

إشكالية استقلال القول الفلسفي العربي لدى ناصيف نصار

أستاذ باحث في الفلسفة العربية الإسلامية المغرب	محمد بنحمانى mohamed.benhammani@gmail.com
---	--

الإرسال: 2021/08/04 القبول: 2021/08/29 النشر: 2021/09/15

الملخص:

يسجل المفكر اللبناني المعاصر ناصيف نصار هيمنة التأريخ للفلسفة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر. وهذه الهيمنة هي ما أفقدت هذا الإنتاج استقلاله. من هنا يرى نصار ضرورة البحث في شروط التخلص من هذه الهيمنة، وكيفية التأسيس لقول فلسفي عربي مستقل. وهكذا ينتهي بنا إلى أن مصدر هذه الهيمنة هو التجاوب الضعيف لمنتجي هذا القول الفلسفي مع حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري العربي الحي ممثلة في تحقيق نهضته الثانية. والتخلص من هذه الهيمنة يظل مشروطا بتماهي المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب مع ذلك الصنف من الإنتاج الإيديولوجي العربي المعاصر المتضمن لنواة قول فلسفي عربي مستقل، مادام هذا الإنتاج يعبر عن تجاوبه القوي مع هذه الحاجات.

الكلمات المفتاحية:

القول الفلسفي العربي المعاصر، تاريخ الفلسفة، التبعية، الاستقلال، الفكر الإيديولوجي.

مقدمة:

يسجل المفكر اللبناني المعاصر ناصيف نصار في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" هيمنة التأريخ للفلسفة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر. وقد ترتبت عن هذه الهيمنة، في نظره، توزع لأصحاب هذا الإنتاج على ثلاثة مواقف: موقف يعتبر التأريخ للفلسفة القديمة بشقها اليوناني والعربي الإسلامي هو المدخل الضروري للتفلسف، وموقف يعتبر التأريخ للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة هو ما يسمح للعرب بولوج عالم الفلسفة، وموقف يعتبر بأن التوفيق بين التأريخين هو ما يسمح فعلا بهذا الولوج. وهكذا يعتبر نصار بأن هذا الانقسام في المواقف إزاء تاريخ الفلسفة، هو مؤشر على أن علاقة المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب المعاصرين هي علاقة إشكالية المنحي، وأنها في حاجة للمساءلة، وذلك للنظر أولا: فيما إذا كانت عملية التأريخ للفلسفة التي يمارسها هؤلاء المشغلون، هي شكل من أشكال التفلسف،

كما يعتقد البعض منهم، أم أنها لا تعدو أن تكون اجترارا لمذاهب فلسفية ، أي خالية من أي إبداع فلسفي ولا صلة لها نتيجة لذلك بالواقع الحضاري والتاريخي العربي ؟ وللنظر ثانيا: في طبيعة العلاقة التي يفترض أن تربط الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، هل يجب أن تكون علاقة تبعية ، أم علاقة استقلال ؟ وللنظر ثالثا: في مفهوم هذا الاستقلال وشروطه ، أي هل هو انفصال كلي عن تاريخ الفلسفة ، أم أنه انفصال واتصال ؟ وكيف يمكن تحقيق هذا الانفصال والاتصال؟

و الأطروحة التي يتبناها نصار إزاء هذه الإشكالية يعبر عنها بالقول: إن الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر تهيمن عليه التبعية لتاريخ الفلسفة وعدم تحمله لمسؤولية معالجة المشكلات التي تثيرها أمامه النهضة الثانية المأمولة في المجتمع العربي¹ ، والتي كما يقول: "لا تكون متينة البنیان إلا إذا تأسست على استقلال فلسفي ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال ، إذا أرادت وعرفت الطريق"²

وتقوم هذه الأطروحة على الفرضيات التالية :

- إن العلاقة بتاريخ الفلسفة لا تزال المعيار الأصح لتفهم وتقييم الفكر الفلسفي في العالم العربي حاليا وبالتالي لتبيان مدى استقلاله .

- إن طريق استقلال الفلسفة العربية المعاصرة لا يجب أن يستمد من خارج الإنتاج الثقافي العربي، ولا من التأليف الفلسفي العربي، وذلك نظرا لارتباط هذا الأخير في أغلبه بتاريخ الفلسفة وضعف تجاوبه مع حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري الحي ، بل يجب أن يستمد من داخل الإنتاج الثقافي العربي المتميز بنزوعه إلى الفكر الفلسفي الحر والمستقل، وخاصة الإنتاج الإيديولوجي.³

¹ . يميز ناصيف نصار بين النهضة العربية الأولى والنهضة العربية الثانية . فالنهضة الأولى كانت محكومة كما يقول " بثنائية الشرق والغرب وكانت في إرادتها العميقة محاولة لتجاوز هذه الثنائية " أما النهضة العربية الثانية ف " ستكون في إرادتها العميقة محاولة لتجاوز ثنائية التراث والمعاصرة التي تسود الحياة فكريا وسلوكا " باب الحرية ، دارالطلیعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2003 ص 25 . كما أن النهضة الثانية بالنسبة لناصر هي تجاوز لأزمة حضارية شاملة تجد سمتها العامة في مفهوم إعادة البناء . فهناك في العالم العربي أنظمة ومؤسسات وعادات وتقاليد لا بد من تغييرها . وثمة مفاهيم لا بد من تدميرها وأخرى لا بد من إعادة تفسيرها ، ومفاهيم لا بد من اختراعها . باب الحرية ، ص 23

² . ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دارالطلیعة ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1975 ص 12/13

³ . نفسه، ص 48

- إن الإنتاج الإيديولوجي العربي المعاصر مهما تضمن نواة لفلسفة عربية مستقلة ، إلا أنه لم يرق إلى مستوى التحديد العميق لمقتضيات وشروط هذا الاستقلال¹.
وسيعمل نصار على تفعيل هاته الفرضيات من خلال الوقوف عند مظاهر ونتائج تبعية الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر لتاريخ الفلسفة ، وكذا من خلال رصد النواة الفلسفية في الفكر الإيديولوجي وما تتضمنه من مؤشرات على تحديد شروط ومقتضيات استقلال القول الفلسفي ، وأخيرا من خلال التعمق في هذه الشروط والمقتضيات .

