تاريخ الفلسفة بين الاستغلال والاستقلال: قراءة في دفاتر "ناصيف نصار"

د. جلول مقورة
جامعة المسيلة - الجزائر-

مقدمة:

لقد فكرت مليا في نحت عنوان أختزل فيه ما أعنيه بالموقف من تاريخ الفلسفة، والحقيقة أن ذلك ينطبق أيضا مع حاضر الفلسفة، لأن تاريخ الفلسفة فلسفة، وحاضرها فلسفة، ومستقبلها كذلك، وعليه فإن الفيلسوف قبل أن يشق طريقه نحو الإبداع الفلسفي الخالص يجد نفسه بين حرجين، قد يكون الأول هو إذعان كامل للوجود الفلسفي فيستغرق في قراءة النظريات، وتحصيل المعارف، حتى تغرق إنيته في ما ليس له، ولكنه في الوقت أنه لا يمكنه أن يتجاوز كلية هذا الموروث الإنساني فيقع في حرج آخر متعلق بخروجه من التاريخ، ومن الذي يقوى على ذلك، وبلغة إقليدس فإن تاريخ الفلسفة يعتبر معلما متعامدا ومتجانسا، والفيلسوف الذي يريد أن يهندس منحنى جديدا، ما عليه إلا أن يرتكز على هذا المعلم، ويحدد الإحداثيات التي يريدها، ثم يصل بين نقاطه، لكن السؤال المطروح، هل يكتفي الفيلسوف بأن يرسم على منوال غيره، وأن يستغل ما وصل إليه غيره، أم أن عليه أن يستقل بنفسه ويؤسس مشروعا خاصا به أي بإنيته الحضارية ؟

لذلك فإن مشروع النهضة لدى ناصيف نصار له معنى مختلفاً، إنه يرتكز على مقولة الاستقلال الفلسفي المحايث لتاريخ الفلسفة، وعليه وبرؤيته العقلانية النقدية المنفتحة، فهو يوجه سهام النقد لثلة من المفكرين العرب المعاصرين وقس على ذلك آخرون في تعاملهم مع تاريخ الفلسفة، وبالتالي نوعية المنتج الفلسفي الذي وصلوا إليه، إن النهضة التي يروم إليها نصار لا تكون حقة إلا إذا جسدت بالنسبة للواقع التاريخي الذي تخرج منه، تقدما نابعا من الإبداع الذاتي، يجعل من الفرد المحور القادر على صناعة مصيره، لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته وتغيير واقعه[1]، لذلك فهو يؤكد فشل النهضة العربية الأولى إذا حق لنا تسميتها كذلك. ويدعو إلى التأسيس لنهضة عربية ثانية تقوم على الوعي، وعلى الاستقلال، وعلى ما هو إنساني، وفلسفي، وكوني، وعلمي، وليبرالي.

I. المفكر العربي ولحظات الاغتراب التاريخي والحضاري:

يؤكد نصّار في كتابه ومشروعه **"طريق الاستقلال الفلسفي"** على رد مجموع الرؤى من تاريخ الفلسفة حسب وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة إلى تصورين: موقف التبعية، وتصور الاستقلال، والمصنفون كتبعيين في نظره ينقسمون إلى: تابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، وتابعين إلى تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلافهم هم أهل اقتباس لا إبداع، وحين يمايز بينهم يرى أن التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة هم على العموم أشد تقليدا ومحافظة وأقل تنوعا، ومثاله الأبرز هو المفكر "يوسف كرم" الذي عرف بنزعته الأرسطية، ودعوته للعودة إلى فلاسفة العصور الوسطى، والإلمام بأفكارهم، والرّد على المذاهب الحديثة.

أما تابعي تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة فإنهم ينطلقون في تصور ناصيف نصار من واقع تفوق الحضارة الغربية، ومن ضرورة اقتفاء أثرها، وإتباع مسالكها للوصول إلى الأنموذج الناجح، وإذا كان المراد هو تجسيد نهضة فكرية وجب إذن أن نأخذ بهذه الفلسفات الغربية المعاصرة، وأبرز من يرتكز عليه نصار في إبراز هذا الموقف هو المفكر "زكي نجيب محمود" الذي دعا في كتابه **"شروق من الغرب"** إلى أن نندمج في الغرب اندماجا كليا في أفكارنا، وعاداتنا، وفنوننا، وآدابنا، وأن تكون مصر قلب الأمة العربية هي قطعة من أوروبا. وبين هذا وذاك يدعو نصار إلى موقف فلسفي لا إيديولوجي يمكن المفكر العربي من التفهم العميق لمشكلة الحضارة، يقوم على فلسفة جديدة للعمل، وحتمية الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة ماضيا وحاضراً.

1. يوسف كرم والتبعية للفلسفة القديمة:

أتذكر مقولة جميلة جدا لكارل ماركس وهي قوله "إذا كان كل الناس ماركسيين فأنا لست ماركسيا"، وهي دعوة دائمة لمحاولة تجاوز فهم العالم إلى ضرورة تغييره، والتغيير برأي ناصيف نصار ينطلق دائما من مدلول الاستقلال، والاستقلال لا يعني الانفصال، أو القطيعة، وإنما يعني التموقع الجيد من أجل إنتاج وإيداع موقف ومساره فلسفي وحضاري لأن: "الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل"[*]، ولا يجب أن نفهم هنا بأن نصار يدعو إلى قومنة الفلسفة لأنه فيلسوف يدعو إلى الكونية والإنسانية والعالمية. ولكن ليس بالشكل الذي يكون فيها الفرد آلة، وشيئا ومخططا، وإنما بالصورة التي تتميز فيها إبداعات الفرد إقليميا، وعالميا.

