جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسـم الفلسفة

التخصص: فلسفة عامة

العوائق الايديولوجية للإبداع الفلسفي العربي عند "ناصيف نصّار"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب:

أحمد بامو

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمر بوساحة

السنة الجامعية: 2021/2020

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسـم الفلسفة

التخصص: فلسفة عامة

العوائق الايديولوجية للإبداع الفلسفي العربي عند "ناصيف نصّار"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب:

أحمد بامو

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمر بوساحة

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصّفة
• بودربالة علي	أ.د.	جامعة الجزائر 2	رئيسا
• بوساحة عمر	أ.د.	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقرّرا
• أولمو فريدة	د	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
• بلعسل ناصر	أ.د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
• بهادي منير	أ.د.	جامعة وهران	عضوا مناقشا
• سليماني احمد	أ.د.	جامعة البويرة	عضوا مناقشا

..../..../.....

السنة الجامعية: 2021/2020

إهداء

إلى "أمّي" و"أبي" (حفظهما الله)

إلى زوجتي وابني وكافة الإخوة والأخوات وجميع العائلة والأصدقاء.

أحمد

شكر و عرفان

يسرني أن أتقدم بخالص
عبارات الشكر والعرفان لكل من
ساهم في دعم من قريب أومن بعيد في إنجاز هذا العمل
وتقديمه في أحسن صوره، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور "عمر بوساحة"
كما أتقدم بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة على جهودهم التي بذلوها
خلال مشوارنا
الجامعي.

الفهرس

المحتويات	الصفحة

إهداء ....

شكر .....

مقدمة 01

الفصل الأول

فلسفة ناصيف نصّار من التأسيس إلى الحضور

المبحث الأول: ضبط المصطلحات والمفاهيم 10

1-مفهوم الإيديولوجية 12

2- مفهوم الإبداع الفلسفي 15

3- مفهوم الاستقلال الفلسفي عند نصار 17

4- مفهوم الســـــلطة :autorité 16

5- ƨĞŢĻį ƨŏŢĞĻį þĻįŽ ÖĻįĞdžĭžǃƒ ŃĴηĂǩǃƒ 19

ŧŏþlĻįǃƒ ŧŏĻįƆƚžĭǃ ŧŏPŏƨĞǩǃƒ ĶĞpĞŏŢǃƒ: ÖĻįĞĂǃƒ ŧoʰʰdžǃƒ 23

1. مفهوم العقلانية وتاريخها :(ratioalisme) 24

1 .1-العقلانية في الحضارة اليونانية 25

1 .2- خصوصية العقل في العصر الوسيط 27

1 .3- مرتكزات العقلانية الغربية الحديثة والمعاصرة 31

2-العقلانية العربية المعاصرة 38

2 .1- نقد الدراسات التـراثية 40

2 .2- نقد المناهج المغلقة للتراث 44

المبحث الثالث : العقلانية النقدية المنفتحة عند ناصيف نصّار 47

1. خصائص العقلانية عند ناصيف نصار 49

2. العقل كمعيار للتفكير وصناعة للمعرفة عند ناصيف نصار 50

3. النــقد العقلاني عند ناصيف نصار 53

4. الرؤية العقلية والفلسفية عند ابن خلدون 63

5. مبدأ الانفتاح في العقلانية النقدية عند نصار 67

6. الانفتاح العلماني عند ناصيف نصار 72

الفصل الثاني

العوائق الإيديولوجية للإبداع الفلسفي العربي

المبحث الأول : ماهية الايدولوجية 83

1. مرحلة النشأة والتكوين 83

2. خصائص ومميزات الظاهرة الإيديولوجية 89
3. مخرجات النقد الفلسفي للإيديولوجية الغربية 100
المبحث الثاني: من الإيديولوجية الغربية إلى الإيديولوجية العربية 102
1. الميتا ايديولولوجي عند نديم البيطار 105
2. الإيديولوجية بين وعي المفهوم وعسر تطبيق عند العروي 110
المبحث الثالث: العوائق الإيديولوجية عند ناصيف نصار 114
1. دراسة نقدية للظاهرة الإيديولوجية الطائفية 117
2. العائق الأيديولوجي التربوي 125
3. تأثير الإيديولوجية على السلطة السياسية والدينية 131
4. الحدود بين العقل والإيديولوجية 138
5. صراع الإيديولوجيات حول العلم 144

الفصل الثالث

أزمة الإبداع الفلسفي العربي

المبحث الأول: سؤال الأزمة وطبيعة الغياب 148
1. تفكيك وضعية الأزمة الإبداعية لدى الجابري 151
2. طه عبد الرحمن وأزمة الإبداع الفلسفي 158
المبحث الثاني: الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار 171
1. نقد النزعة التاريخية والتوفيقية في مجال الإبداع الفلسفي 171
2. الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار 180
3. تحرر الفيلسوف العربي من عقدة تاريخ الفلسفة 184
4. مصير العقل العربي والإسلامي المبدع 185
5. دور الإبداع الفلسفي في بناء الفعل الحداثي 190
المبحث الثالث: طريق الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار 195
1. رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي 201
2. تحديد المشكلة الرئيسية وإبراز طرق معالجتها مع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها 202
3. حق النقد العربي 203
4. شمولية النظرة الفلسفية 204

الفصل الرابع

من الاستقلال الفلسفي إلى النهضة العربية الثانية

المبحث الأول: الذات العربية ولحظة الوعي الفلسفي 207

المبحث الثاني: الفكر العربي المعاصر بين مقولاتي الصراع والتواصل 231

المبحث الثالث: المشهد العقائدي والأفق العلماني 247

خاتمة..... 264

المصادر والمراجع.....

المقدمة

مقدمة :

يظل البحث قائم في سبيل الخروج من سياج الإيديولوجية وأشكالها المتعددة، من قبل المفكرين والفلاسفة من أجل السعي إلى الانفتاح الفكري والعقلاني العربي، وإزاحة العوائق التي تقف في طريق الفكر وحريته، إنما تمارسه الإيديولوجية من عقبات فكرية أمام ظاهرة الإبداع الفلسفي العربي، وسُبُل انتشار المعرفة العقلية جعل الكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية وحتى الفكرية في منئ عن النقد أو المناقشة .

يظل البحث قائما عن سُبُل الخروج من سياج الإيديولوجية، وأشكالها المتعددة، من قبل المفكرين، والفلاسفة من أجل السعي للانفتاح الفكري، والعقلاني العربي، وإزاحة العوائق التي تقف في طريق الفكر وحريته، إن ما تمارسه الإيديولوجية من عقبات فكرية أمام ظاهرة الإبداع الفلسفي العربي، وسُبُل انتشار المعرفة العقلية، جعل الكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية، وحتى الفكرية في منأى عن النقد أو المناقشة .

يعد مفهوم الخطاب الإيديولوجية من المفاهيم المتشعبة، والمبهمة وله علاقات متشابكة، ومتداخلة في حقول معرفية كثيرة، إذ اعتبرناه نوع من التفكير الجماعي، أو العصبوي، أو حتى على مستوى الممارسات الفردية، وهو نوع من الخطاب المتجذر في الثقافة الإنسانية، والمجتمعات البشرية باختلاف أنواعها، حيث يعبر فيه الأفراد عن انتمائهم إلى منظومة فكرية وعقائدية، تشكل حيزاً دغمائيا أثناء تفكيرهم وردود أفعالهم تتجلى لنا في عبارتهم، ورمزهم اللغوية المشتركة، وكأن الضمير يتحدث في صيغة الجمع فالبحث في الأصول الفكرية للإيديولوجية، يقودنا إلى معرفة ماهيتها وطبيعتها، ومدى عمق الخطاب الإيديولوجي، وخطورته وتأثيره على الفرد والمجتمع.

إن المعاني التي يوحي بها مفهوم الإيديولوجية، تنم عن مدى عمقه وتجذره في كيان الإنسان، فلا يكاد البحث يعثر على لحظة ميلاد حقيقية للإيديولوجية، كظاهرة إنسانية واجتماعية، من حيث مدلولاتها ومعانيها، إلا أن الخطاب عرف الكثير من

النقد والتحليل في الفلسفة الغربية، بداية بالنقد الماركسي، الذي طرح المسألة طرح اجتماعياً وفلسفياً وكشف عن زيف المفهوم وخطورته، على عملية التفكير الإنساني، وما يشكله من وعي زائف في طريق العمليات العقلية، فهو يمتلك القدرة على طمس الحقائق التاريخية والاجتماعية، عن طريق الوهم والتضليل، إنها تمارس الدفاع تارة، وتمارس الهجوم تارة أخرى، ورغم ذلك فالمدرسة الماركسية تعتبر الإيديولوجية نسق فكري اجتماعي وسياسي واقتصادي، وثقافي وفلسفي يمكن أن يساهم خلق نظام سياسي.

أما الفكر الغربي المعاصر، فقد واجه الحضور الإيديولوجي، في المنظومة المعرفية والسياسية، بمجموعة من الدراسات النقدية، من اجل تفكيك آلياته، على مستوى الحضور، والممارسة السياسية، وعلاقتها بالمجتمع، عن طريق تطوير نظريات جديدة، في المجال السياسي، وفصل الرؤية الدينية والعقائدية، عن الروئ السياسية، وفتح المنظومة الاقتصادية بشكل حر.

يتطلب منا الأمر، من أجل إدراك الظاهرة الإيديولوجية، في المجتمعات العربية، العودة إلى منابعها، وأصولها في منظومتنا الفكرية، التي تشهد رواسب متعددة، من ألوان التفكير الإيديولوجي، نتيجةً لطبيعة المنظومة الدينية، التي تطوق الفكر العربي منذ القديم، وحتى الزمن الحديث والمعاصر، وقد تصدى العديد، من الباحثين العرب، لموجهة الخطاب الإيديولوجي، كالعبد الله العروي، ونديم البيطار وغيرهم، ونخص في هذا البحث الدراسة التي قام بها هذا المجال، المفكر العربي **ناصيف نصار** في مشروعه الفلسفي النقدي، حيث افرد للمشكلة الإيديولوجية جهداً معرفيًا كبير، من خلال النقد والمساءلة، هو يعتبرها عائقاً، أمام غياب الإبداع الفلسفي، لما تشكله من عقبات، في طريق الفكر الفلسفي الحر والعقلاني.

وفي هذا الإطار، يطرح المفكر ناصيف نصار، رؤية معاصرة وراهنة، جادة تحمل الكثير من الأمل، بعد تشخيصه لواقع الفكر العربي، من جوانب متعددة، ولعل

أهم مرتكز يعتمد عليه ناصيف نصار، في مشروعه هو الاستقلال الفلسفي، من أجل فتح فضاء الإبداع الفلسفي العربي بكل حرية، على اعتبار إن الفكر العربي، ظل حبيس الإيديولوجيات الضيقة، مما جعل العقل العربي مشدود، دائما نحو مرآة الماضي، وما تعكسه من صور تجاوزها الزمن، في ظل سيادة العلم والتقنية.

إننا نسعى من خلال الأطروحة: **العوائق الإيديولوجية للإبداع الفلسفي العربي عند ناصيف نصار** أن نستقرأ نقده للمسألة الإيديولوجية، ومساهمته في فتح فضاء الإبداع الفلسفي ونواصل البحث، عن طريق الإحاطة العامة، بهذا الموضوع، وتحليله لمعرفة العوائق التي تقف، في طريق الإبداع الفلسفي العربي، وذلك من خلال الإشكالية العامة.

ما مدى تأثير العوائق الإيديولوجية على الإبداع الفلسفي؟,

وتتفرع عن هذه الإشكالية، مجموعة من التساؤلات الفرعية، التي لها علاقة بموضوع هذا البحث، نحاول معالجتها ضمن فصول هذا البحث: **ما طبيعة الإيديولوجية الفكرية كعائق أمام المعرفة ؟ ما مصدر الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار؟ وهل الاستقلال الفلسفي يشكل منطلقاً أساسياً لبناء فكر فلسفي؟ وهل يمكن أن تشكل السلطة عائق أمام حرية الفكر ؟ وما هي أبعاد الحضور الفلسفي في النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار؟.**

المنهج المعتمد في هذا البحث:

يقتضي منا البحث، في مثل هذه الدراسات، التي تعرف تعدد كبير في الطرح، الإحاطة العامة بالدراسات السابقة، في هذا المجال، من أجل تحديد رؤية حضارية، وفكرية لواقع المشكلات، التي ينتجها الفكر الإيديولوجي، وتأثيرها على الناتج المعرفي، خاصة في الفكر العربي المعاصر، وعليه فإن المنهج التحليلي النقدي، هو ما سنعتمد عليه في دراسة ومناقشة هذا البحث والإشكالية الإيديولوجية، ومعرفة طرق وآليات المعرفة الإبداعية في الفضاء الفلسفي العربي.

الدارسات السابقة

يوجد عديد من الدراسات والبحوث الأكاديمية القليلة، حول ناصيف نصار، رغم أنه يعد من رموز النهضة العربية والفكرية، المهتمين بمشكلة النهضة العربية وأسباب تخلف العرب، بالإضافة إلى رصيده الخاص من الكتب المتنوعة نجد بعض الكتب والمقالات والندوات والملتقيات، تناولت جملة من أفكاره، في الفلسفة المعاصرة رغم أن العمل الأكاديمي لأبحاثه يعرف نقص كبير، حيث نجد من بين البحوث الجامعية كتاب العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه سابقاً للأستاذ شريف زروخي، الصادر عن دار عدنا للطباعة والنشر سنة2013 وكتاب فلسفة التواصل، في الفكر العربي المعاصر، بين ناصيف نصار وطه عبد الرحمان، رسالة دكتوراه سابقاً، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، كما نجد رسالة ماجستير بعنوان"علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار" إعداد الطالب الوردي حيدوسي2011 /2012، جامعة متنوري قسنطينة.

الصعوبات:

يحتاج الطالب في هذا البحث، إلى مادة معرفية واسعة، تمكنه من دراسة الموضوع دراسة محكمة، بالإضافة إلى قراءة المصادر الأصلية، وتشكيل رؤية واضحة المعالم حول، ناصيف نصار، فهناك نقص كبير، على مستوى المصادر الأصلية، للمفكر ناصيف نصار، في المكتبات الجامعية، وحتى على مستوى المكتبات الاليكترونية، فهي غير متاحة للتحميل، سوى عدد قليل لا يفي بالغرض المطلوب، للإحاطة العامة بجوانب الموضوع، لان قضية الإيديولوجية، والإبداع بالنسبة للمفكر ناصيف نصار هي أجزاء متفرقة، في ثنايا كتبه، بشكل عام، بالإضافة إلى عدد قليل من المراجع والدراسات التي طرحت المسألة بشكل جزئي، ومن بين الصعوبات أيضا فرصة اللقاء مع المفكر اللبناني ناصيف نصار، فهو مازال على قيد الحياة، ويمكن الاستفادة منه بشكل مباشر.

أهداف البحث:

تعد مشكلة الإيديولوجية في الفكر العربي، مشكلة أساسية تحتاج إلى تعرية أهدافها الخفية، في إنتاج المعرفة الفلسفية والعلمية، وذلك للتعرف على أهم النتائج المعاصرة للمفكرين المعاصرين في الفلسفة العربية، وما تحمله من أبعاد يمكنها أن تسهم في الحد من انتشار الفكر الإيديولوجي، في سبيل بعث وأحياء الحركة الفكرية، التي يحتاج إليها الفكر الفلسفي العربي اليوم، وفق الآليات الراهنة، التي يحاول من خلالها ناصيف نصار، الغوص، في مشكلة العائق الإيديولوجي، بغية أن نجد في هذا المشروع، ما ينير لنا الطريق، أمام فكرنا، الذي يعاني من التغريب في وطنه، وعن المشاركة الفعلية في قضايا المصير الإنساني.

فقد سعينا من خلال هذا البحث، إلى إبراز دور الفيلسوف ناصيف نصار، ومشروعه الاستقلال الفلسفي، وما يحمله من همّ النّهضة العربية ، عن طريق المرتكزات الأساسية وهي العقل والحرية، ونقد الخطاب الإيديولوجي، الذي يهيمن على الفكر العربي بشكل مباشر

أن الفكر العربي، يعيش أزمات وانتكاسات على مستويات عدة، جعلت كل مفكر ينظر إلى ذلك من جانب اختصاصه، والميدان الذي يشتغل عليه، غير أن صناعة الحلول لم ترق بعد إلى مستوى السؤال الفلسفي المطلوب، في الجانب الفكري والسياسة والديني والجانب الاجتماعي .

أسباب اختيار الموضوع:

تجدر الإشارة إلى أن ما يطرحه رواد النهضة العربية المعاصرة، من مشاكل وقضايا تمس الواقع العربي، خاصة فيما يتعلق بالجانب الفكري، ومساهمتها في دراسة المشاكل الاجتماعية، والقضايا السياسية، والمسائل الدينية، فهو فكر يدعو في عمومه، إلى قضايا الراهن، ويدرس أسباب التخلف، والغياب العربي عن الركب الحضاري، من

طرف ناصيف نصار، ويتعلق اختيار الموضوع، بالبحث والتقصي، عن فكر فلسفي عربي مستقل، يدرس القضايا والمشكلات الراهنة دراسة فلسفية خالصة.

يكاد فكر ناصيف نصار، أن يشكل بوادراً لفلسفة عربية معاصرة، و أنت تقرأ كتبه ومقالاته، يرتقي بك إلى مقام الخطاب العقلي، وكيفية معالجته للإشكالات الفلسفية وتفكيكه للخطاب الأيديولوجي العربي، تشعر بالأمل، في إمكانية تخطي الفلسفة العربية لأزماتها ومشكلها الراهنة، من خلال منهج العقلانية النقدية المنفتحة، الذي يعتمد عليه في دراساته، لكن فضاء الدراسة الأكاديمية، يفتقر جد في أبحاثه، حول فكر ناصيف نصار، مقارنة مع رواد النهضة، فهي دعوة إلى الاحتفاء بهذا الفيلسوف العربي نظير ما يقدمه من أعمال قيمة في سبيل نهضة عربية ثانية وبث الروح الفلسفية.

الفصل الأول

فلسفة ناصيف نصّار من التأسيس إلى الحضور

المبحث الأول: ضبط المصطلحات والمفاهيم

المبحث الثاني :السياقات التاريخية للعقلانية

المبحث الثالث : العقلانية النقدية المنفتحة عند ناصيف نصار

يعد البحث في مشاريع النهضة العربية، من القراءة الراهنة، لمشكلتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي تعرف الكثير من النقد والجدل، من اجل إبداع نظريات جديدة تضمن التعايش مع المعطيات الحضارية المعاصرة، للخروج من الأزمات، والانتكاسات التي يعانيها الواقع العربي، في قيام نهضة فكرية وفلسفية، تضمن الوقوف، على منهج سوي، فهناك أزمة عميقة، يكشف عنها الانسداد في الأفق، والإخفاق المتوالي، في عديد المحاولات، مع أن المساعي متواصلة، منذ أمد بعيد، وإن كانت هذه المحاولات منفصلة العُرى، فإنها ترسم معالم الطريق للباحث والمفكر العربي.

ولعل المجال الفلسفي، لا يقل أهمية عن حالة التأزم، التي تشهدها المجالات العلمية الأخرى، فانه أحرى بنا، أن نجد السبيل لإعادة سؤال الأزمة الفكرية والفلسفية، في الخطاب العربي، من خلال المفكر والفيلسوف العربي **ناصيف نصار** في محاولة منه لنقد الإيديولوجية العربية، كعائق فكري، يجسد حضوره «بصورة قوية في أفكارنا وأبحاثنا.

نحاول في هذا الفصل الأول، أن نمهد الطريق للمفاهيم، التي يتحرك في إطارها الفيلسوف **ناصيف نصار**، والبحث عن سُبُل الإبداع الفلسفي، من خلال العقلانية النقدية المنفتحة، كمنفذ للخروج من الأزمة، وعرض الآليات العقلانية، بصورة عامة، في الحضارة الغربية، ومساهمتها في خلق فضاء حر ومبدع وكيفية الاستفادة من ذلك.

المبحث الأول: ضبط المصطلحات والمفاهيم:

يتسم الفكر العربي المعاصر بالتواصل في بناء الفعل الحضاري، والقطيعة مع الماض، أو محاولة التوفيق، بين القيم التراثية والانفتاح الحداثي، حيث تتباين أراء، وتساؤلات، مفكري ورواد النهضة الفكرية المعاصرة، حول مركزية الفكر خاصة في مرحلة التأسيس، أو البناء، من أجل اللحاق بالركب الحضاري العالمي .

تشير الأعمال الفكرية، للفلاسفة والمفكرين العرب، في أغلبها إلى وجود أزمة فكرية مع ضرورة البحث عن الخروج منها، وذلك انطلاقا من نقد الواقع العربي، في جميع أبعاده التاريخية، والدينية والاجتماعية والسياسية والفكرية، والتطلع إلى سبل البحث والانفتاح على الثقافات العالمية والإنسانية، التي نتعايش معها، إن هذا الأمر يستدعي منّا أولا البحث عن كيفية التعامل مع تراثنا، بشيء من الدقة والتأني، وثانيا الإعراض عن منطق الثنائيات الزائفة (صدام الثقافات، الخصوصية الثقافية، ورفع شعارات العرب والغرب ....وغيرها من القضايا التي تساهم في انحباس الفكر العربي عن الإبداع)[1]، فالدراسات النقدية، حاضرة في الفكر العربي المعاصر، بتنوعاته الثقافية والجغرافية، في أعمال(أركون والجابري والعروي شميل وطرابيشي، وناصيف نصار.....الخ)

حيث بدأت بذور المسألة مع سؤال بطرس البستاني *[2] أين كان العرب؟.، وأين هم الآن؟ وسؤال شكيب أرسلان * لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟.

[1]– عبد الإله بلقزيز ؛ من النهضة إلى الحداثة، ط1، بيروت ،لبنان ، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2009 ص 96

* بطرس البستاني(1819.1883) يلقب بالمعلم بطرس أديب ومؤرخ لبناني رائد من رواد النهضة العربية

** شكيب أرسلان(1946.1969) لقب بأمير البيان مفكر وأديب لبناني

يأتي هذا الجهد الفكري، الذي يقدمه **ناصيف نصار*،** في إطار البحث عن الخروج من حالة التأزم، التي يعيشها اليوم واقعنا العربي، وهي حالة تعكس واقعه الفكري المضطرب، عن طريق نظرة فلسفية، متفحصة وشاملة لبنيات ومرجعيات، وأفق الفكر العربي، من فيلسوف، يعيش الواقع، ويحاول رسم معالم المستقبل، من خلال إعادته لسؤال الدين والتراث والقيم وتحليله لمفهوم السلطة، والعلمانية والحرية، والإنسان العربي، ونقده الايدولوجية، باعتبارها فكراً يقدم نفسه في مجتمعاتنا العربية، على انه قادر على تقديم إجابات للوضعية الراهنة التي نعيشها.

يطلعنا الأستاذ محمد سبيلا على أن :" الايدولوجية تشكل محور أساسي، بل مركزي ضمن اهتمامات ناصيف نصار الفكرية، وهذا الاهتمام، لم يكن ناتجاً من ترف فكري، بقدر ما كان استجابة لمقتضيات واقع المجتمع اللبناني والعربي"[1]، هي إشارة إلى أن الإيديولوجية مفهوم كبير ومتشعب، يحتاج الكثير من التفكيك، والبحث، لرسم معالم الاستقلال والإبداع الفلسفي، في مجالات الفكر بكل حرية، وعقلانية، وذلك عن طريق إبعاد الهوس الإيديولوجي، يقول ناصيف نصّار:"إن سؤالنا عن مهمة الفلسفة في الوضعية الحاضرة للثقافة العربية، هو سؤال عن المجال الذي ينبغي لنا أن نمارس فيه فعل الفلسفة، أي سؤال عن المجال الذي يشكل دخولنا فيه، إعلاناً عن ارتفاع الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي"[2] حيث يعتمد ناصيف نصار، في مشروعه الفلسفي، و النهضوي، على مرتكزات وعوامل رئيسية، تتمثل في العقل، الفلسفة، والحرية، العلمانية، فمشروع الاستقلال الفلسفي، لا يعني به البتة، الانزواء أو التمترس، خلف جدران الهوية والتاريخ، وإنما هو محاولة لإثبات الذات العربية، من خلال إيجاد

[1]–عبد الإله بلقزيز وآخرون ؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، ط1 ، بيروت لبنان، مركز
دراسات الوحدة العربية 2009 ص 93.

[2] ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ط3، بيروت لبنان دار الطليعة، 1988، ص 39

منظومة فكرية عربية جديدة، تكون قادرة على الحضور الفعلي، ومشاركة الذوات الإنسانية، في البناء الكوني فالأمر يستدعي حسب ناصيف نصار، ضرورة نقد المعارف الإيديولوجية العربية أو العقل الإيديولوجي العربي، وكذا طبيعة الخطاب الإيديولوجي، حيث تمثل هذه النماذج احد العوائق التاريخية، في طريق الإبداع الفلسفي العربي، من هنا كان لزاماً، أن نضبط المصطلحات، التي يتحرك في مضمارها الفيلسوف ناصيف نصار، والتي تساعدنا على فهم الإشكالية المحورية لهذا البحث.

1-مفهوم الإيديولوجية :

يحمل مصطلح الايدولوجية، دلالات فكرية ولغوية، " فلإيديولوجية ideologieعلم الأفكار، وموضوعه هو دراسة الأفكار والمعاني، وخصائصها، وقوانينها وعلاقتها بالعلامات، التي تعبر عنها، والبحث عن أصولها بوجه خاص، ويصطلح عليها عند ماركس، جملة الآراء والمعتقدات الشائعة، في مجتمع ما، دون اعتداد بالواقع الاقتصادي "[1] وتختلف التصورات للمفاهيم الفلسفية، من حقل إلى أخر، وفق آليتها الذهنية، التي تستخدمها كمنظومة، تعبر عنها في شكل إيديولوجي، اتجاه منظومة فكرية أخرى تختلف عنها تماما، هي في حد ذاتها إيديولوجية أخرى، وهذا ما أشار إليه اندريه لالاند في تعريفه وهو يؤكد على أن "مفهوم الإيديولوجية يحمل بعدين :معنى زائف "نقاش فارغ لأفكار مجردة لا تتطابق مع وقائع حقيقية" حية حياة مستقلة، وخاضعة فقط لقوانينها الخاصة بها "[2]، فالإيديولوجية، لا يمكن الحكم عليها بالمعنى

[1]– إبراهيم مدكور؛ معجم الفلسفة، ط1، القاهرة مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية سنة 1983 ص 19

[2] –لالاند اندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل احمد خليل ط2، بيروت، منشورات عويدات، سنة2001، ص 611

السلبي دائما، فهي منظومة اجتماعية تعبر عن خصوصية المجتمعات الإنسانية في كثير من الجوانب.

هذا الاهتمام من طرف الفلاسفة والمفكرين، في دراسة وتحليل، الخطاب الإيديولوجي يعتمد على تفكيك الآليات، التي تجسد حضور الفكر الإيديولوجي، في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، ففي البداية يقول نصار:"إن أول ما ينبغي القيام به، هو تحديد مفهوم الإيديولوجية، وذلك لأنه مفتاح البحث، في العلاقة بين الإيديولوجية والفلسفة، تلك العلاقة التي تراها الماركسية علاقة شكل، وتراها الوضعية المنطقية علاقة انفصال تام، ونراها نحن علاقة تداخل جدلي "[1] يحاول نصّار أن يحدد معالم التفكير الإيديولوجي، وعلاقته بالتفكير الفلسفي، عن طريق تحديد العلاقة المتداخلة، بين التفكير الإيديولوجي، والتفكير الفلسفي على مستوى الخطاب، ومحاولة الفصل القائم بينهما.

ماهية الفكر الإيديولوجي :

تحمل الخطابات الإنسانية، هويات متعددة، (دينية اجتماعية وسياسية وفنية وأخلاقية .....الخ)،فمعاني الخطاب ودلالاته، توحي بماهيته، رغم أن الكثير من الخطابات تعرف تقاطعات، وتداخلات، في الحقل المعرفي، ومن بين هذه الخطابات، نجد الخطاب الإيديولوجي، مستغرق و متجذر، في بنية الخطابات الإنسانية، بوعي أو بغير وعي، من هنا يشير ناصيف نصّار إلى أن: "المعيار الأساسي لتميز إيديولوجية، عن أخرى في الواقع العيني، هو الجماعة التي يرتبط التفكير بوجودها، ومصالحها ومصيرها، بدون جماعة تاريخية، معينة مقصودة في ذاتها، وفي علاقتها مع جماعات التنوع البشري، لا يقوم بناء إيديولوجي، أو جزء من بناء إيديولوجية، فالإيديولوجية

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع ، ط3 ،بيروت لبنان دار الطليعة ،سنة 1988، ص 41

بالمعنى العيني، هي نظرة فرد أو فئة، إلى جماعة شاملة معينة، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها من حيث هي جماعة متميزة الهوية، وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها "[1] إذن يعرف نمط التفكير الإيديولوجي، عدة مفارقات من جماعة إلى جماعة أخرى، من ناحية الهوية ومن جانب الممارسة الفعلية لهذه الظاهرة.

وتتميز الايدولوجية غالباً بما نلمسها، ونشعر بها، من خلال جماعة، معينة لها خصوصية واضحةــ نابعة من عقيدة معينة، تضمن لهذه الجماعة كيان داخل مجتمع معين، يميزها عن بقية أطياف المجتمعات الأخرى، تجسد من خلاله حضورها الواقعي ثقافياً وسياسياً ودينياً، ويضمن مصالحها دون إقصاء أو اختراق، في تفاعلها ومعاملاتها مع بقية الأطياف الأخرى، ونلمح ذلك أيضا على مستوى الأفراد.

يمثل الشخص بذاته أو الفرد إيديولوجية معينة، ولكن في غالب الأحيان يكون لهذه الإيديولوجية، مرجعية الجماعة أو الطائفة، أو العقيدة التي ينتمي إليها، من هنا يتضح أن الإيديولوجية الفردية، تندرج ضمن إيديولوجية الجماعة في الغالب "**إن الوجود الجماعي بهذا المعنى، لا يعني سوى أن مجموعة من الأشخاص، يقومون بردود فعل متشابهة، إما في ردود فعلهم المباشرة، على نفس الوضع، أو نتيجة لتفاعل نفسي مباشر، وطبقا لذلك ولأنهم متأثرون ومطبوعون بنفس الوضع الاجتماعي، فأنهم يخضعون لنفس الأوهام، ولو قصرنا ملاحظاتنا على العمليات العقلية، التي تحدث في الفرد واعتبرنا الفرد الحامل الوحيد الايدولوجية فإننا نتمكن من إدراك كل بنية العالم الفكري، الخاص بجماعة اجتماعية، في وضع تاريخي معين**"[2] وعلى أساس ذلك، يعتبر

[1]– ناصيف نصار؛ الايدولوجيا على المحك، ط1، ، بيروت، لبنان، دار الطليعة، سنة 1994 ،ص 10

[2]– كارل مانهايم؛ الايدولوجيا والليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ، ترّ: محمد رجا الديريني، ط1، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، سنة 1980،ص 131

تداول مفهوم الإيديولوجية، في الأوساط الفكرية، والسياقات التداولية ذا أبعاد سهلة و واضحة للعيان.

لكن محاولة الغوص، والاستكشاف المعرفي، لهذا المصطلح يضعنا أمام مأزق حقيقي، فالكثير من الاستعمالات العشوائية لهذا المصطلح لا تؤدي المعنى الحقيقي له، وقد يأخذ في كثير من الدراسات دلالة أنية، فالمصطلح يحمل بالقوة دلالات تاريخية وعقلية ودينية وفكرية، وتكّشفها بالفعل يحتاج إلى آليات ذهنية تخترق الخطاب الإيديولوجي، من ناحية اللغة والغاية، تكون قادرة على فهم المعاني اللغوية والدلالية والتاريخية، وتميز أهدافه، الباطنية المتوارية خلف الإشارات البلاغية الزائفة .

2- مفهوم الإبداع الفلسفي :

تجدر الإشارة في البداية، إلى أن مفهوم الإبداع، في صورته العامة حاضر، في جميع المجالات الفكرية، وتسعى جميع العلوم، والنظريات إلى عملية تجديد ذاتها، أو تطوير مهارتها، أو السبيل إلى اكتشاف مناهج جديدة من بوابة الإبداع، وإذ يكون حديثنا عن **الإبداع الفلسفي العربي،** هو نوع من المحاولة لإزاحة ركام القيود والعوائق، والبحث عن مناهج وسبل لإحياء الفكر الفلسفي العربي.

"الإبداع:(création) هو الإيجاد دون مثال معين"[1]

أما في اصطلح الفلاسفة، "فهو تأسيس الشئ عن الشئ، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقا، كالإبداع الفني والإبداع العلمي"[2]، يقول ابن سينا في الإشارات

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ط3،بيروت لبنان ،دار الطليعة1988،ص210

[2] – جميل صليبا؛ المعجم الفلسفي، ج1، د ط، بيروت، لبنان دار الكتاب اللبناني،سنة 1982، ص 32.

"الإبداع ما يقابله هو إيجاد شئ غير مسبوق بالعدم "[1] توحي هذه الدلالة اللغوية، إلى أن الإبداع يحمل صفتان أساسيتان هما: المحاكاة أو السبق بمعنى أن الإبداع إما أن نحاكي شيء من شيء سابق، أو هو سبق زمني في الاكتشاف غير المسبق، والصفة الثانية تحمل المعنى العيني لمفهوم الإبداع، والذي يقوم على مبدأ الرشد، عند طه عبد الرحمن في مشروع الحداثة الإسلامية، على ركنيين أساسيان هما الاستقلال والإبداع، فالاستقلال هو التحرر من كل وصاية، حتى تتحقق للإنسان ذاتيته، في النظر والتأمل والتفكير، والركن الثاني من الإبداع هو: "حيث يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره، وأقواله و أفعاله، و كذا أن يؤسس هذه الأفكار، و الأفعال على قيم جديدة، يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبوقة"[2]، من خلال هذا التعريف ندرك أن هناك تقارب بين مفهومي الاستقلال، والإبداع في فلسفة طه عبد الرحمن وناصيف نصار من ناحية التقدم اللغوي، رغم الاختلاف من ناحية السبل والأهداف المرجوة، من العملية الإبداعية، التي لا غنى عنها بالنسبة للفكر العربي اليوم، غير أن ناصيف نصّار يقدم أنموذجاً خاصاً، في العملية الإبداعية مقترنة في اغلب الأحيان، بالاستقلال الفلسفي كشرط أساسي لبلوغ العملية الإبداعية، وهذا ما أشار إليه الأستاذ شريف زروخي عن طبيعة الإبداع عند ناصيف نصار بقوله" الإبداع لا يمكن أن يكون حكراً على العقل الغربي، رغم الحاجة إليه، لأن الفكر والحضارة، نتاجاً بشرياً، وخروج العالم العربي من أزمته، مشروط بالاستقلال الفلسفي، فهو مشروع يكشف لنا حقيقة الإنسان العربي، عن طريق السؤال، وحضور الذات العربية،

[1] – أبي علي بن سينا؛ الإشارات والتنبيهات شرح ناصر الدين الطوسي (القسم الثالث فصل الخامس) ط2، مصر دار المعارف ص 57.

[2] – يوسف بن عدي؛ مشروع الإبداع الفلسفي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، ط 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة2012، ص126.

مرتبط بحضور الذات الفلسفية والعقلانية المنفتحة " [1]، فالإبداع خاصية إنسانية، ليست متعلقة بجنس معين، من الأجناس البشرية، فهي بحاجة إلى تحرير العقل الإنساني، وتهيئة السبيل لذلك .

3- مفهوم الاستقلال الفلسفي عند نصار:

يحمل مفهوم الاستقلال الفلسفي، عند ناصيف نصار، الكثير من الخصوصية والتداخل، ويحتاج إلى الدقة في فهمه، وحضوره، فهو استقلال لا يمنع من التواصلية، في عملية النقد والبناء الفلسفي، بمعنى استقلال الذات كهوية، وليس استقلالها كالموضوع لان الحقل الفلسفي، يحمل بعداً كونياً وإنسانياً، يقول ناصيف نصار "الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات، وانقطاعها عن الغير، واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع، في هذا العصر يعني الانتحار، و إنما المقصود هو الاستقلال السليم، الذي يقوم على الانفتاح، والتفاعل الدائم والمشاركة، الايجابية ولكن انطلاقا من الذات "[2]، هذه الانطلاقة تكون بنظرة كونية، تواصلية فالمحافظة على الخصوصية، لا يمنع من التواصل داخل الفضاء الفلسفي المبدع والخلاق، فلا يمكن لحضارة أن تعيش اليوم في عزلة، أننا اقرب إلى أن نكون جسد واحد، وهذا يقتضي من الذات التفاعل مع الذوات الأخرى والاستفادة، من إبداعاتها الفكرية والحضارية.

4- مفهوم السلطة :autorité

يكشف مفهوم السلطة، في العالم العربي، وعلاقته بالمجال الفكري، عن صراعاً كبيراً، وهو نوع من الممارسة القصرية، التي تحاول السلطة فرضها، على أشكال الفكر الحر، أو الفكر النقدي والتحرري، ومحاولة توجيه الفكر لخدمة أغراضها

[1] – الشريف زروخي؛ العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر قراءة في مشروع ناصيف نصار، ط1 بغداد العراق، دار عدنان للطباعة والنشر سنة 2013 ،ص 191

[2] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي ط3، لبنان، دار الطليعة، سنة 1977، ص 31

ومأربها في جميع المجالات، عن طريق الخطاب الأيديولوجي أحياناً، أو عن طريق الغطاء الديني، أو من خلال فرضها لنموذج واحد في التربية والتعليم، دون مراعاة للمكونات المجتمع، وأطيافه إذ يحاول ناصيف نصار، تفكيك العلاقة القائمة، بين المفكر والسلطة، والخروج بها من منطق التوجيه والخضوع، يقول ناصيف نصار" فالسلطة والسيطرة مختلفان في الماهية رغم خروجهما من أصل واحد، وعليه ليست السلطة شكلا من أشكال السيطرة، وليست السيطرة شكلا من أشكال السلطة"[1]

وعلى الرغم من ذلك فطبيعة السلطة، هي القدرة والقوة على الشئ، والسلطان الذي يكون للإنسان، على غيره، ولها عدة معان : سلطة نفسية، سلطة شرعية، سلطة سياسية يقول ميشال فوكو "على أنها إحدى الوظائف الأساسية، للتنظيم الاجتماعي للمجتمع، إنها القوة الآمرة، التي في حوزتها الإمكانية الفعلية، لتسير أنشطة الناس بتنسيق المصالح المتعارضة، للأفراد والجماعات، وبإلحاق تلك المصالح المتعارضة، بإرادة واحدة، عن طريق الإقناع أو القسر"[2] إذ لا يمكن الاستغناء، عن السلطة في جميع الأحوال، فهي علاقة الدولة بأفرادها، وعلاقة الأفراد بينهم تحتاج إلى سلطة تنظيمية، إلا أن المشكل أو الخلل يكمن في العقد، الذي تقيمه السلطة بينها وبين الأفراد، هل هو عقد قائم على الحوار، أم على القهر والتسلط، من هنا كان مفهوم السلطة، من المفاهيم الأساسية التي يوليها ناصيف نصّار، اهتماماً بالغاً، نظراً لما تعرفه من جدل واسع في مجتمعاتنا العربية، فهو يحاول أن يقدم بعداً عاماً وشاملاً لمفهوم السلطة إذ يقول " السلطة بمعناها العام، هي الحق في الأمر، فهي تستلزم آمرًا ومأمور له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمور عليه واجب الطاعة للأمر، وتنفيذ الأمر الموجه

[1]– ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر ط1، بيروت لبنان دار الأمواج، سنة 1995 ص11

[2] – ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، ط1، بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1994 ، ص 43.

إليه، إنها إذن علاقة بين طرفين متراضين "[1] توضح لنا الأبعاد التي يرمي إليها، ناصيف نصّار، من خلال تعريفه للسلطة، بأنها لا تقتصر على المستوى التنظيري، ولكنها تتضمن معاني عملية، فالسلطة عند ناصيف نصّار، هي وجه أخر للشرعية، وكل سلطة فاقدة لشرعيتها لا يمكن أن نسميها سلطة، لأن المأمور هو إنسان طبيعي يتمتع بكامل حريته.

يتلقى الأفراد الأمر من السلطة، التي يخضعون لها، وهو نوع من التشارك والتعاقد الذي بموجبه، يضمن للمواطن حقوقه، وتستمد السلطة بموجبه شرعيتها، "**فكل سلطة بما هي سلطة، علاقة شرعية، والتأكيد على كونها شرعية، عبارة تحصيل حاصل لها وظيفة توضيحية أو جدلية، وهذا يعني أن عبارة سلطة، غير شرعية عبارة متناقضة، فإذا كانت السلطة سلطة كانت بالفعل نفسه شرعية، وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة بشكل أو بأخر**" [2] وعليه فإن مشروعية الحق، في الأمر لدى أي سلطة مهما كان شكلها، يستمد كيانه من الشرعية التي يمنحها المواطن، أو الشعب لهذه السلطة، وليس من التسلط أو ممارسة القوة والقهر، كما هو حاصل لدى معظم الشعوب العربية، في علاقتها مع السلطة ،وتفرد هذه الأخيرة بالتسلط على حساب الشرعية.

5- التوجه العلماني عند ناصيف نصار:

يطرح ناصيف نصّار؛ مسألة العلمانية، ضمن مشروعه الفكري، بنظرة واسعة انطلاقاً من تصوره للدين، في جانبه العملي، وليس من الجانب العقدي والإيماني، وذلك في إشارة من الأستاذ عبد الإله بلقزيز جاء فيها "لم يحصر نصّار العلمانية في نطاقها الضيق، فصل الدين عن السياسة، بل تناول المفهوم من ناحية أكثر شمولية، وقضيته

[1] – ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، ط1، بيروت لبنان دار الأمواج، سنة 1995 ،ص 07

[2] – المصدر نفسه، ص 14

ليست مع السماء، وإنما مع الأرض، مع الدين بما هو ظاهرة اجتماعية، سياسية لا بما هو قضية إيمانية معرفية، أو قل مع شكل من أشكال الالتباس في العلاقة بين الاجتماع السياسي والدين وما ينجم عن ذلك الالتباس من تعريض الاجتماع هذا إلى اضطرابات تهدد نظامه، وتؤسس معنى السياسة فيه على معنى براني "[1]

يسعى ناصيف نصّار؛ إلى تفكيك العلاقة المتداخلة، في المجال السياسي، والديني داخل المجتمع، وذلك بأن يضع كل مجال قائم بذاته، وهذا يعود إلى تمايز المجتمعات وتعدد أطيافه ومعتقداتها، فالدولة المدنية الحديثة، تقوم في أساسها على الحريات الفردية والمساواة أمام القانون، مع احترام الخصوصيات، والأقليات العرقية، لان الجميع يشارك في بناء هذه الدولة، وتحديد نظامها، فالعلاقة التي تجمع بين أفراد هذا المجتمع، يجب أن تكون علاقة متعالية، عن الخصوصية، ويوضح الأستاذ عبد الله لحود موقفه من العلمانية ب" أنها استقلال دستور الدولة، وسائر تشريعاتها وأنظمتها، عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، وليس معنى ذلك نبذا الاعتبارات الدينية، والمذهبية نبذا عدائيا، فالدساتير والقوانين والأنظمة، قد تستوحي تلك الاعتبارات، ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية، وأخلاقية خاضعة للتطور، ولسيادة الشعب ومصدر السلطة ومرتكزاتها"[2]

على هذا الأساس تقيم العلمانية مجتمع مدني، يتمتع بكل حرية، ويسوده الاحترام بين أفراده، فالعلمانية على هذا الأساس، تشكل نظاماً من القيم المشتركة، التي تعطي استقلالاً تاماً، لجميع مجالات الحياة الاجتماعية، عن بعضها البعض، دون تأثير أو سيطرة، لمجال على أخر، ومن جهة أخرى نجد ناصيف نصار يقصي الطرح التوفيقي بين ما هو سياسي، و ما هو ديني، وهو ما يشير إليه الأستاذ جلول مقورة " ففي

[1]– عبد الإله بلقزيز؛ من النهضة إلى الحداثة، ط2،بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية،سنة،ص 93

[2]– عبد الله لحود؛ في العلمانية و الديموقراطية ط1،، بيروت لبنان، مركز دار النضال ، سنة1992 ص 45

الشكل الاندماجي، يسود السلطتان نوع من التوحيد، بحيث أن الحاكم السياسي، يكون هو نفسه الحاكم الديني، فتتمظهر الدولة السياسية، في شكل ديني تيوقراطي، وهنا تكمن خطورته "[1] فهذا النوع من الاندماج، يضفي على الحاكم صفة الشرعية، من الناحية الدينية والاجتماعية، فيخفت أو يضعف دور المعارضة السياسية في الدولة.

ويمكن بذلك أن تفقد شرعيتها، في ظل الممارسات التعسفية، اللا أخلاقية، يشير الأستاذ، جلول مقورة إلى " أن الأنموذج الاندماجي، القائم على ذوبان ما هو سياسي في ما هو ديني، يعني وجود شكل واحد للدولة، وهو الدولة الدينية، التي تقوم على مسلمة مفادها، أن الدين هو القوام الجامع لشتى مجالات الحياة "[2]وعليه فإن الطرح العلماني عند ناصيف نصار، يقوم على استقلال عملي، في المجالات العامة للدولة، معنى ذلك إن المجال السياسي، يخضع إلى الأعراف السياسية والدبلوماسية، في شكله العملي، وكذا المجال الاقتصادي، يخضع إلى التعامل والعلاقات التجارية، والمجال الديني يختص بالجانب الإيماني العقائدي، وهنا يشير ناصيف نصار إلى أنه " لا يحتاج الدين إلى السلطة السياسية، كي يحمي وجوده، لان إيمان الناس، هو ما يحميه، ويحفظ بقاءه "[3] استقلال بهذا المعنى، يعني الفصل في مجالات الدولة، وليس تداخل يهيمن عليه جانب على حساب جانب أخر، وهذا هو سبيل العلمانية، وفق الطرح العقلاني، المتعارف عليه، في قيام الدول والحضارات الإنسانية، وأي سيطرة لمجال على أخر، فهو ينفي مدنية الدولة، ويحد من شكلها التحرري والديمقراطي يقول ناصيف نصار" أن التحول الديمقراطي، يقتضي تطبيق العلمانية، من أجل تعرية الدولة ومؤسساتها، وحرمانها من استخدام الدين، كأداة للتغطية على حقيقتها وحقيقة ما

[1]– جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر المرجع سابق ص 179

[2]– المرجع نفسه ص 179

[3]– ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر مصدر سابق، ص 45

يجري، ومن ثم حملها على أن تتحمل مسؤوليتها الكاملة، عن نفسها نجاحاً أو فشلاً "[1] يتمثل مبدأ السلطة السياسية عند ناصيف نصار في الاتجاه نحو الخيار العلماني من أجل قيام سلطة سياسية تحقق متطلبات الرقي والازدهار لدى الفرد والمجتمع العربي .

لقد كان الغرض الأساسي، من تحديد هذه المفاهيم، في مشروع ناصيف نصّار الفلسفي، يمثل مدخل تمهيدي، لتفكيك العلاقة بين الإيديولوجية، كمنظومة فكرية، في الخطاب العربي المعاصر ومحاولة فتح المجال، أمام الإبداع الفلسفي العربي، الذي تعيقه الكثير من الدغمائية، في سبيل تحرره، عن طريق العقلانية النقدية والمنفتحة.

[1]– ناصيف نصار؛ الديمقراطية والصراع العقائدي، ط1 بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2017، ص 30

المبحث الثاني :السياقات التاريخية للعقلانية النقدية

يرتبط مفهوم العقلانية، في الأوساط الفكرية، بجوهر أساسي وهو العقل، وهو بذلك ملكة أساسية، لتقيم المعرفة وفحصها وإنتاجها، إذ أن الحكم على مادة معرفية، مرده الأول إلى العقل، وهو بمثابة الحاكم والفاصل، في إصدار الاحكم، يقول ناصيف نصار" أن يمارس الكائن الذاتي عقلانية الحضور يعني أنه يعترف للعقل بمرجعية أكيدة في إنتاج مفاهيمه وأحكامه على الواقع"[1] وكذا في تفسير الظواهر الطبيعية والوجودية، بعيداً عن الفهم الأسطوري، أو الفهم الديني، غير أننا في كثير من الأحيان نضع العقلانية مقابل التجريبية، وهذا التقابل في اغلب الأحيان، ينتج صراعاً لا يخدم المعرفة العقلانية، ولا يكشف عن صورها الحقيقية، يقول الأستاذ عدنان عويد" إن العقلانية الفلسفية هي ذاتها نظرية معرفة، تحافظ على أن يكون العقل في ذاته وبذاته مصدراً للمعرفة، وأن تلك المعرفة المتحصلة، هنا عبر العقل، تمتلك سلطة جد عالية، على المعرفة المتحصلة عن طريق الإحساس"[2] معنى ذلك أن نسند للعقل القدرة ، في تفسير الوجود، بكل مظاهره المختلفة، والبحث في مفهوم العقلانية يقودنا إلى عقلانيات متعددة في الطرح والمفهوم رغم اتفاقها في الغاية .

تفرض علينا الضرورة المنهجية، تتبع مسارها التاريخي، في الحضارة الغربية، وذلك انطلاقا من تحديد مفهوم العقل، الذي تشكلت عنه المذاهب العقلانية، في صورها الكلاسيكية والمعاصرة، ووظيفته الأساسية، وأحكامه المنطقية، بداية من الحضارة اليونانية، إلى حضارة القرن الوسطى وحتى اللحظة الحديثة والمعاصرة، نحو الاستعمال الجديد للمفهوم للعقل، وهو ما يستدعي منا التساؤل :ما العقلانية ؟ وما هي

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ط1 بيروت لبنان دار الطليعة سنة 2008 ص 215

[2]– عدنان عويد؛ قضايا التنوير، ط1، دمشق سوريا، دار التكوين، سنة 2011

صورها الواقعية ؟ وكيف انتقلت إلى الحضارة العربية، وما مدى فاعليتها، في الواقع العربي ؟. وكيف أسس ناصيف نصّار مشروعه النقدي والانفتاحي على العقلانية ؟.

1 . – مفهوم العقلانية وتاريخها :(ratioalisme)

تمثل في أساسها تعقل الوجود الإنساني، في جميع صوره الطبيعية والمعرفية، وكذا من خلال التفسيرات للحوادث، التي تقع داخل الكون، في بعدها المادي أو الروحي، بواسطة العقل، أو" هي القول بأولية العقل، وتطلق على عدة معاني، من بينها أن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والصورية، لاعن التجارب الحسية، لان هذه التجارب لا تفيد علماً كلياً، والمذهب العقلي بهذا المعنى مقابل المذهب التجريبي، الذي يزعم أن كلما في العقل، فهو متولد عن الحس والتجربة "[1]، معنى ذلك أن العقل هو المحور الأساسي في عملية إنتاج المعرفة، وتفسيرها تفسيراً منطقياً، بناء على تصورات دقيقة لا تقبل التناقض.

تتجه المعرفة العقلية، في الاتجاه الذي يختلف عن معرفة أخرى، وهو ما أشار إليه اندريه لالاند بأن "العقلانية هي إيمان بالعقل، في البنية والبرهان، اعتقاد بفاعلية النور الطبيعي، وبهذا المعنى، تتعارض مع اللا عقلانية بكل صورها (صوفية، باطنية، شعورية ، سلفية)" [2] من هنا تتضح المعرفة العقلانية، في تقابلها مع صور المعارف الأخرى، التي لا تعتمد على العقل، وهي تيارات تعتمد على مصادر، حدسية ونفسية، وبهذه الصورة يكون مبدأ العقلانية متعارض مع كافة أنواع المناهج التي تعتمد غير العقل طريقاً لإنتاج للمعرفة " إن العقل هو وظيفة التفكير الصحيح، يعارض المعرفة المنقوضة والوهمية كما يتعرض خاصة مع المعرفة المباشرة بواسطة الحواس، ومع

[1]– جميل صليبا؛ المعجم الفلسفي، ج2، ط1، ، بيروت لبنان، دار الكتاب اللبناني، سنة 1982 ،ص 90

[2]– اندريه لالاند؛ موسوعة لالاند الفلسفية (مجلد الأول أ،ج) تعريب، خليل أحمد خليل،ط2،بيروت منشورات عويدات سنة 2001، ص1172

الظن والسلوك الصرف"[1] تتميز المعرفة الصحيحة بأنها عقلية محضة تتجاوز جميع المعارف النسبية أو الوهمية

1 .1-العقلانية في الحضارة اليونانية :

تقوم عملية الإدراك التي يبني عليها أفلاطون نظرية المعرفة، على نفي الحواس، بل هي وقف محض على العقل، والعمليات العقلية، فالعقل هو الجوهر الذي نستطيع عن طريقه النفاذ إلى ماهية الأشياء، وإدراك كنهها وتعقلها، لان الظواهر الطبيعية غير مستقرة لان ميزتها التغير باستمرار، يقول جميل صليبا " إن أفلاطون ينشد اليقين، ويستبعد المعرفة التجريبية، من خلال افتراضه لعالمين (عالم المحسوسات وعالم المعقولات) ويسمي المعرفة التي تصدر عن الحس بالظن (Doxa)،أما المستمدة من العقل فيسميها بالعلم أو التعقل (Noesis) ويقول: على المرء أن يناضل لبلوغ الوقائع النهائية، بممارسة العقل الخالص، من دون إي عون من الحواس "[2] لأنه في كثير من الأحيان تخدعنا الحواس، في عملية بناء المعرفة، إن هذا التأسيس للمذهب العقلي أو العقلانية أعطى الحضارة الغربية صبغة عقلية في جميع مناحي الحياة.

لقد تحول التفسير العقلي، بعد أفلاطون إلى إثبات قبول الأشياء، ومدى فاعليتها، حيث نجد الكثير من العقلانيين يؤيدون الطرح الأرسطي، ويعتبرونه مهد العقلانية، في صورته التحليلية، فالعقل بهذا عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يختلف به عن الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة، وفي تعريف أخر يورده عاطف العراقي يقول :"هو قوة النفس التي يحصل الإنسان منها على اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة بالضرورة

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ط1، ، بيروت لبنان، دار الكتاب اللبناني، سنة 1982، ص 237

[2] – جميل صليبا؛ المعجم الفلسفي، ج2 مرجع سابق 91

والفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية "[1]

يوحي هذا التعريف بالصلة القائمة بين العقل ومختلف العلوم، إي لاسبيل إلى تحصيل المعرفة العلمية، في غياب قدرة العقل، وفقاً لإحكامه التي نقيس بها مدى صدق المعارف وأصالتها" لتحصيل المعرفة واليقين، وفق مبادئ العقل الأولية، المفطورة في الطبيعة الإنسانية، كمبدأ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، وهي التي تنظم أفعال العقل، وتنسق المعرفة، وتضمن الصدق في الأحكام والتناسق المنطقي"[2]، إذن لاسبيل لتحصيل معرفة منطقية، في غياب العقل، وفق القوانين الطبيعية، التي يركب عن طريقها قوانين المعرفة، والكشف عن تناقضاتها، بغية الوصول إلى حقيقتها ويقينه.

يبدو أن العقل فرض أحكامه على المعرفة في الحضارة اليونانية، ليس كآلة معيارية وإنما كقيمة أصيلة وواقعية، فرض نفسه على إصدار الأحكام، وتقيم المناهج، وهذا ما يشر إليه جيل غاستون غارانجي " إن العقل وهو وظيفة التفكير الصحيح، يعرض المعرفة المنقوصة والوهمية، كما يتعارض خاصة مع المعرفة المباشرة، بواسطة الحواس، ومع الظن والسلوك النمطي الصرف، إذ ينشد الكلي ويقترن بالتبرير، وفي هذه النقطة يتفق سقراط (socrate)وأفلاطون و أرسطو(ARISTOTE) والرواقيون (LES Stoiciens) مع تباين كبير في الأساليب، فالمعرفة العقلية هي معرفة حقيقية ومثبتة تجعلنا نتجاوز المظاهر وندرك حقائق

[1]– بوزبرة عبد السلام؛ طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، ط1، بيروت، لبنان، جداول النشر والتوزيع، سنة 2011،ص 95.

[2]– بوزبرة عبد السلام طه عبد الرحمن ونقد الحداثة مرجع سابق، ص 96.

الأشياء "[1] رغم هذا التباين في أراء الفلاسفة اليونان في القديم حول مفهوم العقل والعقلانية الكلاسيكية، فقد أسست لتطور العقلانيات الجديدة والحديثة في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وفتحت عصراً جديداً (الأنوار) في أوربا بداية بالثورات الصناعية، والعلمية والرقمية، إذ يمثل فيها العقل البشري دوراً هاماً في عملية التقدم، عن طريق التحرر من العقبات والعوائق الدغمائية .

1 .2- خصوصية العقل في العصر الوسيط :

شكل العقل محوراً قائماً بذاته في منظومة المعرفة في الحضارة اليونانية، ورسم معالم التشريع عن طريق الحرية والاستدلال المنطقي فيها، غير أن مهمة العقل الإنساني عرفت طوراً جديداً مع بداية العصر الوسيط، وذلك بشقيه المسيحي والإسلامي، فأعيد سؤال الحقيقة إلى الواجهة، عن طريق ثنائية (العقل والإيمان) من أجل بلوغ الحقيقة، فأصبح العقل تحت سلطة النص، أو خادم للنص، وكل إبداع عقلي يمثل (هيرمونيطيقا) أو تأويل أو تفسير لما جاء في النص، وكل ما عد ذلك فهو تحت وصاية(الإكليروس) يقول الأستاذ يوسف كرم" وللعقل مهمة بعد الإيمان، هي تفهم العقائد الدينية، وهنا الإيمان سابق على التعقل، ومعين له، فانه يطهر القلب والعقل اقدر على البحث وأسرع ، قبولاً للحق، بحيث نقول آمن كي تتعقل "[2] معنى ذلك أن الإيمان أصبح محور المعرفة والعقل خادماً لها، في الفكر المسيحي نجد القديس أوغسطين، يحاول أن يقدم طرح توافقي للمسألة حين يقول:" فأننا ننصح بالابتداء بالأيمان، لأجل أن نستطيع فهم ما نؤمن به، وهكذا، فالعقل هو الذي يشترط أن يسبقه الإيمان، فإذا كان ما يقوله النبي غير مساير للعقل، فأن الأمر سيكون عكس ذلك، وهو ما نسأل الله أن

[1]– جيل غاستون غارانجي؛ **العقل** ، تعريب محمود بن جماعة، ط 1،سفاقس تونس، دار محمد علي ، سنة 2004 ،ص14 .

[2] – يوسف كرم؛ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ،ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، سنة 2012،ص 30

يقينا شر التفكير فيه"[1] وبذلك يصبح العقل في العصر الوسيط في المقام الثاني، فإذا وافق الطرح العقلي الرؤية الدينية، يجب علينا تزكية العقل وتمجيده، وإذا لم يوافق النص على العقل أن يتوقف أمام النص.

بناءاً عليه سارت المعرفة في اتجاه واحد، وهو خدمة الدين، في هذه الفترة عرفت الحضارة الإسلامية وهج الانفتاح، على العلوم العقلية، بفضل ترجمات التراث اليوناني إلى العربية، وتمثل ذلك في أعمال كل من ابن سينا، والفارابي، و كذا الغزالي وابن رشد وغيرهم، كانت تلك المحاولات عبارة عن محاكاة للعقل اليوناني الأفلاطوني أو الأرسطي خاصة مع ابن سينا والفارابي (مسألة العقول)، إلا أن الأمر لم يخرج في حدوده عن سقف النص، أو المرجعية الإسلامية، وهذا ما تجسد في رؤية الغزالي، الذي حاول بناء رؤية معرفية، حول العقل، انطلاقا من السياق التاريخي، الذي عاش فيه، والمرجعية الدينية يقول الغزالي :"العقل هو الوصف الذي يفرق الإنسان به عن سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية والفكرية "[2]

يوحي لنا هذا التعريف الذي يعرضه الغزالي محدودية العقل وقصره، على المسائل النظرية، وأن تحصيل المعرفة الكلية لا يتم من خلال ملكة العقل وحده، وهو ما أشار إليه جميل صليبا عن مفهوم العقل عند الغزالي حين يقول :"الغزالي في العقل مختلف عن رأي المعتزلة، والفلاسفة، لأنه لم يبن المعرفة على العقل وحده، بل بناها أيضا على التجربة الروحية، والكشف الباطني، فاليقين عنده ثلاثة مراتب: الأولى إيمان العوام، والثانية إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع من الاستدلال ودرجته قريبة من

[1]– نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ العقل والعقلانية، ط2، المغرب دار توبقال للنشر، سنة 2007 ، ص51

[2]– أبي حامد الغزالي؛ ميزان العمل تحقيق سليمان دنيا،ط1، مصر دار المعارف، سنة 1964 ، ص210

درجة إيمان العوام، والثالثة إيمان العارفين، الذين يشهدون الحق دون حجاب "[1] فدرجات الإدراك العقلي بالنسبة للغزالي، تختلف بحسب الاستعداد الفطري، وهو بذلك يزكي مرتبة العارفين، التي يمكنها الوصول إليها عن طريق الكشف، وهو نفس المعيار الذي قسّم به الغزالي المعارف إلى علوم شرعية، وعلوم عقلية.

من غير الممكن للعقل الوصول إلى حقيقة العلوم الشرعية، إلا عن طريق النور الإلهي، إلا أن الغزالي يقر بالمبادئ العقلية الفطرية وضرورتها، في الكشف عن المعارف وقصوره أمام الحقائق الأبدية، في غياب النور الإلهي، وهو ما يشير إليه الغزالي في كتاب مشكاة الأنوار "إن العقل أعلى مرتبة من العين، ولكنه هو نفسه عين وهذا يعني أنه كالعين الظاهرة يحتاج إلى نور لكي يدرك فكما يتوقف الإدراك البصري على إشراق الشمس كذلك يتوقف الإدراك العقلي على إشراق شمس متناسبة مع طبيعته"[2] لم يستطع الغزالي رغم محاولاته الخروج بالعقل من سياق النص، بل تحامل على الفلاسفة الذين يرون في العقل مصدر جميع المعارف، وأصدر أحكام فقهية عطلت حركة تقدم العقل، في الخطاب الفلسفي العربي لسنوات عديدة.

لكن مع طرح **ابن رشد،** وتبنيه للرؤية العقلانية، في آرائه وتصوراته، حاول منذ البداية أن يؤسس قواعده المعرفية، على مبادئ القياس العقلي والبرهان، سواء في مجال العلوم الشرعية، أو تفسير الحقائق الكونية، هذا ما بدا واضحاً من خلال كتابه" فصل المقال " ومناهج الأدلة"، فحاول بذلك أن يثبت أن الحكمة والشريعة مقصدهما واحد، وغايتهما الوصول إلى الحقيقة، وقد راء ابن رشد في العقل منتهى الوصول إلى كشف الحقيقة، عبر قنوات البرهان والقياس الأرسطي، الذي تبناه من خلال ترجمات الكتب الأرسطية، يقول ابن رشد "من المعروف بنفسه عند جميع الناس، إن هاهنا سبيلا

[1]–جميل صليبا؛ تاريخ الفلسفة العربية، ط3، بيروت لبنان، الشركة العالمية للكتاب، سنة 1995، ص 346، 347

[2]– انظر ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم مصدر سابق ص 202

يفضي بنا إلى الحق، وان إدراك الحق ليس يمتنع علينا، في كثير الأشياء والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاداً يقيناً أننا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين" [1] ابن رشد الذي سلك طريق العقل غاية لبلوغ الحقيقة، وقد حصل له اليقين بواسطة الطرق العقلية، في عملية المعرفة الفقهية، في الكثير من مسائلها، شغف ابن رشد بالمعرفة العقلية، حاول تطبيقه على العلوم الدينية أيضا، وهو ما أشار إليه الأستاذ محمد بركات " اعتماد ابن رشد على القواعد المنطقية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، والى شغفه بالمبادئ العقلية، والى ارتكازه على الفكرة الأساسية، المهيمنة على تأليفه، والتي تفرض أن الكليات سابقة على الجزئيات، ومقدمة عليها في كل منهجية بيانية صحيحة"[2] يتضح هذا المنهج في كتاب ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، على الرغم من المسائل الفقهية التي ورد في الكتاب، إلا أن معالجتها كانت وفق منظور برهاني قياسي.

يحاول بذلك ابن رشد، أن يتجاوز أراء الفقهاء المنغلقة، والمنحازة إلى رأي واحد أو متعصبة لمذهب معين، يقول ابن رشد : " فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافقاً للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[3] لقد عاش ابن رشد في ظروف صعبة، من التاريخ الإسلامي وجو من الصراعات الداخلية بين العلماء والفقهاء، والعصبيات المتزمتة، لكنه استطاع بحكمة أن

---

[1]– ابن رشد؛ ما بعد الطبيعة ج1، ط 1، بيروت، سنة 1967.ص 5

[2]– محمد بركات، إن رشد فيلسوف معاصر، المرجع سابق :ص 71

[3]– ابن رشد؛ فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط1،بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1997،ص ص61،60.

يؤسس لرؤية عقلية منفتحة، على مشارب المعرفة، حيث استطاع تقديم أساسيات البحث المنطقي العقلاني رافعاً بذلك عن العقل أغلاله وقيوده، التي فُرضت عليه.

وفتح ابن الرشد عهداً جديداً وثورة في العقلانية العربية، والتنوير العربي من خلال قاعدته "**يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه**"[1] ، الذي انعكس على رواد النهضة العربية الحديثة، والمعاصرة، والذين تبنوا بعده المسار العقلاني، كضرورة فكرية ملحة، في عصر العلم والتقنية، من اجل الانفتاح على الحضارة الغربية، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه في أعمال رواد النهضة الفكرية المعاصرة.

1 .3- مرتكزات العقلانية الغربية الحديثة والمعاصرة :

تعد العقلانية الغربية، صورة من صور الحضارة الإنسانية، تبنت أُسُس علمية لتفسير الواقع الإنساني، بعدما كانت المعرفة الغربية، تحت سلطة الكنيسة، ومصادر المعرفة فيها هي مزيج من الخيالات والغيبيات، وبعض التعاليم الدينية (السكولائية)، أما الجانب المنطقي فلا صوت يعلو على المنطق الأرسطي، الذي كانت تقره به الكنيسة، بالرغم من ظهور بعض الأصوات التي تدعو إلى نقد تعاليم الكنيسة، وإعادة النظر في الكثير من تعاليمها.

لقد كانت المبادرة الأبرز في هذا المجال، للمفكر الفرنسي **رونيه ديكارت**، الذي كان يسعى دوما إلى طلب المعرفة، والوصول إلى الحقيقة، عن طريق العقل، يقول ديكارت" والعمل الذي به يفرض العقل على نفسه هذه الأشياء، البسيطة يسمى البداهة، وهو يرى أنه ليس للمعرفة الصحيحة غير سبيلين هما البداهة، والقياس"[2] بهذا يكون سبيل إنتاج المعرفة أو الحكم عليه من طريق العقل، أو احد قواعده المنطقية، وقد ترجم

[1]– ابن رشد فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال مرجع سابق ص 85

[2] – رونيه ديكارت؛ مقال عن المنهج ، تر: محمود محمد الخضيرا، ط3، الإسكندرية ، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985 ،ص 138

ديكارت ذلك من خلال الأسس و المبادئ، التي يسر عليها العقل الإنساني، طلب للمعرفة حيث يقول: " العقل هو أحسن الأشياء، توزعا بين الناس، إذ يعتقد كل فرد انه أوتى منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عاداتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه، وليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، هي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة "[1]، فما دام البشر متساوون في قسمة العقل فهم متساوون في التميز.

إذن؛ العقل هو الحكم في تفسير الظواهر الكونية والإنسانية، ولا يمكن الإجماع حول مسائل معينة، بين عدد كبير من الناس والاتفاق حولها إلا بواسطة العقل، كأحد العوامل المشتركة بين البشر، وهذا ما حاول ديكارت أن يقننه ويرسم منهجه، وبذلك " كان ديكارت يعتقد أن هناك طريقة من شأنها أن تنظم البحث الإنساني، في المعرفة حتى يصبح أكثر نسقيه ونجاحاً، لقد تضمن كتابه مقال عن المنهج جميع القواعد لتوجيه الذهن إلى أتباعها في عملية البحث العلمي، إذا أُريد له أن يكون أكثر من مجرد خليط من الحدس والتخمين"[2]

لاشك أن ديكارت أدرك أن المعارف المغلقة والموجهة من قبل الكنيسة، يشوبها الكثير من الأخطاء، وتفتقر إلى العلمية والمنطقية، بداية بنقد المنطق الأرسطي، الذي يحتوي الكثير من التجاوزات في نظر ديكارت، حيث وضع ديكارت أربعة خطوات شكلت ركائز منهجه العقلي، ورسمت معالم العقلانية الحديثة والمعاصرة، في الفكر

[1]– رونيه ديكارت؛ مقال عن المنهج ، تر: محمود محمد الخضيرا، مرجع سابق، ص161

[2]– ديف ريسيون؛ كريس جارت؛ أقدم لك ديكارت، تر إمام عبد الفتاح إمام، ط1، القاهرة ، المطابع الأميرية، سنة 2001، ص 28

الفلسفي الغربي وهي ألا تقبل إلا ما يتضح أمام عقلك، وبعدها قسم المشكلات الكبيرة إلى مشكلات صغيرة، وعليك أن تسير من البسيط إلى المركب، وكذا أن تتفحص جيداً كل الأشياء عند الانتهاء، إن هذا التسلسل المنطقي و المنهجي في خطوات البناء المعرفي، له أهمية كبيرة في يقينية الأفكار، التي يثبتها العقل يقول **جون كنتغهام:**" كلما أمعن المرء النظر إلى تفصيلات الفلسفة الديكارتية، ازداد ظهور التوجه العقلاني العميق فيها، أولاً، لأن ديكارت شأن أفلاطون، يُلّح على أن العقل يجب أبعاده عن الحواس، إذا كنا نريد بلوغ المعرفة الحقيقية "[1] يكشف هذا التوجه الديكارتي، نحو المعرفة والحقيقة، و إلى الشك في الحواس، وعدم قدرتها على مجارات العقل في الاستدلال، وبلوغ الحقيقة، بل باستطاعة الحواس خداعنا في كثير من الأحيان، "لان ديكارت حتى بعد أن يترك منهج الشك وراءه، يستمر في الإلحاح أن حواسنا حتى وهي في نظام عملها الكامل مخبرات فطرية، لا يعول عليها، بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع "[2] ولهذا يسعى ديكارت إلى التخلي عن الأحكام المسبقة شأنه، في ذلك شأن الحواس، فهي إما أحكام غير صادقة، أو نحتاج إلى البرهنة عليها بواسطة العقل، فالحقيقة عند ديكارت، هي كل ما يتمثل أمامنا، لان ديكارت هو الأخر مر بمرحلة الشك، التي مر بها الكثير من الفلاسفة.

فالشك الديكارتي هو بداية المعرفة، ويشمل جميع المعارف، التي تمثل أمامنا يقول رونيه ديكارت " أنه ينبغي رفض الأشياء التي يكون فيها أقل شك، ريثما نعثر على شيء يقيني، سأفترض أن جميع الأشياء التي أعرفها بالحواس باطلة، هل من شيء يقيني؟ وأنا ألست شيئاً، إذا شككت في كل شيء، لم استطع أن اشك في أني موجود،

[1]– جون كنتغهام؛ العقلانية، تر: محمد منفذ الهاشمي، حلب ، سوريا مركز الإنماء الحضاري، سنة 1997 ، ص 50

[2]– المرجع نفسه، ص 50.

وإذا استوثقت من أني موجود، فينبغي أن أعرف أي شيء أنا"[1] فالصور التي يترجمها الحس والبصر، هي مجرد خيالات، حسية، أما الصور المجردة، فهي داخل العقل، وقد شبه ديكارت ذلك بما يحدث أثناء النوم، من خيالات وحركات، هي ذاتها التي يمكن أن تقع في عالم اليقظة.

إذن؛ فما الذي يضمن أن يكون واقعنا المحسوس مركب من خيالات وأوهام؟، وهذا ما جعل ديكارت يشك في جميع الحقائق والمعارف القبلية، غير أن هذا الشك يقف عند شكه في انه يشك، ومادام يشك فهو يفكر ومادام يفكر فانه موجود، وهذا الذي يقره مبدأ الكوجيتو الديكارتي :**أنا أفكر إذن أنا موجود،** استطاع ديكارت من خلال هذا الكوجيتو أن

يثبت ذاته وأنيته من حيث هو كائن مفكر، فهو بالضرورة موجود. أن مبدأ الكوجتو وقواعد المنهج الديكارتي، بالإضافة إلى رسم معالم العقلانية الغربية، كان بمثابة الانتقال المعرفي الكبير، الذي خلص أوروبا من عصر الظلام، وأعطى حرية للعقل يقول ديكارت" لأني أميل إلى الاعتقاد بان النطق أو العقل، مادام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسا، ويميزنا عن سائر الحيوان، هو بأكمله في كل إنسان"[2] فديكارت وضع المعرفة العلمية والعقلية، على المسار الصحيح، الذي يمكن أن تتساوى فيه الناس، من ناحية العطاء بفضل وحدة العقل المشتركة، وهو ما انعكس على واقع الفكر الأوربي النهضوي، بل وامتد تأثيره إلى العالم ، في جل الثقافات الإنسانية .

[1]– رونيه ديكارت؛ التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين ط1المركز القومي للترجمة ، سنة2009 ص 272.

[2]– رونيه ديكارت؛ مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخيظرى، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتب، سنة1985، ص162

وتعد المحاولة التي قام بها **كانط**، من ابرز المحاولات في الفلسفة الغربية الحديثة، بحيث تعرف فلسفته بفلسفة النقدية، وذلك من خلال إعادة توجيه المعرفة من سؤال الميتافيزيقا إلى سؤال العقل وحدود المعرفة البشرية، " إن كانط يطعن سلفاً في القرارات التجريبية والمحاكم اللاهوتية، إن كل المفاهيم بل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص، لا تكمن في التجربة، بل في العقل ....إن العقل هو الذي ولد وحده هذه الأفكار في أحشائه، وهو ملزم ببيان قيمتها وبطلانها"[1]، سار كانط على نهج ديكارت في تبني الأسس العقلانية، والثورة على تعاليم الكنيسة، وطرح المسألة الدينية في حدود العقل.

إذن؛ لاسبيل للمعرفة عند كانط، أو الحكم عليها من قبل التجربة، فهو يفوض العقل باعتباره حكماً في المعارف، الموجودة في العقل المحض (الخالص) سلفاً، وان تمثلها في الواقع لا يمكن الحكم عليه من خلال الظواهر الحسية، أو التجريبية، وإنما من خلال العقل، كانت محاولة كانط الأولى هي وضع الأداة (العقل) على المحك، وتفحصه وبيان إمكانيته وحدوده، من خلال الكتب التي أصدراها كانط بداية بنقد العقل المحض، والعملي وملكة الحكم، ومحاولة الكشف عن حدود العقل الإنساني يقول كانط " لان العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية، فإن العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً "[2] هي دعوة إلى أعمال العقل كأساس للمعارف، في وجه الخرافة والتسلط، الذي فرضه الإكليروس، وهو رد على شعارهم :"لا تفكر فقط اتبع الأوامر"[3].

