تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته[*]

أنور الزعبي[**]

محمد سلاّم جميعان[***]

يُعدّ هذا الكتاب؛ الذي نقف على مراجعته؛ وافياً في موضوعه، شاملاً في منحاه ومنهجيته، كونه جاء تتميماً مستقصياً لانشغالات مؤلفه بقضية: المعرفة والمنهج، التي بسط رؤاها وآفاقَها في عدد من كتبه السالفة الصدور. وقد جاء هذا الكتاب ليعالج، باستفاضة، (تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته).

يتعالق مضمون هذا الكتاب مع الكتاب الذي سبقه: مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في العام ٢٠٠٧، وهو يجلّي ذلك بالبدء بالفصل التاسع، لكي يكون استمراراً للجزء الأول الذي ضم بين ثناياه ثمانية فصول، غير أنَّ الطريق هنا تنفسح للإطلالة على مسارات تيارات الفكر المعاصرة، وبهذا يشكِّل الكتابان معاً وحدة رئيويَّة في النظر إلى مسألتي المعرفة والمنهج، واستقرائهما، واستشراف آفاقهما، وفي تمثيل كل من الماضي والحاضر. وإذا كانت العقلانية الإسلامية قد مارست تجربتها فيما مضى على نحو مفارقٍ للعقلانية اليونانية، فإنَّ العقلانية الإسلامية المعاصرة تطمح كذلك إلى المباينة والقطيعة مع عقلانية الغرب. وحتى لا يبدو استبصار هذه الظاهرة عاملاً في الفراغ، فقد انطلق المؤلف من سؤال مركزي ممتدٍّ: "هل يمكن الشروع في تحديث الفكر العربي الإسلامي دون الإحاطة الشمولية به، والوقوف على أصوله، واستعراض رياداته، ومعالم مسيرته، ومواكبة تطوراته وتقلُّباته حتى عصرنا الراهن؟"[١]

---

[*] الزعبي، أنور. **تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته**، عمّان، الأردن: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م.

[**] باحثٌ ومفكر إسلاميّ يحمل دكتوراه الدولة في الفلسفة، وألّف ثلاثة عشر كتاباً في أبرز قضايا الفكر العربي الإسلامي، وحاز جوائز عدة.

[***] كاتب أردني، ومدير تحرير مجلة أفكار الأردنية. البريد الالكتروني: mjomian1@yahoo.com

[١] الزعبي، أنور، **تيارات الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٧.

وحتى تغدو الرُّؤى والمقترحات التي من شأنها جعْل عملية التحديث ممكنة، فإنَّ المؤلف يقدم منهجية نقدية يرى أنها ملائمة للتحديث، تقوم على سبْر مفاهيم أساسية وفحصها (كالاستعادة والاستعارة والاستفادة، والمنهجة والنمذجة والأدلجة)، وهي مفاهيم عند سبر دلالاتها وتطبيقاتها الواردة في الكتاب، تحيل إلى النظر إليه على أنه يندرج في سياق النزعة التوفيقية، وهي ذاتها النزعة التي أطلَّت على الفكر العربي الإسلامي في مطلع عصر النهضة، تلك اللحظة التاريخية التي وضعت الفكر العربي الإسلامي في مواجهة التجربة الغربية، وإمكانية استفادة فكرنا منها، وتهيئ طريقة متقدمة للتعاطي مع المسائل المتعلقة بالتحديث في خصوصيته وعموميته. وكأنَّ السؤال المركزي يغدو هنا مطروحاً بصورة أخرى، تسعى إلى التوفيق والمصالحة بين أصول الشريعة، والتجربة التاريخيَّة ومستَجدَّات العصر.

في الفصل التاسع، الذي يُعدُّ الفصل الأول في هذا الكتاب، يسرد المؤلف سيرة الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وتداعياتها، مؤسِّساً لذلك بمِهاد عن نشأة دول قومية أوروبيَّة متقدمة في كثير من المجالات، والعوامل الفاعلة في هذه النَّشأة، أبرزها "الإصلاح الدِّيني، وتبنّي فكرة القومية، وتوحيد الإمارات والإقطاعيات، والتقدم بالمنهجية العلمية في تناول الأمور، وتبنّي الديمقراطية والعلمانية والنهج الليبرالي في الإدارة والحكم،"[٢] وهي الأفكار التي أغوت مَن يبحثون عن كيفية النهوض بالأمة العربية الإسلامية، ولا سيما غوايتهم بالفكرة القومية التي شاعت بين العرب والشعوب الهندية والبلقانية، وحتى التركية.

