الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة.

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية.

قسم:الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار

مذكـــرة مقدمة لنيل درجـــة الماجستير في الفلسفـــــة

إعداد الطالب: إشراف الأستاذ الدكتور:

الوردي حيدوسي إسماعيل زروخي

لجنـــــة المنـــــاقشة

د. عصام عبد الحفيظ	جامعة منتوري قسنطينة	رئيســـــا
أ. د. إسماعيل زروخي	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
د. عبد الله بوقـــرن	جامعة منتوري قسنطينة	مناقشـــــا
د.فتيحـــة فاطمـــي	جامعة منتوري قسنطينة	مناقشـــــا

السنة الجامعية:2011 /2012 م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

أهدي هذا العمل إلى روح أبي الطاهرة

إلى الوالدة الكريمة

إلى عائلتي الصغيرة

زوجتي وأبنائي

وإلى كل طالب للمعرفة

ل.حيدوسي

شكر و تقدير

الحمد لله كثيرا أولا وأخيرا أن وفقني لإنجاز هذا العمل

عرفانا بالجميل أشكر جزيل الشكر

الأستاذ الدكتور اسماعيل زروخي صاحب

التوجيهات السديدة

والملاحظات القيمة، وتقديرا لأعضاء

لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا الموضوع

فلهم كل الشكر، ولكل أساتذة جامعة

قسنطينة

مقدمة

شكل موضوع المثقف وعلاقته بالسلطة حيزا غير يسير من اهتمامات الفكر الإنساني عموما، والعربي على وجه الخصوص لما له من أهمية بالغة في الكشف عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي لأية أمة من الأمم ،ولما له من دور في الإحاطة بهذا الواقع ،بل وإبراز محاسن ومساوئ تلك العلاقة ، ومكمن القوة والضعف فيها ، ولقد كانت هذه المشكلة محل جدل وخلاف بين دعاة الفكر الحر المستقل الداعي إلى التضحية في سبيل الكلمة وإن جلبت سخط السلطان ،فقد طفت قضية سقراط على السطح في الفكر اليوناني بوصفها قضية تمس وتهدد حياة فيلسوف استعد للموت، بدل خضوعه لأوامر السلطة الحاكمة [1]،وبين دعاة التماهي بين الثقافة والسياسة وتسخير العقل الفلسفي لخدمة السلطة بدعاوي متعددة كنصرة الأمير،وعدم الخروج على الجماعة أحيانا، والحفاظ على الصالح العام أحيانا أخرى .

و لم يكن الفكر العربي أقل إسهاما في هذا البحث ،سواء في العصور الذهبية الإسلامية أوفي الفلسفة المعاصرة، التي حلل روادها الواقع العربي الراهن ،واتضح لهم أنه في تراجع مستمر بعد أن كانت الإمبراطورية العربية في عصر الخلافة الأموية ممتدة من إسبانيا إلى القوقاز،هذا الانحطاط الذي جسدته جوانب مختلفة لم يسلم منها الجانب الثقافي ، أين أصبح العقل العربي الإسلامي عاجزا عن الإنتاج والإبداع ،بل غدا عقلا مقلدا وتابعا لتاريخ الفلسفة ،غير قادر على إخراج الإنسان العربي من التشتت الاجتماعي والضعف الاقتصادي والعلمي والثقافي رغم إدراكه لتلك المشكلات[2].

كما لم يكن هذا الوضع ،وما تعانيه الأمة العربية من أزمات متعددة خفيا على رواد النهضة العربية، خصوصا المعاصرين منهم من أمثال زكي نجيب محمود ،حسن حنفي،محمد عابد الجابري،برهان غليون وغيرهم،هؤلاء الذي أخذوا على عاتقهم محاولة فهم مشكلات العالم العربي ،باحثين عن أسباب الضعف وعوامل التقليد ،وغياب الإبداع ودواعي الوهن الذي أصاب الأمة

[1] **محمد الشيخ**،المثقف والسلطة(دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر)،دار الطليعة،بيروت،ط1،1991،ص11

[2] **اسماعيل زروخي** ،الدولة في الفكر العربي الحديث ،دار الفجر للنشر والتوزيع ،مصر ،ط1،1999،ص558

العربية بعد أن سادت الأرض شرقا وغربا و لم تجد اليوم لها مكانا بين الأمم ،بالسعي إلى إحداث نقلة في الفكر العربي والبحث عن دور أهم وأكثر فاعلية للمثقف العربي داخل محيطه ،وفي علاقته مع فاعل لا يقل أهمية وهو السياسي .

إن المفكرين العرب المعاصرين ، وإن اختلفوا في تشخيص داء الأمة العربية ،وانقسموا إلى اتجاهات تتراوح بين الدعوة إلى التشبع بقيم الحضارة الغربية كما هو حال زكي نجيب محمود، وبين التأكيد على ضرورة العودة إلى أصول الحضارة العربية الإسلامية كما هو الحال عند الفقهاء والمتكلمين ،بين هؤلاء وأولئك نجد المفكر اللبناني "ناصيف نصار"* ،ينظر إلى المشكلة ذاتها نظرة مغايرة ،من حيث أنه يدعو إلى إعادة النظر في جوهر العلاقة بين المثقف والسلطة،وما يتبع ذلك من حلول جزئية متكاملة لمشكلة الإنسان العربي ،التي تبدو أكثر وضوحا من أي وقت مضى وهي مشكلة ثقافية سياسية.

لقد سعى" ناصيف"إلى إعادة قراءة الواقع العربي قراءة نقدية عقلانية منفتحة على كل المراحل التي مرت بها الفلسفة:**"في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلاميةوالحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة"**[1]، قراءة لا تكتفي بنقل ما أنتجته الحضارات

* مفكر وفيلسوف لبناني معاصر ،ولد في لبنان عام 1940م،أنهى دروسه الثانوية بنيل بكالوريا أولى فرنسية في العلوم اللبنانية في الآداب، وبكالوريا ثانية لبنانية في الفلسفة،نال إجازة تعليمية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية وكان موضوع أطروحته الكبرى (الفكر الواقعي عند ابن خلدون)،وقد ألف العديد من الكتب التي تدور في مجملها حول الوضع العربي الراهن منها :نحو مجتمع جديد ،طريق الاستقلال الفلسفي،مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ،الفلسفة في معركة الأيديولوجية ،إسهام في نقد النظام الكلي، منطق السلطة ، الإشارات والمسالك وغيرها،وسعى كغيره من المثقفين العرب المعاصرين،إلى الإسهام في دراسة وتحليل واقع المجتمعات العربية،محاولا الوقوف على أسباب ظاهرة التخلف التي تسود جميع المجالات ،ساعيا إلى إبراز الحلول الممكنة ، آخذا بعين الاعتبار الواقع الجيوسياسي للعالم العربي ، والإرث الحضاري وعلاقته بالعالم المتقدم على وجه الخصوص .

السابقة على حاله ،كما لا ينبغي أن تؤدي إلى التقوقع على الذات دون الاستفادة من تجارب الآخرين ،بقدر ما هي قراءة تجمع بين الإنتاج الغربي و الفكر العربي وتأخذ في الحسبان تحديات الواقع للبحث عن غد أفضل .

وبما أن المثقف وعلاقته بالسلطة كانت محور هذا البحث، فإن الإشكالية التي يعالجها تتحدد كما يلي:ما هي علاقة المثقف بالسلطة؟ وما الموقع الذي ينبغي عليه أن يتخذه تجاهها ؟ كيف ينظر "ناصيف" إلى السلطة السياسية في العالم العربي ؟ هل هي سلطة دولة أم سلطة حاكم ؟ وكيف ينظر إلى موقع المثقف العربي منها ؟ هل هو موقع موالاة أم موقع معارضة ؟.

للإجابة عن هذه التساؤلات،اتبعت منهجا تحليلا لمضمون فكره، محاولا إبراز تصوره لواقع المثقف العربي وعلاقته بالسلطة،مستعينا في ذلك بالمقارنة بين ما ذهب إليه وبين ما يدافع عنه بعض المفكرين العرب المعاصرين ،مبينا في الوقت ذاته أوجه الاتفاق ونقاط الاختلاف في المواقف،وسبل الدفاع عنها.

كما اعتمدت على مجموعة مصادره،وخصوصا تلك التي تعالج موضوع البحث بشكل مباشر أو غير مباشر مثل :كتاب منطق السلطة،إسهام في نقد النظام الكلي، في التربية والسياسة ،طريق الاستقلال الفلسفي وغيرها،كما قمت بتوظيف المقالات والدراسات المنشورة، سواء كانت كتبا جماعية أو مجلات متخصصة أو أعمال ملتقيات خصوصا وأن "ناصيف" من المفكرين المعاصرين، الذين لا تزال الأبحاث حولهم محدودة ،هذا إضافة إلى استعانتي بمجموعة من المراجع التي أسهمت في معالجة الموضوع سواء من الناحية السياسية أو من الوجهة الثقافية في الفكر العربي والغربي على حد سواء ،ومنها مؤلفات برهان غليون ،عبد الله العروي،محمد عابد الجابري وغيرهم،كما حاولت الاستعانة والاستفادة قدر الإمكان من المعاجم والموسوعات المتخصصة لضبط المفاهيم المتعلقة بالثقافة والسلطة .

---

[1] **ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي(سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)،دار الطليعة ،بيروت،ط2 ،1979، ص210

وعلى ضوء إشكالية البحث وبالاستناد إلى المصادر والمراجع المتوفرة،فقد اتبعت خطة تضم مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة :

المقدمـــة :وحاولت فيها أن أمهد للموضوع ،وأبرز دوافع البحث والمشكلة التي يعالجها، وأسباب التطرق لها .

الفصل الأول : خصصته لمفهوم السلطة ،كما بينت من خلاله مصادر السلطة التي تتراوح بين المصدر الطبيعي والتعاقدي والتفويضي،لأنتقل إلى أنواع السلطات التي ميز فيها بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة ،ثم خدمات السلطة السياسية التي يحصرها في ثلاث: هي الخدمة الأمنية والخدمة التنظيمية وأخيرا الخدمة الإنمائية ،كما تناولت في آخر مباحث هذا الفصل مشكلة حدود السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى كسلطة الدين وسلطة المعرفة.

الفصل الثاني : تناولت فيه مشكلة المثقف في المجتمع العربي والسبيل إلى نهضة عربية ثانية ، فأبرزت مفهوم المثقف،ثم تطرقت لآليات تفعيل دور المثقف العربي وعلاقته بمفاهيم أساسية كالحرية والتربية والأيديولوجية ،وفي المبحث الثالث أشرت إلى آليات النهضة العربية الثانية وأسباب فشل النهضة العربية الأولى.

الفصل الثالث:عرضت فيه المنهج الذي ينبغي على المثقف العربي تتبعه في سبيل تجاوز التقليد إلى الإبداع،بضرورة اتخاذ موقع المعارضة بدل الموالاة،وذلك من خلال الموقف النقدي الذي تبناه "ناصيف"من الإتباع لتاريخ الفلسفة ، ودعوته إلى تجاوز التصورات المحدودة لدور المثقف وعلاقته بالسلطة، كالتصور العصبي والأيديولوجي والديني، وأخيرا حددت موقع المثقف العربي من السلطة ، وهو الموقف الذي ألح عليه ،مبرزا في الوقت ذاته خصائص النظرة الفلسفية للسياسية .

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

ولما كان كل بحث لا يخلو من صعوبات،تجدر الإشارة إلى بعض العوائق التي واجهتها أثناء إنجاز هذا العمل،منها نقص التوثيق ، ونقص الدراسات حول هذا المفكر العربي المعاصر،إذ لم أجد في الجزائر سوى رسالة واحدة حول هذا المفكر، وهي رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في

الفلسفة،في جامعة الجزائر للطالب"الشريف زروخي"تحت عنوان:**"من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة"**،ورسالة أخرى مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه لم تتم مناقشتها بعد،هذا علاوة على الطابع الاستنتاجي لمشكلة العلاقة بين المثقف والسلطة عند ناصيف نصار،غير أن فضل الله ،والتوجيهات التي تلقيتها من طرف الأستاذ المشرف كانت خير سند لي في إتمامه.

الفصل الأول:
مشكلة السلطة في المجتمع العربي

ويتضمن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: مفهوم السلطة

المبحث الثاني: مصادر السلطة و أنواعها و خدماتها

المبحث الثالث:حدود السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى

لقد سعى الفكر الإنساني قديما وحديثا ،إلى وضع آليات تحدد بدقة مفهوم السلطة السياسية وحدودها،وهذا ما يعني حضورها القوي في حياة الإنسان ،هذا الحضور الذي تجسده جملة من المفارقات ،فهي كما لو تبدو تعبير ضروري عن حاجة طبيعية في الإنسان،من حيث أنه الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات ، الذي بإمكانه تحديد حقوقه وواجباته ، في إطار جماعة سياسية ينتمي إليها [1]،نازعا بذلك إلى ما هو أفضل،وقد عبر بعض الفلاسفة على ضرورة السلطة السياسية ،بوصفها مطلبا متأصلا لدى الإنسان،ولا يمكن لأي كان أن يعيش منفردا عن الجماعة إلا إذا كان أرقى منها كأن يكون إلها،أو أدنى منها كأن يكون بهيمة ،حتى قيل:"**فالطبع إذن يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسي**"[2]،وهدف هذا الاجتماع هو تحقيق الخير المشترك للجميع :"**وإن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ،ذلك الذي يشمل الأخر كلها ،وهذا الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي**"[3] ،كما تبدو السلطة كقيمة وكمثل أعلى ،تعبر عن مدى تفوق الإنسان،ومدى قدرته على تنظيم حياته ،و إصدار الأمر والالتزام به، بالتراضي بين الطرفين :الآمر والمأمور، فالمدينة هي أولى مراتب الكمالات[4]،ومن جهة ثالثة، تظهر السلطة في صورة قوة آمرة قاهرة،هادفة إلى كبح جماح الإنسان وصده عن الاعتداء على بني جنسه،فهو في الغالب ،يمثل الشر الذي يجسد قانون الغاب، وهذا ما دفع ميكيافيلي إلى القول:"**الواجب يدعو عند تأليف الدول ،والتشريع لها ،إلى اعتبار الناس جمعا من الأشرار، وإلى أنهم ينفسون دائما عما في ضمائرهم من الشر، عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه** " [5].

---

[1] **اسماعيل زروخي** ،دراسات في الفلسفة السياسية،دار الفجر للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1،2001،ص08

[2] **ارسطوطاليس**،السياسة،ترجمة أحمد لطفي السيد،منشورات الفاخرية،الرياض،(د.ط)،ص103

[3] **المرجع نفسه**،ص98

[4] **أبو نصر الفارابي** ،كتاب السياسة المدنية ،المطبعة الكاثوليكية ،بيروت(د. ط) ،ص69

[5] **ميكيافيلي** ، المطارحات ،ترجمة خيري عماد ،المكتبة التجارية ،بيروت ،ط1، (د.ت)،ص223،224

كل هذه المفارقات تجعل من بحث السلطة أمرا ضروريا وملحا،خصوصا إذا علمنا أنها حاضرة دوما في أعمال الفلاسفة والمفكرين على اختلاف مذاهبهم وانتماءاتهم ،وكما قال أحد الفلاسفة عن مدى ضرورتها :" **إن الفلسفة اليوم كلها سياسية، إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الضروري للسياسة**"[1]،فهي التفاعل المستمر بين المفكر والسياسي في سبيل مجتمع أفضل، ويزداد الإلحاح اليوم أكثر من أي وقت مضى،مع تطور وسائل الإعلام والاتصال،والتغير الحاصل في العالم على أصعدة متعددة ،في ضل العولمة ،خصوصا في العالم العربي ،الذي يتميز بأنظمة سياسية ،تكاد تكون فريدة من حيث تراكم السلطة ،ونمو نظم العنف والاستبداد السياسي :"**إذ لم تشهد الإنسانية في أي حقبة من تاريخها تراكما للسلطة،ونموا لنضم العنف و الاستبداد السياسي، كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي مطلع القرن العشرين بالذات** "[2].

ولقد كان لتطور الدراسات في العلوم الإنسانية ،أثره البالغ في ازدياد الاهتمام بظاهرة السلطة في العالم العربي تحديدا، إذ لم يمتنع عن الاهتمام بها، شأنه في ذلك شأن الفكر الغربي، ولعل الذي يميز السلطة السياسية في الفكر العربي،هو تحولها إلى سلطة حاكم،بدل تعبيرها عن سلطة الدولة ،ما يؤدي إلى سيادة النظام الكلي ،الذي يفرض نمطا معينا من الحكم، ويرفض أي نشاط خارج مؤسسات الدولة،فيدفع بالأفراد إلى التعلق كليا بالدولة،ما يتسبب في تعطيل الجدلية المحركة للقوى الإنسانية في المجتمع.

كما أن احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب ،وإطلاعهم على ثقافة الغرب خاصة السياسية القديمة منها والحديثة ، كان دافعا لقراءات جديدة في الفكر السياسي العربي، ودعوة صريحة إلى إعادة النظر في مفهوم السلطة السياسية، وفي موقع المثقف العربي منها، خصوصا مع بروز التناقض بوضوح بين ما تقدمه الدولة في المجتمعات الغربية، وما تمارسه الأنظمة السياسية العربية تجاه شعوبها

[1] **محمد الشيخ**، المثقف والسلطة ، ص 162

[2] **برهان غليون**،المحنة العربية(الدولة ضد الأمة)،مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان ،ط2،1994،ص07.

من جهة، ومن جهة أخرى إذا علمنا أن دور الفلسفة السياسية يعنى بدراسة سبل تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة في المجتمعات السياسية [1].

إن تماهي سلطة الحاكم مع سلطة الدولة، وتحول السلطة في المجتمعات العربية إلى سيطرة، وانتقالها من الطابع النسبي إلى الطابع المطلق،كلها أسباب تدفع إلى طرح جملة من التساؤلات الملحة ،التي تطلب الإجابة عنها: فما هي السلطة في اللغة وفي الاصطلاح؟ وماذا يقصد بها عند ناصيف نصار ؟ وكيف هو حال السلطة السياسية في العالم العربي؟هل تمثل إرادة الشعوب أم إرادة الحكام؟وما مصادرها؟ وإلى أي مدى أدركت ضرورة التمايز بينها وبين غيرها من السلطات؟

[1] **مصطفى النشار** ، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون،الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، (د ط)،2005، ص15

المبحث الأول :مفهوم السلطة

يعد مفهوم السلطة من المفاهيم المعقدة ، التي كانت محل خلاف في التأويل سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية،وقد تناولت المعاجم اللغوية عند العرب وعند غيرهم هذا المفهوم بالتحليل ، وبدا الخلاف جليا بين نظرة العرب إلى الاشتقاق اللغوي للسلطة ،وبين ترجمة المعاجم اللغوية الغربية لها ، فبينما تربط النظرة الأولى مفهوم السلطة اللغوي بفصاحة اللسان وقوة البرهان أحيانا ، والقدرة على التسلط أحيانا أخرى ، نجد الثانية تضيف إليها عنصران آخران هما العنصر السيكولوجي والعنصر الأخلاقي•، ونجد أن التعريف اللغوي سيرتكز على الاشتقاقات اللغوية لمصطلح السلطة أكثر من ارتكازه على عنصر الانتماء المذهبي ، فيما سيبدو تأثير الفكر الفلسفي أكثر وضوحا في التعريفات الاصطلاحية ، وعموما فإن مفهوم السلطة سواء كان لغويا أو اصطلاحيا سيكون مرحلة أولية للدخول إلى المفهوم العام السلطة وأنواعها وخدماتها وتأثيراتها على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية .

• يتضح العنصر السيكولوجي من خلال تعريف لالاند للسلطة في موسوعته الفلسفية،أما العنصر الأخلاقي فيظهر في تعريف لجنة العلماء والأكاديميين السوفياتيين لها،كما سيأتي بيانه لاحقا.

المطلب الأول: في اللغة وفي الاصطلاح :

أ- في اللغة: يندرج مفهوم السلطة بصورة واضحة، ضمن تقاليد اللغة العربية التقليدية، ومحاولة ربطه بتجلياته المختلفة. فقد ورد في لسان العرب تحت مادة سلط:"**سلط،السلاطة، القهر،وقد سلطه الله فتسلط عليهم، والاسم سلطة بالضم**"[1].

وترتبط السلطة بفصاحة اللسان وقوة البرهان:"**ورجل سليط ،أي فصيح حديد اللسان بين السلاطة والسلوطة** " [2].وبهذا المعنى،فإن اللغة تعد سلطة داخل سلطة السياسة لا تقل أهميتها عن أهمية المال، والاحتماء بالعصبية.

ومن السلطة يشتق السلطان، ومعناه الحجة والبرهان،وهو مشتق من السليط، أي ما يضاء به:"**والسلطان إنما سمي سلطانا ،لأنه حجة الله في أرضه، قال: واشتقاق السلطان من السليط، قال:والسليط ما يضاء به**" [3].

والسلطان:الحجة، ولذلك قيل للأمراء سلاطين ،لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق،والسلطان: الوالي، وهو فعلان وجمعه سلاطين، والسلطان قدرة الملك.

وتبين صورة هذا المفهوم،أن اللغة العربية المعجمية تركز على جانب التسلط في مفهوم السلطة لقوله تعالى:"**ولكن الله يسلط رسله على من يشاء**"[4]،قال ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة:أي هو قدير لا يغالب ولا يمانع ،بل هو القاهر لكل شيء"[5]،ومنه سمي السلطان:"**ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا**"[6] ،قال العلامة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي في تفسير

---

[1] **ابن منظور**، لسان العرب،تحقيق عامر أحمد حيدر،المجلد السابع،منشورات محمد علي بيضون ،دار الكتب العلمية،لبنان، ط1 ،2003،ص361

[2] **المرجع نفسه**، ص361

[3] **المرجع نفسه**، ص362

[4] **سورة الحشر**،الآية6

[5] **ابن كثير**،تفسير القرآن العظيم،دار الثقافة للنشر والتوزيع،الجزائر ،ج6،ط1،1990،ص354

[6] **سورة الإسراء** ،الآية 33

هذه الآية:"**سلطانا،أي حجة ظاهرة على القصاص من القاتل ،وجعلنا له أيضا سلطانا قدريا على ذلك ، وذلك حينما تجتمع الشروط الموجبة للقصاص**"[1].

تبين الآية من سورة الحشر أن التسلط يرتبط بالقدرة والمغالبة التي لا تقبل الممانعة،فالله تعالى هو القاهر الغالب القدير الذي لا مانع ولا راد لأمره،أما الآية الكريمة من سورة الإسراء ،وكما تشير إلى ذلك تفاسير العلماء،فإنها تعطي لمفهوم السلطة معنى آخر يرتبط بالحجة والبرهان ،وهي حجة يتخذها ولي المقتول للقصاص حينما تتوفر شروطه ،وهنا يجمع القرآن الكريم في تفسيره لمعنى السلطة ، بين التسلط والقهر من جهة ، والحجة والبرهان من جهة ثانية .

و لم يضف الفيروزأبادي، في معجمه"القاموس المحيط"،الشيء الجديد عما ذكر في لسان العرب، فقد ورد أن:" **السلطان الحجة،وقدرة الملك،وتضم لامه،والوالي مؤنث، لأنه جمع سليط للدهن، كأن به يضيء الملك،أولأنه بمعنى الحجة**" [2].

وفي ذلك ارتباط وثيق بين القدرة على القيادة وامتلاك حجة الإقناع والبرهان،من أجل سياسة الغير وإخضاعهم.

وفي إطار المحاولات الجارية، لتطوير المفاهيم الإنسانية في اللغة العربية ،فقد عرف جميل صليبا السلطة بالقول :"**السلطة في اللغة: هي القدرة والقوة على الشيء ،والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ويطلق مفهوم السلطة النفسية على الشخص الذي يستطيع فرض إرادته على الآخرين، لقوة شخصيته وثبات جنانه،وحسن إشارته،وسحر بيانه،أما السلطة الشرعية، فهومفهوم يطلق على السلطة المعترف بهافي القانون،كسلطة الحاكم،والوالي،والوالد،والقائد**" [3].

---

[1] **عبد الرحمن بن ناصر السعدي**،تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،ط1،2003،ص432

[2] **الفيروزآبادي**، القاموس المحيط،تقديم وتعليق نصرالهوريني،دارالكتب العلمية ،لبنان ،ط2،2007 ،ص693.

[3] **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط1،1981،ص670

يلاحظ أن لغة صليبا بقيت متشبعة بالطابع اللغوي التقليدي،رغم محاولاته ربط السلطة بمفاهيم أخرى،كقوة الشخصية وحسن الإشارة وسحر البيان.

وفي المعاجم الأجنبية، وردت السلطة بمفاهيم تبدو أكثر شمولا،من حيث إضافة بعض العناصر إليها، فقد ورد في قاموس لاروس الفرنسي:"**الحق والقدرة على التحكم،واتخاذ الأوامر ،وإخضاع الآخرين،ومثالها سلطة مدير المدرسة**"[1] ،فمفهوم السلطة ينطوي على قيم متنوعة منها قيمة الحق، والقدرة على التحكم إضافة إلى القدرة على إخضاع الآخرين، وفي ذلك تنويه إلى البعد التربوي للسلطة،إذ يستأثر بمثال ينحصر في سلطة المدير بوصفها سلطة تربوية .

أما لالاند، فيرى أن السلطة قدرة شرعية أو قانونية وهي حق يعترف به الجميع، ويعرفها في قاموسه الفلسفي على أنها التفوق أو النفوذ الشخصي،والذي بموجبه يتم التسليم والخضوع والاحترام لحكم الآخر وإرادته ومشاعره :"**سلطان،سلطة:لاسيما بالمعنى العيني،جسم متكون يمارس هذه السلطة،هذا الحكم**"[2]،وفي هذا السياق يلاحظ وجود عنصر سيكولوجي،قوامه الحق في اتخاذ القرار وفي تدبير القيادة ،وهذا يعني ضرورة التمييز بين القوة والسلطة، من حيث أن الأولى تلزم الغير بالطاعة ،في حين أن الثانية هي الحق في توجيه الآخرين وأمرهم بالطاعة، وإذا كانت السلطة تتطلب القوة، فإن القوة بلا سلطة ظلم واستبداد،لذا فإن السلطة تعني الحق [3] .

كما ترتبط بالأخلاق كذلك، من حيث إشارتها إلى النفوذ المعترف به كليا، فهي:"**مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كليا لفرد، أو لنسق من وجهات النظر، أو لتنظيم مستمد من خصائص معينة مؤداة، وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية**" [4].

---

[1] Le petit la rousse,grand format, imprime en belgique,ed, 2001,p398

[2] **لالاند أندريه** ، موسوعة لالاند الفلسفية،ترجمة خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات،بيروت /باريس مج1،2008، ص 523

[3] **إمام عبد الفتاح إمام**، الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي)،سلسلة عالم المعرفة،(د ط)،مارس 1994،ص20

[4] **لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين**، الموسوعة الفلسفية،ترجمة سمير كرم،دار الطليعة ،بيروت ،ط6 ،1987 ، ص248 -249.

ب- في الاصطلاح :إن مفهوم السلطة في الاصطلاح، محل اختلاف الفلاسفة والعلماء،ومن الصعوبة العثور على تعريف دقيق، متفق بشأنه حول السلطة، ويعود السبب في ذلك إلى جملة من العوامل، منها الامتداد التاريخي للسلطة، من حيث المفهوم ومن حيث الممارسة، فما يصدق على سلطة المدينة عند اليونان،لا يصدق على السلطة في الدولة الحديثة ،سواء تعلق الأمر بنظرة الفلاسفة إلى الشعب، من حيث كونه المصدر الوحيد للسلطة، أو مجرد محكوم عليه واجب الطاعة، أو تعلق الأمر بطبيعة السلطة في ذاتها، من حيث المفهوم ومن حيث الوظائف، ومدى التمييز بين سلطة الدولة و سلطة الحاكم، هذا علاوة على تعدد مجالات دراسة السلطة،وتعدد السلطات واختلاف وظائفها، ذلك أن نظرة الفيلسوف إلى السلطة،من حيث كونها تقوم على الجانب النظري تختلف عن نظرة العالم، التي تترع إلى البحث الواقعي الموضوعي.

إن نظرة الفيلسوف إلى السلطة ،هي نظرة مجردة شاملة وكلية،لا يتقيد فيها بسلطة معينة، أو يلحقها بفترة بعينها،بل يتأملها بوصفها تنظيما ضروريا بصفة مطلقة،بصرف النظر عن أصل تلك الضرورة، والفيلسوف بحكم تأملاته يبني نظرته إلى السلطة من وجهة نظر فلسفية ،من دون إلحاقها بالتاريخ والدين،و الأيديولوجية أوالاجتماع ،فالتساؤل :هل السلطة ينبغي أن تستمد مشروعيتها من رحم الإرادة الشعبية؟ أم هي ضرورة يفرضها الحاكم على المحكومين؟ هو في جوهره سؤال فلسفي،بصرف النظر عن المكان والزمان الذي يخص هذه السلطة، إضافة إلى أن النظرة الفلسفية للمشكلة، تتصف بالطابع العقلاني،إذ المنطلقات عقلية، والمنهج تأملي ،والاستنتاج نظري، وهي نظرة نقدية للأنظمة الكلية[1] بصرف النظر عن مكان تواجدها، والآليات التي تتخذها للدفاع عن بقائها ،وهذا ما يجعلها تختلف عن النظرة العلمية والدينية ،رغم الاتفاق السائد حول

[1] **ناصيف نصار** ، التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)،دار النهار،بيروت، ط1،1997،ص85

قيمة الثقافة السياسية وضرورتها للإنسانية ،لإزالة توحش الإنسان:"**وأن أهميتها تكمن في إزالة هذه الوحشية،من خلال الاعتماد على العقل لتنوير الإنسان**" [1].

إن الغاية من تأملات الفلاسفة في ظاهرة السلطة بأنواعها، خصوصا السياسية منها، هي بلوغ مجتمع إنساني مثالي، ومتميز بمستوى التنظيم، والقوانين التي تحدد الحقوق والواجبات، وتؤسس لعدالة وإن كانت نسبية، فهي تحقق أمنا واستقرارا للفرد، بوصفه عضوا في جماعة:"**إن الهدف العام من البحث والتفكير،الذي كان يريد الفلاسفة المسلمون تحقيقه، هو الوصول إلى المجتمع السياسي الفاضل الممثل في الدولة ،ولعل ذلك كان هو أيضا هدف الفلاسفة اليونانيين**" [2].

فلو أخذنا مثلا هيجلhegel (1770-1831) فقد جعل من الدولة السلطان الأعلى الذي لا سلطان فوقه، إذ أخرج الدولة من المحسوس إلى المطلق ،وأن علاقة الفرد بالدولة تجسدها سلطتها المطلقة عليه،فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين العين والجسم[3] ،فالسلطة تتجسد في المفهوم المجرد للدولة التي تعد التجسيد الفعلي للروح الكلية وهي التجسد الثالث بعد الأسرة التي تعد الوسط الطبيعي للحياة الاجتماعية ،والمجتمع المدني بوصفه الإطار الذي يجمع الناس وفقا لمصالحهم المختلفة، يقول هيجل:"**الدولة هي واقعية المعنى الخلقي الموضوعي فعلا،الروح الخلقية بصفتها إرادة جوهرية متجلية بينة بذاتها،وتنجز ما تعرف ولأنها تعرف**"[4] ،وأسمى واجب الأفراد أن يكونوا تحت سلطة الدولة وفي خدمتها ،وأن يقوموا بكل ما في وسعهم لأجل تطويرها وتقدمها، والعلاقة بينها وبين الأفراد هي علاقة حب وتعاون، ولا يعني ذلك اندماج الفرد في الكل ،بل تبقى المحافظة على الخصوصية الفردية أمرا ضروريا وإلا تم القضاء على الذات الفردية [5] .

---

[1] **اسماعيل زروخي** ، الدولة في الفكر العربي الحديث،ص489

[2] **المرجع نفسه** ،ص59

[3] **اسماعيل زروخي**،دراسات في الفلسفة السياسية،ص266

[4] **هيجل** ،مبادئ فلسفة الحق،ترجمة تيسير شيخ الأرض،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،(د ط)،1974،ص271

[5] **اسماعيل زروخي**،دراسات في الفلسفة السياسية،ص267

يظهر أن تصور هيجل للسلطة نابع من فلسفته المثالية ،إذ يمثل النظرة الفلسفية لها بوصفها فكرة كلية وعقلية،ومن حيث كونها غاية في ذاتها تتحقق في إطارها إنسانية الإنسان وحريته .

ولعل خصائص التصور الفلسفي للسلطة تمتد لتشمل أيضا الفلسفات الواقعية ،التي لا تهتم بفهم الواقع الاجتماعي فحسب بل تسعى لتغييره ،فلو أخذنا على سبيل المثال الفلسفة الماركسية لوجدنا أن كارل ماركسk.marx(1818-1883) استعار من هيجل منهجه الجدلي ،رافضا قلب الأمور عنده ،حيث جعل محرك التاريخ هو الإنسان وليست الفكرة ،وأن تطور البشرية وانتقالها من نظام إلى آخر كان نتيجة الصراع بين طبقتين،ولن تستطيع الطبقة المستغلة أن تعيش مالم تقاوم الاضطهاد والاستغلال،وخلال التاريخ البشري قام الصراع بين المستغلين والمستغلين والعامة ضد النبلاء،والأتباع ضد الأشراف والبروليتاريا ضد الرأسمالية[1]،لتكون بذلك سلطة الدولة أداة لممارسة العنف المادي بهدف الإخضاع القهري،يقول ماركس في هذا الصدد:"**لا يمكن تعريف الدولة في مفهومها الحديث،إلا بالاستناد إلى الأداة التي هي من أخص خصائصها،شانها في ذلك شأن أي مجموعة سياسية أخرى ،ونقصد بها العنف المادي**"[2]،وهذا يعني أن السلطة عند ماركس سياسية منظمة من طرف طبقة واحدة لقهر واستغلال طبقة أخرى واصفا الديمقراطية الغربية بديمقراطية الطبقة أو بديمقراطية الأغنياء فقط،وذلك على ضوء حتمية انتصارهم ضد الآراء والاتجاهات الأخرى بسبب التفوق الاقتصادي الذي تتمتع به الطبقة ،والذي يمكنها من السيطرة على مؤسسات الدولة واستخدامها للحفاظ على مكاسبها[3].

إذن السلطة أداة تستخدمها الجماعة الحاكمة ليس بهدف تحقيق التنمية ورفاهية الشعوب ، إنما تقوم على الإكراه الطبقي الذي جاء نتيجة انقسام الجماعة الواحدة إلى طبقات متصارعة ، ما أدى بالطبقة إلى احتكار ملكية الإنتاج واستغلال سائر الطبقات الأخرى وتسخيرها لخدمة

[1] **عبد الحميد متولي**،الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية،دار المعارف،القاهرة،(د ط)،1959،ص365

[2] **نقلا عن أنا أفكر**،مجموعة نصوص،المركز البيداغوجي القومي،تونس،ص321

[3] **يحي الجمل**،الأنظمة السياسية المعاصرة،دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت ،(د ط)،1996،ص774

مصالحها والحفاظ عليها، والحتمية التاريخية —حسب ماركس-تفرض الانتقال التدريجي من الرأسمالية إلى الشيوعية حيث تفقد الدولة قيمتها لتزول لاحقا ،وتزول معها السلطة التي كانت أداة للقهر والاستغلال،على أن الأمر لن يكون فجائيا بقدر ما يكون تدريجيا يقتضي وجود فترة انتقالية لإعداد النفوس للقبول بالحالة الشيوعية التي لا حاجة لها إلى الدولة ،وهذا ما يمكن الشعوب من الوصول إلى منتهى السعادة وقمة التطور [1] .

يتضح أن الاهتمام العلمي بالسلطة يتناولها كظاهرة قائمة بذاتها،قابلة للملاحظة والدراسة الوصفية ،فعالم الاجتماع أو عالم السياسة ينظر إلى السلطة كممارسة عملية يمكن ملاحظتها في أرض الواقع،يحدد أسباب قيامها وطرق ممارستها وآثارها على الفرد والجماعة،ويتساءل عما إذا كانت ضرورتها ملحة للاجتماع البشري ؟

و لم يتوقف الأمر عند حدود التصور العلمي والفلسفي لظاهرة السلطة،بل وعلى العكس من ذلك فقد وصفت تلك النظرة بأنها كلاسيكية تمركز السلطة في جهاز الدولة، ففي معرض تناوله لها يطل علينا ميشال فوكو Mechel foucault (1926 -1984) بنظرة جديدة وبتفسير مغاير للسلطة ،مخالف تماما لما كان سائدا،حيث يرى أن السلطة ليست الجهاز الذي يقبع على قمة المجتمع والذي يسمى الدولة أو السلطة السياسية،بل إن السلطة تتمثل في شبكة العلاقات الاجتماعية المزروعة في كل جسد المجتمع ،والمنبثقة في كل مؤسساته وخلاياه ،وهي موجودة في كل زمان ومكان،وتمارس فعلها بأشكال متعددة [2]،فالسلطة حسب مفهوم فوكو يلزم البحث عنها لا في وجود أولي لنقطة مركزية ،بل في الأرضية المتحركة لعلاقات القوة نتيجة عدم التكافؤ،حيث يقول:"**علينا أن نحاول تحليل آليات السلطة داخل حقل علاقات القوة،بهذا الشكل ننفلت من**

[1] **محمد كامل ليلة**،النظم السياسية(الدولة والحكومة)،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،لبنان ،(د ط)،1969،ص215

[2] **السيد ولد أباه**،التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،الدار العربية للعلوم،بيروت، لبنان،ط2،2004، ص187

نظام سلطة القانون الذي جذب إليه منذ زمن طويل أنظار الفكر السياسي"[1]،وعليه فإن السلطة:

- ليست شيئا قابلا للامتلاك.
- علاقات السلطة توجد بشكل محايث لأنواع العلاقات الاقتصادية والمعرفية والجنسية وليست خارجة عنها.
- علاقات السلطة تأتي من أسفل وهي لا تمارس من فوق تجاه التحت ، بل أنها توجد في العلاقات الأفقية.
- وأخيرا فإن علاقات السلطة قصدية وغير ذاتية ، لها أهداف تتوخاها، بيد أنها ليست من اختيارات فردية ،ورغم أن نظرة ميشال فوكو إلى السلطة تنحى منحا مغايرا للتصور الذي نحن بصدد معالجته، إلا أن هذا التصور يعبر عن منظومة مفاهيمية جديدة قد تطغى على التفكير السياسي مستقبلا ،لتعطي مفهوما جديدا للسلطة .

ومهما يكن من أمر فإن التمييز بين النظرة الفلسفية التأملية وبين النظرة العلمية العملية، وإن كان متاحا على المستوى النظري ،فإن ذلك لا يعني الانفصال بينهما ،ذلك أن التفسير العلمي مهما كانت منطلقاته وأهدافه فهو يستند إلى رؤية فلسفية ، ومن جهة أخرى فإن التفسير الفلسفي لا بد وأن ينتهي إلى تطبيقات عملية مفيدة ،وإذا كانت الدولة تستند في وجودها إلى سلطة سياسية ولا وجود لها من دونها، فهذا يعني أن تطور الدولة مرهون بتطور نوع السلطة الحاكمة، ولقد قال عبد الله العروي واصفا الدولة في تطورها :**"تعريف الدولة مر بالمرحلة النظرية عند هيجل والمرحلة النقدية عند ماركس والمرحلة الوضعية عند فيبر"**[2].

وإذا كانت هذه التصورات الفلسفية تنطبق على السلطة الغربية الحديثة ،فهل تتوافق مع ما يذهب إليه المفكرون العرب وعلى رأسهم ناصيف نصار ؟

---

[1] **Michel Foucault:**cours au college de France,(7Janvier1976):Micro-fisicadel poter,torino1977,p185

[2] **عبد الله العروي** ،مفهوم الدولة،المركز الثقافي العربي،لبنان المغرب،ط2،1997،ص86

المطلب الثاني: مفهوم السلطة عند ناصيف نصار :

يقر "ناصيف" أن التفكير في السلطة يحتل موقعا هاما، وذلك بالنظر إلى التناقض البادي في توظيف السلطة ،والتي يطغى عليها نظام التعسف والتسلط من جهة، ومن جهة أخرى نظرا لتماهي سلطة الحاكم مع سلطة الدولة، ما يفضي إلى أنظمة غير ديمقراطية في المجتمعات العربية خصوصا، لذا وجب التحديد الدقيق لماهية السلطة، التي ينبغي أن تكون شرعية بالفعل:" **فإذا كانت السلطة سلطة،كانت بالفعل نفسه شرعية،وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية،وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة** "[1] .

يبدو من خلال هذا النص، أن السلطة تعد بعدا كيانيا من أبعاد الطبيعة الإنسانية، فهي كالعلم، والفن، والاقتصاد، وملازمة للإنسان على الدوام، وينبغي ألا تتماهى سلطة الحاكم مع سلطة الدولة،حتى لا تتحول إلى سلطة غير شرعية ،فتنتفي عنها بذلك صفة السلطة من الأساس.

وفي معرض حديثه عن النظرية الليبرالية*،وضرورة إعادة بناءها وفق متطلبات الواقع الاجتماعي العربي،انتقد النظرية الماركسية**التي تتجاهل الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به الدولة [2]، ما يؤدي إلى رهن السلطة وجعلها أداة في يد طبقة معينة ،الأمر الذي يقود في نهاية المطاف إلى إلغاء السياسة، كما انتقد النظرة الخلدونية إلى السياسة،التي تقرأن قوة العصبية القبلية الغالبة على سائر العصبيات ،هي من تستأثر بالسلطة:" **إن إطلاق منطق العدوان والمغالبة في الحياة**

---

[1] **ناصيف نصار**،منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)،دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع،لبنان ،ط1،1995،ص14

* **الليبرالية** :هي النظرية التي تترجم الأيديولوجيا التي تحكم على نوعية التنظيم الاجتماعي ،بواسطة اتساع الدائرة التي يعترف بها للمبادرة والاستقلال الذاتي للأفراد أهم دعاتها : جون لوك ومونتيسكيو ،راجع رايمون بودن وفرنسيس بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،ص466إلى469.