1. في مظاهر ونتائج تبعية الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر لتاريخ الفلسفة

ينتقد نصار في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" مجموعة من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب المعاصرين باعتبارهم يعتقدون بأن ممارسة القول الفلسفي في الحاضر العربي يقتضي حتما التماهي مع تاريخ الفلسفة والتبعية له ، إما من أجل بعث بعض مذاهبه الفلسفية القديمة والحديثة ؛ وما تحيل عليه من مواقف حضارية ، أو من أجل مشاركتها التفلسف ومعالجتها لأسئلتها الحضارية ، كأسئلة تهم الحاضر العربي ، كما هو الحال بالنسبة للمذاهب الفلسفية المعاصرة. أو من أجل التوفيق بين إشكالات هذا التاريخ وإشكالات الحاضر العربي . وفي الحالات الثلاث معا نكون ، حسب ناصيف نصار ، أمام موقف اتباع إزاء تاريخ الفلسفة.

ففيما يخص الحالة الأولى ، أي الدعوة إلى بعث بعض مذاهب تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطية ، فهي تنطبق مثلا على المفكر يوسف كرم باعتباره يدعو في كتاباته إلى بعث الأفلاطونية ، والأرسطية ، والرشدية ... لأنها تجسد ، في نظره ، حلا لإشكالية تؤرق المسلمين حاليا ، وهي إشكالية علاقة العقل بالإيمان. فهي ، كما يرى ، فلسفات "تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود. وليست في حد ذاتها خاضعة أو معارضة للإيمان".² كما أنها فلسفات من شأن بعثها من جديد على يد الفلاسفة العرب المعاصرين ، أن يضمن "استمرار حضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن" .

أما فيما يخص الحالة الثانية ، وهي الأكثر هيمنة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر ، فأصحابها يدعون إلى تبني موقف اتباعي إزاء تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. ومنطلق هؤلاء في هذه الدعوة هو واقع

¹ . نفسه ، ص 274

² . نفسه ، ص 21

تفوق الحضارة الغربية ، وضرورة الاقتداء بطرقها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الانحطاط¹. ومن ممثلي هذا الموقف ، المفكرزكي نجيب محمود . فقد دعا هذا الأخير العرب إلى الانفتاح على ما اعتبره "فلسفة حقيقية" ، وهي الفلسفة الوضعية المنطقية التي كانت رائجة بأوروبا الأنكلوسا كسونية في النصف الأول من القرن الماضي . فمشاركة العرب ، أو على الأقل المصريين ، هذه الفلسفة تفلسفها ، في نظره ، من شأنه أن يساعد على اندماجهم في الحدائنة الغربية التي يفترض أن تكون النهضة العربية امتدادا لها².

وفيما يخص الحالة الثالثة فهي تخص مجموعة من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب المعاصرين (من بينهم عثمان أمين) الذين انتقدوا أو حاولوا تجاوز الموقف الاتباعي الضيق من تاريخ الفلسفة ، من خلال تبنيهم لموقف توفيقى قوامه تقريب وملائمة فلسفات من القرون الوسطى مع فلسفات حديثة أو معاصرة شعارهم في ذلك : " لا هذا ولا ذاك" ، أي عدم انحيازهم لأي من هاتين الفلسفات . وهو موقف حسب نصار "أصدق" ، من حيث المطابقة لواقع الوضعية الحضارية في العالم العربي الراهن ، من الموقف الاتباعي الخالص ، لكن بالرغم من ذلك كله يبقى في صميمه أقرب إلى الموقف الاتباعي منه إلى الموقف الاستقلالي الحقيقي³. وبالرغم من هذا الاختلاف بين هذه المواقف الاتباعية من تاريخ الفلسفة إلا أنها حسب ناصيف نصار تتقاطع في مجموعة من القضايا تتجلى أولا: في اعتقادهم بإمكانية إزالة التعارض بين المذاهب الفلسفية وتجريدها من مرجعيتها النظرية والتاريخية التي ارتبطت بها إشكالات الفلسفة عبر التاريخ . وثانيا : في عدم تمييزهم بين مهمة مؤرخ الفلسفة ومهمة الفيلسوف ، وكذا بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم. فهم يرون أن مهمة مؤرخ الفلسفة لا تخرج عن نطاق مهمة الفيلسوف ، أي أن كل تأريخ للفلسفة في نظرهم تفلسف ، ما دام هذا التأريخ يقتضي حتما الانطلاق من موقف فلسفي ما مرتبط بهذا التاريخ . لكن ما لا يأخذه هؤلاء الاتباعيون بعين الاعتبار ، في نظر نصار ، هو أن التأريخ للفلسفة لا يقتضي حتما التماهي مع فلسفة ما في هذا التاريخ ، لأن الأمر يتعلق بتاريخ الفلسفة وليس بتاريخ العلم . فإذا كان هذا الأخير تاريخا تراكميا ، بحيث يفرض على العالم الانطلاق من ما توصل إليه العلم في اللحظة الراهنة ، فبخلاف ذلك تاريخ الفلسفة ، فهو ليس تاريخا تراكميا ، بحيث لا يفرض على

