الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة

الكلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
القسم: الفلسفة
مخبر التوطين: مخبر الفلسفة والدراسات الإنسانية والاجتماعية ومشكلات الاعلام والاتصال

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الميدان: العلوم الاجتماعية . الشعبة: الفلسفة

الاختصاص: فلسفة عربية اسلامية

من إعداد:

بن عروس عبد النور

بعنوان

مفهوم الايديولوجيا بين
ناصيف نصار وعبد الله العروي

بتاريخ: **2026/01/28** أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم واللقب الرتبة			
السيد .حاج علي كمال	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8ماي 1945	رئيسا
السيد . بوترعة سعد	.استاذ تعليم عالي	بجامعة جامعة المدية	مشرفا
السيد . العالم عبد الحميد	.أستاذ محاضر أ.	بجامعة . جامعة 8ماي 1945	ممتحنا
السيدة .كافي فريدة	أساذ محاضر أ	بجامعة جامعة 8ماي 1945	ممتحنا
السيد .شويني علي	.أستاذ محاضر أ	بجامعة . جامعة 8ماي 1945	ممتحنا
السيد .صافي الطاهر	.أستاذ التعليم العالي	بجامعة .سكيكدة	ممتحنا

السنة الجامعية: . 2025،2026

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة:

شهدت الأمة العربية مطلع القرن العشرين يقظة نهضوية، كانت استجابة ضرورية لتحديات العصر التي فرضت مستجدات تفوق المألوف، خاصة في الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لحياة الأفراد. دفع هذا الواقع المغاير إلى مراجعات نقدية معمقة لواقع أصبح تجاوزه حتميًا. غير أن الوعي العربي في تلك المرحلة واجه عسرًا في تأسيس تحولاته الفكرية بعيدًا عن سطوة الذاتية وتأثير التاريخ الخاص، فلم ينشأ وعي متجانس في مبادئه أو منهجه، بل ظل يترنح ضمن أطر إيديولوجية غالبة. وقد عجزت النخب الفكرية، رغم محاولات أساتذة الجامعات، عن توحيد رؤاها لتوجيه هذا الوعي، فتنوعت تشخيصاتها للوضع الحضاري تبعًا لاختلاف مرجعياتها وولاءاتها، مما جعل منطلقاتها ذاتية غالبًا. ورغم ذلك، انصبت جهودهم على معالجة سؤال التخلف وسبل التقدم.

هذا وقد رزحت الأقطار العربية تحت وطأة الاستعمار الذي مارس نهبًا للموارد، لكن خططه الأكثر خبثًا استهدفت ضرب الهوية والثقافة، واستنزاف الأبعاد التاريخية للحضارة العربية الإسلامية. بعد نيل الاستقلال، انطلقت مسيرة بناء البنى التحتية، لكنها أهملت الجانب الأهم: بناء الإنسان. هنا، تحمل الفكر العربي عبء الرهان، فسعى إلى صياغة الإشكاليات والحلول وفقًا لمعطيات الواقع الراهن. برزت الماركسية العربية كتيار فكري بارز، عبر مشاريع رائدة مثل "رؤية جديدة للفكر العربي" لطيب تيزيني و"النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" لحسين مروة.

في غضون الثلث الأخير من القرن العشرين، برزت مساهمة عبد الله العروي كمنعطف جوهري في معالجة إشكالية العقل العربي. لقد شدد العروي على حتمية إشاعة الفكر العقلاني في النسق الاجتماعي العربي، مُدركًا أن ذلك يتطلب تفكيك العوائق المعرفية التي تراكمت بفعل سياسات التجهيل الاستعمارية. من خلال دراسة متأنية للتراث الفكري العربي، اصطدم العروي بمفهوم الإيديولوجيا، الذي اعتبره حاجزًا معرفيًا رئيسيًا يعترض سبيل العقل العربي نحو بلوغ الحقيقة بكافة أبعادها.

لقد ارتكز مشروع العروي الفلسفي، المتجذر في المنظور الماركسي ونقد الوعي، على فكرة أن الإيديولوجيا السائدة في الفكر العربي تُمثل حجر عثرة أمام التحديث. فهو لم ينظر إلى الإيديولوجيا كظاهرة عرضية، بل **كقناع** يخفي الواقع ويُشوهه، بل "كنسق فكري "مُحكم يهدف إلى حجب حقائق عصية على التحليل. في تصوره، لا تقتصر الإيديولوجيا على كونها مجرد مفهوم أكاديمي، بل هي بمثابة مدخل أبستمولوجي حاسم لفهم تشكلات الوعي والتاريخ في السياق العربي. إنها دعوة جذرية لنقدها كخطوة أولى نحو إدراك الحقيقة الموضوعية. يتعامل العروي مع الإيديولوجيا بوصفها عقبة أبستمولوجية وتاريخية تحول دون تحقيق "القطيعة" الضرورية مع الموروث، تلك القطيعة التي يراها شرطًا لا غنى عنه للاندماج في مسار الحداثة. يؤكد العروي أن تجاوز هذا الحاجز المعرفي، المتمثل في تراكم التصورات التقليدية، هو السبيل الوحيد نحو عقلانية حقيقية.

وتُمثل "الأيديولوجيا" الركيزة الفلسفية التي يشيّد عليها ناصيف نصار مشروعه الفكري، مُعتبرًا إياها المنفذ الجوهري لإطلاق شرارة نهضة عربية ثانية. إن غاية هذه النهضة لا تتوقف عند مجرد التكرار، بل تتطلع إلى مغايرة جذرية للنهضة العربية الأولى، التي انحرفت مساراتها نحو استغراق مبالغ فيه في حواشي تاريخ الفلسفة العتيق، وشهدت هيمنة شبه كاملة للمذاهب الفكرية الوافدة من الغرب. لقد أدت هذه المقاربة الاستيعابية، التي خلت من روح التمحيص النقدي، إلى واقع عربي مُترنح في وهدة التفكك والتشرذم، مُمثلًا حالة من التصدع الحضاري والمعرفي.

هذه المعضلة الوجودية للعالم العربي هي التي دفعت بنصار إلى صياغة تصور فلسفي فريد، يهدف إلى تحقيق تحرر شامل. هذا التحرر لا يقتصر على الانعتاق من التبعية السياسية وحسب، بل يمتد ليشمل الأبعاد الأكثر عمقًا: التحرر من سطوة الموروث الفلسفي السابق الذي أثقل كاهل الفكر، ومن الهيمنة الأيديولوجية الغربية التي أدت إلى اغتراب الذات العربية عن مسارها الأصيل.

تشكل "الايديولوجيا" عند نصار مقاربة لا تعني الانفصال عن المنظومة الفكرية العالمية، بل على العكس، تتطلب انفتاحًا واعيًا عليها. غير أن هذا الانفتاح يجب أن يكون مقترنًا بملكة التمحيص والرفض، متجاوزًا بذلك مجرد الاستهلاك السلبي أو التقليد الأعمى. إنه سعي حثيث لبلورة أصالة

فكرية تُمكّن الوعي العربي من إعادة بناء ذاته بعيدًا عن أثقال الماضي التي تُعيق حركته، وعن سطوة الآخر التي تُذيب هويته. من خلال هذا المسعى، يرى نصار أن الطريق يُعبد لنهضة حقيقية تنبثق من الشروط الذاتية للأمة وتطلعاتها الجوهرية.

ويُعد مشروع ناصيف نصار الفلسفي إسهامًا نوعيًا في معالجة إشكالية الوعي العربي، مرتكزًا على منطلق "العقلانية النقدية المنفتحة". يُمثّل هذا المنهج، الذي يتجاوز حدود المذاهب الفكرية الضيقة، جسرًا نحو استكشاف التراث الفلسفي الإنساني بمجمله، بهدف الكشف عن التفاعلات المعقدة بين الفكر الفلسفي والأنماط الفكرية الأخرى، لا سيما الأيديولوجيا والخطاب الديني. يرى نصار أن هذه التداخلات هي ما أبطأ مسيرة الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، وتجلت مظاهر هذا التباطؤ في خفوت الفعل الفلسفي الخلاق، وتفاقم ظاهرة اللاعقلانية، سواء في مقاربة الموروث أم في تفسير تحديات الواقع الراهن.

تتجلى الأيديولوجيا في الأطروحة الفلسفية لـ ناصيف نصار بوصفها "بنية مركزية" وليست ظاهرة عرضية في الفكر الإنساني؛ فهي تتجاوز كونها مجرد وعي زائف لتغدو قوة سوسيولوجية فاعلة ذات ترسانة من الوظائف الحيوية والمحركات العميقة، الأمر الذي يفرض ضرورة إخضاعها لمشرط التفكيك والتحليل الأنطولوجي.وفي سبيل صياغة مشروع "نهضة عربية ثانية"، ينحت نصار مفهوم "التواصل النقدي "كمرتكز إبستمولوجي يسعى من خلاله إلى تجاوز عثرات النهضة الأولى، التي سقطت في فخ الاجترار التراثي من جهة، والاستلاب الفكري تجاه المركزية الغربية من جهة أخرى؛ وهي الازدواجية التي أفضت بالضرورة إلى حالة من الاغتراب الحضاري والتشظي البنيوي في الكيان العربي المعاصر.

ينطلق نصار بمزجه بين الهيغلية والواقعية النقدية، من هذا الواقع المتأزم ليُقدم تصورًا فلسفيًا يؤسس لتحرر جذري. هذا التحرر لا يقتصر على الانعتاق من التبعية السياسية، بل يتجاوزها إلى التخلص من سطوة تاريخ الفلسفة السابق وهيمنة الأيديولوجيات الغربية التي ساهمت في اغتراب الذات العربية. يُشدد نصار على ضرورة تحرير الفكر من تحيزاته الكامنة، مُقدمًا إمكانية بناء

"أيديولوجيا انقلابية" تنبع من "فلسفة اجتماعية انقلابية" أصيلة. هو لا يتبنى موقفًا سلبيًا مطلقًا من الأيديولوجيا؛ بل يُقر بوظائفها العملية والنفعية في خدمة الجماعة، ويؤكد على ديمومتها كضرورة مجتمعية. في المقابل، يدعو إلى إخضاعها لمحكمة العقل والمعايير الأخلاقية، لتحصينها من الانزلاق نحو الأدلجة المغلقة التي تُقيد الفكر وتُلغي الاختلاف.

إن إشكالية الإيديولوجيا، بمختلف تجلياتها وتأثيراتها، لم تكن قط مجرد معضلة نظرية هامشية في الفكر العربي المعاصر؛ بل لطالما شكلت بؤرة مركزية تتكثف حولها التحديات الكبرى المتعلقة بالوعي، التاريخ، والحداثة. ففي سياق تحولات عميقة ومساعٍ حثيثة نحو النهضة، برزت الإيديولوجيا كقوة فاعلة، تتأرجح بين كونها محركًا للتقدم أو قيدًا يُكبل العقل ويُعيق التحرر. هذا الدور المزدوج والمعقد دفع ثلة من المفكرين العرب إلى تفكيكها وتحليلها، محاولين الكشف عن آلياتها الخفية، ودلالاتها العميقة، وأثرها في تشكيل مسار المجتمعات. وفي هذا الإطار النقدي، تبرز قراءتان رائدتان، تمثلان مقاربتين متميزتين لمفهوم الإيديولوجيا، هما قراءتا المفكرين عبد الله العروي وناصيف نصار.

إن دراسة مفهوم الإيديولوجيا عند هذين المفكرين تُعد ضرورة منهجية للغوص في صميم المأزق الفكري الذي واجهه العرب في سعيهم للالتحاق بركب الحداثة. ففي مطلع القرن العشرين، ومع بزوغ شمس الحركة النهضوية، لم تكن هذه الحركة وليدة فراغ، بل كانت استجابة حتمية لتحديات عصرية غير مسبوقة، فرضت تحولات عميقة في الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للحياة. هذه التحولات الموضوعية، التي فاقت ما كان مألوفًا، دفعت بوعي النخبة إلى ضرورة إخضاع الواقع لمراجعات نقدية شاملة. غير أن هذا الوعي الناشئ اصطدم بعقبات جمة، تمثلت في صعوبة التحرر من تأثير الذاتية المتجذرة في التاريخ الخاص، ومن هيمنة الأحداث البارزة التي طبعت الوجدان والذاكرة، ومن نتائج العلاقة الجدلية الشائكة مع "الآخر" الغربي. هذا التفاعل المعقد أثمر وعيًا غير متجانس، يفتقر إلى التماسك المنهجي في مبادئه وتأملاته.

لقد تجلى هذا الافتقار في مشهد ثقافي عربي، شهد ترنح الفكر ضمن أطر أيديولوجيا مهيمنة، بينما انحصرت محاولات النخبة الأكاديمية – من أساتذة الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس – في تشخيصات متباينة للوضع الحضاري. هذه الاختلافات لم تكن بمعزل عن تباين المعتقدات، الأدوات الفكرية، الولاءات الانتمائية، وتقديس الأصول، مما جعل المنطلقات أقرب إلى الذاتية منها إلى الموضوعية الصارمة. ومع ذلك، كان الهدف الأسمى لتلك المساعي الفكرية هو الإجابة عن سؤال التخلف المحوري وسبل التقدم الحضاري.

بناءً على ما تقدم، ستحاول هذه الأطروحة إلى التعمق في مفهوم الإيديولوجيا كما تشكل في فكر كل من عبد الله العروي وناصيف نصار. إننا لا نسعى إلى مجرد مقارنة مفهومية، بل إلى استكشاف الجذور الفلسفية الأعمق، والمشاريع الفكرية الأوسع التي تُغذي تصور كل منهما. هذا التحليل النقدي المقارن سيُسلط الضوء على أوجه التلاقي والافتراق في رؤيتهما للحداثة، للتاريخ، لإمكانية بناء الذات العربية، ولطبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة في ظل الإيديولوجيا. كما سنسعى إلى مساءلة دلالات الغياب والمسكوت عنه في كل مقاربة، فهل يقدم العروي بديلاً بعد نقده الشامل للإيديولوجيا؟ وهل يمكن لنصار أن يتخلص من سلطة الأيديولوجيا وان يحقق الاستقلال الفلسفي والايديولوجي في ظل هيمنة الإيديولوجيات القائمة؟ إن هذه الدراسة ستحاول في فهم ديناميكيات الإيديولوجيا في الفكر العربي، وتأثيرها في مسيرة النهضة والتحرر.

وتكمن أهمية الموضوع في كون ان دراسة الأيديولوجيا، كما يطرحها كل من عبد الله العروي وناصيف نصار تمثل قيمة بحثية عميقة تتجاوز مجرد التحليل المفاهيمي. هذا العمل الأكاديمي، في جوهره، يرمي إلى إرساء فهم مُتعمق لتعقيدات هذه الظاهرة في سياقنا العربي، مُتجاوزًا التعريفات البسيطة ليُبين كيف تتشابك الأيديولوجيا، ليس فقط كوعي زائف أو إطار عملي، بل كبنية مُحكمة تُشكل الوعي الفردي والجمعي، وتُحدد مسارات التقدم أو التخلف. هذا التحليل يُبرز خصوصية الأيديولوجيا في العالم العربي، مما يستدعي أدوات تحليلية مُلائمة لواقعنا. على صعيد آخر، سيحاول هذا البحث إثراء النقاش الفلسفي حول جدلية الوعي التاريخي ومسارات الحداثة في الفضاء العربي. فكل من المفكرين يُقيم علاقة وثيقة بين الأيديولوجيا وبين ديناميات تطور المجتمعات أو انحسارها.

فبينما يُحلل العروي الأيديولوجيا كعائق أبستمولوجي يُعيق "العقلانية التاريخية" ويُفسر جذور تأخر التحديث، تُقدم مقاربة نصار، التي تؤكد على ديمومة الأيديولوجيا "كبنية فعل" ضرورية، مدخلاً ثمينًا لمناقشة كيفية توظيف هذه الظاهرة نحو تحقيق أهداف تحررية بدلًا من كونها قيدًا. هذا التفاعل يُفتح آفاقًا جديدة لاستكشاف تشكل الوعي في خضم التحديات الراهنة. علاوة على ذلك، يُقدم البحث تفكيكًا نقديًا للعلاقة المعقدة بين الفكر والسلطة من خلال عدسة الأيديولوجيا. فالعروي يكشف عن استخدام الأيديولوجيا لتبرير مصالح معينة، بينما يُحذر نصار من مخاطر "الأدلجة المغلقة" التي تُقيد الحريات. هذا الفهم يُعيننا على تحليل آليات الهيمنة الفكرية والسياسية في مجتمعاتنا، ويُسلط الضوء على الدور الذي يمكن أن يلعبه الفكر النقدي في تفكيك هذه الآليات، مما يُعزز من دور الفلسفة كرافعة للتحرر لا للتبعية. لا يقتصر هذا العمل البحثي على دراسة فكر العروي ونصار بمعزل عن غيرهما، بل يُقدم إطارًا تحليليًا يمكن تطبيقه على مشاريع فكرية عربية أخرى. فبمقارنة الجذور الفلسفية لكل منهما (فكر العروي الماركسي التاريخاني، وفكر نصار الهيغلي الواقعي النقدي)، يُمكن للبحث أن يُوفر منهجية دقيقة لتقييم عمق وتماسك التصورات الفكرية التي تناولت قضايا التخلف والتقدم في المنطقة. هذا يُسهم في إرساء دعائم لأدوات نقدية أكثر صرامة للفكر العربي عمومًا. أخيرًا، تُعد هذه الدراسة خطوة مهمة نحو تأسيس فلسفة عربية أصيلة، قادرة على مقاربة قضاياها الذاتية دون الوقوع في شرك الانغلاق أو التقليد الأعمى. فدعوة نصار إلى "فلسفة اجتماعية انقلابية" تُمثل نموذجًا للسعي نحو الأصالة، بينما يُحذر العروي من مخاطر"النظريات المستعارة". هذا البحث يساهم في بناء أسس فكرية تُمكّن الوعي العربي من تشييد ذاته، لا عبر رفض الآخر، بل من خلال التمحيص النقدي والاستيعاب الواعي، مما يُعلي من قدرته على الإنتاج الفكري المستقل. بتجميع هذه الأبعاد، تُؤكد هذه الأطروحة على كونها ليست مجرد إضافة نظرية، بل مسعى جادًا لتقديم فهم أعمق للتحديات الفلسفية والتاريخية التي تعترض الفكر العربي، وتوضيح السبل الممكنة لتجاوزها نحو آفاق أكثر عقلانية وتحررًا.

وقد تمت صياغة الإشكالية الأساسية التي سنحاول بطبيعة الحال الإجابة عنها على النحو التالي : كيف تبلور مفهوم الأيديولوجيا وتشكّل في فكر كل من عبد الله العروي وناصيف نصار، وما

هي الدوافع الفلسفية والأطر المنهجية التي تفسر اختلاف مقاربتيهما لوظائفها، ديمومتها، ومآلاتها في سياق بناء الوعي العربي ومشروع الحداثة؟ ومن الإشكالية الرئيسية تتفرع عنها تساؤلات فرعية وهي على النحو الاتي : 1- في ضوء النشأة المفهومية للأيديولوجيا في السياقين الغربي والعربي، كيف أسهم هذا التأسيس التاريخي في تشكيل رؤية كل من العروي ونصّار للمفهوم؟ 2- ما هي الأبعاد الأساسية لمفهوم الأيديولوجيا عند عبد الله العروي، وكيف يربطها بمشروعه التاريخاني وبنقد "الوعي الزائف" في سبيل تحقيق الحداثة؟ 3- كيف يُعيد ناصيف نصار بناء مفهوم الأيديولوجيا، وما هي علاقاتها بالمفاهيم الأخرى ؟ 4- ما هي أبرز نقاط الافتراق والالتقاء في فهمهما لطبيعة الأيديولوجيا، دورها السياسي، علاقتها بالفرد والتراث، وموقفهما من "نهاية الأيديولوجيات؟

تعتمد هذه الدراسة بشكل أساسي على المنهج النقدي المقارن، الذي يُعد الإطار الأمثل لتحليل مفهوم الأيديولوجيا في فكر عبد الله العروي وناصيف نصار. هذا المنهج لا يقتصر على تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين مقاربتيهما فحسب، بل يتعمق في تحليل الأنساق الفكرية لكل منهما وكيفية تأثيرها في تشكيل رؤيتهما للأيديولوجيا ووظائفها. يتجلى هذا بوضوح في الفصل الرابع الذي يقارن بين النسق التاريخاني للعروي والنسق النقدي لنصار، ويتضمن تقييمًا نقديًا لمدى تماسك كل رؤية وقوتها في تفسير الواقع العربي. ويتكامل هذا المنهج مع المنهج التحليلي، الذي يُعد أداة ضرورية لتفكيك مفهوم الأيديولوجيا في سياقاته المتعددة (كما في الفصل الأول)، ولتحليل رؤى كل مفكر على حدة (في الفصلين الثاني والثالث)، مما يسمح باستخلاص النتائج العميقة من النصوص الفلسفية. كما يُقدم المنهج التاريخي سياقًا ضروريًا لفهم نشأة المفهوم وتطوره، وتأطير المشاريع الفكرية للمفكرين ضمن ظروفهما الزمنية والفكرية، مما يُساعد على فهم الجذور الفلسفية التي أثرت في تكوين أفكارهما. هذا التكامل المنهجي يضمن معالجة شاملة ودقيقة لإشكالية الدراسة، ويُسهم في الإجابة عن تساؤلاتها الفرعية بفعالية.

ولفك تمفصلات الإشكالية السالفة الذكر وللاجابة عن جملة المشكلات التي انطوت تحتها قمت بتقسيم بحثي هذا الى العناصر التالية:

مقدمة لموضوع بحثنا، حاولنا فيها رسم خارطة ذهنية للقارئ عن طبيعة بحثنا.

يُعدّ الفصل الأول من هذه الأطروحة مدخلًا تأسيسيًا لاستجلاء مفهوم الأيديولوجيا، حيث يتتبع مساره من نشأته الأولى في الفكر الفلسفي. يبدأ هذا الاستقصاء ببلورة المفهوم ضمن سياقه الغربي، مُحللًا التطورات التاريخية والفكرية التي أسهمت في صياغته. ثم ينتقل الفصل لاستعراض أبرز النماذج التي عملت على تأصيل وتكييف هذا المفهوم في الفكر العربي، مُقدمًا بذلك أرضية ضرورية لفهم تعقيدات الأيديولوجيا قبل الغوص في تفاصيل مقاربتي العروي ونصّار.

يُخصص الفصل الثاني من هذه الأطروحة لاستقصاء شامل لمفهوم الأيديولوجيا ضمن الإطار الفكري لعبد الله العروي. سنبدأ بتحديد رؤيته الأساسية للمفهوم، مستكشفين تعريفه وأبعاده الجوهرية التي تُميزه عن غيره من المفاهيم الفلسفية. بعد ذلك، ننتقل إلى تحليل دقيق للأصناف المتعددة للأيديولوجيا والاستخدامات المختلفة التي أولاها العروي لها في مشروعه النقدي. هذا التحليل سيكشف عن كيف يرى العروي الأيديولوجيا كقوة فاعلة في تشكيل الوعي العربي. يختتم هذا الفصل ببحث تفصيلي حول تفكيك العروي لأسس الخطاب النهضوي التقليدي الذي يعتبره عقبة أمام التطور، مُبرزًا البديل الفكري الجديد الذي يقترحه لتحرير العقل العربي من معوقات الالتحاق بالحداثة والتزامن مع التاريخ العالمي.

يُقدم الفصل الثالث استعراضًا نقديًا وتحليليًا لمفهوم الأيديولوجيا في صلب مشروع ناصيف نصار الفلسفي. سنبدأ بتفكيك رؤيته الجوهرية للأيديولوجيا "كبنية فعل" لا مجرد وهم، مُسلطين الضوء على ديمومتها ووظائفها العملية في توجيه الجماعة وتشكيل وعيها. بعد ذلك، يتناول الفصل بشكل مفصل علاقة الأيديولوجيا بمفاهيم محورية أخرى كالفلسفة، والعلم، والسياسة، والتاريخ، مُبرزًا التداخلات المعقدة والتأثيرات المتبادلة بين هذه الحقول المعرفية وكيفية تجليها في الفكر الأيديولوجي. يغوص الفصل أخيرًا في طرح نصار لعقلنة السلطة، مُقدمًا دراسة نقدية معمقة للمفهوم الفلسفي للسلطة في فكره، وكيف تتشابك الأيديولوجيا مع ممارسات السلطة في الواقع العربي المعاصر، مُبينًا سبل التحرر من سطوتها عبر الفكير النقدي.

يُشكل الفصل الرابع ذروة هذه الأطروحة، حيث يُقدم دراسة مقارنة معمقة لمفهوم الأيديولوجيا في فكر كل من عبد الله العروي وناصيف نصار، مستكشفًا التباين بين النسق التاريخاني عند الأول والنسق النقدي عند الثاني. ينقسم هذا الفصل إلى نقاط رئيسية؛ في النقطة الأول، سيتم استجلاء التقاطعات الجوهرية التي تجمع بين المفكرين في فهمهم لمركزية الإيديولوجيا في تشكيل الوعي العربي. أما النقطة الثانية، فيتعمق في نقاط الاختلاف والثغرات النظرية الكامنة في مقاربة كل منهما، مُسلطًا الضوء على التباينات في تعريفهما، وظائفها، ودورها في مسار الحداثة. أخيرًا، في النقطة الثالثة نقدم تحليلًا للأبعاد الفلسفية والمشاريع الفكرية الأوسع التي تُغذي تصور كل من العروي ونصار للأيديولوجيا، مُبينين كيف تُصبح الإيديولوجيا مرآة لرؤيتهم الشاملة للتاريخ، الوعي، وإمكانية بناء الذات العربية المعاصرة.

خاتمة البحث، فكانت حوصلة لأهم ماتوصلنا اليه من نتائج خلال هذه الدراسة.

وعن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع، لم يكن قرارًا اعتباطيًا، بل تجسيدًا لتلاقٍ عميق بين الدوافع الأكاديمية والفكرية. فالأهمية المحورية للأيديولوجيا في تشكيل الوعي العربي، بكونها قوة فاعلة في دفع مساعي النهضة أو إعاقتها، تُعد نقطة انطلاق أساسية لأي تحليل جاد للواقع المعاصر. كما أن مركزية قمتين فكريتين كعبد الله العروي وناصيف نصار في الفكر العربي، وإسهاماتهما التأسيسية في فهم تحديات الحداثة والتاريخ والوعي، تتيح استكشاف المفهوم بعمق ضمن إطارين فلسفيين متكاملين وإن كانا متباينين. هذا الاختيار يسد فجوة بحثية قائمة في الدراسات التي غالبًا ما تُهمل المقارنة المنهجية المعمقة بينهما، مما يُمكننا من تقديم تحليل نقدي يذهب أبعد من الوصف ليُبرز الدلالات العميقة لتصوراتهما حول الأيديولوجيا، ويُسهم في فهم معوقات الحداثة والتحرر. وفي الختام، يُعزز هذا البحث من مكانة الفلسفة كأداة للنقد والإنتاج، ويُمهد لتأسيس فلسفة عربية أصيلة قادرة على معالجة قضاياها بوعي نقدي مستقل.

وعن أهداف اختيارنا لهذا الموضوع، فهي تتجاوز التحليل الأكاديمي المجرد لتُسهم في إثراء الفكر العربي المعاصر. نسعى بالأساس إلى تعميق الفهم الفلسفي لمفهوم الأيديولوجيا، وتجاوز تعريفه

السطحي، من خلال الغوص في جذوره الفكرية والأبستمولوجية عند العروي ونصّار، للكشف عن آليات إنتاجها وتأثيرها في الوعي. كما يهدف البحث إلى تحليل التباينات والتقاطعات المنهجية بين رؤيتيهما، مع التركيز على الأنساق الفكرية لكل منهما، بغية فهم أثر الإيديولوجيا المحوري في تشكيل الوعي العربي ومسار الحداثة، سواء كعائق أو كقوة موجهة. كما ان هذه الدراسة تسعى لإثراء النقاش حول العلاقة المعقدة بين الأيديولوجيا والفكر والسلطة، وكيف يمكن للأيديولوجيا أن تكون أداة للهيمنة أو للتحرر، مما يُعزز دور الفلسفة كرافعة للنقد والإنتاج في سياقنا المعاصر.

وبطبيعة الحال لايخلو بحث اكاديمي من مجموعة من المصادر والمراجع، وقد اعتمدنا بدورنا على مجموعة من المصادر نذكر منها، عبد الله العروي (الايديولوجيا العربية المعاصرة). و عبد الله العروي (مفهوم الأيديولوجيا). و ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي. و ناصيف نصار (الإيديولوجية على المحك). هذه المصادر وغيرها، من أعمال أصيلة ونقدية، قد أثرت رؤيتنا، موفرةً الأساس المعرفي الصلب الذي لا غنى عنه لتفكيك مفهوم الأيديولوجيا في فكر كل من العروي ونصّار.

ومن بين المراجع التي تم توظيفها نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، هنري أيكن أيكن (عصر الإيديولوجية)، ترجمة: فؤاد زكريا. وعبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل (المدخل في الأيديولوجيا والحضارة). ومحمود أمين العالم (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر). وأنطوان سيف وآخرون (من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور). و زروخي الشريف (العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر). هذه المراجع وغيرها ساهمت في بناء الإطار النظري المتين للبحث، وإثراء التحليل النقدي لمفهوم الأيديولوجيا، وتقديم خلفية معرفية عميقة لمقاربتي العروي ونصّار.

كما اننا استأنسنا ببعض الدراسات السابقة، التي حملت بين طياتها مفهوم الأيديولوجيا عند كل من عبد الله العروي وناصيف نصار، ولقد أثرت هذه الدراسات هذا البحث بشكل كبير، حيث مهدت الطريق لفهم أعمق للموضوع، ووفرت إطارًا نقديًا لتحديد الفجوات المعرفية التي تسعى هذه

الأطروحة لملئها. ونذكر منها الوردي حيدوسي (علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار)، حيث حاول تفكيك وفهمٍ ديناميكية وتاريخية تشكل السلطة في الوجود الإنساني من منظور نصار. و حمدان الأحمد العكلة (المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار)، حيث حاول ان يسلط الضوء على رؤية نصار للعقلانية النقدية كوسيلة لتحقيق استقلال الفكر العربي ومواجهة هيمنة الأيديولوجيات. وسعيدة جلايلية (الإيديولوجي والجمالي دراسة بنيوية تكوينية في روايتي " اليتيم" و " الفريق " لعبد الله العروي)، فتحلل الباحثة سعيدة كيفية تجلي أيديولوجيا العروي ضمن خطابه الروائي عبر مقاربة بنيوية تكوينية. على الرغم من القيمة المعرفية التي قدمتها الدراسات السابقة في مقاربتها لمفهوم الأيديولوجيا، إلا أن تحليلها لم يستقصِ بشكل كافٍ عمق التباينات والتقاطعات المنهجية بين عبد الله العروي وناصيف نصار. فتظل هناك فجوات بحثية تُشير إلى ضرورة معالجة أكثر شمولية للمفهوم، خصوصًا في علاقته بتشكيل الوعي العربي ومسارات الحداثة، وهذا ما تسعى أطروحتي إلى تحقيقه ان شاء الله.

لم تكن رحلة إنجاز هذا البحث ممهدة، فقد اعترضتني عقبات منهجية ومعرفية تستحق الإشارة. في المقام الأول، تمثلت الصعوبة الأبرز في ندرة المصادر الأصيلة والمراجع المتخصصة التي تناولت الفكر الفلسفي لناصيف نصار، ما استدعى جهدًا مضاعفًا في التنقيب عن مادته العلمية. على الجانب الآخر، ورغم وفرة أعمال العروي، إلا أنها قدمت تحديًا من نوع آخر يتمثل في طبيعة الطرح الذي اتسم بالتكرار والإسهاب، بالإضافة إلى عدم ثباته على تعريفات محددة لمفاهيم أساسية كالأيديولوجيا؛ مما فرض ضرورة معالجة نقدية فائقة لفك الارتباطات وتصنيف المعاني. ومع ذلك، فإن هذه التحديات بفضل التزامٍ صارم بخطة بحثية مُحكمة، وبالتوجيهات القيمة والدعم المتواصل من الأستاذ المشرف (سعد بوترعة)، لم تعق اكتمال هذا العمل البحثي، بل كانت محفزًا لتعميق الفهم النقدي للمادة.

الفصل الأول:

نشأة مفهوم الأيديولوجيا في الفكر فلسفي

مدخل:

تباينت آراء المفكرين العرب في ترجمة مصطلح "الإيديولوجيا" إلى اللغة العربية. فمنهم من فضل الحفاظ على اللفظ اليوناني الأصلي كما هو، قائلا أن أي تغيير فيه قد يشوه المعنى ويخرجه عن سياقه الأصلي. بينما ذهب آخرون الى إمكانية تعديل وضبط اللفظ ليتناسب وقواعد اللغة العربية. وفي هذا السياق، يقترح المفكر العربي المغربي عبد الله العروي في كتابه "مفهوم الإيديولوجيا" تعريب المصطلح إلى "الأدلوجة" (على وزن أفعولة)، مشيراً إلى أن كلمة "إيديولوجيا" دخيلة على العربية، وأن تعدد معانيها يستدعي إيجاد مقابل عربي دقيق لها. ويقترح العروي أيضاً استخدام جمع "أداليج" للكلمة، و"أدلوجيون" لصفة الشخص المرتبط بها " وهكذا أقول أدلوجة ج أداليج أو أدلوجات، وأدلج وادلاجا ودلج وتدليجا".[1]

يعد مفهوم الإيديولوجيا من أكثر المفاهيم الفكرية إثارة للجدل، وذلك لصعوبة تحديد دلالاته وأبعاده. فهو بمثابة أداة تحليلية أساسية لفهم المنظومات الفكرية والسياقات التاريخية المختلفة، سواء كانت تيارات فكرية أو مدارس معرفية. ويستخدم هذا المفهوم على نطاق واسع في مجال الفكر السياسي، بغض النظر عن طريقة تحليله، سواء كان ينظر إليه على أنه مفهوم تقليدي يمثل قيوداً فكرية، أو كأداة تكشف عن الأفكار التي تحكم جماعة معينة. وقد أدى هذا التنوع في فهم الإيديولوجيا إلى ظهور تحديات معرفية دفعت المفكرين إلى إعادة النظر فيه من زوايا مختلفة، وفقاً لمرجعياتهم الفكرية ومنهجياتهم المعرفية الخاصة فنجد صعوبة تحديد تعريف واحد للإيديولوجيا، وذلك لتعدد دلالاتها وتنوع استخداماتها.

"غالبًا ما تُترجم كلمة "الأيديولوجية" إلى "العقائدية"، وهو أمر مرفوض الى حد ما في المقالات العامة. ولكن في الكتب المتخصصة، لا يمكن الاكتفاء بهذه الترجمة. فمعاني الأيديولوجية كبيرة ومتشعبة، ولا يمكن اختزالها في مجرد "الاعتقاد". ولربما نجد أفضل تعريف للأيديولوجية عند كارل

1 عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا –الأدلوجة–، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1988)، ص9

مانهايم *، الذي أوضح أنها تحمل معنيين: معنى سلبي، حيث تكون الأيديولوجية هي آراء الخصم المخفية، ومعنى إيجابي، حيث تكون الأيديولوجية هي طريقة تفكير عصر أو طبقة معينة. هذان المعنيان يظهران بوضوح في الفلسفة الماركسية، حيث يعتبر ماركس * الأيديولوجية انعكاسًا مشوهًا للواقع، ويضعها في مقابل التفكير العلمي. ومع ذلك، تطور مفهوم الأيديولوجية ليشمل أي نظام فكري يعكس ظروفًا اجتماعية معينة، مما جعل جورج بوليتزر يعرفها بأنها مجموعة أفكار أو نظريات أو حالات ذهنية"[1].

* كارل مانهايم (1893-1947) فيلسوف مجري ولد في بودابست عرف في حياته النفي السياسي عده مرات بين المانيا والمجر ليستقر في لندن ويموت هناك من أهم كتبه التحليل البنيوي لنظريه المعرفه وغيرها من الكتب (انظر علي عبود المحمداوي: موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة صياغة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج، دار الامان، الرباط، ط2013، ص، 213،214)

* كارل ماركس (1818-1883) فيلسوف الماني وسياسي وصحفي ومنظر اجتماعي حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1840 من أهم مؤلفاته (بؤس الفلسفة) و(كتاب العمل المأجور) وغيرها من الكتب انظر مصطفى حسيبه: المعجم الفلسفي، دار اسامه للنشر والتوزيع عمان، الاردن، ط1، 2009، ص 496،503

1 هنري أيكن أيكن، عصر الإيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، 2010)، ص 7

المبحث الأول: نشأة مفهوم الأيديولوجيا في الفكر الغربي

"يعود استخدام مصطلح "الأيديولوجيا" إلى المفكر الفرنسي دستوت دي تراسي * عام 1797، الذي أراد من خلاله تأسيس علم جديد أسماه "علم الأفكار". كان هدفه التمييز بين هذا العلم الجديد والميتافيزيقا التقليدية. وقد دفعه إلى هذا التوجه الجديد معايشته لفترة الثورة الفرنسية المضطربة. سعى دي تراسي إلى نقد الأفكار الفلسفية التي كانت سائدة قبل الثورة، معتبرًا إياها غير مناسبة للعصر الثوري الذي شهد تغييرًا جذريًا في المفاهيم الفكرية. كانت تلك المفاهيم متأصلة في العصور الوسطى التي اعتمدت على الميتافيزيقا، وهو ما أراد دي تراسي تجاوزه. كان يرى ضرورة بناء فكر جديد يتجنب أخطاء العصور الوسطى، ولذلك كان دي تراسي قد اقدم على عمل لم يقدم عليه أحد خاصة وأنه تماشى مع تغييرات الثورة الفرنسية "..."[1]

"يُعرّف دستوت دي تراسي،(1754–1836)، مبتكر مصطلح "الأيديولوجيا" الأيديولوجيا بأنها "علم حالات الوعي" أو "علم الأفكار" بمعناها الأوسع. [2]

الأيديولوجيا هي نظام متكامل من الأفكار والصور والأساطير والمفاهيم، يتميز بمنطقه الخاص ودقته، ويلعب دورًا تاريخيًا في مجتمع معين. دون الخوض في العلاقة المعقدة بين العلم وتاريخه الأيديولوجي، يمكننا القول إن الأيديولوجيا، كنظام للأفكار، تختلف عن العلم في أن وظيفتها العملية والاجتماعية تطغى على وظيفتها النظرية أو المعرفية، الأيديولوجيات هي تفسيرات للواقع لا

---

* دستوت دي تراسي: أنطوان لوي كلو (1754–1836) فيلسوف فرنسي وكولونيل في لواء بالتياقر، انتخب ثانيا عام 1789 عن الاستقراطية من مؤلفاته القواعد العامة (1803) وعناصر الايديولوجيا (1804) (أنظر: شارل حلو أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992، ص 426 .

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل :المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، د ط، 2006، ص 22

[2]رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا،مجلة الفكر العربي، المجلد2، العدد15، لبنان، 1980، ص55

تستند إلى تجارب حقيقية وملموسة، بل هي نوع من المعرفة المشوهة التي تخفي الحقيقة وتفرض قيودًا على الفرد ".[1]

اذن الأيديولوجيا نسق من الأفكار اول من أشار الى هذا المصطلح هو المفكر الفرنسي دستوت دي تراسي .

"في عصر الأنوار، حاول الفلاسفة جاهدين لأجل تأسيس علم جديد للأفكار يعتمد على الدراسة العلمية للإنسان بدلاً من التأملات النظرية المجردة. اهتموا بفهم كيفية تكوين الأفراد لأفكارهم، وتحليل العلاقات الاجتماعية بمنهجيات مشابهة لتلك المستخدمة في العلوم الطبيعية. يوهنا برز الفيلسوف وعالم الاقتصاد الفرنسي دستوت دي تراسي الذي يرجع له الفضل في كونه أول من استخدم مصطلح "الأيديولوجيا" في أواخر القرن الثامن عشر، تحديدًا في 20 يونيو 1776، في كتابه "مذكرات حول قدرة التفكير". أوضح دي تراسي في هذا الكتاب أصول الأفكار وطبيعتها وقوانينها وعلاقتها بمعانيها".[2]

"قدّم دي تراسي خدمة كبيرة للأنسانية جمعاء وللمثقفين على وجه الخصوص من خلال عمله هذا فوجهه للشباب كأداة للتعلم، وللخبراء كمرجع للتأمل. سعى إلى تقديم وصف دقيق للعمليات العقلية البشرية، بتفصيل ظواهرها الرئيسية وكيفية تشكلها. باختصار، لقدم دي تراسي تحليلًا شاملاً وواسعا لمكونات الأيديولوجيا".[3] لكن يجب أن نعترف هنا بفضل مجموعة الفلاسفة والمفكرين الذين مهدوا لاندلاع وازدهار الثورة الفرنسية، مثل ديكارت وبيكون بينتام وهيوم ولوك وغيرهم ممن أثروا بشكل واسع على الواقع السياسي والاجتماعي لأوروبا في القرن الثامن عشر. لقد كان تأثيرهم واضحا من خلال قوة الفكر التي أطلقها ديكارت عندما هاجم الفلاسفة المدرسيين الذين أهملوا ملكة العقل في

1 فادية ميشيل، الايديولوجية – وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد (دار التنوير، بيروت)، ط1 ،2006، ص 19، 22

2 Pierre Macherey, Eudes philosophique Francaise de Suyès àBarni,(France: Publications de la sorbonne,2003), p64

3 Destutt de Tracy, Elements d'idéologie– première partie, idéologie proprement dite–,(France: Vrin,1970),p2.3

دراساتهم. كما يعود الفضل الكبير إلى لوك الذي دعا وتبنى ضرورة تمتع الإنسان بحقوق وحريات عامة واسعة. وقد سبقه بيكون في ذلك، حيث كان من أوائل من انتقدوا فكر العصور الوسطى لتمسكه بالتقاليد الكلاسيكية الجامدة.

لقد كان تأثير كتابات جون لوك بالغ الأهمية في تشكيل وإرساء الفكر الأيديولوجي السائد خلال تلك الحقبة. فقد ساهمت أفكاره بشكل مباشر في تثبيت دعائم أول نظام ملكي دستوري في إنجلترا، وذلك بعد صدور وثيقة إعلان الحقوق عام 1688. حملت هذه الوثيقة في طياتها مبادئ جوهرية أحدثت تحولاً جذرياً في مسار النظام الدستوري الإنجليزي، حيث قلصت من صلاحيات الملك وحظرت عليه الحكم دون موافقة ممثلي الشعب في البرلمان. استمر هذا النظام قائماً حتى صدور قوانين الإصلاح البرلماني عام 1832، والتي بدورها وسعت من قاعدة المشاركة السياسية لتشمل فئات أوسع من المجتمع، بعد أن كانت حكراً على الطبقة الوسطى"[1].

"مثلما تأثر هؤلاء المفكرون بأفكار جون لوك، فقد استلهموا أيضًا من شخصية بنثام، الذي كان له دور بارز وكبير في مجال الإصلاح، وقد لاقت كتاباته رواجًا كبيرا في أوروبا، حيث استجاب له المفكرون في مختلف الارجاء والأقطاب. تمتع الأيديولوجيون الفرنسيون بقدرة كبيرة على التأثير في الاتجاهات الأخلاقية والفكرية السياسية التي انتشرت في فرنسا خلال بدايات القرن التاسع عشر. لكن اصطدمت أفكارهم بتوجهات نابليون بونابرت، الذي استغنى عنهم عند إعادة تنظيم الجمعية الوطنية في عامي 1802 و1803.[2]

بل وصل به الأمر إلى حد اتهامهم بصفات خاطئة، مثل زعمهم بأنهم مجرد منظّرين غير قادرين على التطبيق العملي والفعلي. هذه الصفة، عندما تُلصق بشخص، تؤدي إلى نظرة سلبية

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص23

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تجاهه، فما بالك إذا كان عالمًا أو مفكرًا. ومن هنا، بدأ استخدام مصطلح "الأيديولوجي" كأداة اتهام في يد السلطة الحاكمة، لتشويه صورة المعارضين لسياساتها وتشريعاتها وفلسفاتها."[1]

"لقد عارض نابليون بونابرت مصطلح الايديولوجيا، فتحول مصطلح "الأيديولوجيا" عن معناه الأصلي، ليصبح دالًا على الأفكار المعارضة لسياساته. كان نابليون يُطلق على المفكرين المعارضين وصف "الأيديولوجيين"،، ليشير إلى أصحاب أفكار خيالية لا تمت بصلة للواقع تماما، ولا تلبي مطالبه واحتياجاته. كان يرى أن تصوراتهم للمجتمع مثالية وحالمةوخالية من المعنى، وعاجزة عن فهم حقيقته. وهكذا، تحولت كلمة "أيديولوجيا" إلى مصطلح مذموم. بعد هذا الهجوم الشديد من نابليون على مفهوم الأيديولوجيا، فقد المصطلح وظيفته الاجتماعية المتمثلة في تفسير أفكار المجتمع. فبعد أن كان مصطلحًا علميًا عند ظهوره لأول مرة عام 1797، لم يعد سوى إضافة سلبية تشوش الذهن بأفكار زائفة، مما استدعى التخلص منه"[2]

"اعتُبرت الأيديولوجيا تفكيرًا زائفا، لأنها زعمت وجود علاقات بين الأفكار يمكن تحديدها بقوانين ثابتة ومطلقة ،. لكنها تناست حقيقة أن الإنسان يعيش في مجتمع ويخضع لتطور تاريخي، وهو مايميزه وجدانيا عن الطبيعة الجامدة. وبسبب إهمالها للبعد التاريخي للإنسان، لم تكن الأيديولوجيا علمًا قائمًا على المعرفة الحقة كما ادعت ذلك، بل كانت تمثل معرفة وهمية زائفة عاجزة عن فهم الشروط الحقيقية للوجود الإنساني. وبسبب هذا الفصل بين الأيديولوجيا واليقين، أصبحت الأيديولوجيا مرادفة للرأي غير المؤكد النسبي واللادغمائي القائم على الزيف[3]".

"في مطلق الأحوال، تُعتبر الفترة التي تلت القرن السابع عشر في أوروبا، والتي تُعرف بعصر العقل، وحتى نهاية القرن التاسع عشر، من أغنى واخصب الفترات الفكرية في تاريخ البشرية. وقد شهدت ظهور العديد من التصورات حول طبيعة الإنسان وتفسير علاقاته بالأوضاع الاجتماعية

1 المرجع نفسه ص 25

2 فهيمة بوحفص، مفهوم الأيديولوجيا عند كارل ماركس ،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية ،جامعة الجزائر 2،الجزائر، 2016_2017،ص16

3 المرجه نفسه ص 16، 17

السائدة آنذاك. وقد ساعد على هذا التنوع غنى المرحلة شهدتها أوروبا بعد خروجها من عصور الظلام الإقطاعي ودخولها في مرحلة الرأسمالية الصناعية، وسلسلة من الثورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أدى هذا التحول إلى ارتفاع وعي الإنسان بالخيارات المتعددة والبدائل المتاحة لتنظيم المجتمع وتغيير المعتقدات والانتماءات االسياسية والفلسفية وغيرها. لذلك، كان من الطبيعي والمنطقي أن يُطلق على هذه االمرحلة برمتها اسم عصر الأيديولوجيا، بل ذهب البعض إلى اعتبار القرن الثامن عشر، المعروف بعصر التنوير، جزءًا من هذه الفترة"[1]

يمكننا ملاحظة كيف تطورت الاستخدامات الرئيسية لمصطلح "الأيديولوجيا" عبر التاريخ، وفقًا لآراء بعض المفكرين الغربيين منذ ظهوره وحتى العصر الحالي. فيما يلي ملخص لهذه الاستخدامات:

1) استخدام القرن الثامن عشر

في القرن الثامن عشر، كان مصطلح "الأيديولوجيا" يُستخدم للإشارة إلى النضال والوقوف ضد الأفكار القديمة التي أحكمت سيطرتها في العصور الوسطى، وكذلك الترويج للأفكار الجديدة التي تتحداها وتقف ضدها وتبطل زيف حقيقتها. كان يُنظر إلى العقل على أنه الأداة الأساسية والرئيسية والوحيدة لكشف الحقيقة وتبديد الغموض والظلام الذي حجَب الرؤية الصحيحة المنطقية خلال تلك الحقبة. وبالتالي، يمكن القول إن هذا الاستخدام يعتمد على مفهوم العقلانية المشتركة بين جميع البشر".[2]

تمثل الأيديولوجيا في سياقها التنويري المبكر أداة ثورية للعقلانية الجمعية، تهدف إلى تفكيك البنى المعرفية التقليدية واستبدالها بنظام قيمي قائم على العقل كمرجعية كونية وحيدة للحقيقة. فهي ليست مجرد انحياز فكري، بل هي ممارسة نقدية سعت لتحرير الوعي الإنساني من سطوة الموروث الغيبي عبر تفعيل المنهج المنطقي المشترك بين البشر.

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص ،24 25

2 المرجع نفسه ص، 25

2) الأيديولوجيا عند كارل ماركس

يعبر ويصف كارل ماركس الأيديولوجيا بأنهاواعي زائف يخفي القوانين التي تحكم التطور التاريخي، وألية يستخدمها البعض لتبرير مواقفهم وربطها بالظروف المادية للمجتمع .كما يراها قناعا يحجب الحقائق الواقعية .يؤكد ماركس على أن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنشاط المادي للإنسان، فهو يعكس الحياة الواقعية .فالناس هم من ينتجون أفكارهم وتصوراتهم، ولكنهم يفعلون ذلك في إطار ظروف محددة تفرضها قوى الإنتاج وعلاقاتها. يقول " ان انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الامر ...عن عملية تطور حياتهم الفيزيائية "[1]

يرى ماركس الأيديولوجيا كبناء فكري فوقي يعكس المصالح الطبقية السائدة، حيث تعمل كوعي زائف يقلب الحقائق المادية ليخفي استغلال الواقع المعاش. وبذلك، تصبح الأفكار مجرد انعكاس مشروط بظروف الإنتاج المادية، وليست نتاجا مستقلا للعقل الخالص، مما يجعل التغيير رهينا بتحول الواقع لا الفكر.

3) الأيديولوجيا عند الفلاسفة الالمان

"بحسب الفلاسفة الألمان، وعلى غرار هيجل والرومانسيون، تُعتبر الأيديولوجيا نظامًا فكريًا يُجسد روح العصر، ويدفع حقبة تاريخية محددة نحو تحقيق هدف معين. هذا الهدف يُساهم بشكل ضروري في مسار التاريخ البشري ككل. وبناءً على ذلك، يمكن القول اذن إن هذا الاستخدام ينظر إلى الأيديولوجيا من زاوية التاريخ، باعتباره خطة ذاتية الوعي"[2]

وتعد الأيديولوجيا وفق المنظور الهيجلي والروحاني تجسيدا لوعي الحقبة بذاتها، حيث تعمل كمحرك غائي يوجه التاريخ نحو كماله المنشود عبر مراحل زمنية متسلسلة. وبذلك، لا تصبح الأفكار مجرد انعكاس للواقع، بل هي الخطة الباطنية التي تقود التطور البشري وتمنح كل عصر هويته ودوره الضروري في المسار العالمي.

---

1 كارل ماركس، الايديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب دار دمشق، دمشق، ط 1، ج 2، 1976، ص 30

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص 25

4) الأيديولوجية عند التوسير

"فهم ألتوسير بعمق مدى تأثير الأيديولوجيا وضرورة وجودها. فهي، بقدر ما تشوه الواقع، تفرض نفسها كحتمية لا يمكن تجاهلها. فلمجتمع الطبقي يحتاج الى الأيديولوجيا، اذ تعتبر نظام من التصورات له وجود ودور تاريخي محدد. لا يمكن لأي مجتمع أن يستغني عنها، حتى المجتمعات الطوباوية، وحتى المجتمع الشيوعي، المفترض أنه خالٍ من الطبقات.غالبًا ما تكون الأيديولوجيا السائدة هي أيديولوجيا الطبقة الحاكمة. تهدف الأيديولوجيا في هذه الحالة إلى حماية مصالح هذه الطبقة وتثبيت سلطتها. وفي الوقت نفسه، تسعى إلى إقناع الطبقة الأخرى بخدمة مصالحها. إنها تمارس نوعًا من االتزييف والتغليط، لكنه تزييف مقنع فحتى الطبقة الحاكمة نفسها لا تستطيع الهروب منه، بل ربما لا تستطيع إنكارهورده، لأنها أول من يصدق الأكذوبة الأيديولوجية. فاستمرار البنية والاندماج يعتمدان على الأيديولوجيا ويتحققان من خلالها"[1]

ونجد الأيديولوجيا عند ألتوسير بنية ضرورية وحتمية تتجاوز مجرد التزييف الطبقي لتصبح المادة الرابطة التي تضمن استمرار أي بناء اجتماعي وتشكيل هوية أفراده. فهي وظيفة بنيوية لا يستغنى عنها حتى في المجتمعات اللاتراتبية، إذ تعمل كإطار تصورات يدمج الذوات في النظام الاجتماعي ويحفظ تماسك الدولة عبر آلياتها الإقناعية.

5) الأيديولوجيا عند اميل دوركايم

1 ادريس هاني ،خرائط أيديولوجية ممزقة، الانتشار العربي ،بيروت لبنان ط1، لبنان، 2006، ص 45

ساد لمدة طويلة المفهوم التقليدي للأيديولوجيا، الذي عرّفه ديستوت دي تراسي كعلم لدراسة الأفكار، إلى أن ظهر الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (1858–1917) *. قدم دوركايم الذي صاغ مفهومًا جديدًا للأيديولوجيا، حيث اعتبرها عملية فهم مبنية على الأفكار، وتجسيدًا لليقين الذي يتخذ من الأفكار أساسًا له. يمثل هذا المفهوم الجديد الذي صاغه دوركايم المرحلة الثانية في تطور مفهوم الأيديولوجيا، سواء في الفكر الغربي بشكل خاص أو في الفكر الإنساني بشكل عام[1]

نقل دوركايم الأيديولوجيا من حيز "علم الأفكار" النظري إلى حيز "اليقين الاجتماعي"، معتبراً إياها منظومة إدراكية تمنح الجماعة شعوراً بالتماسك والوضوح. وبذلك، لم تعد الأيديولوجيا مجرد تحليل للأفكار، بل أصبحت قوة اجتماعية حية تحول التصورات الذهنية إلى حقائق يقينية توجه سلوك الأفراد وتؤطر وعيهم الجمعي.

6) تعريف نيتشه للايديولوجيا

يستخدم الإنسان، بحسب نيتشه، الأيديولوجيا كمجموعة من الأوهام والتبريرات والحيل للتكيف مع قوانين الحياة. ان وجهة نظرنيتشه تنطلق كون ان الحياة كظاهرة عامة تميز بين نوعين العوالم، عالم الجماد وعالم الأحياء[2]

و الأيديولوجيا عند نيتشه استراتيجية حيوية قائمة على ابتكار أوهام تبريرية تمكن الكائن الحي من تحمل عبء الوجود والتكيف مع صيرورة الحياة وقوانينها القاسية.

7) اليديولوجيا عند كارل مانهايم

---

* اميل دوركهايم (1858–1917) فيلسوف اجتماعي فرنسي ومن كبار مؤسسي علم الاجتماع في فرنسا من اهم كتبه: (تقسيم العمل الاجتماعي) و(كتاب الانتحار) وغيرها، (انظر) عبد الرحمن بدوي، الموسوعه الفلسفيه، ج 1، المؤسسه العربية للدراسات والنشر بيروت، 1984، ص 470

1 معن زيادة – الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معجم الانماء العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1986، ص 159، 160

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، 26 ص

يقول مانهايم: "هناك، بشكل عام، تمييز بين معنيين لكلمة أيديولوجيا: معنى جزئي ومعنى كلي " [1]، لقد ميّز كارل مانهايم بين مفهومين ونوعين مختلفين من الأيديولوجيا: مفهوم جزئي، يتبناه فئة صغيرة تسعى لتحقيق مصالحها الخاصة، (رجال الأعمال الصغار) ؛ ومفهوم كلي وشامل، يمثل التزامًا كاملًا بمنهج معين.

8) الأيديولوجيا في أنطونيو غرامشي

يعتبر غرامشي * ان مفهوم الإيديولوجيا معتقدًا أو دينًا يؤثر في تصورنا للوجود والأشكال الثقافية.و يحدد حقل الإيديولوجيا في شكل هرمية منطقية تتألف من أربع مستويات: الحس المشترك والفلكلور، الدين، الفلسفة فيرى غرامشي أن الفلكلور أكثر تصلبًا من الحس المشترك، وأن الدين يمتلك قدرة كبيرة على تحريك الجماهير.ويعتبر الفلسفة الوعي التاريخي لطبقة اجتماعية، ويركز على "فلسفة البراكسيس" المنخرطة في الصراعات الاجتماعية. يرى غرامشي أن الإيديولوجيا لها دور حاسم في تعبئة الناس وتنظيمهم، ويشبه هذه العملية بوظيفة البنائيين في التخطيط والبناء. اذن الأيديولوجيا حسبه تقوم بدور حاسم في تعبئة الناس ومن ثم حشو وعيهم كما انها أكثر تنظيما لهم وأسرع تحريكا.[2]

تعد الأيديولوجيا عند غرامشي منظومة اعتقادية هرمية تتدرج من الوعي الشعبي إلى الفلسفة المنظمة، وتعمل كأداة تعبئة حركية تدمج الجماهير في صراع الهيمنة الاجتماعية عبر "فلسفة البراكسيس"

---

1 كارل مانهايم: الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: محمد الرجاء الديرني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط 1، 1980، ص 129

* انطونيو غرامشي (1891–1937) فيلسوف ماركسي ولد في مدينة اريس الايطالية ألقي القبض عليه سنه 1926 بأمر من مسوليني حتى وافته المنيه في مستشفى سجن روما من أهم مؤلفاته رسائل حررها وهو في السجن (أنظر علي عبود المحمداوي: موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة – صياغة العقل العربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج، دار الامان الرباط ط1،2013 ص 121،130

2 علي عبود المحمداوي: موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة – صياغة العقل العربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، دار الامان، الرباط، ط1، 2013، ص 133، 134، 135

9) الايدولوجيا عند فرويد

"يرى فرويد أن الأيديولوجيا تتكون من مجموعة الأفكار التي تنتج عن التفكير العقلاني، والتي تهدف إلى تبرير السلوك الذي يتعارض مع مبدأ المتعة، وهو السلوك الضروري لبناء الحضارة. وبالتالي، ينظر فرويد إلى الأيديولوجيا من منظور المتعة، وهي الصفة المشتركة بين الحيوان والإنسان" [1]

و تمثل الأيديولوجيا عند فرويد غطاء عقلانيا يبرر كبت الغرائز الفطرية وتأجيل مبدأ المتعة لصالح الامتثال لمتطلبات البناء الحضاري والواقع الاجتماعي.

تعد الأيديولوجيا نظاما فكريا متكاملا ينبثق من التجارب الحياتية ليوجه سلوك الأفراد وتفكيرهم، مما يضمن تماسك الجماعة واستقرارها عبر آليات ضبط ومراقبة تحقق غاياتها المستقبلية. كما تلعب دورا بنيويا في ترسيم الحدود بين الطبقات الاجتماعية وتحديد مكانتها الثقافية والسياسية والاقتصادية، فضلا عن كونها أداة لفهم وتحليل الإشكالات النفسية والسلوكية لخدمة أهداف محددة..[2]

تكشف الدراسة اللغوية لمصطلح "الأيديولوجيا" عن وجود اختلافات في الآراء حول أصل هذا المصطلح وتطوره ودلالاته :

"عند التدقيق في التركيب اللغوي لمصطلح "الأيديولوجيا"، يتضح أنه يستمد جذوره اللغوية من اليونانية القديمة. يتكون المصطلح من جزأين: "إيديا (Idea) "الذي يعبر عن الفكرة أو ما يرتبط ويتعلق بالفكر او بالتفكير، و"لوغوس (Logos) "الذي يدل على العلم أو الدراسة. وعليه، فإن المصطلح يشير إلى دراسة علم الافكار".[3]

"يُرجح البعض أصل كلمة "الأيديولوجيا" الى اليونانية فهي عبارة عن كلمتين يونانيتين، وهما: "(Logy) " و"(Idea) "يعني دراسة الأفكار. أو، إذا تم اعتبار الجزء الأول "(Ideal) "، فيصبح

1 عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 8، 2012، ص 09

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص 26

3 أمين حافظ السعدني: أزمة الإيديولوجيا السياسية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 1، 2014، ص 17

المعنى دراسة المثل العليا أو المثاليات. في المجمل والعام والغالب، يدل هذا المصطلح المُركّب على نموذج متكامل لبناء الفكر، يساعد على المجتمع والكون والإنسان بشكل كامل ".[1]

"نجد ديستوت يقدم المصطلح بوضوح في حقل الفكر وتاريخ الأفكار. فقد عرّف الأيديولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الأفكار، بمعناها الشامل والواسع، أي جميع حالات الوعي من حيث قوانينها سماتها وارتباطها بالرموز التي تعبر عنها، خاصةً أصلها".[2]

أي أنها تعني العلم الذي يختص بالفكر أو ان شئت قل الأفكار بشكلها الواسع وذلك من خلال التطرق لقوانينها وكذا أشكالها ومساراتها المختلفة

" يرجح فريق آخر من الباحثين أن مصطلح "الأيديولوجيا" يمتد الى الجذور اللاتينية، ويشير إلى دراسة الصور أو الخيال، مستمدًا ذلك من التصور الأفلاطوني في اسطورته القائلة بأصحاب الكهف وإدراكهم المشوه للواقع. بينما يذهب الكثير من المفكرين إلى أن المصطلح يعود إلى أصول يونانية، ويعني دراسة الاراء أوالافكار السائدة في مجتمع معين خلال مدة معلومة ".[3]

من تحليلنا السابق يتبين لنا أن كلمة ومفهوم الأيديولوجيا في شقه اللغوي يتفرع الى قسمين، لكل قسم منها معنى ومدلول. قسم خاص بالأفكار وقسم يخص العلم، ونجد أن العلم قائم بذاته فقط بينما الأفكار تتكون مع مرور الاحداث فهي مجموعة من العقائد والقيم، يمكن لنا تحليلها ودراستها وتفسيرها مع مرور الزمن .

يجب الإشارة الى عدم اتفاق العلماء والمفكرون على تعريف واحد جامع مانع لمفهوم الإيديولوجيا، كما أن المصادر المعرفية المتخصصة كالمعاجم والموسوعات لم تتبنى رؤية واحدة بشأنه. ومن الجدير بالذكر أن توثيق هذا المفهوم في تلك المراجع جاء بعد فترة طويلة من ظهوره

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص27

2 تركي الحمد: دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص 85

3 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص27

الفعلي، حيث بدأت القواميس اللغوية بتقديمه قبل الموسوعات، وفيما يلي بعض اهم التعريفات التي جاءت بها المعاجم والقواميس والموسوعات اللغوية :

_ موسوعة لالاند الفلسفية: لقد صاغ الفيلسوف دي تراسي مصطلح الإيديولوجيا، مشيراً به إلى العلم الذي يدرس طبيعة الأفكار وخصائصها، والقوانين التي تحكمها، وعلاقتها بالرموز التي تعبر عنها، خاصةً أصولها. بينما يُستخدم المصطلح في سياقات أخرى للدلالة على تحليلات أو نقاشات مجردة لا تمت للواقع بصلة، أو للتعبير عن نظام فكري يوجه عمل حكومة أو حركة سياسية. كما يُنظر إليه أحياناً على أنه فكر نظري يتطور بمعزل عن الواقع، ولكنه في الحقيقة يعكس الظروف الاجتماعية. وقد أكد كارل ماركس على أن الواقع هو الذي يشكل الفكر، وهو مفهوم أساسي في الماركسية. لذا، يُنصح بالجمع بين المفهوم الأصلي الذي قدمه دي تراسي، والمفهوم السلبي الذي تبناه نابليون بونابرت، مع الأخذ في الاعتبار المفهوم الماركسي والجوانب العقائدية للإيديولوجيا [1]

_الموسوعة الفلسفية العربية: "يمكن تعريف الإيديولوجيا أيضاً بأنها مجموعة ألافكارالمنظمة، نابعة من تصور جماعة ما، تقدم حلولًا للمشاكل التي تواجهها في حياتها. وانطلاقا من هذا التعريف، تعد الإيديولوجيا تصورًا لمجموعة من الحلول المقترحة،كمخرج لمشاكل أو المجتمعات[2]

_ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة لعبد المنعم الحفني: يُعرّف القاموس الشامل الإيديولوجيا بأنها منظومة فكرية متكاملة، تشمل رؤية للعالم وفلسفة شاملة ومنهج للتفكير. ويرى البعض الاخرأنها مجموعة من المعتقدات الراسخة، بل إنها قد تسعى وتحاول جاهدة إلى أن تحل محل الدين في حياة الناس [3]

1 أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج 2، دار عويدات، بيروت،د.ط، د.ت، ص 611، 618.

2 معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ص 164

3 عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، "إيديولوجية"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 136

_معجم ثروندايك وبارينهات الأمريكي الحديث: يلخصها هذا القاموس بقوله انها: رؤى ومبادئ سياسية، وكذلك توجهات مشتركة لحركة سياسية او اجتماعية. [1]

_ معجم الفلسفي لمصطفى حسيبة: يمكن تعريف مفهوم الإيديولوجياً بأنها طريقة تفكير تعتمد على مجموعة من المعتقدات والمبادئ المتداخلة، وتشمل تفسيرات للحركات الاجتماعية والسياسية. قد تتضمن هذه المبادئ عناصر سياسية أودينية فلسفية أ اقتصادية، أو خليطا منها. على سبيل المثال، تعتبر الشيوعية مزيجاً من النظريات الاقتصادية والسياسية، وينطبق الأمر نفسه على الاشتراكية وغيرها من الأنظمة الفكرية الأخرى. [2]

_ معجم أكسفورد البريطاني: اقترح الفيلسوف دي تراسي في عام 1896، كما يشير قاموس أكسفورد البريطاني، مفهوم "الإيديولوجيا" أمام المجلس الوطني الفرنسي، معتبرًا إياه مرادفًا للفلسفة العقلية. وبحسب نفس القاموس، تُعرّف الإيديولوجيا بإختصار بأنها علم الآراء والافكار أو هي فرع من الفلسفة أو علم النفس الذي يبحث في أصول وطبيعة الآراء والمعتقدات، بالإضافة إلى دراسة ومعرفة كيفية التعبير عن الأفكار بواسطة اللغة. [3]

_ المعجم الفلسفي لابراهيم مدكور: يُعرّف مصطلح "الإيديولوجيا"، والذي صاغه الفرنسي ديستوت دي تراسي، بأنه علم يدرس المعاني والافكار، ويقوم بتحليل قوانينها وخصائصها، ويبحث في علاقتها بالرموز التي تمثلها، مع التركيز على أصولها بشكل خاص. كما يُستخدم المصطلح للإشارة إلى االمناقشات والتحليلات التي تتناول أفكارًا خيالية لا تمت للواقع بصلة. وفي المفهوم الماركسي، يُعتبر المصطلح تعبيرًا عن مجموعة المعتقدات والاراء الراسخة في مجتمع ما، دون اعتبار للواقع الاقتصادي. [4]

---

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص33

2 مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار اسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان 1، 2009، ص ص 106،107

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص33

4 ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، "إيديولوجيا"، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1983، ص 29

ـ معجم العلوم الاجتماعية الصادر عن اليونسكو:، صاغ دي تراسي في أواخر القرن الثامن عشر مصطلح "الإيديولوجيا"، وهو مصطلح مُعرّب مشتق من الكلمتين اليونانيتين "إيديا" بمعنى فكرة و"لوجيا" بمعنى علم، ليشير به إلى العلم الذي يدرس الأفكار من حيث (نشأتها قوانينها واشكالها وعلاقتها بالعالم الخارجي) وقد انتشر هذا المصطلح بعد ذلك، وانضم مجموعة من المفكرين الذين عُرفوا بالأيديولوجيين. إلا أن المصطلح اكتسب أيضًا دلالة ساخرة، وأصبح يُستخدم للإشارة إلى النقاشات الفارغة والتفكير الخيالي.

