الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضـوع

إشكالية المثقف والسلطة عند " نصيف نصار"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة :

- البتول داسة

تحت إشراف الأستاذ :

- عبد السلام بوزبرة

السنة الجامعية :2017/2016

كلمة شكر

الحمد الله حمدا كثيرا طيبا مباركا.. وبعد،

يشرفني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي الفاضل:

"عبد السلام بوزبرة"

الذي حرص على متابعة هذا العمل المتواضع منذ بدايته وحتى نهايته. فقد كان يقتطع من وقته الثمين ليقدم النصائح والتوجيهات ويدلني على المصادر والمراجع، وينتهي إلى ما يحدث لدي من عثرات منهجية فأفدت منه كثيرا، ولولاه ما كان لهذا البحث أن يكتمل في هذه الصورة.

كما أتوجه بخالص الشكر إلى كل أساتذتي الأفاضل في قسم الفلسفة بجامعة المسيلة، وإلى السادة أعضاء اللجنة الموقرة الذين قبلوا أن يناقشوا هذا البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة :

تعد العلاقة بين المثقف والسلطة موضوعا قديما لكنها في تجدد مستمر ، إذا كانت العلاقة بين المثقف والسلطة قد حظيت باهتمام كبير في الفكر الإنساني عامة على مر العصور بين الأمم والشعوب فإن هذه المسألة لا تزال مطروحة وبشكل قوي وأكثر راهنية ، كونها تحرك العقول وتدفع بالفكر للمضي قدما من أجل الكشف عن طبيعتها وفك ملابساتها. فإذا كان لهذه الإشكالية حضورا وصدى في الفكر الغربي في أعمال ومشاريع العديد من المفكرين من أمثال سارتر وغرامشي ، فإن للعالم العربي نصيب كبير وبارز منها ، كونها نابعة مما هو حاصل داخل المجتمعات العربية المعاصرة من تجاذبات وتفاعلات بين طرفيها السلطوي والنخبوي، وما يعيشه العالم العربي من حراك سياسي واجتماعي مستمر وعنيف أحيانا بين من يديرون شؤون السياسة ويتحكمون في زمام السلطة، وأولئك الذين يديرون شؤون الفكر ويحركون بأقلامهم وأفكارهم وعي الجماهير وفهمها، سواء باتجاه موازي يساير مقاصد السلطة ، أو باتجاه معاكس مغاير لأهداف أهل السلطة وغاياتهم.

ففي العالم العربي الكثير من المفكرين الذين تصدوا وبجرأة ملحوظة لأهم المشكلات المنجرة عن تلك الإشكالية الأم والمتعلقة بعلاقة المثقف بالسلطة ونذكر منهم : الفلسطيني إدوارد سعيد ، والمغربي محمد عابد الجابري ، والسوري برهان غليون ، والجزائري محمد أركون ,والمفكر واللبناني " ناصيف نصار" هذا الأخير طرح المشكلة بشكل مغاير عبر قراءاته المنفتحة على الواقع العربي من حيث الرؤية والموقف ، هذا ما كون مشروعه الفكري الأكثر كفاءة في تقدير ما ستؤول إليه الأحداث في منطقتنا العربية، من أجل إعادة صوغ أسئلة أساسية تتعلق بالحرية والدولة والديمقراطية ووظائف الفكر، وتلك الأسئلة الصميمية المتعلقة بكيفية الخروج من حالتي الاستبداد والانسداد، والتحول إلى مجال أكثر انفتاحا يقبل بالاختلاف وحرية التعبير الفردي والجماعي . ومن أجل مطارحة مسألة العلاقة بين المثقف والسلطة من منظور ناصيف نصار يمكننا طرح الإشكال التالي :

– ما طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة عند ناصيف نصار ؟ هل بالضرورة ودوما تكون العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة عدائية استبعادية نافية ؟ ألا يمكن أن تنشأ بين المثقف والسلطة علاقة تفاعلية تكاملية ؟

ومن أجل ذلك اعتمدت خطة منهجية مقسمة إلى مقدمة ثلاثة فصول وخاتمة :

المقدمة : وقد حاولت فيها إبراز الموضوع من خلال تمهيد مبسط حول تلك العلاقة الملتبسة بين المثقف والسلطة والتجاذبات القائمة بشأنها، عبر طرح إشكالية تتمحور حول الرؤية التي أراد ناصيف نصار تقديمها بشأن هذه العلاقة.

أما الفصل الأول : ويحمل عنوان " المثقف في الفكر العربي " وقد تناولنا فيه مفهوم المثقف انطلاقا من الجانب اللغوي المعجمي إلى المفاهيم الفلسفية التي يقدمها كبار المفكرين في العالمين الغربي والعربي ومبينين كيف هو حال المثقف العربي هل هو مثقف إتباعي أم إبداعي مرورا إلى الموقع الذي يحتله المثقف في الفكر العربي المعاصر .

أما الفصل الثاني : فقد كان بعنوان " التأصيل الفلسفي بمفهوم السلطة" وقد بينا فيه مفهوم السلطة لغويا واصطلاحا مبرزين مفاهيم للعديد من المفكرين حولها وموضحين العناصر المشكلة لها مرورا إلى المصادر التي تعود إليها السلطة ومن ثم إلى توضيح تقسيمها إلى أنواع وفي الأخير مركزين على السلطة السياسية ببيان حدودها وعلاقتها بالسلطة الدينية .

في حين جاء الفصل الثالث : كان بعنوان " علاقة المثقف بالسلطة" وسعينا فيه إلى تحليل هذه العلاقة بداية من المرجعية الفكرية لتلك العلاقة وتبيين كيف ارتبط المثقف العربي حسب نصار بمحددات ثلاث هي الحرية والإيديولوجية والتربية ، ومن ثم نصل إلى الموقف الذي اتخذه ناصيف حول علاقة المثقف بالسلطة بشكل عام .

وأخيرا الخاتمة : فقد كانت كمجموعة استنتاجات لأهم الأفكار التي وصلنا إليها في هذا البحث .

وللإجابة عن هذه الإشكالية بتفصيلاتها اعتمدت المنهج التاريخي التحليلي قصد تبيين مضمون الأفكار وإيضاح التصورات عن طبيعة تلك العلاقة التي تربط المثقف بالسلطة بوجه خاص عند ناصيف نصار .

وقد اعتمدت في بحثي هذا على مجموعة من المصادر والمراجع نذكر من بينها على سبيل الذكر لا التعيين والتخصيص المصادر : منطق السلطة ,طريق الاستقلال الفلسفي، الفلسفة في معركة الإيديولوجية، والتربية والسياسة ,ومن بين المراجع نذكر: غالي شكري المثقفون والسلطة في مصر ، ومجموعة من مؤلفات ادوارد سعيد مثل خيانة المثقف ، المثقف والسلطة، صور المثقف...الخ .

وكان اختياري لهذا الموضوع مبررا بمجموعة من الدوافع ومنها السعي نحو فهم هذا الموضوع من جهة ومن جهة أخرى فإنه بالنظر إلى العالم العربي وما يمر به من أزمات كان السبب فيها الصدام في العلاقة بين الطبقة المثقفة والطبقة الحاكمة السياسية لتتحول الأزمات من صدام أفكار إلى حروب ودمار .وذلك بسبب الخلاف

حول الحرية وهذا ما دفع بي إلى محاولة الوصول إلى فهم جيد يبين المسار الصحيح لكل من المثقف والسلطة على حد سواء والغرض من هاته الدراسة هو تحديد مفهومي المثقف والسلطة وكشف حقيقة العلاقة التي تجمعهما وبالتحديد عند المفكر اللبناني ناصيف نصار من خلال مشروعه النقدي .

وكأي بحث تعترضه مجموعة من الصعوبات نذكر من بين هذه الصعوبات: صعوبة حصولي على المصادر مما استهلك مني الوقت الكثير وأثر ذلك على مجرى المضي في البحث والشروع في إنجازه , هذا وان البحث يحتل حيزا كبيرا في الساحة الفكرية اليوم مما أدى إلى تضاد وتقارب في الأفكار المطروحة من جهة وفيما يخص ناصيف فإن معالجته لهذه الإشكالية كانت متسعة جدا مما صعب التعامل معه إلى حد ما ,إلا أنه ورغم وجود الصعوبات التي إعترضتني أثناء دراسة الموضوع فإنني حاولت جاهدة بالقدر المستطاع تجاوزها لإتمام بحثي هذا وتقديمه وقد تم بفضل الله وعونه .

الفصل الاول

المثقف في الفكر العربي

المبحث الأول: مفهوم المثقف

المبحث الثالث : موقع ووظيفة المثقف في الفكر العربي المعاصر

المبحث الثاني: المثقف العربي بين الإبداع والأتباع

الفصل الأول:المثقف في الفكر العربي

بالنظر إلى الشيوع والتشعب الذي يعرفه مصطلح الثقافة باشتقاقاته كالمثقف مثلا على مر تاريخ الفكر بكل مجالاته عامها وخاصها ,وعلى اختلاف مشاربها وقد دارت عجلات الفكر الغربي في هذا الموضوع وأفرزت فيه البحوث والدراسات الكثيرة وفي المقابل من ذالك فإن العالم العربي يمتلك مفاهيم وبحوث ثقافية خاصة به نابعة من أصوله العريقة من جهة ومن جهة أخرى مستقاة من غيره وما علينا معرفته من خلال هذا البحث وفي هذا الفصل بالتحديد سنمضي محاولين بيان الحقل الدلالي للمصطلح مرورا إلى نقطة قد أسالت الكثير من الحبر في عالمنا العربي المعاصر وما يشهده من توسع في المعرفة وغزارة في الإنتاج الفكري وتضارب الأفكار والآراء .

ومن هنا سنجيب على هذه المحطات الاستفهامية من خلال مباحث هذا الفصل الثلاث وذلك سيكون كالأتي :

المبحث الأول: مفهوم المثقف

يعتبر مصطلح الثقافة من بين أهم المصطلحات التي عرفت انتشارا واسعا ومكثفا في الأوساط الفكرية على اختلاف مجالاتها ،بل ويعد من أدقها ولا يزال كذلك،وبالعودة للعنوان الأساسي لهذا البحث وهو إشكالية المثقف والسلطة فكان من الضرورة توضيح مفهوم المثقف وذلك في اللغة والاصطلاح ، إلا أنه لما كانت الثقافة هي الأصل الأساسي لكلمة مثقف فإننا سنقوم ببيان دلالتها المفهومية لغويا واصطلاحا من اجل تحديد مفهوم المثقف لغة واصطلاحا بل وفلسفيا .

1- **المفهوم اللغوي للثقافة** :كلمة الثقافة في اللغة العربية مشتقة من الفعل الثلاثي (ثقف-أو ثقف).

ذكر ابن منظور في لسان العرب قائلا: ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثقوفة: حذقه ورجل ثقف وثقف وثقف : حاذق فهم واتبعوه فقالوا ثقف لقف وقال أبو زياد رجل ثقف لقف رام راو.

ويقال : ثقف الشيء وهو سرعة التعلم ابن الدريد: ثقفت الشيء حذفته وثقفته إذا ظفرت به.[1]

وذكر الفيروز أبادي في القاموس المحيط مايلي :

ثقف : ثقفا وثقافة:صار حاذقا خفيفا فطنا فهو ثقف وثقفه صادفه أو أخذه وظفر به وأدركه وامرأة ثقافة فطنة.[2]

وهنا نجد ابن منظور والفيروز أبادي يلتقيان في تفسير الفعل ثقف بمعنى الفطنة والحذق من جهة وبمعنى أخر الظفر.

[1] ابن منظور: لسان العرب، القاهرة , دار المعارف ،ط1،مج1،د.ت،ص492.

[2] مجد الدين بن يعقوب الفيروز أبادي : القاموس المحيط، بيروت : مؤسسة الرسالة ،ط8 ، 2005،ص 795.

وذكر الرازي في مختار الصحاح:

(ث.ق.ف) ثقف الرجل من باب ظرف صار حذقا خفيفا فهو ثقف والثقاف ما تسوى به الرماح وتثقيفها تسويتها وثقفه بمعنى صادفه[1].

هنا تحمل كلمة الثقافة دلالتين مختلفتين الأولى بمعنى الذكاء والفطنة والثانية إشارة إلى ما تسوى به الرماح .

ويدرج جميل صليبا مفهوم الثقافة في نفس السياق في قوله ثقف الرجل ثقافة صار حاذقا،وثقفت الشئ حذفته والرجل المثقف: الحاذق الفهم وغلام ثقف: أي ذو فطنة وذكاء والمراد انه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه[2].

وهنا نجد أن الثقافة صفة خاصة تطلق على من يتصفون بالذكاء والفطنة وقسم معنى الثقافة إلى قسمين اثنين هما: الثقافة بالمعنى الخاص:هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية منها تثقيف البدن ، ومنها الثقافة الرياضية ، والثقافة الأدبية أو الفلسفية .

الثقافة بالمعنى العام: هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق وحس انتقادي وحكم صحيح[3].

في المعنى الخاص أشار صليبا إلى أن الثقافة تشير إلى التربية والتوجيه للوظائف البدنية والعقلية بمعنى صقل القدرات الخاصة حتى تتشكل لدينا الثقافة أما المعنى العام فأقر فيه بأنها مجموع الصفات التي تميز فردا عن غيره ، كالذكاء وسرعة البديهة والفهم.

في اللغة الأوربية المثقف intelligentsia وهي اسم مصدر والصفة منها intellectuelوأصل الكلمتين معا هو intellect أو intelligence وكلمةintellect تعني الفطنة أو الذكاء أو العقل أو القدرة على الإدراك والفهم والاستنتاج, ومن ثم تعني الصفة منها : العاقل المتفهم وتطلق على الرجل الذي يحسن التفكير، ومن ثم تطلق على أهل الفكر أو intelligentsiaعلى شريحة من المجتمع تكون من صفاتها المتميزة البارزة هي استعدادها الفكري والعقلي وذكاؤها هذا معنى المصطلح لغويا.[4]

على هذا التعريف المذكور نجد أن كلمة المثقف تطلق على كل إنسان يمتاز بخاصية الذكاء وسعة الفهم والتفكير وتظهر هذه الصفات بارزة فيه عن غيرها من الصفات فتساهم وتساعد في حياته داخل مجتمعه وهذا هو المثقف .

[1] محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، لبنان، مكتبة لبنان،د.ط،.1989،ص.ص.84-85

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني،ج1،د. ط،1982،ص378.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[4] على شريعتي ، مسؤولية المثقف ، لبنان ، دار الامير، ابراهيم الدسوقي شتا،ط 2 ، ،2008،ص50.

2- المفهوم الاصطلاحي للثقافة :

إن السعي إلى تحديد تعريف اصطلاحي للثقافة متفق عليه يعد محاولة لا تأتي بثمار لأنه مصطلح منتفح جدا ويحمل الكثير من الغموض واللبس ,ويمس مجالات عديدة لذا نجد الاختلاف في التحديد المفهومي للمصطلح الثقافة بارزا وواضحا عكس ما رأيناه في الجانب اللغوي من التقاء وتشابه خاصة في الأصل الاشتقاقي, وهذا يحتم علينا اختيار التعريفات الأنسب والتي تتصف بالإلمام والشمولية لجميع جوانب الثقافة والمثقف كلها, وذلك فيما يلي:

لكن وقبل المضي في طرح التعريف وجب علينا الإشارة إلى أن هناك مصطلحات عديدة تستخدم للدلالة على نفس المعنى مع المثقف وذلك في الفكر العربي الإسلامي مثلا يكون: الفقيه، العلامة، الشيخ,الإمام ....الخ. ونجد بعض المصطلحات الحديثة اليوم نذكر منها المتعلم ، الفنان الأديب، كما لا نغفل ما يتداول في اللغات الأوربية من اصطلاحات للدلالة نفسها منها المتعلم (educated) والمثقف المطلع (cultured) والمثقف النشيط (intellectuel) مع العلم أن هذه الأخيرة الأكثر شيوعا واستخداما وأقربها إلى المصطلح العربي [1].

وهذا ما جعل إيجاد تعريف محدد للمثقف صعبا إلى حد ما – بل إلى حد كبير–, فالقضية خلافية حتى بين المثقفين أنفسهم في تعريف ذاتهم وتحديد الدور المنوط بهم أو رسم الصفات المحددة لهم ومنه سنختار مجموعة من التعريفات الإصطلاحية للمثقف والثقافة مراعين صفة الشمولية فيها نذكر :

كارل ماركس* : استعمل ماركس مفهوم الثقافة بشكل أقل وضوحا كما فعل دوركايم فقد عالجه بشكل يشبه الوظيفيين fonctionnalistes حيث اعتبر الثقافة الإنسانية ذات أصل اجتماعي ولا يمكن تصورها كانبثاق مباشر من الطبيعة الفطرية للكائن البشري فالثقافة تأتي من خلق الإنسانية للمجتمعات الأولى، واعتقد أن الثقافة ذات أصل مادي في عمل الإنسان، ولكونه ماديا اعتبر أن الظروف المادية والفعالية الاقتصادية قد طبعت الوعي الإنساني كما أن الثقافة تنشأ من الفعالية الإنتاجية للإنسان: وعندما يوسع الإنسان نشاطاته إلى ما يتجاوز حاجاته الضرورية فهو هنا يطور وعيه الذاتي الخاص وهذا ما يسمح له وبقوة في خلق ثقافته الخاصة [2].

---

[1] بن خدة نعيمة : المثقف والسلطة عند ادوارد سعيد ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، وهران ،2012/2011،ص ص 16 .17.

[2] هارلمبس وهوليورن:سوشيولوجيا الثقافة والهوية ،ت: حاتم حميد محسن ، دمشق، دار كيوان ،ط1،2010،ص.ص 25-26.

*كارل ماركس : فيسلوف واقتصادي ألماني (1818-1883) أسس الماركسية له العديد من الانتاجات الفكرية أهمها رأس المال . جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة 618.

هنا نجد كارل ماركس قد انطلق من الخلفية الفكرية المادية لديه , إذ ربط الثقافة به وأقر بأنها تحمل أصول اجتماعية مستبعدا الجانب الغريزي الفطري فيها، ورأى بأنها تعود إلى الجانب المادي في عمل الإنسان ووسع نظرته هذه ليرى أن الإنسان في تجاوزه للحاجات الضرورية في الإنتاج ينشأ ثقافته ويطورها .

ويعرف ماكس فيبر* : المثقف بأنه من يحمل صفات ثقافية وعقلانية مميزة ، تؤهله للنفاذ إلى المجتمع والتأثير فيه بفضل المنجزات القيمة الكبرى [1].

هنا يحدد ماكس فيبر صفات تخص المثقف عن غيره ومنها ما هو ثقافي ومن جانب آخر مركزا على العقلانية والتي يرى فيها المؤهل الأساسي الذي يمكن المثقف من فهم المجتمع والتأثير فيه .

أما المثقف بالمفهوم السارتري*فهو :" الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجه ، لأنه يستنبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويشتكي من مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه"[2].

معنى هذا أن المثقف عند سارتر من صنع المجتمعات نفسها ويتكون من داخلها وبوصف كونه منتج تاريخي وهنا يضع حدا لنقد هذه المجتمعات لمثقفيها كونهم مسؤولين عن إنتاجهم فالمثقف حسب هذا من صنيع المجتمع وهذا ما يجعل منه منتجا تاريخيا ومن هنا تنتهي صلاحية المجتمع انتقاده وتنتفي .

ويعرف المثقف ادوارد شيلز * أيضا نقلا عن إدوارد سعيد :"أنه الشخص المتعلم الذي يمتلك طموحا سياسيا للوصول إلى مراكز صنع القرار السياسي أو من خلال دوره المحوري الحاسم في توجيه المجتمع عن طريق التأثير في القرارات السياسية الهامة التي تؤثر في المجتمع ككل,ميزة هذا المثقف قدرته على استخدام رموز ودلالات ومفاهيم لغوية عالية متصلة مباشرة بالإنسان والكون والفرد والمجتمع ".[3]

ماركس فبير : عالم الماني في الاقتصاد والسياسة واحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الادارة العامة في مؤسسات الدولة وهو من عرف البروقراطية

[1]ادوارد سعيد ، خيانة المثقف، ت اسعد الحسين، دمشق، دار نينوى،د.ط.2011.ص36.

*ج.بول سارتر (1905-1980) هو فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وناقد ادبي وناشط سياسي فرنسي نال العديد من الجوائز كما الف الكثير من الكتب.

[2]غالي شكري : المثقفون والسلطة في مصر :د.ب، دار اخبار اليوم ،ط1 ، 1990، ص 23.

*ادوارد شيلز: مفكر وعالم اجتماع امريي (1910-1935) عرف ببحثه حول المثقفين وعلاقتهم بالسلطة السياسية .

[3]ادوارد سعيد المرجع السابق ، ص 36.

كان أول وصف للمثقف قدمه شيلز هو المتعلم أو بالأحرى ليس وصفا بل شرطا ليكون مثقفا ويحدد نوع طموحه في قوله السياسي من اجل المساهمة في صنع القرارات السياسية التي تعود بالتأثير على المجتمع بأكمله مشيدا في تعديد قدراته على استخدام رموز ودلالات لغوية .

ويرى الفرنسي السوري برهان غليون: أن المثقف هو من ينتمي إلى طبقة اجتماعية فاعلة في المجتمع بحيث تتميز عن غيرها بتفكيرها العالي والناقد وتدخل في عملية الصراع الاجتماعي والسياسي وفي النهاية يكون تأثيرها واضحا من خلال أعمال فكرية كبيرة تؤثر في الناس والمجتمع فكريا وثقافيا ومعنويا[1].

ومنه من يطلق عليه غليون اسم المثقف هم ذالك الذي يتصل بالفاعلية الاجتماعية وحسبه يكون منتجا للفكر المؤثر في الناس كما يمتاز بقدرته الفكرية النقدية العالية والتي تقف موقف الحكم في الصراع الاجتماعي والسياسي.

ويعرف غرامشي * المثقف نقلا عن ادوارد سعيد بقوله : أن الذين يقومون بوظيفة المثقف في المجتمع ينقسمون إلى قسمين الأول يضم المثقفين التقليدين مثل المعلمين والكهنة والإداريين وهم الذين يستمرون في أداء نفس العمل جيلا بعد جيل، والثاني يضم من يسميهم المثقفين المنسقين: ويرى أنهم منظموا العمل الرأسمالي يأتي إلى جانبه بالفني الصناعي والمتخصص في الاقتصاد السياسي، وبمن يتولون تنظيم ثقافة جديدة ووضع نظام قانوني جديد... الخ.[2]

نجد غرا مشي قد غير الوجهة في تعريف المثقف إذ جعل منه أكثر عملية فوضع تقسيمه الخاص للمثقفين ورأى أن المثقفين المنسقين لهم المشاركة الإيجابية في المجتمع فهم يسعون إلى التغير الفكري والانفتاح في الآراء؛ وكذا يربطهم بالجانب الإنتاجي المادي (الاقتصادي) ويرى أنهم أفضل بكثير من المثقفين التقليديين الذين يبقون محافظين على نفس الدور مهما تغير الزمن وهنا يبقون في حالة من الجمود , عكس المنسقين الذين يميزهم عنصرا الحركة الدائمة والإنتاج المستمر .

وبانتقالنا للخطاب العربي نجد الاختلاف مستمرا فلكل مفكر وفيلسوف التعريف الخاص به للثقافة والمثقف نذكر بعض هذه التعريفات فيما يلي:

أولا: محمد أركون : " يرى أن المثقف يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسالة المعنى وعلى هذا الصعيد يمكن القول بأن العلماء من رجال الدين هم مثقفون بامتياز؛ لأنهم يكرسون كل

[1] ادوارد سعيد : المرجع السابق ، ص37.

* غرامشي : فيلسوف ومناضل ماركسي ايطالي ويعتبر صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية .

[2] ادوار سعيد: المثقف والسلطة ،ت محمد عنابي ، د،ب، دار: رؤية للنشر والتوزيع د،ط،2006،ص ص 32 .33.

جهودهم وكل انتباههم لتفسير معنى الوحي ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة ولاستنباط الأحكام انطلاقا من هذه المعاني "[1].

في قول أركون هذا إقرار بأن هناك فرقا بين الفاعل الاجتماعي والمثقف كونه فاعلا اجتماعيا وذلك لأنه مهتم بالدرجة الأولى بمسألة المعنى والبحث فيها , فكل من يبحث فيها يعد مثقفا ويعطينا مثالا عن ذلك ؛ رجال الدين كونهم منشغلون أساسا بالبحث في معاني الكتاب وتفسيرها وتأويله قصد الوصول إلى الأحكام المطلوبة .

ويقسم أركون المثقفين إلى فئتين هما :

الفئة الأولى : هم التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية أو على " الاشتراكية العلمية "

وأما الفئة الثانية: فهي تضم التقليديين الملتصقين فقط بالقيم الإسلامية [2].

في هذا التقسيم يرى أركون أن التحدثيين هم فئة تكسب مسلمات واعتقادات دينية مع الانفتاح على الغرب أما الفئة الثانية التقليديين فهم منزوون على مبادئ واعتقادات تقليدية في القيم الإسلامية إلا أنه في الواقع بقيت عندهم مجرد شعارات يرددونها فهم لا يطبقونها.

عبد الله العروي* : يميز بين ثلاث أنماط من المثقفين ضمن الإيديولوجيات العربية المعاصرة وهي التي سنذكرها كالتالي :

1- الشيخ : "وهو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي أي كالنزاع بين النصرانية والإسلام"[3].وهنا يقصد العروي به الذي يبقى ضمن الإطار التقليدي الذي يعود دائما إلى الجانب الإلهي وقواه، ولا يستطيع تفسير أي ظاهرة بالجانب العقلي وضرب مثال ذلك الصراع النصراني الإسلامي كأنه قضاء الهي محتوم.

2- رجل السياسة : وهو الذي يقرأ التاريخ كوحدة منسقة من خلال تزايد احتكاك العرب بالغرب ، وهو الذي يشخص داء المجتمعات العربية القديمة والحديثة مرجعا أسباب الانحطاط العربي إلى الاستبداد منذ الحكم العثماني موجبا انتخاب مجلس نيابي ونشر التعليم بكل الطرق والوسائل ،مشيدا بالديمقراطية كسبيل للعودة من جديد إلى مسرح التاريخ [4].

---

[1] محمد اركون: الفكر الاسلامي من نقد واجتهادات ،ت، هاشم صالح ،الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ط،1993،ص4.

[2] محمد اركون : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ،ت، هاشم صالح ، بيروت، مركز الانماء القومي ،ط2 ،1996،ص ص136 -137.

*عبد الله العروي (1933-) مؤرخ وروائي معرب له العديد من المؤلفات منها الايديولوجيا العربية المعاصرة ، اليتيم ، الغربة.

[3] عبد الله العروي : الايديولوجيا العربية المعاصرة ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ،ط1 ، 1995 ،ص39.

[4] المرجع نفسه : ص ص 42 -45.

يرى العروي في رجل السياسة منفذا للتخلص من الضعف والانحطاط ، فهو الذي يقف في وجه الاستبداد الذي تعاني منه الدول العربية ، ويدعوا إلى تكوين مجالس نيابية عن طريق الانتخاب تكريسا للديمقراطية من اجل النهوض من جديد وتدارك ركب التطور الحضاري .

3-داعية التقنية : هنا وبعد استقلال البلاد وتأسيس المجلس النيابي تبقى الدولة ضعيفة ومهانة، وتبقى المشكلات التي يعاني منها العرب نفسها على اختلافها (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية..)، ثم يكشف انه بالمقارنة مع الغرب نجد أن الغرب ليس دينا بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد بل هو وبكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي ويرى العروي في سلامة موسى ممثلا لهذا النوع من المثقفين إذ يقول "هبطت علي منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة هي أن الفرق بيننا وبين الأوربيين المتمدنيين هو الصناعة وليس شيئا غير الصناعة "ويستبدل داعية التقنية على مقالته بما حققه اليابان في فترة قصيرة من تفوق على أمم كثيرة ويرى أنهم قصدوا سر الحضارة الغربية لنفعل كما فعلوا.

ويوجز سلامة موسى المسالة قائلا:" الحضارة الآن هي الصناعة ، وثقافة هذه الحضارة هي العلم ..."[1].

ما يقصده العروي بداعية التقنية هو الذي يفسر كل مشكلات العرب على اختلافها تفسيرا علميا تقنيا مستدلا بقول سلامة موسى على اعتباره من دعاة التقنية وأحد ممثليها .

ثم إنه في النهاية نجد أن العروي من خلال تصنيفه الثلاثي للمثقفين (الشيخ ، رجل السياسة ، داعية التقنية) تعبر عن رصده للمراحل التي يمر بها الوعي العربي من خلال فهم واقعه ومقارنته بالغرب في المناحي الثلاث : الدين ، السياسة ، الصناعة والعلم ، وملاحظة الفرق بينهما ومحاولة الوقوف على الأسباب والحوافز التي جعلت من العالم الغربي يتفوق عليها عن العالم العربي ومنه محاولة تغييره والنهوض به إلى الأفضل ورفع التحدي للانتقال إلى ما وصل إليه العالم الغربي أو حتى التفوق عليه.

ادوارد سعيد* : يرى ادوارد سعيد حسب اعتقاده كما يقول ، أن المثقف هو من وهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة أو وجهة نظر أو موقف أو فلسفة ، أو رأي أو تجسيد أي من هذا أو تبيانها بألفاظ واضحة لجمهور ما وأيضا نيابة عنه ولهذا الدور محاذيره، ولا يمكن القيام به من دون شعور المرء بأنه إنسان مهمته أن يطرح

[1] عبد الله العروي : المرجع السابق : ص ص 46-48.

*ادوارد سعيد : استاذ لغة انجليزية والادب المقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك ، مؤلف لعشرين كتاب ، تعالج كتاباته وتعاليمه هيمنة الغرب الشفافية على الشرق والجنوب من خلال التجربة والطرد الثقافي وهو عضو المجلس الوطني الفلسطيني ومؤيد للفلسطين في تقرير مصيرهم ، ادوارد سعيد ، خيانة المثقفين النصوص الاخيرة ص 4.

علنا للمناقشة أسئلة محرجة ، ويجابه المعقد التقليدي والتصلب العقائدي (بدل أن ينتجهما)[1].

يعني أن المثقف هو الإنسان الذي يتميز بقدرته على الفهم العقلي والقدرة على شرح وتوضيح الأفكار والآراء بامتياز ويكون قادرا على المناقشة لهذه الأفكار بشكل علني متصديا لكل ما هو تقليدي وعقائدي على اعتبار أنهما دعوة إلى التصلب والجمود الفكري .

