

٣ - اشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين:

د. جلال أمين - د. عبد الوهاب المسيري -

أ. طارق البشري - د. سيد دسوقي

أ. إبراهيم بيومي غانم

تمهيد

يشير مفهوم «التحيز»^(١) في العلوم الاجتماعية إلى أن مناهج

(١) لم أعثر في كتب الأقدمين على مفهوم للتحيز بالمعنى المستخدم في هذا البحث - أو في غيره من البحوث الأخرى المقدمة في الندوة - ويبدو من ذلك أن الأقدمين لم يستخدموه كمفهوم تحليلي أو كأداة منهجية، ومن ثم فإن الفضل سيرجع إلى «ندوة التحيز» ومنسحقها الدكتور عبد الوهاب المسيري، في وضع علامة بارزة في التأريخ لهذا المفهوم الجديد، رغم قِدَم موضوعه. لقد وردت مادة «حَوَز» ومنها الحَيَز، وهو «عبارة عن المكان أو تقدير المكان»، كما عُرِفَ سيف الدين الآمدي في كتابه «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، تحقيق د. حسن الشافعي (القاهرة ب. ن. ١٤٠٣ - ١٩٨٣ / ص ٩٦). أما الجويني (إمام الحرمين) في كتابه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، (القاهرة: ١٣٦٩ - ١٩٥٠ / ص ١٧) فقد قال: «كل ذي حجم متحيز». بينما لم يذكر الخوارزمي شيئاً عن «التحيز» في كتابه «مفاتيح العلوم» (القاهرة: دار النهضة، ب ت)، رغم أنه عرض في هذا الكتاب لشتى فروع العلم وسرد أهم المصطلحات التي يكثر - أو كان يكثر - ذكرها في كل فرع منها، وعلى أية حال فإن المعنى الذي ذكره الآمدي، والذي ذكره الجويني ليس هو المقصود في سياق الحديث عن التحيز بالمعنى الذي طرحته هذه الندوة.

وأدوات هذه العلوم ليست مطلقة أو عامة، كما أن النتائج التي يتم التوصل إليها باستخدام تلك المناهج والأدوات ليست صالحة لكل زمان ومكان، ولكنها متحيزة - من حيث الصلاحية - في إطار اجتماعي، وسياق زمني محدد، أي أن الإنسان لا يملك إلا أن يكون متحيزًا، وذلك بحكم عوامل متعددة مثل التاريخ، والدين، والتراث والوضع الطبقي، والمناخ الثقافي، ومن ثم «فموضوع» التحيز يكاد أن يشمل كل مجال للإنسان فيه رؤية ورأي، أو نظر وموقف، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية على اختلاف فروعها، إذ هو - أي التحيز - لصيق بها، ويستيقنه كل باحث أو عالم في قرارة نفسه، ولا ينفي وجوده أن يُنكره البعض باسم «موضوعية» العلم أو حياده.

إن إدراك التحيز في أي مستوى من مستوياته الظاهرة أو الكامنة - الإيجابية أو السلبية - من شأنه أن يُسهم بدرجات متفاوتة - في نقد المناهج والنتائج والمقولات النظرية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية الغربية التي تُضفي على نفسها صفات الحياد والموضوعية والعالمية، هذا من ناحية، كما يسهم في الوصول إلى فهم أفضل لواقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية وقضاياها، المختلفة من ناحية ثانية، وفي تطوير علومنا الاجتماعية على نحو يتلاءم مع هذا الواقع بحيث تكون متحيزة له، لا ضده، من ناحية ثالثة.

وقد أخذ إدراك التحيز في التاريخ الثقافي والفكري الحديث لمصر - وبعض البلدان العربية والإسلامية - عدة أشكال مختلفة. ومن أهم الظواهر الدالة عليه ظاهرة تحول بعض كبار المفكرين والمثقفين من «العلمانية» - أو الدنيوية - إلى الإسلام وأصوله، كإطار مرجعي، ومصدر معرفي، وأيضًا كُثُرَات حضاري، وخبرة تاريخية، وذلك بديلاً عن الأطر المرجعية، والمصادر المعرفية للنموذج الحضاري الغربي، أو تلك التي سبق لهم أن صانوا على أساسها نظرياتهم وأطروحاتهم الفكرية والسياسية المتعلقة بمشروع النهضة أو بكيفية تحقيق التقدم، سواء منهم من كان يدعو إلى تبني النموذج الغربي في وجهه «الليبرالي - الرأسمالي» أو من كان يدعو إلى تبنيه في وجهه «الشمولي - الاشتراكي».

وبعبارة أخرى يمكن القول أن ظاهرة التحول المشار إليها هي أحد أنماط التعبير عن إدراك النُخبة الفكرية المثقفة للخصوصية الاجتماعية والحضارية، وفي الوقت نفسه هي أحد أنماط التعبير عن إدراك هذه النُخبة للتحيز المضاد لتلك الخصوصية، ورفض الاندماج في الآخر الغربي.

والهدف الرئيسي من هذه الدراسة الموجزة هو تقديم خلفية عامة حول عملية إدراك التحيز في الفكر المصري الحديث والمعاصر. فنعرض أولاً للاتجاهات الأساسية التي تبلورت خلال الحقبة الليبرالية بخصوص إدراك «التحيز»، ثم نتناول بعض النماذج المعاصرة وخاصة من بين أولئك الذين خاضوا عملية التحول من العلمانية إلى الإسلام، ثم نختم بعدد من الخلاصات العامة حول هذا الموضوع.

أولاً: ثلاثة اتجاهات في إدراك التحيز

إن الحديث عن قضية التحيز وإدراكه لدى النُخب الفكرية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية هو جزء من قصة الصراع الحضاري الشامل بين الشرق (الإسلامي) والغرب (الأوروبي) وفي مصر يمكن أن نميز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية في إدراك التحيز وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول: هو اتجاه التحيز للذات الإسلامية والحضارية، والإيمان بالتميز والثقة بالنفس، وهذا هو الاتجاه الإسلامي، الذي نجده يؤكد على فكرة الاستقلال الحضاري، والإيمان بشمولية الإسلام ومرجعيته العليا وقد أدرك أنصار هذا الاتجاه منذ البداية أن ثمة محاولات دؤوب تسعى للقضاء على الهوية الذاتية، وأن «الغرب» هو الذي يقوم بهذه المحاولات إما بطريق مباشرة، أو غير مباشرة من خلال أتباعه والمؤمنين به.

وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه نظرة شاملة سنجد أن به عدة تيارات متباينة فيما بينها من حيث مجال اهتمام كل منها، وتبعاً للقضية التي شغلته، والمرحلة التاريخية التي عمل في إطارها، فهناك على سبيل المثال:

تيار الفكر الدفاعي، والتيار السلفي، والتيار الإصلاحية، والتجديدي.

