الهُوِيَّة الإسلامية في ظل العولمة الوضعية المعاصرة: واقع متأزم ومستقبل مأمول

أحمد إبراهيم أبو شوك*

مقدمة

مفهوم الهُوِيَّة الإسلامية من المفاهيم المعاصرة المتداولة في الحوار الفكري والبرامج السياسية للحركات الإسلامية، وهو مفهوم يرتكز في جوهره إلى مبادئ عقدية وقيم روحية وخلقية وأحكام وقواعد في المعاملات تستمد شرعيتها من الخطاب القرآني والسنة النبوية. ويمتدّ هذا المفهوم كذلك بجذور تاريخية في منجزات الحضارة الإسلامية، التي استوعبت بعضاً من تراث الحضارة الهيلينستية في الفلسفة والعلوم، وخبرة الحضارة البيزنطية في الإدارة، كما وظفت كثيراً من منجزات الحضارة العربية، والمصرية القديمة، والفارسية، والهندية، والصينية، واستطاعت أيضاً أن تعيد تشكيل موروثات هذه الحضارات وتشذّبها وفق منظور إسلامي يقوم على العلاقة التكاملية بين الدين والعلم، والتواصل الإيجابي مع تراث الشعوب الأخرى. وبهذا المفهوم كانت

* أستاذ مشارك بقسم التاريخ والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

الهُويَّة الإسلامية دائمًا تمثل جداراً متماسكاً يحفظ كينونة الأمة المسلمة، ويشكل معالم تصورها لذاتها المتميزة عن الذوات والهويات الأخرى.[1] ومن ثم فقد كان لمفهوم الهُويَّة الإسلامية قواسم مشتركة مع مفهوم الحضارة الإسلامية، ولكن بعد أن ضعف عطاء الحضارة الإسلامية تحول مفهوم الهُويَّة إلى آلية دفع سياسي وثقافي تبحث عن مخرج من الأزمة التي تواجهها الأمة الإسلامية المتصدعة من الداخل، والمحاصرة بقيم العولمة الوضعية المعاصرة ومرجعيات الحداثة الغربية من الخارج.

وقد خضعت عملية البحث عن الذات هذه لمعيارين انتقائيين، يقوم أحدهما على نظرة مثالية لتراث الحضارة الإسلامية بعيداً عن مجريات الواقع التاريخي الذي تشكل فيه ذلك التراث، ويستند الآخر إلى خطاب إصلاحي أشبه بنمط التفكير اللوثري[2] الذي مهد الطريق للنهضة الأوروبية. وبهذه الكيفية أضحى خطاب الهُويَّة خطاباً متأرجحاً بين الرؤية الانتمائية والرؤية السياسية المكتسبة. وحسب رأي الفاتح عبد السلام فإن الرؤية الانتمائية تقوم على "جينات" ثقافية ثابتة وغير قابلة للذوبان، ولكنها في الوقت نفسه قابلة للتجزئة المذهبية والعرقية، والانقسام

---

1 لمزيد من التفصيل انظر: محمود الشرقاوي، **الإسلام وأثره في الثقافة العالمية** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1416هـ)؛ إبراهيم سلمان الكروي وعبد الفتاح شرف الدين، **المرجع في الحضارة العربية الإسلامية** (الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1984م)، ص15-28؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، **بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته** (القاهرة: عالم الكتب، ط 1، 1987م)، ص157-198.

2 اللوثري نسبة إلى القسّ الألماني مارتن لوثر الذي وضع قواعد حركة الإصلاح البروتستانتية في أوروبا في القرن السادس عشر للميلاد، وأصدر في هذا الشأن عدداً من المنشورات الدينية التي انتقدت هيمنة الكنيسة الكاثوليكية على مظاهر الحياة العامة، واتهمت القساوسة الكاثوليك بالفساد الديني والخلقي، ونادت بفصل الكنيسة عن الدولة. وبهذه الكيفية استطاع لوثر أن يشكل معالم الفكر الإصلاحي البروتستانتي، ويمهد الطريق لقيام حركة إصلاحية عامة في كافة مناحي الحياة الإنسانية في أوروبا.

الطائفي داخل إطارها العام.[1] أما الرؤية السياسية المكتسبة فهي رؤية نخبوية تتكون في مرحلة لاحقة تضاف إلى حياة الإنسان عبر وعيه وتكوُّن قناعاته الفكرية، ومن ثم فهي ذات استقرار نسبي، لأنها لا تتأثر كثيراً بالولاءات المحلية والمذهبية الضيقة كسابقتها، بالرغم من أنها تخضع للانقسامات السياسية وتتأثر بالتقلبات الخارجية، فهي أكثر تواصلاً مع الآخر، إذا ما قُورنت بالرؤية الانتمائية التي تميل إلى الانكفاء وترفض التواصل مع الآخر حتى لو كان من داخل إطار الهُويَّة الانتمائية العريض الذي يتكون من جزئيات مذهبية وطائفية وعرقية مختلفة.

أما مصطلح العولمة الوضعية المشار إليه فيقصد به العولمة المعاصرة التي أُسست على ثوابت تراث الحداثة العَلْماني، ومركزية العقل الغربي باعتبارها النموذج الأصلي الذي ينبغي فرض خصوصياته على الآخرين، وتنميط سلوكهم البشري في إطار المدارات العامة التي تحكم حركة المجتمعات الغربية المعاصرة. والوضعية هنا تعني مرجعية العقل البشري الذي يُعدُّ، من وجهة نظر أصحابه، الأداة الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة والمشرِّع لحياة الإنسان في كل جوانبها، وذلك من خلال تطبيق شمولي لسلسلة من القوانين الوضعية والمعادلات الرياضية التي تشكل مفردات العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة والكون.[2] ومن هذه الزاوية تختلف العولمة الوضعية المعاصرة عن العولمة الاستخلافية (أو العالمية أو الكونية) التي تحاول أن تؤسس مفرداتها على مرجعية الوحي الغيبية كما يرى الأستاذان علي مزروعي

---

1 الفاتح عبد السلام، "مقدمات: الهُويَّة الانتمائية والهُويَّة المكتسبة في إشكالية الإسلام والعولمة"؛ الشبكة العنكبوتية الدولية (2004/9/14): http://www.azzaman.com/azzaman/articles,2004/03/03-15/689htm

2 لمزيد من التفصيل انظر:

Palmer, R. R. and Colton, Joel, *A History of the Modern World*, 5th ed., New York: Alfred A. Knopf, 1978, pp. 269-294.

وأبو يعرب المرزوقي.[1] ولاشك أن هذا التصنيف أيضاً موطن نزاع بين كثير من الباحثين الذين تختلف رؤيتهم لتحديد الجذور التاريخية للعولمة، وتوصيف المعايير الأيديولوجية التي انطلقت منها، وتوضيح ماهية فعلها الوظيفي.[2] إلا أن هذا النـــزاع في جوهره لا يصب في صلب القضية التي يعالجها هذا البحث بصورة مباشرة، لأن الأمر الأهم في هو مناقشة مسارات العلاقة الجدلية بين العولمة الوضعية المعاصرة والهُويَّة الإسلامية، وذلك من خلال قراءة تحليلية للحقب التاريخية المختلفة، التي تركت آثارًا واضحة في واقع الهُويَّة الإسلامية المتأزم، الذي يبحث عن مستقبل مأمول في سياق السجالات السياسية التي تقوم على مصالح

---

1 يميز كلٌّ من مزروعي والمرزوقي بين العولمة الوضعية (أو الحلولية) والعولمة الاستخلافية، ويعتقدان أن العولمة في حد ذاتها ظاهرة ملازمة للتاريخ الإنساني، ومتطورة حسب وقائعه التي تتجلى في التدافع الحادث بين النماذج الحضارية المختلفة التي يؤمن أصحابها بأن لهم رسالة سامية تهدف إلى تحديد مسارات الحياة الإنسانية المتعددة. أما التمييز بين العولمة الوضعية والعولمة الاستخلافية، فيقوم على فرضية مؤداها أن العولمة الوضعية تستقي حجيتها من حاكمية العقل البشري الذي يعد الأداة الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة والقادرة على فهم العلاقة الجدلية بين الكون والطبيعة والإنسان، وأن العولمة الاستخلافية تستمد شرعيتها من الله سبحانه وتعالى، ومن ثم فهي عالمية التوجه وكونية العطاء. لمزيد من التفصيل انظر:

المرزوقي، أبو يعرب، "العولمة الكونية"، **التجديد**، مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعية الإسلامية العالمية بماليزيا، أغسطس 1998م/ربيع الثاني 1419، ص11-48.

Mazrui, Ali A. "Interview Corridor", *The Association of Muslim Scientists Bulletin*, vol. 3, no. 2, pp 9-11; "Globalization and the Future of Islamic Civilization", *A Public Lecture*, delivered at Westminster University, London, September 3, 2000.

2 نُشر عدد من الأبحاث العلمية التي اهتمت بتعريف مصطلح الهوية وتحديد أبعاده السياسية والاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، ونذكر منها: عبد الخالق عبد الله، **العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها** (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد 82، أكتوبر/ديسمبر 1999م)، ص 39-94؛ ياسين، السيد، "مفهوم العولمة"، **المستقبل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 228، فبراير 1998. ونذكر من الأبحاث التي نشرت باللغة الإنجليزية:

Scholte, Jan Art, *Globalization: A Critical Introduction*, New York: Palgrave, 2000; Malcolm Waters, *Globalization*, 2nd edn., London. New York: Routledge, 2002.

