محمد عابد الجابري

مواقف

إضاءات وشهادات

من ملفات الذاكرة الثقافية

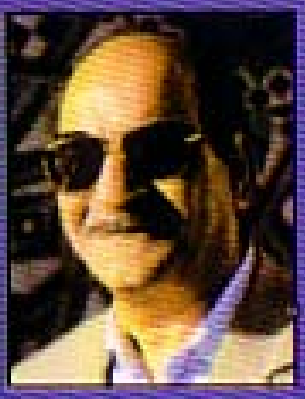
16

هناك مشروع عربي وليس هناك عرب

النقد الإيبستيمولوجي والاستقلال التاريخي

عودة المكبوت وانتقال السلطة في المجتمع والديموقراطية ضرورة قومية

مواقف معاصرة



«لقد كنت أحس فعلا أن الأفكار تنثال علي انثيالا لتغالب القلم فغلبته، مما اضطررت معه إلى ترك بياض بين القينة والقينة حرصا على مسايرة تدفق المعاني. كنت أعي تماما أني أعيش بكل جوارحي تلك اللحظة التي نادرا ما يقتنصها الشعور: لحظة تحول الكم إلى كيف»

من هذه السلفية الدينية تفرعت سلفية قومية استبدلت فيها العروبة بالإسلام، ولكن دون إلغاء هذا الأخير. إن الهوية الدينية، التي اعتبرت فيها العروبة مجرد عنصر من عناصرها، قد تحولت إلى «هوية عروبية» تنظر إلى الدين كواحد من عناصرها فقط. وهكذا فبينما تتبنى السلفية الدينية الأطروحة المكرسة منذ ظهور الإسلام والتي تعتبر هذا الأخير بعثا جديدا للعرب، خرجوا بفضله من «الظلمات إلى النور»، من «الجاهلية» إلى الحضارة، من «ما قبل التاريخ» إلى التاريخ ... ترى السلفية القومية في «اليقظة» التي عرفتها الجزيرة العربية، أواخر العصر الجاهلي، اللحظة التاريخية التي أسست الإسلام، ومن ثمة فالحضارة العربية الإسلامية امتداد لهذه «اليقظة» العربية الأولى التي تلتها «يقظات»، ليست القائمة الآن سوى حلقة في سلسلتها التي لن تعرف نهاية ... كيف لا و«التاريخ القومي» يؤسس نفسه على الاستمرارية».

10 دراهم

مواقف

إضاءات وشهادات

محمد عابد الجابري

مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة"

تصدر عند بداية الشهر.

الكتاب السادس عشر

الطبعة الأولى: يونيو 2003

فهرس

- مدخل : كواليس "نحن والتراث"
ومناسبة "الخطاب العربي المعاصر" 5
- الاهتمام بالتراث... وضرورة الفلسفة!..... 17
- إعادة بناء الذات العربية والديموقراطية ضرورة 37
- وضعية المثقف العربي... الديموقراطية..... 45
- القومية، المثقف والحزب، والخلدونية الجديدة! .. 55
- هناك مشروع عرب... وليس هناك بعد عرب! 65
- الواقع والطموحات.....
عودة المكبوت وانتقال السلطة في المجتمع العربي.. 73
- نحن والتراث ... والتجديد الثقافي!..... 91
- النقد الإيبستيمولوجي والاستقلال التاريخي 100

مدخل

كواليس "نحن والتراث" ومناسبة "الخطاب العربي المعاصر"

يضم هذا الكتيب ثمانية نصوص لحوارات أجريت معي خلال عامي 1982، 1983. وهي تتحرك كسابقاتها في مجالين: مجال ما كان يعبر عنه أحيانا بـ "إشكالية التراث" ومجال "قضايا الفكر العربي المعاصر"، ولكن من مستوى "أرقى"، إذا صح التعبير. ذلك أن هذه النصوص ستتخذ مرجعية لها أهم كتابين صدرا لي في ذلك الوقت، في المجالين معا، أولهما : "**نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**" (صدرت الطبعة الأولى منها عن دار الطليعة ببيروت في أبريل 1980)، والثاني : "**الخطاب العربي المعاصر: دراسات تحليلية نقدية**" (صدرت الطبعة الأولى عن نفس الدار بتاريخ مايو 1982).

غني عن البيان القول إن المجال هنا ليس مجال تحليل مضمون هذين الكتابين ولا شرح نوعية المنهج المتبع فيهما ولا رصد الأصداء الواسعة التي كانت لهما، وما زالت. إننا نتحرك هنا في إطار "المذكرات الثقافية" وفي فضاء السيرة الذاتية، وبالتالي سينصرف اهتمامنا إلى التقاط ذكريات وأشياء "خاصة" تتعلق بهذين الكتابين.

لعل أول ما ينبغي ذكره في هذا الصدد هو أن الكتابين معا لم يكونا نتيجة مشروع تم التفكير فيه قبل كتابتهما. قد يكون لهما علاقة بما سأنجزه بعدهما من أعمال وهي علاقة تأسيسية، ولكن هذا صحيح فقط على مستوى تفسير "الأعمال" بنتائجها. أما على مستوى التفسير بما قبل، فإن الأمور كانت كما يلي: عندما تجمعت لدي الدراسات التي تحدثت عنها في مدخل العدد السابق (الفارابي، ابن رشد، ابن خلدون، ابن سينا) خطر ببالي نشرها في كتاب باعتبار أنها تشترك في كونها محاولات "جديدة" في قراءة تراثنا الفلسفي، تختلف عما كان سائدا من القراءات، وقد كانت جميعا تستند إلى "سلف" ما: سلفية دينية تقوم على الفهم التراثي للتراث، وسلفية "ليبرالية" تكرر أو تقتبس ما قاله المستشرقون، وسلفية ماركسية تتبنى المنهج الجدلي كمنهج "مطبق" وليس كمنهج للتطبيق. كنت أعي تماما —ولا أزال— أن الدراسات التي أنجزتها عن الفلاسفة العرب المذكورين تقع خارج هذه "السلفيات"، وأنها تشكل في نظري مشروع البديل "العلمي" —على مستوى الإبيستيمولوجيا— الذي لابد من بلورته وإنضاجه.

لم يكن في هذا الذي ذكرت أي جديد بالنسبة لمن تابع مقالاتي وكتبي هنا في المغرب، فقد عبرت عن ذلك بنفس الوضوح في مقدمة كتابي "**من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**" (انظر مدخل العدد السابق). لكن الجديد حقا هو تلك "الطفرة" التي كنت أشعر بأني أنجزها حين أخذت أتأمل، وفي نفس الوقت أكتب ذلك "**المدخل العام**" الذي قدمت به لتلك الدراسات التي نشرتها بعنوان : "نحن والتراث..."!

فعلا، كنت أشعر بأني أحقق "طفرة" وأنا أكتب ذلك المدخل. ومما يزكي في نفسي اليوم ذلك الشعور هو أنني أتذكر جيدا أنه قفزت إلى سطح الشعور لدي، حين كنت أكتب، ما قاله ابن خلدون عن مقدمته حين كتب يقول في الباب الأول منها: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص (...) وكأنه مستنبط النشأة (...) ونحن أهمنا الله إلى ذلك إلهاما"، وأيضا ما كتبه في سيرته الذاتية (كتاب "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا") حين تحدث عن مقامه بقاعة ابن سلامة بالجزائر، حيث كتب "المقدمة" ومعظم كتابه "العبر"، وقال: "وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها".

أجل، عندما كنت مستغرقا في كتابة مدخل "نحن والتراث"، قفزت عبارات ابن خلدون هذه إلى ذهني! لقد كنت أحس فعلا أن الأفكار تنثال علي انثيالا لتغالب القلم فغلبته، مما اضطررت معه إلى ترك بياض بين الفينة والفينة حرصا على مسايرة تدفق المعاني! كنت أعي تماما أني أعيش بكل جوارحي تلك اللحظة التي نادرا ما يقتنصها الشعور، لحظة تحول الكم إلى كيف! إن الكم الذي تشكله تلك الدراسات والذي يتجاوز 330 صفحة قد تحول إلى كيف شغل نحو 60 صفحة فقط. على أن المهم ليس عدد الصفحات، بل كثافة العبارة ووضوحها، وغزارة المعاني وجدتها!

تحدثت في ذلك "المدخل العام" عن القراءات السائدة لتراثنا العربي الإسلامي، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، وبينت

بتركيز، وبنوع من "ما قل ودل"، كيف أنها تحاول أن تجيب عن "سؤال النهضة" بالركون إلى سلف تستقي منه الجواب، معتمدة في ذلك الفعل العقلي الذي يسميه الفقهاء "القياس"، قياس فرع على أصل، والذي يتحول بسهولة إلى "قياس الحاضر على الماضي". لقد تراءى لي أن المطلوب هو تدشين قطيعة تامة مع هذا النوع من الـ "الفعل العقلي" الذي قلت عنه آنذاك: لقد ترسخ كـ "جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة ونقده بكل صرامة قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه. إنه (العقل العربي) لن يتجدد إلا على أنقاض القديم، إلا انطلاقا من نقد شامل وعميق ..."، وأتذكر بكل وضوح كيف أن القلم توقف فجأة عقب هذه العبارة، مع نوع من "العصيان"، وكأنه شيء وأنا شيء آخر! لقد أوقفت بل حبست عبارة كادت أن تنفلت بدون رقابة! حبستها لأني شعرت فجأة بثقل المغامرة التي "يجرني" إليها هذا النوع من تدفق الأفكار! فدار حوار داخل كياني كله، هل أسجل العبارة التي حبستها أم أنه من "الحكمة" إبعادها ... وبعد لحظة قررت إطلاق سراحها و"سجن نفسي" الآن، حتى يصير الأمر التزاما لا فكاك منه. ومن أجل "إشهاد" القارئ —قارئ ما كنت أكتب– على هذا "الالتزام" ادعيت ادعاء لا يترك لي مجالا للتراجع فأضفت إلى العبارة السابقة هذا الوعد! قلت : "نرجو أن تكون لنا فيه مساهمة متواضعة من خلال الكتاب الذي نعده بنفس العنوان : نقد العقل العربي". وللحقيقة والتاريخ أعترف أنه لم يكن لدي في ذلك الوقت كتاب ولا مشروع كتاب بهذا العنوان. ولكن تراءى لي في تلك اللحظة أن الدراسات التي أنجزتها عن الفارابي وابن رشد وابن خلدون والتي صنعت منها كتابا بعنوان "نحن والتراث..." تصلح أيضا أن تكون،

هي والمواد التي جمعتها حين الإعداد لها ولم أنشرها، زادا أوليا لكتاب بعنوان "نقد العقل العربي". هكذا ولد كتاب "نقد العقل العربي"، من غير سابق انتظار، في حضن مقدمة "نحن والتراث".

هذا ما يفسر كون بعض الأجوبة الواردة في هذه الحوارات المدرجة في هذا الكتيب تتحدث ليس فقط في حدود "نحن والتراث" بل أيضا في فضاء "نقد العقل العربي" الذي كنت منهمكا في العمل فيه. وهذه خاصية تطبع كثيرا من الحوارات التي أجريت معي خلال الثمانينات. كانت الأسئلة تستقى أحيانا من كتاب جديد صدر لي حديثا، ولكن الأجوبة كانت تتجاوزه إلى الكتاب الذي يليه والذي كنت منهمكا في إعداده. وعندما كنت أحس بأن الجواب تجاوز السؤال كنت أشير إلى أن الفكرة المعروضة ستجد تفصيلها في "كتاب سيصدر قريبا".

وقبل مغادرة "نحن والتراث" إلى "الخطاب العربي المعاصر" أرى من الضروري هنا إثبات فقرة هامة، كانت جزءا من "المدخل العام" الذي صدرته به، طلب الناشر حذفها حتى لا يتعرض الكتاب في بعض أقطار المشرق إلى المنع.