والاتجاه الثاني: هو الاتجاه التغريبي، وقد أدرك أنصاره «الخصوصية» باعتبارها نوعاً من الانغلاق والجمود، ومن ثم يهدروها في إطار توجههم الأساسي نحو الغرب، وإيمانهم بأنه - أي الغرب - هو مستقبل العالم، وتحت تأثير انبهارهم بحضارة الغرب الحديثة، وأزورارهم عن تراث أمتهم وحضارتها، غفلوا عن إدراك التحيزات التي انطوت عليها أفكار الغرب وقيمه ورؤاه للعالم وللحياة بصفة عامة.

ويمكن القول أن رؤية هذا الاتجاه قد تأسست على ثلاثة افتراضات - أو مقولات - أساسية هي:

١ - فقدان الثقة بالدين والحضارة الإسلامية وتراثها جملة وتفصيلاً.

٢ - التسليم المطلق بالغرب، وما يمثله من حضارة مادية متقدمة ومسيطرة.

٣ - ممارسة النقد من جانب واحد، وهو نقد الذات الحضارية، وتمجيد الآخر (الغرب).

وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه نظرة شاملة - أيضاً - فسوف نجد أنه يضم عدة تيارات متباينة فيما بينها من حيث مجال اهتمام كل منها، والقضية التي شغلتها، فهناك على سبيل المثال: تيار هجومي كان يبشر بالغرب، وتيار عقلاني علماني، وآخر سياسي ليبرالي يسعى لعلمنة الحياة في كافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

أما الاتجاه الثالث، فهو الذي يمثله المتحولون عن التغرّب والعلمانية إلى الإسلام، أو هو - على حسب شريعتي - اتجاه «العودة إلى الذات» وإعادة النظر في التحيز المضاد لها. فقد وصل بعض المخلصين من رموز التغريب والعلمنة إلى مرحلة من التأزم الفكري، بعد أن هالهم الفشل الذريع الذي أصاب أفكارهم ولحق بآمالهم ودعاواهم من أجل التقدم عن طريق اقتفاء أثر الغرب وتقليده، إذ وجدوا أن محاولاتهم من أجل هذا التقدم لا تسير وفقاً لسنة النشوء والارتقاء؛ بل تخضع لسنة التدهور

والانحطاط، والأهم من ذلك أنهم وجدوا أنفسهم جزءاً من المشروع الحضاري الغربي، وفي موضع يجعل منهم أداة من أدواته في صراعه الممتد ضد المشروع الحضاري الإسلامي.

وقد بدأت عملية التحول المشار إليها في الظهور مع بداية الثلاثينات^(٢)، وهي الفترة نفسها التي شهدت أقصى ازدهار للاتجاه التغريبي العلماني في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية في مناخ التجربة الليبرالية التي كانت قد بدأت في ظل دستور سنة ١٩٢٣.

ويمكننا أن نلتمس الآلية الأساسية لعملية التحول في «النقد» الذي مارسه عدد من المخضرمين في المناادة بالتغريب، ومن الذين أفنوا زهرة شبابهم في الاعتقاد بأن اقتفاء أثر الغرب ونقل حضارته وتقليده في كل شيء هو سبيل النهوض والتقدم. ومن أبرز هؤلاء: منصور فهمي، وإسماعيل مظهر، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين. ولن نتناول تجربة كل منهم في التحول بالتفصيل، بل سنكتفي بتقديم خلاصة مكثفة توجز لنا الدلالة الأساسية لتجربة كل منهم^(٣).

ف «منصور فهمي» بدأ حياته العملية تغريبياً، منتقداً تصور الإسلام للمرأة ودورها في المجتمع، وذلك في رسالته للدكتوراه بالسربون. ولكنه بعد أن راجع أفكاره وأعمل فيها «النقد» وجد أنها لا تصلح لمجتمعه ووجد أن ثمة عيوباً كثيرة في حضارة الغرب ومُنجزاتها التي لا يمكن قبولها بالجملة، يقول: «نحن وفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية، وإن أكثر نظم الغربيين لا يُجدي في رفعنا وإسعادنا وقد يعود علينا بالشقوة والخُسران. . ليست بيئتي هي بيئة الغرب». وفي إحدى مساجلاته مع طه حسين قال - بعد أن أكد رفضه

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه الجزئية أنظر:

- إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٤١٢ - ١٩٩٢) ص ١٢٤، ص ١٢٥.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٢٥ - ص ١٢٩، حيث توجد تفاصيل أخرى حول كل نموذج من النماذج المذكورة.

للغرب كنموذج يُحتذى: «عفوك اللهم وهُداك، إن نفسي وعقلي ما زالا راغبين عنها - أي حضارة الغرب - بل إن النفس لتدعوني أن احتفظ بالخصائص التي أراد الله أن يميز بها أمة أنا من بينها».

أما «إسماعيل مظهر» فقد بدأ حياته هو الآخر مبشرًا ليبراليًا، وكرّس جهوده للترويج للدارونية التطورية، وتأثر ببيعقوب صروف، وبخاله أحمد لطفي السيد، وحاول استخدام أنماط أوجست كونت (اللاهوتية الميتافيزيقية - الوضعية) وأصدر مجلة العصور لتحمل لواء العلمانية والتغريب والتنديد بأنماط التفكير الديني، ولكنه بدأ في مطلع الثلاثينات يراجع نفسه، وينقد ذاته، فأغلق مجلة العصور سنة ١٩٣١. وبعد أن رأس تحرير مجلة المقتطف سنة ١٩٤٥ كتب يقول: «ينبغي لكل عربي أن يكون مثله الأعلى آداب العرب، وآداب الإسلام، وسياسته الدنيوية سياسة العرب، وسياسة الإسلام، فإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما يعني جامعة إسلامية روحها العربية، وكل قول يباين هذا القول خطأ، وكل منزع يخالف هذا المنزع شعوبية خسيصة».

وكان محمد حسين هيكل من رواد التغريب في الفكر والثقافة والسياسة حتى سنة ١٩٣٣ تقريبًا، وأضنى نفسه في الدعوة إلى الفرعونية خلال العشرينيات أثناء رئاسته لتحرير جريدة السياسة، ولكنه استطاع أن يعيد النظر في بنائه الفكري بصورة شاملة، وتحدث - بشجاعة - عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين الذين تعلموا في أوروبا، وصدّقوا شعاراتها من العلم، والحرية، والإنسانية. وانتهى إلى ملاحظتين أساسيتين: الأولى هي أن الغرب يعاني من أزمة روحية خانقة، والثانية هي: الاتجاه المريب للسياسة الغربية التي تدعم النشاط التنصيري في مناطق مختلفة من البلدان الإسلامية، وقد عبر عن مسيرته وتحوله في أكثر من مناسبة، ومن ذلك قوله: «حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية، وحياته الروحية لتتخذها جميعًا هدى ونبراسًا لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبت، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تنبت الحياة فيه، وانقلبت الشمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موثلاً لوحى هذا العصر، فإذا الزمن، وإذا الركود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبين ذلك العهد

من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة. فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر».