استراتيجية متعارضة. وعند هذا المنعطف يتبلور مفهوم الهُويَّة الإسلامية أداةً مساعدة في تأجيج الخصومة بين الذات المسلمة والآخر، وبين المدارس الفكرية في محيط الانتماء الإسلامي العريض القابل للتجزئة والانقسام داخل إطاره العام.

وتقودنا هذه المقدمات إلى فرضيَّة مؤداها أن العولمة الوضعية المعاصرة هي مشروع إيديولوجي شمولي، يقضي بتصدير المرجعية القيمية للحضارة الغربية إلى بقية الأمم الأخرى ومن ضمنها الأمة الإسلامية، وذلك في إطار نظام معرفي "عولمي"، تحتكر فيه المرجعية الغربية تحديد القيم والموازين وأنماط العلاقات الاجتماعية. وتتجلى صورة هذا الاحتكار الشمولي عندما تُصاغ المواثيق والاتفاقيات والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، والمرأة، والطفل، والأسرة، والمجتمع، والحيوان، والبيئة، وغيرها من القضايا العالمية المشتركة، وهنا تتم عملية تهميش المرجعيات الحضارية والقيمية الأخرى التي لازالت تغذي أممها وشعوبها.[1] فالعولمة بهذا المفهوم تمثل الحلقة الثالثة من حلقات العولمة الانجلوساكسونية التي ظهرت حلقتها الأولى في حقبة الاستعمار الغربي لدول العالم الثالث، والثانية في حقبة الحرب الباردة بين موسكو وواشنطن. إلا أن الحلقة الثالثة المعاصرة تميزت عن سابقتيها تميزاً كيفيّاً وكميّاً، وقد تجلّت معالم ذلك التمييز في التطور الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي الذي يشهده العالم الآن في ضوء مركزية غربية ساطعة تتخذ من واشنطن مركزًا لها. ولا شك أن هذا الواقع وضع العولمة الوضعية المعاصرة والهُويَّة الإسلامية على طرفي نقيض، لأن كلاً منهما يحسب نفسه صاحب رسالة سامية ومشروع حضاري حقيق بأن يحدّد مسارات الحياة الإنسانية المتعددة، وبأن يضع الإطار المعرفي لفهم العلاقة الجدلية بين الإنسان والكون والطبيعة.

---

[1] الشطي، إسماعيل، "التغريب ليس هو الحداثة"، مجلة **الكويت**، العدد 250، أغسطس 2004، ص31.

وفي ضوء هذه المعطيات والفروض يحاول هذا البحث أن يقّدم قراءة تحليلية للظروف المحيطة بواقع الهُويَّة الإسلامية، تلك الظروف التي جعلتها في حالة توجس وصدام واضح مع العولمة الوضعية المعاصرة، كما يقوم البحث من خلال النظر في آراء بعض الباحثين بإبراز ذلك التوجه الباحث عن مستقبل أفضل، يقوم على إقرار صريح بشرعية التواصل البشري بين سائر الحضارات الإنسانية، ويرفض في الوقت نفسه عملية الانكفاء على الذات تحت ستار الحفاظ على الهُويَّة الانتمائية ومحاربة الحداثة، أو الدعوة الانهزامية المستندة إلى مفهوم الانصهار في حضارة الآخر (الغرب) والإقلاع عن هوية الأنا.

العلاقة بين العولمة الوضعية والهُويَّة الإسلامية: رؤية تاريخية

إن العلاقة الجدلية بين المسلمين والغرب قد حكمت مسارها جملة من التصورات المحمّلة في كلياتها بكثير من المفاهيم العدائية، التي عمقتها وأكدتها صُوَرُ الحضور الإسلامي في أسبانيا، والحروب الصليبية في الشرق الأوسط، والتوسع العثماني في جنوب شرق أوروبا. ومن ثم قادت القراءات التاريخية التي صاغها رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت عن تلك المشاهد السياسية والعسكرية إلى تشكيل التصور الغربي الأوربي للمسلمين وفق منظومة كنسية تقضي بكون الإسلام "ديناً شيطانيًّا رجيماً، أبرز صفاته النفاق، والتجديف، والغموض.[...] وأن محمداً نبي كذاب، داعية تفرقة، وتهيمن عليه الشهوانية والنفاق."[1] وبذلك حجب علماء اللاهوت والمحافل الكنسية عامة الشعوب الأوربية عن معرفة الجوانب المشرقة في الحضارة الإسلامية ومدى قدرتها على التواصل مع الآخر، لأنهم كانوا يعيشون في حالة من عدم الثقة بالنفس،

---

[1] لويس، برنارد وسعيد، إدوارد، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية** (بيروت: دار الجيل، 1994م)، ص35.

تجسدت في عجزهم عن بث تعاليم المسيحية بالطريقة التي ينشدونها، أمام المد الإسلامي الكاسح في إقليم البلقان المسيحي وبعض من أجزاء أوربا الغربية.

وظلت هذه الصورة المشوهة عن الإسلام عالقة في ذاكرة العقل الأوربي، وتصوره للطرف الآخر، ولم تتحسن حتى في عهد الإصلاح والنهضة، حيث وصف مارتن لوثر الإسلام بأنه حركة هدامة معادية للمسيح، يجب مواجهتها بالسيف. وأكد هذا الزعم فولتير رائد حركة التنوير في كتابه الموسوم بـــ "التعصب أو الرسول محمد". وكل هذه النماذج تؤكد طرفاً من الروح العدائية التي نشأت بين الإسلام والغرب، وجعلت الإسلام مسخاً مشوهاً في العقلية الغربية التي تعده "ديناً خليقاً، اخترعه أناس ذوو دوافع وشخصيات ممجوجة، روجوا له بالسيف، وأن الله ليس ربًّا، وأن محمداً ليس نبياً."[1]

وفي العصور التي تلت عصر النهضة بدأت تتشكل معالم المركزية الغربية، التي فرضت تصوراً خاصّاً لتاريخ أوروبا، والغرب عموماً، منذ القرن الثامن عشر للميلاد، واستطاعت أن تعيد إنتاج الماضي بمكوناته الثقافية والدينية والعرقية ليوافق ذلك التصور، الذي جعل الغرب هو الأسمى في مقابل الآخر الذي وُصف بالتخلف والهرطقة والتعصب. وعند هذا المنعطف، كما يرى عبد الله إبراهيم، تمّ اصطناع خرافة الأصل النقي، والمعجزة الإغريقية، والإدعاء بوحدة الفكر الغربي وتماسكه وخصوصيته واطّراده، ثم الإقرار بصلاحيته لكل زمان ومكان. وفي مرحلة التكوين الأولى لهذه المركزية الغربية برزت نظريات فيكو، وهردر، وكوندورسيه، ثم تلتها جهود كانط، وهيغل، وكونت، التي كانت تنظر إلى العالم خارج نطاق أوربا "بوصفه سديماً غامضاً، وبدائياً، وملتبساً، وخاضعاً لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تمشيم قبل أن يتم نشر الأخلاق والفضيلة" في ربوعها.[2]

---

[1] Hournai, Albert, *Islam in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 10.

[2] إبراهيم، عبد الله، "مفهوم التمركز، المركزية الغربية"، (2004/1/11) الشبكة العنكبوتية الدولية:
http://www.abdullah-ibrahim.com/page1_3_7.htm

وانطلقت من هذه الصورة المشوهة مقولات الاستشراق، التي سعت للترويج لنقاء الرجل الأبيض ومهمته الرسالية في إرساء قيم الحضارة والتقدم في أوساط الشعوب التي وصفها هيغل وغيره بالتخلف والدُونِّية، وراهنوا على قابليتها للاستعمار. ويصف إدوارد سعيد هذه الكتابات الاستشراقية بأنها مجرد أدوات تبريرية لفرض هيمنة الغرب على الآخر، الذي عُرِّي ثقافياً، وعُومل بأنه كائن انتربولوجي يصلح فقط للدراسة والسيطرة، دون أن يكون له الحق في ممارسة حقوقه الإنسانية المشروعة. وبذلك تبلور الدور الوظيفي الاستشراقي المكمّل لمشروع الامبريالية التوسعي.[1]

وفي مقابل هذا التصور الأوربي للعالم الإسلامي والادعاءات التبريرية لفرض قيم الامبريالية الغربية على شعوبه المسلمة باسم الحضارة والتقدم كانت الهُويَّة الإسلامية تعيش في حالة أزمة داخلية، وتوجس غير مدرك لعواقب التهديدات الخارجية التي ستؤدي إلى نقصان سيادتها السياسية ومحو بعض معالمها الثقافية. وفي هذا السياق ظهرت بعض الحركات الإصلاحية المدافعة عن الهُويَّة بصورٍ وبرامجَ مختلفة، مثل الحركة الوهابية التي أولت اهتماماً خاصّاً بالجانب العقدي والشعائري للهوية الإسلامية، وذلك من خلال اهتمامها المحوري بقضية التوحيد، ومحاربة البدع والخرافات التي تتعارض مع ثوابت القرآن والسنة، وضرورة العودة إلى تراث السلف والاقتداء به.[2] وبهذه الكيفية حاولت الوهابية أن تعيد صياغة الجانب الديني للهوية الإسلامية في إطار أممي يرفض الاعتراف بالتوجهات المذهبية والنزعات الصوفية

---

1 لمزيد من التفصيل انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق:

Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

2 نلحظ أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ركز في معظم كتاباته على قضية التوحيد، وجعلها محوراً لقلع أصول الشرك في العبودية، ومرتكزاً لتوحيد الأسماء والصفات، وأداة لرفع غشاوة الجهل وكابوس التقليد، ومدخلاً لفهم معنى الشهادتين والالتزام بالتكاليف التعبدية المصاحبة لهما، وباعثاً لمحاربة الشرك السياسي وإعلان الجهاد لإعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى. ومن ثم فقد كانت قضية التوحيد تمثل العمود الفقري الذي يجب أن يستند إليه جسد الهُوية الإسلامية وصرح حضارتها القائم على مفهوم خلافة الإنسان المسلم على أديم هذه الأرض.