ذلك أن "السلفيات" التي انتقدتها محللا إشكالياتها لم تكن ثلاثة فقط (السلفية الدينية والسلفية الليبرالية والسلفية الماركسية) بل كانت هناك سلفية رابعة هي "السلفية القومية"، كان حظها من النقد بمثل حظ صاحباتها. ولكن صديقي الدكتور بشير الداعوق صاحب دار الطليعة، التي اخترتها لطبع الكتاب ونشره وتوزيعه، ارتأى أن هذه الفقرة سينتج عنها منع تداول الكتاب في بعض الدول العربية فيحرم القارئ العربي من الكتاب كله، ويحرم الكتاب من

قراء كثيرين خصوصا وهو بداية لمشروع أكبر. وبعد تردد وافقت على حذف الفقرة الخاصة بـ"السلفية القومية"، التي جاءت مباشرة قبل الفقرتين الأخيرتين من انتهاء الكلام عن التيار السلفي، (قبل السطر السادس من أسفل ص 8 من طبعة دار الطليعة ، ويقابله آخر ص 13 من طبعة المركز الثقافي العربي)، ونصها كما يلي:

"من هذه السلفية الدينية تفرعت سلفية قومية استبدلت فيها العروبة بالإسلام، ولكن دون إلغاء هذا الأخير. إن الهوية الدينية، التي اعتبرت فيها العروبة مجرد عنصر من عناصرها، قد تحولت إلى "هوية عروبية" تنظر إلى الدين كواحد من عناصرها فقط. وهكذا فبينما تتبنى السلفية الدينية الأطروحة المكرسة منذ ظهور الإسلام والتي تعتبر هذا الأخير بعثا جديدا للعرب، خرجوا بفضله من "الظلمات إلى النور"، من "الجاهلية" إلى الحضارة، من "ما قبل التاريخ" إلى التاريخ... ترى السلفية القومية في "اليقظة" التي عرفتها الجزيرة العربية، أواخر العصر الجاهلي، اللحظة التاريخية التي أسست الإسلام، ومن ثمة فالحضارة العربية الإسلامية امتداد لهذه "اليقظة" العربية الأولى التي تلتها "يقظات"، ليست القائمة الآن سوى حلقة في سلسلتها التي لن تعرف نهاية ... كيفلا و"التاريخ القومي" يؤسس نفسه على الاستمرارية.

"العلاقة بين السلفية الدينية والسلفية القومية علاقة تنافس، كل منها تنافس الأخرى على الماضي، كل منها تستعيد الصراع الإيديولوجي الذي مضى وتنخرط فيه. السلفية الدينية تحمل مسؤولية "الانحراف" و"الانحطاط" لـ "البدع" والضلالات" ... والسلفية القومية ترى في "العناصر الدخيلة" أصل الداء. الأولى تركز على "الشعوبية" الفكرية والثانية على "الشعوبية" الاجتماعية، فهما من هذه الناحية سواء".

تأتي بعد هذا الفقرةُ الثانية من أسفل صفحة 8 من طبعة دار الطليعة ومقابلها في ص 13 من طبعة المركز الثقافي، وتبتدئ بالقول: "القراءات السلفية للتراث، سواء كانت دينية (أو قومية: محذوفة)، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج غير نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه". ومباشرة بعد الفقرة الخاصة بـ "السلفية الدينية"، التي انتهى بها الكلام في الكتاب عن سؤال "كيف نستعيد مجد حضارتنا ... كيف نحي تراثنا؟، كانت هناك فقرة عن "السلفية القومية" حذفت هي الأخرى وكان نصها كما يلي: **"أما السلفية القومية التي تجعل من العروبة العنصر الأساسي المحدد لذات الأمة فهي تجعل من "الأصالة" القومية" المحرك الرئيسي للتاريخ، ولذلك فهي تجد في التراث كل ما هو عربي، بل تقرأ التراث كله من خلال ما هو "عربي أصيل". هكذا تمجد الشعر الجاهلي، وتقرأ منتجات الفكر العربي الإسلامي باللغة ومن خلال اللغة. ولما كانت "العروبة" المتحدث عنها هي في الأصل عروبة "المستقبل المنشود" التي أسقطت على الماضي لتأسيس حاضره فقد انعكست في الوجدان القومي صورة "أمة-المستقبل" على صورة "أمة-الماضي"، مما جعله يتجه في قراءته للتراث وجهة المستقبل ولكن لفائدة الماضي. ومن هنا كان الهدف الأول والأخير من قراءة التراث هو "تعريب" التراث... وصولا إلى تعريب الذات"**[1].

1- استعدت هذه الفقرات من النص الأصلي للكتاب المرقون على الآلة الكاتبة والذي احتفظ بنسخة منه.

بهذه العبارات ينتهي الكلام في النص الأصلي عن السلفية الدينية والقومية، وقد كنت عالجتهما معا في فقرة واحدة كما هو واضح الآن. والغريب في الأمر أنه لا أحد من المنتقدين (ولا أقول النقاد)، على كثرتهم، لاحظ غياب الكلام عن قراءة التيار القومي للتراث في الفقرات التي خصصتها للحديث عن القراءات المتداولة للتراث. والحق أنني أدركت منذ اليوم الأول أن هؤلاء المنتقدين لم يكونوا يفكرون معي في الموضوع حتى يتبينوا ما حضر وما غاب فيما كتبت، بل كانوا وما زلوا عالة على ما كتبت! وهذا من جملة الأسباب التي جعلتني أتقاعس عن الرد عليهم! ولمَ الرد على من يأخذ منك ليعترض عليك عن غير علم أوسع من علمك، أو ليقوِّلك ما لم تقل لينتقدك بناء على هذا الذي قوَّلك، أو ليؤاخذك في مكان على "نقص" عالجته أنت في مكان آخر حيث السياق يحتمله ويطلبه، أو ليؤاخذ عليك كونك لم تعالج المسألة من الزاوية الفلانية، وهو يعلم —وقد لا يعلم– أنها تقع خارج اختصاصك ومجال حركتك وأنك قد نبهت على ذلك فيما اشترطته على نفسك من منهج وسبيل؟ لِمَ الرد إذن! وعلى من؟

* * *

لننتقل الآن إلى كتاب "الخطاب العربي المعاصر"، ولنبدأ بالتذكير بما سبق أن قلته بصدده في أكثر من مناسبة. ذلك أني عندما بدأت أعمل من أجل الوفاء بوعدي بخصوص "نقد العقل العربي"، هيمن علي سؤال إشكالي ذو طبيعة بيداغوجية: كيف يجوز لي مواجهة القارئ العربي المعاصر بكتاب في "نقد العقل العربي" يتخذ من النقد الإبيستيمولوجي للتراث العربي منهجا ومن

علوم هذا التراث مادة، وهو –أعني القارئ العربي المعاصر– يجهل أو يكاد هذا التراث وعلومه؟

ومن أجل تجاوز هذا الإشكال على صعيد "المادة" (أي علوم التراث) قررت القيام بدورين في آن واحد: دور العارض المحلل ودور الناقد. أما على صعيد المنهج، أعني النقد الإبيستيمولوجي، فلم أجد طريقة أخرى لتجاوز الإشكال الذي يطرحه غير البدء بممارسته أولا في مادة يعرفها القارئ المعاصر أو هي قريبة المنال لديه، وذلك قبل ممارسته في علوم التراث. ومن هنا جاءت فكرة كتابة دراسة تحليلية نقدية (نقدا إبيستيمولوجيا) لـ"الخطاب العربي المعاصر" بأصنافه الأربعة (الخطاب النهضوي، الخطاب السياسي، الخطاب القومي، الخطاب الفلسفي). وهنا تكررت معي تجربة "نحن والتراث"! ذلك أن مادة هذا الكتاب كانت قد تجمعت لدي من خلال تدريسي في الجامعة للفكر العربي الحديث والمعاصر (في نفس السنوات التي درست فيها الفلسفة الإسلامية والفارابي بصفة خاصة). لم يكن ينقصني إذن سوى إعادة توزيع هذه المادة بالصورة التي تستجيب للنقد الذي أمارسه عليها. وأيضا كان لابد من كتابة مقدمة وخاتمة للكتاب.

أما المقدمة فقد خصصتها لشرح المنهج من خلال تحليل لمفهومي "الخطاب" discours، و"القراءة" lecture، ولم يكن هذان المفهومان قد دخلا بعد فضاء "الخطاب العربي المعاصر"[2]. أما

2– كانت هناك محاولات لترجمة هذين المفهومين إلى العربية: بعضهم استعمل كلمة "إنشاء" وبعضهم كلمة "مقال" لترجمة discours، وآخرون استعملوا كلمة "تفسير" أو "تأويل" لنقل معنى lecture. وفي النهاية استقر الأمر على اللفظين اللذين استعملتهما. وكان للكتاب الذي نحن بصدده دور حاسم في هذا الصدد.

الخاتمة فقد جعلت عنوانها العبارة التالية: "من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية". وواضح أن في هذا العنوان نوع من التجاوز لـ "الخطاب العربي المعاصر" ليس فقط على مستوى ربط النتائج التي خرجت بها من تحليل هذا الخطاب بـمشروع "نقد العقل العربي" الذي أعلن عنه "نحن والتراث"، بل أيضا على مستوى "التبشير" بمشروع جديد يواكب ذلك المشروع ويتحرك على طريق "تجديد الفكر العربي المعاصر" في أفق تحقيق "الاستقلال التاريخي للذات العربية". إن الأمر يتعلق إذن بفتح آفاق لخطاب جديد يكون بديلا عن الخطاب موضوع التحليل والنقد.

وبما أن نقطة انطلاق "العقل العربي" إنما تمت –تاريخيا– فيما اصطلح على تسميته بـ "عصر التدوين"، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية، (ما بين 150هـ و300هـ تقريبا) فقد تراءى لنا أن تجديد الفكر العربي المعاصر يجب أن يؤسسه **"عصر تدوين جديد"**، يعاد فيه النظر بكيفية جذرية في القضايا التي شغلت "الخطاب العربي المعاصر"، قضايا : النهضة، والأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والديموقراطية والأهداف القومية، والوحدة والاشتراكية، وتحرير فلسطين، وتأصيل فلسفة الماضي، وتشييد فلسفة عربية معاصرة الخ، **وبذلك يتحقق للذات العربية استقلالها التاريخي التام، الاستقلال عن التراث باحتوائه وتحقيقه، والاستقلال عن الفكر الأوربي بامتلاكه والإمساك به في زمنيته ونسبيته.**

وبعد، فلعل القارئ يتساءل: لقد تم إنجاز "نقد العقل العربي" في أربعة أجزاء فأين مشروع **"تجديد الفكر العربي المعاصر"**؟

الجواب هو أني بدأت فعلا في هذا "المشروع" الثاني مباشرة بعد صدور الطبعة الأولى من "تكوين العقل العربي" (دار الطليعة بيروت 1984) وذلك بمقالات شهرية متسلسلة نشرتها على مدى ست سنوات في مجلة "اليوم السابع"، الأسبوعية الفلسطينية التي كانت تصدر من باريس، وكان العنوان الدائم لتلك المقالات: هو "**من أجل تدشين عصر تدشين جديد**". وقد بلغ عدد 85 مقالة. (نشرت المقالة الأولى في 10 ديسمبر 1984، ونشرت الأخيرة في عدد 10 سبتمبر 1990 وهو الشهر الذي توقفت المجلة فيه عن الصدور).