أما «أحمد أمين» فبالرغم من أن تجربته مختلفة عن النماذج السابق ذكرها، إذ هو أقل منهم توغلاً في الإيمان بالغرب وحضارته، إلا أنه قد عبّر هو الآخر عن اقتناعه بخطأ التغرب وتقليد حضارة الغرب الحديثة؛ بل إنه أعلن عن شكوكه في حقيقة «تقدم الغرب» ففي كتابه «الشرق والغرب» ذكر أنه دعي عام ١٩٤٧ للاشتراك في مؤتمر الدائرة المستديرة في لندن لبحث مشكلة فلسطين، وإن زيارته تلك قد أثرت في تحديد مشاعره نحو الغرب، وقال: «أخذت أشك في صحة الاعتقاد السائد بتقدم الغرب على الشرق في مضمار الحضارة» وتساءل: «إلى أي حد تتصل الحياة الجديدة والأنظمة التي جاءت بها الحضارة الأوروبية بتقدم الإنسانية؟ وهذه الأنظمة في الحضارة الأوروبية، إلى أي حد ترتبط بخصائص الأوروبيين وروحهم؟ وإلى أي حد ترتبط بخصائص الشرقيين وروحهم؟ وهل يستطيع «الشرق» أن يقوم بحضارته الجديدة من غير أن يتقيد مطلقاً بما وصل إليه الغرب؟»^(٤).

وبغض النظر عن مدى اكتمال تلك الانتقادات التي وجهها للغرب أولئك الذين خاضوا عملية التحول، فإنها عبرت في مغزاها العميق عن تضعُّع مركزية الغرب ومثاليته في أذهان المؤمنين به والداعين إلى تكرار تجربته في مجتمعاتنا.

ومن الملفت للنظر أن عملية التحول من العلمانية إلى الإسلام وإدراك التحيز المضاد للذاتية الحضارية وهويّتها الأصيلة لها أشباه ونظائر في عدد آخر من المجتمعات الإسلامية، فقد حدثت هذه العملية في تركيا - على سبيل المثال - في الفترة نفسها التي تحدثنا عنها بالنسبة لمصر، ونذكر فقط بعض أسماء رواد هذا الاتجاه الذي خاض عملية التحول وإدراك التحيز وسنلاحظ هنا أيضاً أن آلية الانتقال والتحول لديهم تمثلت في

(٤) أنظر: أحمد أمين: الشرق والغرب (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥) ص

قيامهم بنقد الحضارة الغربية الحديثة، إلى جانب انتقاداتهم لجمود مجتمعاتهم، ومن هؤلاء:

نجيب فاضل، الذي بدأ تحوله عن العلمانية بانتقاد النخبة الفكرية المتغربة، ووصف رواد التغريب - وكان واحدًا منهم قبل ذلك بأنهم رواد مزيفون [ساحتي كهرامنلر] وترك الغرب وتحدث عن مفهوم «الشرق العظيم» في كتابه «الباب العالي» وكما انتقد نظام التعليم القديم لجموده، انتقد أيضًا النظام الجديد المنقول عن أوروبا لسطحيته وانبتاته عن بيئة المجتمع التركي، وأعلن مغادرته لمنهج دوركايم في النظر إلى الدين وموقعه في المجتمع ودوره فيه، وتمسكه بدلاً من ذلك بمفهوم شمولية الإسلام ومصدره الإلهي.

- ومنهم، جميل ميريش، الذي سجن بسبب ماركسيته سنة ١٩٣٩، وبعد أن قام بمراجعة ونقد الأفكار والمقولات العلمانية والتغريبية، وأتيحت له فرصة الاطلاع على الأصول والمصادر الإسلامية، وجد نفسه أسير الرؤية الشاملة للإسلام، فقد خلبت لُبَّهُ، وطفق ينقد - بدقة بالغة - مختلف جوانب الحضارة الغربية، وساعده على ذلك سعة اطلاعه ومعرفته السابقة بالغرب ومقوماته المعرفية والحضارية.

- ومنهم أيضًا سيزاي قراقوش الذي خلص بعد نقده للغرب وإيمانه بالإسلام إلى القول بضرورة تطهير التاريخ الحديث الذي لوثنه حضارة الغرب - برحيق القرآن.

- ومنهم عصمت أوزال، الذي قام بنقد الحضارة الغربية، وأوضح الصلة القوية بين التقنية الحديثة، والقيم والمبادئ والأصول المعرفية لتلك الحضارة، وأكد على أن التقنية الحديثة ليست بريئة من القيم، وأنها غير مستقلة عن الإحساس بالهوية الذاتية للمجتمع الذي أنتجها^(٥).

(٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه النماذج التركية، انظر:

Ahmet Davutoglu: «The Re- Emergence of Islamic Thought in Turkey, Intellectual Transformation,» (Paper presented in The University of London), Soas 6-9 July 1986

- ومنهم علي فؤاد باشكيل، وهو من الذين آمنوا بالغرب وبشروا بالعلمانية ردحا طويلاً من الزمان، ثم أعاد النظر في موقفه من الدين، وانتقد العلمانية، وقال في ذلك الكثير المفيد، واعترف بشجاعة نادرة بأنه مقصر ومذنب يقول «إنني شخص مقصر ومذنب من ناحية العمل في موضوع الدين، ولكن هل من الضروري أن يمنعني تقصيري وتحجزني ذنوبي عن حب الدين وعن الشعور بالشوق إلى السعادة التي لا تنفذ عند المتدين؟ وأنا اعتقد بأن الدين لا يشكّل فقط منبعاً للفضيلة، ولكنه يشكل أقوى مصدر ودعامة لتأمين نظافة ونقاوة الحياة الاجتماعية»^(٦).

وبالعودة إلى مصر مرة أخرى، تلفت نظرنا ظاهرة تعبر عن الخلل في التطور الفكري والثقافي، وهي ظاهرة انعدام التراكم العلمي، وإهدار أو تجاهل الخبرات والتجارب الفكرية السابقة، وعدم البناء عليها، والبدء دوماً من نقطة الصفر، ف فيما بعد الحقبة الليبرالية، خاض جزء مهم ومؤثر من النخبة الفكرية المصرية التجربة التي خاضها المتغربون العلمانيون في العهد الليبرالي - تقريباً - ولئن كان التركيز هذه المرة على النموذج الغربي في وجهه الشمولي - الاشتراكي، إلا أن الهدف ظل كما هو متمثل في السعي للحاق بركب التقدم الذي تمثله حضارة أوروبا الحديثة، ولم تحظ أعمال وتجارب رواد الحقبة السابقة وخاصة أولئك الذين خاضوا عملية المراجعة والنقد والتحول إلى الإسلام بحظ من الاهتمام العام: بل يمكن القول إنه قد أسدل ستار كثيف من النسيان على ما ختم به هؤلاء حياتهم من مراجعات، وتقييمات وكتابات متميزة، تعتبر - على الأقل - بمثابة مقدمات مفيدة في بناء مشروع إسلامي متكامل.