---

[1]– جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية :تر :أسامة الحاج، ط1 ؛ بيروت لبنان ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ، سنة 1997)، ص 8.

[2]– عمانويل كانط؛ نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ط3، بيروت ، مركز الإنماء القومي، ص54 .

[3]– كرستوفروانت، أندر جيكليمونس؛ أقدم لك كانط، تعريب أمام عبد الفتاح إمام ط1 ؛ الجيزة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ، 2002)، ص155

يتواصل الصراع بين الفلاسفة والكنيسة إلى عصر الأنوار من أجل حرية العقل الإنساني من الوصاية المفروضة عليه، فيما يقوله جيل جاستون جارنجي " أما كانط فقد انطلق من التأمل في العلم النيوتني، فأراد على العكس رسم حدود العقل بوضح، وإن لم يضيق من مجاله، وهكذا فالديكارتية تتوافق مع عقلانية، في حالة توسع، أما الكانطية، فالبرغم من أن المقصود هو قمع الاستعمال الميتافيزيقي للعقل، لا قمع استعماله في العلوم."[1]، وبهذا يثبت كانط أن العقل وجد ليثبت مجاله، في النواميس والظواهر الكونية، والكشف عن أسرارها، ولا ينصرف إلى الشروحات والبرهان على أشياء موجودة سلفا، فالمعارف تتحد بصورة تأليفية داخل العقل، الذي بدوره يترجمها إلى معارف يقينية.

يشكل هذا النوع اليقين ما يعرف بالحس المشترك، الذي تتفق على مبدئه جميع العقول البشرية، وهنا تبدأ وظيفة العقل العملي، عند كانط، الذي يترجم التصورات والأحكام إلى ميدان العمل " فتفرض مسلمات العقل العملي نفسها على الضمير، اعتبارها أوامر قطعية لا شرطية، ويصبح العقل العملي ليس مصدرا للمعرفة، بل مصدر عمل موافق لمصير الإنسان " [2] هكذا تشكلت العقلانية الغربية، على أسس منطقية وعلمية، يمكن البرهنة عليها، والكشف عن أدلتها وفق رؤية عقلية، ساهمت في النهضة الأوربية الحديثة والمعاصرة، وخلقت فضاءا مشتركاً في جميع ميادين الحياة أساسه العقل والعلم .

كما أن الفلسفة الهيغلية عادة ما تتسم بالمثالية، إلا أن العقل شكل أساسها الأول، فالعقل عند هيغل اقترن في كثير من الأحيان بمفاهيم مثل الثورة، والحرية، وبهذا يصر هيغل إن مجرى التاريخ الكوني، هو بحد ذاته عقلاني يقول الأستاذ بوزبرة عبد السلام

[1]– جيل جاستون جارنجي؛ العقل مرجع سابق، ص 21.

[2] – المرجع نفسه، ص23

" جعل هيغل العقل بكل تجلياته، موضوعاً محورياً لفلسفته، فالعلم كله من خلق العقل، أو تجليات العقل، وحدد وظيفة العقل بأنها تأليف القوانين العليا، التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية، والحقيقة العلمية، ولهذا دمج الفكر بالواقع والواقع بالفكر ."[1] فمبدأ الفلسفة الهيغلية، عقلي في تفسير الوجود سواء في شقه الطبيعي، أو الواقعي.

يمثل فيه الجدل الركيزة الأساسية، فهي فلسفة قائمة على سلبية الواقع، وهو محرك الجدل في فلسفته، يقول هربرت ماركيز:" ففي استطاعة العقل بقوته الخاصة، أن ينتصر على اللا معقولية الاجتماعية، ويخلص البشرية من طغاتها، وان كل الأوهام تختفي أمام الحقيقة، وكل الحماقات تهوى أمام العقل "[2]، هذا ما أكده هيغل كذلك من خلال رسالة بعث بها إلى **شلنج** عام 1793م يقول فيها :"إن العقل والحرية سيظلان المبدآن اللذان نؤمن بهما "[3] كان هيغل يرى في الثورة الفرنسية ثورة عقلية، وانتصار للعقل والحرية الفكرية، في تبنيها للرؤية العقلية على الواقع يقول هيغل"إنما يميز البشر–بحق–هو الفكر أو الوعي أو العقل أو الروح"[4] إنما يميز المعرفة البشرية أنها معرفة عقلية بالأساس.

بهذا الجدل فرض المذهب العقلي واقعه، على الحياة الأوربية، بداية بوقوفه ضد البنى الإقطاعية، التي فرضها نظام العصر الوسيط، يقول الأستاذ كامل محمد عويضة" والعقلانية شائعة في الفلسفة منذ سقراط وأرسطو، لكنها غفلت في سبات عميق طوال العصور الوسطى، غير أنها عادت لتكون الموقف المعتمد، في الفلسفة

[1] – بوزبرة عبد السلام؛ طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص 73

[2]– هربرت ماركيز؛ العقل والثورة هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا د.ط ؛الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة 1970، ص 35

[3]– هربرت ماركيز؛ العقل والثورة هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا مرجع سابق ص 35

[4]– هيغل؛ العقل في التاريخ المجلد الأول، تر: إمام عبد الفتاح إمام ط3،بيروت لبنان، دار التنوير، سنة 2007،ص 40

الحديثة فلسفة المناهج التي جاءت نتاجاً لعصر النهضة"[1] أعيد طرح سؤال الإنسان ومركزيته، وفي ظل التقدم الفني والأدبي والمجال العلمي، كشفت أوروبا عن وجه الحضارة المعاصرة التي شملت الإنسانية، وأصبح العقل الغربي أنموذجاً، في الاقتداء، للشعوب والحضارات الأخرى، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في الحضارة العربية الإسلامية، ومدى تأثرها بالعقل الغربي من اجل نهضة حضارية .

2-العقلانية العربية المعاصرة :

يكشف الواقع العربي، في مجالاته المتعددة، عن الحاجة الملحة للخطاب العقلاني كممارسة فعلية، وذلك انطلاقا من الحريات الفردية، واحترام الخصوصية، كما أن الحياة الاجتماعية بحاجة إلى رؤية عقلية، في مجالاتها المختلفة، ورفع الوصاية على الممارسات الشخصية، ومن هنا كان التساؤل عن :ما هي حدود الممارسة العقلانية في الفضاء العربي ؟.وما مدى تفاعل هذه المرتكزات الأساسية مع العقلانية ؟. يقول الأستاذ عاطف العراقي "إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً، معنى هذا التسليم بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربي"[2]

لقد أبدع الجابري بمحاولة الكشف عن جينالوجيا العقل العربي، ومفهومه اللغوي ودلالته المعرفية، ووظيفته من البنية إلى التأسيس، حيث بين أن العقل العربي مثقل بالعديد من المشاكل والعراقيل، التي تعيق تقدم الخطاب العربي المعاصر، وتساهم في إنتاج حركية علمية تنويرية، في محاولة لتحديد مفهوم العقل العربي يقول الجابري" الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة، لها خصوصيتها، هي الثقافة

[1]- الشيخ كامل محمد محمد عويضة؛ كارل بوبر فيلسوف العقلانية النقدية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، سنة 1995،ص 25

[2]- محمد عاطف العراقي؛ ثورة العقل في الفلسفة العربية ط4، مصر، دار المعارف سنة 1978، ص 13

العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[1] وقد نبه الجابري القارئ العربي، أن يراعي الظروف التاريخية، التي تكون فيها العقل العربي، مع مراعاة الأحداث التي قد تؤثر عليه حين يقول " التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ فرق وتاريخ طبقات وتاريخ مقولات ....الخ انه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي، وليس تاريخ بناء الرأي "[2].

يتضح لنا من خلال هذا الحكم أن مرجعيتنا التراثية، كُتبّت وفق شرطية تاريخية معينة، وتحت تأثير قوة سياسية معينة، أو دينية وبتأثير نصوص معينة، مع وإقصاء لجميع الروئ، التي حاولت إبراز الوعي، من خلال إعطاء العقل دور الريادة، في عملية البناء الثقافي، وهذا ما أشار إليه الجابري بقوله : "إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي، محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولاً وأخيراً أعادة بنية الوعي، بالماض والحاضر، والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط، في أن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل، فالتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة التاريخ، وبالتالي إعادة تأسيسها في وعيننا، وإعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدل أن يحتوينا، أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة"[3]، إذن فالمسالة وقفاً على فحص التراث، ومحاولة تركيبه، وصياغته بصورة تخدم المستقبل وتشارك في بناءه الحضاري، هذا الوعي يمكننا من الاحتفاظ بمرجعيتنا التاريخية، بصورة معقولة

[1]– محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، ط10، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2009،ص 13،14

[2]– جورج طرابيشي؛ نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي ،ط3 بيروت لبنان، دار الساقي2007، صً 277.

[3]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1990 ، ص38

ومنطقية ويساهم بشكل جيد في انخراطنا في المستقبل، بكل تنوعاته وأطيافه، هذا ما جعل الجابري يعكف على دراسة العقل العربي، بصورة نقدية تحليلية يراها أولوية ضرورية لقيام نهضة فكرية وحضارية شاملة، تمثل العقلانية احد أهم عواملها، ومرتكزاتها الأساسية.

2 .1- نقد الدراسات التراثية:

لقد صاغ الجابري رؤية تحليلية، لمسألة العقلانية العربية، ضمن ثنائية (الأصالة والمعاصرة)، وذلك انطلاقا من نقد التراث العربي بروح نقدية، مع الكثير من التأني، إذ أن تاريخنا الثقافي مشدود بآليات غربية في أساسه ومبادئه، وحتى مقولاته " ولذلك قلنا ونكرر القول، بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي، بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية، في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة الغنية، والخصبة التي تستطيع حمل مبادئ وأسس العلم المعاصر "[1].

تعتمد القراءة النقدية لتراثنا الإسلامي، بالضرورة الأولى على تفكيك آلياته ودعائمه، كاللغة، والعلوم الإسلامية الأساسية (النحو البلاغة الفقه)، باعتبارها تشكل الدعامة الأساسية لتكوين تراثنا، بداية بمشكلة اللغة، أو اللسان العربي يقول الجابري في هذا الصدد :"ثمة معطيات كثيرة، يمكن إن تبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي، فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس"[2].

[1]– محمد عابد الجابري إشكاليات الفكر العربي مرجع سابق، ص14

[2]–محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، (ط10، بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2009) ص 75

تعد مشكلة التقديس مشكلة متأصلة في الذات العربية، فهذا البعد أخذا منعطف كبير مع الدين الإسلامي، الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية باللسان العربي، حيث تشكلت علوم العرب في مجملها حول اللغة والبيان والشرحات.

يشكل النص محورها الأساسي، مما جعل العقل العربي يتشكل في وعاء بياني، وقد تمت الإشارة إليه من قبل الجابري، وهو ما بدا مؤكد عند خريجي المعاهد الأصيلة كالأزهر والزيتونة والقرويين، حيث قام هؤلاء بعملية فهم التراث، عن طريق التراث ذاته ولم يستعن على ذلك، بعلوم أخرى:"الطابع العام الذي يميز هذا النوع من المناهج، هو الاستنساخ والانخراط، في إشكاليات المقروء والاستسلام لها، وهكذا فما يعاني منه المنهج يتلخص في آفتين اثنتين غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية "[1] .

إذن؛ فالفضاء العلمي الذي نشأ في تلك الفترة، هو نسخة مباشرة عن التراث لم يتعرض لأي نقد أو تمحيص، أو مراعاة للحظة التاريخية، التي تم التدوين فيها "إن كثير من الخلافات المذهبية، والكلامية والفقهية مردها إلى اللغة، أي إلى ما تتوفر عليه اللغة العربية من فائض في الألفاظ، وما يتوفر عليه اللفظ العربي من فائض في المعنى، وما تتميز به التركيبة العربية من فائض في الألفاظ" [2]، أما التيار العصري فكانت رؤيته لمشكلة التراث مزدوجة بين التيار الإستشراقي، الذي تميز بنوع من الاتجاه، نحو التراث الغربي، فالأول قد حكم على التراث العربي بالعقم وعدم الإنتاج، واتهم الإسلام بعدم المساعدة على التقدم، وهذا التيار وصف بالحاقد على الإسلام، أما التيار الأخر فقد تأثر بالمنهج الغربي المعاصر، محاولاً الأخذ بمناهجه في عملية تفكيك التراث، ونقده وتمحيصه، حيث تبنى هؤلاء في نقد المنهج الفلولوجي.

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية سنة، ص 26

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ص 75

أن هذا الجهد الذي قام به الجابري في دراسته للتراث العربي الإسلامي، كان نابعا من تساؤل كبير، على حد قول عبد السلام بنعبد العالي وهو: "**كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية، في تراثه ويوظفها توظيف جيدا**"[1]؟ أن مسعى الجابري في تركيزه على سؤال التراث، هو نوع من عملية النقد الداخلي، أو الذاتي التي تمكننا من إعادة الانطلاقة الصحيحة، والمنهجية لتراثنا.

ولكن دون إقصاء لروح الحداثة، والأخذ بمناهجها، وآلياتها التي يمكن أن تساعدنا في الخروج من الأزمة، خاصة وأننا نعيش واقع الحداثة بكل نتائجها المادية والعلمية وقيمها العالمية، وفق شرطية ولدّتها ظروف راهنة، ومشكلات اجتماعية كانت بمنأى عن التراث بالأمس، كما لا يمكن أن نحّمل التراث كل مشاكلنا، وإلقاء اللوم على محاولات قام بها المفكرين الأوائل، وفق ظروفهم ومشاكلهم يقول برهان غليون:" حان الوقت للانتقال من تهديم التراث إلى محاسبة العقل، والعقل ليس التراث أو الثقافة، انه نظام تفكيرنا الراهن، ونظريتنا، واستراتيجياتنا، التي تحدد غايات وأهداف جماعية في الثقافة، والاجتماع معا ومحاسبة العقل، تعني محاسبة أنفسنا جيل المتعلمين، الذي أخذا على عاتقه مهمة النهضة والتحرر العقلي، أما محاسبة التراث، فهي محاسبة لإسلاف لم يدركوا عصرنا ولا كان بمقدورهم أن يفهموا ويتركوا لنا في تراثهم الحلول، التي نحتاجها لمواجهة مشاكلنا الراهنة، وما كان عليهم أن يفعلوا ذلك"[2]،

تلك إشارة تدفع إلى فك الارتباط الزائد، من طرف الكثير من المفكرين، في إلقاء اللوم كامل على التراث، الذي نقوم باستحضاره عن قصد أو بغير قصد، يقول جورج طرابيشي"فإن اللحظة الطاغية في التعاطي مع هذا التراث، تبقى هي اللحظة

[1]– عبد السلام بنعبد العالي؛ سياسة التراث دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري، ط1، المغرب، دار توبقال، سنة2011،ص، 41

[2]– برهان غليون؛ اغتيال العقل العربي، ط1، تونس، دار المعرفة للنشر، سنة 1989 ، ص315

الإيديولوجية بكل مسبقاتها، وتحيزاتها، وإسقاطاتها، ومسكوتاتها، وعماءاتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور، هي اللحظة المعرفية بأداتها، التي هي التحليل العلمي الموضوعي وبغايتها التي هي الحقيقة التاريخية"[1] فلا يمكن الركون بالكلية ناحية التراث، في كل مشكلاتنا المعاصرة، لان مادته المعرفية متخمة بالإيديولوجية، في كثير من حقائقها وآراءها فالواجب هو إعمال العقل، في المستجدات والظواهر المستحدثة، عن طريق المساهمة في إبداع وابتكار طرق التعامل والتعايش، مع الظواهر والحوادث، عن طريق خلق فضاء حر تتمازج فيه الأفكار والرؤى، ويؤسس لمجتمع مفتوح، وبروح عقلانية تسع الجميع، " هكذا نجد أن نقد العقل الإسلامي، لا يعني إطلاقا القيام بعمل سلبي أو تدميري، كما قد يعتقد بعضهم، ولا يعني أبدا المساس بالتجربة الروحية للإسلام الحنيف، هذه التجربة التي تجلت في القران الكريم، وفي مؤلفات وشخصيات إسلامية، تنتمي إلى الاتجاهات، والمذاهب من سنة، شيعة، و اباضية ومعتزلة وصوفية وفلاسفة ... الخ، وإنما نعني نقد التجسيد التاريخي، والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية، فهناك الوعي وهناك التاريخ، وهناك المثال الأعلى، وهناك التطبيق"[2] فالنقد يشكل هاجس حساس في العقلية العربية، ويعتبره الكثير نوع من القدح، في منظومة التراث الإسلامي، فالمسألة لا تزال محاطة بالكثير من القداسة والانغلاق.

تتميز الكثير من القراءات، بتبجيل بالماض، دون مراعاة للظروف التاريخية، التي يجب أن يسايرها النص، عن طريق عملية تجديد القراءة، و البحث ومراعاة للحظة التاريخية الراهنة، وما تعرفه من تطور في جميع المجالات، والدراسات وتنوع داخل المجتمع الواحد.

[1]– جورج طرابيشي؛ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، بيروت، دار الساقي، سنة 2012، ص 9

[2]– محمد أركون؛ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط1، بيروت لبنان، دار الساقي سنة 1991، ص7، 8

2 .2- نقد المناهج المغلقة للتراث :

يفتقر موضوع التراث العربي ومادته العلمية، إلى غياب رؤية منهجية، واضحة وصريحة، مما جعل التراث مادة مفتوحة، على جميع المفكرين بغير ضوابط ، وآليات تكون محل توافق بين الباحثين في هذا المجال، ورغم استعمال بعض المناهج القديمة التي لم تثبت كفاءتها العلمية، ولم تواكب روح الحداثة، كالمنهج السلفي الذي يمجد التراث ويضفي عليه روح القداسة، وعليه فالذات العربية ظلت ساكنة في الماضي وغير فاعلة في الحاضر يقول جورج طرابيشي" وبالفعل لقد كان كل ظننا حتى الأن أن تراث الأمة هو أثمن ما بحوزتها، لأنه روحها ومصدر قوتها الرئيسية، ومحرك جماهيرها، ومحولها من الكم إلى الكيف، ومعبرها إلى المعاصرة عبر الأصالة، حيث أنه الحارس للذات وسبب وجودها وبقائها، والضامن لأمنها ضد أخطار الغير"[1] كما نجد المنهج الإستشراقي الذي حاول دراسة التراث دراسة خارجية موضوعية، وبرؤى إيديولوجية في كثير من المواقف، إذ تحمل في طياتها بعد المركزية الغربية، واحتقار كل ما عداها، وفي هذا المجال تعد المحاولة التي قام بها في الفكر العربي والإسلامي المعاصر كل من المفكرين، (محمد أركون، والجابري)، في مجال المنهج، واعتماد كلاهما على الطرح النقدي، رغم المسافة الكبيرة بين المشروعين، فالجابري اختار في نقده الدائرة القومية، و أركون وسع الدائر إلى البعد الإسلامي، مركزين في ذلك على العقل، يقول محمد أركون" أنه ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد، والممارسة العقلية المحددة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل"[2] فالمنهج النقدي هو ما يصلح في نظرهما لتعرية الكثير من المشاكل والتناقضات المبهمة، التي تشكل بنية

---

[1]- جورج طرابيشي؛ المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، بيروت رياض الريس للكتب والنشر سنة 1991،ص 216

[2]- محمد أركون؛ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر:هشام صالح، ط1، بيروت لبنان، دار الساقي، سنة 1991،ص93

التراث العربي الإسلامي يقول الجابري " يتعلق الأمر إذن؛ بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة، التي هي من نوع موضوعنا، وما يميز الطريقة العلمية، بداية هو اعتماد الموضوعية، أي أنها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين الذات والموضوع، وتسمح برؤية الأشياء كما هي دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا "[1]

يمثل اختيار المنهج العقلاني، القدرة على تقديم الأشياء، في صورتها الحقيقة، بحيث يكون الانتقال من التراث إلى أفق الحداثة والمعاصرة، انتقال علمي ينأى بنا عن تضخم الذات العربية، وسكونها في قداسة النص، فالموضوعية هي مراعاة للماضي واحتراماً للمستقبل، فإذا كان هذا التراث سيظل يرافقنا فما مدى توافقه مع تراث الأخر وحداثته العلمية ؟ ، وما مدى قدرته على حل مشاكلنا اليومية ؟ إذا لم نختار المنهج التوافقي الذي يحترمه الجميع يقول محمد أركون :" فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه، في الماض والحاضر وعن كل شيء، لأريب أن المسلمين بحاجة دائما إلى أن يتناقشوا فيما بينهم حول الطريقة التي ينبغي أن يفهموا بها تراثهم الديني، ويفسروه هذا شيء مؤكد، ولكن اعتقد الآن أكثر فأكثر بأنهم بحاجة إلى شيء أخر أيضا، أقصد أنهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا إلى تجارب الأخريين، وخاصة الأوربيون في التعامل مع تراثهم"[2]

يدعو محمد أركون الباحثين، والمفكرين العرب والمسلمين، إلى اقتباس مناهج جديدة، والاستفادة من الأوربيين، في عملية الانتقال من التراث إلى الحداثة، والانفتاح كذلك على المناهج العلمية المستعملة اليوم، واليات إنتاجها للمعرفة، والتخلص من الجمود الفكري يقول محمد أركون"ذلك أن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة

[1] –محمد عابد الجابري؛ التراث والحداثة ط1، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1991، ص 46

[2] – محمد أركون؛ قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صلاح ط2 ، بيروت ، لبنان دار الطليعة سنة 1998 ص 299

نقد العقل الإسلامي، ينبغي أن يُصمّم ويُصوّر، على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي، وإنضاج له، هكذا ينبغي أن يفهم من قبل كل المسلمين، وبالدرجة الأولى، من قبل العلماء أنفسهم"[1] تتطلب عملية الانتقال إلى نقد العقل الإسلامي مرونة في الطرح، خاصة من قبل الباحثين، لتّمكن من قبوله كواقع ضروري، ولذا نجد أركون يطرح بدائل وطرق منهجية معاصرة، تساعد في الخروج من حالة الجمود، الذي يخيم على الساحة الفكرية العربية، والإسلامية، يقول محمد أركون " الحل يكمن في توليد فكر نقدي جديد عن التراث، في الساحة العربية و الإسلامية، ينبغي تغير برامج التدريس في الثانويات، والجامعات العربية، لكي تولد أجيالاً تفكر عن طريق العقل، لاعن طريق التكرار والنقل "[2]، فالمشكلة حسب أركون أعمق، من علمية استراد المناهج الغربية، وتطبيقها على التراث العربي، إن المشكل الأساسي، هو ممارسة النقد على ذواتنا، وذهنياتنا أولا، وإعطاء الأخر بعدًا في ذواتنا، وفرصة للتعايش معا كذات إنسانية، بعيد عن الانتماءات الدينية والعرقية.

ثم تحويل ذلك إلى مراكز البحوث، والمعرفة ثانيا، من اجل إخراج جيل متوازن في تفكيره ورؤيته للأشياء، ويمتلك القدرة على نقد الظواهر الكونية، والقضايا الاجتماعية، إننا اليوم بحاجة ماسة إلى حركة تنويرية، في مدارسنا وجامعاتنا، وعلى مستوى النخب الثقافية، قبل أن تخرج إلى المجتمع في صورة مشوهة تتقاذفها التيارات والحركات الإيديولوجية، بحيث لا تستطيع المضي قدوما إلى الأمام، في ظل الصراعات والتناقضات

[1] – محمد أركون؛ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صلاح ط1، بيروت، دار الساقي، سنة1991،ص20

[2] – محمد أركون؛ قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صلاح مرجع سابق ص 303

المبحث الثالث : العقلانية النقدية المنفتحة عند ناصيف نصّار

يسعى ناصيف نصار، في فلسفته إلى طرح إشكالية العقلانية النقدية المنفتحة، في الماض والحاضر، وذلك من خلال تساؤل محوري على حد تعبير عبد الإله بلقزيز وهو:"**هل في وسعنا أن نكتب تاريخا نقديا للعقلانية العربية**"[1] **؟.**

ينطلق ناصيف نصّار في بحثه هذا، من فرضية مفادها، أن تعدد العقلانية في الفكر العربي، يعود في أصله إلى تعدد مفاهيم وتصورات ملكة العقل ووظيفتها، حيث يرى ناصيف نصار " إن العقلانية في التراث الفلسفي العربي عقلانيات، تتمايز بعضها عن بعض، وأن العقلانية العربية هي حصيلة مزيج من فلسفة خاصة بكل فيلسوف ومن سمات عامة مشتركة، وجامعة بين الفلاسفة كافة، وهما مقدمتان مترابطتان أو متداخلتان "[2] يسعى ناصيف نصّار إلى عرض موقفه حول العقلانية العربية المتباينة، وذلك حسب ما ندرك من تصورات للعقلانية عند أركون والجابري، وضرورة السعي إلى تجسيدها في الفضاء العربية.

ورغم الاختلاف إلا أن هناك عوامل مشترك بينهما، وهو ضرورة اختيار التوجه العقلاني، فإنهما يختلفان في آليات الفعل، تبعا لمرجعية كل فيلسوف يقول عبد الإله بلقزيز :"إذا كان هذا التباين في مفهوم العقل، مما يتولد عنه تنوع في العقلانيات، فهو مما يفرض الاعتراف، بأن لكل فيلسوف فلسفة، لا تقبل النظر إليها بما هي نظيراً، لغيرها، بل لا مهرب للدارس من تحليلها، في صورتها الخاصة المستقلة، قبل البحث عن روابطها، ذلك أن الاستقلال النسبي، لفلسفة كل فيلسوف، إنما هو ثمرة عاملين اثنين زمنه التاريخي والمعرفي، و إشكاليته الخاصة "[3] يواصل ناصيف نصار في

---

[1]– عبد الإله بلقزيز و آخرون ؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور مرجع سابق، ص139

[2]– المرجع نفسه، ص139.

[3]– المرجع نفسه ، ص 140

المسعى العقلاني، ولكن بطرح مختلف في المنهج، ويحمل مقصد واحد في الغاية، لان طبيعة العقل البشري تتميز بالتعدد في الطرق، ولكنها واحدة من ناحية القصد، أو الغاية يقول حسن حنفي" والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية، عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب، وتقلبات المزاج"[1] إن هذه الطرح الذي يتبناه ناصيف نصار اقرب ما يكون إلى منطق الصواب، في صورته التحليلية للخطاب الفلسفي الخاص بفيلسوف نشأ في بيئة معينة، ومرحلة تاريخية معينة، أن يشكل موقفه لبنة متخلف عن لبنات العقلانية يقول ناصيف نصار" أننا نرى أنه من الواجب على الفيلسوف العربي، أن يكون على رأس العاملين، من أجل إبداع النظريات، التي تحتاج إليها الحركة التاريخية الثورية، في هذه المرحلة من مسيرتها، مما يعني أن مساهمته الحقيقية أولاً في تكوين نظرة عقلية، أساسية في الوجود الإنساني، كوجود فعلي وليس كماهية مجردة"[2] يكون محل تباين واختلاف، رغم وجود بعض الروابط المشتركة، وهذا يعود إلى الزمن التاريخي الذي تشكل فيه وعي الفيلسوف، والآليات المعرفية المحركة لذلك العصر، ومن يبن هذه التباينات والتقاطعات، استطاع ناصيف نصار أن يضبط خمس خصائص رئيسية كسمات أساسية في التراث العقلاني العربي والإسلامي وهي :

1 – " التركيز على الاستدلال البرهاني لتبين ماهية العقل أو فعله

2 – ربط السببية بين أشياء الطبيعة وأفعالها، وهكذا تعني العقلانية في معرفة الموجودات لا إدراك الأسباب الفاعلة لهذه الموجودات، وهنا يشير ناصيف نصار إلى أن العقلانية المنطقية والعقلانية النسبية في الفلسفة العربية لا تنفصلان عن العقلانية الميتافيزيقية المطلقة

[1] – حسن حنفي؛ محمد عابد الجابري؛ حوار المشرق والمغرب، ط1، عمان، دار الفارس، سنة 1990، ص39

[2] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مصدر سابق ص 34، 35

3 – تأسيس الوجود الإنساني على نظام كوني صادر عن عقل مطلق، لان العالم عند الفلاسفة العرب المشائيين عالم معقول، قائم على الروابط الثابتة بين الأشياء، انطلاقا من سبب أولاً، وهو الموجود الأول في لغة الفارابي.

4 – خاصية التوفيق بين العقل و الوحي، والتوفيق هذا كان بين العقل في وجهه النظري والعملي، والوحي ليس في وجه النظري، لقد احترز الفلاسفة العرب من الخوض في مشكلة العقل العملي .

5 – الاعتماد على الاتجاه المحافظ، أي أن العقلانية العربية لم تتركز وظيفتها لخدمة أهداف التنوير والتحرر، وإنما لخدمة النظام القائم"[1].

1– خصائص العقلانية عند ناصيف نصار:

ما يميز العقلانية عند ناصيف نصّار، وفقا للمنهج العقلي الذي اعتمده في طرح مساءلة العقل العربي، ثلاثة مبادئ رئيسية شعارها: "**العقلانية النقدية المنفتحة**"[2]، حيث يشكل كل عنصر من هذه العناصر دعامة أساسية للعقلانية عند ناصيف نصّار وهي **العقل، النقد والانفتاح**، بحيث ستكون هذه المفاهيم محل تساؤل ومناقشة، فما هي حدود ومعالم العقل عند ناصيف نصار ؟. وما هي شروطه العملية النقدية ؟. وما هي افقه كضرورة فلسفية للانفتاح؟.

توحي مسألة العقلانية عند ناصيف نصّار، بأنها مركبة من ثلاثة مفاهيم بإمكانها أن ترسم خطاباً عقلانياً عربياً، على مستوى الفعل والتفكير، فبالنسبة لناصيف نصار" العقلانية قبل أن تكون مذهباً فلسفياً في مقابل التجريبية، تشكل موقف إرادياً ايجابي،

[1] –عبد الإله بلقزيز وآخرون، ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى الفلسفة الحضور مرجع سابق ص 141،144 .

[2]– المرجع نفسه ص 144

من العقل ومستلزماته وثمراته، ومن المهم جدا تحليلها بهذه الصفة بغية الكشف عن قوتها وحدودها، وإنزالها في منزلتها الخاصة، في وجود الكائن الذاتي "[1] يمكن أن يكون الباعث على الأمل، هو منح العقل الإنساني قوة الإرادة الكاملة، في التصرف في شؤون الحياة، وتفسير الظواهر الكونية، هذه الإرادة يستمد منها العقل ايجابيته، في الحكم والفصل في جميع القضايا المطروحة أمامه، فالعقل العربي لا يزال يمثل جزء من الحقيقة، وليس الحقيقة كلها، فهو يفتقد إلى الإرادة والحرية.

2 – العقل معيار للتفكير وصناعة للمعرفة

ليس كل كائن يمتلك عقل، يمكن أن نسميه عاقل، فالأمر لا يتوقف على وجود الملكة، بقدر ما يتعلق بتفعيلها، وفاعليتها تكون وفقا لأحكام العقل، يقول ناصيف نصار " يجب الانتباه إلى أن العاقلية ليست ضماناً كافياً في حد ذاتها لتفعيل العقل، وتوظيفه على أحسن وجه ممكن، فالأمر يتطلب مهارة لتصحيح الأخطاء، في حال حصولها، وهذا بالضبط ما يتوافر في العقلانية، وتميزها عن العاقلية"[2] هذه المفارقة التي يقف عليها ناصيف نصار، تشير إلى أن العقلانية هي احد نتائج الاستعمال الحقيقي، والجيد لملكة العقل والاحتكام إليها، وهذا ما تفتقده العاقلية، فليس بالضرورة كل كائن عاقل عقلاني، فالعقلانية ممارسة لمنهجية التفكير والأحكام بطريقة مباشرة، دون إسناد العقل إلى أحكام أخرى خارجة عن تأليفه وبناءه المنطقي " وعدم تفعيل العاقلية حيث ينبغي تفعيلها أو تفعيلها بصورة خاطئة، أو مستهزئة أو مخالفة لمستلزمات العقل وأحكامه يجعل من حضور الكائن الذاتي حضور لاعقلانيا "[3]

---

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ط1، بيروت، دار الطليعة سنة 2008 ، ص 179.

[2]– المصدر نفسه، ص 180 .

[3]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور ، بحث في مبادئ الوجود التاريخي ، مصدر سابق ، ص 180

تكشف لنا خاصية الكائن العاقل، عند ناصيف نصّار، و كيفية استخدامه للعقل في مواضعه، مع البعد عن التناقض، الحاصل، من خلال بعض الممارسات الوجدانية ، أو الخطابات الإيديولوجية، الخارجة عن أحكام العقل المحض، فهي تساهم في حضور الكائن الذاتي حضوراً لاعقلانياً، مهما بلغ موقفه من الحجة، لأنه سيقع في مبدأ مناقض من مبادئ العقل الإنساني، الذي بدوره يشكل أساس في العقلانية هو مبدأ عدم التناقض، فمن غير المعقول أن نصدر أحكاماً تناقض العقل عند ناصيف نصّار، وبعد ذلك نسمي الأمر عقلاني، أو شبه عقلاني، فالعقلانية يجب أن تكون ممارسة محضة، وبكل حرية، " يتبين لنا أن أوجه التقيد، بمبادئ العقل، وأحكامه متعددة، وكذلك وجوه مخالفة، تلك المبادئ والإحكام، ولعله من المفيد أن نذكر هنا بأن أهم مبدأ في العقل هو مبدأ عدم التناقض، فالعقلانية تنهض أصلا على هذا المبدأ، وبالتالي فأن أخطر أنواع اللا عقلانية يخرج من خرق هذا المبدأ"[1] إن موقف نصّار يقوم على مبدأ فلسفي خالص، وهو مبدأ عدم التناقض، لأنه مبدأ مشترك بين العقل وأفعال العقل، بحيث أن العقلانية لا يمكن أن تكسب خصوصيتها واستقلالها في مواجهة المذاهب، والتيارات الأخرى، وهي تحمل تناقضات في مبادئها، ولا يمكن أن تجسد حضورها، من تناقض في ذات الكائن الإنساني، أو أن تحدث تناقض بين الذوات الأخرى، فالعقلانية هي بمثابة اللحظة التجريدية التي نصل إليها فيقع التوافق الداخلي بين الذوات ويقع التطابق الخارجي في الواقع، ومع ذلك فان العقلانية عند ناصيف نصار، تمتاز بمستويات أعلى من التطبيق، تتمثل في المستوى النظري ومستوى الفعل.

يمثل المستوى الأرقى من مستويات العقلانية، والذي يكون فيه المنهج العقلي مرافق لتطبيق العقلانية، حيث يقول نصار: "فكلما كان المنهج صارما ودقيقا كلما كانت العقلانية أقوى وأخصب، ولذلك فهي صفة منفتحة، على المراجعة والنقد، والتقدم في

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور ، بحث في مبادئ الوجود التاريخي ، المصدر السابق، ص 182.

البحث عن الحقائق، فالعصمة ليست من العقلانية "[1]، يطرح ناصيف نصّار بذلك منهج علمي وعقلي تقوم عليه العقلانية النقدية، من أجل أن تُثبت حضورها كممارسة فعلية في المجال الفكري، والمجال الفلسفي، وحتى في الفضاء العام، وذلك من خلال ممارستها في الميادين الاجتماعية " فان العاقلة باعتبارها المسار والمحصلة الفعلية للعقلانية، أشبه بورشة مفتوحة تمتد بالتدريج على جميع نواحي الواقع والسلوك، المتصلة بحضور الكائن الذاتي إلى ذاته، والى الآخرين وسائر الكائنات حوله، أن يعقلن الكائن الذاتي حضوره القصدي، وهو أن تكون نظرته إلى ما هو حاضر إليه نظرة عقلية، وأن يكون سلوكه حيالها مسلكاً مستنيراً بالعقل"[2]

نستنتج أن مبادئ العقلانية المنفتحة، عند ناصيف نصار، ترتكز على الإنسان أي أن يتعقل الإنسان ذاته، وأفعاله وتصرفاته، عن طريق مركزية العقل، وان يكون تواصله بين الذوات الأخرى تواصل عقلاني، يقول الجابري"من الممكن جدا القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد، التي تشكل في ذات الوقت أساسيات المعرفة، أو نظامها في الثقافة العربية، ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى العقل العربي، بوصفه عقلاً فاعلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما"[3] فلا يمكن تصور حوار بين الأنا والأخر في غياب العقل، كما لا يمكن الانسجام بين الذوات في غياب الحوار العقلاني، لان هذا المشترك هو الذي يرسم معالم الحياة العقلية، بصورة توافقية، وتشاركيه بين الحضارات والثقافات الإنسانية، ومن بين المميزات للعقلانية، عند ناصيف نصار، نجد خاصية التعقل، وممارسته بالمعنى الفلسفي، حيث يوضح نصّار دوره الأساسي في صناعة الخطاب العقلاني " فالتعقل يعني في المألوف من استخدامه

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور بحث في مبادئ الوجود التاريخي ، مصدر سابق ص 184

[2]– المصدر نفسه ص 184

[3]– محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، ط10، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة2009،ص 16

التروي وتجنب التهور والتسرع في الأحكام والقرارات العملية، ولكنه في معناه الفلسفي يذهب إلى أبعد من ذلك، ففي المجال النظري يعني التعقل ممارسة الإدراك العقلي، في البحث عن الحقائق واحدة واحدة، كما يعني انعكاس العقل على نفسه تأملا في نتائجه، وفي مكانته بالنسبة إلى مصير الكائن الذاتي، وفي المجال العلمي، يعني التعقل ممارسة الإدراك العقلي، في تحديد الغايات وترتيبها، وفي تحديد المصالح وترتيبها، مع السعي قدر الإمكان إلى إزالة التعارض في ما بينهما "[1].

تتجسد العقلانية بصورة محضة، في حضور العقل كآلية في التفكير في الظواهر النفسية والطبيعية، واعتباره معيار اليقينية التي تشمل إنتاج المعرفة العامة،" فالعقلانية هي الأساس والبداية في التفلسف من أجل تشكيل عقلانية جديدة ترتكز عليها الثقافة العربية وتشارك بواسطتها في التاريخ العالمي المقبل"[2] وطرق التفكير الإنساني وذلك من خلال إبداع مفاهيم عقلية في منظومتنا العربية من أجل أن تستعيد مكانتها بين الأمم.

3- النقد العقلاني عند نا صيف نصار:

يسعى **ناصيف نصار،** ضمن العقلانية النقدية، التي ترسم ملامح فلسفته لنقد معاصر، تكون له القدرة على نقد الذات العربية، من الداخل والخارج، و فق متطلبات الفعل الفلسفي النقدي،"هكذا يتبن لنا مقدار حاجة النقد العقلاني المسؤول والخلاق نقد الذات ونقد الآخرين"[3] في مجاله النظري خاصةً، وما يتعلق بالاتجاهات العقلانية العربية، في شكلها المعاصر، أو الماض، وإلى إعادة طرح سؤال العقلانية الرشدية،

---

[1]- ناصيف نصار؛ الذات والحضور، مصدر سابق ص 186

[2]- أحمد عبد الحليم عطية؛ مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، مقال ضمن كتاب طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية قراءة نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة الاتحاد العربي للجمعيات العربي للجمعيات 11الكتاب الثاني 2003ص 15

[3]- ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق، ص 214

ومدى أصالته في البعد العقلي، والتنويري، وهل يمكن أن تكون نموذجاً يثبت حضوره اليوم؟.

في إطار هذه القراءة النقدية الجديدة، يقول عبد الإله بلقزيز" نسمي هذه النظرة نقدية وتاريخية لأنها تتوسّل أدة النقد، والمساءلة لما يدخل فيها من محاولة، لمراجعة الكثير من اليقينيات الراسخة، عن التراث العقلي في الإسلام(في الحالة التي نحن فيها) ثم لأنها تسلك سبيل النظرة النقدية، من مدخل تاريخي، أو قل من مدخل قراءة المادة التراثية في نطاق شرطها التاريخي"[1] يقوم ناصيف نصار بعرض المادة المعرفية، للفحص والنقد، بغية التأسيس لعقلانية معاصرة، وذلك عن طريق نقده للعقلانية الكلاسيكية، في فكر ابن رشد حيث يعترف نصّار " بأن مقصده ليس إبطال التأويلات والتبجيلات، لفكر ابن رشد، وإنما إلى التنبيه على حدودها، وكفّاً للإسقاط و المبالغات، وداعياً إلى نظرة أخرى نقدية، إلى فكر ابن رشد، هي الأجدر عنده بأنصافه، والمدخل إلى إعادة بناء السؤال عند ابن رشد، المتصل اتصال ازدواجي بالفلسفة والدين، هل كان ابن رشد مفكراً دينياً تعاطا الفلسفة والتمس لها حق التوطن؟ أم كان فيلسوفاً عاش في مجتمع يهيمن فيه الدين فبحث للفلسفة عن شرعية في ذلك المجتمع، من طريق تعايشها والدين "[2]، وهنا تجدر الإشارة بان نصّار يعتبر أن بن رشد سعى إلى التوفيق بين العقل والوحي، وهي محاولة يستطيع في زمنه أي مشتغل بالفلسفة القيام بها، وهذا يعود إلى طبيعة الفكر القرو وسطي المتشبع بالثقافة الدينية، في آراءه وتصوراته وسلوكياته .

من هذا المعطى الثقافي والاجتماعي، الذي كان سائد في ذلك العصر، تشكل الوعي عند ابن رشد ضرورة الدفاع عن الفلسفة، غير أن ناصيف نصّار، في نقده

[1] – عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور مرجع سابق ص 138

[2] – المرجع نفسه ، ص145،146

لهذا الفكر يبتعد عن القراءات المدائحية، والوصفية له، ويتجه بنا صوب القراءة النقدية، والفلسفية الخالصة على حد زعمه، والتي يجب أن يلتزم فيها الناقد أو الفيلسوف بمبدأ التعقل، اتجاه أي فكر أو نص يكون قارئ له، مهما بلغ صاحبه من درجات الأصالة في التفكير، وقد بدا ذلك واضحاً عند نصار، منذ تقصيه عن سؤال التفلسف في الأصل:هل تعاطى ابن رشد الفلسفة بكل أبعادها التحررية، أم أن تعاطيه كان يتمركز داخل حيز معين ؟.

يقف نصار موقف المتحفظ على التراث الرشدي، فالنسبة له " لا يتميز ابن رشد في رأي نصار بشيء يدعو إلى كل هذا الانبهار به، لأنه يعرف فعل التفلسف بأنه نظر في المصنوعات (الموجودات)لا بما هي كذلك، أي من جهة دلالتها على الصانع كما يقول ابن رشد، إن سؤاله الفلسفي الرئيسي ليس الوجود الطبيعي والاجتماعي، وليس الإنسان، وإنما الصانع أي أنه بعبارة أخرى سؤال الميتافيزيقا"[1]، فنصّار يريد أن يعود بنا إلى المنطلقات الأساسية في فلسفة ابن رشد ويسبر أغواره، فيها ويسأل متونه هل كان السؤال الفلسفي مفتوح على الطبيعة بنظرة عقلية ، تؤسس للأشياء من الخارج بكل حرية، أم هي فلسفة تسند ظهرها إلى خلفية معينة ؟.

حيث يذهب نصّار إلى أن سؤال ابن رشد، لم يخرج عن التصور الديني في جانبه الإشكالي، وليس بالسؤال العميق، الذي يمتاز بالحرية المطلقة، في وجه الطبيعة، حجم الأسئلة التي طرحها فلاسفة اليونان، بالإضافة إلى المسلمات التي يرسمها ابن رشد خارج حدود العقل البشري، يقول عبد الإله بلقزيز" قد يكون مما يدعو إلى الاستغراب أو التساؤل أن ينتصر نصار إلى الفارابي على ابن رشد في هذا الباب، نعم انه يسلم بأن الفارابي كان مسكون بهذه (العقلانية المحافظة) شأنه في ذلك شأن الفلاسفة الآخرين لكنه تميز عنهم ببعض الانفتاح، على فكرة التغير والإصلاح ولكنه وهو يحلل

[1] – عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى الفلسفة الحضور مرجع سابق ص 144

العقلانيين انزل أقصى الأحكام بالعقلانية الرشدية واصفا أيها بالانغلاق والتزمت، بل والتخلف"[1] .

تجدر الإشارة إلى أن ناصيف نصار، لا يعول كثيراً على المرجعية الرشدية في بناء عقلانية حديثة ومعاصرة، يمكنها أن تساهم في صناعة الواقع الراهن، وتجيب على أسئلته القلقة وتحديات الواقع، أو يمكن أن تقف أمام العقلانية الغربية، في صورتها الراهنة يقول ناصيف نصار: "أن الفصل بينما هو فلسفي وما هو غير ذلك لا يعود في الحقيقة إلى ابن رشد، وإنما هو إبداع العقل الأوروبي الحديث، وهو عقل مجرد جريئا برهاني استنتاجي علمي، أسس له كل من لوثر، وكوبون يكس، وغاليلو، و هوبز، وديكارت وهم بعيدون كل البعد عن أي منحى رشدي "[2] إن هذا المسار الذي سلكه نصّار في قراءته للعقلانية الرشدية، وان كان يرى فيه الكثير من المفكرين() انه تحامل كثيراً على ابن رشد، فان نصار كمفكر نقدي، يؤمن بمبادئ العقل الخالص، وكونية الفلسفة بعيداً عن كل المعتقدات والعقبات الإيديولوجية.

وعليه فالاتجاه نحو العقلانية، لا يجب أن يخضع لدوائر القومية والجهوية، باعتبار أن العقل اعدل الأشياء توزيع بين البشر، فهو إذن من يصنع الواقع في كل الأزمنة " إن الراهنية أو عدم الراهنية لفكر فيلسوف ما، إنما هي عند نصار متعلقة بالأسئلة التي يثيرها والاهتمام العميق الذي يحركه والمنهج الذي يطبقه، وابن رشد بهذا الحسبان كان راهناً جداً في القرون الوسطى اللاتينية " [3]، وبهذا تكون راهنية السؤال الرشدي حسب نصار قد استنفذا شرطيتها التاريخية في واقع اليوم، بالإضافة إلى المرتكز الذي تعتمده العقلانية الرشدية حسب ثنائية (العقل والوحي)، قد تجاوزته العقلانية الغربية إلى المبدأ

[1]– عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى الفلسفة الحضور مرجع سابق ، ص 147

[2]– جلول مقورة ؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 214

[3]– عبد الإله بلقزيز؛ من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق ص 154

العلمي والعلماني والكوني مركزيته الأساسية، هو الإنسان في علاقته المباشرة بالأشياء، فما يأخذ على عقلانية ابن رشد هي محدوديتها، وعدم قدرتها على تجاوز الشرع يقول ناصيف نصار" إنه من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد ودورها في التاريخ أن ننسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، اللهم إلا إذا ما عنينا بالفصل سوى استقلالية الفلسفة محدودة جدا تحت سيادة الشرع المنزل"[1].

إنما يعيق راهنية العقل الرشدي، هو افتقاره إلى حرية مطلقة، وقد كان لذلك الأثر البالغ في تأخر المعرفة العقلية العربية، وتطور العلوم العقلية بقية حبيسة العقل اللاهوتي الفقهي، على حساب العقل الفلسفي، رغم اعتماده على تأويل النصوص ومحاولة تقريبها إلى منطق العقل يقول نصار :"وقد أدرك ابن رشد أهمية التأويل في الممارسة الفلسفية خاصة، بصدد التوفيق بين الطريقة الدينية، والطريقة الفلسفية، في الوصول إلى الحقيقة، في فصل المقال ّبأن التأويل ضروري من حيث إخراج دلالة اللفظ، من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بعادة لسان العرب في التجاوز ففتح بذلك باباً واسعاً لتفسير النص تفسيراً عقلانياً "[2]

تلك هي سابقة ابن رشد بحسب ناصيف نصّار، و المتمثلة في الانعطاف نحو القراءة العقلية للنص، كبديل عن الدراسات الفقهية ، إلا أن محاولة تعقل النص من طرف ابن رشد وتأويلاه بعض الآيات تأويلا دينيا جعل العقلانية الرشدية في مقولاتها، ومصطلحاتها، مشدودة إلى اللاهوت منها إلى الفلسفة، فنحن لا ننكر استفادة ابن رشد من ميراث الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وكفاءته في الشرحات والبرهنة عليها من خلال اتصاله المباشر بمصادر أرسطو، غير أن منهجه العقلاني كان يفتقر إلى

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية ط2، بيروت، دار الطليعة، سنة 2011ص 38

[2]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور، مصدر سابق ص 209

الاستقلالية في إقامة منهج أصيل بعيد عن حيز النص. **فإين تتمثل راهنية العقلانية الرشدية اليوم؟**

قد يشكل النموذج الرشدي لحظة فارقة، في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، وحتى العالمي، في الكثير من النقاط التي يطرحها ابن رشد، وقد بدا واضحا تأثر المجتمعات العربية خاصة النخبة باللحظة الحداثية التي كانت انعكاساً للعقلانية، يقول ناصيف نصار" لقد فهم ابن رشد فهماً راسخاً أن الفلسفة لا قومية لها، وبالتالي أن كل ثقافة قادرة على ممارستها، وعلى المشاركة من خلالها، مع الثقافات الأخرى في البحث عن الحقيقة"[1] هو نوع الممارسة العقلية التي أحدثت تأثيراً على العقل العربي، الذي يحاول أن يجد لنفسه مكان يتموقع فيه بين التراث والحداثة، بغية التحرر من قيود الماض وتراكمات العصر الوسيط، إن المسألة ليس في تبني مذهب معين، أو اتجاه للوصول إلى ذلك، بقدر ما هي عملية تحليل لبنيات ومقولات العقل العربي المسكون في التراث، من اجل إحياء الشعور داخل الذات العربية، لتنطلق بعفوية في هذا الاتجاه.

لقد سعى الفكر العربي إلى إرساء قواعد المرجعية الرشدية في جانبها العقلاني يقول نصار :" لا شيء يمنع من أن يشعر أي فيلسوف بإعجابه بأحد أسلافه، وفي الاتجاه نفسه إننا نتفهم تماماً أن يعلن أتباع مدرسة، أو تيار معين إخلاصهم الكبير واحترامهم العميق للفيلسوف الذي يعتبرونه معلما لهم "[2] هذا الموقف الذي تبنته العقلانية العربية مع ابن رشد، وسعيها لإرساء قواعد الاتجاه العقلاني العربي، ولكن الأساس الذي نبحث عنه في هذه المسألة هو ما تبقى من هذا الإرث اليوم، علينا أن نسأله ونأشكله، لنتبن إذا ما كانت له القدرة على إفادتنا في الوقت الراهن، وهو ما دفع

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، ص 39

[2]– المصدر نفسه ص 30

نصار إلى التساؤل حول راهنية الفكر الرشدي العقلاني اليوم من خلال الطرح التالي : هل يمكن للتراث الرشدي أن يكون راهنينا حتى اليوم ؟.

لقد تعامل ناصيف نصار مع هذا الطرح بشيء من التوجس والحذر مستعمل في ذلك أدواته النقدية، للحفر في المفاهيم والمقولات الرشدية، إذا ما كان باستطاعتها التأسيس لعقلانية حديثة ومعاصرة ، مثل العقلانية التي أنتجتها الحضارة الغربية في عصر النهضة، وهنا تجدر الإشارة إلى موفق الفلسفة الغربية من التراث الرشدي، وكيف تعامل معه فلاسفة الغرب يقول نصار: " يعتقد **روجيه أرنالديز** متجاوباً مع ذلك التساؤلات أن فكر ابن رشد يمتلك صفات لم تفقد شيئا من قيمتها النموذجية، بالنسبة إلى جماعة المسلمين في هذا العصر، فيقول أن ابن رشد كان يستحق في تاريخ الفكر الإسلامي مصيراً مختلفاً جداً عن ذلك الذي عرفه "[1] إن الجرأة التي ناقش بها ابن رشد واقع الفكر القرو سطي لا تزال مواضيعها قائمة ومشكلاتها مفتوحة، في الكثير من القضايا والإشكاليات، التي لا تزال محل نقاش العديد من رواد النهضة العربية، فابن رشد كانت طموحاته كبيرة في إنشاء عقلانية عربية في ظل الفضاء العام المتجه بكليته النظرية والعملية إلى التصورات الدينية و اللاهوتية المحضة.

يجد المفكر أو الفيلسوف تفكيره سوءا في المجال الاجتماعي أو السياسي ضمن حيز العقل الديني، أو سلطته يقول **أرنالديز** عن ابن رشد "إن مضمون تعاليمه يحمل بطبيعة الحال طابع المذاهب الفكرية القروسطية، ولكن لا جدال على ما يبدو في أن روح الانفتاح عنده ومنهجه الصارم ودقة تحليلاته، فضلا عن تخريجاته التي لا تزال لعدد منها معنى بالنسبة لنا، أو التي تقودنا إلى سبل أبحاث جديدة، وأخيراً وربما بنوع خاص الكيفية الصريحة والمباشرة، التي يتناول بها المصاعب، ويحاول أن يجد حلولاً

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية ، مصدر سابق ، ص 35

لها متجنباً السفسطة الخبيثة، إنما هي أمور يصح التأمل فيها والاقتداء بها، ويمكن بالتالي استخدامها بكثير من الجدوى في تعاليم الفلسفة وفي تنشئة الشبان في زمننا"[1]

هذه الجرأة التي تميز بها ابن رشد في نظر **أرنالديز** هي التي يفتقدها مفكري الحداثة اليوم، هي جرأة تطرح المشاكل بكل حرية، وعقلانية خاصة ما تعلق بالمجال الديني وعلاقته بالحياة اليومية، وهو نفس الاتجاه الذي أشار إليه الأستاذ جلول مقورة :"أن الحاجة إلى ابن رشد ضرورية للمساهمة في تجديد الثقافة العربية الإسلامية، من داخلها، وعلى إدراج هذه الحضارة في سياق الحضارة الإنسانية الشاملة، وتأتي أهمية استدعاء ابن رشد اليوم من كون الثقافة العربية الإسلامية، تقف أمام تحدي مدى سيطرة العقلانية على الفكر والحياة بمختلف ميادينها، في مواجهة ما يعتقد بأنه فكر ظلامي غيبي "[2]

يعتبر مسعى ابن رشد مسعى أصيل، من داخل تراثنا الإسلامي، وثقافتنا العربية كثقافة متفاعلة، مع الثقافات الإنسانية الأخرى، حيث يمكن للعقل أن يثبت حضوره ويمارس سلطته، كقارئ وناقد لتشريعاتنا ومعاملتنا، فمن غير المعقول أن يكون الاتجاه الفقهي والغيبي وحده رمز حضارتنا العربية الإسلامية، ولكن كيف تعامل ناصيف نصار مع عقلانية ابن رشد راهنا، وما أهم الانتقادات التي رسمت قراءته للعقلانية الرشدية؟.

يتضح لنا من خلال ما أشار إليه عبد الإله بلقزيز بأن ناصيف نصّار تعامل مع الراهن الرشدي تعامل نقدياً صارماً يقول عبد الإله بلقزيز "لا يوافق نصار أرنالديز في ما ذهب إليه، من قول بأن العقل العملي قادر على التميز فحسب، بين الخير و الشر وما يناظرهما، من ثنائيات لكنه، يعجز عن تأسيس التزام أخلاقي، يفرض نفسه على

[1]– أنظر ناصيف نصار؛ الإشارات والمسلك مصدر سابق ص35

[2]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 212

الجميع، إذ يرى في ذلك تناقض، مع تخصيص ابن رشد الوحي القرآني بمكانة مركزية "[1] إذن يبقى الجهد الرشدي عند ناصيف نصار، حبيس الرؤية النظرية، ولم يرقى إلى الواقع العملي، لان العقل العملي في نظر نصّار له القدرة على صناعة القيم، وتحديد الخير و الشر بشكل طبيعي.

ينتج ذلك من خلال الممارسة، لا من خلال التنظير، وهو ما لم يستطع ابن رشد الوصول إليه، بل اعتبر أن العقل العملي، يشتغل تحت سقف النص، ولا يمكن إنشاء قيم أخلاقية عملية بعيدة عن الشرع، بالإضافة إلى تخصيص الحيز القرآني، بمركزية خاصة في مقابل الأديان الأخرى، فمسالة التميز بين ما هو عقلي، وأخر نقلي لم يكن واضح بصيغة مباشر عند ابن رشد يقول نصّار " المؤكد أن ابن رشد ميز على الدوام بين القول الفلسفي، والقول الديني، غير ـــأن هذا التميز كيفي محض، بمعنى انه يتناول نمط التفكير وليس الميادين والأشياء المعطاة للتفكير"[2] إن عقلانية ابن رشد حسب ناصيف نصار وقفت عند مسألة التميز أو الفصل بين مجال العقل ومجال النقل، ولم تقوم بعقلنة الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي، من خلال نظريات رصينة، تعتمد على العقل المحض، في تشريعاتها، وتراعي واقع الإنسان، بعيداً عن أطره الدينية، والإيديولوجية، فهي واقعة تحت مقولات الفقه الإسلامي، أكثر من تمثلها للعقل التجريدي والفلسفي يقول نصار :" على الرغم من الجهود الشجاعة، والصادقة للدفاع عن الفلسفة، فقد أبقاها ابن رشد في موقع شديد الالتباس، بالنسبة إلى منظومة الشرع المنزل، والحق أن الفصل بين الفلسفة والدين ليس من صنع القرون الوسطى، بل من صنع الحداثة الأوربية "[3]

[1]– عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق ص 155.

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق، ص 38.

[3]– المصدر نفسه، ص ص 38، 39

يؤكد ناصيف نصار، انه من سوء الفهم أن ننسب قضية الفصل التام بينما هو ديني، و ماهو فلسفي، إلى ابن رشد وحده، بل القضية امتدت إلى عصر النهضة الأوربية، وقد تجسدت مع أعمال لوثر وتضحيات غاليلو، ومناهج بيكون، وصولاً إلى قواعد المنهج مع ديكارت، التي ساهمت بشكل كبير في التوجه نحو العقلانية المعاصرة، بل هي إحدى إبداعات العقل الأوربي الخالص، يؤكد الأستاذ جلول مقورة " وعلى الجملة نؤكد أن الفكر العربي المعاصر، برأي نصار؛ لن يجد ما ينبعث من رماد الإرث اللاهوتي الرشدي، وبالتالي فهي ضربة نقدية، مباشرة، لكل فكر يتجه نحو استغلال تاريخ الفلسفة، ليتموقع على أساس إبداع فلسفة عربية، لذلك فان فلسفة التواصل، يجب أن تأخذ طريقاً نقدياً فلسفياً، يقوم على البرهان وعلى العقل، وعلى الحرية حتى نصل إلى تكوين صورة نظرية، على ذلك الإنسان الكامل، بمفهومه التواصلي الفلسفي العقلي واللغوي والأخلاقي السياسي، انه الإنسان الكوني "[1].

تميزت قراءة ناصيف نصار، إلى نصوص ابن رشد، ومحاولته العقلانية بشيء من الحدية والتجريد، إلى حد الخروج بها من السياق التاريخي، الذي أوجدت فيه، والحكم عليها بآليات الحاضر، إذ لا يمكن مقارنتها بتطور العقلانية الغربية، في صورتها المكتمل اليوم وهو ما لقي نقداً كبيراً لفلسفة ناصيف نصار، ومواقفه من فلسفة ابن رشد الذي جانب الصواب في كثير من المسائل .

هناك العديد من المسائل والطروحات، التي دافع عنها ابن رشد، يقول الأستاذ عاطف العرقي" وتطبيق ذلك عند ابن رشد، أنه يذهب إلى أن أي رأي من الآراء، لا يرتفع إلى مستوى البرهان، يعد رأياً غير صحيحاً في المجال الفلسفي، وينبغي أن يستبعد من هذا المجال"[2] استعمال العقل عند ابن رشد مسالة جوهرية، تكشف عنها

[1]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق، ص214

[2] – عاطف العراقي؛ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط4، بيروت، دار المعارف، 1984، ص26

مكانته في جل دراساته، كما أن الرد الذي قام به اتجاه نظرة الغزالي إلى الفلسفة، كان في حججه عقلياً ومنطقياً في أدلته، ولم يكن يعتمد على الاستدلالات والأحكام الفقهية" كل هذه الصور والاتجاهات التي نجدها عند ابن رشد، إذا كانت تختلف فيما بينها وتتعدد، إلا أنها تتفق في اعتبار العقل مقياساً ومعياراً على أساسه يحكم على الشيء بأنه صواب أو خطأ"[1] كما أن حضور ابن رشد داخل المنظومة الغربية، ودراسته كمفكر ثائر ضد اللاهوت، ومساهمته الكبيرة، في شرح كتب أرسطو يعد محطة هامة في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية ، وسُبل البحث عن الحقيقة، وهذا ما دفع ابن رشد إلى مقارنة الحكمة اليونانية بالشريعة الإسلامية، في بحثهما عن الحقيقة، كل هذه المساهمة تدفعنا إلى التساؤل عن تجاوز هذه المحطات المهمة في فكر ابن رشد من قبل ناصيف نصّار، و الحكم عليه بعدم الأهلية لان يكون أرضية ينطلق منها الباحثين والعقلانيين العرب لبناء عقلانية معاصرة .

4 – الرؤية العقلية والفلسفية عند ابن خلدون :

ليس من السهل تحديد موقف ابن خلدون، من الفلسفة والعلوم العقلية، فهو لم يؤسس نظرية عقلية مثل ديكارت، ولا نقدية مثل التي يمارسها كانط، ولكن ملامح النظرة العقلية عند ابن خلدون، مستوحاة من الفلسفة اليونانية والعربية، حسبما توصل إليه ناصيف نصار من خلال بحوثه حول ابن خلدون، ومساهمتها في قراءة التراث بوعي عقلي ، رغم أن ابن خلدون تحامل على الفلسفة، في الباب السابع من المقدمة، فيما يرى " إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله، بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية"[2] ومع ذلك لا يناف البتة استخدامه لمناهج العقل، وانتحاله للفضائل التي ناد بها الفلاسفة،

[1]– عاطف العراقي؛ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، المرجع نفسه، ص26

[2]– ابن خلدون، المقدمة، ط1 ، القاهرة، لجنة البيان العربي، سنة1957، ص 1199

هذا الأمر الذي دفع ناصيف نصار، إلى طرح العديد من الأسئلة حول الجوانب الفلسفية، والعقلية في فكر ابن خلدون، يقول الجابري" لا يطعن ابن خلدون في العقل، ولا في المنطق، وإنما يحاول أن يثبت أن الفلاسفة، لم يحترموا حدود العقل، بل تجاوزها، ولم يتقيدوا بالشروط التي نصوا عليها في المنطق"[1] الأمر الذي حاول ناصيف نصار أن يثبته وهو بصدد الإعداد لأطروحة الدكتوراه، فكانت بمثابة المدخل لدراسة فكره من خلال الإشكالية: ما الأسلوب الواجب اعتماده لتعقل أفكار ابن خلدون؟.

يشير في هذا الصدد ناصيف نصّار إلى :" إن نشأة ابن خلدون الفلسفية، تدل على أن التوجه الملائم لتتبع حركة فكره، إنما هو التوجه من داخل الفلسفة، وعلى صعيد الفكر المنطقي، ولكن أنطوى فكر ابن خلدون، على موقف فلسفي حقيقي، لا يعني انه ينبغي النظر إليه كفيلسوف خالص، يفكر فقط بموجب مقتضيات التفسير النظري العالي، لقد رأينا كيف أوصله تطوره الذهني، إلى الشك في قيمة النظر، اللاهوتي الميتافيزيقي، وكيف قاده التأصيل، حول تجربته إلى طرح مشكلة، التاريخ بصيغة التفسير العقلي "[2]

يمارس ابن خلدون الفعل الفلسفي من داخل الفلسفة، حسب ناصيف نصار للبحث في معالجة بعض القضايا الجوهرية، في الفكر الفلسفي، كالمجتمع، والإنسان والمعاش، هذه الجوانب التي مسها الفكر الخلدوني، فتحت أفق جديد للبحث، في طبيعة المجتمعات العربية وطرق تفكيرها، ومعاشها والمشاكل التي كان يعانيها العمران البشري العربي، وهنا نقف على العديد من النظريات التي أبدعها العقل الخلدوني، من الناحية

[1]– محمد عابد الجابري؛ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا العربي ط6، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، سنة 1993 ص 282

[2]– ناصيف نصار؛ الفكر الواقعي عند ابن خلدون ط1، بيروت لبنان دار الطليعة للطباعة والنشر، سنة 1981 ص 81

السوسيولوجية، واستفادته من أفكار وتاريخ الفرس، والعرب وأخبارهم، الأمر الذي دفعه إلى طرح مشكلة التاريخ، وفق نظرة عقلية " ما استعمله ابن خلدون في المقدمة لكي يبرر تفكيره في السياسة، وفي التاريخ البشري، لكن الممكن الذي قصده ابن خلدون هو فقط الممكن بحسب طبيعة الأشياء، وبتعبير أدق إنه الممكن الذي يسمح للناقد التاريخي بتميز الأخبار، الصادقة أو المعقولة من الأخبار الكاذبة، فعندما يطرح ابن خلدون السؤال عما هو ممكن في السياسة، فإنه في الواقع يطرح السؤال عما يسير تطور الدولة، وعما يحدد عمل الحكم"[1]

يمثل تقصي الأحداث السياسية والتفاعل معها، من طرف ابن خلدون بمثابة النظر في ظاهرة الدولة، وأسس قيامها، وأسباب زوالها، وهي نظرة طبيعية مستوحاة من الواقع الذي عايش أحداثه، فقد كان بن خلدون بارعاً في تقص الأحداث والتميز بين الأخبار الصادقة والكاذبة، بطريقة منهجية وعقلية " يميز ابن خلدون السياسة العقلية من الملك الطبيعي، ومن الخلافة بكونها ترتد إلى العقل لا إلى (العرض والشهوة) ولا إلى الشرع، إنها واقعية، أو واقعة في التاريخ "[2]، فمحاولة ابن خلدون رسم أبجديات الفعل السياسي واستناده على العقل، الذي يجب أن يكون حاضراً في التنظير بخلاف الملك والخلافة التي تقوم على نظرية التوريث والتعين، لان الأصل في السياسة ليس النص الديني، و إنما هو المتغيرات الحاصلة في الزمن والواقع .

إذن؛ لم تكن مشكلة التاريخ، وحدها التي شغلت الفكر الخلدوني، فهو لم يغفل عن المشاركة، في مسائل الوجود والمعرفة العقلية، ومبدأ طبيعة الأشياء وربطها بالواقع، وقد كان ابن خلدون يقر بمبدأ التطور، والتغير في أحوال المجتمعات والشعوب ، ووفق

[1] – ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية ط1 بيروت ، لبنان ،دار الطليعة سنة 1986 ص 33

[2] – عبد الإله بلقزيز؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق ص 160

هذا التغير، في الأحوال تبّنى نظريات جديدة، تساير الواقع المعاش لتلك الشعوب يقول عبد الإله بلقزيز عن يتغير الأحوال عند بن خلدون :" إذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق من جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث "[1] فقد كان لهذه العبارة، وقع كبير على ناصيف نصار، وقف منبهراً، يقول "لم يكتب أحد في العصور القديمة، جملة تضاهي هذه الجملة، في قوة التعبير، عن التغيرات الكبرى، في التاريخ، ولا أظن أحداً في العصور الحديثة كتب في مثلها، أو ما هو أقوى منها"[2]، حيث يقف ناصيف نصار، من هذا الحكم موقف إيجابياً لابن خلدون في تجسيد الرؤية التاريخية العقلية، التي يتميز بها، فالحديث عن التغير والتبدل في الأحوال ظاهرة تاريخية لا محيد عنها، فهي تخضع لصيرورة الزمن، وقد مثل هذا الموقف، حداثة مسبقة في نظر ناصيف نصّار من قبل ابن خلدون.

غير أن مشكلة التاريخ، التي أشار إليها ابن خلدون تساهم في بناء دولة وأسس الحكم فيها، وتأسس لمتجمع متكامل، من خلال إطلاعه على تاريخ الأمم السابقة " من هنا يتبن لنا الخط، الذي ينبغي أن يتبعه، فالتصور الفلسفي الذي بنا عليه ابن خلدون علم العمران البشري، يقطع العلاقة في نقاط عدة، مع التقليد الموروث، ولكنه في نقاط عدة أخرى يظل أسير ذلك التقليد الموروث "[3] لا يمكن تجاوز ابن خلدون في قراءتنا للظاهرة التاريخية، والدور الذي لعبته نظريته، في علم العمران البشري، كان نتيجة للمرحلة التاريخية التي عايشها ابن خلدون.

---

[1] – عبد الإله بلقزيز وآخرون، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، المرجع سابق ص 159

[2] – ناصيف نصار، التفكير والهجرة ، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، مصدر سابق ،ص46

[3] – ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط1، بيروت لبنان دار الطليعة للطباعة والنشر، سنة 1981 ، ص68

ورغم أن فكره ومحاولاته بقية حبيس الموروث الثقافي الإسلامي، في بعدها التنظيري، بل أسيرة للتراث في الكثير من الأحكام والرؤى، لكنه فقد بوصلة الاستشراف وبقي على مستوى سرد التراجع وأسباب التخلف، يقول الجابري :"فقد اتجه صاحب المقدمة، إلى تفسير التراجع لا التقدم، ومن هنا كانت فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة للتراجع في التاريخ، بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلسفة للتقدم "[1]، هذه الملاحظة يمكن أن تكشف الفارق، وتبين حجم الهوى بين الشرق والغرب، في عملية القراءات والاستشراف، فالمقارنة التي يقدمها الجابري بين التقدم والتخلف، تشير إلى واقع التفكير، وأزماته المتراكمة عند مؤرخي الفكر العربي الإسلامي، التي تتطلع إلى نموذج الماض والأعراض عن كل إبداع محدث بدعوة عدم مطابقته، للشرع متناسين في ذلك مبدأ التغير والتبدل في الأحوال الشخصية .

5 – مبدأ الانفتاح في العقلانية النقدية:

يعد الانفتاح خاصية من خصائص العقلانية النقدية، عند ناصيف نصّار، بل هو احد اللّبنات الأساسية، في تنمية الحوار العقلاني، بين الأنا والأخر، وفي حوار الحضارات، وذلك في إشارة من الأستاذ **أنطوان سيف أنه** :" مهما يكن فإن نصّار هو من أنصار الانفتاح، على الانجازات المتفوقة، التي تكمن في زمان بتعاليمها، في الحضارة الغربية، ويدعو إلى استقلال فلسفياً، قائماً أساس على الانفتاح، لا على الانغلاق على الذات "[2]، إن منطق الوضعية الحضارية، يستدعي ضرورة الانفتاح على الأخر، وانجازاته، كمبدأ أساسي للعقل العربي، فالانفتاح يعني بالضرورة، قيام علاقة

[1]–محمد عابد الجابري، إشكاليات في الفكر العربي، ط1، بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية ، سنة 1990 ص 118

[2]– عبد الإله بلقزيز وآخرون ، ناصيف نصار ،من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور مرجع سابق ص 88

بين الأنا والأخر، لان الحركة العلمية والتكنولوجيا، التي ينتجها الأخر هي التي تدفع الذات نحو طلب التقدم والمعرفة، لان الأفراد أو الجماعات مفطورة على حب الاطلاع والانفتاح وهو بالضرورة ما دفعنا للتساؤل: ما طبيعة الانفتاح العقلاني عند ناصيف نصار؟.وما الغاية التي يمكن أن يحققها على مستوى الفكر العربي ؟.

ينقسم الانفتاح العقلاني الذي يدعو إليه ناصيف نصار، إلى قسيمين انفتاح معرفي فلسفي وانفتاح عملي إجرائي.

أ –الانفتاح العقلاني والمعرفي :

هناك ثلاثة مستويات معرفية أشار إليها الأستاذ شريف زروخي في تحليله لمفهوم الانفتاح عند نصار وهي: **الذات، والتاريخ، والعقلانية،** وقد وردت في كتاب الذات والحضور لنصيف نصّار بنفس الترتيب، وتم التعليق عليها في كتاب العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر يقول ناصيف نصار " الانفتاح على الذات العقلانية، تعني وعي الذات لذاتها، بفعل النقد، الذي يمكنها من إعادة النظر الدائم في مفاهيمها، ومعارفها وأحكامها، ومن ثم تلغي الوثنيات والأساطير"[1] معنى ذلك أن الانفتاح على الذات هو إعادة قراءة المفاهيم والتصورات اللغوية والذهنية ، والمقولات العقلية التي تحبس الذات عن مواكبة روح العصر، فالآليات الذهنية القديمة، تعيق التطور نحو الإبداع لأنها تتمسك بالرؤية الأسطورية والوثنية، وترفض الرؤية العلمية والمنطقية، فالذات يجب أن تسير وفق مسارين هما العقل والعلم، كما أشار ناصيف نصّار إلى الانفتاح عن الأخر، ولكن ما المقصود بالأخر هنا؟. يقول الأستاذ شريف زروخي "يقصد ناصيف نصار بالأخر تاريخ الفلسفة، تاريخ نابع من واقع منسجم معه، ويلتقي مع أي نتاج عقلي من حيث الهوية والوجود والمعرفة، والأخر هو الثقافات

[1]– ناصيف نصار؛ التفكير والهجرة، من التراث الى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1997 ص258

والحضارات الإنسانية، وما أبدعته من نتاج فكري متميز، والأخر هو الإنسان المختلف بمعتقداته، وتصوراته ومفاهيمه "[1]

يسعى نصار من خلال الانفتاح المعرفي على الأخر، أن يشمل تاريخ الفلسفة، وحلقاته الفكرية المختلفة، التي ساهمت في ازدهار رقي الحضارات الإنسانية، وإبداع النظريات والأنساق الفكرية والمناهج العلمية، يقول ناصيف نصار" كل عقلانية تنفي الانفتاح على الأخر وترفض التناقض، والصراع والاختلاف، تحكم على نفسها بالموت"[2] فالإبداع في الحقل الفلسفي يحتاج إلى مراعاة تاريخ المفاهيم والمصطلحات، من أجل اكتشاف المزيد من المعارف الفلسفية، وفتح المجال، أمام العديد من الأسئلة القلقة، في الوجود والفكر العربي، على وجه الخصوص، لان التاريخ الفلسفي هو تاريخ إنساني متصل الحلقات واللبنات، فالحضارات الإنسانية مشتركة جميعاً في عملية البناء، كدارس أو مدروس، وان اللحظة الحداثية التي تمر بها أوروبا اليوم، هي تراكمات إنسانية على مر التاريخ، استفاد منها العقل الغربي في لحظة يقظة، ترجمها إلى ثورة فكرية وصناعية.