¹ . نفسه ، ص 23

² . نفسه ، ص 25

³ . نفسه ، ص 32

الفيلسوف أن ينطلق من آخر النظريات الفلسفية ، أو من مذهب فلسفي ما في هذا التاريخ ، وذلك بالنظر إلى أن تاريخ الفلسفة ، ليس تاريخ مذاهب فقط ، وإنما هو أيضا تاريخ مواقف أصحاب هذه المذاهب من قضايا وأسئلة عصرهم .¹

ثالثا : في كونهم يعتقدون وكأن النهضة المأمولة للمجتمع العربي ليست لها خصوصيتها الحضارية ، وأنها قد تكون عبارة عن بعث لحضارة القرون الوسطى كما يدعي يوسف كرم مثلا ، أو أنها مجرد امتداد للحضارة الغربية المتفوقة كما يقول زكي نجيب محمود ، أو مجرد توفيق بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية كما يدعى أنصار الموقف التوفيق . هذا مع العلم أن الأمر لا يتعلق في العالم العربي اليوم بتوفيق وإنما يتعلق بمرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميز جوهريا بالتفاعل الجدلي المعقد بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية العقلانية.²

وهكذا يتقاطع نصاري انتقاداته لهذا الموقف الاتباعي من تاريخ الفلسفة مع المفكر المغربي محمد وقيدى : إذ أنهما معا يؤكدان على أن هذا الموقف لا يشكل مرجعية يمكن أن يستلهم منها طريق استقلال الفلسفة العربية ، لأنه موقف يفتقد لعنصر أساسي في هذا الاستقلال وهو الالتزام بالقضايا والمشاكل التي يطرحها الوضع الحضاري والتاريخي في العالم العربي .³ وهذا الالتزام هو ما سيعمل نصار على تسجيله في الفكر الإيديولوجي العربي النهضوي والتحديثي المعاصر ، مما يعني إمكانية تشكيل هذا الأخير ، في نظره ، لمرجعية هذا الاستقلال الفلسفي.

2. تجربة الفكر الإيديولوجي وطريق الاستقلال الفلسفي

إن تعريف الإيديولوجيا من طرف نصار سينصب كما يقول: على النظر إليها من حيث قيمتها المنهجية في النتائج النظرية والعملية التي يوصل إليها استعمالها . وهكذا يعرفها بالقول بأنها " نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة ".⁴

¹ . نفسه ، ص 18

² . نفسه ، ص 31

³ . يقول محمد وقيدى بهذا الصدد " إن مسألة التجديد في الفلسفة لانتجد مسارها لدى المتفلسف في مجرد الإعلان عن الانتماء على إحدى التسميات المعروفة في تاريخ الفلسفة ، بل إن هذا التجديد يكون عندما يوجه المتفلسف انتباهه بالدرجة الأولى إلى مشاكل مجتمعه وعصره ، غير متغافل عما يفصل عصره عن عصور أخرى " جرأة الموقف الفلسفي ، إقريقيا الشرق ، 1999 بيروت ص 46

⁴ . نفسه ص 52

وبموجب هذا التعريف يستخلص نصار أن الإيديولوجيا فكر مشتق من العمل ومبلور من أجل العمل. فهو لا يبحث في الأمور النظرية إلا انطلاقاً من فائدتها بالنسبة لجماعة معينة أو مجتمع ما في مرحلة تاريخية ما. ومن هنا الطابع العملي لهذا الفكر، لأن "ما يهم المفكر الإيديولوجي ليس الماهية الإنسانية في ذاتها، بل المجتمع الإنساني الذي يعترف بشخصية جماعته ومصالحها حاضراً ومستقبلاً".¹

ويعتبر نصار بأن الفكر الإيديولوجي العربي الحديث، ممثلاً بالخصوص في النظريات التحديثية الليبرالية والقومية والاشتراكية، التي تبلورت منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم، هو فكر يتضمن نواة فلسفية² انطلاقاً منها سيواجه الإيديولوجيا السلفية الشرعانية مبشراً بفلسفة للحياة سيثير بصدها مجموعة من المشكلات ذات الطابع القيمي والعملي، والتي يعاني منها المجتمع العربي، "كمشكلة الحرية والاستبداد والمساواة، أو العدالة، أو التقدم"³ وبإثارة هذه المشكلات يعبر أصحاب هذا الفكر، من قبيل المفكر السوري أنطون سعادة، عن أهمية استقلال الفكر القومي العربي، والذي لا يقتضي، في نظره، "كره الأجنبي بل الانفتاح على مختلف الاتجاهات الفكرية العالمية، التي تشكل بمجموعها ثقافة العصر، ونقدها من وجهة النهضة القومية، كما أنه يعني الاهتمام القوي بالتراث القومي الذي يغذي الشعور بالهوية والإيمان بالنفس ويعطي النفسية مناعة حيال التيارات الغربية الوافدة على الثقافة القومية، وقد تكون هدامة لها"⁴ وهذا ما يتأكد في حديث سعادة مثلاً عن قيم الحق والخير والحقيقة والجمال من حيث هي قيم مطلقة وكونية بالنسبة لكل مجتمع. لكن "لما لم تكن هذه القيم ليست مادية، لم يمكن أن يكون لها تحديد واحد أو مفهوم في العالم. فلا إجماع على مدلول هذه القيم ومفهومها بصورة كلية مطلقة في العالم الإنساني إلا حيث ينتفي تنوع النظر أو تنوع المصالح وتصادمها بين المجتمعات الإنسانية كما بين فئات المجتمع الواحد"⁵

