله الاستخدام السياسي لمقولة حقوق الإنسان، ويعتبر أن الغرب يرفعها كلافتة ويوظفها في كل مكان يجد فيه معارضة لسياسته.

---

(٧٤) رضوان زيادة، **الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية**، مجلة «المستقبل العربي»، العدد ٢٣٦، ١٠/١٩٩٨، ص ١١٥.

(٧٥) أبو ساحلية، **حقوق الإنسان المتنازع عليها**، مصدر مذكور، ص ٩١.

(٧٦) محمد حسين فضل الله، **الإسلام وحقوق الإنسان**، مجلة «البلاد»، العدد ١٦٦، ٢٢ ـ ١ ـ ١٩٩٤.

الغرب، الحداثة، المعاصرة، والعولمة

يرى العلامة فضل الله أن البعض من الناس ينظر إلى الإسلام بوصفه عادات وطقوساً وتقاليد، وأن الحداثة، هي بالتالي، هذا «الانفلات» الذي يجعل الغريزة والشهوة عنواناً للحركة الحداثية، ما يقودهم إلى السلبية في الموقف منها واعتبارها إلحادا. وفي تحليله للحداثة يبدأ فضل الله بإبراز أهمية العقل في الإسلام، إذ يضعه في موضع «الرسول من الداخل». فالعقل هو المنتج للعلم، والحداثة الغربية بنظره أتت كرد فعل على القرون الوسطى وما سادها من تخلف ومصادرة للعلم وللعقل. وهي انطلقت لكي تعطي «الإنسان معنى الاعتراف بالآخر، والتعايش معه بعد أن كان الإنسان يصادر الإنسان فلا يعترف به». وعلى هذا النحو، ليس هناك برأي السيد أي مشكلة بين الإسلام والحداثة عندما يتم إدراك «الحداثة كمنهج لا كمفردات» لأنه يوجد برأيه حداثات متنوعة. فالأساس عنده هو المنهج الذي يقول: «إنطلق بعقلك وفكر على أساس وعي معنى الواقع ومعنى الإنسان وفهم المصالح والمفاسد في ذلك كله»[٧٧].

يقدم سماحته تعريفاً للحداثة يعتبر أنها «حركة ثقافية تحاول أن تنفتح على الجديد في الفن، أو الجديد في الذهنية، أو الجديد في الحركة». وبهذا المعنى لا يقف ضدها، ويضع ضوابط للأخذ بها، لأن الأساس عند السيد هو «المضمون» واتباع «الأصول التي تركز الفكرة على أسس سليمة»[٧٨]. فسماحته مع الانفتاح على العصر شرط الالتزام بالمضمون الفكري الإسلامي. ويرى السيد أن الحداثة القادمة من الغرب هي في أحد وجوهها حداثة على مستوى الاكتشافات العلمية أي حداثة التقنية، وهي بنظره حداثة لا مشكلة فيها. لأن المشكلة هي مع المعنى الثقافي للحداثة، فسماحته يأخذ جانب الأصالة التي تعني «أن تعتبر نفسك صاحب فكرة وصاحب قاعدة فكرية تواجه بها الأفكار الأخرى لتناقشها من خلال فكرك»[٧٩]. ويعرف سماحته الأصالة بأنها «الجذور العميقة في إنسانية الإنسان، في الفكر الأصيل المنطلق من الله ورسوله الذي ينفتح على الزمان كله والحياة كلها فلا يخضع للماضي والحاضر والمستقبل في حدوده الزمنية». أما المعاصرة عنده فهي «الانفتاح على العصر في حاجات الإنسان وقضاياه الحقيقية في أبعادها المتنوعة بحيث يتمثل

---

(٧٧) محاضرة طرابلس، **تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة**، بتاريخ ١٩٩٨/٧/١٥.
(٧٨) الندوة، ج٢، ص ٤٦٨.
(٧٩) الندوة، ج٢ ص ٤٦٩.

الإنسان فيها حياته بشكل متوازن من حيث التزامه بإسلامه وانفتاحه على قضايا عصره»[٨٠]. والسيد لا يوافق الذين يسعون إلى حداثية الإسلام، لأنه يدعو إلى الإسلام «بعناصره» الحقيقية التي تلتقي أو تختلف مع الحداثة»، لذلك يرفض فضل الله إطلاق أي إسم على الإسلام، فلا يقال «إسلام ديمقراطي ولا إشتراكي ولا حداثوي» فقد يلتقي الإسلام «بالديمقراطية ولكن ليس بخصوصيتها الفكرية، وقد يلتقي بالإشتراكية ولكن لا بخصوصيتها الفكرية. الإسلام له عناصره الشخصية التي يتميز بها عن المبادىء الأخرى[٨١]».

