الفكر العربي المعاصر

136-137

أين نموضع قول ناصيف نصار

إلهام منصور

إنّ القول بعامة، هو الحقل المفتوح حيث يسعى كل كاتب أن يجد له فيه موقعاً، موقعه الخاص. هو إذن، أكثر اتّساعاً ممّا نحاول أن نفعله به حين نقسمه بحسب مختلف حقول المعارف الإنسانيّة. كل ميدان يفرض على القول، خصائص معيّنة لكي يحدّد ويعرّف الحقل الذي يتحرّك فيه من أجل ذلك نجد لدينا عدّة أنماط من القول ومن بينها القول الفلسفي الذي يفرض، هو أيضاً، خصائصه المميّزة والتي نكتفي بذكر اثنتين منها وهما: الدّقة والاتّساق مع علمنا أنّهما شرطان غير كافيين. الإتساق هو خاصيّة تتعلّق بالشّكل أو بالبنية، بينما الدّقّة هي خاصيّة تتعلّق مضمون أي قول يدعي أنّه قول فلسفي. يبقى أن نعرف إذا كان هذا الإدّعاء يستجيب لمتطّلبات الفلسفة وهو أمر يضعنا أما سؤال كبير: ما هي الفلسفة؟ ولكي نتهرّب من الإجابة المباشرة التي يمكن أن تكون موضوع نقاش مفتوح، أقول فوراً إنّ تاريخ الفلسفة هو الذي يعطينا الجواب، فوفق هذا التّاريخ يمكننا القول إنّ التفلسف هو طرح سؤال جديد أو إعطاء جواب جديد على سؤال طرح سابقاً. لكن السّؤال يبقى مفتوحاً، وهذا ما يجعل الفلسفة دائماً معاصرة ودائماً حيّة.

إنطلاقاً من هذه الملاحظات السّريعة، يمكننا مقاربة الأعمال غير المكتملة لناصيف نصار والتي رغم عدم اكتمالها تقدّم لنا مادّة كافية تساعدنا على دراستها، مع العلم أنّ الجزء المنجز منها يشكّل، كما سنرى، مرحلة مهمّة من تطوّر فكره تظهر لنا خط السير الذي سلكه هذا المفكّر نحو هدف محدّد. فلنحاول، إذن، اكتشاف آلية هذا الفكر وجدواه الفلسفي لنستخلص، ربّما ختاماً، تعريفاً يموقع مفكرنا في حقله الخاص.

إنّ أفضل طريقة لمقاربة أعمال مفكّر ما أو كاتب ما، هي تتبع نصائحه الخاصّة، إذا وجدت هذه النّصائح. وناصيف نصار هو من هؤلاء المفكّرين الذين يوجّهون قرّاءهم بغية مساعدتهم على فهم كتاباتهم. نصيحة نصار نجدها في مقدّمة الطبعة الثانية من كتابه حول الفكر الواقعي عند ابن خلدون، (طبعة ١٩٩٧) حيث يكتب: "يتعلّق الأمر بمؤلّف تأسيسي، بدونه يصبح من غير الممكن فهم تطوّر فكري الخاص بشكل دقيق... في مساءلة التّاريخ حول قيمة ماضيه وعلاقته بالحاضر... إنّ الخلاصات التي توصّلت إليها شكّلت نقاط انطلاق لأبحاثي اللاّحقة" (ص٥) لكنّنا نلاحظ، وفقاً للتاريخ المشار إليه أعلاه، أنّ هذه النّصيحة أتت متأخّرة ممّا يعني أن كتاب نصار عن ابن خلدون لم يكن له، في البداية، مثل هذا الطموح. لكن بعد قراءتي

لأعمال نصار، وجدت أنّ هذا الكتاب يمكن أن يُعتبر كعمل تأسيسي كما أنّ كتاب "منطق السّلطة..." يمكن أن يعتبر كتتويج. وبين التّأسيس والتّتويج هناك سيرورة بلورة مستمرّة تقوم على نقاط ارتكاز بارزة وهي التي سأتناولها بالتّحديد.

لأجل ذلك أقسّم البحث إلى ثلاثة أقسام هي:

أوّلاً: قراءة القول التّأسيسي حول الفكر الواقعي عند ابن خلدون.

ثانياً: قراءة قول "طريق الاستقلال الفلسفي".

ثالثاً: قراءة قول "منطق السّلطة أو فلسفة الأمر". مع ملاحظة أنّ القول في المراحل الثلاث يشكّل كلاً واحداً من حيث المنهج والغاية.

(1)

سنحاول بداية فهم انطلاق فكر ناصيف نصار في مؤلّفه الأوّل "الفكر الواقعي عند ابن خلدون". الملاحظة الأولى التي يمكن أن نستخلصها من خلال قراءة هذا المؤلّف هي الاتساق في القول، وهو اتّساق يضعنا مباشرة أمام نص ذي بنية فلسفيّة.

في مقدّمة الكتاب يطرح نصّار مشكلة الثقافة في العالم العربي المعاصر، وهو يرى "أنّ مشكلة الثقافة في العالم العربي المعاصر هي مشكلة استمراريّة تاريخ ثقافي طويل والانقطاع المفروض من التّقدّم الحاسم للحضارة الأوروبيّة. إنّها مشكلة الأمانة داخل التغيير، مشكلة المحافظة والإبداع وهي تتطابق في جوهرها مع جدلية التخطي. نعم ينبغي الوفاء للتراث، لكن الوفاء لا يعني العبوديّة وبخاصة أنّ الجزئي تابع للكلي في الفلسفة. علينا أن نبدع، لكن الإبداع لا يعني نفياً مطلقاً للماضي. في المحصّلة ينبغي أن نكون ذاتنا بشكل أساسي يعني أن نتموضع بالنّسبة إلى التّراث، بطريقة نقدية... (ص ٦). هذا النّص الطويل يضيء لنا سيرورة وآلية فكر نصار ونستخرج منه ثلاثة مفاهيم- مفاتيح هي: الأمانة النّقديّة للماضي، التجاوز والإبداعية، وهي مفاهيم سنجدها مبلورة ومطبقة في كتابات نصار اللاّحقة. لكن لماذا يأخذ ناصيف نصار فكر ابن خلدون كنقطة انطلاق؟ يبدو أن هذا الاختيار ليس مجانيّاً بل له هدف محدّد لأنّ صاحبه يعتبر أن "فكر ابن خلدون هو... الموقع الأفضل لتسريع سيرورة التّعرّف إلى الذّات والوسيلة التي بواسطتها تصبح

ممكنة ولادة جديدة لعلم التاريخ". (ص ١ بعد المقدمة)، هذه الملاحظة لا تمرّ من دون تعليل، وهذا ما يقوم به نصار لأنّه يعتبر أنّ الموضوع العام لنتاج ابن خلدون هو موضوع "التاريخ كواقع وكمعرفة"، (ص ٢١) وهذا الموضوع يدور حول نواة مركزيّة وهي "الدّولة كواقع اجتماعي بامتياز" والدولة والتاريخ هما المشكلتان الأساسيّتان اللّتان تطرحان في العالم العربي اليوم. هل يمكننا اعتبار هذا التّأكيد مؤشّراً للهدف الذي يسعى الكاتب للوصول إليه في كتاباته اللاّحقة؟ إنّ دراسة عمله حول منطق السلطة تعطينا الإجابة.

