

مشروع النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصّار — قراءة تحليلية في رهانات النهضة ومرتكزات المشروع—

عزوز يعقوب
طالب دكتوراه-جامعة الجزائر 2

تاريخ القبول: 2019/12/03

تاريخ الإرسال: 2019/11/19

تاريخ النشر: 2019/12/30

ملخص:

لقد أدركت النخب العربية حجم الانهيار الحضاري الذي لحق بالمجتمع العربي مقارنة بحدثة الحضارة الأوروبية، فشكّلت مسألة النهوض بالمجتمع العربي محور انشغالاتها، ومن أبرز أقطاب تلك النخب في الفكر العربي المعاصر، المفكر ناصيف نصّار، الذي دعا إلى تجاوز آثار فشل النهضة العربية الأولى والتأسيس لمشروع نهضة عربية ثانية تكون للعقل فيها مكانة تنويرية رفيعة، والانفكاك من صور الوصاية والتبعية لأية مرجعية حضارية، سواء التراثية منها أو الحديثة. **الكلمات المفتاحية:** النهضة العربية، الاستقلال الفلسفي، التواصل، السلطة، العلمانية، الإبداع.

Résumé :

Les élites arabe ont réalisé l'ampleur de l'effondrement civilisationnel de la société arabe par rapport à la modernité de la civilisation européenne, par conséquent la question de la renaissance de la société arabe était au centre de ses préoccupations, l'un des pôles les plus importants de ces élites du penseur arabe contemporain Nassif Nassar, qui appelé à surmonter les effets de l'échec de la première renaissance arabe, et la mise en place un projet d'une deuxième renaissance arabe dans laquelle l'esprit a un statut éveillé élevé, et désengagement des formes de tutelle et de subordination à toute référence culturelle, qu'elle soit patrimoniale ou de modernité.

Mots-clés: renaissance arabe, Indépendance philosophique, Communication, Pouvoir, Laïcité, créativité.

مقدمة:

لا تزال رهانات النهضة بمختلف تحدياتها وأسئلتها تواجه المجتمع العربي، وتشكل عبئا مرهقا تعذرت على الباحثين في شؤونها بلوغ أجوبة الخلاص حولها، وبقيت قضايا النهضة وما يرتبط بها من جدالات خطابية قائمة ومستمرة الطرح، وبخاصة مع بروز مصطلحات ومفاهيم نهضوية متضاربة وشائكة ماثلة للعلن، أسهم ظهورها في زيادة عمق أزمة النهضة

العربية، وكانت مصدر قلق نخب الفكر العربي منذ انبثاق أزمة النهضة العربية مع مطلع القرن التاسع عشر.

فالسعي إذن إلى النهوض بالمجتمع العربي، واقتراح المشاريع التي بإمكانها تحقيق اليقظة وتجاوز مظاهر الانحطاط التي لحقت بالقطاعات الاجتماعية في الأوطان العربية، وتسبب في التخلف مقارنة بما بلغته الحضارة الغربية، سعي لم ينقطع، فقد عرف مسارا متواصلا وظهر بصور ومصطلحات مختلفة، بعض هذه المشاريع النهضوية جعلت من الإصلاح شعارا لخطابها، بينما عنون البعض الآخر مشروعه بالتنوير، ورأى البعض الآخر في العلمانية النموذج الأفضل للرقى بالحياة الاجتماعية ونهضتها المتوازنة القادرة على لم شمل كل شرائح المجتمع العربي، وفي خضم جدلية النهضة بين الوافد والأصيل، وجد البعض في التراث المخرج الكفيل بتجاوز أزمة التخلف وتحقيق النهضة المأمولة، بينما وعلى النقيض اتخذ البعض الآخر من الحداثة والمعاصرة خطابا له في التأسيس للنهضة العربية، وفي ظل هذا الصراع بين خطابي الأصالة والتراث من جهة والمعاصرة والحداثة من جهة أخرى، برز خطاب حاول أن يكون أكثر وسطية متخذا من التوفيق بين التراث والحداثة عنوانا لخطابه، وظهر هو الآخر في صورة عناوين متعددة مثل الخطاب التوفيقي والخطاب الوسطي ثم الخطاب التجديدي الذي أصبح المصطلح الأكثر حضورا منذ منتصف القرن العشرين.

لقد أصبح النهوض بالأمة العربية إذن أهم الانشغالات التي تمحور حولها الفكر العربي ومنه المعاصر خصوصا، وأصبح اللحاق بالتطور الذي بلغته حضارة الغرب أمل النخب العربية، التي آلمتها الأزمات والأوضاع المتردية التي نخرت جسم الأمة، وهوت بها نحو السبات الحضاري، ولم تعد سوى رقعة تقّات من خيراتها حضارة الغرب وحداثته. ولسنا نبالغ إن نحن قلنا أن من أبرز أقطاب تلك النخب التي استقطبها واقع الأمة العربية وصوّبت اهتمامها وانشغالها حول سبل نهضتها، المفكر العربي ناصيف نصّار، الذي يعد واحدا من الذين تميز خطابهم النهضوي بالدعوة إلى الانفكاك من كل صور الوصاية والتبعية، سواء التراثية منها أو الحداثية، ودعا إلى التأسيس لنهضة عربية ثانية تكون للعقل فيها مكانة تنويرية رفيعة، هذا العقل الذي إن رفعنا من مقامه وحرّرناه من سجن التبعية، تمكّننا من فهم عالمنا الطبيعي واثبات وجودنا فيه، وكذلك ندرك قيمة الوجود الإنساني، ونعي التاريخ في مساره وانجازاته. هذه النهضة التي يدعوا إليها ناصيف نصّار لها خصوصياتها الحضارية والتاريخية، إنها ليست مجرد إحياء أو إعادة انبعاث للحضارة العربية السابقة، وفي الوقت نفسه ليست تتجاوزها لها وقفزا على التاريخ بحثا عن البديل الحضاري الذي صنّعه الحداثة الغربية، والانغماس فيه، فالعالم العربي بحاجة اليوم إلى استقلالية حضارية تحقق له حضورا نهضويا متميزا.

ورغم أننا نعيش في حقبة تاريخية حضارية أصبح فيها النفوذ والهيمنة بيد الحضارة الغربية التي لها آفاق التفكير والتخطيط وكفاءات وفرص التنفيذ، بينما نحن الشعوب العربية ونخبها أصبحت تحركاتنا هامشية لا تتجاوز كونها ردود فعل غير مؤثرة، إلا أن هذا فيما يعتقد نصّار ليس مبررا للتمادي في إبقاء أو خلق علاقة الصراع والمجابهة بين الحضارتين العربية والغربية، بل ينبغي التأسيس لعلاقة جديدة بين الحضارتين قوامها التواصل، هذا

الأخير بإمكانه تجاوز جدلية الصراع بين المرجعتين التراثية العربية من جهة، والحادثة الغربية من جهة أخرى، فنحن اليوم لسنا الماضي الذي كانت عليه الحضارة العربية، وكذلك لسنا الحادثة الغربية نفسها، ومن هذا المنطلق يصبح تقليد إحدى المرجعتين أو محاربتها ليس بالنهج السديد الذي باستطاعته إعانتنا في بناء مشروع النهضة الثانية، وإنما ثقافة التواصل الفكري والحضاري وما تتضمنها من نقد بقاء وحوار هادف وتبادل معرفي، هي النهج الذي بإمكانه إنجاح مشروع النهضة العربية.

وبهدف الإطلاع على أهم محاور المشروع النهضوي العربي بمنظور المفكر اللبناني ناصيف نصّار، تأتي هذه الدراسة المقالة المعنونة بـ: **مشروع النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصّار - قراءة تحليلية في رهانات النهضة ومرتكزات المشروع** -

والتي محورنا مضمونها حول إشكالية مفادها: ما هي مرتكزات وأسس النهضة العربية الجديدة عند ناصيف نصّار؟ وفي ثنايا هذه الإشكالية حاولنا الإجابة عن جملة من المشكلات الفرعية والتي منها: ما مكانة كل من التراث العربي والحادثة الغربية في مشروع النهضة العربية عند ناصيف نصّار؟ كيف يمكن للفلسفة تجسيد حضورها في هذا المشروع النهضوي؟ كيف يمكن إعادة بناء محور العلاقة بين المواطن والسلطة التي يخضع لها؟ وكيف يمكن تنشئة المواطن المؤهل لحمل مشعل بناء النهضة العربية، وتنمية الوعي بأهمية تغليب مصلحة الدولة؟

