جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

ليلى ضحوي

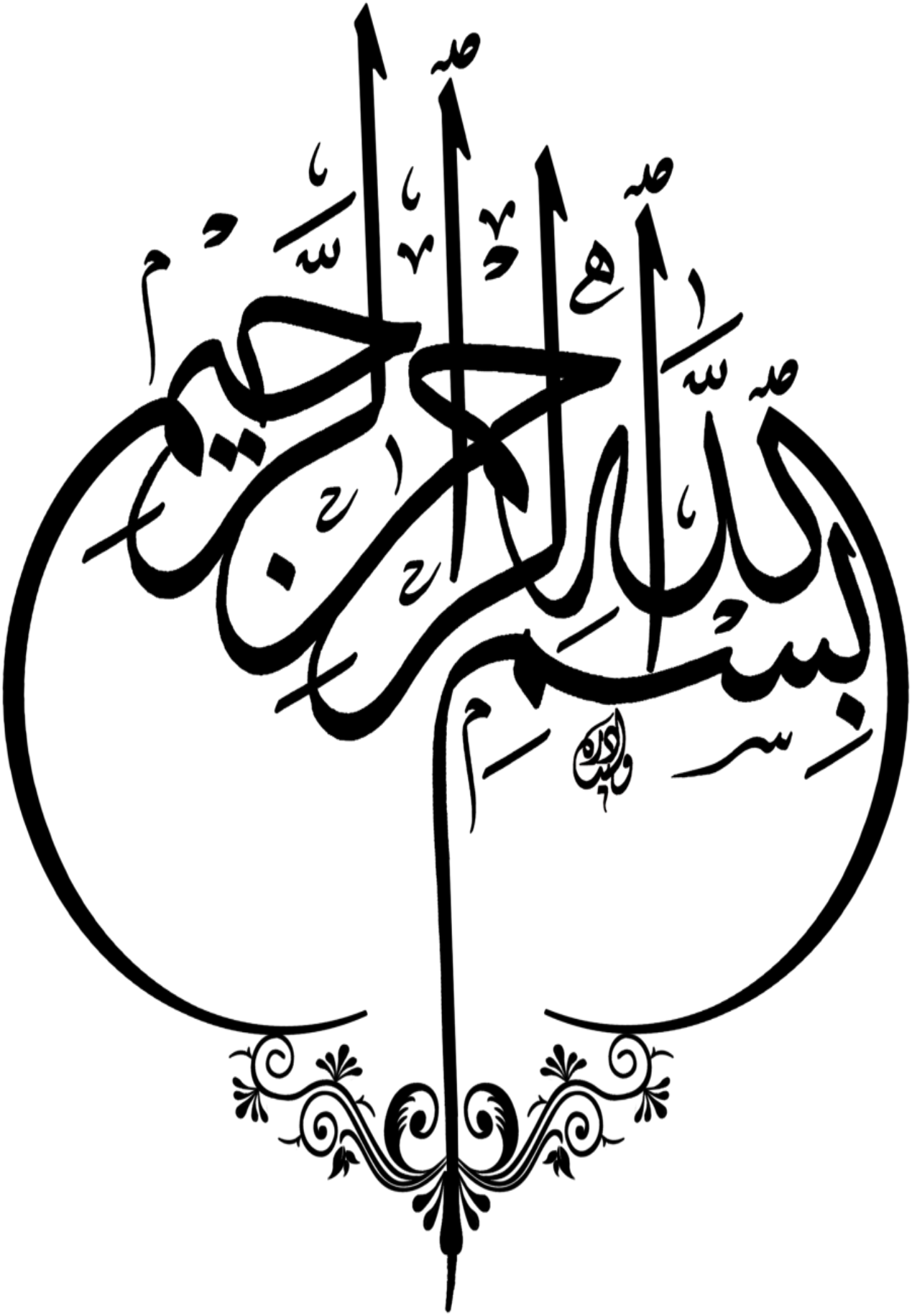
يوم: 10/07/2021

الحرية في الفكر العربي المعاصر ناصيف نصار أنموذجا

لجنة المناقشة:

لعقيبي لزهر	أ. مح ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيس
حيدوسي الوردي	أ. مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مقرر
صالح حميدات	أ. مس أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقش

السنة الجامعية : 2020 - 2021


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف المرسلين انطلاقا من قوله عز وجل :" ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد " الآية12 من سورة لقمان، وقوله صلي الله عليه وسلم " من لم يشكر الناس لم يشكر الله " ، أتوجه إلى الله عز وجل خالقي والمنعم علي بنعمه التي لا أحصيها والمتفضل علي بكرمه وجوده، بالحمد والثناء الذي يليق بجلالته وعظمته إذ وفقني إلى انجاز هذا العمل.

واعترافا بالفضل فإنني أتقدم بخالص شكري وامتناني وخالص تقديري إلى استاذي وقدوتي الدكتور : حيدوسي الوردي لرعايته لي وتفضله بكل كرم وعن رحابة صدره بقبول الإشراف على هذه الرسالة وعلى مساعدته لي، حيث أمدني ببعض المصادر للمفكر ناصيف نصار من مكتبته الخاصة علاوة على إرشاداته القيمة والنافعة، فقد كان نعم العون والسند، فأسال الله أن يبارك له في علمه وصحته .

ولا أنسى أن اشكر كل من ساعدني ووقف بجانبي لتخطي الصعوبات التي مررت بها وعلى رأسهم والدي العزيزين أطال الله في عمرهما، كما اخص بالشكر والعرفان ومن كان سندا وعونا لي وأمدني بالأمل والأمان ومن سيكون رفيق الروح لبقية حياتي زوجي رزاق فريد فجزا الله الجميع عني خير جزاء

ضحوي ليلى

الإهداء

إلى من تحت إقدامها تنام أول أمنياتي وفوق رأسها أجمل محطات القبل إليك يا شمعة حياتي، وجنتي ويا نبع الحنان ولحن الأمل.. أمي وهل بعد أمي تنطق الجمل،

إلي من تعب من اجل راحتي وشاركني عناء مشواري ورحلتي وقدوتي يا رفيق الدرب يا أبتي إليك من زرع بدري فوانيسا تضئ العتمة يا حضن الرضي ونبض المودة والرحمة، أبي وهل بعد أبي تنطق العظمة

إلي من كانوا حضن لأحزاني وأفراحي إخوتي ومهجة الروح إلي القلوب الرقيقة والنفوس البريئة رياحين حياتي إلي الذي أصبح كل أهلي وملاذي وفرحتي وألوان ساكن الروح وعالمي الثاني شريكا لحياتي ومالكا لأشجاني.....

إلي من رسموا من الدموع ألف ابتسامة.... إلي ابني وفلذة كبدي رحمة الله عليه .

إلي كل من ترك في قلبي ذكرى.... كتلك الرائحة التي تبقي عالقة في زجاجة العطر .....لكم اهدي ثمرة كفاحي وجهدي.

ليلى ضموى

مقـــدمـــــة

مقدمة:

مما لاشك فيه لن موضوع الحرية أصبح محل اهتمام الباحثين في الحضارة الغربية ومن بعدها العربية. فلقد شهد الفكر الغربي إبان عصر النهضة في أوروبا تعيرا جذريا شمل كل الأوضاع في مختلف المجالات ، فالثورة الفرنسية وما صاحبها من تطورات رفعت راية العلم ، وحررت العقل من جمود دام فترة الطغيان الكنسي ، وسيطرة الكنيسة على العلم، وذلك لما قامت به من مبادرات كبيرة و أعمال لم يشهدها عصر من قبل ، فقد رفعت شعار السلطة للشعب وفتحت له الطرق لممارسة حق تقرير مصيره ، وحرية اختيار دينه . كل هذه الامتيازات التي عرفها الشعب إبان الثورة الفرنسية في عصر النهضة الأوروبية كان من شانها أن تمهد للحرية لان الشعار كان وحده فصل الدين عن الدولة .

لذا فإن قضية الحرية مشروع عربي جديد ضارب جذوره في الفكر العربي ، ضد أيام الحكم الكنسي، وما شهدته الشعوب الغربية من حروب دينية وأخرى سياسية ، لم تعرف تلك الفترة أسلوب غير أسلوب القمع والحرمان والهيمنة والسيطرة ، وساب الحريات بتطبيق أبشع طرق الاستبداد على كل مجالات الحياة بمختلف أنواعها (السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية) كلما كانت أسباب وعوامل تولدت من رحمها الحرية التي رفعت شعار فصل الدين عن الدولة ، وفصل السلطة الدينية على كل المجالات داعية إلى مواجهة الكنيسة وتجسيد سلطتها ، ونزع صفة القداسة عنها ، تلك التي حولتها إلى وسيلة سيطرة باسم الدين .

ومشروع الحرية مشروع تميز من أوله بالانفتاح ولم يعرف التحجر قطعا ، وكانت ثقافتها ممتدة الفكر العربي، حيث نشأت في أوضاع كانت تحلم فيها الشعوب العربية بتشكيل دولة جديدة معايرة في أنظمتها وقوانينها عن نمط الدولة القديم التقليدي ، هذا الأخير الذي كان سببا في إغراق معظم الدول العربية في الجهل ومستنقعات التخلف سنين عدة حرصت فيها الأمة العربية من تذوق طعم ما يعرف بالعلم أو الانجاز العلمي منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين انتقل مصطلح الحرية للفكر العربي ، فأخذت تتأرجح مكانها شانها شان المصطلحات الأخرى كالاستقلال والحرية ، فزاد الاهتمام منذ ثمانينات القرن التاسع عشر وزاد في فترة نهاية القرن العشرين الاهتمام بخطاب الحرية، بوصفها القضية التي شغلت اهتمام الفلاسفة والباحثين في الفكر الحديث والمعاصر .

إن الحرية ضريح ثقافي بين الغرب والشرق، الأمر الذي جعلها تأخذ مكان واسعا في التعريفات الغربية أو العربية ، فجل المعاجم الأجنبية أو الغربية أعطت تعريفات مختلفة عن الحرية، لينتهي مطاف التعريفات في بؤرة **ناصيف نصار** * وتعريفه للحرية كونها دائرة بحث تتمركز حول مشروعه في الحرية، فهو صاحب النظرة الفلسفية النقدية للحرية، فهو أولى أن يعطينا مفهوما دقيق عنها ونحن بصدد عرض موقفه فيها .

ولا يمكن الحديث عن الحرية إلا بردها إلى سياقها الذي نبعث منه والأسباب التي خرجت في ظلها ، فالحرية في الغرب أخذت هي الأخرى حيزا من الدراسة في البحث لأنه من غير المنطقي إن نتحدث عنها دون ربطها بسياقها الغربي التي ظهرت فيه نتيجة لصراعات دينية هيمنت فيها الكنيسة على كل المجالات. الاجتماعية الفكرية باسم بساطة الدين ، وسرعان ما تفاقم الأمر وسارت الأوضاع إلى الأسوأ ، فبانت الثورة الحل الوحيد فجاءت الثورة الفرنسية نتيجة صراعات عدة لتحرر الفرد من قيود الكنيسة من ظلمات الصراع إلى نور الاستقلال والحرية ، لتنادي بشعار فصل الدين عن الدولة وكذا فصل السلطة الدينية عن السياسة ، ومن جانب آخر فصل الدين عن جميع مجالات الحياة العامة والخاصة .

ونحن نتحدث عن الحرية نتحدث عن ظاهرة جذورها في الأرض ، وأغصانها متفرعة حول العالم فبفعل قانون التطور والتغير الطبيعي للعلم ، وصلت الحرية العالم العربي ودخلته من بابه الواسع ، رغم ما وجدته من رفض لكنها سعت لطرح أفكارها وشعاراتها لمن قبلها ومن يريد التغير والإصلاح والاستقلال الكلي ، هكذا كان الموقف منها من خلال عرض لمواقف بعض الفلاسفة لها في الفكر العربي .

* **ناصيف نصار** مفكر وفيلسوف عربي معاصر ، ولد بلبنان سنة 1940، اهتم بقضايا ومشكلات العالم العربي كما هو حال غيره من الفلاسفة العرب المعاصرين ، شكل فكر كل من أفلاطون وابن خلدون وكارل ماركس ، أهم المدعيات الفكرية الفلسفية التي تبلور من خلالها فكره الفلسفي ، ولقد تناول بالدراسة العديد من المشكلات والقضايا الراهنة التي شغلت اهتمام الفكر العربي خصوصا الإنساني بوجه عام على غرار مشكل الحرية والعدالة والنهضة العربية والحقوق والواجبات والسلطة وغيرها ، تميز عن غيره بمشروع الاستقلال الفلسفي وفكرة النهضة العربية الثانية ، ومن أهم مؤلفاته كتاب الاستقلال الفلسفي ، من السلطة ، باب الحرية ، الإشارات والمسالك ، النور والمعنى نحو مجتمع جديد وغيرها من المؤلفات التي تتناول قضايا متعددة التي سعى من خلالها إلى المساهمة في وضع تصور نهضة عربية تواكب التطورات الحاصلة لدى الأمم الأخرى

عير ان الحرية عند **ناصيف نصار** أخذت منحى مخالف ، فهو يربطها بعوامل عدة من بينها ضرورة التخلص من النظام الطائفي الذي يقسم المجتمع العربي على وجه الخصوص والغربي على وجه العموم ، فنجده يتحدث عن الطائفة والمجتمع الطبقي في كل أعماله لان المرور المباشر للمجتمع يحتاج المرور على محطات من بينها عبور جسر الايديولوجية الذي يعطيها **ناصيف نصار** معنى ايجابي على خلاف المفكرين الآخرين فيصفها الطريق والجسر الذي تمر فوقه الحرية للوصول إلى عمق المجتمع العربي .

وقد سعى **ناصيف نصار** للتأكد من ضرورة الحرية في الفكر العربي ، ولذلك ربط بين مفهومها الضيق الذي اعتنقته الدول العربية ، وبما يواكب درجة ثقافتها وفكرها ، والمفهوم الواسع الرحب الذي تبنته الدول الغربية وهو مفهوم تنويري منفتح سعت من خلاله أن تبين مدى قبولها للحرية ، شريطة ربطها بالعدل ويعني **ناصيف نصار** بالعدل الفصل بين السلطات ، وان تحترم كل سلطة وعدم التداخل بين السلطات المختلفة .

ويستحيل أن نتحدث عن الحرية دون أن نتحدث عن علاقتها بالدين ولذلك الدين حسب **ناصيف نصار** في نظره غير مرفوض ولا تسعى ألاستبعاده بل استقلاله عن السلطة السياسية والاهتمام بمجاله دون سواه ، ولذلك يرى ضرورة ربط الحرية بمسالة التفكير في الدين من جهة اشتغال الفكر بموضوعات يطرحها الدين و الثاني اشتغال الفكر بالدين كظاهرة تاريخية بشرية بمقارنة سلطة العقل بسلطة الدين .

ولتنوع تمظهراتها في الفكر العربي، حيث أخذت مفاهيمها في التعدد حسب زوايا نظر كل مفكر عربي ، والكل أعطى رأيه في الحرية، فهناك من ربطها بالديمقراطية وهناك من ربطها بالعقلانية والجزء الأخر ربطها بالتنوير حسب الظروف التي ظهرت فيها وهكذا سار مفهومها بين مؤيد ومعارض .ومن الأسباب التي دفعت باتجاه ظهور الحرية، بشكل قوي على الساحة العربية ، قوى التنوير والاستعمار والانتداب وتصاعد الحركات الثقافية، وتعدد الترجمات بالإضافة إلى الشعور العام بحالات التخلف، وتفشي صوره في سائر مجالات الحياة في جسد الأمة ، مقارنة بنا فاز به الأوربيون من تطور، ومن هنا فان الاهتمام بموضوع الحرية ، ودراسة كل المفاهيم التي تدور حول هذا البيان يعد بمثابة رغبة جامحة في بناء أنظمة جديدة وعقول

متفتحة لكشف الأخطاء التي قام بها السابقون في القرار السياسي والفكري للأمة العربية في مراحلها السابقة وبالتالي الاستفادة منها، في سياق قراءة نقدية هادفة لما تستوجبه الأوضاع الراهنة .

إما عن أسباب اختيار الموضوع بالدرجة الأولى كونه من المواضيع الجديدة خاصة على مستوى الساحة الفكرية في العالم العربي، بالإضافة إلى شغفي لكشف النقاب عن ما جاءت به الحرية من انفتاح على سائر مجالات الحياة خاصة الدينية منها سواء تعلق الأمر بالفكر الغربي أو الفكر العربي .

لذا فان البحث يعد بمثابة ربط وجهات النظر في ضبط مفهوم الحرية التي فرضت نفسها على سائر الشعوب بما فيها العربية ولم تترك المجال للانخراط فيها ، لذلك جاءت إشكالية البحث : **ما الموقف الذي تبناه الفكر العربي المعاصر من الحرية ؟ و ما هو تصور ناصيف نصار لها ولآليات عملها في المحيط العربي ؟ وكيف يمكنها إعادة صياغة مفهوم جديد لما يتناسب ويتناغم مع البنية الفكرية للعالم العربي ؟ وكيف استطاع فيلسوف الاستقلال الفلسفي الارتقاء بمفهوم الحرية الى المستوى التنويري** ؟ وبغرض الإجابة عن هذه التساؤلات وتحليل فكر **ناصيف نصار** النقدي، وتحليل إشكالية مشروع الحرية التنويري في الفكر العربي ، وما يتفرع عنها من مشكلات جزئية، اعتمدت خطة بحث مكونة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة معتمدة في ذلك على المنهج التحليلي ،حيث تناولت في المقدمة تعريف بالموضوع ومدي أهميته، ثم أسباب البحث فيه، إضافة إلي الموضوع الإشكالية التي يعالجها البحث، وكذا أهم وكذا أهم المضامين التي تطرقت إليها في دراسة الفصل الأول : وكان بعنوان البوادر الأولي لفكرة الحرية، وهو عبارة عن مبحثين فيندرج تحت كل مبحث مطلبين يحتوي المطلب الأول علي المرجعيات العربية لفكرة الحرية والمطلب الثاني ويحتوي علي المرجعيات الغربية لفكرة الحرية وهذا رغبة في توضيح مفهوم الحرية عند العرب والغرب أما الفصل الثاني :فقد انتقلت فيه علي آليات تفعيل دور الحرية عند ناصيف نصار، فعرضت في المبحث الأول كل ماله علاقة بالحرية لدي ناصيف نصار والمبحث الثاني كان مضمونه حول الإيديولوجية والتربية لديه أما الفصل الثاني :فقد انتقلت فيه علي آليات تفعيل دور الحرية عند ناصيف نصار، فعرضت في المبحث الأول كل ماله علاقة بالحرية لدي ناصيف نصار والمبحث

الثاني كان مضمونه حول الإيديولوجية والتربية لديه الخاتمة: كانت بمثابة استخلاص للنتائج الجزئية التي توصلت إليها، حول مشروع الحرية التنويري لدى ناصيف نصار، رغم انا الدعوة إليها ليست بالشيء الجديد في العالم العربي المعاصر، غير أن ناصيف نصار أعطاها بعدا نقديا مما جعلها نقطة انطلاق مهمة في فلسفته النقدية القائمة علي الاستقلال الفلسفي.

الفصل الأول :

البوادر الأولى لفكرة الحرية

تـمهيـــد

لم يكن موضوع الحرية من الموضوعات الفلسفية المعاصرة البحتة ، فقد كانت له جذور من العصور اليونانية مع أفلاطون وأرسطو والعصور الوسطى مع الفلاسفة المسلمين والعصر الحديث . فمعرفة أي شيء تستلزم الرجوع إلى أصله ومصدره ، كما انه لا يمكننا التطرق إلى أية فكرة من الفراغ ، أو إعطاء أي حكم عليها دون معرفة مسبقة لها ، ولهذا فلكل فكرة صاحبها سواء كان فيلسوفا أو مفكرا ولكل منها مرجعيات يؤسس ويحلل عن طريقها فكره سواء كان متأثرا أو ناقدا .

فموضوع الحرية عند الفلاسفة العرب المعاصرين لم يتبادر لهم من فراع سواء كان كفكرة مجردة أو كممارسة في المجتمع العربي الإسلامي ، ولهذا فمسالة الحرية في الفكر العربي المعاصر لم تدرس في مجالها الضيق ، فقد اشتعل بها العديد من المفكرين والفلاسفة العرب نذكر منهم المفكر اللبناني **ناصيف نصار** ، والذي هو موضوع دراستنا ، فقد تناول هذا الأخير موضوع الحرية وفي جميع مجالاتها في الفكر العربي عامة وفي المجتمعات الإسلامية خاصة ، فكان تأثره بالغرب شديدا وتمسكه بالأصالة العربية أكثر تشددا ، وهذا استنادا لمرجعيات فكرية متنوعة ، العربية منها والغربية ليكون فكرا دقيقا عميقا وممزوجا في نفس الوقت ، ولمعرفة سبب هذا التمازج والدقة والعمق وجب علينا التطرق لأهم مصادره ، وهذا ما يستدعينا لطرح التساؤل:

-ما هي أهم المرجعيات الفكرية لفكرة الحرية في فكر **ناصيف نصار**؟

المبحث الأول: المرجعيات العربية لفكرة الحرية .

إن المفكرين العرب لم يستعملوا كلمة الحرية بمعنى واحد ، إلا أن مصدرهم في هذا كان واحد ، فقد استمد المفكرون العرب والمسلمون مرجعيتهم الفكرية للحرية من الدين الإسلامي ، فكل ما فيه من تقاليد وفي مختلف مجالات الحياة هي على ثبات وديمومة ، فالوحي أعلى من العقل .

المطلب الأول : عبد الرحمان الكواكبي (1855-1902).

تناول عبد الرحمان الكواكبي موضوع الحرية كغيره من المفكرين العرب جراء الاختلافات والظروف التي مر بها عصره ، كما انه استمد مفاهيمها من القران الكريم فالحرية عنده " **هي مطلب وغاية وستبقى كذلك مطمعا تسعى اليه جميع الشعوب العربية والإسلامية** "[1]

فالله أعطى للإنسان نوعا من الحقوق المقدسة التي لا يجوز المساس بها بدءا بالحرية وبحرية العقيدة ، فالله عز وجل كان يخاطب **النبي صلى الله عليه وسلم** في قوله :" **فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر** "[2]

لقد صرخ **عبد الرحمان الكواكبي** صرخة الحرية في جميع كتاباته وأقواله وخاصة كتابه طبائع الاستبداد في وجه الظالمين والمستبدين وهذا بعدما ساد الانحطاط في الحياة السياسية والاجتماعية والقافية وكذلك الاقتصادية في حياته أصبح الاستبداد هو بيت الداء فارا دان يغير ويشفي وطنه من هذا الداء فطالب باستبداله ورفع شعار الحرية في وطنه [3].

