مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية
الفلسفية المصرية

الفلسفة في الوطن العربي
في مائة عام

أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة

التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

حسن حنفي
أحمد الأمين
ماهر عنانة
مصطفى النشار
محمد أحمد عواد
أبو يعرب المرزوقي
عبد الرازق الدواي
جلال الدين سعيد

عبد الفتاح الفاوي
عبد الأمير الأعسم
سمير أبوزيد
سامية عبد الرحمن
أسامة خليل
حسين علي
خالد أحمد حربي
محمد السيد الجليند
مقداد عرفة منسية

علي الشنوفي
فتحي التريكي
كمال عبد اللطيف
مصطفى حنفي
عبد الرحمن بوقاف
الزواوي بغورة
جويدة جاري
خديجة هنى
عبد الله عبد اللاوي

إسماعيل زروخي
بن مزيان بن شرقي
أحمد عبد الحليم عطية
أدونيس العكرة
عاطفة طالب
علي مصية
علي حسين الجابري
فضيلة عباس

الفصل الحادي عشر

الفكر المصري والعربي المعاصر وضرورات التنظير

سمير أبو زيد(*)

مقدمة

إن القضية الأساسية التي يدور حولها الفكر المصري والعربي المعاصر المنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية هي قضية التطور الحضاري للمجتمع، وبصورة أدق كيفية معالجة التأخر (أو التخلف) الحضاري. وتجمع الاتجاهات الفكرية كافة تقريباً على ضرورة تجديد الفكر العربي الإسلامي من أجل عبور الهوة الحضارية التي تفصلنا عن العالم الغربي الذي يسيطر على عالمنا المعاصر مادياً وثقافياً(١).

(*) مهندس معماري، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية.

(١) في ذلك يقول د. حسن حنفي: «مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا وجامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام، لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أخرجنا فلسفة.. إننا على أحسن تقدير ننتج مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص أصلية أو على دراسات ثانوية، فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب الآخرين وشروحاً على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة». انظر: حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٤. وفي ذلك أيضاً يقول محمود أمين العالم: «ليس هناك شك في وجود أزمة نكاد نتلمسها بشكل حسي في مختلف المستويات المتخلّفة والتابعة في فكرنا وواقعنا». انظر: محمود أمين العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر،» **قضايا فكرية**، الكتاب ١٥ ـ ١٦ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٩٥)، ص ١٠. وأيضاً يقول السيد يسين: «الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية وأزمة عقلانية في نفس الوقت». انظر: السيد يسين، «الفكر العربي والزمن: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/يناير ـ حزيران/يونيو ١٩٩٨)، ص ٤١٤.

ونحن حينما نعالج قضية التطور الحضاري للمجتمع المصري (والعربي) يلزم أن يكون لدينا تصور واضح عن أسس التطور الحضاري بصفة عامة يبين لنا شروط النهضة الحضارية وطبيعتها، حتى نتمكن من التوصل إلى نتائج إيجابية في ما يخص نهضة مجتمعنا المصري (والمجتمعات العربية)[٢]. ولا شك في أن الرؤى تختلف وتتباين حول شروط النهضة وكيفية حدوثها وتأثرها بالحضارات الأخرى تاريخياً، وتأثرها بالعوامل والمتغيرات الداخلية للمجتمع.

فهناك من يرى أن من شروط النهضة القطيعة التامة مع الجذور الحضارية (الذات)[٣]، وهناك من يرى التواصل مع الجذور الحضارية مع تغيير الشكل[٤]، وآخرون يرون المطابقة مع تلك الجذور من حيث الشكل والمضمون[٥].

كذلك هناك من يرى ضرورة استيعاب واستخدام آخر ما وصل إليه الفكر الغربي (باعتباره المسيطر حضارياً على العالم) كما هو كشرط من شروط النهضة[٦]، في حين يرى آخرون إمكانية استخدام ما يلائمنا من ذلك الفكر وإضافة ما يلائم أيضاً من الفكر القديم (الذات)[٧].

ويرى بعضهم الآخر ضرورة إبداع فكر جديد مستقل عن الغرب وعن القديم أيضاً كشرط من شروط النهضة[٨]. وفي المقابل هناك من يرى أن الاستقلال السياسي

---

(٢) في ما يتعلق بشروط النهضة يقول د. برهان غليون «وبالمثل ينبغي أن نطرح على أنفسنا أسئلة يمكن الإجابة عليها والتحقق منها في ما يتعلق بالتاريخ وشروط التقدم والنهضة. وبدلاً من التباري في استخلاص أسباب نهضة الأمم من نموذج معين جاهز يقرأه كل باحث على مزاجه، علينا أن ندرس طبيعة الظاهرة التي أطلقنا عليها اسم النهضة، وكيفية حصولها ومقوماتها وأسبابها الموضوعية والذاتية وتناقضاتها والمشاكل التي أدت إلى إجهاضها». انظر: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ٧٢.

(٣) انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٠ ـ ١٢، بالإضافة إلى كتابات متعددة في الموضوع نفسه.

(٤) انظر: حسن حنفي: **التراث والتجديد** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠)، ومن **العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، ٥ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٨٨])، وكتابات متعددة في الاتجاه نفسه.

(٥) انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ٨ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، وكتابات أبو الأعلى المودودي... إلخ.

(٦) انظر أعمال فؤاد زكريا وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكي نجيب محمود المبكرة.

(٧) انظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط ٥ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨)، وأعمال زكي نجيب محمود (المتأخرة).

(٨) انظر أعمال محمد جابر الأنصاري، علي حرب، وخليل أحمد خليل.

والاقتصادي هو شرط من شروط النهضة الحضارية، وهو بذلك شرط خارجي، في حين يرى البعض أن إشاعة الحرية في المجتمع بأية صورة سياسية (ديمقراطية - ليبرالية... الخ) هي شرط من شروط النهضة وهذا يمثل بذلك شرطاً داخلياً[٩]، وفي السياق نفسه يطرح آخرون شرطاً داخلياً آخر وهو رفع مستوى العملية التعليمية باعتباره عاملاً مشكلاً لأفكار المجتمع[١٠].

وبالإضافة إلى ما سبق فهناك من يرى أن من شروط النهضة إعادة توحيد الدول كما في السابق سواء توحيد الدول العربية[١١]، أو الدول الإسلامية[١٢]، وذلك في مقابل من يرى أن تحقق الدول القومية على غرار الدولة العصرية الأوروبية هو الشرط اللازم لتحقيق النهضة الحضارية[١٣].

وكما طرحت شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وتاريخية وجغرافية، فإن من الشروط الفكرية اللازمة للنهضة شرط «العلمية»، أي اتباع «العلم» أو التفكير العلمي[١٤]. وفي الاتجاه نفسه (أي أسلوب التفكير) هناك من يرى شرط فصل الدين عن الحياة سواء العلمية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية كشرط من شروط النهضة[١٥]، بل إن هناك من يرى أن الدين نفسه هو عائق من عوائق النهضة، وبالتالي فالعمل على إلغاء الاعتقاد الديني هو في ذاته شرط من شروط النهضة[١٦].

وكما هو واضح، فإن الرؤى تتعدد وتتباين في ما يخص الشروط اللازمة لتحقيق النهضة الحضارية وذلك نظراً «لتعدد الرؤى ووجهات النظر لطبيعة الوجود

---

(٩) انظر أعمال مفكري الاتجاه الليبرالي؛ أحمد لطفي السيد وطه حسين ولويس عوض وفؤاد زكريا.

(١٠) يقول أحمد لطفي السيد: «خرجت مصر من الحقب القديمة ضئيلة الشخصية، متحللة الروابط القومية، فانية الإرادة في إدارة الحكام، خرجت مريضة من كل وجه، وما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم». نقلاً عن: حسين فوزي النجار، **لطفي السيد والشخصية المصرية** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٣)، ص ٢١٣.

(١١) انظر أعمال القوميين العرب، أعمال ميشيل عفلق والناصريين.

(١٢) كما هو الحال في فكر الإخوان المسلمين عند حسن البنا وكذلك عند: محمد رشيد رضا، «الخلافة الإسلامية،» **المنار**، السنة ٢٤، الجزء ٣ (آذار/ مارس ١٩٢٣).

(١٣) وهو موقف الاتجاه الليبرالي العلماني ويشمل كذلك العديد من أصحاب الفكر الاشتراكي والماركسي.

(١٤) وهو موقف زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. انظر: زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨)، وفؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، عالم المعرفة؛ ٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨).

(١٥) وهو موقف يتفق فيه الليبراليون والعلمانيون والاشتراكيون على حد سواء.

(١٦) وهو موقف الماركسية اللينينية والوجودية الإلحادية وأصحاب المذهب الطبيعي.

على وجه العموم». ونحن نرى أن ما ينتج في الواقع الملموس من تقدم أو تأخر هو الذي يساعدنا على تصور المفاهيم الأفضل والأقرب إلى تحقيق ما نرجوه من نهضة. ولذلك فإننا يجب علينا أن نقوم باستخلاص النتائج من أرض الواقع وتعديل رؤانا حسب ما ينتهي إليه تحليلنا لواقعنا[١٧].

وبالإضافة إلى ما سبق من شروط مختلفة للنهضة قد نختلف أو نتفق حولها، فإننا نرى أن هناك شرطاً أساسياً «لازماً» لتحقيق النهضة، وهو شرط وجود عمق أو مستوى معين من التنظير أو الفكر النظري. ذلك أن المجتمع الإنساني ما هو في حقيقته إلا مجموع الأفراد المكونين له، والإنسان في جوهره «فكر»، فبقدر ما يتحقق فكر الإنسان يتحقق الإنسان ذاته.

وتحقق فكر الإنسان (أياً كان اتجاهه) ينتج من عمق هذا الفكر ودرجة تعقيده. فالفارق بين الإنسان والحيوان في أعلى درجاته هو فرق نوعي في التفكير من حيث العمق والتعقيد. والمجتمع ـ باعتباره مكوناً من أفراده ـ أيضاً «يتحقق» بقدر عمق الفكر الذي يقدمه، وكلما كان هذا الفكر أكثر عمقاً كان المجتمع أكثر تحققاً أو أكثر تطوراً، والعمق الفكري يمكن بصفة عامة أن نسميه الفكر النظري أو «التنظير».

والفكر النظري الذي يقدمه المجتمع هو في حقيقته مستويات متعددة، فمعالجة القضايا الاجتماعية المختلفة (الأسرة، البطالة، التأمين الصحي... إلخ) تمثل فكراً نظرياً، وبالمثل معالجة القضايا السياسية المختلفة (نظم الحكم، المشاركة السياسية... الخ) وكذلك القضايا القانونية المختلفة (طبيعة العقاب، أسلوب العقاب، وضع التشريعات... إلخ) ومشكلات الطبيعة الإنسانية (علم النفس) ومشكلات التعليم ومشكلات البحث العلمي والتكنولوجي، كل ذلك يمثل مستوى معيناً من الفكر النظري يغلب عليه الطابع العملي المرتبط ارتباطاً مباشراً بأحوال المجتمع كمجموع وكأفراد. وهذا الفكر العملي هو فكر نظري يقدم رؤى نظرية عن الموضوعات الواقعية المختلفة يمكن استخدامها في التطبيق العملي والواقعي، وبالتالي يؤثر تأثيراً مباشراً في المجتمع، فهو إذن فكر عملي واقعي.

ولكن كما هو معروف لجميع المشتغلين في مجال الفلسفة، فإن تلك الموضوعات النظرية المختلفة والتي تمثل مستوى عملياً هو الفكر العملي الواقعي ترتكز على أسس فكرية نظرية تمثل مستوى أعلى من الفكر النظري.

فمعالجة القضايا الاجتماعية، على سبيل المثال، ترتكز على ما هو مطروح من

---

(١٧) غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ٧٢.

فكر نظري بهذا الخصوص، أي النظريات الاجتماعية المختلفة التي تمثل إفرازاً لعلم الاجتماع. والشيء نفسه نجده في ما يخص السياسة، فهناك النظريات السياسية، وكذلك القانون فهناك النظريات القانونية... الخ في ما يخص كل فرع من فروع الفكر العملي. ذلك بحيث نجد أنفسنا أمام مجموعة من النظريات التي تمثل فكراً نظرياً في مستوى معين وليس له علاقة مباشرة بالتطبيق العملي. وهذه الأسس النظرية (أو النظريات) تمثل بالتالي مستوى أعلى من التنظير هو مستوى النظريات العامة.

وكما هو معروف أيضاً لجميع المشتغلين بمجال الفلسفة، فإن تلك النظريات المختلفة أو الرؤى المختلفة (أو الفلسفات المختلفة) لموضوعات مثل الاجتماع والسياسة والقانون والعلم والفن والأخلاق... إلخ. ترتكز على فكر نظري أعلى يمثل «الأساس النظري» لتلك الموضوعات، وهذا الفكر النظري الأعلى يسمى اصطلاحاً «فلسفة» على وجه العموم. فالفلسفة العامة تنشئ فلسفات نابعة منها في كل من تلك العلوم الفرعية، وهذه «الفلسفة العامة» تتعدد بتعدد الرؤى ووجهات النظر. وبالتالي فإن ما ينتج عنها من نظريات (لتلك العلوم الفرعية) يختلف باختلاف الأساس النظري نفسه (أي باختلاف الفلسفة العامة المرتكز عليها). ولذلك فإننا نجد نوعاً من التكامل ووحدة الرؤية مشتركاً بين تلك العلوم الفرعية والنظريات الناشئة منها والنابعة عن فكر واحد وأساس نظري واحد.

وهذا الأساس النظري (أو الفلسفة) من المعروف أنه يعالج موضوعات أعم من تلك الموضوعات «الجزئية»، فهو يعالج موضوعات مثل الإدراك، والفهم وطبيعة النفس، والحرية، والحتمية، والعلية، والغائية، والهوية، وطبيعة الموجودات... إلخ». وهي كما هو ظاهر موضوعات نظرية عامة غير مرتبطة مباشرة بالواقع المعاش، وإن كانت نظريات وتطبيقات الواقع مستمدة أساساً من تلك الرؤى ووجهات النظر العامة.