¹ . نفسه ص 55

² . هذا لا يعني أن الفلسفة عند ناصيف نصار شكل من أشكال الإيديولوجيا، وإنما هي المستوى الأعمق فيها كما يقول. هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يعني في نظره أن احتواء الإيديولوجيا على مضمون فلسفي أنها شكل من أشكال الفلسفة إذ إن خصائص الروح الفلسفية تختلف عن خصائص التفكير الإيديولوجي، وذلك بالرغم من أن الفلسفة كنظرية في العمل تنزع إلى أن تتحول إلى طريقة حياة، أي أن تتجسد في ممارسة اجتماعية تاريخية معينة. طريق الاستقلال الفلسفي، ص 64/63

³ . نفسه، ص 49/48

⁴ . نفسه، ص 107/106

⁵ . أنطون سعادة، شروح في العقيدة، الطبعة الثالثة، 1958، ص 172، ورد في "طريق الاستقلال الفلسفي"، ص

وما ينطبق على استقلال الفكر القومي العربي ينطبق، حسب سعادة ، على الفكر الفلسفي العربي . فهذا الاستقلال يؤهل المشتغل بالفلسفة ، كما يقول ، لكي يكون "فيلسوفاً لا ناقل فلسفة " وأن يكون المرء فيلسوفاً معناه أن لا يفكر بالفلسفة وإنما "في الحقائق الأساسية والمرامي النفسية التي فكر فيها هؤلاء الفلاسفة"¹

هكذا إذن وبعد عرضه لهذا النموذج من الفكر الإيديولوجي الذي يمثله أنطون سعادة ، يكشف نصار عن القيمة الاستعمالية لهذا الفكر، من حيث إنه يحيلنا ، كما يقول ، "على بداية الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي" ² فهو فكر قد أرشد الفيلسوف العربي المعاصر إلى مدخل هذا الاستقلال ألا وهو "الجدلية" والتي اقتصر الإيديولوجيون العرب على صنف واحد منها والمتمثل في الجدلية بين التاريخ الحضاري وتاريخ الفلسفة ، بحيث لم يستطيعوا الإحاطة بها بصورة كافية ، أي في مختلف أشكالها ³ . ومن هنا يوكل نصار مهمة هذه الإحاطة بهذا الفيلسوف.⁴

3. استقلال القول الفلسفي العربي وشروطه

يستبعد نصار أن يكون مفهوم الاستقلال في دلالاته العامة يدل على الانعزال أو أنه يقود إليه . فهو يعرفه بالسلب باعتباره يدل على "رفض التبعية والخضوع والاتكالية" أما إيجابياً " فيتميز بالحرية والسيادة والمسؤولية" وهكذا فإنه ينتهي بنا إلى تعريف هذا المفهوم بالقول بأن "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة ، موقف تجاه الغير ، وحركة بين الذات والغير. إذن، العلاقة مع الغير من مقومات الاستقلال الأساسية إذا بطلت بطل ، فكان الانعزال. والانعزال في الحياة اختناق وموت"⁵ ومعنى هذا أن هذا "الاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعنية بكيانها الخاص ، لكن على أساس مبدأ التغير الذي يعني تحول الشيء إلى غير ما هو بسبب علاقته مع ما هو غيره . إنه التعبير

¹ . أنطون سعادة : شروح في العقيدة طبعة 1958، ص 9 ورد في : طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 108

² . طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 257

³ . تتمثل هذه العلاقات حسب ناصيف نصار في: علاقة المذاهب الفلسفية والتاريخ الحي الذي نشأت فيه ، والعلاقة بين المذاهب الفلسفية نفسها والتاريخ الحي الراهن الذي كانت عاملاً من عوامل تكوينه بما فيه من مؤسسات ونظم وطرق حياة وعقائد وفلسفات ، والعلاقة بين تلك المذاهب منظورها إليها من خلال العلاقتين السابقتين وبين تاريخنا الذي نحياه دون مذهب فلسفي من إبداعنا ، وأخيراً العلاقة بين المضمون الفلسفي الذي نجده في المذاهب الإيديولوجية المعاصرة، والمذهب الفلسفي المطلوب إبداعه " طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 273 / 274

⁴ . طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 268

⁵ . نفسه ، ص 274

التام عن جدلية العينية والغيرية ، ولذلك يتداخل مع فعل المشاركة والإبداع"¹ وهذه الجدلية هي ما يشكل شرط استقلال القول الفلسفي وقاعدته المنهجية . وبحكم مراجعة نصار لهذه القاعدة والتعمق في مستلزماتها والحث على اعتمادها بالتوازي مع تطبيقها، سيدشتق منها مجموعة من القواعد.² وقبل رصد هذه القواعد الفرعية يجب أن نقف عند ما يقصده بالجدلية .

