السلطة بين الحدود والخلود

فارس ساسين

عندما ينتهي القارئُ العازمُ على التعليق على كتاب ناصيف نصّار «منطق السلطة»(*) من رحلته الشاقة والشيقة في آن معاً، أعني بها مطالعة الكتاب، يشعر المرء أن المؤلِّف رتّب عليه واجبات، وأنه غدا له عليه حقوقاً. تتولّد هذه الواجبات مما يسطع به الكتاب من بيّنات، ألا وهي الوضوح والدقّة والشمول وسلاسة الأسلوب. وإذا أراد المعلق أن يفرض على نفسه إلا يكون في التذييل غير ما كانه الكاتبُ في التأليف، مفترضاً أنه على الأمر قادرٌ، أو، أقلّهُ، أنه إلى ذلك ساعٍ، تساءل، بلغة المؤلف، ما مصدر الواجبات التي ترتبت عليه؟ تُراها العدوى، أم الغيرة، أم تُرى نظرية ناصيف نصار في السلطة أوجدت أول براهينها من خلاله، وتحققت على حسابه، فإذا به بين مأموري «سلطة العقل» و«سلطة العلم» و«سلطة الفلسفة»؟ أما عمله الأخير المتأتية أهميته من كونه يشكل عصارة المؤلفات السابقة وصهراً «جديداً» لها، فإنه يدعونا إلى الحوار الأفقي معه بقدرِ ما يفرض علينا قواعد هذا الحوار ومناقبيته. وكأن في أمر علاقتنا بالكتاب مصغراً عن صحة أطروحاته ومنازعتنا لها.

ميزات كتاب نصّار

ولنبدأ من البداية، من تعداد سمات الكتاب. قد يقال لنا إن بعضها تحصيل حاصل، وإنه من

(*) ناصيف نصار: **منطق السلطة**. مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، ١٩٩٥. تشير الأرقام إلى صفحات الكتاب.

البديهيات، وإننا بدائيين بذكرها، وإننا لا نُطْري الكاتب بإيرادها. لكن لا بأس بالاتهامات هذه، فلسنا ممن يخشونها. للمنطلقات سحرها، ولنا إليها حنين دائم وهي أكثر ما يعوزنا اليوم في هذا الزمن البائس الذي غدت الأسسُ آخر ما يُعنى به، وغدت العمارات كلُها قائمةً على الخواء ولا تقوى على امتحان الريح.

كتاب ناصيف نصّار يحقق أولاً معنى الفلسفة، ولتوضيح المسألة بشيء من الطرافة تبتعد بنا قليلاً عن صرامة فيلسوفنا، وإحكامه ربط المفاهيم بمدلولاتها، نلجأ إلى وصف للفلسفة كان أستاذٌ لنا في السوربون[١] يركن إليه لإثارة انتباه المريدين: الفلسفة، كل فلسفة، ملحدة، كاثوليكية وأرثوذكسية. وفلسفة ناصيف نصّار لا تشذ عن القاعدة، بل تجسدها على خير وجه وإن كان صاحبُها غير ملحدٍ وغير أرثوذكسي وليس لكاثوليكيته أثرٌ ظاهر في عمارته الفكرية.

«إلحادُ» ناصيف نصّار، أو «إلحاد» الفلسفة عبر ناصيف نصّار هو ببساطة ما يسميه «الاستقلال الفلسفي»، وما يُطلقُ عليه، مع تيار هو الأغلب، تسمية العلمانية. الفلسفة، بما هي فلسفة، تبدأ من ذاتها، من قواها، من «عقلها»، غير قابلة بما سار عليه سائر الناس في حياتهم اليومية، وبما تنطقُ به المؤسساتُ الاجتماعية الأخرى في ميدان الحق، وبما أُنعِم على البشر من رسائل إلهية. رفضُ بداهة المعطى الخارجي أياً كان (بما في ذلك الرسائل الإلهية)، وتحويلُه من جوابٍ إلى سؤال، وإخضاعُهُ «لسلطة» العقل المتبلور في الممارسة هذه وعبرها: تلك هي الفلسفة. وهي أبعد ما يكون عن الانغلاق على الذات. وهي غير ملزمة إلا بقواعدها وأدواتها ومعاييرها، وقادرة بواسطة هذه الأدوات والمعايير على إعادة الإعتبار لما سبقَ لها أن وضعته موضعَ التساؤل.