يوسف كرم له تصور مختلف تماما، متأثرا بتأريخه للفلسفة من خلال مؤلفاته **"تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط"** و**"تاريخ الفلسفة الحديثة"** و**"العقل والوجود"** وفي هذا المؤلف يعلن لا نقول ولاءه وإنما اقتناعه بالأنموذج التوليفي اليوناني الإسلامي لمدلول العقلانية حين يقول: "إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية، ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية صاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها، وان الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن سينا، وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين فنحن نعود إلى هؤلاء جميعا ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة

المحدثين"[22]، وكأني بكرم يصل إلى أن الفلسفة ولدت مكتملة مع أفلاطون وخاصة أرسطو، وأي محاولة لتجاوزها هو من قبيل الاختلاف غير المبرر فلسفيا معرفيا، وفي تصريح أصفه بالجريء يؤكد كرم بأن أي محاولة للتجاوز محكوم عليها بالإخفاق والفشل[23]، ولربما هو يستأنس بما يذهب إليه م. تيلور حين يؤكد أن أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشكلات الإنسانية سواء في النظر إلى الوجود، أو النفس، أو الأخلاق، أو المعرفة، أو السياسة، لا شك يحس أنه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ ظهورها ليتلمس المحاولات التي ذهبت إليها عقول عظيمة من غير شك، وبهذا يتراءى لنا يوسف كرم مدافعا عن تفعيل التراث اليوناني أو حتى اليوناني بصبغة إسلامية لبناء تصور فلسفي عربي معاصر، فمحنة التخلف العربي لا يمكن حلها إلا بمنحة الإبداع اليوناني، ولذلك فإن التوجه المثالي يكمن في معاصرة القديم ومحاصرة المعاصر، ولذلك إتجه يوسف كرم نحو نقد، وإعلان تهافت الفلسفات الحديثة والمعاصرة، سواء كانت تجريبية عند **"هيوم"** أو **"لوك"** أو عقلانية سواء كانت ديكارتية أو كانطية، على منوال ما أكده **"راسل"** عندما أكد بأن المذاهب مهما اختلفت وتعددت فإنها لن تخرج عن مثالية أفلاطون أو واقعية أرسطو، ولذلك وضح **يوسف كرم** في نظرته لطبيعة العالم، حينما أكد أنه مركب من ماهيات، وجواهر ثابتة، ومن أعراض متغيرة، وهي في حقيقة الأمر فكرة أفلاطونية، فاضل فيها بين العالم العقلي، والعالم الحسي وفي هذا الإطار ميز كرم بين العلم والفلسفة، فأكد بأن الفلسفة مجالها تعقل الماهيات الوجودية، والمبادئ الأولى، والحقائق المطلقة التي تتأسس عليها المنظومة الأخلاقية والقيم الدينية في حين يتوجه العلم نحو دراسة الأعراض كظواهر الأشياء وعالم المتغيرات لكشف العلاقات والقوانين والعلل القريبة[24].

وهو في ذلك يعتمد منهجا عقلانيا في بحثه لإشكالية الوجود كجزء من فلسفة الطبيعة، التي تتمحور حول التكوين الميتافيزيقي للأشياء الطبيعية، فينظر للإنسان من زاوية فلسفة المعرفة، وفلسفة الطبيعة وهو بذلك وفيٌ لتوجهه العام في أن يكون يوناني المنهج والنتائج لذلك فإن الوصفة لخروج الإنسان من مأزق الحداثة وما بعد الحداثة ليست سحرية، ما عليه إلا أن يقلب دفاتر التاريخ حتى تصادفه الأفلاطونية، والأرسطية في صورتها اليونانية والإسلامية بكل مكامن الحلول، فتنتج الإنسانية ذاتها من خلال بعث تاريخها من جديد.

هذا الموقف في الحقيقة استفز ناصيف نصار بما أنه يعكس تخبط المفكر العربي الذي يعجز حتى إلى الدعوة لتحرير العقل من تاريخه فيصبح "بعث الفلسفة القديمة واجب على الفيلسوف في العالم العربي المعاصر"[25]، ويعتقد نصار بأن كرم أوقع نفسه في نفق هو أشبه بالمتاهة التي ليس لها مخرج عندما أكد بأن الفلسفة في صورتها الحديثة والمعاصرة لم تستطع تجاوز الفلسفة اليونانية، والوسيطية، بل الأكثر من ذلك انه كرم يعتقد في فكرة انحراف الفلسفة عن مسارها الصحيح المسار الأرسطو طالي التوماوي، فجاءت متشبعة بالشك والإنكار، مخفقة في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة لكن هذا الطرح برأي نصار لم يرتبط بالإطار الصحيح للفكر السليم عندما جاء موقفه بعيدا عن علاقة الفلسفة بالتاريخ المجتمعي والحضاري، ولعله لم يكن مدركا تمام الإدراك لذلك يقول نصار معلنا الزاوية الضيقة برأيه التي نظر بها يوسف كرم إلى الأمور: "هو يفكر في المعرفة والوجود بما هو موجود، وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة من وجهة مجردة تمام التجريد عن التحولات الحضارية العالمية، وما تنطوي عليه من ثورات اجتماعية وانقلابات علمية، وعن المشكلات التاريخية الكبرى التي يعيشها إنسان النهضة منذ حملة نابليون على مصر، لذلك سهل عليه البقاء في إطار تاريخ

الفلسفة الميتافيزيقية القديمة والاكتفاء بنظرتها إلى الإنسان والطبيعة والله"[ثم]، وناصيف نصار وهو يذكر يوسف كرم بالاسم لا يعني تماما أن هذا النقد موجها لشخصه أو أنه نقد يرتبط بفكره وحسب. وإنما هو محاولة لإماطة اللثام عن حالة وظاهرة فكرية وفلسفية يمثل فيها يوسف كرم ما صدقا من بين ما صدقات أخرى ابتلعها تاريخ الفلسفة إن جاز اللفظ.

2. زكي نجيب محمود متماهيا مع الفلسفة الغربية المعاصرة:

صورة أخرى يقترحها ناصيف نصار للتدليل على التبعية العربية للآخر، ومجانبة الإبداع عن طريق الاستقلال مع ملاحظة أن نصار يميز داخل مؤلفه طريق الاستقلال، مع ملاحظة أن نصار يميز داخل مؤلفه طريق الاستقلال الفلسفي بين "**زكي نجيب المحمود**"، و"**زكي المذموم**"، والصفة هنا ليست أخلاقية، وإنما فلسفية، ذلك أنه يقر بأن "زكي نجيب" قد كان له توجه ثم سرعان ما غيّر هذه الوجهة، فهو تبعي عندما يكتب "**خرافة الميتافيزيقا**"، أو "**شروق من الغرب**"، ولكنه أضحى ينحو منحى استقلاليا وهو يخط "**تجديد الفكر العربي**"، أو "**المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**". ولكن حتى هذا الاستقلال لم يكن استقلالاً نقدياً وإنما كان توفيقياً يحمل شعار التجديد .