---

[1] عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار النفائس، ط3، بيروت ، 2006، ،ص13.

[2] **سورة الفاتحة** ، الاية (21-22).

[3] عبد الرحمان الكواكبي، **المرجع نفسه**، ص 14.

1/ تعريف الاستبداد :

أ. **لغة** : جاء في لسان العرب استبد فلان بكذا أي انفرد به وفي حديث ،كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقا فاستبددتم علينا ، يقال استبد به استبدادا إذا انفرد به دون غيره واستبد برأييه ، انفرد به[1] ،فما هو ظاهر في لسان العرب أن الاستبداد هو ما ينفرد به الشخص من أحكام دون تدخل أي فرد كان .

ب. اصطلاحا : كما عرفه هبد الرحمان الكواكبي عند السياسيين هو تصرف فرد أو جماعة في حقوق فرد بالمشيئة وبلا خوف كما أن له عدة مسميات كالاستعباد والاعتساف والتسلط والتحكم ، فكل هذه الصفات المستبد الجبار أو الطاغية [2]، وهذا معناه انه تسلط وسطو على حقوق وأملاك الأفراد بغير حق حيث يصبح المستبد أكثر قوة .

أما الاستبداد كصفة هو صفة لحوكمة مطلقة العنان ، فعلا أو حكما فتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خوف ولا حساب ، ومن اشد ضرائب الاستبداد حكومة الفرد المطلقة [3]، فالاستبداد إذن هو تصرف من حاكم وفق أهواءه ، ونزواته فالحكومة لا تخرج عن وصف الاستبداد إذ لم تكن تحت المراقبة الشديدة ، فمراقبة الحكومة هي إحدى وسائل الحد من التسلط المستبد ، وكما يقول **عبد الرحمان الكواكبي** " **إن عدم مراقبة الحكومات وتركها على حال تسيب هو دعم للاستبداد** "[4].

2/ بين الحرية والاستبداد

أ. **اثر الاستبداد** : يخلق الاستبداد أثرا بالغا في المجتمعات المستبدة ،فهذا الأثر النسبي هو اثر لكل فساد ، فهو يضغط على عقل البشرية فيدنسه ، فيفسد بذلك أخلاقهم

[1] ابن المنظور الإفريقي ، **لسان العرب** ، ج1، ط1، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، مادة (استبد).

[2] عبد الرحمان الكواكبي ، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، ص15.

[3] عبد الرحمان الكواكبي ، **المرجع نفسه**، ص 18.

[4] عبد الرحمان الكواكبي ، **المرجع نفسه** ، ض 17.

فيصبح الإنسان فاقدا لحب عائلته ووطنه وأصدقائه ، فهو لا يرى فيهم الأمان ولا الحب ولا الراحة ، التي يبحث عنها . فالمستبد عدو الحق وعدو الحرية وقائلها [1]، يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم وهذا ما يخلق فيهم ضعفا في نفوسهم ، كما انه مستعد للشر فالمستبد يود دائما تكون الرعية كالغنم درا وطاعة .

فالمستبد يحارب طلاب المجد والساعين للحرية والتقدم وقتل شعارهم ، إن الشرف لا يصان بغير الدم ، فالاستبداد يحول المجتمع إلى جثة هامدة ينال منها كل من أراد [2].

والحرية هنا حريات ولهذا يرى **عبد الرحمان** أن حرية العقيدة حرية تضمن للإنسان حياته فهي مضمونة للمؤمن في ثوابت التشريع وحتى لغير المسلم في المجتمع الإسلامي ، **فالكواكبي** يرى بان قواعد الحرية السياسية متوسطة بين الديمقراطية الارستقراطية فهو يراعي المصلحة العامة للشعوب ولجميع الأزمنة ولهذا نجد أن القران الكريم مليء بتعاليم القضاء على الاستبداد والسعي وراء العدل والاستقرار [3].

ب. <u>كيفية التخلص من الاستبداد</u>: إن رغبة الإنسان في أن تكون له مكانة أو حب واحترام بين أفراد مجتمعة تجعل منه قوة يدافع بها ويرفع الحصار عنه وينال المجد و الحرية ، فقد رفع **عبد الرحمان** شعاره الحرية والتخلص من الاستبداد بوصف قواعد يجب إتباعها للتخلص منه ، إن الأمة التي لا تشعر كلها أو أكثر بآلام الاستبداد أو لا تستحق الحرية ، الاستبداد لا ينبغي أو يقاوم بالعنف[4]

فالاستبداد اذ لا يقاوم بالشدة وإنما بالحكمة والتدرج ترقى الأمم و ادراكها ووعيها بمعنى الحرية وهذا من خلال التعليم و تحسيس الأمم ، كما يجب وقبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما

[1] احمد أمين ، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** ، دار الكتاب العربي ، بيروت، ص 255.

[2] عبد الرحمان الكواكبي ، **مرجع سابق** ، ص22.

[3] احمد أمين ، **مرجع سابق** ، ص 257.

[4] عبد الرحمان الكواكبي ، **المرجع نفسه** ، ص 112.

يستبدل به لهذا فالتعليم ضروري لرفع هذا الغبن والظلام الدامس فالقوة لا تقابل بالقوة فالاستبداد قوة الجندي وقوة رجل الدين وقوة المال ، وقوة الأغنياء ، والحكيم هو من يقاوم بحكمته لا بقوة عظمته وماله وجبروته ولهذا فأفضل مقاومة للاستبداد هي الحكمة في توجيه الأفكار وتأسيس العدالة ، وبهذا نجد **عبد الرحمان** بقوله الصريح " **فكم من جبار عنيد جاد له مظلوم صغير** "[1].

إذ المقاومة بالحكمة هي أفضل المقاومات ، وقبل مقاومة إي شيء يجب أن تضع له هدف وغاية وبديل لهذه المقاومة ، والهدف هو نيل الحرية ، فعبد **الرحمان الكواكبي** يقر بان حياة الإنسان بلا حرية عبارة عن بلبلة لا نظام فيها ولا تنظيم ولا أمان ولا استقرار وهذا ما صرح به في قوله " **ان البلبلة فقدان للحرية ، وما أدرانا ما الحرية هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه ، وحرم علينا لفظه حتى استو حشناه** "[2].

فقوله هذا نابع مما خلفه الاستعمار من حرمان وفقدان لمعنى الحرية فأصبحت بالنسبة لهم غاية وسبيل يطمحون لها فالحرية اعز شيء على الإنسان بعد حياته بفقدانها يفقد الإنسان حياته وأماله وتعطل أعماله وتموت النفوس وتتعطل الشرائع وتختل القوانين [3].

المطلب الثاني: الفاسي علال (1910- 1974).

1/ مسالة الحرية في فكر الفاسي علال :

لقد تطرق **الفاسي علال** إلى مسالة الحرية كغيره من المفكرين العرب الذين سبقوه من الواقع الذي كان يعيشه ويراه من مستعمرات وحروب وخاصة حادثة نفيه من بلده ولهذا فهو يرى بان الحرية هي المسالة المركزية التي تستحق الوقوف عندها بحثا و تحليلا ، فمبدأ الحرية فوق كل المبادئ ، ولا قيمة لها ما لم يكن الحق في أن تظهر للناس فما صرح به انه لا عبودية إلا الله

[1] عبد الرحمان الكواكبي ، **المرجع نفسه** ، ص 112.

[2] عباس محمود العقاد ، عبد الرحمان الكواكبي " **الرحالة ك** " ، دار النهضة ، القاهرة ، دس ، ص180.

[3] عباس محمود العقاد ، **المرجع نفسه** ، ص 181.

دون وسائط ودون قيود أي قهر بشري [1]، فالحرية في نظر **علال** أنها ليست أن يفعل الإنسان ما يشاء ولكن هي أن يعيد نفسه لمبدأ صحيح وعقيدة ثابتة ، إن الحرية هي ما جاءت به عقيدتنا من حريات وثوابت .

فقد حاول **الفاسي** التفريق بين نظرة الإسلام للحرية ومفهومها عم كل النظريات الفلسفية والاشتراكية والمادية والغربية فهو يعرف الحرية بأنها جهد قانوني وليس حقا طبيعيا فما كان الإنسان ليصل لحريته لولا نزول الوحي ، وان الإنسان لم يخلق حرا وإنما ليكون حرا [2]. **فعلال** يؤكد على ضرورة ارتباط الحرية بالوحي والقران الكريم فلو لم يكن هذا الوحي لما كان هناك وجود للحرية ، فمبدأ **علال** في تصوير الحرية مبدأ عقائدي فهي ليست مجرد حق طبيعي وإنما أكثر من ذلك .

2/ حرية التفكير

ويعرفها **الفاسي** على أنها حق تقره العقيدة ولا يقبل الدفع وانه وقبل كل شيء يجب أن نعود أنفسنا على قبول مبدأ حرية التفكير كونه ملكة لعامة الشعب ، فجميع الإنسانية لها حق في التفكير الحر ، فالفكرة الحرة التي لا احد يستطيع التعبير عن طرحها على ارض الواقع حرية فارغة لا معنى لها ، فعدم التصريح بها أو طرحها كموضوع يشتغل به العالم والناس هو من أهم أسباب خلق الأفكار ودفنها داخل أنفسنا و ذواتنا ، وأعظم وسائل غصب حرية التفكير هي عدم التصريح والتعبير عن أفكارنا فحرية التفكير حق عقلي تقره العقيدة كما أن الحرية مشروطة وليست مطلقة " فلا حرية بغير تفكير " [3].

[1] عبد الحق عزوزي ، علال الفاسي ، **نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة** ، مؤسسة علال الفاسي ، ط1 ، 2010 ، ص 284.

[2] ناصر بن سعيد بن سيف ، **اسس الحرية في الفكر الغربي** ، شبكة الالوكة ، ط1 ، 2012، ص284.

[3] علال الفاسي : **النقد الذاتي** ، ط1 ، المطبعة العالمية القاهرة ، ص45.

فالسنوات السوداء التي مر بها **علال** والظروف القاهرة نزعت منه كل الحقوق التي خولنا الله إياها وحرمته من نعمة التفكير والفكرة التي هي أساس الحياة السعيدة ، فقوله " **انه يجب علينا أن نتحرر من آثار الاضطهاد والسابق في نفوسنا ومن آثار النفاق التي تسيطر علينا يجب أن نفك أسرنا ونحرر أنفسنا من الاستعمار والمؤامرات التي يمارسها علينا الحكام** "[1] .

إن حرية التفكير هي نوع واحد من صور متعددة تتبدى فيها الحرية ، كما يقول زكي نجيب محمود في تعليقه على مقال شرح وتشريح " **فحرية التفكير هي تلك الحرية التي تقضي من رجل الفكر ان يرسم خريطة لليسر من اجل الوصول إلى الهدف المراد والمنشود** "[2] ، فالحرية مثلها مثل جميع الأشياء الحبيبة المحاطة بكثير من المكارم ولهذا يجب أن تخلق الجو الذي يسمح للكل بإبداء رأيهم وبهذا وضع **علال** شروط التفكير الحر لكي يكون الفكر مساعدا على بقاء الأمة ومتابعة سيرها إلى الأمام

- شروط التفكير الحر :

✓ الاستجابة لحاجات الأمة ورغباتها

✓ التقديمية وهذا يعني توجيهها نحو الأفضل ، المثل العليا .

✓ الشمول وهو أن تكون الفكرة مراعية كل من يصلح جوانب الحياة في البلاد[3]، فالأفكار التي تعرفها يمكن أن تكون مجالا للنظر من الجميع وقد يقدمون آراءهم ما يصحح أغلاطنا انه مهما كانت الأفكار التي تدفع عنها من قيمة فمبدأ الحرية يجب أن يعلو عليها ، ولهذا فمبدأ الحرية فوق كل شيء كما أن **علال** بحث على استعمال العقل في

[1] علال الفاسي : **مرجع سابق** ، ص 46.

[2] زكي نجيب محمود : **عن الحرية اتحدث** ، ط1 ، دار الشر ، القاهرة ، 1972، ص 51.

[3] صلاح زكي احمد ، **اعلام النهضة العربية في العصر الحديث** ، مركز الحضارة العربية ، ط1 ،القاهرة ، 2001، ص 217.

ميدان التفكير، فالعقل يفتح أمامنا الآفاق الواسعة لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وتقاليد وعادات .

إن حرية التفكير في نظر **علال** هي جزء عقيدتنا التي لا تقبل الدفع وانه يجب أن يكون بجوار الفكر منهجا يصحح ووسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستعباد[1].

3/ التحرر الفكري

يجب وقبل كل شيء على من يطالب بحرية التفكير لغيره أن يكون متحررا هو أولا فالحرية حق طبيعي تفرضه علينا الطبيعة ولهذا يجب المحافظة عليها للمحافظة على ذواتنا كما يجب علينا أن نشجع الكتاب والمفكرين أكثر مما ننتقدهم ، فمهمتنا قبل كل شيء أن نكون فكرا حرا ، ففي نظر **علال** أن الفكر هو الحق الذي يستمده الإنسان من الطبيعة فقد وضع **علال** مهما لتحرير فكرنا وتعميمه على جميع المجتمعات .

- يجب وقبل كل شيء ان نبذل جهدا قويا في التحرر في اثار البيئة فيها وفي عقولنا وسلوكنا .
- الدرس الشامل لحالة المجتمع وما فيه من خرافات وعادات ، فدراية المجتمع التي تقطن فيه والبحث عن خباياه ويطرح لنا أفكار جديدة حرة
- دعوة الشعب لان يعيد النظر في الخرافات والعادات فيقف عندها وفق الدراسة المحض[2]، وهذا ما سقتاه **ناصيف نصار** و نادى به أيضا في أرائه حول الحرية والحداثة كما نادى أيضا باستعمال العقل في ميدان التفكير كونه بفتح آفاق واسعة لدراسة ما تتناقله من أنباء وشائعات وتقاليد وعادات ، كما دعى إلى التحرر من أثار الماضي

[1] علال الفاسي ، **النقد الذاتي** ، ص 59.

[2] علال الفاسي ، **المرجع نفسه** ، ص 53.

القريب ومفعوله في ذهنياتنا ونتعود على أن نفكر تفكيرا شامل لجميع مناطق بلادنا [1]، وهذا ما دعا إليه **ناصيف نصار** في دعوته للقطيعة مع الماضي .

إن فكرة الحرية في فكر **العلال** كانت مرتبطة بتجربته في الكفاح وحضوره في هيكلة العمل الوطني والظروف التي مر بها المغرب آنا ذاك ، فهو رأي بان شعبه ووطنه يحتاج إليه والى رفع شعار الحرية والسعي وراءها ولهذا يقول انه يجب على شعبه التعلم في التفكير في الحرية والبحث في معانيها .

فعلال يربط الحرية بالمسؤولية والتفكير وهذا ما أكده قوله : **فلا حرية بغير مسؤولية** "[2]، فالحرية لا تمثل إلا من كان حرا اي من كان متحررا من التقاليد والإحكام المسبقة فلا حياة بدون حرية ولا وجود من غير فكر واحد .

قد تناول **علال** مسالة الحرية من زاويتين قبل استقلال بلده وبعد تحقيقها للاستقلال ، فكانت الزاوية الأولى لدراسة مسالة ان الحرية دراسة مرتبطة بواقعة وهدف يجب الوصول إليه ، أما الزاوية الثانية فارا دان يدرس الحرية باستعمال المنهج المقارن بين النظريتين الإسلامية وعير الإسلامية للحرية ولكن اجله استعجله أن ينجز مشروعه .

إن العلاقة التي تربط كل من **ناصيف نصار** ، **بعبد الرحمان الكواكبي والفاسي علا** ل هو تأثيره بأفكار كل منهما حول فكرة الحرية ودفاعهم عنها و منالاتهم لها ومحاولتهم التأصيل لها وأخذها كحق بديهي يتمتع به الإنسان وتأثر كلاهما بالمنظومة الليبرالية ، فقد اخذ من **العلال** فكرة الإسلام يشكل نظرية الحرية ، لأنه يرمز إلى تحول الحرية من غريزة إلى شعور وجدانين ، وانه عند التعمق في الإسلام نجد نظرية الحرية كما انه لا يرفض الحريات الليبرالية كما انه لا يمكن تصور حرية فكرية موجهة ضد الإسلام كدين لأنها ستكون موجهة ضد الحرية نفسها

[1] علال الفاسي ، **النقد الذاتي** ، ص 12.

[2] علال الفاسي ، **المرجع نفسه** ، ص61.

، فالحرية الكونية عند **العلال** تطابق مفهوم الإسلام ، وهي أصل وضمان الحرية التي يحققها الإنسان في التاريخ والمجتمع قد تناول **ناصيف نصار** لكل من هاتين المرجعيتين لدراسة الحرية في أصولها العربية والإسلامية وأخذها من مصادرها العربية .

المبحث الثاني : المرجعيات الغربية لفكرة الحرية

تناول المفكرون الغربيون مفهوم الحرية كما تتناوله المفكرون العرب لكن كانت لهم مرجعيات مختلفة ، فمقولة الحرية من أهم المقولات التي قام عليها الفكر الغربي خارج سياق الدين ، فمقولة الحرية لا صلة لها بالدين وإنما هي محض العقل ومصدر الالتزام فمفهوم الحرية لا علاقة له بالمقتبس الديني . فقد كانت المجتمعات الأوربية طيلة العصور السابقة تعاني من الاستبداد وقهر الشعوب وسلب لحرياتهم ، فالكنيسة تسلب حرية الفكر والحاكم يسلب الحرية السياسية والاجتماعية ، **وهذا ما جعل المفكرين الغربيين أمثال جان بول سارتر وكارل ماكس** يتطرقون لمفهوم الحرية .

المطلب الأول : كارل ماكس (1818_ 1883)

لقد اهتم **كارل ماكس** بالفكر السياسي والاقتصادي عامة وبالحرية خاصة ومدى تحقيقها في المجتمع الغربي فأعطى بهذا المفهوم للحرية ووضع لها شروطا ومدى اتصال العمل وتحقيقه لحرية الفرد والمجتمع .

1/ مفهوم الحرية :

يرى ماكس أن الحرية هي وعي لضرورة وهذا معناه أن تعرف قوانين التاريخ والتطور وتتصرف باتجاه وعلى حسب هذه القوانين فممارسة حريتنا مرتبطة بوعي معرفتنا أو أي شيء

أخر يزيد في قدرتنا على إخضاع الظروف الطبيعية واستخدامها لتحقيق أهدافنا وتحصيل حريتنا [1].

فالحرية بمفهوم **كارل ماكس** هي الحتميات النظرية التي هيأت ظروفها وتلقت نجاحها الأنشطة العلمية [2] ، فالحرية هي الشاغل الفلسفي والسياسي الأساس فهي تؤسس نفسها في العالم بواسطة العفوي للعمل والملكية الجماعية تنظم وتوحد بشكل حر .

2/ شروط الحرية :

وضع **كارل ماركس** شروطا ضرورية لوجود الحرية أو تمتع الإنسان بالحرية

أ. انعدام وجود القهر الخارجي التقيد الذي يمنع المرء من اختيار أمر ما يود اختياره ، وهذا معناه انه إي ضغط وقوة خارجية خاسرة أو طاغية على الإنسان من الناحية الطبيعية أو الاجتماعية كانت فهي قاهرة لحريته ولهذا يجب انعدامها لتحقيق حرية الإنسان .

ب. انعدام الحالات الطبيعية التي تمنع المرء من تحقيق هدف مختار .

ت. امتلاك الوسيلة أو القوة لتحقيق الهدف الذي يختاره الإنسان بمحض إرادته فامتلاك الوسيلة أو القوة لتحقيق الأهداف جزء من الحرية ولهذا يجد أصحاب القوة وأصحاب النفوذ هم اكبر فئة تستمتع بالحرية [3].

3/ العمل في نظر كارل ماركس وعلاقته بالحرية :

لقد قدس **كارل ماركس** العمل وجعله ضرورة من ضروريات الحياة والحرية فالإنسان الذي يريده **ماركس** هو الإنسان الذي يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل والأخلاق وبهذا

[1] سليم ناصر بركات : **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث** ، دار دمشق ، ط1 ، ص20 .

[2] علي بن حمزة : **أفاق الحرية** ، سلسلة تجيد الفقه السياسي ، الأمة للنشر والتوزيع ، ط1 ، جدة ، 2014، ص 58.

[3] سليم ناصر بركات : **مرجع سابق** ، ص 31.

يحقق الاتحاد الذي بينه وبين طبيعته وسائر الناس [1]. وقد كان **ماركس** أول من درس بتعمق قدرات العمل على خلق القيمة ووجد انه كل ضروري ظاهر أو فعلا لإنتاج بضاعة معينة ، فقيمة بضاعة معينة يحدده العمل الضروري [2].

بالعمل يمكن للإنسان أن يتحد مع الموضوع ، ويعني بالموضوع هذا شيئا ماديا يدويا كالآلة مثلا ، فهو يعرف تماما موضوعه آي ما الشيء الذي منه كما يعرفه في نفسه فالعمل في المجتمع الرأسمالي عمل دون لذة ولا رغبة ، فالعامل فيه يعمل فقط لتحقيق هدف وغاية ما وهي الإرباح لا يعمل ليتمتع بقوة عملية وقدرته لإنتاج ذلك الشيء فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان بواسطة العمل [3].

كما إن **ماركس** يصرح بان المستهلك أكثر حرية من المنتج ، فهذا الأخير آو الصانع آو العامل البسيط يعمل ويصنع لكن لا يستطيع اقتناء ما صنعه بيده وبهذا يصبح عمله غريبا عنه ، فهو لا يملك مادة ولا حرية تجعله يتمتع بما صنع . ولهذا نجد المستهلك أكثر حرية من المنتج فالعامل البسيط الذي لا يستطيع اقتناء عمله أو آلة صنعها بيده وهذا على حساب الوضع الاجتماعي الذي هو فيه تقتل روح الرغبة والإرادة التي من حريته فيجب أن يكون مالكا حرا لقدرته على العمل مالكا لشخصيته ، فالبائع والشاري هما شخصان متساويان حقوقيا لما يتطلب الأمر للحفاظ على العلاقة بينهما أن يقوم المالك قوة العمل بينهما على الدوام لوقت معين فقط لأنه إذا باعها بصورة كاملة مرة والى الأبد لكان قد باع نفسه وتحول من إنسان حر إلى عبد[4]

[1] عبد الحميد خطاب : **مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم** ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1999، ص 70.

