الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

الموضوع:

موقف ناصيف نصار من تاريخ الفلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:
حنة نوال

إشراف الدكتور:
جلول مقورة

السنة الجامعية: 2017/2016

تشكر و عرفان

الحمد لله على نعمه التي لا تحصى و لا تعد و الشكر
على منه و كرمه و توفيقه بأنه يسر لي
سبل هذا البحث فله الحمد في الأولى و الآخرة و له الحمد
حتى يرضى و له الحمد بعد الرضى
و اذا كان الشكر بالنعم واجبا،فشكر الناس
من شكر الله،و كم يشرفني أن أتقدم بخالص الشكر
و التقدير لأستاذي الفاضل و المحترم:
جلول مقورة
وله عظيم الامتنان لقبوله الإشراف علي، فكان
هذا أول الفضل و كم كان في توجيهاته
و كلماته ما يشحذ همي، كلما خانني العزم،
كم كان في صبره و طيبته و سعة صدره عنوانا لي
على إتمام هذا البحث فله الشكر خالصا
على ما قدمه لي فجزاه الله عنا خير الجزاء
و في الأخير لا أنسى أن أتقدم باسمي معاني الشكر
و أجمل معاني التقدير لكل من علمني حرفا،
وكل من قدم لي يد المساعدة من قريب أو بعيد
و لو حتى بكلمة طيبة
كما لايفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر الى من ساعدنا
في انجاز هذا العمل خصوصا صاحب مكتبة السفير.

إهداء

أهـدي ثمـرة جهدي هذا وعملي المتواضع إلى من أوصاني بهم ربي خيرا وأمرني بالبر والإحسان إليهما

إلى التي غمرتني بالمحبة صغيرة وأرشدتني كبيرة وحرمت نفسها كي تعطيني إلى منبع حبي أمي الغالية "فريحة"

أطال الله في عمرها

إلى الرجل الرمز الذي كافح من أجلي إلى الذي تعب لإرتاح وارتقب نجاحي وأحيا فيا الأمل من جديد إلى منبع الأمان أبي الغالي "عامر" أطال الله في عمره

إلى الذين أتمنى لهم من أعماق قلبي كل السعادة أخواتي كلثوم، فاطمة، عائشة وزوجها، وابنتها أميرة وإلى خالاتي وإلى أعمامي وعماتي.

إلى كل من يعرفني من قريب ومن بعيد

إلى من قدم لي يد العون وأخص بالذكر صديقتي سليمة وأمينة باتول نسرين وصابر.

مقدمة

تشكل الفلسفة العربية معاصرة إطارا نظريا شاملا للفكر العربي، اذ يبدي العديد من المفكرين العرب ومؤرخي الفلسفة حماسة للقول بوجود فلسفة عربية معاصرة، ويلجأ هؤلاء إلى نوع من التحقيب التاريخي لها، أو نمط من المركزية المضادة. وهذا ما يتعارض تماما مع الوعي الفلسفي بصفته وعيا تاريخيا كليا بالعالم وبمشكلات الوجود ويتعارض مع غاياته. فالمبدأ الرئيسي هو أن الفلسفة واحدة في حقيقتها وغاياتها، وهي أعمق وأشمل من أن يتم حصرها في هوية تاريخية أو إيديولوجية.

فالفلسفة كونية الطابع في الأساس، لأنها عقلانية ونظامية وتعنى بالإنسان وليس بجماعة معينة أو بمنظمة معينة من العالم، ويكمن دور الفلسفة الآن في العالم العربي هي حاجة ثقافية سياسية بالنسبة إلى العالم العربي بالرغم من كل العقبات التي تواجهها، وبالرغم من كل التطور المتناقض الذي يطرأ على المجتمعات العربية تحت تأثير المجتمعات الغربية، نحن نحتاج إلى الفلسفة لكي نعيد النظر في أوضاعنا في تقاليدنا وحقوقنا في مصائبنا، الفلسفة هي أداة لبناء العالم العربي الجديد بحسب مفاهيم جديدة عن الإنسان، عن القيم، وعن السياسة تلك الموضوعات لابد للفكر العربي من أن يتناولها من منطلق فلسفي بحت. ترتبط فلسفة أي عصر وزمان بفلسفة العصور والأزمان التي سبقتها، حيث أنها لا تنبثق من العدم، ولكنها تأتي معتمدة على ما سبقها كما هو حالة جميع العلوم، كما يرتبط تاريخ الفلسفة المعاصرة بتاريخ الثورة الصناعية، حيث إن التصور الصناعي والاقتصادي طرح في أذهان الكثير من الفلاسفة المعاصرين في مسألة الإنسانية وما تعنيه ومعنى الفردية، وما يجعل الإنسان مميزا على غيره من المخلوقات وغيره من البشر وذلك في عصر يسود فيه التعميم على كل شيء حتى على البشر حيث يصبح كل ما يهم هو الأرقام والإحصاءات، فظهرت هذه الفلسفة كنوع من الدراسة والتحليل لهذا العصر سميت الفلسفة المعاصرة نسبة إلى ما تعاصره من ظواهر في المجتمعات المختلفة.

فالفلسفة العربية عند "ناصيف نصار" تسعى للتعبير عن هذا الوعي الذاتي بكل حمولاته ومقتضياته وتهتم بربط الأجزاء بالكل والمبادئ الفلسفية بالأسس الواقعية للمتطلبات العربية وتأسيس لنقد الواقع التاريخي على مبادئ إنسانية كونية وذلك من خلال عدم خضوع مشكلاتها الفلسفية لما يفرضه تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي من مشكلات وعدم تبينها لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب، والتي يتبناها الكثير من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية، والتأكيد على أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفية وليس التقيد بتاريخ ومشكلاته أو الخضوع للإيديولوجيات السائدة، ما تعانيه الأمة العربية من أزمات

متعددة خفيا على رواد النهضة العربية، وقد تطرق عديد من الفلاسفة في فهم مشكلات العالم العربي، باحثين عن أسباب الضعف وعوامل مؤيدة إلى التقليد، وغياب الإبداع، لأن المفكرين العرب المعاصرين، اختلفوا في تشخيص داء الأمة العربية، وانقسموا إلى اتجاهات تتراوح بين الدعاة التبعية للفلسفة الغربية المعاصرة وعلى رأسهم زكي نجيب محمود، ودعاة التبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة ومن بينهم يوسف كرم، بينما نجد المفكر اللبناني "ناصيف نصار" ينظر إلى المشكلة ذاتها نظرة مغايرة، بحيث أنه يدعو إلى تأسيس للاستقلال الفلسفي أي أنه يتبنى الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة.

وبما أن موقف ناصيف نصار من تاريخ الفلسفة هي محور هذا البحث فإن الإشكالية التي يعالجها تتحد كما يلي: الى أي مدى يعتبر مفهوم الاستقلال الفلسفي قادرا على محاكمة تاريخ الفلسفة لأجل انتاج فكر عربي ابداعي؟

ولعل سبب اختياري لهذا الموضوع ،لان موضوع تاريخ الفلسفة يكتسي أهمية خاصة في الفكر الفلسفي وخاصة في الواقع الاجتماعي والعربي، والغرض من هذه الدراسة بيان موقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة ، من اجل بناء فلسفة عربية مستقلة ،وبناء فكر عربي ابداعي ، للإجابة عن هذه التساؤلات، اتبعت المنهج التاريخي التحليلي من أجل تحليل مضمون فكرة، سعي لتحديد موقف ناصيف نصار من تاريخ الفلسفة، كما اعتمدت على مجموعة مصادر وخصوصا التي تعالج موضوع البحث بشكل مباشر أو غير مباشر مثل: كتاب طريق الاستقلال الفلسفي كما اعتمدت أيضا على مرجع أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار وغيرها، كما قمت بتوظيف بعض المجالات، إضافة إلى استعانتي بمجموعة من المراجع التي أسهمت في معالجة الموضوع من الوجهة الثقافية في الفكر العربي والغربي على حد سواء، ونذكر منها على سبيل المثال يوسف كرم، زكي نجيب محمود، أميرة حلمي مطر، وغيرهم، وعلى ضوء إشكالية البحث والاستناد إلى المصادر والمراجع، فقد اتبعت خطة تضم مقدمة وفصلين وخاتمة:

المقدمة: وحاولت فيها الإحاطة بالموضوع،

الفصل الأول: عرضت فيه المنهج الذي ينبغي للمفكر العربي تتبعه في سبيل تجاوز التقليد إلى الإبداع، وذلك من خلال اتباع الموقف النقدي الذي تبناه "ناصيف نصار" من الإتباع لتاريخ الفلسفة، ودعوته إلى

تجاوز المواقف الاتباعية لتاريخ الفلسفة سواء دعاة الفلسفة الغربية المعاصرة أو دعاة التبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة، ودعوته تتجلى أيضا في تجاوز التصورات الاتباعية، كالتصور العصبي والأيديولوجي والديني.

الفصل الثاني: تناولت فيه مشكلة المفكر في المجتمع العربي والسبيل إلى إحداث نهضة عربية ثانية التي دعى إليها ناصيف نصار، كما أشرت في الأخير إلى آليات النهضة العربية الثانية.

الخاتمة وتضمنت حصيلة التحليل والاستنتاجات التي انتهيت إليها من خلال هذا البحث.

ولما كان كل بحث لا يخلو من صعوبات، تجدر الإشارة إلى بعض العوائق والصعوبات التي واجهتني أثناء إنجاز هذا العمل، نقص الدراسات حول هذا المفكر العربي المعاصر وأن كتبه ومصدره غير متوفرة في المكتبات الإلكترونية غير أن معظم كتاباته ملموسة.

الفصل الأول

المفكر العربي من دائرة الاتباع إلى دائرة الإبداع

المبحث الأول: تجاوزات المواقف الاتباعية لتاريخ الفلسفة.

المبحث الثاني: تجاوزات التصورات الاتباعية ونقدها.

تمهيد الفصل الأول

حظي موضوع الإبداع الفكري بأهمية كبيرة في ظل العصر الحديث، لأنه تأسس عليه التقدم العلمي والحضاري بمعناه الشامل، فالإبداع هو جوهر الحداثة وهو النهج الذي تعولمت به العولمة، في مقابل هذا تعيش دول العالم الإسلامي حالة التطلع نحو تحقيق نهج الإبداع والتحرر بدلا من نهج الإتباع المسيطر عليها.

فالأمة العربية تريد تجديد حيويتها المفقودة، وتريد أن تبدع لتحقيق ذاتها والارتقاء بوضعها في عالم الحداثة المتسارع على أساس ان الفلاسفة في العصر القديم كانوا يقدسون التراث بغير نقد، وتحرم الإضافة والتفكير المبدع. اذ عرف المسلمين الإبداع بأنه "إحداث شيء على غير مثال سابق" والمقصود من هذا التعريف هو إنتاج لا يتقيد بسابق متقدم ولا بمثال متبع، بل إنه ابتكار جديد وليس فيه مطابقة لنموذج قبلي يقتدي به، وكما يقال بأن الإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء مع عدم الرفض لما هو سابق، فهو اذن إنتاج توليدي تراكمي عميق، فالذي يبدع شعرا مثلا أو يبدع أسلوبا أدبيا متميزا ليس هو الذي أبدع اللغة التي يبدع فيها، بل هو يمارس إبداعا جديدا على الإبداع السابق.

ونجد محمد وقيدي وهو يتكلم على الإبداع الفلسفي مؤكدا على انه لا وجود للجدة المطلقة في تاريخ الفلسفة أي أنه لا وجود للإبداع في هذا التاريخ العربي فنهج الإتباع ما هو الا نهج أسير للفكر معطل لنمو المعرفة ومجمد لحركة التاريخ.

في ظل هذا يمكن ان نتساءل: كيف كان موقف ناصيف نصار من تاريخ الفلسفة؟ وكيف تعامل المفكرون العرب مع هذا التاريخ؟

المبحث الأول: تجاوزات لمواقف الإتباعية لتاريخ الفلسفة

إن المثقف الواعي بمشكلات مجتمعه، الساعي إلى التغير هو المفكر المستقل في تفكير، غير الخاضع لتاريخ الفلسفة، ولا يستطيع المثقف العربي أن يتخذ موقفا عقلانيا مستقلا من السلطة السياسية، ويبرز جوانبها الإيجابية والسلبية إلى إذا كانت منطلقات تفكير نقدية، فلا نرجو عملا نقديا أو إصلاحيا يقف في وجه فساد الأنظمة من طرف مؤرخ للفلسفة، أو تابع مقلد للفكر الفلسفي، ما يعني ضرورة استقلال سلطة العقل.[1]

لقد ميز "ناصيف"،[2] بشكل واضح بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة، محاولا تحديد علاقة بينهما، فيظن بأن التأريخ للفلسفة شكل من أشكال التفلسف، وهو في الحقيقة عمل عملي له شروط الخاصة كجزء من التاريخ العام للفكر البشري، يمكن أن يكون مصحوبا بموقف فلسفي أو صادر عن نزعة فلسفية، إلا أنه ليس في حد ذاته عملا فلسفيا.[3]

هذا التميز يمكنه من إعطاء مكانة لائقة للفلسفة في العالم العربي، وهو ما من شأنه أن يمكن المثقف من الاضطلاع بمهامه البحثية في سبيل البناء الحضاري.

المطلب الأول: مفهوم تاريخ الفلسفة

لا يمكن تكوين فلسفة تاريخية أصيلة في العالم العربي المعاصر دون الكشف عن طبيعة المرحلة التاريخية والحضارية والمشكلات الكبرى التي تعيشها المجتمعات العربية، فالفلسفة مرتبطة في الصميم بحركة التاريخ والحضارة وهو ما يؤكده قوله: "**قبل أن نتفلسف، ينبغي لنا أن ندرك أبعاد الوضعية التاريخية الحضارية**

[1] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، الكتاب الثاني، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (د.ت)، ص246.

[2] ناصيف نصار: مفكر وفيلسوف لبناني معاصر ولد في لبنان، 1940 وأنهى دروسه الثانوية بنيل بكالوريا أولى في الفرنسة في العلوم اللبنانية في الأدب، وبكالوريا ثانية لبنانية في الفلسفة، نال إجازة تعليمية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية وكان موضوع أطروحته الكبرى "الفكر الواقعي" عند ابن خلدون، وقد ألف العديد من الكتب التي تدور مجملها حول الوضع العربي الراهن منها: نحو مجتمع جديد، طريق الاستقلال الفلسفي، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، منطق السلطة، الفلسفة في معركة إيديولوجية، وسعى كغيره من المثقفين العرب المعاصرين إلى إسهام في الدراسة وتحليل واقع المجتمعات العربية محاولا الوقوف على أسباب ظاهرة التخلف الذي يسود جميع المجالات سعيا إلى إبراز الحلول.

[3] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1979، ص14-15.

التي نحن فيها، والشروط والغايات التي تؤثر في الفعل الفلسفي وبدون هذا الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى أسباب الإبداع".[1]

بمعنى أن البلورة لفكر فلسفي عربي جديد مستقل ومبدع عند ناصيف نصار لا يمكن أن يتم دون الكشف عن طبيعة المرحلة التاريخية الحضارية والمشكلات التي تعيشها المجتمعات العربية.

كما يؤكد على "إن التفكير الفلسفي يحاول أن يعثر على العناصر الضرورية لتكوين تلك النظرة الجديدة، أو أن يكتشف عنها، من خلال التأثير المزدوج الذي يأتيه من جهة الثقافة التقليدية الأصلية أو الهجينة من جهة الثقافة الغربية، الحديثة أو المعاصرة ولكن، الحق يقال، لم تسفر جهوده حتى الآن عن التحرير الحقيقي من عقدة تاريخ الفلسفة".[2]

فالتصنيف النقدي للإنتاج الفلسفي النظري في العالم العربي في هذا القرن يدل على أن هذا الإنتاج بصورة عامة مرتبط ارتباطا إتباعيا بتاريخ الفلسفة فمعظم الفلاسفة العرب في هذا القرن يستلهمون بأمانة وتقيد شديد هذا وذاك من التيارات الفلسفية الغربية والحديثة أو المعاصرة وأقلية قوية تستلهم مباشرة الفلسفة الوسيطية وأصولها اليونانية أو الفلسفة العربية الإسلامية اللايونانية وهو ما يؤكد عليه قول ناصيف نصار في:

"إن الصعوبات التي يواجهها الفيلسوف في العالم العربي المعاصر هي في الوقت واحد صعوبات تقنية واجتماعية، فهي تصبح الفلسفة عاملا ثقافيا فعالا، لابد للتفكير الفلسفي من أن يتحرر من كابوس تاريخ الفلسفة وأن يعالج المشكلات التي يثيرها التاريخ الحي أمام الوعي الفلسفي".[3]

"فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة، الفعل الفلسفي عند نصار يستدعي ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة".[4]

مقصود هنا أن الفيلسوف لكي يستطيع أن يبدع لابد له أن يحقق النهضة وذلك من خلال استيعاب التراث العقلاني العربي، فنقرأه ونفسره ونقيمه ونستوعبه ونتجاوزه.

---

[1] ناصيف نصار: نحو مجتمع جديد (مقدسات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط5، بيروت، 1995، ص10.

[2] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم (في مشكلات السياسية والدين والإيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1986، ص12.

[3] نفسه، ص19.

[4] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مرجع سابق، ص23.

وهو ما يتضح في قول فيلسوفنا: كمال عبد اللطيف "**لقد كان للفلسفة في عصر النهضة الأوربي أسسها التاريخية وقواعدها النظرية، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة، تاريخ العلم وتاريخ المجتمع، وحصل شأن الآخر لمصير تاريخ الفلسفة في العالم العربي الإسلامي وسيتيح لنا هذه المساهمة حصر مساحة وحجم الفلسفي في الفكر العربي المعاصر**".[1]

بمعنى أن الفلسفة في الوطن العربي أولهما هو حمولة تاريخ الفلسفة وثانيهما هو الموروث الفلسفي العربي كما يرى كمال عبد اللطيف أن الفلسفة تنقسم بين فكر فلسفي من جهة، وفكر إسلامي، ثم فكر عربي معاصر من جهة أخرى.