ويرى أيضا أن المثقف هو الذي يعبر عن الأفكار التي يتمثلها برغم كل أنواع العوائق وحجتي هي أن المثقفين أفراد عندهم الاستعداد الفطري لممارسة فن التعبير عما يمثلون سواء كان ذلك قولا أم كتابة ، أم تعليما ، أم ظهورا على التلفزيون [2]

يؤكد سعيد على أن للمثقفين استعدادا بالفطرة في طبيعتهم لإجادة التعبير عن أنفسهم وأفكارهم وتمثلاتها والقدرة على ذلك بجميع الطرق والأساليب كما تعني الثقافة في نظر علماء الاجتماع بصفة عامة جوانب الحياة الإنسانية التي يكتسبها الإنسان بالتعلم لا بالوراثة ويشترك أعضاء المجتمع بعناصر الثقافة تلك التي تتيح لهم مجالات التعاون والتواصل وتمثل هذه العناصر السياق الذي يعيش فيه أفراد المجتمع وتتألف ثقافة المجتمع من جوانب مضمرة غير عيانية مثل المعتقدات ، والآراء والقيم التي تشكل المضمون الجوهري للثقافة ومن جوانب عيا نية ملموسة مثل :الأشياء والرموز"[3].

وهذا التعريف المنطلق من النظرة الاجتماعية أشمل لأنها يجعلها تستوفي الحياة الإنسانية بجوانبها المختلفة ويحدد المرجعية الرئيسية للثقافة في التعلم وينفي صفة الوراثية عنها ويرى أنها أحد مرتكزات توطيد قيم التعاون والتواصل بين الأفراد داخل المجتمع وهذا ما يجعلها تمتاز بالاشتراك، كما يوضح هذا المفهوم أن الثقافة ذات وجهين مختلفين احدهما عياني كالرموز والأشياء وأخرى غير عيانية أو ما يصطلح عليه المعنوي كالقيم والمعتقدات وهذه الأخيرة تعتبر المنطلق الجوهري في الثقافة أو لبها .

[1] ادوار سعيد ، صور المثقف، ت، غسان غصن ، بيروت، دار النهار للنشر ،دط،1996،ص 28.

[2] المرجع نفسه ،ص 29.

[3] انثوني غدنز : علم الاجتماع ،ت:فايز الصياغ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ، 2005، ص 82.

3- مفهوم المثقف عند ناصيف نصار:

إن المثقف عند ناصيف نصار* هو: المبدع الذي يمكنه أن يحقق معنى الاستقلال بحق أي أن يقبل على غيره مع القدرة على أخذ المفيد من تراثه أيضا، ومن ثم فيكون المثقف من لا يقبل ما أنتجه غيره ويتوقف عنده بل هو من يفكر باستقلالية وإبداع متخطيا طرق التقليد والإتباع، وهذا التعريف مشتق من فكرة عامة من خلال مؤلفاته خاصة طريق الاستقلال الفلسفي ، والتفكير والهجرة .

وقد وضع ناصيف شروط للإبداع يجب أن يتحلى بها الفرد حتى يكون مثقفا مبدعا وهي كالتالي نقلا عن الحيدوسي:

الشرط الأول : رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي وذلك يتيح التحرر الفكري الذي يعد مقدمة لكل أنواع العمل التحرري .

الشرط الثاني : وهو تعين المشكلة الأساسية وبيان كيفية معالجتها في علاقاتها مع المشكلات الأخرى رئيسية كانت أو فرعية حتى لا يؤدي حل مشكلة واحدة إلى خلق مشكلات متعددة .

الشرط الثالث: وهو التحلي بالروح النقدية، وأن لا يقع المثقف تحت تأثير التيارات الفكرية السابقة (...) والتحلي بالاستقلال السليم السوي الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية لكن انطلاقا من الذات [1].

تكرس هذه الشروط الثلاث التي وضعها ناصيف نصار الحرية والاستقلال من أجل الوصول إلى ما يسمى بالإبداع والاستقلال ، فالتحرر من المذاهب يجعل الفرد قادرا على خلق ما هو جديد هذا من جهة ثم إن تعين المشكلة الأساسية من جهة أخرى يساعد على اختصار الطريق نحو حلها دون الوقوع في أخرى جديدة تجعل الفكر يدور في نفس الدائرة ويعاني نفس المشاكل، وأخيرا إن التحلي بالروح النقدية ضرورة ملحة في المثقف كي يستطيع التحرر من كل ما هو سابق إذ يطرحه للنقد والتمحيص وهنا تظهر أيضا دعوته إلى الاستقلال الفلسفي ويبين أنه ليس بالمنظور الخاطئ الذي يدعو إلى الانغلاق على الذات ولا بمعنى الانفتاح التام الذي يجعل الفرد مجردا من هويته الشخصية؛ بل الاستقلال بالمعنى الصحيح الذي يجعل من الإقبال على الأخر المغاير ضرورة لكن

*ناصيف نصار : مفكر وفيلسوف لبناني معاصر ، ولد بلبنان عام 1940،انهى دروسه الثانوية بنيل بكالوريا في فرنسية في العلوم اللبنانية في الاداب وبكالوريا ثانية ف الفلسفة، وقد الف العديد من الكتب التى تدور في مجملها حول الوضع العربي الراهن منها : نحو مجتمع جديد ، طريق الاستقلال الفلسفي، منطق السلطة ..الخ وقد حاول الوقف على اسباب ظاهر التخلف الرسود جميع المجالات ن ساعيا الى ابراز الحلول الممكنة مراعيا الواقع الجيوسياسي بالعام العربي والارث الحضارة وعلاقته بالعالم المتقدم .(الوردي الحيدوسي ، مرجع سابق ص2..

[1] محمد احمد عواد ، نقلا عن الوردي الحيدوسي : علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مذكرة مقدمة النيل ، شهادة الماجستير في الفلسفة ، قسنطينة 2011 -2012.ص 57.

انطلاقا من الذات, أي عدم إلغاء الأخر كليا بل أخذ ما يجب أن يؤخذ منه مع تجنب الذوبان فيه وإلغاء الأنا ومنه يكون الإقبال على الأخر مشروطا بالانطلاق من الذات قصد بنائها .

والمثقف بحق هو الذي يساهم في عملية الإبداع ،وذلك يتم كما ذكرنا سابقا الجمع الصحيح بين ما هو تراثي وما هو حديث الجمع القائم على النقد والتحرر ويقول في ذلك :

"المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع"[1].

وبهذا يكون التفلسف فعلا متجددا لا مجرد تكرار لما أنتج سابقا ويكون قائما على النقد والتحليل وإعادة البناء على أساس مستقل ومبدع.

ويظهر جليا في هذه النقطة أن المثقف حسب ناصيف نصار لا يمكن إدراجه ضمن قائمة الناس العاديين ولا المفكرين العاديين، وإنما هو الفرد المبدع الذي يستقي الحلول لمشاكله ومشاكل مجتمعه من خلال إطلاعه على الغير وأخذه من سابقيه (التراث).

"إن المثقف ليس بالإنسان العادي وليس بالمفكر العادي كذلك بل هو الفرد الذي يعيش مشكلات مجتمعه المتعددة ، ويعمل على فهمها ودراستها من موقعه في المجتمع ، ويسهم بعد ذلك في معالجتها وإيجاد الحلول المناسبة لها ، إنه بعبارة أدق الفرد الذي يترك أثرا في غيره من الأفراد بل وفي المجتمع ككل وفي مختلف المجالات (..)[2].

ومنه يكون إبداع المثقف مجسدا في فهم مشاكل مجتمعه وإيجاد الحلول لها وأيضا في تأثيره على أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه وتوجيههم إلى التغير نحو الأفضل وتطويرهم في جميع مناحي الحياة على اختلافها سياسة، ثقافة تربوية وحتى اقتصادية .

[1] الوردي الحيدوسي ، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مرجع سابق ،ص59.

[2] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، بيروت ، دار الطليعة ،ط1 ، 1975 ، ص 18.

المبحث الثاني : المثقف العربي بين الإبداع والأتباع

عرفت الساحة العربية ثورات كثيرة وبشكل مكثف للعدد من الثنائيات التي تصف في نفس المجري السياق وهي تعبر عن إشكالية علائقية لتدل عن الوضع الفكري العربي المعاصر نذكر منها : التراث والحداثة ، الأصالة والمعاصرة التقليد والتجديد أو التحديث ، التأصيل والبعث أو الإحياء الإتباع والإبداع وقد تعرض العديد من المفكرين العرب لهذه الإشكالية على اختلاف مسمياتها وكل حسب رؤيته الخاصة لها نذكر من بينهم : حسن حنفي ، محمد أركون ، طه عبد الرحمان، زكي نجيب محمود,محمد عابد الجابري ... الخ .

ونجد أن المثقف كممثل أول للفكر والإنتاج الفكري فإنه يتحدد أيضا من خلال نفس الإشكالية الإبداع والإتباع, وما يهمنا هنا هو المفكر اللبناني ناصيف نصار وكيف عالج هذه الإشكالية.

بداية لقد فضل ناصيف نصار بين مصطلحي الأصالة والمعاصرة ويرى أنهما متقابلان فيقول :"... الأصالة موقف واتجاه مقابل للمعاصرة .."[1] ويرصد الاختلاف بينهما حسب فكرته هذه قائلا :" الأصالة هي العودة إلى الأصول إلى الجذور ، إلى التراث إلى النموذج القديم ، والمعاصرة هي الإقبال والانفتاح على العصر ، وتحديدا على الغرب ، على النموذج الغربي الذي يتحدى الشعوب العربية "[2]

ونستنتج أن الفرق بينهما هو أن الأصالة تحمل معنى الرجوع إلى التراث القديم التراث العربي بالتحديد أما المعاصرة فهي بمعنى الانفتاح على الغير ويحدد ناصيف الغرب كممثل للنموذج الذي تتجه إليه الثقافة العربية .

ويفصل ناصيف نصار في فكرة الأصالة هذه قائلا" الأصالة تحمل معنى العودة إلى الأصول والتمسك بها (...) وتحمل معنى البحث عن الأصيل والمشرق في التراث (..) إلا أنها تحمل معنى ثالثا أهم من المعنيين السابقين وهو معنى الاستقلال والابتكار ."[3]

ويزيد في تقوية رأيه قائلا :" إن الأصالة أصالتان ، أصالة إتباع وأصالة إبداع ".[4]

وفي أقواله هذه يكون المثقف العربي يتأرجح بين الأصالة والمعاصرة "الإبداع والإتباع " فيكون المثقف العربي مطالبا بالحفاظ على التراث من جهة والانفتاح على الثقافات الأخرى ضرورة من جهة أخرى ويكون إطلاق العنان للإبداع عن طريق حسن استقراء الماضي والحاضر من اجل استشراف المستقبل.

---

[1] ناصيف نصار : اللتفكير والهجرة من التراث الى النهضة العربية الثانية ، بيروت ، دار الطليعة ، ط2، 2004،ص69

[2] المصدر نفسه ، ص 69.

[3] المصدر نفسه ، ص 83.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

يقول ناصيف نصار في موقف الثقافة العربية المعاصرة:" أنه يمكن رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين : موقف التبعية وموقف الاستقلال[1] " إذ أن الثقافة العربية تشهد موقفين مختلفين هما موقف إتباعي وموقفه استقلالي والأول حسبه ينقسم إلى نوعين :تابعي الفلسفة الوسيطية وتابعي تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة "أما التابعون فإنهم ينقسمون إلى قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسطية والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة ، وهم على اختلاف نزعاتهم أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار "[2].

كما نستشف في قوله هذا الأخير أن الاتباعيين على اختلاف وجهة الإتباع بينهما وتباين نزعاتهم يبقون مجرد مقتبسين أو مقلدين لإنجازات الفلاسفة قبلهم حاملين على عاتقهم السعي إلى إعادة بعثها في عصرهم لاعتقادهم باستحالة تجاوزها وأنها الحل الأمثل لمشكلات الفكر العربي .

موقف الإتباع: ونفصل فيه حسب التقسيم الذي يقدمه ناصيف نصار :

اولا: لتاريخ الفلسفة الوسطية : ويمثل هذا الموقف يوسف كرم* إذ يرى أن الفكر الذي انتجه العقل المعاصر لم يتحرر من الفلسفة اليونانية والوسطية "ان الفلسفة الحديثة والمعاصرة لم تتجاوز الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطية وأنها انحرفت عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة ، الفلسفة الأرسطوطالية التوماوية فجاءت مشبعة بالشك والإنكار[3].

وقد بين بأنها لم تتجاوزها بل وأنها حين تخلت عنها حادت عن الطريق الصحيح وأصبحت موضع شك وإنكار فبهذا يكون يوسف كرم قد وجه دعوة إلى بعث الفلسفة القديمة في العالم العربي المعاصر لأنها فلسفة عقلية يقينية في المعرفة والوجود وقد كان موقفه من تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة موقفا نقديا رافضا لها مشترطا في خروج العالم العربي المعاصر مما يعانيه من إنكار ومشكلات أن يكون بإحياء العقلانية القديمة باعتبار أن الفلسفة القديمة تعتبر حجر الأساس لكل تفكير فلسفي وأنها الحل الأمثل لكل مشاكل الفكر العربي المعاصر . ثانيا: موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة المعاصرة : "أما الفلاسفة التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة فأنهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف[4].

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

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[3] ناصيف نصار : المصدر السابق ، الصحفة نفسها .

[4] المصدر نفسه ،ص20.

يرى أنصار هذا الموقف أن الفكر العربي يحتاج إلى الغرب في فلسفته من أجل النهوض وتخطي حالة التخلف التي يعاني منها ،وذلك لأن الغرب متفوق بحضارته وفكره لذا يجب إتباعهم.

ونجد أحد ممثلي هذا الموقف زكي نجيب محمود والذي يتزعم الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية لأن هذه الأخيرة " تؤلف بين مقتضيات التحليل المنطقي والفلسفة التجريبية إنها إذن هي الفلسفة المطلوبة الحقيقية ، وبالتالي فالنظر في تاريخ الفلسفة يتم من خلال قضاياها وحلولها"[1].

يطلق زكي نجيب محمود هنا حكما على أن الفلسفة الوضعية المنطقية هي ما يحتاجه العرب من أجل استنهاض حضارتهم وفكرهم والتخلص من قيود التخلف وهي حسبه الحل الأمثل لكل ما يعانيه من مشاكل ومعيقات خاصة وأنها تجمع بين المنطقي والتجريبي .

ويدعو زكي نجيب محمود الى اعتناق الفلسفة المنطقية لأنها تقدم الحل للمعرفة العلمية في صورتها الحاضرة فهو متفق مع يوسف كرم في اعتبار المعرفة المشكلة الأولى في البحث والفلسفة ومخالف له في الحل الذي يتبناه[2].

ينطلق نجيب نجيب محمود من زاوية أن المشكلة الأولى هي المعرفة ويتفق معه يوسف كرم في ذلك إلا انه يخالفه في الحل الأنسب لهذه المشكلة فزكي يرى في الوضعية المنطقية سبيلا لذلك ويوسف كرم يرى أن الفلسفة اليونانية والوسيطية هي القاعدة التي يبني عليه الفكر آو المعرفة لكي يتخلص من مشكلة ركوده.

إلا أن زكي نجيب محمود قد أبرز وبين أن التجدد الحضاري في العالم العربي المعاصر، يقتضي نظرية جديدة في المعرفة الإنسانية تحدد الوصول إلى الحقيقة والتعبير الواضح عنها[3]. وهنا في هذه النقطة وجه ناصيف نصار نقدا صريحا لزكي نجيب محمود إذ رأى انه لم يختلف عن يوسف كرم فكلاهما كرس لتبعية حسب منظوره ولذلك يقول "لكن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع "[4].

موقف الإبداع : أو كما يصطلح عليه ناصيف نصار "بالاستقلال" وهو ضروري في نظره وقد دعا إليه من أجل بناء مواقف فكرية وفلسفية مستقلة نابعة من صميم الواقع العربي مبرزا أننا بحاجة إليه من اجل تغيير الحضارة العربية نحو الأفضل ويقول في الاستقلال: "الاستقلال ليس مجرد محاولة التوفيق بين الاتجاهين بقدر ما يكمن في الانحياز للتجديد وتجاوز الإتباع قدر الإمكان حتى لا يكون التحرر شكليا لا يتجاوز حدود الظاهر ذلك ان

[1] المصدر السابق: ص 21.
[2] المصدر نفسه ص 22.
[3] المصدر نفسه ص24
[4] المصدر نفسه ص 25.

الموقف التوفيقي السلبي لا يقود إلى الإبداع بقدر ما يعطل الطاقة الخلاقة ، ويربط الوعي الفلسفي بمرحلتين متباينتين ويسعي للتوفيق بينهما بدل سعيه إلى الإبداع "[1].

هنا تظهر إشارته إلى أن الاستقلال يميل بالكثرة إلى المعنى الثاني وهو الإبداع مبينا أن الاتجاه التوفيقي لا طائل من وراءه فهو يقتل الطاقة الإبداعية ويفقد التفكير الفلسفي الوعي إذ أنه يستهلكه في عملية التوفيق عوض التوفيق عوض أن يستخدمه في الإنتاج الإبداعي كما أن " الاستقلال يستند إلى الانفتاح على الأخر الذي يخالفني في القيم والأخلاق والعادات والتقاليد أما الاستقلال الفلسفي فيعني الانفتاح على الإنتاج الفلسفي الإنساني والتعامل معه تعاملا نقديا عقلانيا منفتحا دون انغلاقه عليه ولا الانغلاق على الذات"[2]

إن الاستقلال في نظره يقوم على الانفتاح والإقبال على الأخر وتقبله رغم الاختلاف بينهما في الخصوصية القيمية من أخلاق وأعراف وعادات وتقاليد...الخ ، كما إنه فرق بين الاستقلال والاستقلال الفلسفي فالأول بصفة عامة والثاني يخص الإنتاج الفلسفي أخذا بعين الاعتبار ضرورة استخدام العقل والنقد في التعامل معه، وينوه إلى ضرورة أن لا يكون المثقف منغلقا على ذاته ولا مستغني عن كيانه بشكل كلي أي عدم الذوبان في الإنتاج الفلسفي للغير مركزا على استخدام النقد المنطقي من اجل فهم دقيق للمشكلات التي تواجهه واستخلاص حلول لها وبهذا يكون الفرد مبدعا إذ يستطيع الحفاظ على تراثه بعد تمحيصه والانفتاح على الأخر بفكره عن طريق النقد والعقل واستخلاص ما ينفع منه ,ومنه تشكيل موقف إبداعي خاص يساعد على النهوض من جديد ويرى أن الإبداع ليس حكرا على فئة دون أخرى كما أن الشعوب العربية تحتاج الإبداع لذلك وجب إدراجه في التربية والتعليم كي يكونوا قادرين على التصدي ومواجهة مشكلات الحياة لأن التراث حينها لا ينفعهم بشيء يقول : "وليس الإبداع محصورا في نطاق الفكر العالمي فالحاجة إليه والقيام به أمران ملازمان لحياة الأفراد والشعوب في جميع مستوياتها ,ومنه مادام العرب غير متخلصين من تصوراتهم التراثية عن الإبداع وهي في مجملها ترد الإبداع إلى البدعة وغير جاعلين في صلب فلسفتهم التربوية التعليمية والتربية على الإبداع ، فلن يفيدهم أي تراث في مواجهة أي تحد " [3]

وف هذا يكون ناصيف قد وجه دعوة صريحة للمثقف للإبداع كما يقول الشريف زروخي نقلا عن الوردي الحيدوسي :وعليه فإن المثقف مدعو لاتخاذ موقف نقدي من مشكلات مجتمعه (..) لأن فعل التفلسف الحقيقي لابد أن يستند إلى الحرية والقدرة على الإبداع علاوة على ضرورة التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة "[4].

---

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

[2] المصدر نفسه ، ص31.

[3] ناصيف نصار : التفكير والهجرة ، مصدر سابق ص 84.

[4] الوردي الحيدوسي : مرجع سابق ،ص112.

فعلى المثقف إلزاما أن يكون فردا مبدعا كي يستطيع التصدي لكل أنواع السيطرة كما كان الحال في عصر الأنوار بأوربا فتلك النهضة جعلتهم في المقدمة ، وبهذا يصبح المثقف العربي مطالبا باستخدام قدرته على الإبداع واستناده على الحرية وطرقه النقدية بغية حمل العالم العربي إلى التخطي الحتمي للإتباع الأعمى للتراث قصد الاندماج في العالم المتطور.

المبحث الثالث : موقع ووظيفة المثقف في الفكر العربي المعاصر

لقد حددت طريقة ووظيفة ودور المثقف بشكل مسهب ومختلف فيه مثلها مثل المفهوم ونجد ما يلي :

يرى ليكلرك جيرا أن وظيفة المثقفين في كل مجتمع هي " ..إنتاج الخطابات الضامنة لهوية الجماعة والقيم المركزية السائدة فيها وبثها في الزمان والمكان"[1].

يبرز هنا أن المثقف ينتج الخطابات التي تحفظ الهوية الذاتية للمجتمع الذي ينتمي إليه معبرا عن قيمة السائدة قصد محاولة بثها على بعدي الزمان والمكان وهنا تكون وظيفته مفتوحة المجال .

أما على شريعتي* فيرى أن وظيفة المثقف تكمن في :

"أن مسؤولية المثقفين اليوم ودورهم في العالم يشبه أساسا الدور الذي يلعبه الأئمة وقادة التغيير والتبديل أي الأنبياء والرسل وأئمة المذاهب في المجتمعات القديمة ، فقد بعث الأنبياء من بين الناس ، وحتى في حالة عدم بعثهم من الناس كانوا يتجهون إليهم على كل حال ، وكانوا يقومون بخلق مبادئ جديدة ورؤى جديدة وحركة طاقة جديدة في أعماق وجدان مجتمعاتهم وعصرهم " [2].

يقوم شريعتي لعملية إسقاط وظيفي بين المثقف والأنبياء والأئمة فيرى انه للأخيرين وظيفة تقوم على الاتجاه نحو المجتمع ، من أجل بث مبادئ وقيم جديدة فيه ومده بطاقة جديدة تساعده على الحركة يراها أنها حركة ثورية عظيمة حسب تعبيره تغير المجتمع من إلى فنجده يقول:" هذه الحركة الثورية العظيمة التي يفجرونها والتي تجتث جذورا وتغرس جذورا وتغير وتبدل ،كانت سببا في تغير مصير مجتمع ساكن ومنحط وراكد"[3].

فالثورة التي قام بها الأنبياء والرسل والأئمة تتحدد أساسا في التعبير الجذري للمجتمعات وإنقاذها من الانحطاط وهذا ما يطالب به المثقف في الوظيفة فهو مسؤول على انتشال مجتمعه من غرقه اللامحدود في الركود والتأخر الفكري والحضاري ما ينجر عنه بشكل أساسي تأخر في جمع مجالات الحياة سياسية أو اقتصادية وحتى في المعاملات الاجتماعية.

ويقول على شريعتي أيضا: " أن مسؤولية المثقف في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبي ، ونقل الرسالة إلى الجماهير ومواصلة النداء ،نداء الوعي والخلاص والإنقاذ في أذان الجماهير التي أصيبت بالوقر "[4]. هذا

---

[1] جيرار ليكلرك: سيوسيولوجيا المثقفين ،ت،جورج كتورة ، ليبيا ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ،ط1 ،2005 ،ص17.

* على شريعتي : رجل سياسة ومفكر ايراني وهو من ابرز السياسين الايرانيين في القرن الماضي صاحب قرار تامين النفط (1879-1965)

[2] على شريعتي : مسؤولية المثقف ، ت، ابراهيم الدسوقي شتا ، بيروت ،دار الامير ،ط 2 ،2007، ص126.

[3] المرجع نفسه الصفحة نفسها

[4] المرجع نفسه الصفحة نفسها .

قول مباشر له بان للمثقف نفس وظيفة النبي، فالمثقف نبي في مجتمعه ويحمل رسالة تنويرية له من أجل تخليصه من وضعه المزري ونشر الوعي بين أفراده جميعا.

وقد فضل على شريعتي المثقفين عن غيرهم في هذه الوظيفة أو الدور الفعال فيقول :"وهذا عمل لا يقوم به العلماء" "ويضيف قائلا :" ان العلماء والفنيين والفنانين يمنحون المجتمع "كيفية السير ويمنحونه الهدف ، كما يقدمون رسالة التحول "واستجابة "التحول إلى نسق بعينه" ويضيئون الطريق للحركة "[1].

وقد كان أساس هذا التفضيل هو أن المثقف عكس العالم والفني والفنان إذ نجدهم يمدون المجتمع بالقوى العلمية والمنتجات العملية في حين أن المثقف يعطيهم ما هو أفضل بكثير وهو طريقه السير والتغير من وضع إلى وضع أحسن وبالمعنى أنهم يمدون المجتمع ما يجعله يتغير ويهبه الاستطاعة على امتلاك ما توفره المجموعات الأخرى من علماء وفنين وفنانين .كما يرى:" أن المفكر هو الذي يهدي إلى الحقائق في حين أن المثقف يقول : لا ينبغي أن يكون الأمر هكذا إن العالم يضع مصباحا على الطريق أو إمام ضال، والمثقف يرشد إلى الطريق ويدعو إلى السفر".[2]

فالمثقف حسب هذا القول حين يشرع في التغيير وإلغاء ما هو موجود يكون لديه البديل الأصلح دائما، عكس العالم فهو يدعو مثالا إلى التغيير دون إعطاء حل أخر بديل فيكون المثقف داعيا إلى التغير ومرشدا في طريق التغيير ويضيف أيضا أنه هو نفسه رائد القبيلة بمعنى انه يواكب مجتمعه في طريقه .

ويشرح قائلا:"ومن هنا يسقط العالم أحيانا في يد الجهل والجور ، لكن المفكر هو بذاته بالضرورة الماضي للظالم والظلم فالعلم قوة لكن الفكر نور "[3]

هنا يرى أن العالم دائما معرض للخطأ، ويقر بقابليته للخضوع أو الاستخدام في مد طغيان وظلم وهذا ما يجعله قوة وفقط في حين أن المثقف أو المفكر هو النور المشع الذي يمحو الظلام ويدفع الظلم بأشكاله المختلفة وبهذا لا يستخدم في غير ما هو دور فعلي له وهو تنوير وتغيير المجتمعات.

أما ادوارد سعيد : فيرى أن الدور المنوط بالمثقف يكمن فيما يلي:

يقول:"أن كل مثقف من محرر الكتاب ومؤلفه ومن واضع الإستراتيجية العسكرية إلى المحامي الدولي يتكلم ويتعامل بلغتي أصبحت متخصصة ولا يستطيع احد استخدامها إلا مع غيره من الأفراد الذين ينتمون إلى المجال نفسه

[1] المرجع السابق ،ص127.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

فالخبراء المتخصصون يخاطبون خبراء متخصصين آخرين بلغة مختلطة مشتركة ولا يفهمها إلى حد كبير غيرهم من المتخصصين"[1].

يعدد ادوارد سعيد مجموعة من أنماط المثقفين كقول المؤلف، والمحامي وواضع الاستراتيجيات العسكرية.مبينا انه أصبح لكل نمط من المثقفين لغته الخاصة والمتخصصة والتي تنبع من المجال الذي يشتغل فيه وما يحمله من رسالة يكون عليه أن يؤديها هذا من جانب ومن جاني آخر فإنه يستخدم هذه اللغة للتعامل مع الأفراد الذين يشتغلون معه في نفس المجال إضافة إلى انه لا يستطيع استخدامها مع غيرهم وهذا يحول دون فهم المثقف يجب أن يكون ذا حس نقدي لما يواجهه من أفكار مختلفة الانتماءات.

ويعزز موقفه هذا بقوله:" لا يمكن اختزال صورته بحيث تصبح صورة مهني مجهول الهوية أي مجرد فرد كفئ ينتمي إلى طبقة ما ويمارس عمله وحسب"[2].

وقد كان هذا التعزيز بمثابة النفي أي رفض أن يكون المثقف مجرد مهني يفتقر للهوية أي رفض أن ينحصر دور المثقف في كونه ذا كفاءة ما وينتمي إلى طبقة تتلاءم وكفاءته أي حسب تخصصه ويكون مقيدا ومكتفيا بالانضباط العملي لا أكثر ولا اقل من ذلك.

وسبب هذا الرفض هو أن تلك العملية تسيطر على المثقف وتقضي على الوظيفة الأساسية له وهي النقد ويقول في ذلك أيضا:" وهذا الدور له حد قاطع، أي فعال ومؤثر، ولا يمكن المثقف أداؤه إلا إذا أحس بأنه شخص عليه أن يقوم علنا بطرح أسئلة محرجة وان يواجه ما يجري مجرى الصواب"[3].

وعليه فان الروح النقدية في المثقف أمر ضروري، وعملية النقد ذات حد فعال ومؤثر أي أنها تحتاج إلى تطبيق عملي وممارسة فعلية،كما أن هذه العملية تستلزم أن يكون المثقف ذا حس نقدي يجعل فيه الشخص الذي يمارس النقد عن طريق طرح الأسئلة التي تثير الإحراج بشكل علني وحر أيضا, ومن ثمة توجيه الأفكار والأفعال إلى طريق الصواب ايجابيا لا نقدا هداما سلبيا لا يكون له هدف سوى النقد وتحطيم الأفكار المنقودة دون تقديم بديل أو تصحيح لتلك الأفكار والآراء .

كما يقول:"أن الفنان والمثقف المستقلين هما في عداد الشخصيات القليلة الباقية المجهزة لكي تقاوم،ولكي تحارب تعرض أفكار حية حقا إلى قبولية جامدة وبالتالي إلى الموت"[4]

---

[1] ادوارد سعيد: المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص41.

[2] المرجع نفسه، ص43.

[3] المرجع نفسه، الصحفة نفسها.

[4] ادوارد سعيد: صورة المثقف ،مرجع سابق ص 36.

يثني ادوارد سعيد على المثقف لأنه يمتاز بالاستقلالية والقدرة على مقاومة وشن الحرب الفكرية فالمثقف من خلال ما سبق فانه بميزته تلك ينتج أفكار حية ويحميها أو إعادة إحياءها وعدم قتلها أو تجميدها أي حمايتها من أن تزول وتندثر أولا ثم حمايتها من أن تبقي راكدة لا نفع منها وان وجدت.

ويؤكد ادوارد سعيد أن المثقف متميز عن غيره من الأفراد أولا ثم حاول إزالة الشوائب عن كون المثقف يتحدد في كونه مهنيا كغيره لان هذا سيلغي وظيفته الأساسية والتي هي النقد ولا ننسى الامتياز بالاستقلال ويسعى سعيد إلى تأكيد الوظيفة الأساسية للمثقف فيقول:" فان دوره ليس بتلك البساطة... وإنما هو إنسان يراهن بكينونة كلها على حس نقدي"[1]

أما هنا فإنه يبين أن الدور النقدي الذي يحمله المثقف على عاتقه ليس بالدور السهل البسيط كما يتصوره البعض،بل إن المثقف مطالب بأن يستخدم كينونته كلها كانسان كي يحقق ذلك الحس النقدي الذي هو دوره وبطبيعة الحال الدور الذي يهدف إلى بناء وتصحيح الفكر والتوجه به نحو الصواب.