بعد ذلك، استعاد المصطلح مكانته على يد فلاسفة على غرارکارل ماركس ولوك، حيث أصبح يُستخدم للدلالة على مجموعة المعتقدات والآراء الراسخة في مجتمع ما. فالإيديولوجيا صورة عاكسة للمجتمع، وتعبر عن الظروف الفكرية والاقتصادية والسياسية التي يعيش فيها الفرد. ومع ذلك، هناك الكثير من الإيديولوجيات التي نجحت في تغيير المجتمعات وتغيير أوضاعها. [1]

ـ المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية: يُعرف المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية الإيديولوجيا على النحو التالي:

- أولاً، هي علم الأفكار، يدرس طبيعة الأفكار والمعاني، وقوانينها وخصائصها، وعلاقتها بالصيغ التي تعبر عنها، إضافة الى التركيز على أصولها، كما تصورها دي تراسي.
- ثانياً، يُشير المصطلح في كثير من الأحيان إلى التحليلات والمناقشات التي تتناول أفكاراً خيالية لا تمت للواقع بصلة.
- ثالثاً، في المفهوم الماركسي، تمثل الإيديولوجيا مجموعة المعتقدات والآراء الراسخة والسائدة في مجتمع ما، دون اعتبار للواقع الاقتصادي. [2]

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، ص36

2 المرجع نفسه، ص 36، 37

عند استعراضنا لمختلف التعريفات، تبين لنا أن المفكرين المعاصرين، وعلى رأسهم ريمون آرون، يؤكدون على أن جوهر الإيديولوجيا يكمن في قوة الإيمان بمجموعة من المبادئ أو الرؤى الاجتماعية المحددة. وتمنح الإيديولوجيا لأصحابها تبريرات واعذارمقنعة لما يعتقدونه، كما ترسم وتخط لهم مسارات محددة للسلوك والعمل.وتُعد الإيديولوجيا بمثابة منظومة قيم أفكاريتبناها الفرد، وتوجه تفكيره وتؤثر على فهمه للعالم البشري. وقد تنشأ هذه التوجهات الإيديولوجية من خلال تجارب الفرد الحياتية، ولكنها بلا شك تشكل وتؤثر بشكل أو بأخرعلى نظرته المستقبلية للأمور. [1]

ونجد اتفاق اخرمن مفكر إنجليزي مع هذا الطرح، حيث يقدم تعريفاً للإيديولوجيا باعتبارها نسقاً ثقافيا وفكريا متكاملا، يعكس منظومة القيم والتصورات الأخلاقية والمعرفية التي تحدد جوهر الطبيعة والمجتمع، وما يحكمهما من علاقات وأنظمة ويرى ان الأيديولوجيا تساعد على تفسير الحيوية لمختلف الظواهر التي ترتبط باهداف المجتمع. [2]

يرى لومبارا، وهو فيلسوف آخر يسير على نفس النهج الفكري، على تعريف الإيديولوجيا باعتبارها نسقاً فكرياً يتضمن عناصرتاريخية وفلسفية، يعكس الاحوال التي تعيشها الجماعات داخل المجتمع. ونجد أن الإيديولوجيا تلعب دوراً محورياً وفعالا في توجيه أفعال الأفراد وسلوكاتهم نحو تحقيق غايات الجماعة، حتى وإن تطلب ذلك تغيير الواقع القائم وعلاقاته ووظائفه بشكل تدريجي. [3]

"عند النظر والتمعن الجيد إلى الإيديولوجيا كإطار فكري شامل، نجد أنها تعمل كنظام كلي، حيث تعطي رؤية متكاملة وشاملة تغطي مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تعتبر بمثابة أنظمة فرعية بداخلها. ومن هذا المرتكز، يمكن ارجاع كافة المواقف والسلوكيات التي يتخذها الأفراد من انطلاقا هذه الرؤية الإيديولوجية، سواء قبل تطبيقها العملي أو بعده. وبالتالي، يمكن تعريف الإيديولوجيا بشكل منهجي وشمولي على أنها مجموعة من الاراء المترابطة التي تسعى إلى تفسير الواقع وتقديم نموذج مثالي للمجتمع، استناداً إلى مبادئ قيمية محددة. وفي هذا السياق،

1 المرجع نفسه، ص 37

2 المرجع نفسه، ص 38

3 المرجع نفسه، ص 38

نجد ان الايديولوجيا تعمل كمحرك للسلوك وإطار لتوجيهه، وذلك من خلال أدوات التأثير العاطفي او الفكري، مما يجعلها قادرة على التأثير على شرائح واسعة من المجتمع." [1]

يتضح جلياً أن مفهوم الإيديولوجيا يمثل أحد أكثر المفاهيم غموضاً وتعقيدا وإشكالاً في العلوم الإنسانية بشكل عام، وفي العلوم الاجتماعية بشكل خاص. ويعود ذلك ليس فقط إلى تعدد واختلاف النظريات التي تقدم تعريفات ووظائف مختلفة للإيديولوجيا، بل أيضاً إلى طبيعة هذا المفهوم المضغوطة بالدلالات السياسية، واستخدامه الواسع في الحياة اليومية بمعانٍ ومفاهيم متعددة. لذلك، فإن المام الدراسة بالإيديولوجيا تتطلب قدراً كبيراً من الوضوح والتحديد، لتجاوز الغموض الذي يكتنفها، والذي يترتب ويتأتى نتيجة لكثرة المدارس والتيارات الفكرية التي تناولته. [2]

لقد كان لهذا التباين الأثر الكبير حيث ظهرت تعريفات متعددة للإيديولوجيا، وتنوعت الاتجاهات بحسب مجال اهتمام كل باحث. فنجد تعريفات تركز على الجوانب النفسية وأخرى تهتم بالتحليلات الاجتماعية، واخرى تركز بشكل كبير على الأبعاد الفلسفية. كما اختلفت هذه التعريفات لاختلاف معتقدات المفكرين ورؤاهم للإنسان والعالم، ومواقفهم من القيم الروحية والمادية. وقد أصبح من الصعب، بل ربما المستحيل، التوصل إلى اتفاق بين المفكرين حول طبيعة الإيديولوجيا، وما إذا كانت أداة وسلاحا للضر أو النفع، والأسباب التي تدفع إلى تبني وجهة نظر معينة دون غيرها. فمفاهيمنا وآراؤنا المختلفة حول الإيديولوجيا تتناسب مع أيديولوجياتنا الخاصة، بمعنى أن اختلافنا ينبع من كوننا ننظر إلى الإيديولوجيا من منظور أيديولوجي، أي أننا ندرسها من منطلق أفكارنا، سواء كنا ماركسيين، أو محافظين، أو ليبراليين. [3]

كان من الضروري جدا أن نبدأ بتوضيح أصول هذا المفهوم والظروف والعوامل التي أحاطت بنشأته، لأن ذلك سيساعدنا بشكل كبير في تقديم تعريف دقيق له. ويمكننا القول إن جميع الذين

---

1 محمد رضا خاكي قرامكي ،الأيديولوجيا (دراسة في المصطلح والمفهوم وحقول الاستعمال)، تق: محمود حيدر، تع: اسعد مندي الكعبي ،العتبة العباسية المقدسة، ط1، العراق، 2020، ص 54،55

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 29

3 المرجع نفسه، ص 30

ساهموا في تعريف وضبط مفهوم الإيديولوجيا قد رددوا، بصورة أو بآخرى، ما تقدم به رواد هذا المفهوم، وهو اعتبارها منظومة أو نسقا من الأفكار، سواء عند الفرنسي ديستوت دي تراسي في كتابه "مبادئ الإيديولوجيا"، أو الألماني كارل مانهايم في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا". ولهذا، نجد مفكر مثل جورج لابيكا أنه لم يعد هناك أي اضافة إلى تعريف الإيديولوجيا، إذ لا يمكن المرورعلى أي تعريف لم يتم اقتراحه وتسجيله سابقاً في قائمة التعريفات التي تتزايد بازدياد المفكرين والاراء والافكار، بحيث لا يمكن لأحد في الوقت الحاضر أن يدعي امتلاك تعريف شامل جمع مانع للإيديولوجيا. وقد وصل استخدام هذا المصطلح، بما في ذلك استخدامه النظري، إلى درجة تجعل أي محاولة لتحديده أو تعريفه أمراً غير ضروري أوغير مهم، إذ يكتفي كل كاتب بتقديم أيديولوجيته الخاصة، تاركاً للقارئ مهمة استخلاص المعنى الخاص به.[1]

من خلال تحليلنا السابق لمفهوم الأيديولوجيا يتضح جليا لنا أن مصطلح الإيديولوجيا نشأ في رحم الفكر الغربي، وحظي باهتمام واسع وكبير، لكن اذا نظرنا اليه من منظور إسلامي عربي نجده وافداً على ساحتنا الفكرية العربية، ولهذا السبب، فإننا لا نجد دراسات متعمقة حول هذا الموضوع في الأوساط الفكرية العربية. ومع ذلك، لم يمنع هذا الأمر بعض المفكرين العرب من تناول مفهوم الإيديولوجيا في دراساتهم وتقديم تحليلات وتصورات خاصة به. وسوف يتناول المبحث القادم الرؤية العربية للإيديولوجيا، فكيف تعامل المفكرون العرب مع الإيديولوجيا كمفهوم دخيل على الثقافة العربية؟ وهل كانت رؤيتهم عربية خالصة، أم أنها مجرد رؤية غربية تم تلوينها بصبغة عربية؟ وبتعبير اخر هل نستطيع القول بأن هناك أيديولوجية عربية نوعية خاصة، تعكس وتعبر عن المشخصات النوعية للعرب ؟

1 المرجع نفسه، ص 31

المبحث الثاني: نماذج لمفهوم الأيديولوجيا عند المفكرين العرب

إن مصطلح الإيديولوجيا،، لايعد أصيلا في اللغة العربية، وهذا الأمر يتجلى من خلال طريقة تداوله، حيث تم استيراده بشكل مباشر من اللغة الفرنسية .(Ideologie) وقد أدت هذه االاستعارة إلى دخول مجموعة من المفاهيم والتعقيدات التطبيقية والنظرية إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وهذا يعني أن الإيديولوجيا ستدخل هذا المجال مصحوبة بلغة وصفية خاصة بها. وكما تشكلت الإيديولوجيا وتطورت في سياق النقد الغربي، فقد بذل عدد من المفكرين العرب جهوداً لتقريب هذه اللغة الوصفية إلى مجالهم بعدة طرق وأساليب، وذلك من خلال تبنيها وترجمتها واستيعابها في أعمالهم النقدية. ويمكن التأكيد على أن جهود نقل هذه اللغة الوصفية لم تنقطع أبداً، ولم تقتصر على المراحل الأولى للنقد الإيديولوجي الذي بدأه ماركس في "الإيديولوجيا الألمانية" وبلغ ذروته مع ألتوسير في كتابه "من أجل ماركس". بل إن الكثير منهم استمر في التفاعل مع النقد الإيديولوجي ما بعد الماركسي، الذي تبناه نقاد الميتافيزيقا الغربية الجدد. وهذا الأمر يبرز مدى تأثر الفكر العربي والإسلامي المعاصر بالفكر الغربي، ومواكبته للتطورات التي يشهدها هذا المجال. فقد ظل الغرب مصدراً الهام معرفي أساسي للفكر العربي والإسلامي في هذا المجال. وما حدث في الواقع هو مجرد اقتباس لهذا المجال، وليس تفاعلاً حقيقياً معه، لأن التفاعل الصحيح يتطلب التأثير والتأثر في وقت واحد. والحقيقة أن الفكر العربي والإسلامي المعاصر لم يشارك في تطوير التأويل الإيديولوجي، ولم يساهم في إثراء النقد الإيديولوجي من حيث لغته الوصفية، بل ظل معتمداً على النقد الإيديولوجي الغربي. [1]

اننا نواجه مشكلة تطبيق الإيديولوجيا في السياق العربي والإسلامي المعاصر، أننا نجد التحديات تكمن في التطبيق العملي وليس في التنظير. كما أن المجال العربي والإسلامي لم يخضع بعد لتحليل نقدي إيديولوجي يغنينا، عن استعارة أدوات النقد الإيديولوجي الغربي وتكييفها مع الخصوصية العربية والإسلامية. إلا أن هذه الاستعارة تخضع لاختيارات إيديولوجية، ووهو ما أدى

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة (الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2006، ص 59

إلى ظهور مشكلة الانتقاء والتلفيق. والحديث عن النقد الإيديولوجي العربي والإسلامي المعاصر ماهو في حقيقة الأمر الا حديث عن نتائج استيعاب الفكر العربي والإسلامي للنقد الإيديولوجي الغربي، والاقتباسات غير الواضحة التي أنتجت ظواهر محلية فريدة. كما أن المشكلات الإيديولوجية في السياق العربي والإسلامي تتضاعف مقارنة بالغرب، حيث تحولت الإيديولوجيات إلى عقائد جامدة تواجه تحديات إضافية مثل الانتقائية والتلفيق والتبعية فكيف تم استيعاب مفهوم الإيديولوجيا في الوعي العربي والإسلامي المعاصر؟ وما هي التحديات التي واجهت الإيديولوجيا على مستوى اللغة الوصفية أو التطبيق العملي؟ وهل قدم مصطلح الإيديولوجيا العربي والإسلامي المعاصر إضافات جديدة، أم أنه اقتصر على تطبيق المفاهيم الإيديولوجية الغربية على السياق العربي والإسلامي؟ وهل تمكن من التحرر من التبعية المطلقة للنقول الغربية ؟ [1]

خلال ستينيات القرن الماضي بدأ الاهتمام بمفهوم الإيديولوجيا في الأوساط الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، كلغة وصفية،. وبطبيعة الحال انخرط مجموعة من المفكرين والمثقفين في دراسة وتحليل ونقد امفهوم الإيديولوجيا، وهذا بدوره ادى إلى ظهور تراث فكري متوترومعقد، تأثر بالإيديولوجيات االدخيلة. وعلى الرغم من وجود بعض القواسم المشتركة في هذا النقد، فإن فشل المثقف العربي في تجاوز تأثير الإيديولوجيا الغربية جعل محاولاته في هذا المجال غير ناجحة. لأن الوقوع في "إيديولوجيا الإيديولوجيا" يشبه الوقوع في "تهافت التهافت". [2]

يمكن القول إن بداية انخراط المثقفين العرب المعاصرين في هذا المجال تعود إلى كتابات د. نديم البيطار، وبالتحديد كتابه "الايديولوجيا الانقلابية"، نُشر كتاب البيطار عام 1964م [3]، قدم فيه تصنيفات محددة للإيديولوجيا، وإن كانت تتسم بالحدة نوعا ما، حيث يستخدم مصطلح "الأيديولوجيا الانقلابية" عنواناً لدراسته.ولكن في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب، والتي حملت عنوان "الأيديولوجية الثورية"، يبين البيطار سبب تعديله للعنوان، مبيناً أن الكثيرين فهموا العنوان الأصلي بالخطأ، مما أدى

1 المرجع نفسه، ص 59،60

2 المرجع نفسه، ص 60

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

إلى عزوفهم عن قراءة الكتاب. ويؤكد البيطار أن مصطلح "انقلابية"، كما ورد في الكتاب، افضل من مصطلح "ثورة" و"ثورية"، وهو من الناحية اللغوية أقرب إلى المعنى الذي قصده في الكتاب". [1]

اذن كان هذا أول كتاب تناول واهتم بالايديولوجيا من زاوية أيديولوجية، داعيا الى وجوبها وحتميتها، والسبب معروف وراء ذلك دون شك وهو الجو السائد لمرحلة الستينات، وكذا محاولة تهيئة العقل العربي لتقبل قانون النقلة والتقدم والتغيير يقول البيطار عن الأيديولوجيا الانقلابية " تُعرَّف الإيديولوجيا الانقلابية على أنها نظام أو مجموعة من المبادئ والنظريات والمعتقدات، يصف من خلالها أتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها والعلاقات التي تربط بينهم. وهذا يعني أن كل إيديولوجيا انقلابية تنشأ من الواقع وتعود إليه. فعندما يؤمن بها أتباعها، ويرونها قوة أخلاقية يعتمدون عليها في حياتهم، ويستمدون منها أفضل صفاتهم، فإنها تؤثر فيهم وفي الحياة المحيطة بهم. وحتى لو لم يقبل العقل العلمي صحتها أو وجودها من الناحية التجريبية، فإنه يجب عليه أن يعترف بها من الناحية النفسية بسبب التحول الذي تحدثه في نفوس أتباعها، ومن الناحية الاجتماعية التاريخية بسبب التحولات التي تحدثها في المجتمع ". [2]

في هذا المشروع، يظهر نديم البيطار مصرا على إعداد الوعي العربي لهذا التحول والتغيير، ومحاولة ايجاد إيديولوجيا انقلابية جديدة. وهنا يركزعلى استكشاف بنية الثورات الاجتماعية والنموذج الإيديولوجي الانقلابي المناسب الذي يحقق التحول المجتمعي. ويبدو أن الباحث يتبنى رؤية تعتبر الإيديولوجيات الانقلابية نوعاً واحداً، على الرغم من اختلاف خصائصها وظروفها. ويعود بحث البيطار عن إيديولوجيا انقلابية بديلة إلى قناعته بعدم كفاية الإيديولوجيات القائمة، وربما لنفاذ صلاحيتها، أو لوجود فراغ إيديولوجي. ولا يعني البيطار بالفراغ الإيديولوجي غياب الإيديولوجيا في المجتمع، بل الغائب هنا هو الإيديولوجيا الانقلابية. [3] يقول لبيطار " يجب أن تتناول الدراسة الفلسفية الاجتماعية للتجارب الإيديولوجية الانقلابية جميع جوانب هذه التجارب ... فعلى الرغم من اختلاف

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 47

2 د. نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، لبنان، 1964، ص 33

3 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة (الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة)، ص 63،64

هذه الأنواع في مضامينها، فإنها جميعاً تسعى إلى تحقيق مضمونها الخاص ضمن إطار أو بنية عامة واحدة. فمثلاً، يقول الصنف الأول: "الجميع متساوون"، بينما يذهب الثاني: "الجميع مختلفون"، ويذهب الثالث إلى أن "الحقيقة الأولى تتجاوز الطبيعة"، في حين يرى صنف اخر رابع أن "الحقيقة الأولى تكمن في التاريخ وتنتهي فيه". لكن نجد ان الأنواع جميعها تتشابه في الشكل الأيديولوجي العام " [1]

يؤكد البيطار على التباين الواضح بين الإيديولوجيا والفلسفة الاجتماعية. فالفلسفة الاجتماعية نجدها تستثير المشاعر والأحاسيس، بينما تستخدم الإيديولوجيا لتضخيم بعض جوانبها. ويعلم الجميع أن نظريات ماركس اقل مصداقية علمية من نظريات برودون أو غيره، بل إنها تتضمن العديد من الثغرات والعيوب. ومع ذلك، يتمكن المنظرون الإيديولوجيون، مثل لينين، من تقديمها كمنظومة علمية ذات دلالات قاطعة. والجدير بالذكر أن البيطار يعتمد على رؤى متعددة، تشمل الجوانب النفسية والاجتماعية، لفهم طبيعة وتأثير الإيديولوجيا الثورية. فقيمة هذه الإيديولوجيا، التي تتجاوز قيمة الفلسفة الاجتماعية، لا تكمن في قوة الحجة أو في قدرتها على كشف الواقع، بل في قدرتها على اختراق وعي الجماهير، والتأثير عليهم ". [2]

لا نكاد نجد البيطار، الذي دافع عن الإيديولوجيا بحماس يقف وقفة متأنية ليدرس ويتمعن الظاهرة الدينية، أو حتى ليميز بين تجربتين تختلفان في ديناميكيتهما. بل اكتفى بأحكام مسبقة، مقدما أوصافاً غربية مشروطة بظروف وسياقات تاريخية محددة،. وهكذا، نجد البيطار يقع في مأزق التعريف الوجودي للفيلسوف الفرنسي البير كامو، حيث يرفض فكرة الإيديولوجيا باعتبارها نقيضاً للأديان التي توحي بالطمأنينة وتعبر عن الحقيقة. وفي تعريفه، يقدم البيطار للإنسان تعريفاً جديداً، معيداً صياغة الكوجيتو إلى "أنا انقلابي"، مؤكداً بذلك على أن الإيديولوجيا، كما ذكرنا سابقاً، هي

1 د. نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، ص 42

2 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة (الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة)، ص 65،66

التفاف تخييلي على الواقع، وتزييف للحقيقة، ومعانقة للوهم. مع العلم أن الطمأنينة قد نبتت داخل الأديان أيضاً. [1]

لا يمكن الحديث عن البيطار لوحده بأعتباره او من حاول التنظير لهذا المفهوم، بل نجد محاولات تناولت مفهوم الأيديولوجيا من قبل الكثير من المفكرين والمثقفين العرب على اختلاف مشاربهم ورؤاهم نذكر منهم:

1) الأيديولوجيا من عند محمد عزيز الحبابي

اقترح المفكر محمد عزيز الحبابي * مصطلح "الفكرلوجيا" كبديل لمصطلح "الإيديولوجيا"، وعرفه بأنه العلم الذي يدرس البنى والمنظومات الفكرية من مختلف جوانبها، سواء من حيث أصولها، أو طبيعة نشأتها، أو القوانين التي تحكمها،حيث نجده يقول: " يدل، مفهوم فكر لوجيا، أولا على علم يدرس الأفكار من حيث طبائعها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقتها بالإشارات التي تلفت إليها النظر من هنا تتميز عن «قومية» = شعور بانتماء إلى قوم ومناخ نفسي. تدخل الأفكار التي تقوم عليها الفكر لوجيا في نسق التصورات، ضمن نظرية تدعى أنها تعطى معرفة صحيحة في ميادين الأخلاق والدين والسياسة والفلسفة. قد يغدو ذلك النسق مذهبا تعتمده حكومة أو حزب في توجيه عقلى للتحركات الكفاحية. أما القومية فتنبع من لا – نسق، من وجدان خاضع لتأثيرات تتغير. ومن المغالطات التي تقضى بالفكر العربي إلى الالتباس أن توصف الفكر لوجيا بـ «عربية» أي أن تسند عمليات تتصل بالفكر والذهن والمعتقدات إلى الجنس العربي، أو إلى أي جنس آخر. فعندما تلتصق فكر لوجيا بعرق وقومية وتصبح عربية»، مثلا، فإنها تصطبغ بعنصرية، إن قليلا وإن كثيرا " [2]

---

1 المرجع نفسه، ص 70،71

* محمد عزيز الحيابي (1993،1922) فيلسوف وروائي وقاص وشاعر مغربي، من مواليد مدينة فاس، درس في جامعة السربون بفريسا، ونال منها شهادة الدكتوراة في الفلسفة، رشح لنيل شهادة نوبل للآداب عام 1991 من أهم مؤلفاته (من الكائن إلى الشخص، وكنا وكتاب من الحريات إلى التحرر وغيرها)، انظر: اسماعيل مهنانة وآخرون – موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والايديولوجيا، دار الامان، الرباط، ط1، 2014، ص139

2 محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س، ص 23

نجد ان الحبابي يستبدل الأيديولوجيا بالفكرلوجيا كمنهج علمي لدراسة الأنساق الفكرية وقوانينها، محذراً من ربطها بالانتماءات العرقية أو القومية الوجدانية لضمان موضوعيتها وتخليصها من النزعات العنصرية.

ونجده يقول أيضا معبرا عن مصطلح الفكرولوجيا " هكذا منذ البداية، نعرف ما يقصد بالمصطلح فحسب ماركس وإنجلس، الفكرلوجيا مجموع أفكار سائدة لا تعبر عن العلاقات المادية المتحكمة التي تجعل من الطبقة السائدة طبقة تسيطر الفكر لوجيات، إذن أفكار السيطرة. إنها تخالف العلم لأنها لا تصل إلى معرفة حقيقية، وإنما تنسق تصورات، وأفكارا، بل يمكن أن تعد مناقضة للعلم مادامت تعطى صوراً مشوهة عن الواقع " [1]

2) الأيديولوجيا في نظر الدكتور عبد العزيز عزت

يُعرّف عبد العزيزعزت مصطلح الإيديولوجيا بأنه مجموعة من المعتقدات والأفكار، كما أنها مجموع التوجهات التصورية والتصديقية التي تميز فئة معينة من الأشخاص، سواء كانت هذه الفئة مذهبا فكريا، أو طبقة اجتماعية، أو امة من الامم، أو تعبيراً عن عقائد هذه الفئة، أو حتى تعبيراً عن انتماء حرفي أو حزبي أو مهني. وتتأثربطبيعة الحال هذه الإيديولوجيا بالظروف المحيطة بكل أمة، وتعبر عن طبيعتها الفريدة التي تميزها عن غيرها من الأمم. ولهذا السبب، تتأثر الإيديولوجيا بشكل كبير بالظروف الاجتماعية التي تحيط بهذه الأمة [2]

وتمثل الأيديولوجيا هنا عند عبد العزيز عزت منظومة تصورية وتصديقية تعبر عن الهوية الخاصة بالجماعات أو الأمم، وتتشكل بنائيا وفقا للظروف الاجتماعية والبيئية المحيطة لتعكس خصوصيتها وتمايزها عن الآخرين.

3) الأيديولوجيا عند الدكتور محمد علي أبو ريان:

1 المرجع نفسه، ص 32

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 43

تتضمن الإيديولوجيا مجموعة من التصورات والأفكار والمعتقدات، إضافة إلى التقاليد والمشاعر والآمال، فضلاً عن الظروف الزماكانية التي تؤثر في أنماط سلوك كل من الأمة والجماعة. ومن هنا، يجب الانتباه إلى العلاقة الوثيقة التي تربط بين الفكر والعمل في مكونات الإيديولوجيا بشكل عام، والإيديولوجيا العربية بشكل خاص. [1]

تتجسد الأيديولوجيا عند محمد أبو ريان كبنية حيوية تدمج بين الوعي الفكري والوجدان الجمعي والظرف الزماني المكاني لتوجيه السلوك البشري، مؤكدة على الوحدة العضوية بين التصور النظري والممارسة العملية في تشكيل هوية الأمم

4) تعريف علي حرب للايديولوجيا:

يرى علي حرب * ان الإيديولوجيا ليست مجرد مجموعة من المعتقدات أو الاراء، بل هي مجال للبحث، له وأدواته ومناهجه الخاصة، كما تركز الإيديولوجيا على دراسة الأفكار بمختلف أنواعها، سواء كانت أفكاراً اجتماعية، أو ثقافية، او سياسية، او اقتصادية، يقول "و إلايديولوجيا هي مجال معرفي يهتم بشكل أساسي بدراسة الأفكار، وكيفية ارتباط هذه الأفكار بالحياة الواقعية والعالم المحيط بنا " [2]

ينقل علي حرب الأيديولوجيا من حيز المعتقدات الجامدة إلى فضاء الممارسة المعرفية، معتبرا إياها مجالا نقديا يدرس بنية الأفكار وآليات اشتغالها وعلاقتها الديناميكية بالواقع المعاش.

5) تعريف الدكتور سعد الدين إبراهيم:

---

1 محمد على أبو ريان، المدخل الإسلامي للأيديولوجية العربية، منشورات جامعة بيروت العربية، لبنان، 1979، ص 12

* على حرب (1941)، مفكر لبناني يمارس الكتابة الفلسفية، له انتاج غرير أغلبه قراءات في النصوص الفلسفية القديمة والحديثة من أهم كتبه: التأويل والحقيقة، نقد الحقيقة، الحب والفناء أسئلة الحقيقة ورهانات الفكروغيرها (انظر: السيد ولد أباه: اعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2010، ص 122)

2 على حرب، نقد النص، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص 178

نجد أن الدكتور سعد الدين إبراهيم يتبنى رؤية جديدة في ضبط مفهوم الإيديولوجيا، حيث يعبر عنها بأقواله انها شكل من أشكال الهندسة الفكرية التي تهدف إلى التعبئة والسياسية والاجتماعية. إذ تقوم كل إيديولوجيا على اختيار متغير لتفسير الواقع، وتتبنى في الوقت ذاته تصوراً للمستقبل المنشود. ولا يهم إن كان هذا المتغير الأساسي هو الطبقة، أو الجنس، أو القومية، أو الدين، أو العرق أو أي منها. [1]

تعد الأيديولوجيا عند سعد الدين إبراهيم أداة هندسة فكرية انتقائية، تعيد صياغة الواقع حول متغير مركزي لتعبئة الجماهير وتوجيه حركتها نحو بناء مستقبل منشود ومخطط له

6) الأيديولوجيا عند المفكر زكي نجيب محمود

ونجد من بين المساعي التي غاصت في أعماق مفهوم الإيديولوجيا، نجد رؤية المفكر الدكتور زكي نجيب محمود، الذي دعا إلى صياغة عربية أصيلة بدلاً من اللفظ المعرّب. وقد تناول نشأة المصطلح وتطوره، مبيناً أنه عند ظهوره الأول في فرنسا، كان يرمزإلى "علم الأفكار". ثم تحول معناه ليشمل منظومة المعتقدات والأفكار التي ترسخها جماعة ما في أذهان أفرادها، لوضع خارطة المسارات المثلى لحياتهم بشكل عام، وتحقيق أهداف الجماعة. وهو ما يعني أن السلطة في مجتمع ما تضع إطاراً فكرياً لأفراده، خاصة في المسائل السياسية، ولا يجوز لأحد الخروج عن حدوده التي رسمها في الاول، ومن ثم يترك للفرد حرية التفكير داخل هذا الإطاردون غيره. [2]

فيرى زكي نجيب محمود الأيديولوجيا كإطار مرجعي ملزم تضعه السلطة لتوجيه وعي الأفراد ورسم مسارات حياتهم، حيث تمنحهم حرية التفكير والتحرك فقط داخل الحدود التي يحددها هذا النسق الفكري المغلق.

من هنا يرى الدكتور زكي نجيب محمود أن مصطلح "إيديولوجيا" غريب او دخيل على لغتنا العربية، وهي مقسمة الى شطرين جزأين: "Idea" وتعني فكرة، و"Logic" وتعني علم. وهكذا، فإننا

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 44

2 المرجع نفسه، ص 45

نجد أن معناه الأصلي هو "علم الأفكار"، كما استخدمه اول مرة مبتكروه في فرنسا. وإذا تسنى لنا اختيار مصطلح عربي بديل لها، فإن مصطلح "المذهبية" يبدو لي الانسب. وقد وجدت أن الفيلسوف الإسلامي الفارابي استخدم مصطلح "الملة" للدلالة على هذا المعنى، ويرى أن الملة هي مجموعة الأفكار والمعتقدات التي تتبناها فئة معينة من الناس وتلتزم بها. وهذا هو نفس المعنى الذي دفع الشهرستاني إلى تسمية كتابه الشهير "الملل والنحل". ومع ذلك، فإننا نجد أن مصطلح "الملة" قد فقد دلالته في اللغة العربية الحديثة، لذا فإن الاصطلاح "بالمذهبية" يبدو لي الأنسب. [1]

7) الأيديولوجيا من منظور أركوني

يرى المفكر محمد اركون * أن ان الأيديولوجيا طريق للادراك، ويذهب اركون الى الإقرار بأن الاستعمار او الحركات الاستعمارية هي المسؤولة عن تكريس هذا المصطلح داخل العالم العربي فيعتبر الإيديولوجيا، في ماهيتها، تعبيراً عن الكيفية التي تدرك بها فئة اجتماعية أو جماعة قومية علاقتها بشروط وجودها. ويظهرهذا النمط من التفكير، بشكل خاص وجلي، في أوقات الاضطرابات والسياسية والاجتماعية. وتكمن وظيفتها في أنها، حجاب يغطي الواقع وقناع يزينه. فهي، في الواقع، تعمل على اختزال تعقيدات الواقع النفسي التاريخي والاجتماعي إلى مجموعة من الافكارالمتناسقة، بدرجات متفاوتة، والهدف من ذلك هو إبراز قيمة الغايات الجماعية وتبريرها. ولا تسعى الإيديولوجيا إلى إدراك الواقع الموضوعي، كما يفعل الفكر العلمي، بل إلى تحويل شروط الوجود غير المقبولة إلى شروط مثالية، تجعلها أكثر جاذبية. [2]

---

1 المرجع نفسه، ص 45

* محمد أركون (1938–2010) مفكر جزائري، درس في فرنسا، وعمل أستاذا للإسلاميات في جامعة السربون، له إنتاج غزير في الإسلاميات من أهم كتبه الفكر العربي، وتاريخية الفكر العربي، وقراءات في القرأن، والفكر الاسلامي (انظر: السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2010، ص 139)

2 محمد أركون ،الفكر العربي، تر: عادل العوا، دار منشورات عويدات ،بيروت، لبنان، ط3، 1985، ص 160،161

يرى أركون انها أداة إدراكية اختزالية تحول الواقع التاريخي المعقد إلى منظومة قيمية مثالية لتبرير الغايات الجماعية، فهي تعمل كقناع يزيف شروط الوجود الصعبة ويمنحها جاذبية عاطفية في أوقات الأزمات

8) الأيديولوجيا عند ياسين حافظ:

يرى المفكر ياسين الحافظ * أن تمفهوم الإيديولوجيا يعرف، في أبسط تجلياته، بأنها مجموعة الرؤى والأفكار والتصورات التي تشترك فيها جماعة بشرية ما، سواء كانت الجماعة طبقة، أو حزباً، أو شعباً، أو طائفة، وبمفهوم اخر، تُعرّف الإيديولوجيا بأنها منظومة الآراء والأفكار والتصورات التي تُنتج في وعي الجماعة، وتُشكل لديها إدراكاً مشوهاً للحقائق الواقعية، لتتحول بذلك إلى أداة للتضليل والتعتيم. [1]

نخلص الى أن الأيديولوجية عند اسين حافظ لها شقان اساسيان، فمن جهة هي جماعية لا فردية، ومن حهة أخرى يعتبرها وعي زائف بالمفهوم الماركسي وهنا يظهر لنا جليا تأثر المفكر حافظ ياسين بالماركسية.

9) مفهوم الأيديولوجيا عند المفكر مصطفى رجائي

في مسعىً دقيقٍ ومحكمٍ لتعريف الإيديولوجيا، قدّم المفكر مصطفى رجائي تحليلاً عميقاً، كشف فيه عن خمسةِ أبعادٍ أساسيةٍ لهذا المفهوم. أولاً، البعد المعرفي،. وثانياً، البعد الوجداني،. وثالثاً، البعد القيمي، ورابعاً، البعد المنهجي،. وخامساً، البعد الاجتماعي، وكل بعد من هاته الابعاد يتضمن مجموعة من المبادئ كالبعد الأول الذي يتضمن المعرفة والعقيدة، او الثاني الذي يشمل المشاعر

---

* ياسين الحافظ: (1930-1978) مفكر وكاتب سوري، اهم المنظرين الماركسيين العرب، لعب دورا كبيرا في حركة الافكار العربية كما في سياسيتها في الستينيات، من أهم كتبه: الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، وكتاب اتحاف الطرف في علم الصرف، ووغيرها من الكتب،(انظر: ياسين الحافظ: الاعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 33

1 ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط3 1997، ص 15

والعواطف وهكذا. وعندما يسعى رجائي إلى تفسير الإيديولوجيا، يضع أولوياتٍ محددةً في الاعتبار. فيرى أنه، من الناحية الواقعية، يجب النظر إلى الإيديولوجيا باعتبارها نظاماً يتضمن معتقداتٍ في المقام الأول هذا من جهة، من جهة أخرى هي أفكاراً في المقام الثاني. والسبب في ذلك هو أن الأفكار قابلةٌ للبحث العلمي والتحقق من صحتها، اما المعتقدات فهي لا تخضع لنفس المعاييرالتي تخضع لها الأفكار. [1]

يقدم رجائي هيكلة خماسية الأبعاد للأيديولوجيا تمنح الأولوية للمعتقدات كركيزة وجدانية وسلوكية، بينما تضع الأفكار في مرتبة ثانوية بوصفها المكون القابل للنقد والتمحيص العلمي

10) مفهوم الأيديولوجيا من وجهة نظر المفكر السوداني إبراهيم حيدر علي

تكشف الدراسات عن تقارب ملحوظ في تعريفات الإيديولوجيا بين المفكرين العرب، حيث تتلاقى المضامين التي يقدمها الباحثون. ويظهرلنا ذلك جلياً في رؤية الدكتور حيدر إبراهيم،، الذي يحذو حذوا مماثلاً لما طرحته الدراسات السابقة. فنجده يرى بأن الإيديولوجيا يمكن فهمها كمنظور كوني ذي جذور تاريخية واجتماعية، ونظاماً فكرياً يتحدد بمجموعة من الشروط، نجد في أولها، علاقات الإنتاج، التي تعكس مصالح طبقة معينة. وتؤثر هذه العلاقات على تفكير الإنسان، ومشاعره، وسلوكه، وعلى المعايير والقيم التي يتبناها. ففي اغلب الأحيان، تصبح أفكار الطبقة المهيمنة هي أفكار المجتمع بأسره، حيث تمارس الطبقة التي تمتلك السلطة المادية تمارس سلطة أخرى تتمثل في السلطة الروحية أيضاً. لذا، فإن الإيديولوجيا، من حيث المضمون والشكل، تخضع لشروط المجتمع التاريخي المحدد، وخاصة علاقات الملكية. [2]

يؤصل حيدر إبراهيم الأيديولوجيا كمنظور كوني مشروط تاريخيا بعلاقات الإنتاج، حيث تتحول مصالح الطبقة المهيمنة ماديا إلى سلطة روحية وقيمية تشكل وعي المجتمع بأسره وتوجه سلوكه.

1 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 46،47

2 المرجع نفسه، ص 49

11) الأيديولوجيا من وجهة نظر الدكتور احمد محمود صبحي:

لقد قام المفكر احمد محمود صبحي بتحليل مقارن بين بعض المفاهيم الفكرية. فعلى سبيل المثال، يميز بين المذهب الفلسفي والايديولوجيا، موضحاً أنه على الرغم من كون كليهما يمثل محاولة إنسانية لفهم الواقع، إلا أن هناك فروقاً يجب توضيحها. فالفيلسوف، في نظره، يسعى إلى استكشاف الكون متجاوزا الحدود الانسانية، بينما لا يخرج الأيديولوجي عن نطاق القضايا الإنسانية. ومن جهة أخرى، لا يسعى الفيلسوف إلى نشر مذهبه بين عامة الناس، وانما يوجهه إلى نخبة المثقفين، وهو ما نراه في ممارسات الكثير من الفلاسفة الذين حرصوا على عدم إتاحة أفكارهم للجميع، تجنبا لسوء الفهم. فعلى سبيل المثال، اشترط أفلاطون عدم دراسة الفلسفة قبل سن الثلاثين، خشية أن تتحول إلى سفسطة في أيدي الشباب، ونجد أن الغزالي قد حذر العامة من الخوض في علم الكلام وفلسفته الصوفية. اما في الجهة المقابلة، فنجد الأيديولوجي يسعى إلى نشر افكاره ومثله العليا بين مختلف فئات المجتمع، محاولاً ترجمة أفكاره إلى واقع ملموس، وهو ما يراه تحقيقاً لرسالته الإيديولوجية. [1]

تتحدد الأيديولوجيا عند صبحي كممارسة جماهيرية نفعية تسعى لترجمة الأفكار إلى واقع معاش، متميزة عن المذهب الفلسفي الذي يظل ترفا نظريا نخبويا يتجاوز القضايا الإنسانية المباشرة.

12) الأيديولوجيا عند نصر حامد أبو زيد:

نجد أن المفكر المصري نصرحامد أبو زيد * قد علق على مفهوم الأيديولوجيا بقوله " أصبح مصطلح "الإيديولوجيا" جزءاً من اللغة العربية بعد أن تم تعريبه واستخدامه في مجالات الفكر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفلسفي والاقتصادي، وكذلك في مجال الادب والفن والنقد الادبي

1 المرجع نفسه، ص 50

* نصر حامد أبو زيد: (1943،2010)، مفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية، اهم مؤلفاته، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، أوهام النخبة، التأويل والحقيقة وغيرها من المؤلفات، انظر: السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2010، ص 177

بوجه عام. ويشير هذا المصطلح إلى عدة مستويات باعتبار أنه يحدد (الثواب والعقاب، والمسموح والممنوع، الصواب والخطأ) وذلك في السياق الاجتماعي. ويشمل هذا المنظور كافة العوامل التي تؤثر في تكوينه، مثل الأهواء والمصالح والرغبات، التي تخضع لقوانين الوجود الاجتماعي، وهي قوانين ليست حتمية أو ضرورية. وليس من الضروري تتطابق هذه "الإيديولوجيا" مع الواقع الخارجي، لأنها تعيد إنتاجه في والمفاهيم التصورات التي تحكم وعي الفرد وتوجهه. أما الخلط الواقع فيه بعض المثقفين بين هذا المصطلح والفكر الماركسي أو الشيوعية، فهو نتيجة للجهل وسطحية الفهم ولا يعود على المصطلح في حد ذاته. فمصطلح "الإيديولوجيا" ليس من ابداع ماركس أو الشيوعيين، وإن كان عددناه من أهم المفاهيم الاساسية في الفكر الماركسي. ولكن الإيديولوجيا المشوهة التي يتبناها البعض هي التي ربطت بين مصطلحات مثل "الإيديولوجيا". وبما أن الشيوعية، في الفهم العامي والمبتذل، تعتبر مذهباً إلحادياً، فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلحات، ليصبح كل من يستخدمها شيوعياً ملحداً، والعياذ بالله. وهذا المثال يكشف عن طبيعة الإيديولوجيا كوعي زائف، أي وعي لا يتطابق مع الحقيقة ابدا. [1]

وتتحدد الأيديولوجيا عند أبو زيد كمنظومة قيمية ناظمة للوعي الاجتماعي تعيد إنتاج الواقع وفق محددات السلوك (المسموح والممنوع)، محذراً من اختزالها في قوالب حزبية أو "وعي زائف" يشوه الحقيقة نتيجة الجهل بمرجعيات المصطلح

ونجد الدكتور صبحي في محاولته لتحديد أوجه الشبه بين المعتقد الديني والايديولوجيا، يقربأنهما يشتركان في خاصية واحدة الا وهي تكوين العلاقات الاجتماعية، مما يخلق نوعاً من التلاحم بين المنتسبين إليهما. لكن على النقيض قد يتحول هذا التلاحم الى عداء، في حال الاختلاف بين متبني الإيديولوجيا ومعارضيها. [2]

1 نصر حامد أبو زيد، الامام الشفعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996، ص 10،11

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص50

يتشابه كل من الدين والإيديولوجيا في طريقة نشأتهما، إذ ينبثقان من عقلٍ مفكر ذي رؤيةٍ ابداعية وروحيةٍ رفيعةٍ. ثم يتبعهما نخبةٌ من الأتباع، (كالصحابة في الإسلام والحواريين في المسيحية)، ويسعى هؤلاء إلى نشر العقيدة أو الإيديولوجيا باعتبارهم هم القدرة الروحيةً أو فكريةً الجديدة. ويهدف كلاهما إلى إحداث تحولٍ روحيٍ ووجدانيٍ عميقٍ في المجتمع، بهدف إزاحة الدين أو الإيديولوجيا السائدة. [1]

تتضمن الإيديولوجيات، كما الأديان، مجموعة من القيم، وبناءً على ذلك، يتبنى كلاهما قيماً يعتبرها مطلقة، أي أنها تمثل الحق المطلق، وكل ما عداها باطل. ففي الدين، نجد متناقضات مثل، والحرام والحلال، الطاعة والعصيان، والتوحيد والشرك. وفي الإيديولوجيا، نجد صراعات بين الليبرالية والاشتراكية، وهكذا. [2]

كثيراً ما نجد الإيديولوجيات والأديان، على حد سواء، خلال مسار تطورها، معضلة الفجوة بين المثالية والواقع الملموس. إذ تصطدم بتحديات وعقبات تحول دون الإجماع الذي تحقق في مراحل التأسيس القاعدي. ونتيجة لذلك تنشأ صراعات داخلية بين الأتباع، يكون مصدرها تباين الرؤى والمواقف. هذا الصراع، الذي يتجلى في الخلاف بين المتمسكين بالنص الأصيل والمجددين، يتمحور حول سؤال جوهري: هل يجب إخضاع الواقع المتغير للنصوص الثابتة، كما يرى المحافظون، أم ينبغي تأويل النصوص لتتوافق مع الواقع المتطور؟ وفي بعض الأحيان، يزداد هذا الصراع ليتحول إلى انقسامات عميقة وجذرية، كما حدث في العلاقات بين أو بين السنة والشيعة، الاتحاد السوفيتي والصين، بل قد يصل إلى حد العداء الصريح بين أصحاب الإيديولوجيات أو الأديان المختلفة. ويبدو أن الصراع بين أتباع الإيديولوجيا الواحدة أو الدين الواحد أمر محتوم، إذ سرعان ما يواجهون قضايا خلافية، تتطلب منهم حسم الموقف بين النص والاجتهاد.[3]

13) الأيديولوجيا من وجهة نظر حسن حنفي:

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2 المرجع نفسه، ص 51

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

يؤصل حسن حنفي للأيديولوجيا كقوة ثورية ومعتقد جوهري يهدف لإعادة بناء الواقع، وهو ما يدرجه الرفاعي ضمن "لاهوت التحرير" الذي يسخر الدين لمقاومة الاستعمار وتحقيق التحرر الوطني. ويرتكز مشروعه "التراث والتجديد" على ثلاثة محاور: استثمار العلوم النقلية (كعلم أصول الدين) لتحرير الإنسان، وتحليل التراث العربي لتجاوز الاغتراب، وصولاً إلى صياغة رؤية تأويلية شاملة للواقع المعاصر. [1]

هنا تتحول الأيديولوجيا عند حنفي إلى "لاهوت تحرير" ثوري يعيد قراءة التراث والعلوم النقلية كأدوات معرفية لتحرير الإنسان وتغيير الواقع الاجتماعي والوطني المعاصر

من كل ما سبق نرى أنه في أواخر القرن العشرين تغيرت نظرتنا للايديولوجيا، فأصبحنا ننظر إليها كمنظور انتقائي فقط، رغم ما يعتري هذا التعريف من قصور في تمثيل الواقع بالنسبة لفئات أو تشكيلات اجتماعية واقتصادية محددة، تسعى جاهدة إلى تقديم بدائلها خدمة لمصالحها عبر هذه الإيديولوجيا. ونتيجة لذلك، لا يمكننا أن نتوقع منها أن تكون محايدة، أو أن ترقى إلى مستوى العلم الموضوعي. [2]

للتذكير فقط، قد يكرس صاحب الإيديولوجيا حياته كاملة متوهماً بأنه يقدم الحقيقة الثابتة، ولكن اذا درسنا وأخضعنا رؤيته للتحليل العلمي، يتبين لنا خداع هذا الادعاء، ونكتشف أنها ليست سوى تعبير عن مصالح فئات معينة في مواجهة فئات مغايرة. [3]

1 لزهر عقبي، الأيديولوجيا العربية بين الاغتراب واشكالية التوظيف، مجلة الاحياء، العدد 28، جانفي 2021، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر ببسكرة، الجزائر 2021، ص 829،842

2 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 44،45

3 عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق، ص 45

الفصل الثاني:

قراءة عبد الله العروي لمفهوم الأيديولوجيا

مدخل:

لقد شكل الإسلام بلا ريب عنصراً جوهرياً ضمن النسيج الإيديولوجي المهيمن في الواقع العربي المعاصر. بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: هل يمكن الزعم بأن الإسلام يمثل جوهر الإيديولوجيا العربية، أو أنه الإيديولوجيا العربية بعينها، كما يرى ذلك بعض الدارسين ؟ صحيح أننا نجد بعض المحاولات لتفسير الإيديولوجيا العربية تفسيراً إسلامياً خالصاً، لكن الإيديولوجيا العربية تتجاوز نطاق الإسلام وحده. وبغض النظر عن ما يتسم به هذا التفسير من إشكالات منهجية، حيث يحاول تفسير الإيديولوجيا بالإيديولوجيا ذاتها، وهو وصف قاصر وليس منهجاً تفسيرياً، فإنه من التعسف أيضاً حصر مفهوم الإسلام في تطبيق حي واحد عبر مختلف البلدان العربية. وعليه، نتساءل ببساطة ووضوح: أي إسلام تحديداً نعني؟ هل هو النص الديني المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؟ أم هو تلك التفاسير والاجتهادات المتنوعة لهذه النصوص، والتي تتجلى في مختلف الملل والنحل والمذاهب والمواقف؟ أم هو تلك الرؤى والقيم الحية التي تمارسها الشعوب في كل بلد اعتنق الإسلام، سواء كنصوص مقدسة أو كثقافة وحضارة عملية؟ أم هو الإسلام كمؤسسة حكم تستخدمها بعض الحكومات العربية كأداة لتعزيز شرعيتها السياسية والاجتماعية، وتوسيع نفوذها وحماية مصالحها ؟ [1]

بالإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من أن الإسلام يمثل بعداً إيديولوجياً سائداً في مختلف أرجاء الوطن العربي، فإنه يتجلى في كل بلد عربي بصيغات وابعاد مختلفة تعكس خصوصية تلك البلاد. فعلى سبيل المثال، يرتبط الإسلام في شمال أفريقيا، وخاصة في الجزائر، ارتباطاً وثيقاً بالدلالة القومية التي تميز النضال العربي في هذه المنطقة. بينما يتحدد هذا النضال في البلاد العربية المشرقية بدلالة عربية أساسية. ويمكن تفسير هذا الاختلاف ربما بتباين طبيعة هذا النضال في المغرب والمشرق. ففي المشرق، كان النضال في بدايته موجهاً ضد السيطرة العثمانية، أي ضد سلطة إسلامية، وقد شارك فيه العديد من المسيحيين العرب. في حين أنه في المغرب، كان النضال موجهاً

1 محمود أمين، العالم الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة القاهرة، 1986، ص: 36،37

بشكل عام ضد السيطرة الفرنسية والإيطالية. ولهذا، غلب الطابع العربي على حركات التحرر في المشرق، بينما طغى الطابع الديني الإسلامي على حركات التحرر في المغرب.[1]

وإذا تطرقنا للقومية وهي بعدٌ آخر من أبعاد الإيديولوجيا، لوجدناها أيضاً تنطوي على مستويات متعددة. فثمة بلا شك قومية عربية جامعة تسعى نحو التكامل السياسي، لكن نجد أيضاً نزعات قومية عربية محلية تبلورت واختصت بميزات مختلفة، كان ذلك نتيجة لظروف واجتماعية وتاريخية وثقافية مختلفة. فهل باسم التيار القومي العام نتجاهل هذه الخصائص المحلية وتنوعاتها الداخلية؟ أم باسم هذه الخصائص المحلية نتنكر لهذا التيار القومي العام؟ لعلنا نلمح صراع هذين القطبين، اللذين ينفي كل منهما الآخر، منعكساً ليس فقط في بعض الدراسات الأوروبية والأمريكية، بل أيضاً في الإيديولوجيات المتضادة في عالمنا العربي. فهناك تصور قومي مثالي يرى الوحدة ويتغافل عن التمايز والتنوع. وهناك تصور إقليمي شوفيني يرى التمايز والاختلاف ويتجاهل الوحدة. لكن ثمة بلا شك تصور ثالث يرى التمايز والاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، ويدرك الوحدة من خلال هذا والاختلاف والتنوع، ويفهم القومية العربية كصيرورة نضالية تاريخية ديمقراطية ذات أبعاد ومستويات متعددة. [2]

يمكن القول إن كل دولة عربية تمتلك سماتها وخصائصها الفريدة التي تميزها عن البقية، وفي الوقت نفسه تشترك مختلف الدول العربية في سمات وخصائص شاملة. والدراسة السلسة للإيديولوجية العربية هي تلك التي تستشعر وتدرك العلاقة بين الجزء والكل، والتي لا تختزل العام لصالح الخاص، والعكس صحيح. فعلى المستوى القومي العربي العام، توجد إيديولوجية عربية مشتركة، بينما تتعدد الإيديولوجيات العربية على مستوى كل دولة عربية على حدة. كما نجدً إيديولوجيات عربية متنوعة ومشتركة على المستوى القومي العام. وتتفاعل هذه التيارات الإيديولوجية وتتصارع في مختلف

1 المرجع نفسه، ص 37

2 المرجع نفسه، ص 37

المجالات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. ولا يمكن فهم الإيديولوجية العربية فهماً صحيحاً إلا بدراستها ضمن هذا السياق الجدلي الحيوي والنشط. [1]

نجد ان مفهوم الإيديولوجيا من اكثر المفاهيم التي اثارت نقاشاً واسعاً عند محاولة استجلاء دلالاتها وسياقاتها. ويمكن القول إنه من أكثر المفاهيم التي يُلجأ إليها عند الرغبة في إعادة تحليل أي منظومة فكرية أو سياق تاريخي لتيار أو لاي مدرسة معرفية كانت، وذلك بهدف تفكيكه وإعادة فهم ملابسات استخدامه باعتباره المدخل الرئيسي للتعامل الإبستمولوجي في مجال الفكر السياسي. ويسري هذا الأمر بغض النظر عن الطريقة التي يبدأ بها التحليل، سواء كان باعتباره مفهوماً عفا عليه الزمن وأصبح يشكل عائقاً من الدوغمائية على مستخدميه، أو باعتباره كشفاً عن دلالات منظمة لعملية تفكير جماعة إنسانية معينة.[2]

لقد أدى هذا الأمر إلى مزيد من الإشكالات المعرفية التي دفعت الكتاب والمفكرين إلى إعادة مقاربته كلٌ وفقاً لمرجعيته الفكرية ومنهجه المعرفي.وقد آمن المشروع الفكري الذي قدمه المفكر المغربي عبد الله العروي (مواليد 1933م) * بضرورة العودة إلى مفهوم الإيديولوجيا وإعادة ترسيم

---

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2]محمد هاشم رحمة البطاط، مفهوم الأيديولوجية عند عبدالله العروي مقاربة تحليلية ،المجلة السياسية والدولية العدد 33،34، كلية العلوم السياسية قي الجامعة المستنصرية جامعة العراق، العراق، 31،12،2016، ص 243،244

* عبد الله العروي مفكر ومؤرخ مغربي وُلد عام 1933 في مدينة أزمور المغربية المطلة على سواحل المحيط الأطلسي، وينتمي إلى أسرة مرموقة. تلقى تعليمه الأولي في المدارس التي أنشأها الفرنسيون في المغرب، والتي كانت تهدف إلى تكوين كوادر صغرى لشغل وظائف متنوعة. وقد استفاد العروي في سنواته الأولى من الأنشطة التوجيهية التي كانت تقدمها الحركة الوطنية في بلدته، وفي عام 1953 انتقل العروي إلى الرباط لإكمال دراسته، ومنها سافر إلى فرنسا لدراسة العلوم السياسية. كان يطمح إلى الالتحاق بالمدرسة الوطنية للإدارة، لكنه لم يتمكن من ذلك لكونه أجنبياً بعد استقلال المغرب عام 1956. دفعه هذا الأمر إلى دراسة التاريخ ثم الإسلاميات، وهو ما يخالف ما كان يخطط له مع والده، حيث كان هدفه أن يصبح إطاراً إدارياً رفيع المستوى، ولم يكن يتجه ليصبح مفكراً أو عالماً في العلوم الإنسانية، وقد أصدر العروي العديد من المؤلفات التي تجاوزت الثلاثين، من أبرزها: "الإيديولوجية العربية المعاصرة" (1967م)، و"العرب والفكر التاريخي" (1973م)، و"أزمة المثقفين العرب" (1974م)، و"مفهوم الإيديولوجية" (1980م)، و"مفهوم الدولة" (1981م)، و"مفهوم الحرية" (1981م)، و"ثقافتنا في ضوء التاريخ" (1992م)، و"مفهوم العقل" (1996م)، و"السنة والإصلاح" (2008م)، بالإضافة إلى مجموعة من الروايات، أبرزها "اليتيم" (1978م)، أنظر: كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، ط1،

دلالاته ومجالات استخدامه ومراحله التي تطور خلالها وصيرورته التاريخية، ومن ثم البحث عن المؤشرات والدواعي التي يمكن عبرها تحديد ما إذا كنا ما زلنا بحاجة إلى استخدام هذا المفهوم أم انه ينتمي لتلك المفاهيم التي تجاوزها العقل المعرفي المعاصر، أو على الأقل، حري به أن يستخدمها بحيثية معينة.وانطلاقاً من إيمان العروي بأن المفاهيم النظرية هي المدخل الأساسي لأية مراجعة معرفية، وكذلك هي المؤشر الأساس على طريقة تفكير الجماعات الإنسانية المتباينة في تصوراتها ورؤاها، يسعى هذا البحث إلى تقديم مقاربة تحليلية لمحاولته دراسة مفهوم الإيديولوجية وبيان وجهة نظره فيه وطريقته الخاصة التي أراد من خلالها إعادة موضعة المفهوم ضمن سياق رؤيته الخاصة. وينطلق البحث من فرضية مفادها أن مفهوم الإيديولوجية قد حظي بمكانة خاصة ضمن المشروع الفكري الذي قدمه عبد الله العروي، الذي اعتقد أنه لا يمكن فهم السياق التاريخي لتطور الأفكار، ومن ثم تقييمها، إن لم تتم عملية دراسة هذا المفهوم وتقديم قراءة خاصة تجاهه وبيان ما له وما عليه. وقد اعتمد البحث على منهج تحليل المضمون إبان دراسة الأفكار التي طرحها العروي بهذا الصدد. [1]

من كل ماسبق حق لنا طرح الإشكالات التالية:

_ ماهو السياق الدلالي لمفهوم الأيديولوجية ومجالات استعماله عند عبدالله العروي ؟

_ كيف تصور عبد الله العروي مفهوم الأيديولوجية ؟

_ كيف صنف العروي استعمالات مفهوم الأيديولوجيا ؟

_ ماهي اليات تفكيك أسس الخطاب النهضوي من منظور "عروي" ؟ وماهي سبل واسترتيجية تدارك التخلف والتأخر الحضاري والتاريخي ؟

2000، ص 346، أنظر: محمد جبرون، مكان النهوض الإسلامي مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، مركز نماء البحوث والدراسات د ط ،2011، ص 12

1 محمد هاشم رحمة البطاط، مفهوم الأيديولوجية عند عبدالله العروي مرجع سابق، ص 243،244

المبحث الأول: مفهوم الأيديولوجية عند عبد الله العروي

يعتبر المفكر المغربي عبد الله العروي من أبرز الباحثين الذين سبقوا وأولوا اهتماماً بالغاً لاستخدام مفهوم الإيديولوجيا في الفكر العربي بشكل عام، ويظهر ذلك في كتاباته الفلسفية والفكرية ،وقد نال هذا المفهوم عنده بالغ الاهتمام وخاض فيه بالكثير من التحليل والتفسيروالنقد، حيث خصص لهذا المفهوم مؤلفين أساسيين هما "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" وكتاب "مفهوم الإيديولوجيا". في كتابه الأول يقدم العروي تعريفاً للإيديولوجيا بأنها تتضمن ثلاثة جوانب رئيسية: أولاً، " الانعكاس المشوه لأحوال الواقع في الذهن نتيجة لتأثير غير واع للمفاهيم المستخدمة. ثانياً، النسق الفكري الذي يهدف إلى إخفاء واقع يصعب، بل يستحيل أحياناً، تحليله. ثالثاً، النظرية المستعارة التي لم تتجسد بشكل كامل في المجتمع الذي تبناها، ولكنها تتغلغل فيه باستمرار".[1] وتعكس هذه التعريفات المنظور الماركسي الذي تأثر به الأستاذ العروي، حيث تُفهم الإيديولوجيا إما على أنها عملية تحريف وتزييف للواقع، أو كنظرية تحمل طابع الحتمية التاريخية التي ستوجه المجتمع نحو واقع جديد ومغاير، على غرار التصور المادي للتاريخ

في كثير من الأحيان نجد أن عبد الله العروي يستعمل مصطلح "أدلوجة" كبديل لكلمة "إيديولوجيا"، وهو ما يقر به في قوله: "لذا أقترح أن نعربها تماماً وندخلها في قالب من قوالب الصرف، وسأعطي لها المثل، فأستعمل فيما يلي كلمة أدلوجة على وزن أفعولة وأصرفها حسب قواعد اللغة العربية" [2]. وقد أطلق العروي على الاستعمال الأول لمفهوم الأدلوجة تسمية "القناع"، وربطه بفكرة الذاتية، وذلك لأنها تفترض تعدد الحقائق. " وهذا التعدد يتعارض مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للعالم المادي ويتشبع بقوانينه " [3]

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة ،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص 29

2 عبد الله العروي مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1993، ص 09

3 المصدر نفسه، ص 10

يقر العروي أن هذا المصطلح جديد ودخيل على اللغة العربية والدليل هو استخدامه المتعدد والمتغير بحسب تعدد اللغات والثقافات فمصطلح الأيديولوجيا لم تحتفظ بمعناها اللغوي كما يجب ويلزم .

ينظر العروي الى المناظرات السياسية ويقر بانها الساحة الأبرز لتجليات مفهوم "الأدلوجة ". فكل تنظيم او حزب سياسي يسعى لإبراز مصداقية إيديولوجيته وفاعلية أفكاره، وفي الوقت نفسه يعمل على كسر إيديولوجيات خصومه وكبحها، وذلك بكشف زيفها وبطلانها وإظهار مقاصدها الخفية التي تخدم مصالح ضيقة (طبقة معينة) وتظهر في صورة المصلحة العامة. وقد ربط العروي منطقياً بين توظيف الإيديولوجيا كقناع وحدد الحقل السياسي مسرحاً لذلك، واصفاً تفكيرها المنبثق من المجتمع، بالزيف، ومشيراً إلى أن مضمونها يهدف إلى تحقيق غاية محددة سلفاً تمليها المصالح الخاصة.وربما يكون المجال السياسي هو الأهم لاستخدام مفهوم الإيديولوجيا، فهو يرتبط بالإرادة السياسية في المجتمع، تلك "الإرادة العليا" التي تسمو رؤيتها على سائر الإرادات المتنافسة في المجتمع الإنساني. إضافة إلى ذلك، يستمد السياسي، بغض النظر عن مرجعيته الفكرية، قوته من الإيديولوجيا ويوظفها في مسيرته سواء للوصول إلى السلطة أو للحفاظ عليها.ولما كانت الصلة وثيقة بين حقل الفكر السياسي ومفهوم الإيديولوجيا، فقد أسهم الأخير بشكل كبير في تحديد العديد من الاتجاهات القديمة والحديثة والمعاصرة في الفكر السياسي، خاصة فيما يتعلق بمدى ارتباط الفكرة السياسية بالواقع ودرجة قربها أو بعدها عنه. كما أسهم الفكر السياسي بدوره في إنتاج وتطوير العديد من التصورات والرؤى والمجالات الإيديولوجية عبر التاريخ يقول " يستعمل المفهوم الأول في ميدان المناظرة السياسية ومن الطبيعي حينئذ أن يكتسي صبغة سلبية أو إيجابية حسب هوية المستعمل. يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية والتسامي ويرى في أدلوجات الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة. إن ادلوجة المتكلم تنير الطريق ...الى قدرتها على استمالة الناس والاقتراب من أهدافها " [1]

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 10

هذا الاستعمال الأول لمفهوم الأيديولوجيا وهو استعمال سياسي محض، اما الاستعمال الثاني فيختص ويتعلق بالجانب المجتمعي او التاريخي أو ان شئت قل ثنائية " المجتمع والتاريخ "، فنجده يقر بأن الأيديولوجية تتعدى المجال الفردي الى المجال الجماعي، لكن هذا المجال لا يستطيع الدوس على التاريخ والهروب منه، بل بالعكس هو الذي ينظمه ويحدده يقول " أما مجال الاستعمال الثاني فهو المجتمع في دور من أدواره التاريخية. إننا ندرك المجتمع حينئذ ككل، يتفق جميع أعضائه في الولاء لقيم مشتركة ويستعملون منطقاً واحداً " [1]

مجال الاستعمال الثالث حسب العروي يختص بالإنسان من حيث هو كائن أي ان الأيديولوجية تستعمل في نظرة الانسان لمحيطه والكون، بمعنى النظرة الشمولية للوجود ونجده يعبر عنها بقوله " الادلوجة نظرة كونية" فتصبح حسبه الحقيقة التي لا يؤمن بسواها يقول " مجال الاستعمال الثالث هو مجال الكائن، كائن الانسان المتعامل مع محيطه الطبيعي، والبحث فيه هو من قبيل نظرية الكائن، نجد في الماركسية تعارضاً بين المعرفة الأدلوجية والعلم الموضوعي: عندما تحدد الماركسية الأدلوجة فانها تحدد في الوقت ذاته الواقع والكائن ولهذا السبب لا تنفصل فيها نظرية التاريخ عن نظرية المعرفة والكائن " [2]

الاستعمال الرابع والأخير، فيرى فيه العروي تداخلا للاستعمالات السابقة لتشكل حقلاً شاملاً من التفسيرات المتعددة للإيديولوجيا، وهو ما يؤدي إلى ديناميكية أكبر يضفيها العروي على هذا المفهوم. فالاخير ليس مجرد "عنوان" بالمعنى اللغوي، بل هو منظومة فكرية متكاملة ومتجانسة، وهو تلك المنظومة في هيئة حجر صلب، لا يمكن فهمه إلا بعد عملية تفكيك وإعادة تركيب، ولا يُدرك خارجه إلا في حالات الكشف يقول " أما مجال الاستعمال الرابع فهو مشترك بين المجالات السابقة"[3]

1 المصدر نفسه، ص 11

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

ونجده أيضا يعرفها في كتابه " العرب والفكر التاريخي " بقوله إن الإيديولوجيا هي التعبير غير المطابق للواقع، بسبب حدود موضوعية تحد رؤية الفرد " [1] فتتجلى الإيديولوجيا في جوهرها، كتمثيل زائف للواقع، صورة باهتة لا تلامس حقيقته، بل تنفصل عنه انفصالاً جذرياً. ويعزو العروي هذا الانفصال، في عمقه، إلى وجود قيود موضوعية تحد من قدرة الفرد على إدراك الواقع بصورته النقية غير المنحرفة، وبالتالي تعيق التعبير عنه بما يطابق وجوده الفعلي

يرى العروي في كتابه "مفهوم الأيديولوجيا " ان هانه الأخيرة لايمكن اعتبارها الا مجرد قناع للتخفي، وقد ادرج لنا بعض النماذج على غرار الألماني كارل ماركس، والمصلحة الطبقية، ونظرة نيتشه وغل المستضعفين، وفرويد ومنطق الرغبة، ومانهايم والادلوجة السياسية، وتناول أيضا الادلوجة ونظرتها الكونية، معلقا على هيغل وماركس وفيبر وغيرهم، وتجدر الإشارة هنا الى أن هؤلاء حاولوا نزع الحجب الإيديولوجية التي تحجب جوهر الوجود.

وقد عمد المفكر عبد الله العروي إلى وضع مؤلف حمل عنوان "مفهوم الإيديولوجيا". وفي هذا العمل، انكب على تتبع مسار نشأة هذا المفهوم وتطوره في كنف المذاهب الفلسفية المختلفة.وعلى الرغم من العنوان الذي اختاره لمؤلفه، "مفهوم الإيديولوجيا"، فإن محتواه يتجاوز البحث التقليدي في أصول هذا المفهوم. بل ينفرد بتقديم تصنيف خاص لاستعمالاته المتنوعة. وفي هذا الكتاب يطرح الاشكال التالي: ماهي الاستعمالات المتنوعة لهذا المفهوم ؟

1) الأدلوجة / قناع :

لقد تحول التركيز بشكل متزايد من مشروع "علم الأفكار"، الذي كان يدرس آلية نشأة الأفكار في الذهن البشري، إلى إصلاح الفكر عبر كشف الأوهام التي تشوش نقاءه. وبات مصطلح "الأدلوجة" يشير في العرف السائد إلى تلك الأوهام التي يستغلها المتنفذون (الاثرياء، النبلاء، ارجال الدين) لحجب الحقيقة عن عامة الناس. وقد انتشر هذا الاستعمال منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا، وشهد تطوراً مطولاً سنستعرض أهم مراحله فيما يلي، وبطبيعة الحال سنبدأ بالمرحلة الماركسية.

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006، ص 29

أ) ماركس والمصلحة الطبقية:

نجد أن الألماني ماركس قد حاول الكشف عن الوجه الحقيقي لادلوجة الطبقة البرجوازية، فسمى فكر اليسار الهيقلي بالفكر الزائف يقول " في مستهل النظريلفت انتباهنا عنوان الكتاب، الذي ينحو هذا المنحى بوضوح، فنزعة النقد، بل التهكم، بادية للعيان منذ المرحلة الأولى. فكما أن فلاسفة عصر التنوير استنبطوا الحقائق عبر تفنيد وتكذيب مقولات الكنيسة، كذلك يرسخ ماركس حقيقة الواقع من خلال تقويض وتكذيب أضاليل الآخرين. ومن المعلوم أنه بالتعاون مع إنجلز، صاغ "الأيديولوجيا الألمانية" ليس فقط لتفنيد أعمال ثلاثة مفكرين كانوا رفاق دربه في النضال ضد الاستبداد البروسي لفترة طويلة، بل أيضاً للتحرر من تأثير فيورباخ، الثائر على فلسفة هيغل، والذي وصفه إنجلز بأنه وضع النقطة الختامية للفلسفة الكلاسيكية الألمانية." [1]

لم يطلق ماركس صفة الفلسفة على نتاجات هؤلاء المفكرين، بل "الأدلوجة"، مؤكداً منذ البداية أنها لا ترقى إلى مستوى إبداع الفلاسفة الألمان العظماء. يميز ماركس بين الفلسفة، التي على الرغم من أنها لا تعبر عن وعي كامل بحقيقة التاريخ، إلا أنها تدرك بعض الحقائق، خاصة في المجال المنهجي، مما يمنحها استحقاق الاعتبار الدائم والمستمر، وبين "الأدلوجة الألمانية"، تلك الصلابة المتعصبة التي تعيق المرء عن إدراك أي جزء من أجزاء الواقع التاريخي. [2]

في حقيقة الأمر لا نجد ماركس يعبر بـ "المصلحة" عن نزوات فردية عابرة، بل عن قوى خفية متأصلة في صلب البنية العلائقية للإنتاج، والتي تتجلى عبر الممارسة العملية. إن ما يعنيه ماركس هو مصلحة الطبقة بوصفها كياناً جامعاً، والتي غالباً ما تعمل في أعماق وعي الفرد دون إدراكه الواعي، وقد تقوده أحياناً إلى أفعال تتعارض مع مصلحته الآنية المباشرة. لقد كانت مادية القرن الثامن عشر هي التي بالغت في تقدير دور المحفزات النفسية والمصالح الفردية، بينما ترى المادية

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 31

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

التاريخية مصلحة الطبقة كقانون موضوعي يحكم النفس الفردية من الخارج وهو مايظهر في شكل قناع خارجي. [1]

ب) نيتشه وغل المستضعفين:

يقول العروي عن أيديولوجية نيتشه الزائفة " يكمن مدار اهتمامنا في نظرية نيتشه في بنيتها المنهجية، إذ تنكر استقلالية الإنتاج الفكري، معتبرةً إياه قناعاً يحجب غاية أعمق وأبعد غوراً من مجرد المصلحة الفردية أو الطبقية. فبينما تمثل المصلحة الطبقية عند ماركس قانوناً للتقدم يقود مسار التاريخ عبر الوعي الطبقي، فإن المستور وراء الأدلوجة عند نيتشه ليس سوى حقد الضعفاء وضحايا الحياة. ذلك الحقد الذي أوجد عالماً متعالياً، عالماً وهمياً، بجانب العالم الدنيوي، الحقيقي والوحيد الذي نحياه، لأنه يعادي الطبيعة في كليتها. وهو ذات الحقد الذي ابتكر الثقافة والحضارة لأنه يعادي الأسياد، أنصار الحياة، والذي اختلق التربية لأنه يناوئ ميول النفس الطبيعية. فالأدلوجة عند ماركس قناع يخفي قانون سير التاريخ، بينما هي عند نيتشه فخ يبعدنا عن الحياة. هذا الجانب المنهجي في فكر نيتشه هو الذي ترك بصمته على العلوم الاجتماعية " [2]

ج) فرويد ومنطق الرغبة:

في صميم الوجود البشري يضع فرويد منطق الرغبة كضمانة وحيدة لاستمرارية النوع، مختزلاً العقل إلى مجرد أداة مرنة في خدمتها. فالقوة المحركة للعقل في نظره ليست سوى الرغبة المكبوتة الكامنة خلف ستار الوعي. والأنا، ليس إلا وسيلة قيادة تخضع لإملاءات الأنا الأعلى، الذي يجسد تاريخ الإنسان اللاواعي، مهيمناً على الأنا، هذا الأنا الأعلى الذي يمثل فينا الماضي السحيق، تاريخ الحياة الغريزية القطيعية. وعليه، فالوعي ليس إلا وهماً، تصديقاً لسراب يلقيه إلينا اللاوعي، ونحن، ببساطة، نصدق أنه وعينا الجلي الشفاف وهذا ما يرسخ في نظر فرويد سطحية التفسير العقلاني وطبيعته الظاهرية. يؤكد فرويد على الحتمية المنهجية لتجاوز التفسير العقلاني، والغوص في

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 35

2 المصدر نفسه، ص 39

استكشاف القوة الخفية المتحكمة في العقل والموجهة له، مقرراً أن "نتاجات العقل ليست سوى تبريرات أوجدها الإنسان المتحضر لمعارضة الدفع الجارف للرغبة"، معللاً ذلك بالاستناد إلى الطبيعة الحيوانية للإنسان ويخلص إلى أن الأفكار ليست سوى أوهام تستر الرغبة المكبوتة في أعماق الكائن البشري. [1]

د) مانهايم والادلوجة السياسية:

في حقيقة الأمر كان مانهايم مناهضاً لكل من الماركسية والفاشية على حد سواء. علاوة على ذلك، كان يرى أن الليبرالية قد تحولت إلى ستار يخفي مصالح اقتصادية ضيقة. ولهذا، دعا، قبل الحرب وبعدها، إلى إقامة ديمقراطية سياسية تستند إلى اقتصاد منظم وموجه. كان ينظر إلى علم السياسة كسلاح في يد المثقفين الأحرار لضمان الديمقراطية الاجتماعية. وبغض النظر عن تقييم هذه الدعوة، فإن الأهم بالنسبة لنا هنا هو أنه جعل من دراسة ونقد الإيديولوجيات محوراً أساسياً للعلوم السياسية. [2]

في العلوم الإنسانية، طرح مانهايم إشكالاً جوهرياً حول الموضوعية، فلم تعد هذه الأخيرة مجرد مدينة يتعين اكتسابها. بل تستلزم تجاوزها نقداً للمنظومات الفكرية المتصارعة، وهذا النقد يستوجب ربط الأفكار بأهداف ومصالح الفئات الاجتماعية. إلا أن مانهايم، بتركيزه على التحديد الاجتماعي للأفكار، واجه صعوبة عويصة تمثلت في النسبية، وقد حاول عبثاً التملص منها دون جدوى.[3]

هذه هي الخلاصة التي ينبغي استخلاصها من عرض منهج مانهايم ومنجزات علم الاجتماع الألماني. فقد أراد هذا الأخير نقد الماركسية بما قدمته الماركسية لليبرالية، أي نظرية الإيديولوجيا كقناع. لكن عندما عممت النظرية، قائلة: كل فكرة جزء من إيديولوجيا، وكل إيديولوجيا ستار للمصلحة، تاهت في النسبية وعجزت عن الإفلات منها. وهي صعوبة تواجه كل من يتبنى هذه النظرية، سواء أدركها أم لا. [4]

---

1 المصدر نفسه، ص 41،43

2 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 49

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

4 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

يظن الكثيرون أن نظرية المصلحة هي أساس المذهب الماركسي. لقد بينا أن هذا ليس دقيقاً تماماً، فالمصلحة الطبقية عند ماركس هي، في التحليل الأخير، قانون التطور التاريخي، ولا تعني بالضرورة المصلحة الآنية. وحتى لو أخذنا بعض تعابير ماركس التهكمية على ظاهرها، فإن الحقيقة التاريخية ترغمنا على الاعتراف بأن تلك التصريحات خدمت خصوم الماركسية أكثر مما خدمتها. [1]

2) الأدلوجة / نظرة كونية :

في سياق مجتمع راهن، تُعد الإيديولوجيا ستاراًوغطاءا لمصالح فئة ضيقة، بينما تتجلى ضمن إطار التعاقب التاريخي كرؤية للعالم والكون برمته. وكما هو الحال بالنسبة للمفهوم السابق، يمتلك هذا المفهوم أيضاً تاريخاً عريقاً وعميقا، فقد تجلى مع اكتشاف التاريخ في القرن الثامن عشر، وبلغ أوجه عندما استغل المفكرون التاريخ لدحض أفكار الثورة الفرنسية. وعلى قدر ترسخ مفهوم الأدلوجة/القناع في مشروع فلسفة الأنوار، يتجذر مفهوم الأدلوجة/النظرة الكونية في الفلسفة الألمانية[2].

أ) هيغل وروح العصر:

من الجلي أن مفهوم التاريخ يمثل حجر الزاوية في رؤية هيغل، وهو يغايرومخالف للفهم الذي ساد لدى فلاسفة القرن الثامن عشر لهذا المصطلح. فالتاريخ هنا ليس مجرد إرث الماضي، بل هو منطق الأحداث ومحركها الجوهري والاساسي، إنه الحقلو الساحة الذي تتشكل فيه الحقيقة المطلقة. هذه المطلق ليست كياناً ثابتاً، بل هي صيرورة دائمة، وعليه لا تنعكس في الذهن بمجرد التحرر من أوهام الماضي، كما حدد ذلك فلاسفة القرن الثامن عشر.إن المطلق يتجسد في مراحل تاريخية متعاقبة ومتطورة، وتتجسد كل مرحلة في دولة تنتج حضارة تتجلى في الأعمال الفكرية والفنية. وفي كل دولة يحل روح العصر كتجسيد مؤقت للحقيقة المطلقة، التي تتكشف بدورها للفيلسوف عندما يدرك سر تعاقب الأطوار والدول. لقد رأى هيغل في المنطق القانون الباطني للتاريخ، وفي التاريخ تحقيقاً للمنطق. ويعبر عن قانون المنطق قائلاً: كل حقيقة هي حقيقة في لحظتها، ولا حقيقة فيها في

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 54،53

لحظة أخرى؛ إذ يظهر خطأها في زمن لاحق، لكنها بالنظر إلى المطلق، تظل ذات قيمة دائمة كحقيقة مرحلية. ويعبر عن قانون التاريخ بقوله: إن كل ثقافة تمثل الروح المطلق في حقبة معينة، وهي بالنسبة للحقبة اللاحقة ناقصة، لكنها بالنظر إلى مسار التاريخ العام، تعتبر كاملة وتامة. [1]

ب) ماركس والبنية الفوقية:

في تحليلاته ربط ماركس فهم قانون أو فلسفة أو أخلاق حقبة تاريخية معينة بالكشف عن طبيعة النظام الإنتاجي السائد فيها انذاك. فقد أطلق على الإنتاج الفكري، من وفلسفة وقانون ودين، اسم البنية الفوقية، اما النظام المتعلق بالإنتاج المادي فأطلق عليه اسم البنية التحتية، معتبرا أن الأولى ليست سوى تعبيرللثانية. يرى ماركس عكس هيغل تماما أن روح العصر تتجسد تحديداً في علاقات الإنتاج السائدة في ذلك العصر. بينما سعى هيغل إلى استجلاء روح العصر في الفلسفة، وفي تصورات أبناء تلك الحقبة للإنسان، ثم ربط ذلك التصور بما تلاه من تصورات. [2]

ان المخاض الفكري الذي شهده أواخر القرن التاسع عشر، بدا للجميع كيف تداخلت مفاهيم جوهرية في أذهان الباحثين والمؤرخين، حتى غدا التمييز عسيراً بين صرح "البنية الفوقية" الذي انشأه ماركس، وروح العصر الهيغيلية التي استنبطها صاحب "فينومينولوجيا الروح".فبينما انبرى فريق ليؤكد أن محرك التحولات التاريخية يكمن في تلك الشبكات المعقدة من علاقات الإنتاج التي تشكل قوام المجتمع، رأى آخرون في "الروح" قوة دافعة عليا، هي علة التقدم وسره الكامن. وثمة من آثر الصمت إزاء هذا الإشكال العميق، مكتفياً بتأمل تجلياته. بيد أن القاسم المشترك الذي وحد هذه الرؤى المتباينة، كان الانشغال العميق بخصوصية النظرة التي يتبناها كل عصر حيال الإنسان ومصيره، وحيال الكون وأسراره. وهكذا، في تربة الفكر الألماني الخصبة، انبثقت "علوم الذهنيات"، سعياً لفهم تلك البنية الخفية التي تشكل وعي كل حقبة تاريخية. [3]

---

1 المصدر نفسه، ص 59

2 المصدر نفسه، ص 63

3 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 64

ج) فيبر والنموذج الذهني:

في تمييز دقيق يبلغ حد الفصل الجذري يضع فيبر حداً فاصلاً بين مملكة الطبيعة الصامتة، حيث تسود الوقائع بقوانينها الحتمية، وحيث يرتكز الفهم إلى منطق العلة والمعلول، وبين فضاء الإنسان الرحب حيث تتشابك القيم وتتألق الحرية وحيث يتجاوز الإدراك حدود العلة ليلامس غايات الفعل. فالحدث الإنساني، في تصوره، ليس رهين علة مفردة واحدة قاهرة، وبالتالي يستعصي على التفسير العلّي المباشر. مانريد الوصول اليه هنا، هو محاولة استخراج مقاصد الفاعل، سعياً لفهم الغايات التي وجهت فعله، وذلك إن أمكن لنا أن نتخيل تلك الغايات، ولو بصورة بسيطة في أفق وعينا.[1]

في نسق فكري مغاير يبتعد فيبر بنفسه عن ربط عوالم الذهنيات الصلبة بالقاعدة المادية الصلدة، إذ يرى أن العلة المادية لا تلد إلا معلولاً مادياً، بينما القيمة تظل صفة طارئة يضفيها الكائن البشري بحريته الكاملة على صلب الواقعة. فالذهنيات التي تنشأ في كنف الظروف ليست سوى انعكاس باهت لتلك الظروف، أما الأحكام القيمية، فهي القوة الخلاقة التي تشكل تلك الظروف ذاتها، وتصبغها بصبغة الإيجاب أو السلب. وعليه، فإن المنظومات الفكرية التي تركت بصماتها عميقاً في سجل التاريخ ليست سوى تعبيرات عن قيم لا تستمد مشروعيتها إلا من ذواتها المتعالية[2].

في ساحة الفهم لا تستطيع الظروف المادية وحدها أن تبرر القيم، وإن كانت تسهم في تفسير تأثيرها وامتدادها وعواقبها. فمقارنة قيمة بأخرى تظل ضرباً من العبث، إذ القيم كيانات مستقلة متساوية في جوهرها، ومتناثرة في فضاء الوجود. فكيف لنا إذن أن نتبين ماهية القيم؟ يجيب فيبر بأنها ليست مكشوفة للعيان، بل هي دفينة في خضم من الوقائع المتراكمة، غير المنتظمة ولا الموجهة بهدف.إزاء هذا البحر المتلاطم من الوقائع، لا يجد الباحث سبيلاً للوجهة إلا بصنع بوصلة ذاتية، أي بتشييد نموذج ذهني يستمد عناصره من سجل التاريخ المدون، ثم يخضعه للتجربة والفحص، سعياً لفهم تلك الوقائع التي تدفعه أسئلته الملحة إلى استخلاصها. فإذا ما أدركها إدراكاً شافياً، كان ذلك

1 المصدر نفسه، ص 66

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

دليلاً على قرب النموذج من القيمة المنشودة، تلك التي كانت محوراً للوقائع. وإذا أخفق في بلوغ هذا الإدراك المرضي، وجب عليه معاودة الكرة، وصياغة نموذج آخر، وتجربته من جديد، حتى يكلل سعيه بالنجاح.هكذا، ينحو فيبر نحو نسبية، ولا مادية، وديلتايية، واسمية، وتجريبية. فبينما كان روح العصر الهيغلي حاضراً ينتظر الفيلسوف ليكشف عن ذاته ويملأ مكانه المقدر له في مسار التاريخ، وبينما كانت البنية الفوقية عند ماركس تفصح عن أسرارها بمجرد تعرف الباحث على علاقات الإنتاج، تغيب الحقيقة عند فيبر في زحام الأحداث. ولا سبيل للتوجه نحوها، دون طمع في امتلاكها المطلق، إلا بصنع نماذج مشابهة لها، تمكننا من تنظيم الأحداث ومنحها معنى نستطيع استيعابه. [1]

لقد طبق فيبر منهجه هذا في رحلة بحثه عن الاخلاق البروتستانية وكذا روح الرأسمالية، وهو مايظر لنا جليا في مؤلفه الشهير سنة 1905 " الاخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية "، وفيه ناقش العلاقة بين الاخلاق البروتستانتية خاصة الكالفينية، ونشوء الرأسمالية الحديثة في اروبا الغربية .

د) الادلوجة تصور للكون:

في مدارات الفكر يتبدى مفهوم الأدلوجة – كتصور شامل للكون – جامعاً تحت لوائه كل المقاربات السالفة، مستلزماً معه رؤية خاصة للتاريخ. صحيح أنه ينهل من روح العصر الهيغيلية ومن صرح البنية الفوقية الماركسية، إلا أنه بعد أن انفصل عن فكرة الغاية ووحدة المسار التاريخي، آل إلى نسبية مطلقة لا يحدها قيد. فنسبية هيغل وماركس نسبية مقيدة، بمعنى أن حقيقة زمن بعينه تُعد محطة في سبيل تحقيق الحقيقة المطلقة، وبذلك تكتسب قيمة أبدية. أما نسبية اجتماعيات الثقافة والدراسات المماثلة، فهي نسبية مطلقة، حيث لا يوجد معيار أوحد تُرد إليه مختلف تصورات الكون. بل تُقبل كما هي، تُسجل في لحظة انبثاقها واحتجابها، وتُستخدم لإضفاء منطق داخلي على الإنجازات الذهنية المتنوعة[2].

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 67،66

2 المصدر نفسه، ص75

3) الأدلوجة علم الظواهر:

فلنتأمل في هذا التشابك: كيف أن فكرة "الأدلوجة كقناع" الذي يستر الحقائق و"الأدلوجة كتصور كوني" يحتضن رؤيتنا للعالم كلتاهما تقوداننا قهراً إلى هاوية النسبية. نسبية اجتماعية تلوح في الأفق الأول، حيث تتصارع الفئات وكل يدعي وصلاً بحقيقة مبتورة. أما الثاني، فيرسم لنا نسبية تاريخية، فترى تصورات الكون تتوالى كأطياف عابرة، لا يمسك أي منها بجوهر مطلق. وهنا يثور في الذهن سؤال ملح: ما قيمة هذا العلم الذي نتغنى باستنتاجاته واستقرائه؟ أين نضع تلك الدراسات التي تزعم الموضوعية في تحليلها للمجتمع؟ هل نسجنها هي الأخرى في زنزانة الأدلوجة؟ قد يلين الكثيرون لهذا الحكم حين يتعلق الأمر بعلم النفس المتقلب، أو علم الاجتماع بنظرياته المتعددة، أو حتى علم الأجناس ببحثه في أعراق متداخلة. لكن ماذا عن الاقتصاد السياسي، ثم انظر إلى هذا الارتباط الوثيق بين نظرتنا للكون وتفسيرنا لتركيب الطبيعة عبر العصور. هل تشارك هذه التفسيرات نسبية التصور الكوني، أم أنها تتلون بلون فريد؟ هكذا نصل إلى حقيقة لا مفر منها: إن فهمنا للأدلوجة يستلزم تعمقاً في تلك العلل الخفية التي تحول بين عقل الإنسان وانعكاس مباشر لتلك البنية الثابتة للأشياء. وتلك الدراسات المتفحصة، سنطلق عليها اسم "الأدلوجياء"، كما أسلفنا.وإذ نخوض في هذا المضمار الشائك، لا يسعنا إلا أن ننحني تقديراً لمساهمة ماركس الجوهرية. لقد أطلنا الحديث في الفصول السابقة عن استعماله لمفهوم الأدلوجة، وستكون الصفحات القادمة رحلة استكشافية في "أدلوجياء ماركس" وما خطه قلمه من شروحات وتفسيرات عميقة. [1]

أ) ماركس وتوزيع العمل:

لقد رأى عبد الله العروي في محاولة ماركس الجريئة لفصل ساحتَي العلم والإيديولوجيا مشروعًا فريدًا أسماه "أدلوجياء ماركس". وقد كان اهتمامه الخاص منصباً على نظرة ماركس إلى قضية توزيع العمل في قلب النظام الرأسمالي، وكيف أدرجها ضمن تصنيفه لمفهوم الأدلوجة باعتبارها "علم الظواهر" – أي العلم الذي يكشف عن الحقائق الكامنة خلف مظاهر الأشياء.