= وقد قمت بترجمة هذه الدراسة ونشرها في صحيفة الشعب المصرية (حزب العمل) في عددها الصادر بتاريخ ١٩٨٨/٧/٢٦ وعددها الصادر بتاريخ ١٩٨٨/٨/٢٠.

(٦) علي فؤاد باشكيل: موقف الدين من العلم: ترجمة: أورخان محمد علي (الكويت: دار الوثائق، ب ت) ص ٢٧، ص ٢٨، وهذا الكتاب غني بالملاحظات النقدية التي تعبر عن عمق تجربة باشكيل، وسعة اطلاعه، وصدقه في محاسبة نفسه.

إن تكرار دورة العَلمنة - البدء بأوروبا والعودة إلى الوطن ثم إدراك القصور والفشل ثم ممارسة نقد النموذج الغربي، ثم العودة إلى الإسلام من جديد - هذا التكرار يؤدي إلى استمرار انقسام النخبة الفكرية وعدم التجانس في صفوفها، كما أن مقتضيات عملية التحول تفرض نفسها على أولويات القائمين بها أو الذين يخوضونها، وتؤثر أيضًا على رؤاهم واهتماماتهم العلمية والعملية في آن واحد.

وقد اخترنا بعض النماذج من مفكرينا المعاصرين الذين خاضوا - بدرجات متفاوتة حسب اهتمام كل منهم وتجربته الخاصة - عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام وإدراك التحيز المضاد للذات الحضارية التي ينتمون إليها، ومن هؤلاء: د. جلال أحمد أمين.. ود. عبد الوهاب المسيري، والمستشار طارق البشري، وأضفنا إليهم نموذجًا آخر هو د. سيد دسوقي حسن، كمثال للمفكر المسلم الذي لم يدخل الدورة (من العَلمنة إلى الإسلام)؛ بل ظل متحيزًا للمنهج الإسلامي، ومتحيزًا ضد العَلمانية والتغريب.. إن مثل هذا النموذج الأخير، يتيح لنا أن نتبين كيف تؤثر عملية التحول وإدراك التحيز المضاد على أولويات واهتمامات الذين خاضوا أو يخوضون عملية التحول المشار إليها، ويشكلون في الوقت نفسه نخبة إسلامية جديدة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الساحة الفكرية المصرية بها نماذج عديدة - لكل منها فرادته وخصوصيته في إدراك التحيز، ونقد التغريب والعَلمنة - وهذه النماذج جديرة بالبحث والدراسة ومنهم على سبيل المثال: د. أنور عبد الملك، وأ. عادل حسين، ود. محمد عمارة ود. مصطفى محمود، وأ. صافيناز كاظم - وقد اقتصرنا على عدد قليل من الأمثلة في حدود ما سمح به الوقت والجهد. وبالرغم من الإيجاز الشديد في تناول كل نموذج فإن ما سيرد بخصوص كل حالة ليس إلا خلاصات أولية، تحتاج إلى مزيد من البحث والتحليل، وهي في كل الأحوال معرضة «لسوء الفهم»، وربما «لتحسين الفهم» وليس لإحسانه من ناحيتي، وكما يقولون فإن «المعاصرة حجاب».

ثانيًا: بعض النماذج المعاصرة

إن كل نموذج من النماذج التالية له خصوصيته، وله فرادته، ومع ذلك فثمة قواسم مشتركة بينها سوف نحاول إيجازها في ختام هذه الدراسة.

١ - الدكتور جلال أمين

لقد أدرك الدكتور جلال، التحيز وعلاقته بالخصوصية الاجتماعية والحضارية من منظوره الخاص كأستاذ اقتصاد متميز، وله خلفياته الثقافية العلمانية - القومية - التراثية في آن واحد. وتدلنا كتاباته وأبحاثه^(٧) على أن تكوينه الفكري والثقافي - غير المتجانس - لازال يصطرع في ذهنه، هذا الاصطرع منعكس في رؤاه وأفكاره ومواقفه المتعلقة بالتحيز والخصوصية، وبالعلمنة والإسلام. إن لديه مقولة أساسية مؤداها «إن أي فكر إنساني أياً كان يتضمن حتمياً التمسك بتراث، أو الالتزام بموقف ميتافيزيقي معين، وإن هذا موقف إنساني لا مفر منه، وقدر محتوم علينا جميعاً، حتى على الذين يزعمون الموضوعية المطلقة للعلم الغربي، وحياد نُظُم التقنية، وعلمية الماركسية.

وهو يدعو إلى ضرورة التحرر الفكري من المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية وتحيزاتها، وما تفضي إليه من نظريات وسياسات لها أسوأ الأثر على مجتمعاتنا، ومثل هذه الدعوة جديرة بالاهتمام، خاصة وأن الدكتور جلال نفسه قد أسهم سابقاً في إدخال بعض هذه المفاهيم وترويجها في مجتمعنا من خلال موقعه كأستاذ بالجامعة - ويؤكد على ضرورة الاتجاه نحو «تراثنا» الذي «يعبر عن مجموع مقومات أمتنا كمصدر للتحرر

(٧) تراجع بهذا الخصوص كتابات وأبحاث الدكتور جلال أمين التالية.

- محنة الاقتصاد والثقافة في مصر (القاهرة ١٩٨٢).

- تنمية أم تبعية اقتصادية، خرافات شائعة عن التخلف والتنمية، وعن الرخاء، والرفاهية (القاهرة ١٩٨٣).

- الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عهد الانفتاح (القاهرة ١٩٨٤).

والإبداع الفكري». ويكشف عن جملة من التحيزات في بعض المفاهيم الاقتصادية، ذات الأصل الغربي - مثل مفهوم الحاجات الإنسانية غير المحدودة، ومفهوم الرفاهية، ومفهوم التنمية، ومفهوم العمل... الخ وبعد أن يمارس نقده في تلك المفاهيم مستندًا إلى قيم من «التراث» يصل إلى القول بأن «الكثير من مثقفينا وباحثينا بقبولهم بعلمية وعالمية الافتراضات والمفاهيم الغربية يقومون بدور خطير في عملية تكريس التغريب والتبعية في بلادنا».

إن الأطروحة الأساسية التي يقدمها جلال أمين لحل إشكالية التحيز والخصوصية تتلخص في مقولة «التراث»، ولكن ما هو التراث عند جلال أمين؟ إنه يعرفه بقوله: «التراث الذي أعنيه هنا يمكن أن نصنّفه كجماع مقومات شخصية الأمة التي تحاول النهوض، فهو لا يشمل الدين أو الإسلام وحده، كما لا يشمل كله، وإن كان الدين يمثل أهم ينبوع من ينابيعه، فالتراث يشمل أيضًا قيمًا أصيلة تتجاوز نطاق الدين ولكنها تمثل عناصر أساسية في ثقافتنا القومية. كما لا يُعتبر كل الدين تراثًا، فليس كل ما طرأ على الإسلام من تطور عبر تاريخه الطويل، ومن مختلف الأقطار والثقافات هو من تراثنا كأمة - ويقترح أيضًا - أن يقوم نظام تعليمي جديد يعمل على تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته، ويغرس فيهم عادات التفكير المتفكّرة مع عادات التراث، ويمكنهم من الغوص في التراث وإحيائه.