[2] كارل ماركس : **العمل المأجور ورأس المال** ، ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم موسكو ، ص70.

[3] عبد الحميد خطاب : **مرجع سابق** ، ص 90.

[4] كارل ماركس : **رأس المال نقد الاقتصاد السياسي** ، ج1 ، ت فهد ، دار التقدم موسكو ، 1985، ص 243.

فالتطبيق العملي لحق الحرية هو حق الملكية ، فيعرفها **ماركس** حق الملكية بأنه كون كل مواطن يتمتع ويتصرف حسب مشيئته بممتلكاته وبأرباحه ويتميز بعمله وبضاعته ، أما مفهومه للملكية الخاصة فهو حق الفرد والتصرف في ثروته بتلقائية دون أن يأخذ الغير بعين الاعتبار وفي الاستقلال عن المجتمع [1].

إن الصراع الحتمي الذي تتصارع فيه الطبقات الاجتماعية على المزايا الاقتصادية دون وعي ولا رغبة ، فلا وعيهم ولا رغبتهم ولا إرادتهم هي التي تعين وجودهم ودوافعهم بل وجودهم الاجتماعي وواقعهم التاريخي وحريتهم الإنتاجية وهذا هو الذي يحدد ويعين وعيهم فيشكل بهذا إرادتهم ورغبتهم وبالتالي يحصلون على حريتهم [2].

وبهذا فالحرية في نظر ماركس وبالرغم من أنها نشاط واع وهادف إلا أنها تستند إلى الضرورة والموضوعية للحركة الطبيعية والاجتماعية . كما ربطها **ماركس** بالنشاط الإنتاجي ، الحرية إذن هي القدرة على استغلال الطبيعة والواقع عن طريق وعي الضرورة فيها ، كما ركز على الحرية الاجتماعية المتمثلة في الحريات المدنية والسياسية ، وهذه الحرية بضبط يدعو لها **ناصيف نصار** .

أما الحرية الطبيعية المتمثلة في تحرير الإنسان من قوى الطبيعة وحتميتها فالتحقيق هاتين الحربتين وحسب **ماركس** انه لا سبيل غير سبيل المعرفة ، ولهذا فالمعرفة ضرورية .

لوجود حرية وهي شرط الحرية ومبدأ انطلاقها ، فيجيب معرفة الشيء قبل استعماله ومعرفة أين سيوصلنا وهل هذا سيأتي بنتيجة أم لا وخاصة حول وساءل الإنتاج [3].

المطلب الثاني : جون بول سارتر (1905 _ 1980)

[1] محمد وهلال وعزيز ازرق : ط1 ، دار تو بقال للنشر ، 2009 ، ص 76.

[2] عبد الحميد خطاب : **مرجع سابق** ، ص 91.

[3] عبد الحميد خطاب : **المرجع نفسه** ، ص 92.

تناول **جون بول سارتر** مشكلة الحرية من واقعه وكغيره من المفكرين الغربيين ولهذا فمشكلة الحرية عنده لم تنطق من التأمل النظري المحض بل من واقعه المعاش .

1/ مشكلة الحرية ومفهومها :

إن مشكلة الحرية عند **سارتر** لم تنطلق من التأمل النظري المحض بل من الواقع المعاش كغيره من المفكرين الغربيين فالحرية فعلا وتبلغنا عادة من خلال الفعل الذي تنظمه من البواعث والدوافع هذه الغايات فهي شيء بداخلنا نرغب في تحقيقه والوصول إليه فهي ذلك الوجود الإنساني ، فقد نادى جون بول سارتر بالحرية من الإنسان محكوم عليه بالحرية فكل إنسان له الحق في أن يكون حرا حرية مطلقة وهذا ما صرح به في قوله " **إن الإنسان محكوم عليه بالحرية** "[1] وهذا ما يعني به انه لا يمكن لاح دان يحد من حريته وانه لا يمكن ان يكون لحريته حدود غير ذاته فقد بين سارتر ضرورة الحرية في كتابه مواقف جمهورية الهند حيث يقر انهم لم يكونوا كثر حرية مما كانوا عليه أثناء الاحتلال الأماني [2].

فالحرية مرتبطة بالوجود الإنساني كونها من صميم الوجود وتنسيق الماهية الإنسانية ، فالحرية في فلسفة **سارتر** مرتبطة بمسالة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره ، فحرية الإنسان لا تخرج من كونها مظهرا لوجوده الاقصى الذي يتخلله عدمه من كل جانب [3]. أن الحرية هي الكائن الذي يفرز عدمه الخاص فيستفيد من ماضيه ومعنى هذا أن وعي الإنسان وقدرته على الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل هذا هو العدم فالكائن الواعي هو كائن حر ، فرفض الإنسان الماضي ومحاولته تجاوزه والسعي نحو المستقبل يعني انه حر ، فلإنسان هو من

[1] جان بول سارتر : **الوجودية مذهب سياسي** ، ترجمة عبد المنعم حقى ، ط1 ، منتدى مكتبة الاسكندرية ، 1924، ص24.
[2] حبيب الشاروني : **فلسفة جان بول سارتر** ، منشاة المعارف ، مصر ، ص 135.
[3] مصطفى غالب : **سارتر الوجودية** ، دار الهلال ، بيروت ، 1982، ص52.

يصنع حريته ، فالوعي الذي يتحدث عنه **سارتر** هي قدرة الوعي على ان يفرز عدمه الخاص والوعي ذاته الحرية[1]

2/ الحرية والوجود

إن الحرية عبئ ثقيل الحمل لا مفر منه فحرية الإنسان سابقة لماهيته فلا نميز بين الحرية والوجود الإنساني ، فالحرية هي الشعور ذاته ، وبما إن الإنسان لا يمكن له أن يعيش بدون شعور فهو كذلك لا يمكنه العيش بدون حرية [2].

إن الوجود ميزة يتميز بها الإنسان وهذا الوجود يدفع بالاختيار والحرية ، فالإنسان حر في اختيار نفسه كون حرية الاختيار هي التي تحقق لنا الرقي والتقدم والسعادة ، ان الوجود قوة محددة على الدوام تظهر خلال اختيارنا الحر للطريق نحو التقدم والتواصل " **فالحرية هي عين الوجود** "[3] فهي قدر لا مفر منه ، فقدر الإنسان أن يكون حرا وليس عليه أن يتخلى عن حريته كونها قدرة ، لقيام الشخص بالاختيار ودليل على وجود حريته فالوجود الإنساني هو مشروع رسمه الإنسان ونفذه بحريته ، فالحرية عند **سارتر** ليست صفة مضافة وهذا ما أكده في قوله " **الإنسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته وانه لذلك هو حر . ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف** "[4] فبمجرد قولنا أن الإنسان موجود فهو حر .

3/ القلق

إن القلق شعور مقترن بادراك الوعي للحرية فحسب **سارتر** القلق تيار أشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها فشعور الإنسان بالقلق شعور دائم كلما انقطع الإنسان عن إنسانيته وأحس

[1] فؤاد كامل ، **اعلام الفكر الفلسفي** ، ط1 ، دار الجيل ، بيروت 1993، ص219.

[2] فؤاد كامل : **مرجع سابق** ، ص 218.

[3] محمد مهران رشوان : **مدخل الى الفلسفة المعاصرة** ، ط2 ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1984، ص108.

[4] جان بول سارتر : **مرجع سابق** ، ص58.

بالانعزال و الوحدة ، فالقلق ينشئ عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها ، أن القلق هو الشعور بالحرية فالقلق الذي نشعر به حين لا نجد في الماضي أو المستقبل ما يعيننا على السلوك فنصبح نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو حرية بالنسبة لنا **فسارتر** هنا يطرح القلق كعامل أو كدافع من دوافع الحرية ولهذا فلإنسان يدرك ماهيته في القلق [1].

وكما يقول **سارتر** " **الاختيار الذي يتم فيه القلق ، والقلق شرط ضروري وقائم دائم وبهذا المعنى الآتي ، سأظل دائما اختار فاختياري ومن ثم فقلقي دائم** " [2] . وهذا حسب **سارتر** أن الإنسان أين وضع نفسه يجدها ، فلو وضع نفسه موضع خوف وبمحض إرادته وهو حر في ذلك وهو يشعر بالراحة وفي نفس الوقت هو حر وهذا الشعور بالراحة هو الذي يولد فينا الشعور بالفزع والقلق [3].

فقد ربط سارتر القلق بفكرة الحرية فعند قيام الإنسان يعمل ما يعلم نتائجه وخاصة عندما يكون العمل للإنسانية جمعاء لا يخصه وحده ، فهو يعيش حالة قلق ، وبهذا سارتر حين نقول أن الإنسان يختار نفسه نعني انه يختار لنفسه يختار لكل الناس فعند اختيار شخص ما عمل ما له أو لمجموعة من الأشخاص يكون لا يعلم نتائجه سواء ضارة أو نافعة ، فهو يصاب بالقلق والخوف ، فالشعور بالحرية يولد الشعور بالقلق والحيرة [4]

4 / الحرية والمسؤولية

ربط **سارتر** أيضا بين الحرية والمسؤولية وهذا ما أكده في قوله " **لا نعرف الإنسان إلا بالنسبة إلى الالتزام ما ، وإذن فمن السخف أن نلوم أنفسنا عن عدم مسؤولياتنا عن اختيارنا**

[1] حبيب الشاروفي : **مرجع سابق** ، ص 144.
[2] جان بول سارتر : **مرجع سابق** ، ص 70.
[3] محمد مهران رشوان : **مرجع سابق** ، ص 110.
[4] عبد الحميد خطاب : **مرجع سابق** ، ص160.

"[1] فالإنسان عندما يكون حرا حرية مطلقة فهو في نفس الوقت مسؤول أي أن كل فعل يصدر عن الإنسان يتحمل مسؤوليته كاملة ، كما يظهر فعل الحرية في فعل الاختيار وبحسب رأي **سارتر** مدام الإنسان حر في اختياره لأفعاله فهو مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله قام بها بحرية تامة واختيار كامل ، ولهذا فالإنسان مسؤول عن أفعاله حيث يقول " **أن الإنسان يختار لنفسه ، لا يعني أن كلا منا يجب أن يختار لنفسه بل كنحن نعني انه يختار لنفسه وهو إذا يختار لكل الناس** "[2]. فالحرية تتمثل في الموقف الذي اتخذناه اتجاه أمر ما ولا حرية إلا من خلال موقف معين نتخذه ونختاره بمحض حريتنا ، فالمسؤولية التي ترتبط بالحرية لا تعني أن الإنسان مسؤول في نفسه وحسب بل يتعدى ذلك الى جميع الناس وهذا ما اقر به سارتر في قوله " **ان اختيارنا للنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختار وإعلاء لشانه يختار** "[3].

إن كلام **سارتر** إننا لم نكن إطلاقا أكثر حرية مما كنا عليه أثناء الاحتلال الألماني ، فقد فقدنا جميع حقوقنا ابتداء من حق الكلام ولقد كنا شعب يستعبد بالجملة [4]، فتأثر **سارتر** بالاحتلال الألماني جعله يتكلم عن الحرية .

لقد تأثر **ناصيف نصار** بكل من **جان بول سارتر وكارل ماركس** في تحليله لفكرة الحرية ، فقد تناول الوجودية وهذا يربط الحرية بالوجود الإنساني وجعلها مرادفا للإنسانية وإفرازه بان الحرية ظاهرة طبيعية كمل تعرفها الليبرالية ، فالوجودية تنغمس في أصل الحرية وهذا ما يبحث عنه **ناصيف نصار** ، لما تأثره بكارل ماركس فكان ينصب حول أفكاره التحرية وتناوله مفهوم الحرية

[1] جان بول سارتر : **المرجع نفسه** ، ص 55.

[2] جان بول سارتر : **مرجع سابق** ، ص 16.

[3] جان بول سارتر : **المرجع نفسه** ، ص 16.

[4] موريس كواستون : **بين الفلسفة والأدب** ، ت مجاهد عبد المنعم ، ط2، مطابع الهيئة المصرية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1984، ص 18.

من الواقع المعاش ، فقد درس **ناصيف نصار** الماركسية وحاول نشرها والامتثال بها في الوطن العربي .

الفصل الثاني :

آليات تفعيل دور الحرية عند ناصيف نصار

تمهيـــــــد:

شغلت مسألة الحرية الفكر الإنساني في مساره عبر التاريخ، فهي لم تتطور على يد مفكر أو فيلسوف واحد، بل كانت نتاج العديد من الفلاسفة والمفكرين، بحيث نظروا إليها كل حسب رأيه، ولعل من أبرز الأسماء التي نجدها حاضرة في الفكر العربي المعاصر هو الفيلسوف " **ناصيف نصار**"، الذي برز اسمه في الساحة الفلسفية من خلال كتابه " باب الحرية "، ومن العنوان ومنذ الوهلة الأولى ندرك أنّ الكتاب فلسفي محض، وهذا يا يدفع الباحثة إلى الكشف عن آليات تفعيل دور الحرية عند ناصيف نصار التي تمثلت في مفهوم الحرية عنده، ورؤيته الفكرية ومنهجه إضافة إلى نظرته للإيديولوجيا والتربية التي كانتا نواة فكره في إطار فكرة الحرية.

المبحث الأول : مفهوم الحرية عند ناصيف نصار

المطلب الأول : رؤيته الفكرية.

يعدّ نصار أحد المفكرين العرب المعاصرين، الذين حاولوا أن يصنعوا لهم طريقة خاصة ومميزة في التعامل مع الفكر الفلسفي، من خلال تقديم وجهة نظر جديدة، للوصول بالفكر العربي المعاصر إلى مستوى التجديد، والإبداع في كلّ مكوّناته الفكرية، بالاعتماد على صياغة مفاهيم جديدة، تخدم الواقع الفكري الذي يسعى إلى تحقيقه، والعمل على ترميم مفاهيم قديمة، وصياغتها بعناصر حداثية تجديدية، ويعمل نصّار جاهدا على تأسيس فلسفة عربية معاصرة، يظهر من خلالها عقم النظرة الغيبية للواقع العربي، والعمل على دحض كل أشكال الاستبداد والقهر، ومقاومة الحرية عبر تحليل مجموعة من المفاهيم المرتبطة بإشكاليات الفكر العربي المعاصر، كالسلطة، والإيديولوجيا، والحرية، والديمقراطية، ومفاهيم العدالة والمساواة، وغير ذلك.

كما أنّ نصّار من خلال دراساته يدلّل أنه على دراية ووعي تام بالمعاناة الحقيقية للشعوب العربية، وأن الإطار الفلسفي الذي يسعى إلى تشكيله عبر آرائه وأفكاره يشكل في نهاية الأمر آليات حقيقية تقود إلى تغيير الواقع العربي المعاصر، والنهوض بالأمة العربية نحو نهضة جديدة تمكنها من أداء دورها الحقيقي الشاغر بين الأمم والشعوب، كما أنّ نصّار يسعى إلى عقلنة الواقع العربي، ووضعه في إطاره الحقيقي ضمن مجموعة المتغيّرات التي تحيط به، سواء أكانت سلبية أو إيجابية، وأن يتم التعامل في معالجة القضايا والمشكلات في إطار عقلاني واقعي، ومنطقي وموضوعي، بعيدا عن التشبث بأحلام الماضي الرشيد، أو أكذوبة العصر الجديد[1].

إنّ أهمية نصاّر كفيلسوف عربي معاصر تكمن في تميّزه بتجربة فلسفية غنية، نشأت في علاقة صميمية مع العالم من جهة، وفي استمرار وحدة الممارستين النظرية والعملية في فكره الفلسفي الرصين من جهة أخرى، عاش وعيا عميقا ملتزما بالذات والواقع، وتعدّ تجربته الفلسفية مفعمة بالتجديد الحديث، والنزوع الحاد نحو آفاق فلسفية جديدة، مسكونة بهاجس الإبداع

[1] عبد الأمير الأعسم: **كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة**، بيت الحكمة، ط1، بغداد، 2002، ص457.

والتغيير النهضوي، كما تدلّل مؤلفاته على ذلك النبوغ الفلسفي الجديد في الفكر العربي المعاصر، ويدعو نصّار إلى ضرورة قراءة تاريخ الفلسفة بما يخدم الإنسان في بناء موقف من هذا التاريخ، وبما يجعل هذه القراءة تتجاوز النظرة العقلانية والغيبية والإشباعية للتأريخ، أي دعوة منه إلى النظرة العقلانية النقدية للتأريخ، لذلك نرى نصّار على الرغم من موقفه مما يسميه عقدة تاريخ الفلسفة التي تصيب كتاب الفلسفة العرب، فالعرب بالنسبة له ما زالوا كتاب تاريخ وليس كتاب نص فلسفي جديد[1].

ومع ذلك فإنّ نصار يمعن النظر كثيرا في قراءة تاريخ الفلسفة القديمة، على أنّ لذلك الأمر مغزى كبيرا، حيث سعى نصّار إلى إعادة قراءة الموروث التاريخي القديم لمعرفة حقيقة الماضي بكل متغيّراته وتجلّياته الفكرية، ومن هنا جاء إهتمامه بفكر ابن خلدون ومقارنته بفكر أرسطو والفارابي، لذلك نجد أنّ نصّار عند تحليل الواقع التاريخي للفكر العربي، يسعى إلى خلق وعي فكري متجدّد للثقافة العربية المعاصرة، على أنّ نصّار من الداعين إلى عدم الإنقطاع عن تاريخ الفكر، لأن الفكر يدور في حركة تاريخية متنوعة تؤدي إلى نمو الفكر الفلسفي عبر الزمن، ممّا يقود إلى تشكيل الحياة المجتمعية العامة في أطرها وأشكالها المتنوعة التي يعيشها، لذلك يعتقد نصار أنّ فعل الفلسفة هو " النظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تأريخي"[2] .

كما يؤمن نصار أنّ عمل الفيلسوف مبني على القديم والجديد معا، وأنّ ذلك الأمر يتطلب منه القدرة على مواجهة المتغيرات المختلفة تاريخيا، والسير في مجال الإبداع والإبتعاد عن حالة الركود والخنوع التي قد يفرضها الموقف التاريخي على الإنسان وحياة مجتمعه الذي يعيش فيه، والإنتقال من مستوى تأريخ الفلسفة والوجود الإنساني، من خلال الكشف عن القيم الجديدة التي تقود إلى دراسة الوجود التاريخي، حيث يلقي نصار على عاتق المفكرين العرب الحمل الأكبر في دراسة وفهم حقيقة الواقع التاريخي للفلسفة، وبالتالي الفكر العربي المعاصر عامة، ويرى نصار في "مقولة الوجود التاريخي" ، "مقولة الفعل"، من حيث أنّها تعدّ مدخلا حقيقيا وضرورة حتمية من أجل إبداع نظرة فلسفية مستقلة، وبمعنى آخر العمل على تحقيق "الإستقلال الفلسفي"، لأنّ المشاركة الحقيقية في الفسفة تعني – وفق تصوره– رفض التبعية والإغتراب من

[1] عبد الأمير الأعسم، **مرجع سابق.**

[2] ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص35.

خلال تبني الإستقلال والإبداع، والعمل على اعتماد التصور الأساسي للمرحلة التاريخية الحضارية للعالم العربي المعاصر، المتميّز بالتفاعل الجدلي المعقّد بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية العقلانية، وعليه فإنّ الفهم العميق لمشكلة الحضارة في العالم العربي المعاصر وفق استنتاج نصار يكشف بالضرورة عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة مستقلة، تسهم في تغيير الواقع العربي من الداخل، وفي الوقت نفسه تسهم في إنضاج الذات العربية وتأكيد وجودها الإنساني ودورها الحضاري[1].

فالفلسفة لديه حسب وضعيتها التاريخية مرتبطة في الصميم بحركة التاريخ والحضارة كما هو معلوم، وبالتالي فإنّ المرحلة التاريخية الجديدة عند نصار تتطلب أن يكون تحرك الوعي الفلسفي متجها في الوقت نفسه نحو الماضي والمستقبل، إذ أنّ الواقع الذي ينبغي للوعي الفلسفي أن يعانقه هو الواقع المعطى، والواقع المقبل على مستوى الفكر والفلسفة [2]، ويؤكد نصار أنّ المشكلة الفلسفية الرئيسة التي يجب التركيز عليها تكمن في مشكلة الوجود التاريخي، من خلال النظر إليها بوصفها الوجود الإنساني الإجتماعي والشخصي، ويطرح نصّار أسئلته نحو ذلك ضمن إطار فلسفي، وكل المشكلات التي تطرق إليها تشكل مجال الوجود التاريخي لديه، إنّه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي، هذا ما يؤمن نصّار به، وعليه فإن الفلسفة من هذا المنظور هي جماع ما أنتجه فلاسفة أمم متعددة في شروط تاريخية محددة، وأنها التعبير الواعي عن العصر[3].

إنّ الوجود التاريخي لديه هو وجود متنام في أركان كل الإشكاليات الفكرية مثل: السلطة، الإيديولوجيا، النهضة، التغيير، الحرية، الديمقراطية، مفاهيم العدالة والمساواة، العصبية، الطائفية، الوطنية، وغيرها من المفاهيم التي سعى مفكرنا لمعالجتها على المستوى الفلسفي.

حدّد نصّار مجال فلسفته في "الوجود التاريخي الحي" لينأى بنفسه بعيدا عن الوجود الأنطولوجي، أو الوجود اللغوي، أو حتى الوجود التراثي، وهي الموضوعات المعتادة للفلسفة العربية المعاصرة، ولقد اختار نصّار بقوة صف العقل، منظورا إليه من خلال الحرية، ولم ينظر

---

[1] أحمد عطية: **طريق الاستقلال باب الحرية**، ص202.

[2] الأعسم عبد الأمير، **مرجع سابق**، ص458.

[3] أحمد عطية: **طريق الاستقلال الفلسفي باب الحرية**، ص 66.

إلى الوجود التاريخي عبر عقل متذبذب بين الحرية والكسب، بين الضرورة والجواز، بين التأويل البرهاني والتأويل العرفاني، بل أراد أن يراه بعقل مستنير ثابت، مفعم بالحيوية والتحدي، مدفوع بقوة الإرادة وعنفوان الحرية، أملا في صياغة وجود مثالي قابل للتحقق لإنقاض المشروع العربي الحداثي[1].

يؤمن نصّار أنّ المقولة الأساسية في الوجود التاريخي هي مقولة الحاضر، لا مقولة الماضي ولا مقولة المستقبل، الحاضر هو حاضر فاعل معين، من الفرد إلى البشرية بأسرها، وليس شيئا مجردا ومطلقا، وبالنسبة إليه تتحدد العلاقة بالماضي وكذلك بالمستقبل، إذ أنّ من أرض الحاضر وإرهاصاته يتم إستشراف المستقبل، المستقبل المنظور على الأقل.