1 المصدر نفسه، ص79

لقد رأى الألماني كارل ماركس علم الاقتصاد السياسي هذا الذي كان يطمح إلى بلوغ سماء الموضوعية، قد انحرف عن مساره العلمي النقي ليتحول إلى مجرد أيديولوجيا أخرى، من إنتاج الطبقة الوسطى. ومتى حدث هذا التحول؟ حين تجرأ على ادعاء صفة الإطلاق، حين انفلت من أسره الزمني وظن أن مفاهيمه صالحة لكل زمان ومكان مطبقة على أنظمة اقتصادية متباينة. وكأن هذا العلم لم يرَ نفسه نتاج تطور تاريخي، له بداية ونهاية محتملة، بل اعتبر ذاته حقيقة أزلية مطلقة. وهكذا، فتح على نفسه أبواب التزييف والتدليس الأيديولوجي. وها نحن نرى نظرية ماركس حول الأدلوجة تكتمل أمام أعيننا. لقد وسّع هذا الرجل مشروع دراسة الأفكار الذي بدأه فلاسفة القرن الثامن عشر، ولكنه أضاف إليه لمسة عبقرية. أولاً، أوضح أن "الأدلوجة كقناع" لا تنبع فقط من الجهل الذي يرعاه الاستبداد، بل هي أعمق من ذلك، إنها تتجذر في مصالح الطبقات والفئات المتصارعة. وثانياً، بيّن أن المنظومات الفكرية ليست مجرد مراحل تصاعدية لـ "العقل المطلق" كما تخيل البعض، بل هي انعكاس – مباشر أو عبر وسائط – لتلك البنية التحتية التي تحدد آلية عمل المجتمع وتمكنه من البقاء والنمو. وأخيراً، تعمق في أصل الأدلوجة ومسار العلم، فربط الأولى بمعرفة ما هو سطحي وجزئي وظاهري، وربط الثاني بإدراك القوانين الكلية العميقة الباطنية التي تحكم حركة الأشياء. [1]

ب) لوكاتش والبضاعة:

لقد رأى عبد الله العروي في لوكاتش روحًا أخرى تتوق إلى كشف الغموض، فأدخله بحق ضمن دائرة "الأدلوجة كعلم للظواهر". لماذا؟ لأنه ببساطة أعاد إحياء ذلك السؤال الملح الذي طرحه ماركس ذات يوم: ما الفصل الحاسم بين نور العلم وظلام الإيديولوجيا؟ ولوكاتش بحدسه الفلسفي العميق وجه بوصلته نحو "ظاهرة البضاعة" المتغلغلة في عروق النظام الرأسمالي، ليجعل منها مفتاحًا لفهم هذا التمايز الدقيق. ألم ترَ كيف أن التركيز على هذا الشيء اليومي، البسيط ظاهريًا يمكن أن يكشف لنا عن تعقيدات أيديولوجية هائلة؟

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 82،86

إن مقولة لوكاتش تنطوي على خطركبير فالعلم الذي يضع حدوده بنفسه أليس هو علم مطلق ؟وتلك "الحكمة" التي عرفتها الأزمنة الغابرة قبل بزوغ فجر العلم الوضعي، لا تبدو لي ذات صلة وثيقة بهذا الأخير الذي تأسس بعد طول بحث وتمحيص. والأدهى من ذلك، تلك البروليتاريا التي يعلق عليها لوكاتش آمال تحقيق هذا العلم المنشود، أليست أقرب إلى كونها تصورًا ذهنيًا منها إلى طبقة حقيقية قائمة بذاتها ؟ لكن ورغم هذه التساؤلات لا يمكن إنكار أن موقف لوكاتش اتسم بجرأة ثورية. فبعد مضي خمسين عامًا من التركيز الشديد على الجانب التاريخي والاقتصادي في نظرية ماركس، تجرأ هذا المفكر على كشف النقاب عن ذلك الجانب الفلسفي العميق الذي تتجذر فيه هذه النظرية، وأعاد ربطها بمنطق هيغل الجدلي. ألا ترى كيف أن هذا التحول في المنظور قد أضاء لنا زوايا جديدة في فكر ماركس؟ هذا ما افضت اليه قراءة لوكاتش. [1]

ان لوكاتش قد نفخ الروح في تصورات ماركسية كامنة في بواكير كتاباته تلك التي لم ترَ النور بعد ومنتشرة كذلك في ثنايا مؤلفاته اللاحقة، على الرغم من طابعها الاقتصادي البادي للعيان. ومع ذلك فإن حقيقة وجودها لدى ماركس بالفعل لا تشكل دليلًا دامغًا على صوابها. صحيح ما يقال، إن لوكاتش لم يأتِ بجديد سوى أنه قام بعملية فرز وابراز تلك الأفكار. لكن ما الذي استخلصه في نهاية الاخير؟ إنه يدور في فلك تلك المفارقة العويصة: فإما أن يتحقق وعي البروليتاريا وبذلك ينكشف سر التاريخ، وإما أن يتخلف هذا الوعي عن إدراك ذاته، فيتعثر مسار التاريخ ويبقى ذلك السر محجوبًا إلى أبد الآبدين. وبجلاء تام، فإن هذا الدليل الجدلي لا يحرك ساكنًا لدى أولئك الذين ينكرون وجود أي لغز أصلاً في نسيج التاريخ! [2]

ج) التوسير والسوق:

لقد ادرج العروي التوسير في استعمال الادلوجة علم الظواهر، لان هذا الأخير قد طرح قضية في غاية الأهمية الا وهي ظاهرة السوق ومدى ارتباطها بايديولوجيا الطبقة البرجوازية ضمن صيغتها البنيوية

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 90

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

لقد درجت الماركسية التقليدية على اعتبار الذات مفهومًا وليدًا في كنف الاقتصاد الرأسمالي تحديدًا. لكن ألتوسير على النقيض من ذلك، يرى إمكانية تطبيقه على مراحل تاريخية سبقت العصر الرأسمالي، كالتاريخ الروماني على سبيل المثال. في جوهره، فإن التحليل الذي يتناول تحول الفرد العيني إلى ذات إنما هو تحليل لظاهرة السوق الحرة الرأسمالية. فالسوق في نهاية المطاف ليس إلا بنية تتحكم في الأفراد. لكن هذه البنية لا يمكن لها أن تقوم إلا إذا توهم هؤلاء الأفراد أنهم يتمتعون بالحرية. هذا الوهم تحديدًا هو الشرط اللازم لتحقيق تلك العلاقة الوظيفية المعقدة بين الرأسمالي والعامل. [1]

يرى ألتوسير، في نهاية تحليله، أن سبيل الفرد إلى التحرر من أغلال النظام الرأسمالي يكمن في قدرته على كشف زيف ذاته المتوهمة. وعبر هذا الكشف يصبح ممكنًا إزاحة المعرفة الإيديولوجية وبلوغ علم موضوعي حقيقي. فـ "القناع"، كما يوضح في قوله: " ربط الادلوجة بالنظرة المنطلقة من ذان تتوهم انها حرة مستقلة وربط العلم بنفي تلك الذاتية والانغماس في الحركة الموضوعية ". [2]

د) أدلوجياء ماركس وعلوم الاجتماع:

فيما مضى لفتنا الانتباه إلى أن سعي الماركسية الدؤوب نحو تقديم أدلوجياء تفصل ميدان العلم عن ميدان الأدلوجة، وتتحرر من أسر النسبية هو ما يكسبها تفردًا بين المذاهب الأخرى التي تستعمل مفهوم الأدلوجة. وقد استبان لنا بالتمعن في شروحات لوكاتش وألتوسير، أن أدلوجياء ماركس تنطوي على تأويلين متباينين على أقل تقدير. وبصرف النظر عن تحديد أي من هذين الفهمين هو الأقرب إلى جوهر مقصود ماركس، فإن الملاحظ بجلاء أن صلب النقاش يدور في رحاب الفلسفة. فسواء أكان المنطق الماركسي تجسيدًا للروح الجدلية الهيغلية، أم امتدادًا لإرث عقلانية سبينوزا، فإنه يبقى قابعًا في حوزة الفلسفة. وينتج عن هذا ضمنًا أن العلم الماركسي، سواء أخذنا بتفسير لوكاتش أو بتأويل ألتوسير، يتمايز كيفيًا عن العلوم الطبيعية والاجتماعية المألوفة، كما يختلف عن شتى

1 المصدر نفسه، 96

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

المنظومات الفلسفية الأخرى. ولعل من المستساغ بالتالي أن نطلق عليه تسمية "علم العلوم والفلسفات"، نعني بذلك القاعدة المعرفية التي تُشاد عليها ذهنيًا تلك العلوم والفلسفات. [1]

إذا صح هذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه، فليس من المستغرب إطلاقًا أن نرى العلماء الوضعيين، سواء كانوا من علماء الطبيعة أو الاجتماع، يعرضون عن هذا الجانب تحديدًا من تحليلات ماركس ولا يولونه اهتمامًا يُذكر. فسواء كانت الأدلوجياء الماركسية تحمل في طياتها الصواب أم الزيف، فإنها، شأنها شأن المنطق الجدلي الهيغلي، لا تترك أثرًا محسوسًا في مسار العلوم الوضعانية. وهذا ما تشهد به النظرية ذاتها. فعلماء الاجتماع، على سبيل المثال، يستخدمون مفهوم الأدلوجة دون الخوض في مسألة الأدلوجياء ذاتها. ونتيجة لذلك، تبقى معضلة النسبية قائمة دون حل. [2]

في ضوء ما سبق، يتضح لنا أن كل قراءة من تلك القراءات التي استعرضناها مرهونة بظروف أزمة معرفية مستجدة، سواء تجلت في حقل العلوم الاجتماعية أو العلوم الطبيعية. وغالبًا ما يستقى الجواب المقدم باسم ماركس من تصورات رائجة في دوائر فكرية لا تنتمي إلى المعسكر الماركسي. [3]

وعلى صعيد آخر يرى العروي أن النسق الفكري الماركسي قد أرسى بيئة ذهنية محفزة للجدل، وصاغ مرجعية معرفية ذات شأن للفلاسفة والإنسانيين والاجتماعيين على السواء. وقد تجلى فيه، بجدارة فائقة، نموذج النسق المعرفي الموسع، لما اشتمل عليه من ثراء وقابلية عميقة للتفهم والتفسير. "إذ من المستبعد، بل يكاد يكون من المحال، أن يتبلور في هيئة تقريرية تحظى بقبول عام؛ لأنه لو تحقق ذلك، لتحولت الماركسية إلى ضرب من المعرفة المطلقة التي يعز على العقل تعليلها من خارجه. وفي هذه الحالة، لا غرابة إطلاقًا في أن ينأى علماء الاجتماع الذين يوظفون مفهوم الأدلوجة في بحوثهم عن الارتباط بنظرية ذات طبيعة فلسفية صرفة، وعاجزة عن تقديم جواب حاسم قاطع."

---

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 97،98

2 المصدر نفسه، ص 98

3 المصدر نفسه، ص 100

وهذا الغنى بالتحديد هو ما دفع علماء الاجتماع الوضعيين إلى إقصاء نظرية الإيديولوجيا أو أدلوجياء ماركس، إذ ينصب جل اهتمامهم على التقصي عن اليقين والصرامة العلمية.

بالنظر إلى ما سبق، يتضح لنا أن أدلوجياء ماركس تزود المتلقي بمادة غزيرة وثرية، مما يفسح المجال لظهور تفسيرات شتى ومتلاحقة. فمن المستبعد جدًا – بل يكاد يكون مستحيلاً – أن تتبلور في شكل نهائي يحظى بإجماع الآراء؛ إذ لو تحقق ذلك، لتحولت إلى ضرب من المعرفة المطلقة التي يصعب تبريرها من أي منظور خارجي. وفي هذا السياق، فليس من العجب أن ينأى علماء الاجتماع الذين يوظفون مفهوم الأدلوجة في أبحاثهم عن الارتباط بنظرية ذات طابع فلسفي محض، وغير قادرة على تقديم جواب حاسم ونهائي. [1]

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ص 100

المبحث الثاني: تفكيك أسس الخطاب النهضوي من منظور "عروي"

حظيت تجليات الممارسة الإيديولوجية في الفكر العربي بعناية فائقة في أعمال عبد الله العروي، حيث تعمق في بنيتها المفصلية وأصولها المتجذرة، محللًا إياها ومن ثم خاضعًا إياها لنقد مستفيض. فثمة ثقافات استطاعت أن تتفاعل إيجابًا مع حالات التثاقف أو التلاقح مع ثقافات أخرى، منتجة بذلك تركيبات فكرية ناجعة. وفي المقابل، هنالك ثقافات أخرى تضاءلت هويتها واختُرقت خصوصيتها في أول احتكاك جدي على المستوى العالمي، وهذا ما يراه العروي حال الثقافة العربية التي تعاملت مع الآخر بمنطق الدونية، مسترشدة بقانون "إن المقلد لا يصغي" و"المغلوب مولع بتقليد الغالب". وعلى إثر هذا القانون، تشكلت الإيديولوجيا العربية المعاصرة التي يقسمها العروي إلى ثلاث كيفيات ونماذج رمزية: (نموذج الشيخ، ونموذج رجل السياسة، ونموذج داعية التقنية) وتتمثل الممارسات الإيديولوجية التي اعتبرها العروي عائقًا أمام النهضة والتحديث في الوطن العربي وتسعى هذه التيارات في جوهرها إلى تقديم خطابات ثقافية متباينة فمنذ بواكير أعماله وبلضبط مع صدور مؤلفه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، تفرغ المفكرالمغربي عبد الله العروي لتقديم تصورات ترمي إلى استقلالية المجتمع العربي من قيود التخلف والتراجع الحضاري. وقد حاول توفير أدوات منهجية ووضع معالم استراتيجية ثقافية تجاوزًا لأزمة الاخفاق الحضاري. لكنه قبل الخوض في هذا المسعى، أدرك الحاجة الماسة إلى تفكيك الإيديولوجيات المهيمنة في الحقل الفكري، وإلى تعرية البنى العميقة للنزاعات الإيديولوجية التي تبناها المفكرون العرب بمختلف مشاربهم، وذلك بغية إرساء دعائم مشروع ثقافي يتسم بالنسقية والعمق المعرفي، انطلاقًا من قناعته الراسخة بأن نهضة المجتمع العربي لا تستقيم إلا بصلاح نخبته الثقافية الواعية. فكيف يمكننا ابراز أهم الممارسات الأيديولوجية التي قوضت الامة العربية وكبلتها لقرون من وجهة نظر العروي ؟ ولماذا تقدم الغرب وتأخر العرب ؟ ثم ماهي اهم الاستراتيجيات والسبل التي دعا اليها العروي لتجنب التخلف الحاصل اليوم ؟ هل يمككنا الوصول الى حداثة عربية خالصة؟

1) الأدلوجة الدينية " الشيخ " :

" في سياق "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" قمت بتوظيف شخصية بارزة متمثلة في محمد عبده كنموذج لما أسميه "فكر الشيخ"، وقد أعطيت لهذا الوصف دلالة معينة. "الشيخ" هنا ليس بالضرورة اللقب الاجتماعي، بل هو ذلك الشخص المتخرج من مؤسسات دينية عريقة كالأزهر أوغيرها والذي يجد نفسه أمام إشكالية أساسية: لأي سبب تخلف المسلمون؟ هذا التساؤل، بصيغته هذه، يوجه الجواب بطريقة ما. فالمطلوب هنا ليس تفسير تأخر سكان البلدان الإسلامية، أو العرب أو الهنود أو الفرس، بل الاجدر تحديد تأخر "المسلمين".هذه الصياغة تحمل في طياتها افتراضًا ضمنيًا بوجود صلة وثيقة بين العقيدة الإسلامية وواقع التخلف، وهو طرح جديد لم يسبق أن تصدى له مفكرون إصلاحيون سابقون.[1]

صحيح أن محمد عبده ليس "شيخًا" بالمعنى المتعارف عليه اجتماعيًا، لكن اختياري له ينبع من كونه علامة راسخة في مختلف علوم الدين. إنه "شيخ" بالمعنى الذي أقصده انا، لأنه يحاول مستندًا إلى هذا العمق المعرفي الديني، الإجابة على ذلك السؤال تحديدًا.هذا السؤال، في حقيقته، يحمل تقريرًا ضمنيًا يسعى عبده دائمًا إلى تفكيكه وإثبات بطلانه، وهو فك تلك الصلة المفترضة بين الإسلام والتأخر. هذا الهدف المحوري هو ما يكسبه صفة "الشيخ" بالمعنى الاصطلاحي الذي أتبناه في هذا التحليل.ويتضح هذا السياق أكثر حين نتأمل في مصدر هذا السؤال ومن يطرحه. إنه الغرب، غرب القرن التاسع عشر تحديدًا، غرب ما بعد التحولات الكبرى: الثورة البروتستانتية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية ...الخ " [2]

في توصيف هذه الإيديولوجية، ثمة إيماءة دالة إلى الميل نحو استحضار الماضي الذي يتبناه المنخرط في هذا النسق الفكري. هذا التوجه يجعل منه أسيرًا لحيز ذهني تجاوزه الزمن الحاضر، فلا ينطلق من علل واسباب الحاضر الراهن ولا يشيّد أسسًا للمستقبل المنشود. بل يسعى إلى فهم الواقع

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2001، ص 23

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المعاصر بأدوات مفاهيمية عفا عليها الزمن وانتهت، وهي نظرة يغلب عليها الطابع العاطفي، وتنأى عن التفسير العقلي.[1]

وفي ظل الفجوة الحضارية القائمة بين المسلمين والغرب، أي بين الأنا والآخر، وجد الشيخ نفسه مضطرًا إلى استعادة الاعتبار للذات، ويظهر ذلك جليا من خلال الاحتماء بالماضي سعيًا منه للإمساك بخيوط الهوية. وهكذا يتحول التاريخ تدريجيًا إلى عنصر جوهري في هذا الجدال، ولكنه في الوقت نفسه يفقد حيويته وسيلانه ليتبدى في صورة أسطورة واقية، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في الخطابات التبريرية التي يسوقها "الشيخ" في مواجهة الاتهامات والهجمات الفكرية والثقافية المتأتية من الغرب. إذ يظل الشيخ متمسكًا بالأساليب القديمة في المحاججة، وهي سجالات تعود بنا إلى حقبة القرون الوسطى، حيث كانت المسيحية تخوض صراعًا فكريًا وجغرافيًا مع الإسلام، وكانت الدين هو المحرك الأساسي لهذا التدافع. وإذا ما استمر الشيخ على هذا النهج الموروث، فإن أوروبا المعاصرة قد تجاوزت بالفعل عتبة هذا الجدل العقيم، وانتقلت إلى مستوى أرقى قوامه الحوار العقلي المستند إلى العلم كسلاح. وهذا الميدان الجديد لم يعد يجد فيه الشيخ موضع قدم. وبات لزامًا عليه مجاراة أوروبا العقلانية، لكنه في المقابل يرتد القهقرى، محاولًا تقليب صفحات التاريخ الإنساني (الإسلامي/المسيحي) ليستنبط منها شواهد تاريخية أقرب إلى الرواية الإخبارية منها إلى الاستدلال المنطقي والاعتبار النقدي لدعاوى أوروبا.[2]

يقول العروي " يفتري الخصم في ادعاءاته أن السقوط والهبوط والتردي الذي لحق بالإسلام سببه التعصب والتشبث بالمعتقدات الخرافية. في حين أن المتأمل المدقق لآيات كتاب الله، لو عاد إليه وتفحص دلالاته البينة لما وجد فيه سوى حث على الرفق والتسامح واللين. بل اكثر من ذلك نجد التدبر العميق يكشف عن عقيدة محكمة البنيان، مدعومة ببراهين عقلية راسخة. وعندئذ يتضح لنا جليا زيف تلك المزاعم، إذ أن حقيقة الإسلام تكمن في كونه إيمانًا مؤسسًا على التدبر العقلي العميق، وتوحيد الاهي خالص يصون الفرد من الانقياد لأي سلطة، سواء كانت ذات طبيعة بشرية أم مادية.

[1] عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 1995، ص 40

[2] عبد المرجع نفسه، الصفحة نفسها

ويمثل الإسلام الضمانة الأساسية لحرية الافراد واستقلاليته الذاتية. وعليه فإن الإسلام بوصفه دين الفطرة السمحاء الواضح في مبادئه والذي لا يشوبه غموض أو تعقيد، لهو الأجدر بأن يحظى بإجماع آراء العقلاء من بني البشر" [1]

من خلال تحليله لمصادر تقدم العرب ربما قد يستمع المرء إلى مقولة العدو اوالخصم التي تربط هذا التقدم بالعقل والحرية المستمدين من الكتب. ودونما اي عناء كبير قد يجد هذا الزاعم مبتغاه في مؤلفات أحرار مناهضين للكنيسة المسيحية. سيكتشف لديهم وقائع واحداث مثل محنة غاليليو وسجنه، وإهانة ديكارت، واضطهاد روسو، والإعدام حرقًا الذي طال جوردانو برونو نتيجة لتقديمه العقل على مقتضيات مصلحة الدولة. يستنكر هذا القائل تلك الفظائع، مستحضرًا ما ورد في القرآن الكريم على لسان إبراهيم الخليل عليه السلام في تفنيده لعبادة الكواكب وإرسائه أسس التوحيد استنادًا إلى التأمل العقلي. وبينما يناجي نفسه، يتساءل عن جرأة النصارى في التلفظ بكلمة التسامح واللين والعفو بعد ارتكابهم لتلك الجرائم الشنيعة التي لا يتقبلها عقل، لكن هذا القائل يغفل عمدًا أو سهوًا عن ممارسات تاريخية في الحضارة الإسلامية، مثل ما فعله الخليفة المتوكل بالمعتزلة، وإحراق المرابطين لكتب الغزالي، وما لاقاه الفقيه ابن رشد. إنه ينتقي من تاريخ الإسلام صورة أحادية الجانب، قاصرة على عهد الخليفة المأمون وبيت الحكمة واجتهاد المترجمين في نقل علوم الفلسفة والطب والمنطق من اليونانية والسريانية إلى العربية، بالإضافة إلى ذكر خزانة الحكم الأموي في الأندلس وما احتوت من نفائس أتلفتها جموع النصارى الغزاة عند دخولهم قرطبة، محولين إياها إلى طرق وسبل للعبور. [2]

يجد الشيخ نوعا من الراحة الفكرية في هذا الطرح المنهجي، مقدّرًا كفايته في دحض ادعاءات المخالفين. غير أن إشكالية جوهرية لازمت تفكيره بعد حين: إذا ما تم التسليم بأن العقلانية هي قرين الإسلام، بينما يشكل التعصب جوهر النصرانية، فكيف يمكن تفسير مسار التطور الحضاري المخالف لهذين النموذجين؟ وفي هذا الإطار المعرفي نجد لمحمد عبده رؤية ذات أهمية: "إذا ما اعتمدنا معيار

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 40

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الأحوال الراهنة لأتباع الديانات في تقييمها، لأمكننا الاستنتاج بعدم وجود رابطة عضوية بين الديانة المسيحية والمدنية المعاصرة. [1]

في هذا الزخم الفكري الهائل يستحضر الشيخ على الفور وقائع تاريخية كان قد أغفلها مبينة على أن مسيرة العقل في الحضارة الإسلامية لم تكن دائمًا مسيرة حرة ومفروشة. يتذكر كيف عاش الرازي والفرابي وغيرهما من المفكرين في بيئة اتسمت بالمحاصرة والتضييق. يسترجع مقولة ابن رشد حول ازدواجية الحقيقة، حيث يقدم معرفة تقريبية للعامة ومعرفة عقلية للخاصة. كما يتأمل في تجربة جماعة إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري، الذين سعوا للتوفيق بين الشريعة والفلسفة في سرية تامة، بلغت حد الغموض الذي يكتنف هوياتهم حتى يومنا هذا. [2]

يستنتج الشيخ كنتيجة حتمية من هذه الاستعادة التاريخية أن العقل لم يزدهر في كنف الإسلام بانطلاق وحرية كاملين، بل عاش في أغلب الأحيان خلف ستار من التحفظ والتوجس والخيفة. وبناءً على هذا التأمل النقدي، يخلص إلى أن السبب الجذري للضعف الراهن يكمن في الابتعاد عن جوهر الرسالة الإسلامية وإهمال دعوتها الحقة. عند هذه النقطة، يتضح لديه تمييز جوهري بين نمطين من الإسلام: إسلام متعال نقي من شوائب الزمن وتغيراته، وإسلام آخر خاضع لأهواء المسلمين عبر العصور والأجيال وهو مما أدى إلى تحريفه وتشويهه بطبيعة الحال. [3]

2) الادلوجة السياسية "رجل السياسة":

في هذا السياق، يمثل لطفي السيد أنموذجًا تجسيديًا لرؤية االمفكر المغربي العروي، حيث انصب رهانه الفكري على الشأن السياسي بشكل خاص، مفتونًا بجاذبية الليبرالية الغربية ورسوخ ديمقراطية نظمها البرلمانية، ومستنكرًا في الآن ذاته كافة تجليات الاستبداد وأشكاله المتنوعة، ففي مسيرة الزمن وتفاعلات العرب المتزايدة مع الغرب، يتجلى إدراك أعمق لطبيعة الآخر، وقراءة لتاريخه كوحدة منسجمة، لا مجرد انتقاءات مجتزأة تُستخدم في معارك المناظرة والجدال كما كان معهودًا.

1 المصدر نفسه، ص 41

2 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص 41

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

وعندئذ، يتبين للعقل العربي أن نورانية العقل، وإن غابت عن صميم الديانة المسيحية، فإنها حاضرة بقوة في النسيج الثقافي الغربي، وأن هذا النور، أينما نبع، سواء من الأندلس أو غيرها، قد وجد في تربة أوروبا الخصبة مرتعًا ملائمًا لازدهاره. ففي سعيه المحموم نحو استجلاء البراهين التي يدين بها سلطة الكنيسة المسيحية، غالبًا ما كان الشيخ يجد مبتغاه في مدونات عصر التنوير، ليُمهد بذلك الطريق أمام هذه الحقبة النورانية كي تستولي استيلاءً تامًا على مدارك العقل العربي. [1]

في عمق الوجدان العربي، نجد للقرن الثامن عشر الأوروبي مكانة رفيعة جدا من الاستحسان، مما يخول لعلال الفاسي الاستشهاد بمقولة المؤرخ الفرنسي جول ميشله، الذي أضفى عليه لقب "القرن الأعظم"، قاصدًا بذلك الحقبة الزمنية المحددة. وتتأرجح بواعث هذا الانجذاب بين ما هو ذو قيمة نبيلة وما يميل إلى الاصطفاء الانتقائي؛ إذ يستحوذ على اهتمامنا لما يكشف عنه من موبقات الكنيسة وجرائمها، موفرًا لنا بذلك الأدوات الضرورية لإدانتها ومحاكمتها. علاوة على ذلك، يستثير ميلنا لأنه يمنح شرعية ضمنية لتصورات تستسيغها ذواتنا، حيث ارتأى مؤلفو تلك الفترة تخيل مدن مثالية سياسية نصبوا على رأسها حاكمًا فيلسوفًا، الأمر الذي استدعى لدينا استحسان الظن بأنهم قصدوا بذلك الخليفة المأمون. وفي سياق متصل، نستحضر اعتراف شخصية بارزة كفيخته، الذي يصرح قائلًا: إني لا أعني بمحمد الشخصية التاريخية التي أقر بأني لا أمتلك بشأنها رأيًا محددًا، ليترسخ لدينا الاستنتاج بأنه لولا إعاقة الجهل بمعارفنا التاريخية إياهم، لما اتجهوا صوب الصين بحثًا عن نموذج إمبراطوري لمدنهم الفاضلة المزعومة وبالمثل، يثير ابتهاجنا قول روسو وهو يفند أسس نظرية ثنائية السلطة السائدة لدى المسيحيين، معلنًا ذلك بقوله: لقد كان محمد على صواب في العديد من آرائه، فقد أرسى نظامًا سياسيًا محكمًا لأمته، وطالما حافظ خلفاؤه على دعائم ذلك النظام، ظل حكمهم راسخًا وقويمًا، لقد دعا صاحب "العقد" إلى تبني تشريع موحد ينظم شؤون الحياة الدنيا والآخرة، مستمدًا من غريزة الخير الكامنة التي أودعها الخالق في صميم كل إنسان. أفلم يكن بذلك، دون إدراك واعٍ منه، يقوم بتحليل أسس النظام الإسلامي ويبرر غايته الأسمى؟ [2]

---

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص42

2 المصدر نفسه، ص 41

إن التأمل المتعمق في مدونات الحقبة الثامنة عشرة الميلادية يكشف عن ضرب من التعذر الإبستمولوجي في إمكانية استيعاب منظومة روسو الفكرية بمعزل عن استحضار الإسهامات الجوهرية لمونتسكيو. وفي هذا السياق، يثور تساؤل جوهري حول مدى جوازية قصر نطاق تطبيق مقولاتهما الفكرية على دائرة مساءلة سلطة الكنيسة المسيحية دون سواها من النسق السلطوية. لا محالة، تتجلى لحظة إدراك مفصلية يتم فيها فهم فلسفة الأنوار بوصفها تجسيداً لسفه فكري يتصدى لمحاكمة بنية سلطوية بعينها، فضلاً عن نمط سلوكي محدد حيثما تجليا. وعلى صعيد الواقع التاريخي، لم تكن أوروبا في تلك الفترة التاريخية مجرد مملكة خاضعة لسلطان البابا وهيمنة رجال الدين فحسب، بل كانت أيضاً مسرحاً لحكم الإمبراطور ونخبه الأرستقراطية الإقطاعية.[1]

وتتجلى هذه الحقيقة بجلاء ووضوح لأبناء المشرق العربي القادمين من أقاليم مصر والشام، الذين اكتووا بنيران الاستبداد العثماني لعهود طويلة. وهم بذلك يمتلكون القدرة على التحقق من مصداقية ما يسوقه المؤرخون الأوروبيون بشأن الشرق باعتباره مهداً للحضارات، والذي انحدر وتلطخ بالدماء نتيجة للاحتلال العثماني (تدبر في هذا السياق مؤلف عبد الرحمن الكواكبي الموسوم بـ "طبائع الاستبداد"). وعندما ينكب القارئ المتفحص على قراءة كتاب "روح القوانين"، ولا سيما الصفحات البليغة التي يسرد فيها مونتسكيو قبائح الحكم الاستبدادي، يستشعر شعوراً عميقاً بالحقد تجاه الغزاة الأتراك الدخلاء. ويتأكد لديه أن الخليفة، حتى في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية، كان يتصرف وفقاً لأهوائه وميوله الذاتية، وأن الشعوب الخاضعة لحكمه كانت ترزح تحت وطأة القهر والطغيان، وأن الدولة كانت أداة طيعة في خدمة مصالح الحكام وحدهم. ويعترف كذلك بأن ممتلكات الأفراد كانت على الدوام عرضة للنهب والسلب، وأن التجارة كانت ضرباً من ضروب الاحتكار، وأن الضرائب كانت فادحة، وأن المناصب كانت معروضة للبيع والمساومة، وأن القضاء كان خاضعاً للأهواء والمصالح الشخصية. وإجمالاً، يقرر بعبارة موجزة وحاسمة: أجل، لم يعرف الشرق على مر العصور سوى الاستبداد والجور والخوف، حاكم مستبد ورعية مقهورة مستعبدة. وفي هذا السياق، يسجل خالد محمد خالد في كتابه "مواطنون لا رعايا" (ص 15) مقولته الشهيرة. ويشير العلامة البستاني إلى أن

[1] عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق ص 44،43

مصطلح "توران" كان يُستخدم لدى اليونانيين للدلالة على "تيران"، أي الحاكم الطاغية أو الجبار. ويذهب فريق كبير من المؤرخين إلى أن الأتراك كانوا يُعرفون قديماً بلقب "المدمرين"، ونحن على ذلك من الشاهدين، فقد ألحقوا بنا الدمار باحتلالهم وأشاعوا فينا الجوع والخوف بما اقترفت أيديهم (ص 9). والجدير بالذكر أن الخليفة، الذي كان يُنظر إليه على أنه ظل الله في الأرض، لم يكن يتورع عن القتل أو السلب، وكانت تثور ضد طغيانه بين الحين والآخر ثورات عارمة تُوأد في مهدها بحد السيف وبلا رحمة، وهو ما يمثل عرفاً سائداً لدى الحكام في آسيا منذ قرون عديدة. [1]

يذهب لطفي السيد إلى إرجاع علة وسبب الانحدار الحضاري العربي إلى ضرب من ضروب الاضطهاد السياسي والعبودية المتأصلة عبر التاريخ، مبينا على أن سبيل الخلاص يكمن في التحرر، تحرر الفرد وامتداده إلى حقول الممارسة السياسية والبرلمانية. غير أن هذا الطرح لا يسلم من نقد عبد الله العروي، الذي يرى أنه إذا كان رجل الدين يعيش حالة من الجوار الزمني، فإن رجل السياسة العربي يعاني من قصور في استيعاب الأفكارالليبرالية والسياسية من منابعها الأصيلة. ويذهب العروي إلى أن لطفي السيد والجيل الذي تربى على يديه لم يستقوا أبجديتهم السياسية من مؤلفات جون لوك ومونتسكيو، ولا حتى من مدونات أرسطو، بل استمدوها من كتابات رجال أضاعوا فكرهم في مناخ أواخر القرن التاسع عشر الذي افتقر إلى كل بذرة باعثة للحياة. [2]

يحلل عبد الله العروي مسار جيل آخر تبنى الليبيرالية، لكن بمنظور مغاير لعصرها الذهبي، وهو ما يحجب عن القارئ غير المتبحر أبعادها الأولية كما تجلت لدى الجيل المؤسس. وعليه، يرى العروي أن مكمن إشكال لطفي السيد يكمن تحديداً في إغفال الازدواجية المتأصلة في الليبيرالية ضمن التاريخ الغربي، وهو ما يفسر ضعف أسلوبه وطبيعة خياراته السياسية التي تعكس عدم دقة هذا الوعي الليبيرالي الآيل للافول، ويشخص العروي معضلة السيد وأضرابه من مثقفي الليبيرالية قائلاً: إن هؤلاء هم ضحايا إغراء الغرب، على حد تعبير مالرو، حيث تنعكس الليبيرالية الأوروبية في أذهانهم

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق ص 43،44

2 سعيدة جلايلية، الإيديولوجي والجمالي دراسة بنيوية تكوينية في روايتي " اليتيم" و" الفريق " لعبد الله العروي، ماجستير،لغة عربية وادابها، قسم اللغة العربية وادابها، كلية الاداب واللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة العربي بن مهيدي ام البواقي، الجزائر، 2011_2012، ص 76

انعكاساً تاماً في الوقت الذي تواجه فيه تلك الليبيرالية في أوروبا ذاتها هجمات من كل حدب وصوب. ويشير إلى تماثل مساراتهم رغم تباين أوطانهم، حيث يشاركون في البداية ولمدة وجيزة في الحياة السياسية، ثم ينصرفون إلى العمل التربوي. يختتم العروي بأن الظروف تخونهم، وفي خضم المواجهة الكبرى بين أوروبا والعالم الآخر، يعيشون عزلة أشبه بالمأساة نتيجة لتباين الليبيرالية والمجتمع الذي لم تنشأ فيه. [1]

لا تزال هذه التصورات الليبرالية حاضرة وفاعلة بصورة أو بأخرى في مختلف أرجاء العالم العربي. ففي مصر على سبيل المثال بعد أن آلت إليها مقاليد السلطة، تجلى عجزها وتلاشت هيبتها، ولم يعد لصوتها صدى إلا في أروقة البرلمان ومدرجات الجامعات. بيد أن الحال يختلف في بلدان أخرى، كالمغرب، حيث لم تختبر المسار ذاته، إذ لا تزال هذه الرؤية الليبرالية تحتفظ بثقتها في نفسها، وتدعو إلى مبادئها بحرية وفاعلية. [2]

3) الادلوجة التقنية "رجل التقنية":

في أعقاب إخفاق التجربة الليبرالية السياسية والديمقراطية، والتي سبقتها تجربة مماثلة ارتبطت برجل الدين، ينتقل عبد الله العروي إلى تناول نموذج بديل يرفع لواء التقنية، معتقداً بأنه يشكل الحل الأمثل والمشروع القادر على إعادة الروح إلى جسد الأمة العربية المتهالك، فيقول " سرعان ما يدرك الجميع، بعد فترة وجيزة، أنه على الرغم من استقلال البلاد وتأسيس مجلس نيابي، فإن الدولة تظل واهنة مهانة. لم يستشر بعد الشك في جدوى التمثيل البرلماني، لكن النائب ذاته يعي أن خطبته البليغة التي صاغها بعناية فائقة مصيرها النسيان بعد إلقائها. وهذا النائب، سواء أكان محامياً أو طبيباً أو صحفياً أو أستاذاً جامعياً، يسعى جاهداً للظفر بمنصب رفيع، وعندما يتحقق له ذلك، يتبين له أنه لا يمتلك سلطة حقيقية ولا نفوذاً مؤثراً، وأن الحاجة إليه لا تتعدى إطار المناسبات الرسمية. وقد يجد بعض السلوى في أن رئيسه لا يحظى بنفوذ يفوقه، بل قد يبوح له بأن صاحب الأمر الفعلي لا يملك من السلطة إلا الاسم. كم من صباح استهلّه النائب معتزاً بمقولة "الشعب قوة لا تقهر"، وها هو

1 المرجع نفسه، ص 77،76

2 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص 46،45

الآن لا يتمتم بها إلا وتغمره مرارة الواقع؛ فالشعب لا يصغي إلى منتخبيه ولا يستجيب لنداءاتهم. ويتساءل رجل السياسة: لقد تحققت الحرية، فأين تلك القوة التي زعمنا وزعموا لنا أنها ملازمة لها؟ وبما أنه يرى في نفسه استحقاقاً للقوة والنفوذ، فإنه يميل إلى تحميل الشعب مسؤولية هذا العجز والإحباط. وينظر إليه نظرة جديدة، فيراه لأول مرة على حقيقته: جمهوراً جاهلاً غارقاً في مستنقع التواكل. عندئذ، تتحصن البيوت الفخمة خلف أسوارها، وتغلق الأندية الخاصة أبوابها، وتسدل الستائر على نوافذ سيارات النخبة وهي تجوب الشوارع، خشية أن تطالع أعينهم آثار البؤس والحرمان. يصبح الفلاح عالماً آخر، وكائناً إنسانياً متميزاً ومنفصلاً. وها هو رجل السياسة يصغي الآن إلى ما كان يستنكره سابقاً من أقوال الأوروبيين حول تأثير المناخ والعرق والطقس في حياة الشعوب. وفي نهاية المطاف، يلجأ رجل السياسة، هذا الخصم العنيد، إلى الصمت المطبق بعد أن خانته أعصابه وأضناه عبث الأقدار" [1]

عندئذ ينتزع زمام الحديث شخص مغمور، لا يحمل صفة الطبيب ولا المحامي ولا القاضي ...، بل قد يكون ابن فلاح او عطار، أو حتى منتمياً إلى إحدى الأقليات. لقد ظل هذا الشخص حتى تلك اللحظة نكرة مهملاً. وخلال هذه الفترة التي لم يلتفت إليه أحد فيها، كان يعمل جاهداً عبر قنوات متنوعة على تكوين تصور جديد عن الغرب، سيصبح المعيار الذي سيُخضع له المجتمع ونشاط أولئك الذين تصدروا مشهد التاريخ للمساءلة والتقييم. [2]

في سياق نقده لأوهام كل من الشيخ والسياسي الليبرالي، يقرر الزعيم الجديد، حاضر سلامة موسى، سنة 1930 في القاعة الرئيسية لجامعة القاهرة، بحدة قاطعة أن العرب ليسوا ديناً بلا أساطير ولا دولة بلا استبداد، بل هم بكل بساطة قوة مادية قوامها العمل الموجه المنتج والعلم التطبيقي. وقد طرح على الطلاب الحاضرين آنذاك تساؤلاً استنكارياً: "أيعني القول 'الشرق شرق والغرب عرب' حقيقة جغرافية؟" ليجيب بالنفي القاطع. ثم استطرد: "وهل يعنيان حقيقة إثنولوجية؟" ليؤكد مجدداً بالنفي، مستبعداً أن يكون الدين هو الفاصل الجوهري بين الشرق والعرب. ليخلص في نهاية المطاف إلى

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص 46

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

القول: "لقد تجلت لي منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة لا تقبل الدحض، وهي أن الفرق الجوهري بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين يكمن في الصناعة وحدها، وليس في أي شيء آخر سواها. [1]

في معرض تدعيم أطروحته، كثيراً ما يستحضر الداعية إلى تبني التقنية نموذج العملاق الياباني، متسائلاً في سياق استنكاري: هل يوجد نظام ديني يضاهي صفاء التوحيد في بعده الغائر، وتاريخ يتسم بعنف وضراوة يفوقان التاريخ الياباني الإقطاعي، وشعب يمتلك ميلاً للانصياع والخنوع أشد من ميل اليابانيين في تلك الحقبة؟ وإزاء هذا، يطرح السؤال المحوري: ما السر وراء قدرة اليابانيين على تجاوز أمم عديدة تنتمي إلى كلتا السلالتين البيضاء والصفراء في فترة زمنية وجيزة؟ ليخلص إلى أن السبب يكمن في سعيهم الحثيث نحو جوهر الحضارة الغربية. وعليه، يدعو إلى الاقتداء بمنهجهم، والتخلي عن الإسهاب اللفظي والندب على ما يعتبره حظاً عاثراً. فالعلم على الرغم من قيمته النبيلة ينبغي أن يوظف في خدمة القطاعات الصناعية (تجدر الإشارة إلى تفنيد طه حسين لهذه الرؤية في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر عام 1935، تحديداً في معرض حديثه عن باستور). كما أن الثقافة العامة تمثل غاية شريفة، إلا أنها تأتي في مرتبة تالية لاكتساب الفرد اختصاصاً مهنياً محدداً. ويختتم سلامة موسى هذه المسألة بإيجاز بليغ قائلاً: ان الحضارة في عصرنا الراهن هي الصناعة، وثقافة هذه الحضارة هي العلم، في حين أن ثقافة المجتمع الزراعي تتمثل في الأدب والدين والفلسفة. [2]

بدايةً نجد ان الزعيم الليبرالي يخطو خطوات حذرة جدا في نقده للتاريخ الإسلامي، وكأنه يتحسس طريقه. لكن على النقيض تمامًا يأتي الزعيم الجديد المتحمس للتقنية، ليضرب بهذا التاريخ عرض الحائط وكأنه صفحة بائسة لا تستحق حتى عناء التأويل أو الفهم. ببساطة، لا يرى فيه أي قيمة فعلية. والغريب في الأمر، أنه بهذا الموقف المتصلب، يجد نفسه، شاء أم أبى، مساهمًا في الحفاظ على هذا التراث بطريقة ما. وفي معرض رده على السياسي الليبرالي، يطلق صاحبنا التقنوقراطي تساؤلات حادة: ألم تفرض إنجلترا سيطرتها على البحار في زمن كروميل، وهو أبعد ما

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص 47

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

يكون عن الليبرالية؟ ألم تزدهر الصناعة في فرنسا تحت حكم نابليون الأول والثاني؟ الخلاصة عنده واضحة: الاستبداد السياسي ليس بالضرورة عدوًا للتقدم، بل ربما كان في بعض الأحيان ضروريًا لتحقيقه. أما عن شخص هذا الداعية للتقنية في حياته اليومية، فقد تجده وديعًا خجولًا، بالكاد يرفع صوته. لكن عقليته، يا صاحبي، فهي قصة أخرى تمامًا. إنها عقلية إرهابية بكل ما تحمل الكلمة من معنى، لا تعرف الشك أو التردد، ولا تلتفت إلى مقولة "العلم للعلم". الغرب ليس لغزًا بالنسبة له كما كان الحال مع الشيخ، بل هو جزء من عالمه، يتحدث لغته ويتبنى منطقه. ونتيجة لذلك، يبدأ ماضي العرب وقضاياهم بالتلاشي تدريجيًا من وعيه. لم يعد يتحسر على أيام عزنا الغابرة أو يسأل عن أسباب تأخرنا؛ هذه أسئلة يعتبرها ضربًا من العبث. شعاره بسيط وواضح: "حقيقتنا هي مستقبلنا"، وهذا المستقبل، في نظره، هو التقنية وحدها. يظن هذا الرجل أنه بذلك يتجاوز أفكار من سبقه، لكن الحقيقة أنه يقفز قفزًا ويستقر في كنف الغرب، متخليًا عن كل أثقال التاريخ. والغريب في الأمر أن الغرب لم يزدد وضوحًا في ذهنه بقدر ما ازداد وعيه الثقافي تشابكًا وتعقيدا. [1]

مع مرور الأيام كان الزعيم السياسي يفقد شيئًا فشيئًا من هالته وسلطانه، بينما كان داعية التقنية يترقب بلهفة بزوغ فجر جديد، وعندما تحقق مراده أخيرًا، شعر بنشوة الانتصار تغمره، وكأنه يردد ما قاله سلامة موسى في يوليو/تموز 1952: "هذا أسعد يوم في حياتي". لكن لم تمضِ أشهر قليلة حتى أدركت الدولة الجديدة حقيقة مفادها أن هذا الداعية المتحمس للتقنية ليس تقنيًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. استمعت إلى نصائحه في البداية، ثم سرعان ما أعرضت عنه، وكأنها اكتشفت زيف وعوده وبريق أفكاره. [2]

في نهاية المطاف يصل عبد الله العروي إلى خلاصة مفادها أن سعي الشرق الدؤوب نحو فهم ذاته ليس سوى نبش في آثار الغرب. هذا الكيان الذي يستميل الشرقي بحيث لا يجد سبيلاً لتعريف هويته إلا من خلال تتبعه بشكل أعمى، مفتقرًا إلى الوعي النقدي اللازم. فالشيخ، في

1 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص 47،48

2 المصدر نفسه، ص 48

تحليلاته، يعيد إنتاج أفكار رينان وهانتو، بينما يردد السياسي آراء لوك ومونتسكيو، ويستحضر التقني مقولات كونت وسبنسر. إنها، ببساطة، استعادة لأشكال الوعي الغربي التي تجاوزها الزمن. [1]

يقول العروي " قد يتبادر إلى ذهن البعض تساؤل مشروع حول ماهية هذه الشخصيات التي استعرضناها. هل هي مجرد نتاج انتقاء اعتباطي، أم أنها تجريد لصفات عَرَضية لكتاب حقيقيين؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يتم تقديمهم بأسمائهم الصريحة؟ في واقع الأمر يمثل كل من الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية ثلاث لحظات متتابعة يمر بها الوعي العربي في سعيه الدؤوب، منذ أواخر القرن المنصرم لفهم كنه هويته الذاتية وطبيعة هوية الغرب، وقد لجأت إلى أسلوب التجريد لسببين جوهريين: أولهما، التنوع الهائل في الوثائق التي استندت إليها (من رسائل نقاد ومقالات صحفيين إلى نصوص مسرحية وغيرها). وثانيهما، أن الذهنية الواحدة لا تتجسد بالضرورة في شخص بعينه في جميع أرجاء العالم العربي؛ فقد نجد في بلد ما تجليات لذهنية الشيخ تختلف عن تجلياتها لدى شيوخ آخرين وبالمثل قد تتباين مظاهر الذهنية الليبرالية بين رجال السياسة المختلفين. لذا كان من الضروري الفصل بين الذهنية المجردة والشخص الذي يحملها ويمثلها" [2]

في كتابه "العرب والفكر التاريخي"، قام عبد الله العروي بنمذجة الخطاب النهضوي العربي المعاصر ضمن إطار ثنائي مميز. رأى أن الغالبية العظمى تفكر بمنطق ذي نزعة سلفية، بينما عبرت أقلية عن نفسها من خلال تبني ليبرالية انتقائية. وفي تقديره لم يتمكن أي من هذين النموذجين من تحقيق نهضة ثقافية حقيقية، تلك النهضة التي من شأنها أن تتيح للثقافة العربية أن تحتل موقعًا استراتيجيًا بين مختلف الثقافات العالمية.وقد تجلت سلبية هذه الخطابات بوضوح في الانتكاسات المتتالية التي مني بها العرب، فتجربة الليبرالية الثقافية في مصر خلال ثلاثينيات القرن الماضي باءت بالفشل، وتلتها انتكاسة التجربة الناصرية. كما شهد المشرق العربي إخفاقات متكررة للحركة

1 سعيدة جلايلية، الإيديولوجي والجمالي دراسة بنيوية تكوينية في روايتي " اليتيم" و" الفريق " لعبد الله العروي، مرجع سابق، ص 79

2 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ص 48

القومية، وتعثرت الحركة السياسية في المغرب العربي، فضلًا عن غياب مشروع إيديولوجي واضح ومتماسك في تجربة المغرب الحزبية. [1]

يرى العروي أن كل هذه الإخفاقات ما هي إلا نتائج وثيقة الصلة بسيادة المنحى والمنظور السلفي والانتقائي، اللذين عمقا أزمة غياب الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر. فالأول، بمنطقه الطوباوي المثالي، والثاني، بتبعيته للنماذج الغربية دون تمحيص نقدي، لم يتمكنا من تجاوز معضلة الفكر العربي. [2]

_ مناقشة :

صحيح أن هذه التيارات الفكرية أو الأيديولوجية الثلاث التي يشير إليها الأستاذ العروي ليست مجرد كيانات منفصلة عن الماضي. بل يمكننا القول، وبكل يسر إنها تمثل من زاوية ما استمرارًا إبداعيًا لتراث عربي عريق، لكن في سياقات تاريخية مغايرة وجديدة، فلو أمعنا النظر لأمكننا أن نربط فكر الشيخ محمد عبده بجذور تمتد إلى الفكر المعتزلي، وأن نرى في الاتجاه الليبرالي العقلاني الذي تبناه لطفي السيد صدى للاتجاهات الأرسطية العربية القديمة التي نجدها لدى فلاسفة كبار أمثال الكندي والفارابي وابن رشد. والأمر ذاته ينسحب على فكر سلامة موسى العلماني، الذي يمكن تتبع آثاره وصولًا إلى قامات فكرية كابن خلدون وابن الهيثم وجابر بن حيان. إذًا، هذا التراث العربي القديم بكل ما يحمله من اتصال وانقطاع، وبكل ما يختزنه من تعابير ظاهرة وحياة باطنة متأصلة فينا، يمثل منبعًا خصبًا وملهمًا له تأثير عميق على التيارات الأيديولوجية العربية الحديثة. والأكثر من ذلك، فإن استلهام هذا التراث كان بعدًا أساسيًا لفهم طبيعة الموقف الصراعي للعرب تجاه أوروبا، تلك أوروبا التي تمثل من جهة منبعًا للفكر، ومن جهة أخرى قوة للغزو الاستعماري. لقد كان هذا الاستلهام مصدرًا حيويًا لتأكيد الهوية العربية وتنميتها في وجه هذا التحدي المزدوج. [3]

---

1 سعيدة جلايلية، الإيديولوجي والجمالي دراسة بنيوية تكوينية في روايتي " اليتيم" و" الفريق " لعبد الله العروي، مرجع سابق، ص 80

2 المرجع نفسه، ص 81

3 الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، محمود امين العالم، مرجع سابق، ص 38

صحيح أن التيارات الثلاثة التي تجسدها شخصيات الشيخ محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى لم تنشأ من فراغ، بل هي بالأحرى نتاج طبيعي لأوضاع اجتماعية عربية خالصة، ووليدة تكويناتها التاريخية الخاصة. لقد تبلورت هذه التيارات وتطورت في خضم تفاعلها وصراعها، سلبًا وإيجابًا مع الحضارة الأوروبية، فقد تشكلت هذه الأفكار الثلاثة من تربة تراث عربي عريق، ونمت وترعرعت على أرض واقع اجتماعي وقومي محدد، وفي إطار ملابسات تاريخية عالمية معينة، ولهذا السبب تحديدًا، يعتبر اختزال الأيديولوجية العربية بتياراتها المتنوعة إلى تأثير أو مؤثر واحد، وهو الحضارة الأوروبية قصورًا ميكانيكيًا في التحليل. بل إن نسبة هذه الأيديولوجية إلى واقع اجتماعي مغاير لواقعها العربي الأصيل يمثل نظرة مثالية قاصرة، فنشأة القومية العربية على سبيل المثال لم تكن مجرد صدى لنشأة القوميات الأوروبية، كما أن نمو الفكرة القومية لم يكن مجرد انعكاس لنموها في أوروبا كما يزعم بعض الباحثين. بل هي ظاهرة موضوعية نشأت في أوروبا كما نشأت في البلاد العربية كنتيجة لنضوج عوامل اجتماعية وتاريخية محددة في كلا المنطقتين، ولنأخذ مصر مثالًا حيًا: ففي عام 1920، تأسس في مصر بنك مصري خالص، وفي عام 1922 نشأ الحزب الشيوعي المصري. فهل يعقل أن نقول إن هاتين المؤسستين كانتا مجرد انعكاس لمؤسسات أوروبية مماثلة؟ أم أنهما كانتا تعبيرًا عينيًا عن نمو البورجوازية الوطنية من جهة ونمو الطبقة العاملة واحتدام الصراع الوطني والطبقي في مصر من جهة أخرى؟ إن القول التماثل أوالتماثل اوالتأثير وحده لا يمكن أن يقدم تفسيرًا موضوعيًا لهذه الظواهر. صحيح أن هناك تأثيرًا أوروبيًا لا يمكن إنكاره، لكنه ليس كل الحقيقة. فمصر، بقواها الذاتية وتطورها الداخلي، هي القضية الأساسية. [1]

يقول محمود امين العالم " بل يمكنني ان أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إن هذه التقسيمات الثلاث التي يطرحها الأستاذ العروي قد لا تمثل في جوهرها كيانات فكرية منفصلة تمامًا عن بعضها البعض خاصة إذا نظرنا إليها من الزاوية الاجتماعية لا من الزاوية الأيديولوجية المجردة. فكم هي التداخلات التي نجدها بينها! بل أكاد أجزم بأنه لا توجد بينها فروقات جوهرية رغم الاختلافات الظاهرية. ذلك أن التيار الديني الذي يمثله محمد عبده، والتيار الليبرالي الذي يقوده لطفي السيد،

1 المرجع نفسه، ص 39

والتيار التقني أو العلماني الذي ينادي به سلامة موسى، ما هي إلا فروع من شجرة اجتماعية متقاربة الجذو،. ففي التحليل الأخير يمكن اعتبار هؤلاء الثلاثة شرائح متنوعة من الطبقة البورجوازية بفئاتها المختلفة، وبوسعنا أن نتبين لديهم جميعًا موقفًا سياسيًا واجتماعيًا إصلاحيًا وسطيًا. قد نركز على الجانب الديني عند الشيخ محمد عبده، وعلى الجانب الليبرالي عند لطفي السيد، وعلى الجانب العلماني التقني عند سلامة موسى. لكنهم جميعًا يمثلون في الأساس دعوة عقلانية ليبرالية إصلاحية. لذا، فإن التمايز الفكري بينهم قد لا يعكس اختلافات جوهرية في الرؤى بقدر ما يعكس فروقًا في المواقع الاجتماعية. ولهذا السبب تحديدًا أجد صعوبة في اعتبار هذا التمايز مقولات ثلاثًا يمكن تصنيف الاتجاهات الأيديولوجية العربية بأكملها بمقتضاها، أو تطبيقها على سائر المقولات والتصنيفات التي قد يكون تمايزها أكثر جذرية. فالشيخ محمد عبده على سبيل المثال، وقف معارضًا للثورة على الاحتلال الإنجليزي بعد فشل ثورة عرابي، ودعا إلى الإصلاح التدريجي من خلال النخبة المتعلمة، وسعى إلى إرساء العقلانية في الشؤون الدينية. أما لطفي السيد، فقد نادى بسلطة وسطى يسميها سلطة الأمة تتوسط بين السلطة الشرعية (سلطة الخديوي) والسلطة الفعلية (سلطة الاحتلال)، ووقف خصمًا لأي ثورة أو تمرد على هاتين السلطتين. بينما دعا سلامة موسى إلى الاشتراكية في إطار فضفاض يجمع بين أفكار نيتشه وداروين وبرنارد شو، وهي اشتراكية إصلاحية مابية. لقد انضم إلى الحزب الاشتراكي عام 1920، لكنه رفض الانضمام إلى الحزب الشيوعي الذي تأسس عام 1922، وظلت دعوته بعد ذلك ترتكز على العقلانية والإصلاحية. إذًا هذه التيارات الثلاثة تتحرك في إطار فكري بورجوازي يتأرجح بين شرائحه وفئاته العليا والوسطى والدنيا. ولهذا السبب تتنوع مواقفها وتتداخل في إطار ليبرالي عقلاني إصلاحي واحد" [1]

صحيح أن الأستاذ العروي يركز في تحليله على ثلاثة تيارات فكرية وأيديولوجية رئيسية، ويبدو للوهلة الأولى أنها كانت الأكثر بروزًا وتأثيرًا وهيمنة في المشهد الفكري العربي، لكن من زاوية علمية موضوعية لا يمكن لهذا أن يبرر إغفال تيارات أخرى كان لها دور لا يُنكر، وإن اختلف في حجمه وتأثيره في إثراء وتنمية الفكر الاجتماعي والقومي. فعلى سبيل المثال كانت هناك الحركة

1 الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، محمود امين العالم، مرجع سابق، ص 42،41

الماركسية، التي برز فيها مفكرون أمثال مصطفى حسين المنصوري ومحمد عبد الله عنان والعناني وغيرهم. ورغم أننا قد نسلم بأن التيارات التي يرصدها العروي كانت لها السيادة والنفوذ الأكبر، إلا أن هذا التصنيف في حد ذاته يعجز عن أن يوضح لنا حقيقة العملية الاجتماعية الحية التي يعكسها، ولا عن الحدود الدقيقة للتمايز والتداخل بين هذه التصنيفات المختلفة. بل إن هناك اتجاهات فكرية وأيديولوجية أخرى أكثر جذرية، كانت موجودة خارج هذا الإطار الذي رسمه العروي، ولها تأثيرها الخاص وإن لم يكن بنفس القدر من الانتشار أو السلطة. وبالتالي، فإن أي تحليل شامل يجب أن يأخذ في الاعتبار هذا التنوع والتعدد في المشهد الفكري العربي، وأن يتجاوز التركيز الأحادي على التيارات الأكثر ظهورًا. [1]

لا شك أن أي دراسة علمية موضوعية تستلزم عملية التصنيف كأداة منهجية ضرورية. لكن الأهم هو أن تستند هذه التصنيفات، لا إلى دراسة التمايزات الفكرية المجردة فحسب، بل إلى تحليل معمق للواقع الاجتماعي نفسه، بل وأساسًا إليه. فالانتساب الأيديولوجي لتيار الإخوان المسلمين، على سبيل المثال، إلى الأصولية الإسلامية أو إلى فكر الشيخ محمد عبده أو رشيد رضا، لا يكفي وحده لتفسير هذا التيار بكل أبعاده: تصوراته الذهنية، وسلوكه السياسي العملي، وتشكيله التنظيمي. هل يمكننا، بمجرد هذا الانتساب الأيديولوجي، أن نفهم تحالفهم في أعوام 1946، 1947، 1948، 1949 مع أشد قوى الفكر الرجعي في مصر؟ ثم مشاركتهم في المعارك المسلحة ضد الاحتلال البريطاني في الأعوام 1950–1951–1952؟ ثم مناهضتهم لقانون الإصلاح الزراعي في الفترة 1952–1954؟ ثم عداءهم المستمر، وخاصة في عام 1954، لثورة يوليو؟ وهل نستطيع أن نعلل قاعدتهم الجماهيرية النسبية، خاصة بين شرائح البورجوازية الصغيرة في المدن، وأن نفسر التيارات المختلفة داخلهم بمجرد الانتساب الديني؟! أشك في ذلك. الأمر هنا يستدعي تفسيرًا أعمق من الناحية الاجتماعية. فالخطأ الأكبر الذي أراه في هذه التقسيمات والتصنيفات الأيديولوجية يكمن في إقامتها على أساس أيديولوجي خالص. بمعنى آخر، هي تفسر الأيديولوجية بالأيديولوجية ذاتها، ولا تعيدها إلى جذورها الاجتماعية الحقيقية. وفضلًا عن ذلك، وكما أشرت سابقًا، قد تلجأ هذه التصنيفات إلى

1 المرجع نفسه، ص 42

إرجاع الأيديولوجية إلى أساس اجتماعي خارجي، لا يمت بصلة إلى منشئها الحقيقي. إنها نظرة فوقية للأيديولوجية، تحيلها إلى مخططات تجريدية معزولة عن نبض الحياة الاجتماعية الواقعية. [1].

1 المرجع نفسه، ص 42،43

المبحث الثالث: بديله الفكري الجديد

إثر تفكيك بنيوي معمق لشبكة الخطاب الإيديولوجي الإصلاحي السائد في صميم الفكر العربي المعاصر، وإبراز المعضلات المنهجية والإبستمولوجية التي وسمت مسيرته، وجه عبد الله العروي كامل تركيزه نحو تأسيس مشروع فكري طموح، يستهدف تخطي معضلة التخلف التاريخي والأزمة الحضارية الراهنة التي تجثم على صدر العالم العربي. وتنطلق المقاربة العروية من منظومة مفاهيمية جوهرية، يقترحها كأدوات تحليلية حاسمة لعبور تخوم الركود والولوج إلى رحاب الحداثة. ويتجلى ذلك في سعيه الحثيث نحو تعميق الفهم للواقع الاجتماعي، الذي يراه في ماهيته واقعًا تاريخيًا، مجانبًا بذلك ضربًا من التفكير الفلسفي المتعالي والمجرد، ومقتربًا في المقابل من كنه المجتمع العربي بكل تشابكاته وخصوصياته الآنية. فليس الهدف النهائي للعروي صوغ نظرية صورية بالمعنى الكانطي الدقيق، ولا الانغماس في مدارات تأملية منغلقة، بل الانخراط في حوار بلغة الفلسفة السياسية، وبشكل أكثر تحديدًا، بمنطق الخطاب الإيديولوجي ذي المنحى العملي والتغييري. وتتضافر مجمل الجهود الفكرية للعروي في اتجاه واحد لا يحيد عنه، ألا وهو مسار الحداثة، تلك المنظومة الفكرية الشاملة التي أوثق عراها بكافة مؤلفاته، مؤكدًا أن مجمل إنتاجه الفكري الراهن ما هو إلا فصول متكاملة من سفر واحد يتمحور حول مفهوم الحداثة. ويشدد بإلحاح على ضرورة إعادة فحص الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها تفكيرنا، لكن دون الانزلاق إلى براثن التلفيق أو الحلول التوفيقية الهشة، إذ أن تطور المجتمع يفرض علينا البحث عن حلول مبتكرة تستجيب لمتطلباته المستجدة. وقد تضمنت هذه المنظومة الفكرية العروية جملة من المفاهيم المركزية، سنسعى فيما يلي إلى إيجاز أبرزها حسب تقديرنا، مع التسليم بأن هذه المفاهيم تشكل نسيجًا عضويًا مترابطًا يصعب معه الفصل بين مكوناته بشكل تعسفي .

1) معضلة التخلف التاريخي وإلزامية النقد الإيديولوجي :

من نافلة القول أن المشتغل بالنقد الإيديولوجي ينهج سبيلًا مغايرًا في تعامله مع السرديات، سواء اتخذت طابعًا رمزيًا ام واقعيا، على الرغم من كونهما يشكلان في نظره مادة تحليلية متساوية القيمة. إذ يترك أدوات التعبير وجمالياتها للمختص في النقد الأدبي، وينصب اهتمامه في كلا النوعين من القصص على استخلاص الفكرة الخفية، سواء كانت قريبة المنال أو بعيدة الإدراك. ولعل المفارقة تكمن في أن هذه الفكرة قد تكون أكثر احتجابًا وتوارياً في ثنايا الأدب الواقعي مقارنة بالأدب الرمزي، خلافًا لما قد يتبادر إلى ذهن القارئ المتعجل. [1]

والجدير بالذكر أن البحث الأكاديمي، الذي ينظر إليه على أنه مسعى موضوعي منزه عن الأهواء الفردية، لا يخرج عن كونه مادة خصبة في قبضة المحلل الإيديولوجي. فهذا الأخير يمتلك القدرة على ربط هذه الأبحاث، حتى في مراحل اختيار موضوعاتها وآليات تقديمها بالاهتمامات الراهنة للرأي العام، الذي يمارس تأثيرًا لا يخفى على الأستاذ الجامعي والطالب على حد سواء. [2]

بيد أن الجلي الواضح أن المادة الأكثر استمالة للناقد الإيديولوجي تتمثل في البحث الحر، الذي يشمل افتتاحيات الصحف، ودراسات المجلات، وبرامج الأحزاب والجمعيات، والرسائل المختلفة، وغيرها. ففي هذا النوع من البحث، يتجلى ضرب من التوافق والانسجام بين الرأي الفردي والتيار الجماعي، مما يجعل أثر الرؤية العامة على التصور الذهني بادياً للعيان حد البديهة، ولا يبقى عندئذ سوى مهمة ربط هذه الرؤية العامة بالمؤثرات والسياقات التي أدت إلى ظهورها وانتشارها في أوساط المجتمع.[3]

إن تبني النقد الإيديولوجي كطريق ومنهجية لتجاوز النقص الإيديولوجي، الذي يمثل التعبير الفكري الأصيل عن التأخر التاريخي، يقود المثقف العربي المعاصر في نهاية المطاف إلى الإقرار بضرورة تبني الماركسية. لكنها ماركسية مؤولة تأويلاً خاصًا يتناغم مع ظروف هذا المثقف وواقعه

---

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص27

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 27

المحدد، وهذا يعني ضمنيًا أنه يوجه طلبًا واضحًا ومحددًا إلى الماركسية، باحثًا عن ماركس الذي يعنيه تحديدًا؛ أي ذلك الماركس الذي يرسم له خارطة طريق واضحة المعالم لتجاوز عقبة التأخر التاريخي – ماركس الذي يزوده بالسلاح النقدي الإيديولوجي الذي هو بأمس الحاجة إليه. [1]

ونجد ان مفهوم التأخر التاريخي يشكل بلا منازع حجر الزاوية والمرتكز الأساس في صلب فكر عبد الله العروي ومنظومته النظرية المتكاملة والمنسجمة. إذ ينكب المفكر على صوغ تشخيص دقيق لهذا المفهوم في واقعنا المعيش وذلك بالتوازي مع بنائه النظري المعمق واستكشاف آليات التفكير فيه وسبل تجاوزه الممكنة، وفي سبيل هذا التشخيص يعتمد العروي اعتمادًا وثيقًا على معطيات الواقع العيني الملموس، ويستدعي رموزًا بارزة من صفحات التاريخ ومن ثنايا الواقع الراهن، وذلك بهدف جلي يتمثل في إبراز صورة الإخفاق وتجسيدها في أذهان المتلقين. في هذا السياق يستحضر العروي اسم العلامة ابن خلدون واسم الشهيد المهدي بن بركة، وهما رمزان تاريخيان يحيلان دلاليًا إلى عمق التاريخ المحلي وخصوصيته. كما يستدعي اسم الزعيم جمال عبد الناصر والتجربة الناصرية بكل أبعادها، مستحضرًا بذلك البعد القومي العربي في تحليله. ولا يقتصر تشخيص المفهوم على هذا البعد المحلي والقومي فحسب، بل يستند أيضًا إلى استقراء معمق لتجربة التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر، والتجربة الروسية في الحقبة الزمنية التي سبقت ثورة البلاشفة عام 1917، مستخلصًا منهما دروسًا وعبرًا ذات دلالة في فهم مسارنا التاريخي. [2]

ويرى العروي أن التأخرالتاريخي يتمثل أولًا وأخيرًا في تأخر الذهنية، أو بعبارة أخرى في تأخر إيديولوجي. إنه التعبير الصارخ عن ذلك التعايش الشاذ بين التقدم الصناعي والتطور التجاري من جهة، والتخلف الذهني المستشري من جهة أخرى هذا التأخر هو الذي يمنح الأيديولوجيات التي يفترض منطقيًا أن تجاوزها قد تحقق في مسار التاريخ، فرصة للبقاء بل ويكسبها زخمًا ونفوذًا متجددًا. إن بلدان العالم الثالث، التي ترزح تحت نير التبعية، تعيش هذه الثنائية القاتمة (التقدم الصناعي

1 سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص44

2 كمال عبد اللطيف، اسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 46

المتقطع – التخلف الذهني المزمن) في صورة تناقض صارخ وحاد، ولكنه تناقض مفهوم وضروري. إذ ينتج عن التبعية نموًا معكوسًا وتقهقرًا قطاعيًا، بمعنى أن المجتمع التابع يشهد تقدمًا أو تحولات في بعض قطاعاته، بينما قطاعات أخرى لا تكتفي بالبقاء على حالها كما قد يتبادر إلى الذهن، بل ترتد عضويًا وضروريًا إلى مراحل تجاوزها في الماضي. هكذا، نشهد تقدمًا وتطورًا على المستويات التجارية والصناعية والاقتصادية، مصحوبًا بتقهقر وتراجع على المستوى الإيديولوجي. وهذا يعني أن التفاوت الأصلي القائم بين قاعدة المجتمع المسيطر وقاعدة المجتمع المسيطر عليه يتضاعف في المجال المجتمعي، ويتفاقم بشكل أكبر في المجال الإيديولوجي. وبوسعنا أن نتحدث، بهذا المعنى، عن تأخر مضاعف أو مضعف بالأحرى، لأن الإيديولوجيا في كل بلد خاضع لغيره تكون متأخرة بالنسبة للبنية الاجتماعية، وهذه الأخيرة تكون بدورها متأخرة بالنسبة للقاعدة الاقتصادية. والأدهى من ذلك، أن هذا التأخر لا يقتصر على الوجود، بل ينمو ويتفاقم باستمرار ما لم تتحقق الطفرة النوعية الضرورية للانعتاق من أسر التأخر التاريخي. والقول بالتأخر المضعف بالنسبة للإيديولوجيا يعني أن إيديولوجيا مجتمع التبعية تنتمي إلى أصول تاريخية متنافرة، ونتيجة لذلك، تكون فقيرة وناقصة، فالمشكل الحقيقي الذي يواجهنا بالفعل والذي يهدف هذا التحليل إلى كشف النقاب عنه هو عدم وجود إيديولوجيا منسجمة عضويًا، تلك التي يُستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول، والتي يجد فيها المجتمع العربي صورة وفية ومقنعة لملامح ماضيه وتطلعات حاضره. هذه الإيديولوجيا لم تخرج بعد، حتى يومنا هذا، من حيز القوة الكامنة إلى الفعل المتحقق. [1]

في نهاية المطاف، تتضافر عناصر ثلاثة – هيمنة الفكر اللا تاريخي، وتخلف الذهنية قياسًا بالواقع المادي المعيش، ونقص إيديولوجي بنيوي – لتشكل مجتمعة أعراضًا وتجليات لعلة مستعصية تستبد بجسد الواقع العربي الراهن: ألا وهي داء التأخر التاريخي. تلك هي الاستنتاجات الكبرى التي يخلص إليها عبد الله العروي من خلال قراءته المتعمقة للواقع العربي. وهذا التشخيص الدقيق للداء يحمل في طياته بذور ومقترحات العلاج الناجع: إذ لا مناص من العمل الجاد على تحديث العقل العربي لمكافحة تخلف الذهنيات، ولا سبيل إلى دحر الفكر اللا تاريخي إلا باحتضان الفكر التاريخي

1 سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ص 43

في أرقى تجلياته، وأخيرًا لا يمكن تجاوز النقص الإيديولوجي إلا بممارسة النقد الإيديولوجي ممارسة واعية ومستمرة. [1]

ويشدد عبد الله العروي على الضرورة القصوى للنقد الإيديولوجي مؤكدًا على حتميته التي لا سبيل إلى إنكارها، بل يرى وجوب إعماله ولو لمرة واحدة على الأقل، وهو ما يفصح عنه بوضوح في قوله " من يعتقد أن نقد الأدلوجات غير مفيد وانه لعبة دهنية مجانية يستطيع أن يتسلى بها كل مثقف لن يقنعه أي رد مهما كان، فنكتفي بالقول أن تمحيص الدعوات الاصلاحية والإنقاذية التي يعج بها عالمنا العربي عمل نافع لا مقر من إنجازه ولو مرة واحدة " [2]

قرأ مثقفو الغرب والعالم الثالث ماركس بدوافع متباينة، حيث يسعى كل طرف لإيجاد ما يخدم أهدافه الخاصة، والتي قد تتعارض جذريًا. يعود هذا الاختلاف إلى التباين بين عالم الرأسمالية المتقدمة الذي لا يشغله التأخر، والعالم الثالث الذي يركز على كيفية تطور مجتمعاته غير الرأسمالية في ظل هيمنة الرأسمالية. فبينما ينصرف اهتمام المثقف الغربي إلى مسائل أخرى نابعة من تطور أوروبا الفكري، يظل التأخر التاريخي القضية الملحة والمركزية بالنسبة لمثقف العالم الثالث. وفي المجتمعات الغربية، يسبق التطور المادي النظري، بينما ينعكس هذا الترتيب في المجتمعات المتأخرة التي تسعى لتعويض تخلفها، حيث تتقدم النظرية على الواقع. لذا، تصبح العقائدية، أي الماركسية المؤولة، ضرورية في هذه الحالة. وفي العالم الثالث، لا يؤثر ماركس إلا عندما يتجلى في صورة أيديولوجية ذات صبغة محلية. [3]

يؤكد عبد الله العروي على الحتمية المنهجية لإعمال النقد الإيديولوجي، معتبرًا إياه فعلًا ذا جدوى قصوى، قوامه تشخيص الإيديولوجيات الإصلاحية السائدة، وكشف ما يكتنفها من وهن بنيوي وعلل تفضي بالضرورة إلى التخلف والتقهقر، ومن ثم، يصبح التخلص منها شرطًا لازمًا لإرساء دعائم المرحلة المستقبلية ويظهر ذلك جليا في قوله " ولنأخذ أعمالاً ماركسية نموذجية الايديولوجيا

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 28

3 سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 44

الالمانية مثلاً، لنبرهن على ما تقول. ماذا يقول ماركس الخصومة الألمان؟ لا يقول إن المشكلات التي يتعرضون لها منعدمة، غير قائمة، بل يقرها كلها. وإنما يقر كذلك أنها مقلوبة في أذهان الفلاسفة والمصلحين الألمان. أن الأسباب تظهر بمظهر النتائج والعكس بالعكس وعملية القلب هذه ناتجة عن حالة ألمانيا المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً بما انهم لم يفهموا تأخر ألمانيا النسبي، أي بالنسبة للتاريخ الحديث كما تمثله فرنسا وانكلترا، لذا لم يفهموا أصل المشكلات ولم يهتدوا إلى حلولها الحقيقية، فتوجهوا إلى حلول خيالية تعين على استمرار الوضع كما هو – أي على استمرار المشكلات كمشكلات يظنون أنهم نقاد ثوريون، وهم في الواقع عبيد الأوضاع محافظون عليها.... وإن هذا هو أصل الاقتصاد الرأسمالي غير العلمي – لكن هذا التجسيد ناقص وسيبقى حتماً ناقصاً. إن رأس المال غير تام كما هو معلوم، وحتى لو كان تاماً لبقيت تنقصه دراسة المجتمعات غير الرأسمالية، وفي المجتمع الرأسمالي ذاته دراسة كل الميادين البعيدة جداً عن الانتاج الاقتصادي، مثل التعبير الفني والتقدم العلمي، الخ. إذن المادية الماركسية كعلم، ستبقى دائماً ناقصة التبرير كما أن عملية المعرفة ذاتها ستبقى دائماً في حاجة إلى تتمة ". [1]

اذًا لنتجاوز هذه النقطة ولنؤكد على حقيقة جوهرية: ما لم تضطلع كل حركة قومية بعملية نقد إيديولوجي تعييني دقيق، فلن يتسنى لها شق طريقها نحو فهم مستوعب لمحتويات "رأس المال". صحيح أن قراءة مؤلفات ماركس المبكرة مثل "الأيديولوجيا الألمانية" و"العائلة المقدسة" وغيرها، قد تفيد البعض، لكنها تظل قاصرة عن إحداث تأثير حقيقي على الحركة القومية ككل. ذلك أن استيعاب العديد من المفاهيم الأساسية لا يتحقق إلا عندما تتجسد في صميم التراث القومي، وعندما يتم استبدال المدارس الفلسفية والحركات والمصطلحات الواردة في تلك الكتب بنظائرها المتأصلة في هذا التراث. واكيد يستلزم هذا مسعى حثيثًا في مجال البحث التاريخي القومي، بهدف اكتشاف وتبيان العلل الكامنة وراء هذه المماثلات لكن وبدون عملية ترجمة ثقافية عميقة، عملية تعريب حقيقية للمفاهيم الماركسية، ستظل معرفتنا بها سطحية، إن لم تقتصر على مجرد نقل نصوصي باهت. وأعتقد جازمًا أن السبب الجوهري لعدم تأثير الماركسيين الذين سبقونا يكمن تحديدًا في هذا الإغفال؛ إذ لم يقوموا بالعمل

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 74

النقدي والترجمي المقترح، وقدموا الماركسية وكأنها علم مكتمل يفرض نفسه بذاته على أساس بديهيته الذاتية، وبمعزل عن الصلة الحيوية بالثقافة التي يُنتظر منها أن تحدث فيها تحولًا جذريًا. ختامًا لا يكفي أن نطلق دعوة مجردة قائلين: "خذوا الماركسية جاهزة من 'رأس المال'". لقد بقيت هذه الدعوة زمنًا طويلًا بلا صدى. بل يجب أن نتعامل مع الماركسية كعملية تكوينية متكاملة، وأن نجسد في حياتنا الثقافية والسياسية كافة مراحلها. وهذا، في اعتقادي، هو السبيل الوحيد لتحقيق استيعاب حقيقي وعميق للماركسية. [1]