وبالأسلوب نفسه، فإننا نجد أن هذه الرؤى العامة والتي تنتظم في فلسفة عامة واحدة (والتي تمثل مستوى عالياً من التنظير حتى أنها لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالواقع)، هي ذاتها ترتكز على مجموعة من المفاهيم الأعم، والتي تمثل أيضاً أساساً نظرياً لها وتعتبر مستمدة منها وهي ما يمكن أن نسميه الإطار النظري أو التيار الفلسفي العام.

وهذه المفاهيم الأعم هي مجموعة مفاهيم قليلة تتمثل في مفاهيم مثل «الكون، والوجود، والخلق، والخالق، والعقل، والحياة، والتطور، والعلم،... إلخ». وهذه المجموعة من المفاهيم تمثل المستوى النظري الأعلى الفلسفي الذي يتم على أساسه استنباط باقي المفاهيم على جميع المستويات النظرية المختلفة حتى الوصول إلى

الموضوعات الواقعية المباشرة والتطبيقات العملية في أرض الواقع المعاش.

أي أن الفكر العملي الواقعي المرتبط بالواقع المعاش يرتبط ويرتكز في النهاية على الأسس النظرية الفلسفية العامة التي نسميها إيجازاً (فلسفة)، بحيث يمكن القول إنه من دون تلك الأسس النظرية الفلسفية لا يمكن طرح رؤى نظرية عملية متسقة مع بعضها البعض، ناهيك عن فاعليتها وتأثيرها في المجتمع. وعلى ذلك فإن المستويات النظرية للموضوعات محل البحث يمكن تقسيمها ـ اتفاقاً ـ إلى ثلاثة مستويات نظرية؛ المستوى الأدنى هو مستوى الفكر العملي الخاص بالواقع المعاش والمستوى الأوسط هو مستوى النظريات العامة التي «تنظر» للواقع المعاش. أما المستوى الأعلى فهو مستوى النظرية الفلسفية العامة التي «تنظر» لـ «نظريات الواقع المعاش».

وإذا كان الفكر العملي الواقعي تتكون عناصره من وقائع وأحداث الواقع المعاش فإن النظريات العامة التي تنظر للواقع تتكون عناصرها من موضوعات عدة. فهي قد تتكون من الواقع المعاش وقد تتكون من وقائع ونظريات «الماضي» الخاص بذات المجتمع، وقد تتكون من وقائع ونظريات «لها علاقة» بواقع المجتمع، ولكنها وقائع ونظريات خاصة بمجتمعات أخرى.

وتهدف النظريات العامة إلى تغيير الواقع ليطابق النظرية، وليس العكس، أي ليس بغرض تكريس الواقع من خلال استخدام عناصره فقط. أما «الفكر النظري العام» أو «النظرية الفلسفية العامة» فتتكون عناصرها من المفاهيم المستمدة من النظريات العامة.

أي أن الفكر النظري العام (أو النظرية الفلسفية العامة) يرتبط بصورة تبادلية مع النظريات العامة التي ترتبط تبادلياً أيضاً بالفكر العملي بالواقع المعاش. وبذلك نجد أن أعلى درجات الفكر النظري ترتبط ولكن بصورة غير مباشرة بوقائع وأحداث الواقع المعاش.

وإضافة إلى ما سبق إيضاحه من تعدد مستويات التنظير فإنه يمكن اعتبار الأسلوب الذي يتم اتباعه لاستنباط المفاهيم الأدنى من المفاهيم الأعلى وكذلك لاستنباط العلاقات المختلفة بين المفاهيم المختلفة هو أيضاً مستوى من التنظير. وهو في هذه الحالة يمكن أن نسميه بمصطلح «المنهج» أي الأسلوب أو الطريقة التي يتم بها التوصل إلى المفاهيم المختلفة. و«المنهج» هو بالتالي ليس إلا أسلوباً خالياً من مضمون محدد، يمكن تطبيقه على موضوعات مختلفة، وهو يمثل بالتالي أعلى درجات التنظير، إذ يبلغ درجة من العمومية تتعدى مستوى الموضوعات أو المفاهيم المحددة. و«المنهج» متعدد المستويات بحسب مستويات الموضوعات محل البحث، فالمستوى الأعلى هو المنهج العام الذي يستخدم لبحث النظرية الفلسفية العامة. والمستوى

الأوسط هو المنهج الفرعي الذي يستخدم لبحث النظريات العامة. والمستوى الأخير هو المنهج المساعد الذي يستخدم لبحث الوقائع في الفكر العملي الواقعي.

وإذا كان المجتمع على وجه العموم لا يتحقق وجوده إلا من خلال الفكر الذي يقدمه، أي من خلال عمق الفكر الذي يموج به، وإذا كان الفكر النظري يمثل مستويات متعددة كما أوضحنا أعلاه، فإننا نرى ضرورة وجود فكر نظري على أعلى مستويات التنظير في أي مجتمع على وجه العموم، وفي مجتمعنا المصري والعربي على وجه الخصوص. ذلك أن الفكر النظري في أعلى درجاته مرتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع المجتمع مهما بدا للوهلة الأولى انفصاله عن ذلك الواقع.

أولاً: أهمية التنظير وضرورته

نحن إذا كنا نرى أن الفكر النظري بمستوياته المتعددة التي يمكن تقديمها ابتداء من أعلى المستويات تنظيراً وانتهاء بمستويات الفكر العملي التطبيقي ضروري لتحقق أو لنهضة أي مجتمع، فإن هذا الفرض له ما يؤيده من تجارب حضارات أخرى. ويمكننا في هذا الصدد تحليل التجربة الغربية في هذا الخصوص باعتبارها التجربة الأقرب زمانياً وجغرافياً وثقافياً بالنسبة إلينا، بل أيضاً التجربة المعروفة لنا بدقائقها. فالفكر الغربي انتقل من العصور الوسطى المظلمة فكرياً (في أوروبا) إلى عصور النهضة ثم التنوير ثم عصر الحضارة المسيطرة حالياً خلال ما يقل عن خمسمائة عام تسبقها فترة تأسيسية قد تمتد حوالى مائتي عام أخرى. وباستخدام التقسيم السابق تقديمه في ما يخص مستويات التنظير وبتطبيق المعايير التي سبق تقديمها في ما يخص عمق الفكر النظري نحلل بإيجاز التجربة الغربية.

فكما هو معروف، فإن التجربة الأوروبية قد أفرزت على مستوى الفكر النظري نظريتين أساسيتين هما الليبرالية والاشتراكية. وإذا قمنا بتحليل أي من هاتين النظريتين سنجد أن لها انعكاساتها في الواقع العملي سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الإنساني.

فالليبرالية، على سبيل المثال، قد نشأت في المجتمع الأوروبي كنتيجة لاتجاهات الفكر السائدة فيه خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر[١٨]، فهي تمثل مستوى

---

(١٨) يتبين ذلك من دراسة لعلي الدين هلال؛ إذ يقول: «لا توجد نظرية متكاملة صاغها مفكر أو فيلسوف واحد بشأن الليبرالية، وإنما يشير التعبير إلى مجموعة من الأفكار التي تطورت ما بين القرن السابع عشر والقرن العشرين، والتي عبر عنها مفكرون مثل ديفيد هيوم، وآدم سميث، وجون لوك، وجون ستيوارت مل في انكلترا، وجان جاك روسو، ودي توكفيل، وفولتير في فرنسا، وشيلر في ألمانيا، =

نظرياً هو «مستوى النظرية العامة». وهي أيضاً تمثل أساساً نظرياً «للفكر العملي التطبيقي» في أوروبا والمتمثل في النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجتمع. وفي الوقت نفسه ترتكز «الليبرالية» باعتبارها فكراً نظرياً عاماً على الإطار النظري العام المتمثل في الفلسفات السائدة في المجتمع الأوروبي خلال عصر النهضة وعصر التنوير[١٩]. أي أن الفكر الفلسفي العام الأوروبي قد قدم الأسس النظرية اللازمة لنشوء الليبرالية في المجتمع الغربي الأوروبي. والأمر نفسه ينطبق على مفهوم «الاشتراكية» كفكر نظري عام يمثل أساساً نظرياً للتطبيقات الواقعية المستمدة منها على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والإنساني، وفي الوقت نفسه يرتكز هو (أي مفهوم الاشتراكية) على أسس فلسفية عامة أو إطار نظري عام. وهو ما يعكس التعددية في الفكر الأوروبي الذي ينتج أكثر من إطار فلسفي عام يندرج تحت السمات العامة للفكر الفلسفي الغربي.

ومن دون الدخول في تفاصيل فلسفية وتاريخية، فإننا نجد أن الفكر النظري الأوروبي (أو الفلسفات الأوروبية) بجميع اتجاهاته خلال القرون الخمسة الماضية هو الذي أنتج تلك الاتجاهات والنظريات القابلة للتطبيق الواقعي في المجتمع. فالفكر النظري الأوروبي قد أنجز مفاهيم أساسية متعددة منها إقرار «قدرة العقل» على التوصل لحقائق الكون والحياة (أي سيادة العقل المطلقة)، ومنها «الحرية الشخصية» للفرد سواء على مستوى التفكير أو على مستوى الفعل (مبدأ الحرية)، ومنها «التطور» بمعنى سيادة الأقوى[٢٠]، ومنها فكرة «النقد» بمعنى عدم التسليم إلا بما يوافق العقل، ومنها مفهوم «العلم» بمعنى السيطرة على قوى الطبيعة... إلخ من تلك المفاهيم الأساسية. وهي مفاهيم نظرية أساسية أدت بلورتها (بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها) إلى التوصل إلى المفاهيم النظرية القابلة للتطبيق كمثل «الليبرالية»، و«الاشتراكية»، و«الرأسمالية»... الخ.

وقد ارتكزت تلك المفاهيم النظرية القابلة للتطبيق على عدد محدود من المناهج التي أنتجها الفكر الأوروبي وعلى رأسها مناهج «الشك» و«الجدل» و«النقد»، مما أدى

= وجيمس ماديسون وجون مارشال في الولايات المتحدة الأمريكية». انظر: علي الدين هلال، «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨)، ص ١١٠.

(١٩) ويقول أيضاً «وتنهض الفكرة الليبرالية على مفهوم الحرية... وفي مجال الاقتصاد استخدم مفهوم «المذهب الطبيعي» لتبرير الحرية الاقتصادية.. والمعتمدة على عدد من النظريات مثل نظرية الحقوق والحريات الطبيعية، والعقد الاجتماعي، ومبدأ المنفعة». انظر: المصدر نفسه، ص ١١١.

(٢٠) تطبيقاً لمفهوم «البقاء للأصلح» في الميدان السياسي.

إلى اتخاذ منهج فصل الاعتقاد (الديني) عن منظومات المجتمع وعلاقاته[٢١].

أي أننا نستنتج من تحليلنا للتجربة الأوروبية خلال الأعوام الخمسمائة الماضية أن توصل الفكر النظري الأوروبي إلى مجموعة من المفاهيم النظرية الأساسية على أعلى مستوى من التجريد والتنظير كان شرطاً أساسياً (ضمن شروط أخرى) لتوصل الفكر الأوروبي إلى مفاهيم تطبيقية واضحة، وهو ما أدى إلى التطور الحالي الظاهر للحضارة الأوروبية. فالفلسفة الأوروبية بدءاً بعصر النهضة ثم عصر التنوير قد عالجت الموضوعات المختلفة على أعلى درجات التنظير ابتداء من مستوى المناهج (مناهج الشك، ومناهج النقد، ومناهج البحث العلمي والمناهج التحليلية والمناهج الظاهراتية... الخ). ثم على مستوى الفكر الفلسفي وتقديم وجهات نظر مختلفة في المفاهيم العامة كمثل مفاهيم «العقل»، و«الإنسان»، و«الحياة»، و«التطور»، و«الطبيعة»، و«الكون»، و«الحرية» و«الحتمية»، و«العلية»، و«الغائية»... الخ. وذلك من خلال آراء واتجاهات وفلسفات متباينة منها الواقعي ومنها المثالي ومنها الاجتماعي ومنها الإنساني... إلخ. وعلى الرغم من عدم الارتباط المباشر بين تلك المفاهيم النظرية العالية التجريد بالواقع المعاش، إلا أن التوصل إلى وجهات نظر واضحة بخصوص تلك المفاهيم كان سبباً أساسياً في تغيير الواقع المعاش، وهو ما يؤكد أهمية (التنظير) على أعلى مستوياته وليس فقط على مستوى تنظير المفاهيم الجزئية العملية للواقع المعاش.

والفكر النظري بمستوياته المتعددة في المجتمع يكون بطبيعة الحال متعدد الاتجاهات بحسب الرؤى المختلفة للواقع وللمجتمع وللحياة بصفة عامة. وهو بذلك عندما يقدم في مستوى نظري معين ومن خلال اتجاه نظري معين لا يمثل أكثر من اقتراح أو وجهة نظر مقدمة للمجتمع بغرض الأخذ بها وتطبيقها في الواقع المعاش. ولكن عندما يؤخذ بوجهة النظر تلك من جانب جماعة معينة من الأفراد في المجتمع أو من جانب المجتمع ككل تصبح وجهة النظر تلك اعتقاداً ثابتاً ولا تمثل في هذه الحالة (بالنسبة إلى الجماعة) اقتراحاً فقط بل تمثل الفكرة الصحيحة الوحيدة الواجب تطبيقها (أي أنها تصبح أيديولوجيا).

وغني عن البيان أهمية الاعتقاد الثابت في بعض الأفكار والاتجاهات بالنسبة إلى

---

(٢١) وفي مسألة علاقة فصل الفلسفة عن الدين باعتبارها مشكلة منهج، يقول د. فؤاد زكريا «إن السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية، لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما. إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج». انظر: فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، ص ٤٣.