دور المثقف عن ناصيف نصار : لقد بين ناصيف نصار دور المثقف في كتبه وعلى وجه الخصوص طريق الاستقلال الفلسفي ، وذلك من خلال دعوته الصريحة التي سبق وان فصلنا فيها وهي ان يتحرر المثقف من كل أشكال الخضوع سواء لتراثه أو للفكر الحداثي لغيره ممثلا في الغرب المتفوق عنا في جميع مناحي الحياة ، وذلك من خلال الجمع بينهما جمعا حكيما عن طريق نخل التراث والتخلص من كل الإضافات غير النافعة والإبقاء على ما يخدم المثقف وثقافته ويساعده على التفكير المبدع هذا من جهة وفي الجانب الأخر الانفتاح والإقبال على الأخر المغاير ومحاولة أخذ ما هو مفيد منه أي أن يكون محافظ على ذاته غير منغلق ومنفتحا على الأخر دون الانحلال فيه أو تقليده تقليدا أعمى خالي من كل وعي فكري عقلي .

وقد عرف الفكر العربي نهضة أولى وعي تلك المحاولة التي قام بها المفكرون والفقهاء والأدباء والفنانين والشعراء في القرن التاسع عشر, بدءا بالنقد كمرحلة ثانية وأخيرا التجاوز ,وقد ارتكزت هذه الحركات على مقولة الانبعاث وفق خطين بارزين هما :

1- الأول يدعو صراحة وبإلحاح إلى انبعاث الفترة الذهبية الإسلامية أي عهد النبي والخلفاء الراشدين

2- الثاني يدعو إلى بعث مرحلة القرن العاشر للميلاد في الحضارة العربية.[2]

[1] المرجع السابق : ص37.

[2] الوردي الحيدوسي : مرجع سابق ، ص 74.

إذن تصبح النهضة الأولى هنا استمرارا للتبعية والخضوع لسلطة الملك والوصاية للدين وهذا ما جعل هذه النهضة تنتكس ولا تكتمل ومنه لا تؤدي إلى عصر تنويري جديد في العلم العربي والسبب الأول في ذالك هو غياب الفلسفة والفعل الفلسفي الحق الذي يفتح الأذهان ويبعث العقول وينير دروب الانفتاح الفكري .

وإذا كان الفكر قد عرف نهضة أولى فإن ناصيف قد جعل من المثقف من خلال الوعي والاستقلال المبدع سبيلا إلى القيام بنهضة عربية ثانية من خلال تخطي على أزمات الفكر العربي وتحريره من قيود التراث والتقليد وإشادته بضرورة قيام نهضة ثانية تظهر في مؤلفاته وخاصة التفكير والهجرة.

يقول: "إن خروج العرب من المرحلة الراهنة من تاريخهم ، أي من الأزمة الحضارية التي تشمل جميع نواحي الحياة في مجتمعاتهم لن يتم إلا بنهضة حضارية تشمل جميع نواحي الحياة، هنا ينادي بضرورة النهضة الشاملة الاقتصادية السياسية الثقافية ...الخ, من اجل تخطي الأزمة الحضارية والتخلف وأشكال التبعية برمتها"[1]

إن النهضة الثانية التي دعا إليها ناصيف نصار تعبر عن فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات العقل والحرية , ولا تكون نهضة حقيقية إلا إذا حققت تقدما بالنسبة للواقع التاريخي الذي تخرج منه,تقدم نابع من الإبداع الذاتي,يجعل الإنسان المحور القادر على صنع مصيره بنفسه ,لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته وتغيير واقعه .[2]

ولأنه لابد من نهضة عربية ثانية تمس كل مناحي الحياة باختلافها فإنه لا بد من وجود من يحمل لواء هذه النهضة وبطبيعة الحال هو الفرد المثقف الذي يستطيع عن طريق قدرته النقدية وميزة الحرية والانفتاح لديه أن يهيئ المجتمع من حوله كي ينجح ويتمكن المجتمع العربي من تحقيق هذه النهضة ويستطيع مجابهة غيره في التطور والانتقال إلى الطليعة في الركب الحضاري وتحقيق استقلال فلسفي مشرق ,وتطور في جميع المجالات الفنية والفكرية وحتى السياسية هي الأخرى ستشهد نهضة مواكبة للانفتاح الفكري ووعي الحرية والإرادة الحرة الناقدة المتأسسة على بعد عقلي بالدرجة الأولى ومن هنا تبدأ ملامح علاقة المثقف بالسلطة في الارتسام والتشكل .

[1] ناصيف نصار ، الفكر والهجرة ،المصدر السابق ،314.

[2] الوردي الحيدوسي , ص 75.

الفصل الثاني

التأصيل الفلسفي لمفهوم السلطة

المبحث الأول: مفهوم السلطة

المبحث الثاني: مصادر السلطة وأنواعها

المبحث الثالث: السلطة السياسية (حدودها وعلاقتها بسلطة الدين)

الفصل الثاني: التأصيل الفلسفي لمفهوم السلطة :

إن النظرة المتمعنة في مصطلح السلطة تبين بوضوح مدى اتساع وتشعب استخدامه في العديد من المجالات وهذا ما يجعل الاختلاف في تفسيره وشرحه من الجانبين اللغوي والاصطلاحي على حد سواء أمرا متحققا وواقعا ، ومن جهة أخرى قد جعل له نصيبا كبيرا ووفيرا في دراسات وكتابات المفكرين والفلاسفة ، ومن خلال هذا الفصل سنبين ماهية السلطة وأنواعها ومصادرها أيضا ، إضافة إلى مكانتها وذلك من خلال المباحث المتضمنة فيه كالتالي:

المبحث الأول: مفهوم السلطة:

يعد مفهوم السلطة من بين المفاهيم المتداولة في عصرنا بشكل مكثف وهذا ما يستوجب علينا السعي نحو فهمه فهما صحيحا ضمن مجالاته التداولية المختلفة لكي تستطيع ربطه بالعناصر الأخرى التي تتقاطع معه في العديد من النقاط كما لا يخفى أنها تشاركه الأهمية ومن بينها موضوع بحثنا المثقف لكن قبل هذا إن الحري بنا توضيح مفهوم السلطة من الجانب اللغوي والاصطلاحي الفلسفي .

1- **المفهوم اللغوي للسلطة:**إن مصطلح السلطة مشتق في اللغة العربية من الفعل الثلاثي (سلط أو تسلط).

ذكر ابن منظور في لسان العرب :

- سلط ، السلاطة : القهر ، وقد سلطه الله فتسلط عليهم ، والاسم سلطة بالضم [1]

يظهر هنا أن السلطة بمعنى القهر أي القوة وحكم السيطرة عن طريقها .

- وقد سلط سلاطة وسلوطة ولسان سلط وسليط كذلك أي فصيح حديد اللسان في هذا المعنى يكون البرهان والفصاحة في القول واللسان هو المقصود[2] ، وبهذا نستنتج أن للجانب اللغوي من فصاحة وغيره مكان في السلطة بالمعاني الأخرى كالسلطة في السياسة قصد أن يزيد من قوتها ومحقق لأهدافها كغيرها من الدعائم الأخرى التي تستند إليها السياسة في إثبات وتوطيد سلطتها كالأموال وغيرها .
- ويفصل ابن منظور في المصطلح ليشتق منه : السلطان ومعناه الحجة والبرهان ، وهو من السليط وهو ما يضاء به ، والسلطان ، الحجة ولذلك قيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق ، والسلطان أيضا قدرة الملك ، وقدرة من جعل له ذلك ، وان لم يكن ملكا .[3]

[1] ابن منظور : لسان العرب . مرجع سابق ، ص 2065 .

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

والسلطان كلمة مأخوذة من الأصل سلط، سلطة، ويقصد منها الحجة حسب ابن منظور، وهذا ما جعل من استخدامها يتسع ليشمل الإشارة إلى الأمراء والملوك كونهم من يحقق السلطة والحجة نظرا لمكانتهم وقدرتهم في الحكم.

وقد سار الفيروزبادي في المنحى نفسه فيرى في قاموسه المحيط :

السلط والتسليط : الشديد ، والسلطان : الحجة وقدرة الملك وتضم لامه ، والوالي مؤنث لأنه جمع سليط للدهن، كأن به يضيء الملك ، أو لأنه بمعنى الحجة .[1]

وهنا يكون الفيروز آبادي لم يحد عما أتى في لسان العرب لابن منظور فلم يضف الجديد على معنى المصطلح ، فقد ربطه بالقدرة والحجة والبرهان وأشار إلى الملك كمثال للسلطان ونفس الشيء قد ذكره ابن منظور سابقا .

ويؤكد الرازي في مختار الصحاح أن المصطلح يعنى انطلاقا من اشتقاقه ما يلي :

سلط (السلاطة) القهر وقد سلطه الله عليهم تسليطا فتسلط عليهم (والسلطان) الوالي وهو فعلان يذكر ويؤنث والجمع (السلاطين) و (السلطان) أيضا الحجة والبرهان ولا يجمع لأن مجراه ، مجرى المصدر ، ورجل سليط أي فصيح اللسان .[2]

تحمل السلطة دلالات عديدة منها القهر بمعنى القوة ، ويشتق منها السلطان وهو حسب الرازي الوالي ويبين أنه يمكن أن يكون ذكرا أو أنثى وهو من يكون في يده زمام الأمور ، كما أن السلطان تظهر بمعنى البرهان والحجة والسليط هو الفصيح قوي البرهان والحجة ، وهذه الصفة يجب أن تكون في السلطان بمعنى الوالي أو الملك .

ويتطرق جميل صليبا في معجمه الفلسفي إلى تعريف السلطة مبينا معانيها المتعددة المختلفة فيقول: " السلطة في اللغة القدرة و القوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره.[3]

هنا يبين صليبا أن السلطة في معناها تتصل بشكل مباشر بمصطلحي القدرة والقوة التي يمتلكها الفرد مما يجعله عنصرا مؤثرا على الغير ومتحكما فيه، وهذا المفهوم شامل للسلطة ويقسم صليبا المعاني التي تحملها كلمة السلطة إلى ما يلي :

1- السلطة النفسية وهي ما نطلق عليه اسم السلطان الشخصي، أعني قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوة شخصيته.

---

[1] الفيروز ابادي : المعجم المحيط ، مرجع سابق ص 671 .

[2] أبو بكر الرازي : مختار الصحاح ، مرجع سابق ، ص 130 .

[3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ص 670 .

2- السلطة الشرعية: وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحكام والوالد والقائد وهي مختلفة عن القوة، لأن صاحب السلطة الشرعية يوحي بالاحترام والثقة.

3- السلطة الدينية : وهي الوحي الإلهي المنزل على الأنبياء وسنن الرسل واجتهادات الأئمة والقرارات المقدسة . [1]

4- يحمل تقسيم صليبا الثلاثي للمعنى دلالة شاملة فهو يحدد الخصائص النفسية التي تمنح الفرد امتلاك السلطة من جهة ومشيرا إلى من يمثل هذه السلطة كالحاكم مثلا إشارة إلى الدولة والوالد في الأسرة كونها أصغر أشكال النظام الاجتماعي ومن ثم انتقل إلى السلطة بنوعها الثالث تحديدا في شكلها المرتبط بالإلوهية والقدسية .

ونجد في معجم لالاند أن السلطة حق وقدرة قائمة على التقرير والإمرة . [2]

يحدد السلطة خلافا لما سبق وذكرنا أنها في استبعاد نقطة القوة من معنى السلطة معتبرا إياها قدرة على توجيه الآخرين وأمرهم بالطاعة من غير استخدام القوة التي تحمل معنى السلطة بجانب جائر إلى حد ما ، ولهذا فانه أشار في مستهل قوله أن السلطة حق .

ويعرف مراد وهبة السلطة بشكل مبسط ومباشر محددا إياها في نقطتين باختصار هي :

سلطة Authority . Autorité

- قدرة على إصدار الأمر والتنفيذ.
- في المسائل الدينية السلطة تفيد الوحي .[3]

في النقطة الأولى يبين أن السلطة قدرة مستندة على الأمر الموجه للغير المهيأ للخضوع وتنفيذ هذه الأوامر أما في النقطة الثانية فإنها تخص الجانب الديني بالتحديد كون الوحي هو السلطة فيها لأنه يملك القدرة على إصدار الأوامر ويكون الجميع واقعا تحت تصرفها ويهم نحو تنفيذها .

والسلطة هي القوة الطبيعية أو الحق الشرعي في التصرف وإصدار الأوامر في مجتمع معين، ويرتبط هذا الشكل من القوة بمركز اجتماعي يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعيا، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته. [4]

---

[1] المرجع السابق ، الصفحة 670.

[2] آندري لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، ت : خليل أحمد خليل ، المجلد A-G ، بيروت ، باريس ، دار عويدات ، ط2 ، 2001 ، ص 122.

[3] مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، القاهرة ، دار قباء الحديثة ، ط5 ، 2007 ، ص 351 .

[4] أحمد زكي بدوي : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ط1 ، 1978 ، ص 31 .

يحمل هذا التعريف ربطا مباشرا للسلطة بالقوة أو الشرعية المرتبطة بإصدار الأوامر والتحكم في المجتمع الذي نقوم فيه ، ويظهر أن هذه الشرعية تكتسب من قبول أعضاء هذا المجتمع لأن يكون صاحب هذا المنصب الاجتماعي صاحبه وله الأحقية في توليه من جهة وينجر عن ذلك خضوعهم لما يمليه من أوامر وما يصدره من قرارات وقوانين قصد توجيه المجتمع بجميع أفراده ومنه يكون هذا المفهوم اجتماعيا مائلا إلى الاتجاه السوي لقيام السلطة أو ما يطلق عليه السياسيون والمفكرون الاجتماعيون مسمى الديمقراطي لأنه نابع من إرادة الشعب وقبولهم لقيام هذه السلطة داخل المجتمع ، وذلك مغاير لأن تكون السلطة مستمدة من الفرد بالقوة والفرض ، فتكون بذلك سلطة استبدادية .

2- المفهوم الاصطلاحي للسلطة :

تعرف السلطة بأنها المرجع الأعلى المسلم له بالنفوذ أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وبكل ما يضفي عليها الشرعية ,ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها وتمثل الدولة والسلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي .[1]

حسب هذا التعريف تحتل السلطة المكانة الأسمى في الكيان الاجتماعي ككل وبأنها تمثل القوة التي تسير المجتمع وتقوده ، وتعنى بتنظيمه والفصل في كل قضاياه وتوجب من جهة أخرى احترامها وإتباع ما تمليه من قوانين وقرارات ، ويبرز أن السلطة تتمثل في الدولة تحديدا ولا تعلوها أي سلطة في المجتمع خاصة في الجانب السياسي بالذات ، وبهذا يكون هذا المعنى سياسيا أكثر من غيره .

وعرفت السلطة أيضا بأنها: إمكانية فرض انصياع مجموعة من الأشخاص لأمر له محتوى معين، الانضباط هو إمكانية فرض الانصياع بصورة سريعة وتلقائية وآلية لدى مجموعة محددة من الأشخاص، وذلك بناءا على عملية ضبط الممارسة.[2]

حسب هذا تكون السلطة مرتبطة ارتباطا عينيا بالانضباط أي أن السلطة تعبير عن أوامر صادرة تحمل معها إلزامية الرضوخ لها والانضباط بأدائها بشكل آلي سريع وتلقائي أي دون اعتراض أو مناقشة فيها لأنها تمثل عملية ضبط وتسيير لجميع الممارسات والأفعال من خلال مجموع الأوامر التي تبثها .

[1] عبد الوهاب الكيالي : الموسوعة السياسية : بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج3 ، د – ط ، د – ت ، ص 215 .

[2] ماكس فيبر : مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ، ت، صلاح هلال ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1 ، 2011 ، ص 92 .

كما أن ماكس فيبر يقول نقلا عن شلغوم جميلة : " أن السلطة تقوم أساس عقلي رشيد مصدره الاعتقاد في قواعد أو معايير موضوعية وغير شخصية . [1]

وفي هذه النقطة يزداد مفهوم السلطة فيبر وضوحا وبيانا إذ يحدد أساسه العقلي الذي يجعله يتميز بحسن التسيير وكونه موجها إلى خدمة الآخر انطلاقا من كونها تنبع كما يرى من معايير موضوعية لا ذاتية خاصة وهذا ما يجعلها تمتاز بالشرعية ويعطيها دعما من الجماعة إضافة إلى الانصياع لما تمليه من أوامر وقبولها من طرف الناس الذين تمارس عليهم هذه السلطة الحكم وهذا ما يجعلها تقوى وتبقى لفترة أطول أي أن صلاحها ونجاحها يعتمد على عقلانيتها التي تبعث الأفراد على إتباعها وإبقائها في الوجود والعمل بما تأمر به .

ويعرف غدنز (1938) السلطة بأنها القوة والقدرة على تحقيق الأهداف التي يسعى إليها الناس حتى في الحالات التي تظهر فيها المقاومة من جانب أطراف أخرى مما يدعو إلى استخدام القوة في أكثر الأحيان وتكون للحكومة سلطة عندما تستخدم صلاحيتها بطريقة قانونية وشرعية ، وتستمد هذه الشرعية من قبول الناس الذين يمارس الحكم عليهم . [2]

يظهر في هذه النقطة أن السلطة تحمل على عاتقها تحقيق أهداف الناس الذين يخضعون لحكمها وفي حال ظهور مقاومة من أطراف أخرى خارجة عنهم فإنه يجب عليها التصدي لذلك وإن استدعى منها استخدام القوة بطرق قانونية وشرعية مستمدة من الناس الواقعين تحت حكمها بشكل مباشر وهذا ما يجعل من السلطة وسيلة ضابطة للمجتمع .

ويرى جون لوك* أن السلطة تمنح للأمير كي يؤمن الخير العام في الحالات التي تنشأ عن ظروف غير متوقعة وغير متعينة مما لا يدع سبيلا لضبطها على وجه أكيد بقوانين ثابتة ولا تتغير[3] ، فالسلطة هنا تحمل هدفا ساميا وهو يقتضي الاستعداد التام والمستمر بشكل دائم من أجل التصدي لأي تغيير يحصل بشكل مفاجئ قصد حماية المجتمع أو بالاصطلاح الفلسفي الخير العام أو الصالح العام ومنه يكون هدفها مسايرا لميزة خاصة وهي

---

[1] جميلة شلغوم : واقع السوسولجيا في الجزائر في ظل الحداثة وما بعد الحداثة ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، 2012 – 2013 ، ص 105 .

[2] انتوني غدنز : علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص 497 .

* جون لوك : فيلسوف انجليزي (1632-1704) شغل العديد من المناصب الف العديد من الكتب في السياسة وعلم التربية ، وهو أحد فلاسفة العقد الاجتماعي ونجد من بين مؤلفاته رسائل في التسامح ، محاولة في الفهم البشري وغيرها (جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، بيروت ، دار الطليعة ، ط 3 ، 2006 ، ص 598 .

[3] جان توشار : تاريخ الافكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الانوار ، ناجي الدراوشة ، سوريا ، دار التكوين ، ج 2 ، ط 1 ،2010 ، ص 510 .

القدرة على التكيف مع التغير وهذا ما يجعلها حسبه بشكل مؤكد غير ثابتة وغير مقننة فهي متغيرة إذن وقوانينها ليست مطلقة ثابتة .

فالسلطة في مبدئها سلطة حرية، وهذه الحرية هي حرية لبلوغ السعادة، حرية لبلوغ السعادة بطريق العقل [1] . أي أن السلطة غير مقيدة كما ذكرنا سابقا من أجل تحقيق التكيف مع كل الظروف والمتغيرات الطارئة وهذه الحرية تقصد تحقيق السعادة بطريق عقلي والسعادة هنا بمعنى الخير العام ، وإذا حادت عن هذه الغاية تصبح السلطة مشكلة لأنها تكون غير عادلة وتتسبب في عدم اتزان المجتمع وفقده لأهم ما يميزه بل وما يجعله مجتمعا وهو التلاحم والاتفاق بين أفراده ففي الاختلاف انقسام وتحزب وهذا ما يجعله ينهار ويندثر .

ويرى دوفرجيه (1917 ، 2014) أن السلطة مفهوم معياري ، فهي تحدد وضع من يحق له الطلب من الآخرين الامتثال إلى توجيهاته في علاقة اجتماعية معينة لأن نظام المعايير والقيم لدى الجماعة التي تنمو فيها هذه العلاقة يقيم هذا القانون وينسبه لمن يفيد منه . [2]

يحدد هذا المفهوم الجانب القيمي أو المعياري للسلطة في تحديد من هو أحق بأن يعتليها ويمثل أعضاء المجتمع ، والامتثال للمنظومة القيمية لهذا المجتمع يعد قانونا يستطاع من خلاله وضع السلطة في الشخص الذي يستطيع جميع أفراد المجتمع أن يخضعوا لتوجيهاته كونه الأصلح لإقامة ذلك القانون وجعل المجتمع يستفيد منه ، وعليه فان هذا الشخص المخول بتولي السلطة يملك قدرة خاصة تمكنه من تحقيق أهدافها المرجوة داخل المجتمع .

ويضيف دوفرجيه أن السلطة مطابقة لصورة المشروعية التي يحددها نظام القيم والمعايير الخاصة بالجماعة التي تمارس فيها ، وأن ثمة إجماعا ضمنيا داخل هذه الجماعة حول هذه الصورة . [3] أي أن دوفرجيه يؤكد على أن السلطة تستقي مشروعيتها من النظام الثقافي الخاص بالمجتمع وما يحمله من قيم وأخلاق وتقاليد وقوانين وفي حالة ما إذا حادت السلطة عن هذه الأطر تفقد شرعيتها بشكل مباشر .

ويعتبر لاسويل (1902 – 1978) Lasswell أن السلطة عملية تأثير في سلوك الآخرين باستخدام التهديد أو الاستخدام الفعلي للحرمان القاسي بغية حمل الأفراد على الامتثال لسياسة المقررة وبموجب هذا الرأي فان السلطة تستمر بالوجود ، طالما استمرت الاستجابة لأوامرها وتوجيهاتها وتختفي باختفاء الاستجابة لها . [4]

---

[1] المرجع السابق : ص 510.

[2] موريس دوفرجيه : علم اجتماع السياسة ، ت ، سليم حداد ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1991 ، ص 130 .

[3] المرجع نفسه : ص 133.

[4] وليد سالم محمد : مؤسسة السلطة وبناء الدولة الامة (دراسة حالة العراق) ، عمان ، الاكاديميون للنشر والتوزيع ، د.ط ، 2014 ، ص 102 .

يركز لاسويل في مفهومه لسلطة على القوة ويقرنها بها بشكل إلزامي ومباشر ، فالعلاقة بينهما شرطية الوجود فهو يرى بأن القوة تجعل الأفراد يمتثلون لمقررات وأوامر السلطة وبهذا تتحقق فعليا ومنه تكون القوة سببا أساسيا في وجود واستمرار السلطة لأنه إذا حدث وتخلى الأفراد عن إطاعة أوامرها تنتهي وتختفي بشكل قطعي ، ومنه يكون مفهوم لاسويل عن السلطة مفهوما ينبني على القوة من أجل التحقق .

ونجد مفهوما آخر للسلطة مبسطا وشاملا وهو لـ : والتر بكلي Walter Backlé (1922 – 2006) وهو كالتالي : هي التوجيه أو الرقابة على سلوك الآخرين لتحقيق غايات جمعية معتمدة على نوع من أنواع الاتفاق والتفاهم وهكذا تتضمن السلطة الامتثال الطوعي الذي هو حالة سيكولوجية تعبر عن تنسيق أو تطابق في التوجيه نحو الهدف لدى كل من الطرفين ، الممارس للسلطة والممثل لها . [1]

ويبين أن السلطة شكل من أشكال الاتفاق بين ممارس السلطة والممتثل لها قصد تحقيق غاية واحدة وهي أن تعمل على الوصول إلى المصلحة العامة كونها الهدف الأسمى ، فالطرف الذي بيده السلطة تسعى إلى ضبط قوانين وقرارات لتحقيق هذا الهدف والطرف الثاني الذي يمتثل للسلطة يسعى إلى الانضباط بتلك القرارات من أجل ضمان هذه المصلحة في نفس السياق ، وهذا التعريف يدرج السلطة ضمن إطار اجتماعي علائقي بالتكافؤ بين صاحب السلطة ومتبعها فالأول يصدر أوامر والثاني يمتثل لها والتكافؤ يكون في تحقيق الهدف المرجو من هذه العلاقة وهو حماية وتحقيق الصالح العام .

وما يظهر لنا أن السلطة في جوهرها لا تعدو عن كونها علاقة بين طرفين قوامها الأمر والاستجابة ، طرف يأمر كي يستجيب الثاني لمطالبه وهذا ما يظهر في أغلب التعريفات ووجهات النظر [2] ، في هذا تأكيد على أن السلطة وفي حقيقتها هي علاقة بين اثنين تعتمد على الأمر والاستجابة من أجل أن تقوم وتتحقق ومنه تنتج السلطة في جوهرها .

2 – عناصر السلطة :

بعد تحديد مفهوم السلطة ومحاولة الإلمام بما تحويه من أفكار يتبين لنا بشكل جلي أن وجود السلطة يستلزم أن يكون هناك عناصر مشكلة لهذا الكيان وهما طرفاها وهما كالتالي :

فباعتبار أن العلاقة في إطار السلطة هي علاقة أمرية ، أي وجود آمر ومأمور ، فلا يمكن أن نتخيل أن تقوم سلطة بطرف واحد ، فمن البديهي أن يكون هناك طرفان ، يمثل الطرف الأول الجهة الآمرة ، ويمثل الطرف الثاني الجهة المأمورة أي قيام الطرف الآمر بإصدار الأوامر باعتباره الجهة التي تضطلع بالمهام والمتطلبات السلطوية ، أي أنها

[1] مولود زايد الطيب : علم الاجتماع السياسي ، ليبيا ، جامعة السابع من أبريل ، ط1 ، 2007 ص 76 .

[2] رعد عبد الجليل ، مفهوم السلطة السياسية : مساهمة في دراسة النظرية السياسية ، دراسات دولية العدد 37 ، د.ت ص 121 .

الجهة المعنية بممارسة السلطة ، لذا فإنها تقوم بهذا الدور التخصصي في حين أن المتوقع من الطرف الثاني هو تنفيذ تلك الأوامر . [1]

من خلال هذا يظهر أن من عناصر السلطة تتمثل في طرفيها وهما الآمر والمأمور فوجود الأول يقتضي وجود الثاني , والعكس من ذلك أيضا صحيح وضروري وبهما معا تتشكل السلطة وتحدث ويكون لكل مهمته المنوطة به فالآمر يصدر القرارات والأوامر كونها تمثل المهمة السلطوية ، أما مهمة المأمور هو الرضوخ لتلك الأوامر وتنفيذها والخضوع لها .

إضافة إلى ما سبق : " وجود الإطار المؤسساتي للعلاقة السلطوية ، فالعلاقة بين الآمر والمأمور أو الحاكم والمحكوم لا تعني فقط وجود طرفين لغرض التوزيع السلطوي شكلي الطابع ، لأن وجود العلاقة بين هذين الطرفين تخضع في طبيعتها لمبدأ الأمر والطاعة انطلاقا من جدلية الحقوق والواجبات لكلا الطرفين حسب ما هو متفق عليه وهنا تبرز أهمية الإطار المؤسساتي الذي هو الوعاء الحقوقي الذي تنتظم فيه علاقة طرفي السلطة من حيث أن العلاقة هذه تخضع لجملة المحددات فيما يتعلق بسلوك كل منهما تجاه الآخر وهذه المحددات هي القواعد المنظمة لتلك العلاقة . [2]

حدد هنا الإطار الذي تتحرك فيه السلطة بطرفيها من خلال النقطة الأساسية المتمثلة في المحدد الحقوقي بعنصريه الحق والواجب من أجل تسيير السلوك الذي يجب أن تلتزم به كل فئة منهما في علاقتها بالأخرى وتكون بذلك الإطار المرجعي للعلاقة الجامعة لهما ، وبهذا تسير السلطة في منحاها السوي عند التزام كلا الطرفين بما له من حقوق وما عليه من واجبات بشكل متبادل .

3 – مفهوم السلطة عند ناصيف نصار :

يعد ناصيف نصار من بين المفكرين العرب المعاصرين الذين أولوا السلطة اهمية كبيرة فتناولوها بالدراسة والبحث والتحليل من جوانبها المختلفة وما يرتبط بها من أفكار وما استجد اليوم في الساحة الفكرية من أفكار محيطة بها وعلاقتها بمفهوم السلطة ومن هنا فقد عرف نصار السلطة كتابه في منطق السلطة كالتالي :" السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر فهي تستلزم آمرا ومأمورا ، آمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه . " [3]

[1] مولود زايد الطيب : علم الاجتماع السياسي ، مرجع سابق ، ص 77 .

[2] المرجع نفسه الصفحة نفسها .

[3] ناصيف نصار : منطق السلطة ، مدخل إلى فلسفة الأمر ، لبنان ، دار امواج ، ط2 ، 2001 ، ص 07 .

نستشف من خلال قراءة هذا التعريف وتحليله أن ناصيف قد ابتدأ بالحق في الأمر ويقصد من خلاله أن السلطة علاقة ضرورية في العلاقات التي تجمع الأفراد وهذه الأحقية في امتلاك السلطة والأمر تعود إلى قبول من الطرفين الأساسيين كما ذكرنا سابقا في إيجاد هذا الكيان بالأصل وهما الآمر والمأمور باصطلاح ناصيف وقد حدد هذا الأخير مهمة كل من الطرفين فالآمر يملك الحق في إصدار الأوامر والقوانين والقرارات ومهمة الطرف الثاني وهو المأمور تكمن في واجب الطاعة أي بشكل من الإلزامية في التنفيذ إلا أن ما نفهمه هنا هو أن هذه الإلزامية مشروطة بشرط أولي وهو أن يكون الطرف الثاني وهو الأفراد الواقعين تحت السلطة مذعنين بقبول هذا الشخص أو الهيئة باعتلاء السلطة وهذا القبول بعيد كل البعد عن القهر والقوة ، وذلك نابع من كون هذه الظاهرة أصيلة في المجتمعات ويؤكد ذلك في قوله : " أن القوة وحدها لا تؤسس حق الأمر بين الأفراد " [1] ومنه يرفض ناصيف نصار أن تكون السلطة الأساس المرجعي للسلطة وان وجد فانه لن يؤسسها منفردا فذلك يجعلها قاصرة وحتى أنه يلغي الوجود الفاعل للطرف الذي تمارس عليه السلطة فيصبح شرط قبول هؤلاء الأفراد للأوامر الصادرة عن السلطة وإطاعتها أمرا إلزاميا بالقوة وهذا يجعل من السلطة ذات صفة غير شرعية ويجعلها تحيد عن هدفها الأساسي وهو حفظ الصالح العام المشترك وضبط المجتمع .