أولاً: قراءة في واقع ورهانات النهضة العربية عند ناصيف نصّار: تعيش الأمة العربية أزمة حضارية بأوسع معانيها ومشكلاتها، فهناك مؤسسات ونظم اجتماعية متعدّدة تحتاج إلى التغيير، ومفاهيم لا بد من التأمل فيها وإعادة صياغتها وتفسيرها، بل وهناك وضعيات تستدعي إبداع مفاهيم جديدة تساهم في تغيير التصورات السابقة عن المؤسسات والنظم السائدة، وكل هذه المعطيات تعكس مدى حاجة هذه الأمة إلى إعادة بناء منظومتها وأوضاعها بناء يدفع بها نحو ولوج عالم الحداثة؛ هذا البناء فيما يعتقد ناصيف نصّار يتطلب لأجل نجاحه وفعاليته وفي المقام الأول، التأمل فيما أفرزته النهضة وإعادة النظر فيه بحكمة ودراية، وإجراء حوصلة تقييمية واعية، تعرف من خلالها المنافع والقيم المساعدة على التقدم فعمل على تهذيبها وتطويرها واستكمالها وغرسها في مجتمعاتنا العربية، وفي الوقت ذاته إدراك مفسد هذه النهضة وأخطائها والثورة عليها بوضع حواجز تمنع وصولها وانتشارها في الأوطان العربية، وتأتي في المقام الثاني عملية التحديد الواضح والدقيق لجملة القيم الرئيسية التي تحتاج إليها عملية البناء النهضوي، فكل عمل تغيير يحوّل نحو الأفضل أو بناء حضاري جديد يتطلب تحديد الأولويات وضبط القيم الاجتماعية الأساسية ذات الأولوية في إعادة البناء أو الإصلاح الحضاري، وهذا الإجراء يتطلب بدوره وفي المقام الآخر من البناء الحضاري، وضع وإجراء خطط عملية تميز بين ما هو ضروري التجسيد عاجلاً وفي المستقبل القريب، وما هو ضروري وصالح على المدى البعيد، فهناك إذن ضرورات حضارية، لكن من الحكمة تحديد الأولويات في تنفيذها حتى يكون البناء الحضاري مترابط الحلقات وأكثر صموداً يستجيب للتطلعات المرجوة¹.

ويراهن نصّار في سبيل تحقيق نهضة حداثية عربية، على تجسيد الحضور الفلسفي وانتزاع الحق في التفلسف الحرّ من هيمنة ونفوذ السلطتين الدينية والسياسية؛ إنهما سلطتان

تمقتان نور الفلسفة، الذي يطلع الفرد ويبصره بحقيقة المشكلات اليومية التي يعيشها، وكذلك طبيعة المنظومة الاجتماعية والسياسية التي يعيش في كنفها، وعليه فإن الحق في التفلسف لا يمكن أن يكون عطاء جاهزا تهبه هذه المنظومة السائدة، بقدر ما هو حق ينتجه العقل الفلسفي الكامن في الفرد صاحب التطلع نحو نهضة حديثة. وهنا يؤكد نصار أن الفلسفة هي الإطار الذي بإمكانه الإحاطة بالمشكلات المحورية التي تصادف طريق المشروع النهضوي، فالفلسفة بإمكانها تحقيق مواصلة مسار مشروع بناء النهضة العربية الجديدة التي بدأت بذورها ومجرياتها مع انبثاق معالم النهضة العربية الأولى مطلع القرن التاسع عشر، كما أن تشخيص المشكلات المطروحة والبحث عن الحلول المناسبة بحاجة فعلية إلى الفلسفة التي ينبغي العمل على تحريرها من كل الحواجز والعوائق التي تعطل مسارها الحر².

وعليه فإن حديث نصار عن نهضة عربية حديثة إنما هو في أساسه حديث عن حداثة فلسفية تمثل مفتاح النهضة العربية الثانية، هذه الحداثة الفلسفية إنما هي في نبعها وإشراقها وليدة الإبداع الفلسفي، الذي دونه يصعب تجسيد الحداثة الحقيقية، ورغم أن الإبداع يضاد التقليد والإتباع، إلا أن مدلوله ليس ينحصر دائما في تقديم الجديد ومخالفة القديم ومعاداته، بل هو كذلك عمل على إحياء الوجه المشرق من الماضي والعمل على تغيير موقع ومكانة قيمته، وقيمه المختلفة³، لتصبح هذه الحداثة الفلسفية حاملة في مضمونها جدلية التراكم والقطيعة، أو الاتصال والانفصال في التاريخ الفلسفي، ومثل هذه الجدلية كفيلة بمعرفة المعنى الفعلي للحداثة الفلسفية التي ينبغي حضورها في مسار النهضة العربية المستقبلية، والتي هي ليست بالجديد المنافي للماضي، ولا هي مجرد تقليد للماضي ومخاصمة الجديد.

ولما كانت الحداثة الفلسفية تتجاوز حدود الشرح والتوضيح أو مجرد التأويل المفهومي لمنتوج الماضي أو عطاءات حداثة الحضارة الجديدة، فإن النهضة العربية الجديدة المؤسسة على هذه الحداثة الفلسفية، لا تتحقق بمجرد تأمل الإسهامات الفلسفية عبر التاريخ وما أنتجتها المذاهب الفلسفية، بل تتحقق بمشاركة الفكر العربي في الإنتاج والإبداع الفلسفي، من خلال تجاوز حقبة النقل والاقتباس، والاتجاه نحو مرحلة الاستيعاب الواعي المؤسس على التأمل والدراسة النقدية لمراحل تطور الفكر الفلسفي، ومسألة كل مرحلة وصولا إلى مرحلة التقييم الشامل، وفي كل هذه المحطات يتجلى العمل الإبداعي التجاوزي المتضمن وعيا بتاريخ الفلسفة، وفي الوقت نفسه الانفتاح على حاضر الفلسفة، ورهاناتها المستقبلية⁴.

إن ناصيف نصار بهذا المفهوم للحداثة الفلسفية يضع ثلاث خصوصيات للحقيقة الفلسفية: فأما الأولى فتتجلى في كون الحقيقة الفلسفية ليست بحقائق مقدسة مدونة في لوح أبدي يحتويها ويحفظ وجودها، ويخلد قيمتها، وحصر وظيفة العقل البشري في استنتاجه وتوضيح معانيه فقط من غير إضافة أو مناقشة⁵.

ثم إن الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، إذ لكل حقبة تاريخية حقائقها ومشكلاتها، هذه التاريخية تتجلى معالمها في كون الحقيقة الفلسفية نسبية ودائمة التغير والتطور والنمو، وليست بالحقيقة الثابتة المطلقة، وهذا ما يجعلها حقا خصباً لممارسة وتجسيد الإبداع الفلسفي، الذي هو منطلق الحداثة الفلسفية التي لا يمكن تفسيرها إلا بالعودة إلى مضمون وإطار ذلك الإبداع الفلسفي، وما يرتبط به من شروط وظروف وأهداف وما ينتج عن كل ذلك من سلوك تطبيقي على مستوى الحياة العملية⁶.

والحقيقة الفلسفية ولأنها ليست بالإنتاجات الجاهزة المقدسة والمطلقة، فإنها تعبير عن الحقيقة المتفاعلة والوثيقة الصلة بمختلف جوانب النشاط الإنساني، بهدف الكشف عن الحقائق المتضمنة فيه، فلما كان النشاط الإنساني - الفني منه والسياسي والعلمي- نشاطا خلاقا وديمومة مستمرة، فإن العقل الفلسفي لا يمكنه النمو والتطور بمعزل عن هذه الديناميكية في النشاط الإنساني، وبهذا تحدث تلك التفاعلية البناءة في جوانب الحقيقة الفلسفية، وهنا يؤكد ناصيف نصار أن المهمة الأساسية للحدث الفلسفي ليست توضيح وإقرار مكانة الحقيقة الفلسفية وصلتها بغيرها من الحقائق الفنية والعلمية والسياسية، بقدر ما هي التأسيس للتفاعلية بين العقل الفلسفي ومختلف المحطات التي يتجلى فيها الفكر الإنساني عموما، والتي هي حصيلة التجربة الإنسانية، وتكون الثمرة بذلك تأصيل عملية البحث عن الجديد في مسار التجربة الإنسانية، وتنمية روح الوعي الذاتي والعميق بمضامينها ومقاصدها⁷.