أفراد المجتمع، فالواقع يبين لنا أن المجتمعات لا تتحفز للتغيير إلا من خلال الاعتقاد الثابت ببعض الرؤى والاتجاهات. وفي هذه الحالة فإن الفكر النظري المتعدد يقدم للمجتمع مجموعة من الأفكار والآراء والنظريات يتحول بعضها إلى اعتقادات ثابتة (أيديولوجيات) تسهم في دفع المجتمع نحو التطور والتغيير. كما أن تعدد الآراء والنظريات المقدمة بالمجتمع يسمح له بإيجاد البدائل في حالة إخفاق تطبيق فكرة ما أو اتجاه ما في النهوض بالمجتمع. وبالتالي فالعلاقة بين الفكر النظري وبين الاعتقاد الثابت بالمجتمع (الايديولوجيا) هي علاقة إيجابية وليست سلبية كما يصورها بعضهم[٢٢].

فالبعض يرى في الفكر النظري انقطاعاً عن الواقع وانفصالاً عن أحداث المجتمع وتياراته في حين أن الواقع هو أن الفكر النظري المتعدد هو الذي يمد المجتمع بالأفكار والآراء التي تصنع التيارات المختلفة في المجتمع. وهي التي تتيح للمجتمع المرونة الكافية اللازمة للتغيير في حالة إخفاق المجتمع في التطور إلى الأفضل وفي حالة ثبوت إخفاق بعض الآراء والأفكار على أرض الواقع.

ثانياً: خصوصيات المجتمع المصري (والعربي)

الواقع في المجتمع المصري والعربي له خصوصياته التي تميزه عن باقي المجتمعات وإن كانت له أيضاً مميزات يشترك فيها مع مجتمعات أخرى مثل المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية والشرقية. ومن البديهي والمنطقي أن يكون الفكر النظري المقدم في المجتمع معبراً إلى أقرب درجة ممكنة عن طبيعة واحتياجات ذلك المجتمع، وذلك تحقيقاً لارتباط الفكر النظري بواقع المجتمع. ولذلك فإننا سنجد أن استيراد أي فكر نظري من مجتمعات أخرى متقدمة حضارياً هو أمر غير ملائم، كما أننا سنجد أن إعادة بعث أي فكر نظري قديم تاريخياً بصورته التي وجدت قديماً أيضاً غير ملائم. ففي الحالين نجد انفصالاً عن الواقع.

ولكن في كل الأحوال يمكن الاستفادة من أي فكر نظري قائم سواء كان مغايراً (أي لمجتمع آخر) أو قديماً (المجتمع نفسه)، فليس هناك ما يمنع من محاولة

---

(٢٢) في معنى ضرورة الأيديولوجيا بالنسبة إلى واقع المجتمع وفي أن الفلسفة المجردة التي (تدّعي) الحياد الأيديولوجي ليست إلا ترسيخاً للأيديولوجيا السائدة، يقول د. عادل ضاهر «إن النظرة للفلسفة التي تنطوي عليها ممارسات المشتغلين في الفلسفة... هي أولاً غير ذات نتائج جوهرية ـ معيارية، وثانياً انها نظرة لا توجه نحو دراسة الدور الأيديولوجي للفلسفة... ولكن هذه النظرة... تشكل ترشيحاً للأيديولوجيا السائدة». انظر: عادل ضاهر، «دور الفلسفة في المجتمع العربي،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

استخدام أساليب مشابهة لأي فكر نظري آخر والاستفادة من تجربته واستيعابه، كما يمكن «استلهامه»، أي استخدامه لبعث أفكار جديدة نظرية نابعة من خصوصيتنا. أي أنه في كل الأحوال والظروف يجب أن يكون المنتج النهائي (أي الفكر النظري المقدم في مجتمعنا) نابعاً من واقعنا وتجربتنا وخصوصياتنا دون الانغلاق أمام أي فكر نظري آخر.

والمجتمع المصري (والعربي)، كجزء من الثقافة العربية الإسلامية وكجزء أيضاً من الفكر الشرقي، له خصوصيات معينة لا بد من أن تبرز ضمن مكونات الفكر النظري المقدم في المجتمع ذاته. وعلى رأس تلك الخصوصيات «الدين» من حيث طبيعة العقيدة ذاتها ودرجة ارتباط المجتمع بها، ومدى تأثيرها في مفاهيم الأفراد وعلاقاتهم بالواقع. ومن ذلك المنظور لا يمكن عزل الاعتقاد الديني لأفراد المجتمع المصري، وإلا أصبح أي فكر مقدم في هذا المجتمع فكراً منفصلاً عن الواقع. بل إننا نرى أنه حتى ذلك الاتجاه من الفكر النظري (المادي أو الإلحادي) الذي يرى ضرورة إلغاء مفهوم «الدين»، باعتباره عائقاً لتقدم المجتمع ـ أو على الأقل عزله عن الواقع وحصره في إطار الاعتقاد الشخصي دون انعكاس على الواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي. . . الخ ـ فإنه هو ذاته (أي هذا الاتجاه النظري) يصبح مضطراً إلى التعامل مع مفهوم «الدين» كواقع ثقافي ومجتمعي على الأقل من زاوية تأثير الاعتقادات الشخصية للفرد في أفكاره ومفاهيمه وعلاقاته بالمجتمع والأفراد الآخرين.

والخصوصية الثانية التي تميز المجتمع المصري والعربي كجزء من الفكر الشرقي بعامة هي خاصية العمومية والشمولية في الفكر. فالفكر الشرقي يتصف بصفات معينة تجعل النظرة الشاملة للكون والحياة والوجود والإنسان هي نظرة أساسية، وذلك في مقابل النظرة التجزيئية التحليلية للموضوعات نفسها في الفكر الغربي بعامة[٢٣]. وهذا الفرق في النظرة العامة هو الذي يؤدي إلى الفكرة الشائعة التي تقول بأن الفكر الشرقي هو فكر روحاني غيبي، وأن الفكر الغربي هو فكر مادي واقعي، وهي مقولة ليست صحيحة على وجه العموم. بل إن الاتجاهين يجب أن يكونا ممثلين في أي فكر يطمح إلى أن يقدم نتائج إيجابية إلى الواقع المعاش لأي مجتمع.

---

(٢٣) انظر: أ. و. ف. توملين، **فلاسفة الشرق** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ١٧. كذلك يقول ألبرت اشفيتزر في الفرق بين النظرة الشرقية والنظرة الغربية «وتتضح ضآلة نصيب الدافع إلى الفعل من التأمل عند الغربي حينما يحاول أن يوفق بين أفكاره وأفكار الشرق «الأقصى». لأن الفكر في الشرق «الأقصى» كان دائماً يعنى بالبحث في معنى الحياة، ولهذا تراه يحملنا على النظر في مشكلة معنى ما نعانيه من قلق، وهي المشكلة التي نتهرب منها نحن الغربيين». انظر: ألبرت اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٥)، ص ٨٠.

وبالإضافة إلى هذا وذاك، فإن المجتمع المصري (والعربي) يتميز بخصوصيات أخرى مثل المرحلة الحضارية التي يمر بها، والتي تفرض طبيعة معينة للفكر النظري المقدم بها. ومثل الظروف السياسية والاقتصادية أيضاً التي تفرض ظروفاً واقعية لا يمكن تجاهلها عند تقديم الفكر النظري في المجتمع. كما أن المجتمع المصري له تجاربه الخاصة في مجال الفكر النظري سواء قديماً أو حديثاً بالإضافة إلى تجاربه المتعلقة بالتعامل مع الفكر الغربي المهيمن حالياً. وكل تلك التجارب تمثل موضوعات لتحليل واستخلاص النتائج واستبعاد سلبيات الفكر السابق واستبقاء إيجابياته للاسترشاد بها كخصوصية للمجتمع المصري (والعربي) تميز الفكر النظري المقدم منه[٢٤].

ثالثاً: مفهوم التنظير

المقصود بمفهوم التنظير في هذا البحث هو نوع من الصياغة لموضوع محدد (واقعي أو فكري، مادي أو معنوي) بحيث تتم هذه الصياغة من خلال سمات محددة. وهذه السمات المحددة يمكن إجمالها على وجه العموم في أربع سمات أساسية. **أولاً** أن تتكون الصياغة من جزئيات محددة، **وثانياً** أن تطرح الصياغة طبيعة واضحة للعلاقات القائمة بين الجزئيات، **وثالثاً** أن تشكل الجزئيات والعلاقات كلاً متكاملاً يمثل مفهوماً عاماً محدداً، **ورابعاً** وأخيراً أن يتحدد بصورة واضحة محل هذا المفهوم العام المتكامل بالنسبة إلى المجال الذي ينتمي إليه، وأن يتمايز من الموضوعات الأخرى المشتركة معه في المجال نفسه.

وفي هذا الإطار يمكن أن يكون الموضوع المطروح للتنظير منتمياً إلى مجال الفكر بعامة، أو إلى أي مجال من مجالات العلوم المختلفة سواء العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية، كما أن طبيعة العلاقات بين الموضوعات الجزئية يمكن أن تكون علاقات كمية أو كيفية. والتنظير المطروح لموضوع ما يمكن أن يستمد من أرض الواقع، وفي هذه الحالة يكون إعادة صياغة للواقع، ويمكن أيضاً أن يكون إبداعاً فكرياً، وفي هذه الحالة يمثل إضافة للواقع. وهو يمكن أن يكون تنظيراً لجزئيات وعلاقات سكونية (استاتيكية) أو تنظيراً لجزئيات وعلاقات متغيرة زمانياً (ديناميكية).

وعلى صعيد طبيعة عملية التنظير ذاتها ومعطياتها فإننا نجد أن نتيجة عملية التنظير ذاتها تختلف من موقف لآخر. ففي بعض الأحيان تقتصر عملية التنظير على

---

(٢٤) انظر في بيان التيارات والظروف المختلفة الخاصة بالفكر العربي المعاصر: حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٩)، مج ٢: **الفكر العربي المعاصر**، ص ٤١٧ ـ ٤٤٩.

طرح مفهوم كلي لمجموعة من الموضوعات الجزئية. وفي هذه الحالة يكون الناتج ليس أكثر من عملية «تجريد». وفي أحيان أخرى، يتم طرح علاقات لموضوعات جزئية محددة وفي هذه الحالة يكون الناتج «نظرية». وفي حالة تجريد الجزئيات والعلاقات فإننا نكون أمام «بنية» متكاملة قابلة للتطبيق على موضوعات متباينة. أما في حالة تكوين «بنية» متكاملة لجزئيات تمثل رموزاً وليس موضوعات جزئية محددة فإننا نكون بصدد تكوين «منهج». وبذلك فإن أدنى مستويات التنظير هو «التجريد» وأوسطها «النظرية» وأعلاها «المنهج».

ومن ناحية أخرى، فإن كل موضوع جزئي قابل لاعتباره موضوعاً كلياً ذا جزئيات وعلاقات، وبذلك يمثل عملية تنظير لمستوى معين من الموضوعات يندرج تحت تنظير لمستوى أعلى منه. والعكس كذلك، فكل موضوع كلي قابل للتحول إلى موضوع جزئي ضمن عملية تنظير لمستوى معين من الموضوعات تشمل مستوى للتنظير أقل منه.

وطبقاً لهذا المفهوم فإن موضوعات البحث المختلفة غالباً ما تتكون من «بنية» عامة تمثل مستوى معيناً من التنظير (المستوى الشامل لموضوع البحث) تندرج تحته موضوعات جزئية تتم معالجتها باعتبارها تنظيراً لمستوى من الموضوعات أدنى من المستوى «الشامل» للموضوع. وبالطبع كلما ازدادت مستويات معالجة الموضوع تنظيراً أصبح أكثر تعقيداً وأكثر عمقاً.

وبخصوص وظيفة التنظير واستخدامه في الموضوعات المختلفة فإنها قد تتغير من موضوع إلى موضوع، فقد تكون مجرد تسجيل لوقائع أو علاقات مجردة وقد تتعدى التسجيل إلى الوصف من خلال تنظير الواقع. ويمكن أيضاً أن تتعدى الوصف إلى التفسير من خلال استنباط علاقات للواقع محل البحث ضمن عملية التنظير ذاتها. كما يمكن استنتاج وجود عناصر جديدة أو التنبؤ بوجودها مستقبلاً من خلال استخدام العناصر المجردة في استحداث عناصر جزئية جديدة (مستنبطة من العناصر المجردة). بالإضافة إلى هذا وذاك يمكن أيضاً تحليل الواقع (أو الفكر) من خلال تفصيل «البنية» المطروحة للموضوع بحيث تفصل وحداتها الجزئية. كما يمكن استمرار التحليل من خلال تفصيل العناصر الجزئية للعناصر الجزئية... وهكذا. ويمكن أيضاً إنشاء مقارنة بين تنظير للواقع وتنظير للفكر المقابل له كمحاولة لاستكشاف الطبيعة الواقعية لتغير الموضوعات. هذا بالطبع بالإضافة إلى ما لا يمكن حصره من وظائف يمكن إسنادها لعملية التنظير حسب طبيعة الدراسة وطبيعة البحث الجاري عمله.

وفي ما يلي تفصيل لبعض النقاط الأساسية الخاصة بموضوع «التنظير» لبيان العلاقة بين مفهوم «التنظير» الذي تم تقديمه وموضوع البحث.