المكونة لصرح الهُويَّة العام الذي أُسس على ثوابت الوحي وتفاعلات الحراك التاريخي، إلا أنها أخفقت نسبيّاً في تحقيق الغاية التي كانت تنشدها. ويعزى هذا الإخفاق النسبي إلى المعارضة التي واجهتها من الكيانات الإسلامية الأخرى، الرافضة لبعض مبادئها الإصلاحية. بيد أن هذا الواقع لا يمنعنا من القول إن الوهابية كانت إضافة جديدة داخل إطار الهُويَّة الإسلامية العام ذي الانتماءات الدينية والثقافية المتعددة.

أما الجانب السياسي للهوية الإسلامية في مرحلة الأزمة فقد ارتبط بقضية الخلافة الإسلامية حيث صار جزءاً من سياسة استانبول الخارجية، التي روج لها السلطان عبد الحميد الثاني في إطار دعوته للجامعة الإسلامية. إلا أن هذه الدعوة واجهت تحديًا قويًّا من قبل القوميين في الداخل، ومن القوى الاستعمارية التي أصبح لها حضور كثيف وأثر قوي في صياغة القرار السياسي داخل بلدان العالم الإسلامي.[1] ومن ثم فإن نجاح تلك الدعوة لتثبيت قواعد الخلافة الإسلامية كان نجاحاً محدوداً، وتجسدت معالم ذلك النجاح في قيام حركة الخلافة في شبه القارة الهندية، إلا أنها سرعان ما تقوقعت بعد إلغاء الخلافة في استانبول عام 1924م. وعندئذ ظهرت دعوة رشيد رضا لإعادة تأسيس الخلافة الإسلامية وفق متطلبات جديدة تقتضيها ظروف ذلك العصر، إلا أن هذه الدعوة أيضاً لم تأت بنتائج إيجابية.[2] ومن ثم فقد جسد إلغاء مؤسسة الخلافة، التي كانت تمثل الرمز

---

[1] لمزيد في التفصيل عن قضية الخلافة والوحدة الإسلامية في أدبيات العمل السياسي باستانبول، انظر:
Landau, Jocob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

[2] قضية الخلافة أو الإمامة العظمى من أهم القضايا السياسية التي شغلت حيزاً في تفكير الشيخ محمد رشيد رضا، فقد تطرق إليها بإسهاب في كتابه الموسوم بـ "**الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة: مطبعة المنار 1923)، الذي اهتمّ بوضع أسس جديدة لنظام الخلافة الإسلامية، بحيث تكون مؤسسة سياسية فاعلة ومواكبة لمتقتضيات الحياة السياسية العصرية للمسلمين المحدثين. وقد نشر الفصول الأولى لكتابه "الخلافة" في مجلة **المنار** تحت عنوان: "مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية"، **المنار**، 11 يونيو 1926، 3/27، ص208-232؛ 10 يوليو 1926، 4/27، ص280-294؛ 18 أغسطس، 1926، 5/27، ص370-377؛ 7 سبتمبر 1926، 6/27، ص449-458.

السياسي لمفهوم الهُويَّة الإسلامية، تداعيات المرحلة الأخيرة لتقسيم العالم الإسلامي إلى مستعمرات ومحميات، توارت فيها مقولات الديمقراطية الليبرالية القائمة على الحرية والمساواة والعدالة، ونشطت أدوات القهر والاستبداد، والاستنـــزاف البشري والمادي، وبدأت عملية "القضاء على هويات الشعوب المستعمَرة المتمثلة في ثقافاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها باسم الحداثة والثقافة العالمية الواحدة."[1]

أما الجانب الإصلاحي الفكري فقد حاول أن يتجاوز عملية الاستفادة من إنجازات الحضارة الغربية في المجالات التقنية والإدارية والتنظيمية إلى تطوير المعرفة الإنسانية القائمة على الاجتهاد البشري الذي يستقي مشروعيته من القرآن والسنة، ويصطحب معه ما لا يتعارض مع هذين المصدرين، ثم يوسِّع باب المصالح المرسلة من أجل الاستفادة من منجزات الحضارات الأخرى، وفتح منافذ للتواصل الإيجابي معها. وقد تجلت هذه النظرة الإصلاحية والمعرفية التي يدور محورها حول تأصيل الهُويَّة السياسية المكتسبة في كتابات الأستاذ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا.[2]

وفي حقبة النضال السياسي ضد المستعمر تصاعدت حدة الصراع بين تيار الهُويَّة الإسلامية الذي ينادي بالإصلاح والعودة إلى تراث السلف، وتيار القوميات الذي انسلخ من جسم الهُويَّة الإسلامية الجامع، ولعوامل مصلحية متبادلة بينه وبين دعاة العولمة الوضعية المتدثرة بعباءة الامبريالية الغربية استطاع أن يحقق نجاحاً نسبيّاً على حساب تيار الهُويَّة الإسلامية، الذي تقلص نشاطه في شكل دعوات إحيائية في أوساط الحركات الإسلامية النخبوية. وبذلك أسست النخبة القومية الحاكمة مفردات عملها

---

1 حنفي، حسن، "الغرب وأزمة البحث عن عدو"، **العربي**، الكويت: وزارة الإعلام، العدد 518، يناير 2002، ص 134.

2 لمزيد من التفصل انظر: رضا، محمد رشيد، **تاريخ الإمام محمد عبده** (القاهرة: مطبعة المنار، 1324هـ)، ج2، حيث وثق رضا لأدبيات محمد عبده الخاصة بقضية الهُوية الإسلامية وبُعدها الفكري القائم على العلم والمعرفة والتواصل مع الآخر في إطار ثوابت الدين الإسلامي. وقد فصَّل رضا هذه القضايا ومثيلاتها في مجلة المنار.

السياسي وفق مرجعيات غربية، اصطحبت معها مفهوم العلمانية، وتطوّرت لتمكين قيم الدولة القُطرية بصورة مغايرة لثوابت النموذج الغربي القائم على الحريات العامة والديمقراطية والمساواة. فالعلمانية التي تبناها قادة التيار القومي لم تقف عند فصل الدين عن الدولة بوصفه أساسًا مرجعيًّا لتراث الحداثة، بل تجاوزت ذلك إلى محاربة كل الأنشطة السياسية والثقافية والاجتماعية التي تصب في معين الهُويَّة الإسلامية، ووُظّفت الدولةُ القُطرية لمحاربة برامج الحركات الإسلامية التي تدعو إلى إعادة الوحدة الإسلامية وتطبيق أحكام الشرع الحنيف.[1] إلا أن هذه التيارات القومية قد أخفقت في تحقيق الشعارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي رفعتها في مرحلة النضال الوطني، وفي إدارة الأزمة السياسية التي صحبت خروج المستعمر الأوروبي من البلدان المسلمة. ومن أفضل الأمثلة التي تؤكد صحة هذا الفرض موقفُ الشعوب العربية التي كانت مقتنعة في الستينيات من القرن الماضي "بحتمية سيادة القومية العربية"، ثم ارتدَّت عن هذه القناعة، و"صارت تردد الآن شعار أن الإسلام هو الحل."[2]

وعلى الصعيد الدولي انتقل مركز ثقل العولمة الوضعية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وظهر الاتحاد السوفيتي بوصفه تحدِّيًا جديدًا للمرجعية الغربية الصاعدة. ونتيجة لهذه النقلة النوعية حاولت الولايات المتحدة وحلفاؤها في الغرب توسيع دائرة تحالفاتهم المصلحية ليستفيدوا منها في الحد من انتشار المد الشيوعي. وبموجب هذا التوجه نشأت جملة من الأحلاف المرحلية مع بعض الحركات الإسلامية التي اُستخدِمت في مكافحة المد الشيوعي، وعلى وجه التحديد في أفغانستان.[3]

---

1 Husain, Mir Zohair, *Global Islamic Politics*, New York: Harper Collins Colleague Publishers, 1995, pp. 158-176.

2 إبراهيم، حيدر، "العولمة وجدل الهُويَّة الثقافية" مجلة **عالم الفكر**، مج28، ع2، 1999م، ص103.

