« الاستقلال الفلسفي » : دعوة ايديولوجية

مصطفى المسناوي

I ـ 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 (خاطيء : مغلوط) عن الواقع ، وغير مطابق له ، بسبب حدود : شخصية ، طبقية ، مجتمعية ، أو تاريخية ، مجتمعة أو كلا منها على حدة .**

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

ومن الواضح أن هذا التحديد يتعارض بشكل يكاد يكون تاما مع التعريف « الاستعمالي » (أو « الاجرائي ») الذي أعطاه ناصيف نصار (صاحب الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي ») لنفس الكلمة حين قال انها « نظام من أفكار اجتماعية ، يرتبط بمصلحة جماعة معينة ، ويشكل اساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية ،في مرحلة تاريخية » (ص : 52) (2) . وهو أمر يفطن له ناصيف نصار نفسه حيث يرفض تعريفا مثل الذي اخترناه قائلا انه لا يمكن الاخذ به الا من طرف « نظرة تدعي أنها قبضت على أسرار الحياة الاجتماعية وحلت رموزها أو ألغازها بصورة أساسية نهائية » ، ومبررا رفضه له بانه « اذا كانت غائية الفكر الايديولوجي منحرفة عن مطلب الحقيقة في ذاتها ، فذاك 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 فرديتين ، وانما هو يتعدى ذلك

الى اختلاف وتعارض بين وجهتي نظر اجتماعيتين عامتين عن الكون والمجتمع **والانسان** ٤

ولكي نأخذ فكرة ، وان أولية ، عن طبيعة التعارض المذكور ، نتناول الجملتين الاخيرتين اللتين استشهدنا بهما من كتاب « الاستقلال الفلسفي »، فنلاحظ أن محتواهما المضمر هو كون حقيقة الوجود ، الاجتماعي التاريخي ، لا يملكها أحد ، وانها ملك مشاع بين كل الناس ، مع كل منهم جزء منها ، وبذلك فلا يحق لاي كان الادعاء بحصوله على معرفة « مطابقة » للواقع ، ولا حق له ـ بالتالي ـ 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 » نتمكن به من معرفة « الحقيقة » حقيقة مطابقة أو عدم مطابقة الفكر للواقع الاجتماعي التاريخي المحدد بالزمان والمكان .

هذه الفكرة وهذا المحتوى نعتبرهما غير صائبين لاسباب عدة نكتفي منها هنا ـ ما دام النقاش في المجال المعرفي البحت ـ 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 ـ مثلا ـ الى النظريات والمذاهب الفلسفية ، خاصة ، والاتجاهات الفكرية الانسانية ، بصفة عامة ، لا على أنها منظومات او انساق مترابطة العناصر والاجزاء ، مستقلة ذاتيا ، بمسلماتها ومنطلقاتها وأهدافها ونتائجها ، وتشكل، من حيث هي كل ، جوابا على سؤال محدد يطرحه واقع محدد ، فاننا نصل ، بطبيعة الحال ، الى أن كلا منها معه جزء من الحقيقة ، والى تبني نظرة توفيقية ـ أو تلفيقية ـ تدعو الى تجميع « أجزاء » الحقيقة هذه وتكوين « حقيقة » شاملة ، تكون « خاصة » بنا في البداية ، ثم « عامة » لمن شاء أخذها منا فيما بعد .

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

وامكان الجزم بمطابقة أو عدم مطابقة وعي أو فكرة ما للواقع يرتكز في وجهة النظر هذه على معيار واضح محدد ، هو **الممارسة** الاجتماعية التاريخية البشرية ، ثم هو مدى سعي هذا الوعي (أو الفكرة) الى ، وتمكنه (وتمكنها) من ، الاسهام 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 ـ او التثبت ـ هو الممارسة الاجتماعية ـ 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 ، فاغر الفم ، 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 التي دأب الناس على تسميتها بـ « الحقيقة » .

واذا كان لنا ، بعد ذلك ، أن نتكلم عن « حقيقة » موضوعية ما ضمن « فكر ايديولوجي » ما ، فلربما كانت هي العوامل الاجتماعية ـ 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 ـ 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 ، أن المقصود بذلك هو أن الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » هي اما جواب وهمي (مغلوط : زائف) على اشكالية حقيقية يطرحها الواقع الاجتماعي ـ 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 اننا 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 ـ ان كان الجواب انها حقيقية ـ 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 منغمرون فيها ـ

مثلما هو ناصيف نصار ـ وبذلك سيكون من الصعب أن ننسلخ كلية عن « ايديولوجيا » ما ، ونقاش الايديولوجيا للايديولوجيا لا ينتج ـ كما نعلم ـ علما ولا معرفة ، وانما « ايديولوجيا » وحسب .

