

## « الاستقلال الفلسفي » : دعوة ايديولوجية

مصطفى المسناوى

I - لا بد ، في البداية ، من تحديد معنى كلمة « ايديولوجيا » كما سنستعمله في الفقرات التالية ، وذلك منعا لكل التباس قد يحصل بين المعنى الذي نقصده وغيره من المعاني والتحديدات الكثيرة التي أعطيت للكلمة ، والتي تصل أحيانا الى حد التعارض والتضارب .

ودون الدخول في نقاش أكاديمي مطول حول تلك التحديدات ، ولا حول نقط العلاقة والتباين الموجودة بين بعضها البعض ، نكتفي بهذا التعريف : **الايديولوجيا وعي زائف ( خاطي : مغلوط ) عن الواقع ، وغير مطابق له ، بسبب حدود : شخصية ، طبقية ، مجتمعية ، أو تاريخية ، مجتمعة أو كلا منها على حدة .**

هذا مع العلم بأن زيف الوعي في الايديولوجيا يكون غير مدرك من طرف صاحبها ( أو أصحابها ) ، والا فاننا ، كما قال أنجلز ذات يوم « سوف لن تكون بازاء عملية ايديولوجية » (I)

ومن الواضح ان هذا التحديد يتعارض بشكل يكاد يكون تاما مع التعريف « الاستعمالي » ( أو « الاجرائي » ) الذي اعطاه ناصيف نصار ( صاحب الدعوة الى « الاستقلال للفلسفي » ) لنفس الكلمة حين قال انها « نظام من أفكار اجتماعية ، يرتبط بمصلحة جماعة معينة ، ويشكل اساسا لتحديد أو تبرير فاعايتها الاجتماعية ، في مرحلة تاريخية » ( ص : 52 ) (2) . وهو أمر يفظن له ناصيف نصار نفسه حيث يرفض تعريفا مثل الذي اخترناه قائلا انه لا يمكن الاخذ به الا من طرف « نظرة تدعي انها قبضت على أسرار الحياة الاجتماعية وحلت رموزها أو الغازما بصورة أساسية نهائية » ، ومبررا رفضه له بأنه « اذا كانت غائية الفكر الايديولوجي منحرفة عن مطلب الحقيقة في ذاتها ، فذلك لا يعني أبدا فراغ الفكر الايديولوجي من كل حقيقة موضوعية » ( ص : 56 ) .

غير أنه من الواضح أيضا ان تعارض التعريفين لا يعود الى مجرد « الاختلاف » بين وجهتي نظر شخصيتين أو فرقتين ، وانما هو يتعدى ذلك

الى اختلاف وتعارض بين وجهتي نظر اجتماعيتين عامتين عن الكون والمجتمع  
والانسان =

ولكي نأخذ فكرة ، وإن أولية ، عن طبيعة التعارض المذكور ، نقتاول  
الجماعيتين الاخيرتين اللتين استشهدنا بهما من كتاب « الاستقلال الفلسفي » ،  
فلاحظ أن محتوئهما المضمهر هو كون حقيقة الوجود ، الاجتماعي التاريخي ،  
لا يملكها أحد ، وأنها ملك مشاع بين كل الناس ، مع كل منهم جزء منها ،  
وبذلك فلا يحق لأي كان الادعاء بحصوله على معرفة « مطابقة » للواقع ، ولا  
حق له - بالتالي - في اتهام غيره من الناس بزيف وعيهم عن الواقع أو بعدم  
مطابقته له .

والفكرة التي تكمن وراء ذلك ليست جديدة تماما ، وهي القول بانعدام أي  
« معيار » ، نستعمل به من معرفة « الحقيقة » ، حقيقة مطابقة أو عدم مطابقة الفكر  
للاواقع الاجتماعي التاريخي المحدد بالزمان والمكان .

هذه الفكرة وهذا المحتوى نعتبرهما غير صائبين لاسباب عدة  
نكتفي منها هنا - ما دام النقاش في المجال المعرفي البحت - بواحد أساسي ،  
هو أنها تجزيئية ، لا تنظر الى الواقع في حركيته وشموله وتاريخيته ، فلا  
تتمكن ، بذلك ، من النفاذ اليه وتمييز الثابت فيه عن المتحول : وحين ننظر  
- مثلا - الى النظريات والمذاهب الفلسفية ، خاصة ، والاتجاهات الفكرية  
الانسانية ، بصفة عامة ، لا على أنها منظومات أو انساق مترابطة العناصر  
والاجزاء ، مستقلة ذاتيا ، بمسلماتها ومنطقاتها وأهدافها ونتائجها ، وتشكل ،  
من حيث هي كل ، جوابا على سؤال محدد يطرحه واقع محدد ، فاننا نصل ،  
بطبيعة الحال ، الى أن كلامها مع جزء من الحقيقة ، والى تبني نظرة  
توفيقية - أو تليفقية - تدعو الى تجميع « اجزاء » الحقيقة هذه وتكوين  
« حقيقة » شاملة ، تكون « خاصة » بنا في البداية ، ثم « عامة » لمن شاء  
أخذها منا فيما بعد .

وإذ نعتبر وجهة النظر هذه غير صائبة ، فاننا نواجهها بأخرى تقول أن  
الجزم بمطابقة أو عدم مطابقة نظرية فلسفية أو نسق فلسفي ما للواقع أمر  
ممكن من جهة ، وإن تقرير ذلك لا يتم ، من جهة أخرى ، بالنظر الى عنصر  
أو جزء من تلك النظرية أو ذلك النسق ، معزولا عن النظرية أو النسق ككل ،  
بل استنادا الى كل النظرية أو النسق ، الى منطقاتها وأهدافها - الواعية  
وغير الواعية - واتجاهها العام ، ثم الى نتائجها الاجتماعية - التاريخية .

وامكان الجزم بمطابقة أو عدم مطابقة وعي أو فكرة ما للواقع يتركز في  
وجهة النظر هذه على معيار واضح محدد ، هو الممارسة الاجتماعية التاريخية  
البشرية ، ثم هو مدى سعي هذا الوعي ( أو الفكرة ) الى ، وتمكفه ( وتمكنها )  
من ، للاسهام في تغيير المجتمع البشري نحو الافضل .

هذا لا يعني ، بطبيعة الحال ، أننا ندعي « القبض على أسرار الحياة الاجتماعية التاريخية » وحل رموزها أو ألغازها « بصورة أساسية نهائية » ، بل ان الامر على العكس من ذلك تماما : فما دام معيار التحقق - او التثبت - هو الممارسة الاجتماعية - التاريخية ، وما دامت هذه الممارسة في سيرورة دائمة ، فانه لا يمكن الزعم أبدا بالتوصل الى حقيقة مطلقة لا يبقى للمرء ما يعمله أمامها « سوى أن يقف مكتوف اليدين ، وأن يتأمل ، فاعر الفهم ، الحقيقة المطلقة التي وصل اليها » (3) : بل ان الحقيقة هي دائما وأبدا نسبية ، ومشروطة بمكان وزمان ظهورها ، وبسيرورة المعرفة البشرية . وهذه المعرفة النسبية ، منظورا اليها في بعدها التاريخي ، هي النسبي دأب الناس على تسميتها بـ « الحقيقة » .

وإذا كان لنا ، بعد ذلك ، أن نتكلم عن « حقيقة » موضوعية ما ضمن « فكر ايديولوجي » ما ، فلربما كانت هي العوامل الاجتماعية - التاريخية ، التي تفسر لنا أسباب وجود هذا الفكر ، والتي يجد فيها ، بدوره ، مبرراته الخاصة به . الا أن ذلك ، كما يتضح مما أسلفناه ، ليس قط هو ما قصده ناصيف نصار .

2 - هذا بخصوص كلمة « ايديولوجيا » كمفهوم عام ، كتصور ، لكن : ما المقصود بكلمة ايديولوجيا في قولنا ان الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » هي « دعوة ايديولوجية » ؟

يمكن القول ، وانطلاقا من ذات التحديد العام ، ان المقصود بذلك هو أن الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » هي اما جواب وهمي ( مغلوط : زائف ) على اشكالية حقيقية يطرحها الواقع الاجتماعي - التاريخي العربي ، واما جواب صحيح على اشكالية وهمية لا يطرحها قط ذلك الواقع . وبين الطرفين توجد امكانيات جواب أخرى ينسحب عليها تحديد الايديولوجيا ( كأن يركز الجواب على اشكالية فرعية ويهمل الاشكالية الام ) ، الا أننا سنقتصر على الطرفين المذكورين فقط ، باعتبارهما أهم شكل يمكن أن يتجلى فيه الجواب الايديولوجي .