يؤكد زكي نجيب محمود الشاب إن جاز اللفظ على أن الوضعية Le positivisme هي السبيل الأساسي لفهم الواقع، والابتعاد عن خيالات وأوهام الميتافيزيقا، والمجتمع الغربي بتجربته الفيزيقية والأمبريقية استطاع أن يحذف الميتافيزيقا ويؤسس للفكر الوضعي، العلمي، المنطقي، ولكي يعبر عن هذا التوجه المادي الذي يرفض كل ما لا يرتد إلى أصل حسي يؤكد في كتابه "**خرافة الميتافيزيقا**" وهو كتاب دال على مضمونه حين يقول: "اعتادت الألسنة، والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور، بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي"[ثم]، إنه حديث يدل دلالة واضحة على تبني زكي نجيب للمنهج والتفكير الوضعي المنطقي ولكن المشكلة تزداد حدة لما يصبح الغرب شمسا تسطع على الشرق، والذي لا يمكنه أن ينوجد إلا باندماجه، وانصهاره في هذا النور الآتي من وراء البحر، ولسنا بحاجة إلى تأويل كلامه لأنه يعلنها تصريحا لا تلميحا عندما يقول: "لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة...، الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا، في تفكيرنا، وآدابنا، وفنونا، وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا"[ثم]، ولكن هذه النظرة لا محالة لها تأسيس فلسفي لا يتعلق بتقديم البديل الوضعي المنطقي على أساس أنه الأنموذج العلمي فقط، ولكنه يتعلق أيضا بنقد الميتافيزيقا الإسلامية على أساس أنها تقدم إجابات غير علمية، ولا يمكن تحققها تجريبيا وفي هذا الصدد يؤكد:" إنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأنه مؤمن بالعلم"[ثم]، وهو حكم مطلق وغير مؤسس من جهة، كما أنه ينتهي بالمفكر إلى الانغماس في تاريخ الفلسفة، ضريرا، تابعا، خاضعا لا معنى لوجوده الإبداعي لكل هذه الاعتبارات وغيرها، يقف ناصيف نصار رافضا لهذا النوع من الطروحات التي تنتج لنا مفكرين كسلى، مقلدين يكتفون بالعيش على فتات غيرهم، في حين أن الإبداع يتطلب دائما الاستقلال القائم على النقد، ولعل أهم خطأ أوقع زكي نفسه فيه عندما يؤكد على ضرورة الانفتاح على عصر العلم وسلطته دون أن ينطلق من واقع المجتمع العربي، بل من حياة المجتمع

العربي المتقدم الذي ينتج المعرفة، أما مشاركة العالم العربي في الإنتاج المعرفي والعلمي فهي معدومة وبالتالي فإن أي مشاركة هي ترسيخ لنوع من التخلف المركب، فزكي نجيب محمود، حاول إحداث حركة تنويرية، باقتباس الوضعية، وتطبيقها على الواقع العربي المختلف روحا، وحضارة، وثقافة، وتكوينا، وهذا ما جعل **"علي حرب"** يقول: "إن موقف زكي نجيب محمود هو موقف إنتقائي، وأعني بذلك انه يقوم على الجمع غير المنتج الذي هو اقرب إلى تحصيل حاصل"[يز]، كل هذه الملاحظات تصب في مصب واحد هو ضرورة التعامل مع التراثين الإسلامي والغربي أي الإنساني، تعاملا نقديا، فالواقع العربي كما يشير "زقزوق" في حاجة إلى ممارسة النقد، والتأسيس لعقلانية نقدية للتعامل مع الوافد[تر]، من أجل اعتباره تراثا إنسانيا نرتكز عليه من خلال معرفته، وتحليله، وفهمه، ونقده، ثم تجاوزه لحصول الاستقلال الإبداعي.

3. راهنية ابن رشد بين الحقيقة والوهم:

تكاد لا تخلو أي دعوة لممارسة الفعل الفلسفي الحر داخل دوائر الفكر العربي الإسلامي المعاصر من استحضار الأنموذج الرشدي، الذي تحوّل إلى ظاهرة ليست عربية إسلامية فقط، وإنما عالمية تعكسها استمرار ذيوع الرشدية كأرضية وخلفية فكرية وتاريخية لأي جهد يتجه نحو التأسيس للفلسفة المتحررة عوض الاستكانة لنوع من الفلسفة المحاصرة، وعلى هذا الأساس يعتقد جمهور كبير من الفلاسفة والمفكرين داخل المجال التداولي العربي، أن الحاجة إلى إبن رشد ضرورية للمساهمة في تجديد الثقافة العربية الإسلامية من داخلها وعلى إدراج هذه الحضارة في سياق الحضارة الإنسانية الشاملة، وتأتي أهمية استدعاء ابن رشد اليوم من كون الثقافة العربية الإسلامية تقف أمام تحدي مدى سيطرة العقلانية على الفكر والحياة بمختلف ميادينها في مواجهة ما يعتقد بأنه فكر ظلامي غيبي، فالعودة إلى ابن رشد عند البعض هو انحياز الثقافة العربية على العقل، والبرهان، والتعددية، والاختلاف، وقد **أكد "روجر أرنلتز" " Roger Arnaldez"** وهو باحث فرنسي مهتم بالدراسات الإسلامية، بأن فكر ابن رشد يمتلك صفات لم تفقد شيئا من قيمتها النموذجية بالنسبة إلى جماعة المسلمين فيقول:"إن روح الانفتاح لديه وصرامة منهجه وتحليلاته الدقيقة، إضافة على تخريجاته التي لا يزال لمجموعة منها أهمية بالنسبة لنا، أو التي تدفعنا إلى طرق بحث جديدة، وأخيرا وبنوع خاص الكيفية الجريئة والمباشرة التي يتناول بها المصاعب، ويحاول أن يصل إلى حلول تجنبه السفسطة، إنما هي قضايا يصح التأمل فيها، والاقتداء بها، ويمكن استعمالها بامتياز في تعليم الفلسفة وفي تنشئة المفكرين الشبان في هذا الزمن"[يز]، وهو رأي يصل إليه محمد عابد الجابري في تجربته مع التراث من خلال قراءته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية حيث يقول: "ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً"[سم]، كل ذلك يعني أن ابن رشد فيلسوف لا يموت، كان أبا روحيا للفكر الأوروبي ويجب أن يكون كذلك بالنسبة للفكر العربي الإسلامي وهي فكرة أكّدها "الاندوليبرا" Alain de libéra الباحث الفرنسي، وأستاذ الفلسفة بجامعة جنيف والمتخصص في تاريخ الأديان، في كتابه ابن رشد والرّشدية عندما قال:" في وسعنا أن نعتبر ابن رشد بحق واحدا من آباء أوربا الروحيين"[سم].