كانت تلك المقالات بمثابة تدشين العمل في مشروع عبرت عن مضمونه في خاتمة كتابي "بنية العقل العربي". لقد لاحظت في هذه الخاتمة "أن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقا! لأن القضايا الفكرية، السياسية والفلسفية والأدبية والدينية، التي تطرح فيها للاستهلاك و"النقاش" قضايا غير معاصرة لنا: إنها إما قضايا فكر الماضي تجتر اجترارا من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي محكومين بكل سلطاته، الظاهرة منها والخفية، السياسية والإيديولوجية (وهل للماضي سلطات غير هذه؟)، وإما قضايا فكر الغرب تجتر هي الأخرى اجترارا، بعد أن قطعت من أصولها وأخرجت من ديارها وأصبحت مشردة وأحيانا لقيطة تفتقد إلى الكل الذي يعطيها معناها، وليس هذا الكل شيئا آخر غير تراث الغرب نفسه. ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية ساحة فكر مغترب: فكر يجتر قضايا غير قابلة للهضم ولا للتمثل ولا للتحول إلى دم يغذي ويمنح القدرة على النماء. فلماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا،

اهتمامات النخبة والشباب والجماهير: قضية اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها وإمكانيات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الفكرية والسياسية الملصقة بها، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا".

وتلك في الحقيقة هي المحاور الرئيسية للمقالات المتسلسلة التي نشرتها في مجلة "اليوم السابع". فلم تكن هذه المقالات من النوع الذي يندرج تحت مقولة "فيض الخاطر"، بل كانت مقالات مبرمجة هادفة! كانت تدشينا لمشروع جديد في قضايا الفكر العربي المعاصر يوازي ويتكامل مع مشروع "نقد العقل العربي". ولم ينقطع العمل في هذا المشروع بل استمر —ولا يزال مستمرا— من خلال مقالات مماثلة، بعضها جمع في كتب وبعضها الآخر ما زال ينتظر.

جمعت معظم مقالات "اليوم السابع" في كتاب بعنوان "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" (مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء– 1992). ثم أعدت نشرها مع إضافات وصحبة مقالات أخرى موزعة حسب موضوعاتها على الكتب التالية: "الديموقراطية وحقوق الإنسان" 1994، "المسألة الثقافية" 1994، "مسألة الهوية" 1995، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" 1996 (وقد صدرت كلها عن مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت). وقد بقيت مقالات من مجموعة "اليوم السابع" لم تدرج في أي كتاب لخصوصية موضوعاتها، كما أن هناك مقالات أخرى في الموضوعات نفسها تجمعت مما أكتبه في مجلات وجرائد. وقد نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

5- الاهتمام بالتراث... وضرورة الفلسفة!

حوار أنجزه ماجد السامرائي لفائدة مجلة "دراسات عربية" البيروتية، وقد نشرته في عدد مارس 1982 وقدمت له بالعبارات التالية: "بصدور كتابه "نحن والتراث" وضع المفكر المغربي محمد عابد الجابري إحدى الركائز الأصيلة في دراسة تراثنا العربي ونقده. فما أثاره هذا المفكر، وما أثارته أسماء أخرى على مستوى هذا التراث وطبيعة صلتنا به وموقفنا منه، ليس بالشيء الهين أو اليسير، والذي لا بد له من أن يغتني ويتنامى بالحوار في ما هو مطروح من مشكلات، أو مثار من قضايا تتصل بهذا التراث، في حقيقته التاريخية، وفي مقدار تفاعلنا معه واستفادتنا منه في صياغة موقفنا الثقافي الجديد. وهذا الحوار مع "الجابري" قد يكون فيه مواصلة لأفكار طرحها في كتابه، أو استكمال لها.

1- لماذا الاهتمام المتزايد بالتراث؟

2- التراث ومسألة المنهج؟

3- تصحيح تصورنا لتطور الفلسفة في الإسلام.

4- العقلانـية من ابن رشد، والنزعة التاريخية من ابن خلدون!
5- يجب التحرر من آلية القياس.
6- نقد القارئ ونقد المقروء...
7- ليس ضروريا أن ما تم في الماضي سيتم في المستقبل.
8- هل هناك فلسفة عربية؟
9- الفلسفة ومسألة الأصالة والمعاصرة.
9- الفلسفة في هذا العصر ضرورية أكثر مما كان عليه الأمر في الماضي.
10- الهروب من الفلسفة معناه الهروب من الوعي الصحيح.
12- نحن في حاجة إلى فلسفة تستطيع أن تؤسس حاضرنا.

1- لماذا الاهتمام المتزايد بالتراث

س- ما نلاحظه اليوم هو أن هناك اهتماما خاصا من جميع المثقفين العرب بتراثهم، وأنتم من بين البارزين الذين تناولوا هذا الجانب وكتبوا فيه دراسات جادة ومتميزة. في ضوء هذا كله أجدنـــي أسأل: لماذا التراث؟

ج- إن الاهتمام المتزايد بالتراث في الظروف الراهنة، في الوطن العربي، يطرح أكثر من سؤال. وبديهي أنه من المشروع أن نتساءل: "لماذا التراث؟"، في هذا العصر الذي يبدو أن كل شيء فيه يتجه إلى المستقبل، وأن الوضع الذي يعيشه الوطن العربي قد يوحي بأن مشاكل الحاضر ومشاكل المستقبل لا تترك أي مجال لقضايا الماضي!

أنا لست من الذين يرون في الاهتمام المعاصر بالتراث، وبهذا الشكل المتزايد، نوعا من تأزم الوعي العربي، خصوصا بعد النكسات الأخيرة

التي عاناها العرب. لا أعتقد أن في هذا ردة إلى الماضي، ولا هروبا من الحاضر والمستقبل. بل أرى في الرجوع إلى التراث، في هذا الظرف بالذات، نوعا من شعور الذات العربية بضرورة إعادة بناء نفسها. الفكر العربي، استعاد تراثه منذ القرن الماضي، ولكنه استعاده بشكل "بضاعة" يواجه بها تحديات العصر، ويثبت بها ذاته ويكشف بها عن هويته. أما الآن وقد استعدنا هذا التراث من خلال الدراسات الكثيرة المتنوعة، فلقد أصبحت الحاجة ماسة إلى توظيف هذا التراث في قضايانا المعاصرة، وفي قضايانا المستقبلية.

هنا، إذن، تطرح مشكلة المنهج، مشكلة: كيفية الاستفادة من هذا التراث. كيف التعامل معه؟

2- التراث ومسألة المنهج

س- كنت على وشك طرح هذا السؤال عليكم. فماذا ترون؟

ج- في اعتقادي أنه حان الوقت لننتقل من الرؤية التمجيدية للتراث، من الفهم التراثي للتراث، إلى رؤية علمية نقدية تجعل من تعاملنا مع التراث تعاملا موضوعيا تاريخيا، لا نتنكر له، ولا نأخذه كشيء محنط، بل نتعامل معه طبقا لما تقبله الحياة وما لا تقبله. يجب أن نحييه ونطعمه بالفكر المعاصر وبالقضايا المعاصرة. وفي هذا التراث ما يجب أن نصفي معه حسابنا ونتخلص منه كما يتخلص التاريخ من أشياء كثيرة في جميع الفترات والأزمنة.

س- كأنـــي بكم هنا تقترحون منهجا في دراسة هذا التراث، وفي التعامل معه!

ج- فعلا، طرحت منهجا في التعامل مع التراث، فقد صدر لي مؤخرا كتاب تحت عنوان: "نحن والتراث". وفي المقدمة الطويلة التي صدرته بها طرحت مسألة المنهج، وهو نفس المنهج الذي طبقته في الدراسات المنشورة في الكتاب. هذا المنهج يقوم على أساس العمل على جعل التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت نفسه.

س- كيف؟

ج- جعل التراث معاصرا لنفسه معناه: فهمه في حدوده التاريخية، في محيطه الاجتماعي التاريخي الثقافي، وعدم إعطائه من المضامين أكثر مما يحتمل. وجعله معاصرا لنا يعني: أن نفهمه فهما يقبله عصرنا، أي أن يكون المعنى الذي نعطيه لتراثنا مستمدا من الرؤى المعاصرة: من الفهم العصري للتاريخ وقوانين تطوره، وأيضا من مشاغلنا الراهنة..

هذا "المنهج المزدوج" يعتمد، في الحقيقة، على خطوتين : فصل التراث عنا، ثم إعادته إلينا. "فصله عنا" بمعنى أنه يجب أن ننطلق من نظرة موضوعية في التعامل مع التراث، يجب أن نحرص على أن لا يحتوينا التراث، أن لا نقرأ تراثنا بمعطيات تراثنا ذاته فنكون مقيدين بالفهم التراثي للتراث. يجب أن ننسلخ من التراث ونتحرر منه ونتعامل معه كموضوع مستقل له خصوصية، له شخصية، له كامل أبعاده. وحينما ننهي هذه الخطوة، أي حينما نكتسب معرفة موضوعية بتراثنا ونتحرر من المسبقات التي توجه دراستنا له، عندها نستطيع أن نقرأه بشكل جديد، وقد تحرر منا بعد أن تحررنا منه، فتكون استعادة التراث عنصر إغناء لذاتنا، وعنصر دفع لقوانا نحو المستقبل، ونحو فهم أفضل لحاضرنا.

3- تصحيح تصورنا لتطور الفلسفة في الإسلام

س- وبأية نتائج خرجتم من خلال تعاملكم مع التراث بهذه الرؤية، ودراسته وفق هذه المعايير؟

ج- كان اهتمامي أكثر بالفلسفة، ولهذا فإن النتائج ستكون في هذا النطاق:

من النتائج التي خرجت بها تصحيح -إذا أمكن استخدام هذه الكلمة- التصور السائد عن الفلسفة في الإسلام. فالتصور السائد بناه المستشرقون، ويقرر أن فلسفة الإسلام هي فلسفة يونانية، أو دراسة للفلسفة اليونانية. هذا التصور نجد ما يزكيه حتى عند بعض مؤرخي الفرق القدماء الذين كانوا يرون في الفلسفة جسما غريبا عن الفكر العربي وعن المجتمع العربي الإسلامي. المهم، أننا سواء رجعنا إلى مؤرخي الفرق أو إلى المستشرقين، أو حتى إلى المؤرخين الجامعيين العرب المحدثين الذين يؤرخون للفلسفة الإسلامية على هذا المنوال، فسنجد أن الفكر الفلسفي في ثقافتنا يبدو وكأنه جسم دخيل أجنبي.

في كتابي هذا (نحن والتراث) أردت أن أثبت أنه بالعكس من هذا كله: كانت الفلسفة في الإسلام جزءا من الصراع، أو معطى من معطيات الصراع. وأنها كانت من صلب هذا التراث. فهذه الفلسفة كانت "خطابا إيديولوجيا" مناضلا ضد أنواع من التصورات للكون وللإنسان. فالصراعات والنضالات التي خاضها الفلاسفة والمتكلمون، والمحن التي تعرضوا لها تجعل من الفلسفة في الإسلام فكرا له مكانته داخل الصراع العربي.

هناك نتيجة أخرى على صعيد تاريخ الفلسفة: لقد كان يعتقد، إلى الآن، أن الكتب المنحولة على أرسطو هي التي ضللت العرب وجعلتهم

لا يفهمون أرسطو ولا الكتب اليونانـية على حقيقتها. فأثبت بالشواهد أن هذه الكتب المنحولة لم يكن لها ذلك الدور الذي يعزى لها. فالفلاسفة العرب لم يكونوا مضللين. فالفلسفة اليونانـية كانت موضوعا يقرءونه ويؤولونه حسب ما تمليه عليهم اهتماماتهم الشخصية ومشاغل عصرهم.