وقد تمثَّلت هذه النزعة الإحيائية في حركات وتجمّعات وأحزاب وثورات مختلفة، خاضت صراعاتها في سبيل التحديث والعصرنة وفق تيارات متنابذة؛ معرفةً ومنهجاً، هي (التيارات القومية الاشتراكية، والتيارات القومية الليبرالية، والتيارات الشيوعية، والتيارات الإسلامية)؛ إذ وقعت كلُّها في امتحان عسير أمام معطيات الواقع. فإذا كانت التيارات القومية الاشتراكية، بفعل عوامل خارجية، قد عجزت عن تقديم

[٢] المرجع السابق، ص٩.

"نظرية متكاملة في الإدارة والحكم في مجتمع معظمه إسلامي"[٣] وعانت من صعوبات عديدة في علاقتها بالغرب، "وعلاقتها التحالفية مع الشيوعية، والتنافسية مع التيارات الإسلامية، والصدامية مع التيارات القومية الليبرالية،"[٤] فإن عوامل داخلية عصفت بها، أبقتها عند الحدود النظرية الأوّليّة، مما أفقدها الغذاء الفكري، أو إمكانية إجراء تعديلات جوهريَّة بعد تفكك الاتحاد السوفيتي. وما أصابها مقتلاً هو أنّ عقلانيتها "كانت متماهية بالسياسة، مرتكزة على الحرية والوحدة والاشتراكية ضمن توجّه ديمقراطي علماني يعمل على إقصاء الدِّين عن الحياة السياسية."[٥]

أمّا التيارات القومية الليبرالية، فقد استمدَّت بقاءها واستمرارها بدعم من الغرب، "الذي رتَّب لهم استلام السلطة، وكانت هذه نقطة ضعف لا يمكن تجاوزها،"[٦] فقيامها على الذَّرائعية ومصانعة الغرب في منهجه الليبرالي، جعل عقلانيتها مستعارة ومتأثرة بإملاءات الغرب الليبرالي، ولكنها حافظت على تواصلها الداخلي، وعدم التراع مع التيارات الإسلامية، مما مكّن لها البقاء بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، الذي انهارت بانهياره الشيوعية، بعد أن نجحت في إيجاد قواعد لها إبّان فترة المدّ القومي الاشتراكي، لكنها عانت من جمود عقائدي، أخفقت معه عقلانيتُها الأخلاقية المضادة للرأسمالية. وقد ملأت التيارات الإسلامية الفراغ الذي تركته التيارات السالف ذكرها بقوّة.

ويعود المؤلف هنا إلى التركيز على سيرة (الاستعادة والاستئناف) التي انساق إليها المفكرون المسلمون، مستبعِداً في الوقت نفسه (النزعة التحريفية)، وهي التي تذهب مذهب "التوفيق والتلفيق بين توجّهات عديدة إسلامية وغير إسلامية، بلا حضور (شعبي) يذكر هي: النزعة السلفية، ممثلة بالحركات الإصلاحية وامتداداتها لا سيما في الجانب السياسي، والنزعة المجدِّدة التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتتجاوز الموقف السلفي دون مناهضة باتجاه التحديث."[٧]

---

[٣] المرجع السابق، ص١٢.
[٤] المرجع السابق، ص١٢.
[٥] المرجع السابق، ص١٢.
[٦] المرجع السابق، ص١٣.
[٧] المرجع السابق، ص١٥.

ويخلُصُ المؤلف عند هذا الموطن إلى حقيقة بالغة الأهميّة، بإقراره عدم وجود تيار قوميٍّ يتبنى معتقَد الإسلام إضافة إلى فكرة القومية، أو تيار إسلامي يتبنى فكرة القومية فضلاً عن معتقد الإسلام. والعلاقة الجدلية بين القومية والإسلام تستحوذ على صفحات عدّة؛ إذ يرى المؤلف ضرورتها في الخلاص من الواقع العربي الآسن نحو آفاق التحديث، على أساس معرفي ومنهجي إزاء قضايا (العولمة والأُتْمَتة، والتسارعية والتخايلية والعُنفويَّة) بما لا يتنافى مع الاحتفاظ بالأصول النَّقية، وعدم الممانعة في الاستفادة من بعض مقولات الحداثة الغربية على أساس من الموضوعية والوعي بالذات، "وناحية السعي إلى التطوّر الطبيعي الذاتي الضروري لاستئناف المسيرة، وناحية استيعاب ومعالجة تطورات وتحولات العصر التي ستترك أثرها على سير المستقبل."[٨]