العَلمانية في جوهر الفلسفة ومنطلقها، هي عملية دائمة التجدد. والفيلسوف القابل بلا امتحان لما قاله سابقوه، أو أحدهم، يفقد صفته ويعود إلى شكل من أشكال التديّن. وناصيف نصّار دائم الحرص على العلمانية والاستقلال الفلسفي. لا يقبل بالتفسيرات اللاهوتية للسلطة. ولا يقبل أيضاً بالتفسيرات الميتافيزيقية لها: «ولم يكن حظ التفسيرات الميتافيزيقية أفضل، رغم الجهود الجبارة التي بُذِلَت فيها لتأسيس السلطة بواسطة النظر العقلي الخالص» (١٦) وفي مكان آخر: «إذا اعتبرنا الميتافيزيقا على العموم، فإننا نجد أنه لا ضرورة للرجوع إليها وللتمثيل بواسطة نظرياتها لفهم الحياة السياسية، لأن مقوّمات الحياة السياسية وقوانينها موجودةٌ في الوجود الاجتماعي

(١) هنري بيرو (Birault) صاحب **Heidegger et l'expérience de la pensée** (Gallimard)

الدنيوي للإنسان» (٦٩ ـ ٧٠). هل هذا يعني أنه على المذهب الوضعي، كما يوحي بذلك منطق ذكر «التفسير الميتافيزيقي» بعد «التفسير اللاهوتي»، رفض التفسيرين مع استيعاب بعض مقولاتهما «في اتجاه دنيوي أدق وأشمل» [مثل كلام الماوردي عن العدل (٢٨١) وتفسير الطرطوشي لرمز الميزان (٢٨٣ ـ ٢٨٤)]، والتنويه بأعمال العقل في التفسير الميتافيزيقي؟ ريبة نصار بالوضعية تقلُّ بالكاد عن ريبتيه الأوليين. فهو، من جهة، لا يستبعد كلياً البحث الميتافيزيقي، إنما يرفض تأسيس نظرية السلطة عليه: «فالبحث الفلسفي في عالم الإنسان يعطينا المصادر المباشرة، القريبة، للسلطة الموجودة فيه. والبحث الفلسفي الميتافيزيقي إذا تبينت الحاجة إليه، يعطينا مصادرها البعيدة، الأخيرة، التي لا يمكنها في أي حالٍ الحلولُ محلَّ المصادر التي يحددها البحث الفلسفي في عالم الإنسان» (١٦ ـ ١٧). وهو، من جهة أخرى، له رؤيةٌ أكثر تعقيداً إلى التاريخ ولا يختزله في مراحلَ ثلاث: «قد نجد بعض الجدوى في استخدام فكرة الأطوار لتفسير تاريخ السلطة في نطاق محدود معيّن، نطاق أمة أو حضارة أو دولة، لكن ليس من الممكن قبلياً تحديدُ منطق تعاقب هذه الأطوار وتعميمه وإسقاطه على المستقبل» (٤١٧). يبقى نصار إذاً تام الإستقلال في بحثه، ولنا إلى ذلك عودة.