يؤكد العروي على أهمية الحفاظ على التطور الماركسي من الأيديولوجيا إلى العلم الموضوعي، لا الاكتفاء بصورة مثالية لما ورد في "رأس المال". هذا يعني استخلاص العبرة البيداغوجية من الماركسية كدرس عملي ناجع. ولفهم ذلك، يدعو لتأمل تجارب مجتمعات شبيهة بالعالم الثالث استطاعت تجاوز التأخر التاريخي، كألمانيا وروسيا، حيث يكمن السر في تبني ثقافة أوروبا الليبرالية كأفق ثقافي وسياسي. بالمقارنة تتعارض الثقافة العربية المعاصرة مع الليبرالية، وهو ما يوحد المثقف السلفي وخصمه. الأول يرفضها باسم الأصالة، والثاني يراها حليفًا للاستعمار. هذا التعارض يدل على تخلف الذهنية والنقص الإيديولوجي وضرورة تجاوزه بالنقد الإيديولوجي. بينما يرفض المثقف الغربي الليبرالية أو الماركسية المتأثرة بها من منطلق تجربة مجتمعه، يتبناها مثقف العالم الثالث إيمانًا بضرورة تطويرها، مدركًا أن الماركسية نفسها هي عقلنة لهذه الثقافة الليبرالية. لقد فهمت تلك المجتمعات الدلالة البيداغوجية لتقدير ماركس للثقافة البورجوازية وعالميتها رغم نقده الطبقي لها. أما رفضنا لليبرالية فهو رفض لما لا نملك، وجهل بتراثها، مما يفتح المجال للفكر التقليدي المتوهم بالعصرية. هذا النقص الإيديولوجي يعمق التأخر التاريخي بدلًا من تجاوزه. [2]

ان المثقف العربي المعاصر وبوصفه جزءًا لا يتجزأ من عالمنا الثالث، يجد نفسه أمام ضرورة ملحة لإعادة تمثل الدرس الماركسي، وتحديدًا درس ماركس الإيديولوجي، الذي سيظل حيًا وفاعلًا ما دام هنالك تخلف جاثم على بقاع واسعة من هذا العالم. ويعزى هذا الإلحاح إلى وجود أوجه تشابه

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 74

2 سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 46،45

لافتة بين الظروف التي أحاطت بماركس أثناء تدوينه "الأيديولوجيا الألمانية"، والظروف الراهنة التي تلف مجتمعاتنا اليوم. فالمثقف العربي اليوم مدعو لخوض معركة فكرية ضروس ضد الفكر التقليدي، هذا الفكر الذي يجسد السلبية والاتكالية والانهزامية، ويمثل كل ما يستوجب الرفض لأنه يكبل المجتمع العربي بأغلال ثقيلة تزيد من عمق وطأة التأخر التاريخي. وهذه الدعوة لا يمكن تلبيتها على الوجه الأكمل إلا بقدر استيعابنا للتراث الليبرالي، ذلك التراث الذي استطاع أن يهزم سلطة التقليد في ظروف تاريخية لا تخلو من تشابه مع واقع مجتمعنا الراهن، مما يجعله ضرورة ماسة للمثقف العربي. ان المجتمع العربي برمته، في سعيه الحثيث لتدارك التأخر التاريخي، بأمس الحاجة إلى استيعاب شامل للثقافة البورجوازية بكل خصائصها العصرية، ولكن دون السقوط في براثن تكوين طبقة بورجوازية بالمعنى التقليدي. إنه يقول "نعم" للثقافة الليبرالية البورجوازية، ويقول "لا" للطبقة البورجوازية ذاتها. إن المجتمع العربي في حاجة ماسة إلى فصل الثقافة عن الطبقة، إلى التبرجز دون وجود الطبقة البورجوازية. هذا هو المعنى الدقيق للنقد الإيديولوجي: إنه نقد لا تستطيع ممارسته إلا الماركسية وحدها، بل نوع واحد محدد من الماركسية، وهو ذلك الذي يلتقي به المثقف العربي لقاءً حتميًا – ألا وهو ماركسية ماركس الإيديولوجي، أو الماركسية التاريخية في جوهرها. [1]

ختامًا، إذا ما استهللنا مسارنا الفكري بالانخراط في غمار النقد الإيديولوجي وبرهنا مبدئيًا على الضرورة الملحّة للارتكان إلى الماركسية كنظام فكري شمولي لتحديث بنيتنا الذهنية، وبالتالي مسارنا السياسي، وفي نهاية المطاف، نسيجنا المجتمعي، فهل ثمة ما يحول دون تجاوز هذه المرحلة الأولية نحو تجسيد التحليل في ثنايا تركيباتنا الاجتماعية والاقتصادية الدقيقة، سواء تلك التي شكلت ماضينا أو تلك التي تصوغ حاضرنا الراهن؟ يزعم بعض النقاد أن الكيفية التي يتم بها التوصل إلى الماركسية تحدد بشكل أبدي طبيعة فهمنا واستخدامنا لها، سواء على صعيد البحث النظري أو الممارسة العملية. بيد أن هذه النقطة تظل مفتوحة للنقاش، ولم يقدم أحد برهانًا قاطعًا عليها، بل إن محاولة البرهنة

1 سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 46،47

عليها ستطرح إشكالًا عويصًا جديدًا يتعلق بسر تحول ماركس نفسه من النقد الإيديولوجي إلى صرح العلم الموضوعي. [1]

إذًا فالنقد الإيديولوجي لا يعدو كونه مرحلة ضمن التحليل الماركسي الأوسع، لكنها مرحلة أولية ذات أهمية قصوى ولا يمكن تجاوزها، ولا يوجد ما يمنع من أن يتبع عرضها منطق الدعوة والإقناع في سبيل تحقيق غاياته التحويلية. [2]

2) الأخذ بالتاريخانية:

بوصفها النواة الصلبة للمشروع النهضوي الذي رسم معالمه العروي، تتبوأ التاريخانية مكانة مركزية، حيث يُنظر إليها باعتبارها المفهوم الإجرائي الأقدر على تجاوز إسار التأخر التاريخي واستيعاب مكتسبات الحداثة في جدلية متفاعلة. وفي هذا السياق، يبرز إلحاح العروي على تقديم التاريخانية في صورة "الأفق الفلسفي" الذي يمنح العرب، متى ما أدركوا جوهره وتملكوا أدواته إمكانية الانخراط الفاعل في صيرورة الحاضر الكوني، فضلاً عن تهيئتهم على قدم المساواة مع باقي الأمم للانخراط في تفكير مشترك يستشرف آفاق المستقبل، وذلك عبر تكريس ثقافة العمل والتطبيق، انطلاقاً من الرؤية القائلة بأن "الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز". ويتأكد هذا المنحى النقدي الفاحص من خلال إقرار العروي الجلي بحمله لواء التاريخانية والدفاع عنها ببسالة، مشدداً على أنها تمثل السبيل الأوحد الذي يتعين على الوطن العربي والمثقف المنتمي إليه سلوكه، إذا ما تطلع إلى التحرر من قيود التخلف والجمود، والسعي الحثيث نحو بلوغ النهضة المنشودة والولوج إلى رحاب التاريخ والحداثة بأوسع مداه. ويؤكد على اعتناق التاريخانية في صريح قوله " لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فندت وسفهت. لماذا؟ فعلت ذلك بدافع الواقعية والقناعة. وأعني بالقناعة الكفاف. ولم أتوصل إلى موقفي هذا دفعة واحدة، بل مررت بمراحل عدة. كنت أميل إلى التجريد فلم أنقلت منه إلا بمعانقة التاريخ، عندما قررت، في لحظة ما، الاندماج الكلي في المجموعة البشرية التي

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 76

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

أنتمي إليها وأن أربط نهائياً مالي بمالها الخروج من الدائرة الخاصة، التعالي عن أنانية الشباب يعني اكتشاف الواقع المجتمعي الذي لا يدرك حقاً إلا في منظور التاريخ. من علي وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة ". [1]

بناءً على ما تقدم، فإن دعوة العروي الملحة إلى تبني التاريخانية كضرورة حتمية للخلاص من وهدة التخلف والجمود التي ترزح تحت وطأتها الأمة العربية، لم تنطلق من فراغ أو تكن مجرد نزوة فكرية عابرة. بل إنها تجسد قناعة راسخة تبلورت عبر مسار فكري متعمق قوامُه الدراسة المتأنية والتمحيص الدقيق للواقع. ويستدل على هذا التجذر في القناعة بكون هذا التوجه لم يتبلور دفعة واحدة، بل اتخذ مساراً تطورياً عبر مراحل متمايزة، سعى في كل منها إلى ترسيخ يقينه بأهمية التاريخانية. وعلاوة على ذلك، فقد انبثقت هذه الدعوة من تحليل معمق للواقع العربي وتشخيص دقيق لأدوائه

يؤكد العروي على ضرورة العودة الى التاريخانية الثورية الماركسية كمركز ونقطة الانطلاق يقول " قلنا إن الماركسية التاريخانية ليست مرحلة تاريخية فقط من تطور الفكر الماركسي، بل هي حية، تبعثها دائماً ظروف مشابهة للتي واكبت ظهورها أول مرة. لكنها في نفس الوقت ليست بجامدة تتطور بتطور الظروف. عندما تقوم الثورة وتشرع في تحقيق أهدافها، تتغير وضعية تلك الماركسية وتتغير خصائصها. يطلق عليها عادة إسم الدغمائية، إيماء إلى حمود نصوص العقائد الدينية وعدم تعمق معتقدها في معانيها الدقيقة " [2]

ويظهر لنا جليا أن الماركسية التي يدعو اليها العروي هي ماركسية تاريخانية همها الأساسي ربط منافع الفرد بالجماعة وليس العكس، موضحا بأن أفكاره قد تفهم خارج سياقها الفلسفي المقصود. يقول في كتابه الغرب والفكر التاريخي " إثر إمعان النظر في جملة الانتقادات التي وُجهت إليّ، تبين لي أن النسق الماركسي الذي سعيت إلى ترسيم خطوطه الكبرى ليس سوى ضرب من التاريخانية الماركسية، أو قل، ماركسية ذات نزعة تاريخانية أصيلة. ويتجلى هذا الطابع التاريخاني في جملة من

1 عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص6

2 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 193

الأسس المنهجية التي استندت إليها تحليلات الكتاب برمتها، والتي قوامها اعتبار الفعل السياسي بمثابة قطب الرحى للفكر النظري، واعتماد منطق المنفعة كآلية تفسيرية، فضلاً عن اختيار الماركسية كأداة بيداغوجية قادرة على تقريب وفهم التطورات التي شهدها العالم الحديث غير الأوروبي منذ عصر النهضة وبزوغ النظام الرأسمالي، مع التأكيد على الترابط الوثيق بين الحقيقة الفردية والحقيقة الجماعية ضمن سياق التطور التاريخي الشامل، وغير ذلك من المرتكزات الفكرية. وقد ترسخ هذا الاستنتاج لديّ بشكل جلي مع صدور مقالات وكتب ألتوسير التي شن فيها هجوماً منهجياً على التفسير التاريخاني للماركسية ..." [1]

ويرى انه وجب العرب ان ينخرطو في الماركسية معبرا على ذلك بقوله " بالنسبة للعقل العربي، تنهض الماركسية في المقام الأول بوصفها مدرسة للفكر التاريخي، الذي يشكل بدوره معياراً أساسياً للمعاصرة؛ فبدونه، تغدو كل فكرة عرضة للغرق في أتون الحاضر السرمدي، وهو ما يفضي بها حتماً إلى الانتكاس نحو أرضية الفكر السلفي. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن السلفية والانتقائية، وهما سمتان ملازمتان لذهنيتنا الراهنة، تسبحان في هذا الحاضر الدائم، الأمر الذي يفسر العقم النسبي للمثقف العربي وعدم قدرة المجتمع على الانتفاع بجهوده على مدى عقود. ويعزى ذلك إلى أن المثقف في سياقنا لا يتحرر تحرراً فعلياً، وبالتالي يعجز عن تمكين مجتمعه من التحرر، وذلك نتيجة لانفصاله الدائم عن محيطه الحيوي وانتقاله إلى عالم ماضوي يضفي عليه صفة الحقيقة المطلقة. وعلى الرغم من مظاهر التبجح بالانخراط في العمل السياسي، فإنه يظل عاجزاً عن إحداث تأثير ملموس في الأوضاع الراهنة، تاركاً المجال مفتوحاً لنفوذ دعاة الاستمرارية. وفي هذا الصدد، يتبدى الفكر التاريخي، لا بوصفه مجرد استيعاب لدروس الماضي كما قد يتبادر إلى الذهن، بل بوصفه اقتناعاً راسخاً بنظرية في التاريخ، السلاحَ الأوحد لمواجهة هذا العجز عن التأثير. والجدير بالذكر أن هذه النظرية لا تجد لها تجسيداً شاملاً ومقنعاً في راهننا الفكري إلا في صلب الماركسية " [2]

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 67

2 المصدر نفسه، ص 68

بمعنى أدق، تتمثل الماركسية في كونها المدخل النقدي إلى فهم التاريخ واستيعاب الوعي والفكر التاريخيين، ومن ثم الانخراط في حوارية فاعلة مع معضلة التأخر الحضاري. إنها تشكل المنفذ الأساسي للالتحاق بركب الحضارة المعاصرة وتحقيق قفزة نوعية نحو التطور والتحرر من سلطة التراث والتقليد التي هيمنت طويلاً على مسارات الفكر العربي، وبناء أسس مستقبل أكثر إشراقاً وتقدماً

لقد لخص العروي مقومات الفكر التاريخاني واجملها في نقاط أربعة تظهر لنا جليا في قوله " تتبدى أربعة مقومات جوهرية تضفي عليه معالمه المميزة، وهي: أولاً، مبدأ صيرورة الحقيقة الذي يؤكد على الطبيعة الديناميكية للمعرفة التاريخية وتغيرها المستمر. ثانياً، إيجابية الحدث التاريخي، والتي تستلزم التعامل مع الوقائع التاريخية بمنظور بنائي يسعى إلى استخلاص العبر والدلالات الإيجابية منها. ثالثاً، مبدأ تسلسل الأحداث، الذي يشدد على الترابط العضوي بين الوقائع التاريخية وتعاقبها المنطقي ضمن سياق زمني محدد. ورابعاً، مسؤولية الأفراد، والتي تنطلق من الإقرار بأن الإنسان ليس مجرد متلق سلبي للتاريخ، بل هو فاعله وصانعه الرئيس" [1]

في العمق من التحليل، يتجلى التاريخ والفكر التاريخي بوصفهما سيرورة ديمومية حلقاتها تترابط في نسق بنيوي متماسك، نجد الفكر التاريخي يكتسب طابعاً إيجابياً جوهرياً، ينهض أداةً فاعلة في صياغة التخطيط الرشيد وولوج آفاق التنمية. وعلاوة على ذلك، يتسم كل من التاريخ والفكر التاريخي ببنية متسلسلة ومنتظمة، تنتفي معها صفة العشوائية أو العبثية، بل ينطويان على غائية ومعنى ودلالة متأصلة.

ولايمكن الحديث عن المقومات دون الحديث عن محددات معنى التاريخانية فقد ضبطها عبد العروي بقوله " في سياق التقعيد المفاهيمي للتاريخانية، تبرز أربعة أسس محورية تضفي عليها دلالاتها المميزة، وتتمثل في: أولاً، التسليم بثبات قوانين التطور التاريخي، وما يستتبعه من حتمية المراحل المتعاقبة التي تجتازها المجتمعات. ثانياً، الإقرار بوحدة الاتجاه الذي يحكم حركة التاريخ، باعتباره مساراً خطياً يربط الماضي بالمستقبل في وحدة بنيوية. ثالثاً، إمكانية اقتباس الثقافة، والتي

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 206

تفترض وحدة جوهرية للجسد الاجتماعي البشري تسمح بانتقال المكتسبات الحضارية بين المجتمعات المختلفة. ورابعاً، التأكيد على الدور الإيجابي الذي يضطلع به كل من المثقف والسياسي في إحداث الطفرات النوعية وتسريع وتيرة التطور عبر استثمار الزمن بكفاءة " [1]

في سياق استكمال التحليل الذي تم تفصيله أو إيجازه في مقالات سابقة، نؤكد أن الماركسية، في تأويلها التاريخاني تحديداً، تمثل اليوم المدخل الأمثل والمدرسة الأنجع لترسيخ الفكر التاريخي في الوعي العربي. بيد أن ثمة تخوفاً لدى شريحة واسعة من المثقفين العرب من أن يؤدي الانضواء تحت لواء هذا الفكر إلى تقويض حريتهم الفكرية، وتحويلهم إلى مجرد أدوات مسيرة سلفاً نحو غايات محددة. كما يخشون من البقاء أبد الدهر في طور التتلمذ، حيث ينحصر دورهم في تدارك التأخر الحضاري، ومن التخلي عن استقلاليتهم الفكرية بالاعتراف بسيطرة قوانين التاريخ، ومن اللافت للنظر أن تصدر مثل هذه الاعتراضات من قبل السلفي الذي يرسخ إيمانه بمقولة القدر وينصهر في نماذج السلف الصالح، وكذلك من قبل الانتقائي الذي ينفتح على كل ما هو رائج دون تمحيص. والحقيقة أن هذه الملاحظات تبدو قشرية، إذ يغيب عنها الإدراك بأن الفكر التاريخي هو الذي يمنح الفعل السياسي منطقه وفاعليته، ويحرره من أسر التكتيكات الظرفية، ويمكّن من رسم استراتيجيات بعيدة المدى. ويُلاحظ بالفعل أن خصوم الفكر التاريخي يخلطون خلطاً واضحاً بين التكتيك (الخطة التنفيذية الآنية) والاستراتيجية (الخطة الهدفية الشاملة). إن الفكر التاريخي هو الأداة التي تحرر العقل من الأوهام وتوجهه نحو إدراك الواقع وتحقيق الإنجاز الملموس. ولا يمكن إنكار وجود قدر من التبعية في هذا التوجه أيضاً، إلا أنها تبعية مفهومة وقابلة للنقد والتحليل، على النقيض من التبعية الضمنية التي يعيشها ويؤسس لها باستمرار كل من السلفي والانتقائي دون وعي حقيقي بآلياتها. [2]

3) الانخراط في الحداثة:

في تحليلاته النقدية، يذهب العروي إلى أن مفهوم الحداثة يستمد جوهره من الواقع، الذي يمثل في أساسه واقعاً تاريخياً. هذا المفهوم كما يتبدى في تقاطعه مع رؤى المؤرخين، يتشكل من جملة

1 المصدر نفسه، ص 206،207

2 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 207

تحولات جذرية متداخلة بين مختلف المجالات (الاقتصادية، والتراثية، والعلمية، والدينية، والفكرية) يقول العروي في هذا الصدد " ثورة اقتصادية عميقة، إحياء واع للتراث القديم في مجالي الفلسفة والقانون، وثورة علمية راسخة الأسس تقوم على الملاحظة والتجربة المنهجية، فضلاً عن إصلاح ديني يستهدف سلطة الكنيسة واحتكارها للتأويل المقدس للنصوص. ويكتمل هذا المشهد بتحولات فكرية قوامها الاعتماد الأساسي على العقل النقدي، وثورة سياسية تتجه نحو تقويض القيود الإقطاعية والكنسية على السلطة " [1]

وفقاً لرؤية العروي النقدية، تظهر الحداثة بوصفها ثورة شاملة وعميقة تتجاوز الأوضاع الراهنة والأفكار التقليدية البالية. إنها ليست مجرد تحول أحادي البعد، بل هي سيرورة ثورية متعددة الاتجاهات والمجالات، نهضة في المجال العلمي، وتحولاً جذرياً في منظومة الفكر، وتشمل ثورة في البنية الاقتصادية فضلاً عن وغيرها من المجالات الحيوية. وتتوحد غاية هذه الثورات المتعددة في هدف مركزي يتمثل في ترقيع الأوضاع القائمة وإصلاحها، وتحقيق التقدم المنشود بعد عصور من الجمود الفكري والاجتماعي، وبلوغ مدار التطور والارتقاء بعد حقب من التخلف والتقهقريقول العروي " في سياق هذا التطور التاريخي الممتد عبر عقود ومراحل متلاحقة، تبلور مفهوم الحداثة ليتمحور حول جملة من المفاهيم الأساسية المتداخلة. وتتجلى هذه المفاهيم المستنبطة، والتي لم تتبلور إلا بعد اكتمال وقائع الحداثة، في مركزية سلطة الفرد وحريته في تدبير شؤونه الخاصة وهيمنته المتزايدة على قوى الطبيعة. وعليه، فإن المكونات الجوهرية لهذا المفهوم المستنبط تتمثل في الفردانية المتأصلة، والعقلانية النقدية، وقيمة الحرية الأساسية، والديمقراطية القائمة على أسس علمية، أو العلمانية بمفهومها المرتبط بصعود العلم الحديث " [2]

انطلاقاً من رؤيته التحليلية يؤكد العروي على أنه لا سبيل لتجاوز معضلة التأخر المزمنة وبناء صرح النهضة المنشودة في السياقين المغربي والعربي على حد سواء، ما لم يتم تبني مشروع

1 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص92

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

للتغيير الشامل. هذا المشروع يستشرف الحداثة والتحديث بوصفهما الأفق المنهجي القادر على تذليل العقبات التي تحول دون تقليص الفجوة الحضارية القائمة بيننا وبين الآخر، واكتساب الأدوات والآليات التي تمكننا من الانخراط الفاعل والمؤثر في مجتمعاتنا المعاصرة وفي راهننا الزماني. [1]

في سياق التفكير في مفهوم الانبعاث الثقافي، يتضح أنه لا ينطوي على معنى آخر سوى استعادة الثقافة العربية المعاصرة للمكانة المحورية التي تبوأتها الثقافة العربية في عصور ازدهارها وتفوقها بين مختلف الثقافات الإنسانية. وتحقيق هذه الغاية يستلزم توافر ثلاثة شروط أساسية ومتكاملة: أولاً، إحياء التراث الثقافي العربي وإعادة استنطاقه في سياقنا المعاصر. ثانياً، استيعاب المنطق الكامن وراء الحضارة العصرية وآليات تطورها. ثالثاً، تحقيق إبداع ثقافي وفكري أصيل يحظى بالاعتراف والتقدير على المستويين العربي والعالمي على حد سواء. وهكذا، يتبدى لنا أن مفهوم النبوغ الثقافي ذاته ينطوي على علاقة جدلية معقدة بين الخصوصية الثقافية الذاتية والتطلعات الكونية المشتركة. [2]

في هذا السياق، يرى العروي أن الشرط المنهجي الأساسي للولوج إلى آفاق التقدم يتمثل في إنجاز ثورة ثقافية جذرية. هذه الثورة الفكرية والمنهجية تقتضي القطع الابستمولوجي مع تصورات محددة وموروثة للتاريخ، والثقافة، وممارسة العمل السياسي. فمن خلال هذه التحولات العميقة في البنى الذهنية والمنهجيات المتبعة، نتمكن وفقاً لرؤيته، من تحقيق الخطوة الأولى الحاسمة نحو امتلاك أدوات الحداثة وتوطين أسس التحديث في واقعنا. [3]

بناءً على ما تم توضيحه، وإذا كان تجاوز الإخفاق السياسي، الذي يمثل التجلي الأبرز للتأخر التاريخي، لا يتحقق إلا عبر امتلاك مقومات الحداثة بدءاً بالمستوى الثقافي الذي تعكسه تحولات المعرفة والعلم في التاريخ المعاصر، فإن اعتبار مكتسبات الحضارة الغربية نموذجاً تاريخياً قابلاً للاقتداء يمثل استكمالاً منطقياً للتصور السابق، وفي هذا السياق أكد العروي في مختلف مؤلفاته

1 كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 49

2 عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 4، 1997، ص 205

3 كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 49

على الأهمية القصوى لهذه المكتسبات في بلورة المسارات الكفيلة بتحقيق النهضة المأمولة في شتى المجتمعات التي تعاني من تبعات التأخر، بصرف النظر عن تعدد أسباب هذا التأخر وتنوع مظاهره[1]

لقد انطوت مؤلفات العروي على جهد نقدي معمق استهدف الثقافات السائدة وأنماطاً محددة من المثقفين، حيث وجه نقداً لاذعاً لتلك الثقافات التي تتخذ من التراث والتقليد مرجعيات أساسية لها، وكذلك لتلك التي تعتمد آلية الانتقاء والتوفيق بين المناهج والأفكار، ويندرج هذا النقد الشامل في سياق دفاعه المستميت عن خيارات فكرية تتسم براديكالية واضحة وحسم في التوجهات، غايتها استيعاب ما أشار إليه في نصوصه اللاحقة بعبارة "المتاح للبشرية جمعاء". ويتمثل هذا "المتاح" فيما عُرف في بواكير نصوصه ومؤلفاته بمكاسب التاريخ المعاصر، والتي تحتل الحضارة الغربية السائدة موقعاً مركزياً فيها، هذه الحضارة التي تقف اليوم في طليعة مختلف الثورات المعرفية المؤسسة للصرح العلمي المعاصر.[2] يظهر لنا جليا ان عبد الله العروي يدعو الى الانفتاح على منجزات الحضارة الغربية بعبارات صريحة، ويعتبر ان تلاقح الحضارات حتمية تاريخية تفرض نفسها امام الجميع دون استثناء .

في تقديرنا، يمثل الدفاع عن مشروع الحداثة في السياقين الفكريين المغربي والعربي دعوة ملحة لإنجاز مصالحة عميقة مع الذات، وهي تتطلع إلى ترميم بنيانها المتصدع ولملمة شتات انكساراتها وتمزقاتها الداخلية. وفي اللحظة الراهنة ذاتها، يستلزم الأمر أيضاً إقامة مصالحة مع الكوني المتجسد في صيرورة التاريخ المعاصر. وضمن هذه المعادلة الدقيقة، التي تنسج خيوطها بروح تاريخية متقدة وحماسة وجدانية صادقة، تتأسس العناصر الفلسفية الكامنة وراء إحدى الكيفيات الممكنة لتجاوز تخلفنا التاريخي، وذلك عبر تأسيس بناء نظري مركب يستند إلى مفاهيم وتصورات محددة، وينبثق من خيارات فلسفية تاريخية واضحة المعالم. وعندما تستوعب النخب الفكرية والسياسية الروح التي أشرنا إليها، وتعمل على تجسيدها في سياق انخراطها الفعلي في تاريخ لم تساهم في صناعته بشكل مباشر، تاريخ تظل تبعيتها له في الغالب منفعلة، فإنها تكون بذلك قد اختارت المسار الذي

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2 المرجع نفسه، ص 50

يؤهلها لإبداع تاريخها الخاص والمستقل، لتجد نفسها في نهاية المطاف منخرطة بعمق في بناء ذاتها وبناء العالم من حولها وفي قلبها. [1]

في سياق تحليلاته المعمقة لمعضلة التأخر التاريخي الشامل الذي لطالما ما ارقه، ينطلق العروي من إدراكه العميق لتعقيد حقل الذهنيات، مؤكداً بإلحاح في كتاباته على الأهمية القصوى للتحول الثقافي وتغيير البنى الذهنية. وهو يرى أن وتيرة انخراط المجتمعات العربية في استيراد ونقل الوسائل والأدوات المادية الحداثية تفوق بشكل ملحوظ التحولات الجارية في مجال الفكر والتفكير. ولهذا السبب تحديداً، وجه نقداً منهجياً للإيديولوجيا العربية المعاصرة، كما تجلى في كتابه "العرب والفكر التاريخي"، حيث أشار إلى النزعة الرومانسية الحنينية التي تستحضرها النخب التقليدية لبناء جسور وهمية مع الماضي. هذه النزعة، في اعتقاده، تحول دون رؤية مظاهر التحول التحديثية الفعلية التي يشهدها المجتمع. فيرى العروي أن الضرورة المنهجية القصوى تقتضي من المثقف الملتزم بقضايا أمته تبني منطق الفكر العقلاني بوصفه البوصلة التي توجه مواقفه الثابتة، مع وجوب العمل الحثيث على إزاحة كل نمط فكري يفتقر إلى التجذر التاريخي، والذي من شأنه أن يعرقل مسيرة التطور والنهضة المنشودتين في العالم العربي. [2]

إن رسوخ الذهنية المنغلقة على أنماط فكرية ترسخت بفعل آليات التقليد المتجذرة في مسار التاريخ، يضفي صعوبة جمة على مهمة دعاة الحداثة. ومع ذلك، يتجلى الجانب البديع في كتابات العروي في سعيه الدؤوب نحو الانتصار للحداثة، والدفاع المستميت عن ضرورة إحداث ثورة ثقافية عربية قادرة على تمكين الحداثة من حفر مسالك أكثر عمقاً في الذاكرة والعقل والوجدان ضمن نسيج ثقافتنا وفي فضاء الثقافة العربية المعاصرة[3].

1 كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 51

2 المرجع نفسه، ص 52،53

3 المرجع نفسه، ص 53

4) خطاب القطيعة الكبرى مع التراث وتشريح العقل عند عبدالله العروي:

في قلب الاختلافات الفكرية التي عصفت بالساحة العربية والإسلامية المعاصرة، والتي تعلقت بإشكالية الحداثة وعلاقتها المعقدة بالتراث. نجد لمفهوم "القطيعة" مكانة اساسية لا يمكن تجاهلها. إذ يبدو هذا المفهوم بمثابة المفتاح السيميائي الذي يفك شفرة التجاذبات الإيديولوجية العميقة التي وسمت هذه الحقبة. نادرا ما نجد مقاربة جديدة للتراث لم تستظل بظلال هذا المفهوم، سواء كان ذلك بالاقتراب منه أو الابتعاد عنه، أو بتوظيفه في سياق مساءلاتها النقدية. وسواء انتمت المشاريع الفكرية المتناولة للتراث إلى حقل الإيديولوجيا الصرف أو إلى رحاب التنظير المعرفي المحض، فإن حضور "القطيعة" يظل سمة بارزة تستدعي التأمل. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نسجل مفارقة لافتة: فبالرغم من أن منشأ هذا المفهوم قد يكون علميًا بحتًا، وربما استهدف في الأصل تحصين المعرفة من الاختراقات الإيديولوجية، إلا أنه تحول إلى أثمن الهدايا التي قدمها النقد المعرفي إلى الخطابات الإيديولوجية المختلفة. وعلى الرغم من الانتشار الواسع لهذا المفهوم في أوساط النقد المعرفي والإيديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، والذي يجعله بمثابة القاسم المشترك الأعظم بين مختلف المشاريع والخطابات النقدية، فإن ثمة تباينات جوهرية لا يمكن إغفالها فيما يتعلق بطبيعة وحدود القطيعة المنشودة. فهل يتعلق الأمر بقطيعة جذرية وشاملة مع التراث برمته؟ أم أنها قطيعة ذات طبيعة موضعية، تجزيئية وانتقائية؟ أم ربما تستهدف القطيعة فهمًا محددًا للتراث، لا التراث في جوهره وكنهه؟ إن هذه التساؤلات الجوهرية تفتح آفاقًا واسعة للتفكير النقدي في طبيعة العلاقة بين الماضي والحاضر، وفي إمكانات التجاوز والتجاوز المضاد في مسيرة الفكر. [1]

تبرز أطروحة عبد الله العروي في سياق المشهد الفكري العربي ككيان متفرد، إذ يمثل الرجل طليعة الرواد الذين ولجوا غمار النقد الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، وهو ما سبق لنا استجلاء ملامحه في مستهل هذه الدراسة. علاوة على ذلك، يُعد العروي من بين أكثر المثقفين العرب جسارة في طرحه لمقولات ذات نزعة تاريخانية واضحة، ويتجلى أحد أبرز ملامح مشروعه الفكري في

1 إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 174

دعوته الصريحة إلى التخلي عن الانشغال بمفهوم الخصوصية العربية والإسلامية، والانخراط الفعلي في الحداثة وفقًا لشروطها الموضوعية، لا وفقًا لتصوراتنا الذاتية. وهذا المنحى بالتحديد هو ما يضفي تميزًا على تصوره لمفهوم القطيعة، حيث يلوح الأمر هنا وكأنه يتصل بما أشرنا إليه سابقًا بالقطيعة الكبرى، وإزاء هذه الدعوة ذات الدلالات العميقة، تنبثق جملة من التساؤلات الجوهرية التي تستدعي التفكيك والتحليل: ما هي الخلفيات المعرفية والتاريخية التي تقف وراء هذا الطرح؟ وما هي حيثياته وتفاصيله الدقيقة؟ وما مدى صلابة هذه الأطروحة وقدرتها على الصمود في وجه التحولات الفكرية؟ وأخيرًا، ما هي المعضلات الراهنة التي تواجهها، وما هي الآفاق المستقبلية التي يمكن استشرافها لمثل هذا التصور؟ [1]

في معالجته لسؤال الحداثة، انتهج عبد الله العروي مسلكًا إقصائيًا، إذ ترمي صياغته لهذا السؤال إلى إزاحة نظيره، أي سؤال التراث، قسرًا من دائرة الانشغال الفكري. فالعروي، في هذا السياق، لا يبتكر رؤية جديدة للحداثة، ولا ينخرط في جدالات نقدية حولها، رغم تشبثه بمبادئ الفكر التاريخي الذي يقوده حتمًا إلى تبني الطرح الكوني. بل إنه يؤكد على حضور هذا النموذج الكوني للحداثة بصورته الواقعية أمام ناظرينا. فالحداثة، كما تجسدت في الغرب، هي النموذج الأمثل الذي يجب استنساخه حرفيًا في السياقين العربي والإسلامي. وعليه، فإن المهمة الجوهرية للعرب والمسلمين في هذه المرحلة التاريخية تكمن في تكثيف الجهود لاستيعاب دروس الحداثة، والتخلي في الوقت نفسه عن التداول في مقولات الخصوصية الذاتية، سواء أكانت ذات طابع عرقي أم ديني. فالحداثة، في تصور العروي، ذات طبيعة أحادية، لا تقبل التعدد في تجلياتها، إذ لا يسلك التاريخ إلا اتجاهًا واحدًا، ولا تنتمي الثقافة إلا إلى جنس واحد؛ فإما الانخراط الكامل فيها أو البقاء خارج مدارها. بذلك، يرسخ العروي مسارًا أحاديًا ونموذجًا معياريًا لا يقبل التنوع. وتكمن الإشكالية، في هذا الإطار، في الذات العربية والإسلامية التي لا تزال تراوح خارج نطاق الوعي التاريخي الضروري. ويتحدد الموقف من التراث، في هذا السياق، انطلاقًا من رؤية العروي للحداثة، التي لا تحضر في تحليله بصورتها المجردة أو مظاهرها العفوية، بل بمعطياتها الحتمية التي يفرضها مسار التطور التاريخي. من هنا،

1 المرجع نفسه، ص 174،175

تتضح الأهمية البالغة التي يوليها العروي للفكر التاريخي، وكذلك للمدرسة الفكرية الأقدر على تدعيم هذا الفكر، أي المنظور التاريخاني كما يتمثل في المدرسة الماركسية. غير أنه، حتى في هذا المقام، يصبح من الضروري تحديد طبيعة تبني المنظور التاريخاني الماركسي، تحاشيًا للوقوع في مفارقة جلية بين العروي ذي النزعة الليبرالية، والعروي الذي يتبنى لغة النقد الإيديولوجي الماركسي، وهي مفارقة تفتقر إلى حيثيات نظرية واضحة في تحليلاته. وهذا التداخل المنهجي يوحي بوجود قدر لا يستهان به من التوتر النقدي الكامن في صميم مشروعه الفكري. [1]

يرى عبد الله العروي أن تجاوز مظاهر التخلف المتجذرة في فكرنا وواقعنا الراهن يستلزم انخراطًا وثيقًا في تفاعلات معرفية مع الآخر، إذ لم يعد ممكنًا، منذ عتبة القرن التاسع عشر، التفكير في الذات وفي العالم بمعزل عن منظومة القيم الكونية التي تبلورت في حقلي المعرفة والعلم خلال القرنين الماضيين. هذا الإدراك العميق يدفع بالعروي إلى التأكيد على وجوب إحداث قطيعة جذرية مع منظومة فكرية ووجودية غريبة عن روح العصر الحديث، منظومة تنتمي بجذورها إلى ثقافة ما قبل الحداثة.[2]

يمتلك عبد الله العروي جرأة الإقرار بالحتمية المنهجية للقطيعة المعرفية، إذ ينطلق من افتراض مؤداه أن النزعة الانتقائية التوفيقية تعجز عن تمكين الذات من امتلاك زمام صيرورتها المستجدة. فهذه النزعة، في جوهرها، تعمل على تشويش حدود الأزمنة والعصور، وتجميع المتنافرات، وتشييد المفارقات دون إدراك أن القطيعة تمثل خيارًا تاريخيًا مؤسسًا، يرتبط بعالم جديد ويستند إلى أصول ومقدمات مغايرة. وينتج عن هذا التصور جملة من المعطيات، من بينها ضرورة التفكير في إعادة بناء الذات بصورة تستجيب لروح المتغيرات الجارية، والعمل على دمجها بوعي تاريخي يقظ ومستنير[3].

1 المرجع نفسه، ص 175

2 كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 66

3 المرجع نفسه، ص 66

لقد اكد العروي على ضرورة انشاء مفهوم القطيعة والدخول في معركة الحداثة " ولن تتمكن الذات من إنجاز مشروعها في القطيعة، دون اتخاذ مواقف واضحة من التراث والتاريخ واللغة مواقف تستند إلى أوليات الفكر التاريخي ومقدمات التاريخانية، وتروم بلوغ عتبة الحداثة بتأسيسها وإبداعها في ضوء معطيات ومكاسب الحضارة السائدة، مكاسب الفكر والتاريخ المعاصرين"[1]

في سياق الحراك الثقافي المغربي والعربي، تجسد اختيارات عبد الله العروي، بدفاعه المستميت عن ضرورة القطيعة المعرفية، روحًا فريدة لمواقفه المتميزة. فمنذ بواكير تأسيس مشروعه الفكري الرامي إلى مناهضة التأخر التاريخي العربي، مثل العروي نموذجًا للمثقف الطليعي والتاريخي، المثقف النقدي بكل ما تحمله الكلمة من دلالات. والانتصار عليه يستلزم شجاعة راسخة في تبني الخيارات الأكثر استشرافًا للمستقبل والأكثر اتساقًا مع حركة التاريخ. وباندفاع واعٍ، انبرى العروي لتأسيس دعائم ثقافة الحداثة دون أدنى تردد. وفي هذا المسعى رفض العروي مبدأ تقوقع الذات في أوهام الأصالة أو في براثن خصوصية متعصبة، كما أبدى رفضًا قاطعًا للانغلاق المطلق في مواجهة الغرب. وبذلك، قدم العروي صورة للمثقف الجذري في حقل الفكر العربي المعاصر، مثقفًا لا يخشى مساءلة المسلمات وفتح آفاق جديدة للتفكير. [2]

في مقابل الجهد الفكري التركيبي الذي أرساه نسيج نصوص العروي، وفي مواجهة خياراته الحداثية الطموحة التي تتجه صوب المستقبل وتنشُد تجاوز أوضاع التخلف وإعادة بناء الذات، يجد المفكر نفسه أمام ضرب من الانكفاء والتراجع على الصعيد السياسي وفي مستويات الفكر العامة، سواء داخل المغرب أو في العالم العربي برمته. وهنا يثور تساؤل جوهري: كيف يمكن فهم هذه الممانعة التاريخية الراسخة التي تستعصي على أسئلته وأجوبته؟ فما تزال الثقافة العربية ترزح تحت وطأة سيادة التقليد ونزعات التوفيق والانتقاء، مكتفية باحتضان سباتها الطويل وركودها المستمر. وفي ثنايا بعض مؤلفاته، يتصدى العروي لسؤال العناد التاريخي، ولإشكالية استمرار الإخفاق السياسي، ولظاهرة عودة النزعات السلفية إلى فضاء الفكر المغربي والعربي المعاصر. وعلى الرغم من هذه

1 المرجع نفسه، ص 67

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

التحديات، يواصل العروي دعواته الحثيثة ودفاعه المستميت عن تبني خيار الحداثة، باعتباره الخيار الأكثر اتساقًا مع حركة التاريخ والأكثر فعالية في زماننا الراهن. [1]

إزاء هذا الواقع المتشابك، يغدو التراجع عن مطلب القطيعة أمرًا غير وارد. ولعل العروي، استنادًا إلى عمق تكوينه التاريخي، يدرك تجلي هذه القطيعة في العديد من أوجه حياتنا، تلك القطيعة المادية الملموسة التي تعكسها تحولات المجتمع وتطور مؤسساته. بيد أنه يقرأ في هذه الانقطاعات المادية والمجتمعية الحاصلة صورة لفعل تاريخي لا يزال منقوصًا ومثغورًا، حيث يستحيل تحقيق القطيعة الشاملة والطفرة النوعية والثورة الكبرى دون إسناد هذه القطائع المادية بفكر متماسك ومؤسس لحدوثها. هذا الفكر المنشود هو القادر على تحويل الوعي بالقطيعة إلى وعي فاعل ومؤثر، قادر على الحد من التراجعات والانكفاءات المحتملة بفعل هشاشة مظاهر الحداثة ورهافتها. ومن هنا، يواصل العروي معركته النقدية ضد نزعات التوفيق والانتقاء، سواء القديمة منها أو المتجددة. علاوة على ذلك، يتجلى في نصوص العروي وعي حاد بصعوبة المعركة التاريخية والسياسية والثقافية القائمة في المغرب وفي العالم العربي. هذا الوعي العميق هو ما يدفعه إلى مواصلة جهوده دون كلل، وذلك بصياغة أسئلة جديدة والعمل على مجابهتها بالتحليل النقدي وبمزيد من التفكير المتعمق في عوائق الحداثة المتجذرة في تاريخنا ومجتمعنا. يهدف هذا المسعى إلى مواجهة الأساطير القديمة والمستحدثة، لا بهدف القضاء المبرم عليها، بل من أجل ترسيم حدود مجالاتها ومواصلة العمل الدؤوب في التاريخ بأدواته ووسائله المتاحة. والغاية القصوى من ذلك هي إنجاز ما يمكننا من تفتيت سقف الممانعة التاريخية الإسمنتي الكابح والضاغط، وفتحه على آفاق أكثر رحابة، وعلى تاريخ جديد يتسع للجميع ويصنعه الجميع. [2]

في الأخير يمكن القول ان عبد الله العروي دعا إلى ضرورة الانخراط الفاعل في الثقافة المعاصرة، وتبني مسار الثقافة الغربية تحديدًا، نظرًا لقدرتها المتميزة في رسم معالم درب التطور، وذلك من خلال مناهضة سلطة الكنيسة وكافة أشكال التكوين الثقافي التقليدي الذي بات قاصرًا عن

1 المرجع نفسه، ص 68

2 كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 68،69

استيعاب الأسئلة المتجددة والإشكاليات المتواصلة التي يطرحها الواقع المعيش. ففي هذا المسار الغربي، يرى العروي نموذجًا للكيفية التي يمكن بها للفكر أن يتحرر من قيود الماضي وينطلق نحو آفاق معرفية جديدة

في نقد ادلوجيا العروي :

الحق يُقال، إن عبد الله العروي، باستثناء محاولته المضنية لتدجين المفهوم، لم يأتِ بجديد يذكر سوى غرسه لمصطلح "الأدلوجة" في التربة الثقافية العربية، وإن شاب هذا الغرس قلب للشكل وتجاهل لماهية المفهوم ومضامينه وأبعاده في اقتراحه الذي لم يوفق قط في تعريبه وإقحامه في قوالب الصرف العربي بوصفه "أدلوجة" وليس "إيديولوجيا"، ليصير على وزن "أفعولة/أدلوجة" وتصريفه تبعًا لقواعد العربية إلى: أدلوجه، أداليج، أدلوجات، وأدلج، إدلاجًا ودلج تدليجًا وأدلوجي أدلوجيون. ودليلنا على ذلك، هو إصراره على الالتزام بالتعبير المغربي بين دفتي كتابه، متجاهلًا أي تنظير له في عنوان كتابه وتسميته النهائية التي كانت "مفهوم الإيديولوجيا" وليس "مفهوم الأدلوجة" أو "الأدلوجياء"، مكتفيا بمحاولته تعريب المصطلح، راغبا في التغريب من جديد والعودة إلى حالة التواضع العلمي الأولى الكامنة في إشارته "... إن الهدف الأساسي من هذا الكتاب هو التوصل إلى قاعدة استعمال مفهوم الأدلوجة بكيفية مرضية." والأغرب في الأمر، أنه يُقحم أثناء محاولاته تحليل وتوصيف تاريخانية الفكر الإيديولوجي أسماء لا صلة لها بمعركة الإيديولوجيا في تاريخ العلم والفلسفة، لكنه يحاول توظيفها لمجرد تقوية نصه أو ملء فراغ، ذاكرا الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه وموظفًا مقولته حول العقل كأداة طيعة للوصول إلى أهداف غريزية، والأفكار التي هي عند نيتشه "قناع يستر وراءه هدفًا أعمق وأعم من المصلحة الفردية والطبقية، هو غل المستضعفين وضحايا الحياة، ذلك الغل الذي خلق عالمًا أعلى، عالمًا وهميًا بجانب العالم الأسفل الحقيقي الوحيد الذي نعيش فيه." [1]

اما بخصوص فرويد فيستثمر العروي تنظيراته السيكولوجية المتعمقة بشأن الوهم والرغبة المكبوتة الكامنة خلف ستار الوعي، مستفيدًا من توصيف فرويد للأفكار (التي يضعها العروي قسرًا

1 م.م علاء جواد كاظم، الأيديولوجيا بوصفها فعالية ايهامية للعقل في نقد ادلوجة العروي من منظور سوسيولوجيا المعرفة، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، العدد،4، 2009، كلية الاداب، جامعة القادسية، العراق، 2009، ص 284

في خانة الإيديولوجيا وتفاصيلها)، يرى أنها ليست سوى أوهام تخدعنا بها الرغبة لكي تبلغ مبتغاها. والهدف الأسمى من هذا التحليل هو تعرية هذه الأوهام، لأن نتاجات العقل ليست في جوهرها إلا تبريرات ابتدعها الإنسان المتمدن لمقاومة الدفع الجارف لرغباته المتأصلة في طبيعته الحيوانية. فالعقل، في هذا المنظور، يصبح أداة لتزييف الدوافع الغريزية بدلًا من كونه قوة مستقلة وموجهة. [1]

اما بخصوص كارل مانهايم يقول جواد كاظم " والأشد غرابة، أنه يعقب هؤلاء باستحضار عالم اجتماع متخصص في دراسة الإيديولوجيا، ألا وهو كارل مانهايم، مكتفيًا بتخصيص صفحتين للحديث عن الإيديولوجيا السياسية. ويعتبر العروي أن مانهايم استطاع بناء نظريته استنادًا إلى أسس علم الاجتماع الألماني (فيبر، جورج زيمل، دلتاي)، وهو افتراض يعتريه ضعف بنيوي. ففي نهاية المطاف، يميل مانهايم في أغلب فرضياته نحو التصور الماركسي أكثر من ميله لما يسميه العروي بـ "علم الاجتماع الألماني"، الذي هو الآخر لم يستطع التحرر والانفكاك من تأثير ماركس الساحر الذي أحكم قبضته واستحوذ على عصره والعصور اللاحقة. فالتأثير الماركسي يظل حاضرًا بقوة في خلفية التنظيرات السوسيولوجية للإيديولوجيا، حتى لدى أولئك الذين حاولوا تقديم بدائل أو مقاربات مختلفة".[2]

ليعود الى لوكاتش ويعقب بقوله " في سياق آخر من تحليلاته للإيديولوجيا، يرى العروي أن جورج لوكاش قد انفرد بامتياز استنباط الإشكاليات الأولية وإعادة تركيب أو تأويل لوجيا ماركس، كما عرفها لوكاش في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" باعتبارها نسقًا من النظريات والمفاهيم التي تسود مجتمعًا ما في مرحلة معينة من تطوره. غير أن هذا النسق، في نظر لوكاش، ليس محض إنتاج طبقي خالص، بل هو نسق يسود المجتمع برمته لصالح طبقة محددة، هي الطبقة المستحوذة على السلطة. وعليه، فقد انحصرت مهمة الإيديولوجيا، حسب لوكاش، في القرون الوسطى في تبرير علاقات هذه الطبقة المهيمنة، بينما تتجلى مهمتها في العصر الحديث في مواراة التناقضات الكامنة في علاقات الرأسمالية. وعلى الرغم من أهمية هذا التعريف، فإن العروي لم يتناوله في قراءته للأدلوجة، وهو ما يجعل معالجته هذه لا تخلو من إجحاف وتقليل من شأن سوسيولوجيا ماركس

1 المرجع نفسه، ص 285

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المعرفية التي ينعتها العروي بـ "أدلوجياه ماركس." ولا أظن أن مؤلف لوكاش "التاريخ والوعي الطبقي"، على الرغم من قيمته، يمكن أن يرقى إلى مستوى أقل نصوص ماركس أهمية في شبابه. والملاحظة الأخرى الجديرة بالذكر هي أن لوكاش حاول تجميع ما يتعلق بسوسيولوجيا المعرفة في نصوص ماركس الرئيسية ("رأس المال" و"نقد الاقتصاد السياسي")، لأنه لم يطلع أصلاً على مؤلف ماركس الأساسي في علم اجتماع المعرفة، وهو كتاب "الإيديولوجيا الألمانية"، الذي لم يقرأه لا لينين ولا تروتسكي ولا بليخانوف ولا لوكاش نفسه، بل لم ير النور في أوروبا إلا بعد عام 1947 ولم يُترجم إلى العربية إلا في عام 1968، أي بعد قراءة العروي باللغة الفرنسية آنذاك، وهي قراءة بدت في نظرنا أولية وسطحية فحسب. في المقابل، وصف العروي مقولات لوكاش بالخطيرة جدًا وعدّ موقفه ثوريًا، لأنه كشف عن الجانب الفلسفي في نظرية ماركس وتجذرها في منطق هيغل، بعد خمسين عامًا من التركيز على الجانب التاريخي، وكأنه لم يقرأ تنظيرات ماركس الواضحة والدقيقة جدًا حول تمثلات وتحولات البنية التحتية في سماء البنية الفوقية ". [1]

"بالعودة مجددًا إلى ماركس، ومن زاوية منظوره المتعلق بالبنية الفوقية، يستند العروي إلى مقولة ماركس الشهيرة بأن "الأفكار المسيطرة على حقبة ما ليست إلا ترجمة ذهنية للعلاقات المادية السائدة في تلك الحقبة". وهذا، لا محالة، يثير حفيظة القارئ المتفحص، إذ بعد أن أوحى العروي بنيته تجاوز ما تداوله ماركس في سياقات أولية كـ "الأيديولوجيا الألمانية" لصالح أعمال النضج، نجده يعود إليها حين يضطر إلى تحديد ملامح "العقل الإيديولوجي". فيعرف هذا العقل بأنه ذلك الذي ينتقي الوقائع ويؤولها بكيفية تجعلها تبدو دومًا متطابقة مع ما يعتقده هو الحق، مفارقًا بذلك "العقل الموضوعي" الذي يُفترض أن يخضع للمحيط الخارجي ويتشبع بقوانينه. أو في تعريفه لـ"الأدلوجة" بأنها "الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية المنوط بها"، وهو تعريف يتردد صداه في مؤلفه الآخر "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" حيث يقرأ المرء أن "الإيديولوجيا ليست الفكرة المجردة أو العقيدة، وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع"، أو أنها "تصور الفرد للحاضر والماضي والمستقبل في

1 م.م علاء جواد كاظم، الأيديولوجيا بوصفها فعالية ايهامية للعقل في نقد ادلوجة العروي من منظور سوسيولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 285

ذهن الفرد معكوس أو مشتت أو معكر غير واضح". وعند التمعن في هذه التعريفات المتعددة، يتضح بجلاء أنها مستقاة في جوهرها من توصيف ماركس للعقل الإيديولوجي. فالقول بأن التأويل يكيف الوقائع مع الحق المفترض، أو أن الفكر غير مطابق للواقع، أو أن التصور معكوس في ذهن الفرد، كلها أصداء مباشرة لمقولات ماركسية. ويتجلى هذا الاستلهام بوضوح أشد في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" حيث يحدد "الأدلوجة" بثلاثة أوجه رئيسية:

1. ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع كانعكاس مُحرَّف بتأثير لا واعٍ من المفاهيم المستعملة.
2. كنسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب، وأحيانًا يمتنع، تحليله.
3. كنظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليًا في المجتمع الذي استعارها، لكنها تتغلغل فيه باطراد"[1]

إن مجمل ما أسلفناه يقودنا، دون أدنى تردد، إلى الجزم بأن العروي قد استوعب في نهاية المطاف، وقرر تحليل الإيديولوجيا بوصفها حالة قسرية وغريبة عن الوعي، ومفككة له على نحو زائف. وبذلك يستميت في التمسك بتوصيفات ماركس للإيديولوجيا باعتبارها "فعالية إيهامية للعقل". هذا التوصيف الذي ظل وفيًا لتأثيرات فرانسيس بيكون ونقديات الحس وموصلاته العقلية عند كوندياك، ومخلصًا لعلم الأفكار الذي أراد له تراسي نقد القناعات العقلية ذات الأصل الوهمي التي تصلنا عبر العقل كانعكاسات ذهنية للواقع الخارجي. هذا التوصيف الذي ظل مائلًا لظاهريات العقل وفينومنولوجياته عند هيغل، ولجراحاته الميتافيزيقية التي كشفها ماركس في مفهوم "الوعي الكاذب"، ليبدأ بذلك مسارًا فكريًا طويلًا لم يتوقف سالكوه حتى الآن. لقد استهل هذا المسار بمحاولات لوكاش وألتوسير وغارودي وبيار بورديو وبودريار، وصولًا إلى آخر مؤلفات أنتوني جيدنز حول سوسيولوجيا المعرفة، التي لم تفلح جميعها في تجاوز الحدود التي وصفها فرانسيس بيكون بأنها "أصنام العقل"، تلك التي بنيت على غير نظام وتشكل منذ اليوم الأول لنشأتها أساس أخطائنا ومشاكلنا المعرفية

1 المرجع نفسه، ص 285،286

المعاصرة التي تستدعي الهدم والبناء. وبالتالي، فإن نظامنا المعرفي برمته بات في أمس الحاجة إلى تطهير جذري وإعادة هيكلة شاملة. [1]

1 المرجع نفسه، ص 286

الفصل الثالث:

قراءة ناصيف نصار لمفهوم الأيديولوجيا

مدخل:

بالتأمل في مسارات الفكر عبر الحقب المتعاقبة، يتضح لنا التباين العميق الذي اكتنف دلالات مفهوم الأيديولوجيا في مختلف الثقافات والسياقات الزمنية. وقد تجلى هذا التباين في الاختلافات الجوهرية التي أوردها ثلة من المفكرين والفلاسفة حيال ماهية هذا المصطلح ومضامينه. ومع ذلك، يمكننا أن نرصد في المشهد الفكري العربي المعاصر ضربًا من الإجماع النسبي الذي يرى في الأيديولوجيا بنية فكرية وعقائدية ذات صلة بجماعة محددة، تسعى إلى تحقيق غاياتها وأهدافها ضمن إطار بيئي وزماني مخصوص.

غير أن اللافت في السياق الثقافي العربي الراهن هو الميل الغالب نحو تحميل الأيديولوجيا حمولة دلالية سلبية. إذ يجنح أغلب المفكرين العرب إلى اعتبارها مسؤولة عن ترسيخ التبعية الفكرية، وإعاقة مسارات الإبداع الأصيل، وتغييب الحضور المستقل للذات العربية، فضلاً عن دورها المحوري في تعطيل سيرورة الفكر الفلسفي الحر على وجه العموم، والاستقلال الفلسفي على وجه الخصوص.

هذا المنظور النقدي العميق هو تحديدًا ما يتصدى له المفكر القدير ناصيف نصار في مجمل مشروعه الفلسفي الرصين. إذ يلفت الانتباه بحدة إلى الآثار الوخيمة المترتبة على اضمحلال دور الفرد وفاعليته في ظل وطأة الأيديولوجيا. ويعزو نصار هذا الغياب الملحوظ إلى حالة التضخم الأيديولوجي المستشري في المجتمعات العربية، والذي لا يولي أي اعتبار لدور الفرد خارج الحدود التي ترسمها هذه الأيديولوجيات من مبادئ وقيم ومفاهيم وتصورات تسعى جاهدة إلى تجسيدها على أرض الواقع. فالأيديولوجيا، من هذا المنطلق، تتجسد في صورة فكر براغماتي جمعي لا يعتد بالفرد إلا بوصفه مكونًا من مكونات الجماعة، ولا يقر بالخصوصية الفردية إلا في إطار المسار العام لهذا الفكر الجمعي. وعليه، فإن النزوع الكلياني والمطلق المتأصل في الأيديولوجيا يشكل عائقًا جوهريًا يحول دون ظهور وتجلي الخصوصية الفردية في أبهى صورها.

وجدير بالإشارة في هذا المقام أن المنظومة الفكرية الأيديولوجية، على الرغم من طبيعتها الإقصائية في الغالب، لا تخلو تمامًا من بعض الحقائق أو الاستناد إلى جوانب موضوعية في بعض

جوانبها الفكرية. والأكثر من ذلك، تسعى الأيديولوجيا بشكل دائم إلى إضفاء طابع من الشرعية على أفكارها ومقولاتها عبر التوسل بقوانين علمية أو شبه علمية، كلما سنحت لها الفرصة، لما تنطوي عليه هذه الاستراتيجية من قدرة فائقة على توسيع دائرة انتشارها وتعميق قاعدتها الشعبية، الأمر الذي يفضي بدوره إلى تعزيز قوتها ومصداقيتها في نظر أتباعها وأنصارها.

تتبوأ إشكالية الأيديولوجيا مكانة محورية بل يمكن القول إنها تشكل عصب اهتمامات الدكتور ناصيف نصار الفكرية المعمقة .هذا الانشغال الجوهري لم ينبع من محض ترف ذهني، بل كان استجابة حتمية لضرورات الواقع الاجتماعي اللبناني والعربي على حد سواء، فالصراعات الأيديولوجية بتنوع مشاربها السياسية والفكرية والاجتماعية تمثل نزاعات جوهرية وحادة قد تستفحل أحيانًا لتبلغ حدود الاقتتال المسلح. ولعل من أبرز القضايا التي استأثرت بجزء وافر من تفكير نصار مسألة الطائفية بكل ما تنطوي عليه من ولاءات متضاربة وعداوات مستحكمة وتحيزات راسخة .إذن، فالتأمل في الظاهرة الأيديولوجية ليس إلا تفكيرًا متعمقًا في صميم الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري الذي يعيشه لبنان والعالم العربي .وقد أفضى هذا الاهتمام المتواصل، عبر مسيرة الأستاذ ناصيف نصار الفكرية الثرية، إلى تبلور نسق نظري متكامل وشامل تقريبًا حول الأيديولوجيا والتي تشكل عناصرها الكبرى بنيانًا يستدعي المزيد من التفصيل والتحليل

المبحث الأول: الأيديولوجيا عند ناصيف نصار

في سياقها الاجتماعي، تنحو الأيديولوجيا في صميم تفكيرها نحو خدمة مصالح الجماعة التي تمثلها. فجل القضايا التي يعالجها الفكر الأيديولوجي تتصل اتصالًا وثيقًا بملابسات الحياة الاجتماعية وتعقيداتها، سواء أكانت ذات طبيعة جماعية أو اقتصادية أو سياسية أو ثقافية. وبناءً على هذا، يمكن اعتبار التفكير الأيديولوجي ضربًا من التفكير الاجتماعي العميق، الذي يدور في فلك وجود ومصلحة جماعة بعينها، قد تتجسد في طائفة محددة أو أمة بأسرها، أو غير ذلك من التكتلات التاريخية التي تشكل الركيزة الأساسية لتبرير أفعالها ووجودها، يقول في هذا الصدد ناصيف نصار" وقولنا بأنها نظام من افكار اجتماعية يعني ان قضايا الفكر الايديولوجي هي، في الدرجة الأولى، قضايا اجتماعية، أي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، الجماعية او الاقتصادية او السياسية او الثقافية، ولا تتعلق بغيرها من المشكلات الا من حيث ارتباطها بها " [1]

على صعيد الواقع، يغدو الفصل التام بين الخطاب الإيديولوجي والسيرورة الاجتماعية للإيديولوجيا أمرًا متعذرًا. بيد أن هذا الاستحالة في العزل لا يستلزم بالضرورة أن تخضع القراءة التحليلية للخطاب الإيديولوجي لمنطق الأسبقية بدراسة البنية الاجتماعية، باعتبارها كيانًا متجسدًا موضوعيًا ومحددًا لتكوين كل من مجال الخطاب الإيديولوجي ووظيفته. فمجال الخطاب الإيديولوجي يشكل جزءًا لا يتجزأ من النسيج الكلي للبنية الاجتماعية، والعلاقة التي تربطه بباقي مستوياتها قد تتراوح بين علاقة انعكاس أو تبعية، وصولًا إلى علاقة توجيه أو غيرها من تفاعلات الفعل ورد الفعل المتبادل. وعليه، يستدعي تناول مجال الخطاب الإيديولوجي تبني منظور واقعي جدلي نسبي، مع إيلاء البنية الداخلية لهذا الخطاب اهتمامًا خاصًا كمدخل أساسي لفهم ديناميكية البنية الاجتماعية برمتها [2]

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 43

2 ناصيف نصار الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجيا ونقدها، ط1، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص 11

إن انضواء التفكير الأيديولوجي تحت لواء مصلحة جماعية محددة، ضمن سياق اجتماعي شامل وفي مرحلة تاريخية معينة، يستلزم بالضرورة أن يتوجه تحركه نحو تحقيق المنفعة الملموسة التي تستشعر الجماعة فيها الخير لذاتها. وعليه، فإن الغاية الكامنة وراء الفكر الأيديولوجي هي غاية نفعية في المقام الأول. هذه النفعية ليست سوى الوجه الآخر للطابع العملي الذي يسم كل تفكير ذي نزعة مصلحية. فالأيديولوجيا تنبثق من رحم حاجة عملية لتنتهي مسيرتها في نشاط عملي ملموس؛ بمعنى آخر، هي نظر مستمد من العمل ومشكل بهدف توجيهه. لا ينخرط المفكر الأيديولوجي في استكشاف أمور نظرية، سواء كانت ذات صلة بالشأن الاجتماعي أو خارجه، إلا من خلال المنظور الذي يحقق الفائدة المرجوة للجماعة التي يضع نفسه في خدمتها. ومن هنا، يتبدى الطابع الخصوصي الذي يغلب على الفكر الأيديولوجي في عمومه. ولا يُقصد بالخصوصية هنا مجرد الانحياز في الموقف والنشاط الفكري لصالح جماعة معينة، بل يشمل أيضًا الالتزام التلقائي أو المتعمد بالتعبير عن الهوية المميزة التي اكتسبتها الجماعة عبر مسار التاريخ. فالتفكير الأيديولوجي، سواء اتخذ طابعًا دفاعيًا أو نقديًا، يعبر دائمًا عن تطلعات جماعة أو مجتمع تاريخي يحمل في أعماقه بذورًا عميقة، هي نتاج مخاض تاريخي طويل وخاص به. [1]

بناءً على ما تقدم، يمكننا أن نستنتج بأن جوهر الفكر الإيديولوجي إنما هو جوهر اجتماعي بالأساس، حيث يتمحور حول خدمة مصالح جماعة بعينها ضمن تفاعلاتها المختلفة. بمعنى آخر، يظل التفكير الإيديولوجي وثيق الصلة بمفهوم المنفعة والمصلحة كما تدركها الجماعة المعنية وتراه مناسبًا لها. وعليه، فإن الأيديولوجيا لا تنبثق من العقل المجرد وحده، بل هي نتاج تفاعل معقد بين العقل والشعور والخيال والإرادة الإنسانية .

يرى نصار أن جوهر المضامين التي ينطوي عليها الفكر الأيديولوجي يتألف من ثلاث فئات متميزة نوعيًا ومتفاعلة جدليًا في آن واحد: وهي الأفكار التفسيرية، والأفكار المعيارية، والأفكار

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 44،45

الإنشائية [1]. وفي سعيه الدائم، يحاول الفكر الأيديولوجي أن ينبثق عن جدلية فكرية تقوم في أساسها على ضرب من المنطقية والواقعية، ليتخذ منها قاعدة لتشييد حقيقته الخاصة، بل إن الفكر الأيديولوجي يسعى إلى التقارب من الفلسفة بهدف تأسيس نظام أيديولوجي يشتمل على نواة فلسفية تمثل بالنسبة إليه ما يمثله الجذع بالنسبة للشجرة. غير أن هذا التقارب لا يعني بحال من الأحوال أن الفلسفة هي شكل من أشكال الأيديولوجيا، بل إنها تمثل المستوى النظري الأعمق فيها. وعلى المنوال ذاته، فإن نسبية حضور الفلسفة في الفكر الأيديولوجي لا تجعل منه جزءًا من الفلسفة، فغاية الفلسفة هي الكون في شموليته، والإنسان ليس سوى وسيلة لتحقيق هذه الغاية، في حين أن الأيديولوجيا تجعل الإنسان غايتها وهدفها الأسمى. علاوة على ذلك، لا ترى الأيديولوجيا حرجًا في الاستعانة بالفلسفة لتوضيح معاني تصوراتها ومبادئها التي تتبناها، وتسعى جاهدة إلى إجلائها وتقديمها في قالب فلسفي متسق ومنطقي.

في معرض تناوله لمفهوم الأيديولوجيا، يتطرق نصار إلى فكرة "نهاية الأيديولوجيات"، وهي مقولة تطفو على السطح بين الفينة والأخرى في السياق الفكري الغربي. إذ يذهب بعض المفكرين، ولا سيما ذوي الخلفية الأوروبية كدانيال بيل على سبيل المثال، إلى حصر مفهوم الأيديولوجيا في الشيوعية، معتبرين أن اضمحلال الأخيرة يعني بالضرورة أفول الأيديولوجيا برمتها. غير أن نصار يرى في هذه المقولة ذاتها ضربًا من الأيديولوجيا المستترة، لما تنطوي عليه من إنكار ضمني لوجود الآخر المغاير في انتمائه وتوجهاته الفكرية. علاوة على ذلك، فقد خدمت هذه الفكرة بشكل أو بآخر الترويج لأطروحات عصر العولمة المنفتح على مختلف الانتماءات، كما أنها تتسق مع صعود عصر التكنولوجيا الذي سهل إلى حد بعيد عمليات الاختراق الثقافي والفكري على شتى الأصعدة.

يقرناصيف نصار ان فكرة نهاية الأيديولوجيا يرتد الى نقطتين أساسيتين " إن المضمون الصحيح لفكرة نهاية الإيديولوجيات ينحصر في نقطتين فمن جهة أولى يشهد عالمنا انهيار الإيديولوجيات التغييرية الكبرى التي حركت آمال طبقات وشعوب كثيرة في هذا القرن، وانحسار

1 المصدر نفسه، ص 48

الحماسة لتغيير النظام العالمي الذي يكرس تفوق منظومة البلدان الرأسمالية المتقدمة. ومن جهة ثانية، تتكاثر المشكلات الإقتصادية والاجتماعية والتربوية في مختلف بلدان العالم بحيث ينبغي الإهتمام بمعالجتها وإدارتها، بصورة جديدة واقعية، بواسطة التركيز على الإدارات القادرة والعلوم النافعة، بدلاً من التركيز على المشاريع بعيدة المنال أو على الأمال التي لا أساس لها في الواقع المعاش في ضوء هاتين الحقيقتين، تؤدي فكرة نهاية الإيديولوجيات معنى محدداً فهي تعني بحق أفول حركات إيديولوجية كبرى أرادت تغيير وجه العالم وتشكيله من جديد، وتعني أيضاً، بحق، ضرورة توسيع نطاق انتشار التفكير العلمي وأساليب الإدارة العلمية في أنظمة الحكم وأجهزتها ولكن هذا المضمون الصحيح لا يعني أن فكرة نهاية الإيديولوجيات صحيحة بوجه عام إن انهيار بعض الإيديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم ليس انهياراً لجميع الإيديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم الراهن، وليس برهاناً على أنه لن تقوم في عالم العد إيديولوجيات تغييرية كبيرة والإيديولوجيات الثورية ليست وحدها الإيديولوجيات التغييرية، فالتغيير الإصلاحي تغيير حقيقي لا يجور التقليل من أهميته "[1]. وهنا نجد ناصيف نصار موقفًا مؤكدًا إزاء "خلود" الأيديولوجيا، وينظر إلى مقولة نهاية الأيديولوجيا باعتبارها ضربًا من ضروب الأيديولوجيا عينها. ومن هذا المنطلق، يميز بدقة بين أفول أيديولوجيا محددة استنفدت أغراضها التاريخية وبين زوال الفكرة الأيديولوجية في جوهرها، مؤكدًا أن الأخيرة تشكل استجابة لمتطلبات تاريخية وإنسانية عميقة الجذور. والحق أن تاريخ العالم، ولا سيما التاريخ الحديث والمعاصر، ما هو إلا سجل لولادة وصعود واضمحلال أو أفول أيديولوجيات بعينها، وليس تاريخًا يشهد نهاية الفكرة الأيديولوجية ذاتها أو انقضاء عصر الأيديولوجيا كما تروج لذلك بعض الفلسفات والاتجاهات الفكرية الوضعية. [2]

في صلب دفاع نصار الراسخ عن بقاء الأيديولوجيا، بل ربما خلودها، يكمن تصور فكري قوامه الأساسي أن الأيديولوجيا، شأنها في ذلك شأن الدين وبدرجة أقل الفلسفة، تمثل ضربًا من

1 ناصيف نصار الإيديولوجية على المحك، مرجع سابق، ص 32،33

2 أنطوان سيف وآخرون من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص 96

التعبير عن حاجة أو حاجات اجتماعية بمفهومها الشامل الذي يضم الأبعاد النفسية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتربوية والإعلامية وغيرها. وينطلق نصار من قناعة مفادها أنه لا مناص من الأيديولوجيا في المجتمعات الحديثة؛ فهي تمثل، إلى حد بعيد، ديانات العصر الراهن، وإن لم يستوفِ نصار بشكل كامل بحث الطابع الدنيوي للأيديولوجيات الحديثة المتماسكة من حيث الشكل والطقس مع العقيدة الدينية، والمتباينة عنها في الآن ذاته من حيث المحتوى والمضمون. وهذا الأمر يستدعي خوض مغامرة فكرية معمقة، خاصة فيما يتعلق بالنازية والفاشية والاشتراكية والقومية. [1]

في أعماق الوجدان الإنساني، تتشابك جذور الأيديولوجيا مع ثنايا الوعي واللاوعي، لتشكل نسيجًا معقدًا من التصورات والقناعات. فالخطاب الأيديولوجي، كما يتبدى في تحليل الدكتور نصار، لا يرتكن إلى مجرد الحدس الاعتقادي العابر، ولا يكتفي بترديد صدى الحقائق المسلم بها؛ بل يستنهض قوى النفس بأسرها، عقلها ووجدانها، في تعبئة شاملة ترمي إلى نصرة الأيديولوجيا والانضواء تحت لوائها. هذه الأبعاد المتنوعة التي تستكشفها بصيرة الدكتور نصار في تتبع خيوط الأيديولوجيا، إنما تعكس تصورًا شموليًا لهذه الظاهرة، رؤية تتجاوز السطح لتلامس جوهر الأيديولوجيا ككيان اجتماعي كلي، متشعب الجذور ومتعدد الأبعاد. [2]

في سياق تحليلاته، يتناول نصار أيضًا التباينات الجوهرية التي تسم الفكر الأيديولوجي السائد في المشهد العربي المعاصر. ويعزو هذا الاختلاف إلى تعددية المنابع التي تغذي هذه الأيديولوجيات، والتي يعود معظمها إلى نتاج الفكر الأوروبي الحديث، بينما يستمد بعضها الآخر روافده من التراث الفكري العربي في حقبة زمنية محددة. وإلى جانب هذا التنوع في الأصول، يلحظ نصار تباينًا في الغايات وتضاربًا في المصالح التي تتبناها هذه الأيديولوجيات. فاستناد كل أيديولوجيا إلى منظومة مفاهيمية وتصورات خاصة بها يميزها عن غيرها، وقد أوضح نصار أنه " يمكن أن نقرر بصورة تقريبية مسبقة أن معنى تصور الأمة في إيديولوجية طبقية يختلف عن معناه في إيديولوجية قومية، كما يختلف معنى تصور الطبقة الإجتماعية في إيديولوجية قومية عن معناه في إيديولوجية طبقية

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2 المرجع نفسه، ص 96،97

وكذلك الأمر بالنسبة إلى تصور الدولة، أو تصور النظام السياسي أو تصور الثورة أو تصور الحزب أو تصور الأصالة الخ ... التصور الأساسي في إيديولوجية معينة قد يتحول إلى تصور ثانوي أو هامشي أو فرعي في إيديولوجية أخرى. وهذا كله يعني أن معنى التصور يختلف بحسب درجة أهميته في النظام الإيديولوجي، وبحسب مجموعة مؤشرات وقرائ، كمؤشرات التواتر والتوارد الكمية والكيفية " [1] فالمعنى الذي يكتسب أهمية جوهرية في منظومة أيديولوجية ما، قد يفتقر إلى القيمة ذاتها في إطار أيديولوجي مغاير. وعلاوة على ذلك، فإن تقويم هذا التصور يتغير تبعًا لتبدل الأزمنة واختلاف الأمكنة. فالمنظور الأيديولوجي يعكس نمطًا حياتيًا فريدًا بتلك الأيديولوجيا دون سواها، ويتميز في الوقت نفسه بقدرة نافذة على التأثير في معتنقيه.