وما دام الامر كذلك ، فانه سوف لن يبقى علينا سوى الكشف عن الاشكالية التي يتحرك ضمنها ناصيف نصار في دعوته المذكورة ، وملاحظة هل هي فعلا اشكالية حقيقية أم مجرد اشكالية وهمية ، ثم - ان كان الجواب انها حقيقية - تسجيل هل الجواب عليها ( وهو « الاستقلال الفلسفي » ) جواب صحيح أم زائف .

غير ان اشكالا يطرح هنا وهو : كيف نستطيع القيام بذلك دون السقوط فيما نأخذه على ناصيف نصار ، أي دون السقوط في « الايديولوجيا » ؟ فنحن لسنا ذواتا معزولة عن السيرورة التاريخية وانما نحن مغمورون فيها -

مثلاً هو ناصيف نصار - وبذلك سيكون من الصعب أن ينسلخ كلية عن  
« ايدولوجيا » ما ، ونقاش الايدولوجيا للايدولوجيا لا ينتج - كما نعلم -  
عاماً ولا معرفة ، وانما « ايدولوجيا » وحسب .

وربما امكن القول هنا ان حل ذلك يكمن ، اساساً ، في المنهج الذي  
ينبغي السعي لمناقشة « الدعوة » من خلاله . ولعل هذا المنهج هو منهج  
ينسلخ ما أمكن عن مسلمات الارضية الاجتماعية - الفكرية التي يستند  
اليها ، في ذات الوقت الذي لا يبتعد فيه عنها ولا ينظر اليها الا كـ « خارج » .  
وبعبارة نقول ان المنهج الكليل بتحقيق ذلك هو منهج ينظر الى النظائرات  
الفكرية والفلسفية ( وحتى الادبية ، الفنية ، ... الخ ) من الداخل والخارج :  
الداخل والخارج لا كحظتين معزولتين أو كخطوتين تلي احدهما الاخرى ،  
وانما كحظتين أو كخطوتين تتدمج الواحدة منهما في الاخرى (4) .

ولان العبرة هنا ليست بالمصطلحات والمفاهيم التي تبدو سهلة  
الصياغة وانما في تطبيقها العيني ما أمكن ، نحدد هنا فنقول ان هذا المنهج  
ممكن - في حالتنا الخاصة هذه ، كما في الحالات المماثلة لها ( أي الساعية  
الى نقد الفكر أو الايدولوجيا ) - اذا ما نحن بحثنا لا في « الدعوة  
الايدولوجية » المذكورة ، بل في الاساس المعرفي الذي تستند اليه .

وهو أمر لا بد ، لتحقيقه ، من اتباع الخطوات الثلاث التالية :

أ ( خطوة نعيد فيها بناء النص الذي جاءت فيه « الدعوة » ، بحيث  
يصبح مرتقياً ومتماسكاً منطقياً . وذلك من خلال طرح عدد معين من الاسئلة -  
والسعي للاجابة عليها من داخل النص نفسه . وتقوم هذه الخطوة على  
افتراض ان « المفكر الايدولوجي » يرتبئنه تبعاً لمنطق خاص به ،  
يشتمت مكوناته الاساسية ، كما يدفع بالغايات الحقيقية لكتابته الى الخلف ،  
ولا يسمح لها بالبروز الا كفلتات هنا وهناك .

ب ( خطوة نسعى فيها للكشف عن الثغرات والتناقضات التي يتضمنها  
النص - وهي ليست ببنية فردية على أي حال - ، بكل ثغراته ومتناقضاته .  
ج ( ثم خطوة نكشف فيها عن « البنية الذهنية » التي تنتظم مجمل  
النص - وهي ليست ببنية فردية على أي حال - ، بكل ثغراته ومتناقضاته ،  
والتي تضيف عليه المعنى والدلالة . (5)

ومن الممكن أن نضيف خطوة رابعة فنسعى لعقد لقاء بين هذه « البنية  
الذهنية » وبين فئة اجتماعية ما ، الا أننا نفضل حالياً التركيز على الخطوات  
الثلاث الواردة أعلاه ، على أساس انها ستمكننا ، وان في المجال المعرفي  
البحث ، من اثبات « نسبية » « الدعوة » وانها ليست جواباً لكل المجتمع  
العربي على اشكالية حقيقية . وهنا لن يصبح اللجوء الى الخطوة الرابعة الا  
نوعاً من المزايدة التي قد تسقط المرء فيما يخشاه هو نفسه ، أي في

- 3 - ونبدأ بالخطوة الأولى ، فنطرح ثلاثة أسئلة محددة ، ونسعى ليجاد جواب عليها من داخل نص كتاب « طريق الاستقلال الفلسفي » ذاته ، وهي أسئلة يمكن ايجازها ، تحديدا ، كما يلي :
- ما المقصود بـ « الاستقلال الفلسفي » ؟
  - لماذا هذا « الاستقلال الفلسفي » ؟
  - كيف يتم هذا « الاستقلال » ؟

3 ، I - يعرف ناصيف نصار « الاستقلال الفلسفي » سلبا فيقول :  
 « الاستقلال الفلسفي ليس رفضا لتاريخ الفلسفة ، ولكنه رفض للتبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي للأفكار والنظريات التي تكونت تباعا فيه » ( ص. II ) . ثم يهزج ، في مكان آخر ، بين السلب والايجاب في التعريف ، فيضيف :

« الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار ، وانما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية ، لكن انطلاقا من الذات ، والاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية ، ايا كان عصرها ، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية ابداعية اصيلة ، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان » ( ص : 36 ) ثم يعود في مكان ثالث ، فيتوسع في التعريف ، متعرضا لاستقلال في معناه العام ، قبل المعنى الخاص لـ « الاستقلال الفلسفي » ، فيقول : « الاستقلال لا يعني الانعزال ، ولا يؤدي اليه بالضرورة . انه يتميز سلبيا برفض التبعية والخضوع والاتكالية ، ويتميز ايجابيا بالحرية والسيادة والمسؤولية . الاستقلال الحقيقي موقف وحركة ، موقف تجاه الغير ، وحركة بين الذات والغير . اذن ، العلاقة مع الغير من مقومات الاستقلال الاساسية ، اذا بطلت بطل ، فكان الانعزال ، والانعزال في الحياة اختناق وموت . ان الاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل ، والتفاعل يعني احتفاظ الاطراف المعنية بكيانها الخاص ، لكن على اساس مبدأ التغيير الذي يعني تحول الشيء الى غير ما هو بسبب علاقته مع ما هو غيره ، انه التعبير التام عن جدلية العينية والغيرية ، ولذلك يتداخل مع فعل المشاركة وفعل الابداع . فالاستقلال يقتضي المشاركة والابداع ، والمشاركة تقتضي الاستقلال والابداع ، والابداع لا يكون دون استقلال ومشاركة . والابداع كما نفهمه هو الابداع دون مثال معين . فاذا تقيد فعل الابداع بمثال ، كان تقليدا . والتقليد شكل من أشكال التبعية . ومن هنا يتبين لنا ان

الاستقلال الحقيقي ، من حيث هو موقف وحركة ، يتناسب تناسبا طرديا مع المشاركة والابداع .

إذا كان هذا هو الاستقلال الحقيقي بمعناه العام ، فما هو معنى الاستقلال الفلسفي أو الاستقلال في الفلسفة ؟ الجواب على هذا السؤال يتطلب تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه ، ومن ثم الشروط الخاصة بالتفاعل معه . فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفكر الفلسفي بالمعنى الواسع ، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل ، في اطار حضارات ثلاث هي ، الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، ( 274 - 275 ) .

ومن كل هذا نستنتج أن ما يعنيه ناصيف نصار بـ « الاستقلال الفلسفي » هو موقف معين من ما يسميه بـ « تاريخ الفلسفة » - بمعناه العام الواسع - يقوم في الموقف النقدي من هذا الأخير استنادا الى الحاجات الاجتماعية - التاريخية الخاصة ، المحددة في الزمان .  
ونكتفي الآن بتسجيل هذا الرد على سؤالنا الاول ، مؤجلين نقاشه الى ما بعد تسجيلنا الردين الاخيرين على سؤالينا المتبقين .

3 ، 2 - أما عن أسباب الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » فيمكن لنا تلمسها من خلال الفقرات التالية :

● « ان النهضة الحضارية التي تسمى المجتمعات العربية التي تحقيقها لا تكون متينة البنيان الا اذا تأسست على استقلال فلسفي ، ولا شيء يمنحها من تحقيق هذا الاستقلال ، اذا ارادت وعرفت الطريق » ( ص : 13 )

● « نستنتج إذن أن التفهم العميق لمشكلة الحضارة في العالم العربي المعاصر يكشف عن حاجة الانسان العربي الى فلسفة جديدة في العمل ، وعن ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة » ( ص : 35 ) .