ثانيا: مرتكزات النهضة العربية الجديدة: المجتمع العربي بحاجة إلى تحديث يساهم في تحقيق نهضته، وكل نشاط نهضوي أو تغيير، فإن هذا النهوض بالمجتمع العربي له أسسه ولبناته التي يركز عليها في سبيل نجاحه، وهي بمنظور ناصيف نصار متعددة، وكلها ذات قيمة وفعالية في إنجاح هذا المشروع تنظيرا وتجسيذا واقعيا، ويمكن محوريتها إجمالاً في المرتكزات التالية:

1- الوعي الفلسفي المستقل: تحت تأثير الحدث الأوربية وحضارتها الجديدة، برزت بوادر حركة النهضة العربية، التي شهدت يقظة فكرية بعد عصور عديدة من التردّي والانحطاط، وهنا يأتي دور الوعي الفلسفي الذي ينبغي أن يعمل على الأخذ بيد هذه اليقظة والتشجيع على تأسيسها وتأصيلها، وكل هذا مشروط بالعودة إلى ينبوع الحياة الأساسيين وهما الطبيعة والإنسانية، فالطبيعة تفهم باعتماد مناهج وكشوف العلم الحديث الذي بفضلها شهدت الحضارة الأوربية رقيا في مختلف مجالات الحياة، وأمّا الإنسانية التي نعمل على الرقي إليها فهي مشروطة أساسا بفقهِ تراثنا، وبفضل هذا الوعي الفلسفي بقيمة التفاعلية بين قيمة العلم الحديث الذي بلغته الحضارة الأوربية، وقيمة التراث كقاعدة في التأسيس للإنسانية، يمكن تكوين كيان متوازن تتفاعل فيه قيم الحدث العلمية والصناعية، بقيم تراثنا الإنساني، ويتحقق الفهم السليم للإنسان والطبيعة التي نعيش فيها⁸.

ويعتقد ناصيف نصار بوجود خلل في محاولة التأسيس لفهم الإنسان باعتقاد الفهم العلمي للطبيعة، كما هو سائد في الحضارة الأوربية الحديثة، وذلك لوجود اختلاف شاسع بين الطبيعة والإنسان، فالطبيعة تحكمها القوانين الآلية المعبرة عن العلاقة التجاذبية الصّارمة بين الظواهر والأجسام الطبيعية، خلاف الإنسان الذي تحكمه الغايات الرفيعة والقيم السامية المؤثرة في بناء النهضة، ولا يمكن بذلك فهم الإنسان وشؤونهِ الحياتية إلا بالعودة إلى التنقيب في تراثنا العربي الأصيل وما يحتويه من دلالات قيمية على المفهوم الحقيقي للإنسان⁹. وهنا نخلص إلى أن النهضة العربية السوية والمبدعة إنما هي نتاج التصور الفلسفي الواعي عن الإنسان صاحب الكرامة والعزة كما كان متجليا في تراث أجدادنا، مع الأخذ بسبل العلم والصناعة الحديثة حتى لا نبقي منعزلين غرباء عن قيم حضارة العصر.

ومثل هذا الوعي الفلسفي الذي ينبغي أن يتحلى به المفكر العربي، لا يمكن له النجاح إلا إذا اتصف بالاستقلالية التي تجتمع فيها المشاركة والإبداع، فالمشاركة تعني الانغماس في الواقع المعيش، والانخراط في مسار صناعة النهضة، وأما الإبداع فكما أشرنا إليه سابقا يتضمن الابتعاد عن التقليد والإتباع، والعمل على إحداث تفاعلية بين قيم التراث وقيم الحضارة الحديثة، فالاستقلالية هنا مضمونها رفض الانتماء لأي مذهب فلسفي والنظر إليه بكونه النموذج الأصح الذي يغطي ويعالج الانشغالات المطروحة.

إن المشاركة الفلسفية الفعالة تقتضي بعدا نقديا لإنتاجات مختلف المذاهب، والابتعاد عن مجرد النقل، وإذا كان في المذهب بعض ما يمكن الاغتراف منه، فليست كل طروحاته متوافقة مع خصوصيات المسائل والنوازل الحادثة في مجتمعنا الحاضر، فالمفكر العربي المستقل فلسفيا هو الذي يتفحص المذاهب الفلسفية وليس ينتهج مناهجها ويقتفي آثارها¹⁰. وهنا يؤكد نصار أن على العقلانية الفلسفية العربية أن تكون نقدية منفتحة على الآخر، من دون التمذهب بمذهبه، وأن تتحرّر من الانتمائية لتاريخ الفلسفة، فلا تصب مشكلاتها بربطها بحقبة تاريخية معينة وتعالجها بغطاء تلك المرحلة الفلسفية، بل ينبغي أن تجعل من الانتماء إلى الفلسفة في حدّ ذاتها باعتبارها حقلا إبداعيا حرّا هو محور انتمائها الوحيد، تعالج المشكلات المطروحة تاريخيا بوعي فلسفي نابع من معطيات الواقع الحضاري الراهن للمجتمع العربي، فالفيلسوف في المجتمع العربي تتجاذبه عوائق وصعوبات منهجية وتقنية واجتماعية ليست هي نفسها انشغالات غيره في المسار التاريخي للحضارات¹¹. وهنا ينبغي كذلك تجنب معالجة المشكلات التي فرضها علينا تاريخ الفلسفة ونشأت في بيئات غير بيئتنا، هنا يتجلى رفض نصار الانسياق وراء تاريخ الفلسفة الغربية، ومعالجة مشكلات المجتمع العربي في داخل هذا السياق التاريخي، والنظر إليها باعتبارها مشكلات متماثلة وعلاجها مشترك، فمثل هذه الأفكار أكسبت الفلسفة العربية سمعة سيئة، وألبستها لباس اللغو والثرثرة غير المجدية، كونها تسبح في فضاء بعيد عن الفضاء الحقيقي والواقعي للمجتمع العربي الذي له همومه وتطلعاته غير التي هي مطروحة في المجتمعات والحضارات الأخرى؛ إننا إذن بتصور ناصيف نصار بحاجة إلى فلسفة مستقلة تعالج أوضاعنا وقيمنا ونكباتنا، بوضع مفاهيم جديدة تتوافق مع خصوصياتنا ومنظومتنا الاجتماعية بمختلف قيمها ومؤسساتها، بعيدا عن تأثير وتوجيه فلسفة المجتمع الغربي.

وتكملة لمسار هذا الاستقلال الفلسفي الواعي، ينبغي للفيلسوف العربي العمل على تحقيق الإلمام بالمشكلات المطروحة، ويحدّد الرئيسة منها من حيث الأهمية مقارنة بغيرها، ويجتهد في استيعاب كل عناصرها وعلاقاتها مع غيرها من الوضعيات الإشكالية الحضارية السائدة، خصوصا وأن ما يميّز الفيلسوف هو تعدّد وتنوّع علاقاته مع مختلف التخصصات والانتماءات الفكرية، وتجارب الحياة، وبفضل هذه العملية يمكن ضبط المنهج المناسب لعلاج تلك المشكلات، والمتضمن بدوره للعمل الإبداعي طالما أنه بعيد عن الإتباع، مسير لمستجدات الحياة ومتطلباتها¹². ويضاف إلى هذا المسار ضرورة التسليح بالروح النقدية التي ينبغي للوعي الفلسفي المستقل أن يتحلى بها، فلا يوصف الفيلسوف فيلسوفا إلا إذا كان ناقدا ومادفا عن الحق في النقد المتعدد في مستوياته، من نقد منطقي، وفلسفي، وتاريخي حضاري، والذي بفضل يستمر الإبداع الفلسفي، وتحل المشكلات بما يضمن الفائدة¹³، فهذا

النقد الفلسفي ليس هدفه محاكاة الإرث الحضاري لتراثنا العربي والإسلامي، أو لتراث اليونان والغرب الحديث، بل لا بد أن يقصد إلى استيعاب تفاصيل القضايا المدروسة، بهدف فهمها وتجاوزها نحو عقلانية جديدة بإمكانها الانخراط في مستقبل التاريخ العالمي¹⁴.

2- التأسيس لعلمانية الدولة والمجتمع الديمقراطي: فالدولة إنما هي تعبير عن الحاجة الضرورية للاجتماع والتلاحم المتأصلين في الطباع الإنساني؛ والمجتمع بتركيبه أجهزته المعقدة ووظائفه المتعددة والمتشابهة، بحاجة إلى تنظيم سياسي يكفل له النظام والانسجام، وضمان حقوق الأفراد، وهي كذلك الآلية الداعمة والمشجعة على الاختيار الحر للحقوق، وخدمة متطلبات الحياة الجماعية وتأمينها، ثم إن الدولة إذا نظرنا إليها بالمنظور الفلسفي كما يقول نصّار إنما هي تعبير عن تجارب وإسهامات إنسانية تستدعي التعريف بها، وأخذ العبر منها¹⁵، خصوصا وأن هذه الفلسفة هي تأمل في الإبداعات والإسهامات التي أنتجها العقل البشري في خلال المسار التاريخي لحياة الإنسان.