بالعودة إلى آراء نديم البيطار، الذي يتبوأ مكانة مرموقة بين المفكرين العرب المعاصرين الذين خاضوا في غمار مفهوم الأيديولوجيا، يجد نصار أن البيطار قد بلور تصورًا ثوريًا للأيديولوجيا، أو ما اصطلح على تسميته بـ "الأيديولوجيا الانقلابية". هذه النظرية، ذات الأسس الفلسفية والاجتماعية والتاريخية المتينة، تسعى إلى تتبع طبيعة الأيديولوجيات المتكاملة عبر مسار الحركة التاريخية، وتجلي آلية التحول من أيديولوجيا تقليدية إلى أخرى ثورية جديدة. هذه الأخيرة تنشأ استجابة لضرورات الواقع المتغيرة. ويُعتقد أن البيطار يتوخى من خلال هذا الإطار النظري بلوغ قانون علمي ثابت يمكن أن يُعزى إليه التحولات الاجتماعية والتاريخية التي تحدثها الأيديولوجيات الانقلابية أو الثورية في مسيرة المجتمعات. [2]

في تقديرنا، يمثل بلوغ البيطار هذا القانون بمثابة دعوة ملحة لاستجلاء النموذج الأيديولوجي الانقلابي الفعال والقادر على إحداث تحول جوهري في واقعنا الراهن الذي يستدعي مثل هذه النقلة النوعية. ذلك أن نقطة البدء في أي أيديولوجيا انقلابية تكمن في شعور عام بأن الوجود التقليدي والأيديولوجيا التي يستند إليها قد باتا عاجزين عن مسايرة حركة التاريخ في مساره العام، وأن الحياة

1 ناصيف نصار الإيديولوجية على المحك، مرجع سابق، ص 13

2 حمدان الأحمد العكلة، المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار، ماجستير، فلسفة، قسم الفلسفة، كلية الاداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، سوريا، 2017_2018، ص 56

ذاتها تفرض تجاوز كليهما والانتقال إلى مستوى تاريخي آخر، يتحرر فيه الفرد من قيود ذلك الوجود ونظمه، ومن سلطة تلك الأيديولوجيا وقيمها. ولما كانت الأيديولوجيا الانقلابية تمثل نظرية ذات طابع ثوري في فكر البيطار، فقد اقتضى ذلك أن تُبنى على أسس علمية راسخة وأن تتوافر لها شروط محددة لتشكلها، وأن تتضمن مضامين وعناصر واضحة. وهذا ما بسطه البيطار بالفعل في أغلب مؤلفاته، ولا سيما كتابيه "الأيديولوجية الانقلابية" وطبعته الثانية المعدلة تحت عنوان "الأيديولوجية الثورية". ونعتقد أن نصارًا قد استحسن النزعة العلمية والموضوعية التي اتسم بها تناول البيطار لمفهوم الأيديولوجيا، بالإضافة إلى التوجه التغييري الذي تهدف إليه هذه الأيديولوجيا. فالانقلابية عند البيطار ليست مجرد ثورة جزئية، بل هي تحول شامل يطال كافة ميادين الحياة التقليدية السائدة، متجسدة في صورة فلسفة حياة جديدة تبث روح التغيير وتدعو إلى تجاوز كل أشكال الجمود المستشري في مختلف مناحي الوجود، والذي أوقف مسيرة التاريخ عن سيره الطبيعي. [1]

في واقع الأمر، استأثر حديث البيطار عن مراحل نشأة الأيديولوجيات وشروطها باهتمام بالغ لدى نصار. وقد أولى الأخير عناية خاصة لما طرحه البيطار حول مرحلة الفلسفة الاجتماعية الجديدة يقول ناصيف نصار في ذلك " ولكي يدرك القاريء شيئا من أهمية الجهد الابداعي الذي قام به مؤلف (الايديولوجية الانقلابية) " [2]

ثم اننا نجد ناصيف نصار يثني على عمل ومجهود نديم البيطار، فيثبت بعض القوانين التي استخرجها نديم البيطار بالستقراء المقارن فيقول " كل ايديولوجية انقلابية تنشأ من فلسفة اجتماعية انقلابية وتنتهي في فكر لاهوتي جامد متحجر، كل ايديولوجية انقلابية تضفي على الدور التاريخي الذي تظهر فيه وحدة ومعنى، وتبلور الواقع الاجتماعي على صورتها، كل ايديولوجية انقلابية تفرض نفسها كمطلق جديد ثابت، كل ايديولوجية انقلابية تنقض الوجود التقليدي المستمر في الحاضر فتفترض وضعا قديما سعيدا تستوحيه، وتتصور مجتمعا مقبلا سعيدا شبيها بالوضع القديم، كل ايديولوجية انقلابية تقول بوجود قانون عام سود الطبيعة والتاريخ، وبضرورة العمل الحر على تحقيقه،

1 حمدان الأحمد العكلة، المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار، مرجع سابق، ص57

2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص 55

في كل ايديولوجية انقلابية مضمون ميتافيزيقي، يعتبر حقيقة واحدة ثابتة مطلقة، ويتكون من مجموعة ضئيلة من فرضيات تتعلق بالطبيعة الانسانية، ومن ثم بالمجتمع والتاريخ، كل ايديولوجية انقلابية تتحقق في صورة نظام كلي وتسود بواسطة الدولة الانقلابية جميع مناحي النشاط الانساني مستخدمة الوسائل التي يوفرها التطور الاجتماعي، وعلى الأخص التكنولوجي، الصف خاصة اصيلة في طبيعة الايديولوجية الانقلابية وسيلة ضرورية لتدمير المجتمع القديم الفاسد وبناء المجتمع الجديد، كل ايديولوجية انقلابية تحمل طابعا دينيا، سواء كانت غيبية ام علمانية، الدرجة الانقلابية تزداد نموا مع نمو الديناميك الحضاري ."[1]

تلك القوانين ما هي إلا تجليات لشكل الأيديولوجيا الانقلابية. وإذا ما بدا لنا غيابها التام أو تحققها بدرجة متفاوتة في مختلف المنظومات الأيديولوجية، فإن مرد ذلك يعود إلى ندرة تجسد النموذج في صورته المثالية الكاملة. وخضوع الأيديولوجيات المتعاقبة لهذه القوانين والاتجاهات يشير في التحليل الأخير إلى أن التاريخ ليس سوى مسرح لصراع الأيديولوجيات، وأن معناه العميق يكمن في هذا الارتداد الانقلابي الدائم، الذي يعبر عن تجاوز الإنسان لذاته ونمو وعيه وهيمنته المتزايدة على الطبيعة ومسار التاريخ، بلا أفق نهائي يقف عنده هذا التطور. فالحقيقة الانقلابية ليست سوى جوهر الوضع الإنساني الأساسي، والإنسان لا يكون إنسانًا إلا بقدر ما ينزع نحو التغيير والتحول. [2]

لقد تجاوز نصار مرحلة الإعجاب بالفلسفة الاجتماعية التي طرحها البيطار بوصفها مقدمة أو طورًا من أطوار الأيديولوجيا، ليثني بشكل خاص على فكرة الأيديولوجيا الانقلابية في جوهرها. فهو يقر بإيجابيتها وموضوعيتها، لا سيما من المنظور القومي العربي وحاجة الأمة إليها. وقد رأى نصار فيها دعوة ذات مضمون قومي عربي شامل، مؤكدًا أن البيطار لم يدعُ إلى تبني أيديولوجيا اتباعية أو مستنسخة من تجارب سابقة، بل وجه نداءً إلى حركة انقلابية ثورية شاملة في المجتمع العربي، تستجيب لمتطلبات الواقع وضرورة تغييره. وتنطلق هذه الحركة من احتياجات المجتمع، وذلك بعد إرساء أسس هذه النقلة عبر ما يسميه البيطار بمرحلة الفلسفة الاجتماعية الجديدة، وهي مرحلة تتسم

1 المرجع نفسه، ص 56

2 المصدر نفسه، ص57

بحرية الفكر وصياغة القوانين والمبادئ والنظريات التي ستوجه مسيرة التغييريقول في هذا الصدد " لا ريب في ان فيلسوف الايديولوجية الانقلابية قد فتح امام اذ انه الوعي العربي الثوري آفاقا نظرية في غاية الاهمية درس وحلل وقارن، بجرأة واستقلال فكري واطلاع موسوعي، الانقلابات الكبرى في تاريخ العالم الغربي، وعرض نظرية شاملة تستحق مكانا خاصا بين نظريات الادوار التاريخية، في سبيل اقامة صلة تفاعل واع بين الوعي العربي الثوري والتاريخ الثوري العالمي ." [1]

نجد أن ناصيف نصار يعود لشرح بعض القوانين التي قال بها البيطار في كتابه الأيديولوجية الانقلابية فيرى أن كل أيديولوجية انقلابية تنبثق من فلسفة اجتماعية انقلابية وتؤول في نهاية المطاف إلى فكر لاهوتي متحجر، فإن تطبيقه على واقعنا العربي الراهن لا يستدعي أي ضرب من التأويل. إذ يشير بوضوح جلي إلى الضرورة الملحة لإنتاج الفكر العربي الثوري لفلسفة اجتماعية انقلابية، تكون الأيديولوجية الانقلابية المنشودة لضبط مسار الحركة الثورية امتدادًا طبيعيًا لها. وعليه، فإن الفائدة المباشرة التي يمكن استخلاصها من نظرية الأيديولوجية الانقلابية تكمن تحديدًا في هذا التبيان للدور التأسيسي الذي تضطلع به الفلسفة الاجتماعية في التمهيد للانقلاب الشامل. وترجمة هذا الإدراك على أرض الواقع تفضي إلى تقويض كل المساعي الرامية إلى تحقيق الثورة بمعزل عن فلسفة اجتماعية يبتدعها الفكر العربي الثوري بجهده الذاتي الخالص. وعلى هذا الأساس، تعيدنا نظرية البيطار إلى صميم مشكلة إبداع الفلسفة الاجتماعية الانقلابية، وتتركنا إزاءها دون منهجية واضحة أو خطة عمل محددة لحلها، باستثناء التأكيد المبدئي على ضرورة استنادها إلى المجتمع والتاريخ كقاعدتين أساسيتين لانطلاقها . [2]

في هذا السياق، نتبين موطن قوة الحدس لدى البيطار ومحدوديته في آن واحد. فالفلسفة الاجتماعية التي يقدمها للفكر العربي الثوري، في صورة نظرية تفسيرية عامة للأيديولوجيا الانقلابية والأطوار التاريخية التي تكتنف نشأتها، لا تتطابق تمامًا مع تلك الفلسفة التي يقصدها حين يقرر أن الأيديولوجيا الانقلابية تنبثق من فلسفة اجتماعية انقلابية. فتفسير الأيديولوجيا الانقلابية تفسيرًا

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 المصدر نفسه، ص 59

موضوعيًا لا يفضي إليها بمجرد كونه تفسيرًا لها، بل يكتسب قوته التبريرية بقدر ما يستند أو يقترن بنظرة فلسفية جديدة إلى الحياة، تتضمن مقاصد وقيمًا مثالية تستجيب للحاجات العميقة الكامنة في الحركة الثورية المتشكلة في مجتمع تاريخي معين. بعبارة أخرى، يمكن الانطلاق من تفسير عام للأيديولوجيا الانقلابية للولوج إلى صميم الفلسفة الاجتماعية اللازمة للحركة الثورية. بيد أن الضرورة تحتم علينا بعد ذلك إنشاء فلسفة للقيم تتجاوب مع إرادة الحركة الثورية، وفلسفة للواقع التاريخي الحضاري المتميز الذي يتحدد فيه موقعها الخاص، وبالتالي مصيرها الفريد. وبغياب هاتين الفلسفتين، تظل الحركة الثورية أسيرة الشوق إلى الانقلاب الشامل المتكامل، ولا تتقدم قيد أنملة نحو تحقيقه، مهما بلغ اقتناعها بضرورته حد اليقين المطلق [1]

يرى نصار أن البيطار يولي أهمية قصوى للثورة الفرنسية الكبرى في تحليلاته للأيديولوجيا الانقلابية، معتبرًا إياها النموذج الأمثل الذي تتجلى فيه عناصرها المختلفة. ومع ذلك، يشير إلى أن المفاهيم المستمدة من الثورة الفرنسية وغيرها، كالثورة النازية، قد لا تنطبق بدقة على جميع الانقلابات التاريخية. ويتساءل عن إمكانية تحديد الدور الفكري لماركس وإنجلز في الثورة الروسية، أو تحديد الفلاسفة الاجتماعيين وراء نشأة المسيحية والإسلام كأيديولوجيتين انقلابيتين في بدايتهما. ويخلص نصار إلى أن هذه التساؤلات تكشف عن مشكلة التعريف الواسع والكلي الذي اعتمده البيطار للأيديولوجيا بأنها (أية فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيرا عاما شاملا يكشف عن منطق التاريخ وحركته). [2]

يرى المؤلف أن تعريفه الواسع للأيديولوجيا يخدم هدفه في دراسة المراحل التاريخية الانتقالية نحو نشأة عالم إنساني جديد، وهو ما يتوقعه للمجتمع العربي. ومع ذلك، يثير تساؤلات حول قيمة هذا التعريف، خاصة إغفاله لكون الأيديولوجيا ليست مجرد تفسير بل تحويل للتاريخ، وتداخله مع مفهوم الفلسفة الكلية للحياة التاريخية. وبينما حاول البيطار التمييز بين الفلسفة الاجتماعية والأيديولوجيا، إلا أنه اعتبر الفرق بينهما كميًا، وأن الأيديولوجيا الانقلابية هي امتداد وتبسيط للفلسفة الانقلابية.

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 60

2 المصدر نفسه، ص 61

ويتساءل المؤلف عما إذا كان انتصار الأيديولوجيا الانقلابية يعني موت الفلسفة الاجتماعية الانقلابية، وهل تقتصر فعالية الفلسفة الاجتماعية على شكل الأيديولوجيا التي تجسدها. ويشير إلى أننا ما زلنا نقرأ فلسفات مفكري الثورة الفرنسية والفلاسفة الذين مهدوا لها، وكذلك فلسفات أخرى مؤثرة، بينما نتساءل عما إذا كانت فلسفات لم تتحول إلى أيديولوجيات انقلابية، كفلسفة أفلاطون، يمكن أن تساهم في تكوين فلسفة اجتماعية انقلابية . [1]

تستدعي هذه الاستفسارات إبراز ضرورة التمييز المنهجي، على مستوى التحليل، بين الفاعلية الفلسفية والفاعلية الأيديولوجية، لما لهذا التمييز من أهمية نظرية وعملية جمة. فغياب هذا التمييز الحاسم يفضي إلى لبس وافتراضات معممة تفتقر إلى الدقة والصرامة اللازمتين للبحث العلمي المتخصص. فكلما اتسم التعريف بالدقة والتحصيص، تعمقت قدرتنا على استكشاف تفاصيل الظواهر والأحداث وضبط العلاقات الرابطة بينها. فعلى سبيل المثال، تقدم الأيديولوجية الليبرالية تفسيرًا شموليًا لعلاقة الفرد بالمجتمع والتاريخ، لكن دلالتها النوعية تتحدد بتمحورها حول مفهوم الحرية الفردية. وهي لا تستند بالضرورة إلى فلسفة مادية، ولا تتعارض جوهريًا مع النظرة المسيحية الأصلية للحياة، كما تصورها غالبية فلاسفة القرن التاسع عشر. بل إنها، في سياقها التاريخي، أقرب إلى كونها مجموعة من الأيديولوجيات المتنوعة أكثر من كونها أيديولوجية موحدة. لذا، كان الأجدر بفيلسوف الأيديولوجية الانقلابية، إدراكًا للتناقضات بين فلاسفة ما قبل الثورة الفرنسية وتناقضات التراث الليبرالي، أن يكون أكثر نقدية تجاه التصور الكلي الشائع لليبرالية. إن الفصل المنهجي بين الفاعلية الفلسفية والأيديولوجية، أي التخلي عن اعتبار إحداهما مجرد شكل للأخرى، يفتح آفاقًا جديدة للتفاعل مع تاريخ الفلسفة والتاريخ الثقافي الحضاري. وعلى صعيد الفكر الاجتماعي العربي الثوري، يشكل هذا التمييز قاعدة أكثر صلابة للعقلنة وتجاوز الوضع الراهن مقارنة بالتصور الكلي الواسع للأيديولوجية[2].

يرى نصار أن حكم البيطار القاسي على الفكر العربي الثوري، المصاحب للحركة الثورية العربية، ليس مستغربًا لمن ينظر إلى الأيديولوجية الانقلابية من منظور الثورة الكبرى والرجوع الثوري

1 المصدر نفسه، ص 63،62

2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 64،63

الدائم، حيث يلاحظ إنجازات اجتماعية وسياسية واقتصادية دون التحول الروحي والنفسي المميز للثورية الجذرية. لكن هذا الحكم، دون دراسة تفصيلية ومقارنة بالنماذج الأوروبية العليا، يتسم بالقسوة والظلم ولا يساعد في تجاوز حالة الانكماش والسطحية. ويطرح نصار أسئلة حول قيمة الفكر الأيديولوجي الإصلاحي والثوري العربي منذ محمد علي، وسبب ظهور هذا الفكر دون ظهور فلسفة اجتماعية انقلابية قبله أو معه ؟ وما إذا كان هذا الفكر يحمل مضمونًا فلسفيًا اجتماعيًا جديرًا بالاعتبار؟، وكيف يمكن دفع الفكر العربي الثوري للأمام في الظروف الحالية ؟، وما هي الوضعية الحضارية المحيطة بعوامل النشاط الاجتماعي الأيديولوجي؟ ويؤكد أن هذه الأسئلة هي التي يجب على ناقد الفكر العربي الثوري مواجهتها وصقل أدوات التحليل لمعالجتها وتقديم إجابات عليها. [1]

عند التمييز بين الفاعلية الفلسفية والأيديولوجية واعتماد مفهوم محصور للأيديولوجيا، يتبدى الواقع الاجتماعي العربي غنيًا بأيديولوجيات متنوعة ومتداخلة. وكل فكرة اجتماعية رئيسية تتبناها جماعة لتوجيه ممارستها يمكن اعتبارها أيديولوجية. وفي هذا السياق، تكتسب قضية إبداع الفلسفة الاجتماعية الجديدة أبعادًا وشروطًا واضحة، منها اعتبار المضمون الفلسفي في أبرز الأيديولوجيات العربية الثورية. [2]

في ثنايا مقولة نصار عن علاقة التداخل الجدلي بين الفلسفة والأيديولوجيا، نلمس إقرارًا ضمنيًا بقيمة الفكر الأيديولوجي. ففي غمرة هذه الجدلية، يسعى نصار إلى تمرير مشروعه الأيديولوجي تحت ستار الدعوة إلى تأسيس فلسفة عربية مستقلة، ساعيًا بذلك إلى توطيد الروابط القومية بين شعوب الأمة العربية، واستعادة المكانة المستحقة للذات العربية التي طالما اغتصبها الآخر. فالفلسفة والأيديولوجيا حاضرتان بقوة في تربة الواقع العربي، وفي صميم حياة المجتمع، وفي أدق تفاصيله، على الرغم من التناقضات الكامنة بينهما. وهذه التناقضات والاختلافات وآثارها المتباينة خاصة اذا ربطنا او حاولنا ربط الأيديولوجيا بالمفاهيم الأخرى وهو ما سنحاول عرضه في المبحث الثاني .

---

1 المصدر نفسه، ص 64،65

2 المصدر نفسه، ص 65،66

المبحث الثاني: علاقة الأيديولوجيا بالمفاهيم الأخرى (الفلسفة، العلم، السياسة، التاريخ).

1) الفلسفة والايديولوجيا:

شقت الفلسفة طريقها مغايرة لدروب الأيديولوجيا حينما تشعبت مشارب الفلاسفة ومنطلقاتهم، فنسج كل منهم نسيجه المعرفي ومنهجه الخاص. بينما انشغلت الفلسفة بفك طلاسم الكون والإنسان والوجود، مستقصيةً ماهياتها، دأبت الأيديولوجيا على تسخير الإنسان لغاياتها، صقله وتوجيهه بما يخدم منظومتها الفكرية التي تنتمي لجماعة بعينها. يتجلى سعي الأيديولوجيا في تكريس تطابق اعتقادي شامل، وتحديد مسارات المجتمع وتحركاته تجاه العالم وموقفه منه. على النقيض من ذلك، اتخذت الفلسفة من صناعة الفروقات ودراستها والاحتفاء بالتنوع المجتمعي غايةً لها. وإذا كان جوهر المنهج الفلسفي يكمن في تفكيك الظواهر، فإن الأيديولوجيا تسعى جاهدةً نحو بناء موحد لها، متمخضةً عن نسق فكري أوحد ونظرة أحادية[1].

لقد اتسمت العلاقة بين الأيديولوجيا والفلسفة على الدوام بنوع من العداء المستحكم والتوتر السلبي، ففي خضم سعي الفلسفة الدؤوب لتحرير الفكر وإطلاق عنان النقد والرأي المستقل، الذي غاب عن الممارسة الأيديولوجية، لم نشهد في سجلات التاريخ تنكيلاً من قبل الفلاسفة بالدعاة الأيديولوجيين، مهما تباينت مذاهبهم. في المقابل، لطالما لجأ الإيديولوجيون إلى قمع الفلاسفة وتصفيتهم. تتجلى هذه الحقيقة في أمثلة تاريخية لا حصر لها، من محنة سقراط أمام سلطة أثينا، إلى اضطهاد غاليليو على يد الكنيسة في الفلسفة الغربية، مروراً بمعاناة ابن رشد وقبله المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. إن هذه السيرورة التاريخية تؤكد على أن الفلسفة، بطبيعتها التحررية، كانت دوماً في مواجهة مع المنظومات الأيديولوجية التي تسعى لفرض وصاية فكرية. [2]

إن العلاقة المتشابكة بين الفلسفة والأيديولوجيا تُمثّل، في عصرنا الراهن، إحدى الركائز الأساسية للتفكير البشري. ومع ذلك، لا تزال المساعي النظرية الرامية إلى فهم هذه العلاقات وتأطيرها

1 حمدان الأحمد العكلة، المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 61

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

ضمن رؤية شاملة للفكر الإنساني تُواجه تحديات جمة، محفوفة بالارتباك والتناقضات. تتنامى الحاجة المُلحة لتجاوز المقاربات الاختزالية أحادية الجانب وتكوين منظور نظري جديد. ينبغي لهذا المنظور أن يستوعب أبعاد التفاعل بين الفلسفة والأيديولوجيا دون عُسر أو تحيز، مُتيحًا انفتاحًا معرفيًا مُتعمقًا على جوهر هذه المفاهيم وطبيعة الروابط المعقدة التي تجمع بينها. [1]

يمكن بلورة هذا المنظور النظري المستجد في إطار ما نُسميه بالواقعية الجدلية .ضمن هذا الإطار المنطقي، لا توجد مسوغات لاختزال الفلسفة في الأيديولوجيا، أو لفصلهما التام، كما أنه لا مبرر لحصر الوعي الأيديولوجي في كونه مجرد "وعي زائف." إن مقاربة الأيديولوجيا من منظور الواقعية الجدلية تفترض أن ماهية الأيديولوجيا تختلف عن ماهية الفلسفة .بالتالي، فإن طبيعة العلاقة بينهما تندرج ضمن التفارق في التشارك، لا الانفصال المطلق أو مجرد العلاقة الشكلية. فالأيديولوجيا، بطريقة أو بأخرى، تتضمن في جوهرها مضمونًا فلسفيًا؛ إذ تتخذ موقفًا من كل تيار فلسفي تواجهه في سعيها لتحقيق أهدافها، سواء على المستوى النظري الجدلي أو في ميادين النشر والتثقيف. وبالمثل، تلعب الفلسفة، بشكل أو بآخر، دورًا أيديولوجيًا، فتتخذ موقفًا من التصورات الفلسفية التي ترتكز عليها الأيديولوجيات المتصارعة، وكذلك من الممارسات العملية لتلك الأيديولوجيات. [2]

إن جوهر الاختلاف بين الفيلسوف والأيديولوجي يُفضي إلى تباين عميق في منطق تطور كل منهما. فالتفلسف يغتذي من التفاعل الجدلي مع أشكال التفكير المتنوعة، سواء كانت أسطورية، أو خرافية، أو دينية، كما شهدت حقب ما قبل الحداثة. تجلى ذلك في حوار الفلسفة مع المسيحية والإسلام في العصور القديمة. أما في السياق المعاصر، فقد انخرطت الفلسفة في صراع مباشر مع أيديولوجيات متباينة، كالنازية التي أسس لها هتلر ورفاقه، والرأسمالية الليبرالية التي دافع عنها آدم سميث، وصولًا إلى الشيوعية التي صاغها ماركس. لقد دفعت هذه الصراعات الأيديولوجية البشرية

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: (اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 1986، ص 7

2 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص7،8

نحو حربين عالميتين مدمرتين، خلّفتا وراءهما دمارًا هائلاً للإنسان وحضارته. ورغم ذلك، لم تتوقف الأيديولوجيا عن اتخاذ أشكال صراع متعددة، وهو ما عبر عنه صامويل هنتنغتون في أطروحته "صدام الحضارات". لقد سعى هذا التصور إلى إيجاد بديل للصراع الأيديولوجي الثنائي، مقترحًا هيمنة أيديولوجية واحدة تحتكر زمام الاقتصاد والسياسة، وتستحوذ على وعي الجماهير، بل وتعمل على تشويه الحقائق لتحقيق غاياتها.[1] يقول نصار في هذا الصدد " وعلى صعيد أوسع، نظرة ايديولوجية إلى الفلسفة ونظرة فلسفية الى الايديولوجية إلا أن الإيديولوجية لا تستطيع أن تنقلب فلسفة بالمعنى الصحيح والفلسفة لا تستطيع أن تحل محل الإيديولوجية. فالتمييز النظري بين الفلسفة والإيديولوجية لا يعني انتفاء التنازع بينهما، وإنما يعني أن الفلسفة تتطور في زمان ومنطق خاصين بها . وكذلك الإيديولوجية ". [2]

يتعين على الفلسفة، عبر مسارها التاريخي الطويل، أن تخوض غمار مواجهات فكرية مع أشكال متنوعة من التفكير العقائدي. ففي حقبتها القديمة، نسجت الفلسفة علاقة جدلية مع الفكر الأسطوري بمختلف تجلياته، بينما في العصور الوسطى، تصارعت بجدلية مع الفكر الديني، بشقيه المسيحي والإسلامي. أما في زمننا الراهن، يبدو أن الصدام المحوري يدور رحاه مع الفكر الإيديولوجي الذي يبسط هيمنة كاسحة على المجتمعات البشرية وعلى مفاصل السلطة السياسية. وهو ما يجعل مسيرة الفلسفة وتطورها مرهونًا بالاشتباك النقدي مع هذا الفكر. إن هذه المواجهة الفلسفية مع الإيديولوجيا ليست غايتها الهيمنة أو التبعية، بل ترمي إلى تحرير الفكر الفلسفي من سطوة الإيديولوجيا وتحديد الفروقات الجوهرية في المهام والحقوق والنتائج، وصولًا إلى التخلص من التداخل الفكري الذي يترتب عليه عواقب وخيمة على كل من الفلسفة والإيديولوجيا. ومما لا شك فيه أن ظروف هذه المعركة تتباين تبعًا للاختلافات في السياقات الثقافية والظروف المحيطة. فالشروط

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: (قراءة في مشروع ناصيف نصار)، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، العراق، 2013، ص 91

2 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص8

السائدة في المجتمعات الاشتراكية تختلف عن تلك المتوفرة في المجتمعات الليبرالية. وفي سياق المجتمعات العربية، تتضافر ظروف خاصة ينبغي على الوعي الفلسفي أن يأخذها بعين الاعتبار. [1]

لقد أسهم التحول من التعددية الفكرية إلى هيمنة الأيديولوجيا الرأسمالية في بلورة أطروحات فلسفية مهمة، أبرزها ما طرحه فرانسيس فوكوياما في "نهاية التاريخ وخاتم البشر". فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، ذهب فوكوياما إلى أن الديمقراطيات الرأسمالية الليبرالية تمثل نقطة ارتكاز نهائية في المسار التاريخي أو نهاية الأيديولوجيات الشمولية. ووفقًا لموقفه، فإن الليبرالية الديمقراطية تشكل الحل الأمثل للمعضلة الإنسانية، وأن البشرية مهيأة بطبيعتها لاحتضان هذا النموذج الفكري. على النقيض من ذلك، يعارض المفكر ناصيف هذا الطرح التحولي بشدة، ويرى فيه محاولة لإقصاء الأيديولوجيات القومية التي لا تزال تتمتع بفاعلية حيوية في النسيج الاجتماعي. إن هذا الرفض يؤطر رؤية نقدية تضع أطروحة "نهاية التاريخ" في سياق محاولة لتبرير الهيمنة المتزايدة التي تمارسها الليبرالية على المشهد الفكري والسياسي العالمي. [2]

لقد سعى ناصيف إلى معالجة إشكالية الواقع العربي من خلال مفهوم "الأيديولوجيا الانقلابية" لنديم البيطار، مشددا على ضرورة بناء نسق فكري ثوري يتجاوز الجمود الراهن ويُعيد صياغة معنى الوجود الإنساني في سياقاته المجتمعية والتاريخية. يهدف هذا الطرح إلى تحرير العقل العربي من قيود الميتافيزيقا التقليدية وهيمنة الأنساق الفكرية الغربية. وفي إطار مماثل، قدم البيطار مقاربة نقدية للأيديولوجيات الغربية، مستخلصًا أن تداخلها مع الفلسفة غالبًا ما يُفضي إلى الإخفاق، نظرًا لنزوع بعضها نحو الإطلاقية أو إحياء الماضي. كما أكد على أن كل أيديولوجيا تحمل في جوهرها مضامين ميتافيزيقية وطابعًا دينيًا، وأن التاريخ هو مسرح صراعها وتجلياتها، حيث يسعى الإنسان لتجاوز ذاته وتحقيق سيادته على الطبيعة. [3]

---

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 9،8

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 91

3 المرجع نفسه، ص 92

لقد انبرى ناصيف في تحليله لتحديد ماهية الإشكالية القائمة بين الفلسفة والأيديولوجيا، أو بعبارة أدق، بين العقل والأيديولوجيا. إن هذا التساؤل حول العلاقة بينهما ينبع من ادعاء كليهما السعي نحو الحقيقة، مما يُفضي بطبيعة الحال إلى تداخل معقد يجعل الفصل بينهما أمرًا عسيرًا.

يرى نصار ان العلاقة القائمة بين العقل والأيديولوجية علاقة تعقيد وابهام " تتسم العلاقة بين العقل والأيديولوجيا في السياق العالمي الراهن بتعقيد بالغ وغموض كثيف، وهو ما يؤدي إلى حالة من الفوضى والاضطراب الفكري. يتجلى هذا الاضطراب بوضوح في الأزمات التي تعصف بالمذاهب الأيديولوجية، وفي الجدالات المحتدمة بين التيارات السوسيولوجية والتاريخية حول طبيعة الأيديولوجيا، ووظيفتها، وقيمة المعرفة التي تقدمها. لقد أصبح أي تقدم نوعي في الفكر الإنساني مرهونًا بالحل الذي يُعتمد في معالجة مسألة الأيديولوجيا وتفاعلاتها مع مختلف مناحي الحياة الفكرية والعملية. وبالنظر إلى هذه العلاقات من منظور العقل ومساره التاريخي، يتضح أن الدفاع عن العقل بات مهمة أساسية ينبغي استئناف الاضطلاع بها. إن استعادة هذه المهمة تهدف إلى تمكين الإنسان من استعادة توازنه وتحقيق ماهيته الكاملة، متجاوزًا بذلك الاختلالات التي تفرضها الأيديولوجيات المتشابكة ".[1]

ويرى نصار ان العلاقة الموجودة بين الأيديولوجية والعقل " إن ما يقصد بـ "العلاقة النظرية " هنا يتجاوز مجرد الادعاء المتبادل بين العقل والأيديولوجيا بالكشف عن الحقيقة .فالعقل، بطبيعته، يُعنى بكونه القوة الجوهرية القادرة على بلوغ الحقيقة، والحكم الأصيل في القضايا المعرفية، والمحرك الأساسي لنمو المعرفة الإنسانية، متجاوزًا بذلك قوى الظن والاعتقاد. وفي المقابل، تدعي الأيديولوجيا امتلاكها للحقيقة، وتؤكد على أن رؤيتها للإنسان والعالم هي الرؤية الصائبة الوحيدة، وأن ما عداها يعتريه النقص أو الخطأ. ينشأ من هذا التلاقي علاقة دقيقة بين العقل والأيديولوجيا. قد تبدو للوهلة الأولى أنها مجرد تنافس وتنازع حول احتكار الحقيقة، لكنها في جوهرها أعمق من ذلك بكثير. هذه العلاقة لا تُبقي العقل منعزلًا عن الأيديولوجيا، ولا الأيديولوجيا بمعزل عن العقل، بل تُضيف أبعادًا

1 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم: (في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، ط1، لبنان، 1986، ص 92

جوهرية نابعة من قضية تقرير المصير الإنساني. فالصراع النظري بينهما هو صراع داخلي ضمن الفكر الإنساني، وفي صميم الصراعات الاجتماعية حيث يستبد المنتصر بتحديد مصير المجتمع، شكلًا ومضمونًا. لذا، غالبًا ما يكون هذا التنازع حادًا، مؤثرًا بعمق على حركة الفكر في الحياة الاجتماعية، ويتخذ أشكالًا متنوعة تبعًا للظروف والمعطيات الذاتية التي يفرضها طبيعة الفكر المهيمن في المجتمع ". [1]

ونجد ان ناصيف نصار يميز بين نوعين من العقل، فيسمي الأول عقلا علمي، والثاني عقلا فلسفيا يقول " والعقل في هذا التنازع النظري مع الايديولوجية نوعان: العقل العلمي والعقل الفلسفي . إلا أن الايديولوجية إجمالاً لا تميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين، ولا تسعى الى ذلك، لأن علاقتها الرئيسية مع المعرفة النظرية علاقة استعمال، وليست علاقة انتاج، وإن حدث في بعض الحالات أن أسهم الفكر الايديولوجي في إنتاج المعرفة النظرية لذاتها . أما العقل، فإنه يجد من الضروري تمييز القضايا التجريبية من القضايا اللاتجريبية، إذ إن معيار الحكم على ما هو تجريبي يختلف عن معيار الحكم على ما هو صوري أو نظري خالص". [2]

يرى نصار بوجوب الابتعاد عن خلط مستويات مع بعضها " فالتمييز المنهجي بين أنواع ومستويات العقل، مثل العقل العلمي والعقل الفلسفي، يُعد مبدأً أساسيًا لا غنى عنه في الفكر الرصين، فهو يعكس تمييزًا طبيعيًا في جوهر الأشياء. على النقيض من ذلك، لا نجد في الفكر الأيديولوجي تمييزات صارمة تفرض نفسها بالوضوح ذاته، رغم تعدد ضروب الأيديولوجيات وأصنافها. لا يقتصر مصطلح الأيديولوجيا على الأنواع الكبرى كـ الليبرالية، والاشتراكية، والشيوعية، والفاشية فحسب. فتصنيف الأيديولوجيات يتنوع وفقًا لمعايير متعددة: إذا كان المعيار هو طبيعة الجماعة التي تعبر عنها، فقد تكون قومية، أو طبقية، أو طائفية، أو عرقية، أو فئوية. وإذا اعتمدنا العلاقة بين الفرد والمجتمع كمعيار، فقد نصنفها إلى ليبرالية، أو اشتراكية، أو شيوعية، أو فوضوية. أما إذا كان المعيار هو مدى اتساع النظرة وشموليتها، فهي إما شاملة أو جزئية. وبناءً على الموقف من النظام

1 المصدر نفسه، ص94،93

2 المصدر نفسه، ص 94

القائم، يمكن أن تكون محافظة، أو ثورية، أو إصلاحية. وأخيرًا، إذا كان معيارنا هو قيمة الزمن التاريخي، فهي إما تقدمية مستقبلية، أو رجعية سلفية، أو راضية بالحاضر وداعمة لاستمراره. إن الأهم في الصراع بين الأيديولوجيا والعقل لا يكمن في تصنيف معين للأيديولوجيات، بل في طبيعتها الاعتقادية الجوهرية وفي كيفية تعاطيها مع المعرفة العقلية. هذا هو المحدد الحاسم الذي يبرز التنازع الأساسي بينهما ". [1]

إذا افترضنا صحة هذا التصنيف، فإن العلاقة النظرية بين العقل والأيديولوجيا تتفرع إلى مستويات دقيقة: علاقة بين العقل الفلسفي والأيديولوجيا، وأخرى بين العقل العلمي والأيديولوجيا، وعلاقة أشمل بين الأيديولوجيا والعقل ببعديه. هذه العلاقات، كما سبق وبيّنا، تحمل طابعًا تنازعيًا يبدأ على المستوى النظري ويمتد ليشمل الهيمنة على السلوك الإنساني. لا يتجلى هذا التنازع بشكل حقيقي إلا لفكر يرفض اختزال أحدهما للآخر، كما يرفض الفصل التام بينهما. بعبارة أدق، إن الإقرار بوجود هذا التنازع كمعطى جوهري في الحياة الفكرية يستلزم التسليم باستحالة تبسيط مستويات الفكر أو إلغاء ترابطاتها المعقدة. من هذا التسليم يتضح أن الأيديولوجيا تسعى بطبيعتها للدفاع عن ذاتها ضد الشكوك، وتحاول بشتى الوسائل المتاحة بسط سيطرتها على الفكر ونشاط العقل. في المقابل، يسعى العقل جاهدًا للدفاع عن استقلاليته ضد طغيان الأيديولوجيا، مؤكدًا حقوقه وموسعًا نطاق سيادته على مجمل القوى الإنسانية. هذا التنازع يبقى مفتوحًا ومستمرًا، ما دامت الأيديولوجيا تجد في النزوع العقائدي وأنماط التشكل الاجتماعي أسباب وجودها وتجددها، مما يجعل الدفاع عن العقل قضية متجددة باستمرار[2].

يكشف ناصيف عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأيديولوجيا من خلال استدعاء نماذج فكرية ومساءلتها، حيث ينتقي هيغل كنموذج رئيسي. يثير هذا الاختيار تساؤلاً جوهريًا: كيف تصور هيغل العلاقة بين العقل والأيديولوجيا ؟.

---

1 المصدر نفسه، ص 94،95

2 المصدر نفسه، ص 95

يرى نصارانه على الرغم من غياب مصطلح "الأيديولوجيا "صراحةً في مدونات هيغل، رغم شيوعه في مطلع القرن التاسع عشر الذي شهد بواكير أعماله الفلسفية، إلا أننا نجد في فلسفته التاريخية عناصر محورية تُسهم في تركيب مفهوم الأيديولوجيا، ويمكن توظيفها في تحليل العلاقة بين العقل والأيديولوجيا .تلك العناصر يجمعها هيغل تحت مظلة "الأهواء"، والتي تعني الغرائز، والميول، والحاجات، والمصالح التي تدفع الأفراد نحو غاياتهم الخاصة، وتُغذي نشاطهم، وتتعرض في الوقت ذاته للأذى والانقباض. تُعد "الأهواء" مكونًا أساسيًا في كل أيديولوجيا، إذ تحدد تصوراتها ومقاصدها، وتُؤثر في تطوراتها وتفاعلاتها. لذلك، يُمكننا توسيع رؤية هيغل حول علاقة "الأهواء" بالعقل وتطويرها بشكل يسمح بتحويلها إلى تأصيل فلسفي للعلاقة بين الأيديولوجيا والعقل .هذا التوسيع يتيح لنا فهمًا أعمق لكيفية تغلغل هذه الأهواء في بنية الأيديولوجيات وتأثيرها على مسار العقل. [1]

تتمحور فلسفة هيغل حول فكرة مفادها أن العقل هو المحرك الأساسي للعالم والتاريخ، وهي أطروحة ميتافيزيقية عميقة. فالتاريخ، في رؤيته، ليس سوى تجليًا ديناميكيًا لهذا العقل، الذي يتجسد بوضوح في قدرة "العظماء" على تكثيف روح العصر وتجاوز الأوضاع السابقة. يتجلى هذا العقل في عملية "النفي المستمر للواقع"، وهي عملية تحويلية لا إلغائية، تُفضي في نهاية المطاف إلى تحقيق حرية الأفراد.ينتقل هيغل بسلاسة من تحليل المستوى الفردي إلى الجماعي، حيث يُحقق العقل ذاته ويبلغ المطلق الكلي. وفكرة "النفي"، المستوحاة من شيلر، لا تعني الإبطال، بل تشير إلى التحول الدائم. فالبشرية لا تصل إلى اكتمال ذاتها بشكل نهائي، بل تظل في سعي متواصل لاكتشاف كينونتها، وهذا هو جوهر العملية التاريخية. ضمن هذا الإطار، يستوعب العقل الأيديولوجيا، جاعلًا منها جزءًا لا يتجزأ من النسيج التاريخي الشامل، في مسيرته نحو المطلق. يُنظر إلى فلسفة هيغل على أنها أداة لتحقيق المطلق، حيث تتحدد الفكرة أو المطلق كموضوع أساسي لها. وبما أن هذا المطلق يتجلى عبر مسار تاريخ الفلسفة، فإنه يعرض نفسه ضمن نسق فلسفي متكامل. وبالتالي، تُعد الفلسفة الهيغلية في جوهرها فلسفة نسقية. تتأصل هذه النسقية في اعتقاد هيغل بأن الحقيقة ليست

1 المصدر نفسه، ص 96

مجموعة من الأفكار المتفرقة، بل هي وحدة عضوية تُكشف تدريجيًا عبر تطور الوعي التاريخي. فالمطلق لا يُدرك إلا من خلال تفاعلاته الداخلية وتحولاته عبر الأطوار الفكرية المختلفة، والتي تتجمع في نهاية المطاف لتُشكل بناءً معرفيًا متماسكًا. هذا التأسيس المنهجي يُميز الفلسفة الهيغلية كبناء فكري شامخ يسعى إلى استيعاب الواقع بأسره ضمن إطار منطقي وجدلي. [1]

اذن هيغل يوؤسس لفلسفته انطلاقا من فكرتان اساسيتان " الفكرة الأولى ميتافيزيقية وهي ان العقل يحكم العالم والتاريخ. والثانية انتروبولوجية وهي أن العقل يتخذ من الأهواء وسيلة لتحقيق ذاته الكلية . وهذا الاستعمال للأهواء هو ما يسميه هيغل " حيلة العقل " في التاريخ . بعبارة أخرى، يؤكد هيغل ان التاريخ الشامل هو (انتاج العقل الخلاق)، وأن الأفراد ليسوا سوى موجودات خاصة غايتها أن تكون مسرح النفي الذي يظهر به الروح الكلي الشامل، والرجال العظام في التاريخ لا يتميزون عن سائر الأفراد إلا بما يختصرونه من روح عصرهم وعبقرية شعبهم، أي بما يظهر من خلال شخصياتهم من حاجة الروح الشامل الى تجاوز الوضعيات الخاصة وخلق وضعيات جديدة تحقق مزيدا من الحرية للروح وللأفراد الذين يستهلكهم في مسيرته العالمية ". [2]

ينتقل ناصيف نصار بعد ذلك الى نقد الفكر الهيغلي " قد يغدو من المتعذر على العقل الفلسفي التخلي عن مبدأ العقل المطلق الشامل؛ فالكون بأسره يتسم بنظام محكم، والإنسان، كجزء لا يتجزأ من هذا الكون، يمتلك قوة إدراكية تستوعب هذا النظام وتقتضيه. لكن المنهج الفلسفي الأصيل في تصور العقل الشامل وعلاقته بالطبيعة والتاريخ لا يكمن في فرضه على التجربة الإنسانية قسرًا. يتعين علينا بدلًا من ذلك استنطاق ما تدل عليه التجربة الإنسانية ذاتها، أي تاريخ الكائن الذي نمثله، والذي يُبرهن يوميًا أنه كائن "حيوان" قبل أن يكون "عاقلاً"، أو أنه "أكثر" مما هو عاقل، أو حتى "مع كونه عاقلاً". هنا يبرز التساؤل الجوهري: هل يُشير تاريخ التجربة الإنسانية دلالة واضحة على وجود

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 94

2 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص 97

عقل شامل يهيمن على مجمل مجريات حياة الأفراد والجماعات والدول؟ هذا هو مفترق الطرق الذي يضع المفهوم الكلي للعقل في مواجهة مع تعقيدات الواقع البشري المتغيرة ". [1]

لقد صاغ ناصيف تصورًا هيغليًا للعلاقة بين العقل والأيديولوجيا، معتبرًا أن التعارض بينهما ليس سوى مظهر سطحي .ففي جوهرها، توظف الأيديولوجيا العقل لتحقيق هيمنتها الاجتماعية، وتخضع لمنطق العقل في بنيتها. يثير ناصيف تساؤلاً فلسفيًا عميقًا حول إمكانية الجمع بين العقل والأهواء :هل يمكن للأهواء أن تنفي العقل وتُفسح المجال للاعقلانية؟ إذا كان هدف العقل الهيغلي هو بلوغ المطلق، فإن الإنسان، في صراعه التاريخي مع الطبيعة، يُبرهن باستمرار على أنه كائن "حيواني" قبل أن يكون "عاقلاً". فكيف السبيل إذن إلى تجاوز هذا "اللامعقول" الذي يكمن في قلب الوجود الإنساني؟ هذا التساؤل يفتح البلسة على طبيعة العقل في مواجهة الدوافع الغريزية والمصير التاريخي. [2]

ثم اننا نجد ناصيف نصار يتعجب من فكر هيغل يقول " فهل من عجب، بعد هذا، إذا عرفنا مع هيغل (ان كل ما هو عقلي هو حقيقي وكل ما هو حقيقي هو عقلي)، وان التاريخ سيرورة عقلية، وان اهواء الأفراد والجماعات هي وسائل يصطنعها العقل الأبدي التوكيد نفسه بواسطة الخاص الزائل، وان الدول هي الصور التي يأتلف فيها نزوع الافراد المتناهي وتحرك العقل اللامتناهي ؟ [3]

عند التأمل في العلاقة بين العقل والأهواء ضمن تجربتنا المباشرة، يتبين لنا أن "الحيلة" المتأصلة فينا ليست حيلة عقلية، بل هي حيلة الهوى. كما أن الفحص الدقيق لتصرفات الأيديولوجيات تجاه العقل وفيما بينها يكشف أن حيلة الأيديولوجيا تتسم بتعقيد ودهاء ومكر فائق. هذا الإدراك يقودنا إلى التساؤل: كيف يمكن توظيف مقولة العقل اللامتناهي في خدمة حركة العقلنة ضمن شروط تجربتنا التاريخية؟ فالتصور الميتافيزيقي للعقل، كما تقدمه المثالية المطلقة، لا يسعفنا في إبراز قيمة العقل الإنساني في مواجهته للأهواء والأيديولوجيات. إن المغالاة في تعظيم العقل

1 المصدر نفسه، ص 98

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 94

3 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص 99

وتقديسه ليست في جوهرها سوى فعل اعتقادي، لا يختلف عن سائر المعتقدات، وله دور محدد في تاريخ الأفكار، لكنه لا يخلو من مخاطر على العقل وحركة الترشيد ذاتها. [1]

لتأكيد هذا الطرح، نستحضر شهادة أحد فلاسفة العصر حول العلاقة بين العلم والسلوك الإنساني: "إن السلوك العلمي غير طبيعي بالنسبة للإنسان إلى حد ما. معظم آرائنا هي من قبيل تحقيق الرغبة، شأنها كشأن الأحلام في نظرية فرويد. وإن ذهن أشدنا تعقلاً لأشبه ببحر عاصف من المعتقدات العاطفية التي ترتكز على الرغبة يكاد يطفو فوقها قليل من القوارب الضئيلة المحملة بالمعتقدات التي ثبتت علمياً." هذا يبرز كيف يختلف العقل الهيغلي، الذي يعي ذاته عبر مسار التاريخ الإنساني، جوهريًا عن العقل البشري المحدود. فبينما يُنظر إلى العقل الهيغلي على أنه الجوهر المطلق، والطاقة اللامتناهية، والصورة والمضمون اللامتناهيين، يظل العقل الإنساني – مهما تعددت تعريفاته – قوة مضيئة متناهية، لا تملك من السلطة والسيادة، حتى في أكثر المجتمعات ترشيدًا، سوى قدر ضئيل. [2]

يشير ناصيف نصار الى الى نموذج الماركسية كحجة لاثبات الخداع الذي تمارسه الأيديولوجية على العقل يقول " ولعل الماركسية، خلافا للظواهر والتفسيرات الشائعة، افضل مثل على تحايل الأيديولوجية وتماهيها مع العقل " [3]

في إطار نقدها لـ "فيورباخ"، رفضت الماركسية الطرح الهيغلي، معتبرةً أن ماديته توحيدٌ للوعي بالطبيعة بدلًا من التأكيد على الصراع الجدلي بين الإنسان والطبيعة. يتجلى ذلك في مقولة ماركس الشهيرة: "إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن هو أنهم فسروا العالم على أنحاء شتى، وقد آن الأوان لتغييره". ينطوي هذا القول على تهميش لدور الفلسفة، إذ يدعو إلى التوجه نحو الحياة العملية لتغيير الواقع الاجتماعي، مما يُحوّل دور الفلسفة إلى دراسة النشاط الإنساني، فالماركسية هي محاولة لتشكيل العالم، حيث تكون عناصره في حالة صراع وجدل، لا سيما الصراع بين الطبقات الاقتصادية

1 المصدر نفسه، ص 100

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 المصدر نفسه، ص 101

في الحياة الاجتماعية. ومع ذلك، فإنها تفرض الجدل على التاريخ بدلًا من أن ينبع من داخله، الأمر الذي يؤدي إلى تحول المادية التاريخية إلى أيديولوجيا.[1]

وفقًا لرؤية ماركس، يكمن الحقل النظري السليم في العلم، لا في الأيديولوجيا. فالأيديولوجيا، في نظره، تُنتج أوهامًا وتصورات خيالية، بينما يُقدم العلم التصور الصحيح للحقائق التاريخية الاجتماعية وعلاقاتها المتشابكة، مما يؤسس لقطيعة معرفية واضحة بين المجالين. يتضح أن نقد ماركس للأيديولوجيا الألمانية، التي سادت في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، لم ينبع من تأسيس فلسفي جديد. بل ارتكز على تصور نظري مختلف للتاريخ الاجتماعي، يقسم الفلسفة إلى شكل من أشكال الأيديولوجيا، ويُعرّف الأيديولوجيا بدورها على أنها وعي مقلوب أو زائف، يعكس بطريقة مموهة أحداث الوجود والعلاقات الاجتماعية. [2]

في سياق معالجة الماركسية لمشكلة العلاقة النظرية بين العقل والأيديولوجيا، يبرز فضل ماركس بشكل خاص في إدراكه العميق للجانب التمويهي الكامن في الأيديولوجيا. فكل أيديولوجيا، بطبيعتها، تقدم تصورًا وتفسيرًا للواقع الاجتماعي التاريخي، ولكن بطريقة لا تخلو من التمويه، سواء كان ذلك بقصد واعٍ أو غير واعٍ. هذا الجانب التمويهي هو ما يُسهم في جعل الأيديولوجيا، في نظر ماركس، وعيًا زائفًا يحجب الحقيقة بدلًا من كشفها. وتعد نظرية المادية التاريخية هي الإطار النظري الذي يُفسّر مسار التاريخ الاجتماعي في جوهره، ويكشف عن كيفية تحديد البناء الأيديولوجي من خلال القاعدة المادية ضمن نمط إنتاج مُعيّن. وعلى الرغم من أهمية تفصيل التصور المادي التاريخي لتركيب المجتمع والتفسيرات المتعددة التي ظهرت حوله في تاريخ الفكر الماركسي – من اجتهادات إنجلز إلى تأويلات ألتوسير ومناظريه – إلا أن التركيز في هذا السياق ينصب على الدور النقدي للماركسية في الكشف عن الطبيعة المضللة للأيديولوجيا. [3]

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 96

2 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص 99

3 المصدر نفسه، ص 103

تؤكد الماركسية أن عقلنة التاريخ تتحقق عبر المادية التاريخية ودعم البروليتاريا، مما ينهي مشكلة الأيديولوجيا نظريًا وعمليًا. في هذا الإطار، تُعتبر المادية التاريخية علمًا حقيقيًا، بينما تُعد الأيديولوجيا وعيًا زائفًا وتمويهًا. لفهم هذه المفارقة، يجب التمييز بين علاقة العلم بالأيديولوجيا في البناء الاجتماعي وعلاقة المادية التاريخية كعلم بالأيديولوجيا. فلا يمكن أن يتعايش العلم والأيديولوجيا؛ فظهور المادية التاريخية تزامن مع الطبقة البروليتارية التي ستنهي المجتمع الطبقي. هذا يجعل مشكلة الأيديولوجيا منتهية نظريًا وعمليًا. لذلك، تُعقلن حركة التاريخ والمجتمع عبر تأكيد حقائق المادية التاريخية وتوسيع تطبيقاتها، بدعم الطبقة البروليتارية التي لا مصلحة لها في تزييف الواقع. [1]

ان تحليل العلاقة بين العلم والأيديولوجيا في البناء الاجتماعي وفق التصور المادي التاريخي معقد. فماركس يرى الأيديولوجيا في أشكال متعددة، لكن صراعها مع العلم لا يظهر إلا بعد المادية التاريخية، كونه لم يصنف العلم ضمن البنية الفوقية. يثير هذا تساؤلات حول تطور العلوم في المجتمع الرأسمالي ودورها في تشكيل المادية التاريخية أو تفسير ظهورها ذاتها . يرى النقد الماركسي أن إغفاله للعقل العلمي وتاريخه ضمن تصوره للوعي الاجتماعي يُعد قصورًا منهجيًا. هذا النقص ينعكس سلبًا على فهم الأيديولوجيا وعلى تصور المادية التاريخية لذاتها، مما يؤدي إلى رؤية مبتورة لعملية العقلنة. هذا التحدي يُبرز صعوبة استيعاب الدور المستقل للعقل العلمي في تشكيل الوعي. [2]

عند تحليل الماركسية من منظور خارجي، يتضح أنها أيديولوجيا مرتبطة بمصالح جماعة تاريخية، وليست كلها زيفًا. فرغم جهد ماركس في تفسير الرأسمالية كجزء من حركة ثورية بروليتارية، إلا أنه أخفق في فهم الأيديولوجيا كظاهرة شاملة، وتوقف عند تصور للعلم الاجتماعي يخدم كأداة

1 المصدر نفسه، ص 104

2 المصدر نفسه، ص 105

صراعية. هذا أدى إلى إخفاء الماركسية لطبيعتها الأيديولوجية واحتكارها للعلم، جاعلةً منه نظامًا مغلقًا يرفض أي إضافة أو نقد، معتبرة الحقيقة قد كُشفت مرة واحدة وإلى الأبد. [1]

يتضح الأثر الماركسي في النزعات المادية، فرغم سعي ماركس لتجاوز الأيديولوجيا الرأسمالية التي تتعايش فيها المعرفة العلمية مع أشكال فكرية أخرى، من خلال ثورة شاملة تتمحور حول الطبقة البروليتارية، فإن ناصيف يرى أن هذه الثورة لم تُفلح في عقلنة الأيديولوجيا كواقع تاريخي واجتماعي. هذا القصور دفع ناصيف إلى ممارسة نقد حاد للأيديولوجيا، كاشفًا عن العامل اللاعقلي الذي يحركها، وهو عالم الأهواء. عندما يستخدم ناصيف مصطلح (العقلنة)، فإنه لا يقصد تحويل الأيديولوجيا إلى فكر عقلي خالص، بل يهدف إلى بث الوعي في الحركة الاجتماعية لتنظر إلى ذاتها بمنظور عقلاني، وعلمي، وفلسفي، مما يعكس سعيه نحو تجاوز السطوة الأيديولوجية عبر التفكير النقدي. تتميز الأيديولوجيا برفضها للخضوع لمنطق العقل، لكونها محكومة بمنطق اللاعقل، أي بمنطق الرغبات والمصالح .هذه البنية تُدخل العقل في صراع مع الأيديولوجيا، بهدف كشف طبيعتها والزيف الذي تمارسه حول العالم. إن هذا النقد لا يستهدف إلغاء الأيديولوجيات ودورها في الحياة الاجتماعية، بل يسعى إلى كشف الأبعاد الخرافية، والأسطورية، والدينية التي تُشكل جزءًا من مكوناتها. ومن هنا، يفتح الباب أمام حوار نقدي معها، يهدف إلى تنقية الفكر من الشوائب اللاعقلانية، لا إلى إقصاء الأيديولوجيا برمتها. [2]

مايمكن استنتاجه مما سبق حسب ناصيف نصارهو " لا يمكن ان تتطابق الأيديولوجيا مع العقل بطبيعتها الاعتقادية، بينما يسعى العقل للحقيقة لا المصلحة. ومع ذلك، يمكن للأيديولوجيا توظيف العقل في تفسير الواقع وتحقيق غاياتها، مما يمنح العقل دورين رئيسيين في رؤية الواقع وإدراك الأشياء. عملية العقلنة في الفكر الأيديولوجي لا تحوله إلى فكر عقلي خالص، بل تجعله يستند إلى معطيات علمية وفلسفية لتبرير مشاريعه. فالفكر الأيديولوجي المعقلن يضيف أساليب علمية وتبشيرية، كما يوضح نديم البيطار في دعوته لعقلنة الوحدة العربية. ومع ذلك، تواجه هذه العقلنة

1 المصدر نفسه، ص 105،106

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 98،99

مقاومة شديدة عندما تمس التصورات والمبادئ الأساسية للأيديولوجيا بسبب إيمانها الذي يرفض الخضوع للعقل.

تجد فكرة عقلنة الأيديولوجيا مبررها في صراعها مع العقل، فهي انتصار محدود له داخلها، إذ تظل المحركات اللاعقلية من رغبات ومصالح هي الأقوى. ومع ذلك، يمكن للعقل أن يتحرك ضد الأيديولوجيا، وواجبه الأول هو فضح أضاليلها، فكشف طبيعتها لا يلغي دورها بل يزيل عنها حصانة العقل، مبرزًا أوجه الشبه بينها وبين السحر والدين والأسطورة. فالأيديولوجيا ظاهرة اعتقادية طبيعية تستمد قوتها من مصادر مشتركة مع الأديان، مما يكشف محدودية ادعائها امتلاك الحقيقة. في هذا التنازع، قد تستغل الأيديولوجيا العقل أو تضطهده، لكن العقل يظل قادرًا على الصمود والارتقاء، مثلما لم ينه موت سقراط أو محنة ابن رشد الفلسفة، أو مأساة غاليليو العلم. [1]

إذا افترضنا أن التفكير الفلسفي يتضمن مضامين أيديولوجية تُعيق حركته الجوهرية، فإن هذا الأمر يصبح أكثر وضوحًا عند تحديد علاقة الأيديولوجيا بجوانب محددة من العلم، والسياسة، والتاريخ. بناءً على ذلك، يتجلى تساؤل محوري: كيف تنظر الأيديولوجيا إلى العلم

2) الأيديولوجية والعلم:

ينظر ناصيف نصار الى الأيديولوجية العلمية من ثلاث وجهات، هي على النحو التالي:

أ) الوجهة التاريخية:

تعد دراسة العلم من المنظور التاريخي بمثابة نظر إليه كظاهرة ثقافية متجذرة، حيث يتطلب تتبع تطوره من العصور الأولى حتى يومنا هذا، أو في حقب تاريخية محددة، أو استقصاء إسهامات شعوب بعينها في صرح المعرفة. لقد شهدت العقود الخمسة الأخيرة تصنيفًا واسعًا للمؤلفات حول تاريخ العلوم عمومًا، وفي تخصصات معينة كالفيزياء، أو ضمن حضارات محددة كالحضارة العربية الإسلامية، ولا يزال هذا الميدان البحثي فسيحًا، إن البحث التاريخي في العلم، وهو بحد ذاته جزء من

1 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص 108،109

العلم التاريخي، يتجاوز مجرد إثبات الوقائع بالنصوص والوثائق. فهو يتعمق في النظرة التاريخية الاجتماعية التي تربط الظاهرة العلمية، ككيان موضوعي، بالبنى والمستويات والمؤسسات التي تتأثر بالعلم وتؤثر فيه. ومن هنا، يبرز القول بأن التأريخ التام للعلم هو بالضرورة تأريخ سوسيولوجي .بيد أن هذا لا يعني سهولة المهمة؛ فكما يجب على مؤرخ الفيزياء أن يكون ملمًا إلمامًا عميقًا بالنظريات الفيزيائية، كذلك ينبغي لمؤرخ العلم من وجهة نظر سوسيولوجية أن يكون مشاركًا في العلم السوسيولوجي. هذا الواقع يُبين أن كتابة تاريخ العلم ليست بالمهمة الهينة كما يتصور بعض المتحمسين لتراثنا العلمي العربي، إذ تتطلب شروطًا معرفية ولغوية متعددة، قلما تتوفر في باحث واحد. [1]

ب) الوجهة الفلسفية:

تتناول هذه النظرة الفلسفية النشاط العلمي بوصفه سعيًا عقليًا عميقًا للوصول إلى الحقيقة التجريبية أو الصورية .يشتمل هذا المسعى على دراسة دقيقة لمناهج التفكير العلمي، لا سيما طرائق البرهان، فضلًا عن استقصاء الأسس المعرفية واليقين العلمي، وتبيان علاقة المعرفة العلمية بالأنماط المعرفية الأخرى، كالفلسفة والفن والدين. إن هذه المقاربة الفلسفية ليست مجرد إضافة هامشية، بل هي ملازمة لجوهر النشاط العلمي، وتتجلى قيمتها بقدر ما ترفد به البشرية من نتائج عملية ملموسة. تضطلع فلسفة العلم بدورٍ جوهريٍّ في تحديد طبيعة المعرفة العلمية وموقعها ضمن سلم اليقين الإنساني الممكن، إلى جانب رسم حدود العقل في سعيه الدائم نحو الحقيقة. إنها، في جوهرها، تُمثّل عدسةً تحليليةً نقديةً لا غنى عنها، ينبغي الرجوع إليها لتفكيك الادعاءات المبالغ فيها للمتحمسين للعلم بحماسةٍ مطلقةٍ، وللرد على مزاعم المتزمتين الذين يهاجمون العقل باسم الوحي أو ما هو أدنى منه[2].

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 16،17

2 المصدرنفسه، ص 17،18

ج) الوجهة الأيديولوجية:

تُعالج الأيديولوجيا العلمية العلم باعتباره قيمة ثقافية واجتماعية محورية، مركزةً جهودها على إبراز مكانته الضرورية وفوائده الجمة في حياة الأفراد والمجتمعات. إنها ليست مجرد وصفٍ، بل هي دعوةٌ صريحةٌ لتبني العلم والنهل من معارفه، ولإنتاجه وتطويعه، مع إزالة كافة العوائق، سواء كانت ذاتية أو موضوعية، التي تُعيق انتشاره. لا تُشكل هذه الأيديولوجيا جزءًا من آلية إنتاج المعرفة العلمية ذاتها، بل هي جزء من الشروط الثقافية والاجتماعية التي تحكم إنتاج العلم وتوظيفه. تتسم الأيديولوجيا العلمية بخصائص الفكر الأيديولوجي العامة، شأنها في ذلك شأن الفلسفة العلمية التي تتسم بخصائص الفكر الفلسفي، وتأريخ العلم الذي يتسم بخصائص العلم التاريخي. تكمن الصعوبة في تصورها وتحديد مضامينها لا في كون العلم قيمة محورية فيها، بل في التشابك المعقد بينها وبين النظرتين التاريخية والفلسفية للعلم من جهة، وبين الأيديولوجيات التي تعتمد بقوة على الفكر العلمي في تفسيرها للواقع الاجتماعي التاريخي. [1]

من المعروف أن بعض الأيديولوجيات لا تعتمد على العلم الحقيقي في مواجهة الواقع، بل تعول على الأسطورة، أو التصورات التجريبية الشعبية، أو التصورات شبه العلمية. هذه الأيديولوجيات تُصنف على أنها غير علمية في مقاربتها للواقع وتفسيره. بيد أن هناك فئة أخرى من الأيديولوجيات تُعلق آمالًا كبيرة على العلم، وتعتمد عليه بنسبة معينة في تصور الواقع وتحديد الأهداف وطرق تحقيقها. هذه الفئة تُعد علمية في مواجهتها للواقع الاجتماعي التاريخي، دون أن تتخلى عن طبيعتها الأيديولوجية. لكنها ليست هي الأيديولوجيا العلمية بالمعنى الذي نحاول تعريفه. فالأيديولوجيا العلمية، أي تلك الأيديولوجيا التي تُتخذ العلم موضوعًا لها، تنتمي، من حيث فكرتها المحورية، إلى فئة الأيديولوجيات الثقافية. إنها قطاع ثقافي يتمحور حول محور ثقافي، بناءً على موقف معين من علاقة هذا المحور الثقافي بكلية الحياة النفسية الاجتماعية. إنها دعوة منظمة لتبني العلم في التفكير والسلوك وفي تطوير شؤون المجتمع، مما يضعها في درجة أعلى من سائر الأيديولوجيات الثقافية من حيث

1 المصدر نفسه، ص 18،19

شمول تأثيرها. بهذا المعنى، تُعتبر الأيديولوجيات المتسمة بالصفة العلمية تحقيقًا على الصعيد الأيديولوجي لإيديولوجيا العلم. وتؤثر إيديولوجيا العلم في الحياة الاجتماعية، بمختلف أشكالها ومستوياتها، ليس فقط من خلال تأثيرها في نوعية التفكير الأيديولوجي بتحويله من التصور اللاعلمي إلى التصور العلمي للوقائع الاجتماعية التاريخية، ولكن أيضًا من خلال فاعليتها الخاصة المتصلة بكل مجالات الحياة الاجتماعية. تتمتع إيديولوجيا العلم بفاعلية عميقة وشاملة، ولكن ثمار هذه الفاعلية تتناسب طرديًا مع مدى انتصار فكرة العلم في معركة الأفكار المهيمنة على حياة المجتمع. [1]

تتسم النظرة الأيديولوجية للعلم بتعقيدها البالغ مقارنة بالنظرات الأخرى، فهي تستمد قوتها من تفاعلها العميق مع الثقافة والبنى الاجتماعية المتنوعة، مما يُولد توترات ثقافية واجتماعية ونفسية عصية على الحل السريع. إن اعتبار العلم قيمة ثقافية محورية يفترض وجوده كواقع مُتحقق، مما يعني أن أيديولوجيا العلم لا تسبق نشوء العلم ذاته، بل تسبق أشكالًا معينة من حضوره وتأثيره. هذا الاستباق يُفسر اعتماد الأيديولوجيا العلمية على التاريخ لدعم سردياتها، مما يجعل عملية تأريخ العلم عرضة للتأثيرات الأيديولوجية. علاوة على ذلك، لا يمكن النظر إلى العلم كقيمة ثقافية محورية دون تبني موقف فلسفي تجاه المعرفة العلمية والبشرية عمومًا. فالأيديولوجيا العلمية تتضمن جزءًا من فلسفة العلم، يُستخدم كدعائم نظرية للدفاع عن الحقيقة العلمية. ورغم أن هذه الأيديولوجيا قد تستند إلى مذاهب فلسفية متنوعة، فإن بلورة هذا الأساس النظري غالبًا ما لا تكون أولوية لأصحابها. يتضح أن العلم، كواقع معرفي وبحث عن الحقيقة وقيمة ثقافية، يُثير من المشكلات بقدر ما يُوسّع من نطاق الوعي البشري؛ وعندما يُصبح العلم ذاته إشكالية إنسانية، فلا سبيل لحلها إلا بفلسفة شاملة للإنسان، تُقدم المبادئ والقيم الأولى وتُصحح أي شطط في الأيديولوجيا العلمية.[2]

تعزى فاعلية الأيديولوجيا العلمية، في نظر ناصيف، إلى تحولها إلى سلوك ثقافي واجتماعي يتجاوز المنظور المطلق للحياة، مما يضعها في مرتبة متقدمة منهجياً وموضوعياً مقارنة بالأيديولوجيات الأخرى. بيد أن ناصيف يطرح إشكالية محورية تتمثل في العلاقة بين رجل السياسة

1 المصدر نفسه، ص 19،20

2 المصدر نفسه، ص 20،21،22

ورجل العلم؛ فالسلطة السياسية قد تؤثر على العلم، مما يستلزم حواراً ضرورياً بين الطرفين لضمان سياسة علمية رشيدة تخدم المصالح الحقيقية. حديث ناصيف عن الأيديولوجيا العلمية لا ينحصر في الليبرالية أو الرأسمالية، بل يشمل كل أيديولوجيا تسعى لتشكيل عقل علمي مؤثر في الحياة، هدفها ترسيخ الذهنية العلمية في الوعي الاجتماعي العام. إن العقل العلمي قادر على تقليص دور الذهنيات الغيبية وقمع منطق الخرافة والأهواء، وهو الدور الذي يجب أن تضطلع به الأيديولوجيا لتنحو نحو الكونية والإنسانية، ملتقيةً بمنطق المعرفة العلمية الذي يتجاوز الحدود القومية. وهكذا، يخلص ناصيف إلى أن الأيديولوجيا هي مزيج من النظرات الفلسفية والتاريخية والسوسيولوجية للحياة الاجتماعية، وهو مفهوم حديث ترسخ بعد الحرب العالمية الأولى، وترك أثره العميق في الحركة التاريخية، لا سيما مع الماركسية[1].

3) في النظرة الأيديولوجية للتاريخ :

تحدد مكانة الأيديولوجيا ضمن بنية الفكر التاريخي من خلال خاصيتين جوهريتين. أولاهما، أن الأيديولوجيا، بخلاف الفلسفة والعلم اللذين يُسهمان في تنمية الوعي التاريخي النظري، فهي لا تستهدف هذا الهدف أصلاً، لكنها مع ذلك تستلزم وجود وعي تاريخي معين، وتتضمن رؤية للتاريخ مبنية على معطيات علمية وفلسفية. أما الخاصية الثانية، فتكمن في قدرة النظرة الأيديولوجية للتاريخ على التعبير عن تفكير الجماعة والاندماج في الوعي الجماهيري بعمق يفوق النظرة العلمية أو الفلسفية. وعليه، فإن دفع عجلة الوعي التاريخي النظري يتطلب تحليل المضمون النظري الكامن في الفكر الأيديولوجي وفضح ادعاءاته الفاسدة، للحفاظ على استمرارية البحث عن الحقيقة. كما أن فهم عقليات الجماعات، وهو من مهام سوسيولوجيا الإدراك، يستوجب استنطاق الأيديولوجيات عن رؤاها للتاريخ والزمن، لكون هذه الرؤى كاشفة عن البنية العقلية الداخلية للجماعة وما يكتنفها من آمال وذكريات وتطلعات. [2]

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 102،103

2 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 159،160

تسهم التفرقة التي يقيمها ناصيف بين الأيديولوجيا والتاريخ في إزاحة الستار عن الدور الحاسم الذي تضطلع به الفلسفة المعاصرة، لا سيما الغربية منها. هذه الفلسفة، التي تعيش جدلاً وصراعاً محتدماً حول مكانة الأيديولوجيا، تُسهم، بقصد أو بغير قصد، في تقويض ما تم إنجازه في الماضي. فبينما يعلن البعض نهاية عصر الأيديولوجيات تحت راية العلم والتكنولوجيا، يظل العالم الغربي في سعي دؤوب لإحداث توازن بين هذه الأنماط الثلاث، التي تتقدم في شكل من أشكال الصراع والجدل المستمر[1].

ويرى ناصيف أن تحقيق التوازن المنشود يرتكز على شرط أساسي يتمثل في إخضاع النظرة الأيديولوجية للتاريخ لعملية نقد دقيقة، بغية تحرير السرد التاريخي من هيمنة النزعة الوضعية. تُعد هذه المهمة بالغة الصعوبة، لا سيما في السياق العربي، حيث يجد المفكر نفسه أمام تحدي التعامل النقدي والتحليلي مع الرؤى الأيديولوجية للتاريخ. يؤكد ناصيف على ذلك بقوله: "تتبدى ضرورة تحليل النظرة الأيديولوجية إلى التاريخ أيضًا، من خلال النتائج المنطقية التي يمكن أن يؤدي إليها الفهم الصحيح لنوعية التفسير الأيديولوجي للتاريخ والكشف عن الأخطاء والأضاليل التي تنشرها الأيديولوجية." هذا يُشير إلى أن النقد ليس مجرد تفكيك، بل هو مسعى جوهري لإرساء فهم أدق للماضي، وتحريره من التشويهات الأيديولوجية[2].

كما لا تهدف الدراسة التحليلية النقدية للنظرة الأيديولوجية للتاريخ إلى إلغاء الأيديولوجيا ذاتها، فهي فكر عقائدي راسخ في الوجود الإنساني ولن يزول طالما بقيت أسبابه كامنة في بنية الواقع الاجتماعي. وتكمن أهمية هذه الدراسة في الثقافة العربية الى أربعة محاور وهي كالتالي:1_ تحسين نوعية الفكر التاريخي الأيديولوجي، 2_إزالة عوائق الوعي التاريخي النظري، 2_إعادة تقييم استخدامات الفكر التاريخي الأيديولوجي في الحياة الاجتماعية، 4_وتعزيز فهم عقليات الجماعات والشعوب العربية. ويعد التحليل النقدي محركًا للفكر، يُسهم في إدراك أفضل لمضمون الفكر الأيديولوجي ونقائصه. إن ازدهار النقد الذاتي، والنقد الموجه للغير، والنقد القائم على الوعي النظري

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 104

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(العلمي والفلسفي)، يُحدث حراكًا نوعيًا في الفكر الأيديولوجي. ورغم انحياز الجدل الأيديولوجي، فإن اللجوء إلى معايير الوعي النظري الخالص يُعد السبيل لتبديد الالتباس والتركيز على الحقيقة، مع التسليم بإمكانية تأثر العلم والفلسفة بالأيديولوجيا. [1]

تقدم دراسة النظرة الأيديولوجية للتاريخ مدخلًا أساسيًا لفهم كيفية تبرير الجماعات والدول لمواقفها وسياساتها، ما يجعلها جزءًا لا يتجزأ من السوسيولوجيا المعنية بالفكر الأيديولوجي، وذات صلة بسوسيولوجيا المعرفة والثقافة والسياسة. لا يقتصر أهمية هذا التحليل على كشف مسار التاريخ ضمن الأيديولوجيا فحسب، بل يمتد ليشمل تحديد الموقع الموضوعي للأيديولوجيا والجماعة ضمن الحركية التاريخية. إن المتغيرات والثوابت في الفكر التاريخي الأيديولوجي تتجلى في سياق وضعية موضوعية محددة، مما يفسرها بالرجوع إلى مقومات تلك الوضعية. فالقراءة السوسيولوجية للتاريخ، الذي تُشكله عقول البشر وعواطفهم وسياساتهم، تُسلط الضوء على دور الأيديولوجيا في تفسير هذا التاريخ. تُمثل هذه الدراسة مدخلًا بالغ الأهمية لفهم العقليات والتوجهات النفسية للشعوب؛ فالجماعات التي عانت القهر، تتأثر عقدة الخوف والحذر في تفكيرها السياسي، بينما تلك التي تتمتع بتاريخ عريق تُواجه تحديات الحاضر بوعي لتراثها. اما الجماعات التي تُدرك خصوصيات مراحل تاريخها وتُفرق بينها، تكون أقدر على التكيف وصياغة خططها المستقبلية. إن تصور الزمن التاريخي لدى أي جماعة يُشكل الخلفية التي تُفسر تطلعاتها وخططها، والكشف عنه يفتح المجال للتعامل الموضوعي مع نفسية الجماعة. [2]

4) في الفلسفة والسياسة والأيديولوجية:

نجد ناصيف نصار يميز بين الأيديولوجيات السياسية الحصرية والأيديولوجيات الشمولية، كالقومية، يُعَدّ أداة منهجية لتعميق تحليل الفكر الأيديولوجي. لكن، الواقع يندر أن يُقدم أيديولوجية سياسية خالصة، نظرًا للتلازم الموضوعي بين السياسة وبقية الظواهر الاجتماعية والإنسانية. تتصاعد

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 216،217،218

2 المصدر نفسه، ص 222،223،224

احتمالات بلورة المضمون السياسي للأيديولوجيا بمدى تطور الوعي السياسي النظري والثقافة السياسية. ويُعد النقد التحليلي للنظرة الأيديولوجية للسياسة مسلكًا حيويًا لتوكيد الوعي السياسي ضد الطغيان الأيديولوجي، ولتحسين نوعية الفكر الأيديولوجي السياسي ذاته[1].

يعد النقد ضرورةً قصوى لأي تقدم سياسي حقيقي، لا سيما في المجتمعات العربية التي تُعاني من وهن معرفيٍ كبير، نتيجة هيمنة الفكر الديني والعقائدي. هذا الاستحواذ يُحوّل الفكر السياسي إلى فكرٍ مُغلقٍ، مكبل برواسبَ عقائدية وأيديولوجية تعيق حريته، وتُضعف حتى الفكر العقائدي نفسه. لذا، نادى ناصيف بتحرير التفكير السياسي من قبضة الأيديولوجيا، مُشبهًا هذه الوضعية بتلك التي سادت أوروبا في العصور الوسطى، حيث كانت الحواجز الفكرية تمنع التطور والنهوض[2].

يسعى ناصيف إلى التمييز بين حقل السياسة وبين ظاهرة الأيديولوجيا، مستحضرًا في ذلك نماذج تحليلية. يقدم، على سبيل المثال، مفهوم الدولة من منظور الأيديولوجيا النازية، التي يُنظر إليها كحركة سياسية ثورية هدفت إلى إعادة بناء المجتمع الألماني على أسس جذرية مختلفة. هذه الأسس ارتكزت على رؤية كلية للطبيعة، والإنسان، والسياسة، منطلقةً من مفهوم الجماعة التاريخية المتعينة والمحددة .وهذا يعني أن المنظور الأيديولوجي للسياسة يستمد جوهره من طبيعة الصراع السياسي ذاته، حيث تُعد الدولة في هذا السياق غايةً في حد ذاتها، لا مجرد وسيلة[3].

أ) الفعل السياسي في الفلسفة الماركسية:

تقدم الماركسية رؤيةً جذريةً للسياسة، إذ تُفسرها تفسيرًا علميًا وضعيًا ينطلق من منظور الطبقة البروليتارية. يتمحور هذا التصور حول مفهوم الاغتراب كجوهر للسياسة، وينتهي بنظريات الثورة، وديكتاتورية البروليتاريا، وصولًا إلى زوال الدولة. ترى الماركسية أن السلطة السياسية هي أداة تُستخدم لتنظيم طبقة بهدف قهر واستلاب طبقة أخرى، كما يتجسد في الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا.

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 231

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 106

3 المرجع نفسه، ص 107

هذه الديناميكية الطبقية، في نظر ماركس، تُعد جوهر السياسة عبر العصور، وتُصوّرها كمرض يصيب المجتمعات نتيجة انقسامها الطبقي. ويُمكن استئصال هذا المرض عبر معالجة الاغتراب، وهو مفهوم طوّره ماركس، مستفيدًا من هيغل وفيورباخ ومنظّري العقد الاجتماعي، ليُحوّله من مجرد انتقال الإنسان من وضعية طبيعية إلى مدنية، إلى أساس لتحديد ماهية السياسة وأهدافها الجوهرية[1].

يتجلى مفهوم الاغتراب (aliénation)بتباينٍ فلسفيٍّ عميقٍ بين المذاهب. فلدى هيغل، يُنظر إليه كصيرورة تكشف فيها الروح عن ذاتها عبر الطبيعة والتاريخ، لتتجاوزه بالتموضع في صورٍ مُختلفةٍ، منها السياسة. على النقيض، تُصوّر الفلسفة الماركسية الاغتراب كمرضٍ وظاهرةٍ سلبيةٍ، بيد أنها أنتجت في صميمها الطبقة القادرة على تجاوزه. ذلك أن ماركس، خلافًا لنظرية العقد الاجتماعي، يرى الإنسان ككيانٍ طبيعيٍّ واجتماعيٍّ تتشكل السياسة كناتجٍ لتطوره، بفعل تزايد ظاهرة العمل وما رافقها من إنتاجٍ صناعيٍّ، وملكيةٍ، وحاجاتٍ مُستحدثةٍ. هذا التطور التاريخي، الذي يُمثّل انفصالًا عن الطبيعة وعن الذات الإنسانية وصراعًا معها، يجعل الاغتراب السياسي نتيجةً مباشرةً للاغتراب الاقتصادي. [2]

على هذا الأساس، أرسى ماركس نظرياته حول الوجود السياسي للبروليتاريا ودورها المحوري في تحرير الإنسان من الاغتراب السياسي .فالطبقة البروليتارية، الموجودة في وضع سياسي مغاير للبورجوازية، تُناط بها المهمة الأولى في إدراك حقيقة وضعها وأبعاده، ثم العمل على تحرير ذاتها استنادًا إلى هذا الوعي. أدرك ماركس أن البروليتاريا لا تعي تلقائيًا منظومة الاغترابات التي تُكبلها، ولا تدرك قدرتها الكامنة على تجاوز كافة أشكال الاغتراب الإنساني. لكنه أدرك كذلك أن تحررها يجب أن ينبع من فعلها هي، لا من مُخلّصٍ خارجي. [3]

في هذا السياق، واجه ماركس إشكالية "الحزب" التي لم تجد حلاً أو معالجة نظرية كافية في كتاباته. ومن جهة أخرى، اكتشف أن تحرر البروليتاريا السياسي من سيطرة البورجوازية لا يمكن أن

1 المرجع نفسه، ص 107،108

2 المرجع نفسه، ص 108،109

3 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 243،244

يتم إلا بالنهج نفسه الذي اتبعته البورجوازية للتحرر من النبلاء وإقامة دولتها، أي بالثورة .وهكذا، تضافرت في نظرية الثورة البروليتارية كل من نظرية الاغتراب الفلسفية ونظرية المجتمع البورجوازي السوسيولوجية. [1]

ويرى نصار أنه في ضوء هذا التآزر نفهم مقولة ماركس الشهيرة: "البروليتاريا تكون ثورية أو لا تكون". هنا، لا يعد وصف "ثورية" مجرد وصف، بل يتعلق بالرسالة الجوهرية التي تصورها ماركس للبروليتاريا. فالبروليتاريا التي لا تعي وجودها وماهيتها تُعد طبقة ناقصة الكيان. ووعي الطبقة البروليتارية بوجودها وماهيتها هو ما يدفع بها نحو الثورة، وبالثورة تُدرك ذروة وجودها. من الواضح أن ماركس، لو اكتفى بوصف وضعي لحالة البروليتاريا في عصره، لما توصل إلى هذا الربط بين الثورية والبروليتاريا، مما يعني أن تصوره للثورة البروليتارية كان توجيهيًا وتحريضيًا بقدر ما هو تفسيري. [2]

ب) نقد التصور الماركسي من منظور نصار:

يرى ناصيف أن الماركسية قد أخفقت في تحقيق غاياتها، لا لقصورٍ في تطبيقها فحسب، بل لتأسسها على فرضيات جوهرية خاطئة. فبناؤها على أنقاض الطبقة البورجوازية، وهدفها الذي ارتكز على تحطيمها بدلاً من خدمة الإنسان كغاية، حمل في طياته بذور فنائها الذاتي. هذا التصور، الذي تبلور حول منطق الصراع والتناقض، أفضى إلى حتمية تجاوزه. ومن خلال هذه النماذج يتضح لنا وجود تباين عميق بين المضمون الأيديولوجي والمضمون السياسي، وتغاير في الرؤى والتصورات، فكل أيديولوجيا تُقدم قراءة فريدة ومختلفة للفعل السياسي[3].