ننتقل من الإلحاد إلى الكاثوليكية. تعني عبارة «كاثوليكوس» اليونانية «الشمول» ويستخدم لها المسيحيون العرب في فعل إيمانهم رديف «الجامعة» [«كنيسة جامعة»]. تتجلى كاثوليكية «منطق السلطة» في إحاطته بجميع مسائل السياسة والحياة السياسية. يحدد المؤلف ميدان بحثِه («السلطة عامة»، والسلطة السياسية على وجه الخصوص)، ثم يحدد نطاق هذا البحث («الفلسفة السياسية الأساسية أو المبدئية» (٨٩). وإذا لم يبحث الكتاب مثلاً في «أنظمة تفويض سلطة الدولة»، أحالهُ إلى «الفلسفة السياسية التطبيقية»، وأعلن أنه خارج نطاق «عنايته». وكم هو صائبٌ تمني المؤلف على القارىء، في تصديره، التسلحَ «بقليل من الصبر، فلا يحكم على جزء منه قبل الإطلاع عليه بكامله» (٥). وإذا ظن القارىء أن المؤلف حصر مسألة السلطة في علاقة الآمر والمأمور وتناسى بُعدي السياسة الآخرين وهما تمييز الصديق عن العدو والخاص عن العام، ما يلبث أن يجدهما في سياق آخر أو في شكل آخر. ولا بد هنا من الإشارة إلى غنى التمييزات (السلطة، السلطان، السيطرة/ الأمر، القدرة، الحكم/ الدولة، الحاكم/ العدل والعدالة)، مما يجعل كل فصل في الفصول حافلاً بمسائل وميادين جديدة.

وشموليةُ البحث هذه (أو كاثوليكيته) تتشكلُ في إطارٍ ينظمها، ويربطها، ويجعل لها تماسكاً منطقياً كبيراً، ألا وهو الأرثوذكسية. تجمع العبارة هذه، كما نعرف جميعاً،

مفردتين يونانيتين: doxa (رأي) وortho (قويم أو مستقيم). وهي تشير هنا إلى تماسك الأحكام في العمارة الفلسفية. ومصنف نصار الأخير فيه من تماسك «عناصر» إقليدس، وفيه من ترابط «إطيقا» إسبينوزا، وفيه من إحكام رسالتي إريك فايل في «الفلسفة السياسية» و«الفلسفة الأخلاقية»[١]، وهما مؤلفان يعرف كلُّ من يستخدمهما أهميتهما لأي بحث متعمق في السياسة والأخلاق. ولا أبالغ كثيراً إذا قلت إن «منطق السلطة» يُستنبطُ بكامله من الفصل الأول («في معنى السلطة»)، وإن من يقبل تعريفاته لا يستطيع مجادلة المؤلف، بعد ذلك، إلا في بعض التفاصيل. تُؤكَّدُ المبادىء في مطلع الكتاب، ثم يجري عرضُها وتفصيلُها وربطُها بمسائل أخرى على علاقةٍ بها.

إلى الصفات الثلاث التي تحقق معنى الفلسفة، أريدُ أن أضيفَ ميزاتٍ ثلاث أخرى لكتاب ناصيف نصّار، الميزة الأولى هي تربويته. بين الفلسفة والتربية وشائجُ عظيمةٌ، غالباً ما تُغفَل. والفلاسفة الكبار من أفلاطون، مؤسس الأكاديمية، إلى أرسطو، مؤسس اللوقيون، إلى أبيقورس وحديقته، إلى الرواقيين... أول من أسس المعاهد والجامعات بمعناها القديم الحديث. وقبلَهم جميعاً كان سقراط وأسلوبه الذي لا يقارن في هداية العامة إلى التساؤل والجدلية والمعرفة. لكن المؤلفات الفلسفية غالباً ما يُقفلُ ارتيادها على «الصفوة» نتيجة الصعوبة والإغراق في التجريد. «منطق السلطة» كتاب تربوي بمعان عدة. فهو، إلى شموليته والتماسك، واضحٌ، سلسٌ، غير معكِر الصياغة، لا يتطلب لاكتناه معانيه إلا الجدّية وحدّاً أدنى من الجهد. تقسيماته بيّنة، ومفاصله ظاهرة. يلجأ المؤلف إلى الأمثلة والصور والاستعارات (كلامه مثلاً، في الفصل الثالث، عن سلطة ربان السفينة والطبيب والمعلم)، فتتلوّن الأمورُ دون فقدان بنيتها. تأخذ المسائل حقها من البحث وتُلخّص ثم يُربط بينها وبين ما يليها، فلا يضيع القارىء. يعرض المؤلف الأجوبة الممكنة عن سؤالٍ ثم يتفحصها الواحد تلو الآخر. فيحوز على ثقة القارىء. «وتلعب الثقة دوراً كبيراً في علاقة التعليم... ولذلك تستدعي علاقة التعليم اهتماماً خاصاً، ضمن علاقات السلطة بالمجتمع بكل ما له صلة بمضمونها ومداها وأساليبها» (٣٥). باختصار، نصّار يقنع ويعلّم التماسك في التفكير والوضوح في الصياغة.