هذه الدولة ينبغي لأجل نجاحها كما يدعوا إليه ناصيف نصّار أن تتخذ من الديمقراطية الليبرالية نظاما لتسيير شؤونها، باعتبارها نظام الحكم الأنسب، والمتوافق مع طبيعة شخصية الأمة العربية، وكذلك توافقه مع مقومات الطباع البشرية، وهي المشجعة كذلك على العمل الإبداعي الحرّ، ثم إن من مزايا هذه الديمقراطية هي كونها تهدف إلى تجسيد قيم الإنسانية المثلى التي بدايتها الأخوة باعتبارها الإطار المحتضن للحياة المشتركة والشعور المتبادل، ثم ميزة المساواة في الفرص والمعاملة في إطار حياة الأخوة، وأخيرا ميزة الحرية من حيث هي وسيلة لإثبات الذات وإقرار المسؤولية وتقرير المصير¹⁶؛ ولما كانت الديمقراطية مفهوما دخيلا على المجتمع العربي الذي له خصوصياته التي تميزه عن المجتمع الديمقراطي الغربي، فإن ناصيف نصّار يقترح أنموذجا للديمقراطية الليبرالية المتوافقة مع خصوصيات المجتمع العربي، اصطلح عليها بالديمقراطية التكافلية أو الوطنية، التي بإمكانها ضمان الأمن الاجتماعي الغائب في المجتمع العربي بسبب الصراعات الطائفية والإثنية، وبفضل هذه الديمقراطية يتحقق العدل الديمقراطي من خلال تمكين تلك الجماعات من حقوقها السياسية بما يضمن دمجها في كيان سياسي واحد، رغم أن المهمة ليست باليسيرة في ظل تعدد الهويات والأهواء والمذاهب التي يجب احترامها¹⁷. هذه الديمقراطية التي تجمع بين طابع الإلزام للفرد بضرورة العمل على النهوض بالأمة، وكذلك احترام مؤسساتها وأجهزتها، وبين تنمية الشعور بالحرية الواعية في ممارسة الحقوق والمطالبة بها، كفيلة بتحقيق وثبة حضارية عربية، والتأسيس لمشروع نهضوي مبدع.

وليس يخفي نصّار وهو يدعوا إلى الدولة الديمقراطية، إصراره على أن النجاح في تجسيد هذه الأخيرة مرهون بإعادة تأسيس المجتمع العربي على أساس تبني العلمانية التي تمثل فضاء مفتوحا لحرية العقل في تفكيره وإبداعه ونقده، وعليه يجب البحث عن إستراتيجية العمل الميداني الكفيلة بتدعيم حركة العلمنة، والاجتهاد الجاد والفعل لأجل تحقيقها ميدانيا وبكامل أبعادها¹⁸؛ وفي معرض حديثه ودعوته إلى المجتمع العلماني، يميز نصّار بين ثلاثة أصناف من الدول مقارنة بمكانة الدين فيها، فهناك الدولة الدينية، أين تتماهى فيها السلطة السياسية مع الدين، وفيها تكون الدولة بكامل مؤسساتها خاضعة أو منحازة إلى الدين، حيث تؤسس أنظمتها وتشرع قوانينها من منطلق الشريعة الدينية؛ وهناك الدولة الملحدة التي

تخاصم الدين وتعمل على استبعاده من دواليب أجهزة ومؤسسات الدولة، وهناك ثالثا الدولة العلمانية، التي تقف موقف الحياد من الدين، فلا هي تنحاز إليه وتتنبأه، ولا هي تحاربه وتعاديه، فهي تترك حرية المعتقد والممارسة الدينية للمواطن، وبمعنى آخر فالدولة العلمانية تفصل بين الممارسة السياسية لمؤسساتها والممارسة الدينية، إنها تكفل حق الاعتقاد الديني فرديا وجماعيا، وتضع لأجل ذلك قوانين و ضمانات دستورية شأنها في ذلك شأن الحقوق الأخرى التي تحظى بحماية تشريعات الدولة؛ إن الدولة العلمانية إذن تحترم الدين من حيث هو ممارسة خاصة بالمواطن من غير إعلان الدفاع عنه والدعوة إلى تبنيه في المنظومة السياسية التي ينبغي أن تكون منظومة تلقي في كنفها كل الشرائح الاجتماعية المتدنية منها أو غير المتدنية¹⁹.

وفي معرض حديثه عن أهمية وضرورة التأسيس للدولة القوية في المجتمع العربي، ومساقيه في التأسيس لمشروع نهضة حديثة يؤكد أن هذا المجتمع العربي وفي عديد أقطاره، يعاني صعوبات تحول دون تكوين دولة قوية بإمكانها أداء وظائفها بصورة طبيعية، وقد حوصل هذه الصعوبات فيما يسميه بالانتماءات الأربعة: الانتماء القبلي، والانتماء الطائفي، والانتماء الإثني اللغوي، وأخيرا الانتماء الجهوي، وهي كما يعتبرها انتماءات حالت دون التمكن من تكوين منظومة اجتماعية متماسكة ومتلاحمة وطنيا، ولم تنتج رغم سلبياتها مقاومة مضادة تحمل أبعادا وطنية، بل لقد ساهم هذا الأمر في تعزيز وتنامي ظاهرة الممانعة الطائفية على كيان الدولة، وبعد أن كانت هذه العصبية الطائفية مقتصرة على بعض البلدان العربية مثل لبنان، فقد أصبحت اليوم أكثر اتساعا، بل وأضحت المطالب السياسية ذات البعد الطائفي علنية ومنتشرة في عديد البلدان العربية²⁰.

غير أن هذه الأوضاع التي آلت إليها البلدان العربية يمكن اعتبارها مصدر قناعة ناصيف نصار في اقتراح تبني العلمانية كسبيل أنجع لبناء الدولة العربية الحديثة، التي بإمكانها مساهمة رهانات حضارة العصر، هذه العلمانية في منظور نصار لها مفهومان: مفهوم سياسي ومدلوله فصل الدين عن الدولة، وفيها يلتزم كل جانب بحدوده ومجاله دون التدخل في سلطة الآخر، فالدولة تحترم الدين من دون اعتماده مصدرا لتشريعاتها، والدين يحترم الدولة من حيث هي سلطة سياسية بعيدا عن ممارسة الوصاية عليها، فكل منهما ميدانه الذي ينشط فيه، وبذلك يكون فصل الدين عن الدولة بمثابة استقلال وتحرر الدولة عن وصاية السلطة الدينية وليس محاربتها؛ وأما المفهوم الثاني للعلمانية فهو يتخذ صورة المدلول التنويري، وفيها اعتراف بسلطة العقل وقدرته على إنتاج المعارف المختلفة، النظرية منها والعملية وسواء كانت في حقل الشأن الإنساني الخالص، أو الكون إجمالا، بعيدا عن المواقف والاعتبارات الدينية²¹.

3- التأسيس لفكرة التفاعل الحضاري البناء والتواصل الإبداعي:

كان العرب في فترة عصر الجاهلية يعيشون في صورة قومية تعبر عن ذلك الوثائق المتين الذي صنعت له لغة المجتمع، وكذلك تاريخه الأصيل بما يحويه من عادات وطقوس ونظم وسلوكيات عملية مختلفة، وهنا ينبغي للفيلسوف العربي الباحث عن الحداثة في عصرنا الحاضر- كما يقول ناصيف نصار- العودة إلى استقراء التراث القومي العربي لاكتشاف جوهر العلاقة الأصيلة والعفوية بين الإنسان العربي ووجوده، بهدف اكتشاف سر ذلك

الانتماء القومي المتجذر في المجتمع العربي الجاهلي، وهنا يدعوا إلى اقتداء المشروع النهضوي العربي الجديد بالنزعة القومية الألمانية التي أسست لمجتمع نهضوي قوي قوامه اللغة والأصول التاريخية²².

ولأن الأمة العربية قد تشرفت برسالة الإسلام، فعلى المفكر العربي اليوم وهو ينشد طريق النهضة العربية الثانية، الاستتجاد بتراث الإسلام وقيمه السامية، فالإسلام جاء بقيم دينية وأخلاقية أسهمت في نشر العدالة والإخلاص والاعتدال في العمل، ووازنت بين المطالب الدنيوية والتأملات الأخروية، مما ساهم في تكوين إنسان سوي متوازن، وشكل بذلك طور النضج والاستواء في حياة الأمة العربية²³. أضف إلى ذلك أن التراث الإسلامي يشهد بتلك المكانة الممنوحة للعقل وإبداعاته المختلفة، وهنا ينبغي استثمار هذا التراث الإسلامي في عملية الإبداع الحضاري الذي هو بحاجة إلى انبعاث عقلائي جديد سبق وأن تجسّد في الحضارة الإسلامية، وهنا يكون الدفاع عن العقلانية في عملية الإبداع الحضاري هو تجسيد لثقافة التواصل مع التراث الإنساني، ومنه الإسلامي خصوصا، الذي تستلزم العودة إليه واستثمار قيمه المشرقة والمبدعة المساعدة في تكوين الإنسان المتوازن²⁴.