**الماركسية ، نسبة إلى المفكر الألماني ماركس ،وهي إيديولوجية معارضة لليبرالية ،وتدعو إلى دولة ذات طابع اجتماعي .

[2] **برهان غليون** ،المحنة العربية ،ص09.

الاجتماعية بهذا الشكل، يؤدي حتما إلى تحديد ماهية الحكم بالاستعباد والاستبداد،وإلى رجوع السلطة إلى سيطرة" [1] .

يلزم من النقد الموجه إلى النظرية الخلدونية والفلسفة الماركسية سوء تقدير لمفهوم السلطة، وربطها بعناصر ليست من طبيعتها، ما أدى إلى العزوف عن فهم مشكلات الدولة الحديثة، وأخطرها مشكلة الاستبداد والاستعباد السائدة بأساليب متعددة ومختلفة،وفي ذلك سعي منه إلى الإسهام في بناء فلسفة جديدة قوامها الاستقلال ،وللفلسفة دور هام في تحقيق هذا الهدف وهي في صراع تاريخي مع أشكال مختلفة من الفكر اللاعقلي، يقول في كتابه :"الفلسفة في هذا الصدد :**"لقد تعين على الفلسفة أن تواجه وتجابه عبر تاريخها الطويل ،أنواعا من الفكر العقائدي ،في العصور القديمة كانت علاقتها الجدلية مع الفكر الأسطوري بأشكاله المختلفة ،وفي العصور الوسطى كانت معاناتها الجدلية مع الفكر الديني** (...)، **وفي هذا العصر يبدو أن المعركة الرئيسية هي مع الفكر الأيديولوجي"**[2] ،أي أنها تؤدي رسالة مقدسة وهادفة في الوقت الذي تخوض فيه معركة ضد أطراف متعددة تشترك جميعها في رفض نور الفلسفة،لذلك فهو يرى أن:" **السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر،فهي تستلزم آمرا ومأمورا،آمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور،ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمروتنفيذ الأمر الموجه إليه"** [3] .

يتضح من خلال تفكيك عناصر التعريف أن السلطة :

– حق في الأمر،وهذا الحق محدود من جهتين:" **الأولى هي مصدره،والثانية هي ميدانه ونطاقه أو مداه"**[4]، فالسلطة من حيث مصدرها، ظاهرة متأصلة في العلاقات البينية بين الأفراد،

---

[1] **ناصيف نصار** ، منطقة السلطة ،ص 52.

[2] **ناصيف نصار**:الفلسفة في معركة الأيديولوجية (أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، ط2،1986،ص8

[3] **المصدر نفسه** ،ص07

[4] **المصدر نفسه**،ص8

فليس مصدرها المعرفة كما ادعى أفلاطون، وليس الملك بالقوة والبطش، كما يتصورها ابن خلدون وميكيافيلي، ولاهي بالتعاقد بين الأفراد، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة العقد الاجتماعي [1] .

أما من حيث مدى الحق في ممارسة السلطة ونطاقه،فيحدده "ناصيف"بالاعتراف المتبادل بين طرفين: هما الآمر والمأمور، بما تتقوم عليه من حق وواجب بين طرفيها :" **فإذا كان الاعتراف تاما ومتبادلا،استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة، لكن إذا تطرق الخلل إليه ،من جهة الأمر، أومن جهة المأمور،أو من جهة الآمر نفسه، فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن،وقد تنتهي إلى انهيار**" [2].

– تستلزم التمييز بينها وبين السلطان، ذلك أن مقولة السلطان لا ترتكز على الحق في الأمر، بقدر ما تبنى على عنصر النفوذ، وممارسة السلطة على طريقة الأمر الواقع ،من دون التزام معين، بحيث يمارس المتسلطن نفوذه بلغة الأم المبنية على التأثير الفعلي، لا بلغة الأمر والطاعة المبنية على الحق و الواجب، وهو يخالف بذلك جان جاك روسو،الذي ينظر إلى القوانين التي تسن،على أنها نتيجة حتمية للشرور التي أنتجها المجتمع حيث قال:"**إن الشهوات التي صنعها المجتمع هي التي أوجبت القوانين**" [3]،ويلح في المقابل على أن إصدار الأمر والالتزام به هو من طبيعة البشر، وأن ظاهرة السلطة وممارستها الفعلية ،متأصلة في العلاقات البينية،وسن القوانين يكون تبعا للتراضي بين طرفي ممارسة السلطة.

– تستلزم التمييز بين السلطة والسيطرة، فإذا كانت الأولى ممارسة للحق المشروع في إصدار الأمر، فإن الثانية هي الإخضاع المفروض بالقوة، وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى،إنها علاقة أمر وطاعة،بين طرفين متغالبين، وينبغي عدم تحول السلطة إلى سيطرة، لأنهما متناقضتين من حيث

---

[1] **أحمد عبد الحليم عطية** (و أ خ)،طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار ،الكتاب الثاني ،الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ،(د.ت)،ص 274

[2] **ناصيف نصار** ، منطق السلطة ،ص07.

[3] Jean jackues rousseau.du contrat social.enageditions.alger.1988.p3

المنشأ والهدف،إذ لا ينبغي أن تتحدد علاقة السلطة بالإرغام والإكراه،بل بالرضا والإقناع،كما أن الغاية في السيطرة ليست عامة ،بقدر ما هي خدمة مصالح الآمر وصيانتها وتحسينها.

يرفض بذلك "ناصيف" تماهي السلطة مع السيطرة أو التسلط،بل لكل منها مفهومها الخاص، وأن أهم ما يميز السلطة ،تأصلها في العلاقات البينية، وخدمتها للصالح العالم، وقيامها على التراضي في إصدار الأمر، والالتزام بتنفيذه، ولعله بذلك يقترب من تصور برتراند راسل في تعريفه للسلطة حين قال :"تعشق السلطان في معناه الشامل، هو الرغبة في التمكن من إحداث التأثيرات المقصودة، على العالم الخارجي ،سواء أكان هذا العالم إنساني أو غير إنساني، وهذه الرغبة جزء حيوي من الطبيعة البشرية [1]، ويضيف"ناصيف"إلى ما أقره راسل،من أن ممارسة السلطة جزء حيوي من الطبيعة البشرية ، عنصران أساسيان هما:الحرية والمسؤولية، حتى تبقى السلطة في إطارها الطبيعي المشروع،فالقدرة التأثيرية التي تسند إلى الحاكم لا تكون مشروعة ،إلا إذا اقترنت بالحق، وبالتالي تقترن بالمسؤولية، مقابل الطاعة الواجبة من قبل المحكوم، وبتعبير أدق تقوم القدرة كسلطة على الاعتراف بأن الطرف الذي يقع عليه التأثير، كائن يتمتع بالحرية كالطرف المؤثر، وفي ذلك انقياد للواجب لا للحاكم، والواجب هو الذي يفرض على الحاكم إصدار الأمر،ويلزم الرعية بالطاعة والامتثال:"**ولذلك نجد أن القدرة التأثيرية بين الناس، يمكن أن تتخذ شكل السيطرة،**

[1] **برتراند راسل** ،السلطان ،ترجمة خيري حماد،دار الطليعة ،بيروت،ط1،1962،ص296.

عندما تكون إكراها على الانقياد بالقوة الجبرية،ويمكن أن تتخذ شكل السلطة،عندما تكون تراضيا على الأمر والطاعة،بين إرادات حرة"[1].

نصل إذن، إلى أن مفهوم السلطة مبني على نظرة نقدية لنظريات سابقة، وهي نظرة ترفض تماهي السلطة مع المعرفة، لأنها تجعلها حكرا على طرف دون غيره، كما ترفض أن تكون مستمدة من التعاقد الافتراضي بين الناس، لأنه تصور غير مؤسس واقعيا، والحق كما يضيف "ناصيف" أن انحراف للسلطة السياسية عن مسارها الصحيح ، يعود بشكل أساسي إلى تهميش الفلسفة وعدم الاهتداء بنورها:**"فلا بد إذن للحكم السياسي من التعاون مع أصحاب المعارف الصحيحة،كما لا بد له من رعاية خاصة لعملية تكوين المعرفة واستخدامها"**[2].

وتكون السلطة في مقابل ذلك تعبير عن الطبيعة البشرية، ومؤسسة على الحق في الأمر والامتثال له،ذلك أن الاجتماع ضروري للإنسان من حيث أنه مدني بالطبع،وأن وجود البشر لا يستقيم إلا باجتماعهم وتعاونهم.

[1] **ناصيف نصار** ، منطق السلطة ،ص13.

[2] **المصدر نفسه**،ص110

المبحث الثاني: مصادر السلطة وأنواعها وخدماتها :

بعد عرضه لمفهوم السلطة بوصفها حقا في الأمر مقيدا وليس مطلقا ، وبوصفها حق في الأمر تستلزم آمرا ومأمورا ، وتفترض التمييز بينها وبين السيطرة من جهة، وبينها وبين التسلط من جهة أخرى،يعرض "ناصيف" لمصادر السلطة وأنواعها وخدماتها ، ليبني نظرة فلسفية جديدة حول السلطة ،نظرة مبنية على نقد بعض التصورات الفلسفية السابقة التي تميز بين الحاكم والمحكوم في الطبيعة أحيانا ، وتجعل من التعاقد مصدرا أوليا لنشوء السلطة في أحيان أخرى ،وفي سياق حديثة عن السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى يشدد على ضرورة الفصل بين هذه السلطة وغيرها من السلطات الأخرى ،خصوصا السلطة الدينية :"**فليس للسلطة السياسية دور خاص في وضع المبادئ الأخلاقية وإنما عليها التقيد بها ،كغيرها من النشاطات الإنسانية** "[1]

وهذا ما يمكن الحاكم الذي يختاره الشعب بالتفويض ، لا بالتعاقد أو الاختيار الإلهي ، من أن يؤدي وظيفته في سياسة شعبه على الوجه الأحسن ، فما هي أنواع السلطات وما مصادرها ؟وما الخدمات التي يجب أن تسهر على تقديمها ؟.

[1] **ناصيف نصار**،الإشارات والمسالك(من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،دار الطليعة ،بيروت،لبنان،ط1،2011، ص190

المطلب الأول: مصادر السلطة:

إذا كانت السلطة التي عناها "ناصيف" ،حين انتقد التسلط والتسلطن ،هي السلطة التي تقوم على مبادئ الديمقراطية، فهذا يعني أن الديمقراطية ليست مجرد نظام حكم سياسي فحسب،يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإنما يعتبرها نظام حياة اجتماعية، وعلمية وثقافية وتربوية،رافضا بذلك فكرة روسو الذي جعل من الإرادة عقدا ،انطلاقا من قرارات فردية مستقل،موافقا إلى حد ما نظرة هيجل،الذي جعل السلطة تعبيرا مباشرا عن فكرة كلية وعن نموها المتأصل فيها ،بوصفها تعبيرا ضروريا عن سيادة ضرورية وعقلية ،تستخرج من مبدئها الداخلي تماسكها وشرعيتها[1]،وتكون فيها سيادة الحاكم على الشعب مبررة بالمنفعة:**"ولما كانت سيادة الحاكم على الشعب مبررة بالمنفعة التي يجنيها الشعب من أفعال الحاكم،فقد بات من المنطقي أن تقترن قيادة الحاكم للشعب بخدمته للشعب عينه ،أي أن يكون الحاكم قائدا وخادما،وأن يكون الشعب بالفعل نفسه مطيعا ومخدوما"**[2] ،وهذا سيقود حتما إلى تعدد مصادرها،فما هي مصادر السلطة السائدة في المجتمعات قديما وحديثا؟وأي هذه المصادر يراه "ناصيف"الأجدر بالقبول والإتباع؟

أ-المصدر الطبيعي: ينظر بعض المفكرين إلى الحاكم ،على أنه من طينة مختلفة عن بقية البشر، وأنه متميز عنهم ،من خلال الصفات المودعة فيه على نحو قبلي،إذ هناك تفاوت بينهما،في الإنسانية ، تماما كالتفاوت بين الراعي والقطيع [3].

ومن خلال عرض موجز لفلسفة المـــاوردي،وموقـــفه من مصـــدر السلطة،الذي أورده في كتابه "نصيحة الملوك"،والمؤسس على الفارق في الطبيعة البشرية، بين الحاكم والرعية ،ومصدر

---

[1] **جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري**،هيجل والمجتمع،ترجمة منصور القاضي،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ،(د ط)، 1993،ص72

[2] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة ،ص118

[3] **أحمد عبد الحليم عطية** (و أ خ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)، ص235.

هذا الفارق هو الله تعالى ،الذي جعل الحكام من طينة خاصة وفضلهم على سائر البشر تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق ،وموقف الفارابي الذي يشترط في الحاكم أن يستجمع الكمالات العقلية والخلقية ،ويكون سليم الحواس ليتصل بالعقل الفعال[1] ،ويستلهم منه أسباب النجاح ، فمصدر السلطة لديهما هو الفارق في الطبيعة البشرية ،والذي يعود إلى مصدر إلهي .

لكن "ناصيف"، يرفض هذا الطرح لسببين: الأول أنها نظرة تنطوي على مفاضلة بين البشر،حين يجعل من الحاكم إلى الشعب رأسا أو قلبا إلى الجسم ،وهي نظرة غاب عنها التماثل الأصلي بين البشر،والثاني أنها نظرة تجمع بين طرفين،لا ينبغي الجمع بينهما،وهما التصور الميتافيزيقي الذي لا يقبل البرهان العقلي ولاحرية الإرادة ،والسياسة المحكومة بالإرادة الحرة ،فلا ضرورة للرجوع إلى الميتافيزيقا والتمثيل بنظرياتها لفهم الحياة السياسية.

ب–المصدر التعاقدي : قد يكون المصدر الثاني للسلطة هو التعاقد، وهو التفسير الذي دأب فلاسفة العقد الاجتماعي على بيانه، وقد بنى جان جاك روسو قوانينه السياسية على ثلاثة محاور أساسية ،تبدأ طبيعية وتنتهي سياسية، وفيها تنازل أفراد المجتمع عن إراداتهم الفردية التي اتحدت مع إرادة غيرهم، وتشكل ما يعرف بالإرادة العامة بوصفها أعلى هيئة في الحياة السياسية العامة[2]، وهي محصلة لعقد مبرم بين الرعية والحاكم، يكون من خلالها الأخير خادما للشعب، وبهذا يكون مصدر السلطة هو العقد المبرم بين الطرفين.

لكن"ناصيف" يرفض هذه النظرة ،ويجد فيه افتراضا لا سند له في الواقع :**"وهذا الافتراض لا يجد سندا كافيا له في الواقع ولا في طبيعة الأشياء، وروسو نفسه يلقي شكوكا حول الوجود الحقيقي لحالة الطبيعة"**[3].

---

[1] **ناصيف نصار** ، منطق السلطة ،ص69.

[2] **اسماعيل زروخي** ،دراسات في الفلسفة السياسية،ص255

[3] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص76.

ونقطة ضعف نظرية انبثاق الدولة من الميثاق الاجتماعي التي قال بها روسو، هي تجاهل ما قبل هذا الميثاق من وضع الانتماءات المتكونة تاريخيا، كالقرابة، واللغة، والانتماء الطبيعي والحضاري وغيرها.

وبمعنى أدق، فإن روسو بنى نظريته على فكرة الانتساب لا على فكرة الانتماء، وكأن مجموعة من الناس اجتمعوا ،وقرروا فجأة أن ينتسبوا إلى كيان سياسي معين دون الانتماء إليه، وهي أطروحة بعيدة عن التأكيد، إذ يمكن أن يتحول الانتساب إلى انتماء إذا طالت مدته، ولكن لا يمكن أن يتحول الانتماء إلى انتساب، هذا الانتماء الذي يعبر عنه بالإرادة العامة أو الجامعة، وهي التي تبقى في قبضتها كل ما أبدعته عبر تحولاتها في التاريخ، وتبقى أمامها مشكلة المجتمع السياسي المتعين في الزمان والمكان، فإن تم حلها ظهرت في شكل سلطة سياسية تامة، ثم تنتقل بعد ذلك إلى مرحلة حمايتها من الأعداء ،على أن السؤال الذي يبقى مطروحا: إذا كانت السلطة السياسية لا تتأسس على فكرة التعاقد، بل تتكون نتيجة التطور التاريخي لمنظومة القيم الاجتماعية السائدة ، فمن أين تستمد مشروعية بقائها؟ ومن أين يأتي الحق للحاكم في حكم المجتمع؟

ج–المصدر التفويضي:إن وعي الجماعات المختلفة لأناها المشتركة، هو الذي حقق وجودها التاريخي، إذ أن هذه الأنواع من السلطة مصدرها الطبيعة، التي يعتبرها المصدر الأول للسلطة، لكنه يستبعد أن تكون الطبيعة ذاتها مصدرا للسلطة السياسية الحاكمة، ويرفض كذلك فكرة العقد،كواسطة بين سلطة الحاكم وإرادة الشعب، ويستبعد الحكم الذي يأتي عن طريق الاستيلاء، لأنه يتناقض ومنطق العقل ويرفض الحوار الذي يعد أداة لتضييق نقاط الخلاف وحصرها [1]، كما اعترض على الحكم الذي يأتي عن طريق المبايعة،لأن المبايعة تجعل الحكم وسيلة في يد الحاكم،لهذا يؤكد على مبدأ"التفويض"، ويتم بين طرفين ،الأول هو الحاكم ، والثاني هو الدولة ،حيث يتسلم الحاكم سلطته من الصاحب الطبيعي لهذه السلطة وهي الدولة ،التي تفوض

[1] **صالح أحمد العلي (وآخ)**،مكانة العقل في الفكر العربي،بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان،ط3،2005،ص295.

الحاكم في جزء من سلطاتها، ولا تتنازل عنها كلية :"**وسلطة الحاكم سلطة تفويضية،مستمدة من سلطة الدولة،وراجعة إليها،وتفويض الحق لا يعني التنازل عنه** (...) **فهو حقها الطبيعي ، الذي يعني التنازل عنه ، نفيا لوجودها** "[1]،وسلطتها منبثقة أساسا من المجتمع وأفراده ، الذين يرغبون في العيش المشترك ، انطلاقا من مجموع الانتماءات المتكونة تاريخيا ،كالانتماء القرابي،واللغوي، والإقليمي،والحضاري،وغيرها من الانتماءات التي تكون شخصية المجتمع على مجرى التاريخ، ليكون الحاكم قائدا وخادما ، وتقترن قيادته للشعب ،بالخدمات التي يقدمها له من حيث يعتبر الشعب سيدا له كيان معروف [2] .

يتضح مما سبق أن طرح "ناصيف" 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،منتقدا بذلك ابن رشد في نظرته إلى الحرية ،التي من خلالها جعل الضرورة شرطا للحرية ،حين قال :"**والصنائع التي يقصد بها الحفظ،ودفع المضار،كصناعة الحرب،والفلاحة ،والطب وغير ذلك،وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان** "[3]، وفي المقابل يلح على أن لا مجال لإنكار أن تكون الإرادة الفردية العاقلة حرة ، وفي نقده لموقف ابن رشد:" **في الحقيقة يهرب من القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ،ويميل إلى نصرة مذهب الضرورة،على مذهب الحرية** "[4].

ذلك أن الفرد يولد حرا ويسلك بإرادة عاقلة ما ينبغي فعله وما يجب تركه، ويتحمل بعد ذلك تبعات أفعاله تجاه الغير ،من حيث أن القرار قراره والفعل فعله ،فالفرد :"**المستقل، السيد**

---

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص88.

[2] **أحمد عبد الحليم عطية** (و أ خ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص243

[3] **ابن رشد** ،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ردا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل ،تقديم د محمد عابد الجابري ،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية ،(د ط)،1988، ص122

[4] **ناصيف نصار** ، التفكير والهجرة ، ص 200.

على نفسه، والحر بنفسه، هو الذي يقرر بإرادته العاقلة، فعل هذا الفعل أو ذاك ، وترك هذا الفعل أو ذاك" [1].

إن الإنسان يعيش هويته كفرد، لكنه يتفاعل مع غيره من الأفراد، لأنه محكوم بوضع اجتماعي ، مما يعني أن للسلطة وجوديين، وجود بذاته ، ووجود لذاته، والانتقال من شكل إلى شكل آخر في عملية تحقيق الماهية، هو فعل الذات الواعية، ذات تملك الإرادة،ووعي الفرد لنفسه، ولسيادته على نفسه ،هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته كما أن وعي المجتمع لنفسه هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته، وهناك علاقة جدلية بين المستويين:**"من المهم جدا أن يعي المجتمع السياسي المستقل ،أن نظام الحكم وسيلة،وليس غاية في حد ذاته،فالغاية بالنسبة إليه هي ممارسة السلطة على نفسه تحقيقا لذاته"**[2]،وهذان النوعان من الوجود يقتضيان أن يكون للإنسان حقوق طبيعية، وحقوق وضعية، وأن يعيش ضمن أنواع متعددة من السلطات .

المطلب الثاني: أنواع السلطة

إن تحديد أنواع السلطة ،ينطلق من خمسة أسئلة أساسية يطرحها "ناصيف "حول علاقة الأمر، وهي :"من يأمر من ؟ وما هو ميدان الأمر أو مضمونه ؟ وما هو مداه أو حدوده؟وما هي مدته أو استمراره ؟ وما هي كيفيته أو أسلوبيته؟[3] ،وفي عرضه لبعض الأمثلة حول الآمر والمأمور كعلاقة ربان السفينة بالركاب،وعلاقة الطبيب بالمريض ،وعلاقة المعلم بالتلاميذ،يتبين أن نوع السلطة الأول هو :

أ- سلطة الحاكم : الحاكم في هذا النوع من السلطة يستعير صورة الراعي على الرعية، وهذا يعني أن الحاكم والمحكوم مختلفان من حيث الطبيعة ،إذ يتحول الحاكم إلى طاغية ما أن

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة ،ص412.

[2] **المصدر نفسه** ، ص330.

[3] **المصدر نفسه** ، ص33

ينصاع لرغبته[1] وأن مصدر السلطة هو الطبيعة ذاتها ، والفرق بين الحاكم والمحكوم ، كالفارق بين الراعي والقطيع ، فكما تقتضي الطبيعة أن يقود الراعي قطيعه حيث يشاء ،وأن يكون القطيع رهن إشارة الراعي ، فكذلك الأمر نفسه بالنسبة للحاكم الذي بدوره يقود شعبه حيث يريد وهنا تتوقف جدلية الفعل السياسي عند حد الأمر و النهي،ما يؤدي إلى حالة من الكسل و الجمود الفكري وضيق الأفق وتقديس التراث وموت العقل[2] ، حيث :

-أن الحاكم يقود شعبه حيث يريد ، وأن العمل السياسي عمل فوقي.

- أن الرعية تستجيب تلقائيا لأوامر الحاكم ،لأنه يمثل المثل الأعلى ، وهو الوحيد القادر على سياسة شعبه .

- أن الحاكم في نهاية المطاف لا يبحث إلا على مصلحته ،وأن الشعب ليس سوى وسيلة لتلبية تلك الغاية .

- أن وجود الشعب كمجموعة أفراد،يتوقف على الحاكم ،الذي هو جامع شمل هذا الشعب ،ومن دونه لا وحدة حياة ولا مصير للشعب .

ولكن "ناصيف" يرفض تماما هذه النوع من السلطة ، لأنها مبنية على التمايز في الطبيعة بين الحاكم والمحكوم ، كما أنها نظرة تجعل من الدين أداة في يد السلطان من كهنة ورجال دين ومستبدين،هؤلاء الذين يحكمون شعوبهم بعقل لاهوتي بقصد أو عن غير قصد،عقل يقود في النهاية إلى "العنف المسعور"، وهي عبارة دالة على موقف فولتير ، الذي بدوره يرفض تلك النظرة التي تميز بين الحاكم والمحكوم في الطبيعة،حيث يقول :"**إن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق ، والغلو في الدين المسيحي المساء فهمه ،قد تسببا في سفك الدماء وفي إنزال**

[1] **ميشيل سينيلار**،الماكيافيلية وداعي المصلحة العليا،ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،ط2،2002، ص32

[2] **عاطف العراقي**،العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر،قضايا ومذاهب وشخصيات،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،(د ط)،ص 45.

الكوارث بألمانيا وبإنكلترا،بل حتى بهولندا ،بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا"[1]،وإذا كان هذا النص لا يشير صراحة إلى التمايز في الطبيعة بين الحاكم والمحكوم ،كما ذهب إلى ذلك "ناصيف"،فإنه يرفض تماما أن يستخدم الدين كأداة لسياسة الشعوب،لأن نتيجة اتخاذه أداة للحكم هي العنف الحتمي.

لذلك فإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال صورة الراعي ، ليست أكثر من علاقة مالك بمملوك ، والفكر السياسي يؤكد بقوة ضرورة المساواة الطبيعية بين البشر:" **فإن 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].

وهذا ما دفع " ناصيف " إلى رفض نظرة ابن خلدون إلى مفهوم الحاكم ، لأنها نظرة قائمة على الاستعباد والاستبداد ،رافضا بذلك التصور الأيديولوجي للسلطة أو لكيفية بلوغها،لأنها نظرة ضيقة تستند إلى العصبية التي لا تعبر عن التصور السياسي لماهية السلطة :"**فالأيديولوجية القومية لا تدور حول محور السياسة** (...)،**وبهذا المعنى تكون تسميتها أيديولوجية سياسية من باب التوسع أو من باب التشديد على المضمون السياسي الذي تحمله**"[3].

والظاهر أن السائد في المجتمعات العربية هو سلطة الحاكم بمفهومه الذي يتماهى مع سلطة الدولة،أين يحاول هذا الأخير بحكم منصبه تسخير سلطات الدولة لصالحه، على طريقة " أنا الدولة والدولة أنا "، وهذا ما يؤدي إلى الاستبداد في الحكم ، واستعباد المحكومين [4].

لذلك فإن المفهوم الصحيح لسلطة الحاكم ،يجعلها سلطة مبررة ،بتفويض من سلطة الدولة، مؤيدة بالقوة،التي ينبغي أن تستخدم للصالح العام:"**تتحدد سلطة الحاكم السياسي، بأنها الحق المؤيد بالقوة، في وضع الشرائع وتنفيذها،وفي رسم الخطط وتطبيقها،من أجل توفير الأمن**

---

[1] **فولتير**،رسالة في التسامح،ترجمة هنريت عبودي،دار بترا للنشر والتوزيع،دمشق،سوريا،ط1،2009،ص31

[2] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص38.

[3] **ناصيف نصار**،الفلسفة في معركة الأيديولوجية ،ص231

[4] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص235.

والسلامة،وإقامة النظام العام وتدبير،الخير المشترك،وإنماء القدرات والمواهب،تحقيقا للشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة ،لأعضاء شعب معين "[1] ، وهذا يعني أن سلطة الحاكم سلطة أمنية و تنظيمية ،تتولى تحقيق المصالح العامة ، وحماية الخيرات من الفساد والاختلال ،لذا فهي:"**سلطة تدبيرية من جهة ،وسلطة إنمائية من جهة ثانية "**[2]، ولا تبقى لهذه السلطة من مشروعية إذا تخلى الحاكم السياسي عن أهدافها،أو عمل على نشر التخلف الثقافي الذي يشكل حاجزا منيعا أمام قيام أي عمل ثوري إصلاحي[3] ،أو أخضع أهدافها إلى غايات ما ورائية، من حيث أن دورها في تحقيق سعادة الإنسان، لا يجب أن يتعدى الجانب الاجتماعي التاريخي من الوجود الدنيوي .

وإذا كانت سلطة الحاكم ،من حيث المفهوم سلطة مشروعة إن بقيت في إطارها ، و لم تتماهى مع سلطة الدولة ، وسعت إلى تحقيق الأهداف التي وجدت لأجلها في دنيا الإنسان الاجتماعي التاريخي، فالتساؤل الذي يطرح هنا يتعلق بمصدر سلطة الحاكم، بوصفه صاحب الأمر والنهي في الدولة،فما الذي يجعل ما يقوم به الحاكم من أوامر ونواهي فعلا مشروعا،يقتضي طاعة الشعب ؟

ب– سلطة الدولة: تمثل سلطة الدولة الإرادة الجامعة،وهي ظاهرة شديدة التعقيد، كونها تضم خليطا من الدوافع الذاتية المتفاوتة، وهي تخترق الوجودات الفردية، وتعلو عليها دون إلغاءها أو تعطيلها، وهي إرادة متعارضة مع كل إرادة خاصة، تحمل الفرد على الترابط مع غيره من الأفراد الاجتماعيين في شكل دولة :"**إنها إرادة تواصل مستمر ،وإرادة عيش مشترك ،وإرادة توحيد عميق،وإرادة استقلال،وإرادة مصير واحد"**[4].

---

[1] **ناصيف نصار** ، منطق السلطة،ص58

[2] **المصدر نفسه**،ص60.

[3] **نديم البيطار** ،المثقفون والثورة،بيسان للنشر والتوزيع،ط2،2001،ص23.

[4] **ناصيف نصار**،منطق السلطة، ص77.

وبقدر ما ينجح العيش المشترك، وتتوطد أسبابه ، تنتقل الإرادة الجامعة إلى مستوى أعلى وأعمق ،هو التوحيد العميق ودمج الأفراد في أنماط معينة واحدة من التفكير والشعور، ثم التوجه بعد ذلك نحو الاستقلال وإعلان السيادة على نفسها ،لذا فإن اعتبار الإرادة الجامعة أساسا للسلطة السياسية يعني الاعتراف بوجود شعب حر له حقوقه الطبيعية، وأن كل أفراده مؤهلين للمشاركة في الحكم ،وهذا ما يتعارض مع مبدأ الوصاية القائل أن عددا قليلا من الناس دون غيرهم، قادرين على المساهمة في عملية الحكم ،هذا المبدأ الذي نجد أصوله عند كونفوشيوس وأفلاطون، وبصيغ مختلفة لدى ماركس ولينين [1].

إذن سلطة الدولة سلطة طبيعية أصلية ، وهي موجودة في الحق في الأمر، لا تترع نحو السيطرة، وتتماهى مع مفهوم الديمقراطية، وهي سلطة تشمل جميع أفراد الدولة البالغين العاقلين الأحرار، دون استثناء لأي منهم رجلا كان أو امرأة ،وهذا ما يسمح باستيعاب حتى المهاجرين المقيمين في الدولة. وسلطة الدولة سلطة قانونية ،لأن الدولة التي تتألف من الحكام والمحكومين، هي صاحبة الحق الطبيعي في الأمر، ولها الحق في أن تأمر نفسها، وأن تتصرف بشؤونها الخاصة ،من دون الرجوع إلى إرادة غيرها، فهي وحدها صاحبة الحق بتفويض صلاحياتها لمدة معينة، والدولة هي: **" في الأساس المجتمع السياسي المستقل قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب**(...)،**فهي تمتلك شخصية، تسمح لها أن تشير إلى نفسها بأنا،كما يشير الفرد إلى نفسه بأنا** (...)،**إلا أن أنا الدولة مغايرة لأنا الفرد لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة..."**[2] .

وأخيرا فإن السلطة في الدولة سلطتان: الأولى هي سلطة الدولة، بوصفها الأصل والثانية هي سلطة الحاكم، وتعد سلطة تقويمية راجعة إلى السلطة الأصل والعلاقة بينهما علاقة الأصل والفرع، إذ تتقدم سلطة الدولة على سلطة الحاكم في الحق وفي الوجود، فهي الأصل أو الجوهر، وسلطة

---

[1] **خديجة العزيزي**،النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار،دراسات عربية: مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، ،السنة الخامسة والثلاثون،دار الطليعة ،بيروت ،العدد5/7، مايو ،1999 ،ص121.

[2] **ناصيف نصار**، منطق السلطة، ص75 .

الحاكم الفرع أو المظهر،ويبقى التمايز واضحا بين السلطتين ولا يحق لسلطة الحاكم أن تتماهى مع سلطة الدولة، كما لا ينبغي لسلطة الدولة أن تتنازل عن حقوقها للحاكم إنما تفوضه جزءا منها مما يخدم الصالح العام.

المطلب الثالث: خدمات السلطة :

يشير "ناصيف"،إلى أن فعل السلطة فعل قيادة وخدمة ،إذ أن القيادة والخدمة وجهان متلازمان لفعل السلطة ،وأن الأخذ بطرف دون الآخر يؤدي إلى تأليه صاحب السلطة وعبادته ،ولما كانت السلطة السياسية أشد انجذابا إلى تغليب طابع القيادة على طابع الخدمة ،وجب على الفلسفة أن تبرز التلازم بينهما ،حتى لا تفهم السلطة كفعل فوقي .

ويؤكد أن السلطة السياسية في الغرب سلطة خدمة لشعوبها ،بينما لا تزال البلدان غير الداخلة في صميم الحضارة الغربية المعاصرة، تفهم السلطة كفعل فوقي ، لكن المشكلة تبقى قائمة بين السلطة في الغرب وعلاقتها بشعوب العالم ، من حيث أن حدود هذه السلطة تنتهك ، إذ تتحول إلى سيطرة على شعوب العالم وخيراتها :"**فالقيادة السياسية في بلدان الحضارة الغربية المعاصرة ، تقترن بالخدمة في الداخل ،كما توصلت إليها لعبة الصراعات الاجتماعية ،وبالسيطرة في الخارج ،كما يحددها ميزان القوى،بين الشرق والغرب ،أو بين الشمال والجنوب حسب الاصطلاح الشائع**"[1]،لذا فإن السلطة السياسية، لابد أن تقوم على جدلية القيادة والطاعة،لا جدلية السيادة والعبودية،وذلك من خلال الخدمات التي تقدمها ممثلة في :

أ-الخدمة الأمنية:وهي الخدمة الأساسية للسلطة،تهدف إلى الحفاظ على الممتلكات والأرواح ، واستتباب الأمن والأمان، داخل المجتمع، وفي علاقة الدولة بغيرها من الدول الأخرى ،وهذا ما أعطى السلطة الحق في احتكار،القوة المسلحة وحق استخدام القوة .

لكن الخدمة الأمنية،لا تقتصر على المفهوم الشائع للأمن، بل تتعداه، لتشمل مفاهيم أخرى لا تقل أهمية ،كالأمن الاقتصادي، عن طريق فتح أبواب العمل،وزيادة فرص التشغيل،وهذا ما

[1] **المصدر السابق**،ص116 .

ينعكس إيجابا على الوفاق الاجتماعي واحتواء النزاعات والاضطرابات الاجتماعية،كما يتوجب على الدولة ضمان الأمن بمفهومه الصحي،سواء من جهة التغذية ،أو البيئة،أو المداواة والمعالجة،و ترتقي مهمة الدولة في الخدمة الأمنية،إلى المستوى الفكري والعقائدي والإعلامي :"**والاضطهاد بسبب الاختلاف في العقيدة،لا يقل إثارة للخوف من الطمع، بسبب الاختلاف في الثروة، وترويض العقول وغسل الأدمغة، بواسطة أجهزة الإعلام والمدارس،لا يقل إرهابا عن الاغتصاب، والاعتقال التعسفي وتعذيب الأجساد**"[1] .

وفي طرحه هذا،يوافق شبلي شميل ،حين شبه حرية الكلام (القلم)، بعضو طبيعي، مثله مثل بقية أعضاء الإنسان الأخرى ،الذي لا ينبغي تعطيل وظيفته حيث قال :" **إن الآلات التي يخترعها الإنسان(ومنها القلم)،ليست سوى أعضاء طبيعية إضافية ،متممة لأعضائه الطبيعية ، فلا يجوز أن تعامل معاملة استثنائية،تخالف معاملة الأعضاء الطبيعية نفسها ، فكما أنه لا يشترط على الإنسان لاستعمال رجليه خوفا من أن يسعى بهما إلى الشر، لا يجوز أن يشترط عليه كذلك لاستعمال أعضائه الإضافية** "[2] .

ب– الخدمة التنظيمية :فالحاجة إلى النظام تنبثق من الحركة ، لأن النظام في المجتمع الإنساني،يعد تعبيرا على ائتلاف مجموعتين من القوانين: الأولى طبيعية وهي النزوع الذاتي الطبيعي إلى الحركة ، والثانية وضعية مستمدة من تجارب اجتماعية بدون تخطيط مسبق، أو تتكون في مجرى التجربة الاجتماعية بتصور مسبق،وهي تابعة لعقلانية الإنسان،وتضم القوانين والتشريعات،وغيرها من النظم التي يسنها المجتمع لتنظيم الحياة،وهذه القوانين تخضع لمتطلبات المجتمع، فالدولة تتدخل وتسن القوانين ، وبعد فترة تقوم بإصلاحها، أو إلغائها وتعويضها بقوانين جديدة، بناء على الحاجة الاجتماعية ،والتطور السائد في كل مجتمع :" **فالعمل التنظيمي للمجتمع عبارة عن ورشة دائمة،كلما تزايد عدد أفراد المجتمع،وتكاثرت علاقاتهم ومصالحهم،وتكاثرت**

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة ،ص127

[2] **شبلي شميل** ،دفاع عن حرية القلم،الفكر العربي الحديث،دار المكشوف،بيروت ،(د ط)،1973،ص263.

قدراتهم ورغباتهم وأنشطتهم،تعاظمت مساحتها ومهماتها ،وتضاعفت شروط المشاركة فيها"[1] ،على أن تنظيم السلطة السياسية للمجتمع، يقتضي التمييز النظري بين قطاعي الشؤون الخاصة،والشؤون العامة، وعدم تجاوز هذه الثنائية،إذ لا صلاحية للسلطة السياسية إلا في الشؤون العامة، أما الشؤون الخاصة فهي من صلاحيات الأفراد،ولما كانت السلطة السياسية غير قادرة على التمييز النظري بين القطاعين، وجب عليها الاستعانة بالفلسفة [2] .

ج–الخدمة التدبيرية : والتدبير 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 ، ويعامله لا على أساس أنه مخلوق له ، أو صادرا عنه،أو مملوك له ،مخالفا في نظرته للخدمة التدبيرية، النظرة اللاهوتية لدى ابن رشد، في تعريفه للعناية ،أنها مبنية على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان و:" **أن هذه الموافقة هي ضرورة ،من قبل فاعل قاصد،لذلك مريد** "[3].

إذن تدبير الدولة يتم بسيادتها على الإقليم بأنواعه ،وأن الرقعة الجغرافية ينبغي أن تبقى ملكية عامة ، يستثمرها صاحب السلطة، باسم سلطة الدولة ، الذي يمتلك حق التشريع، واتخاذ القرار في شأن الاستثمارات على اختلاف أنواعها ، كبناء السدود، وشق الطرق، وفتح الأنفاق، وحماية الغابات، وإقامة المحطات،وغيرها ، على أن الأمر لا يتوقف إلى حد هذه السهولة إنما:"**الوضوح يتراجع كلما ارتقينا من الخيرات المادية البسيطة إلى الخيرات الاقتصادية الناتجة**

---

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص130

[2] يذكر المؤلف محاولات جون ستيوارت مل للتمييز بين القطاعين ، العام والخاص ،برده الشؤون الخاصة إلى مجموعة الأفعال التي لا تتجاوز نتائجها أصحابها ، ويصف محاولته بغير الكافية ،لأن الأفعال التي لا تتجاوز نتائجها أصحابها جد نادرة ،ويأخذ في المقابل بالمحاولة التي قام بها عادل ظاهر في كتابه"الأسس الفلسفية للعلمانية"حين بين أن القطاع الخاص يشمل على الأفكار والمعتقدات والمواقف ، والأفعال التي تعكس قيم الفاعل الشخصية ،وكذا الأفعال التي إن قيدها المجتمع عد قيده انحيازا لقيم بعينها ، وأخيرا الأفعال التي لا تلحق ضررا بالآخرين.

[3] **ابن رشد**: مناهج الأدلة في عقائد الملة،ص148

عن العمل،ومنها إلى الخيرات المعنوية والثقافية "[1]، لذا فإن مهمة السلطة السياسية ، لا تتوقف عند حد التدبير ،بل تتعداه إلى حسم الخلافات،التي قد تنشأ في إطار تفسير الخير المشترك ،وفي كل الحالات لابد من خزينة للدولة خاصة بها ، تكون جزءا من خيراتها ،ووسيلة للعناية بها ، ولابد لها من تدبيرها بالطرق المعقولة، من حيث طرق التوزيع والإنفاق، وهوما يعرف بالسياسة المالية للسلطة السياسية .

د–الخدمة الإنمائية :وهي خدمة تتطلب وعيا من السلطة السياسية، يقضي أن تدبير شؤون الشعب بالشكل السليم،يتطلب استغلال طاقته وتوظيف كل قدراته في جلب المصالح العامة ، ويشبه "ناصيف" دور السلطة هنا، بدور الوالد المدرك للعوامل اللازمة، لنمو الأولاد طبيعيا، بأقل ما يمكن من القهر والحرمان:**"كذلك يتعين على السلطة السياسية ، المدركة لماهيتها، العمل الدؤوب لتوفير جميع الأسباب اللازمة، لكي ينمو الشعب بطبقاته وفئاته المختلفة ،وتنفتح مواهبه وتتحسن ثرواته،وتتعاظم قدراته ،وتبلغ عبر الأجيال،أقصى ما تستطيع بلوغه من درجات الاكتمال"**[2] .

يتضح إذن من خلال عرض خدمات السلطة ، أنها وجدت أصلا لتحقيق أهداف واضحة المعالم، متعددة الجوانب ، متنوعة الأهداف ، تصون مصالح الخاصة والعامة،مادية كانت أو معنوية ،وأن الموجه الرئيسي في ذلك، هو العقل المستنير ، ذلك أن الدولة تنشأ من حاجة البشر لسد حاجياتهم ، وأن عقل الإنسان هو الذي يوجهه إلى كيفية التعاون والترابط مع الآخرين[3] .

---

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص135.

[2] **المصدر نفسه**،ص139

[3] **محمد جلال شرف**،نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام،دار النهضة العربية،بيروت،لبنان ،(د.ط)،1982،ص116.