ويشرح قائلا : أنها علاقة بين طرفين متراضين يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه ، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه ، فالمشكلة الأساسية الأولى في علاقة السلطة هي مشكلة الاعتراف بما تتقوم به من حق وواجب عند طرفيها . [2]

يؤكد في شرحه هذا على الطبيعة العلائقية التي تقوم عليها السلطة : فيرى ضرورة أن يكون الرضى أساسا متينا لبنائها بين طرفيها فيقر مصدر الأوامر بأن أوامره نابعة عن حق له فيها ومنه يستقي وجوبيته ، ويرى الطرف الثاني بأن خضوعه وإطاعته لتلك الأوامر متأصل في إقرار الطرف هذا بوجوب وضرورة إطاعة الأوامر الصادرة عن الطرف الآخر وحق هذا الأخير في تولي هذا المنصب وإصدار الأوامر ، وبهذا تتحقق السلطة وتنبني على أساس سوي وهو القبول المتبادل بين الطرفين على إلقاء الأوامر والطاعة لمن يعتلي السلطة .

[1] المصدر نفسه ص 27 .

[2] ناصيف نصار ، منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص 07 .

ومن ثم يقول : " إذا كان الاعتراف تاما ومتبادلا استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة ، ولكن إذا تطرق الخلل إليه من جهة الآمر أو من جهة المأمور أو من جهة الأمر نفسه ، فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن وقد تنتهي إلى انهيار . [1]

يحدد في نصه هذا مشروعية السلطة التي تتحقق في حالة واحدة وهي أن تتحقق العلاقة التبادلية في سياق الاعتراف التام مما يؤدي بشكل مباشر إلى أن تكون هذه العلاقة في صيغتها الأمرية مستقيمة ومشروعة ويؤكد من جهة أخرى أنه في حال ما إذا وان حدث خلل بتعبيره في أي طرف من أطراف السلطة الآمر والمأمور على حد سواء إضافة إلى الأمر فانه سيعود على تلك العلاقة بالانهيار وبالتالي تصدع السلطة وانتهائها بدون شك .

ويفرق ناصيف نصار بين السلطة والتسلط قائلا : " الفرق بين السلطة والتسلط يكمن هنا في هاتين النقطتين ، فالتسلط هو انتحال للحق في الأمر من دون تبرير البتة ، أو من دون تبرير كاف ومقبول ، أو هو تجاوز للنطاق المعين للحق في الأمر [2]، فالفرق بين السلطة والتسلط إذن أن التسلط أخذ للحق في الأمر من دون حجة أو بحجة غير كافية ومقبولة أو هو تخطي الحدود التي ينبغي أن يلتزم بها الحق بالأمر وهذا مخالف للسلطة فهي كما ذكرنا سابقا تقتضي القبول التام من كلا الطرفين كشرط أساسي في الوجود ثم أن أي خلل في هذه العلاقة سيؤدي إلى انتهاء السلطة وفقدانها مشروعيتها وذلك هو الفرق الأساسي الذي يفصل بين المفهومين إلا أنه حسب نصار يبقى فصلا نظريا ليس إلا ، فمن الجانب العملي يصعب أن نفرق بينهما .

[1] المصدر السابق : ص 07.

[2] المصدر نفسه ص 09.

المبحث الثاني: مصادر السلطة وأنواعها

بعد بيان مفهوم السلطة بشكل مفصل بدءا من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي باختلاف آراء المفكرين وصولا إلى تحديد شروط ومقومات وجود السلطة وتحقق وجودها وتحديد عناصرها من آمر ومأمور أيضا وصولا إلى المفهوم الذي قدمه ناصيف نصار للسلطة معددا خدماتها التي تقدمها سننتقل إلى نقطة أخرى لا تقل أهمية عما ذكرناه سابقا بل أنها بالعكس من ذلك تزيدنا فهما والماما بموضوع السلطة وهي المصادر التي تستقي منها السلطة أولا ومن ثم تحديد أنواعها نذكر فيما يلي :

1- مصادر السلطة :

أ – المصدر الطبيعي : إذ يكون حسب هذا المصدر الحاكم مغايرا عن البقية المحكومة فيكون " من طينة مختلفة عن بقية البشر ، ومتميزا عنهم من خلال الصفات المودعة فيه على نحو قبلي ، إذ يكون هناك تفاوت بينهما في الإنسانية تماما كالتفاوت بين الراعي والقطيع [1] وعليه يكون الحاكم بشكل طبيعي مختلفا ومتميزا عن البشر الآخرين بصفاته التي تكون فيه خلقة أي أنها قبلية وليست مكتسبة ، حتى أن الإنسانية كصفة يفترض بها أن تكون ذاتها عند بني البشر وجامعة لهم إلا انه يحدث فيها التفاوت فيصبح الحاكم ذا أفضلية عن المحكومين والحكم يسند إليه لما فيه من صفات قبلية لا مكتسبة .

ويرى الفارابي نقلا عن ناصيف نصار ، أن السلطة تنبع من الطبيعة المتفوقة التي يصدف أن يتمتع بها واحد من البشر وهي تؤهل صاحبها ليستجمع كل الكلمات العقلية والخلقية فضلا على سلامة الأعضاء والحواس ويتصل بالعقل الفعال .[2]

يشير الفارابي إلى أن السلطة تكون في الأصل بالطبيعة لأنها تعود إلى ما يتمتع به الفرد من مميزات عقلية وخلقية تجعل منه متفوقا عن البقية اضافة إلى سلامة البدن بأعضائه وحواسه ، ومنه تتشكل الفوارق الطبيعية بين البشر التي تكون مصدرا للسلطة .

إلا أن ناصيف نصار يرفض هذه الفكرة ويقول أن الطبيعة ليست مصدرا لسلطة الحاكم وذلك لأنها من جهة أفرطت في التفاضل بين الفطري بين البشر مما غيب التماثل الاصلي بينهم . وقد غالت في تشبيه الحاكم بمركز القلب ودوره في حياة البدن . [3]

---

[1] أحمد عطية وآخرون نقلا عن الوردي الحيدوسي ، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مرجع سابق ، ص 235 .

[2] ناصيف نصار : منطق السلطة ، مصدر سابق ص 69 .

[3] المصدر نفسه ،ص69.

يذكر ناصيف رفضه لهذه الفكرة مدعما بأسباب أولها أن هذه النظرية قد أفرطت في إعطاء الحاكم تلك المكانة والتفريق الكبير بينه وبين الرعية مما ألغى التماثل في البشرية ، مما جعل هناك فجوة بينهما ثم إن تشبيه الحاكم بالقلب في البدن تشبيه مبالغ فيه لأنه يغير مفهوم الإنسان بالأصل .

ويذكر أيضا سببا آخر وهو تشبيه الحاكم بالموجود الأول الذي هو سبب وجود سائر الموجودات كلها، الذي يطرح مشكلة العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا. [1]

أي أنها تجمع بين طرفين لا ينبغي الجمع بينهما وهما التصور الميتافيزيقي الذي لا يقبل البرهان العقلي ولا حرية الإرادة والسياسة المحكومة بالإرادة الحرة فلا ضرورة للرجوع إلى الميتافيزيقيا والتمثيل بنظرياتها لفهم الحياة السياسية.[2]

يرفض ناصيف أن تتقاطع الميتافيزيقيا والسياسة في السلطة بالتحديد فلا يمكن أن الربط بين ما هو ميتافيزيقي بعيد كل البعد عن العقل والبرهان والحرية ، وبين ما هو محكوم بالحرية والارادة والتي تتطلب بطبيعة الحال البرهان العقلي فلا يمكن الجمع بين النقيضين .

ب – المصدر التعاقدي : ينتقل إلى المصدر الثاني للسلطة وهو التعاقد وفكرة التعاقد هذه قد أسهب في شرحها فلاسفة العقد الاجتماعي ومن بينهم هوبز وروسو ، وجون لوك ...الخ

وقد اختار ناصيف نصار جون جاك روسو* كممثل لهذه النظرية إذ بنيت النظرية السياسية عنده النظرية السياسية عنده بنيت على ثلاثة محاور أساسية وهي : المرحلة الطبيعية ، وهي مرحلة البراءة والخير والسعادة ، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية ، والمرحلة الاجتماعية أو السياسية وهي مرحلة الانحطاط المتولدة من صراع الإنسان مع أهوائه وميوله وذاتيته ، وثالث محور هو العقد الاجتماعي الذي يتولد من اتفاق البشر والذي يؤدي بهم إلى النهوض والاستقرار لأنه يعبر عن الإرادة العامة . [3]

يظهر هنا تقسيم ثلاثي للحياة الانسانية بدءا من الطبيعة كمرحلة ضرورية في حياة الإنسان والتي تتميز كونها تعبر عن الصفات الطبيعية في الإنسان كالخير مثلا والسعادة ، كما أنها تعتبر مرحلة خضوع الإنسان لميوله الفطرية ، ومن ثم الانتقال إلى المرحلة السياسية والتي تعتبر مرحلة الصراع والتضارب بين الإنسان وميوله الذاتية وأهوائه مما يتولد عنه بشكل مباشر انحطاط الإنسان وحياته وعدم استقرار مجتمعه لما فيه من صراعات وبعد ذلك

[1] ناصيف نصار : منطق السلطة ، مصدر سابق ،69.

[2] الوردي الحيدوسي : علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مرجع سابق ، ص 26 .

* جون جاك روسو : (1712-1778) فيلسوف كاتب ومحلل سياسي سويسري ، كان يدعو في كتاباته إلى الديمقراطية والحرية والمساواة من أهم كتبه : نظرية العقد الاجتماعي ، اعترافات جون جاك روسو ..فضلا عن المسرحيات ونظمه للشعر ، جورج طرابشي : معجم الفلاسفة مرجع سابق ، ص ص (328-334)

[3] اسماعيل زروخي : دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر ، قسنطينة ، ط1 ، 2001 ، ص 218 .

تأتي المرحلة الأخيرة والمهمة وهي مرحلة التعاقد الاجتماعي ، هذا الأخير الذي يكون نتاجا لاتفاق بين أفراد المجتمع وهذا ما يؤدي إلى تنظيم المجتمع والنهوض به وتحقيق الاستقرار في الحياة وذلك يعود إلى أنه يحقق الإرادة العامة ومنه يمكن تعريف العقد الاجتماعي على انه عقد بين الحاكم والمحكومين ، فيصبح الحاكم بناءا على ذلك العقد مسؤول على خدمة هذا الشعب من خلال توليه للسلطة لأن الهدف منه هو إحلال الاستقرار والتقدم في المجتمع ويكون العقد إذن هو المصدر الأساسي للسلطة .

إلا أن ناصيف نصار يرفض هذا الطرح الذي يعيد السلطة حسب روسو إلى افتراض مفاده أن أفراد البشر اضطروا إلى الخروج من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية ، وأن فعل خروجهم هذا إنما هو فعل تنازل متبادل وشراكة واتحاد تام فيما بينهم ، وهذا الافتراض لا يجد سندا كافيا في الواقع ولا في طبيعة الأشياء وروسو نفسه يلقي شكوكا حول الوجود الحقيقي لحالة الطبيعة [1] بنى نصار رفضه للتعاقد كمصدر للسلطة لأنه لا يصلح كذلك في الجانب الواقعي لأن اتحاد الإرادة العامة يعد ضربا من الخيال في الواقع خاصة في المجتمعات الكبيرة فلابد من اختلاف في الآراء ومنه لا يحدث اتفاق تام حول تولية فرد منهم بالذات السلطة فالإنسان بطبيعته يحمل الاختلاف ويستدل ناصيف من جهة أخرى بما يطرحه جون جاك روسو من شكوك حول الحالة الطبيعية في وجودها الفعلي .

ويضيف قائلا : " أن نقطة الضعف الرئيسية في هذه النظرية أن كل إنسان اجتماعي يأتي إلى الوجود محاطا بمجموعة من الانتماءات المتكونة تاريخيا ، كالقرابة واللغة والإقليم والحضارة وغيرها ...وهي ما يحدد الوجود السياسي ، وهذا مغاير عن الانتساب لأنه أكثر عمقا " [2] وهذا ما تجاهلته نظرية العقد الاجتماعي ممثلة بروسو فقد ارتكزت على الانتساب بدل الانتماء في حين أن الانتماء هو الأساس الموجد للكيان السياسي كما أن الانتساب أقل عمقا من الانتماء بالرغم من أنه من الممكن أن يتحول إلى انتماء إلا أن العكس من ذلك غير صحيح ، كما أن الانتماء بأنواعه من لغة وإقليم ...الخ يعد تعبيرا عن الإرادة العامة التي يتم بمقتضاه العقد ، وكيف يكون الانتساب لكيان سياسي دون الانتماء إليه .

ج –المصدر التفويضي : بعد رفض ناصيف للمصدر الطبيعي للسلطة والمصدر التعاقدي بدوره انتقل إلى بديل عنهما وهو التفويض إذ يرى انه مصدر ممارسة السلطة في الدولة يقول : أن سلطة الحاكم سلطة تفويضية مستمدة من السلطة الطبيعية الأصلية وهي سلطة الدولة وراجعة إليها ، ويرى أن تفويض الحق لا يعني التنازل عنه

[1] ناصيف نصار : منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص 69 .

[2]. المصدر نفسه ص ص 76-77.

ففي تفويض الدولة لفرد أو مجموعة من الأفراد حق السلطة في المجتمع تجعل منه أو منهم في مرتبة الحاكم وأعضاء المجتمع هم الرعية ، لكنها بهذا لا تتنازل عن حقها في الحكم لأنه بهذا الفعل ستتنازل عن وجودها وتنفيه . [1]

وعلى هذا الأساس يكون المجتمع خاضعا للسلطتين الأولى هي سلطة الدولة والتي توصف بأنها سلطة طبيعية وأصلية وهي من يحدد من تكون في يده السلطة عن طريق التفويض فيكون الحاكم مستمدا لسلطته من هذه النقطة بالذات لا غير ، ويبين الفرق بين التفويض والتنازل في الحكم فالأول تولية للحكم مع حفظ الدولة لمكانتها في السلطة كونها أصلية بطبيعة الحال والسلطة التي تفوض في المجتمع تتبع الدولة وتستمد منها سلطتها أما التنازل فهو يلغي أن يكون للدولة حق في السلطة وبهذا ينتهي وجودها وينتفي فهي تفوض الحكم إلا أنها لا تتخلى عنه .

ويرى أيضا: " أن تفويض سلطة الدولة إلى الحاكم لا يمكن أن يكون تفويضا مطلقا وكليا لأن التفويض الكلي والمطلق لحق من الحقوق يساوي التنازل عنه. [2]

لأن التفويض المطلق والكلي ينهي سلطة الدولة ووجودها في حين أن الدولة هي من يحدد الصلاحيات التي يتمتع بها الحاكم والمسؤولية التي يكون عليه تحملها واحترامها من خلال السلطة المفوضة اليه بطبيعة الحال ، كما أن الدولة تحمل على عاتقها مراقبة هذا الحاكم بالتفويض ومحاسبته على أعماله وحتى أنها تحدد أسباب وطرق عزل هذا الحاكم وبهذا تكون سلطة الدولة اعلى من سلطة الحاكم لأن الأولى طبيعية والثانية بالتفويض ووجود الأولى ضروري في تسيير الثانية وتحديد صاحبها ومميزاته وما هي الحدود التي يتحرك ضمنها وما هي الأهداف التي يكون عليه الوصول إليها وهذا يكون قصد تحقيق الاستقرار داخل المجتمع .

ويتضح مما سبق أن طرح ناصيف نصار طرح مغاير للفلسفة الفردانية التي أنكرت سلطة الطبيعة على الفرد ومختلف كذلك عن الفلسفة الجمعانية التي جردت الفرد من حريته واعتبرته وجودا من أجل الآخر يتماهى في الوجود الجماعي فهو ينطلق من جدلية الوجود الفردي الاجتماعي للإنسان . [3]

ومنه يكون هدفه هو الحفاظ على التوازن بين الفرد والمجتمع بالحفاظ على حرية الفرد والحفاظ على استقرار المجتمع فلا الأول يتخطى الثاني ولا الثاني يتعدى على حقوق الأول ، فالفرد يحظى بحقوق داخل المجتمع مقابل أن يكون مسؤولا عن كل ما هو واجب عليه اتجاه ذلك المجتمع وعليه وببساطة يكون هدف ناصيف نصار عدم تغليب

[1] المصدر السابق ، ص80.

[2] المصدر نفسه ، ص 88.

[3] الوردي الحيدوسي : علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مرجع سابق ، ص 26 .

جانب على آخر والمقصود من ذلك هو تحقيق الاستقرار والنهوض بالمجتمع وتخطي كل العقبات والمشاكل التي تواجهه ابتداء من الانطلاقة الأولى في تحديد مصدر السلطة الصحيح وهذا ما سعى إلى بيانه وشرحه .

2- أنواع السلطة :

يثير المفكر اللبناني ناصيف نصار هذه النقطة ابتداء بإقراره أن تقسيم مصادر السلطة يعد تحديدا أوليا لأنواع السلطة فتكون سلطة طبيعية وتعاقدية وتفويضية ولكنه يرى فيه محدودا ومقيدا نوعا ما .

وبعد ذلك ينطلق من طرح مجموعة من الأسئلة من أجل تحديد أنواع السلطة بشكل أفضل مما ذكره مسبقا فيقول : من يأمر من ؟ وما هو ميدان الأمر أو مضمونه ؟ وما هو مداه أو حدوده ؟ وما هي مدته أو استمراريته ؟ وما هي كيفيته أو أسلوبيته ؟ [1]

ويرى أنها الأسئلة التي تحدد التصنيفات الشاملة للسلطة من خلال الإجابة عنها ويطرح أمثلة شارحة وتمثيلية لهذه الأسئلة .

أ- سلطة الحاكم :

يقول : " لا نعني بالحاكم رئيس الدولة فقط ، ولا الحكومة بمعناها الواسع بل نعني به بصورة أشمل جملة الأفراد الذين يقولون الأمر والنهي في الدولة ، أيا كان توزيع الصلاحيات فيما بينهم ...وبالمعنى نفسه نقول أحيانا الحكام في مقابل جملة المحكومين (الشعب) وبذلك يتكون المجتمع السياسي . [2]

فيكون الحاكم معنى واسع فكل من لديه الحق في إصدار الأمر والنهي في الدولة يدرج ضمن الحكام ويقابل الحكام الشعب وهو مجموعة الأفراد المحكومين داخل الدولة وبهذا يتشكل المجتمع السياسي في الدولة ، ونستنتج من خلال ذلك أن الحاكم والمحكوم مختلفان في الطبيعة ، فالحاكم يحكم لأن الطبيعة هي من أقرت بالتفاوت بينه وبين المحكوم وبهذا يكون الفرق بينهما مثلما هو موجود بين الراعي وقطيعه فالراعي يتحكم في قطيعه كيفما يشاء والقطيع يستجيب لما يؤمر به لا لسبب في الراعي ولا لسبب في القطيع بل الطبيعة فرضت ذلك ولكن هذه الفكرة تكرس الطغيان والاستبداد ، إذ يتحول الحاكم إلى مالك ومسيطر والمحكوم مجرد تابع مملوك .

وعليه فان : " الأمير يتحول إلى طاغية ما أن ينصاع لرغبته ...إذ تحل لديه قوة الرغبة محل سلطان القانون "[3]

---

[1] ناصيف نصار : منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص 33

[2] المصدر نفسه ، ص 36 .

[3] ميشيل سينيلار : الماكيافيلية وراعي المصلحة العليا ، ت ، أسامة الحاج ، بيروت ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط2 ، 2002 ، ص ص 32-33

إذن الحاكم باصطلاح ناصيف بتكريسه لفكرة الاختلاف الطبيعي بينه وبين الشعب يجعله يحيد عن المبتغى الذي وجدت من أجله السلطة بالأصل ويتجه إلى تكريس ذاتيته وإتباع رغباته الخاصة وإغفال القانون الذي يحكم به فيصبح الشعب مجرد تابع لا يحرك ساكنا ولا دور له يؤديه سوى إطاعة وإتباع أوامر الحاكم دون تمييز بين ما هو صائب أو غير صائب فيكون عليه السعي إلى إرضاء الحاكم وخدمة مصالحه الخاصة .

ومنه يمكن تلخيص هذه السلطة (سلطة الحاكم) في النقاط التالية:

3- الحاكم يقود الشعب تبعا لإرادته.

4- الشعب يطيع أوامر الحاكم بشكل تلقائي لأنه يملك القدرة على قيادة الشعب .

5- الحاكم يبحث عن ما يخدمه وما يريده كله مصالح تخصه والرعية تحمل مسؤولية تحقيق تلك الغايات لا أكثر .

6- الحاكم هو السبب الذي يتوقف وجود المجتمع على وجوده . [1]

ومن خلال هذه النقاط نستنتج أن هذا النوع من السلطة يركز على السلطان أو الحاكم غير مبالي بالشعب المحكوم فهو محور الحياة الاجتماعية وهو بذلك يضطهد الشعب فكرا وقوة وفعلا .

إلا أن المفكر اللبناني ناصيف قد رفض بشكل تام وكلي هذا النوع من السلطة لأنه يكرس لنظرية التفاوت الطبيعي بين الحاكم ورعيته ، كما أن الملك يسير في اتجاه محايد عن العقل متخذا رغباته ومصالحه بديلا ويستند الحكام هنا إلى الدين من أجل زيادة قوتهم ومد سلطانهم.

ثم أن تشبيه العلاقة التي تجمع الحاكم بالمحكومين بعلاقة الراعي وقطيعه يعد تشبيها خاطئا لأنه يجعل منها علاقة ملكية لا أكثر ، فالحاكم يملك الشعب ويتحكم به وذلك للطبيعة التي تتميز عنهم بصفته حاكما وطبيعتهم التي تجعل منهم محكومين تابعين إلا أن هذا يتصادم والحقيقة التي تحملها الطبيعة الإنسانية المشتركة في المساواة بينهم ويرى ناصيف نصار : " أن جهودا كثيرة لا تزال ضرورية للقضاء التام على التمويه الخطير ، الناتج من تشبيه الحاكم بالراعي ، ولوضع حد نهائي لتعامل الحكام مع الشعوب باعتبارها قطعانا " [2]

يدعوا في قوله هذا إلى تكثيف الجهود والمساعي لإزالة الأوهام التي تعيشها الشعوب من أن دورها ينحصر في التبعية أو بعبارة أخرى القضاء على نظرة التي تجعل من الشعوب قطعانا لأنها تعد دعوة للاستبداد والطغيان من قبل الحاكم وإجبارا للمحكومين بالإتباع التام للحكام دون أي اعتراض .

[1] الوردي حيدوسي : علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مرجع سابق ، ص 30 .

[2] ناصيف نصار ، منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص 38 .

ويدين ناصيف نصار أن سلطة الحاكم قد استخدمت في غير معناها الصحيح وهذا ما شكل مفهوما خاطئا عنها وقد قدم مفهوما صحيحا لها .

تتحدد سلطة الحاكم السياسي بأنها الحق المؤيد بالقوة في وضع الشرائع وتنفيذها، وفي رسم الخطط وتطبيقها من أجل توفير الأمن والسلامة وإتاحة النظام العام، وتدبر الخير المشترك وإنماء القدرات والمواهب تحقيقا للشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة لأعضاء شعب معين. [1]

إذن سلطة الحاكم تتمتع بالحق في التشريع والتنفيذ من أجل تحقيق مساعي هامة كالأمن والسلم من جهة وإقامة النظام العام في المجتمع ، وتحصيل الخير المشترك ، والنهوض بالمجتمع من خلال تقدير قدرات ومواهب أفراده ومحاولة تنميتها وصقلها ، وبهذا الوصول إلى الهدف الذي وجدت السلطة الممثلة في الحاكم من أجل تحقيقه وهو تحقيق السعادة للشعب بأعضائه .

وبهذه الشروط تصبح سلطة الحاكم سلطة تدبيرية من جهة ، وسلطة إنمائية من جهة ثانية تسعى إلى تدبير الخير المشترك وتحقيق المصلحة العامة لأعضاء الشعب والى إبلاغ مواهبهم الحد الممكن من الاكتمال الفعلي وفقا لسياسة يؤيدها الشعب بحرية واقتناع منفتح مع الاحترام الصارم لحقوق أعضائه الطبيعية والمكتسبة وخيراتهم ومصالحهم الخاصة . [2]

من هنا تحمل السلطة مسؤولية التدبير والإنماء على حد سواء قصد تحقيق الصالح العام للشعب تماشيا مع ما يؤيده ويراه مناسبا عن قناعة وحرية ، إضافة إلى أن الحاكم يتعين عليه احترام أفراد المجتمع على اختلاف أنواعها والحفاظ على خيراتهم ومصالحهم الخاصة .

ب- سلطة الدولة :

بداية وقبل كل شيء فإننا سنبدأ بتعريف الدولة الذي قدمه ناصيف نصار في ما يلي : " الدولة هي نحن مجتمعية معينة توصلت إلى الاستقلال وإرادة النحن محكومة بجدلية الانتماء الاجتماعي التي تسودها " . [3]

فالدولة إذن تعبير عن مجموعة من الأفراد يعيشون في مجتمع واحد حققت الاستقلال وما يجمعهم هو الانتماء الاجتماعي، كما يرى أن ما يدفع البشر إلى الاجتماع هو الحالة الطبيعية أكثر من الانتماء الاجتماعي الذي ذكره من قبل.

[1] المصدر السابق ، ص 59.

[2] المصدر نفسه ، ص 60

[3] المصدر نفسه ، ص 77.

ومنه تكون سلطة الدولة : إرادة جامعة ، وهي ظاهرة شديدة التعقيد كونها تضم خليطا من الدوافع الذاتية المتفاوتة ، وهي تخترق الوجودات الفردية وتعلو عليها دون إلغائها أو تعطيلها ، وهي إرادة متعارضة مع كل إرادة خاصة تحمل الفرد على الترابط مع غيره من الأفراد الاجتماعيين في شكل دولة " [1]

فلا يمكن إذن أن يعيش البشر دون اجتماع والاجتماع يكون تحت اسم الإرادة الجامعة والتي تتمركز في سلطة الدولة وتحققها فهي تتخطى الوجودات الفردية فهي تضمها رغم الاختلاف في دوافعها الذاتية المختلفة لكنها مع ذلك لا تلغيها أو تقمعها وبهذا فهي إرادة جامعة بمعنى أنها تدفع الأفراد إلى التوحد والارتباط تحت راية واحدة ضمن المجتمع وهي سلطة الدولة .

كما أنها إرادة تواصل مستمر وإرادة عيش مشترك، وإرادة توحيد عميق وإرادة استقلال، وإرادة مصير واحد. [2]

إذن الإرادة الجامعة تعبر عن التواصل بين أفراد الدولة بشكل مستمر ، وهي إرادة تهدف إلى تحقيق العيش المشترك المبني على الوحدة كما أنها إرادة تكرس وتبني المجتمع على أساس الاستقلال ، إضافة إلى ذلك فإنها تجعل من المجتمع بأعضائه داخل الدولة يقبلون على مصير واحد مشترك .

وهي تتخطى بذلك أن تكون مجرد إرادة للتعاون قصد الحصول على القوت من أجل العيش ، فهي تنطلق من نقاط أرفع منها بكثير إضافة إلى أن هذه الإرادة التي تسعى إليها الدولة لا تنحصر في فئة معينة من الأفراد إذ يمكنهم ذلك من احتكار الحكم بل العكس من ذلك فكل أفراد المجتمع مؤهلين وقادرين على المشاركة في الحكم .

"إذن سلطة الدولة طبيعية أصلية وهي موجودة في الحق في الأمر ، لا تنزع نحو السيطرة وتتماهى مع مفهوم الديمقراطية ، وهي سلطة تشمل جميع أفراد الدولة البالغين العاقلين الأحرار دون استثناء لأي منهم رجلا كان أو امرأة ..وهي سلطة قانونية ". [3]

ما يفهم أن الدولة سلطة طبيعية وأصلية وهي تملك الحق في الأمر لكنها مع هذا لا تميل إلى السيطرة والطغيان بل تنحاز إلى الجانب السوي الديمقراطي لأنها تشمل كل أفراد المجتمع المدني ما أن توفرت فيهم ثلاثة شروط وهي البلوغ ، والعقل والحرية ولا فرق بين الجنسين في هذا ، كما أنها سلطة القانون وهي تتكون من حكام ومحكومين .

---

[1]. الوردي الحيدوسي ، علاقة المثقف بالسلطة ، مرجع سابق ، ص 32 .

[2]. ناصيف نصار ، منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص 77 .

[3] الوردي الحيدوسي : مرجع سابق ، ص 33 .

ويرى ناصيف بأنها : تتمتع بسلطة طبيعية على نفسها ، أي أن لها الحق الطبيعي في أن تأمر نفسها وأن تتصرف في شؤونها من دون الرجوع إلى إرادة غيرها . [1]

إذن هي تملك السيادة على نفسها طبيعيا فهي تأمر نفسها بنفسها ولها الحرية في التصرف بشؤونها دونما تدخل من إرادة أخرى مغايرة لها أو الرجوع إليها قصد الاستشارة أو اخذ الإذن في التصرف مثلا .

وما نستخلصه في الأخير أن السلطة في المجتمع السياسي تنقسم إلى شطرين هما سلطة الدولة والتي تعتبر أصلا ومصدرا للشطر الثاني وهي سلطة الحاكم فهذه تعتبر فرعا عن الأولى كما ذكرنا في مصادر السلطة أن سلطة الحاكم تستمد من سلطة الدولة عن طريق التفويض وعلى الحاكم أن لا يتخطى حدود السلطة الأصل ، إذ أن سلطة الدولة تسبق سلطة الحاكم في الوجود والحق في الأمر ، فلا يمكن أن تتطابق السلطتان ولا يمكن أن تتنازل الدولة عن كل حقوقها في الحكم للحاكم مما يلغي وجودها بل عليها أن توكل إليه مجموعة من المهام وتعطيه جزءا من الحقوق قصد تحقيق الصالح العام المشترك وخدمته وعليه وبصيغة أبسط على الحاكم أن يبقى دائما ضمن الإطار الذي يفوقه وهو الدولة وأن يكون تابعا لها دائما لأنها مصدره وملزم بإتباعها من أجل الحفاظ على التوازن داخل المجتمع .

3- خدمات السلطة:

يشرح ناصيف نصار هذه الفكرة في كتابه منطق السلطة فيقول : " فعل السلطة فعل قيادة ، ولكنه أيضا فعل خدمة ، فالقيادة والخدمة وجهان متلازمان لفعل السلطة إذا تركنا الواحد منهما نظريا أو عمليا ، وقعنا في تشويه فعل السلطة وفي الممارسات الفاسدة يمكن أن تصل إلى حد تأليه صاحب السلطة وعبادته . [2]

يبين أن القيادة فعل سلطوي إلا أن هذا يعد جانبا واحدا منها والجانب الآخر الذي لا يمكن إغفاله ولا يمكن لها أن تتنصل منه أو تتخلى عنه وهو الخدمة وبهذا تكون السلطة فعلا مزدوجا قيادة وخدمة في آن واحد .