هناك نتيجة أخرى وهي أن حقيقة الفلسفة اليونانـية بالنسبة لمفكري الإسلام هي ما كانوا يريدونه منها، فإذا وجدوا في كتاب "أتولوجيا أرسطو" أو غيره ما يلبي حاجة في نفوسهم أو يستجيب لاهتماماتهم فإنهم يستعملونه. ولذلك نجدهم يتخلصون في وقت من الأوقات من هذا الكتاب، ويعترفون بكونه كتابا منحولا. فالفارابي مثلا كان يشك في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، ولكنه استعمله وأصر على استعماله لكي يوفق بين أرسطو وأفلاطون والفكر اليونانـي ككل من جهة، والفكر الإسلامي من جهة أخرى. وابن سينا أيضا: على الرغم من أنه أشار إلى ما في كتاب "أتولوجيا" أرسطو من "المطعن" —وهذه عبارته– فإنه، مع ذلك، استعمله، بل وذهب بعيدا في الاتجاه الروحانـي أكثر مما في هذا الكتاب. المهم، وهذه هي مسألة أريد تأكيدها، هو أن العرب لم يكونوا مضللين بمثل هذه الكتب. لم يكونوا غير فاهمين لحقيقة هذه الكتب المنحولة، بل كانوا يوظفون هذا الكتاب أو ذاك في قضايا عصرهم. فكانوا واعين بما كان هناك من انتحال في الفكر اليونانـي، أو في الفكر المنسوب إلى أرسطو.

4– العقلانـية من ابن رشد، والنزعة التاريخية من ابن خلدون

ونتيجة أخرى تجيب عن هذا السؤال: ماذا نستفيد من الفلسفة في الإسلام؟

الفلسفة ليست بضاعة تؤخذ هكذا ككل، بل هي تاريخ، هي لحظات من الفكر يلغي بعضها بعضا ويتجاوز بعضها بعضا. فأنا أعتقد أنه سيكون من غير المعقول أن نطلب شيئا من المفكرين الأوائل نضمه إلى فكر الأواخر. بل يجب أن نأخذ تراثنا الفلسفي في تاريخيته. مثلا أن لا نطلب شيئا من الكندي لأن الفارابي تجاوزه، ولا يمكن أن نستفيد من الفارابي لأن ابن سينا تجاوزه، ولا يمكن أن نستفيد من ابن سينا لأن ابن رشد تجاوزه. إذن، ستبقى السلسلة هكذا، وسيبقى ابن رشد، في النهاية، هو وابن خلدون، وقد تجاوزا المراحل السابقة لهما. فإذا أمكن أن نربط، نحن الآن في هذا العصر، بعض مشاغلنا الفكرية بابن رشد من جهة، وابن خلدون من جهة أخرى، فإننا سنكون قد ربطنا فكرنا المعاصر بماضينا.

وهنا يطرح سؤال: ماذا سنأخذ من ابن رشد؟ وماذا سنأخذ من ابن خلدون؟

بطبيعة الحال لا نأخذ منهما آراءهما التي ترتبط بالواقع الذي عاشاه، ولكن نأخذ نظرتهما إلى الأمور. فالعقلانية الرشدية شيء نحتاجه الآن في العالم العربي، والنظرة التاريخية الخلدونية نحتاجها أيضا. طبعا لا أقول يجب أن ننسى الباقي. فعلى صعيد التوظيف، أعتقد أننا الآن في العالم العربي أحوج ما نكون إلى عقلانية كعقلانية ابن رشد، وأحوج ما نكون إلى رؤية تاريخية كرؤية ابن خلدون الواقعية.

5- نقد القارئ ونقد المقروء

س- إن بحثنا على هذا النحو في العمق من تراثنا إنما هو بحث منا عن شخصيتين من خلال ما لهما من عمق تاريخي. وحتى حين نضع

تطورنا الفكري والفلسفي ضمن نسق كهذا إنما نحن نضع نسق تطور هذه الشخصية، تاريخيا وفكريا. أليس كذلك؟

ج- الحقيقة أن الفكر العربي لم يدرس بعد الدراسة العلمية الصحيحة. هناك محاولات، ولكنها إما دراسات تحليلية تعرض الأفكار وتحاول أن تكون مخلصة في عرضها، في الغالب. أو هي دراسات تجميعية، تجمع من هنا ومن هناك، وتقدم صورة حول موضوع من المواضيع.

أما الدراسة التاريخية، أو النظرة التاريخية للتراث، فما نزال في حاجة إليها، وما نزال في حاجة إلى ما هو أهم، وهو: الدراسة النقدية للتراث. الفكر العربي، طوال تاريخه، عرف محاولات نقدية كثيرة، كان هناك نقد. وكان هناك نقد النقد. نعرف، مثلا، نقد الغزالي للفلاسفة، ونقد ابن رشد للغزالي. نعرف نقد ابن تيمية لابن سينا. ونعرف أمورا كثيرة في المجالات الأخرى من هذا القبيل. ولكن منذ النهضة العربية إلى الآن ونحن ما نزال نعيش التراث كواقع يجب أن يؤخذ ككل، أو يرفض ككل. مازلنا لم نتعامل مع هذا التراث تعاملا نقديا، فنصحح فهمنا له أولا، ونغني به رؤيتنا للحاضر وللمستقبل وللماضي.

والمشكل المطروح هو، أساسا، كما يلي: هاهنا فكر عربي قديم يحتاج إلى دراسة وإلى نقد. ولكن هاهنا عقل عربي مصنوع بهذا الشكل العربي القديم، ويحتويه، لماذا؟ لأن العقل العربي الراهن ما يزال محكوما بالفكر العربي القديم، ولو بشكل لا شعوري. فالعملية يجب أن تكون مزدوجة: نقد القارئ ونقد المقروء.

هنا تطرح فكرة الاستفادة من المناهج العلمية الحديثة، ومن المحاولات التي يشهدها العالم، الغربي والشرقي، في تطبيق مناهج

علمية حديثة في فهم التراث. أي لا بد من التسلح بعقل جديد، أي بمفاهيم جديدة حتى نستطيع تمحيص نظرتنا إلى التراث، لننظر بنظرة جديدة، إلى ماضينا وإلى تراثنا. أما إذا كنا نعالج الماضي بعقل ماضوي فسنبقى في حلقة مفرغة باستمرار.

6- يجب التحرر من آلية إلى القياس

س- لكن هناك ملاحظة أساسية تتعلق بتجاوز هذا التراث لعصره وسريان نفوذه في عصرنا. ترى من أين له كل هذه القوة؟ هل هي "قوة في ذاته"، أم أنها بسبب من ضعف ثقافة عصرنا قياسا لما تحقق في ذلك الماضي على صعيد هذه الثقافة؟

ج- هناك عوامل متعددة، ولكن سأركز على عامل واحد. يتعلق بالعقل العربي ذاته. كيف يشتغل الآن، وقبل الآن؟ إنها قضية طرحتها في كتابي "نحن والتراث". فالعقل العربي ما يزال يشتغل على أساس قياس الغائب على الشاهد. كان منهج القياس منهجا علميا تماما، وقد استعمله النحاة الأولون وعلماء الأصول والفقهاء والمتكلمون الأولون استعمالا دقيقا، فأنتج علوما هي علم النحو والبلاغة وأصول الفقه، فكان منهجا علميا لا غبار عليه. ومع ذلك يجب أن لا نغفل حقيقة أساسية وهي أنه إذا كان القياس منهجا مقبولا علميا فذلك فقط ضمن حدود معينة.

ولكن الذي جرى هو أن الفكر العربي -أي العقل العربي- ترسخت فيه هذه الطريقة من العمل، لأننا شئنا أم أبينا، كان المجال الذي تحرك فيه العقل العربي تحركا مستمرا هو مجال الفقه والبيان، وكان يعتمد دائما قياس غائب على شاهد. وبما أن الدراسات في عصر الانحطاط بخاصة، كانت مقصورة على النحو والفقه وما أشبه، فإن هذا

"الفعل العقلي" نفسه صار يترسخ إلى درجة أنك أصبحت تقرأ في كتب النحو والفقه كلاما متشابها.

هنا تحول هذا القياس إلى قياس الحاضر على الماضي، فأصبح كل شيء يبحث له عن أصل في الماضي. و هنا يفقد الزمان دوره ووجوده. العقل هنا يصبح مسجونا لا يتحرك إلا إذا بدا له أصل من الأصول! فحتى في عصر النهضة، عندما أردنا أن نخرج من إطار التراث ونقتحم الفكر الأوروبي أخذنا نتعامل مع هذا الفكر الأوروبي بهذا النوع من الفكر المعتمد على القياس. بمعنى أننا كنا نبحث لمشاكلنا الحاضرة عن أصول لحلها في الفكر الأوروبي أيضا. حتى التعامل مع الماركسية يقوم عندنا على هذا النوع، فالفكر الماركسي عندنا ينزلق بسهولة إلى البحث عن أصل في إنجلز أو ماركس أو ماوتسي تونغ ليقيس عليه حالنا وليقول: هذا هو الحل..! هذا في حين أن الموقف العلمي يتطلب التحليل الدقيق للموضوع الذي نحن بصدده. فعندما نحلله يمكن أن نستعمل طريقة السبر والتقسيم كما كان يستعملها الفقهاء والعلماء. عندما نحلل ونسبر ونحقق عندها يمكن أن نقيس ونقارن. أما أن ننطلق من القياس ابتداء، كلما اعترضنا شيء، فنسارع إلى البحث له عن أصل، أو عن مشابه في هذا الميدان أو ذاك، ونختصر الطريق، فهذه هي اللاتاريخية، وهذه طريقة لاعلمية.

فالمشكل هو في أن نتحرر من قيود العقل العربي، ومن جملة قيوده، هذا التحرك الميكانـيكي الذي يقتل الزمان في الفكر العربي، ويقتل، بالتالي، السببية، ويقتل العقل كله.

7- ليس ضروريا أن ما تم في الماضي سيتم في المستقبل

س- كأنـــي بك هنا تطرح المشكلة الثقافية لعصرنا!

ج- بالنسبة للعالم العربي: يجب أن تكون الثقافة موضوع فحص دقيق. لا أعتقد أن هناك بلدا عربيا يتعلم فيه الأطفال الحاضر والمستقبل أكثر مما يتعلمون فيه الماضي. فمثلا نحن ما نزال نتعلم اللغة العربية بواسطة نصوص قديمة؛ ومعنى ذلك أننا نتعلم فكر الماضي، أي أننا نأخذ إطار الموضوع، كأطفال، من الماضي. في حين أننا نجد في الدول المتقدمة أن النصوص التي يتعلمون فيها اللغة نصوص مستقبلية.

إذن، من البداية نحن نُحضر الماضي كأصل نقيس عليه. ومن الأشياء التي تلفت الانتباه أن الأغلبية العظمى منا تتجاوب مع "امرئ القيس" -أي مع شعراء الماضي- أكثر مما تتجاوب مع شعراء الحاضر. وهذا شيء غريب، أن نتعامل مع مشهد فني شعري يتحدث عن الصحراء مثلا ولا نتعامل مع مشهد من المشاهد التي نعيشها. فالتجديد عملية شاملة يجب أن تشمل الذوق والوجدان، والعقل، وكل شيء. وأنا أعتقد أن الاهتمام بالتراث عندنا ينحو اليوم هذا المنحى. لم يعد الناس الآن يريدون أن يكتشفوا التراث ليجعلوه بديلا عن الحاضر، أعتقد أن الاتجاه الآن سائر نحو البحث في التراث عما يمكن أن يفيدنا في الحاضر، وعما يمكن أن نحصل عليه منه، لنصفي الحساب معه نهائيا. وهذا شيء يجعلني أتفاءل بأن النظرة إلى التراث الآن أصبحت تتجه اتجاها نقديا أكثر فأكثر.

س- وهذا عنصر إيجابي، محرك ودافع لثقافة عصرنا، ومنه يمكن أن نتخذ المنطلقات الجديدة لثقافة عصرنا، وعلى أساسه يمكن تحديد طبيعة توجهاتنا.