لكن ناصيف نصار له رأي مختلف، فهو يبدأ كتابه الإشارات والمسالك **"من ايوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية"**، بتفكيك العلاقة شبه البكائية إن جاز اللفظ مع التراث، ولذلك راح يحذر من القراءات المدائحية التي لا تجد بدًا من الانغماس في الموروث الإسلامي العقلاني الرشدي على وجه التحديد، حيث يؤكد بأن دفاع ابن رشد لم يكن عن الفلسفة عموما، بل عن فلسفة هدفها النظر في الموجودات، وفي علاقتها بالصانع، وبلغة أخرى معرفة الله، فالفلاسفة هنا ليسوا أكثر من ورثة للأنبياء والفلسفة محصورة في البعد الديني لا ممارسة حرة للعقل، بل ممارسة مقننة بالشرع لا تتجاوز افقه أو نفقه، هدفها الإثبات لا الاختلاف والتبرير لا التفكيك، تستمد شرعيتها من الشرع لا من العقل، وتنادي بقتل الزنادقة أي الخارجين عن الحقيقة الشرعية.

ولا يستغرب ناصيف نصار أن يعنون ابن رشد أحد كتبه بـ: **"بداية المجتهد"** إذ الأمر يتعلق بمجتهد لا بمفكر والاجتهاد مصطلحا، وممارسة، ووجهة نظر في السياق الثقافي الإسلامي، تفكير مقيد، وليس بتفكير حر، قد يلجا إلى القياس لكنه يرفض حتى اعتبار الإجماع كمبدأ مستقل، لأن ذلك يعني إضافة قانون بشري خالص إلى الشرع المنزل، وفي هذا المجال يستأنس نصار بما يقوله ابن رشد في كتابه بداية المجتهد، ونهاية المقتصد: "ليس الإجماع أصلا مستقلا بذاته...لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي"[10]، هذه العبارة برأي نصار لربما تظهر التخبط الذي طال ابن رشد بين شقه كفيلسوف وشقه كلاهوتي، لأن هذا المفهوم للفعل الفلسفي له سياقه التاريخي، لا يمكن أن ينسحب على السياقات التاريخية للفكر العربي اليوم، ولأن الغرب الحديث مثلا استنزف التراث الرشدي في حينه وكان مطية لميلاد العقلانية الغربية، ولذلك يدعو نصار إلى أنه: "من الواجب على الفيلسوف العربي أن يكون على رأس العاملين من أجل إيداع النظرية التي تحتاج إليها الحركة التاريخية الثورية في هذه المرحلة من مسيرتها"[11]، وربما ينسج نصار على منوال ما أكده هيجل عندما اعتبر فلسفة العصور الوسطى مجرد لاهوت لا أكثر ولا أقل فإن نصار أيضا يعتبر الفلسفة الإسلامية وفي صورتها التي تبدو أنها فلسفية هي مجرد لاهوت من خلال تسلسله للنسق الفكري لابن رشد فهي لا يؤسس لفلسفة متحررة كما يجب أن تكون وإنما لفلسفة محاصرة، مادامت أن وظيفتها لم تتعد ما يرسمه الشرع من حدود وغايتها لم تتجاوز البحث عن المشروعية من خلال تأويل موجه ومقيد بمحددات غير عقلية يقول **نصار**: "فعلى الرغم من جهوده الشجاعة، والصادقة للدفاع عن الفلسفة فقد أبقاها ابن رشد في موقع شديد الالتباس بالنسبة إلى منظومة الشرع المنزل"[12]، وهذا يعني أن محاولة ابن رشد للتمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني لم يكن حقيقيا وإنما كيفيا، لأنه التزم نمط التفكير، ولم يلج إلى المجالات والميادين المعطاة للتفكير، وبالتالي فقد رسم حدودا ضيقة جدا للفلسفة وللعقلانية وفي هذا الصدد يؤكد نصار متحدثا عما آل إليه النسق الفكري الرشدي: "ففي قناعته الثابتة، تعلم الفلسفة بالبرهان ما يعلمه الشرع المنزل بأساليبه الخاصة حول موجودات العالم وخالقها، واستقلاليتها تتوقف عند هذا الحد، وبعد فإنها لا تتمتع باستقلاليتها إلا على شرطين: البقاء داخل الأرسطية والامتناع عن التصريح للجمهور بالمعنى الباطن للآيات المتشابهات في النص المقدس فهل هذه الطريقة في تعاطي الفلسفة تسمى فصلا وتحررا للفلسفة؟ بالتأكيد لا"[13]، هذه الإجابة القطعية تبين أن الفصل بين ما هو

فلسفي، وما هو غير ذلك لا يعود في الحقيقة لابن رشد، وإنما هو من إبداع العقل الأوروبي الحديث، عقل مجرد، جريء، برهاني، استنتاجي، علمي أسس له كما يؤكد ذلك نصار كل من لوثر وكويرنيك، وغاليليو، وبيكون، وهوبز، وديكارت وهم بعيدين كل البعد عن أي منحى رشدي:" إنه من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد ولدورها في التاريخ، أن تنسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، اللهم إلا إذا ما عنينا بالفصل سوى استقلالية للفلسفة جد محدودة تحت سيادة الشرع المنزل"[تعبير].