١ ـ مستويات التنظير

كما يتبين من المدخل السابق فإن مستويات (أو عمق) التنظير تعتمد على عاملين أساسيين، أولهما مستوى عملية التنظير ذاتها سواء على مستوى «التجريد» أو مستوى النظرية أو مستوى «المنهج»، وثانيهما هو مستوى الموضوع ذاته. فالموضوعات محل البحث تتراتب علواً ابتداء من الموضوعات الجزئية الواقعية المباشرة مروراً بالمستويات المتتالية للموضوعات النظرية وانتهاء بأعلى درجات التنظير متمثلاً في الفكر النظري الذي يتناول الموضوعات العمومية التجريدية النظرية (الموضوعات الفلسفية). ونحن حينما نطرح في هذا البحث «ضرورة» التنظير فإننا نقصد ضرورة وجود عمق في تنظير موضوعات النهضة المجتمعية سواء على مستوى طبيعة عملية التنظير ذاتها أو على مستوى الموضوعات المطروحة.

٢ ـ التنظير والمنهج

إذا كان المنهج يمثل أعلى مستويات التنظير من حيث طبيعة التنظير فهو يمثل في الوقت ذاته وسيلة للتنظير، أي أن التنظير ينتج منهجاً والمنهج ينتج تنظيراً في عملية تبادلية، وبالإضافة إلى ذلك فإن المناهج تتعدد مستوياتها بحسب المستوى النظري للموضوع الذي تتم معالجته. وهذا يؤدي إلى استخدامنا مناهج متعددة للمستويات المتعددة محل البحث. ويمكن بالتالي تقسيم المناهج المستخدمة إلى مستويات أعلاها المناهج «العامة» التي تتعامل مع المستوى العمومي للموضوع، ثم المناهج الفرعية التي تتعامل مع المستوى المتوسط للموضوع، ثم المناهج المساعدة الجزئية التي تتعامل مع المستوى الأدنى للموضوع.

٣ ـ التنظير والنظرية

إن أحد أهم الأهداف من عملية التنظير للموضوعات محل البحث هو إنشاء «النظريات» المختلفة وهو ما يتحقق نتيجة لصياغة علاقات محددة ثابتة بين الموضوعات الجزئية. إذ يلي تلك الخطوة إمكانية استخدام تلك العلاقات لإنتاج موضوعات جزئية «جديدة» أو التنبؤ بوجودها في المستقبل.

ويمكن بالطبع إنشاء النظرية كنوع من «تنظير» الواقع أي أنها تكون مستمدة من الواقع، وفي هذه الحالة لا تغير النظرية في الواقع المعاش شيئاً لأنها لا تعطي أكثر مما هو موجود فعلاً. وعلى النقيض من ذلك يمكن أن تمثل «النظرية» تصوراً فكرياً له «قدر» من الواقعية يرتكز عليه و«قدر» من التصورية يمثل الإبداع الفكري الذاتي. وفي

هذه الحالة تمثل نتائج النظرية إضافة للواقع عند التطبيق الفعلي لها. ولا شك في أن تحليل نتائج التطبيق بإيجابياته وسلبياته يساهم في تحسين النظرية وزيادة فاعليتها. وإذا طبقنا هذه المفاهيم على مجتمعنا سنجد أننا في حاجة إلى إنشاء «نظريات» في مستويات متعددة لموضوعات متعددة تكون مرتكزة على أسس واقعية من جهة وعلى تصورات فكرية نابعة منا من جهة أخرى.

٤ ـ التنظير والواقع

إذا كان المقابل لمفهوم «النظر» هو مفهوم «العمل» فإن هذا يعني أن التنظير هو المقابل أو المضاد لما هو واقعي. وهذه الفكرة الشائعة (أو السائدة) نابعة من حقيقة أنه من العسير إيجاد العلاقة الواضحة بين المفاهيم النظرية (على اختلاف مستوياتها) وبين الواقع العملي التطبيقي. ولذلك وبسبب هذه الحقيقة ينزع بعض المفكرين إلى رفض التوجه النظري الخالص واعتبار ارتباط المفهوم النظري بالتطبيق العملي ضرورة أساسية. كما أن هناك من يرى عدم جدوى الاتجاهات النظرية وأن ما يهم هو تغيير الواقع نفسه وأن أي فكر لا يغير الواقع مباشرة هو فكر خاو لا فائدة منه. ولكننا إذا عالجنا الأمر بدقة سنجد أن المفاهيم العملية لا تكفي لاعتبار الفكر المقدم فكراً واقعياً، ذلك أن تلك المفاهيم قد تكون مرتكزة على أسس غير واقعية أو بعيدة عن الواقع الملموس.

أي أن ما يهم هو الأساس (النظري) الذي ترتكز عليه تلك المفاهيم العملية، إن كان واقعياً كانت المفاهيم التطبيقية واقعية هي الأخرى. كما أننا نرى أن الفكر النظري (أو الأسس النظرية) يجب أن تطرح مستقلة عن الفكر العملي (أو المفاهيم العملية)، وأن تكون تلك المفاهيم مرتكزة بصورة سليمة على الأسس النظرية. أما في حالة طرح المفاهيم العملية بصورة مباشرة، فإن ذلك يؤدي إلى عدم وضوح الأسس النظرية مما يؤدي إلى مخاطرة احتمال أن يكون الفكر لا واقعياً على الرغم من كونه عملياً.

٥ ـ التنظير والفلسفة

يعتبر مجال الفلسفة في العصر الحالي مجالاً تخصصياً له أسسه وأساليبه وأقسامه التي يعرفها كل متخصص. وعلى الرغم من ذلك فإن تعريف «الفلسفة» هو أمر صعب ويختلف باختلاف المفكرين أنفسهم[٢٥]. ولكن على وجه العموم فإننا نطرح مفهومنا عن التنظير باعتباره جزءاً من مفهوم «التفلسف» بوجه عام الذي هو أيضاً

---

(٢٥) انظر: *Introduction to Philosophy*, p. 67.

جزء من «ممارسة الفكر» بصورة أعم[٢٦]. ذلك أن التنظير من وجهة نظرنا مرتبط بإنشاء «بنية» محددة، والفكر الفلسفي بصورة عامة ليس شرطاً أن يكون كذلك. فيمكن أن تكون الخواطر العامة، مثلاً، نوعاً من التفلسف، كما يمكن أن تكون بعض الأعمال الأدبية نوعاً من التفلسف.. وهكذا. والتنظير في الفكر الفلسفي يكون لازماً حينما يكون الموضوع محدداً، وحينما يكون الهدف من معالجته تقديم «منظور» معين أو نظرية أو تصور لطبيعةٍ يمكن الاستفادة منه وتطبيقه.

رابعاً: التنظير وخصوصية المجتمع المصري و(العربي)

سبق أن أوضحنا أن المجتمع المصري (والعربي) له خصوصيات من حيث ارتباط الدين بالمجتمع ومن حيث طبيعة الفكر الشرقي، ومن حيث طبيعة المرحلة الفكرية والحضارية التي يمر بها، ومن حيث الظروف التاريخية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحالية. هذا بالإضافة إلى التجارب الفكرية التي مر بها المجتمع المصري (والعربي) خلال الأعوام المائتين الأخيرة.

ذلك كله يجعل «التنظير» المأمول في فكر النهضة له سمات خاصة، على رأسها الحاجة إلى تنظير على أعلى مستويات الفكر من حيث الموضوع ومن حيث طبيعة التنظير ذاته. فمن حيث الموضوع سنجد أنه لا تكفي محاولة التنظير على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بغرض تغيير المجتمع مباشرة. ذلك أننا نفتقد الأسس النظرية اللازمة لإحداث هذا التغيير، كما أننا لا نجد تلك الأسس في الفكر الغربي المعاصر ولا الفكر الشرقي المعاصر ولا الفكر العربي الإسلامي القديم، وذلك كما ذكرنا بسبب خصوصيات المجتمع المصري (والعربي) التي سبق بيانها. ولذلك سنجد أننا على صعيد الموضوع في حاجة إلى طرح «تنظير» على مستوى من العمومية عال يتعامل مع المفاهيم الأساسية للوجود والحياة والعقل وطبيعة الموجودات... الخ. بالإضافة إلى ذلك فإننا في حاجة إلى طرح «تنظير» على المستوى الأعلى من حيث طبيعة التنظير وهو «المنهج»، ذلك أننا أيضاً نفتقد المناهج الملائمة لخصوصية المجتمع المصري (والعربي)[٢٧]. فالمناهج المقدمة في الفكر الغربي لا تصلح لنا (لأسباب متعلقة

---

(٢٦) ولفظ الفكر لفظ عام يضم جميع نشاطات الذهن ويشمل جميع الاجتهاد، في حين أن لفظ «فلسفة» لفظ خاص يشير إلى الفكر المنظم في نسق أو مذهب...». انظر: حنفي، المصدر نفسه، مج ٢: **الفكر العربي المعاصر**، ص ٤١٧. وفي المعنى نفسه يقول ألبرت اشفيتزر في تعليق يبين الفرق بين مفهوم «الفكر» ومفهوم «الفلسفة» أو المذاهب الفلسفية: «لما كنت «تلميذاً» أثار دهشتي أن يكتب تاريخ «الفكر» دائماً على أنه مجرد تاريخ «للمذاهب الفلسفية»، وليس تاريخاً لمحاولة الإنسان الوصول إلى نظرية في الكون». انظر: اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ص ٨٩.

(٢٧) وتأكيداً على خصوصية المنهج يقول أديب نايف ذياب: «كل هذا يقودنا إلى مشكلة المنهج =

بالخصوصية أيضاً) ولا المناهج المقدمة في الفكر العربي الإسلامي القديم، وليس هناك مناهج مستحدثة في الفكر الشرقي المعاصر. ونحن نحتاج إلى طرح «مناهج» وليس «منهجاً» واحداً وعلى كل المستويات ابتداء من المناهج العامة وانتهاء بالمناهج الجزئية.

فالمناهج العامة هي التي تتعامل مع الموضوعات التي تمثل أقصى درجات العمومية، ونحن نراها متبلورة في مفاهيم ثلاثة، الدين (الاعتقاد الديني)، والفكر النظري (الفلسفة)، والفكر التجريبي (العلم). والغرض من المنهج العام هو تكوين «البنية» الأساسية العامة التي تتضمن موضوعات (أو مفاهيم) محددة وعلاقات فيما بينها وهو ما يمثل أولى خطوات التنظير.

ويلي المنهج العام، المناهج الأساسية والمتمثلة في المنهج الديني والمنهج العلمي والمنهج الفكري النظري. وهي مناهج بطبيعتها متعددة، وأكثرها موضوعية وأقلها تعدداً هو المنهج العملي، وهو منهج يشارك في ابتداعه وتكوينه البشر على وجه العموم ولا تأثير لخصوصيات المجتمع فيه إلا بقدر محدود. وعلى النقيض من ذلك فإن المنهج الديني بطبيعته هو الأكثر ذاتية وبذلك يكون هو الأكثر تعددية والأكثر تأثراً بالخصوصيات الحضارية والمجتمعية المختلفة. وفي الوسط بين هذا وذاك المنهج الفكري النظري الذي يكون أيضاً متعدداً ولكن في حدود، كما يتأثر بالخصوصيات الحضارية ولكن أيضاً في حدود.

والتنظير المقدم، بالإضافة إلى قيامه بطرح تلك «البنية» الأساسية التي تتيح الإبداع في الموضوعات المكونة لها، يجب أيضاً أن يقدم المنطلقات الأساسية التي يرتكز عليها، إذ لا فكر بلا منطلقات. والمنطلقات سنجد أيضاً أنها نابعة من خصوصية المجتمع المصري (أو العربي)[٢٨]، ذلك أنه من البديهي أن نبدأ بمنطلقاتنا لا بمنطلقات الآخرين.

= الفلسفي.. ولضيق المجال أذهب مباشرة إلى القول بأن منهج البحث الفلسفي تفرضه طبيعة المشكلة المنوي بحثها.. ولا يزال الاتساق المنطقي والحس المشترك يشكلان أهم المعايير العامة التي تصطنع في عملية بناء الفكر الفلسفي.. بل لعله من مهامنا الفكرية أن نطور منهجاً يكون أكثر قابلية للتأثير في حياتنا المعاصرة». انظر: أديب نايف ذياب، «دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، ص ١٦٨.

(٢٨) يقول محمد عابد الجابري في بيان أهمية الإطار العام والمنطلقات «كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد إما صراحة أو ضمناً، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً مثمراً.. الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها.. يتعلق الأمر بالمنطلقات التي ترتكز عليها القراءة التي نقترحها ونستمد التوجيه منها». انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٦.

بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يقوم ذلك «التنظير» بطرح وصياغة المصطلحات الفكرية الخاصة به، فاللغة تقيد الفكر واستخدام مصطلحات مرتبطة بفكر آخر يقيد حرية الفكر ويمنعه من الإتيان بجديد. وإذا كان للمجتمع المصري (والعربي) خصوصيات فإن هذا يستتبع إنشاء مصطلحات الفكر التي تتلاءم مع تلك الخصوصيات والتي تتيح له التعبير عن ذاته. ويلي ذلك في الخطوة التالية وضع الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الاعتبار عند إنشاء العلاقة بين «البنية» الفكرية التي تم التوصل إليها وبين النظريات والتطبيقات العملية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

والنتيجة التي نصل إليها في حالة طرح «التنظير» المتفق مع خصوصيات المجتمع المصري (والعربي) هي إبداع ذاتي للحضارة المصرية والعربية والإسلامية، فالمناهج التي يمكن تقديمها متعددة، والنظريات الخاصة بطبيعة الوجود متعددة والنظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يمكن تقديمها أيضاً متعددة، ولكن بهذا الأسلوب المقترح سنجد أن المناهج المقدمة والنظريات المقدمة وبالجملة «الفكر النظري» متفق مع «روح» و«جوهر» المجتمع ومعبر عن حضارته وممثل لمشاركته في الفكر الإنساني بعامة.