● « ان المحور العام في تقدير ما يعتبر به ( الفيلسوف العربي ) هو حاجة الحركة التاريخية الثورية التي تقبل بأشكال وانماط مختلفة في حياة جميع الشعوب العربية والتي تهدف ، ان لم يكن الى التفوق التاريخي الحضاري ، فعلى الأقل الى اكمال الشخصية الحضارية الجديدة التي تشمل جميع الشعوب العربية والى المشاركة الفعالة في مسيرة الحضارة العالمية التي هي في طريق التكوين والظهور » ( ص : 272 )

وكما يظهر فهي أسباب يمكن اجمالها في ان ما دعا ناصيف نصار للمطالبة بـ ، أو الدعوة الى ، « استقلال فلسفي » هو اشكالية قائمة في الواقع العربي اسمها : اشكالية « الحضارة » أو كيف يصبح الانسان العربي متحضرا ؟ أو - بحسب تعبير ناصيف نصار نفسه - كيف يصبح

متفوقا حضاريا ؟ وكيف يستطيع تحقيق الاكتمال لشخصيته الحضارية الجديدة ؟ وكيف يتمكن من « المشاركة الفعالة في مسيرة الحضارة العالمية التي هي في طريق التكوين والظهور » ؟

3 ، 3 - والسؤال الثالث والآخر هو : كيف يمكن تحقيق هذا « الاستقلال الفلسفي » ؟ وينقسم جواب ناصيف نصار على هذا السؤال الى شقين : شق نظري عام ، وشق عملي تطبيقي .  
في الشق الأول ، يضع لتحقيق الاستقلال شروطا خمسة نوجزها فيما يلي :

( أ ) « رفض الانتماء الى أي مذهب فلسفي ، مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الانساني ، من حيث أنه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة » ( ص : 276 ) .

( ب ) « تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها » ( ص : 279 ) .  
( ج ) « النقد . » ( ص : 280 ) .

( د ) « ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المنصلة بالمسكلة المطروحة للبحث » ، ( ص : 282 و 283 ) .

( هـ ) « ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي » ، ( ص : 283 ) .  
أما في الشق الثاني ، فيقوم بتطبيق فهمه لـ « الاستقلال الفلسفي » ، مستندا الى هذه الشروط الخمسة ، على أعمال كل من يوسف كرم وزكي نجيب محمود ، في البداية ، مدينا « تبعيتهما لتاريخ الفلسفة الوسيطة والحديثة » ، وبالضبط لكل من « الارسطوطالية التوماوية » و « الوضعية المنطية » ، ثم مستنتجا ان « التأليف الفلسفي » هو نتاج مرتبط شديد ارتباط بتاريخ الفلسفة ، وضعيف التجاوب « مع حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري الحي » ، ولذلك ينبغي البحث عن مجال آخر « يشكل دخولنا فيه اعلانا عن ارتفاع الثقافة العربية الى مستوى العقل الفلسفي » ( ص : 48 ) ، وليس هذا المجال شيئا آخر غير ذاك الذي عبرت فيه « الثقافة العربية الحية » عن « نزوعها » الى الفكر الفلسفي ، الا وهو ميدان « التأليف الايديولوجي الذي تكون منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم ، والذي بلغ في اواسط هذا القرن مرتبة جيدة من الانتظام المذهبي والعمق والفعالية » ( ص : 48 ) ، وبطبيعة الحال ، فان سبب اختيار ناصيف نصار للفكر الايديولوجي هو بالضبط ما افتقده في مجال التأليف الفلسفي ، أي « لان الفكر الايديولوجي يعبر اجمالا عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحي بصورة عينية مباشرة ، ولانه يعتبر في بعض الاوساط الثقافية السياسية مغنيا عن الفلسفة ، أو يعتبر هو اياها ، بشكل أو بآخر ، على نقيض ما تذهب اليه بعض المدارس

الفلسفية حيث تقول بان الفلسفة شيء منقصل تماما عن الفكر الايديولوجي ،  
ص ص : 254 - 255 ) .

وبسبب تشعب واتساع مجال التأليف الايديولوجي « العربي » يتساءل  
ناصيف نصار : « هل ندرس المضمون الفلسفي لكل محور من محاور الفكر  
العربي التحديثي ، أي القومية والليبرالية والاشتراكية ، عبر مراحل النهضة  
الثلاث ، ثم نعود ونركب النتائج لنحصل على الاساس الفلسفي العام  
للايديولوجية العربية الثورية ؟ أم ندرس كل مرحلة على حدة ونحلل  
معطياتها الايديولوجية كتيار واحد شامل ؟ . ثم يجيب : « والحق أن  
الطريقتين ممكنتان . الا اننا نرى الثانية أقرب الى التوافق مع التطور  
الموضوعي للفكر العربي التحديثي ، نظرا للتغيرات المجتمعية العميقة التي  
حصلت في العالم العربي كله بين الحربين العالميتين وبعد نكبة فلسطين الاولى ،  
وللنداخل الذي اشرفنا اليه بين اتجاهات الفكر العربي التحديثي نفسه ،  
( ص : 93 ) .

« لكن ، هنا ( أيضا ) تبرز صعوبات جديدة تتعلق بتصنيف الكتابات  
الواجب اعتبارها وطريقة تفسيرها . وفي الواقع ، لا يوجد منهج واحد موحد  
لحل هذه الصعوبات ، لذلك ، ولما كان هذا البحث يهدف الى أن يكون بحثا  
للدلالة والاعتبار ، لا بحثا محيطا كاملا ، ولما كان المحور الرئيسي الشامل  
حركة المجتمعات العربية هو محور التحرر والبناء القومي ، سنقصر تحليلنا  
على كتابات اثنين من أبرز المفكرين العقائديين المعاصرين الذين عبروا  
بوضوح عن ادراكهم لضرورة الفلسفة وحاولوا أن يتفلسفوا ، بقدر ما تيسر  
لهم أن يفعلوا وهم في صميم معركة البعث والتحديث . هذان المفكران هما  
انطون سعاده وزكي الارسوزي » ( ص : 94 ) .

وبعد عرض الافكار هذين المفكرين ، يصل ناصيف نصار الى أنه لا بد  
لنا من العودة « الى المضمون الفلسفي الذي تبلور عند سعاده والارسوزي  
كخلاصة لمعاناة التحرر الانساني في مشكل التحرر القومي ، لكي نستدل منه «  
على « المشكلة الفلسفية الرئيسية التي ينبغي لنا تركيز الجهود عليها . وحتى  
نتجنب في تعيين تلك المشكلة مزالق الاعتباطية والارتجال » ( ص : 283 ) .

وهكذا يخلص من مضمون مجمل أفكارهما الى أن « الفكر القومي عند  
سعاده والارسوزي ، عند سعاده أكثر مما عند الارسوزي ، فكر تاريخي في  
منحاه وأصوله ، ولكنه بسبب طبيعته الايديولوجية الخاصة لا ينظر الى  
التاريخ بحسب ما تقتضيه النظرة الفلسفية الخالصة . الا أنه يستدعي ، بل  
يستوجب ، حصول نظرة فلسفية خالصة تعطيه ما لا يستطيع الوصول اليه  
بنفسه حول حقيقة الموجود التاريخي ، وحركة التاريخ ومعناه ، ومصير  
الانسان فيه وشروط تحقيق الحرية والعدالة وسائر القيم الكبرى . ومعنى

هذا كله أن المجال الفلسفي الذي يحمانا الاعتبار الشمولي لفلسفة الفكرة القومية عند سعادته والارسوزي على الاتجاه نحوه هو مجال الوجود التاريخي. وفي الحقيقة ، أن مجال الوجود التاريخي هو المجال الذي لا بد من الدخول فيه لتكوين فاسفة شاملة في الحياة الانسانية ، وهو المجال الذي تلقى فيه المعقولة الاجتماعية والمعقولة الميتافيزيقية . وهكذا تدلنا المعاناة الفلسفية للتححرر الانساني في شكل التححرر القومي ان المشكلة الفلسفية الرئيسية في الحركة التاريخية الشاملة للشعوب العربية هي مشكلة الوجود التاريخي ، ( 286 - 287 ) .

وسعى لتكوين تلك النظرة الفلسفية التي يفقدها ، أو التي افنقدها ، الفكر القومي العربي ، يقول ناصيف نصار :  
« وفي الواقع ليس من المستحيل تصور فكر فلسفي (6) تأتلف فيه الواقعية والنقدية والنظرة الوجودية ، دون أن يكون امتدادا أو تطورا لمذهب فلسفي سابق ، أما المدخل الاقرب اليه ، فلسفة اراه في مقولة الانسا ، أو الجوهر ، أو العلة الاولى ، والكل المطلق ، وانما اراه في مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي » ( ص ص II - 12 ) .

