العقل العربي والمساءلة الايديولوجية

الدكتور : جلول مقورة

جامعة محمد بوضياف-المسيلة-الجزائر

يقول الدكتور حسن صعب في كتابه تحديث العقل العربي :" **إن قضية العقل العربي هي قضيتنا الحضارية الأولى،لأنه ا القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية مواجهة قويمة.فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا، لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات الفعلية لعملية تقرير المصير**"[1] فالتفكير في العقل إذن ضرورة وليس اختيار ،لأنه يمثل الذات والوجود، بما يعنيه هذا الوجود من مساءلة للماضي،واستشراف للمستقبل، وإذا كان ديكارت قد اختزل المسألة في الكوجيتو فهذا يعني أن العقل هو مناط التفكير وآداته، والرهان عليه هو رهان على المستقبل بما ينطوي عليه من قدرة على التغيير وإدارة الخروج من حالة العجز والعطالة واللافعالية.

لكن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة عن العقل-بوصفه المحوّلة التي إن وقفنا على شفرتها انتقلنا من وضع التخلف، والتخلف المركب إلى الحداثة ومن الرجعية إلى التقدم- ليس بالأمر البسيط والهين في ظل وجود التفكير الإيديولوجي الذي يطرح نفسه على أنه مالك للحقيقة ويقدم تفسيراته وحلوله الجاهزة والناجزة، و هو ما حاول أن يروم إليه ناصيف نصّار لتحرير العقل من طوفان الأدلجة والذي لا يكون إلا بالعقل والفلسفة وبلغة لالاند: كيف يفكر العقل المكوّن العربي؟ ولمقصد ناصيف: هل تعَبِّر ايديولوجية العقل عن مأزق فكري جديد يدخله العرب المحدثون بعد عديد المآزق التي وقعوا فيها، وهل يمكن للعقل أن يحرر نفسه من براثن الايديولوجية ويؤسس للحقيقة الموضوعية انطلاقا قوة المعلومة وصحة المنهج والطرح الحر.

1-أدلجة العقل : من الراجح أن الحديث عن الإشكاليات التي طرحها المفكر والمثقف العربي، إنما تصب كلها في مصب واحد هو مصب النهضة العربية ومن الأرجح أيضا أن الإجابات لم تخرج عن

---

[1] – حسن صعب: "**تحديث العقل العربي**"، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1980، ص 3.

إطار الثنائيات المترابطة: العقل والنقل،الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة،الإسلام والعصر، والتي تعيد إنتاج نفسها في كل مرة ولو بثوب جديد، لقد سئم العرب من ذلك وراودهم هوس كبير في أن يكون سر نجاح غيرهم مثبطا لهم، حتى وصل بهم الأمر إلى التخبط بين المواقف وممارسة نوعا من الترحال الفكري الاضطراري الذي يرتدي عباءة التلفيق حينا، ورداء التوفيق حينا آخر، ولأن أنموذج التفكير الغربي المعاصر اتخذ من مسا ءلة العقل سبيلا لإنشاء فلسفة ما بعد حداثية تنتصر للوجدان وللإرادة وللاوعي، فإن الفكر العربي ومن منطلق انبهاره المستمر بالآخر ومحاكاته المتواصلة لنهجه الفلسفي أصر على أن تكون المساءلة سواء كانت بنيوية أو تأويلية، أو تفكيكية، أو أركيولجية، موجهة للعقل العربي الاسلامي، فكانت عناوين من مثل: تكوين العقل العربي،بنية العقل العربي، نقد العقل العربي، تحديث العقل العربي، تجديد الفكر العربي، أزمة العقل العربي، العقل العربي وإعادة التشكيل، وغيرها كثير، دالة على أن العقل دخل حلبة الرهان وهكذا اختزل العرب هويتهم وكينونتهم في عقلهم ورجعت المتتالية الترابطية إلى الذاكرة إذ بقدر ما يتحرر العقل يحدث التقدم، وبقدر ما تتأخر عملية النقد يكون التخلف.

في كتابهما: دراسات في العقلية العربية: الخرافة، يطرح إبراهيم بدران وسلوى الخماش سؤالا لست أدري إن كان جريئا أم محرجا هو: هل العقل العربي خرافي، والإجابة ربما أكثر جرأة عندما يجيبان :" **إن المواقف الخرافية الكامنة والمغلقة بقشور رقيقة من التعليم تشكل جوهر العقلية الاجتماعية لدى المجتمع العربي**" [2] فرغم الفاصل الكبير والقطيعة المنهجية والمعرفية التي تفصل الخرافة عن العقل إلا أن هذا الموقف من الفكر العربي يؤكد أن الحديث عن العقل الإسلامي هو قمة الجمع بين النقيضين على أساس أن هذا الطرح الديني يعيد إنتاج نفسه بعد أن كان طرحا لاهوتيا مع الكنيسة، يحاول أن يؤدي نفس الدور في الثقافة العربية الإسلامية إن هذه الخرافة : "**نابعة من صلب الايديولوجيا الدينية ذاتها ،وبسبب انعدام الحرية الفكرية، والحرية الاجتماعية بالمفهوم التقدمي وبسبب استمرار تحكم الفئات المحافظة ذات العقلية العشائرية الفردية سواء مباشرة ،أو عن طريق بيروقراطيات، وشبه برجوازيات عسكرية أو متعسكرة**"[3].

---

[2] – إبراهيم بدران وسلوى الخماش: "**دراسات في العقلية العربية**"، الخرافة، ط3، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1988، ص 8.

[3] – نفسه، ص 9.

فإذن الأدلجة العلمية في صراعها مع الأدلجة السلفية تؤكد على أن الدين هو مصدر إخفاقات العقل، والحل لن يكون إلا بثورة تقوم على علمنة وتحديث العلاقات والمفاهيم الإنتاجية والاجتماعية عن طريق التغيير الجذري المتواصل الواعي" [4]، والتأسيس لعقلانية علمية علمانية تعلي من شأن العقل العلمي الذي يمر عبر اعتبار الدين خرافة وهو شكل من أشكال الإيديولوجية المتطرفة أيضا التي ترفع شعار العلمانية الكلية كما ينعتها عبد الوهاب المسيري.