وعليه فان النهضة العربية، عليها أن تتموقع في التاريخ أولاً، ثم تتواصل مع حضاراته من اجل الرقي والتقدم ثانياً، ولا يكون ذلك أيضا إلا بالاستفادة من تاريخ العقلانية الغربية يقول ناصيف نصار " الانفتاح على العقلانية الغربية، وذلك للاطلاع على ما أنجزته من أفكار، ومناهج، وما أبدعته من مفاهيم، وأدوات مكنتها من تغير الواقع الاجتماعي، لتّقدم نفسها كبديل لكل الفلسفات الكلاسيكية، التي عجزت عن عقلنة حياة الإنسان"[3]

---

[1]– شريف زروخي؛ العقلانية في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ، ص 65

[2]– ناصيف نصار؛ التفكير والهجرة؛ مصدر سابق ص 258

[3]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم، في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية ، مصدر سابق ص174

يشر ناصيف نصار إلى صورة مهمة، وهي أن البحث عن العقلانية، ليس كالبحث في العقلانية، فالحضارة الغربية قطعت شوطاً كبيراً في العقلانية، والتفكير وفق صور العقل، وابتكار العديد من السبل، والمفاهيم والأدوات العقلية، لتغير الواقع الاجتماعي، وعليه يؤكد ناصيف نصار، على ضرورة، تبني النموذج العقلاني الغربي يقول ناصيف نصار" أن الدفاع عن العقل، أضحى مهمة من المهمات القديمة، التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه، ويحقق ماهيته الكاملة"[1] وذلك بالاستفادة من إنجازات العقلانية الغربية، التي تنّصب نفسها كواقع كوني، بديل عن النماذج الأخر المنغلقة والمتحجرة.

ب – مفهوم الانفتاح العقلاني العملي:

مفهوم الانفتاح العقلاني الذي يدعو إليه نصار، لم يكن بدافع الفضول أو الهوس، إنما هو بدافع التغير، والاستفادة والبحث، عن طريق الاتصال والتواصل، المعرفي الحضاري، الذي يقوم على أساس العقل الكوني، وقادراً على تجاوز الدوائر الضيقة كا(الجهوية والمذهبية والاعتبارات الدينية)، وهو ما يستدعي عند ناصيف نصار القبول بالمبدأ العلماني، القائم على الأسس العقلانية، والذي يضمن انفتاح حقيقي مبني على الاحترام، سقفه الأعلى، هو الإنسانية، وحرية الفرد ومركزية الإنسان، يقول ناصيف نصار " إن السؤال الفلسفي الأساسي، الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة، التي يعيشها العالم العربي اليوم، هو السؤال عن الإنسان، وليس عن المعرفة، وليس معنى ذلك أن السؤال عن المعرفة أصبح بدون فائدة، أو مبرر، أو أن السؤال عن الإنسان جديد تماما في الثقافة العربية "[2] إن مركزية الإنسان أو الفرد العربي، غائبة في المنظومة القيمية والاجتماعية المعاصرة، كفرد يتمتع بكامل حقوقه، يمارس معتقده بكل حرية دون رقابة، أو وصاية من جهة معينة، والتعامل معه تحت

[1]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم، مصدر سابق ، ص92

[2]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق ص 33

سقف الإنسانية، هذا المطلب الذي دفع ناصيف نصار، إلى القول بضرورة الانفتاح على الأخر، والاستفادة من أشكال التحرر، وحرية العقل عنده، كما يعتبر دعوة إلى الانفتاح، على انجازات الحضارة الغربية في المجال المعرفي، وليس المادي فقط، وذلك بالانفتاح على طرق وأساليب نقد الذات والعقل، والبحث عن حلول للخروج من الأزمة الفكرية، التي يعيقها التقليد، أو التراث أو الماض، والبحث عن أساليب الإبداع والتفوق، الذي حصل في الحضارة الغربية، باعتبارها حضارة إنسانية، فالاستقلال المعرفي، لا يعني الانغلاق، أو الانكماش على الذات، والعالم " فالتثاقف مع الأخر، المختلف هو الشكل العملي الأوسع للانفتاح، يمكن أن يكون عشوائياً في غالبيته، كما يمكن أن يكون استغلالاً في حال تم بين منتصر ومنهزم، أو بين قوي وضعيف، أو يمكن أن يكون مبرمجاً، وهذا من أجل الأعمال الإنسانية المشتركة الخارقة لحدود الثقافات، على المستوى الدولي "[1]

ينجلي مفهوم الانفتاح، ودوره في العقلانية النقدية، عند ناصيف نصار، وكيف تم نقل المفهوم من الحقل الفلسفي المحض، إلى الحقل التداولي العملي، الذي يحصل بين الحضارات والثقافات الإنسانية، وأول شكل من أشكال الانفتاح على الأخر، هو الخطاب الثقافي، أو ما يعرف بحوار الحضارات، الذي ينادي بها العديد من المفكرين، في الوقت الراهن، وذلك لمساهمته الكبيرة، في تجنب الصدام والاحتدام، والحروب بين الحضارات الإنسانية، يقول ناصيف نصار"إن كل ثقافة متطورة أو رامية إلى الارتقاء، تحتاج إلى تجاوز أزمة، أو وضع متأزم، إلى الاستنارة بأنوار العقل، والى توظيف جديد للعقل، فإن أفلحت في تحديد هذا التوظيف، وفي تطبيقه، خرجت إلى طوراً أرقى، وأسهمت في الاتقاء الشامل، للنوع البشري"[2] ويعتبر هذا الانفتاح أرقى مظاهر التعقل، عند ناصيف نصار لأنه يعتمد الطرح العقلاني، كوسيلة حوارية

[1]– عبد الإله بلقزيز وآخرون ، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور مرجع سابق ، ص 89

[2] – ناصيف نصار؛ التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، مصدر سابق، ص 10

للأخر، إذ يعتبر ناصيف نصار" أن العقلانية العربية، لا تحمل أي معنى خاص، يميزها عن المفهوم العام للعقلانية، في التاريخ العالمي، لأن العقل ليس تصور محدود"[1] هذا التماثل يعطي للعقل العربي إمكانية الإبداع والانفتاح، التي تعرفها الأجناس الأخرى، أما الشكل الثاني من أنواع الانفتاح، فهو الانفتاح النفعي، الذي يحصل على جميع الأصعدة، بين مختلف الثقافات الإنسانية وهو مفتوح على (المعرفة، الصناعة، السياحة، والمصالح والهجرة الشرعية وغير الشرعية)وهذا الانفتاح يغلب عليه طابع الفوضوي، وينتج عنه العديد من المشاكل والصراعات، وهذا الانفتاح ترفضه الكثير من الأعراف الدولية، وتحاربه العديد من الدول عن طريق المراسيم والقوانين الدولية، وخصوصية الأنظمة، لما ينتج عنه من مضار بالاقتصاد والمشاكل الاجتماعية، أما الشكل الثالث، فهو الانفتاح المشترك أو المبرمج، والذي تساهم فيه حضارتين، أو دولتين، يتمثل في الأعمال الإنسانية، والبعثات العلمية، هذا الانفتاح يغلب عليه طابع التنظيم، لخدمة الأعمال المشتركة، المقيد بفترة معينة، يساهم في بناء علاقات مشتركة، مبنية على أساس الثقة، والتفاهم والشراكة بين الأفراد والدول، يقول محمد سبيلا" كل عقلانية، تنفي الانفتاح على الأخر، وترفض التناقض والصراع والاختلاف، تحكم على نفسها بالموت"[2] يمثل هذا الانفتاح روح التشارك وتكون غايته القصوى، تطور ورقي الحضارات المشتركة معا.

6- الانفتاح العلماني عند ناصيف نصار:

يمثل مصطلح العلمانية، وحضوره في الحوارات الفكرية، من بين المفاهيم إثارة للجدل، وذلك لعلاقته المباشرة بالدين، في صورته العامة أو لاعتباره عند الكثير مفهوم لمواجهة الدين، رغم التوضيحات التي قدمت حوله، بقي المفهوم يلّفه الكثير من الغموض والتوجس والغربة، في قبوله كممارسة يقول عبد الوهاب ألمسيري عن ذلك

[1]- ناصيف نصار؛ التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، مصدر سابق ، ص15

[2]- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ العقل والعقلانية مرجع سابق، ص 6

إن " مصطلح العلمانية مصطلح خلافي جدًا، شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل التحديث والتنوير والعولمة، شاع استخدامها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض، ولعل مصطلح العلمانية بالذات من أكثر المصطلحات أثارة للفرقة، إذ يتم الحوار والشجار حوله بحدة واضحة، تعطي انطباعاً بأنه مصطلح محدد المعاني، والأبعاد والتضمينات"[1].

يطرح مصطلح العلمانية قلق في حضوره الفكري، في الأوساط المحافظة والأنساق المغلقة، عند سماعه يتبادر إلى الأذهان ذلك الصدام الوجودي، بينه وبين الدين على الريادة، يقول المسيري" ولكننا لو دققنا النظر قليلاً لوجدنا أن الأمر ابعد ما يكون عن ذلك لعدة أسباب منها إشكالية العلمانيين، أي شيوع تعريف العلمانية، واعتبارها"فصل الدين عن الدولة"، وهو ما سطح القضية تماماً وقلص نطاقها"[2] ورغم الشرحات التي قدمت للمفهوم عن طريق ربطه بالعلم والعقل ، ومحاولة التجانس بين الرؤية الدينية من جهة والعلمانية من جهة أخرى، غير أن الأمر يزداد حدة عند مناقشته في الأوساط العربية، أين يمثل الدين حضوراً، في منظمة المعارف والأخلاق، في الواقع.

يرسم التدين احد المظاهر الأساسية في المجتمعات العربية ، والحديث عن العلمانية بشكل أو بأخر يحدث اضطراباً وتشنجاً في الطرح، نتيجة لتبني المفهوم الضيق عند اغلب المفكرين حسب رأي الأستاذ علي البار" وهذا المفهوم ينطلق مما يسمى النظرة الإنسانية، التي تمجد الإنسان كمحور للكون وإله جديداً له، وهو سيد نفسه وحر الإرادة ورافض للفكر والعقائد الغرائبية، والغيبية وقد اعتمد النظرة المادية البحثة في تفسير أحداث العالم، وقوانينه وحياة الإنسان"[3] نجد هذا الطرح، حتى ضمن النُخب المثقفة أحياناً لاعتمادها على الاصطلاح العام للمفهوم حسب ما أشار إليه

[1]– عبد الوهاب المسيري؛ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ط1، القاهرة، مصر، دار الشروق، سنة 2002 ، ص 15

[2] – المرجع نفسه، ص15

[3]– محمد علي البار؛ العلمانية جذورها وأصولها،ط1، دمشق، دار القلم، سنة 2008 ص33

المسيري "وهو الترجمة الحرفية للعبارة الانجليزية (séparation of Church and state) وهو أكثر التعريفات شيوعاً للعلمانية في العالم سوء في الشرق أو الغرب والعبارة تعني حرفياً فصل المؤسسات الدينية (الكنسية) عن المؤسسات السياسية (الدولة)"[1]، حيث يأخذ هذا التعريف في الفضاء العام العربي حظاً وافراً من الإتباع، واستحوذ على مختلف الأطياف والفئات حتى النخبوية منها أحياناً يقول جورج طرابيشي عن العلمانية وطبيعة حضورها في الفكر العربي" هي الكلمة الرجيمة في الخطاب العربي المعاصر، فحمولتها من انتهاك المقدس، قد جعلها ترادف الكفر الصريح، والإلحاد الموجب لمعتنقه عقوبة القتل"[2].

لكن إخراج المفهوم من حقل التصور إلى حقل الممارسة، يشكل منعطفات كبيرة وما سجله التاريخ البشري والتاريخ الأوربي، على وجه التحديد، وصل فيه الأمر إلى حد التصادم بين التيارات المحافظة، والتيارات التنويرية، حيث عرفت قضية العلمانية عدة طروحات، عند المفكرين والفلاسفة، الغربيين حملوا على عاتقهم تنوير المجتمع الغربي ليصل الأمر إلى هذا المستوى، الذي تشهده أوروبا اليوم وهو المسعى الذي تتطلع إليه النُخب العربية في الراهن، ومن بين المفكرين العرب نجد المفكر العربي **ناصيف نصار** يطرح القضية طرحاً فلسفيًا وموضوعي، بعيد عن الحساسية والصدامات، أولاً كحتمية يفرضها التطور البشري، والتاريخي والثقافي للأجيال والحضارات، و ثانياً من الناحية العقلية التي أفرزها واقع الحداثة والتقدم، يقول ناصيف نصار :" ففي أساس النظرة الموضوعية إلى العلمانية، ينبغي التركيز على أن التطور الثقافي العام للبشرية، وهو بطبيعة الحال تطوراً طويلاً ومعقد، يدور على تنامي الوعي وينتج بصورة إجمالية تقدماً في معرفة الكون والإنسان، والقيم وفي تنظيم الحياة

[1]– عبد الوهاب المسيري؛ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، المرجع نفسه، ص 17

[2]– جورج طرابيشي؛ هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة الممانعة العربية، ط1، بيروت، دار الساقي، سنة2006، ص 19

الاجتماعية تبعاً لذلك، ما يعني أن العلمانية، قضية تأتي في التطور الثقافي العام للبشرية، بوصفها مظهر من مظاهر تنامي الوعي، وانعكاس هذا التنامي على الدين، ووضعه في الحياة الاجتماعية"[1]

لا يكمن لأحد أن ينكر مبدأ الصيرورة والتطور في الحياة، ومادامت هذه الصيرورة في تنامي متواصل، فان العقل البشري هو الأخر في تنامي مستمر، فالمعرفة انتقلت من طور الخرافة إلى طور العلم، والعقل والبرهان، ومن الإيمان إلى التجريب، والحياة الاجتماعية، هي الأخر عرفت انتقال من طور العبودية والإقطاع إلى طور الحرية والتحرر، واستعاد الإنسان جزءاً كبيرً من حريته وتعقله، برفع الوصاية عنه يقول محمد أركون" إن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقاً، في وجه العلمنة، ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة، فإن عليهم أن يتخلصوا، من الإكرهات والقيود النفسية، واللغوية والإيديولوجية، التي تضغط عليهم، وتثقل كاهلهم، ليس بسبب رواسب تاريخيهم الخاص بالذات، وإنما ايضاً بسبب العوامل الخارجية"[2] إن هذا التطور فرض على البشرية عملية التحول من العشوائية والطوطم والغيبيات، إلى العلم والمعرفة البرهانية، حيث كان لهذا التطور البشري انعكاساً على جملة القيم الاجتماعية والدينية، ومنه استنتج ناصيف نصار أن العلمانية، فرضها التطور حيث يقول "أن العلمانية قضية تطور لا يمكن تجنبها، إن تنامي الوعي البشري، لا يترك النظرة الدينية إلى الإنسان والعالم، في منائ عن مكتسباتها و تأثيراتها التغيرية، فإذا كانت المعرفة من اجل تقدم الوعي البشري قد اتخذت أشكلاً صراعية مختلفة في مواجهة الدين، في الماض فإنها في هذا العصر تستفيد من تجاربها السابقة، وتطرح العلمانية بصورة أكثر هدوءاً واتزاناً وانفتاحاً على غنى الثقافات وتنوعها"[3].

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 248

[2]– محمد أركون ؛ العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، ط3، بيروت لبنان، دار الساقي، سنة 1996،ص59

[3]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 248

لم تعد مشكلة العلمانية مع الدين، كمجوعة مبادئ وقيم تنظم سبل الحياة، فلا احد ينكر التواصل الحاصل في المجتمعات والحضارات الإنسانية، مما يجعل العيش مفتوحاً داخل المجتمعات الحركية، وحتى المجتمعات الساكنة له شكل واحد فرضته العولمة وإفرازاتها الصناعية، فهل يمكن فرض منظومة دينية واحدة في ظل الانفتاح ؟ وهل بالإمكان تجاوز هذا الاختلاف والتباين في الديانات ؟، هي عقبات عديدة واجهة المجتمعات البشرية في الوقت الراهن، وفرضت البحث عن منظومة تضمن العيش معا، يرى ناصيف نصار إمكانية الأمر مع الطرح العلماني، كمنظومة فرضتها عدة عوامل، وان فصل المنظومة الدينية عن المنظومة السياسية، ليس إقصاء تاماً للدين، كواقع إيماني وشخصي، تضمنه حتى العلمانية في الأصل، ضمن إطار الحرية الشخصية، في الاعتقاد.

يبدو أن ناصيف نصار من خلال هذا طرح واثقاً من الخيار العلماني، الذي لا محيد عنه، فرضته الصيرورة، في جميع مناحي الحياة، ولعل أبرزها تطور الوعي الإنساني وتبني العقلانية، ودورها الأساسي في منظومة التشريع، ويراهن نصار على العلمانية، كخيار في الواقع العربي، الذي لا يزال الأمر فيه محل خلاف، وهو ما ذهب إليه الأستاذ محمد علي البار" العلمانية تسعى للعمل في هذه الحياة الدنيا، على أسس إنسانية بحتة، تعتمد العقلانية والتجارب والبحث العلمي المنظم، بعيداً عن العقائد الدينية، التي تعتمد أساساً الإيمان بالغيب، وبالخوارق والمعجزات، وتستخدم القلب والعاطفة، للوصول إلى الإيمان"[1] إلا أن الخيار العلماني فرض نفسه، كواقع خصوصاً في الغرب والبلدان المتطورة، فالظاهرة العلمانية لم تعد محل نقاش أو خيار، بل هي واقعاً يجب السعي في تطوره والتعامل معه في العالم العربي .

وعلى هذا الأساس تنقسم العلمانية إلى بعدين أساسين هما التطور نحو العلمانية والتطور في العلمانية، وبين هاذين البعدين مساحة واسعة للنقاش، وتحديداً للمواقع يقول

[1]–محمد علي البار؛ العلمانية جذورها وأصولها، مرجع سابق ص 32

ناصيف نصار :" ليس علينا في العالم العربي أن نفكر في مشكلات العلمانية بالتصويب نفسه أو النبرة نفسها، التي تعتمدها المجتمعات المتطورة في العلمانية، وهي المجتمعات التي نجحت في ترسيخ العلمانية، وحمايتها بالديمقراطية والقومية من جهة، والعقلانية من جهة أخرى"[1] إن العلمانية كواقع في المجتمعات العربية سيفرضها التقدم لا غير، فليس هناك قبولاً تاماً عند الكثير من النخب في الطرح العلماني، رغم الكثير من التعاملات العلمانية التي نمارسها دون شعور، خاصة في تنظيم جهاز الدولة والعلاقات الخارجية، هذا التعامل ضمن الخيارات التي فرضتها طبيعة التعامل مع الأخر، بالإضافة إلى انفتاح المنظومة القيمية والأخلاقية وانفتاح الشعوب العربية على الشعوب الغربية، يقول محمد أركون" أن العلمنة شيء أخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع، إنها مسألة تخص المعرفة، ومسؤولية الروح البشرية هنا تكمن العلمنة أساساً، وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع دون استثناء"[2] جعل من التقدم نحو الخيار العلماني، ممكن بطريقة غير مباشرة، وهنا تكمن مشكلة الشعوب المتخلفة دائما، فهي لا تسمح بتبني المنظومة المعرفية أو السياسية كاملة، كالديمقراطية والعلمانية والحداثة، وقبولها كنظريات أو أفكار تناقش وتجسد في الواقع، بل تكتفي دائما بالتقليد والتجزيء في الاقتباس، وهو ما يعكس الأفكار والمفاهيم بصورة مشوهة عندنا

هذا ما جعل المضي نحو العلمانية خياراً ممكناً رغم وتيرته البطيئة والمتشنجة، وقد حّمل ناصيف نصار الفيلسوف العربي هذه المهمة " فالتفاوت في مستوى التطور المجتمعي، يحمل الفيلسوف العربي على الإسهام في ورشة العلمانية، من زاوية العمل على بناء نظريتها تأسيسا لا إستراتيجية العمل الميداني لتحقيقها بحسب خصوصية كل

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق، ص 249

[2]– محمد أركون؛ العلمنة والدين، مرجع سابق، ص19

واحد من المجتمعات العربية "[1]، إن اختلاف الشعوب العربية في تركيبتها وتعدد أطيافها واختلاف دياناتها يجعلها مفتوحة على العلمانية أكثر من العديد من الدول المغلقة أو الساكنة، رغم قلتها في الوقت الراهن، خصوصاً مع تنامي ظاهرة حماية الأقليات والحق في ممارسة الشعائر بكل حرية دون إخلال بالنظام للدول.

إذن ؛مهمة الفيلسوف العربي هي القيام بدور الوعي والتعقل لهذه الظاهرة، من أجل المضي قدوماً نحوها بكل ثقة، فالخيار العلماني ليس ضد دين معين على حساب دين أخر، فالعلمانية تقف نفس المسافة بين جميع الأديان يقول نصار :" فلا يصح القول بأنها تخاطب المجتمعات والأحزاب المسيحية، أو التي كانت تسمى مسيحية، و لا تخاطب المجتمعات الأخرى المتماهية مع الإسلام أو مع اليهودية، أو مع البوذية، أو مع سواها من الأديان، جميع الأديان معنية بالعلمانية، لان العلمانية مساءلة لجميع الأديان بلا استثناء"[2] .

إن العلمانية عند ناصيف نصار، لا يمكن أن تتطور بعيداً عن العقلانية، والسبيل إلى قبولها هو تعقل الواقع العربي، والخروج به من دائرة الغيبيات والأسطورة، إلى الرؤية العلمية والتجريبية، فالعلمانية في علاقة تلازم يبنها وبين العقلانية، وذلك عن طريق العقل والحرية واحترام الأديان.

ينظر ناصيف نصار إلى العلمانية بصورة منفتحة، ولا تمثل بالنسبة له فصل الدين عن الدولة، بل هي تعريفاً وتحديداً، تميز بالحدود المنوطة بالدين والعقل، لان الإنسان مجوعة من النوازع، ساهمت في تشكيل إنسانيته، " إذا كان من الضروري لفهم حقيقة العلمانية عدم الاكتفاء بفصل الدين عن الدولة فهل من الضروري ربطها في المبدأ أو في الواقع بفلسفة الواحدية المادية؟"[3] إن التطور الذي حصل في أوربا مع

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك ، مصدر سابق ، ص 249

[2]– المصدر نفسه ، ص 249

[3]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك ، مصدر سابق ، ص 262

الواقع العلماني، لم يفقد الفرد الأوربي العديد من القيم والمبادئ الأخلاقية، التي تشكل جزءاً من شخصيته وكيانه الإنساني، فالعلمانية تدعوا إلى قيم وأخلاق كونية وعالمية رغم تعارضها مع أخلاق الكثير من الشعوب والديانات " مادامت العقلانية بعيدة عن تحويل استقلالية العقل إلى امبريالية للعقل، أو إلى عبادة العقل، فان العلمانية ستظل فضاء مفتوحاً ضامناً لحرية العقل، والتفكير به وفيه، ونقده في ذاته، وفي انجازاته، وضامناً أيضا لحرية الإيمان الديني والتفكير به وفيه ونقده في ذاته ، وفي انجازاته وذلك لان العلمانية ليست ميتافيزيقا، ولا تستلزم بالضرورة ميتافيزيقا واحدة بعينها"[1] من خلال هذه المقارنة والتقارب الذي عقده ناصيف نصار، بين العلمانية والعقلانية يتمركز العقل كوسيط بينهما ليضمن حرية التفكير الديني، والمعتقد الإنساني بكل حرية، شرط ألا يكون هذا المعتقد أكراهاً، أو إقصاء أو تتقيد للحرية الإنسانية، وبهذا تكون العلمانية التنويرية عند ناصيف نصار خروج من هيمنة الرؤية الدينية، وليس انفصالاً عنها، لأنها إحدى النزعات الإنسانية التي لا يمكن تجنبها.

يوافق هذا الطرح الذي يقترحه ناصيف نصار إلى حد كبير، الرؤية التي طرحها الأستاذ عبد الله لحود، وقد اعتبرها ناصيف نصار الأقرب والأنسب إلى التمثل في الساحة العربية حيت يقول " أما نحن فتعريفنا المبسط للعلمانية، هو أنها استقلال دستور الدولة وسائر تشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، وليس معنى ذلك نبذ الاعتبارات الدينية والمذهبية نبذاً عدائياً، فالدساتير والقوانين والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية أخلاقية وخاضعة للتطور ولسيادة الشعب مصدر السلطة و مرتكزها"[2]

جوهر القضية الأساسية للعلمانية، هي تحرر المجال السياسي، والمجال القانوني المنظر للدول، من هيمنة النزعة الدينية، وهو ما يطرحه ايضاً جورج طرابيشي" إن

[1]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 192

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق ص 257

الدولة الحديثة الحقة، توجد بذاتها ولذاتها، بدون أن تكون بحاجة إلى الدين، وبدون أن تضعه في خدمتها، إذن فهي بالضرورة علمانية، على أن الدولة الدينية أو الطائفية ليست دولة بمعنى الكلمة، والدين من جهته حراً تماماً في الدولة العلمانية"[1] لان ربط الدين بالسياسة أضفى على الحاكم طابع القداسة في الحكم، وغيّب روح النقد لدى المثقف والنخبوي، وهو الواقع الأليم الذي ينخر جسد الأمة الإسلامية، بموافقة رجال الدين، وأصحاب المصالح، حينها توهم الحاكم انه الخليفة الشرعي، بعيداً عن النقد أو المحاسبة، وحرمان الآخرين من التداول على السلطة، بأدلة يستخرجونها قصراً من النص، ويلزمون بها الجميع بكل أساليب المراوغة والخداع.

وعليه فالعلمانية ليست اقل من اعتبرها نظرة عامة منفتحة، على العالم والإنسان والكون، وفق منظور العقل الإنساني، تحقيقاً لمركزية الإنسان في الكون، وهو الأمر الذي جعل العلمانية محل صدام بين التيار التنويري والتيار المحافظ، فهي تقوم بتعرية التناقض الحاصل من الاستخدام المصلحي للدين، وهو ما دفع ناصيف نصار إلى تصور مجتمع جديد وفق رؤية عقلية، وعلمية كونية أساسها العقل، والاحتكام إلى البراهين العلمية والأدلة التجريبية للظواهر الكونية والإنسانية، وفق نظرة شمولية لهذا الوجود فما أحوجنا إلى ذلك في عالمنا العربي اليوم .

[1]– جورج طرابيشي؛ هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة الممانعة العربية، مرجع سابق ص 211

خلال هذا الفصل حاولنا تقديم المقومات الأساسية، لمشروع ناصيف نصار الذي يندرج ضمن مشاريع النهضة الفكرية العربية، وإن كان قد وصفه الكثير من الباحثين أحد رواد النهضة العربية الثانية، من خلال إعادة بعث الإشكالات الفلسفية، التي لم يكتمل بناءها في الفكر العربي، وذلك عن طريق خلخلت المفاهيم المتناقضة، في السياق الفكري والفلسفي العربي، هذه الأسئلة الراهنة، شملت المفاهيم الفكرية المتمثلة في النقد والحرية والعلمانية والعقلانية، التي تعطي لنا خاصية الفكر عند ناصيف نصار، والتيار الفلسفي الذي ينتمي إليه، وهو العقلانية النقدية المنفتحة، التي ترفض كل أشكال الطوق والتحجر الإيديولوجي، كعائق أمام نظرية الإبداع الفلسفي العربي، وهو الأمر الذي يقودنا إلى معرفة كيف تجاوز ناصيف نصار العائق الإيديولوجي، من خلال بحثه العميق داخل منظومة الفكر الإيديولوجي، بصورة شاملة في الفكر الإنساني، وبصورة راهنة في الفكر العربي المعاصر، وهو ما سنعالجه في الفصل الثاني من هذه الأطروحة.

الفصل الثاني

العوائق الإيديولوجية للإبداع الفلسفي العربي

المبحث الأول : ماهية الايدولوجية

المبحث الثاني: من الإيديولوجية الغربية إلى الإيديولوجية العربية.

المبحث الثالث: العوائق الإيديولوجية عند ناصيف نصار.

المبحث الأول : ماهية الايدولوجية

1-مرحلة النشأة والتكوين:

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم الإيديولوجية من المفاهيم المتشعبة، والمعقدة وله علاقات متشابكة ومتداخلة في حقول معرفية كثيرة، إذ اعتبرناه نوع من التفكير الجماعي أو العصبوي، أو حتى على مستوى الممارسات الفردية، وهو نوع من الخطاب المتجذر في الثقافة الإنسانية، والمجتمعات البشرية باختلاف أنواعها، حسب ما يشير أليه أندور هيود "إن المشكلة الأولى التي تواجه أي مناقشة لطبيعة الايديولوجيا، هي حقيقة أنه لا يوجد تعريف مستقر، أو متفق عليه لذلك المصطلح، وإنما توجد مجموعة من التعريفات المتنافسة"[1] فالبحث في الأصول الفكرية للإيديولوجية، يقودنا إلى معرفة ماهية الإيديولوجية وطبيعتها، ومدى واقعية هذا الخطاب، وخطورته وتأثيره على الفرد والمجتمع.

تعبر المعاني التي يوحي بها مفهوم الإيديولوجية، عن مدى عمقه وتجزره في الكيان الإنساني، فلا يمكن العثور على لحظة ميلاد حقيقية للإيديولوجية، كظاهرة إنسانية واجتماعية، من حيث مدلولاتها ومعانيها، إلا أن ذلك ممكن حسب ضبط المفهوم في سياق تاريخي معين، للكشف عن المسار الفكري الذي ولد فيه، والتغيرات التي طرأت عليه في الحقب التاريخية، وهنا يشير **كارل مانهايم إلى أن** :" الإيديولوجية كلمة لا يزيد عمرها عن قرنين، من الزمن وكان أول من اخترعها واستعملها، فيلسوف فرنسي (دوتراسي1836 1754 Dest de Tracy)، ليشير بها إلى فكر جماعة من الفلاسفة الفرنسيين والثوريين بزعامة (كوندياكCondillac)، وقد

[1]- أندور هيود؛ مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، تر محمد صفار ط1، القاهرة ، الهيئة العامة المصرية للكتب، سنة 2012، ص 14

سمى هؤلاي الفلاسفة أنفسهم الإيديولوجيين (les idéologues)[1]هذا القول يضعنا في السياق التاريخي، الذي أشار إليه العديد من الدارسين، لمفهوم الإيديولوجية للبدء في دراسته، كمفهوم داخل حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكإشكالية فلسفية شائكة، كان أول استعمال له يوحي بالدراسة النقدية للأفكار، أو هو علم الأفكار، بصورة ايجابية لصالح الفكر، فدرجة الوعي الذي أبانت عنها جماعة الإيديولوجيين، في فرنسا أحرج الطبقة السياسية والسلطة معا، وذلك عن طريق نقد القوانين اللاهوتية والميتافيزيقية، التي تعطي الحق للسلطة الشرعية، في احتكار المعرفة، وتوجيهها لخدمة مصالحها.

لقد وجدت هذه الجماعة ازدراء، من نابليون واحتقاراً كبير، لاسيما وان الإيديولوجيين كان لهم موقف ضد توسعاته وحملاته، الاستعمارية، هذه الأحداث التي شهدها ميلاد الإيديولوجية كمفهوم، على درجة من التعقيد والتشابك، لها تداعياتها على نتائج هذا البحث، ولعل غايتنا هي إدراك الجانب النقدي للفكر الإيديولوجي، ودرجة تأثيره على مسار إنتاج المعرفة، والإبداع الفلسفي، لان " الايديولوجيا من أكثر المفاهيم مراوغة في العلوم الإنسانية بأكملها "[2] فقد نشأة الإيديولوجيات الكبرى(الماركسية، واللبرالية والشيوعية، الفاشية والنازية) في الغرب واشتد الصراع الفكري بين تياراتها ومدارسها منذ العصر المسيحي، والمذاهب اللاهوتية التي أسس عليها الغرب مذاهبه ومنظوماته المعرفية يقول المفكر، نديم البيطار صاحب كتاب الإيديولوجية الانقلابية " أما الرجوع إلى المسيحية، في عرض التمثل عن التركيب، أو البنية الإيديولوجية العامة الواحدة، فإنه يعود إلى أن المسيحية كانت قد أقامت الإطار العام الذي نشأة فيه،

[1] – كارل مانهايم؛ الايدولوجيا والليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمد رجا الديريني ط1، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، سنة 1980،ص 45

[2]– أندور هيود؛ مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، مرجع سابق ص 14

وضده الإيديولوجية هذه الإيديولوجيات الحديثة التي جعلت من الدين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة النقيض الذي يتجه إليه عداؤها بشكل أساسي "[1]

هذه الإشارة تمكننا من الوقوف على جوهر الفكر الإيديولوجي، ومركزيته الدينية اللاهوتية في الفكر الغربي، وأبعاده الاجتماعية، إن الفكرة الإيديولوجية تحمل نواة عقائدية بالدرجة الأولى، في شكل منظومة متكاملة ومتماسكة، تستمد كيانها من الدين، أو تخلق منظومة معادية له، وهذا الأمر سارت عليه الإيديولوجيات الكلاسيكية الغربية، في مرحلة تكونها، وقد امتاز الفكر الغربي بنوع من الصيرورة الجدلية، مما جعل نديم البيطار يطلق على مشروعه الفكري الإيديولوجية الانقلابية، بداية بالانقلاب الذي شكله المذهب البرتستاني، في وجه المسيحية يقول البيطار" البروتستانتية وجدت مكاناً لأنها أفرزت دون أي قصد أو تخطيط، جدلية مهدت لظهور الإيديولوجيات العلمانية الحديثة، فكانت إيديولوجية انتقالية، بين هذه الأخيرة والمسيحية "[2]من هنا يعتبر الانفتاح البرتستاني أول انقلاب في تاريخ الحركات الفكرية التحررية، من زيف الوعي، الذي تمارسه إيديولوجية أباء الكنيسة، حول تعاليم المسيحية، عن طريق الوساطة بين البشر والإله، أو بين الأرض والسماء، وذلك عن طريق الحركة التصحيحية التي قادها **مارتن لوثر.**

هذا الأمر اعتبره نديم البيطار انفتاحاً علمانياً سابقاً لأوانه، اتجاه الفكر الدغمائي، الذي مثله الآباء على عامة الشعب، للمحافظة على مكتسباتهم، في تحالفاً مع السلطة السياسية، التي تضمن لهم ممارسة التضليل والدعاية، عن طريق ممارسة شعائرهم، وهو ما يؤكد عليه الأستاذ محمد سبيلا حين يقول " وقد كان الرهبان لزمان طويل، هم هؤلاي الإيديولوجيين، في العصر الحديث، تم استبدالهم بخطاب ذي مظهر علمي، من

[1]– نديم البيطار؛، الإيديولوجية الانقلابية، بيروت لبنان بيسان للنشر والتوزيع ط1،سنة2000 ص 05

[2] – المرجع نفسه، ص06

طرف الاقتصاديين، والعلماء وباقي الجامعيين، وليس من باب الصدفة، أن هؤلاي الدعائيين موظفون من طرف الدولة، وأن الدولة تراقب أشكال التغير والتواصل، وهو ما يحول دون قيام ثورة تحررانية "[1] يكشف لنا الأستاذ محمد سيبلا عن مراوغات الإيديولوجية، وطبيعتها غير المستقرة، فأحياناً تقف موقف الدفاع، وأحيان تستعمل في الهجوم، و تتمظهر في أثواب الصدق تارة، وتتلون بالون الخداع تارة أخرى، ولعل أخطر أنواع الإيديولوجية في اتحادها مع السلطة الحاكمة، حينها تقرب الفاسدين من رجال المال والدين، و الإعلاميين المراوغين، ممن يعرفون بصناعة الأحداث، و إثارة القلاقل، على حد ما أشار إليه ديفيد هوكس" على أي حال، فإن تداعيات العملية لمثل هذا العلم، كما فهم نابليون تعني أنه لا يستطيع أن يكون منزهاً، عن الغرض والمصلحة، فنزع القناع عن مصدر الأفكار، هو بمثابة أن تكون لها صحة مطلقة"[2] لأنها تمارس طرق القمع والترهيب، تارة، وطرق الاستمالة والعطف تارة أخرى.

ومع بداية القرن التاسع عشر، بدء الاهتمام الكبير حول دارسة الظاهرة الإيديولوجية ونقدها، نتيجة للقضايا الكبيرة، التي أفرزتها، مما جعل الفلاسفة والمفكرين، يتجهون نحو معالجة الظاهرة الإيديولوجية، بالنظر إلى ما يمكن أن تخلقه، من مشاكل فكرية واجتماعية، وقد أطلق (هنري أيكنhenrydAiken)على القرن التاسع عشر بعصر الإيديولوجيات، يقول كارل مانهايم "أن هذا القرن تميز بكثرة النقد والتحليل النقدي، لطرق التفكير ومواضع الفكر، وتميز بإعادة تقسيم القيم، وبتحطيم مواقف فكرية وتقليدية، ليحل محلها مواقف فكرية جديدة، وبتصفية مُثلُ عليا موروثة، واستبدالها بمثل عليا جديدة، ولا ريب أن يبدأ عصر هذه صفاته بفيلسوف مثل (كانط Kant) وكتابيه المشهورين، في تحليل ونقد مفهوم العقل، وأن ينتهي بفلاسفة ثوريين،

[1] – محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ الايدولوجيا، ط2 ،الدار البيضاء المغرب دار توبقال ، ص 23سنة2006

[2]– ديفيد هوكس؛ الإيديولوجية، تر: إبراهيم فتحي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، سنة 2000،ص 47

تركوا بصماتهم التي لا تمحى على مسيرة الفكر والتاريخ من أمثال هيغل وماركس و انجلز ونتشه " [1] هذه المرحلة، خطى فيها العقل الغربي خطوات هامة، في اتجاه المعرفة العلمية السليمة، بداية بنقد أدواته المعرفية، والتخلص من الإرث الخرافي واللاهوتي، الذي شكل الإطار الفكري الغربي لسنوات.

لقد استفاد الغرب في هذا المجال، من كتب تُعيد للعقل مركزيته مع كانط، ومع افرازت المادية التاريخية، عن طريق نقد الإيديولوجية الألمانية، التي رأى ماركس أنها سبب تخلف العقل الألماني، الذي بقي رهين النزعة الميتافيزيقية، المكبلة بالإيديولوجية اللاهوتية، وهو الموفق ذاته الذي عبر عنه نتشه بقوله "أن أوربا عانت لألفي عام بعد سقوط الحضارة الرومانية، من هيمنة الضعفاء، التي تمثلت في النصرانية، التي ورثت الخضوع والضعف من اليهودية"[2]، هذه المراحل تضعنا أمام مخاض، الوعي الحقيقي الذي شهده الفكر الغربي، من سلطة الإيديولوجية اللاهوتية.

يشير مانهايم إلى أنه :" يمكن اعتبار عدم الثقة والشك، اللذين يبديهما الناس اتجاه خصومهم، في كل مكان، وفي كل مراحل التطور التاريخي، السلف المباشر لفكرة الايدولوجية، ولكن حين يصبح هذا التخوف صريحاً ومعترفاً به، يشكل منهجاً نستطيع التحدث بحق، عن وجود عيب إيديولوجي في أقوال الآخرين " [3]، ولاشك أن الفكر الإيديولوجي، متأصل في الذات البشرية، ولكن عند التقارب بين الذوات، يوضع هذا الفكر على المحك، ويعرض على ملكة العقل، فيتبين زيغه من أصيله، إن الحوار بين الأشخاص والجماعات المختلفة، يتحول إلى صراعاً مبنياً على المحاججة الفكرية، حينها يسود التلاعب بالألفاظ عن قصد، واستعمال البلاغة الخادعة، والإدعاءات الكاذبة

---

[1]– كارل مانهايم؛ الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة محمد رجا الديراني ط1 الكويت، شركة المكتبات الكويتية سنة 1980 46

[2]– فريديش نتشه نقيض المسيح تر علي مفتاح ط1،بيروت لبنان منشورات الجمل سنة 2011،ص 28

[3] – كارل مانهايم؛ الايدولوجيا واليوتوبيا، مرجع سابق، ص 134

في أسلوب الحوار والإقناع، كل هذه الصور والمظاهر، تكشف عن أنماط الحضور الإيديولوجي، في الكثير من المجتمعات البشرية، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل والاستقصاءات :

هل في وسعنا كشف المعاني الكامنة خلف تمويه الكلمات والإشارات ؟. وهل يمكن القول أن الإيديولوجية تسكن اللغة؟.

يجب أن نراع في تحليلينا جملة العوامل التي تقف خلف نشأة الفكر الإيديولوجي، ونستحضر جملةً من المقاربات، وهي (الحقبة التاريخية ،الذات البشرية موضوع للدراسة ،والعلاقة القائمة بينهما، الفكر والواقع، وصراع الطبقات الاجتماعية، والنفوذ المادي، واللغة وإشارتها) ، تعد في نظر أندور هيود "مجموعة من الأفكار يضع من خلالها الناس، أرائهم ويفسرون ويبررون غايات النشاط الاجتماعي، المنظم، بغض النظر عما إذا كان النشاط يهدف إلى الحفاظ على نظام اجتماعي بعينه أو تعديله أو اقتلاعه"[1] إن الفكر الإيديولوجي جوهره الأساسي هو الجماعة، أو العصبة، أو الملة، وتمتد جذوره في جميع المجالات الدينية، والسياسية والعلمية والثقافية، والخطابات الفكرية، انه حضوراً بصورة واعية، وغير واعية داخل منظومة الفكر الإنساني، يقول مانهايم عن الفكر الإيديولوجي :" انه بالتأكيد لم ينشأ فقط كنتيجة لموقف عدم الثقة الذي أنجب بالتّدريج، التصور الجزئي للايدولوجيا، وكان لابد من اتخاذ خطوات أساسية قبل أن يمكن دمج اتجاهات الفكر المتعددة، والمتحركة بنفس الاتجاه العام، في تصور كلي للإيديولوجية، وقد لعبت الفلسفة دوراً في هذه العملية، ولكنها ليست الفلسفة بالمعنى الضيق، كما يتم تصورها عادة، بصفتها دراسة مقطوعة الصلة، بالسياق الفعلي للحياة، بل الفلسفة التي تقوم، بدور المفسر النهائي الأساسي للتغير، المتواصل في العالم

[1]– أندور هيود؛ مدخل إلى الإيديولوجية السياسية، مرجع سابق ص20

المعاصر"[1]،لاشك أن هناك علاقة جدل بين الفكر الإيديولوجي، والفكر الفلسفي ،فهذا الأخير يقوم على العقل والمنطق، في علاقته بالوجود والأشياء وتفسير الواقع.

أما الإيديولوجية فتقوم على الجوانب السيكولوجية، وعلى المصلحة المشتركة بين الأفراد والجماعات، وتعتمد ذلك في تفسير الواقع، وفق نظرة ضيقة ومتعالية، على الواقع في أغلب الأحيان، حيث تمارس الإيديولوجية، عدة أشكال من الترهيب النفسي، في تعاملها مع الآخرين، وهو ما يولّد انطباعات سيئة بين طبقات المجتمع وأطيافه ،حيث تسود المجتمع أشكال من الريبة والشك وعدم الثقة.

2-خصائص ومميزات الظاهرة الإيديولوجية:

أ- مصادر الوعي الزائف عند كارل ماركس :

ما يميز الصراعات الإيديولوجية، أنها خاصة بكل مجتمع، وكل فترة تاريخية معينة، فالبعد الإيديولوجي أخذ مع ماركس مظهر اجتماعي، ومادي تاريخي، يتمثل في الصراع بين طبقات المجتمع، وقوى الإنتاج المتحكمة في العصر، وهو ما يطلعنا عليه كارل ماركس بأن:"الشروط التي يمكن فيها استخدام قوى إنتاجية معينة، هي شروط سيطرة طبقة معينة، على مجتمع، إن القوة الاجتماعية لهذه الطبقة، الناجمة عما تملكه، تجد بصورة منتظمة، تغيرها العملي في شكل مثالي في نمط الدولة الخاصة، وهذا هو السبب في أن كل نضال ثوري، يتوجه ضد طبقة سادت ذلك الحين "[2]، يتبن أن الصراع الإيديولوجي داخل المجتمعات، تقوده الطبقة المسيطرة، ذات النفوذ داخل مجتمع ما، ولكن معنى السيطرة هنا يجمع بين معنى القوة المادية، والسيطرة الفكرية.

تفرض هذه الطبقة منهج مثالي، يسير عليه المجتمع، بالرغم من وجود اختلافات اجتماعية داخل هذا المجتمع وأطيافه الفكرية، إن الفكر الإيديولوجي هو صراع طبقات

[1]- كارل مانهايم الايدولوجيا و واليوثوبيا ،مرجع سابق، ص 137،138

[2] - كارل ماركس؛ انجليز ،الايدولوجيا الألمانية ،ترجمة فؤاد أيوب ،دمشق ،دار دمشق ، ص 48

داخل المجتمع، مرده إلى النفوذ والسيطرة، على قوى الإنتاج المادي، حسب ماركس، "لان التعاملات المادية، هي التي تنتج الفكر، وليس الفكر هو الذي يفسر العلاقات المادية"[1]، وهو ما أشار إليه ماركس؛ حين تحدث عن سيادة طبقة ما " إن أفكار الطبقة السائدة هي في كل عصر، الأفكار السائدة أيضا، يعني أن الطبقة التي تمثل القوة المادية السائدة في المجتمع، هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة، أن الطبقة التي تتصرف بوسائط الإنتاج المادي، تملك في الوقت نفسه، الإشراف على وسائط الإنتاج الفكري" [2] ،وعليه فان السيطرة المادية، في أي مجتمع من المجتمعات، تخلق نمط فكري خاص به، تفرضه على المجتمع، ذلك ما يعرف باحتكار المخيال الجماعي، أو العقل الجمعي.

يكون له دور المحرك الأساسي للفكر الإيديولوجي، وعليه فالوعي الجمعي الذي تفرضه طبقة معينة، تملك أساليب وقوى الإنتاج المادية، هو ما يعطي انطباعاً عاماً يفكر من خلاله المجتمع ككل، ويسود فترة أو حقبة من الزمن، يستطيع من خلالها أصحاب الطبقة السائدة، فرض أوهامهم ومعتقداتهم، على أطياف المجتمع وأفراده، الأمر الذي يؤدي حتماً إلى صراع بين الطبقات الاجتماعية، يقول إدريس هاني " ومع ما خلعه ماركس على المصطلح من استعمال، دل مصطلح إيديولوجيا، على وعي زائف بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية، ووهم أو ضلال جمعي، يتقاسم الواقع فيه أفراد طبقة اجتماعية معينة، كما يقال في حق التاريخ المرتبط بوضوح بتلك الطبقة "[3] أخذ مفهوم الإيديولوجية في الفلسفة الماركسية بعداً مادياً، متجاوز بذلك طرح دستوت دي ترسي، في الفلسفة الفرنسية، الذي تشكل فيه الإيديولوجية، حضورها على مستوى الأفكار، ودراستها فقط، وهو ما أعطى الإيديولوجية بعداً واقعياً وعملياً مع ماركس.

---

[1]– كارل ماركس؛ انجليز ،الايدولوجيا الألمانية ، مرجع سابق، ص 51

[2] – المرجع نفسه، ص 56

[3] – إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجيا ممزقة، بيروت لبنان، مؤسسة الانتشار، العربي ، سنة2006 ص 36

حيث سجلت حضورها الواعي، والقوي في مجمل قضايا الفكر الإنساني، ودخلت في علاقة سجال بين المعرفة الحقيقة، للعلم والعقل، وبين أنماط الفكر الأخرى، من خيالات ومعتقدات أسطورية :" نفهم من ذلك إن الإيديولوجية أيًا كانت وظيفتها، وحقيقتها هي شر لابد منه، بل هي قدر الكائن بوصفه مفكراً ،فحينما استعصى الواقع وتمنع عن الظهور التام، فان الفكر لا يسلّم بهذا الانحصار، بل إنه يعوض ما تمنع عن الواقع من الظهور التام بوقائع وهمية، إن الفكر الإنساني لا يقبل الفراغ، أو كما قيل إذا غابت الآلهة حلت الأشباح"[1]، وهنا تتموقع الإيديولوجية وسيط بين الفكر والواقع.

حينما يتوقف العقل أو الفكر عن إنتاج المعارف الحقيقية، والصور المطابقة للواقع تطفوا الإيديولوجية على ساحة الشعور، لتقدم للواقع ترجمة ذات بعداً مزيفاً ومشوه، يقول أندور هيود" بالنسبة لماركس كما سبق أن رأينا، تعدد الإيديولوجيات العدو اللدود للحقيقة إذ يكمن الباطل في الإيديولوجية، لأنها نتيجة كونها من خلق الطبقة الحاكمة"[2] غير أن البعد المادي يشكل الفارق الجوهري في الإيديولوجية الماركسية، ذات البعد الواقعي والتاريخي، وهو ما يكشف عنه السؤال الماركسي التالي : "كيف وبأي ميكانيزمات تصبح أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة في المجتمع؟"[3] .لا ريب أن المجتمع يتشكل من عدة طبقات مختلفة، وكل طبقة تحاول بسط سيطرتها على المجتمع، من خلال منظومتها الفكرية، غير أن العلاقة المباشرة، بين هذه الطبقات حسب ماركس، لا تتم بمنائ عن الجانب المادي، حين يقول " إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي، يكون قبل كل شيء وبصفة مباشرة، وثيق الصلة بالنشاط والتبادل المادي للبشر، أنه لغة الحياة الواقعية الحقيقية، فتمثلات الناس وتبادلهم الفكري، يظهر هنا

[1] – إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجيا ممزقة مرجع سابق، ص 44

[2]– أندور هيود؛ مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، تر:محمد صفار، ط1، المركز القومي للترجمة،سنة 2012، ص 26

[3]– ماركس ،انجليز؛ الايدولوجيا الألمانية ، مرجع سابق ص 56

أيضا كتجل مباشر لسلوكهم المادي، والأمر مماثل لذلك، فيما يتعلق بالإنتاج الفكري، كما يتجلى في لغة السياسة ولغة القانون والأخلاق والدين والميتافيزيقا ...الخ عند شعب بكامله "[1].وبناء على ذلك تجدر الإشارة إلى أن الحياة الواقعية بكل تمظهراتها المادية تساهم في خلق فضاء من البنية الصورية والفكرية.

حين يقوم الإنسان بحركة فيزيائية، يفرز البدن نشاطاً فعلي من عملية اتحاد بين العقل والبدن، وهذه العملية تشمل جميع الميادين التي يبدعها الإنسان أثناء العمل، فهي ترجمة، لعملية أفكاره الذهنية، أو أفكار الطبقة الاجتماعية، التي ينتمي إليها، يقول ماركس "وعلى أساس ظروف الوجود الاجتماعي، تقوم بنية من الانطباعات والأوهام، وأشكال التفكير والتصورات الفلسفية الخاصة، إن الطبقة برمتها تخلقها وتصوغوها على أساس، هذه الظروف المادية، والعلاقات الاجتماعية المقابلة لها"[2] هكذا يرى ماركس إن الطبقة الاجتماعية محاطة بنوع من الأوهام، "فحين نتحدث عن الطبقة الارستقراطية نجدها محاطة بمفاهيم الوفاء والشرف، ومع البرجوازية تتولد أفكار البذخ والترف، ومع الطبقة البروليتارية ينتشر التقشف والفقر والآفات الاجتماعية"[3].

هذا الأمر الذي جعل الماركسية تُرسي قواعدها الأساسية، على نقد هذا الفكر الإيديولوجي، الذي يكرس مبدأ الفوارق الاجتماعية، فقد سعى ماركس إلى الدفاع عن حقوق الطبقة البروليتارية، من ظلم الطبقات الأخرى، و الاغتراب الذي يعيشه الإنسان وسط مجتمعه، وهو الأمر الذي أشار إليه ماركس حين قال: "أن مفهوم الوعي الطبقي يلعب دوراً هادياً وقيادياً في الحركة والسياسة الاشتراكيتين، ذلك أن اكتساب الوعي من قبل فئات السكان الرازحة تحت نير الاضطهاد، هو الشرط الأول لكل تحول ثوري،

[1] – محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ الايدولوجيا، الدار البيضاء المغرب دار توبقال ط2 ، سنة 2006 ،ص31

[2] – المرجع نفس، ص 34

[3]– كارل ماركس؛ الإيديولوجية الألمانية، ص 12

للنظام الاجتماعي القائم، ونعني بذلك بلا لبس، وبكل وضوح أن البشر لابد أن يتغيروا تحت تأثير العمليات الاقتصادية والاجتماعية، حتى يكون في مستطاعهم انجاز عمل كبير كالثورة "[1] إن الحرص الذي يوليه ماركس للطبقة الهشة في المجتمع، يبدأ أولاً باكتساب الوعي الحقيقي، بغية إدراك الوعي الزائف، الذي تمارسه الطبقة البرجوازية، من اجل المحافظة على مستوى الفوارق الاجتماعية، للحفاظ على مصالحها، وسيادتها فاكتساب الوعي هو في حد ذاته ثورة فكرية، يقود بالضرورة إلى ثورة على النظم الاجتماعية، التي تقوم على الإيديولوجية، كغطاء للفساد والحفاظ على مصالحها.

ب- المنعطف الإيديولوجي عند كارل مانهايم :

ليس في وسعنا حسب مانهايم أن نمتلك إحاطة شاملة عن مفهوم الإيديولوجية، وتطوراته عبر التاريخ، فاغلب المفكرين يرتبط لديهم مفهوم الايدولوجيا بالطرح الماركسي أو النظرية الماركسية، التي تطرح الإيديولوجية في شكل وعي زائف،" فنحن لم نعد نتقبل قيم عصر ما، على أنها مطلقة، ولن نغفل بعد اليوم، عن إدراك أن المعايير والقيم محدودة أجماعيا ومحكومة تاريخياً"[2] الأمر الذي جعل مانهايم ينطلق من الفرضية التالية، في كتابه **الايديولوجيا واليتوبيا**" ترتبط لفظة الإيديولوجية في أذهان معظم الناس بالماركسية، وتتحدد ردود أفعالهم تجاهها إلى حد كبير بهذا الارتباط، لذلك من الضروري أن نقرر أولا أنه رغم أن الماركسية ساهمت بالكثير بهذا العرض الأصلي للمشكلة، فأن الكلمة ومعانيها أبعد غوراً في التاريخ من الماركسية، كما أنه قد ظهر لها منذ ظهور الماركسية، معاني جديدة اتخذت طابعاً مستقلاً عن الماركسية" [3] يقدم لنا مانهايم، نظرة شمولية أكثر لمفهوم الإيديولوجية، متجاوزاً بذلك دائرة النقد

---

[1] – ويلهام رايش ؛ ما الوعي الطبقي، نحو علم نفس سياسي للجماهير، تر، جورج طرابيشي، بيروت لبنان،دار الطليعة ،ط2 ص 16

[2]– كارل مانهايم ؛ الايديولوجيا واليوثوبيا ، مرجع سابق، ص 160

[3]– مرجع سابق، ص 129

الماركسي، السالب إلى الطرح الموضوعي الايجابي، مما يجعلنا أما تساؤل مهم وهو :كيف حاول مانهايم تجاوز الطرح الماركسي؟. وما هي المطارحات التي يمكن أن تعطي الإيديولوجية بعداً ايجابياً؟.

يعرض مانهايم أطروحته، بداية بالتميز بين معنيين، أو مفهومين للإيديولوجية، المعنى الظاهري، أو البسيط وهو المفهوم الجزئي، أما المعنى الأخرى فهو المفهوم المركب والشامل، ويسميه المفهوم الكلي، بحيث يتجلى المعنى الحقيقي الإيديولوجية بوصفها ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، يقول مانهايم " فالمعنى الجزئي للفظة الإيديولوجية، يكون هو المقصود ضمنياً عندما تدل الكلمة على أننا نأخذ موقف مشككا اتجاه الأفكار والتصورات، التي يتقدم بها خصومنا، إذ نعتبرها تمويهات واعية بدرجة متفاوتة، تخفي الطبيعة الحقيقة، لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقاً مع مصالح هذا الخصم، وتتراوح هذه التحريفات بين الأكاذيب المقصودة، التمويهات شبه المقصودة، أو غير المقصودة وبين المحاولات المتعمدة، لخداع الآخرين أو خداع النفس"[1] هذا التصور للإيديولوجية الذي أصبح بالتدرج، متميزاً عن المفهوم العادي للكذب، وهو تصور جزئي بمعاني متعددة، وتتضح جزئيته عندما نقارنه بالتصور الكلي الأكثر شمولا للفظة الإيديولوجية.

يمكننا من هذه الحالة أن نشير إلى إيديولوجية عصر ما، أو إيديولوجية جماعة تاريخية اجتماعية محددة، كإيديولوجية طبقة مثلا عندما يكون هدفنا هو توضيح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر، أو هذه الجماعة، هذا التمييز بين المفهوم الجزئي للإيديولوجية، والمفهوم الكلي يقف بنا على التصور الصحيح للإيديولوجية، في بعدها المعرفي والسوسيولوجي حسب مانهايم، "فاغلب التفسيرات سقطت في فخ الوعي الزائف والمخادع، الذي رسمته الماركسية عن الإيديولوجية، وهو ما يعكس الزاوية

[1]– كارل مانهايم ؛ الايديولوجيا واليوتوبيا، المرجع سابق، ص 129

الضيقة التي ينظر من خلالها إلى مفهوم واسع ومتشعب لدى جميع الشعوب والمجتمعات لتبقى نظرتها حبيسة المفهوم الجزئي للإيديولوجية"[1]، الذي يشير إلى المعنى الظاهري، مرتكزا على جوانب نفسية وسيكولوجية محضة عن طريق اتهام الخصوم بالخداع والمراوغة، في حين تغفل الجوانب المعرفية والتاريخية للجماعات الإنسانية، وظروف تكوينها والمقولات التي تتحكم في صناعة الوعي لديها.

الغرض من عرض مانهايم للمفهوم الجزئي والمفهوم الكلي، هو إسقاط المعنى الجزئي المشوه للفكر الإيديولوجي، والتركيز على المفهوم الشامل، الذي يحدد لكل عصر إيديولوجيا معينة، ولكل جماعة وحقبة تاريخية، مجموعة من القيم والأفكار تختلف الجماعات الأخرى، حول هذا المعنى الشامل يرى عبد السلام بنعبد العالي أن" النقد الإيديولوجي، لابد أن يبرز في تاريخ الفكر، كل ما يمكن أن يخدم قضيته، ويساعد على إبقاء القيم التي يدافع عنها، لذا فهو يسعى نحو الخلود، ويوقف عمل السلب، ويقتل التاريخ الفعلي، ولقد سبق لماركس أن بين أن كل آلية الفكر الإيديولوجي، تؤول في النهاية إلى إلغاء التاريخ الفعلي"[2] كالقيم التي يدافع عنها، وليس بالضرورة أن يكون هناك اتحاد أو نموذج واحد للطبقات الاجتماعية، فالإيديولوجية تشكل الهوية الثقافية في الكثير من المجتمعات المنغلقة، كما أنها تلعب دور مهم في حركة التاريخ الطبقي، مع ذلك حاولت الماركسية في العديد من الجوانب، الجمع بين المفهومين الجزئي والكلي، أو محاولة الدمج بينهما، عندما صاغت أفكار الطبقات الاجتماعية متجاوزة بذلك المستوى النفسي والسيكولوجي، إلى التحليل الفلسفي عن مستوى الفكر، لدى الطبقات الاجتماعية، إلا أن المعنى العام الذي بقي ملازم للماركسية حول الإيديولوجية، هو معنى الوعي الزائف.

---

[1]– كارل مانهايم ؛ الايديولوجيا واليوتوبيا، المرجع سابق، ص 129

[2]– عبد السلام بنعبد العالي؛ سياسات التراث، مرجع سابق ص14،15

وهو الأمر الذي ثار عليه مانهايم، محاولاً بذلك تجاوز الطرح الماركسي، حسب ما أشار إليه عبد السلام بنعبد العال:" فإن مانهايم لم يقف عند مفهوم الوعي الزائف، بل إنه على العكس من ذلك، يريد أن يتجاوز هذا المفهوم، بتجاوز النظرية الماركسية ذاتها (تثير الماركسية مشكلة الإيديولوجية، بمعنى نسيج من الأكاذيب والحيرة والغموض، والأوهام والأساطير، التي تسع لإماطة اللثام عنها وكشفها [1] هذا الاتجاه السلبي الذي تعرضه الماركسية عن الإيديولوجية، عن طريق ما يسمى الوعي الزائف ليس له ما يبرره سوى منطق الدفاع عن الطبقة البروليتارية، بحيث لا يستطيع أن يرقى إلى التعامل مع البنية المعرفية للطبقات الاجتماعية، بمنطق الاختلاف، وقبول الآراء المتنوعة لان التاريخ لا يمكن أن يمثله نموذجاً واحداً أو طبقة اجتماعية واحدة، وهو ما يناقض مبدأ المساواة التي تدعو إليه الاشتراكية الماركسية " وهذا يعني أن المفهوم الكلي للإيديولوجية، كما هو عند مانهايم لا ينظر إلى الفكر الإيديولوجي على أنه فكر الخصم، لذا فهو يفرغه من كل وهم وتشويه، فالمعرفة كما ينظر إليها على ضوء المفهوم الكلي للإيديولوجية ليست خبرة وهمية، إن الإيديولوجية في مفهومها العلاقي لا تشبه أبدا الوهم و لا تتمثل معه"[2] يقر مانهايم بمبدأ التنوع في الأفكار، حين يفكر أفراد مجتمع بطريقة خاصة تحكمها ظروف تاريخية ما، تختلف عن جماعة أخرى، فهو التنوع في أرقى صوره الفكرية، عندما تتعدد فيه انساق، وأنماط فكرية متشعبة، ينتجها واقع معين حينها لا يكون هناك ما يبرر التهم الماركسية، وتشويه فكر الخصوم ونعته بالأوهام يقول مانهايم "من خلال هذا الإجراء لا نهمل أي شيء له قيمة ايجابية في البحث العلمي في مفهوم الايديولوجيا واكشف العظيم الذي يحققه هذا الإجراء يتلخص

[1]– عبد السلام بنعبد العالي؛ الميتافيزيقا العلم الايديولوجيا بيروت لبنان، دار الطليعة،ط2 ، سنة2006 ،ص 58

[2]– المرجع نفسه، مرجع سابق ص 59

في أن كل شكل، من أشكال الفكر التاريخي السياسي يحكمه ويؤثر فيه بشكل أساسي الوضع الحياتي، للمفكر ولجماعته"[1] .

ج – حتمية الإيديولوجية مع لوي ألتوسير :

يبدو واضحاً تأثر ألتوسير بالطرح الماركسية، الذي أنتجته تصور الأدبيات الماركسية في الإيديولوجية، المتمثل في الموقف السالب، المرتبط بالإيديولوجية، ورغم المحاولة التي قام بها ألتوسير لتخفيف من حدة النقد الماركسي، الموجه للإيديولوجية، حيث يعتبر عدد من المفكرين، أن قراءة الموقف الألتوسيري اقرب إلى الموضوعية والعلمية، وقد استعمل ألتوسير عملية الحفر، في أساسات ومرتكزات، الخطاب الإيديولوجي، معتبراً أن الإيديولوجية أمراً بديهياً، أو مسلمة على حد تعبير ديفيد هوكس، في عرض موفق ألتوسير حول الإيديولوجية " فالإيديولوجية كما يقول ألتوسير، توجد قبل الفرد، وحين يجيء الفرد العيني إلى الوجود، تكون الايديولوجيا قد حددت دائما من قبل مجموعة نوعية، من الأدوار، وذاتية معينة يوضع الفرد في خانتها، ويحدث ذلك خلال عملية نداء تعني أساساً أن شخصًا ستجرى مخاطبته منهجياً بطريقة تفرض عليه أوعليها الدخول في وضع للذات قد خصص مسبقا"[2] نستنتج من هذا العرض أن الإيديولوجية لدى ألتوسير حتمية وجودية وتاريخية، إذا اعتبرنا أن الإنسان اجتماعي بطبعه.

يتشكل الحيز الثقافي اللاواعي، من الانتماء الفكري لجماعة ما، أو دين ما في مجتمع ما، وزمن تاريخي له اثر في التأثير في الأشخاص، فالإنسان لا يستطيع التخلص من هذه الأبعاد، التي هي جزء من كيانه، وتحافظ على صيرورته في الحياة، وهنا نقف على تعريف للمفكر إدريس هاني، في تحديده للانتماء الأيديولوجي للإنسان

[1]– كارل مانهايم؛ الايديولوجيا واليوتيبا، مرجع سابق ص 188

[2]– ديفيد هوكس ؛ الإيديولوجية تر: إبراهيم فتحي، القاهرة مصر(المجلس الأعلى للثقافة ،د ط سنة 2000) ص 100،101

حين يقول:" لعله من المناسب أن نعرّف الإنسان مجازاً بذلك الحيوان الإيديولوجي " [1] هذا الموقف يريد القول: لا يمكن أن يوجد الإنسان، إلا من خلال انتماء إيديولوجي معين، فهو إما أن يكون تابعاً لانتماء إيديولوجي سلفاً، أو أن الإنسان يخلق بعداً إيديولوجياً ذاتياً، فوقوع الإنسان في الإيديولوجية هو أمر محدد سلفاً.

من غير الممكن أن يوجد مجتمع بمنأى عن الإيديولوجية، سواء كانت سلبية أو ايجابية، وبناءاً على ذلك، فقد أدرك ألتوسير عمق وتأثير الأيديولوجية، على الفرد والمجتمع على حد سواء، فحين نمارس النقد على ذواتنا بغية التخلص من الإيديولوجية نقع في تناقض مع الذات ومع الأخر، الذي يشكل إيديولوجية تختلف عنا، وهنا ينتقل الزيف والخداع من مستوى الفكر، إلى مستوى الذات فتصبح هي مركز الإيديولوجية، حينها ينقلب الموقف، من الواقع المزيف إلى الأنا المزيفة، وعليه فالأمر لا يعدو أن يكون صراعاً بين الذات والأخر والواقع، وهو ما يقر به الأستاذ إدريس هاني في موقف صريح قائلا :" يولد الإنسان إذن؛ في عالم ملؤه الأفكار والمؤسسات الجاهزة، قبل وجود هذا الأخير، إن الإيديولوجية توجد قبله من دون شك، وحين ولادته يتعين عليه التكيف مع هذا العالم والخضوع لإشارته، ورموزه وعقائده، ويتولى الجهاز الأيديولوجي مهمة تنميط الكائن، وتوجيهه للاندماج بصورة أوتوماتيكية في النسيج الاجتماعي"[2] إذن؛ من غير الممكن أن يخلو مجتمع من قيم عليا، ومثل تشكل رمزيته وتفكيره، فالطرح الألتوسيري للقضية الإيديولوجية، بهذه الموضوعية، يحد نوع ما من حدية الموقف الماركسي، الذي يسلب الظاهرة كل ايجابياتها، ويحتم علينا التعامل مع هذا الفكر بقدر من الجدية والوعي التام، "يبدوا أن ألتوسير أدرك عمق ونفوذ الإيديولوجية وحتميتها، وبأنها بقدر ما تزيف الواقع، بقدر ما تحقق وجودها، كضرورة

[1]– إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق ، ص 43

[2] – المرجع نفسه ، ص 47

لا مفر منها، فهي كالعنصر أو الهواء الذي نتنفسه"[1] لان الأمر لا يقف عند المستوى النظري للأفكار، بل يتعداه إلى الممارسة الفعلية، فقد أشار ألتوسير إلى العلاقة القائمة بين الإيديولوجية والسلطة وهو أمر واقعي .

تحتاج الدولة إلى سلطة قوية، مهما كان شكلها، ويستدعي بالضرورة وجود إيديولوجية معينة تفرضها الدولة، كقوة واقعية مهيمنة، على كافة طبقات المجتمع، ويتم ذلك من خلال الأجهزة الإيديولوجية للدولة، التي تساهم في تنام الوعي الأيديولوجي، والمتمثلة في الأجهزة القمعية المشكلة من (الحكومة والموظفين، وكذا الجيش ورجال الشرطة والدين، وبعض الأحزاب السياسية، والاتحادات النقابية، هذه المؤسسات والأجهزة كلها تحرص على الحفاظ على أيديولوجية، السلطة بطريقة مباشرة وغير مباشرة، وهو ما يؤكد عليه الأستاذ صالح فيلالي في مقال عن منهجية البحث للإيديولوجية يقول:" إنما يتم تحقيقه في نهاية المطاف بواسطة الأجهزة الأيديولوجية للدولة، هو تدعيم أيديولوجية الطبقة الحاكمة، أو الطبقة التي تملك سلطة الدولة"[2] فالأمر يتجاوز نطاق المستوى الفكري أو العقائدي، في الظاهرة الأيديولوجية إلى المستوى العملي، وهو ما يعطي للفكر الأيديولوجي حصانة، في بعض الجوانب تمنع عنه النقد، وبهذا المستوى من التحليل يكاد الموقف الألتوسيري حول الظاهرة الأيديولوجية، أن يقوم بقطيعة مفاهيمية حول التصورات التقليدية، التي أنتجها الفكر الماركسي، وعليه فإن دراسة الظواهر الاجتماعية في مستوياتها العميقة يحيلنا إلى معرفة البنية الإيديولوجية، للمجتمع المدروس، باعتبارها ضرورية لعملية تفكيك الظواهر الاجتماعية، يقول عبد السلام بنعبد العالي "فالإيديولوجية ليست شيئي يضاف

[1]– إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق ، ص 45

[2]– صالح فيلالي ؛ منهجية البحث عن الإيديولوجية، مرجع سابق، ص .230.

إلى الواقع، بل إنها من شروط العيش الضرورية، والتمثل الإيديولوجي، له قيمته الفعلية فهو تمثل فعال، وليس ضربا من الخيال يمكن إهماله"[1]

3-مخرجات النقد الفلسفي للإيديولوجية الغربية :

يقوم المرتكز الإيديولوجي الغربي، على النقد والمجاوزة، أثناء دراسته للظاهرة الإيديولوجية، من قبل المفكرين والدارسين لها، بحيث تتخذ الذات والموضوع مسرح لها في تلامس مع الواقع، في جوانبه الفكرية والدينية والسياسية وحتى الاقتصادية، مما جعل البعد الماركسي، المنعرج الكبير في إرساء قواعدها وأبعادها التاريخية والاجتماعية، فالماركسية التي أثقلت المفهوم بنوع من السلبية، معتبرة كل تمثلاته الدينية والفكرية عبارة عن زيف للمعنى وقلب للواقع، في صورة مشوهة بعيدة عن منطق الحقيقة الأمر الذي أدى بماركس إلى القول " أن الإيديولوجية هي انعكاس مشوه للواقع بمعنى أن علاقات البشر وأفكارهم عندما تصاغ قي قوالب إيديولوجية تظهر كالصورة المقلوبة تشير الإيديولوجية إلى الأفكار ذاتها، كأنها قوى متحكمة وقادرة على تحديد العلاقات السياسية والاقتصادية، وهذا وهم لان الإيديولوجية ليست إلا انعكاسا لقوى أخرى مادية تقوم بإحداث تغير اجتماعي حقيقي"[2] يتضح لنا من خلال هذا الموقف إن المحرك الأساسي في الظاهرة الإيديولوجية هو العنصر المادي، وتفاعله مع النشاطات الإنسانية، باعتبارها تنتج مجموعة من القيم والممارسات، تساهم بدورها في خلق قوى الإنتاج الطبيعي، هذه القوى هي التي تتحكم في صناعة الوعي، وتوجيهه عند إذن: يصير الفكر في تطابق مع نفسه ومع الواقع لأنه نابع منه، يقول إدريس هاني "لقد سعى ماركس جهده للتميز بين الوعي الصحيح أو الصادق، من حيث هو وعي مطابق للواقع، وبين الوعي الذي يعكس صورة مزيفة، ومضللة للواقع وقد أطلق

[1] – عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا والعلم و الايديولوجيا، مرجع سابق ص 96

[2] – مراد وهبة ؛ فلسفة الإبداع، القاهرة دار العالم الثالث ط1، سنة 1996 ص 35

وصف إيديولوجيا على هذا المستوى الأخير من الوعي"[1] أما المثل فكلها أوهام يتخفى الإنسان وراءها، عندما يعجز عن تفسير الواقع وقبوله، حينها يرتمي في حضن الخرافة، ليريح ضميره، بحيث يظل هذا الفكر الركيزة الأساسية للتفكير الإيديولوجي، وهذا ما ترفضه المادية التاريخية في الفكر الماركسي التي قامت بنقد الفلسفة الهيغلية، التي تنطلق من الأفكار والتصورات التي يعتبرها ماركس من جملة الأوهام، التي تقصي الواقع، ولم يقتصر ماركس نقده على ذلك، بل واصل نقده إلى حدود الدين باعتباره مناخ خصب للإيديولوجية، تستقي منه هويتها العقدية، وتلزم أتباعها عن طريق معتقدات اجتماعية، تكون بمثابة الرابط بينهما في الفكر والتعامل والمواجهة.

[1] – إدريس هاني ؛ خرائط اديولوجية ممزقة، مرجع سابق ص 39

المبحث الثاني: من الإيديولوجية الغربية إلى الإيديولوجية العربية

تميز المجتمع العربي بنوع من الإيديولوجية القبلية، حتى قبل مجيء الإسلام، فالأفراد يتحدد انتماءهم بناء على قبائلهم وبطونها، كما أن القبيلة بدورها كانت تخضع لتصنيف داخل البداوة العربية بحسب موقعها، وهو ما شكل العديد من الإيديولوجيات المتناحرة بين القبائل العربية، التي يسودها قانون الأعراف البدوية من (السبي والعبودية والقتال) في حالة الحرب أو السلم، ومع ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، حمل معه دعوة توحيد القبائل العربية، تحت إيديولوجية التوحيد، و مفهوم الأمة المحمدية، ونبذ الأعراف، رغم انه لم يتجاوز سلطة القبيلة كليا في بعده السياسي.

ذلك ما يتجلى لنا في الخلافتين الأموية والعباسية، بحيث بدأ تشكل منظومة اجتماعية وسياسية جديدة في المجتمعات العربية، اشمل من القبيلة تحمل الهوية الإسلامية، وهو ما يشير إليه الجابري بقوله " ومع أن القبيلة كانت حاضرة، بشكل أو بأخر، في حياة المجتمع، وتطل برأسها عندما تحدث مناسبة توقظها أو تستفزها، فإن أساس التصنيف الأساسي في مجتمع دولة المدينة، كان يتجاوز التصنيفات القبلية (مهاجرون أنصار ،السابقون أهل الشورى من هنا كان الأمراء والعلماء فريق واحد "[1] لقد احدث الإسلام منعرج كبير في البيئة العربية، في محاولة لتجاوز منطق القبيلة وحيزها، إلى فضاء اشمل منها، وهو الأمة يحتوي (العقيدة والقبيلة والغنيمة)[2]على حد تعبير الجابري الأمر الذي ندرك من خلاله أن التركيبة الإيديولوجية العربية في أصلها معقدة التكوين.