والخلاصة هي أنه يصف حالة التردّي الراهن، وينتقد التبعية بكل أشكالها، ويدعو للتحرر، ولكنه مع كل ذلك لم يقدم لنا الحل البديل مفصلاً. ويمكن أن يجادل في أكثر من قضية من القضايا التي يطرحها وما يراه من حلول لها، ولعل أهمها على الإطلاق - في نظرنا - قضية فهمه لما هو «التراث»؟ «فالتراث» كما أشرنا آنفًا، هو بمثابة مفتاح الحل الذي يراه جلال أمين، ومن هنا تنبع أهمية تحديد هذا المفهوم ووضوحه، وبيان كيفية الوصول إليه، وما هي الآليات العلمية والمنهجية للتعامل معه، وما هي طرائق إحيائه وكيف... إلخ.

إن مفهوم «التراث» عند جلال أمين مفهوم ملتبس - في نظرنا - إلى حد كبير، بل إنه غير واضح ويؤدي إلى كثير من التردد والغموض، فهو

يتحدث - على سبيل المثال - عن «قيم أصيلة تتجاوز نطاق الدين (الإسلام) ويشملها «التراث» ولكنه لم يضرب لنا ولو مثلاً واحداً يشرح لنا به مقصوده من تلك القيم التي يشير إليها. ثم إنه لا يميز بين الإسلام «الدين» في أصوله كوضع إلهي - حسب ما نعلمه من تعريف الأصوليين للإسلام - والتراث كعطاء إنساني يشمل كل ما تركه السلف للخلف من فكر ونظم وممارسات وخبرات مختلفة، ويحق لنا أن نسأل الدكتور جلال أمين: أين هي الحدود الفاصلة بين ما هو إلهي منزل عن طريق الوحي، ومنزه عن كل نقص من ناحية، وما هو نتاج الاجتهاد البشري، وإبداعات العقول القاصرة مهما كانت براعتها إذا ما قيست بكمال الوحي الإلهي من ناحية أخرى؟ إن جلال أمين لا زال يقدم رجلاً ويؤخر الثانية ولم يستقر بعد، وقبل أن ينتظم في عملية البناء المرجوة من مثله عليه أن يحسم مفهومه للتراث بوضوح.

٢ - الدكتور عبد الوهاب المسيري

يقدم الدكتور عبد الوهاب المسيري حالة فريدة من حالات إدراك التحيز والتحول من العلمانية إلى الإسلام، إنه يدرك القضية من منظور أكثر شمولاً وأكثر جذرية في الوقت نفسه وتدلنا كتاباته وأعماله الأخيرة^(٨) - بصفة خاصة - عن الانتفاضة الفلسطينية، وعن العلمانية، والتحيز، وغير ذلك. على أنه في حالة ثورة لم تنته بعد على الغرب وكافة دعائمه المعرفية، وأطره المرجعية. كما تدلنا كتاباته ومواقفه على أنه في حالة «اشتباك مغالبة» مع كافة المقولات السائدة المرتبطة بالغرب وحضارته الحديثة مثل «العالمية» و«ريادة البشرية»، ومركزية الحضارة الغربية، وله في ذلك مجهودات علمية

(٨) تراجع - بصفة خاصة - كتابات وأبحاث الدكتور عبد الوهاب المسيري التالية: .

- الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩).

- الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية دراسة في الإدراك والكرامة (القاهرة ١٩٨٩). . موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري وتصنيفي جديد... بحث تحت الطبع.

دؤوب من أجل دحض تلك المقولات وفضح تحيزاتها.

لقد وصل الدكتور المسيري في مرحلة سابقة من تطوره الفكري - إلى الإيمان بالنموذج العلماني المادي الماركسي، إلى درجة الإلحاد وفي مرحلة لاحقة فُجع في سراب هذا النموذج - بوجهيه الاشتراكي والرأسمالي - ووجد أن الحل هو في الإيمان الديني، وخلبت خصائص التصور الإسلامي لُبه، بعد أن افتقدها في النموذج الغربي العلماني، ومن هنا شرع في تنسيق حملات علمية منظمة لنقد الغرب، وحضارته المادية عديمة الروح والأخلاق، ودعا إلى ضرورة كشف التحيز الكامن في مختلف فروع العلوم الاجتماعية ذات المنشأ الغربي. وقد تبلورت هذه الدعوة في ندوة «إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهد» وفي غيرها من الأعمال والمشروعات العلمية التي يسهم فيها أو يشرف عليها.

إن آلية التحول عن العلمانية لدى الدكتور عبد الوهاب المسيري وإدراكه للتحيز هي «النقد» والمراجعة الشاملة للأفكار والنظريات والنماذج المعرفية والتفسيرية التي آمن بها في السابق، وقد انعكست هذه الروح النقدية في عدد مهم من أعماله الأخيرة ومنها على سبيل المثال كتابه «الفردوس الأرضي» ١٩٧٩ وكتابه «الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية» دراسة في الإدراك والكرامة: ١٩٨٨ وهو يؤكد لنا من واقع تجربته وخبرته وإطلاعه الواسع على الثقافة الغربية على أن نقد الغرب مقدمة لا مَحيد عنها في سبيل بناء مشروعنا الحضاري المستقل يقول: «إن كل من يود أن يطور مشروعًا معرفيًا حضاريًا مستقلًا، فعليه أن يبدأ شاء أم أبى بنقد المشروع الغربي نظرًا لذيوعه وهيمته».

ورغم أن عملية «النقد» المشار إليها لا تزال تستغرق معظم النشاط الفكري والعلمي للدكتور عبد الوهاب إلا أنه بدأ في تقديم بعض الاقتراحات الأولية في سبيل البناء الجديد للمشروع الإسلامي (الحضاري) المستقل، وتتلخص اقتراحاته في ثلاثة محاور أساسية على النحو التالي:

المحور الأول: هو محور «النقد» ويدعو فيه إلى ممارسة النقد على أوسع مدى، وبأعمق ما يمكن للحضارة الغربية، وقد قام هو شخصيًا بممارسة هذا النقد، ولا يزال، طبقًا لما أشرنا إليه آنفًا.

المحور الثاني: هو محور «الإبداع» وهو يتضمن ناحيتين: الأولى تحديد النموذج المعرفي الإسلامي على مستوى عالٍ من التجريد، حتى يمكننا توليد معارف إسلامية حديثة، والثانية توليد المعارف الإسلامية المختلفة من النموذج المعرفي الأساسي الذي تم تجريده، حتى نصل إلى طرح بديل حقيقي للنموذج المعرفي الغربي، وقد بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصة حول النماذج المعرفية، واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي وتمييزه عن غيره (في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية: أفكار وتصورات أولية).