ثم إن الأمة العربية تعيش حاليا في مرحلة سيادة حضارة الحداثة الأوربية، التي أصبحت تحتكم إلى العلم والصناعة، وفي خلالها انتقل الإنسان إلى مرحلة السيادة على الطبيعة، لتكون هذه الحضارة بمثابة الرابط بين الإنسان والطبيعة، فخلصته من عالم الفضائل الوهمية، وأدخلته عالم الفضائل الحقيقية، وشجّعته على التأمل في جوهر طبيعته الإنسانية وما تتضمنه من فضائل تحتاج إلى التجسيد مثل الحرية²⁵، فكما احتكت حضارة العرب بحضارة الإسلام ونهلت منها العديد من القيم التي ساعدتها على الرقي نحو الأفضل، فكذلك عليها اليوم الاحتكاك والانفتاح على حضارة الغرب المتقدمة التي أيقظت وعي الإنسان وجعلته يعيش الواقع الحقيقي، ويكتشف أسرارها بفضل العلم والصناعة، وساعدته على تفجير طاقاته الإبداعية التي أسهمت في إنتاج مفاهيم وقيم جديدة أصبحت العديد منها عالمية.

وعلى هذا الأساس فقد أصبح المفكر العربي ملزما إذن على تقدير واحترام إنتاجنا الفكري الأصل والعمل على إبراز وإحياء معالمه المشرقة، غير أن فعالية هذه الأصالة الفكرية لا تكتمل إلا بالتواصل مع ثقافات الحضارات العالمية، خصوصا القوية منها والتي لها هيمنتها ونفوذها الكوني، بهدف تجسيد شراكة حكيمة بين الخصوصية والكونية، وهي الشراكة التي بإمكانها تنمية ثقافتنا الأصيلة وإعطائها بعدا إبداعيا²⁶.

4- التخطيط الإيديولوجي العلمي للقطاعات الاجتماعية الحيوية: إن السعي الدؤوب للنخب العربية بهدف النهوض بالمجتمع العربي وتحديثه، له ارتباط بتشخيص الواقع وتحديد القطاعات التي ينبغي العمل على تفعيلها وتجاوز صور التردّي التي أصابتها، ثم العمل على إصلاحها، وهنا يعتقد ناصيف نصّار أن المخرج من مأزق الانحطاط والتردّي الذي آلت إليه مختلف القطاعات الحيوية في المجتمع العربي، يكمن في تبني خطاب وتوجّه إيديولوجي علمي واع يتوافق مع طبيعة التركيبة الاجتماعية للأمة العربية، والإيديولوجية التي يعرّفها نصّار بكونها نظام من الأفكار الاجتماعية ذات الارتباط بمصلحة جماعة ما، والتي تمثل الأساس المعتمد لتحديد أو تبرير مدى فاعليتها داخل المنظومة الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة²⁷، كثيرا ما تتعارض مع التفكير الفلسفي المنفتح الذي يحتاج إليه المجتمع

العربي، بالنظر إلى ما تنطوي عليها من صور الانغلاق الثقافي، وضيق الأفق الفكري، كما توجّهها النعرات الطائفية والقبلية المثبّطة لإرادة التغيير والانفتاح على الآخر، وعليه فإن التوجّه الإيديولوجي الناجع هو الذي يتركز اهتمامه حول قضايا الحياة الاجتماعية ومشكلاتها الحيوية، وأن يكون هدف المفكر العربي هنا واسع الأفق، إذ ينبغي أن ينتهي تنظيره إلى تطبيقات عملية تعود بالنفع على الصالح الاجتماعي العام، وهذا لا يتأتى إلا بحضور الذات بكامل كيائها العقلي والوجداني أين تعيش الوضع فعليا وتحذوها إرادة تحقيق الأفضل؛ فالإيدولوجيا الفاعلة كما يتصورها نصّار يجب أن تهدف إلى إثبات الذات في خلال العلاقة مع الآخر، والاستفادة من هذه العلاقة لتعزيز هويتها، وهنا تكون بمثابة ثقافة لصناعة الهوية والعلاقة مع الآخر، وبدوره يصبح هذا الآخر في هذه العلاقة الإيديولوجية ليس عدوّا وخصما، بقدر ما هو باعث ومساعد على إنتاج وصناعة الهوية، من خلال حسن فهمه وتقييمه لتحديد نوع التفاعل الإيجابي الذي ينبغي أن يقوم معه، وليس لتثبيت صورة الخلاف أو جعلها مجرد علاقة آلية انعكست بمجرد الاحتكاك معه²⁸.

ولما كانت أولويات النهضة العربية المأمولة مستقبلا تقتضي النهوض بالقطاعات الحيوية التي هي بمثابة جوهر الإصلاح والتغيير، فإن الإيديولوجية التي ينبغي انتهاجها في عملية النهوض بتلك القطاعات واللحاق بالركب الحضاري ليست تعني تلك المتداولة بمفهوم التعصّب أو الطائفية المنغلقة التي تتبغى مقاومتها، بل إن الإيديولوجية العلمية وما تتوفر عليه من معارف علمية وتكنولوجيا وصناعة، والتي هي بمثابة ثقافة اجتماعية تهدف إلى إبراز قيمة العلم في حياة الفرد والجماعة، من خلال الدعوة إلى اعتماد المنهج العلمي في التفكير والسلوك بهدف تطوير شؤون المجتمع²⁹، فاستخدام المنهج العلمي في التخطيط لمختلف قطاعات الإنتاج وعلى رأسها الصناعة، وكذلك استخدامه في قطاعات التربية والتعليم، يعدّ من الضّرورات الأولى لقيام المجتمع العلمي، الذي يمكن له بفضل تقدّمه العلمي والصناعي التحكّم في مصيره وحتى مصير غيره³⁰.

وقد كانت لدعوة نصّار إلى تبني هذه الإيديولوجية العلمية في مشروعه التحديثي أصول ومبررات، فهناك المبرر القومي، ومفاده دعوة أبناء وطنه إلى عدم الاكتفاء بنقل معارف ومنتجات الصناعة الأوروبية المتقدمة، بل يجب العمل على المشاركة في إنتاجها، من خلال نقلها إلى أوطاننا وإعادة تشكيلها وزرعها بما يتوافق مع خصوصيات حضارتنا، أو الاعتماد على طاقاتنا المحلية في إبداعها وتأسيسها³¹، وهو هنا يعترف ضمنا بأن المعارف العلمية والصناعة المتقدمة للحضارة الغربية إنما وجدت خصيصا للنهوض بشعوبها، وتحمل في طبيّاتها معاني القومية الأوروبية، وليست كلّها تتّصف بالإبداع الإنساني العالمي، وهذا ما يتطلب منا نحن كذلك التأسيس لمشروع إيديولوجية علمية قومية تتوافق مع خصوصيات هوية مصالح الشعوب العربية، إيديولوجية قومية تستفيد من معالم التقدم في الحضارة الأوروبية، مع المشاركة الجادة لأبناء الأمة العربية في تحديد منافعها، والعمل على الإضافة اللازمة بما يحقق صفة الإبداع والتميّز في نوعية الحداثة والمشروع النهضوي القومي العربي.

وأما المبرر الثاني في الدعوة إلى اعتماد العلم فهو المبرر الديني، فالدين في حقيقته وإذا فهم على أصوله فإنه يدعو إلى الأخذ بالعلم وليس ينافيه ويعاديه، وعليه فإن زعم البعض

بأن العلوم الطبيعية تشكّك في حقائق الوحي التي جاءت بها الشرائع السماوية ومن ثم معاداتهم لهذه العلوم والتشكيك في ما تقدمه من منافع، وكذلك زعم البعض بأن حقائق العلم نافعة صادقة وينبغي تقديسها وتكذيب الوحي، كل هذه المزاعم باطلة وليس لها في الدين مقام، فحقائق العلم موافقة لحقائق الوحي، وتغرس في العقول السعادة، وتضمن الرفاهية، ثم إنّ الدين نفسه فيما يعتقد نصّار هو في جوهر أهدافه قصد تعليم الناس حقوقهم وواجباتهم، ولم يكن هدفه نشر أو إثارة المسائل العلمية أو الفلسفية حتى تثار مشكلة العلاقة بينهما، وإن كان قد ذكرها فإن الغاية منها تذكير الناس بها فقط³².

وكلما انتصر هذا النهج العلمي الذي يحتاج لتفعيله إلى ثلاث ثورات مجتمعية متألّفة هي الثورة الثقافية، والثورة السياسية، والثورة الاقتصادية، وتجسّد في المنظومة الفكرية الاجتماعية، ازداد عمق وفاعلية تلك الإيديولوجية العلمية في تحقيق الإصلاح والنهوض بقطاعات الشؤون الاجتماعية الحيوية.