وان حاد فعل السلطة عن منحاه هذا أفرز فسادا في الممارسة السلطوية من جانب ومن جانب آخر فترك أي وجه من فعلي السلطة سواء قيادة أو خدمة عمليا أو حتى نظريا فانه يفسد السلطة وقد ينتج عنه من الفساد ما يجعل من السلطة أعلى مكانة في المجتمع وتجعل صاحب السلطة يقدس ويصل إلى حد عبادته .

ومنه تكون العلاقة بين القيادة والخدمة في السلطة علاقة استلزام وجوبي " فالقيادة في السلطة تستلزم الخدمة والخدمة في السلطة تستلزم القيادة " [3]

---

[1] ناصيف نصار ، منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص 77 .

[2] المصدر نفسه ، ص 115 .

[3] المصدر نفسه ، ص 116.

وكأي مفكر يركز ناصيف نصار على السلطة السياسية عن غيرها كونها تمثل أكثر السلطات تمثيلا للطابع القيادي مغلبة إياه على العنصر الخدماتي ، ويقر بأن الفلسفة هنا تأخذ على عاتقها إبراز التلازم الضروري بين القيادة والخدمة كما ذكرنا سابقا ومن هنا سنمر إلى الخدمات الأساسية التي تقدمها هذه السلطة فيما يلي :

أ – الخدمة الأمنية:

وهي الخدمة الأساسية الأولى التي تقدمها السلطة السياسية وهي مطلوبة على الدوام، وهي تهدف إلى حفظ الأمن من جميع جوانبه سواء أكان من الناحية العسكرية أو الاقتصادية وحتى بيئيا وصحيا...الخ فالأمن الذي يتطلبه الإنسان متعدد الأنواع والمستويات، وتكون بذلك الخدمة الأمنية الواجبة على السلطة السياسية تعفي أفراد المجتمع من مشقة حماية أنفسهم بأنفسهم وتفتح لهم المجال لينشطوا في ميادين الحياة. [1]

يعتبر الأمن أهم النقاط الأساسية التي تحملها السلطة على عاتقها هو حفظ الأمن ويكون هذا الأخير واسع المجال فيكون من جهة عسكريا من أي عدوان ويكون اقتصاديا من خلال توفير مناصب العمل للعاطلين عن العمل مثلا ويتسع ليشمل الأمن الصحي والبيئي بل وحتى انه يمس النطاق العقائدي أو الديني وصولا إلى الأمن الفكري الفني وحتى الإعلامي وإجمالا لهذه النقاط يصبح على السلطة تولي هذه المهمة بمستوياتها المختلفة ويتفرغ بذلك الأفراد في المجتمع إلى أعمال أخرى وانشطة في الحياة معفيين من أي محاولة لحماية أنفسهم لأن السلطة تتولى ذلك.

ب – الخدمة التنظيمية:

عندما تقوم السلطة بتأمين المجتمع تدخل مباشرة في خدمة أخرى وهي التنظيم وحسب ناصيف فان خدمتي الأمن و النظام متلازمتان في فعل السلطة السياسية ، وعملية تنظيم المجتمع لا تنتهي وهي ذات موضوعات مختلفة لأن أفعال الإنسان تختلف وتتنوع بشكل دائم ومستمر كما انه التنظيم يستلزم التمييز بين الشؤون الخاصة والشؤون العامة ، وتبرز الشؤون العامة في اهتمام السلطة السياسية أما الشؤون الخاصة فهي تخص الأفراد وان لم تستطع السلطة السياسية التمييز بينهما اتجهت للفلسفة من أجل التمييز بينهما ووضع الحدود المناسبة بين الشؤون العامة والشؤون الخاصة . [2]

يعد التنظيم خدمة أساسية تؤديها السلطة السياسية كونها نابعة من قلب المجتمع ، فالمجتمع بعلاقاته المختلفة بين أعضائه وما تقتضيه الحياة من أفعال وسلوكات تختلف من شخص إلى آخر وبشكل لا نهائي كما أن هذه الأفعال تختلف من أفعال عامة وأخرى خاصة وهنا تتحدد مهمة التنظيم في مجالها وهو الشؤون العامة لأنها

[1] المصدر السابق ،ص ص 126-127.

[2] المصدر نفسه ، ص ص 124-132.

تعبر عن علاقات الأفراد المشتركة في حين أن الشؤون الخاصة تحمل الاستقلالية فيها فلكل فرد شؤونه الخاصة ، لكن عادة ما يحدث الخلط بين بينهما ومنه لا تستطيع السلطة السياسية أن تميز بينهما وعليه لا تستطيع أن تحقق دورها التنظيمي فيكون عليها الارتكاز على الأسس الفلسفية من أجل تحديد دائرة كل من الشؤون العامة والخاصة والفصل بينهما ومنه تحقيق التنظيم ولا يخفى أن هذه الأخيرة في تحققها ستساعد في تحقيق الأمن .

ج – الخدمة التدبيرية :

التدبير هو العناية المطابقة للحاجة وهي عناية إنسانية تخالف كلا من المفهوم الميتافيزيقي أو اللاهوتي لأن صاحب السلطة السياسية يعتني بالشعب من خلال تلبية حاجاته ومعالجة مشكلاته المتجددة [1].

يكون التدبير مهمة للسلطة السياسية ممثلة بهيئاتها المختلفة وهو بعيد عن مفهومه الميتافيزيقي لأنه يكون بين إنسان وآخر فيحمل الآمر مسؤولية أن يهتم بالشعب ويسعى إلى توفير مستلزمات العيش لديه وايجاد حلول لما يعترضه من مشاكل .

ويرى ناصيف أن التدبير في الدولة يكون شاملا لجميع مجالات الحياة من اقتصاد وثقافة وصناعة بشكلها العملي كبناء السدود والجسور وشق الطرقات وحماية البيئة من التلوث والاخطار البيئية ومنه يكون للسلطة السياسة غاية للتدبير مهمة وتسعى إلى تحصيل الخير المشترك لان أموال الدولة وخيراتها تكون طريقا لتدبير الخير المشترك ، وللسلطة السياسية دور ملح وضروري في تدبيرها بالطرق المشروعة مثلا عن طريق تحديد طرق الاكتساب والإنفاق مثلا وهكذا فان التدبير لا يمكن تحديده بعناصر ومقومات لا تزيد ولا تنقص فهو مفهوم منفتح جدا مثل مفهوم الخير المشترك فنجد أن لكل نوع من الخير المشترك نوع تدبير خاص به . [2]

أي أن التدبير يرتبط بتحقيق الخير المشترك مما يجعله واسع المجال وغير محدد هذا من جهة ومن ثم يكون للدولة هدف تدبيري يقصد تحقيق هذا الخير المشترك رغم اتساعه .

د – الخدمة الإنمائية:

الإنماء خدمة تقوم بها السلطة السياسية عندما تعي أن شؤون الشعب على الوجه الصحيح تقتضي استغلال طاقاته واستثمار مواهبه وتوظيف قدراته في جلب المصالح العامة وتكثير الخيرات المشتركة وتحسينها ، أن الطاقات والمواهب والقدرات في الأفراد كما في المجتمعات تحتاج للانتقال من حالة الكمون إلى حالة الظهور إلى ظروف وعوامل وممارسات مواتية. [3]

---

[1] الوردي الحيدوسي : علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، ص 36 .

[2] ناصيف نصار : منطق السلطة ، مصدر سابق ، ص ص 135 ، 136 .

[3] المصدر نفسه ، ص 139 .

تسعى السلطة إلى استثمار من نوع آخر وهو استثمار مهم لقدرات المجتمع ومواهبه ممثلا بأفراده ، فتنميتها تكون بنقلها من حالة الكمون إلى حالة الظهور ومن الركود إلى الحركة عن طريق التشجيع على استخدامها بتوفير الظروف المساعدة لذلك فعن طريق تفعيل المواهب تنجر المصالح العامة وتتحقق ، ويتحسن الخير المشترك ويكثر . ويشبه ناصيف نصار دور السلطة هذا بدور الوالد الذي يسعى جاهدا إلى توفير الظروف اللازمة حتى يحقق الأولاد نموا طبيعيا بعيدا عن القهر والحرمان ، ويسمو بمواهبهم إلى درجات من الاكتمال ومن ثم :

" يتعين على السلطة السياسية المدركة لماهيتها العمل الدؤوب لتوفير جميع الاسباب اللازمة لكي ينمو الشعب بطبقاته وفئاته المختلفة وتتفتح مواهبه وتتحسن ثرواته وتتعاظم قدراته وتبلغ عبر الاجيال أقصى ما تستطيع بلوغه من درجات الاكتمال " [1]

على السلطة أن تعمل جاهدة من أجل إنماء المجتمع بشعبه وطبقاته المختلفة من أجل استثمار مواهبه واستغلال ثرواته عبر الأجيال قصد تحقيق الاكتمال بشكل مستمر وهذا يتحقق عن طريق توفير الأسباب والظروف المناسبة لها .

من خلال ما سبق تستنتج أن السلطة السياسية تقدم خدمات مختلفة ، وهذه الخدمات هي سبب وجود السلطة في المجتمع لأنها تهدف إلى تحقيق أهداف ذات طابع شمولي متعدد الجوانب وتسعى إلى تحقيق المصالح العامة في المجتمع .

[1] المصدر السابق : ص136.

المبحث الثالث: السلطة السياسية (حدودها وعلاقتها بسلطة الدين)

أن الحديث عن السلطة بشكل عام وتوضيح مفهومها وما تشتمل عليه من عناصر وتبيين المصادر التي تعود إليها إضافة إلى تحديد أنواعها وما تقدمه من خدمات يبقى ناقصا لأنه حسب ناصيف نصار لابد من تبيين حدود السلطة السياسية وتحديد طبيعة العلاقة التي تجمعها بالدين أو كما يسميها السلطة الدينية وهذا ما سنراه في هذا المبحث من خلال عناصر التالية :

1- حدود السلطة السياسية :

يدرج ناصيف نصار في كتابه منطق السلطة مجموعة الحدود التي على السلطة السياسية بشكليها سلطة الحاكم وسلطة الدولة أن تأخذها بعين الاعتبار وقد فصل في هذه الفكرة كالآتي:

" لما كانت السلطة السياسية سلطة الدولة في الدرجة الأولى وسلطة الحاكم في الدرجة الثانية فقد وجب أن تكون حدودها حدودا لسلطة الدولة وحدودا لسلطة الحاكم ". [1]

يبدأ من نقطة سابقة الطرح وهي أن السلطة في الدولة سلطتان سلطة الدولة والسلطة الثانية هي سلطة الحاكم على الترتيب في الوجود والثانية تتبع الأولى كما ذكرنا ذلك ، فبإتباع هذا التقسيم يكون تحديد حدود السلطة السياسية منقسما هو الآخر بدوره فتكون هناك حدود لسلطة الحاكم وأخرى لسلطة الدولة على الرغم من أن سلطة الحاكم تتبع سلطة الدولة إلا أنها تملك حدودا خاصة بها مثلا العلاقة التي تربطها بسلطة الدولة ، ومن ثم يحدد ناصيف حدود السلطة من خلال المبادئ التالية :

1- لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة .

2- لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع .

3- لا يحق لدولة انتهاك الحقوق الطبيعية لأعضائها .

4- لا يحق للدولة انتهاك حقوق الدول الأخرى وخاصة المجاورة منها وحقوق الأسرة الدولية إضافة إلى حقوق النوع البشري.

5- لا يحق للدولة التدخل فرضا أو منعا في ميادين السلطات غير السياسية ونشاطاتها في غير المحافظة على الأمن والنظام العام وترقية المجتمع.[2]

من خلال المبادئ التي حددها مفكرنا والتي هي عبارة عن حدين لسلطة الحاكم وثلاث لسلطة الدولة فالأولى تفرق بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة وترفض المطابقة بينهما كما انه يرى أن الحاكم لا يملك الأحقية في إبقاء

[1] المصدر السابق ، ص 39 .

[2] المصدر نفسه ، ص ص 92-93 .

النشاط السياسي من حقه وحكرا له وفقط فالمجتمع بأفراده يحق لهم المساهمة فيه ، أما فيما يخص الدولة فإنها تتوقف عند نقاط معينة منها عدم التعدي وإلغاء حقوق أفرادها الطبيعية كالحق في الحياة مثلا وذلك أنها بالأساس تسعى إلى حفظ هذه الحقوق وتحصيلها ، كما أنها لا يحق لها تجاوز حقوق وحفظها خاصة المتعلقة بالدول المجاورة وحفظ الحقوق الأسرية والحقوق البشرية كلها وعدم تعديها وهضمها ، وأخيرا استقلال السلطة السياسية عن غيرها من السلطات في الأنشطة والمجالات التي تهتم بها إلا أنه يبقى لها الحق في التدخل في الأمور التي تمس الأمن العام ونظامه والتي تنهض بالمجتمع وتنميته وما سوى ذلك فهو غير ممكن وغير مسموح وأي تدخل مخالف لذلك يعد تجاوزا للحدود .

وعليه فان هذه الحدود تشكل المرجعية التي تتحكم في السلطة السياسية بنوعيها فترسم لها الإطار العام الذي تتحرك فيه وترتكز عليه في أي تصرف أو قرار تتخذه أو أمر تصدره .

والشعب بدوره سيقابل السلطة بالطاعة لأنها تمثله وتعبر عن إرادته الحرة فيكون بذلك معنى الديمقراطية في الحكم (الشعب يحكم نفسه بنفسه) ورفض التماهي بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة لأنه سيلغي إرادة الشعب وعليه سينهي ويلغي الديمقراطية بشكل نهائي يقول " لا يحق للحاكم إلغاء سلطة الدولة عن طريق التماهي معها كما لا يحق له إلغاء مبادرة الشعب عن طريق احتكار النشاط السياسي في المجتمع " [1]

كما أن التفسير الصحيح لتفويض سلطة الدولة إلى الحاكم يشتمل على مشروعية المعارضة"[2]

ذلك أن الاختلاف في الآراء يعد ظاهرة طبيعية في الإنسان أولا وفي المجتمع المدني السياسي ثانيا ومن الجلي أن التفويض في الحكم والسلطة المتجه رأسا من الدولة إلى الحاكم يحمل في طياته قبول الاختلاف فالتفويض يكون بالأغلبية وكل من يرفض السلطة يحق له التعبير عن معارضته لها من خلال ممارسة النشاط السياسي فالمعارضة إذن مشروعة الوجود .

ويرى أيضا أن المعارضة لا تكون شرعية إلا عندما يتحقق الاتزان في الحكم ذلك انه يقع ضمن جدلية السلطة والسيطرة فالسلطة تعبير عن المسؤولية والاستواء في الحكم إلا أن السيطرة تكون أكثر جذبا منها لأنها تغري الحاكم بالانفراد بالحكم وجعل الجميع خاضعين لإرادته الشخصية مما يلغي وجود الطرف المعارض بشكل نهائي ويبرز ذلك في قوله : " لا يمكن شرعنة المعارضة إلا بقدر ما ينتصر منطق السلطة على منطق السيطرة في عملية الحكم ففي منطق السلطة ليس المعارض خائنا أو متآمرا أو عميلا للعدو وبالضرورة انه عضو في الدولة خاضع

[1] المصدر السابق ، ص 95.

[2] المصدر نفسه ، ص 96.

لقوانينها وعامل لمصلحتها ومكتف بالمعارضة النافعة .فليس وجوده سبب ضرر الدولة بل عدم وجوده علامة على خلل في نظام الدولة " [1]

عندما يغلب منطق السلطة يصلح النظام ويصبح المجتمع يعيش حالة من النظام والاتزان فيصبح في المجتمع قيم حرية للمعارضة وعن طريق هذا المنطق تصبح المعارضة شيئا ضروريا وطرفا فعالا في الدولة وجوده دلالة على اتزان النظام واستوائه من جهة ثم أن الدولة في حد ذاتها ترى فيه الطرف المعارض لا المضاد وترى فيه احد مواطنيها له حقوق كما عليه واجبات إلا أنه يخالفها الرأي لكن معارضته ليست بالضارة وبالعودة إلى المبادئ الخمسة التي ذكرناها آنفا نجد انه لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي ، وهذا ما يضع حدا للممارسة السلطوية فأفراد المجتمع لهم الحق في المشاركة في السياسة ومنه تصبح المعارضة أمرا مشروعا ، وعليه فان الحدود التي رسمها ناصيف نصار للدولة والحاكم كممثلين للسلطة السياسية وان كان الاختلاف بينهما أن الأولى سابقة عن الثانية وهي أصلية طبيعية وسلطة الحاكم هي سلطة بالتفويض ، تعد من وجهة نظري المسلك الآمن الذي يحفظ وجود هذه الدولة ويبقيها موجودة من جهة ويحافظ على أفراد المجتمع بذاته بحقوقهم وينشد السلم والأمن الداخلي والخارجي عن طريق معاملات السلطة بالتسلط والسيطرة ، فتتحقق بذلك الديمقراطية الحقة ، فيصبح وجود معارضة ناقدة أمرا عاديا بل ضرورة ليكون وجود الدولة معتدلا فيكون لدى السلطة فرق بين المعارضة والتمرد فالأولى مشروعة تمارس العمل السياسي بشكل سلمي والثانية تشكل خطرا على الأمن العام لأنه صراع من أجل الحصول على السلطة بفرض السيطرة في حين أن المعارضة تسعى إلى المعارضة الصحيحة وان هدفت إلى الحصول على السلطة فان هذا سيكون عن طريق منطق السلطة والتفويض من طرف الدولة لا عن طريق السيطرة المفروضة بالقوة الجبرية.

2-علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية :

إن موضوع السلطة السياسية والسلطة الدينية والعلاقة التي تجمعهما ضارب في الزمن والتاريخ ، فكان متعدد الطرح والأبعاد وفق ما يراه كل مفكر فيه من خلال منظوره الخاص ، كما أن هذا الموضوع قد عرف بمسميات عديدة ومختلفة منها السلطة الدينية والسلطة السياسية أو علاقة الدين بالسياسة أو علاقة الدين بالدولة وكل هذه تشير إلى نفس الفكرة وهذه الفكرة تزداد أهمية مع تطور الوضع السياسي في الوقت الراهن وازدياد الفرق والطوائف في الدين الواحد وانتشار واتساع فكرة الحرية بأشكالها في جميع المجالات مما يؤدي إلى ضرورة دراسة

[1] المصدر السابق ، ص97.

وفهم طبيعة العلاقة التي تجمع الطرفين السلطة السياسية والسلطة الدينية وبشكل أكثر دقة سنتطرق لهذه النقطة في بحثنا هذا عند ناصيف نصار على وجه الخصوص .

يرى ناصيف نصار أن العلاقة التي تجمع الدولة بالدين ما زالت في مقدمة المشكلات التي يجب على الفلسفة السياسية أن تهتم بها خاصة وأنها تعرف بالتغير والاختلاف بين المجتمعات المختلفة (اشتراكية ، ليبرالية ...الخ) ومن جهة أخرى يرى ناصيف أن لدراسة ومعالجة العلاقة بين الدين والدولة لابد من " الدين ماهية خاصة والدولة لها ماهية خاصة ، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى أوردها إليها ، فالتركيز على هذه الأفكار الأساسية ضروري لتأسيس دراسة العلاقة بين الدولة والدين " [1]

يتخذ ناصيف نصار من التمييز بين الماهيات سبيلا لفهم طبيعة العلاقة بين الدين والدولة ، مبرزا استقلال كل واحدة منها عن الأخرى فلا يمكن أن تشتق واحدة من الأخرى أو أن تعود احداهما على الأخرى ويوسع فكرته التي يسعى من خلالها إلى فهم مدى وكيفية ارتباط الدين بالدولة ، ومعرفة طبيعة العلاقة التي تجمعهما بطرحه سؤالا يعالج من خلاله هذه الإشكالية من جميع جوانبها انطلاقا من نقطة محورية فيها وهو :

ما مدى ضرورة الدين للدولة ؟ والضرورة حسبه إما أن تكون عملية حيث يكون الدين سبيلا لتحقيق مصالح الدولة وبلوغ مبتغاها وأهدافها وإما أن تكون ضرورة وجودية ، إذ يصبح الدين شرطا أساسيا وضروريا لابد من وجوده حتى تتكون الدولة وتوجد ذاتا وكيانا .

حدود ضرورة الدين للدولة :

حسب ما يراه ناصيف نصار فإن تحديد حدود ضرورة الدين للدولة يكون عن طريق نقد مقولتين معروفتين وهما : مقولة الأساس ومقولة الاداة نقدا فلسفيا إذ نجد أن هذين المقولتين تستخدمها جميع النظريات التي ترى بوجود علاقة بين الدولة والدين وهذا ما يجعلها محط نقد, وفي هذا السياق يقول ناصيف نصار : " البحث في معنى الأساس والأداة في اطار السؤال عن ضرورة الدين للدولة ، فالقول بان الدين أساس للدولة يعد ترجمة خاطئة لأوضاع ومجموعة من الممارسات التي كان رجال الدين يشغلونها لبسط نفوذهم والسيطرة على الشعب ويستخدمها الحكام للتحكم في المحكومين ومن جهة مقولة الاداة فالنظر إلى الدين كأداة تخدم الدولة يقتصر على حالات وظروف معينة . [2]

يظهر هنا أن كلتا المقولتين أتت من ظروف معينة وخاصة لا من حالات هامة حتى تصلح أن تكون قانونا أو شرطا ضروريا في الوجود للدولة أو من خلال استخدام الدين كأداة لخدمة مصالح الدولة وهذين النقطتين تستخدم

[1] ناصيف نصار : مطارحات العقل الملتزم ، بيروت ، دار الطليعة ، ط1 ، 1986 ، ص 134 .

[2] المصدر نفسه ، ص 154.

كذرائع لتبرير بعض ممارساتهم أو تهربا من الواقع الذي يواجهه المجتمع ونجد مثل هذه الحالات عندنا في العالم العربي .

ويشرع ناصيف نصار إلى نقد هاتين المقولتين بدءا بمقولة الأساس مرورا إلى مقولة الإرادة كالآتي :

نقد مقولة الأساس : يظهر الدين كأساس الدولة في حالة واحدة وهي حالة الدولة الدينية وهي عندما يكون انتماء الأفراد إلى المجتمع السياسي بقدر ما هو انتماء إلى ذلك الدين يقول " يمكن أن يظهر الدين أساسا للدولة في حالة واحدة وهي حالة الدولة الدينية ...وفيما عدا ذلك لا نجد أن الدين يشكل الأساس الذي تقوم عليه الدولة " [1] ومنه لا يكون الدين أساسا للدولة فيما عدا حالة واحدة وهي الدولة الدينية التي يكون أفرادها منتمين إلى ذلك الدين ومنه لا يكون هناك فرق بين ما هو ديني وما هو سياسي إلا أن هذه الظاهرة التي تعرف بالدولة الدينية نادرة في التاريخ مما يجعلها فكرة لا يمكن تأسيس نظرية أو مقولة عليها ونقصد بالذات فكرة الدين كأساس للدولة , وبالتالي لا تصلح أن تكون قاعدة عامة .

كما أن الدولة لا تتأسس بطبيعتها على الدين وإنما تتأسس على المجتمع المتعين والمتشكل في المكان والزمان...وهما العملية التي يمكن أن يفرض الدين نفسه من خلالها كأساس للدولة"[2]

بناء على هذه الفكرة يكون تأسس الدولة أسبق لأنه يحدث أثناء تعين وتشكل المجتمع في المكان والزمان، وهنا وخلال هذه العملية يدخل الدين ليفرض نفسه كأساس للدولة إلا أنه يبقى للمجتمع أسبقية في تأسيسه وعليه لا يكون الدين أساسا للدولة.

وبهذا لا يكون الدين سوى عامل وقوة من العوامل والقوى الثقافية المتفاعلة في تشكيل المجتمع والدولة، وهذا يعني أن الدولة لا تحتاج إلى الدين بطبيعة وجودها. " [3]

إذن الدولة ليست بحاجة للدين كي تتأسس لأنه يعد احد العناصر التي تتحد مع عناصر أخرى مختلفة والتي سماها ناصيف العوامل الثقافية وهي تستلزم التفاعل فيما بينها كي تساهم وتشترك في تشكيل المجتمع والدولة معا ، وبهذا فان الدين منفردا لا يكفي لنشأة الدولة وتأسيسها .

ويمضي ناصيف نصار إلى عرض ودراسة نظرية جون جاك روسو فيما يتعلق منها بقضية العلاقة التي تربط الدين والدولة وطبيعتها ومدى ضرورته بالنسبة لهذا إذ يؤكد بعد تفصيل أفكاره وعرضها للتفسير والنقد أن روسو يرى أن الدولة لا تستمد شرعيتها من الدين وسلطته مما يعني أن الدين من حيث هو ضرورة للدولة ليس من باب ضرورة

[1] المصدر السابق ، ص 154.

[2] المصدر نفسه ، ص 155.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

التأسيس بل من باب الضرورة الأداتية ، وعلى الرغم من أن الدين عنده أنواع ثلاث فيرى أنه مهما كان نوعه لن يكون عاملا مؤسسا للدولة على اعتبار أنه مهما اختلفت هذه الأديان في طبيعتها فهي حسب قوله " هذه الأنواع الثلاثة للأديان من الناحية السياسية وجدت معايب لجميعها " [1]

وبهذا فان الدين والسياسة لا يشتركان في موضوع واحد وأن السياسة تبرز معايب الدين وأخطائه وبهذا يصبح الدين وسيلة لخدمة الدولة لا أساس لها وهنا تبرز النظرة الأداتية للدين في علاقته بالدولة ويحدد روسو حسب ناصيف عكس ما يدعوا إليه ميكيافيلي – الدين المدني كونه الصالح للاستعمال وتحقيق مصالح الدولة وتحصيل المنفعة العامة أي أن الدين هنا ينظر إليه نظرة نفعية لا غير ذلك فهو سبيل من أجل جلب المصالح والمنافع العامة للدولة بأفرادها وحكامها جميعا .

ولكن ما يعاب على الرؤية التي قدمها جون جاك روسو عن الدين وتفصيل علاقته بالدولة ومن ثم تفسيرها واقتصارها على أنها ضرورة أداتية أي انه أداة في يد الدولة من أجل خدمة مصالحها يجعله مصوغا ومبررا لممارسات الحكام وخدمة أغراضهم الخاصة وجعل الشعب مجرد أتباع يسعون إلى تحقيق غايات الحكام وهذا كله من باب الضرورة التي استندوا إليها كون الدين أداة لخدمة الدولة .

ومن هذه الفكرة يرى ناصيف نصار أن " استعمال الدين كأداة في خدمة الدولة والحكام سيف ذو حدين " [2]

نقد مقولة الأداة :

يطلق ناصيف نصار حكما صريحا على أن هذه الأداة قد حادت عن مبدئها الأساسي وهو خدمة الدولة لتصبح أداة لتكريس الاستبداد والطغيان من طرف الحكام والسعي نحو تلبية رغباتهم وتحقيق مصالحهم الخاصة عن طريق استغلال أفراد المجتمع ، فعلى الرعية اتباع اوامر الحاكم بسلطة الدين وهذا ما يجعلهم مثل الدمى الآلية لا دور لها سوى تنفيذ أوامر السلطان مهما كانت وعلى هذه الفكرة يرتكز الحكام لتبرير ممارساتهم السياسية التي تحمل أهدافا خاصة بهم لا بالمصلحة العامة كما هو الأصل فيقول : " الدين كأداة لا يخدم سلطة الدولة بقدر ما يخدم سلطة الحكام ، الحكام هم الدين يستعملون الدين لأغراض معينة ولا يستعملونه لأغراض معينة ، وبعبارة أخرى استعمال الدين كأداة سياسية هو عمل سياسي " [3]

إذن الدين هنا مساو للعمل السياسي فكلاهما يصبح وسيلة تستخدم لزيادة قوة الحاكم وإخضاع الرعية له إخضاعا تاما لا نقاش فيه فهو يصدر الأحكام وعلى المحكومين تطبيقها وهنا تظهر ذاتية الحكام في السعي نحو

[1] جون جاك روسو : العقد الاجتماعي ، ت ، عادل زعيتر ، القاهرة ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، د.ط ، 2013 ، ص 167 .

[2] ناصيف نصار : مطارحات العقل الملتزم ، مصدر سابق ، ص 156.

[3] المصدر نفسه ، ص 157.

إشباع رغباتهم الخاصة ومصالحهم وهذا ما يجعل من استخدام الدين كأداة يشكل خطرا على الدولة وشعبها وحتى على الحكام نفسهم فيقول : " في الحقيقة ليس استعمال الدين كأداة سياسية قضية بسيطة تختصر بمسألة الطاعة ، فلا شك أن هذه المسألة مهمة في شبكة التداخل الوظائفي بين الدولة والدين ولكن تجارب هذا العصر برهنت على أن الدين يمكن توظيفه سياسيا في اتجاهات كثيرة متباينة وأحيانا متناقضة " [1]

فالحق أن القول بأن الدين أداة سياسية ليس بالسهل ولا يدل على الطاعة التامة فالواقع أن توظيف الدين في السياسة يحمل تباينا واختلافا وحتى طرقا متناقضة في الحكم واتجاهاته ، فالطاعة وان كانت مطلوبة في قرارات الحكام المستندة للسلطة الدينية إلا أن هذا لا يلغي الجانب السياسي منها ومن ثم فتلك التناقضات التي نجدها فيها تكون بابا للتمرد والخروج عن السلطة بدل الطاعة لان ممارسات الحكام الأنانية تجعل الرعية تندفع للوقوف في وجه الظلم والطغيان .

وبالرجوع إلى الأصل الذي ذكرناه أولا وهو أن الدولة من أصل مجتمعي أو أن المجتمع هو ما يصلح أن يكون أساسا للدولة من خلال تعيينه في عنصري الزمان والمكان مما يجعل من السلطة تستند على مجموعة من العوامل البنيوية المتآلفة والقوى الثقافية المتفاعلة وهذا ما يؤثر في تشكيل القرارات السياسية وبهذا فان الدين لا يبقى المحرك الأساسي في العملية السياسية بل تتدخل فيه العديد من المؤثرات الأخرى وفي هذا يقول نصار : " أن معركة السياسة ، من حيث هي معركة رأي وقرار ، تفسح في المجال لتدخل الدين ، وكذلك لتدخل الإيديولوجية والفلسفة وسائر أنواع المذاهب والعلوم ، وتنتهي إلى انتصار رأي على رأي إلى أن تتغير المعطيات والظروف وينتصر رأي آخر ، وهكذا دواليك " [2]

وبهذا يكون أساس الدولة متشكلا من مجموعة من المحددات المتنوعة من بينها الدين لكن لا يقتصر عليه ومن بينها الفلسفة والإيديولوجية ...الخ وبهذا يتحدد القرار السياسي للدولة من خلال اختلاف الآراء ولأن المجتمع يعرف بالتغير في الظروف بالطبيعة فان هذا أيضا سيعمل على تحريك الآراء ومنه تشكيل القرار ومواكبة لذلك التغير فان القرار السياسي سيتغير في الدولة مرة تلو الأخرى .