وعلى الجملة نؤكد بأن الفكر العربي المعاصر برأي نصار لن يجد ما ينبعث من رماد الإرث اللاهوتي الرشدي، وبالتالي فهي ضربة نقدية مباشرة لكل فكر يتجه نحو استغلال تاريخ الفلسفة ليتموقع على أساس إبداع فلسفة عربية، لذلك فإن فلسفة التواصل يجب أن تأخذ طريقا نقديا، فلسفيا يقوم على البرهان وعلى العقل، وعلى الحرية، حتى نصل إلى تكوين صورة نظرية على ذلك الإنسان الكامل بمفهومه التواصلي، الفلسفي، العقلي، اللغوي، الأخلاقي، السياسي، إنه الإنسان الكوني ولربما هي الحرية الوحيدة لدى ابن رشد على حسب ناصيف نصار عندما يثني عليه في مسألة طلبه للكونية❖ حيث يقول:" لقد فهم ابن رشد فهما راسخا أن الفلسفة لا قومية لها، وبالتالي أن كل ثقافة قادرة على ممارستها، وعلى المشاركة من خلالها مع الثقافات الأخرى في البحث عن الحقيقة"[تعبير]، انطلاقا من ذلك يمكن القول أننا أمام مفكر نقدي عقلاني تنويري، لا ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه فكرا قوميا، وإنما هو كوني يجب أن يخضع للنقد والتمحيص دون التمييز فيه بين ما هو يوناني، أو روماني أو إسلامي أو سرياني، لأن الفيصل في كل ذلك هو التأسيس لعقل باحث عن الحقيقة ولم يكن غرض نصار فيما يرى إبراهيم النجار من نقد لابن رشد على أنه تهميش وتهميش لفيلسوف قرطبة، ولكن تسليط الضوء على النقائص التي تبدو في فلسفة ابن رشد عندما تكون المرجعية هي علم الاستقلال الفلسفي[تعبير]، وحتى وإن أبدى نصار في حواره معي بأنه يعترف لابن رشد بقوته الفلسفية وبأنه فيلسوف، إلا انه باعتقاد إبراهيم النجار، وباعتقادي أيضا أن نصار يقترب جدا، إلى إثارة نقطة قد توصل فيما لو اكتمل الدليل عليها إلى إحداث ثغرة كبيرة في موقف ابن رشد الفلسفي، وهذه المسألة الحساسة هي مسألة حرية الإرادة عند الإنسان.

4. حدود الأنموذج الخلدوني بين الأفق والنفق:

أذكر جيدا أنه عند لقائي بالمفكر ناصف نصار، وغداة تطرقنا لابن خلدون طرحت عليه فكرة أن يكون موقع ابن خلدون داخل المنظومة الفكرية العربية المعاصرة يتأرجح بين أن يكون نفقا أو أفقا، واذكر أنه ابتسم ابتسامة عريضة مبديا إعجابه ربما بهذا التوصيف من الناحية اللغوية، ولكنه أبدى رفضا قاطعا في اعتبار ابن خلدون أفقا للفكر المعاصر، مثله مثل ابن رشد، على أساس أنه مرتبط بوضعية تاريخية، وحضارية معينة تكبله، ولا يمكن له أن يخرج من حدودها وهو طرح في الحقيقة ينسجم مع موقفه من تاريخ الفلسفة، فابن خلدون هو فيلسوف ينتمي إلى المرحلة الوسيطية ولا يمكن له إلا أن يكون وسيطيا.

يؤكد نصار على أنه من الخطأ الجسيم اعتبار الخلدونية كافية وحدها لتفسير حاضر التخلف العربي، ولو دققت في مؤلفين لنصار هما: **"الفكر الواقعي عند ابن خلدون"**، ثم **"الإشارات والمسالك"** لأدركت أن نصار الشاب، الباحث في الدكتوراه، لفت انتباهه منذ البداية وهو يحاول تقييم الأنموذج الخلدوني مسألة

القيمة المرتبطة بالواقع التاريخي، والبعيدة منطقيا وحضاريا، وفلسفيا، عن التجسيد الراهني، وهو أمر يحسب في الحقيقة لنصار، على اعتبار أن هذه الدراسة النقدية للفكر الخلدوني، قد كانت من البذور الأولى لميلاد علم الاستقلال الفلسفي، ولكن لم تكن بذلك المستوى من النضج أو الجرأة خاصة وهو يقول:" من الممكن الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري، في الظروف الجديدة التي أوجدها الانقطاع التاريخي والثقافي، لا بل إن إمكانية الوفاء لأنفسنا، وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق، شرط أن يتم بدراية، وعناية، وأصالة"[يونيو]، ولكن المقصود هاهنا أن الفائدة التي يمكن أن نجنيها من فكر ابن خلدون مرتبطة أساسا بذلك التماثل على المستوى الاجتماعي، أما وأن الواقع تغير، والظروف تغيرت، فإن تجاوز الأنموذج النظري الخلدوني هو ضرورة لا مناص منها، ذلك أن فكر ابن خلدون إنما هو كل مجرد يعكس كلا تاريخيا، عينيا، وعليه فإن نصار يرى أن المرحلة التاريخية الجديدة تتطلب أن يكون تحرك الوعي الفلسفي متجها في الوقت نفسه نحو الماضي، ونحو المستقبل يقول نصار:" إن الواقع الذي ينبغي للوعي الفلسفي أن يعانقه هو الواقع المعطى والواقع المقبل، بالنسبة إلى ابن خلدون، الواقع المطلوب وعيه كان الواقع الحاضر الماضي، أما بالنسبة للمفكر الحديث، فإن موضوع الوعي هو الإنسان المصارع من اجل تحقيق كيانه الكلي"[سمير].

وعندما يأتي نصار إلى تلخيص عمله في كتابه الفكر الواقعي عند ابن خلدون مؤكدا دائما على النقد الفلسفي والعقلاني المنفتح، فإنه ينتهي إلى ضرورة التأسيس لتواصل فلسفي نقدي تتحرر فيه الفلسفة من كل تبعية وارتهان عقائدي، يشل طريق تعمق الوعي التاريخي وتقدمه.

ناصيف نصار الشاب يؤسس لحقيقة بالغة الأهمية مفادها أن الزمن، كما أنه لا يخلق مفكرا فوق العادة ومفكرا عبقريا، فإنه لا يخنق مفكرا عبقريا، فبعد كثير وعديد البحوث، والمقالات، والكتب، التي أعدت عن ابن خلدون ومقدمته، تأتي دراسة نصار لا لتتوج هذه الأعمال أو تنحو بها منحى النهاية، بل على العكس تأتي لتؤكد أن هناك طرقا لم تسلك، ومازالت بحاجة إلى جموع من السائرين الجادين على طريق البحث، والاستكشاف فالكلمة النهائية هي حلم كل باحث سيجيُ ولكنها تظل مجرد حلم.