الميزة الثانية التي نضيفها إلى ميزات المصنف الفلسفية هي مواقفُه العملية. ليس «منطق السلطة» كتاباً في نظرية السلطة وحسب، بل هو مجموعة من المبادىء تقود إلى مواقفَ جريئة على الساحةِ السياسية. فهو ضد السلطة الدينية: «إن السلطة الدينية لا

(١) Eric Weil: **Philosophie Politique** (Vrin, Paris, 1956); **Philosophie morale** (Vrin, Paris 1961)

تتمتعُ كسلطةٍ دينية بأي امتيازٍ في وضع التشريع السياسي، مماثلٍ لامتيازها الكامل في وضع التشريع العبادي أو لامتيازها الجزئي في وضع التشريع الأخلاقي. فالتشريع السياسي شأن دنيوي تاريخي محض» (١٥٧). وهو ضد أشكال «التحالف الدستوري» بين السلطة الدينية والسلطة السياسية كافة من اعتناق الدولة لدين رسمي معين، إلى وجود نص على دين رئيس الدولة، إلى اعتبار الدين مصدراً رئيسياً أو واحداً من جملة مصادر لتشريع الدولة، إلى اعتبار نظام الأحوال الشخصية خاضعاً للسلطة الدينية المعترف بها من الدولة، إلى اعتبار محاكم الأحوال الشخصية خاضعة مباشرة أو غير مباشرة إلى السلطة الدينية، إلى التأكيد أن التربية الدينية ركن أساسي من أركان التربية في المجتمع (١٦٧). «إن اعتناق دينٍ معينٍ قضيةٌ تتعلقُ بالشخصِ الإنساني، لا بالمجتمع ولا بالشعب... وعليه لا يحقُّ للشعبِ كشعبٍ يمارسُ السيادة على نفسه أن يتجاوز نطاق الدنيويات التي تخصّه، ولا يحق له بالتالي أن يربط سلطة الدولة التي يؤلفها بدينٍ رسمي معين» (١٧١). وهو ضد التكنوقراطية: «إن الشرعية التي يرتكز عليها هذا المذهب، وهي شرعية الإنجاز، لا يستقيم أمرها من دون شرعية سابقة عليها، وهي شرعية تفويض السلطة» (٣٣٧).

وهو ضد الاستيلاء والاغتصاب وسوء استعمال السلطة في الداخل (٣٥٥، ٣٥٦، ٣٦٥) وضد الاحتلال والهيمنة في الخارج: «وما الهيمنة سوى السيطرة عن طريق الضغط المتواصل من موقع تفوّقٍ مع الاستعداد للتدخل المباشر لقمع التمرد الموجه ضدها. إنها علاقةُ سيطرةٍ تعتمد كثيراً على وسائل الهيبة والنفوذ وعلى المرونة والليونة حيناً، وعلى الصلابة والقساوة حيناً آخر...» (٣٦١).

وليست مواقفُ الكتاب السياسية سلبيةً فحسب، بل هي أيضاً إيجابية في الكثير من أوجهها كما يبينُ في الدفاع عن المؤسسات التي «ترعى العقل»، وفي طليعتها «المؤسساتُ الأكاديميةُ والبحثيةُ المتخصصة» (٣٠٩).

وأخيراً نجدُ، في أفقِ الكتاب البعيد والقريب في آن معاً، إرادة تعيين موقع الحضارة الغربية في عالم اليوم. يقرّ المؤلف بمركزية الحضارة الغربية (التي يسميها أحياناً «الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة» (٣٠٠)) وريادتها في معظم الميادين دون أن تخفى عليه الشوائب اللاحقة بها. «فالطبقة البرجوازية لم تحرر العقل من الوضع الذي حبسه فيه المجتمع الإقطاعي إلا لكي يتيسّر لها استخدامهُ بما يدعمُ سيطرتها، وإن أدى ما فعلته إلى تكوين ثقافة عقلانية تتزايد صعوبةُ ضبطها في خدمة مصالحها وتطلعاتها» (٣٠٣).