وفي سبيل تأصيل مستوى الوعي بالآخر والذات، يقف المؤلف في الفصل العاشر على الأصول الفلسفية للحداثة وما بعد الحداثة، وما يتصل بها من مفاهيم "كالعقلانية، والعلمانية، والعدمية، والذكاء الصّنعي، والعبثية،"[٩] وغيرها من مفاهيم ذات بُعد فلسفي، تلقى رواجاً وترويجاً لها من لدن نخبة من المثقفين، دون مرجعية معرفية متسلحة بالوعي، ودون مراجعة واثقة، مما ضاعف من حجم الإشكالات التي تصاحب دعاوى الحداثة، ابتداء بمفهومها الذي يستدعي ضمناً الأفكار والمنجزات التي باتت تأخذ طابع السيادة في الثقافة، وانطلاقاً من تخطئته -أي المؤلف- استخدام تعبير (الحداثة) وتأصيل بديل له هو تعبير (الثقافة الغربية الحديثة)؛ ويقف المؤلف عند (مرتكزات الحداثة)، وهي المفاهيم التي سلف ذكرها قبل سطور؛ إذ يعرِّفها، ويقشع القناع عن مدلولاتها، ويعرّي التباساتها وقصورها، من كونها تقف عند الظواهر الطبيعية والاجتماعية والفردية، ولا تتعدّاها إلى نظرة ميتافيزيقية غيبية، فضلاً عن معاداتها الدِّينَ، وعبوديتها للعلم المحض. وما بعض إيجابيات الحداثة كالتعددية والديمقراطية والحريَّة، إلاّ نَهْلٌ من منبع الأصالة "الأمر الذي يُثْبِتُ اعتراضنا على

[٨] المرجع السابق، ص٢١.
[٩] المرجع السابق، ص٢٩.

تشميل الحداثة وتعريفها بأنّها قطيعة مع الماضي والموروث."[١٠] وقد هيّأت هذه الأنساق الحداثية وما أُنجز خلالها من أفكار إلى ظهور تيارات (ما بعد الحداثة)، ومنها "اتجاه الذكاء الصنعي... واتجاه العبثية الإيجابية،...واتجاه العبثية المطلقة...."[١١] وهي في مجملها تنعى على الإنسان قصورَه وركونَه إلى قدراته الطبيعية، وتكبُّلَه بقيود لا تُحصى صَنَعَها لنفسه، فأوْدتْه إلى هاوية التخلف والقهر والظلم والاستعباد. وللتخلص من هذه الشرور ترى نزعة ما بعد الحداثة أنَّ على الإنسان التخلُّص من كل "الأفكار المتعالية دينية وأخلاقية واعتقادية واجتماعية، حصلت بالتعالي والمفارقة عبر التاريخ."[١٢] أما الاتجاه الرابع فلا يرى في الحداثة كل المساوئ، ولكنه يصفها بأنها قاصرة وغير مكتملة في جوانب عديدة "وعليها أن تُكمِل ذاتها بالحدِّ من سيطرة المجتمع لصالح الحريات الفردية."[١٣]

وبنزعة نابعة من رفض مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، ينهز المؤلف إلى تحليلها ونقدها، منبِّهاً على استغلالها لمفاهيمها استغلالاً إيديولوجياً بغير ضرورة منطقية "فمن قال إنَّ الدِّين والأعراف والتقاليد والموروث جملة يناقض العقلانية والعلمانية والعلموية،"[١٤] ويشترط لهذا التفاعل ركائز تتأسس على "الفطرة، والرُّؤيا، والوحي، والغريزة، والبداهة، ونحو اللغة، والاستدلال بشقَّيه، والحدس،"[١٥] وهي المفاهيم التي تتعاضد في تشكيل رؤيته للكشف عن طبيعة تموضع (المعرفة والعبادة في الشريعة)، التي خصّها بالحديث في الفصل الحادي عشر. فإذا كانت الشريعة تتأسس على ما هو عقلي منهجي، فإن العبادة تتأسس على ما هو معرفي، وهو ما دفع بالتجربة الإسلامية للتّرقّي والتسامي، نظرياً وعملياً، وأوصلها إلى مرتبة القدوة التي احتذتها كثير من الأمم والشعوب التي بقيت على اعتقاداتها الدينية المنحرفة، على نحو ما أفادت منها التجربة