مقاربة أخرى تختلف من حيث المضامين ولكنها ليست بعيدة من حيث الطرح، عندما تعتبر أن العقل العربي يعيش أزمة أفق تتعلق بعدم قدرته تجاوز سقف الأنموذج الليبرالي الرأسمالي والبناء الاشتراكي، فالأول أدى إلى تكوين عقل غير قومي وغير علمي وغير بنائي، ويعجز تماما على تخطي حالة الخمول والتردي الراهنين بينما يؤدي الثاني إلى تكوين عقل قومي ، بنائي، علمي، ولكنه مرتبك يبقى بعيدا عن المستوى المنشود [5]. وهكذا تتخذ هذه الايديولوجيا من العقل وسيلة لتمرير خطاب أو صد آخر، وتخضعه إلى ترتيب تنازلي أو تصاعدي وفقا لأهدافها. إذا يقدر تبعية العقل لهذه الإيديولوجية بقدر ما يكون علميا وقوميا وبنائيا، والعكس صحيح وفي معرض دفاع حامد خليل عن الايديولوجية الاشتراكية وتحامله على الرأسمالية فإنه يؤكد قائلا: " **كانت الرأسمالية في البلاد العربية لم تعمل على ابتكار قيم جديدة أو وجهة نظر جديدة، لا عن العالم ولا عن الحياة. وإنّما ظلت قانعة بجهلها وراضية ببهيميتها... فإن العقل الذي أسهمت البرجوازية العربية في تكوينه لم ينشأ لا في صراع مع الطبيعة، ولا في مواجهة الصناعة المتجددة بل يمكن القول أن شروط تجهيل العقل هي وحدها الشروط المتحققة** "[6]. ولهذا يرى بأن النموذج الاشتراكي يكون قد خلق لدى العقل الأوربي نزوعا قوميا متناميا. فيما يفترض أنه وجهة لبناء جامعة إنسانية شاملة، إلا أن الرأسمالية غيرت مساره ليصبح تعصبا قوميا، أما في البلدان العربية، فإن القوى ذات الاتجاه الاشتراكي لم تنشأ على نحو واحد. بل أدى اختلاف العوامل الموضوعية والذاتية بين قطر عربي، وآخر إلى تشكيل أكثر من صيغة للتحكم في تكوين الفكر الاشتراكي، وأكثر من قوة لتوجيه عملية التحكم هذه وبالتالي أكثر من عامل لتحديد بنية العقل[7].

---

[4] – إبراهيم بدران وسلوى الخماش: "**دراسات في العقلية العربية**"، ص 312

[5] – حامد خليل: "**أزمة العقل العربي**"، ط1، دار كنعان، دمشق ،سوريا، 1992، ص5.

[6] – نفسه، ص 6.

[7] – نفسه، ص 20.

إن هذه الفقرات تؤدي إلى نتيجة وحيدة تعبر عن مدى تحكم الايديولوجيا بصورها المختلفة في إنتاج النشاط العقلي الموجه، فالعقل الاشتراكي هاهنا يصوغ نفسه على أنه الأقدر على حل الأزمة وأي انحراف للعقل إنما هو منبعث من الايديولوجية الآخر الرأسمالي أو الديني التي تمارس حصارا غير نزيه مادام أن المسألة لا تتعلق ببنية العقل الاشتراكي الداخلية،وإنما بالحروب القذرة التي تشنها القوى الرأسمالية والبرجوازية والرجعية .

طرح ايديولوجي آخر، يرى الحقيقة من زاوية ليبرالية،نأخذ على سبيل الذكر فيه لا الحصر، المفكر الليبرالي حسن صعب، الذي يطلق مشروعه تحديث العقل العربي من حتمية التحديث القائم على جدلية الثورة والعنف حيث يقول :" **إن الاستقراء التاريخي يدلنا على أن الإنسان يواجه حالات تفرض عليه اختيار العنف طريقا للحرية وللتقدم**"[8].

وليست الايديولوجيا الرأسمالية والاشتراكية وحدهما يؤكدان على رهان العقل باعتباره محرك التغيير وآداته، بل إن الايديولوجيا الإسلامية اعتبرت أن ما أصاب الأمة من تشرذم وتشتت في تعدد الأنظمة واصطناع الحدود، إلى جانب فقر وجهل الشعوب العربية.والتقوقع على الذات، وضياع الهوية وافتقاد الدور الريادي على الصعيد العالمي، هذه كلها شواهد واقعية، تستوجب التأمل والتبصر في واقع العقل العربي لأنه هو الأحرى أن يلام على ما أصاب الأمة [9]، لذلك يتجه هذا الطرح في مناقشته للتخلف العربي الراهن إلى العقل من أجل تقويضه،واعتباره علة الداء، وان البعد عن النهج الإسلامي هو سبب العلة،لذلك فترتيبه وفق هذا المنهج كفيل بإزالة كل هذا التخلف والتردي والتراجع عن الواقع العربي [10]، وهذا ما دفع د.عماد الدين خليل إلى القول :" **لما كان العقل المسلم قد أصيب بكسور خطيرة في العصر الراهن،ولما كان الإسلام نفسه قد أولى تلك الأهمية القصوى التي تكاد بداهة من البداهات،فإن النتيجة الطبيعية غير المفتعلة أن يكون التأكيد على إعادة التشكيل العقلي في إطار إسلامي ضرورة ملحة وأمرا محتوما**" [11]،وهو بهذا

---

[8] – حسن صعب: "**تحديث العقل العربي**"، ص 244.

[9] – عبد الرحمان الطريري:"**العقل العربي وإعادة التشكيل**" ،كتاب الأمة 35، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1993، ص 31.

[10] – نفسه، ص 90.

[11] – عماد الدين خليل:"**حول تشكيل العقل المسلم،سلسلة قضايا الفكر الإسلامي**"،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،الطبعة الخامسة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992، ص 35.

يدعو الى ضرورة التأكيد على تشكيل العقول لكي تعمل كما أراد الإسلام لها أن تعمل، ذلك هو التحدي الحقيقي وهذا هو طريق الاستجابة المرسوم في كتاب الله وسنة نبيه.

ولقد قدم لنا طه عبد الرحمان مشروعا كاملا محوره التأسيس للعقلانية الإسلامية التي ترتكز على مبدأ التفضيل وتتجاوز العقل المجرد ،والمسدد ،إلى عقل مؤيد تتماهى فيه المعاني العقلية مع الصور الروحية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على نحو من التوجيه،تتحول فيه الفلسفة إلى أنطولوجيا وإيديولوجيا تدافع أو بالأحرى تبرر لمواقف موضوعه سلفا، وغير قابلة للنقاش، ترفع شعار التقديس، وتضع الخطوط الحمراء أمام ما يسمى بالعقل الحر، وهذا ما دفع بأركون على نقد العقل الإسلامي، ومن خلفه مترجمه المخلص هاشم صالح إلى إعلان ارتباط الإسلام بالانغلاق اللاهوتي حيث يؤكد قائلا:**"اعتقد أن مزعم أصوليتنا في امتلاكه الحقيقة الإلهية المطلقة يشكل العقبة الكأداء التي تحول بيننا،وبين الانفتاح على الحداثة أو التفاعل معها كما ينبغي، نحن ضحية أنفسنا قبل شيء آخر نحن ضحية الحقيقة المطلقة والنهائية التي نتوهم امتلاكها،فمن يمتلك الحقيقة الإلهية لا يأخذ عن من يمتلكون الحقيقة البشرية فقط، ب ل إن على الآخرين أن ينظموا إليه، ويعتنقون عقيدته"**[12].