وعلى الرغم من ضرورة طرح الفكر النظري في المجتمع المصري (والعربي) بهذه الدرجة من العمق النظري إلا أنه لا يتحول إلى عامل مؤثر في واقع المجتمع إلا بعد مرور فترة زمنية ليست بالقصيرة. ذلك أن «التنظير» ينتج مفاهيم جديدة وأساليب ومناهج للتفكير ونظريات جديدة للتطبيق. **وهذه المفاهيم والأساليب والنظريات لا تستقر في المجتمع إلا بعد فترة تسمح بانتشارها وتحولها إلى مفاهيم مألوفة لأفراد المجتمع. ولكن حينما تبدأ تلك المفاهيم في الاستقرار في المجتمع تصبح شديدة التأثير فيه، ومن الممكن أن تؤدي إلى تغيير شامل، وذلك بالطبع في حالة تمتع تلك المفاهيم والأسس بالأصالة الفكرية وبالتعبير عن روح المجتمع وجوهره. وبالطبع فإن استقرار المفاهيم الجديدة في المجتمع يؤدي بالتالي إلى رفع المستوى الفكري في المجتمع وازياد المساهمة والمشاركة في إنتاج الفكر، مما يؤدي بالتالي إلى تعدد الرؤى والمفاهيم واستمرار التطور نحو الأفضل في حركة ذاتية مستمرة.**

وإذا كانت أخص خصوصيات المجتمع المصري (والعربي) هي تغلغل الاعتقاد الديني في المجتمع بحيث لا يمكن فصله عن أي منظور فكري مقدم به فإننا نتعامل كما أوضحنا أعلاه مع مفهوم «الدين» كموضوع كلي له علاقات بالموضوعات الكلية الأخرى. فمفهوم الدين (كفكرة وكواقع) هو جزء من عملية التنظير من زاوية علاقته (كموضوع كلي) بباقي عناصر عملية التنظير (وهي الفلسفة والعلم)، وبالتالي فإن

إيضاح تلك العلاقات هو أمر أساسي عند تقديم تنظير متكامل للمفاهيم الأساسية بالمجتمع. وإنشاء وإبراز تلك العلاقات هو الذي يضمن الاتساق الذاتي لمفاهيمنا، ويدرأ أي تعارض قد نجده مستقبلاً بين المفاهيم الأساسية (أو الموضوعات الكلية الأساسية السابق إيضاحها). وبالتالي فإنه بعد إنشاء تلك العلاقات يتم التعامل مع مفهوم الدين كموضوع مستقل يتضمن في الأساس عناصر ذاتية أكثر منها موضوعية. وهذا كله يتم من خلال منهج محدد له خطوات محددة تنشئ تقسيماً للموضوعات وتحديداً لطبيعة العلاقات بين الموضوعات والمفاهيم الأساسية.

فالتعامل النظري (أو التنظير) في موضوع الدين يتم أولاً من خلال احترام العلاقات (الخارجية) التي سبق إنشاؤها (بين الدين والفلسفة والعلم). وثانياً من خلال طرح العناصر والعلاقات (الداخلية) على أساس من الاعتقاد الديني الذاتي الذي قد يختلف من فرد لآخر. فالعبرة عند التعامل النظري مع أي موضوع هي في تحديد طبيعة العلاقات الخارجية للموضوع وفي إنشاء واحترام العلاقات الداخلية له.

وحسب ما قدمناه حتى الآن بخصوص «التنظير» فإنه (كمفهوم وكتطبيق) لا يمثل امتداداً للفكر القديم للحضارة العربية الإسلامية إلا في ما يخص الاحتفاظ «بروح» و«جوهر» تلك الحضارة من خلال عملية التنظير ذاتها. «فالبنى» النظرية التي يمكن تقديمها قد تتضمن عناصر من الفكر العربي الإسلامي القديم ولكن مع صياغة جديدة من خلال «بنية» نظرية جديدة. وبقدر حرصنا على التعبير عن «روح» الحضارة المصرية العربية، والتي هي جزء من الحضارة العربية الإسلامية يكون الفكر الناتج عن عملية «التنظير» معبراً عن روح تلك الحضارة. فالإبداع الذاتي يحمل بالضرورة في طياته تاريخ الذات وفكرها السابق.

خامساً: مستويات التنظير في الفكر المصري والعربي خلال القرن العشرين

على الرغم من أن البحث في هذا الموضوع يمثل في حد ذاته موضوعاً للبحث المستقل، وذلك بالنظر إلى اتساع الموضوع على مستوى تعدد اتجاهات الفكر وعلى مستوى تعدد الأعمال الفكرية على مدى زمني طويل، إلا أننا سوف نشير بإيجاز إلى خلاصة الموقف الفكري الحالي.

في البدء نشير إلى آراء العديد من المفكرين المصريين والعرب التي تفيد ضعف العمق النظري في بنية الفكر العربي المعاصر[٢٩]، بل إن منهم من أسماها «الهشاشة

---

(٢٩) انظر: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**؛ خليل أحمد خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، السلسلة الفلسفية (بيروت: المؤسسة العربية =

النظرية» في بحث بالعنوان نفسه عن الفكر العربي المعاصر[٣٠]، ونحن نتفق من حيث المبدأ مع هذا «التوصيف العام» الذي نراه دقيقاً في وصف الحالة العامة الراهنة لمستويات الفكر النظري العربي.

فالأعمال الفكرية النظرية المصرية والعربية تمتد عبر طيف واسع من الاتجاهات الفكرية[٣١]، وهذا الطيف من الأعمال الفكرية يمكن تصنيفه بحسب درجات العمق النظري ونوعيته إلى مستويات عدة. فبعض تلك الأعمال ينطوي على تنظير مباشر[٣٢]، ولكنه مستمد مباشرة أو بصورة غير مباشرة من أعمال فكرية (أو فلسفات) غربية كمثل الوجودية والوضعية المنطقية والماركسية والبنيوية والظاهراتية والشخصانية وما بعد الحداثة. وهذا المستوى من الفكر النظري يمثل من وجهة نظرنا انفصالاً عن طبيعة المجتمع المقدمة به (وهو مجتمعنا)، وفي الوقت نفسه يظهر عدم وجود إبداع ذاتي نابع من حضارتنا، وهو الهدف الأسمى الذي نسعى إليه.

وفي مستوى آخر نجد بعض الأعمال الفكرية التي تنطوي على تنظير للواقع المعاش بالإضافة إلى تنظير للحضارة العربية الإسلامية في عصورها الأولى (أي تنظير الذات). هذا مع المقارنة واستخلاص النتائج بهدف إبداع حلول للمشكلات الحالية للمجتمع ومع المحافظة على جوهر تلك الحضارة وروحها[٣٣].

وهذه الأعمال ـ طبقاً لمعايير التنظير السابق طرحها ـ تمثل درجة معينة من العمق في الفكر النظري وهي «تنظير الواقع». فهي تقوم «بتنظير التراث» على مستوى الفكر وعلى مستوى التاريخ، بالإضافة إلى تنظير الواقع الحاضر والتوفيق بينهما بغرض «التجديد». وهي للوصول إلى ذلك تستخدم مناهج مثل «الظاهراتية والتحليلية» وهي مناهج غربية وكذلك مناهج عقلية توفيقية كمثل المنهج العقلي عند المعتزلة ومنهج أصول الفقه في الفكر الإسلامي، وهي مناهج خاصة بالحضارة الإسلامية القديمة.

= للدراسات والنشر، ١٩٨١)؛ «الفكر العربي المعاصر: تقييم واستشراف»، **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨)؛ «الفكر العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين،» **قضايا فكرية**، الكتاب ١٥ ـ ١٦ (حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٩٥)، وحنفي، **هموم الفكر والوطن**، وغيرها.

(٣٠) انظر: العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر».

(٣١) انظر: «تيارات الفكر العربي الحديث،» ص ٢١٩ و«مفكرون عرب معاصرون،» ص ٤١٧، في: حنفي، المصدر نفسه، مج ٢: **الفكر العربي المعاصر**.

(٣٢) انظر أعمال: زكي نجيب محمود، محمد عزيز الحبابي، عبد الرحمن بدوي، يوسف كرم، عبد الكبير الخطيبي، حسين مروة، مهدي عامل، والطيب تيزيني... إلخ.

(٣٣) انظر: حنفي: **التراث والتجديد، ومن العقيدة إلى الثورة**.

وهو موقف كما هو ظاهر ينطوي على قدر من التنظير والإبداع. وهو بلا شك خطوة على طريق التنظير، ولكنه من وجهة نظرنا يحتاج إلى خطوات أخرى. وتتمثل تلك الخطوات في الحاجة إلى طرح مناهج جديدة نابعة من ذاتنا وكذلك في طرح رؤى نظرية مجردة تمثل بالنسبة إلينا «النظرية الفلسفية العامة» الملائمة لنا.

أما الاتجاه الثالث (من حيث مستويات التنظير) فهو ذلك الاتجاه الذي يستخدم المناهج الغربية المختلفة في نقد التراث وتحليله بغرض تحويله إلى مادة تاريخية اجتماعية سياسية، وبغرض استنباط بعض النتائج التي تتسق مع المناهج المستخدمة في التحليل[٣٤]. ويلي ذلك من خلال قطيعة معرفية (أو موضوعية) مع الذات يتم طرح بعض الأطروحات النظرية الجزئية بخصوص مستقبل الفكر (القومي أو العربي). وهي اتجاهات تتميز بأنها تستخدم الأسلوب المعرفي (الإبستيمولوجي) وتقدم تنظيراً بدرجات مختلفة للتراث وتحليلات متعمقة لواقع فكرنا المعاصر، وهي بذلك تقدم تنظيراً ضمنياً للتراث والواقع. إلا أنه، إذا استخدمنا المعايير التي قدمناها للمستويات الضرورية للتنظير والإبداع الذاتي نجد أننا لا نصل إلى ما هو مطلوب من مستويات للتنظير على مستوى المنهج وعلى مستوى النظرية.

وعلى أية حال فإن هذين الاتجاهين الأخيرين يقدمان، بالقياس إلى مستويات التنظير في الفكر العربي المعاصر، أعلى مستوى من التنظير. وهو ما يتمثل في التنظير للواقع المعاصر أو لفكر التراث، ولكن باستخدام المناهج الغربية في التحليل.

وبخلاف هذه الاتجاهات السابقة فإن هناك بعض الأعمال الفكرية النظرية التي حاولت تقديم فكر نظري على مستوى المنهج وعلى مستوى النظرية، ولكن في حدود ضيقة جداً وبشكل غير متكامل بما لا يمكن معه اعتبارها فكراً نظرياً جديداً[٣٥].

---

(٣٤) انظر: محمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)؛ «نقد العقل العربي في مشروع الجابري: محمد عابد الجابري، عشرون سنة من البحث الفلسفي ومن التنظير للقضايا التربوية والفكرية،» **الوحدة**، السنة ٣، العددان ٢٦ ـ ٢٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦)، ص ١٢٩ ـ ١٦٦، **وتكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨). انظر أيضاً: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)؛ **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)؛ **مفهوم الأيديولوجية ـ الأدلوجة** (الدار البيضاء: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)؛ **مفهوم الحرية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، **ومفهوم العقل: مقالة في المفارقات**؛ برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ونصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، والعديد من الأعمال الأخرى.

(٣٥) انظر: عثمان أمين، **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤)؛ عبد =

أما إذا اتجهنا إلى باقي ما يقدم من فكر في المجتمعات العربية الإسلامية فنجد أنها لا تعدو تقديم وجهات نظر مباشرة في ما يخص مشكلاتنا الحالية دون ما تأسيس على أي عمق نظري ودون تقديم أي نظريات واضحة متكاملة[٣٦]. كما تشتمل بعض تلك الكتابات على إعلاء بعض القيم الفكرية العامة كمثل فكرة «النقد» وفكرة «التفكير العلمي» و«الأصالة الفكرية» و«التجديد»... إلخ[٣٧]. بل منها أيضاً الدعوة إلى فلسفة جديدة[٣٨]. وذلك كله من دون تقديم أي عمق نظري أو مشروع فكري محدد.

وعلى المنوال نفسه، وعلى الرغم من سابق استشهادنا بالتجربة الغربية لبيان ارتباط الفكر النظري بتطور المجتمع، فإننا بغرض زيادة إيضاح فكرة العمق النظري ومستويات الإبداع الذاتي على مستوى المنهج وعلى مستوى النظرية وارتباط ذلك كله بقيام نهضة حضارية جديدة، نحلل بإيجاز مستويات التنظير في الفكر الأوروبي الحديث.

في البداية يؤرخ العديد من الباحثين لعصر النهضة الأوروبية بديكارت (ت١٦٥٠)[٣٩]. ونحن إذا تأملنا فكر ديكارت لوجدنا أنه في الأساس يمثل منهجاً للفكر رآه هو النهج الصحيح للفكر[٤٠]. وإذا كانت وجهة نظرنا أن المناهج هي أعلى درجات الفكر تنظيراً، وأن المناهج التي تتعامل مع أعلى مستويات الموضوعات تجريداً هي الأعلى على مستوى التنظير، وأن النهضة المجتمعية ترتبط بطرح أعلى مستويات الفكر تجريداً وتنظيراً، فإن ذلك كله يبرر التأريخ بفكر ديكارت كبداية لعصر النهضة

= الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥)، وإسماعيل المهدوي، **المبادئ الفلسفية الجديدة** ([د.م.]: المؤلف، ١٩٨٩).

(٣٦) وذلك كمثل محاولات التيار الفلسفي الإسلامي وتقديمه شعار (الإسلام هو الحل) وكمثل محاولات التيار القومي، أعمال ميشيل عفلق كمثال بالإضافة إلى العديد من كتابات التيار العلمي العلماني غير المرتكزة على عمق نظري.

(٣٧) كمثل دعوة فؤاد زكريا للتفكير العلمي وزكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي دون تقديم تنظير جديد، والدعوة إلى تقديم فكر جديد (علي حرب) والعديد من الكتابات التي تدعو إلى قيم عامة دون تقديم تنظير.

(٣٨) انظر: عزت قرني، **الفلسفة المصرية ـ شروط التأسيس** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢).