ويستخلص ناصيف نصار ان النظرة الأيديولوجية للسياسة تمثل منظورًا جماعيًا (قومي، طبقي، طائفي) لوضع سياسي قائم، يهدف إلى خدمة فاعليتها السياسية. يتميز هذا المنظور بانحيازٍ

1 المصدر نفسه، ص 244

2 المصدر نفسه، ص 245

3 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 110

حتميٍّ يُقسّم العالم إلى جبهتين لا تقبلان المساومة. ورغم أن الغاية البعيدة لا تتحقق دفعة واحدة، فإن تحديد الأهداف المرحلية يفتح باب النقاش، مما يُركّز البحث الأيديولوجي السياسي على الخطط التكتيكية والاستراتيجية. ينهار هذا الفكر ويفقد قوته إذا تسرّب الشك إلى إمكانية تحقيق غايته العليا، التي تُعدّ مبرر وجوده الأساسي. ويستمد الفكر السياسي الأيديولوجي قوته من ترسيخ الإيمان بهذه الغاية، مستخدمًا مفاهيم كالحتمية التاريخية أو القدر لتعميق الاعتقاد. هذا الجانب يُظهر بوضوح طبيعة الفكر الأيديولوجي الاعتقادية، حيث تُشكل الغايات الكبرى، مثل الوحدة العربية أو المجتمع اللاطبقي، أركانًا أساسية فيه، وهي اعتقادات تتأثر بقوة وضعف الحجج العقلية، دون أن تكون هي نفسها فعلًا عقليًا بطبيعتها[1].

اذن حسب نصار كل تفكير أيديولوجي هو تفكير من وراءه غرض ومنفعة يقول " وكل تفكير ايديولوجي في السياسة تفكير انتفاعي . وليس ذلك سوى نتيجة لطبيعة السياسة نفسها. اذ انها تتيح للحاكم الحصول على منافع لا يمكن الحصول عليها خارجا عن الحكم . لنتذكر في هذا الصدد كلام ابن خلدون : « الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً . وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه » ... ويدفعه في بعض الأحيان إلى من كل تجربة فاشلة مسالك الانتهازية . ولكن إرادة النضال قد تكون أقوى "[2].

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 252،251

2 المصدر نفسه، ص 248،247

المبحث الثالث: عقلنة السلطة: دراسة نقدية للمفهوم الفلسفي للسلطة في فكر ناصيف نصار

1) ناصيف نصار والسلطة:

يُقدم ناصيف نصار منظورًا مغايرًا للسياسة، إذ يعتبرها بعدًا كيانيًا متأصلاً في الطبيعة الإنسانية، ملازمًا لماهية الإنسان منذ نشأته الأولى. إنها تُشكّل إحدى صور التحول من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، حيث يغدو الإنسان كائنًا اجتماعيًا بامتياز. قد تتقاطع هذه الرؤية مع تعريف برتراند راسل للسلطة، حيث يرى أنها تتمثل في الرغبة الشاملة في إحداث تأثيرات مقصودة على العالم الخارجي، سواء كان هذا العالم إنسانيًا أم غير إنساني، مُعتبرًا هذه الرغبة جزءًا حيويًا من الطبيعة البشرية. [1]

تُعرّف السلطة، بمعناها الأنطولوجي الأعم، بأنها الحق المتأصل في إصدار الأمر. يتطلب هذا المفهوم تضايفًا ثلاثيًا يجمع بين :آمرٍ يتمتع بالحق في الإيعاز، ومأمورٍ يقع عليه واجب الطاعة، وأمرٍ يُشكل جوهر العلاقة. إنها، بعبارة فلسفية، علاقة تعاقدية بين طرفين، يتأسس وجودها على توافق متبادل: فالآمر يُدرك أن ما يصدر عنه من توجيه ليس واجبًا على المأمور إلا لكونه نابعًا من حقه الأصيل في الإيعاز، والمأمور يُقرّ بأن امتثاله للأمر يرتكز على واجب الطاعة المفروض عليه، وإقرارًا بحق الطرف الأول في إصدار الأمر.[2]

من هذا المنطلق، تتحول السلطة إلى قضية اجتماعية خالصة، مما يُشير إلى أن تفسير ناصيف لها يندرج ضمن إطارٍ اجتماعيٍّ إنسانيٍّ ينبع من صَبّة التاريخ ذاته، وليس من خارجه، بخلاف ما اعتقده أوغسطين. إنه المعنى الجوهري للسلطة التي تستمد مشروعيتها من الإرادة الواعية للشعوب، القادرة على رسم مسارها السياسي والمضي به قدمًا من خلال المراقبة المستمرة والنقد البناء

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 168

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2001، ص 7

للأفكار. هنا، تُصبح السلطة حوارًا واعيًا بين طرفين، كلاهما يمتلك الحق الأصيل. نخرج من هذه المقاربة بنتيجة مفادها أن المجتمع السياسي هو مجتمع مهيأ لممارسة الحقوق الطبيعية بأسلوب منظم وحضاري، يعكس ارتقاء الإنسان من خلال الحوار، واحترام القوانين بدل تجاوزها أو تجاهلها أو تطويعها وفقًا للميول والرغبات. تلك هي المعضلة الجوهرية التي تُعاني منها مجتمعاتنا دون استثناء، بل بدرجة تكاد تكون متطابقة. فكيف لا، والأنظمة العربية تستنسخ آليات القهر والإقصاء المستمر لطرف من المعادلة السياسية؟ هذه الحالة تتماثل، على نحو لافت، مع الأنظمة الثيوقراطية التي سادت في العصور الوسطى، حيث اختُزلت السلطة في رجال الإكليروس. لكن العقل الأوروبي امتلك آليات التجاوز، ولهذا فإن الديمقراطية، كما تُعاش في أوروبا اليوم، هي نتاج سلسلة من التطورات والكفاحات وحتى الحروب التي عاشتها أوروبا على مدار ثلاثة قرون على الأقل. [1]

نجد ان ناصيف نصار يميز بين السلطة والتسلطن، فتعرف السلطة كحق في الأمر، مقيّد بمصدره ونطاقه، وتتطلب تبريرًا لشرعيتها، مميزةً نفسها عن التسلط الذي هو انتحال أو تجاوز للحق. بينما يسهل نظريًا التمييز بينهما، يصعب عمليًا حفظ السلطة من التسلط. ولتعميق الفهم، يجب تمييز السلطة عن السلطان والسيطرة .فالسلطان هو نفوذ فعلي وقدرة على التأثير في النفوس دون التزام محدد، ويعود إلى سمات شخصية أو مادية، وقد يقترن بالسلطة فيُعظمها أو يضعفها. أما التسلطن، فهو استغلال النفوذ لتحقيق مصالح ذاتية، ويقترب من مفهوم السيطرة الى حد ما. [2]

اما السيطرة، فهي إخضاع قسري للطرف الأضعف، علاقة تقوم على الإكراه لا على الرضا، وتهدف إلى مصلحة الطرف الأقوى، ورغم فعاليتها، فإن السيطرة مؤقتة بطبيعتها، إذ في اغلب الأحيان لاتدوم، ونجد ان الاستعباد يمثل أقصى أشكال السيطرة. تظهر هذه التعريفات أن السلطان يتوسط بين السلطة والسيطرة، وكلها أشكال لفعل الأمر الإنساني.اذ لا يمكن رد السلطة إلى السيطرة أو العكس، فهما مختلفتان ماهويًا رغم انبثاقهما من أصل واحد: (القدرة الآمرة). بيد أن هذا الاختلاف لا يمنع جدلية التحول بينهما في ظروف تاريخية معينة، حيث يمكن للسلطة أن تنقلب

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 169

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 8،9، بتصرف

سيطرة، وللسيطرة أيضا أن تتحول إلى سلطة، وقد تُصبح إحداهما وسيلة للأخرى. فالقدرة التأثيرية بين البشر تتخذ شكل السيطرة عند الإكراه، وشكل السلطة عند التراضي بين إرادات حرة، وقد تظهر بشكل ثالث يجمع بينهما. والسلطة الحقة تقوم على الاعتراف بحرية الطرف الآخر وواجبه، خلافًا تماما للسيطرة التي تُنكر هذه الحرية وتتعامل مع الكائن كشيء. والنزوع العقائدي نحو السلطان راسخ في الوضع الإنساني، والذي يُعززه هو الإيمان بجدواه في تحريك النفوس. [1]

اذن يرفض ناصيف أي سلطة لا تتأسس على رضا الفرد واقتناعه وتفويضه الصريح. فالتفويض، في منظوره، يُمثّل الركيزة الضرورية لممارسة السلطة وللحق في الأمر والنهي. ومتى ما تحقق هذا التفويض، استقامت مشروعية السلطة وغدت مقبولة. أما السلطان والتسلط، فيؤول مصيرهما حتمًا إلى الزلاش، وهو ما تؤكده بوضوح الديناميكيات الراهنة في عوالمنا العربية. [2]

يتمايز مفهوم السلطة بكونه حقًا جوهريًا ينبثق من تقاطع الإرادات الحرة ضمن سياق القدرة التأثيرية والعلاقة الأمرية. وينسجم مع هذا المفهوم، على المستوى التطبيقي، مفهوم الحكم، الذي يُمثّل الممارسة العينية للسلطة، مُحَوّلاً إياها من عالم التجريد والمبادئ إلى حيز الواقع الحسي والمحقق. فالإنسان، كإرادة حرة، يحكم ذاته عبر سلسلة من القرارات المتصلة بشؤونه العملية، كما يمارس الحكم على الآخرين تطبيقًا لسلطته عليهم، من خلال قرارات تخص شؤونهم. ومع ذلك، وبما أن القدرة التأثيرية قد تتخذ شكل السيطرة القائمة على القوة الجبرية، فإن الحكم قد يكون، بطبيعة الحال، ممارسة عينية لهذه السيطرة. وبالتالي، لا يمكن للحكم أن يُجسّد سلطة خالصة أو سيطرة خالصة إلا إذا كان تحقيقًا لأحد هذين النمطين في صورته النقية. [3]

تتجلّى الشرعية كصفة جوهرية متأصلة في ماهية السلطة؛ فالسلطة الحقيقية لا تقوم إلا بوجودها، وهي ليست مجرد إضافة عارضة، بل خاصية ملازمة لها. بناءً عليه، لا يوجد أساس مبدئي للتمييز بين سلطة شرعية وأخرى غير شرعية؛ فكل سلطة، بمجرد كونها سلطة، هي علاقة

1 المصدر نفسه، ص 10،11،12، بتصرف

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 172

3 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 13

شرعية، وعبارة "سلطة غير شرعية" تُعدّ متناقضة. فالذي لا يستوفي شروط الشرعية لا يُعدّ سلطة، بل يندرج ضمن مفهوم السيطرة، لكن عندما يُسند مصطلح السلطة إلى صاحبها، يتغير السياق؛ إذ يُصبح بالإمكان وصف السلطة بالشرعية أو عدمها بناءً على مدى ثبوتها له. فإذا كانت مطابقة السلطة لمتطلباتها ضعيفة، لأي سبب، فإن حق صاحبها في ممارسة السلطة يصبح ضعيفًا، وحكمه يفقد شرعيته. فالشرعية، في سياق صاحب السلطة، تُصبح محل إثبات وفقًا لمعايير محددة. أما المتسلط، فإنه بطبيعته فاقد للشرعية، وهو ما ستُبينه نظرية مصادر السلطة[1].

أ) مصادر السلطة:

يرى ناصيف نصار العلاقات الاجتماعية هي شكل من اشكال العلاقات بين الارادات الإنسانية يقول " العلاقات بين الإرادات الإنسانية. والسلطة علاقة أمرية، فلا بد لها من الانتماء إلى العالم الذي تنتمي إليه العلاقات الأمرية وهو عالم العلاقات الإجتماعية، أو عالم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي. هذا العالم هو العالم الذي نعيشه ونعرفه نوعاً من المعرفة، أو بالأخرى أنواعاً من المعرفة وليس أي عالم آخر، في هذه الدنيا أو في غيرها ". [2]

ثم يذهب نصار الى التفسير والعلاقة الموجودة بين اجتماعية الانسان ومصادر السلطة، باعتبار ان الاجتماعية هي التي تحدد المسار، ويقدم نصار تفسيرًا جدليًا شاملًا يتجاوز الفردانية والجمعانية، مؤكدًا على الاجتماعية الطبيعية للإنسان .هذه الاجتماعية ليست صفة عارضة، بل هي بعدٌ كياني أصيل في الفرد الذي يُحقق تفرده ضمن سياق اجتماعي يتفاعل فيه مع الآخرين. تتخطى الاجتماعية مجرد العلاقات بين الأفراد لتشمل روابط موضوعية تُنشئ جماعات ومجتمعات لا تلغي الأفراد، وتُشكل جدلية مفتوحة بين الفرد والمجتمع؛ فليس أحدهما يسبق الآخر أو يلغيه .العلاقات الأمرية في هذه الجدلية ليست تنازعية بحتة، بل مفتوحة على التنازع وعلى نقيضه. ويميزنصار بين نوعين من "الوجود مع الآخر": الوجود السابق كاجتماعية طبيعية، والوجود اللاحق الناشئ بالميل

1 المصدر نفسه، ص 14

2 المصدر نفسه، ص 17

والإرادة. ويُرجع نصارخطأ سارتر في تعميم التنازع إلى عدم تمييزه بين هذين المعنيين، مُشددًا على أن الوجود الاجتماعي يؤسس على "الوجود مع الآخر" السابق، مما يجعل رد العلاقات إلى التنازع مستحيلاً. فالإنسان ليس الفرد كله، بل هو الفرد والناس كلهم في آن واحد، مما يؤكد ضرورة هذه الاجتماعية الجدلية لتأسيس السلطة بشكل صحيح. [1]

ويمكن الإشارة هنا الى رأي برتراند راسل فهو يتوافق تماما مع رأي نصار الذي يرى " إن مجتمعاً سليماً وتقدمياً يحتاج الى كل من سلطة الاشراف المركزية ومبادرة الفرد والجماعة: فبدون سلطة الاشراف تكون هنالك الفوضى، وبدون المبادرة يكون هنالك الركود ". [2] وتشكل هنا العلاقة بين السلطة والفرد بنيةً تكاملية لا غنى عنها لكلا الطرفين. فالسلطة، في جوهرها، تضطلع بمسؤولية صيانة حرية الفرد، وذلك من خلال سنّ القوانين الوضعية التي تُشكل إطارًا منظمًا للوجود الاجتماعي. وفي المقابل، تقع مسؤولية تنفيذ هذه القوانين أو التعاليم على عاتق الفرد ذاته، الذي اختار هذه السلطة بالذات، مدفوعًا بحاجته إلى حماية حريته، وضمان أمنه، واستمرار بقائه. إنها معادلة وجودية تُرسّخ مشروعية السلطة في خدمة الحرية، وتُعلي من شأن التزام الفرد كفاعل واع في بناء مجتمعه.

وفي قراءته المتأنية لمحاولة نصار صياغة تصورٍ جديدٍ للسلطة، يرى الباحث الوردي حيدوسي أن مصادر السلطة عند نصار تتفرع إلى ثلاثة أنماط رئيسية. أولًا: المصدر الطبيعي؛ حيث يرفض نصار التفسير التقليدي الذي يعتبر هذا المصدر مرجعيةً للفروقات الجوهرية في الطبيعة البشرية، أو الذي يعيده إلى مصدر إلهي. ذلك أن مثل هذا التصور ينطوي على مفاضلة ميتافيزيقية بين البشر، وهو ما أبرزه فلاسفة كـ الماوردي والفارابي. ثانيًا: المصدر التعاقدي، الذي أسس له فلاسفة العقد الاجتماعي، حيث تُعد السلطة نتاجًا لعقدٍ مُبرمٍ بين طرفين. بيد أن نصار يرفض هذا التفسير، مُقرًا بأن السلطة السياسية لا تتأسس على فكرة التعاقد، بل تتشكل كناتج طبيعي للتطور التاريخي لمنظومة القيم الاجتماعية السائدة. ثالثًا: المصدر التفويضي، الذي يتجسد في علاقة بين

1 المصدر نفسه، ص 18،19، بتصرف

2 برتراند رسل، السلطة والفرد، تر: شاهر الحمود، دار الطليعة، بيروت،لبنان، ط1، 1961، ص108 .

طرفين: الحاكم والدولة، فالحاكم يتسلم سلطته من المالك الأصيل لهذه السلطة، ألا وهي الدولة نفسها. هذا التحليل يكشف عن عمق رؤية نصار في تفكيك المفاهيم التقليدية لمصادر السلطة، موجها البوصلة نحو فهمٍ أكثر ديناميكية وتاريخية لتشكل السلطة في الوجود الإنساني. [1]

اذن يرى نصار أن تتجلّى مصادر السلطة في عالم الإنسان في ثلاثة ينابيع أساسية : الطبيعة، والتعاقد، والتفويض .هذه المرجعيات هي التي تُسبغ الشرعية على فعل الأمر بين البشر. ومن البديهي أن تكون الطبيعة هي المصدر الأول والأصلي، إذ لا يتأتّى التعاقد على السلطة إلا بين أفراد يمتلكون سلطة طبيعية على ذواتهم، ولا يمكن تفويض السلطة إلا من قِبل من يتمتعون بها فطريًا، وتظهر الطبيعة كمصدر للسلطة في ثلاث سياقات وجودية محورية: أولًا: في علاقة الفرد الراشد بذاته، حيث يُمارس سلطته على قراراته وأفعاله. ثانيًا: في علاقة الوالدين أو المجتمع بالأطفال، حيث تتجسد السلطة كمسؤولية تربوية وتوجيهية. وثالثًا: في علاقة المجتمع بنفسه، حيث تشكل الطبيعة أساسًا للتشريعات والقواعد التي تُنظم حياة الجماعة وتعزز من استقرارها. هذه الحالات الثلاث تبرز كيف أن الطبيعة تعد المنطلق الأنطولوجي الذي تنهض عليه أشكال السلطة الأخرى وتستمد منه مشروعيتها[2].

ب) في سلطة الحاكم:

تستمد الدولة سلطتها من الشعب؛ إذ يتوجب عليها أن تُجسد الوعي الشعبي وتُلبّي حاجاته الأساسية التي قامت من أجلها. السلطة العليا، سواء كانت في يد الحاكم أو الفئة الحاكمة، تُعنى بإدارة شؤون الدولة وتنظيمها. ومن ثم، فإن هذه السلطة هي بالأساس مستمدة من سلطة الدولة، وبالتالي من سلطة الشعب نفسه. يرفض ناصيف تشبيه الحاكم بالراعي رفضًا قاطعًا، لأن العلاقة بين الراعي وقطيعه هي علاقة بين ذات وموضوع، وهذا يُعدّ تصورًا مُهينًا للشعب، الذي هو المصدر الأصيل للسلطة الحاكمة، وليس مصدرًا طبيعيًا بالمعنى الفطري. وكما يُعترض نصار بشدة على

1 الوردي حيدوسي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، رسالة ماجستير،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2012، ص 25،27، بتصرف.

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 30

تشبيه الحاكم بالأب أو سلطة الحاكم بالسلطة الأبوية. فالدولة الحديثة، بطبيعتها المعقدة، تضم مجموعات بشرية مُتنوعة دينيًا، ومذهبيًا، وعرقيًا، فكيف يُمكن لصورة أبويّة أن تُجسد هذه التنوعات؟ هذا التشبيه يعني ضمنًا أن سلطة الحاكم سلطة طبيعية، وهو ما يُناقض تمامًا طبيعة الدولة الحديثة وتركيبتها البنيوية القائمة على المؤسسات. ففي دولة المؤسسات، لا فضل لحاكم على الشعب؛ هو مجرد موظف يُنفذ القوانين التي أوصلته إلى إدارة شؤون الدولة. لذا، يُصبح من الضروري التعمق في قراءة تحليل نصار لشرعية الحاكم وسلطته. [1] ويشير نصار الى ان المقصود هنا ليس الحاكم رئيس الدولة فقط يقول " ونقول، تبديداً لسوء الفهم، اننا لا نعني بالحاكم رئيس الدولة فقط، ولا الحكومة بمعناها الواسع، بل نعني به بصورة أشمل جملة الأفراد الذين يتولون الأمر والنهي في الدولة، أياً كان توزيع الصلاحيات فيما بينهم وأياً كانت الصفة المحددة أو المميزة لتلك الدولة. وبالمعنى نفسه نقول أحياناً الحكام في مقابل جملة المحكومين الذين نطلق عليهم اصطلاحاً اسم الشعب. والجملة المتألفة من الحكام والشعب هي المجتمع السياسي المستغل أو الدولة ".[2]

ونجد ان نصار يرسم حدودا للسلطة السياسية حيث يقول " لايحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة ولا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع ..." [3]، وهو امر عارضه روسو في تنظيره للسلطة السياسية فالسلطة للقانون، ففي المجتمعات التي تُمثل نموذجًا للاحترام الذاتي والنزاهة، تتجاوز المساءلة حدود الولاية الزمنية للحكام، لتُصبح جزءًا أصيلًا من سيادة القانون. يتجلى ذلك بوضوح في المشهد الفرنسي، حيث خضع الرئيس جاك شيراك للمساءلة القضائية بعد انتهاء ولايته، رغم تمسك الشعب الفرنسي به. هذا الموقف يُؤكد أن المجتمع الواعي يُعلي من شأن سلطة القانون فوق العواطف والميول الشخصية. على النقيض من ذلك، في مجتمعاتنا، يُحاكم القانون بدلًا من الحاكم، نظرًا لكون القانون مُجرّد أداة في يد السلطة، وليس العكس. هذا النمط من الممارسة السلطوية يُقلّب التاريخ رأسًا على عقب، وهو ما كان يخشاه الفيلسوف يورغن هابرماس في تحليله

1 حمدان الأحمد العكلة، المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 112

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 36

3 المصدر نفسه، ص 92

لفعل السلطة، حيث يُشير إلى "الطابع المركزي الذي تتميز به الدولة كمؤسسة تمارس بيروقراطيًا السلطة المشروعة." ففي سياقات حيث تُصبح البيروقراطية غاية في ذاتها وتُسخّر القانون لأغراض السلطة، يتبدد مفهوم الشرعية، ويُصبح التاريخ مُشوهًا بفعل إرادة الحاكم بدلاً من أن يكون نتاجًا لتطور مجتمعي أصيل. [1]

فالحاكم لا يمتلك شرعيةً في احتضار النشاط السياسي داخل المجتمع. بل يتوجب فتح الآفاق أمام التعددية الحزبية والتنوع الفكري لإثراء الساحة السياسية وتطوير الفعل السياسي ذاته. يتأتى ذلك من خلال منافسة برامج ومناهج براغماتية تُعلي من شأن الفعالية والواقعية. هذا هو جوهر المنطق الديمقراطي الفعلي. أما في مجتمعاتنا، فنشهد هيمنة "الحزب الحاكم" وأدواته القهرية والإقصائية، حيث يُختزل الفعل السياسي برمته في أطروحات متهاكلة ومتهالكة، مما يُقوض أي أفق للتطور والتقدم. [2]

لقد حدد جون لوك وظيفة الدولة والحاكم حيث " تتجلى الغاية القصوى من اتحاد الأفراد لتكوين الدول ووضع أنفسهم تحت سلطان الحكومة في صيانة الملكية، بما يشمل ذلك الحقوق والامتيازات المكتسبة. إن حالة الطبيعة، في جوهرها، تفتقر إلى مقومات أساسية لتحقيق هذه الغاية. أولًا، يغيب عنها قانون ثابت ومُسلّم به، يكون معيارًا لا يُدحض لتحديد الصواب والخطأ، ومرجعًا محايدًا لفض النزاعات. ثانيًا، تفتقر إلى وجود قاضٍ معلوم وحيادي يُشرف على تسوية الخلافات وفقًا للقوانين المعمول بها. ثالثًا، تعوزها، في معظم الأحيان، سلطة تنفيذية قادرة على تأييد الأحكام وتطبيقها. لذلك، فإن سلطة المجتمع، أو السلطة التشريعية، لا تملك مطلقًا أن تتجاوز الصالح العام . بل هي مُلزمة بالحفاظ على ملكية كل فرد، من خلال إيجاد الآليات التي تُسدّ نواحي النقص الثلاث المذكورة، والتي تجعل حالة الطبيعة مُحفوفة بالمخاطر وغير ميسورة. وعليه، فإن كل من يتولى السلطة التشريعية أو السلطة العليا في أي دولة، يقع على عاتقه واجب الحكم بموجب القوانين الثابتة، المستقرة، والمُعلنة للشعب والمعروفة لديه .وكل هذه الممارسات يجب ألا تتوجه إلا نحو تحقيق سلام

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 176

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 176

الشعب، وأمنه، وخيره العام .وفي الحقيقة، لا يمكن للسلطة المدنية أن تمتد صلاحياتها إلى ما هو أبعد من مجرد المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد ". [1]

نجد ان ناصيف نصار يقدم لنا مقاربة الماوردي للسلطة ومن ثم يضعها في ميزان النقد، فيبرز الماوردي في مؤلفه "نصيحة الملوك" سمو منزلة الملوك، مُقيمًا تشبيهًا مجازيًا يُعلي من شأنهم لمرتبة البشر بين سائر المخلوقات. يتجلى تأصيله هذا عبر استحضار نصوص مقدسة ومرويات تُصور الملوك في صورة "الرعاة" أو "ظلال الله"، مما يوحي بسلطتهم المطلقة وهيمنتهم على الرعية. ورغم أن الماوردي لا يُقدم استدلالات عقلية محضة، إلا أنه يلجأ إلى استعارة رمزية تُشبه الحاكم بالرأس، مُفضلاً إياها على تشبيه الراعي، في دلالة على تمايز الحاكم عن المحكوم، بيد أن التحليل النقدي يُسقط ستار الزيف عن هذا التشبيه؛ فوظائف الرأس تتبع من خصوصية تركيبته البيولوجية المتميزة، بينما أدوار الحاكم تستمد شرعيتها من كونه منصبًا اجتماعيًا، لا من تباين جوهري في ماهيته عن الشعب. فالحاكم يُمارس مهام الإدراك والتفكير واتخاذ القرارات بحكم وظيفته المفوضة إليه، لا لعجزٍ متأصلٍ في قدرات أفراد الشعب. ويُشير النص إلى أن الماوردي لم يتبنَ مذهبًا طبيعيًا خالصًا في تحديد مصدر السلطة، بل جمع بين التفويض الإلهي، والميل إلى المنظور الطبيعي في سياق حكم السلطان، والتعاقدي في إطار حكم الإمام أو الخليفة، مما يجعله أقل اتساقًا فكريًا مقارنةً بالفارابي. [2]

ثم نجد نصار ينتقل لتوضيح رؤية مقاربة الفارابي للسلطة، معقبا على نظرة الفارابي " يُولي الفارابي اهتمامًا خاصًا لمسألة السلطة ضمن إطار تصوره للمدينة الفاضلة، حيث يُقيم تشبيهًا مغايرًا بين الحاكم والقلب في "البدن التام الصحيح"، مُبتعدًا عن استعارة الرأس التقليدية. هذا الاختيار ليس اعتباطيًا، فالقلب في رؤيته، هو منبع الوجود ومركز التراتبية البيولوجية. ينبثق عن هذا المفهوم إسناد سلطة التكوين والإيجاد للحاكم مستمدة من نظام الفيض الطبيعي الذي يُقرّ بوجود تمايز فطري بين

1 جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: الدكتور جورج طعمة، مر: برهان الدين الدجاني، دار الثقافة، بيروت لبنان، ج1، ص 496،497

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 65،66،67، بتصرف

البشر في الاستعدادات والقدرات. بيد أن هذه النظرة إلى مصدر السلطة السياسية رغم عمقها تواجه نقدًا حادًا، فهي تُعلي من شأن التفاضل الفطري على حساب التماثل الإنساني الجوهري، وتُغفل قيمة الحرية الفردية. كما أن اتكالها على استعارات جسدية وكونية يجعلها عُرضة للتفكيك. فالسياسة، على النقيض من الفيض الميتافيزيقي الذي يحكمه مبدأ الضرورة المطلقة، تُفسح المجال واسعًا للإمكان والإرادة الحرة. علاوة على ذلك، لا يوجد مسوّغ فلسفي للجوء إلى الميتافيزيقا لفهم الحياة السياسية، فمقوماتها وقوانينها تتجلى في الوجود الاجتماعي الدنيوي للإنسان. إن تأسيس السلطة السياسية على أسس ميتافيزيقية، كالفيضية، ليس إلا استخدامًا سياسيًا للميتافيزيقا يخدم مصالح الحكم الأوتوقراطي المطلق .إنه بذلك يُصبح وسيلةً لترسيخ قناعة الفاعل السياسي بصوابية توجهه وصحة مذهبه، في محاولة لإضفاء الشرعية على موقف قد يفتقر إلى السند العقلاني أو الأخلاقي" [1]

نستطيع القول هنا ان ناصيف نصار يعطي للحاكم أولوية وشرعية مبدئية لكن يستدرك ذلك بقوله انها شرعية شعبية وليست تفويضية الاهية كما زعم الماوردي او الفارابي،مشيرا الى مفهوم القوة، غير متناس لمهمة الحاكم التي تتمثل في توفير الامن والسلامة " فتُحدد السلطة السياسية على أنها حقٌّ مؤيدٌ بالقوة، يتجلى في صياغة الشرائع وتطبيقها، ورسم الخطط وتنفيذها. تهدف هذه السلطة، في جوهرها إلى تحقيق الأمن والاستقرار، وإرساء النظام العام، وتدبير الخير المشترك، وصولًا إلى تنمية القدرات والمواهب، بما يضمن تحقق الشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة لأفراد الشعب، إن إشكالية تبعية القوة للحق وتأطيرها ضمن نطاق الشرعية تُعد من أعقد التحديات التي تواجه الحكم السياسي. هذا التعقيد يستدعي تنظيمًا دقيقًا للعلاقة بينهما. لذا، تُعد نظرية فصل السلطات وتوازنها محاولة جوهرية لضمان سيادة الحق، حيث تُقسّم السلطة الحاكمة الموحدة إلى ثلاث وظائف متميزة : تشريعية، وتنفيذية، وقضائية .ويُلحق بهذه البنية الثلاثية القوة الضرورية، لا سيما بالسلطة التنفيذية، كآلية لضمان تحقيق غايات الحكم ضمن إطار من الشرعية والفعالية. [2]

1 المصدر نفسه، ص 68،69،70، بتصرف

2 المصدر نفسه،58،59، بتصرف

إن مقاصد الحكم السياسي لا تنفك عن جوهره الأنطولوجي. فكما أن السلطة الأبوية في النسق العائلي تُبرر وجودها بالحاجة الأصيلة للأبناء إلى الرعاية والنمو، كذلك تنبع سلطة الحاكم من حاجة المجتمع الكُلية إلى إرساء نظام عام يُنتشله من فوضى التنازع إلى حالة من التآلف المنظم، ويُصّون وجود أفراده ويُحافظ على حقوقهم الأساسية. يُعدّ تأسيس هذا النظام العام هو الهدف الأولي والأساس. فيلي إقامة النظام، كشرط وجودي سابق أو مصاحب، توفير الأمن والسلامة للمجتمع. بيد أن وظيفة السلطة لا تقتصر على مجرد الحماية والتنظيم؛ بل تتجاوز ذلك لتشمل العناية بالخير المشترك والمصالح العامة للشعب. يتجلى ذلك في واجب السلطة بتنمية القدرات والمواهب الكامنة في أفراد المجتمع. وهكذا تضطلع السلطة بدور تدبيري من جهة، وإنماءي من جهة أخرى ساعيةً نحو تحقيق الرفاه العام وتطوير الكفاءات الفردية، وذلك ضمن إطار سياسة تحظى بتأييد الشعب الحر والمُقتنع، مع التزام صارم باحترام حقوقه الطبيعية والمكتسبة ومصالحه الخاصة. [1]

إن قصر تعريف سلطة الحاكم على الجانبين الأمني والتنظيمي يعد فهمًا ناقصا. فالمجتمع المستقر يُنتج خيرات متعددة تُشكل الخير المشترك والمصالح العامة، ويتوجب على السلطة رعايتها وحمايتها. يتعدى دور الحاكم ذلك ليصبح تدبيريًا وإنماءيًا، ساعيًا لتنمية قدرات الشعب ومواهبه، ضمن سياسة قائمة على تأييد الشعب الحر واحترام حقوقه. هذه الأهداف هي جوهر السلطة السياسية؛ فالتخلي عنها أو إخضاعها لغايات ميتافيزيقية يُفقد السلطة معناها. فالغاية القصوى للسلطة تكمن في تحقيق السعادة الدنيوية للشعب، ضمن إطاره الاجتماعي والتاريخي. [2]

ج) في نقد السلطة الدينية:

في إحدى المناسبات، كشف الفيلسوف العربي ناصيف نصار عن الخيط الناظم الذي يربط بين نتاجاته الفكرية، مُلخصًا مساره في أربعة مؤلفات محورية. يُعتبر "طريق الاستقلال الفلسفي"، الذي كُتب في سبعينيات القرن الماضي بعد تجاربه البحثية الأولى، بمثابة بيان منهجي. فيه، يُحدد

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 60،59، بتصرف

2 المصدر نفسه، 60،61

نصار الأطر المفاهيمية والسبل المنهجية التي يتعين على الفيلسوف العربي تبنيها لتحقيق الاستقلال عن تاريخ الفلسفة الغربية، وصولًا إلى بناء فلسفة تتسق مع الخصوصية الثقافية العربية .بعد تأسيس هذا المنهج، تتابعت أعماله الفلسفية المتكاملة، أبرزها "منطق السلطة"، الذي يُقدم فيه نظرية شاملة لموضوع السلطة، مُعتبرًا إياه محورًا رئيسيًا في مشروعه الفكري. يليه كتابٌ مكرّسٌ للحرية، التي يراها نصار مفهومًا فلسفيًا متلازمًا مع السلطة. يُركز هذا العمل، "باب الحرية"، على الدفاع عن مبدأ الحرية وأولويتها في الوجود الإنساني، متجنبًا الخوض في تفاصيل الحريات التطبيقية. قادت أبحاث نصار بعد ذلك إلى تعميق بحثه في موضوع الوجود التاريخي، وهو ما خصص له كتابًا كاملًا بعنوان "الذات والحضور". يُشدد نصار هنا على أن أصدق حديث عن مسار فكري هو ما يأتي من صاحبه، حتى وإن كان ذلك يُناقض مقولة كانط الشهيرة بأن اللاحق قد يفهم السابق أفضل من فهمه لذاته. فقد احتج كانط نفسه على سوء فهم تلامذته لمساره، ناقضًا بذلك المبدأ التأويلي الذي وضعه. [1]

يرتكز المسار الفكري لناصيف نصار، والذي يتجلى في أربعة مؤلفات رئيسية، على العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية .تستمد هذه القضية أهميتها من إيمان نصار بضرورة الفصل بينهما لتحقيق النهضة العربية الثانية، ومن الدور الحاسم الذي تلعبه الفلسفة في معالجة هذه الإشكالية المعقدة. لا يُعد تناول نصار لهذه العلاقة عابرًا، بل هو جزء أساسي من تحليله لمفهوم السلطة المركب، كما يتضح في كتابه "منطق السلطة". يهدف هذا العمل إلى الكشف عن تعقيد مفهوم السلطة وتحديد الفواصل بينها وبين المفاهيم المتشابكة، خاصةً السلطة الدينية. تُثير أطروحته تساؤلات جوهرية حول إمكانية التمييز بين السلطتين في عصر يتزايد فيه تداخلهما، مما يؤكد عمق الإشكالية التي يعالجها مشروعه الفلسفي. [2]

رغم وجود تفاعل ملحوظ بين نسقي السلطة، إلا أنه لا يمكن إغفال التمايز الجوهري بينهما. فالسلطة السياسية، في جوهرها، تضرب بجذورها في الوجود الدنيوي للإنسان، مُتأصلةً في أبعاده

1 عبد اللطيف فتح الدين، في نقد السلطة الدينية،من كتاب جماعي " ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور "، مرجع سابق، 224،223

2 المرجع نفسه، ص 225، بتصرف

الطبيعية والاجتماعية. بينما تُعد السلطة الدينية، على النقيض من ذلك، كيانًا ميتافيزيقيًا بامتياز، يدور محورها حول عالم الإيمان وما وراء الطبيعة. هذا التمييز يُشكل نقطة انطلاق أساسية لفهم العلاقة المعقدة بينهما، وتحديد نطاق فعل كل منهما في الوجود الإنساني [1]، وهنا نجد ان المفكر المغربي محمد عابد الجابري يقول " ان الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه ". [2] لا يعني اهتمام السلطة الدينية بالشأن الدنيوي أنها تندرج ضمن نطاق السلطة الدنيوية أو السياسية. فغاية السلطة الدينية تتجاوز الوجود الآني لتركز على سعادة الإنسان الأخروية، وتستمد توجيهاتها من إرادة عليا مطلقة. في المقابل، تُعد السلطة السياسية تعبيرًا أصيلًا عن إرادة الإنسان ذاته، وتتحدد مقاصدها في حدود الواقع المعاش. هذا التباين الجوهري في الغاية والمصدر هو ما يُحافظ على تمايز طبيعة كل سلطة، رغم تداخلهما في توجيه الوجود البشري. [3]

يناقش ناصيف نصار عمق العلاقة بين السلطة السياسية والدينية، مُشيرًا إلى تنوع أشكال هذه العلاقة عبر التاريخ والجغرافيا، بفعل اختلاف الأديان والأنظمة السياسية والظروف التاريخية. يرى نصار أنه يمكن تصنيف هذه الأشكال المتعددة ضمن خمسة أنماط رئيسية :الاندماج، الإنكار، التحالف، الاستبعاد، والاستقلال .هذه الأشكال لا تُحدد فحسب المواقف الأساسية للسلطة السياسية تجاه السلطة الدينية، بل تُوضح أيضًا طرق التعامل المترتبة على تلك المواقف. ويُؤكد نصار أن هذه الأنماط، بقدر ما تتفرع وتتداخل فيما بينها، تُقدم إطارًا تحليليًا غنيًا يخدم كافة أصناف الفكر السياسي التي تُعالج العلاقة بين السياسة والدين. لكن فائدتها تتجلى بشكل أكبر وأعمق لفلسفة السلطة، وخصوصًا فلسفة السلطة السياسية. فهي تُتيح لنا أن نُبين الشكل الصحيح لهذه العلاقة. ويُقدم نصار هنا رسالة واضحة، مُستلهمًا من المآسي والحروب التي عانت منها البشرية على مر العصور نتيجة

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 180

2 محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر، المكز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 114

3 كرم الحلو، تحرير السياسي من الديني والايديولوجي، كتاب جماعي " قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار "، اشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية(11) الكتاب2، ص 242

لتسخير الدين للسياسة أو العكس. يرى أن هذه التجارب المريرة كافية لتُدرك البشرية، لو أصغت إلى الفلسفة، أن شكل الاستقلال هو النموذج الأمثل والأكثر صوابًا لتفاعل السلطتين. هذا الاستقلال يضمن أن يظل التنازع على الشأن الدنيوي بين السيادة السياسية والسيادة الدينية في حده الأدنى، مما يُعزز الاستقرار ويُجنب الصراعات المدمرة. إنها دعوة فلسفية لترسيخ الفصل بين المجالين للحفاظ على استقلالية كل منهما وصون المصالح العليا للمجتمع. [1]

❖ **الشكل الإندماجي:**

يتناول ناصيف نصار بعمق أحد أبرز تجليات العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية، وهو الشكل الاندماجي .في هذا النموذج، تتوحد السلطتان على نحو كلي، لتغدو السلطة السياسية محض امتداد أو تفريع للسلطة الدينية. ومن ثم، يتجسد الحاكم السياسي في صورة الحاكم الديني ذاته، أو على الأقل، يُمارس سلطته بأمر منه أو باسمه. وبما أن المرجعية النهائية للسلطة الدينية هي الذات الإلهية، يُعرف هذا الشكل بالثيوقراطية، أو الدولة الثيوقراطية، كمرادف للدولة الدينية أو كصورة تاريخية لها. ويشدد نصار على أن هذا النمط من الحكم، خلافًا لما قد يتصوره بعض المنظرين الوضعيين من أفوله، لا يزال يتمتع بحضور وتأثير عميق في المخيال السياسي البشري عامةً، وبشكل خاص في مناطق معينة من آسيا، وأوروبا الشرقية، وإفريقيا. يرى نصار أن ظهوره المتكرر على الساحة السياسية يُشبه انبثاق "المثال" أو "المكبوت"، في دلالة على أنه يُشكل فكرة أو رغبة كامنة لم تُبَدد بالكامل. من هنا، يُناشد نصار فلسفة السلطة السياسية أن تتحمل مسؤوليتها في تحليل هذا الشكل ونقده، بالتعاون مع حقول العلوم السياسية الأخرى. تكمن الغاية القصوى من هذا المسعى في تحرير الفكر السياسي نهائيًا من جاذبية الثيوقراطية، التي وإن بدت حلًا يسيرًا أو طبيعيًا للبعض، إلا أنها في جوهرها تُقيد الإنسان وتُعيق مساره نحو التطور الاجتماعي والسياسي المستنير. [2]

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 144،145

2 المصدر نفسه، 147

يرى ناصيف نصار أن الحضور الإلهي في الوجود الإنساني لا يجد له نظيرًا دنيويًا، وذلك لاختلاف البشر في إدراكه، ومعرفته، والامتثال له. هذا الفارق الجوهري يُشير إلى أن السلطة الطبيعية تتقدم على تجربة الإيمان الديني، وأن السلطة السياسية تتمركز في طبيعة الإنسان ذاته. من هنا، يُصبح تماهي السلطتين (الدينية والسياسية) منبعًا للاستبداد، وإقصاءً للنشاط السياسي الحيوي في المجتمع. وفي هذا السياق، يُمكن فهم ما يُشير إليه علي حرب بأننا "نتعامل مع الحاضر بمنطق الأموات"، فالسلطة الدينية، في غالب الأحيان، تُعاني من نكوصٍ إلى الماضي، مُتجاهلةً التحديات والمشكلات الراهنة. وعليه، تتقلص مساحة المعارضة في الدولة الدينية، وينعدم النشاط السياسي الفعلي. هذا الوضع يزداد تعقيدًا حين يتعدد الأديان في مجتمع واحد، فالدولة حينئذ تقع في فخ الظلم، والقهر، والاستبداد، وتُصبح عاجزة عن تحقيق العدالة. فالعدل، في جوهره، يعني احترامًا لطبيعة الإنسان الحرة، وهو ما يُهدر في ظل هذه الأنماط من السلطة. [1]

من هذا المنطلق، تتضح لنا الأهمية القصوى لإلحاح نصار على ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، وقيمته الفلسفية والسياسية العميقة. لم يقر نصار بقيمة الإيمان إلا ليُبرهن على ضعف وفساد الأسس التي اعتمدها دعاة الدولة الدينية في بناء موقفهم من العلاقة بين هاتين السلطتين. هؤلاء الدعاة ينطلقون من رؤية للمجال السياسي تتمركز حول الإيمان والدين، مُعتقدين بقدرتهما على تزويد الفاعل السياسي بالأدوات اللازمة لتوجيه فعله، ليصبح أكثر قدرة على الاستجابة لمقتضيات الدين وأهدافه الكبرى. ومن المعلوم أن تلك الأهداف الكبرى، كما لاحظ ابن خلدون من قبل، توجد خارج نطاق الوجود الدنيوي للإنسان. هذا التباين الجوهري يُعزز موقف نصار بضرورة الفصل، مُشددًا على أن السلطة السياسية يجب أن تستمد شرعيتها وغاياتها من الواقع الإنساني الدنيوي، لا من مرجعيات ميتافيزيقية قد تُسهم في تشويه طبيعة الفعل السياسي وتقويض استقلالية الفاعل السياسي. [2]

---

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 182

2 عبد اللطيف فتح الدين، في نقد السلطة الدينية، من كتاب جماعي " ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 230

❖ **الشكل التحالفي:**

يواصل ناصيف نصار استكشافه لأشكال العلاقة المعقدة بين السلطتين السياسية والدينية، مُنتقلًا إلى تحليل الشكل التحالفي .في هذا السياق، يُقر نصار بأن السلطة السياسية تُدرك ذاتيتها وتمايزها عن السلطة الدينية، لكنها في الوقت عينه لا تنفصل عنها انفصالًا كليًا، ولا تتحرر من هيمنتها بشكل تام. فالتحالف، في جوهره، لا يُفضي إلى إلغاء إحدى السلطتين أو إذابتها في الأخرى، ولا يدفع إلى التماهي التام أو التمويه في استخدام كل منهما للأخرى. مع ذلك لا يُلغي هذا التحالف إمكانية الصراع على السيادة والأولوية بينهما. بل يختفي هذا التنازع، في هذا النمط من العلاقة، خلف ستار من الخدمات المتبادلة والمصالح المشتركة. ومع ذلك، تظل النزعة الكامنة نحو إضفاء الطابع الديني على السلطة السياسية، أو بسط نفوذ السلطة الدينية في قالب سياسي، قائمة. لذا، تُحدد صلاحيات وميادين كل سلطة كـ"سلطة حليفة" ضمن تداخل وتقاطع، تبعًا لمدى قوة هذه النزعة أو ضعفها. تتنوع أشكال التحالف، تمامًا كما تتنوع أشكال الاندماج، فمنه القوي والضعيف، والبنيوي والمرحلي، وفقًا لظروف الزمان والمكان. يُشير نصار إلى أنه كلما اشتد هذا التحالف، اقتربنا من النموذج الاندماجي، وكلما تراخى، ابتعدنا عنه. وهذا ما يُفسر وجود دول تُصنف على حدود التحالف والاندماج كدول دينية، رغم عدم تحقيقها الكامل لشروط الدولة الدينية، ودول أخرى على حدود التحالف والاستقلال كدول علمانية، رغم عدم تحقيقها الكامل لشروط العلمانية. يُقدم هذا التحليل فهمًا عميقًا للتعقيدات التي تُشكل العلاقة بين السلطتين في الواقع السياسي المعاصر. [1]

يتناول ناصيف نصار، في مقطعه هذا، تحليلًا معمقًا لشكل التحالف القوي بين السلطتين السياسية والدينية، مستلهمًا من "عهد أردشير"، وبخاصة فقرتيه الرابعة والسادسة. يُشير نصار إلى الأثر الممتد لهذا النص في الفكر السياسي الفارسي، وفي الفكر السياسي العربي الإسلامي، سواء في تياره الإمامي أو السلطاني. يُؤكد نصار أن جوهر هذا النص لا يزال يترسخ في "قاع اللاوعي السياسي" للعديد من الشعوب. ولهذا، يرى ضرورة استعادته وإخضاعه لفحص نقدي منهجي، بغية

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 160،161، بتصرف

الكشف عن حقائقه المتجذرة. يُخاطب أردشير خلفاءه على عرش فارس، مُذكّرًا إياهم بالتباين بين الملوك والرعية، ومُشيرًا إلى الأعباء الثقيلة للحكم التي تفرض نفسها على الحكام بغض النظر عن أشخاصهم. يُعلن أردشير في نصه: "واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك، ثم صار الملك بعد حارس الدين فلا بد للملك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم". هذا التشبيه المجازي يُجلي بجلاء العلاقة التكافلية والاعتماد المتبادل بين السلطتين. فالدين، هنا، يُعتبر "الأساس" أو "الركيزة الجوهرية" التي يرتكز عليها الملك، بينما يتحول الملك ليصبح "حارس" الدين. يُشدد أردشير على أن الملك يستمد شرعيته ووجوده من هذا الأساس الديني، تمامًا كما أن الدين يحتاج إلى حارس (الملك) ليُصانه من الضياع والانهيار. تجسّد هذه الرؤية تحالفًا متينًا يُعلي من قيمة الدمج الوظيفي بين السلطتين، مُبرزًا كيف يُمكن للسلطة السياسية أن تستقي مشروعيتها من المرجعية الدينية، وكيف يُمكن للدين أن يُؤمّن بقاءه وانتشاره من خلال دعم السلطة السياسية. يُدفعنا نصار هنا إلى التأمل في تداعيات هذا "اللاوعي السياسي" وكيف يستمر في تشكيل واقعنا المعاصر. [1]

يقدم ناصيف نصار تحليلًا معمقًا لأحد تجليات العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية، متمثلًا في التحالف الدستور، حيث يتسم هذا النمط من التحالف بكونه التزامًا معلنًا ومقننًا ضمن الوثيقة الدستورية، تلتزم بموجبه السلطة السياسية إزاء نظيرتها الدينية. يتم في إطاره ترسيم نطاق صلاحيات كلتا السلطتين: ما يعود للسلطة السياسية في حيز الشأن الديني، وما يُناط بالسلطة الدينية في المجال السياسي. وينبع هذا الالتزام، غالبًا، من إعلان الدولة عن دين رسمي، ثم تتحدد تفاصيله لاحقًا. قد يتجسد ذلك، على سبيل المثال، في اشتراط أن يكون رئيس الدولة من دين معين، أو في تحديد الحقوق والواجبات الممنوحة للسلطة الدينية في توجيه الشأن العام. وفي هذا السياق، يمكن أن تتضمن النصوص الدستورية إشارة إلى أن شريعة الدين الرسمي تُعد مصدرًا رئيسيًا للتشريع، أو أحد مصادره، أو حتى مجرد مصدر ضمن مصادر متعددة. كما قد ينص الدستور على خضوع نظام

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 161،162

الأحوال الشخصية للسلطة الدينية المعترف بها، أو تحديد تبعية محاكم الأحوال الشخصية للسلطة السياسية بشكل مباشر أو غير مباشر. وأخيرًا، قد يُقر الدستور بأن التربية الدينية تُشكل ركنًا أساسيًا في المنظومة التربوية للمجتمع. يؤكد نصار أن هذا التحالف الدستوري يضفي شرعية قانونية على العلاقة بين السلطتين ويُحدد أبعادها بوضوح، مما قد يقلل من الغموض، لكنه في الوقت ذاته يُرسخ حضور الدين بشكل مؤسسي في فضاء الدولة السياسي. [1]

❖ **الشكل الاستقلالي:**

يشكل مبدأ الاستقلال، في سياق الوجود الثقافي والاجتماعي، أساسًا جوهريًا لاحترام حقوق كل سلطة. من خلال هذا الاحترام المتبادل، يُمكن أن ينشأ حوار بنّاء بين الأديان .هذا هو النموذج الذي تتجسد فيه الدولة أو المجتمع الديمقراطي الحق؛ حيث تُعلي الأغلبية من شأن حقوق الأقلية ولا تسعى إلى تهميشها. وفي المقابل، لا تسعى الأقلية إلى الذوبان في الأكثرية، بل تتخذ العلاقة بين الطرفين شكل جدل وصراع إيجابيَين، مما يُعد اعترافًا ضمنيًا بمبدأ الاختلاف كحالة طبيعية وأصيلة في التكوين البشري والاجتماعي. يبرز دور السلطة السياسية في هذا السياق في ضبط هذا الاختلاف وإدارته، لا قمعه أو إلغائه. [2]

يُقدم ناصيف نصار تحليلًا عميقًا لمفهوم الاستقلال في سياق العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية، مرتكزًا على بُعدين أساسيين لتوضيح هذه الرؤية. أولًا، يوضح ماهية الاستقلال بنفي ما ليس هو عليه؛ فليس هو انغلاقًا أو تجاهلا متبادلًا بينهما. يرى نصار أن الانغلاق على الذات، سواء في الكائنات الحية أو في بنى السلطة، يُفضي إلى الانهيار والدمار الذاتي. يُؤكد على أن جوهر السلطة يكمن في علاقة تفاعلية بين الآمر والمطيع، تستلزم انفتاحًا متبادلًا. فكما أن الانفتاح سمة متأصلة في البنية الداخلية للسلطة، فهو ضرورة حتمية لعلاقة أي سلطة مع السلطات الأخرى، إذ أن تعدد أنماط السلطة في الوجود الإنساني لا يُبرر بأي حال انعزالها أو انقطاعها عن بعضها. ويشير نصار

1 المصدر نفسه، ص 167

2 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 183

إلى أن السلطة السياسية، شأنها في ذلك شأن سائر السلطات، بل ربما أكثر، تتطلب الانفتاح على نظيراتها. ويفسر الأشكال السابقة، كالاندماج والتحالف، على أنها تمثيلات مغلوطة أو تشوهات مفرطة لهذا الانفتاح الضروري. أما الاستقلال، في مفهومه، فهو تجسيد لانفتاح صحي بين السلطتين، لا يتجاوز مقتضيات طبيعة الأشياء. وبالتالي، فالاستقلال ليس انعزالًا أو انغلاقًا، ولا هو انفصال من جانب واحد. إنه بالأحرى انفصال متبادل؛ انفصال السلطة الدينية عن السياسية، والسياسية عن الدينية. وإذا ما سعت إحدى هاتين السلطتين إلى تحويل هذا الانفتاح إلى تداخل أو تمازج في مجال كل منهما، فإن مفهوم الاستقلال يصبح حينئذ منقوصًا ومختلًا. أما البُعد الثاني فيتمثل في تبادلية الاعتراف، فالجوهرالحقيقي للاستقلال بين السلطتين يكمن في اعتراف كل منهما بحق الأخرى في وجود منفصل ومستقل. هذا الاعتراف المتبادل هو الركيزة التي تُقام عليها علاقة صحية ومستقرة، تُسهم في تجنب الصراعات الحادة وتُعلي من شأن التمايز الوظيفي، مع الحفاظ على التفاعل الإيجابي الضروري لضمان استقرار المجتمع وتنظيمه. [1]

يفضل ناصيف نصار وصف العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية بالاستقلال بدلًا من مجرد التحالف الدستوري. هذا لا يعني دعوته إلى انعزال كل سلطة عن الأخرى، أو انغلاقها على ذاتها دون تفاعل. بل إن الاستقلال، في منظور نصار، يُشير إلى الحوار والتواصل، وإلى الاحترام المتبادل، والاعتراف بحق كل منهما في الوجود، ولكن ضمن مجالها الطبيعي الذي وجدت فيه ولأجله يوضح نصار موقفه قائلًا: "إن انفصال الدولة عن الدين، ومؤسسات الدولة عن مؤسسات الدين لا يعني أكثر من تحرير السلطة الدينية من سيطرة السلطة السياسية، سواء أكانت هذه السيطرة مكشوفة أم خفية، وإعادة كل واحدة منها إلى نطاقها الخاص، لكي تدور فيه وتدافع فيه عن نفسها بنفسها، من دون إخضاع ومن دون استخدام للأخرى." هكذا تُصبح هذه العلاقة ضمانة للفصل بين الديني والسياسي في الحياة العامة للمواطنين، طالما أن الحياة العمومية تستلزم التعدد والاختلاف .وهذا التعدد يُضمن باختلاف الآراء والتخلي عن فكرة "الحقيقة الواحدة والوحيدة" التي كانت دائمًا وراء

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 177،178، بتصرف

الحروب والصراعات التي قامت باسم العقيدة والدين. لذا، لا يرى نصار غضاضة في أن تُمارس السلطة السياسية رقابتها على السلطة الدينية، لضمان عدم توليد مثل هذه الصراعات والحروب[1].

2) التفاعل بين السلطة السياسية والأيديولوجية:

يرى ناصيف نصار أن العلاقة بين السلطة السياسية والإيديولوجيا أقل تحديدًا من علاقة السياسة بالدين، مُقترحًا تحليلًا يركز على قيادة السلطة السياسية لهذه العلاقة، وكيف توظف الإيديولوجيا حتى لو بدت خاضعة لها، ويوضح أن خضوع السلطة للإيديولوجيا هو في حقيقته خضوع للإرادة الجماعية التي تمثلها الإيديولوجيا كوسيط بين الجماعة والسلطة. والفلسفة بنظر نصار لا تؤيد أو تعارض نشأة الإيديولوجيات أو سعيها للسلطة، بل تهدف إلى تحديد تجاوزات السلطة التي تُحولها إلى تسلط، وتُحول الإيديولوجيا لأداة تبرير لها اما دورالفلسفة الأساسي هو مقاومة أي سلطة أو إيديولوجيا لا تحترم حقوق الإنسان الجوهرية. [2]

يُقدم ناصيف نصار تحليلًا جوهريًا لعلاقة السلطة بالإيديولوجيا، مُركّزًا على الطابع النسبي للانتماء كمعطى موضوعي، وعلى خصوصية الإيديولوجيا كرأي .يُجزم نصار، من منطلق مبدئي، بعدم مشروعية قيام الدولة الإيديولوجية .يُبرر موقفه هذا بأن الدولة، في كينونتها، لا تُشكل جماعة مؤمنين، ولا تتمتع سلطتها بطابع إيماني. فالانتماء إلى كيان دولي هو محض ظاهرة سوسيو– تاريخية، تفتقر لأي قدسية، أو حتمية، أو ثبات أبدي. ويُعمّق نصار هذا المنظور بطرح تساؤلات افتراضية تُجسد طبيعة الدولة المتغيرة. فإذا ما كانت دولة تتمتع بانتماء راسخ وهوية مجتمعية متينة، فما الذي يحد من طموح أفرادها نحو انتماءات أوسع وهوية أكثر شمولًا، لتغدو دولتهم جزءًا من كيان عالمي ذي ثقل أكبر؟ وعلى النقيض، إذا ما واجهت دولة تحديات حادة في التعددية على صعيد الانتماء والهوية، فما الذي يمنع بعض أفرادها من المطالبة بإعادة النظر في وحدتها أو في صيغتها الراهنة؟. يُشدد نصار على أن الدولة العينية ليست كيانًا مُقدسًا مُحصنًا من النقد أو التغيير، ولا هي

1 عبد اللطيف فتح الدين، في نقد السلطة الدينية، من كتاب جماعي " ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 237،236

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 191،190، بتصرف

حقيقة أبدية لا تزول .ويُعَد التفكير في تحويلها ليس فعلًا من أفعال الخيانة. فالمواطن، حتى في التزامه بقوانين الدولة، يمتلك الحق الطبيعي الأصيل في إبداء رأيه فيها. ولا يجوز للدولة سنّ تشريعات تُجرّد الفرد من هذا الحق، بحجة الحفاظ على كيانها. فالحفاظ على الدولة، في منظور نصار، يتأتّى من خلال تعزيز الإرادة الجامعة لأفرادها، لا عبر قمع حرية التفكير في أسسها أو ماهيتها. يُبرز هذا الطرح التزام نصار العميق بالحرية الفكرية والديمقراطية، ورفضه القاطع لأي محاولة لتقديس الدولة أو الإيديولوجيا، أو تحويلهما إلى أدوات للتسلط. [1]

يرى ناصيف نصار أن الدولة، من منظور الحق السياسي، لا ينبغي لها أن تُقيد بإيديولوجيا معينة أو أن تُشترط عضويتها بقبول إيمان إيديولوجي محدد. فالدولة الإيديولوجية، في تحليله تميل إلى أن تكون ظاهرة سيطرة وصراع عنيف بدلًا من كونها سلطة تقوم على التنافس السلمي. ويوضح نصار أن تحول الإيديولوجيا إلى إيديولوجيا للدولة يعكس نزعة سيطرة متأصلة في الإيديولوجيا ذاتها تسعى للهيمنة على المجتمع عبر جهاز الدولة. ويؤكد أن السيطرة لا تقتصر على الجانب السياسي، ودور الإيديولوجيا لا يقتصر على التبرير فحسب. بل قد تمتلك الإيديولوجيا طموحًا خاصًا للهيمنة مستخدمة السلطة السياسية كوسيلة لتحقيق سيطرتها على المجتمع بأكمله. إنه تحذير فلسفي من كون الإيديولوجيا قد لا تكون مجرد أداة، بل كيانًا ذو إرادة للهيمنة الخاصة. [2]

يميّز ناصيف نصار بين علاقة سلطة الدولة بالإيديولوجيا وسلطة الحاكم بها، حيث يرى أن الدولة لا ينبغي أن تُقيد بإيديولوجيا معينة، بينما ذلك لا يمنع من ارتباط الحاكم بها. هذا التمييز نابع من اختلاف منطق التعامل فتعدد الآراء وضرورة التزام الحاكم برأي معيّن يُبرّر هذا الارتباط. ويوضح نصار أن نشاط الحاكم يستلزم آراء تُبرر قراراته والإيديولوجيا وإن لم تكن التزامًا شاملًا ترفع تعامل الحاكم مع الرأي من العشوائية إلى التنظيم الجماعي. من هذا المنطلق تُقدم الإيديولوجيا حلًا لمشكلة

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 200،201

2 المصدر نفسه، ص 201، بتصرف

المشورة في الحكم، إذ تُصبح فضاءً مفتوحًا للحوار والمشاركة الشعبية في البحث عن الرأي الصائب، بشرط أن تكون منفتحة وديمقراطية وليست أداة للقمع. [1]

يشير ناصيف نصار إلى حتمية مقاربة كل سلطة حاكمة ذات توجه إيديولوجي من منظور سياقي محللا مسارها العام ومراحل تطورها التاريخي. ويرى نصار أن الظاهرة المتنامية في الدول المعاصرة تكمن في لجوء الحكام إلى توظيف الإيديولوجيا كوسيط محوري لتحديد معالم العلاقة بين سلطتهم الذاتية والقوى الأخرى الفاعلة داخل النسيج الاجتماعي. لقد تضاعفت أهمية الإيديولوجيا في هذا السياق، إذ أُلقي على عاتقها عبء جسيم فهي لا تقتصر على صياغة المبادئ المنظمة لهذه العلاقات فحسب، بل تُقدم أيضًا التبريرات الضرورية للنهج الذي يتبعه الحاكم في تعامله مع السلطات المُعارضة أو المُنافسة له في المجتمع. بتعبير مُكثّف لم تعد الإيديولوجيا مجرد مجموع أفكار نظرية، بل تحولت إلى أداة جوهرية يُسخرها الحاكم لترسيخ نفوذه، وتنظيم تفاعلاته مع القوى الأخرى، وإضفاء الشرعية على قراراته، حتى في مواجهة التحديات أو صور المعارضة. [2]

اذن لا يخفي ناصيف نصار أن الإيديولوجيا فكر ينبع من العمل ويهدف إليه، ويتجلى هذا بوضوح في المجال السياسي. فالسياسة في جوهرها عمل والإيديولوجيا تعكس هذه الحقيقة متعاملة مع السياسة كفعل مباشر وليس كظاهرة مجردة، بهدف المساهمة الفعّالة في تشكيلها. كما ان النظرة الإيديولوجية لا تكتفي بالفعل النظري، بل تسعى للتجسد في الواقع المحسوس، مبرزة بذلك بُعدها البراغماتي العميق. إنها فكر ينشأ من الممارسة ويعود إليها، مستهدفة التأثير في الواقع ومحاولة تغييره. [3]

لكن اذا ارادت السلطة السياسية ان تنجح فعليها بالابتعاد عن المصالح الضيقة وان تسعى الى تحقيق إلى مفهوم جوهري وهو الارتياح الإيديولوجي لدى الشعوب. فيرى نصار أن هذا الارتياح يتجسد حين يُمارس الحاكم توظيف الإيديولوجيا بحرية، وصدق، وانفتاح، مع إبداء الاحترام للفكر

1 المصدر نفسه، ص 201،202، بتصرف

2 المصدر نفسه، ص 220،221، بتصرف

3 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص 249، بتصرف

الإيديولوجي المُغاير .بعبارة أخرى، يتحقق هذا الارتياح عندما يتعامل الحاكم مع الإيديولوجيا كفضاء خصب للحوار والتنوع المعرفي، لا كأداة قسرية للسيطرة المطلقة. إلا أن نصار يُحذر من أن هذه الفضائل لا تُعد ملازمة بالضرورة لسلوك الحاكم في الساحة الإيديولوجية. فإلى جانب خطر التوجه نحو احتكار التفكير الإيديولوجي في المجتمع، والذي يُعد مسارًا مُجانبًا للصواب، يُمكن للحاكم أن يتصرف إيديولوجيًا بطريقتين ذميمتين: إما على نحو مكيافيلي أو على نحو دوغمائي. ففي الحالة المكيافيلية، يُسخّر الحاكم الإيديولوجيا بمنطق براغماتي مُفرط، مُتجاهلًا قيمها ومبادئها الأصيلة، في سبيل تبرير أي وسيلة تُمكنه من تحقيق مآربه، حتى وإن كانت تلك الوسائل تُناقض الأخلاق. أما في النمط الدوغمائي، فيتعامل الحاكم مع الإيديولوجيا كحقيقة مطلقة لا تقبل الجدل أو التحوير، فارضًا إياها على الشعب دون إفساح المجال للاختلاف الفكري. في كلتا الحالتين، سواء في المجسد المكيافيلي أو الدوغمائي، تفقد الإيديولوجيا قدرًا كبيرًا من قيمتها كوسيلة لخطاب الحاكم وإقناع الشعب. ومع هذا الضعف في سلطان الإيديولوجيا يتآكل سلطان الحاكم ذاته. وهذا يشير إلى أن شرعية السلطة الحاكمة ومقومات قوتها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمدى قدرتها على التفاعل مع الإيديولوجيا بمنهجية شفافة، صادقة، تُعلي من شأن التعددية الفكرية، بدلًا من تحويلها إلى أداة قسرية أو انتهازية[1]

يناقش ناصيف نصار مخاطر الدوغمائية الإيديولوجية في الحكم، مُقابل المكيافيلية. فيوضح أن الدوغمائية تعني يقين الحاكم المطلق بصحة مذهبه الإيديولوجي، رافضًا أي شك أو تغيير. هذا اليقين يُحدد سياساته، ويجعل التجربة مجرد تطبيق لاحق لـ"صواب قبلي"، حيث يُنسب النجاح للإيديولوجيا ويُحمل الفشل للتطبيق وحده. ويُحذر نصار من الانحرافات والنتائج السلبية لهذا النهج. فالإيديولوجيا يجب أن تتفاعل مع الواقع المتغير وتثبت صحتها بالتجربة. عندما تفشل في ذلك، ينكفئ الحاكم على ثوابته الإيديولوجية "كردة فعل وقائية." هذا الانكفاء يتحول إلى كارثة إذا منع نظام الحكم التعدد الإيديولوجي، لأنه يقضي على قدرة الرأي العام على المطالبة بالتغيير. ويؤكد نصار أن

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 223

الدوغمائية الإيديولوجية الاحتكارية تدفع المجتمع نحو الانهيار أو الانفجار. أما في المجتمعات التي تحتضن التعدد، فإن الحاكم وحده هو من يدفع ثمن جموده الفكري. [1]

يحلل ناصيف نصار ديناميكية العلاقة بين السلطة الحاكمة والإيديولوجيا، مؤكدًا دور النقد والنقد المضاد في تشكيل الإيديولوجيا المجتمعية. فالحاكم يقدم إيديولوجيته "كهيمنة"، لكننجد ان نصار يرى هذه الهيمنة "مؤقتة" وتتعرض للنقد من جماعات مختلفة. هذا يفرض على الحاكم مواجهة مستمرة للدفاع عن إيديولوجيته وإقناع الجمهور، مما يمنعه من ممارسة الديماغوجية براحة. فالحقيقة الإيديولوجية تُختبر في الحكم، حيث يكشف الواقع صدق النوايا وقيمة البرامج. هذا الجدل النقدي يُوعي الحاكم بنسبية سلطته وضرورة المساءلة. كما يُعزز وعي المعارضة بمسؤولياتها؛ التي هدفها السلطة. لذا يتوجب عليها تعويض ضعفها أمام آلة الحكم بوعي أعمق لواجبات السلطة وتقديم نفسها كبديل مقنع. تُدفع المعارضة نحو التنظير الإيديولوجي والتنظيم الفعال. ونجاح تنظيرها يتطلب تفوقها في الاستجابة لحاجات الشعب وتقديم رؤية أفضل. فالتنظيم ضروري لنشر الإيديولوجيا. بينما يدعم الحاكم إيديولوجيته بسلطته، ويتوجب على المعارضة استخدام مصادر قوتها لتعزيز إيديولوجيتها والوصول إلى السلطة. [2]

نجد فيما بعد ان ناصيف نصار يحلل كيف أن التنافس الإيديولوجي يُشكل الخطاب العام، مؤكدًا أن النقد البنّاء بين السلطة والمعارضة يجب أن يرتكز على الحجج، متجاوزًا النقاشات السطحية. وهذا بدوره يُمكن الرأي العام من الحكم بوعي. كما يصف نصار المجتمع المتعدد الإيديولوجيات "بالمدرسة الشعبية" للتعليم والتعلم المتبادل، حيث يطرح أصحاب الأيديولوجيات أفكارهم، ويستنيرون في الوقت نفسه بخبرات الشعب وتطلعاته. هذا التعدد يُنتج شعبًا مستنيرًا يتطلب خطابًا راقيًا وخاليًا من الغوغائية. ورغم وجود "بعض القطيع"، فإن الشعب المستنير بفضل التعدد

1 المصدر نفسه، ص 224،225، بتصرف

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 226،227، بتصرف

الإيديولوجي قادر على تقليص تأثيره. ويختتم نصارذلك بأن التنافس الإيديولوجي الصحي يُحفز الوعي العام ويُمكن الشعوب من اتخاذ قراراته الواعية. [1]

خاصة اذا علمنا ان التعدد الإيديولوجي يمثل فضاءً ديمقراطيًا حيويًا يُخصّب الحقل السياسي بجملة من الرؤى والمواقف المتباينة، الأمر الذي يُسهم في تعميق الإدراك للمشكلات السياسية المعقدة. إنَّ مفعول هذا التنوع الفكري لا يقتصر على مجرد الإثراء النظري، بل يتعداه ليُوجّه مسارات السياسات العامة، ويُعزز من كفاءة آليات صنع القرار، مُفضيًا إلى مقاربات أكثر شمولية وتبصّرًا في تدبير الشأن العام. وليس هذا فحسب، فالتعدد الإيديولوجي يُعدُّ حصنًا منيعًا يقي من هيمنة أي فئة أو جماعة على مقاليد السلطة أو الاستئثار بالتحكم في الموجهات السياسية. ففي ظل وجود طيف واسع من الآراء المتنوعة، يتعاظم التحدي أمام أي مجموعة تُحاول فرض سيطرتها، مما يُقلص من إمكانيات الاستغلال أو التسلط. إنه بذلك يُجسّد ضمانة جوهرية لديناميكية سياسية صحية، تقوم على التنافس البنّاء لا على احتكار القوة.

ويذكرنا كلام نصار بحديث مونتسكيو في كتابه المشهور "روح الشرائع"، اذا يوضح انه " اذا ماغدا القانون السياسي، الذي اقام في الدولة نظاما لورثة العرش، هادما للهيئة السياسية التي وضع في سبيلها وجب الا يشك في قدرة قانون سياسياخر على تغيير هذا النظام " [2]، اذا بإمكان السلطة ان تتخطى مهمتها الأساسية وان تتحول الى سيطرة، وهنا نجد ان نصار أيضا يحرف تسميتها فبدل قوله سلطة يطلق عليها مصطلح سيطرة، لكون ان من شروط السلطة التفاهم .

يرى ناصيف نصار أن الجدل الإيديولوجي هو شكل رمزي من الصراع بين القوى الاجتماعية. قد تتبدل وظيفته وتزاح عن شكلها الرئيسي فتحول العنف من مستواه المادي إلى مستوى لفظي علني اخر، مما يُتيح للقوى المتنازعة التعبير عن نفسها عبر المذاهب الإيديولوجية. الغلبة أو التسوية عبر الإيديولوجيا أقل تدميرًا من العنف المادي، حتى لو لم تُحرر المجتمع من ضغوط القوى

1 المصدر نفسه، ص 227،228، بتصرف

2 مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، المجلد2، مصر، 1954، ص 255

الكامنة. يُؤكد نصار أن كل خلاف إيديولوجي يُخفي خلفه خلافًا اجتماعيًا أعمق (طبقي أو عرقي). ومع ذلك، تتميز الخلافات الإيديولوجية بقدرتها على نقل البحث عن الحل من دائرة القوة إلى دائرة الفكر .لذا، يُشدد نصار على ضرورة وضع قواعد وضوابط للتعدد الإيديولوجي في المجتمع السياسي، لتجنب فوضى الرأي العام وعودة الصراع إلى مستوياته العنيفة. [1]

نجد ان نصار يقدم لنا امثلة حية عن ذلك فيستشهد بتحليل فلسفي مُعمّق الصراع العقائدي في السياق اللبناني، مُبرهنًا على فرادته وعمقه الذي لا يُضاهيه نظير في أي مجتمع عالمي معاصر. يُشير نصار إلى أن هذا النزاع لا يقتصر على شطر الكيان اللبناني على المستوى العمودي (أي بين مكوناته الطائفية والفئوية المتباينة)، بل يتغلغل ليشطره أفقيًا، مُحدثًا انقسامات داخل بنية الطائفة أو الفئة الواحدة. ويُلقي هذا الصراع بظلاله الثقيلة على قضية الوجود المجتمعي اللبناني ذاته، مُشكلًا تحديًا مُعقدًا يمس الهوية والمصير، وبحدة وعمق وتعقيد لا نظير له في أي مجتمع آخر تتجلى فيه الصراعات العقائدية بهذه الصورة العلنية والحرة. فالحرب الأهلية اللبنانية، التي أُخمدت بتدخل قوات الردع العربية، تُعد في منظور نصار برهانًا قاطعًا كشف الحقيقة الكامنة وراء الستار الوهمي للثبات والرخاء والتوازن الذي ساد في "جمهورية الميثاق الوطني." لقد كانت هذه الحرب بمثابة أيقونة حاسمة، ليس فقط للغافلين عن حقيقة الصراع، بل للمفكرين الذين قاربوا المجتمع اللبناني من زاوية أحادية، أو أولئك الذين استهانوا بالدور المحوري الذي تُؤديه الأفكار والإيديولوجيات في ديناميكية التغيير الاجتماعي. يُوضح نصار أن الصراع اللبناني يتجاوز مجرد التباينات السياسية أو الاقتصادية العابرة ليُصبح صراعًا وجوديًا عميقًا، تُذكي أواره العقائد المتضاربة، وهو ما يُفسر آثاره الكارثية المُمتدة على كامل النسيج المجتمعي. [2]

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 228،229، بتصرف

2 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 65

اذن الأيديولوجية حسب نصار قد تنقلب لحروب وصراعات دامية لا تستطيع حتى الأيديولوجيا نفسها تفسيره يقول " حنى تنشأ انقلابة اجتماعية تاريخية تستدعي رؤية جديدة تعجز الأيديولوجية السائدة عن توفيرها، وترفض ان تعترف بهذا العجز" [1]

ولنا امثلة كثيرة تروى من التاريخ الإسلامي عن صراع الأيديولوجيات، التي خصص لها مفكرنا عبد الوهاب المسيري "رحمه الله" كتابا ضخما يتكون من جزأين جاء تحت عنوان "صراع الأيديولوجيات"، فالصراع الإيديولوجي في الإسلام، وخاصة في بداياته، أفضى إلى اقتتال دموي عندما تحوّلت الخلافات في الرؤى حول السلطة والشرعية إلى مواجهات عسكرية. تُعد معركة صفين (37 هـ) مثالاً صارخًا على ذلك، حيث تصادمت إيديولوجيتان متصارعتان: إيديولوجية الخلافة القائمة بقيادة الإمام علي بن أبي طالب، التي ارتكزت على مبدأ الشورى والمبايعة، وإيديولوجية المطالبة بالثأر لسيدنا عثمان بن عفان وتأسيس دولة على أسس مختلفة، بقيادة معاوية بن أبي سفيان.