وربما أمكن القول هنا ان حل ذلك يكمن ، اساسا ، في المنهج الذي ينبغي السعي لمناقشة « الدعوة » من خلاله . ولعل هذا المنهج هو منهج ينسلخ ما أمكن عن مسلمات الارضية الاجتماعية ـ الفكرية التي يستند اليها ، في ذات الوقت الذي لا يبتعد فيه عنها ولا ينظر اليها الا كـ « خارج » . وبعبارة نقول ان المنهج الكفيل بتحقيق ذلك هو منهج ينظر الى التظاهرات الفكرية والفلسفية (وحتى الادبية ، الفنية ، ... الخ) من الداخل والخارج : الداخل والخارج لا كلحظتين معزولتين أو كخطوتين تلي احداهما الاخرى ، وانما كلحظتين أو كخطوتين تندمج 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 ـ في حالتنا الخاصة هذه ، كما في الحالات المماثلة لها (أي الساعية الى نقد الفكر أو الايديولوجيا) ـ اذا ما نحن بحثنا لا في « الدعوة الايديولوجية » 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 مرتبا ومتماسكا منطقيا . وذلك من خلال طرح عدد معين من الاسئلة والسعي للاجابة عليها من داخل النص نفسه . وتقوم هذه الخطوة على افتراض أن « المفكر الايديولوجي » يرتبنصه تبعا لمنطق خاص به ، يشتت مكوناته الاساسية ، كما يحفع بالغايات الحقيقية لكتابته الى الخلف ، ولا يسمح لها بالبروز الا كفلتات هنا وهناك .

ب) خطوة نسعى فيها للكشف عن الثغرات والتناقضات التي يتضمنها النص ـ وهي ليست بنية فردية على أي حال ـ ، بكل ثغراته ومتناقضاته .

ج) ثم خطوة نكشف فيها عن « البنية الذهنية » التي تنتظم مجمل النص ـ وهي ليست بنية فردية على أي حال ـ ، بكل ثغراته ومتناقضاته ، والتي تضفي عليه المعنى والدلالة . (5)

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

« الايديولوجيا » .

3 ـ ونبدأ بالخطوة الاولى ، فنطرح ثلاثة أسئلة محددة ، ونسعى لايجاد 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 ، 1 ـ يعرف ناصيف نصار « الاستقلال الفلسفي » سلبا فيقول :

« الاستقلال الفلسفي ليس رفضا لتاريخ الفلسفة ، ولكنه رفض للتبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي للافكار والنظريات التي تكونت تباعا فيه » (ص. II) . ثم يمزج ، 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 ، أيا كان عصرها ، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية ابداعية أصيلة ، 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 للاستقلال 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 أساس مبدأ التغير 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 الايجاد دون مثال معين . فاذا تقيد فعل الايجاد بمثال، كان تقليدا . والتقليد شكل من أشكال التبعية .ومن هنا يتبين لنا أن

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

اذا 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 الاسلامية والحضارة الاوروبية الحديثة والمعاصرة » (274 ــ 275) .

ومن كل هذا نستنتج أن ما يعنيه ناصيف نصار بـ « الاستقلال الفلسفي » هو موقف معين من ما يسميه بـ « تاريخ الفلسفة » ــ بمعناه العام الواسع ــ يقوم في الموقف النقدي من هذا الاخير استنادا الى الحاجات الاجتماعية ــ التاريخية الخاصة ، المحددة في الزمان .

ونكتفي الآن بتسجيل هذا الرد على سؤالنا الاول ، مؤجلين نقاشه الى ما بعد تسجيلنا الردين الاخيرين على سؤالينا المتبقيين .

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

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

● « نستنتج اذن 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 تفعل باشكال وانماط مختلفة في حياة جميع الشعوب العربية والتي تهدف ، ان لم يكن الى التفوق التاريخي الحضاري ، فعلى الاقل الى اكتمال 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 أن 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 ــ بحسب تعبير ناصيف نصار نفسه ــ 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 ـ والسؤال الثالث والاخير هو : كيف يمكن تحقيق هذا « الاستقلال الفلسفي » ؟ وينقسم جواب ناصيف نصار على هذا السؤال الى شقين : شق نظري عام ، وشق عملي تطبيقي .

في الشق الاول ، 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 المتصلة بالمشكلة 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 إلى 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 المنطقية » ، ثم مستنتجا أن « 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 أواسط 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 ، اي « لان الفكر الايديولوجي يعبر اجمالا عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحي بصورة عينية مباشرة ، ولانه يعتبر في بعض الاوساط الثقافية السياسية مغنيا عن الفلسفة ، او يعتبر هو اياها ، بشكل أو بآخر ، على نقيض ما تذهب اليه بعض المدارس

الفلسفية حيث تقول بأن الفلسفة شيء منفصل تماما عن الفكر الايديولوجي » ص ص : 254 – 255) .

