مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 877 - 900
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المثقف العربي بين مشكلة التقليد ومطلب الإبداع عند ناصيف نصار

Arab intellectuals between the problem of tradition and the demand for creativity when Nassif Nassar

****

د/ الوردي حيدوسي
جامعة بسكرة
hidoussiilouardi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/06/14 **تاريخ القبول: 2019/09/19**

الملخص

لا يختلف اثنان حول الوضع المتردي الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية في الوقت الراهن على مختلف الأصعدة بما فيها الثقافية،ولما كانت النهضة مطلبا ملحا لدى جميع الفئات بما فيها الطبقة المثقفة، فإنه لا مناص من تبني المثقف العربي لنهج فكري يحدد من خلاله علاقته مع ذاته ومع مجتمعه،ويبنى موقفا صريحا وشجاعا من السلطات المتعددة المتسلطة على الفرد العربي بما فيها السياسية،كما ويتطلب الأمر أن يتبنى نهجا فكريا مستقلا يأخذ في الحسبان خصوصية البيئة الثقافية والاجتماعية للمجتمع العربي،دون تجاهل ما أنتجته الثقافات الغربية من أفكار في سبيل التعامل مع أزماتها،ومن ثمة الإسهام من الموقع الثقافي في حلحلة الأزمة واقتراح الحلول الممكنة، والمشكلة التي تعالجها هذه الورقة تتعلق بمدى إمكانية المثقف العربي-حسب ناصيف نصار- من تجاوز التقليد الذي ألفته الأمة العربية والإسلامية منذ عهود طويلة،واقتراح خطط بديلة نابعة من الروح الإبداعية في تفاعله مع واقعه مقارنة مع ما توصلت إليه الحضارة الغربية.

Résumé :

IL n’ya pas deux avis qui diffèrent en ce qui concerne la médiocre situation que vis actuellement la nation arabe et musulmane et ce ,à tous les niveaux y compris le culturel, quand le progrès était nécessaire pour toutes les catégories y compris la couche intellectuelle, donc l’adoption sine qua non (indispensable) de

l'intellectuelle arabe d'une méthode de pensée a travers laquelle il cerne sa relation avec lui-même et avec sa société est primordiale. IL doit aussi adopter une position franche et courageuse face aux multiple autorités autoritaristes sur l'ndividu arabe y compris une position politique, comme il est appelé a adopter une méthode de penser indépendante en prenant en compte la spécificité de l'environnement culturel et sociale de la société arabe, sans ignorer ce qui a été produit par les cultures occidentales en ce qui concerne les idées pours leurs crises.

Et de là contribuer à partir du vécu culturel à essayer de résoudre la crise et suggérer les solutions possibles. le problème que trait cette feuille est relatif à la possibilité de l'intellectuel arabe-selon Nacif Nessar-à franchir l'imitation dont s'est habituée la nation arabe et musulmane depuis des siècles, et suggérer une planification en échange, issue de l'esprit créatif de son comportement avec sa réalité en comparaison avec le progrès de la civilisation occidentale.

مقدمة:

شكل موضوع المثقف ودوره في عملية الإبداع، وطبيعة علاقته مع المنتوج الفكري البشري من جهة، ومن جهة أخرى في كيفية تعاطيه مع عناصر أساسية للمجتمع 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، 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.

وإذا كانت مهمة الانتقال إلى مجتمع ديمقراطي وإحداث نقلة نوعية على المستويين العملي والتطبيقي في المجتمع العربي، موكلة بلا شك إلى المثقف العربي ،فهو 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 يقول في شأنها المفكر العربي محمد عابد الجابري: "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].