إن "الجدلية " ، في المنظور النصاري، لا تحيل عند تطبيقها على منهج يقوم على جدلية من نوع القضية الشرطية المنفصلة والتي قوامها "إما....وإما" ، أو من نوع الجدلية الهيجلية التي تقوم على التناقض الذي يقتضي تدمير أحد الطرفين، أو دمجهما في طرف ثالث جديد يتجاوزهما معا ، بل إن "الجدلية" كما يفهمها هنا هي ، كما يقول ، "جدلية تلازمية" بموجبها تتم قراءة تاريخ الفلسفة وفق جدلية الكوني بالخصوصي ،والعام بالخاص،والكل بالجزء. إنها جدلية تعبر عن نفسها في ذلك "التراتب الذي يضع الكونية في مرتبتها، أي فوق الخصوصية، من دون أن يلغي التوتر بينهما. وذلك مادام التعدد اللساني والوطني والحضاري قائما بين البشر"³ والكونية بلغة نصار تعني هنا "الشمولية" . بمعنى أن كل قراءة لهذا التاريخ يفترض فيها أن تنظر إلى الموضوعات التي كان يبحثها الفلاسفة المسلمون مثلا ، باعتبارها موضوعات شمولية ، لا بمعنى انتشار هذه المواضيع ، أو إحاطتها بأكثر من مجال بشكل يجعل نفس الفكرة أو الإشكالية تسري في كل أشكال الإنتاج الثقافي ، بل إنها كلية بالمعنى الذي يجب فيه اعتبار خطاب الفيلسوف العربي المسلم من حيث "هو خطاب الإنسان مفكرا بعقله في ذاته وفي العالم حوله ، خطاب من الإنسان إلى الإنسان في كل إنسان"⁴ . وفي نفس الوقت بالمعنى الذي يجب النظر لهذا الفيلسوف من حيث هو شخص له وجوده الخاص كفرد يعيش ويفكر في مجتمع له تاريخه الخاص . لذلك فإن كونية تفكير هذا الأخير، لا بد له من التشكل تحت شرط الخصوصية في مستوياتها السياسية واللغوية والحضارية كمستويات تلعب أدوار نسبية في بناء المذاهب الفلسفية وما تحيل عليها من تجارب للفلاسفة بشكل عام وما يقصده نصار هنا "بالمستوى السياسي"، هو التشكيلة الاجتماعية المنتظمة في دولة معينة وبالمستوى اللغوي الجماعة المتميزة بوحدة اللسان وبالمستوى الحضاري المعنى الشمولي للحضارة والمعنى النوعي

¹ . نفسه، ص 275

² . ناصيف نصار، إشارات والمسالك ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2011، ص7

³ . نفسه ، ص:120

⁴ . نفسه ، ص 119

أيضا" ¹

وهكذا فوفق هذه الجدلية يجب النظر إلى القول الفلسفي العربي مثلا بأن استقلاليته تعني أنه كوني في مادة تفكيره أو موضوعه ، وعربي إسلامي في كيفية معالجته لهذا الموضوع. وهذا ما يفيد اعتبار جدلية استقلال هذا القول مشروطة بتواصله مع غيره من الأقوال الفلسفية والغير الفلسفية، وتعامله النقدي ، والتاريخي والعقلاني والواقعي. مع تاريخ الفلسفة وما يتضمنه من مدارس فلسفية.

وبموجب هذه الخصائص التي تقوم عليها قاعدة "الجدلية" هاته فإن تطبيقها في معالجة إشكالية استقلال القول الفلسفي العربي عن تاريخ الفلسفة ينتهي بنا نصار إلى اشتقاق مجموعة من القواعد أو الشروط منها ، تتجلى في : التواصل ، والنقد ، التاريخية ، والعقلانية، والواقعية .
التواصل.

إن التواصل كقاعدة منهجية جدلية عند نصار لا يرادف الاتصال ، وذلك لأنه يرى بأن ليس كل اتصال تواصل. فالحرب مثلا اتصال لكن بدون تواصل . فهو تواصل يوظفه هذا الأخير في مدلوله الفلسفي ، حيث تكون له ثلاثة مقومات: الأول: وهو " اختلاف الطرفين أو الأطراف الداخلة فيه . المقوم الثاني هو الاعتراف المتبادل بين أطرافه. والمقوم الثالث هو التعارف والتبادل بمعناهما الواسع " ² . ومن حيث هو كذلك فهو تواصل اختلاف ديناميكي، ينفعل فيفعل ، ف" أن تتواصل مع الآخر يعني أنك تذهب إليه ، وتلقاه وتراه وتسمعه وتفهّم واقع من وجهة نظره ، من دون أن تتماهى معه. ويعني أيضا أن يتعامل الآخر معك بمثل ما تتعامل معه " ³ : فالتواصل إذن ، كقاعدة منهجية، تفيد التأكيد على أن أصالة الفكر أي فكر، كالفلسفة العربية المعاصرة مثلا ، لا يمكن إثبات وصيانة أصالتها كفكر حي إلا في الكشف عن تواصلها وحوارها مع الثقافات أو الفلسفات الأخرى بما فيها الفلسفات المعاصرة " وذلك على قاعدة شراكة كاملة وراشدة في الكونية وتنمية كاملة وزاهية للخصوصية " ⁴ فالشراكة هنا، في المنظور النصاري ، ليست مأخوذة بمعناها القانوني والسياسي ، أي كندية وكسلوك ديموقراطي قوامه التخلي عن الهوية والخصوصية لصالح الشريك، بل بالعكس فهي أخذ

¹ . نفسه ص 120/119

² . نفسه ، ص 115

³ . نفسه ، ص 116.