آخر الميزات التي نذكرها عن الكتاب هي استخدامه للغةٍ عربية صافيةٍ في مسائل فلسفية بادية التعقيد. اللغةُ فصيحةٌ، سليمةٌ، واضحةٌ، قادرةٌ على التعبير عن دقائق الأمور وعن تيارات الحداثة من دون الاستسلام للمفردات الغريبة أو الانقياد للتراكيب العويصة. ناصيف نصّار لا يتكلم عن مشروع فلسفة عربية قابل للإنجاز، إنما ينجز هذا المشروع من دون ضوضاء. وما يقوله عن الحرية يصح في العلاقة بالفلسفة العربية:

«الأمر يتطلب ممارسة فعلية لتلك الحرية، وتحملاً لتبعاتها ونتائجها، وانتزاعاً متواصلاً لكيفية تحسينها، وحماية دائمة لمكتسباتها» (٢٩٨). وإذا أضفنا إلى استخدام العربية هذا أيراد المفكرين العرب من الفارابي إلى سيد قطب في سياق البحث والتعامل معهم على قدم المساواة مع فلاسفة الغرب وكبار مفكريه، بان لنا خطُّ نهضة الفلسفة «لدى الشعوب التي لا تعرف ثقافتُها نشاطاً فلسفياً متواصلاً وفعالاً» (٤٣٢).

العلمانيةُ والشمولُ والتماسك، وهي معنى الفلسفة، ثم الطابع التربوي والبعد العملي وتجلي لغة الضاد في ميدان الحداثة الفلسفية والسياسية: تلك ميزات الكتاب الست في رأينا. وما الإطالة إلا في باب الإقرار وعرفان الجميل.

أسئلة واعتراضات.

في مناقشتنا لأطروحات ناصيف نصّار عن السلطة، لن نقوم بنقدٍ منهجي، فنحن ببساطة لا نملك نظريةً متكاملة للسلطة موازية لنظريته نطرحها بديلاً عنها. نحن ننطلق من ممانعات غريزية أو شبه غريزية للنظرية، ونملك نتفاً من رأي، وقطعاً من وقائع نسعى إلى تحويلها إلى أسئلة تشبه اعتراضاتٍ، واعتراضاتٍ تشبه أسئلة. هذا ونقرُّ بدايةً بصعوبة انتقاد نصّار لأن في كتابه عناصر جانبية تحول دون إصابة السهام لمرماها. فإذا قلنا مثلاً إن فلسفة نصّار توسع كثيراً حيز السلطة في الميدان الإنساني، أجابنا إن السلطة كما يعرّفها ويفهمها حقٌ في بعدها الرئيسي. وإذا قلنا مثلاً إن سلطة العقل في الأسئلة وليست في الأجوبة كما يجزم، أخرج نصاً آخر من الكتاب يقول فيه إن «السمة الأولى للإدراك العقلي للحقيقة هي الانفتاح والتواضع» (٢٩٤). وبعد، نغامر بهذه التساؤلات سعياً إلى إقامة حوار.

١ ـ لا ينطلق نصّار من الحقّ الواجب الإحقاق، ولا من الواقع أي صراع القوى في سبيل سيطرة بعضها على بعض، إنما من السلطة التي يتمازج فيها الحق والواقع. «السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر. فهي تستخدم آمراً ومأموراً وأمراً، آمراً له الحق في إصدار أمرٍ إلى المأمور، ومأموراً عليه واجبُ الطاعة للآمر وتنفيذُ الأمر

الموجه إليه» (٧). ميزةُ المنطلق هذا جمع المثال والواقع في جدلية واحدة. أما خطرُه ففقدان الواقع والمثال في آن معاً.