المبحث الثالث: حدود السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى

إن تحديد مصدر السلطة على أنه التفويض، وحصر إرادة الحاكم في نطاق إرادة الشعب ، والدعوة إلى الفصل بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم ، ثم بيان خدمات السلطة السياسية من حيث أنها وجدت أساسا لخدمة الشعوب ،لا لخدمة الحكام ، كل هذه القواعد تؤسس حتما لسلطة شرعية تستمد شرعيتها من رحم إرادة شعوبها ، سلطة قائمة على القيام بالواجب ،خدمة لحقوق الآخرين ،من حيث أن :"**الحق والواجب موجودان أصلا في طبيعة الكائن الإنساني ، كما الرغبة والطمع وحب الاستيلاء** "[1].

وهذا ما يجعل للسلطة حدودا تنتهي عندها ، خصوصا في علاقتها بأنواع السلطات الأخرى ، وسنبين في عناصر المبحث التالي نظرة "ناصيف" لتلك الحدود، ونظرته إلى علاقة السلطة السياسية بغيرها من السلطات .

[1] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص325

المطلب الأول:حدود السلطة السياسية:

يقر "ناصيف" بأن كل سلطة في دنيا الإنسان فهي نسبية ، رافضا بذلك القول بالسلطة المطلقة ،وفي سعيه لوضع حدود للسلطة السياسية،طور بعض المقولات التي تضمنتها آراء ابن خلدون، وجون لوك من حيث طبيعة الحكم ،وتبريرات استخدام القوة[1] ،إضافة إلى استلهامه أفكارا من نظرية العقد الاجتماعي،من حيث أن الحكم ممارسة لقوة يكتسبها الحاكم من قوة الجماعة،ويضع بذلك حدودا للسلطة هي نفسها حدود للدولة والحاكم، وذلك من خلال جملة من اللاءات التي تمنع سلطة الحاكم من التماهي مع سلطة الدولة وهي :

* لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع.
* لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة.
* لا يحق للدولة التدخل فرضا أو منعا في السلطات غير السياسية، ودورها حفظ الأمن العام.
* لا يحق للدولة انتهاك الحقوق الطبيعية لأعضائها.

إن هذه الحدود بمثابة الإطار العام، الذي تتحرك فيه السلطة السياسية، كما أن الشعب مطالب بطاعة سلطة الحاكم، لأنها سلطة تفويضية، وطاعة الشعب لسلطة الحاكم ،هي التعبير عن إرادته وحكمه لنفسه بنفسه، وهذا لا يمنح الحق للحاكم في تغييب سلطة الدولة،كما يجب عليه عدم الفصل بين الحقوق الطبيعية والحقوق السياسية:"**وليس في العقل السياسي مبرر لرفض ربط الحق السياسي بالحق الطبيعي،لكل إنسان في أن يحافظ على حياته وحريته وأملاكه**"[2]، وعليه فإن السلطة التي يتمتع بها الحاكم، هي في الأصل نابعة من سلطة الدولة، لذا ينبغي عليه احترامها وعدم السعي للتماهي معها، لأن التماهي يشكل خطرا على العملية الديمقراطية ، من حيث أنه يصادر الإرادة الشعبية ،ويؤدي إلى احتكار النشاط السياسي .

[1] **خديجة العزيزي**،النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار ،ص123.

[2] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص57.

والمعارضة تبرر مبدأ التفويض:(السلطة للحاكم)،وتبرر شرعية السلطة، ويجب عدم النظر للمعارضة على أنها خطر أو خيانة، لأن غياب المعارضة دليل على ضعف السلطة:"**الطريقة الفضلى لمعالجة هذه المشكلة ، تنطلق من الاعتراف بمشروعية المعارضة،فالحاكم الذي يتمتع بالسلطة في الدولة، لا يتمتع بالفعل نفسه بحق احتكار النشاط السياسي في المجتمع**"[1]،لأن المعارضة لا تعني العصيان أو الثورة أو التمرد،بل تعزز الفعل الديمقراطي ، وتكسب السلطة الحاكمة مصداقية أكثر إذا كانت حقيقية،وأي حاكم يفسر المعارضة على أنها تمرد أو عصيان يدل ذلك على ضعف سلطته، كما يتوجب على السلطة أن تنظر للحق السياسي كباقي الحقوق،التي يتمتع بها الفرد كوجود اجتماعي مثل حق الحياة،وحق المعرفة،والعمل،و التملك وغيرها،هذه الحقوق لا يجوز لسلطة الدولة انتهاكها،بل من واجبها المحافظة عليها والعمل على تنميتها في حياة الشعوب على أن المعارضة قد تؤدي إلى الصراع،على السلطة،وهو لا يتعارض مع العملية الديمقراطية،على أنه ينبغي التمييز بين نوعين من الصراع:الأول يجري على أساس السيطرة للحصول على السلطة، وهو مرفوض ،والثاني يجري على أساس الحق لأجل إثبات سلطة المجتمع وهو صراع طبيعي مشروع، له مبرراته الموضوعية لأنه سعي للحصول على مبررات الحكم [2].

كما أن انحراف الحاكم عن الاستخدام السليم للسلطة سيؤدي إلى ثورة شعبية لإعادة الأمور إلى نصابها،وبأساليب متعددة ،قد تصل إلى حد العصيان المدني،الذي رأى في "ناصيف"عملا مشروعا ،بل وضروريا إذا توافرت أسبابه:"**المجتمع هو وحده صاحب الحق في الثورة على السلطة الحاكمة،وعليه فإن الأساس الجماعي للثورة المشروعة هو الشعب ، بوصفه حاملا لإرادة المجتمع ومعبرا عن قراره ، بإعادة النظر جذريا في كيفية ممارسة السلطة على نفسه**"[3] .

---

[1] **المصدر السابق**،ص96.

[2] **خديجة العزيزي**،النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار ،ص125.

[3] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص384.

يتضح أن الثورة ،تعبر عن إرادة الأغلبية عوضا عن إرادة الأكثرية التي تأخذ في الحسبان الاعتبارات الدينية والعرقية ،وتقوم على الجنس واللون،داعيا بذلك إلى إقامة مجتمع فاضل لا يقصي طرفا مهما كانت أسباب الإقصاء خصوصا الدينية منها ، وقد تنبه عاطف العراقي إلى خطورة العامل الديني ومدى تأثيره في المسار الصحيح للثورة ، وفي العلاقة السلمية بين الشعوب ، حيث قال في هذا الصدد :"**إن أعظم شيء في حياة كل إنسان منا يتمثل في تمسكه بالسلام بين الأديان** "[1]،وأن لا مجال لفلسفة الإقصاء سواء تعلق الأمر بعلاقة الفرد بباقي أفراد المجتمع، أو على مستوى العلاقات بين الشعوب.

المطلب الثاني: السلطة السياسية والسلطة الدينية :

يرى "ناصيف" أن العلاقة بين الدولة والدين، من طليعة المشكلات التي لا تزال بحاجة إلى عناية الفلسفة السياسية، وتظهر تموجات العلاقة بينهما في مختلف المجتمعات ،سواء كانت ليبيرالية أو اشتراكية ،أو مجتمعات أخرى شقت لنفسها نموذجا مستلهما من تراثها الحضاري تارة ،ومن إحدى الأنظمة السابقة تارة أخرى، وفي سبيل تحديد هذه المعالجة لا بد من ضرورة التمييز بين ماهية الدولة من جهة ،وماهية الدين من جهة أخرى:"**لا بد أولا من التركيز على ثلاث أفكار أساسية: الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى، أو ردها إليها.**"[2]

والسؤال الذي يعالج من خلاله "ناصيف" علاقة الدولة بالدين هو مدى ضرورة الدين للدولة، وفي سياق بيانه لمعاني الضرورة على أصعدة متعددة ،تساءل إن كان الدين يمثل ضرورة عملية للدولة، ليغدو بذلك شرطا ووسيلة لكي تبلغ هذه الأخيرة أهدافها، أم أنه يمثل ضرورة

[1] **عاطف العراقي**، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر،ص111.

[2] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الملتزم(في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،1986،ص134.

بالمعنى الوجودي أين يصير شرطا لا يمكن الاستغناء عنه في تحقق الدولة ووجودها، فهل حاجة الدولة إلى الدين حاجة وجودية أم حاجة عملية؟

إن تعيين حدود ضرورة الدين للدولة ،يتم من خلال نقد مقولتين هما :مقولة الأساس ومقولة الأداة،لأن جميع النظريات التي تعالج هذه المسألة تلجأ إلى هاتين المقولتين أو إحداها، والحق حسب "ناصيف" فإن القول بضرورة الدين للدولة ،ترجمة نظرية لممارسات رجال الدين لتحقيق أهداف شخصية ،تتعلق أساسا ببسط سيطرتهم على العامة من الناس ،ويعد هذا التوجه هروبا من الواقع،وتحايلا على مواجهة المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي،موافقا بذلك كمال عبد اللطيف الذي كتب معلقا على السلفيين قائلا :**"هؤلاء المثقفين يمارسون نوعا من الهروب إلى الوراء،وهو هروب العاجزين عن مواجهة ندية للواقع وللحاضر"**[1]،كما أن القول بأن الدين أداة في خدمة الدولة يكاد ينحصر في وضعيات تاريخية خاصة، لا يمكن أن نجعل منها قانونا عاما، وعليه يجب في سبيل تحديد علاقة الدين بالدولة نقد مقولتي الأساس والأداة[2].

أ–نقد مقولة الأساس: يظهر الدين أساسا للدولة في حالة واحدة فقط، وهي حالة الدولة الدينية وبمعنى أدق حين يكون انتماء الأفراد إلى الدولة مطابقا للدين ،فلا يحصل لديهم التمييز بين الطرفين العقدي والسياسي، ولكن حتى في هذه الحالة لا يكون الدين وحده العامل الوحيد الذي تقوم عليه الدولة ،إذ تنافسه في ذلك عوامل أخرى كالقومية مثلا، وإن كان الدين أقوى مظاهرها،علاوة على أن الدولة الدينية ظاهرة نادرة في التاريخ ،لا يمكن تعميمها على كل الكيانات السياسية، ومن طبيعة الدولة أن لا تتأسس على الدين بل على المجتمع المتعين والمتشكل في الزمان والمكان.

[1] **كمال عبد اللطيف**،الخطاب النهضوي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،لبنان، العدد 17 كانون الأول، 1982، ص80.

[2] **ناصيف نصار** ،مطارحات للعقل الملتزم،ص154

ويضيف "ناصيف" أن الدولة في تكوينها ليست في حاجة إلى الدين، بل أن هذا الأخير مجرد عنصر من العناصر الموجودة التي يمكن أن تضاف إلى عناصر أخرى ،متعددة و متشابكة يمكن وجودها مجتمعة ومتباينة التأثير، أن تسهم في نشأتها :"**وما الدين سوى عامل وقوة من العوامل والقوى الثقافية المتفاعلة في تشكيل المجتمع والدولة، وهذا يعني أن الدولة لا تحتاج إلى الدين بطبيعة وجودها**"[1].

وفي سياق عرضه لموقف جان جاك روسو من علاقة الدين بالدولة ومدى ضرورته لها، وقراءة موقفه قراءة نقدية ،وجد أن الأخير لا يعتبر ضرورة الدين للدولة ضرورة تأسيسية، بقدر ما هي ضرورة أدائية،إذ أن الدولة المدنية لا ينبغي أن تتأسس على الدين مهما كان نوعه،وإذا كان روسو يشير إلى وجود ثلاثة أنواع من الأديان وهي دين الإنسان ،ودين المواطن،ودين الكاهن، فإن كل هذه الأديان وإن كانت مختلفة في جوهرها وفي نظرتها إلى الإنسان وعلاقته بالدولة،فهي تنطوي على أخطاء:"**وإذا نظرنا سياسيا إلى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان ،وجدنا أنها جميعها تنطوي على أخطاء** "[2].

ومن جهة أخرى لا يدعو الدولة إلى استخدام الدين بالطريقة الميكيافيلية، بل إن الدين الصالح للدولة هو الدين المدني الذي من خلاله تتحقق المنفعة العامة،ولا يطالب المواطن بتقديم أي تبرير عن آرائه سوى حب القيام بالواجب،بل إن معتقداته لا تهم الدولة كما لا تهم أعضائها ،يقول روسو في هذا السياق:"**وعليه ،يهم الدولة أن يعتنق كل مواطن دينا يحببه بواجباته ،لكن معتقدات هذا الدين لا تهم لا الدولة ولا أعضائها إلا بمقدار ارتباطها بالأخلاق والواجبات المترتبة على معتنقها تجاه الآخرين**"[3].

---

[1] **المصدر السابق** ،ص155.

[2] **جان جاك روسو**،في العقد الاجتماعي،ترجمة ذوقان قرقوط،دار القلم،بيروت،لبنان،(د.ط)،ص206

[3] **المرجع نفسه**،ص210

لكن يظهر أن روسو لم يتخذ الاحتياطات اللازمة لمنع الحكام من استغلال الدين بالطريقة الميكيافيلية كأداة سيطرة لتحقيق أغراضهم الخاصة وإخضاع الرعية، لذا وجد "ناصيف" من الضرورة بمكان نقد مقولة الدين كأداة حتى لا يتحول إلى وسيلة للقهر والاستبداد في يد الحاكم.

ب– نقد مقولة الأداة: إن الدين كأداة سياسية لا يخدم سلطة الدولة ،بل يخدم سلطة الحكام الذين يستخدمونه لأغراض محددة،لدرجة لا يكاد يخلو نظام عربي من مؤسسة دينية تباركه ،وتفتي بأن سياسته تتفق مع الإسلام[1]، وواقع الأنظمة العربية يؤكد ما ذهب إليه صادق جلال العظم،ذلك أن الهزات التي تتعرض لها الأنظمة العربية من حين لآخر في المشرق أحيانا وفي المغرب أحيانا أخرى،لأسباب داخلية وأخرى خارجية والتي تهدد كيانها ووجودها،تدفعها إلى استخدام كل الوسائل المتاحة للحفاظ على بقائها واستمرارها ،ومن أهم تلك الوسائل استخدام الدين كأداة لشرعنة ممارساتها ،ويبدو ذلك بوضوح من خلال إلحاق مؤسسة الأزهر بوزارة رسمية في مصر،وجعل كل المؤسسات الدينية في مختلف الأقطار العربية تحت وصاية ورقابة الدولة .

لذلك فإن "ناصيف"يؤكد أن استخدام الدين كأداة للدولة مهما كانت المبررات والدوافع، ينطوي على أخطار كبيرة على الدولة والحكام في آن واحد، لا تشفع لها تلك النجاحات المحدودة قصيرة الأمد، التي قد تتحقق هنا وهناك في ظروف مختلفة،ودليل ذلك معطيات التاريخ ،التي تثبت استخدام الدين في اتجاهات متباينة وأحيانا متناقضة، وذلك بالنظر إلى الغاية الظرفية التي يرمي إليها الحاكم، وقد يستخدمه في اتجاهات متناقضة فهو سلاح ذو حدين:" **ليس استعمال الدين كأداة سياسية قضية بسيطة تختصر بمسألة الطاعة(...)،ولكن تجارب هذا العصر برهنت على أن الدين يمكن توظيفه سياسيا في اتجاهات كثيرة متباينة وأحيانا متناقضة**" [2].

وعليه فإن الدولة كمشروع مجتمعي تفسح المجال لتدخل العديد من العناصر، ليس فقط الدين بل كذلك الأيديولوجية ، والفلسفة ومختلف أنواع المذاهب والعلوم، وفي كل مدة ينتصر

[1] **صادق جلال العظم**،نقد الفكر الديني،دار الطليعة،بيروت،لبنان،1969،ص45-46.

[2] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الماتزم،ص157

رأي على رأي وهكذا دواليك ،و أن الدولة ليست بحاجة في كيانها إلى الدين، وأن أسلم علاقة بينهما هي تلك التي تتنافى مع منطق الخضوع والإخضاع،فلا هي علاقة اندماج لأنها توحد السلطتين ،ويجد الحاكم نفسه حاكما دينيا، ما يؤدي إلى تسييس الدين وفتح المجال أمام الاضطهاد باسم الحق الإلهي، ولا هي علاقة تحالف لأنها تقوم على خدمة مصالح مشتركة ، ومصالح الحكام بالدرجة الأولى، إنما هي علاقة استقلال تتفاعل من خلالها السلطتان من خلال احترام حدود كل منهما،دون الانغلاق على الذات:"**الانغلاق على الذات في عالم السلطة،بداية تدمير للسلطة نفسها**"[1].

يتضح مما سبق أن التمييز بين ماهية الدين من جهة، وماهية الدولة من جهة أخرى، أمر ضروري لا مجال لإنكاره ،وهذا لا يلغي التفاعل الذي قد ينشأ بينهما تحت ظروف متباينة، وبالنظر إلى ظروف كل مجتمع و ثقافته السياسية ،ولا يمكن الحكم بضرورة الدين للدولة وجودية كانت أم عملية، حتى لا ينحرف أداء هذه السلطة عن الوجه الصحيح،وإن كثيرا من الصراعات الدموية كما يثبت التاريخ ،كانت نتيجة الاعتقادات المتباينة والحمية الدينية الكاذبة[2]،وأن الدولة في كل الحالات يمكن لها أن تنشأ وتتطور وتؤدي وظائف متعددة، دون حاجة إلى الدين، بل انه لا يمثل سوى عنصر من العناصر المتفاعلة التي تسهم مجتمعة في التأثير على مسار تطور المجتمعات.

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص177.

[2] **فولتير**،رسالة في التسامح،ص83

المطلب الثالث:السلطة السياسية ومبدأ العدل:

إذا كان العدل قيمة عليا على أساسه تقام شرعية السلطة السياسية ، فلا يعقل أن يكون الحق في الأمر بوصفه حقا طبيعيا مستندا إلى أوامر تحمل في ثناياها ظلما،لأن العدل ضرورة اجتماعية بوصفه قاعدة أساسية لكل اجتماع سياسي[1]،وإقامة العدل من أوكد المهام التي يجب أن تضطلع بها الدولة، من حيث أنه يدل على ترتيب واستحقاق اجتماعي تاريخي يقترن بموجبه كل ذي حق بحقه ،وتكون السلطة السياسية بعيدة عن السيطرة بقدر استطاعتها لإقامة العدل في المجتمع، أو على الأقل أن تسعى إلى إقامته[2]،كما يعد العدل مسؤولية السلطة السياسية لأنها أكثر السلطات قدرة على وضعه وإقامته وتغييره.

ولذلك يؤكد "ناصيف" أنه لمن العدل أن تحافظ الدولة على نفسها وأن تستخدم الوسائل المناسبة للدفاع عن حقوقها، كحقها في الدفاع عن نفسها من أي عدوان من الداخل أو الخارج، وحقها في تقوية الإرادة الجامعة، وحقها في الملكية، على أن يكون هذا الحق محدودا، وأن تتعين حدوده بشكل يجمع بين الحفاظ على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة، وازدهار المجتمع بوجه عام، كما أن سلطة الدولة تقتضي أحيانا توسيع الملكية المشتركة أو التدخل عن طريق الضرائب، كذلك يعتقد أنه من العدل أن يتغير نظام الحكم، ومن العدل أن تغير الدولة دستورها حسب الحاجة وحسب المصلحة، فالدستور ليس فوق الدولة، والعدل يقتضي أن تظهر إرادتها في اختيار الدستور، واختيار الحكام وفي اتخاذ القرارات المصيرية، التي لا يمكن تركها للحكام وحدهم، وإرادة الدولة تعني إرادة أعضاء المجتمع العاقلين الأحرار المتساويين في حقهم السياسي، والمتفقين على قاعدة محدودة للتعبير عن إراداتهم في الشؤون العامة، ذلك أن السلطة التي تفوضها الدولة للحاكم محدودة، فهي تنقل إليه حق اتخاذ القرارات وتطبيقها في ما يخص الشأن العام،يشاركه في ذلك الشعب ، لأنه لا يمتلك وحده بالضرورة الرأي الصائب:"**ولما كان الحاكم**

---

[1] **أرسطو طاليس**،السياسة،ص103

[2] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآ خ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية) ،ص263.

لا يمتلك وحده بالضرورة،الرأي الصائب اللازم للحق المفوض إليه من الدولة،فقد بات من الضروري أن يشارك الشعب في البحث عنه"[1]،ويعبر عن هذا الرأي في المجتمع المتفتح عن طريق المناقشة العلنية والتعدد الأيديولوجي وقد يدفع التباين الواضح بين رأي الحاكم ورأي الشعب الحاكم إلى أن يترك الحكم لغيره.

وقد وضع "ناصيف" ثلاثة قواعد للعدل ،تخص سلطة الحاكم، وتضمن أن لا تتماهى هذه السلطة مع سلطة الدولة ،كما تضمن الحكم بالعدل،وهي: ضرورة حصول الحاكم على تفويض واضح وصحيح من المجتمع و هو مايعني حصول الحاكم على ثقة الشعب المطلقة،إضافة إلى احترام الحاكم لسلطة الدولة وحق المعارضة بكل أطيافها في التعبير عن آرائها بكل حرية وبصورة علنية مع نشرها في أوساط المجتمع ،وأخيرا أن يتحمل الحاكم مسؤوليته كاملة وأن يؤدي كل ما عليه من خدمات تجاه الشعب، وهي قاعدة ضرورية تستدعي نيل الحاكم الذي يعمل لمصلحة المجتمع حقه من المجد والتكريم إذا أحسن وأجاد، وأن ينال اللوم والتنديد وربما الإدانة إذا قصرأوأساء[2].

وبما أن السلطة السياسية المتمثلة في الإرادة الجامعة، هي المسئولة من حيث المبدأ عن تحقيق العدل الاجتماعي، فإن "ناصيف" يشتق من مبدأ العدل ثلاثة مبادئ أخرى للممارسة العملية ، تمكن الدولة من إقامة العدل على أرض الواقع،وتتيح لها إمكانية ترجمتها إلى ممارسات عملية وهي:

المبدأ الأول : يقوم على اعتبار العدل أساسا لتنسيق الممارسات الفردية للحريات العامة، لذا يجب إعطاء الأهمية اللازمة للحرية بوصفها التزام تجاه الغير، وأن تكون التشريعات الصادرة عنها هادفة إلى تحديد إطارا عاما مرنا قابلا للتعديل، يمكن الأفراد من التحرك ضمنه ،وممارسة حقهم في الحرية ،كحرية التنقل والتملك والتعليم والتجمع والرأي والاعتقاد والنشر والإعلام والتجارة وغيرها.

[1] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص260.

[2] **خديجة العزيزي** ،النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار ،ص128.

المبدأ الثاني: يقوم على ضبط التفاوت الاقتصادي والاجتماعي عن طريق الالتزام بقاعدة تكافؤ الفرص في إطار الفوارق الناتجة عن العمل، الأمر الذي يتطلب من السلطة السياسية توفير المناخ المناسب للمنافسة الشريفة ، عن طريق توفير فرص العمل ، وتهيئة كل الظروف المادية والبشرية اللازمة لتنمية المواهب والقدرات الفردية ،في إطار احترام الفوارق الفردية ، وتشجيعها ضمن إطار يمنع الاستغلال ويسهل ضبط هدا التفاوت .

المبدأ الثالث: يتعلق بالسهر على التنمية العامة ، عن طريق الاعتناء بالخدمات الاجتماعية، من أجل إعادة توزيع الثروة وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب، بهدف تأمين التضامن الاجتماعي ، والحد من أنانية الفرد، فغنى الأغنياء ليس نتاجا لجهودهم الخاصة وبؤس الفقراء ليس نتاجا لتقصيرهم أو عجزهم ، ولعل أفضل طريقين لذلك هما سياسة الضرائب ، وسياسة الخدمات:"**وقد دلت التجربة،على أن الطريقة الفضلى لتأمين التضامن الاجتماعي ،بواسطة السلطة السياسية ، تتألف من أمرين:سياسة ضرائبية مناسبة،وسياسة خدماتية شاملة** "[1]،وبذلك تؤكد السلطة مسؤوليتها كسلطة عامة ،وتعزز وظيفتها في إعادة توزيع الثروة الاجتماعية على قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع.

يظهر من خلال نظرة "ناصيف" إلى السلطة السياسية وحدودها، وعلاقتها بباقي السلطات الأخرى المتشكلة في المجتمع،أن وجودها ضروري ، ولا يمكن التسليم بما ذهبت إليه بعض الاتجاهات الفوضوية والشيوعية من ضرورة زوال النظام السياسي ، وإيثار حياة الطبيعة الأولى من حيث أن الإنسان –خلافا لسائر الموجودات–الحيوان الأكثر سياسية [2]،كما أن هذ السلطة ليست مطلقة بقدر ما هي محدودة ، إذ لا سلطة مطلقة في حياة الإنسان الاجتماعي التاريخي،ومن

[1] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص280.

[2] **فرانسيس وولف**،أرسطو والسياسة،ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت، لبنان ،ط1 1994 ص75.

السلطة السياسية تستمد سلطة الحاكم عن طريق مبدأ التفويض ولا مبدأ سواه،وأخيرا فإن لكل سلطة من أنواع السلطات الأخرى ماهيتها الخاصة ، وطبيعتها المتميزة ، ولا يجب بأي حال من الأحوال أن تتماهى سلطة الحاكم مع سلطة الدولة .

وأخيرا فإن تصور"ناصيف"للسلطة ،هو تصور نقدي بالدرجة الأولى ،من حيث معالجته لعديد الاتجاهات الفلسفية خلال العصور المختلفة ،منذ الحقبة اليونانية إلى الفترة المعاصرة،وقد عرج على أقطاب هذه الفلسفات ليتناولها بشيء من النقد والتحليل،سواء ما تعلق منها بالسلطة من حيث نشأتها أو مصدرها أو من حيث علاقتها بأنواع السلطات الأخرى، ويطرح في النهاية تصورا واضح المعالم عن السلطة كما ينبغي أن تكون ، خصوصا في المجتمعات العربية ،التي لا تزال بحاجة إلى التمييز بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة،ذلك أن الحاكم بمجرد وصوله إلى الحكم يعمد إلى أساليب متعددة لتأمين سلطته بما في ذلك المساس بدستور الأمة الذي يعتبر مقدسا لا ينبغي المساس به إلا في حالات الضرورة وبإلحاح من الشعب ،كما يجب التمييز بين السلطة السياسية وباقي السلطات الأخرى حتى لا يستخدم الدين أو الأيديولوجية لتحقيق مصالح ذاتية ونفعية على حساب مصالح الشعوب.

ولئن كانت نظرته مبنية على تصورات نظرية تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه واقع المجتمعات العربية،بالدعوة إلى بناء الإنسان العربي ليكون مواطنا يعي حقوقه وواجباته تجاه نفسه وتجاه غيره ،فإن هذه النظرة لا تخلو من التفاؤل بمستقبل أفضل لتلك المجتمعات .

الفصل الثاني:
مشكلة المثقف في المجتمع العربي و الطريق إلى نهضة عربية ثانية

ويتضمن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: مفهوم المثقف

المبحث الثاني: آليات تفعيل دور المثقف العربي

المبحث الثالث:آليات النهضة العربية الثانية

إن مهمة الانتقال إلى مجتمع ديمقراطي و إحداث نقلة نوعية على المستويين العملي والتطبيقي في المجتمع العربي،موكلة بلا شك إلى المثقف العربي وهو مطالب بفهم الواقع العربي في ظل الإرث الحضاري ، وفي علاقته مع بقية الأمم خصوصا الغربية منها، بالانفتاح عليها واتخاذ النقد العقلاني والمنطقي للتعامل معها، وهي جدلية يتقاطع فيها مع المفكر العربي محمد عابد الجابري حين قال في شأن العلاقة مع الآخر:" **الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي ،وذلك بقراءتها في تاريخيتها،وفهم مقوماتها في نسبيتها،وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا**"[1].

والانتقال إلى مجتمع ديمقراطي مبني على أسس سليمة ،يمر حتما بإعادة النظر في الدور الذي يؤديه المثقف العربي،خصوصا في علاقته بعناصر أساسية لبناء المواطن العربي كالحرية والأيديولوجية والتربية، وفي كل الأحوال يجب أن يكون المثقف العربي مستقلا في تفكيره من أجل مساهمة فعالة للتغيير:" **الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة،والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل**"[2]،ويعمل على التأسيس لآليات النهضة العربية الثانية بفهم عوائقها، وتحليلها ومحاولة تجاوزها، وإن كان الأمر ليس هينا فإنه ليس بالمستحيل ، شريطة إعطاء الفرد حريته في التعبير عن إرادته بهدف إصلاح ذاته، والعمل على إصلاح مجتمعه، وإذا كان الإصلاح يبدأ أخلاقيا وينتهي سياسيا ،فإن هذه المهمة موكلة بالدرجة الأولى إلى النخبة من الأمة[3]، وهذا ما يدفعنا إلى طرح بعض التساؤلات حول المثقف العربي ودوره ومدى قدرته على التغيير : فماذا يقصد بالمثقف؟ وهل يقوم المثقف العربي بدوره الموكل إليه أم أنه مجرد موظف يتقاضى أجرة كغيره من الموظفين؟ ما هي آليات إعادة تفعيل دوره؟ وما هي الآليات اللازمة لتجاوز العقبات والانتقال إلى نهضة عربية ثانية؟

---

[1] **محمد عابد الجابري**،الخطاب العربي المعاصر،دراسة تحليلية نقدية ،دار الطليعة ،بيروت،ط1،(د ت)،ص189

[2] **ناصيف نصار**،التفكير والهجرة،ص10-11

[3] **اسماعيل زروخي**،الدولة في الفكر العربي الحديث،ص465

المبحث الأول: مفهوم المثقف :

يعد مصطلح الثقافة من أدق المصطلحات التي خاض فيها الفكر البشري ولا يزال،ولما كانت إشكالية الموضوع تبحث في العلاقة بين المثقف والسلطة ، فإنه من الضروري بيان مفهوم المثقف لغة واصطلاحا ،وبيان نظرة "ناصيف" إلى المثقف العربي ، ومدى قدرته على التأثير في القرار السياسي .

وإذا كانت كلمة " ثقافة " واسعة النطاق متعددة الجوانب ،وأنها أصل كلمة " المثقف"، فإننا سنحاول تبيان دلا لتها اللغوية والاصطلاحية ، لنقف في الوقت ذاته على النقاط الخلافية في ضبط المصطلحات بين أهل الاختصاص من المفكرين العرب وغيرهم ، إضافة إلى إبراز المفهوم الاصطلاحي للكلمة والتمييز بين آراء المذاهب الفلسفية حولها ، وأخيرا نعرج على مفهوم المثقف عند "ناصيف" والعناصر الفلسفية التي ينبغي أن تتوفر فيه ليغدوا متميزا عن غيره ،وفاعلا أساسيا في محيطه.

المطلب الأول: في اللغة وفي الاصطلاح

أ–في اللغة:إن كلمة "ثقافة" كلمة غائمة المفهوم،واسعة النطاق والدلالة ومن الصعب أن يحويها مفهوم واحد نظرا لتعذر الوقوف على معنى واحد ودقيق لها،ورغم عدم ورودها في اللغة العربية، إذ لم ترد في نصوص العرب وأشعارهم ولا في القرآن الكريم أو السنة النبوية،إلا أن ذلك لا يمنع من محاولات في القواميس اللغوية لتقديم تعريف لها ومن تلك المحاولات ما أورده الفيروز أبادي في قاموسه المحيط من أن للثقافة معنيان :

الأول:يفيد الظفر بالشيء وأخذه :" **ثقفه:أي صادفه وأخذه أو ظفر به أو أدركه"**[1]، ومن هنا جاء معنى أثقفته أي قيض لي ، ومنه جاء قوله تعالى :**"فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم"**[2] ، أي حينما تجدهم في حال المحاربة ،بحيث لا يكون لهم عهد ولا ميثاق [3].

الثاني:يفيد الفطنة وسرعة الفهم:**"ثقف يثقف،ثقفا وثقفا وثقافة:صار حاذقا خفيفا فطنا"**[4] ومنه ثقف الكلام أي حذقه وفهمه سرعة.

أما في معجم مختار الصحاح فقد وردت كلمة ثقافة بمعنى الفطنة والذكاء، وكذا تشير إلى ما تسوى به الرماح :**"ثقف الرجل من باب ظرف،صار حاذقا خفيفا،فهو ثقف مثل ضخم، ومنه المثاقفة ، وثقف كعضد، والثقاف ما تسوى به الرماح وتثقيفها ،تسويتها"**[5].

ولم يضف جميل صليبا الشيء الجديد في تعريفه للثقافة حين قال:" **الثقافة:ثقف الرجل ثقافة،صار حاذقا،وثقفت الشيء حذقته،والرجل المثقف :الحاذق الفهم،وغلام ثقف أي ذو فطنة وذكاء،والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"**[6]،وهذا يعني أن الثقافة صفة تطلق على الخاصة

---

[1] **الفيروز أبادي،القاموس المحيط**،ص121

[2] **سورة الأنفال** :الآية 57

[3] **عبد الرحمن بن ناصر السعدي**،تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،ص301

[4] **الفيروز أبادي**،القاموس المحيط،ص121

[5] **محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي**،مختار الصحاح،دار القلم ،بيروت،(د. ط)،ص84-85

[6] **جميل صليبا**،المعجم الفلسفي،الشركة العالمية للكتاب،ج1،بيروت،لبنان ،1994،ص378

من الناس ،من ذوي الحذق والفطنة والذكاء وسرعة الفهم والبداهة،وهي صفات ليست متاحة لجميع الناس .إلا أنه جعل للثقافة معنيان :

الأول :خاص ويعني تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل ومنها الثقافة الرياضية ، والثقافة الأدبية أو الفلسفية .

الثاني: عام ، أي ما يتصف به الرجل من ذوق وحس انتقادي ، وحكم صحيح،أو هي التربية التي أدت إلى إكسابه هذه الصفات [1] .

يظهر أن تعريف الثقافة ، ومنها تشتق كلمة المثقف في اللغة العربية لا تخرج عن نطاق الصفات الخاصة ، التي يمتاز بها الرجل وبها يتميز عن غيره من الأفراد، كحدة الذكاء والفطنة وسرعة الفهم.

أما في اللغة الإنجليزية:فإن كلمة culture من:" **كلتور cultura اللاتينية، بمعنى الفلاحة والتهذيب ،ويستخدمها البعض بمعنى الحضارة ،وإن كانت الحضارة من الحضر والتحضر تفيد التمدين**"[2]، فكلمة culture تترجم إلى اللغة العربية على أنها الثقافة والتهذيب ، وأحيانا الحضارة ، من حيث أن كلمة ثقافة في اللفظ الأجنبي هي الزراعة ومدلول الثقافة الاجتماعي هو الحضارة. وإن كان هناك تقارب في المعنى بين اللغة العربية والانجليزية إلا أنه يضاف لها حراثة الأرض ورعاية الزرع في اللغة الانجليزية.

ب– في الاصطلاح:من المعلوم أن الحضارة هي نتاج بشري مرتبط بالجهد الإنساني والعمل الدؤوب والزمن التاريخي ، وتتأسس الحضارة على عاملين أساسيين : الأول مادي يتمثل في التكنولوجيا ،والثاني معنوي يتجسد في الثقافة [3]،وفي سياق تعريف المثقف من الوجهة الفلسفية فإن أول صعوبة تواجهنا في تعريفه بوصفه فاعلا اجتماعيا ،هي كون هذه الكلمة تحيل إلى طيف واسع

[1] **المرجع السابق**،ص379

[2] **عبد المنعم الحفني**،المعجم الفلسفي الشامل لمصطلحات الفلسفة،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط3،2000،ص233

[3] **حسين مؤنس**،الحضارة:دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها،سلسلة عالم المعرفة،رقم 237،الكويت،سبتمبر1998، ص16

من الدلالات ،ومن التعسف حصرها في مصطلح واحد، ومع ذلك سنحاول إدراج بعض وجهات النظر لدى بعض الفلاسفة في تحديد مفهوم المثقف،فقد ميز كارل ماركس K.marx (1818- 1881) بين نوعين من البنية: البنية الفوقية التي يمثلها المثقفون أصحاب الأيديولوجية ،والبنية التحتية التي تمثل الجانب المادي الذي يحدد وعي المثقف ومنطلقاته الفكرية والاجتماعية ،وهذا يعني أن المثقف يصنعه الواقع المادي الاقتصادي الاجتماعي .

إن نمط سير الحياة المادية كفيل بتكييف صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصفة عامة، وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ،فإذا بدأت فترة الثورة الاجتماعية تتغير القاعدة الاقتصادية ما يؤدي إلى حدوث تغيير في البنية الفوقية الضخمة ،فيتكون الوعي بشكل جديد نتيجة للظروف الاقتصادية الجديدة[1]، وإذا كان المثقف عند ماركس هو الذي يعي حالة الاستيلاب والاستغلال السائدة في النظام الرأسمالي، وأن وعيه هذا هو نتيجة لعوامل مادية واقتصادية، فإن ماكس فيبرMax weber (1864-1920)يرجع ظهور الفكر الرأسمالي إلى الخلفيات الدينية والبروتستانتية،وأن العوامل الدينية والروحية أهم ما يحرك المادية التاريخية. أما في الفكر العربي فنجد عبد الله العروي يميز ضمن الأيديولوجيات العربية المعاصرة بين أنماط ثلاثة من المثقفين:

الأول هو المثقف السلفي :"**الشيخ هو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام**"[2]، ويفسر كل مشكلات المجتمع بإرادة إلهية ولا يجد آلية عقلية دقيقة لتفسير تطور الغرب على حساب العرب.

الثاني هو المثقف الليبرالي أو كما يسميه رجل السياسية ،وهو الذي يستمد تفسيره للتاريخ من كتاب عهد التنوير نتيجة الاحتكاك بين العرب والغرب ،ويفهم الديمقراطية على شاكلة النظام البرلماني الانجليزي، وهو يحدد داء المجتمعات العربية من خلال أشكال الاستبداد السائدة منذ الحكم

[1] **الطاهر لبيب**،سوسيولوجيا الثقافة،عيون المقالات،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط2،1986،ص29

[2] **عبد الله العروي**، الأيديولوجية العربية المعاصرة،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط3،2006،ص39

العثماني ،وسيطرة الدولة على كل قطاعات المعرفة، لذا يدعو في مجال السياسة إلى انتخاب مجالس نيابية، وفي مجال المعرفة إلى نشر التعليم بكل الوسائل المتاحة .

أما الثالث فهو داعية التقنية الذي يفسر كل مشكلات العرب سياسية أو ثقافية أو اقتصادية تفسيرا تقنيا وعلميا ،مستدلا بما حققه شعب اليابان الذي تمكن في وقت قصير من التفوق على الجنسين الأبيض والأصفر ، ويمثل الدكتور سلامة موسى نموذجا لهذا الصنف من المثقفين حيث يقول :" **هبطت علي منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة، هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة وليس شيئا غير الصناعة"**[1].

إن هذه الأصناف الثلاثة من المثقفين – فيما يرى عبد الله العروي –تمثل لحظات يمر بها الوعي العربي،محاولا إدراك هويته وهوية الغرب ساعيا إلى فهم واقعه، والعمل على تغييره والانتقال إلى حال أفضل.

يتضح مما سبق أن عملية فهم العالم ليست كافية، ولا تعبر عن الدور الحاسم الذي يجب على المثقف أداءه ،إذ عليه علاوة على ذلك أن يكون نقديا في كل ما ينتج من مفاهيم، ليقدم رؤية نقدية للواقع و لا يسلم بمنظومة المفاهيم السائدة ، و أن لا يسعى لتقديم أنساق معرفية جاهزة تقف عائقا أمام أي تغيير، فقد ولى عهد الفلاسفة العظام أمثال أرسطو وأفلاطون وهيجل، وحل محلهم فلاسفة نقديون من أمثال جاك دريدا وميشال فوكو وهابرماس ، وإذا كان الأمر كذلك في الفلسفة الغربية فهل المثقف العربي كما يراه "ناصيف" مثقف نقدي، بإمكانه فهم الواقع بل وتغييره.

المطلب الثاني: مفهوم المثقف عند ناصيف نصار

إن المثقف حسب "ناصيف" هو ذلك الفرد المبدع ،الذي لا يكتفي بترديد وتبني ما أنتجته العقول السابقة ،ولا يقف عند حد التقيد بتاريخ الفكر الإنساني ،خصوصا ما أنتجته الحضارة

[1] **نقلا عن عبد الله العروي**،الأيديولوجية العربية المعاصرة،ص39

الأخرى من نظريات في مختلف المجالات، فهو الفرد المتحرر فكريا من عقدة تاريخ الفلسفة والذي بإمكانه أن يفكر من منطلق الاستقلال والإبداع لا التقليد والإتباع ،وقد وضع شروطا أساسية للإبداع من حيث كونه إتيانا بالجديد،**فالشرط الأول** هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي وذلك يتيح التحرر الفكري الذي يعد مقدمة لكل أنواع العمل التحرري [1]،**والشرط الثاني** هو تعيين المشكلة الأساسية ، وبيان كيفية معالجتها في علاقاتها مع المشكلات الأخرى،رئيسية كانت أو فرعية حتى لا يؤدي حل مشكلة واحدة إلى خلق مشكلات متعددة، أما **الشرط الثالث** فيتمثل في التحلي بالروح النقدية،وأن لا يقع المثقف تحت تأثير التيارات الفكرية السابقة ،مع ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجتها الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، على أن الاستقلال الذي عناه لا يعني الانغلاق على الذات والانقطاع عن الغير، إنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقا من الذات.

والفيلسوف العربي مدعو للتحرر فكريا بقدر ما يستطيع عن طريق استيعاب مشكلات الشعوب العربية ،في وضعها الحضاري وفي علاقاتها مع بقية الأمم الأخرى:" **ويستطيع الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة ،بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية**"[2].

ورغم أن مذاهب فلسفية كبرى اشتهرت في أوروبا على غرار الوضعية، والماركسية، والوجودية ، والفينومينولوجية ، إلا أن الواقع العربي يتطلب دراسة متخصصة لمشكلاته، دون

[1] **محمد أحمد عواد**،السؤال الرئيسي للفلسفة العربية المعاصرة،الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام،أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت،ط1،2002،ص93

[2] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي ،ص31

إغفال الاستفادة من تجارب السابقين:" **إن الالتزام بمذهب فلسفي معين، ينطوي على موقف من تاريخ الفلسفة، مغاير أو مشابه للموقف الذي ينطوي عليه الالتزام بمذهب فلسفي آخر**"[1] .