وعندما يتحدث عن منهج أستاذه في البحث عن حفريات المعرفة،ينتهي إلى أن الحفر الاركيولوجي في الأعماق بحثا عن جذور عقائدنا ويقينيتنا التي تحجرت، وتجمدت وتكلست إلى درجة أنها أصبحت تبدو وكأنها فوق الواقع وفوق التاريخ كليا، وهكذا تحولت إلى حجر عثرة تحول بيننا وبين الانطلاقة الجديدة التي تؤدي لاحقا على معانقة العصر والتصالح معه[13].

ومعنى ذلك أن الفكر العربي الإسلامي على هذا النحو أعاد استنساخ الأنموذج الأرثوذكسي، يغيب من خلاله دور العقل كمصدر للمعرفة، ومقوم للعلم،ومرشد نحو الحقيقة، وتحل محله نظرة لاهوتية تعتقد في تجاوز الحقيقة لمدارك الإنسان وارتباطها بالمفارق لقد انكفأت كل فرقة إسلامية على ذاتها، وراحت تشكل أرثوذكسية خاصة بها وتسوّر نفسها بجدار حصين، وتنقطع عن الأخريات انقطاعا

---

[12] – هاشم صالح: "**الإسلام والانغلاق اللاهوتي**"، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، 2010، ص 13.

[13] – نفسه"، ص 13.

شبه تام وأضحت مدلولات القطيعة بالمعني السلبي للكلمة،هي المنطوق الوحيد المستخدم بين كل الملل الروحية، وكذلك مقولة التكفير والإدانة اللاهوتية على الرغم من وحدة المصدر والأصل.[14]

وانطلاقا من كل ما عرضناه حول العقل في المنظومة الفكرية بكل تصانيفها تبقى النتيجة، أن العقل بالنظر إلى ما ترومه الايديولوجيا محكوم بأحكامها ومتجسد فقط بأصولها عليه ألا يبرح ما حددته له الايديولوجيا، فيجب عليه أن يتقيد بشروطها،ويدور في فلكها، ويسبح في فضائها بكل تفاصيله وإذا كانت الايدولوجيا العربية بكل أطيافها وألوانها قد راهنت على العقل باعتباره مفتاح التغيير، فإن رهانها كان رهانا مبطنا لأنه لم يتجه إلى العقل إلا بوصفه سبيل تحقيق البعد الايدولوجي وبالتالي، فخطاب الايديولوجيا للنهضة من خلال العقل هو خطاب مخادع لأنه لا يبتغي تحقيق النهضة بقدر ما يشترط تحققها بتحقق ما يريد منها ،ولهذا ننتهي إلى ما انتهى إليه ناصيف نصّار في أن خطاب الايديولوجيا هو خطاب مضاد للحقيقة لأنه لا يروم المعرفة بقدر ما يبتغي كسب للأنصار والجماهير، وتبخيس للخصم والآخر.

2 - ناصيف نصّار وتهافت العقل الايديولوجي

على الرغم من أن هذا العنوان بتضمن نوعا من التناقض عند ما يتعلق الأمر بالحديث عن العقل الايديولوجي،إلا أن الواقع والتاريخ الفكري العلمي الفلسفي والسياسي يشهد على أن العقل أضحى وسيلة في يد آلة الأدلجة تستعمله لتبرير مواقفها ذلك انهما من طبيعتين مختلفتين، حيث يقول ناصيف نصّار:" **لا تستطيع الايديولجية دون إنكار نفسها ان تتماهى مع العقل،لأن في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الإيماني، ولا يستطيع العقل دون نفي نفسه، أن يتحول إلى صانع آراء تخدم مصلحة جماعة دون غيرها لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة، أو بالأحرى الحقيقة قبل المصلحة**" [15] لكن الايديولوجية وهي تدافع عن مصالحها وهي تهاجم لأجل مكاسب جديدة تستعمل كل الوسائل المتاحة ومن بينها المحاجة العقلية سواء على المستوى العلمي أو الفلسفي فتكون الحقيقة العقلية مطية لتحقق المصلحة الايديولوجية، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال تحوّل الايديولوجية إلى ممارسة عقلية صرفة، وإنما تنتهي إلى الجماعة وهي تحاول فهم ما يدور

---

[14] – هاشم صالح: "**مخاضات الحداثة التنويرية–القطيعة الابستيمولوجية في الفكر والحياة**"، ط1، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص 243.

[15] – ناصيف نصار: "**مطارحات للعقل الملتزم** "، ص 107.

من حولها بغية تحديد استراتيجيتها القومية ترتكز على معطى العقل العلمي والفلسفي للتبرير وليس لبناء حجاجي، لذلك كانت العقلانية الغربية ايديولوجية، والعقلانية الإسلامية ايديولوجيا، وعقلانية ما بعد الحداثة ايديولوجيا وغيرها.

وفي سبيل المبادأة والمبادرة لتسليط الضوء على مضامين وقيم العلاقة، بين العقل والايديولوجية يقترح ناصيف نصّار مساءلة الطرح الهيجلي وجدليته الفكرية ثم الزعم الماركسي وديالكتيك المادي على اعتبار أنهما يبدءان بالدعوى على التفاضل الايديولوجي، وينتهيان إلى الدعوة الفنية للتواصل مع العقل الايديولوجي.