وما العولمة برأي السيد إلا من نتاجات الحداثة وهي تحمل في ظاهرها عنواناً إنسانياً في الاقتصاد والثقافة، ولكنها في واقعها «تسعى لتذويب الخصوصيات القومية والإقليمية والوطنية والإسلامية للذين يملكون القوة، والسيطرة على العالم سواء كانت سيطرة ثقافية أو اقتصادية أوأمنية»[٨٢].

الغرب ليس شيطاناً

ويبقي السيد فضل الله باب الحوار مفتوحاً مع الغرب، ويقول بأنه لا يرفض كل ما في الغرب، بل يطلب أن «نختار من أساليبه وطريقته وبرامجه (...) ما لا يتنافى مع أفكارنا ومع ديننا»[٨٣]، لأن الغرب بنظره أصبح حاجة حيوية، بحيث من الصعب في المستقبل المنظور الانفصال عنه كلية، لأن الغرب برأيه يملك قيمة ثقافية بعيدة عن الأوضاع السياسية المحكومة بالمصالح. فالتيارات الفكرية التي نشأت في الغرب أعطت الإنسان المسلم «إحساساً بأن الغرب ليس شيطاناً مستبداً، بل هناك غرب يؤمن بالإنسان (...) وهذا هو الذي أوجد الجسر الذي يربط الإنسان في الغرب والإنسان في الشرق»[٨٤]. لكن فضل الله الذي يطالب بأن نحدق في الغرب كعنوان ثقافي وحضاري وإنساني يلتقي مع الإسلام في بعض العناوين حتى ولو كان هناك اختلاف في العمق، يرى أنه يجب ألا نغيب الوجه الآخر. فالعلامة فضل الله هو ضد النظرة الوحيدة الجانب وضد الأسوار الحديدية. وهو يخلص إلى أنه لا يعتبر الغرب

(٨٠) من مداخلة **الشباب والغرب بين الأصالة والمعاصرة** بتاريخ ٤ شعبان العام ١٤١٧.
(٨١) محاضرة طرابلس، **تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة**، بتاريخ ١٩٩٨/٧/١٥.
(٨٢) نفس المصدر.
(٨٣) مقابلة مجلة «دير شبيغل»، بتاريخ ١٩٩٥/٣/٢٨.
(٨٤) **نحو معالجة أولية...**، مصدر مذكور.

عدواً ولا يعيش «عقدة الغرب» ولا يوافق على «خطاب يلغي الغرب كله»، والأبواب مفتوحة أمام المسلمين «بشرط أن نعرف كيف نفتحها»[٨٥]. فالسيد لا يعارض أولئك الذين يدعون إلى الانفتاح على الغرب، ولكنه يطلب في المقام الأول تعزيز الداخل من خلال تأكيد الحرية، وتدعيم المواقع الإسلامية. وهو ما يسمح بتحسين الخطاب السياسي الإسلامي، «بحيث يكون خطاباً مدروساً ومتقناً»[٨٦]. فشرط التطور عنده يرتبط بالانفتاح على الثقافات الأخرى، وحتى باعتبار الغرب يملك فكراً مضاداً للإسلام، فمن باب أولى «فهم هذا الغرب في خلفياته الفكرية والنفسية وفي خطوطه الثقافية والسياسية والاجتماعية وفي أبعاده الحياتية»[٨٧].

الحوار مع الغرب

لكن العلامة فضل الله يقف من جهة أخرى ضد النزعة الداعية إلى «الاستغراق في الثقافة الغربية» لصالح موقف متوازن من جانب طرف يعتبر نفسه يملك فكراً وحضارة تستطيع أن تواجه الآخر، فتدرس وتقارن، وتقف على جوانب إيجابية يمكن أن تستفيد منها أو تتصارع معها «في ساحة الاختلاف الفكري». ويميز السيد في الثقافة الغربية قاعدتها المادية فيعتبرها مضادة، أما التجارب الثقافية والروحية فيعتبرها مختلفة[٨٨].