لم يكن هذا الصراع مجرد خلاف سياسي بسيط، بل تشابكت فيه مفاهيم عميقة حول أحقية الحكم، وتفسير النصوص الدينية، ومفهوم العدل. كل طرف رأى في نفسه الممثل للحق والشرعية الدينية، واستمد من إيديولوجيته مبررًا لقتال الطرف الآخر. هذه الاستقطابات الإيديولوجية، التي أدت إلى تحويل الصراع من جدل فكري إلى عنف مادي، خلفت عشرات الآلاف من القتلى من المسلمين، وأحدثت شرخًا عميقًا في الأمة الإسلامية لا تزال تداعياته حاضرة حتى اليوم. لقد برهنت صفين على أن تحول الإيديولوجيا من إطار فكري إلى محرك للصراع المسلح يمكن أن يؤدي إلى مدمّرة للعنف والدموية. واظن ان هذا ما عناه مفكرنا اللبناني ناصيف نصار

نجد ان نصار يُقدم لنا في الاخير رؤية محورية مفادها أن كل بنية سياسية تُصاغ وفقًا لقواعد وضوابط تنبع من خصوصية تكوينها، وظروفها الراهنة، ومعطياتها الإيديولوجية المتفردة. وبناءً عليه، يُضحض نصار إمكانية وجود نموذج إيديولوجي أمثل يُمكن تعميمه عالميًا بخصوصية التعددية

1 ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص 103

الإيديولوجية. ولتوضيح المعنى يستشهد نصار بالحالة الأمريكية، فيشير إلى أن الثنائية الإيديولوجية الظاهرة بين الجمهوريين والديمقراطيين لا تُعدو كونها واجهة سياسية تُخفي خلفية أكثر تعقيدًا وأصالة. هذه الخلفية مُحكمة بمحددّين هيكليين رئيسيين يُهيمِنان على المشهد السياسي الأمريكي برمته: وهما القومية والرأسمالية، ويُؤكد نصار أن هذا النمط الأمريكي هو ثمرة تطور جدلي فريد من التمايز والاندماج داخل المجتمع ذاته، مما يحول دون استنساخه أو نقله إلى أي سياق مجتمعي آخر بمعزل عن ذاتيته التاريخية. في سياق مُغاير يُلفت نصار النظر إلى أن التحالفات بين التشكيلات الإيديولوجية المُتغايرة قد تُصبح وسيلة لتمكين وصول قوى مختلفة إلى مقاليد السلطة، أو لإرساء جبهة معارضة ذات ثقل، وفي جميع الأحوال يُشدد نصار على أن التعددية الإيديولوجية في أي كيان سياسي تُلامس جوهر العدالة السياسية وتُحققها بصورة أعمق من نزعة الإيديولوجية الواحدة التي تسعى إلى فرض رؤية أحادية. هذا الطرح يُرسخ الأهمية القصوى للتنوع الفكري والسياسي كشرط لا غنى عنه للعدالة المجتمعية. [1]

3) قراءة في تصور ناصيف نصار لجدلية السلطة والعدل:

لا يهدف هذا المقال إلى مجرد عرض فلسفة ناصيف نصار للقارئ العربي، فمثل هذا المسعى يُعدّ اليوم من قبيل الكماليات. إن الحضور الفكري الراسخ لأعماله في كل من العالمين العربي والغربي قد تجاوز هذه الحاجة. ما هو ضروري ومُلِحّ الآن هو إعادة التفكير في الإشكاليات التي تُثيرها فلسفته. هذه الإشكاليات تدفعنا إلى مراجعة العديد من المسلمات المفاهيمية التي تُشكّل أساس وعينا السياسي. هذا المسعى يُعيننا على فهم سر قدرة فكر نصار على استفزاز العقل العربي المعاصر، ودفعه لخوض غمار مغامرة الفهم والتعمق في ثنايا مؤلفاته. إن الانخراط في نصوص هذا الفيلسوف يُقدم تمرينًا منهجيًا في تعليق الأحكام، وهو ما يُعتبر حاجة ماسة للفكر العربي المعاصر. لقد اكتسب نصار هذه القدرة من تمرسه الطويل على المنهج الظاهراتي، ومن احتكاكه العميق بأمهات المراجع في تاريخ الفلسفة. لذلك، سيجد القارئ في أعماله صوتًا فلسفيًا نادرًا في العالم العربي. نصار

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 229،230

استطاع أن يتجاوز في حواره مع الفلسفة وتاريخها مجرد التجميع والشرح البسيط، ليُسخّر منظومته الفكرية في فهم الرهانات العميقة لشرطه التاريخي ووجوده الإنساني. بناءً عليه، تُعد هذه الدراسة محاولة لإقامة حوار بين نصار وتاريخ الفلسفة .تتبع هذه المحاولة من قناعة راسخة بأن أفضل طريقة لاستيعاب فكره تكمن في إقحام رؤاه ضمن المضمار الذي ازدهرت فيه؛ أي في حقل الفلسفة ومجالها الواسع .أما المدخل إلى هذا المضمار، فهو مفهوم العدل الذي يركز عليه هذا الجزء. [1]

يرى ناصيف نصار أن هناك صلة أساسية بين السلطة والعدل .فالسلطة الحقيقية لا يمكن أن توجد بمعزل عن العدل. هذا الترابط هو ما يميز السلطة عن مجرد السيطرة .فالسيطرة لا تقوم على العدل، وإذا ظهر فيها أي شكل من أشكال العدل، فهو محض صدفة أو نتيجة ثانوية غير مقصودة. يوضح نصار هذه العلاقة بلغة الضرورة (العدل ضروري للسلطة، والسلطة ضرورية للعدل) .فكلما ارتبطت السلطة بالعدل وسعت لتحقيقه، كلما ابتعدت عن مجرد السيطرة. والعدل، بدوره لا يمكن أن يتجسد في حياة الناس وأفعالهم وعلاقاتهم إلا إذا وجد سلطة قوية وفاعلة ترعاه وتحميه وتنميه. بالنسبة لنصار العدل هو تجربة وشعور أصيل في الإنسان، لكنه لن يأخذ شكلًا ملموسًا في عالمنا إلا من خلال تدخل السلطة وإبداعها، فالعدل الذي يحدث بشكل عفوي دون أي تدخل من سلطة هو أمر مستحيل، أو على الأقل، لا يمكننا إدراكه. ببساطة السلطة هي الأداة التي تحول فكرة العدل المجردة إلى واقع ملموس في حياة الناس. [2]

أ) اشكالية العدل والعدالة في تجلياتها السلطوية :

ينطلق نصارمن ملاحظة جوهرية مفادها ان الحق هو علّة وجود كل من السلطة والعدل .هذه الرؤية تلقي بظلالها فورًا على فهمنا للدولة ومبرر قيامها، إذ يُحصر سبب مشروعية الكيان السياسي وعلة وجوده في مفهوم الحق، وما يترتب عليه من تصور حقوقي للعدل. فتُشكّل علاقة التناسب التي أقامها نصار بين العدل والسلطة محورًا ثانيًا. فبواسطة هذا التناسب تُصبح السلطة مُغايرة للسيطرة.

1 انظر، نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 196

2 انظر، ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 232،233

فالسيطرة لا تتأسس على العدل في جوهرها، ولا تعمل وفق مقتضياته. وإذا ما تجلى فيها نوع من العدل أو ما يُشبهه، فإن ذلك يقع على سبيل الصدفة أو العرض، ولا يكون حدوثه مقصودًا بذاته. هذا ما يجعل العدل معيارًا حاسمًا لتمييز السلطة الشرعية القائمة على الحق عن مجرد الهيمنة. [1]

يشير هذا الطرح إلى أن وجود العدل ضمن السلطة يُعد وجودًا جوهريًا، أو بعبارة أرسطية، وجودًا بالذات .لا يتردد نصار نفسه في استخدام لغة الضرورة للتعبير عن طبيعة العلاقة المتشابكة بين السلطة والعدل، مُعتبرًا أن الصراع على السلطة هو بالضرورة صراع على العدل .من هذا المنطلق، يُؤكد نصار أن السلطة تبتعد عن مجرد السيطرة بقدر ما تُؤسس نفسها على مبدأ العدل وتسعى جاهدة لتحقيقه. فيجد العدل سبيله إلى عالم الوجود الإنساني ويتحقق في الأفعال والعلاقات البشرية بقدر ما ترعاه وتحرسه وتنميه سلطة فاعلة وقائمة.، فالعدل، وفقًا لنصار هو فعل يتجسد في السلطة، إنه ليس مجرد فكرة ميتافيزيقية قائمة خارج نطاق الوجود الإنساني. كما أنه لا يُعد محاكاة لنموذج كوني للعدل على النحو الذي نجده عند العديد من الفلاسفة الذين نظروا إلى العدل الإنساني كمجرد محاكاة للعدل الكوني. ونجد هنا في رؤية نصاران العدل ليس مثالًا أفلاطونيًا يُحاكى، بل هو حقيقة عملية تتجسد عبر الفعل السياسي للسلطة. [2]

يقدم لنا ناصيف نصار تحليلًا مغايرًا لمفهوم العدل، مُبتعدًا عن الرؤى التقليدية التي هيمنت على الفكر الفلسفي. فهو يُؤصل العدل في صميم الوجود الاجتماعي والسياسي للإنسان .في منظور نصار العدل ليس تجريدًا مثاليًا أو فكرة مفارقة، بل هو كيان مُتجسّد في صيرورة الحياة اليومية، وفي نسيج التفاعلات البشرية، وفي بنية الأنظمة السياسية ذاتها. من هذا المنطلق، يُعرب نصار عن رفضه القاطع لنمطين رئيسيين في مقاربة العدالة، واللذين تغلغلا بعمق في مسار تاريخ الفلسفة عمومًا، وفي سياق الفكر الإسلامي والعربي تحديدًا. يتمثل النمط الأول في المقاربة الميتافيزيقية للعدل. هذه المقاربة تتصور العدل كجزء لا يتجزأ من نظام كوني أو تدبير إلهي للوجود، مُقيمةً بذلك ربطًا عضويًا بين العدل الإنساني ومفهوم العدل الإلهي. يُعارض نصار بشدة الفلاسفة والمُنظّرين

1 نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 197
2 المرجع نفسه، ص 197،198

الذين يستنبطون تصوراتهم للعدل بين البشر من رؤاهم الماورائية أو العقائدية المُسبقة. فادعاء هؤلاء بأن العدل البشري لا يُمكن أن يتحقق إلا بالاستمداد من مصدر مُتعالٍ، "مما هو فوق الإنسان وحوله"، يُشكل نقطة خلاف جوهرية مع نصار. إنه يدعونا إلى إعادة التفكير في العدل بوصفه ظاهرة إنسانية بحتة، تنبثق من صميم التجربة البشرية ومن حاجاتهم الاجتماعية المُتغيرة، بدلًا من كونه مجرد انعكاس سلبي لنظام كوني متعالٍ. [1]

يتناول الفيلسوف ناصيف نصار في طرحه المعمق نقطة مفصلية في فهم العدالة الإنسانية وتنزيلها على أرض الواقع، حيث يرى أن البوابة الأكثر فاعلية لبلورة تفاهم شامل حول هذه القيمة المحورية تكمن في إرساء اتفاق جوهري على ماهية العدل نفسه. في هذا السياق، يكشف نصار عن ديناميـة صراعية معقدة، تتخرط فيها الفلسفات المتعددة، والعقائد الدينية المختلفة، والإيديولوجيات المتباينة، والقوى السوسيوسياسية المتنافسة. هذه الكيانات، وإن تباينت مرجعياتها، تتشابك في صراع مزدوج: الأول يدور حول مشكلة السلطة، والثاني، والأكثر دقة، يتركز حول إشكالية العدل وتصوراته المتعددة. حسب نصارفان الجدل الدائر حول تعريف العدل في حد ذاته يشكل عقبة كأداء أمام أي مسعى جاد لتحقيق العدالة الشاملة في الوجود الإنساني. إن جذور العديد من النزاعات السياسية والاجتماعية الراسخة تتغذى على تباين الرؤى حول ما يشكل عدلاً وما لا يشكله، فبينما قد يرى تيار فكري أن العدل يتجلى في المساواة المطلقة في التوزيع الاقتصادي، قد يذهب تيار آخر إلى اعتبار تكافؤ الفرص هو جوهر العدالة، في حين تتسع رؤى ثالثة لتشمل أبعاداً أوسع "كالعدالة الاجتماعية" أو "العدالة الجنائية"، هذا التباين الجذري في المفاهيم يخلق هوة سحيقة بين الأطراف المتنافسة، مما يجعل أي حوار بناء حول العدالة ضربًا من المحال، ويُعمق من أسباب الشقاق، في مواجهة هذا التحدي الفكري العميق يقترح نصار مقاربة حلية تتمثل في صياغة مفهوم للعدل يتسم بالوضوح، والسعة، والمرونة. يجب أن يمثل هذا المفهوم المشترك أرضية صلبة للتحاور والتلاقي والانطلاق بين مختلف الفاعلين. إن وصفه بـ "الواسع والمرن" يعني ضرورة اشتماله على مختلف الأبعاد والتصورات

1 المرجع نفسه، ص200

المتعلقة بالعدل، مع قدرته على التكيف مع التحولات الظرفية والواقعية، دون المساس بجوهره الثابت. هذا النطاق من التفكير يفسح المجال أمام التفاوض والتوافق، متجاوزًا جمود التعريفات الضيقة والمتصلبة التي غالبًا ما تزيد من حدة الصراع وتقوض إمكانيات الحل، ويُلح نصار على الأهمية البالغة للنظر إلى العدل بوصفه قيمة إنسانية كونية، تتجاوز دائرة المصالح الفردية أو الجماعية الضيقة، وتتجه نحو تحقيق خير البشرية جمعاء. وبالتزامن مع هذا التأصيل الفلسفي، يطرح نصار تساؤلاً جوهريًا ومصيريًا: "ما هو إذن مفهوم العدل كقيمة بالنسبة إلى السلطة السياسية؟" هذا التساؤل ليس محض استفسار، بل هو مركز الثقل، فالسلطة السياسية هي اليد التي تسن القوانين وتُنفذها، وبالتالي فإن تصورها للعدل ينعكس مباشرة على طبيعة حكمها وإدارتها للشأن العام. فإذا ما تشكل مفهوم العدل لدى السلطة السياسية بصورة قاصرة أو مشوهة، فإن انعكاساته ستظهر جلية في سياساتها، مما يفضي بالضرورة إلى تعميق الظلم واتساع هوة التفاوت. [1]

ب) مفهوم العدل كقيمة بالنسبة للسلطة السياسية:

جوابا على السؤال السالف ذكرة، نجد ان ناصيف نصار يعتمد على التعريف التأليفي التالي " العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية هو ترتيب اجتماعي تاريخي، يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة." [2]، واظن ان هذا التعريف يشبه الى حد بعيد تعريف ابن خلدون في شقه السياسي والاجتماعي بقوله " العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتخذ في التجربة التاريخية ما سمي بالسياسة الشرعية وهي تعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وبتحقيق المصلحة العامة في مختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية وبتطبيق مقاصد الشريعة، درءا لفساد العمران وأفول الدول " [3]

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 237، بتصرف

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 237

3 أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تح: (إبراهيم شبوح، احسان عباس)، الدار العربية للكتاب، القيراون، الجزء1، ط1، تونس، 2006، ص230،232

ولا ينفك الفكر العربي الحديث عن ذكر مفهوم العدل، فقد شهد هذا الاخير في غضون القرنين التاسع عشر والعشرين، تحولاً جوهرياً في مكانة مفهومي العدل والحرية. فبفعل التأثير العميق الذي مارسته الليبرالية الغربية الحديثة، لا سيما نتاج فلاسفة التنوير الفرنسيين، تصدرا هذان المفهومان صدارة اهتمامات مفكري النهضة العربية. لم يقتصر هذا الاهتمام على فئة دون أخرى، بل شمل طيفاً واسعاً من المفكرين العرب، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين، أمثال رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وغيرهم الكثير. لقد أجمع هؤلاء جميعاً على تمجيد الحكم القائم على أساس من الحكمة والعدل والحرية . غير أنه من الضروري الإشارة إلى أن مفهومي العدل والحرية، كما تجليا في أعمال هذه النخبة من المفكرين، ظلا متأثرين بشكل أو بآخر "عصرالأنوار". فلقد شكلا إلى حد كبير نتاجاً مباشراً لتلك الإشراقات الفكرية، وتجلى ذلك في كونهما استجابة فورية وملحة لمتطلبات المرحلة التاريخية التي عاشوها. بمعنى آخر، رغم الأهمية القصوى التي أولاها هؤلاء المفكرون للعدل والحرية، إلا أن تصوراتهم لهذين المفهومين كانت، في جزء منها، انعكاساً للظلال الفكرية الغربية ولضرورات الاستجابة لعصرهم. [1]

اما سيد قطب فيرى ان العدالة الاجتماعية هي تكامل بين الفطرة الإنسانية، والطاقة البشرية يقول " على هذين الخطين الكبيرين: الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة، والتكافل العام بين الأفراد والجماعات، يسير الإسلام في تحقيق العدالة الاجتماعية، مراعياً العناصر الأساسية في فطرة الإنسانية، غير متجاهل كذلك للطاقة البشرية ." [2]

اذا رجعنا الان الى نصار وتفسيره لعلاقة العدل بالسلطة السياسية نجد انه يرتبه ترتيبا اجتماعيا وتاريخي فيقدم مفهومًا للعدل يتجاوز كونه مجرد فكرة مجردة، ليُعرّفه بوصفه ترتيبًا اجتماعيًا وتاريخيًا يُعنى بضمان الحقوق .هذا التعريف، رغم إيجازه، يثير تساؤلات فلسفية عميقة تستدعي

1 فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، مجلة تبين، العدد5، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر،2013، ص 10

2 سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، د ط، مصر، 1995، ص 27

التوقف عندها، فتنشأ صعوبتان رئيسيتان عند النظر في هذا التصور. تكمن الأولى في الكيفية التي يتشكل بها هذا التنظيم الاجتماعي ومدى ارتباطه بالفعل الإرادي والاختيار العقلاني للأفراد داخله. هل هذا الترتيب نتاج لتوافق إرادي حر، أم أنه يفرض ذاته كبنية تاريخية خارجة عن إرادة الفاعلين الفرديين؟ أما الصعوبة الثانية، فترتبط بعلاقة هذا الترتيب بمفهوم الحق ذاته. فما هي الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا الحق؟ وهل هو حق طبيعي، أم وضعي، أم نتاج لاتفاق اجتماعي؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات ضرورية لتأصيل فهمنا للعدل. فيما يتعلق بتصنيف العدل كترتيب اجتماعي، فإن القصد من هذا الطرح هو إبراز طابعه الإنساني الأصيل .فالعدل ليس كيانًا ميتافيزيقيًا مفارقًا، بل هو نتاج للوجود الإنساني وتفاعلاته، يتشكل ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية محددة. إنه يعكس طبيعة المجتمعات وتطورها، وبالتالي فهو ليس بمعزل عن الإرادة البشرية وسعيها نحو تنظيم وجودها المشترك [1]يقول نصار " ليس هدية من الطبيعة، بل هو صنع الانسان نفسه " [2]

يشير الطرح الفلسفي هنا إلى أن العدل، في جوهره، ليس سوى ترتيب اجتماعي ينبثق عن إرادة الأفراد كفاعلين فاعلين، وهنا بالضبط تتجلى الأهمية المحورية للسلطة السياسية في منظورنا الفلسفي؛ فهي الكيان الأكثر اقتدارًا ومسؤولية ضمن نسيج المجتمع عن إرساء هذا الترتيب وإقامته. أما عن مكونات هذا الترتيب، فهي تتمثل في أفراد المجتمع وجماعاته المتنوعة، على اختلاف الروابط والعلاقات التي تجمعهم. إن هذا الترتيب الاجتماعي يتسع ليشمل كافة جوانب الوجود الإنساني في أوسع معانيه. وبطبيعة الحال، يُعد هذا الترتيب شأنًا تاريخيًا بمعنى أنه يتسم بالدينامية والتغير، ويخضع لحتمية ظروف الزمان والمكان. وهو، بالتالي، غاية لعمل دؤوب ومراجعة مستمرة. يُمكننا إذن استخلاص أن الترتيب الاجتماعي العادل يتأسس على محاور ثلاثة: الفعل الفردي، والسلطة السياسية، والوجود التاريخي. [3]

1 نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 205

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 238

3 نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 205،206

يُبرز الفيلسوف ناصيف نصار أن العدل ليس مجرد تنظيم اجتماعي تاريخي، فليس كل نظام يمثل سلطة عادلة. يُوضح أن الحاكم قد يُنشئ نظامًا يخدم مصالحه الشخصية، مُحوِّلاً السلطة إلى أداة للقهر والظلم بدلًا من العدل. ويكمن معيار التمييز بين العدل والظلم في حقوق الأفراد. فالعدل نظام يُقر بوجود حقوق متأصلة للإنسان، إما بحكم طبيعته أو من خلال كونه كائنًا حرًا ومسؤولًا. في المقابل، الظلم نظام يُنكر هذه الحقوق، ويُخضعها لإرادة الحاكم وحده، الذي تُفرض "حقوقه" على المحكومين بقوة سلطانه. ثم يتساءل نصار عن ماهية هذه الحقوق تحديدًا، مُقرًا بصعوبة تحديدها وتعدد تأويلاتها. ولكنه يُرجح أن العدل يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحقوق الطبيعية المتأصلة في الإنسان منذ ولادته، مثل الحق في الحياة ومقوماتها، والتي لا تملك أي سلطة بشرية الحق في إلغائها. أي نظام اجتماعي لا يحترم هذه الحقوق، يعتبر خارج نطاق العدل. باختصار يرى نصار أن العدل هو بناء اجتماعي يقوم على الاعتراف بالحقوق الطبيعية للأفراد، ويُحذر من تحول السلطة إلى أداة للظلم. الفارق بين العدل والظلم لا يكمن في وجود نظام بحد ذاته، بل في الأسس التي يُبنى عليها هذا النظام: هل هي حقوق الإنسان أم إرادة الحاكم المستبد؟ [1]

يلخص ناصيف نصار مفهوم العدل بأنه يتجاوز مجرد ضمان الحقوق الطبيعي،ويرى نصار أن هذه الحقوق هي مجرد شروط تمكينية تسمح للإنسان بصفته كائنًا فاعلًا وذا إرادة حرة بتحقيق ما يستحقه بفعله .على سبيل المثال: امتلاك الملكية أو المعرفة ليس كافيًا بحد ذاته للعدل، بل يكمن العدل الحقيقي في كيفية توظيف هذه الحقوق من خلال الفعل والإسهام. فيشير نصار إلى أن "الاستحقاق "هو جوهر العدل ومرتكز مفهومه النهائي. فالعدل لا يكتمل إلا عندما يُكافأ الفعل والجهد الحر، أي عندما يرتبط منح الحقوق بما يُقدمه الفرد من إسهامات. بهذا يُصبح العدل مبدأً ديناميكيًا يُحفز الفاعلية، ويُختتم نصار بأن أي نظام اجتماعي لا يتمحور حول مبدأ الاستحقاق يُعد قاصرًا عن تحقيق العدل الشامل. فالمجتمعات العادلة هي تلك التي تُقدر الفعل والإسهام، وتُمكن الأفراد من بلوغ

1 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 238،239، بتصرف

استحقاقهم بناءً على جهودهم وخياراتهم الحرة. ببساطة، العدالة الحقيقية لا تتجلى إلا في نسيج اجتماعي يُتيح للأفراد تحويل حقوقهم إلى استحقاقات عبر فعلهم الحر. [1]

يتعمق ناصيف نصار في تحليل العلاقة الوجودية بين السلطة السياسية والعدل، مركزًا على قضية الاستحقاق كإشكالية محورية تتشابك فيها الحقوق الطبيعية للأفراد مع حقوق الدولة، ويعتبر نصار هذه الحقوق ليست مجرد منطلق للسلطة بل يرى فيها الأساس الماهوي لشرعيتها، ويكتمل الفعل السلطوي الحقيقي بمدى تعاطيها مع استحقاق كل فرد. كما يؤكد نصار أن السلطة رغم قدراتهاالا انها محدودة بحدود وجودية مما يستلزم مقاربة مزدوجة للعدل عبر الإقرار الوجودي والتمكين الفعلي، ويتضمن الإقرار قبول السلطة العميق لحقوق الأفراد والدولة ووعيها بأبعادها الوجودية، بينما يركز التمكين على التطبيق العملي لتلك الحقوق والاستحقاقات وفقاً للمقتضيات التاريخية. كما يشير نصار إلى أن القيود المفروضة على ممارسة الحقوق ليست اعتباطية بل نتاج خصائص المجتمع وتقدمه، مع التأكيد على أن هذه القيود تختلف عن الواجبات الملازمة للحقوق، والتي لا غنى عنها لبناء عدل متكامل ومنسجم. [2]

ج) علاقة الدولة بالعدل:

يتناول التحليل الفلسفي المعاصر، لا سيما في مقاربات ناصيف نصار، إشكالية مشروعية الدولة من زاوية العدل، باعتبارها جوهرية في فهم طبيعة الكيان السياسي. ينظر نصار إلى الدولة ككيانٍ لا ينفك عن كونه موضع نزاع يتطلب تسوية عادلة بين القوى المتصارعة على سلطتها، أو بالأحرى، من حيث ضرورة إخضاع الفعل السلطوي لمبدأ العدل وهذا يفسر إصراره على أن أي صراعٍ على السلطة السياسية هو، في جوهره، صراعٌ على مفهوم العدل ذاته، ويكشف نصار عن تصورٍ فريد مفاده أن سلطة الدولة نفسها هي الجهة الوحيدة القادرة والمسؤولة عن إخضاع السلطة السياسية لمقتضيات العدل. يعود هذا التصور إلى رغبته الجلية في التمييز الجذري بين سلطة الدولة

1 المصدر نفسه، ص 239، بتصرف

2 المصدر نفسه، ص 239،240، بتصرف

وسلطة الحاكم الفرد؛ ليس فقط بهدف إبراز الماهية المؤسساتية للسلطة السياسية، بل أيضاً لتأكيد أسبقية وتَعالي هذه السلطة على سلطة الحاكم، وبغض النظر عن تفاصيل هذا التمييز، يظل الجوهر الذي يستوقفنا في فكر نصار هو تسليمه بالحق البديهي للدولة في الوجود .فهو يعتبر أن إرادة إيجاد الدولة تسبق وجودها وتستمر فيه، محايثةً لوجودها منذ لحظة قيامها، هذا الإقرار يضع الدولة ككيانٍ له أساسٌ وجوديٌّ سابقٌ على تجلياته الفعلية، مما يمنحها مشروعيةً متأصلة تتجاوز منطق الصراعات الظرفية. [1]

ونجد ان ناصيف نصار يناقش العدل في الدولة من منظورٍ يتجاوز الحقوق والواجبات التقليدية بين الأفراد، ليؤكد على الحقوق الجوهرية للكيان السياسي ذاته، فيرى نصار أن الدولة منذ تأسيسها تمتلك "حقوقًا ملازمة لماهيتها"، أهمها حق البقاء والدفاع عن النفس، شأنها شأن الفرد، هذا الحق يشمل: (الدفاع، تقوية الإرادة الجماعية، وإنشاء المؤسسات اللازمة لمهامها، والسعي للارتقاء). المثير في فكر نصار هو تجاوز هذا الحق الأساسي للحفاظ على الذات، فهو يطرح أن الدولة قد تمارس سلطتها على نفسها لإحداث تغيير في كيانها، مثل الانضمام لدولة أخرى أو الانفصال، كحقوق طبيعية لها. ويستند نصار إلى أن الدولة ككيان تاريخي تستطيع تقرير مصيرها بما يتجاوز مجرد الحفاظ على صورتها الراهنة، مما يكشف عن مرونتها وقدرتها على التحول الوجود الدائم. [2]

يقدم ناصيف نصار طرحاً تأصيلياً لمفهوم العدل، مستكشفاً تعقيداته في سياق علاقته بالإنصاف والمساواة، ويقر نصار بأن فكرة المساواة قد اضطلعت بدور محوري في تشكيل مفهوم العدل على مر تاريخ الفكر السياسي. وإذ يُسلّم بأهمية هذه الرؤية التي ترى في العدل تماهياً مع مساواة الحقوق بين الأفراد، فإنه يُعزز ذلك بالربط بينها وبين النضالات الإنسانية المستمرة ضد أشكال التمييز العرقي التي طالما عانت منها البشرية. من هذا المنطلق تجلّت المساواة كمحور أساسي في مسيرة التحرر والانعتاق من الظلم والاستعباد، مستندةً إلى التسليم المطلق بالمساواة المتأصلة بين

---

1 نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 214،213

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 254،253، بتصرف

الأفراد في الكرامة، وفي القدرات العقلية، وفي الحرية الجوهرية، وغير ذلك. لذا، يصفها نصار بأنها "قاعدة العدل العامة"، بيد أن هذه القاعدة وإن كانت أساسية سرعان ما تتحول إلى إشكالية معقدة عندما تتسع دائرة النظر، ونتساءل عن جدواها في إرساء العدالة الاجتماعية، خاصةً في ظل الاختلافات الطبيعية المتأصلة بين الأفراد. فالتنوع البشري الذي لا يمكن للعدل أن يُلغيه بتمسكه الصارم بالقاعدة العامة للمساواة، يفرض تحدياً على هذه الفكرة. يتضح هذا الأمر جلياً في المبدأ الثاني الذي أرساه جون رولز في نظريته للعدالة، والذي يدعو إلى ضرورة العمل على رفع التباينات الاجتماعية والطبقية إلى مستوى من العدل يضمن قبولها من قبل الأفراد أنفسهم وبهذا، يخوض نصار في مقاربة تتجاوز المساواة المجردة نحو فهم أعمق للعدالة يأخذ في الاعتبار تباينات الواقع الإنساني[1].

ينبع إقرار الفيلسوف الأمريكي بمبدأ الإنصاف من وعيه العميق بضرورة شرط الحرية في الفكر الليبرالي؛ فليبراليته السياسية تحتِّم التسليم بمشروعية التباينات الفردية، إذ تُعد هذه الفروقات تجليًا للمجهود البشري والفعل الفردي الذي يتجاوز حدود الحريات الأساسية. من هنا، كان لزامًا عليه أن يُباعد بين مفهوم العدالة وأفق المساواة الضيق، دافعًا بها إلى رحاب الإنصاف الأوسع. وليس ببعيد عن هذا الطرح، يبدو أن نصار نفسه لم يكن مقتنعًا تمام الاقتناع بإمكانية المماهاة التامة بين العدل والمساواة. وهو يُصرح بذلك بوضوح، إذ يرفض النزعة المساواتية المتطرفة، ليؤكد أن القول بالمساواة كقاعدة للعدل الاجتماعي لا يعني بأي حال من الأحوال إقصاء الفوارق بين الأفراد في المجتمع. بل على النقيض من ذلك، فإن المساواة الحقيقية، في منظوره، تقتضي تأكيد احترام هذه الفروقات باسم المساواة ذاتها، هذا الموقف ينأى بالعدل عن مجرد التسطيح، ليرسي مفهومًا أكثر تعقيدًا وإثراءً يراعي طبيعة الوجود الإنساني المتنوع. [2]

1 نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل، ناصيف نصار، من الاستقلال الفلسفي الى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 217،218

2 المرجع نفسه، ص 218

تتبع إشكالية العدل الاجتماعي، متجذرةً في مفهوم المساواة، لتتحول إلى معضلة أساسية للحرية في المجتمع، وهذا ما يتفق فيه نصار مع رؤية رولز، فالحرية بوصفها كامنةً في جوهر كل فرد تشكل المحرك الرئيسي الذي يدفع هذه الإشكالية إلى الواجهة. في ضوء هذا، يبرز تساؤل نقدي: هل يؤول الفيلسوف نصار إلى تبني مفهوم الإنصاف بالمعنى الذي صاغه رولز ضمن إطاره النظري للعدالة؟، هذا التساؤل يفتح أفقًا لمزيد من البحث في مدى تقاطع أو تباين مقاربة نصار للعدل مع تلك التي قدمها رولز خاصةً فيما يتعلق بمركزية الحرية كشرطٍ سابق على أي تنظيم عادل للمجتمع. [1]

يشير ناصيف نصار إلى أن الفكر الأخلاقي السياسي صاغ مفهوم الإنصاف كوسيلة للتعبير عن ارتباط العدل بالمساواة، حيث يتضمن الإنصاف فكرتي التقسيم والمشاركة بالتساوي في أنقى صورهما. بيد أن نصار يبدي تحفظًا جوهريًا هنا؛ إذ يرى أن هذا المفهوم على الرغم من نقائه لا يسعف في التعبير عن ثراء مبدأ العدل وتعدد الإجراءات التي يقتضيها. يُحدد نصار الإنصاف "كصورة من صور العدل" يمكن تطبيقها بيسر أو عسر في بعض سياقات توزيع أو تجميع الخيرات الاجتماعية. ففي هذه الحالات يمكن تلبية الحقوق والواجبات والحاجات من خلال مقولة "النصف الكمية" (كالربع أو الثلث)، وذلك بما يتناسب مع الخيرات المتاحة. ومع ذلك يُشدد نصار على استحالة تعميم هذا المفهوم على جميع علاقات التعاون والتبادل والتوزيع. لذلك، يحذر من اختزال العدل في الإنصاف، رغم أهميته النموذجية. بل يذهب نصار إلى أبعد من ذلك مؤكدًا أن الأفراد الاجتماعيين بحكم جدلية التماثل والاختلاف في أوضاعهم ومواقعهم مدعوون إلى التناصف حيث يمكن ذلك، وإلى اعتماد التناسب حيث يغلب الاختلاف على التماثل .هذا الطرح يكشف عن رؤية نصار للعدل كبنية أكثر تعقيدًا وديناميكية، تتجاوز المساواة الكمية البسيطة لتستوعب التباينات المجتمعية وتتعامل معها بمنطق التناسب الذي يحقق العدالة في سياقاتها المتغيرة. [2]

يقدم ناصيف نصار العدل الاجتماعي كمفهوم ديناميكي يتجاوز كونه مجرد ترتيب نظري مؤسسًا إياه على مبدأ المساواة في الكرامة الإنسانية. ويرى نصار أن التفاوت بين الأفراد ليس قدرًا،

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 270

بل نتاج الحرية المتجسدة في العمل. بهذا يصبح فعل السلطة السياسية سعيًا دؤوبًا لإرساء هذا العدل، متكيفًا مع الواقع المتغير والإمكانات المتاحة، وواعيًا لدينامية التغيير والصراع الاجتماعي المستمر.كما يؤكد نصار أن هذا الفعل السياسي يقلص العلاقة بين التفاوت والظلم، ويتجنب خطر الجور المطلق الذي حذر منه باسكال. فالعدل الاجتماعي، في منظوره مشروع لا ينتهي، ولا يمكن اعتبار أي إنجاز فيه نهائيًا. وتظل السلطة السياسية أمامها مهمة مستمرة في حماية الحرية الاجتماعية ومعالجة الفوارق الاجتماعية، مما يجعل العدل غاية دائمة لا محطة وصول. ويُحلل ناصيف نصار العدل الاجتماعي بوصفه مرتبطًا بالوظيفة المحورية للسلطة السياسية مقترحًا له ثلاثة مبادئ أساسية: **المبدأ الأول:** يركز على تنسيق الحريات العامة، بحيث تتجاوز مجرد الإقرار لتشمل تنظيمها وتناغمها في المجتمع. **أما المبدأ الثاني:** فيتعلق بضبط التفاوت الاقتصادي والاجتماعي، مُحددًا أن الفروقات يجب أن تكون ناتجة عن العمل والجهد الفردي، دون السعي لإلغاء التفاوت كليًا. ويبرز **المبدأ الثالث:** في تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة، بهدف إعادة توزيع الثروة لتعم الفائدة على جميع أفراد المجتمع، مؤكدًا بذلك البعد التكافلي للعدل. تُظهر هذه المبادئ الثلاثة أن العدل الاجتماعي في فكر نصار بنية معقدة ومتعددة الأبعاد تستلزم فعلاً سياسيًا مستمرًا يرعى الحرية، ويُدير التفاوت، ويُعزز التكافل. [1]

تعقيب:

يمكن النظر إلى المقاربة الفكرية التي يتبناها الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار باعتبارها تجليًا لعقلٍ متوقدٍ ومتبصر، لا يكتفي بالتشخيص السطحي، بل يسعى إلى فهم واقع عربي مثقلٍ بوطأة الاستعمار الثقافي وتفكك البنية الحضارية .إن هذا الواقع الراهن، الذي يعاني من أزمة عميقة تتسم بفقدان الثقة في شتى المساعي التي قدمت للخروج منها، يرى نصار أن عناصره المتشابكة لا يمكن استيعابها بعمقها الحقيقي إلا باعتماد منهجٍ نقديٍّ شامل .هذا المنهج في رؤيته يجب أن يكون قادرًا على مساءلة البناء المعرفي والاجتماعي في كليته، دون أي إقصاء لأي من جوانبه، سواء كانت

1 المصدر نفسه، ص 270،271، بتصرف

سياسية، اقتصادية، اجتماعية، أو ثقافية. إنه دعوة إلى مقاربة تركيبية لا تفكيكية، تستكشف الترابطات الخفية بين الظواهر.

وقد تجسدت هذه المساعي التأصيلية في منهج نصار المميز، الذي يوصف "بالعقلانية النقدية المنفتحة ."هذه العقلانية ليست مجرد إعادة تدوير للنماذج التقليدية، بل هي تجاوزٌ واعٍ للعقلانيات الأحادية الكلاسيكية التي ربما أسهمت في تشويه الواقع أو تبسيطه. إنها عقلانية تقوم على التواصل النقدي المستمر والحيوي مع تاريخ الفلسفة، لا لتكراره أو تمجيده، بل لسبر أغواره واستخلاص درسه، ساعيةً إلى تجاوز المقولات الجامدة وإعادة التأسيس والبناء الفلسفي على أسسٍ جديدة. هذا المسار النقدي، الذي يُعرّف بالاستقلال الفلسفي، يُنظر إليه كطريقٍ حيوي نحو نهضة عربية ثانية .في هذه النهضة المنشودة، لا تُصبح الفلسفة مجرد إضافة هامشية أو ترف فكري، بل ترتكز النهضة ذاتها على الوعي الفلسفي المتجدد، وعلى تحرير العقل الفلسفي من كل القيود المعرفية التي تحد من حريته وتعيق انطلاقته، خاصة تلك المتجذرة بعمق في التراثين السياسي والديني، والتي قد تكون أسهمت في الجمود أو التبعية الفكرية.

ما يميز ناصيف نصار بشكل لافت عن غيره من فلاسفة ومفكري النهضة الذين سبقوه أو عاصروه، هو تقديمه لمشروعٍ متكامل يتسم بالشمولية والترابط. هذا المشروع لا ينبع من تنظير مجرد، بل يستمد أصوله العميقة من صميم الواقع العربي الراهن وتحدياته الفعلية .والأهم من ذلك، أنه يُفصح عن ثقةٍ راسخة في قدرة العقل العربي على الفعل والإبداع، وعلى إحداث النهضة المأمولة، وهي ثقة تتجاوز التشاؤم أو اليأس. ورغم أن عمله يتجلى في تقاطعات واضحة مع رؤى العديد من المفكرين العرب المعاصرين، أمثال محمد عابد الجابري الذي ركز على نقد العقل العربي، وطه عبد الرحمن الذي اهتم بالبعد الأخلاقي واللساني، وعبد الله العروي الذي دعا إلى قطيعة مع التراث، وغيرهم؛ إلا أن لكل منهم مشروعه الخاص ومنهجيته المتميزة. ومع ذلك، يصعب إصدار أحكام تقييمية نهائية حاسمة على المشروع النصاري في هذه المرحلة، نظرًا لاستمرارية المفكر في مراجعة أعماله وتطويرها وإضافة طبقات جديدة من التحليل. غير أنه يمكن القول، بيقين، بأن نصار يقدم تصورًا أصيلاً ينبع من واقعنا المعاصر، وفي ذات الوقت يمنح المفكر العربي المعاصر آلياتٍ وأدواتٍ

فكريةً منهجية تمكنه من فهم أسباب التخلف والجمود، وتقديم حلولٍ مناسبة لتجاوز الأزمة الحضارية الراهنة.

في الختام، تبقى المشاريع النهضوية الكبرى، بما فيها مشروع نصار الفلسفي، محاولات فكرية عميقة قد لا تجد طريقها إلى التحقق الكامل والمباشر في الواقع المعقد. وهذا ما يدفعنا إلى تساؤل جوهري يظل يتردد صداه في الفضاء الفكري العربي :هل سيأتي اليوم الذي يُصغي فيه الواقع العربي، بجميع مستوياته، للفلسفة ولصوت المفكر الحداثي، متجاوزًا عوائق الجمود والتحيزات ليحتضن رؤى النهوض الفكرية؟ هذا التساؤل لا يعكس شكًا في قيمة الفكر، بل يطرح تحديًا أمام الواقع نفسه لتلقف إمكانيات التحول التي يقدمها الفكر النقدي.

الفصل الرابع:

دراسة مقارنة في مفهوم الإيديولوجيا عند العروي ونصار

مدخل:

تتموضع الأيديولوجيا، بعمق، في صميم الخطاب الفكري العربي المعاصر، متجاوزةً كونها مجرد مبحث نظري لتصبح قوة دافعة جوهرية في تشكيل الوعي الجمعي ورسم مسارات الحراك التاريخي. وقد تصدى لمساءلة هذا المفهوم المحوري قامات فكرية شامخة، على رأسها عبد الله العروي وناصيف نصار، كلٌ ضمن رؤيته الخاصة وإطاره الفلسفي المتكامل. فبينما تناول العروي الإيديولوجيا بمنظور تاريخاني يتقاطع مع سياقات التحديث، عمد نصار إلى تفكيكها بوصفها ظاهرة سوسيولوجية–نفسية معقدة، وسعى إلى تأطيرها عقلانيًا ضمن مشروعه الفلسفي النقدي.

فمن نافل القول، إن الإيديولوجيا تظل مفهومًا مثيرًا للجدل الأكاديمي في الحقلين الفلسفي والسياسي، نظرًا لثرائها الدلالي وتشعب استعمالاتها ضمن الفكر الإنساني. ففي طيات هذا السفر الفكري كما اسلفنا الذكر تتجلى أعمال عبد الله العروي وناصيف نصار، كقامات فكرية بارزة في الحداثة العربية، بتقديم مقاربات متبصرة لمفهوم الأيديولوجيا. إن هذا المفهوم، في تقديري، لا يزال يشكل عصبًا حيويًا لفهم تحديات الوعي والتحولات التاريخية في العالم العربي المعاصر.

وعليه، سنقدم في هذا المبحث مقارنة تحليلية لتصورَي هذين المفكرين العربيين للإيديولوجيا. وأرى أن كلاهما ينطلق من إدراك عميق للثقل الذي تلقيه الأيديولوجيا على مسار التطور النقدي وتقدم الفكر؛ بيد أنهما يفترقان في تشخيص طبيعتها الجوهرية وفي تحديد سبل معالجتها، وهو ما يتوخى تحليلنا استكشافه. سينصب تركيزنا هنا على جوانب الالتقاء والافتراق بين أطروحتيهما، مع تسليط الضوء على الثغرات النظرية المحتملة التي قد تكتنف كل مقاربة، فضلًا عن التحولات المفاهيمية التي تميز رؤى كل منهما المتصارعة والمتقاطعة في آن واحد.

المبحث الأول: التقاطعات الجوهرية بين العروي ونصار

تُشكل الإيديولوجيا محركًا أساسيًا وفاعلًا في بنية الوعي العربي المعاصر، وهو ما يتجلى بوضوح في التقاء مسارات فكرية متباينة، كالمسار الذي يتبناه المفكر عبد الله العروي وتلك التي يقدمها المفكر ناصيف نصار. إن هذا التلاقي ليس مجرد مصادفة فكرية، بل هو إقرار عميق ومتجذر بالدور المحوري الذي تلعبه الإيديولوجيا في صياغة الفهم الجماعي للواقع وتوجيه السلوك الاجتماعي.

يُحلل العروي الإيديولوجيا باعتبارها نتاجًا ملازمًا لمسيرة التحديث في الفكر العربي. في منظوره، لا تُعد الإيديولوجيا إضافة عارضة، بل هي إطار معرفي جوهري نشأ وتطور مع سعي الفكر العربي للانخراط في مشاريع التجديد. هي بمثابة العدسة التي من خلالها يُدرك هذا الفكر التحولات ويُفسرها، وتُوجه مساراته باتجاه تحقيق الأهداف المنشودة من التحديث. بعبارة أخرى، تُشكل الإيديولوجيا لديه البنية المعرفية التي لا ينفك عنها الوعي العربي منذ لحظة دخوله في حركية التغيير والتقدم.

في الجانب الآخر، يقدم نصار تصورًا للإيديولوجيا كأداة تفسيرية مركزية للواقع العربي، لا سيما في سياقات الأزمات والتحولات. يرى نصار أن الإيديولوجيا تتجاوز كونها مجرد نسق فكري، لتُصبح تعبيرًا جمعيًا عن الذات الاجتماعية، بخاصة عندما تكون هذه الذات في طور من التوتر والاضطراب. إنها تمثل تلك الصيغة التي من خلالها يُفصح المجتمع عن تطلعاته، مخاوفه، وتناقضاته، محاولًا إيجاد معنى للواقع المضطرب الذي يعيشه. وبذلك، تُصبح الإيديولوجيا عنده بمثابة لغة جماعية تُستخدم لتأويل الظواهر الاجتماعية المعقدة.[1]

يتجلى جوهر التلاقي بين هذين التصورين، على الرغم من اختلاف مقارباتهما، في إقرارهما المشترك بأن الإيديولوجيا ليست مجرد خطاب نظري أو نسق من الأفكار المجردة. بل هي بنية ذهنية عميقة تُؤثر في الوعي وتتجاوز مجرد التعبير اللغوي لتُجسد نفسها في الفعل الاجتماعي الملموس.

1 أنظر، ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص43، بتصرف.

بمعنى آخر، كلاهما يرى أن الإيديولوجيا لا تقتصر على مستوى الوعي الفكري، بل تمتد لتُشكل محددًا أساسيًا للسلوكيات والممارسات الجمعية. هذا التركيز على التفاعل الإيديولوجي يُسلط الضوء على أهميتها كقوة دافعة وموجهة في المجتمع. يمكن القول إن الالتقاء العميق بين رؤى العروي ونصار يُؤكد على أن الإيديولوجيا تُشكل ركيزة تحليلية لا غنى عنها لفهم التركيب المعقد للوعي العربي. إنها ليست عنصرًا هامشيًا أو ثانويًا، بل هي محور يُحدد كيفية إدراك الذات للواقع، ويُسهم في بناء الهوية الجمعية وتوجيه مسارات التغيير الاجتماعي. هذا الفهم المتعمق للإيديولوجيا يُمثل خطوة أساسية نحو فك شفرات التحولات التي يشهدها العالم العربي.

يتشارك المفكران، عبد الله العروي وناصيف نصار، رؤيةً متعمقةً لطبيعة الإيديولوجيا العملية والوظيفية، متجاوزين التصور الذي يختزلها في مجرد مفاهيم نظرية بحتة. فكلاهما يدرك أن الإيديولوجيا تعمل كجسر حيوي يربط بين الفكر المجرد والممارسة الواقعية، مما يؤكد على دورها الفاعل والتحويلي في بنية المجتمعات.

يُقدم العروي مقاربةً تضع الإيديولوجيا في سياقها التاريخي الحتمي، معتبرًا إياها شرطًا أساسيًا لا يمكن الاستغناء عنه لتجاوز التخلف الحضاري. في منظوره، لا تُعد الإيديولوجيا مجرد مجموعة من الأفكار، بل هي القوة الدافعة التي تُحفز المجتمعات على التغلب على عقبات التقدم واللحاق بركب التطور. هي ليست اختيارًا، بل ضرورة تاريخية تمليها سياقات معينة، وتُوفر الإطار الفكري والتوجيه العملي اللازم لتحقيق النهضة والتحديث. بالتالي، فإن وظيفتها الرئيسية تتمثل في توجيه الجهود نحو تجاوز معيقات التطور والارتقاء بالمجتمع. لذلك يقول "ان مفهوم الأيديولوجيا لا ينتعش ويتبلور الا في نطاق نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين".[1]

من جانبه يُحلل نصار الإيديولوجيا على أنها نتاج تفاعلي وجدلي بين احتياجات الجماعة وتطلعاتها التصورية. يرى أنها لا تنبع من فراغ، بل تتشكل بفعل الديناميكيات الداخلية للمجتمع، فتتطور من مجرد تصورات إلى قوة موجهة وفاعلة. تتحول هذه الإيديولوجيا، في رؤية نصار، إلى أداة تُسهم بفعالية في توجيه السلوكيات وإعادة صياغة الواقع الاجتماعي والسياسي. إنها ليست مجرد

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص25

مرآة تعكس الواقع، بل هي قوة تُعيد إنتاج هذا الواقع وتشكيله بما يتناسب مع الرؤى والاحتياجات الجماعية. يقول" هذا التحليل النقدي ضروري لتقدم الفكر السياسي في جميع المجتمعات المعاصرة "[1]

في كلتا الرؤيتين، تتجلى الإيديولوجيا بوصفها جهازًا ديناميكيًا وفاعلًا ضمن الهيكل الاجتماعي والسياسي. هي ليست كيانًا جامدًا أو ساكنًا، بل هي محرك رئيسي يُسهم في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وتوجيه القرارات السياسية، وتشكيل الوعي الجمعي. هذا الفهم يُعزز من دور الإيديولوجيا كعنصر محوري لا يُمكن إغفاله عند تحليل القوى الفاعلة في المجتمعات، ويُبرز كيف تنتقل من مجرد فكرة إلى قوة تُحدد مسارات التطور الاجتماعي والسياسي.

كما يلتقي عبد الله العروي وناصيف نصار، في موقف نقدي حازم تجاه الأشكال السلبية للإيديولوجيا، تلك التي تتحول من أداة للفهم والتوجيه إلى مجرد وسيلة لتبرير الأوضاع القائمة أو إقصاء الآخر المختلف. هذا التوافق العميق يُمثل دعوة صريحة للتفكير النقدي والتحرر من أغلال التصلب الإيديولوجي.

يُحذر العروي بوضوح من الخطر الكامن في الإيديولوجيا عندما تُصاب بالجمود وتتحول إلى عقبة كأداء أمام مسيرة العقلانية التاريخية. في رؤيته، تُصبح الإيديولوجيا سجنًا فكريًا عندما تفقد مرونتها وتتحول إلى مجموعة من الثوابت غير القابلة للنقاش " ويفهمون الادلوجة في معنى العقيدة أو الفلسفة أو الضمير..." [2]، مما يُعيق تطور الفكر ويُحبط أي محاولة للفهم العقلاني للتحولات التاريخية. هو يرى أن الإيديولوجيا الحية يجب أن تكون محفزًا للتفكير والتجديد، لا قيدًا يُكبل العقل ويُعيق التقدم. هذا التحذير يعكس قلقه من تحول الإيديولوجيا إلى أداة لعرقلة التقدم المعرفي والاجتماعي.

أما نصار، فيُوجه هجومًا لاذعًا ضد الإيديولوجيا "الكليانية" أو الشمولية، التي تُمارس سلطة طاغية تلغي الحريات الفردية وتُذيبها في بوتقة سلطة الجماعة أو المؤسسة. يُشدد نصار على أن الإيديولوجيا تُصبح خطيرة عندما تُمارس نوعًا من الاستبداد الفكري، فتُقيد الاختيار الفردي وتُفرض

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص 231

2 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص 128

رؤية واحدة على حساب التنوع والخصوصية. " فهو لا يعترف بأية سلطة مالم تكن مبنية على الرضى الفرد واقتناعه وتفويض منه "[1]، وبالتالي يُناهض بشدة أي شكل من أشكال الإيديولوجيا التي تُعلي من شأن المجموع على حساب قيمة الفرد، وتُخضع التفكير الحر لمنطق الجماعة القمعي.

يكمن جوهر النقد المشترك بين العروي ونصار في رفضهما المطلق للطابع الدوغمائي الذي قد تتخذه الإيديولوجيا. عندما تُصبح الإيديولوجيا منظومة فكرية مغلقة على ذاتها، ترفض أي شكل من أشكال الاختلاف وتُقصي كل ما لا يتوافق معها، فإنها تُفقد وظيفتها الإيجابية وتتحول إلى أداة للقمع الفكري والاجتماعي. كلاهما يدعو إلى إيديولوجيا منفتحة، تقبل التعددية، وتُشجع على النقد والتساؤل، بعيدًا عن أي شكل من أشكال التزمت أو الإقصاء.

يُشدد كل من المفكرين عبد الله العروي وناصيف نصار، على أهمية الفصل الإبستمولوجي الدقيق بين الإيديولوجيا من جهة، والمعرفة العلمية أو الفلسفية من جهة أخرى. هذا التمييز ليس مجرد تمرين أكاديمي، بل هو ضرورة منهجية تُسهم في وضوح الفكر وتقدم المعرفة.

يرى العروي أن أي خلط أو تداخل غير منضبط بين الإيديولوجيا والعلم يؤدي حتمًا إلى نوع من الارتباك المفاهيمي الذي يُعيق بشكل كبير مسار التحديث والتطوير. في منظوره، تُصبح الإيديولوجيا عائقًا أمام العقلانية والتقدم عندما تتداخل مع المنهج العلمي، مما يُفقد كلًا منهما وظيفته الأساسية ويُعيق القدرة على فهم الواقع بشكل موضوعي وفعال. هو يُنادي بوضوح الفصل بين المجالين لضمان أن يُمارس كل منهما دوره بفعالية، فالإيديولوجيا قد تُقدم رؤى وتطلعات، بينما يُقدم العلم منهجًا صارمًا للتحقق والفهم، " فمن يظن ان فكرة الممارسة تمنحه حق الانغماس في الواقع يحكم بالعبث على كل بحث علمي ".[2]

من جانبه، يدعو نصار إلى ترسيخ حدود معرفية واضحة بين الفاعلية الفلسفية ودور الإيديولوجيا. على الرغم من إقراره بوجود نوع من التداخل الوظيفي بينهما في بعض السياقات، فإنه يُؤكد بشدة على ضرورة الحفاظ على الفصل النقدي بين هذين المجالين المعرفيين. يعني هذا أن

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص172

2 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص43

الإيديولوجيا قد تُقدم إطارًا عامًا للفهم أو تُحفز على العمل، لكنها يجب ألا تحل محل المنهج الفلسفي في البحث عن الحقيقة أو المنهج العلمي في التحقق من الوقائع. هذا التداخل وإن كان حقا موجودًا لا يجب أن يُلغي الحاجة المُلحة للتمييز بين الأهداف، المناهج، ومعايير الصلاحية الخاصة بكل مجال.[1]

في الجوهر يتفق كلا المفكرين على أن الإخفاق في التمييز بين الإيديولوجيا والمعرفة العلمية/الفلسفية يُمكن أن يُؤدي إلى تسييس المعرفة، أو عقلنة المواقف الإيديولوجية، أو حتى تحويل الإيديولوجيا إلى حقيقة مطلقة لا تقبل النقاش. هذا النقد يُسلط الضوء على ضرورة الوعي الدائم بالحدود الفاصلة بين هذه الحقول المعرفية لضمان سلامة التفكير وفعالية الفعل.

يلتقي عبد الله العروي وناصيف نصار، في موقف نقدي حاسم تجاه ظاهرة الاستيراد غير المتبصر للنماذج الفكرية الغربية، والذي غالبًا ما يؤدي إلى تبعية ثقافية واستلاب فكري. يمثل هذا التلاقي دعوةً قويةً لتبني مقاربة نقدية واعية تُفضي إلى بناء إيديولوجيا عربية متجذرة في خصوصيتها الثقافية.

يُسلط العروي الضوء على الطابع التبعي الذي تتسم به بعض الإيديولوجيات الوافدة، والتي لا تُخضع لعملية تمحيص أو تكييف مع السياق المحلي. فهو لا يكتفي بفضح هذه التبعية، بل يُصر على ضرورة "صهر" هذه الإيديولوجيات المستوردة ضمن النسيج التاريخي والثقافي العربي. هذا "الصهر" لا يعني الرفض الكلي، بل هو دعوة إلى استيعاب نقدي يسمح بتحويل العناصر الوافدة لتتناسب مع التجربة المحلية، بحيث تُصبح جزءًا عضويًا من التطور الفكري العربي بدلًا من أن تظل مجرد قوالب جامدة تُفرض من الخارج. يهدف العروي بذلك إلى تحرير الفكر العربي من الارتهان لنماذج غريبة قد لا تتوافق مع تحدياته وخصوصياته.

من جانبه، يُشدد نصار على أهمية بناء إيديولوجيا تنبع من داخل الذات الثقافية العربية، تكون قادرة على مجاراة النماذج الخارجية في عمقها وتأثيرها، دون أن تسقط في فخ التبعية. هو يرى

1 أنظر، ناصيف نصار، مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص95، بتصرف

أن الإيديولوجيا الفعالة لا يُمكن أن تُستعار جاهزة، بل يجب أن تُبنى من رحم التجربة العربية ذاتها، مستلهمة من تاريخها وتحدياتها الراهنة. تهدف رؤية نصار إلى تحقيق نوع من "الموازاة" الفكرية التي تُمكّن الفكر العربي من إبداع مفاهيمه وتصوراته الخاصة، والتي تستطيع أن تُشكل قوة فكرية موازية للنماذج العالمية، بدلًا من أن تكون مجرد صدى باهت لها. ويؤكد ذلك بقوله "فقضية الاستقلال الفلسفي انما هي مراجعة تلك المراحل بصورة بيانية عامة . لقد كان انطلاقنا من فكرة ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدي الى تحرر الوعي الفلسفي فينا والى تاسيسه على اساس من حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا أو مع غيرنا من شعوب العالم"[1]

في جوهر هذا الالتقاء النقدي، يدعو كلا المفكرين إلى تجاوز مجرد الاستهلاك الفكري للنماذج الغربية نحو إنتاج فكري أصيل ومتحرر. إنهما يُسلطان الضوء على ضرورة بناء إيديولوجيا عربية تتمتع بمرونة كافية لاستيعاب التحديات المعاصرة، مع الحفاظ على خصوصيتها الثقافية والتاريخية، ورفض أي شكل من أشكال الاستلاب الذي يُعيق تطور الوعي العربي المستقل.

كما ويتفق، عبد الله العروي وناصيف نصار، على أن الإيديولوجيا في السياق العربي الحديث لا تُعد مجرد أداة تحليلية محايدة، بل هي في جوهرها تعبير مكثف عن أزمة عميقة في الوعي والتاريخ .هذا التوافق يُشير إلى فهم مشترك للطبيعة الجدلية للإيديولوجيا، التي لا تُشكل الواقع بقدر ما تكشف عن تعقيداته وتناقضاته.

يُقدم العروي تفسيرًا لهذه الأزمة من منظور تاريخي، حيث يرى أن الإيديولوجيا هي بالأساس نتاج لتأخر تاريخي متراكم. في منظوره، تُشكل الإيديولوجيا وسيلة للتعبير عن هذا التأخر، وتُحاول سد الفجوة بين الواقع المتأخر والطموحات المبتغاة. ومع ذلك، لا يرى العروي هذا التأخر قدرًا محتومًا، بل يُشير إلى إمكانية تجاوزه من خلال تطوير وعي تاريخي مركب .هذا الوعي ليس مجرد استعراض للأحداث، بل هو فهم عميق للديناميكيات التاريخية، والقدرة على استخلاص الدروس، وصياغة رؤى مستقبلية بناءة تُمكن من تخطي معيقات التطور واللحاق بركب الحداثة العالمية. "فاذا اردنا ان نعطي فعالية لعملنا الجماعي وابداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية فلا بد من ثورة

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص194

ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث، في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم."[1]

أما نصار، فيُحلل الإيديولوجيا بوصفها تعبيرًا عن مأزق جوهري في الفهم الاجتماعي للحداثة. هو لا يُركز بالضرورة على التأخر التاريخي بقدر ما يُركز على الصعوبات التي تواجه المجتمعات العربية في استيعاب مفاهيم الحداثة وتكييفها مع خصوصياتها الثقافية والاجتماعية. فالإيديولوجيا في هذا السياق تُصبح مرآة تُعكس الارتباك والتناقضات التي تنشأ عندما تُحاول المجتمعات التوفيق بين قيم الحداثة وموروثها الثقافي. ويرى نصار أن الحل لهذا المأزق يكمن في تأسيس نقدي للفكر والمجتمع، أي من خلال عملية إعادة تقييم شاملة للمفاهيم والقيم، تُمكن من بناء فهم أصيل للحداثة يتجاوز مجرد الاستيراد السطحي. يقول" ودعوتنا إلى دراسة هذا التاريخ هي في المقام الأول دعوة إلى تبيين عناصر فلسفة التنوير العقلاني، ومراحل تطورها، ومناقضاتها، وتشويهاتها، في سبيل وعي نقدي أفضل لما ينبغي أن تكون عليه في مجابهة ظلاميات هذا العصر الفتاكة وأنواره الخادعة ".[2]

في المحصلة، يُمكن القول إن كلا المفكرين يُدركان أن الإيديولوجيا في العالم العربي المعاصر ليست ظاهرة فكرية بحتة، بل هي انعكاس وتعبير عن تحديات وجودية عميقة. سواء كانت هذه التحديات مرتبطة بتأخر تاريخي (كما يرى العروي) أو بمأزق في فهم الحداثة (كما يرى نصار)، فإن الإيديولوجيا تُشكل مؤشرًا حيويًا على الحاجة المُلحة لعملية تحول فكري واجتماعي عميق يُمكن من تجاوز هذه الأزمات نحو مستقبل أكثر وعيًا ونقدًا.

يتعمق كل من المفكرين عبد الله العروي وناصيف نصار في تحليل مفهوم الإيديولوجيا، وإن اختلفت نقاط انطلاقهما، إلا أنهما يتفقان على طبيعتها المعقدة وقابليتها للتشوه. يقدم العروي رؤيته

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص43

2 ناصيف نصار، مطارحات العقل الملتزم، مصدر سابق، ص222

للإيديولوجيا "كوعي زائف"[1] متأثرًا بشكل واضح بالفكر الماركسي، بينما يضيف نصار بعدًا آخر يُقر بضرورتها التاريخية لتحقيق التحرر الجماعي.[2]

يرى العروي أن الإيديولوجيا غالبًا ما تُشكل "قناعا وهميا"[3] أو مشوهًا، يعكس الواقع بشكل غير موضوعي ومُتحيز. يتجلى هذا التأثر بالماركسية بشكل خاص في تحليله للعلاقة بين البنية التحتية (الأساس الاقتصادي والاجتماعي) والبنية الفوقية (الأفكار، القيم، المؤسسات). ففي كتابه المرجعي مفهوم الإيديولوجيا، يُشير العروي بوضوح إلى أن الإيديولوجيا تُستخدم "كقناع" يهدف إلى إخفاء المصالح الطبقية الكامنة وراء الخطاب الظاهر. هذا القناع لا يُخفي الواقع فحسب، بل يُقدم تفسيرًا مُعدّلًا له، بما يخدم استمرارية الهيمنة أو سيطرة طبقة معينة. بعبارة أخرى، تُصبح الإيديولوجيا أداة لتضليل الوعي، تُبرر الأوضاع القائمة وتُعمي الأفراد عن حقيقة الصراعات والمصالح الكامنة.

يتفق نصار مع العروي في نقده الجذري للإيديولوجيا كخطاب قد يُشوه الواقع، لكنه يُضيف بُعدًا مهمًا يُبرز جانبًا إيجابيًا لها. يرى نصار أن الإيديولوجيا، رغم قابليتها للتشوه، قد تُصبح ضرورة تاريخية لتحقيق التحرر الجماعي.[4] ففي عمله طريق الاستقلال الفلسفي، يُؤكد نصار أن الإيديولوجيا تُستخدم كأداة فعالة لتعزيز الهوية الجماعية وصياغتها، خاصة في سياقات المواجهة مع الهيمنة الخارجية أو الداخلية. في هذه الحالات، تُصبح الإيديولوجيا عاملًا مُوحدًا يُلهم الأفراد ويوجه طاقاتهم نحو هدف مشترك يتمثل في التحرر والاستقلال. إنها تُوفر رؤية بديلة وتُعزز الشعور بالانتماء، مما يُمكن الجماعة من الصمود ومقاومة الضغوط.

على الرغم من اختلاف مقارباتهما، يتفق العروي ونصار على رفضهما المطلق للإيديولوجيا "كحقيقة مطلقة" أو دوغما لا تقبل التشكيك. كلاهما يُنظر إلى الإيديولوجيا بوصفها بنية قابلة للنقد والتفكيك والتحليل المستمر .هي ليست حقيقة ثابتة تُفرض على الأفراد، بل هي تشييد اجتماعي يمكن

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص12
2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص44، بتصرف
3 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص12
4 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص44، بتصرف

فهم آلياته، الكشف عن مصالحه الكامنة، وحتى إعادة بنائه. هذا الإجماع على قابلية الإيديولوجيا للنقد يُشكل حجر الزاوية في فكرهما، ويُعزز من دور البحث الفلسفي والاجتماعي في فك شفرات الخطابات السائدة.

كما يمكن القول ان كل من عبد الله العروي وناصيف نصار يتفقان على الربط الوثيق بين الإيديولوجيا وآليات السيطرة الاجتماعية، وإن اختلفا في التركيز على جوانب محددة من هذه السيطرة. يُقدم كل منهما تحليلًا عميقًا لكيفية توظيف الإيديولوجيا للحفاظ على السلطة أو إدارة التوترات داخل المجتمعات.

يربط العروي الإيديولوجيا بشكل مباشر بظاهرة الهيمنة السياسية، مع التركيز بشكل خاص على سياقات مثل الإسلام السياسي والقومية العربية. في تحليله النقدي، يُشير العروي إلى أن الإيديولوجيا لا تُستخدم فقط لتوجيه الجماهير، بل تتحول إلى أداة أساسية لتبرير سلطة النخب الحاكمة في العالم العربي. فهي تُقدم إطارًا فكريًا يُضفي الشرعية على قرارات هذه النخب، ويُسهم في إقناع الجماهير بضرورة الامتثال والنظام. هذا الاستخدام الإيديولوجي يُسهم في إخفاء المصالح الحقيقية للطبقة المسيطرة، ويُعيد إنتاج علاقات القوة بطرق قد لا تكون شفافة. العروي بذلك يُسلط الضوء على البعد الطبقي الكامن وراء التوظيف الإيديولوجي للسلطة.

من جانبه، يرى نصار أن الإيديولوجيا تعمل كآلية معقدة "لإدارة الصراع" بين الجماعات المختلفة، وهو ما يتجلى بوضوح في تحليله لظواهر مثل الطائفية في لبنان. و يُحلل نصار كيف تُوظف الإيديولوجيا الطائفية، على سبيل المثال، لتعزيز الولاءات الضيقة داخل الطوائف أو المجموعات الفرعية. هذه الإيديولوجيا لا تُخفي الصراع فحسب، بل تُديره وتُحافظ عليه في كثير من الأحيان، عبر تأطير الهويات والولاءات بطريقة تُجعلها متنافسة أو متصارعة. هي تُقدم تفسيرًا للواقع يُبرر الانقسامات ويُرسخ الانتماءات الضيقة على حساب الوحدة الوطنية أو الانتماء الأوسع. هنا تُصبح الإيديولوجيا أداة لتنظيم الخلافات والتحكم فيها، بما يخدم مصالح بعض الفاعلين[1].

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص100،101،73،74،75، بتصرف

يتفق كلا المفكرين على أن الإيديولوجيا تُشكل مكونًا أساسيًا في آليات السيطرة الاجتماعية . ومع ذلك، يتميز تحليل العروي بتركيزه على الجانب الطبقي، حيث يرى أن الإيديولوجيا تُستخدم للحفاظ على هيمنة طبقة أو نخبة معينة. في المقابل، يُقدم نصار منظورًا يُركز على الصراع الهوياتي، مُعتبرًا الإيديولوجيا أداة لإدارة وتقوية الولاءات القائمة على الانتماءات الفرعية، والتي قد تُؤدي إلى انقسامات مجتمعية. هذا التباين في التركيز يُثري الفهم لكيفية عمل الإيديولوجيا كقوة ديناميكية تُشكل العلاقات الاجتماعية والسياسية في العالم العربي.

يُقدم كل من المفكرين عبد الله العروي وناصيف نصار تحليلًا نقديًا عميقًا للإيديولوجيا في السياق العربي، متجاوزين اعتبارها مجرد مصطلح أكاديمي إلى اعتبارها مدخلًا إبستمولوجيًا حاسمًا لفهم تشكلات الوعي والتاريخ. بينما يرى العروي الإيديولوجيا "كقناع" و"انعكاس مشوه" يخدم مصالح ضيقة، يُضيف نصار بعدًا عمليًا ونفعيًا لها، مع التأكيد على مسؤوليتها عن ترسيخ التبعية الفكرية.

يُحدد العروي الإيديولوجيا بوضوح على أنها "وعي زائف" و"انعكاس مشوه للواقع" و"تمثيل زائف" يُستخدم لخدمة مصالح ضيقة ومحددة. في تحليله، يذهب العروي إلى ما هو أبعد من مجرد وصف سطحي، فهو يُشير إلى أن الإيديولوجيا تعمل "كنسق فكري يستهدف حجب واقع" معين، مما يُعيق إدراك الحقيقة الموضوعية. بالنسبة له، يُصبح النقد الأيديولوجي خطوة أولى وحاسمة نحو إدراك هذه الحقيقة. هذا النقد يهدف إلى كشف الزيف الذي يُعيق التحديث والتقدم، لذا فهو يستحضر الموقف (المنظوري) عند مانهايم في جنبة التأكيد على أن يتحرر الباحث إلى الحد الأقصى من الأوهام. على أن تحرره من الأوهام – لتحرره من الأطر الايديولوجية وتبنيه خيار النقد – لا يعني بالضرورة الكشف عن الواقع، بل يعني ممارسة النقد بشكل حقيقي غير مزيف. إن وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن على الأقل يخلص الباحث من التساؤلات الزائفة. وما أكثر التساؤلات الزائفة في ميدان نقد الذهنيات.[1]

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص62

في المقابل، يتشارك نصار مع العروي في الإقرار بالأهمية المحورية للإيديولوجيا وبمساهمتها في تشويه الوعي. ومع ذلك، يُضيف نصار بُعدًا عمليًا ونفعيًا للإيديولوجيا،[1] فهو لا يعتبرها مجرد وهم أو زيف خالص، بل "وعيًا" له وظائف ودوافع محددة، حتى وإن كانت هذه الوظائف سلبية في بعض الأحيان. ينطلق نقد نصار الأولي من ملاحظته للميل السلبي العام في الفكر العربي نحو تبني الإيديولوجيا، حيث غالبًا ما تُحمَّل الإيديولوجيا مسؤولية ترسيخ التبعية الفكرية وتغييب دور الفرد لصالح الجماعة أو السلطة. هذا يتفق ضمنيًا مع نقد العروي للإيديولوجيا التي تُعيق الوعي السليم والمستقل. لكن نصار بتحليله لوظائف ودوافع الإيديولوجيا، يُشير إلى أنها قد تخدم أهدافًا معينة، حتى لو كانت هذه الأهداف تُساهم في استمرار التبعية أو تكريس الانقسامات.

يُمكن القول اجمالا ان كلا المفكرين يُقدمان رؤى متكاملة حول الإيديولوجيا. فبينما يُركز العروي على دورها كأداة تشويهية تُخفي المصالح وتُعيق التقدم، يُقر نصار بهذا الدور السلبي، لكنه يوسع التحليل ليشمل الجوانب الوظيفية للإيديولوجيا، حتى عندما تُسهم في ترسيخ التبعية. يظل جوهر الالتقاء بينهما هو التأكيد على ضرورة النقد المستمر للإيديولوجيا كشرط أساسي لتحقيق الوعي الحقيقي والتقدم في السياق العربي.

يُعدّ التأثر العميق بالتحليل الفكري الأوروبي سمة مشتركة وجوهرية في أعمال المفكرين عبد الله العروي وناصيف نصار، ويُمثل نقطة التقاء منهجية حاسمة بينهما. هذا التأثر لا يعني تقليدًا أعمى، بل هو استيعاب نقدي لأدوات ومفاهيم فلسفية واجتماعية غربية، بهدف إثراء التحليل وتقديم رؤى متفردة تخص السياق العربي.

يُظهر العروي تأثرًا واضحًا بالمنظور الماركسي،[2] ويتجلى هذا التأثر في استعراضه وتحليله لنماذج فكرية غربية بارزة مثل ماركس، نيتشه، فرويد، مانهايم، هيغل، وفيبر. يتضح هذا الاستيعاب المنهجي بشكل جلي في تصنيفاته الأربعة لاستعمالات الإيديولوجيا. فعلى سبيل المثال، تعريفه للإيديولوجيا "كقناع" يستوحي نقد ماركس العميق للمصلحة الطبقية التي تتخفى وراء الخطاب

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص44

2 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص 182

الإيديولوجي، كما يستلهم من نيتشه فكرة "حقد المستضعفين" الذي قد يُشكل دافعًا لتكوين إيديولوجيات معينة، ومن فرويد مفهوم "الرغبة المكبوتة" التي تُترجم إلى تعبيرات إيديولوجية، ومن مانهايم فكرة "الوعي الزائف" الذي يُعيق الإدراك الحقيقي للواقع. أما تعريفه للإيديولوجيا بكونها "نظرة كونية"، فيستلهم من هيغل مفهوم "روح العصر" الذي يُشير إلى الأفكار السائدة في مرحلة تاريخية معينة، ومن ماركس فكرة "البنية الفوقية" التي تُعبر عن البنى الفكرية للمجتمع، ومن فيبر مفهوم "النموذج الذهني" الذي يُوجه الفهم والسلوك. هذا الاستعراض الدقيق يُبرهن على أن العروي يتعامل مع الإيديولوجيا من خلال عدسة فلسفية غربية متعددة الأبعاد، ويُسعى إلى تطبيق هذه الأدوات التحليلية المتقدمة لفهم وتحليل الواقع العربي، وكأنه يُشير إلى أن فهم الذات العربية لا يكتمل إلا عبر الاستفادة من هذه الأدوات النقدية الكونية.

أما عند نصار، فيظهر التأثر بالتحليل الغربي في تناوله لمقولة "نهاية الأيديولوجيات" التي ارتبطت بمفكرين غربيين مرموقين مثل دانيال بيل. رفض نصار لهذه المقولة لا يأتي من عدم فهم، بل من فهم عميق للتطورات الفكرية الغربية التي أدت إلى هذا الطرح، لكنه يسعى إلى تجاوزها بتقديم رؤية مغايرة تُؤكد على "خلود" الإيديولوجيا وضرورتها المستمرة في السياقات غير الغربية، مُشيرًا إلى أن ما قد يكون نهاية للأيديولوجيات في الغرب ليس بالضرورة ينطبق على مناطق أخرى من العالم "وما شعار نهاية الأيديولوجيات سوى شعار خادع"[1] كما تأثر نصار بمفهوم "الأيديولوجيا الانقلابية" عند نديم البيطار، الذي بدوره كان متأثرًا بالتيارات الثورية والفكرية الغربية. هذا التراكم المعرفي يُظهر كيف يُدمج نصار الأفكار الغربية في إطار تحليلي خاص به، يُمكنه من تقديم رؤى جديدة ومُناسبة للسياق العربي.

إن هذا التأثر المشترك بالمرجعيات الغربية يُشكل نقطة التقاء منهجية قوية بين العروي ونصار. فكلاهما لم يُقدم على استيراد الأفكار الغربية كتقليد أعمى، بل استخدموها كمنطلق إبستمولوجي لإثراء التحليل وتقديم رؤى عميقة تخص السياق العربي، مما يُؤكد على أن البحث في

1 ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص36

الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن يغفل الأثر العميق لهذه المرجعيات في تشكيل وتوجيه مسارات الفكر والنقد لدى هؤلاء المفكرين الكبار.

يتفق عبد الله العروي وناصيف نصار، على أن الإيديولوجيا ليست مجرد بناء فكري مجرد، بل هي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمصالح جماعية محددة .على الرغم من تباين تركيزهما، إلا أن كليهما يُسلط الضوء على البعد النفعي والعملي للإيديولوجيا في خدمة أهداف معينة داخل المجتمع.

يُشير العروي إلى أن الإيديولوجيا، وخاصة الإيديولوجيا السياسية، تُستخدم ببراعة لخدمة مصالح ضيقة، غالبًا ما تكون مصالح طبقة اجتماعية أو نخبة معينة. الأدهى في تحليله هو أن هذه الإيديولوجيا تُقدم نفسها للجماهير على أنها تُعبر عن المصلحة العامة أو الصالح الكلي للمجتمع. هذا التمويه يُعد جزءًا أساسيًا من وظيفة الإيديولوجيا في الحفاظ على الهيمنة، حيث تُخفي الأجندات الخاصة وراء شعارات فضفاضة تُوحي بالشمولية والمنفعة المشتركة. فالعروي يرى أن الإيديولوجيا تُصبح بذلك أداة للاستقطاب والتبرير، تُضفي الشرعية على هيمنة فئة محددة وتُقنع الآخرين بضرورة الامتثال. "كما انه في نفس الوقت يقر بالمنظور الماركسي النفعي البراغماتي ، فلا قيمة للماركسية الا بما تحققه للمجتمع العربي من فهم لطبيعة الصيرورة الاجتماعية التاريخية".[1]

من جانبه، يؤكد نصار أن الإيديولوجيا في صميم تفكيرها وعملها، تنحو بشكل طبيعي نحو خدمة مصالح الجماعة التي تمثلها .هو يُنظر إلى هذه الغاية على أنها نفعية وعملية بطبيعتها. بمعنى آخر، الإيديولوجيا ليست مجرد مجموعة من الأفكار النظرية، بل هي نظام فكري يُبنى ويُطوّر ليُحقق أهدافًا ملموسة لهذه الجماعة، سواء كانت سياسية، اجتماعية، أو حتى ثقافية. نصار يرى أن الإيديولوجيا تُقدم للجماعة رؤية موحدة، تُحدد أولوياتها، وتُبرر مسارها، مما يُسهم في تعزيز تماسكها وقدرتها على تحقيق مصالحها الذاتية في مواجهة الجماعات الأخرى أو الظروف الخارجية. يقول " ان ارتباط التفكير الايديولوجي بمصلحة جماعية معينة ، في وضعية اجتماعية شاملة وفي مرحلة تاريخية معينة ، يعني ان تحركه يهدف الى تحقيق المنفعة الحسية التي ترى الجماعة فيها خيرا لنفسها . اذن غائية الفكر الايديولوجي غائية نفعية في الدرجة الأولى . وهذه النفعية هي الوجه الآخر

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص 182

للطابع العملي الذي يميز كل تفكير مصلحي . تنبثق الايديولوجية من حاجة عملية وتنتهي في نشاط عملي . أي انها نظر مشتق من العمل ومبلور من اجل العمل . لا يبحث المفكر الايديولوجي في امور نظرية ، اجتماعية او غير اجتماعية ، الا من خلال ما يتوخى من فائدة تعود للجماعة التي يضع نفسه في خدمتها".[1]

في المحصلة يتفق كلا المفكرين على أن الإيديولوجيا تُعد أداة قوية وفاعلة في خدمة الأجندات الجماعية. فبينما يُركز العروي على كيفية استخدام الإيديولوجيا لاخفاء المصالح الطبقية وتقديمها كصالح عام، يُبرز نصار وظيفتها الجوهرية في تعزيز مصالح الجماعة المحددة التي تنتمي إليها. هذا التلاقي في الفهم يُثري النقاش حول الدور الوظيفي للإيديولوجيا في تشكيل الديناميكيات الاجتماعية والسياسية، ويُسلط الضوء على العلاقة المعقدة بين الفكر والسلطة والمصالح الجماعية في العالم العربي.

يُجمع المفكران المغربي عبد الله العروي واللبناني ناصيف نصار على أن الإيديولوجيا ليست مجرد مفهوم نظري، بل هي ظاهرة متجذرة بعمق في السياقين التاريخي والاجتماعي .كلا التحليلين يُقدم الإيديولوجيا كبنية ديناميكية تتفاعل مع تحولات المجتمعات، مما يُسلط الضوء على طبيعتها اللازمة لتطور الوعي الإنساني.

يُشير العروي إلى أن الإيديولوجيا تظهر في "المجتمع في دور من أدواره التاريخية"، مؤكدًا على "الصيرورة التاريخية" لهذا المفهوم. يصف العروي الإيديولوجيا بأنها "نظرية مستعارة" تتغلغل في النسيج الاجتماعي بشكل تدريجي ومستمر، مما يُبرز طابعها الديناميكي المرتبط بتطور المجتمعات عبر الزمن. تصنيفه للإيديولوجيا ضمن مفاهيم مثل "المجتمع والتاريخ" و"الكيان الإنساني" لا يُعكس فقط عمق فهمه، بل يُؤكد على أنها ليست ظاهرة عابرة أو سطحية، بل جزء لا يتجزأ من البنية التاريخية للمجتمع. هذا الربط الوثيق يُظهر أن الإيديولوجيا في نظر العروي هي نتاج لتفاعلات تاريخية معقدة، وتُساهم بدورها في تشكيل مسار هذه التفاعلات.