وبسبب تشعب واتساع مجال التاليف الايديولوجي « العربي » يتساءل ناصيف نصار : « هل ندرس المضمون الفلسفي لكل محور من محاور الفكر العربي التحديثي ، أي القوميّة 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، وللتداخل الذي أشرنا 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 موجد 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 أنطون سعاده وزكي الارسوزي » (ص : 94) .

وبعد عرض لافكار 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 . ألا انه 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 سعاده والارسوزي على الاتجاه نحوه هو مجال الوجود التاريخي. وفي الحقيقة ، ان مجال الوجود التاريخي هو المجال الذي لا بد من الدخول فيه لتكوين فاسفة شاملة في الحياة الانسانية ، وهو المجال الذي تلتقي فيه المعقولية الاجتماعية والمعقولية الميتافيزيقية . وهكذا تدلنا المعاناة الفلسفية للتحرر الانساني في شكل التحرر القومي ان المشكلة الفلسفية الرئيسية في الحركة التاريخية الشاملة للشعوب العربية هي مشكلة الوجود التاريخي » (286 ــ 287) .

وسعيا لتكوين تلك النظرة الفلسفية التي يفتقدها ، أو التي افتقدها ، 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 تطويرا لمذهب فلسفي سابق ، أما المدخل الاقرب اليه ، فلست اراه في مقولة الانا ، أو الجوهر ، أو العلة الاولى ، والكل المطلق ، وانما اراه في مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي » (ص ص II ــ I2) .

4 ــ 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 أشد .

4 ، I ــ نبدأ ، اولا ، بكلمة أو فكرة « الاستقلال الفلسفي » ذاتها ، فنلاحظ أنها تظل غامضة وغير مؤسسة منطقيا : فاذا كانت فكرة « الاستقلال » واضحة في المجال السياسي ــ وهو ، غالبا ، المجال الذي استعارها ناصيف نصار منه ــ 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 ـ رغم ارتباط كل فلسفة وكل فيلسوف بارضية اجتماعية ـ تاريخية محددة ـ يطرح أسئلة تتجاوز أرضيته المحددة تلك ، وتكون ، من ثم ، ذات طابع انساني شامل .

وناصيف نصار نفسه يدرك هذه الحقيقة المستقاة من تاريخ الفلسفة حين يقول : « ... فنظرية افلاطون في العدالة ، ونظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ، ونظرية روسو في العقد الاجتماعي ، ونظرية هيغل في المثالية الجدلية التاريخية ، ونظرية ديلتاي أو نظرية ماكس فيبر في نقد العقل التاريخي ، تشكل ، على سبيل المثال ، وايا كانت في النهاية القيمة النظرية التي تتمتع بها ، محاولات لتفسير جوانب أو أبعاد في الوجود الانساني الاجتماعي التاريخي غير مقيدة تقيدا عضويا وبنيويا بوجود ومصير جماعة تاريخية محددة بعينها ، وان كانت من حيث الظهور والتكوين متأثرة بشروطها وظروفها الاجتماعية التاريخية الخاصة . وفي الحقيقة ، يعيش الفيلسوف الاجتماعي التاريخي مغامرته الفكرية تحت حكم جدلية الجزئي والكلي ، الفردي والنوعي ، الخصوصية والكونية ، ولكن موضوع تعقله يظل دائما الكائن الانساني ، 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 الانسان الكلي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي ، بدون انسلاخ عن المجتمع الذي ينتمي اليه ، وبالرغم من الصعوبات الحقيقية التي يواجهها في الارتقاء الى مستواه الخاص » (ص : 261) .

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

4 ، 2 ـ كثغرة 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 ان يتم في « التأليف الايديولوجي » ، فنسجل عليه ما يلي :

ا) لقد أسس ناصيف نصار حكمه العام ذاك 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 مسالة البحث عن خصوصية تطبع الفكر العربي يمكن ، بل وينبغي ، تاسيس استقلال فلسفي إعتمادا عليها ، مثل عثمان امين ودعوته « الجوانية » ، ويحيى هويدي ودعوته « الشهيرة » الى « الحياد الفلسفي » .

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

ولا يهمنا هنا التوقف عند هذا الاهمال واسبابه ، هل هي فردية تعود الى نقص في الاطلاع أم جماعية ترتبط بمصلحة فكرية أو اجتماعية ـ اقتصادية معينة ، بل ان ما يهمنا هو فقط تسجيل ان حكم ناصيف نصار بـ « تبعية التاليف الفلسفي العربي لتاريخ الفلسفة الغربية » ليس حكما علميا ، أي ليس تعميما لنتائج جزئية غطت كل ـ أو على الاقل معظم ـ « التاليف الفلسفي العربي » وانما هو تعميم يستند فقط الى حكم جزئي على نموذجين اثنين من نماذج ذلك التاليف ، وعليه فهو ليس بالحكم الذي يعتمد عليه .