ففي مجال الحياة الثقافية؛ تبرز مهمة الإيديولوجية العلمية في الكشف عن المعتقدات الباطلة السائدة في الحياة الاجتماعية، والمعيقة للتقدم، والعمل على إعادة توجيه وتغيير العقائد الفكرية السائدة، كما تعمل على تكوين منظومة تربوية معاصرة تسير الثقافة المعاصرة وتأخذ منها ما يساعد على خلق تفاعل متوازن بين مختلف النشاطات الثقافية، واحترام كل التخصصات الثقافية السائدة، خصوصا في ظل انتشار أفكار متداولة مفادها معاداة العلم للدين والنفور منه، غير أن الحقيقة غير ذلك إذ العلم يعطي لكل تخصص حيز وطريقة ممارسته³³.

وفي مجال الحياة الاقتصادية؛ فلا شك في مدى حاجة القطاعات الاقتصادية وعلى رأسها الصناعة، إلى العلم والتكنولوجيا بل وحتى الخضوع لها، فالصناعة بحاجة إلى نظريات علمية تساهم في تطورها وتجاوز الطرق القديمة في الإنتاج الصناعي، كما أنها بحاجة إلى وسائل تكنولوجية حديثة تزيد في وتيرة الإنتاج وتحسينه، لكن وفي الوقت نفسه فإن العلم بحاجة هو الآخر لأجل تقدّمه إلى الصناعة وآلاتها، فنشر العلوم والتعريف بها يتطلب وسائل وآلات، غير أن الإيديولوجية العلمية لا يقتصر دورها في الربط بين العلم والقطاع الاقتصادي بهدف صناعة التطور، بل إنها تهتم كذلك بمراقبة ذلك التقدم الصناعي، فتكشف عن أضراره ومخاطره على مستوى الحياة الاجتماعية، وتحارب الظواهر السلبية مثل التلوث البيئي، والاستغلال غير المنتظم للثروات الطبيعية، والأمراض التي تمس المناعة الجسدية، وهي بذلك تسهر على البحث عن أفضل الأساليب التي بإمكانها توجيه العلم وضبط مساره بما يكفل تجنب البشرية كوارث وأزمات مدمّرة ومخرّبة لمنظومتها الاجتماعية، وهنا يتجلى امتداد فاعلية الإيديولوجية العلمية نحو محور الإيديولوجية الاجتماعية والاقتصادية، من حيث أنها تسهر على حماية تركيبة متطلبات المنظومة الاجتماعية والاقتصادية واحترام خصوصياتها³⁴.

وأما في مجال الحياة السياسية؛ فينبغي للإيديولوجية العلمية التشديد على إحداث تفاعلية بناءة بين التنظير العلمي والسلطة السياسية، فبينهما علاقة تأثير متبادلة، ففي صورة التأثير الإيجابي للعلم على رجال السياسة تبرز سياسة الحكومة التكنوقراطية، والتي تظهر أن السياسة المعتمدة في تسيير شؤون المجتمع موضوعة وفق أسس ومخططات علمية، وكل

محاولة لتسيير أو النهوض بقطاع معين تسبقه دراسة علمية سواء في تحديد المنطلقات أو في رسم الأهداف، وليس غريبا هنا أن السياسة في حد ذاتها أصبحت علما، وأما صورة التأثير الإيجابي للسلطة السياسية على العلم، فتبرز في مدى حاجة القطاعات والاستثمارات العلمية الناجحة إلى سلطة سياسية مستقرة ومدعمة لها، فالباحث العلمي المثمر والفعل بحاجة إلى سلطة سياسية تقدر وتعزز قيمة ومكانة العلم؛ فهناك إذن تفاعل بين الحياة السياسية والحياة العلمية، فإذا كانت الدولة بحاجة إلى خطة اقتصادية للنهوض بقطاع معين، فإن الذي يرسم معالم هذه الخطة هم أهل الاختصاص من علماء القطاع المراد تطويره، غير أن نجاح هذا التخطيط العلمي يبقى مرهونا بقرارات السلطة السياسية التشريعية أو التنفيذية، ومثل هذه التفاعلية والتعاون بين السلطة السياسية والسلطة العلمية، هو ما تهدف إليه الإيديولوجية العلمية³⁵.

5- إعادة بناء نظام العلاقة بين السلطة والمواطن: إن إصلاح الشؤون الاجتماعية والعمل على تحديث المجتمع العربي ونهضته، يقتضي كذلك إعادة النظر في طبيعة العلاقة السائدة بين السلطة الحاكمة والمواطن، فوجود خلل على مستوى هذه العلاقة يؤول بالضرورة إلى الصراع والشعور بغياب الأمن وغياب الثقة، وتتعدّد بذلك فرص النهضة والتقدم، ومن هذا المنطلق يدعوا ناصيف نصّار إلى إعادة النظر في هذه العلاقة في المجتمع العربي، والتأسيس لعلاقة فاعلة وخلقة بين السلطة والمواطن.

السلطة كما يصفها نصّار تقترن بالحق وتتأسس عليه، ولا تكون حقيقية إلا إذا كانت شرعية، ومن دون صفة الشرعية تصبح سيطرة وتسلّطا، وليس الحاكم الحقيقي بذلك إلا ممارسا لهذه السلطة، ويمكن وصفه كذلك بالشرعي أو غير الشرعي تبعا لنوع السلطة التي يمارسها وكيفية ممارستها³⁶.

ويشير نصّار في معرض حديثه عن السلطة إلى اختلاف وتعدّد صورها ومصادرها، فمنها السلطة الطبيعية ومصدرها الفرد نفسه الذي يمارس ويقرر الأوامر على نفسه بنفسه في خلال علاقاته بغيره وتعامله مع مختلف شؤون حياته، فنراه يتخذ قرارات سيادية نابعة من إرادته وتجعله أكثر انفتاحا وتفاعلا مع شؤون حياته³⁷. وهناك السلطة التعاقدية التي تخضع في قيامها لعقد مبرم بين طرفين، تختلف شروطه باختلاف النظم والقوانين التي تحتكم إليها الحياة الاجتماعية السائدة، ومضمونها سلطة طرف على آخر مثل سلطة أحد الزوجين على الآخر، والمصطلح عليها بعقد الزواج، وتهدف هذه السلطة إلى تلبية جملة من الحاجيات البيولوجية والنفسية والاجتماعية في إطار ما هو متعارف عليه من مفاهيم وعادات وتقاليده ونظم اجتماعية متعارف عليها تاريخيا، وتحتاج هذه السلطة لأجل نجاحها تربية وإعدادا تأهليا مسبقا³⁸. وهناك السلطة التفويضية، وهي التي يكون فيها صاحب السلطة وسيطا يربط بين طرفين بعد تفويضه من أحدهما، ولها صور عديدة تتجلى فيها، ومثالها هنا سلطة المعلم على الأطفال بعد إرسالهم إليه من قبل الوالدين، وتتقوى مشروعية ممارسة هذه السلطة بوجود سلطة طبيعية سليمة بين الوالدين، وهنا يبرز الوجه التكاملي بين السلطتين الطبيعية والتفويضية، حيث هذه الأخيرة تصبح بمثابة سلطة تربية مكمل للسلطة الطبيعية للوالدين³⁹، وكما يمكن اعتبار السلطة السياسية صورة من صور السلطة التفويضية، ففيها تكون سلطة الحاكم تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها، لتكون بذلك رابطة بين

الشعب ومؤسسات الدولة، تعمل على تنظيم العلاقات بين الأفراد وتحسين وترقية ظروف حياتهم، في مقابل إلزامهم باحترام سيادة الدولة ومؤسساتها.

وفي علاقة السلطة السياسية ممثلة في الحاكم بالمواطن، يؤكد نصّار على ضرورة تحلي هذه السلطة بالعدل والسعي إلى تحقيقه، وهذا العدل الذي ينبغي أن يجد طريقه إلى التجسيد في دنيا الإنسان، ويظهر في أفعاله وعلاقاته المختلفة، يحتاج إلى سلطة سياسية تتعهد وترعاه وتنميه⁴⁰، والحاكم بمنظور نصّار ليس يعني ضرورة رئيس الدولة، أو هو الحكومة فقط، بل هو كل الأفراد الذين يتولون سلطة الأمر والنهي باختلاف مناصبهم، وصلاحياتهم الموكلة إليهم، هذه العلاقة يجب أن تكون شبيهة بعلاقة الراعي بقطيعه، حيث الراعي يقود ويتصرف، بينما القطيع يخضع ويستجيب، وكذلك يقتضي الأمر بالنسبة للحاكم صاحب السلطة أن يقود رعيته ويوجهها، ويلعب دور جامع شمل الشعب، وعلى الشعب الطاعة والاستجابة، إنها بمعنى آخر تقوم على التلازم بين القيادة والخدمة، حيث السلطة السياسية تلزم الأفراد على الطاعة والاستجابة، وفي المقابل تلتزم هي بإشباع حاجاتهم وضرورات حياتهم، ومن دون هذا الشكل من العلاقة تغيب وحدة المصير وتتلاشى أواصر النأخي والتلاحم⁴¹.