المحور الثالث: محور مراكمة المعلومات من منظور معرفي حضاري عربي إسلامي، يشجع على الإبداع والتجديد.

ويؤكد د. عبد الوهاب على ضرورة إدراك التّضاد بين نموذجين أحدهما مادي علماني غربي، والثاني مادي روعي إسلامي.

وتثير اقتراحاته الكثير من الجدل والتساؤلات، وتحتاج في الوقت نفسه إلى الكثير من الحوار العلمي الجاد، الذي يأخذ ويُرد، ويثبت ويَدْحُض، وذلك حتى يمكن الاستفادة مما تحويه تلك الاقتراحات والأفكار من ثراء «وإبداعات».

٣ - المستشار طارق البشري

لطارق البشري - أستاذنا الجليل - تجربة متميزة، يصعب الحديث عنها في كلمات موجزة، أو عبارات مقتضبة، وسَنُلْمَحُ فقط إلى الخطوط العريضة التي تلخص أهم ما يقدمه في مجال إدراك التحيز في غمار عملية التحول من العلمانية إلى الإسلام التي خاضها وعبر عن وقائعها الخاصة به في أكثر من عمل من أعماله^(٩)، ويجب أن نلاحظ في هذا السياق أن

(٩) تراجع - بصفة خاصة - كتابات وأبحاث المستشار طارق البشري التالية: .
- الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٣)، حيث تتضمن هذه الطبعة مراجعة وتقديم جديد للكتاب.
- المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة، ط ١٩٩١، ١٩٨٢).

= بين الإسلام والعروبة (جزءان) (الكويت: دار القلم ١٩٨٧).

تحول المستشار البشري من العلمانية إلى الإسلام لا يعني - على عكس بعض النماذج الأخرى - أنه انقطع عن التراث الإسلامي وعلومه في فترة سابقة من تطوره الفكري، كما لا يعني أن إيمانه الديني - العقدي قد اهتز في أي وقت من الأوقات.

إن كلمة المفتاح الأولى في فهم تجربة «البشري» هي كلمة «الوافد»، والكلمة الثانية هي «الموروث» وبهاتين الكلمتين أو المفهومين انطلق معيّدًا النظر في كثير من معطيات الفكر واتجاهاته المتصارعة في بلادنا، وفي التجارب السياسية، وحركة التشريعات والقوانين والتطورات الحديثة في مصر بصفة خاصة، ويصل من تلك المراجعات والتأملات النقدية إلى مقولة أساسية وحاكمة بالنسبة للتوجّه الذي يدعو إليه، وهي مقولة «الاستقلال الحضاري» التي تحمل الكثير من المعاني والتفصيلات والأبعاد السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والثقافية. وتحتاج هذه المقولة إلى أكثر من مثال من أعمال البشري لبيان مضمونها، ولكننا سوف نكتفي في هذا السياق بمثال واحد مما ورد في مقدمة كتابه «الحركة السياسية في مصر» في طبعته الثانية (١٩٨٣)، فقد علّق فيها على استنكار بعض المثقفين الدعوة للاستقلال التشريعي وإعمال قوانين الشريعة الإسلامية بدلاً من قوانين الغرب، ومما قاله: «ليس السؤال هو لماذا نعدل عن النظام التشريعي الوافد، إنما السؤال لماذا عدلنا نظامنا، إن السؤال لماذا نعدل عن «الأصل» سؤال صائب، ولكنه وُضع وضعًا مقلوبًا، صار به الطارئ هو الأصل، ونحن نفقد بهذا الوضع المقلوب جزءًا من ذاتنا الحضارية وتاريخنا وتميزنا، أي بعضًا من قوام الانتماء لجماعتنا وتاريخها الممتد».

ويشير عددًا من التساؤلات حول قضية الاستقلال الحضاري، فيقول: «كيف نتحرر ونستقل دون أن يتوفر لنا أقصى درجات الشعور والانتماء للتكوين الحضاري والتاريخي الممتد فينا، كيف نقاوم غازيًا يصفي

= - منهج النظر في النظام المعاصر لبلدان العالم الإسلامي (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي/ ١٩٩٢).

هويتنا وتميزنا عنه، كيف نقاوم ونحن لا نتميز عمن نقاومه، بله أن نرضى بالتبعية الفكرية والحضارية له...».

وفي رأيه أن الدعوة للإسلام كنظام للحياة تعني العودة لنمط التفكير والسلوك الإسلامي مع الانصياع لأوامره ونواهيه هي دعوة للانتماء والاستقلال الحضاري... وأن فكرة جمود التراث عن التلاؤم مع الواقع المعيشي تماثلها فكرة جمود الوافد عن التلاؤم معه، وأنه إذا نُسب التقصير إلى رجال التراث فهو منسوب إلى رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.

ومن نقده للعلمانية، ما أورده بخصوص دور الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون) في مصر خلال العهد الملكي، وذلك في معرض محاسبته لنفسه، يقول: «صرت أفهم ما يلي؛ إذا كان السؤال، متى توجه الإخوان إلى السياسة يعكس لدى السائل توجهًا علمانيًا... فإن الحديث بعد ذلك عن «غموض» دعوة الإخوان يعكس الغفلة عن واحد من أهم جوانب الصراع الدائم في بلادنا، والذي يساهم مع غيره في رسم حركة التاريخ، وهو الصراع العقائدي والحضاري بين الوافد والموروث، وقد صرت أتصور أن أي باحث في تاريخنا الحديث، وأي محلل للأحداث السياسية المعاصرة، إنما يضل عن الصواب، إن لم يدخل في حسابه هذا النوع الأخير من الصراع».

ولسنا هنا في مقام المقارنة بين النماذج التي تناولناها بإيجاز حتى الآن، ومثل هذه المقارنة سوف تكون مفيدة جدًا، وخاصة أن كل حالة تتميز بسمات خاصة، وخبرة مختلفة من حيث كمّها ونوعيتها، وقد تساعدنا «المقارنة» المنهجية أيضًا في تفهم أسباب استغراق الدكتور عبد الوهاب المسيري مثلاً في مهمة نقد الغرب ودحض مقولاته وما يشاع عنه أو يشيعه هو عن نفسه، في حين نجد المستشار طارق البشري مشغولاً بمهمة «الإثبات» والبحث عن عناصر القوة، وإحياء نمط الحياة الإسلامية في مختلف جوانبه القانونية، والفكرية، والمؤسسية، ونجد من ناحية ثالثة د. جلال أمين في حالة تأرجح وصراع داخلي لم ينحسم بعد.

٤ - الدكتور سيد دسوقي حسن

يختلف الدكتور سيد دسوقي عن النماذج السابق ذكرها في أنه لم يخض تجربة التحول من العلمانية إلى الإسلام. وقد انعكس هذا الاختلاف على مجالات اهتمامه، وترتيب أولويات القضايا لديه، ومنهجه في النظر إليها ومعالجتها، وكذلك في إدراكه للتحيز وموقفه من الغرب وحضارته الحديثة عامة.