ج- بطبيعة الحال. قلنا: إننا بدأنا نهضتنا بمشروع نهضة. هذا المشروع ربطناه، بصورة إجمالية، بالماضي. فالفكرة التي تحكمت في رواد النهضة، ولا تزال تتحكم في قسم كبير من الرأي العام العربي

المعاصر هي "أن ما تم إنجازه في الماضي يمكن إنجازه في الحاضر والمستقبل"، فهذا النمط من التفكير راجع إلى هذا النوع من الفعل العقلي الذي تحدثنا عنه. أعنـي: القياس، قياس حاضرنا بماضينا.

ليس بالضرورة أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل. إن التاريخ لا يعود إلى الوراء. لذا يجب أن ننطلق انطلاقة جديدة. يجب أن نبحث عن منطلقات جديدة، ولكن لا خارجنا ولا خارج تراثنا وحسب؛ بل أيضا من داخل تراثنا. نعم من داخل فكرنا يجب أن نبحث أيضا عن منطلقات جديدة قد تساعدنا على تحقيق مشروع النهضة الذي ما يزال لم يتحقق.

8- هل هناك فلسفة عربية؟

س- لننظر إلى الفلسفة التي هي حقل اشتغالكم! فهل نستطيع القول إن عصرنا العربي الراهن عصر له فلسفته، كما نقول عن فلسفة عصور سابقة؟

ج- في الواقع أنه، ولحد الآن، من الصعب أن يتحدث الإنسان عن فلسفة عربية معاصرة. أنا أقبل استعمال عبارة "فلسفة عربية قديمة" بالمعنى الذي تستعمل به عبارة فلسفة إنكليزية، أو فرنسية، أو مسيحية في القرون الوسطى. أقبل استعمال هذا، ولو أن بعض الناس يقولون: كيف يمكن أن تكون الفلسفة عربية أو قومية والفلسفة هي، فوق كل الانتماءات العرقية؟ وفي رأيي أن كل فلسفة هي، في الحقيقة، فلسفة ذات وطن. فليس هناك فيلسوف غير مرتبط بوطنه ولا بثقافته. فكل فلسفة، مهما بلغت من التجريد ومهما ارتفعت في سماء المجردات، إلا وهي مرتبطة بتاريخ مجتمعها، وبثقافة مجتمعها.

أنا أقبل هذا التعبير: "فلسفة عربية"، ولكن لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن هناك فلسفة عربية في الوقت الحاضر. كانت هناك محاولات فلسفية تستنسخ فلسفات غربية أخرى. مثلا: محاولة استنساخ فلسفة وجودية، أو محاولات استنساخ فلسفة وضعية، أو غير ذلك. ولكن هذه المحاولات لا أقول عنها إنها فشلت لأنها لم تحقق نجاحا، بل أيضا لأن أصحابها تراجعوا عنها. لماذا؟ لأن من شروط قيام فلسفة عربية أن تكون من داخل التراث الفلسفي العربي، من داخل الفكر العربي، ومن داخل المجتمع العربي. فالفلسفة لا تستورد. وقيام "فلسفة عربية" معناه تنظير المشكل العربي، تنظير الواقع العربي، تنظير الحلم العربي. فهذا التنظير لا بد أن يكون عربيا، ومن واقع عربي، ومن معطيات عربية. كل شيء يمكن أن يستورد ما عدا الفلسفة.

9- ضرورة الفلسفة. نأخذ العلم بدون فلسفته... فلا ينتج ..!

س- ألا تجد أن التحديات التي نواجهها في عصرنا هذا تطرح أمامنا مثل هذه المهمة: مهمة تكوين فلسفة عربية تعبر عن مشكلاتنا.. عن واقعنا.. وعن حلمنا؟

ج- هناك فكرة أظنها خاطئة، ويجب أن نتحرر منها: هناك من يدعي أن العرب بحاجة للتكنولوجيا وليسوا بحاجة إلى فلسفة. هذا خطأ، لأن طريق التكنولوجيا، وطريق العلم هو الفلسفة. بمعنى آخر: نحن في العالم العربي الآن نستهلك التكنولوجيا، ونستهلك العلم، ولكننا لا ننتج العلم، لأننا لا نتعامل مع العلم على مستوى المبادئ، مبادئ العلم، بل نتعامل مع العلم على مستوى إنجازاته. فنحن نقبل النظريات من الغرب أو الشرق، ولكننا، في معظم الأحيان، نتخوف من المبادئ والمنطلقات التي يرتكز عليها العلم.

إذن، ما دمنا لم نعرب –أي لم نقبل عربيا– المنطلقات التي تؤسس العلم المعاصر فإننا لن نستطيع إنتاج العلم، ولن نستطيع إنتاج التكنولوجيا. العلم الآن عندنا في حاجة إلى من ينتجه. أنت تستورد علما مطبقا، تستورد طائرة عسكرية نفاثة وبعد سنتين تصبح قديمة، فلا بد من استيراد أخرى. ولكن إلى متى؟ إنه لكي تكون لك طائرات خاصة بك، وصاروخ خاص بك يجب أن تنتج النظرية الخاصة بك، وأدواتها. ولكن قبل ذلك يجب أن يكون لك ذهن مستعد لأن يخترع، وأن يفكر، وأن ينشئ، أي أن يكون علميا، ولكي يكون علميا لا بد من فلسفة، لأن الفلسفة هي التي تؤسس العلم.

من الأسئلة التي تطرح عندنا بكثرة هذه الأيام، السؤال التالي: كيف نوفق بين أصالتنا ومعاصرتنا؟ أنا أعتقد أنه بدون فلسفة لا يمكن دمج الأصالة في المعاصرة، ولا المعاصرة في الأصالة. الأصالة والمعاصرة مقولتان تبدوان وكأنهما على طرفي نقيض، أعني أننا نضع العصر في مقابل الماضي. لتكن لنا هذه النظرة التاريخية. ولكن للجمع بينهما لا بد من نظرة فلسفية. فلا يمكن أن نتقدم كشعب عربي، وكأمة عربية ما لم نحقق لهذا الشعب أدنى مستوى من التفاهم على صعيد الأساس المعرفي . وأنا أعتقد أن طلاب كلية الطب حاليا في كل بلد عربي هم أبعد الناس عن التفاهم مع طلاب كلية الآداب، أي أنه ليس هناك قاسم مشترك يضمهم، ولا أرضية مشتركة تجمعهم. وأعتقد أننا إذا اتجهنا بالفلسفة اتجاها علميا فإنها هي التي ستحقق هذا الحد الأدنى من شروط التفاهم.

ربما يقال: إن المشكل غير مطروح في الغرب. نعم إنه غير مطروح! لماذا؟ لأن طالب كلية الآداب في الغرب يقرأ أدب عصره بفكر عصره، بمشاكل عصره، وبقضايا عصره. طالب كلية الطب معاصر بأدواته

وتفكيره، فالعصر يجمعهم. أما في العالم العربي فالعصر يفرق طالب كلية الطب وطالب كلية الآداب. ولكي يجتمع الاثنان لا بد من حد أدنى للتفاهم. وشخصيا أعتقد أن هذا لا يتحقق إلا بتعميم الفكر العلمي الفلسفي الهادف. فالفلسفة بالنسبة للعالم العربي الآن ضرورية، بل أجدني أذهب إلى ما هو أبعد من هذا فأقول: إن ما نعانيه من خنق للآراء، ومن عدم تفاهم، وعدم السماح لنوع من الحوار بيننا... يرجع إلى نقصان في التكوين الفلسفي للأفراد وللجماعات، وللمثقفين أنفسهم.

الفلسفة، بطبيعتها، هي فكر حر وحرية فكر، أي حوار. والمجتمع بدون فلسفة سيكون مجتمعا بدون حوار، بدون نقاش. وبطبيعة الحال فإن مجتمعا كهذا لن يكون متوفرا على أسس صحيحة للتقدم.

10- الفلسفة اليوم ضرورية أكثر مما كانت عليه في الماضي.

س- لو حاولنا من هذه الزاوية أن ننظر إلى دور الفلسفة في الحياة اليومية، وفي حياة المجتمع ومسيرته، فعلى أي نحو تتمثلونها؟

ج- هذا يتوقف على المعنى الذي نعطيه للفلسفة. فالفلسفة هي، بصفة عامة، محاولة فكرية لإعطاء معنى للأشياء. فعندما كان الناس قديما يتعاملون، أو يهتمون بأشياء ما وراء الطبيعة، كانت الفلسفة محاولة لإعطاء معنى لأشياء ما وراء الطبيعة. أما اليوم، فالناس يتعاملون، في الأكثر، مع أشياء واقعهم الاجتماعي والتاريخي والصناعي الخ. فالفلسفة تصبح إذن، في هذه الحالة، محاولة لإعطاء معنى لهذا الواقع الذي نعيشه ونتعامل معه. وفرق كبير بين أن يعيش الإنسان في عالم لا يعطيه معنى، لا يفهمه، وبين أن يعيش في عالم يفهمه. وليس من الضروري أن يكون هذا المعنى الذي نعطيه لواقعنا

اليومي يمثل حقيقة مطلقة، أو كما يجب أن يكون. وإنما المهم هو أن يعرف الواحد منا ماذا يفعل إذا حرك هذا الشيء، أو أوقفه عن الحركة، أو ربطه بعلاقة مع ذاك. يجب أن يضع هذا كله في إطار معين. وليكن فهمه له غير صحيح، فأن يخطئ الإنسان وهو على طريق البحث عن الحقيقة أحسن من أن يخطئ وهو غير شاعر بخطئه. فالذي أعتقده هو أن الفلسفة في العالم المعاصر ضرورية أكثر مما كان عليه الحال في الماضي.

في الأدبيات المعاصرة كثيرا ما يُتساءل: أي مكان يبقى للفلسفة في عصر تحكمه الإيديولوجيا والعلم؟ هذا سؤال شائك إذا أخذناه كما هو ولم نضعه هو نفسه موضوعا للسؤال! في رأيي أنه يجب أن نتساءل أيضا من يحكم الآخر في عصرنا ويسخره: العلم أم الإيديولوجيا؟ الشيء الواضح هو أن الإيديولوجيا هي التي تستغل العلم وتسخره. ولفضح هذا الاستغلال، ليس هناك من يستطيع أن يقوم بهذه المهمة غير الفلسفة. فالفلسفة هي الفكر النقدي الذي بإمكانه أن يحرر نظرتنا إلى الأشياء من أخطائنا، سواء ما كان منها راجعا إلى المعرفة، أو إلى طغيان الإيديولوجيات، أو طغيان المصالح.

11- الهروب من الفلسفة معناه الهروب من الوعي الصحيح

س- وبهذا المعنى يمكن أن تسهم الفلسفة في تحديد نظرتنا إلى العديد من مشكلات عصرنا؟

ج- الحقيقة أن العالم المعاصر هو على النقيض مما يبدو. فالعالم المعاصر كله يتصرف بفلسفة، يتصرف تحت ضغط فلسفة معينة، أو بتوجيه فلسفة معينة. فهل تعتقد أن "إسرائيل" تتصرف بدون فلسفة، أو لا تصدر في تحركها عن فلسفة؟ لا، إن هناك فلسفة موجهة

لإسرائيل، أطلق عليها اسم "الصهيونية"، أو ما أشبه من العبارات. ولكنها فلسفة كامنة في تصرفات إسرائيل كلها. بعبارة أخرى: هناك مبدأ، أو مبادئ نظرية فكرية موجهة لعمل إسرائيل. وكذلك الشأن بالنسبة لأمريكا، وكذلك بالنسبة للاتحاد السوفيتي. كل فريق يصدر عن رؤية خاصة به. الرؤية الفلسفية للعالم لم تعد اليوم ميتافيزيقية تتعالى على الواقع المعيش، لم تعد ماورائية، بل هي رؤية لمصلحة الحاضر، ولمصلحة المستقبل. نحن وحدنا، في العالم العربي، الذين لا نصدر في أعمالنا عن فلسفة معينة، أو أننا، على الأقل، لا نصدر عن مبادئ ثابتة. نحن نغير المبادئ والفلسفات كما نغير الأزياء.