[١٠] المرجع السابق، ص٣٥.
[١١] المرجع السابق، ص٣٦ – ٣٧.
[١٢] المرجع السابق، ص٣٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٣٨.
[١٤] المرجع السابق، ص٤١.
[١٥] المرجع السابق، ص٤٥.

الأوروبية في العصر الوسيط. أمّا التراجع والنكوص المؤسف في حالة الأمة العربية الإسلامية، فمردّه، وفقاً للباحث، إلى "تقليص مساحة ارتباط المعرفة بالعبادة، بل ومحاولة فصلهما بعضهما عن بعض،"[١٦] وهنا يعيد المؤلف الاعتبار لهذه المعادلة التي أضحت في راهننا المعاصر مقلوبة، مستدلاً بكثير من الآيات القرآنية الكريمة على التماهي والتكامل بين المعرفة والعبادة، ويستنبط من هذه الآيات براهين توضِّح الدور المعرفي للرسالة الإسلامية، وارتباطها بالعبادة، نظرياً وعملياً، منوِّهاً بمسألة الشمول الذي تنطوي عليه الرسالة الربانية، ومنتهياً إلى إيراد الضوابط التي يجب أن تخضع لها المعرفة مع (وجوب ضبط التأويل) عند اختلاف المستويات المعرفية، والإقرار بقابلية الشريعة للتجدّد الدّوري من خلال الاجتهاد وما يجري من حدثان.

وهذا الوقوف على سير الفكر العربي الإسلامي، والإطلالة التفصيلية المتأنية والسابرة على تجربة الفكر الغربي المعاصر، تُمهِّد للخوض في الإجابة عن السؤال المركزي الآخَر: كيف لنا في ضوء ذلك جميعاً أن نسعى إلى تحديث الفكر العربي الإسلامي، وأيّة منهجية نقدية ستغدو ملائمة للتحديث؟ وما هي المسائل التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار حتى نتوصَّل إلى معادلة ناجحة للتحديث؟ وللممازجة بين الاستشراف والتحليل والنقد، يوجز المؤلف ويُقَوْنِنُ المعادلة في منظومات رئيسة تندرج في (المنظومة التمهيدية) المشتملة على المُعطى الثقافي والمعرفي، الذي كان مطروحاً قبل الإسلام، والمتمثل في الديانة اليهودية، والديانة المسيحية، وأفكار الصابئة، وديوان العرب، وما فيه من معارف في الدين والحياة. وهي اتجاهات "أقرّها الإسلام من حيث المبدأ ولكنه جاء مهيمناً عليها."[١٧] وإقرار الإسلام لها، في ضوء ما يبسطه المؤلف من شواهد، تعني تفاعله وحواره معها، ونبذه وإنحاؤه على ما فيها من ضلالات وبدع وتحريفات لا تتوافق مع العقل الإسلامي، وفلسفته ومنهجيته في النظر إلى المسائل، وبخاصة ما يتعلق بالاعتقادات، دون الدنيويات، وهو الأمر الذي رسَّخ (المنظومة

[١٦] المرجع السابق، ص٥٠.
[١٧] المرجع السابق، ص٦٤.

التأسيسيّة) المتمثلة في "القرآن الكريم، والسُّنة الشريفة، والإجماع، والعقل،"[١٨] وهي منظومة يُركن إليها في الحِراك على أي نحو من الأنحاء المتغيِّرة في مختلف البيئات والأزمنة. أمّا جميع الريادات والتفتُّحات والازدهارات المعرفية التي لمس المفكرون المسلمون أنَّ شريعتهم تحضُّهم على الأخذ بها، سواء ممّا أنتجوه هم أو من أيِّ مصدرٍ من مصادر الثقافات، فهو ممّا يدعوه المؤلف بـ"لمنظومة التحصيليّة التخصيبيّة،"[١٩] في حين يندرج التفكير المنطقي والمنهجي بكل أشكاله وصوره المجدية، ذات الأبعاد الشرعية، والمسالك والأساليب والأصول المُعوَّل عليها بعد عمليات التنظير والتأصيل، ضمن "المنظومة التأصيلية"[٢٠] التي تُعدُّ قنطرة إلى "المنظومة التحديثية"[٢١] المتمثلة في جهود أعلام المراجعة والتحديث. وجميع هذه المنظومات عُنيت بدرجة أو بأخرى ببحث "علاقة العقل بالنقل، والظاهر والباطن، وطبيعة العقلانية التي ينبغي اعتمادها، وطبيعة التأويل، وموقف الأنا من الآخَر، وابتكار معارف جديدة."[٢٢]