(٣٩) «يقال عادة لدى الباحثين الغربيين ولدينا أيضاً بأن ديكارت هو مؤسس العصور الحديثة وبأنه واضع المنهج الاستنباطي». انظر: حسن حنفي، **قضايا معاصرة**، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧)، ج ٢: **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٣.

(٤٠) انظر: رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل للبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة محمود محمد الخضري، ط ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦).

الأوروبية. فعلى الرغم من وجود مفكرين آخرين معاصرين لديكارت مثل سبينوزا (ت١٦٧٧) وسابقين عليه مثل جيوردانو برونو (ت١٦٠٠) ولاحقين عليه مثل ليبنتز (ت ١٧١٦) إلا أنه الوحيد الذي قدم منهجاً للفكر على وجه العموم[٤١].

وعلى صعيد مستوى المناهج العامة للفكر قدم الفكر الأوروبي بالإضافة إلى المنهج الديكارتي، منهج البحث العلمي لفرانسيس بيكون (ت١٦٢٦)، ومنهج النقد لايمانويل كانط (ت١٨٠٤)، ومنهج الجدل الهيغلي لهيغل (ت١٨٣١)، ومنهج التحليل لبرتراند راسل (ت١٩٧٠)، ومنهج الظاهراتية لإدموند هوسرل (ت ١٩٣٨)، ومنهج التحليل البنيوي لمؤسسي البنيوية فرديناند دي سوسير (ت١٩١٣)، وليفي شتراوس (مولود ١٩٠٨)، وميشيل فوكو (ت١٩٨٤)، بالإضافة إلى منهج التفكيك لدى جاك دريدا (مولود ١٩٣٠)[٤٢]. وهي مناهج في الأغلب تم تقديمها بمعزل عن الحلول العملية لمشكلات المجتمع الأوروبي، ولكنها في الوقت ذاته كانت حاسمة في تحقيق تطور الفكر والوعي الأوروبيين.

وفي ما يخص الفلسفة العامة التي تتناول الموضوعات المجردة مثل العقل والحياة، والروح والمادة والزمان والمكان والحرية والحتمية والغائية والعلية والتطور والإدراك والنفس، . . . الخ، مما نعتبره المستوى التالي في التنظير سنجد العديد من المنظومات الفكرية (أو الفلسفات) التي تطرح تصورات متباينة عن الوجود. وهي فلسفات عديدة إلى درجة يصعب حصرها حصراً دقيقاً، ولكن يمكن إيراد بعض الأمثلة التي توضح مستوى التنظير التالي لمستوى المناهج. وأشهرها فلسفة ديكارت في الروح والجسد، وسبينوزا في نوع من وحدة الوجود، وكانط في نقد العقل، وهيغل بنظرياته عن الروح، وباركلي بمثاليته المطلقة، وهوبس بنظريته عن المادية، وماركس بنظريته (المادية الجدلية) ثم أصحاب النظريات الواقعية ونظريات علم الجمال ونظريات الإنسان والإرادة الإنسانية ونظريات القوة الحيوية والنظريات التطورية وصولاً إلى النظريات الجزئية المقدمة في القرن العشرين، وهي في غالبيتها نظريات معرفية كمثل الوضعية المنطقية، والبراغماتية، والكانتية الجديدة، والوجودية، وفلسفات هيدغر وبرغسون وهوايتهد و. . . الخ[٤٣].

إن ما يهمنا بيانه في الملخص السابق لمستويات التنظير في الفكر الأوروبي هو مدى اتساع وعمق التنظير المقدم به بدءاً من مستوى المناهج العامة للفكر مروراً

---

(٤١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط ٥ ([د.م.]: مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٨٦).

(٤٢) انظر:
World Philosophies.

(٤٣) المصدر نفسه.

بالمستوى التالي وهو مستوى النظريات الفلسفية المجردة. هذا بحيث نجد من خلال المقارنة مع مستويات التنظير المقدم في مجتمعنا منذ بدء عصر النهضة (في فكرنا الحديث) وحتى الآن أننا لا نزال في حاجة إلى تناول موضوعات الفكر النظري على مستويات أعلى من التنظير.

وعلى الجانب الآخر فإننا نجد أن الفكر العربي الإسلامي خلال عصور نهضة الحضارة الإسلامية قد قدم مستويات من التنظير تتراوح ما بين المناهج والنظريات الجزئية.

فعلى صعيد المنهج قدم الفكر الإسلامي المنهج التوفيقي الذي يوفق بين العقل والنقل (أو بين الدين والفلسفة) بأساليب مختلفة منها التأويل والتفسير ونقد السند وهو منهج عام للفكر. كذلك قدم منهج أصول الفقه وهو منهج جزئي يمثل مستوى تالياً لمستوى المناهج الرئيسية لعموم الوجود. بالإضافة إلى ذلك فهناك المنهج العقلي لدى المعتزلة والذي تم طرحه في صورة الأصول الخمسة[٤٤] وهو منهج عام (توفيقي) للفكر أيضاً. وعلى صعيد المستوى التالي للتنظير فهناك النظريات الجزئية للموضوعات المجردة كمثل نظريات العلية والكسب... الخ في الفكر الأشعري[٤٥] وفي المقابل، فقد قدم فكر المعتزلة أيضاً العديد من النظريات الجزئية للموضوعات المجردة. كما قدم الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد وابن سينا، العديد من النظريات المجردة وتناولوا أغلب موضوعات الفكر النظري.

أي أن الفكر النظري في التراث الفكري العربي الإسلامي قد قدم مستويات من التنظير أعلى من نظيراتها الحالية، هذا بالطبع بخلاف فكر الفلاسفة من أمثال الفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد ـ على صعيد الفكر النظري المجرد ـ باعتبارهم استوعبوا الفكر النظري اليوناني الغربي وطوروه.

سادساً: إمكانيات التنظير في الفكر المصري والعربي المعاصر

ونحن إذا قارنا الفكر النظري في التجربة الأوروبية بنظيره في الفكر العربي الإسلامي القديم نجد أن الاختلاف الأساسي يكمن في المعالجة الضمنية للقضايا

---

(٤٤) حسن حنفي: «تاريخية علم الكلام،» **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد ٢ (١٩٩١)، ومن **العقيدة إلى الثورة**. انظر أيضاً: عرفان عبد الحميد، **الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤).

(٤٥) انظر: عاطف العراقي، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، سلسلة العقل والتجديد؛ الكتاب ٢ ، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣). انظر أيضاً: فيصل بدير عون، **فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠).

الأساسية على مستوى المنهج وعلى مستوى الموضوع. فالفكر الأوروبي قد انتقل من العصور الوسطى إلى عصر النهضة، ثم إلى العصر الحديث من خلال اتخاذ أسلوب أساسي في تناول موضوعات الفكر. وهذا الأسلوب هو «تصنيف» موضوعات الفكر إلى ثلاثة موضوعات رئيسية، كل له مجاله المنفصل ومنهجه المستقل. وهذه المجالات الثلاثة هي «الدين» و«الفلسفة» و«العلم»، وقد بدأ هذا الانفصال بصورة تدريجية مع بداية عصر النهضة ثم تم تكريسه نهائياً خلال عصر التنوير ثم العصر الحديث(٤٦).

فالعلم أصبح مجالاً منفصلاً مستقلاً تماماً، والعلماء أصبحوا متخصصين تخصصاً دقيقاً في مجالاتهم العلمية المختلفة بحيث لا تهتم قضايا العلم من قريب أو من بعيد بالقضايا الفلسفية أو القضايا الدينية. والأمر نفسه في ما يخص الفلاسفة، فالقضايا الفلسفية لا علاقة لها بالاعتقادات الثابتة الدينية، وهي كذلك لا ترتبط بالعلم إلا من خلال فلسفة العلم ولا علاقة لها بممارسات العلماء وأبحاثهم. أي أن الفكر الأوروبي قد تبنى أسلوب تصنيف موضوعات الفكر بحسب كل مجال من المجالات الثلاثة ونحن نطلق على هذا الأسلوب (أي أسلوب فصل وتصنيف الموضوعات بحسب المجالات الثلاثة)، اسم «المنهج العام». ذلك أن «الأسلوب» هو «المنهج» أو الوسيلة المتبعة وأن الموضوعات الفكرية المطروحة تصنف تصنيفاً عاماً. نحن إذاً بصدد تطبيق منهج عام محدد لتصنيف الموضوعات الفكرية المختلفة ومعالجتها(٤٧).

وفي المقابل، نجد أن الفكر العربي الإسلامي القديم قد اتخذ «منهجاً عاماً مغايراً تجاه القضية نفسها فالموضوع المطروح لا يتم تصنيفه تحت مجال محدد إلا في حدود ضيقة، ولكن في الأغلب الأعم تتم معالجته من خلال ثلاثة مجالات ومن خلال ثلاثة مناهج في الوقت نفسه. ويلي ذلك مهمة «التوفيق» بين النتائج من خلال مناهج جزئية مثل «التأويل»، و«التفسير» ومن خلال آلية معينة (قد تتغير بتغير المذاهب). هذا

---

(٤٦) انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، وعلي سامي النشار وسعاد عبد الرازق، **التفكير الفلسفي في الإسلام: مذاهب وشخصيات**، ط ٢ ([د.م.]: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢).

(٤٧) «ظهرت صورتان للعالم في الحقبة الحديثة وهي ما أطلق عليه النظرة العلمية أو الطبيعية للعالم، وما أطلق عليه النظرة الدينية، تواجه كل منهما الأخرى في تناقض لا يمكن حلّه، ولقد سبق أن ذكرت أن الثقافة الحديثة كانت ماهيتها تكمن في الصراع بينهما». انظر: والتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٤٦، كذلك يقول البرت اشفيتزر في بيان الانفصال بين ما هو طبيعي أو دنيوي وبين ما هو روحي أو ديني «وكنا من السذاجة بحيث نزعم أن نظرتنا إلى الحياة يجب أن تكون متضمنة في نظرتنا إلى العالم، لكن الوقائع لا تبرر هذا الزعم. وكانت النتيجة أن فكرنا وجد نفسه مشتبكاً في ثنائية لا يمكن التوفيق بينها وبينه، وهي ثنائية النظرة إلى العالم والنظرة إلى الحياة». انظر: اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ص ٩٦.

بحيث ينتهي الأمر إما إلى «التوفيق» بين وجهات النظر أو إلى استبعاد إحداها وإقرار الأخرى، كما أنه في غالبية الأحوال يكون المجال «العلمي» جزءاً من المجال «الفلسفي» أو «الفكر» بشكل عام. أي أن التقسيم المبدئي «ثنائي» وليس «ثلاثياً»، علوم الحكمة وعلوم الشريعة، العلم الدنيوي والعلم الإلهي، علم البرهان والعلم اللدني، العقل والنقل... إلخ. فالخطوة الأولى هي المعالجة على مستويات عدة، والخطوة الثانية هي «التوفيق» بين المجالات المختلفة. وهذا «المنهج» هو العلة الأساسية الكامنة خلف موقفنا الفكري الحالي والذي يمكن تصنيفه في كل اتجاهاته المختلفة تحت تصنيف واحد هو «التوفيقية»، حتى أن بعض مفكرينا يتهمون هذه «التوفيقية» بأنها العائق الأساسي لفكرنا المعاصر وأنها السبب في حالة اللاحسم التي نعانيها(٤٨).

ونحن إذا تأملنا هذين الموقفين المختلفين على صعيد التناول «الضمني» للمنهج العام للفكر نجد أن المشكلات الواقعية تجابه الاتجاهين على حد سواء. فالعالم الغربي المعاصر قد أدرك في النصف (أو في الربع) الأخير من القرن العشرين ضرورة الارتباط بين العلم والفلسفة وعدم الفصل بينهما فصلاً تاماً وهذا الموقف يتضح تماماً من نشأة الاهتمام بالبيئة خلال الأعوام العشرين الأخيرة. ذلك أن «العلم» قد بدأ يدمر البيئة نتيجة لعدم ارتباط المشاريع العلمية المختلفة بالاتجاهات الفكرية والفلسفية ذات المنظور الأشمل.

وعلى صعيد الحاجة إلى «الدين» وإلى «القيم» «الدينية» فالعالم قد أدرك الحاجة إلى وجود ثوابت «أخلاقية» تكبح جماح العلم المعاصر ومخاطره المتمثلة في الهندسة الوراثية والقدرات النووية. وقد أدت تلك المخاطر إلى تكون هيئات عالمية مهمتها الأساسية وضع الثوابت الأخلاقية التي تمنع التجارب العلمية غير المرغوب فيها. وهذه الثوابت «الأخلاقية» الواجب «الالتزام بها» من قبل العلماء ليست من قبيل الفكر الفلسفي بل

---

(٤٨) وبياناً وتأكيداً لعمق المنهج التوفيقي في الفكر العربي الإسلامي يقول محمد جابر الأنصاري: «ذلك يعني أن الظاهرة التوفيقية في الفكر وفي الواقع العربيين والإسلاميين لا تنحصر في اتجاه فكري بعينه وأنها أوسع أو أخطر في واقع الأمر مما يتبدى في ظاهر الخريطة الفكرية.. فما إن خفتت توفيقية الاتجاهات القومية حتى برزت فكرة الوسطية في الخطاب الديني المعاصر باعتبارها جوهر الموقف الإسلامي تجاه ثنائيات الوجود، وذلك ما يعيد التنظير التوفيقي كنهج ومنطلق رغم تغاير وتضاد الخطاب الأيديولوجي بين القوميين والدينيين». انظر: محمد جابر الأنصاري، «النهج التوفيقي: إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/يناير ـ حزيران/يونيو ١٩٩٨)، ص ٢٣٠. و«لعل أبرز هذه التجليات [تجليات الفكر العربي] وأشدها سيادة في الفكر العربي قديماً وحديثاً وهو القول بالطبيعة الثنائية أو المزدوجة للفكر العربي التي تشكل السمة التوفيقية لهذا الفكر». انظر: محمود أمين العالم، «الفكر العربي بين النظرية والتطبيق،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/يناير ـ حزيران/يونيو ١٩٩٨)، ص ٣٦٠.