بعد عشرين عام بالتمام والكمال يظهر ناصيف نصار قارئا لابن خلدون من خلال مؤلفه "الإشارات والمسالك" وبطريقة فرجوية يحاول ناصيف نصار الفيلسوف والمفكر هذه المرة، مرتكزا على تلك الإرهاصات النقدية التي طبعت فكره المتحمس والجريء وهو يناقش أطروحته حول ابن خلدون، وأفتح قوسا هنا لأقول بأن كتابات ناصيف نصار عن ابن خلدون تحيلنا ربما الى الاعتقاد بأنه يحاول دوما دحض الأنموذج النظري الخلدوني ولكن على العكس من ذلك تماما، لأنه خلدوني النشأة❖ إذا افترضنا أن المحاكمة العلمية والفلسفية هي من داخل الوضع التاريخي والفلسفي والحضاري، وليس من خارجه لأن في هذه الحالة سيكون ابن خلدون صفحة وطويت، وربما هنا نستأنس بصديق لنصار يذكره دائما بخير ربما لأنهما يلتقيان ففي الموقف العام وهو المفكر عبد الله العروي حين يقول:" جاء ابن خلدون في نهاية حقبة من التاريخ الإسلامي وفحصها بعد أن صارت قطعة هامدة، لم يعد في إمكان أي أحد أن يغير فيها شيئا، لا عجب إذا وجدها خاضعة تماما الخضوع لأحكام الطبيعة، ورأى فيها نهاية محتومة لقوة طبيعية تظهر، فتنمو، ثم تنقرض، استخرج من هذا التشريح مقاييس لتمحيص الأخبار المروية عن تلك الحقبة، ولم يهدف إلى أي نفع آخر"[شمير].

في حديث نصار عن ابن خلدون يؤكد بأن الحكمة لديه مرتبطة بأربعة خصائص رئيسية كما يقولها نصار فهو يرتكز على:

❖ **عقلانية توسيعية:**

يؤكد ناصيف نصار أن العقلانية الخلدونية لم تحمل أي جديد، سوى أنها جاءت بتلوينات لغوية جديدة كحديثه عن عقل تمييزي، وآخر تجريبي ثم عقلا نظريا، وفي هذا الصدد يصل إلى نتيجة مفادها أن: " الرهان العقلاني عند ابن خلدون هو رهان على توسيع الميدان أمام نشاط العقل النظري، وفي إطار هذا الرهان يتخذ النقد محله ويلعب دوره، من نقد التنظير الميتافيزيقي إلى نقد الأخبار التاريخية...أما النقد بأبعاده العملية فإن العقل الخلدوني بعيد عنه لأسباب من داخل تفسير للتاريخ، وأخرى من داخل حركة الانحطاط في التاريخ الذي عاش فيه"[لهبر].

ولعل الشيء الذي يدلل على هذا الارتباك الذي يطال العقلانية الخلدونية بين النظري والعملي، هو أنه من جهة يعتز بعقلانيته، ويؤكد على ضرورة بسطها على التاريخ ولكنه يكون حذرا أحيانا ومرتبكا أحايين أخرى، متوجسا من بعض نتائجها وموقفه من الطبيعيات خير برهان على ذلك فهو يدعو إلى العلم الطبيعي، ولكنه يؤكد في مواضع أخرى ضرورة الإعراض عنه❖ لأنه من ترك المسلم لما لا يعنيه على أساس أن الطبيعيات لم تهم المسلم في دينه ومعاشه.

يرجع حركة التاريخ إلى ثنائية العمران البدوي والعمران الحضري: هي ثنائية يراها نصار بأنها ثابتة بطرفيها، ومتحولة داخليا في اتجاه معين، ومنغلقة على نفسها وهو تغيير دوغمائي، مادام أن ابن خلدون لا يتصور تاريخا اجتماعيا خارج دائرة هذه العلاقة، ومن جهة أخرى فإن التغير من البداوة إلى الحضارة يعبر عن الوقوع في الدور بلغة نقاد الماركسية، لأنه يعبر عن حركة تاريخية منغلقة على نفسها في ثنائيتها الأساسية، وبالتالي فهي: "لا تسمح للعمران الحضري بأن ينطلق في مسار تقدمي مفتوح، على أساس قطيعة مع أصوله البدوية، أو في الأقل على أساس تجاوز يتضافر فيه التراكم الكمي والتراكم النوعي، ويتولد فيه أنماط جديدة من نوع الاقتصاد والحكم والتمدن والتفكير"[لهبر].

❖ **يفهم السياسة بلغة العمران وصراع العصبيات:**

يشير نصار في هذه النقطة بالذات إلى أن السياسة بوصفها بعدا من أبعاد العمران البشري ترتكز على الوظيفة الأمنية، وبالتالي فإن مسألة الشرعية السياسية لهما مفهوم لا يتعدى تجنب العدوان والفتن وتحقيق الأمن، إنه توجه سياسي، واقعي، صرف، يكون فيه طلب الملك غاية في ذاته وعلى ذلك فإن ابن خلدون كما يرى نصار لم يعرف إلا نظاما سياسيا واحدا، هو الاستبداد، وهو طرف ضد الفكر والعقل، لأنه نظام الحكم بصفته طرحا نظريا يفترض وجود فكر ينظم الحكم بإرادة عاقلة، واختيار بين كيفيات مختلفة ولا شك أن السبب في ذلك هو استسلامه للتاريخ للوقائع التي تربط ربطا محكما بين السياسة وصراع العصبيات القبلية وهو فيما يذهب إليه نصار أنه صراع أفقي لا يسعى إلى التجاوز بخلاف ما يبدو لنا، على سبيل المقارنة، من صراع الطبقات الاجتماعية في العصر الحديث...، فالصراع بين العصبيات القبلية صراع على الحكم من أجل الحكم...، أما

الطبقة الاجتماعية فإنها على طلبها الحكم وثمراته لنفسها، تحاول أن تسوِّغ سياستها بالرجوع إلى قيم عليا تستمدها من روحها وموقعها في المجتمع أو من فلاسفة وإيديولوجيين يعملون على بلورة وعيها النظري والاستراتيجي[بيير].