إن الدكتور سيد دسوقي يعبر عن مثقف الاتجاه الإسلامي الذي نشأ وتربى في إطار حركة إسلامية أصيلة، ومن ثم فهو يختلف أيضاً عن المثقف الإسلامي التقليدي من حيث منهجه في النظر إلى قضايا الأمة في واقعها المعاصر، ومن حيث ترتيب أولويات هذه القضايا أيضاً.

لقد نشأ الدكتور سيد فكرياً في كنف جماعة الإخوان المسلمين، حيث التحق بها منذ صباه الباكر في نهاية الأربعينات، وعندما أنهى دراسته الجامعية في مجال الهندسة - الذي دخله بناء على توصية من أحد القيادات الوسطى بجماعة الإخوان - سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث درّس ودرّس، ومكث هناك قرابة عشر سنوات، وأتيحت له فرصة الاحتكاك المباشر بالمجتمع الغربي وحضارته، كما أُتيحت له فرصة الاطلاع على جوانب من إنتاجه الفكري والثقافي والسياسي، إلى جانب اهتمامه الأساسي بتحصيل العلم في مجال هندسة الطيران والصواريخ.

وتدلنا أعماله الفكرية - من أبحاث وكتابات مثل كتبه: **ثغرة في الطريق المسدود**، ومقدمات في مشاريع البعث الحضاري، والمقدمات الجديدة^(١٠) على أنه لم يعان قط من إشكالية فكرية مع «الغرب» وأنه لم

(١٠) تراجع كتب الدكتور سيد دسوقي حسن التالية: .

- **ثغرة في الطريق المسدود**: دراسة في البعث الحضاري (بالاشتراك مع د. محمود سفر) (القاهرة: دار آفاق الغد، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م).
- **مقدمات في البعث الحضاري** (الكويت: دار القلم، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٢).

- **مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري** (القاهرة: مطابع «روز اليوسف»، صادر عن نقابة المهندسين ١٩٩١).

يزده اطلّاعه عليه ، واحتكاكه بمجتمعه إلا اعتزازًا بانتمائه الحضاري وتمسكًا بعقيدته الإسلامية ، وشعورًا بتميزه واستقلاله عن النسق الحضاري الغربي بصفة عامة ، ونلاحظ في كتاباته وبحوثه أنه ينظر إلى الغرب نظرة هادئة ، وربما مشفقة مما فيه أهل الغرب من قلق واضطراب ، وفراغ ، وإغراق في الماديات ولذائذ الحياة الفانية . لقد تعلم في مدرسة الإسلام أنه كمسلم يحمل رسالة عالمية لدعوة البشر أجمعين وهدايتهم إلى «الطريق المستقيم» الذي يحررهم من ذل عبوديتهم لشهواتهم ويرفعهم إلى الحرية الكاملة المتمثلة في عبادة الله وحده ، وضمن هذا الإطار فإنه يشعر أن عليه واجب الإسهام في إنقاذ الغرب من نفسه كجزء من رسالة الحنيفية السمحة .

إن الدكتور سيد لا يحفل كثيرًا بنقد الغرب - على عكس الدكتور المسيري مثلاً وإنما يركز جل اهتمامه ومشروعاته الفكرية - العملية حول محاور البناء الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعات الأمة الإسلامية في أوضاعها الراهنة بصفة عامة ، وأحيانًا يلخص اهتماماته فيما يسميه «الهندسة الاجتماعية» ، ومرة أخرى ، تدلنا كتاباته وأبحاثه على أن مجالات اهتمامه الفكري ، وأوليوياته العملية مرتبطة أشد الارتباط بواقع أمته ، وهموم مجتمعاتها ، والسعي لبناء نهضتنا الجديدة ، لا من منطلق اللحاق بالغرب وركبه المتقدم - في نظر البعض - ولكن من منطلق الاعتماد على الذات ، والاهتمام بمواردنا التي نملكها ، والتعامل معها بإحسان .

إن الغرب لا يشكل مرجعية بالنسبة للدكتور سيد ، كما أن حضارته ليست هي المثل الأعلى الذي نتطلع إليه ، ولذلك نجده يدعو إلى إنشاء حضارة جديدة ، وليس نقل حضارة الآخرين طبقًا لمفاهيم مالك بن نبي .

ويدرك د. سيد التحيزات الموجودة في نمط الحياة الغربية ومنجزاتها الحضارية المختلفة ، ولكنه لا يدعو إلى القطيعة معها بصورة كاملة ، بل يرى أن بها وجوهاً جيدة ومفيدة يمكن الاستفادة منها ، وهو يؤكد بذلك على رؤية الاتجاه الإسلامي في تعامله مع الغرب وحضارته ، وهي الرؤية التي تبنتها جماعة الإخوان المسلمين التي انتمى إليها د. سيد ، وقد عبّر مؤسس

الجماعة - الشيخ حسن البنا - عن ذلك بقوله: «إن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر لقبحه، ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله بل نقف موقف الناقد البصير، يأخذ الطيب وينفي الخبيث»^(١١).

ويُعتبر مفهوم «التنمية» لدى الدكتور سيد من النماذج الدالة على إدراكه لقضية التحيز الغربي المضاد لنا ولأمتنا بصفة عامة، فقد عرّف التنمية تعريفاً خاصاً لا نجد فيه صدى التعريفات التي تقول بها المدارس الغربية المختلفة، إن التنمية في نظره هي «أن تُخلي الدولة بين الإنسان وترابه الوطني ليتفاعل معه في ظل عقيدة موجهة بالخير، وشرعية منظمة لهذا الخير، ليصنع لنفسه، وبنفسه مسكنه، ومطعمه، ومشربه، وكل احتياجاته في هذه الدنيا في حرية يتطلبها وجوده الإنساني»، وللتنمية عنده مستويات ومراتب ومراحل، فهناك أولاً «تنمية البقاء»، تليها «تنمية النماء» ثم «تنمية السبق» وكل منها له شروطه ومتطلباته وظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية..

ويرى د. سيد أن عملية نقل التقنية هكذا دون ضوابط مستمدة من الأصول والتراث وتقاليده المجتمع وخصائصاته؛ هي نوع من التحيز ضد الذات، من شأنه أن يُفضي إلى فقدان الاستقلالية الحضارية، ومن أهم اقتراحاته العلمية - العملية في هذا الصدد ما صاغه تحت عنوان «مشروع تنمية الابتكارات العلمية في العالم الإسلامي»..

ثالثاً: خاتمة: خلاصات عامة

إن الأفكار والمقولات الواردة في الصفحات السابقة لا تعدو كونها مجرد «مقدمات» لموضوع كبير يحتاج إلى التوسع في البحث والتحليل والمقارنة المنهجية والنقد، حتى تكون نتائج هذا البحث أكثر ثراءً وإفادة

(١١) حسن البنا: حديث مع الأستاذ فريد وجدي حول ما نشرته عنه مجلّة الحديث اللبنانية، منشور في مجلّة «الفتح» العدد ١٥٩ السنة الرابعة، - ربيع الأول ١٣٤٨ هـ - ٨ أغسطس ١٩٢٩ م.