فقد امتزجت بالإيديولوجية الفارسية، مع الخلافة العباسية، فحدث نوع من التأثر بين الإيديولوجيتين، العربية والفارسية، يقول الجابري "والحق أن الإيديولوجية

[1]– محمد عابد الجابري ؛ نقد العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ط4،سنة 2000 ص333

[2]– المرجع نفسه، ص 333

السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات السلطانية الفارسية، وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة على جانب كبير من الأهمية، مسألة نقل إيديولوجية معينة نبعت في واقع معين إلى مجتمع أخر، بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته ومستجداته، وما حدث في العصر العباسي الأول، هو ما حدث ويحدث في الوطن العربي المعاصر، في العصر العباسي الأول تم نقل الإيديولوجية السلطانية، من الفرس لتعبير عن واقع المجتمع العربي الإسلامي واتجاه تطوره آنذاك، وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب إيديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوربا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية)لنجعلها تعبر عن مطامح الطبقات عندنا"[1] إننا أمام مستوى أخرى من مستويات الإيديولوجية، يحكموه عامل القوة والتبعية، لدى الأفراد والحضارات الإنسانية، وهو العيش في مجتمع معين وتاريخ معين، وفق أوطر وأفكار مجتمع أخر مختلف، تماماً وهو أمر إما أن يكون مفروض بداعي القوة، أو تقليد بالداعي الغلبة، هذا البعد.

يقدم الفكر الإيديولوجي نظرة مفتوحة على الأخر، وان كان انفتاح سلبيا في غالبه، صحيح أن المدارس الإيديولوجية تكونت في الغرب، وظل الصراع قائما بينها، إلى حد اللحظة، لكن ما نراه اليوم في عالمناً هو إفرازاتها وتأثرها بواسطة القوة المعرفية، التي يحتلها الغرب يقول إدريس هاني :" فالغرب ظل دائماً رافداً معرفياً رئيسيا للفكر العربي الإسلامي المعاصر، على مستوى النقد الإيديولوجي، والذي حصل في الحقيقة انفعال بهذا المجال، وليس تفاعلاً حقيقياً معه، لان مقتضى التفاعل، أن يفعل وينفعل في الآن الواحد، والحال أن الفكر العربي الإسلامي، لم ينخرط في التأويل الإيديولوجي، ولم يساهم في تطوير النقد الإيديولوجي، من حيث لغته الواصفة، بل ظل عالة على النقد الغربي الإيديولوجي "[2]، لا نستطيع تجاوز المركزية الغربية في المجال

[1] – محمد عابد الجابري؛ نقد العقل السياسي العربي، مرجع سابق 339

[2] – إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجية ممزقة ، مرجع سابق ص 59

الفكري، في الوقت الراهن، فهي التي تعطي الصورة العامة، حول دراسة ظاهرة معينة وتطورها، خاصة وأننا نعيش انفتاحاً كبيراً، على الغرب في منظوماته السياسية والاقتصادية والمعرفية والسؤال الذي يمثل أمامنا: **هل باستطاعتنا أن ننقد الواقع الإيديولوجي العربي بنفس الآليات الغربية أم يكمن تجاوزها؟**

لقد واجه الغرب الحضور الإيديولوجي، في البيئة الغربية، والفكر الغربي بمجموعة من الدراسات النقدية، من اجل تفكيك آلياته، على مستوى الممارسة السياسية، وعلاقتها بالمجتمع عن طريق تطوير نظريات جديدة، في المجال السياسي، وفصل الرؤية الدينية والعقائدية على المجال السياسة، وفتح المنظومة الاقتصادية بشكل حر، وأصبحت جل مؤسساته قائمة ومنفصلة، عن بعضها البعض، كل هذه المحاولات هي في الأساس من اجل مطابقة الفكر بالواقع، والتعامل مع كل ظاهرة وفق شروط خاصة ومعينة، إننا ندرك التداخل الذي يعرفه المجال المعرفي العربي، نتيجة منظومة يغلب عليها الطابع التراثي التقليدي العام، رغم أن الجابري ساهم في فك ذلك الارتباط الوثيق بين الحاضر والتراث يقول عبد السلام بنعبد العالي" ينبغي ربما أن نقول أن الجابري قد خلص التقليديين من أسر النص التراثي"[1] وأن هذا التداخل لم يعد له مبرراً في الوقت الراهن، فهل باستطاعة المفكر العربي أن يقدم على محاولة بناءة في هذا المجل، يقول تركي الحمد " وحتى هذه اللحظة تجاذبت العرب، من محيطهم إلى خليجهم، تيارات فكرية مختلفة، كانت بالضرورة أيديولوجيات سياسية، متنافرة متناقضة متصارعة من أقصى اليمين، إلى أقصى اليسار، مروراً بالوسط، من الرجعية في طرفها الأدنى، إلى التقدمية في طرفها الأعلى ،ومن التقوقع الكامل في التراث، إلى الرفض الكامل لهذا التراث، والسباحة في تيارات الدعوة إلى الثورة الدائمة والمستمرة، إلى غير ذلك من مفاهيم، لا يتجاوز مضمونها وخطابها الفكرة ذاتها" [2] يجد الوافد

[1]– عبد السلام بنعبد العالي؛ سياسات التراث دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق ص 9

[2]– تركي الحمد؛ دراسات إيديولوجية في الحالة العربية ، بيروت لبنان، دار الطليعة، ط 1 سنة 1992 ص 80

الفكري الغربي في البيئة العربية قبولاً كبيراً له، فهناك نخب اختارت الماركسية لتمثل مطالبها، وتطلعاتها، واتخذ البعض من الليبرالية والعلمانية خدمة مصالحه، وفضل الكثير البقاء مع التراث والدفاع عنه، كلها تيارات إيديولوجية، وجدت في المجتمعات العربية نُخب تعتنقها، وتدافع عنها بكل حزم،"خصوصاً عندما تبينوا أن الإيديولوجية ليست مجرد تمثلات ذهنية وأنها تجد تجسيدها المادي في أجهزة الدولة وأن لها بالتالي قدرة على خلق الواقع"[1] من خلال بعض النظريات والأعمال الفكرية التي تنتجها.

فقد كان أول المهتمين العرب بمجال الفكر الإيديولوجي ونقده، المفكر العربي نديم البيطار، من خلال كتابه "**الإيديولوجية الانقلابية** " والأستاذ عبد الله العروي في كتابه " **مفهوم الأيديولوجية العربية المعاصرة** " وقد أبدع في هذا المجال المفكر اللبناني ناصيف نصار عبر محاولة فكرية جادة من خلال مشروعه النقدي الذي تمثل فيه الإيديولوجية عمودا أساسيا، فكانت هذه المبادرات بمثابة اللبنات الأساسية، في نقد الفكر الإيديولوجي العربي

1-الميتا ايديولولوجي عند نديم البيطار:

تميز نديم البيطار في دراسته النقدية للإيديولوجية، بالرؤية الشاملة، باعتباره أول عمل نقدي متكامل الجوانب التاريخية والاجتماعية، في مشاريع الإيديولوجيات العلمية والعربية، التي تعتبر بمثابة المرجعية الفكرية والفلسفية، لكل أنواع الإيديولوجيات، إذ يحاول البيطار عقد العديد من المقارنات التاريخية، من اجل استخراج أوجه ودلالات مشتركة، يقول البيطار" وجب أن نقارن الإيديولوجيات التاريخية، التي كانت تعبر عن مراحل انتقالية كهذه، فنرى إن كان هناك من قانون إيديولوجي عام يسودها ويفرض وجودها"[2] قانون كهذا يمكن الاعتماد عليها في دراسة الحالات المختلفة، سواء كان ذلك في الغرب أو في العالم العربي حول الظاهرة

[1]- عبد السلام بنعبد العالي؛ المرجع نفسه ص 13

[2]- نديم البيطار؛ الإيديولوجية الانقلابية، مرجع سابق ص 3

الإيديولوجية، ولا يتأتى ذلك عند البيطار إلا بالرجوع إلى الإيديولوجيات الكبرى في الفكر الغربي الحديث، وهي (الليبرالية، والاشتراكية، والنازية) والثورات الانقلابية التي أحدثتها داخل المجتمعات المعاصرة، "هذه الدراسة، تقتصر على هذه الناحية الإيديولوجية، وترتكز عليها في الانقلابات التاريخية الكبرى"[1] فالإيديولوجيات المحلية ما هي إلا صوراً أو انعكاس تام لهذه الإيديولوجيات الكبرى في مجالها السياسي، أو الفكري، وحتى العقدي.

مما جعل البيطار يرتكز في دراسته على البعد العربي القومي، كاتجاه إيديولوجي جديد، بداية بالسؤال كيف يمكن لهذه الحركة أن تطرح إيديولوجية من جديد ؟ هو تساؤل في الحقيقة يكشف البحث، عن هوية الفرد العربي، وامتداده القومي، في رحلة البحث عن تكتل بين أفراد أمته، أو انتماءها الجمعي بين الأمم، ليشكل هو الأخر فضاء أو حيزاً إيديولوجي ينتمي إليه، ويعبر من خلاله عن وجدانه وكيانه، يقول البيطار:" إن التنبؤ بمستقبل الحركة القومية الأيديولوجية، يعني إذن؛ طرح قضية ولادة الإيديولوجيات التاريخية الكبرى وأوضاع ولادتها وأبعاد شخصيتها، إذ ليس هناك إي سبب يجعلنا نفترض بأن نمو إيديولوجية، مقبلة سيختلف عن نمو إيديولوجية سابقة، في ظروف متشابهة"[2] يضعنا البيطار أمام مقارنة قد تكون صحيحة إلى حد كبير.

تنمو الإيديولوجية في الفضاء الاجتماعي، أو الفكري كلما توفرت أسباب تاريخية معينة وجماعة ما، فالشعور بالقومية كظاهرة إيديولوجية، تنامى لدى الفرد العربي في ستينيات القرن الماضي، متأثراً بالإيديولوجيات الكبرى، التي تشكلت في الفضاء العام الدولي، "هذا كان يعني أنه يجب اختيار بعض الإيديولوجيات، والاقتصار عليها اختيار الإيديولوجيات الغربية، وأخصها الليبرالية في أشكالها وثوراتها المختلفة، والماركسية في مختلف ثوراتها الشيوعية، والنازية والى درجة ما الفاشية الايطالية،

---

[1]– نديم البيطار؛ الإيديولوجية الانقلابية، بيروت لبنان بيسان للنشر والتوزيع ط1، سنة2000 ص3

[2]– المرجع نفسه، ص10

والبروتستانتية"[1] ولكن هناك أساس قاعدي معرفي يكون وراء إي ظاهرة إيديولوجية وفكرية يمكنها أن تستمر من خلاله متينة البنيان، وهو الجانب المعرفي الذي يغذي هذا الفكر، أو يرتكز عليه، وهو الأمر الذي كانت تفتقده الأيديولوجيات العربية القومية في مقابل إيديولوجيات أخرى يقول البيطار:" إن مشكلة الحركة العربية القومية هي أن النظريات التي تمتلكها لا تجاري جدليتها الثورية، فثورية الواقع العربي، تتقدم على الناحية الإيديولوجية، في هذه الحركة وهو أهم متناقضاتها الذاتية، إنها لا تزال تفتقر إلى الإيديولوجية، والنظرية لان كل حركة انقلابية في مرحلة من النوع الذي نمر به، تحتاج إلى هذه الناحية، إذا ما أرادت أن تكشف عن أمكانتها"[2]، إن استمرارية الفكر الإيديولوجي في الواقع يحتاج سند فكري وقاعدة اجتماعية تؤمن به، مهما كان شكله، فالأنواع التي نراها تنمو وتنتهي سريعا تفتقد في الأصل إلى منظومة معرفية.

إنها لم تكن على قدر معطيات الراهن العربي المشحون بالتقسيمات، أو التسلط الغربي الذي مارسه الاحتلال، على مستوى الأرض وعلى مستوى العقل، ليجد الفرد العربي نفسه تارة بين الوافد الإيديولوجي الغربي، وبين التقسيمات الإيديولوجية التي يعانيها داخل المجتمعات العربية،يقول العروي" هذا ونحن نرى على طول وعرض الوطن العربي كيف أصبح دعاة الماركسية العلمية يتحولون إلى شرحا منافع اللبرالية الخلاقة المبدعة"[3] ومما زاد الأمر تعقيداً، أن الإيديولوجية الغربية كانت قوية، ومنظمة استطاعت أن تخترق بنية الفكر العربي، والتمركز داخله عن طريق مجموعة من النخب التي تشبعت بالفكر الغربي آنذاك، وهو الأمر الذي حاول البيطار تجاوزه بكل السبل، والوسائل وهو ما يشير إليه إدريس هاني عند ما يقول "يبدوا البيطار مصمماً في مشروعه الأخير على تحضير الوعي العربي، لهذه النقلة، والبحث عن أيديولوجية

[1]– نديم البيطار؛ الإيديولوجية الانقلابية، مرجع سابق ص 4

[2] – المرجع نفسه، ص 12 ،13

[3]– عبد الله العروي؛ الايديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق ص17

انقلابية بديلة، وهذه الإيديولوجية، ليست بالضرورة وافدة ولاهي داخلة، بل ما يهم هو البحث عن بنية الثورات الاجتماعية، وعن النموذج الإيديولوجي الانقلابي المناسب، والقادر على إحداث التحولات الاجتماعية "[1] يؤمن البيطار بدرجة كبيرة بتعاقب الإيديولوجيات الفكرية، داخل المجتمعات، مرد ذلك إلى التغيرات الاجتماعية السريعة، الحاصلة في المجتمعات العربية، وبنوع الولاءات والاتجاهات الفكرية.

يتطلب الأمر درجة من الوعي والحذر، فالإيديولوجية غالباً ما تسيرها الأحاسيس والعاطفة الجماعية، اتجاه نوع من الفكر الوافد أو المتجدد، لم يكن موضوع الإيديولوجية الانقلابية موضوع لدراسة حالة اجتماعية ظاهرة فقط، بل هو فلسفة اجتماعية حاول البيطار أن يجسد حضورها من خلال الكوجيتو، "**أنا انقلابي إذن أنا موجود**"[2]، معنى ذلك انه لفهم الأيديولوجية الانقلابية لدى البيطار علينا الرجوع إلى مفهوم الذات في الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، الذي تبناها البيطار حين يقول " الذات هي ظاهرة اجتماعية، ولكنها أيضا ما يتجاوز المظاهر الاجتماعية، وفي تفاعلها معه وهي ما يحولها وما يخلقها من جديد"[3]

يحاول البيطار تجاوز الأنا الفكرية والتجريدية، لدى لديكارت من خلال الأنا الاجتماعية، ليثبت طبيعة وحضور الإيديولوجية الانقلابية، أي أن الإنسان هو ما يريده المجتمع أن يكون عليه، بمعنى تحول الإنسان من الأنا الذاتية، إلى الأنا العقائدية، ليس المقصود بالعقائدية، بمعنى الديني وإنما العقائد الاجتماعية بمعنى العرفي الإيديولوجي يوضح البيطار ذلك على أن " يفهم هذا التحديد الانقلابي الوجود، كواقع يتجاوز التحيز لجهة واحدة، وهو التحيز الذي نجده في الفلسفات العقلانية، فبدلاً من أن ينطلق من **كجيتو** ديكارت في معناه الثنائي، يبدأ من الإنسان في وضعه الإنساني، في علاقته مع

[1] – إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق ص63

[2] – نديم البيطار؛ الإيديولوجية الانقلابية، مرجع سابق، ص 1045

[3] – المرجع نفسه، ص 1048

المجتمع والتاريخ، فالانطلاق من الإنسان ككائن في العالم، ككائن في المجتمع والتاريخ يجنبنا خطأ العزل، الخطأ الذي يقف عند عنصر واحد من عناصر تحديده، فبدلا من عزل الوجدان الفردي، أو وعيه عن الخارج ينطلق التحديد الثوري من الإنسان ككائن دائم التجاوب والتفاعل مع الوسط الاجتماعي الذي يحيط به " [1]

يرسم البيطار تعدد في الأبعاد النفسية للإنسان، التي يمكن أن تمثل ذاته، فتحديد الأنا هنا يحدده البعد الاشتراكي، أو الجمعي الذي ينتمي إليه الفرد، ومن خلال هذا البعد يمكن أن يكون إيديولوجياً، تابعاً للعرف الاجتماعي، تسيره الحمية والولاء لمجتمعه، أو ثأراً ضده، يرسم حدود ذاته، التي تعارض التنميط والتبعية، لأن الفرد عندما يحقق درجة من الوعي، يظهر في شكل المخالف أو الشاذ عن المجتمع، فالخطر الذي يواجه الإنسان كفرد داخل المجتمع، هو فقدان الذات و هو ما عبر عنه البيطار " إن الخطر الأساسي الذي يجابه "الأنا" أو "الذات" كمشكلة سيكولوجية هو الخطر الذي نبه إليه **كيريكجارد** منذ مدة طويلة، والذي يظهر في خسارة الفرد لذاته، بدون أن يشعر بذلك "[2] هذا المشكل تخلقه الفكرة الإيديولوجية، التي تقوم على الأنا الجمعي، فتصبح الذات عاكسة لمطالب المجتمع وهي مرغمة على ذلك.

يعتمد البيطار الكوجيتو الانقلابي، في الإيديولوجية وهي الثورة، المتصلة مع أشكال الإيديولوجية ، عن طريق التمرد أو الوعي، إن الفرد الأوربي حقق ذلك التجاوز من قيد الإيديولوجية، إلى رحاب الفكر الحر، عن طريق العديد من الثورات الإنسانية، التي قادته نحو الوعي الذاتي، فهل نحن كذات محالفة نستطيع أن نتجاوز ذلك؟ يجيبنا البيطار بقوله " إن الحركة العربية القومية الثورية، لم توفق بعد إلى الإيديولوجية الانقلابية، ولم تدخل الطور الإيديولوجي الانقلابي، المكتمل الصحيح، فأي مقارنة عابرة بين أوضاعها الفكرية العقائدية العامة، وبين هذا التركيب أو النموذج العام الذي

[1] – نديم البيطار؛ الإيديولوجية الانقلابية، مرجع سابق ص 1049

[2] – المرجع نفسه ، ص 1047

تبرز فيه كل أيديولوجية انقلابية يكشف عن ذلك"[1] ما نخلص إليه من هذا التحليل عند نديم البيطار، أو نقف عليه هو وعي المشكل الأيديولوجي، وعمقه المتجزر في الكيان الإنساني، بشكل عام وطبيعي، إلا أن الصورة التي يخترق بها المجتمعات العربية، يحتم علينا إعادة النظر حول الذات، وعلاقتها بالتاريخ والمجتمع.

2 – الإيديولوجية بين وعي المفهوم وعسر تطبيق عند العروي

يحتاج الفكر الإيديولوجي من منظور عبد الله العروي إلى وضوحاً في الرؤية من أجل تعرية الأهداف والغايات، التي يمكن أن يؤديها الفكر الإيديولوجي، على مستوى الفكر أو الواقع، وذلك لما يمكن أن تنطوي عليه، الإيديولوجية من تمويه أو خداع على مستوى الممارسة، حيث يشير عبد العروي إلى " إن سؤ الاستعمال للإيديولوجية في الفكر العربي المعاصر، ووقوع المثقفين العرب في مأزق تتداخل المدارس والتحليلات، من شأنه أن يهدد الفكر ويعكر النظر، من هنا الدعوة إلى إعادة الوضوح إلى المفاهيم، لان عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر"[2] الواضح أن العروي يتعامل مع الإيديولوجية بشئ من التوجس والحذر، فهو يدرك أن الإيديولوجية حمّالة أوجه فكرية متداخلة، ولها القدرة على طمس الحقائق، في الميدان السياسي والتاريخي والاجتماعي.

تمتلك الإيديولوجية القدرة على صناعة تاريخ ما بأكمله على الوهم، أو هدم تاريخ أخرى يكون صحيح، وهو الأمر الذي جعل العروي يطلق على الإيديولوجية "**بالمفهوم المشكل**" نتيجة الشك والريبة التي تشوب المفهوم، وعليه فإن المنظور الذي اشتغل عليه العروي اتجاه الإيديولوجية هو الجانب الوهمي، حتى يتسنى للباحث العربي التخلص

[1] – نديم البيطار؛ الإيديولوجية الانقلابية، مرجع سابق ، ص 1091

[2] – عبد الله العروي؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة، الحمراء، بيروت المركز الثقافي العربي، ط 1،سنة 1995ص 61 62

من الوهم الذي يشوب الكثير من الأفكار والأطروحات، في ميدان العلوم الإنسانية وعدم قبولها كعقيدة غير قابلة للنقد، ومع ذلك.

كانت قراءة العروي للإيديولوجية، اقرب إلى النقد الغربي، ومن المحاولة الماركسية ومقاربة ألتوسير، والتي انعكست صورتها إلى حد كبير في النقد **المنهايمي** بشكل أكبر، يقول الأستاذ إدريس هاني " فالغرب ظل دائماً رافداً معرفياً رئيسياً للفكر العربي الإسلامي المعاصر على مستوى النقد الإيديولوجي"[1] وقد يعتبرها بعض المفكرين دعوة إلى الاقتداء بالغرب، في عملية نقد الإيديولوجية مع أن العروي حافظ على صيغة المصطلح، في نقله للعربية بمعنى **الادلوجة،** وهي تحمل نفس الدلالة اللغوية للإيديولوجية، في ميدان التداول المعرفي، " وهو ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفاً بتأثيراً لا واع من المفاهيم المستعملة "[2]ولكنه قدم له توصّيفاً أخرى اعتبره اقرب إلى مفهوم الدعوة في العصر الحديث، منها إلى العقيدة في وقت سابق، ليبقى الأمر الذي يراهن عليه العروي، هو مقاربة الفكر بالواقع، في بيئتنا العربية، التي تشهد هوة كبيرة، فاغلب المشاكل التي تواجهنا، نتيجة عدم مطابقة الفكر للواقع، أو نتيجة لتزيفيه مع أن العروي لم ينكر الاعتراف بالإيديولوجية، كظاهرة اجتماعية وإنسانية خاصة بكل مجتمع وحقبة تاريخية، فإن أهم ما يميز النقد الإيديولوجي العربي بالنسبة للعروي ثلاثة عوامل رئيسية أو تيارات صاغها في ثلاثة مفاهيم وهي: **الشيخ، ورجل السياسة، وداعية التقنية،** فما الغاية التي يسعى العروي لإبرازها من خلال هذه المفاهيم في عرضه للإيديولوجية العربية المعاصرة؟ وما العلاقة تجمع بين هذه المفاهيم؟.

يجيب العروي في مستهل تحليله هذا أنه :" يمكن أن نميز ضمن الإيديولوجية العربية المعاصرة، ثلاثة تيارات أساسية، يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في

[1]– إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق ص 59

[2] – عبد الله العروي؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 29

المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي"[1] يعود بنا العروي للمرتكزات الأساسية أو البنية التحتية للإيديولوجية العربية التي تظل حبيسة هذه الأبعاد الثلاثة المتشكلة في الوعاء الثقافي الديني معرفيا، والتي تفتقر إلى الرؤية السياسية التي تساير متطلبات الواقع العربي، وكذا عسر التوجه نحو المعرفة العقلية والصناعية.

ساهمت هذا المفاهيم بشكل غير مباشر في خلق تيارات اديولوجية في الفكر العربي عندما نفهم أن الشيخ لدى العروي هو تيار نخبوي ينتمي إلى المدرسة المحافظة حين يعرف " الشيخ هو الرجل الذي تخرج من الأزهر، أو من مدرسة مقارنة، كالقرويين أو الزيتونة، والذي يجد نفسه مضطراً إلى الإجابة على سؤال لماذا تأخر المسلمين"[2] لقد نتج عن تصور الشيخ تياراً إيديولوجياً، يجعل من الدين مرآة عاكسة للتاريخ، يظل يرى في الغرب ذلك العدو النصراني، في مقابل المشرق الإسلامي، فالصراع مستمر وأزلي، وفقاً لثنائية (الكفر والإيمان)، هذا الفكر أنتج عُصبًا فكرية عربية وإسلامية ظلت تغازل أمجاد الماضي، وتحارب كل نوع من الانفتاح، أو التقارب بين الثقافات، متمركزة في التراث وفي قراءتها للتاريخ والظواهر الاجتماعية، والسياسية من منظور ديني.

هذه النخب الإيديولوجية، لا تزال تمارس عملها إلى اليوم، باعتبار أن فكرها يساير الواقع والحداثة، يقول العروي " كل مسألة تعرض للمجتمع، إلا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربه، وهذا موقف صالح لكل زمان ومكان، فلا يبقى معه أي مجال للنقاش، مهما كان من فداحة الانكسار، دامت المصيبة عقوداً أوقروناً، فإن أسبابها وأغراضها معروفة، معرفة تامة ونهائية "[3].

---

[1]– عبد الله العروي؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق ، ص 39

[2]– إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق ص 125

[3]– عبد الله العروي؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة مرجع سابق ص39

يقوض العروي أركان هذا الموقف، الذي يؤثر البقاء في إيديولوجية الماض أو التراث، ويدعوا إلى الانفتاح، على العالم الغربي، والاستفادة من تجاربه كونها ظواهر إنسانية مشتركة، لأنها ضمن مسار التاريخ الإنساني، الذي لا يمكن الخروج عنه أو تجاوزه، وهو ما أشار إليه الجابري، في فصل الإيديولوجية السياسية، التي كان يراها مبنية على الشورى، والإجماع والمصلحة، وليس أمراً يقوم على الإيديولوجية الدينية يقول الجابري " نحن نرى أن الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة، كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين، فالأمر يتضح في اجتماع الصحابة، في سقيفة بني ساعده، أثر وفاة النبي، فلو لم تكن هناك دولة قائمة، لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو كان الإسلام قد بين شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه، ولما اختلفت طرق تعين الخليفة، زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم، إن مسألة الحكم في الإسلام، مسألة مصلحيه اجتهادية، ولذلك اختلف المسلمين حولها، وكان الطرفان الرئيسيان في الخلاف، هما الشيعة وأهل السنة"[1] هناك العديد من الاستنتاجات نأخذها من هذا النص، لفهم البعد الإيديولوجي، في قيام الدولة، أو إدارة الشأن السياسي بالنسبة للرعية، فالإسلام ترك مبدأ الاختيار في السياسة لأنه أمر اجتماعي.

ذلك أن الأمر يتغير بتغير الحال والزمان، فما يصلح لزمان، قد لا يصلح لزمان أخر، غير أن ذلك لم يتم عند العرب، فسرعان ما اتحدت القبيلة مع السياسة، تحت غطاء الدين، مُشّكلة بذلك النواة الإيديولوجية السياسية، التي تغذيها النعرات والعشيرة على حساب المصلحة العامة، وخدمة المجتمع، بطرق عادلة،"إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هو نقد إيديولوجي للإيديولوجية وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا"[2] فقد ترك هذا المبدأ أثراً بالغاً، في العرف السياسي العربي، الذي عجز عن الخروج من الماض، بكل المحاولات ولم يستطع مواكبة العصر بكل حداثته.

[1]– محمد عابد الجابري؛ نقد العقل السياسي العربي مرجع سابق ص 358

[2]– محمد عابد الجابري؛ نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط3، الدر البيضاء المركز الثقافي العربي سنة 1993 ص 16

المبحث الثالث: العوائق الإيديولوجية عند ناصيف نصار

يتطلب الأمر من أجل إدراك الظاهرة الإيديولوجية، في المجتمعات العربية، العودة إلى منابعها وأصولها، وقد سعى ناصيف نصار، إلى تقديم جملة من المعطيات وجب الاستعانة، بها للوقوف على الظاهرة الإيديولوجية بعمق، "فالفكرة الإيديولوجية فكرة مشتقة من وجود جماعي تاريخي، وموظفة في خدمة هذا الوجود الجماعي التاريخي، يحالفها الصواب كثيراً أو قليلاً، كما يصيبها الخطأ كثيراً أو قليلاً "[1] بالإضافة إلى نتائج واستنتاجات أوردها في كتابه، نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي وهو مصدر أساسي، يعالج فيه ناصيف نصار أسباب الظاهرة الطائفية، وبعدها الأيديولوجي، وعوائقها مع تقديم البدائل للخروج من سياجها وافقها المظلم، " أن الطائفية كحدود ثقافية للجماعات كانت سابقة لنشوء الدولة الحديثة، أما التسيس فهو ظاهرة جديدة بدأت نذرها الأولى في أواسط سبعينيات القرن المنصرم"[2] وقد اعتمد ناصيف نصار في تحليله على العناصر التي نقوم بدراستها وتحليلها تمكننا من طرح وتحليل الظاهرة بصورة شاملة وهي، الطائفية، الطبقات الاجتماعية وتركيبتها، مجال التربية وعلاقته بالمعرفة، التداخل بين السياسة والدين، بالإضافة إلى سيطرة اللوبي الاقتصادي في المجتمع.

يمثل البعد الإنساني، بالنسبة لناصيف نصار، عدة أبعاد متعددة ومشترك، ضمن انتماءاته الاجتماعية، التي تحددها أيديولوجيته الطائفية، ولتحديد البعد الطائفي الذي يمثل مركز الظاهرة الإيديولوجية، وتشعباتها يفضل ناصيف نصار الإحاطة بالمسألة من جوانبها الأربعة، ومحاول تفكيك متلازماتها، ليتجلى لنا مكنون الإيديولوجية الطائفية، كمضمون عام، داخل المجتمع والدولة، في البداية يعرف ناصيف نصار

[1]– ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ص 187

[2]– عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون،ط1، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2013، ص 23

الطائفة من خلال الاصطلاح الذي تكون له تبعات على الإيديولوجية حيث يقول" فالطائفة جماعة منظمة من الناس، يمارسون معتقداً دينياً بوسائل وطرق وفنون معينة، إنها إذن؛ تجمع ديني في الأصل والممارسة والغاية "[1]هكذا يتحدد البعد الطائفي عند ناصيف نصار، والذي يرمز في الأساس إلى قيامه على المرتكز الديني والعقائدي، فالطائفة إذن لها مدلول أو بعد ديني، تمارس من خلاله أهدافها وغايتها، في مقابل الطوائف الدينية الأخرى، أما الجانب الثاني فهو **الطبقة،** باعتبارها شكل أخر يتحدد ضمن إطارها مستويات العيش الاجتماعي، الذي يظهر الفوارق والاختلافات، بين التوازن المعاش في المجتمع، يحدده ناصيف نصار "أما الطبقة فأنها على نقيض الطائفة، جماعة من الناس يشتركون في وضعية معيشية اقتصادية، واجتماعية اشتراكاً قائماً على إدراك لوحدة المصالح، والقيم فيما بينهم وعلى دفاع متكامل عنها بشتى الوسائل المناسبة، إنها إذن تجمع اقتصادي اجتماعي في الأصل والممارسة والغاية" [2] هذا التميز بين الطائفة والطبقة يمثل الانتقال من الشكل الروحي، والمعنوي للإيديولوجية إلى الشكل المادي.

ترسم الفوارق وفق أسس مادية اقتصادية، تمثل الفوارق بين الأفراد، الذين ينتمون إلى مجتمع واحد، حيث تظهر مستوياته المعيشية فوارق، تتسع وتضيق وفقاً لتأثير العامل الاقتصادي، وهو الشكل الذي طرحه ماركس لمعالجة الإيديولوجية الألمانية يقول جورج طرابيشي" وهي التي استتبعت على صعيد، فلسفة والمجتمع التاريخ، رؤية إيديولوجية تستهين بالحياة، وبالشخص الإنساني"[3] من خلال تحرير الطبقة البروليتارية، من هيمنة الطبق البرجوازية، أما الشكل الثالث، فيتمثل في

[1]– ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ط6 ،الحمراء بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ، سنة 2016 ص 140.

[2] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مصدر نفسه، ص 140

[3]– جورج طرابيشي؛ هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مرجع سابق ص 116

الحزب، هو تلك الرمزية التي تنقلنا من الإيديولوجية الاجتماعية، إلى الإيديولوجية السياسية، يضم قواعد شعبية من مختلف الطوائف، ومع ذلك فهو يمثل أيديولوجية معينة، إما محافظة أو ليبرالية اشتراكية، داخل منظومة سياسية متعددة الاتجاهات والتيارات.

يقوم على أُسس وأهداف ومرجعيات معينة، بحيث يعرفه ناصيف نصار بأنه شكل من أشكال التمثل الأيديولوجي " أما الحزب فيمكن تعريفه، بأنه جماعة منظمة من الناس يسعون إلى تحقيق أهداف سياسية اجتماعية معينة، انه إذن تجمع سياسي في طبيعته ووظيفته، وإذا ما كان له بعداً اقتصادياً اجتماعياً، فذلك ناتج من مضمون الفكرة السياسية والعمل السياسي"[1] من هنا يتجلى لنا بوضوح تعدد أشكال الإيديولوجية المعاصرة الطائفية، من خلال ممارساتها في مظاهر وصور عدة، في قوالب تبدو أحياناً بسيطة ومرنة، ولكنها تساهم في تعميق الإيديولوجية الطائفية، على المدى البعيد، ويعد رابع هذه الخصائص **العمل النقابي أو النقابة،** في الظاهر يحمل بعداً إنسانياً نبيل، تكون الغاية منه، تحسين ظروف العامل والعمل معا، لكن ذلك لا يخرج عن كونه نوع من التمثل السياسي، في شكله العملي، يتجانس مع مطالب الإيديولوجية الحاكمة.

يبدو ذلك من خلال ممارستها للدعم المسند أو من خلال الرفض غير المبرر ، عن طريق ممارسة الإضرابات، أو التهديدات، لقضاء مصالحها، يقول ناصيف نصار " إنها جماعة منظمة من العمال، بالمعنى الواسع لكلمة عامل، غايتها الدفاع عن مصلحة العمال والسعي إلى تحسين أوضاعهم، فهي تجمع مهني اقتصادي اجتماعي، وبسبب هذا الوجه تكتسب النقابة طابعاً سياسياً، يقوى أو يضعف، بحسب الأنظمة السياسية والاقتصادية"[2] تظهر هذه الأبعاد التنظيمية والاجتماعية مساهمتها الكبيرة، في تكريس

[1] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد مصدر مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي مصدر سابق ص141

[2] – المصدر نفسه، ص 141 .

الظاهرة الإيديولوجية، بأساليب وأشكال مختلفة، فهي تجعل الفرد دائماً ذا بعد طائفي معين، أو عقيدة اجتماعية يسعى إلى التعبير من خلالها، إلى انتماء معين يكون الدفاع عنه بشراسة، من هذه الصور يحاول "نصار" إبراز الظاهرة الطائفية، وأبعدها الإيديولوجية، أخذاً بذلك من المجتمع اللبناني، عينة نموذجية يمكن الاستفادة منها في دراسة المجتمعات العربية الأخرى كما يبرز ذلك أنطوان مسرة من خلال دراساته في الدستور اللبناني "ترتكز قاعدة الكوتا الطائفية على المادة رقم (95) من الدستور اللبناني هذه المادة هي تصنيف دستوري (catégorie) يخضع ويجب أن تخضع لمعايير حقوقية وإدارية وهي تشتمل على أشكال متنوعة أنها شكلية أو عرقية مغلقة أو منفتحة مرنة أو جامدة"[1] فالنظام الطائفي في لبنان يرتكز على سند قانون لتحقيق نوع من العدالة الاجتماعية رغم الاعتراضات الكبيرة على ذلك من خلال النقاد والمبدعين .

1 – دراسة نقدية للظاهرة الإيديولوجية الطائفية:

يمثل فيها المجتمع اللبناني عينة بارزة، بالنسبة **لناصيف نصار** في التنوع الطائفي كظاهرة اجتماعية، يحاول نقدها ودراستها من الداخل، فما هي خصوصية الإيديولوجية الطائفية في لبنان؟. وهل يمكن اعتبارها نموذجاً عربياً في التعايش؟

يستهل ناصيف نصار، دراسته وتحليله بدرجة من التأصيل الفلسفي، ليضع القارئ ضمن الأثر العامة، لفهم المسألة الطائفية يقول ناصيف نصار " أن الطائفية ليست ظاهرة سطحية أو جزئية، بل هي ظاهرة اجتماعية كلية، تؤلف نظاماً كاملاً، له أساساته وأركانه ودعائمه، في جميع قطاعات المجتمع اللبناني"[2] يضعنا هذا النص أمام ظاهرة اجتماعية واقعية وأصيلة، تسري في المجتمع اللبناني، منذ النشأة والقدم، نتيجة

[1] – أنظر عبد الإله بلقزيز وآخرون ؛ الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، مرجع سابق ص 53

[2] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، مصدر سابق ، ص 108

المراحل التاريخية التي مر بها لبنان، والحضارات المتعاقبة عليه، بالإضافة إلى الديانات والأطياف البشرية المتنوعة، التي تشكل كتلته الاجتماعية.

يحاول ناصيف نصار أن يميز العلاقة بين الطائفية، التي ينتجها الاعتناق الديني والطائفية التي يشكلها البعد السياسي، مع إبراز التداخل بينهما، مستدل على ذلك " فالطوائف تعبر عن كيفية انعكاس العامل الديني، في حياة المجتمع التي تسرب إليها وانتشر فيها، ولذلك نجدها مرتبطة، أشد الارتباط بالأوضاع السياسية، لتلك المجتمعات وهذا يصح بنوع خاص على الإسلام، لأنه ربط التنظيم الزمني للمجتمع بالتعليم الديني فجاءت الانقسامات فيه دينية سياسية في الوقت نفسه"[1] إن واقع التداخل بين الديني والسياسي، هو أصل التركيبة الطائفية الإيديولوجية، أو الخطاب المؤدلج، فهو يدمج بين مستويين مختلفين، من الخطاب، في حقل واحد، فإذا اتجه الخطاب ناحية السياسة استعمل السيطرة والهيمنة، وإذا اتخذ من الدين جانباً استعمل الاستعطاف والاستمالة، إنها الإيديولوجية، عندما تقوم بالجمع بين المتناقضات (الدين والسياسة) ورغم ذلك قدرة الخطاب الإيديولوجي، التحكم في عدة عوامل خارجية وداخلية، في المجتمعات وصناعتها على مر التاريخ.

يشير ناصيف نصار، إلى ذلك بأن " ندرك أن الطائفية، كانت وسيلة ونتيجة في الوقت نفسه، كانت وسيلة استعملها الإقطاعيون، والعثمانيون والغربيون، لإثارة الفتنة وتعميق التقسيم بين اللبنانيين، وتأمين مصالحهم المختلفة، وكانت نتيجة لان تحولها من النطاق الضيق، لكل طائفة إلى نطاق الإدارة الموحدة للبلاد عامة، لم يكن حتمياً ولا ممكناً إلى حد ما، لولا اتفاق الدول المستعمرة، والفئات المستغلة داخل البلد "[2] هنا نقف على تأثير البعد التاريخي، لبلد نمى وتطور في ظل الطائفية من الخارج، عن طريق دعم العناصر الداخلية، ومن طرف الدول المستعمرة، وخلفت فيها بقايا الاستعمار

[1]– ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، مصدر سابق ص 109

[2]– المرجع نفسه ، ص 111

إيديولوجية تحافظ على مصالحها، وهو ما تجسد داخل الإدارة العامة، لأي بلد كان محتل، من طرف بلد أخر، فهو في صراعاً دائماً بين تيارين أو أيديولوجيتين نتج عن ذلك "استغلال الدين في السياسة، والسياسة في الدين وفي التعبئة السياسية عامة إذ إن إلغاء قاعدة الكوتا أو التعديل فيها واعتماد نظام أو اختياري في الأحوال الشخصية لا تنعكس بالضرورة على الذهنيات وعلى السياسة الطائفية"[1].

وهو الأمر الذي حصل في لبنان، وفي غيره من البلدان العربية، التي استعمرت إن هذا النوع من الإيديولوجية، سبب الكثير من المشاكل، الاجتماعية والسياسية، والعوائق إمام تقدم هذه المجتمعات، ولعل الأمر بدا أكثر وضوحاً في المجتمع اللبناني، الذي أخذت فيها الإيديولوجية الطائفية أبعاداً معاصرة، في الإدارة والحكومة، وتسير أمور البلد هذا الأمر كان في البداية، يعبر عن الاستقرار والمساواة، بين الطوائف، لكن أضراره كانت وخيمة على العملية الإبداعية، الفردية وخلق نوع من النمطية المقيتة، داخل الدولة على حد تعبير ناصيف نصار، لان الأمور باتت محسومة في كثير من المناصب، والأجهزة داخل الدولة إرضاء للمبدأ الطائفي فقط .

تبدأ من هنا محاولة ناصيف نصار، في تقويض أركان هذا العرف الطائفي والسياسي القديم، يقول ناصيف نصار" بما أن الأسباب تاريخية، ينبغي ألا نعتبر الطائفية السياسية قدراً لا سبيل لتجنبه، أو أمراً ملازماً لروح الدين، كل ما هو تاريخي بأسبابه وأشكاله، خاضع لناموس التغير والزوال، فالطائفية السياسية، تولدت من تطور الطوائف وانتقالها من حالة الانعزال الجغرافي السياسي، إلى حالة التنوع الاجتماعي، والمشاركة إي أنها جاءت مرافقة ونتيجة لظروف وعوامل تاريخية معينة، وبالتالي فإنها تخضع في النهاية لمعير تلك الظروف والعوامل"[2] إن العوامل المتحكمة في الطائفية السياسية حسب ناصف نصار، ليست ملازمة لها، أو قدراً لا محيد عنه،

[1]– عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، مرجع سابق ص55

[2] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مصدر سابق ص 112

فالمبدأ الذي كرس الإيديولوجية الطائفية في الماض هو مبد سياسة التفرقة، المتعمدة من طرف المستعمر، وتحالفه مع قوة في الداخل حفاظاً على مناصبها، ومكاسبها، إننا اليوم أمام وضع تاريخي أخر يحتم علينا تجاوز هذه الأوضاع، من أجل بناء مجتمع موحد، ومتماسك يشعر فيه الفرد كمواطن كامل الحقوق، بغض النظر عن انتماءه، وشكله وتوجهه.

فالوعي بخطورة المد الطائفي وآلياته الخارجية، سبيل إلى ضمان سبل العيش المشترك، بعيداً عن التنافر، وهو ما يتطلب منا العمل المشترك سوياً، من اجل إصلاح العمل السياسي، يقول ناصيف نصار " كل شيء في المجتمعات العربية يبدأ بالسياسة وينتهي بها، تلك حقيقة عامة، تنطبق بنوع خاص، على المجتمعات العربية، بسبب حساسية الإنسان العربي، حيال مشكلة السلطة، وبسبب الاندماج التاريخي، بين الشؤون الدينية والشؤون الزمنية"[1] هذا الاقتران والتداخل بين السياسية والدين، في المسالة الطائفية والإيديولوجية، لم يستطع احد من المفكرين العرب تجاوزه، باعتباره عاملاً تاريخياً ملازماً لمفهوم السلطة عند العرب، ودوره الكبير في صناعة الخطاب الإيديولوجي، وبلورته بحسب الظروف والأماكن، إلى حد يكون الكلام عن القطيعة بينهما ضرب من الخيال، لعديد المحاولات المتكررة، من طرف الاتجاه العلماني، بغية فصل السلطات واستقلالها، عن بعضها البعض، وبالمقابل نجد هناك نخب على النقيض، ترسي دعائم الطائفية على أساس المساواة، وهو نوع من التراضي، بين فئات المجتمع كماه حاصل في لبنان.

يقف ناصيف نصار، موقف المنتقد لهذه السياسية، فهي تلغي مبدأ الديمقراطية الحقيقي عن الدولة، لان التشريع الديمقراطي، لا يخدم فئة على حساب أخرى، بل

[1] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مصدر سابق ، ص113

الجميع سواسية أمامه، وهنا يطرح ناصيف نصار سؤال مهم :"هل يمكن أن تبقى الإيديولوجية الطائفية الإطار المرجعي للدولة اللبنانية"[1]؟.

يفضل ناصيف نصار، أن يكون الجواب على هذا السؤال علمياً وفلسفياً، بعيداً عن الطرح اللاهوتي أو الديني، وهو ما يشير إليه الأستاذ كاظم شبيب" الأمر المهم هو المساهمة في بث روح التفكير والتفاكر في درب معالجة المشاكل الطائفية عبر كل الوسائل العقلية والوسائط المنطقية من تأليف يبن الأفكار أو عبر مزجها ودمجها للخروج باستنتاجات قد تفيد هذا البلد أو ذلك"[2] فالتغيرات الحاصلة في المجتمع اللبناني بين طوائفه، باتت تتطلب تجديداً في النظام السياسي من الداخل، بطرق سلمية وحضارية، لان الشعب قد يلجئ إلى خيار الثورة على هذا النظام، وهو الأمر الذي حدث في لبنان أكثر من مرة ولم تكن نتائجه ايجابية بل عمقت المشكل أكثر، وهو ما يسعى إليه ناصيف نصار، منذ أمد بعيد، لان مضمون العمل السياسي الأصيل، قد أُفرغ من محتواه، فلا يستطيع أن يخدم مصلحة لبنان في الوقت الراهن أو المستقبل.

يدعو ناصيف نصار، إلى إعادة المنظومة السياسية، وتبني الخيار العلماني، الذي يرى فيه ناصيف نصار، مصلحة البلد، وإخراجه من مأزق الإيديولوجية الطائفية، إلى رحاب العلمانية المنفتحة، غير أن ناصيف نصار، يدرك أن هذه الدعوة قد تفتح عليه باب العداء، والفهم الخاطئ، من طرف النخب المحافظة، والمتدينة فيسارع إلى توضيح المقصود بالدولة العلمانية " هذا التميز أساساً حتى ندرك وضعية الدولة اللبنانية ،فالدولة الدينية، هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني، والدولة الملحدة هي التي تحارب الدين، وتقيم أنظمتها وقوانينها على أساس المذهب الإلحادي، أما الدولة العلمانية، فهي تقف موقفاً محايداً اتجاه الدين، بمعنى أنها لا تحاربه، ولا تتبناه كدولة،

---

[1]– ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مصدر سابق ، ص 113

[2]– كاظم شبيب المسألة الطائفية تعدد الهويات في الدولة الواحدة ، بيروت لبنان ط1، دار التنوير سنة 2011 ص 251

بل تترك للمواطنين حرية المعتقد الديني، وتكفل لهم حق القيام بما يقتضيه من واجبات في حدود المصلحة العامة"[1].

يسعى ناصيف نصار، جاهداً من خلال هذا التوضيح، أن يزيل الغموض على المبدأ العلماني، كخيارا حضارياً، يضع المسافة متساوية بين فئات المجتمع وطوائفه ، دون إقصاء أو تميز، يقول برهان غليون" فهي تتضمن بالضرورة جانباً معرفياً قابلاً للنقاش العقلي، كما تتضمن جانبا قيمياً، يشكل جزاء من العقيدة التي تغذيها الآمال والألم والمخاوف، والتطلعات والمشاعر المختلفة، في كل عصر ومجتمع"[2] لان المشاكل الحاصلة في لبنان اليوم، نتيجة غموضاً للنظام السياسي، فالبنان لاهي دولة دينية، بالمعنى المتعصب ولاهي ديمقراطية بالمعنى المدني، لأنها لم تستطع إقصاء بعض الممارسات الدينية، المتجذرة في النظام، فالمظهر العام للدولة والإدارة لا يعطي المعنى الحقيقي للدولة العلمانية، التي تذوب فيها جميع أشكال المد الطائفي الإيديولوجي، وهنا نطرح سؤال أخر .ما هي المساعي والحلول التي يرصدها ناصيف نصار، للوصول إلى هذا المبتغى؟.

يمثل المظهر العام، الذي تشترك فيه جميع الأنظمة العربية، هو عدم القابلية للتغير، بشكل سريع، فلا شيء في لبنان ينبئ أن النظام القائم له نية التغير، عن هويته أو مراجعتها على الأقل، فالاوطر التربوية، والاقتصادية والاجتماعية قائمة، الأمر الذي يتطلب جهود على مستوى الأفراد والجماعات، وقبولها لمبدأ التطور والتعاقب، كسنة جارية في الأجيال، يقول ناصيف نصار "أن قاعدة المساواة، تشكل القاعدة الأساسية للتربية المواطنية، في أي دولة من الدول، إذ أن نظام الحقوق والوجبات، الذي يربط الأفراد بالدولة، والدولة بالأفراد، لا يكون نظام مواطنية، بدون شرط

[1]– ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي ، مصدر سابق ، ص 132

[2]– برهان غليون؛ نقد السياسة الدولة والدين، مرجع سابق ص 325

المساواة أمام القانون بين أفراد الدولة"[1] إن المقترحات التي يقترحها ناصيف نصار، للحد من خطورة الطائفية، هي **أولا: التخلص من الولاء الطائفي إلى الولاء الوطني،** الذي يخدم لبنان عامة، تكون فيه الإدارة والسياسة اللبنانية متساوي لكل اللبنانيين، مع محاولة تفكيك اللوبيات الاقتصادية الداعمة والمتحكمة في نظام الطائفي، و القبلي المهيمن، عن طريق اقتصاد حر، يخدم الصالح العام، وليس طائفة بعينها **ثانيا:إخضاع الجانب التربوي إلى نظام موحد من طرف الدولة الوطنية** يتساوى أمامه جميع أبناء لبنان في التعليم.

يهدف ناصيف نصار إلى تحقيق مسعى نبيل وشاق " فالتربية التي هي مفتاح النمو يجب أن تكون خاضعة لسياسة عامة يكون فيها لوزارة التربية النصيب الأكبر، وكذلك بالنسبة إلى الاقتصاد وتوجيهه، وذلك لا يمكن إذا بقيت سياسة التوظيف، على ما هي عليه، فالحاجة إلى توسيع القطاع العام وتنشيطه، تقترن مع الحاجة إلى تركيزه على قواعد علمية، متينة توفر للدولة القدرة على التغلب على فسيفساء النشاط التعليمي وفوضى النشاط الاقتصادي "[2] ما يراه ناصيف نصار، من تنوع وتناغم حاصل في المنظومة التربوية اللبنانية، لا يعكس المساعي نحو الخروج من الأزمة الطائفية، بل على العكس يحافظ على مبادئها، قائمة، إذا لم نقل هو احد أسباب تعميقها، مادمت الكتل الطائفية محافظة على خصوصية التعليم لأبنائها، في التربية والتعليم، "والحديث عن التربية المواطنية في لبنان، يفترض أن الدولة اللبنانية القائمة، تعترف بفكرة المواطن وتبني عليها عملاً تربياً"[3] فليس هناك من ينزع المبدأ الطائفي الذي نسعى إلى التخلص منه كإيديولوجية، عائقة للمجتمعات عن التآخي والتلاقي، والتوحد لخدمة

[1]– ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً مصدر سابق، ص36

[2] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، مصدر سابق 133،134

[3]– ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا، بيروت لبنان ، دار الطليعة ط1، سنة2000،ص 13

المصلحة العامة، وهو ما يدعوا إليه نصار، عن طريق الحد من فسيفساء النشاط التعليمي في لبنان، وفوضى النشاط الاقتصادي. **ثالثا: تحرير قانون الأحوال الشخصية** هذا الأمر يتطلب حسب نصار، إصلاح نظام العدالة.

يستطيع أن يكون فيه افرد المجتمع اللبناني سواسية، في عملية الترابط الاجتماعي عن طريق القوانين المدنية، كالزواج والعقود والصفقات وغيرها، والخروج به من الخصوصية الدينية الطائفية عن طريق دستورا موحد يقول نصار " تحرير الأحوال الشخصية من الأنظمة الطائفية، أو على الأقل إيجاد شرعة للزواج المدني، إلى جانب التشريعات الطائفية، فهذه الوسيلة أصبحت ضرورية جداً في الظروف الحاضرة، ولاشك في أنها أفضل الطرق لتوحيد الشعب اللبناني، توحيداً حقيقياً، ونتائجها لا تخفى على أحد، إنها ترفع عن الضمائر ضرورة الاحتيال، وتزيل أسباب المتاجرة بالدين، وتفتح الباب واسعاً لتمازج الأفراد، من مختلف الطوائف فتنهدم الأسوار التي تعزل اللبناني عن أخيه اللبناني وينشأ جيل لا يعرف مسوغا للتعصب الديني "[1] يضع نصار هذه الحلول إيمان منه بعدالة الدولة العلمانية، التي يحاول إرساء مبادئها الفكرية والفلسفية، كخيار ينطرح أمام المجتمع اللبناني، يكون قادراً على ضمان حقوق الجميع، أمام عدالة القانون المدني العام، للخروج من الصراعات والجروح التاريخية، المعقدة التي خلفتها الإيديولوجية الطائفية، المتشكلة من رواسب التشريع القرو وسطي" لقد دفعت البشرية، ثمناً باهظاً، حتى توصلت إلى الوعي، بأن حرية التفكير والاعتقاد، هي الشرط الملائم للطرح الاجتماعي السليم، لعلاقة الإنسان بالمطلق"[2].

فالنظام الطائفي لا ينظر إلى نفسه كعائق اجتماعي أبدا، مادام ينظر إلى ذاته من داخل أسوارها، فالراهن يحتم علينا مراجعة ونقد النُظُم الطائفية من الخارج لتتضح

[1] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مصدر سابق 134

[2]– ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص 20

الرؤية كلياً، هذا هو المسعى الذي يطمح إليه نصار عن طريق خلخلت المنظومة الاجتماعية من الداخل، بطرق سلسة لتجنب الصراع، والاحتدام بين الطوائف.

2 – العائق الأيديولوجي التربوي :

يدرك ناصيف نصار إلى حد كبير، إن العملية التربوية يكون لها الفاعل الأساسي في تنشئة الأفراد، بشكل سوي ومنفتح، على ظاهرة الاختلاف، وقبول الأخر، وذلك يعود بالضرورة الأساسية إلى المادة التربوية، التي تقدم للطلبة، باعتبارها تشكل الإطار المعرفي للفرد والدولة التي ينتمي إليه،"فالدولة التي لا يكون جميع أفرادها على عقيدة واحدة وتصر على تعريف المواطن بانتمائه الإيماني العقائدي، سواء كانت دولة جامعة، أم دولة محلية مضطرة في بعض الأحيان، إلى إيجاد فئتين من المواطنين، فئة المواطنين من الدرجة الأولى، وفئة المواطنين من الدرجة الثانية، وفي أحوال أخرى إلى العيش في خضم القهر والحقد المكبوت واللااستقرار."[1] فكلما كانت التربية صحيحة، وسليمة كانت نتائجها على الفرد والمجتمع، منتجة وفعّالة، حيث يعالج ناصيف نصار، من خلال كتاب التربية والسياسة المشاكل التربوية، والتأثير الإيديولوجي، الذي يعيق المنظومة التربوية العربية في العديد من جوانبها إلى إي حد يمكن للإيديولوجية أن تقف عائق أمام المنظومة التربوية ؟

يقبل نصّار على دراسة، ونقد المرجعيات والأسس التربوية العربية، في شكلها العام، والتي تشكل القاعدة، والمرتكز للمنظومة التربوية، والتي تتحكم في العملية التربوية وتوجيهها، وهي بمثابة العلاقة المشتركة، بين أفراد المجتمع، غير أن الخطر الحقيقي الذي يهدد واقع التربية العربية، هي الإيديولوجيات المعرفية، التي تساهم في تشنج العقل العربي، وتفكيك الروابط الاجتماعية، وهدمها يقول ناصيف نصار " أن الفكر التربوي لا ينحصر في الفلسفة والعلوم، فالعقائد تحتل مكاناناً واسعاً فيه، وخاصة

[1]– ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص 21

العقائد الإيديولوجية وتلعب دوراً كبيراُ في تحديد مشكلاته، وتقرير اتجاهاته، وهذا ينعكس بصورة مباشرة، على وضع الفلسفة في ميدان التربية، من حيث هي فكر يرافق هذه الممارسة، ولا يترك العلم في انفراده، وحياده على النحو الذي يتمناه لنفسه "[1] هذا النص يضعنا أمام واقع التربية في العالم العربي، المحكوم بالعديد من الإيديولوجيات العقائدية، التي تمارس نوع من التحيز والتوجيه، في العملية التربوية،عن طريق إخضاعها لقانون العقيدة.

فتصبح نتائج العلوم ومخرجاته، خاضعة لميزان تلك العقيدة، فإذا توافقت النتائج مع العقيدة تكون صحيحة، وإذا خالفت رؤية العقيدة فهي ضرب من البدع والخروج عن العقيدة، أن مثل هذه الممارسات لازالت حاضرت إلى اليوم في بناء المنظومة التربوية العربية ومناهجها.

وتعيق تقدم المعرفة، وانفتاحها على العقل والتجربة، بالإضافة إلى التصنيف الخاطئ للعلوم، الذي اثر على عملية النقد، والتمحيص الذي تمارسه الفلسفة والعلوم العقلية، التي تعارضها الشروح الفقهية والتراثية القديمة، يقول ناصيف نصار " فالعقبات الكبرى التي يواجهها تقدم الفكر التربوي، لا تأتي من العلوم، ولا من الفلسفة، بقدر ما تأتي من الإيديولوجية، وطموحاتها، ونزعتها إلى السيطرة على مجالات الفكر كله، متخفية بشتى الأساليب والحيل، ولذلك لابد من كشف لعبة الإيديولوجية في الفكر التربوي "[2] وعليه فإن الخطر الذي يترصد العملية التربوية، في عالمناً العربي ليس مشكلة المناهج وتجديدها، بقدر ما هي عملية الركون والخضوع للمعيار الديني في وجه الانفتاح العلمي.

[1] – ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا، بيروت لبنان ، دار الطليعة ط 1، سنة 2000، ص109

[2] – ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر نفسه ص 108

يقتضي الأمر ترك المجال مفتوح للتجربة والملاحظة، في وجه الأحكام العامة والفتاوى المتعصبة والمتشنجة، التي تخدم إيديولوجية معينة، وأول تلك العلوم تضرر من هذه الظاهرة هي الفلسفة، التي خاضت معارك فكرية مع الإيديولوجية، في وجه الفكر الظلامي الذي أعاق تقدم العقل العربي، وجعله غريباً متجهاً في قضاياه دائماً نحو الماض، عاجزاً عن أيجاد الطريق إلى المستقبل، كل هذا نتيجة لسوء المنظومة التربوية، ومحدودية افقها، وكأنها مجموعة من الإيديولوجيات المتصارعة، يتلقها الفرد العربي رغم التنوع العقائدي، الذي يميز العديد من الدول العربية، فهي لا تستثمر في التنوع، بل تقمعه يقول ناصيف نصار " إنه التأكيد على ضرورة البحث عن الغايات الكبرى للتربية، قبل البحث عن شكلها ومحتواها، أو طرائقها، أو سوء ذلك، إنه البحث عن فلسفة للتربية تهدي سبيل العمل التربوي، وتوجيه مسيرته نحو بناء إنسان من طراز معين، وتتغلغل في ثناياه وتنسل بحيث ينتظم ذلك العمل التربوي فيكون منسق ومتكامل "[1] يضعنا هذا القول على الصورة الأكثر وضوح لعملية التربية المنتجة والفعالة في العالم المتقدم، والأسس التي تقوم عليه المنظومة التربوية، وهي النتائج والحقائق التي يتوصل إليها البحث، وليس الشكل أو المضمون، وهو الأمر الذي يظل غائب عن التربية العربية و سبب عقمها عن الإنتاج، فأنت أمام مجال غير منتج، وغير يطرح نصار سؤال مهم" ما هي التغيرات التي يمكن أن تحدث في الأمة العربية، لكي تصبح مستعدة وقادرة على السعي إلى تربية الناشئة العربية على روح الخلق والإبداع؟"[2]

يعتبر المرتكز الأساسي لبناء مجتمع صالح، ومنتج هي العملية التربوية التي تساير الواقع، وليس ما يحدده التاريخ الأيديولوجي للدولة، أو ما تفرضه السلطة السياسية للمحافظة على مكاسبها وبقائها، إنما تشهده الفلسفة، والعلوم العقلية

[1] – ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً مصدر سابق ص 109

[2] – المصدر نفسه ص 137

والتجريبية من تغيب واضطهاد هو ما يعكس غياب النقد والوعي، والتعرف على منطق الأشياء السليم وتعرية الخداع، واحترام الإنسان الذي يتعقل الأمور، بكل صدق ومنطق، إذن فالمسألة التربوية حسب رؤية ناصيف نصار، ليست في تطوير الهياكل والمناهج، بقدر ما هي في غياب الأهداف الحقيقية من التربية المنتجة، في الرهن بعيد عن الفكر الفئوي والتحزبي الذي يحدد أهمية العلوم، بحسب ما يخدموا ايديوجيته الفكرية، ولو على حساب العلم والفكر، إنما تعانيه الفلسفة في العديد من المناهج العربية، مرده إلى اتحاد إيديولوجية السلطة مع الإيديولوجية الدينية.

يعتبر غياب الفكر الفلسفي الأصيل، الذي يمتلك القدرة على نقد السلطتين معا، وكشف عيوبهما بالنسبة لناصيف نصار عبر "الإيديولوجية السائدة في المجتمع والدولة تتخذ موقفاً محدداً، من الفلسفة ومن تعليم الفلسفة انطلاقا من مضمونها الفلسفي ومن مصلحة الجماعات، التي تبسط سيطرتها على أجهزة المجتمع والدولة، فيمكن النظر إلى هذا الموقف، إما من وجهة تحليل الإيديولوجية السائدة في المجتمع والدولة، لمعرفة كيفية ومدى استخدامها لمادة الفلسفة كمادة تربوية، وإما من وجهة تحليل الفلسفة النافذة في المجتمع والدولة لمعرفة كيفية حضورها من خلال مؤسسات النظام التربوي ومناهجه"[1] هذه الحقيقة يكشفها الحضور الباهت والهامشي، للفكر الفلسفي في المنظومة العربية عامة، نتيجة القوى النافذة والمتحكمة في الإيديولوجية الاجتماعية، وتوجيهها حسب أهوائها ورغباتها، فالحجم الساعي الذي يقدم للطلبة، لا يمكن من خلاله التعرف على جوهر ومكنون المادة في مقابل مواد أخرى،" ذلك أن سيطرة العقائد على الميدان التربوي فكراً وعملاً، من الأمور التي يتطلب تحجيمها، وإضعافها، وهذا الانتشار يأتي عن طريق تعزيز تعليم الفلسفة، في مرحلة الثانوية، وتعميقها في المرحلة الجامعية"[2]، فالمادة التي يتعرف عليها الطلبة في المرحلة الأخيرة من التعليم

[1] – ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية موطناً مصدر سابق ص 143،144

[2]- المصدر نفسه؛ ص140

الثانوي، ستبقى هامشية وغير مجدية في ذهن الطالب، أو مقياس غير أساسي في الكثير من الفروع الدراسية.

هذا التهميش الممنهج، أعاق تقدم المفهوم الفلسفي، وأساء إلى المادة على حد سواء بالإضافة إلى نوعية المنتوج الفلسفي، الذي يقدم للطلبة في شكله العام بالمعنى (الكلاسيكي) للفلسفة، لا يلامس الواقع أو المشاكل الاجتماعية، والحياة العامة للفرد والمجتمع "يجري بحسب منطق التفكير الإيديولوجي، وتحديداً التفكير الإيديولوجي القومي فالفلسفة التربوية التي ينشدها، هي فلسفة في حدود الإيديولوجية القومية العربية، وفي خدمة هذه الإيديولوجية، وليست فلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة"[1] هو ما عمق الإعراض الكبير، والنفور الذي تشهده المادة من الطلبة وبعض الأولياء، بل وحتى النخب المحسوبة على التعليم، نجدها تكرس مبدأ عدم جدوى تعليم الفلسفة كمادة منتجة أو مهمة في الحياة،" فالإيديولوجية لا ينتجها فرد أو جملة أفراد، بل يشارك في إنتاجها لفيف واسع من فئات المجتمع "[2] فأين يكمن الخلل على وجه التحديد؟ ومن أين نبدأ بإزالة الشبهة عن الفلسفة ؟ إننا في مجتمعات تحكمها العديد من الإيديولوجيات المعقدة، سواء اجتماعية أو دينية، يحكمها الماض والتاريخ المتقطع، والمثقل بالهموم والمشاكل، فهل يعقل أن نعيش اللحظة الحداثية المعاصرة بكل تفاصيلها، وهناك العديد من المناهج العربية لا تعترف بالفلسفة؟ كمادة مفيدة ضمن مناهجها.

هذا الواقع المأسوي والمؤسف الذي تعانيه المنظومة التربوية العربية، التي تبحث عن حرية الإنسان، وتقدمه في غياب الآليات الفكرية، وأحد الأعمدة الأساسية وهي الفلسفة وما تمثله من وعي،"ولذلك إذا أردنا أن نقيم فلسفة تربوية بالمعنى الحصري للعبارة يتعين علينا، أن نقيمها على مفهوم فلسفي للإنسان"[3] وتقديمها للطلبة، فان هذا

[1] – – ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية موطناً مصدر سابق، ص127

[2] – المصدر نفسه، ص 128

[3] – المصدر نفسه ، ص133

الواقع يجعلنا اقرب إلى التحضر، منه إلى التخلف الحاصل، إن الحديث عن خصوصية المادة الفلسفية، المقدمة للطالب هي عبارة عن تاريخ الفلسفة وصراعاتها القديمة، ومُثلها العليا، فهي لا تلامس الواقع، ولا تخدم المعايش، بالإضافة إلى يحمله إيديولوجية الاسم (الفلسفة العربية) " وجب علينا تحليل الأزمة في الجانبين معاً، في البنية الإيديولوجية، والبنية العقلية لهذا الفكر"[1] خاصة في لبنان باعتباره مختلف الطوائف.

يجب أن تبقى الفلسفة حرة بعيدة الإضافات، عن النعوت التي تعيقها مثلا فلسفة إسلامية مسيحية وعربية، جعل الكثير من الطوائف يعترض على ذلك، يقول ناصيف نصار "الفلسفة الإسلامية نتيجة من نتائج تغلب الجانب القومي على الجانب الإسلامي في تصور الإيديولوجية السنية اللبنانية للعروبة والتراث العربي وهو أمر مفهوم بالنسبة إلى ما كانت عليه الإيديولوجية الناصرية البعثية في الستينيات، وبعد فإن عبارة الفلسفة العربية إذ تربط الفلسفة بالغة أو بالدين لم توفق كغيرها من الفلسفة اليونانية والفلسفة الفرنسية تشجع التلميذ بصرف النظر عن طائفته الدينية على الإقبال على دراسة التراث الفلسفي عند العرب وبروح اقرب إلى التفكير العقلاني الحر منها إلى التفكير المقيد بالدين إيمانا وعقيدة"[2] هذا التعثر الذي تشهد الفلسفة العربية، هو نتيجة صراعات قديمة حول اللغة وحول الطائفة، مما جعل الأهداف الفكرية غائبة كلها، مثل هذه العوامل اتحدت وتشاركت في رسم عُقد أمام الفكر الفلسفي، ودوره الغائب تماماً، في الحياة والمجتمع العربي، هو ما جعل المفكر ناصيف نصار، يقبل على تحليل هذه الأفكار، ليس بداع التحليل أو العرض، وإنما الهدف هو تفكيك المزيد من العُقد المركبة التي تكبل الفلسفة عن دورها الهام والحساس في المجتمع، وتبين الخطورة التي تشكلها الإيديولوجية التربوية اليوم كعائق أم الإبداع الفلسفي الحر.

[1]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 55

[2] ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، مصدر سابق ص155

إن الانفتاح على العملية التربوية العالمية، اليوم يحتم علينا النظر إلى التراث الفلسفي كتراث أنساني حضاري، ونتيجة من نتائج تقدم العقل البشري، رغم الخصوصية التي يعرفها، والاستفادة من العقل الغربي، المتطور في جوانبه الكثيرة والمتعددة في مقابل ما يواجه العقل العربي، من مشاكل وقيود يحتاج إلى حرية مطلقة، يقول الجابري" لقد نظرنا إلى المشكلة في مظهرها الثقافي الفكري، الذي يتلخص في شعور المثقف العربي، بالهوة التي تفصل بين تراثه الثقافي القومي، وبين الفكر العالمي المعاصر "[1] تجعل من المشاكل الاجتماعية والتراثية حقل خصب للفلسفة ونموها وتطورها، بعيدا عن الأوهام المحيطة بها والاهتمام بالراهن والإنسان، والجمال والفن وهو ما يتعلق بالذوق والإحساس الذي ظل غائب عن الفرد العربي كلها أسئلة تشغل الفكر الفلسفي اليوم.

3 – تأثير الإيديولوجية على السلطة السياسية والدينية:

هناك مقاربة كبيرة تجمع التصور الديني، والتصور الإيديولوجي في علاقتهما بالسلطة السياسية، أو تأثرهما الحاصل على الأنظمة السياسية، واستخدام السلطة سواء للدين أو الإيديولوجية، للضغط على الشعوب واستمالتها والحفاظ على سلطانها،يقول ناصيف نصار"إن معالجة العلاقة، بين الدين والدولة، لا تزال بعيدة عن النضج النظري المصاحب للثقافة العقلية الراقية "[2] ومع ذلك هناك حدود مختلفة تماماً بين الدين والإيديولوجية، من ناحية المبدأ والتأثير، فكل منهما يمتاز بخصائص عن الأخر، ونحن هنا بصدد تحليل العلاقة، بين السلطة السياسية والإيديولوجية، عند المفكر ناصيف نصار نتجه نحو كتابه **منطق السلطة السياسية مدخل إلى فلسفة الأمر** حيث يقوم ناصيف نصار بدراسة ونقد العلاقة بين السلطتين السياسية والإيديولوجية، يقول ناصيف نصار " فالفكر الذي تصدر عنه الإيديولوجية، ليس بالنسبة إلى معتنقي

[1]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 47

[2] – ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم مصدر سابق ص 134

الإيديولوجية، كالله والوحي، بالنسبة إلى معتنقي الدين، والمؤسس و(المؤسسون)،المذهب الإيديولوجي لا يتسامى فوق أتباعه، مهما عظم شأنه كما يتسامى الرسول أو (الرسل) فوق أتباع الدين، أو المذهب الديني، والكتاب الذي يحتوي على التعاليم الثابتة في الأيديولوجية، في حال وجوده لا يتعالى على الأحداث الاجتماعية التاريخية، بقدر ما يتعالى عيها الكتاب المحتوى على تعاليم الدين"[1] يوضح لنا ناصيف نصار الفوارق بين الإيديولوجية الدينية، أو المذهب الديني، وبين الفكر الإيديولوجي، من حيث الأسس والتباين، وهو ما يظهر الدين أكثر تماسك ودقة، في معياره على الإيديولوجية، فالدين يقوم في أساسه على المفارق، أو القوة الخارجية، للتعبير عن مدى صحته ومصداقيته، في صورة الوحي أو الرُّسُل، من أجل تكوين جماعة من الناس، يحملون لواءه والدفاع عنه، وتمثله في حياتهم اليومية، فتتمظهر الحياة، في شكل إيديولوجية دينية عقائدية وإيمانية، أم الفكر الإيديولوجي فهو فكر وجودي جماعي، يحمل فكرة معينة يدافع عنها خصومها، عبر المراحل التاريخية والاجتماعية، في شكل عادات وتقاليد، تظهر روابط والتماسك، بين طائفة معينة أو مجتمع معين.

يصعب على السلطة السياسية مهما كان شكلها، إلغاء هذين السلطتين أو تجاوزهما (الدين والإيديولوجية)، لأنهما دعامتين أساسيتين تستند عليهما السلطة الحاكمة، لتمرير خطابها ومشاريعها، والمحافظة على بقائها، يقول ناصيف نصار" أن بنية السلطة الإيديولوجية، أضعف من بنية السلطة الدينية، ومن بنية السلطة السياسية، وأميل منهما إلى الاتصاف بالطابع الضمني الانتشاري، ولهذه الأسباب يبدو من الضروري استخدام مفهوم السلطات لفهم ما ينشأ في الإيديولوجية، من أمر وطاعة "[2] إنما يبدو عليه الفكر الإيديولوجي، من ضعف في البنية والتركيب، هو في الحقيقة سر

[1] – ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ص 185،186

[2] – ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ص 185

قوته بالنسبة إلى السلطة السياسية، في استخدامها للإيديولوجية، فالسلطة السياسية تستقوي بنفسها، وتتمكن عندما تضعف الإيديولوجية، في المجتمعات، ويعتريها التقسيم والصراع، فتستخدمها السلطة لتفكيك الجماعات، التي تمارس الضغط على السلطة السياسية،" فالسلطة السياسية هي التي تقود العلاقة بينها وبين الإيديولوجية، وإن بدا في الخطاب الإيديولوجي أنها تخضع للإيديولوجية"[1] وعندما تستقوي الإيديولوجية، فان السلطة السياسية تستمليها، وتستقوي بها، على خلاف السلطة الدينية، التي تمتاز بالتعصب والتشدد المحكم، لان مبادئها أقوى، ولها أبعاد روحية وغيبية، تمس عاطفة الإنسان ووجدانه، ولهذا تقف في الكثير من الأحيان، عقبة في وجه السلطة.

نجد السلطة السياسية، أقرب إلى الإيديولوجية منها إلى الدين، ومحاولة الظهور، بمظاهر الإيديولوجية، في كثير من الأحيان، وهو ما أشار إليه، ناصيف نصار أن السلطة السياسية، في الكثير من المراحل التاريخية، تحولت إلى أيديولوجية يقول ناصيف نصار " في الإيديولوجية القومية، يوجد إيمان قومي، وقد أشار **ساطع الحصري** إلى أهمية هذا الإيمان، للكفاح القومي، فقال أنه أهم له، من الإيمان بالنصر لجيش يحارب، وفي الإيديولوجية الطبقية، يوجد إيمان طبقي، ولا يمكن فهم الماركسية، بدون أيمانها بالطبقة العمالية البروليتارية، ورسالتها الخلاصية الأساسية، وفي الإيديولوجية العرقية، يوجد إيمان عرقي، وهذه ظاهرة في الإيديولوجية النازية، وأشباهها، من مذهب التميز العنصري" [2] هذا النص يحيلنا إلى مظاهر اجتماعية، في ستينيات القرن الماض، الذي تميز بصعود الإيديولوجيات الكبرى في العالم.

لقد نتج عن ذلك بعث كبير من الإيديولوجيات، في البلدان، فاجتاحت الإيديولوجية النازية العالم، بدافع التميز العنصري، رغبة منها في السيادة، وامن العرب بالقومية العربية كمشروع سياسي وحضاري، ولكنها كانت مشاريع أيديولوجية بامتياز، جعلت

[1] – ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ، ص 191

[2] – المصدر نفسه ، ص 188

من شعوب تلك الفترة تؤمن بقضايا، الأمة كالوحدة العربية، والأمة الألمانية، وقد تمثلها العديد من الأحزاب السياسية، في واقعهم وتصوراتهم، وفي هذه الفترة تحولت السلطة السياسية إلى إيديولوجية، وقد تجلى ذلك حتى في مستويات الخطاب السياسي والثقافي، من خلال مفاهيم ومصطلحات تحمل بعداً مشترك إيديولوجياً وسياسياً، وهو ما عبر عنه ناصيف نصار " فالسلطة أو بالأحرى السلطات المتحولة إلى سلطة، في نطاق الفكر الإيديولوجي ظاهرة موزعة بين المستوى الأوسع، الذي هو مستوى الجماعة المحافظة (الأمة، الطبقة، العرق...الخ)وبين المستوى الأضيق، الذي هو مستوى المرجع المعبر(الزعيم، الأمين العام، المرشد ....الخ) مروراً بمستويات وسطى كمستوى الجماعة المناضلة (المنظمة، الجمعية)، وهذا التوزيع يعكس طبيعة الانقطاعات، بين من يشاركون بدرجة أو أخرى في إنتاج الرؤية الأيديولوجية والانصياع لها"[1] هذا النوع أو المستوى من الخطاب السياسي تشكل في الكثير من البلدان خاصة البلدان العربية، وكان نتيجة اتحاد السلطتين السياسية والإيديولوجية، يحمل الكثير من العواطف في الظاهر، والتسلط في الباطن، وهنا يكمن خطر الإيديولوجية، هنا "تتحول السلطة، إلى تسلط وسيطرة، والإيديولوجية، إلى أداة لتبرير التسلط والسيطرة "[2] في دعمها للسلطة السياسة، الذي نشأ عنه الكثير من الأوهام، لدى الشعوب العربية وغيرها.