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص44،45

من جهته، يُعزز نصار هذا الفهم بتأكيده على أن الإيديولوجيا تُشكل "استجابة لمتطلبات تاريخية وإنسانية عميقة الجذور". هو يُبين أن تاريخ العالم بأسره هو سجل لولادة، وصعود، واضمحلال أيديولوجيات مختلفة، مما يُبرهن على ديمومتها وتكيفها مع الظروف المتغيرة. يُشدد نصار على أن الإيديولوجيا تتشكل عبر "مخاض تاريخي خاص" بالجماعة، مما يعني أنها ليست مفروضة من الخارج، بل تنبع من تجاربها وتحدياتها الفريدة. يُعزز تأكيده على "خلود الأيديولوجيا" ووصفه لها بأنها "ديانات العصر الراهن" من فكرة عمق تجذرها التاريخي والاجتماعي. هذا الوصف الأخير يُشير إلى أن الإيديولوجيا، في السياق المعاصر، قد اكتسبت مكانة شبه مقدسة، تُلهم الولاءات وتُوجه السلوكيات، تمامًا كما كانت تفعل الديانات التقليدية. بذلك، يرى نصار أن الإيديولوجيا ليست مجرد مرحلة عابرة في تاريخ الفكر، بل هي نمط أساسي من التفكير والإدراك الإنساني، يتطور ويتشكل باستمرار مع تطور المجتمعات.

إجمالًا، يُقدم العروي ونصار رؤيتين متكاملتين تُؤكدان على أن الإيديولوجيا ليست بناءً نظريًا مُجردًا، بل هي قوة فاعلة تتفاعل مع الظروف التاريخية والاجتماعية. إنها تُولد من رحم المجتمعات وتُساهم في تشكيل مسارها، مما يجعل فهمها ضرورة أساسية لأي تحليل معمق للوعي الإنساني والمجتمعات.

كما يُجمع عبد الله العروي وناصيف نصار، على أن الإيديولوجيا لا تُعد مجرد ظاهرة هامشية، بل هي ضرورة حتمية للتحليل النقدي في فهم الواقع العربي. على الرغم من تباين مقارباتهما، يتفق كلاهما على الأهمية المحورية للإيديولوجيا كقوة فاعلة تستوجب الفحص والتشريح العميقين.

يُجدد العروي في مشروعه الفكري، الذي يستأنف نقد "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، تأسيسه لنقد إبستمولوجي حاد يُقدم الإيديولوجيا، أو "الأدلوجة"[1] كما يسميها، على أنها "انعكاس مشوه للواقع"، و"نسق يحجب" الحقائق، و"نظرية مستعارة" من سياقات أخرى. في نظري، هذه التوصيفات لا تقتصر على كونها مجرد تعريفات أكاديمية، بل هي بمثابة إدانة ضمنية لوظيفتها في السياق العربي، حيث

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص9

تُعيق بشكل مباشر قيام وعي تاريخي حقيقي وموضوعي. يدعو العروي إلى ضرورة فك هذا القناع الأيديولوجي كشرط لا غنى عنه لتحقيق أي تقدم أو تحديث. بالنسبة له، إن لم نتمكن من كشف الزيف "وعدم وضوح المفاهيم"[1] الذي تُغطيه الإيديولوجيا، فإننا سنظل حبيسي تصورات غير واقعية تُعيق مسار التطور.

أما نصار، فيُقدم قراءة للإيديولوجيا بوصفها ظاهرة محورية أيضًا، بل ويُشير إلى أنها تُشكل "عصب اهتماماته الفكرية". يُلاحظ نصار الميل العام في الفكر العربي نحو تحميل الإيديولوجيا دلالات سلبية، وهي ملاحظة تبدو لي كمدخل نقدي يُوحي باتفاق ضمني مع العروي حول جوانبها المعيقة. فعلى الرغم من أن نصار لا يُطلق عليها بالضرورة وصف "الوعي الزائف" بشكل مباشر، إلا أن ملاحظته لميل الفكر العربي إلى اعتبارها سلبية تُشير إلى إدراكه لتأثيراتها السلبية على الوعي والتفكير الحر، وهو ما يتقاطع مع رؤية العروي حول دور الإيديولوجيا في إعاقة الوعي السليم.

نخلص في هذه النقطة، الى القول إن كلا المفكرين، على الرغم من اختلاف مصطلحاتهما وبعض جوانب مقاربتهما، ينظران إلى الإيديولوجيا كقوة فاعلة وديناميكية في المجتمع. هذه القوة، سواء كانت تُشوه الواقع (كما يرى العروي) أو تُحمل دلالات سلبية (كما يلاحظ نصار)، تستوجب الفحص النقدي والتشريح المعمق لفهم آلياتها، وتأثيراتها، وكيف يُمكن تجاوز سلبياتها لتحقيق وعي أكثر أصالة وتقدمًا في السياق العربي.

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص62

المبحث الثاني: نقاط الاختلاف والثغرات النظرية:

يُظهر كل من عبد الله العروي وناصيف نصار، تباينًا ملحوظًا في مواقفهما تجاه الإيديولوجيا، وإن كان كلاهما يُقر بأهميتها في السياق العربي. فبينما يتخذ العروي موقفًا نقديًا سلبيًا، مُعتبرًا الإيديولوجيا عائقًا جوهريًا أمام التحديث والعقلانية، يُقدم نصار رؤية أكثر إيجابية، تُصوّر الإيديولوجيا كضرورة مرحلية لتحقيق الاستقلال الفكري والسياسي.

يتخذ العروي موقفًا سلبيًا من الإيديولوجيا، حيث يرى فيها عائقًا رئيسيًا أمام تحقيق مشروع التحديث والانخراط في مسار العقلانية التاريخية. في تحليله، تُصبح الإيديولوجيا بمثابة قيد يُكبل الفكر ويُعيق التقدم، لأنها تُقدم رؤى مشوهة للواقع وتُرسخ ثوابت تُناقض منطق التطور التاريخي. يميل العروي إلى تجاهل أو التقليل من شأن الدور المحفز الذي قد تلعبه الإيديولوجيا في تحريك الجماهير، كما يتجلى في حركات التحرر الوطني التي اعتمدت بشكل كبير على إيديولوجيات مثل القومية لتوحيد الصفوف وتعبئة الطاقات. هذا التجاهل يُشير إلى أن العروي يُركز بشكل أكبر على الجوانب السلبية للإيديولوجيا التي تُعيق النقد وتُرسخ الجمود الفكري[1].

في المقابل، يُقدم نصار رؤية تُصوّر الإيديولوجيا كضرورة مرحلية لتحقيق الأهداف الكبرى، لا سيما الاستقلال الفلسفي والسياسي. هو لا ينظر إليها على أنها مجرد عائق، "او وعي كاذب، او وعي زائف"[2]، بل كأداة لا غنى عنها في مراحل معينة من تطور المجتمع. فالإيديولوجيا، في منظور نصار تُوفر الإطار المفاهيمي والتحفيز اللازم للجماعات لتوحيد صفوفها والعمل نحو تحقيق أهداف التحرر والسيادة. ومع ذلك يُمكن ملاحظة أن نصار لا يُقدم معايير واضحة أو محددة للتمييز بين الإيديولوجيا "التقدمية" التي تُسهم في التحرر والإيديولوجيا "الرجعية" التي قد تُعيق التقدم أو تُكرس التخلف. هذا الغياب في المعايير يُمكن أن يُشكل نقطة ضعف في تحليله، حيث يُترك الباب مفتوحًا لتفسيرات مختلفة حول طبيعة الإيديولوجيا ووظائفها.

---

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص62، بتصرف

2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص46

يُمكن القول إن التباين بين العروي ونصار يُلقي الضوء على التعقيدات المتأصلة في فهم الإيديولوجيا. فبينما يُحذر العروي من مخاطرها على العقلانية والتحديث، يُقر نصار بضرورتها المرحلية لتحقيق التحرر، حتى وإن كان تحليله يفتقر إلى معايير تصنيف واضحة. هذا الاختلاف يُثري النقاش حول الدور المزدوج للإيديولوجيا كقوة تُعيق وقد تُحفز في آن واحد.

يُقدم عبد الله العروي وناصيف نصار مقاربتين متباينتين، في تأصيل مفهوم الإيديولوجيا ومجالها المرجعي، تتجلى في خلفياتهما الفكرية المتميزة. فينطلق العروي من منظور تاريخاني ماركسي، بينما يمزج نصار بين الهيغلية والواقعية النقدية، مما يُثري فهمنا لطبيعة الإيديولوجيا ووظائفها.

يُؤسس العروي تصوره للإيديولوجيا على خلفية ماركسية مؤطرة بالتاريخانية فبالنسبة له، الإيديولوجيا ليست مجرد مجموعة من الأفكار، بل هي ضرورة مرحلية تنشأ وتتطور في سياق التقدم البشري نحو الحداثة. يرى العروي أن الإيديولوجيا تُشكل تعبيرًا عن مرحلة معينة في التطور التاريخي، وتلعب دورًا حاسمًا في دفع المجتمعات إلى الأمام، حتى وإن كانت تتضمن أبعادًا من "الوعي الزائف" أو "الانعكاس المشوه للواقع". هي ضرورية لأنها تُوفر الإطار الفكري الذي يُمكن المجتمعات من تجاوز مراحل التأخر والاندماج في مسار الحداثة. هذا المنظور التاريخاني يُركز على العلاقة الجدلية بين البنى الاقتصادية والاجتماعية وتشكيل الوعي الإيديولوجي. فيرى العروي أن تحقيق النهضة الحضارية والحداثية للأمة العربية يستلزم توفر مجموعة من الشروط، والتي يلخصها في قوله " لا يعني الانبعاث سوى شيء واحد أن تحتل الثقافة العربية المعاصرة بين الثقافات الأخرى نفس المركز الذي احتلته الثقافة العربية القديمة في عصور إزدهارها وتفوقها، وهذا يتطلب أولا: إحياء التراث، وثانيا: استيعاب منطق الحضارة العصرية، وثالثا: تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب".[1]

اما نصار فينطلق من خلفية فلسفية نقدية تُمزج بين التأثر بالهيغلية والواقعية النقدية، فهو يعتبر الإيديولوجيا ظاهرة ليست ناتجة عن ضرورة تاريخية حتمية بالمعنى الماركسي، بل كنتاج جدلي تُفرزه شروط اجتماعية وثقافية معينة. يرى نصار أن الإيديولوجيا تنشأ وتتطور من تفاعل معقد بين

1 عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سابق، ص205

حاجات الجماعة وتصوراتها، وتُصبح بمثابة آلية "لإدارة الصراع" أو تعزيز الهوية. بالتالي، فإن مهمة المفكر تتمثل في تفكيك هذه الإيديولوجيا لا قبولها كضرورة حتمية. هذا التفكيك يهدف إلى الكشف عن البنى الكامنة التي تُشكل الإيديولوجيا وتحليل وظائفها، وفهم كيف تُسهم في صياغة الواقع الاجتماعي والسياسي. "فالأيديولوجيا حاضرة في كل أنماط الفكر وحقوله : في الاجتماع والاقتصاد والفلسفة والعلوم الإنسانية والفنون والآداب والمعتقدات والتقاليد والتراث... وفي كل ما تنطوي عليه من نوازع لا واعية ...."[1]

اذن يُمكن القول إن كلا المفكرين يُقدمان رؤيتين عميقتين لمفهوم الإيديولوجيا. فبينما يُركز العروي على دورها كضرورة تاريخية في مسار التقدم الحداثي مُتأثرًا بالتحليل الماركسي، يُقدم نصار رؤية تُركز على الإيديولوجيا كنتاج اجتماعي جدلي يتطلب التفكيك النقدي مُستندًا إلى خلفية فلسفية تجمع بين الهيغلية والواقعية النقدية. هذا التباين يُثري فهمنا لطبيعة الإيديولوجيا المعقدة ويُسلط الضوء على الأبعاد المتعددة التي تُمكننا من تحليلها في السياق العربي المعاصر.

كما ويظهر عبد الله العروي وناصيف نصار مقاربتين متباينتين في تناول العلاقة بين الفرد والإيديولوجيا، مما يُسلط الضوء على جدلية الوعي الفردي مقابل الهيمنة الجمعية. فبينما يميل العروي إلى اختزال الفرد في إطار الجماعة، يُركز نصار على أهمية الخصوصية الفردية ويُحذر من طغيان الإيديولوجيا عليها.

يُمكن القول إن العروي يميل إلى اختزال دور الفرد ضمن الإطار الجمعي الأوسع، سواء كان هذا الإطار هو الطبقة الاجتماعية أو الأمة. في تحليله يبدو أن الوعي الفردي يتضاءل أمام ضغط البنى الإيديولوجية التي تُشكلها هذه الكيانات الكبرى. هذا المنظور قد يُفسر اهتمامه بالتحولات التاريخية الكبرى وتأثيرها على مجموعات بشرية واسعة بدلاً من التركيز على التجربة الذاتية أو الاختيار الفردي. في رؤية العروي تُصبح الأيديولوجيا قوة طاغية تُشكل الأفراد وتُحدد مسارهم ضمن صيرورة تاريخية أوسع، مما قد يُقلل من قيمة المبادرة الفردية أو التفكير المستقل.

1 أنطوان سيف واخرون، ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي ال فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص61

في الجهة الاخرى يُبدي نصار اهتمامًا كبيرًا "بالخصوصية الفردية" ويُقدم تحذيرات صريحة من مخاطر طغيان الإيديولوجيا على الحريات الأساسية للأفراد. يُنظر إلى هذا الموقف كدفاع عن الذاتية الفردية في وجه أي شكل من أشكال الكليانية الإيديولوجية التي قد تُذيب الفرد في بوتقة الجماعة. يُشدد نصار على أن الإيديولوجيا عندما تُصبح مهيمنة بشكل مطلق، فإنها تُصبح أداة لقمع التفكير المستقل وتوحيد السلوكيات، مما يُهدد قيم الاختلاف والتنوع. ومع ذلك يُمكن توجيه نقد لنصار بسبب ما قد يُنظر إليه على أنه مثالية في التعامل مع الفرد، خاصة ضمن مجتمعات لا تزال تسيطر عليها البنى الجمعية القوية والعصبيات الطائفية أو القبلية. ففي هذه السياقات قد يكون الدفاع عن الفردية المطلقة أمرًا صعب التحقيق عمليًا، وقد يُواجه تحديات جمة من واقع تحكمه الولاءات الجماعية الراسخة.

ومنه، يُقدم العروي ونصار منظورين متقابلين في فهم مكانة الفرد داخل النسيج الإيديولوجي. فبينما يُؤكد العروي على هيمنة الإطار الجمعي على الوعي الفردي، يُشدد نصار على ضرورة حماية الخصوصية الفردية من طغيان الإيديولوجيا، على الرغم من أن مقاربته قد تُلام على مثاليتها في سياقات معينة. هذا التباين يُثري النقاش حول جدلية الفرد والجماعة في التفكير العربي المعاصر.

يرى عبد الله العروي وناصيف نصارمن خلال تقديمهما تحليلًا عميقًا لوظائف الإيديولوجيا في السياق العربي، لكنهما يتباينان في التركيز على جوانبها السلبية والإيجابية. هذا التباين يُفضي إلى طرح تساؤلات نقدية مهمة حول إمكانية تجاوز الإيديولوجيا وتحقيق الاستقلال الفكري.

يميل العروي إلى التركيز بشكل مكثف على الوظيفة السلبية للإيديولوجيا، مُصورًا إياها كأداة رئيسية للتحريف، التزييف، والإخفاء. في رؤيته تُعد الإيديولوجيا بمثابة قناع يحجب الحقيقة أو تُستخدم لخدمة مصالح ضيقة سواء كانت طبقية أو فردية. هو يرى أن هذا التشويه يُعيق بشكل مباشر قيام وعي حقيقي وموضوعي يُعرقل مسيرة التحديث والعقلانية. "فيدعو الى تبني الفكر التاريخي عبر اهم مدارسه، أي الماركسية التاريخانية".[1]

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص185

هنا يبرز تساؤل نقدي جوهري يُوجه إلى العروي: كيف يمكن للعروي نفسه أن ينقد الإيديولوجيا "كوعي زائف" دون أن يقع في فخ الإيديولوجيا هو نفسه؟ فعملية النقد الجذري لأي نسق فكري قد تُشكل بدورها إطارًا فكريًا مُحكمًا، له أسسه ومسلماته التي قد تتحول إلى إيديولوجيا خاصة بالناقد. هل يستطيع العروي الادعاء بالموضوعية المطلقة في نقده، أم أن رؤيته للزيف الأيديولوجي هي جزء من إيديولوجيا مضادة تسعى لفرض رؤيتها الخاصة للحقيقة والتقدم؟ هذا التساؤل يُشير إلى المعضلة الكامنة في نقد الإيديولوجيا من موقع قد لا يكون محصنًا تمامًا ضد الإيديولوجيا ذاتها.

في المقابل، بينما يُقر نصار بوظائف الإيديولوجيا السلبية، مثل تغييب الفرد والتبعية الفكرية فإنه يُركز بشكل أكبر على وظيفتها العملية والنفعية في خدمة الجماعة يقول "يتكلم الوعي الأيديولوجي لغة المصلحة الجماعية المتعينة في الزمان والمكان"[1]، فيرى نصار أن الإيديولوجيا تُعد استجابة حتمية لحاجات اجتماعية وتاريخية عميقة الجذور، وأنها تُشكل أداة لا غنى عنها في صياغة الهوية الجماعية وإدارة الصراعات. كما يُؤكد نصار على "خلود" الإيديولوجيا كظاهرة ضرورية في المجتمعات الحديثة، مُشيرًا إلى أنها لن تزول بسهولة لأنها تُلبّي وظائف أساسية في بناء الوعي الجماعي.

من هذا المنطلق، يُمكن مساءلة نصار بالتساؤل التالي :هل يمكن تحقيق استقلال فلسفي حقيقي في ظل هيمنة الإيديولوجيات القائمة؟ على سبيل المثال، دعوته "لفلسفة عربية مستقلة" تبدو متعارضة مع واقع التجزئة السياسية والاجتماعية الذي يُغذي الإيديولوجيات القائمة. فإذا كانت الإيديولوجيا ضرورية لخدمة الجماعة وإدارة الصراع، فكيف يُمكن لفلسفة مستقلة أن تنشأ وتزدهر في بيئة تُسيطر عليها هذه الإيديولوجيات التي قد تُقيد الفكر وتُوجهه نحو مصالح محددة؟ هذا التساؤل يُلقي الضوء على التحدي العملي الذي يواجه مشروع نصار في تحقيق الاستقلال الفلسفي في واقع عربي تُسيطر عليه ديناميات إيديولوجية معقدة.

أيضا نجد عبد الله العروي وناصيف نصار، يقدمان رؤيتين متباينتين في التعامل مع البعد السياسي للإيديولوجيا، مما يُلقي الضوء على التحديات الكامنة في توظيفها لتحقيق أهداف مجتمعية

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص338

كبرى. فبينما يميل العروي إلى قبول وظيفتها السياسية ضمن إطار شمولي، يرفض نصار تسييسها بمعنى التبرير، ويُشدد على ضرورة تقييدها بمرجعية عقلانية أخلاقية.

يميل العروي إلى القبول بوجود وظيفة سياسية للإيديولوجيا، شريطة أن تندرج هذه الوظيفة ضمن سياق مشروع تحديثي شمولي. في منظوره تُصبح الإيديولوجيا أداة ضرورية لتحقيق التحول المجتمعي الشامل وتوجيه الجماهير نحو أهداف التحديث. والعروي نفسه لا يرى نفسه يقول سوى ما يجود به فهمه واستيعابه للحداثة كما هي متجلية في واقعها الغربي"[1]، فيرى أن الإيديولوجيا تُساهم في صياغة رؤية مشتركة، تُحفز على العمل الجماعي، وتُضفي الشرعية على القيادة السياسية التي تقود هذا المشروع. بالنسبة للعروي طالما أن الإيديولوجيا تخدم هدفًا تقدميًا واسع النطاق، فإن وظيفتها السياسية تُصبح مقبولة، بل ضرورية لتحقيق الطموحات الكبرى للمجتمع. هذا القبول لا يعني بالضرورة غض الطرف عن الجوانب السلبية للإيديولوجيا (كالوعي الزائف)، ولكنه يُشير إلى أولوية المشروع الشمولي في فكره.

على النقيض من ذلك يرفض نصار بشكل قاطع تسييس الإيديولوجيا بمعناها التبريري .هو لا يرى في الإيديولوجيا مجرد أداة لشرعنة السلطة أو تبرير الأوضاع القائمة. بل يُشدد نصار على وجوب تقييد الإيديولوجيا بمرجعية عقلانية أخلاقية. هذه المرجعية تُعد بمثابة حصن منيع يُحمي الإيديولوجيا من الانزلاق نحو الأدلجة المغلقة، التي تُصبح دوغما لا تقبل النقاش وتُفضي إلى الاستبداد الفكري. نصار يدعو إلى أن تُظل الإيديولوجيا مفتوحة للنقد وأن تخضع لمعايير عقلانية وأخلاقية تُمكنها من خدمة الإنسان والحرية، لا أن تُصبح أداة لقمعها أو تقييدها. هذا التأكيد على العقلانية والأخلاقية يُعكس قلقه من تحول الإيديولوجيا إلى أداة للهيمنة والاستلاب. ويظهر ذلك جليا في حديثه عن الممارسات السلطوية فيقول " لايحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة ....ولا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع".[2]

---

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص188

2 ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، مصدر سابق، ص 36

إن التباين بين العروي ونصار يُظهر جدلية معقدة في فهم دور الإيديولوجيا. فبينما يُركز العروي على فعاليتها السياسية كأداة للمشروع التحديثي الشمولي، يُشدد نصار على ضرورة تحصينها بالعقلانية والأخلاقية لمنع تحولها إلى أداة للقمع والتبرير خاصة اذا ارتبطت بالسلطة. هذا الاختلاف يُثري النقاش حول العلاقة الشائكة بين الفكر والسلطة في السياق العربي المعاصر.

في ضوء تحليلنا لنقاط الاختلاف نجد ايضا مقاربتين متباينتين في تناول العلاقة بين الإيديولوجيا والتراث في سياق التحديث العربي، مما يُسلط الضوء على جدلية الانفصال عن الماضي أو استيعابه نقديًا.

يرى العروي أن تجاوز التراث يُشكل شرطًا ضروريًا لتحقيق التحديث الشامل. في منظوره تُصبح الإيديولوجيا في هذه الحالة أداة فعالة "للقطيعة مع البنية التقليدية" التي يرى أنها تُعيق التقدم. هذا الموقف لا يعني بالضرورة الإلغاء المطلق للتراث، بل يُشير إلى ضرورة التحرر من سطوته الفكرية والاجتماعية التي قد تُعيق الانخراط الكامل في العصر الحديث. فالإيديولوجيا في رؤية العروي تُقدم الأطر الفكرية اللازمة لإحداث هذا الانفصال، مما يُمكن المجتمع من بناء هويته الجديدة على أسس عقلانية تتوافق مع متطلبات الحداثة[1].

بينما يُقر نصار بضرورة النقد الموجه للتراث لكنه يدعو إلى استيعابه عقلانيًا ضمن مشروع تحرري بدلاً من الانفصال الكامل عنه. يرى نصار أن التراث ليس مجرد عبء تاريخي يجب التخلص منه، بل هو مخزون ثقافي وفكري يُمكن استلهام بعض جوانبه، بعد إخضاعه للتمحيص النقدي. الإيديولوجيا في منظور نصار، تُصبح أداة "لإعادة قراءة التراث" واستخلاص ما هو مفيد منه مع التخلص من الجوانب التي تُعيق التقدم أو تُكرس الاستبداد. هو يسعى إلى بناء جسر بين الأصالة والمعاصرة حيث يُمكن للفكر العربي أن يستفيد من موروثه دون أن يقع في فخ التقليد الأعمى أو التبعية الثقافية، "فيقر بالانفتاح على العقلانية الغربية المعاصرة، وذلك من خلال الاطلاع على ما أنجزته من أفكار، ومناهج وما أبدعت من مفاهيم وأدوات مكنتها من تغيير الواقع الاجتماعي لتقدم نفسها كبديل لكل الفلسفات الكلاسيكية التي عجزت عن عقلنة حياة الإنسانية، إذ تمكنت من التأسيس

---

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص185،186،187،188، بتصرف

لفلسفة الانفتاح على الآخر وقبوله ككيانات لها وجود فعلي، لأنه جزء من الواقع المتحقق فعلا. هذه الحركة العقلانية هي نفي للأعقل، لان عالم اللا عقل هو عالم الأهواء المتعارضة والمصالح المتناقضة. والأساطير واليقينيات الإيديولوجية والمعتقدات الدينية أو الميثولوجية والانفتاح على اللا عقل لا يعني الاعتراف به لان الاعتراف بأحقيته يعني نفي العقلانية ذاتها، بل من أجل التوجه نحو العقل والمعقولية، لأن المعقولية تتطلب اعتماد موقف منفتح على عوالم اللا عقل، والتعامل معها تعاملا نقديا بهدف تنشيط حركة العقلانية وتوسيع مجالاتها".[1]

يظهر التباين بين العروي ونصار موقفين مختلفين تجاه التراث في ظل مشروع التحديث. فبينما يُركز العروي على ضرورة القطيعة الكبرى مع التراث لضمان التقدم، يُشدد نصار على إمكانية الاستيعاب النقدي للتراث كجزء من مشروع تحرري أوسع. كلا المنظورين يُسهمان في فهم عمق العلاقة بين الإيديولوجيا والهوية الثقافية والتاريخية في العالم العربي.

يتناول كل من عبد الله العروي وناصيف نصار فكرة "نهاية الأيديولوجيات"، وإن كان بطرق مختلفة ليُسلّطا الضوء على ديمومة هذه الظاهرة في تشكيل الوعي البشري والمجتمعات.

لم يتناول العروي بشكل مباشر مقولة "نهاية الأيديولوجيات" التي ظهرت في الفكر الغربي خاصة بعد الحرب الباردة. ومع ذلك فإن تحليله العميق للإيديولوجيا كظاهرة مستمرة ومتجذرة عبر استعمالاتها ووظائفها التاريخية والاجتماعية المتعددة، يُشير بوضوح إلى عدم اعتقاده بزوالها. فمن خلال تصنيفاته لوظائف الإيديولوجيا – سواء كقناع، أو نظرة كونية، أو حتى كوعي زائف – يُظهر العروي أنها تتكيف وتُعيد إنتاج نفسها في أشكال مختلفة لخدمة مصالح ورؤى متباينة. هذا التكيف والتغلغل الدائم في بنية الفكر والمجتمع يُعزز فكرة أن الإيديولوجيا ليست مجرد مرحلة تاريخية عابرة، بل هي مكون جوهري في الصيرورة الإنسانية والاجتماعية.

في المقابل يُعارض نصار بشكل صريح وحاسم مقولة "نهاية الأيديولوجيات". يرى نصار أن هذه المقولة نفسها ليست سوى إيديولوجيا مستترة تخدم أغراضًا معينة، مثل الترويج للعولمة أو التسليم

1 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص65

بالهيمنة التكنولوجية أو الاقتصادية. هو يُشير إلى أن القول "بنهاية الأيديولوجيات" غالبًا ما يُستخدم لإخفاء وجود أيديولوجيات جديدة أو مهيمنة تُسعى لترسيخ نفسها كحقائق مُطلقة وغير قابلة للنقاش. يؤكد نصار بقوة على أن الإيديولوجيا ضرورة باقية وليست مجرد ظاهرة تاريخية زائلة، فهي تظل حاضرة في تفكيرنا وتُشكل تصوراتنا عن العالم، وتُوجه سلوكياتنا الفردية والجماعية. بالنسبة لنصار طالما وُجدت المصالح والصراعات والتصورات الجماعية، ستظل الإيديولوجيا قائمة، وإن تغيرت أشكالها ومسمياتها. يقول" إن خريطة العالم اليوم تعج بالإيديولوجيات المتصارعة، المحافظة والتغييرية، الرجعية والتقدمية، وهذه الإيديولوجيات المتصارعة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالصراعات الإجتماعية والجماعية التي تعيشها البشرية، بإرادتها أو من دون إرادتها".[1]

يُقدم العروي ونصار رؤيتين متكاملتين تؤكدان على ديمومة الإيديولوجيا. فبينما يستنتج العروي استمرارية الإيديولوجيا من خلال تحليل وظائفها المتجددة، يُعارض نصار صراحة مقولة نهايتها مُفندًا إياها كإيديولوجيا بذاتها تُخفي وجود قوى فكرية و سياسية فاعلة. هذا الاتفاق الضمني أو الصريح على ديمومة الإيديولوجيا يُعد نقطة محورية في فهم دورهما الفكري.

كلا المفكرين يُقران بتأثير الإيديولوجيا على الفرد. فبينما يُركز العروي على حدود موضوعية تُقيد رؤية الفرد وتُشوهها، يُسلط نصار الضوء على اضمحلال فاعلية الفرد وذوبانه في الجماعة تحت تأثير الإيديولوجيا المتضخمة. هذا التباين يُثري النقاش حول الجدلية المعقدة بين الوعي الفردي والبنى الإيديولوجية الجمعية في العالم العربي.

يُقدم عبد الله العروي وناصيف نصار تحليلات متعمقة للعلاقة المعقدة بين الإيديولوجيا والفلسفة، مسلطين الضوء على نقاط التداخل، وأوجه التمييز، وحتى ديناميكية الصراع بينهما.

يُشير العروي في تحليله إلى تداخل مفاهيم من حقول فكرية مختلفة لفهم طبيعة الإيديولوجيا. فهو يذكر تداخل مفاهيم مثل "البنية الفوقية" الماركسية، التي تُعبر عن الأطر الفكرية والثقافية التي تنشأ فوق الأساس الاقتصادي للمجتمع،[2] و"روح العصر" الهيغلية، التي تُشير إلى الأفكار السائدة في

1 ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص36

2 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص63.

مرحلة تاريخية معينة.[1] هذا التداخل يُبرز كيفية تشكل الإيديولوجيا من مؤثرات متعددة. والأهم من ذلك، يُشير العروي إلى تمييز ماركس بين "الفلسفة" و"الأدلوجة "(الإيديولوجيا). فبينما تسعى الفلسفة إلى فهم شامل للكون والإنسان، يرى ماركس أن الإيديولوجيا تُشكل وعيًا زائفًا يخدم مصالح طبقية معينة. هذا التمييز يُعد حجر الزاوية في فهم العروي لوظيفة الإيديولوجيا في حجب الحقائق وتشويه الواقع.

اما نصار يتناول العلاقة بين الإيديولوجيا والفلسفة بشكل أكثر تفصيلاً وعمقًا مُقدمًا رؤية تُظهر جوانب التقارب، التمييز، وحتى العداء. يرى نصار أن الإيديولوجيا تسعى دائمًا إلى التقارب من الفلسفة لتأسيس نظامها، بمعنى أنها تُحاول أن تُضفي على نفسها شرعية عقلانية ومنهجية مستوحاة من التفكير الفلسفي. ومع ذلك يُمكنه التمييز بوضوح بينهما :فالفلسفة، في جوهرها، غايتها فهم الكون برمته، السعي وراء الحقيقة المطلقة، والبحث عن المعنى الشامل للوجود. بينما الإيديولوجيا في طبيعتها، غايتها الإنسان، أفعاله، مجتمعاته، وصراعاته، وتُركز على توجيه السلوك الجماعي وتحقيق مصالح معينة.[2]

يذهب نصار إلى أبعد من ذلك ليصف العلاقة بينهما بأنها قد تتسم بالعداء، حيث يرى أن الأيديولوجيين يقمعون الفلاسفة .هذا القمع ينبع من طبيعة الإيديولوجيا التي عندما تُصبح مهيمنة ودوغمائية، لا تحتمل النقد أو التساؤل الفلسفي الذي قد يُهدد أسسها أو يُفضح تحيزاتها. الفلسفة بسعيها الدائم للبحث عن الحقيقة والتشكيك في المسلمات تُصبح تهديدًا للإيديولوجيا التي تسعى لترسيخ اليقينيات.[3] بالإضافة إلى ذلك يُركز نصار على ضرورة إبداع فلسفة اجتماعية انقلابية كشرط لنشأة الأيديولوجيا الانقلابية .هذا يعني أن الإيديولوجيا التحررية أو الثورية لا يمكن أن تنشأ من فراغ،

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 7،8،9،10، بتصرف

3 حمدان الأحمد العكلة، المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 61

بل يجب أن تستند إلى أساس فلسفي عميق يُوفر لها الرؤية النقدية والأسس المعرفية اللازمة لقلب الأوضاع القائمة وتحقيق التغيير.[1]

نجد ان كلا المفكرين يقدم رؤى تُعزز فهمنا للتداخل والتمييز بين الإيديولوجيا والفلسفة، فبينما يُشير العروي إلى التأثر المتبادل والتمييز الماركسي بينهما يُفصل نصار العلاقة بشكل أعمق مُبرزًا التقارب النفعي، التباين الجوهري في الغاية، وحتى طبيعة الصراع بينهما، مع التأكيد على الدور الأساسي للفلسفة في تأسيس الإيديولوجيا التحررية.

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص65،66

المبحث الثالث: أبعاد فلسفية ومشاريع فكرية في مقاربة الأيديولوجيا عند العروي ونصار:

بعد استعراض أوجه الاتفاق والاختلاف بين المفكرين عبد الله العروي وناصيف نصار، فيما يتعلق بمفهوم الإيديولوجيا يتضح أن تحليلنا لا يمكن أن يكتمل بمجرد المقارنة السطحية للتعريفات والمفاهيم. إن الفهم الحقيقي للإيديولوجيا في فكر كل منهما يتطلب الغوص أعمق في الجذور الفلسفية والمشاريع الفكرية الأوسع التي تُغذي رؤيتهما للعالم والإنسان.

إنني أرى أن مفهوم الإيديولوجيا عند هذين المفكرين يتجاوز كونه مجرد مجموعة من التعريفات النظرية أو الأكاديمية. إنه في جوهره انعكاس عميق وشامل لرؤيتهما للحداثة، للتاريخ، ولإمكانية بناء الذات العربية في عالم متغير.

بالنسبة للعروي، تُعد الإيديولوجيا جزءًا لا يتجزأ من مشروع تحديثي تاريخاني شامل " فالفكر التاريخي هو فقط وفقط، مامن شأنه اخراج العرب من مأزقهم التاريخي".[1] إنها ليست مجرد عائق، بل قد تكون أداة ضرورية لدفع عجلة التقدم، حتى وإن تضمنت أبعادًا من التشويه أو "الوعي الزائف". هذا التصور للإيديولوجيا ينبع من رؤيته للتاريخ كصيرورة حتمية نحو الحداثة، " وان مهمة العرب والمسلمين اليوم، ان يبذلوا جهدا كبيرا في استيعاب دروس الحداثة"[2]، حيث تُشكل الإيديولوجيا قوة مُوجهة، تُساعد على تجاوز التأخر الحضاري. الإيديولوجيا لديه ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق أهداف أوسع تتعلق ببناء دولة حديثة وعقلانية، وإعادة تشكيل الوعي العربي بما يتناسب مع متطلبات العصر، "فإما نكون او لا نكون".[3]

أما نصار، فينطلق من أفق فلسفي نقدي يرى الإيديولوجيا كظاهرة معقدة تنبع من شروط اجتماعية وثقافية، وتُسهم في إدارة الصراعات وتشكيل الهويات. بينما يُقر بوظائفها السلبية في تغييب الفرد وترسيخ التبعية، فإنه يُؤكد على ضرورة نقدها وتفكيكها. الإيديولوجيا في فكر نصار هي مرآة للمأزق الذي تُعاني منه الذات العربية في فهم الحداثة، "وهي تعبير عن الحاجة المُلحة لتأسيس فلسفة

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص185.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عربية أصيلة تُحرر الفرد وتُعيد بناء الجماعة على أسس عقلانية وأخلاقية. رؤيته لا تهدف إلى إلغاء الإيديولوجيا، بل إلى إخضاعها لمحكمة العقل، وتوجيهها نحو خدمة أهداف تحررية حقيقية تُعيد الاعتبار للفرد وتُجنب الجماعة مخاطر الاستلاب والدوغمائية".[1]

إن فهم الإيديولوجيا لدى العروي ونصار يتجاوز النقاش المفهومي ليشمل قراءات عميقة لمسار الحداثة في العالم العربي، وتحديات الوعي التاريخي، وطموحات بناء الذات. إنها دعوة للتفكير النقدي المستمر الذي لا يكتفي بوصف الظواهر، بل يُحاول الغوص في جذورها الفلسفية والمشروعية، للكشف عن كيفية تشكيل الإيديولوجيا لمستقبل الوعي العربي.

1) الجذور الفلسفية الكامنة: مرجعيات متقاطعة في الوعي لكنها متباينة في الروح

على الرغم من التقاطعات الظاهرة بين عبد الله العروي وناصيف نصار في تناول مفهوم الإيديولوجيا، إلا أن الفهم العميق لمقاربتهما يتطلب الغوص في الجذور الفلسفية الكامنة التي تُغذي تصور كل منهما. هذه المرجعيات، وإن كانت تتقاطع في جوانب من الوعي، إلا أنها تتباين بشكل جوهري في روحها، مما يُشكل أساسًا لاختلاف رؤيتهما لدور الإيديولوجيا ووظيفتها في السياق العربي.

أرى أن العروي في استلهامه العميق للماركسية لا يقف عند حدودها الاقتصادية البحتة، بل يتجاوزها إلى نقد الوعي بحد ذاته. هو لا ينظر إلى الإيديولوجيا كظاهرة فكرية مستقلة أو مجرد أفكار عابرة، بل "كوعي زائف" متجذر بعمق في بنية تاريخية لم تكتمل حداثتها بعد. عندما يتحدث العروي عن "الأدلوجة كقناع"، فإنه لا يقصد مجرد حجب أو إخفاء للواقع، بل يشير إلى تشويه بنيوي يُمارس على الوعي يمنعه من إدراك ضرورات التاريخ الحديث ومقتضياته. "فيرى بأن المسألة مسألة واقع عربي وليست مسألة الماركسية بحد ذاتها".[2]

1 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص40،41،26،27،30،31، بتصرف

2 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص183

يبدو لي أن العروي يُعامل الإيديولوجيا كنقيض تام للعقلانية التاريخية؛ فهي تجسيد "للاستعارة" الفكرية و"التأخر" الزمني، وتُبرز بوضوح غياب "التزامن" بين الوعي العربي وروح العصر الحديث. إن استعراضه لتحليلات مفكرين مثل ماركس، نيتشه، فرويد، ومانهايم، ليس مجرد عرض معرفي أو استعراض عابرة. بل هو توظيف منهجي لأدوات نقدية تهدف إلى "تفكيك" الوعي القديم، تمهيدًا لبناء وعي "جديد" وقادر على قيادة مشروع بناء الدولة الحديثة والمجتمع العقلاني. "الأيديولوجيا هنا تُصبح عقبة إبستمولوجية وتاريخية كأداء أمام تحقيق "القطيعة" الضرورية مع التراث الذي في نظره يحول دون الانخراط الكلي في سياق الحداثة العالمية. اذن يرى بوجوب اعلان القطيعة الكبرى مع التراث، وحسن الانصات الى الحداثة التي تكشف لنا عن صورة التقدم الحتمي".[1]

أما نصار، فأرى أن مقاربته تتجاوز مجرد نقد التزييف لتُغوص في فهم الإيديولوجيا "كبنية فعل" متأصلة في الوجود الإنساني والجماعي. عندما يصف الإيديولوجيا بأنها "نفعية وعملية"[2] و"استجابة لمتطلبات تاريخية وإنسانية"، فإنه يقترب من رؤية لا ترى الإيديولوجيا مجرد تشويه للواقع أو وهم. بل هي طريقة عميقة لبناء المعنى توجيه السلوك، وتنظيم العلاقات في عالم تتنازع فيه المصالح والإرادات المتعددة[3].

يبدو لي أن نصار يتبنى موقفًا أكثر واقعية، أو ربما "وجودية"، من الإيديولوجيا. فهي ليست ظاهرة عابرة يُمكن القضاء عليها بقرار أو تحليل، بل هي "ديانة العصر الراهن" تعبير عن حاجة الإنسان إلى مرجعية، إلى معنى، وإلى توجيه لسلوكه في غياب المرجعيات التقليدية، حتى لو كانت هذه المرجعية تؤدي في بعض الأحيان إلى "اضمحلال دور الفرد" لصالح الجماعة. نقده لمقولة "نهاية الأيديولوجيات" ليس مجرد رفض لفرضية أكاديمية، بل هو إقرار بأن الصراع الأيديولوجي متأصل في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وأنه لا يمكن تجاوزه بالإنكار أو التغاضي. الحل يكمن في فهم أعمق لآلياته وربما في توجيهه نحو إيديولوجيا "أصيلة" و"واعية" تخدم مصالح الأمة بشكل حقيقي دون أن تُمارس قمعًا على الفرد أو تُلغي حريته.

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص174،175،186، بتصرف

2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص51

3 المصدر نفسه، ص46،47، بتصرف

يظهر لي أن كلا المفكرين يُقران بالدور المركزي للإيديولوجيا في تشكيل الوعي العربي، لكنهما يختلفان في تحديد جذرها ومآلها. العروي ينطلق من ضرورة تاريخية تتطلب تجاوز الأيديولوجيا القديمة نحو عقلانية حديثة. بينما نصار يُدرك ديمومة الإيديولوجيا كبنية فعل، ويسعى إلى إخضاعها للنقد الوجودي والاجتماعي لتوظيفها بشكل تحرري. هذا التباين في الروح الفلسفية يُثري الفهم العميق لتعقيدات الإيديولوجيا في المشهد الفكري العربي.

2) الإيديولوجيا ضمن المشروع الفكري الأوسع: الحداثة، الوعي، والذات العربية

يتجاوز تحليل الإيديولوجيا عند عبد الله العروي وناصيف نصار مجرد التعريفات المفهومية، ليندرج ضمن مشاريع فكرية أوسع تتعلق بتحديات الحداثة، تشكيل الوعي، وإعادة بناء الذات العربية . كلٌ منهما ينطلق من رؤية شاملة للواقع العربي، موضحًا كيف تُشكل الإيديولوجيا جزءًا حيويًا من هذه المشاريع.

في السياق الأوسع لمشروع العروي الفكري، تُعتبر الإيديولوجيا العربية المعاصرة عقبة رئيسية أمام إرساء "الوعي التاريخي" الذي يراه ضروريًا لقيام الدولة الحديثة. أرى أن العروي ينظر إلى نقد الإيديولوجيا كجزء لا يتجزأ من معركة فكرية أكبر موجهة ضد ما يُسميه "العقل المريض" أو "الوعي المتخلف". هذا الوعي في نظره يتشبث بالماضي ويرفض الالتحاق بمسار التاريخ العالمي الذي تُمليه الحداثة. "فللحداثة صورة واحدة، وواحدة فقط. لأن ليس للتاريخ الا اتجاه واحد، وليس للثقافة الا جنس واحد. فإما نكون او لا نكون".[1]

الإيديولوجيا هنا ليست مجرد فكر مجرد، بل هي "عقلية" شاملة تُسيطر على طريقة التفكير والإدراك، وتمنع المجتمع من تحقيق "التزامن" مع روح العصر الحديث. هدف العروي ليس فقط فضح الوهم أو الكشف عن الزيف الكامن في هذه الإيديولوجيا، بل يتجاوز ذلك إلى تحرير العقل العربي . إنه يسعى لجعل هذا العقل فاعلًا في تاريخه الخاص قادرًا على المبادرة والابتكار، لا مجرد تابع أو مستسلم للظروف أو للأفكار المستوردة، او الأفكار الراسخة، فهو يتهم بشكل مباشر وعلني الفكر

1 ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، ص185

السلفي بكونه سببا في تخلف البلاد العربية يقول "هذه حقيقة نقولها ونكررها، وبعد الإقرار والتكرار نجدد الدعوة الى العقل التاريخي، لأن اللجوء الى الرومنسية والفوضوية، الى الشعر الغاضب، الى الثورية الفارغة، يقوي فقط جانب الفكر السلفي. وهذا الفكر كان سبب التخلف، وسيبقى سبب التخلف".[1]

أما نصار، فإن مفهوم الإيديولوجيا لديه يندرج في مشروع أوسع يتعلق "بإعادة بناء الذات" العربية في مواجهة التبعية والجمود الفكري. يبدو لي أن نصار يرى في "تضخم الإيديولوجيا" السائد في العالم العربي السبب الرئيسي وراء "اضمحلال دور الفرد". هذا الاضمحلال يُهدد، في نظره قدرة المجتمع على الإبداع والتحرر الحقيقي.

نصار لا يكتفي بالنقد السلبي للإيديولوجيا؛ بل يُقدم تصورًا لإمكانية وجود "أيديولوجيا انقلابية". هذه الأيديولوجيا في رؤيته يجب أن تنبع من "فلسفة اجتماعية انقلابية" خاصة بالذات العربية يقول " الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة وللمساهمة الثورية في تغيير حياة الانسان العربي من الداخل".[2] هذا يعني أن نصار لا يرفض الإيديولوجيا برمتها، بل يدعو إلى "إبداع" إيديولوجيا بديلة تكون متجذرة في الواقع المحلي، وواعية بأهدافها التحررية، والأهم من ذلك تحترم الفرد وتُعزز من دوره، مما يجعلها أداة للتحرير والتقدم، لا للقمع أو لتكريس التبعية.

3) دلالات الغياب والمسكوت عنه: ما الذي تكشفه الاختلافات العميقة في مقاربتي العروي ونصّار؟

يكشف تحليل الفروقات الجوهرية بين رؤى عبد الله العروي وناصيف نصّار حول الإيديولوجيا عن دلالات عميقة تتعلق بما يُغفلانه أو لا يُركزان عليه بشكل كافٍ. هذه "المسكوت عنه" يُثري فهمنا لآفاقهما الفكرية وقيودهما المحتملة.

1 عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص223

2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص31

ما ألاحظه في تحليل العروي هو تركيزه شبه المطلق على البعد السلبي للإيديولوجيا، مُصوِّرًا إياها كظاهرة أساسها التشويه والإخفاء. يبدو لي أن العروي لا يترك مساحة كبيرة لتصوّر "إيديولوجيا إيجابية" أو "بناءة" قد تكون ضرورية لتوجيه المجتمع نحو أهداف التحديث والتقدم. نقده حاد وشامل وكأنه يرى في كل إيديولوجيا بطبيعتها نتاجًا للوعي الزائف. هذا المنظور يُعقد مهمة تجاوزها، ويدفعنا للتساؤل الجوهري: إذا ما تم التخلص من كل الإيديولوجيات، فما البديل الذي يمكن أن يوجه المجتمع ويُعطيه معنى وهدفًا مشتركًا؟ فالتاريخ يُظهر أن المجتمعات، حتى في مراحلها الأكثر عقلانية، تحتاج إلى روايات جامعة تُؤطر تطلعاتها وتُحفز أفرادها. يبدو أن العروي يركز على ضرورة التخلص من عبء الماضي الإيديولوجي دون أن يُقدم تصورًا واضحًا لكيفية بناء وعي جمعي موجه نحو المستقبل بعيدًا عن أي شكل من أشكال "الأدلجة".

بينما يُركز نصّار على البعد النفعي والعملي للإيديولوجيا، وعلى علاقتها بالصراع والمصالح، أرى أن تحليله لا يتعمق بالقدر الكافي في الجوانب اللاشعورية للأيديولوجيا. هذا يعني أنه لا يُسلط الضوء بما فيه الكفاية على كيفية تسلل الإيديولوجيا وتشكّلها في الوعي دون إدراك كامل للأفراد، كما أشار فرويد في تحليلاته للاوعي، أو حتى ماركس في مفهوم "الوعي الكاذب" الذي يتجاوز مجرد التضليل الواعي. نصار يُركز على الإيديولوجيا كوعي جماعي موجه وفاعل في إدارة الصراع، لكن أبعادها الخفية أو "المكبوتة" التي تُؤثر على السلوك والاعتقادات الفردية والجماعية قد لا تكون محورية لديه بنفس القدر الذي هي عليه عند العروي في استلهامه لمفكرين مثل فرويد أو نيتشه، الذين تعمقوا في آليات عمل اللاوعي وتأثيراته على الفكر البشري. هذا الغياب قد يحدّ من قدرة تحليل نصّار على فهم المقاومة الخفية لتغيير الإيديولوجيات المتجذرة في النفوس.

تُظهر هذه الاختلافات العميقة أن كلا المفكرين قد اختارا التركيز على جوانب معينة من ظاهرة الإيديولوجيا، مما ترك مساحات لم تُستكشف بالقدر الكافي. فبينما يطرح العروي تحديًا حول بديل الإيديولوجيا بعد نقدها الشامل، يدفعنا نصار إلى التساؤل عن الأبعاد اللاشعورية التي تُسهم في استمرارية الإيديولوجيا وتأثيرها الخفي. هذا التحليل للغيابات يُسهم في فهم شامل لتعقيد مفهوم الإيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر.

أسئلة بحثية لتعميق الفهم: آفاق جديدة للدارس الأكاديمي

انطلاقًا من هذا التحليل، يمكننا أن نطرح تساؤلات بحثية تفتح آفاقًا جديدة لمن يرغب في الغوص من ورائنا بحثنا هذا بشكل أعمق:

❖ كيف يمكن التوفيق بين رؤية العروي للأيديولوجيا "كتشويه" ضروري يجب تجاوزه، ورؤية نصار لها كـ "بنية فعل" دائمة وقابلة للإبداع ؟ هل هما مستويان مختلفان من التحليل، أم تناقض جوهري؟

❖ ما هي دلالات "غياب الفرد" في تحليل العروي للأيديولوجيا، وهل يمكن تفسيره على أنه جزء من مشروع أكبر يركز على البنى التاريخية الكبرى على حساب الفاعل الفردي ؟

❖ إذا كانت الأيديولوجيا "ديانة العصر الراهن" كما يقول نصار، فما هي الأبعاد الأخلاقية والروحية التي يمكن أن تحملها هذه "الأيديولوجيات الحديثة" في مواجهة الإشكالات الراهنة ؟

❖ كيف يمكن للفكر العربي أن "يبدع" فلسفة اجتماعية انقلابية قادرة على توجيه أيديولوجيا إيجابية، في ظل التحديات المعرفية والسياسية الراهنة التي يواجهها ؟

❖ ما هو الدور الذي تلعبه "اللغة" في تشكيل الأيديولوجيا عند كل مفكر؟ وهل هناك تمايز في مقاربتيهما للسلطة الرمزية للخطاب الأيديولوجي ؟

الخاتمة

الخاتمة:

بعد رحلة تحليلية معمقة في دهاليز مفهوم **الأيديولوجيا** كما تشكل في فكر قمتين فلسفيتين عربيتين، (عبد الله العروي وناصيف نصار)، تبلورت أبرز خلاصات هذه الأطروحة التي سعت إلى الكشف عن التباينات والتقاطعات المنهجية والجذرية بين مقاربتيهما. لقد انطلقنا لتأصيل نشأة الأيديولوجيا، حيث بين التحليل المعمق أنها قد شهدت تحولات دلالية عميقة منذ ظهورها الغربي على يد ديستوت دو تراسي "كعلم للأفكار"، ثم تباينت تأويلاتها عبر الثقافات واللغات، مُتخذةً أوصافًا "كالوعي الزائف" و"القناع" أو "الانعكاس المشوه للواقع". وقد حظي هذا المفهوم باهتمام ملحوظ في الفكر العربي، وإن شابته محاولات لتعريب مرادفه على غرار "الفكرلوجيا". وتتسم الأيديولوجيا بخصائص كالمعقولية والتنوع، وتسعى لاكتساب التأييد، وتتداخل بنيويًا ووظيفيًا مع حقول كالدين والسياسة.

ثم تعمقنا في قراءة نقدية مفصلة لرؤية كل مفكر على حدة، مُحللين دلالات الأيديولوجيا عند العروي كعائق أمام الحداثة، وفي المقابل، عند نصار كبنية ضرورية للحياة الاجتماعية، مع إمكانية عقلنتها وتوجيهها. وقد أفضى بنا التحليل المقارن إلى استجلاء جوهر التوتر الفلسفي بين النسق التاريخاني للعروي والنسق النقدي لنصار، مؤكدين بذلك على أهمية هذا المفهوم في فهم مسار الوعي الفلسفي العربي المعاصر.

لقد صبغت المسيرة الفكرية والشخصية لعبد الله العروي، خاصة معايشته للحضارة الغربية وانتماءاته السياسية، توجهاته النقدية. فهو يرى في مفهوم "الأدلجة" إشكالية تستلزم حذرًا، مُعتقدًا أن الوعي العربي لم يفهم الأيديولوجيا جيدًا ولم يُبدعها، ما أثر سلبًا على النهضة. الأيديولوجيا لديه ذهنية مفارقة للواقع، نمط فكري يحجبه، أو اقتباس من نماذج أجنبية. العروي يرى أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة انتقائية وتلفيقية، كونها نسخًا غربية تخدم مصالح خاصة، ومنفصلة عن الوعي الاجتماعي لعدم كونها وليدة الواقع العربي. هذه الممارسات، كخطابات الإصلاح غير المجدية والتمسك الأعمى بالتراث، شكلت عائقًا أمام النهضة، مما دفعه لتشخيص مشكلة الأمة في تأخرها

التاريخي الشامل. يرى أن تجاوز هذا التأخر يتطلب نقدًا أيديولوجيًا جذريًا يكشف فسادها، مُقترحًا تبني التاريخانية الماركسية لخلق وعي تاريخي نقدي. فالحداثة، في تقديره، تقتضي ثورات متكاملة تقودها النخبة المثقفة لتحقيق القطيعة مع الماضي، رغم ما تعرض له مشروعه من انتقادات.

في المقابل، يتضح ان نصار يتفق مع المعنى العام للأيديولوجيا "كفكر جماعة ينبثق من كيان معين لأجل وجود ومصلحة تلك الجماعة". فهو يرى أن كل أيديولوجيا تتضمن مفهومًا ضمنيًا للإنسان، وأن وظائفها تتجاوز نطاق المعنى الذاتي وحركة المجتمع لتستقل عن مقاصد نشوئها. مؤكدًا أن ما يعيق بناء نظرية متكاملة هو ما ورثه الفكر العربي الحديث من العصور الوسطى، وأن الخلافات الأيديولوجية هي السبب الأبرز لأزمة الحوار. يشدد نصار على ضرورة التمييز الدقيق بين نمط التفكير الفلسفي والأيديولوجي؛ فالأخير يرتبط بمصلحة جماعة ويتسم بالنفعية واليقين، بينما الأول عقلاني، إنساني، كوني، أخلاقي، وبرهاني، وقوامه النقد والبحث عن الحقيقة. فلسفته، ذات الطابع العقلاني والإنساني، ترمي إلى تهذيب الوعي الذاتي، وربط المبادئ الفلسفية بالواقع العربي، مع رفض الأطروحات الغربية المستوردة، والتأكيد على الإبداع الفلسفي الأصيل. ويرى نصار أن الأيديولوجيا، رغم ولادتها وانتشارها، قابلة للزوال، مستشهدًا بزوال النازية والشيوعية.

ونجد من بين اهم النتائج المستخلصة من خلال رحلتنا البحثية المتواضعة:

1) تباين الجذر الفلسفي والغاية التحليلية للأيديولوجيا: لقد أبان التحليل العميق أن عبد الله العروي يتعامل مع بنية الأيديولوجيا كقوة دافعة للتحول التاريخي، إذ يراها جزءًا لا يتجزأ من صيرورة حداثية تستلزم تأطيرًا عقليًا للوعي العربي. العروي ينحو نحو كشف الجانب السلبي للأيديولوجيا، مفضلًا إظهارها كتشويه للوعي وستار للمصالح، مستفيدًا من أدوات النقد الأيديولوجي الغربي، لا سيما المستقاة من الماركسية، ويتجسد هدفه في فضح هذا التشويه كسبيل لتمهيد الطريق نحو وعي تاريخي رشيد يقود إلى تحقيق الحداثة المنشودة، فهو أقرب إلى مشروع "الاستنارة" الذي يسعى إلى تبديد ما يسميه "ظلام" الوعي الأيديولوجي بوهج العقل النقدي .في المقابل، يتخذ ناصيف نصار موقفًا نقديًا مساءلًا تجاه أي خطاب أيديولوجي، ويعمل جاهدًا على تحرير الوعي من هيمنة التحيزات

المؤسسية والأحكام المسبقة. هو يرفض فكرة زوالها، وينظر إلى الأيديولوجيا كظاهرة متأصلة في الوجود الإنساني، ذات طبيعة نفعية وضرورية للحياة الاجتماعية، حتى وإن كانت تسهم غالبًا في تغييب دور الفرد وقمع مساعي التفكير الفلسفي الحر. يسعى نصار إلى فهم آلياتها المعقدة، ويدعو إلى استنباط أيديولوجيا متجذرة وواعية تنبع من خصوصية الواقع العربي، مدعومة بفلسفة اجتماعية تحررية، أرى فيه سعيًا لبناء "أيديولوجيا واعية" أو "فلسفة أيديولوجية" قادرة على استثمار الطاقة الكامنة في التفكير الأيديولوجي نحو تحقيق أهداف جماعية بناءة، بدلاً من الاكتفاء بنقدها وتفنيدها.

2) التوتر بين التأسيس والمساءلة في وظيفة الفلسفة: لقد كشفت المقارنة أن التوتر المحايث بين النسق التاريخاني الذي يتبناه العروي والمنهج النقدي الذي يعتمده نصار، يعكس في جوهره تباينًا عميقًا في تصور وظيفة الفلسفة ذاتها: هل هي أداة لتأسيس وعي جماعي موحد يُعين الأمة على تجاوز الركود واللحاق بركب التقدم، أم وسيلة لتفكيك الفرد ووعيه، وحراسة تخوم الفكر من الوقوع في شرك الاغتراب الذي تحذّر منه الأيديولوجيا المحجبة؟ فإذا كان العروي يوظف الإيديولوجيا من أجل تجاوز الركود واللحاق بركب التقدم، فإن نصار، في رؤيتي، يحذّر من تحولها إلى قناع مُحجِّب يعيق استقلالية الفكر وحريته.

3) العلاقة بالوعي العربي ومشروع الحداثة: كلا المفكرين يتفقان في إدراك خطورة الأيديولوجيا وضرورة معالجتها تحليليًا في سياق تشكيل الوعي العربي وتحديات الحداثة. فالعروي يقدم "تشريحًا" دقيقًا للأيديولوجيا بقصد كشف عللها البنيوية وتشوهاتها التي تُعرقل التزامن التاريخي. بينما نصار يقدم "بيولوجيا" لهذا المفهوم، ساعيًا لفهم كيف تحيا وتتطور وتتأقلم، مع توجيه دعوة نحو استثمارها لخدمة الإنسان والمجتمع بوعي كامل. العروي ينطلق من تشخيص لعلة الوعي الأيديولوجي العربي، بهدف إجراء "قطيعة" معرفية معه والانتقال نحو العقلانية التاريخية؛ فالأيديولوجيا، من منظوره، تمثل عقبة جوهرية يجب تجاوزها. في المقابل، نصار ينطلق من فهم لطبيعة الأيديولوجيا كظاهرة إنسانية مستدامة وضرورية، حتى وإن كانت تحمل في طياتها جوانب سلبية. هو لا يرى في الأيديولوجيا مرضًا قابلاً للشفاء التام والتجاوز المطلق، بل يراها جانبًا ملازمًا للوعي البشري والجمعي، يتوجب فهمه وتوجيهه بوعي لخدمة الإنسان والمجتمع.

4) نحو رؤية تركيبية ثالثة: بين هذين الأفقين المتعايشين، تبرز الحاجة الملحة إلى رؤية تركيبية ثالثة تجمع بين اشتراطات السياق التاريخي وضرورات النقد الفلسفي، بين مبدأ التأسيس وممارسة المساءلة. هذه الرؤية التركيبية يجب أن تستفيد من حدة تشخيص العروي لأمراض الوعي الأيديولوجي، وفي الوقت نفسه تتبنى فهم نصار العميق لديمومة الأيديولوجيا وإمكانية توجيهها بعقلانية.

5) إثراء الفكر العربي المعاصر: في المحصلة، أرى أن العروي وناصيف نصار يمثلان تيارين نقديين متميزين في دراسة الأيديولوجيا ضمن السياق الفكري العربي. يتفقان في إدراك خطورتها وضرورة معالجتها تحليليًا، لكنهما يتباينان بوضوح في تشخيص طبيعتها الجوهرية وفي تحديد وظيفتها المحتملة. إن هذا التفاعل الفكري هو ما يخصب نسيج الفكر العربي المعاصر، ويسهم كلاهما بفاعلية في مشروع نقدي يرمي إلى تحرير الفكر العربي من أغلال اللاوعي والتبعية. أرى أن دراسة أعمالهما مجتمعة لا تكشف عن تناقض مطلق، بقدر ما تكشف عن تكامل عميق في الرؤى، حيث يقدم أحدهما تشخيصًا حادًا لتحديات الوعي، بينما يقدم الآخر فهمًا أعمق لطبيعة هذا الوعي ذاته، مع إتاحة إمكانيات لتجاوزه أو توجيهه بوعي. إن هذا التفاعل الفكري هو ما يخصب نسيج الفكر العربي المعاصر.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

أ) المصادر:

1) عبد الله العروي مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1993.
2) عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 8، 2012.
3) عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة ،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995.
4) عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 1995.
5) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008.
6) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006.
7) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 4، 1997.
8) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا –الأدلوجة–، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1988).
9) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2001.
10) ناصيف نصار الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجيا ونقدها، ط1، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994.
11) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: (اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 1986.
12) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1975.
13) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم: (في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، ط1، لبنان، 1986.
14) ناصيف نصار، منطق السلطة :(مدخل الى فلسفة الامر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2001.

ب) المراجع باللغة العربية:

أولا: المعاجم والقواميس والموسوعات:

15) ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، "إيديولوجيا"، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1983.

16) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج 2، دار عويدات، بيروت،د.ط، د.ت.

17) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، "إيديولوجية"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.

18) مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار اسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان 1، 2009.

ثانيا: الكتب:

19) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تح: (إبراهيم شبوح، احسان عباس)، الدار العربية للكتاب، القيراون، الجزء1، ط1، تونس، 2006.

20) ادريس هاني ،خرائط أيديولوجية ممزقة، الانتشار العربي ،بيروت لبنان ط1، لبنان، 2006.

21) ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة (الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2006.

22) ادريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة (الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة).

23) إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

24) أمين حافظ السعدني: أزمة الإيديولوجيا السياسية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 1، 2014.

25) أنطوان سيف وآخرون من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.

26) برتراند رسل، السلطة والفرد، تر: شاهر الحمود، دار الطليعة، بيروت،لبنان، ط1، 1961.

27) تركي الحمد: دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992.

28) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: الدكتور جورج طعمة، مر: برهان الدين الدجاني، دار الثقافة، بيروت لبنان، ج1.

29) زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: (قراءة في مشروع ناصيف نصار)، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، العراق، 2013.

30) سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
31) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، د ط، مصر، 1995.
32) عبد الرحمن خليفة، فضل الله محمد اسماعيل :المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، د ط، 2006.
33) على حرب، نقد النص، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
34) علي عبود المحمداوي: موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة – صياغة العقل العربي من مركزية الحداثة إلى التشفير
35) فادية ميشيل، الايديولوجية – وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد (دار التنوير، بيروت)، ط1 ،2006.
36) كارل ماركس، الايديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب دار دمشق، دمشق، ط 1، ج 2، 1976.
37) كارل مانهايم: الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: محمد الرجاء الديرني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط 1، 1980.
38) كرم الحلو، تحرير السياسي من الديني والايديولوجي، كتاب جماعي " قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار "، اشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية(11) الكتاب2.
39) كمال عبد اللطيف، اسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
40) محمد أركون ،الفكر العربي، تر: عادل العوا، دار منشورات عويدات ،بيروت، لبنان، ط3، 1985، ص 160،161
41) محمد رضا خاكي قرامكي ،الأيديولوجيا (دراسة في المصطلح والمفهوم وحقول الاستعمال)، تق: محمود حيدر، تع: اسعد مندي الكعبي ،العتبة العباسية المقدسة، ط1، العراق، 2020.
42) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
43) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر، المكز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
44) محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س.
45) محمد على أبو ريان، المدخل الإسلامي للأيديولوجية العربية، منشورات جامعة بيروت العربية، لبنان، 1979.

46) محمود أمين، العالم الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة القاهرة، 1986.

47) معن زيادة – الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معجم الانماء العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1986.

48) مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، المجلد2، مصر، 1954.

49) نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، لبنان، 1964.

50) نصر حامد أبو زيد، الامام الشفعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996.

51) هنري أيكن أيكن، عصر الإيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، 2010)، ص 7

52) ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط3 1997.

ثالثا: المقالات:

53) فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، مجلة تبين، العدد5، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر،2013.

54) لزهر عقبي، الأيديولوجيا العربية بين الاغتراب واشكالية التوظيف، مجلة الاحياء، العدد 28، جانفي 2021، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر ببسكرة، الجزائر 2021.

55) م.م علاء جواد كاظم، الأيديولوجيا بوصفها فعالية ايهامية للعقل في نقد ادلوجة العروي من منظور سوسيولوجيا المعرفة، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، العدد،4، 2009، كلية الاداب، جامعة القادسية، العراق، 2009.

56) محمد هاشم رحمة البطاط، مفهوم الأيديولوجية عند عبدالله العروي مقاربة تحليلية ،المجلة السياسية والدولية العدد 34،33، كلية العلوم السياسية في الجامعة المستنصرية جامعة العراق، العراق، 2016،12،31.

رابعا: الرسائل والأطاريح.

57) حمدان الأحمد العكلة، المشروع الفلسفي عند ناصيف نصار، ماجستير، فلسفة، قسم الفلسفة، كلية الاداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، سوريا، 2017_2018.

58) سعيدة جلايلية، الإيديولوجي والجمالي دراسة بنيوية تكوينية في روايتي " اليتيم" و" الفريق " لعبد الله العروي، ماجستير ،لغة عربية وادابها، قسم اللغة العربية وادابها، كلية الاداب واللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة العربي بن مهيدي ام البواقي، الجزائر، 2011_2012.

59) فهيمة بوحفص، مفهوم الأيديولوجيا عند كارل ماركس ،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية ،جامعة الجزائر 2،الجزائر، 2016_2017.

60) فهيمة بوحفص، مفهوم الأيديولوجيا عند كارل ماركس ،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية ،جامعة الجزائر 2،الجزائر، 2016_2017.

61) الوردي حيدوسي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، رسالة ماجستير،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2012.

ج) المارجع باللغة الأجنبية:

62) Destutt de Tracy, Elements d'idéologie- première partie, idéologie proprement dite-,(France: Vrin,1970)

63) Pierre Macherey, Eudes philosophique Francaise de Suyès àBarni,(France: Publications de la sorbonne,2003)

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

مقدمة:..... 02

الفصل الأول:

نشأة مفهوم الأيديولوجيا في الفكر فلسفي

مدخل 14

المبحث الأول: نشأة مفهوم الأيديولوجيا في الفكر الغربي 16

1) استخدام القرن الثامن عشر 20

2) الأيديولوجيا عند كارل ماركس 120

3) الأيديولوجيا عند الفلاسفة الالمان 21

4) الأيديولوجية عند التوسير 21

5) الأيديولوجيا عند اميل دوركايم 21

6) تعريف نيتشه للايديولوجيا 22

7) اليديولوجيا عند كارل مانهايم 22

8) الأيديولوجيا في أنظونيو غرامشي 22

9) الايدولوجيا عند فرويد 23

المبحث الثاني: نماذج لمفهوم الأيديولوجيا عند المفكرين العرب 32

1) الأيديولوجيا من عند محمد عزيز الحبابي 36

2) الأيديولوجيا في نظر الدكتور عبد العزيز عزت 37

3) الأيديولوجيا عند الدكتور محمد علي أبو ريان 37

4) تعريف علي حرب للايديولوجيا 38

5) تعريف الدكتور سعد الدين إبراهيم 38

6) الأيديولوجيا عند المفكر زكي نجيب محمود 38

7) الأيديولوجيا من منظور أركوني 39

8) الأيديولوجيا عند ياسين حافظ 40

9) مفهوم الأيديولوجيا عند المفكر مصطفى رجاني 40

10) مفهوم الأيديولوجيا من وجهة نظر المفكر السوداني إبراهيم حيدر علي 41

11) الأيديولوجيا من وجهة نظر الدكتور احمد محمود صبحي 41

12) الأيديولوجيا عند نصر حامد أبو زيد 42

13) الأيديولوجيا من وجهة نظر حسن حنفي 44

الفصل الثاني:

قراءة عبد الله العروي لمفهوم الأيديولوجيا

مدخل 47

المبحث الأول: مفهوم الأيديولوجية عند عبد الله العروي 51

1) الأدلوجة / قناع 54

2) الأدلوجة / نظرة كونية 58

3) الأدلوجة علم الظواهر 62

المبحث الثاني: تفكيك أسس الخطاب النهضوي من منظور "عروي" 68

1) الأدلوجة الدينية " الشيخ " 69

2) الادلوجة السياسية "رجل السياسة" 72

3) الادلوجة التقنية "رجل التقنية" 76

المبحث الثالث: بديله الفكري الجديد 85

1) معضلة التخلف التاريخي وإلزامية النقد الإيديولوجي 86

2) الأخذ بالتاريخانية 93

3) الانخراط في الحداثة 97

4) خطاب القطيعة الكبرى مع التراث وتشريح العقل عند عبدالله العروي 102

الفصل الثالث:

قراءة ناصيف نصار لمفهوم الأيديولوجيا

مدخل 113

المبحث الأول: الأيديولوجيا عند ناصيف نصار 115

المبحث الثاني: علاقة الأيديولوجيا بالمفاهيم الأخرى 127

1) الفلسفة والايديولوجيا 127

2) الأيديولوجية والعلم 141

3) في النظرة الأيديولوجية للتاريخ 145

4) في الفلسفة والسياسة والأيديولوجية 193

المبحث الثالث: عقلنة السلطة: دراسة نقدية للمفهوم الفلسفي للسلطة في فكر نصار 152

1) ناصيف نصار والسلطة 152

2) التفاعل بين السلطة السياسية والأيديولوجية 171

3) قراءة في تصور ناصيف نصار لجدلية السلطة والعدل 179

الفصل الرابع:

دراسة مقارنة في مفهوم الإيديولوجيا عند العروي ونصار

مدخل 195

المبحث الأول: التقاطعات الجوهرية بين العروي ونصار 196

المبحث الثاني: نقاط الاختلاف والثغرات النظرية 212

المبحث الثالث: أبعاد فلسفية ومشاريع فكرية في مقاربة الأيديولوجيا عند العروي ونصار ... 223

1) الجذور الفلسفية الكامنة: مرجعيات متقاطعة في الوعي لكنها متباينة في الروح .. 224

2) الإيديولوجيا ضمن المشروع الفكري الأوسع: الحداثة، الوعي، والذات العربية 226

3) دلالات الغياب والمسكوت عنه 227

خاتمة 231

المصادر والمراجع 236

فهرس الموضوعات 242

الملخص باللغة العربية:

تغوص أطروحة الدكتوراه هذه في تحليل مقارن معمّق لمفهوم **الأيديولوجيا** كما تشكّل وتبلور في الفكر النقدي لكل من المفكرين العربيين البارزين، **عبد الله العروي** و**ناصيف نصار**. تهدف الدراسة إلى استجلاء الأبعاد المختلفة التي اتخذها هذا المفهوم المحوري لدى كل منهما، مع التركيز على التقاطعات المنهجية والفروق الجوهرية في رؤيتيهما.

تستكشف الأطروحة كيف تناول العروي الأيديولوجيا من منظور **نقدي تاريخي**، رابطًا إياها بشكل وثيق بمشروع الحداثة العربية وتحدياته. يُنظر إلى الأيديولوجيا لديه كظاهرة تلازم الفكر العربي الحديث، متجذرة في التخلف التاريخي وغياب القطيعة المعرفية مع الماضي، مما يعيق إرساء عقلانية تاريخية قادرة على بناء مجتمع حديث. هو يرى الأيديولوجيا كوعي زائف أو "وعي مؤجل" يعكس عدم تزامن الفكر مع الواقع، ويستدعي ضرورة تجاوزها لتحقيق النهضة.

في المقابل، تحلل الأطروحة مقاربة ناصيف نصار للأيديولوجيا من زاوية **بنيوية وظيفية**. ينظر نصار إلى الأيديولوجيا باعتبارها "نسقًا فكريًا" أو "بنية ذهنية" ضرورية لكل مجتمع، تؤدي وظائف محددة في التوجيه والتعبئة والتفسير. لا يكتفي بنقدها، بل يحاول فهم آليات تشكلها وتأثيرها على الوعي الجمعي والفردي، مع التركيز على علاقتها بالسلطة والمعرفة. يهتم نصار بكيفية تحول الأيديولوجيا من نسق فكري إيجابي إلى أداة للهيمنة والقمع، مع إمكانية تحرر الفكر منها عبر النقد والتفكيك.

تسعى الأطروحة إلى إبراز الكيفية التي يمكن من خلالها فهم تطور الفكر العربي حول الأيديولوجيا، ليس فقط كنقد لها، بل كفهم لتعقيداتها ووظائفها المختلفة. كما تهدف إلى تقديم إطار نظري يساعد على استشراف آفاق جديدة في دراسة هذه الظاهرة المعقدة، ومدى تأثيرها في تشكيل الوعي والمجتمعات العربية في ظل التحديات الراهنة. تساهم هذه الدراسة في إثراء النقاش الفكري العربي حول قضايا الحداثة، والتاريخ، والعقل، والسلطة، من خلال عدسة الأيديولوجيا.

الكلمات المفتاحية: الايديولوجيا، عبد الله العروي، ناصيف نصار، الفكر العربي، الفلسفة الاسلامية

Abstract in English

This doctoral dissertation undertakes an in-depth comparative analysis of the concept of **ideology** as articulated and elaborated within the critical thought of two prominent Arab thinkers, **Abdallah Laroui** and **Nassif Nassar**. The study aims to elucidate the diverse dimensions this pivotal concept assumed for each, with a focus on their methodological convergences and fundamental distinctions.

The dissertation explores how Laroui approached ideology from a **historico-critical** perspective, intimately linking it to the project of Arab modernity and its inherent challenges. For Laroui, ideology is viewed as a phenomenon inherent to modern Arab thought, rooted in historical underdevelopment and the absence of an epistemological rupture with the past, thereby impeding the establishment of a historical rationality capable of constructing a modern society. He perceives ideology as a false consciousness or "deferred consciousness" reflecting a disjunction between thought and reality, thereby necessitating its transcendence for the realization of genuine enlightenment.

Conversely, the dissertation analyzes Nassif Nassar's approach to ideology from a **structural-functional** vantage point. Nassar regards ideology as an "intellectual system" or a "mental construct" indispensable to every society, fulfilling specific functions in guidance, mobilization, and interpretation. He does not merely critique it, but endeavors to comprehend the mechanisms of its formation and its impact on collective and individual consciousness, with an emphasis on its relationship to power and knowledge. Nassar is concerned with how ideology transforms from a positive intellectual system into an instrument of hegemony and oppression, while also positing the possibility of intellectual liberation from it through critique and deconstruction.

This dissertation seeks to illuminate how the evolution of Arab thought concerning ideology can be understood, not merely as a critique thereof, but as a comprehension of its complexities and diverse functions. It further aims to provide a theoretical framework conducive to envisioning new horizons in the study of this intricate phenomenon, and its profound influence on the shaping of Arab consciousness and societies amidst contemporary challenges. This study contributes to enriching the Arab intellectual discourse on issues of modernity, history, reason, and power, all viewed through the prism of ideology.

Keywords: Ideology, Abdullah Laroui, Nassif Nassar, Arab thought, Islamic philosophy

Résumé en français:

Cette thèse de doctorat propose une analyse comparative approfondie du concept d'idéologie tel qu'il se forme et se cristallise dans la pensée critique de deux éminents penseurs arabes, Abdullah Laroui et Nassif Nassar. L'étude vise à élucider les différentes dimensions que ce concept fondamental a revêtues chez chacun d'eux, en se concentrant sur les points de convergence méthodologique et les différences essentielles de leurs perspectives.

La thèse explore la manière dont Laroui a abordé l'idéologie dans une perspective historico-critique, en la reliant étroitement au projet de modernité arabe et à ses enjeux. Pour lui, l'idéologie est un phénomène inhérent à la pensée arabe moderne, enraciné dans un retard historique et l'absence de rupture épistémologique avec le passé, ce qui entrave l'établissement d'une rationalité historique capable de construire une société moderne. Il conçoit l'idéologie comme une fausse conscience ou une « conscience différée » qui reflète la déconnexion entre la pensée et la réalité, et dont le dépassement est nécessaire à la renaissance.

À l'inverse, cette thèse analyse l'approche de l'idéologie chez Nassif Nassar selon une perspective structuraliste-fonctionnaliste. Nassar conçoit l'idéologie comme un « système intellectuel » ou une « structure mentale » essentielle à toute société, remplissant des fonctions spécifiques d'orientation, de mobilisation et d'interprétation. Il ne se contente pas de la critiquer, mais cherche également à comprendre les mécanismes de sa formation et son influence sur la conscience collective et individuelle, en s'intéressant particulièrement à son rapport au pouvoir et au savoir. Nassar s'intéresse à la manière dont l'idéologie se transforme d'un système intellectuel positif en un instrument de domination et d'oppression, tout en explorant la possibilité de libérer la pensée de son emprise par la critique et la déconstruction.

Cette thèse vise à mettre en lumière comment le développement de la pensée arabe sur l'idéologie peut être appréhendé non seulement comme une critique,

mais aussi comme une compréhension de ses complexités et de ses fonctions diverses. Elle vise également à fournir un cadre théorique permettant d'explorer de nouvelles perspectives dans l'étude de ce phénomène complexe et de son impact sur la formation des consciences et des sociétés arabes face aux enjeux actuels. Cette étude contribue à enrichir le débat intellectuel arabe sur les questions de modernité, d'histoire, de raison et de pouvoir, à travers le prisme de l'idéologie.

Mots-clés : Idéologie, Abdallah Laroui, Nassif Nassar, pensée arabe, philosophie islamique