4 - هذا ، بوجه الاجمال ، ما نخرج به اذا اعدنا بناء النص وترتيبه وفقا لجواب مختلف عناصره على أسئلة محددة طرحناها عليه . وهنا نصل الى الخطوة الثانية التي يصبح من حقنا فيها أن نتساءل عن الثغرات والتناقضات المعرفية الموجودة داخل النص ، والتي لعلها تبدو لنا الآن بجلاء ووضوح اشد .

4 ، I - نجدا ، أولا « بكلمة أو فكرة » الاستقلال الفلسفي « ذاتها ، فنلاحظ انها تظل غامضة وغير مؤسسة منطقيا : فاذا كانت فكرة « الاستقلال » واضحة في المجال السياسي - وهو ، غالبا ، المجال الذي استعارها ناصيف نصار منه - أو المجال الاقتصادي ، فانها ليست كذلك في الميدان الفلسفي . ففي الميدان السياسي يمكن تحديد « الاستقلال » بالحدود والمؤسسات المصونة المحترمة من طرف الغير ، وبقيادة سكان البلاد أنفسهم لبلادهم ، من خلال انتخابات نزيهة ومؤسسات تمثيلية ... الخ . ويمكن ، في الميدان الاقتصادي ، أيضا ، تحديد « الاستقلال » بأنه تحرير الاقتصاد الخاص ببلد أو شعب ما من جميع أنواع الخضوع والتبعية لاي اقتصاد كان ، بحيث يصبح هدفه أساسا هو تنمية الدخل الوطني ، وبحيث لا يظل خاضعا لتقلبات اقتصاد غيره من البلدان . أما في الفلسفة ، رغم مختلف التعريفات والشروط التي وضعها ناصيف نصار ، فانه ليس من السهل ارجاع فكرة فلسفية أو مذهب فلسفي ما الى واقع عيني خاص ، واثبات أن هذه الفكرة أو هذا المذهب لا يمتلك من الشمول الانساني ما يمكنه من تجاوز واقعه الخاص . فتعامل الفكر

الفلسفي بالمجردات يجعله - رغم ارتباط كل فلسفة وكل فيلسوف بأرضية اجتماعية - تاريخية محددة - يطرح أسئلة تتجاوز أرضيته المحددة تلك ، وتكون ، من ثم ، ذات طابع إنساني شامل .

وناصيف نصار نفسه يدرك هذه الحقيقة المستتاة من تاريخ الفلسفة حين يقول : « ... فنظرية افلاطون في العدالة ، ونظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ، ونظرية روسو في العقد الاجتماعي ، ونظرية هيجل في المثالية الجدلية التاريخية ، ونظرية ديلتاي أو نظرية ماكس فيبر في نقد العقل التاريخي ، تشكل ، على سبيل المثال ، وأيا كانت في النهاية القيمة النظرية التي تتمتع بها ، محاولات لتفسير جوانب أو أبعاد في الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي غير مقيدة تقيدا عضويا وبنويويا بوجرد ومصير جماعة تاريخية محددة يعينها ، وإن كانت من حيث الظهور والتكوين متأثرة بشروطها وظروفها الاجتماعية التاريخية الخاصة . وفي الحقيقة ، يعيش الفيلسوف الاجتماعي التاريخي مغامرته الفكرية تحت حكم جدلية الجزئي والكلّي ، الفردي والنوعي ، الخصوصية والكونية ، ولكن موضوع تعقله يظل دائما الكائن الإنساني ، أصلا وحاضرا ومصيرا » ( ص : 262 ) .

بل انه يمضي الى ما هو أبعد من ذلك فيقول : ان « الفيلسوف الاجتماعي التاريخي ليس بالضرورة معبرا عن وجهة نظر جماعة محددة ، وتأثيره الفكري ليس محصورا في نطاق الجماعة التي ينتمي اليها أو العصر الذي يعيش فيه . انه يتحرك ويبدع ، بقدر الاستطاعة ، على مستوى الإنسان الكافي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي ، بدون انسلخ عن المجتمع الذي ينتمي اليه ، وبالرغم من الصعوبات الحقيقية التي يواجهها في الارتقاء الى مستواه الخاص » ( ص : 261 ) .

وإذا كان ناصيف نصار نفسه يعترف بهذه الحقيقة ، حقيقة شمول وعمومية الفكر الفلسفي ، فلماذا الدعوة الى « استقلال فلسفي » خاص ؟ ودون التوقف عند أسباب هذا التناقض الأولي ، نكتفي بتسجيله وننتقل للكشف عن ثغرة ثانية أو عن تناقض آخر .

4 ، 2 - كثررة ثانية نتناول ما أسماه ناصيف نصار بـ « تبعية التأليف الفلسفي العربي لتاريخ الفلسفة العربية ( الوسيطة والحديثة ) » ، والذي أسس عليه قوله بأن بحثنا عن « نزوع الثقافة العربية الحية » الى الفكر الفلسفي ينبغي أن يتم في « التأليف الأيديولوجي » ، فنسجل عليه ما يلي :

1 ) لقد أسس ناصيف نصار حكمه العام ذلك استنادا فقط الى كتابات مفكرين اثنين فقط ، هما يوسف كرم وزكي نجيب محمود ، مع اهمال تام لغيرهما من المفكرين الذين كتبوا بدورهم في الميدان الفلسفي باللغة العربية ،

ومنهم من لعب الدور الكبير في نشر الفكر الفلسفي وسط المثقفين والمتعلمين العرب ، نذكر من بينهم ، على وجه المثال لا الحصر : نجيب بلدي ، عبد الرحمان بدوي ، زكريا ابراهيم ، فؤاد زكريا ، بل ويمكن اضافة أن منهم من طرح ، مثاما يفعل صاحب الدعوة الآن مسألة البحث عن خصوصية تطبع الفكر العربي يمكن ، بل وينبغي ، تأسيس استقلال فلسفي اعتمادا عليها ، مثل عثمان أمين ودعوته « الجوانية » ، ويحيى هويدي ودعوته « الشهيرة » الى « الحيايد الفلسفي » .

فكل من هذين الاثنين سعى الى انشاء فلسفة « عربية مستقلة » ، يطبعها ميسم « الخصوصية العربية » ، اسماها الاول « جوانية » ، وقال انها « تحاول أن تحدد المهمة الاصلية للوعي الانساني ، وترى أن تنمية القوى الروحية الكامنة في الانسان اهم بكثير من تنمية قواه العقلية البحتة ، وأن الانسان لا يصل الى درجة « النضج » بمعناه الصحيح الا اذا اجتاز تلك التجربة الروحية الشاقة التي تمارسها النفوس الكبيرة الممتازة ، فتشعر حينئذ انها متأزرة كل التأزر ، لا مع أهل الوطن فحسب ، بل مع أفراد الانسانية المؤتلفة الواعية ، بصرف النظر عن اختلافهم في اللغات والاديان والأجناس والاطوان » (7) ، واسماها الثاني « حيايد فلسفيا » قائلا - بعد تعريفه للفلسفة بأنها « تعميق للحياة » ، وكشف عن الاصول والمبادئ العامة التي تؤسس عليها معتقداتنا الخاصة » - انها فلسفة مواقف لا فلسفة مذاهب ، وفلسفة وجود لا فلسفة معرفة ، ويانها تقع بين المثالية والمادية ، وبين الوجودية والماركسية (8) .

ولا يهنا منا التوقف عند هذا الاهمال واسبابه ، هل هي فردية تعود الى نقص في الاطلاع أم جماعية ترتبط بمصلحة فكرية أو اجتماعية - اقتصادية معينة ، بل ان ما يهنا هو فقط تسجيل ان حكم ناصيف نصار بـ « تبعية التأليف الفلسفي العربي لتاريخ الفلسفة الغربية » ليس حكما علميا ، أي ليس تعميما لن نتائج جزئية غطت كل - أو على الأقل معظم - « التأليف الفلسفي العربي » ، وانما هو تعميم يستند فقط الى حكم جزئي على نموذجين اثنين من نماذج ذلك التأليف ، وعليه فهو ليس بالحكم الذي يعتمد عليه . كما يهنا أيضا تسجيل ما يمكن تسميته بـ « العدمية التاريخية » في الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » ، وتتجلى في اهمال ناصيف نصار للدعوات المماثلة لدعوته في العالم العربي ، والتي ظهرت في فترة الستينيات ، وكأنه يعتبر بذلك دعوته أول دعوة . حقيقة ان تلك الدعوات كانت ضعيفة ومتهافنة ، ولكن ربما كان أقرب الى العلمية أن يتم التعرض لها بهدف نقدها ، أو تكميلها ، أو تطويرها ، أو لمجرد اعلان ضعفها ورفضها جملة وتفصيلا ، لا ان يصمت عنها وكأنها لم تكن .