المطلب الثاني : منظوره للحرية .

يضيف نصّار أسئلة وحقائق مهمة عن الحرية وتجلياتها على المستوى الفكري، ويعدّ ما قدمه حول ذلك إضافة مهمة وتراكمية في حقل الثقافة العربية المعاصرة، وما يتصل بها من مفاهيم وقضايا ارتبطت بها تاريخيا مثل الديمقراطية، والليبرالية، والإيديولوجيا، والتعددية، والسلطة، والعقلانية، والنهضة، والعولمة وغيرها من القضايا التي شغلت الباحثين من خلال مشروع نسقي فكري يبين الدلالات الصحيحة لهذه القضايا.

إنّ نصّار صاحب مشروع فلسفي على مستوى الوطن العربي من خلال قراءاته لواقع الحرية في الفكر العربي المعاصر، وللحرية وقضاياها المرتبطة بها شأن هام في دراساته وتوجهاته الفكرية ونظريته الفلسفية، حيث اعتبر البعض أنّ نصار كان راعيا للحرية وداعيا لها، لأنه يعتقد ويؤمن بنهضة عربية جديدة تعيد للأمة مكانتها وهيبتها، وتعيد للفكر العربي قوته وشأنه الذي يجب أن يكون عليه، حتى تكون الأمة العربية في مصاف الأمم والشعوب المتقدمة والمتحضرة، ويعتبر نصار الحرية أولوية من أولويات التقدم، ولا بد من تسخير الطاقات والإمكانيات لتجذيرها في السلوك، ووضع القواعد اللازمة لأن الخطر سيكون كبيرا في المستقبل فيما يتعلق بالحرية وغيابها.

[1] ناصيف نصار: **علم الاستقلال الفلسفي، من منشورات الجامعة الأنطوانية**، 2008، ص27،28.

إعتمد نصار في طرحه للحرية واقعا وعقلانية مفتوحة متطورة، تأخذ بعين الإعتبار التطور الكوني الهائل في كل المجالات الإنسانية، ويعتقد أنّ أي فعل يصدر عن الإنسان يتطلب قدرا وافيا من الحرية، والحرية لديه تنطلق من أساس وجودي بمعنى أنها موجودة بوجود الإنسان في الكون، ولها محددات وشروط، وهي حق طبيعي للإنسان يتصرف بها من خلال عملية الموازنة بين العقل والحرية والحاجة، وهي مصونة من أي متغير، بحكم الأسس التي تحكمها سواء أكانت قانونية أو أخلاقية.

يعدّ نصار من أبرز المفكرين العرب المعاصرين وأهمهم، وهو من الذين سابقوا الزمن من أجل بلورة منظومة فلسفية خاصة به، وهو يؤمن أنّ الحرية هي سبيل الخروج من أزمات الأمة المتتالية، ولا بد من إحيائها من جديد، حيث ينظر نصار إلى الحرية باعتبارها موضوع خبرة كيانية وممارسة تاريخية، لا يستقل إدراكنا لماهيتها استقلالا مطلقا عن ضرورة استئناف البحث فيها تحت وطأة معطيات ومستجدات في تاريخ العلوم، أو في تاريخ السياسة والأخلاق، ويذهب إلى أنّ عصرنا بحاجة ماسة للحرية بل أحوج من أي عصر آخر إلى تطبيقها [1]، كما يؤكد أنّ الحرية كونية، أي أنّها مفهوم له دلالة عالمية، وأنّ أشكال الحريـــة تعيش مشكلة على مستوى المعمورة مثل حرية التملك، حرية الرأي، حرية العمل المهني، حرية المعرفة، حرية التعليم، حرية الإعلام، حرية الإنتقال، حرية التجمع، حرية العمل السياسي، حرية التجارة وغيرها من الحريات، تلك كانت تمثل فهم نصار لأشكال الحرية، وهذا يؤكد أنّ فهمه للحرية يعدّ فهما شموليا، وربط ذلك أيضا بالعولمة بقوله: " فالحرية المتعولمة لا تعفي أي شعب، سواء كان ينتمي إلى مجموعة الشعوب المتقدمة في التقليد الليبرالي أم لا، من التفكير مجددا في سؤال الحرية[2]، كما يرى نصار الحرية من جانب آخر، حيث يعتبر أنّ لا غنى لأي نظام اجتماعي عن الحرية، فهي المنظم لقواعد وعمل مؤسسات المجتمع بغض النظر عن المشكلات والعوائق التي قد تظهر بفعل حركة المجتمع والتاريخ معا، وأن التفكير بالحرية يتميز بالاستمرارية من عصر لآخر، وأنّ هناك حاجة ضرورية لهذا المفهوم في حياة الإنسان على مرّ التاريخ، لأن العيش بدون الحرية يعني الظلم وغياب العدالة.

---

[1] أحمد عطية : **طريق الاستقلال الفسفي باب الحرية**، ص272.

[2] أحمد عطية، **المرجع نفسه**، ص273.

إنّ فهم نصار للحرية كما يراها في الفكر الفلسفي العربي، هي حرية لا أمركة فيها، بمعنى أنها نقية وخالصة من المعتقدات والدعوات الأمريكية نحو العالم، فيما يتعلق بالدعوة للحرية، وتخليص الشعوب من نير الاستبداد والظلم الذي تفرضه مؤسساتها وتقاريرها الدورية عن الحرية، ودعوة نصار هي دعوة إنسانية خالصة، وهو يعتقد أيضا أنّنا في كونية الحرية نحتاج إلى النظر في الحرية كصفة جوهرية[1].

يدعو نصار إلى إعادة بناء حقل الحرية في ظل مستجدات العولمة، بعد أن تمّ تغييبها عن مختلف تجليات الحياة، على الرغم من حيويتها وفاعليتها للإنسان، وإلى إعادة الإعتبار لهذا المفهوم بعد أن تمّ تناسيه بسبب الإيديولوجيا أحيانا، وبسبب عظم تأثير الحرية على كيان الأنظمة الحاكمة، والحد من سلطاتها، والتأثير على سياساتها وخططها [2]، وعند نصار تعيش الحرية أزمة حضارية عامة، أي أزمة غير منحصرة في بعض الجوانب التاريخية للشعوب، ويدلل على ذلك بالحروب الأهلية والهزائم أمام إسرائيل التي غيرت وجه تلك الأزمة،والحرية عاشت هذه الأزمة بفعل مخرجاتها على الواقع أصلا، وأن هذه الأزمة شاملة وليست أزمة قطاعية، ولا بد من وضع الحلول الناجعة للخروج من هذا المأزق التاريخي، حسب رأيه[3].

إنّ دعوة نصار إلى تأصيل الحرية في عالمنا المعاصر، مدخل مهم ورئيس للنهضة العربية، وبذلك لا يكون نصار أول من أشار أن الحرية تعد بابا للنهضة، فهذا هو العنوان الرئيس والجامح لمعظم النهضويين العرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، مثل رفاعة الطهطاوي، بطرس البستاني، وفرح أنطون، وطه حسين، وعبد الله العلايلي، وغيرهم، وإن رعوته تلك نابعة من ألمه الذي يشعر به من ما حاق بأمته العربية ومستقبلها، وإن حقل الحرية واسع يستوجب الدراسة والعناية الفائقة من جميع أهل الرأي والخبرة في هذا المجال، والنهضة التي دعا إليها نصار تستوعب ثنائية التراث والأصالة، وتتعامل مع العولمة بطريقة تعيد التفكير جديا بموضوع الحرية بصورة مستقلة وموضوعية.

---

[1] المصدر نفسه، 271.

[2] ناصيف نصار: **باب الحرية**، ص8.

[3] المصدر نفسه، ص13.

إنّ سعة حقل الحرية من وجهة النظر الفلسفية والإجتماعية عند نصار تتألف من منظومتين من العناصر [1]، تبدأ المنظومة الأولى بفكرة الحرية بأوسع ما تعنيه كلمة فكرة، لأن خبرة الحرية لا تصبح موضوعا لكلام وبحث، إلا إذا أنتج الوعي بهما فكرة ما عنها، وينبغي التمييز بين فكرة الحرية ومبدأ الحرية، على اعتبار أن الحرية تتشكل وفقا للأنماط السائدة داخل المجتمع، فالحرية هي الحقل الرئيس في حقول المعرفة الإنسانية، تدور في فلكها الحقول والمتغيرات الأخرى، وفي هذا الصدد يؤكد نصار أنّ الحرية لا تزدهر كموضوع فكري إلا في اتجاه أن تصبح قيمة متجسدة في السلوك والمؤسسات، وأنّه عندما تقوم المؤسسات الإقتصادية والسياسية والتربوية والإعلامية وسواها باحتضان ما أوصلته إليها ثقافة الحرية ومسلكياتها، يكون المجتمع بأسره قد تحول إلى مجتمع يحتضن الحرية ويحياها بعمق [2]، أعتقد أنّ ثمة إشكالية فكرية كانت تستهويه، وهي أنّ الحرية في المجتمعات العربية كانت عملة نادرة لها وجوهها المختلفة، وهو يدعو للإحتفاء بها وبنائها بناءا صحيحا، لتنعم المجتمعات بها وتزدهر، ويزدهر المستقبل، ونصل عربيا إلى مصاف الدول المتقدمة بالحرية أولا وليس أخيرا، لما للحرية من أهمية وتأثير في حياة الشعوب والأمم، والعالم الغربي خير برهان على ذلك، أما المنظومة الثانية فتعود إلى خلفية تحليل قضية الحرية، من خلال جهود بناءة ومشتركة فلسفية، وجهود علمية وميدانية لدراسة هذا الحقل الحيوي الهام في حياة الأمم والشعوب، والذي يعتبر مؤشرا هاما على مدى تقدم أو تخلف المجتمعات، وهنا ينوّه نصار إلى أنّ الجهود التي تبذل للدفاع عن الحرية تبقى واهية ومعرضة للإنكسار، وأن عملية إقناع المجتمعات بأولية الحرية أمر ليس بالسهل على المنظرين تناوله[3].

إنّ الليبرالية من وجهة نظر نصار، قضية ذات دلالة مهمة للحرية، ويذهب إلى أنّها هيمنت على عملية بناء المجتمع الحديث واجتازت مراحل وامتحانات عدة، لم يخل بعضها من الإضطراب والقسوة، وهي تشهد منذ سنوات تحولات جديدة ليس أقلها شعار ما بعد الحداثة التي يعتقد أنّها ما تزال في طور التشكل والتبلور، والمحاولة التي يغلب عليها طابع إرادة الإختلاف،

[1] المصدر نفسه، ص10.

[2] ناصيف نصار: **باب الحرية** ، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص12.

ويستند نصار في مطالعته القيمة عن الحرية إلى الأخذ بمبدأ الإستقراء المقارن لأوضاع الأنظمة الإجتماعية، ليبين أن أولى مهمات إعادة بناء حقل الحرية هي إعادة بناء الليبرالية وهي: مبدأ إجتماعية الإنسان ، ومبدأ الترابط بين الحرية والعقل، والحرية والعدل، والحرية والسلطة، ويرى أيضا أن القراءة النقدية للمبادئ الأربعة تشترط بالدرجة الأولى قراءة نقدية للفكر الليبرالي كما الآن في ظل العولمة، كما يقدم نفسه باعتباره أبا للحرية الفردية وحاميا له، وهو ما يسمى بالحرية التكافلية لديه، وهو يبحث عن ليبرالية متواصلة مع تراثها لكنها مجردة في الحاضر عما التصق بها من انحرافات في مراحل تطورها المختلفة، أيضا إنعاش الجانب الإنساني الذي يكرس حرية الأفراد والجماعات حتى يتسنى لها الذوبان في المجتمعات الرافضة لها.

إنّ الحرية وعملية بنائها المعقدة لديه عملية تستدعي بنظره التاريخ دون أن تدخله، وتخضعا للسياسة دون أن تخوضا في ثناياها المتنوعة، وتترفعا عن الواقع الذي تفارقه.

كذلك يؤكد نصار أنّ الحرية ليست غاية الإنسان، لأنّها في صميم كيانه، لكن الإنسان يتطلع إلى ممارسة الحرية، ويرغب رغبة عميقة ومستمرة في العيش ضمن أطر الحرية بعينها، وأيضا العيش والإستمتاع بشعورها لكي يتسنّى له أن يختار بنفسه غايات حياته ونمطها، لأنّ الحرية لا تكتفي إطلاقا بذاتها، حيث يستتبع نصار فهمه للحرية في منظومة شاملة من الأفكار النظرية ذات الطابع الفلسفي والعملي في آن واحدوهي[1]:

-أنّ التعامل الإيجابي الخلاق مع العولمة يعيد طرح قضية الحرية على كافة الشعوب العربية، وذلك من خلال التفاعل الإيجابي مع متطلبات العولمة المتمثلة بالإعتراف بها كمدخل لفهم الواقع، والخروج من الأزمة، وأنّ العولمة ليست من أسباب الأمة الحضارية، لأنّ الأزمة سابقة على ظهور المفهوم، والمطلوب قراءة متأنية لواقعنا كعرب، وتحسس صادق لمشاكلنا، وعدم تجاهلها وإدراك منطقية العولمة، لأنّها تشكل بالنهاية مفترق طرق للشعوب العربية، في مواجهة التحديات والولوج للحرية والنهضة، ويدعو العرب للإنخراط في مسألة البحث عن الحرية بشجاعة.

[1] ناصيف نصار: **باب الحرية**، ص18.

إنّ الليبرالية، بوصفها نظاما إجتماعيا قائما على مبدأ الحرية الفردية،لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية حتى اليوم، بحيث يندرج ذلك في أنّ الحرية الفردية لها مجالاتها وحدودها في الحياة الإجتماعية، وأنّ التفكير في الحرية لا ينحصر في الليبرالية، كذلك لا ينحصر التفكير الليبرالي في الحياة الإجتماعية في ليبرالية الغرب كمثال عنده، ولقد أعطت الليبرالية الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة، أمّا الليبرالية نفسها فقد تكونت بتقديم مبدأ الحرية الفردية على غيره من المبادئ في الوجود الإنساني ويجعله يعم جميع أفراد البشر، كما يدعو نصار إلى إعادة بناء الليبرالية كمبدأ إنساني يساعد في رسم الصورة النمطية لحرية الفرد داخل المجتمع[1].

-يتناول نصار الحرية من حيث عظمتها وضعفها، فاتحا الباب أمام مناقشات فلسفية عميقة إزاء الجدل الدائر حول أهمية الحرية ومعاضلها، فهو يؤمن أنّ الحرية مهمة في الحياة وتحرير الذات، وبها تحيا الأمم والشعوب، وتتخلص من نير الإستعمار بالمعنى التقليدي للمفهوم، وبها تستعيد الأمم حقوقها وتبعد شبح القهر والظلم عنها، وهنا أريد أن أنوّه إلى قضية مهمة وهي تأثر نصار بالبعد السياسي للإستعمار الأجنبي على الأمة العربية في حقب سابقة، من خلال ربط الحرية بقضية الخلاص مع تبعات المستعمر الأجنبي، وفي الجانب الآخر يدلل نصار على الحرية وعلاقتها الجدلية مع الطبقات الحاكمة فعليا، أو التي تدور في فلكها من حيث أن الحرية تشكل مصدر تهديد لبعض الفئات، وبنفس الوقت هي النور الذي يقود للتطور وتحقيق الذات.

-الحرية توجب على الإنسان التمتع بقدر كامل من السيادة والإستقلالية، التي تضمن القيام بما يعتقد أنّه يحقق مصلحته الإنسانية من جهة، وينظم حياته الإجتماعية من جهة أخرى، وذلك بالتزامن مع تأصيل الليبرالية في النظام الإجتماعي للمجتمع.

-الحرية لدى نصار بحاجة لشجاعة وجرأة لدر الشعوب، من حيث القدرة على ممارستها، وتحمل مسؤولياتها الجسام، ومن هنا كانت الحرية مصدرا وقاعدة للوجود

[1] ناصيف نصار: **باب الحرية**، ص13.

الإنساني الحقيقي في عالمنا الحديث، ويؤمن نصار بأن فكرة الحرية تجلت في أشكال التحرر القومي من السيطرة الأمبريالية، والتي تجسدت في الحركة البعثية والحركة الناصرية، وفي شكل تحرر الجماهير العاملة من سيطرة القوى الإقطاعية والبرجوازية، والتي هي في نهاية الأمر حرية الأمة العربية.

-كذلك يبيّن نصار أنّ الخوف من الحرية العربية يندرج في إطار الخوف من التحول نحو الليبرالية والإنخراط في حضارة الحرية، والتي تنطوي على مبررات تهدّد صميم العائلة، بسبب ثمار ونتائج وجود الحرية، كرفض الديمقراطية المتطورة الحديثة وتبعاتها ومقاومة تعليم المرأة وخروجها إلى الحياة العامـــة، والإنخراط في تبعات التمدن والتقدم، الأمر الذي يمنع التحول إلى

الحرية الحقيقية المفقودة في المجتمع العربي، ويعطل دور العرب في العولمة ووجهها الجديد.

المطلب الثالث: منهجه

يتميز المنهج الفلسفي لنصار بإنتمائه إلى تيار العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر، وكذلك اعتماده المنهج التحليلي المنطقي للمفاهيم والدلالات [1]، والجمع بين متطلبات النقد البنّاء الموضوعي والتحليل المنطقي، ويظهر ذلك جليا في مختلف مؤلفاته التي تتسم بالجدة والرصانة والوضوح والعمق المنطقي في دراسة القضية، وذلك كان ظاهرا في رؤيته للحرية بكافة تجلياتها من حيث نقد واقع الحرية، وبيان معاضلها والمتغيرات السلبية التي تؤثر في مسيرتها، ووضع الحلول الناجعة للخروج من أزمتها الحضارية من خلال ارتباط تطورها وتجديدها بمفاهيم العولمة، والإيديولوجيا، والديمقراطية، والتعددية، والليبرالية، كما أنّ نصار سعى جاهدا إلى القيام بتحليل منطقي لأزمة الحرية، ووضع تصور فلسفي واقعي لضرورتها وحاجة الشعوب إليها، وهي محور نجاح الفكر العربي المعاصر في إحدى أهم إشكالاته، وهي أساس النهضة العربية الجديدة التي يأمل أن تتحقق، كما أنّني أعتقد أنّ نصار من خلال منهجه النقدي، العقلاني، والتحليلي، أراد أن يسوق القارئ ويحفزه إلى إعادة التفكير في مضامين الحرية، ومعرفة مكتسباتها، وإجراء نوع من المقاربة بينها وبين مفاهيم مهمة لديه مثل التقدم

[1] ناصيف نصار: **مطارحات للعقل الملتزم**، ص8.

والخروج من حالة التخبط والضعف وهدر الوقت، بحيث ينبغي لدينا عقل حر يتميز بالجدة والعمق، والموضوعية في التفكير وسعة الأفق.

يدعو نصار في طرحه لواقعية التفكير إلى الإعتراف بواقع المشكلات التي تواجهنا، وأن نتعرف إليها ونصمم على معالجتها بالتفكير خاصة العقلي، لا بالإنفعال أو الموقف المسبق أو بالإحالة إلى الغير أو بالتهرب، وأنّ يكون هذا التفكير صحيحا مضبوطا منظما، وأن يكون إبداعيا، وهذا حسب رأيه يخص الحرية من حيث تحويلها إلى موضوع لتفكيرنا، نقر بوجودها بحيث لا تستقيم الحياة بدون حلها حلا مشغولا بحسب أصول البحث الفلسفي، ويؤكد أيضا بقوله " وفي اعتقادي إذا أحسن الباحث الفيلسوف ممارسة عمليات الإستيعاب النقدي للمذاهب المطروحة في تاريخ الفلسفة حول مشكلة الحرية، وغيرها من المشكلات، فإنّه لا بد أن ينتهي به البحث إلى شيء جديد" [1]، هذا الجديد الذي يبحث عنه نصار هو الوعي بالحرية، وإدراكها ومعرفة مكنوناتها وأهميتها للمجتمعات الإنسانية، كما أنّ ثمة حاجة عميقة لدى الشعوب العربية إلى تحويل الحرية إلى موضوع للتفكير وتاليا للتطبيق، والتخلص من الخوف في هذا الموضوع.

إنّه بذلك يضع اللبنات الرئيسة لفهم تحليله المنطقي لقضية الحرية، ويحاول وضع الحلول الناجعة لإستيعاب هذا الطرح ومكتسباته في حياتنا وواقعنا العربي المعاصر، وينوّه أيضا إلى وجود من ينظر بعين الريبة إن لم يكن بالإتهام للحرية، على اعتبار أنّها ذات تأثير مغاير لفكرهم السياسي أو حتى الديني والإجتماعي، وهو يعبر بذلك عن شدة خوفه على الحرية ومستقبلها في ظل المتغيرات المتسارعة للحياة الحديثة.

المبحث الثاني: الايديولوجيا والتربية عند ناصيف نصار.

المطلب الأول: موقع الإيديولوجيا كما عاينها في فكره.

تعرف الإيديولوجيا على أنّها: " نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية، تختص بمجتمع معين" [2]، وتكتسي صفة القداسة إلى حد قد ترقى إلى مستوى العقيدة، خصوصا وأنّها ترسخ مع عامل الوقت، وتنتقل عبر الأجيال.

[1] ناصيف نصار: **باب الحرية**، ص17.

[2] كميل الحاج: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي**، (عربي، إنجليزي) مكتبة لبنان، 2000، ص81.

أمّا **ناصيف** فيعرفها بالقول: " فالإيديولوجية نوع من أنواع الإعتقادات الجماعية التي وظيفتها ضمان التماسك بين أعضاء الجماعة، وتوفير مبدأ عام لتنظيمهم، إذن هي ظاهرة طبيعية وغير بعيدة عن الدين والأسطورة والسحر، بقدر ما تزعم"[1].