إن المثقف الحقيقي هو الذي يشارك في عملية الإبداع، وذلك عن طريق التجاوب مع ما تحتاج إليه النهضة من مقومات، من خلال الجمع بين التراث والمعاصرة:"**ولكن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع**"[2]، وأن يؤدي دوره في المجتمع من خلال :

– المساهمة في ترقية مستوى الفرد العربي ليبلغ مرتبة المواطنة، لأن الحق الذي يحمله الفرد شيء والوعي به شيء آخر، حيث أنه مع تنامي الوعي بمختلف الحقوق الفردية طبيعية كانت أو مدنية أو سياسية، سيؤدي حتما إلى تنبه السلطة السياسية إلى خطورة الدور الذي تلعبه التربية والتعليم، في تحسين مستوى الشعب ونقل الفرد إلى مستوى المواطن.

– أن يكون النقد من الخواص السياسية للعقل ،من خلال رفض الحقائق الجاهزة وبناء الأفكار من قاعدة نقدية ، مثلما أشار إلى ذلك ديكارت حين قال :"**فإن نفس كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء الأخرى ،يستتبع استتباعا جد واضح وجد يقيني أني كنت موجودا**"[3] ،ولا يعني ذلك الانعزال عن الإبداع الإنساني ولا عن السياق الحضاري الواعي ،بمعنى أن فعل التفلسف لا يجب أن يكون تكرارا لما أنتجه الغير بقدر ما هو نقد وتحليل وإعادة بناء .

– أن يكون العقل العربي منفتحا على ما أنتجته الحضارات الأخرى وبالتحديد الغربية من جهة ، ومن جهة أخرى الانفتاح على اللاعقل أي عالم الأهواء والخوارق والمعتقدات الدينية والمحرمات والمقدسات وغيرها ، بهدف توجيهه نحو المعقولية والتعقل، لأن الواقع العربي بحاجة إلى عقلانية نقدية للتعامل مع التيارات الوافدة ،حيث أن الثقافة وصف يعطى للمبدع،وأن المثقف إذا

[1] **المصدر السابق**،ص18

[2] **المصدر نفسه**،ص25

[3] **ديكارت رونيه**،مقال عن المنهج،ترجمة محمود محمد الخضيري،الهيئة المصرية للكتاب، القسم الرابع،1985،ص216

ثبتت تبعيته المطلقة وجب حذفه من قائمة المثقفين، وليس شرطا على المثقف أن يؤسس لإشكالية جديدة، بل أن للإبداع صور متعددة قد تنطلق من التجديد في داخل واحدة من الفلسفات [1] .

يظهر مما سبق أن 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 ، سياسية أو تربوية أو ثقافية ، وغيرها من المجالات التي تكون سببا في التطور والانتقال نحو حال أفضل ، ورغم أن فكرة الاستقلال لم ترض بعض الدارسين ، على غرار كمال عبد اللطيف الذي تساءل:**"هل يعني الاستقلال الفلسفي التضحية بمكتسبات ونتائج تاريخ الفلسفة؟"**[2]، إلا أن ذلك لا يلغي بأي حال فكرة التفتح النقدي والفكر البناء .

ولئن كان اهتمام" ناصيف" بالمثقف العربي تحديدا ، فإن ذلك يعود لاعتبارات متعددة وفي مقدمتها حال الأمة العربية ، وعلاقتها بالأمم الأخرى خصوصا الغربية منها ، ولعل التأكيد على الاستقلال الفكري للمثقف والفيلسوف ، واتخاذ النقد سمة أساسية لكل منهما دعوة صريحة إلى الإبداع وتجاوز التقليد والجمود الذي تعاني منه النخبة العربية .

---

[1] **محمد أحمد عواد**: السؤال الرئيسي للفلسفة العربية المعاصرة،ص92

[2] **كمال عبد اللطيف**،"طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر"،بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول ،ورقة قدمت إلى :الفلسفة في الوطن العربي المعاصر :بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية،بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية ،1985،ص213

المبحث الثاني: آليات تفعيل دور المثقف العربي

تعرض "ناصيف"في كتاباته ،لبعض مشكلات المجتمع العربي ،على المستوى الفردي والجماعي ،مبرزا في الوقت ذاته الدور الذي ينبغي للمثقف العربي أدائه ، وسط تلك التناقضات التي يعيشها المجتمع العربي ، في ضل الإرث الفكري والحضاري له ، ومدى تأثره بعصر الأنوار في أوربا ،وإذ يسجل غيابا ملحوظا للمفكر العربي ، ولدوره المنوط به تجاه الواقع المعاش ،وأنه إن لم يكن خادما للسلطان ،فإنه على المستوى الخارجي يقع تحت تأثير تاريخ الفلسفة فينتهج طريق الإتباع بدل الإبداع وعلى المستوى الداخلي يفكر من منطلق أيديولوجي أحيانا ،وديني أحيانا أخرى، وهذا من شأنه أن يضعف النظر العقلي السليم ، الذي ينظر إلى الإنسان نظرة فلسفية تاريخية بعيدة عن أي انتماء عقدي أو طائفي أو أيديولوجي، فإنه يدعوه إلى التحرر أولا في فكره ، ذلك أن التغيير الذي سعى إليه رواد النهضة العربية على اختلافهم ، وإن شمل كل الأصعدة ، فإن أهم تلك الأصعدة على الإطلاق هو التغيير على المستوى الفكري[1] ،ثم الانتقال بعد ذلك إلى الممارسة الفعلية للحرية ، والتي لن تتجسد إلا بتوفر مناخ ثقافي وفكري ، وتقدم الوعي الفلسفي، والوعي بالحقوق [2]،وجعل للمثقف العربي مجموعة من المهمات التي يجب أن يضطلع بها في سبيل نهضة عربية ،هذه النهضة التي لن تتحقق إلا بإعادة النظر في جوهر العلاقة التي تربط المثقف العربي بجملة المفاهيم السائدة، ممثلة في علاقاته التفاعلية مع سلطان الأيديولوجية، وفي إعادة فهم الحرية فهما سليما ، وكذا العمل على صياغة منظومة تربوية تمكن من بناء المواطن العربي،بناء سليما بعيدا عن النظرة الضيقة ، التي لا تخدم سوى أهدافا ظرفية ،فكيف يتصور "ناصيف" دور المثقف العربي في ضل هذه الظروف؟وما هي آليات تفعيل دوره؟

---

[1] **اسماعيل زروخي**،دراسات في الفكر العربي المعاصر،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،(د.ت)،ص16

[2] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص47

المطلب الأول: المثقف والأيديولوجية

تعرف الأيديولوجية على أنها :"**نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية ،تختص بمجتمع معين**"[1]، وتكتسي صفة القداسة إلى حد قد ترقى إلى مستوى العقيدة ،خصوصا وأنها ترسخ مع عامل الوقت ، وتنتقل عبر الأجيال .

أما "ناصيف"فيعرفها بالقول: " **فالأيديولوجية 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**"[2].

إن هذا التعريف يبين أن الأيديولوجية ظاهرة معقدة ومتعددة المكونات، من حيث أنها:

– اعتقاد جماعي يختص بمجتمع بعينه، ولا يعبر عن تصورات فردية، بقدر ما يجسد معتقدات جماعية.

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

– تعد ظاهرة طبيعية، وليس أي مجتمع بمنأى عنها، لأنها امتداد للطبيعة البشرية، وللنزوع نحو الاعتقاد وتجاوز الواقع.

– بما أنها مرتبطة بجماعة ما فإن هدفها المنفعة العامة،وتستمد مشروعيتها من قضايا تلك الجماعة، وهي فكرة مركبة ، تدخل في إنتاجها عوامل متعددة :"**فالفكرة الأيديولوجية ليست وليدة العقل وحده،إنما وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنة ، أي باختصار**

[1] **كميل الحاج**،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي،(عربي ،انجليزي)مكتبة لبنان ،2000،ص81.

[2] **ناصيف نصار** ،مطارحات للعقل الملتزم،ص109

وليدة الذات بكل قواها"[1]،وبما أن الفكرة الأيديولوجية مستمدة من فلسفات ، فهذا ما يجعلها تنطوي على رصيد من الحقيقة الموضوعية[2] ، وليست كلها أوهاما أو خرافة .

إن الدولة العربية الحديثة دولة تسلطية وقهرية استبدادية، تبسط سيطرتها على الإنسان العربي المهدد بالسقوط من جديد في ظلامية القرون الوسطى ،بتأثير القوى اللاعقلية ،كالأصولية والمذهبية من جهة،والأيديولوجيات القومية والدينية من جهة أخرى،ومهما تعددت التسميات فإن الهدف واحد ،هو محاصرة العقل العربي وإعلان سقوطه، ومن الوسائل التي تستخدمها السلطة هي الأيديولوجية، للحد من سلطة العقل وضمان البقاء للحاكم في الحكم فكيف يتصور "ناصيف" العلاقة بين العقل والأيديولوجية؟ وما السبيل للتعامل معها؟

إن العلاقة النظرية بين العقل والأيديولوجية تبدو علاقة صراع ،تظهر من خلال ادعاء كل منهما الكشف عن الحقيقة ،فهي تبدو للوهلة الأولى علاقة تنافس وتنازع بين قوتين حول الحقيقة ،لكنها في واقع الأمر تجمع بينهما ولا تترك أحد الطرفين منعزلا عن الآخر ، والعقل نوعان: عقل علمي يهتم بالقضايا التجريبية ، وعقل فلسفي يهتم بالقضايا الصورية النظرية ، إلا أن الأيديولوجية لا تميز بين هذين النوعين وتعتبر العقل عموما طرفا في التزاع .

وهذا التزاع يبدو على مستويين: الأول نظري يخص ادعاء امتلاك المعرفة ، والثاني عملي يخص السيطرة على السلوك الإنساني ،وهذا التنازع سببه أن الأيديولوجية تدافع عن نفسها ضد الهجمات التي يشنها العقل، وتعمل في مقابل ذلك على أن تسيطر على حياة الفكر ونشاط العقل، وفي المقابل فإن العقل كذلك يدافع عن نفسه ضد طغيان الأيديولوجية ،ويعمل على بسط سيادته على مجمل القوى الإنسانية والتنازع مفتوح ودائم[3]،وفي سبيل بناء موقف عقلاني نقدي من العلاقة المفترضة بين العقل والأيديولوجية،ينقدكل من التصور الهيجلي والماركسي من تلك العلاقة .

---

[1] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي، ص45

[2] **مشيل فاديه**،الأيديولوجية،ترجمة أمينة رشيد السيد البحراوي،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،2006،ص20

[3] **ناصيف نصار** ، طريق الاستقلال الفلسفي ،ص93

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

إن قوام موقف هيجل فكرتان:الأولى ميتافيزيقية مفادها أن العقل يسير العالم والتاريخ ،والثانية أنثروبولوجية تفيد أن العقل يستخدم الأهواء لتحقيق ذاته الكلية ،باستخدام "حيلة العقل" ،والرجال العظام عند هيجل هم مجرد أداة ،غايتها أن تكون مسرح النفي لتجلي الروح الكلي ،عن طريق تجاوز وضعهم إلى خلق وضعيات جديدة تحقق مزيدا من الحرية للروح.

وإذا كانت الأيديولوجيات تصورات و آراء لتحقيق أهواء الجماعات، إذن ستكون الأيديولوجية مجرد أداة لتحقيق العقل الكلي ،وإذن لا تعارض بين العقل والأيديولوجية إلا ظاهريا،وكل نمو لها هو باسم العقل وفي خدمته.

لكن العقل الهيجلي مغاير تماما لعقل الإنسان، إذ يشير إلى المطلق واللامتناهي وتصوره للعقل تصور ميتافيزيقي،لا ينفع في إظهار قيمة العقل الإنساني في نزاعه مع الأهواء والأيديولوجية، وكثيرا ما يؤاخذ هيجل بسبب صوفيته الغامضة [2]،خصوصا و أن المغالاة في تقديس العقل هو من باب التصرف الاعتقادي، وقد كان له الأثر السلبي على التفكير الفلسفي لاحقا ، لدى بعض المفكرين من أمثال **فيورباخ** حين لم يميز بين الفلسفة والدين ،وقد قال عنه **انجلز** :" **لا يرغب مطلقا في حذف الدين ،لكنه يريد أن يصل به إلى درجة الكمال،بل إن الفلسفة ذاتها يجب أن تذوب في الدين**"[3] ،لذا فالحيل التي تعيش فينا هي حيل الأهواء لا حيل العقل كما ادعى هيجل،رغم أن الأيديولوجية أشد الحيل تعقيدا ولطافة ومكرا.

---

[1] **هيجل**، موسوعة العلوم الفلسفية،م1،ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام،دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت،1993، ص133

[2] **فريال حسن خليفة**،نقد فلسفة هيجل،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،2006،ص13

[3] **فريدريك انجلز**،لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية،ترجمة وتقديم فؤاد أيوب،المكتبة الاشتراكية،دار دمشق للطباعة والنشر،سوريا،(د. ط)،ص64

أما ماركس فيقسم الأيديولوجية إلى قسمين : الأول هو الأيديولوجية الألمانية في شكلها ما بين عامي 1835 -1854م وطابعه تفكك النظام الهيجلي ،والثاني هو الأيديولوجية بوجه عام.

وقد اتخذ موقفا ناقدا للأيديولوجية الألمانية التي يتبجح بها الزعماء الهيجليين ،في حين أنها لم تكن شيئا يذكر أمام الثورات الاجتماعية و الاقتصادية في فرنسا وانجلترا ،وحسبه فإن الفلسفة شكل جديد من أشكال الأيديولوجية، لذا فالحقل النظري السليم في العلم لا في الأيديولوجية، لأنها تنتج أوهاما ووعيا مقلوبا، من حيث أن ماركس جعل:**"الفلسفة شكلا من أشكال الأيديولوجية ، ويجعل الأيديولوجية عبارة عن وعي مقلوب ،أو عبارة عن وعي زائف"**[1] .

إن ماركس يقر بعدم إمكانية التعايش بين العلم والأيديولوجية ،وظهور المادية التاريخية يعني أن الأيديولوجية منتهية نظريا وفي طريقها إلى الانتهاء عمليا، وأن عقلنة حركة التاريخ والمجتمع أساسها توكيد حقائق المادية التاريخية، وعدم نسج الأوهام حول التطور والواقع التاريخي ، والأيديولوجية هي الفلسفة المثالية الهيجلية التي نسجت أوهاما حول حركة التاريخ ،وبديلها هو العلم الذي ينطلق من الواقع ،ويتجسد من خلال المادية التاريخية وزعماؤها الطبقة البلوليتارية ،منتقدا جهود الفلاسفة سابقا ، والتي تمحورت حول فهم العالم لاحول السعي لتغييره،قائلا **"إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن ،هو أنهم فسروا العالم على أنحاء شتى،وقد آن الأوان لتغييره"**[2].

وإذا كان ماركس يرى أن الأيديولوجية لا تدخل في صراع مع العلم،إلا بعد ظهور المادية التاريخية التي نكون عاملا مهما في هذا الصراع يتساءل"ناصيف":**"ألم يتكون في المجتمع الرأسمالي علم اقتصادي وعلم تاريخي وعلم اجتماعي بالمعنى الواسع لكلمة علم،إذا كان الجواب**

[1] **ناصيف نصار** ، طريق الاستقلال الفلسفي ،ص102

[2] **كارل ماركس**،بؤس الفلسفة،ترجمة حنا عبود،مصادر الاشتراكية العلمية،دار دمشق للطباعة والنشر،1972،ص160

بالإيجاب،فكيف قامت وتطورت العلاقات بين هذا العلم والأيديولوجية البرجوازية الليبرالية والمجتمع البرجوازي الليبرالي؟"[1] .

لذا فإن نظرة من خارج الماركسية يتبين أنها في ذاتها أيديولوجية، لأنها مرتبطة بجماعة محددة وبأهداف واضحة، تستخدم كسلاح ضد البرجوازية الرأسمالية،كما أن الفصل بين الأيديولوجية والعقل العلمي أدى إلى احتكار العلم الحقيقي للتاريخ الاجتماعي، وأضحى العقل كأنه في معتقل.

خلافا للموقفين السابقين ،فإن "ناصيف"يرى أنه لا يمكن للأيديولوجية أن تتماهى مع العقل لأنها من طبيعة مختلفة نابعة من الاعتقاد الإيماني،والعقل في ماهيته يطلب الحقيقة، لذا لا يمكن أن يتحول إلى أيديولوجية دون نفي نفسه ، فالعقل عقل والأيديولوجية أيديولوجية ، لكن يمكن عقلنة الأيديولوجية عن طريق اعتماد هذه الأخيرة على العقل الفلسفي والعلمي لتبرير مشروعها، ما يعني أنها تضيف إلى الأسلوب التبشيري أسلوب المناظرة العلمية.

وعقلنة الأيديولوجية تعد انتصارا للعقل داخل الأيديولوجية، لكنه انتصار جزئي ومحدود لأن المحركات اللاعقلية داخلها تكون غالبا أقوى من العقل، لكن تحرك العقل ليس دوما داخل الأيديولوجية،بل قد يكون خارجها فيقف ضدها ويفضح أضاليلها، وهذا لا يبطل وجودها بقدر ما يزيل عنها صفة الامتناع عن العقل، من حيث أنها تدعي امتلاك الحقيقة ومن حيث أنها محدودة، وفي ضل هذا الصراع بينهما تنشأ أشكال مختلفة، تنجح الأيديولوجية في أحيان كثيرة في تطويق العقل والاستبداد به ،لكن لا تمنعه أبدا من الحياة والارتقاء .

المطلب الثاني: المثقف والحرية

يرى "ناصيف" أن الشعوب العربية تعاني أزمات متعددة، وأن تجاوز هذه الأزمات غير ممكن من دون رفع تحدي الحرية ،وهو تحد تفرضه العولمة على كل الشعوب، ويشير إلى أن العولمة ليست سبب تلك الأزمات ،كما أنها لم تطرح مسألة الحرية كقضية جديدة ، وإنما عمقت أزمة العالم العربي لتضع هذه المجتمعات على الطريق المؤدي إلى نهاية الأزمة من جهة، ومن جهة

[1] **ناصيف نصار** ،مطارحات للعقل الملتزم،ص105

أخرى أعادت طرح مشكلة الحرية بشكل جديد ،خلافا للطرح الناقص الذي طرحته المجتمعات العربية. ويؤكد أن كل المشكلات التي تواجه العالم العربي اليوم سياسية واقتصادية و ثقافية ...الخ ،كلها مرتبطة بمشكلة الحرية أساسا فتحد الحرية تحد أساسي :"**إن تحدي الحرية تحد أساسي، بمعنى أنه يتناول النظرة إلى ماهية الإنسان ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها(...) ، فالاستجابة له شرط لرفع التحديات الأخرى كلها بأحسن ما يمكن من الفعالية والعدل والجدوى**"[1]،خصوصا وأنها مرتبطة بالوجود الإنسان الطبيعي، من حيث أنها تمثل أهم حقوقه الطبيعية،فله الحق في التمتع بها ، كما له الحق في المحافظة عليها، كما أشار إلى ذلك جون لوك حين قال:" **لما كان الإنسان يولد وله الحرية التامة في التمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية ، وميزاتها دون قيد أو شرط**"[2] .

و يعالج "ناصيف"مشكلة الحرية في المجتمعات العربية ضمن إطار العولمة،من حيث أن التعامل الخلاق معها ،يعيد طرح قضية الحرية على كافة الشعوب العربية، وهذه الإعادة لا تعني التحرر من العولمة أو مقاومتها بقدر ما تعد تفاعلا معها،من خلال الدفاع عن الهوية الثقافية العربية ضمن ظاهرة العولمة، وهي فكرة يتقاطع فيها مع جل المفكرين العرب،وعلى رأسهم محمد عابد الجابري، الذي قال في هذا الصدد :"**إن حاجتنا للدفاع عن هويتنا الثقافية (...)لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العولمة**"[3]،ومن جهة أخرى الانخراط الفعلي في صيرورة المنظومة الإنسانية بكل أبعادها بتطبيق شرط الحرية .

ويؤكد أن الحرية ليست اكتشافا جديدا من طرف الليبرالية ،بل للحرية تاريخ طويل وأن الليبرالية أعطت لها منزلة لم تكن لها في السابق :"**الليبرالية الغربية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة**"[4]،وقد تكونت على أساس تقديم الحرية الفردية، وعلى كل المجتمعات أن تتخذ موقعا في الليبرالية، ولا يعني بالضرورة ليبرالية

[1] **ناصيف نصار** ،باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)،دار الطليعة،بيروت،2003،ص41

[2] **نقلا عن ملحم قربان**،قضايا الفكر الفلسفي ،دار الكتاب ،بيروت،ط1،1982،ص45

[3] **محمد عابد الجابري**، العرب والعولمة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،1997،ص307

[4] **ناصيف نصار**،باب الحرية،ص47

الغرب، فنحن نجد أن التفكير الليبرالي يعمل في المجتمعات الغربية، وغيرها من المجتمعات كاليابان والهند وغيرهما، ومعيار تعدد أشكال الليبرالية ليس قوميا أو إقليميا، بل هو نوع الحرية الغربية ،وقد طرحت المجتمعات العربية مشكلة الحرية طرحا ناقصا، منذ حركة الإصلاح في الدولة العثمانية إلى محاولات المشروع التحديثي العربي،والعولمة تعيد طرحها بشكل آخر ولا تطرحها كقضية جديدة.

إن التفكير في الحرية لا ينحصر في مبدأ الليبرالية الغربية الحديثة،لذا يجب التمييز بين الليبرالية كمصطلح أيديولوجي وبين الليبرالية كمصطلح فلسفي،من حيث أن المفهوم الأول يعبر عن نظرة الطبقة البرجوازية للحرية حفاظا على مصالحها،وهي دعوة ضمنية إلى الفردانية التذررية التي بنيت عليها فلسفة العقد الاجتماعي ،وأن مصلحة الفرد في المجتمع مرتبطة أشد الارتباط بمصالح غيره من الأفراد :"**إن المجتمع ليس أكثر من مجموعة أفراد،بحيث مصلحته لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح الأفراد الذين يتألف منهم**"[1]،أما الليبرالية كتفكير فلسفي فهي تتمحور حول مبدأ الحرية بإطلاق ،لتجاوز الأطر الأيديولوجية والكشف عن مضامين الحرية ومستلزماتها في الوجود البشري.

لذا فإن الليبرالية في المجتمعات الغربية تطورت وانتقلت من مرحلة إلى أخرى، هذا التطور مبني أساسا على مبدأ الحرية، وبمعنى أدق على طبيعة الحرية ومجالاتها وحدودها في الحياة الاجتماعية، وكان الشكل الأول لها هو **الشكل التنافسي** وساد حتى أزمة عام 1929 م ثم انتقل إلى شكل يسمح للدولة بدور أكبر، وهو الرعاية الاجتماعية أو كما يسميها نصار **الليبرالية المكبوحة**، ونحن نجد أن العولمة المصاحبة للثورة الصناعية تدفع إلى شكل جديد ليس محل اتفاق بعد حول تسميته، يسميه "ناصيف" **الليبرالية التكافلية**.

يبدو مما سبق أن ممارسة الحرية لا بد أن تكون في إطار الليبرالية ،شريطة إعادة بناء هذه الأخيرة وفق قواعد جديدة، ففي إطار العولمة أصبحت الليبرالية تهم الجميع، وتزايد حدة الرأسمالية

[1] **حسن الكحلاني**،الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط1،2004،ص42

ولد انقساما بين النزعة الانتصارية وتمثلها أمريكا، والنزعة المتحفظة وتمثلها أوروبا[1]، على أن الليبرالية الغربية لا تمتلك المبادرة وحدها في البحث عن مستقبل الحرية في ظل العولمة، إذ تطرح المسألة ذاتها على البلدان غير الغربية وخصوصا الشعوب العربية، فهي من حيث موقعها تعتبر الأكثر تأهيلا للبحث في الشكل الأنسب للحرية ، وذلك لاعتبارات جيوبوليتيكية حضارية ،فهي منطقة مركزية على مسرح العلاقات بين المناطق الحضارية في العالم ، وتمتلك ذاكرة حضارية تعد من أغنى الذاكرات علاوة ،على امتلاكها تجربة في التعاطي مع الليبرالية، وهذه العوامل مجتمعة تصب في إمكانية إعادة بناء الليبرالية بإسهام الشعوب العربية بهدف نهضة عربية ثانية ،ومن جهة أخرى لصالح الحضارة المعولمة.

المطلب الثالث: المثقف والتربية

دعا "ناصيف" إلى إقامة نظم تربوية تهدف إلى تحرير الإنسان العربي ،حتى يصير مواطنا حرا يعيش واعيا بحقوقه وواجباته ،ليكون عنصرا فعالا ومنفعلا في نفس الوقت[2] ، في وطن حر تقوم فيه الدولة بواجباتها نحو المواطنين على مختلف الأصعدة ،وتؤدي المواثيق السياسية دورا هاما في تربية المواطن وتحريره ، ورغم أن دساتير الدول العربية لم تصل إلى هذا المستوى، وإن وصلت فنصوصها في واد والواقع في واد آخر، فإن ذلك لا يفقد الأمل في إمكانية إحداث التغيير .

ويلعب المثقف دورا هاما في التأسيس لفلسفة التربية التي تقود إلى بناء إنسان اجتماعي رغم وجود تشابك كبير بين السياسة والتربية والأيديولوجية :" **هل يمكن فصل السياسي عن التربوي في مشكلة التربية المواطنية مثلا؟ بالطبع لا.**"[3]،لذا فإن علوم التربية السائدة في لبنان وغيرها من البلدان العربية هي ضحية نظرة أيديولوجية أو دينية، ما أدى إلى خلق مجابهة بين الفلسفة والمذاهب التربوية السائدة ،التي هي ضحية نظرة ضيقة أيديولوجية أو دينية،وتكمن مهمة الفيلسوف هنا في

[1] **ناصيف نصار**،باب الحرية،ص51

[2] **اسماعيل زروخي**،دراسات في الفكر العربي المعاصر ،ص82

[3] **ناصيف نصار** ، في التربية والسياسة(متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟)،دار الطليعة،بيروت،ط1،(د ت)،ص56

تحرير التربية في البلدان العربية من سيطرة هذه المذاهب الضيقة من خلال التربية المواطنية :"**ليست التربية المواطنية سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث أنه عضو حر في الدولة**"[1]،التي لا يكون موضوعها العبد أو المملوك ولا الفرد المؤمن ،بل هو الإنسان الواعي الناقد المفتح غير الخاضع.

ويتمثل دور التربية المواطنية في نقل المواطن من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، إذ لا يجب أن ترتبط المواطنية بعقيدة واحدة،لذلك فقد حدد "ناصيف"شروط التربية المواطنية وحصرها في سبعة شروط هي :

–أنها عملية تربوية نضالية تتطلب الكثير من التضحيات ،ذلك أن المواطنية غير مسلم بها من قبل جميع الدول خصوصا العربية،وعلى المثقف أن يقدم كل ما في وسعه لكي يسهم في التأسيس لإنسان يبلغ مرتبة المواطنة من جهة، ومن جهة أخرى في إقناع الأطراف الفاعلة في الحكم للتسليم بالمواطن كحقيقة جوهرية في الدولة ، فإن فعل فتلك خطوة هامة في طريق التربية المواطنية:"**إن التسليم الدستوري بالمواطن كحقيقة جوهرية في الدولة، يشكل خطوة أساسية على طريق التربية المواطنية، شريطة أن يكون الدستور خاليا من التناقض في تحديده لمقومات المواطن والمواطنية**"[2].

– ضرورة تغليب الانتماء الوطني على أي انتماء آخر ،خصوصا وأن العديد من المجتمعات العربية يسودها التعدد العرقي والذهني والديني ،وإن المواطنية الحقة تتنافى وتقديم الولاء السياسي لأي سلطة جزئية خلاف سلطة الدولة ذاتها.

[1] المصدر السابق،ص06

[2] المصدر نفسه،ص49

– أن تنظر الدولة إلى أعضائها على أنهم كائنات عاقلة وحرة ،في إطار ثقافي يراعي تلك الخصوصية،إذ يرتبط المجتمع المدني حتما بقيم الاستقلالية الفردية والحرية الشخصية[1] وأن نظام الحقوق والواجبات يصنع من قبل المواطنين أنفسهم ،لا من قبل الدولة التي لا ينبغي أن تنظر إليهم على أنهم مجموعة عبيد أو مملوكين أو مؤمنين ،وبمعنى أدق أن تجعل المواطن مسؤولا حاكما كان أو محكوما ،مشاركا بشكل أساسي في صنع نظام الحقوق والواجبات .

– النظر إلى كل أعضاء الدولة على أساس أنهم متساوون أمام القانون، استنادا على المساواة في الكرامة الإنسانية والأخوة الوطنية ، وتجاوز المساواة الشكلية كشرط ضروري للتربية المواطنية، فالفرد منذ تكونه خلال مراحل حياته الأولى لا بد أن تغرس فيه قيم العدالة والمساواة، وأن يطبقها على نفسه قبل تطبيقها على غيره ،وذلك لأجل تخفيف الفوارق غير المبررة التي عادة ما تنشأ بين المواطنين.

– أن توجه سلطة الدولة إلى الخير المشترك لجميع أفرادها ،مع احترام تعدد المذاهب والاعتقادات ، بل وحماية هذا التعدد بوصفه أمرا طبيعيا في مجتمع يعترف بالحرية الفكرية، فالتربية المواطنية تقتضي توجيه سلطة الدولة لخدمة الخير المشترك ،وحماية تعدد وجهات النظر إلى ماهية الخير المشترك وكذا قبول تغير النظرة إليه مع طول الزمن، ولا يجب للدولة أن تدافع عن نفسها وأن تفرض تصورا تعتبره بديهيا للخير المشترك ، بل تستمده من آراء المواطن الذي يمثل مختلف التيارات الفاعلة في الساحة السياسية والفكرية والثقافية .

– تستلزم التربية المواطنية الحقة اهتماما متوازنا بين حقوق المواطن وواجباته ،ومن جهة أخرى توازنا بين حقوق الدولة وواجباتها ،ويثبت تاريخ المجتمعات البشرية منذ تكونها بأشكال متعددة صراعا بين حقوق الدولة وحقوق المواطنين ،ويمكن التقليص من حدة هذا الصراع من خلال رد سلطة الحكم إلى مصدرها الأصلي، وتأدية كل طرف لما عليه حاكما كان أو محكوما :

[1] **أحمد شكر الصبيحي**،مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان ،ط1،أكتوبر،2000 ،ص224

" ولكن من الواضح اليوم أن التركيز على حقوق المواطن، إذ يفيد في رد سلطة الحكم إلى مصدرها أي الشعب وكبح جماح الحكام وأطماعهم ،لا يوصل إلى الغاية إلا إذا التزم المواطنون بتأدية واجبات تجاه الدولة متكافئة مع الحقوق التي يرونها لأنفسهم"[1].

– وأخيرا يجب مراجعة دائمة ودورية لمحتوى الحقوق والواجبات الخاصة بالمواطن والدولة، إذ أن تشكيل المواطن ليس مجرد اعتراف الدولة به ،بل ينبغي توسيع دائرة مضامين الحقوق والواجبات، وتغيير ما يتطلب التغيير وفقا للظروف الزمكانية الراهنة لتعميق وعي المواطن بوحدة حياته ومصيره في دولته،لأن الديمقراطية بما تتضمنه من مواطنة وحرية ومشاركة لم تعد تراثا غربيا، بقدر ما تعبر عن الحضارة الإنسانية قاطبة .

يظهر مما سبق أن نصار حاول بناء منظومة مفاهيمية تخص التربية السياسية ،وتنطلق من مفهومي المواطن والوطن، إذ دعا إلى تربية مواطنية هدفها تنشئة المواطن ونقله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ، داخل نظام محدد من الواجبات والحقوق، وهو إذ يخاطب الإنسان اللبناني بالدرجة الأولى فإن أساس ذلك رفض النظام الطائفي في لبنان ،رافعا بذلك يرفع شعار ثورة 1919م في مصر" **الدين لله والوطن للجميع**"،[2]ورغم أن الأهداف المراد تحقيقها من وراء التربية المواطنية ليست سهلة المنال، فإنها كذلك ليست مستحيلة، إذ أثار بعض مشكلات التربية المواطنية كمشكلة التحديد الدستوري خصوصا ما تعلق بنظامي الحكم والإدارة،ومشكلة التبرير الأيديولوجي وضرورة تجاوزه إلى نظرة فلسفية للإنسان كمواطن ،وأخيرا مشكلة التجذر الوطني والديمقراطي لدى الطبقة الحاكمة وما ينجز عنه من نظرة ضيقة إلى المواطن، وتغليب للواجبات على الحقوق كما هو الحال في لبنان ،أين تهتم التربية المواطنية بتدريس الطلاب واجباتهم تجاه الدولة وتتناسى حقوقهم،والأمر نفسه في مصروفي كثير من الدول العربية .

[1] **ناصيف نصار** ، في التربية والسياسة،ص52

[2] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص170

يتضح مما سبق أن "ناصيف"وإن دعا إلى استثمار العقل وتحريره من نظرة أيديولوجية أو دينية في تكوين المواطن ، فقد وجه نقده للتربية المواطنية في لبنان ومن خلالها إلى غيرها من البلدان العربية، ودعا إلى بناء مواطن ذو عقل بدون عش ولا انتماء حتى وإن كان ذلك الانتماء قوميا أيديولوجيا، ذلك أن الحرية هي الفريضة الأولى للعقل،بل هي ماهيته وحقيقته ، وأنها كانت وراء نهضة العرب الحضارية،وانجازاتهم الإبتكارية[1].

[1] **صالح أحمد العلي** (وآخ)، مكانة العقل في الفكر العربي ،ص294

المبحث الثالث: آليات النهضة العربية الثانية

تعكس الوضعية الراهنة للعالم العربي الحاجة إلى التغيير،وقد عبر عن ذلك "ناصيف" بالنهضة العربية الثانية ،ولئن فشلت المحاولة الأولى لأسباب باتت معلومة لدى العام والخاص ،خصوصا وأنها كرست استمرار استلهام فلسفة الملك نتيجة تهميش الفلسفة[1] ،فإن ذلك لا يعني استحالة قيام نهضة عربية ثانية ترفض الاستبداد ومصادرة الحريات، وتعمل على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وتتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا ،يبدأ بنقد الذات ويتجه بعد ذلك إلى الآخر ، فالاستقلال الحقيقي :"**يستلزم التفاعل ،والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص،فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة**"[2]. وهذا يعني أن الأمل قائم رغم كل العقبات السياسية والثقافية والاقتصادية، وهو في ذلك يتقاطع مع العديد من المفكرين العرب الذين حملوا لواء النهضة العربية ،وكما قال برهان غليون:"**رغم إخفاق السياسات الوطنية في معظم الدول، فإن الأمل في المواطنة وفي القيم التي تقدمها لا تتوقف،هذا الأمل هو المحرك لإرادة التغيير**"[3] .

يدفعنا هذا التفاؤل لطرح جملة من التساؤلات :إذا كانت النهضة العربية الثانية ممكنة وإنه من الضروري انتقال المجتمعات العربية من حالة التقليد والجمود والإتباع إلى حالة الإبداع والتقدم والقوة ،فما هي معيقات هذا التحول ؟ وكيف السبيل للتعامل معها؟ وإلى أي مدى يمكن تخطيها وتجاوزها؟.

---

[1] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الملتزم،ص16

[2] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص210

[3] **Burhan ghalion:**Islam et politique,la modernite trahie,casbah,ed alger,1997 , p93

المطلب الأول:مفهوم النهضة

إذا كانت النهضة التي عناها "ناصيف" هي نهضة ثانية ، فإننا سنشير بإيجاز إلى النهضة الأولى التي فشلت لأسباب موضوعية ، قابلة للعلاج :

أ-النهضة الأولى: وهي تلك المحاولة التي قام بها بعض المفكرين والفقهاء والأدباء والفنانين والشعراء في القرن التاسع عشر، بدءا بالنقد كمرحلة أولى ، ثم التأسيس 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.

والنتيجة هي الاستمرار في التبعية واستلهام سلطة الملك واستمرار الوصاية في الدين وللدين وعلى الدين[1]،فلم تكتمل النهضة و لم تؤد إلى عصر تنوير عربي جديد، نتيجة غياب الفعل الفلسفي الحقيقي ،نظرا للاستمرار في استلهام فلسفة الملك من العصور الوسطى التي نادى بها فلاسفة الأنوار في الحضارة العربية الإسلامية من أمثال **الغزالي** الذي جعل العقل مستقبلا للمعرفة من النور الإلهي عاجزا عن إنتاجها ،وما تلى ذلك من محاولات تؤسس لهذه الفلسفة كتلك التي قام بها **ابن الازرق** في كتابه **"بدائع السلك في طبائع الملك"** ،والذي علق عليه على انه صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر، هذه المحاولات تتنافى مع ما عرضه مفكرو الأنوار في الحضارة الغربية وعلى رأسهم **كانط** الذي جعل من العقل أداة لإنتاج المعرفة وإدراك الحقائق ، ما أسهم في نهضة أوروبية فعلية ، إن هذه المقارنة التي عقدها "ناصيف :**"للتدليل على ما نعتقد أنه ضروري للفكر العربي إذا ما أراد إعادة صياغة أو إعادة تأسيس علاقته بهذا الموضوع** (...)**في سبيل وعي نقدي**

[1] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،ص51

أفضل لما ينبغي أن تكون عليه في مجابهة ظلاميات هذا العصر الفتاكة وأنواره الخادعة"[1]، وهذا يعني أن هناك شروطا لم يستوفها رواد النهضة العربية الأولى ، وهي ضرورية لنجاح أي عمل تنويري:**"ولذلك يتهيأ لي أن الحاجة تزداد إلى بحث كبير شامل أو بالأحرى إلى أبحاث عدة كبيرة متكاملة ، تتناول ظاهرة الأمة من الوجهتين التاريخية والنظرية وتمنح الوعي والعمل السياسيين أنوارا كاشفة وهادية"**[2]،وإذا كانت النهضة الأولى قد فشلت نتيجة تهميش الفعل الفلسفي والتفكير الحر ، فما المقصود بالنهضة الثانية؟ وما موقع الفلسفة منها؟.

ب–النهضة الثانية: إن النهضة الثانية التي دعا إليها "ناصيف" 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 من الإنسان المحور القادر على صنع مصيره بنفسه، لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته، وتغيير واقعه، والدور المحوري الذي تلعبه الفلسفة في النهضة الثانية :**"وقد ساعدني على السيرفي هذا الاتجاه إدراكي،منذ أواسط الستينات للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي وإدراكي منذ أواسط السبعينات، الطريق الذي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور، وهكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعوا للتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أوموتها"**[3].

والنهضة ليست مشكلة فلاسفة وحدهم بقدر ما هي مشكلة ثقافية اجتماعية، وإن هذه النهضة ممكنة غير مستحيلة واستبعاد الاستحالة لا يعني أنها ستحدث حتما، فكما ينبغي نفي الاستحالة عنها ينبغي نفي الحتمية أيضا، ويؤكد حسب منطق فلسفته على أنه لا يوجد نموذج

---

[1] **ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم،ص222

[2] **ناصيف نصار**،مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ(دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،لبنان،ط5،(د ت)،ص9

[3] **ناصيف نصار**،التفكير والهجرة،ص10-11

مثالي و لا نموذج نظري عام يجب على النهضة العربية الثانية أن تطبقه، بل يوجد نماذج تاريخية متفاوتة القيم يتعين على النهضة العربية الثانية في حركة تكونها وتقدمها ،أن تتفاعل معها تفاعلا نقديا إبداعيا.

وإذا كان العقل الأوروبي توجه خلا عصر الأنوار نحو التحرر من خلال اعتباره جوهر الإنسان ،وأداة لازمة وثابتة لكل ما يتعلق بشؤون الحياة بمختلف أبعادها[1] ،فقد ألح "ناصيف"في سبيل نهضة عربية ثانية على أن يولى أهمية خاصة من خلال:

– التحليل النقدي للتراث السياسي العربي الإسلامي، وبيان ما يمكن استيعابه والاستفادة منه، وما يجب إعلان موته وتحويله إلى الثلاجة.

– استيعاب نقدي للفكر السياسي الغربي بتعريبه وشرحه ، بهدف الاستفادة من تجارب الغير.

– ضرورة التمييز النظري بين الأيديولوجية والفلسفة والعلم، لتحريك آلة النقد بوصفه قاعدة أساسية لكل إنتاج فكري وفلسفي ، وشرط ضروري للوجود الإنساني الفعلي.

– فك الارتباط بين الوجهة الأخلاقية من جهة ،والتفكير في ماهية السياسة والدولة من جهة أخرى ، بهدف تحرير العقل من المطلق .

– ضرورة إعادة النظر في المقولات الأساسية للسياسة كالقهر والاستبداد والملك لفتح مجال الحرية والإبداع.

– وأخيرا الاستناد إلى فلسفة الحرية بوصفها شرطا أساسيا للعقلانية النقدية المنفتحة،وبدون حرية تقع العقلانية في اللاعقل ،وتتحول صفة النقد إلى معسكرات اعتقال[2] ،فيحول ذلك بين العالم العربي وبين الانفتاح على أبواب الحضارة الإنسانية الواعدة.