ب) ويمكن القول أيضا ان طرح ناصيف نصار لمسألة « الارتباط » او عدم الارتباط ، بتاريخ الفلسفة طرح شكائي ، تغلب عليه النظرة الوضعية السكونية ، والتجزئية الاحادية البعد ، الشيء الذي يجعل منه طرحا مغلوطا أصلا . إذ من المعروف أن كل من أسماهم هو نفسه مرتبطين بتاريخ الفلسفة لم يكونوا مجرد « بيفاوات » ، تردد نفس المذاهب مثلما ظهرت في أوروبا ، بل ان طرح كل منهم مطبوع بخصوصية معينة ، تتجلى ، ان نحن تعمقناها ، في الطريقة التي فهم بها المفكر العربي المذهب الذي « ارتبط » به - وسنجد دائما أن هذه الطريقة ليست مطابقة تماما لذات المذهب - ، وفي الجوانب او الاجزاء التي ركز عليها منه ، والجوانب او الاجزاء التي أهملها ، وتفسر ، دائما ، بالشروط التاريخية - الاجتماعية العينية الخاصة ، التي تختلف اشكالياتها عن اشكالية البلدان التي نشأت فيها تلك الافكار او المذاهب او الانساق الفلسفية ، فيكون السؤال المحوري هنا ، مثلا ، هو غيره هناك ، بل وقد تطرح الاشكالية الخاصة ( وهي العربية هنا ) أسئلة غير موجود جوابها في تلك الافكار او المذاهب او الانساق ، فيسعى المفكر العربي الى ايجاد اجوبة جديدة قد تكون كامنة في تلك المذاهب والانساق ، او ينشئ ، استنادا الى مسلمات المذهب او النسق أجربة تبدو له منسجمة مع الاتجاه العام للمذهب او النسق الذي يتبناه ، وملبية في ذات الوقت لحاجيات تاريخية - اجتماعية راسخة .

ان هذه المسألة التي نقررهما ليست ضرورية منطقيا كما قد يبدو ، وانما هي مجرد واقعة اجتماعية - تاريخية ، ثبتت من خلال البحث المقارن لانتقال المذاهب والانساق من منطقة في العالم الى منطقة أخرى تختلف عنها في اشكالياتها .

نذكر هنا ، مثلا ، فهم الفلاسفة العرب - الاسلاميين لميتافيزيقيا ارسطو ، وكيف لم يكن هذا الارسطو المفهوم هو نفسه ، مائة بالمائة ، ارسطو اليوناني . ونعتذر عن الاستشهاد بأمثلة حية من فكر زكي نجيب محمود ويوسف كرم ، لان ذلك يتجاوز طاقاتنا الحالية ، من جهة ، ولانه بتطاب ، من جهة ثانية وقفة جادة لا مجرد ذكر عابر .

ومن الطريف ، حقا ، أن ناصيف نصار يعترف بهذا الذي ذكرناه ، نظريا ، في مكان آخر من كتابه ، دون أن يفتبه الى التناقض الموجود بينه وبين ما سلام به في البداية ، فيقول : « ... » ، في هذا البحث ، لا يهمنا ان نعرف من اين استمد هذا المفكر أو ذلك أفكاره ، وانما يهمنا ان نعرف كيف استوعبها وباررها واستخدمها ، لا يهمنا ان نبحت عن هدى اقتباسه بقدر ما يهمنا أن نكشف منهج تفكيره ، ومدى تماسك هذا التفكير وتجاوبه مع المرحلة التاريخية التي نشأ فيها ووضع من أجلها ، ( ص : 92 ) .

ولشديد الأسف فإننا لا نجد أثرا أو تطبيقا في النص لهاتين الفكرتين اللتين يمكن اعتبارهما من أصوب ما ورد فيه .

وفعلا ، كما أورد صاحب الدعوة ضمينا في الفقرة الأخيرة ، فإن بحثنا في ارتباط هذا المفكر أو ذلك بغيره من المفكرين المنتمين الى نفس أو غير زمانه ، أو الى بلاد غير بلاده ، لا يتم للتعرف على مصادر أفكاره ، وإنما لمعرفة « كيف » فهمها .

وهذا التركيز على معرفة الكيف أساسيا للتعرف على « الخصوصية » العينية لبنية ذهنية ما خاصة بفئة اجتماعية معينة أو لبنية فكرية خاصة بهذا البلاد أو ذلك . ولا داعي هنا لقول ان التعرف على تلك « الخصوصية » ليس هدفا في ذاته ، وإنما هو « وسيلة » تساعدنا في التعرف على الخصوصية العينية لذات الواقع الاجتماعي - التاريخي الذي انتج تلك البنية .

وإذا فهمنا هذه الخصوصية ، فإننا سنتمكن حينها من امتلاك مسافة معينة تجاه واقعنا الخاص ، تساعدنا على النظر اليه بموضوعية ما أمكن ، فنتمكننا ، بذلك ، من تحديد الاجوبة « الحقيقية » - الاجوبة « العلمية » في مقابل الاجوبة « الايديولوجية » - على الاشكالية و الحقيقية ، التي يطرحها علينا ذلك الواقع الخاص ، فنتمكن في آخر المطاف ، من التحول الى كائنات فعالة حقا ومؤثرة في التاريخ ، وغير منفصلة بمجرد أحداثه ووقائعه .

وهنا يمكن القول ان محاولة ناصيف نصار كانت ستكون أجدى وأثمر لو أنها لم تقتصر على مجرد الوصف السطحي والتقرير لما دعاه « ارتباط التأليف الفلسفي العربي بتاريخ الفلسفة العربية » ، وتعدت ذلك الى اظهار « خصوصية » هذا الارتباط ، من جهة ، ثم مبرراته في الواقع الاجتماعي التاريخي العيني الخاص ، من جهة ثانية . فنتمكن - ان نحن خلصنا الى ضرورة وجود هذا « الاستقلال » - من تحديده وضبط آفاقه وشروطه ضبطا وتحديدا مطابقين حقا للواقع .

ج ) نضيف أيضا ان ناصيف نصار ، رغم قوله بضرورة الاعتماد على « التأليف الايديولوجي » العربي لاجل استخراج « الميل الفلسفي العربي » الحقيقي المنفرد في « التأليف الفلسفي » ، فإنه لا يتوخى الموضوعية في تطبيق فكرته تلك ، ويقصر تناوله فقط على « التأليف الايديولوجي القومي » ، ممثلا في كل من سعادته والارسوزي ، وذلك بحجة أن هناك صعوبات « تتعلق بتصنيف الكتابات الواجب اعتبارها وطريقة تفسيرها » ، وبحجة أن « المحور الرئيسي الشامل لحركة المجتمعات العربية هو « محور التحرر والبناء القومي » ( ص : 94 ) .

ولا نتوقف هنا عند ما ذكره من « صعوبات » - فهي مسألة تختص به وبموضوع بحثه ، وان أم تكن « الصعوبات » يوما مبرزا للافتئات على

الحقيقة او النجني عليها - ، ولا عند تركيزه محور نضال المجتمعات العربية في « التحرر والبناء القومي » - وهو أمر سنعود اليه ونناقش حقيقته في فقرة لاحقة - ، بل نشير فقط الى الفتاوح التي خرج بها من دراسته لفكر كل من سعاده والارسوزي ، والتي لخصها هو نفسه في الفقرة التالية :

« ان حركة النهضة العربية تبحث عن فلسفة حياة جديدة ، عن نظرة جديدة الى الانسان والعالم ، من خلال ما تقتضيه الحركة القومية . لذا يشكل استقراء الدلالة الكبرى في مضمون الفكر القومي المدخل الرئيسي الى اعماق حركة النهضة والى جدلية الاستقلال الفلسفي . ان حركة النهضة قد عبرت عن اعماقها حتى الآن على المستوى الايديولوجي ، وهي تحتاج الى التعبير عن ابعادها على المستوى الفلسفي ، اذ ان التعبير الايديولوجي قد اظهر انها حركة تاريخية ثورية ، اي ناشئة في التاريخ ومغيرة فيه ، ولكنه لم يظهر ان الانسان نفسه كائن تاريخي . من خلال مضامين فلسفة الفكرة القومية عند سعاده والارسوزي ، أدركت النهضة ان الانسان الحقيقي كائن حي بكل ما في الحياة من طاقة ، مادي وروحي ، عاقل وحر ، مصارع ومبدع ، فرد وجماعة ، ممزق بين الوجود النسبي والوجود المطلق ، متوتر بين التقوق والبطولة وبين الانحطاط والتفاهة ، لكنها لم تدرك كل ابعاد العلاقات الجدلية المعقدة بين هذه المقولات ، ولم تدرك المقواة الجامعة اهما ، وانما اتجهت نحوها . وهذا هو معنى احتياجها الى التعبير عن ابعادها على المستوى الفلسفي . وفي التجاوب مع هذا الاحتياج ، يحقق الفيلسوف العربي مهمته التاريخية الحضارية » ( ص ص 287 - 288 ) .