❖ **يقدم حكمة تفسيرية محدودة وموجهة فقط للعصور العربية الإسلامية:**

يقع ابن خلدون فيما يرى نصار في نوع من القومنة، عندما يحاول أن ينزع إلى شمولية تاريخية، ولكن على أساس التمحور حول تاريخ القطر المغربي من البلاد الإسلامية، وبالتالي فإن الحديث عن مدى انفتاح النص الخلدوني على العصر، يصطدم بمحدودية انفتاحه على عصره يقول نصار: "تنتظم النظرة الخلدونية إلى التاريخ في دائرتين كبيرتين دائرة مغربية ودائرة عربية إسلامية، وما هو خارج هاتين الدائرتين يأتي على سبيل التوسع والاستكمال من دون أن يجعل منها نظرة شاملة حقا للتاريخ البشري بأسره"[نصار].

وعلى الجملة يمكن التأكيد على أن ابن خلدون يمثل وضعية حضارية معينة مرت وانتهت، إنه جزء من تاريخ الفلسفة ومهمة الفيلسوف أن يعي ويدرك بأن العلاقة بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفة نوعا عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، وقد يعتقد البعض بأن التاريخ للفلسفة هو نوع من التفلسف، وهو غير صحيح لأنه علم علمي، قد يكون مصحوبا بنزعة فلسفية.

II. العقلانية النقدية طريق تحرير الخطاب الفلسفي العربي:

تعد العقلانية مبتدأ الحداثة وخبرها، فلا يوجد إبداع وحداثة من غير أساس عقلاني، غير أن هذا المعنى في حاجة إلى توضيح، عندما يتعلق الأمر بعقلانية ناصيف نصار التي يمايز فيها بين العقل والكائن العاقل، على اعتبار أن الأول يوحي إلى نوع من الدوغماتية، والإمبريالية في ثقتنا بالعقل حتى يتحول إلى تأليه له في بعض الأحايين، في حين أن العقلانية النقدية النصارية تفترض الارتكاز على مدلول الكائن العاقل الذي يعبّر عن ذات فاعلة، والعقل تجل من تجلياتها بقول نصّار: "الكائن العاقل إنما هو عاقل، ليس لأنه ذو جوهر اسمه العقل، بل لأنه ذو قدرة على الإدراك العقلي وعلى التصرف في ضوء العقل"[نصار]، ومعنى ذلك أن الإنوجاد يرتبط أساسا بذلك الانسجام بين الماهية وبين الهوية، عندما تعبّر العاقلية عن نفسها، وتفصح عن ذاتها، وتتقبل من حدود القوة إلى حدود الفعل المتعين بأن تتحول إلى عقلنة "فالعقلنة كما نفهمها هي عملية مفتوحة، ومسار متعاظم قوامه إعطاء العقل حقوقه في كافة الميادين إخضاعا شاملا وكاملا للعقل، وبالتالي فإنها تندرج في صناعة الهوية كوجه آخر للعاقلية"[بيرتر]، فقيمة العقل ليست في وجوده لأنه موجود، بل في استعمالاته إلى أقصى حدود الاستعمال، فالعقلانية إذن هي مسألة اقتناع بمدى قدرة العقل على ولوج ميادين مختلفة فهي قبل أن تكون مذهبا فلسفيا في مقابل التجريبية، تشكل موقفا إراديا ايجابيا من العقل ومستلزماته وثمراته، ومن المهم جدا تحليلها بهذه الصفة، وهكذا فإننا نجد عند نصار عقلا ينقد ذاته من الداخل ومن الخارج، ذلك أن العقلانية لا ترتبط بتاريخ الفلسفة سواء في صورته اليونانية أو الوسيطية أو الحديثة، إذ أن العقلانية هي مفهوم لا تاريخي في جوهره وفي كينونته، وتاريخي في واقعه وتطبيقاته، فالعقلانية بالمعنى المنفتح هي ماهية ملازمة للإنسان، وهي هوية يجب أن تبقى أيضا متلازمة معه.

ولذلك فإن طريق الاستقلال الفلسفي هو استقلال عن العقلانية، وهو التئام معها، فالعقلانية بالمعنى التاريخي المرتبط بالحداثة الغربية هو تطبيق ناجح لكنه تاريخي، وجب تجاوزه لأحداث بدائل تطبيقية للعقلانية، لكن يبقى الحل دائما مرتبطا بالعقل في محاولته فهم وتفسير ونقد أي منتج ليس بالشكل الذي يفرض فيه عنوة، ولكن بصورة الإقناع التي تقدمها الماهية العاقلية وفي هذا الصدد يقول نصار: "إن كل ثقافة متطورة راقية، أو رامية إلى الارتقاء تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل، وإلى توظيف جديد للعقل، فإن أفلحت في تحديد هذا التوظيف، وفي تطبيقه خرجت إلى طور أرقى، وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري"[ترتر]، وقد قصدت بأن أضع خطين تحت كلمة **"جديد"** للدلالة على أن العقلانية النقدية النصارية تحاول أن تنتج نفسها في كل مرة، لذلك يقدم نصار طرحا جريئا يضع التراث الإنساني كل في سلة واحدة، فهو لا يميز بين متأرخن يوناني، ومتأرخن إسلامي، ومتأرخن غربي، طالما أن الجميع يقع في التقليد ويبتعد عن الإبداع، فتجاوز التراث الإنساني الميت لا يمر بالرجوع إليه والتقاطع معه، بل من الابتعاد عنه والقطيعة معه، هذا التراث الذي من شأنه أن يحول الإنسان إلى كائن تراثي، نعم يمكن أن يكون موضوعا للدراسة في مجال تاريخ الأفكار كما ندرس الإلياذة والأوديسا، ولكن لا يمكن البتة التفكير به، ومن خلاله في قضايا العصر.