وما نخلص إليه في نهاية هذا النقد هو أن حاجة الدولة إلى الدين ليست حاجة وجودية من أجل النشأة والتحدد بل هي ضرورة متغيرة ونسبية فهي علاقة بعيدة عن السعي إلى استخدامه قصد إخضاع الرعية أو استخدامه لمصالح خاصة ، وهذا ما توصل إليه ناصيف نصار " أن حاجة الدولة إلى الدين ليست حاجة كيانية ،

[1] المصدر السابق ، ص 157.

[2] المصدر نفسه، ص ص 157 – 158 .

وبأن الحدود التي تبدو فيها ضرورة للدين في الدولة هي حدود ثقافية نسبية متغيرة واتضح أن الوضع السليم لعلاقة الدولة بالدين يتنافى مع منطق الخضوع والإخضاع[1] .

وبهذا يكون الدين احد العوامل الثقافية التي عليها أن تتكافل من اجل إنتاج قرار سياسي صحيح وبعيد عن السعي إلى الخضوع والإخضاع .

[1] المصدر السابق ، ص 159 .

الفصل الثالث

علاقة المثقف بالسلطة

المبحث الأول: المرجعية الفكرية لعلاقة المثقف بالسلطة

المبحث الثاني: المثقف بين الإيديولوجية والحرية والتربية

المبحث الثالث: موقف المثقف من السلطة

الفصل الثالث: علاقة المثقف بالسلطة

على سبيل التقديم لهذا الفصل فإننا نبين أن المثقف والسلطة في علاقة دائمة ومستمرة ومنه فإنه قبل أن نبين طبيعة العلاقة بينهما عند ناصيف نصار فإنه من الضروري بيان المرجعية الفكرية لهذه الإشكالية والتي ترتبط أساسا بمفكرين في العالم الغربي هما جان بول سارتر, وانطونيو غرامشي، ومن ثم توضيح المحددات الفكرية الأساسية عند ناصيف نصار كالإيديولوجية ,الحرية والتربية ومن ثم المرور إلى أهم نقطة في بحثنا ككل وهي العلاقة بين المثقف والسلطة وذلك سيكون في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: المرجعية الفكرية لعلاقة المثقف بالسلطة

بداية فإننا نقصد بالمرجعية الغاية الإطار الفلسفي المتكامل أو المرجع الأساسي الذي يعود إليه الشكل العلائقي الذي يربط المثقف بالسلطة وهي أيضا محاولة التفسير التاريخي للرؤى المواقف التي شكلت إحاطة بالمثقف والسلطة وكونت العلاقة بينهما وحددت ملامحها وهذا ما سنتطرق إليه في هذا المبحث وما يحتويه من أفكار وعناصر والتي سنطرحها كالتالي:

بداية فانه وحسب غالي شكري أن الإطار المرجعي للمثقف والسلطة مشترك في العالم

العربي يقول:"إن الغالبية الساحقة ممن تناولوا هذه الإشكالية سواء على نحو عارض أو صورة رئيسية كان وما يزال إطارهم المرجعي هو الفكر الغربي"[1].

ومنه فإن النقاش حول هذه النقطة يعود أساسا إلي خلفية غربية ,إذ تكون المرجع الذي يستند عليه المفكرون العرب الذين درسوا وحللوا هذه الإشكالية ومن أبرز هذه المرجعيات نجد مفكرين عربيين هما :المفكر الأول الذي مارس نفوذا طاغيا على الثقافة بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات وهو جان بول سارتر المفكر التالي له من حيث دائرة النفوذ والانتشار العربيين هو الايطالي غرامشي[2], ومن هنا فقد تحددت النقاط التي برزت في التأثير وهي متمثلة في علمين من أعلام الفكر الغربي حيث كانت الأبرز والأكثر تأثيرا على العالم العربي في مسالة المثقف والسلطة وخبايا العلاقة التي تربطهما رغم اختلاف وتعدد وجهات النظر في طبيعة تلك العلاقة ومنه نذكر ما يلي :

1- **جان بول ساتر** :يعد ساتر من بين أهم المفكرين الذين ضرب فكرهم في أعماق التفافة

[1] غالي شكري : االمثقفون والسلطة في مصر، ط1، 1990، ص19.

[2] .المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

العربية المعاصرة انتشارا وتأثيرا في تفسير وفهم إشكالية المثقف والسلطة ومما زاد من الانتماء ومنها موقفة إزاء القضية الجزائرية ووقوفه معها ضد الاستعمار الفرنسي مؤيدا

استقلالها ضد سلطة بلاده إضافة إلي وقوفه مع كوبا ضد الولايات المتحدة ورفضه جائزة نوبل التي منحت له على الرغم من الانقسام حول موفقه من الوضعية الفلسطينية وما يعرف بالصمت المطبق والذي ولد انقساما حوله, لأنه قد رسم بها لنفسه صورة النموذج في الخيال الثقافي العربي[1]

ومنه فقد أصبح سارتر مثالا نموذجيا عن المثقف الحقيقي في الفكر العربي إذا أنه يحقق الوحدة بين الفكر والسلوك إلا انه كيف يري بعينه مأساة فلسطين ويضل في حياته وكتاباته بعد ذلك صهيوني القلب والضمير"[2].

ويرى سارتر أن المثقف في وصفه يقترن دائما بمسالة السلطة .

يذكر جون بول سارتر في كتابه دفاع المثقفين :"أن المثقف إنسان يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه ويدعي أنه يعارض ويناقض مجمل الحقائق المكتسبة وأنماط السلوك التي تستوحيها "[3]. في هذا التعريف إشارة إلى قضية دريفوس,فيقول حول هذه الفكرة:" ففي نظر الفريق المناوئ للدريفوسيين كانت مسالة إدانة الكابتن "دريفوس أو تبرئة ساحته من صلاحية المحاكم العسكرية ....أما الدريفوسيون فقد تجاوزوا صلاحيتهم بتوكيدهم براءة المتهم"[4].

من خلال هذا الاختلاف حول براءته وإدانته يصبح المثقفون مجموعة من الناس المتنافرة على حد تعبيره وهؤلاء المثقفون هم من ذوي الأعمال الفكرية التي أكسبتهم شهرة وفقط وقد استغلوا هذه الشهرة ومن خلال هذه القضية, يثبت سارتر مفهومه الذي ذكرناه سابقا عن المثقف في قوله انه يتدخل ويدس أنفه، فإذا كانت المحاكم هي التي تملك صلاحية الإدانة أو البراءة فان أنصار دريفوس أو الدريفوسين قد تدخلوا وأقحموا أنفسهم في هذه القضية باستنصارهم له ومطالبتهم بتبرئته وإطلاق سراحه.

ونجد نقطة أخرى قد أثارها سارتر وهي: أن المحكمة من قضاة ومحامين هي التقني آما المثقف فهو الذي يتجاوز التقنية، وعالم القانون بهذا المعنى ليس مثقفا إلا عندما يخرج من المحكمة ويبدأ الكلام السياسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، وحينها يواجه السلطة كان في البداية جزء من نظام السلطة، وهو النظام القضائي أما الآن فبدأ يجند جزء من الرأي العام ضد هده السلطة أو تلك"[5].

---

[1].المرجع السابق ، ص ص 19-20.

[2] المرجع نفسه، ص20.

[3] جون بول سارتر : الدفاع عن المثقفين ، ت : جورج طرابيشي ، بيروت ، دار الآداب ، ط1 ، 1973، ص 11.

[4] المرجع نفسه ، ص12.

[5]غالي شكري : المثقفون والسلطة في مصر ،ص 20.

وهنا تكون نشأة أو ميلاد المثقف من رحم السلطة ذاتها أي انه يكون عضوا فيها مما يجعله مثقفا تقني لا أكثر ولا أقل وميلاده يكون عند انتقاله من مجال الذي ينتمي إليه على اختلافها بين المفكرين ليشارك في السياسية وأمور الاجتماع والأخلاق وبها يشارك في تكوين وتحديد الرأي العام وتسييره علي الرغم من أنه في بادي الأمر قد كان جزء من هذه السلطة ومشاركة في تشكيل الرأي العام يعد حربا ضد السلطة يشنها عليها المثقف عند تخليه عنها فيصبح مضادا لتلك السلطة بعدما كان عضوا فيها وأحد أركانها علي اختلاف المجال الذي ينتمي إليه.

ونجد أن سارتر قد شن هجوما ضاريا ضد البرجوازية ، فالمثقف البرجوازي قد سلبت منه صفة المثقف وبقيت لديه صفة البرجوازي وفقط لأنه قد كف عن الدفاع عنها، ومن هنا ينفي سارتر الشمولية في الصفات عن المثقف ، إذ يقول "المثقف إنساني النزعة منذ نعومة أظافره"[1] وهنا يجعل المثقف إنسان بالفطرة وهذا ما يبين أن البرجوازية تجعل من المثقف التقني عبدا مطيعا لما تطلبه الطبقة السائدة وهنا تظهر سيطرة الأيديولوجيا التي تسود الساحة والتي تستخدم في جميع المجتمعات كوسيلة لفرض السلطة، وهنا يصبح المثقف مجرد أجير شقي لدى السلطة"[2].

ذلك أن البرجوازية كإيديولوجية ستجعل المثقفين مجرد مستخدمين من أجل تحقيق أهداف تخص الطبقة السائدة ويكون المثقف مجرد تابع خاضع لسيطرة الإيديولوجية على اختلافها إذ يصبح المثقف ادني درجة حتى من المثقف التقني بل هو مجرد أجير لدى الطبقة التي تحكم السلطة وتستخدمه لصالحها كيفما شاءت.

ويقول سارتر: "أن المثقف هو الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لأنه يستنبطن تمزقها بالذات وهو بالتالي ناتج تاريخي وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويشتكي مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام لآن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من ضعه ونتاجه"[3].

إذن فالمثقف عند سارتر هو ناتج من ذات المجتمع فهو من يصنعه ويهيئه ليكون بالحالة التي يريد ومنه يكون المثقف ناتج تاريخي عبر تشكل المجتمع يتشكل ومنه يأخذ سماته وصفاته ومنه يكون أي رفض أو إدانة أو تذمر من المثقف غير وارد لأنه لم يصنع نفسه بل هو من صنع هذا المجتمع الذي وجد فيه.

---

[1] جان بول سارتر : المرجع السابق،ص22.

[2] بن خدة نعيمة: المثقف والسلطة عند ادوار سعيد ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير ، قسنطينة، 2011-2012 ،ص31.

[3] جان بول سارتر: دفاع المثقفين مرجع سابق،ص34.

ويعطي سارتر مثالا عن هذه النقطة بالذات المثقفين الفرنسيين الذين أدانوا كلا من القمع الفرنسي والهمجية الجزائرية وكأن هذه المساواة بين الطرفين هي الطريق الأمثل إلى الحقيقة الشاملة ولكنها رؤية زائفة لأن الأصل هو السيطرة الاستعمارية نقيض المقاومة الجزائرية إن على المثقف في نظر ساتر أن يواجه هذه المشكلات"[1].

إن الثورة الجزائرية شهدت العديد من الآراء ونجد المثقفين الفرنسيين قد أبدوا الكثير من الآراء إلا إن هؤلاء الذين أدانوا القمع الفرنسي والهمجية الجزائرية, وكأنهم قد ساور بين ظالم ومظلوم وزيفوا الحقيقة ظنا منهم أنهم يسعون لتحقيقها فبدل ذلك القول كان من المفترض والصحيح والأجدر بالقول هو القمع أو التسلط أو الاستعمار الفرنسي مقابل المقاومة الجزائرية لان الحقيقة هي قولنا هذا الأخير لا أن تقف في البين أو نطلق حكما متساويا قصد التهرب من الحقيقة وهنا يكون من الواجب على المثقف أن يقف في وجه هذه المشكلات وأن يعيها تمام الوعي، ويطلق الحكم من خلال وعيه التام هذا لا أن يمسك الحمل من الوسط ويبقى يترنح بين الطرفين فمقاومة الثورة الجزائرية ضد السيطرة والاستعمار الفرنسي تماما كالمقاومة الفرنسية ضد الغزو الألماني.

وهنا يقع المثقف في تناقض مع ذاته فبدل أن يستخدم وعيه الذي يجعل منه مثقفا للإدلاء بالحكم عدل عن ذلك وأصبح يتلاعب ويتحاشى أن يقول الحقيقة بتزييفها خوفا من السلطة التي ينتمي إليها إلا أن الحقيقة تبقى حقيقة رغم كل الاعتبارات التي يراها المثقف أمامه فهي الأولى في الأهمية والمسعى الذي يقصده المثقف حتى يكون مثقفا لا مجرد أجير لدى السلطة أو عبدا لإيديولوجية معينة يتبعها دون أن يعي ما ترمي إليه أو ليس النقد هو السلاح الأول لدى المثقفين ويمكنه أن يستخدمه ضد أي جهة كانت في سبيل الحقيقة الشاملة الحقة.

ويرى ساتر من الصحيح أن واجب المثقف هو أن يناضل ويكافح بلا انقطاع الإيديولوجية التي تتولد بلا انقطاع من جديد وتنبعث دوما وابدأ في أشكال جديدة أن يناضل ضدها ويكافحها بوضعه الأصلي البدئي وبتكوينه وتأهيله "[2].

هنا جان بول سارتر يرفع راية النضال والكفاح المستديم ضد الإيديولوجية ويرى أنه السجية الصحيحة والسوية في المثقف وأن يناضلها في تغيرها وتجددها وتولدها المستمر في أشكال مختلفة متصديا لها انطلاقا من وضعه الأصلي من تكوينه وتأهيله المستمر ا انطلاقا ويعرض سارتر وسيلتين اثنتين لهذا الغرض الكفاحي هما :

[1] غالي شكري: المثقفون والسلطة، في مصر، مرجع سابق ص21.

[2] جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، مرجع سابق،ص57.

1- النقد الذاتي الدائب المتواصل إذ لا يجوز أن يخلط بين العام الشمولي وبين المسعى الخاص لفئة اجتماعية منفردة إلى العموم والشمول.

2- المشاركة العينية وبلا تحفظ في عمل الجماهير المحرومة اللامحبوبة[1].

فحتى يتسنى للمثقف التصدي للإيديولوجية على اختلافها أن يبدأ من نقطة قريبة والتي لا ينتبه لها الغالبية وهي النقد الذاتي الدائم والمستمر فحين ينقد المثقف نفسه يفتح المجال للمزيد ويصبح هناك المزيد من التغير الجذري بلا توقف كما يراعي هنا المثقف أن يخلط بين العام الشمولي وبين المسعى الخاص لفئة ما على العام والشمول لأننا هنا وببساطة سنجد المثقف قد عاد ووقع في شرك البرجوازية من جديد ومشكلة الطبقية والانحياز ويعود المثقف عبدا لها يسير لخدمتها وتحقيق ما تسعى إليه.

ومن جهة أخرى فإن المثقف ملزم بالمشاركة العينية أي الحقيقة والتي تكون على مرأى من الجميع إذ تكون هذه المشاركة في ما تنجزه الجماهير المحرومة اللامرغوب فيها أو التي لا تملك القوة في الإدلاء برأيها وإن كان صوابا، وبتلك المشاركة سيدعم المواقف التي تستحق أن يكون لها صوت تستمع به.

وقد حدد سارتر في كتابه دفاع المثقفين الدور الذي يجب على المثقف أن يلتزم به ويسعى إلى تحقيقه وذلك في النقاط التالية:

1- النضال ضد الانبعاث والتولد المتجدد أبدا للأيديولوجيا في صفوف الطبقات الشعبية أي العمل من الداخل والخارج على حد سواء لتدمير الصورة الإيديولوجية التي تتصورها عن نفسها وعن سلطانها "البطل الايجابي".

2-استخدام رأسمال المعرفي المقدم من طرف الطبقة السائدة لتشييد الثقافة الشعبية.

3- تأهيل تقني المعرفة العملية عند الاقتضاء وفي أوساط الطبقات المحرومة وتحويلهم إلى مثقفين عضو بين للطبقة العاملة.

4- الحرص على شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة على أنها غاية واقعية ينبغي إدراكها.

5- تحذير العمل العام بإيضاح الأهداف البعيدة وتحويل العمال إلى طبقات شمولية

6- جعل نفسه مضادا الكل سلطة ومنها السلطة السياسية [2].

[1] المرجع السابق، ص 57.

[2] المرجع نفسه ، ص58-69.

في توصيف سارتر لمهمة أو دور المثقف هذا قد رسم مسارا واضحا لما على المثقف القيام به وما يسلكه في حياته داخل المجتمع فبدا في النقطة الأولى من التصدي للأيديولوجيا في تحددها وتشكلاتها المختلفة وتدمير الصورة الزائفة التي ترسمها عن نفسها بكونها الطريق المثالي والايجابي لتنظيم المجتمع، ومن ثم انتقل إلى نقطة أخرى وهي توظيف معارفه التي تكونت من خلال الطبقات السائدة عبر التاريخ في المجتمع من أجل بناء وتشيد ثقافة جديدة للشعب، وما لا يقل أهمية عنها هو مطالبته بالسعي إلى تقوية الطبقة العاملة بالمزيد من المثقفين عن طريق تأهيلهم وتحريرهم من كونهم ذوي وعي مستهلك من طرف السلطة أو من كونهم عبيدا للإيديولوجية التي تبثها الطبقة السائدة ومن ثمة جعلهم مثقفين عضويين على حد تعبيره أي بضمهم إلى الطبقة العاملة وذلك يبقى مع الحرص الدائم على السعي إلى أن نضال المثقف هذا مرتبط بغاية واقعية وهي شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة، كما طالبه بالعمل على تبين الأهداف البعيدة التي ينشدها من خلال الأهداف المباشرة أي جعل الطبقة العاملة طبقة شمولية، وفي الأخير دعاه لأن يكون مضادا لكل السلطات بما فيها السلطة السياسية والتي تشمل جميع الأفراد من أحزاب وطبقة عاملة أي يكون المثقف في خدمة الشعب وان يسعى بانضباط إلى الحفاظ على تنظيم الجماهير من جهة ومن جهة أخرى وفي الوقت نفسه عليه أن لا يكف آبدا عن ممارسة النقد وذلك لان دور المثقف في جوهره عملية نقد متجددة.

وقد كان هذا البرنامج الذي صاغه سارتر لبيان وتوضيح دور المثقف ناتجا عن كونه كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام 1968 وهذا ما جعله أكثر راديكالية، متجنبا الحديث عن التنظيم السياسي مكتفيا بالقول أن الحزب ليس حلا، ومحددا هدف المواجهة لكل مثقف بأنه كل سلطة وهذا ما تبرره الانتفاضة إذ كانت لا حزبية وضد كل سلطة على اختلافها دولة، عائلة أو حزب أو غير ذلك وهذه الانتفاضة قد خلفت تأثيرا على سارتر إذ انحاز إلى التطرف ونوع من الفوضوية وجعله أكثر راديكالية وهذا التأثر قد اثر على تطور سلوكه وفكره[1].

ومنه فان سارتر قد كان متأثر بالانتفاضة الطلابية آنذاك، وقد كان هذا التأثير ناتجا عن كونه يحيا أجواءها مما جعله ذا توجه متطرف هادف إلى التعبير الجذري للواقع السياسي مشددا على أن التحزب ليس حلا متجنبا التكلم عن التنظيم السياسي ومن ثم تحديد هدف كل المثقفين وهو المواجهة والتي تكون ضد كل سلطة كانت سواء أسرة أو دولة أو حزب أو أي شكل أخر من أشكال السلطة, ورفضه للحزب باعتباره لا حل نابع من كون الانتفاضة الطلابية قد كانت انتفاضة لا حزبية، موجهة لكل سلطة باختلاف أشكالها وهذا التأثير كما هو واضح قد تجلي في فكره وسلوكه.

[1] غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر، مرجع سابق ص22.

2- انطونيو غرامشي:

لقد تعلم سارتر من أفكار غرامشي الذي سبقه بعشرات السنين، إلا أن هذا الأخير قد تأخر في الوصول إلى ثقافتنا إلا منذ وقت قصير نسبيا وفي حدود أضيق بكثير من تلك التي تحرك فيها سارتر مع ذلك استطاع السجين الايطالي المعتق أن يحتل حيزا مرجعيا في قطاع محدود من المثقفين العرب لكنه مهم[1].

ويظهر تأثر سارتر بغرامشي في النقاط الست التي حدد بها الدور المنوط بالمثقف حيث:" نرى أن هذه النقاط تحيلنا إلى جوهر المفكر العضوي عند غرامشي وعمل أو وضيفة المفكر الملتصق بذهنيات شعبه التي تحس أكثر مما تعرف فتكون في حاجة ماسة لهؤلاء المفكرين الذين هم ثوريون بالضرورة"[2].

ومن ثم فإن أفكار غرامشي في قضية، المثقف والسلطة وطبيعته العلاقة التي تجمعهما ذات أهمية بالغة خاصة وانه يعد المرجعية الثانية للعالم العربي في هذه الفكرة بعد جان بول سارتر فنجد أفكار غرامشي في هذا الموضوع كالتالي:

بداية فقد أنكر غرامشي في وقت مبكر التفرقة الحادة بين "اليدوي" "والذهني "ومحاولة توصيف المثقف بأنه ذهني أما العامل فهو يدوي فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي"[3].

فهنا يكون غرامشي قد ألغي الفصل بين العامل كونه يبذل جهدا يدويا في التصور السائد آنذاك والمثقف كونه يبذل جهدا ذهنيا فكريا وفقط لأن الأصل أن العامل يبذل جهدا ذهنيا وآخر يدويا، والمثقف من جهته أيضا يبذل جهدا مزدوجا ذهنيا ويدويا على حد سواء، فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر والعمل الذهني لا يخلو من الجهد اليدوي البدني .

ويصف غرامشي المثقفين بأنهم:

أولا: منظموا الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويا وثانيا: هم حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني وهم أيضا منظموا الإكراه الذي يمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة"[4].

ومنه يكون غرامشي قد رسم ملامح المثقف بكونه يسعي إلى تحقيق النظام في الوظيفة الاقتصادية من جهة وبطبيعة الحال في الطبقة التي ينتمون إليها أي أنهم أحد أعضاءها وتحقيق النظام في ما تفرضه الطبقة السائدة على

---

[1] المرجع السابق، ص22

[2] حيدر على محمد: اشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة مقدمة في قسم لنيل الماجستير، جامعة بغداد،2004،ص128.

[3] غالي شكري، المثقفون والسلطة في مصر، مرجع سابق ص23.

[4] المرجع نفسه، ص23

باقي الطبقات بالإكراه عن طريق جهاز الدولة وأيضا الهيمنة على وسائل الإعلام والأحزاب ...وجميع الوسائل لصالح الطبقة العاملة ضد الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع وقد انفرد غرامشي في نظرته للمثقفين من خلال الأصل الاجتماعي، وقسم المثقفين بناء على تركيب الاجتماعي هذا وهما نوعين:

المثقف التقليدي وهو الذي يكون بطبقة قد تفككت أو مدعيا الاستمرارية التاريخية لضرب من الثقافة، وهو حيادي غير ملتزم بشيء ويدعي انه خارج المجتمع وطبقاته أما المثقف العضوي فهو المثقف الذي ينتمي إلى طبقة ويخلص لها ويجعل فكره متماشيا مع حاجاته ومتطلباته[1].

وهنا فرق انطونيو بين نوعين من المثقفين فالأول هو التقليدي والذي يكون إما منتميا إلى طبقة قد انتهت وانقضى وجودها وإما مستنصرا لضرب من الثقافة مع ادعاءه باستمرارية عبر التاريخ مع أنه حيادي غير ملتزم بأي شيء ويقر بأنه خارج المجتمع ولا ينتمي إلى أي طبقة في حين أن المثقف العضوي حسب غرامشي هو المثقف الذي يقر بالانتماء إلى طبقة ويحمل على عاتقه خدمة متطلباتها عن طريق تطويع فكره من اجل خدمتها واستنهاض أهدافها، وباختصار فانه يمشي تحت شعار الإخلاص للطبقة التي ينتمي إليها تمام الإخلاص.

كما انه من باب الإشارة فإنه: يبقى لغرامشي حديثه المهم عن المثقف التقليدي، ولم يكن هذا النوع نموذجا مرجعيا للمثقف العربي، بل كان ومازال نموذجا مضادا للثقافة[2].

إذن ليس للثقافة العربية تأثر بمصطلح المثقف التقليدي وليس له أي أثر أو في مرجعية التي يستند إليها الفكر العربي في مسالة المثقف.

ويقول أيضا أن كل إنسان هو مثقف ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف، كما يرى أن كل طبقة اجتماعية تفرز شرائح من المثقفين لا يقومون بوظيفة تمثيلها فقط بل يرتبطون بها عضويا وينشرون وعيها وتصورها عن العالم"[3].

إذن يقر غرامشي بأن كل إنسان مثقف ولكنه يستثني أن يكون كل إنسان ينتمي إلى المجتمع يقوم بالوظيفة التي يقوم بها المثقف إذ أن صفة الثقافة تبقى صفة عرضية فيهم إذ هم لا يقومون بالوظائف التي من المفترض بهم أن يقوموا بها . ويرى أيضا أن المجتمع في طبقاته ينتج مثقفين ويكون هؤلاء المثقفين ينتمون إليها ويمثلونها بل وأكثر

[1] محمد رياض وتار: شخصية المثقف في الرواية العربية السورية دمشق، اتحاد كتاب العرب ،1999،ص15.

[2] غالي شكري: المثقفون في السلطة في مصر ، مرجع سابق ، ص29.

[3] بن خدة نعيمة: المثقف والسلطة عن ادوارد سعيد ، مرجع سابق ص35.

من ذلك إذ يرتبطون بها عضويا أي يصبحون أعضاء في تلك الطبقات مما يجعلهم، مطالبين بنشر وعيها وفكرها وتصوراتها عن العالم اجمع.

كما انه من بين وظائفه أن المثقف هو الذي يقنع الطبقة المرتبط بها عضويا أنها طبقة وأن مصالح أفرادها واحدة وأن لهذه الطبقة تصور للعالم متجانسا ومستقلا بذاته[1].

أي أن المثقف يثبت أن للطبقة التي ينضم إليها أنه ينتمي إليها عضويا أي أنه أعضاءها، وهنا تكون مصالح أفراد هذه الطبقة مشتركة وواحدة عند الجميع بما فيهم المثقف العضوي وتكون تصوراتهم عن العالم أيضا واحدة متجانسة ومستقلة عن غيرها.

ومنه : ليس المثقف إذن انعكاس الطبقة الاجتماعية إنما هو يلعب دورا إيجابيا في تحقيق التجانس لتصورها للعالم"[2].

للمثقف دور هام وايجابي يتلخص في الوصول بالطبقة التي ينتمي إليها أو –بتعبير غرامشي مثقف عضوي فيها – إلى تحقيق الوحدة والتجانس في تصور العالم ومستقلا.

كما أنه يرى في كراسات السجن أن علاقة الفرد بغيره من البشر ليست علاقة تجاوز بل علاقة عضوية وذلك بقدر انتمائه إلى كيانات عضوية إبتدءا من أبسطها إلى أكثرها تعقيدا"[3], إنه وبدون شك يسير في طريق إثبات العلاقة العضوية التي يجب أن يتسم بها المثقف أي أنه كفرد لا ينبغي أن يتجاوز باقي أفراد المجتمع بل عليه أن ينسجم معهم حتى تتحقق العضوية ومنه يكون ذلك بانتمائه إلى كيانات عضوية بدءا بالبسيطة مرورا إلى كيانات أكثر تعقيدا وهنا يحقق العضوية بالتدريج.

ويضيف الايطالي أن المثقفين يرتبطون أصلا الطبقات الاجتماعية كافة، ولكنهم يحققون وجودهم ويجسدون دورهم في ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي وهو الحزب ويسمي غرامشي الحزب المثقف الجماعي إلا أن الارتباط العضوي بالطبقة الاجتماعية لا يلغي أو ينفي الاستقلالية النسبية للمثقف حيال هذه الطبقة"[4].

نستنتج هنا أن الارتباط العضوي للمثقف بطبقته موجود إلا أن المثقفين يحققون وجودهم ويقومون بدورهم المنوط بهم عن طريق تنظيم السياسي للطبقة المتمثل في الحزب إذ يطلق غرامشي على الحزب اصطلاحا خاصا

---

[1] غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر، مرجع سابق،ص23.

[2] المرجع نفسه الصفحة نفسها

[3] انطونيو غرامشي: كراسات القسم الثالث ، فلسفة الممارسة ا، ت، عادل غنيم ، د ت ، القاهرة ، دار المستقبل العربية، ص32.

[4] غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر، ص ص23-29

وهو المثقف الجماعي أي أنه تعبير عن اجتماع المثقفين عضويا في حزب موحد, وعلى الرغم من العضوية التي تربط المثقف بطبيعته الاجتماعية لا تذيب المثقف فيها وتمحي وجوده بل هي لا تلغي استقلاليته النسبية حيالها.

وهنا ظهر أن انتساب المثقفين إلى طبقات معينة لا يكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم فيها بانتمائهم وتبنيهم الإيديولوجي أساسا، ولهذا يكون الاكتفاء بالمعايير الانتساب الطبقي لتحديد وبيان الموقف الطبقي للمثقفين، وهنا تثار إشكالية الوجود والوعي في الطبيعة لطبقية للمثقفين، وقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيان وقد يتعارضان ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي القائم في المجتمع عامة، وفي مجال الثقافة الإيديولوجية [1].

أي أن المثقف لا يرتبط في عضويته بطبقة معينة، بسبب النشأة بل إن ذلك يعود أيضا وبدرجة كبيرة إلى الأيديولوجيا التي ينتمون إليها، وبهذا تثار إشكالية أخرى وهي إشكالية الوجود والوعي في الطبقية التي ينسب إليها المثقفون وبهذا يتخطى هذه الإشكالية بتحديد الموقف الذي يمتاز بالطبيعة الصراعية بين الطبقات التي تمثل في المجتمع بشكل عام من جهته ومن جهة أخرى عن طريق مجال الثقافة الإيديولوجية لكل طبقة فالمثقفون ليسوا طبقة اقتصادية ولا سياسية.. بل هم يمثلون طبقات مختلفة بكل توجهها الخاص بها ومن هنا فإن الثقافة أوسع وأشمل من الايدولوجية رغم انتشار وطغيان هذه الأخيرة إلا أنه يبقى للثقافة انفتاح على مجالات أخرى وبهذا يكون لها جانبها المعرفي الخالص محتويا على جانب آخر وهو التأثير والفاعلية الإيديولوجية بكل الطرق والسبل سواء أكانت مباشرة أو بطرق غير مباشرة.