وهو ما يؤكده لنا من خلال قوله: "**لما كان تاريخ الفلسفة هو الميدان الزاخر بالتجارب الحقيقية من كل العصور والحضارات، الغني بصور التواصل مع العالي والشامل وبالنماذج البشرية التي سمت إلى ذراه أو لمست جذوره، فقد اهتم ياسبرز بتاريخ الفلسفة**".[2]

إن تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية هو تاريخ الحوار والتواصل، وضرورة الانفتاح على هذا التاريخ في مجموعة، وهذا راجع لموقف كارل ياسبرز بتفلسفه مدفوعا بتاريخ الفلسفة بأسرها، والسعي للوصول إلى فكرة معرفية شاملة بحصيلة الموروث الفلسفي واعتباره بأن التاريخ الفلسفة أمرا جوهريا لا غنى عنه للفلسفة.

اذ يقول: "**الاستقلال الفكري يؤهل المنشغل بالفلسفة لكي يكون فيلسوفا لا ناقل فلسفة، ولكي ينير الطريق أمام الإدراك العادي المنغمس لا تلبية حاجات الحياة اليومية، إن تاريخ الفلسفة هو بمعنى ما تاريخ الفلاسفة أنفسهم لذا يكون التأمل في سيرة وتفكير الفلاسفة العظام وسيلة لرفع مستوى العقل العادي**".[3]

المقصود بهذا هو الاستقلال الفكري يجعل من الفيلسوف قادرا على أن يبدع في فلسفته، ويجعل منه كمدخل إلى حركة الإبداع التي تكشف فيها الأمة نظرتها إلى الحياة والعالم وتحديد حيويتها فاعليتها ونجد فكرة تاريخ الفلسفة عند محمد سبيلا تتجلى في:

---

[1] كمال عبد اللطيف: في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، ط1، كويت، 1992، ص13.

[2] كارل ياسبرز: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، نقلة إلى العربية، عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د –ط)، القاهرة، (دـــت) ص11.

[3] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص84.

"ظهر لنا أن تاريخ الفلسفة في مختلف المنظومات الفلسفية التي ظهرت فلسفة واحدة بعينها وقد قطعت مراحل مختلفة، كما أن ذاك التاريخ يثبت أن المبادئ الخاصة بكل منظومة فلسفية ليست إلا جزءا من كل واحد، وما آخر الفلسفات ظهورا إلا حصيلة لكل الفلسفات السابقة إنها إذا ما كانت حقا فلسفة، تكون أكثر الفلسفات تقدما وغنى وكمالا".[1]

بمعنى أن العمل على توحيد تاريخ الفلسفة، لأنها عبارة عن سلسلة وحلقات تهدف إلى تنمية الفكر وبذلك يصبح عمل كل فيلسوف عن طريقها عملا متناسقا ومنسجما وموحدا.

"ومعنى ذلك أنه ينبغي التمييز بين نوعين من المواقف من تاريخ الفلسفة: نوع متعلق بمذهب الفيلسوف، ونوع متعلق بموقفه من التاريخ الحضاري، وهذا الأخير هو ما عنينا في قولنا المواقف السابقة على المذهب".

معنى ذلك أن بالنظر إلى تاريخ الفلسفة ليس تاريخ مذهب فقط، إنما هو أيضا تاريخ مواقف أصحاب هذه المذاهب من قضايا وأسئلة عصرهم وهذا ما يفتح المجال أمام الفيلسوف العربي المعاصر لاتخاذ موقف نقدي ومتحرر من المذاهب الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة وفي تطور آفاق الفكر الفلسفي وتوجيه مساره نحو الإبداع.

"بهذا نلمس شيئا مهما في فلسفة نصار: أولا قيامها على العقلانية، وثانيا عدم ارتباط هذه العقلانية بتاريخ معين، ويدعونا ناصيف إلى ضرورة التمييز بين أنماط التفكير. اد يقول:

"التفكير الديني من جهة، أو الأدبي، أو العقلاني أو العلمي أو الفلسفي من جهة أخرى، والتاريخ للعلمانية عند ناصيف لا يعني محاكاة النموذج اليوناني أو الإسلامي أو الغربي الحديث، بل إن ضرورة النقد الفلسفي تستدعي الإلمام بتفاصيل الموضوع المدروس، قصد فهمه ثم تجاوزه بغية تشكيل عقلانية جديدة، يرتكز عليها الفعل الإبداعي والحضاري العربي، وشارك بواسطتها التاريخ العالمي المقبل للعقل والعقلانية".[2]

إذن نحن أمام عقلانية نصارية منفتحة على الذات وعلى الآخر، وعقلانية نقدية تنتقد تاريخها وتؤسس راهنها وعقلانية كونية تنظم إلى التاريخ على أنه عالمي وإنساني وإلى مستقبل على أنه مشترك،

[1] محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، الدار البيضاء، (د-ط)، لبنان، بيروت، 2001، ص34.

[2] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، ط1، بيروت، 1997، ص17.

فالاستقلال الفلسفي يلزمه استقلال عقلاني، هذا الذي لا يبني على القطيعة مع تاريخ الفلسفة، بل يقوم على إعادة قراءة المنتج الحضاري من أجل فهمه وتحليله وتفسيره وثم نقده وتجاوزه. ويوضح هذا بقوله:

"تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى الفيلسوف العربي لا يمكنه أن يكون تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى فقط، ولا يمكنه أن يكون تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة فقط، تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى فيلسوف العربي هو تاريخها كله، بدءا من العصور القديمة التي بلغت أوجها في العصر اليوناني، مرورا بعصر النهضة العربية الحديثة".[1]

مقصود هنا أن ناصيف نصار ينظر إلى أن الفكر العربي المعاصر على أنه منقسم على نفسه تجاه تاريخ الفلسفة بين دعوة إلى الإتباع والتقليد للفكر الغربي وسيطيا كان أم معاصر ودعوة إلى الاستقلال من تاريخ الفلسفة وبناء فلسفة عربية تراعي خصوصية الإنسان العربي وظروفه.

المطلب الثاني: موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة.

يمثل هذا الموقف التقليد والإتباع وأصحابه أهل الاقتباس أكثر من كونهم أهل ابتكار، يعتقدون بكمال انجازات الفلاسفة ويتوهمون استحالة تجاوزها ويطلبون إعادة بعثها في عصرهم، معتبرين إياها خلاصة لمشكلات الإنسان العربي، هما تياران: الأول تابع لتاريخ الفلسفة الوسيطية، والثاني مقلد للفلسفة الغربية.

1-موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة الوسيطية: يعتقد دعاة التبعية الفلسفة الوسيطية وعلى رأسهم يوسف كرم (1886-1959) الذي يقول: "**أن كل ما نتجه العقل الفلسفي المعاصر لم يتجاوز الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطية، والأكثر من ذلك يعتقد أن هذه الفلسفة انحرفت عن طريق الملكي للفلسفة الصحيحة**".[2]

لذا فمن واجب الفيلسوف العربي العمل على بعث الفلسفة القديمة، لأنها تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود.

وفي كتابه "العقل والوجود" يحدد أسس المذهبية العقلاني المعتدل، وهو مذهب لم يستطيع التحرر من الفلسفة اليونانية سواء كانت عقلانية أفلاطون أو واقعية أرسطو حيث يقول عن مذهبه الفلسفي اذ يقول:

[1] ناصيف نصار: التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص94.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص18.

"إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية، ومبادئ المنطقية، والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاتها واستخراج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين، وخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين، فنحن إلى هؤلاء جميعا، ونؤيد شروحهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها الفلاسفة المحدثين".[1]

أي ان في ذلك دعوة صريحة ومباشرة إلى العودة لأصول الفلسفة القديمة رافضا بذلك التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة التي تتخذ موقفا سلبيا تجاه الفلسفة القديمة، لأنها تجعل من العقل قاعدة ضرورية في نظرتها للوجود، وهي فلسفة تتوافق مع الفطرة والدين والإيمان، وقد أثرت هذه الفلسفة في عقول كبار الفلاسفة المسلمين عموما والمشائين على وجه الخصوص فأسسوا مواقف ومذاهب فلسفية ودينية لا تقل قيمة عما أبدعته عقول الفلاسفة اليونانيين.

ونجده يقول: "إن الفلسفة الحديثة هي امتداد للفلسفة اليونانية مباشرة، ويزعم أصحاب التوماوية الجديدة أن التراث الرئيسي في الفكر اليوناني قد استمر وتطور تطورا مشروعا، وأن هذا التراث لم يصبح عتيقا بظهور الفلسفة الحديثة".[2]

ومعنى هذا أن إتيان جيلسون قد حاول إظهار ارتباطات مهمته بين فترة القرون الوسطى وتطويرها في الفترة الحديثة.فيقول في هذا:

"فلا نطلب من تاريخ الفلسفة تطورا مستقيما يمضي من الناقص إلى الكامل، ومن الخطأ إلى الصواب، إن مثل هذا التطور لم يحدث إلا في الفلسفة اليونانية حتى اكتملت على أيدي أفلاطون وأرسطو، ثم تناولتها العقول وتصرفت فيها على أنحاء شتى".[3]

المقصود بهذا أن تاريخ الفلسفة تاريخ زاخر وهو عبارة عن سلسلة وحلقات ممتدة عبر العصور.

"ذلك النهج الذي اختصت به الفلسفة اليونانية دون سواها من مظاهر الفكر في العصر القديم وفي اليونان نفسها قبل ابتكار الفلسفة تلك العقول الجديدة لم تكن كالعقول اليونانية خالصة للفلسفة".[1] إنه الطريق التي سلكته هو عبارة عن التراث الزاخر بالعطاء الفلسفي والفكري.

---

[1] يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1964، ص11.

[2] إتيان جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، ط3، كويت، 1996، ص18.

[3] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر (د- ط)، القاهرة، (د- ت)، ص488

"إن فئة المؤرخين لتاريخ الفلسفة الغربية يرون أن جذور الفلسفة بمعناها الدقيق، ونشأتها وتطورها وبلورتها عبر تطورها التاريخي الحضاري أنجز داخل مشروع الثقافي اليوناني".[2]

أي إن نظرة مؤرخين لتاريخ الفلسفة الغربية، وأن أصول الفلسفة ونشأتها تعود إلى العهد اليوناني.

"كذلك ما حدث في أوربا أيام عصر النهضة حين صحت واستيقظت على تراث اليونان القديم، لذلك فلا يمكن على الإطلاق أن نعد فلسفة كفلسفة سقراط أو أفلاطون منتهية ولا يمكن أن ينظر إلى الأفكار والمذاهب الفلسفية إلا على أنها بذور حية سرعان ما تورق وتزهر كما صادفتها البيئة الخصبة رغم قدم الزمان".[3]

مقصود بهذا أن عصر النهضة قد تطور وتقدم على حساب التراث اليوناني القديم كفلسفة الفلاسفة العظام أمثال أفلاطون وأرسطو، سقراط.

من جهة أخرى "نجد ان الحضارة الإسلامية قد امتزجت في العصور الوسطى مع الحضارات السابقة عليها، واليونانية بخاصة، رغم الاختلاف في الروح الحضارية كما ارتكز الخلفاء المسلمون على مجهودات السريان لأرجل نقل الموروث الإنساني على جميع المستويات العلمية والسياسية والفنية والفلسفية".[4]

نرى أن تلاحم الحضارة الإسلامية مع باقي الحضارات في العصور الوسطى خاصة الحضارة اليونانية وعملت على نقل التراث إلى باقي الحضارات الأخرى.

"ونجد فعل التفلسف في تصور يوسف كرم هو عودة واستعادة للفلسفة التقليدية، الفلسفة التي وضعها أرسطو وطورها فلاسفة القرون الوسطى: ابن سينا وابن رشد وتوما الاكويني. هذه الفلسفة التي نقدها وأهملها معظم الفلاسفة المحدثين هي في اعتقاده الفلسفة الحق وحدها".[5]

يرى يوسف كرم أن الموروث الثقافي والتاريخي راجع إلى الفلسفة التقليدية وبخصوص فلسفة القرون الوسطى وخاصة عند فلاسفة أمثال ابن رشد وابن سينا.

---

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (د، ط)، القاهرة، 2012، ص8.

[2] كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1990-1991، ص12.

[3] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار القباء للطباعة والنشر، طبعة جديدة، القاهرة، 1998، ص15.

[4] جلول مقورة: مجلة المستقبل العربي، العدد 446، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2015، ص5.

[5] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص17.

وبالتالي "يمثل يوسف كرم نموذجا للفيلسوف التابع لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والمعنى التاريخي للتبعية للفلسفة الوسيطة هو استمرار حضارة القرون الوسطى في العالم العربي".[1]

أي أن يوسف كرم هو الممثل للاتجاه الإتباعي لتاريخ الفلسفة ويرى أن الحضارة اليونانية تمثل محورا هام لتاريخ الفلسفة الوسيطية.

"يوسف كرم فيلسوف توماوي جديد، أي أنه ينتسب فلسفيا إلى التومائية الجديدة، وليست التومائية الجديدة بطارئة عليه –فهو في أعماقه مسيحي مؤمن– مشكلته أنه أراد أن يوحد بين النظر العقلي والإيمان الحدسي. ويشكل موضوع الألوهية موضوعا أساسيا عنده. فهو لا ينتمي إلى حضارة القرون الوسطى بالمعنى التاريخي للكلمة".[2]

الفلسفات الحديثة والمعاصرة كما يرى يوسف كرم، تدعو لتجاوز العقل اليوناني، في الوقت الذي تنهل من إبداعات فلاسفة كبار قدموا تصورا فلسفيا للعالم والنفس والأخلاق لذا فقد انتقدها بصورة عامة، سواء كانت عقلية أم حسية.

"وعلى هذا الأساس جاء موقفه من تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، الحسية والصورية على حد سواء، موقف نقد ورفض".[3]

بمعنى أن خروج العالم العربي المعاصر من المشكلات التي يعانيها، مرهون بإعادة بعث العقلانية القديمة، لأنها الوحيدة القادرة على استيعاب هذه الوضعية الراهنة العقلانية "ابن سينا" "ابن رشد" ولا مجال لتجاوز تلك الفلسفة بوصفها القاعدة الأولى لأي تفكير فلسفي.

"تبين مستويات العقلانية في التراث العربي الوسيط، ضمن الاهتمام الواسع بالعقلانية العربية، ما ضي وحاضرا ومستقبلا".[4] مقصود في أن ورثة الفكر العربي الحديث من العصور الوسطى وأن تطور العقلانية عبر العصور ماضي وحاضرا ومستقبلا.

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية، واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي، باب الحرية، مرجع سابق، ص54.

[2] نفسه: ص50.

[3] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص19.

[4] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص15.

"بهذا فان تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى الفيلسوف العربي، لا يمكنه أن يكون تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى فقط، ولا يمكنه أن يكون تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصر فقط، تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى الفيلسوف هو تاريخها كله، بدءا من العصور القديمة التي بلغت أوجها في العصر اليوناني، مرورا بعصر النهضة العربية الحديثة".

مقصود بهذا ان تحديد الاستراتيجية الفكرية التي يتطلبها هدف التجاوز في التاريخ العربي إلى عالم الحرية والعقل الإبداع، من رؤية عامة مبنية على مبدأ التعامل النقدي مع هذا التاريخ لا على مجرد التفسير والقراءة.

2-موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة المعاصرة: ينطلق دعاة التبعية الفلسفة المعاصرة من مسلمة تفوق الحضارة الغربية، التي تعبر عن نظرة الإنسان المعاصر في المعرفة والوجود، وبالقياس إلى وضعية الثقافة العربية تجاه الثقافة الغربية، وبالنظر إلى الهوة الواسعة بينهما بالتفوق الواضح للحضارة الغربية، فإنه يتوجب على الفلاسفة العرب أن يسلكوا مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف.

ونجد أن زكي نجيب محمود (1905-1994) من الذين يتزعمون الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية والذي أشار صراحة إلى أنها الفلسفة الحقيقية المطلوبة، ولا مجال للنظر في تاريخ الفلسفة إلا من خلال قضاياها وحلولها.

وعبر عن ذلك قائلا: "فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي".[1]

يتضح من خلال هذا النص الدعوة الصريحة من خلال الفلسفة الوضعية المنطقية للجمع بين مقتضيات التحليل المنطقي والفلسفة التجريبية الواقعية.

"موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة من العصور القديمة والحديثة. أن التحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا، سواء العلمية أم الأخلاقية أم غيرها، ضروري من أجل توضيح المعنى وضبط العلاقات بين الأفكار وتجنب الاختلاط العقلي".[2]

---

[1] زكي نجيب محمود: خرافة الميتافزيقا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د –ط)، القاهرة، 1993، ص3.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص20.

مقصود هنا أن دور الفيلسوف ليس يقف عند حد التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة، وإنما يتجاوز إلى البحث العقلي في القيم، لابد من الربط بين النظرية في القيم والنظرية في الوجود الإنساني.

"وفي مقابل هذا التصور للتفلسف وللعالم، ينتصب تصور آخر، ويتزعم الدفاع عنه زكي نجيب محمود، وفي الواقع، يقدم زكي نجيب نفسه كفيلسوف الوضعية المنطقية أو التجربة المنطقية في العالم العربي المعاصر، ويعتقد أن تجديد الفكر العربي ينبغي أن يتأسس على النظريات الفلسفية الوضعية المنطقية".[1] أي أن لادرك ان عملية الخروج من إشكالية الفلسفة الوضعية المنطقية والتجاوب مع تطور الحركة القومية والبحث عن فكر فلسفي يكون عربيا ومعاصرا.

"فإذا أردنا أن نحقق نهضة فكرية صحيحة، علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر".[2]

أي ان زكي نجيب محمود يدعو إلى اعتناق فلسفة الوضعية المنطقية، لأنها الفلسفة التي تقدم الحل للمعرفة العلمية في صورتها الحاضرة. ويصرح بهذا قائلا:

"إنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأني مؤمن بالعلم" وهو مذهب الوضعي. أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم".[3]

ومعنى هذا وجوب الأخذ عن الحضارة الغربية الراهنة، بذلك نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا نحو وجهة علمية، لكي نساير العصر الحاضر في نشاطه الفكري على أساس انه يقال ان العلم سبيل إلى التقدم في مجتمع مازال العلم فيه غائبا والتفكير العلمي محدودا.