3 Gerges, Fawaz A., "Islam and Muslims in the Mind of America", University of Cambridge, http://www.fathom.com/course/21701771.sessions, html, (consulted: 15/2/2004)

إلا أن انهيار الاتحاد السوفيتي في حقبة نهاية العقد التاسع من القرن الماضي قد قاد إلى اختفاء شبح الحرب الباردة، وتقسيم العالم إلى "مركز" مهيمن تتصدره الولايات المتحدة الأمريكية، و"تخوم" مهمشة تمثلها الدول المصنَّفة خارج خارطة الديمقراطية الليبرالية الغربية واقتصاد السوق الحر. ومن أهم الباحثين الذين وثّقوا لهذه النقلة النوعية باري بوزان، وذلك في مقال نشرته مجلة **الشؤون الدولية** الأمريكية بعنوان "أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين".[1] ويرى بوزان أن أنماط الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية في عصر العولمة الوضعية يجب أن تحدد وفق تطلعات المركز الذي تمثله مجموعة "الدول العظمى" المسيطرة على اقتصاد العالم، وعلى دول التخوم أن تعيد صياغة واقعها وأوضاعها في إطار منظومة العلاقات التي يشكلها المركز حسب متطلباته الراهنة. ويعتقد بوزان أن سقوط الاتحاد السوفيتي (الشيوعية) قد خلق نوعاً من وحدة الهدف الأيديولوجية بين دول المركز (أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان واستراليا)، التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية.[2] وفي ضوء هذا التحول أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية تشكل قوة سياسية واقتصادية وأمنية فاعلة، تكمن غايتها المثلى في فرض خصوصياتها الحضارية وبرامجها النفعية المرتبطة باقتصاديات السوق الحر، والقائمة على ثنائية المنافسة والمنفعة الذاتية،[3] بحجة أنها ثوابت أقرَّتها مؤسسات الشرعية الدولية الممثلة في هيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن الدولي، وصندوق النقد الدولي، وغيرها من الآليات الأخرى ذات الصبغة التشريعية والتنفيذية والقضائية.[4]

---

1 Buzan, Barry, "New patterns of global security in the twenty-first century", *International Affairs*, vol. 67 No. 3 July 1991, 431-452.

2 بوزان، باري، مرجع سابق، ص431-452.

3 جدعان، فهمي، "متى تحين لحظة الحوار؟ بحثاً عن الإسلام الحضاري"، مجلة **العربي**، الكويت: وزارة الإعلام، العدد 519، فبراير 2002م، ص113-114.

4 بوزان، باري، مرجع سابق، ص431-452.

وببروز قوة المركز وتأثيره بهذه الصورة الفاضحة تجلت معالم الحلقة الثالثة للعولمة الوضعية المعاصرة، التي يرتكز بُعْدها الثقافي على الحرية الفردية المطلقة، وحرية الاعتقاد النافي أحياناً لوجود الله، وتوحيد القيم الخاصة ببناء الأسرة والمجتمع، ثم تحديد أنماط السلوك البشري السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفق مرجعيات الفكر الغربي ورؤاه الفلسفية والخلقية. ويتجاوز بُعْدها الاقتصادي نظريات المدرسة الكينـــزية ذات الطابع القومي للاقتصاديات الرأسمالية، إلى رحاب الاقتصاد الكوني الذي يقوم على توحيد "رؤى العالم الاقتصادية ضمن الرؤية الأمريكية (أمركة العالم) التي تعمل على خلق [...] ولاءات اقتصادية جديدة تربط المصلحة الاقتصادية الوطنية أو القُطرية بالمصلحة الاقتصادية العالمية."[1] وهذا يعني انتقال النمط الاقتصادي من اقتصاد تقوم خلاياه القاعدية على المنافسة والدوران حول الذات القُطرية إلى اقتصاد عالمي قائم على التبادلات الاقتصادية الكونية غير المتكافئة بين المركز والتخوم، لأن مسارات هذه التبادلات قد حُددت وفق تطلعات دول المركز وشركاته متعددة الجنسيات.[2]

أما بُعْدها السياسي فيستند إلى محصلة مزدوجة ومتناقضة داخليًّا، لأنها تسعى لفرض بعض خصوصياتها الديمقراطية على المناطق التي كانت تقع خارج دائرة النفوذه السياسي للمركز، كما هو الحال في دول شرق أوروبا، وتحاول جاهدةً أن تحمي الأنظمة الدكتاتورية في مناطق نفوذه التقليدي، تعلُّلاً بأن السواد الأعظم من شعوب تلك المناطق مناهض لسياسة التغريب وهيمنة الإدارة الأمريكية. لذا فإن القول بزوال الحدود السياسية وذوبان الدول القُطرية ذوباناً كاملاً في محيط النظام العالمي الجديد لا يخلو من كثير من التعميم، لأن الدول القُطرية دخل المركز ستظل قوية وفاعلة. ولا شك أن هذه الفاعلية ستمكّنها من فرض خصوصياتها على دول التخوم، التي أضحت

---

1 ذياب، مهاب، "تهديدات العولمة للوطن العربي"، **المستقبل العربي**، العدد 276، فبراير 2002، ص154-155.

2 المرجع نفسه.

سيادتها مرهونة لسلطان الشركات المتعددة الجنسيات، والمؤسسات أو الهامش ذات الصبغة الدولية أو هكذا يُزعم لها (ومنها هيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن الدولي، وصندوق النقد الدولي).[1] أما بُعْدها الإعلامي فليس غاية في حدّ ذاته، بل وسيلة لإزالة الفوارق الثقافية، والتمكين لثقافة المجتمع الغربي القائمة على فلسفات الحداثة وما بعدها. ولتحقيق هذه الغاية فقد استطاع إعلام العولمة الوضعية المعاصرة أن يخلق شبكة من وسائل الاتصال القائمة على الصورة، والكلمة، والبث السريع المتواصل على مدار الأربع وعشرين ساعة. ولاشك أن مثل هذا التكرار المصحوب بالصورة والكلمة يؤدي إلى ترسيخ الرسالة الإعلامية في أذهان المشاهدين والمستمعين، ويسهم في خلق بيئة ثقافية واحدة تربط بين أبعاد العولمة المعاصرة التي أشرنا إليها.[2]

وبذلك استطاعت العولمة الوضعية المعاصرة أن تطرح تحدِّيًا سافرًا لمفهوم الهُويَّة الإسلامية، وقد أدّى هذا الوضع إلى تكوّن ثلاثة تيارات رئيسة في الحركات الإسلامية الداعية إلى تمكين قيم الهُويَّة الإسلامية. يسعى أحد هذه التيارات إلى ترسيخ قيم التراث الإسلامي باعتبارها ترياقاً واقياً لجسد الأمة الإسلامية الذي تحاصره تيارات العولمة المتعددة والكاسحة، إلا أن هذا الموقف الانكفائي أظهر عجزاً عن التكيف المبدع، والقدرة على امتلاك وسائل دفاع حقيقية للذود عن الهُويَّة الإسلامية التي حدد معالمها في العودة إلى أصول الدين، وتأسيس مجتمع طاهر ونقي مجتمع الرسول ﷺ.[3]

وانطلق من نفس القاعدة تيار آخر، تميز عن سابقه بالدعوة إلى نقل الصراع من حواضر العالم الإسلامي إلى مراكز العولمة الحقيقية في الغرب، وعلى وجهة التحديد

---

1 أبو شوك، أحمد إبراهيم، "العولمة بين أطروحتي نهاية التاريخ وصدام الحضارات"، مجلة **تفكر**، ود مدني: جامعة الجزيرة (السودان)، المجلد 5، العدد 1، 1424/2003، ص98-101.

2 عمر، السيد أحمد مصطفى، "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك"، **المستقبل العربي**، العدد 256، 2000م)، ص81.

3 إبراهيم، حيدر، مرجع سابق، ص109.

محاربة "الشيطان الأكبر" أمريكا، باعتبار أن هذه المراكز هي مصدر التحدي الحقيقي لهُويِّة الأمة الإسلامية. ويقود هذا التيار تنظيم القاعدة الذي يتزعمه الشيخ أسامة بن لادن وينظِّر له الدكتور أيمن الظواهري. ويؤكد هذا الزعم قول الظواهري: بأن واقع الحال الإسلامي يقتضي ضرورة نقل الصراع نقلة نوعية من تخوم العالم الإسلامي إلى مركز العولمة الوضعية المعاصرة في الغرب.[1] ولعلنا نتفق مع تركي الحمد في أن أطروحات هذا التيار ترتكز على فكرة المجابهة والمواجهة الجهادية مع الآخر، الذي صُنف في خانة العدو، ولكن ليس لدى هذا التيار مشروع فكريٌّ متكاملٌ بشأن بناء الدولة والمجتمع، وليس له أيضاً "حلول سياسية واجتماعية واقتصادية محددة للقضايا المعاصرة".[2]

أما التيار الثالث فهو تيار فكري في المقام الأول، ينظر إلى قضية الهُويَّة وفق أطروحات تجديدية تنطلق من قاعدة ثلاثية قوامها التراث، والمعرفة الحديثة، والنص (أو الوحي) بوصفه قاعدة حاكمة للمعرفة الإنسانية وكيفية تواصلها مع قضايا الحداثة. ونلحظ أن قضية الهُويَّة قد تراجعت في سلم أولويات هذا الخطاب التجديدي، إلا أن هذا التراجع لا ينفي وجودها في العقل الباطن لمنظريه الذين يرفضون تصنيف المعرفة الغربية بأنها معرفة كونية يجوز التعامل معها بصفة مطلقة، بل يصفونها بأنها معرفة مثقلة بالإسقاطات الفلسفية للفكر الغربي، ومن ثم فهم يطالبون بإعادة صياغتها وفق معطيات الوحي وثوابت التراث الإسلامي، وذلك من خلال إدراك ثاقب لأبعاد الزمان والمكان، والتغيرات الكمية والنوعية التي تطرأ على أنماط الحياة البشرية.[3] والمحرك الأساس في هذا الشأن حسب اعتقادهم هو"المنهج الفكري السليم"، الذي يمكن من خلاله معالجة الخلل الفكري السائد في المجتمعات المسلمة،

---

[1] الظواهري، أيمن، "الوصية الأخيرة"، صحيفة **الشرق الأوسط**، العدد 8415، 2001/12/12.