---

[1] **مطاع صفدي** (وآخ)،الفكر العربي المعاصر،مجلة فكرية مستقلة ،مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس،عدد138- 139 ،2007،ص68

[2] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية) ،ص52

المطلب الثاني: عوائق النهضة العربية الثانية

أ–العائق السياسي: لم يتأثر التحول الديمقراطي في العالم العربي بالمشكلة الثقافية فحسب،بل تأثر كذلك بالوضع السياسي السائد من حيث بنيته وعلاقته بالدول الاستعمارية[1]،ورغم أن التأثير يختلف من مجتمع إلى آخر، إلا أن ثمة عنوان عام لتلك العوائق هو أزمة الشرعية لدى النخب الحاكمة،والخوف من الحرية بدل الخوف عليها،فكيف قدر"ناصيف"العائق السياسي للنهضة العربية الثانية؟

يرى "ناصيف" أن التفكير النقدي الغربي في العولمة والليبرالية ،يدور حول الخوف على الحرية ، أما في المجتمعات العربية فإن التفكير النقدي يدور حول الخوف من الحرية، ويعود ذلك إلى أسباب متعددة ،منها ما يتعلق بقيام دولة إسرائيل وتوقف الفكرة الليبرالية في أرجاء العالم العربي مع أواسط القرن الماضي ،بعد أن كانت تتقدم حثيثا، وقيام الانقلابات العسكرية التي تبنت شعار الوحدة والثورة ،وهذا ما أدى بدوره إلى محدودية الطابع التحرري الذي اتصفت به الحركة الثورية حيث خص جانبين: **الأول** هو التحرر القومي من السيطرة الإمبريالية، **والثاني** تحرر العمال من القوة الإقطاعية والبرجوازية ،وهذا ما أدى إلى ارتباط فكرة الحرية بفكرة الوحدة وحرية الأمة [2] ،لتتلاشى بذلك فكرة الحرية الفردية ،والنتيجة أن لا حرية فردية ولا وحدة عربية.

وتحولت بذلك الأنظمة العربية بحجة خارجية (قيام دولة إسرائيل) ، وأخرى داخلية (الوحدة العربية) إلى أنظمة استبدادية حملت شعار الوحدة أولا، وتداخلت هذه الحجة مع حجة الأمن والاستقرار، واستخدمت الحجتين كذريعة لمنع التوجه نحو الليبرالية التي ينظر إليها على أنها تهديد للاستقرار والأمن ،وهذا حفاظا على بقائها واستمرارها،لتحل لديها قوة الرغبة محل سلطان القانون[3] ،خدمة لمصلحتها لا لمصلحة الشعوب التي تحكمها.

---

[1] **موسى بن اسماعين**،مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون(مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة)،جامعة الإخوة منتوري،قسنطينة،السنة الجامعية2005/2004،ص52

[2] **ناصيف نصار**،باب الحرية،ص65

[3] **ميشيل سينيلار**، الماكيافيلية وداعي المصلحة العليا،ص33

ويرد على ذلك بالتأكيد على أن التوجه نحو الليبرالية لا يهدد الأمن والاستقرار، بدليل الممارسة الفعلية لها في الدول الغربية وفي شتى المجالات، والدول العربية ولئن كانت حديثة النشأة فهذا لا يعني أنها ليست معنية بها ،بل أن الأنظمة الاستبدادية هي التي تروج لفكرة الخوف من الليبرالية خوفا على مصالحها :" **فالخوف من الليبرالية وراء حجة الأمن والاستقرار ،هو خوف أنظمة اجتماعية سياسية قائمة على سياساتها ومصالحها، خوفا من المعارضة الشرعية في الداخل ومن الضغوط الإستراتيجية الدولية المتربصة بها، بحسب الموقع الذي تحتله في خريطة العالم العربي وفي خريطة العولمة**"[1].

ومن الأسباب التي تقف في وجه الليبرالية هي حجة العصبة العائلية ،أي شبكة الروابط القرابية التي تمنع خروج المرأة،وترفض الحد من السلطة الأبوية ولا تقبل الحرية الفردية ،والنهضة العربية الثانية –فيما يرى "ناصيف"– تتطلب التصدي للعصبة العائلية وتفكيكها لإعادة بناء الليبرالية ، لأن العصبة العائلية تمثل سلطة غير مشروعة ،من حيث كونها امتدادا للتقاليد العربية من جهة، والأكثر من ذلك فهي تستمد من جملة الوظائف التي تؤديها وتضمن لأصحابها النفوذ ،فإذا كان الهدف الظاهري المعلن هو الحفاظ على وحدة الأسرة من التفكك والوقوف في وجه الليبرالية فإن الهدف الخفي غير المعلن تسلطي يحفظ امتيازات موروثة منافية لمبدأ المساواة والحرية:"**فالقضية التي تدافع عنها حجة العصبة العائلية بوجه عام،ليست قضية المتحد العائلي وأخلاقياته وتماسكه واطمئنان أطرافه(...)، بقدر ما هي امتيازات تسلطية موروثة منافية لمبادئ المساواة والحرية والاستحقاق**"[2] .

ويصل بذلك إلى أن هذه العصبة لن تصمد في نهاية المطاف أمام الحاجة العميقة إلى بناء الليبرالية في الاتجاه الصحيح ،وأن قوتها لن تتيح لها البقاء في الحكم إن لم تحول تلك القوة إلى حق ، كما أشار إلى ذلك جان جاك روسو حين قال:"**الأقوى لا يبقى أبدا على جانب كاف من**

[1] **ناصيف نصار**،باب الحرية ،ص70

[2] **المصدر نفسه** ،ص73

القوة ليكون دائما هو السيد إن لم يحول قوته إلى حق والطاعة إلى واجب "[1]،ويتنبأ بأن المخاوف والحجج المستخدمة لمنع الشعوب العربية من التحول نحو الليبرالية ستتلاشى مبرراتها حينما تتحول الليبرالية بوعي نقدي منفتح إلى ليبرالية تكافلية، ما يمكن من إعادة بناء قضايا الوحدة، وبناء المؤسسات اللازمة بطريقة مرنة لا تقل شجاعة عن الطريقة المتبعة في الدول الأوروبية المتعاملة مع العولمة تعاملا ناجحا ،ويبقى التساؤل المطروح : لماذا لا يكون للعرب دور في إعادة بناء الليبرالية وهم أهل لذلك؟.

ب– العائق الثقافي: من المعلوم تاريخيا أن النهضة الأوروبية الحديثة وليدة عقلانية قائمة على الحرية ، وتؤمن بقيم الحداثة التي تدين لفلسفة الأنوار بجزء غير يسير من نجاحها ،وقد وصفها هشام جعيط بالقول:" **تعد فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية أوروبية واسعة الحركة** (...) **نمت جوهريا كنقد مزدوج للدين والسياسة**"[2]، فقد تأسست على أساس نقدي للدين وأحلت محله العقل، كما شكلت نقدا للسياسة القائمة على الخضوع لسلطة الكنيسة ودعت إلى ديمقراطية علمانية، وكأن تحرر الفكر وتحقيق النهضة يفترض ثقافة علمانية عقلانية، ما يدفعنا إلى طرح المشكلة ذاتها على الدول العربية ،والتساؤل عما إذا كان التحول الديمقراطي في هذه المجتمعات يقتضي بالضرورة نقد الدين خصوصا إذا علمنا أن:" **الدولة جماعة مواطنين عاقلين وأحرار وليست جماعة مؤمنين**" [3]، وتجاوز الفكر السياسي القائم ؟أم أن مسألة العلمانية تلزم المجتمعات الغربية دون سواها ؟.

تشكل الثقافة عائقا أمام النهضة إذا كانت ثقافة طائفية ،تنتصر لطرف على حساب طرف آخر، ما يؤدي إلى التشتت الثقافي الذي يولد الصراع ويؤدي إلى خلق مجتمعات عصبوية مكونة من جماعات مغلقة،ومن الطبيعي ألا يسمح هذا المناخ الثقافي بنشوء ثقافة سياسية تتماشى مع

---

[1] **جان جاك روسو**،في العقد الاجتماعي،ترجمة ذوقان قرقوط،دار القلم،بيروت،لبنان،(د. ط)،ص39

[2] **هشام جعيط**، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي،ترجمة بخيتي بن عودة،مطبعة الجاحظية (التبيين،العدد14،سنة1999)، ا لجزائر،ص87

[3] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الملتزم،ص36

متطلبات الديمقراطية، ومن مظاهر التشتت الثقافي نجد القطيعة بين القديم والحديث ،أين تصبح الثقافة عامل هدم لا عامل بناء ومنبعا إضافيا للنزاع الاجتماعي والحرب، وينتقل هذا التشتت حسب "ناصيف" ليبلغ مستوى الصراع الفكري:**"لقد توزعت أفكار المفكرين العرب التحديثيين على ثلاثة محاور: الليبرالية والقومية والاشتراكية، وكانت غاية كل واحد من هذه المحاور موجهة ضد جانب من جوانب الأيديولوجية السلفية"**[1].

ويبدو ذلك جليا من خلال التيار العلماني الذي يجسد تطفل الفكر العربي السياسي على المصادر الغربية للديمقراطية ،من دون مراعاة خصوصية الثقافة العربية الإسلامية،ليكون رد الفعل عنيفا على الديمقراطية التي حملتها العلمانية، حيث وصفت بأنها كفر وعودة إلى الجاهلية وتقليد أعمى للثقافة الغربية ،وقد وصفها أحد الباحثين بالقول:" **إن الديمقراطية ليست عدالة وحرية ومساواة كما يظن الكثيرون، إنما هي نظام حكم سياسي، هي فكر تبنته العقيدة الرأسمالية الكافرة**"[2] ، ذلك أن هذه الديمقراطية مرفوضة عقائديا في بلاد المسلمين لأنها:" **تستند في أسسها إلى علمانية فصل الدين عن الدولة(...) ،لا يصلح تطبيقها كنظام حكم في بلاد المسلمين ،حيث لا يفصل بين الدين والدولة عندنا**"[3] .

وتترجم نظريات الإسلام السياسي هذه الأفكار من الناحية العملية، فالمودودي يؤكد أن الدولة لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه،مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات[4]، وفي المقابل يرفض الدولة المؤسسة على الطراز الديمقراطي لأنها لا تتخذ من الدين مصدرا للتشريع قائلا:" **كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديمقراطية عونا لنا؟**"[5].

---

[1] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص68

[2] **غازي عناية** ، جاهلية الديمقراطية ، دار زهران للنشر، الأردن، ط1،1999، المقدمة، ص:ج

[3] **المرجع نفسه** ،ص45

[4] **أبو الأعلى المودودي**،نظرية الإسلام السياسية،ترجمة خليل حسن،دار الفكر ،بيروت،1969،ص33

[5] **أبو الأعلى المودودي**،منهاج الانقلاب الإسلامي،الدار السعودية للنشر والتوزيع ،ط1،1984،ص31

هذا جانب من الأزمة التي تعيشها الثقافة العربية ،التي تعاني من الصراع بين أنصار التراث ودعاة العولمة، ما جعلها عاجزة عن احتضان الديمقراطية، بل وأضحت عائقا لها وسدا منيعا أمامها، ونتيجة ذلك استغلال النظم الاستبدادية لهذا الوضع، وسعيها إلى ممارسة المزيد من القهر والتسلط بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية ، وهذا ما أدى بدوره إلى حجب إمكانية التحول الديمقراطي بسبب الوضع الثقافي السيئ الذي تسوده ثقافة هدامة ،قائمة على الجهوية والعشائرية والطائفية، بل إن الأنظمة الحاكمة تستخدم الديمقراطية كغطاء لتبرير بقاءها في الحكم، وعزل النخبة عن الجمهور.

ج–العائق الاقتصادي: إن إخفاق النهضة العربية الأولى والمراهنة على بناء الدولة الحديثة والانتقال إلى مجتمع ديمقراطي، وما لازم ذلك من إخفاق ثقافي قوامه الصراع الثقافي ،الذي أصبح عائقا أمام التحول الديمقراطي، مضاف إليه إخفاق الدولة القطرية التي لا تستمد شرعيتها من الإرادة الشعبية، يضيف "ناصيف" عائقا ثالثا لا يقل أهمية عن العائقين السابقين ولا ينفصل عنهما ،ألا وهو العائق الاقتصادي، فما المقصود به؟ وكيف يقف عقبة أمام النهضة العربية الثانية؟.

إن العائق الاقتصادي يعبر عن الضعف الاقتصادي ،وما يتبع ذلك من مشاكل متعددة تؤثر سلبا على النهضة العربية والتحول الديمقراطي، وأهم أسبابه عدم الفصل بين القطاع العام والقطاع الخاص، وسعي الدولة لأن تكون جميع عمليات الإنتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر ،في حين :"**أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص ،تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للإنسان إلى علاقة عامة هي محور العلاقة السياسية ،وإلى علاقة خاصة متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها.**"[1] وقد تمت التضحية بالديمقراطية مرتين كما أشار إلى ذلك محمد عابد الجابري قائلا:" **لقد أجلت الديمقراطية مرتين، مرة أثناء**

[1] **ناصيف نصار**،التفكير والهجرة،ص128

كفاح الأقطار العربية من أجل استقلالها،أما في المرة الثانية فقد كان تأجيلها بدافع إعطاء الأولوية لبناء الاستقلال وتحقيق التنمية"[1].

وإذا كانت التضحية بالديمقراطية في سبيل الاستقلال تارة،وفي سبيل التنمية تارة أخرى أمرا مقبولا ،إلا أن واقع الخيبة كان شديد الوطأة مع دولة الانفتاح ،التي تخلت كليا عما التزمت به ليس فقط من الناحية الاقتصادية بل والاجتماعية والسياسية كذلك ،وقد عبر برهان غليون عن هذا الإخفاق بالقول:"**إن نظام الانفتاح لن يكون في الواقع شيئا أخر من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية سوى نظام تعميق الأزمة العامة"**[2].

إن سيطرة القطاع العام على مناحي الحياة بما في ذلك الاقتصادية منها ،ورفضه فتح المجال للمبادرة الفردية ،يجعل تعلق الفرد بالدولة أكثر من ارتباط تفاعلي بل يصبح تبعية تامة ، تظهر في شكل اندماج عام، وسيطرة للدولة على الوجود الاجتماعي والاقتصادي وتسييس كل شيء في المجتمع بصورة مباشرة ،وتحويل القوى الإنسانية في المجتمع إلى قوى متماهية مع سلطة الدولة ،وهذا ما يفضي في النهاية إلى تعطيل الجدلية التي تحرك القوى الإنسانية في المجتمع وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل والأنفع والأشهى[3]،ورغم أن الوطن العربي يحيا محاولة النهضة والتحول الديمقراطي منذ أكثر من قرن، إلا أنه لا يزال عاجزا عن تحقيق هذا المسعى الذي تشترك فيه أضلاع مثلث ثلاثة هي :الدولة ومنظمات المجتمع المدني ورأس المال الخاص[4]، ولن تتحقق هذه النهضة طالما يبقى إلحاق القطاع الخاص بالعام سائدا من جهة ،والاعتماد شبه الكلي على الريع النفطي في الاقتصاد من جهة ثانية ، والذي لا يخضع بتاتا لقانون الإنتاج كما لا يوجه عائداته إلى التنمية كما أشار إلى ذلك برهان غليون حين انتقد الاقتصاديات الريعية واصفا

---

[1] **محمد عابد الجابري**،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،سلسلة الثقافة القومية 26،مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ،ط2،1997،ص93

[2] **برهان غليون**،المحنة العربية،ص184

[3] **ناصيف نصار**،التفكير والهجرة،ص131

[4] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ) ،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص29

أياها بأنها:" **قطاعات لا علاقة لها بتأمين الحاجات الضرورية للمنتجين، وإنما تنطلق من تأمين فائض أكبر من العملات الأجنبية أو من الناتج القابل للتصدير أو لإرضاء الكماليات"**[1] .

يظهر مما سبق أن الصراع الثقافي الذي يغذيه التعصب الأعمى،لا يساعد على نمو الديمقراطية لأنه لا يوفر الظروف الأساسية من أجل فهم سليم للواقع العربي،خصوصا إذا علمنا أن الممارسة السياسية تستند إلى اعتبارات قبلية وطائفية لتفتقر بذلك إلى الشرعية الحقيقية [2]،التي تسمح بتحول ديمقراطي فعال ،وسيكون الأمر أسوأ إذا شحت الموارد الاقتصادية وزادها التوزيع غير العادل للثروة ،وإذا كانت النتيجة تقود إلى مرض ثقافي وسياسي واقتصادي في العالم العربي فإن النهضة العربية الثانية والتحول الديمقراطي ،إن كان غير مستحيل فإنه يبدو صعبا ويحتاج إلى إرادة قوية ونضال مستمر.

المطلب الثالث: أطر النهضة العربية الثانية.

في سبيل نهضة عربية ثانية كما يتصورها "ناصيف"،لا بد من شروط نظرية وأخرى عملية ، يكون للمثقف الدور الحاسم فيها،ومن بين الأطر التي تتمحور حولها آليات النهضة العربية الثانية:

أ– إعادة بناء الليبرالية: بما أنه لا مجال للحديث عن نهضة عربية خارج نطاق العولمة،فإنه من المهم إعادة بناء الليبرالية بإعادة بناء أساسها الفلسفي،من خلال إعادة التفكير في الحرية بالتواصل النقدي مع التراث الليبرالي،موافقا في طرحه ما ذهب إليه عبد الله العروي الذي ألح على ضرورة التواصل مع التراث الغربي في إطار نقدي حيث قال :"**إن إعادة بناء حقل الحرية كطموح وأفق فلسفي ،يستلزم إذن القطيعة الكاملة مع التراث الليبرالي من خلال التواصل النقدي معه"**[3] وذلك من خلال التعامل مع أربعة مبادئ أساسية هي :

[1] **برهان غليون**،بيان من أجل الديمقراطية ،ص105

[2] **موسى بن اسماعين**،مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون،ص58

[3] **عبد الله العروي**، مفهوم الحرية،المركز الثقافي العربي،ط1،1981،ص13

* **مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية:** من حيث ضرورة إعادة النظر في حرية الفرد داخل الجماعة، لفهم أسلم للحرية الفردية وذلك عن طريق التخلص من فهم نظرية العقد الاجتماعي للحالة الاجتماعية للفرد لأنها تصور افتراضي أسطوري من حيث التكوين، ومن حيث المضمون تدعو إلى الفردانية التذررية،التي تعني :"**أن المجتمع ليس أكثر من مجموع أفراد ، بحيث أن مصلحته لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح الأفراد الذين يتألف منهم** "[1]واستعادة المفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان شريطة عدم تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد من حيث الطبيعة ،وبمعنى أدق استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان :" **ومن هنا يتبين أن إعادة بناء الليبرالية ،تستلزم استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان ، وهذا المفهوم لا يحتاج إلى أن يكون نفيا كاملا لما قبله ،إذ يمكننا أن نتوصل إليه من طريق استعادة المفهوم الإغريقي للاجتماعية ، وإدخال الجدلية في صلبه وتحريره من العبودية، فهذا المفهوم الجديد هو الشرط الأساسي لوضع الحرية الفردية في مرتبتها الحقيقية، في الوجود الإنساني الاجتماعي**"[2].

إذن فالفرد يكون حرا ضمن الجماعة التي ينتمي إليها، ولا وجود لاستقلال مطلق عن الآخرين، بل إن الاستقلال يكتسب مع الغير.

***مبدأ الترابط بين الحرية والعقل:** ويتجلى من خلال ضرورة استخدام الفرد لعقله لحل مشكلاته الخاصة، مع الأخذ في الحسبان مشاكل غيره، بمعنى آخر أنه لا ينبغي أن يتنازل عن شؤونه للجماعة من جهة ،ومن جهة أخرى لا يجب أن يتجاهل شؤون الجماعة ومصالحها، ويجد "ناصيف" ضمن تحليله لليبرالية الفردانية المتعولمة أنها تتجه إلى إهمال **حرية الإرادة** التي هي حق للجميع، لمصلحة **حرية الاستطاعة** التي هي من نصيب الأقوياء فقط، وهذا يتناقض مع الفهم السليم لفلسفة الحرية التي لا تعني حرية الأقوياء دون سواهم، لأن الدفاع عن الحرية يستدعي تبيان

[1] **حسن الكحلاني**،الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط1،2004،ص43

[2] **ناصيف نصار**، باب الحرية،ص55

الترابط بينها وبين العقل، وهذا الطرح يقود الفرد إلى المسؤولية الاجتماعية ، بمعنى أن يكون مسؤولا أمام نفسه وأمام غيره، وهذا هو الفهم السليم للحرية.

* **الحرية والعدل**: إن الحرية لا تنمو ولا تزدهر إلا بمقدار ما تنفتح على العدل ،وتهتدي بأحكامه التي تشمل الأفراد والشعوب والبشرية جمعاء،ومجال العدل هنا مجال واسع على مستوى العلاقات بين الفرد والجماعة والفرد بذاته وبين الشعوب ، وتبديد وهم التناقض بين الحرية والعدل يقتضي إعادة بناء فلسفة العدل بقدر ما يتطلب إعادة فلسفة الحرية، إذ لم يعد هذا الترابط نظريا محضا يدركه الفلاسفة دون سواهم، بل أصبح بفضل العولمة من الحقائق الملموسة في حياة الناس، لذا أصبحت الحرية من ضرورات العدل، واحترام العدل من مقتضيات الحرية.

* **الحرية والسلطة**: لما كان تطبيق العدل يقتضي تدخل السلطة العامة المسؤولة عن أمن الأفراد والجماعة، فهذا يؤكد وجود ترابط بين الحرية على مستواها الاجتماعي وبين السلطة السياسية،لأن سلطة الحاكم يمكن أن تطال الفعل السياسي والاقتصادي من خلال التشريعات الملموسة[1] ،ففي ضوء العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي تتوسط السلطة السياسية لتنظيم العلاقات بين الأفراد، إذ تضمن ممارسة هؤلاء لحرياتهم، وحمايتها من التجاوزات ،ذلك أن الليبرالية تدافع عن الحرية الفردية، وتحد من تدخل الدولة لهذا الغرض، لكن الحقيقة أنها تضمن حرية الأقوياء والأغنياء على حساب الضعفاء والفقراء، والهدف من إعادة بناء الليبرالية على أسس جديدة ، هو تبديد الوهم القائل بالتناقض بين الحرية وهذه المبادئ الأربعة، إذ العلاقة بين الطرفين علاقة تتصف بالضرورة .

يتضح أن الحرية تبنى، وبناؤها سياسي لا مفر منه، يستند إلى إعادة النظر في المبادئ الأربعة السابقة وفي علاقتها بالحرية، ولعل هذا ما يقود في النهاية إلى نوع جديد من الليبرالية، يصطلح "ناصيف" على تسميتها بالليبرالية التكافلية :" **تلك هي المبادئ الأساسية العامة التي تبدو لنا ضرورية لإعادة بناء الليبرالية، والتي لا يمنع عدم وجود تناقض جوهري فيما بينها، إمكانية**

[1] **أحمدعبد الحليم عطية**(وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية) ،ص347

حصول تعارض تطبيقي قابل للمعالجة في ما بينها في حالات معينة، وإذا كان لا بد من اسم نطلقه على الليبرالية المعاد بناؤها على هذه المبادئ العامة، فإننا نقترح أن تسمى الليبرالية التكافلية"[1]. **ب- نقد التعصب والحق في الاختلاف**:يعد التعصب من بين أهم أسباب التخلف الفكري الذي ينعكس سلبا على باقي المجالات،لذا فإن نقده والعمل على تجاوزه يعد واحدا من العوامل الأساسية للتطور والانفتاح، بالبحث عن أسبابه الحقيقية ومعانيه، والتجاوز يقتضي ضبط مفهوم التعصب والعناصر المكونة له ثم ممارسة عملية النقد[2].

ولا يخفى على أحد مدى ارتباط ظاهرة التعصب بمختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى ثقافية، فكرية ،سياسية وغيرها، ويعد تعاظم دور الحركة الأصولية الإسلامية في العالم العربي من أهم عوامل زيادة حدة التعصب وانتشاره، لذا فإن نقد التعصب في العالم العربي يعني نقد الحركة الأصولية كمظهر من مظاهره،إذ لاينحصر في هذه الحركة فحسب بل يرادف مصطلحات مثل **الانغلاق ، الجمود، التحجر، القهر والتسلط** .

و يميز "ناصيف" بين نوعين من التعصب:

الأول: هو التعصب الفردي:ويعني به"**التعصب الذي يجري على مستوى الفرد ،ويتحمل الفرد نتائجه في حياته الخاصة وفي علاقته مع الآخرين"**[3]. وهو تعصب يمارسه فرد يعتقد بصحة رأيه.

الثاني: هو التعصب الجماعي:ويقصد به"**التعصب الذي يجري على مستوى الجماعة، ويشارك فيه أفراد هذه الجماعة في أغلبيتهم بدرجة أو بأخرى(...) تعصب موضوعه جماعة معينة،هو تعصب لجماعة معينة تمارسه الأغلبية على الأغلبية على الأقل من هذه الجماعة "**[4] .

---

[1] **ناصيف نصار**،باب الحرية،ص61

[2] **مجموعة مؤلفين**،من أديب إسحاق والأفغاني...إلى ناصيف نصار،أضواء على التعصب،دار أمواج للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان،ط1،1993،ص187

[3] **ناصيف نصار**،في التربية والسياسة،ص198

[4] **المصدر نفسه**،ص198

ورغم أن الموازنة النظرية بين المفهومين واردة بوضوح،إلا أن الممارسة العملية تجعل من التمييز بينهما أمرا صعبا،ذلك أن تعصب الفرد لرأيه مرتبط بالجماعة التي ينتمي إليها ولا يتم بمعزل عنها ، علاوة على ذلك فإن الغلو في الاعتقاد يشكل الجانب المشترك بين التعصب الفردي والجماعي ،ما يؤدي إلى الاعتقاد اليقيني بصحة الرأي فرديا كان أم جماعيا والانغلاق على الذات ،وفي ذلك نفي لرأي الغير فردا أو جماعة بمختلف الأدوات والوسائل، وربما استخدام القوة بمختلف أشكالها لمنع الآخر من إبداء رأيه والدفاع عنه .

وليس أي مجتمع ولا أي جيل بشري بمنأى عن التعصب،فهو موجود في تاريخ كل الشعوب والأجيال البشرية وفي كل المجالات المعرفية، حتى في المجال العلمي ،والغرب رغم ثورته على التعصب الفكري،لا يزال يمارس أشكالا من التعصب من خلال مؤسساته الإعلامية، وهذا يعني أن التخلص من التعصب طريق شاق وطويل، لكن رفضه والحد من آثاره السلبية أمر ممكن طالما توفرت الإرادة لذلك .

ويورد "ناصيف" جملة من الخصائص **للفرد المتعصب** منها كونه لا يحب المناقشة لأنه يعتقد بصحة رأيه ، و كراهية المناقشة دليل على أنه يكتفي بما لديه من تبرير لرأيه، فهو يجهل آليات الحوار وأخلاقياته، إنه شخص منغلق على ذاته ، والانغلاق يعيقه حتى في تعميق اعتقاده وتغييره،

كما أنه يرفض الشك والنقد [1] ،فهو لا يتأمل حتى في الانتقادات الموجهة لرأيه، من أجل تفنيدها، لأنه قليل الذكاء، ونجده حذرا من الأفراد الأذكياء، ولا يتعاطى معهم بارتياح ويعمل على تهميشهم، ولكن هذا لا يعني أن كل فرد قليل الذكاء فرد متعصب بالضرورة، إلا أن قلة الذكاء من الأسباب المساعدة على ظهور التعصب.

بينما يمتاز **الفرد المنفتح** بجملة من الخصائص تناقض تلك التي يتصف بها الفرد المنغلق ،وهي خصائص تمكنه من التواصل مع الغير والتعاطي معهم بروح نقدية منفتحة، ومن تجديد أفكاره ومعتقداته مع الاستعداد للتنازل عن بعض أفكاره حالما تبين له بالحجة أنها غير سليمة،فهو

[1] **ناصيف نصار**،أضواء على التعصب،ص207

يعتنق الآراء من منطلق الوعي والنقد ،ويدرك أن أفكاره صحيحة بالنسبة إليه هو وعقله، وليس بالضرورة بالنسبة لغيره،كما يعمل على بلوغ الاتفاق عن طريق التواصل والتبادل والحوار والنقد، يتقبل المناقشة بل ويسعى إليها،ولا يشكل الغير عقدة بالنسبة إليه، بقدر ما يعد مصدر إلهام لتجديد الأفكار وتصحيحها ، لذا فالعلاقة بينه وبين غيره مبنية على الحوار الهادف إلى تنمية الأفكار وتطويرها سعيا إلى الأفضل.

وبما أن المجتمع هو مجموعة أفراد ، فإن إمكانية الانتقال إلى المجتمع المنفتح أمرا ممكنا إذا كان مجموع الأفراد المكونين له كذلك منفتحين ،إن المجتمع المنفتح يتشكل من خلال انتقال أفراده من مستوى التعصب إلى مستوى التضامن، والمجتمع الذي يتمكن من إحداث التحول مجتمع قادر على ممارسة الانفتاح على المستوى الداخلي والخارجي.

ولتجاوز هذه الظاهرة في المجتمعات العربية يجب تأسيس المجتمع على مبدأ التضامن[1]،ففي إطاره تتحد المصالح الحيوية للجماعة من مصير تاريخي واحد يشارك فيه الأفراد وتصنعه الأجيال، وكل جيل له إسهاماته الخاصة.

والتضامن يستند إلى وعي أفراد الجماعة الواحدة بمصيرهم،على أن يبقى التمييز واضح المعالم بين فردية الفرد والجماعة التي ينتمي إليها أن لا تتماهى فردية الفرد مع جماعته، ، والتضامن لا يكون بين أفراد الجماعة فحسب بل يتعداه إلى المجتمع الإنساني أو الكوني، وبالتضامن والإقناع المنفتح يتمكن المجتمع من تجاوز التعصب، ولن يكون للعرب مستقبل دون احترام حقوق الإنسان بضمان التعددية الشاملة دون مزايدات[2] .

[1] المصدر السابق ،ص213

[2] **فراس سعد**،نقد العقل المغلق،(الأسس الفكرية للإصلاح السياسي)،التكوين للتأليف والترجمة والنشر،دمشق،2006، ص202

ج- تأسيس المجتمع المدني: اعتمد "ناصيف" على الدراسة **السوسيولوجية و الانثربولوجية و التاريخية** لرسم صورة المجتمع المدني من ناحية ومن ناحية على الفلسفة لأنها تقدم لنا الصورة النظرية وتبني مستويين من المقاربة الفلسفية لتوضيح هذا الموضوع هما :

المستوى الأول: هو التحليل الوصفي باعتباره منهجا علميا، يقوم على الدراسة الموضوعية لمشكلات المجتمع العربي،و من خلاله حاول تحديد ماهية المجتمع المدني .

المستوى الثاني: هو المقاربة المعيارية ، ويستند إلى التحديد السلبي لمفهوم المجتمع المدني، حيث يجعله في مقابل كل ما هو ديني أو عسكري[1].

وبما أن المجتمع المدني لا يقوم في حد ذاته على نظام سلطة محدد، فإن ذلك لا يعني غياب السلطة في تسيير سياسته ، ولبلوغ المجتمع المدني يقترح ثلاثة وسائل :

الأولى هي تربية العقل: وذلك من أجل نقل الفرد العربي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل من خلال تشجيع"**العقلانية النقدية المنفتحة** "لديه،عن طريق تكوينه وطنيا وعلميا ومعرفيا،وتنمية ملكاته المتعددة، وتمكينه من ممارسة التفكير النقدي لاستبعاد اللامعقول وكل ما هو غير علمي، ما يكون دافعا لتشجيع التفكير الحر ومحاربة كل العوائق التي تقف في طريقه، علاوة على تجاوز الفكر المغلق الذي تقدمه الأيديولوجية وسائر المعتقدات اللاعقلية التي تتحدث بطريقة عدوانية ولاعقلانية من قبيل أن من ليس معي ليس مثلي ومن ليس مثلي ليس إنسانا[2] .

إن الاهتمام بتربية العقل من مختلف جوانبه طريق لتنمية الفكر العلمي والفلسفي بصرف النظر عن الأيديولوجية السائدة :" **إن تربية العقل تربية كلية أوسع وأهم مما تتصوره الأيديولوجيات، وإن كانت أيديولوجيات ثورية تقدمية تحرص على التسلح بما يوافقها من**

[1] **ناصيف نصار**،نحو مجتمع جديد(مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي)،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ط5،1995 ،ص107

[2] **فراس سعد**،نقد العقل المغلق ،ص66

العلم والعلمية، ولا يحصل ارتقاء ثقافي حقيقي إلا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ومتواصلة"[1]، ويتم ذلك من خلال جملة من الشروط هي :

– أن يدرك العقل التناقض بينه وبين الطبيعة ،فيتشكل لديه الوعي الذي يدفعه إلى استثمار هذا التناقض لتملك الطبيعة، وهذه العملية تؤدي إلى الإبداع.

– أن يدرك تماما الصيرورة التاريخية للفكر البشري ، فيعمل على تطوير مكتسباته تبعا للتطور في المفاهيم والأفكار الإنسانية .

–أن يعي التناقض بينه وبين المجتمع من خلال ما يعرف بمبدأ الوحدة والاختلاف[2]، لأن الصراع القائم بين المجتمعات يخلق دائما لحظات من الوحدة ،لذا لا بد من عدم تجاهل الآخر أو العمل على تجاوزه،بقدر ما يجب الاعتراف ،وفي ذلك اعتراف بالحقوق والواجبات .

– وأخيرا ضرورة الإيمان بالتغير الدائم والمستمر لأنه وليد الإرادة الإنسانية، فردية كانت أم جماعية وهو ما يفضي في نهاية المطاف إلى التقدم الإنساني على مختلف الأصعدة.

الثانية هي نقد الطائفية وتبني الديمقراطية: إن بلوغ المجتمع المدني ليس بالأمر الهين ، بل هو عملية نضالية مستمرة،ترتبط بحركة التاريخ والحضارة وتقتضي مواجهة الطائفية،وفي معرض حديثه عن الطائفية وآثارها السلبية بوصفها عائقا أمام التحول الديمقراطي، يعرض "ناصيف"لموقفين متميزين متكاملين في تاريخ الفكر المضاد للطائفية في لبنان، الأول موقف المعلم بطرس البستاني والثاني موقف شبلي شميل ويقارن ذلك بوقف مدافع عن الطائفية في لبنان يمثله الدكتور كمال الحاج ، واصفا أياه بأنه عودة للقرون الوسطى ، مؤكدا حاجة هذا المجتمع إلى ثورة سياسية حقيقية :" **إن المجتمع اللبناني يحتاج إلى ثورة سياسية تنصر الديمقراطية على الطائفية والأدبية والشرعية والقيم التابعة لها"**[3] .

---

[1] **ناصيف نصار**،في التربية والسياسة،ص105

[2] ــــــــــ ،منطق السلطة،ص54

[3] ــــــــــ ،نحو مجتمع جديد ، ص207

لقد خلص "ناصيف" إلى أن الطائفية كنظام سياسي إداري تنشأ من جراء تطور التاريخ الداخلي للمجتمع ، وبما أن لهذه الطائفية أسبابها التاريخية فلا ينبغي أن نعتبرها قدرا لا سبيل إلى تجنبه أو أمرا ملازما لروح الدين، فكل ما هو تاريخي بأسبابه وأشكاله خاضع لناموس التغير والزوال، لذا فهو يشترط **الوعي الموضوعي** للنظام الطائفي كشرط أساسي ضروري أشد الضرورة للعمل على تغييره واستبداله بنظام سياسي اجتماعي آخر ،إضافة إلى **النقد السوسيولوجي** للمجتمع الطائفي بوصفه الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى تخطي الطائفة السياسية والاجتماعية بصورة شاملة،وأخيرا **تحليل المشكلات** الرئيسية في الصراع الطائفي بتناول الأساس الفلسفي في العقائد المتصارعة، ويحدد لنا المدارات الرئيسية التي يدور حولها الصراع وهي ستة مدارات: يتناول الأول قضية الهوية الجماعية العليا، والثاني قضية التاريخ والتراث، والثالث قضية التكامل والوحدة، والرابع قضية الديمقراطية والعلمانية ،والخامس يعالج قضية العدالة الاجتماعية ،والسادس النظرة الفلسفية إلى الإنسان والكون[1].

لذا فهو على وعي تام أن مشكلة الديمقراطية في لبنان وفي كل المجتمعات العربية ،ملتقى لكل المشكلات الأخرى، وأن الانتقال إلى المجتمع المدني يقتضي بالضرورة المرور إلى النظام الديمقراطي ، وتجاوز النظرة الضيقة للإنسان والمجتمع ، علاوة على النظر إلى المشكلة من زوايا متعددة خصوصا في علاقتها مع النظام الاقتصادي القائم، أي إلى طرح مسألة الانتقال من الديمقراطية الشكلية إلى الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية.

الثالثة هي تحرير السوق: ذلك أن وظيفة المجتمع المدني لا تتوقف عند حدود الغايات الثقافية أو السياسية فقط بل إن هذه الوظيفة لا تكتمل إلا بمهام اقتصادية واجتماعية ، و"ناصيف"واحد من أولئك الذين يعتقدون أن فشل السياسة الاقتصادية للدول العربية يرجع بالدرجة الأولى إلى هيمنة الدولة على القطاعات المختلفة وعى رأسها القطاع الاقتصادي ،وغياب حرية التعبير وتحييد رأي النخبة في المشكلات المتعددة خصوصا منها الاقتصادية ، موافقا بذلك ما

[1] **أحمد عبد الحليم عطية** (وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص18

ذهب إليه برهان غليون حين أقر أن الفشل الاقتصادي للدولة العربية:"**سببه تغييب حريات التعبير وتهريب القسم الأكبر من النخبة ومن العناصر المخلصة**"[1] .

وإذا كانت الدولة العربية التحديثية قد راهنت في مرحلة ما من تطورها على التنمية وجسدتها أدبيات المفكرين العرب: "**إنه لمن الواضح أنها تفترض وجود دولة موحدة تعمل لمصلحة المجتمع كله**"[2]، غير أن هذه الدولة لم تضمن ما راهنت عليه ،و لامخرج من الأزمة إلا بإشراك المجتمع المدني في حركة التنمية في إطار المساهمة في إعادة بناء المنظومة الاقتصادية العالمية والوصول إلى ما سماه "ناصيف" **الليبرالية المكبوحة** التي تقوم على دور أكبر للدولة في الحياة الاقتصادية مع ضمان الاستقلال للسوق ،والتركيز على أولوية إرضاء الحاجة عن تكديس الثورة، وأولوية العمل على الرأسمالية وأولوية الاستخدام على التقنية ... الخ .

لقد سعى الكثير من المفكرين العرب إلى إعطاء دور فاعل للمجتمع المدني من الناحية الاقتصادية ضمن اجتهادات تستحق التنويه ، بمعنى أن التنمية الحقيقية لا تكون إلا بالشراكة التي يلعب فيها المجتمع المدني دورا فاعلا، فلن يتحقق الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي إلا في مناخ ديمقراطي يكون للمجتمع المدني نشاطا فعالا فيه ،كما أشار إلى ذلك برهان غليون حين قال: " **أن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي** "[3].

ويضيف "ناصيف"أن للتنمية حدا آخر هو العدالة الاجتماعية، بمعنى لا تكتسب التنمية قيمتها إلا إذا ضمنت قدرا من العدالة الاجتماعية ،من خلال تقليص الهوية بين الأغنياء والفقراء أو تخليص الفقراء من وطأة الحرمان الذي يعيشونه وهو يعول في ذلك على دور هام للمجتمع المدني موافقا ما ذهب إليه جلال أمين الذي قال في هذا الصدد :" **كلما زاد ضعف الدولة القومية**

---

[1] **برهان غليون**(وآخ)،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،دار الفكر،دمشق، ط1 ،1999،ص25

[2] **ناصيف نصار**،نحو مجتمع جديد،ص193

[3] **برهان غليون**،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،ص35

ورخاوتها إزاء قوى خارجية، زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع المدني على الوفاء بحاجات أساسية"[1]، فدور المجتمع المدني لا يتوقف عند حدود الوفاء بالحاجات الأساسية للناس من خلال الأعمال الخيرية ،بل تزداد أيضا أهمية النشاط الأهلي حينما يتحول القهر والظلم الاجتماعي أكثر فأكثر، من قهر وظلم للعامل إلى قهر وظلم للمستهلك.

يتضح مما سبق أن الانتقال إلى المجتمع المدني من منظور "ناصيف"ليس بالأمر البسيط، إنه مطلب يتطلب الكثير من العمل والتخطيط من أجل تغيير نمط التفكير لدى الفرد العربي ، ودفعه بآليات متعددة إلى إحداث قفزة نوعية في واقعه الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، قفزة تمر حتما بمعالجة العديد من القضايا الملحة في الواقع العربي المعاصر،بالانتقال من الطائفية إلى الديمقراطية،عبر التربية السياسية وتجاوز التعصب الفردي والجماعي حتى يصير الفرد العربي مواطنا .

[1] **جلال أمين**،العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري،مركز دراسات الوحدة العربية، المستقبل العربي،لبنان، العدد269 ،جولية،2001،ص20

الفصل الثالث:
المثقف العربي من التقليد إلى الإبداع ومن موقع الموالاة إلى منطق المعارضة

ويتضمن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: تجاوز موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة

المبحث الثاني: تجاوز التصورات الاتباعية لدور المثقف وعلاقته بالسلطة

المبحث الثالث: موقع المثقف من السلطة

إن البحث في العلاقة بين المثقف والسلطة أثار الكثير من النقاش بين الفلاسفة والمفكرين ، وهذا بدءا من تعريف الإنسان بالذات العارفة التي تؤلف بين المعرفة والفعل[1]،فإذا تمسك المثقف بآرائه تحول إلى عدو للسلطة،وقد يعرضه صدامه معها إلى الضرر،أما إذا تنازل عن مبادئه إرضاء لها تحول إلى مجرد بوق من الأبواق المدافعة عنها،في حين إذا قرر الاحتفاظ بمعرفته لنفسه اهم أنه يقبع في برجه العالي بعيدا عن هموم الناس ومشاكلهم ،وإذا كان استقراء الواقع يبين أن حال المجتمعات العربية لا يبعث على التفاؤل ،وأن دور المثقف العربي يكاد يكون محدودا سواء من حيث الإنتاج المعرفي ،أو من حيث التأثير في الواقع العربي على مختلف الأصعدة ،ومحاولة نقله نحو الأفضل، خصوصا إذا علمنا أن النهضة الأوروبية تدين بجزء غير يسير من نجاحها لمثقفيها وفلاسفتها ،الذين أخذوا على عاتقهم إحداث التغيير مهما كانت التبعات والنتائج المترتبة عن هذا المسعى ،ولئن لم يفلح رواد النهضة العربية على المستوى العملي ،رغم كل الجهود المبذولة ،فإن ما يحسب لهؤلاء بروز تيارات فكرية وسياسية اعتنقت مبادئهم وأخذت على عاتقها مهمة الدفاع عنها[2] .