كما يهمنا ايضا 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 الستينات ، وكأنه يعتبر بذلك دعوته أول دعوة . حقيقة ان تلك الدعوات كانت ضعيفة ومتهافتة، ولكن ربما كان أقرب الى العلمية أن يتم التعرض لها بهدف نقدها ، أو تكميلها، او تطويرها ، أو لمجرد اعلان ضعفها ورفضها جملة وتفصيلا ، لا ان يصمت عنها وكأنها لم تكن .

ب) ويمكن القول أيضا ان طرح ناصيف نصار لمسالة « الارتباط » أو « عدم الارتباط » بتاريخ الفلسفة طرح شكلي ، تغلب عليه النظرة الوضعية السكونية ، والتجزيئية الاحادية البعد ، الشيء الذي يجعل منه طرحا مغلوطا أصلا . اذ من المعروف أن كل من اسماهم هو نفسه مرتبطين بتاريخ الفلسفة لم يكونوا مجرد « ببغاوات » ترددد 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 ـ وسنجد دائما أن هذه الطريقة ليست مطابقة تماما لذات المذهب ـ ، وفي الجوانب أو الاجزاء التي ركز عليها منه ، والجوانب أو الاجزاء التي أهملها ، وتفسر ، دائما ، بالشروط التاريخية ـ الاجتماعية العينية الخاصة ، التي تختلف اشكاليتها عن اشكالية البلدان التي نشأت فيها تلك الافكار أو المذاهب أو 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 أو المذاهب أو الانساق ، فيسعى المفكر العربي الى ايجاد أجوبة جديدة قد تكون كامنة في تلك المذاهب والانساق ، أو بشيء ، استنادا الى مسلمات المذهب أو النسق أجوبة تبدو له منسجمة مع الاتجاه العام للمذهب أو النسق الذي يتبناه ، وملبية في ذات الوقت لحاجيات تاريخية ـ اجتماعية راهنة .

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

نذكر هنا ، مثلا ، فهم الفلاسفة العرب ـ الاسلاميين لميتافيزيقيا ارسطو ، وكيف لم يكن هذا الارسطو **المفهوم** هو نفسه ، مائة بالمائة ، أرسطو اليوناني . ونعتذر عن الاستشهاد بأمثلة حية من فكر زكي نجيب محمود ويوسف كرم ، لان ذلك يتجاوز طاقاتنا الحالية ، من جهة ، ولانه يتطلب ، 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 ينتبه الى التناقض الموجود بينه وبين ما سلم به في البداية ، فيقول : « ... ، في هذا البحث ، لا يهمنا أن نعرف من اين استمد هذا المفكر أو ذاك أفكاره ، وانما يهمنا أن نعرف كيف استوعبها وبلورها واستخدمها ، لا يهمنا أن نبحث عن مدى اقتباسه بقدر ما يهمنا أن نكشف منهج تفكيره ، ومدى تماسك هذا التفكير وتجاوبه مع المرحلة التاريخية التي نشأ فيها ووضع من أجلها » (ص : 92).

ولتحديد الاسف فاننا لا نجد أثرا أو تطبيقا في النص لهاتين الفكرتين اللتين يمكن اعتبارهما من أصوب ما ورد فيه .

وفعلا ، كما أورد صاحب الدعوة ضمنيا في الفقرة الاخيرة ، فان بحثنا في ارتباط هذا المفكر أو ذاك بغيره من المفكرين المنتمين الى نفس أو غير زمانه ، أو الى بلاد غير بلاده ، لا يتم للتعرف على مصادر أفكاره ، وانما لمعرفة « **كيف** » فهمها .

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

واذا فهمنا هذه الخصوصية ، فاننا سنتمكن حينها من امتلاك مسافة معينة تجاه واقعنا الخاص ، تساعدنا على النظر اليه بموضوعية ما امكن ، فنتمكنا ، بذلك ، من تحديد الاجوبة « الحقيقية » ـ الاجوبة « العلمية » في مقابل الاجوبة « الايديولوجية » ـ على الاشكالية « الحقيقية » التي يطرحها علينا ذلك الواقع الخاص ، فنتمكن في آخر المطاف ، من التحول الى كائنات فعالة حقا ومؤثرة في التاريخ ، وغير منفعلة بمجرى 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 ـ ان نحن خلصنا الى ضرورة وجود هذا « الاستقلال » ـ من تحديده وضبط آفاقه وشروطه ضبطا وتحديدا مطابقين حقا للواقع .