[2] الحمد، تركي، "من خطاب التدمير إلى خطاب التعمير"، **الشرق الأوسط**، العدد 2908، 2/12/ 2004م.

[3] أبو سليمان، عبد الحميد، **أزمة العقل المسلم** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط 1، 1981م)، ص41-45.

وإعادة تثقيف الرؤية الاجتماعية والحضارية المعوجة، وتقويم فساد التربية الإسلامية، ثم تأهيل مؤسسات الدولة والمجتمع المنهارة. لذا فإن هذا التوجه قد قاد منظري تيار الأصالة الإسلامية المعاصرة إلى اعتبار "الجانب السياسي والحركي أمراً دفاعيّاً بالدرجة الأولى لتوفير الظروف والإمكانات" الملائمة لإصلاح مصادر الطاقة في العقول والنفوس.[1] وقد نتفق مع عبد الرحمن الحاج إبراهيم، في القول بأن تراجع الهُويَّة في سلم أولويات هذا التيار قد مهد الطريق لتواصل نسبي مع الآخر (الغرب)، إلا أنه لم يفلح في تأسيس نموذجٍ متكامل ومقبول لدى كل التيارات الإسلامية الأخرى، بدليل أن بعض التيارات الإسلامية السلفية تتهم تيار الأصالة الإسلامية المعاصرة بالخيانة والعمالة للغرب، وتعتبره أداة لنقل الكفر المتجسد في فلسفات العلوم الإنسانية التي نشأت في رحم الدارونية التطورية والنسبية النافية لوجود الله.[2]

ومن هذا العرض الموجز نخلص إلى أن التيارات الإسلامية المختلفة قد تباينت مواقفها إزاء قضية العولمة الوضعية المعاصرة وكيفية التعامل معها، وتتراوح هذه المواقف بين الرفض التام لقيم العولمة الوضعية المعاصرة، والنظرة التوفيقية التي تحاول الجمع بين الأصالة والمعاصرة، سعيًا لسلوك طريق وسط والتفاعل مع العولمة الوضعية المعاصرة فكرًا ومؤسسات وأنماط سلوك تفاعلاً إيجابيًّا. إلا أن هذا التباين غير واضح للعقل الغربي الذي ينظر إلى الحركات الإسلامية المختلفة باعتبارها نسيجاً واحداً يقوم على مرجعيات دينية وقيم تراثية تدعو إلى الصدام مع الآخر، وأن خطابها الداخلي يثبت عداوتها الاستراتيجية للغرب.

---

1 المرجع نفسه، ص235.

2 إبراهيم، عبد الرحمن الحاج، "تجديد الخطاب الديني في الزمن الأمريكي: التجديد الإسلامي وخطاب ما بعد الهُويَّة"، الشبكة العنكبوتية الدولية:

http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/02/article02d.shtml.

ويبدو أن فكرة العدو هذه متأصلة في نظريات العولمة المعاصرة، لأن الولايات المتحدة الأمريكية فور انهيار الاتحاد السوفيتي رشحت الحركات الإسلامية (أو ما يعرف بالإسلام السياسي) لتحل محل ما كان يوصف بالخطر الأحمر. وقد اكتسبت فكرة الخطر الأحمر بُعداً مسيحياً-أيديولوجياً في عهد الرئيس الأمريكي السابق رونالد ريغان، الذي قال: "إن الخطيئة والشر موجودان في العالم، وقد أمرتنا الكتابات المقدسة وسيدنا المسيح بأن نواجههما بكل ما أوتينا من قوة، ولا تنسوا الأعمال العدوانية لإمبراطورية الشر [أي الاتحاد السوفيتي]، ولا تقفوا على الحياد أمام هذا الصراع الدائر بين الخير والشر".[1] ويقودنا هذا النص إلى القول بأن مفهوم العدو بمسمياته المختلفة (الخطر الأحمر أو الخطر الأخضر) قد أضحى مصطلحاً ملغوماً في قاموس الإدارة الأمريكية وحلفائها، لأنه يدور داخل مدار محور الشر المناقض لتطلعات محور الخير. وإذا نظرنا في هذه المصطلحات بإمعانٍ نلحظ أنها في ظاهرها عبارة عن أنماط للمقاربات التبسيطية، ولكنها في جوهرها توجه مسار الحروب والمعارك ذات الأهداف الفعلية المضمرة والمسكوت عنها.

وقد تصدى لتحليل مسوغات هذه المقاربات التبسيطية وتداعياتها الباحث البريطاني فرد هاليداي في كتابه "الإسلام وأسطورة المواجهة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط"، مبينًا ما تنطوي عليه من التشويش والتشويه.[2] أما صموئيل

---

[1] نقلاً عن: صالح، هاشم، "التأثير الديني على سياسة بوش الخارجية"، **الشرق الأوسط**، العدد 9195، 2004/1/31م.

[2] Halliday, Fred, *Islam & the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London. New York: I.B. Tauris Publishers, 1995.

يعزو إدوارد سعيد فكرة العدو في العقل الغربي إلى ارتباط الكتابات الاستشراقية بالقوة الاستعمارية، ويرجعها محمد عابد الجابري إلى البنية الثقافة الغربية التي أُسست على فلسفة تاريخ مرتبطة بمركزية العقل الغربي، ومفهوم الاستشراق الذي يقضي بإقصاء الشرق الأوسط عن دائرة التلاقح الثقافي الكوني. أما محمد أركون فيرجعها إلى فكرة منحرفة ترتبط بإدارة الهيمنة على الآخر. وقد تطرق لهذه الاطروحات الثلاث تركي علي الربيعو في بحثه الموسوم بـــ "الخوف من الإسلام في موقف الغرب من الإسلام"، انظر: زكي الميلاد وتركي علي الربيعو، **الإسلام والغرب: الحاضر والمستقبل**، (بيروت: دار الفكر المعاصر،ط 1، 1998م)، ص 91-117.

هنتنغتون فقد أعطى مفهوم العدو بُعداً استراتيجياً في أطروحته عن "صدام الحضارات"،[1] وبناءً على ذلك أصبح "الإسلام بالنسبة للعامة في أوروبا وأمريكا نوعاً من الأخبار المفزعة، وأن وسائل الإعلام، والحكومة، والاستراتيجيين، والخبراء الأكاديميين، رغماً عن ضحالتهم في الثقافة الإسلامية، أضحوا ينشدون لحناً واحداً هو الخطر الإسلامي على الحضارة الغربية."[2] إن صورة الإسلام في الإعلام الغربي المقروء، والمسموع، والمرئي، ظلت صورة واحدة ثابتة، لا تتغير من أية زاوية نظرت إليها، ومهما تكن المادة المعروضة. ويستوي في ذلك الكتب المدرسية المقررة في مادة التاريخ، والأشرطة الهزلية، والمسلسلات التلفزيونية، والأفلام الكوميدية، والروايات الحديثة التي نالت ثناء النقاد كراوية ف. س. ينبول "انعطاف على الجدول"، ورواية جون أبدايك "الانقلاب". وتنبثق هذه الصورة الموحدة، وتستمد مادتها من المفهوم القديم للإسلام. ولذلك يُكثر رسامو الكاريكاتور من تصوير المسلمين بوصفهم موردي نفط وإرهابيين، وغوغاء متعطشين للدماء. وفضلاً عن ذلك نجد أن الهامش المتاح للتعاطف مع الإسلام ضيق جدّاً، ولا يكاد يسلم من ذلك حتى أوساط الباحثين المتسمين بالموضوعية. فالمجال يضيق بالحديث أو حتى مجرد التفكير المتعاطف مع الإسلام، ناهيك عن محاولة عرضه، أو عرض أي شأن إسلامي عرضاً متعاطفاً.[3]

أما قضية الهُويَّة الإسلامية في المؤسسات الأكاديمية الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فلم يكن وضعها أحسن حظًّا من وضعها في الإعلام الغربي والدوائر التابعة له، ذلك أن المؤسسات الأكاديمية المهتمة بعملية الحراك السياسي والاجتماعي

---

1 انظر صموئيل هنتنغتون:

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.