ويرى سماحته أن الغرب هو الذي أعلن أن الإسلام هو العدو الكبير بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وما إعلان العداوة من جانب المسلمين إلا رد فعل على من اعتبروا أنه يصادر حرياتهم السياسية واقتصادهم، ويريدهم أن يعيشوا على هامش العالم.

يتوجه السيد إلى الغرب داعياً إياه إلى الاعتراف بالإسلام كما يعترف الإسلام به، وإلى حوار ينطلق من خلاله الاعتراف والاحترام المتبادلان[٨٩]، تبعاً للأسلوب الحواري الذي يقرأ به فضل الله القرآن (إنّا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين).

جانوس يعود مجدداً

استمر الوعي الشقي إزاء الغرب الذي وسم موقف مفكري عصر النهضة

(٨٥) نفس المصدر.
(٨٦) سليم الحسني، **الإسلاميون والتحديات المعاصرة**، مصدر مذكور، ص ٣٣ وص ٤٧.
(٨٧) غسان بن جدو، **الإسلاميون والمستقبل**، مصدر مذكور، ص ٦٩.
(٨٨) نفس المصدر، ص ٦٩ وص ٧٠.
(٨٩) مقابلة مجلة الوسط، مصدر مذكور.

الإصلاحيين فاعلاً عند النخب الإسلامية الحديثة، فبقي جانوس[٩٠] منتصباً في معبده: وجه ينبهر بثمرات الحضارة والثقافة ووجه يكفهر للسياسة والأخلاق.

وما برح الغرب المقيم بين ظهرانينا سؤالاً مسلطاً، عصياً على الحسم: هل نقطع معه؟ هل نتغربن؟ هل ننتقي؟ أم أن الخيار كما يقول الفيلسوف الإيراني سوروش هو «جزء لا يتجزأ من التاريخ والطبيعة، ويدعونا بدلاً من لوم الغرب إلى أن نسأل على أي نوع من التربة نحيا؟ وعوض أن نتشاغل بالبائع، فلنصرف اهتمامنا إلى المشتري، فمن يسيء الهضم سيرتاب بنوعية كل غذاء»[٩١].

في قراءتنا لكيفية إدراك العلامة فضل الله للغرب ولمكونات صورته، بدا لنا أن سماحته على عمق إدراكه وبعد نظره لم يستطع أن يتجاوز ما كان قد أرساه النظر الإسلامي في مسألة الغرب منذ القرن التاسع عشر: أي إدراك الفصل وتأكيده بين وجهي العلم والحضارة، وذلك بسبب انشداد كلتا النظريتين الغربية والإسلامية إلى التجارب التاريخية الصدامية بدءاً بالحملات الصليبية ومروراً بحرب الخليج الثانية، والصور النمطية السلبية التي أنتجتها السياسات ورعتها الإيديولوجيا، وتلقفها المخيال الشعبي زادا، فبقيت ثابتة وراسخة، وقد تبهت أحياناً ومن ثم تعود جلية مع بعض إضافات الزمن.

قد يكون إنجاز خطاب سماحة السيد انفتاحه على العصر وقضاياه، ووعيه لمشكلاته الكونية، ودعوته لإقامة التوازن والتحصن «بالمضمون الفكري الإسلامي» الذي يسمح بمناقشة أفكار الآخرين من خلال قاعدته الفكرية. فالعلامة فضل الله يقف مع الحداثة «كمنهج لا كمفردات» ويحصر المشكلة في المعنى الثقافي للحداثة.

أهمية فكر السيد ـ وضمنا إدراك الغرب ـ هو بالضبط في منهجه المنفتح والمدرك لحركة الواقع بتفاصيله، وبوعيه لمخاطر المواقف العاطفية الظرفية، ودعوته الدائمة لحسن اختيار العناوين في المواجهة، وذلك لكامل ثقته بقدرة الإسلام على الإسهام مجدداً في حضارة العالم بالاستناد إلى قاعدته الفكرية المتينة.

---

(٩٠) أحد آلهة روما القديمة، يعرف بأنه حارس الأبواب حيث يراقب المداخل، ولهذا السبب يمثل بوجهين.

(٩١) يان ريشار، **المثقفون والمثقفون الدينيون في جمهورية إيران الإسلامية** ص ٥٠. ضمن كتاب، **المثقف والمناضل في الإسلام. المعاصر**، إعداد جيل كيبيل ويان ريشار، ترجمة بسام حجار، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ٢٥٦ ص.