إنّ هذا التعريف يبين أنّ الإيديولوجية ظاهرة معقدة ومتعددة المكونات، من حيث أنّها تعدّ ظاهرة طبيعية، وليس أي مجتمع بمنأى عنها، لأنّها إمتداد للطبيعة البشرية، وللنزوع نحو الإعتقاد وتجاوز الواقع، كما أنّها تؤدي وظيفة التماسك بين أعضاء الجماعة الواحدة، بصرف النظر عن مدى صحة الأفكار التي تدعو إليها، وبما أنّها مرتبطة بجماعة ما فإنّ هدفها المنفعة العامة، حيث تستمد مشروعيتها من قضايا تلك الجماعة، وهي فكرة مركبة، تدخل في إنتاجها عوامل متعددة: "فالفكرة الإيديولوجية ليست وليدة العقل وحده، إنّما هي وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنة، أي باختصار وليدة الذات بكل قواها" [2]، وبما أنّ الفكرة الإيديولوجية مستمدة من فلسفات، فهذا ما يجعلها تنطوي على رصيد من الحقيقة الموضوعية [3]، وليست كلها أوهاما أو خرافة بل هي إعتقاد جماعي يختص بمجتمع بعينه، ولا يعبر عن تصورات فردية بقدر ما يجسد معتقدات جماعية.

وعليه فإنّ نصار يؤكد أنّ مضمون الفكر الإيديولوجي يرتد إلى ثلاث فئات من الأفكار، مختلفة نوعيا ومترابطة جدليا: الأفكار التفسيرية، والأفكار المعيارية، والأفكار الإنشائية.

إذن كل أيديولوجية تتضمن نظرة إلى الواقع الإجتماعي التاريخي كله أو بعضه، ومن أهم ما يميّز نظرة أيديولوجية عن أخرى، بعد الفكرة المحورية، والأساس الفلسفي الذي تقوم عليه [4]، وهكذا ففي كل نظام إيديولوجي نواة فلسفية، ولكن الفلسفة ليست شكلا من الأشكال الإيديولوجية، وليست الإيديولوجيا شكلا من أشكال الفلسفة، واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الإيديولوجي معا لا يلغي التمايز بينهما[5].

---

[1] ناصيف نصار: **مطارحات للعقل الملتزم**، ص109.

[2] ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص45.

[3] ميشيل فاديه: **الإيديولوجية**، تر: أمينة رشيد السيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص20.

[4] ناصيف نصار: **طريق الإستقلال الفلسفي**، ص47.

[5] المصدر نفسه، ص48.

إذن الخصائص الرئيسية للروح الفلسفية تختلف عن خصائص التفكير الإيديولوجي، وذلك بالرغم من أنّ الفلسفة كنظرية في العمل تنزع إلى أن تتحول إلى طريقة في الحياة، أي أن تتجسد في ممارسة إجتماعية معيّنة [1]، واعتبر نصار أنّ الإيديولوجيا نمط من أنماط التفكير الإجتماعي، تؤدي برأيه وظيفة محددة هي " تحقيق مصالح وتطلعات جماعة تاريخية خاصة بعينها"[2]، وتملك قدرا كبيرا من الحضور والتأثير، ويقوم الخطاب الإيديولوجي المستخدم في عملية التواصل الإجتماعي على مجموعة من التصورات، تدخل في تكوينها عوامل عدّة منها عوامل نفسية جماهيرية (الشعور بالقهر، أو الإضطهاد، أو الحرمان، أو الخوف عند جماعة بعينها)[3]، ويقدّم نصار مثالا على ذلك التصور اللغوي للأمة، ففي تصور الأرسوزي للأمة إحالات نصية واضحة إلى مستوى العلاقة بالأم، وفي تصور كمال الحاج، كلام صريح عن عقدة نقص عاشها الحاج، إضافة إلى العوامل الإجتماعية السياسية والعوامل الإقتصادية التي يرزح الخطاب الإيديولوجي تحت ثقلها، إذن تملك التصورات الإيديولوجية برأيه، قدرا كبيرا من العملانية،هو الذي يحدد ما ينبغي أن يكون، وإلى تيقن تبريره من طمس أو كشف، ومن تفكيك أو توحيد من محافظة أو تغيير، ومن تحريض أو تأليب، ومن دفاع أو هجوم [4]، ولا تحدد وظيفتها المعرفية في البحث عن اليقين بل الدحض والنقض، مرورا بعمليات التشكيك والطمس والتبرير والجميل والاختزال والاتهام والتسفيه [5]، والتصورات الإيديولوجية محكومة بسياق تاريخي محدد أسهم في صياغتها، لذا من المهم برأيه (وعي تاريخية هذا المعنى وإدراكه)[6].

في بحثه عن طريق الاستقلال الفلسفي يرى نصار، أنّ الإيديولوجيا العربية التي نشأت وتطورت خلالها المراحل الثلاث لتطور الفكر العربي التحديثي وهي: مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، ومرحلة ما بين الحربين الأولى والثانية، ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، جاءت لتسلط الضوء على واقع الإيديولوجيا العربية، ولا شك أنّ هذه المراحل أثرت وبشكل كبير

[1] المصدر نفسه، ص49.

[2] المصدر نفسه، ص51.

[3] ناصيف نصار: **الإيديولوجيا على المحك**، ص16.

[4] ناصيف نصار: **الإيديولوجيا على المحك**، مصدر سابق، ص21.

[5] المصدر نفسه، ص22.

[6] المصدر نفسه، ص25.

في بنية الإيديولوجيا العربية، وطورت منها فيما عدا بعض التشكيك من القوى الدينية التي كانت تحملها مأساوية الواقع العربي.

وفي الجانب الآخر كان لها صدى في تنوير الأجيال بواقعهم الحقيقي، وخلق أنماط من التفكير في القضايا والمشكلات، ووضع الحلول المنطقية لها، آخذين بعين الإعتبار النظرة التي كانت للغرب المتطور والمتقدم من بعض أصحاب الرأي والفكر، علما أنّ ذلك النمط من الاعتقاد بالإيديولوجيا كان منتشرا في أغلب الدول العربية بدون تمييز.

بيّن نصار الاتجاهات الإيديولوجية في الفكر التحديثي العربي وهي ثلاثة: الليبرالية، والقومية، والاشتراكية، في مواجهة الإيديولوجيا السلفية بكافة أشكالها، ويمكن الكشف في رحم هذه الأنماط الإيديولوجية عن البذرات الفلسفية الكامنة بها، ووجه نصار نقدا للإيديولوجيا الانقلابية لنديم البيطار[1]، والذي يصفه بالفيلسوف الذي فتح أمام الوعي العربي الثوري آفاقا متنوعة في غاية الأهمية[2] وذلك من خلال دراسته للانقلابات الكبرى في تاريخ العالم العربي، حيث درسها وحللها وتناولها بجرأة، وقارن بينها، بهدف بيان موقعها في الدور التاريخي الواعي للثورة.

في الحقيقة كان نصار صراعه مع الإيديولوجيا صراعا مع نفسه، فمحاولاته المتكررة لنقد الإيديولوجيا وتمييزها عن الفلسفة كانت أساسا محاولات شخصية، للإفلات من قبضتها، والتحرر من ملاحقتها، والتفرغ للنظر الفلسفي كليا، لأنّه كان يشعر بأنّ الإيديولوجيا تأخذ بتلابيبه مطوقة إياه من كل جانب، ومن المعروف أنّ نصار كان مشبعا بالإيديولوجيا على الأقل فكريا وممارسة عملية [3]، علما بأنّ البعض يؤكد أنّ نصـــار من أتباع ومؤيدي الحزب القومي الإجتماعي السوري ومشبع سياسيا وإيديولوجيا.

وربّما كان نصار الوحيد بين المفكرين العرب الذي قدم طرحا فلسفيا جريئا نستطيع أن نستنتج منه نظرية في الإيديولوجيا، فقد تضمنت كتبه: الإيديولوجية على المحك،والفلسفة في معركة الإيديولوجيا، ومطارحات للعقل الملتزم، وطريق الإستقلال الفلسفي، أفكارا ومبادئ ومصادرات

[1] ناصيف نصار: **الإيديولوجيا على المحك**، مصدر سابق، ص36.

[2] ، المصدر نفسه، ص28.

[3] المصدر نفسه، ص 75.

وإفتراضات تؤلف في مجموعها ما يمكن أن نعده نظرية في الإيديولوجيا، بالرغم من أنّنا لا نقلل من شأن ما كتبه الآخرون في الفكر العربي المعاصر.

ومن الأهمية بمكان أنّه لم يقزم دراسته لظاهرة الإيديولوجيا في جزئيات، ولا في إستدلالات جاهزة، إذ تعمق في دراستها أفقيا وعموديا، واعتبر أنّ الطائفية نظام إيديولوجي شديد التعقيد، وبحث في أثرها في التربية ملتزما بقاعدة الفهم السليم لها، وفي تأثيرها في النظام السياسي والمجتمع بشكل عام، وأعتقد أنّ نصار يؤمن بالإيديولوجيا ومطارحاتها الفكرية بشكل كبير وأنّها مظهر رئيس من مظاهر الحرية الحقيقية في المجتمع، فلا بد من إثراء الفكر المجتمعي بأفكار ومبادئ إيديولوجية تساعد في بناءه المعرفي والفلسفي، كما أنّ الحرية تسهم في التعاطي مع المبادئ الإيديولوجية وتفتح أمامها آفاقا رحبة في تلمس واقع المجتمع وحاجاته الثقافية والفكرية والعقلية، والحرية تضيف شيئا من العملية نحو التوجه الإيديولوجي، لأن مساحات الحرية هي المعيار الحقيقي لانتشار الفكر الأيديولوجي في مجتمع ما.

كانت الأفكار الإيديولوجية موضع شك وريبة لدى بعض المجتمعات، الأمر الذي حصر وجودها في مجتمعاتهم وجعلها ملاحقة أحيانا كثيرة، وفي الجانب الآخر وجدت أرضا خصبة في بعضها، بسبب تنامي وجود حرية الفكر، والتوجه نحو التقدم الحضاري، ولو بشكل بسيط مثل مصر، لبنان، وبعض الدول العربية في شمال افريقيا، فكانت الحرية هي المحرك الذي يدفع سلبا وإيجابا نحو تأريخ الإيديولوجيا عربيا، وألحظ أنّ التطور في التعامل مع الإيديولوجيا يتطلب قدرا من الحرية، تفسح المجال أمام الفكر الإيديولوجي من التغلغل في بنيان الفكر المجتمعي، والإستفادة من مساحات الحرية لتحقيق التغيير الفكري والثقافي الذي تنشده المجتمعات، وأنّ لا مجال لممارسة التوجهات الإيديولوجية بدون حرية حقيقية عقلانية على أرض الواقع.

المطلب الثاني: نظرته للتربية

دعا "**ناصيف**" إلى إقامة نظم تربوية تهدف إلى تحرير الإنسان العربي، حتى يصير مواطنا حرّا يعيش واعيا بحقوقه وواجباته، ليكن عنصرا فعالا ومنفعلا في نفس الوقت [1]، في وطن حر

[1] إسماعيل زروخي: **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، ص82.

تقوم فيه الدولة بواجباتها نحو المواطنين على مختلف الأصعدة، وتؤدي المواثيق السياسية دورا هاما في تربية المواطن وتحريره، رغم أنّ دساتير الدول العربية لم تصل إلى هذا المستوى، وإن وصلت فنصوصها في واد والواقع في واد آخر، فإن ذلك لا يفقد الأمل في إمكانية إحداث التغيير.

إنّ علوم التربية السائدة في لبنان وغيرها من البلدان العربية هي ضحية أيديولوجية أو دينية، ما أدى إلى خلق مجابهة بين الفلسفة والمذاهب التربوية السائدة، التي هي ضحية نظرة ضيّقة أيديولوجية أو دينية، وتكمن مهمة الفيلسوف هنا في تحرير التربية في البلدان العربية من سيطرة هذه المذاهب الضيقة من خلال التربية المواطنية: "ليست التربية المواطنية سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث أنّه عضو حر في الدولة " [1] التي لا يكون موضوعها العبد أو المملوك ولا الفرد المؤمن، بل هو الإنسان الواعي الناقد المفتّح غير الخاضع.

ويتمثّل دور التربية المواطنية في نقل المواطن من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، إذ لا يجب أن ترتبط المواطنية بعقيدة واحدة، لذلك فقد حدد **ناصيف** شروط التربية المواطنية وحصرها في سبعة شروط هي:

-أنّها عملية تربوية نضالية تتطلب الكثير من التضحيات، ذلك أنّ المواطنية غير مسلم بها من قبل جميع الدول خصوصا العربية، وعلى المثقف أن يقدّم كل ما في وسعه لكي يسهم في التأسيس لإنسان يبلغ مرتبة المواطنة من جهة، ومن جهة أخرى في إقناع الأطراف الفاعلة في الحكم للتسليم بالمواطن كحقيقة جوهرية في الدولة، فإن فعل فتلك خطوة هامة في طريق التربية المواطنية: " إنّ التسليم الدستوري بالمواطن كحقيقة جوهرية في الدولة، يشكل خطوة أساسية على طريق التربية المواطنية شريطة أن يكون الدستور خاليا من التناقض في تحديده لمقومات المواطن والمواطنية "[2].

---

[1] ناصيف نصار: **في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟)**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، (د.ت)، ص06.

[2] المصدر نفسه، ص49.

-ضرورة تغليب الانتماء الوطني على أي انتماء آخر، خصوصا وأنّ العديد من المجتمعات العربية يسودها التعدّد العرقي والذهني والديني، وإنّ المواطنية الحقّة تتنافى وتقديم الولاء السياسي لأي سلطة جزئية خلاف سلطة الدولة ذاتها.

النظر إلى أعضاء الدولة على أساس أنّهم متساوون أمام القانون، استنادا على المساواة في الكرامة الإنسانية والأخوة الوطنية، وتجاوز المساواة الشكلية كشرط ضروري للتربية المواطنية، فالفرد منذ تكونه خلال مراحل حياته الأولى لا بد أن تغرس فيه قيم العدالة والمساواة، وأن يطبقها على نفسه قبل تطبيقها على غيره، وذلك لأجل تخفيف الفوارق غير المبررة التي عادة ما تنشأ بين المواطنين.

-أن تنظر الدولة إلى أعضائها على أنّهم كائنات عاقلة وحرة، في إطار ثقافي يراعي تلك الخصوصية، إذ يرتبط المجتمع المدني حتما بقيم الإستقلالية الفردية والحرية الشخصية [1]، وأنّ نظام الحقوق والواجبات يصنع من قبل المواطنين أنفسهم، لا من قبل الدولة التي لا ينبغي أن تنظر إليهم على أنّهم مجموعة عبيد أو مملوكين أو مؤمنين، وبمعنى أدق أن تجعل المواطن مسؤولا حاكما كان أو محكوما، مشاركا بشكل أساسي في صنع نظام الحقوق والواجبات.

-أن توجه سلطة الدولة إلى الخير المشترك لجميع أفرادها مع احترام تعدّد المذاهب والاعتقادات، بل وحماية هذا التعدد بوصفه أمرا طبيعيا في مجتمع يعترف بالحرية الفكرية، فالتربية المواطنية تقتضي توجيه سلطة الدولة لخدمة الخير المشترك، وحماية تعدد وجهات النظر إلى ماهية الخير المشترك، وكذا قبول تغير النظرة إليه مع طول الزمن، ولا يجب للدولة أ، تدافع عن نفسها وأن تفرض تصورا تعتبره بديهيا للخير المشترك، بل تستمده من آراء المواطن الذي يمثل مختلف التيارات الفاعلة في الساحة السياسية والفكرية والثقافية.

-تستلزم التربية المواطنية الحقة اهتماما متوازنا بين حقوق المواطن وواجباته، ومن جهة أخرى توازنا بين حقوق الدولة وواجباتها، ويثبت تاريخ المجتمعات البشرية منذ تكونها بأشكال متعددة صراعا بين حقوق الدولة وحقوق المواطنين، ويمكن التقليص من حدة هذا الصراع من خلال ردّ سلطة الحكم إلى مصدرها الأصلي، وتأدية كل طرف لما عليه حاكما كان أو محكوما: "

[1] أحمد شكر الصبيحي: **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط 1، أكتوبر، 2000، ص224.

ولكنمن الواضح اليوم أن التركيز على حقوق المواطن، إذ يفيد في رد سلطة الحكم إلى مصدرها أي الشعب وكبح جماح الحكام وأطماعهم، لا يوصل إلى الغاية إلا إذا التزم المواطنون بتأدية واجبات تجاه الدولة المتكافئة مع الحقوق التي يرونها لأنفسهم "[1].

يجب مراجعة دائمة ودورية لمحتوى الحقوق والواجبات الخاصة بالمواطن والدولة، إذ أن تشكيل المواطن ليس مجرد اعتراف الدولة به، بل ينبغي توسيع دائرة مضامين الحقوق والواجبات، وتغيير ما يتطلب التغيير وفقا للظروف الزمكانية الراهنة لتعميق وعي المواطن بوحدة حياته ومصيره في دولته، لأن الديمقراطية بما تتضمنه من مواطنة وحرية ومشاركة لم تعد تراثا غربيا، بقدر ما تعبر عن الحضارة الإنسانية قاطبة.

يتضح مما سبق أنّ ناصيف وإن دعا إلى استثمار العقل وتحريره من نظرة إيديولوجية أو دينية في تكوين المواطن، فقد دعا إلى بناء مواطن ذو عقل بدون غش ولا انتماء حتى وإن كان ذلك الانتماء قوميا أيديولوجيا، ذلك أنّ الحرية هي الفريضة الأولى للعقل، بل هي ماهيته وحقيقته، وأنها كانت وراء نهضة العرب الحضارية وإنجازاتهم الإبتكارية[2].

[1] ناصيف نصار: **في التربية والسياسة**، مصدر سابق، ص52.

[2] صالح أحمد العلي وآخرون: **مكانة العقل في الفكر العربي**، ص294.

خـــلاصـــــــــــة:

نستنتج من خلال ما تم التطرق إليه أنّ " **ناصيف نصار**" في كتابه " باب الحرية " ميّز بين فكرة الحرية ومبدأ الحرية، أو بين الحرية بمعناها الماهوي وإرادة الحرية المتجسدة في السلوك والسياقات التاريخية، في علاقة الخاص بالعام، كما ميّز من جهته بين الحرية والأمركة، فإذا كان سؤال الحرية سؤالا كونيا فذلك يعني أنه ليس سؤالا أميركيا باختصاص ولا بامتياز ،وهو لا يرى في الأنموذج الأميركي أنموذجا واجبا وموجبا ينبغي اقتباسه أو استلهامه وتطبيقه، لكن ذلك ليس مدعاة لعدم التفكير في الحرية بحجة رفض الهيمنة الأميركية والعولمة وبالتالي الحداثة.

كما أن " **نصار**" يرى في الليبرالية شرعة تقوم على مبدأ الفرد المستقل، المحقق لذاته، لكنه في المقابل وإزاء سيادة منطق السوق والاستهلاك في المجتمع الغربي يقرن نصار الحرية بالعدالة والمصلحة الفردية الخاصة بالمصلحة العامة في منطوق نظريته: " الليبرالية التكافلية ".

الفصل الثالث : ناصيف نصار بوصفه ساعيا إلى مدرسة فلسفية وداعيا إلى عصر أنوار جديد

المبحث الأول : حاجة الشعوب العربية الى النهضة .

المطلب الأول : مفهوم النهضة .

إذا كانت النهضة التي عناها **ناصيف** هي نهضة ثابتة ، فإننا سنشير بإيجاز إلى النهضة الأولى التي فشلت لأسباب موضوعية قابلة للعلاج .

أ. النهضة الأولى : وهي تلك المحاولة التي قام بها بعض المفكرين والفقهاء والأدباء والفنانين والشعراء في القرن التاسع عشر، بدا بالنقد كمرحلة أولى ثم التأسيس كمرحلة ثانية، وأخيرا التجاوز، وقد ارتكزت هذه الحركات على مقولة الانبعاث وفق خطتين بارزتين هما :

1. الأول يدعو الصراحة وبإلحاح إلى انبعاث الفترة الذهبية الإسلامية اي عهد النبي والخلفاء الراشدين

2. الثاني يدعو إلى بعث مرحلة القرن العاشر للميلاد في الحضارة العربية والنتيجة هي الاستمرار في التبعية واستلهام سلطة الملك واستمرار الوصاية في الدين وللدين على الدين[1]، فلم تكتمل النهضة ولم تؤد إلى عصر تنوير عربي جديد ، نتيجة غياب الفعل الفلسفي الحقيقي ، نظرا للاستمرار في استلهام فلسفة الملك من العصور الوسطى التي نادى بها فلاسفة الأنوار في الحضارة العربية الإسلامية من أمثال **الغزالي** الذي جعل العقل مستقبلا للمعرفة من النور إلا هي عاجزا على إنتاجها ، وما تلى ذلك من محاولات تؤسس لهذه الفلسفة كذلك التي قام بها ابن الأزرق في كتابه " **بدائع السلك في طبائع الملك** " والذي علق عليه على انه صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر ، هذه المحاولات تتنافى مع ما عرضه مفكرو الأنوار في الحضارة الغربية وعلى رأسهم **كانط** الذي جعل من العقل أداة لإنتاج المعرفة وإدراك الحقائق ، ما أسهم في نهضة الأوربية فعلية .

[1] احمد عبد الحليم عطية ،واخرون: **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار** ، الكتاب الثاني ، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ، ص 51.

إن هذه المقارنة التي عقدها **ناصيف** " **للتدليل على ما تعتقد انه ضروري للفكر العربي إذا ما أراد إعادة صياغة أو إعادة تأسيس علاقته بهذا الموضوع (...) في سبيل وعي نقدي أفضل لما ينبغي أن تكون عليه في مجابهة ضلاميات هذا العصر الفتاكة و أنواره الخادعة** " [1]، وهذا يعني ان هناك شروطا لم يستوفها رواد النهضة العربية الأولى ، وهي ضرورية لنجاح أي عمل تنويري : " **ولذلك يتهيأ لي ان الحاجة تزداد إلى بحث كبير شامل أو بالأحرى إلى أبحاث عدة كبيرة متكاملة ، تتناول ظاهرة الأمة من الوجهتين التاريخية والنظرية وتمنح الوعي والعمل السياسيين أنوارا كاشفة وهادية** "[2] ، وإذا كانت النهضة الأولى قد فشلت نتيجة تهميش الفعل الفلسفي والتفكير الحر . فما المقصود من النهضة الثانية ؟ وما موقع الفلسفة منها ؟

ب. **<u>النهضة الثانية</u>** : إن النهضة الثانية التي دعا إليها " **ناصيف** " تعبر عن فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات العقل والحرية ولا تكون قصة حقيقة إلا إذا حققت تقدما بالنسبة للواقع التاريخي الذي تخرج منه ، تقدم نابع من الإبداع الذاتي ، يجعل من الإنسان المحور القادر على صنع مصيره بنفسه لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته ، وتغيير واقعه ، والدور المحوري الذي تلعبه الفلسفة في النهضة الثانية " **وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه إدراك ، منذ أواسط الستينات للدور الخاص والعميق الذي يمكن ان تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي وإدراكي منذ أواسط السبعينات ، الطريق الذي يمكن أن تتيح الفكر العربي ان يقوم بذلك الدور ، وهكذا أصبح تناولي**

[1] ناصيف نصار : **مطارحات العقل الملتزم (في مشكلات السياسية والدين والايديولوجية)** ،دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط1، بيروت ، 1986، ص222.