مؤكدا هدا بقوله: **"عندي أن الجواب واحد واضح لا تردد فيه ولا غموض لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة، وهو الجواب الذي أجابت به تركيا مديحة جريئة مخلصة، الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وأدبنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا".**[4]

---

[1] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص17.

[2] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مرجع سابق، ص54.

[3] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مرجع سابق، ص57.

[4] زكي نجيب محمود: شروق من الغروب، الهيئة المصرية العامة، للتأليف والنشر القاهرة، 1951، ص223.

إن فهم الفلسفة يتم من خلال ربطها بالاتجاه العلمي التجريبي، والارتقاء بها إلى مستوى البحث العلمي الرافض لقضايا الميتافزيقا، وتحريرها من قضايا الدين والأخلاق، فهو بذلك يدافع على العقل الغربي الذي يعتبره عقلا قادرا على فهم الوجود الإنساني فهما صحيحا بأبعاده المختلفة، خصوصا المعرفية منها "الحق أن الفلسفة المعاصرة تحاول القيام بهذه المهمة، لكن بكيفية جزئية، فالفلسفة التحليلية تقصر عملها على تحليل منطق الكلام وتتجه أكثر فأكثر إلى تحديد نفسها كدراسة للبنى الصورية للغة، ومن هذه الجهة، تسهم في نقد الكلام الديني والإيديولوجي".[1]

معنى هنا ضرورة إخضاعها للكلام، أي الكلام الديني والإيديولوجي، للفحص المنطقي بهذا الشكل، وهذا لا يعني العودة الكلية إلى اعتناق الفكر الديني، بل أن انبعاث فكر فلسفي حر وسليم مبني ومرتبط بمدى انتشار ظاهرة التعقيل لكل مجالات الحياة الفكرية في العالم العربي. ويؤكد على ان العقل هو الأصل لكل المعرفة قائلا في هدا:

"إن العقل هو صاحب السلطة المعرفية إنه هو الذي يقرر ما هو ممنوع، وما هو مفروض، وما هو غير ممنوع، وغير مفروض، في التعاطي مع الحقيقة".[2]

المقصود هنا هو أن السلطة المعرفية حق تقرير الحقيقة وإعلانها وذلك يتجلى بالوضوح من حيث الماهية لأن سلطة العقل هي سلطة أصلية ومستقلة.

كما يقول: زكي نجيب محمود في هذا الصدد "**وأما في الفلسفة فإني أتبع فيها أصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة، والشعبة التجريبية العلمية المعاصرة منها بصفة خاصة، فأرى أن عمل الفيلسوف الذي لا عمل له بسواه، هو أن يحلل الفكر الإنساني كما يبدو في العبارات اللغوية التي يقولها الناس في حياتهم العلمية أو اليومية على سواء**".[3]

أي ان مهمة الفيلسوف هي تحليل ما يقوله هؤلاء العلماء وتوضيحه وهو يختار مما يقوله العلماء بين عبارات أو ألفاظا محورية أساسية ليلقى عليها الضوء بتشريحها إلى عناصر الأولية.

---

[1] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص127.

[2] ناصيف نصار: منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار الأمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1995، ص11.

[3] زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق، (د–ط)، القاهرة، بيروت، ص8.

"وجاء عصرنا هذا العلمي بفلسفته التحليلية التي يجوز لك أن تسميها فلسفة علمية، فذهب عصر بناء الأنساق الفلسفية، وأصبحت الفلسفة كالعلم عملا جماعيا".[1]

ويشير ويتضح هنا أن زكي نجيب محمود إلى تأييده للمذهب الوضعي، وذلك من خلال إيمانه بالعلم كسبيل أمثل للمعرفة الصحيحة، إذ أن حرص فلاسفة المنهج العلمي جميعا، على اختلاف أزماتهم وتباين مناهجهم فهم يرسمون للناس طرائق الفكر السديد.

كما يرى زكي نجيب محمود أن النزعة الإيمانية قد أدت إلى السيطرة وإلى تعطيل البحث الوضعي وتعاظم التفكير الخرافي على حساب التفكير العلمي وهذا ما نلمسه في قوله:

"لو اقتصر الأمر هذا على سواء العامة، لما أخذنا عجب فالإنسان منذ خلق يمقت العقل ويتمنى أن تكون للقلب الغلبة والسيادة، لكن الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، أي علماء؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض".[2]

"وبهذا نجد أن زكي نجيب محمود يناصر ويوافق ويؤيد فرنسيس بيكون في نقده للعقل الميتافيزيقي، ودعوة إلى تخليصه من الأوهام بهدف إحياء العلوم الفيزيقية".[3]

كما ان "الشعور بالعجز تجاه ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم ومعارف، نتيجة الانهيار لتلك الحضارة والتقليد الأعمى للتيارات الغربية، وعدم القدرة على الإبداع ومسايرة حضارتهم وإن كان زكي نجيب محمود يقر بالمنتوج الفلسفي العربي في مختلف المجالات، فإنه يؤكد أن هذا الإنتاج ليس عربيا خالصا".[4]

يرى زكي نجيب محمود أن الأسباب التي كانت مؤيدة إلى الإعاقة النهضية العربية، هو التقليد لا إبداع لأنها مقتصرة فقط على ما أنتجته الحضارة الغربية في مختلف المجالات.

"لأنها لم ترتقي إلى مستوى الإبداع الفلسفي الذي يعود إلى إبداع فلسفة متميزة تعبر عن الواقع العربي وتطلعاته إلى غد أفضل، وهذا يجعل الفكر العربي لا يزال بعيدا عن أن يكون أكثر قادرا على الإبداع وتقديم فلسفة خالصة ومعبرة عن روح العصر للعالم".[5]

---

[1] نفسه: ص157.

[2] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، بيروت، 1982، ص58.

[3] حبيب الشاروني: فلسفة بيكون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص81.

[4] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص274.

[5] نفسه: ص267.

كما نجد زكي نجيب محمود يرفض التراث الإسلامي ويعتبره السبب المباشر في التخلف الذي أصاب العقل العربي واجب علينا تجاوزه إن نهضة العالم العربي تعني دخول العالم العربي، بعد مرحلة طويلة من الجمود، في مرحلة تاريخية جيدة، أي مرحلة تتمتع بخصائص وأبعاد لم تعرفها المراحل السابقة.

المطلب الثالث: نقد الموقفين.

رغم الاختلاف الحاصل والموجود بين الفيلسوفين حول نظرة كل منهما إلى تاريخ الفلسفة وكيفية التعامل مع الإنتاج الفكري الإنساني، فإن الذي يربطهما هو التبعية لتاريخ الفلسفة من جهة، بحيث نجد زكي نجيب محمود متأثر في فكره بجماعة فينا التي تبرر المشكلات الفلسفية تبريرا علميا ولا صوت يعلو فوق صوت العلم في حين أن يوسف كرم يعتمد على أرسطو وابن سينا وابن رشد والاكويني، لكنه يذكر إمكانية المعرفة العقلية الميتافيزيقية، ويستطيع التحرر من تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية، ومن خلالها يرى بإمكانية تفسير العالم تفسيرا ميتافيزيقيا من حيث أنه يتكون من جواهر وأعراض، وأن الثابت هو الجوهر والمتغير هو الأعراض، معبرا بذلك عن نظرة متعالية مغرقة في التجريد إلى العالم، ومن جهة أخرى اعتبار المعرفة المشكلة الأولى في البحث الفلسفي.[1]

فإن الإبداع لا يأتي من فكر تابع لتاريخ الفلسفة، سواء كانت فلسفة قديمة أو حديثة، إذ يلاحظ أن موقف زكي محمود تابع لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، من حيث نجد أن فكر يوسف كرم مغرق في فلسفة العصور الوسطى غير داري لواقع الحال الذي يعاني منه الإنسان العربي المعاصر، كما ينبغي أن يتأسس الفكر الفلسفي على مقولتي التواصل والتجاوز.

ولئن أقر "ناصيف نصار" بالبعد الفلسفي في فكر الفيلسوفين من حيث كونهما التزما فلسفيا، إلا أن عملية ونهج الذي يتبع من أجل الأحداث عملية الإبداع تتطلب الاستقلال التام عن تاريخ الفلسفة.

[1] ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص22.

ويقول ناصيف نصار في هذا الصدد:

"ولذلك يجوز القول أن فضلهما في الثقافة العربية المعاصرة يكمن أولا في كونها التزاما فلسفيا، وحاولا الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى الإبداع فيها، ولكن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع".[1]

[1] نفسه، ص25.

المبحث الثاني: تجاوزات التصورات الاتباعية ونقدها

إذا كان العقل الفلسفي مطالب باتخاذ موقف نقدي استقلالي من تاريخ الفلسفة، فإن ذلك يتيح له المستوى النظري حرية التفكير، وعدم التبعية لأية مذاهب فلسفية سابقة مهما كان تأثير قويا في المعرفة، كما سوف تمكنه من اتخاذ مواقف استقلالية على المستوى التطبيقي، ونقصد هنا علاقة المثقف بمشكلات مجتمعه خصوصا إذا علمنا أن الفلسفة لم تعد مرتبطة بالعقل الماورائي.[1]

المطلب الأول: التصور العصبي ونقده.

تناول الفكر العربي والإسلامي مشكلة السلطة

من حيث النشأة والاستمرار والمآل وتروحت مواقفهم بين الدعوة الدينية لدى أنصار الدولة التيوقراطية، أنصار القوة والغلبة والعصبية، كما هو الحال لدى "ابن خلدون، إضافة إلى أنصار الإيديولوجية خصوصا في الفكر العربي المعاصر، وقد عرضت في هذا المقام لموقف "ابن خلدون" ونظرته إلى الدولة، من حيث هذه النظرة كانت محل نقد من قبل ناصيف نصار، رغم إقراره بخصوصية الفكر الخلدوني في مجال السياسة التي تدل على غنى عبقرية،[2] إلا أن ناصيف نصار يرفض كل أشكال الحكم العصبي لأسباب مختلفة، وعلى وجه خصوص تقيد دور الفعل الفلسفي والعقل.

ويتجلى لنا هذا الرفض في قوله: " **وبالرغم من أن مفهوم الأمة يظل دون مفاهيم العصبية والدولة والعمران البدوي والعمران الحضري والمعاش والعلم في نظريات الاجتماعية، إلا أنه من المفاهيم الخلدونية التي تعتبر جسورا يمر عليها الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة العصور الحديثة**".[3]

نجد ابن خلدون قد تناول هذه المصطلحات باعتبارها أحد وأهم المرتكزات التي تبنى عليها نظرياته الاجتماعية، لأن التعابير التي استخدمها تبقى إبداع ابن خلدون متجلية في هذا الميدان

[1] حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون، مرجع سابق، ص71.

[2] ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط5، بيروت، ص124.

[3] نفسه: ص140

"الملك منصب شريف يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والسماوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا. وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه".[1]

إن الملك فإنه يتضمن عنصر أساسيا ومتميزا هو قدرة الحاكم على الإزعام إذ أنه هو التغلب والحكم بالقهر فالملك هو ظاهرة اجتماعية سياسية لها جميع خصائص.

"حقيقة التاريخ أنه خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأضاف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والصنائع، وبصائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال".[2]

الدولة بالنسبة للعمران، الذي هو غاية الاجتماع الإنساني، الدولة كصورة للعمران، ظاهرة تلازم مادة العمران، لأنها عبارة عن الهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية، إن الدولة والملك هي صورة الخليقة، لأن الدولة إنما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلبة، إن الملك والدولة غاية للعصبية.

يميز ابن خلدون ثلاثة أشكال وأنواع من السياسة الفعلية، الحاصلة في الواقع، وبالتالي ثلاثة أشكال من الحكم أو السيادة.

"الأول هو الملك الطبيعي، وهو ملك بدائي، إذ أنه يقوم على القهر والتعسف في استغلال الحكم لمصلحة الحاكم، حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوى. والثاني هو الملك السياسي، وقوامها، حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وتكون القوانين فيها مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها. والثالث هو الخلافة، أو السياسة الدينية، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة"

ونجد أن هذه الأنواع الثلاثة أيضا عند الفارابي. فهو يوافق ابن خلدون فيها والتركيز كان على النوع الثالث، لأن محاولته للتوفيق بين الشارع والفيلسوف تحت شعار وحدة المعنى بين الإمام والفيلسوف والشارع.

[1] ناصيف نصار: في معركة الإيديولوجية (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، مصدر سابق، ص257.

4" ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي ابن خلدون في بنيته ومعناه)، مصدر سابق، ص202

"حياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي تقدر بها على قهرهم وحملهم على جادته، فأصل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب. فإنهم أكثر أصل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة".[1]

مقصود هنا بأن مسألة ضرورة النبوة ليست مسألة عقلية، إنما هي مسألة سمعية، مدركها الشرع على مذهب السلف.

"إن اختلاف الأجيال (الشعوب والقبائل)، في أحوالهم إنما هو الاختلاف نحلتهم من المعاش".[2]

مقصود هنا أن اختلاف الأفراد والجماعات بسبب اختلاف ما اعتادوه من ظروف معيشية، فالقضية هنا ليست قضية أسلوب الإنتاج، بل هي مسألة ما يعتاده المرء ويألفه من أنواع العيش ومستوياته، والمقصود "اختلاف الناس باختلاف نحلهم من المعاش"، هو اختلاف البدو عن الحضر، وهذا الاختلاف راجع إلى التباين القائم بين وسائل كسب العيش ونمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل.

إن الحديث عن الدولة الخلدونية يجرنا إلى الموقع الذي خصص لعناصر هذه الدولة، لأن الحديث عن عناصرها الأساسية: الشعب والإقليم، السلطة.

فيقول في هذا ان الدولة هي "مجموعة من الأفراد، قائمة على أرض تخصها، تتمتع بتنظيم تنجم عنه، لمصلحة هذه المجموعة وبعلاقاتها مع أعضائها، قوة كبرى للعمل والإكراه".[3]

ويرى ابن خلدون عنصر الشعب كأحد العناصر الهامة للدولة ويؤكد أولوية هذا العنصر على سلطة، لكي تكون هنالك سلطة فلابد إذا من وجود شعب.

"إن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، فالسلطان من له رعية، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المملكة وهو كونه يملكهم".[4]

---

[1] ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص203.

[2] محمد عابر الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (ط5، ط6)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص142.

[3] رياض عزيز هادي: مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون: مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العراق، عدد خاص بالذكرى الخمسين لتدريس العلوم السياسية في العراق، العدد37، ص81.

[4] نفسه: ص82.

مقصود أن الرعية مصدر قوة الملك، كما أن الدولة تكتسب تقدمها وهيبتها من صلاح الرعية وانتظام أمورها.

"يخلص إلى الحديث عن أجيال الدولة الثلاث وخصائصها ومن بين خصائص الجيل الأول هو جيل البداوة الأفراد هنا كلهم يتميزون بالمشاركة في السلطة السياسية، لانتقالهم من البدو إلى الحضارة، ثم إن مفهوم السلطة السياسية حسب ابن خلدون ينشأ في الجيل الثالث وقد تطرق إلى مسألتين تتعلقان بنبوة الرسول (ص) وقيادته للمجتمع الإسلامي".[1]

هاتان مسألتان هما: السلطة النبوية والاستخلاف، مؤكدا وجود علاقة ضرورية بن النبوة والعصبية من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه يؤكد أن الدولة لا تنشأ إلا بنشوء العصبية لأن مزاج الدول إنما هو العصبية.

كما نرى أن فكرة العصبية ونلمسها عند ابن أزرق في مؤلفاته وعلى وجه خصوص كتابه مشهور "بدائع السلك في طبائع الملك" لقد قام ابن أزرق بعملية اصطفاء وتنسيق تدل على قدرة حقيقية على فهم مشكلات الفكر السياسي واستيعاب ما هو جوهري فيها، ورافق هذه العملية توضيح لعدد من غوامض الفكر الخلدوني واتخاذ موقف حاسم من بعض مسائل التي كان الخلاف يدور حول بين الفقهاء والمتكلمين كمسألة أحدية الإمام أو مسألة حدود الطاعة له.

"**إن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدم أن الوزع فيه ضروري، سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية وحينئذ فرياسته بذلك، أن لم تشتكه إلى الملك الحقيقي، الفقد لكرامة، فلا أدل من كمكنة وتمشيه ما يسوس به تحت رياسته وحينئذ يسمى رئيسا**".[2] في هذا النص، يظهر ترابط عميق بين السياسة والوازع والرئاسة والمعنى الغالب للسياسة عند ابن أزرق هو معنى التدبير العملي أو مجموعة القواعد والخطط التي يتقيد بها صاحب السلطة في ممارسة سلطته على نفسه وعلى غيره، فالسياسة الشرعية هي التدبير العملي لشؤون المجتمع مع التقيد بنظام الشريعة الدينية، السياسة العقلية هي التدبير العملي لشؤون المجتمع مع التقيد بالقواعد والشروط التي يمليها النظر العقلي.

"فالعصبية شرط للوصول إلى الملك والاستمرار فيه، والسبب في ذلك هو أن صنع التظالم، والعدوان لا يتم إلا للأقوى، فالملك منصب طبيعي في الاجتماع الإنساني، لكنه منصب ممتاز من جميع الوجوه، ولذلك

[1] علي سعد الله: الدولة في فكر الخلدوني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1،عمان، 2003،ص286.

[2] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص48.

يحدث التغالب حوله باستمرار أو الغلبة في مجتمع يضرب بجذوره في البداوة أنما هي العصبية القبلية الأقوى. "إن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشركة، وقد يعبر عنها بالجند حيث يقوم مقامها. وذلك لأن حصول الملك أولا متوقف على التغلب عليه بقهر من ينافس فيه، لشرف منصبه واشتماله على الملاذ البدنية والنفسانية... والتغلب من حيث هو كذلك متوقف على العصبية".[1]

نجد أن العصبية والملك، والعصبية والتغلب، العصبية وتطور الدولة، هذه أمور يتوسع ابن أزرق في عرضها على خطى ابن خلدون نجد أن ابن أزرق قد وضع ثلاثة مقامات في الخلافة والملك في الدولة الإسلامية.