في مقدّمة كتابه حول فكر ابن خلدون يحاول ناصيف نصار تبرير الصلة بين تجربة ابن خلدون ونتاجه بواسطة علاقة جدلية بغية الوصول إلى الموضوعيّة في الدّراسة. من أجل ذلك يقول: "يقوم ابن خلدون بإخبارنا عن حياته ليس بسبب مهنته العملية لكن بسبب نتاجه الفكري" (ص ١٣)، ويتابع فيقول: "التاريخ الكلّي هو الذي يبرّر السّيرة الذاتية وهي بالمقابل تحاول تبرير التاريخ الكلي". هذا التبرير يجد صداه في الكتابات اللاّحقة لنصار وبخاصة في مفهوم الالتزام الذي، ومنذ نتاجه الأوّل يجد مشروعيّته، لأنّه بالحديث عن ابن خلدون يقول: "التزام شامل بشمولية حركة العصر، تلكم هي تجربة ابن خلدون". ويتابع ليبرهن أنّ التّجربة ليست عنصراً كافياً: "ما لم تحقّقه التجربة يحققه العقل، لكن على مستوى آخر. التجربة تصبح انفتاحاً على الواقع والمفهوم يصبح وسيلة لتكثيف دروس التجربة"، (ص ٣٣). هذه العلاقة بين التجربة وبلورة المفهوم هي ضروريّة وهذا ما يظهر في المجهود الذي يبذله ابن خلدون من أجل "كتابة التاريخ وتفكره" وذلك وفق شروط محدّدة هي التالية: "استخراج آلية التطور الاجتماعي- السياسي، مع احترام كل الوقائع التي تنسج الحقيقة الاجتماعية"، (ص٤٠). وإذا أردنا استخلاص صياغة دقيقة لنتاج ابن خلدون، يمكننا القول: "بنية اجتماعية- سياسيّة واقعيّة وعقلية تلكم هي المصطلحات الأساسيّة لمشكلة ابن خلدون"، (ص ٤١).

بعد طرح المشكلة، يقسم نصار دراسته حول فكر ابن خلدون إلى قسمين: قراءة تحليليّة لأسس وأهداف واقعية ابن خلدون، وقراءة ديالكتية لهذه الواقعية في معناها التاريخي والفلسفي. وفي القسم التحليلي نرى كيف قطع ابن خلدون مع بعض نقاط التراث وكيف ظلّ أسير بعض النقاط الأخرى، "الأمر الذي سجنه في نظرة ضيقة للمستقبل الإنساني"، (ص ٤٨) لكن نصار يكتشف في هذه الدّراسة مفصلين في فكر ابن خلدون، الأوّل هو الفكر والكائن والثاني هو معرفة الواقع العيني ومعرفة أسسه وحدوده وتمظهراته.

في المفصل الأوّل يظهر لنا ناصيف نصار كيف استفاد ابن خلدون من معطيات مكتسبة لإعادة تشكيل الواقعية وإعطائها مظهراً جديداً، وهنا يكشف لنا عن تفكيره الخاص بوضع "قواعد كل واقعية،

قواعد يجب البحث عنها في نقض للمعرفة أو في نظرية للكائن الذي يؤسّس لفعل المعرفة"، (ص ٥٠). في هذا المعنى "المسلمة الأساسيّة لفكر ابن خلدون هي في أنّ الكائن يفيض عن المعرفة من كل الجوانب... مما يعني أنّ الفكر يقتطع مكانه وسيادته داخل العالم المحسوس بارتكازه على الإدراك الحسي وعلى العقل"، (ص ٥٨-٥٩). أعتقد أن ناصيف نصار لم يميّز بين إحساسي وحسّي وفي الفلسفة نقول: إدراك حسي (perception sensitive) وليس (perception sensorielle) كما ورد في النص الفرنسي.

في المفضل الثاني، السّؤال الذي يطرح هو "معرفة كيفيّة إنشاء وتثبيت الصلة بين الكلي العقلي والفردي المادي"، (ص ٦٦). ونقول سريعاً إنّه من المؤكّد أن نصار يقصد "المفرد " singulier وليس "الفردي" individuel لكنه يتابع القول إنه يجب، عند ابن خلدون، أن يثبت أوّلاً التقابل بين الجزئي والكلّي وذلك على مستويين: "مستوى المنطق ومستوى الواقع الأمبيري"، (ص ٦٩). هنا أيضاً لا نتوقّف عند عدم التمييز بين "الجزئي" و"الفردي". وعند التقاء هذين المستويين يتشكّل المفهوم الصحيح (وهنا يجب القول: المفهوم الحقيقي وليس الصّحيح le vrai concept et non le concept vrai)الذي عليه أن يحافظ على اتّصاله بالتّصوّر من أجل تبيان علاقته اللّصيقة بالواقع الحسي "وإلاّ علينا اعتباره خالياً من المعنى"، (ص ٧٢).

لكن، على كل فكر، كي يتطور وينمو أن يرتكز على نقطة انطلاق صلبة يعتبرها كبداهة. وعلى النيصات في البداهات الأولى يقوم كل فكر فلسفي وتتأسّس كل النقاشات في تاريخ الفلسفة. أمّا البداهة- الأساس التي يكتشفها نصار عند ابن خلدون فهي أن "الكوزموس ينقاد لنظام محدد وثابت" وعمل الفكر يصبح، إذن "معرفة كيفية الولوج في متاهة العلاقات السببية"، (ص٧٥). وهذا يعني أنّ الاستقراء لدى ابن خلدون "يأخذ المكان الذي يأخذه الاستدلال البرهاني في المنطق الأرسطي"، (ص ٧٧). وبما أنّ الاستدلال لدى ابن خلدون يتأسّس على ضرورة التطابق بين الفكر والكائن، فهذا ينتج أن "المعرفة الحقيقية، اليقينية والصلبة هي التي تصاغ بشكل قانون، والقانون يعبر عن التوليف بين العقلي والواقعي". بهذا المعنى يمكننا أن نفهم أن القانون هو إذن، "تتويج لمشروع العلم"، (ص ٨٨).