لم يسلم السياسي العربي، من الانسياق إلى حد كبير، وراء الخطاب المؤدلج، فأصبحت السياسة زعامة خالدة، يتوارثها أشخاص معينين، يتصفون بأوصاف الزعيم والمرشد، والأمير وغيرها من النعوت التي رسمت أوهام، في أذهان الكثير من الناس حول مفهوم العمل السياسي، وأصبح الخطاب السياسي مؤدلج، في أبعاده التاريخية والاجتماعية، حيث وجدت السلطة السياسية، ضالتها في هذا الاتصال والاتحاد بينها،

[1]- ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، ص189

[2]- مصدر نفسه ص 191

وبين الإيديولوجية، كما استفاد رموز الإيديولوجية، من ضمان مصالحهم يقول ناصيف نصار" فكل إيديولوجية، بما هي منظومة أراء اجتماعية، مرتبطة بوجود مصلحة وجماعة تاريخية معينة، بالمعنى الواسع لكلمة جماعة، تنطوي بالضرورة على موقف من الدولة أو من الدول، التي تقع جماعتها ضمن مجالها، فهي إما أن تكون قابلة بما هو قائم كدولة أو أن الدولة تتفاعل معها الجماعة، التي تعبر عنها وتدافع عن مصالحها، و أما أن تكون رافضة، وبالتالي داعية إلى إنشاء دولة جديدة "[1]، فالسلطة الإيديولوجية، عندما تتشكل في جماعة معينة، حزب سياسي أو جمعية، أو غيرها فهي بذلك تستقطب عدد كبير من أفراد المجتمع، وبالتالي يكون لها سلطان الربط الاجتماعي، الذي يجمع بين هذه الأفراد.

تقوم السلطة السياسية حينها عن طريق التوجيه، بحسب رغباتها، من أجل التوازن الداخلي، والحفاظ على النظام العام،" إن مؤرخ الإيديولوجيات ينطلق من أن المعارف تتحول إلى سلطة كما يعتبر أنها تصدر عن سلطات معرفية"[2] وهو ما يعكس أيضا الفوارق الاجتماعية، في المجتمع بين طوائفه، ومكوناته فينتج عن ذلك طبقات اجتماعية، يغيب فيها العدل، في مقابل المصلحة، وتغيب الديمقراطية، والمساواة بين المواطنين، داخل الدولة، كل هذه الأشكال هي مخلّفات الإيديولوجية، على الفرد والمجتمع، وهو ما يفتح باب التسلط والقهر، واستعمال القوة من طرف الدولة.

فالأدلة التاريخية على تسلط الدول الإيديولوجية، والدينية كثير في التاريخ البشري يقول ناصيف نصار " كانت دولة الاتحاد السوفيتي، تعتبر الإيديولوجية الشيوعية في تأويلها اللينيني، أساساً لقيامها كدولة، ومصدراً لمنظومة المؤسسات والأجهزة التي ترع شؤونها كدولة اتحادية، وتتعامل مع الانتماءات التاريخية لشعوبها،

---

[1]– ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ص ص 189،190

[2]– عبد السلام بنعبد العالي؛ سياسيات التراث، مرجع سابق ص 15

باعتبارها انتماءات من الدرجة الثانية أو الثالثة"[1] إن قيام أي نظام سياسي، أو فيدرالي على الأبعاد والانتماءات الإيديولوجية، حتى وان بدا قوياً ومتماسكاً، دون مراعاة أو تجاهل، لهذه الأطياف، فان نهايته إلى زوال، لان غياب العدل والمساواة بين المواطنين، يكرسه استعمال الإيديولوجية في التفاضل بين الطوائف، فالوحدة الجغرافية، لا تعبر عن التماسك في غياب العدالة وهو الأمر الذي عجل بانهيار المعسكر الشيوعي.

لا يختلف الأمر كذلك بالنسبة إلى قيام الدولة، على الإيديولوجية الدينية، كما هو حاصل في إسرائيل، وإيران، يقول ناصيف نصار " تعتبر دولة إيران الإسلامية الدين الإسلامي في تأويله، المطبوع بطابع الخميني، أساساً لوجودها، ومؤسساتها العامة ودورها في العالم، وكما تعتبر دولة إسرائيل الدين اليهودي بحسب التأويل الصهيوني لها أساساً لقيامها على أرض فلسطين عام 1948 "[2] يخلص ناصيف نصار من خلال تحليله للأنظمة السياسة، وعلاقتها بالدين والإيديولوجية، إلى نتيجة سلبية حول هذه العلاقة، فالنظام السياسي عندما يقوم على عدالة صادقة، يشكل الدعامة الأساسية لصيرورة الدولة وقوتها، أما في حالة استناد السلطة السياسية على أيديولوجية معينة، سوء كانت دينية أو إيديولوجية، فهو أساس هش، والأمر الحاصل في البلدان العربية، هو نتيجة الخلط أو الجمع بين السلطتين (الدينية والإيديولوجية) لأن قوة الدولة لا تأتي من الروابط الاجتماعية، بقدر ما تشكلها عدالة النظام السياسي، يسعى ناصيف نصار إلى " إخراج السياسة، من دائرة النظرة الدينية، وتحرير الفكر السياسي، من تبعيته للفكر الديني"[3] الذي يضمن الحقوق المتساوية بين أفراده، ويترفع عن تكريس المبدأ الإيديولوجي، أو الطائفي، لان الإيديولوجية في طبيعتها الأساسية تقوم على الغلبة، مع

---

[1]– ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق، ص 192

[2] – المصدر نفسه ، ص 192

[3]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، ص 102

أنها متنوعة الأشكال والظهور، من اللغة إلى القومية، ومن القبيلة إلى العصبة ومن العرق إلى الناحية.

هذه الأسس والمتغيرات في ذاتها، لا يمكن أن تكون معياراً أساسياً، في بناء الدولة وقيامها، وهو الأمر نفسه بالنسبة إلى الدولة الدينية، فهي تمارس التحيز والتسلط اتجاه الديانات الأخرى، والعقائد المختلفة، فالإيديولوجية الدينية الممثلة في الطائفة الكبيرة، دائما هي المسيطرة على بقية الطوائف والعقائد الأخرى يقول ناصيف نصار " إن نقد الدولة الدينية، يسري على نقد الدولة الإيديولوجية، مع اعتبار خصوصياتها المتعلقة بطبيعة الإيديولوجية، كرأي وبطبيعة الانتماء الذي تقوم عليه كمعطى موضوعي، ولكنه نسبي فمن الناحية المبدئية، لا يمكن تبرير الدولة الإيديولوجية، لان الدولة في ذاتها ليست جماعة مؤمنين، وسلطة الدولة ليست سلطة أيمانية، ولان الانتماء إلى المجتمع المتخذ شكل دولة ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا تتصف بأي قدسية"[1]

إذن ؛نستنتج من ذلك أن السلطة السياسية، في شكلها العام تقوم على التعدد الهوياتي والانتماءات المتعددة، وهو أمر طبيعي، خاصة في الدول المعاصرة، فما المانع، إذن من مراجعة النظم السياسية؟ وإعادة ترتيبها، بما يتوافق واللحظة التاريخية الراهنة؟، فلا يمكن للسلطة السياسية، أن تنفي مبدأ الاختلاف، القائم في الدولة الواحدة، يقول ناصيف نصار " إن فلسفة التربية تحيل على فلسفة السياسة في الدرجة الأولى، وهذه بدورها تحيل على فلسفة الاجتماع، فلا شئ ينتقل من المجتمع إلى التربية، ومن التربية إلى المجتمع من دون توسط نظام الحكم السياسي"[2] يجب أن لا تقمع الحريات الشخصية، تحت غطاء الوحدة المزيفة، بالإيديولوجية الجماعية، إن كل فرد يحترم القانون العام للدولة، له الحق في ممارسة حريته الشخصية، وليس على الدولة، أن تسن

[1] – ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأم مصدر سابق ص 200

[2]– ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص 134

القوانين لقمع الحريات، ما لم يكن خرق للقانون المدني العام، الذي يحتكم إليه الجميع ، كما أن السلطة الحاكمة لأي دولة ما، لا يجب أن تفصح انتماءها الإيديولوجي، وتتعصب له بل تكون هي محل ضمان، للاختلافات الجميع، كما لا يمكن للسلطة الحاكمة، تحت أي غطاء ترغيبي أو قمعي، أن ترغم الشعب على تبن إيديولوجية،" كما أن لرغبات الفرد ضوابط، تقنن تلك الرغبات، وتشريعات تلبي رغباته، وفق الفطرة البشرية كذلك تخضع الرغبات الجماعية لضوابط وتقنيات، وتشريعات تجعل الاستجابة لها طبيعية ومتلائمة مع حاجتها"[1] تخدم مصالح السلطة والمجتمع معاً، تلك هي حقيقة الدولة المدنية والديمقراطية، التي يسعى إليه ناصيف نصار لان مبادئ الدولة المعاصرة تكفل ذلك.

4- الحدود بين العقل والإيديولوجية:

يظل العقل الإنساني في صراع دائماً مع اللا عقل، أو التفكير الذي ينشئ خارج قوى العقل أو تحته، سواء كان ذلك فردياً أو جماعياً، فمساعي العقل البشري في دحض الخرافة متواصلة، رغم أن آليات اللاعقل من حدس وعقائد، هي تصورات من غير الممكن أن يقصيها العقل البشري، وإن كانت في معظمها فوق سلطة العقل أو تحته، فهي في صراع مع القوى العقلية للإنسان دائماً، لكن يبقى في نظر ناصيف نصار" إن العقل يتربع على عرش، يعلو فوق جميع تلك القدرات"[2] إن أهم ما تنتجه القوى اللا عقلية من معارف، يظل في نظر ناصيف نصار بمثابة فكر إيديولوجي، صار ينازع العقل البشري، إلى درجة بات يحدد وعي الجماعة، أو الطائفة أو الأمة بأكملها، يقول ناصيف نصار" في هذا الإطار تحتل العلاقة بين العقل والإيديولوجية مكانة عالية، وتتخذ أهمية بالغة، إذ أن الإيديولوجية شكل من أقوى وأعم الإشكال

[1]- كاظم شبيب؛ المسألة الطائفية وتعدد الهويات داخل الدولة الواحدة، مرجع سابق، ص 282

[2]- ناصيف نصار؛ الذات والحضور بحث في مبادئ الوجود التاريخي ط1، بيروت لبنان، دار الطليعة، سنة 2008، ص 214

المفتوحة للتأثير اللاعقل في مجتمعاتنا المعاصرة"[1] بهذا التحديد عند نصار توجد علاقة طردية بين العقل والإيديولوجية، كمنظومة تفكير جماعي، لا يمكن التخلص منها في الحياة الاجتماعية.

رغم التقدم والحداثة، الذي عرفته البشرية، لكن هناك ردود أفعال لا يمكن تفسيرها إلا من خلال اللاوعي الجمعي، الذي تغذيه الإيديولوجية، بصورة مكتسبة لدى الأفراد والجماعات، هذا التفكير يمارس سلطته في المجتمع، كقوة عقلية، ومعرفية بالرغم من انه رد فعل غير عقلي، الأمر الذي يسعى ناصيف نصار إلى تفكيكه وتحليله حين يقول"الإيديولوجية تنتشر بشكل أو بأخر، في معظم المجتمعات المعاصرة، وتتحدد وتتلون بخصوصيتها، وتؤثر في سلوك الأفراد والجماعات فيها، بحيث يمكن القول من وجهة الموضوع الذي يهمنا، بأن الحرية ونشاط العقل، مرتبطة بما تسمح به الإيديولوجية بوصفها منظومة فكرية اعتقاديه سائدة، أو أدة رئيسية من أدوات السلطة الحاكمة، وموجها من موجهات العلاقة بين الدول "[2] أن هذه السيطرة التي تفرضها الإيديولوجية، ظاهرة في المعاملات الاجتماعية والسياسية، الذي يساهم في توجيه الشعوب، نحو سلطتها أو ضدها بشكل تتناغم فيه العاطفة مع الدين، والمصلحة عن طريق التمويه أو الخداع.

يظل الأمر قائماً في المجتمعات الطائفية، أو المتعددة الإثنيات على حاله حيث تتّصب الإيديولوجية نفسها عقلاً للسلطة، وعقلاً للتوجيه الجماعي، وهو ما يشير إليه ناصيف نصار بأن "العقل الإيديولوجي، المستخدم لمصلحة هوية جماعية معينة، هو بالضرورة عقل منحاز، وبالتالي عقل انتقائي، محكوم بموقف الدفاع أو الهجوم، التي تقفها الجماعة الإيديولوجية، التي تستخدمه"[3] أمر يجب الانتباه إليه إذا أردنا تحرير

[1]– ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ص 38

[2] – المصدر نفسه، ص 38

[3]– المصدر نفسه ص 49

العقل البشري، أو الجمعي من التفكير الدغمائي، وألونه ومظاهره التي يستعملها أو يتوارى خلفها، كالرموز والتاريخ والهوية، فهو يحاول دائما دمج الماضي بالحاضر، لصرف النظر عن مشاكل الواقع، وحلولها يقول ناصيف نصار " فالإيديولوجية تتعاطى مع العقل بمرونة، ودهاء وأحياننا بالحيلة، ولا تكشف عن لا عقلانيتها، حيث تستطيع إخفاءها، فالحطاب الإيديولوجي، لا يكتفي بحدس الإيمان، ولا يرتاح إلى مجرد تكرار صحة الاعتقاد، الذي يصدر عنه، بل يستنفذ جميع القوى النفسية الفكرية وغير الفكرية، ويطلب تأيدها ونصرتها والانضواء تحت رايتها"[1] يتضح لنا من خلال هذه الأبعاد، مركزية التصنيف الإيديولوجي ضمن التفكير اللا عقلاني، واتحاده مع قوى أخرى مادية.

فالخطابات والصور والإعلام، كلها وسائل تستطيع أن تنقل فكر مقنع في صورة واقعية، تبدو للوهلة الأولى عقلية ومنطقية، ولكنها في الحقيقة ذات أبعاد أيديولوجية محضة، الغرض منها السيطرة والتوجيه، " إن دراسة النظرة الإيديولوجية إلى التاريخ تكشف عن الطريقة التي تلجأ إليها الجماعات والدول لتبرير موقفها و تسويغ سياساتها"[2] ولهذا يهتم ناصيف نصار، بالفكر العقلاني المحض، ويدعو إلى تبني آلياته، في مجتمعاتنا العربية، في جميع المجالات العلمية ليكون منهج للكشف عن الحقيقة، والوصول إليها، وفق شروط النقد والتمحيص، فالمسألة تكمن خلف تعقل الأمور تعقل منطقياً، عن طريق الشواهد التاريخية والظواهر الاجتماعية من أجل رؤية للحاضر والمستقبل.

يستطيع من خلالها العقل الإنساني، أن يثبت حضوره بشكل واعي، وفعال بدل الفكر الإيديولوجي، الذي يقدم على أساس التعقل والحقيقة، ولهذا يدعو ناصيف نصار إلى الانفتاح على العقلانية الغربية حيث يقول "وفي رأينا يمكن استيعاب نتائج

[1] ، ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ، ص 39

[2]– ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق، ص 222

المحاولات في عملية إعادة توجيه العقلانية، وجعلها نقدية منفتحة، أي عقلانية تمارس التحليل النقدي، وتقدر العقل وحقوقه، وممارساته وحدوده، من دون خوف، أو خضوع لأي منظومة اعتقاديه تزعم لنفسها الحق، في تعين الحدود الشرعية العائدة للعقل، من دون الالتزام بأي عبادة للعقل "[1] بهذا المنطق يعطي ناصيف نصار، الدور التام للعقلانية، في الريادة الفكرية والحضارية، وذلك حين تسترجع مكانتها العلمية والمنهجية المنوطة بها في الحد من الممارسات اللاعقلانية، التي يعج بها واقعنا العربي في صورة أضاعت عليه فرص الإقلاع الحضاري والتنموي.

نحن في أمس الحاجة إلى عملية النقد، المتعددة الجوانب، يستعيد فيها العقل العربي مكانته المنوطة به، خاصة في وجود عراقيل فكرية وإيديولوجية، ترسم هي الأخرى طرق لدعم وترسيخ مكانتها في المخيال، أو العقل الجماعي انطلاقاً من طبيعتها العقائدية أو الإيمانية، فالإيديولوجية كمنظومة عقائدية، تركز على الإيمان بمبادئها ورموزها وتمثيلها كحقائق في الحياة الاجتماعية، يقول ناصيف نصار "لنأخذ مثالاً الإيديولوجية البعثية العربية الاشتراكية، التي تشكل التعبير الأكثر تقدماً، عن الإيديولوجية القومية العربية، فهي تغلب بكل صراحة، أن الإيمان يسبق المعرفة ويحدد طريق هذه المعرفة "[2] يوضح ناصيف نصار جوهر الفارق بين العقل والإيديولوجية، في تقديمها للإيمان على المعرفة، وتلزم الأفراد والجماعات بالإتباع والخضوع، دون معرفة للحدود ومناقشتها، إن هذا الالتزام يجبر الأفراد على الإيمان المطلق، دون نقد أو تفسير، وهو ما وقع في البنية التحتية لكثير من المجتمعات كما حصل مع البعثيين في سوريا والعراق أيام حزب البعث يشير نصار إلى ذلك الإيمان القومي " إن حزب البعث العربي القومي، يؤمن بأن القومية العربية حقيقة حية خالدة، وأنه يؤمن بأن الاشتراكية ضرورة منبعثة من صميم القومية العربية، وأنه يؤمن بأن

[1] – الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق، ص 40

[2] – ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص 43

السيادة هي ملك للشعب وأنه يؤمن بأن أهدافه الرئيسية في بعث القومية العربية وبناء الاشتراكية لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الانقلاب والنضال"[1]

تكشف الأبعاد المعرفية لهذا الخطاب، انه أيديولوجي محض، بكل ألونه وتناقضاته المنضوية تحته، تارة باسم الجماعة، وأخرى باسم القومية أو العاطفة أو الاستمالة، يتوهم فيها أفراده بالقوة والسيادة، عن طريق الوعي الزائف، إنها الإيديولوجية في أتم صورها وتجلياتها، وتناقضاتها ولهذا يقصي الإيديولوجيون، كلما يمد للعقل بصلة ويدعمون الإيمان عن طريق التربية والتلقين، وحفظ بعض المقولات الشعبية لرسم الخلفية الإيديولوجية، بطرق غير واعية في ذهنية الجماعة، والأفراد يقول ناصيف نصار " فالتعامل مع العقل في الماركسية والنازية البعثية، والصهيونية، كما في غيرها من الإيديولوجيات الكبيرة، أو الصغيرة خاضع لحد لا يمكن تجاوزه، وهو تبعية النظرة للإيمان، ومفاده أن مقام العقل في الإيديولوجية مهما سمى، واشتدت وظيفته ليس أكثر من مقام الخادم بالمعنى الواسع للكلمة "[2] في هذا المقام تتضح حقيقة التعامل الإيديولوجي، للعقل ووظيفته واعتباره في مقام التابع المؤيد لصحة الإيديولوجية، مادام الأفراد والجماعة على إيمان وقناعة راسخة بمبادئهم، فالحكم العقلي يمثل مكانة هامشية، أو هو في حكم الفرع لا الأصل، بعيد عن النقد أو المراجعة، خاضع للإيمان الجماعة ملتزم به، فالتعامل الإيديولوجي، مع العقل أمر معقد الطبيعة إلى درجة التأثير، في العقل وتكييفه حسب رغبتها وهدافها.

يصبح العقل المؤدلج خادماً للإيديولوجية، في مواجهة العقل المحض، فالإيديولوجية، توظف العقل لجلب المصالح وتستبعده عند الشعور بالخطر أو تعارض للمصالح، وبتالي فهو عقل مؤدلج لا يتمتع بكامل حريته، في استخدام آلياته للوصول إلى الحقيقة كاملة، فالحقيقة ترسم أمامه، حسب خدمة الجماعة وأغراضها، يقول

[1] – الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص 43

[2] – المصدر نفسه ، ص 46

ناصيف نصار" أن الحقيقة المطلوبة في الإيديولوجية، هي الحقيقة النافعة للجماعة، وأن يتجنب الكشف عن الحقائق الضارة لها، في مواجهة الخصوم والأعداء، وأن يعطل مفعول خطاب العقل الإيديولوجي، مقابل عن الحقائق، التي تفضل الجماعة السكوت عنها "[1] تنجلي خصائص العقل الإيديولوجي، عن مكنونها النفعي، فهو يدور حينما تدور مصلحة الجماعة، التي تحدد انتماءه سلفاً، ويناقض الجماعات الخصم، أو المخالفة لتوجهاته عن طريق كتم الحقائق وتزيفها، ولهذا يبدو العقل الإيديولوجي صريحاً، ولكنه في الحقيقة على خلاف ذلك.

يمارس العقل الإيديولوجي نوع من الانتقائية في أحكامه، وممارساته والانحياز إلى منافعه ولهذا يدعو نصار، الناقد العربي إلى ضرورة التعقل، أو المنهج العقلاني أن يمارس النقد على مستوى المعارف لان، العقل ليس غائباً في الفكر العربي أو البيئة العربية، ولكن حضوره حضور هامشياً وغير فعال، فهو لا يعدو أن يكون قيمة مضافة في حد ذاته، أو قيمة تستدعيها الجهات الوصية لخدمة الإيديولوجية، عن طريق التأويل والتفسير والتبرير، فهو عقل تابع، وليس عقل مبدع، متخندق في دغمائية العقيدة وسياج الحضارة العربية الإسلامية الوسيطية،" فالقوى اللا عقلية في الإنسان تعمل باستمرار وتحت أشكال متباينة، للسيطرة على سلوكه، وعلى حرية العقل ونموه، فلا راحة مستقرة ولا مكاسب نهائية، فيما يبدو لنا من انتصارات، أو انجازات أكيدة للعقل، في حاضر المجتمعات والحضارات"[2] فحرية العقل لا تأتي من كونه مبدع داخل فضاء معين، وإنما أن يكون إبداعه عاماً إنسانياً في الزمان والمكان، فسيادة العقل يجب أن تكون فعالة، ونابعة من إرادة حرة يقول ناصيف نصار:"فالانحباس في الميدان الإيديولوجي، يؤدي إلى العجز، عن إدراك محدودية هذا الميدان، والى استمرار النزاعات المتولدة فيه، بدون ضابط أو بدون مرجعية عليا، يحسن بل ينبغي الاحتكام

[1] – ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك مصدر سابق ص 48

[2]– المصدر نفسه ص37

إليها والبشرية ليست من الفقر الفكري، على درجة تحتم عليها الانحباس في الميدان الإيديولوجي "[1] لان العقل البشري، له القدرة على فتح عوالم معرفية جديدة، تتماشى ورح العصر.

بهذا الشكل من الانفتاح، يمكن الوصول إلى نظام، يمكّننا من الاستقرار ويحظى بإجماع كلياً، لان ميزة التفكير الإيديولوجي، تبقى محدود الرؤية وضيق الأفق، تعكس الحقيقة من زاوية خاصة، بجماعة تاريخية معينة، وبهذا الشكل تبقى الحقيقة تابعة لأعراف الجماعة، وهو ما يتعارض مع العقل العلمي، الذي يسعى إلى عرض الحقائق بطرق موضوعية، ومنطقية بعيداً عن المصلحة، يخدم الحقيقة في ذاتها وليس جماعة معينة دون أخرى، ولهذا نجد الإيديولوجية، في صدام دائماً مع العقل العلمي أثناء وصوله للكشف عن الحقائق العامة لخدمة الجميع.

5 – صراع الإيديولوجيات حول العلم:

تتشابك الصراعات الفكرية، في واقع المجتمعات، من اجل رسم الواجهة الفكرية التي تشكل نوع من الهوية، أو المصدر لدى الشعوب والحضارات، والتي تكون بمثابة المرجع العام، في قضايا التاريخ والمعرفة، ومعاملات اليومية، وفي واقعنا العربي يظل المسعى متواصلاً صوب الوجهة العلمية، رغم التناقضات والصعوبات التي تواجه، من خلال تباين الآراء الإيديولوجية، حول التصور العلمي للحياة الاجتماعية، بين إيديولوجية تؤيد وتدعم إرساء قواعد النظرة العلمية، وبين نزعات إيديولوجية رافضة للطرح العلمي، كونه يتعارض مع مصالحها، ومكانتها الواهية يقول ناصيف نصار" فالإيديولوجية العلمية أي الإيديولوجية التي موضعها العلم، وتنتمي من حيث فكرتها المحورية إلى فئة الإيديولوجيات الثقافية"[2] حول بناء التصورات الاجتماعية، في

[1]– الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص72،73

[2]– ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق، ص19

الحياة العامة، فالإيديولوجية ذات التوجه العلمي ليست جزء منه، وإنما تقبله كواقع مفروض، نتيجة التطور العلمي الذي سيطر على الحياة الاجتماعية يقول ناصيف نصار " فإنها تعتبر العلم كقيمة ثقافية اجتماعية، ينصب الجهد على إبراز منزلة العلم، وضرورته وفوائده، في الحياة الفردية والاجتماعية بعبارة أخرى إنها دعوة إلى العلم، والى تقبله والإقبال عليه، والى إنتاجه واستعماله، والى إزالة كل العوائق المضادة له، أو المزعجة لانتشاره سواء كانت موضوعية أو ذاتية"[1] إن مسعى هذه الإيديولوجية حسب ناصيف نصار يوفر الشروط الاجتماعية، لتقبل النظرة العلمية وسيادتها في الواقع، والمجتمع كثقافة اجتماعية عامة.

لكن هذا المسعى سرعا ما يصطدم بإيديولوجية أخرى، ترفض التوجه العلمي في المجتمع، من أساسه ومبادئه، لأنه يتعارض مع مصالحها، وهو ما يسمى بصراع الأضداد الفكرية والإيديولوجية، وفي هذا الصدد يشر نصار إلى حال تلك الإيديولوجيات " وبعض الإيديولوجيات لا تعتمد على العلم الحقيقي، في مواجهة الواقع بقدر ما تعتمد على الأسطورة، أو على تصورات مشابهة لها، أو على تصورات شبه علمية "[2] هذه التناقضات الموجودة بين الإيديولوجيات، حول واقع التفكير العلمي للحياة، يمثل أحد العوائق المهمة في طريق واقعية النظرة العلمية الشاملة، كأسلوب تفكير في التعامل مع الظواهر الطبيعية والبشرية واستقراءها بطرق علمية وعقلية محضة في مجتمعاتنا اليوم، وعلى الرغم مما تمارسه الإيديولوجيات من قمع لهذا التوجه، فهناك إيديولوجيات علمية تساهم في نقل المجتمع من حالة اللا علم إلى حالة العلم، والتفكير العلمي بشكل ترغيبي.

---

[1] – ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق ص 18

[2] – المصدر نفسه ص 19

فهذا النوع من الإيديولوجية، تساهم في خلق نوع من الوعي الاجتماعي ودعم المؤسسات والأنشطة العلمية المنتجة للعلم، لكن هذا الجهد هو الأخر يتأثر بالعلاقة التي تحاول الدمج بين الرؤية العلمية، والرؤية الدينية، وهو الأمر الذي تلعب فيه الإيديولوجية دور الوسيط، لكنها تحسم الأمر دائماً للصالح الرؤية الدينية، على حساب الرؤية العلمية لان الإيديولوجية تحافظ على أمجادها، ومكانتها عن طريق دعم التفاسير الدينية والفقهية المتعارف عليها اجتماعياً، حتى وان كانت تحمل تناقضات عقلية، على حساب النظرة العلمية، هذا الصراع قد لا تخلوا منه العديد من الثقافات و المجتمعات المتحضرة أو العلمانية، فالحضارة الغربية رغم تقدمها العلمي، لم تستطع إبعاد الظاهرة الدينية المدعومة إيديولوجياً في شكل طقوس اجتماعية، وهي تمثل بذلك علاقة بين الإنسان والمطلق يشير ناصيف نصار إلى ذلك قائل:" إن النزاع بين العلم والدين مركب، من نزاعات عدة نزاع بين المعرفة العلمية بالمعنى الحصري، والمعرفة الدينية في بعض تفسيراتها للكون والحياة، ونزاع بين نوع من الفلسفة العلمية، والفلسفة الوضعية، والنظرة اللاهوتية للعلم ونزاع بين الإيديولوجية العلمية، ونوع من السيطرة الدينية، على الحياة مناهضاً للعلم"[1] وعليه يبقى الصراع الإيديولوجي، في تناقض مع الرؤية العلمية والعقلية، من أجل أن يأخذ مكانه في الواقع الاجتماعي.

وذلك من خلال تمثيله لجماعة معينة، أو طائفة ومساندته للسلطة أو معارضته لها، بحسب مصالحه، وضمانها فانتشار الفكر الإيديولوجي، على أكثر من صعيد في المجتمعات العربية، وحتى الغربية لا يمنع من ظهوره أحياناً وسط النخبة دليل على وجوب التعامل معه بحذر شديد، من أجل الحد من خطورته وانتشاره أو محاولة تقنينه داخل الدولة ومفاصلها وقوانينها.

[1] – ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق، ص 27

الفصل الثالث

أزمة الإبداع الفلسفي العربي

المبحث الأول: سؤال الأزمة وطبيعة الغياب

المبحث الثاني: الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار

المبحث الثالث: طريق الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار

المبحث الأول: سؤال الأزمة وطبيعة الغياب

يظل البحث مستمراً نحو فتح أُفق جديدة، من أجل تفكيك العوائق المتراكمة، في طريق الفكر العربي، بغية النهوض بالجانب الإبداعي الفلسفي، وذلك من خلال الوقوف على واقع الحركة الفكرية المتعثرة، والتي تكمن خلف أزمة غياب، الذات العربية عن ركب الحضاري العالمي، وذلك في محاولة، لمناقشة الأسئلة القلقلة، والمطروحة من قبل رواد النهضة الفكرية، ونقادها، حول هذا واقعنا المتأزم، و(أسبابه، إمكانية الخروج منه ،والعوائق التي حالة دون ذلك)، يقول ناصيف نصار"هكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعواً للبحث فيها، مرتبطا بالفلسفة، ومحكوماً بقضية تحريرها، من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها"[1] ومحاط بمجموعة من التساؤلات: ما الصورة الواقعية للفلسفة في العالم العربي؟ ما طبيعة الإبداع الفلسفي ؟ وما هي مألات الإبداع الفلسفي العربي؟

إننا بصدد البحث عن الإبداع الفلسفي، كظاهرة متعددة الجوانب والفنون، لذا يتطلب منا" المشاركة فلا إبداع دون مشاركة، والإبداع يتطلب تفاعلاً مع ثلاث حضارات هي اليونانية، والعربية الإسلامية، والأوربية الحديثة والمعاصرة"[2] فلا يمكن الحديث عن ظاهرة الإبداع بصورة شمولية إلا من خلال الربط بين تاريخ الفلسفة والواقع، وذلك انطلاقا من فرضية، **أن الإيديولوجيات بصفة عامة عائق أمام الإبداع الفلسفي،** هذه الفرضية، هي جوهر العلاقة المركزية، بين الإبداع والإيديولوجية من جهة، ومشكلة التراث كواقع يفرض علينا التعامل معه وفق قراءة معاصرة من جهة أخرى، وهو الأمر الذي أشار إليه الجابري، في كتابه إشكاليات الفكر العربي المعاصر حين يقول:"يتلون معنى كلمة إبداع، بلون الحقل الإيديولوجي، الذي تستعمل فيه، ففي

[1]- ناصيف نصار؛ التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، مصدر سابق ص 10، 11

[2]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع الفلسفي 210، 211

الحقل الديني والميتافيزيقي الذي تستعمل فيه، تعني كلمة إبداع سوء في الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو في الفلسفة المرتبطة بهذه الأديان، الخلق من عدم، أي اختراع شئ لا على مثال سابق، والإبداع بهذا المعنى ،خاص بالإله، لا يقال إلا عنه ،أما في الحقول المعرفية الأخرى، كالفن والفلسفة والعلم فالإبداع لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شئ جديد انطلاقاً من التعامل مع شئ أو أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل، عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون بواسطة إعادة تركيب أصلية للعناصر الموجودة"[1] فالبحث عن إيجاد طريق للإبداع الفلسفي ليس بالضرورة اكتشاف عناصر من العدم، أو صياغتها فذلك جانب من الإبداع الإلهي، أو هو غير الإبداع الفلسفي، الذي يختص بدراسة الظواهر الكونية والعلاقات الإنسانية والقضايا الاجتماعية، وهنا تظهر ملكة الإبداع في مسايرة الواقع المعاصر، فكيف يمكن أن يحقق الإنسان إبداعاً من خلال تعامله مع المعطيات الطبيعية ؟ ،وهل يمكن تحقيق إبداع على مستوى النظريات الاجتماعية والفكرية والسياسية ؟ وكيف يمكن خلق نظريات وتطوريها، في فضاء تتعدد فيه وجهات النظر الدينية والعلمية ؟.

يشير الأستاذ برهان غليون، إلى ظاهرة الإبداع الفلسفي وهي أقرب إلى المشكلة التي نسعى إلى تحليلها ومناقشتها "فالإبداع يعني أن لكل مشكلة جديدة حلول جديدة، وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول، وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً، لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر، وإنما لابد من أخترعها حسب المعطيات والظروف الجديدة الإبداع يعني أن المستقبل ليس قائماً في الماض، أي فيما تم إنجازه، في الشرق القديم أوفي الغرب الحديث، وإنما فيما ينطوي عليه العقل، وتنطوي عليه الثقافة من

[1]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط2 ،بيروت ،لبنان ، سنة 1990 ،ص 53

قدرات وإمكانيات إبداعية"[1] هذه المجالات تعتبر بمثابة المحرك الفعلي لقضايا الإبداع الفلسفي الذاتي، لكل حضارة من الحضارات الإنسانية، التي تسعى إلى النهوض الفكري.

إن هذه المجالات تعرف جموداً فكرياً وإبداعيا في الفضاء المعرفي العربي، جعل من الحضارة العربية عالة على غيرها من الحضارات الإنسانية ،في التقليد والمطابقة دون مراعاة للخصوصية الحضارية.

نسعى في بحثاً متواصل على مستوى الرؤية الإبداعية الفلسفية، من أجل تحديدها تحديد عاماً، والإحاطة بجوانبها المتعددة، يقول محمد عابد الجابري " أما في الفلسفة والفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر في أصل المشاكل المطروحة، لا بقصد حلها، حل نهائياً، ففي الفلسفة والفكر النظري، ليست هناك حلول نهائية، بل من أجل إعادة طرحها، طرحاً جديداً، يدشن مقالاً جديد يستجيب للاهتمامات المستجدة أو بحث على الاشتغال، بمشاغل جديدة ،وبعبارة أخرى، أن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة، هو تدشين قراءة جديدة أصلية لموضوعات قديمة ولكن متجددة"[2] بهذه الأحكام يكون الإبداع الفلسفي، عند الجابري هو قراءة للقضايا الراهنة بواقعية يتماشى والظروف التاريخية، ذات الأبعاد الحضارية الراهنة.

تتجدد طبيعة المشاكل الاجتماعية، و يتجدد النظر إليها كقضايا مستحدثة، نظرة مخالفة للماض، أو لظروف ومجتمع أخر، فكل مجتمع يعيد نظرياته وتاريخيه، وفق متطلبات عصره، وأطره التاريخية، يقول ناصيف نصار" تقبل النظريات الفلسفية بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، واستيعاب عناصرها، ومن ثم تحويل الصالح فيها إلى عملية

[1] – برهان غليون ؛ اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ،المركز الثقافي العربي ،ط4، الدار البيضاء المغرب ،سنة2006 ،ص 278

[2] – محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص 53

إبداع أصيلة، تنطلق من الوعي، بدور الفعل الفلسفي، في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"[1] لهذا كان الجابري يقف على المزيد من التساؤلات للخروج من مأزق الأزمة الإبداعية العربية، "هل هي في الحقيقة أزمة أنتاج ؟ أم أزمة عدم مطابقة للواقع أم هي اجترار وتكرار للماض"[2] ؟ يقول الجابري :"فالحديث عن أزمة الإبداع لابد أن ينصرف إلى الجانبين معا الجدة و الأصالة ،أو الاكتفاء والقابلية للتحقيق المطابقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا فهمنا الأزمة على أنها حالة من التوقف والتدهور تصيب كائناً ما مادياً كان أو فكرياً، أصبح معنى أزمة الإبداع حالة من التوقف والتدهور على صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والأضرار الرديئين"[3]

يحاول الجابري تفكك خيوط الأزمة الإبداعية العربية، من العلاقة المحورية بين مفهوم الإبداع من جهة، وبين الإيديولوجية من جهة ثانية، وهو احد الروابط الأساسية في هذا البحث، الذي نسعى فيه لإيجاد حلول للأزمة وذلك عن طريق استشكاله للأزمة على النحو التالي: "أين تكمن الأزمة بهذا المعنى هل في الفكر كأداة أم في الفكر كمحتوى؟ ،وهل الفكر العربي كبنية عقلية أم الفكر العربي كبنية إيديولوجية؟"[4].

1 – تفكيك عوائق الأزمة الإبداعية لدى الجابري

يقر الجابري بأن هناك أزمة إبداعية، على مستوى الفكر العربي ومرتكزاته البنيوية والمعرفية، فالفكر العربي اليوم وصل مرحلة العُطل أو العطب من الممارسات غير العقلانية، نتيجة البحث عن حلول وفق منظور إيديولوجي، يخدم مصلحة معينة

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع الفلسفي، مصدر سابق ص36

[2]– المصدر نفسه، ص 55

[3] – محمد عابد الجابري؛ إشكاليات في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص54

[4]– المرجع نفسه ص 55

من الفكر أو منظومة بعينها، دون سواها، نحن نعيش تحت وطأة تضخم الماض على حساب الحاضر، والراهن ،يقول برهان غليون" هذا يعني أن أزمة العقل العربي، نابعة هي نفسها من أزمة الفعل العربي، وهي مظهر من مظاهر الوجود، خارج الذات أو لغير الذات، ولا يمكن نشوء وعي يتجاوز هذا التناقض، ويوحده إلا بقدر ما تتقدم قضية النهضة الحضارية، وتؤسس لواقع العرب التاريخي"[1] يدعو برهان غليون على ضرورة العودة إلى الذات العربية عن طريق وعي الحاضر، والمشاكل التي تسكن التاريخ، والثقافة العربية ومواطن الضعف والاختلال التي تشدنا نحو الماض، أو نحو مخرجات الحضارة الغربية عن طريق التبعية المفرطة والخالية من النقد والتمحيص الأمر الذي جعل الجابري يقدم جملة من الحلول للخروج من حالة الإتباع والاقتباس، إلى حالة الإبداع والنهوض الفكري

أولاً: ملامح الأزمة الإبداعية في توصيف الجابري، هي أزمة خطاب حين يقول:"لقد بقي هذا الخطاب طوال هذه الفترة، ومازال إلى اليوم سجين بدائل، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم إلا ليعود القهقرة، لينتهي به الأمر في الأخير، لدى كل قضية إما إلى إحالتها على المستقبل، أو الوقوف عندها، والاعتراف بالواقع في أزمة والانحباس في عنق الزجاجة، ومن هنا يتجلى لنا زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمناً راكداً جامداً ميتا ،أو قابلاً لان يعامل كزمن ميت ،أو على الأقل لا شيء يغير من مجريات الأمور إذا عومل كزمن ميت "[2] يعقد الجابري نوع من المقاربة، أو المقابلة الحضارية بين الخطاب الغربي، وغيره من الخطابات الإنسانية الأخرى، خاصة ما ينتجه الخطاب الغربي يصنع الواقع بكل تحدياته، ووقائعه على عكس الرتابة

[1] – برهان غليون؛ اغتيال العقل الثقافة العربية بين السلفية والتبعية مرجع سابق ، ص 298

[2]– محمد عابد الجابر؛ يإشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ص 55

والانحباس الذي يعانيه الخطاب العربي، على مستوى التعبير عن أــمال شعوبه، وواقعهم المتأزم والمرير.

ثانياً: يعتبر الجابري أن" الانحباس داخل نموذج معين، من العوائق في طريق الإبداع الفلسفي العربي المعاصر، سواء كان ذلك النموذج سلفياً ،أو ليبرالياً ،أو ماركسياً"[1] فهذه كلها نماذج لا تمد إلى الواقع الحاضر بشئ من الصحة، ولعل أبرز تلك النماذج النموذج السلفي المرتبط بالماورائيات، والإعراض عن الواقع واحتقار العقل البشري في فضاءته وهو ما جعل الجابري يحمل النموذج السلفي إشكالية الأزمة الإبداعية العربية يقول الجابري:" أن النموذج السلفي، هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر، من أزمة وفشل ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأطروحات الداعية السلفي، أو الداعية الليبرالي، أو الداعية الماركسي، فهناك دائما نموذج سلف يشكل الإطار المرجعي، لكل منهما به يفكر وعليه يقيس، وفي ضوئه يرى ويوحي منه ويقرأ ويؤول، إذن فالنموذج السلف هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي فهو الذي يصرفنا عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية"[2] من هنا يتضح لنا محور الأزمة ومركزها الأساسي في الفكر العربي المعاصر، وهو غياب نماذج فكرية معاصرة، كفيلة بالوقوف وتشخيص الأزمة الحقيقة التي نعانيه اليوم انطلاقاً من الواقع وليس من التاريخ، ومن حضارتنا وليس من حضارة الآخرين، فلا يمكن أن نعالج مشاكل الحاضر بحلول الماض .

ثالثاً: عدم القدرة على خلق المفاهيم فالواقع العربي يفتقر إلى المفاهيم على مستوى الخطابات الفلسفية والعلمية، فالمتفحص للخطاب العربي سيجده مسكون في الماض أو متطلعاً نحو الأفق الغربية، وسط غياب لحاضره وبينما نعيشه وما نتطلع

[1]– محمد عابد الجابري؛ يإشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص 55

[2]– المرجع نفسه، ص56

إليه هوة كبيرة فأي إبداع نريد الوصول إليه؟ من غير طريقه الصحيح، وهنا يتجلى لنا عمق الأزمة في بنية الخطاب على أنها بنية إيديولوجية ،وليست بنية عقلية.

فالعرب لا يزال تفكيرهم بشكل جماعي حسب فرقهم وشيعهم، وليس على ضوء العقل والعلم يقول الجابري:" ومن هنا كان الخطاب العربي المعاصر، يطرح باسم الواقع العربي قضايا، تجد أصلها وفصلها في النموذج السلف، لا في ذلك الواقع، ومن هنا أيضا كانت المفاهيم الإيديولوجية، في الخطاب العربي المعاصر، مستوردة كما قلنا إما من الماض أو من الغرب، مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه والتضليل، إنها تغطي على النقص في الجانب المعرفي، داخل الخطاب الذي يوظفها الخطاب العربي "[1] تبقى الحلول مرهونة دائماً بقضايا الماض، ومطابقتها للصور والأحداث القديمة، وغياب للمعاصرة الفكرية والتجديد والتكييف مع الواقع والحاضر، أو القفز إلى حلول الغير والإبداعات التي وصل إليها وهو ما يتعارض مع مجتمعاتنا وقيمنا الثقافية.

يشخص الجابري حالة الأزمة في الفكر العربي المعاصر، مع تقديم جملة من الحلول الرصينة، للخروج من حالة التخلف، والتأزم إلى مجال الإبداع يقول الجابري" فالمهمة الأساسية، المطروحة على الفكر العربي، هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك، إلا بالتحرر أولاً وقبل كل شيء من سلطة النموذج، و آليات التفكير، التي يكرسها وتكرسه في آن واحد"[2] يعي الجابري ما تمثله سلطة النموذج من عائق كبير، في سبيل تقدم الفكر وتطوره .

وذلك لبسط سيطرتها على العقول، وتحويلها إلى مُثل وأصناماً يبقى تبجيلها وأحترمها لدى الخاصة والعامة، ولا يجوز الاقتراب منها أو نقدها، يقول ناصيف نصار " كل هيمنة أخرى على العقل ــأو الدولة أو لسواهما، تستلهم نموذج الهيمنة

[1]– محمد عابد الجابري ؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 56

[2]– المرجع نفسه، ص 57

الدينية، وتضفي على نفسها صفات دينية كالإطلاقية والقداسة"[1] وتنتج عتها معارف تعتمد في مناهجها مثل القياس، والمماثلة وقياس الغائب على الشاهد، كلها آليات لم تعد كفيلة بحل المشاكل التي نواجهها اليوم، وهو الأمر الذي جعل الجابري يلح، بل يقتنع أنه لابد من تدشين عصر جديد للتدوين، والقطيعة مع أحكام الماض، وإنتاج نظريات جديدة يقول ناصيف نصار " إذا أردنا أن نتفلسف حقاً يقتضي الانتظام في مفهوم الفلسفة، وليس في مفهوم أي نمط من أنماط التفكير الأخرى، كما تقتضي أن نحدد بأنفسنا، المهمة المتولدة من وضعيتنا الحضارية الراهنة من أجل إعطاء الفلسفة حقها وحضورها الفاعل في حياتنا ومصيرنا ومصير البشرية من حولنا"[2] لان الكثير من النظريات الراهنة أُنتجت في زمن الانحطاط والفرقة والشتات، وكُتبت وفق إيديولوجية معينة فنقد العقل العربي وتمحيص تراثه، بات ضرورة ملحة، من أجل النهوض، والإبداع في المجال الفكري والفلسفي.

لقد أشار الجابري إلى النظم التي ساهمت في إنتاج الثقافة العربية الراهنة هي نفسها النظم المعرفية القديمة، تحولت إلى قوانين ونواميس لا يمكن الخروج عنها في الثقافة العربية، مع أنها من عصر الإيديولوجيات والفرق القائمة على أساس المغالبة، والنصرة، وليس لها منطق العقل أو العلم يقول الجابري "هذه النُّظُم المعرفية الثلاث (البيان ،العرفان ،البرهان)تعايشت في إطار من التداخل والتصادم، داخل الثقافة العربية الإسلامية، ابتداء من عصر التدوين ،وقد كرسها الصراع السياسي على امتداد التاريخ الإسلامي، بين الشيعة بمختلف فرقها التي كانت تعتمد النظام العرفاني أساساً لإيديولوجيتها السياسية والدينية، وبين أهل السنة من معتزلة و أشاعرة وغيرهم، والذين اعتمدوا النظام البياني أساساً لرؤاهم الفكرية الدينية والسياسية مع الاستنجاد من حين

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق ص 267

[2]– أنظر عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق ص 16

لأخر بعناصر من النظام البرهاني"[1] فالمناهج التي أنتجتها المعرفة في ضوء الثقافة العربية، انعكست على الفكر العربي، عرف فيها المنهج البرهاني إقصاء تاماً في منظومة التفكير.

و قد تعرض أصحابه إلى التهم، والخروج عن الإجماع، وعرف المنهج العرفاني إقبال واسع من طرف اغلب مفكري الأمة وفقهائها، ولهذا وجب البحث عن نُظُم ومناهج معرفية تناسب الوضعية التاريخية الحالية، يقول الجابري" لقد انتهى الصراع بين النظم المعرفية الثلاثة المذكورة، بانتصار العرفان، لا كنظام معرفي مؤسس لايديولوجيا سياسية، أو دينية معينة، بل كبديل لكل نظام معرفي أخر، ولكل إيديولوجيا تريد تبرير سياسة ما أو تكريس واقع سياسي معين"[2] لكن بالقدر الذي نبحث فيه عن القطيعة بين التراث و والحداثة، فالمنظومة المعرفية والفكرية أحوج إلى فصلها عن السلطة السياسية القهرية التي توجهها لأغراض إيديولوجية، على مر التاريخ كان المشهد الثقافي العربي تحت السلطة السياسية وتوجيهاتها، فلا يمكن البحث عن حلول حقيقة، ما لم يتم الفصل بين السياسة والعلم يقول الجابري "الإسلام التاريخي الواقعي، كان في آن واحد دنيا ودولة، وبما أن الفكر الذي كان حاضراً في الصراع الإيديولوجي، داخل الإسلام الدولة، كان فكراً دينياً أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين"[3] يقف الجابري من العلاقة بين الدولة والدين موقفاَ هو ضرورة، الفصل بينهما، من أجل حرية المعرفة وتقدمها في مجالاتها الخاصة.

يتطلع المجتمع إلى منظومة منفتحة داخل أقطار الدولة الوطنية التي يتساوى فيها المواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، فالمنظومة المعرفية، لا يمكن بالضرورة إخضاعها لعقيدة الدولة، وفرضها على كافة أفراد المجتمع، يقول جورج

[1]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص59

[2]– المرجع نفسه، ص 60

[3] – المرجع نفسه، ص 60

طرابيشي "إنشاء طبقة من العلماء، بيدها حقائق العلم، فأرادت حفاظاً على هذه الميزة احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من يخالفها، وباستئصال كل من عارضها، إما مباشرة وإما باستعداء الحكام، ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية، مع السلطة الدينية، إذ اعتمدت كلتاهما على التنزيل، تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلى العالم ،دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مراجعة العلم للّدني، ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية، أثره على أزمة الحرية والديمقراطية، في وجداننا القومي، فقد استغل هذا الحديث، وغيره من الناحية السياسية، وأصبحت الفرقة الناجية، هي حزب الحكومة "[1] يذهب طرابيشي إلى نفس الفكرة التي يقرها الجابري، في وجوب عزل المعرفة واستقلالها، عن السلطة السياسية في الدولة، لأنها تنقل المعرفة إلى إيديولوجية، والمثقفين إلى عبيد لها، من أجل أن ينقاد الرأي العام لصالحها، عن طريق العاطفة الدينية، والنصوص الملتوية خدمة لمصالحها، فالمعرفة الموجهة، لا يمكن أن تصنع إبداع فكري حر مادامت خاضعة لسلطة معينة .

وعلى هذا الأساس وضع الجابري رؤيته الفكرية والإبداعية على الحرية والعقلانية، والتعامل مع التراث بما يخدم الرهن، والقطيعة مع كل ما من شأنه أن يعيق التقدم في مجال الفكر، مع ضرورة الانفتاح العام على الحضارة الغربية في مجال الفكر والإبداع العلمي خاصة فيما يتعلق بالمناهج والنظم المعرفية التي تساعد على إنتاج المعرفة الحديثة والمعاصرة.

[1] – جورج طرابيشي؛ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، ط3،دار الساقي ،بيروت ،لبنان ،سنة 2012، ص11

2- طه عبد الرحمن وأزمة الإبداع الفلسفي:

يقّدم المفكر المغربي طه عبد الرحمن، رؤيته الفكرية حول الأزمة الإبداعية، من كتابه روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) بموقف محافظ وخصوصي من داخل الثقافة العربية، وبروح حماسية واثقة من التغير والتفسير لواقع مريراً، يعيشه الفكر العربي المعاصر، يقول طه عبد الرحمن :"الواقع أن المجتمع المسلم، ما لم يهتد إلى أبداع مفاهيمه، وإعادة إبداع مفاهيم غيره حتى كأنها من إبداعه، ابتداء فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"[1] إن تشخيص المشكل حسب طه عبد الرحمن هو ذاتي وعنصر داخلي، أكثر مما هو عامل خارجي، أو مقتبس من إي حضارة مهما كان ضغطها وقوتها، فإن واقعنا العربي المعاصر، يفتقر إلى مفاهيمه، فالحقل التداولي العربي فارغ المحتوى والهدف ،فلا تكاد ترسل خطاب يعبر عن آمال أو آلام الفكر العربي، إلا من خلال مفاهيم غربية، معنى ذلك أن لغتنا وكياننا الذاتي غائباً تماماً في رسم معاناة الفكر الواقع، ولا يمكن الخروج من هذه الأزمة، إلا عن طريق العودة إلى الذات كلغة وكفكر للتعبير عن هموم الأزمة، ومشاكلها يقول طه عبد الرحمن:"نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية، إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا، تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوي، إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية ...ويأتي في مطلع هذه الدعاوي القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع ،أي أن الفلسفة معرفة كونية"[2] وقد عبر طه عبد الرحمن عن عمق الأزمة الإبداعية، من خلال تيارين في الساحة العربية يّدعي كل منهما حسب زعمه إمكانية الخروج من الأزمة وهم على

[1] – طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، ط 1، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي سنة 2006 ص11

[2] – جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية ،ط1،بيروت لبنان ،مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2015،ص 120

حسب زعمه أهل تقليد، أكثر مما هم أهل إبداع وهما(المقلدة المتقدمين ،والمقلدة المتأخرين)

أ–المقلدة المتقدمين: وهو في نظره "يتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة ،كأن يسقطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية ،أو مفهوم الأمة على مفهوم الدولة ،أو مفهوم الربا على مفهوم الفائدة ،ويتوسلون في هذا الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن يكون له صبغة عملية توجيهية ،ولكنهم يقعون من حيث لا يشعرون في شرك الوعظ المباشر ،وهكذا يصيرون على التدرج إلى رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة ،فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المنقولة"[1] يعتقد هذا التيار أنه يوازي بين الوافد الغربي والأصيل العربي، من المفاهيم بغية التعايش والتقارب بين الحضارتين ،غير أن ذلك من منظور طه عبد الرحمن يوقعنا لا محالة في تقليد الغالب وانتصار المفاهيم الوافدة، على المفاهيم الأصيلة، وينتهي الأمر إلى محو و إقصاء المفاهيم الأصلية، والاندماج التام في مفاهيم وثقافة الأخر، التي تحتمي بالقوة والغلبة وهكذا يتم القضاء على الخصوصية المفاهيمية للثقافات المحلية

ب– المقلدة المتـــأخرين:وهم على حد طه عبد الرحمن " يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا، ومفهوم القطيعة على مفهوم الجب، ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عقلية استدلالية، ولكنهم يتعثرون على خلاف ما يظنون في القيام بشروطها، وهكذا يصيرون على التدرج إلى رد المفاهيم المأصولة، إلى المفاهيم المنقولة، فينتهون بمحو

[1]– طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، مرجع سابق ص11،ص12

خصوصية المفاهيم المأصولة"[1] لا يمكن أن تكون هناك نتائج ايجابية حسب طه عبد الرحمن للتيار المقلدة المتقدمين في قيام، أو إبداع على أرض الواقع.

تعاني الجمهوريات الديمقراطية العربية في الغالب من تيارات الأصولية الإسلامية والخطابات الراديكالية بينما واجه الانفتاح والعلمانية رفضاً من المجتمعات باعتباره مخالف لعاداتها، وتقاليدها وموروثها الإسلامي، وبهذه النتيجة خلص أيضاً تيار المقلدة المتأخرين إلى الفشل، في إسقاط وتبني المفاهيم الغربية، عن طريق الوجهة العلمانية المنفتحة، ففي كل المحاولات، سنقع في فخ إزاحة المفاهيم المأصولة واندماج المفاهيم المغلوبة في التقليد، إذ لا يمكن تحقيق الإبداع الفلسفي العربي مع هذه النتيجتين السالبتين ولا يمكننا النهوض بواقع الغير وإمكانياته وواقعنا في غياب تام " من هنا كان من اللازم البحث عن مقومات الإبداع وشرائط التجديد، من مفاهيم القيم والمناهج، والتخلق والتكوثر والاتساع والانتفاع ...وغيرها من المفاهيم التي تدل دلالة قوية على مدى الفاعلية في مواجهة عوائق الإنشاء والابتكار، وهذا لا يتم إلا بالتحرر من آفة التقليد والقدامة التي تكرسها اليوم القيم الأمريكية من إشباع وتخريب ثقافي وتنشيط فكري لا يطاق"[2] أن تكون مبدع هو أن تنتج على خلاف ما ينتج غيرك، إذا كان في الإمكان، مع الحاجة والظروف المساعد على الإبداع، هذه الرؤية تتقاطع من ناحية البنية والمسك مع ما ذهب إليه الجابري وفق رؤيته المنفتحة على الأخر، والتي تشترك معه في كونية الفلسفة وتواصلية العملية الإبداعية.

هي رؤية فكرية ومشتركة بين المفكرين المعاصرين، غير أن طه عبد الرحمن يواصل دفاعه عن موقفه الأصولي، عن خصوصية الفلسفة وقوميتها، وهو ما نلمسه

[1] – طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 12

[2]– يوسف بن عدي؛ ،مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن مرجع سابق ص 119،120

في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، على دحض الأطروحة القائلة بكونية الفلسفة زاعما بذلك أن الخصوصية هي التي تساهم في إبداع أي ثقافة محلية وإعطاءها الحافز والقوة الدافعة من الداخل، وهو يسوق لنا جملة من الأدلة و القرائن على موقفه"[1].

أولاً: ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي؛ وهو بذلك يعني أن كل ناتج فلسفي مرهون بتاريخ وزمن معين في مجتمع معين ،يتم أشكلته ومناقشته وفق المعطيات الاجتماعية والتاريخية لتلك الثقافة، أو الأمة يقول طه عبد الرحمن:" لابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة، الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة، كما تحمل فلسفة الفرد الواحد، خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي"[2] من هذا الموقف يؤسس طه عبد الرحمن للخصوصية الفلسفية التي تتضمن صبغة الثقافة والدينية والمحلية والفنية لأي أمة من الأمم ،فلا يمكن للأمم أن تتطور خارج منتجوها المحلي ولهذا يركز طه عبد الرحمن، على البنية الداخلية للفكر الفلسفي، للخروج من الأزمة الإبداعية وتجنباً للتقليد الذي يسري في جميع مناحي الحياة الثقافية والفكرية العربية.

ثانيا: ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الوجودي؛ لاشك أن اللغة هي حاضنة الوعاء الثقافي لكل أمة من الأمم، ولاشك أن هذا اللسان يترجم أحاسيسها آمالها ،وما يظهر من اختلال وتفاوت أثناء الترجمة، يوحي بتلك الخصوصية اللغوية، وأهميتها الكبيرة في عملية الإبداع، الفكري يقول طه عبد الرحمن :"والشاهد على ذلك أننا نلاقي في نقل النص الفلسفي، من لغة إلى أخرى صعوبات تضاهي الصعوبات التي نلاقيها في نقل النص الأدبي، لا لضيق متأصل في اللغة المنقول، وإنما لان أشكالها

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 2، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي سنة 2006 ،ص 52

[2] – المرجع نفسه؛ ص53

الصرفية ومعانيها وأساليبها البلاغية، لا تطابق أشكال ومعاني وأساليب، اللغة المنقول منها فإذن يلزم أن يكون لكل لسان أمة، فلسفية اللغة التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية "[1] يرى طه عبد الرحمن، أنه بغير الصياغة العامة للمفهوم، لا يمكن أن تصل الفكرة من دون وعاءها الثقافي المحلي، الذي يتشارك فيه الوجدان الإنساني، فالتعبير عن المشاكل والعقبات، يكمن خلف المعاني اللغوية، والدلالات اللفظية، فإذا أردنا التطلع إلى الإبداع، فإنه يجب علينا تطور اللسان العربي، إذا أردنا فلسفة تعبر بصدق عن مشاكلنا، وتترجم واقعنا المحلي، إلى ثورة إبداعية وفكرية معاصرة.

ثالثا: الاختلاف الفكري بين الفلاسفة؛ يؤكد طه عبد الرحمن أن هناك اختلافات بين المفكرين في الأمة الواحدة، فما بالك بالاختلاف الظاهر بين الأمم، والألسن، وهو حاصل وارد، فلا يمكن التطابق بين الفكر والواقع، إلا بلغة الفكر ذاتها، " بديهي أن كل فلسفة كائنة ما كانت هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي، ولا هذا النطاق الاجتماعي"[2] فقد نقوم بجلب أحسن الأفكار وأجودها، ولكنها قد لاستطيع العيش خارج بيئتها، رغم نجاحها الباهر في محيطها الأصلي، ولهذا فالثقافة المحلية عندما تكون منتجة، فإنها تساهم في الدفع بحركة الإبداع نحو الأفضل.

رابعا: التصنيف القومي للفلسفة؛ هذا التصنيف هو نوع من الهوية الفكرية، التي تعطي للفكر طابع معين، ونمط عن كيفية التفكير والتعبير عند الأمم والشعوب، ولعل الأمر هكذا منذ بزوغ الفلسفة الأولى، فقد وصفت بالطابع القومي :(كالفلسفة اليونانية ،والفلسفة المسيحية والغربية والإسلامية)فكلها انطبعت بطابع القومية، " أنهم قد يخصون بعض هذه الفلسفات القومية بأوصاف محددة فيقولون مثلاً المثالية الألمانية

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي مرجع سابق ص 53،54

[2]– المرجع نفسه؛ ص 53

والعقلانية الفرنسية والتجريبية الانجليزية"[1] مما جعل المفكر طه عبد الرحمن، يلح ويؤكد على إمكانية وجود فلسفة عربية، ذاتية وأصيلة، تعبر عن الهوية والقومية العربية، في آليات تفكيرها ونمط العيش " فالحق هو ما يُجب للعربي من نصيب فلسفي، بحيث ينبغي لغيره، أن يقر بخصوصية هذا النصيب الفلسفي، بمعنى أخر فإن العربي يحتاج إلى الاعتراف بالحاجة، إلى إيجاد فلسفة يتميز بها من غيره لا تمثل الانقطاع، ولكن تمثل التكامل والإغناء"[2] يتطلع طه عبد الرحمن إلى الاعتراف بأحقية الخصوصية العربية، في امتلاك نمط تفكيرها وفلسفتها، وهو بالمقابل ينفي عن الفلسفة كونيتها، عن طريق أدلته التي يتمسك بها، ويرفض عالميتها، وهو موفق فريد قل نظيره أو وجوده بين المفكرين والفلاسفة.

يتشكل القول بعالمية الفلسفة، من فكرتين أساسيتين: وحدة العقل البشري أو عدالة القسمة العقلية بين البشر، ووحدة الطبيعة البشرية، لكن هذه الوحدة لقيت انتقاد كبير من طرف طه عبد الرحمن انطلاقا من ثقافته العربية، التي تعتبر في الكثير من الأحيان عن وجود فرق كبير في العقل البشري، وعن كيفية تلقي المعلومات وترجمتها في الحياة الفكرية، فإذا كان العقل البشري المحور الأساسي في عملية التفكير الغربي، هو عند غيرها من الحضارات مشترك مع العديد من الملكات في عملية إنتاج المعرفة، وإصدار الأحكام عليها، وهو ما يميز ثقافة عن أخرى وفلسفة عن غيرها، ثم أن القول بعالمية الفلسفة عند طه عبد الرحمن، هو طرح سياسي أكثر مما هو معرفي، الغرض منه فرض النموذج الغربي الأوربي، على الإنسان المعاصر، واعتباره المثل الأعلى، إلا أن هذا القول لم يستطع تجاوز الخصوصية لدى الثقافات والأعراق الإنسانية ، تأتي هذه الانتقادات التي يقدمها طه عبد الرحمن في مستهل عرضه للمشروع الفلسفي

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي مرجع سابق ص 54

[2] – جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 119

الإسلامي حول النظرة الإبداعية، التي يعتبرها مخرجاً من حالة الأزمة الفكرية، التي يعانيها الفكر العربي المعاصر.

2. 1 – سبيل الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن:

قبل أن يعرض طه عبد الرحمن، أفق الإبداع العربي الإسلامي، قام بتشخيص حالة الفلسفة في الواقع المعاصر، بداية بالناتج الفلسفي، المتداول في الساحة الفكرية العربية مع أنه ينتقده بشدة، من ناحية الهدف المرجو، حصوله، في واقعنا وثقافتنا العربية باعتبار أن هذا الناتج، بعيد كل البعد عن واقعنا وتطلعاتنا، فهو رغم قضاياه الراهنة وأزماته التي يناقشها، ولكنها بنبرة غربية، هذه الثقافة التي يضعها طه عبد الرحمن في قفص الاتهام بل يصفها إلى حد العدو أحياناً في قوله:"أن هذا الإنتاج يدور على نفس الاستشكالات والاستدلالات، ونفس المسلمات، والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي أنه لا يعدو أن يكون تقليداً، لمحتويات هذا الفضاء تقليداً يزيد سوء أو ينقص، يلزم من هذا أن الإنسان العربي في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري"[1] إن هذا الانتقاد المعبر عنه بهذه الحدة، يضعنا في المواجهة الندية بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، بل" إذا كان الأمر كذلك ألا يمارس المفكر العربي التطبيع من حيث لا يفقه "[2] فالحضارتين حسب طه عبد الرحمن على طرفي نقيض، وفي اتجاهين مختلفين من ناحية الهدف.

الأمر الذي يجعل طه عبد الرحمن، يفضل الانطلاقة الفكرية، نحو الإبداع الفلسفي من تراثنا الإسلامي، ومن عاداتنا وتقاليدنا وواقعنا العربي، باعتباره مصدر إمدادنا بمعطيات أكثر واقعية، وأكثر تشخيص عن حالة الأزمة، الحضارية التي نعانيها بدل استراد ذلك من قوانين ونظريات، لا تمد بصلة إلى واقعنا وحضارتنا، يقوم الأخر

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق ،ص66

[2]– المرجع نفسه، ص 66

بشرعنتها على أنها معرفة عالمية أو كونية، في عملية التفكير الإنساني، وهي على خلاف ذلك تمثل قومية، من القوميات الإنسانية، ساعدتها الظروف المادية، عبر تسييس المعرفة الفكرية والإنسانية، عن طريق هذا الجسر يحاول طه عبد الرحمن أن يعبر بنا نحو فلسفته الإبداعية، بنظرة خصوصية محافظة، من خلال المفاهيم التالية: التي تشكل جوهر العملية الإبداعية.

1 – **مفهوم القومية الحية،** أو ما يسميه (بالقومية اليقظة)بحيث يقوم هذا المفهوم عند طه عبد الرحمن على أساسيات ثلاثة: "**القيام ، والقوام ،والقومة**"[1] ،هذه المصطلحات جميعها توحي بالحركية ،أو الحركة المنتجة، التي تقوم على هدف معين، وغاية معينة يقوم بها المفكر أو الباحث، في حركية العمل الإبداعي، ويعني بذلك أن مفهومه هذا ضد حركة السكون والخضوع، التام للمفهوم الغربي الذي سبب لنا العجز في شتى المجالات الفكرية، فنحن بحاجة إلى مفاهيم حركية، في الحقل الفلسفي، يقول طه عبد الرحمن :"إن المفاهيم الفلسفية المنقولة، هي أكثر من غيرها عرضة للجمود، وذلك لصيغتها التجريدية التي لا تتأسس على معطيات موضوعية، كما تتأس على تقديرات ذاتية، قد تتغير أسبابها وتبقى ثابتة، والجمود في المفهوم الفلسفي اعوجاجاً، ليس أضر منه على القدرة الإبداعية للمتفلسف"[2] يعرج طه عبد الرحمن، على حقيقة المصطلح الفلسفي العربي، من خلال المفاهيم الأصلية، ونزوعها نحو التجريد والمثالية، الأمر الذي يجعل المنشغل بالفلسفة العربية في فضاء يملؤه السكون.

يبقى المفهوم الفلسفي العربي، في حالة كهذه عاجزاً عن صناعة القدرة الإبداعية وسط حركية العلم ونتائجه، ولهذا يدعوا طه عبد الرحمن، إلى حركية المصطلحات التداولية، من أجل إعطاء معاني جديدة للفعل الفلسفي، أكثر حيوية تماشياً، مع متطلبات

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 67

[2] – المرجع نفسه، ص74

النهضة المنشودة، يقول طه عبد الرحمن :" أن القيم التي بمقدورها أن تخرج المفاهيم الفلسفية من الجمود، وتدفع عنها مضرته، وكذا أن تبعث فيها الحركية، وتجلب إليها منفعتها، هي القيم التي من شأنها أن تحقق القومية الفلسفية، ولا حصول لهذه القومة بغير القيم العملية القومية، فقد بان أن القيم لا تفتأ، تمد العمل الجماعي المتواصل والمتجدد بروحها وتوجيهها، كما لا تفتأ تستمد من هذا العمل فاعليتها وقدرتها، على إنتاج قيم جديدة فاعلة ومنتجة مثلها"[1] يحرص طه عبد الرحمن كل الحرص، على نقل المفاهيم الفلسفية العربية، من ساحة المثل والتجريد، إلى فضاء العمل والتداول، فالجمود الفكري الذي يصاحب الأزمة الفلسفية العربية، هو نتيجة لعدم الحركة، التي يفتقدها المفهوم العربي، وعلاقته بالواقع المُعاش.

الفلسفة التي لا تلامس الواقع، وتعالج مشاكل المجتمع، لا يمكن أن تحقق واقعيتها ومكانتها ضمن المعارف المطلوبة، في الوقت الحاضر وسط تقدم العلوم، ونهضتها الشاملة، فمهما كانت مستويات الخطاب الفلسفي كونية، فإنها لن ترق إلى الخصوصية في تقريب المعنى العام، وهو ما عبر عنه حسن حنفي" فنقل الفكر ضار بالفكر المنقول لأنه يفصله عن واقعه الخاص، وضار بالواقع الجديد، الذي له نظريته الخاصة، والفكر ليس كالمتاع، ينقل من بيئة إلى أخرى، بل هو المعبر النظري عن واقع خاص"[2] يبقى الفكر في بيئته أكثر إشعاعا نظراً لتكيفيه مع الواقع والخصوصية التي تمثل جزء من هويته، يقول الأستاذ محمد الشبة:" وإذا كان الخطاب الفلسفي ينزع إلى ما هو كلي وكوني مادام خطاباً عقلياً و وحجاجيا ،وبرهانياً ،فأنه لابد أن تتلون هذه الكونية بعناصر مستمدة مما هو قومي، وخاص حتى يكون بإمكانها أن تصل إلى ذهن المتلقي، الذي ينتمي إلى مجال تداولي مختلف، عن باقي المجالات التداولية الأخرى، وهكذا

[1] – طه عبد الرحمن ،الحق العربي في الاختلاف الفلسفي مرجع سابق ،ص75

[2]– حسن حنفي؛ التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط4 بيروت الحمراء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1994، ص 43

يكون بإمكان التعبير الاشاري، الذي يستند إلى أساليب تخيلية، ووجدانية أن يعي ويوسع من أفاق التعبير العباري، الذي يعتمد على أساليب عقلية معرفية"[1] نستنتج من ذلك أنه مهم بلغ الخطاب الفلسفي من الكونية من ناحية الخطاب، فأنه يبقى على مستوى الفهم والتمثل اقرب إلى الخصوصية، التي تكشف عن جوهره، ومحاولة تطبيقه حسب معطيات الواقع الخاص بكل أمة من الأمم.

لم يتوقف الأمر عند طه عبد الرحمن، بل تعداه إلى العلاقة بين الفلسفة والأدب العربي، من أجل الدفع بالمفهوم الفلسفي، إلى ساحة التداول الفكري، فاللغة العربية لا تزال حية بمصطلحاتها ومفاهيمها، من أجل تجديد المصطلحات الفلسفية، وحركيتها يؤكد طه عبد الرحمن، على انفتاح النص الفلسفي، على النصوص الأدبية القديمة والحديثة من أجل إنتاج وإبداع مفاهيم اقرب إلى التداول في الساحة العربية، وهو ما يشير إليه الأستاذ محمد الشبة:" ونجد أن طه عبد الرحمن، يذهب إلى أن بيان الإشارة، هو من يحمل خصوصية الزمان الثقافي العربي، ماضيه وحاضره ومستقبله، ولذلك لابد للفلسفة العربية الحية أن تراهن عليه، من أجل أن تتغلغل في ما هو يومي، وأن تعبر عن وهموم الإنسان العربي، وتطلعاته المستقبلية، فتكون قادرة بذلك على التأثير في الواقع، وتغيره من جهة واستمداد عناصر الإبداع والتجديد والاستمرارية من جهة أخرى"[2] يقدم طه عبد الرحمن التزماً في مواقفه الفلسفية، في عرضه للمشروع الإبداعي الفلسفي، الخاص متمسكاً بضرورة المركزية العربية، في الانطلاق نحو فلسفة عربية أصيلة.

هذه الرؤية الفلسفية سرعان ما تعرضت لنقد حاد، وحجج تفند هذه المزاعم الخصوصية، فقد اعتبر إدريس هاني "أن أسبقية تقديم طه عبد الرحمن، لمشروع نقد

[1]– محمد الشبة ، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن مرجع سابق ،ص 84

[2] – المرجع نفسه ص85

العقل العربي، وأفضليته هو قول مردود عليه، إذ سبق إلى ذلك لفيف من النقاد والباحثين العرب، الذين كانوا أكثر جرأة في نقدهم لمشروع نقد العقل العربي، بل أكثر من ذلك اعتقد الباحث، أن ملهم مشروع فقه الفلسفة، هو مستوحى من هؤلاء الذين دشنوا نقد العقل العربي مع الفارق الشكلي طبعا" [1] لم يكن طه عبد الرحمن السباق لمثل هذا النقد حسب إدريس هاني، وإنما سبقه إلى ذلك، الذين اعترض على أفكارهم وظنها مستقاة كلهم من الخارج وعلى رأسهم صحاب رؤية العقل العربي المفكر محمد عابد الجابري وفي هذا الصدد يقول إدريس هاني:" أرى أن د طه عبد الرحمن، قاس على ثلاثية البيان والبرهان والعرفان، كمحددات للعقل العربي، فجعل المجال التداولي خاضعاً لثلاثية اللغة والعقيدة والمعرفة، يمكنك القيام بمقارنة فستجد أن اللغة في المجال التداولي، هي مقايسة على البيان في بنية العقل العربي، كما أن المعرفة جاءت مقابل البرهان، والعقيدة مقابل العرفان، وليس المجال سوى مقايسة، على بنية العقل البرهاني "[2] لقد وقع طه عبد الرحمن، من حيث لا يدري في تكرار المفاهيم، واقتباسها ليس من الحقل الغربي، بل من الحقل العربي فمعظم المفاهيم الفلسفية، عند الجابري أعاد طه عبد الرحمن صياغتها بطريقة أكثر خصوصية، واقرب إلى الطرح الإسلامي، منها إلى الطرح المنفتح.