فالملاحظ ان هذه الفتاوح والخلاصات التي خرج بها ناصيف نصار من دراسته غير مؤسسه عاميا ، وينطبق عليها ما سبق أن ذكرناه في الفقرة ا ، أي أنه انطلق من نموذجين - ليسا المعبرين الوحيدين عن « الفكر القومي » بله الفكر العربي - فحسب ، ليعمم احكامه على كل الفكر العربي . وبذلك فهو لم يكن متجردا كل التجرد حين تحليله ، بل واقعا ، بدوره ، تحت تأثير ايديولوجي خاص ، هو تأثير « الفكرة القومية » ، الذي جعله يغفل كتابات « ايديولوجية » لمفكرين عرب مشهورين ذات طابع سلفي عام او ليبرالي او اشتراكي ، وهي تيارات لا يستطيع أي كان انكار انها كانت اهم الصيغ التي عبر بها الفكر العربي عن نفسه ، وأن هذا الفكر لم يظل محصورا في صيغة واحدة منها .

كما يمكن القول ان تلك الخلاصات لا تتضمن أية « خصوصية » عربية ، وانه يمكن اعتبارها عامة وشاملة لكل الناس في كل زمان ومكان ، ثم اننا لا نلمح أي ارتباط بينها - كنتائج - وبين النصوص المعتمد عليها - كمقدمات - ، أي انها تظل مجرد وجهة نظر شخصية ، أو تأويل شخصي

لناصر صيف نصار ، للوجود العربي الاجتماعي والتاريخي .

ج) ونختتم هذه الملاحظات بالخالف التالي : لقد برر ناصر اعتماداً على « التاليف » الأيديولوجي القومي ، كطريق نحو « الاستقلال الفلسفي » المنشود بأنه - أي التاليف - « مؤسس على قاعدة فلسفية واضحة متماسكة » (9) ، تنطلق من حاجات الواقع العربي وتجيب على هذه الحاجات انطلاقاً من هذا الواقع . لكننا نتساءل : هل كانت أجوبة سعادة والاريسوزي مستندة على الواقع العربي أم على غيره ؟

والمبرر ، أو بالأحرى الضرورة التي تدفعنا الى طرح هذا السؤال . ملاحظتنا ان دعوة أنطون سعادة - مثلاً - ( وهي « القومية الاجتماعية » ) قد نمت وتطورت في نفس الوقت الذي ظهرت وتنامت فيه الاتجاهات الفاشية في أوروبا ، وأن الحزب القومي الاجتماعي تأسس سنة 1932 ، أي بين صعود موسوليني الى السلطة سنة 1924 ، وصعود هتلر اليها سنة 1933 . ثم تسجيلنا - وهذا أهم ما في الأمر - للتقارب الموجود بين الدعوة القومية - الاجتماعية ومضمون الدعوتين الفاشية والنازية .

الم يعبر أنطون سعادة ، لمرات عديدة عن إعجابهِ بالنازية والفاشية وعداوته الشديدة للديمقراطية ؟ فقال ، مثلاً ، : « أما في ألمانيا الاشتراكية القومية وإيطاليا الفاشية حيث ابتدأ تنظيم المجتمع في الدولة ، فقد زالت البطالة وحدث في ألمانيا نقص في اليد العاملة » ، و « إن الألمان لم يحاربوا وينتصروا على أعدائهم الكثر الأغنى مادياً ، بتفوق استعداداتهم الحربية في الآلات العديدة فقط ، بل بقوة عزائمهم المشحودة بحمية العقيدة الاجتماعية التي أوجدت لهم نظاماً في الداخل يحسن حياة الشعب ويرفع حياة العامل ويؤمن متوسط الحال » (10) و « ... الديمقراطية التي خبرتها الشعوب المتقدمة حتى اليوم لم تتمكن من حل الإضاليل ، الاجتماعية - الاقتصادية التي نشأت مع تقدم عهد الآلة وارتقاء التخصص في الأعمال وتحديدها » (II) . ثم لا يمكن اعتبار الفكر القومي الاجتماعي ، تبعاً لذلك ، لا « ابتكاراً » - كما يلذ لسعادة أن يقول ، أو « ابتداءً » بلغة ناصر المفضلة - خاصاً بالفكر السوري أو العربي ، بل تفكيراً أيديولوجياً ، بدوره ، في الواقع العربي ، يأخذ أجوبته على الواقع لا من ذات الواقع وإنما من واقع آخر مغاير له ؟ وبذلك ينعدم أي معنى للبحث عن « خصوصية » ما للفكر العربي في « الفكر القومي الاجتماعي » العربي وحده ؟

5 - ويمكن ، حقيقة ، الكشف عن ثغرات أخرى في نص « الاستقلال الفلسفي » ، إلا أننا نكتفي بما حملت في الفقرتين السالفتين ، على أساس أنه يعبر بجلاء عن التناقض الرئيسي المنتظم للنص ، والذي ليس تناقضاً إلا بالنسبة لملاحظ يقف خارج « البنية الذهنية » المنتظمة له . وبذلك

يصبح علينا أن نوجد ونحدد هذه « البنية » التي توحد تلك التناقضات والثغرات وتضفي عليها الدلالة والمعنى ، وهنا نصبح ، عمليا ، في الخطوة الثالثة والاخيرة .

إن ناصيف نصار يرى فعلا أن ثمة « مشكلات ناشئة في تربة الحياة العملية الذي تحياها الشعوب العربية ، كمشكلات التحرر القومي والثورة والتنشئة الاجتماعية والسلطة السياسية والهوية التاريخية والتكافل الاجتماعي والعلمانية والاستقلال الاقتصادي والحرية الفردية » ، ( ص : 9 - 10 ) وبذلك يبرر اختياره لسعاده والارسوزي بأن المحور الرئيسي الشامل لحركة المجتمعات العربية هو محور « التحرر والبناء القومي » . والسؤال الذي نطرحه هنا هو : ألم يناضل الشعب العربي - ولا زال يناضل - من أجل الديمقراطية والاشتراكية أيضا ؟ ثم هل من معنى للدعوة الى التحرر والبناء القومي دون ديموقراطية ولا اشتراكية في عصر الاستعمار الجديد والهيمنة الامبريالية على العالم ؟

كما يبرر صاحب الدعوة دعوته الى « الاستقلال الفلسفي » بأن « النهضة الحضارية التي تسمى للمجتمعات العربية الى تحقيقها لا تكون متينة البنیان الا اذا تأسست على استقلال فلسفي » ، ( ص : 13 ) ، موردا في كثير من أجزاء النص كلمات من نوع « التفوق التاريخي الحضاري » ، « اكتمال الشخصية الحضارية الجديدة » ، « المشاركة في مسيرة الحضارة العالمية التي هي في طريق التكوين والظهور » ، ( ص : 272 ) . وهنا أيضا نتساءل هل هدف الشعوب العربية - منذ « النهضة » الى الآن - هو أن تصبح « متحضرة » ، أم هو ، فحسب ، أن تتحرر من الهيمنة الامبريالية وأن تبني مجتمعا انسانيا حقا عادلا بلا استقلال يضمن العيش الكريم لكل مواطنيه ؟

ومن الاسؤالين مما يبدو أننا دخلنا الى لب « البنية الذهنية » التي تنتظم دعوة ناصيف نصار ، والتي ليست بالبنية العلمية أو الموضوعية حتما ، التي يتحقق فيها ذلك القدر الممكن اجتماعيا وتاريخيا من التوافق بين الواقع كما هو بالفعل والفكر المعبر عنه ، وانما هي - مثلها في ذلك مثل ما تنتقده - مجرد بنية ايديولوجية ، الهوية فيها بين الفكر والواقع سحيقة ومن الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، عبورها .

إن اشكالية الواقع العربي بالنسبة لهذه البنية الذهنية هي اشكالية « الحضارة والتحضر » ، والجواب عليها ، بصفة عامة ، هو : البناء القومي والتكافل الاجتماعي والبحث عن الهوية التاريخية ، ثم هو ، بالنسبة لحالتنا الخاصة هذه : « الاستقلال الفلسفي » . واذا كان واضحا أن هذه البنية الذهنية هي بنية الفكر القومي العربي - وبالتحديد الفكر القومي الاجتماعي - فانه من الواضح أيضا اخفاق هذه الدعوة في تغيير الواقع العربي لصالح

الجماهير العربية الكادحة المضطهدة ، ونجاحها فقط في خنق كل ما هو ديمقراطي واشتراكي وشعبي حقا ، ومن ثم ، يتضح طابعها الايديولوجي البعيد عن كل علمية وموضوعية .