أ- العقل الهيجلي بين المركز والهامش*

مع أن لفظة الايديولوجية خرجت إلى الوجود مطلع القرن التاسع عشر وفي فترة هيجل الشاب، إلا أنه لم بشر في كتاباته ومحاضراته إلى هذا الدال،إلا أن وجودها كمدلول يمكن الوقوف عليه من خلال جمع الشتات المنظم لعناصره التي تدخل في بنيته وتركيبه، والتي تختزل في مصطلح الأهواء، لما يشير إليه من مصالح وغرائز وميولات وغيرها مما يطبع فكر وسلوك الأفراد في تحقيق مآربهم وغاياتهم وبالتالي تلتقي كلمة الأهواء مع حد الايديولوجية ليصبحان من جنس واحد، يسمح لناصيف نصّار الارتكاز على هذه المقاربة وهذه المماثلة لاستنطاق هيجل حول موقفه من علاقة العقل الايديولوجية ،ويبدو الفصل النظري بين العقل والايديولوجيا عند هيجل من خلال تمييزه بين اللاهوت كمصدر للمعرفة،حيث تتآتى إنطلاقا من الإيمان وبين أن ترتبط المعرفة بالعقل وبالفعل الذي يتجه لفهم الواقع فهما شاملا"[16] وهنا يقف ناصيف نصّار موقفا نقديا من خلال إعادة تراتبية هيجل، والتفكير مع هيجل ضد هيجل، يكون بموجبه العقل مطية للأيديولوجية، في الوقت الذي اعتقد فيه أن العقل يحكم ويسيّر العالم التاريخ، وأن العقل يتخذ من الأهواء وسيلة لتحقق ذاته المطلقة ضمن ما يدعوه "حيلة العقل" في التاريخ. يرى نصّار بأن الايديولوجيات كنتيجة حتمية ليست سوى تحقق العقل الكلي، وهي في الاخير كامنة في معقولية التاريخ، ولهذا تنتفى فكرة التعارض بين الايديولوجية شيئا ظاهريا وحسب، ويصبح نمو الفكر الايديولوجي وازدهاره، بل وسيطرته التامة على حياة المجتمعات

---

* – اخترت هذا العنوان لأن هيجل لم يستعمل كلمة الإيديولوجية ، وللتدليل بحسب نصّار أن فاعلية العقل عند هيجل تتأرجح بين المركز حينا والهامش أحايين أخرى.

[16] – هيجل: "**موسوعة العلوم الفلسفية**"، م1، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 133.

والجماعات أمرا جاريا باسم العقل وبحسب منطق العقل وفي خدمة العقل [17]، وحتى وإن بدت ملامح التمييز من خلال التفريق بين الفلسفة كفعل عقلاني،واللاهوت كفعل ايديولوجي، حين يؤكد هيجل في قراءته للعصر المدرسي،فإن الفلسفة لم تكن إلا لاهوت وبأن المدرسي من كان يبحث في اللاهوت بحثا منظما ولهذا يظهر أن هيجل يفاضل بين المعرفة التي تتأتى عن طريق اللاهوت،ومعرفة الله التي تتأسس على الفلسفة، ولأن اللاهوت ليس من صنوف المعرفة العلمية فإن فهم الواقع فهما دقيقا وشاملا إنما يتمأسس على العقل[18]، لكن العقل الذي ينتهي إليه هيجل بتصور ناصيف نصّار هو ذلك المطلق الشامل، الكلي، الذي ينتج المعرفة وينتج التاريخ، يعبّر عن جوهر، وطاقة لا متناهية، إنه خارج الواقع وخارج التجربة الإنسانية، في الوقت الذي يجب أن يكون العقل الإنساني قوة مضيئة ولكنها متناهية لا تملك سوى قدرا قليلا من فاعلية التوجيه، وهنا يستدل ناصيف نصّار "ببرتراند راسل "وهو يردّد :" **إن السلوك العلمي غير طبيعي بالنسبة للإنسان إلى حد ما،معظم آرائنا هي من قبيل تحقيق الرغبة شأنها شأن الأحلام في نظرية فرويد، وإن ذهن أشدنا تعقلا لأشبه ببحر عاصف من المعتقدات العاطفية التي ترتكز على الرغبة، يكاد يطفو فوقها قليل من القوارب الضئيلة المحملة بالمعتقدات التي تثبت علميا**" [19]. إن الطرح الهيجلي المثالي والمطلق، يعلي من شأن العقل إلى درجة المغالاة، وعندما نقول المغالاة، فنحن نقع في فخ التقديس، فنخرج بالتالي من مستوى التجربة البشرية القائمة على البرهان إلى تجربة مفارقة تقوم على الاعتقاد، يقول نصّار : "**المغالاة في تعظيم العقل وتقديسه وإعلاء شأن جبروته ليست في نهاية الأمر سوى تصرف اعتقادي...إن الحيلة التي تعيش فينا ليست حيلة العقل،وإنما حيلة الهوى وإذا فحصنا بدقة تصرفات الايديولوجيات تجاه العقل وتجاه بعضها بعضا،علمنا أن حيلة الايديولوجية أشد الحيل تعقيدا ولطافة ومكرا**" [20]، وهكذا فإن ناصيف يعلن تهافت أكثر العقلانيات تطرفا من خلال الحديث عن انصهارها في بوتقة الايديولوجيا.

ب- الماركسية والتمويه الايديولوجي

---

[17] – ناصيف نصّار: "**مطارحات للعقل الملتزم**"، ص 97.

[18] – هيجل: "**موسوعة العلوم الفلسفية**"، ص 133.

[19] – برتراند راسل: "**النظرة العلمية، تعريب عثمان نويه**"، مكتبة الأنجلو مصرية ،القاهرة،مصر، 1956، ص4.

[20] – ناصيف نصّار: "**مطارحات للعقل الملتزم**"، ص 100.

سوف لن أستعجل في الحديث عن الماركسية كمفهوم ايديولوجي إلى أن أفرغ من التحليل النصاري لهذه البنية، ذلك أن الظاهر يؤكد قيام الماركسية كعلم حقيقي يتجه نحو إعلان إفلاس الايديولوجية الألمانية في صورتها الهيجلية، يقول ماركس في كتابه الايديولوجيا الألمانية والترجمة لناصيف نصّار :" **هنا ينتهي التأمل النظري، وهنا في الحياة الواقعية يبدأ العلم الحقيقي، الوضعي، أي تصور نشاط الناس وعملية تطورهم العملي،لقد انتهى عهد الأفكار الفارغة حول الوعي، وبات من الواجب إحلال علم حقيقي محلها، وبمجرد قيام تصور الواقع تخسر الفلسفة بيئة وجودها، وما يمكن وضعه مكانها لن يكون أكثر من تأليف لأعم النتائج التي يمكنها استخراجها من دراسة تطور الناس التاريخي، وهذه المعقولات المجردة لا قيمة لها إطلاقا إذا اعتبرت في ذاتها منفصلة عن التاريخ الواقع، فأقصى ما يمكن أن تسعفنا به هو تسهيل تصنيف المادة التاريخية وتعيين تعاقب طبقاتها الخاصة، وبالتالي فهي لا تعطي في أي حال كالفلسفة وصفة أو مخططا يمكن بموجبه ترتيب المراحل التاريخية**"[21]، ومعنى ذلك أن الفلسفة يجب أن تتجاوز مهمة فهم وتفسير الواقع إلى ضرورة العمل عل تغييره.