ولا ينكر أحد أن هذا الوضع ، وما تعانيه المجتمعات العربية من أزمات نتيجة تعرض العالم الإسلامي لانحطاط وتراجع على مختلف الأصعدة،أين فقد العقل العربي القدرة على الإبداع منذ القرن الخامس عشر وإلى القرن التاسع عشر الميلاديين [3]، لم يكن خفيا على رواد النهضة العربية خصوصا المعاصرين منهم،من أمثال زكي نجيب محمود،وحسن حنفي ، ومحمد عابد الجابري وناصيف نصار وغيرهم،هؤلاء الذين أخذوا على عاتقهم محاولة إحداث نقلة في الفكر العربي

[1] **وفاء شعبان**،في الحاجة إلى الفلسفة،الفكر العربي المعاصر،مجلة فكرية مستقلة،مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس،عدد 138-139،2007،ص 94

[2] **اسماعيل زروخي**،الدولة في الفكر النهضوي العربي خلال القرن التاسع عشر(أطروحة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة)،جامعة الإخوة منتوري،قسنطينة،ج2،السنة الجامعية1995/1996،،ص543

[3] **اسماعيل زروخي(وآخ)**،التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي،منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ، جامعة منتوري قسنطينة،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،عين مليلة،2003،ص3

والسعي نحو مستقبل أفضل للشعوب العربية ،بالبحث عن دور أكثر فاعلية للمثقف العربي داخل محيطه ، بوصفه فاعلا أساسيا في أية حركة تنويرية .

إن هذا الدور المنوط بالمثقف العربي كما يرى "ناصيف"،لن يكون ذا فائدة ترجى إلا إذا حدد هذا الأخير وبشكل واضح المعالم علاقته بفاعل لا يقل أهمية وتأثيرا ألا وهو السياسي ،ولئن كان قد ألح في كل أعماله ودراساته النقدية لأعمال المثقف العربي وعلاقته بالسلطة، على ضرورة الوقوف على محاسن الإبداع الفكري والسياسي الذي أنتجته الحضارة الأوروبية خصوصا في عهد التنوير، وتجاوز مساوئ ما دعت إليه بعض الاتجاهات في الفكر السياسي الغربي،وذلك بهدف بناء تصور جديد لعلاقة المثقف العربي بالسلطة،وإعادة بعث دوره من جديد من حيث أنه شعلة تضيء أفق مجتمع يعاني أزمات متعددة.

وإذا كان موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة يتناول واحدة من أهم مشكلات المثقف العربي المعاصر ،الداعي إلى بلورة مشروع نهضوي يكون نموذجا للدولة الحديثة ،التي تجمع بين القوة والشرعية[1]،فإن "ناصيف" لم يغفل تلك المشكلة ،و لم يسقطها من أعماله النقدية التي دارت في مجملها حول الواقع العربي،في سبيل بناء فكر فلسفي عربي مستقل[2]،وسبل تجاوز أسباب الأزمة متعددة الجوانب إلى حال أكثر انفتاحا وديمقراطية، فما الموقع الذي ينبغي للمثقف العربي أن يتخذه تجاه السلطة؟ وإلى أي مدى يمكن له الاستقلال في آرائه؟وما التضحيات التي ينبغي عليه تقديمها في سبيل ذلك؟

[1] **محمد علي الكبسي**،في النهضة والحداثة(حفريات في مفهوم الكتابة والدولة الوطنية والشرعية الدولية)،دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع،سورية، ط2،2007ص243

[2] **أحمد عبد الحليم عطية**(وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية)،ص246

المبحث الأول :تجاوز موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة :

إن المثقف الواعي بمشكلات مجتمعه ،الساعي إلى التغيير هو المفكر المستقل في تفكيره، غير الخاضع لتاريخ الفلسفة ،ولا يستطيع المثقف العربي أن يتخذ موقفا عقلانيا مستقلا من السلطة السياسية ، ويبرز جوانبها الإيجابية والسلبية إلا إذا كانت منطلقات تفكيره نقدية ،فلا نرجو عملا نقديا أو إصلاحيا يقف في وجه فساد الأنظمة من طرف مؤرخ للفلسفة، أو تابع مقلد للفكر الفلسفي،مايعني ضرورة استقلال سلطة العقل[1]،ولقد ميز"ناصيف"بشكل واضح بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة،محاولا تحديد علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة بوصفه عملا علميا،ويعد تمييزا يمكنه من إعطاء مكانة لائقة للفلسفة في العالم العربي ،وهو ما من شأنه أن يمكن المثقف من الاضطلاع بمهماته البحثية في سبيل البناء الحضاري، فما موقف"ناصيف"من تاريخ الفلسفة؟ وكيف ينبغي للمثقف العربي التعامل معه؟وعلى أي أساس يكون التعامل الإيجابي مع تاريخ الفلسفة حافزا للتغيير؟

[1] المرجع السابق،ص296

المطلب الأول:في مفهوم تاريخ الفلسفة :

يندرج مفهوم تاريخ الفلسفة ضمن الإنتاج العقلي الإنساني سواء كان هذا الإنتاج غربيا أو عربيا إسلاميا،من حيث أن الفلسفة مرتبطة بحركة التاريخ والحضارة "**:قبل أن نتفلسف علينا أن ندرك أبعاد الوضعية التاريخية الحضارية التي نحن فيها، والشروط والغايات التي تؤثر في الفعل الفلسفي**"[1]، ولما كان أثر الفلسفة الغربية واضحا في الفكر الإنساني لاحقا، وعلى مختلف الأصعدة،فإن كتابات"ناصيف"المتميزة جاءت لتؤكد عدم الخضوع بالضرورة للنسق الفكري الغربي،وعدم اعتبار مشكلاته الفلسفية حصرا مشكلات كل البشرية.

لذلك فإن دراساته للفكر الغربي تأسست منذ البداية على النقد،من حيث أنه لا يتبنى ما أنتجه العقل الأوروبي من مذاهب فلسفية كبرى،وإن سجلت حضورها على الصعيد الفكري العالمي، فإن تبنيها أو تقليدها يتنافى مع روح الإبداع الفلسفي،الذي يعد ممارسة فعلية للفلسفة وليس مجرد إحياء لتاريخها .

وفي سبيل بناء مذهب فلسفي فإن السؤال في الفلسفة العربية هو سؤال عن المواقف وليس سؤالا عن المذاهب ،لأن الأولى سابقة عن الثانية ،وينبغي التمييز لدى الفيلسوف بين نوعين من المواقف :**الأول** يتعلق بمذهبه، **والثاني** يخص موقفه من التاريخ الحضاري،وهذ يعني ضرورة التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة ،إذ لا إبداع إلا باستيعاب تاريخ الفكر الفلسفي استيعابا نقديا،يقوم على علاقة جدلية وحوار دائم ومتواصل .

و"ناصيف"لا يزعم أن ما يقدمه في مؤلفاته تعبير عن مذهب فلسفي معين ،إنما هو جهد يهدف إلى رسم الطريق أمام فكر فلسفي عربي جديد ، هذا الفكر الذي ينبغي أن يتأسس على العقلانية النقدية المنفتحة ،وفي سبيل فلسفة عربية معاصرة ومستقلة يشترط اتخاذ الفكر العربي المعاصر موقفا حازما من تاريخ الفلسفة،وهو الموقف الذي يؤسس للعقلانية المنفتحة ،وذلك بالتأكيد على العنصرين المكونين لها وهما :

[1] **ناصيف نصار**،نحو مجتمع جديد،ص10

الأول:هو الطابع العقلاني للتفكير الفلسفي وتجاوز التقليد إلى الإبداع، وذلك نظرا لشدة الحاجة إلى التفكير وإعادة التفكير في العقل والعقلانية في ظل تطور الثقافة العربية المعاصرة ، بدءا بالعقلانية اليونانية القديمة إلى العقلانية الحديثة مرورا بالعقلانية الإسلامية في العصور الوسطى ،للوقوف على خصائصها الرئيسية بهدف بيان كيفية استيعابها ثم تجاوزها لاحقا،من أجل تشكيل عقلانية جديدة تراعي واقع حال الأمة العربية،وتسهم بشكل فعال في الحضارة الإنسانية .وإذا كان الإبداع الفلسفي يقتضي التفاعل مع ما أنتجته العقول السابق ،تفاعلا إيجابيا ونقديا[1]،فإن العقل العربي أحق بهذه المهمة بما يحمله من إرث حضاري ،يتيح له القدرة على التفاعل الخلاق مع الفكر الغربي على وجه الخصوص.

الثاني: وهو النقد التحليلي للتصورات الفلسفية والمعيارية السائدة في الفكر الغربي والعربي على حد سواء، ويتم على مستويين:**المستوى الأول** هو مستوى التصورات والمفاهيم المؤثرة في العقل العربي المعاصر ، **والثاني** هو مستوى الاتجاهات الفكرية والدينية والسياسية السائدة والتي لها أثر في الواقع ،وإذا كان النقد سمة أساسية في فكر "ناصيف"،ولا فلسفة عربية حرة إلا باتخاذ موقف إيجابي من تاريخ الفلسفة،موقف مبني على العقلانية النقدية المنفتحة،فكيف هو واقع الفكر العربي ؟وما الموقف الذي اتخذه من تاريخ الفلسفة؟وإلى أي مدى يمكن له الوقوف في وجه كابوس تاريخ الفلسفة؟

ينظر "ناصيف"إلى الفكر العربي المعاصر على أنه منقسم على نفسه تجاه تاريخ الفلسفة،بين دعوة إلى الإتباع والتقليد للفكر الغربي وسيطيا كان أم معاصرا[2]،ودعوة إلى الاستقلال من تاريخ الفلسفة ،وبناء فلسفة عربية تراعي خصوصية الإنسان العربي وظروفه.

[1] **محمد علي الكبسي**،في النهضة والحداثة،ص 245

[2] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص 17

المطلب الثاني:موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة :

يمثل التقليد والانبهار،وأصحابه أهل اقتباس أكثر من كونهم أهل ابتكار، يعتقدون بكمال إنجازات الفلاسفة قبلهم ، ويتوهمون استحالة تجاوزها، ويطلبون إعادة بعثها في عصرهم ، معتبرين إياها خلاصا لمشكلات الإنسان العربي،وهما تياران :الأول تابع لتاريخ الفلسفة الوسيطية، والثاني مقلد للفلسفة الغربية.

أ–موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة الوسيطية:يعتقد دعاة التبعية للفلسفة الوسيطية وعلى رأسهم يوسف كرم (1886–1959)م أن كل ما أنتجه العقل الفلسفي المعاصر لم يتجاوز الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطية،والأكثر من ذلك يعتقد أن هذه الفلسفة انحرفت عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة[1]،لذا فمن واجب الفيلسوف العربي العمل على بعث الفلسفة القديمة لأنها تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود.

وفي كتابه:"العقل والوجود" يحدد أسس مذهبه العقلاني المعتدل ،وهو مذهب لم يستطع التحرر من الفلسفة اليونانية سواء كانت عقلانية "أفلاطون "أو واقعية "أرسطو"،حيث يقول عن مذهبه الفلسفي:"**إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه،ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية،ومبادئه المنطقية،والميتافيزيقية،وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين،وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين ،فنحن نعود إلى هؤلاء جميعا** (...)**ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين** "[2].

وفي ذلك دعوة صريحة ومباشرة إلى العودة لأصول الفلسفة القديمة رافضا بذلك التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة،التي تتخذ موقفا سلبيا تجاه الفلسفة القديمة،لأنها تجعل من العقل قاعدة ضرورية في نظرتها للوجود ،وهي فلسفة تتوافق مع الفطرة والدين والإيمان ،وقد أثرت هذه الفلسفة في عقول كبار الفلاسفة المسلمين عموما والمشائين على وجه الخصوص فأسسوا مواقف

[1] **المصدر السابق**،ص18

[2] **يوسف كرم**،العقل والوجود،دار المعارف،القاهرة،ط1،1964،ص11

ومذاهب فلسفية ودينية لا تقل قيمة عما أبدعته عقول الفلاسفة اليونانيين ،وكل محاولة لتجاوز هذا التراث الفلسفي ستقود حتما إلى الانحراف عن النهج الصحيح وتوقع أصحابها في دائرة الشك،كما هو حال الفلاسفة المحدثين والمعاصرين .

ويضيف أن الفشل هو المصير الحتمي لأية محاولة لا تأخذ في الأساس أثر الفلسفة اليونانية في الثقافة المعاصرة ،وهو في ذلك يتقاطع مع تيلور حينما قال:"**أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشكلات الإنسانية ،سواء في النظر إلى الوجود أم النفس أم الأخلاق أم المعرفة أم السياسة ، لاشك يحس أنه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ ظهورها،ليلتمس المحاولات التي ذهبت إليها عقول عظيمة من غير شك** "[1]،أي أن الاستغناء عن الفكر الفلسفي اليوناني غير ممكن، وأن أم المشكلات قد عالجها عقول الفلاسفة الكبار من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما ،بل وأن خروج العالم العربي من حالة التخلف التي يعيشها مرهون بإعادة بعث الفلسفة القديمة التي لا تعارض الدين ولا الأخلاق،وتدعو إلى التوفيق بين التعقل والإيمان وتلغي التعارض بينهما .

والفلسفات الحديثة والمعاصرة كما يرى يوسف كرم،تدعو لتجاوز العقل اليوناني ،في الوقت الذي تنهل من إبداعات فلاسفة كبار قدموا تصورا فلسفيا للعالم والنفس والأخلاق لذا فقد انتقدها بصورة عامة،سواء كانت عقلية أم حسية:"**وعلى هذا الأساس جاء موقفه من تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة،الحسية والصورية على حد سواء،موقف نقد ورفض**"[2].

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

ب–موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة المعاصرة :ينطلق دعاة التبعية للفلسفة المعاصرة من مسلمة تفوق الحضارة الغربية،التي تعبر عن نظرة الإنسان المعاصر في المعرفة والوجود،وبالقياس إلى

[1] **م.تيلور**،الفلسفة اليونانية،تعريب عبد المجيد عبد الرحيم،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،ط1،1958،ص6

[2] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص19

وضعية الثقافة العربية تجاه الثقافة الغربية، وبالنظر إلى الهوة الواسعة بينهما بالتفوق الواضح للحضارة الغربية ،فإنه يتوجب على الفلاسفة العرب أن يسلكوا مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف .

ونجد أن زكي نجيب محمود (1905-1994) م من الذين يتزعمون الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية،والذي أشار صراحة إلى أنها الفلسفة الحقيقية المطلوبة،ولا مجال للنظر في تاريخ الفلسفة إلا من خلال قضاياها وحلولها[1] ، لأن المنطق يجب أن يكون واقع الحياة الفكرية في مصر، ومنها في كل المجتمعات العربية ،وهو مجتمع يندر أن تجد فيه مكانا للتفكير المنطقي السليم ،خصوصا إذا علمنا أن واقع حال هذا المجتمع وظروف الحياة فيه ليست مما يعين العقل على التفكير بهذا المنطق ،ويوشك المرء ألا يجد فيه شيئا تنبني فيه النتائج الصحيحة على مقدمات صحيحة ،إذ المقدمات خاطئة وما ينتج عنه خاطئ بالضرورة وعبر عن ذلك قائلا :"**فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول،دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي**"[2].

يتضح من خلال هذا النص الدعوة الصريحة من خلال الفلسفة الوضعية المنطقية ،للجمع بين مقتضيات التحليل المنطقي والفلسفة التجريبية الواقعية،من أجل فهم مختلف مشكلات الإنسان على ضوء التحليل لا بمنطق البحث الماورائي العقيم،فنعيد بذلك الفلسفة إلى الواقع المعاش ليغدو مجالها ضيقا يتعلق بتحليل عباراتها تحليلا منطقيا، ما يسمح للفيلسوف العربي من المساهمة في صنع تاريخ البشرية،بالاندماج الكلي، وهو في دعوته تلك واضح اشد الوضوح ، حيث قال:"**عندي أن الجواب واحد واضح لا تردد فيه ولا غموض لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة**

[1] **زكي نجيب محمود**،نحو فلسفة علمية،مكتبة الأنجلومصرية،القاهرة،1958،ص138

[2] **زكي نجيب محمود**،خرافة الميتافيزيقا،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة،1993،ص3

،وهو الجواب الذي أجابت به تركيا صريحة جريئة مخلصة،الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا"[1].

وهذا يعني أن فهم الفلسفة يتم من خلال ربطها بالاتجاه العلمي التجريبي، والارتقاء بها إلى مستوى البحث العلمي الرافض لقضايا الميتافيزيقا ، وتحريرها من قضايا الدين والأخلاق ، فهو بذلك يدافع على العقل الغربي الذي يعتبره عقلا قادرا على فهم الوجود الإنساني فهما صحيحا بأبعاده المختلفة، خصوصا المعرفية منها ، ويشير صراحة إلى مناصرته للمذهب الوضعي،وذلك انطلاقا من إيمانه بالعلم كسبيل أمثل للمعرفة الصحيحة ،وهذا يعني أن موقف زكي نجيب محمود في جوهره موقفا نقديا من تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، داعيا إلى تجاوز ما خلفه الفكر العربي التقليدي من تراكمات أسهمت في تقوقع العقل العربي مدة طويلة.

ومن خلال مقارنة بسيطة بين عصر الأنوار في الحضارة الإسلامية والأنوار في الحضارة الغربية ، يتضح أن أبا حامد الغزالي (1058-1111)م كان فاعلا أساسيا في إغلاق باب البحث الفلسفي عند العرب،لفترة تزيد عن السبعة قرون و لم تعرف النور إلا خلال منتصف القرن الماضي،الذي عرف بداية لنهضة جديدة شملت مجالات متعددة ومتكاملة كالعلم والفن والأدب والفلسفة،إلا أن موقفه هذا عرف تطورا ملحوظا يتجه نحو الحديث عن نشوء ثقافة عربية إسلامية،نتيجة تنامي الحركة الفكرية في العالم العربي ،فجاءت بعض أعماله معبرة عن هذا التغير ومنها كتابه(تجديد الفكر العربي)الذي أبرز من خلاله ضرورة التجديد في الفكر العربي ليساير التطورات الحاصلة على المستوى الغربي،لذا فقد أضحت الدعوة عنده تساير الحديث عن سبل الحوار بين الثقافة العربية الإسلامية ونظيرتها الغربية خدمة للفكر الإنساني،ما يشكل تراجعا واضحا عن دعواته السابقة إلى اعتناق الفلسفة الغربية ممثلة في الوضعية المنطقية .

وسبب تنامي وانبعاث الفكر الفلسفي يعود –حسبه–إلى انتشار التيارات الفكرية والفلسفية في العالم العربي بتأثير من الحضارة الغربية ، التي أسهمت بشكل وافر في تحرير العقل من خرافة

[1] **زكي نجيب محمود**،شروق من الغرب،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،القاهرة،1951،ص223

الميتافيزيقا ، ومن النصوص الدينية التي فرضت قيودا على الفكر، وتجلت هذه الحركة من خلال الاغتراف من الحضارة الأوروبية من جهة، ومن جهة ثانية التوجه إلى التراث العربي الإسلامي بهدف إحيائه وإيجاد مكان له في ثقافة العصر الحاضر[1]، وهذا لا يعني العودة الكلية إلى اعتناق الفكر الديني ،بل أن انبعاث فكر فلسفي حر وسليم مبني ومرتبط بمدى انتشار ظاهرة التعقيل لكل مجالات الحياة الفكرية في العالم العربي،ولن يتأتى ذلك إلا من خلال تحرير العقل من القيود المحيطة به وأهمها على الإطلاق الدين والميتافيزيقا،لتؤدي الفلسفة رسالتها على أكمل وجه ممكن .

ورغم اعترافه بقدرة العقل العربي على الإبداع ،وهو الاعتراف الذي عبر عنه في مؤلفاته المتأخرة ومنها (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري)، إلا أنه لا يتنبأ بإمكانية قيام فلسفة عربية معاصرة ومستقلة على الأقل في الوقت الراهن، وذلك لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية ،خصوصا إذا أخذنا في الحسبان التدخل الدائم للسلطة السياسية في الحياة الفكرية،والتضييق على العقل ومنع التفكير الفلسفي الحر،وهو وضع يشاطره فيه "ناصيف"الذي يرى بدوره أن المعرفة من اختصاص العقل وحده:"**إن العقل هو صاحب السلطة المعرفية** (...)**في التعاطي مع الحقيقة**"[2]،هذا الموقف الذي اتخذه زكي نجيب محمود من العقل العربي،ورفضه الحديث عن فلسفة عربية إبداعية يبرره بعدة أسباب هي:

أولا: تبعية الفكر العربي المعاصر لمنطق التفسير القديم ،وقراء ة مشكلات الحاضر بمنطق الماضي، وهذا ما يعطل الحركة الفكرية ويفسر ضعف القدرة على معالجة المشكلات الراهنة ،فكلما واجه الفكر مشكلة مستعصية إلا وعاد إلى نصوص القدماء عله يجد فيها حلا لها،فنحن أمام سيطرة غريبة يفرضها الموتى على الأحياء رغم مع أنه لم يبقى لنا مما كتبوه إلا صفحات صامتة وقد لا تكون حلولهم ملائمة لما نحن فيه من مشكلات [3] ،وهذا يعني أن التراث أصبح من

[1] **المرجع السابق**،ص152

[2] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص110

[3] **زكي نجيب محمود**،نحو فلسفة علمية،ص51

الماضي،ولم يعد بوسعه مسايرة مشكلات الحاضر التي هي من اختصاص أهلها ، الذين يتوجب عليه إدراك حقيقة مفادها أن البحث عن حلول لمشكلات عصرهم هي من باب الهروب من الواقع وعدم القدرة على مواجهة تحدياته،والأسلم –كما يرى–لمعالجة مظاهر التخلف الذي ساد مختلف جوانب الحياة العربية سياسية وثقافية ومعرفية،هو العودة إلى الواقع والبحث عن حلول لها من خلال تجلياته، وبالنظر إلى الإمكانيات المتاحة في الواقع.

ثانيا: ضعف التمييز بين ماهية السلطة السياسية من جهة وبين سلطة المعرفة من جهة أخرى،ما أدى إلى التدخل الدائم للسلطة السياسية في الحياة الفكرية واستبدادها بحرية بالرأي والتفكير عن طريق إصدار أحكام ووضع أطر للتضييق والرقابة ،وهو ما يتنافى والمنطق السليم في العلاقة بين السلطتين،إذ لا يحق للحاكم التدخل في الحياة المعرفية لأنه غير مؤهل لذلك .

ثالثا: سيطرة النزعة الإيمانية ليس لدى العامة من الناس فقط،بل وحتى لدى الخاصة منهم وهم العلماء ،وهذا ما أدى إلى تعطيل البحث الوضعي وتعاظم التفكير الخرافي على حساب التفكير العلمي ومحاولة تفسير الظواهر الطبيعة المختلفة بقوى خارقة وبتفسير لاهوتي لا يقبل التحقق تجريبيا، وليس الغريب أن نجد هذا النوع من التفكير منتشرا لدى العامة من الناس ،لكن أن نجده في قلب الجامعات فهذا أمر مرفوض،وقد عبر عن استغرابه من تلك الوضعية التي سادت الفكر العربي المعاصر بقوله:"**لو اقتصر الأمر هذا على سواء العامة لما أخذنا العجب** (...) **لكن الأمر يتجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم ،وأي علماء ؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض**"[1]،وهو بذلك يوافق فرنسيس بيكون في نقده للعقل الميتافيزيقي،ودعوة إلى تخليصه من الأوهام بهدف إحياء العلوم الفيزيقية[2].

رابعا: الشعور بالعجز تجاه ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم ومعارف، نتيجة الانبهار بتلك الحضارة والتقليد الأعمى للتيارات الغربية،وعدم القدرة على الإبداع ومسايرة حضارتهم،

[1] **زكي نجيب محمود**،تجديد الفكر العربي،دار الشروق،بيروت،ط7،1982،ص51

[2] **حبيب الشاروني**،فلسفة فرنسيس بيكون،دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،2005،ص81

وإن كان زكي نجيب محمود يقر بالمنتوج الفلسفي العربي في مختلف المجالات ، فإنه يؤكد أن هذا الإنتاج ليس عربيا خالصا[1]، وهذا يعد نتيجة مباشرة للتكوين الجامعي في البلدان العربية عموما،وهو تكوين لا يزيد عن حشو الأفكار العامة المعبرة عن المذاهب الفلسفية الغربية الكبرى،التي تنتشر في الجامعات دون سعي إلى تكييفها والواقع العربي ومقوماته الحضارية.

ورغم هذه العوائق وغيرها التي كانت سببا مباشرا في إعاقة النهضة العربية ،رغم المحاولات المتكررة لروادها الذين أسهموا في التأسيس لواقع عربي جديد ،إلا أن السائد اليوم هو التقليد لا الإبداع والاكتفاء بترديد ما أنتجه العقل الغربي في مختلف المجالات علمية وفلسفية وحتى أخلاقية ،على أن محاولات كثيرة هادفة إلى التجديد وإحداث النهضة أبداها الفكر العربي المعاصر ولا ينكرها زكي نجيب محمود،كما لا ينكرها غيره من المفكين العرب المعاصرين إلا أن الفشل كان مصيرها و لم يكتب لها النجاح ،للأسباب السابقة الذكر من جهة ،ومن جهة أخرى لأنها لم ترتق إلى مستوى الإبداع الفلسفي الذي يقود إلى إبداع فلسفة متميزة تعبر عن الواقع العربي وتطلعاته إلى غد أفضل ،وهذا يجعل الفكر العربي لا يزال بعيدا عن أن يكون فكرا قادرا على الإبداع وتقديم فلسفة خالصة ومعبرة عن روح العصر للعالم[2] .

وعموما فإن زكي نجيب محمود يرفض التراث الإسلامي ويعتبره السبب المباشر في التخلف الذي أصاب العقل العربي المعاصر، وأن التعامل معه يجب أن يبنى على أساس التجاوز،بينما يرى في التراث الغربي ملاذا آمنا للفكر العربي، وسبيلا ضروريا للخروج من المشكلات التي يعاني منها المجتمع العربي على مختلف الأصعدة،على أن انتقادات كثيرة وجهت إليه قبل أن ينتقده وأهمها تبنيه للوضعية المنطقية التي تعد إبداعا غربيا،في الوقت الذي ظل يدعو إلى نبذ التقليد والإتباع في الفكر العربي المعاصر، بل ويرى أن التقليد من أهم عوامل توقف الإنتاج المعرفي لدى العرب، وإذا كان الأمر كذلك فكيف ينظر "ناصيف"إلى المواقف الاتباعية من تاريخ الفلسفة؟وهل يتوجب على

[1] **زكي نجيب محمود**،تجديد الفكر العربي،ص274

[2] **المرجع نفسه**،ص267

المثقف العربي أن يتخذ موقفا استقلاليا من تاريخ الفلسفة حتى يتمكن من اتخاذ موقف نقدي للسلطة السياسية القائمة؟

ج- نقد الموقفين :رغم الاختلاف بين الفيلسوفين حول نظرة كل منهما إلى تاريخ الفلسفة وكيفية التعامل مع الإنتاج الفكري الإنساني منه والغربي على وجه الخصوص، فإن الذي يجمعهما هو التبعية لتاريخ الفلسفة من جهة،من حيث أن زكي نجيب محمود متأثر في فكره بجماعة فيينا التي تبرر المشكلات الفلسفية تبريرا علميا ولا صوت يعلو فوق صوت العلم ،وأن يوسف كرم يستطع التحرر من تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية وعلى الأخص فلسفة أرسطو وابن سينا وابن رشد ،ومن خلالها يرى بإمكانية تفسير العالم تفسيرا ميتافيزيقيا من حيث أنه يتكون من جواهر وأعراض ، وأن الثابت هو الجوهر والمتغير هو الأعراض ،معبرا بذلك عن نظرة متعالية مغرقة في التجريد إلى العالم ،ومن جهة أخرى اعتبار المعرفة المشكلة الأولى في البحث الفلسفي[1].

ومهما يكن من أمر فإن الإبداع لا يأتي من فكر تابع لتاريخ الفلسفة ،سواء كانت فلسفة قديمة أو حديثة،إذ يلاحظ أن موقف زكي نجيب محمود تابع لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة ، يحاول تجاوز فلسفات القرون الوسطى وهذا من شأنه أن يحدث خللا في بنية الفكر الفلسفي ، الذي ينبغي أن يتأسس على مقولتي التواصل والتجاوز،بينما نجد أن فكر يوسف كرم مغرق في فلسفة العصور الوسطى غير دارك لواقع الحال الذي يعاني من الإنسان العربي المعاصر.

ولئن أقر"ناصيف"بالبعد الفلسفي في فكر الفيلسوفين من حيث كونهما التزما فلسفيا ،إلا أن عملية الإبداع تتطلب الاستقلال التام عن تاريخ الفلسفة :"**ولذلك يجوز القول أن فضلهما في الثقافة العربية المعاصر يكمن أولا في كونهما التزما فلسفيا،وحاولا الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى الإبداع فيها،ولكن المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال والابداع**"[2] ،ذلك أن مشكلات العالم العربي تحتاج إلى دراسة دقيقة تأخذ في الحسبان الواقع

[1] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص22

[2] **المصدر السابق**،ص25

الاجتماعي والثقافي والسياسي والجغرافي للمجتمع العربي،دون إغفال الاستفادة من الحضارات السابقة خصوصا الغربية منها .

المطلب الثالث:الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة:

في سياق حديثه عن ضرورة الاستقلال الفلسفي،وبناء مواقف فلسفية عربية مستقلة ونابعة من واقع المجتمع العربي ،وحاجته إلى التغيير نحو الأفضل،يؤكد "ناصيف"أن هذا المسعى أمر ممكن طالما توفرت الإرادة لذلك:"**لكن الطريق إلى الانعتاق والاستقلال وتوكيد الذات الفلسفية ليس طريقا مسدودة، والتحرر من عقدة تاريخ الفلسفة ممكن من جهة عدة، وبشروط مختلفة**"[1]،وهذا يعني أن الاستقلال الفلسفي يقتضي مراعاة الوضعية الحالية للمجتمع العربي،ويستند إلى التفاعل مع الغير تفاعلا خلاقا ولا يكتفي بالموروث الحضاري المحلي،كما ينبذ التبعية للغير وإن كان الأمر ليس سهلا فإنه كذلك ليس بالأمر المستحيل .

إن بناء موقف استقلالي من تاريخ الفلسفة مرتبط بمدى تجاوز التقليد والإتباع إلى المشاركة والإبداع [2]،وهو ما سيسهم في التأسيس لفكر فلسفي حر يتبنى موقفا عقلانيا متزنا تجاه السلطة ،ويقود لاحقا إلى نهضة عربية ثانية ،هذه النهضة التي لن تتحقق إلا بالتفاعل الإيجابي بين عالم الحضارة العربية الإسلامية وعالم الحضارة الغربية العقلانية،ما من شأنه أن يحرر العقل العربي من التبعية والجمود ويدفع به نحو المشاركة والمساهمة في الحضارة الإنسانية ،على أن الاستقلال الذي عناه "ناصيف"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 أن الموقف التوفيقي السلبي لا يقود إلى الإبداع بقدر ما يعطل الطاقة الخلاقة، ويربط الوعي الفلسفي بمرحلتين متباينتين ويسعى للتوفيق بينهما بدل سعيه إلى الإبداع[3].

---

[1] **المصدر نفسه**،ص32

[2] **الشريف زروخي**،من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة(مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة)، جامعة بوزريعة الجزائر،السنة الجامعية 2009/2008،ص111

[3] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص29

لذا فإن فكرة الانفتاح على العصر وما أنتجه من معارف وعلوم وفنون،وإن كانت ضرورية لأي عمل إبداعي ،فإنه لا ينبغي أن تقود الفيلسوف إلى معالجة مشكلات مجتمعه بعيدا عن الواقع المعاش وعن مدى حاجة ذلك المجتمع إلى تلك العلوم نظرية كانت أم عملية ، وهو ما وقع فيه زكي نجيب محمود حينما دعا إلى اعتناق الوضعية المنطقية بكل تجلياتها دون الأخذ في الحسبان واقع المجتمعات العربية ومدى حاجتها إلى الفلسفة التحليلية التي دعت إليها حلقة فيينا ، وهي فلسفة تعالج بالدرجة الأولى واقع المجتمعات الغربية ،لدرجة أن وصف بعض المفكرين موقفه بالانتقائي[1] حينما لا يتعامل مع الموروث الحضاري المحلي تعاملا إيجابيا ،ويسعى في المقابل إلى استيراد الحلول الجاهزة التي لا تتلاءم وطبيعة احتياجات الواقع العربي،ولئن أقر "ناصيف"أن ما يحسب له دعوته الملحة لبناء فلسفة عمل تكون بديلا لتلك التي سادت زمنا طويلا ، والسعي لتأسيس منظومة أخلاقية على أسس موضوعية وعقلية تفتح الباب أمام فكرة الحرية،إلا أن ذلك سوف يؤدي إلى فصل الفلسفة عن العمل فصلا تاما وإلى تبرير الديكتاتورية المغلقة:**"والقول بحياد الفلسفة في المشكلات العملية على غرار حياد العلم،ليس قولا ضروريا على الفيلسوف العربي المعاصر"**[2] .

وهي وضعية تحتاج دراسة خاصة من حيث أسبابها وتجلياتها ونتائجها، وتدعو إلى فلسفة عملية قادرة على إيجاد حلول للمشكلات المستعصية التي كانت سببا للتخلف والتبعية،فالواقع بحاجة إلى فلسفة جديدة في العمل ، فلسفة مستقلة عن تاريخ الفلسفة ، وهذا التجاوز لا يتم إلا بممارسة النقد الذي ينصب على المفاهيم والتصورات بتحليلها تحليلا منطقيا ، لإحداث الانسجام والتماسك بين القيم السائدة وكيفية اعتناقها.

إن الاستقلال في تصور "ناصيف"يستند إلى الانفتاح على الأخر، أي الذي يخالفني في القيم والأخلاق والعادات والتقاليد ،أما الاستقلال الفلسفي فيعني به الانفتاح على الإنتاج الفلسفي

[1] **علي حرب**،الممنوع والممتنع(نقد الذات المفكرة)،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط4،2005،ص278

[2] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص30

الإنساني،والتعامل معه تعاملا نقديا عقلانيا منفتحا دون اعتناقه كلية ولا الانغلاق على الذات، وهذا ما يبرز حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل من أجل فهم سليم لمشكلة الحضارة في العالم العربي،ويظهر دور الفيلسوف في هذا المجال من خلال المهام المسندة إليه في سبيل فهم دقيق لمشكلات عصره والتنظير للحلول المناسبة ، وذلك من خلال النقد المنطقي والسوسيولوجي،وهذا ما يتيح الوعي بتاريخ الفلسفة الذي يقود التعامل الخلاق معه إلى تحويله إلى مصدر إلهام وحياة[1] بدل أن يكون مصدر جمود وتقليد .

إذن لا مفر من التسلح بفكر يبتعد عن التصديق المتسرع وعن استهلاك الأحكام الجاهزة دون تحليل أو نقد بناء،ذلك أن الواقع العربي بحاجة ماسة إلى عقلانية نقدية ومنفتحة للتعامل الإيجابي مع التيارات الوافدة ،نقد يبدأ ذاتيا وينتهي غيريا ، نقد يبدأ بالتراث ويطال ما أنتجه الغير في علاقة تفاعلية جدلية ، تأخذ في الحسبان الواقع الاجتماعي التاريخي للإنسان العربي،من أجل إيجاد الآليات اللازمة للاندماج في روح العصر والمشاركة الفعالة فيه ،وهي مشاركة لن يكون لها أثر فعال من دون عقلانية نقدية تعبر عن روح العصر الذي يحياه الإنسان العربي المعاصر بعيدا عن التبعية المطلقة للعقلانيات القديمة غربية كانت أو عربية،وإن كان الفكر العربي المعاصر يدين بجزء غير يسير مما هو فيه للفلسفة الغربية عموما واليونانية على وجه الخصوص،فإنه كذلك لا يزال أسير عقلانية الغزالي والفارابي وغيرهما من فلاسفة العصور الوسطى الإسلامية ،فأصبح يعيش على هامش الإنتاج المعرفي وغدا عقلا مستهلكا لا منتجا .

على أن الإشكال الذي يبقى قائما هو مدى قدرة العقل العربي على تخطي أزمته الراهنة ،خصوصا وأن وضعيته الحضارية توحي بما لا شك فيه بحالة من التأزم والضعف سواء تعلق الأمر بكيفية التعامل مع الموروث التراثي العربي الإسلامي،أو بكيفية دراسة الفكر الفلسفي الغربي دراسة عقلانية نقدية، فهل باستطاعة العقل العربي المعاصر تجاوز التقليد والجمود إلى الإبداع وبعث

[1] **المصدر السابق**،ص31

وبعث العقلانية من جديد ؟وإلى أي مدى يمكن لتلك العقلانية أن تتجاوز وتخترق وتستوعب كل الصدمات الممكنة ؟

الإجابة واضحة وصريحة عند "ناصيف"،الذي يؤكد مدى قدرة العقل العربي المعاصر على أداء تلك المهمة رغم صعوبتها[1]،ورغم أن تشكل الوعي العربي كان في ظل تاريخ الفلسفة ،لكن التقيد بجملة من الشروط تجعل فكرة الاستقلال الفلسفي أمرا متاحا على المدى القريب، وأهم تلك الشروط تحديد مهمة الفلسفة بتكيفها مع الوضعية الحضارية للواقع العربي الراهن وتقديم تصورات نابعة من الأسئلة التي يطرحها الواقع ،لا من تلك الأسئلة التي تطرحها القرون الوسطى،لأن فهم تلك الأسئلة يمكن العقل الفلسفي من استيعاب تاريخ الفلسفة والاندماج في التاريخ الإنساني بالإبداع لا بالتقليد والإتباع ،هذا بالإضافة إلى جعل السؤال الهام الذي ينبغي للواقع العربي المعاصر طرحه هو السؤال المتعلق بالإنسان لا بالمعرفة ،لأن الأسئلة المتعلقة بالمعرفة والوجود قد طرحت في سياق تاريخ الفلسفة.

وإذا كان المثقف الحر هو الذي يتخذ موقفا نقديا من تاريخ الفلسفة ،يزاوج فيه بين التفاعل الإيجابي مع التراث والتأثير المستمر في الواقع عن طريق الأخذ بما جاد به الفكر الحديث والمعاصر،فإنه حتما سيكون مؤهلا لاتخاذ موقف مماثل من السلطة السياسية السائدة،ومدعو لأن يقف وقفة تأملية من مشكلات مجتمعه،مصحوبة بتصورات لحلول واقعية يكون فيها طرفا فاعلا لا منفعلا ،فكيف يمكن للمثقف الحر أن يكون كذلك حرا في الموقع الذي يتخذه من السلطة؟

[1] **أحمد عبد الحليم عطية(وآخ)**،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية) ،ص27

المبحث الثاني: تجاوز التصورات الاتباعية لدور المثقف وعلاقته بالسلطة :

إذا كان العقل الفلسفي مطالب باتخاذ موقف نقدي استقلالي من تاريخ الفلسفة، فإن ذلك يتيح له على المستوى النظري حرية التفكير،وعدم التبعية لأية مذاهب فلسفية سابقة مهما كان تأثيرها قويا في المعرفة ،كما سوف تمكنه من اتخاذ مواقف استقلالية على المستوى العملي التطبيقي،ونقصد هنا علاقة المثقف بمشكلات مجتمعه خصوصا إذا علمنا أن الفلسفة لم تعد مرتبطة بالعقل الماورائي[1] ،ولا متعالية عن التجارب الواقعية ،بل غدت اليوم أكثر من أي وقت مضى مرتبطة بالواقع وبالظروف الحياتية للإنسان[2] .

وعليه فإن المثقف العربي مدعو لاتخاذ موقف نقدي من مشكلات مجتمعه ، ومن علاقته بالسلطة السياسية مماثلا للموقف النقدي الذي اتخذه مفكرو الأنوار في أوروبا،لأن فعل التفلسف الحقيقي لا بد إن يستند إلى الحرية والقدرة على الإبداع ، علاوة على ضرورة التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة[3]، فيكون جهده مستمرا ضد تعسف السلطة ليؤدي دورا هاما في سبيل بلوغ المجتمع الديمقراطي ،الذي من دونه تتعذر الممارسة الفعلية للديمقراطية عمليا ،كما أنه مدعو لنقد التصورات الاتباعية ، وتجاوز التوجهات الضيقة لدور المثقف وعلاقته بالسلطة ،ومن تلك التصورات نجد التصور العصبي الذي يجعل المفكر أسيرا لعصبية معينة لا تخدم سوى مصالح عملية يغيب فيها البحث الفلسفي الحر،إضافة إلى التصور الديني وهو أشد خطرا،من حيث أنه يرفض أي تفكير حر ولا يرى إلا بعين الحاكم الديني ،وأخيرا التصور الأيديولوجي الذي لا يقل خطورة عن التصورين السابقين ،ومن هنا يعرض "ناصيف" لهذه التصورات التي تضع المثقف في واد والثقافة في واد آخر،ثم يقوم بنقدها تمهيدا لبناء تصور فلسفي للمثقف الحر ،فما هو موقف "ناصيف" من تلك التصورات ؟ وكيف يمكن تجاوزها ؟

---

[1] **حبيب الشاروني**،فلسفة فرنسيس بيكون،ص71

[2] **الزواوي بغورة(وآخ)**،التنوير ومساهمات أخرى،منشورات مخبر الدراسات التاريخية وكرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي،فرع جامعة منتوري،قسنطينة،شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،عين مليلة،2002،ص97

[3] **الشريف زروخي**،من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة،ص112

المطلب الأول :التصور العصبي ونقده :

تناول الفكر العربي والإسلامي مشكلة السلطة من حيث النشأة والاستمرار والمآل، وتراوحت مواقفهم بين الدعوة الدينية لدى أنصار الدولة التيوقراطية ، وأنصار القوة والغلبة والعصبية ،كما هو الحال لدى ابن خلدون ،إضافة إلى أنصار الأيديولوجية خصوصا في الفكر العري المعاصر،وقد عرضت في هذا المقام لموقف ابن خلدون ونظرته إلى الدولة ، من حيث أن هذه النظرة كانت محل نقد من قبل ناصيف نصار ،ورغم إقراره بخصوصية الفكر الخلدوني في مجال السياسة التي تدل على غنى عبقريته[1] ،إلا أنه يرفض كل أشكال الحكم العصبي لأسباب مختلفة ،منها على الأخص تحييد دور الفعل الفلسفي وتقييد العقل بحتمية الصراع القبلي،فكيف ينظر ابن خلدون إلى مشكلة السلطة؟

أ- التصور العصبي: لقد تناول ابن خلدون مصطلح السلطة باعتباره عنصرا من العناصر المشكلة للدولة والمتمثلة في: الإقليم و السكان والسلطة ، وهو يؤكد في عنصر السلطة أن السلطان هو المالك للرعية ، القائم في أمورهم وهو صاحب السلطة السياسية[2] ، كما أشار إلى وجود نمطين من الوظائف الخاصة بالدولة هما :النمط الخلافي ،والنمط السلطاني ،وكل منهما درسه ابن خلدون مستقلا عن الآخر،رغم اعتقاده بتداخلهما منذ انقلاب الخلافة إلى الملك السياسي،حيث اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك و السياسة في سائر الدول لهذا العهد ،فكأن ابن خلدون يريد القول بأن الوظائف الخلافية وإن مارستها الدولة في الماضي،إلا أنها لم تعد تمارسها في عهده، وأن جميع الوظائف والسلطات قد هيمنت عليها السلطة التنفيذية في النظام الوضعي .