في تأصيل مفهوم «التحيز» وكشف أبعاده المختلفة، ومستوياته المتعددة،
وأساليب وطرائق التعامل معه وكيفية تصحيحه أو معالجته في كل فرع من
فروع العلوم الإنسانية.

وعلى أية حال، فإنه يمكننا الآن أن نستخلص عدة نتائج أو
استخلاصات عامة حول هذا الموضوع من خلال التناول السابق...
فبالرغم من وجود اختلافات أساسية بين النماذج الفكرية التي عرضناها
إلا أنه يمكن رصد عدد من السمات أو الخصائص المشتركة بينهم، مع
ملاحظة أن تلك السمات والخصائص هي التي تميز عملية إدراك التحيز من
منظور معرفي إسلامي، وخاصة لدى أولئك الذين خاضوا عملية التحول
من العلمانية إلى الإسلام، ويمكن إيجاز أهم هذه السمات في الخلاصات
التالية:

١ - إن المفكر المصري الذي أدرك التحيز المضاد لأئمة وحضارته -
سواء في العهد الليبرالي الملكي، أو في العقدين الأخيرين - قد أدركه من
خلال ممارسة «النقد» المنهجي لعملية التغريب والعلمنة، والأخذ عن
أوروبا، وكان هذا النقد يعني الرجوع إلى «الإسلام» بشكل أو بآخر،
والاعتراف بمرجعياته العليا، وباعتباره مصدرًا مطلقًا وموحدًا للمعرفة،
فقد اكتشف مفكرونا عدم وجود مصدر مطلق يمكن الرجوع والاحتكام
إليه في البناء المعرفي الغربي، ومن ثم تأكد لديهم عدم إمكانية تصحيح
التحيز - الذي اكتشفوه عن طريق ممارسة النقد - من داخل المنظومة المعرفية
العلمانية، وصار الإسلام بالنسبة لهم بمثابة «النواة الصلبة» أو «المرجعية
المطلقة» التي لا بد من التشبث بها مثل كل شيء، على أن يأتي الاجتهاد
وإعمال العقل بعد ذلك وضمن هذا الإطار.

٢ - رغم وجود الخلافات - نوعية وكمية - بين المفكرين الذين تحدثنا
عنهم، ورغم تعدد المصطلحات والمفاهيم التي ينتقدها أو يقترحها كل
منهم: مثل مفاهيم «الوافد» و«الموروث» و«الاستقلال الحضاري» عند
طارق البشري، ومفهوم «التراث» عند جلال أمين، ومفهوم «النموذج
المعرفي» و«الإسلام القائد» و«التحيز» عند عبد الوهاب المسيري، ومفهوم

«التنمية» و«الهندسة الاجتماعية» عند سيد دسوقي - نقول رغم أن نظرة شاملة إلى تجاربهم في إدراك التحيز، والعودة إلى الإسلام توضح لنا أن لهم همًا مشتركًا، وقضية مركزية واحدة؛ هي قضية «إحياء المشروع الحضاري الإسلامي»، وإعادة بنائه على كافة المستويات المعرفية والمنهجية والعلمية والعملية. أما تلك المصطلحات والمفاهيم المتعددة التي يركز عليها كل منهم، فهي برغم اختلافها وتباين مجالاتها - ليست إلا تنويعات على هذا الأصل المشترك والهم الواحد.

٣ - من الناحية النظرية، نجد أن مفكرينا - المشار إليهم آنفًا - يفهمون الإسلام باعتباره منهجًا شاملاً لكل جوانب الحياة، ويسلمون - جميعهم - بأن الإسلام هو «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل»^(١٢) - طبقًا لتعريف علماء الأصول للدين - أي أنهم يرفضون المفهوم العلماني للدين - وخاصة المفهوم الدوركائمي له، وما يرتبه ذلك من نتائج بالنسبة لعلاقة الدين بالدنيا، وبالنسبة لدوره في المجتمع...

٤ - من الناحية المنهجية، يسعى مفكروننا إلى تحديد بناء عقلية «العالم» طبقًا للمفهوم الإسلامي لكلمة «عالم»، وذلك عوضًا عن «عقلية المثقف» أو «المفكر» بالمعنى الذي حددته خبرة التاريخ الحضاري والاجتماعي الغربي. إن «العالم» في الرؤية الإسلامية هو من ورثة الأنبياء «العلماء ورثة الأنبياء»، والورثة هنا هي وراثته العلم الشرعي بالمعنى الواسع الذي يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا، ولذلك فإن قيام العالم بمهمته في أي مجال تتطلب مبدئيًا أن تتأسس معرفته انطلاقًا من توحيد مصادر معرفته وعلمه حول «الوحي» كإطار مرجعي أعلى له حجية مطلقة، وتدور مهمة العالم في مجتمع أمته حول عدة محاور أهمها «النقل»، وذلك للحفاظ على استمرارية الميراث الأصولي من القرآن والسنة، و«النقد» الذي يؤدي إما إلى التثبيت للمستجدات أو إلى دحضها، ومن ثم إلى إثراء

(١٢) محمد عبدالله دراز: الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ٣٣.

التراكم العلمي وإنمائه، ومهمة العالم على هذا النحو تسري على الشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وكافة شؤون الحياة.

والخلاصة هنا هي أن مفكرينا رغم إيمانهم العميق بالإسلام، واعتزازهم بالتراث الحضاري لأمتنا، إلا أنهم لا يقبلون أن يكونوا مجرد نَقْلَة لهذا التراث، - ولو بعد تنقيته - بل إنهم، إضافة إلى ذلك، يحاولون القيام بالمهام الأصلية «للعالم» المسلم بمفهومه الواسع الذي أشرنا إليه هنا بإيجاز.

٥ - أما من المنظور الحضاري، فقد أصبح لدى مفكرينا وعي عميق بالانتماء للحضارة الإسلامية، والشعور بواجب السعي من أجل تجديدها، وبث عناصر القوة في أوصالها، ومن أهم النتائج المترتبة على ذلك: عدم القبول بالحلول الوسط مع فكرة الانتماء للحضارة الغربية تحت أي ادعاء - مثل العصرية أو الحداثة أو التقدم - إذ هي تقوم على نظام للقيم مختلف ومناقض - في كثير من جوانبه وأساسياته - لنظام القيم الإسلامية، ومن تلك النتائج أيضًا أن مفكرينا قد حسموا مشكلة الهوية، ولم تعد تشكل أزمة بالنسبة لهم، كما لم تعد علاقات التدرج والترابط بين كل من الهوية (كдал على الاتجاه من العام إلى الخاص)، والانتماء (كдал على الاتجاه العكسي من الخاص إلى العام) موضعًا لأي لبس أو غموض..

هذا والله أعلم.