ج) نضيف أيضا أن ناصيف نصار ، رغم قوله بضرورة الاعتماد على « التأليف الايديولوجي » العربي لاجل استخراج « الميل الفلسفي العربي » الحقيقي المفقود في « التأليف الفلسفي » ، فانه لا يتوخى الموضوعية في تطبيق فكرته تلك ، ويقصر تناوله فقط على « التأليف الايديولوجي القومي » ، ممثلا في كل من سعاده 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 » ـ فهي مسألة تختص به وبموضوع بحثه ، وان لم تكن « الصعوبات » يوما مبررا للافتئات على

الحقيقة أو التجني عليها ـ ، ولا عند تركيزه محور نضال المجتمعات العربية في « التحرر والبناء القومي » ـ وهو أمر سنعود اليه ونناقش حقيقته في فقرة لاحقة ـ ، بل نشير فقط الى النتائج 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 أعماق حركة النهضة والى جدلية الاستقلال الفلسفي . ان حركة النهضة قد عبرت عن أعماقها حتى الآن على المستوى الايديولوجي ، وهي تحتاج الى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي ، اذ أن التعبير الايديولوجي قد أظهر أنها حركة تاريخية ثورية ، أي ناشئة في التاريخ ومغيرة فيه ، ولكنه لم يظهر أن الانسان نفسه كائن تاريخي . من خلال مضامين فلسفة الفكرة القومية عند سعاده والارسوزي ، أدركت النهضة أن 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 التفوق والبطولة وبين الانحطاط التفاهة ، لكنها لم تدرك كل أبعاد العلاقات الجدلية المعقدة بين هذه المقولات ، ولم تدرك المقولة الجامعة لها ، وانما اتجهت نحوها . وهذا هو معنى احتياجها الى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي . وفي التجاوب مع هذا الاحتياج ، يحقق الفيلسوف العربي مهمته التاريخية الحضارية » (ص ص 287 ـ 288) .

فالملاحظ أن هذه النتائج والخلاصات التي خرج بها ناصيف نصار من دراسته غير مؤسسة علميا ، وينطبق عليها ما سبق أن ذكرناه في الفقرة أ ، أي انه انطلق من نموذجين ـ ليسا المعبرين الوحيدين عن « الفكر القومي » بله الفكر العربي ـ فحسب ، ليعمم أحكامه 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 أو ليبرالي أو اشتراكي ، وهي تيارات لا يستطيع أي كان انكار انها كانت أهم 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 ـ كنتائج ـ وبين النصوص المعتمد عليها ـ كمقدمات ـ ، أي أنها تظل مجرد وجهة نظر شخصية ، أو تأويل شخصي

لناصيف نصار ، للوجود العربي الاجتماعي والتاريخي .

ج) ونختتم هذه الملاحظات بالخلف التالي : لقد برر ناصيف نصار اعتماده على « التأليف » الايديولوجي القومي » كطريق نحو « الاستقلال الفلسفي » المنشود بأنه ـ أي التأليف ـ « مؤسس على قاعدة فلسفية واضحة متماسكة » (9) ، تنطلق من حاجات الواقع العربي وتجيب على هذه الحاجات انطلاقا من هذا الواقع . لكننا نتساءل : هل كانت أجوبة سعادة والارسوزي مستندة على الواقع العربي أم على غيره ؟

والمبرر ، أو بالاحرى الضرورة التي تدفعنا الى طرح هذا السؤال ، ملاحظتنا ان دعوة أنطون سعادة ـ مثلا ـ (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 ـ وهذا أهم ما في الامر ـ للتقارب الموجود بين الدعوة القومية ـ الاجتماعية ومضمون الدعوتين الفاشية والنازية .

ألم يعبر أنطون سعاده ، لمرات عديدة عن اعجابه بالنازية والفاشية وعداوته الشديدة للديمقراطية ؟ فقال ، مثلا ، : « أما في المانيا الاشتراكية القومية وايطاليا الفاشية حيث ابتدأ تنظيم المجتمع في الدولة ، فقد زالت البطالة وحدث في المانيا نقص في اليد العاملة » ، و « ان الالمان لم يحاربوا وينتصروا على أعدائهم الكثر الاغنى ماديا ، بتفوق استعداداتهم الحربية في الآلات العديدة فقط ، بل بقوة عزائمهم المشحوذة بحمية العقيدة الاجتماعية التي أوجدت لهم نظاما في الداخل يحسن حياة الشعب ويرفع حياة العامل ويؤمن متوسط الحال » (10) و « ... الديمكراتية التي خبرتها الشعوب المتمدنة حتى اليوم لم تتمكن من حل الاضاليل ، الاجتماعية ـ الاقتصادية التي نشأت مع تقدم عهد الآلة وارتقاء التخصص في الاعمال وتحديدها » (11) . ثم ألا يمكن اعتبار الفكر القومي الاجتماعي ، تبعا لذلك ، لا « ابتكارا » ـ كما يلذ لسعادة أن يقول ، أو « ابداعا » بلغة ناصيف نصار المفضلة ـ خاصا بالفكر السوري أو العربي ، بل تفكيرا ايديولوجيا ، بدوره ، في الواقع العربي ، يأخذ أجوبته على الواقع لا من ذات الواقع وانما من واقع آخر مغاير له ؟ وبذلك ينعدم أي معنى للبحث عن « خصوصية » ما للفكر العربي في « الفكر القومي الاجتماعي » العربي وحده ؟