[2] ناصيف نصار : **مفهوم الامة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الاسلامي)** ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط5، بيروت ، لبنان ، ص9.

للمشكلات التي وجدت نفسي مدعو للتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها" [1]

والنهضة ليست مشكلة فلاسفة وحدهم بقدر ما هي مشكلة ثقافية اجتماعية ، وان هذه النهضة ممكنة غير مستحيلة واستبعاد الاستحالة لا يعني أنها ستحدث حتما ، فكما ينبغي نفي الاستحالة عنها ينبغي نفي الحتمية أيضا ، ويؤكد حسب منطق فلسفته على انه لا يوجد نموذج مثالي نظري عام يجب على النهضة العربية الثانية أن تطبقه ، بل وجد نماذج تاريخية متفاوتة القيم يتعين على النهضة العربية الثانية في حركة تكونها وتقدمها ، أن تتفاعل معها تفاعلا نقديا إبداعيا ، وإذا كان العقل الأوربي توجه خلال عصر الأنوار نحو التحرر من خلال اعتباره جوهر الإنسان وأداة لازمة وثابتة لكل ما يتعلق بشؤون الحياة بمختلف إبعادها[2] ، فقد ألح **ناصيف** في سبيل نهضة عربية على يولي أهمية خاصة من خلال :

- ✓ التحليل النقدي للتراث السياسي العربي الإسلامي وبيان ما يمكن استدعائه والاستفادة منه وما يجب إعلان موته وتحويله إلى الثلاجة بعد موته .
- ✓ استيعاب نقدي للفكر السياسي الغربي بتعريبه وشرحه بهدف الاستفادة من تجارب الغير
- ✓ ضرورة التمييز النظري بين الايديولوجية والفلسفة والعلم ، لتحريك الة النقد بوصفه قاعدة أساسية لكل إنتاج فكري وفلسفي وشرط ضروري للوجود الإنساني الفعلي .
- ✓ فك الارتباط بين الوجهة الأخلاقية من جهة ، والتفكير في ماهية السيا سرية والدولة من جهة أخرى بهدف تحرير العقل من المطلق .
- ✓ ضرورة إعادة النظر في المقولات الأساسية للسياسة كالقهر والاستبداد والملك لفتح مجال الحرية والإبداع .

---

[1] ناصيف نصار : **التفكير والعجزة (من التراث الى النهضة العربية الثانية)** ، دار النهار ، ط1 ، بيروت ، 1997 ، ص 11,

[2] مطاع صفدي ، واخرون : **الفكر العربي المعاصر ، مجلة فكرية مستقلة** ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، باريس ، عدد 138_139، 2007، ص 68.

✓ وأخيرا الاستناد إلى فلسفة الحرية بوصفها شرطا أساسيا للعقلانية النقدية المنفتحة ، وبدون حرية تقع العقلانية في اللاعقل ، وتتحول صفة النقد إلى معسكرات اعتقال [1] ،فيحول ذلك بين العالم العربي وبين الانفتاح على أبواب الحضارة الإنسانية الواعدة.

المطلب الثاني : أطر النهضة العربية

في سبيل نهضة عربية ثانية كما يتصورها **ناصيف** ، لابد من شروط نظرية وأخرى عملية ، يكون للمثقف الدور الحاسم فيها ، ومن بين الأطر التي تتمحور حولها آليات النهضة العربية الثانية .

أ. إعادة بناء الليبرالية : بما انه لا مجال للحديث عن نهضة عربية خارج نطاق العولمة ، فانه من المهم إعادة بناء الليبرالية بإعادة بناء أساسها الفلسفي ، من خلال إعادة التفكير في الحرية بالتواصل النقدي من التراث الليبرالي ، موافقا في طرحه ما ذهب إليه **عبد الله العروي** الذي ألح على ضرورة التواصل مع التراث الغربي في إطار نقدي حيث قال " **إن إعادة بناء حقل الحرية كطموح وافق فلسفي ، يستلزم اذن القطيعة الكاملة مع التراث الليبرالي من خلال التواصل النقدي معه** "[2] وذلك من خلال التعامل مع أربعة مبادئ أساسية هي :

- مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية : من حيث ضرورة إعادة النظر في حرية الفرد داخل الجماعة ، لفهم اسلم للحرية الفردية وذلك عن طريق التخلص من فهم نظرية العقد الاجتماعي للحالة الاجتماعية للفرد لأنها تصور افتراضي أسطوري من حيث التكوين ، ومن حيث المضمون تدعو إلى الفردانية النذرية ، التي تعني :"**ان المجتمع ليس أكثر من مجموعة أفراد ، بحيث ان مصلحته لا يمكن ان تكون مغايرة بمجموع مصالح الأفراد الذين يتالف منهم**

[1] احمد عبد الحليم عطية واخرون : **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)** ، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار ، الكتاب الثاني ، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ، ص 52.

[2] عبد العروي : **مفهوم الحرية** ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، 1981 ، ص 13.

" [1]، واستعادة المفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان شريطة عدم تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد من حيث الطبيعة ، وبمعنى أدق استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان : " **من هنا يتبين إن إعادة بناء الليبرالية ، تستلزم استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان ، وهذا المفهوم لا يحتاج إلى أن يكون نفيا كاملا لما قبله ، إذ يمكننا أن نتوصل إليه عن طريق استعادة المفهوم الإغريقي للاجتماعية ، وإدخال الجدلية في صلبه وتحريره من العبودية ، فهذا المفهوم الجديد هو الشرط الأساسي لوضع الحرية الفردية في مرتبتها الحقيقية ، في الوجود الإنساني الاجتماعي** "[2] إذن فالفرد يكون حرا ضمن الجماعة التي ينتمي إليها ، ولا وجود لاستقلال مطلق عن الآخرين . بل ان الاستقلال يكتسب مع الغير .

- مبدأ الترابط بين الحرية والعقل : ويتجلى من خلال ضرورة استخدام الفرد لعقله لحل مشكلاته الخاصة ، مع الأخذ في الحسبان مشاكل غيره ، بمعنى آخر انه لا ينبغي أن يتنازل عن شؤونه للجماعة من جهة او من جهة أخرى لا يجب أن يتجاهل شؤون الجماعة ومصالحها ، ويجد **ناصيف** ضمن تحليله لليبرالية الفردانية المتعولمة انها تتجه إلى إهمال حرية الإرادة التي هي حق للجميع ، لمصلحة حرية الاستطاعة التي هي من نصيب الأقوياء فقط ، وهذا يتناقض مع الفهم السليم لفلسفة الحرية التي لا تعني حرية الأقوياء دون سواهم ، لان الدفاع عن الحرية يستدعي تبيان للجميع . لمصلحة حرية الاستطاعة التي هي من نصيب الأقوياء فقط وهذا يتناقض مع الفهم السليم لفلسفة الحرية التي لا تعني حرية الأقوياء دون سواهم ، لان الدفاع عن الحرية يستدعي تبيان الترابط بينها وبين العقل ، وهذا الطرح يقود الفرد للمسؤولية الاجتماعية بمعنى ان يكون مسؤولا أمام نفسه وأمام غيره ، وهذا هو الفهم السليم للحرية .
- الحرية والعدل : ان الحرية لا تنمو ولا تزدهر إلا بمقدار ما تتفتح على العدل ، وتهتدي بأحكامه التي تشمل الأفراد والشعوب والبشرية جمعاء ، ومجال العدل هنا واسع على مستوى

[1] حسن الكحلاني : **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر** ، مكتبة مديولي ، القاهرة ، 2004، ص 43.

[2] ناصيف نصار : **باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)**، ط2 ، دار الطباعة ، بيروت ، 1979. ص55.

العلاقات بين الفرد والجماعة بذاته وبين الشعوب وتبديد وهم التناقض بين الحرية والعدل يقتضي إعادة بناء فلسفة العدل بقدر ما يتطلب إعادة فلسفة الحرية . لم يعد هذا الترابط نظريا محضا يدركه الفلاسفة دون سواهم ، بل أصبح بفضل العولمة من الحقائق الملموسة في حياة الناس لذا أصبحت الحرية من ضروريات العدل ، واحترام العدل من مقتضيات الحرية .

- الحرية والسلطة : لما كان تطبيق العدل يقتضي تدخل السلطة العامة المسئولة عن امن الإفراد والجماعة ، فهذا يؤكد وجود ترابط بين الحرية على مستواها الاجتماعي وبين السلطة السياسية لان سلطة الحاكم يمكن أن تطال الفعل السياسي والاقتصادي من خلال التشريعات الملموسة [1]، ففي ضوء العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي تتوسط السلطة السياسية لتنظيم العلاقات بين الأفراد إذ تضمن ممارسة هؤلاء لحرياتهم ، وحمايتهم من التجاوزات ، وذلك أن الليبرالية تدافع عن الحرية الفردية وتحد من تدخل الدولة ولهذا الغرض ، لكن الحقيقة أنها تضمن حرية الأقوياء والأغنياء على حساب الضعفاء والفقراء ، والهدف من إعادة بناء الليبرالية على أسس جديدة . هو تبديد الوهم القائل بالتناقض بين الحرية وهذه المبادئ الأربعة إذ العلاقة بين الطرفين علاقة تتصف بالضرورة .

يتضح ان الحرية تبنى ، وبنائها سياسي لا مفر منه يستند إلى إعادة النظر في المبادئ الأربعة السابقة وفي علاقتها بالحرية ، ولعل هذا ما يقود في النهاية الى نوع جديد من الليبرالية يصطلح **ناصيف** على تسميتها بالليبرالية التكافلية " **تلك هي المبادئ الأساسية العامة التي تبدو لنا ضرورية لإعادة بناء الليبرالية والتي لا يمنع عدم وجود تناقض جوهري فيما بينها إمكانية حصول تعارض تطبيقي قابل للمعالجة في ما بينها في حالات معينة ، اذا كان لابد من اسم نطلقه على الليبرالية المعاد بناؤها على هذه المبادئ العامة ، فإننا نقترح أن تسمى الليبرالية التكافلية**"[2]

[1] احمد عبد الحليم عطية واخرون ، **مرجع سابق** , ص 347.

[2] ناصيف نصار : باب الحرية ، ص41.

ب. نقد التعصب والحق في الاختلاف : يعد التعصب من بين أهم أسباب التخلف الفكري الذي ينعكس سلبا على باقي المجالات ، فان نقده والعمل على تجاوزه يعد واحدا من العوامل الأساسية للتطور والانفتاح ، بالبحث عن أسبابه الحقيقية ومعانيه ، والتجاوز يقتضي ضبط مفهوم التعصب والعناصر المكونة له ثم ممارسة عملية النقد [1].

ولا يخفى على احد مدى ارتباط ظاهرة التعصب بمختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى ثقافية ، فكرية ، سياسية وغيرها وبعد تعاظم دور الحركة الأصولية الإسلامية في العالم العربي من أهم عوامل زيادة حدة التعصب و انتشاره ، لذا فان نقد التعصب في العلم العربي يعني نقد الحركة الأصولية كمظهر من مظاهره اذ لا ينحصر في هذه الحركة فحسب بل يرادف مصطلحات مثل الانغلاق ، الجمود ، التحجر ، القهر ، التسلط .

ويميز **ناصيف** بين نوعين من التعصب :

الأول : هو التعصب الفردي ويعني به " **التعصب الذي يجري على مستوى الفرد ، ويتحمل الفرد نتائجه في حياته الخاصة وفي علاقته مع الاخرين** [2]" وهو تعصب يمارسه فرد يعتقد بصحة رأييه.

الثاني : هو التعصب الجماعي ويقصد به " **التعصب الذي يجري على مستوى الجماعة ويشارك فيه أفراد هذه الجماعة في أغلبيتهم بدرجة أو بأخرى (...) تعصب موضوعه جماعة معينة ، هو تعصب لجماعة معينة تمارسه الأغلبية على الأغلبية على الأقل من هذه المجموعة** [3]". ورغم أن الموازنة النظرية بين المفهومين واردة بوضوح إلا أن الممارسة العملية تجعل من التميز بينهما أمرا صعبا ، ذلك أن تعصب الفرد لرأيه مرتبط بالجماعة التي ينتمي إليها ولا يتم بمعزل عنها ، علاوة على ذلك فان العلو في الاعتقاد يشكل الجانب المشترك بين

[1] مجموعة مؤلفين من اديب اسحاق والافغاني ... الى ناصيف نصار : اضواء على التعصب ، ط1 ، دار امواج للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1993. ص 187.

[2] ناصيف نصار : في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟) ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، ص198.

[3] ناصيف نصار : **في التربية والسياسة** ، مرجع سابق , ص 198.

التعصب الفردي والجماعي ، ما يؤدي إلى الاعتقاد اليقيني بصحة الرأي فرديا كان ام جماعيا والانغلاق على الذات ، وفي ذلك نفي لرأي الغير فرديا كان أم جماعيا والانغلاق على الذات وفي ذلك نفي لرأي الغير فردا آو جماعة بمختلف الأدوات والوسائل ، وربما استخدام القوة بمختلف أشكالها لمنع الأخر من إبداء راية والدفاع عنه

وليس أي مجتمع ولا أي جيل بشري بمنأى عن التعصب فهو موجود في تاريخ كل الشعوب والأجيال البشرية وفي كل المجالات المعرفية حتى في المجال العلمي والغرب رغم ثورته على التعصب الفكري ، لا يزال يمارس إشكالا من التعصب من خلال مؤسساته الإعلامية وهذا يعني أن التخلص من التعصب طريق شاق وطويل ، لكن رفضه والحد من آثاره السلبية آمر ممكن طالما توفرت الإدارة لذلك .

ويورد **ناصيف** جملة من الخصائص للفرد المتعصب منها كونه لا يحب المناقشة لأنه يعتقد بصحة رأييه وكراهية المناقشة دليل على انه يكتفي بما لديه من تبرير لرأيه ، فهو يجهل آليات الحوار وأخلاقياته ، انه شخص منغلق على ذاته ، والانغلاق يعيقه حتى في تعميق اعتقاده وتغييره ، كما انه يرفض الشك والنقد [1] . فهو لا يتأمل حتى في الانتقادات الموجهة لراية ، من اجل تفنيدها لأنه قليل الذكاء وتجده حذرا من الافارد الأذكياء ولا يتعاطى معهم بارتياح ويعمل على تهميشهم ولكن هذا لا يعني كل فرد قليل الذكاء فرد متعصب بالضرورة ، إلا أن قلة الذكاء من الأسباب المساعدة على ظهور التعصب .

بينما يمتاز الفرد المنفتح بجملة من الخصائص تناقض تلك التي يتصف بها الفرد المنغلق ، وهي خصائص تمكنه من التواصل مع الغير والتعاطي معهم بروح نقدية منفتحة ومن تجديد أفكاره ومعتقداته مع استعداد للتنازل عن بعض أفكاره حالما تبين له بالحجة انها غير سليمة ، فهو يعتنق الآراء من منطلق الوعي والنقد ، ويدرك أن أفكاره صحيحة بالنسبة أليه هو وعقله ،

[1] ناصيف نصار ، ومجموعة مؤلفين : **اضواء على التعصب** ، مرجع سابق ، ص207.

وليس بالضرورة بالنسبة لغيره ، كما يعمل على بلوغ الاتفاق عن طريق التواصل والتبادل والحوار والنقد يتقبل المناقشة بل ويسعى إليها ن ولا يشكل الغير عقدة بالنسبة إليه ، بقدر ما بعد مصدر الهام لتحديد الأفكار وتصحيحها لذا فالعلاقة بينه وبين غيره مبنية على الحوار الهادف إلى تنمية الأفكار وتطويرها سعيا إلى الأفضل .

وبما أن المجتمع هو مجموعة أفراد فان إمكانية الانتقال إلى المجتمع المنفتح أمرا ممكنا إذا كان مجموع الأفراد المكونين له كذلك منفتحين ، إن المجتمع يتشكل من خلال انتقال أفراده من مستوى التعصب إلى مستوى التضامن والمجتمع الذي يتمكن من إحداث التحول مجتمع قادر على ممارسة الانفتاح على مستوى الداخلي والخارجي .

ولتجاوز هذه الظاهرة في المجتمعات العربية يجب تأسيس المجتمع على مبدأ التضامن[1] ففي إطاره تتحد المصالح الحيوية للجماعة من مصير تاريخي واحد يشارك فيه الأفراد وتصنعه الأجيال ، وكل جيل له إسهاماته الخاصة .

والتضامن يستند إلى وعي أفراد الجماعة الواحدة بمصيرهم على أن يبقى التميز واضح المعالم بين فردية الفرد والجماعة التي ينتمي إليها إن لا تتماهى فردية الفرد مع جماعته ، والتضامن لا يكون بين أفراد الجماعة فحسب بل يتعداه إلى المجتمع الإنساني أو الكوني وبالتضامن والاقناع المنفتح يتمكن المجتمع من تجاوز التعصب ولن يكون للعرب مستقبل دون احترام حقوق الانسان بضمان التعددية الشاملة دون مزايدات [2].

ج. تاسيس المجتمع المدني : اعتمد ناصيف على الدراسة السوسيولوجية والانتروبولوجية والتاريخية لرسم صورة المجتمع المدني من ناحية على الفلسفة لانها تقدم لنا الصورة النظرية وتبني مستويين من المقاربة الفلسفية لتوضيح هذا الموضوع هما :

[1] ناصيف نصار ، مجموعة مؤلفين : **أضواء على النهضة** ، مرجع سابق ، ص 213.

[2] فراس سعد : **نقد العقل المغلق** ، (**الأسس الفكرية للإصلاح السياسي**) ، التكوين للتأليف والترجمة ، دمشق ، 2006، ص 22.

المستوى الأول : هو التحليل الوصفي باعتباره منهجا علميا يقوم على الدراسة الموضوعية لمشكلات المجتمع العربي ، ومن خلاله حاول تحديد ماهية المجتمع المدني .

المستوى الثاني : هو المقاربة المعيارية ويستند إلى التحديد السلبي بمفهوم المجتمع المدني ، حيث يجعله في مقابل كل ما هو ديني أو عسكري . وبما أن المجتمع المدني لا يقوم في حد ذاته على نظام سلطة محددة فان ذلك لا يعني غياب السلطة في تسيير سياسته ولبلوغ المجتمع المدني يقترح ثلاثة وسائل .

الأولى هي تربية العقل ك وذلك من اجل نقل الفرد العربي من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل من خلال تشجيع " العقلانية النقدية المنفتحة "لديه ، عن طريق تكوينه وطنيا وعلميا وجغرافيا ، وتنمية ملكاته المتعددة وتمكينه من ممارسة التفكير النقدي لاستبعاد اللامعقول وكل ما هو غي علمي ، ما يكون دافعا لتشجيع التفكير الحر ومحاربة كل العوائق التي تقف في طريقه ، علاوة على تجاوز الفكر المغلق الذي تقدمه الايديولوجية وسائر المعتقدات اللاعقلية التي تتحدث بطريقة عدوانية ولا عقلانية من قيل أن من ليس معي ليس مثلي ومن ليس مثلي ليس إنسانا .

إن الاهتمام بتربية العقل من مختلف جوانبه طريق لتنمية الفكر العلمي والفلسفي بصرف النظر عن الإيديولوجية السائدة : " **إن تربية العقل تربية كلية أوسع واهم مما تتصوره الإيديولوجيات ، وان كانت إيديولوجيات ثورية تقدمية تحرص على الشلح بما يوافقها من العلم والعلمية ولا يحصل ارتقاء ثقافي وحقيقي إلا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ومتواصلة** "[1] ويتم ذلك من خلال جملة من الشروط هي :

✓ أن يدرك العقل التناقض بينه وبين الطبيعة ، فيتشكل لديه الوعي الذي يدفعه إلى استثمار هذا التناقض لتملك تلك الطبيعة وهذه العملية تؤدي إلى الإبداع .

[1] ناصيف نصار : **في التربية والسياسة** ، مرجع سابق ، ص 105.

- ✓ أن يدرك تماما الضرورة التاريخية للفكر البشري فيعمل على تطوير مكتسباته تبعا للتطور في المفاهيم والأفكار الإنسانية
- ✓ أن يعي التناقض بينه وبين المجتمع من خلال ما يعرف بمبدأ الوحدة والاختلاف [1]، لان الصراع القائم بين المجتمعات يخلق دائما لحظات من الوحدة لذا لابد من عدم تجاهل الآخر أو العمل على تجاوزه بقدر ما يجب الاعتراف وفي ذلك اعتراف بالحقوق والواجبات .
- ✓ وأخيرا ضرورة الإيمان بالتغير الدائم والمستمر لأنه وليد الإرادة الإنسانية ، فردية كانت ام جماعية وهو ما يقضي في نهاية المطاف إلى التقدم الإنساني على مختلف الأصعدة .

الثانية هي نقد الطائفية وتبني الديمقراطية : إن بلوغ المجتمع المدني ليس بالأمر الهين ، بل هو عملية نضالية مستمرة ترتبط بحركة التاريخ و الحضارة وتقتضي مواجهة الطائفية ، وفي معرض حديثه عن الطائفية وأثارها السلبية بوصفها عائقا أمام التحول الديمقراطي ، يعرض **ناصيف** لموقفين متميزين متكاملين في تاريخ الفكر المضاد للطائفية في لبنان الأول موقف المعلم بطرس البستاني والثاني موقف شبلي شميل ويقارن ذلك يوقف مدافع على الطائفية في لبنان يمثله الدكتور كحال الحاج ، واصفا إياه بأنه عودة للقرون الوسطى ، مؤكدا حاجة هذا المجتمع الى ثورة سياسية حقيقية : " **إن المجتمع اللبناني يحتاج إلى ثورة سياسية تنصر الديمقراطية على الطائفية والأدبية والشرعية والقيم التابعة لها**" [2].

لقد لخص **ناصيف** إلى أن الطائفية كنظام سياسي إداري نشا من جراء تطور التاريخ الداخلي للمجتمع ، وبما أن هذه الطائفية أسبابها التاريخية فلا ينبغي أن نعتبرها قدرا لا سبيل إلى تجنبه أو أمرا ملازما لروح الدين ، فكل ما هو تاريخي بأسبابه وأشكاله خاضع لناموس التغير والزوال ، لذا فهو يشترط الوعي الموضوعي للنظام الطائفي كشرط أساسي ضروري اشد الضرورة للعمل على تغييره واستبداله بنظام سياسي اجتماعي آخر ، إضافة إلى النقد السوسيولوجي

[1] ناصيف نصار : **منطق السلطة (مدخل الى فلسفة الامر)**، دار امواج للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ، 1995.
[2] ناصيف نصار : **نحو مجتمع جديد** ، مرجع سابق ، ص209.