تشكل التناقضات التي وقع فيها طه عبد الرحمن، والمغالطات في المفاهيم الإنسانية، التي ساقها في مجال الخصوصية الإسلامية، وهو الأمر الذي لقي اعتراض من المفكر اللبناني ناصيف نصار، الذي ينظر إلى الإبداع الفلسفي بطريقة شمولية وان الظاهرة إنسانية، في تواصلها بين الأجيال والحضارات يشير الأستاذ جلول مقورة :"أن كل فلسفة كائنة ما كانت هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص وهي مغالطة كبيرة، يرتكز عليها طه عبد الرحمن، عندما يقابل الكونية بالتاريخية، والأصح

[1]– يوسف بن عدي؛ مشروع الإبداع الفلسفي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن مرجع سابق ص 185

[2]– المرجع نفسه ص 186

هو مقابلة الكونية بالخصوصية، بينما تقابل التاريخية بالدوامية والثباتية"[1] وناصيف نصار يميز بين "نشاط الإنسان، الذي يتسم بالتاريخية والخصوصية، وماهيته الثابتة والدائمة والعامة والكونية، الفلسفة كنشاط أنساني تاريخي، تتأثر دونما شك بالخصوصية الاجتماعية التي تحيط بها، ولكنها ليست نتاجاً لهذه الخصوصية، على قانون العلة والمعلول، فالفكر الفلسفي، يتجه في تاريخيته نحو الماهية الإنسانية، ونحو المبادئ الأخيرة، للموجودات و إلى التاريخ نفسه، ونحو الوجود بإطلاق، ويرتقي بذلك إلى الكونية"[2] فالتقابل بين المفاهيم الفلسفية من أجناس مختلفة يحدث نوع من سوء الفهم عند المتلقي.

تعتبر التاريخية تجلي من تجليات الكونية، عند ناصيف نصار، في لحظة تاريخية معينة ومعنى الخصوصية لا يتعارض مع الكونية في صورها المجردة فمهموم الإنسان يبقى هوهو، والطبيعة الوجود والأخلاق كلها مفاهيم لا تأثر فيها الخصوصية، فهي في الأصل مفاهيم شاملة وكونية، لا تقف عند ثقافة بعينها، وهذا هو جوهر الفلسفة، ومفاهيمها الثابتة، التي تتفرع عنها أشياء تبدو أنها خاصة بثقافة دون أخر، أو جهة دون سوها، إلا أنه في النهاية يأبى الخطاب الفلسفي، إلا أن يكون إنسانياً، كما قدم ناصيف نصار اعتراضاً أخر حول زعم طه عبد الرحمن، حول فلسفة العصور الوسطى، أنها فلسفة لم تراع الخصوصية الإسلامية وأقبلت بالكلية على التراث اليوناني، بالترجمة ظننا منها انه تراث عالمي، ومنطقي وفي الحقيقة هو اقتباس قديم يشبه إلى حدا كبير الاقتباس الذي حصل في عصرنا.

هذا الموقف لقي اعتراض كبير من طرف عدد كبير من المفكرين، الحداثين ومفكري النهضة العربية، على حد سواء يقول ناصيف نصار:"ففي القرنين الماضيين

[1] – جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية ،بيروت ،لبنان مركز دراسات الوحدة العربية ط1 ،سنة 2015،ص 222،223

[2] – ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق، ص132

حاول الفكر العربي أن يسلك دروب الفلسفة، وأنتج تراثاً فلسفياً متنوعاً لا يرقى إلى المستوى الذي لعبه في العصور الوسطى، على أيد أعلامه الكبار، ولكنه أشد التصاقاً بالمشكلات الحية التي يعيشها الشعوب العربية، في سعيها إلى النهضة والتقدم، وفي الواقع يعاني هذا التراث كثيراً من سوء الفهم، وسوء التقدير، ليقع في معظم الأحيان ضحية الجهل، أو التجاهل أو التصفية والطمس الكامل "[1] هذا الموقف يقدمه ناصيف نصار رداً على طه عبد الرحمن، الذي يعتبر أن تراث النهضة الحديثة، مرده إلى التقليد والاقتباس، أي أن الفكر العربي، عالة على غيره من التراث الغربي، وعاجز عن فهم قضاياه، ومشاكله الاجتماعية والسياسية، ويعيش على فتات الحضارة الغربية، الأمر الذي جعل ناصيف نصار، يعتبر أن هذا الحكم يحمل نوع من القسوة والتجاهل والتصفية، كما أنه ذو إيديولوجية، معرفية مقفلة على نفسها وعلى الواقع.

يؤكد ناصيف نصّار على ذلك بأسماء كانت لها مبادرة كبيرة، في خلق نوع من الجهد الفلسفي، الذي يحسن تثمينه، والاستثمار فيه، يقول ناصيف نصار:" أن التراث الفلسفي الذي خلفه لنا مؤلفون، من أمثال شبيلي الشميل، ويوسف كرم، وعبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود، ينطوي على أفكار وأطروحات لها معنى مفيداً جداً بالنسبة إلى عرب اليوم، ولذلك فهو يحتل مكانه، لا يمكن إسقاطها من المجال التداولي العربي "[2] إنما يقر به ناصيف نصار لهؤلاي المفكرين، ليس من باب المجاملة فقط ، فهو يختلف تقريباً مع جل أرائهم الفكرية وأطروحاتهم ،ولكنه ينصف الجهد الذي قاموا بتقديمه، ويعتبره إثراء لمسلك النهضة وطريق نحو الإبداع الفلسفي، على خلاف ما ينكره طه عبد الرحمن، حول هذه المجهودات الفكرية، كونها تخدم الطرح الغربي ، أو تدعم الكونية والعالمية.

[1] – ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك ،من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية ،بيروت ،لبنان ،دار الطليعة، ط1،سنة ص، 2011123

[2] – المصدر نفسه ،ص 123

المبحث الثاني: الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار

تعد المحاولة التي قام بها ناصيف نصار، للكشف عن مشاكل وأسباب ضعف البنية المعرفية، في الفكر العربي المعاصر، من بين المحاولات النقدية، التي تقدم رؤية فلسفية مستقلة من داخل الثقافة العربية، عن طريق نقد الخطاب الإيديولوجي و البحث عن تجربة إبداعية في الفلسفة العربية المعاصرة في جانبها الفلسفي وطبيعة العوائق التي تقف أمام تطورها

1- نقد النزعة التاريخية والتوفيقية في مجال الإبداع الفلسفي

يبني ناصيف نصار، موقفه حول إشكالية الإبداع الفلسفي العربي، من خلال نقد المحاولات التي قام بها ويقوم بها العديد من الباحثين والنقاد العرب في سبيل بعث نهضة إبداعية في الفلسفة إلى موقفين أساسين هما:

أ-موقف النزعة التاريخية

ب-موقف النزعة التوفيقية

يقف ناصيف نصار موقف المتحفظ من هذان الموقفان على اعتبار أن الاتجاه الذي تميزا به هو نوع من التبعية للفكر الفلسفي القديم أو لتاريخ الفلسفة عموماً " أما التابعون فأنهم ينقسمون قسمين التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطية والتابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة وهم على اختلاف نزعاتهم أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار"[1]

يسعى ناصيف نصار إلى تخطي التبعية، موضحا "إن الموقف الأساسي الذي ينبغي أن نقفه من التراث الفلسفي القديم والحديث لكي تكون لنا فلسفة نابضة بالحياة هو

[1]- ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، بيروت ،لبنان دار الطليعة ،ط3،سنة 1988،ص 18

الموقف الاستقلالي النقدي ،وليس الموقف التوافقي الحامل لشعار التجديد "[1]هذا الموقف يتجاوز به ناصيف نصار موقف الرجوع أو العودة إلى التراث الإسلامي بحسب الاستقلال النقدي ،ويتجاوز به أيضا موقف الإتباع للحضارة الغربية عن طريق نقد الرؤية التي يتبناها كل من يوسف كرم، وزكي نجيب محمود، ولكن قبل تحليل موقف الاستقلال الفلسفي أو مشروع الإبداع الفلسفي، عند ناصيف نصار علينا أولا عرض الموقفين اللذان يتجاوزهما ناصيف نصار، ويعتبرهما عقبة في طريق الإبداع الفلسفي.

سيقودنا البحث حول هذه الإشكالية، نحو كتاب طريق الاستقلال الفلسفي، في هذا الكتاب خط ناصيف نصار مشروعه الفلسفي، مع تحليله لقواعد ومناهج الحضور الفلسفي وأسباب الغياب، من خلال مجموعة من الانتقادات والمطروحات، للخروج من أزمة التبعية الفكرية، إلى فضاء الإبداع والحرية، ولعل أول مشكلة يتصدى لها ناصيف نصار، هي مشكلة التاريخ الفلسفي، يقول ناصيف نصار " أن العلاقة بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة، مختلفة نوعا ما عن العلاقة بين الفيلسوف، وتاريخ الفلسفة، وقد يخفى ذلك على بعضهم، فيظن أن التاريخ للفلسفة، شكل من أشكال التفلسف، وهو في الحقيقة عمل علمي له شروطه الخاصة، كجزء من التاريخ العام للفكر البشري، ويمكن أن يكون مصحوباً بموقف فلسفي، أو صادر عن نزعة فلسفية، إلا انه ليس في حد ذاته عملاً فلسفياً "[2] هي أحد المشكلات العميقة، إن لم تكن أصلها، أمام الفيلسوف المبدع، فتاريخ الفلسفة هو نوع من التفلسف في لحظة تاريخية ما، والعودة إلى تاريخ الفلسفة ليست مشكلة في حد ذاتها وإنما التمركز، فيه بشكل كلي واعتبار الواقع مسألة ثانوية هو ما يعيق تقدم الفعل الفلسفي، لأنه عمل المؤرخ، وليس عمل الفيلسوف.

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق ، ص 07

[2] – المصدر نفسه ص 15

وهي الصفة الأكثر حضوراً، في تمثل الفعل الفلسفي، في عالمنا العربي، ولهذا تبدو القضايا الفلسفية، أطروحات من الماض بعيدة عن الواقع، "إن تاريخ الفلسفة ليس يفرض نفسه على الفيلسوف كما يفرض تاريخ العلم نفسه على العالم"[1] مما يجعل المتلقي العربي في تمنع وتزمت منها، كما أن القراءات الفلسفية، من ناحية المناهج والقضايا المعالجة تعكس الأخر، أكثر مما تمثل الأنا، وهو ما نعبر عنه دومنا من خلال العقلانية والتجريبية والظواهرية، وغيرها من المناهج التي تعكس حضارة الأخر، وتشعرنا بالاغتراب حول الواقع، ومشكلاته ومع الذات ومتطلباتها، وهنا يقول ناصيف نصار" من جهة وضعية الفلسفة، في الثقافة العربية المعاصرة، يمكن رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين :موقف التبعية، وموقف الاستقلال، أما التابعون فأنهم ينقسمون إلى قسمين التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطية، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار، ولكن ليست غاية الإتباع هي نفسها في الاتجاهين، فالتابعون لتاريخ الفلسفة الوسيطية، على العموم أشد تعقيداً ومحافظة وأقل تنوعاً"[2] من خلال هذا التصور يقوم ناصيف نصار بتجاوز ونقد الأدلة التي يتمسكان بها، لأنهما يشتركان في قضية الإتباع، أو الاقتباس ،وهو موقف لا يمكن أن يساهم في تطوير، وإبداع الفلسفة العربية المعاصرة، على الرغم من أن أنصار الفلسفة الغربية، يمثلون التيار المنفتح، الذي يمارس الاقتباس، بداعي تطوير الذات على عكس التخندق، الذي يمارسه التيار المحافظ بالنسبة للفلسفة الوسيطية.

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي المصدر سابق ص16

[2] – المصدر نفسه ص 18

أ-نقد موقف النزعة التاريخية

يدافع الأستاذ يوسف كرم، على هذا التيار الذي يرى، بأن الفلسفة القديمة أو اليونانية، مع الفلسفة الإسلامية الوسيطية، تمثل جوهر القضايا الفلسفية، ومنبعها، "يقتد يوسف كرم إن الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لم تتجاوز الفلسفة اليونانية، والفلسفة الوسيطية، وأنها انحرفت عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة"[1] ولهذا بدا اهتمام يوسف كرم، وحثه المشتغلين المعاصرين من العرب بالعودة إلى مكنون الفلسفة ومنابتها الأصيلة، فهي تشترك فيها قضايا (الطبيعة والوجود) ،و(العقل ،والإيمان)،وتعطي الفرصة للعقل الإنساني أن يتأمل في نواميس الكون وجواهره، أن هذا الموقف بالنسبة ليوسف كرم إنما هو مشروع فلسفي، يقدمه في كتابه (العقل والوجود) يقول في ذلك "أن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول، الذي استخلاص معانيه الأساسية، ومبادئه المنطقية والميتافيزيقيا، وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونؤيد شروحهم، وأدلتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين"[2] يشيد يوسف كرم بأعمال الفلاسفة القدماء ودرهم في أصالة المفاهيم الفلسفية ومشكلاتها الأساسية وعلاقتها بالإنسان والطبيعة ويدعو إلى تجديدها وتطويرها من قبل المعاصرين مع انتقاده الشديد لتجاوز الأطروحات القديمة بدافع العلم الحديث يقول يوسف كرم " لقد تناسوا تلك التعاليم القديمة، وطال عليها النسيان، أو صارت تروى لمحض التاريخ، دون اعتقاداها، بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع اعتقد أن الآراء الحديثة، قد نسختها كما نسخ العلم الحديث العلم القديم، ونسخ كل حديث كل قديم فيما

[1]- ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي المصدر سابق، ص 18

[2]- يوسف كرم؛ العقل والوجود، القاهرة ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 11

يقال، فعسى أن يقتنع قارئ هذا الكتاب، بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه"[1] موقف كهذا يهتم بالفلسفة ذاتها على حساب قضاياها ويحصرها ضمن مركزية الأسباب والعلل الكونية والإنسانية.

ويرى الإبداع في القضايا التي اشتغل عليها أفلاطون وأرسطو، وما ساهم به كل من الفارابي وابن سينا، في الفلسفة العربية، ويناقض كل من يحيد عن هذا الطريق من المحدثين، موقف كهذا، حريصاً كل الحرص على بقاء الإبداع الفلسفي، ضمن الكليات والجواهر، والمثل العليا ولهذا جاءت مواقفهم من الفلسفة الحديثة والمعاصرة سالبة ومعارضة.

ينتقد ناصيف نصار، هذا الطرح بشدة، ويعتبره بعيداً كل البعد عن صناعة الواقع والقدرة على مسايرته، وحل مشكلاته الاجتماعية، وعن العلوم ونتائجها، فأي فلسفة هذه التي ترفض الواقع، وتتمركز في النص والتاريخ؟ وتسكن المثل، موقف كهذا يرهن الفلسفة لدى جماعة معينة، وحقبة تاريخية محددة، ويعطيها بعداً في الماض، موقف كهذا يمثل عائقاً أمام العقل الإنساني، وحريته، ولا يساهم في انفتاح الفكر الفلسفي على تاريخ المجتمعات الراهنة وقضاياه وثوراتها العلمية ،يقول عبد السلام بنعبد العالي "إن العقل محايثا للتاريخ البشري، في جميع مستوياته، ولا يمكننا البتة أن نفصله، عن المجهودات التي ما ينفك الإنسان، يبذلها ويجددها لفهم العالم الطبيعي والبشري"[2] إذ لا يمكن إبعاد النظر العقلي في إي حقبة تاريخية، والاكتفاء بما حققه في الماض، فالعقل مساير للوجود والتاريخ معاً، يعترض ناصيف نصار على الاتجاه الذي سار عليه يوسف كرم وموقفه المتزمت من صيرورة البحث الفلسفي "فإنه على العكس لم يعبر عن موقفه، من علاقة الفلسفة بالتاريخ المجتمعي والحضاري، ولعله لم يكن

[1] – يوسف كرم؛ العقل والوجود، مرجع سابق، ص 11

[2] – محمد سيبلا وعبد السلام بنعبد العالي، العق والعقلانية، مرجع سابق ص8

مدركاً، إدراكاً كافياً لها، فهو يفكر في المعرفة والوجود، بما هو موجود، وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة، من وجهة مجردة تمام التجريد، عن التحولات الحضارية العالمية، وما تنطوي عليه من ثورات، اجتماعية وانقلابات علمية"[1] كيف يمكن العدول عن التغيرات الطبيعة الواقعة في الوجود والمشكلات الاجتماعية في الواقع؟ من دون بحث فلسفي معاصر ووفق رؤية علمية أكثر من التي حصلت في الماض، إن يوسف كرم يتغاضى "عن المشكلات التاريخية الكبرى التي يعيشها إنسان النهضة منذ حملة نابليون على مصر، لذلك فضل البقاء في إطار تاريخ الفلسفة الميتافيزيقي القديم والاكتفاء بنظرتها إلى الإنسان والطبيعة والله"[2] إن موقف كهذا ليس رد على الأستاذ يوسف كرم، واتجاهه المحافظ، ولكنه يرسم الطريق أمام نظرية الإبداع الفلسفي، وطريق الاستقلال الفلسفي المعاصر في الفكر العربي.

ويعطي مقدمة للإهتمام الراهن، للفيلسوف العربي، والقضايا التي يجب الاشتغال عليها، والتي هي محل البحث الفلسفي المعاصر، كالثورات العلمية ونتائجها " من هنا كان الاختلاف هائلا بين ذلك الكون المنسق، الذي تصوره اليونانيون، وبين تصور العلم الحديث للكون، الذي كان في صميمه، تصوراً آليا، مضاداً للغائية "[3] إن مسايرة النظم الاجتماعية المعاصرة، ومركزية الإنسان، وأبعاده في الوجود، والتعامل مع الواقع بدل التجريد، هي إشكالات تنطرح أمام الباحثين، زمن النهضة، يجب أن يندمج فيه الفكر مع الواقع، ويتجدد الوعي بالمهمة المنوطة بالفلسفة، يقول ناصيف نصار" فإذا أردنا تحقيق نهضة فكرية صحيحة، علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر"[4]على العكس مما يدعو إليه التيار المحافظ، الذي يتزعمه الأستاذ يوسف كرم، هو موقف

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 20

[2]– المصدر نفسه، ص 20

[3]– يوسف كرم؛ التفكير العلمي، ط1 الكويت، عالم المعرفة ، سنة 1978 ص 24

[4]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مصدر سابق ص 20

الكثيرين من المهتمين بالشأن الفلسفي العربي المعاصر، قصد أيجد مخرجاً، له من حالة التعثر التي يمر بها، فاتجهوا صوب الماض، الذي يحصر العملية الإبداعية في البحث الفلسفي، ضمن المباحث الكبرى (الوجود المعرفة ،والقيم) وهم يزعمون بذلك أن الفلسفة مهمتها الأساسية، هي القضايا والمباحث الإنسانية الكبرى، فالخطاب الفلسفي يتّرفع على النزول إلى الجزئيات والقضايا البسيطة، والعامة، وأن الفلسفة فقدت قوتها عندما خاضت في العرض، وأعرضت عن الجواهر والماهيات، تياراً كهذا يحصر الفلسفة أو الإبداع الفلسفي، ضمن ما أنتجته الحضارة الإغريقية، وما خلف تراث القرون الوسطى، ويعتبره بمثابة التناص الذي لا محيد عنه، أن هذا الموقف يقصي الإنسان ومتطلباته، ويعرض عن الواقع ومشكلاته الاجتماعية والتاريخية، بل يقيم فصل بين الفلسفة، وسائر الفنون الأخرى، وهو ما أضر بالفلسفة، وجعلها غريبة في الواقع، فالإنسان حسب ناصيف نصار، يرتبط بواقعه، أكثر من ارتباطه بالتاريخ و الماض، ويتطلع إلى البحث عن حلول لمشاكله الراهنة، وفق الآليات والمناهج التي تساير الواقع.

ب– نقد موقف ا لنزعة التوفيقية:

يعتبر هذا الموقف، بأن تفوق الحضارة الغربية اليوم، واهتمامها بالإنسان جديراً بالقدوة خاصة في المجال المعرفي، من أجل القيام بنهضة فكرية، وإبداعية شاملة في جميع مجالات الحياة الإنسانية، يتزعم هذا الموقف حسب ناصيف نصار، الأستاذ ذكي نجيب محمود الذي يتبناه بشكل جد، ورسم معالمه من خلال الوضعية المنطقية، يقول ناصيف نصار" وعلى سبيل المثال، موقف الدكتور زكي نجيب محمود، الذي يتزعم الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، فالمنطق عنده هو واقع الحياة الفكرية، في مصر هذا الواقع لا يقوم على أساس التفكير، بمنطق سليم، والتعبير بكلام مضبوط مفيد، إذن واجب الفيلسوف، هو أن يعمل من أجل تصحيح منهج التفكير، وتعين شروط الكلام

المفيد، والسبيل إلى ذلك يكون بالاعتماد على نظرة تجريبية، مستمدة من أفضل ما توصل إليه الفلاسفة التجريبيون في الغرب "[1]

يشير الأستاذ زكي نجيب محمود، من خلال موقف كهذا، إلى أن عناصر العلم الحديث، تكمن خلف التجربة ونتائجها اليقينية، وليس حول معطيات، إيمانية يبني عليها الفرد أو المجتمع العربي، مشكلاته اليومية، يقول زكي نجيب محمود "يأخذني اليأس فأكتب أو أتكلم لأقول، ألا مخرج من الأزمة، وأننا على طرفين متناقض، ولا حل أمامنا، إلا أن نبتر طرفاً منهما بتراً، ليبقى لنا الطرف الأخر خالصاً"[2] فالإبداع في مجالات الحياة الفكرية يتطلب الاخذ بأسبابه الرئيسية، المتمثلة في التجربة، ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد بالنسبة لنجيب محمود، فهو يرى بأن النهوض بالواقع الفكري العربي يتطلب الاندماج المباشر في التجربة الغربية، ومطابقتها للواقع، دون أي اعتبار للخصوصية التاريخية والحضارية العربية، وهو ما يعبر عنه بموقف صريح حين يقول " عندي أن الجواب الواحد واحد وواضح، لا تردد فيه ولا غموض، لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة ، وهو الجواب الذي أجابت به تركيا صريحة جد، هو أن تندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا، ووجهة نظرنا إلى الدنيا ،الجواب الواضح، هو أن تكون مصر قطعة من أوربا، كما أرادها إسماعيل الخديوي، وكل من يريد النهوض الذي يكبر ولا يتعثر"[3] يتطابق هذا الموقف مع روح الحضارة الغربية، وهو في نظر زكي نجيب محمود، صورة من صور النهوض الفكري والإبداعي، وهو سبيل الحرية والتقدم، للعقل العربي، لكن عندما يتخلص من دوائره الخاصة، ويندمج اندماجاً عاماً في الحضارة الغربية، وقوالبها الفكرية، التي تكفل الطريق، نحو التقدم والإبداع.

[1] – ناصيف نصار ،طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق ص 21

[2]– زكي نجيب محمود؛ تجديد الفكر العربي، ط9، القاهرة، دار الشروق، سنة 1993، ص16

[3] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق ،ص22

هذه القراءة التي يقدمها زكي نجيب محمود، هي قراءة فلسفية علمية مجردة من الأنا الخاص، وتؤمن بالأنا الجمعي الإنساني، الذي يمثل التقدم، لأن الإبداع عنده حلقة متواصلة للعقل البشري، تتعدى نطاق الخصوصية، يقول زكي نجيب محمود" إن عصرنا يعج بنتائج العلم، ويضطرب ويموج، بتغيرات الأنظمة الاجتماعية جميعاً، ومهمة الفلسفة أن تفهمه"[1] فهو يعطي للفلسفة فهماً علمياً تجريبياً، على العاكس تماماُ لما ذهب إليه الأستاذ يوسف كرم، الذي يضع اعتباراناً للجانب الإنساني والأخلاقي وعلاقتهما بالدين، في تحليله الفلسفي، تبدو صورة الفلسفة أو التفكير الفلسفي، في عالمنا العربي صورة تنعكس من موفقين، أحدهما يتبني موقفه على مركزية الدين والأخلاق في علمية الإبداع الفلسفي، والأخر يتبنى التقدم على العلم والعقل، للوصول إلى ذلك ،يقول ناصيف نصار "أما السبب العميق، لهذا الاختلاف في الاتجاه الأساسي، فإننا نجد جذوره في الجدلية، التي تتحكم بالوضعية الحضارية، للعالم العربي المعاصر، حيث تتواجه وتتصارع على جميع مستويات الحياة، الفردية والجماعية، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية، المنتظمة تحت سيطرة الدين، كعامل ثقافي واجتماعي شامل، ومقومات الحضارة الغربية المعاصرة المنتظمة، تحت تأثير العلم كعامل ثقافي واجتماعي رئيسي"[2] هذان التياران في الفلسفة العربية المعاصرة، يمثلان التجربة الرئيسية، في التناظر والتضاد، حول قيادة الفكر الفلسفي، بغية إثبات المنهج الصحيح، الذي على الفكر العربي، أن يسلكه اليوم من أجل تحقيق فرص التقدم والإبداع.

يضع ناصيف نصار، الموقفين في خانة التقليد، والتبعية، ولم ترتق هذه المحاولة في نظره إلى درجة الإبداع الفلسفي المحض، فالإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار، يجسده

[1]– زكي نجيب محمود؛ تجديد الفكر العربي، مرجع سابق ص 177

[2] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق ص 24

المعنى العام، الذي يفسره " تقبل النظريات الفلسفية، أياً كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة، وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة ،انطلاقاً من الوعي، بدر الفعل الفلسفي، في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"[1] يرفض ناصيف نصار، عملية الانتقاء، والانحياز الفكري، التي يمارسها العديد من المفكرين العرب المعاصرين، حول تاريخ الفلسفة، ونظرياتها الكونية والإنسانية.

إنما يميز الفعل الفلسفي دائماً، هو الرؤية العقلية الواسعة، وليس الأمر بحسب النزعات الإيديولوجية، التي تأخذ هذا وترفض ذك، بدافع الشعور أو العاطفة، إن ناصيف نصار وقف موقف الناقد، لما جاء به يوسف كرم، وزكي نجيب محمود، رغم المحاولة الفلسفية التي قام بها في مجال تكوين رؤية فلسفية إبداعية، قد تساهم في تطوير الفلسفة العربية المعاصرة.

2 – الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار:

تختلف شروط التجربة الإبداعية، عند ناصيف نصار، من ناحية الطرح والرؤية المنفتحة، وإن كانت تشترك مع التجارب الإبداعية السابقة، في جوانب متعددة، فنظرية الإبداع الفلسفي عند ناصيف نصار، لا يمكن فهمها خارج نطاق مفاهيمه الفلسفية التي أشرنا إليها في بداية مشروعه النقدي والفلسفي، بداية بنقد الإيديولوجيات، ومفهوم الاستقلال الفلسفي، والإبداع الفلسفي، عند ناصيف نصار، متداخل إلى حد كبير، بين مفهوم الاستقلال الفلسفي، ونقد الإيديولوجيات، ولعل إظهار العائق الإيديولوجي أمام حركة الإبداع الفلسفي، هو ما شغل ناصيف نصار، أكثر من الإبداع الفلسفي ذاته، " إن سؤالنا عن مهمة الفلسفة، في الوضعية الحاضرة للثقافة العربية، هو سؤال عن

[1] – عبد الإله بلقزيز؛ ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق ص 123

المجال الذي ينبغي لنا أن نمارس فيه فعل الفلسفة"[1] وهي المشكلة الجوهرية، التي تقف أمام حركة الفعل الفلسفي العربي، وتحجبه عن الحضور والفعل، يطرح ناصيف نصار سؤالين مهمين هما: "هل انتزعت الفلسفة مكانتها في الواقع العربي المعاصر؟. وهل التراكم المعرفي، في الفكري العربي المعاصر ناتج عقلي أم هو ناتج إيديولوجي؟"[2].

تشغل هذه الأسئلة المفكر اللبناني ناصيف نصار، قبل عرضه للتجربة الإبداعية غير أن ذلك في نظره، لا يكفي ما لم نعيد طرح وصياغة جديدة لمفاهيم الحرية، والمساواة والاستقلال الفلسفي، ومفهوم الدين، وعلاقته بالسلطة، من أجل خلق فضاء إبداعي عربي أصيل وخلاق،" فإذا كان الفكر الإيديولوجي العربي الحديث، يحمل من المضمون الفلسفي، ما هو جدير بالاعتبار، فذلك يعني أن الاستدلال على المجال الفلسفي، الذي تنزع إليه الثقافة العربية المعاصرة، يكون أحسن ما يكون بتحليل واعتبار المضمون الفلسفي الذي في أعمق إنتاج إيديولوجي عربي حديث"[3] فالإبداع ليس غائباً في ذاته وإنما هو شئ فطري في ذات الإنسان ومطلب ضروري، تمنعه الحجب الإيديولوجية ، من الحضور، فالضرورة إلى تفكيك العوائق الإيديولوجية، أولى من رسم خطة للإبداع، داخل منظومتنا الفكرية العربية، على وجه الخصوص يقول ناصيف نصار" فأنه لابد لنا من اعتماد منهجية، مرنة تتيح لنا، أن ننظر إلى أوضاع الفكر العربي، في علاقته مع الغرب، من دون إرجاعها إلى البنية السياسية، ولا البنية الاقتصادية، التي تتحكم بها من وجوه عدة، نقول هذا ونحن نعلم أن تطبيق مبدأ الاستقلالية، النسبية للفكر في بنية المجتمع، لا يجد أي تأييد حتى لا نقول أي

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع الفلسفي مصدر سابق ص 39

[2]– المصدر نفسه، ص39

[3]– المصدر نفسه ، ص 40

تشجيع، من جهة الأنظمة السياسية العربية، الوفية لاستبداديتها العريقة "[1] تعد السلطة في الوطن العربي رمز الهيمنة على جميع الميادين، حيث تمارس سلطتها على المجال الفكري، وتقوم بتوجيهه لصالحها، وذلك عن طريق وضعه في خدمة إيديولوجيتها، ورموز الدولة.

يبدو تأثير السلطة السياسية، على الفكر العربي واضحة للعيان فهو يفتقر إلى الحرية، وإمكانية النقد والتحليل المنطقي، والموضوعي للظواهر، التي تقع في مجتمعاتنا وواقعنا، فكر كهذا يصير في حكم التابع، وليس القائد، ويفتقد القدرة على الإبداع يقول ناصيف نصار" أن التوفيق بين الحرية الفكرية، التي هي مصدر التقدم الفكري، والتعدد في المذاهب والاعتقادات، وبين الخير المشترك، الذي تنهض عليه الدولة، عملية مفتوحة على الدوام"[2] ولهذا تعتمد نظرية الإبداع الفلسفي، عند ناصيف نصار على استقلالية المجال الفكري، عن التأثيرات السياسية والمذهبية.

شروط الإبداع الفلسفي

يمكن تحديدها في ثلاثة نقاط رئيسية، وهي تشترك وتتداخل، مع شروط الاستقلال الفلسفي، إلى حد كبير، باعتبار أن الإبداع الفلسفي، أساسي لقضية الاستقلال الفلسفي ويمكن ترتيبها على النحو الأتي[3]

1 – **فك العلاقة بين المجال السياسي والمجال الفكري :** هي رمزية إلى حرية الفكر باعتباره ظاهرة إنسانية وعقلية، لا يمكن أن تحددها الإيديولوجية، الحاكمة أو ما يقع من خصومات بين الدول أو داخل طوائفها، فضمان الحرية الفكرية، يساهم في تنمية

[1] – ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك ، من إيوان بن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 114

[2]– ناصيف نصار؛ في السياسة والتربية متى يصير الفرد قي الدول العربية مواطناً، مصدر سابق 51

[3]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع الفلسفي مصدر سابق ص 27

وخلق فضاء فلسفي مبدع، يقول ناصيف نصار " لاسيما السلطة السياسية فهي تفترض طبعاً تصوراً معيناً للعقل، كقدرة معرفية أو كفعل متميز، من أفعال الفكر، ومتجسد بشكل خاص عبر التاريخ، في المعارف العملية، والعلوم الفلسفية"[1] وهو الأمر الذي يفتقر إليه الفضاء العربي، نتيجة القمع السياسي، المفروض على حرية الفكر، بالإضافة إلى التوافق الحاصل، بين المجال السياسي والمجال الديني، وهو ما يستغل من طرف السلطة الحاكمة، لتوجيه حركة الفكر لمصالحها.

2- **التحول من الناتج المعرفي الإيديولوجي إلى الناتج الفلسفي الخالص** : يفتقر الفكر الفلسفي العربي، رغم الكتابات المتعددة، إلى رؤية مشتركة وأهداف واعية، بمصير الفكر العربي، الذي يبقى رهين التقليد، بما يخدم القومية والمذهبية، على حساب الطرح العقلاني المشترك، فالنصوص الفلسفية العربية، يغلب عليها طابع الشرح والتفسير، أكثر من الجرأة، في طرح القضايا الواقعية، بالإضافة إلى مشكلة التقسيمات، ناصيف نصار يعترض على فلسفة الشرق والغرب العربية، فهي لن تكون في صالح النهضة الفلسفية المنشودة يقول ناصيف نصار:"إن المساعي الحثيثة لتقسيم الثقافة العربية، وتعميق التباعد بين الأقطار العربية، متزايدة التأثير في هذه الأيام، فمن الضروري تأليب جميع القوى لمقاومتها بشدة وصلابة، ولا يخفى أن المركز الأكثر تأثير هذه الأيام في هذا المجال ليس وسائل الإعلام، على أهميتها الأكيدة، بل المؤسسة الجامعية، لأنها تتعاطى مع جيل الشباب الذي سيتولى قيادة المجتمع "[2] هذه العقد موجودة في كثير من جامعاتنا العربية التي تقيم نوع من التفاضل، بين الشرق والغرب، ليس على أساس الفكر وأصالته، ولكن على حساب الجهة والإيديولوجية، وهو الأمر الذي ولد العديد من الصراعات بين الطلبة والباحثين، وأقص العديد من المحاولات الفكرية

[1]- ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ص 291

[2] - عبد الإله بلقزيز؛ ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور مرجع سابق ص 320

الجيدة، والمستنيرة، فالحاجة اليوم ماسة إلى تحكيم العقل، ومبادئه في القضايا المعرفية، بدل الاعتماد على الأحكام المسبقة والإيديولوجية على الأعمال الفكرية والفلسفية.

3 – تحرر الفيلسوف العربي من عقدة تاريخ الفلسفة : يرجع الأمر في ذلك إلى مشكلة الاغتراب، التي يعانيها الفرد العربي، في محاولاته الفكرية، ومرجعياته التاريخية، باعتبارها إما ناتجة من فكر الاستعمار القديم، أو واقعة تحت صدمة الحداثة الغربية، أو ساكنة في التاريخ القديم، بداع الأصالة أو التراث، وهو نوع من الاستلاب أو الاغتراب، يعيشها الفكر الفلسفي العربي المعاصر، من هنا يؤكد ناصيف نصار، على ضرورة التخلص من عقدة تاريخ الفلسفة، إلى والتعايش مع الواقع الاجتماعي الراهن، يقول ناصيف نصار:" لكن الطريق إلى الإنعتاق والاستقلال، وتأكيد الذات الفلسفية، ممكن من جهات عدة، وبشروط مختلفة، إلا أن أهم تلك الشروط تحديداً، يتوقف مع مقتضيات ما نسميه بالتصور الأساسي، للوضعية الحضارية في العالم العربي، الحديث والمعاصر"[1] فالوضعية الحضارية، التي يعيشها العالم العربي اليوم تطرح عليه أسئلة وإشكالات لم يشهدها التاريخ من قبل، وإنما هي مشاكل تحمل صبغة العلم، والانفتاح وأكثر تحرر من المعتقدات والنزعات.

تكاد كل لحظة من لحظات الواقع تطرح، مزيداً من التساؤلات والإشكالات التي يدفعنا إلى التفكير بعقلانية وواقعية أكثر، وبقد ما نعي هذه المتطلبات ونتفاعل معها بقدر ما نؤصل إلى حركية الانفتاح، أمام اتجاهات جديدة، في الفكر العربي تبدع في حلول نظريات الواقع، وذلك عن طريق اكتساب ملكة التفكير، التأملية والنقدية لحصول الإبداع وإعادة النظر حول مركزية الفكر، من المعرفة إلى الإنسان كقيمة، وهو ما يعيد بناء الذات العربية من الداخل، هذا ما تفتقر إليه الكثير من المحاولات الفكرية،

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص32

والاتجاهات العربية وهو الأمر الذي غاب في فلسفة زكي نجيب محمود، وتيار الوضعية المنطقية، وكذلك في فلسفة يوسف كرم، وتيار الارسطوطالية التوماوية، وهو ما لقي نقد شديد عند ناصيف نصار حين يقول " أن السؤال الفلسفي الأساسي، الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة، التي يعيشها العالم العربي اليوم، هو السؤال عن الإنسان، وليس السؤال عن المعرفة، وليس معنى ذلك أن السؤال عن المعرفة أصبح بدون فائدة أو مبرر أو أن السؤال عن الإنسان، جديد تماماً في تاريخ الثقافة العربية، وإنما معناه أن السؤال عن الإنسان لم يكن سؤال مركزياً"[1]، هذا التحول يعتبره ناصيف نصار جوهر القضية الفلسفية اليوم، وهو سؤال عن الإنسان العربي، واقعه وتحدياته ومصيره، هذا ما دفع ناصيف نصار، إلى إشكالية مهمة وهي "متى يصير الفرد العربي مواطناً؟"[2] سؤال يجعلنا نعيد التفكير في العقبات التي تواجه الإنسان العربي داخل بيئته وخارجها، فالإبداع مهما تعددت إشكاله، يحتاج إلى عقل أكثر حرية، وأكثر علمية وانفتاح، فهل الإنسان العربي يمتلك ذلك في ظل الظروف التاريخية الراهنة؟ إنما دفع نصار إلى هذه الأسئلة هو أن الإنسان محور العملية الإبداعية، وهو من يحدد استقلاله عن الآخرين عن طريق إبداعاته الفكرية التي ترسم هويته الحضارية

4 – مصير العقل العربي والإسلامي المبدع:

المطلع على الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، يدرك أن واقع المعرفة فيها، هو تاريخاً يتجدد فينا، وفكراً يشبه إلى حد التطابق تراثنا، وكأننا نرفض الحاضر ونأب الانخراط فيه، والإقبال على الحداثة، يقول ناصيف نصار عن ذلك " فإذا نظرنا في الوضعية الحضارية، في العالم العربي المعاصر نظرة شمولية، لوجدنا أن ما يسمى

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق. ص.33

[2] – ناصيف نصار؛ في السياسة والتربية متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا مصدر سابق ص3.

بالنهضة، ليس من ناحية أولى، مجرد بعث لحضارة القرون الوسطى"[1] فالتجديد لا يخرج عن روح التراث ليشكل حاضراً بوعي أكثر عقلانية وبروح علمية، وهو ما يشر إليه الدكتور محمد عمارة حين يقول :" فكما أن الذين لا يؤمنون بتميز حضارتهم، عن الحضارات الأخرى، يستعيظون عن الفاعلية والإبداع، بنقل وتقليد ومحاكاة، النماذج الحضارية الأخرى، ومذاهب الغير في التقدم وطرائق الآخرين في النهوض، فان الحال سيكون عند اللذين لا يؤمنون بخصوصية عصرهم وتميز زمانهم عن عصور، وأزمنة الأسلاف، فهم إذا غاب عنهم الإيمان بخصوصية العصر وتميز الزمن سيكتفون بنماذج السلف، في حل مشكلات التاريخ وبطرائق القدماء في العيش، وبأنماطهم في التعامل، مع وقائع المجتمعات التي عاشوا فيها ستتراجع فيهم ملكات الفاعلية، وتتوارى الدوافع والإبداع "[2] يشير محمد عمارة في هذا النص إلى أن مشكلة العقل العربي، تكمن في اتجاهين ساهما في تخلف العقل العربي، المبدع ،التيار الأول لا يؤمن بأن هناك خصوصية حضارية وعربية، يجب أن نفكر من خلالها، وأن نبدع طرق العيش، ونظريات في السياسة والاقتصاد، وشؤون الحياة الاجتماعية، ليحصل بذلك إبداع ذاتي يحمل هويتنا وثقافتنا العربية.

بقي هذا التيار، رهين العقل الغربي وإبداعاته، عن طريق التقليد تارة، وعن طريق المحاكاة تارة أخرى، " إذ أن نشأة وعيه الفلسفي، مطبوعة إلى حد عميق، بالاغتراب التاريخي الحضاري"[3] وهو بذلك يكبح قدراته وقدرات الأجيال القادمة، ويعطي الأفضلية والتفوق للأخر دائماً، بينما كان الأفضل، هو اقتناء المناهج، أو النظريات من أجل تفعيلها ايجابياً في المجتمعات العربية، التي دخلت حالة من السكون

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مصدر سابق ص 26

[2] – محمد عمارة ؛ الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية ، ط1، القاهرة مصر، نهضة مصر سنة، 2003ص 21

[3]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مصدر سابق 32

والانصياع للأخر، أما التيار الأخر فهو أكثر إعراضاً وزهداً من التيار الأول في مسألة العقل الإبداعي، لان بوصلته موجهة تماماً نحو الماض، وإبداعاته التاريخية ، في تمسك قلا نظيره في الوقت الراهن، فكلما أغُلقت أبواب الفهم عندهم اتجهوا إلى التراث، والتعامل مع تفسيراته، رغم أن نمط العيش مخالف لذلك.

شكل هذا التوجه منعرج في مسار العقل العربي المبدع، لأنه يرفض الفاعلية الإبداعية، من أساسها و يؤثر البقاء في مقولات الماض، وأحكامه، التي لم يكن بمقدور العقل الوصول إليها في الحاضر على حد زعمه، فهو يحتمي بتلك النصوص ويعتبرها مقولات أصلية وهو ما يؤكده فؤاد زكريا بأن " الآراء الموروثة عن الأجداد يعتقد أن لها قيمة خاصة، وأنها تفوق الآراء التي يقول بها المعاصرون، ويرتكز هذا العنصر على الاعتقاد بأن الحكمة كلها والمعرفة تكمن في القدماء، ومن هنا فهو متمسك بطريقة ضمنية على نظرة إلى التاريخ، تفترض أن هذا التاريخ، يسير في طريق التدهور، وأن المرحلة الماضية أرقى مستوى من مرحلة الحاضر "[1] هذه الرمزية الفكرية والمعرفية لمعتقدات الأجداد، راهن عليها العقل العربي، إلى حد كبير، في بناء الحركة الثقافية السائد في معظم المجتمعات العربية، وهو ما يعترض عليه ناصيف نصار في وجوب" الاعتراف للعقل بحقه الطبيعي، في إنتاج المعارف، النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان، خارجاً عن اعتبارات الإيمان الديني والوحي"[2] .

بحكم أن ما صنعه الأجداد لا يمكن أن يأتي به عقل الحاضر، بدعوة أن المتغيرات الحاصلة والاختلافات الواقعة، لا يمكن أن تساهم في بناء حضارة، إذا فقدت شروط الماض، إن هذه الرؤية تؤكد الانغلاق التام الذي ساد تلك الفترة، هذه النظرة لا يمكنها أن تعيش حاضراً كهذا ،وهو الأمر الذي يحتمي به الكثيرين، ممن لم يستطيعوا

[1] – فؤاد زكرياء؛ التفكير العلمي، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون سنة 1977، ص 65

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 259

العيش مع واقعهم، فيحتمون بالماض، وهو ما اعترض عليه الجابري بشدة عندما كان بصدد مناقشة أساسيات، ومرتكزات العقل العربي، " تتضح لنا حقيقة الصراع الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بوصفه صراع يقوده ويغذيه الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، أو سلطات مرجعية متنافرة، يشد كل منهما صاحبه إلى النموذج، الذي يشكل قوام تلك السلطة، ومن هنا كان الخطاب العربي المعاصر يطرح باسم الواقع قضايا تجد أصلها وفصلها في النموذج السلف لا في ذلك الواقع"[1] حيث يشكل التمركز في التراث عائق أمام الانفتاح، أو الإبداع الفكري العربي .

يفتقر الحقل العربي المعاصر إلى صناعة مفاهيم جديدة على حد تعبير الجابري تساهم في تجديد الخطاب العربي المعاصر"من هنا كانت المفاهيم الإيديولوجية في الخطاب العربي المعاصر، وهي مستوردة كما قلنا، إما من الماض أو من الغرب مفاهيم، تقوم بوظيفة التمويه والتضليل، إنها تغطي على النقص في الجانب المعرفي، داخل الخطاب الذي يوظفها، الخطاب الغربي المعاصر"[2] إن عقلا يقصي الواقع المعاش هو عقل لا يستطيع الإبداع، وهذا حال العقل العربي المعاصر، فالإبداع يكون عن طريق الإنتاج المعرفي، الذي يتشكل من تحليل الواقع، وبناء نظريات، يمكنها أن تساهم في خلق فضاءات جديدة فالخطاب العربي المعاصر، يفتقر إلى المفاهيم الواقعية فهو غارق في مفاهيم الماض ورمزيته وشواهده، يقول حسن حنفي" التراث ليس قيمة في ذاته، إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية، في تفسير الواقع والعمل على تطويره"[3] وهو ما جعل الكثيرين من المهتمين بالمجال الفكري يلجئون إلى الخطاب الغربي، واقتباس مفاهيمه، لأنه أكثر توافق مع الواقع .

---

[1]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ،ص 65

[2]– المرجع نفسه ص65

[3]– حسن حنفي؛ التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط4، الحمراء بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1992 ص13

ويعتبر ناصيف نصّار أن مشكل الإبداع الفلسفي العربي، أحوج في واقعه إلى كشف العوائق الإيديولوجية، منه إلى وضع خطة في الإبداع الفلسفي، إلا أن طه عبد الرحمن يرى المسألة أعمق من ذلك، فالعائق الأساسي في نظره، هو مشكلة التقديس التي رسخها المترجمون الأوائل، دون مراعاة بأن الطرح الفلسفي، يختلف تماماً عن الطرح المعرفي في العلوم الأخرى يقول طه عبد الرحمن " تقديس القول الفلسفي الأصلي (الإغريقي)قديما والأوربي حديثاً، وقد أوقعه فيه سلوك المترجم، إزاء هذا القول، فمعلوم أن كل ترجمة تقتضي من صاحبها أن يأتي بها وفق تصور مخصوص، للعمل الترجمي، إي وفق نظرية جديدة، تكون بمثابة مرجعيته في أنجاز عمله، ومعلوم أيضا أن تقنين ضوابط الترجمة تم من خلال التعامل النصوص الدينية، وهو الذي يحكم إلى حد الآن ممارسة الترجمة عموماً، ولا أدل على ذلك من كون أكبر منظري الترجمة من المحدثين، هم من أولئك الذين اشتغلوا بتجديد الترجمة للنصوص المقدسة، وعلى هذا لم تكن بين يدي المترجم العربي، نظرية لترجمة القول الفلسفي بوصفه قولاً عقلياً"[1]

يمثل هذا العائق مشكلة أمام العقل العربي، خصوصاً المشتغلين بالفكر والفلسفة فهم على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم، يقدسون المرجعية اليونانية، في التأصيل لأي قضية فلسفية جديدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجد فريق أخر منبهر أشد الانبهار بالحداثة الأوربية، ومدرسة الأنوار، وهو ما جعل مهمة المفكر العربي صعبة في مواجهة العقل العربي، لان النص الفلسفي العربي، منذ نشأته الأولى تعرض للتوجيه الإيديولوجي ما جعله حبيس نزعات معينة وصراعات، يفتقر إلى استقلاليته في عملية البحث حول تكوين رؤية فلسفية عربية محضة.

[1]– طه عبد الرحمن ؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق ص 117،118

5 – دور الإبداع الفلسفي في بناء الفعل الحداثي:

يمكن أن نعتبر العصر الحديث، بمثابة الانطلاقة الفعلية للعقل الأوروبي، المبدع، في رسم معالمه على الواقع، من خلال الاتجاه الذي عرفته المعرفة، وشمل جميع المجالات، السياسية و الثقافية و الفنية ...ولكن ظاهرة الإبداع في العصر الحديث أخذت بعدا آخر، و هو البعد الابتكاري، من خلال الاختراعات التي أفرزتها الثورة الصناعية، و التحولات العلمية، في العديد من المجالات، و هذا الإبداع الابتكاري هو الذي أنتج الفضاء العام، أو المظهر المادي للحداثة الأوروبية، يقول الأستاذ محمد سيبلا " مع بداية النهضة الأوروبية واختراع الطباعة والإصلاح الديني وغيرها من الأحداث الكبرى التي شكلت العصر الحديث"[1] ومن هنا بدأت أوروبا في صناعة التميز، والتحكم في آليات المعرفة، في جميع المجالات، ولكن هذا الإبداع لم ينتج من فراغ، ولم يكن عبارة عن طفرة، و إنما هو ناتج عن تراكمات معرفية قوية و مؤسسة وعقلية يقول ناصيف نصار: " في الحقيقة أنا لا أتحدث عن إحياء و لا أتحدث عن تجديد، أو عن توفيق أو عن ترميم، أو عن إصلاح، وإنما أتحدث عن الإبداع الفلسفي ، الحداثة الفلسفية، وليدة الإبداع الفلسفي، إذا لم يكن الإبداع فلا حداثة، والإبداع نقيض التقليد والإتباع ، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل أو المرجع التام "[2]

يحاول ناصيف نصار بناء رؤية عميقة، بعد عملية النقد تقوم على الاستقلال الفلسفي، ومحاولة، بناء موقف حول الذات العربية، التي تظل غائبة عن المشاركة في بناء الحركة العلمية، والفكرية وعن الناتج المعرفي والمادي، ويعتبر غياب الإبداع الذي تعترضه عوائق كثيرة، جعل مركزية الذهنية العربية، تدور حول إعادة القراءة و الاقتباس المباشر، و الاكتفاء بالتحليل، من هذا المنطلق يسعى ناصيف نصار، أن

[1]–محمد سبيلا مدارات الحداثة، ط1، الحمراء بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر سنة 2009ص233

[2]– ناصيف نصار ؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق ص 139

يعطي للإبداع دوراً أساسياً، من خلاله تستطيع الذات العربية، المشاركة في بناء الحداثة يقول ناصيف نصار" حتى يتمكن الفكر العربي، من المشاركة في الحداثة الفلسفية، لابد له من تجاوز مرحلة النقل والاقتباس، والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي، لتاريخ الفلسفة منذ عصوره الأولى، حتى العصر الحاضر، إلى مرحلة المساءلة والمحاورة والتقييم وهذه المرحلة هي في حقيقتها جزء من عملية التجاوز الإبداعي، انطلاقا من المشكلات الرئيسية التي يواجهها الوعي الفلسفي، في أعماق المرحلة الحالية، من تاريخ العالم العربي المتفاعل مع تاريخ العالم بأسره"[1] يحاول ناصيف نصار أن يقيم علاقة بين الذات العربية والحداثة، من خلال الوعي بجوهر الحداثة، باعتبارها منظومة ناتجة عن بنية معرفية إبداعية.

فهو يرى أن الحداثة هي المفهوم الدال على التجديد و النشاط الإبداعي ،فحيثما نجد إبداعاً نجد عملاً حداثياً و بهذا المعنى فإن الحداثة ظاهرة تاريخية إنسانية عامة نجدها في مختلف الثقافات "فالمعنى الصحيح للدعوة إلى الاستنارة بالفلسفات الكبرى، المتبلورة في الغرب كامن في مبدأ الحداثة الفلسفية لا في مبدأ التبعية الاقتلاعية المتسترة بشعار الشمولية العالمية"[2]

إن مفهوم الحداثة لا يزال يعرف الكثير من التجاذبات، و الغموض، في البيئة الغربية التي ظهر فيها و اتضحت معالمه، فكيف نتعامل مع هذا الوافد، الذي يتواصل حضوره في كل لحظة من لحظات الحياة، "كيفما اتجه النظر إلى الحداثة، فائه يجد معنيين فيها معنى ماهو حديث، في مقابل ماهو قديم، ومعنى ماهو جديد في مقابل ماهو تقليدي"[3] رغم الكثير من الانتقادات التي توجه لأنصار الاتجاه الحداثي،

[1]– ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق ص144،145

[2]– المصدر نفسه 146،147

[3]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 43

باعتباره ينطلق من نقد التراث والمقدس، من نقد الاتجاه الأصولي، الرافض لمبادئ الحداثة، التي يرها فيها إقصاء لمبدأ الخصوصية، ولكن هنا تبرز أهمية الحداثة، بالنسبة للعقل الفلسفي أولاً، ولعمليات الإبداع الفلسفي ثانياً ،فالجمود الذي تنعت به الفلسفة أحياناً يكسره تيار الحداثة الذي يأبى أن يكون النص الفلسفي نص كامل من جميع الوجوه، أي قد استوفى شروطه التاريخية، ولكنه نص حي متجدد بتجدد الظواهر الطبيعية، والمشاكل الاجتماعية، والأبحاث العلمية فهو في تواصل مع الحداثة من أجل إبداع أصيل يقول الأستاذ محمد سبيلا:" فالحداثة تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة، وتفجر دينامية التحول بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطعات، تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار"[1]هي إشارة إلى أن الحداثة الفكرية هي الدافع الرئيسي للحداثة المادية فهي بمثابة روح العصر التي تقدم الدافع الحيوي لجميع المجالات الفكرية سواء كانت علمية أو سياسية أو تقنية هي بحاجة إلى إنسان مبدع ومنتج لمناهج ونظريات من اجل ذلك يساهم الإبداع في الفعل الحداثي الكوني ومع ذلك يتمسك نصار بمبدأ الخصوصية في قضية الحداثة.

ويعتبر أن كل عصر منتج لحداثة معينة، وفق شرطيته التاريخية، إذا ما قورنت الحداثة مع الإبداع الفلسفي، أو الإبداع الفكري، فان التقنية ليست سوى مظهر من مظاهر الحداثة فقط، ساعدتها الثورة العلمية والتكنولوجية، مع بداية النهضة الغربية ، يقول ناصيف نصار:" فالحداثة الأوربية ليست في نظرنا النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحداثة ،وان كان من غير الممكن التفكير، في أي حداثة أخرى في العالم اليوم، من دون تواصل جدي وعميق معها، إن تاريخ الحداثة على مستوى البشرية بأسرها، تاريخ متراكم على امتداد الأحقاب والحضارات، ولكنه في الوقت عينه منفتح على التعدد و

[1] – محمد سبيلا ؛ مدارات الحداثة ، مرجع سابق، ص 124

الانقطاعات"[1] لكي نتمكن من صناعة العقل المبدع، لا يمكن بأي حال من الأحـــوال أن نقصي الحداثة الغربية، ونتائجها المبهرة، وهي ناتج من نتاج العقـــل البشـــري، فـــي العصر الرهن، ولكن هذا لا يمنع من الحديث، عن نوع من الحداثة الفلسفية ، بـــالمعنى العقلي، عرفت رقي وأزدها في الحضارة السابقة.

يوجد في التاريخ محطات، هامة، غيرت مجرى التفكير الإنساني بالكامل، تتفـــوق من الناحية العقلية والإبداعية، ما وصلت إليها الحداثة الغربية المعاصر، كنموذج فـــي المجال الفكري، اليوم يقول ناصيف نصار:"إن التقسيم المدرسي لتاريخ الفلسفة إلى قديم وتاريخ وسيط، وتاريخ حديث، يحمل على الاعتقاد، أن الحداثة الفلسفية تتطـــابق مـــع التاريخ الحديث للفلسفة، والحق أنه لا يوجد تطابق كامل بين الحداثة الفلسفية والتـــاريخ الحديث، إذا أن مفهوم التاريخ الحديث، مفهوم زمني نسبي، ومفهوم الحداثـــة الفلســـفية مفهوم مركب من معنى الزمن ومعنى الإبداع"[2] من هنا يتجلى لنا مفهوم الحداثة عنـــد ناصيف نصار، في صورة مركبة، من معنى الزمان ومعنى المكان، وبأن روح الحداثة وجوهرها، يكمن في الإبداع الفلسفي، ويمكن حصوله في أي لحظة تاريخية، من تاريخ البشرية.

وليس الأمر حكر على العصر الحاضر، بحيث نجد للحداثة تجليات في فتـــرات التاريخ الإنساني، على مر التاريخ، وإنما يقدم من مادة علمية، في المدارس والجامعات يحتاج إلى كثير من التمحيص والتقويم، لان التاريخ لا يسير في جميع الأحـــوال عبـــر خط مستقيم، حيث يبن ناصيف نصار ذلك بأنه" ليس ضرورياً أن يكون تاريخ الفلســـفة الحديث تاريخ فلسفة حديثة، إذ يمكن أن يكون استرجاعاً أو امتداداً أو اجترارا أو إحياء لفلسفة قديمة، كما أنه ليس ضرورياً أن تقتصر الحداثة الفلسفية، على ما نصطلح على

[1] – ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، من إيوان بن رشد إلى رحاب العلمانية مصدر سابق ص 41

[2] – ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية ،مصدر سابق 143

تسميته تاريخاً حديثاً، إن تاريخ الحداثة في الفلسفة، هو تاريخ الإبداع الفلسفي نفسه والإبداع الفلسفي، ليس من الظواهر المنحصرة وجودها في المرحلة الحديثة من تاريخ الفلسفة"[1] يعقد ناصيف نصار، مقارنة كبيرة بين الإبداع والحداثة، ويعتبر أن احدهما سبب في حصول، الأخر أو نتيجة له وهو نوع من العلاقة المتلازمة .

إذن؛ كلما اتسعت مجالات الإبداع، وتنوعت مظاهره وقع بالضرورة مظهر حداثي وهو شكل، من أشكال الصور والمظاهر، التي تخالف ما اعتاد الإنسان عليه، وهو الأمر الذي يمكن حدوثه، عبر كافة مراحل التاريخ الحضاري الإنساني.

[1] – ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية مصدر سابق، ص 143،144

المبحث الثالث: طريق الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار

يشكل هذا المسعى في فلسفة ناصيف نصار، محاولة، لشق طريق فكري مستقل، وقائما بذاته، يعالج المشاكل، التي تقع على مستوى الثقافة العربية ومظاهرها الاجتماعية والسياسية، والفكرية، تطرح أمام العقل العربي كقضايا فلسفية، تتم معالجتها من داخل الذات العربية، بصورة أكثر استقلالية، عن تصورات الحضارة الغربية في معالجة قضايانا المعاصرة،" لقد كان انطلاقاً من فكرة، ضرورة اكتشاف الطريق، التي تؤدي إلى تحرير الوعي الفلسفي فينا، والى تأسيسه، على أساس من حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة التي نحياها، نحن دون غيرنا، أو مع غيرنا من شعوب العالم"[1] وذلك عن طرق إبداع رؤية حول واقعنا الفكري، تكشف عن مدى حضور العقل العربي في رسم مساره المعرفي الخاص بالثقافة العربية.

إن المعنى أو القصد من فكرة الاستقلال الفلسفي، هو استقلال الذات العربية عن التبعية نحو الشرق أو الغرب، استقلال يعود بنا إلى ذواتنا، كما يتضمن هذا الاستقلال جانباً أخر لا يقل أهمية، عن الاستقلال الأول، وهو استقلال عن تاريخ الفلسفة ،والمقصود منه ليست القطيعة مع التاريخ ذاته وإنما مع الدراسات التاريخية التي صارت بمثابة النصوص، التي لا يمكن تجاوزها أو نقدها، ويعتبرها الكثير من الدارسين بمثابة الأصل أو المقدس في عملية التفلسف،" فأصبحنا هكذا أمام وضع جديد للفكر الفلسفي، بالنسبة إلى المرحلة الحاضرة، من تاريخ الثقافة العربية، وليس من المبالغة، وصف هذا الوضع الجديد، بأنه بداية الطريق المؤدية، إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي"[2] وفي الواقع هناك هوة كبيرة بين تاريخ الفلسفة، وفعل التفلسف، فالفعل الفلسفي، هو البحث عن نظريات وحلول للمشكلات الاجتماعية، والظواهر الطبيعية،

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع مصدر سابق ص194

[2]– المصدر نفسه، ص195

والنتائج التي تفرزها تطورات العلوم، وليس فعل التفلسف ساكن في التاريخ ، وهو ما يشير إليه ناصيف نصار بأن " الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة، شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، وللمساهمة الثورية، في تغير حياة الإنسان العربي من الداخل، والاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات، وانقطاعاً عن الغير، واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع، في هذا العصر، يعني الانتحار ،وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية ولكن انطلاقا من الذات"[1] فالمقصود بالاستقلال الفلسفي، هو استقلال الذات العربية عن الذوات المعرفية الأخرى، من أجل التفاعل مع واقعها وتاريخها وحاضرها، استقلال لا يمنع التفاعل مع الأخرى، والاستفادة منه، ولكنه يرفض التبعية المطلقة للأخر، ويرفض الاندماج في حضارات الأخر، من هنا يكون العقل العربي قادراً على الفعل الفلسفي الحر والمبدع، انطلاقاً من واقعه وثقافته، يقول ناصيف نصار"يستطيع الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال، من تاريخ الفلسفة، بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية، التي تعيشها الشعوب العربية، في طبيعتها الحضارية، المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية، وبقدر ما يتفهم جدلية التفاعل، بين التاريخ الحضاري العالمي، وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلات الأساسية في الوجود"[2] إن تبني المذاهب الغربية، وتمثلها وتزعمها، من قبل المشتغلين بالفلسفة العربية، لا يقدم حلول في الواقع.

على عكس الاشتغال بالواقع، ومحاولة فهمه، والتجاوب معه، لان هناك هوة كبيرة بين المجتمعات الغربية والعربية، ولهذا نجد ناصيف نصار، يركز على الواقع و كذا المواقف التي يتمسك بها الفيلسوف العربي، على حساب مذهبه أو منهجه، مراعاة لما

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مصدر سابق، ص 31

[2] – المصدر نفسه ص 31

تمليه الظروف الاجتماعية، التي يعيشها وينتمي، إليها يقول ناصيف نصار:" إن سيادة الدين والأخلاق، المبنية على النظرة الدينية، لا تزال في روحية العالم العربي المعاصر ،أقوى من سيادة العلم، لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم، أن يطبق مبادئ فلسفته، على الحياة الدينية والحياة الأخلاقية، أي أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق على الأقل، بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية، متجاوبة مع الواقع مجتمعه وعصره "[1] هذا هو واقعنا الثقافي والفكري حسب ناصيف نصار، الذي يفضل الانطلاقة منه، مع وعيه بكل تفاصيله، من اجل وضع مناهج كفيلة بالخروج من هذا المأزق الحضاري، والانشغال بتحليله، وتفكيك قيمه وروابطه فالغرب يبسط سيادته بالعلم، ويستمر في قراءة واقعه بعقلانية وموضوعية، بينما واقعنا الذي تسيره الأحكام الباطنية، وإيديولوجيات متصارعة، وسلطات سياسية قمعية يظل تابع للغرب وسيطرته يقول ناصيف نصار " ولذا تتحدد المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية، في الثقافة العربية الراهنة، بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر، من السلطات الدينية والسياسية، التي تكره بطبيعتها، نور الفلسفة، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بمشكلة العمل والنظام الاجتماعي السياسي القائم "[2] هذا نوع أخر من الاستقلال الفلسفي الرمزي، الذي يشير إليه ناصيف نصار، وهو استقلال يجب أن يشّرع من أجل حرية الفكر الفلسفي.

تعتمد المسألة الإبداعية اليوم، على الوعي، بالدرجة الأولى، الوعي الذي يصنع الفعل الفلسفي، ويعطي مساحة للتفكير العقلاني، لدى الفرد العربي، والمجتمعات العربية بشكل عام ، هذا الوعي الذي يشكل خطر، على الإكليروس ومصالحه، و قد تراه السلطة السياسية، نوع من الوعي، الذي يكشف عيوبها وتناقضاتها، ولهذا نجدها

[1] – ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مصدر سابق ، ص 28

[2] – ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق، ص 139

في حالة صراع دائم مع حركة الوعي، يقول ناصيف نصار " لقد كان انطلاقاً من فكرة ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدي إلى تحرير الوعي الفلسفي، فينا والى تأسيسه على أساس حياتنا الاجتماعية التاريخية، العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا، أو مع غيرنا من شعوب العالم وقد رأينا أن اكتشاف تلك الطريق، يستلزم النظر في الناتج الفكري الإيديولوجي، لان الفكر الإيديولوجي، يعبر إجمالا عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحي، بصورة عينية مباشرة"[1] إن واقعنا الثقافي والفكري العربي المعاصر، لا يزال في العديد من جوانبه يسير وفق النزعات الإيديولوجية، التي تشكل مرجعيات عامة لفكره .

نسعى للخروج من حالة التبعية والتخلف، التي يعانيها الفكر العربي اليوم، عن طريق دراسة نقدية عامة، لمصادره وتاريخه الثقافي ومصادره الإيديولوجية التي صارت وعاء حاضناً لثقافتنا، فالاستقلال الفلسفي، هو تجاوز للعائق الإيديولوجي، الذي يقف عقبة أمام الإبداع الفلسفي، ولهذا يحرص ناصيف نصار، عن التخلص من الإحكام والمعارف الإيديولوجية، التي أصبحت عنوان لكثير من الفلسفات العربية المعاصرة ورودها.

وبهذا ينئ ناصيف نصار، بالفيلسوف العربي، ألا يقع فريسة التفكير الجماعي، فيسهل استدراجه والتحكم فيه، وإنما عليه دوماً تعقل الأمور والمسائل، الاجتماعية والسياسية، يقول ناصيف نصار "وعندما يحاول الفيلسوف، معالجة واحدة أو أكثر من تلك المدارات فإنه بطبيعة الحال، لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته، ولكن يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان، بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني، أو الوضع الإنساني في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 193

يحكم الظواهر والتحولات "[1] ينبغي أن تكون الرؤية التي يشكلها الفيلسوف العربي، عن مجتمعه وواقعه، هي صورة عقلية ومنطقية محضة.

هذا التميز الذي ينفرد به الفيلسوف، ليس نوع من التعال على المجتمع، وإنما هو جزء منه، بنظرة حصيفة، أكثر موضوعية وعقلية، في محاولة منه، لنقد واقعه المعاش دون الخضوع، لأي جهة منه، ولهذا نجد ناصيف نصار، يلح على ضرورة التجرد من الانتماءات الطائفية كا(الطبقة ،أو الحزب) "فان العضو في الطائفة يشعر بوجود سلطة فوقه، تستمد قوتها من التقاليد ومن المعتقد الجامع بين أبناء الطائفة"[2] فكلها تمارس نوع من الضغوط أثناء نقد الظواهر الاجتماعية، بشكل مباشر أو غير مباشر في أغلب الأحيان، باعتبار الفرد جزء من جماعة معينة فهو كائن اجتماعي وتاريخي لا يمكن أن ينفصل عن محيطه وبيئته، ولكنه يستطيع الارتقاء بقدراته العقلية إلى الجمع بين الخصوصية والكونية يقول ناصيف نصار" فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع والمشاركة تقتضي الاستقلال ،والإبداع لا يكون دون استقلال، ومشاركة ،والإبداع كما نفهمه هو الإيجاد، دون مثال معين، فإذا تقيد فعل الإيجاد بمثال، كان تقليد والتقليد شكل من أشكال التبعية، ومن هنا يتبين لنا أن الاستقلال الحقيقي من حيث هو موقف وحركة يتناسب مع المشاركة والإبداع"[3] إنما يمكن استنتاجه عند ناصيف نصار، أن هناك علاقة تلازمية بين الاستقلال الفلسفي، والإبداع الفلسفي، فلا يمكن تحقيق إبداع أصيل، دون استقلالية تامة، يمكن من خلاله أن نساهم في الفكر العالمي والبناء الحضاري كذات أصيلة، تؤثر وتتأثر بمنتجها الثقافي في الثقافة الكونية والإنسانية، ولكن ليس على قوالب الغير، لأنه يعتبر حينها نوع من التقليد، وإنما المراد بالاستقلال إبداعاً واكتشافاً حر وأصيل نابعاً من خصوصيتنا الثقافية العربية،" الإبداع الذي له قيمة بقدر

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 198

[2] – ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي مصدر سابق ص 146

[3] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق 209

ما يحقق القيم العليا للإنسان النازع إلى الكمال فليس كل تقليد سيئ لمجرد أنه تقليد وليس كل جديد حسناً لمجرد أنه جديد"[1] بهذا نكون أصحاب خصوصية في الفضاء الحضاري، بدل أن نكون تابعين لثقافات أخرى أو حضارة سالفة، وهنا يحيلنا ناصيف نصار على مفهوم مهم في فلسفته وعلاقته بالاستقلال الفلسفي وهو مفهوم **الغير** المخالف لمفهوم الغير في الفلسفات الغربية، فما المقصود بالغير عند ناصيف نصار؟ وما علاقته بالاستقلال الفلسفي؟.

يختلف مفهوم الغير عند ناصيف نصار، عن المعنى الشائع الذي يتمثل في الضد أو النقيض أو الأخر، المخالف للأنا، بل هو مفهوم اشمل وأوسع، يشمل كل حركة فكرية أو حضارية وقعت في التاريخ الإنساني، تكون بمثابة كيان مخالف ومغاير للأنا الحاضر واختلافنا الفكري معه، يعطي استقلال فلسفياً لذاتنا، من أجل المساهمة في الإبداع الحضاري، فالغير هو تاريخ غير تاريخنا الذي نحياه، وحضارة غير حضارتنا حتى يكون استقلالنا عنه استقلال منطقياُ يقول ناصيف نصار:"فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفكر الفلسفي، بالمعنى الواسع أي التفكير العقلي النظامي في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل، في إطار حضارات ثلاثة هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة "[2] يكشف لنا ناصيف نصار عن الغير المعبر عنه في صوره العامة، بتاريخ الفلسفة العقلاني، الذي تشكل على مر الحقب التاريخية، فالإغريق كان لهم السبق في إبداع التفكير الفلسفي العقلي، ولكن تبقى مميزاته مختلفة عن الناتج الفكري في الحضارة الإسلامية، وما يحدث اليوم في الغرب من تفوق مادي، هو نوع أخر من الإبداع، لا يقل أهمية عن الإبداع، الذي عرفت الحضارات السابقة، كلاً بحسب ظروفه التاريخية " وعليه لا نجد مبررا كافيا للدعوى

[1] – ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص43

[2] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع مصدر سابق، ص201.

القائلة بعدم وجود تميز نوعي للنظر الفلسفي في الإنسان بما هو إنسان وفي أصله وأبعاد الكيان الإنساني"[1] ،إن المسار التاريخي هو واحد في أصله، ولكنه متميز في حضارته وقيمها، هذا المسار يسميه ناصيف نصار بالغير، الذي يختلف عنا زمان ومكان، ولن يكون باستطاعته حل مشاكلنا، وقضيانا الراهنة، مهما تقاربت ظروفنا معه، ولهذا يعد الاستقلال عنه بمثابة الانطلاقة الفعلية، من الواقع العربي المتأزم، التي نحيها ونعيشها نحن دون غيرنا ،فالاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار لا يمثل القطيعة مع التاريخ، بل يقوم على المشاركة الايجابية، ورفض التبعية الفكرية، مهما كان شكلها وهو ما يبدو أكثر وضوح في عرضه للشروط العامة للاستقلال الفلسفي كمفهوم محوري في فكر وفلسفة ناصيف نصار.

شروط الاستقلال الفلسفي:

1-رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي

معنى ذلك أن نرفض تمثلنا بشكل أو بأخر تحت أي مذهب أو مدرسة أو تيار فلسفي، ماداما يختلف عن واقعنا وظروفنا التي نحياها ونعيشها في الوقت الراهن يقول ناصيف نصار" والشرط الأول لتحقيق الاستقلال الفلسفي هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني من حيث أنه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة ،إنه شرط نسبي ولكنه جوهر جدلية الاستقلال الفلسفي"[2] يدرك نصار نسبية هذا الشرط ولكنه يعتبره جوهر في مفهوم الاستقلال الفلسفي إذا أردنا القيام بنهضة فكرية وإبداعية خالصة ،تحتاج إلى شيء من التجرد من أثواب المذاهب والنزعات الفلسفية التي تساهم في خلق إبداع على منوالها الخاص والمقيد بشروط مسبقة سالفا ففي رأيه" الفلسفة المحققة استقلالها هي برأيه،

[1]- ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع مصدر سابق، ص 210

[2] - المصدر نفسه، ص 211

قاعدة البناء الصلب للنهضة العربية المنشودة، هذا الاستقلال عنده شرطان ذاتيان بارزان، الإرادة والمعرفة إرادة الاستقلال ومعرفة طريقه"[1] لان الكثير من المفكرين يقدمون ولاءهم وانتماءاتهم الفكرية على حساب ظرفهم التاريخية وواقعهم، معتقدين أن الحلول والإبداع يكون دائماً مرهون بالمثل، "ولكن مع ذلك ظلت الايديولوجيا عنده عقبة أمام الاستقلال الفلسفي"[2] وهو ما يجعل الأنا رهينة الأخر بالمعنى السلبي، إننا نتمكن مع بلوغ هذا الشرط إلى بناء رؤية فلسفية مستقلة وخالصة، تمكننا من بناء نظرة نقدية وعقلية، حول ما يقدم لنا من مناهج ونظريات، فالعقل الفلسفي كان على مر التاريخ يرفض المعرفة الجاهزة، ويتطلع إلى كنه الأشياء وما ورائها ويكتسب مهارة النقد والتحليل ،كما لا يجب إخضاع الظواهر الاجتماعية الحاصلة في المجتمعات العربية إلى المناهج الغربية قصراً ودون مراعاة لخصوصيتها.

2-تحديد المشكلة الرئيسية وإبراز طرق معالجتها مع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها

إن المشكلات الحاصلة في المجتمعات العربية، لا يمكن التعامل معها دفعة واحدة ،دون القيام بدراستها، وتحليل كل ظاهرة على انفراد، ومدى علاقتها بالمشكلة الجوهرية لأنه " لا توجد مشكلة رئيسية واحدة فقط، ينبغي للوعي الفلسفي أن يعالجها، في الوضعية التاريخية الحضارية العربية الجديدة لكن بلا ريب مشكلات رئيسية تتقدم في أهميتها"[3] لا يمكن توقع نتائج ايجابية، عن طريق مقارنة الظواهر والحلول الحاصلة في مجتمعات مغايرة، وأزمنة مختلفة، فالظروف التي مكنت الحضارة اليونانية، من التفوق على سبيل المثال، ليست هي الظروف التي ازدهرت فيها حضارة

[1]- عبد الإله بلقزيز وآخرون، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور مرجع سابق ص 50

[2]- المرجع نفسه، ص 65

[3] - ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق ص213

القرون الوسطى الإسلامية، وهي بعيد كل البعد عن ما تشهده الحضارة الغربية المعاصرة، من تفوق.

يرجع الأمر في الأساس الأول، إلى معرفة الآليات، التي يفكر المجتمع من خلها، والقيام بدعمها، أو نقدها، فالزمن و الواقع، يفرض حيثياته على الظاهرة، وانبعاثها من جديد، يقول ناصيف نصار" قد تكون تلك المشكلات الفلسفية الرئيسية، مطروحة منذ العصور القديمة، وقد تكون جديدة وغير مألوفة، لكن في أي حال، الوضعية العامة المحددة، لطرحها جديدة في صورتها التاريخية الحضارية، من هنا ضرورة العناية في تعينها وتحديد طريقة معالجتها، ومستلزماتها دون التقيد بمذهب فلسفي معطى وجاهز"[1] بهذا المنطق يكون معنى الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار نوع من التخلص من تبعية المنطق القديم، وقياس ظواهر الحاضر على شواهد من الماض، أو من التراث فلكل زمان له فلسفته ومناهجه الخاصة به.