5 ـ ويمكن ، حقيقة ، الكشف عن ثغرات أخرى في نص « الاستقلال الفلسفي » ، الا اننا نكتفي بما سلف في الفقرتين السالفتين ، على أساس أنه يعبر بجلاء عن التناقض الرئيسي المنتظم للنص ، والذي ليس تناقضا الا 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 .

ان ناصيف نصار يرى فعلا أن ثمة « مشكلات ناشئة في تربة الحياة العملية التي تحياها الشعوب العربية ، كمشكلات التحرر القومي والثورة والتنشئة الاجتماعية والسلطة السياسية والهوية التاريخية والتكافل الاجتماعي والعلمانية والاستغلال الاقتصادي والحرية الفردية » ، (ص : 9 ـ 10) وبذلك يبرر اختياره لسعاده والارسوزي بأن المحور الرئيسي الشامل لحركة المجتمعات العربية هو محور « التحرر والبناء القومي » . والسؤال الذي نطرحه هنا هو : الم يناضل الشعب العربي ـ ولا زال يناضل ـ 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 تسعى للمجتمعات العربية الى تحقيقها لا تكون متينة البنيان 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 ـ منذ « النهضة » الى الآن ـ هو أن تصبح « متحضرة » ، أم هو ، فحسب ، أن تتحرر من الهيمنة الامبريالية وان تبني مجتمعا انسانيا حقا عادلا بلا استغلال يضمن للعيش الكريم لكل مواطنيه ؟

ومن السؤالين معا 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 التطابق بين الواقع كما هو بالفعل والفكر المعبر عنه ، وانما هي ـ مثلها في ذلك مثل ما تنتقده ـ مجرد بنية ايديولوجية ، الهوة فيها بين الفكر والواقع سحيقة ومن الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، عبورها .

ان 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 ـ وبالتحديد الفكر القومي الاجتماعي ـ 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 عثما نأمين ، مثلا ، ينهي مقاله المذكور آنفا مشيدا بالناصرية ، ومقارنا اياها بـ « نداءات الى الامة الالمانية » لفيشته ، فيقول « وما أحسبني بحاجة الى الافاضة في الحديث عن الفكرة الاخرى التي أطلقها في أيامنا هذه صاحب « فلسفة الثورة » في نداءاته العديدة الى الامة العربية ، كلتا الفكرتين ـ الفيشتية والناصرية ـ استطاعت ، في مدى قصير ، أن تحقق ما لم تستطعه دول كبيرة بجيوشها المعبأة وفرقها الضاربة : استطاعت الفكرة ، بذاتها وبمحض طاقاتها الجوانية ، أن تغير امام أعيننا مجرى التاريخ » (12) ، ثم هذا صاحب كتاب « حياد فلسفي » يستهله ، في صفحته الاولى ، بجملة لعبد الناصر يقول فيها : « اننا لم ننهمك في النظريات بحثا عن حياتنا ، وانما انهمكنا في حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات » (13) . الا أن تسجيل هذه المصاحبة أو الارتباط لا يكفي وحده لاظهار الحدود الاجتماعية والتاريخية لهذه الدعوة ، ولا السبب في كونها ، على عكس ما تطمح اليه ، نسبية وقاصرة عن الاحاطة بحركة الواقع . لذلك سيكون علينا أن 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** بأن يتكون في الثقافة العربية ، وفي اطار الوضعية الحضارية الجديدة التي تكتنفها وتحددها ، أي في اطار المعطيات القائمة لجدلية الخصوصية والعالمية ، تراث فلسفي متميز **بخصائص معينة** ، على غرار ما نجد في الثقافة اليونانية القديمة ، أو في الثقافات الالمانية والانجليزية والفرنسية في العصور الحديثة . وانها في اعتقادي مطالبة **مشروعة ومشرفة** للثقافة العربية » (14) ـ التشديد منا ـ

وبذلك فالسبب الكامن خلف الدعوة الى « الاستقلال الفلسفي » سبب يرتبط بـ « المشروعية » و « التشريف » . واذا تساءلنا : هي مشروعة من طرف من ومشرفة أمام من ؟ فسنكتشف انها كذلك أمام « الآخر » ، أمام « الحضارة » الغربية . أي ان ذلك « الاستقلال الفلسفي » سيمكننا 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 ـ التاريخي العربي وتساءلنا هل هذه الرغبة في التشريف والتساوي عامة شاملة لكل جماهير الشعب أم غير