وبعد تعرضه لدراسة الدولة و تطورها ، يخلص إلى الحديث عن أجيالها الثلاث وخصائصها ، ومن بين خصائص الجيل الأول و هو جيل البداوة أن الأفراد هنا كلهم يتميزون بالمشاركة في

[1] **ناصيف نصار** ،مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ،ص124

[2] **علي سعد الله**،الدولة في الفكر الخلدوني،دار مجدلاوي للنشر والتوزيع،عمان،ط1،2003،ص34

السلطة السياسية، وفي الجيل الثاني ينمو الوعي عندهم بالسلطة لانتقالهم من البداوة إلى الحضارة،ثم إن مفهوم السلطة السياسية حسب ابن خلدون ينشأ في الجيل الثالث،ومن المؤكد أنه ، قد تطرق في المقدمة إلى مسألتين هامتين تتعلقان بنبوة الرسول صلى الله عليه و سلم ،وقيادته للمجتمع الإسلامي الأول ،هاتان المسألتان هما: السلطة النبوية والاستخلاف ،مؤكدا وجود علاقة ضرورية بين النبوة والعصبية من جهة ،و من جهة أخرى، فإنه يؤكد أن الدولة لا تنشأ إلا بنشوء العصبية لأن مزاج الدول إنما هو بالعصبية [1] ،كما أنه يرى بأن الدعوة الدينية من مقومات الدولة فلكي تنشأ وتتطور وتقوى ، لا بد لها من عصبية ودعوة دينية ،وإلا فلن تقوم لها قائمة ،من حيث أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية .

وهكذا فالنظرة الخلدونية تؤكد بأن الرسول إذا توفر على نبوة في عصبية ، فبإمكانه أن ينشئ سلطة دينية وسياسية معا ،على اعتبار أن العصبية المنشئة للدولة قد تحولت عند ابن خلدون إلى مفهوم سياسي، فالعصبية و النبوة و الدولة كل مترابط ومتكامل،وأن انبثاق سلطة دينية وسياسية زمن الرسول تعود إلى كونه قد جمع بين النبوة في شخصه والعصبية في قيادته ،أي أنه جمع بين الديني و السياسي المفضيان إلى نشأة الدولة [2].

ب– نقد التصور العصبي: وإذا كانت نظرية ابن خلدون تطرح أساسا واقعيا ولاهوتيا لشرعنة السيطرة في السياسة ،وأن قيام الدولة وبقائها متوقف على قيام علاقة تساوقية بين قوتين هما قوة العصبية من جهة ،ومدى قدرتها على توفير المال الضروري للجهاز المدافع عنها من جهة أخرى فإن نقد هذا الأساس يطمس حقائق أساسية وعلى رأسها العقل المعياري، ويؤدي إلى تغييب أي بحث نظري في ظاهرة السلطة ، ويجعلها مرتبطة أشد الارتباط بالعصبية القبلية، وهذا ما يجعل من وضع نظريات فلسفية من قبل الفلاسفة أو المفكرين خاضعا للانتماء القبلي :"**ويبقى لهذا**

[1] **المرجع السابق**،ص286

[2] **المرجع نفسه**،ص177

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

ومن جهة أخرى ،فإن تصور ابن خلدون كما يرى "ناصيف"يعالج مشكلة السياسة معالجة واقعية دون الاهتمام بالعامل الرئيسي في إنتاج المعرفة وهو الإنسان ،وبذلك يكون قد أفقر تصور الفلسفة التقليدية عن الإنسان، ذلك أن التفكير في إنقاذ العقل وعدم الاهتمام في الوقت ذاته بالموجود العاقل، سيؤدي في نهاية المطاف إلى عدم القدرة على الإحاطة بأبعاد الوجود الإنساني الاجتماعي :"**ولو بذل ابن خلدون جهدا أكبر في التفكير في قضية حدود المعرفة وقدرة الإنسان ، لأمكنه الاتجاه من خلال نقده للعقل النظري نحو البحث عن فلسفة متكاملة للوجود الإنساني "**[2] .

يبدو من نقد "ناصيف" لفكر ابن خلدون حول تصوره للدولة والصراع على السلطة ، أنه يرفض هذا التصور لأسباب متعددة ، وعلى رأسها تحييد دور المعرفة العقلية، وتقييد حرية الفكر بالتصور الديني أحيانا ،وبحتمية الصراع القبلي أحيانا أخرى، ورغم أنه لا يقر بأن نقد التصور الأيديولوجي سوف يفضي في النهاية إلى القضاء عليه في تاريخ الإنسان الاجتماعي ،إذ قال "**:إن الدراسة التحليلية النقدية للنظرة الأيديولوجية إلى التاريخ، لا تهدف ولا يمكن أن تهدف إلى إلغائها**"[3] ،إلا أنه يلح في المقابل على ضرورة إخضاعها للنظر العقلي، حتى يكون تأثيرها السلبي أقل وطأة ، وربما توظيفها للصالح العام .

[1] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص391

[2] **ناصيف نصار**،الفكر الواقعي عند ابن خلدون(تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ،لبنان،ط2،1985،ص356

[3] **ناصيف نصار**:،الفلسفة في معركة الأيديولوجية ،ص216

المطلب الثاني:التصور الديني ونقده :

في سياق تناوله للعوائق التي تقف في طريق الاستقلال الفلسفي ،وبناء فكر حر غير تابع ولا مقلد ،يعرض "ناصيف" لفلسفة السياسة عند الفقهاء والمتكلمين ،خصوصا إذا علمنا أن طبيعة النصوص التي تصدر عن هؤلاء تستند إلى الالتزام بالعقيدة، وتتأثر بالموقع الذي يعيش فيه تجاه الدولة:" **فالفقيه أو المتكلم يفكر في السياسة من خلال التزامه بالعقيدة القرآنية ،ومن خلال موقعه في الدولة التي يعيش فيها وموقفه منها**"[1]، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن تفكير المثقف الديني ليس تفكيرا حرا، إنما هو نابع من عقيدته الإيمانية ،علاوة على أن المنطق المتحكم في تفكيره بالغ التعقيد ومتعدد الجوانب .

أ- التصور الديني: و يمثله العديد من المفكرين و منهم المفكر الإسلامي أبا الأعلى المودودي (1903،1979) م الذي يعد أحد أقطاب الفلسفة السياسية الإسلامية لإسهاماته في الفكر السياسي، ودراسته لأهم القضايا الجوهرية في الفلسفة السياسية مثل مسألة الحكم ومسألة السيادة وغيرها ، إن الكتاب والسنة هما مركز الدائرة التي يستمد المودودي منهما أفكاره ونظرياته، لذلك فهو يقف على أرض صلبة، ويتحدث بمنطق الحق ولسان الشرع ،فعندما دون مسودة الدستور الإسلامي ،بين القواعد الأساسية التي يقوم عليها نظام الدولة الإسلامية، فجعل من أول مصادر الدستور الإسلامي القرآن ،ثم السنة ،ثم أعمال الخلفاء الراشدين ،وأخيرا مذاهب المجتهدين.

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

[1] **ناصيف نصار** ،مطارحات للعقل الملتزم،ص40

يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو"[1]،وهذا يعني أنه لم يأخذ فكرة الديمقراطية بمفهومها "حكم الشعب للشعب"، و لم يرفضها كاملة وإنما نادى بأن الحكم لله مع تقدير مفهوم الديمقراطية أو البيعة أو التشريع الإلهي، قائلا في هذا السياق :**"إن النظام السياسي ليس ثيوقراطيا"أي ديني خالص،وليس ديمقراطيا،ولكنه ثيوديمقراطي"**[2].

ولقد تحدث المودودي في قضايا سياسية إسلامية غاية في الأهمية أهمها الحاكمية ، كما تحدث عن اختصاص الحاكمية بالله عز وجل فناقش الحاكمية القانونية على أنها مصدر التشريع ، ثم ناقش الحاكمية السياسية، واستبعد نهائيا لأي بشر مخلوق حق في الحاكمية، وهاجم حاكمية الجماهير الديمقراطية.

من هنا نلاحظ أنه اعتبر النظرية السياسية في الإسلام تنزع السلطات كلها من الأفراد جميعا، وليس للمفكر أو المثقف سوى الالتزام بحاكمية الله ،ولا يحق له النشاط إلا في إطار الكتاب والسنة ،ولا حق في الحاكمية لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب يقول:" **وإن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام ، أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، متفردين ومجتمعين ، ولا يأذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه ،أو ليسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره "**[3]

إن الخصائص الأولية للدولة الإسلامية عند المودودي ثلاث هي :

– **الأولى:** تفيد أن السلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده ،والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

– **الثانية:** تفيد أن ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع ،ولو اجتمع كل المسلمون ما استطاعوا تشريع قانون.

---

[1] **أبو الأعلى المودودي**، تدوين الدستور الإسلامي،ضمن مجموعة عنوانها:نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون،ترجمة محمد عاصم الحداد،1969،ص22

[2] **نقلا عن عبد المنعم الهاشمي**،أبو الأعلى المودودي،دار بن كثير،بيروت،ط1،1966،ص50

[3] **أبو الأعلى المودودي**،الحكومة الإسلامية،ترجمة أحمد الريس،طبعة القاهرة،1977،ص73

– **الثالثة** : تفيد أن الدولة الإسلامية لا تؤسس إلا على القانون الذي جاء به الشرع الرباني مهما تغيرت الظروف.

وهكذا فهو ينفي صفة الحاكمية عن البشر، فهي صفة لا تكون إلا لله يقول:**إن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده ، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحا يبين أن الله وحده لا شريك له ، ليس بالمعنى الديني فحسب ،بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك"** [1].

ب– نقد التصور الديني : إن التصور الديني لعلاقة المثقف بالسلطة ،يلغي تماما صوت العقل ويبقي في المقابل على صوت الدين ،الذي تتخذه السلطة السياسية لاحقا كأداة في خدمتها وتحقيق أهدافها ،ولقد حذر "ناصيف" من خطورة إسكات صوت العقل بداعي الدين، وألح في المقابل على ضرورة الاستقلال الفكري،وأفضل حل لهذه المشكلة هي ربط الديمقراطية بالعلمانية،فأي دفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون مبتورا من دون ربطه بالعلمانية[2] ،لأن الديمقراطية تفترض وجود شعب واحد يفكر ويسلك سياسيا تماما مثلما يتصرف الفرد الواحد تجاه نفسه،أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة أعلى منها شأنا .

وإذا كان الأمر كذلك فإن وحدة الشعب لا يمكن أن تتأسس على وحدة الدين،لأن الشعب لا يمكن أن يتنازل عن سيادة الإرادة العاقلة ويبقى شعبا بالمعنى السياسي،فحيثما يكون الشعب متعدد الانتماءات الدينية والمذهبية ، تظهر حاجته الماسة إلى انتماء أعلى هو سلطة العقل ، التي بواسطتها يدرك وحدته ليكون أساس بناء الدولة[3] .

المطلب الثالث :التصور الأيديولوجي ونقده:

كما يرفض "ناصيف" المثقف الديني الذي ينطلق من أحكام مسبقة ،وينظر إلى مشكلات المجتمع و حلولها نظرة دينية بعيدا عن النظر العقلي المبني على التحليل والنقد ،كذلك يتخذ الموقف

---

[1] **المرجع السابق**،ص116

[2] **أحمد عبد الحليم عطية**(وآخ)،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية ،ص38

[3] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الملتزم ،ص85

ذاته من التصور الأيديولوجي لعلاقة المثقف بالسلطة ،رغم اعترافه أن إلغاء الأيديولوجية أمر غير متاح على المدى القريب وأنها تتشكل تباعا وبأشكال مختلفة:**"الأيديولوجية محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود والتأثير والحضور في مختلف أقطار العالم وفي العلاقات الدولية،وحيثما ينتهي شكل يتكون شكل آخر"**[1]،إلا أنه يلح على الطابع الضيق للنظرة الأيديولوجية مقابل النظرة الفلسفية ،وفي هذا السياق يعرض لموقف المفكر السوري نديم البيطار في نظرته إلى الأيديولوجية من خلال كتابه "الأيديولوجية الانقلابية "،و ما ينتج عنها من خضوع العقل لتأثيرها فتحجب عنه الحقائق ،ويتم معالجتها بأسلوب منغلق غير منفتح على نور العقل،ثم يقوم بنقد هذه النظرة بأسلوب يدعو بشكل صريح إلى تجاوزها في تفكير المثقف و في علاقته مع السلطة .

أ–التصور الأيديولوجي :ينطلق البيطار من مسلمة أن المجتمع العربي يعاني على صعيدين فمن جهة يشهد انهيارا تقليديا ،ومن جهة أخرى قصورا في أداء الحركة العربية القومية الثورية ،و عدم وجود تناسب بين ثورة الحركة العربية القومية و النظريات التي تملكها ،و قد عبر عن هذا الخلل بقوله :**"إن مشكلة الحركة العربية القومية هي أن النظريات التي تملكها لا تجاري ثوريتها "**[2]،وبما أن الأمر كذلك فإن الحركة الثورية العربية بحاجة إلى فلسفة حياة جديدة ،تستطيع تغيير الوجود العربي تغييرا جذريا لا تكتفي بتحقيق تحولات اجتماعية وسياسية فقط،ولن يتأتى له ذلك إلا بواسطة أيديولوجية انقلابية ، ليست بالضرورة رأسمالية كما ذهب إلى ذلك فرانسيس فوكوياما حينما حاول تبرير هيمنة القوى الليبرالية على شعوب العالم قائلا :" **إن الديمقراطية الليبرالية هي في الحقيقة خير حل ممكن للمشكلة الإنسانية "**[3]، ولا هي أيديولوجيا واحدة تضع حدا للصراع الأيديولوجي العالمي كما ادعى صامويل هنتنغتون في كتابه"صدام الحضارات [4]، إنما هي أيديولوجية يتخذ فيها المثقف موقعا محددا ،ويدافع عنها سعيا لنقل المجتمع العربي لحال أفضل،

---

[1] **ناصيف نصار**،الأيديولوجية على المحك،دار الطليعة،بيروت،1994،ص5

[2] **نديم البيطار**،الأيديولوجية الانقلابية،بيسان للنشر والتوزيع والإعلام،بيروت،ط1،2000،ص10

[3] **فرانسيس فوكوياما**،نهاية التاريخ وخاتم البشر،ترجمة حسين أحمد،مركز الأهرام للترجمة والنشر،القاهرة،1993،ص293

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

ويضيف البيطار أن كل أيديولوجية انقلابية تفرض نفسها كمطلق جديد و ثابت ،وتقوم على مضمون ميتافيزيقي يعتبر حقيقة واحدة ثابتة و مطلقة ، وتستند إلى العنف لتدمير المجتمع القديم الفاسد و بناء المجتمع الجديد .

لذا فقد دعا إلى دعم الحركة العربية الثورية لتنتصر على أعدائها داخل الوطن و خارجه،وذلك بدراسة الانقلابات التاريخية كإحدى الطرق لدفع الوعي العربي الثوري،و تكون مهمة المثقف دراسة و تحليل الأسباب و العوامل المؤدية إلى تلك الانقلابات،ودراسة مدى إمكانية نجاحها في ظروف معينة ،آخذا بعين الاعتبار العوامل الداخلية و الخارجية على حد سواء ، و قد كتب البيطار في هذا الشأن يقول :" **إذا أردنا أن نحقق ما يمكن أن نسميه بالانقلاب العربي،وجب علينا أن ندرس علميا حقيقة الانقلاب في التاريخ ،والعناصر التي تتألف منها ،والمنطق العام الذي يسودها فنطيعه ونعمل بوحيه** "[1] ،وهذا سيعود في نهاية المطاف إلى تعدد الأيديولوجيات في علاقة متداخلة ومتناقضة أحيانا ،متفاوتة من حيث الظهور والتبلور،متباينة من حيث الوزن و التأثير في حياة الجماعات و الشعوب العربية ،حيث أن كل فكرة أساسية تتبناها جماعة معينة ، و تستخدمها في تحديد ممارستها الاجتماعية ،و يكون لها أنصار من العامة و دعاة من الخاصة .

ب- نقد التصور الأيديولوجي: لئن أقر "ناصيف"بحتمية الأيديولوجية في أية حركة اجتماعية تاريخية ،وبضرورة دراسة الأيديولوجيات الانقلابية التاريخية الكبرى للاستفادة منها في التحولات المقبلة ، إلا أنه يرى أن هذه الدراسة لا تقود في النهاية إلى إبداع أيديولوجية انقلابية تكون نموذجا ، لأن كل أيديولوجيا انقلابية تنشأ من رحم الظروف الاجتماعية الخالصة ،لذا فقد انتقد نظرة البيطار التي لم يشر فيها إلى الفارق الدقيق بين الأيديولوجية والفلسفة ،إذ نجد في تاريخ العلاقة بينهما ،أن الفلسفة غالبا ما تمهد للأيديولوجية الانقلابية ،كما أن فلسفات كبرى كونت فلسفة اجتماعية انقلابية دون أن تتحول إلى أيديولوجية انقلابية كما هو حال فلسفة أفلاطون

[1] **نديم البيطار**،الأيديولوجية الانقلابية ،ص57

،ذلك أن:" **الفيلسوف يفكر على مستوى ،والأيديولوجي على مستوى آخر واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الأيديولوجي في تأليف مفكر واحد لا يلغي التمايز بينهما** "[1] .

من هذه الزاوية يكون المثقف في علاقته مع السلطة ذو تفكير أيديولوجي ،و هو ما ينتج مثقفا للسلطة ومثقفا ضد السلطة بناء على الفكر الأيديولوجي الذي ينتمي إليه،فيصبح المجتمع بمثابة كيان ومنبت للفكر الأيديولوجي،أين يستمد هذا الأخير قضاياه من مشكلاته السياسية والأخلاقية والاقتصادية والروحية[2]،فتسقط الفلسفة في قبضة الأيديولوجية و تفقد قيمتها كتفكير عقلي حر، لذا فقد دعا إلى ضرورة عقلنة الأيديولوجية :"**تجد فكرة عقلنة الأيديولوجية مسوغاتها في جدلية التنازع بين العقل والأيديولوجية، فالعقلنة لمضامين الفكر الأيديولوجي انتصار للعقل في داخل الأيديولوجية** "[3] .

يبدو إذن من خلال رفض المثقف الأيديولوجي، دعوة صريحة إلى ضرورة التعالي والسعي لتغيير الواقع العربي ليس من نظرة أيديولوجية ضيقة ، تخدم فئة على حساب فئات أخرى ، إنما استنادا إلى مبدأ تفاعل الفكر مع الحياة خدمة لكرامة الإنسان و سعادته ،وسعيا إلى نظام كوني يخدم كل فئات المجتمع دون إقصاء أو تحيز.

المطلب الرابع:في الصراع على السلطة.

إن التصورات السابقة لعلاقة المثقف بالسلطة هي تصورات مرفوضة ، على الأقل من حيث قصور معالجتها لتلك العلاقة ،وسوء تقديرها للنتائج المترتبة عن النظرة الضيقة لهذه المسألة ، علاوة على أنها تقود إلى تصور خاطئ عن السلطة السياسية ،هذا التصور الذي قد يؤدي في النهاية إلى الصراع على السلطة ،فإذا كانت السلطة كقيمة أقوى من أن تكون موضوعا لصراع ، فكيف يمكن تبرير وجود الصراع على السلطة ؟وما هي النتائج المترتبة عن هذا الصراع ؟

[1] **ناصيف نصار**،طريق الاستقلال الفلسفي،ص52

[2] **ناصيف نصار**،الأيديولوجية على المحك،ص11

[3] **ناصيف نصار** ،مطارحات للعقل الملتزم،ص108

ويبرر "ناصيف" الصراع بشكل عام على أنه أمر طبيعي، لا نجده في السياسة فحسب بل يتجلى في كل مناحي الحياة ، سواء في الأسرة أو الجمعية أو سائر الجماعات البشرية ،وهو في السياسة صراع مهذب شبيه بطلب المال في السوق الاقتصادية[1] إن كان الهدف منه مشروعا، أما إذا كان الهدف هو إرادة السيطرة فإن المسألة ستأخذ منحى مغايرا ،وتصبح الثقافة في خدمة السياسة والفيلسوف تحت إمرة الحاكم ، سواء كان تصوره للحكم دينيا أو عصبيا أو أيديولوجيا ،أين يبحث الحاكم :" **عن طرق و حجج لتبرير سيطرته و تسويغها ،وعن أغطية لتمويه حقيقة حكمه و مآربه ،وعن مدة كافية لتحويل الأمر الواقع إلى أمر مقبول** "[2] .

إن سعي الحاكم للاستيلاء على السلطة ،واستخدامه الإقناع بالقوة بدل قوة الإقناع ،وتحييد الطبقة المثقفة من علماء ومفكرين، أو وقوفها إلى جانبه باستخدام أساليب متعددة تتراوح بين الترهيب تارة والترغيب تارة أخرى ،ولد إخفاقا سياسيا في العالم العربي سواء من الناحية الداخلية في غياب الثقة بين الحاكم والمحكوم ،نتيجة انتماءات قبلية أو أيديولوجية أوطائفية لا تخدم سوى الطبقة الحاكمة ،وهو بذلك يتقاطع مع برهان غليون الذي يرى في خلق الفروقات الطائفية مجرد أداة في يد الطبقة الحاكمة لعزل الأغلبية الشعبية ،حيث قال :"**ولم يكن التركيز على الفروق والتمايزات الطائفية ،وتقوية مواقع الأقليات الاجتماعية أي أيضا خلق هذه الأقليات سياسيا، إلا وسيلة لعزل الأغلبية الشعبية** "[3] ،أومن الناحية الخارجية التي تتجلى من خلال حالات التشنج في العلاقات بين الدول العربية وضعف مواقفها أمام دولة إسرائيل مثلا .

ولا يختلف محمد عابد الجابري في موقفه من إخفاق الدولة العربية سياسيا ،والصراع على السلطة عما أكده "ناصيف"،حيث أن تحييد دور المثقف أو إخضاعه ،و الوصول إلى لحكم بطرق غير مشروعة ولد ثغرة خطيرة بين الحاكم و المحكوم ،ما فتح المجال لاحتمالات الصراع الذي قد

---

[1] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص384

[2] **المصدر نفسه**،ص355

[3] **برهان غليون** ، بيان من أجل الديمقراطية،ص79

يمتد إلى كافة أطياف المجتمع ،حيث قال :"**والثغرة الخطيرة التي تعانيها النخبة العصرية في كثير من البلدان العربية إذا لم يكن في كلها ، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب في الميادين السياسية و الاجتماعية كافة** "[1] .

إن هذا الإخفاق كما يرى "ناصيف" سيولد حتما ضغطا متزايدا على السلطة الحاكمة بهدف تصحيح سياستها أو ترحيلها ، قد يتطور إلى مرحلة العصيان المدني :" **يضع أسلوب العصيان المدني من الوجهة العملية إرادة التصدي للسلطة الحاكمة من أجل إسقاطها أو تغيير سياستها**"[2] ،وهو أسلوب خطير قد يؤدي إلى نتائج سلبية على مختلف الأصعدة ،لذا فإن دور المثقف في ترشيد السياسي لا يتوقف لحظة ،وذلك منذ اعتلائه الحكم إلى إحداث الثورة المضادة ، فهو يصاحب كل عملية تقويمية أو تصحيحية أوتغييرية .

[1] **محمد عابد الجابري**،الديمقراطية وحقوق الإنسان ،ص31

[2] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص381

المبحث الثالث :موقع المثقف من السلطة:

لقد أصر "ناصيف"على رفض التصورات الأيديولوجية والدينية والعصبية للمثقف في علاقته مع السلطة ، ويسعى في مقابل ذلك إلى الإسهام في بناء فلسفة جديدة قوامها الاستقلال ،وهدفها النهضة العربية،وللفلسفة دور هام في تحقيق هذا الهدف وهي في صراع تاريخي مع أشكال مختلفة من الفكر اللاعقلي، يقول في كتابه :"**الفلسفة في معركة الأيديولوجية**"ما نصه :"**لقد تعين على الفلسفة أن تواجه وتجابه عبر تاريخها الطويل ،أنواعا من الفكر العقائدي ،في العصور القديمة كانت علاقتها الجدلية مع الفكر الأسطوري بأشكاله المختلفة ،وفي العصور الوسطى كانت معاناتها الجدلية مع الفكر الديني (...)، وفي هذا العصر يبدو أن المعركة الرئيسية هي مع الفكر الأيديولوجي**" [1] ،أي أنها تؤدي رسالة مقدسة وهادفة في الوقت الذي تخوض فيه معركة ضد أطراف متعددة ومختلفة،تشترك جميعها في رفض نور الفلسفة .

إن هذا الرفض هو من باب الدعوة إلى تبني موقف أكثر شمولية وعقلانية،يعبر عن نظرة فلسفية إلى الإنسان الاجتماعي التاريخي ،دعوة إلى نظرة فلسفية للسياسة تتجاوز حدود المنفعة والمصلحة الفردية ،لتدفع المثقف العربي لاتخاذ مواقف مسئولة تجاه السلطة ،هذه المواقف التي تبدأ برفض الكلية والشمولية في الحكم ،وتدعو إلى التمييز بين سلطة الدولة وسلطة الحكم وإلحاق الثانية بالأولى، حتى تكون سلطة الحاكم حقا مؤيدا بالقوة في وضع الشرائع وتنفيذها ،وفي رسم الخطط وتطبيقها[2]،كما تدعو هذه النظرة إلى إبراز الموقف الذي ينبغي على المثقف اتخاذه من السلطة السياسية الحاكمة ،وبطبيعة الحال ليست كل سلطة بالضرورة ظالمة ،لذا فإن هذا لموقف يتراوح بين التأييد أحيانا ،وبين المعارضة أحيانا أخرى ، على أن يكون الدافع الأساسي لذلك هو المصلحة العامة بعيدا عن تأثير الدين والأيديولوجية والعصبية ، وأمام الدعوة إلى تجاوز التصورات

[1] **ناصيف نصار**،الفلسفة في معركة الأيديولوجية ،ص8

[2] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص57

السلبية لعلاقة المثقف بالسلطة نتساءل:ما هي خصائص النظرة الفلسفية للسياسة ؟وما الموقف اللازم اتخاذه من السلطة السياسية؟

المطلب الأول :خصائص النظرة الفلسفية للسياسة:

إن السياسة الفلسفية تتخذ من الإنسان موجودا نوعيا محوريا ،فتنطلق منه لكي تطبع الموجود التاريخي المحدد بطابع تصورها للإنسان بما هو إنسان،لتختلف بذلك عن :"**السياسة الأيديولوجية التي تتمحور حول جماعة تاريخية محددة ، وتنطلق منها إذا انطلقت إلى البشرية ككل،وتضع تصورها للإنسان في خدمة الجماعة التي تعمل لها** "[1]،و هذا الاختلاف يثبته تاريخ الفلسفة ذاتها ،ففي المذهب الوضعي المنطقي مهمة الفلسفة تحليلية،وموضوعها لا يلامس العالم الواقعي أو التجريبي ،وفي المذهب الظواهري ينظر إلى السياسة على أنها بعد كياني من أبعاد الطبيعة الإنسانية مثلها مثل الفن والعلم والاقتصاد وغير راجعة إلى غيرها ،وقبل ذلك نظر أفلاطون إلى السياسة نظرة مثالية وطرح على الصعيد السياسي غايات لا تزال المجتمعات السياسية تستنير بها [2].

لذا فإن نظرة الفيلسوف إلى السلطة السياسية،ليست نظرة تأملية خالصة بقدر ما هي مشاركة في الحياة السياسية بأساليب متعددة:"**معركة العلاقة بين السياسة والغايات الإنسانية العليا ليست معركة يخوضها الفكر العقائدي وحده ، الفلسفة قادرة على خوضها بوسائلها الخاصة وعلى مستواها الخاص ،فالفيلسوف في نظر أفلاطون وروسو وأمثالهما لا يجوز له أن يقف من العمل السياسي موقف الحياد أو اللامبالاة أو التأمل الخالص** "[3] .

إن رفض الاستبداد الفكري من قبل رواد النهضة، هو دعوة إلى إعادة النظر في سلطة المعرفة وتجاوز الأحكام الجاهزة ،وإعادة قراءة الفكر السياسي من جديد قراءة عقلانية نقدية ، ويتقاطع توجه "ناصيف"مع برهان غليون حين يقول:"**ومن هنا أفضى التحليل التاريخي للأزمة العربية ،إلى**

[1] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الملتزم،ص258

[2] **المصدر نفسه**،ص283

[3] **ناصيف نصار**،الفلسفة في معركة الأيديولوجية،ص276

مناقشة مسألة الديمقراطية وحلها"[1] ،وفي ذلك دعوة لتجاوز الإخفاق ،ومناقشة مسألة الديمقراطية مناقشة عقلانية مستنيرة بنور الفلسفة.

وهذا يعني أن السلطة المعرفية متعلقة بالبحث عن الحقيقة، وبوجود فرق بين ماهية السلطة السياسية وماهية السلطة المعرفية، لهذا يجب أن لا تتدخل السلطة السياسية في إصدار أحكام حول المعرفة أو الحقيقة،كما لا يجوز للسلطة المعرفية أن تصد ر أحكام متعلقة بالإرادة السياسية، لأن الحاكم لن يكون مؤهلا للنظر في قضايا المعرفة المختلفة وفي المعرفة تعد السلطة سلطة العقل:"**إن العقل هو صاحب السلطة المعرفية ،إنه هو الذي يقرر ما هو ممنوع وما هو مرفوض، وما هو غير ممنوع وغير مرفوض، في التعاطي مع الحقيقة**"[2].

وبما أن سلطة العقل تتحد بإدراك الحقيقة فإن العقل قادر على اتخاذ القرار والأمر في شأن الحقيقة وهوحق من جهة ويقابله واجب التسليم بالمعرفة العقلية،على أن سلطة العقل سلطة منفتحة وليست مطلقة،إذ لا سلطة مطلقة في دنيا الإنسان الاجتماعي التاريخي،ومفهوم سلطة العقل لا يتضمن طغيان العقل ولا استبداده،لأن وظيفة العقل وظيفة تنويرية ودافعة إلى العمل الثوري اللازم من حيث أن هناك علاقة واضحة بين الحركات الثورية وبين الوعي العام للمجتمع [3]،ولكنها ليست وظيفة عقابية.

وبذلك تكون سلطة العقل متميزة من حيث ماهيتها،لأن ماهية العقل ماهية مشتركة ،وإذا كان كل إنسان يتمتع بالقدرة على التفكير العقلي فإن السلطة العقلية موزعة بينهم،وليست حكرا على أحد،والاختلاف يكمن في توظيف قدرات العقل في ميادين المعرفة ،وهي تصطدم بعوائق كثيرة في مجال البحث عن الحقيقة وإقرارها،ولتجاوز هذه العراقيل لا بد من توفر شروط ،منها **أن تكون** سلطة العقل بوصفها سلطة أصلية مستقلة و غير مستمدة من غيرها،بل تستمد وجودها من

---

[1] **برهان غليون**،بيان من أجل الديمقراطية،دار بوشان للنشر،الجزائر،1990،ص26

[2] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص110.

[3] **نديم البيطار**،الأيديولوجية الانقلابية ،ص27 .

ذاتها ،فهي تحاكم نفسها ومسئولة أمام نفسها،والعقل يجب أن يمارس حريته ليتحمل تبعات هذه الممارسة،**وفي المقابل** تعمل السلطة السياسية على توفير الظروف الملائمة لعملية تكوين المعرفة والاستنارة بها،بدل محاولة احتوائها أو تحييد دورها،وتعد الحضارة الأوروبية وما أنجزته محاولة لتحرير العقل واستقلاليته، ولا يعني ذلك تأليه العقل :" **إن سلطة العقل،الذي هو فعل من أفعال الفكر،لا تستلزم إطلاقا تأليه العقل،ولا تاليه الفكر،ولا الرجوع إلى سلطة الوحي حتى يستقيم أمره**"[1]،وعدم تحرير العقل من القيود يعني الخوف من سلطة العقل، ولهذا يتم تغيبه باسم العقيدة أو توجيه اتهامات ووصفه بالفساد.

إن الحديث عن العلاقة بين سلطة العقل والسلطة السياسية،لا يعني محاولة الفصل بينهما فصلا مطلقا ،وإنما هي محاولة لتحديد شكل التفاعل بينهما، ويمكن تحديد شروط التفاعل فيما يلي:

* على السلطة السياسية أن تحمي التفكير والبحث العقليين من هجمات القوى اللاعقلية، كالأيديولوجيا والدين ،وأن تفسح المجال القانوني لممارسة حق المعرفة المستنيرة بنور الفلسفة.

* ضرورة العمل على تنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل،واحترامها لحرية التفكير.

* العمل على بناء مؤسسات أكاديمية متخصصة في مجال الإنتاج المعرفي، بهدف بناء مؤسسات حرة.

* أن تعي السلطة السياسية ومعها المجتمع المستقل، أن نظام الحكم وسيلة وليس غاية في حد ذاته.

* وهذا ما سيفضي في النهاية حتما إلى عقلنة القرار السياسي، من حيث أن ذلك يعد أمرا ضروريا لأي مجتمع يحترم حرية أفراده.

[1] **ناصيف نصار** ،منطق السلطة،ص301.

وعليه فإن المعالجة النظرية لظاهرة السياسة لا تعني بالضرورة الانسحاب التام من الحياة السياسية ، بل إن للمثقف دور هام يؤديه على الصعيد السياسي لا يقل أهمية عن دور السياسي نفسه، لدرجة أن انسحابه من السياسة يجعله طرفا في كثير من مشكلات المجتمع العربي، لذا فلا بد من آلية دقيقة للتعامل مع السلطة السياسية .

المطلب الثاني:نقد النظام الكلي الشمولي :

إن نجاح الاستقلال الأول وهو القضاء على الاستعمار وتخبط وفشل الاستقلال الثاني أي استقلال المواطن وكرامته وحريته، كان دافعا لتناول مشكلة النظام الكلي في العالم العربي ومنطقه ومقوماته،ومدى تأثيره على مختلف الجوانب الأخرى ،سواء كانت سياسية أو ثقافية أو اقتصادية ،فكيف يتصور "ناصيف"النظام الكلي ؟ وما هي تجلياته؟ وكيف ينبغي للمثقف التعامل معه؟

أ- خصائص النظام الشمولي : يتأسس النظام الكلي على واقع القطاع الخاص والعام ،وعلى محاولة نفي هذا الواقع أي نفي القطاع الخاص ودمج الأفراد كليا في الدولة ،وإذا علمنا أن القطاع الخاص يشمل حقوق الأفراد الاقتصادية والاجتماعية والمدنية والسياسية وغيرها من الحقوق التي يكتسبها الفرد من حيث هو عضو في جماعة، إلا أن النظام الكلي لا يقبل هذا الاستقلال و يسعى لفرض نمط محدد من النظام و يرفض أي نشاط خارج مؤسسات الدولة :**"فليست نزعة التماهي مع سلطة الدولة سوى تعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من سلطة أعلى من سلطته ،بهدف استتباع الشعب واستغلاله واستعباده"**[1]،وهذا ما جعل المجتمعات العربية كلها تعاني من النظام الكلي الذي يتجسد فيها بكيفيات متعددة تبعا لاختلاف ظروف كل مجتمع.

ويتميز النظام الكلي الشمولي بالخصائص التالية:

[1] **المصدر السابق**،ص91

– احتكار النشاط السياسي ومنع الأفراد أو الجماعات من مداولته بشكل حر، و هذا شكل من أشكال الاستبداد .

– ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة و أجهزتها لتبرير هذا الاحتكار.

– توسيع نطاق القطاع العام على كل وظائف الوجود الاجتماعي .

– إعطاء الجماعة الحاكمة الحق في احتكار القوة المسلحة، ووظيفة التفكير والإقناع باستعمال القوة تارة و الإقناع تارة أخرى ،واستعمال الإقناع بالقوة بدل قوة الإقناع[1].

لذلك فإن ممارسة التحليل النقدي للنمط العام للنظام الكلي من خلال بعض تجارب الدول العربية ،يكشف أسس هذا النظام، الذي يتأسس على واقع وعلى محاولة نفي هذا الواقع، والواقع السياسي الاجتماعي عبارة عن ثنائية تتشكل من القطاع العام والقطاع الخاص، أما محاولة النفي فإنها بالضبط:"**محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص، بكيفية تؤدي في نهاية المطاف إلى إلغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كليا في الدولة**"[2].

لذا يجب أن تكون العلاقة بين القطاعين تضايفية تفاعلية و لا يجب أن يلغى العام الخاص يقول :" **إن ثنائية القطاع العام و القطاع الخاص تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للإنسان إلى علاقة عامة ، هي محور العلاقة السياسية و إلى علاقة خاصة متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها**"، بمعنى ضرورة وجود النظام العام الذي تمثله الدولة مع احترام حقوق الأفراد و عدم ذوبانها في النظام الكلي .

ب– نقد النظام الشمولي :يرى "ناصيف"أن دور المثقف في نقد النظام الشمولي يستند إلى ثلاث مرتكزات أساسية هي :

[1] **ناصيف نصار** ،التفكير والهجرة،ص138

[2] **المصدر نفسه**،ص126

* **المرتكز السياسي** :إذا كانت التربية السياسية من أهم العوامل التي تساعد على تثقيف المواطن والحاكم على حد سواء[1] ،فهذا ما دفع "ناصيف"إلى دحض وهم العقيدة الكلية و دور المثقف ممثلا في الفلسفة السياسية في النقد هو التنبيه إلى تاريخية النظام الكلي و ضرورة نقده ورفضه:" **إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة للسياسة ،وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بنقد النظام الكلي**"[2] ،لأن الفلسفة الحرة ترفض النظام الكلي سياسيا ، بحكم أنه يرفض التعددية و حق المعارضة و التفكير و النقد ، كما ترفضه عقديا ، و يقف ضد الأصولية و الشمولية الدينية داعيا إلى التنوع و التعدد واحترام الاختلاف :" **إن إنشاء فلسفة صحيحة للعلاقة السياسية يستلزم تهديم مقولة الملك كمقولة سياسية و إزالة جميع جذورها و نتائجها** "[3] ،إلا أن هذا لا يعني كما يؤكد إلغاء جميع ما تنطوي عليه فلسفة الملك ،إذ فيها حقائق لا ينبغي الشك فيها كضرورة السياسية للاجتماع البشري ،والقول بأن الأمن و الاستقرار أهم غايات السلطة السياسية .

وعن طريق النقد تتضح العلاقة بين الفلسفة و السياسة ،و يتمكن المفكر العربي من الانفتاح على الثقافة السياسية واستيعاب بعض المفاهيم كالمواطنة و الديمقراطية،تماما مثلما اتخذ فعل فلسفة الأنوار وجهة إصلاحية قادت في نهاية المطاف إلى حداثة سياسية [4]،فالثقافة العربية المعاصرة تقوم على فكرة النظام الكلي ، وهي فكرة تمكننا من فهم حقيقة العلاقة بين الفلسفة والسياسة،وإن صورة النظام الكلي منبثة في جميع البلدان العربية، وكل واحدة تستلهمها بشكل أو بآخر، وتحقق منها ما تيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة، غير أن هذا واقع تاريخي وليس حتمية ، والمهمة الأولى للنقد الفلسفي التي هي من واجب المثقف هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره ،لذلك فهو يقر بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، والقطاع الخاص يشمل حقوق الفرد

[1] **اسماعيل زروخي**،الدولة في الفكر النهضوي العربي خلال القرن التاسع عشر ،ص463

[2] **ناصيف نصار**،التفكير والهجرة،ص124

[3] **ناصيف نصار** ،مطارحات للعقل الملتزم،ص71

[4] **وفاء شعبان** ،في الحاجة إلى الفلسفة،ص95

المختلفة وعلى رأسها الحقوق السياسية، ويحدد طبيعة المجتمع المستقل في شكل الدولة ككيان متميز عن سائر المجتمعات في مصالحها، ولا يذيبها في المجموعة العالمية، كذلك القطاع الخاص يحدد الفرد في مجتمعه ولا يجعله يتماهى معه وإن كان جزءا منه،وبهذا التصور تتميز الفلسفة عن الأيديولوجية والعقيدة الكلية الشمولية.