مشكلة الدراسة:

إن حتمية الانتقال بالمجتمعات العربية إلى مرحلة الديمقراطية تضعنا أمام جملة من التساؤلات حول المثقف العربي ومدى قدرته على التغيير:

- فماذا يقصد بالمثقف في اللغة وفي الاصطلاح وعند (ناصيف نصار)؟
- وكيف ينظر هذا الأخير إلى دور المثقف العربي في ظل الوضع العربي الراهن؟

- وما هي آليات تفعيله في ظل الإرث الحضاري السائد خصوصا في علاقته مع الحضارة الغربية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات تستعرض هذه الورقة وبشيء من التفصيل ثلاثة محاور أساسية هي: مفهوم المثقف، ومشكلة التقليد والتبعية في الفكر العربي المعاصر، ثم مطلب الإبداع وشروطه آلياته.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى:

- التعرف على مفهوم المثقف لدى اللغويين وأهل الاصطلاح وكذا نظرة الفكر العربي المعاصر إليه من خلال موقف (ناصيف نصار).
- تحديد مشكلة الفكر العربي المعاصر في تعامله مع الموروث الحضاري الغربي والعربي على حد سواء.
- تقديم نظرة تجاوزية لموقف الإتباع، الذي ساد في الفكر العربي المعاصر، وبيان سبل الوصول إلى نهضة عربية مرتقبة.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من أهمية دور المثقف بوصفه فاعلا أساسيا في المجتمع، لا يقل أهمية عن دور رجل السياسية أو أهل الاقتصاد، بل إن دوره أعقد بكثير مما قد يتصوره البعض، وتزداد أهمية المثقف بقدر ما يستوعب مشكلات مجتمعه ويعي أسبابها ويعمل على تصور الحلول المناسبة لها، آخذا في الحسبان علاقته مع القوى الفاعلة الأخرى، وبيان طبيعة العلاقة التي ينبغي أن يبنيها تجاه الموروث الحضاري للأمم الأخرى خصوصا الغربية منها.

وإذا كانت النهضة لا تأتي من فراغ فقد كان لزاما على المثقف العربي أن يتفاعل مع ما أنتجته الحضارة الغربية، ويتخذ منها موقفا استقلاليا، مع الأخذ في الحسبان ذلك على المسار الديمقراطي لتلك المجتمعات من جهة، ومن جهة أخرى مدى القدرة على التفاعل الخلاق مع هذا الموروث الحضاري الإنساني، بما يتيح فرصة الانتقال إلى نهضة عربية مرتقبة دون المساس بالهوية الحضارية.

أولا/ مفهوم المثقف

1- 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"[4]، ومن هنا جاء معنى أثقفته أي قيض لي، ومنه جاء قله تعالى: [فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ] (الأنفال: 57)، أي حينما تجدهم في حال المحاربة، بحيث لا يكون لهم عهد ولا ميثاق[5].

الثاني: يفيد الفطنة وسرعة الفهم:"ثقف يثقف، ثقفا وثقفا وثقافة:صار حاذقا خفيفا فطنا"[6]، 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[7]، الرماح وتثقيفها، تسويتها"[8].

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"[9]، وهذا يعني أن الثقافة صفة تطلق على الخاصة 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[10].

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"[11]، 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.

2- 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[12]، وفي سياق تعريف المثقف من الوجهة الفلسفية فإن أول صعوبة تواجهنا في تعريفه بوصفه فاعلا اجتماعيا،هي كون هذه الكلمة تحيل إلى طيف واسع من الدلالات ومن التعسف حصرها في مصطلح واحد، ومع ذلك سنحاول إدراج بعض وجهات النظر لدى بعض الفلاسفة في تحديد مفهوم المثقف، فمثلا لقد 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، فهل المثقف العربي كما يراه (ناصيف) مثقف نقدي قادر على فهم الواقع وتغييره ؟

3- 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 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[13]، 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 نصار 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"[14]، كما أنه مدعو للمشاركة 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"[15]، 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"[16]، 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 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[17].

ثانيا: مشكلة الإتباع لتاريخ الفكر الفلسفي

تعرض (ناصيف) في كتاباته، لبعض مشكلات المجتمع العربي،على المستوى الفردي والجماعي، مبرزا في الوقت ذاته الدور الذي ينبغي للمثقف العربي أدائه، فما هي نظرته إلى مشكلة التبعية للفكر الفلسفي؟ وما هي آلية التعامل مع هذه التبعية؟

1- 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 يوسف كرم أن هذه الفلسفة انحرفت عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة[18]، 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"[19].

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 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"[20]، 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.

2- موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة المعاصرة: نجد أن زكي نجيب محمود (1905- 1994) من الذين يتزعمون الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، والذي أشار صراحة إلى أنها الفلسفة الحقيقية المطلوبة، ولا مجال للنظر في تاريخ الفلسفة إلا من خلال قضاياها وحلولها[21]، 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"[22].