شاملة لها ؟ فاننا سنجد انها تظل محصورة في نطاق نخبوي ضيق ، نطاق النخبة التي تروم العصرنة والتحديث فلا ترى ذلك الا في بناء دولة قوية على النمط البورجوازي مع الاخذ بأسوأ ما في هذا الاخير ومع استبعاد الاساس الفعلي 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 المدينية أو الحرفية ، ولم ترتبط بالبورجوازية أو البورجوازية المتوسطة التي جعلت من بلدانها ، وبشكل مباشر مفضوح ، مزارع لمختلف الامبرياليات ، دون تفكير حقيقي في بناء شخصية وطنية أو قومية مستقلة واثقة من نفسها بعيدة عن جميع أنواع الاستيلابات ـ ومع ذلك فان تصور البورجوازية الصغيرة للتقدم والتحديث لا يختلف في العمق عن تصور البورجوازيتين الاخيرتين له ، اذ أنه لا يتم عندها الا باستبعاد من يهمه هذا التحديث والتقدم أولا وأخيرا ، وهو الشعب نفسه ، عن جميع مواقع الرأى والتقرير والبت والمسؤولية ، معطية لمصالحها الخاصة طبعا شموليا كونيا ، تحكم من خلاله وتسيطر على باقي الفئات والطبقات .

بل ويمكن الذهاب في هذا الامر بعيدا وقول ان الخلاف بين البورجوازية الصغيرة والبورجوازيتين الاخريتين ليس خلافا جوهريا ـ بين طبقة أو طبقات لا انسانية لا شعبية وطبقة تدافع عن الشعب خلال تصور انساني عام ـ ، 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 ـ والعالم العربي من ضمنه ـ لا يمكن أن يقوم الا استنادا الى الشعب ، وبالشعب ومنه واليه . وكل ما عدا ذلك سوف لن يؤدي الا الى دولة تابعة تحت اسماء براقة ولامعة ، مثلما علمنا التاريخ ولا يزال من خلال التجارب العديدة ، الحية منها والميتة .

6 ـ واذا ابتعدنا عن مجال البنية الذهنية هذه ، وعلاقتها بفئة اجتماعية ما ـ وهو أمر مفيد ، على أي حال ، في اثبات نسبية الدعوة ـ الى المجال المعرفي البحت ، فان بالامكان ايجاد ثغرة رئيسية في فكرة « الاستقلال الفلسفي » ، تقوم في أنها تتحدد أفقيا لا عموديا ، أي تتحدد اقليميا جغرافيا ، لا تاريخيا ، في حين أن التحديد العمودي هو الاصح والاقرب الى العملية .

ان فكرة « الاستقلال الفلسفي » لا تختلف ، في جوهرها ، عن فكرة « الاصالة » 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 « الاصالة » في الحقيقة ليست هي تلك « الخصوصية » التي تضع حاجزا بين هذا الشعب أو ذاك ، وانما هي ما يوحد الانسان ـ من حيث هو انسان ـ ضد كل أعدائه المشتركين . بحيث يمكن القول ان الاصيل فعلا في الانسان ليس هو انتماؤه 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 مسالة « المعاصرة » بدورها ـ وليس « الحضارة » بلغة ناصيف نصار ـ ، فيمكن القول أيضا ان المعاصرة الحقيقية ليست هي السعي الى مجاراة 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 ، وتحديدا لصالح أغلبية شعوب العالم المضطهدة والمحرومة من أدنى مقومات الوجود . وبديهي أن طرح هذه المسالة الاخيرة يستند الى ملاحظة أن « المعاصرة التقنية » في أرقى بلدان الغرب لم تنجح سوى في تعزيز الفروقات بين البشر وفي توسيع دائرة استيلاب الانسان تجاه أشياء الطبيعة بل وحتى تجاه الناس المحيطين به .

ونفس ما قلناه عن الاصالة 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 شانه 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 ذاك ومعطية اياه طابعا مطلقا خارج كل زمان ومكان .

وان المهم بالنسبة لنا الان ليس هو البحث عن « خصوصية فلسفية » عربية ، وذلك لانه لم يحن الاوان بعد لذلك ، لانه ، كما قال فؤاد زكريا في احدى مقالاته القديمة ، « قبل أن تكون هناك « فلسفة قومية » ، ينبغي أن تكون هناك « فلسفة » أولا » . فنحن لا زلنا نسير في هذه المرحلة الاخيرة « لا نستطيع أن نقول اننا قد سرنا فيها بعد بما فيه الكفاية » (I5) . بالاضافة الى أن الفيلسوف لا يسعى « الى الكشف أولا عن الخصائص القومية لبلاده لكي يبني مذهبا فلسفيا منطبقا 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 » (I5) . وان بحث ناصيف نصار عن الخصوصية في مكان هي غير موجودة فيه أصلا