هذه العناصر الأساسيّة تعطي ابن خلدون تصوراً جديداً للفلسفة التي تهتم بِ"أن تجعل الكلمة مطابقة للموضوع الخارجي" وهكذا تصبح "قولاً ممتلئاً" مؤسّساً على عنصرين هما المفهوم والحكم، وبهذا المعنى يصبح الحكم مرادفاً للقانون، الأمر الذي يعني أن "الوظيفة الفلسفية تنحو للاختزال في الوظيفة العلميّة للفكر". (ص٨١) ويصبح لنشاط هذا الفكر ثلاث وظائف: وظيفة علمية ووظيفة اجتماعية ووظيفة معرفية.

لكن، في هذه الوظائف الثلاث "يتابع الفكر الهدف إياه وهو أن يطرح ويكتشف نظاماً ما، وبقدر ما يصل إلى اكتشاف النظام في العلل والمعلومات بقدر ما يحقق ذاته" (ص ٩٠)، وهذا ما سمح لناصيف نصار أن يستخلص أربع ملاحظات وهي:

1- إنّ فكر ابن خلدون هو معادٍ لكل تأمل صرف.
2- إنّ عقم التّأمّل يرغم الفكر على البحث عن عقلانية متكيفة مع موقعها في مقابلة الأشياء المادية والفردية. (وهنا لا بد من ملاحظة وهي أنّه من الأصح استعمال مصطلح "المفردة" singuliere وليس "الفردية" individuel).
3- إن الميل العميق الذي يخترق هذا التّأكيد المزدوج هو لزوم الموضوعية التي تتوج، في النهاية، منح القيمة الأولى للحقيقة إلى الأشياء والوقائع بدل من منحها إلى الأفكار... والتوليف بين لزوم الموضوعية والضرورة العقلية يجد إذن صياغتها في الواقعية الوضعية والمنهجية.
4- إنّ هذه الواقعية تبقى بعيدة عن وعيها لكافة متضمناتها. فهي ينقصها نقد أسسها الموضوعية والذاتية والوعي الواضح للفروقات التي تفضل بين مناطق الواقع وما ينتج عنه على مستوى المنهج (ص ٩٠-٩١).

ينتج عن هذه الملاحظات أن "قيمة واقعية ما تكمن، بالنهاية، في مجموع وقيمة التي تسمح بأن نحصل عليها" (ص ٩١). مجموع المعارف لدى ابن خلدون هو ضخم جدّاً ويبقى علينا معرفة النوعية التي ستعطي لواقعيته كل قيمتها. مع ابن خلدون، نحن أمام فكر تاريخاني يتموقع عند نقطة التقاء حركتين: حركة التجربة السياسية وحركة التأمل الفلسفي والذي ينفذ إلى معنى علم التاريخ الذي يبحث عن العلاقات العامة التي يمكن صياغتها في قوانين. "كل الأسئلة التي طرحها تعود إلى المشكلة العامة للمعرفة وقد حلّها بواسطة صهر معطيات التجربة والعقلانية الكلاسيكية في إطار الواقعية الوضعية والمنهجية" (ص ١٤٢).

لكن نية ابن خلدون العميقة هي نية أنتروبولوجية لأنّها تربط كل الوقائع المدروسة بالطبيعة الإنسانية، وهذا يعني أن "الإنسان بما هو كائن طبيعي، تاريخي واجتماعي، هو ما يسعى فكر ابن خلدون إلى دراسته"، (ص ١٢٠- ١٢١). لكن هذه الدراسة الأنتربولوجية تبقى "غير مكتملة وفي بعض الأحيان سطحية". "ورغم ذلك يبقى الإنسان، بصفته كائناً طبيعيّاً واجتماعياً مادة لدراسة موضوعية من

أي لبس"، (ص ٢١٤) هنا ينهي ناصيف نصار قراءته التحليليّة لفكر ابن خلدون مؤكّداً أن أعمال هذا الأخير ليست "سوى محاولة في الأنتربولوجيا الثقافية للحضارة العربية الإسلامية"، (ص ٢١٤).

أمّا القراءة الديالكتية لعمل ابن خلدون، فتصبح موجهة بمجموعة من الأفكار هي:

- في البدء "إنّ الفكر العبقري لا يصبح معقولاً كلياً إلاّ إذا اتخذ في ضوء رؤية تاريخيّة- اجتماعية مؤسسة في إطار من الفهم الفلسفي" (ص ٢١٧).
- إنّ تطبيق المنهج الديالكتيكي يفترض أن الواقعية المدروسة تحمل في ذاتها آثار حركة ديالكتيكية داخلية، يجب التأكد منها" (ص ٢١٨).
- إن المجتمع أو الحضارة العربية- الإسلامية تقدم، بلا نزاع، كل الإشارات التي تكشف اللعبة الديالكتيكية. والإشارة الأولى الظاهرة، وليست الأقل دلالة، تكمن في واقعة كونها عربية وإسلامية" (ص ٢١٨).
- أخيراً "إن الجهد الخلاق هو رفض قاطع وإدانة للمحافظة التقليدية (ص ٢٢٣).