ولقد كان لكل منظومة من هذه المنظومات دوره الفاعل، على تباين في التصالح والتصادم، والارتقاء والتقدم أو التراجع والنكوص، والتجديد أو التوفيق والتلفيق، بين مفاهيمها ومفرداتها من جهة، والواقع وحوادث العصر ومجرياته من ناحية ثانية. وهنا نجد المؤلف يناقش هذه المنظومات أو أجزاء منها ويفحصها وينقدها وفق جدلية ما هو عربي صرف، وما هو إسلامي محض، منوِّهاً بأثر المصادر غير العربية وغير الإسلامية في تشكيل مفهوم الفكر العربي الإسلامي.

ولعلَّ (تحولات العصر) هي المسألة بالغة الإقلاق للمفكرين الإسلاميين، لذا خصّها المؤلف بالنظر فيها نظرة شبه مسهبة في الفصل الثالث عشر؛ إذ قارب فيها ظاهرة العولمة ومظاهرها وأسبابها، وجناياتها على سَيْر البشريّة، الأمر الذي يستدعي

[١٨] المرجع السابق، ص٦٦.
[١٩] المرجع السابق، ص٦٦.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٧.
[٢١] المرجع السابق، ص٦٧.
[٢٢] المرجع السابق، ص٦٧.

أنسنة العولمة. كما قارب المؤلف هنا ظواهر "العلمنة والأتمتة والتسارعية والذرائعية والفصامية والتخايلية،"[٢٣] وانعكاساتها على مسألة الحداثة والتحديث، التي يتطلب الولوج فيها والاستجابة لها شروطاً، تتّصل بالمفكرين والبيئة الاجتماعية التي تعمل فيها أفكارهم ودعواتهم، والشروط الموضوعية لقواعد التحديث، واستجماع القوى الإنسانية للأفراد والمجتمعات، على أساس من التعايش والتفاعل والتعاون القائم على أسس وتشريعات تنظِّم هذه المهام والمطلوبات.

ويطرح المؤلف في الفصل الرابع عشر (المعالجة الناجعة للتحديث) في ضوء الحاضر، وقضايا العصر وتحوّلاته. وهو هنا ينطلق من رؤية متصلة بالتاريخ الحضاري، ممهِّداً لمقترحاته بتأصيل فلسفي يجلِّي (جدلية الوعي والمادة)، للإبانة عن وشائج التلاقي بين الثقافة والحضارة، والتباين بينهما، منطلقاً في هذا كله من أن نزاعاتنا الثقافية والفكرية الحضارية تعود في الأصل إلى تباين فهمنا واستيعابنا الأدوات التي تضطلع بها النمذجة والمنهجة والأدلجة،[٢٤] رافضاً جدل سقراط وكانط وهيجل بصورة إفرادية استقلالية، غير ممانع استخلاص قواعد جدلية مستصفاة منهم جميعاً، لتأصيل جدل معياري نموذجي (يناسب الصيرورة التي تحكم مجتمعنا). فالفكر بماديّته وروحانيته يمكن له أن يكون وسيطاً لإحداث التغيير المأمول. فالحضارة نتاج روح ومادة، أو مثال وواقع.

وبين الآن والآخَر يعيد المؤلف طرح سؤاله المركزيّ، ليمتدَّ بالحديث عن تصارع الثنائيات: الماضي والمستقبل، التعايش والتصادم، نحن أو الغرب، الاعتدال والتطرف، وغيرها من الثنائيات، التي ما زالت تبسط ظِلالها على الراهن الإسلامي المرير. ونلحظ هنا جنوح المؤلف إلى التأشير على الحالة السياسية بفعل وجود عوامل غير بريئة يراها معيقة للتجانس البشري والتفاهم الإنسانويِّ، ما يستدعي الانتباه إلى الوضع الجيوسياسي القائم على نشدان التحديث الانقلابي أو التدريجي على السواء.