2 برنارد لويس وإدوارد سعيد، مرجع سابق، ص35.

3 المرجع نفسه، ص37.

والفكري في العالم الإسلامي كثيرًا ما تتناوله تناولاً جامداً لا يتجاوز القراءات السطحية لنصوص التراث الإسلامي التي تجاوز التاريخ بعض فرضياتها، وأضاف إليها الواقع المتجدد أبعاداً أخرى ذات صلة بالواقع المعيش. يصف جون إسبوزيتو هذا الواقع التقليدي بقوله: إن معظم الخبراء الغربيين قد ولجوا حقل الدراسات الإسلامية "بانحياز أكاديمي علماني، وقدر معرفي محدود عن الإسلام وتجذره في المجتمعات المسلمة، وهناك أيضاً اتجاه نحو التعميم أو الخروج باستنتاجات استنباطية من المقولات والفروض العلمانية المسبقة، ويدخل في تعقيد هذا المشكل الفهم الضحل للإسلام وحيوية التقاليد الإسلامية."[1] ومن جهة أخرى يؤكد جون إسبوزيتو حدوث نقلة نوعية شهدتها عقود السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، وتتجلى معالم هذه النقلة في الاهتمام الذي أولته بعض المؤسسات الأكاديمية في الغرب إلى ظاهرة الإسلام السياسي، وبرامجها الإصلاحية، وخصومتها الأيديولوجية مع الحضارة الغربية، والأنظمة السياسية التي تدور في فلكها.[2]

واستناداً إلى الكتابات التي نُشرت عن هذه القضايا ومثيلاتها يمكننا أن نصنف مواقف المفكرين الغربيين المهتمين بقضية الهُويَّة الإسلامية إلى تيارين رئيسين: التيار الأول تيار معتدل نسبيًّا، ومتفهم لظاهرة الإسلام السياسي تفهماً يبعده عن دائرة التعميم. ونذكر من أنصاره جون إسبوزيتو، وجون فول، وفرانسوا بورغات، وتوني سوليفان. وقد نما هذا التيار في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وذلك على أثر اتصال بعض رواده برموز الحركات الإسلامية، واستيعابهم لشيء من أطروحاتها السياسية وبرامجهم الإصلاحية. ومن ثم يُحمِّل رموز هذا التيار سياسات دول المركز الغربي مسؤولية تنامي التطرف الديني والعنف السياسي في أوساط بعض حركات

---

1 Esposito, John. L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, 3rd edn., New York. Oxford: Oxford University Press, p. 263.

2 المرجع نفسه، ص263-264.

الإحياء الإسلامي، وذلك لتعاملها بمعايير مزدوجة مع بعض القضايا الشائكة في العالم الإسلامي، وفي المناطق التي تقطنها بعض الأقليات المسلمة، مثل: الصراع العربي-الإسرائيلي، والانتخابات العامة في الجزائر، والحرب في البوسنة، وتأييد الحكومات الدكتاتورية العلمانية المعادية لمفهوم الهُويَّة الإسلامية. وقد أسهمت حصيلة هذا الموقف المزدوج في بروز روح عدائي سافر نحو الغرب. وحلفائه في العالم الإسلامي ويرى أصحاب هذا التيار المعتدل ضرورة تبني دول المركز الغربي سياسات وبرامج متفهمة لقضايا العالم الإسلامي. وتطلعاته السياسية والاجتماعية، بعيداً عن التقسيمات النمطية الراسخة في المخيلة الغربية، التي تزعم أن مفهوم الهُويَّة الإسلامية هو مفهوم مثقل بأيديولوجيات دينية معادية للغرب، وأن الأصولية في جوهرها معادية للحداثة، وأن التراث الإسلامي جامد في مقابل التغيير الحيوي الذي يشهده العالم الغربي.

أما التيار الثاني فيجد ممثليه في بعض عتاة المستشرقين والمحافظين الجدد، أمثال: برنادر لويس، ودانيال بابيس، وصموئيل هنتغتون، الذين ينكرون وجود أية علاقة تصالحية بين الغرب العلماني والهُويَّة الإسلامية، ويرون أن كراهية المسلمين للغرب إنما هي سلوك طبيعي، ونتيجة حتمية للخطوط المتوترة التي تفصل بين الشرق والغرب، وأنها تتغذى بالتراث التاريخي المليء بالمفارقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويعلل صموئيل هنتغتون هذه الكراهية المتجذرة بين الطرفين بقوله: إنَّ "الأصولية الإسلامية ليست مشكلة الغرب الأساسية، بل الإسلام هو المعضلة [التي تواجه الغرب] لأنه ثقافة مختلفة، والمنتمون إليها مقتنعون بسمو ثقافتهم [...]. وأن المخابرات الأمريكية ووزارة الدفاع الأمريكية ليستا مشكلة الإسلام، بل الغرب هو المشكلة [التي تواجه الإسلام]، لأنه ثقافة مختلفة والمنتمين إليها مقتنعون بعالمية ثقافتهم، وتفوقهم الذي يفرض عليهم نشر هذه الثقافة في العالم."[1] ومن ثم يرى أصحاب هذا التيار أن الواقع الصدامي الذي يشهده العالم

[1] صموئيل هنتنغتون، مرجع سابق، ص217-218.

يحتم على دول المركز الغربي أن تسقط أي تعامل مع الحركات الإسلامية من سُلم أولوياتها السياسية، لأن هذه الحركات في اعتقادهم، تقوم على تراث تاريخي يتعارض تعارضاً جوهريّاً مع ثوابت الغرب المتمثلة في الديمقراطية، والرأسمالية، والعلمانية، والحرية الفردية.[1] ويصف توني سولفيان موقف منظّري هذا التيار بأنهم:

"كانوا صهاينة أو يهوداً مثل إيربسن كريسول، وكارتر باتريك، ودانيال بايبس، ويمكن أن نطلق عليهم تسمية الـ Neo-Conservatives. وهؤلاء كانوا مشغولين طوال فترة الحرب الباردة بالهجوم على الاتحاد السوفيتي، ودعم "إسرائيل".. وكانوا يدللون على موقفهم بالقول إن "إسرائيل" هي العمق الاستراتيجي الواقي بالنسبة للمصالح الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط من التوسع السوفيتي. وهذا الكلام مضلل لأن الدعم الأمريكي الواضح "لإسرائيل" كان من شأنه أن جعل العرب يتجهون نحو الاتحاد السوفيتي، الأمر الذي يضر بالمصالح الأمريكية. ومع انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي كان لابد لهذا التيار من أن يبحث عن بديل آخر، كي يستمر في إقناع الولايات المتحدة بدعم "إسرائيل"، فكان هذا البديل بالنسبة لصموئيل هنتنغتون ودانيال بايبس هو الإسلام. وهنتنغتون لا يعرف شيئاً عن الإسلام، ولكن المهم بالنسبة إليه هو إقناع أمريكا بأن الإسلام هو "الخطر الأخضر"، الذي يهدد مصالحها، فتسرع للدفاع عن "إسرائيل".[2]

---

[1] لمزيد من التفصيل: انظر صموئيل هنتنغتون، مرجع سابق، ص 263، وشرين ت. هنتر:
Hunter, Shireen T., *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westeport, Connecticut, London: Praeger, 1998, pp. 71-72.

[2] انظر نص الحوار الذي أجراه هشام العوضي مع فرانسوا بورغات، ولويس كنتوري، وتمارا سون، وتوني سولفيان. العوضي، هشام، **موقف الغرب من الإسلاميين من خلال الإعلام والأكاديميين وصُنّاع القرار** (بيروت: دار ابن حزم، 1997م)، ص93-114.

أما صُنَّاع القرار السياسي "المعولم" في الغرب فنجدهم قد تأثروا بموروثاتهم التاريخية، وإسقاطات الإعلام الغربي، وكتابات المستشرقين الجُدد، وسلوك بعض الحركات الإسلامية، التي كانت (ولا زالت) تصف ممارسات بعض دول المركز الغربي بالكُفر، وتنعت الولايات المتحدة الأمريكية "بالشيطان الأكبر"، وتدعم تدمير المصالح الغربية والأمريكية على وجه التحديد، وتؤيد الخصومة الأيديولوجية بين الإسلام والغرب. فلاشك أن هذا الواقع المتشوش والمتوتر قد وضعهم أمام خيارين لا ثالث لهما: يتمثل الخيار السهل في النظر إلى قضية الهُويَّة الإسلامية باعتبارها تهديداً ذا طبيعة أحادية، وعدوّاً تاريخيّاً تتعارض أولوياته بشكل حادٍّ مع تراث الغرب المسيحي - اليهودي وأولوياته. وبهذا الفهم الانتقائي تم اختزال مواقف دعاة الهُويَّة الإسلامية ورؤاهم في أشكال نمطية ومقاربات تبسيطية ملغومة مثل: الإسلام ضد الغرب، أو الإسلام ومعاداة الحداثة، أو الإسلام والإرهاب. ويصف إسبوزيتو هذا الخيار الانتقائي بقوله: إنه "يضاعف جهلنا بدلاً من أن يزيد معرفتنا [بالإسلام]، ويضيِّق منظورنا بدلاً من أن يوسِّع مداركنا، ويزيد من تعقيد المشكلة بدلاً من أن يفتح الطريق أمام حلول جديدة. وهو يسهم أيضاً في خلق مناخ يُنظر فيه ببساطة إلى التجاوب مع النشاط الإسلامي بأنه انحياز أو تعاطف مع العدو، مثلما كان ينظر إلى الشيوعية" في فترة الحرب الباردة.[1]

أما الطريق الصعب، من جهة نظر جون إسبوزيتو، فيتمثل في التمييز بين الهامش الراديكالي والتيار الإسلامي الرئيس.[2] وفي ضوء هذا التصنيف يعتقد إسبوزيتو أن التعامل مع الحركات الراديكالية في المجتمعات المسلمة يجب أن يكون بنفس المعيار الذي تُعامل به القطاعات الهامشية المتطرفة في الأديان الأخرى، مثل: مجموعات بويرتويكان الإرهابية في نيويورك، والجيش الجمهوري الأيرلندي، وجيش الرب المسيحي، بمعنى أن

---

1 إسبوزيتو، مرجع سابق، ص214.