والملاحظ هنا أن ناصيف نصّار وهو يتحدث عن العلاقة التي ينبغي أن تجمع بين السلطة والمواطن، إنما هو حديث نابع من عمق واقع المجتمع العربي الذي زالت منه مثل هذه الثقافة العلائقية وساد التباعد بين السلطة والرعية، وغابت الثقة بينهما، فانتشرت صور وأشكال الصراعات الاجتماعية التي انعكست سلبا على آفاق النهضة العربية، خلافا للحضارة الأوربية أين تحترم هذه العلاقة، والتي أثمرت مجتمعا حديثا راقيا و متماسكا، وهنا تتجلى واحدة من مبررات الدعوة إلى الانفتاح على حضارة الغرب واقتباس صور النجاح فيها والتي يمكن غرسها في البلدان العربية.

ولما كانت السلطة السياسية في دنيا الإنسان نسبية، وحتى تتمكن من حماية نفسها ومواطنيها، يجب أن تحترم وتلتزم كما يدعوا إلى ذلك ناصيف نصّار بجملة من المبادئ تضبط حدود ممارستها، فلا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة والامتزاج بها، إذ لا ينبغي للحاكم أن يختزل سلطة الدولة في سلطته الشخصية، أو يمنح لنفسه سلطة تتجاوز سلطة الدولة، ولا يحق للحاكم أن يحتكر النشاط السياسي في مجتمعه، فيقرر ويلغي ما يشاء منفردا، ولا يحق لسلطة الدولة كذلك انتهاك الحقوق الطبيعية لمواطنيها، كما يجب على الدولة وهي تمارس سلطاتها احترام حسن الجوار، فلا يحق لها انتهاك حقوق الدول المجاورة أو الأسرة الدولية وشعوبها، ولا يحق لها كذلك التدخل سواء بصورة الفرض أو المنع في شؤون السلطة غير السياسية ونشاطاتها، إن هي فعلت فيجب أن يكون قصدها المحافظة على أمن ونظام ورقي المجتمع⁴². فمثل هذه المبادئ مجتمعة تضمن حق المواطنة للأفراد وتشعرهم بمدى إنسانية السلطة القائمة، وتكون حافزا للعمل على احترامها وحمايتها.

وجدير بالذكر هنا أن ضبط المفهوم الحقيقي لسلطة الدولة، من حيث هي سلطة اجتماعية وسياسية وكذلك تحديد مبادئها وأهدافها، إنما هي كما يؤكد نصّار مهمة الفلسفة التي لها المقدرة على إدراك معاني الحقيقة وإخراجها من الحدود الضيقة إلى صرح الكونية،

وبإمكانها مساعدة هذه السلطة باعتبارها سياسة عملية أكثر من كونها عالما نظريا على إيجاد سبل الجدل والمعارك المناسبة في التعامل مع قضايا وانشغالات الدولة⁴³.

6- إعادة بناء حقل الحرية:

الحرية قضية إنسانية، ولم تعد كما يقول نصّار في عصرنا الحاضر موضوع بحث تختص به بعض شرائح المجتمع دون غيرها، بل إنها في جوهرها ومفهومها الصحيح موضع اهتمام كل الشعوب، كونها موضع حضور في كل مشكلات الحياة العملية، فهناك حرية الرأى وحرية العمل السياسي، وحرية التملك، وحرية الممارسات التجارية، وحرية التعليم، وغيرها من الحريات؛ إنها موضوع تجربة الوجود الإنساني، وممارسة تاريخية مستمرة مرتبطة بكيان الإنسان وانشغالاته⁴⁴.

وفي المجتمع العربي أصبحت المطالبة بتوسيع حقل ممارسة الحرية تتزايد، وهذا ما يتجلى في مطالب الإصلاح على أساس توفير مجال أوسع للحريات، غير أن هذه المطالب كثيرا ما تصطدم بالقمع من طرف الأنظمة القائمة، أو التحايل في طرق السماح بممارستها، وكل هذا يتطلب إعادة النظر في مفهوم الحرية ومضمونها، باعتبارها صفة ملازمة للوجود الإنساني، يعيشها في علاقته مع ذاته، وفي علاقته مع غيره، ومع الطبيعة، وكذلك في بحثه عن الحقيقة، وبهذا تمتد قيمة الحرية من كونها تعبّر عن كرامة الإنسان واثبات الوجود، إلى كونها حضارة إنسانية؛ وعندما تتمكن مختلف المؤسسات الاجتماعية القائمة من اقتصادية وسياسية وثقافية باحتضان ثقافة الحرية ووعي قيمتها الحضارية، فإن المجتمع حينها سيتحوّل بكامله إلى ساحة يحيا فيها الحرية تفكيراً وممارسة، وينتقل نحو حضارة الحرية، والحدّثة المبدعة التي هي مشروع المواطن العربي وطموحه⁴⁵.

ولما كانت الحرية بهذه القيمة الحضارية، فإن حمايتها والعمل على إحقاقها يصبحان من واجبات السلطة القائمة، وواحدة من وظائفها، إذ عليها بتشديد التنظيمات والمؤسسات التي تساهم في حماية حريات الأفراد من التجاوزات والانتهاكات، والعمل على إيجاد سبل ممارستها، وهنا تبرز علاقة الترابط بين السلطة وحقل الحرية، فبناء حقل الحرية بمختلف عناصره وجوانبه في المجتمع العربي يستلزم إعادة بناء حقل السلطة بمختلف تشكيلاته ومكوناته، خصوصا وأن الحرية ليست إلا واحدة من وظائف السلطة وليست الوحيدة التي يحتاجها المجتمع في نهضته؛ إن حقل الحرية إذن لا يستقيم إلا في ظل سلطة سوية تحترمه وقادرة على رسم معالمه، تدرك مواضع ومحطات توسيعه، وتدرك في الوقت نفسه حدوده ونطاقه الواجب الالتزام به، حتى لا تتحول إلى فوضى مخربة ومدمرة، وهنا لابد كذلك للحرية أن تحترم السلطة التي تشرّعها، وحتى يحدث هذا الاحترام المتبادل بين السلطة وحقل الحرية يجب على السلطة التأسيس لتشريعات مرنة تساهم في تغييرات ومستجدات الحياة الاجتماعية، وتطلعات المواطن، حتى لا يشعر بجفاء وعقم علاقاته المختلفة، أو قهر السلطة وتقييده بتشريعات جامدة قد تكون سببا في مقتها والنفور منها⁴⁶.

7- إعادة بناء حقل التربية الوطنية: الجليّ في المجتمعات المتقدمة والحداثيّة، هو ذلك

التعلق الحميمي للمواطن بوطنه ودولته، فتراه يحترم تشريعاتها ويناضل من أجل حمايتها وتطورها المستمر، وليس هذا بمحض صدفة أو نتاج الإكراه والتعسف، بقدر ما هو حصيلة التربية والتنشئة، فقد تربي المواطن هناك على قيم المواطنة السليمة والفعالة، مواطنة تحترم

فيها الحقوق والواجبات، يشعر في خلالها المواطن بكرامة انتمائه، فيندفع نحو البحث عن سبل النجاح المتواصل، والتفكير الإيجابي المبدع في حضارته. وليس المجتمع العربي بمنأى عن هذه الفضيلة الإنسانية، إنه بحاجة هو الآخر لأجل النهوض بواقعه، والسير نحو التقدم الحضاري إلى ثقافة التربية الوطنية، وهنا يميز نصّار بين المواطنة والمواطنة، فأما المواطنة فأساسها المواطن في علاقته الخاصة بوطنه كإقليم جغرافي بالدرجة الأولى، وأما المواطنة فتعني علاقة المواطن بوطنه من حيث هو منظومة اجتماعية وسياسية، وعليه تكون التربية الوطنية في مفهومها العام وأهدافها المقصودة هي تكوين المواطن وتنميته بما يجعله عنصرا مشاركا في جماعته ودولته، وكذلك السّهر على بناء الروابط بين المواطن ودولته وفق نظام محدّد من الحقوق والواجبات، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الجماعة الوطنية التي ينتمي إليها وكذلك إطارها السياسي الذي تنتظم فيه⁴⁷.