⁴ . نفسه ، ص 7

وعطاء بحسب الحاجة والقدرة ، واحترام متبادل¹ . من هنا يقول نصار مثلاً بأن الحديث عن فكرة الحداثة عند ابن خلدون كقضية كونية لا يرمي إلى الكشف عن حادثة خلدونية بالمعايير الأوروبية أو عن الحداثة الأوروبية في فكر ابن خلدون ، وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة . و"هذا يعني أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن نقيم فيه ، وسنأتي به إلينا من دون أي توهم حول إمكانية إقامته بيننا ، أي إننا بعبارة أخرى ، "سنتحاور مع ابن خلدون محترمين الفارق التاريخي بيننا وبينه ، بين عالمه وهمومه وبين عالمنا وهمومنا"² . إننا إذن أمام تواصل قوامه الوعي المرفه بالاختلاف بين القارئ والمقروء كشريكين متحاورين ومتواصلين ، وهو وعي يكشف لنا عن قاعدة منهجية أخرى هي النقد.

النقد

عندما يربط نصار التواصل الفلسفي كقاعدة منهجية بالنقد ، فذلك لأنه تواصل قوامه التجديد والإبداع . وهذا ما يفسر إثارة إشكالية علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بكل من تاريخ الفلسفة والإيديولوجيا ، كعلاقة بموجها يطرح السؤال حول المهمة التي يفترض أن يقوم بها هذا الفيلسوف المستقل ، هل هي مهمة مؤرخ الفلسفة أم مهمة الفيلسوف أو الإيديولوجي؟ وكإجابة عن هذا السؤال يرى نصار بأنه إذا كانت هذه القراءة ، كقراءة فلسفية ، من خصائصها أن تقوم على التواصل مع فلاسفة تاريخ الفلسفة ، وكذا مع المفكرين الإيديولوجيين المحدثين والمعاصرين ، بالمعنى الذي حددناه فوق لهذا التواصل ، فإنها بذلك ستأخذ جانب الفلسفة بدل تاريخ الفلسفة وذلك بسبب اكتفاء هذا الأخير بالتفسير والتحليل ، بدل النقد والإبداع ، للانفصال عن النص الفلسفي وصاحبه اللذان يضمهما هذا التاريخ ، أي إنها ، كقراءة لهذا التاريخ ، عندما ستنتفتح على النظريات الفلسفية التي يمدّها بها هذا التاريخ أياً كان عصرها فذلك يعني إخضاع هذه النظريات لـ "النقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة ، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"³

¹ . نفسه ، ص 127

² . الإشارات والمسالك ، ص 42

³ . طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 36

أما علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بالإيديولوجيا فيفترض أن تقوم على تلك القراءة الفلسفية التي تقوم على "تحليل واعتبار جانب المضمون الفلسفي الذي في أعماق إنتاج إيديولوجي عربي حديث"¹.

لكن هذا الانحياز من الفيلسوف العربي للفلسفة بدلا عن تاريخ الفلسفة لا يجب أن يفهم منه جعله معامل الزمن أو التاريخ يساوي صفرا ، كما يرى ذلك أتباع البنيوية ، بل على العكس من ذلك ، لأن قاعدة الحس النقدي كحس يستلهمه هذا الفيلسوف من الفلسفة يجعل وعيه بتاريخية الفلسفة أكثر رهافة. بل يعني "تقبل النظريات الفلسفية أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"² كما أن هذا الانحياز إلى جانب الفلسفة في الإيديولوجيا ، إنما يعني وعي الفيلسوف العربي المعاصر بأن علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا ليست علاقة شكل ، كما ترى الماركسية ، أو علاقة انفصال ، كما ترى الفلسفة الوضعية ، بل هي علاقة تداخل جدلي قوامها اعتبار الإيديولوجيا كمجال ممكن لإثارة بؤر فلسفية دون أن تكون فلسفة ، بؤر قابلة للقدرح من طرف الفيلسوف ، وخاصة تلك التي تجيب عن السؤال : ما العمل ؟ كإشكال أساسي يطرحه الوضع العربي الراهن على الفيلسوف العربي اليوم لتحقيق نهضته الثانية³. وهذا السؤال يكشف لنا بأن الإشكال الأساسي الذي يطرحه الوضع العربي الراهن على الفيلسوف العربي هو السؤال عن الإنسان ، وليس السؤال عن المعرفة ، دون أن يعني هذا غياب هذا السؤال عن الإنسان ، في العصر العربي الوسيط . فقد كان هذا السؤال مطروحا ، لكن ليس بنفس الحدة التي هو مطروح بها اليوم . من هنا وبحكم مركزية إشكالية "الإنسان" اليوم في العالم العربي ، فإن على الفيلسوف العربي أن يتخذ كبؤرة للتفلسف "الفعل" أو "العمل" في أبعاده الأخلاقية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والدينية. ومن شأن هذا الاهتمام بالفعل أو بالعمل ، أن يؤسس لقول فلسفي عربي كوني في مادة تفكيره أو موضوعه ، وعربي في كيفية معالجته لهذا الموضوع. وهكذا فإن قاعدة النقد هاته تكشف لنا عند تطبيقها عن قاعدة منهجية نصارية أخرى هي "التاريخية".

التاريخية.