للمجتمع الطائفي بوصفه الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى تخطي الطائفة السياسية والاجتماعية بصورة شاملة ، وأخيرا تحليل المشكلات الرئيسية في الصراع الطائفي يتناول الأساس الفلسفي في العقائد المتصارعة ويحدد لنا المدارات الرئيسة التي يدور حولها الصراع وهي ستة مدارات : يتناول الأول قضية الهوية الجماعية العليا والصاني قضية التاريخ والتراث ، والثالث قضية التكامل والوحدة والرابع قضية الديمقراطية والعلمانية والخامس يعالج قضية العدالة الاجتماعية ، والسادس النظرة الفلسفية إلى الإنسان والكون[1]. لذا فهو على وعي تام إن مشكلة الديمقراطية في لبنان وفي كل المجتمعات العربية ، ملتقى لكل المشكلات الأخرى وان الانتقال إلى المجتمع المدني يقتضي بالضرورة المرور إلى النظام الديمقراطي ، وتجاوز النظرة الضيقة للإنسان والمجتمع ، علوه على النظر إلى المشكلة من زوايا متعددة خصوصا في علاقتها مع النظام الاقتصادي القائم ، أي إلى طرح مسالة الانتقال من الديمقراطية الشكلية إلى الديمقراطية الاجتماعية الاقتصادية .

الثالثة هي تحرير السوق : ذلك أن وظيفة المجتمع المدني لا تتوقف عن حدود الغايات الثقافية او السياسية فقط بل إن هذه الوظيفة لا تكتمل إلا بمهام اقتصادية واجتماعية ، و **ناصيف** واحدا من أولئك الذين يعتقدون إن فشل السياسة الاقتصادية للدول العربية يرجع بالدرجة الأولى إلى هيمنة الدولة على القطاعات المختلفة وعلى رأسها القطاع الاقتصادي وغياب حرية التعبير وتجديد رأي النخبة في المشكلات المتعددة خصوصا منها الاقتصادية ، موافقا بذلك ما ذهب إليه **برهان غليون** حين اقر إن الفشل الاقتصادي للدولة العربية " **سببه تغيب حريات التعبير وتهريب القسم الأكبر من النخبة ومن العناصر المخلصة** "[2]

[1] احمد عبد الحليم عطية واخرون : **مرجع سابق** ، ص 18.

[2] برهان غليون واخرون : **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، دار الفكر دمشق ، سوريا ، 1999، ص25.

وإذا كانت الدولة العربية الحديثة قد راهنت في مرحلة ما من تطورها على التنمية وجسدتها أدبيات المفكرين العرب " **انه لمن الواضح انها تفترض وجود دولة موحدة تعمل لمصلحة المجتمع كله** " [1]. غير ان هذه الدولة لم تضمن ما راهنت عليه ، ولا مخرج من الأزمة إلا بإشراك المجتمع المدني في حركة التنمية في إطار المساهمة في إعادة بناء المنظومة الاقتصادية العالمية والوصول الى ما سماها **ناصيف** " **الليبرالية المكبوحة**" التي تقوم على دور اكبر للدولة في الحياة الاقتصادية مع ضمان الاستقلال للسوق والتركيز على أولوية إرضاء الحاجة عن تكديس الثورة ، وأولوية العمل على الرأسمالية وأولوية الاستخدام على التقنية ....الخ

لقد سعى الكثير من المفكرين العرب إلى إعطاء دور فاعل للمجتمع المدني من الناحية الاقتصادية ضمن اجتهادات تستحق التنويه بمعنى أن التنمية الحقيقية لا تكون الا بالشراكة التي يلعب فيها المجتمع المدني دورا فاعلا ، فلن يتحقق الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي إلا في مناخ ديمقراطي يكون للمجتمع المدني نشاطا فاعلا فيه ، كما أشار إلى ذلك **برهان غليون** حيث قال " **إن الدعوة الديمقراطية والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي**"[2] .

ويصف **ناصيف** أن للتنمية حذا آخر هو العدالة الاجتماعية ، بمعنى لا تكتسب التنمية قيمتها الا اذا ضمنت قدرا من العدالة الاجتماعية من خلال تقليص الهوية بين الأغنياء والفقراء او تخليص الفقراء من وطأة الحرمان الذي يعيشونه وهو يعول في ذلك على دور هام للمجتمع المدني موافقا ما ذهب إليه **جلال أمين** الذي قال في هذا الصدد " **كلما زاد ضعف الدولة القومية ورخاوتها إزاء قوى خارجية ، زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع**

[1] ناصيف نصار : **نحوى مجتمع جديد** ، ص193.

[2] برهان غليون : **مرجع سابق** ، ص 35

المدني على الوفاء بحاجة أساسية "[1] فدور المجتمع المدني لا يتوقف عند حدود الوفاء بالحاجات الأساسية للناس من خلال الأعمال الخيرية بل تزداد أيضا أهمية النشاط الأهلي حينما يتحول القهر والظلم الاجتماعي أكثر فأكثر ، من قهر وظلم للعامل إلى قهر و ظلم للمستهلك .

يتضح مما سبق أن الانتقال إلى المجتمع المدني من منظور **ناصيف** ليس بالأمر البسيط انه مطلب يتطلب الكثير من العمل والتخطيط من اجل تغيير نمط التفكير لدى الفرد العربي ، ودفعه باليات متعددة إلى إحداث قفزة نوعية في واقعه الاجتماعي والثقافي والاقتصادي قفزة تمر حتما بمعالجة العديد من القضايا الملحة في الواقع العربي المعاصر بالانتقال من الطائفية الى الديمقراطية عبر التربية السياسية وتجاوز التعصب الفردي والجماعي حتى يصير الفرد العربي مواطن .

المبحث الثاني : فهم وأهمية الحداثة لديه

المطلب الأول : البعد النظري لمفهوم الحداثة

استقطب مفهوم الحداثة اهتمام الأدباء والفلاسفة وعلماء الاجتماع منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا ، وهو مفهوم متغير يؤثر ويتأثر بالمعطيات الثقافية والفكرية المحيطة ، احتل مكانة المميز في الاتساق الفكرية الكلاسيكية عند **كارل ماركس ، واميل دوركايم ، وماكس فيبر** ، واستطاع لاحقا أن يأخذ مركز في إعمال المحدثين ، ولاسيما **هابرماس وجيدن وليوتار وتورين** [2]، يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية من عصر النهضة إلى اليوم ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية بكل تجلياتها ، وقد ادخل التقدم المستمر للعلوم والثقافة إلى الحياة الاجتماعية عامل التغير

[1] جلال امين : **العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري** ، مركز دار الوحدة العربية ، المستقبل العربي ، ع 269، جويلية ، لبنان ، 2001، ص 20.

[2] ناصيف نصار : **التفكير والهجرة** ، مرجع سابق ، ص 337.

المستمر و الصيرورة الدائمة التي أدت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية ، وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها تحدد السياق العام لمفهوم الحداثة وصفة ممارسة اجتماعية ونمط من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار وغني عن البيان إن أكثر اللحظات في التاريخ أهمية وإبداعا اللحظات التغيرية الحداثية ، وهي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل وإبداع منطق جديد ، حيث نجد في الفلسفة نقدية **كانط** التحليلية ومثالية **هيغل** الكلية ومادية **ماركس** الجدلية ، وظواهرية **هوسول** التأويلية وبنيوية **فووكو** التفكيكية ، وهي من أهم اللحظات التاريخية في الحداثة الفلسفية [1]. يأخذ مفهوم الحداثة مكانة اليوم في حقل المفاهيم الغامضة وإذا كان هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في بنية الفكر الغربي الذي أنجبه ، فان هذا الغموض يشتد في دائرة ثقافتنا العربية ويأخذ مداه ليطرح نفسه كإشكالية فكرية هامة تتطلب بذل المزيد من الجهود العلمية لتحديد مضامينه وتركيباته وحدوده وبعيدا عن التوظيفات الساذجة والشائعة لمفهوم الحداثة التي تختزله إلى صيرورته الزمنية الراهنة حيث يجري الحديث عن الزمن الحاضر أو المرحلة الراهنة أو العصر الحديث ، أو المجتمع المعاصر ، يمكن القول بان الحداثة هي عبر بعدها الزمني أنها مفهوم فلسفي مركب قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود ويحدث لا يتوقف أبدا عن إجابات تغطي مسالة القلق الوجودي وإشكاليات العصر التي تنقل على الوجود الإنساني والحداثة مفهوم متعدد المعاني والصور يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها ، فهي رفض الجمود والانغلاق والقبول بمبادئ الانفتاح .والتفاعل مع الثقافات الإنسانية ، وهي تعني إطلاق الحرية وفسح المجال لكل التغيرات الاجتماعية للقيام بدورها ، أما الدارسون العرب فإنها يتفاوتون أيضا في تحديدهم لماهية الحداثة وظيفتها إذ لها خصوصياتها من الناحية اللغوية ، وثمة صعوبة تواجه تحديد دلالتها الاصطلاحية من ناحية ثانية . فهي من الناحية اللغوية تستدعي معارضها أو نقيضها ، إذ لا يقال : " **حدث .... إلا مع قدم** " والحديث نقيض

[1] سعدي الطوال : **الحداثة** ، ص 55

القدم بمعنى ان دلالة معارضها لا تغيب وان فاعلية نقيضها تسهم في تحديد ماهيتها [1] . أما من الناحية الاصطلاحية فهي من الألفاظ المشبوهة عند **منذر عياشي** [2] ، في حين تبدو عند الروائي عبد الرحمان منيف من أكثر المصطلحات خلافية بسبب عدم تحدد معناها بدقة وعدم معرفة أسباب وظروف نشأتها وبسبب عزلها عن سياقها التاريخي وطغيان إحدى دلالاتها الجزئية على المفهوم ويرى **ادونيس** أن الكلام عنها " **يكاد يكون لغوا** " [3] وأخيرا تبدو أسس الحداثة كما يراها محمد محفوظ في الخصائص التالية :

- ✓ مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية التراكم التاريخي والخروج من دائرة الوصاية التاريخية التي فرضت على العقل الإنساني في عصور الظلام .
- ✓ الحرية الإنسانية وتأكيد دور الإنسان الحر في مختلف ميادين المجتمع وقضاياه انطلاقا من حقوق الإنسان وتعزيزا للقيم الديمقراطية
- ✓ العقلانية حيث يتجلى العقل بسياسته وهيمنته في مختلف جوانب الوجود الاجتماعي والسياسي تجليا لمبادئ التنوير وقيمه [4] ، ويختلط مفهوم الحداثة بدلالة مصطلحات أخرى كالمعاصرة والتجديد والنهضة ومفهومي التطور والتقدم ، والحرية والايدولوجيا وغيرها من المفاهيم التي تشكل بمجملها قضايا فكرية للباحثين ، تتجلى الحداثة في التجربة العالمية المعاصرة بمظاهر ثلاثة هي :

فوقية العقل وكرامة الإنسان ونسبية المصالح ، فالحداثة كمرجعية عليا تسود المجتمعات المعاصرة والتي لا تعتبر نفسها مرجعية مطلقة او معصومة عن الخطاء ، أنها تسمح بالعودة النقدية على ذاتها كلما قطعت شوطا ما لمعرفة ابن أصابت وأين اخطات وكيف يمكن تصحيح الخطأ ومواصلة المسيرة من جديد ، وربما لهذا السبب أصبحت هذه المجتمعات ديناميكية تحقق

[1] لان تورين : **نقد الحداثة** ، ترجمة انور مغيث ، ص 16

[2] .نبيل سلطان : **فتنة السرد والنقد** ، ص 52،

[3] ادونيس : **النص القراني وافاق الكتابة** ، ص 91،

[4] محمد محفوظ الاسلام : **الغرب وحوار المستقبل** ، ص 33.

التقدم باستمرار في كافة المجالات فهي لم تعد ملجومة من قبل ثوابت مطلقة لا حيلة للإنسان فيها ، ثوابت لا تخضع للنقاش العقلاني او المنطقي[1] .

تاحذ الحداثة طابع الإبداع والتجديد وعلى خلاف هذا يكون التقليد حالة من التكرار ، وهي إنتاج وإعادة إنتاج ما هو قائم فالحداثة تعني ظهور الفردية والوعي الفردي المستقبل والاهتمامات الخاصة وذلك بالقياس الى المجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع السحري والديني ،فالمجتمع التقليدي يبالغ عادة في احترام وتقديس الطرق والأنماط التقليدية التي توازيها الإباء والأجداد ، التي اعتادوا عليها لفترات طويلة حيث تكون أفضل طريقة يسلكها الفرد او الجماعة ، هي الطريقة التي رسمها واتبعها الآباء والأولون و ما هو شرعي ليس سوى كل ما انبثق عن التراث وحفظ عن الماضي .

<u>المطلب الثاني</u> : تحليل ناصيف نصار للحداثة .

يعد **نصار** من المفكرين العرب الذين أولوا إشكالية الحداثة على تعدد تعبيراتها وتجلياتها المركزية في الفكر العربي الحديث والمعاصر أهمية بالغة من خلال إشكاليات النهضة والحكم والسلطة والقانون والديمقراطية والعقلانية والعلمانية مرور إشكاليات الفرد والمجتمع والدولة على حد سواء ، ويفهم الحداثة من منطلق إن الحداثة ليست ترفا فكريا عابرا كما يعتقد البعض بل هي تطبيق منهجية عامة للتحليل وطريقة في التفكير في الثقافة الفلسفية تنزع لتحقيق التغيير في التفكير والسلوك بما يحقق التنوع والإبداع الثقافي الذي يتطلع **نصار** إلى تحقيقه من خلال ما قدم للفلسفة العربية ويفرق **نصار** بين الحداثة التي هي مذهبية وبين التقليد الذي هو إتباع المنهج الإسلامي والتراث الإسلامي فيقول " **الحداثة هي المفهوم الدال على التجديد والنشاط الإبداعي ... إلى أن يقول وتتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى**

[1] عبد الغفار رشاد : **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية** ، ص 28.

بالتقليد او التراث او الماضي ، فالحداثة خروج عن التقاليد وحالة تجديد " وبذلك يفهم أن الحداثة عنده هي :

- ✓ تغير في اتجاهات بني الفكر العربي وواقعه ، أنها اندراج في العالمية والحضارة وأولوياتها المختلفة .
- ✓ الحداثة تعني ظهور الفردية والوعي الفردي وذلك بالقياس إلى المجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع الذي وجد عليه بفعل التأثيرات الدينية والاديولوجية والسياسية .
- ✓ الحداثة صيغة إبداع فردي وتجديد تتسم به الظاهرة الاجتماعية وهي محاولة دائمة لهدم القديم وتميزه ، والولوج إلى الجديد في مختلف مناحي الحياة .

الحداثة هي حالة ولادة جديدة للعالم يحكمه العقل وتسوده العقلانية ، وبعبارة أخرى الحداثة وضعية اجتماعية وحضارية تجعل من العقل والعقلانية المبدأ الأساسي الذي يعتمد في مجال الحياة الشخصية والاجتماعية وهذا يقتضي وجود حالة رفض الجميع العقائد والتصورات وأشكال التنظيم الاجتماعي التي لا تستند إلى أسس عقلية أو علمية يتابع نصار معركة الحداثة في الفكر العربي المعاصر من منطلق إيمانه الفلسفي العميق .

يتعاظم دور الحداثة وتعدد جوانب التغيير الذي تحدثه في تغيير بني المجتمعات وواقعها [1]، وينوه انه يجاهد في سبيلها كفيلسوف من اجل ذلك [2] . ولا يخفى على احد ان الدارسين والباحثين الذين أنكبو على دراسة ما قدمه نصار للفكر العربي المعاصر ، يؤكدون ان مؤلفاته هي بالنهاية دعوة صريحة لمساعدة الشعوب العربية للخروج من بوتقة التقوقع وراء الماضي بسلبياته على الأقل والتكيف والحداثة بتجلياتها الايجابية التي تهمنا كشعوب عربية ، لها من الماضي العريق ما يحفزها على أداء دورها الإنساني الحقيقي في مشاركة العالم الحديث حداثته ، يربط نصار مفاهيم العصرنة والأصالة ، والتحديث والنهضة بمفهوم الحداثة لأنه يعتقد أن

[1] غانم هنا ، عبد الله الغذامي ، مرسل العجمي ، ناصيف نصار : **ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر** ، ص 246_247.

[2] ناصيف نصار : **طريق الاستقلال الفلسفي** ، مرجع سابق ، ص 137.

الحداثة بمكوناتها وتأثيراتها تضم بين جنابتها دلالات هذه المفاهيم ومعانيها العميقة ونزعاتها وأهدافها ، فهو لا يابه للمصطلح بقدر الأثر الذي يوقعه فعل هذا المصطلح في نفوس وسلوك المجتمعات بما يحقق التغيير يقول **نصار** : " **ليس الدخول في الحداثة دخولا في حالة ، بل دخول في حركة لان الحداثة اسم لحركة الإتيان بالجديد وفقا لمقتضيات الإبداع ومعاييره في كل ميادين النشاط الإنساني** "[1] وهنا يعتبر **نصار** الحداثة بمثابة الموجة الذي ينير درب الأمم والشعوب نحو التقدم والتطور وأنها حركة جديدة يتصف بها العالم الحر ويأتي فهم نصار للحداثة من مرجعية يفتقدها الكثير من المفكرين العرب فهو ينطلق من قاعدة فلسفية عربية قوية ومؤثرة من جانب ، ومن فهم تام ودراية فائقة بالفلسفة والحضارة الغربية من جانب أخر ، لذلك نجد انه ينتقل وتناوله لمفاهيم الحداثة والعولمة والعصرنة والنهضة من منطلقات فلسفية خالصة لارتباطها بحركة التاريخ أولا وأخيرا ، وفي ذلك قوله ان تاريخ الشعوب العربية في القرنين الأخيرين كان سلسلة محاولات تحديث جوانب من حياتها وأننا لا نحيل على الحداثة كما حصلت في الغرب منذ ما هو مصطلح على تسميته بالعصور الحديثة . إلا أن هذه الحداثة فرضت نفسها على مدارك الناس وعلاقتهم كأنها وحدها حركة الحداثة في التاريخ .

كما ذكرنا سابقا إلى أن حركة الحداثة ليست حكرا على إي حضارة لأنها كونية وان الحداثة في الحضارة الغربية ليست الحداثة كلها ، وليست نهاية الحداثة بالنسبة لهم وفي إمكان الشعوب جميعا المشاركة الفاعلة والمؤثرة في تجليات الحداثة على المستوى العالمي والوطني على حد سواء ، فلا مجال لاحتكار الحداثة من قبل الحضارة الغربية لان التحديث مجاله واسع وعام ، ويمكن ا نياتي من اي مجتمع من المجتمعات ، والاهم هنا هو الاستفادة الحقيقة من مخرجات الحداثة .

كذلك يأتي إدراك **نصار** للحداثة من منطلق أنها ليست مفهوما زمنيا صرفا ، أنها تضيف إلى المعنى الزمني الجدة ز فالحديث الذي ليس بجديد أو الذي لا جديد فيه ، لا يستحق أن تهتم به

[1] ناصيف نصار: **باب الحرية** ، مرجع سابق ، ص 32

، والجديد لا ينبغي أن يكون مقصودا لكونه جديدا وحسب ، أي لمجرد كونه غير معروف أو غير مألوف أو مغايرا للأصل الموروث ، الجديد الذي يستحق الاهتمام ، هو الجديد الحقيقي وهو الذي يصنف للقديم إضافة جوهرية في مضمون رؤيا ، أو في بنيتها آو في المنهج المؤدي إليها ، فا لإضافة المقصودة ليست تراكمية إنما إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله ، عربيا يدعو نصار إلى مساندة الشعوب العربية للتناغم والتأقلم مع الحداثة بصورها المتعددة ، ولا يذكر أنها قد تتناقض مع مورثونا العربي ، خاصة فيما هو ديني و عقائدي وإيديولوجي ، لكنه يؤكد أن الحداثة حركة ذات مضمون خالد وواضح في النهضة والتحديث والعصرنة ، والشعوب العربية في ظل أزمنتها الحالية اشد ما تكون بحاجة لها كأحد مخارج الأزمة العربية من خلال تأصيل في السلوك والفكر والعقل وإرادة الانجاز ، أن أردنا النهضة والتغيير بشكل حقيقي ولا يخفي نصار ان التناغم مع الحداثة سهل بالصورة .

التي قد تتراءى للبعض ، فلابد من المغامرة والتضحية ويعول على المستغلين بالفلسفة القيام بالدور الهام والحيوي مع قطاعات المجتمع في انجاز ذلك ن ويعول أيضا على الحداثة في قدرتها على التطوير والتغيير كحركة وفضلا عما تقدم يناقش نصار مفهوم " **مابعد الحداثة** " ويعتقد أن ظهوره في الثقافة العربية قد أثار جدلا واسعا في الأوساط الثقافية العالمية ، وانه مفهوم مليء بالالتباسات والألغام على حد تعبيره ، وان لا صحة إلى ما ذهب إليه المعارضون القائلون مع هابر ماس بان الحداثة مشروع لم ينجز ، بل الفكرة التي يتأسس عليها ضمنا ، وصفوها أن الحداثة تعني الحداثة الأوروبية ، وان الحداثة الأوروبية تعني الحداثة كلها ، وان الحداثة مرت بأطوار تاريخية ، وهذا ما يتفق بشأنه معظم الباحثين في الحداثة وتاريخها ، وان التطور الأوربي من العصور الوسطى كان بداية مهمة لمفهوم الحداثة ، التي غدت بعد ذلك عالمية وليست حكرا على حضارة بعينها وارى ان الحداثة وصفها ظاهرة كونية ، كانت لدينا ونحن العرب أيضا ن حيث ان الغرب نقل من حضارتنا العربية الطب والفلك والكيمياء وأصول

الطيران ، وهذا دليل واضح على حداثة حضارتنا إبان ذلك وما نقل شعوب العالم من الحضارة الغربية الطب والفيزياء والطائرة والمركبة والهاتف والكومبيوتر الى من صنوف الحداثة .