كان "ماركس" يصر دوما على التأكيد على أن المادية الجدلية هي الماركسية بالذات ، ويؤكد مع "إنجلز" الذي يعبر عن نفس التوجه الماركسي، بأن الجدلية لا تزيد عن كونها علم القوانين العامة لحركة الطبيعة وتطورها، وكذلك للمجتمع والفكر البشريين، فهي توحد العلوم في علم واحد، إذ أن كل الأشياء تخضع للقوانين الجدلية ذاتها.

وهذا يعني بأن هيجل يعيش داخل ماركس لكن مقلوبا على رأسه، ذلك أن الحقيقة وإن كانت جدلية عند ماركس إلا أنها ليست عقلا وتصورا بل هي مادة. والحقيقة أن الماركسيين الدوغمائيين يساوون دائما بين المنهاج الجدلي والمنهاج العلمي ويزعمون بأن السلوك الجدلي خاصية فطرية من خصائص جميع الأشياء.[22]

ولربما لا شخصية ماركس ولا فلسفته قادرتان على إقناع الآخر بهذه النتيجة، أي في كون المنهج الجدلي المادي هو الأقدر على التعبير عن مضمون العلمية فحينما يؤكد ماركس بأن التأمل في الطبيعة

---

[21] *–Karl Marx ;l'idéologie allemande ,tra par :Castelle,ed : sociales, paris, 1962, P12.*

[22] – رونالد سترومبرج: " **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601–1977**"، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارىء العربي، ط 3، القاهرة، مصر، 1994، ص 439.

والتاريخ محكومان دائما بالمنطق الجدلي المادي الذي يقوم على فعل وردة فعل، وأن الجدلية هي الخاصية المميزة للمادة، فإن "رونالد سترمبرج" يؤكد بأنه من العسير أن نعرف إذا كان ماركس يؤكد نظريته الآنفة الذكر بمشاهدة تجريبية–الأمر الذي لا يكون دائما صحيحا– أو أنه جعل منها عقيدة أو دوغمائية لا تقبل بأي نقد أو جدل.[23]

الكثير من الدارسين، والمهتمين، يصلون إلى النتيجة ذاتها تقريبا، فيما يتعلق بالحكم على الماركسية التي بدأت كنظرية علمية، وانتهت إلى دين أو عقيدة أو ايديولوجيا، ناصيف نصّار من الذين يعتبرون الماركسية ضحية ما يسميه بالتمويه الايديولوجي، ويرى بأن الماركسية ذاتها قامت على كشفها هذا الأمر من خلال نقدها للأيديولوجية الألمانية والهيجلية تحديدا.

يعتقد ناصيف نصّار بأن الماركسية تحاول إخفاء طبيعتها الايديولوجية البارزة، وتقدم نفسها كعلم كامل في أصوله وفروعه ومعالمه، ليتحرك لديها ذلك النزوع نحو المصلحة باستعمال المعرفة لكي يتسنى لها استعمال العقل العلمي لمصلحة الطبقة العاملة البروليتارية بأيسر الطرق وأسرعها، يقول ناصيف نصّار متسائلا : **"ألم يكن هم ماركس أن تستوعب الطبقة العاملة نظرياته عن الرأسمال والرأسمالية؟ وما حصل نتيجة للفصل الماركسي "الايديولوجي" بين الايديولوجية والعقل العلمي هو أن الايديولوجية الماركسية سمحت لنفسها باحتكار العلم الحقيقي للتاريخ الاجتماعي وأصبح العقل العلمي كأنه في معتقل"** [24]، وكانت النتيجة دوغمائية متطرفة ترفض كل مناقش ومجادل لأن الحقيقة أباحت عن أسرارها وانتهى الأمر وهو ما انعكس حتى على ردود فعل ماركس ذاته، حيث يتحدث "كارل سورتز" (Schurz) عن خيلاء ماركس وغطرسته ويقول :" **لم أشهد في حياتي إنسانا أشد استفزازا للنفس من ماركس ،فلم يكن يتسامح مع أي رأي مخالف لرأيه، وكان يعامل أي إمرىء يختلف معه في الرأي باحتقار مهين، وإنني لا أزال أذكر كيف يكفهر الازدراء على شفتيه وهو ينطق بكلمة "بورجوازي" إذ كان يعتبر البرجوازي أوضح مثل على أشد انحطاط فكري، وأخلاقي، وكان ينعت كل من يبدي حتى أبسط اعتراض بالبرجوازي "**[25].

---

[23] – نفسه، ص 39.

[24] – ناصيف نصار: "**مطارحات للعقل الملتزم**"، ص 106.

[25] – نقلا عن:رونالد سترومبرج: "**تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**" ،ص 437.

إذن تلتقي فلسفة ماركس مع شخصيته ليكوّنان تمويها ايديولوجيا، يقوم على فضح التمويه الايديولوجي الهيجلي لنقع مرة أخرى في الدور الذي بدايته نقد الايديولوجية ونهايته النقد الأيدلوجي للأيديولوجية.

وهكذا فإن التاريخ برأي ناصيف قادر على الإجابة عن كل الشكوك وإظهار الدافع اللاعقلي للعقل ، والمتمثل أساسا في الرغبة في السيطرة ، وهنا يمكن الاستشهاد بما قاله "ريجيس دوبريه" في كتابه "نقد العقل السياسي ":**"لقد تكفل تاريخ الماركسية العملي أكثر من أي شيء آخر بنقد التصور الماركسي للأيديولوجية"**[26]، وهو قول يعكس تناقضات الطرح الماركسي بين المقدمات التي ينطلق منها والنتائج التي أفضى إليها.

إن العقلنة تقوم على البرهان، وعلى المحاجة، وليس على التبرير أي أن الموقف (العلمي) أو (الفلسفي) يكون نتيجة بناء منطقي، برهاني ولا يكون مقدمة ومسلمة، ومصادرة نأتي على تبريرها، لذلك فإن قيمة الحقيقة في ذاتها، وفي وجودها ،وفي الدفاع عنها، وليس في استعمالها لتحقيق المآرب والمصالح. ومتى كان ذلك فإن الايديولوجية هي أساس القرار العلمي. ولكن الفعل سواء كان معقلنا أو مؤدلجا فهو فعل مبطن ذلك أن :**" الايديولوجية لا تستطيع دون إنكار نفسها أن تتماهى مع العقل، لأنها في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الإيماني، ولا يستطيع العقل دون نفي نفسه،أن يتحول إلى صانع آراء تخدم مصلحة جماعة دون غيرها، لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة"** [27]، وهذا يعني أن عقلنة الايديولوجية أو أدلجة العقل يشيران في الوقت ذاته إلى عملية تمويه ايديولوجي دون نتيجته أن الحقيقة فيه وإن وجدت فهي وسيلة لا غاية،ومتى كانت كذلك فهي حقيقة مؤدلجة غير أن هذا لا يعني تماما بأن العقل غير قادر على مواجهة الحد الايديولوجي لكن بشرط أن يتوجه نحو تعقل طبيعته،وفضح أضاليله وهذا ليس معناه بأنه يستطيع محو وأبطال الايديولجي ودوره في توجيه المجتمع، ولكنه في الوقت ذاته يزيل صفة الامتناع على العقل ويمكن من تحديد ورؤية ماهو مشترك بينهما،وبين السحر والأسطورة والدين [28]. إن التنازع المستمر بين الايديولوجية والعقل ينتهي أحيانا إلى أدلجة العقل وتكبيله وتوجيهه وتطويقه،لكن العقل جوهره وهويته هو الحرية في تأسيس الحقيقة وبالتالي سرعان ما ينبعث من رماد الايديولوجية.