¹ . نفسه ص 49

² . نفسه ، ص 36

³ . نفسه ، ص 37

إن الحديث عن التاريخية كقاعدة أو كشرط من شروط استقلال القول الفلسفي العربي يبدو لدى ناصيف نصار وكأنه سيسقطنا في تناقض لا مخرج لنا منه ، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بأن فاعلية النقد جعلت هذا المفكر يعتبر بأن المطلوب في قراءة التراث العربي الإسلامي ، التمييز بين مهمة المؤرخ ومهمة الفيلسوف ، لأن التأريخ للفلسفة ليس تفلسفا وإن الفيلسوف مطالب بالاستقلال عن تاريخ الفلسفة باعتباره ككابوس يحول دون استقلالية القول الفلسفي العربي المعاصر. لكن إذا كان هذا الاستقلال يعبر عن نفسه في الرؤية النصارية للاستقلال ، إنما يشير إلى الاستمرارية الانفصالية ، فهو بذلك ليس مجرد استعادة وتكرار للتاريخ ، إن الأمر يتعلق بتاريخية من نوع خاص هي بمثابة رؤية حركية للوجود التاريخي العربي رؤية قوامها الوصل والفصل بين الحاضر والماضي. وهكذا فإن الفيلسوف العربي المعاصر يفترض فيه ، كإنسان يدرك وجوده ككائن حي ومفكر وفاعل في الوجود، ومسلح بسلاح التاريخية ، أن لا " يغمض عينيه عن مشكلات وجوده لكي يستحضر محلها مشكلات تراثه"¹ فهناك اختلاف في مرجعيات النظر وأفاقه بين القرون الوسطى العربية الإسلامية ، والحاضر العربي . فإذا كانت مثلا العقيدة القرآنية هي المرجع النظري العام الذي يؤخذ منه الجواب عن السؤال : ما العمل؟ (في القرون الوسطى) فإنه في الحاضر "قد تغيرت الوضعية المجتمعية التاريخية، ولم تعد العقيدة القرآنية ذلك المرجع النظري الشامل في تقدير شؤون الحياة الفردية والمجتمعية[.....] لذلك أصبح البحث عن نظام جديد للقيم هو محور الحركة الثقافية الاجتماعية. ولهذا السبب عينه تغير معنى السؤال عن الإنسان وتغيرت تبعاً لذلك مهمة الفلسفة"² و نصار عندما ينبه إلى هذا الاختلاف في مرجعيات النظر وأفاقه ، وما يحيل عليه من تغير في مهام الفلسفة وإشكالاتها في الحاضر العربي ، لا يعني أنه يدعو إلى الانغلاق على الذات والاكتفاء بها ونبد الغير ، بل يعني " تقبل النظريات الفلسفية أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"³. فالتاريخية قاعدة منهجية تخرج إذن القارئ لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، من شرقة التبعية والانسحاق إزاءه ، تلك التبعية التي كرستها ثنائية الأصالة والمعاصرة ، باعتبارها توجي بسيادة التناقض بين التراث والمعاصرة ، ممثلة في الفلسفة الغربية المعاصرة ، لأن في

¹ . ناصيف نصار، باب الحرية ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2003 ، ص 29

² . طريق الاستقلال الفلسفي ، م س، ص: 40/ 41

³ . نفسه ، ص 36

هذه الحالة يتم تكريس وهم كون صانعي العصر، أي الغرب ، وصانعي التراث ، أي الفلاسفة المسلمون ، قد أبدعوا وفكروا وفعلوا ، بينما "نحن من التفكير والإرادة والفعل في حالة الاستقالة ، أو في حالة التلقي"¹. كما أن هذه الثنائية قد توحى بإمكانية التوفيق بينهما وذلك انطلاقا من إزالة التعارض بينهما وتجريدهما من العوامل التاريخية والحضارية التي تشرطهما ، الشيء الذي يؤدي بالنتيجة إلى شكل آخر من التبعية لإحدهما. وهكذا فإن التاريخية كمخرج منهجي من هذه التبعية تعني مجابهة الأصالة بالمعاصرة ، وهي مجابهة قوامها الاستيعاب النقدي للتراث والمعاصرة وتحرير الذات من التبعية لهما معا ووضعهما " في المرتبة العائدة لهما ، أعني مرتبة الخدمة والفائدة في معالجة مشكلات الحاضر والمستقبل بكل كثافتها وعمقها وتعدد مستوياتها وجوانبها ونتائجها"² . إنني، يقول نصار ، "أفهم تماما أن يتم تواصل مع الفارابي أو مع ابن رشد أو مع غيرهما بحثا عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي، ولكنني لا أرى بينهم من ينبغي التواصل معه للتفكير في مشكلة المواطنة الديمقراطية"³ وهكذا وبموجب هذه التاريخية كقاعدة منهجية يكشف ناصيف عن قاعدة أخرى تطبع منهجه هي العقلانية.

.العقلانية.

إن العقلانية تعني هنا الانتصار للعقل ، باعتباره كما يقول محمد المصباحي هو صاحب المبادرة المعرفية التي يقوم عليها المنهج النصاري. وهي مبادرة تكشف عن نفسها في احتفاء هذا المنهج باستقلالية التفكير والتحرر من كل أشكال الوصاية والحجر، سواء أكان مصدرها تاريخ الفلسفة أو الإيديولوجيا. ومن هنا كان هذا المنهج يدافع عن الفكرة الهيجلية التي تقول بأن العقل هو الذي يحكم التاريخ . لكن مع إعادة النظر في هذا الحكم بحيث أصبح " يعني إن المعقولية في التاريخ مشروع بناء متوقف على نوع الاقتران بين الحرية والعقل"⁴ ومعنى ذلك أن العقل عند ناصيف نصار هو عنوان النشاط والصفاء⁵ ، أو بتعبير محمد المصباحي هو عنوان الهداية والتنوير ، فهو ما به يتخلص الفيلسوف العربي المعاصر من كابوس تاريخ الفلسفة ، والإيديولوجيا ، وينسج معهما علاقة تواصل نقدي مفعم بالحس التاريخي . ولعل ربط العقل بالحرية عند نصار ، كعنوان لمرونته وتفتحه وجدليته ، إنما يجد دعامته في عدم