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 عبارات 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 ،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"[23].

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.

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"[24]، هذا الموقف الذي اتخذه زكي نجيب محمود من العقل العربي،ورفضه الحديث عن فلسفة عربية إبداعية يبرره بعدة أسباب هي:

الأول: 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[25]، وهذا يعني أن التراث أصبح من 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.

الثاني: 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.

الثالث: 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"[26]، وهو بذلك يوافق فرنسيس بيكون في نقده للعقل الميتافيزيقي،ودعوة إلى تخليصه من الأوهام بهدف إحياء العلوم الفيزيقية[27].

الرابع: الشعور بالعجز تجاه ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم ومعارف، نتيجة الانبهار بتلك الحضارة والتقليد الأعمى للتيارات الغربية، وعدم القدرة على الإبداع ومسايرة حضارتهم، وإن كان زكي نجيب محمود يقر بالمنتوج الفلسفي العربي في مختلف المجالات ن فإنه يؤكد أن هذا الإنتاج ليس عربيا خالصا[28]، 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.

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 ن وسبيلا ضروريا للخروج من المشكلات التي يعاني منها المجتمع العربي على مختلف الأصعدة.

3- 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[29].

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 والإبداع"[30]، ذلك أن مشكلات العالم العربي تحتاج إلى دراسة دقيقة تأخذ في الحسبان الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي والجغرافي للمجتمع العربي، دون إغفال الاستفادة من الحضارات السابقة خصوصا الغربية منها .

ثالثا: آليات تفعيل دور المثقف العربي

جعل (ناصيف) 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 دور المثقف العربي في ضل هذه الظروف؟ وما هي آليات تفعيل دوره؟

1- المثقف والأيديولوجية: تعرف الأيديولوجية على أنها: "نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية، تختص بمجتمع معين"[31]، 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"[32].

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،إنها وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنة، أي باختصار وليدة الذات بكل قواها"[33]، وبما أن الفكرة الأيديولوجية مستمدة من فلسفات ، فهذا ما يجعلها تنطوي على رصيد من الحقيقة الموضوعية[34]، وليست كلها أوهاما أو خرافة .

والعلاقة 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 هذه الأنواع وتعتبر العقل عموما طرفا في النزاع.

وهذا النزاع 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[35]، وفي سبيل بناء موقف عقلاني نقدي من العلاقة المفترضة بين العقل والأيديولوجية، ينتقد (ناصيف) كل من التصور الهيجلي والماركسي من تلك العلاقة.

حيث 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[36].

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[37]، 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"[38]**، لذا فالحيل التي تعيش فينا هي حيل الأهواء لا حيل العقل كما ادعى هيجل، رغم أن الأيديولوجية أشد الحيل تعقيدا ولطافة ومكرا.

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 والاقتصادية 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"[39].

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 فهم العالم لا على السعي لتغييره، قائلا: "إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن، هو أنهم فسروا العالم على أنحاء شتى، وقد آن الأوان لتغييره"[40].

وإذا كان ماركس يرى أن الأيديولوجية لا تدخل في صراع مع العلم،إلا بعد ظهور المادية التاريخية يتساءل نصار: "ألم يتكون في المجتمع الرأسمالي علم اقتصادي وعلم تاريخي وعلم اجتماعي بالمعنى الواسع لكلمة علم، إذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف قامت وتطورت العلاقات بين هذا العلم والأيديولوجية البرجوازية الليبرالية والمجتمع البرجوازي الليبرالي؟"[41].

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.

2- 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 أخرى أعادت طرح مشكلة الحرية بشكل جديد، خلافا للطرح الناقص الذي طرحته المجتمعات العربية. ويؤكد أن كل المشكلات التي تواجه العالم العربي اليوم سياسية واقتصادية وثقافية ...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"[42]، 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"[43].

ويعالج 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"[44]، ومن جهة أخرى الانخراط الفعلي في صيرورة المنظومة الإنسانية بكل أبعادها بتطبيق شرط الحرية بكل أنواعها وأبعادها.