---

(26) *- Régis debray :critique de la raison politique,ed ; Gallimard, paris, 1981, P162.*

(27) – ناصيف نصار:"**مطارحات للعقل الملتزم**"، ص 107.

(28) – ناصيف نصار:"**مطارحات للعقل الملتزم**"، ، ص 109.

-3-الفعل الحضاري والتوجيه الايديولوجي:

لقد حدد ناصيف نصار ما قصده بالإيديولوجية تحديدا دقيقا في كتابه طريق الاستقلال الفلسفي بحيث أعتبرها بنية من الأفكار الاجتماعية ،يرتبط بمصالح جماعة معينة، ويشكل قواما لتحديد أو تبرير نشاط تلك الجماعة في مرحلة تاريخية معينة. هذا التصور النظري العام يجد له تطبيقات على مستويات مختلفة للوجود الحضاري لجماعة ما، فيكون للتاريخ معنى خاص وللعلم مدلولا ينسجم مع مصالحها، وللسياسة تصورا يساير طريقة التفكير الايديولوجي وحتى الدين يصبح مطية للسيطرة والانتصار على الآخر. فالفكر الايديولوجي كما رأينا واجد في طبيعته وفي حركته ويترجم نفسه من خلال منظومة من الماصدقات.

أ-التاريخ المعرفة والمصلحة: يرى ناصيف نصّار بأن النظرة الايديولوجية للتاريخ ،ولكونها عمل منظم ،وواعي وقصدي وهادف ترتبط أساسا "بجدلية التعبير واستهلاكه" [29]، وهو يعني أن تحول الايديولوجية إلى سلاح إن جاز اللفظ مردّه إلى صفة القائد أو القادة، الذين يتوقف عليهم التأليف والتفسير لأجل تجاوز فكرة التاريخ لجماعة معينة نحو استعمال التاريخ في خدمة هذه الجماعة :" **النظرة إلى التاريخ لا تصبح أيديولوجية بالمعنى التام لمجرد كونها تدور حول وجود ومصير جماعة معينة ،وإنما يقتضي تحولها إلى ايديولوجية قبول الجماعة المعينة لها، أو جزء هام منها على الأقل**"[30]، وما نفهمه من ذلك أو على الأقل ما افهمه أنا شخصيا، هو أن النظرة إلى التاريخ ليست نظرة واحدة،وهي تقع في الأدلجة متى وجهت الجماعة هذا التاريخ توجيها يتلاءم ورغباتها وأهوائها ومصالحها وحتى وأن كان هذا المنتوج التاريخي واحدا في بعض الأحايين فإن تأويلية هذا المنتوج تأتي بشكل يتجاوز عفوية المؤرخ الموضوعية إلى قصدية المؤول الذاتية،فإذن التاريخ ليس غاية في ذاته ولذاته،وإنما هو أكبر الركائز التي ينمو بها التيار الايديولوجي ويقوى، وحتى وإن تجاوزت الآنية القومية مجالها عن التاريخ العالمي الشامل، لكنها سرعان ما تعاود التراجع نحو مواقعها الأولى التي تترجم انحيازها نحو الجماعة التي نؤرخ ونفكر من أجلها وفي هذا الصدد يؤكد ناصيف هذه السمة النظرية للأيديولوجية فيقول : "**فالنظرة إلى الماضي في الفكر الايديولوجي مطلوبة انطلاقا من**

---

[29] – ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية (أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)**"، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،لبنان، 1980، ص 167.

[30] – ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية** ، ص 166.

حاجات الجماعة وفي سبيل خدمة أهدافها،وليست مطلوبة من أجل معرفة الماضي في حد ذاته ولذاته" [31]، وعليه فإن ناصيف نصّار ينتهي إلى اعتبار التفكير الايديولوجي في التاريخ هو تفكير انتفاعي إلى حد الانتهازية، وانحيازي إلى درجة التعصب، وجماعي إلى قمة القومية، فهو تفكير يعود إلى الماضي لأجل الحاضر، وحاضر الجماعة القومية بشكل أساسي، لذلك فهو لا يقوم على المحاجة، وإنما على منطق التبرير، ولا يتمأسس من خلال العامل الموضوعي،وإنما على عامل الإسقاط، ولا تهمه الحقيقة التاريخية إلا من خلال دورها الذي يحركه هاجس الاستعبار[32].

لا تخضع فيما نفهمه النظرة الايديولوجية للتاريخ للعفوية وللنتيجة التي تنجز عن دراسة علمية للتاريخ، بقدر ما تفصح عن نفسها كعمل موجه لغاية معينة،لذلك فإن المؤلف يلجأ كما يؤكد نصّار إلى التبرير كأهم أنواع التفسير الموجه، يقوم بتجزيء الماضي وإخضاعه لعملية الاختبار، وتقنية الانتقاء لأن الهدف هو رسم صورة مشرقة لتاريخ الجماعة في الماضي، وانتهاء عملية التبرير بتبرئة الجماعة من كل الاتهامات التي تلاحقها من لدن الايديولوجيات التي تختلف عنها، وذلك برد الاتهام، أو تخفيفه أو توجيه تهمة للخصم، وفي هذا الصدد يقول ناصيف نصار متحدثا عن الوعي التاريخي الايديولوجي:" **هو إما وعي يفتش عن الخلاص من بؤس. وإما وعي يؤكد ثقته بنفسه ويعلن اعتزازه ومناعته"** [33]، لون يكون التبرير ذا جدوى إلا إذا أحيط نسيج من التصورات والمبادئ المسبقة، وشبكة من العواطف والخيالات، وهو ما يطلق عليه ناصيف نصّار مصطلح الإسقاط حيث تتشبع الآنية الجماعية وهي تتوجه إلى تبرير تاريخها بكل ما من شأنه تغذية الاعتقاد فنبرره، فيرتقي التبرير إلى مستوى البرهان داخل هذا الوضع النسقي المغلق:فيصل الوعي الجماعي التاريخي إلى درجة الوثوقية والدوغمائية في صحة وسلامة الطرح، ولكن برأي ناصيف أن النظرة الايديولوجية للتاريخ تصل مداها في لحظة الوصول إلى العبرة المتآتية من خلال حالة التقييم التي تتجاوز التقييم المنهجي العلمي الموضوعي إلى ضرورة التقييم الإضافي الموجه :**"الاستعبار يربط النظر إلى الماضي بالنظر على الحاضر والمستقبل، ولذا فهو ملتقى المقارنات الممكنة المعقولة، والمصطنعة وكاشف**

---

[31] – نفسه، ص 16.