"**مقام الأول**: عند وجود خلافة بدون الملك، المقام الثاني: بعد اختلاطهما، وامتزاج الدولة بهما المقام الثالث: هو الانقلاب الكلي إلى الملك".[2]

ومقصود هنا أن تاريخ الخلافة وانقلابها إلى ملك من الوجهة التاريخية الموضوعية، ففي المرحلة الأولى كانت الخلافة مستوعبة تماما لنزعات الملك بالمعنى الدنيوي ولم تدم هذه المرحلة طويلا، إذ أن وصول معاوية إلى الحكم كان بداية تداخل واختلاط بين الخلافة والملك، وانتقال الوازع الديني إلى الوازع القهري، أما المرحلة الثالثة، فقد عرفت ذهاب معاني الخلافة وظهور الملك الدنيوي العضوض بكل سماته ومميزاته، وهكذا نرى أن المشكلة التي يحاول ابن الأزرق معالجتها هي مشكلة التداخل بين مقتضيات الدين الموجهة للإنسان نحو الآخرة ومقتضيات العصبية الموجهة للإنسان نحو التغلب والسيطرة والتحكم في إشباع الشهوات والملاذ.

نقد التصور العصبي:

إذا كانت نظرية ابن خلدون تطرح أساسا واقعيا ولاهوتيا لشرعنة السيطرة في السياسة، وأن قيام الدولة وبقائها متوقف على قيام قوة العصبية من جهة، ومدى قدرة توفير المال الضروري من جهة أخرى، فإن نقد هذا الأساس يطمس طمسا كاملا حقائق أساسية وعلى رأسها العقل المعياري، ويؤدي إلى تغيب أي بحث نظري في ظاهرة السلطة. ويجعلها مرتبطة أشد الارتباط بالعصبية القبلية.

[1] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص57.

[2] لابي عبد الله ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تعليق: على سامي النشار، ج1، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، الإسكندرية، 1429هـ، 2008م، ص92.

"ويبقى لهذا السبب عاجزا عن تأسيس مفاهيم الدولة والسلطة والشعب في طبيعة الأشياء، الانتماء القبلي ليس الانتماء الأساسي الوحيد في دنيا الإنسان الاجتماعي".[1]

ومن جهة أخرى، فإن تصور "ابن خلدون" كما يرى "ناصيف نصار" يعالج مشكلة السياسة معالجة واقعية دون الاهتمام بالعامل الرئيسي في إنتاج المعرفة وهو الإنسان، وبذلك يكون قد أفقر تصور الفلسفة التقليدية عن الإنسان، فالتفكير في إنقاذ العقل دون الاهتمام بالموجود العاقل يؤدي إلى الإخفاق في الإحاطة بأبعاد الوجود الإنساني وعلاقته مع الأشياء.

"لو بذل ابن خلدون جهدا أكبر في التفكير في قضية حدود المعرفة وقدرة الإنسان، لأمكنه الاتجاه من خلال نقد للعقل النظري نحو البحث عن فلسفة متكاملة للوجود الإنساني".[2]

ورغم أنه لا يقر بأن نقد التصور الإيديولوجي سوف يفضي في النهاية إلى القضاء عليه في تاريخ الإنساني الاجتماعي، إذ يقول في هذا الصدد".

"**إن الدراسة التحليلية النقدية للنظرة الأيديولوجية إلى التاريخ، لا تهدف ولا يمكن أن تهدف إلى إلغائها**".[3]

إلا أنه يلح في مقابل على ضرورة إخضاعها للنظر العقلي، حتى يكون تأثيرها السلبي أقل وطأة، وربما توظيفها للصالح العام.

المطلب الثاني: التصور الديني ونقده

في سياق تناوله للعوائق التي تقف في طريق الاستقلال الفلسفي، وبناء فكر حر غير تابع ومقلد، يعرض لفلسفة السياسة عند الفقهاء والمتكلمين، والنصوص التي تصدر عن هؤلاء تستند إلى الالتزام بالعقيدة.

"فالفقيه أو المتكلم يفكر في السياسة من خلال التزامه بالعقيدة القرآنية، ومن خلال موقعه في الدولة التي يعيش فيها وموقعه منها".[4]

---

[1] ناصيف نصار: منطق السلطة، مصدر سابق، ص391.

[2] ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص356.

[3] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص216.

[4] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص40.

وهذا يدل على أن تفكير المثقف الديني ليس تفكيرا حرا، إنما هو نابع من عقيدته الإيمانية، لأن المنطق الذي يتحكم بتفكيره ليس منطقا بسيطا، بمعنى أنه بالغ التعقيد، وليس وحيد الجانب بل متعدد الجوانب، إلا أن الفقيه أو المتكلم يجد نفسه أحيانا محتاجا إلى مبادئ أو براهين عقلية غير متوفرة بصورة صريحة مباشرة في الأصول.

التصور الديني: ويمثله العديد من المفكرين ومنهم المفكر الإسلامي الغزالي، أبا الأعلى المودودي (1903-1979م) الذي يعد أحد أقطاب الفلسفة السياسية الإسلامية لإسهاماته في الفكر السياسي، ودراسته لأهم القضايا الجوهرية مثل مسألة الحكم، ومسألة السيادة غيرها، لأن الكتاب والسنة هما مركز الدائرة التي يستمد المودودي منها أفكاره، ونظرياته، ولذلك فهو يقف على أرض صلبة.

"وعلى العموم، واجه المتكلمون والفقهاء والفلاسفة والمؤرخون مشكلة الخلاقة بشجاعة وواقعية حكيمة، فأدركوا أن انقسام الخلافة، ثم تحول الدولة الخلافة إلى الدولة الخلافة إلى دولة سلطانية شيء طبيعي ونهائي وظل فقهاء السلاطين يطالبون بأن يخضع الحكم السياسي للشريعة الإسلامية".[1]

أما فيما يخص السلطة فإننا نجد المودودي يعبر عن مصطلح السلطة بكلمة الحاكمية ويقسمها إلى نوعين "حاكمية الله العليا المطلقة" و"حاكمية شعبية مقيدة" وهي التي بمنطق الخلافة في الأرض، أما حاكمية الله القانونية فهي لله وحده، ولا حق لأحد فيها، فهو يقول في هذا الصدد: "الحاكمية بكل معنى من معانيها الله تعالى وحده، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو".[2]

وهنا الدعوة الصريحة إلى أن قضايا سياسية إسلامية غاية في الأهمية أهمها الحاكمية، كما تحدث عن اختصاص الحاكمية بالله عز وجل.

يتحدد الوضع السليم لسلطة الحاكم باحترام الحاكم لسلطة الدولة وباعترافه بأن سلطته لا تحل محل سلطة الدولة ولا تتماهى معها وإن كانت منحدرة منها.

---

[1] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص228.

[2] أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور، ضمن مجموعة عنوانها: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون، تر: محمد عاصم حداد، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 1401هـ-1981م، ص22.

"إن سلطة الحاكم تابعة لسلطة الدولة، والتابع لا يجوز له التماهي مع المتبوع، فليست نزعة التماهي مع سلطة الدولة سوى بتعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من سلطة أعلى من سلطته، بهدف استتباع الشعب واستغلاله واستعباده، إنما قناع من أقنعة إرادة السيطرة".[1]

"يمكن التمييز بين السلطة الدين وسلطة رجل الدين، "وهناك سلطة كتاب الدين وسلطة رجل الدين، لكن كلا من هاتين السلطتين تحيل إلى سلطة أعلى، فسلطة رجل الدين إلى سلطة المؤسس الرسول واحدة مطلقة وثلاث تابعة لها ومنبثقة منها أو متوقفة عليها بشكل أو بآخر".[2]

فالدين مشروط بالإيمان ومتعدد المستوى ومعقد المعطيات بالنسبة إلى سلطة السياسية، لكن السلطة السياسية لا تقوم على الإيمان بل إن سلطة الحاكم هي تفويضية وهناك تفاعل متعدد المستوى في العلاقة بين الحاكم السياسي والجماعات الدينية يرى ناصيف نصار أن الإطار العام للتفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يتأسس على مقولة الدنيوية، فالفلسفة السياسية هي سلطة دنيوية محضة من حيث المصدر والغاية، بينما السلطة الدينية فهي متصلة بالغيب والإيمان هو شرط قيامها، واتصالها بالغيب ليس معناه عدم الاهتمام لأمور الدنيا وشؤونها.

يقول ناصيف نصار في هذا الصدد:

"**اتصال السلطة الدينية بالغيب بحسب ما تطرح نفسها، لا يعني أنها لا تبالي بشؤون الدنيا، فالدنيا موجودة بالنسبة إلى السلطة الدينية واقعا وقيمة، إذ أنها ليست سلطة دينية إنسانيا في عالم الغيب بل في هذه الدنيا، غير أن اهتمام السلطة الدينية بالدين لا تجعل منها سلطة دنيوية محضة**".[3]

فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة الدينية من وجهة الغيب في سبيل الحياة الآخرة، والسعادة الأخروية أو في سبيل السير فيها وتسييرها بموجب إرادة عليا مطلقة. وليس هذا هو اتجاه السلطة السياسية، فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة السياسية من وجهة الإنسان الاجتماعي، في سبيل تشكيلها وتسييرها وفقا لإرادتها وأهدافها المنبثقة من طبيعة الوجود الاجتماعي".[4]

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: مرجع سابق، ص232.

[2] نفسه: ص253.

[3] ناصيف نصار: منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، مصدر سابق، ص143.

[4] نفسه، ص144.

كما يقول ايضا:

"إن لاهوت السلطة يصيح لاهوتيا تيوقراطيا عندما يقرر أن الله نفسه يتدخل في حياة الإنسان الاجتماعية السياسية، ويخضعها لمشيئته من خلال المرجعية الدينية التي تتولى تقسير وتنفيذ تعاليمه وشرائعه".[1]

نرى أن ناصيف نصار لا يميز بين الدين والخطاب الديني، فتحول السلطة الدينية من مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التي تنظم حياة الأفراد اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وروحيا تعتثر الحقيقة فيما عند رجال الدين، يمثلون الحقيقة الدينية وبالتالي فهم يمثلون السلطة الدينية.

"لو كان حضور الله في دنيا الإنسان قبل حضور الشمس في دنيا الطبيعة، لكانت الدولة أفضل الدول، وكان نظام سلطتها أفضل الأنظمة على الإطلاق، لكن الحقيقة أن حضور الله في دنيا الإنسان ليس كحضور الشمس في دنيا الطبيعة".[2]

يطرح الدين الإيمان سبيلا لفهم ما يقوله عن حضور الله في دنيا الطبيعة ودنيا الإنسان، لكن الإيمان الديني لا يفرض نفسه على الإنسان فرضا ولا يمكن فرضه عليه بالإكراه.

كما أن التصور الديني، يمثله أيضا الفيلسوف الإسلامي أبي حامد الغزالي (1059-1111) ونرى أن الغزالي قد تناول فلسفة الأنوار من خلال رسالته المعنونة "مشكاة الأنوار" ونجد في هذه الرسالة نحو نظرية وحدة الوجود، لأن البحث في مصادر هذه الرسالة ومدى إسهامها تاريخيا في تأسيس فلسفة الإشراق التي ازدهرت مع شهاب الدين السهرودي يقول في هذا الصدد:

"**إن غاية الغزالي هي تفسير أية النور في القرآن، وترسيخ الاقتناع بأن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجازا محض لا حقيقة له**".[3]

المقصود هنا ليس العقل مصدرا أصيلا للنور، ودوره التنويري تابع لما يشرف عليه من نور الله الذي هو النور الحقيقي، وبخاصة من كلامه الذي يشكل نور النبوة.

فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة، ويتابع الغزالي، شارحا معنى نور الحكمة ويقول في هذا الصدد:

---

[1] ناصيف نصار: منطق السلطة، مصدر سابق، ص147.

[2] نفسه، ص149.

[3] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص198.

"وأعظم الحكمة كلام الله تعالى. ومن جملة كلامه القرآن خاصة. فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة، إذ القرآن نور كما يسمى نور الشمس نورا. فمثال القرآن نور الشمس، ومثال العقل نور العين".[1]

إنه مذهب إشراقي، قرآني، رباني، عرفاني، واضح المعالم.

إلا أن الغزالي كان أبرز من حمل عبارة النور والأنوار شحنة فلسفية هادفة فانطلاقا من "مشكاة الأنوار" نستطيع أن نختصر فكرة التنوير كما تناولها أبو حامد بما يلي:

1-إن المعرفة العقلية لا تكفي، لأنها عاجزة عن إدراك الحقيقة.

2-إن المعرفة العقلية لا تأتي من العقل بل إليه بنور إلهي يعيقه الله على عين العقل لترى.

3-إن النظر في حقائق الدين وأنواره ليس مباحة للجميع بل لخواص الخواص من الناس، وهم أهل الوجدان والعرفان.

4-هذا النوع من المعرفة يختصر بالعبارة الشهيرة التي ذكرها الغزالي في كتاب "المنقذ من الضلال" ظن خيرا ولا تسأل عن الخير، أو بعبارة "نور قذفه الله في الصدر".[2]

نقد التصور الديني:

إن التصور الديني، يلغي تماما صوت العقل ويبقي في المقابل على صوت الدين، الذي تتخذه السلطة السياسية لاحقا كأداة في خدمتها وتحقيق أهدافها، ولقد حذر "ناصيف نصار" من خطورة إسكات صوت العقل بداعي الدين، وألح في المقابل على ضرورة الاستقلال الفكري، وأفضل حل لهذه المشكلة هي ربط الديمقراطية بالعلمانية، فأي دفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون مبتورا من دون ربطه بالعلمانية".[3]

لأن الديمقراطية تفترض وجود شعب واحد يفكر ويسلك سياسيا تماما مثلما يتصرف الفرد الواحد تجاه نفسه، أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة أعلى منها شأنا وكذلك الأمر يتعلق بوحدة الشعب لا يمكن أن تتأسس على وحدة الدين، لأن الشعب لا يمكن أن يتنازل عن سيادة الإرادة العاقلة ويبقى شعبا بالمعنى

[1] نفسه، ص207.

[2] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مصدر سابق، ص49.

[3] نفسه، ص38.

السياسي فحيثما يكون الشعب متعدد الانتماءات الدينية والمذهبية، تضم حاجته الماسة إلى انتماء أعلى هو سلطة العقل، التي بواسطتها يدرك وحدته ليكون أساس بناء الدولة".[1]

المطلب الثالث: التصور الإيديولوجي ونقده.

يرفض ناصيف نصار المثقف الديني الذي ينطلق من أحكام مسبقة، ويرى أن المشكلات المجتمع تقتصر حلولها في إرجاعها إلى نظرة دينية بعيدا عن كل النظر العقلي المبني على التحليل والنقد، كما أنه يتخذ الموقف ذاته من الشعور الإيديولوجي، رغم رفضه واعترافه أن إلغاء الأيديولوجية أمر غير متاح.

في هذا الصدد نرى أن موقف ونظرة المفكر السوري نديم بيطار إلى الأيديولوجية من خلال كتابه "الأيديولوجية الانقلابية" وما ينتج عنها من خضوع العقل لتأثيرها فتحجب عنه الحقائق.

التصور الإيديولوجي: ويمثل هذا الاتجاه العديد من الفلاسفة ومن بينهم نديم بيطار وعبد الله العروي وناصيف نصار وقد عالجوها بتفصيل دقيق ونبدأ أولا في نظرة المفكر السوري "نديم بيطار"، يرى أن الكشف عن حدود الإيديولوجية الانقلابية يعني تجاوزا عفويا للحركة العربية القومية الثورية في حدودها الحاضرة، لأنها أدت في خلال في بنية ثورة الحركة العربية القومية والنظريات في تملكها ويقول في هذا الصدد:

"**إن مشكلة الحركة القومية هي أن النظريات التي تملكها لا تجاري ثوريتها**".[2]

مقصود هو أن الحركة الثورية العربية بحاجة إلى فلسفة حياة جديدة، تعمل على تغير الواقع العربي تغيرا جذريا وذلك من خلال أيديولوجية انقلابية.

يظهر حرص "نصار" الشديد على تميز الفلسفة وتأكيد دورها في حياتنا مقابل كل ضروب المؤسسات الإنسانية الأخرى، الإيديولوجية، الدينية، العلمانية والسياسية، وذلك ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم التي من بينها "الأيديولوجية كما يحرص على ضرورة إيجاد مفاهيم فلسفية جديدة مثل الإبداع، والاستقلال ويدعو إلى مجتمع جديد وجدلية الوحدة والاختلاف والحداثة".[3]

يرى ناصيف نصار تحقيق الإبداع والاستقلال، لا يتم إلا من خلال نقد الإيديولوجيا.

---

[1] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص85.

[2] نديم بيطار: الأيديولوجية الانقلابية، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، بيروت، 2000، ص10.

[3] أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص16.

يقول ناصيف نصار في هذا الصدد:

"إن الإيديولوجية نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعية معينة، ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة".[1]

بمعنى أن الإيديولوجية نظام من أفكار وهذا نظام من أفكار اجتماعية تتعلق بقضاياه ومشكلاتها الجماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية.

"ومنه فإن ماهية الفكر الإيديولوجي هي ماهية اجتماعية كونها تخدم مصلحة جماعية معينة بتفاعله فيما بينها يقول ناصيف نصار " وما الإيديولوجية سوى شكل من أشكال تعبير الجماعة عن فاعليتها".[2]

معناه أن التفكير الإيديولوجي مرتبط بالمنفعة والمصلحة التي تعود على تلك الجماعة كما تراه هي مناسبا لها.

إذن أن التفكير الإيديولوجي تفكير غائي نفعي بالدرجة الأولى.

ليست بضرورة رأسمالية كما ذهب إلى ذلك فرنسين فوكوياما حينما أرد "يريد سيطرة القوى الليبرالية على شعوب العالم قائلا:

"إن الديمقراطية الليبرالية في الحقيقة غير حل ممكن للمشكلة الإنسانية".[3]

وليس هي أيديولوجية واحدة تضع حد للصراع الإيديولوجي العالمي كما دعى إليه "صامويل هنتنغتون" في كتابه "صدام الحضارات".[4]

وعي إيديولوجية يتخذ فيها مفكر موقعا محددا، ويدافع عنها من أجل تحسين وضع المجتمع العربي إلى أفضل الحال لأن إيديولوجية التي دعى إليها نديم بيطار أي الإيديولوجية انقلابية تعمل على فرض نفسها كمنطلق جديد، وتستند إلى العنف لتدمير المجتمع القديم وبناء المجتمع الجديد.