بهذا المعنى يرى ناصيف نصار أن "فكر ابن خلدون يحقق للمجتمع العربي الإسلامي معرفة ذاته". وهذه المعرفة "وبما هي لحظة مفكّرة، تبدو كحصيلة توصّلت إليها مجهودات كل المفكرين الأصليين في التراث، أكثر مما هي نتاج جهد فردي" (ص ٢٢٢). لكن كيف ستتبدى هذه الحصيلة في فكر ابن خلدون؟ يرى نصار أنّ للواقعية الاجتماعية عند ابن خلدون خاصية التكامل مع التراث الثقافي "لكن هذا التكامل هو من طبيعة توليفية وليس ثنائية" (ص ٢٢٥). وهذا يفسر، بحسب نصار، بطبيعة الفكر الواقعي نفسها والتي يتجاذبها دائماً ميلان؛ الأول ثوري حيث النتيجة هي في فعل تفجير أطر التفكير الإجتراري والآخر محافظ يسعى فقط لفهم الواقع. وهذا يتوقف على "الإرادة الفلسفية التي يقوم عليها البحث الواقعي" (ص ٢٢٦)، لكن وبما أن ابن خلدون لا يدعي إقامة فلسفة كاملة فقد تسربت إلى فكره النظرة المحافظة ونصار يرى أن ابن خلدون "لا ينتبه إلى أن واقعية المبنية على هذا الشكل لم تكن إلاّ نوعاً من المحافظة مصاغة بصورة تجريدية" (ص ٢٢٧)، ويؤكد أن "كل فلسفة تريد أن تكون معرفة الواقع الاجتماعي، لا يمكنها تحمل مسؤولية وظائف فلسفة الإنسان كفاعل في التاريخ"، (ص ٢٢٧). هنا، يبدو أننا سنبدأ بتلمس ما يعنيه ناصيف نصار بفلسفة الفعل، وهنا تكمن أيضاً النقطة المهمة التي يركز عليها؛ أن فكر ابن خلدون هو توليف ينتج محتوى تأتى تاريخياً من تفاعل المجتمع البدوي-

الإسلامي، هذا ما يمكن اعتباره كقضية، ومن الأمر القرآني الذي يمكن أن نعتبره كنقيضة. هذا التفاعل هو الذي أعطى العالم المعروف تحت اسم المجتمع العربي- الإسلامي.

لكن هذا الفكر ليس إلاّ "المعرفة الصحيحة لمجتمع شامل صحيح، يعني منجز" (ص ٢٢٩). بهذا المعنى يمكننا استنتاج أن فكر ابن خلدون يطابق الواقع الاجتماعي في عصره وما ينقصه، بالفعل، هو "معرفة التاريخية الأساسية للإنسان." ولهذا السبب فإن ديالكتيك ابن خلدون هو ديالكتيك مغلق من دون منفذ؛ ولذلك السبب فإن ديالكتيك ابن خلدون هو ديالكتيك مغلق من دون منفذ؛ ولذلك فإن حركة تطور الدولة تسير في دائرة يستحيل كسرها "لأن حركة غير موجهة بلزوم الخلق لا يمكن أن تكون واقعياً، شاملة"، (ص ٢٣٤). ويقدم لنا ابن خلدون نظرية خالية من أي عنصر طوباوي؛ وذلك لأنّه استفاد من التوجه المحافظ للطبري ومن واقعية المسعودي ومن مثالية الماورودي، وبهذا المعنى فإنّ المقدمات تشكل نظرة "شمولية اجتماعية كاملة، مغلقة على نفسها لا تتحكل إلاّ تصحيحات أو إضافات مكملة"، (ص 254). ومن جهة أخرى يسعى نصار لإقامة مقارنة بين فكر الفارابي وفكر ابن خلدون من أجل أن يستخلص، ختاماً الفكرة التالية: "إن غياب المثال ينتج عن استقالة الإرادة الفلسفية وعن انطواء الفكر على طبقات المحايثة". وبهذا المعنى "يصبح فكر ابن خلدون التعبير عن يأس الفلسفة" (ص ٢٦٥). ويصل نصار، في نهاية بحثه إلى الملاحظات التالية: "على التأمل الفلسفي أن يحقق انقلاباً... عليه أن يرتفع من الدراسة العلمية للواقع، إلى الاعتبار الفلسفي للدول، لكي يصل، ختاماً، إلى فلسفة التاريخ وإلى الميتافيزيقا... وتتملك الإنسان حاجة ملحة للفلسفة، وفلسفة الإنسان هذه يجب أن تتأسس على معطيات الوجود داخل التاريخ وعبره"، (ص ٢٧٠-٢٧١).

يمكننا القول، إذن، إن كتاب نصار هذا، حول فكر ابن خلدون هو كتاب تأسيسي لأنّه سمح لنا بالتعرف إلى المنهج والغاية اللّتين سيسعى الباحث إلى بلورتهما في كتاباته اللاّحقة. وتسمح لنا هذه الدراسة بفهم دلالات كتاب نصار حول الاستقلال الفلسفي والتي أشرنا إليه، كركن ثانٍ في أساس فكره.

(2)

قبل كتابه: "طريق الاستقلال الفلسفي" كتب نصار "نحو مجتمع جديد" وهو كتابه الأول بعد ابن خلدون. لا أريد أن أتوقّف كثيراً عند هذا الكتاب وأكتفي بالتوقّف عند خطوطه العريضة. في البداية

يشير نصار إلى هدفه الذي هو التالي: نحن لا يمكننا بلورة فلسفة تاريخية أصيلة، في العالم العربي المعاصر، من دون دراسة طبيعة المشكلات التي تعيشها المجتمعات العربية في هذه الحقبة التاريخية من حضارتها. المشكلة الأولى التي اصطدم بها هي الطائفية، ومن أجل ذلك قسم بحثه إلى خمسة أقسام: الأوّل يعالج الإطار الثقافي التاريخي الذي، إنطلاقاً منه، يمكننا التعرف إلى المنابع القريبة من الوضع الراهن. الثاني يرصد الأخطاء والمخاطر المتعلقة بتعليل الميثاق الوطني بطريقة لا تتوافق مع طبيعة البحث العقلي حول واقع الحركة التاريخية. الأقسام الثلاثة المتبقية تحتوي على المبادئ والأفكار الموجهة التي تساعد على تفسير الطائفية كظاهرة اجتماعية شاملة وعلى التقصي لإمكانات وأشكال أفولها. وكل ذلك في سبيل الوصول إلى الخلاصة التالية: النظام المدني هو بديل النظام الطائفي، ومن أجل الوصول إليه، لبنان بحاجة إلى ثلاثة انواع من الثورات: ثورة ثقافية وثورة سياسيّة وثورة اقتصاديّة. وهكذا نصل إلى الثورة الشاملة التي تولد فينا إنساناً جديداً.