[32] – نفسه ، ص 168.

[33] – ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية** ، ص 169.

الجديد في الحركة التاريخية من وجهة الجماعة الباحثة عن دروس الماضي وعن آفاق المستقبل"[34].

ولسنا هنا في حاجة إلى التصريح حول موقف ناصيف نصار من كل ذلك، لأن الأمر لا يعدو إلا أن يكون عملية نقدية الغاية منها تحرير القول الفلسفي العقلاني الحر، من كل أنواع التبعية والهيمنة للفكر الانتهازي الزائف، لأن التفكير الفلسفي عند ناصيف يختلف عن نظيره الايديولوجي، لأنه يعبر عن الإنسان، وعن الحرية، وعن الحقيقة.

ب- العلم والتقنية كايديولوجيا ست ادري إن كان اختياري لهذا العنوان نابع من موقف نصّاري من العلم ،أم تراني مشدودا إلى ذلك التقارب على المستوى المنظري بين نصّار وهابرماس،حتى وجدت نفسي أتحدث عن أيديولوجية العلم عند الأول،معبرا عنها بعنوان كتاب للثاني وهو "العلم والتقنية كايديولوجيا" والذي كان من خلاله أكثر المرات فرانكفورتيا،وماركوزيا بالتحديد وهو يهدي مقاله :العلم والتقنية كايديولوجيا إلى "هربرت ماركوزه" بمناسبة بلوغه السبعين سنة 1968.[35] ولأننا رأينا تقارب كبيرا مرة أخرى بين التوجه النظري لهابرماس وناصيف نصّار، أردنا أن نحدث نوعا من المقاربة بينهما، فهابرماس وهو يمارس النقد على الفلسفة الوضعية لا يعني ألبتة بأنه يرفض الوضعية، وانه ضد العملية والبرنامج الابستمولوجي، فهابرماس يسكنه هاجس كبير يتعلق بالكشف عن الخلفيات والآليات التي توجه الفلسفة الوضعية،حيث أن العلموية أضحت مصطلحا يعبر عن عدم وجود صفاء علمي، فهو أي الفعل العلمي إما أن يكون مشوبا بشوائب المصلحة، أو منقادا من قبل السلطة السياسية، ومن كل ذلك يتضح وفاء المضمون لعنوانه من العقل العلمي الوضعي يشفيه العلم والتقنية ماهو إلا ايديولوجيا تكرس وجود عقلانية آداتية، تجاوزها لن يكون إلا بعقلانية تواصلية، ناصيف نصار وفي معرض تحديده للإطار النظري لفكرة أيديولوجية العلم يميزها أولا عن التأريخ للعلم،والتفلسف حوله فيتخذ الأول شكلا معرفيا من خلال الحديث عن منجزات الأمم في

---

[34] – نفسه، ص 171.

[35] – يورغن هابرماس:"**العلم والتقنية كايديولوجيا**"، ص 43.

التاريخ،ويجد المؤرخ نفسه متحصنا بكل الأدوات العلمية والسوسيولوجية خاصة، أما الثاني فيتخذ صورة نقدية هدفها تعيين طبيعة المعرفة، وإمكانها ،وحدودها، ودورها*.

عندما يتحدث ناصيف نصار عن ايديولوجية العلم،فإنه يناقشها من زوايا مختلفة،تتعلق إما بتاريخ الايديولوجية العلمية، وإما بفكرة القطاع العلمي،وأحيانا ببيان العلاقة بين هذا الأخير وقطاعات الحياة الثقافية أو بين القطاع العلمي وقطاعات الحياة الاقتصادية،وأيضا مع قطاعات الحياة السياسية،فيؤكد ناصيف في البداية بأن تاريخ الايديولوجية يرافق دوما وضع النظرية، فالمجرب حتى وإن استطاع أن يترك عبادته وخياله خارج المخبر، فإن النوايا والاستخدامات التي ترافق وضع القانون العلمي تبقي تلازم العملية العلمية،ويلاحظ ناصيف بأن درجة توغل الايديولوجية العلمية تختلف باختلاف تاريخها، فالمجتمعات التي شاركت بشكل مباشر في بعث واستعاب الثورة العلمية عند كل من كوبرنيك، وكبلر ،وجاليلي ،وبيكون، وديكارت، تقل بكثير عندها وطأة التفاعل مع الايديولوجية العلمية، بعكس المجتمعات التي بقيت على هامش المشروع العلمي، فلن تجد إلا التشدق بتنميقات وتلوينات الايديولوجية العلمية.(36)

ولأن الايديولوجية العلمية تفصح عن نفسها من خلال الوقوف على فوائد العلم وتجسيده في الحياة الاجتماعية فإننا نجدها تتموضع ضمن ما يسميه ناصيف بالقطاع العلمي، والذي يقصد به مجموع المؤسسات والأجهزة التي تعني بالإنتاج العلمي، والتي تجد صداها في الدول القوية أو دول العالم الأول،أما على مستوى الدول النامية فالحراك العلمي من أجل الاستحواذ على القطاع العلمي، يسمح بأن يهيئ الأرضية الصالحة لنمو الايديولوجية العلمية بحيث يتحول العلم إلى سلاح في الصراع الاجتماعي(37)، لأن العلم ليس وسيلة لغاية واضحة وعامة، وإنما هو مطية لمآرب غامضة وذات صلة بجماعة معينة بعينها،في هذا الصدد يمكن أن نستحضر موقفا مماثلا عند عبد الله العروي وهو يقول :" **فإذا ما أصبح العقل العربي نقديا بالفعل وتوصل عندئذ إلى نظرة شاملة سيوافي الغرب حيث**

---

*- حول هذه الفكرة، يمكن الاستئناس بفلسفة القطيعة عند غاستون باشلار،الذي يؤكد في كتابه (l'activité rationaliste de la phisique contemporaine) على أن استفاء دروس العلم المعاصر تكون بمناهضة تاريخية التجربة بل وتاريخية ماهو عقلاني.