فقدان الواقع يبين في اعتبار الفلسفة سلطة مقررة وفاصلة يمكن أن يكون لها فاعلية على أرض الواقع. يقول نصّار: «ولما كانت السلطة السياسية لا تملك كسلطة أصلية حق التمييز النظري بين قطاع الشؤون الخاصة وقطاع الشؤون العامة، فقد تعيّن عليها أن ترجع إلى الفلسفة حتى تستمد منها هذ التمييز» (١٣١). أوليس في هذا الكلام منتهى المثالية؟

أما فقدان المثال فهو على صعيدين، الصعيد العملي والصعيد النظري.

على الصعيد العملي، لأن التمييز بين السلطة والسيطرة (أي «الإخضاع المفروض بالقوة») صعبٌ رغم حسن نية نصّار ورغم إكثاره من المعايير في هذا المجال (تمييز السلطة عن السلطان والتسلط، تعيين حدود لها، ربطها بخدمات، تمييز الدولة عن الحاكم، إعتبارُ التفويض مصدر السلطة السياسية...) فهو يُقرّ في كلامه عن السلطة والسيطرة أن «ظاهرات الكيان الإنساني» «متداخلة، متحركة، متراتبة، وقابلة للتحويل» (١١). وهو أكثر وضوحاً في كلامه عن السياسة الخارجية: «فالمجال الخارجي للسلطة السياسية يتيح الانزلاقَ بسهولةٍ، فعلاً أو رداً على الفعل، من الصراع المشروع على السلطة إلى الصراع لشرعنة السيطرة بحيث يستحيل في بعض الحالات معرفةُ ما إذا كان الصراع، في العمق، صادراً عن إرادة سلطةٍ أم عن إرداة سيطرةٍ» (٣٥٤). في هذه الحالة كيف يمكن للمرء، بل للفيلسوف، أن يبلور موقفاً من «سلطة» تاريخية ما؟

على الصعيد النظري، لأن إدخال الحق في صلب مفهوم السلطة، وهي التي يقول عنها المؤلف إنها «في نهاية المطاف، شكل من أشكال القوة الجبرية» (٣٤٨) يجردها من «خطيئتها الأصلية» [الجبرية]، ويضفي عليها هالة قدسية، ويجعل منها صنماً إجتماعياً: فهي معطى دائم أبدي سرمدي منتشر في الميدان الإنساني [«إن عالم الإنسان متعدد السلطات الأصلية» (٢٩٧)]، غدا له، مع «الفلسفة»، بعدُ الحق. لا يكون التديّن في ميدان الماورائيات فحسب بل هو أيضاً في الميدان النفساني والاجتماعي نفسه. وكثيراً ما عنون نيتشه مقاطع له بالعبارة الآتية: «ما يدل على أننا نحن أيضاً ما زلنا متدينين».

٢ ـ ما سبق عن خوفنا من إضاعة الحق والواقع في جمعهما ظاهرٌ بوضوحٍ في الفصل الخامس من الكتاب: «في حدود السلطة السياسية». يعيّن نصّار مبادىء «خمسة»

لحدود السلطة السياسية كلها جميلةٌ لا بل رائعةُ الجمال: «لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة»؛ «لا يحق للحاكم احتكارُ النشاط السياسي في المجتمع»؛ «لا يحق للدولة انتهاكُ الحقوق الطبيعية لأعضائها»؛ «لا يحق للدولة انتهاك حقوق الدول الأخرى، وبخاصة الدول المجاورة، وحقوق الأسرة الدولية والنوع البشري»؛ «لا يحق للدولة التدخلُ، فرضاً أو منعاً، في ميادين السلطات غير السياسية ونشاطاتها إلا للمحافظة على الأمن والنظام العام والإزدهار في المجتمع». هذه الحدودُ، من يُلزِم السلطة بها؟ جوهرها كسلطة، أم العقل، أم الفلسفة، أم القانون الداخلي والدولي؟ كما قال مونتسكيو، لا تحد السلطة إلا سلطةٌ أخرى.