والعوامل مؤدية إلى تلك الانقلابات، ودراسة مدى إمكانية نجاحها في ظروف معينة، وذلك راجع إلى العوامل الداخلية والخارجية معا، ويقول نديم بيطار في هذا الصدد:

---

[1] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص43.

[2] نفسه: ص44.

[3] فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر: حسين أحمد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص293.

[4] صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب سطور، القاهرة، 1998، ص20.

"إذ أردنا أن نحقق ما يمكن أن نسميه بالانقلاب العربي، وجب علينا أن ندرس علميا حقيقة الانقلاب في التاريخ، والعناصر التي تتألف منها، والمنطق العام الذي يسودها فتطيعه وتعمل بوحيه".[1]

وذلك راجع إلى تعدد الأيديولوجيات في علاقة متداخلة ومتناقضة أحيانا، متفاوتة من حيث نشأتها، بحيث أن كل فكرة أساسية تتبناها جماعة معينة.

نقد التصور الإيديولوجي:

يرى ناصيف نصار بأن الحتمية الإيديولوجية في أية حركة اجتماعية تاريخية وبضرورة دراسة الإيديولوجي الانقلابية التاريخية الكبرى، إلا أنه يرى أن هذه الدراسة لا تقود في النهاية إلى إبداع إيديولوجية الانقلابية تكون نموذجا، وقد انتقد ندىم بيطار، لأنه لم يشر فيها إلى الفارق الدقيق بين الإيديولوجية والفلسفة لأن الفلسفة تعمل تمهيد للأيديولوجية الانقلابية.

"**الفيلسوف يفكر على المستوى، والإيديولوجي على مستوى آخر واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الإيديولوجي في تأليف مفكر واحد لا يلغي التمايز بينهما**".[2]

ونرى ناصيف نصار قد دعا إلى ضرورة عقلنة الإيديولوجية وهذا ما نلمسه في قوله:

"**تجد فكرة عقلنة الأيديولوجية مسوغاتها في جدلية التنازع بين العقل والإيديولوجية، فالعقلنة لمضامين الفكر الإيديولوجي انتصار للعقل في داخل الأيديولوجية**".[3]

هنا الدعوة الصريحة إلى ضرورة التعالي والسعي لتغيير الواقع العربي ليس من نظرة أيديولوجية ضيقة، إنما استنادا إلى مبدأ تفاعل الفكر مع الحياة خدمة لكرامة الإنسان وسعادته، وسعيا إلى نظام كوني يخدم كل فئات المجتمع دون إقصاء أو تحيز.

---

[1] ندىم بيطار: الإيديولوجية الانقلابية، مرجع سابق، ص57.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص51.

[3] ناصيف نصار: مطرحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص108.

نستخلص إلى القول بأن موقف نصار من تاريخ الفلسفة هو موقف نقد، لأن مشروعه بتأسيس على النقد بالدرجة الأولى يدافع عنه. ومدى فعاليته وقدرة على الانتقال منه الفهم والنقد إلى التغيير، يخضع ناصيف نصار المشكلات الفلسفية وإيديولوجيا التي يفرضها الفكر الغربي على الفكر العربي، وطالب بالتخلص من التبعية لتاريخ الفلسفة سواء كان تاريخ الفلسفة الوسيطة التي يزعمها يوسف كرم في اعتناقه للفلسفة التقليدية اليونانية، التي وضعها أرسطو وطورها فلاسفة العصور الوسطى أمثال ابن سينا، ابن رشد، ويرى أن الحياة الإنسانية التي لا تستقيم بحسب نظره بدون يقين عقلي وإيمان ديني، ويرى أن المعرفة هي مشكلة الأولى في البحث الفلسفي، أما التاريخ الفلسفة المعاصرة التي يتبناها زكي نجيب محمود، يرى بأن الفلسفة ترتد في نهاية إلى التحليل أي تحليل منطقي لقضايا العلوم، لأن يسوده الاتجاه العلمي والتجريبي، لكن أقر "ناصيف نصار" بالبعد الفلسفي في فكر الفيلسوفين، من حيث كونهما التزما فلسفيا، إلا أن عملية الإبداع في نظره تتطلب الاستقلال التام عن التاريخ الفلسفة وهذا ما نلمسه في كتابه طريق الاستقلال الفلسفي يقول نصار في هذا الصدد: "**ولذلك لا يجوز القول أن فضلهما في الثقافة العربية المعاصرة يمكن أولا في كونها التزاما فلسفيا، وحاولا الانتقال من مستوى التاريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، لكن المشكلة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع**".

إن الاستقلال الذي قصده ناصيف نصار يقوم على الانفتاح على الآخر، الذي يخالف في القيم والعادات والأخلاق والتقاليد، فهو يعني أيضا الانفتاح على الإنتاج الفلسفي الإنساني، والتعامل معه تعاملا نقديا عقلانيا منفتحا، دون اعتناقه كله ولا الانغلاق على الذات، وهذا يبرز حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة.

ويرى ناصيف نصار مفكر اللبناني في نقده لتصورات التي تجعل من المفكر العربي يعيش على هامش الأحداث ودعوة إلى حضور قوي وفعال الذي به يهدف الى التغير.

وعليه فان المثقف العربي مدعو لاتخاذ موقف نقدي من مشكلات مجتمعه، هو مدعو ايضا لنقد التصورات الاتباعية، وتجاوز افق والتوجهات الضيقة، ومن بين التصورات الاتباعية، نجد التصور العصبي ويمثله ابن خلدون والذي يجعل المفكر اسير لعصبية معينة لا تخدم سوى مصالح عملية يغيب فيها البحث الفلسفي الحر، اضافة الى التصور الديني الذي يمثله أبو حامد الغزالي والمودودي وهو اشد خطرا، من حيث انه يرفض اي تفكير حر ولا يرى الا بعين الحاكم الديني، وأخيرا التصور الايديولوجي ويمثله نديم بيطار، عبد الله العروي

الذي لا يقل خطورة عن التصورات تجعل المفكر والمثقف العربي غير داري بوضع وحال التي تعانيه الامة العربية، وينقد ناصيف نصار هذه التصورات من اجل بناء وتمهيدا لتصور فلسفي للمثقف والمفكر الحر، لان هذه التصورات في نظره تصورات مرفوضة.

الفصل الثاني

العقلانية النقدية المنفتحة طريق إلى تحرير القول الفلسفي

المبحث الأول: العقلانية النقدية المنفتحة طريق إلى تحرير القول الفلسفي.

المبحث الثاني: تأسيس للاستقلال الفلسفي.

تمهيد الفصل الثاني

إن بناء عقل فلسفي نقدي وتجاوز أسس الميتافيزيقا المتعالية والمطلقة المؤسسة على مقولة الجوهر، لهما مطمح المثقف العربي الراغب في التنوير لا شرعنة اللاعقل وسلطة التراث، ويمكن أن يشكل هذا أساس كل عقل فلسفي منهجي وعلمي وتاريخي يبدع ويجدد، ويقلق من دون خضوع للانغلاق، ولكن مسار هذا الزمان لن يأتي إلا بتحذير عقلاني لمفهوم فلسفي وتاريخي في داخل مشروع العقل وبالتالي فسح المجال أمام حوار نقدي وتفكيكي مع كل أنماط الخطاب والوجود طالما أن العقلانية النقدية هي سمات التفكير العلمي وعقلانية البحث تكمن في مدى قدرة الباحث على نقد هذه المعرفة، إن الأثر للفلسفة النقدية في الفكر العربي المعاصر والذي ظهر في أشكال متعددة مثل الاهتمام بالنقد، الذي يظهر في توجهات عدد من المفكرين العرب المعاصرين ممن شغلوا بوضعية الثقافية العربية ووجدوا في النقد سبيلا لتجاوز مشكلات الواقع العربي، كما نرى أن ناصيف نصار فيلسوف عقلاني، ومفكر اجتماعي واقعي، من الطراز الأصيل، حيث دفع المفكر اللبناني ناصيف نصار بقوة عن المجتمع العقلاني العلماني الحر، وكان أبرز من تصدي لنقد النظام الطائفي اللبناني، ودعا إلى تغيره وبنائه على أساس جديد، ويرى بأن خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته السياسية والعقلية ينهض في وجه الأيديولوجيا ويدافع بقوة عن الاستقلال الفلسفي وعن النهضة عربية جديدة قوامها العقل والحرية والتواصل العربي والإنساني، ويعتبر هذا الفيلسوف العقلاني، الفلسفة تفكيرا عقليا نظاميا في مبادئ المعرفة والوجود والعمل، ولقد دعى ناصيف في آخر أعماله إلى نهضة عربية ثانية، كما نادى إلى تبني عقل التنوير فعليا وليس فقط على المستوى الشعاراتي الإيديولوجي، اعتماد نهضة قادرة على ضمان تقديم تاريخي في سياق هويات متعددة تؤمن بالاختلاف وتنفتح على الإبداع، على اعتبار الآن هو ذلك الكائن الذي يصنع مصيره بنفسه، ودعوته لنهضة عربية ثانية لم تأت من عبث.

إلى أي مدى تمكن ناصيف نصار من تحقيق ميلاد عقلانية عربية جديدة؟ وما هي طبيعة العقلانية التي يدعو إليها الفكر العربي المعاصر؟

المبحث الأول: العقلانية النقدية المنفتحة كأساس للبديل الفلسفي

إن العقلانية النقدية المنفتحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة وإيجاد رؤى فلسفية متميزة انطلاقا من المشكلات التي قدمتها الفلسفة النقدية، كما أن العقلانية النقدية تركز دائما على العقل وقدرته في كشف الحقائق وإدراك ماهيات الأشياء، كما أن الشروط الأساسية لنموذج العقلانية النقدية يقوم عليها، يجب على الباحث أن يصوغ نظرياته بأكثر ما هو ممكن من الخاطرة وقابلية النقد، كما أن عقلانية ذات توجه إلى التأسيس أو عقلانية التحليل اليقيني لشرعنة النظريات، وأن عقلانية النقدية داحضية وترى أن مبدأ التأسيس من حيث مسلمة رئيسية للعقلانية تقوم على مبدأ النقد وبمنظور هذا يبدو أن بالإمكان فلا يمكن أن نفهم تاريخ الفلسفة كله بوضعه مساجلة تحسم الخلافات بين تصور العقلانية ذات النزعة النقدية.

إذ قلنا بأن النقد هو سمة أساسية في فكر العربي المعاصر بصفة عامة وفي فلسفة ناصيف نصار بصفة خاصة فإلى أي مدى يمكن الاعتبار أن العقلانية النقدية المنفتحة قد ساهمت في بناء الفلسفة العربية؟ وهل استطاعت أن تخلص العقل العربي من الأزمات التي كان يعانيها؟

المطلب الأول: العقلانية النقدية المنفتحة.

إذا كان العقل في جوهره عالمي الهوية وجذور إنساني الملامح والآفاق، فإن العقلانية غير ذلك، إذ هي تتعدد بتعدد الثقافات والأمم، ومن ثم فإن العقلانيات العربية اليوم هي حقيقة وجود يعمل في ذاته تناقضات العصر الذي يحياه، الشيء الذي حمل الفكر العربي منذ نهاية القرن الماضي إلى محاولات عدة لتجاوز واقعه من خلال تجاوز التراث باعتباره ماضيا متخلفا غير مساير لما حياة ويوضح ناصيف نصار هذا في قوله "**إن واقع العقلانية العربية ليس التراث العقلاني العربي، الحي أو الميت، وحده إنما هو ذلك التراث، القديم والحديث، والممارسات الحاضرة للعقلانية على جميع مستويات الحياة الثقافية الاجتماعية في البلدان العربية، إنه التراث العقلاني العربي كما يعلن عن نفسه، وكما نقرأه وتفسيره ونقيمه ونستوعبه ونتجاوزه**".[1]

[1] ناصيف نصار: التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، (ص16).

هنا الدعوة الصريحة إلى تقديم نظرة إجمالية إلى هذه العقلانية وتمهيد لتبيان كيفية استيعابها وتجاوزها، توصلا إلى تشكيل عقلانية جديدة ترتكز عليها الثقافة العربية في العقود والقرون الآتية.

"إن مقاربة العقلانية العربية من زاوية الواقع والآفاق تجعل من جدلية التراث والحاضر، التي هي في العمق جدلية التراث والتغير أو التراث والإبداع، جدلية مركزية".[1]

مقصود هنا أن العقلانية في التراث والفكر العربي، هي في الواقع جدلية مركزية وتستطيع بواسطتها المشاركة بفعالية في التاريخ العالمي المقبل للعقلانية والعمل العقلانيين لبناء عالم الإنسان الجديد.

"**بمعنى أن فعل التفلسف ليس تكرارا واستنساخا للغير وإنما هو إبداع للذات بهدف موقعتها إزاء الآخرين، وعند هذه النقطة بالذات يقوم النقد بدوره النوعي بحيث يمكن الفيلسوف المبدع من أن يضع نفسه في تاريخ الفلسفة فالنقد يعني التفكير فيما يقدم لنا من أجل الفهم والاستيعاب والهضم، وتمثل ما يهضم منه بهدف التغيير**".[2] بمعنى أن النقد سمات أساسية وعملية انتقاء، ولذلك ينبغي التركيز في دراسة العقلانية العربية لتطويرها على المستوى الفلسفي فيها.

"إن هذه العقلانية لا تكفي ذاتها، بل أن من خواصها الأساسية النقد. فالنقد ضروري في الإبداع الفلسفي، لأن فعل الفلسفة عملية استمرار وتكامل ومتابعة ومشاركة في الزمن الفلسفي، وهذا يعني أنه ليس منعزلا عن تاريخ الفلسفة ولا عن السياق الحضاري والثقافي العالمي في مرحلة معينة".[3]

وهذا يعني ضرورة التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة، إذ لا إبداع إلا باستيعاب تاريخ الفكر الفلسفي استيعابا نقديا، يقوم على علاقة جدلية وحوار دائم ومتواصل.

---

[1] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص17.

[2] أحمد عبد الحليم عطية (وآخرون): طريق الاستغلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 40.

[3] مرجع نفسه، ص 41.

"تحاول الفلسفة أن تتصور العلاقات بين التعالي وتغيير العالم انطلاقا من معايير العقل المنفتح والشمول الإنساني والنقد المبدد للتمويه. فالعقلانية الفلسفية تنسق مستويات التعالي، وهي تعترف بقيمة حل مستوى وبمنطقة الخاص، وتعيد النظر في مضمون هذا أو ذاك من تلك المستويات بحسب وضعيات ومراحل التاريخ العام وتاريخها نفسه".[1]

والمقصود هنا أن العقلانية النقدية ضرورية لتغيير العالم، وهي نافعة بقدر العلوم التي توفر للإنسان وسائل تغيير العالم.

"**تمتزج العقلانية في كتابات سلامة موسى بالروح التنويرية، فقد كان يروم في مختلف أعماله إشاعة رؤية جديدة للعالم والمجتمع وللإنسان، لهذا حرص على تنويع إسهامه الفكري الإصلاحي، عاملا على تقديم مكاسب المعرفة المعاصرة في الفلسفة والعلم وفي مجالات العلوم الإنسانية، ومبرزا دور هذه المكاسب في تغيير الذهنيات ومناهضة آليات التقليد المهيمنة على الأذهان والسلوكيات في المجتمعات العربية**".[2]

تتسم العقلانية عند سلامة موسى بالروح التنويرية وكانت مختلف أعماله تتجلى في رؤى للعالم وللمجتمع وللإنسان ولهذا كان معظم إسهاماته الإصلاحية وتعمل على تخلص العقول من التقليد والإتباع.

"فالعقل كي يكون بحق أداة تأسيس وتأطير، يضطر في كل حين إلى تأسيس نفسه من جديد، ذلك ينفي ذاته وتجاوزها العقلانية المعاصرة نقول بدينامية العقل الجدلية وبحوار العقل والتجربة وبانفتاح كل منهما على الآخر، إلا أنه حوار تكون فيه المبادرة دائما للعقل وليس للتجربة".[3]

إن التركيز على دور العقل هذا من إبراز فاعليته ونشاطه في العلم أصبح هو الخاصية المميزة للتفكير العلمي المعاصر.

---

[1] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص 118.

[2] حسن حنفي و(آخرون): حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (بحوث ومناقشات الندوة والفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، (د–ط)، (د–ت)، ص192.

[3] سالم يفوت: العقلانية المعاصر بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982، ص87.

"في العقلانية المعاصرة التي يؤازرها العلم والتي تتخذ منه منظومة إسنادها يراجع العقل نفسه ويعيد فيها النظر باستمرار، إنها عقلانية سجال، المفاهيم فيما خلاصة نقد المفاهيم وحصيلة الانتقاءات الموجهة إلى المفاهيم السابقة. العقل لا يقر له قرار، حركته الحقيقية هي النفي والتجاوز".[1]

إن العقلانية المعاصرة تعتمد منظومتها على العقل، فإن العقلانية قائمة على نقد المفاهيم وتوجيه مجموعة من الانتقاءات إلى المفاهيم السابقة، من خلال التجاوز.

"وفي ضوء ضرورة الاستقلال الفكري، من الوجهة القومية العامة، تنحصر كيفية الإقبال والانفتاح على مختلف المدارس الفكرية، القديمة والحديثة والمعاصرة إن الاطلاع الفكري المفيد هو الاطلاع الهادف إلى تعزيز النهضة القومية والمقترن بموقف نقدي حاسم للفكر الأجنبي".[2]

بمعنى أن الاستقلال الفكري شرط أساسي من شروط النهضة القومية والاستقلال القومي التام المتين والنهضة العامة لا تتحقق إذا كانت الأمة خاضعة لفكر أجنبي.

"حتى يتمكن الفكر العربي من المشاركة في الحداثة الفلسفية، لابد له من تجاوز مرحلة النقل والاقتباس والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة".[3]

لكي يحقق الفكر العربي المشاركة في الحداثة الفلسفية، يجب عليه أن يلعب دورا حاسما في ترسيخ مبدأ الإبداع وانتصاره على مبدأ الإتباع في تأسيس ثقافة جديدة تتخطى نفسها باستمرار.

[1] سالم يفوت: العقلانية المعاصر بين النقد والحقيقة، ص88.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، مصدر سابق، ص 82.

[3] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، مصدر سابق، ص 144.