لقد كانت الدعوة الى « استقلال فلسفي » عربي مصاحبة منذ بداياتها للفكرة القومية ، فهذا عثمان امين ، مثلا ، ينهي مقاله المذكور آنفا مشيدا بالناصرية ، ومقارنا اياها بـ « نداءات الى الامة الالمانية » لفيلسوفه ، فيقول « وما احسنني بحاجة الى الانفاضة في الحديث عن الفكرة الاخرى التي اطلقها في ايامنا هذه صاحب « فلسفة الثورة » في نداءاته المعيدة الى الامة العربية ، كلتا الفكرتين - الفيلسوفية والناصرية - استطاعت ، في مدى قصير ، ان تحقق ما لم تستطعه دول كبيرة بجيوشها المعبأة وفرقها الضاربة : استطاعت الفكرة ، بذاتها وبمحض طاقتها الجوانية ، ان تغير امام اعيننا مجرى التاريخ » (12) ، ثم هذا صاحب كتاب « حياذ فلسفي » يستهله ، في صفحته الاولى ، بجملة لعبد الناصر يقول فيها : « اننا لم ننهك في النظريات بحثا عن حياتنا ، وانما انهكنا في حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات » (13) . الا ان تسجيل هذه المصاحبة او الارتباط لا يكفي وحده لظهار الحدود الاجتماعية والتاريخية لهذه الدعوة ، ولا السبب في كونها ، على عكس ما تطمح اليه ، نسبية وقاصرة عن الاحاطة بحركة الواقع . لذلك سيكون علينا ان نتساءل عن السبب في ذلك الارتباط .

ولا نذهب بعيدا لاجل الاجابة ، فهذا ناصيف نصار نفسه يقول في لقاء أجرته معه مجلة « دراسات عربية » البيروتية : « وعليه لا تعني المطالبة بفلسفة عربية مستقلة سوى المطالبة بان يتكون في الثقافة العربية ، وفي اطار الوضعية الحضارية الجديدة التي تكتنفها وتحدها ، اى في اطار المعطيات القائمة لجدلية الخصوصية والعالمية ، ثرات فلسفي متميز بخصائص معينة ، على غرار ما نجد في الثقافة اليونانية القديمة ، او في الثقافات الالمانية والانجليزية والفرنسية في العصور الحديثة . وانها في اعتقادي مطالبة مشروعة ومشرقة للثقافة العربية » (14) - التشديد منا -

وبذلك فالسبب الكامن خاف الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » سبب يرتبط بـ « المشروعية » و « التشريف » . واذا تساءلنا : هي مشروعة من طرف من ومشرقة امام من ؟ فسفكتشف انها كذلك امام « الآخر » ، امام « الحضارة » الغربية . اى ان ذلك « الاستقلال الفلسفي » سيمكنا من حيازة فلسفة « خاصة » بنا ، نتساوى بها مع « الآخر » فنصبح مساهمين في « الحضارة العالمية » التي هي في طريق التكون والظهور .

واذا عدنا الى الواقع الاجتماعي - التاريخي العربي وتساءلنا هل هذه الرغبة في التشريف والتساوي عامة شاملة لكل جماهير الشعب ام غير

شاملة لها ؟ فاننا سنجد انها تظل محصورة في نطاق نخبوي ضيق ، نطاق النخبة التي تروم المعاصرة والتحديث فلا ترى ذلك الا في بناء دولة قوية على النمط البورجوازي مع الاخذ بأسوأ ما في هذا الاخير ومع استبعاد الاساس الفعالي لكل عصرنة وتحديث حقيقيين وهو جماهير الشعب الكادح وممارسة كل أنواع الحجر والضغوط والقمع عليه .

صحيح أن الدعوة للقومية العربية ارتبطت بالبورجوازية الصغيرة ذات الاصول الريفية والعمالية المدنية أو الحرفية ، ولم ترتبط بالبورجوازية أو البورجوازية المتوسطة التي جعلت من بآدائها ، وبشكل مباشر مفضوح ، مزارع لمختلف الامبرياليات ، دون تفكير حقيقي في بناء شخصية وطنية أو قومية مستقلة واثقة من نفسها بعيدة عن جميع أنواع الاستيلايات - ومع ذلك فان تصور البورجوازية الصغيرة للتقدم والنحديت لا يختلف في العمق عن تصور البورجوازيين الاخيرتين له ، إذ انه لا يتم عندهما الا باستبعاد من يهيمه هذا التحديث والتقدم أولا وأخيرا ، وهو الشعب نفسه ، عن جميع مواقع الراي والتقرير والبيت والمسؤولية ، معطية لمصالحها الخاصة طبعا شموليا كونيا ، تحكم من خلاله وتسيطر على باقي الفئات والطبقات .

بل ويمكن الذهاب في هذا الامر بعيدا وقول أن الخلاف بين البورجوازية الصغيرة والبورجوازيين الاخيرتين ليس خلافا جوهريا - بين طبقة أو طبقات لا انسانية لا شعبية وطبقة تدافع عن الشعب خلال تصور انساني عام - ، وانما هو فقط خلاف حول من يؤسس ويدير دولة على النمط البورجوازي الغربي بشكل أحسن من غيره .

الا أن الشيء الذي تعجز البورجوازيات الثلاث معا عن ادراكه وفهمه هو أن أي استقلال فعلي في العالم الثالث - والعالم العربي من ضمنه - لا يمكن أن يقوم الا استنادا الى الشعب ، وبالشعب ومنه واليه . وكل ما عدا ذلك سوف أن يؤدي الا الى دولة تابعة تحت أسماء براءة ولا معة ، مثلما علمنا التاريخ ولا يزال من خلال التجارب العديدة ، الحية منها والميتة .

6 - واذا ابتعدنا عن مجال البنية الذهنية هذه ، وعلاقتها بفتنة اجتماعية ما - وهو أمر مفيد ، على أي حال ، في اثبات نسبية الدعوة - الى المجال المعرفي البحث ، فان بالامكان ايجاد ثغرة رئيسية في فكرة « الاستقلال الفلسفي » ، تقوم في انها تتحدد افقيا لا عموديا ، أي تتحدد اقليميا جغرافيا ، لا تاريخيا ، في حين أن الإتحديد العمودي هو الاصح والاقراب الى العملية .

إن فكرة « الاستقلال الفلسفي » لا تختلفا ، في جوهرها ، عن فكرة « الاصاله » بمفهومها السلفي المتحجر ، ذلك المفهوم الذي يختزل الشخصية القومية في شكل ثابت لا يتغير ولا يتجدد ، أي خارج التاريخ . وعوض الفروق أو الاختلافات الحقيقية بين الجماعات البشرية يضع ويثبت فروقا وهمية .

ان « الاصاله » في الحقيقة ليست هي تلك « الخصوصية » التي تضع حاجزا بين هذا الشعب أو ذلك ، وانما هي ما يوحد الانسان - من حيث هو انسان - ضد كل أعدائه المشتركين . بحيث يمكن القول ان الاصيل فعلا في الانسان ليس هو انتمائه الى بلد معين وانما هو نضاله من أجل تحقيق انسانيته الحقيقية ، بعيدا عن كل استغلال بشري وكل ضغوط طبيعية . وتكون « الخصوصية » على هذا الاساس هي الشكل الخاص الذي خاض به شعب ما ذلك النضال ضد الطبيعة وضد مستغليه . وحتى اذا طرحنا مسألة « المعاصرة » بدورها - وليس « الحضارة » بلغة ناصيف نصار - ، فيمكن القول أيضا ان المعاصرة الحقيقية ليست هي السعي الى مجارة العصر في أرقى ما وصل اليه على الصعيد التقني ، وانما هي السعي الى مجاراته على صعيد أرقى ما حققه بالنسبة لصالح الانسان في كل مكان ، وتحديدًا لصالح أغلبية شعوب العالم المضطهدة والمحرومة من أدنى مقومات الوجود . ويدهي أن طرح هذه المسألة الأخيرة يستند الى ملاحظة أن « للمعاصرة التقنية » في أرقى بلدان الغرب لم تنجح سوى في تعزيز الفروقات بين البشر وفي توسيع دائرة استغلال الانسان تجاه أشياء الطبيعة بل وحتى تجاه الناس المحيطين به .