2 المرجع نفسه، ص214-215.

الإعلاميين الغربيين، والأكاديميين، وصُنَّاع القرار السياسي، يجب أن يفصلوا بين أفعال المجموعات الراديكالية والإسلام، وذلك وفقاً لمعيار الفصل القائم في مخيلتهم بين تصرفات المجموعات الراديكالية غير الإسلامية والديانات التي تنتمي إليها.[1]

إلا أن نظرة إسبوزيتو هذه تبدو متفائلة كثيرًا، لأن الرؤية الغربية المسكونة بهاجس "الخطر الأخضر، وقانون البقاء للأصلح، وصدام الحضارات"، تحاول دائماً أن تغض الطرف عن هذه الخطوط الفاصلة بين الحركات الراديكالية في المجتمعات المسلمة والتيارات الإسلامية المعتدلة، تحسُّباً من أن مثل هذا التمييز ربما يؤثر في مصالحها المرتبطة بتدفق النفط بأسعار زهيدة وكميات مناسبة إلى الغرب، وحماية إسرائيل باعتبارها عمقاً استراتيجياً في الشرق الأوسط. وفضلاً عن ذلك فإن الإدارة الأمريكية في تعاملها مع "الإسلام السياسي" محكومةٌ أيضاً بتيار الثقافة الصهيونية القادم من أروقة اللوبي اليهودي، ومعضدةٌ بموقف المسيحيين البروتستانت المتعصبين، الذين يؤمنون بأن الخلاص المسيحي لا يأتي إلا بقيام دولة إسرائيل الكبرى، ويعتقدون أن دولة إسرائيل الكبرى المذكورة في الإنجيل هي دولة الاحتلال الموجودة الآن في فلسطين. وفي إطار هذه الرؤية المثقلة بالمفاهيم الأيديولوجية والدينية يعتقد هؤلاء أن الإسلام والحركات الراديكالية المنتمية إليه هما "الشيطان الأكبر"، الذي يسعى إلى تدمير إسرائيل قبل أن تكتمل معالم الخلاص المسيحي.[2]

وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، صار هذا التوجه العدائي هو التوجه السائد في علاقة الغرب بدعاة الهُويَّة الإسلامية،[3] وذلك وفق مسارين حددهما صموئيل

---

1 المرجع نفسه، ص271-77.

2 انظر نص الحوار الذي أجراه هشام العوضي مع توني سولفيان. العوضي، مرجع سابق، 1997، ص99-101.

3 انظر عبد الله زلوم:

Zalloum, Abdullhay Y., *Painting Islam as the New Enemy: Globalization and Capitalism Crisis*, Kuala Lumpur: Crescent New, 2003, p. 7.

هنتنغتون. يتمثل **المسار الأول** في دعوة دول المركز (أي الدول المنتمية للحضارة الغربية) إلى تأسيس إطارٍ أفضل للتمازج السياسي والاقتصادي والعسكري، الذي يُمكّنها من توحيد جهودها في مقابل الحضارات الأخرى المناهضة لها. ويحثها على توسيع أوعية تواصلها الحضاري، وذلك بضم دول البلطيق، وسالوفينيا، وكرواتيا في وسط أوروبا إلى الاتحاد الأوربي، وحلف شمال الأطلسي، وبتغريب (westernization) دول أمريكا اللاتينية واليابان لكي يعاد تكييفها وضبط حركتها داخل مدارات التواصل الغربي ذي المصالح المشتركة والخطوط المتوترة الفاصلة مع الحضارتين الإسلامية والكنفوشية. أما **المسار الثاني** فهو مسار احترازي، يحث هنتنغتون على أساسه الدول الفاعلة في منظومة العولمة الوضعية على تحجيم تطوُّر القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية لدى دول العالم الإسلامي والصين، بحجة أنها تمثل العدو الحقيقي للعولمة الوضعية.[1] ويشجعها أيضاً على تأمين ترساناتها العسكرية لتكون رادعاً لأيِّ نوع من التحدي والعدوان، الذي يمكن أن يصدر عن التحالف الإسلامي - الكونفوشيوسي ضد الغرب. وتقليلاً لفاعلية هذه الخصومة يُحرِّض هنتنغتون دول المركز الغربي على استغلال الخلافات والنـــزاعات الموجودة على الصعيدين الإقليمي والمحلي بين الدول الإسلامية والكونفوشيوسية وتوظيفها، لإضعاف هؤلاء الخصوم، وضبط قدراتهم في إطار منظومة انهزامية يحددها المركز (أي الولايات المتحدة الأمريكية).[2]

الواقع المتأزم والمستقبل المأمول

لا جدال في أن القضايا التي تطرقنا إليها تبيِّن أن العلاقة بين دول المركز الغربي ودعاة الهُويَّة الإسلامية علاقة متأزمة في كلياتها، ويصعب التنبؤ لها بتطور أحسن في

---

1 العوضي، مرجع سابق، ص45-46.

2 المرجع نفسه.

المستقبل القريب في ظل منظومة صدام الحضارات، والتأييد الذي تحظى به في أروقة صُنَّاع القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، التي تمثل في الوقت الحاضر قلب العولمة الوضعية النابض. إلا أن هناك بصيص أمل يعدُ بأن يكون المستقبل البعيد أحسن حالاً، وربما يقود إلى تواصل إيجابي بين الغرب ودعاة الهُويَّة الإسلامية، ويتمثل بصيص هذا الأمل في المعطيات التالية:

1- هناك اهتمام متزايد في الغرب بالدراسات الإسلامية والسعي لفهم القيم العقدية والروحية التي تحكم الحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم الإسلامي فهمًا أفضل. وفي إطار هذا الاهتمام المتزايد هناك تيار إيجابي يبحث عن القواسم المشتركة التي يمكن أن تكوِّن رؤية إيجابية وموضوعية للإسلام، بعيداً عن مقولات الاستشراق المثقلة بإرث الماضي الاستعماري، أو الخوف المصطنع الذي تشيعه مقولة "الخطر الأخضر" (Islamphobia) التي يروج لها المحافظون الجدد. ولعلنا نلتمس مثل هذا التوجه في كتابات جون إسبوزيتو، وغيره من الأكاديميين الغربيين المتخصيصين في الشأن الإسلامي والشرق الأوسط. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك إسهامات بعض الدوائر شبه الرسمية الساعية لفتح قنوات حوار بين الغرب والإسلام. ونستشهد في هذا السياق بالمحاضرة القيِّمة التي قدمها ولي عهد بريطانيا الأمير تشارلز في مركز الدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد في أكتوبر 1993م. يقول الأمير تشارلز:

"كثيرون من الناس هنا [أي في بريطانيا] ينظرون إلى الشريعة الإسلامية على أنها قاسية وبربرية وغير عادلة، وإن صحفنا قبل الجميع تعشق الخوض في هذه الأحقاد، ولا تعرف أن روحانية الشريعة الإسلامية التي ينص عليها القرآن الكريم أساسها الرحمة والعدل... إني مقتنع تماماً بأن عالمينا الإسلامي والغربي يستطيعان العطاء، ومنح الكثير كل للآخر، وهناك الكثير مما نستطيع أن نقوم بتنفيذه معاً، وأنه يسرني بأن أعلم أن الحوار قد بدأ في بريطانيا وغيرها، ولكننا لازلنا نحتاج إلى بذل جهد أكبر،

لتفهم كل منا الآخر، وأن نتخلص من سموم التفرقة، ومن أشباح الخوف والتشكك، وكلما طال مشوارنا في هذا الطريق، فإننا نكون قد خلّفنا عالماً أفضل لأطفالنا وللأجيال المقبلة."[1]

2- إن خطاب دعاة الهُويَّة الإسلامية تجاه الغرب قد بدأ يتحرر تدريجياً من أثر المدرستين اللتين سادتا العالم الإسلامي ردحاً من الزمان. أولاهما المدرسة "الأصلانية" التي ترفض رفضًا باتًّا التواصل مع الغرب، بحجة أن الحضارة الغربية حضارة جاهلية، تقوم على عنصرية الرجل الأبيض، وتقديس الحياة المادية ولوازمها، وتكريس الانحلال الأخلاقي، ونفي البُعد الغيبي الذي يضبط حركة الإنسان والظروف الطبيعية المحيطة به في هذا الكون المعمور. وثانيتهما المدرسة العلمانية الليبرالية التي وُلدت في أحضان الاستعمار الغربي والظروف السياسية والثقافية التي أحاطت بتلك الحقبة. وقد حاول رواد هذه المدرسة وورثتهم في العقود الأخيرة أن ينسلخوا من تراثهم المحلي، ويؤسسوا لنهضة جديدة في العالم الإسلامي قوامها تراث الحداثة وما بعد الحداثة الذي نشأ وترعرع في أحضان الغرب، إلا أن انبهار هذه المدرسة بمنجزات الحضارة الغربية المادية قد جعلها تفقد الثقة بالذات، وتعجز عن الوفاء بالتحول الإيجابي الذي وعدت به شعوب العالم الإسلامي.