"ولذلك قلنا ونكرر القول بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصلية وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادئ وأسس العلم المعاصر، وبطبيعة الحال فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة".[1]

بمعنى نحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر وهذا يقتضي التعامل معه يكون تعاملا نقديا، أي الدخول مع ثقافته في حوار نقدي.

ويوضح جلول مقورة هذا من خلال قوله "إن العقلانية النقدية النصارية تحاول أن تنتج نفسها في كل مرة. لذلك يقدم نصار طرحا جريئا يضع التراث الإنساني كله في سلة واحدة، فهو لا يميز بين متأرخن يوناني، ومتأرخن إسلامي، ومتأرخن غربي، طالما أن الجميع يقع في التقليد، ويبتعد عن الإبداع".[2]

هنا الدعوة الصريحة أن كل ثقافة راقية أو تسعى إلى الارتقاء لابد لها من تجاوز التقليد والإتباع إلى تحقيق الإبداع.

"**يقترح ناصيف نصار أنموذجا لعقلانية نقدية منفتحة على الآخر المختلف، فكريا وتاريخيا، هذه العقلانية، التي تفترض حضورا على المستويين الصوري والواقعي، تهدف إلى الإبداع عن طريق الاستقلال وإلى الاستقلال عن طريق الانتماء إلى الفلسفة كفعل حر ومنتج وليس إلى تاريخ الفلسفة كمنتوج تاريخي ميت**".[3]

نلاحظ هنا أن ناصيف نصار أن كل ما قدمه في مؤلفاته تعبير عن جهد الذي يهدف إلى رسم الطريق أمام فكر فلسفي عربي جديد، وهذا الفكر الذي ينبغي أن يتأسس على العقلانية النقدية المنفتحة.

---

[1] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990، بيروت، ص44.

[2] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان وناصيف نصار بين القومية والكونية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2015، ص219.

[3] نفسه: ص219.

"النقد الذي يبرز مظاهر الاتصال والانفصال بين فكرنا المعاصر والتراث من جهة، ثم بينه وبين الفكر الفلسفي المعاصر في أوروبا وأمريكا من جهة ثانية هو طريق الذي يمكن أن يقود إلى نمو للفكر الفلسفي في مجتمعنا".[1]

بمعنى أن مسألة التأثر والتجديد في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر يجد نقطة ارتكازه في تاريخ الفلسفة بمعنى كلما كان الأمر متعلقا بتطور الفكر الفلسفي، أن كل فعل للتفلسف هو تموقع داخل تاريخ هذا النمط من التفكير.

يؤكد ناصيف نصار على مفهوم الذي بدونه لن يكون هناك استقلال فلسفي وهذا ما يتجلى في قوله: "هو يجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، حيث يؤكد في رسالته "معنى الحداثة في الفلسفة" **أنه لا يتحدث كما هو سائد في الفكر العربي المعاصر عن إحياء أو تجديد أو توفيق أو الإصلاح، إنما عن الإبداع الفلسفي فالحداثة الفلسفية وليدة الإبداع الفلسفي، والإبداع نقيض التقليد والإتباع نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام".**[2]

وبالتالي فإن المهمة التي تسعى وتهدف إلى تحقيقها الفلسفة هي تحقيق الإبداع وتخلص من كل أشكال التبعية والتقليد "بدا نصار مغامرته الفلسفية بنقد الطائفية طموحا إلى مجتمع جديد واستمرت جهود في نقد الإيديولوجية حيث يقول في هذا الصدد : "التي كانت الشغل الشاغل لعمله التحليلي النقدي الذي يهدف إلى إبداع فلسفة عربية معاصرة تقوم على الإنسان في وجوده الاجتماعي التاريخي مستأنفا جهود المفكرين القوميين، طارحا في فكرنا الفلسفي المعاصر قضية الإبداع رفضا لكل أشكال الإتباع سواء لتاريخ الفلسفة الغربي بمشكلاته أو التراث العربي، سعيا نحو المجتمع جديد علمي علماني".[3]

"علينا أن نشير منذ الآن إلى أن طبيعة الفلسفة وحدودها ومكانتها ودورها عند ناصيف نصار يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه "العقلانية النقدية المنفتحة" أو ما يطلق عليه "الواقعية النقدية" والحقيقة أن نصار لم

[1] محمد وقيدي: جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، (د-ط)، بيروت، لبنان، 1999، ص49.

[2] عبد الحليم عطية: وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مرجع سابق، ص23.

[3] احمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص37.

يفرد مساحة من كتاباته للتعريف بالعقلانية النقدية المنفتحة وإن كنا نجدها مبثوثة في ثنايا أعماله ومطبقة في كل دراساته".[1]

المطلب الثاني: التنوير العقلاني

"من التكفير والهجرة إلى التفكير والهجرة، هو تقابل لا يتضمن أي عفوية، إنما هو قصدية الغاية منها إخضاع جميع أحكام للنظر العقلي، المؤسس برهانيا، مع اشتداد الضرورة الملحة لإعادة إنتاج الخطاب العقلاني، لأنه الكفيل بإيجاد الحلول الممكنة للمشاكل التي يتخبط فيها المجتمع".[2]

ويشير "ناصيف نصار" على منوال ما أشار إليه "ديكارت" من أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، إلى أن العقلانية العربية لا تحمل أي معنى خاص يميزها من المفهوم العام للعقلانية في التاريخ العالمي، لأن العقل ليس تصورا محدودا هو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلو على التاريخ وتتعالى على الجدال والحوار.

"**كل ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء، تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل وإلى توظيف جديد للعقل، فإن أفلحت في تحديد هذا التوظيف وفي تطبيقه، خرجت إلى طور أرقى وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري**".[3]

مقصود هنا أن كل ثقافة تسعى إلى التطور والارتقاء والتقدم، لابد لها من تجاوز أزمات، إلا أن العقل هو القوة التي بإمكانها إخراج الكل من المأزق الذي يعيش فيه، خصوصا المجتمع العربي، من أجل الوصول إلى الإبداع الحضاري الذي يمر حتما عبر بعث وبث العقلانية من جديد، وذلك من خلال ارتباطها بالإرث الإنساني.

---

[1] نفسه: ص25.

[2] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ونصار بين القومية والكونية، مرجع سابق، ص 196.

[3] ناصيف نصار: التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص15.

ويوضح هذه الفكرة من خلال قوله "**فإنه يجوز لنا القول أن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة**".[1]

وهكذا، فإننا نلمس شيئا مهما في فلسفة نصار: أولا قيامها على العقلانية، وثانيا عدم ارتباط هذه العقلانية بتاريخ معين، أو حضارة معينة، أو ثقافة مخصوصة." ويدعو ناصيف نصار إلى ضرورة التمييز حتى لا نقول الفصل، بين أنماط التفكير، التفكير الديني من جهة، أو العرفاني، أو العلمي، أو الأدبي أو الفلسفي من جهة أخرى".[2]

وعندما نتحدث عن العقلانية، فإن مجالها الوحيد هو مجال الفلسفة.

"**إنه يعني وضع الأمور في نصابها الصحيح، ومنع الاختلاط والاختلال، أي ممارسة العقلانية في التفكير، والتفكير في العقلانية، ماضيا وحاضرا، ومستقبلا**".[3]

والتأريخ للعقلانية عند ناصيف نصار لا يعني، محاكاة وتقليد هذا الأنموذج، سواء كان يونانيا أو إسلاميا أو غربيا حديثا، لكن ضروريات النقد الفلسفي تستوجب الإلمام بكل التفاصيل وجزئيات الموضوع المدروس من أجل فهمه بغية تشكيل عقلانية جديدة

"إننا نطمح إلى تقديم نظرة إجمالية إلى هذه العقلانية، من الداخل متوقفين عند خصائصها الرئيسية العامة، تمهيدا لتبيان كيفية استيعابها وتجاوزها، توصلا الى تشكيل عقلانية جديدة ترتكز عليها الثقافة العربية في العقود والقرون الآتية وتشارك بواسطتها في التاريخ العالمي المقبل للعقل والعقلانية".[4]

---

[1] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص92.

[2] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ونصار بين القومية والكونية)، مرجع سابق، ص196.

[3] ناصيف نصار: التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص17.

[4] مصدر نفسه: ص18.

فإن العقلانية أمام مهمة أساسية في إثبات وتوضيح هويتها والتي يجب ألا تتحول إلى دوغماتية أو عقلانوية أو تتحول إلى إيديولوجيا يكون فيها العقل مجرد أداة.

"العقل في الاعتبار النصاري لا يمكن أن يكون دوغماتية جامدة ومقفلة وإلا أصبح لوياثان جديدا يدمر الآخرين ويلغيهم باسم العقل، فيدمر نفسه بهذا الفعل ذاته وتنتفي عنه صفته الأصلية".[1]

فيوجه نصار سهام النقد إلى الغزالي، ومن ثمة إلى الأنموذج الإشراقي العرفاني".[2]

قائلا: "همه العميق أن يفصل ويباعد بين العقل ومثال الشمس، وأن يجعل من الشمس مثالا للسلطان، كما في علم تعبير الرؤيا: ولبعض الجواهر الروحانية من الملائكة، وللقرآن طبعا- أما العقل، فإنه بالعين أشبه".[3]

لذلك، فإن العقل، بالمعنى الغزالي، هو مرتبة من مراتب التدرج للروح، والتي يراها خمسه الحساس، والروح الخيالي، والروح العقلي، والروح الفكري، ثم الروح القدسي النبوي الذي يعبر عن كمال المعرفة، بينما ينحصر دور الروح العقلي في إطار ضيق متعلق بالمدركات الضرورية الكلية، بالمعنى الذي تحدث عنه نظرية التجديد الأرسطو طاليسية".[4]

غير أن ناصيف يوحي من تصوره العقلانية المنفتحة داخليا، كما خارجيا يتجاوز فكرة التضيق والحصر.

"إن حصر المدركات العقلية بالمعارف الضرورية الكلية، يبدو لنا كأنه حصر للعقل في جزء المنطق الصوري، أو في علم البديهيات القبلية وإنكار لسعي الإنسان إلى تعقل العالم الخارجي وعالمه الخاص".[5]

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية (وآخرون): طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 41.

[2] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ناصيف نصار بين القومية والكونية)، مرجع سابق، ص198

[3] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص205،

[4] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ناصيف نصار بين القومية والكونية)، مرجع سابق، ص199.

[5] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص204.

يقول في هذا الصدد "**فإن ناصيف نصار يتحول من الحديث عن سؤال الأنوار عند الغزالي، إلى ماهية الأنوار عند كانط والتي هي مساءلة وتجاوز لإجابة الغزالي عن السؤال، عندما يعتقد كانط بأن الأنوار، وبتعريف صريح ودقيق**".[1]

"هو خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه، ويعني عجز الإنسان عن استخدام عقله بدون إشراف غيره عليه".[2]

مقصود هو ليس بسبب عدم القدرة العقل وإنما هو فقدان القرار والشجاعة لاستخدامه بدون إشراف الغير ونجد أن شعار الأنوار في رأي كانط هو تجرأ على استخدام عقلك.

"يبدو لنا أن الخروج من التردد بين الإشراف العرفاني والتنوير العقلاني لا يكون بالبحث عن طريقة للتوفيق بينهما، ولا يكون بالهرب من الاختيار على سبيل الإرجاء أو البحث عن فلسفة ثالثة، إنما يكون بالالتزام والاستيعاب النقدي للتنوير العقلاني، فالإنسان المسؤول عن صنع مصيره في هذه الدنيا لا يجد ما يحتاج إليه من منطلق هداية في فلسفة الإشراف العرفاني: وإنما يجده في فلسفة التنوير العقلاني".[3]

"إن العقلانية الغربية التي أنتجها عصر التنوير الأوروبي حققت تقدما بارزا في ميدان العلم والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والسياسي بعد أن دمرت العرش والمذبح معا، ولكنها بلغت حد من اليقين بأحقيتها".[4]

ومنه يمكن قول بأن العقلانية الغربية كانت لها دور حاسم في مدى قدرتها على تحقيق جملة هائلة من إنجازات في مختلف الميادين متعلقة بالعلم والتنظيم ويوضح الغزالي شارحا معنى نور الحكمة.

[1] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ناصيف نصار بين القومية والكونية)، مرجع سابق، ص199.

[2] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص208.

[3] نفسه: ص216.

[4] أحمد عبد الحليم عطية آخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مرجع سابق، ص41.

"وأعظم الحكمة كلام الله تعالى– ومن جملة كلامه القرآن خاصة فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهر إذ به يتم الإبصار– فالحري في أن يسمى القرآن نورا كما يسمى نور الشمس نورا فمثال القرآن نور الشمس، ومثال العقل نور العين".[1]

ومنه فإن مذهب الغزالي مذهب إشراقي، قرآني، رباني، عرفاني، واضح المعالم.

المطلب الثالث: نحو مجتمع علمي علماني.

نجد أن ناصيف نصار في كتابه نحو المجتمع جديد في مقالته السادسة "نحو مجتمع علمي علماني" وبعبارة للفيلسوف "برتر اندراسل في قوله:

"المجتمع العلمي كما أتصوره هو المجتمع الذي يستخدم خير منهج علمي في الإنتاج والتعليم والدعاية".[2]

وهكذا يحاول راسل من منظور نصاري، خاصة في القسم الأخير من كتابته: "النظرة العلمية"، أن يرى مجتمعا علميا أضحى فيه المنهج العلمي هو الضامن الأساسي للنشاط والتنظيم، وأفرز هذا التصور أنموذجا تكنوقراطيا لزم عنه حكم الأقلية والخبراء، وبالتالي تهديد مباشر لكينونة الإنسان القائمة على الحرية والعدالة وحقوق الإنسان".[3]

[1] ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص207.

[2] ناصيف نصار: نمو مجتمع جديد (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، بدار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، (د–ت)، ص179.

[3] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ناصيف نصار بين القومية والكونية)، مرجع سابق، ص193.

ويضيف نصار قائلا:

"هذه الفكرة تصلح أن تكون منطقا لتفكيرنا في المجتمع العلمي الذي نود تحقيقه إذ أننا نعيش في ظل نظام ديمقراطي يتعين عليه أن يقيم علاقة صحيحة، ليس بين العلم والسياسة وحسب، بل قيل ذلك بين الأفراد والجماعات والدولة من جهة، وهوية المجتمع الذي يتم الانتماء إليه من جهة ثانية".[1]

مقصود بأن المجتمع العلماني يضمن علاقات بين الأفراد والجماعات والدولة إضافة إلى علاقة العلم والسياسة لذلك يؤكد ناصيف نصار بأن مهمة التغيير مزدوجة وشاقة فلا يمكن فصل الاتجاه نحو العلمية عن الاتجاه نحو العلمانية.

ويقول ناصيف نصار في هذا الصدد:

"العلوم الإنسانية تؤثر في نوع العلمية التي يأخذ بها المجتمع أكثر من العلوم الرياضية والطبيعية، هذه تقدم الوسائل اللازمة للسيطرة على الطبيعة، أما تلك فإنها تقدم الوسائل اللازمة للسيطرة على الإنسان والمجتمع".[2]

مقصود بأن المجتمع العلمي هو المجتمع الذي تكثر فيه الأجهزة والتراكيب المبنية على وجه معين لتحقيق غايات مقصودة ونقل الأجهزة والتراكيب التي تكون وظائفها خارجة عن نطاق التخطيط أو التوجيه.

"تختصر فكرة التخطيط كل ما يمكن قوله في موضوع علمية المجتمع، فالتخطيط تأليف بين النظرية والتطبيق، أي أنه يقوم على أساس دراسة علمية للواقع الاجتماعي مع محاولة إخضاع حركة الواقع لاتجاه معين، لذلك يقال أن المجتمع المتقدم علميا وصناعيا هو المجتمع المؤهل للتخطيط والقادر على التحكم بمصيره ومصير غيره".[3]

---

[1] ناصيف نصار: نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص186.

[2] ناصيف نصار: نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص187.

[3] نفسه: ص187.

يمكن القول بأن المجتمع علمي يقوم على نقطة أساسية ومحورية وهي التخطيط وفي كيفية ربط بين ما هو النظري القائم على الدراسة علمية للواقع، والجانب التطبيقي من خلال إخضاع المجتمع للاتجاه المنشود.

ويقول ناصيف نصار في هذا الصدد:

"إنه يستخدم المنهج العلمي في التخطيط لقطاعات الإنتاج وقطاعات التعليم والتربية من الضرورات الأولى لقيام المجتمع العلمي".[1] بمعنى أن التخطيط هو القاعدة الأولى التي يتأسس عليها المجتمع العلمي العلماني.

ويطرح ناصيف نصار سؤاله: "من يستخدم المنهج العلمي لوضع التخطيط وتنفيذه؟ ثم يقدم جواب منطقي بسيط وهو التالي: بما أننا نتكلم عن المجتمع ككل فإن المسؤول عن وضع التخطيط وتنفيذه إنما هو الدولة وبالتالي الحكومة".[2] بمعنى أن المجتمع العلمي يستدعي دولة علمية، وبالتالي حكومة تدبر وتسير شؤون المجتمع على هدى العلم.

ويرتكز ناصيف نصار على هذه النتيجة ليحدث تغيرا في مضامين مفهوم المجتمع العلمي العلماني الذي يضمن علاقات سليمة، ليس العلم والسياسة وحسب، إنما بين القوى المكونة لهوية المجتمع، والمتمثلة بالأفراد، والجماعات والدولة".[3]

ولذلك يؤكد نصار على أنه:

"لا يمكن فصل الاتجاه نحو العلمية عن الاتجاه نحو العلمانية".[4]

---

[1] نفسه: ص188.

[2] ناصيف نصار: نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص188.

[3] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان ناصيف نصار بين القومية والكونية)، مرجع سابق، ص192.

[4] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، ص186.

"بالرغم من التقدم الهائل في العلوم الفيزيائية والبيولوجية، يشبه العقل العلمي بالنسبة إلى التكوين النفسي للفرد العادي في البلدان المتقدمة، بسفينة صغيرة تشق طريقها بصعوبة على سطح بحر هائج، وإذا كانت هذه هي الحال في البلدان المتقدمة، فكيف هي الحال في البلدان المتخلفة؟".[1]

[1] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، المصدر السابق، ص34.

المبحث الثاني: تأسيس للاستقلال الفلسفي.