لكن كتاب ناصيف نصار حول الاستقلال الفلسفي هو فعلاً العمل الذي يسعى فيه، لتأسيس فلسفته، فهو يشكل أحد أهم المحاور في أعماله. يسعى نصار، في الكتاب إلى حل أهم المحاور في أعماله. يسعى نصار، في الكتاب إلى حل مشكلة علاقة الفيلسوف- في العالم العربي المعاصر- مع تاريخ الفلسفة وهذا ما دفعه إلى القول: "إن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع." لكن كيف نصل إلى الاستقلال؟ للخروج من التبعية، علينا، بداية، أن نقوم بنقد الفكر العربي الذي يتبع هذا أو ذاك من المذاهب الفلسفية القائمة (ص٢٥)، من أجل الوصول إلى الاستنتاج التالي: "إنّ التفهّم العميق لمشكلة الحضارة في العالم العربي المعاصر يكشف عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل" (ص٣٠)، والاستقلال يعني الانفتاح، التفاعل المستمر والتعاون، لكن انطلاقاً من الذات. والاستقلال يعني أيضاً تقبّل كل النظريات الفلسفية، لكن بعد إخضاعها لنقد منطقي وسوسيولوجي لكي نأخذ منها ما هو صالح وتحويله، بواسطة عملية إبداعية اصيلة، تتحقق بفضل وعينا لدور الفعل الفلسفي في واقع ثقافي اجتماعي متعين في المكان والزمان (ص٣١).

إذا أردنا الانطلاق من الذات، وجب علينا تحديد المشكلة التي تخصنا. وهذه المشكلة ليست على الإطلاق ما يتعلّق بالمعرفة بل ما يتعلق بالإنسان. وهو ما يسمّيه نصار قلب المشكلة، (ص ٣٣) وهي مشكلة تطرح قضية وجود الإنسان ك"وجود فعلي وليس كماهية مجردة، أي الوجود التاريخي". (ص ٣٥) ينتج عن ذلك أن العمل الفلسفي يصبح التفكير بوجود الإنسان كوجود تاريخي، والسؤال الأساسي الذي يطرحه الواقع المدني الجديد في العالم العربي المعاصر، على الوعي الفلسفي الأصيل، هو السؤال

حول تاريخية الوجود الإنساني لأن "الهدف، إنما هو الكشف عن القيم التي يجعلنا الالتزام بها نساهم نحن فعلياً في تحقيق الإنسان الكامل"، (ص ٣٥).

لكن ما العمل لرفع مستوى الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي؟ هنا يحاول الكاتب الالتفاف حول مفهوم الإيديولوجيا لكي يصل إلى التأكيد التالي: "كل نظام إيديولوجي يتضمن نواة فلسفية... عليه ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الإيديولوجيا، وإنّما هي المستوى النظري الأعمق فيها"، (ص ٥١)، لكن بما أنّ الفلسفة هي نظرية في الفعل فهي تتوجه نحو التحول إلى طريقة في الحياة وأن تتحقق في ممارسة تاريخية معيّنة. هذا التأكيد يبرر تركيز الكاتب على دراسة ونقد الأيديولوجيات في العالم العربي، وهو تركيز من أجل استخلاص المحور الأساسي في حركة المجتمعات العربية والذي هو التحرير والبناء القومي؛ ودراسة نصار هذه تتناول أنطون سعادة وزكي الأسوزي. وما يهمّنا من هذه الدّراسة هو فعلاً الخلاصات التي توصل إليها والتي نجدها في الفصل الأخير "ديالكتيك الاستقلال الفلسفي" (ص ١٩٤ وما بعدها) حيث يحاول نصار صياغة كل ما توصل إليه في بحثه حول الإيديولوجيا.

في هذا الفصل يقول نصار: "لقد كان انطلاقنا من فكرة ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدّي إلى تحرير الوعي الفلسفي فينا وإلى تأسيسه على أساس من حياتنا الإجتماعية – التاريخية العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا من شعوب العالم، (ص ١٩٤)، ويتابع: ... ليس بالضرورة أن يكون الفيلسوف الاجتماعي- التاريخي معبراً عن وجهة نظر جماعة نظر جماعة محددة، وتأثيره الفكري ليس محصوراً في نطاق الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه. إنّه يتحرّك ويبدع، بقدر الاستطاعة على مستوى الإنسان الكلي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي بدون انسلاخ عن المجتمع الذي ينتمي إليه، وبالرغم من الصعوبات الحقيقية التي يواجهها في الارتقاء إلى مستواه الخاص" (ص ١٩٩)، من أجل ذلك "تكون معرفة حقيقة الوجود الإنساني هي المطلوب الأول عند الفيلسوف، وسعادة الإنسان ومصلحته هما المطلوب النهائي"، (ص ٢٠١) وختاماً، الاستقلال لا يعني الانعزالية ولا يؤدّي إليها بالضرورة، إنّه يتميّز سلباً برفض التبعية والخضوع و... وإيجابياً، بالحرية والسيادة والمسؤولية. "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة" موقف تجاه الغير وحركة بين الذات والغير" (ص ٢٠٩). إذن، فالعلاقة مع الغير هي أحد العناصر الأساسية المكونة للاستقلال.

- لكن كيف نعرّف الغير؟ يقول نصّار إن الغير هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، ويعدد الشروط الضروريّة للوصول إلى الاستقلال المنشود. والشروط هي:
- رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني وذلك لأنّه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة.
- تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الثانوية التي تندرج تحتها. وتتبلور المشكلة الرئيسية بفضل العلاقات الإيجابية بين الفيلسوف والواقع إذ أن الاستقلال لا يكتمل إلاّ بالإبداع.
- تطبيق النقد بأشكاله الثلاثة: المنطقي والفلسفي والتاريخي- الحضاري.
- يبقى أيضاً شرطان هما: ضرورة الاستيعاب الجيد للأفكار التي تساعدنا على حل مشكلاتنا، لكن بعد إخضاعها للنقد الثلاثي السابق، وضرورة الجهوزية الدائمة لممارسة النقد الذاتي (ص ٢١١-٢١٥).

هنا يتوقّف الاستقلال الفلسفي الذي يريده نصار وهنا أحيل القارئ إلى دراسة قام بها الأستاذ موسى وهبة حول "إمكان الاستقلال الفلسفي، أصبح أمام طريقين عليه الاختيار بينهما: الفلسفة أو السياسة. وهذه الخلاصة ارتكزت على أسئلة محددة جداً:

- كيف يمكن للاستقلال الفلسفي أن يكون استقلالاً وإبداعاً حيث لا يبدع شيئاً بل يكتفي بالذهاب إلى أعمق ما تذهب إليه الأيديولوجيا، وحيث لا يستقل عن التعبير السياسي أو الأيديولوجي الذي يحدد له مشكلته الرئيسية ومشكلاته التفصيلية؟ ألا يتحول "العقل الملتزم" إلى تابع لما يجري ويتعين خارجه؟
- أتكون صفة الاستقلال آتية بالاشتراك والمجاورة: كونه في خدمة حركة الاستقلال القومي؟
- أم ترانا في وضعية تلتزم العقل بأن يكون عالِم سياسة كما سبق لوضعية أخرى أن ألزمته بأن يكون عالِم كلام؟

بعد هذه الملاحظات التي تضع نصار أمام ضرورة الاختيار بين الفلسفة والسياسة نلاحظ أنه اختار الفلسفة السياسيّة المؤسّسة على الواقعية الديالكتيكية التي تعتبر الإنسان كفاعل في التاريخ . هل سينجح مشروعه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال قراءتنا لكتابه في منطق السلطة.