3- الحق العربي في النقد الفلسفي:

يعطي ناصيف نصار، للمفكر العربي أحقية النقد الفلسفي، وهو نقد يجب أن يكون مرافقاً للفعل الفلسفي العربي، وأن يرتق إلى مستويات النقد الغربي، عن طريق المبادرة والإقبال، على النصوص الفلسفية، والمناهج العلمية بصورة شاملة، فلا يمكن تحقيق استقلال فلسفي، والفيلسوف العربي مع مطلع القرن العشرين في صورة المتعلم والناقل ،فقد حان الوقت، أن يرسم توجهاته الفلسفية، بمحض إرادته ،فالفلسفة العربية تحتاج إلى كثير من الجرأة، في كثير من المواضع والطابوهات ومن هنا يرى ناصيف نصار " استحقاق اسم الفلسفة، يعطي الفيلسوف حقوقاً لعل أبرزها حق النقد، هذا الحق الذي يدّعي الكثيرون، القدرة على ممارسته، ولكن دون إدراك منهم لحقيقته

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص213

ومقتضياته، فالنقد الفلسفي، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية، فنّ غزير المذهب، صعب المسلك ،ولاشيء أصلاً من أعمال الفكر، مبنياً على الجهل أو المعرفة السطحية، فيكون ذا قيمة محترمة"[1] ،بهذا يكون ناصيف نصار قد فتح الباب أمام ممارسة وأحقية النقد للفيلسوف العربي ،ولكن مع تقيده بشروط منطقية ،أولها حصول المعرفة الوافرة التي تمكن الباحث من الإحاطة بالمواضيع القابلة للنقد بالإضافة إلى إدراك المفاهيم وأبعادها الفكرية والفلسفية.

يتطلب الأمر معرفة بالنظريات الحديثة وشروطها العلمية ،وقد حدد ناصيف نصار للنقد أوجه ثلاثة: من الواجب ممارستها "**النقد المنطقي ،والنقد الفلسفي ،والنقد التاريخي الحضاري**"[2] باعتبار أن جل النظريات والظواهر الاجتماعية، تخضع لهذه الشروط النقدية ،وهو ما جعل ناصيف نصار، يرتقي بمستوى النقد الفلسفي، إلى درجة الإبداع الفلسفي على أن يكون نقداً على درجة عالية من الأصالة والجدية، نابع من حرية فكرية تخدم الفكر، فمن الواجب" أن نمارس الأنواع الثلاثة من النقد حتى تكون الفائدة المطلوبة فائدة سليمة ومتينة "[3] وتمكن الباحث العربي من فتح أفق جديدة اتجاه الرؤية العقلية والفلسفية العربية، وتعطي الفكر العربي المعاصر نفس جديد من الحرية.

4-شمولية النظرة الفلسفية :

ويقصد من خلالها ناصيف نصّار، ضرورة انفتاح النص الفلسفي العربي المعاصر، على النصوص العلمية الأخرى، كعلم الاجتماع، وعلم النفس والفنون باعتبارها دعامات أساسية للفلسفة "فعلاقة الفيلسوف ليست مع تاريخ الفلسفة فقط ،بل مع العلوم والأيديولوجيات، ومع التجارب التاريخية الحية، التي لم يكشف كلام نظري

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر نفسه، ص 214

[2] – المصدر نفسه ص 215

[3]– المصدر نفسه ص 215

بعد عن معقوليتها"[1] تكمن إذن حرية الفكرة الفلسفية، من كونها أكثر الأفكار انفتاح على الظواهر العلمية ونتائجها، وهو ما يضمن استمرارية الإبداع الفلسفي، في كونها مشتركة الأبعاد النظرية، "فالحقيقة الفلسفية بطبيعتها غير كاملة، وإنما تكتمل شيئاً فشيئاً في مسيرة الفيلسوف، وفي مسيرة الأجيال اللاحقة، من التلامذة والفلاسفة المتعاونين"[2] ، فالفكر العربي المعاصر يحتاج إلى ضرورة التواصل بين الأجيال والانفتاح على الحضارات لأنه يفتقر إلى الحجج العلمية، فالحجة الدينية، ما تزال حاضرة في خطاباته، ومناقشاته بصورة أكثر شمولية، غير أن نقد الخطاب الجماعي، وتأسيسه على نظرة عقلية لا يقل أهمية على نقد الذات بالدرجة الأولى، ومراعاة طرق البحث، واكتشاف المعلومة، وكيفية الوصول إلى الحقيقة الفلسفية ومراعاة نسبيتها، كلها عناصر تدخل في تكوين شخصية الفيلسوف العربي باعتباره محور العملية الإبداعية.

[1] – ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق، ص 215

[2] – المصدر نفسه ص216

الفصل الرابع

من الاستقلال الفلسفي إلى النهضة العربية الثانية

المبحث الأول: الذات العربية ولحظة الوعي الفلسفي.

المبحث الثاني: الفكر العربي المعاصر بين مقولاتي الصراع والتواصل.

المبحث الثالث: المشهد العقائدي والأفق العلماني الحرية.

المبحث الأول: الذات العربية ولحظة الوعي الفلسفي

نتجه نحو الكشف عن هويتنا الفلسفية العربية المعاصرة، وسط مجموعة من التقاطعات الكبرى و الاتجاهات التي تحاول رسم معالم الطريق، للمشاركة في صناعة فضاء فلسفي عربي، ينطلق من ذاتنا، ويعبر عن رغباتنا وطموحنا، في سلم الفكر والوجود الإنساني المتنوع والمتعدد.

يدرك ناصيف نصار، أن لاسبيل لذلك، إلا عن طريق إبداع مسار، مفاهيمي يحدد انتمائنا، ويعيد تفكيك أنماط التفكير، السائد في مجتمعاتنا، على أسس عقلانية، بغية سلب الغياب وإيجاد الحضور الفاعل، من أجل التفاعل مع الذوات الإنسانية، في حركية الإبداع والتفكير، باعتبار أن العقل والحرية، هما الأداتان الأساسيتان لفعل الحضور، يقول محمد المصباحي، في تحليله لمفهوم الحضور عند ناصيف نصار " والحضور وان كان مشتقاً من أحد أقسام الزمن، فإنه ليس مجرد واقعة أو علاقة زمنية، بل هو كما مر بنا فعل أو تحقق واقعي، فأن نقول إن الإنسان كائن حاضر، معناه أنه كائن فاعل، أو إنه ما يتحقق فينا، وبنا بالفعل أي بوصفنا كائنات فاعلة"[1]معنى ذلك أننا نفتقر إلى الحضور الايجابي والفعال، في العالم، كذات مفكرة أو صانعة للفكر، أو ذات تفتقر إلى كيان مستقل، تبدع من خلاله أفكارها ونظرياتها.

وهو ما يقره ناصيف نصار حين يقول:"الحضور، فعل ومن دونه، لاسبيل للكائن الذاتي إلى المعرفة، ولا إلى العمل، فمن حيث هو فعل شارط، يكون الكائن الذاتي بموجبه مستعداً للمعرفة وللعمل، لابد له من أن يكون، إما مكتفياً بذاته، وإما غير مكتف بذاته، والحال أن الكائن الذاتي، لا يعيش حضوراً مكتفياً بذاته، لأنه كائن زمني طالب"[2] يعّرف ناصيف نصار، الحضور بالفعل، ولاشيء غير الفعل، وإذ هو كذلك، فهو سبيلنا نحو المعرفة والعمل، يكون على نحو خاص، إذا كان لبناء الذات من

[1]– عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق ص 113

[2]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور، بحث في مبادئ الوجود التاريخي، مصدر سابق، ص 89

الداخل، أو على نحو عام ومشترك بين الذوات الإنسانية، فهو فعل تشاركي، يحدد قيمة التعامل الفعال، الذي يظهر الصور التي تنعكس فيها الذات انعكاساً حقيقياً مبرز ذلك ناصيف نصار من خلال صورها الثلاثة " إن الحضور الذي يقوم الكائن الذاتي به ليس حضوراً كاملاً كمال مطلقاً، سواء أكان حضوراً إلى الواقع أم إلى الأخر، أم إلى الذات نفسها"[1] مهم يكن فإن فعل الحضور، لن يكون حضوراً مطلقاً بالنسبة إلى الكائن الذاتي، فهو أمر نسبي مجزئ بين الواقع والأخر والذات، على حسب درجة العلاقة القائمة بين أحد الأعمدة الثلاثة لمظاهر الحضور، وهو ما يوضح محمد المصباحي أيضا "هناك الحضور وهناك الحاضر وحضور الذات، الذي هو حضور إلى وحضور، الواقع الذي هو حضور بالنسبة إلى ،أو حضور عند وحضور الذات إلى ذاتها وحضورها إلى غيرها"[2] تكشف لنا هذه المستويات عن الأبعاد الحقيقة للذات، كمركز بالنسبة للواقع وللأخر، بمعنى هل بإمكان الذات العربية أن تعيش خارج الواقع، المعاش، أم أنها قادرة على صناعة واقع حسب رغباتها واستقلاليتها؟.

لكن واقع الحال، لا يعطي إشارة على ذلك، لان مظهر الغياب حاصل فينا من ناحية الفاعلية، أو الفعل لان الحضور متلازماً مع الفعل أو الفاعلية، فأما حضورنا بالنسبة للأخر، فهو على وجه التابع أو المقلد، فلا يمكن أن نتقابل معه على وجه الفعل والحضور، إلا من خلال النظر إليه على أنه مثال، أو قدوة ونحن في درجة اقل من ذلك

غير أن ناصيف نصار، يراهن على حضور أخر وهو حضور الذات لذاتها، وهو حضور يقرنه ناصيف نصار بالوعي، وهو الذي يشكل المنعطف الحقيقي للذات، حين تبصر نفسها في مرآة ذاتها الحقيقية، حينها يمكن النظر إلى الحياة من زاوية أكثر انفتاح، وأكثر عقلانية، لبناء حركية فلسفية، وفكرية إبداعية، وذلك عندما يقول ناصيف

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور ،مصدر سابق ، ص89

[2]– عبد الإله بلقزيز وآخرون؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، ص112

نصار" أن الحضور لا يعدو كونه منطلقاً محايثا، لكل أفعال الإنسان ووظيفته، أن يكون مدخل الإنسان إلى إنسانيته، فهو من هذه الجهة لا يخضع لعلاقة القبل والبعد، في وجود الإنسان الزمني، غير أنه ليس منفصلاً عنها، لان أفعال الإنسان تقع في الزمن، ومن الطبيعي أن يكون لعلاقة القبل والعبد، دور أساسي في صناعتها، وعليه فان الحضور جزء لا يتجزأ ليس فقط من كيان الإنسان، بل من تاريخيه أيضا"[1] يعني ذلك أن فلسفة الحضور عند ناصيف نصار، هي فلسفة مرافقة للإنسان، وملازمة لأفعاله، بل ويعتبرها ناصيف نصار مدخل إلى إنسانية الإنسان، هذا يوحي بأن الإنسانية هي الحضور، في قيم الإنسان ومبادئه، يستحضر من خلالها القيم العليا، في تاريخية ومضيه ولكن دون التمركز في التاريخ، بل من أجل استحضاره والمضي نحو المستقبل، وهو الأمر الذي دع إليه عبد الله العروي بأن " أبرز علامات تأخرنا، هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها، هي رفع الوعي إلى مستوى الوقع، لان في ذلك فهماً لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع، وتحقيقا لمرامي الأمة، في ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي ،أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العصور الوسطى"[2] يقتضي فهم الذات العربية والوعي بمتطلباتها، نوع من الحضور الذاتي، الذي ينقلنا إلى مستوى فهم الواقع ومحاولة الإجابة عن مشاكله.

يمثل بالنسبة لنا هذا الفعل، صيرورة عبر التاريخ، من الماض نحو المستقبل، وهو أيضا نوع من الممارسة النقدية العامة، حول المفاهيم التي تعترض سبيل النهضة والإبداع العربي، وهو ما يضعنا أمامه عبد الله العروي "فإن أمرنا لن يصلح إلا بإصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماض، والواقع عوضاً عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد، لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قلنا أن

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور مصدر سابق ص 90

[2] – محمد نور الدين افاية؛ في النقد الفلسفي المعاصر ، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ط1 ص 157.

أوضاع الحكم أو أوضاع الحرب، لا تساعد على ذلك فأقول أن أوضاعنا، ستكون دائماً غير ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة التخلف الفكري "[1] إنه من الضروري وعي المفكر العربي بأهمية الدراسة النقدية، على مستوى الإنتاج الفلسفي العربي، والقدرة على تشخيص الواقع ضرورة لا محيد عنها، لطرد هذا الجمود الفكري، والوهم عن العقل العربي، فالراهن العربي هو جملة مآسي وحرمان، وهي ما تعطي للمفكر شحنة الإصرار على التغير وتحدي، يجدد من خلاله أفكار الشعوب العربية، فالظروف لم تكن يوما عائق أمام حركة النهوض والإبداع.

تولد الهمم في وقت الأزمات دائماً، لان العقل البشري، في فيض مستمر، أما عائق السلطة، أو الحكم، أمام سعي النخبة المثقفة، فهو دائما ما تقابل بالتهميش وربما يصل الأمر إلى حد التهجير، والقمع لدعاة التغير والتجديد، يكون فيها الأمر على" ظاهرة سيطرة وعلاقات إخضاع بالقوة والإكراه"[2] لكل من يحملون راية التغير والدعوة إليها، غير أن ناصيف نصار، يدعو إلى تجاوز ذلك من أجل النهوض وأحياء الذات العربية

شروط ومرتكزا ت النهوض بالذات العربية:

1-الذات والإرادة :

من أجل صناعة الذات العربية صناعة حقيقة، كذات مفكرة، ومنفعلة وسط العديد من الذوات الإنسانية، تحتاج الذات العربية إلى نوع من الحافز أو الدافعية من أجل الاستمرار والتواصل في عملية النشاط والإبداع الفكري ،وهنا يجب أن نطرح سؤال مهم ما الذي يمكن أن تحققه الذات العربية في غياب الإرادة ؟ وما هي الانجازات الممكن تحققها إذا وجدت الإرادة؟. يقول ناصيف نصار "تقوم الذات بوظيفتين :وظيفة المصنوع ووظيفة الصانع، فمن حيث هي صناعة لابد من تحويل وعيها بذاتها إلى

[1]– محمد نور الذين افاية؛ في النقد الفلسفي المعاصر ، مصادره الغربية وتجلياته العربية المرجع سابق ص 157،158

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية مصدر سابق ص 174

تفكير في ذاتها حتى ترتفع من مستوى العفوية الجارية، إلى مستوى الرؤية التي تقتضيها الصناعة الحقة، إلا أنها لن تكون منتجة، إلا إذا تحركت فيها الإرادة، فالإرادة من مقومات الذات الماهوية"[1]

إذن؛ فالعامل الرئيسي لقيام الذات بنشاطاتها الحية والواعية، هي وجود الإرادة كدافع معنوي، لإنتاج مختلف المعارف والقيم، التي تساهم في خلق فضاء مبدع وخلاق ويرى الأستاذ ماجد موريس إبراهيم " أن الذات القادرة على الفهم والإدراك والتعلم والحدس والتفكير واللغة والحركة، هي الذات التلقائية المتحررة، من أسر الصراعات، وهي الذات في أنقى صورها، وهي تشكل الحالة التي يمكن التعبير عنها، باعتبارها إحساسا أمنا ومتكامل بالنفس تقابله في حالة فقدان القدرات السابقة، حالة الإحساس المشوب بالخوف والتمزق والتبعثر "[2] إن قدرت الذات العربية، على امتلاك هذه الملكات، واستعمالها في مجالات مختلفة، كفيلة بتحقيق رؤية فكرية وفلسفية جديدة، تساعدنا في الخروج من حالة التأزم والشتات، التي تعانيها الذات العربية، هي أيضا نتيجة حتمية لفقدان المبادرة.

يدرك ناصيف نصار، أهمية العزيمة في صناعة الذات، وحيويتها مؤكد ذلك " أن العزيمة تمنح الذات مناعة، ضد أخطار التبعثر والميعان، إنها شرط لصلابة الذات، وليس لتصلبها، أنها علامة الإرادة الشاعرة، بقدرتها على التصويب، نحو موضوعات قريبة أو بعيدة عادية أو سامية، والمستعدة في الوقت نفسه للقدر اللازم من المرونة والصبر للمجهود المتجرد لبلوغ تلك الموضوعات، إنها ضمانة لثقة الذات بنفسها وثقة الذوات الأخرى بها، فمن دونها تظل الذات ضائعة في أدنى مراتبها"[3] فالذات العربية أحوج ما تكون إلى العزيمة، في نشاطاتها وأفعالها، من أجل إثبات ذاتها، على مستوى

---

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور بحث في مبادئ الوجود التاريخي، مصدر سابق، ص 132

[2]– ماجد موريس إبراهيم؛ سيكولوجيا القهر والإبداع، ط1 بيروت لبنان، دار الفارابي ،سنة 1999،ص26.

[3]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور مصدر، سابق ص134

الفكر والواقع، مجسدة ذلك من خلال الفعل، مع المحافظة على خصوصيتها بين الذوات الإنسانية، وكذا مشاركتها في البناء الكوني. إننا بحاجة إلى الإرادة باعتبارها قيمة نبيل تؤدي إلى ساحة الفعل، عن طريق التفاعل والاستفادة، من انجازات الآخرين، والاقتداء بهم في النهوض، بشعوبهم وحضارتهم، فهي تملئ الذات بروح التحدي والإصرار لبلوغ الأهداف.

2-الذات والطموح:

تحتاج الذات الإنسانية، كأفراد أو جماعات، إلى تجاوز حاضرها، وذلك رغبة منها في فتح وعوالم جديدة، من المعرفة الكونية والإنسانية، عن طريق قيمة الطموح وأهميته في الحياة، ورغبتها في تحقيق مزيد من الفتوحات العلمية، والثورات المعرفية، مما جعل ناصيف نصار، شديد الاهتمام بملكة الطموح، واعتبارها بمثابة الرغبة، في صناعة الحياة لدى الأمم والحضارات المتقدمة، التي تسود العالم في جميع الميادين الإنسانية والحضارية، حيث يؤكد ناصيف نصار على أن "الطموح أقوى المواقف والأشكال في مواجهة الكائن الذاتي، للمستقبل، ولذلك ينبغي الاهتمام به بأعلى درجة من الجدية تقصياً لعلاقة الحاضر بما بعده"[1] إن الرهان على قيمة الطموح، بالنسبة للذات العربية هو أحد الخصوصيات، التي يفتقدها الفرد العربي، وسط العديد من العراقيل والعقبات التي تكاد تخنق الأنفاس، في كثير من الأحيان وتجعل الرؤية المستقبلية أكثر ضبابية.

عكس ما نجده عند الكثير من الشعوب والحضارات، من الأمل التي انطلقت بحرية وطموح نحو المستقبل، وهو ما نلمسه لدى الحضارة الغربية، على حد قول نصار "أن الحضارة الحديثة، منذ انطلاقها، في القرنين السادس عشر والسابع عشر حتى أيامنا تميزت عما قبلها من الحضارات الإنسانية، بل ودفعت طموحها إلى أبعد مما تصوره

[1]- ناصيف نصار؛ الذات والحضور، مصدر سابق، ص542

سبينوزا أحد فلاسفتها المؤسسين، حين حدد الطموح بأنه رغبة في المجد بل اعتدال"[1] توحي مظاهر الحضارة الغربية، بأنها مشبعة بفلسفة الطموح، بل هو أحد أعمدتها ومرتكزاتها الأساسية، في بناء الإنسان وعملية البحث، وإنتاج المعرفة، وما نلمسه من تفوق على الحضارات المجاورة، يوحي بان المفكر الغربي، أو الذات الغربية متحررة من قيود المعرفة، ومن مركزية الذات على نفسها.

ما تحقق خلال هذه الطفرة في مستويات الحياة، ومجالاتها لم يسبق أن تحقق في الحضارات السابقة، بهذا الشكل، ولهذا يجب أن يكون الطموح مرافقاً دائماً لتطلعات الفرد والمجتمع، الذي يريد تجاوز ماضيه وحاضره نحو مستقبل مشرق يقول ناصيف نصار" ففي اللحظة التي يأخذ الكائن الذاتي، تطلعه على محمل الجد، ويحوله إلى مشروع عملي، ويصمم على نقله من عالم المخيلة، إلى عالم الواقع، يتحول إلى كائن طموح ويضع حاضره، على خط التجاوز"[2] معنى ذلك أن فلسفة الطموح ليس مجازفة، أو رغبة في الاعتلاء دون هدف، فالذات الطموحة، ذات مبدعة، وذات رؤية واثقة في تحقيق رغباتها، فلا يوجد هناك طموح ،خال من الإرادة والعمل، و إلا تحول ذلك إلى مجرد أماني " فالكائن الطموح، حريص على الوصول إلى هدفه، فلا يغامر حباً بالمغامرة، ولا يكافح لقتل الضجر، ولذلك لا يستهزأ بمعرفة الواقع، كما هو لأنه يعلم أن الخطأ في معرفة الواقع، له تأثير سلبي، على تكوين طموحه ومساره كله"[3] هكذا يصف ناصيف نصار الكائن الطموح، بالواثق من هدفه، فلا يغامر من أجل المغامرة، بل إنه كائن عاقل انطلق من واقع معين، لتحقيق هدف معين، فالمعرفة بالواقع ومتطلباته وحدود المعرفة العلمية وشروطها، يسهل عملية التعامل مع الظواهر لتحقيق، الأهداف الطموحة بشكل سهل ومباشر.

---

[1]– ناصيف نصار؛ الذات والحضور، مصدر سابق،ص 542

[2]– المصدر نفسه، ص 548

[3]– المصدر نفسه، ص 549

غير أن الذات الطموحة، تحتاج إلى ثقة كبيرة، ودعم وفضاء حر، وهذا ما تفتقر إليه ذواتنا، فينعكس سلب على الإنتاج المعرفي، أو الإنتاج المادي بشكل عام يقول ناصيف نصار:" ولكن مصداقية الطموح، تكمن في الانجاز، هنا في عالم الانجازات هو إذن يتم الاعتراف الموضوعي، بالطموحات ويجري تصنيفها وتقييمها والبناء عليها، الانجاز هو إذن؛ المحك الفعلي للطموح، والدليل الصادق على تجاوز الواقع القائم"[1] على هذا الأساس؛ يحتاج الطموح إلى ترجمة فعلية في الواقع، من عالم التنظير إلى عالم الفعل، فالطموح كما هو فلسفة فردية، هو أيضا فلسفة جماعية يشمل التفكير الجمعي أو النخبوي، بصفة مشتركة، ضمن مشروع فكري أو نهضوي.

تعيد فلسفة الطموح، بناء القيم بشكل عصري ومتجدد، تتجاوز بذلك الرتابة " أن مسيرة التقدم، لن تتوقف عند الحد الذي بلغته حتى اليوم، ولن يتمكن جيل في المستقبل من أن يعلن وقوف مسيرة التقدم عند انجازاته، ولذلك يتعين علينا أن نبلور القول بمحدودية الطموح، في مواجهة الكائن الذاتي، حتى نقطع الطريق، على الذين يستفيدون من هذا القول، كالسلفيين الرجعيين، لكي يهاجموا الطموح، ويحاصروه في أضيق مجال ممكن"[2] إننا بحاجة، كأفراد وجماعات، للدفاع بقيمة الطموح وتربيتها في الأجيال القادمة عن طريق غرس القيم العليا، واحترام العقل البشري، مهما كان انتماءه غربياً كان أم شرقياً، والكف عن الخطابات النهائية، واليأسة في بيئتنا العربية، وخاصة الخطابات الرجعية، من أجل الاتجاه، بهذا الجيل صوب الرؤية العلمية والعقلية، التي تقدم أكثر النتائج على مستوى الواقع المعاش .

رغم ذلك يحاول ناصيف نصار، التطلع إلى الانفتاح على مجال، الطموح العلمي الأصيل، كرؤية مستقبلية، في مجال المعرفة حين يقول "أن طموح العلم يتعدى هذا المستوى، إلى ما يجعله ممكناً، ويزوده بالمادة المطلوبة، فالعلم في حركته الأصلية

[1]– ناصيف نصار، الذات والحضور، المصدر سابق ، ص 553

[2]– المصدر نفسه ص 560

العامة هو الاكتشاف المنظم، ومن ثم الاكتشاف والاختراع "[1] أن هذا النوع من الطموح في طابعه العلمي أو التقني، يسجل غياب في حضارتنا العربية المعاصرة، لان طرق التفكير لا تزال تشتغل وفق الآليات القديمة، في مواجهة الظواهر الكونية، وتفسيرها بالإضافة إلى غياب الدعم التام، من طرف السلطة، في مساعدة الكشوف والأبحاث العلمية، وهو الأمر الذي جعل الكثير من النخبة، يفضلون بيئات أخرى غير بيئتهم المحلية، لتجسيد أهدافهم ومشاريعهم العلمية بكل حرية واحترام.

3 – الذات والحرية :

عندما يتعلق الأمر بمطلب الحرية، يتسأل المرء عن حدود العوائق وحجمها والغاية القصوى من طبيعة هذه القيود، فمن غير الممكن أن يسعى المرء إلى مطلب وهو يدرك حصوله دون عناء، إن المسألة تتعلق بحق، لا يمكن أن نتصور الإنسان مجرد عنه يقول عبد الله العروي" الذي يرفع شعار الحرية، يحتاج إلى أمرين: الأول إثبات الحرية كحق أصلي ضروري بديهي، لا يقبل النقاش أو المنازعة، والثاني هدف تتعين فيه الحرية المجردة المطلقة"[2] فكيف انتقل هذا الحق الطبيعي، إلى مطلب لدى الفرد العربي من أجل العيش بكرامة ؟.

لاشك أن سلب الحرية عن الكائن الإنساني، هو إقصاء لملكة العقل عنده أو تعطيلها إن هذا الشعور نلمسه، أو يحيط بنا كلما حاول الفرد العربي، أو المفكر اقتحام فضاءات السلطة أوالدين أو العدل والمساواة، فيجد نفسه محاط بمجوعة من القيود والعقبات فالحرية حسب ناصيف نصار مشروع لم يكتمل بعد، الحرية كفكرة والحرية كمبدأ والحرية كمذهب، والحرية كحضارة"[3] ،على أساس هذه المراتب التي يضعها ناصيف

[1]– ناصيف نصار، الذات والحضور، المصدر سابق، ص 564

[2]– عبد الله العروي؛ مفهوم الحرية، ط5، الحمراء بيروت، المركز الثقافي العربي ، سنة 1993، ص 35.

[3]– ناصيف نصار؛ باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل ، مصدر سابق ص10

نصار في مستويات الحرية، لم نتجاوز بعد، مستوى الحرية كفكرة، ولم نرتق بعد إلى دروب الفعل التحرري.

فالحركة الثقافية العربية، هي في مستوى الوصف أو مستوى الطلب، فهناك أشواط كبيرة أمام المثقف العربي، من أجل فتح باب الحرية، والارتقاء بها مستوى الحضارة وهو ما أشار إليه الأستاذ جلول مقورة في معرض تحليليه لخطاب الحرية عند ناصيف نصار "فالحرية إذا يجب أن تتحول من مجال الفكر المحض، إلى مجال الفكر العملي، من خلال النقاش و الحوار، فتصبح مجموعة من الآداب التي تميز ثقافة المجتمع، و تدعمها مجموعة المؤسسات الإعلامية، و التربوية و الاقتصادية و السياسية، و هكذا يحتضن المجتمع مشروعه، بأن تتحول الحرية إلى حضارة"[1] تحتاج الحرية الإنسانية إلى دعم كبير من خلال بعض المؤسسات الاجتماعية، لتتحول إلى تربية أخلاقية و عملية.

لكن هذا التحول يكون بدعم من السلطة من غير التعالي عليه، بمعنى أن تتحرر السياسة من ممارسة القمع أو رسم مسار خاص به، فدعم الحريات يجب أن يكون عاماً ومطلقاً دون قيد أو شرط، يقول العروي يجب أن تكون " الحرية في هذه الظروف نداء ينتهي بحركة تحرير"[2] وهو ما قد يتعارض مع الاتجاه السياسي، أو السلطة السياسية الأمر الذي يؤذي إلى صراع، بين مبدأ الحرية وأهداف السلطة، حيث يرى ناصيف نصار"إن ممارسة الحرية أصعب من ممارسة نقائضها، و أضدادها و الوعد بالوصول إليها بواسطة طرق غير طرقها، إنما هو تسويف وتمويه، أو استغلال للجدلية الاجتماعية التي لا تنفصل، ممارسة الحرية عنها، و ما يصح على الحرية بوجه عام

[1]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ص 201

[2]– عبد الله العروي؛ مفهوم الحرية ، مرجع سابق ص 36

يصح على الحرية الفكرية بوجه خاص، وعلى الحرية الدينية بوجه أخص"[1] إن مسألة تحرير الذات العربية أو ممارستها للحرية بشكل عام، أمر له من الخصوصية والمجازفة، ما يجعل البقاء في أضدادها أيسر من ممارستها، لان الحرية ترفض في ذاتها أن تكون هبة أو تفضل من أي جهة، مهما كانت، فتستغل هذه الجهة توجيهه مسار الحرية بشكل يخيل إلى الناس مشروعيتها، وهي على العكس من ذلك، فكلما اتسع فضاء الحريات الفكرية تقلص مبدأ التسلط والقهر والكشف عن عيوب السلطة.

باعتبار أن السلطة هي الجهة المانحة للحريات، من أجل أن يصبح العقل الفكري في خدمتها، وليس في خدمة الفرد والمجتمع يقول نصار" هذا يعني أن سبيل الحرية مليء بالنزعات وآلا لم، النزاعات بين مستوى الحرية، أو أنواعها، فضلاً عن النزاعات بينها وبين أعدائها وخصومها، وآلام الناتجة من تلك النزاعات، وما تحمل من عبء الحرية كشرط للالتزام وتكوين عالم الإنسان"[2] إذن يجب آلا تكون الحرية أو التحرر دفعة واحد في علاقتها بالسلطة و إنما هي سعي متواصل وتضحية من ـــجل تكريسها كمبدأ وجودي ومعطى طبيعي، ولهذا يجب أن يترسخ هذا المبدأ في الأجيال العربية الناشئة كحق من حقوقها، فتنشئ الذات العربية، نشأة سوية يستطيع من خلالها الفرد العربي أن يبدع ويمارس حقوقه، كغيره من شعوب العالم.

إن فلسفة الحرية رغم أهميتها في الحياة البشرية، ولكنها تحتاج إلى ضوابط ومراسيم، فقد تتحول إلى تعدي على القوانين والخصوصيات العامة أو الفردية، و هو ما يشير إليه ناصيف نصار"فلسفة الحرية فلسفة بدئية، فهي تنبني على المبدأ القائل، بأن الوجود الإنساني ينبثق من الحرية، ولكنها تقضي على نفسها إذا أعلنت الحرية، مبدأ وحيد ومطلقاً للوجود الإنساني، الحرية مفتاح أو شرط عالم الإنسان، ولكن هذا

[1] – ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، دار الطليعة بيروت لبنان ط1، سنة 1986،ص 176

[2] – ناصيف نصار؛ المصدر نفسه، ص 176

العالم قائم على ركائز و قوانين لا تستطيع الحرية تجاوزها"[1] رغم المكانة التي تحظى بها الحرية في حياة الإنسان، إلى درجة أنها مقترنة بوجوده، و لكنها ليست قيمة مطلقة من ناحية الفعل، فهناك عوارض لا يمكن للحرية أن تخترقها، فهي تتصادم مع حريات أخرى، إما أن تكون أكثر تحرر منها، أو أقل تحرر منها، و بالتالي ينشب صدام بين الحريات، فالحرية لها صفة المسؤولية أكثر من صفة المطلقة، لأن الحرية المسؤولة هي حرية منتجة على مستوى الفعل في ميدان العلم و الفكر، و النهوض بالأمم.

إنما يدفعنا إلى التمسك بمطلب الحرية هو الوصول إلى مستوى الحرية كحضارة ولكن عندما تصبح الحرية جزء من ثقافة المجتمعات العربية بالمعنى المعرفي والقيمي للمفهوم وتجسيده على أرض الواقع، يتجلى ذلك من خلال احترام النزعات والانتماءات والأطياف المتنوعة للمجتمع، بحكم رابطة الوطن والانتماء، وقد اتجه ناصيف نصّار ناحية المفهوم الليبرالي للحرية، باعتبار أن الليبرالية وجه أخر للحرية "هكذا تؤكد الليبرالية ذاتها عبر مسالك الخصوصية والكونية ولا يرتاح إلى ذاتها ارتياح المحارب المنتصر إلا بعد استتباب الأمر، لحياة الحرية عند جميع المجتمعات"[2] تؤكد الليبرالية أن أحد أعمدتها البارزة هي شيوع الحريات في المجتمعات والأفراد، وهو ما يؤكد عليه عبد الله العروي بأن "الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث، والهدف الأصل والنتيجة في حياة الإنسان"[3] الهدف الأساسي للفكر الليبرالي كمنظومة فكرية هو شيوع الحريات في المجتمعات كحق طبيعي وكممارسة على المستوى الواقع والعملي، وهو ما عبر عنه العديد من المفكرين العرب، حول النموذج الليبرالي في تحرير الإنسان من قيود التسلط.

---

[1]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم ، مصدر سابق، ص 182

[2]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 205

[3]– عبد الله العروي؛ مفهوم الحرية، مرجع سابق ص، 39

4 – الذات العربية والهاجس النهضوي :

لقد استلهم ناصيف نصار، فكرة النهضة العربية من البعد التاريخي والسياسي بين سوريا ولبنان، كتاريخ كبير من العلاقات، بين البلدين كمنظومة مكتملة المستويات، غير أن هذه العلاقة هي بالنسبة لفكرة النهضة العربية الثانية، التي يسعى ناصيف نصّار إلى إرساء قواعدها هي منبع الفكرة فقط.

أما الأسس والمبادئ، فإن الحاجة الملحة لذلك، فهي مطلب ثقافي وحضاري يسعى إليه أغلب المفكرين والفلاسفة العرب، فما المقصود بالنهضة العربية الثانية؟ وما طبيعتها وهل هناك علاقة بينها وبين النهضة الفكرية الأولى؟.

تبدو ملامحها من خلال التصور الأولى، في عرضه للنص الأتي بأنها" الحركة الشاملة الهادفة إلى إعادة بناء وتحقيق مشروع الحداثة، في العالم العربي وذلك عن طريق استئناف نقدي، وتجاوز إبداعي للنهضة العربية الأولى، التي امتدت من أوائل القرن التاسع عشر، حتى أواسط القرن العشرين، في منظور حضاري، يستوعب دروس ما حدث بعد تلك النهضة، من ثورات وتحولات ومكتسبات وهزائم وتراجعات وإخفاقات ومن تطور في ظاهرة العولمة، أنها حركة شاملة بمعنى أنها اقتصادية وثقافية وسياسية"[1]

يمكننا من هنا أن نلمح التصور العام، المقصود بالنهضة العربية الثانية، بأنها نهضة عربية تتموقع في التاريخ المعاصر ومكملة لمسار النهوض والإبداع التي قامت به النهضة العربية الأولى، ويعتبرها ناصيف نصار بمثابة الانطلاقة الحضارية الشاملة في المجالات (الثقافية، السياسية، والاقتصادية،)يقول الجابري" أن ننهض معناه أن نتمدن وأن نتمدن معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوره وتقدمه، وأن نقتبس

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 237

منجزاته الفكرية والمادية"[1] تسمح لنا هذه المبادرة الفكرية دراسة الإخفاقات، والعقبات التي واجهة النهضة العربية الأولى، ونسبة الأمل في تجاوز أخطاءها لتحقيق النهوض مرة ثانية وهو ما أشاد به برهان غليون معبرا عن ذلك "اليوم وفي كل مرة تتجلى فيها للعرب الأبعاد التاريخية والعالمية لهذه الأزمة في موضوع الثقافة، ذلك أن كل نقد للتجربة الماضية وكل تأسيس لمشروع مستقبلي لابد أن يناقش الأسس و المبادئ أي المفاهيم العقلية التي توجه العمل وتبلور معالم المبادرة والممارسة"[2].

يمثل هذا المسعى هاجس لدى معظم مثقفي الفكر العربي المعاصر، أننا أمام أزمة ثقافية وجب الإسراع في البحث عن الآليات والسبل للخروج من حالة التأزم، وذلك عن طريق دراسة العقبات التاريخية والسياسية التي تأتي في مقدمة الأزمة و الانتقال إلى مشروع الدولة الوطنية المنفتحة على العلاقات السياسية المبنية على التعاون حيث يعتبر ناصيف نصار"المسألة هنا هي مسألة ارتفاع التعاون من مستوى المصالح، من دون اختزال، في شأنها ومن مستوى المذاهب العقائدية، ومواقعها في أنظمة الحكم، إلى مستوى توجيهي، منطلق العمل فيه، هو منظومة القيم الإنسانية، التي لها وزن حاسم في التقدم الحضاري للبشرية، من خلال تأثيرها في كافة المؤسسات الاجتماعية"[3] قانون بناء الدول ليس كبناء الأفراد، فإذا كان كل فرد يتمتع بحريته وعقيدته فان الوطن يمثل انتماءاً للجميع، وهنا نحن أمام مساواة بحق هذا الانتماء، الذي يمثل فيه العمل والكفاءة المعيار الحقيقي للأفضلية النسبية في مجالات معينة بين أفراده ومواطنيه، فالمسعى هو مسعى إنساني مدني وليس عقائدي أو عرقي.

يعتبر ممارسة النقد الذاتي، هو عملية التركيز على الذات، بدل من جلدها أو نقدها، أو إلقاء المسؤولية على الآخرين، فالسعي إلى النهوض أصبح مطلباً على جميع

[1]– محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 102

[2]– برهان غليون؛ اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مرجع سابق ص 19

[3]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك مصدر سابق ص 237

الميادين الفكرية وهو انبعاث بصورة أكثر شمولية وواقعية، إن " نهضة العالم العربي، ليس انبعاثاً للعصور الوسطى العربية الإسلامية، وليست مجرد نتيجة للاحتكاك مع الحضارة الغربية الحديثة، إن نهضة العالم العربي، تعتبر دخول العالم العربي، بعد مرحلة طويلة من الجمود في مرحلة تاريخية جديدة، أي مرحلة تتمتع بطابع عالمي **فاوستي** لم يسبق له مثيل في تاريخ الحضارات"[1] هكذا يرسم ناصيف نصار اللبنات الأساسية لمشروعه النهضوي الثاني، الذي يعتقد أنه مشروع مخالفاً لما سبقه من المشاريع النهضوية.

يشير إلى أن هذا الاختلاف فرضته الظروف التاريخية الراهنة، يكون أساسه التبادل الحر بين الحضارتين، والاصطلاح مع تاريخنا القديم، بصورة أكثر واقعية وعقلانية، فلا يمكننا أن نجاري الغرب ونحذو حذوه في التقدم، لان طبيعة الآليات المستعملة في ذلك مختلفة تماماً، وكونها ممكنة الحصول، ولا تخرج عن الطابع الإنساني وجب الاستفادة منها واستغلال مناهجها، وطرق المعرفة لديها "أما النهضة العربية الحديثة والمعاصرة فإنها تبحث عن نظرة إلى العالم، تخرج من إبداعها الذاتي، ولذلك فان الفكر الفلسفي فيها يحاول أن يعثر على العناصر الضرورية، لتكوين تلك النظرة الجديدة، أو أن يكشف عنها"[2]، يركز ناصيف نصار، على البعد الفلسفي ودوره في انبعاث النهضة العربية الثانية، فالسؤال الفلسفي، ليس أقل أهمية عن العقل الفلسفي، في ممارسة النقد وامتلاك القدرة والتنظير، الواسع والانفتاح المعرفي الشامل، في الأبعاد الحضارية والثقافية وتجاوز الانغلاق على الذات.

تتطلب حركة التاريخ تجديد في المفاهيم، وطرق إنتاج المعرفة، واحتواءها والوصول إليها، بدل التمركز داخل أسوار العصر الوسيط، إن بناء المستقبل ينطلق من الراهن وإمكانياته وليس من الماض، فالعقل الفلسفي له ميزة التفكير الوجودي

[1]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم مصدر سابق ص 12

[2]– المصدر نفسه، ص 13

والإنساني الشامل دون أن يلغي واقعه الزماني والمكاني لتشكيل صورة وهوية عن نهضته، إن مسعى ناصيف نصار هو تكوين نظرة موضوعية ومتكاملة للخروج من حالة التأزم ، حيث يجد **ادونيس العكرة** في هذه النظرة تحمل الكثير من الأمل" أن المقاربة التي يقدمها ناصيف مقاربة جادة تنم عن عقل منفتح ومتبصر لواقع مريض يئن تحت خطاه الاستعمار الثقافي وتفكيك البنية الحضارية نتيجة فقدان الثقة في كل المحاولات التي قامت للخروج من الأزمة.

هذه أزمة لا يمكن فهم العناصر المكونة لها إلا باعتماد منهج قادراً على مساءلة البناء في كليته، دون إقصاء أي جانب"[1] توحي هذه المقاربة عن عمق كبير في الأزمة الفكرية العربية، التي نعانيها في مجتمعاتنا العربية، نتيجة تفكيك المكونات الثقافية واليأس الذي يتسلل للنفوس نتيجة المحاولات المتكررة، من دون جدوى وهنا نجد ناصيف نصار يطرح رؤية واضحة وشاملة، بنظرة عقلانية، للخروج من التردد مرتكز على عناصر أساسية أهمها"[2]:

1 إن إعادة مشروع النهضة العربية يعتمد النظر إلى أهداف النهضة والتعامل معها كمنظومة مترابطة العناصر.

2 النهضة تكون شمولية الطابع، أو لا تكون، بمعنى أنه يستحيل فصل النهوض الاقتصادي، عن النهوض السياسي والنهوض السياسي، عن النهوض الثقافي والنهوض القطري بحيث أن مسألة الأولوية لا تعدو مسألة نظرية بل مسألة عملية.

تبدو هذه العناصر في أساسها تتجاوز الحيز الإيديولوجي، فهي ليست خاصة بأمة، دون سواها أو حكراً على مجتمع دون أخرى، لان التقدم الحضاري يقوم في أساسه على التعدد والاختلاف، في شتى الميادين، إذا كان يشترك في وحدة الهدف، إنما تمثله العلاقة بين سوريا ولبنان حسب ناصيف نصار، كنموذج متقارب قي العلاقة

[1]– شريف زروخي؛ العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص 143

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص237

على أكثر من صعيد، قد يمثل دور الطليعة في المسار العام للنهضة العربية الثانية"[1]، على حد قول نصّار، فالتقدم الحضاري ليس حكرا على الحضارة الغربية وحدها .

إن مسعى النهضة العربية الثانية، قام في أساسه الأولى على محاربة الاستعمار كظاهرة قمعية واستدمارية، وقد تحقق معظمه في البلدان العربية، إلا أن "معركة الحرية والتحرر لم تنته، الاستقلال الشكلي، ليس سوى نجاح تمهيدي، إذ أن المعركة الحقيقية هي في المضمون، أي في الممارسة الفعلية للحرية، بأبعادها المتعددة على مستوى الشعب، وعلى مستوى أفرده"[2]، فالحرية هي الوعاء الذي يحمل مشروع النهضة العربية الثانية، كمطلب متجدد ومرافق للنهوض، في جميع المجالات، وهي أحد العناصر المفقودة في مجتمعاتنا العربية، التي تعاني أغلبها من جور السلطة وانفرادها بهذه الخاصية، وممارستها بطرق ملتوية وتفاضلية، حيث يعتبر الفرد العربي، ضمن الشعوب المقهورة الحرية، ولأنها شرط أساسي للمشاركة الايجابية، في البناء الحضاري النهضوي يسعى نصار إلى تكريسها وعدالتها في المجتمع، وأفراده، ضمن الشروط التي يقيم عليها مشروعه النهضوي الثاني وهي كالأتي:

1-**الحرية** : باعتبارها جزء لا يتجزأ من كيان الإنسان وكرامته، وشرطاً للمشاركة الايجابية في حضارة العولمة من حيث هي حضارة الحرية، فالحرية هي مركز الثقة والدافع الحيوي للأفراد والجماعات داخل أــوطانهم وخارجها، فالانتماء الوطني يكفل للأفراد الحق في ممارسة الحرية من الناحية (السياسية، والدينية، والاقتصادية)فالفرد العربي في سعي متواصل لتحقيق هذا المطلب من أجل كرامته أولا، ثم من أجل تحقيق أهدافه في الحياة وهو مطلب يركز عليه ناصيف نصار، لما له من أهمية ."إن إعادة بناء حقل الحرية بكامل عناصره وجوانبه، يستوجب إعادة بناء حقل السلطة، بكامل مكوناته، فالحرية ليست المبدأ الوحيد، الذي ينهض عليه كيان الإنسان الاجتماعي،

[1]- ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ، ص 236

[2]- المصدر نفسه، ص 239

وأول ما ينبغي رفعه من أجل السير بثقة في دروبها المتشعبة، هو التناقض بينها وبين السلطة، إذ يتعين على الحرية أن تحترم السلطة وعلى السلطة أن تحترم الحرية"[1]، فمن غير الممكن بناء نهضة عربية ثانية، ما لم نعد رسم العلاقة بين السلطة والحرية، وفق شرطية الاعتراف والاحترام.

يشعر المثقف العربي في الغالب بالقيود التي تحيط به من جميع الجوانب، فالسلطة لا تكتف بأحقيتها في الأمر، على حد تعبير ناصيف نصار، بل تمارس نوع من التسلط على وجه الإلزام يعيق صور المبادرة والإبداع، وهو ما يتنافى وحقوق المواطنة "فالحرية الاجتماعية، هي بالضبط هذه القدرة الاجتماعية، على الالتزام تجاه الأخر أو مع الأخر و العزم على الوفاء بمضمون ما تحدد الالتزام به، فمن العدل أن يوضع في المجتمع السياسي، إطار عام يتحرك الأفراد ضمنه، لكي يمارسوا حقوقهم المتساوية في الحرية، ولكي يقيموا، ما يحلو لهم من التزامات متبادلة "[2]، فمنطق الحرية التي تساهم في البناء النهضوي، هي الحرية المسؤولة، بمعنى حرية الالتزام بين المواطنين والسلطة.

أن النتائج التي يمكن أن تتحقق بفعل التحرر يمكن أن يكون لها أثراً بالغاً في صناعة الفرد العربي، داخل مجتمعه من خلال مشاركته الفعّالة والايجابية، التي تبرز في الآثار الفكرية أو العملية، التي يقدمها، لهذا تمتلك السلطة السياسية أحقية الإشراف على ممارسة الحريات، والحفاظ عليها من كل أشكال القمع والترهيب.

2 –**العدل:**يشكل مفهوم العدل وشروطه لبنية أساسية في عملية البناء النهضوي والحضاري، لدى ناصيف نصار، ويعتبره في مقام الميزان، الذي ينصف بين الإفراد في مجتمعاتنا العربية، مهما تعددت إيديولوجياتهم المعرفية، وأجناسهم العرقية، فيكون العدل بمثابة قانون التوازن، في المجتمع يقول ناصيف نصار" فكما أن الجسم يحافظ

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ،، ص 241

[2]– ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر ، مصدر سابق ص 272

على سلامته بالرجوع إلى القانون الطبيعي، المتمثل في الصحة كذلك يحافظ المجتمع على سلامته بالرجوع إلى القانون الأخلاقي، المتمثل في العدل، بقدر ما هو منوط بالتقدم في تحقيق مبدأ الحرية"[1] إننا من خلال هذا النص مدعون إلى التساؤل عن شرطية العدل وإمكانية الظروف التي يتحقق معها: فما طبيعة العدل التي يسعى نصّار إلى تحقيقها؟ مطلب العدالة الاجتماعية هو مطلب لا يخلو منه دستور أو قانون اجتماعي يمكن معه تحقيق الروابط الثقافية والدينية والسياسية في أي بلد.

فلا يمكن للمجتمع أن يتماسك أفراده في غياب العدل إذا كان المطلوب منهم المساهمة جميعا في بناء الدولة ونهوضها الحضاري والفكري، بشكل عام، إذ" لاسبيل لتجاوز هذا الصراع، من دون مفهوم، واضح واسع ومرن، يكون التفكير في العدل كقيمة إنسانية عامة، وفي العدل من جهة السلطة السياسية، قاعدة صالحة للتحاور والتلاقي، وأداة نافعة، للتنفيذ والتقدم في البحث"[2] فمسألة العدل واسعة ومتشعبة، وتختلف من مستوى إلى أخر، فالعدل بين الدول كمنظومة كونية غير العدل بين الأفراد داخل الدول، والعدل كناموس كوني، أو دستور موضوعي، يختلف عن العدل كممارسة واقعية، كل هذه الإشكالات، يجب مراعاتها وتوفرها، في تحليلنا لقضية العدل، فعلى أساسها قامت حضارات وهدمت أخرى"إنه من الطبيعي عندما تثار مشكلة العدل، في الدولة أن يتوجه الانتباه فوراً إلى الحقوق والواجبات، التي تقوم بين الأفراد والجماعات في الدولة، والى دور الدولة، في تحديد هذه الحقوق والوجبات وحمايتها"[3]، فعندما يشعر المواطن بعدالة الدولة، وممارسة حقوقه بكل حرية، فإن العلاقة بين الأفراد والسلطة، تكون علاقة منتجة، ويمكن توجيهها من طرف الدولة، للمساهمة في البناء والإنتاج، أما بمجرد اختلال ميزان العدالة يمكن أن تتحول الدولة إلى إقطاع، فلا بد

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 242

[2]– ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق ص 237

[3]– المصدر نفسه، ص 253

لمبدأ العدل أن يصان داخل كيان الدولة ومراسيمها، وذلك ما يتطلب عند ناصيف نصار شروط ثلاثة[1] وهي :

1-حسم مسألة المرجعية

2-رفع التناقض بين الحرية والمساواة

3- تأمين التوازن بين الحقوق والواجبات

يتضح من خلال هذه الشروط صور، الطابع السياسي وأهميته في بناء الدولة ومكوناتها الأساسية، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم تقتضي الثقة مع ضمان أحقية الرأي والمعارضة السياسية، بما في ذلك التداول على السلطة، بكل ديمقراطية وشفافية، بعيد عن استعمال الدين أو الإيديولوجية، في التمسك بالسلطة والانفراد بها، وهو ما جعل ناصيف نصار، يقف موقف النقد، من الدساتير والقوانين التي تخفق في تحقيق العدالة الاجتماعية، ويعود الأمر في نظره إلى " مسألة المرجعية ورفع التناقض بين الحرية والمساواة والى تأسيس التوازن، بين الحقوق والواجبات"[2] بهذا المعنى يرفض نصّار المرجعيات الإيديولوجية، في قيام الدولة الحديثة، ويدعم المرجعية العقلانية والفلسفية على حساب المرجعية النصية أو العقائدية، خاصة في ما يتعلق بمواد الدستور، في الدولة المدنية، وهو بذلك يدعم الميثاق العالمي والإنساني لحقوق المواطن، وذلك تحقيقاً للنظرة العقلانية والكونية، لتحقيق العدالة الاجتماعية، فالنهضة الاجتماعية تتأسس على دستور مدني، يشكل مسافة واحدة بين أفراد المجتمع، ولعل ابرز المشاكل التي يعانيها العالم العربي في قضية العدالة الاجتماعية تعود إلى ثلاثة قضايا "[3] :

1 تردد الشعوب العربية في نظرتها إلى العدل بين المرجعية الدينية (الإسلامية تحديدا) وبين المرجعية الدنيوية العقلانية بصورة عامة، هذا النوع من الجمع بينهما

[1]- ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 242

[2]- المصدر نفسه ، ص 242

[3]- المصدر نفسه ص 242،243

لم يقدم نتائج ايجابية، في واقع المنظومة القانونية العربية، وهو ما يجعل السلطة المستفيد الأكبر، من حالة الجمع بينهما مستغلة العاطفة الدينية للحفاظ على مكاسبها إذن؛ بهذا لا يمكن أن تستقيم منظومة العدل، إلا إذا اختارت طريق العقل.

2 يسود اعتقاد بين التأويلات المعاصرة للعدل، أن مفهوم العدل وبخاصة العدالة الاجتماعي يستمد قوته من انحيازه إلى المساواة في مقابل الحرية، قد يكون هذا القانون، على قدر من الصحة إلى حد كبير، غير أن منظومة العدل، لا تقوم على الحرية المطلقة، فينتج عنها تطرف في التنافس، والاستغلال الحرمان للطبقة الضعيفة فالسلطة لها مهمة ضمان الحرية، والإشراف عليها، فمن أرقى أنواع الحريات العدالة في الحريات، ومحاربة كل أنواع الظلم.

3- التوازن بين الحقوق والواجبات، هذا شرطاً مسلماً به في فلسفة العدل إجمالاً فلا يمكن أن تستقيم المجتمعات تحت منظومة معينة، إلا إذا كانت ترعى مصالحهم وتضمن حقوقهم،" فعلى العموم، لاحق من دون واجب ،ولا واجب من دون حق ولكن المسألة، تحتاج إلى إعادة بناء، في ظل العولمة، لان هذه الأخيرة شديدة الارتباط بمراكز القوة، والهيمنة في العالم، وتدفع في اتجاه إهمال الواجبات، على الأقوياء وأصحاب الهيمنة، حيث لا تنجح في إخضاع العدل، كله للقوة وإرادة الأقوى"[1] من هنا يعتبر ناصيف نصّار، أهمية العدل في بناء الحضارة المعاصرة، وهي مسألة على قدر من الأهمية، في بيئتنا العربية حيث يمكننا، أن نساير المنظومة العالمية، من ناحية الحقوق، للارتقاء بمفهوم المواطنة، إلى أرقى مستوياته الفعلية.

[1]- ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 244

1-الفلسفة والنهضة العربية الثانية :

يقوم المرتكز الأساسي في قيام نهضة فكرية حضارية، في العالم العربي على حضور الرؤية الفلسفية، حيث تمكننا من طرح الاشكالات الكبيرة، وصياغة المفاهيم المعاصرة، ولهذا يحرص ناصيف نصّار على أهمية السؤال الفلسفي، في بناء نهضة شاملة في جميع الميادين، مع القدر على نقد التصورات القديمة والمتناقضة و"لذا نجد المســألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية، في بناء الثقافة العربية الراهنة بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية، التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة، وعلى الأخص، عندما يتعلق الأمر بمشكلة العمل والنظام الاجتماعي السياسي القائم"[1]، تمتلك الفلسفة القدرة على تعرية المفاهيم، السياسية المخادعة، وتفكيك العلاقة بين المصلحة السياسة والدينية، عن طريق نقد الخطاب العام، غير أن هذا المسعى لن يجد الطريق سهلاً في البيئة العربية، فالوجه العام للثقافة العربية، تسيطر عليه النظرة الدينية .

يمكن اعتبار الهدف الأساسي عند ناصيف نصار، من وضع كتاب – **طريق الاستقلال الفلسفي** _ هو شرعنة الحق الفلسفي، و صياغة خطاب إنساني للخروج من دائرة الخطابات المغلقة، يهدف إلى تفكير نهضوي، عن طريق الوعي الفلسفي بالواقع الراهن، وما يطرحه من أسئلة عديدة حول واقع الأزمة العربية،يقول الأستاذ جلول مقورة " دعوة ناصيف هي لاستئناف السؤال الفلسفي، والتفكير العقلي، في المسائل المرتبطة بالحرية والهوية والتاريخ والسياسة والمواطنة وهو ما يعني حضور الفلسفة بقوة في عصر النهضة الأولى"[2] بداية بتحقيق الوجود الإنساني العربي، الذي يظل غائب عن المشاركة في صناعة التاريخ، أو المشاركة فيه، وكذا إعادة النظر في قيم الحرية والعدالة والمساواة كما اشرنا إلى ذلك، من قبل وعلاقة الفرد بالسلطة وعليه

[1]– ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مصدر سابق ، ص 139

[2]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص 241

"إننا نريد أن ندخل في المجال المطلوب انطلاقاً، من استعداد أو نزوع الثقافة العربية الحية، إلى الفكر الفلسفي، ولسنا نريد تطعيم تلك الثقافة من الخارج، بنوع معين من الفكر الفلسفي، لذلك يتوجب علينا تعيين الإنتاج الثقافي، الذي عبّرت فيه الثقافة العربية الحديثة أحسن تعبير، عن استعدادها أو نزوعها إلى الفلسفة"[1] يريد نصّار أن يصنع فلسفة مستقلة من داخل واقعنا العربي، دون الحاجة إلى استراد فلسفة لحل أزماتنا، إنه بهذا يريد تعقل خطاباتنا ومشكلاتنا الاجتماعية، عن طريق تفكيك العقبات التاريخية، خاصة مع هذه اليقظة الفكرية، التي أصبحت تتجاوب مع الخطاب الفلسفي إلى حد ما والاعتراف به إن "هذا التصور الأساسي، للوضعية الحضارية في العالم العربي الحديث والمعاصر، يقود الفيلسوف، إلى التحرر من تاريخ الفلسفة، والى الوقوف منه موقف الاستقلال، بدل من موقف الإتباع"[2]، هذه ليست دعوة إلى الفردانية المغلقة، ولكنها صناعة موقف أصيل نابع من إرادتنا العربية، كذات مفكرة ومستقلة عن الأخر، تريد رسم واقعها وآفاقه، لان الانفتاح على الأخر، ضرورة فلسفية، من أجل حوار كوني منتج، ومنه يرى ناصيف نصّار "أن الفلسفة من حيث هي نظرة إلى العالم، أو من حيث هي طريقة تفكير وعمل تتفتح وتنمو في إطار علاقات وثيقة مع التجربة الدينية، أو مع العلم أو مع مشكلات الحياة الاجتماعية والسياسية، أما الفكر الفلسفي في العالم العربي المعاصر، فإنه لم يتوصل بعد، إلى تأكيد استقلاليته، وحريته اتجاه تاريخ الفلسفة، مما يعني أنه لا يتغذى علانية وبحرية، من المعطيات المباشرة، للتاريخ الحي للثقافة العربية وللشعوب العربية "[3]،هذا التوجه أو الموقف يلخص فيه ناصيف نصار موقف الفلسفة العربية عموماً، في العالم الغربي، وانفتاحها على النص الديني أو السياسي أو الاقتصادي، وفي مساهمتها في بناء الحضارة الغربية، ولهذا يبدو للفلسفة

[1]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق ص 40

[2]– المصدر نفسه، ص 27

[3]– ناصيف نصار ؛ مطارحات في العقل الملتزم، مصدر سابق ص 16

أهمية كبيرة، بينما نجد على العكس من ذلك في البيئة العربية، أن الفلسفة بعيدة عن صناعة وإنتاج المعرفة الأمر الذي أدرك أهميته ناصيف نصار في عملية النهوض الفكري، والحضاري للأمة العربية، هو الحضور الفلسفي، بمعنى الحضور العقلاني الواعي الذي يمتلك القدرة على النقد والبناء.

المبحث الثاني: الفكر العربي المعاصر بين مقولاتي الصراع والتواصل

نسعى من خلال مفهوم الصراع والتواصل، للكشف عن مسار الفكر الفلسفي العربي المعاصر، عن طريق الناتج المعرفي، الذي تراكم خلال القرنين الماضين، في ميدان الفكر والفلسفة، خصوصاً، وسائر العلوم الأخرى، ومدى انفتاح النص الفلسفي عليها، على اعتبار "أن الثقافة تواجه صراع التواصل، في علاقتها الخارجية، كما في علاقتها الداخلية، ونجاحها في هذه المواجهة، في جانبيها متوقف على حيويتها وقوتها الإبداعية، هكذا أكدت الثقافة الأوربية الحديثة نفسها، وهكذا تستطيع الثقافة العربية أن تعيد تأكيد نفسها إذا أرادت لنفسها مكاناً بين ثقافات الأمم الحية "[1] بالقدر الذي نحتاج إلى تواصل مع أمم وثقافات أخر، في مجال المعرفة، نحن مدعون أولاً إلى التواصل الداخلي بين تنوعاتنا المحلية ، وأطيافنا لرسم هوية ثقافية واضحة المعالم.

يؤدي دور التواصل في العلاقات الخارجية، بين الثقافات الأخرى، إلى قوة الثقافة وحيويتها، وقدرتها على المواجهة، فالاتصال لا يعني التواصل الايجابي دائماً فقد تحكمه أهداف خفية، وغير معلنة، فعملية التواصل في ميدان الفلسفة، تحكمها ثلاثة مقومات عند ناصيف نصار "المقوم الأول هو اختلاف الطرفين، أو الأطراف الداخلة فيه، المقوم الثاني هو الاعتراف المتبادل بمعناه الواسع بين أطرافه، المقوم الثالث هو التعارف والتبادل بمعناه الواسع، فهذه المقومات تؤلف معاً مفهوم التواصل، بصرف النظر عن جوانبه الخارجية، المتعلقة بأسبابه وأشكاله، ووسائله وأطواره ونتائجه"[2] هنا تبرز مقومات العملية التواصلية عند ناصيف نصار في صورها الثلاثة.

إن مبدأ الاختلاف سنة كونية، فالتعارف والتواصل بين ثقافات متنوعة، يستوجب بالضرورة وجود اختلافات بينهم، ليتحقق معنى التواصل وأهميته، في العلاقات الإنسانية، ولكن هذا الاختلاف، لا يكون مطلقاً، حتى لا ينعدم التواصل، بل يكون

[1]– ناصيف نصار ؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية ،مصدر سابق ص 114

[2] – المصدر نفسه، ص 115

اختلاف يسمح بالتعارف و التبادل والاحترام، أما اختلاف الأفضلية أو التمايز، فهو لا ينفي التواصل إذا كان الغرض سامياً لخدمة الإنسانية، فالتعارف الحقيقي يقتضي"أن نتواصل مع الآخر يعني أنك تذهب إليه، و تلقاه و تراه و تسمعه، و تتفهم واقعه من جهة نظره، من دون أن تتماهى معه، و يعني أيضاً أن يتعامل الآخر معك، بمثل ما تتعامل معه، وهذه عملية مفتوحة دوماً على المزيد، كماً و نوعاً و هي عملية عظيمة التأثير، لأنها تحمل أطراف التواصل على الخروج من ذاتها، وعلى الانفتاح لكي تجعل الآخر حاضراً في وعيها"[1] إن فلسفة التواصل، تقوم على التكافؤ في العلاقة، القائمة بين الذوات الإنسانية، و كل طرف له الحرية فيما يأخذ مما يتناسب مع خصوصيته الثقافية، دون إكراه أو استغلال من ثقافة على حساب ثقافة أخرى.

هذا التواصل بقدر ما يقوم على أسس سليمة، وصريحة يمكن أن تمتد جسوره وتتفتح أفاقه، فالغاية القصوى من التواصل في شكله العام، هو إقامة علاقة منتجة، غير أن التواصل الذي يسعى إليه ناصيف نصار، هو تواصل في ميدان الفكر والمعرفة، فهو يتسأل ويحلل خاصية التواصل، في ميدان الفلسفة، من حيث شروطه، ونقد مبادئه العامة حيث يراهن ناصيف نصار على أن العملية التواصلية أساسها هو الفيلسوف ذاته، وليس المادة المعرفية موضح "أن المعنى بالتواصل في مجال الفلسفة، إنما هو الفيلسوف وليس المدرسة أو تيار معين في الفلسفة، ولا مؤسسة تهتم بالفلسفة وقضياها، الفيلسوف هو صانع الفلسفة، بقدر ما هو صنيعها والباقي يأتي تبعاً له، فإذا كان ثمة تواصل في الفلسفة، فان المسؤول عن القيام به، في المقام الأول هو الفيلسوف ذاته، وبذاته سواء كان منتمياً إلى مدرسة فلسفية، أو تياراً فلسفياً "[2] على هذا الأساس يكون مركز التواصل في الفلسفة، هو الإنسان كذات عارفة، ومفكرة، تستشعر الأخر وتجرده من كل الخصوصيات، ولكن ما هي أوجه التواصل الفلسفي ؟ وعلى أي أساس يقيم

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات و المسالك، مصدر من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص 117

[2]– المصدر نفسه، ص 117

الفيلسوف تواصله؟. التواصل الفلسفي يتم بناءه من عدة أوجه، بداية بالقراءة الجيدة والموضوعية للنصوص الفلسفية، فالفيلسوف القارئ والمتفحص، هو من يقيم علاقة ايجابية مع النص من أجل كشف باطنه وجواهره، ليحقق تواصل بينه وبين الأخر أو بين التاريخ أو ثقافة أخرى معنى ذلك أن الفيلسوف، هو رمز التواصل، من خلال ما يقدمه من تصورات عن الطبيعة والنفس والمجتمع، فهو بذلك يقيم تواصل من خلال سبر أغوار العقل في مكنونات الأشياء وجواهرها.

ويستطيع بذلك أن يقيم نوعاً، من العلاقة والتواصل، بينه وبين المدارس والمذاهب الفلسفية، من أجل تكوين رؤية توافقية، ويمكن نقدها وإعادة بناءها، وهو كذلك " إذ يقدم لنا حالات متنوعة، جداً تشهد جميعها على أن التفاعل بين الفيلسوف وبين أي طرف أخر يدخل معه في علاقة تواصل، يجري في عملية إنتاج الفيلسوف، لأفكاره ونظرياته، وإذن؛ فان الفيلسوف مدعوا إلى القيام بالتواصل، وهو يتفلسف أعني وهو منكب على التفكير والبحث، والتأليف وأكثر من ذلك إنه مدعو إلى القيام بالتواصل، من أجل أن يتفلسف، لان التفلسف الحقيقي، يقتضي في جملة شروطه شرط التواصل – الفيلسوف لا يبدأ من الصفر، ديكارت نفسه لم يبدأ من الصفر، الفيلسوف يبدأ داخل تاريخ الفلسفة و يتموقع في سياق هذا التاريخ، الذي لا يشبه تاريخ العلم شبها كلياً فيأخذ ويعطي ويقطع ويكمل ويهدم ويبني"[1]هنا يتجلى لنا فعل التواصل، كصورة من صور الفعل الفلسفي، في أرقى تجلياته حين يتموقع الفيلسوف، وسط التاريخ ويشكل حلقة وصل، بين الماض وبين الحاضر، حينها يبدو كذات فاعلة في التاريخ.

أما فيما يخص علاقته في تشكيل مذاهب أو تيار معين، في الفكر الفلسفي فهو يتطلب نوع من الاتصال والتواصل، بين أفراد تلك المذاهب والتيارات، من أجل بناء تصور جماعي حول رؤية مشتركة للوجود والطبيعة، الفيلسوف بمقتضى صناعته

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق، ص 117،118

مدعو إلى التواصل مع كل من يفكر تفكيراً جدياً مسؤولاً في الحياة والوجود"[1] فجوهر هذا التواصل لا يلغي حقيقة الخطاب الفلسفي الفردي، لأنه يشترك معه في الهدف الإنساني،

هذا التواصل يقوم في أساسه على الجدلية القائمة بين ثنائية الخصوصية والكونية في التصور الفلسفي عند ناصيف نصار، الذي يحدده من خلال الشروط والمبادئ التالية يقول ناصيف نصار" في رأينا ما تقوله نظرية الجدلية، بين الكونية والخصوصية، هو مبني على ثلاثة مبادئ، مبدأ الكونية، ومبدأ الخصوصية، ومبدأ تقدم الكونية على الخصوصية، في المنطق العميق للتفكير الفلسفي، والعمل المؤسس عليه "[2] عندما نقف على الغاية من هذه الأهداف، ندرك أن فلسفة التواصل، تقوم على الاعتراف، بين الأطراف المتواصلة، فيما بينها من أجل علاقة تكاملية، بين ما هو خصوصي وما هو كوني.

يكون المنتصر فيه هو الإنسان ذاته، أي أن البعد الفلسفي، هو بعد إنساني في أبعاده، يقوم على تعقل الأبعاد التواصلية، لخدمة الحضارة الإنسانية، من دون نفي للعناصر الخاصة، يلخصها ناصيف نصار في ثلاثة مستويات"المستوى السياسي والمستوى اللغوي، والمستوى الحضاري، هذه المستويات تلعب أدواراً نسبية مختلفة في بناء مذاهب الفلاسفة"[3] ،هذا يعني أن كل مفكر محاط بظروف طبيعية واجتماعية وتاريخية معينة، تساهم في تشكيل رؤيته الخاصة، للواقع بدأ بمستوى الحرية، الذي ينتزعه من السلطة التي تحكمه، وتسير وجهته والى بنية لغوية، تحدد مكونه الثقافي والمعرفي، أما حضارياً، فهو ينتمي إلى أمة، في الشرق أو الغرب، هذا معطى طبيعي يحدد للإنسان سلفاً، بهذا يمكن القول أن كل فلسفة مطبوعة بطابع الخصوصية أولاً،

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق ، ص 118

[2]– المصدر نفسه، ص119

[3]– المصدر نفسه ص 119

فإذا أرادت الارتقاء إلى مستوى الكونية، فان عملية الخطاب تتطلب انفتاح، وفق التصور الحضاري والكوني الذي يستلزم بالضرورة، التحرر من ضيق الأفق الخاصة، والتخلص من التصلب في الآراء، هو ما يساعد في بناء رؤية شاملة، تخدم الحوار والتعايش الحضاري.

وفي إطار الخصوصية، نستوقف عند خصوصية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر حول ماهيته، وطبيعة الآليات التي تحكم هذه الخصوصية؟. يذهب ناصيف نصار إلى التأكيد على أن إبراز مقومات الخصوصية العربية، هو اللسان ذلك أن "المقصود بالمجال التداولي العربي، لا يتعدى تطبيق مقولة الخصوصية، في علاقتها مع الكونية الفلسفية، ارتكازاً على أحد مستوياتها وهو المستوى اللغوي، فاللسان العربي هو الركن الذي يقوم عليه المجال التداولي العربي، ويأتي بعده المستوى السياسي والمستوى الحضاري، وهو المحدد الأول، لمعنى العربي في عبارة الفيلسوف العربي"[1] يعتبر اللسان العربي من بين الوسائط المعرفية، التي تميزنا عن بقية الثقافات الإنسانية، فهو محور العملية الفكرية والثقافية.

لكن قبل الحديث عن مساهمته التواصلية، بين الألسن، يمكن البدء بتأثيراته الداخلية بين الذوات العربية، وما يمكن أن يخلقه من خلال البعد التواصلي، بين الماض والحاضر وعليه "إذا كان الاختلاف شرطاً للتواصل، وهو كذلك كما قلنا سابقا –فان الفيلسوف العربي لا يستطيع أن يقيم تواصله، مع الفلاسفة العرب المتقدمين، على أساس وحدة اللسان، بل على أساس الاختلاف عنهم، في الوضعية الحضارية، وفي الوضعية الاجتماعية والسياسية، وذلك لان صور العالم العربي اليوم، على صعيد التطور الحضاري والتطور الاجتماعي السياسي، ليست استمراراً، للصورة التي كان عليها في العصور الوسطى، ثمة انقطاعات عدة باتت تفصل الشعوب العربية، عما

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق، ص121

كانت عليه في تلك العصور، من أساليب الحياة المادية والعمرانية، إلى أساليب الحياة التربوية الثقافية مروراً بتجربة الدولة الوطنية الدستورية"[1] فعملية التواصل الداخلية، التي يساهم فيها اللسان العربية، تتم عبر قنوات متعددة، من أجل ربط المظاهر الاجتماعية عبر الماض والحاضر فهل هي امتداد للسياسة والثقافة؟ أم هناك فوارق بينهما بحكم الوضعية الحضارية ؟.

ليس بالضرورة أن يكون الأمر ثابت، بل هناك الكثير من التقاطعات والتغيرات التي حدثت على مستوى الحياة الاجتماعية، بحكم تغير الظروف الاجتماعية، والصدامات التي حصلت بين الأمم، وكذا الاندماج الثقافي، الذي فرضته الغلبة الاستعمارية، والفكرية، ولهذا يكون تواصلون مع الماض والتاريخ، يحتاج إلى تعقل الكثير من المسائل واستحضار شرطيتها التاريخية، فلا يمكن أن تكون هناك مطابقة تامة، بين ظروف الأمة في الماض والحاضر، وقد عبر ناصيف نصار عن ذلك "إنني أفهم تماماً أن يتم تواصل مع الفارابي أو مع ابن رشد، أو مع غيرهما، بحثاً عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي، ولكنني لا أرى بينهم ما ينبغي التواصل معه، للتفكير في مشكلة المواطنة الديمقراطية"[2] إن عملية التواصل يحددها الواقع، والظروف المحيطة به أكثر من تحديدها عن طريق التاريخ، فهناك العديد من نقاط التشابه المشتركة بين الأمم، كالدين والتاريخ ، يتم التعامل مع مسائلها بشكل يكاد يكون ثابت تقريباً

هذا النوع من التواصل أطرافه داخلية ومسائله، مقومات ثابتة، في إي أمة من الأمم ولكن لا يمكن التواصل معه في مسائل الحداثة، لان ظروف العقل الوسيط غير ظروف العقل الحديث والمعاصر، إذن كيف يحقق التواصل مع الفارابي، وابن رشد مثلاً نتائج ايجابية للبحث عن مفهوم المواطنة أو الدولة الوطنية، هذا النوع من

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق، ص122

[2]– المصدر نفسه ص122

التواصل عند ناصيف نصار، هو تواصل سلبي، يكون التوصل مع الواقع أقوى منه في تحديد المفهوم، ولكن التواصل المهم، هو ما يقع من خارج الثقافة المحلية، إلى ثقافة أخرى مختلفة تماماً عنها فكيف يمكن أن تمتد جسوره في الحاضر؟ و ما هي شرط العملية التواصلية بين الحضارات في الوقت الراهن؟.

إن عوامل الاختلاف بين الثقافات الإنسانية واسع ومتشعب بداية بالمستوى اللغوي والاجتماعي والسياسي والديني،"إن فلسفة التواصل بين المجالات التداولية للفلسفة تقوم على مبدأ الشراكة فالشراكة لا تقتضي أن يتخلى كل شريك عن هويته وتاريخه وتطلعاته الخاصة"[1] فالعلاقة التي تحصل عن طريق التواصل، تتيح فرص التعارف، والاستفادة، وتطوير المهارات الذاتية، وتمكننا من اكتساب طرق التفكير الحية، عند الأخر، ومن غير تماهي معه إلى حد الذوبان، وفقدان الذات "فلفيلسوف في المجال التداولي العربي، كالفيلسوف في أي مجال تداولي أخر، شريك كامل الحقوق والوجبات في كونية الفلسفة، إن فلسفة التواصل بين المجالات التداولية للفلسفة، تقوم على مبدأ الشراكة، فالشراكة لا تقتضي أن يتخلى كل شريك، عن هويته وتاريخه وتطلعاته الخاصة، بل يقتضي على العكس تماماً، أن يدافع عن هويته وتاريخه، وتطلعاته الخاصة ولكن في طرح متبادل مع أمثاله من الشركاء"[2] إذن يقوم الحوار الثقافي في الفلسفة على تجسيد روح التواصل، فهو يقوم على مبدأ احترام الخصوصية، والاعتراف بها كاملة والانطلاقة منها نحو إنشاء فضاء كوني مشترك، بين جميع الروئ الثقافية، يكفله الخطاب الفلسفي باعتباره خطاب إنساني، في أهدافه العامة وعقلاني متحرر، فالتمسك بالخصوصية لا يعني التعارض أو النفي للكونية .