عندما تكون هناك نظرة فلسفية تحكم رؤيتنا للأشياء، ولمدة من الزمن معينة، حينئذ ستكون المسيرة موحدة. وهناك يتحقق حد أدنى من اللقاء الفكري، وبالتالي اللقاء العملي.

إذن، في اعتقادي يجب أن نتحرر من تلك النظرة الخاطئة التي تفهم الفلسفة على أنها تفكير منعزل في عالم ماورائي. فالفلسفة هي في كل شيء. ومحاولة الهروب من الفلسفة معناه الهروب من الوعي الصحيح. فلا يمكن أن يكون هناك وعي صحيح بمشكلة من المشاكل إلا إذا أخذت هذه المشكلة في أبعادها العميقة، أي بالمنطلقات التي تحكمها والغايات التي توجهها وتقودها، وليس بشيء آخر غير هذا. يجب أن نعطي الأشياء دلالتها الحقيقية، فلا نتعامل معها كأشياء مجردة، خالية، خارجة عن الوجود. وهذه هي النظرة الفلسفية. إنها البديل للنظرة السحرية للعالم، النظرة التي تزيف الوعي.

12- نحن في حاجة إلى فلسفة تستطيع أن تؤسس حاضرنا...

س- أعتقد أننا، من سياق الحديث، متفقون على أن لكل عصر طبيعته، ولكل حياة مشكلاتها التي تطرح صيغا معينة، فكرية وفلسفية، تنتمي إلى الحياة والعصر بمشكلاتهما، وبما لهما من آفاق. وفي ضوء هذا أجدنـــي أسأل عن الصيغة المقترحة لفلسفة عربية جديدة، في ضوء ما نعيش من مشكلات، ونواجه من تحديات؟

ج- الحقيقة أن الفلسفة لا تقترح، الفلسفة تنشأ من حاجة المجتمع إليها.

س- أردت أن أقول: أية فلسفة يحتاجها عصرنا العربي الراهن في ضوء ما قدمتم أنتم من تصورات عن هذا العصر، وعن إنسانه؟

ج- العالم العربي محتاج إلى فلسفة تخدم حاضره ومستقبله. حاضر العالم العربي حاضر غير مؤسس. كل عربي تراه إلا وهو يرفض حاضره، ولا يرضى به. كل عربي، مهما كان اتجاهه الفكري، تجده يرى أن حاضره لا يليق به. هناك، إذن، رفض لهذا الحاضر. ومن هنا القلق الفكري، ومن هنا الترحال الثقافي. فمن الظواهر التي تلفت النظر هي أن المثقفين في العالم العربي مثقفون رحل، ينتقلون من موقع فكري إلى آخر بسرعة وكأنهم يرحلون في صحراء. لماذا؟ لأن كل واحد من أفراد الشعب العربي تجده لا يرضى بحاضره، بشكل من الأشكال. وحتى لو كان منغمسا في الشهوات، أو ذا مال فأنت تجده، في قرارة نفسه، غير راض بحاضره كفرد، ولا كأمة وكمصير.

إذن، وجودنا الحاضر غير مؤسس، والفلسفة التي يحتاجها العالم العربي الآن هي الفلسفة التي تستطيع أن تؤسس حاضره. أي أن تعيد له الثقة بوجوده، بحاضره ومستقبله. وبطبيعة الحال فإن العربي عندما يهرب من حاضره فإنه يكون في أحد وضعين:

ـ فهو إما أن تجده مستلبا في تصور مثالي للماضي يرى أنه غير متحقق في حاضره.

ـ و إما أن تجده مستلبا إلى خارج العالم العربي، فكريا وماديا.

فهو إما هارب إلى ماضيه، أو هارب إلى مستقبل غيره.

من هنا فإن مهمة الفلسفة في العالم العربي مهمة أساسية، وهي: إعادة تأسيس الذات العربية في حاضرها لكي تستطيع مواجهة مشاكلنا الحاضرة مواجهة عقلانية علمية سليمة.

س- ألا تجد أن هذا الواقع الذي يعيشه الإنسان العربي، في هذه الصورة التي رسمتها له، يشكل مأزقا لهذا الإنسان في فكره وفي حياته، كما يشكل مأزقا لأمته؟

ج- هذا واقع بطبيعة الحال، لأن الوجود غير مؤسس. والإنسان العربي لا يضع قدميه على الأرض بثبات. هناك عوامل كثيرة من الصعب التغلب عليها دفعة واحدة، ذلك لأن الفلسفة تنظير لواقع. فهي إعطاء نظرية لشكل من المشاكل. قد تكون قابلة للتطبيق وقد لا تكون. ولكن أن يمتلك الإنسان نظرية حول مشكلة من المشاكل معناه أنه امتلك سر توازنه، وقد يساعده ذلك على الاندفاع إلى أمام.

دراسات عربية – العدد 5 مارس 1982

6- إعادة بناء الذات العربية ... والديموقراطية ضرورة قومية!

حوار مع "حسان" مندوب جريدة تشرين السورية أجري بتونس، ونشر بتاريخ 1982/4/15. وقد قدمت له الجريدة بهذه العبارات: "في تونس كان اللقاء مع الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة العربية والفكر المعاصر في جامعة محمد الخامس بالرباط، وقد ركز بحثه الذي ألقاه في "مؤتمر الغزو الثقافي للوطن العربي" على البعد التاريخي أو (السوسيو-ثقافي). وللدكتور الجابري كتاب "نحن والتراث" المعروف في مشرقنا والمرجع في جامعاتنا، وهو الذي يقول: "إننا لم نمتلك بعد الفكر العلمي الذي يمكن وصفه بشيء من الانتماء إلى العروبة. ولكي يصل الفكر إلى الجماهير يجب أن يكون موضوعه هو الواقع العربي ذاته. إننا بحاجة إلى ما سماه غرامشي بالمثقف العضوي، الذي يتصل بالجماهير ويناضل في صفوفها، ليتعلم منها ويعرف همومها، ويستوعب آمالها، ويكون على صلة مباشرة بالواقع. عندها، إذا تحدث هذا المفكر أو المثقف حديثا علميا، مهما اتسعت درجة علميته، فإنه سيكون مفهوما عند الجماهير لأنه سيكون حديثا منها وإليها. أما عندما ينصرف المفكر العربي إلى التفكير في تفكير آخر، وفي الغالب ما يكون ذلك بصورة رديئة، فمن الطبيعي أن يلقى إعراضا

وعدم اهتمام من طرف شعبه. حاجز الأمية وحده ليس الحاجز الخطير بين المفكرين والجماهير، بل الحاجز الأخطر هو أمية المثقف العربي بشؤون واقعه وواقع شعبه، وأيضا جبنه وانتهازيته على الأقل في بعض الأحوال".
حول هذه القضايا كان الحوار مع الدكتور الجابري، ليظل الموضوع قابلا للنقاش.

1- التراث... والمعاصرة.
2- الاستقلال التاريخي للذات العربية.
3- ضرورة نقد العقل العربي ...
4- الوطن العربي وطن التعدد... فالديموقراطية ضرورة قومية.

1- التراث... والمعاصرة

س- قلتم في المؤتمر بأن إعادة بناء الشخصية العربية يتطلب عصر تدوين جديد، بمقاييس جديدة مستمدة من عصرنا الخ، كيف تتبدى لكم الذات العربية المعاصرة أولا، وكيف نصل إلى المقاييس الجديدة؟

ج- هذا السؤال يطرح قضية أساسية، كثيرا ما نغفل عنها! ذلك أننا عندما نتساءل مثلا: أية حلول يجب أن نتبنى أو نبتكر لمشاكلنا، أو ماذا نأخذ من التراث لتحقيق الأصالة وماذا يجب أن

نأخذ من الفكر العالمي المعاصر، وهو أوربي في معظمه، لكي نحقق المعاصرة؟ عندما نتساءل مثل هذه الأسئلة، فإننا نعبر بكيفية مباشرة عن حقيقة أساسية نغفلها أو نتجاهلها، أو نهرب منها عمدا، هذه الحقيقة هي أن الذات العربية المعاصرة، ذات "ضعيفة" (غير واثقة في نفسها)! ذلك أنه عندما يطلب الإنسان من هذه الجهة أو من تلك ما يواجه به خصمه، أو ما يثبت به وجوده، فمعنى ذلك أنه هو نفسه غير مؤسس. وبعبارة أخرى إن حاجتنا إلى ما دعاه غرامشي بـ "الاستقلال التاريخي التام"، هو الذي يجعلنا مدفوعين إلى البحث عما نعوض به الفراغ الذي نشعر به: نبحث عنه في التراث، أو في الغرب، أو في شيء من هذا وذاك! هذا في حين أننا لو كنا نتمتع باستقلال تاريخي تام فسنتعامل حينئذ مع التراث، ومع الغرب، على أنهما من جملة الأطراف التي يمكن أن ندخل معها في حوار للتجاوز.

2- الاستقلال التاريخي للذات العربية

س- كيف يتحقق للذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

ج- للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نتساءل أولا: ما الذي يفقد الذات العربية استقلالها؟ إذا طرحنا السؤال بهذا الشكل نستطيع أن نجيب بأن هناك ثلاثة أطراف تعمل متعاونة على إفقاد الذات العربية استقلالها: هناك من جهة قسم في الذات العربية مستلب في التراث، يعتقد أن الحقيقة المطلقة قد تحققت مرة واحدة في تراثنا، وأنه لم يبق لنا إلا أن نعود لاسترجاعها. فالذات العربية على هذا المستوى مستلبة في الماضي، تحت ضغط وهم حقيقة مطلقة يجب استعادتها. وهناك قسم آخر يعتقد أن الحقيقة المطلقة توجد

في الغرب بمختلف تياراته الفكرية والإيديولوجية. هنا أيضا نجد استلابا للذات العربية، ولكن على صعيد الوهم وصعيد الحلم، إذ يعتقد بعض الناس أننا لو تبنـينا النموذج الغربي كاملا لخرجنا من انحطاطنا. هناك طرف آخر ثالث يُفقد الذات العربية استقلالها التاريخي وهو الواقع العربي نفسه، بل أقول الجهل بالواقع العربي، أي عدم التصدي له بالتحليل العلمي الموضوعي.

ماذا ينتج عن هذه الملاحظات؟

ينتج عنها أن الفكر العربي المعاصر، فكر يكاد لا تكون له علاقة حقيقية بالواقع! فالصراع الإيديولوجي في العالم العربي هو في الغالب صراع بين سلطتين مرجعيتين، سلطة التراث المجد التي تحكمنا أو توجه قسما منا، وسلطة النموذج الأوروبي الذي يستلب القسم الآخر فينا. فالصراع الإيديولوجي في الوطن العربي يكتسي شكل مقارعة إيديولوجيا بإيديولوجيا، لا نملك أية واحدة منهما، فالتراث من جهة لم يعد لنا لأنه مضى ولم نستعده بالصورة التي تتلاءم مع عصرنا، والفكر الغربي الحديث ليس بعد لنا، لأننا لا ننتجه، بل ولا نستهلكه، وحتى إذا استهلكنا أجزاء منه كان ذلك بشكل رديء جدا!