إن مسار استئناف مشروع النهضة العربية التي امتدت حركتها حتى أواسط القرن الماضي، استئنافا أكثر راديكالية وأشد تفهما لمقتضيات العقل والحداثة والمشاركة في المسار الحضاري الكوني، وأن مفتاح العمل كما يمكن أن ينتج من هذا الاستئناف، وهو ما أسميه النهضة العربية الثانية، إنما هو الحرية.[1] لذلك لم أنطلق من اعتبارات فلسفية عامة ذات صلة بالوضع النظري الراهن سؤال الحرية. لكي يحصل هذا التحرر، إنما يقتضي جوا ثقافيا وفكريا تتوفر فيه الشروط الموضوعية، من تقدم فكري وفلسفي، إلى حرية فكرية وتعبيرية ووعي بالحقوق.[2]

هل يمكن القول بأن النهضة العربية الثانية ممكنة؟

وهل استطاعت أن تخلص المجتمعات العربية من التقليد والجمود والاتباع؟ وأين تكمن وتتجلى آلياتها؟

المطلب الأول: الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة

ضرورة الاستقلال الفلسفي، وبناء مواقف فلسفية عربية مستقلة ونابعة من واقع المجتمع العربي، وحاجته إلى التغيير نحو الأفضل وهذا ما يؤكده ناصيف نصار بقوله:

"لكن الطريق إلى الانعتاق والاستقلال وتوكيد الذات الفلسفية ليس طريقا مسدودة، والتحرر من عقدة تاريخ الفلسفة ممثل من جهة عدة، وبشروط مختلفة".[3]

بهذا يعني أن الاستقلال الفلسفي يقتضي مراعاة الوضعية الحالية للمجتمع العربي، ويستند إلى التفاعل مع الغير تفاعلا خلاقا ولا يكتفي بالموروث الحضري المحلي، كما ينبذ التبعية للغير وإن كان الأمر ليس سهلا فإنه كذلك ليس بالأمر المستحيل.

[1] ناصيف نصار: باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، درا الطليعة للطباعة والنشر، (د-ط)، بيروت، 2003، ص9.

[2] أحمد عبد الحليم عطية و(آخرون): طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مرجع سابق، ص48.

[3] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص27.

اي "أن الاستقلال الذي عناه "ناصيف نصار" ليس مجرد التوفيق بين عالم الحضارة الإسلامية وعالم الحضارة الغربية بقدر ما يكمن في تجاوز الإتباع قدر الإمكان حتى لا يكون التحرر شكليا لا يتجاوز حدود الظاهر، ذلك أن الموقف الضيق السلبي لا يقود إلى الإبداع".[1]

لأن فكرة الانفتاح على العصر وما أنتجه من معارف وعلوم وفنون، وإن هي فكرة هي ضرورية لأي عمل إبداعي. موضحا هذا بقوله:

"أعني بهذه المفردات الشعارات الكبرى والعناوين العريضة التي استلهمها رواد الحداثة، كالتنوير والتقدم والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والليبرالية، تحت إزاء منطقة جديدة يتركز فيها عمل النقد لا على المقولات والمفاهيم ذاتها".[2]

وهذا يعني أن الحداثة قد أفرزت وأنتجت أفكارا ومفاهيم ومصطلحات ومعارف وهذا ما نلمسه عند "علي حرب"، لأنه يتخذ من أعماله مواد أو أدوات يشتغل عليها لإنتاج أفكار جديدة. وهو ما نلتمسه في فكرة فيلسوفنا (ناصيف نصار):

"كما ان القول بحياد الفلسفة في المشكلات العملية على غرار حياد العلم، ليس قولا ضروريا على الفيلسوف العربي المعاصر".[3]

هنا دعوة صريحة إلى تأكيد وضرورة اعتناق فلسفة عملية قادرة على إيجاد حلول للمشكلات المستعصية التي كانت سبب للتخلف والتبعية.

"وكما يصرح على ان الاستقلال لا يعني الانطواء على الذات وانقطاعا على الغير واكتفاء بالنفس – كما يرى. بل نعني استقلال يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية انطلاقا من الذات، والفيلسوف العربي، باستطاعته أن يقف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة".[4]

---

[1] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص29.

[2] علي حرب: الفكر والحدث الحوارات محاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، بيروت، 1998، ص211.

[3] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص30.

[4] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مرجع سابق، ص34.

والمقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقا من الذات والاستقلال في الفلسفة في تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة.

"غير أن العقلانية لا تكفي ذاتها، بل أن من خواصها الأساسية النقد. فالنقد ضروري في الإبداع الفلسفي، لأن فعل الفلسفة عملية استمرار وتكامل ومتابعة ومشاركة في الزمن الفلسفي".[1]

والمقصود هنا أن فعل التفلسف ليس تكرارا واستنساخا للغير وإنما إبداع للذات بهدف موضعها إزاء الآخرين. وعند هذه النقطة بالذات يقوم النقد بدوره النوعي بحيث يمكن الفيلسوف المبدع من أن يضع نفسه في تاريخ الفلسفة، فالنقد ضروري من أجل الفهم واستيعاب بهدف التغيير.

"إنما هو ذاك التراث القديم والحديث، والممارسات الحاضرة للعقلانية على جميع مستويات الحياة الثقافية والاجتماعية في البلدان العربية. إنه التراث العقلاني العربي كما يعلن عن نفسه، كما نقرأه ونفسره ونقيمه ونستوعيه ونتجاوزه".[2]

ذلك لأن الفلسفة تفكير عقلاني ونقدي حتى الحدود القصوى في مبادئ المعرفة وهنا تكمن في أن جدلية الماضي والحاضر هي في عمق جدلية التراث والتغيير أو التراث والإبداع هي جدلية مركزية.

وهو ما يتضح لنا في قوله (ناصيف نصار):"مع الاعتراف بأن تلك الجهود مطبوعة أحيانا بنزعة توفيقية صريحة، أشار إليها أكثر من باحث، يتوجب علينا أن نتفهمها بوصفها محاولات لتوكيد الذات التاريخية وتطويرها بقدر ما أمكن من الأفعال الرامية إلى الخروج من الجمود والتقليد إلى الحركة والتجديد".[3]

وهو الإشارة الواضحة بأن فكرة الاستقلال الفلسفي أمر مرغوب فيه ومتاحا وذلك من خلال العالم العربي من حالة الجمود والتخلف إلى حالة حركة الانفتاح والتجدد. اد يقول:

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية واخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، مرجع سابق، ص40.

[2] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص18.

[3] ناصيف نصار: باب الحرية و(انبثاق الوجود بالفعل)، مصدر سابق، ص26.

"في الحقيقة أنا لا أتحدث عن إحياء، ولا أتحدث عن تجديد أو عن توفيق، أو عن ترميم أو عن إصلاح، إنما أتحدث عن الإبداع الفلسفي. الحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي".[1]

ومقصود هو أن تاريخ الحداثة في الفلسفة هو تاريخ الإبداع الفلسفي نفسه، والحداثة الفلسفية تكتفي بتوكيد مبدأ الإبداع الفلسفي في التاريخ دون أن تلتزم بتفسير فلسفي محدد لهذا الإبداع وتلعب دورا حاسما في ترسيخ مبدأ الإبداع وانتصاره على مبدأ الإتباع.

"ومن الطبيعي أن تؤدي هذه النظرية إلى انقلاب، أو على الأقل إلى تغيير عميق، في نظرة العرب التراثية إلى العلاقة بين السرمدي والتاريخي. إلا أنه أمر لابد منه لنهضتهم وتعميق تفاعلهم مع العالم ومشاركتهم في صنع مصيره".[2]

المطلب الثاني: النهضة العربية الثانية.

"تعكس الوضعية الراهنة للعالم العربي الحاجة إلى التغيير، وقد عبر عن ذلك "ناصيف نصار" بالنهضة العربية الثانية، ولئن فشلت المحاولة الأولى لأسباب باتت معلومة لدى العام والخاص، خصوصا وأنها كرست استمرار استلهام فلسفة الملك نتيجة تهميش الفلسفة".[3] معنى هذا هو عدم استحالة قيام نهضة عربية ثانية ونرى أن نهضة عربية الثانية تتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، يبدأ بالنقد الداخلي أي نقد الذات ويتجه نحو النقد الخارجي المتمثل في نقد الآخر.

فالاستقلال الحقيقي "يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص، فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والمشاركة تقتضي الاستقلال والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة".[4]

هذا يعني أن النهضة العربية الثانية ستقوم من خلال تفادي كل حواجز وعقبات.

---

[1] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، (د-ت)، ص139.

[2] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص23.

[3] نفسه: ص16.

[4] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص210.

لقد أوضح ناصيف نصار أن المجتمعات العربية بحاجة إلى نهضة ثانية ويقول في هذا الصدد:

"كيف إن مفهوم النهضة يستوعب ثنائية التراث والمعاصرة ويتجاوزها جدليا، وكيف أن هذه النهضة الثانية تتوقف على التعامل الخلاق مع العولمة، وهو التعامل الذي يعيد طرح قضية الحرية على المجتمعات العربية".[1]

مقصود هنا أن النهضة العربية الثانية تعمل على توفيق بين الأصالة والمعاصرة وترفض الاستبداد ومصادرة الحريات.

"ومفهوم النهضة العربية الثانية حسب نصار لا يلغي التراث ولا يتجاهل المعاصرة، كما لا ينفي العلاقة الجدلية التي تستبقي التوتر الخلاق بينهما دائما يستوعبها على نحو وظائفي، ويحرر الذات الفاعلة من التبعية التي بأسراتها فيها انطلاقا من مفاهيم التراث والمعاصرة والحداثة والنهضة العربية الثانية تستهدف مساعدة المجتمعات العربية على الخروج من حالة التخلف الحضاري".[2]

تسعى النهضة العربية الثانية إلى لإحداث انسجام وتوافق بين الأصالة والمعاصر أي بين التراث والمعاصرة كما أنها تسعى إلى إلغاء الخلاف القائم بينهما وتعمل على تحرير الذات العربية من التبعية والتقليد وتهدف إلى مساعدة المجتمعات العربية من الخروج من دائرة الإتباع والتخلف وإلى الإبداع والتجديد.

"إن النهضة الحضارية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها لا تكون متينة البنيان إلا إذا تأسست على استقلال فلسفي، ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال إذا أرادت وعرفت الطريق".[3]

[1] أحمد عبد الحليم عطية (وآخرون): طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص211.

[2] نفسه: ص216.

[3] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص210.

إن النهضة التي تريد المجتمعات العربية تحقيقها يجب أن تتأسس وتكون مبنية إلا إذا حققت استقلال فلسفي ويجب أن تتوفر لديها مجموعة من آليات وقواعد حتى تحقق في الأخير استقلالها ويجب أن يتأسس فيها التفكير تأسيسا متينا وسليما.

"القول بأن النهضة العربية الثانية ممكنة يعني، أولا، أنها غير مستحيلة هذا مهم جدا، إذ أنها، لو كانت مستحيلة، لانتفى كل مبرر للتفكير فيها وفي الواقع ليس كونها غير مستحيلة أمرا بديهيا في حد ذاته بل أمر تاريخي ثابت لنا بعدم وجود ما يمنع حدوثه".[1]

"هكذا يتبين لنا أن المبدأ القائل بأن النهضة العربية الثانية ممكنة يترك الباب مفتوحا لحدوثها، كما يتركه مفتوحا لعدم حدوثها، ويطرد نزعة التشاؤم المطلق، كما يطرد نزعة التفاؤل المطلق، في شأنها فلا أحد يعرف بصورة أكيدة ما سيحدث فعلا لتطور العرب الحضاري، ولا كيف، ولا بأي مقدار المجال مليء بشتى أنواع العوامل والشروط والصراعات، السلبية والإيجابية وتاليا، فهو مفتوح لكل أنواع الاحتمالات، احتمالات البقاء في الأزمة والغرق في دياجيرها، واحتمالات التطور البطيء والمتعثر".[2]

من الواضح منطقيا أن استبعاد الاستحالة حدوث النهضة العربية الثانية، لا يعني أنها ستحصل حتما، فكما ينبغي نفي الاستحالة عنها، ينبغي نفي الحتمية أيضا. إذ لا يوجد، في علمنا، برهان يثبت أنها ستحدث حتما. فلا التفسير اللاهوتي القرآني لرسالة العرب، ولا التغير التاريخي بالأطوار الصاعدة والهابطة. ولا التفسير بالثروات والطاقات الكامنة يستطيع تقديم السند العلمي الكافي للقول بأن النهضة العربية آتية، لا ريب فيها إن مثل هذا القول له وظيفة نفسية، إذ يساعد الاقتناع به على تحمل الشدائد في انتظار الفرج والأيام الجميلة.

"ولكن الاقتناع بأن النهضة العربية الثانية ممكنة لا يكفي لافتتاح سبل التفكير فيها والعمل في سبيلها بطريقة تاريخية وسليمة ثمة حقيقة أخرى ينبغي الاقتناع بها، وهي أنه لا يوجد نموذج مثالي، ولا نموذج نظري

[1] ناصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص214.

[2] نفسه: ص315.

عام، يجب على النهضة العربية الثانية أن تطبقه، بل يوجد نماذج تاريخية، متفاوتة القيمة، يتعين على النهضة العربية الثانية في حركة تكونها وتقدمها، أن تتفاعل معها تفاعلا نقديا وإبداعيا".[1]

ومنه يمكن القول بأن مشكلة النموذج من المشكلات المطروحة في قضايا الفكر العربي منذ القرن السابق، ولا تزال تحتاج إلى توضيح ونقد، فإذا كان من الممكن نفي وجود نموذج مثالي، أو نموذج نظري عام، يفرض نفسه على كل نهضة حضارية ممكنة، فإنه من غير الممكن نفي وجود نموذج حضاري معين، يبدو كأنه يفرض نفسه فرضا على النهضة العربية المنشودة.

"وفي التأريخ للفلسفة والانحياز الإتباعي لبعض مذاهبها المشهورة، غير أنها لم تبلغ في أي شكل من تلك الأشكال المستوى الذي تسحقه كقضية مركزية في جملة الحياة المجتمعية، ولذلك توجب على النهضة العربية الثانية أن تعيد طرح قضية العقلانية كقضية مركزية في جملة الحياة المجتمعية، كما يتوجب عليها أن تفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الحرية والهوية، تتحرر من سيطرة الإيديولوجية ومن عقدة التراث، سواء كان تراث العصور الوسطى أم تراث الحداثة الأوروبية".[2]

لكي تستطيع الفلسفة تخلص والانحياز عن طريق الإتباعي، لكي تبلغ وتحقق المستوى التي تستحقه كقضية محورية وأساسية، لابد للنهضة العربية الثانية من النظر في العقلانية بكونها كقضية مركزية في مجمل الحياة المجتمعية، وهذه الفكرة أيضا هي نفس الشيء بالنسبة إلى الحرية والهوية، تكون تتحرر من عقدة التراث والإيديولوجية.

"وفي هذا الاتجاه، يتعين على النهضة العربية الثانية أن تعيد بناء سؤال التاريخ فالتحرر من عقدة التراث يتطلب وعيا بأسباب هذه العقدة، وهي على صلة وثيقة بوضع الأزمة الراهنة، وموقفا مسؤولا من الحاضر ومن الماضي والمستقبل".[3]

---

[1] اصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص316.

[2] نفسه: ص 333

[3] نفسه: ص333.

ومن هنا يتبين أن الموقف الصحيح من التراث هو الموقف النقدي الذي يبين أن الإنسان هو الفاعل المالك للتراث، وليس التراث هو الفاعل والمالك للإنسان. وهذا الموقف لا يستقيم إلا في إطار تصور فلسفي للتاريخ، يكشف عن طبيعة الوجود الإنساني من حيث هو وجود التاريخي.

"وفي الحقيقة، ليس سؤال التاريخ حيويا للنهضة العربية الثانية فقط من جهة إنما مضطرة إلى التعامل مع تراثات حضارية وقومية عدة، ومع قطاعات عدة في كل تراث، بل أيضا، وقبل أي شيء آخر، ومن جهة أنها، بالتجديد، نهضة، أي حركة تاريخية تقدمية إبداعية. فالنهضة لا تكون نهضة بالمعنى الحقيقي إذ لم تحقق تقدما بالنسبة إلى الواقع التاريخي الذي تخرج منه".[1]

لكي نستطيع تحقيق التقدم يجب أن تكون لدينا القناعة بأن الإنسان هو الكائن الذي يضع مصيره بنفسه إذن يمكن قول بأن فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات العقل والحرية.

"وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه إدراكي، منذ أواسط الستينات، للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي، إدراكي، منذ أواسط السبعينات، للطريق التي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور. وهكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعوا للتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها".[2]

يكمن دور الفلسفة في بناء النهضة العربية الثانية التي تجلت معالمها في بداية القرن الماضي من شق ورسم طريق الذي يتيح للفكر العربي من تحريرها من أجل أن تكون قائمة ومستمرة نحو الأفضل وفي سبيل نهضة عربية ثانية كما يتصورها "ناصيف نصار"، لابد من شروط نظرية وأخرى عملية، يكون للمفكر الدور الحاسم فيها، ومن بين الأطر التي تتمحور حولها آليات النهضة العربية الثانية. بما أنه لا مجال للحديث عن نهضة عربية خارج نطاق العولمة، فإنه من المهم إعادة بناء الليبرالية بإعادة بناء أساسها الفلسفي، من خلال إعادة التفكير في الحرية بالتواصل النقدي مع التراث الليبرالي، وهذا موافقا في طرحه ما ذهب إليه عبد الله

[1] ناصيف نصار: التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص334.

[2] نفسه: ص ص10-11.

العروي الذي ألح على ضرورة التواصل مع التراث الغربي في إطار النقدي حيث قال عبد الله العروي في هذا الصدد:

"إن إعادة بناء حقل الحرية كطموح وأفق فلسفي، يستلزم إذن القطعية الكاملة مع التراث الليبرالي من خلال التواصل النقدي معه".[1]

المطلب الثالث: الحرية كأساس للنهضة والتنوير.