يمكن أن نعتبر كتاب ناصيف نصار "منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر" كنهاية لحقبة طويلة من البلورة والبحث، وفي هذا الكتاب نجد ان شرط الاتساق الذي ذكرناه سالفاً، كأحد شروط القول الفلسفي، يجد كل ميادين تطبيقاته، لأنّ القارئ يجد نفسه أمام نص جيّد البناء وأمام قول متسق، ينطلق من فرضيات محددة ويتوصل إلى خلاصات متسقة، كل ذلك في سبيل تأسيس منطق السلطة.

في البداية يعرّف الكاتب السلطة فيقول إنّها: "الحق في الأمر" (ص ٧) من أجل ذلك تصبح المشكلة الأولى والأساسية للسلطة هي معرفة ما تتقوم به كحق وكواجب، لأنّ حق الأمر يستوجب أمراً مأموراً وإمرة. هنا يعطينا نصار المفاهيم- المفاتيح التي ستسند كل البحث حول السلطة. وهذه المفاهيم هي التسلط الذي يتضمن معنيين: اغتصاب السلطة، أو تجاوز السلطة من دون مبرر، لأنّ التبرير هو الذي يميّز بين السلطة والتسلط. السلطان وهو الهيبة أو الكريزما التي يتمتع بها صاحب السلطة، ليس بحسب الحق، لكن بحسب القدرة القائمة على معطيات مختلفة. السيطرة أو الهيمنة التي تعني الخضوع بالقوة. وهذا يوضح أن السلطان هو مفهوم متوسط بين السلطة والتسلط أو الهيمنة. ويخلص نصار إلى القول إن الشرعية هي أحد محمولات ماهية السلطة.

لكن إذا وجب أن تكون السلطة شرعية، فمن أين تأتي وما هي مصادرها؟ هذا هو السّؤال الذي عالجه الباحث في الفصل الثاني من كتابه حيث نلاحظ انّه يربط بين السلطة ووجود الإنسان، فهو يقول: "السلطة علاقة ملازمة لوجود الإنسان منذ الولادة حتى الموت" (ص ١٦). من أجل ذلك علينا ألا نقفز فوق عالم الإنسان أو أن نلجأ إلى أي نوع من الإيمان. الشرح الذي يقوم به نصار بهذا الصدد يظهر لنا أنه يجب علينا النظر إلى عالم الإنسان لكي نجد مصادر السلطة، لأنّ هذه المصادر توجد في طبيعة السلطة نفسها من حيث هي علاقة إمرة: "فالأمر موجود في بنية العلاقات الاجتماعية، شكلاً من أشكال العلاقات بين الإرادات الإنسانيّة" (ص ١٧).

وبما أنّه لا يمكننا، فلسفياً، نفي اجتماعية الإنسان الطبيعيّة والجدلية، لأنّه من دون هذه الاجتماعية، يصبح من المستحيل تأسيس السلطة بطريقة صحيحة، فالسؤال الذي يطرح يصبح: "ماذا يجعل الأمر فعلاً مشروعاً في دنيا الإنسان الاجتماعي؟" (ص١٩) للإجابة على هذا السّؤال يعرض الباحث النظريات الفردانية التي تؤسس الاجتماعية على التعاقد، ثم ينقد هذه النظريات فيقول: "كما يحق بالطبيعة للفرد الإنساني المتعين والقائم بنفسه، أن يأمر نفسه، يحق بالطبيعة للمجتمع المتعين والقائم

بنفسه، أن يأمر نفسه" (ص٢٢). ومن أجل التمثيل على وجهة نظره يعطي مثال سلطة الوالدين وسلطة المعلم، بغية الوصول إلى استخلاص ثلاثة مصادر للسلطة، والتي هي: الطبيعة والعقد والتفويض.

الفصل الثالث من الكتاب يدور حول سلطة الحاكم، وهنا يطرح الباحث خمسة أسئلة هي: من يأمر من، ما هو حقل الأمر أو مضمونه، ما هي حدوده، مدته، كيفيته أو منهجه. هنا أيضاً يعطي نصار ثلاثة أمثلة حول مختلف أنواع السلطة؛ مثل القبطان الآمر على ظهر السفينة في البحر، ومثل الطبيب، ومثل المعلم، وكلها أمثلة تأتي بعد استعارة الأب الراعي أو الراعي وقطيعه. وفي هذا المثل الأخير يكون الأمر ذاتاً والمأمور موضوعاً، وصورة الأب تقود إلى معنى القصور. لكن في الأمثلة الثلاثة المذكورة، الآمر هو ذات والمأمور هو ذات، وفي هذه الأمثلة، عامل المعرفة هو الذي يحدد القوة التي تولد السلطة (ص ٤٠). مما يعني أن هذا النوع من السلطة يتحدد بوظائفه أكثر منه بعناصر. وهنا نصل إلى سؤال آخر وهو السؤال حول علاقة السلطة بالمعرفة. إن نتاج المعرفة هو خارج سلطة الحاكم، إذن: "ليس من تلازم في الحق بين فكر الحاكم وحكم الفكر" (ص٤٥). لكن كل هذه الاستعارات والأمثلة ليست إلاّ خداعاً لحجب المفهوم، ولهذا السبب وجب بلورة مفهوم الحاكم والمصادر التي تمنح أمره الشرعية (ص ٤٧).

هنا يبدأ نصار بعرض لفكر ابن خلدون ولوك كي يستخلص فكرة حول الحكم السياسي والذي يتضح أنّه مزدوج الماهية: "السبب الموضوعي لإمكان تعقله وتفسيره من خلال مقولة السيطرة أو من خلال مقولة السلطة" (ص ٥٨). ليصل إلى القول: "تتحدد سلطة الحاكم السياسي بأنّها الحق المؤيد بالقوة" (ص ٥٨). لكن هنا أيضاً تعترضنا صعوبات العلاقة بين القوة والسلطة، الأمر الذي قاد الباحث إلى نظرية الفصل المتوازن بين السلطات والتي هي: السلطة الإجرائية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية. ضمن هذا الفصل يجب أن نضع القوة بين أيدي السلطة الإجرائية وذلك من أجل ضمان "سيادة الحق" (ص ٥٩).