س- من أين المنطلق لتحقيق ذلك الاستقلال؟

ج- لتحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية يجب الانطلاق من موقف استراتيجي جديد، قوامه التحرر من التراث ومن الغرب معا، أعنـي التحرر من سلطتيهما المرجعية السلفية. فليس رجال التراث وحدهم السلف، بل كثيرون منا يتخذون الغرب سلفا لهم! هذا في حين أن نقطة الانطلاق يجب أن تكون نقدية: فبالتعامل

النقدي مع التراث يمكن أن نحقق التراث، أي يمكن أن نتجاوزه جدليا. وبالتعامل النقدي مع الفكر الغربي يمكن أن نحقق المعاصرة. فالأصالة الحق التي يجب أن نطلبها هي تلك التي يجب أن نمارسها في الفكر المعاصر. والمعاصرة الحق هي التي يجب أن نحققها في تراثنا. فالتراث لن يكون تراثا لنا إلا إذا أصبح معاصرا لنا! والفكر العالمي بما فيه الفكر الغربي لن يكون لنا إلا إذا أصبح متأصلا فينا، أي مؤطرا ومهيكلا بخصوصيتنا.

وإذا عدنا إلى ماضينا الثقافي فسنلاحظ أن الثقافة العربية إنما بدأت تتبلور، ككيان مستقل واع بنفسه، فيما اصطلح على تسميته بعصر التدوين الذي عرف ازدهاره ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف الثالث. ففي عصر التدوين هذا أنشئت ودونت العلوم العربية الإسلامية، وترجمت العلوم اليونانية والقديمة عامة، وبدأ الإنتاج العلمي في كل الميادين. في عصر التدوين إذن تأسست الشخصية الثقافية للأمة العربية، وما تلا عصر التدوين كان امتدادا لمرحلة التأسيس تلك. وعندما دخل العرب عصر الانحطاط تقوقع الفكر العربي في بعض الزوايا المعرفية الشكلانية كالفقه والنحو، أو ذات الطابع الغنوصي (العرفاني) كالتصوف. وما كان غائبا في عصر الانحطاط هو المكون الثالث من مكونات الثقافة العربية في عصر التدوين، أقصد بذلك: العقل، سواء في شكله المعتزلي أو في شكله الفلسفي اليوناني. أما فترة الانحطاط فقد تميزت بغياب العقل. وعندما بدأت اليقظة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر تحت ضغط التحدي الحضاري الغربي، أردنا أن ننشئ نهضة، وكانت هناك دعوة إلى اعتماد العقل في النظر إلى الأشياء، ولكن المسيرة ما زالت متعثرة.

3- ضرورة نقد العقل العربي ...

س- أي عقل يا ترى؟ أرجو إيضاح هذه المسألة؟

ج- هناك من نادى بإحياء عقل الماضي، العقل الذي "يعزل نفسه" بتعبير الغزالي، العقل الأشعري الذي يمنع نفسه عن البحث في "الكيف"، وفي الأسباب! وهناك من نادى بتبني "مركبات ذهنية" مستوردة من الغرب!. إذن كانت الدعوة إلى النهضة وما زالت قائمة على أساس : إما بعث العقل القديم، وإما استيراد عقل ليس لنا! فكيف يمكن أن تنجح نهضة يبنيها عقل غير ناهض، عقل لا يملك استقلاله التاريخي!

لقد أشرت من قبل إلى أن الثقافة العربية، وبالتالي العقل العربي المؤسس لها والمساهم في إنتاجها، إنما تأسست في عصر التدوين؛ وبدون شك فقد أدى هذا العصر مهمته، ويبقى علينا الآن أن نعمل على تدشين عصر تدوين جديد بمقاييس جديدة انطلاقا من المعطيات الراهنة. لقد فشلت النهضة العربية التي انطلقت في الماضي لأنها أرادت أن تؤسس نفسها على عقل قديم أو عقل لم يكن له في كيانها ما يستطيع حمله وتحمله! يجب أن ننطلق إذن من تأسيس عقل عربي جديد في إطار ثقافة عربية جديدة قوامها نقد التراث ونقد الفكر الغربي، ومن خلال هذا النقد ستتم مراجعة العقل العربي لنفسه، وسيتجذر حتما من خلال هذه المراجعة.

4- الوطن العربي وطن التعدد... فالديموقراطية ضرورة قومية

س- ما مدى أهمية مسألة الديمقراطية للخروج بالوطن العربي من واقعه الراهن إلى الواقع الأفضل؟

ج- الديمقراطية في الوطن العربي ضرورة قومية؛ إن الوطن العربي وطن واحد فعلا، والأمة العربية أمة واحدة فعلا، ولكن هذه الوحدة، وحدة الوطن العربي والأمة العربية، قائمة على التعدد أساسا! فما يميز الوطن العربي هو التنوع داخل الوحدة. وهذا التنوع لا يقتصر على تعدد الأقطار العربية، بل هو تعدد داخل القطر الواحد، بل داخل المحافظة الواحدة. أضف إلى ذاك طبيعة المرحلة الانتقالية التي يجتازها الوطن العربي، والتي يتعايش فيها القديم والجديد في مختلف المجالات. وعندما أقول إن الديمقراطية ضرورة قومية فلأنـي مقتنع بأن الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها تحقيق الاندماج القومي على صعيد القرية والمدينة والقطر والوطن العربي ككل إنما هي الحوار الديمقراطي الحر.

إن الديمقراطية فعلا تؤدي إلى صراعات ولكنها صراعات عمودية، صراعات بين أسفل وأعلى، أي طبقة ضد طبقة، أو عقلية ضد عقلية... والنتيجة في مثل هذا الصراع، ظهور الجديد من جوف القديم، والوصول إلى نتائج جديدة وواقع جديد. وذاك هو جوهر التقدم. أما غياب الديمقراطية فهو لا يمكن أن يؤدي إلى انتفاء الصراع، ولا إلى تغييبه. الصراع في الوطن العربي معطى اجتماعي تاريخي، لأن الوطن العربي، كما قلت، سواء ككل أو كأجزاء قائم على التعدد والتنوع، وإذن فغياب الديمقراطية سواء كان بهذا الاسم أو ذاك، وتحت أية لافتة، لا يمكن أن يلجم الصراع ولا أن يقضي عليه، وإنما يصرفه إلى قوالبه القديمة العتيقة، فيصبح الصراع عندئذ صراعا أفقيا، حيث يقف الفقير والغنـي في صف واحد ضد صف آخر فيه فقير وغنـي. هذا الصراع الأفقي هو فتنة واقتتال، ولا يمكن أن يؤدي إلى أي تقدم، بل هو انتحار

وتدمير للذات. وهذا ما جعلني أقول في البداية: إن الديمقراطية ضرورة قومية. وبطبيعة الحال فأنا لست طوباويا، فالديمقراطية لا تعطى، وإن أعطيت أو اكتسبت بشكل أو بآخر، فمن الجائز أن تستعمل استعمالا سيئا.

ولكن هذا كله مظهر من مظاهر الحقيقة التاريخية، وهي أن الصراع الديمقراطي بجميع سلبياته جزء من التاريخ، التاريخ الذي يصنع ما بعده، وبالتالي فلا بد أن تسفر الديمقراطية في نهاية المطاف، رغم سلبياتها العديدة، عن إيجابيات لعل أهمها هو اكتساب الوعي الديمقراطي. ذلك أنه إذا كانت الذات العربية تفتقد إلى الاستقلال التاريخي فهي تفتقد أيضا إلى الوعي الديمقراطي، فالديمقراطية غائبة في البيت وفي المدرسة وفي الشارع، وفي كل مرافق الحياة العربية. نحن في حاجة إذن إلى الديمقراطية من أجل إكساب المواطن العربي شخصيته المستقلة، الشخصية التي تجعله مستقلا بشكل إيجابي عن أسرته وحيه ومدينته وماضيه ليعيش مستقبله ككيان متفتح، كهوية تتكون وتتجدد.

جريدة تشرين السورية 1982/4/15.

7- وضعية المثقف العربي...
الديموقراطية... وابن خلدون ...

على هامش أشغال "مؤتمر الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيونـي للأمة العربية"، الذي انعقد بتونس في شهر إبريل 1982 جرى هذا الحوار مع سالم ونيس عن جريدة "المستقبل" لسان حركة الاشتراكيين الديموقراطيين بالقطر التونسي الشقيق؟

1- المثقف العربي ... محكوم بنموذج سلف!
2- التعدد في الوطن العربي، و الديموقراطية ضرورة قومية ... ؟
3- الوحدة العربية... والديموقراطية
4- حاجتنا إلى خلدونية معاصرة!

1- المثقف العربي ... محكوم بنموذج

س- كيف نحدد وضع المثقف العربي اليوم؟

ج- يمكن القول بكيفية عامة إن الفكر العربي المعاصر بمختلف اتجاهاته ولافتاته الإيديولوجية فكر محكوم بنماذج، فما من تيار فكري إلا وتجد وراءه نموذجا سلفا يوجهه ويمده بالرؤية والآفاق. إن هذا يعني أن الفكر العربي لا يعكس الواقع، لا يعبر عنه. بل بالعكس، إن الظاهرة السائدة هي أن التيارات الفكرية في الوطن العربي تستعيد تيارات فكرية أخرى، إما من الماضي-ماضينا العربي الإسلامي- وإما من الغرب الحديث أو المعاصر، الشيء الذي يعني أن جميع التصنيفات الإيديولوجية العربية المعاصرة تحكمها سلطات مرجعية لا تمت إلى الواقع المعني بصلة.

قد يبدو أنني أغالي فيما أقول! ولكن البحث الدقيق للخطاب العربي المعاصر بمختلف اتجاهاته يكشف أنه ما من تيار فكري في الساحة العربية المعاصرة إلا وتجد جذوره في تيارات فكرية أخرى تراثية أو غربية وليس في الواقع المعيش. هناك إذن هوة سحيقة بين الفكر والواقع في الإيديولوجيا العربية المعاصرة، وبالتالي فالصراع الإيديولوجي في العالم العربي الراهن هو في الأغلب الأعم صراع بين سلطات مرجعية، معرفية وإيديولوجية، تجد جذورها ومنطلقاتها ومكوناتها خارج الواقع العربي الراهن. وإذا اصطلحنا على تسمية الإيديولوجيا التي تعكس الواقع أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير بأنها إيديولوجيا مطابقة، فإن الإيديولوجيا العربية المعاصرة ستكون حينئذ غير مطابقة.

إن في كل إيديولوجيا عنصرا معرفيا، هو نتيجة تحليل الواقع على هذه الدرجة أو تلك من العلمية أو الموضوعية، وعنصرا ذاتيا إيديولوجيا يعبر عن المطامح والأحلام. وعندما يشكل الجانب المعرفي

والجانب الإيديولوجي كتلة واحدة فإننا نكون حينئذ أمام إيديولوجيا مطابقة، أمام فكر يستند إلى الواقع ويستخلص منه نماذجه، أو يستوحيها على الأقل، من بين معطياته. وليس الأمر كذلك في الفكر العربي المعاصر الذي غالبا ما يقرأ الواقع الراهن من خلال فكر آخر أو بواسطته. وهذا الانفصام بين المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر جعله عبارة عن فكر كل همه التوفيق بين نماذج، أو المفاضلة بينها؛ وفي هذه الحالة تصبح مهمة الفكر محصورة في الانشغال بأشياء تقع خارج الواقع كأطراف متناقضة يراد الجمع بينها أو تغليب بعضها على البعض. النتيجة هي أن الصراع الإيديولوجي يدفع في مثل هذه الأحوال إلى مزيد من التمسك الإيديولوجي بالإيديولوجيا، الشيء الذي يجعل الخطاب خطابا إيديولوجيا مضاعفا، ويدفعه حتما إلى السقوط في الدوغمائية، لأن الحَكَم حينئذ لن يكون الواقع، إذ هو غائب، بل الحَكَم دائما هو النموذج/السلف الذي يحكم الفكر الذي يستند إليه.