وعلى هذا الأساس وغيره، فإن طريق تحرير الخطاب الفلسفي والحضاري للعالم العربي ينتهي إلى ضرورة دحض التصور الحضاري الذي يكمن في ذلك الالتزام عير المبرر عقليا، وثقافيا بهذا أو ذاك من التيارات الفكرية. إن الحل كما يقول نصار هو:" دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميز جوهريا بالتفاعل الجدلي المعقد الذي يجري فيها بين عالم الحضارة العربية الإسلامية، وعالم الحضارة الغربية العقلانية، والذي يكسبها طابعا نوعيا خاصا في التاريخ العام للحضارة الإنسانية"[ترتر]، هذه القناعة في الحقيقة تحرر الفيلسوف من الأسر التاريخي، وتجعل الحصان أمام العربة وليس العكس، وتبقى المحاولات التوفيقية هي جزء من الحل وطريق نحو طريق الاستقلال الفلسفي، ولذلك يؤكد نصار بأن الإنسان العربي في حاجة إلى فلسفة جديدة في العمل تنطلق من الارتكاز على الاستقلال عن النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة، استغلالا سليما منفتحا، فالاستقلال الذي يقصده نصار ليس انطواء على الذات وانقطاعا على الغير، واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر برأيه يعني الانتحار، وإنما مقصده هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم، والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات[سمتر]، وهو أمر غاية في الصعوبة لأن نشأة الوعي الفلسفي وتطوره مطبوعة إلى حد عميق بالاغتراب التاريخي الحضاري، وناصيف في الحقيقة لا يقدم حلولا نهائية لكيفية الاستقلال، ولكن الطريق إلى الانعتاق والاستقلال وتوكيد الذات الفلسفية ليست طريقا مسدودا والتحرر من عقدة تاريخ الفلسفة ممكن من عدة جهات، وبشروط مختلفة.

ومعنى ذلك أن الفيلسوف داخل المجال التداولي العربي تتجاذبه مجموعة من العوائق والصعوبات المنهجية، والتقنية، والاجتماعية، وحتى تصبح الفلسفة عاملا فارقا على مستوى الفعالية الثقافية. وجب على التفكير الفلسفي أو التفلسفي أن يحرّر نفسه من تاريخ الفلسفة وأن يعالج المشكلات التي يثيرها التاريخ الحي أمام الوعي الفلسفي[شمتر].

الخاتمة:

بناء على ما سبق يمكن القول أن **"ناصيف نصار"** يقترح أنموذجا لعقلانية نقدية منفتحة على الآخر المختلف فكريا، وتاريخيا، هذه العقلانية التي تفترض حضورا على المستويين الصوري والواقعي، تهدف إلى الإبداع عن طريق الاستقلال، وإلى الاستقلال عن طريق الانتماء إلى الفلسفة كفعل حر، ومنتج، وليس إلى تاريخ الفلسفة كمنتوج تاريخي ميت، وسواء أكانت التبعية لليونان، أو للرومان، أو للمسلمين أو لغيرهم، فهو الطريق المظلل، كذلك تحكم العقلانية النصارية بتحقيق الأنموذج الاستقلالي ارتكازا على الفعل الفلسفي الحر. إن أشكلة مفهوم التواصل يستمد مشروعيته من طرحه على المستوى الفلسفي، ذلك أن أشكال التواصل الأخرى كالعلمي مثلا لا يثير أي إشكالية، وعليه يختصر **"ناصيف نصار"**، الحوار والتواصل الحضاري على الصعيد الفلسفي، على اعتبار أن الفلسفة وحدها القادرة على تقديم البدائل المقبولة التي من شأنها أن تحدث القطيعة مع كل أنماط التصارم الايديولوجي، من خلال طابعها النقدي، وخطابها العقلاني، وهدفها الكوني، المتأسس على طلب الحقيقة ولا شيء غيرها، لكل ذلك يصل فيلسوف باب الحرية بين فاصلتين أساسيتين هما:

- نقد تاريخ الفلسفة.

- التأسيس للاستقلال الفلسفي.

قائمة الهوامش:

1 - ناصيف نصار، **التفكير والهجرة**، ص 355.
2 - **نفسه**، ص 10-11.
3 - يوسف كرم، **العقل والوجود**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1964، ص 192.
4 - **نفسه**، ص 11.
5 - يوسف كرم، **الطبيعة وما بعد الطبيعة، المادة، الحياة، الله"**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1966،ص 98.
6 - ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص 18.
7 - **نفسه**، ص 20.
8 - **نفسه**، ص 07.
9 - زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1953، ص 3.
10 - زكي نجيب محمود، **شروق من الغرب**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1951، ص 223.
11 - زكي نجيب محمود ،**قشور ولباب**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر ،1957، ص 161.
12 - علي حرب، **الممنوع والممتنع**، ص 2005.
13 - محمود حمدي زقزوق،**الإسلام في عصر العولمة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط1، القاهرة، مصر، 1999، ص7.
14 - Roger Arnaldez ،Averroès, **un rationaliste en islam**, éd Balland, paris,France , 1998, P.15
15 - محمد عابد الجابري،**نحن والتراث**، ص61.
16 - Alain de libéra ،**Averroès et l'averroïsme**, PUF, Paris , 1991, P..121.
17 - ابن رشد،**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص 3.
18 - ناصيف نصار،**طريق الاستقلال الفلسفي**، ص 34.
19 - ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك**، من ايوان ابن رشد الى رحاب العلمانية، ط1، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، 2011، ص 38.
20 - **نفسه**، ص 38.
21 - **نفسه**، ص 39.

❖ يلاحظ احد المفكرين المغاربة وهو رشيد بوالطيب أن ناصيف نصار ومن فرط ارتباطه بمبدأ الكونية، لم يلاحظ بأن ابن رشد قد تناقض بقوله بالكونية لأنه حصر الفلسفة في مجال ضيق محدد فأفرغها من مضمونها الكوني.

22 - **نفسه**، ص 39.

23 - إبراهيم النجار و آخرون، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)**، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ص 188.

24 - ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1،بيروت، لبنان، 1981، ص 357.

25 - ناصيف نصار،"الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص .359.

❖ في لقائي مع الدكتور ناصيف نصار ببيروت شهر جوان 2013، ذكر لي معلومة لم أصادفها فيما قرأته من مصادره بأنه ثنائي النشأة فهو خلدوني من جهة وهو وجودي أيضا، متأثرا كما يقول بوجودي فرنسي لم تنصفه الدراسات وهو، جبريل مارسال..

26 - عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص 68.

27 - ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك**، ص 90.

❖ يفسر ناصيف نصار ذلك بأنه نوع من المسايرة الاحتياطية للفقهاء الرافضين للفلسفة بما فيها من منطق، وطبيعيات، وإلاهيات.

28 - ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك**، ص 94.

29 - **نفسه**، ص 100.

30 - نفسه، ص 102.

31 - ناصيف نصار، **الذات والحضور**، بحث في مبادئ الوجود التاريخي ، ص 177.

32 - **نفسه**، ص 179.

33 - ناصيف نصار، **التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)**، ص 10.

34 - ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص 66-67.

35 - **نفسه**، ص 31.

36 - ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص 23.