[1] محمود امين العالم: مفاهيم وقضايا اشكالية: دار الثقافة، القاهرة،1989،ص24.

المبحث الثاني: المثقف بين الإيديولوجية والحرية والتربية.

يحدد المثقف نفسه داخل المجتمع مرتبطا بالعديد من المحددات الفكرية التي تؤثر فيه وفي إختياراته مما يدعو إلى معرفة الطريقة التي يتعامل بها مع تلك المحددات ومنها الحرية والإيديولوجية والتربية وهده النقاط الثلاث هي مواد سنتناوله في هذا المبحث بالعرض والتحليل كما يلي:

1- المثقف والإيديولوجية: قبل التطرق إلى العلاقة التي تربط المثقف بالإيديولوجية . فإننا سنعرف الأيديولوجيا أولا وكغيرها من المصطلحات فإنها قد عرفت العديد من التعريفات المختلفة بين المفكرين وسنحاول أن نوضح مفهومها بشكل مبسط وعملي لنمر إلى النقطة الأساسية وهي التي تربط المثقف بالإيديولوجية وذلك كالتالي:

الايدولوجيا ابتدع هذا المصطلح دستوري تراسي (1754-1836) للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانبا النظر الميتافيزيقي وتقصر همها على دراسة المعاني (الظواهر الفنية لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارة المعبرة عنها، محاولة نبوغ خاص استكشاف أصلها[1]. وهذا يعد الأصل الذي ظهر معه المصطلح وهو جاء مع الحركة التي سعت محاولة إلى دراسة الظواهر طبقا للمنهج العلمي واستبعاد جميع التفسيرات الميتافيزيقية التي طغت قبل ذلك.

وتعرف الايدولوجيا على أنها:" نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية"[2] أي إن الايدولوجيا تعني مجموعة مركبة من الأفكار المتنوعة المجالات سياسية وخلقية ودينية أخرى جمالية لتشكل مع بعضها نسقا يسمى الإيديولوجية وهي تحمل فكرة تنساق في منحى واحد وتكتسب الإيديولوجية مكانة هامة في المجتمع الذي تظهر فيه حتى أنها تصبح ذات قدسية معينة لتزيد إلى أن تصل إلى درجة أنها تصبح شبيهة بالعقيدة لان الإيمان بها يصبح ضاربا في المجتمع وينتقل بين أفراده جيلا بعد جيل.

وقد ذكرنا ناصيف نصار الإيديولوجية في العديد من مؤلفاته ونذكر فيما يلي :

تعريفه لها: يقول الإيديولوجية نوع من أنواع الاعتقادات الجماعية التي وظيفتها ضمان التماسك بين أعضاء الجماعة، وتوفير مبدأ عام لتنظيمهم وإذن فهي ظاهرة طبيعية وغير بعيدة عن الدين والأسطورة والسحر، بقدر ما تزعم"[3].

[1] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص120.

[2] المرجع نفسه، ص121.

[3] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم،ص109.

يعني هذا أن الإيديولوجية ذات صبغة جماعية فهي تتكون ضمن جماعة ، قصد حفظ الترابط بين أفرادها وذلك بتقرير مبدأ موحد وعام من أجل إحلال نظام بين أعضاء هذه الجماعة ومن هنا تصبح حسب نصار ظاهرة طبيعية تشبه إلى حد كبير الدين والسحر، لأنها تعد ذات طابع اعتقادي من جهة وتحظي بتصديق موسع وإتباع داخل المجتمع وتعمل على إبقاء المجتمع ككتلة واحدة لها نفس الأفكار التي تؤمن بها وتعمل بها في حياتها وتتعدى ذلك لتتوارثها عبر أجيالها ومن هنا فان هذا التعريف يلخص مفهوم الإيديولوجية في نقاط وهي:

1- اعتقاد جماعي يختص بمجتمع معين، ولا يعبر عن تصورات فردية، بقدر ما يجسد معتقدات جماعية.

2- تؤدي وظيفة التماسك بين أعضاء الجماعة ، بصرف النظر عن مدى صحة الأفكار التي تدعو إليها .

3- تعد ظاهرة طبيعية، وليس أي مجتمع بمناي عنها، لأنها امتداد للطبيعة البشرية للنزوع نحو الاعتقاد وتجاوز الواقع.

4- لأنها مرتبطة بجماعة فان هدفها المنفعة العامة، وتستمد مشروعيتها من قضاياها[1].

كما أن ناصيف نصار يرى أن الإيديولوجية "ليست سوى شكل من أشكال تعبير الجماعة عن فاعليتها الاجتماعية التاريخية [2]، وفي هذه النقطة تأكيد على ضرورة وجود الجماعة لضمان وجود الإيديولوجية التي تعبر عن فاعليتها داخل هذا المجتمع بشكل تاريخي أي أن تكونها يكون عبر التاريخ ومنه يكون الأصل المكون للإيديولوجية هو فاعلية الجماعة، إذ شكل شكلا من أشكال الوعي النظري لتلك الفاعلية، عن طريق صياغتها في شكل نظري اعتقادي من أجل الحفاظ على كيانها ومصالحها في إطار تاريخي، وما ينبغي الإشارة إليه هو أن الفكرة النظرية لا ترقى لأن تكون إيديولوجية موجودة بالفعل إلا إذا لاقت قبولا من طرف الجماعة وتفاعلا من خلال الاعتقاد بها وممارستها في الحياة وهكذا تنتشر في المجتمع بأفراده ومنه تصبح الإيديولوجية تملك تفاعلا قويا بينها وين الجماعة مما يعبد الطريق لانتشارها وتحكمها في المجتمع وأفكاره وطغيانها على جميع المجالات فيه.

ويقول ناصيف:" إن التفكير الإيديولوجي سواء كان دفاعيا أو نقديا يعبر دوما عن تطلعات جماعة أو مجتمع تاريخي يحمل في أحشائه نزعات عميقة هي وليدة تاريخ طويل خاص، ومهما كان فيه من نزوع إلى الشمول الإنساني فإنه يتصور هذا النزوع ويعيشه انطلاقا من الموقع الجماعي الخاص أو المجتمعي الخاص الذي يرتبط به أصلا[3].

[1] الوردي الحيدوسي: علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار،ص61.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي،ص44.

[3] المصدر نفسه ،ص45.

معنى هذا أن التزام المفكر الإيديولوجي للجماعة التي ينتمي إليها مهما كان في شكل دفاع أو نقد فانه يسعى إلى تحقيق تطلعاتها وخدمة مصالحها وتحقيق كل ما يعود بالنفع على الجماعة، ويكون ذلك الالتزام إما عفويا أو مقصودا كالنقد مثلا والذي يكون موجها بشكل قصدي من المفكر الإيديولوجي في حد ذاته إلى الجماعة التي ينتمي إليها في إحدى الأفكار مثلا كالتي تهدد كيان هذه الجماعة، أو عفويا كالدفاع عن احد مقومات هذا المجتمع وذلك لأنه نابع من الإحساس بالانتماء، وفي هذا يكون سعي المفكر الإيديولوجي حديثا لتحقيق المنفعة للجماعة ومنه يكون التفكير الأيديولوجي تفكيرا غائيا نفعيا بالدرجة الأولى يقول ناصيف نصار" إن غائية المفكر الإيديولوجي غائية نفعية في الدرجة الأولى...إذ تنبثق الإيديولوجية من حاجة عملية وتنتهي بنشاط عملي..إذ دائما تتوخى الفائدة التي تعود للجماعة التي يضع نفسه لخدمتها[1].

ومنه فإن الغائية النفعية الإيديولوجية تتلخص في سعي المفكر إلى الدفاع عن الجماعة التي ينتمي إليها والسعي نحو تحقيق أهدافها بجميع الوسائل.

ولأن الإيديولوجية مرتبطة أساسا وضرورة بجماعة معينة فإن الهدف الرئيسي لها هو تحقيق المنفعة العامة ، وعليه فإن فاعليتها تنشط وتظهر من الأفكار والقضايا التي تعيشها الجماعة مما يجعلها فكرة مركبة يتحكم فيها مجموعة من العوامل المختلفة :" فالفكرة الإيديولوجية ليست وليدة العقل وحده إنها وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنة ,أي باختصار وليدة الذات بكل قواها[2] إذن تندمج مجموعة من العوامل والمؤشرات لإنتاج الإيديولوجية ومنها العقل والشعور والخيال والإرادة وهي مجموعة قوى الذات الإنسانية وبهذا تصبح الإيديولوجية نسق من الأفكار التي تشمل العديد من المجالات نابع من قوى الذات الجماعية بطبيعة الحال.

والعلاقة بين العقل والإيديولوجية علاقة نظرية تنم عن صراع بينهما وهي ناتجة عن زعم العقل وادعاء الإيديولوجية الكشف عن الحقيقة، فالعقل بطبيعته يزعم أنه القدرة القادرة على الوصول إلى الحقيقة والايدولوجيا بدورها تدعيم امتلاك الحقيقة[3].

إذن العلاقة بين الإيديولوجية والعقل علاقة من طبيعة صراعية حول الحقيقة إذ يرى كل منهما انه الطريق الصحيح والأصح للكشف عن الحقيقة وامتلاكها واحتكارها، لكن " في الواقع ليست هذه العلاقة أكثر من نزاع خارجي حول الحقيقة، إذ أنها تترك العقل منفصلا عن الإيديولوجية، ولا تترك الإيديولوجية منعزلة عن العقل"[4].

---

[1] المصدر السابق ، ص ص 44-45.

[2] المصدر نفسه ، ص45.

[3] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم: مصدر سابق، ص93.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وعليه فان ذلك الصراع ليس إلا نزاعا خارجيا، لأن العقل ينفصل عن الإيديولوجية ويبتعد عنها في حين الإيديولوجية لا تبتعد ولا تنعزل عن العقل البتة بل إن الحقيقة في الواقع تجمعها ولا تعزل أيا منها عن الأخر.

كما يرى ناصيف نصار يرى أن " الفكر الإيديولوجي لا يستقيم كفكر ذي فعالية إذا كان مجموعة أوهام أو أكاذيب عن واقع الحياة الاجتماعية لأن القول بأن الوعي الإيديولوجي وعي زائف ووصفه بأنه كاذب مقابل القول بأن الوعي العلمي صادق، هو قول غير جائز في إطار نظرتنا إلى الإيديولوجية".[1]

فالإيديولوجية تملك نصيبا من الحقيقة وإن كان بشكل نسبي يرتفع وينخفض وذلك الارتفاع والانخفاض يعود إلى الكيفية التي يتجاوب بها واضعوها مع حاجاتهم واتجاهاتهم العملية والمعرفية سواء الظاهرة أو الباطنة في المجتمع التي تتفاعل داخله وذلك في كل الإيديولوجيات أو في كل تفكير إيديولوجي.

وعلى الرغم من تعدد الايدولوجيا سواء كانت قومية أو وطنية أم إسلامية أم ماركسية أم حتى ليبرالية وهي التي توجه آليات العمل، وتتحكم في الطرح الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والديني، وبالتالي يتحول خطاب النهضة في حد ذاته إلى إيديولوجيا.

وما نستكشفه في هذه النقطة أن التعددية الإيديولوجية تبقى المحرك الأساسي للمجتمع وما ينتجه من فكر وغيره في جميع المجالات وبهذا تصبح الدعوة إلى النهضة أمرا إيديولوجيا، وما لا يخفى أن كل إيديولوجية تسعى جاهدة لتقوية أسسها الفكرية والوصول إلى أهدافها ويتعدى الأمر ذلك ليصبح طموحها الانتشار واتساع رقعة نفوذها وانتشارها .

وكما ذكرنا سابقا فإن الإيديولوجية تستخدم العقل في فهم الواقع وتحقيق مصالحها وغاياتها ، ومنه فإن هذا يفتح السبيل للعقل في التأثير في الفكر الإيديولوجي وحركته ومنه يصبح الفكر الإيديولوجي يستخدم الحقيقة العقلية كجسر عبور آمن لتحقيق ما تصبو إليه من مصالح خاصة، لكن الاستخدام الإيديولوجي للعقل لا يعني أبدا أن يتحول إلى تفكير عقلي محض وهنا يقول ناصيف نصار:"لكن خدعه الإيديولوجية بتلبسها لباس العقل ، لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، فالتاريخ كفيل بفضحها وإظهار المحرك اللاعقلي الذي إصطنعها، وهو بكل بساطة الرغبة في السيطرة [2].

[1] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمان وناصيف بين القومية والكونية ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2015.ص158.

[2] ناصيف نصار: مطاراحات العقل الملتزم، ص106.

فالواضح أن الايدولوجيا مهما استترت بغطاء العقل فإنها تبقى في الأصل إيديولوجية ذات مرجع لا عقلي بالدرجة الأولى وهو المصلحة من جهة وغاية السيطرة على جميع أفراد الجماعة وإخضاعهم بشكل يحقق المصالح ولكن هذا وعلى حد تعبير النصارى مجرد خدعة لابد لها من أن تزول وتنكشف الحقيقة، وذلك عبر التاريخ ويؤكد على فكرته بقوله" لا تستطيع الإيديولوجية، دون إنكار نفسها أن تتماهى مع العقل لأنها في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الإيماني"[1].

فنستنتج هنا أن الفكر الإيديولوجي لكي يكتسب الصبغة العقلية لا بد له من أن يتخلى ويبتعد عن جميع ما يحدد أصله الحقيقي وذلك أنه من طبيعة اعتقاديه وإيمانية مما ينجز عنه تصادم مع العقل بشكل أكيد ومباشر.

وقد سعى ناصيف إلى بناء موقف عقلاني نقدي من العلاقة التي تربط العقل الإيديولوجي عن طريق نقد الطرحين الهيجلي والماركسي وتصوراتهم من تلك العلاقة .

وفيما يلي سنبين كيف تطرق المفكر اللبناني ناصيف نصار لموقف هيغل وموقف كارل ماركس من جهة أخرى:

أ/: موقف هيغل: لفظة الايديولوجية غير موجودة في كتابات هيغل،مع كونها وضعت في أوائل القرن التاسع عشر إذ كان يكتب محاولاته الفلسفية الأولى ولكن يوجد في فلسفته عناصر تدخل في تكوين الإيديولوجية ويمكن استعمالها في معرض تصور العلاقات بين العقل والإيديولوجية، ويجمعها هيغل تحت لفظة الأهواء التي يقصد بها الميول والغرائز والمصالح التي تدفع الأفراد نحو أهدافهم[2] ,وعليه فإن لفظ الإيديولوجية وان لم يكن موجودا في كتابات هيغل إلا انه كان غائبا لمصطلح وفقط وقوله بالأهواء إشارة مباشرة لها بل تعبير عنها لان الأهواء موجودة في كل إيديولوجية.

ثم انه وحسب ناصيف يظهر أن قوام رأي هيغل فكرتان الأولى ميتافيزيقية وهي أن العقل يحكم العالم والتاريخ والثانية انثروبولوجية وهي أن العقل يتخذ من الأهواء وسيلة لتحقيق ذاته الكلية وهذا ما يسميه "حيلة العقل في التاريخ ، بمعنى أن التاريخ الشامل هو إنتاج العقل الخلاق ويؤكد على أن الإيديولوجية ليست سوى وسيلة لتحقيق العقل الكلي[3].

[1] المصدر السابق، ص107.
[2] المصدر نفسه،ص96.
[3] المصدر نفسه ،ص97.

أي أن التعارض الموجود بين العقل والإيديولوجية تعارض ظاهري فقط، ومن ثم فإن الإيديولوجية ستتطور في ظل العقل وتنشر نفوذها به على مجرى منطقه بل وخدمة له وبالتأكيد العقل الذي يسير العالم والتاريخ.

وبمعنى أن هيغل يميز بين نوعين من المعرفة: معرفة إيمانية غايتها التقرب إلى الله وتستند في ذلك إلى ملكة الفهم، وأخرى معرفية غايتها معرفة الله وتتم عن طريق العقل، وبما أن اللاهوت ليس من صنف المعرفة العقلية ، فان المعرفة العقلية هي أداة فهم الواقع فهما صحيحا[1].

فالمعرفة الأولى تستند أساسا على الميتافيزيقا وأما الثانية تعتمد العقل من خلال ملكة العقل بحد ذاتها لمعرفة الله ولأن هذه الأخيرة لا تندرج ضمن المعارف العقلية فإن استخدام العقل فيها يؤكد على أن العقل يعد أداة قوية لفهم الواقع بشكل صحيح لكن العقل الذي ينتهي إليه هيغل وفق ما يراه ناصيف هو العقل المطلق الكلي الشامل، الذي ينتج المعرفة والتاريخ انه خارج الواقع وخارج التجربة الإنسانية لأنه عند هيغل" ماهو عقلي حقيقي وما و حقيقي عقلي والتاريخ سيرورة عقلية والدول هي الصور التي يأتلف فيها نزوع الأفراد والمتناهية وتحرك العقل اللامتناهي[2].

وهنا يصبح العقل الهيغلي مغايرا تماما لعقل الإنسان إذ أنه يرى فيه جوهرا مطلقا وطاقة لا متناهية في حين أن الأصل في عقل الإنسان القوة المتناهية التي لا تملك من السلطة والسيادة حتى في أكثر المجتمعات عقلنة سوى قدر ضئيل ومنه يكون الطرح المثالي للعقل غير مجدي لفهم وبيان قيمة العقل الإنساني في نزاعة مع الأهواء.

والإيديولوجيات، ومنه فإن تقديس العقل وتعظيم شأنه المفرط هذا يندرج ضمن التصرفات الاعتقادية ولهذا تكون الحيل الماثلة فينا حيل الأهواء لا العقل كما قال هيغل، ذلك أن حيلة الإيديولوجية أشد تعقيدا ولطاقة ومكرا على حد تعبير ناصيف مما يدمج العقل في دائرة الايدولوجيا.

ب/موقف ماركس: يقول ناصيف:" الماركسية خلافا للظواهر والتفسيرات الشائعة أفضل مثل على تحايل على الإيديولوجية وتماهيها مع العقل إذ تصدى في كتاباته للأيديولوجيا ورفيقه فريدريك انجلز أو كتبها منفردا وأخصها كتاب الإيديولوجية الألمانية فبعدما كانت تعني الايدولوجيا آنذاك علم تكوين الأفكار ونشوئها من الإحساسات، أصبحت مع ماركس تعني جملة الأفكار السائدة في المجتمع"[3].

---

[1] هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ت : امام عبد الفتاح امام، بيروت، دار التنوير،ط32007،ص133.

[2] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق،ص99.

[3] المصر نفسه، ص 101.

أي أن ماركس من ابرز المفكرين الذين تصدوا للإيديولوجية من خلال مؤلفاته العديدة وقد غير ماركس معناها مما كان سائدا ومتعارفا عليه آنذاك وهو أنها العلم الذي يهتم بتكوين الأفكار في الذهن البشري لتصبح موضوعا لعلم يتناولها كظاهرة في حياة المجتمع الإنساني.

وقد رسخ موقف كارل ماركس الايدولوجيا وتغير معناها إذ أن النظريات التي قامت منذ أواخر القرن الماضي حول الإيديولوجية تعتبرها جملة من تصورات موجودة وجودا موضوعيا في الحياة الاجتماعية، إلا أنها تختلف فيما بينها في وجهة التعريف ومضمونه وما يتعلق به من قضايا الوصف والتصنيف والتفسير والاستنتاج النظري والعملي[1].

فيكون ماركس هنا قد أسس أرضية صلبة لفكرته مما جعلها تصمد وتصبح القاعدة الأساسية التي تقوم عليها جميع النظريات التالية لذلك، ويبقى الاختلاف بين هذه النظريات في وجهة التعريف وما يحمله من مضامين وما يتعلق بتفسيرها ووصفها وقد استعمل ماركس مقولة الإيديولوجية في سياق تطور فكري حمله من مواقع الهيغليين الشبان إلى موقع الالتزام بالحركة الشيوعية، فالإيديولوجية عنده هي أولا الإيديولوجية الألمانية، وطابعة الرئيسي تفكك النظام الهيغلي، وثانيا الإيديولوجية بشكل عام، فنجد موقف ماركس من الايدولوجيا الألمانية موقف الفحص والهجاء[2].

أي أن ماركس يرى أن الإيديولوجية هي الإيديولوجية الألمانية بالدرجة الأولى على وجه الخصوص وذلك عن طريق تقويض النظام الإيديولوجي الهيغلي، ثم بالدرجة الثانية الإيديولوجية على العموم ومنه نفهم أن الموقف الماركسي مبني على الدراسة الفحصية والروح النقدية التي تعتمد الهجاء لتثبت موقفها وتزيد من قوته وتجعله بديلا عن كل ما هو سائد بالمزامنة معه.

"تشكل العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجية واحدا من المحاور الرئيسية في التفكير الإنساني في هذا العصر والجهود النظرية المبذولة لاستيعاب هذه العلاقات وتنظيمها في تصور عام للتفكير الإنساني لا تزال تتخبط في كثير من التعارض والفوضى[3]".

[1] المصدر السابق ، ص 101.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الايديولوجية ، بيروت، دار الطليعة،ط2 ، 1986 ، ص7.

وقد حدد ماركس في هذه النقطة أن تكون الفلسفة شكلا من أشكال الأيديولوجية، ومنه يكون العلم هو المجال النظري الصحيح، وليست الإيديولوجية لأنها عبارة عن وعي مقلوب ينتج الأوهام فقط، حيث نجد" الفلسفة إذن شكل من أشكال الأيديولوجية والإيديولوجية عبارة عن وعي مقلوب أو عبارة عن وعي زائف "[1]

إذن يكون العلم حسب ماركس هو الطريق الصحيح لتحصيل الحقيقة وإنتاجها وفهم الواقع في حين تبقى الفلسفة أحد الأشكال الإيديولوجية التي لا توصل إلا إلى وعي وهمي زائف.

ومن هنا فقد انتهى عهد الأفكار الفارغة حول الوعي وبات من الواجب إحلال علم حقيقي محلها وبمجرد قيام تصور الواقع تخسر الفلسفة بيئة وجودها، وما يمكن وضعه مكانها لن يكون أكثر من تأليف لأعم النتائج التي يمكن استخراجها من دراسة تطور الناس التاريخي[2].

إذن نستخلص من هذا القول أن الفلسفة قد خسرت قوة وجودها لأنها أصبحت مجرد مجموعة من الأفكار الخاوية ولا ترقي أن تكون علما لأنها اقتصرت في مهمتها على جانب فهم وتفسير الواقع كحل بديل عنها هو العلم التاريخي الذي يجمع النتائج من خلال دراسته لتطور الناس عبر التاريخ مما يحتم على الفلسفة أن تستعيد مكانتها وان تنتقل من مرحلة موجهة نحوا الواقع بشكل أكثر عملية بعيدا عن كل ما هو نظري وذلك ما يمكن من إصدار حكم بالضرورة عليه وهو التغيير أي ضرورة تغيير الواقع وهذه الخطوة ستعيد للفلسفة دورها ولو بعد حين ولكن إذا ما بقيت بنفس الرؤى والأفكار فإنها لن تتحرك أو تتغير أبدا ولن تعيد لنفسها مكانتها المرموقة .

وما يمكننا التوصل إليه هو أن الماركسية قد بدأت كنظرية علمية، واستحالت إلى عقيدة أو بتعبير أكثر دقة إلى إيديولوجيا كما آن فضل ماركس في هذه المشكلة ينحصر في الإدراك القوي للجانب التمويهي في الإيديولوجية... فكل إيديولوجية تقدم تصورا عن الواقع الاجتماعي التاريخي، وتقدم تفسيرا له بطريقة لا تخلو من التمويه سواء أكان مقصودا أو غير مقصودا بوعي سابق"[3].

أي أن سعي ماركس إلى التخلص من قيود الإيديولوجية أو محاولة تحطيم أسوار صرح الإيديولوجية الهيغلية قد أوقعه في نفس المطب أي أن نظريته بدأت كنظرية علمية قد أصبحت ذات طبيعة إيديولوجية، تستند على الإيمان والاعتقاد وهذا ما غير مسارها وجعلها تتحول من بداية علمية إلى العقدية ، وما تفضل به ماركس هو أنه

[1] ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم: مصدر سابق ،ص102.
[2] المصدر نفسه، ص101
[3] المصدر نفسه، ص 103.

بين أن للإيديولوجية جانب تمويهي قوي جدا إذ أنها تقدم تفسيرات عن الواقع بشكل مموه، ويكون فعل التمويه هنا بطريقتين فيكون إما مقصودا وإما غير مقصود.

ومنه فمن خلال عرض الأفكار التي تطرق إليها ناصيف نصار في قراءة وتحليل الإيديولوجية نجد أنه قد وضع الفكر الإيديولوجي تحت معاول التحليل والنقد من خلال عرضه للإيديولوجية ونقدها من خلال طرحين مختلفين في التصورات، وفي هذا النقد فرصة ناصيف لترسيخ دعوته إلى الإبداع الفلسفي بتخليصه من سيطرة الإيديولوجية عليه على اعتبار أنها من وجهة نظرة مجموعة من الأفكار التي ترتبط بجماعة ما، تسعى جاهدة إلى خدمة مصالح الجماعة التي ينتمي إليها المفكر الإيديولوجي.

2- المثقف والحرية

يرى ناصيف نصار أن الشعوب العربية تعيش أزمة مجتمعة شاملة وهي أزمة مغايرة عما هو متكرر في العلاقات الدولية وهذا ما يدفع بنا إلى التفكير مجددا في الحرية والمطالبة بتوفير مساحات للحرية العامة [1].

وهذا ما يظهر أن مشكلة الحرية مشكلة قديمة وضاربة في التاريخ إلا أنها تجدد وما يهمنا هو أن العالم العربي اليوم يعاني من حازمة داخل مجتمعه ككل وهي أزمة مختلفة عما هو متداول في العلاقات الدولية وهذه ألازمة تعد دافعا قويا إلى إعادة النظر في الوضع الذي آلت إليه الحرية، وظهور مواقف تطالب بإعادة الحرية وتوسيع رقعة الحرية على نطاق أكثر اتساعا ليشمل العامة وذلك من اجل بناء حقل للحرية من جديد.

كما أن نصار يقر نقلا عن الوردي الحيدوسي أن تجاوز الأزمات غير ممكن من دون رفع تحدي الحرية، وهو تحد تفرضه العولمة على كل الشعوب والعولمة ليست سبب تلك الأزمات كما أنها لم تطرح مسالة الحرية كقضية جديدة، وإنما عمقت أزمة العالم العربي لتصنع هذه المجتمعات على الطريق المؤدي إلى نهاية الأزمة وأعادت طرح مشكل الحرية طرحا جديدا خلاف للشكل الناقص الذي طرحته المجتمعات العربية[2].

أي أن العولمة قد ساعدت المجتمعات العربية على إعادة النظر في الأزمة التي تمر بها والتي صلبها هو الحرية والتي تعاني طرحا ناقصا فيها، والحصول على الحرية وحل المشكل الذي تسببه للعالم العربي يتطلب حل المشكلات التي تواجهه في المجالات الأخرى كالسياسة والثقافة والاقتصاد وغيرها....إذ أنها ترتبط بالحرية بشكل مباشر.

[1] ناصيف نصار: باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، بيروت، دار الطليعة،ط1 ، 2003 ، ص7.

[2] الوردي الحيدوسي: المثقف والسلطة عند ناصيف نصار ، ص 65.

يقول ناصيف:" إن تحدي الحرية تحد أساسي بمعنى انه يتناول النظرة إلى ماهية الإنسان ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها...فالاستجابة له شرط لرفع التحديات الأخرى بأحسن ما يمكن من الفعالية والعدل والجدوى"[1].

معنى هذا ان الحرية كمشكلة ستمس الإنسان في ماهيته وحياته الاجتماعية ككل وكما ذكر سالفا جميع المجالات ومن هنا تتأكد ضرورة الحرية لتغيير حياة الناس وعلاقاتهم في جميع الدول العربية .

ويؤكد ناصيف نصار على انه لفكرة الحرية تاريخ طويل في التراث الأسطوري والتراث الديني والتراث الفلسفي قبل العصور الحديثة فليست الليبرالية هي من اكتشف الحرية في الوجود الإنساني لكنها أعطتها في هذا الأخير منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة[2].

يوضح ناصيف كيف تكون الحرية ذات تاريخ عريق، وان الليبرالية لم تكتشفها بل أضافت إلى الحرية ف الوجود الإنساني مكانة هامة حيث لم تكن لها قبل ذلك رغم وجودها السابق كما أنها هي نفسها قد تأسست على أساس إعطاء الأولوية للحرية الفردية، على غيرها من الحريات.

ويرى المفكر اللبناني نصار أن" الوعي بالحرية يتمظهر ويتبلور في فكرتنا عن الحرية، وفكرتنا عن الحرية تتمظهر وتتشكل في عقلية وفي ثقافة اجتماعية بيد إن الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد بل في عالم التجربة الاجتماعية الحية "[3].

ومعنى هذا أن الحرية تنمو وتزيد داخل الفكر الإنساني وذلك النمو يدفع الإنسان إلى البحث عنها خارج الفكر أي إنه يبحث عن الحرية كفكرة إلى ضبطها وتجسيدها في الواقع أي داخل ثقافته الاجتماعية ومنه فان استيعاب الحرية لا يبقى حبيسا لعالم الفكر المجرد بل يتخطاه لأن تستوعب في عالم الواقع الخارجي الذي هو مجال التجربة الاجتماعية الحية للحرية بطبيعة الحال.

ومن خلال هذا الشرح المختصر لفكرة الحرية فإن ناصيف يدعوا الى الحرية بالمفهوم الليبرالي الغربي لأنها أعطت الإنسان منزلة لم تكن له في التراث السابق ككل، وهذا ما يعطي الأمل ويفتح الأبواب أمام المجتمعات العربية من اجل إنشاء ليبرالية خاصة بها وهنا يعطي تقديما للحرية الفردية عن غيرها ومنه يكون الفرد الحر ذا أهمية بالغة في عملية التفاعل بين الفرد والمجتمع لأن الفرد الحر له تأثير فعال لتحقيق حرية الجماعة ككل.

---

[1] ناصيف نصار: باب الحرية، المصدر السابق،ص41.

[2] المصدر نفسه ص47.

[3] المصدر نفسه ص81.

3- المثقف والتربية:

يضم كتاب ناصيف نصار في التربية والسياسة تقاطع بين التربية والسياسة والإيديولوجية وبهذا تصبح دراسات لمشكلات التي تربط فيما بينها وهنا يظهر اهتمام ناصيف نصار بإشكالية التربية داعيا إلى إقامة أنظمة تربوية بهدف تحقيق مطلب الحرية في العالم العربي، وتفعيل دور الإنسان العربي كمواطن حر يعرف ما له من حقوق وما عليه من واجبات.

ومنه فان المثقف يلعب دورا هاما في التأسيس لفلسفة التربية التي تقود إلى إلى بناء إنسان اجتماعي رغم وجود تشابك كبير بين السياسة والتربية والإيديولوجية[1].