هي أقرب إلى الفكر الإيماني أو الديني. فالفلسفة «متعددة» ليس بها «ثوابت» يجب الالتزام بها، أي أن العالم الغربي قد أدرك في نهاية القرن العشرين الحاجة إلى «ثوابت» حتى لا يضر الإنسان ذاته[٤٩].

وفي المقابل، نجد أن الموقف الآخر من الموضوع نفسه (أي في تراثنا الفكري) وهو اتخاذ «التوفيقية» منهجاً يجابه مشكلات كثيرة كما أوضحنا سابقاً. فالتوفيقية بهذا المنظور تمثل شرطاً مسبقاً وحداً على الفكر سواء العلمي أو الفلسفي أو الديني. كما أن التوفيقية لا تعني النجاح في حل الإشكالية على أرض الواقع بل هي في الأغلب تؤجل المشكلة من خلال تأويل النص واستخدامه لأغراض تختلف من موقف لآخر. وكذلك من خلال إعادة صياغة المشكلة بشكل يتلاءم مع النصوص الدينية دون الالتفات إلى التطورات الواقعية، وإلى الاختلاف في تفسير النصوص. وبالتالي فإنه نتيجة تأمل هذين الموقفين نجد أن من المحتم تقديم رؤى جديدة لمحاولة معالجة المشكلات الناشئة عن كل منهما، أي تقديم منهج عام جديد.

ويترتب على هذا الموقف الاعتبارات التالية:

١ ـ اتساع المجال أمام تقديم فكر جديد أو فلسفات جديدة أو رؤى جديدة. فالمواقف الموضحة أعلاه تبين بجلاء أن التجربة الغربية بانتهاجها المنهج العام المبين تجابه مشكلات. كما أن الفكر الغربي يحاول حل تلك المشكلات من خلال المنهج العام نفسه، وهو ما يؤدي إلى الدوران وعدم التوصل إلى حلول لتلك المشكلات. وفي المقابل، فإن تأمل الموقفين المختلفين يبين بجلاء أن هناك حلولاً بديلة لهذا الموقف لا تقتصر على المنهج الغربي ولا على المنهج الإسلامي القديم.

٢ ـ حيث إن المنهج العام يخص عموم الموضوعات المطروحة للبحث، فإن الأفكار والرؤى والفلسفات المترتبة عليه تختلف بشكل جذري بحسب طبيعة المنهج العام المتبع. ويترتب على ذلك أن يؤدي إبداع منهج عام جديد إلى تقديم مجالات كاملة جديدة وفكر جديد بصورة جذرية. أي أن تقديم منهج عام جديد يؤدي إلى رؤية «دينية» جديدة «وفكر فلسفي» جديد «وأسلوب علمي» جديد. وبالجملة يؤدي إلى منظومة فكرية جديدة تحمل في طياتها تيارات وأفكاراً وفلسفات ومناهج جديدة.

---

(٤٩) في ذلك يقول ألبرت اشفيتزر: «لقد خدعتنا مظاهر التقدم في المعرفة والقوة فلم نفكر في الخطر الذي نتعرض له من جراء تضاؤل القيمة التي نعطيها للعناصر الروحية في بناء الحضارة... وهكذا انحدرنا إلى حال من عدم المدنية والافتقار إلى الإنسانية، وهذه أوضح حقيقة عن تاريخ الحضارة. ماذا تقول لنا هذه الحقيقة، إنها تقول إن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين المدنية والنظرة الكونية، والحضارة حصيلة نظرة في العالم أخلاقية متفائلة». انظر: اشفيتزر، المصدر نفسه، ص ١١١ و١١٣.

٣ ـ وحيث إن تراثنا الفكري يتسم بالثراء سواء من حيث اتخاذ منهج عام مستقل، أو من حيث الممارسات الفكرية والواقعية المتعددة، فإن هذا التراث يحمل في طياته إمكانات إبداع منهج عام جديد. ذلك أن فكرة إنشاء علاقات بين المجالات الثلاثة (العلم والفلسفة والدين) هي في حد ذاتها فكرة تتسم بالثراء. فالتوفيقية ليست البديل الوحيد للعلاقات بين المجالات الثلاثة، فالبدائل كثيرة والمجال مفتوح لابتكار وإبداع بدائل لهذه العلاقات(٥٠).

٤ ـ إن التأمل في هذه القضية يبين لنا أن فكرة فصل المجالات الثلاثة (وهي فكرة الفلسفة الغربية المعاصرة) على درجة من البساطة لا تتناسب مع تعقيد الموضوع، كما أنها فكرة غير واقعية ولا تصمد أمام الواقع العملي. وفي المقابل فإن فكرة دمج الموضوعات الثلاثة باعتبارها موضوعاً واحداً ومجالاً واحداً كما كان الحال في العصور الوسطى الأوروبية هي أيضاً فكرة من البساطة بحيث لا تتناسب مع تعقيد الموضوع، وغير واقعية بحيث رفضها الواقع الأوروبي في عصر النهضة.

أي أن الفكرة الوحيدة الثرية والملائمة التي تسمح بإنشاء منهج عام وفكر نظري على درجة من التعقيد متناسبة مع الواقع هي إنشاء علاقات بين الموضوعات الثلاثة. والعلاقات التي يمكن إنشاؤها كثيرة، وتسمح بتعدد المناهج، وذلك من خلال إنشاء بنية متكاملة مكونة من جزئيات وعلاقات كما أوضحنا سابقاً. أي أننا يجب أن

---

(٥٠) وتعبيراً عن المعنى نفسه للدلالة على تعدد الرؤى النظرية في ما يخص العلاقة بين الموضوعات الثلاثة (الدين والفلسفة والعلم) واختيار قدماء المصريين لطبيعة معينة لتلك العلاقة، يطرح د. حازم حسني وجهة نظر قدماء المصريين مبيناً الطبيعة التكاملية للعلم (الفلسفة) والإيمان ووجود حدود لكل منهما كما يلي: «ولو أننا أجهدنا العقل قليلاً لوجدنا أن العقيدة الدينية للمصريين القدماء إنما تقف دليلاً وحدها على اهتمامهم بعناصر السببية، إذ لم تكن نظرتهم للحقيقة الإلهية نابعة من ضرورة تاريخية تحتمها بعض العصبيات العرقية أو القبلية، وإنما كانت ضرورة تاريخية تحليلية يحتمها المنطق. وفي هذا تقول فلسفة تحوت «إنه لا نتيجة بلا أسباب، ولا سبب إلا وله نتيجة، وإن كل ما في الكون قائم على عناصر السببية، أما الصدفة فاسم يطلق على ما تتبعه بعض الظواهر من قوانين نجهلها ونجهل ما تقوم عليه من تتابع سببي». وإذ أدرك المصريون أن قدرة الإنسان على تتبع سببية الظواهر هي قدرة محدودة لا يمكنه معها أن يصل بسلسلة التتابع السببي إلى حلقتها الأولى، فقد قاموا بالتمييز بين حلق السلسلة التي يمكنهم الوصول إلى تحديدها مما يدخل في منطقة العلم العقلي، وتلك التي لا يمكنهم الوصول إليها مما أدرجوه في منطقة الإيمان الوجداني؛ أي أن عقيدتهم قد أقامت العلاقة بين العلم والإيمان لا على أسس تناقضية كما فعلت الكنيسة مع جاليليو وغيره، ولا على أسس تداخلية مثلما يفعل البعض ممن يريدون التعامل مع الكتب المقدسة كمراجع في التاريخ والجيولوجيا والكيمياء تغني عن غيرها من المراجع، وإنما قامت العلاقة بين العلم والإيمان عند المصريين القدماء على أسس تكاملية يأتي فيها الإيمان فوق العلم، وما ظل خارجاً منها عن دائرة هذا الإدراك فهو من الإيمان». انظر: حازم أحمد حسني، **إسار بروتيوس، تاريخ فكر.. مستقبل وطن** ([د. م.]: المؤلف، ١٩٩٨)، ج ١.

نستبدل صيغة إما. . . أو؟ بصيغة ما العلاقة بين هذا وذاك؟ أي أن نستبدل صيغة «هل نفصل الدين عن العلم عن الفلسفة أم ندمجها بعضها ببعض «بصيغة» ما العلاقة الواقعية بين كل من الدين والعلم والفلسفة»؟

سابعاً: جوهر الأزمة وعوائق التنظير

١ ـ العقل

يرجع الكثيرون من المفكرين الغربيين (المستشرقون) وبعض المفكرين العرب أزمة الفكر العربي الإسلامي إلى طبيعة العقل العربي ذاته، وربما إلى طبيعة العقل الشرقي بصورة عامة[٥١]. وهم يعتمدون في ذلك على المقارنة بين التجربة الغربية الأوروبية والتجربة الشرقية العربية الإسلامية. ففي الأولى نجد مستوى أعلى من التعقيد والتجزيء، وفي الثانية مستوى أعلى من العمومية والشمولية. في الأولى اتجاه نحو ما هو ملموس ومباشر، وفي الثانية اتجاه نحو ما هو غير ملموس وما هو غيبي.

ولكن المفارقة هنا تكمن في أن هذا الحكم يرتكز على التباس في طرح واستخدام مصطلح «العقل»، «فالعقل» هو مفهوم عام نظري مجرد، أي أنه مفهوم غير ملموس بخلاف مفهوم مقابل عام ومجرد أيضاً هو مفهوم «الجسم». ولكن الفارق هو أن مفهوم «الجسم» يحتمل صفات تنسب إليه عند تخصيصه لشيء معين أو شخص معين، وذلك كأن نصف «جسم» شخص ما بأنه قوي أو ضخم أو ما إلى ذلك، في حين أننا لا نستطيع أن نصف «عقل» شخص بصفات معينة، ولكن بدلاً من ذلك نستطيع أن نصف عقليته بمعنى أسلوب استخدامه للعقل. «فالجسم» هو مفهوم يتصف بالثبات عند نسبته إلى شيء محدد أو شخص محدد، أما «العقلية» أو طبيعة استخدام العقل فلا تتسم بذلك الثبات، بل هي متغير يتغير بحسب مدركات الإنسان وتطور أفكاره وإبداعاته.

ولذلك فإننا نرى أن استخدام «مفهوم» «العقل» بصورة توحي بالثبات هي خطأ

---

(٥١) «وهذا الإنكار لمعاني التفلسف والتجريد والنظرة الشاملة العامة عند العرب المسلمين أقام صرحه في القرن الماضي وأوائل هذا القرن جماعة من غلاة المستشرقين بدافع من العصبية للجنس والدين، فجعلوا من هذه الأفكار دعوى عامة، تعتمد على النظرية العرقية». انظر: عبد الحميد، **الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد**، ص ١٣. «فالعرب جنس سامي، فطروا على غريزة التوحيد والبساطة، والعقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات، والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط فهو عقل مباعدة وتفريق». انظر: إبراهيم بيومي مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٢٦٣.

منهجي في المقام الأول ويحتوي ضمناً على نوع من التلاعب بالألفاظ. كما أن إلصاق صفات معينة «بالعقل» الثابت لفئة معينة من الأفراد هو نوع من العنصرية لأنه يحيل فكرة العقل (التي هي عامة لجميع الأفراد) إلى فكرة الصفات المادية الجسدية (والتي هي خاصة بعناصر بشرية معينة). فالصحيح والواقعي هو وجود اتجاهات معينة للتفكير لدى بعض الأفراد أو الجماعات تخالف إتجاهات أخرى للتفكير لدى البعض الآخر. والصحيح أيضاً هو أن الأفراد والجماعات قد يغيرون اتجاهات تفكيرهم بحسب مستجدات الواقع ومستجدات الفكر، وبحسب تطور الفكر ذاته لديهم.

وهنا نجد أن الأزمة الحقيقية ليست في طبيعة العقل العربي أو الإسلامي، ولكن في أسلوب استخدام العقل أي في «منهج التفكير». فإذا كان الفكر العربي الإسلامي (ولا أقول العقل العربي الإسلامي) قد اتجه نحو الغيبيات أكثر من الطبيعيات، وإلى الآخرة أكثر من الدنيا، وإلى الكلي أكثر من الجزئي فهذا لا يعدو أن يكون قصوراً على مستوى المنهج وليس على مستوى طبيعة العقل ذاته. وكما أوضحنا سابقاً فإن الفكر النظري (بما في ذلك منهج التفكير) يتغلغل بمرور الوقت في المجتمع بحيث يؤثر في طبيعة تفكير الفرد العادي في المجتمع. والفرق هو في أسلوب التفكير على المستوى النظري وعلى مستوى المنهج بين الفرد في المجتمع الغربي والفرد في المجتمع العربي الإسلامي. وهو أمر ناشئ أساساً من طبيعة الفكر النظري والمنهجي السائد حالياً في كل مجتمع منهما.

وعلى ذلك فإن إشكالية تطور المجتمع العربي الإسلامي تحل على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة من خلال تقديم منهج جديد نابع من المجتمع ذاته وفكر نظري جديد يحقق طفرة في طبيعة تفكير الفرد والمجتمع سواء بسواء. وهذا الإبداع الفكري (على مستوى المنهج وعلى مستوى التنظير) يجب أن يعالج على حد سواء سلبيات الفكر العربي الإسلامي التي تنحو نحو الغيبيات، وسلبيات الفكر الغربي التي تنحو نحو الجزئيات والماديات، في الوقت نفسه.