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 1929م 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 يعد حول تسميته، يسميه نصار الليبرالية التكافلية.

3- المثقف والتربية: دعا (ناصيف) إلى إقامة نظم تربوية تهدف إلى تحرير الإنسان العربي، حتى يصير مواطنا حرا يعيش في واعيا بحقوقه وواجباته، ليكون عنصرا فعالا ومنفعلا في نفس الوقت[45]، في وطن حر تقوم فيه الدولة بواجباتها نحو المواطنين على مختلف الأصعدة، وتؤدي المواثيق السياسية دورا هام في تربية المواطن وتحريره، ورغم أن دساتير الدولة العربية لم تصل إلى هذا المستوى، وإن وصلت فنصوصها في واد والواقع في واد آخر، فإن ذلك لا يفقد الأمل في 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"[46]، 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 تحرير التربية في البلدان العربية من سيطرة هذه المذاهب الضيقة من خلال التربية: "ليست التربية المواطنية سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث أنه عضو حر في الدولة"[47]، 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 بعقيدة واحدة، لذلك فقد حدد "ناصيف" شروطها أو حصرها 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"[48].

- 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.

- 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 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 المشاركة بين الدولة وأعضائها.

- 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: "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"[49].

- 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 من 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.

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.

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.

لذلك فإنه 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 الابتكارية.

الهوامش:

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط1، دت، ص189.
[2]- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، بيروت، دار النهار، ط1، 1997 ، ص10-11.
[3]- إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، مصر، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، د.ت، ص465.
[4]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تقديم وتعليق نصر الهوريني، لبنان، دار الكتب العلمية، ط2، 2007 ،ص121.
[5]- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص301.
[6]- الفيروز أبادي، مرجع سابق، ص121.
[7]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، دار القلم، د.ت، ص 84-85.
[8]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، دار القلم، د.ت، ص 84-85.
[9]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994، ص378.
[10]- المرجع نفسه، ص379.
[11]- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000، ص233.
[12]- حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، رقم 237، الكويت، سبتمبر 1998، ص16.
[13]- محمد أحمد عواد، السؤال الرئيسي للفلسفة العربية المعاصرة، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002، ص93.
[14]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1979، ص31
[15]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص25 .
[16]- ديكارت رونيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، القسم الرابع، 1985، ص216 .
[17]- محمد أحمد عواد، مرجع سابق، ص92.
[18]- محمد أحمد عواد، مرجع سابق، ص18.
[19]- يوسف كرم، العقل والوجود، القاهرة، دار المعارف، ط1، 1964، ص11.
[20]- م. تيلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1958، ص6.
[21]- كي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية، 1958، ص138.
[22]- كي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1993، ص3.

[23]- كي نجيب محمود، شروق من الغرب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1951، ص223.
[24]- ناصيف نصار، منطق السلطة، لبنان، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995، ص110.
[25]- كي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت، دار الشروق، ط7، 1982، ص51.
[26]- حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص81.
[27]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 274.
[28]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص22 .
[29]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص25.
[30]- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت، مكتبة لبنان، 2000، ص81.
[31]- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986، ص109.
[32]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص45.
[33]- مشيل فاديه، الأيديولوجية، ترجمة أمينة رشيد السيد البحراوي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص20.
[34]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص93 .
[35]- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993، ص133.
[36]- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص13.
[37]- فريدريك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة وتقديم فؤاد أيوب، سوريا، المكتبة، دار دمشق للطباعة والنشر، د.ت، ص64.
[38]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص102.
[39]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، مصادر الاشتراكية العلمية، سوريا، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972، ص160.
[40]- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص105.
[41]- ناصيف نصار، باب الحرية، بيروت، دار الطليعة، 2003، ص41.
[42]- نقلا عن ملحم قربان، قضايا الفكر الفلسفي، بيروت، دار الكتاب، ط1، 1982، ص45.
[43]- محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص307.
[44]- إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، عين مليلة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص82.
[45]- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، بيروت، دار الطليعة، ط1، د.ت، ص56.
[46]- المصدر نفسه، ص06.
[47]- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص49.
[48]- أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، أكتوبر 2000، ص224.
[49]- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص52.