لذا فإن حصيلة خطاب المدرستين القائم على ثنائية "حماية الذات" الانكفائي، و"الانسلاخ عن الذات"، كما يرى زكي الميلاد،[2] لم تقدم حلولاً مقنعة لترسيخ قيم التواصل الإيجابي بين الغرب والإسلام، بل فسحت المجال لظهور خطاب آخر في الربع

---

1 انظر الأمير تشارلز:

The Prince of Wales, "Islam and the West", Public Lecture presented at the Oxford Centre for Islamic Studies, 27 October 1993,
http://www.oxcis.ac.uk/mpl/index/html (consulted: 17/2/2004).

2 الميلاد، زكي والربيعو، علي، **الإسلام والغرب: الحاضر والمستقبل** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط 1، 1998)، ص 46.

الأخير من القرن العشرين، يسعى إلى تحقيق الصحوة الإسلامية من خلال فهم أعمق لتراث الأمة الإسلامية المرتكز على مقاصد الشرع، والتواصل الإيجابي مع أدبيات الحضارة الغربية ذات القيمة الإنسانية، التي لا تتعارض مع ثوابت الإسلام. ويبدو أن هذا الخطاب المعاصر يحاول أن ينقل الخطاب الإسلامي التقليدي من موقع "حماية الذات" الانكفائي إلى مفهوم "بناء الذات"، الذي يجب أن تؤسس مفرداته على الوعي الإيجابي السليم لعلاقة الإسلام بالغرب، والإفادة من منجزات الغرب الإنسانية وتجليات العولمة التي لا تتعارض مع ثوابت الهُويَّة الإسلامية.

3- إن الوجود الإسلامي في الغرب قد بدأ يشكِّل بُعداً ثقافياً جديداً للعلاقة القائمة بين الغرب والعالم الإسلامي، ويظهر هذا البعد جلياً في كتابات علي مزروعي، وسليمان نيانج، وروجيه جاردوي، وغي إيتن، وطارق رمضان، وغيرهم. فلا شك أن عطاء هذه النخبة سيسهم في صياغة منظور جديد لقيام علاقات مستقبلية بين الإسلام والغرب، يراعى فيها وضع الأقليات المسلمة في الغرب، وتعريف الغرب بالعالم الإسلامي من خلال رؤية سليمة تزيل التشوهات التي أُلصقت بالإسلام والحضارة الإسلامية، ودحض الخوف المصطنع من إمكانية التعايش بين المسلمين وأبناء الحضارة الغربية.

4- هناك موقف آخر مطابق للموقف السابق من حيث التشكك في مركزية الذات الغربية وفلسفاتها القائمة على مفهوم الصراع بين السادة والعبيد، ومنطق القوة، وقانون البقاء للأصلح. ويتجلى هذا الموقف في كتابات إدوارد سعيد ومحمد أركون[1] التي تنتقد التصور الغربي الاستشراقي تجاه الحضارة الإسلامية، وتعده تصوراً مضللاً ومشككاً، وقائماً على جملة من الأساطير والمخاوف التقليدية التي ورثها الغرب من

---

[1] أركون، محمد، **الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإدارة الهيمنة**، تعريب: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1995).

تراث الاستشراق الوظيفي، الذي يهدف إلى تبرير التوسع الإمبريالي على حساب دول العالم الثالث. وينتقد إدوارد سعيد في العديد من كتاباته الأخيرة نظرية صموئيل هنتنغتون القاضية بصدام الحضارات، ويشكك في موضوعيتها كدراسة استراتيجية لتوجيه صناعة القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الاستراتيجيين.

خاتمة

نخلص من هذا العرض إلى أن العولمة الوضعية المعاصرة في مجملها مجموعة من النظم السياسية والاقتصادية والثقافية التي نشأت مفعمة بإرث الحداثة الغربي، وبدأت تأخذ شكلها المؤسسي بعد زوال الحرب الباردة، وذلك في إطار منظومة الديمقراطية الرأسمالية الليبرالية واقتصاد السوق الحر. وقد وجدت هذه النظم رعاية وتأييداً من دول المركز الغربي التي تحاول فرض خصوصياتها على الآخر، وتصنف الدول أو الجماعات المخالفة لها بأنها دول أو جماعات تمثل "محور الشر". ومن أخطر الأيديولوجيات المحركة لهذا المحور الشرير من وجهة نظر الخطاب السياسي "المعولم" قضية الهُويَّة الإسلامية. وقد ولّد هذا الشعور العدائي في الغرب رؤية عدائية مقابلة في العالم الإسلامي، أضحت تنظر إلى الحضارة الغربية التي صيغت في إطارها أطروحات العولمة المعاصرة بأنه شرٌّ مستطيرٌ.

وأن دولة المركز (أي الولايات المتحدة الأمريكية) التي ترعى خطابها السياسي "شيطاناً أكبر". وكما أوضحنا في الصفحات السابقة فإن هناك خطاباً تصالحيّاً بدأت بعض عناصره تتشكل في العالمين المتخاصمين، إلا أن هذا الخطاب من جانبه الإسلامي يحتاج إلى منظور حضاري تتجسد من خلاله رؤية المسلمين للغرب، وحضارته التي أُسست على ما تراكم من إنجازات الحضارات السابقة، الأمر الذي مكنها من الصعود السريع في مرتقى الحضارات الإنسانية العالمية. وهذا الصعود الذي حققته الحضارة الغربية

في كثير من المجالات المادية والمعرفية والمعنوية ينبغي أن لا يمنع المسلمين من القول بأن بعض القيم التي قامت عليها مفردات الحضارة الغربية تختلف عن قيمهم الإسلامية، إلا أن هذا الاختلاف القيمي يجب أن لا يكون دافعاً لرفضهم لإنجازات الحضارة الغربية في كلياتها وجزئياتها، بذريعة أنها حضارة تقوم على العلمانية، والانحلال الخلقي، وظواهر الانتحار، والمخدرات. بل يجب أن تُؤسس الرؤية الإسلامية وفق معايير استجابة ورفض، **تتحرك أولاً** تجاه ترميم صرح الهُويَّة الإسلامية المتصدع من الداخل، وذلك وفق مبادئ الإسلام القائمة على الحرية، والمساواة، والإخاء في الدين، والعدالة الاجتماعية والسياسية، والشورى في حسم القضايا التي تهم الشأن الإسلامي، بعيداً عن التشنجات الفكرية والجهوية والعرقية التي أقعدت الحضارة الإسلامية عن دورها الرسالي، **وتتم ثانياً** عملية التجاوب مع إنجازات الحضارات الإنسانية الأخرى دون تمييز، بل بانفتاح متبصر تؤسس مفرداته على ثوابت الإسلام.

ويجب أن يكون مدخل المسلمين في هذا الشأن مدخلاً معرفياً، **يقوم أولاً** على فهم المقاصد الشرعية للدين الإسلامي دون التزام حرفي بالقيم التراثية التي خلفتها الاجتهادات البشرية، التي شُيدت على هدى النصوص القرآنية والحديثية الواردة على صيغ ظنية؛ **ويعول ثانياً** على الاستفادة من تقنيات المناهج المعرفية وأدوات البحث العلمي الرفيع التي توصلت إليها الحضارة الغربية. وبذلك تضيق المسافات التي تفصل بين العالمين الغربي والإسلامي في مجالات التقدم العلمي والتطور الاجتماعي والنمو الاقتصادي كما هو الحال في ماليزيا. وبذلك يضحى الحوار مع الغرب حواراً هادفاً ومنعتقاً من قيود التبعية الغربية القائمة على سد النقص في الاحتياجات المادية (المأكل والمشرب والملبس) في البلدان المسلمة، ومتحللاً من أثقال الخطاب السياسي المعولم الذي ينادي بضرورة "الإصلاح السياسي والثقافي والاجتماعي في الشرق الأوسط الكبير" دون أدنى مراعاة لثوابت هُويَّته الإسلامية ومعطيات الواقع المعيش فيه.

وهذا الحوار المنشود من وجهة نظرنا لا يمكن أن يكتب له النجاح إلا في إطار مناخ فكري متسامح وفسيح وخلاّق، يقضي بتحويل النماذج النظرية والمفاهيم المغلقة القائمة على يقينيات قطعية ملغومة وذات توجهات أحادية إلى أدوات مساعدة لفهم ثوابت الآخر وإدراك خصوصياته، دون أن تكون هذه الأدوات مربكة لآليات الحوار والفهم والتواصل معه.