(36) - ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية**"، ص 23-24.

(37) - ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية** ، ص 25، 26.

يراوح هذا الأخير خطواته من القرن الماضي فيمكن لأول مرة،أن يتعرف العقلات الواحد على الآخر وينشآن عهد حوار حقيقي"[38].

لهذا كله يدخل الفعل الثقافي أو الحضاري وكذا الاقتصادي والسياسي فعلى المستوى الفعل الثقافي لا يمكن تماما أن نتجاوز حدود القول بالصراع التاريخي بين ما هو علمي وما هو ديني، فالتحليل الدقيق يظهر أن النزاع بين العلم والدين مركب من نزاعات عدة: نزاع بين المعرفة العلمية، والمعرفة الدينية في بعض تفسيراتها للكون والحياة ونزاع بين نوع من الفلسفة العلمية والفلسفة الوضعية والنظرة اللاهوتية إلى العالم، ونزاع بين الايديولوجية العلمية ونوع من السيطرة الدينية على الحياة الاجتماعية [39] مع اعتراف صريح نصاري بأن الدين تراجع بشكل كبير في الغرب في عصوره الحديثة فاسحا المجال للنظرة العلمية التي ترفض كل ما لا يرتد إلى أصل حسي، تجريبي وهي تدرس الطبيعة والإنسان، وللنظرة العلمانية إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، والأمر هاهنا ينسحب على المقولات الثقافية الأخرى ونخص بالذكر الفلسفة والفن.

ولعل من أهم مجالات التماهي في التجربة الايديولوجية هو ذلك الجدل الصاعد والنازل بين العلم والصناعة وفي هذا الصدد يقول العروي :" **الدولة القومية دولة الدعوة إلى التقنية، وإلى التصنيع السريع وهي في نفس الوقت دولة البرجوازية الصغيرة الظافرة شيئا فشيئا، وجريا مع حركة التصنيع"**[40].

ولهذا يلاحظ نصّار نوع من الجدلية حينا، ونوع من التبعية في أحايين كثيرة بين العلم والتصنيع (والترتيب هنا مقصود)، ولكن الايديولوجية العلمية لن تهنأ دوما بما تحققه الصناعة من تقدم، لأنه سرعان ما تصطدم بكثير الانتقادات حول نفاذ الثروات الطبيعية،والتلوث البيئي، وانخفاض المناعة الجسدية ،فنجد الايديولوجية العلمية نفسها مجبرة على تقديم إجابات قد يعريها الزمن، تتعلق بإمكانية التقدم العلمي من إحداث الوثبة في لجم كل منتقد.

أما على المستوى السياسي فالجدل يبقى على حيوية الايديولوجية العلمية ،من خلال علاقة تأثير العلم على رجال السياسة وتأثير أصحاب السلطة على رجال العلم، والمطلوب عند هابرماس هو نوع

---

[38] – عبد الله العروي: "**الايديولوجيا العربية المعاصرة**"، ط2 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 225.

[39] – ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية**"، ص 27.

[40] – عبد الله العروي: **الايديولوجيا العربية المعاصرة** ، ص 73.

من التعاون بين السياسي والعالم، والممارسة التكنوقراطية هي شكل من أشكال هذا التعاون، لأنه ليس بالضرورة أن يكون العالم سياسيا أو السياسي عالما، لأجل أن تكون للسلطة سياسة علمية تعني بالعلم،والحياة العلمية في المجتمع وفي ظل كل المعطيات التي ذكرناها تتأسس الايديولوجية العلمية كطرف بارز من بين الايديولوجيات الأخرى، وهي في صراع دائم معها.

وتعتقد بأن الانتصار الحقيقي للعلم ليس بترسيم نتائج حسية مفيدة، بل بالارتكاز على هذه النتائج من أجل تكوين الذهنية العلمية وترسيخها في الوعي الاجتماعي العام :" **إن هذه الذهنية هي البنية القابلة والمولدة والحاصنة لخميرة العلم في المجتمع**"[41] .

إن العقل العلمي بإمكانه أن يقلص دور الذهنيات الغيبية، ويجعل اللامعقول يتراجع ويقضي على منطق الخرافة والأهواء التي تحكم الحياة الاجتماعية، وهذا هو الدور الذي ينبغي أن تقوم الايديولوجية إذا أرادت أن تستقر، وعليها أن تنزع إلى الكونية والإنسانية لتلتقي، ومنطق المعرفة العلمية وفي هذا الصدد يؤكد نصّار :" **إن العلم...لا يتأثر في العمق بالحدود الفاصلة بين الدول،والأمم ولا ينكفئ أمام الحواجز التي تقيمها بعض الأنظمة أمامه، في العقل العلمي تتجلى وحدة الروح البشري ويلتقي أفراد النوع البشري انتقاء صافيا**" [42]، فالطريق إلى توحيد البشرية هو العلم لابد أن أهم صراع للفلسفة هو صراعها مع الايديولوجية يغذي هذا الصراع ميزات التفكير الايديولوجي ويغذيه أيضا صعوبة وضع حدود فاصلة بين الفلسفة والايديولوجية بين نمط من التفكير يقوم على العقل للوصول إلى الحقيقة في ذاتها وبكل حرية ،تنتهي بشكل عفوي إلى صالح الإنسانية إلى اعتبار المسألة كونية عالمية، وبين نمط آخر يقوم العقل واللاعقل للوصول إلى المصلحة في ذاتها، ولذاتها وبكل إصرار والإصرار في اللغة قد يعني الإصرار حتى على إلحاق الضرر، تنتهي بشكل قصدي لتحقق مآرب جماعة معينة وإلى اعتبار المسألة مسألة قومية،هذا الاتجاه النظري الجديد يطلق عليه نصار لغة: الواقعية الجدلية التي قد تقدم الواقع عن الفكر أو الوجود المادي عن الوعي العقلي، مقدما إشارات على تأثره بجدلية هيجل وبتراثية ماركس،ولذلك ينتهي نصار إلى ضرورة ارتفاع الوعي النظري، والعلمي، والفلسفي، إلى أعلى حالات التنبه والتحفز، وإن يصقل أدوات التحليل والنقد الموجودة أو

---

[41] – ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية**"، ص 34.

[42] – ناصيف نصار: "**الفلسفة في معركة الايديولوجية** ، ص 36.

يخترع أدوات جديدة، حتى يمكن من النمو بحرية خارجا عن شبكات الإغراء التي تنسجها الايديولوجية في كفاحها المستميت لبلوغ مآربها.