¹ . نفسه ، ص 28

² . نفسه ، ص 30

³ الإشارات والمسالك ، ص 122

⁴ . باب الحرية ص 325

⁵ . نفسه ، ص 341

تعالى هذا العقل عن الواقع الذي يفكر فيه¹ ، بل إنه ينفتح عليه ويتقرب منه ويتواصل معه نقدياً . وهذا ما يجعل منه عقلاً تطبيقياً بالمعنى الباشلاري، أي ذلك العقل الذي يرفض تحنيط تاريخ الفلسفة واختزاله في فلسفة واحدة ، أو في فكر واحد وأسئلة حضارية ثابتة ، أو في مسار متصل الحلقات لا مجال فيه للا انفصالات والقطائع. ولعل واقعية العقلانية النصارية هاته لا تقتصر على هذه العقلانية بل يعتبرها ، أي الواقعية ، نصار بأنها القاعدة الأساسية الثانية في منهجه والتي تحضر مثلها مثل الجدلية في كل القواعد المنهجية الأخرى.

. الواقعية

إن ما يؤكد واقعية المنهج النصارى هو أنه، وبموجب فعالياته الجدلية السالفة الذكر ، يجعل الفيلسوف كقارئ لتاريخ الفلسفة يتجنب الإسقاطات المشوهة والمبالغات المتأسطرة ، والتأويلات الإيديولوجية الطوباوية ، والتي من شأنها أن تغيب الوجود التاريخي الحي للإنسان العربي، وكذا ضرورة التزام الفلسفة بهذا التاريخ من أجل تحريكه والعمل على تغييره وفق متطلبات أسئلة حاضره العربي والمساهمة في تحضره . وباختصار فإن واقعية هذا المنهج ساهمت في تأهيل الفيلسوف نصار للتخلص من الحيرة التي وقع في شباكها مجموعة من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب إزاء العلائقية التي يحيل عليها استقلال القول الفلسفي العربي. أي علاقته بتاريخ الفلسفة وبالإيديولوجيا ، وبقضايا الراهن العربي السياسية والاجتماعية . من هنا يرى نصار أنه ليس من المستحيل ، كما يدعي أنصار الموقف الاتباعي بكل لويناته ، "تصور فكر فلسفي تألف فيه الواقعية والنقدية والنظرة الوجودية ، دون أن يكون امتداداً أو تطويراً لمذهب فلسفي سابق"² في تاريخ الفلسفة القديمة ، أو الحديثة والمعاصرة.

خاتمة

هكذا إذن نخلص مع ناصيف نصار في دفاعه عن استقلال القول الفلسفي العربي المعاصر إلى ربط هذا الاستقلال بمواجهة اللبس والوهم اللذان يكتنفان علاقة هذا القول بتاريخ الفلسفة، لأنهما ينهيان إلى إفقاد هذا القول فعاليتها العملية ، أي دوره في ما يسميه بـ"النهضة العربية الثانية" وذلك من خلال صرف هذا القول عن معالجة "المشكلات التي

¹ . محمد المصباحي ، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة ، منتدى المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى

2013 ص 64/63

² . نفسه ص 11

يثيرها التاريخ الحي أمام الوعي الفلسفي¹ "بما هو" وعي الإنسان بوجوده وبالسرا الأعظم الذي هو خلق الذات بالذات²

ومن هنا يتضح لنا الطابع العملي للموقف النصاري من استقلالية القول الفلسفي العربي المعاصر والذي يمكن القول أنه موقف محكوم برد نصار لدين له وضعته الفلسفة العربية الإسلامية التراثية على عاتقه، ممثلا في رد الاعتبار للعقل العملي الذي ظل مهماشا في هذه الفلسفة، مقارنة مع العقل النظري، كعقل ظل محتكرا من طرف الفقهاء، مما جعل الفلسفة تتعالى عن شؤون المدينة من خلال تسليم أمرها للعقل الشرعي. إنه إذن دين سيعتبر بموجبه نصار بأن استقلالية القول الفلسفي العربي لا تتحقق إلا في كنف فلسفة عملية يطلق عليها اسم "فلسفة الحضور"، أو "فلسفة الفعل" التي يثبت من خلالها الإنسان العربي "حضوره" في هذا العالم أي من حيث هو ذات فاعلة وحرّة. هذه الفلسفة التي أفصح عنها في أحد كتبه الأخيرة الذي يحمل عنوان "الذات والحضور" بالقول: بأنها فلسفة تروم الإجابة على سؤال واحد هو "ماذا يعني أن الإنسان يصنع نفسه؟"³

ويمكن القول إجمالاً بأن ناصيف نصار يربط استقلال القول الفلسفي العربي المعاصر بتموقعه على تخوم وحدود الفلسفة مع تاريخ الفلسفة والإيديولوجيا، لكن لا باعتبارها حدوداً عازلة، بل باعتبارها إحداثيات متحركة جعلت استقلالية هذا القول رديفة لجدلية هي عنوان لتفلسف عقلاني ونقدي وواقعي وتاريخي تربطه بتاريخ الفلسفة والإيديولوجيا علاقة فصل ووصل.

¹ . مطارحات للعقل الملتزم، ص 23

² . طريق الاستقلال الفلسفي، ص 12

³ . ناصيف نصار، الذات والحضور، دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية 2018، ص 6