إذن هذه العلاقة بين الطرفين هي سر الاستمرارية في الوجود ، لأن كلاهما يؤكد نفسه من خلال الآخر، لكن النظام الكلي في سعيه لإلغاء القطاع الخاص أو دمجه في القطاع العام هو ضد الطبيعة والحيوية الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع ،وهذا السعي يهدف إلى الدلالة على شيئين:" **أولا النزعة النضالية الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي ، وثانيا الشك في إمكانية بلوغ هدفه بلوغا تاما**"[1].

ورغم إدراكه لصعوبة تحقيق هدفه باستحالة جعل الفرد يتماهى في الجماعة ،إلا أنه يلح على ضرورة رسم حدود بين الحرية الفردية والجماعية ،رغم أن الحرية الفردية لا وجود لها إلا ضمن الحرية الجماعية، دون إلغاء العلاقة الجدلية القائمة بينهما نتيجة للتفاعل المستمر بين الفرد ومجتمعه،وهو بذلك يتقاطع مع تصور الفيلسوف التجريبي الانجليزي جون ستيوارت مل الذي شدد على التفاعل بين الفرد والمجتمع بدل إلغاء الخصوصية الفردية وذوبانها في القيم الجماعية ، حيث قال :"**إن كل منهما سينال حصته المناسبة إذا ما حصر نفسه فيما يخصه** "[2]،رافضا ما تسعى إليه النظرية الجمعانية أو القومية الإسلامية من محاولة دمج الفرد في الكل الاجتماعي دون مراعاة حقوق الأفراد ،خصوصا إذا علمنا أن الدولة التي ظهرت في البلدان العربية ،لا تعدو أن تكون تجربة لسلطة تحاول البحث عن شرعية لها بعد انهيار شرعية دولة الخلافة[3] ،فقد ركز على

[1] **ناصيف نصار** ، التفكير والهجرة،ص130

[2] **جون ستيوارت مل**،أسس الليبرالية السياسية،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي،القاهرة،1997،ص207

[3] **محمد علي الكبسي**،في النهضة والحداثة ،ص240

نقد العقيدة الكلية التي تعتبر المبرر الأساسي لاستبداد النظام الكلي ،وسعيه المستمر لإخضاع كل الأنشطة الاجتماعية لهذه العقيدة.

إن "ناصيف" يرفض النظام الكلي ،لأنه يعيق النشاط السياسي ويعطل الجانب الاقتصادي ويحتكر الجانب الثقافي والمعرفي والفكري ، كما أنه يتعارض وطبيعة الفعل الفلسفي الحر، هذا النوع من الأنظمة مازال منبثا في الثقافة السياسية للمجتمعات العربية المعاصرة وهو أحد أسباب التخلف السياسي.

* **المرتكز الاقتصادي:** كما دحض النظام الكلي الشمولي في المجال السياسي ،فإنه كذلك يرفض وهم العقيدة الكلية في المجال الاقتصادي ،تلك العقيدة التي تتحدد من خلال العلاقة الديالكتيكية بين القطاع العام و القطاع الخاص ،حيث أن النظام الشمولي نظام ذو أبعاد متعددة ،ونظرته الكلية تمتد لتشمل الحياة الاقتصادية عن طريق تسييد القطاع العام دون القطاع الخاص،ما يؤدي إلى نفي أحد الطرفين وهو حتما القطاع الخاص، إذ تعمد الدولة إلى جعل جميع عمليات الإنتاج و التوزيع و التبادل في قبضة القطاع العام ،و ذلك يؤدي حتما إلى تعطيل الجدلية المحركة للقوى الإنسانية في المجتمع [1].

كما أنه يرفض الشمولية على المستوى العالمي، الذي يظهر من خلال مسألة التضامن الحاصل بين الدول الأوروبية و التي أدت إلى نشوء تكتل اقتصادي مواجه للهيمنة الأمريكية ،إلا أن هذا التكتل لم يستطع القضاء على نموذج الدولة القومية ،كما لم يستطع إلغاء ميزاتها وخصوصيتها:"**إن زعزعة نموذج الدولة الوطنية القومية لا يعني القضاء التام عليها ،على الأقل في المدى المنظور بل يعني فتح الباب أمام تحولات في صورته و في بنيته الداخلية** "[2] .

[1] **ناصيف نصار**،إسهام في نقد النظام الكلي،(لفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات)،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،1988 ،ص53

[2] **ناصيف نصار**،باب الحرية،ص236

إن الشمولية العالمية تتضح أكثر من خلال العولمة التي تطمح إلى تحويل البشرية كلها إلى مجتمع واحد لإنشاء النحن الكبرى ،إلا أن ذلك ليس مسألة حتمية :" **أما الذين يعتقدون أن العولمة ستؤدي عاجلا أم آجلا إلى تدمير كل الروابط التي قامت عليها حتى اليوم أشكال النحن** (...) **هذا الاعتقاد على كثرة الوقائع التي تؤيده، لا يأخذ في الاعتبار عصيان الجدلية الاجتماعية لكل أنواع الترسيمات الحتمية** "[1] .

و هذا يبين بوضوح رفض "ناصيف" للنظام الكلي الشمولي في المجال الاقتصادي ، سواء كان محليا أم عالميا ،ورغم أنه دعا في مناسبات متعددة إلى ضرورة التعامل الخلاق مع العولمة، بوصفها نظاما عالميا جديدا ، إلا أن ذلك لا يعني إلغاء خصوصية الدولة القومية .

* **المرتكز الثقافي** :حيث أن العقيدة الكلية تشمل الجانب الثقافي ،إذ تعمل على سيادة نمط واحد من الثقافة، هي تلك التي تحافظ على أركان الحكم و سيطرته وبقائه ،حيث يستخدم النظام الكلي كل الوسائل المتاحة لهذا الهدف، و هذا ما يمنحه القدرة على التأثير في جميع حقول النشاط الإنساني في المجتمع .

و يعتمد في ذلك على أساليب متعددة ،منها على الأخص توجيه النشاط التربوي و التعليمي، والتحكم في الإعلام و عدم السماح بالحرية في هذا المجال ،إضافة إلى العلاقة بين الرجل والمرأة و دور هذه الأخيرة في الحياة الاجتماعية ،الذي يتم حصره عموما في وظيفتين هما :وظيفة الزوجة ووظيفة الأمومة[2]،وهذا ما يعيق بناء المجتمع العربي الجديد بكل أبعاده وكامل طاقاته .

لذا فإن الفلسفة ترفض تماما النظام الكلي في المجال الثقافي ،وهي حريصة على فاعليتها وحريتها و ذلك لسببين أساسيين : **الأول** هو أن النظام الكلي لا يفسح في المجال الثقافي الذي

[1] **المصدر السابق**،ص237

[2] **أحمد عبد الحليم عطية(وآخ)**،طريق الاستقلال الفلسفي(باب الحرية) ، ص35

يؤسسه و يسيطر عليه لأي دور مستقل للفلسفة من حيث أنها تفكير حر، **والثاني** أن هذا النظام يقوم على تفسير خاص لنطاق سلطة الدولة في المجتمع[1] .

إن رفض "ناصيف" للنظام الكلي بمختلف تجلياته السياسية والثقافية والاقتصادية ،دليل آخر على أن هذا النظام يناقض التطور الطبيعي والتاريخي للإنسان،ولا يسمح للعقل الفلسفي بالحركة والتفكير الحر ،و يترع دوما إلى توسيع نطاق سلطة الدولة من المحدود إلى اللامحدود .

وبما أن هذا التناقض بين الفلسفة والسياسة يوحي بلا شك إلى تناقض في النظر إلى المشكلات السياسية والاجتماعية بينهما، وهو تناقض يقود في أحيان كثيرة إلى الصراع ،فبينما تحاول السياسة احتواء النظر العقلي وتسخيره لأهداف ظرفية، تأبى الفلسفة إلا أن تنظر للمشكلة نظرة كلية شاملة ،آخذة في الحسبان طبيعة الإنسان الجدلية والتاريخية، وهذا يقودنا إلى محاولة إبراز النظرة الفلسفية إلى السياسة ،وموقع الثقافي من السياسي، فكيف ينظر الفيلسوف إلى السياسة ؟وما الموقع الذي ينبغي على المثقف اتخاذه تجاه الحاكم؟

المطلب الثالث: المثقف ومنطق معارضة السلطة :

يتساءل "ناصيف" كيف يعبر المجتمع عن استياءه من السلطة الحاكمة و سخطه عليها ورغبته في تصحيح نهجها ؟، لقد طرح هذه المسألة طرحا تاريخيا ،وعرض لموقف أصحاب نظرية الإمامة لدى السنة الذين ينقسمون بين قائل برفض عزل الإمام وخلعه ،ومعارض لذلك حتى لو كان الإمام ظالما ،لأن في ذلك إضرار بمصالح الأمة وسفك للدماء ،وفي هذا الشأن يقول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب التمهيد :"**إن قال قائل:ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم ؟ قيل له :يوجب ذلك أمور:منها كفر بعد إيمان ،و منها ترك إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند**

[1] **ناصيف نصار** ،إسهام في نقد النظام الكلي،ص68

كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار ،وتناول النفوس المحرمة ،وتضيع الحقوق ،وتعطيل الحدود "[1] .

و هنا يعني أن طاعة الحاكم ليست واجبة على المحكوم طالما أنه ظالم ، لكن وجه الخطأ في موقفه كما يرى "ناصيف" أنه لم يدرك كيفية تصرف المحكومين تجاه هذا الحاكم في حال الخروج عنه، والنتائج التي يمكن أن تترتب عن ذلك، و هذا دلالة على ضعف التنظير الإسلامي في مجال السياسة في عصره[2] .

و في كل الحالات فإن الضغط على السلطة سوف يتصاعد بهدف تصحيح سياستها أو رحيلها ،و لن يكون هذا الضغط ذا جدوى إن لم يكن له تنظير سليم ، وحتما فإن الفلسفة تؤدي دورا هاما في هذا الإطار ،لذا فهو يحدد أربع مهام أساسية على المثقف أن يقوم بها في سبيل ترشيد العمل السياسي و توجيهه نحو الأحسن ، أو البحث عن بديل للسلطة الحاكمة إذا اقتضت الضرورة ذلك ،وتتمثل تلك المهام في الآتي:

أولا: أن المثقف مدعو لتحليل الواقع الاجتماعي والسياسي لمجتمعه،ولا ينسحب منه ليكون بذلك دوره دورا إيجابيا وحيويا :"**إن قيادة الشعوب نحو السعادة غير ممكنة بدون أنوار الحكمة الفلسفية ،طبعا تستطيع السياسة أن تهتدي بأنوار حكمة الشعوب المتراكمة عبر الأجيال،ولكن حكمة الشعوب لا تغني عن حكمة العقل الفلسفي**"[3] ، وهذا يعني أن الأخطاء التي قد يقع فيها رجل السياسة من أسبابها الأساسية عدم الاهتداء بنور العقل الفلسفي، الذي يعالج المشكلة معالجة نظرية بعيدة عن أي انتماءات مذهبية أو أيديولوجية أو طائفية ،لتكون تلك النظرة مترهة عن كل الغايات الضيقة التي لا تخدم الإنسان بصرف النظر عن انتمائه ، إنما يكون المسعى هو الديمقراطية كمطلب أساسي لأي تحول سياسي في الوطن العربي،فهي المطلب الأسمى ،هذا المطلب الذي اعتبره

---

[1] **أبو بكر محمد بن جعفر الباقلاني**،تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل،تحقيق عماد الدين أحمد حيدر،مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت،ط1،1987،ص98

[2] **ناصيف نصار**،منطق السلطة،ص369

[3] **ناصيف نصار**،الفلسفة في معركة الأيديولوجية،276

الكثيرون حلا ضروريا لمشكلات الشعوب ،فهي كما قيل عنها :" **فكرة عبقرية و اختراع نادر المثال** "[1] .

ثانيا: إذا ما تم تحليل الواقع السياسي والاجتماعي ، وتبين أن هذا الواقع بحاجة إلى إصلاح،فإن المثقف تقع عليه مهمة قيادة الدعوة إلى الإصلاح في شكل حركة منظمة ،تحمل مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة وعدم السكوت عن تجاوزاتها بالدعوة إلى إصلاحها:"**إن مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة بسبب عجزها عن القيام بوظيفتها، أو سوء استخدامها للسلطة ، أو تجاوزها لحدود السلطة ،لا تأخذ شكلا فعالا من دون حركة معارضة منظمة بصورة أو بأخرى** "[2] .

ثالثا: إ ن الثورة قد تتخذ أبعادا متعددة،ولها جوانب مختلفة، ونتائجها غير مضمونة في كل الأحوال، لذا فإن المهمة الثالثة التي تقع على عاتق المثقف هي حماية الثورة السياسية من انحراف ممكن لمسارها الصحيح ،وحتى لا تتحول إلى انقلاب جديد ، يهدف إلى الانتقام والسيطرة والاستئثار بالحكم : " **غير أن المرجع يظل في الثورة الصحيحة ،المفهوم الفلسفي للشعب ،ففي هدي هذا المفهوم تقترب الثورة من مقتضى العدل ،وتبتعد عن أفق الحرب الأهلية** "[3].

رابعا: المهمة الأخيرة للمثقف تبدو أكثرصعوبة ،وتظهر في حال فشل الثورة السياسية المناهضة للسلطة الحاكمة التي تكون نتيجتها استيلاء الحاكم عل الحكم بالقوة ،وتحويل الاستسلام للأمر الواقع إلى اقتناع به ، عن طريق الدعاية المنظمة لرؤيته السياسة ،مرتكزا في ذلك على منطق الأيديولوجية :" **تلعب الأيديولوجية دور المرجع والمرشد والمغذي،إذ تمنح الجماعة المستولية على الحكم منظومة من القيم والحجج والتفسيرات من شأنها أن تأثر في الرأي العام** "[4] .

---

[1] **محمد جابر الأنصاري**،العرب والسياسة(جذر العطل العميق)،دار الساقي،لبنان،ط2،2000،ص170

[2] **ناصيف نصار**، منطق السلطة،ص370

[3] **المصدر نفسه**،ص386

[4] **المصدر نفسه**،ص394

لكن لا ينبغي أن تؤثر هذه الأساليب في الطبقة المثقفة،التي عليها واجب التنبيه دوما إلى أخطاء السلطة الحاكمة،ومخاطر الانزلاق تحت أساليبها المتعددة كاستخدام الدين والأيديولوجية والعصبية كأدوات للسيطرة وشرعنة السلطة،والنضال المستمر والمتواصل في سبيل الإصلاح،وبيان أسباب ونتائج الصراع على السلطة، والسعي باستمرار لنقد فكرة الملك وتحطيمها ليكون ذلك بداية محمودة لمراجعة نقدية شاملة لمشكلات الفكر السياسي العربي كمشكلة مقومات العلاقة السياسية بوصفها علاقة أصيلة غير قابلة للاشتقاق أو الرد ،ومشكلة الحق والتشريع وما يتفرع عنهما من مشكلات جزئية تخص الجانب العملي لحياة الإنسان العربي،ولن يكون هذا المسعى ذا فائدة ترجى إلا إذا قام بها مثقفون مستقلون أحرار:**"ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن المراجعة النقدية الشاملة لهذه المشكلات في أصولها التراثية وفي تجلياتها المعاصرة ،ستكون عقيمة أو ضئيلة الفائدة ،إذا تولى القيام بها ورثة الفقهاء القدماء أو فقهاء السلاطين"**[1]

وبين موقع الموالاة ومنطق المعارضة،يقف المثقف على واقع مجتمعه الذي يدعوه للتفاعل المستمر معه ومع مشكلاته ذات الأوجه المتعددة،فينظر من هذه الناحية في أساليب الوصول إلى السلطة ، ويقف على خدماتها وعلاقاتها بأنواع السلطات الأخرى ،ومشكلات الصراع على السلطة من حيث أسبابها ونتائجها،ليكون بذلك طرفا فاعلا في حسم هذا الصراع إن اتخذ موقعا مناسبا من السلطة السياسية أو تأجيجه إذا كان فاعلا غير موضوعي ينحاز تجاه مصلحة أو تيار على حساب آخر ،وإذا كان منطق السلطة يتناسب مع طلب السلطة على **أساس الاستحقاق**،فإن المثقف مدعو هنا لأن يكون داعما لسلطة الدولة،وإذا كان هذا المنطق لا يتناسب مع طلب السلطة على **أساس الاستيلاء**،فإن دور المثقف ينبغي أن يستند إلى المعارضة وحمل لواء التغيير والسعي المستمر للإصلاح،دون الاستسلام لأي قهر أو إغراء .

[1] **ناصيف نصار**،مطارحات للعقل الملتزم،ص72

خاتمة

يظهر من خلال جدلية الثقافي والسياسي عند "ناصيف"،أن هذا الأخير طرح مشروعا جديدا لمشكلة قديمة متجددة ،وهو مشروع يبدأ بفهم تاريخ الفكر الإنساني عموما والسياسي على وجه الخصوص،وينتقل إلى نقد الواقع العربي من خلال دراسته من جوانبه الثقافية والسياسية،وينتهي بثورة احتمالية على الأنظمة الفاسدة،مؤكدا أن أي تغيير للمجتمع العربي نحو الأفضل مرهون بمدى تجاوب المثقف مع مشكلات مجتمعه ،ومدى حضوره وتأثيره في القرار السياسي من جهة ، ومن جهة أخرى مدى استعداد السلطة السياسية للاستماع إلى سلطة العقل والأخذ بآراء المفكرين المهتمين بحقل السياسة .

لقد أكد بطرحه هذا، فكرة نادى إليها قبله رواد الفكر الغربي وعلى رأسهم ميشال فوكو الذي أقر أن الفلسفة اليوم كلها سياسة وكلها تاريخية ،إنها السياسة المحايثة للتاريخ والتاريخ الضروري للسياسة، وهي التفاعل المستمر بين المفكر والسياسي في سبيل مجتمع أفضل[1] .

كما لم يغفل تلك المحاولات التي أبداها رواد الفكر العربي المعاصر،في سبيل بعث الفعل الفلسفي والنشاط الفكري، بحضور أقوى للمثقف داخل الساحة السياسية والتربوية والفكرية ،ولاحظ من خلال دراساته النقدية غياب الفعل الفلسفي ،نتيجة تموقع غير سليم للمثقف العربي،ما عطل بشكل كبير حركة انتشار الوعي الفلسفي ،داعيا بذلك إلى تصور جديد للمنظومة الفكرية العربية من خلال :

– نقد النظريات الداعية إلى تموقع الثقافي في صف السياسي ودعوة صريحة إلى رفض الأوضاع القائمة .

– نقد التصورات التي تجعل المثقف يعيش على هامش الأحداث ودعوة إلى حضور قوي وفعال له، بهدف التغيير .

– نقد التصورات الأيديولوجية في تكوين المواطن العربي، ودعوة إلى تربية مواطنية تعتنق الكونية والعالمية .

[1] **محمد الشيخ،المثقف والسلطة**،ص162

– وفي المقابل الحث على دور جديد يؤديه المثقف العربي في علاقته مع السلطة ،ومع أفراد المجتمع ومع التراث الفكري الإنساني ،دور يقوم على عقلانية نقدية منفتحة تؤسس لنهضة عربية مرتقبة ،يرى فيها"ناصيف" تفاعلا إيجابيا خلاقا مع ظاهرة العولمة، وتجاوزا لسياسة الانكماش والانغلاق على الذات.

لم يهمل كذلك دور التربية في مشروعه النهضوي ،إذ بها تتحول الأفكار إلى سلوك عملي ، لذا فلابد من عقلنة البرامج التربوية بهدف تشكيل العقل العلمي والفلسفي، بشكل يدفع به إلى الإبداع والإنتاج،ودورها الأساسي –كما يؤكد –مرتبط بعقلنة السلطة السياسية وضرورة التمييز بين سلطة المعرفة وسلطة السياسة ،وبين الأخيرة من جهة وسلطة الدين من جهة أخرى .

على أن مهمة إخراج العالم العربي من أزمته الراهنة ،ليست فقط حملا يلقى على عاتق المثقف دون سواه ،إنها مهمة أثقل من أن يضطلع بها طرف واحد في المجتمع، لذا فقد نادى " إلى إصلاح المنظومة السياسية للعالم العربي الذي تسوده أنظمة متشابهة من حيث المضمون وإن اختلفت شكلا ،أنظمة سمتها البارزة تماهي سلطة الحاكم مع سلطة الدولة ، يمارس من خلالها الحاكم صلاحياته بدل الصلاحيات التي فوضه الشعب لأجلها ،وهو الأمر الذي أثر سلبا على دور المثقف العربي ، الذي انسحب من التأثير في القرار السياسي مرغما ،لذا فإن أهم ما يساعد المثقف للعودة إلى دوره الطبيعي هو إصلاح السياسة من خلال :

– التمييز الواضح بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة وجعل الحاكم مجرد خادم للشعب.

– أن نجعل للسلطة السياسية حدودا ، ولا نطلق يد الحاكم من دون رقيب دستوري .

– أن تكون السلطة السياسية خادمة لا مخدومة وذلك من خلال خدماتها الأساسية التي وجدت لأجلها.

– أن نميز بوضوح بين السلطة السياسية و أنواع السلطات الأخرى،كالسلطة الدينية وسلطة المعرفة ،وأن لا نستخدم الأيديولوجية أو الدين في خدمة هذه السلطة.

إن النظرة النقدية إلى الواقع العربي الراهن ،والدعوة العقلانية إلى إعادة تأسيس الفرد العربي تأسيسا عقليا بعيدا عن تأثير الأيديولوجية والدين، تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة ، فأهم ما يميز هذا المفكر هو دعوته إلى دراسة التراث الغربي والعربي ،و نقده للاستفادة منه ورفضه للدور السلبي الذي يؤديه المثقف العربي سواء بانسحابه من الحياة الاجتماعية،أو بانخراطه في القرار السياسي الرسمي المعبر عن سلطة الحاكم .

لذلك فإن المشروع الذي يدافع عنه المفكر اللبناني هو مشروع نقدي بالدرجة الأولى ،فنقد التصور الأيديولوجي عند كارل ماركس وهيجل ، ثم نقد التصور العصبي لدى ابن خلدون، وكذا نقد التصور الديني لابن الأزرق ، ثم الانتقادات الموجهة للفكر العربي المعاصر وعلى الأخص يوسف كرم وزكي نجيب محمود وغيرهما ، كلها تبين الطابع النقدي لفكره ، هذا النقد الذي بدأ بتاريخ الفلسفة ، ثم عرج على السياسة خصوصا مقولة النظام الكلي الشمولي ، طلبا لنهضة عربية ثانية ،يجب أن يأخذ في الحسبان ظاهرة العولمة ، وضرورة التفاعل الخلاق معها ، للانتقال إلى المجتمع المدني الديمقراطي ، الذي يبنى حتما بإعادة النظر في قواعد الليبرالية الغربية ، والوصول إلى ما أسماه **الليبرالية التكافلية**.

إنه هدف صعب المنال ذاك الذي دعا إليه "ناصيف" وغيره من المفكرين العرب المعاصرين ، ،إلا أنه ليس بالمستحيل طالما كان للفلسفة الدور الأساسي فيه،واستجاب المثقف لنداء الواجب الذي يملي عليه التفاعل الإيجابي مع الواقع العربي، والسعي إلى التغيير دون الاستسلام لأي قهر أو إغراء.

لذا فإن نجاح مهمة الفلسفة اليوم أكثر من أي وقت مضى ،مرهون بمدى شيوعها بشكل صحيح في المجتمعات العربية ،وكذا بمدى فعاليتها وقدرتها على الانتقال من الفهم والنقد إلى التغيير .

المصادر

و

المراجع

أولا، المصادر

*** القرآن الكريم.**

1) **ناصيف نصار**،إسهام في نقد النظام الكلي،الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت ،1988.

2) **ناصيف نصار**،الإشارات والمسالك(من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،دار الطليعة،بيروت،لبنان، ط1،2011

3) ــــــــــــــ، باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)،دار الطليعة،بيروت،2003.

4) ــــــــــــــ، طريق الاستقلال الفلسفي(سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع) ،دار الطليعة ، بيروت،ط2 ،1979.

5) ــــــــــــــ، مطارحات للعقل الملتزم(في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،1986.

6) ــــــــــــــ، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)،دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع،لبنان ، ط1،1995.

7) ــــــــــــــ،مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ(دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي) ، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، ط5.

8) ــــــــــــــ، نحو مجتمع جديد(مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي)،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،ط5،1995.

9) ــــــــــــــ، في التربية والسياسة(متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟)،دار الطليعة،بيروت ، ط1.

10) ــــــــــــــ، الأيديولوجية على المحك،دار الطليعة،بيروت،1994.

11) ــــــــــــــ، الفلسفة في معركة الأيديولوجية(أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط2، 1986.

12) ــــــــــــــ، التفكير والهجرة ،(من التراث إلى النهضة العربية الثانية)،دار النهار،بيروت، ط1 ، 1997 .

13) ــــــــــــــ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون(تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان،ط2،1985.

14) ــــــــــــــ، **مجموعة مؤلفين**،من أديب إسحاق والأفغاني...إلى ناصيف نصار، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان،ط1،1993.

ثانيا، المراجع

المراجع باللغة العربية:

15)ابن كثير،تفسير القرآن العظيم،دار الثقافة للنشر والتوزيع،الجزائر ،ج6،ط1،1990

16)ارسطوطاليس،السياسة،ترجمة أحمد لطفي السيد،منشورات الفاخرية،الرياض،(د.ط)،

17)ابن رشد ،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ردا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل ،تقديم د محمد عابد الجابري بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية ،1988.

18)أبو الأعلى المودودي،الحكومة الإسلامية،ترجمة أحمد الريس،طبعة القاهرة،1977 .

19)ــــــــــــــ، تدوين الدستور الإسلامي،ضمن مجموعة عنوانها،نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون،ترجمة محمد عاصم الحداد،1969 .

20)ــــــــــــــ، منهاج الانقلاب الإسلامي،الدار السعودية للنشر والتوزيع ،ط1،1984 .

21)ــــــــــــــ، نظرية الإسلام السياسية،ترجمة خليل حسن،دار الفكر ،بيروت،1969 .

22)أبو بكر محمد بن جعفر الباقلاني،تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل،تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت،ط1،1987 .

23)أبو نصر الفارابي ،كتاب السياسة المدنية ،المطبعة الكاثوليكية ،بيروت (د.ت) .

24)أحمد شكر الصبيحي،مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان ، ط1،أكتوبر،2000 .

25)أحمد عبد الحليم عطية (و أ خ)،طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار ،الكتاب الثاني ،الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (د.ت) .

26)اسماعيل زروخي ،الدولة في الفكر العربي الحديث ،دار الفجر للنشر والتوزيع ،مصر ،ط1 .

27)ــــــــــــــ، (وآخ)،التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي،منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ، جامعة منتوري قسنطينة،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،عين مليلة،2003.

28)ــــــــــــــ، دراسات في الفكر العربي المعاصر،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع (د.ت) .

29)ـــــــــــــ، دراسات في الفلسفة السياسية،دار الفجر للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1،2001 .

30)**إمام عبد الفتاح إمام**،الطاغية ،دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي،سلسلة علم المعرفة،مارس 1994

31)**برتراند راسل** ،السلطان ،ترجمة خيري حماد،دار الطليعة ،بيروت،ط1،1962 .

32)**برهان غليون**(وآخ)،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، دار الفكر،دمشق، ط1 ،1999

33)ـــــــــــــ، المحنة العربية،الدولة ضد الأمة،مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان ،ط2،1994 .

34)ـــــــــــــ، بيان من أجل الديمقراطية،دار بوشان للنشر،الجزائر،(د.ط)،1990 .

35)**جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري**،هيجل والمجتمع،ترجمة منصور القاضي،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت ، لبنان ، 1993.

36)**جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي،ترجمة ذوقان قرقوط،دار القلم،بيروت،لبنان(د.ت) .

37)**جون ستيوارت مل**، أسس الليبرالية السياسية،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997 .

38)**حبيب الشاروني**،فلسفة فرنسيس بيكون،دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،2005 .

39)**حسن الكحلاني**،الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط1،2004 .

40)**حسين مؤنس**،الحضارة،دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها،سلسلة عالم المعرفة،رقم 237، الكويت،سبتمبر1998.

41)**ديكارت رونيه**،مقال عن المنهج،ترجمة محمود محمد الخضيري،الهيئة المصرية للكتاب،القسم الرابع، 1985 .

42)**زكي نجيب محمود**،تجديد الفكر العربي،دار الشروق،بيروت،ط7،1982.

43)ـــــــــــــ،خرافة الميتافيزيقا،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،1953.

44)ـــــــــــــ،شروق من الغرب،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،القاهرة،1951.

45)ـــــــــــــ،نحو فلسفة علمية،مكتبة الأنجلومصرية،القاهرة،1958.

46)**السيد ولد أباه**،التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،الدار العربية للعلوم،بيروت، لبنان،ط2،2004.

47)**شبلي شميل** ، دفاع عن حرية القلم،الفكر العربي الحديث،دار المكشوف،بيروت،1973.

48)صادق جلال العظم،نقد الفكر الديني،دار الطليعة،بيروت،لبنان،1969 .

49)صامويل هنتنغتون،صدام الحضارات،ترجمة طلعت الشايب،سطور القاهرة،1998 .

50)الطاهر لبيب،سوسيولوجيا الثقافة،عيون المقالات،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب، ط2، 1986 .

51)عاطف العراقي،العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر،قضايا ومذاهب وشخصيات،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (د.ت).

52)عبد الحميد متولي،الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية،دار المعارف،القاهرة،1959.

53)عبد الرحمن بدوي ،أرسطو عند العرب ،الأنجلومصرية،القاهرة ،(د.ت) .

54) عبد الرحمن بن ناصر السعدي،تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،ط1،2003

55)عبد الله العروي ،مفهوم الدولة،المركز الثقافي العربي،لبنان المغرب،ط2،1997 .

56)ـــــــــــــ، الأيديولوجية العربية المعاصرة،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط3، 2006 .

57)ـــــــــــــ ، مفهوم الحرية،المركز الثقافي العربي،ط1،1981 .

58)عبد المنعم الهاشمي، أبو الأعلى المودودي،دار بن كثير،بيروت،ط1،1966.

59)علي سعد الله،الدولة في الفكر الخلدوني،دار مجدلاوي للنشر والتوزيع،عمان،ط1،2003 .

60)غازي عناية، جاهلية الديمقراطية ، دار زهران للنشر، الأردن، ط1،1999.

61)فراس سعد،نقد العقل المغلق،(الأسس الفكرية للإصلاح السياسي)،التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق،2006 .

62)فرانسيس فوكوياما،نهاية التاريخ وخاتم البشر،ترجمة حسين أحمد،مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة،1993 .

63)فرانسيس وولف،أرسطو والسياسة،ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ،ط1 1994 .

64)فريال حسن خليفة،نقد فلسفة هيجل،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،2006 .

65)فريدريك انجلز،لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية،ترجمة وتقديم فؤاد أيوب،المكتبة

الاشتراكية،دار دمشق للطباعة والنشر،سوريا (**د.ت**) .

66)**فولتير رسالة في التسامح،ترجمة هنرييت عبودي،دار بترا للنشر التوزيع،دمشق،سوريا**، ط1، 2009.

67)**كارل ماركس**،بؤس الفلسفة،ترجمة حنا عبود،مصادر الاشتراكية العلمية،دار دمشق للطباعة والنشر، 1972 .

68)**م.تيلور**،الفلسفة اليونانية،تعريب عبد المجيد عبد الرحيم،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،ط1،1958 .

69)**محمد الشيخ**،المثقف والسلطة(دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر)،دار الطليعة،بيروت،ط1 .

70)**محمد جابر الأنصاري**،العرب والسياسة(جذر العطل العميق)،دار الساقي،لبنان،ط2،2000 .

71)**محمد جلال شرف**،نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية،بيروت، لبنان، 1982

72)**محمد عابد الجابري**، العرب والعولمة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،1997 .

73)ـــــــــــــــ،الخطاب العربي المعاصر،دراسة تحليلية نقدية ،دار الطليعة ،بيروت،ط1.

74)ـــــــــــــــ ،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،سلسلة الثقافة القومية 26،مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ،ط2،1997 .

75)**محمد علي الكبسي**،في النهضة والحداثة(حفريات في مفهوم الكتابة والدولة الوطنية والشرعية الدولية)، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع،سورية، ط2،2007

76)**محمد كامل ليلة**،النظم السياسية(الدولة والحكومة)،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،لبنان،1969 .

77)**مشيل فاديه**،الأيديولوجية،ترجمة أمينة رشيد السيد البحراوي،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2006 .

78)**مصطفى النشار** ،تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون،الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ،2005 .

79)**ملحم قربان**،قضايا الفكر الفلسفي ،دار الكتاب ،بيروت،ط1،1982 .

80)**ميشيل سينيلار**،الماكيافيلية وداعي المصلحة العليا،ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط2،2002 .

81)**ميكيافيلي** ، المطارحات ،ترجمة خيري عماد ،المكتبة التجارية ،بيروت ،ط1 .

82)**نديم البيطار** ،المثقفون والثورة،بيسان للنشر والتوزيع،ط2،2001 .

83)ـــــــــــ،الأيديولوجية الانقلابية،بيسان للنشر والتوزيع والإعلام،بيروت،ط1،2000 .

84) هشام جعيط،فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي،ترجمة بختي بن عودة،مطبعة الجاحضية،التبيين، العدد14، الجزائر ،1999.

85)هيجل ،مبادئ فلسفة الحق،ترجمة تيسير شيخ الأرض،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،1974 .

86)ويل ديورانت،قصة الفلسفة،ترجمة فتح الله محمد المشعشع ،مكتبة المعارف ،بيروت لبنان، ط1، 2004

يحي الجمل،الأنظمة السياسية المعاصرة،دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت ،1996 .

87)يوسف كرم،العقل والوجود،دار المعارف،القاهرة،ط1،1964 .

المراجع بالفرنسية:

88) Burhan ghalion،Islam et politique,la modernite trahie,casbah,ed alger,1997.

89) Jean jackues rousseau,du contrat social.enageditions.alger,1988.

90)Michel Foucault،cours au college de France,(7Janvier1976,)Micro fisicadel poter,torino1997 .

ثالثا، الموسوعات و المعاجم:

– بالعربية:

91)ابن منظور،لسان العرب،تحقيق عامر أحمد حيدر،المجلد السابع،منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، لبنان، ط1 ،2003 .

92)عبد المنعم الحفني،المعجم الفلسفي الشامل لمصطلحات الفلسفة،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط3،2000.

93)الفيروزآبادي،القاموس المحيط،تقديم وتعليق نصرالهوريني،دارالكتب العلمية ،لبنان ،ط2،2007 .

94)كميل الحاج،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي،(عربي ،انجليزي)مكتبة لبنان ،**2001**.

95)لالاند أندريه ،موسوعة لالاند الفلسفية،ترجمة خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات،بيروت /باريس مج1 ،2008 .

96)لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين،الموسوعة الفلسفية،ترجمة سمير كرم،دار الطليعة ،بيروت،ط6 ، 1987 .

97)محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،مختار الصحاح،دار القلم ،بيروت (**د.ت**).

98)هيجل،موسوعة العلوم الفلسفية،م1،ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام،دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،1993 .

– بالفرنسية:

99)Le petit la rousse,grand format, imprime en belgique,ed, 2001

رابعا، المجلات و الجرائد:

100)المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،لبنان، العدد269 ، جولية2001،

101)دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية،السنة الخامسة والثلاثون،دار الطليعة ،بيروت ،العدد5/7مايو ،1999.

102) الفكر العربي المعاصر، ، مركز الإنماء القومي،لبنان،العدد17كانون الأول 1982 .

103) الفكر العربي المعاصر،مجلة فكرية مستقلة ،مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس، عدد 138 – 139،2007 .

104) الفكر العربي المعاصر،مجلة فكرية مستقلة،مركز الإنماء القومي ، بيروت/باريس، عدد 138 – 139 ،2007.

خامسا، أعمال الملتقيات والندوات

105)كمال عبد اللطيف،"طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر"،بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول ،ورقة قدمت إلى ،الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ،بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية ،1985.

106)الزواوي بغورة (وآخ)،التنوير ومساهمات أخرى،منشورات مخبر الدراسات التاريخية وكرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي،فرع جامعة منتوري،قسنطينة،شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،عين مليلة،2000 .

107)صالح أحمد العلي (وآخ)،مكانة العقل في الفكر العربي،بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان،ط3،2005.

108)محمد أحمد عواد ،السؤال الرئيسي للفلسفة العربية المعاصرة،الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام،أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1،2002 .

سادسا،الرسائل الأكاديمية:

109) اسماعيل زروخي، الدولة في الفكر النهضوي العربي خلال القرن التاسع عشر(أطروحة لنيل درجةدكتوراه الدولة في الفلسفة)،جامعة الإخوة منتوري،قسنطينة،ج2،السنة الجامعية 1996/1995.

110)الشريف زروخي،من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة(مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة)، جامعة بوزريعة، الجزائر،السنة الجامعية 2009/2008،(مخطوط) .

111) موسى بن اسماعين،مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون(مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة)،جامعة الإخوة منتوري،قسنطينة،السنة الجامعية 2005/2004 ،(مخطوط).

فهارس البحث

اسم العلم	رقـــم الصـــفـــحـــة
ابن الأزرق	142،74
ابن سينا	107،101،100
ابن كثير	11
أرسطو طاليس	107،101،100،56
أفلاطون	126،121،101،100،56،33،21
أبو الأعلى المودودي	117،116،80
أبو الوليد ابن رشد	107،101،100،36،28
أبو بكر الباقلاني	135
أبو حامد الغزالي	110،103،74
أبو نصر الفارابي	26
الفيروز أبادي	53،12
الماوردي	25
انجلز فريديرك	63
برتراند رسل	22
برهان غليون	126،122،92،82،73،3،1
بطرس البستاني	90

حسن حنفي 95،1

جاك دريدا 56

جان جاك روسو 126،78،44،43،27،26،25،21

جميل صليبا 53،13،12

جلال أمين 92

جون ستيوارت مل 123

جون لوك 66،39

رونيه ديكارت 58

زكي نجيب محمود 109،107،106،103،101،95،2،1

سقراط 1

سلامة موسى 56

شبلي شميل 90،35

صادق جلال العظم 44

صامويل هنتنغتون 119

عاطف العراقي 41

عبد الرحمن بن خلدون 142،115،114،113،39،31،21

عبد الرحمن بن ناصر السعدي 11

عبد الله العروي	83،56،55،18،3
فرنسيس فوكوياما	119
فولتير	30
فيورباخ	63
كارل ماركس	142،64 ،55 ،33 ،18،17،16
كانط عمانويل	74
كمال عبد اللطيف	59،42
كونفوشيوس	33
لالاند أندرييه	13
لينين	33
ماكس فيبر	55،18
محمد عابد الجابري	123،95،81،66،51،3،1
ميشال فوكو	56،18،17
ميكيافيلي نيكولا	21،7
ناصيف نصار	27،26،25،24،23،22،19،18،15،13،9،8،7،4،3،2

_____ 57،56،49،48،47،46،43،41،40،37،34،30 ،29،28

_____ 89،80،78،76،74،73،72،69،68،65،62،61،60،59

_____ 104،97،96،92،91،90،89،80،78

ندیم البیطار 120،119

هابرماس یورغن 56

هشام جعیط 79

هیجل فریدیرك 142،64،63،56،25،18،16،15

یوسف كرم 107،101،100

مقدمة..... 01

الفصل الأول: مشكلة السلطة في المجتمع العربي

المبحث الأول: مفهوم السلطة..... 10

المطلب الأول: مفهوم السلطة في اللغة وفي الاصطلاح..... 11

المطلب الثاني: مفهوم السلطة عند ناصيف نصار..... 19

المبحث الثاني: مصادر السلطة أنواعها وخدماتها..... 24

المطلب الأول: مصادر السلطة..... 24

المطلب الثاني: أنواع السلطة..... 29

المطلب الثالث: خدمات السلطة..... 34

المبحث الثالث: حدود السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى..... 38

المطلب الأول: حدود السلطة السياسية 39

المطلب الثاني:السلطة السياسية والسلطة الدينية..... 41

المطلب الثالث:السلطة السياسية ومبدأ العدل..... 46

الفصل الثاني: مشكلة المثقف في المجتمع العربي والطريق إلى نهضة عربية ثانية.....

المبحث الأول: مفهوم المثقف 52

المطلب الأول: مفهوم المثقف في اللغة وفي الاصطلاح 53

المطلب الثاني: مفهوم المثقف عند ناصيف نصار 56

المبحث الثاني: آليات تفعيل دور المثقف العربي 60

المطلب الأول: المثقف والأيديولوجية 61

المطلب الثاني: المثقف والحرية 65

المطلب الثالث: المثقف والتربية 68

المبحث الثالث: آليات النهضة العربية الثانية 73

المطلب الأول: مفهوم النهضة 74

المطلب الثاني: عوائق النهضة العربية الثانية 77

المطلب الثالث: أطر النهضة العربية الثانية. 83

الفصل الثالث: المثقف العربي من التقليد إلى الإبداع ومن موقع الموالاة إلى منطق المعارضة
المبحث الأول: تجاوز موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة 97
المطلب الأول: في مفهوم تاريخ الفلسفة 97
المطلب الثاني: موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة 99
المطلب الثالث: الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة 107
المبحث الثاني: تجاوز التصورات الاتباعية لدور المثقف وعلاقته بالسلطة 112
المطلب الأول: التصور العصبي ونقده 113
المطلب الثاني: التصور الديني ونقده 116
المطلب الثالث: التصور الأيديولوجي ونقده 118
المطلب الرابع: في الصراع على السلطة 121
المبحث الثالث: موقع المثقف من السلطة. 124
المطلب الأول: خصائص النظرة الفلسفية للسياسة 125
المطلب الثاني: نقد النظام الكلي الشمولي..... 128
المطلب الثالث: المثقف ومنطق معارضة السلطة..... 134
خاتمة 140
قائمة المصادر والمراجع 144

فهارس البحث 152