٢ ـ الهوية

يختلف المفكرون حول «هوية المجتمع» الذي نبحث في أزمته الحضارية (أي هويتنا الحضارية)، فالسؤال هو: ما هي هوية مجتمعنا موضوع البحث، هل هي المجتمع العربي أم المجتمع الإسلامي أم المجتمع الوطني أم المجتمع القومي؟ هل ترجع هوية المجتمع محل البحث إلى اللغة المشتركة أم إلى الدين المشترك أم إلى الثقافة المشتركة (أو التراث الثقافي) أم إلى التاريخ السياسي المشترك أم إلى اشتراك المصالح الاقتصادية أم إلى الاشتراك في الموقع الجغرافي أم إلى محددات أخرى؟

إن سؤال الهوية لا يبرز إلا في مراحل الضعف والحاجة إلى توحيد الذات وتأكيدها. ذلك أن الهوية لا تتحدد إلا من خلال مظاهرها القائمة فعلياً، فالمظاهر المادية المشتركة للمجتمع تمثل الجوانب المادية للهوية، كما أن المظاهر المعنوية أو الثقافية أو الروحية المشتركة للمجتمع تمثل الجوانب المادية للهوية، فالهوية ليست سؤالاً تتم الإجابة عنه، بل وجود مسبق يتم إثباته من خلال إثبات مظاهره(٥٢). وفي حالات الضعف والتفكك الفكري والحضاري، كما هو الحال في عصرنا الحالي، يكون تحديد الهوية انطلاقاً من أرض الواقع أمراً بعيد المنال. ويترتب على صعوبة تحديد هوية المجتمع، صعوبة في طرح فكر خاص بذلك المجتمع. ذلك أن الوعي الذاتي هو شرط أساسي لأي فكر مقدم من إنسان أو من مجتمع إنساني، وبالتالي تمثل مشكلة هوية المجتمع عائقاً أساسياً من عوائق التنظير. والواقع الحضاري والثقافي هو الذي يفرز المظاهر المادية والمعنوية التي تحدد هويتنا الحضارية. وذلك بالإضافة إلى محاولاتنا الفكرية التي تحاول صياغة مفهوم لهوية المجتمع من خلال تحديد تلك المظاهر التي تحدد الهوية الحضارية. أي أنها (أي الهوية) نتيجة لتحقيق الذات، ونتيجة أيضاً للآراء المختلفة التي تكون متضمنة في المشاريع والإبداعات الفكرية المختلفة التي تعطينا الصورة العامة للهوية الحضارية.

والهوية حينما لا تكون متحققة في أرض الواقع تكون محلاً للاجتهادات والأطروحات الفكرية في محاولة لطرح صياغة محددة لها. وفي هذه الحالة يكون من حق كل مفكر أو اتجاه فكري أن يطرح رؤيته الخاصة عن الهوية المعاصرة أو المستقبلية لحضارتنا. فمن حق المفكر ذي التوجه الإسلامي أن يثبت «الهوية» الإسلامية لمجتمعنا سواء أكان عربياً أم غير عربي، الهوية إسلامية سواء في مصر أم في ماليزيا وسواء في السعودية أم في نيجيريا. وفي المقابل يحق لأي مفكر ذي توجه قومي أن يثبت «الهوية» عربية سواء أكان الفرد مسلماً أم مسيحياً، سواء أكان مصرياً أم مغربياً. وبخلاف هذا وذاك فهناك من يرى أن حضارتنا يجب أن تلحق بالحضارة العالمية الإنسانية السائدة، فهو لا يفرق بين الشرق العربي الإسلامي والغربي الأوروبي المسيحي.

وفي كل الأحوال فإن تحقق الذات للمجتمع في أرض الواقع ـ الذات الخاصة

---

(٥٢) «السؤال عما هو شيء من الأشياء هو سؤال عن ماهية هذا الشيء. ولا ينبثق السؤال عن ماهية شيء ما إلا عندما يصبح الشيء الذي توضع ماهيته موضع التساؤل غامضاً وملتبساً وإلا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعومة». انظر: مارتن هيدجر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٣٩، ومحمود رجب، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ٢٣٣.

بمجتمعنا ـ سواء «الإسلامي» أو «العربي» أو «الإنساني» أياً كان الاسم الدال على هويته هو الكفيل بتحديد الهوية الحضارية وعناصرها ومكوناتها. بل ويمكن أيضاً أن يفرض هذا التحقق في الواقع رمزاً دالاً جديداً (أي اسماً جديداً) لها معبراً عن واقعها المعاصر. وتحقق الذات لا يتم إلا من خلال إبداع فكر جديد ومن خلال «تنظير» جديد للفكر والواقع، يتم تقديمه وصياغته على أعلى مستويات التنظير. ذلك بحيث يكون نابعاً منها يمثل إضافة لذاتها، ويمثل أيضاً إضافة للفكر المعاصر أي إضافة للإنسانية. فالإبداع الفكري «النظري» الذاتي هو الذي يضمن استمرارية «الهوية» للمجتمع، فالمهم هو المضمون «الذاتي» المعطى «للهوية» وليس الشكل أو الاسم. فنحن من خلال الإبداع الذاتي نفرض (أياً كان الاسم) ومن خلال الاتباع والتقليد تفرض علينا هويتنا(أياً كان الاسم).

٣ ـ الوجود

إذا كانت مشكلتنا الأولى هي تأصيل الأسلوب السليم لاستخدام العقل، وكانت المشكلة الثانية هي هويتنا التي يجب أن نعبر عنها حين نطرح فكراً يعبر عنا وعن ذاتنا، فإن المشكلة الثالثة هي «تحقيق» الوجود الخاص بنا. فكما ذكرنا سابقاً فإن تحقق الإنسان (أي تحقق وجوده كإنسان) مرتبط بتحقق فكره، والأمر بالمثل في ما يخص المجتمعات الإنسانية. فتحقق «وجود» أي مجتمع إنساني يعتمد في الأساس على تحقق الفكر الذي يقدمه، أي على مدى أصالته واستقلاليته وعمقه. ولا شك في أن «إنتاج» فكر في أي مجتمع ينشأ أيضاً من واقع المجتمع، أي أن إنتاج الفكر في المجتمع يستلزم وجوده، ووجود المجتمع يستلزم إنتاجه فكراً في إشكالية دائرية.

وهذه الدائرية هي التي نعيشها في العصر الحالي، وهي إشكالية أساسية تؤدي في الواقع الحياتي الملموس إلى نوع من اليأس أو القنوط. فالمفكر في مجتمعنا لا يجد «مجتمعاً مفكراً» ينتمي إليه، ولا يجد اهتماماً أو تقييماً لما يبذله من جهد لصالح المجتمع . ذلك أن مجتمعنا «كمجتمع إنساني» غير متحقق بالدرجة الكافية، أو هو بصورة أدق متحقق بدرجات متفاوتة كأفراد فقط وليس كمجموع. وعلى الجانب الآخر فإن المفكر يحتاج في الأساس إلى استجابة المجتمع على وجه العموم لما يطرح من أفكار ولو على سبيل المعارضة والتصحيح. كما أن الهدف النهائي لأي فكر يطرحه المفكر هو «تحقيق» المجتمع الإنساني بدرجة أكبر، أي التأثير في المجتمع نحو «التقدم»، بحسب المفهوم الغربي. ولذلك، ولهذا الموقف، فإننا نجد أن الفكر في مجتمعنا يتصف «بالفردية» ولا يتصف «بالجماعية»، الفكر يطرح ولا يتبادل ولا يكون محلاً للحوار ولا يتفاعل مع المجتمع لينتج فكراً جديداً.

المفكر في مجتمعنا قد يجد بعض الاهتمام من المؤسسات الأكاديمية ولكن لا سبيل إلى مد الجسور بين المجتمع على وجه العموم وبين هذا المفكر أو ذاك، وذلك بسبب عدم تحقق المجتمع كمجتمع إنساني مفكر على وجه العموم. وهذا الانفصال بين المفكر (وبالتالي الفكر الخاص به) وبين المجتمع هو عائق حقيقي أمام تقديم فكر جديد و«تنظير» جديد أيضاً.

ولكن الواقع هو أن تلك الإشكالية ليست دائرية بل هي «حلزونية» أي أنها دائرية، ولكن ليست مقفلة، فكل دائرة ترتقي إلى مستوى أعلى وأكثر اتساعاً. ذلك أن الفكر لا ينتج أثراً بصورة مباشرة ولا في وقت سريع، وبخاصة إذا كان الفكر المطروح على درجة من العمق النظري والتجريد. ولذلك فإن أثر الفكر الذي يقدم في المجتمع يكون محدوداً في البداية، ولا يجد إلا ردود أفعال بسيطة غير متناسبة معه. وإذا كان الفكر المطروح ملائماً لطبيعة المجتمع ومؤسساً على أسس نظرية بدرجة كافية، فإنه يستمر في التأثير التدريجي في المجتمع. وينعكس هذا التأثير على هيئة زيادة في الفكر والمقدم في المجتمع، وعلى هيئة زيادة في العمق النظري و«التنظير»، والذي يجد استجابة أفضل منه في الحلقة السابقة. وهكذا بصورة تدريجية منتظمة بحيث نجد أن الدائرة تتسع وتشمل عدداً أكبر من المفكرين والمهتمين بالفكر النظري، وأيضاً عدداً أكبر من القراء والمتابعين لهذا الفكر. بل أيضاً فإن أثر ذلك الفكر يصل في النهاية إلى الفرد العادي من خلال استخدام أساليب معينة في التصرف وألفاظ معينة في الحديث دون أن يدري عن الفكر النظري الكامن خلفها شيئاً[٥٣].

وبناء على هذا التصور فإننا نجد أن إشكالية «تحقق» ووجود المجتمع تمثل عائقاً حقيقياً أمام تطور الفكر و«التنظير» في المجتمع، ولكننا نرى أن تغيير المجتمع وتحويله إلى مجتمع «متحقق» فاعل موجود هو أمر إن يكن صعباً إلا أنه ليس مستحيلاً، شريطة تقديم الفكر النظري اللازم والمعبر عن المجتمع.

خاتمة

يتبين مما سبق أن الأزمة الحضارية التي نمر بها متعددة الأبعاد والجوانب، وأن أحد أهم تلك الأبعاد هو القدرة على تقديم فكر فلسفي على درجة عالية من العمق النظري. وقد بينا أن الفكر الفلسفي النظري ليس بالضرورة أن يكون غير واقعي أو

---

(٥٣) في هذا المعنى وبيان مدى تغلغل الفكر النظري في المجتمع يقول ألبرت اشفيتزر: «إن كانط (Kant) وهيغل (Hegel) قادا ملايين من الناس لم يقرأوا لهما سطراً واحداً، ولم يعلموا أيضاً أنهم إنما ينفذون توجيهاتهما». انظر: اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ص ٩٨.

غير عملي، بل إننا نرى أن الفكر الفلسفي النظري المجرد هو الأقدر على التأثير في المجتمع على المدى الطويل شريطة أن يكون مؤسساً على أسس نظرية قوية مرتبطة بواقع المجتمع. وقد بينا أن المقصود بالفكر الفلسفي النظري هو نوع محدد من الفكر الفلسفي، كما بيّنا مفهومنا «للتنظير الفلسفي» المقصود في هذا البحث. وانطلاقاً من هذه الفرضية قمنا بدراسة تطور الحضارة الأوروبية بصورة مختصرة، وأثبتنا من خلال الاستعراض السريع للمذاهب المختلفة أن تطور المجتمعات الأوروبية كان مرتبطاً ارتباطاً أساسياً بتقديم فكر فلسفي نظري على درجة عالية من التجريد. وفي المقابل ومن خلال استعراض موجز للفكر المقدم في المجتمع المصري والعربي خلال القرن العشرين ومن خلال المقارنة بمعيار التنظير السابق تقديمه في البحث ذاته، قمنا بتوصيف مستويات التنظير في هذا الفكر وإثبات حاجة المجتمع إلى مستويات أعلى من الفكر الفلسفي النظري أو من «التنظير».

وحيث إن «التنظير» الفلسفي للأفكار والوقائع يؤدي إلى رؤى ونظريات جديدة مرتبطة بالأفكار والوقائع محل التنظير، فإنه (أي التنظير الفلسفي) يعد إبداعاً. والإبداع يرتبط بصفة أساسية بالتعبير عن الذات، وهو ما يعني بصورة أخرى ارتباط فعل التنظير بالخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمع. وقد بيّنا في هذا الشأن بعض النقاط العامة الأساسية التي تعبر عن خصوصيات المجتمعات العربية على وجه العموم والمجتمع المصري على وجه الخصوص. كما بيّنا أن تلك الخصوصيات تسمح للمجتمع المصري، بصفة خاصة، والمجتمعات العربية، بصفة عامة، بتقديم فكر فلسفي نظري جديد وبتقديم إبداع جديد. وفي نهاية هذا البحث الموجز قمنا باستعراض أهم عوائق الابداع الفكري والفلسفي وتقديم تنظير جديد، وهي ثلاثة عوائق أساسية. وهذه العوائق مرتبطة بالأفراد والمجتمع وتتمثل في أسلوب التفكير (مشكلة العقل)، وطبيعة وجوهر المجتمع الذي نعبر عنه (مشكلة الهوية)، وأخيراً تحقق وجود المجتمع القائم بالإبداع والتنظير ـ كمجموع وكأفراد ـ ككيان إنساني قادر على ممارسة التفكير الإنساني بصفة عامة والتفكير النظري الفلسفي بصفة خاصة (مشكلة الوجود).

أي أننا في التحليل النهائي، في حاجة إلى مشروع نهضوي يتوخى **أولاً** التغلب على عوائق الإبداع والتنظير الفلسفي، **وثانياً** تقديم فكر حضاري وفلسفي نابع من خصوصياتنا وتاريخنا الثقافي والحضاري، **وثالثاً** أن يكون الفكر الفلسفي المقدم في المجتمع على درجة عالية من العمق النظري ومؤسس على أسس واقعية في الوقت نفسه. وفي اعتقادنا أن هذا الهدف قابل للتحقيق بشرط الإيمان بضرورة الإبداع الفكري الفلسفي والخروج من إسار الفكر الفلسفي الغربي وتجربته الحضارية الخاصة.