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق،، ص 127

[2]– المصدر نفسه، ص 127

التواصل الفلسفي بين مطلب الخصوصية وعائق القومية :

خلال هذا الجهد الذي يقوم بها ناصيف نصار، في موضوع التواصل الفلسفي يسعي إلى تحقيقه، بكل السبل المعرفية المتاحة، إلا أن هناك تقارب من وجهة نظر أخرى مختلفة الطرح، يتمسك بها المفكر طه عبد الرحمن، في محاولة للتواصل والتقارب بين الحضارات، من داخل الخطاب الفلسفي المعاصر، ولكن من وجهة نظر قومية، فإلى إي مدى يمكن أن يثبت ناصيف نصار أن ما يقوم به طه عبد الرحمن يندرج في خطاب القومية وليس الخصوصية ؟ وهل يمكن أن يساهم مبدأ القومية، في تحقيق رؤية مشتركة للخطاب الإنساني؟

يذهب ناصيف نصار، إلى أن طه عبد الرحمن، ينطلق في محاولته هذه من الأطروحة التالية: "أن الأمة العربية يحق لها كغيرها من الأمم أن تكون لها فلسفتها الخاصة وتطبيقاً لهذه الأطروحة، يسعى طه عبد الرحمن إلى التفلسف أي إلى إقامة فلسفة خاصة، للأمة العربية وفقاً لأسئلة هذا الزمن وأحواله ومشكلاته"[1] يجد ناصيف نصار نفسه قريباً من وجهة نظر تبحث عن قيمة التواصل من طريق مخالف له تماماً وتزعم بحسبه، الوصول إلى نفس الهدف، تحت سقف القومية يقول الأستاذ بوزبرة عبد السلام " فالأمة الإسلامية، في تواصلها مع غيرها مبدؤها التعارف، أي تواصلها من أجل المعروف وتعاملها بالمعرف"[2] لكنها بحسب رأيه وقعت في خلط بين مفهوم الخصوصية، ومفهوم القومية، وهذا القول هو شرح لما عبر عنه طه عبد الرحمن صراحة بان "حقيقة التعارف، هو أن التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر"[3] وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الفارق بين مفهوم الخصوصية التي يدافع عنه

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك ، مصدر نفسه ص 128

[2]– بوزبرة عبد السلام؛ طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، مرجع سابق ص165

[3]– طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري مرجع سابق ص 21

ناصيف نصار، وبين القومية التي ينتقدها، وفي المقابل، يرها طه عبد الرحمن سبيلاً للتواصل.

يعتقد ناصيف نصار أن ما يقوم به طه عبد الرحمن، في هذا الاتجاه هو ما سبقه إليه زكي الارسوزي في اتجاه النزعة القومية، ومدى قدرتها على خلق نوع من التواصل بين القوميات، حيث ينفي ناصيف نصار أن كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، أن يكون دفاع عن التواصل الفلسفي، إذا كان يعتبر أن العالمية أو الكونية وهم أو قناع خادع، وأن التواصل الفلسفي، هو تواصل بين القوميات والأمم، وهو بذلك "يدفع أطروحة قومية في اتجاه اللسان من جهة، وفي اتجاه الدين، من جهة أخرى إلى الحد الأقصى، بحيث أن دفاعه عن الحق العربي، في الاختلاف الفلسفي يمكن أن يوصف بأنه دفاع عن الحق القومي الإسلامي العربي، في الاختلاف الفلسفي، أو بأنه دفاع عن الحق القومي الإسلامي العربي، في الاختلاف وهذا يعني أن التواصل الفلسفي عنده محكوم من خارج الفلسفة، بالحدود الآتية من القومية العربية بما هي "قومية حية" من جهة، ومن جهة الدين الإسلامي، بما هو منظومة عقائدية، وأخلاقية من جهة ثانية"[1] يتمركز طه عبد الرحمن، في مشروعه الفلسفي، وسط الذات العربية ومكوناتها الثقافية المشكلة للهوية، بداية بأحقية اللسان في امتلاك القدرة على إبداع بنية مفاهيمية فلسفية وطرح تساؤلاته وإشكالاته عن طريق رؤية مستقلة انطلاقاً من بيئته الحيوية والأبعاد التي ترسم واقعنا، وتصنع ظروفنا الراهنة.

أما المكون الرئيسي لهذه القومية، فهو الدين باعتباره مركز المنظومة القيمية والأخلاقية الإسلامية، فهو جزء لا يمكن إقصاءه، من منظومة الحياة من هذه المكونات يبحث طه عبد الرحمن، عن إقامة تواصل بين القوميات الإنسانية، تحت سقف القومية ويقيم فلسفة في الحياة، وفق رؤية خاصة، بينما قضية الخطاب العالمي المشترك فهي

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك ، مصدر سابق ص 128

فكرة يتعرض لها طه عبد الرحمن بكثير، من النقد والتحفظ، ويقدم حولها جملة من الاعتراضات التي قام بمناقشتها في كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي من أبرزها أربعة عناصر أساسية في الاعتراض على كونية الفلسفة[1]

أ-ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي

ب- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي والأدبي

ج- الاختلاف الفكري بين الفلاسفة

د- التصنيف القومي للفلسفة

تكشف لنا هذه العناصر عن الاتجاه الذي يسلكه طه عبد الرحمن في الدفاع عن الفلسفة القومية من خلال الاعتراضات التي يقدمها،يقول طه عبد الرحمن "بديهي أن كل فلسفة كائنة ما كانت هي نتيجة سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي ولا هذا النطاق الاجتماعي"[2] فلا توجد فلسفة منقطعة الصلة عن التاريخ أو المجتمع، فكل تفكير فلسفي هو ناتج حلقات التراكم المعرفي للأمة ما وهي أيضا بمثابة الظروف الاجتماعية والأوضاع السياسية والتشعبات الثقافية التي هي محل اختلاف وتنوع في أصلها بين المنظومات الاجتماعية في العالم، كما أن هذا التراث الحضاري، يجب أن يصاغ في وعاء لغوي، يشترك فيه أفراد مجتمع ما أو مجموعة من المجتمعات، ويعتبر هذا المعطى اللغوي جزء من المكون اللغوي الكوني إن هذا المعطى اللغوي يؤثر بشكل مباشر في صناعة الفكر والتفكير الفردي والجماعي لأفراد المجتمع الواحد، ولكن ملامح التشعب والاختلاف في التفكير تتنوع داخل الفضاء اللغوي الواحد أو المشترك من العقلانية، إلى التجريبية إلى المثالية اختلاف يسمح بإقامة مناهج ومدارس مختلفة الروئ.

---

[1]- طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، الدار البيضاء المغرب المركز الثقافي العربي، سنة 2006، ص 49

[2]- المرجع نفسه ص 53

هذا التنوع داخل البنية الفكرية القومية، يستطيع خلق نوع من التواصل مع العديد من القوميات، دون اللجوء إلى فرض نمط واحد للتفكير، أو صناعة خطاب على قالب أصحاب الغلبة والنفوذ، يقول طه عبد الرحمن " تعود مؤرخو الفلسفة أن يقسموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة، وهي عبارة عن فلسفات قومية، متعددة كما إذ قسموها إلى الفلسفة اليونانية، والفلسفة الفرنسية...ولا نكون محقين لو ادعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو تقسيم إجرائي"[1] إذن لا يمكن تجاوز سقف القومية الفكرية، في المعرفة لأنها تتأثر بالبيئة والمجتمع، وهو ما عبر عنه طه عبد الرحمن، من رفض للكونية حسب من أشار إليه الأستاذ جلول مقورة "يعتقد طه عبد الرحمن، بأن الأنموذج الغربي لمدلول الكونية يرتكز أساساً على ما يطلق عليه، العنف الفكري، الذي يقصد به أنهم يمارسون، ضغطاً فكرياً يكون فيه للعالمية والكونية، مفهوماً واحد مصدره الجواب الكوني الغربي، سواء كان أكان أوربياً أم أمريكياً، بالرغم من أن الجواب الإسلامي لأسئلة هذا الزمان له من الأحقية ومن الضرورة "[2]، لقد أفاض الأستاذ جلول مقورة في شرح مفهوم التواصل بين الكونية والقومية في مقابلة ناصيف نصار مع طه عبد الرحمن، مبرزاً جهود ناصيف نصار في الدعوة إلى كونية التواصل الفلسفي، من بوابة الخطاب الإنساني الفلسفي، في صورته العقلانية والارتقاء بالتفكير العربي المعاصر إلى مستوى الكونية، في حين يعرض طه عبد الرحمن بالكلية عن الكونية، مع رفضه الفصل بين النقد الإيماني، والنقد العقلاني وضرورة أحدهما في توضيح صورة الأخر، داخل ثقافتنا العربية الإسلامية.

كما أنه يوجه انتقاد للذين يرفضون وضعية الدين، في المنظومة الفكرية والفلسفية باعتباره لا يخدم العقلانية، بل يعتبر الأمر سلب للحقوق ورفض لمبدأ التنوع والاختلاف يقول طه عبد الرحمن " إن بناء الجماعة الإنسانية، في حال ثبوت

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي مرجع سابق ص 54

[2]– جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص127

الاختلاف الفلسفي بين الأقوام، أقوى منه في حالة انتفاء هذا الاختلاف بينها، ذلك أن الاختلاف الفلسفي بين الأقوام، يبني هذه الجماعة لا بواسطة تسلط فلسفة قوم واحد على الأقوام الأخرى، وإنما بواسطة مساهمة كل قوم بمنظور فلسفي خاص، يضاف إلى غيره من منظورات الأقوام الأخرى، مكملاً لها ومتكاملاً معها، كما لو قام بينهما ميثاق فلسفي، على منوال الميثاق الاجتماعي، يلزم من هذا أننا نكون في حالة اختلافنا الفلسفي، مع الأقوام الأخرى أحرص على الجماعة، منا في حالة إتباع منظور فلسفي واحد، مهيمن على الباقي، لا بقوة البرهان و إنما بقوة السلطان"[1]، يعتبر طه عبد الرحمن الاختلاف ادعى إلى التواصل والتعارف بين القوميات، لخدمة الإنسانية عن طريق التبادل المعرفي والتكامل، على خلاف النمطية المقيتة، التي تفرضها الكونية الحضارية، وسعيها في مجال توحيد الفكر الفلسفي، فأين هي الحرية العقلية التي تعتبر شرط أساسي في عملية التفكير الفلسفي؟

نقد ناصيف نصار لرؤية طه عبد الرحمن:

يخلص ناصيف نصار، إلى أن كل ممارسة للفلسفة تحت أي غطاء أخر غير الكونية، يعد تفكير إيديولوجي، وليس تفكير فلسفي عقلاني، ويتصدى لذلك عن طريق نقد جميع الأدلة، التي يقدمها طه عبد الرحمن في دفاعه عن قومية التفكير الفلسفي حول قضية **الاعتراض على كونية الفلسفة.**

1 – **الاعتراض الأول: السياق التاريخي** يعترض ناصيف نصار على ما ذهب إليه طه عبد الرحمن أن " كل فلسفة كائنة ما كانت هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص"[2] يرى نصّار أن هذه الحجة عارية عن الصحة والمنطق، وتحمل تناقض فالكونية لها مقابل وهي الخصوصية، وليس التاريخية لان الخصوصية لا تنفي الكونية عن الفلسفة، بينما التفكير القومي يشل الخطاب الفلسفي فا" الفلسفة كنشاط إنساني

[1]– طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق ص 47

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ص132

تاريخي، تتأثر دونما شك، بالخصوصية الاجتماعية التي تحيط بها، ولكنها ليست ناتجا لهذه الخصوصية، على قانون العلة والمعلول، الفكر الفلسفي يتجه في تاريخه نحو الماهية الإنسانية، ونحو المبادئ الأخيرة للموجودات وللتاريخ نفسه ونحو الوجود بإطلاق ويرتقي بذلك إلى الكونية، فالتاريخية لا تبطل كونية الفلسفة "[1] فالتفكير الفلسفي حسب ناصيف نصّار، يخترق كل أنواع المعرف والتحيزات الفكرية، ويتجه نحو الأسس والمرتكزات الفكرية، كما أنه يتجه نحو الماهية الإنسانية، باعتباره تفكير عام ومطلق، في الوجود والخصوصية، هي جزء من التفكير العام، تقبل المشاركة والحوار على عكس القومية، فإنه لا يمكن تعميمها، فالمذاهب الفلسفية والمدارس، في الحقيقة متعددة المشارب في أرائها وتوجهاتها.

لكنها تجتمع على مسافة واحدة، من التفكير العقلاني المشترك، رغم اختلافاتها في المكونات الثقافية والدينية الخاصة، بها وعليه "نستطيع أن نرد الوجود الإنساني الفعلي إلى الوجود التاريخي، ومن هنا نقول بأن الفلسفة، هي نظر في الوجود الإنساني، من حيث هو وجود تاريخي، وقد يقود هذا النظر إلى البحث في الوجود، بما هو وجود في العلل الأولى"[2] فالاتجاه الذي يجب أن يسلكه البحث الفلسفي، في العالم العربي اليوم هو تاريخ الوجود الإنساني، من أجل الاستفادة من مهارات وإبداعات النوع البشري، والارتقاء إلى تحقيق مفهوم الإنسان الكامل، بدل البحث عن مزيد من التفرد والعزلة عن التاريخ تحت غطاء القومية، التي يطالب بها طه عبد الرحمن، لإغراض غير معلنة، أو لأنها لا تقوى على مزاحمة الكونية.

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق، ص 132

[2]– ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق ص 35

2 – الاعتراض الثاني :السياق اللغوي والأدبي:

يعتمد طه عبد الرحمن على حجة مفادها" أن تكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والسياسية "[1] هذه الحجة يدعو إليها الكثير من المفكرين، على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم، فنجاح بعض الألسن في تحقيق فلسفتهم الخاصة بهم، هو ما جعل العديد من المفكرين يسعى إلى تحقيق فلسفاتهم من خلال الألسن التي ينطقونها " فاللسان لا ينطوي على نظرة فلسفية معينة في حد ذاته، وإلا لما كان داخل الجماعة الناطقة بلسان معين، سوى فلسفة واحدة، ولكان عدد الفلسفات في العالم على عدد الألسن، وإنما ينطوي على إمكانيات للإدراك والتعبير يستخدمها التفكير الفلسفي بكل تقدير واحترام"[2]، إن مطلب كهذا قد يسهل تحققه في الأدب أو التاريخ ، ولكنه بعيد التحقق في الفلسفة، لأنها محكومة بآليات عقلية ومنطقية، غايتها الوجود الإنساني مهما كانت صفته.

يشمل البحث فيها العلل الكبرى، صفة العقلانية الكونية، إلا أن الاتجاه القومي حريصاً اشد الحرص على خصوصية اللسان وأحقيته في امتلاك فلسفة أو تفكير معين وهو ما يعيدنا إلى دائرة التفكير الإيديولوجي، ويبعدنا عن منطق التفكير الفلسفي.

3الاعتراض الثالث : الاختلاف بين الفلاسفة: إن درجة الاختلاف كثيرة ومتعددة لدى الفلاسفة وهي ناتجة من تعدد الروئ والزوايا، في التفكير الفلسفي حيث يقول طه عبد الرحمن "كما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، كذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما"[3] بناء على هذا القياس يدعو طه عبد الرحمن، إلى تميز الفلسفة العربية واختلافها عن بقية الفلسفات

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك مصدر سابق 133

[2]– المصدر نفسه؛ ص 133

[3]– المصدر نفسه ، ص 133

الغربية، فكما اختلفنا في اللسان والبنية نختلف في طرق التفكير، فليست الأمة العربية ملزمة بتقليد الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الغربية، وفي استطاعتها إبداع نظرة خاصة بها إن مدلول هذا التوجه من الناحية النظرية مقبول، ولكن تجسيده على الواقع تواجهه عواقب وعراقيل، قد يكون أو لها التفكير الفردي، المتعدد والمختلف، حيث يصعب توحيد رؤية بين مجموعة من الأفراد فكيف يمكن تحقيق التوحيد بينهما كأمة؟.

4 – **الاعتراض الرابع:التصنيف القومي:** تتجلى لنا صور القومية في العديد من أعمال المؤرخين وتصنيفاتهم، فالمادة المعرفية التي ينتجها الكثير من الفلاسفة ينتجونها تحت غطاء قومية معينة، وهي الفكرة التي يجعلها طه عبد الرحمن مرتكزاً لفلسفته، وما تعلق بالإيديولوجية العربية، التي يكتب تحتها أغلب المفكرين في العالم العربي، إلا أن هذا الناتج قد لا يستطيع تقديم رؤية شاملة خارج البيئة التي يعيشونها، وهو بخلاف التنظير إلى العالمية والكونية، الأمر الذي يتطلب عقل منفتح حسب نصّار"فالفلسفة لا تتعامل مع الواقع القومي في صياغة أسئلتها، وفي بناء مفاهيمها ونظرياتها وفقاً لما يقتضيه منطق التفكير القومي العقائدي"[1] وهنا يؤكد ناصيف نصّار بأن الفلسفة لم تكن يوماً تطرح أسئلتها واشكالتها لخدمة جهة معينة، بل تتجاوز كل أنواع المعارف وتخترق دوائرها القومية والدينية والإيديولوجية، فقد "اعتقد الأغارقة أن العقل البشري واحد عند جميع الناس، انطلاقاً من اعتقادهم بوحدة الطبيعة البشرية، واعتقادهم بوحدة العقل البشري"[2] فلا قومية للفلسفة اليونانية، فهي تقيم الفكر على أساس العقل، وتعتبر الجميع شركاء في ذلك، فليس هناك فلسفة تدعي لنفسها التطور والإبداع، على أساس مخالف للعقل البشري والطرح الذي جانبه طه عبد الرحمن، وهو ما يشكل عواقب وخيمة في مسار تقدم الفلسفة العربية المعاصرة، إذا كانت ستبقى متمركزة في فضاء، القومية لأنه مهما يكن فأن التواصل، يفرض على الفيلسوف منطق الكونية، لأنها ملتقى

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق، ص 135

[2]– المصدر نفسه؛ ص 135

الشعوب والحضارات في خطابها الإنساني، وليس هناك مبرراً يجعلنا نرفض اتجاه الخطاب الإنساني، نحو الكونية لأنه يخدم المسار الغربي، أو الهيمنة الأمريكية "وبناء عليه إذا اعتبرنا القول الفلسفي من جهة عقلانيته، وما تفرضه من وحدة الطبيعة البشرية، فإننا لا نجد ما يمنع التسليم بأن المعرفة التي يحملها لها طابع كوني"[1] إن منطق الكونية السياسية التي تفرضها المنظومة الغربية عن طريق السيطرة أو الهيمنة، هي في الحقيقة واقعة من أجل نشر أفكاره وقيمه والمحافظة على مصالحه الكبرى.

لكن النفوذ السياسي وحده غير كاف، على الوقوف في وجه تقدم المعرفة لدى الأمم الأخرى، ولن يكون بمنائ عن النقد والتقييم، إن التعامل بحذر شديد معه يضعف المشتغل بالفلسفة، وخاصة التاريخ الغربي، إذا تم التعامل معه وفق منطق الهيمنة لأنه تاريخ مهم، ومتجدد يستند إلى حقائق وجودية وإنسانية، فالكثير من الباحثين يلتبس عليهم مفهوم التواصل، مع مفهوم التبعية، فالتواصل لا يعني التبعية مطلقاً.

هو فلسفة تقتضي الاعتراف، والتبادل والاحترام، على خلاف منطق التبعية الملزم بالإكراه أو الإغراء، إن مفهوم الصراع في الفلسفة، يختلف عن مفهوم الصراع في السياسية أو العقائد الدينية، فهو صراع حجج وأفكار، وليس مصالح ، والصراع في الفلسفة أقرب إلى مفهوم النقد، منه إلى مفهوم السيطرة في السياسة أو التعارض في الدين، وذلك ما اشر إليه ناصيف نصّار"النقد في الفلسفة محايثا لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على البعض الأخر بصورة صريحة أو غير صريحة لا يفهم شيئا من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية"[2] من هنا يتجلى لنا معنى النقد ــوالهدم في الفلسفة على أنه نوع من التواصل بين الأفكار وإعادة صياغتها وفقا لمنطق الواقع والعقل فالصورة التي يكشف عنها نصّار تزيد المعنى وضوحا، فالنقد بالنسبة للفلسفة هو بمثابة النفس المتجدد للأفكار والمفاهيم.

---

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق ص 136

[2]– مصدر سابق، ص147

المبحث الثالث: المشهد العقائدي والأفق العلماني

المقصود بالمشهد العقائدي المعاصر عند ناصيف نصار، هو ما خلفه المشهد السياسي من عقائد سياسية وإيديولوجية، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وما كانت تمثله تلك الإيديولوجيات، كالنازية الألمانية والفاشية الايطالية في حركة بناء الدولة المعاصرة أو سقوطها وهنا يؤكد نصار على أن " لا أحد يجهل كيف تغير المشهد السياسي والعقائدي تغيرا كليا بسبب سقوط الاتحاد السوفياتي لا بمعنى أن كلما حدث بعده كان جديد بل بمعنى الدخول في مرحلة جديدة تحكمها تفاعلات وتوازنات وصراعات تلفها الفوضى تحت هيمنة القطب الواحد ولذلك لابد من وصف إجمالي لما يحتويه المشهد العقائدي في ظل الديمقراطية"[1] من خلال هذه الصورة العامة يضعنا ناصيف نصار أمام تساؤلات حول مكانة وتأثير العقائد في الدولة الحديثة وهل يمكن أن تظل قائمة كممارسة فعلية في ظل الديمقراطيات الوطنية؟

يبدوا أن العقائد السياسية مازالت حاضرة في ظل الدولة المدنية الحديثة وذلك عن طريق الممارسات الإيديولوجية الحضارة، من خلال التدين الحديث، غير أن المقصود ليس الظاهرة الدينية الإيمانية، وإنما من جانب حضوره في واقع السياسة واسترجاع مكانته بأشكال مختلفة واستحضار رمزيته من خلال نموذج الدولة الدينية أو المتأدينة كما يسميها ناصيف نصار من غير تحاشي للممارسات الإيديولوجية " ولذلك إذا كان الموضوع شأنا من الشؤون السياسية فإننا لا نجد أي صعوبة في تفهم أسباب انكباب الإيديولوجية عليه حيث أن مشكلات الإيديولوجية تمر دوما بالسياسة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، و لا يبدو الأمر بهذه السهولة فيما يخص الدين، لان خطابه يتناول قضايا لا تتعلق في ذاتها بالسياسة وقوانين اشتغالها ولكنه لأسباب مختلفة لا يقفل

[1] – ناصيف نصار؛ الديمقراطية والصراع العقائدي، ط1، بيروت لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،سنة 2017، ص 38

الباب قطعا أمام إمكان امتداده إلى السياسة، أو استجرار السياسة إليه "[1]إن التقارب الموضوعي بين الإيديولوجية والسياسة هو ما يجعل التداخل بينهما سهل لان المواضيع الحاضرة في الإيديولوجية غالبا ما تناقش في السياسة كمشاكل اجتماعية وبالتالي يتم حضور الإيديولوجية بطريقة غير مباشرة في السياسة، بخلاف العلاقة بين الدين والسياسة، فكل منهما له موضوعه الخاص به، وما يتم إقحامه من السياسة في الدين هو بدافع المصلحة حسب نصّار لا غير، لهذا يبدو إبعاد الإيديولوجية عن السياسة أمرا معقد لأنها من جملة القضايا الاجتماعية التي تتكفل بها الدولة، إلا أن المحاولات في هذا الجانب متواصلة من أجل تجاوز التقاليد الإيديولوجية حرصا على الانفتاح والتواصل بين الشعوب داخل أوطانهم وخارجها.

كل هذا من أجل تطهير العملية السياسية من دغمائية الإيديولوجية وأفولها من الممارسات والتعاملات الاجتماعية والفكرية لينطرح أمامنا سؤال مهم وهو: هل يمكن القول أننا دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات ؟. وهل هناك ايمكانية لاختفاء الوهم الإيديولوجي عن المشهد الثقافي ؟.فهناك الكثير من الأقلام الغربية باشرت في تفكيك الإشكالية من خلال نقطتين أساسيتين هما السياسة والإيديولوجية، والدين والإيديولوجية

أ- السياسة والإيديولوجية :

المسألة من منظور ناصيف نصار قديمة الطرح في الفكر الغربي فقد "تكونت فكرة نهاية الإيديولوجيات في الغرب المعاصر بعد الحرب العالمية وانهزام الإيديولوجية النازية والفاشية، ثم تحددت بعد فشل الإيديولوجية الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهاهي اليوم تنطرح بقوة بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية "[2]هذا يعني أن المشهد الإيديولوجي كان يميز أغلب معاقل الفكر والفلسفة الغربية قبل الحرب العالمية الثانية، أي بعد انهيار الإقطاعية السياسية بدأ الإنسان الغربي يفكر في

[1]- ناصيف نصار؛ الديمقراطية والصراع العقائدي مصدر سابق ص 42

[2]- ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ص 31

التخلص من الإيديولوجية، فهو أمام علاقة واضحة بين الإيديولوجية كممارسة اجتماعية كالنازية في ألمانيا مثلا أو الفاشية الايطالية كعقائد سياسية ومدى تأثيرها الشديد، فقد قام زعماء هذا الدول بتبني هذه العقيدتان الإيديولوجيتان وبالفعل كان لهما التأثير في القرن 19والقرن العشرين فقد رسمت المشهد السياسي لأغلب الدول الأوروبية فتحول العالم إلى خراب ودمار، إنهما أسوءا صور الإيديولوجية السياسية في العالم وما خلفته من دموية، فكان لزاما على العقل الغربي البحث عن سبل التخلص من أشكال الفكر الإيديولوجي. فهل ستنجح في هذا المسعى؟.

بدأ الفكر الغربي بإنتاج مقولات توحي أن هذا الفكر لا يمكن أن يخدم الإنسانية في أبعادها السياسية والاجتماعية، وأن العالم يتجه نحو خطر كبير، فكان الغرب دائما يتحين الفرصة لإعلان أفول الفكر الإيديولوجي " ولاشك أن سقوط حائط برلين والاتحاد السوفياتي قد أدى دورا كبير في تسويغ هذه الفكرة أو تعزيزها، إذ انه جاء زلزالا هائلا تغيرت بعده خريطة الفكر الإيديولوجي في العالم، حيث بدا الأمر لبعضهم من أمثال فوكو ياما وكأنه انتصار كامل للديمقراطية الليبرالية وانتقال إلى نهاية التاريخ"[1] هذه الصور أوحت للمفكر الغربي بأن المشهد الإيديولوجي في طريقه إلى الزوال وأن العالم بإمكانه إنتاج منظومة أكثر إنسانية لتحقيق سبل التعايش السلمي وقد بدا الأمر أكثر إنسانية مع انتصار فكرة البنيوية التي كانت توحي " بأن عالم الإنسان يشتغل كمنظومة بنيت قائمة بنفسها لغوية وذهنية واقتصادية وما أشبه ذلك"[2]، فالعقل البشري في تقدم مستمر نحو الوعي والحرية من أجل تحقيق التواصل بين الأجناس البشرية جميعا، ولعل الإفرازات التي أحدثتها الثورة الصناعية مع تقدم العلوم أزاحت الكثير من العوائق بين الشعوب، وساهمت في تقريب وجهات النظر الفكرية، غير أن النواة الفلسفية الأولى لذلك هو ما عبر عنه نتشه بمقولاته موت الإله وأفول الأصنام

[1]– ناصيف نصار؛ الديموقراطية والصراع العقائدي، مصدر سابق ص 10

[2]– المصدر نفسه ص10

مثل هذه الأفكار ساهمت في نقد النزعة الدينية وإبعاد الدين من ساحة التنظير فيما يخص الشؤون الدنيوية، الأمر الذي قام بتلخيصه ناصيف نصار في ثلاثة عناصر أساسية يعتبرها الغرب مصدر قوة لدحض التفكير الإيديولوجي وأفوله وهي:

أولا: أن ظهور فكرة نهاية الإيديولوجيات مرتبطة بتحولات عميقة على مسرح الصراعات الإيديولوجية والسياسية.

ثانيا:إن هذه الفكرة في الغرب جماعة تدعو إلى التخلي عن المثل والمبادئ المثالية التي هي في نظرها أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقيقة، أي الاخذ بالسياسة الواقعية وبالحكم التكنوقراطي.

ثالثا:أن الغاية من هذه الفكرة قطع الطريق أمام التفكير في تغير النظام العالمي الراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة و إيديولوجيتها.

توحي هذه العناصر عند اجتماعها في لحظة تاريخية معينة من التاريخ الغربي، بأن لها دور كبير في تصدع المفهوم الإيديولوجي، وتقويض أركانه العقائدية، لكن الأمر ليس سهل المنال بالنسبة لناصيف نصار في إزاحة الفكر الإيديولوجي، فهو يدرك بعد تحليل عميقاً ومنطقياً أن الأمر واقعا وجوديا يمكن التعامل معه بحذر من أجل الخروج من دوائره المقفلة بطرق أكثر عقلانية لأن " فكرة نهاية الإيديولوجيات فكرة علمية مستنتجة من الدراسات المقارنة، لتطوير الإيديولوجيات، في جميع مناطق العالم حتى نقبلها ونبني عليها تفكيرنا وسلوكنا، إنها فكرة مشتقة من الصراع الإيديولوجي وموظفة في خدمة طرف من أطراف الصراع، ولذا فهي ليست فكرة إيديولوجية أو شعار إيديولوجي تخفي طابعها الإيديولوجي حتى يتيسر لها أن تنفذ بسهولة إلى أوسع الأوساط القيادية والجماهيرية التي ليس من مصلحتها قبولها"[1] من هنا يمكننا أن نتسأل ما الذي يجعل مفكرا مثل نصّار يصدر حكماً حول قضية جوهرية ظل ينقدها في

[1]– ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ص32

مشروعه الفلسفي؟ فنحن أمام نص يحتاج منا الوقوف على أبعاده وغاياته، لأن ناصيف نصار كان دائما ما يضع الإيديولوجية كعقبة أمام الفكر والإبداع الفلسفي، فالقضية في نظره لا يمكن أن تقررها جهة معينة، أو شعارات إعلامية ، فلو سلما جدلاً أن الإيديولوجية انتهت فما طبيعة الفكر الذي يحل محلها؟ أن الدعوات التي تصدر هنا وهناك حول أفول الإيديولوجية تحمل في طياتها صراع إيديولوجي أخر، يقول ناصيف نصار" نحن لا ندعو إلى التصدي لهذه الفكرة من باب الاستهانة بالواقعية السياسية، أو من باب التسليم بأبدية الإيديولوجيات، وهو نفسه تسليم إيديولوجي، وما يقوله هو نفسه عن نفسه، والتحرر من سيطرة الغرب علينا وعلى جميع الأصعدة الفكرية، ومن ضمنها الصعيد الإيديولوجي"[1] يدرك ناصيف نصار أنه لا يمكن التعامل بسهولة واستخفاف مع الفكر الإيديولوجي، كونه يمتلك قوة نفاذ إلى ثنايا التفكير الإنساني، فهو خطاب يتوارى خلف الخطابات السياسية والدينية والحماسية، من أجل خدمة مصلحة معينة.

وعلى الرغم من التقدم العلمي الكبير، وشيوع الحريات في الأوساط الاجتماعية، ألا أن عالمنا مازال مليئاً بالإيديولوجيات القوية، التي استطاعت التعايش مع الحريات ولم تتمكن السلطة، من اقتلاعها بشتى السبل والوسائل، ومع ذلك لا يسلم ناصيف نصّار بأبدية الإيديولوجية، كتفكير إنساني مهيمن، لان ذلك أيضا يمثل نوع من التسليم أو الوهم الإيديولوجي، فالمسألة لدى نصّار يحكمها عامل الزمن، أكثر من العوامل الأخرى "ولكن خدعة الإيديولوجية بتلبسها لباس العقل، لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، فالتاريخ كفيل بفضحها وإظهار المحرك اللاعقلي، الذي اصطنعها وهو بكل بساطة الرغبة في السيطرة"[2]، هكذا يتماهى الفكر الإيديولوجي، مع شتى ألون الفكر البشري، فتارة مع الدين وأخرى مع السياسة، بل و يتمظهر مع الخطابات العقلانية، في صورها

[1]– ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ص32

[2]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم، مصدر سابق ص 106

المجردة أحياناً لبلوغ أهدافه الخفية، إنما يمتلكه الخطاب الإيديولوجي، من قوة الحضور يجعله يمتد في الحاضر، تحت غطاء الإنسانية، ومنظماتها الدولية، والأحلاف العسكرية، وهو ما يكشف عنه ناصيف نصّار حين يقول" هل يمكننا أن نفهم الرأسمالية والامبريالية الأمريكية والاتحاد الأوربي، والحركات اليمينية في الدول، والصهيونية والوهابية والثورة الإيرانية، وتغيّر الماوية في الصين، والطائفية في لبنان، على سبيل المثال لا الحصر من دون توظيف لمفهوم الإيديولوجية"[1]، إنما توحي به هذه المنظمات والحركات المعاصرة يمكن أن يبدو من خلال شعاراتها الإنسانية، أنها في خدمة الإنسانية، لكن عندما نقف عليها بشيء من النقد والتحليل تنكشف خفاياها وأهدافها، فهي لا تخلو في النهاية من صناعة الهيمنة الغربية، وتفوقها على الأجناس الأخرى، واستمراراً لتسلطها ونفوذها في العالم.

فاغلب هذه المنظمات غربية فكرياً وجغرافياً، رغم ادعائها خدمة الإنسانية، فلماذا تكون حكراً على جهة دون أخرى؟.

إنها في الحقيقة أشكال جديدة، من تمظهرات الإيديولوجية، في صور معاصرة أكثر تخفياً من صور الماض، ومهما حاولت أن تنفي ذلك عن نفسها، فإن الواقع يكشف عن زيفها من خلال الآليات التي تحكمها بحيث" لا تستطيع الإيديولوجية، دون إنكار نفسها أن تتماهى مع العقل، لأنها في طبيعتها الأصلية، من عالم الاعتقاد الإيماني، ولا يستطيع العقل دون نفي نفسه، أن يتحول إلى صانع أراء، تخدم مصلحة جماعة دون غيرها لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة"[2] فحقيقة هذه المنظمات قائمة في أساسها على عقيدة معينة، ومصلحة معينة، وبالتالي لا تخرج أهدافها عن نطاق الماهية الإيديولوجية، فالصور العقلانية، التي تظهرها يكشفها الكثير، من التهميش والظلم الواقع على معظم البلدان الفقيرة والنامية، وسلب لخيراتها عن طريق الهيمنة، أو

[1]– ناصيف نصار؛ الديموقراطية والصراع العقائدي، مصدر سابق ص 12

[2]– ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم، مصدر سابق ص 107

الخلفية الاستعمارية أو القوانين الدولية، كما أنها لا تقيم وزن للعقائد الدينية والاجتماعية عن طريق التعصب للهيمنة الغربية وأنظمتها، وتصنع مفاهيم لخدمة هذه الإيديولوجية، كالإرهاب والتطرف ومعاداة السامية، وحقوق الإنسان، والأقليات والحريات، كلها مفاهيم مصطنعة لخدمة المشروع الغربي والأمريكي "فالوحدة الأوربية فكرة إيديولوجية، تأتي لكي تحمل البلدان الأوروبية الغربية، على تجاوز الحدود، التي بلغتها والأوضاع التي استقرت عليها بعد الحرب العالمية الثانية، بغية الثبات في معركة التقدم والسيادة على العالم"[1] هذا هو منطق الحال والواقع في العالم الغربي، استطاع أن يحقق نوع من الحريات، والمساواة والعقلانية في بيئته الخاصة وحدوده الجغرافيا، غير أن هذه المكتسبات يختل ميزانها بمجرد التفكير مع الأمم والأجناس الأخرى خصوصاً المستعمرات القديمة، حيث يتم التعامل معها بمبدأ الفوقية والسيطرة، من مستويات الخطاب إلى مستويات الفعل والممارسة.

وجدت هذه التعاملات، انتقادات حادة من طرف ناصيف نصار، الذي يسعى إلى تفكيك الخطاب الإيديولوجي، في شكله العام عن طريق ممارسة النقد الفلسفي العقلاني الحر، وليس النقد بدافع القوة أو الاستغلال " فالنقد العقلاني للإيديولوجية يتأسس على الاعتراف بوجودها الفعلي، ويتناول أسباب وجودها ووظائفها وأنواعها وتحولاتها ويعمل على تفكيك خطابها، والكشف عن ألاعيبها وحدودها، إلا أنه لا يسلم بفكرة أفولها طالما أنها مستمرة في الوجود وأسباب تجددها متوفرة"[2] هذا الخطاب يشمل الإحاطة بالأبعاد الإيديولوجية، وتمثلتها فلا يمكن مواجهة تفكير معين من دون الاعتراف بوجوده ومعرفة الآليات التي تحكمه.

على هذا الأساس يكون ناصيف نصار، قد صنف الخطاب الإيديولوجي نوع من أنواع الخطابات البشرية، فالتسليم بوجوده هو بداية التعامل معه، بشكل مختلف تمام

[1]– ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ص 34

[2]– ناصيف نصار؛ الديموقراطية والصراع العقائدي، مصدر سابق ص 13

عن نفيه أو الاستهانة به، فقد يظهر من خلال التعامل بين الأفراد إذا اختلفت توجهاتهم وأهدافهم، ويكون بصورة واضحة في ممارسة طقوسهم واعتقاداتهم، ولكنه أقرب إلى التمويه في التعامل بين الأمم والحضارات، في حواراتها أو صراعاتها، فهو ينقص أو يزيد حسب المواقف والمصالح، ولن يكون هناك أي خطاب قادر على كشفه سوى الخطاب العقلاني الحر " فالعقل الحر وأعني به العقل الطبيعي والحضاري، الذي يخاطب جميع بني الإنسان، منفتح على الحقيقة كلها، وعلى الإنسان كله، فبقدر ما تنبض الحياة فيه يستطيع الرد على محاولات الإيديولوجية، وترويضها واحتكار توجيهه بلا امتثال، والتحليل النقدي لحدود الخطاب الإيديولوجي، والكشف عن الأفاق التي لا تستطيع الإيديولوجية التوجه نحوها، وعندما يعقل ذلك يقدم أعظم الخدمات لبني الإنسان جميعا، فالعقل الحر خادماً للإنسان بكليته وليس لجماعة تاريخية بعينها"[1] منطقيا أن يتلقى الفكر الإيديولوجي كل أشكال النقد، مع استمراره كخطاب في الفكر الإنساني، تحت غطاء الصراعات أحياننا وإثبات الذات والهوية .

أن الإيديولوجية لا تكشف عن صورها المحضة، إلا من خلال المظاهر التالية الصراع الحضاري، إثبات الهوية، الصراعات الطائفية والعرقية، العصب الدينية والصراعات اللغوية، ونحن أمام هذه المظاهر إذ نتسأل هل يمكن أن تختفي هذه الصور من الوجود البشري؟ وهل بإمكان الرؤية العقلية أن تفصل في القضية وحدها؟ مهما كانت المحاولات، فأن الصراع الإيديولوجي، سيبقى ملازماً لهذه المظاهر ويتغذى عليها وهو القصد من الحضور الإيديولوجي عند ناصيف نصار الملزم، ولكن من غير التماهي معه والركون إليه، فالبشرية عندما تتجه إلى الفكر الأسطوري والخرافي، هي لا محالة واقعة في الفكر الإيديولوجي، وبين أن تتجه نحو العلم والعقل والمعرفة اليقينية، فهي في الطريق للتخلص منه وبناء الرؤية العقلية.

[1]– ناصيف نصار؛ الإيديولوجية على المحك، مصدر سابق ص79

تبقى مسألة العائق الإيديولوجي، فكرياً وفلسفياً واقعة نتيجة سوء العلاقة بين السياسة والدين، أي في اتحاد مصالحهما أو تصادمهما، فإن الفكر يتأثر عموما عن طريق تلك الأزمات و الإفرازات، و لان أغلب المنظومات التربوية والفكرية العربية واقعة تحت تأثير السياسة، فهي مؤدلجة، أو شبه ذلك، ولهذا يسعى ناصيف نصار إلى تفكيكها بطرق عقلانية.

ب–السياسة والدين:

1–الأفق العلماني:

يتحدد هذا الأفق عبر مجموعة من الأحداث والانتصارات، التي حققتها السلطة السياسية في الحكومات العربية، مع مجموعة من التطورات التي حصلت في تغيرات المشهد الدولي وكانت البداية حسب نصّار بتحقيق العديد من الانتصارات، حيث "نجحت الدولة الوطنية التي قامت في البلدان العربية المستقلة عن الاستعمار، في تكريس نوع من الفصل بين الديني والسياسي، نملك بسهولة أن نلحظ العلامات الدالة على ذلك الفصل، في سيادة القانون المدني الوضعي، في مرافق الحياة الاجتماعية كافة (إن استثنينا ميدان الأحوال الشخصية)وفي شرعية السلطة، التي باتت مدنية (الشرعية الوطنية الديموقراطية، الثورية التنموية)ولم تعد شرعية دينية ثم في نوعية النخب التي تدير الدولة"[1]،هذه الأحداث شكلت منعطفاً جديداً في تاريخ الفكر السياسي العربي، اتجاه استقلالية السلطة السياسية، "فالكثير من سوء الفهم للعلمانية يتبدد بتوضيح أسباب التطور نحو العلمانية وأسباب الاختلاف بين المواقف منها"[2] فمدنية القوانين التي تفاعل الشعوب معها واحترامها جعل من مؤسسات الدولة ودستورها، يصدر مواده وأحكامه، وفق نظرة مدنية تامة، ما عد ما تعلق بقانون الأحوال الشخصية.

[1]– عبد الإله بلقزيز وآخرون ؛ من النهضة إلى الحداثة، مرجع سابق ص 90

[2]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية مصدر سابق ص 247

بهذا يصبح الدين أو السلطة الدينية، تابعة لسلطة الدولة، في نظر نصّار، إلا أن هذا الأفق العلماني لن يمر هكذا ودون مقاومة في الوعي العربي من التيارات المحافظة فهي في صراع دائما بين دعاة التجديد والمعاصرة ، فتيار الأصالة لا يزال حضوره قوياً ومتماسكاً، ويفرض أولوية التشريع الديني وأفضليته، وهو يسعى إلى ذلك كلما سمحة الفرصة بذلك، رغم أن الكثير من القوانين فرضتها الحداثة والتغيرات الاجتماعية المعاصرة، فلن يكون الفرد أو المجتمع العربي، في منائ عن ذلك التطور، هكذا يسعى ناصيف نصّار إلى فرض التوجه العلماني، كبديل للتناحر الطائفي القائم في لبنان أولاً كمسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية، إذ تم التعامل بجدية مع الطرح العلماني، في الصورة التي يتطلع إليها من باب"أن العلمانية الحقيقية، تعبير عن قوة وقدرة المواطنين الراقية على اعتبار أنفسهم في حدود الفرد، وفي العلاقات التبادلية، بين الأفراد أعضاء في مجتمع موحد المصلحة والمصير، فالتفكير العلماني يصون المصلحة الفردية والمصلحة العامة على السواء، ولكي يقيم التوازن بين المصلحتين، لابد له من الارتفاع فوقهما أي لابد له من اعتبارهما، مجردتين من العلائق الشخصية"[1] يقدم لنا هذا التصور معنى العلمانية التي يتبنها ناصيف نصار، وهي صورة العدالة في تعاملها بين المواطنين في الدولة الديموقراطية، وهي العلمانية العادلة، في المنهج العملي والقانوني، بين الأفراد في المجتمع، وبذلك يكون المواطنين متساوين بحكم الانتماء إلى الوطن أو الدولة، وهم بذلك يمثلون جسد واحداً، من ناحية الأحكام والقوانين، التي تحكمهم من ناحية المصير المشترك ، فتعامل العلماني، حسب ناصيف نصّار يجب أن يكون فوق كل اعتبارات شخصية، وهو ما يتناسب والعيش، تحت سلطة مدنية.

[1]– ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مقدمات في نقد المجتمع الطائفي، مصدر سابق ص 194،195

يمكن للدول العربية، إذا رغبت في التطور الفكري والحضاري، لأنظمتها ومجتمعاته، فان ناصيف نصّار يتجه بنا إلى "أن الديموقراطية، تغير معنى الصراع العقائدي الديني تغيراً جذرياً، حيث أنها تنقله، من مستوى الصراع بواسطة الشهادة، وذلك لأنها تعتبر الإيمان الديني قضية شخصية تابعة لحرية الاعتقاد والضمير والدعوة مكفولة بالقانون لجميع المواطنين على حد سواء"[1]، فالسعي نحو إرساء قواعد الديموقراطية في المنظومة السياسية العربية، هو في حد ذاته مسعى نحو الأفق العلماني، من ناحية الأهداف، التي يمكن من خلالها، أن تقدم الدولة واجهة سياسية وحضارية، وذلك عن طريق ممارسة الحريات الشخصية، والجماعية وحمايتها، من قبل القانون المدني، الذي يسير شؤون الدولة وفي علاقاتها مع الشعوب الإنسانية، لتحقيق قيمة التعايش السلمي والحضاري، إن الطرح العلماني صار مطلباً من الناحية الواقعية، فرضته اللحظة التاريخية والحضارية الراهنة، وقانون العلاقات الدولي، فالأساس الذي تقوم عليه نظرية الدولة الوطنية الحديثة عند ناصيف نصّار، نابعاً من الأفق العلماني، يتمثل في "استقلال الدولة ودستورها وتشريعاتها وأنظمتها، عن الاعتبارات الدينية، والمذهبية، من دون عدائية"[2] وهو في نظره جوهر المسألة السياسية، لأنه يستطيع في نظره، التصدي لكل ألوان الإيديولوجية التي تقوض أركان الدولة والمجتمع، بانتصارها للنظام الطائفي.

يقدم ناصيف نصّار نقداً شديداً للسلطة الدينية والطائفية، فهو"يشدد أكثر فأكثر على صلة الدين بالمسألة، لا لشيء ألا لان هذه الصلة غير مستقيمة، في التجربة العربية، فتنزل– لذلك السبب – منزلة العائق الكبير، أمام قيام دولة وطنية لابد من العلمانية يقول نصار وجمع أخر من أترابه المثقفين، إذن لابد من نقد الطائفية، ومن نقد

[1]– ناصيف نصار؛ الديموقراطية والصراع العقائدي، مصدر سابق ص 59

[2] – ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية مصدر سابق ص 257

أزعومة السلطة الدينية"[1]، لهذا يعقد ناصيف نصار عزمه التام على الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، في قيام الدولة المدنية و الديموقراطية، بل يذهب في ذلك إلى ابعد الحدود عن طريق إبعاد المنظومة الدينية، من عملية التشريع،يقول ناصيف نصار"إن تنامي الفلسفة السياسية، في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية، كان من أهم عوامل التطور نحو العلمانية في الحداثة الأوروبية"[2] فهو بذلك يمثل موقف علمانياً محضاً يؤكد فيه، على أن تجربة المزج بين السلطتين، في البيئة العربية لم يحقق أي نتائج ايجابية.

على هذا الأساس يمكن للدولة، أن تستثمر في بناء نفسها، من خلال الأوضاع الاجتماعية والسياسية، التي تشكل مظاهرها الثقافية والفكرية" فالفصل بين الدين والدولة، يعني إلغاء اشتباك معين بينهما، لا إلغاء أي منهما، وإرجاع كل منهما إلى ما وراء حدوده، لأسباب تأتي في الأغلب من الدولة، فهو بلا شك عملية معقدة وصعبة وصعوبتها ناجمة من تضارب المصالح والرهانات، بطبيعة الحال ولكنها متعلقة أصلاً بمسألة الحدود بين الدين والدولة، عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين فهي لا تريد سوء أن تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، وأن يكون الدين حر في ميدانه"[3] إذن لاشك أن المجتمعات العربية، خاصة والشرقية، منها متعددة الأجناس والديانات والعقائد، إذ لاسبيل إلى الخروج من المأزق الطائفي والإيديولوجي، إلا عن طريق التوجه نحو الأفق العلماني، من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، لكل طائفة أو عقيدة ومنع التفرد بالسلطة السياسية، واحتكارها لدى طائفة معينة، فالتداول على السلطة ومدنيتها، من أركان الدولة المدنية والديمقراطية" وهنا يكمن سر العقبات التي تعترض سبيل العلمانية، إذ لو كانت الثقافة المنتشرة، في مختلف الأوساط والفئات أكثر

[1]– عبد الإله بلقزيز؛ من النهضة إلى الحداثة مرجع سابق ص 102

[2]– ناصيف نصار، الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ، ص 258

[3]– المصدر نفسه، ص 256

اتصالا بالعلم والثقافة العلمية، لكانت حظوظ العلمية أقوى وأوسع، إذن المعركة ضد الطائفية لا تنحصر في نطاق المجتمع السياسي المدني، بل تشمل نطاق الثقافة العامة، السائدة في المجتمع، وإذا لم تحقق انتصارات على هذا الصعيد، فإن علمنة المجتمع السياسي المدني تبقى في عداد الأشياء المرغوب فيها وحسب"[1]، إذن الثقافة هي المحك الأهم للرهان على الأفق العلمانية، وقبولها في المجتمع العربي، عندما تكون أقرب إلى العلمية والعقلية منها إلى الدينية و الإيديولوجية.

يجد المسعى العلماني، طريقه إلى التحقق، عن طريق إزالة الأوهام الثقافية المترسبة من البقايا الإيديولوجية، مع مواجهة الواقع بالتروي والحذر، اذا أردنا رسم معالم الثقافة العلمانية، فالأمر يحتاج الكثير من الجهود، من أجل تحويلها إلى منظومة قيمية حسب ما يبرزه برهان غليون في هذا الصدد "يتلخص في الواقع في ميدانين رئيسين ميدان المجتمع السياسي، حيث تتحول العلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي وميدان النشاط العقلي، حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماض والقضاء على النظام اللاهوتي، واستبداله بالنظام العلمي، كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية"[2] ، إنما تمثله الخلفية السياسية للعلمانية، في الفصل بين الدين والدولة هي ما يشعر الفرد العربي بنوع من الخوف الاغتراب، عن بيئته الفكرية والثقافية التي يرسم الدين أحد أعمدتها ومظاهرها، في الوعي الجمعي، حتى وهو يمارسها في أغلب قوانين الدولة، دون وعي قيم علمانية، وهو ما يكشف عن ثقافة العرف السائدة في المجتمعات العربية، فالانفتاح العلماني، يحاول بناء رؤية ثقافية جديدة، على أرضية عقلانية ويقينية، إن هذا الخوف من التوجه العلماني، يبدده حسب ناصيف نصار إدراك المعنى الحقيقي للنظرية العلمانية "لا يعني المجتمع العلماني سوى، ذاك المجتمع الذي يحتضن في ميدانه الرحبة جميع السلطات ومؤسساتها بما

[1]– ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، مصدر سابق، ص 193

[2]– برهان غليون؛ في نقد السياسة الدولة والدين، مرجع سابق، ص 329

فيها السلطة الدينية"[1] وما يمكن أن تحققه من تغيرات فعلية، ومحاولة تطبيقها على مستوى جهاز الدولة، فتوجه الدولة نحو العلمانية، لا يعني بالضرورة علمانية المجتمع، وفصله عن قيمه الدينية، خاصة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية، إن قضية الإيمان العقائدي هي قضية محسومة سلفاً في التوجه نحو الأفق العلماني، فالعلمانية تقر بذلك عن طريق الحريات الشخصية، مع الاحترام بين العقائد المختلفة والمتعددة.

غير أن هناك نوع من سوء الفهم، أضر بالمنظومة العلمانية، وهو اعتبارها عقيدة إيمانية، وذلك بمعنى أن يستبدل المجتمع، أو الأفراد إيمانهم الديني، إلى الإيمان العلماني، وهو تصور غير صحيح، من الناحية المنطقية أو العقلية ولكن بعض الممارسات المتطرفة، جعت العلمانية في خانة النقيض للدين، رغم أن العلمانية لا تعدو أن تكون منظومة شاملة، من القيم الإنسانية والسياسية والاجتماعية والثقافية، يبن لنا ناصيف نصار بهذا الصدد بأنه "لا يمكننا أن نقول أن مفهوم الإيمان العلماني، كان مفهوماً خاطئاً أو مفهوماً وهمياً، ثمة في حركة الحداثة الأوروبية عناصر وظواهر كثيرة تسوغ اعتماده، لإغراض تفسيرية أو لأغراض نضالية وخصوصاً إذا توسع مفهوم العلمانية وشمل الحركات الإلحادية، التي وعدت بتحقيق الفردوس والسعادة على الأرض، ولكن هذا الواقع لا يعني أن مفهوم الإيمان العلماني، مفهوم صحيح تماماً وأنه جزءاً لا يتجزأ من ماهية العلمانية"[2] ، إن مشكلة النظم السياسية، عبر التاريخ البشري هو مشكلة التعصب والعُصب والعقيدة، لها عن طريق التطرف، من قبل بعض الأشخاص والهيئات التي تزعم أنها حريصة على المنظومة في صورتها الأصلية.

هذا ما يخلق نوع من العداء، أو العُصب المضادة، والصراعات بين المحافظين لها والمجددين لها، وعليه فإن العلمانية لا يمكن وضعها في مقام الإيمان، حتى لا تكون عرضة للحركات المتطرفة، لتبقى منظومة سياسية، في صورتها الشاملة، على مسافة

[1] -ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق 282

[2] – المصدر نفسه ، ص 275

واحدة بين جميع المعتقدات الإيمانية، التي توجد في المجتمع، إن ما يؤكد هذا الأمر هو ما يقدمه ناصيف نصار، من أبراز صورة العدل، داخل المنظومة العلمانية، في ثلاثة قواعد أساسية"[1]:

قواعد العدل في المنظومة العلمانية:

1-**القاعدة الأولى:** التميز الدقيق بين إيمان وإيمان، أو بين المنظومات الإيمانية منعاً للإختلاطات الضارة والادعاءات التسلطية، وبخاصة بين الموضوعات التي يحولها الأيمان، إلى حقائق أساسية أو حقائق أولى.

2-**القاعدة الثانية:** احترام حرية كل فرد، في البحث والنقد واعتناق الإيمان، الذي يرتضيه لنفسه.

3-**القاعدة الثالثة:** ترك المصير الخاص، لكل منظومة إيمانية، وفقاً لقدرتها على توليد المعاني، في نفوس معتنقيها على تعاقب الأجيال.

تضعنا هذه القواعد الثلاثة، على العلاقة الإيمانية القائمة، مع النظام العلماني وإمكانية تحقيقها، دون ضغط أو إكراه، فالمسألة هي وضع الدين أولاً في أطره الخاصة به، أما الإيمان فهو حق لكل الذوات الإنسانية،" فلا ينوب إيمان عن إيمان، والإيمان الحي الجدير بالبقاء، هو الإيمان المدرك لمحدوديته"[2]وهنا يأتي دور العلمانية، في توزيع العدل، بين الممارسات الإيمانية، بين أفراد ومواطنيه في الدولة العلمانية، مع احترام كل عقيدة، مهما كان شكلها يقول ناصيف نصّار بأن" هنا تتخذ القاعدة القرآنية القائلة بنفي الإكراه في الدين مكانها الصحيح، شرط إبطال كل ما يناقضها، أخذاً أو تركاً للدين، وشرط تعميمها على جميع أنواع الإيمان، فما يضمنه المجتمع العلماني، تحت عنوان حرية الإيمان، هو حق كل عضو من أعضائه في البحث عن الإيمان،

[1] - ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مصدر سابق ، ص 276

[2]- المصدر نفسه ؛ ص 277

الذي يرتضيه لنفسه دينياً كان أم دنيوياً "[1]يمنح المجتمع العلماني للفرد الحق في ممارسة حريته الكاملة دون شرط أو إكراه وهو نفس الاتجاه الذي اقره القران الكريمة في الآية الكريمة:(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)"[2]، إنما تقتضيه الآية في معناه العام هو عدم الإكراه أو الضغط، اتجاه أي إنسان عاقل بالغاً يختار أيمانه بكل حرية، وهو أيضا ما تقر به المنظومة العلمانية، في احترامها لهذه الخصوصية التي أعطى لها ناصيف نصّار أهمية كبيرة ،خاصة وان المنظومة العلمانية من الناحية القانونية، تمنع أي عقوبات قانونية اتجاه الأفراد، في اختياراتهم التي يؤمنون بها يقول ناصيف نصّار "أن المجتمع العلماني يراعي تعدد الإيمانات، والمنظومات الإيمانية، في جو عام من الحريات والتنافس السلمي، فيلزم عن ذلك أن مصير كل إيمان، يتقرر في تعاقب التحولات بحسب قدرته على الاستمرارية في النفوس والمؤسسات والتقاليد "[3] إذن هي صورة العدل التي أراد نصار أن يرتكز عليها في بناء المنظومة العلمانية وهي أقرب ما تكون في تحقيق السعي إلى بناء دولة ديمقراطية ومدنية.

وتكون لها القدرة في إخراج المجتمعات العربية من الانغلاق الدغمائي، الذي مازال يسيج المنظومة الثقافية والسياسية، ليجد ناصيف نصّار نفسه أمام نتيجة حتمية بعد تحليله لواقع الحضور العلماني، في المجتمعات العربية، أنه لا يزال بعيداً، لأنها تحتفظ بالممارسات الدينية، القوية الحضور، خاصة من قبل بعض الحركات، التي تحاول تجديد الفكر الديني عموماً والإسلامي خصوصاً وهو ما ينعكس على نفوس أفرادها، وأن العلمانية تحتاج إلى طريق طويل لتجد مكانتها في نفوس المجتمعات العربية ومؤسساتها رغم كل تحققه من تقدم في بعض المجتمعات العربية.

---

[1]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر سابق ، ص277

[2]– القران الكريم؛ رواية ورش عن نافع، سورة البقرة، الآية 255

[3]– ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك، مصدر نفسه، ص278

خاتمة

خاتمة:

لقد عبر ناصيف نصار عن رؤيته الفلسفية بكل وضوح وعقلانية، بداية من كتابه طريق الاستقلال الفلسفي، الذي وضع فيه شروط مشروعه الفلسفي وأهدافه، والتي تكون في مجملها دعوة إلى حضور الفلسفة العربية المعاصرة، في الفضاء الحضاري والكوني، من بوابة الإبداع الفلسفي، وذلك عن طريق نقد الإيديولوجية الفكرية والعقائدية المتجذرة في بنية الخطاب الفلسفي العربي، بداية بنقد الإيديولوجية التربوية التي راهن فيها على منظومة تربوية بعيداً عن الإيديولوجية الدينية، والعرقية والمذهبية، من أجل أن ينشئ جيل يفكر بكل حرية وعقلانية من دون أي خلقية تاريخية أو تراثية.

إنما قام به ناصيف نصار، من نقد ودراسة للخطاب الإيديولوجي أبان عن الكثير من العيوب في الناتج الفكري العربي الذي يحاول المساهمة في فتح الفضاء الفكري، إن هذا الناتج الذي يقدمه بعض المفكرين المعاصرين، أقرب إلى الفكر الإيديولوجي، منه إلى الفكر العقلاني الفلسفي، وبالتالي فالمساهمة التي يقدمها، لن تكون لها نتائج ايجابية في الفضاء الفكري والثقافي، للنهوض بواقع الفلسفة، لأنها نابعة من عقيدة دينية، في أغلب الدول العربية، لتبقى الرؤية بالنسبة إلى الأخر في مقام العدو أو الضد، وهو ما يفوت علينا فرصة الاستفادة من التاريخ الغربي والأشواط التي قطعها في سبيل تحرير الفكر الفلسفي، إنما تمارسه السلطة السياسية في العالم العربي من تضيق على الفكر الحر وتوجيه لخدمة إيديولوجية معينة، كان له الأثر البالغ في تدني مستوى الفكر الأصيل والجاد، وعليه تشير النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث إلى:

أن العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجية أثرت بشكل كبير، على مستوى الفكر العربي من ناحية الناتج المعرفي، فهو بالضرورة يخدم جهة معينة، على حساب القضايا الفكرية والفلسفية المحضة .

يمثل التمركز داخل التاريخ الفلسفي، نوع من الإيديولوجية الفردية أو صناعة النماذج الصماء التي تعيق العقل العربي عن إبداع نماذج جديدة ومناهج تساير روح العصر.

إن اختيار طريق الاستقلال الفلسفي العربي، ليس رفضاً لتاريخ الفلسفة وأعلامها ولكن المقصود به هو رفض التبعية المذهبية، لأنها مصدر التخلف والانحطاط.

لقد أدرك ناصيف نصار، الضغوط التي تفرضها السلطة الحاكمة، على طرق التفكير المتحرر، خاصة ما تلعق بالجانب النقدي، الذي تمارسه الفلسفة على أصناف الممارسات القمعية، وتحرير الوعي العام، وهو ما جعل الفلسفة تعيش على الهامش في عديد البلدان العربية.

إن الاتحاد بين السلطة السياسية والدينية، يمثل تحديداً لسقف المعرفة، وحدودها بشكل عام، ولهذا يسعى ناصيف نصار إلى دعم النموذج العلماني، الذي يضمن حرية الفكر، والانفتاح على الأخر، دون التطابق معه، فالقيم العلمانية قيم مفتوحة ومتحررة.

إن ظاهرة الإبداع ظاهرة كونية، عند جميع الشعوب والأمم الحضارية، وليست حكراً على أمة دون سواها، فالفضاء الفكري العربي، يحتاج إلى دعم وحرية لتخطي العقبات الإيديولوجية والإبستمولوجية التي تعيق تقدم خطابات النهضة .

يجب علينا تحرير العقل العربي المعاصر، من التبعية الإيديولوجية التي تدفعه إلى ربط المعرفة الفكرية، بالمصلحة الشخصية أو الطائفية لا بالحقيقة.

إنما نقف عليه من خلاصة عامة، في هذا البحث هو أن الفيلسوف العربي المعاصر في طريقه لتحرير الفكر الفلسفي، من السيطرة الدغمائية، وقد قطع أشواط كبيرة في سبيل ذلك، ولعله من بين الصعوبات التي تقف في طريقه، عملية التفكير الجمعي أو الشمولي الموجهة عن طريق السلطة، أو العقيدة التي يعكسها التصور الإيديولوجي، فيحجب الفكر العقلاني من المشهد الثقافي، وعليه فالتحرر من عقبات

التاريخ الفلسفي ضرورة لا يمكن الرجوع عنها، وذلك عن طريق معالجة المشكلات الراهنة، التي يثيرها الواقع أمام الوعي الفلسفي .

إن رؤية ناصيف نصار، للخروج من الأزمة التي يواجهها الفكر الفلسفي العربي المعاصر، هي القيام بثورة شاملة، على مستوى المناهج والقيم الثقافية والسياسية والدينية، عن طريق التصورات العقلانية، في قراءة النص والواقع، إن مشروع النهضة العربية الثانية التي يؤمن بها ناصيف نصار، روحها الحرية وأساسها العقلانية، تؤمن بالاختلاف في القيم الاجتماعية، وتحترم التنوع الثقافي، لتجعل منه فرصة الإقلاع الثقافي والفكري، فالعامل الأساسي في قيام هذه النهضة هي الفلسفة، لما تمتلكه من دور تنويري ونقدي لجميع المناهج، وفك العلاقة بين السلطة السياسية والدينية، هو جزء من مشروع الاستقلال الفلسفي، الذي يضمن لكل سلطة مكانتها وقيمتها بالنسبة للإنسان، وهو بذلك لا يقصي الدين من حياة الإنسان، ويقابله بموقف عدمي، أو علماني متطرف، ولكنه يرسم منحى جديداً وفق عقلانية نقدية منفتحة، على الحياة الدينية، تضمن للإنسان ممارسة حريته ومعتقده الديني، لان العلمانية ليست عقيدة في مقابل العقائد الأخرى، أنها نظرة شاملة للحياة الإنسانية، وفق منظور الحرية والعقل، في إطار هذا الطرح يحاول ناصيف نصّار إعادة بعث نهضة فلسفية، داخل الفكر العربي المعاصر، أساسها الاستقلال الفلسفي، من اجل صياغة مفاهيم جديدة، تتجاوز حدود الأمة والمجتمع والإيديولوجية، إلى نطاق الإنسانية والعالمية، لان خصائص التفكير الفلسفي يقوم على النظرة الشاملة والعالمية، أنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

*** القران الكريم؛ رواية ورش عن نافع.**

1/ المصادر

- ناصيف نصار؛ الايدولوجيا على المحك، ط1، ، بيروت، لبنان، دار الطليعة، سنة 1994
- ناصيف نصار؛ الديمقراطية والصراع العقائدي، ط1، بيروت لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،سنة 2017،
- ناصيف نصار؛ الذات والحضور بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ط1، بيروت، دار الطليعة سنة 2008
- ناصيف نصار؛ الفكر الواقعي عند ابن خلدون ط1، بيروت لبنان دار الطليعة للطباعة والنشر، سنة 1981
- ناصيف نصار؛ الفلسفة في معركة الإيديولوجية، ط2، بيروت لبنان، دار الطليعة سنة 1986
- ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع ، ط3 ،بيروت لبنان دار الطليعة ،سنة 1988
- ناصيف نصار؛ في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا، بيروت لبنان ، دار الطليعة ط 1، سنة 2000
- ناصيف نصار؛ مطارحات في العقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية ط1 بيروت ، لبنان ،دار الطليعة سنة 1986
- ناصيف نصار؛ نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، الحمراء بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط6 سنة 2016 .
- ناصيف نصار؛ الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، ط1، بيروت لبنان دار الطليعة للنشر والطباعة، سنة 2011
- ناصيف نصار؛ منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، ط1، بيروت لبنان دار الأمواج، سنة 1995

2/المراجع:

- أحمد عبد الحليم عطية؛ مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، مقال ضمن كتاب طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية قراءة نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة الاتحاد العربي للجمعيات العربي للجمعيات 11الكتاب الثاني 2003.
- إدريس هاني؛ خرائط إيديولوجيا ممزقة، ط1 بيروت لبنان، مؤسسة الانتشار، العربي ، سنة2006
- بركات محمد؛ ابن رشد فيلسوف معاصر، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع،، سنة 2002.

- برهان غليون ؛ اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ،المركز الثقافي العربي ،ط4، الدار البيضاء المغرب ،سنة2006 .
- برهان غليون؛ اغتيال العقل العربي، ط1، تونس، دار المعرفة للنشر، سنة 1989
- بوزبرة عبد السلام؛ طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، ط1، بيروت، لبنان، جداول النشر والتوزيع، سنة 2011.
- تركي الحمد؛ دراسات إيديولوجية في الحالة العربية ، بيروت لبنان، دار الطليعة، ط 1 سنة 1992
- جلول مقورة؛ فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، بين طه عبد الرحمان وناصيف نصار ، بين القومية والكونية، ط1،، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ، سنة2015 .
- جميل صليبا؛ تاريخ الفلسفة العربية، ط3، بيروت لبنان، الشركة العالمية للكتاب، سنة 1995.
- جورج طرابيشي؛ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، ط3،دار الساقي ،بيروت ،لبنان ،سنة 2012.
- جورج طرابيشي؛ نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي ،ط3 بيروت لبنان، دار الساقي2007.
- جورج طرابيشي؛ المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، بيروت رياض الريس للكتب والنشر سنة 1991.
- جورج طرابيشي؛ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، بيروت، دار الساقي، سنة 2012.
- جورج طرابيشي؛ هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة الممانعة العربية، ط1، بيروت، دار الساقي، 2006.
- جون كنتغهام؛ العقلانية، تر: محمد منفذ الهاشمي، حلب ، سوريا مركز الإنماء الحضاري، سنة 1997 .
- جيل جاستون جارنجي؛ العقل ، تعريب محمود بن جماعة، ط 1،سفاقس تونس، دار محمد علي ، سنة 2004
- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية :تر :أسامة الحاج، ط1 ؛ بيروت لبنان ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ، سنة 1997.
- أبي حامد الغزالي؛ ميزان العمل تحقيق سليمان دنيا،ط1، مصر دار المعارف، سنة 1964
- حسن حنفي؛ التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط4 بيروت الحمراء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1994.

- حسن حنفي؛ محمد عابد الجابري؛ حوار المشرق والمغرب، ط1، عمان، دار الفارس، سنة 1990.
- ابن خلدون ، المقدمة، ط1 ، القاهرة، لجنة البيان العربي، سنة1957.
- ديف ريسيون، كريس جارت؛ أقدم لك ديكارت، تر إمام عبد الفتاح إمام، ط1، القاهرة ، المطابع الأميرية، سنة 2001،.
- ديفيد هوكس ؛ الإيديولوجية تر: إبراهيم فتحي، القاهرة مصر المجلس الأعلى للثقافة ،د ط سنة 2000
- ابن رشد ؛ فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط1،بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1997.
- ابن رشد ؛ ما بعد الطبيعة ج1، ط 1، بيروت، سنة 1967.
- رونيه ديكارت؛ مقال عن المنهج ، تر: محمود محمد الخضيرا، ط3، الإسكندرية ، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985 .
- رونيه ديكارت؛ مقال عن المنهج ، تر: محمود محمد الخضيرا، ط3، الإسكندرية ، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985 .
- رونيه ديكارت؛ التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين ط1المركز القومي للترجمة ، سنة2009.
- الشريف زروخي؛ العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر قراءة في مشروع ناصيف نصار، ط1 بغداد العراق، دار عدنان للطباعة والنشر سنة 2013.
- الشيخ كامل محمد محمد عويضة؛ كارل بوبر فيلسوف العقلانية النقدية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، سنة 1995.
- صالح فيلالي ؛ منهجية البحث عن الإيديولوجية، مرجع سابق، ص .230.
- طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 2، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي سنة 2006
- طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، ط 1، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي سنة 2006 .
- عبد الإله بلقزيز ؛ من النهضة إلى الحداثة، ط1، بيروت ،لبنان ، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2009
- عبد الإله بلقزيز وآخرون ؛ ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، ط1 ، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية 2009

- عبد السلام بنعبد العالي؛ الميتافيزيقا العلم الايديولوجيا بيروت لبنان، دار الطليعة،ط2 سنة 1993
- عبد الله العروي؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة، الحمراء، بيروت المركز الثقافي العربي، ط 1،سنة 1995
- عبد الله لحود؛ في العلمانية و الديموقراطية ط1،، بيروت لبنان، مركز دار النضال ، سنة1992
- عبد الوهاب المسيري؛ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ط1، القاهرة، مصر، دار الشروق، سنة 2002 .
- عدنان عويد؛ قضايا التنوير، ط1، دمشق سوريا، دار التكوين، سنة 2011
- علي أبي بن سينا؛ الإشارات والتنبيهات شرح ناصر الدين الطوسي (القسم الثالث فصل الخامس) ط2، مصر دار المعارف.
- عمانويل كانط؛ نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ط3، بيروت ، مركز الإنماء القومي.
- فؤاد زكرياء؛ التفكير العلمي، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون سنة 1977.
- كارل ماركس؛ انجليز ،الايدولوجيا الألمانية ،ترجمة فؤاد أيوب ،دمشق ،دار دمشق ، سنة 1975
- كارل مانهايم؛ الايدولوجيا والليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ، ترّ: محمد رجا الديريني، ط1، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، سنة 1980.
- كارل مانهايم؛ الايدولوجيا والليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمد رجا الديريني ط1، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، سنة 1980.
- كرستوفروانت، أندر جيكليمونس؛ أقدم لك كانط، تعريب أمام عبد الفتاح إمام ط1 ؛ الجيزة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ،سنة 2002.
- ماجد موريس إبراهيم؛ سيكولوجيا القهر والإبداع، ط،1 بيروت لبنان، دار الفارابي ،سنة 1999.
- محمد أركون؛ قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صلاح ط2 ، بيروت ، لبنان دار الطليعة سنة 1998
- محمد أركون؛ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط1، بيروت لبنان، دار الساقي سنة 1991.
- محمد سبيلا ؛ مدارات الحداثة ،الشبكة العربية للنشر والأبحاث بيروت ،لبنان ط1،سنة 2009.
- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ الايدولوجيا، ط2 ،الدار البيضاء المغرب دار توبقال، سنة2006

- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ الايدولوجيا، الدار البيضاء المغرب دار توبقال ط2 ، سنة 2006
- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي؛ العقل والعقلانية، ط2، المغرب دار توبقال للنشر، سنة 2007 .
- محمد عابد الجابري ؛ نقد العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ط4،سنة 2000 .
- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية سنة، 1991
- محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1990 .
- محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، ط10، بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2009
- محمد عاطف العراقي؛ ثورة العقل في الفلسفة العربية ط4، مصر، دار المعارف سنة 1978.
- محمد علي البار؛ العلمانية جذورها وأصولها،ط1، دمشق، دار القلم، سنة 2008 .
- محمد عمارة ؛ الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية ، ط1، القاهرة مصر، نهضة مصر سنة، 2003.
- محمد نور الذين افاية؛ في النقد الفلسفي المعاصر ، مصادره الغربية وتجلياته العربية، ط1بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2014.
- مراد وهبة ؛ فلسفة الإبداع، القاهرة دار العالم الثالث ط1، سنة 1996.
- ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، ط1، بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1994 .
- نجيب بلدي؛ ديكارت، ط2، مصر، دار المعارف، سنة2004.
- نديم البيطار؛، الإيديولوجية الانقلابية، بيروت لبنان بيسان للنشر والتوزيع ط1،سنة2000.
- هربرت ماركيز؛ العقل والثورة هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا د.ط ؛الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة 1970.
- هيغل؛ العقل في التاريخ المجلد الأول، تر: إمام عبد الفتاح إمام ط3،بيروت لبنان، دار التنوير، سنة 2007.
- ويلهام رايش ؛ ما الوعي الطبقي، نحو علم نفس سياسي للجماهير، تر، جورج طرابيشي، ط2 دار الطليعة ، بيروت لبنان سنة 1974

- يوسف بن عدي؛ مشروع الإبداع الفلسفي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، ط 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة2012.
- يوسف كرم؛ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ،ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، سنة 2012.

3/ الموسوعات والمعاجم:

- إبراهيم مدكور؛ معجم الفلسفة، ط1، القاهرة مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية سنة 1983.
- جميل صليبا؛ المعجم الفلسفي، ج1، د ط، بيروت، لبنان دار الكتاب اللبناني،سنة 1982.
- جميل صليبا؛ المعجم الفلسفي، ج2، ط1، ، بيروت لبنان، دار الكتاب اللبناني، سنة 1982 .
- لالاند اندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل احمد خليل ط2، بيروت، منشورات عويدات، سنة2001.