---

[٢٣] انظر: المرجع السابق، ص٧٩–٨٦.

[٢٤] انظر: المرجع السابق، ص١٠٣–١٠٥.

ولأن الفكر لا يعمل في الفراغ، فقد ختم المؤلف كتابه بالفصل الخامس عشر، وفيه يستكمل خطوات المنهجية التي استرشدها، ابتغاء الركون إلى نموذج يمكن تحقيقه. وهذا استدعى منه الإطلال على تشابك الفكر العربي الإسلامي بالتطورات السياسية الدولية، فتحليل الحراك السياسي يمكّن المرء من الوقوف على المؤثرات الفاعلة في كثير من القضايا الإسلامية، التي انفعلت بنظرة الغرب إليها على صعيدي الغزو السياسي والفكري. ولّما كانت أميركا هي اللاعب الأقوى في العالم الآن، فقد أستقرأ استشرافها لما يمكن أن تؤول إليه أحوال العالم في ظل القوة الصينية والعقيدة الإسلامية، وما يمكن أن يكون للقوة والعقيدة من تأثير، دعاها إلى ممارسة سياسة الاحتواء، ومن ثم إحلال الفوضى محليّاً ودولياً، وصولاً إلى تفعيل نظرية (صدام الحضارات)، نتيجة تعميم الحداثة الليبرالية لفرض لاهوتها وعقيدتها السياسية على العالم.

إزاء هذه المعطيات التي أضحت واقعاً مفروضاً، يطرح المؤلف على العالم الإسلامي عدداً من الأسئلة التي وضعته أمام خيارات متعددة بما فيها الاستسلام والعجز والمجاراة والمماطلة حتى يأتي الفرَجُ، أو سلوك طريق المواجهة،[٢٥] وكلُّها خيارات ثبت فشلُها كما يؤكد المؤلف، باستثناء المقاومة التي إذا انضبطت وازدادت واتسع نطاقها، تحقق للأمة تأطير التوازن بين المبادئ والمصالح. وهنا يغدو تقديم نموذج خاص بالعولمة معياراً ناجعاً في إيجاد قواسم مشتركة بين أميركا والعالم الإسلامي، بعد أن تعالت الصيحات داخل أميركا نفسها متطلعة إلى نموذج معياري، يحقق مصلحة جميع شعوب العالم في الاستقلال والعدالة والمساواة وحرية الرأي والمعتقد. لكن هل هذا يتطلب منا تحديث أنفسنا؟ ذلك هو السؤال الذي مرّت إجابته عابرة في ثنايا حديث المؤلف عن إمكانية إيجاد عولمة مؤنسنة، وتحقيق وحدة جامعة على مختلف الصعد بين أبناء الأمة الإسلامية على تباين وعي فئاتها وأفرادها.

من هنا تغدو القضية الإصلاحية عند المؤلف مرتكزة على:

---

[٢٥] انظر: المرجع السابق، ص١٣٢–١٣٤.

– تحقيق التوازن بين المصالح والمبادئ، يستند على أساس من العقلانية الرافضة للسيطرة والاستغلال، وازدواجية المعايير، والاستثناءات المتحكّمة؛ لأن وقوف العالَم الإسلامي "مكتوف الأيدي أو يسعى للعزلة عن العالم، يجعلنا شئنا أم أبينا مسرحاً للتأثر دون قدرة على التأثير."[٢٦]

– التفاعل وعدم الانكفاء عن معطيات العصر، واستخلاص العِبر لتجربتنا، وتحقيق التعايش والاندماج في الحاضر ثم المستقبل والتأثير فيه؛ "لأن محاولاتنا السابقة جميعاً، ومنذ عدة قرون، قد فشلت في إحداث استقلال حقيقي."[٢٧]

ونظراً لطبيعة الموضوع الشائكة، المحفوفة بتباين الاجتهادات، وتعدد وجهات النظر، فإنَّ المؤلف يعترف بقصورنا عن إيفاء كثير من المسائل حقّها ويأمل باستدراك ذلك ممن يهمه الأمر بما يحقق المزيد من الوعي والاستيعاب وابتكار الحلول.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٣٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص١٤٠.