بعد هذا التوضيح ينتقل نصار إلى شرح سلطة الحاكم وسلطة الدولة ويبيّن أنّه لكي نفهم ما الذي جعل من سلطة الحاكم سلطة حق، يجب إظهار كيف أن هذه السلطة "مشتقة من طبيعة الأشياء ومطروحة من وجهة الطبيعة الإنسانية الاجتماعية، لا من وجهة هذه أو تلك من التجارب التاريخية المختارة". إذن مصدر (أصل؟) سلطة الحاكم يجب أن يكون أحد المصادر الأصلية للسلطة في عالم الإنسان الاجتماعي والتي هي: الطبيعة والتعاقد والتفويض (ص ٦٥).

ونصار ينفي مفهومي الطبيعة والتعاقد ويحتفظ بمفهوم التفويض الذي يعتبر أنّه الوحيد الصالح، ويحدده كما يلي: "يعني التفويض أن الحاكم يتسلم سلطته من الصاحب الطبيعي لهذه السلطة، وأنّه مسؤول أمامه في إطار الحدود والشروط التي ينطوي عليها التفويض" (ص ٧٥).

لكن عندئذٍ، من هو طبيعياً صاحب الحق السياسي؟ للإجابة عن هذا السؤال سأنقل نص نصار كما هو لأنّه معبر جداً. يقول: "الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية في الدولة هو الدولة نفسها، والسلطة السياسية الأصلية والعليا في الدولة هي سلطة الدولة. فالدولة في الأساس هي المجتمع السياسي المستقل، قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب. بوصفها كذلك، فهي تمتلك شخصية تسمح لها بأن تشير إلى نفسها بأنا، كما يشير الفرد إلى نفسه بأنا، وبأن نتعامل مع غيرها من الدول كما يتعامل الفرد مع غيره من الأفراد. إلاّ أن أنا الدولة مغايرة لأنا الفرد، لأنّها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة، تعي نفسها على نمط الأنا الفردية، من دون أن تتحول إلى أنا فرد تعي نفسها مباشرة كأنا فرد... فالمجتمعات الكبيرة الشاملة والمجتمعات السياسية لها النحن التي تخصها وتميزها وتعبر عن وحدة كيانها، وعلى هذا الأساس، تتمتع الدولة بسلطة طبيعية على نفسها، أي أن لها الحق الطبيعي في أن تأمر نفسها وأن تتصرف بشؤونها الخاصة من دون الرجوع إلى إرادة غيرها" (ص٧٥). هذه الإرادة هي إرادة شاملة وتعني إرادة العلاقات المستمرة، وإرادة العيش المشترك وإرادة الاستقلال... وهذا يعني أن الإرادة السياسية المستقلة هي على أعلى ما تحققه هذه الإرادة السياسية ففي المجرى العادي لحياة الإنسان. وهنا يقول نصار: "مشكلة المجتمع المتعين في المكان والزمان هي المشكلة التي تحاول الإرادة الجامعة حلّها لتظهر كسلطة سياسية تامة" (ص ٧٩). من هنا نستنتج أنّه من الطبيعي، إذن، أن يكون المجتمع المتعين والبالغ شكل المجتمع السياسي، صاحب سلطة على نفسه إذ إنّه "من أين يأتي الحق في حكم المجتمع، إن لم يأت من المجتمع نفسه ومن أين يستمد المجتمع حقه في حكم نفسه، إن لم يكن من الطبيعة التي جعلت تكون المجتمعات السياسية، ضمن وحدة النوع الإنساني ظاهرة أساسية لا يمكن القفز فوقها، ولا الالتفاف عليها" (ص ٧٩). فسلطة الدولة، إذن، تأتي، في الحق وفي الواقع، قبل سلطة الحاكم. لكن هل هذا يعني أنّه يمكننا التخلي عن الحاكم؟ الجواب هو لا، لأن الدولة، في التطبيق اليومي للسلطة التي لها على نفسها هي بحاجة لوضع السلطة بين أيدي فرد أو مجموعة من الأفراد لممارستها وذلك بسبب ضرورات إجرائية فقط، ومن المستحيل اجتماعياً تخطي هذه الضرورات، مما يعني أنّ السلطة السياسية بحد ذاتها، هي الممارسة الواعية لسلطة المجتمع على نفسه، الأمر الذي يقود إلى القول إن

السلطة في الدولة هي سلطتان: سلطة طبيعية أصلية وهي سلطة الدولة، وسلطة تفويضية هي سلطة الحاكم. أما تنظيم التفويض فيقع في نطاق الفلسفة السياسية التطبيقية (ص ٨٨-٨٩).

لكن ما هي حدود السلطة السياسية؟ للإجابة عن هذا السؤال يميز نصار بين السلطة المطلقة والسلطة التامة والسلطة السياسية هي سلطة تامة، يجب عليها أن تبنى على خمسة مبادئ تشكل حدود كل سلطة سياسية. ويعدد الباحث هذه المبادئ كي يصل إلى حق المعارضة في السياسة (ص ٩٢-٩٧). وعلى هذه السلطة السياسية التامة أن تؤمن الخدمات التي هي على علاقة مع مفهوم السيادة لأنه عندما ينقسم المجتمع إلى حاكم وشعب فإن السيادة لا تنقسم. وبهذا المعنى فإن العلاقة الجدلية بين الامر والطاعة، في السلطة السياسية، تكون مختلفة عن تلك التي تنشأ بين السيد والعبد. وهنا يميز نصار بين قطاعين: القطاع الخاص، بمعنى الشخصي، والقطاع العام، وعلى هذين القطاعين أن يكونا منفصلين كليّاً، فالسلطة السياسية ليس لها علاقة مع القطاع الشخصي (ص ١١٥-١٢٨). وهذا الفصل بين القطاعات يسمح لنصار بتأسيس العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية على الاستقلال إذ يقول: "الشكل الصحيح لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية هو شكل الاستقلال" (ص ١٤٥). أما لجهة سلطة الإيديولوجيا وعلاقتها مع السلطة السياسية، فيرى أن "الإيديولوجيا ليست أساساً للدولة كدولة" (ص ١٩٣). وهو أمر لا نراه صحيحاً إذ أن في الإيديولوجيا القومية، الإيديولوجيا هي أساس الدولة. لكن نصار يتابع ليقول إنه يمكن لسلطة الحاكم أن تتصل بإيديولوجيا معينة، لكن ليس الدولة. ويختم بالقول إن المجتمع المتعدد الإيديولوجيات هو أقرب إلى تحقيق العدالة من مجتمعات الإيديولوجيا الواحدة.