ونفس ما قلناه عن الاصاله والخصوصية والمعاصرة نقوله عن « الاستقلال الفلسفي » ، فالاستقلال الفلسفي الحقيقي ليس اقتطاعا لجزء من تاريخ الفلسفة يختم عليه بـ « صنع في الوطن العربي » ، وانما هو استقلال على صعيد الفلسفة ككل عن كل ما من شأنه أن يقف حاجزا دون تحقيق الانسان لانسانيته . استقلال عن كل الافكار والمذاهب والنظريات والانساق الفلسفية التي تعمل على بقاء الانسان خاضعا للاستغلال الاجتماعي والضرورة الطبيعية ، مكرسة في ذات الوقت الطابع النسبي لخضوعه ذلك ومعطية آياه طابعاً مطلقاً خارج كل زمان ومكان .

وان المهم بالنسبة لنا الان ليس هو البحث عن « خصوصية فلسفية » عربية ، وذلك لانه لم يكن الاوان بعد لذلك ، لانه ، كما قال فؤاد زكريا في إحدى مقالاته القديمة ، « قبل أن تكون هناك « فلسفة قومية » ، ينبغي أن تكون هناك « فلسفة » أولا » . فنحن لا زلنا نسير في هذه المرحلة الأخيرة « لا نستطيع أن نقول اننا قد سرنا فيها بعد بما فيه الكفاية » (15) . بالاضافة الى أن الفيلسوف لا يسعى « الى الكشف أولا عن الخصائص القومية لبلاده لكي يبني مذهباً فلسفياً منطبقاً عليها . وانما يمارس الفيلسوف تفكيره ، وتأتي أجيال تالية من الشراح تكشف خصائص مشتركة بينه وبين غيره من بني وطنه ، فتكون تلك الخصائص هي الروح القومية في الفلسفة » (15) . وان بحث ناصيف نصار عن الخصوصية في مكان هي غير موجودة فيه أصلاً

قد قاده الى اعتبار « الفكرة القومية » ذاتها فكرة « سكونية » ثابتة ترتبط بالماضي اكثر مما ترتبط بالحاضر - على حد تعبير ف. زكريا - ، ويتجلى ذلك مثلا حين تناوله لفكر زكي الارسوزي ، وسعيه لدراسة الشخصية العربية من خلال لغتها : انه يفتق ، ضمنا ، على ما جاء به الارسوزي من ان العيقرية العربية كامنة في اللسان العربي ، هذا اللسان الذي لا زال مرتبطا بالواقع من خلال اصوله الطبيعية ، وذلك حين يقول - ن. نصار - ان حل الارسوزي لنشوء اللسان العربي ، أو اللغة على وجه الاجمال ، هو « الحل الواقعي الطبيعي » ، وهو حل يقف ، بطبيعة الحال ، الى جانب القول بـ « توقيف » اللغة - لا اعتباريتها - فيربط نشوءها بأصل غيبي بعيد ، وفي هذا تثبيت جلي لفكرة « القومية العربية » وحصر لها في أبعاد ميتافيزيقية غير مدركة وخارج المجتمع والتاريخ (16) .

7 - ان كل ذلك ناتج ، كما ذكرنا ، من ان الاشكالية التي ينطلق منها ناصيف نصار - والفكر القومي المتحجر بصفة عامة - هي اشكالية غير مطابقة للواقع في عمومها وشموليته ( اشكالية الحضارة والمساواة بـ « الآخر » ) ، ومن ثم طابعها النسبي وعجزها عن الانفاذ الى محركات الواقع الحقيقية والذمغ بها الى ما فيه صالح الجماهير العربية المضطهدة والمسحوقة . وهو أمر ينطبق ، كما اسلفنا أيضا ، على فكرة « الاستقلال الفلسفي » ذاتها الذي تهمنا هنا أكثر من غيرها .

وبطبيعة الحال ، فان اعتبار الاشكالية تلك زائفة . يحتم علينا طرح الاشكالية الحقيقية للواقع العربي . وهنا يمكن القول ، باختصار ، ان تلك الاشكالية هي اشكالية « تحقيق انسانية الانسان العربي » ، ويمكن حلها الفعلي في بناء مجتمع ديمقراطي اشتراكي عادل متحرر من كل أشكال الهيمنة والاستيلاء والتبعية للامبرياليات المختلفة واذنابها المحليين تحقق فيه الجماهير الشعبية العربية انسانيتها الحققة من خلال تحكمها في مصيرها نفسها بنفسها بعيدا عن كل وصاية واستعمار أو استبداد وطغيان ، ومن خلال تركيز جهودها المشتركة لتحرير الطبيعة والسيطرة عليها بما فيه صالح الانسان في كل مكان من العالم .

واذا كان لنا ، بعد ذلك ، أن نتحدث عن الشعار الفلسفي الملائم للاشكالية المذكورة في هذه المرحلة من تاريخ الوطن العربي ، فربما كان هو « نشر الفكر الفلسفي على أوسع نطاق ممكن » - في بلاد لا زال العقل فيها محاربا من طرف مختلف الدعوات اللاعقلانية ، القديمة منها والحديثة - وبعد ذلك ، بعد ذلك فقط ، انما سيكون بمقدورنا أن نتحدث يوما عن « فلسفة عربية » وعن خصائصها والاميزات .

يونيو 1978

- (1) ماركس ، انجلز ، المراسلات ، دار للتقدم ، موسكو ، 1976 ( بالفرنسية ) ( ص . 477 ) ، ( رسالة انجلز الى ف. موهنج : 14 يوليوز 1893 ) .
- (2) ناصيف نصار : « طريق الاستقلال الفلسفي » ، دار الظليمة ، بيروت ، 1975 - وسنكتفي فيما يلي بالإشارة الى رقم صفحات الكتاب فقط .
- (3) ف. انجلز : « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » ، المنشورات الاجتماعية ، باريس ، 1966 ( بالفرنسية ) .
- (4) من الواضح أن المقصود بالطريقة الاولى المرفوضة هنا هو « التجريبية » ، وما عيناه بالطريقة الثانية هو « الاثنوغرافية » . اما الطريقة المقترحة فمن الواضح ايضا ، أنه يمكن دعوتها جدلية . ( انظر بخصوص النقطتين الاوليتين : عبد الله السروي : « الايديولوجيا العربية المعاصرة » ، دار الحقيقة ، بيروت ، 1970 ( وخاصة الصفحات 30 ، ، 33 - )
- (5) استعرضنا هذه الخطوات ، في خطها العام ، من المنهج البنيوي التكويني ، كما فهمه وطبقه لوسيان غولدمان في دراسة النظائر الفكرية والابداعية ، على صعيد الادب كما على صعيد الفلسفة ( انظر بهذا الخصوص ، ل. غولدمان ، « الماركسية والعلوم الانسانية » ، غاليمار ، باريس ، 1970 )
- (6) المقصود هو الفكر الفلسفي العربي « المستقل » .
- (7) « الجوانب : اصل عقيدة وفلسفة وثورة » ، مقال منشور بمجلة « حوار » ، العدد 13 ، نوفمبر - ديسمبر 1964 ، بيروت .
- (8) يحيى هويدي ، حياض فلسفي ، المكتبة الثقافية (83) ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، 1963 .
- (9) مجلة « دراسات عربية » ، بيروت ، عدد 6 ، السنة 14 ، مارس 1978 .
- (10) انطون سعادة ، « شروح في العقيدة » ( ص 17 - 18 ) ، مأخوذ عن كتاب « الحزب القومي الاجتماعي : تحليل وتقييم » ، للبيب زويا ، ترجمة ومناقشة ونقد جوزيف شويري ، دار ابن خلدون ، 1973 . ( ص 45 ) .
- (11) المصدر السابق ( ص . 168 ) .
- (12) عثمان امين ، م. س ، « ( ص 23 ) .
- (13) يحيى هويدي م. س .
- (14) دراسات عربية ، العدد 5 ، السنة 14 ، مارس 1978 ( ص . 40 ) .
- (15) فؤاد زكريا ، « القومية والعالمية في الفكر الفلسفي » ، مقال منشور بمجلة « الفكر المعاصر » القاهرة ، العدد 17 ، نوفمبر 1966 . وقد اعيد نشره مع مقالات أخرى في كتاب عنوانه : « آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة » ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، 1975 ( ص ص : 229 - 240 ) .
- (16) نود ، بهذه المناسبة ، الإشارة الى ضعف الحصيلة المعرفية الفلسفية لناصر ، إذ نجده يعتمد ، في مناقشة مسألة اعتبارية أو توثيقية العلامة اللغوية على « اقراطيلوس » ، أفلاطون ، و « الاحكام في أصول الاحكام » ، لأمدى ، متجاهلا كل التراث الحديث في هذا المجال ، وكل الدراسات اللسانية المعاصرة المتقدمة حول ذات الموضوع .