يرى "ناصيف" أن الشعوب العربية تعاني أزمات متعددة أن تجاوز هذه الأزمات غير ممكن من دون رفع تحدي الحرية، وهو تحدي تفرضه العولمة على كل الشعوب، ويشير إلى أن العولمة ليست سبب تلك الأزمات، كما أنها لم تطرح مسألة الحرية كقضية جديدة، إنما عمقت أزمة العالم العربي لتضع هذه المجتمعات على الطريق المؤدي إلى نهاية الأزمة من جهة، ومن جهة أخرى أعادت طرح مشكلة الحرية بشكل جديد، خلافا للطرح الناقص الذي طرحته المجتمعات العربية. ويؤكد أن كل المشكلات التي تواجه العالم العربي اليوم سياسية واقتصادية وثقافية، كلها مرتبطة بمشكلة الحرية أساسا فتحدي الحرية تحدي أساسي يقول ناصيف نصار في هذا الصدد:

"إن تحدي الحرية تحد أساسي بمعنى أنه يتناول النظرة إلى ماهية الإنسان ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها، وليس تحديا رئيسيا بين مجموعة تحديات تتغير مراتبها وفقا للظروف الموضوعية والإمكانيات العملية. فالاستجابة له شرط لرفع التحديات الأخرى كلها بأحسن ما يمكن من الفعالية والعدل والجدوى".[2]

مقصود بأن الحرية مرتبطة بالوجود الإنساني وتمثل أهم حقوقه الطبيعية.

ويؤكد ناصيف نصار أن الليبرالية ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني، بل أن للحرية تاريخ طويل، وإن أعطت لها منزلة لم تكن لها في السابق.

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993، ص13.

[2] ناصيف نصار: باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، مصدر سابق، ص41.

"الليبرالية الغربية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة".[1]

"أما جدة وأصالة دراسة ناصيف نصار فتكمن أساسا في عمقها الفلسفي المنطقي وربطها مبحث الحرية بأحداث التحولات الكونية كالعولمة، ونهاية التاريخ... كذا انفتاحها على الواقع التاريخي... من خلال ربطها بما ينعته نصار بالنهضة العربية ثانية إلى جانب نعته لمفاهيم خاصة كمفهوم "حضار الحرية"".[2]

لقد أوضح ناصيف أن مشكلة الحرية في المجتمعات العربية تتحقق ضمن إطار العولمة. بحيث أنها تتوقف على التعامل الخلاف معها.

ينطلق نصار من التأكيد على أن الحرية تشكل موضوع تفكير متجدد تبعا لتجدد الشروط التاريخية والمعرفية والميتافيزيقية ويقول في هذا الصدد: "إن العولمة تفيد أن كونية الحرية في عصرنا لم تعد موضوع تفكير خاص ببعض الفئات الاجتماعية وببعض المجتمعات بل أصبحت موضوع تفكير في الحياة العملية لكافة شعوب المعمورة وأن الطبيعة الكونية لسؤال الحرية تنفي أن يكون سؤالا أمريكيا باختصاص وامتياز".[3]

"وهكذا تتضح لنا نقطة ارتكازنا عليها في البداية وهي أن نظرية الحرية تنشأ عن نقيض الحريات الليبرالية، نقدها نظريا ونفيها عمليا، كما بحثنا عن أصل الحرية ووسعنا من نطاقها احتقرنا الحريات القائمة في انتظار تحقيق ظروف تضمن حرية أكمل وأعلى".[4]

يجيب العروي بأن الليبرالية لا تبحث عادة عن أسباب هذه المفارقات وعن أصولها بقدر ما تتأسف لظهورها بدعوى أن الإنسان يتجرد أحيانا من نزوعه العقلي ولذلك نستنتج مع العروي أن نظرية الحرية الحديثة تنشأ دائما بعد أن تعرف الليبرالية إخفاقا ولو نسبيا في ظروف تاريخية معينة.

---

[1] نفسه: ص47.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: (وآخرون)، طريق الاستقلال الفلسفي، (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مرجع سابق، ص210.

[3] نفسه: ص212.

[4] عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، 1993، ص65.

"فالمهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائما موضوع نقاش، بوصفها نابعة عن ضرورة حياته لا بوصفها تساؤلا أكاديميا مهما تنوعت الحرية كشعار وكمفهوم وكسلوك، يبقى البحث، في أي مستوى من هذه المستويات الثلاثة، وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية والاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية".[1]

في ضوء ما سبق يشدد العروي دائما أن الحرية كضرورة حياتية لا تعبر عنها دائما كلمة حرية.

"إن الحديث عن الحرية هو محاولة نصارية للدفاع عن الأفق العلماني للمجتمع العربي، طالما أن الحرية هي أساس الفعل وأساس التفكير، فإن نصار يقترح سلسلة من المفاهيم للتأكد من أن الحرية هي مشروع لم يكتمل بعد، الحرية كفكرة والحرية كمبدأ، والحرية كمذهب، والحرية كحضارة".[2]

ومعنى ذلك أن الحرية كفكرة قد تقترن بما هو هامشي وما هو ثانوي، ويدعو إلى ضرورة الحديث عن واجب الدفاع عن الحرية، لأنه الإنسان والكرامة والوجود، فعلى الإنسان أن يعي ويدرك قيمة الحرية لأنه مرتبطة بوجود وبذاته وكينونته مما يتطلب ضرورة الدفاع عنها وتحقيقها.

ويتجلى قول ناصيف نصار: "فالفرد يكتسب استقلالية ضمن وجود الآخرين، ويمارس الحرية بالنسبة إلى وجوده معهم، وليس الاستقلال عنهم بالكامل، كذلك الجماعة لا تكون حرة مستقلة بصورة مطلقة، بل ضمن محيط تنتمي إليه جماعة الحرة التي تدرك تموقعها في إطار انتمائها إلى محيط أوسع منها، وتدرك أنها تتألف من أعضاء أحرار، تمارس حريتها من خلال ممارستهم لحريتهم".[3]

ومنه فإن الأفراد الذين يمارسون حريتهم كالأعضاء ينتمون إلى جماعة معينة ويعترفون بانتمائهم إليها، هذا يعني حرية الفرد تتحدد في إطار حرية الجماعة.

"تلك هي المبادئ الأساسية العامة التي تبدو لنا ضرورية لإعادة بناء الليبرالية، والتي لا يمنع عدم وجود تناقض جوهري فيما بينها، إمكانية حصول تعارض تطبيقي، قابل للمعالجة، فيما بينها، في حالات معينة، إذا

[1] نفسه: ص108.

[2] ناصيف نصار: باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، مصدر سابق، ص10.

[3] ناصيف نصار: باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، مصدر سابق، ص55.

كان لابد من اسم نطلقه على الليبرالية المعاد بناؤها على هذه المبادئ العامة. فإننا نقترح أن تسمى الليبرالية التكافلية".[1]

وعليه يمكن أن نقول بأن ناصيف نصار قد اقترح مفهوم آخر ومخالف ومتميز عن المدلول الغربي ولم يبق من مدلول الليبرالية إلا لفظة الليبرالية، وأطلق عليها مفهوم جديد اسمه الليبرالية التكافلية والتي يمكن أن نصطلح عليها أيضا اسم الليبرالية الاجتماعية.

وعليه يمكن القول بأن فلسفة ناصيف نصار النقدية قائمة على أساس نقد الموجه إلى التفكير الأيديولوجي، وداعيا بذلك إلى اتخاذ موقف استقلالي من تاريخ الفلسفة، لأن فلسفته تتميز بطابع عقلاني وإنساني، وترفع شعار العقل وتعلي من شأنه، كما أنها تعلي أيضا من شأن العلم والعلمانية بالمعنى التنويري، نستنتج أن المخاوف والحجج التي تستخدم لمنع الشعوب العربية من التحول نحو الليبرالية والانخراط في حضارة الحرية، تتلاشى مبرراتها عندما تتحول الليبرالية بوعي نقدي منفتح إلى ليبرالية تكافلية، لأن فلسفته تقوم على أساس البرهان والنقد وأرضيتها الحرية بمفهومها الليبرالي والحضاري وبذلك يتحقق الاستقلال الفلسفي ويتحقق المجتمع العلمي العقلي العلماني الذي يصبو إليه المشروع النصاري، إلا أن العقل جوهرة وهويته الحرية في تأسيس الحقيقة، وبالتالي فقد دعى ناصيف نصار إلى تأسيس مجتمع علمي علماني كبديل للتهافت الإيديولوجي.

ويتبين لنا أن مفهوم النهضة العربية الثانية لا يلغي التراث، ولا يتجاهل المعاصرة ولا ينفي الجدلية بينهما ويحر الذات الفاعلة من التبعية وتوظيف ما يتيسر لنا توظيفه من ثروات التراث ومن خيرات العصر وبمقدار ما نتقدم في ذلك نتخلص من حالة الأزمة، بما هي متعلقة وتتجلى في التناقض بين التراث والمعاصرة ونتجه في مسالك النهضة العربية الثانية وتتجلى آليات النهضة العربية في إعادة بناء الليبرالية وأيضا تتجلى في مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية ومبدأ الترابط بين الحرية والعقل وتتجلى في ضرورة استخدام الفرد لعقله لحل مشكلاته الخاصة كما أنها ترتبط أيضا بالحرية والعدل بمعنى أن الحرية لا يمكنها أن تتطور وتزدهر إلا من خلال العدل لذا أصبحت الحرية من ضروريات العدل، واحترام العدل من مقتضيات الحرية وتمكن أيضا في الحرية والسلطة بمعنى أن تطبيق العدل يقتضي تدخل السلطة العامة المسؤولة عن أمن الأفراد والجماعة.

[1] نفسه: ص61.

خاتمة

وفي الأخير نستخلص إلى القول أن نظرة ناصيف نصار لتأريخ الفلسفة لا يقتضي حتما التماهي مع فلسفة ما في هذا التاريخ، لأن الأمر يتعلق بتاريخ الفلسفة وليس بتاريخ العلم، فإذا كان هذا الأخير تاريخيا تراكيميا بحث يفرض على العلم الانطلاق من ما توصل إليه العلم في اللحظة الراهنة، فبخلاف ذلك تاريخ الفلسفة، فهو ليس تاريخا تراكميا بحيث لا يفرض على الفيلسوف أن ينطلق من آخر النظريات الفلسفية أو من مذهب فلسفي ما ضي هذا التاريخ، وذلك بالنظر إلى تاريخ الفلسفة ليس تاريخ مذهب فقط، إنما هو أيضا تاريخ مواقف وأصحاب وهذا ما سيفتح المجال أمام الفيلسوف العربي المعاصر لاتخاذ موقف نقدي ومتحرر من المذاهب الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة، إذ من الطبيعي ان تتباين المواقف فلسفية من هذي المرحلة او تلك مراحل تاريخ الفلسفة، في تطور آفاق الفكر الفلسفي وتوجيه مساره نحو الإبداع ومن هنا نتطرق إلى توضيح المواقف الاتباعية لتاريخ الفلسفة، لأن كل فيلسوف لديه نظرة وموقف من تاريخ الفلسفة، وكيفية التعامل مع الإنتاج الفكري الإنساني، وتتجلى المواقف حسب ناصيف نصار إلى موقفين متمثلة في موقف التبعية وموقف الاستقلال حسب وضعية الفلسفة الثقافية العربية المعاصرة مصنفون المواقف الاتباعية في نظره تنقسم إلى قسمين، قسم تابع لتاريخ الفلسفة الوسيطية، وقسم تابع لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهؤلاء على اختلاف نزعاتهم يعتبرهم نصار أهل اقتباس أكثر مما هم أهل الابتكار، وحين يميز بينهم، يرى أن التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطية هم على العموم أشد تقليد أو محافظة وأقل تنوعا من أبرزهم يوسف كرم الذي عرف بنزعته الأرسطية، ودعا إلى ضرورة الرجوع إلى فلاسفة القرون الوسطى والتمسك بأفكارهم والرد على المذهب الحديثة، أما التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، فإنهم ينطلقون في واقع تفوق الحضارة الغربية، ومن ضرورة إتباع مسالكها للنهوض بمجتمعات العالم العربي من حالة الجمود والتخلف، إذا أردنا تحقيق نهضة فكرية فعلينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر، وهي فلسفات غربية، في حين يرى نصار أن التفهم العميق لمشكلة الحضارة في العالم العربي يكشف عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل، وضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن النهضة الحضارية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها لا تكون في نظره متينة البنيان إلا إذا تأسست على الاستقلال الفلسفي، ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال إذا أرادت وعرفت الطريق، الفكرة الأساسية التي انتهى إليها نصار، وهي ضرورة إبداع انطلاقا من مقولة الفعل، أو من مقولة الوجود التاريخي، إنه لم يكن بصدد تقديم مذهب فلسفي معين، إنما أراد رسم طريق، يمكن أن يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد، وليست المشكلة في نقد التبعية، إنما في إنجاز القدرة على تحقيق الاستقلال الفلسفي

وبلوغ الطريق إليه، وقد وجدت أن الطريق الذي يراه الدكتور ناصيف نصار هو شق طريق نحو الإبداع الفكري والفلسفي، إن الاستقلال الفلسفي الذي يصبو إليه يعوق تحقيقه التفكير الإيديولوجي، ففيها يتحدد هذا التفكير بأن يهتم بالإنسان المخصوص ضمن جماعة معينة وانتمائه الاجتماعي، ساهم ناصيف نصار بوضع شروط عملية للاستقلال الفلسفي وجدناها جديرة بالتأمل لجديتها، ولعل هذه الشروط تكون نواة بحثية المستقبلية وكان أول لبنة عملية وضعها نصار في طريق الاستقلال الفلسفي هو الرفض التام والقاطع للانطواء تحت مذهب فلسفي، مما علت منزلته في التاريخ الفلسفي وارتفعت قيمته.

لقد سعى ناصيف نصار إلى إعادة قراءة الواقع العربي قراءة نقدية عقلانية منفتحة على كل المراحل التي مرت بها الفلسفة والتي حصرها في ثلاث حضارات وهي الحضارة اليونانية، العربية الإسلامية، والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

1– ناصيف نصار: باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، دار الطليعة، بيروت، 2003.

2– ناصيف نصار: التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، ط1، بيروت، 1997.

3– ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1979.

4– ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت– لبنان، 1985.

5– ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية '(أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1986.

6– ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم (في مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1986.

7– ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط5، بيروت– لبنان، (د.ت).

8– ناصيف نصار: منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار الأمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1995.

9– ناصيف نصار: نحو مجتمع جديد (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط5، بيروت، 1995.

قائمة المراجع:

1– أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور (ضمن مجموعة عنوانها: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون، ترجمة: محمد عاصم حداد، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 1401-1981.

2– لابي عبد الله ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، تعليق: علي سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، (القاهرة–الإسكندرية)، 1429هـ–2008م.

3– إتيان جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، ط3، كويت، 1996.

4– أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، الكتاب الثاني، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، (د.ت).

5– أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار القباء للطباعة والنشر، طبعة جديدة، القاهرة، 1998.

6– حسن حنفي وآخرون: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية. (د–ط) ،(د–ت)

7– حبيب الشاروني: فلسفة بيكون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.

8– زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، بيروت، 1982.

9– زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د–ط)، القاهرة، 1993.

10– زكي نجيب محمود: شروق من الغروب، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د–ط)، القاهرة، 1951.

11– زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق، (د–ط)، القاهرة، بيروت، (د–ت).

12– سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982.

13– صامويل هينتنغون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، سطور، القاهرة، 1998.

14– علي حرب: الفكر والحدث الحوارات ومحاور، ط1، بيروت، 1997.

15– علي سعد الله: الدولة في الفكر الخلدوني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2003.

16– فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وختم البشر، ترجمة: حسين أحمد، مركز **الأهرام للترجمة والنشر، (د–ط)، القاهرة، 1993**.

17– كارل ياسيبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، نقلة إلى العولمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط)، القاهرة، 1997.

18– كمال حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1990.

19– كمال عبد اللطيف: في فلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، ط1، كويت، 1992.

20– محمد سبيلا عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، الدار البيضاء، (د.ط)، لبنان– بيروت، 2001.

21– محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1990.

22– محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظريته خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت، 2001.

23– محمد وقيدي: جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، (د–ط)، بيروت– لبنان، 1999.

24– جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمان وناصيف نصار بين القومية والكونية)، مركز الوحدة العربية،(د.ط)، بيروت، 2015.

25– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (د.ط)، القاهرة، 2012.

26– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، (د.ط)، القاهرة، (د.ت).

27– يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1964.

28– نديم بيطار: الإيديولوجية الانقلابية، بيسان لنشر والتوزيع والإعلام، ط1، بيروت، 2000.

المجلات:

1– رياض عزيز هادي: مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم السياسية، جامعة السياسة في العراق، عدد خاص بالذكرى الخمسين لتدريس العلوم السياسية في العراق، العدد (37).

2- جلول مقورة: مجلة المستقبل العربي، العدد 446، مركز الدراسات والوحدة العربية، بيروت، 2016.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

إهداء.....

شكر .....

مقدمة 1-3

الفصل الأول: المفكر العربي من دائرة الاتباع إلى دائرة الإبداع

تمهيد الفصل الأول 05

المبحث الأول: تجاوزات لمواقف الإتباعية لتاريخ الفلسفة 06

المطلب الأول: مفهوم تاريخ الفلسفة 06

المطلب الثاني: موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة. 10

المطلب الثالث: نقد الموقفين. 18

المبحث الثاني: تجاوزات التصورات الاتباعية ونقدها 20

المطلب الأول: التصور العصبي ونقده. 20

المطلب الثاني: التصور الديني ونقده 25

المطلب الثالث: التصور الإيديولوجي ونقده 30

الفصل الثاني: العقلانية النقدية المنفتحة طريق إلى تحرير القول الفلسفي

تمهيد الفصل الثاني 36

المبحث الأول: العقلانية النقدية المنفتحة كأساس للبديل الفلسفي 37

المطلب الأول: العقلانية النقدية المنفتحة. 37

المطلب الثاني: التنوير العقلاني 43

المطلب الثالث: نحو مجتمع علمي علماني. 47

المبحث الثاني: تأسيس للاستقلال الفلسفي. 51

المطلب الأول: الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة 51

المطلب الثاني: النهضة العربية الثانية. 54

المطلب الثالث: الحرية كأساس للنهضة والتنوير. 59

خاتمة 63

قائمة المصادر والمراجع 66

فهرس المحتويات 70