قد قاده الى اعتبار « الفكرة القومية » ذاتها فكرة « سكونية » ثابتة ترتبط بالماضي أكثر مما ترتبط بالحاضر ـ على حد تعبير ف. زكريا ـ ، ويتجلى ذلك مثلا حين تناوله لفكر زكي الارسوزي ، وسعيه لدراسة الشخصية العربية من خلال لغتها : انه يتفق ، ضمنيا ، على ما جاء به الارسوزي من أن العبقرية العربية كامنة في اللسان العربي ، هذا اللسان الذي لا زال مرتبطا بالواقع من خلال أصوله الطبيعية ، وذلك حين يقول ـ ن. نصار ـ 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 ـ لا اعتباطيتها ـ فيربط نشوءها بأصل غيبي بعيد ، وفي هذا تثبيت جلي لفكرة « القومية العربية » وحصر لها في أبعاد ميتافيزيقية غير مدركة وخارج المجتمع والتاريخ (16) .

7 ـ ان كل ذلك ناتج ، كما ذكرنا ، من أن الاشكالية التي ينطلق منها ناصيف نصار ـ والفكر القومي المتحجر بصفة عامة ـ هي اشكالية غير مطابقة للواقع في عمومه وشموليته (اشكالية الحضارة والمساواة بـ « الآخر ») ، ومن ثم طابعها النسبي وعجزها عن النفاذ الى محركات الواقع الحقيقية والدفع بها الى ما فيه صالح الجماهير العربية المضطهدة والمسحوقة. وهو أمر ينطبق ، كما اسلفنا أيضا ، على فكرة « الاستقلال الفاسفي » ذاتها التي 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 » ، ويكمن حلها الفعلي في بناء مجتمع ديمقراطي اشتراكي عادل متحرر من كل أشكال الهيمنة والاستيلاب والتبعية للامبرياليات المختلفة وأذنابها المحليين تحقق فيه الجماهير الشعبية العربية انسانيتها الحقة من خلال تحكمها في مصيرها نفسها بنفسها بعيدا عن كل وصاية واستعمار أو استبداد وطغيان ، ومن خلال تركيز جهودها المشتركة لتحويل 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 ، فلربما كان هو « نشر الفكر الفلسفي على أوسع نطاق ممكن » ـ في بلاد لا زال العقل فيها محاربا من طرف مختلف الدعوات اللاعقلانية ، القديمة منها والحديثة ـ وبعد ذاك ، بعد ذلك فقط ، انما سيكون بمقدورنا أن نتحدث يوما عن « فلسفة عربية » وعن خصائصها والمميزات .

يونيو 1978

هـوامـش :

1) ماركس ، انجلز ، **المراسلات** ، دار التقدم ، موسكو ، 1976 (بالفرنسية) (ص. 477) ، (رسالة انجلز الى ف. مهرنغ : 14 يوليوز 1893) .

2) ناصيف نصار : « طريق الاستقلال الفلسفي » ، دار الطليعة ، بيروت ، 1975 ـ وسنكتفي فيما يلي بالاشارة 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 عنيناه بالطريقة الثانية هو « الاثنوغرافية » . أما الطريقة المقترحة فمن الواضح أيضا ، انه يمكن دعوتها جدلية . (انظر بخصوص النقطتين الاوليتين : عبد الله العروي : « **الايديولوجيا العربية المعاصرة** » ، دار الحقيقة ، بيروت ، 1970 (وخاصة الصفحات 30 ,,, 33 -) .

5) استمرنا هذه الخطوات ، في خطها العام ، من المنهج البنيوي التكويني ، كما فهمه وطبقه لوسيان غولدمان في دراسة التظاهرات 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) « **الجوانية : اصل عقيدة وفلسفة وثورة** » ، مقال منشور بمجلة « حوار » ، العدد 13 ، نوفمبر ـ ديسمبر 1964 ، بيروت .

8) يحيى هويدي ، **حياد فلسفي** ، المكتبة الثقافية (83) ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، 1963 .

9) مجلة « **دراسات عربية** » ، بيروت ، عدد 5 ، السنة 14 ، مارس 1978 .

10) انطون سعادة ، « شروح في العقيدة » (ص 17 ـ 18) ، ماخوذ 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 أمين ، 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 ـ 240) .

16) نود ، بهذه المناسبة ، الاشارة الى ضعف الحصيلة المعرفية الفلسفية لناصيف نصار ، اذ نجده يعتمد ، في مناقشة مسالة اعتباطية أو توثيقية العلامة اللغوية على « اقراطيلوس » افلاطون ، و « الاحكا م في اصول الاحكام » للآمدي ، متجاهلا كل التراث الحديث في هذا المجال ، وكل الدراسات اللسنية المعاصرة المتقدمة حول ذات الموضوع.