أما مفهوم العدل فهو ما تواجهه كل سلطة منذ تأسيسها ومن أجل ذلك وجب على كل سلطة أن تنظم علاقتها بالعدل وهي علاقة ضرورية. والعدل بالنسبة إلى السلطة السياسية هو العدل الإنساني، وهنا يربط نصار مفهوم العدل بنظرية الحقوق الطبيعية لكن مع إصراره على الجدارة كموضوع حقيقي للعدل (ص ٢٣٥). يبقى أن مسؤولية تحقيق العدل السياسي تعود إلى الدولة لأنّها أعلى من سلطة الحاكم. لكن " ينبغي أن نبدأ بالحق الذي ينبغي الاعتراف به للدولة لكي تكون سلطتها سلطة حقاً" (ص ٢٤٧). لذلك سأحاول نقل نص نصار بحرفيته، لأنه يناقض النص الذي ذكرته أعلاه حول سلطة الحاكم وسلطة الدولة، والنص هو التالي: "أما الدولة فإنّها لا تأتي إلى الوجود إلا باختيار غيرها، بل باختيار مجموعة أعضائها... أي أن إرادة إيجادها سابقة لوجودها ومستمرة فيها، محايثة لوجودها منذ لحظة قيامها... فإذا لم تكن إرادة قيام الدولة موجودة عند أغلبية أعضاء المجتمع على الأقل، فأي حق يكون

لها في الوجود؟... فما تعنى الفلسفة به لحل هذه المشكلة إنّما هو المبدأ العام، أو الشرط العام الذي يكفل احترامه قيام الدولة الحقة... هذا المبدأ هو بكل بساطة، الرضى الحر لدى الجماعات المعنية بالدخول في كيان الدولة" (ص ٢٤٨-٢٤٩). نرى أن هذا النص يدحض كل ما قيل سابقاً حول أصل السلطة.

تبقى نقطة مهمة وهي تدور حول علاقة السلطة السياسية بسلطة العقل والشرط الأساسي لهذه العلاقة هو ضرورة استقلال سلطة العقل لأنّها سلطة أصلية. لكن هذا الاستقلال لا يتحقق إلاّ بعد جهود طويلة، ويتابع نصار بالقول: "لا حرية للعقل في دنيا الإنسان الاجتماعي من دون ترتيب سياسي لشروط ممارسته المختلفة" (ص٣٠٦). لكن سلطة العقل الذي هو فعل من أفعال الفكر؟؟؟ لا تستلزم تأليه العقل ولا تأليه الفكر ولا الرجوع إلى سلطة الوحي حتى يستقيم أمرها (ص ٣٠١).

سأتوقف هنا في عرض فكر نصار وأحاول تسجيل بعض الملاحظات أو بالأحرى بعض الأسئلة، قبل أن أتمكن من إيجاد موقع باحثنا في حقله المعرفي الخاص: إنّ قول نصار يتصف بالاتساق الذي يظهر أن آلية فكره هي فلسفياً جيدة الانبناء لأن الاتساق هو أحد شروط القول الفلسفي. لكن هذه الميزة، وبخاصة في كتابه الأخير حول منطق السلطة حيث يسعى لإعطائنا فلسفته السياسية، تتضخم على حساب الدقة التي هي أيضاً أحد شروط القول الفلسفي وتتعلق بمضمون الفكر. وهذا التضخم للاتساق على حساب الدقة واضح في كل النص. لكنني سأكتفي باختيار بعض الأمثلة التي أصوغها في أسئلة مختصرة جداً:

1- يطرح نصار، أول الأمر، أن السلطة هي علاقة ضرورية لوجود الإنسان... لكننا لا نفهم منه إذا كان يقصد ممارسة السلطة أو الخضوع للسلطة. وهذا المعطى الركيزة والذي هو بهذا الغموض، هو المعطى الذي عليه يبني نصار كل منطق السلطة.
2- هل إن المجتمع هو الدولة؟ وهل إن الدولة هي الدولة بالمعنى المعروف لهذا المصطلح؟
3- أليس التفويض، في المحصلة الأخيرة، عقداً؟ فحين يكون كاملاً يتحول إلى تسلط وحين يكون جزئياً، كما يريده نصار، يتحول إلى عقد يحدد محتوى وزمن ما يسمى تفويضاً.
4- هل يمكننا الخلط بين "أصل" و"أساس" وجمعهما تحت مصطلح واحد هو المصدر.
5- هل يمكننا الخلط بين قانون وحق؟ حين يضع نصار الطبيعة في أصل المجتمعية وتبعاً لذلك، في أصل السلطة، ينسى أنّه من الطبيعة لا يمكننا أن نستخلص إلاّ القوانين، بينما أصل الحقوق مختلف وهو العقل.

6- هل صحيح أن المجتمع يعي نفسه كما يعي الفرد نفسه؟

7- هل إنّ العقل هو فعل الفكر أم أن العكس هو الصحيح؟

8- أليس العقل هو الذي يحول السيطرة إلى حق ويؤسس هكذا السلطة؟

كل هذه الملاحظات تضع قول نصار في الأيديولوجيا والسياسة وليس في المحض الفلسفي. وأتوقف عند هذه الملاحظات لأقول في النهاية إن قول ناصيف نصار هو قول لا يدعي أنه قول فلسفي، بل يطمح إلى أن يكون قولاً فلسفياً؛ وهو أمر إيجابي لأنّه يستوجب الجهد والاستمرارية. أما ختاماً فأتمنّى أن يتحقق هذا الطموح في كتابات نصار اللاحقة التي أحبّذ لو تأتي مخففة من كل غموض إيديولوجي. ولكني أضيف فوراً: هل نجد، حالياً، قولاً فلسفياً بالعربية؟ وأقرّ أن هذا السؤال له تبريره إذ كيف يمكن لقول فلسفي أن يولد في حقل ثقافي لا وجود فيه لفلاسفة كبار ولا لنصوص فلسفية. فهل يمكن لمفكرينا المعاصرين، في مثل هذه الحالة أن ينتجوا قولاً غير القول الأديولوجي أو السياسي؟

د. إلهام منصور

الجامعة اللّبنانيّة

ترجمة: باسل بديع الزين