٣ ـ يغلّب نصّار في فكره السياسي البعد العامودي على البعد الأفقي، بعدُ الأبوة على بعدِ الأخوة، بُعدُ الحاكم والمحكوم على بعدِ الصديق والعدو. ويتجلّى ذلك في أكثر من ميدان: في تعريفه السلطة بالأمر (ولو كان هذا الأمر مرتبطاً بحقٍ ومقيداً بحدٍ)، في اعتباره أن مصدر السلطة السياسية التفويض وليس التعاقد، وفي كلامه عن سلطة العقل («فالكلام في عالم الإنسان ذو طبيعة علائقية، ولا يجري في فراغ معنوي، وإذا أردنا التعبير عن هذه العلاقة بلغة الإنتاج والاستهلاك، لقلنا بأن كل كلام يفترض وجود مصدر ينتجه، ومستقبِلٍ يتلقاه على نحو ما يناسب طبيعته وخصوصيته» (٢٩٠) وهو بذلك يتجاهل نتائج «الثورة السيميائية» (الكلام عن شيء هو بين أنا وأنت) والتركيز على دور الحوار والاتصال في بلورة العقل.

٤ ـ تتكرر عبارة «طبيعة الأشياء» عشرات المرات في الكتاب (٦٤، ٨٠، ٨٣، ٨٧، ٢٩٤، ٤٠٦، ٤١٣...) وتتوارد أحياناً مع عبارة «الطبيعة الإنسانية» (٦٤) وأحياناً أخرى مع عبارة «التجربة التاريخية الممتدة على آلاف السنين» (٨٣). ويلعب مدلول هذه العبارة دوراً محورياً في «منطق السلطة»: «طبيعة الإشياء لا تجعل الإستغناء عن الحاكم ممكناً (٨٣). فهل هذه العبارة فلسفية أم «أيديولوجية» أم سابقة على الفلسفة Préphilosophique؟ ما هو حيزها المعرفّي (الأبستمولوجي) والوجودي (الأنطولوجي)؟

٥ ـ يشعر صاحب الكتاب (ونشعر معه، ونؤيده في ذلك) بالحاجة إلى تأسيس «منطق السلطة» على قاعدة فلسفية أكثر ثباتاً وعمقاً من الإنسانوية المحضة. لذا نراه يميز في الفصل الأخير، بين الوجود التاريخي «بمعناه السطحي»، والوجود التاريخي «بمعناه الأنطولوجي». لكن ما يورده في الكتاب حول هذه المسألة مختصرٌ جداً لا يتعدى بعض السطور، وهو إلى ذلك غامض لا بل يشكل المسألة الغامضة الوحيدة في

الكتاب كله. فهل كثير علينا أن نعد أنفسنا بتوسيع هذا الموضوع؟

٦ ـ يَرِدُ ذكرُ الكثير من الفلاسفة في «منطق السلطة» لكن أي فيلسوفٍ، من أفلاطون إلى أرسطو إلى الفارابي إلى ابن خلدون إلى هيغل إلى سارتر... لا يرد ذكره إلا من باب الانتقاد في مسألة محورية أو هامشية، بشكل جزئي أو كلي[١]. وكأن الفلسفة تأكل آباءها.

نحن حيينا استقلال المؤلف الفلسفي، لكننا نسأل: أين إيجابيات الفلاسفة؟ لا نقول ذلك لأن ناصيف نصّار استباح سلطة الآباء التي بشّرنا بها، بل لأنه ضيّع على نفسه فرصة مناقشةٍ علنية تعيّن موقع فكره بين تيارين يتواجهان على جبهة فلسفة الحق اليوم: التيار الكنطي والتيار الأرسطي، وله، مع كل منهما، وشائجُ وعن كل منهما تمايز.

(١) الإستثناءان شبه الوحيدين: عادل ضاهر وهذه الجملة في سياق الرد على ريجيس دوبريه: «لا يمكن لـ[نقد العقل السياسي] أن يستغني بـ[العقل الماركسي] عن غيره من العقول التي أعطت نظريات جديرة بالبحث والتحليل والنقد، مثل العقل الخلدوني والعقل الهيغلي والعقل المكيافلي والعقل الفيبري» (٣١٧).