وبرايي ان ما قام به المستشرقون الغربيون من دراسة لحضارتنا العربية والاسلامية على مر التاريخ ، هو سعي منهم لاكتشاف الجديد في حضارتنا والافادة منها ، وهذا يشكل بعذا من ابعاد الحداثة وذلك من خلال عملية التشارك البناء في الابداع ، لان الحداثة هي بالنهاية ابداع حقيقي تساعد الشعوب في حياتها على مختلف الصعد بغض النظر عن نظرة الشك والريبة التي احاطت بعمله انذاك وحسب فهم نصار فانه يعتقد انه لايوجد شيء اسمه مابعد الحداثة فالدعوة الى ما بعد الحداثة ليست اكثر من دعوة الى جداثة اخرى وهذه الحداثة الاخرى ليست تفهم الا بالنسبة الحداثة السابقة عليها [1]. ويدعو لفهم صحيح لتجليات الحداثة .

حتى نكون قاعدة فهم عميق للنهضة العربية الثانية لان الوضع العالمي في حركة تغيير مستمر حول الحداثة من الحروب ، واحتلال الدول وانتشارها والأزمات العالمية المالية والصحية وغيرها وبالتالي فان الحداثة ضمن هذا التشكيل تتغير وتتبدل ، والمطلوب ان يكون للشعوب العربية تعامل خلاق مميز مع الحداثة بتجلياتها الجديدة بما يحقق المنفعة التي تنشدها في حياتنا .

أتصور انه يمكننا أن نزعم أن نصار يعد من أولئك المفكرين المعاصرين الذين قادهم القلق المعرفي إلى محاولات بناءة سعيا وراء حقيقة واقعية شاملة للحداثة ، والتي يعتبرها مدخلا لتغيير من جانب وطريقا سالكا نحو العولمة والعصرنة المرتبطة بالأصالة من جانب أخر ، هذا اذا ما علمنا ان مفكرنا تدرج في فهمه لتغيير الواقع العربي من خلال النهضة أولا ، ثم الحداثة ثم العولمة فهو داعية لعصر أنوار عربي جديد ، ودعوته تلك مشبعة بتأكده على التعامل الخلاف مع هذه المفاهيم من خلال إرادة التغيير وتغليب العقل والتحليل المنطقي للقضايا

[1] ناصيف نصار : باب الحرية ، **مرجع سابق** ، ص 33_34.

والاعتماد على النقد البناء الشامل في التفكير والسلوك ، انه يدرك أن أشكال وصور الحداثة التي يدعو اليها تكون في مختلف مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية التعليمية ، والاجتماعية والفكرية والدينية ، ان كثرة الحديث عن الحداثة في مجتمعاتنا العربية تؤدي إلى نوع من الصدام بين مؤيد ومعارض لفكرة الحداثة على الرغم من ان نصار يقول إن الحداثة حركة فالحركة بنظري متغيرة من والى ، لذلك ظهر تأكيده على وجوب إن تستغل الشعوب العربية الحداثة ، لتغيير واقعها والولوج للنهضة الثانية لان العالم يعيش هذا التسارع العلمي والتكنولوجي ، وان ذلك يتطلب من الشعوب العربية القدرة والإرادة للسير مع هذه الثورة التكنولوجية والعلمية على قدم وساق ، إن الحداثة عربيا تتطلب :

1. تعظيم وتفعيل الإرادة المشتركة التي تشمل كل فئات المجتمع ومجالاته بلا تميز بين فئة وأخرى ، حيث يتوزع الجهد والثمن لتحقيق الحداثة بين جميع فئات المجتمع ، وان لا يقتصر على فئة دون غيرها ، مما يعمق التفاوت ويقود لنوع من البغضاء فتذهب مفردات الحداثة إدراج الرياح ، فلا يكتمل مشروع الحداثة التي لابد من ان يسهم فيها الجميع كي يعود نفعها على الجميع ، كما ذكرنا سابقا

2. إن عمليات الحداثة في تعدد واختلاف جوانبها المادية والمعنوية ، ينبغي أن تكون عملية انتفاعية العناصر والمجالات نظرا للتنوع الذي يشمل التعليم ، والثقافة ، والاقتصاد ، والسياسة مع العلاقات الاجتماعية وأدوات الإنتاج المعرفي داخل المجتمع ، في عملية تفاعل شاملة تعتمد على الوعي والعقلانية وبالمخرجات ايجابية .

3. يتميز العالم العربي بخصوصية مميزة بسبب علاقته مع التاريخ ، والحضارات الغابرة وكذلك موقعه في الحضارات العالمية ، لذلك ليس من السهل عليه بعث الحداثة في مشروعه بالشكل الذي يريده البعض بسبب عوامل الدين ، والحركات الدينية المتنوعة ، وبعض الأنظمة الدينية الحاكمة ، والموقع الذي كان يحتوي عالمنا العربي سابقا بين الأمم والشعوب .

لذلك فان الحداثة تتطلب بنظر تسلسلا منطقيا لتقبل ذلك آخرين بعين الاعتبار عامل الزمن ، وهذا الأمر يتطلب من مختلف الاتجاهات ، وخاصة الفلاسفة القيام بدوره المطلوب في الإقناع والنقد ، والمتابعة وكل ذلك في سبيل إزاحة المعوقات الموروثة عن سلبيات الماضي والموجهة الجسورة لمشكلات الحاضر في كل المجالات ، وتسريع إيقاع العمل لتدارك الهوة التي تفصل بين عالمنا العربي والعالم المتقدم ، الذي أضحى يعيش أزمنة متقدمة ومتطورة ، ونحن كعالم عربي بعيدين عنها شيئا ما بسبب أزماتنا المتكررة ، وكثرة التدخلات الخارجية في ابسط شؤوننا الحياتية وانعدام التوافق الداخلي بين الشعوب .

4. في ضوء عصر ثورة المعلومات والاتصالات المتسارعة في مختلف المجالات ، أصبحت التحولات على الصعيد الثقافي حاسمة وسريعة في انجاز التطور المنشود ، فالمعرفة أصبحت تشكل المفتاح الذي يفتح الأبواب المغلقة ، والقاعدة العامة لحل المشكلات والأزمات في حاضرنا والثقافة أصبحت منتجا استراتيجيا يخدم مختلف القطاعات الحياتية ، مما يتطلب بذل المزيد من الجهد والعطاء ، من خلال إطلاق طاقات الإبداع والابتكار الفكري والفني والعلمي لدى الإنسان العربي لان من مقومات الحداثة الإبداع بالصورة المختلفة ، ومن ثم الشفافية الكاملة في المجتمع ، وحرية تداول المعلومات ، والقضاء نهائيا على آي شكل من إشكال الحساب آو العبث أو التساهل في حياة الناس وأرواحهم وممتلكاتهم ، وهنا تأتي مسؤولية الدولة (السلطة) بالدرجة الأولى ، فعليها يقع عبئ تطبيق القانون وتنفيذه بحيادية تامة والحفاظ على امن المجتمع وبث الطمأنينة والسكينة ، وتطوير مرافق المعلومات من علمية وثقافية ، ووضع البنى التشريعية المتطورة التي تضمن الحرية والعدل ، بما يحقق تحقيق مبدأ حرية التفكير والتعبير والرأي ، وتطهير أجهزة الدولة من كل ما يعوق عمليات تحديثها ، أو يجعل منها عمليات مظهرية فقط ،

5. إن الحداثة بصورها المختلفة قادرة على أن تؤدي دورا ايجابيا فاعلا ومؤثرا في حياة المجتمعات المعاصرة ، فهي تضم في جنياتها انفتاحا على المستقبل ، ودعوة صريحة للتغيير ،

و بها يتحقق الاستقرار الفكري والاجتماعي ، والمادي والاقتصادي والحداثة لا تقبل إلا الشموخ في مبدأ العمل الموحد ، فلا يجب أن نعتم بالثقافة والحرية مثلا ، و نهمل السياسة أو الاقتصاد فهي كل شامل لا يتجزأ في العمل داخل المجتمعات .

الخـــاتمـــة

الخاتمة :

بناءا على ما سبق يظهر أن خاتمة البحث لن تكون إجابة قطعية مفصول فيها حول تلك التساؤلات التي طرحت في إشكالية الموضوع والأمر طبيعي ونحن نتكلم عن موضوع فلسفي ، فالفكر العربي المعاصر تبنى مواقف متناقضة متضاربة من الحرية بين رافض ومريد هذا يعني أن مرجعية الفكر العربي ليست واحدة بل مختلفة ومتباينة وليس هناك انسجام في الموقف المتخذ من الحرية فهناك من يراها بصورة ايجابية ويرى أنها موقف للوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها وهناك من يراها انتقالا من كل ما هو تقليدي إلى ما هو منفتح ، فهي في الحقيقة تطور حتمي لابد منه من اجل مجتمع أفضل ، وفكر منفتح وهناك من يرفضها مدعيا أنها تعزل الدين عن الدولة وتتركه محبوسا في أعماق الفرد ، وهناك من يرفضها على أنها سم مبعوث من الغرب لتجريد الفرد من دينه وعقيدته.

ناصيف نصار هو الآخر أعطى رأيه في الحرية ، إذ يراها مفهوم جديد ينادي بفصل الدين عن الدولة ، لكن لا يعني الانسلاخ عن الدين أما الخروج منه أو نفيه ، هذا يعني أن **ناصيف** أعطى مفهوم جديد للحرية فهي ليست عدوة الدين ، بل هي تترك الكل في مجاله المحدد فللعقل مجاله ، وللسياسة مجالها والدين مجاله ، ويجب على كل سلطة منهم احترام السلطات الأخرى وعدم التدخل في شؤون لا تعنيها .

ويمكن إعادة صياغة مفهوم جديد للحرية ، يتناسب ويتناغم مع البنية الفكرية للعالم العربي ، يجعلها مفهوما تنويريا يهدف إلى تنمية الوعي البشري ، خارج عن النظرة الدينية أي أن يتحرر الفرد من الوصاية الدينية عليه والعيش في رحب من التعايش السلمي في مختلف الأديان والمذاهب شريطة نفي السيطرة والهيمنة باسم السلطة السياسية أو السلطة الدينية .

فناصيف نصار طول معالجة قضية الحرية ، بأسلوب نقدي من اجل السماع لكل الأطراف القائلة بالحرية حيث قدمها كحل لازمة الأمة العربية ومن جهة أخرى

فالحرية جاءت لرد الاعتبار للعقل وحدوده باستقلال الدين عته فالمستوى التنويري يدعو إلى الانفتاح على كل الأوضاع السياسية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، والفكرية ، وخروجها من الظلام إلى النور .

لذلك حسب الحرية ضرورة حضارية يجب العمل بها في العالم العربي ، لمواكبة العالم الغربي بغية الوصول إلى التطور في الحرية الذي يستوجب وجود عقول منفتحة مشيعة بالأمل والتفاؤل لظهور مجتمع جديد ، في ظل نهضة عربية جديدة تواكب عصر تطور الحرية لذلك لابد من قطع أشواط كبيرة لتحقيق التطور في الحرية .

لذلك كانت الحرية مفهوم أساسي محض يقوم على الفصل الايجابي بين المجال الديني والدنيوي على كل مجالات الحياة الخاصة والعامة ، فهي بصيغة آو بأخرى دعوة إلى إقامة الحياة على أسس العلم والمعرفة واحترام العقل وانشغاله في حدوده بعيدا عن الدين الذي يغلق عنه ويحبسه .

فناصيف نصار حاول معالجة قضية الحرية ، بأسلوب نقدي من اجل السماع لكل الأطراف القائلة بالحرية حيث قدمها كحل لازمة الأمة العربية ومن جهة أخرى طرحها لحل مشاكل المجتمع العربي متمنيا أن يسود الاستقلال الفلسفي في كل أوضاع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاهم الفكرية لان هذه الأخيرة كفيلة بإخراج مجتمع فكري جديد بمعالم جديدة وأفكار مغايرة ، لذلك يرى **ناصيف** ضرورة العبور على جسر الاديولوجية للوصول إلى الحرية الذي أعطى الاديولوجية تعريفا ايجابيا .

في الأخير يرى **نصار** ضرورة تأسيس الحرية على فصل الدين عن الدولة مع احترام قانون السلطات المتمثل في احترام استقلالية السلطات ، من جهة ومن جهة ثانية تجاوز التصورات التقليدية الخاطئة _**حسبه**_ حول الحرية ، الأمر الذي من شانه أن يقف حاجزا أمام أي تجديد فكري كما حدث مثلا للمفكر **محمد اركون** الذي اتهم بمخالفة أصول الشريعة الإسلامية .

الخاتمة

من جهة أخرى الخ **ناصيف نصار** على احترام كافة السلطات وكل سلطة في مجالها. مع ضرورة تحديد مجال لكل منها دون السعي لهيمنة واحدة على الأخرى ، كما خلص البحث إلى تكممين التصور الايجابي حول الحرية ، ورغم أن الأمر لا يعد جديدا بالنسبة للفكر الإنساني ، إلا أن الاقتداء بها المجتمعات الغربية من إحاطة الحرية بالعناية اللازمة كان له

الأثر المباشر على فكر **ناصيف نصار** من خلال بحوثه للانتقال من الخوف من الحرية إلى الخوف عليها .

ويبقى موضوع الحرية من الموضوعات المتجددة التي تلقي بظلالها على جوانب متعددة من الفكر العربي المعاصر من خلال السعي المتواصل لتحقيق النهضة العربية الثانية أين كان **ناصيف نصار** أوائل الداعين إليها .

فهرس المحتويات

قائمة المحتويات

اهداء	ا
شكر وعرفان	ب
قائمة المحتويات	د_ هـ
مقدمة عامة	2_ 6
الفصل الأول : البوادر الأولى لفكرة الحرية	
المبحث الأول : المرجعيات العربية	9 _ 16
المطلب الأول : عبد الرحمان الكواكبي	9
المطلب الثاني: الفاسي علال	12
المبحث الثاني : المرجعيات الغربية	17_ 25
المطلب الأول : كارل ماكس	17
المطلب الثاني : جون بول سارتر	20
الفصل الثاني :آليات تفعيل دور الحرية عند ناصيف نصار	
المبحث الأول : مفهوم الحرية عند ناصيف نصار	28_ 38
المطلب الأول: رؤيته الفكرية	28
المطلب الثاني : منظوره للحرية	31
المطلب الثالث : منهجه	37
المبحث الثاني : الايدولوجيا والتربية عند ناصيف نصار	38_ 46
المطلب الأول : موقع الايديولجيا كما عاينها في فكره	38
المطلب الثاني: نظرته للتربية	42
الفصل الثالث : ناصيف نصار بوصفه ساعيا إلى مدرسة فلسفية وداعيا إلى عصر أنوار جديد	
المبحث الأول : حاجة الشعوب العربية إلى النهضة	48 _ 61
المطلب الأول : مفهوم النهضة	48

المطلب الثاني: اطر النهضة العربية الثانية	51
المبحث الثاني : فهم وأهمية الحداثة لديه	62_ 67
المطلب الأول :البعد النظري لمفهوم الحداثة	62
المطلب الثاني : تحليل ناصيف نصار للحداثة	65
خاتمة	73_ 75
قائمة المراجع	77_ 80
الملخصات	82_ 83

قائمة المصادر

والمراجع

المصـــــادر:

1. ناصيف نصار : **التفكير والعجزة (من التراث الى النهضة العربية الثانية)** ، دار النهار ، ط1 ، بيروت ، 1997,
2. ناصيف نصار : **باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)** ، ط2 ، دار الطباعة ، بيروت ، 1979.
3. ناصيف نصار : **في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟)** ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت.
4. ناصيف نصار : **مطارحات العقل الملتزم (في مشكلات السياسية والدين والإيديولوجية)** ،دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط1، بيروت ، 1986.
5. ناصيف نصار : **منطق السلطة (مدخل الى فلسفة الامر)** ، دار امواج للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ، 1995.
6. ناصيف نصار: **علم الاستقلال الفلسفي، من منشورات الجامعة الأنطوانية**، 2008.
7. ناصيف نصار: **مفهوم الآمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الإسلامي)**، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط5، بيروت ، لبنان .

المراجـــــع:

1. أحمد أمين ، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** ، دار الكتاب العربي ، بيروت.
2. أحمد شكر الصبيحي: **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط1، أكتوبر، 2000.
3. أحمد عبد الحليم عطية ،واخرون: **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار** ، الكتاب الثاني ، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية .
4. ادونيس : **النص القراني وافاق الكتابة.**
5. برهان غليون واخرون : **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، دار الفكر دمشق ، سوريا ، 1999.

6. جان بول سارتر : **الوجودية مذهب سياسي** ، ترجمة عبد المنعم حقى ، ط 1 ، منتدى مكتبة الاسكندرية ، 1924.

7. حبيب الشاروني : **فلسفة جان بول سارتر** ، منشاة المعارف ، مصر ، ص 135.

8. حسن الكحلاني : **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر** ، مكتبة مديولي ، القاهرة ، 2004.

9. زكي نجيب محمود : **عن الحرية أتحدث** ، ط1 ، دار الشر ، القاهرة ، 1972.

10. سليم ناصر بركات : **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث** ، دار دمشق ، ط 1 ، ص20 . علي بن حمزة : **أفاق الحرية** ، سلسلة تجيد الفقه السياسي ، الأمة للنشر والتوزيع ، ط1 ، جدة ، 2014.

11. صلاح زكي احمد ، **اعلام النهضة العربية في العصر الحديث** ، مركز الحضارة العربية ، ط1 ،القاهرة ، 2001.

12. عباس محمود العقاد ، عبد الرحمان الكواكبي " **الرحالة ك** " ، دار النهضة ، القاهرة .

13. عبد الأمير الأعسم: **كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة**، بيت الحكمة، ط 1، بغداد، 2002.

14. عبد الحق عزوزي ، علال الفاسي ، **نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة** ، مؤسسة علال الفاسي ، ط1 ، 2010.

15. عبد الحميد خطاب : **مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم** ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1999.

16. عبد الرحمان الكواكبي ، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

17. عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار النفائس، ط3، بيروت ، 2006.

18. عبد العروي : **مفهوم الحرية** ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، 1981.

19. عبد الغفار رشاد : **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**.

20. علال الفاسي : **النقد الذاتي** ، ط1 ، المطبعة العالمية القاهرة.

21. غانم هنا ، عبد الله الغذامي ، مرسل العجمي ، ناصيف نصار : **ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر**.

22. فراس سعد : **نقد العقل المغلق** ، (**الأسس الفكرية للإصلاح السياسي**) ، التكوين للتأليف والترجمة ، دمشق ، 2006.

23. فؤاد كامل ، **أعلام الفكر الفلسفي** ، ط1 ، دار الجبل ، بيروت 1993، ص219.

24. كارل ماركس : **العمل المأجور ورأس المال** ، ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم موسكو.

25. كارل ماركس : **رأس المال نقد الاقتصاد السياسي** ، ج1 ، ت فهد ، دار التقدم موسكو ، 1985.

26. لان تورين : **نقد الحداثة** ، ترجمة انور مغيث .

27. مجموعة مؤلفين من أديب إسحاق والأفغاني ... إلى ناصيف نصار : أضواء على التعصب ، ط1 ، دار أمواج للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1993.

28. محمد محفوظ الإسلام : **الغرب وحوار المستقبل** .

29. محمد مهران رشوان : **مدخل الى الفلسفة المعاصرة** ، ط2 ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1984.

30. محمد وهلال وعزيز ازرق : ط1 ، دار تو بقال للنشر ، 2009.

31. مصطفى غالب : **سارتر الوجودية** ، دار الهلال ، بيروت ، 1982.

32. موريس كواستون : **بين الفلسفة والادب** ، ت مجاهد عبد المنعم ، ط 2، مطابع الهيئة المصرية للنشر والتوزيع ، القاهرة ،

33. ميشيل فاديه: **الإيديولوجية**، تر: أمينة رشيد السيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.

34. ناصر بن سعيد بن سيف ، **اسس الحرية في الفكر الغربي** ، شبكة الالوكة ، ط 1 ، 2012.

المعاجم والموسوعات

1. ابن المنظور الإفريقي ، **لسان العرب** ، ج1، ط1، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، مادة (استبد).

2. كميل الحاج: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي** ، (عربي، إنجليزي) مكتبة لبنان، 2000

المجـــلات العربيـــة

1. جلال أمين : **العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري** ، مركز دار الوحدة العربية ، المستقبل العربي ، ع 269، جويلية ، لبنان ، 2001.

2. مطاع صفدي ، وآخرون : **الفكر العربي المعاصر** ، **مجلة فكرية مستقلة** ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، باريس ، عدد 138_139، 2007.

ملخص الدراسة

ملخص الدراسة:

وخلاصة ما توصلت إليه من خلال بحثي حول مفهوم الحرية في الفكر العربي عامة وفكر **ناصيف نصار** خاصة، أن مفهوم الحرية في فكر **ناصيف نصار** مفهوم مغايرا تماما لما طرحه أقرانه، حيث لم ينظر **ناصيف نصار** للحرية كمفهوم مجرد بل تناولها كمشكلة تعاني منها شعوب العربية والإسلامية بخاصة، فأخذها من واقعه المعاش حيث درس لها من الناحية الغربية والعربية، فكان تتأثر الغرب ظاهرا من خلال أفكاره، كما درس للمجتمعات العربية التقليدية باحثا إمكانية وجود حرية فتوصل إلى أن المجتمعات العربية التقليدية تتمتع بالحرية لكنها حرية نفسانية ميتافيزيقية، وهي ليست الحرية المبتغاة له، فكان يبحث عن الحرية السياسية الاجتماعية والتي هي موجودة في المجتمعات الغربية، وقد دعا الشعوب العربية لقيام نهضة عربية ثانية.

Abstract:

En résume de ma petite recherche sur le concept de la liberté dans la pensée arabe et dans celle **d Nassif Nassar** est que ce concept pour **Nassar** est tout différent de reluises contemporains, En effet, il na pas pris la liberté comme un concept abstrait mais il la pris comma un problème duquel souffrent les peuples arabes et musèlements, de ce fait, notre auteur la pris de la real itou il la tudieu cote oriental, C'est l'influence de locident qui apparait a travers ses idées, Bien qu'il étudie les sociétés arabes traditionnelles ou il cherchait la possibilité de l existence d une liberté il a aboutie a un résultat que ces sociétés profitent d'une liberté psychologique et métaphysique qui n'étêtai pas cherche épar notre auteur. EN effet, il cherchait une liberté En Raffet, et cherchait une liberté En effet, cherchait une liberté politique et sociale qui existe au niveau des sociétés occidentales, Et il appelle les peuples arabes a réaliser une seconde renaissance arabe