هذه التربية الوطنية وحتى تجدي نفعا وتساعد في إعادة البناء الاجتماعي إيجابا ينبغي أن تتوفر على جملة من الصفات التي تجعلها أكثر فعالية، فينبغي لها أولا أن تكون بصورة فاعلية تربوية نضالية مستمرة ودائمة، وفي الوقت نفسه ثقافة اجتماعية شاملة تحضر في كل الروابط والتصرفات الاجتماعية والمؤسسات المسيرة للدولة، فمثل هذه التربية ليست ضرورية في قطاع مؤسساتي دون غيره، بل هي ثقافة ينبغي أن تتعزز بها كل قطاعات ومؤسسات الدولة، وتخضع لها كل المعاملات والروابط الاجتماعية. وإذا كانت الدول المتقدمة قد ساعدها في بلوغ حضارتها الراقية نجاحها في تحقيق الوحدة الوطنية، والاندماج الفعلي في المصير الوطني، فإن التربية الوطنية لا يكتب لها النجاح في المجتمع العربي إلا بتربية الفرد وتنمية وعيه بقيمة تغليب الشعور بالانتماء للوطن والدولة ككل، بعيدا عن الانتماءات السياسية والولاءات الحزبية أو الجموعية الضيقة، وهذا ما سيمكّن الدولة من معاملة أفرادها باعتبارهم جماعة مواطنين لهم كامل حقوق المواطنة داخلها، وليس باعتبارهم جماعة عبيد أو مملوكين، وهنا لابد وكشروط آخر ينبغي أن يتوفر في التربية الوطنية، أن تنظر الدولة إلى أعضائها باعتبارهم قوى عاقلة وحرّة، فهم يملكون القدرة على معرفة وتمييز مصالحهم، طالما أنهم قد شاركوا في وضع منظومة القوانين المتضمنة لحقوقهم وواجباتهم، وبمعنى آخر فقد تربوا على مسؤولية صناعة الدولة ويدركون ما يجب توفيره من قبلهم، أو من قبل الدولة، فكلاهما يخدم الآخر ويساعد في بنائه⁴⁸.

وحتى يكتمل نجاح التربية الوطنية ويعمل الكلّ على احترام دولته ومؤسساتها، فلا بد لهذه الدولة أن تنظر إلى مواطنيها وتعاملهم على أساس المساواة بينهم أمام القانون، لأن في هذه المساواة تكريس للعدالة واحترام لكرامة الإنسان، وإن وقع التفاوت فإن مجاله لا يتعدى درجة الجدارة والاستحقاق، ومن صور هذه المساواة التي ينبغي السّهر على تجسيدها وحمايتها، الموازنة بين الحقوق والواجبات، فالدولة العادلة التي بإمكانها خلق روابط فعّالة وبنّاءة بين مواطنيها ومؤسساتها، هي تلك التي يتربى فيها المواطن على احترام وأداء واجباته بإخلاص تجاه دولته، وفي الوقت نفسه تضمن له دولته حقوقه كاملة، فبفضل هذه الموازنة ينمو الشعور بحب الوطن والعمل لأجل تقدمه⁴⁹.

خاتمة: في الأخير ومن خلال هذه القراءة التحليلية لأهم محطات ومحتويات مشروع النهضة العربية عند المفكر اللبناني ناصيف نصّار، نخلص إلى جملة من الاستنتاجات نحوصلها في النقاط التالية:

حديث ناصيف نصّار عن النهضة العربية إنما هو في حقيقته مشروع وخارطة طريق للتفكير في النهضة العربية الثانية، فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها مستقبلا مأمولا وليست واقعا محسوسا أو أن معالمها قد بدأت تتجلى، وهو إن بدا يتحدث ويناقش أوضاع الوطن العربي فإن الأمر يتعلق بتفسيره وتشخيص مواطن الأزمة، ثم العمل على التغيير باعتماد الفلسفة التي بإمكانها رسم معالم مشروع النهضة العربية المستقبلية. الفلسفة بمنظور ناصيف نصّار هي الطريق الكفيلة بإيصالنا إلى النهضة الأمانة، فهي حقل للمناقشة النقدية الواعية، وبإمكانها استيعاب الانشغالات الإشكالية للمواطن العربي ومسيرة متطلبات الواقع الحضاري المتغير، غير أن هذه الفلسفة ينبغي حتى تكفل بالنجاح في مهمتها أن ترتدي لباس الاستقلالية بعيدة عن الأيديولوجية النفعية المحدودة الأفق، أو المنغمسة في المذهبية والاتباعية لمرجعية حضارية معينة.

فشل مشاريع ومخططات النهضة العربية الأولى، والذي غذى الشعور بالانهزامية لدى الوعي العربي، لا يمكن جعله مبررا للقول بفشل مشروع النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصّار، بل ينبغي للوعي العربي أن يجعل منه منطلقا إيمانيا لقبول إمكانية قيام نهضة جديدة، بفضل الوعي الفلسفي بحقائق التاريخ والواقع الحضاري؛ وليست تلك الشعارات القائلة باستحالة قيام النهضة العربية، وأن الغرب قد تحكم وأحاط بمسارات ومقومات النهضة، إلا شعارات حربية نفسية هدفها زرع الإحباط واليأس في النفوس، وقتل روح المبادرة الإبداعية الحضارية التي لا تزال حية في وعي النخب العربية.

يبدو مشروع النهضة العربية عند ناصيف نصّار تواليا إبداعيا، فهو يرفض تقليد وإتباع مرجعية حضارية سواء كانت تراثية عربية أو كانت حديثة غربية، فكلاهما لها خصوصياتها التي تختلف عن متطلبات واقعنا الحضاري الراهن، وإنما يقتضي الأمر أن تكون علاقتنا بهما علاقة تواصل فعّال، فنطلع وننفّث على ثقافتهم، ونستلهم منهما التجارب الناجحة، والانتاجات النافعة والقيم الإنسانية المشرقة، ثم نضيف لهما ونكيّفهما بما يتوافق وخصوصيات هويتنا الحضارية، وبهذا نؤسس لمشروع نهضة عربية إبداعية متميزة، لا هي مقلدة تابعة ولا هي منسلخة منعزلة عن التاريخ وسياقاته الحضارية.

مقومات التأسيس لمشروع النهضة العربية الجديدة ليست بالمنعدمة في المجتمع العربي، بقدر ما يتطلب الأمر إعادة بنائها بما يتوافق والرّهانات الحضارية الجديدة، ففي المجتمع العربي وعي فلسفي، وخطابات سياسية تدعو إلى الدولة الجديدة ومسيرة رهانات العولمة وما تحمله من قيم سياسية واقتصادية وثقافية، وكذلك من حق في الحرية والمواطنة وغيرها من القيم، غير أنها تبقى مجرد قناعات أو تشريعات وتنظيرات لم تتجسد واقعا مقارنة بنجاح الحداثة الغربية في تجسيدها عمليا، وعلى هذا الأساس فقد جاء مشروع النهضة الجديدة عند ناصيف نصّار حاملا لعناوين إعادة بناء الحقول القيمية والعلاقات المختلفة التي يركز عليها كل بناء حضاري.

الهوامش:

- 1- ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص22-23.
- 2- ناصيف نصار، التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار النهار، بيروت، ط1، 1997، ص11.
- 3- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجية: أطروحة في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1986، ص140.
- 4- المصدر نفسه، ص145.
- 5- المصدر نفسه، ص149.
- 6- المصدر نفسه، ص150.
- 7- المصدر نفسه، ص152.
- 8- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص138.
- 9- المصدر نفسه، ص142.
- 10- المصدر نفسه، ص209.
- 11- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص23.
- 12- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص213.
- 13- المصدر نفسه، ص214.
- 14- ناصيف نصار، التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص15.
- 15- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص182-185.
- 16- المصدر نفسه، ص187.
- 17- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص272-273.
- 18- ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص264.
- 19- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1977، ص125.
- 20- ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص202-205.
- 21- ناصيف نصار، العلمانية انتصار للعدالة، ندوة بعنوان، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، ندوات ومناظرات رقم155، تنسيق محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2010، ص138-141.
- 22- المصدر نفسه، ص190.
- 23- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص191.
- 24- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص92.
- 25- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص191.
- 26- ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص7.

- 27- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص43.
- 28- ناصيف نصار، الأيديولوجية عل المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1994، ص116.
- 29- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجية، ص18.
- 30- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص187-188.
- 31- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجية، ص50.
- 32- المصدر نفسه، ص53.
- 33- المصدر نفسه، ص27-28.
- 34- المصدر نفسه، ص29.
- 35- المصدر نفسه، ص31-32.
- 36- ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار الأمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص14.
- 37- المصدر نفسه، ص22.
- 38- المصدر نفسه، ص27.
- 39- المصدر نفسه، ص29-30.
- 40- المصدر نفسه، ص233.
- 41- المصدر نفسه، ص59.
- 42- المصدر نفسه، ص92-93.
- 43- ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص176.
- 44- ناصيف نصار، باب الحرية، ص5.
- 45- المصدر نفسه، ص8.
- 46- ناصيف نصار، منطق السلطة، ص61.
- 47- ناصيف نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000، ص16-18.
- 48- المصدر نفسه، ص49-50.
- 49- المصدر نفسه، ص51-52.