كما يرى ناصيف آن التربية المواطنية ليست سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث انه عضو حر في الدولة، يتساوى مبدئيا مع سائر أعضائها في الحقوق والواجبات"[2].

وعليه فإن التربية الموجهة للمواطنين لفهم كيفية التصرف ضمن الإطار الاجتماعي السياسي من جهة والإيديولوجية من جهة أخرى، وهذا ولا يخفى أن هذه التربية تعتبر أداة عملية لفتح ذهن المواطن ومساعدته على إدراك أنه كائن حر داخل ذلك الكيان الذي يعيش فيه وهو الدولة ومن خلال التربية المواطنية يصل المواطن إلى أنه متساو مع جميع المواطنين من حيث الحقوق والواجبات على حد سواء

لكن التصور النصاري ينفتح إلى أكثر النقاط التباسا في التربية المواطنية بهذا الشكل إذ تعتبر امتدادا للتجربة السياسية التاريخية على حد تعبيره.

ومن ثم يقول: "إن التفكير في المواطنية يؤدي إلى اكتشاف أمرين يحددان المعنى الصحيح للقول بأن الإنسان يولد مواطنا، الأول هو ضرورة قيام الدولة على أساس الرابطة الوطنية والأمر الثاني هو تشكيل المواطن وتنشئته بصورة مستمرة في الدولة الوطنية[3].

وهنا تكون التربية المواطنية طريقا لإثبات أن الإنسان يولد مواطنا، إذ لا بد من قيام الدولة على أساس وطني من جهة ومن جهة أخرى جعل المواطن أو الفرد يتشكل داخل الدولة الوطنية بشكل متجدد ومستمر.

وقد حدد ناصيف نصار شروط التربية المواطنية الحقة كالتالي:

---

[1] الوردي الحيدوسي: المثقف والسلطة عند ناصيف نصار، ص68.

[2] ناصيف نصار: في التربية والسياسة ، بيروت ،دار الطليعة، ط1 ، 2000، ص65.

[3] المصدر نفسه، ص ص56-57.

1- التربية المواطنية عملية تربوية نضالية مستمرة لأنها ليست من المقولات السياسية البديهية التي تسلم بها جميع الدول والأنظمة.

2- تقتضي تغليب الانتماء إلى الوطن أي إلى الجماعة الوطنية ودولتها.

3- تستلزم النظر إلى أعضاء الدولة على أساس أنهم كائنات عاقلة وحرة وهذا يعني أن نظام الحقوق والواجبات من صنع المواطنين أنفسهم.

4- ضرورة المساواة بين جميع أعضاء الدولة أمام القانون المشترك.

5- جعل سلطة الدولة تنحصر في نطاق الخير المشترك لأعضاء الدولة كأفراد وككل .

6- تستلزم الاهتمام بالتوازن بين حقوق المواطن وواجباته وحقوق الدولة وواجباتها.

7- تجديد وتطوير محتوى منظومة الحقوق والواجبات المتبادلة بين المواطنين والدولة بشكل مستمر[1].

هذه مجموعة الشروط التي ترتقي من خلالها التربية المواطنية لتكون تربية حقه ذلك أنها تحمل في أهدافها بشكل أولى أن تتسم بالطابع النضالي المستمر, فالتربية المواطنية ليس ذاتها في جميع المجتمعات والأنظمة المواطنية، ويكون لزاما عليها أن تحمل راية الانتماء إلى الوطن إلى الجماعة الوطنية أي عدم التشتت وفق ما هو سائد في المجتمعات العربية من عرقيات واختلافات دينية...وغيرها ,أي عدم الامتثال لأي سلطة جزئية أي لا ولاء إلا لسلطة الدولة، وتزيد التربية المواطنية دقة عندما تولي المواطنين اهتماما خاصا لأنهم كائنات عاقلة وحرة وذلك يجعلهم صناع منظومة الحقوق والواجبات بأنفسهم , ومن ثم تمر التربية الوطنية إلى إحلال المساواة أمام القانون وهذا الأخير الذي يجب أن يكون واحد ومشتركا بين الجميع، ويعرج نصار إلى نقطة لا تقل أهمية ما سبقها من نقاط وهي ضرورة الموازنة بين الحقوق والواجبات للطرفين الدولة والمواطنين، وبعد ذلك الدعوة إلى التجديد الدوري للمحتوى الذي تنص عليه الحقوق والواجبات.

ويظهر مما سبق أن نصار حاول بناء منظومة مفاهيمية تخص التربية السياسية وتنطلق من مفهومي المواطن والوطن إذ دعا إلى تربية مواطنية هدفها تنشئه المواطن ونقله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، داخل نظام محدد من الواجبات والحقوق[2].

إلا انه على الرغم من الأهداف التي حددها نصار تبقى التربية المواطنية بأهدافها تلك صعبة المثال لكنها لا تدخل دائرة الاستحالة.

---

[1] المصدر السابق، ص ص 48-52.

[2] الوردي الحيدوسي: المثقف والسلطة عند ناصيف نصار، ص71.

المبحث الثالث: موقف المثقف من السلطة

إن الموقف الذي سندرسه من خلال هذا المبحث هو أنه وبعد عرض أفكار ناصيف نصار من مفاهيم وأسس وحيثيات ظهور, وممارسات نقدية ...إلى غير ذلك كان من الصحة والدقة توضيح العلاقة التي تربط المثقف بالسلطة وبيان موقفه منها وهذا ما سنبينه فيما يلي:

لكي يبدى نصار دراسة الموقف الذي يتخذه المثقف من السلطة الحاكمة استند إلى القول الذي ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه التمهيد فيقول:" إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور: منها كفر بعد إيمان ومنها ترك إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغضب الأموال وضرب الابشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود"[1].

ويرى نصار أن ما يثير اهتمامنا ليس الجانب الديني بل لابد من التركيز على الجانب الأخلاقي السياسي الذي يبين حتى يتوجب خلع السلطان، وما يشير إليه مفكرنا من قول القاضي هو انه لا يمكن ولا يجوز طاعة الحاكم طالما انه ظالم ، فالظلم قد اسقط صفة وجوب الطاعة منها.

ويرى أن : مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة، بسبب عجزها عن القيام بوظيفتها أو سوء استخدامها للسلطة آو تجاوزها لحدود السلطة لا تأخذ شكلا فعالا من دون حركة معارضة منظمة بصورة آو بأخرى"[2].

أي أن التصدي للسلطة لا يكون موجها بشكل فردي لأن ذلك لم يحقق المراد بل لابد من وجود حركة معارضة منظمة من أجل ترشيد الاستخدام السوي للسلطة أو نشر الظلم أو حتى تجاوز حدودها.

ويقف المثقف موقف التصدي والمعارضة للسلطة في النظام الشمولي الذي يعمل جاهدا على دمج الأفراد كليا في الدولة، وهذا النظام يرفض الاستقلال ويسعى لفرض نمط معين لكل النشاطات التي يمارسها الأفراد وفي مقابل ذلك يرفض قطعا أي نشاط يمارس خارج مؤسسات الدولة ويقول ناصيف نصار" فليست نزعة التماهي مع السلطة الدولة سوى تعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من سلطة أعلى من سلطته بهدف استعباد الشعب واستغلاله واستبعاده".[3]

ومنه فأن السيطرة التي تفرضها الدولة على الشعب تقمع أفكاره وتوقف نشاطاته.

---

[1] ابو بكر محمد بن جعفر الباقلاني: تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، بيروت، دار الكتب الثقافية ،ط1 ، 1987 ،ص98.

[2] ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق،ص370.

[3] المصدر نفسه، ص91.

وتجعله عبدا في يد السلطة هذا ما جعل المثقف يقف ضده ويقابله بالرفض والمعارضة كما أن الدول العربية أجمع تعاني من طغيان النظام الشمولي وإن أختلف من صورة إلى أخرى ومن بين مميزات النظام الكلي ما يلي:

1- احتكار النشاط السياسي ومنع الأفراد أو الجماعات من مداولته بشكل حر، وهذا الشكل من إشكال الاستبداد.

2- ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها لتبرير هذا الاحتكار.

3- توسيع نطاق القطاع العام على كل وظائف الوجود الاجتماعي.

4- اعطاء الجماعة الحاكمة الحق في احتكار القوة المسلحة ووظيفة التفكير والإقناع باستعمال القوة تارة والإقناع تارة أخرى استعمال الإقناع بالقوة بدل قوة الإقناع[1].

ولأن النظام الشمولي يتخذ من هذه السمات ركائز كي يبقى ويستمر وجوده، فالمثقف انطلاقا من نقطة الحرية والتي يرى ناصيف نصار بها سينهال عليها بالتحليل النقدي ذلك أنها أول ما رفضه هو الحرية والتي هي حق طبيعي فينا ومن جهة أخرى ستكون نشرا وترسيخا لقوى الاستبداد واحتكار المؤسسات الدولة قصد تبريره وإيجاد طرق لتمريره تحت غطائها، واحتكار الجماعة الحاكمة للحق في امتلاك الأسلحة ونشر أفكارهم وقيمهم لا من باب الإقناع بل من باب القوة أو كما قال: استعمال الإقناع بالقوة بدل قوة الإقناع ويستخدم المثقف في نقده للنظام الكلي الشمولي على ما يلي:

دحض وهم العقيدة الكلية ودور المثقف في السياسة هو النقد والتنبيه إلى أن النظام الكلي تاريخي يقول أن النقد الوظيفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة السياسة وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر ينقد النظام الكلي"[2]

إذن نجد أن المثقف ناقد بالدرجة الأولى وليس محددا في مجال الذي يمارس فيه النقد بل إن نقد النظام الكلي هذا يصبح واجبا على عاتقه ولأنه أيضا يتعارض مع ميزة الحرية في المثقف لان النظام السياسي بالمنظور الشمولي يرفض التعددية وحق المعارضة والنقد ويتعدى ذلك ليمس حتى التفكير.

ومن جهة أخرى يرفض الشمولية على المستوى العالمي الذي يظهر من خلال تضامن الدول مما يؤدي إلى تكتلات اقتصادية يقول :"إن زعزعة نموذج الدولة الوطنية القومية لا يعني القضاء التام عليها، على الأقل في المدى

[1] الوردي الحيدوسي: المثقف والسلطة عند ناصيف نصار،ص130.

[2] ناصيف نصار: التفكير والهجرة ، ص131.

المنظور بل يعني فتح الباب أمام تحولات في صورته وفي بنيته الداخلية"[1] أي أن تهديم هذه الصورة صعب ولكي يتم فتح الأبواب أمام التحولات التي تمس صورة البنية فيها.

أما من جهة الثقافة فان النظام الشمولي يعمل على صناعة نمط واحد من الثقافة، وذلك النمط الثقافي الذي يعمل لصالح السلطة ويضمن لها دوام الحكم والسيطرة معتمدا على أساليب متعددة ومختلفة كتوجيه النشاط التربوي والتحكم في الإعلام والحرية[2]. ومنه يصبح المثقف يمارس النقد للنظام في جميع مجالات.

ويقف المثقف على واقع مجتمعة بين الموالاة ومنطق المعارضة الذي يدعوه للتفاعل المستمر معه ومع مشكلاته (..) فإذا كانت السلطة على طلب الاستحقاق فعلى المثقف دعمها وان كانت على أساس الاستيلاء فان دور المثقف أن يستند إلى المعارضة والتغير. [3]

إذ أن النقد يمتد من المثقف إلى أفراد مجتمعه مما يجعلهم يشتركون معه في القرار سواء كان بالإيجاب أو السلب.

يقول ناصيف نصار:" ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن المراجعة النقدية الشاملة لهذه المشكلات في أصولها التراثية وفي تجلياتها المعاصرة ستكون عقيمة من أو ضئيلة الفائدة، إذا تولى القيام بها ورثة الفقهاء القدماء أو فقهاء السلاطين"[4].

وتكون الطبقة المثقفة إذن تعمل على تحديد وتصحيح أخطاء السلطة، وتجنب الوسائل التي تنتشر بها أفكارها قصد السيطرة كالدين والإيديولوجية ومنه تكون العملية النقدية للمشكلات هذه في الأصول التي تعود إليها وما هي عليه ألان, تصبح قليلة جدا خاصة وان من تولى النقد هو الفقيه الذي يرضخ للسلطة وتتم العملية النقدية وفق نقاط أساسية يراها ناصيف نصار مهام المثقف لتقويم وإعادة توجيه السلطة إلى الأفضل أو البحث عن بديل أخر لها وتتمثل هذه المهام فيما يلي:

1-/ يقول ناصيف نصار:" إن قيادة الشعوب نحو السعادة غير ممكن بدون أنوار الحكمة الفلسفية طبعا تستطيع السياسة أن تهتدي بأنوار حكمة الشعوب عبر الأجيال لكن حكمة الشعوب لا تغني عن حكمة العقل الفلسفي[5].

---

[1] ناصيف نصار : باب الحرية ، ص236.

[2] الوردي الحيدوسي: المثقف والسلطة سند ناصيف نصار، مرجع سابق،133.

[3] المرجع نفسه، ص138.

[4] ناصبف نصار: مطار حات العقل الملتزم، مصدر سابق،ص71.

[5] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الايديولوجية،ص276.

ومعنى ذلك إن السبب في وقوع أهل السياسة في الخطأ هو عدم استخدام العقل الفلسفي كونه أفضل وسائل الفهم والتغيير وفي ذلك حمل الشعوب إلى بلوغ السعادة التي لا يمكن أن تكون بدون أنوار الحكمة الفلسفية.

2/-"إن مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة بسبب عجزها عن القيام بوظيفتها أو سوء استخدام السلطة آو تجاوز لحدود السلطة لا تأخذ شكلا فعالا من دون حركة معارضة منظمة بصورة أو بأخرى"[1].

وتكون عن طريق حماية الثورة المجتمعية من التحول إلى انقلاب يسير وفق ما كانت تسيير عليه الأولى فيحمي المثقف الثورة من الانحراف عن الطريق الصائب ويكون في شكل قوة معارضة .

ثم إن الرفض الذي ينادي به المثقفون ضد كل استبداد فكري، كونهم رواد النهضة الفكرية، وهو نداء بقراءة سلطة المعرفة من جديد والكف عن إلقاء الأحكام الجاهزة هذا من جهة وإعادة قراءة الفكر السياسي من جديد قراءة عقلانية نقدية ويتقاطع ناصيف نصار في توجهه هذا مع برهان غليون.[2]

معنى هذا إن راية المثقفين راية نقد عقلاني للسلطة بأنواعها سواء كانت سلطة معرفية أو سلطة سياسية لان الطريق إلى النهضة هو التخلص من الأحكام المسبقة الجاهزة، وإعادة قراءة من جديد للواقع عن طريق ملكة العقل.

ومن جهة أخرى فان الإصرار النصاري على رفض الإيديولوجية والتصورات النسبية والعصبية للمثقف في علاقته مع السلطة من أجل الإسهام في بناء فلسفة جديدة قوامها الاستقلال وهدفها النهضة العربية وكما رأينا في علاقة المثقف بالإيديولوجية فان المعركة الأساسية هي مع الفكر الإيديولوجي[3].

ذلك أن السلطة تستخدم الإيديولوجية كسلاح قوي وخفي تمرر به ما تريد من أفكار ومعتقدات تخدم مصالحها الخاصة وذلك عن طريق الإيمان بها والاعتقاد أنها في خدمة الصالح العام، وهنا يصبح على المثقف أن يتنصل من قيود الإيديولوجية من أجل التخلص من السيطرة التي تفرضها السلطة عن طريقها ومن ثم الانفتاح على طريق الإبداع والاستقلال ومنه الأخذ بالأمة العربية إلى النهضة الثانية محققة الاستقلال الفلسفي.

ولأن هذا المبحث من طبيعة استنتاجه أكثر فهو عبارة عن جمع للأفكار السابقة بإيجاز من أجل رسم لوحة المشروع النصاري في صورتها الأخيرة، ومنه يمكننا القول أن ناصيف نصار فيلسوف نقدي بالدرجة الأولى وذلك

[1] ناصيف نصار منطق السلطة، ص 370.

[2] الوردي الحيدوسي: المثقف والسلطة عند ناصيف نصار، ص126.

[3] ناصيف نصار : الفلسفة في معركة الايديولوجية،ص277.

لأنه يرفع شعار النقد الإبداعي كثورة على الاتباعية المفرطة بكل أشكالها من اجل تحقيق استقلال فلسفي، مبينا ذلك بنقده الإيديولوجية ومنه تكون علاقة المثقف بالسلطة علاقة من طبيعة نقدية هي الأخرى لان السلطة تعد احد أشكال الهيمنة على الفكر الإنساني وعلى المثقف أن يتصدى لها ويكون موقفا معارضا لها لان الوضوح لها يجعل منه عبدا يئن تحت سيطرة السلطة ومن خلال نقده للإيديولوجية يدعم موقفه هذا لان السلطة تستخدم التفكير الإيديولوجي من اجل بث سلطتها ومد طغيانها وتسعى من خلاله إلى خدمة مصالحها وبهذا القدرة على استغلال الرعية دونما قيد، ولا يخفى عنا أن نصار قد دعا إلى إعلاء راية الحرية كسبيل لانفتاح الفكري والعقلي على مختلف المجالات ومن هنا المرور إلى دائرة الإبداع ويناشد في كتابه التربية والسياسة المجتمعات إلى صياغة منظومة تربوية تكرس لهذه الأفكار وتنميها داخل المجتمعات العربية من اجل إنجاح المشروع النهضوي العربي...

خاتمـــــة

خاتمة :

وفي الأخير ومن خلال دراستنا لإشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة عند "ناصيف نصار " نجد أن هذه المعضلة سؤال قديم قدمه ناصيف بطرح جديد من خلال مشروعه العقلاني الذي يرفع شعار النقد والدعوة إلى الإبداع ورفض جميع أشكال الإتباع والدمج في العالم العربي من خلال دراسته من جميع الجوانب , إذ يرى أن الإبداع في العالم العربي مرتبط أساسا بتفاعل المثقف مع المشكلات التي يعاني منها مجتمعه ومن ثم تكون العلاقة التي تربط المثقف بالسلطة عند المفكر ناصيف من طبيعة نقدية فالمثقف يقف في وجه السلطة ويرفض الأوضاع القائمة داخل الدولة فيكون بذلك المثقف داخل الأحداث والحراك السياسي للسلطة السياسية وذلك بهدف نقدي يصبو من خلاله إلى التغبير ومنه التصدي للتصورات الإيديولوجية التي تستخدمها السلطة من أجل خدمة مصالحها ومد طغيانها وينتقل ناصيف إلى تأسيس وبناء منظومة تربوية مواطنية بتعبيره تدعوا إلى نفس تلك الأفكار من نقد وإبداع و إرتكاز ودعوة على وإلى مبدأ الحرية والقصد من هذا كله التعزيز لأحداث نهضة عربية ثانية وذلك من خلال دعوته إلى الحرية على اعتبار أنها نظام اجتماعي وبذلك الوصول إلى بناء مجتمع جديد مرتكز على أفكار ذات طابع عقلاني منفتح .

إلا ان ما يؤخذ على ناصيف نصار انه دعا الى ان تكون العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة معارضة وصدام بشكل أساسي والثورة ضد كل هو أيديولوجي تابع للسلطة الحاكمة وفي الاصل فإن هذا العداء سيجعل من السلطة ترى في المثقف العدو للدود الذي يجدر بها محاربته فتعد العدة لذلك وتسعى جاهدة الى قمع صوته وان كان على صواب ، فتمارس ضده منطق الاستبعاد والنفي من المنظومة السياسية الحاكة بل وتعزلهم عن المجتمع ككل بتشويه صورته ، ومن الافضل بل والاصح ان يكون موقف المثقف من السلطة موقفا تقويميا ترشيديا أكثر من كونه معارضة بحتة لان المعارضة بتلك الصورة والالية تتحول الى صراع كما ذكرنا والصراع الى أزمة داخل الدولة تهدد كيانه ، وما ينجر عنه آنذاك سوى ثورات وحروب دموية بدل أن تكون ثورات المثقفين من طبيعة فكرية سلمية تسعى الى تغيير الواقع الى الاحسن داخل المجتمع وخير مثال عن مثل هذه الصورة المأساوية هو الواقع العربي اليوم وما يشهده من ثورات نشبت نتيجة المعارضة الموجهة الى السلطة تحت راية ما يسمى بالربيع العربي وما أنجر عن تلك الثورات سوى دمار وازهاق الأرواح وخراب دول ، والسبب الراجح في ذلك هو اتخاذ المعارضة من باب المعارضة وفقط وبهذا تكون حادت عن منحاها الصحيح فبدل تصويب اخطاء السلطة تصبح معارضة من أجل الحصول على السلطة.

وعليه فإن من الممكن والاحسن ان تكون العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة من طبيعة سياسية ، علاقة من طبيعة تفاعلية تكاملية تدرك فيها السلطة أنها بحاجة الى المثقف ومن ذلك تحترمه ، ويدرك المثقف أنه بحاجة

الى السلطة بدوره فتكون النتيجية أن العلاقة هذه يجب ان تكون مبنية على قاعدة اساسية وهي أن على لمثقف الزاما ان يعي ويتفاعل مع مشكلات مجتمعه التي يعانيها ومن جهة أخرى على السلطة الحاكمة ان تتقبل آراء المثقفين كونهم يمثلون صوت العقل ، ومجمل القول أن ناصيف نصار قد درس إشكالية المثقف والسلطة قراءة تحليلية مبدعة نابعة من نظرته العقلانية التي يدعوا من خلالها إلى استقلال فلسفي عربي ونهضة ثانية وهذا ما يشكل جوهر فكرته حول الموضوع وبهذا فإننا بحق أمام فيلسوف نقدي لأنه يعلي راية النقد الإبداعي المرتكز على العقل المنفتح على مختلف المجالات .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر :

1. ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، بيروت ، دار الطليعة ،ط1 ، 1975 .
2. ناصيف نصار : مطارحات العقل الملتزم ، بيروت ، دار الطليعة ، ط1 ، 1986 .
3. ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الايديولوجية ، بيروت، دار الطليعة،ط2 ، 1986 .
4. ناصيف نصار: في التربية والسياسة ، بيروت ،دار الطليعة، ط1 ، 2000.
5. ناصيف نصار : منطق السلطة ، مدخل إلى فلسفة الأمر ، لبنان ، دار امواج ، ط2 ، 2001 .
6. ناصيف نصار: باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، بيروت، دار الطليعة،ط1 ، 2003 .
7. ناصيف نصار : التفكير والهجرة من التراث الى النهضة العربية الثانية ، بيروت ، دار الطليعة ، ط2، 2004.

ب- المراجع :

1. ابو بكر محمد بن جعفر الباقلاني: تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، بيروت، دار الكتب الثقافية ،ط1 ، 1987
2. ادوار سعيد ، صور المثقف، ت، غسان غصن ، بيروت، دار النهار للنشر ،دط،1996.
3. ادوار سعيد: المثقف والسلطة ،ت محمد عنابي ، د،ب، دار: رؤية للنشر والتوزيع د،ط،2006.
4. ادوارد سعيد ، خيانة المثقف، ت اسعد الحسين، دمشق، دار نينوى،د.ط.2011.
5. اسماعيل زروخي : دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر ، قسنطينة ، ط1 ، 2001 .
6. انثوني غدنز : علم الاجتماع ،ت:فايز الصياغ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ، 2005.
7. انطونيو غرامشي: كراسات القسم الثالث ، فلسفة الممارسة ا، ت، عادل غنيم ، د ت ، القاهرة ، دار المستقبل العربية.
8. جان توشار : تاريخ الافكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الانوار ، ناجي الدراوشة ، سوريا ، دار التكوين ، ج 2 ، ط 1 ،2010 .
9. جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمان وناصيف بين القومية والكونية ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2015.

10. جون بول سارتر : الدفاع عن المثقفين ، ت : جورج طرابيشي ، بيروت ، دار الآداب ، ط1 ، 1973.

11. جون جاك روسو : العقد الاجتماعي ، ت ، عادل زعيتر ، القاهرة ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، د.ط ، 2013.

12. جيرار ليكلرك: سيوسيولوجيا المثقفين ،ت،جورج كتورة ، ليبيا ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ،ط1 ،2005.

13. رعد عبد الجليل ، مفهوم السلطة السياسية : مساهمة في دراسة النظرية السياسية ، دراسات دولية العدد 37 ، د.ت .

14. عبد الله العروي : الايديولوجيا العربية المعاصرة ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ،ط1 ، 1995 .

15. على شريعتي : مسؤولية المثقف ، ت، ابراهيم الدسوقي شتا ، بيروت ،دار الامير ،ط 2 ،2007.

16. غالي شكري : المثقفون والسلطة في مصر :د.ب، دار اخبار اليوم ،ط1 ، 1990.

17. ماكس فيبر : مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ، ت، صلاح هلال ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1 ، 2011.

18. محمد اركون : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ،ت، هاشم صالح ، بيروت، مركز الانماء القومي ،ط2 ،1996.

19. محمد اركون: الفكر الاسلامي من نقد واجتهادات ،ت، هاشم صالح ،الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ط،1993.

20. محمد رياض وتار: شخصية المثقف في الرواية العربية السورية دمشق، اتحاد كتاب العرب ،1999.

21. محمود امين العالم: مفاهيم وقضايا اشكالية: دار الثقافة، القاهرة،1989.

22. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، القاهرة ، دار قباء الحديثة ، ط5 ، 2007 .

23. موريس دوفرجيه : علم اجتماع السياسة ، ت ، سليم حداد ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1991.

24. مولود زايد الطيب : علم الاجتماع السياسي ، ليبيا ، جامعة السابع من أبريل ، ط1 ، 2007.

25. ميشيل سينيلار : الماكيافيلية وراعي المصلحة العليا ، ت ، أسامة الحاج ، بيروت ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط2 ، 2002 .

26. هارلمبس وهوليورن:سوشيولوجيا الثقافة والهوية ،ت: حاتم حميد محسن ، دمشق، دار كيوان ،ط1،2010.

27. وليد سالم محمد : مؤسسة السلطة وبناء الدولة الامة (دراسة حالة العراق) ، عمان ، الاكاديميون للنشر والتوزيع ، د.ط ، 2014.

ج- الموسوعات والمعاجم :

1. ابن منظور: لسان العرب، القاهرة ، دار المعارف ،ط1،مج1،د.ت.

2. أحمد زكي بدوي : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ط1 ، 1978 .

3. آندري لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، ت : خليل أحمد خليل ، المجلد A-G ، بيروت ، باريس ، دار عويدات ، ط2 ، 2001 ، ص 122.

4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني،ج1،د. ط،1982.

5. عبد الوهاب الكيالي : الموسوعة السياسية : بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج3 ، د – ط ، د – ت .

6. مجد الدين بن يعقوب الفيروز أبادي : القاموس المحيط، بيروت : مؤسسة الرسالة ،ط8 ، 2005.

7. محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، لبنان، مكتبة لبنان،د.ط،.1989.

8. هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ت : امام عبد الفتاح امام، بيروت، دار التنوير،ط3، 2007.

د- المذكرات والرسائل :

1. بن خدة نعيمة : المثقف والسلطة عند ادوارد سعيد ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، وهران ،2012/2011.

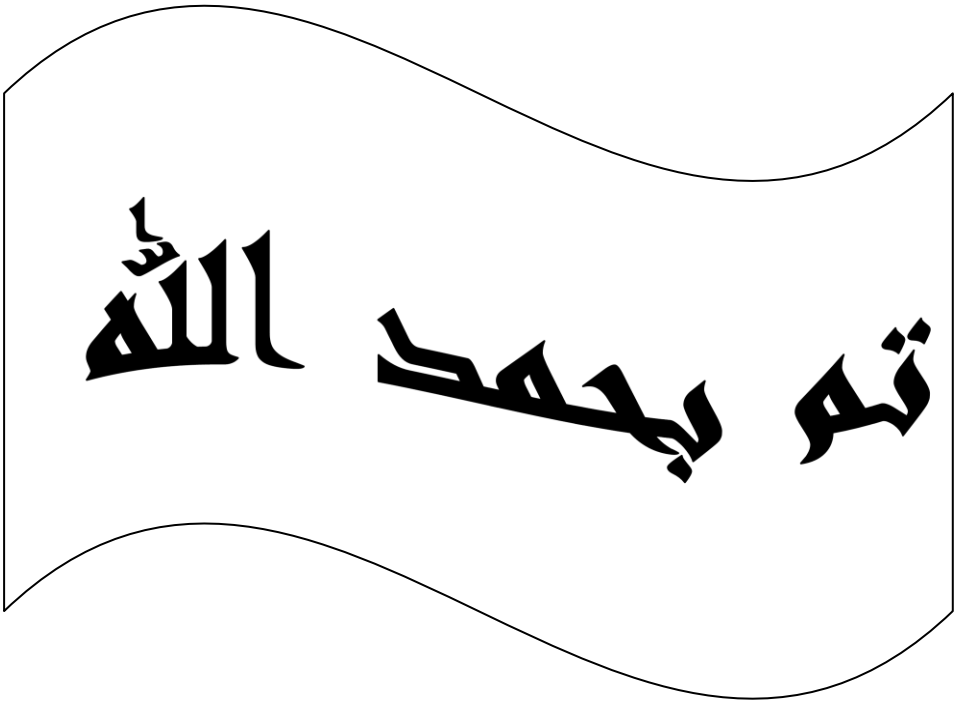
2. جميلة شلغوم : واقع السوسولجيا في الجزائر في ظل الحداثة وما بعد الحداثة ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، 2012 – 2013.

3. حيدر على محمد: اشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة مقدمة في قسم لنيل الماجستير، جامعة بغداد،2004.

4. الوردي الحيدوسي : علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، مذكرة مقدمة النيل ، شهادة الماجستير في الفلسفة ، قسنطينة 2011 -2012.

فهرس المحتويات

المحتـــــــــوى	الصفحة
شكر وعرفان.....	
مقدمة	أ
الفصل الأول: المثقف في الفكر العربي	**05**
المبحث الأول: مفهوم المثقف.....	05
المبحث الثاني : المثقف العربي بين الإبداع والأتباع	15
المبحث الثالث : موقع ووظيفة المثقف في الفكر العربي المعاصر.....	20
الفصل الثاني: التأصيل الفلسفي لمفهوم السلطة	**26**
المبحث الأول: مفهوم السلطة.....	26
المبحث الثاني: مصادر السلطة وأنواعها	36
المبحث الثالث: السلطة السياسية (حدودها وعلاقتها بسلطة الدين).....	48
الفصل الثالث: علاقة المثقف بالسلطة	**56**
المبحث الأول: المرجعية الفكرية لعلاقة المثقف بالسلطة	56
المبحث الثاني: المثقف بين الإيديولوجية والحرية والتربية.....	67
المبحث الثالث: موقف المثقف من السلطة.....	79
خاتـــمة	85
قائمة المصادر والمراجع	88


تم بحمد الله