لنضرب بعض الأمثلة لتوضيح هذه التعميمات. منذ النصف الثاني من القرن الماضي (التاسع عشر) قامت في الفكر العربي ثلاثة تيارات، تيار سلفي وتيار ليبرالي وتيار علماني ذو ميول اشتراكية: التيار الأول كان شعاره-ولا يزال- "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، وكما قال محمد عبده والأفغاني "لا ينهض العرب والمسلمون إلا إذا رجعوا إلى ما كان عليه السلف الصالح". فالنموذج/السلف هنا هو: "سيرة السلف الصالح"، هكذا إما بدون تحديد لزمان هذا "السلف"، وإما بتحديدات تتحرك ما بين بضع سنين وعدة عقود من السنين، بل ربما عدة قرون!

هذا النموذج/السلف الذي يحكم السلفي هو عبارة عن تصور ذهني قوامه إسقاط رغبات الحاضر وآمال المستقبل على الماضي، ومن ثم النظر إلى هذا الماضي المجد كإمكانية تحققت، ويمكننا تحقيقها من جديد. أما الليبرالي والعلماني فكلاهما يستمد نموذجه من حاضر الغرب وماضيه، فماضي الغرب ينظر إليه هنا على أنه المستقبل المنشود للعرب.

فيم يختلف الليبرالي عن السلفي؟

إنهما في الحقيقة يتكلمان لغتين مختلفتين ومحكومان بثقافتين متمايزتين ويستندان إلى سلطتين مرجعيتين متنافرتين.

نعم هناك تيار توفيقي وهو الذي انتشر كثيرا، وما زال منتشرا، يريد أن يوفق بين الوجه المشرق في الـ "نحن" والوجه المشرق في "الآخر"، أي بين مزدهر ماضينا وحاضر الغرب الديموقراطي المتقدم. وهذا التيار التوفيقي يريد أن يوفق في الحقيقة بين سلطتين مرجعيتين، بين نموذجين! وبعبارة أخرى بين زمانين ثقافيين. أما الواقع العربي المعاش فهو غائب لدى جميع هذه النماذج ولدى جميع الاتجاهات التي تحملها.

إن السلفي لا يقدم لنا أي تحليل للواقع الراهن، بل يقدم لنا كبديل عن هذا التحليل حلما ماضويا يستمد مقوماته وزمانه من الماضي. والليبرالي العربي لا يقدم لنا هو الآخر أي تحليل عن الواقع العربي الراهن، بل يقول لنا يجب أن نكون ونصير كما كان الغرب وصار. وكثير من الماركساويين العرب يفعلون نفس الشيء، فيتحدثون عن النموذج الصيني أو السوفيتي أو الكوبي، وقد يقدمون لك من التفاصيل ومن المعلومات عن هذه النماذج ما يشهد

لهم بواسع الاطلاع، ولكنهم مقابل ذلك لا يقدمون لك أي شيء عن الواقع العربي الراهن، ولا عن معطياته الفعلية الملموسة!

وإذن فالفكر العربي المعاصر فكر بعيد عن الواقع. يتصارع من خلال النماذج التي تعبر عن واقع غير واقعنا. والنتيجة العامة تنعكس على وضعية المثقف العربي نفسه: فبما أن الثقافة العربية المعاصرة محكومة بنماذج، وبما أن الإيديولوجيا العربية المعاصرة هي إيديولوجيا نماذج، فما أسهل على المثقف العربي أن ينتقل من نموذج إلى آخر يستسلم له ويتغنى به. ومن هنا تلك الظاهرة الشاذة التي نلاحظها اليوم في المثقفين العرب وهي ظاهرة الترحال الثقافي. المثقفون العرب المعاصرون معظمهم مثقفون رحل، ينتقلون من نموذج إلى آخر بكل سهولة، يقفزون من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ومن أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، بدون أن يروا في ذلك سلوكا غير معقول، ودون أن يروا في ذلك أي حرج، لسبب بسيط هو أن المسألة هي مسألة الانتقال من سلف إلى سلف آخر.

هذه بإجمال هي وضعية الثقافة العربية المعاصرة. إنها وضعية يجب أن ننكب على تحليلها، لأنه بدون تحليل نقدي لهذه الوضعية لن نستطيع بناء ثقافة وطنية تمتد جذورها في الواقع. ثقافة تضمن للذات العربية استقلالها التاريخي وتفسح المجال أمامها لتبدع ثقافة وطنية أصيلة ومعاصرة معا.

2- الديموقراطية ضرورة قومية... والتعدد في الموطن العربي

س- أيهما يحتاج الوطن العربي اليوم، الديموقراطية السياسية أم الديموقراطية الاجتماعية؟ وما علاقة الديموقراطية بقضية الوحدة العربية؟

ج- إن قضية الديمقراطية في الواقع العربي الراهن، الواقع السياسي والاجتماعي والفكري والقومي، أصبحت قضية أساسية أكثر من أي وقت مضى، بل يمكن القول إن كل ما أصاب الوطن العربي من هزات وانتكاسات في العقود الأخيرة يرجع إلى غياب الديمقراطية.

ولكي لا أدخل في كلام سبق ترداده وسبق الجدال حوله، كلام حول الديمقراطية السياسية وجدواها وعلاقتها بالديمقراطية الاجتماعية، لكي لا أدخل في حديث مكرور حول هذا الموضوع الذي أصبح مبتذلا، أطرح قضية الديمقراطية في الوطن العربي على الشكل التالي فأقول: الديمقراطية في الوطن العربي هي الآن ضرورة قومية، بمعنى أن الوجود العربي القومي أصبح مرهونا بالديمقراطية. ذلك لأن الوحدة العربية سواء تحققت بهذا الشكل أو ذاك، سواء تصورناها على هذا النمط أو ذاك، أو آمنا بها أو كفرنا بها، فهي لا يمكن أن تلغى حقيقة جوهرية تميز الوطن العربي! هذه الحقيقة هي أن التعدد والتنوع من مقومات الوطن العربي الأساسية. فالوطن العربي علاوة على أنه الآن مجموعة من الأقطار، فهو أيضا مجموعة من المعطيات التاريخية المتماثلة والمتباينة. والوطن العربي فوق ذلك كله تسكنه أمة هي عبارة عن شعوب وقبائل، رسالتها التاريخية هي النزوع نحو الوحدة. تلك كانت رسالة الإسلام وهي الآن رسالة القومية العربية التي لا يمكن إغفال الإسلام كمقوم من مقوماتها. وإذن فالأمة العربية هذه قائمة على التعدد. فبالإضافة إلى الأقليات الإثنية (العرقية) والأقليات الدينية

هناك أيضا اختلافات وتباينات ناتجة عن تواجد وتعايش القديم والجديد في كل مجال من مجالات حياتنا المادية والفكرية.

هذا التعدد والتنوع اللذان يشكلان حقيقة أساسية في الوطن العربي نتيجتهما الحتمية هي أن الاختلاف-إن لم نقل الصراع- معطى جوهري في الحياة العربية. وبعبارة أخرى إن من طبيعة الوجود العربي أنه وجود في مشاقة مع نفسه.

الاختلاف والصراع يشكلان عنصرا هاما في الهوية العربية! فكيف يا ترى يمكن تصريف هذا الصراع تصريفا إيجابيا؟ أعتقد أنه ليس من سبيل إلى ذلك إلا بالديمقراطية، لأن الديمقراطية وحدها هي التي تستطيع أن تحول الصراع الماهوي في الوجود العربي إلى صراع تاريخي أي إلى صراع تكون نتيجته: الحركة إلى الأمام. أما إذا غابت الديمقراطية فإن الصراع لن يغيب أبدا بل سيزداد، ولكن بدلا من أن يتخذ شكله الإيجابي، أي شكل صراع بين القديم والجديد في مختلف المجالات وفي ظل الديمقراطية، فإنه سيتخذ في غياب الديمقراطية شكل صراع دائري. بل إذا جاز لنا أن نقول إن الديمقراطية تجعل من الصراع صراعا عموديا طبقيا فإن غياب الديمقراطية يجعل من الصراع صراعا أفقيا. فبدلا من الصراع بين الفقراء والأغنياء مثلا، تجد الفقير والغني في جانب، يقاتلان الفقير والغني في الجانب الآخر. هنا يتحول الصراع إلى فتنة واقتتال.

3- الوحدة العربية... والديموقراطية

ولا بد هنا من أن نكون صرحاء مع أنفسنا، ولا بد من أن نمارس النقد الذاتي بكل صراحة حتى ولو كان مرا. أنا شخصيا أومن بالوحدة العربية وأجدها الإمكانية الوحيدة التي يمكن أن تجعل من العرب

أمة محترمة جديرة بالحياة في العصر الحاضر، ولكنـي أعتقد أن التجربة القوميـة الـتي خاضـها العـرب منـذ الخمسـينات إلى اليـوم (1982) كانت لها نتائج سلبية، دون أن يعنـي هذا أنه لم تكن لها نتائج إيجابية.

لقد كرست التجربة القومية التي عشناها منذ الخمسينات فكـرة الوحدة العربية ونشرتها بين الجماهير وكسبت لها عقولا وعواطف، هذه حقيقة إيجابية لا سبيل إلى نكرانها. ولكن هناك جانب سـلبي عانى منه المشرق العربي خاصـة، وهـو أن الفكـرة القوميـة، بمعنـى القومية العربية، قد اقترنت في بعض الأحيان علـى الأقـل بتجاهـل الأقليات وحقوقها، ولا أعتقد مطلقا أن هذا كان مقصـودا، بـل كـل ما أقول هو أن فكرة القومية العربيـة قـد مارسـت في الـثلاثين سـنة الماضية (1950-1980) هيمنة مطلقة على الساحة العربية مما جعـل الأقليات الأخرى تنكمش وتعـيش وجودهـا كأقليـة تعسـة مكبوتـة، فهي تؤمن بالقومية العربية وتدعو إليها ولكنها تعيش مكبوتة. كـان هناك إذن كبت للأقليات، كبت لما هو ليس بأغلبية.

والآن وقد تراجعت فكرة القومية العربية بفعل نكسة 1967 نجد أنفسنا أمـام عـودة المكبـوت، بـل أمـام طغيانـه؛ فاللحظـة العربيـة الراهنة، في المشرق خاصة، هي لحظة الأقليات الإثنـية والدينـية. هذه اللحظة جاءت كـرد فعـل ضـد الهيمنـة الـتي مارسـتها الفكـرة القومية من قبل.

ما أريد أن أؤكـده هـو أن المسـؤولية لا ترجـع إلى فكـرة القوميـة العربية نفسها بل إلى غياب الديمقراطية. القوميـة العربيـة لا يمكـن أن تضـمن لنفسـها الاسـتمرار كشـعار تـاريخي يعمـل علـى تحقيـق

الاندماج القومي على صعيد الوطن العربي وعلى صعيد كل قطر وعلى صعيد كل محافظة ومدينة وقرية إلا إذا كانت-أي القومية العربية- ترتكز على نشر الفكر الديمقراطي بل على الممارسة الديمقراطية الحقيقية في الفكر والعمل، في القول والتعبير.

وإذن فالديمقراطية بالنسبة للأمة العربية ليست قضية سياسية وحسب، بل هي قضية قومية أساسا، هي قضية الاندماج بين مختلف التنوعات التي تطبع الواقع العربي. إن الواقع العربي الذي أكدنا تعدديته لا يمكن أن يتحقق فيه التعايش السلمي، لا يمكن أن يدشن فيه مسلسل للتقدم والنهضة إلا من خلال الديمقراطية وبواسطتها. وإذن فيجب أن ننظر إلى الديمقراطية على أنها هدف استراتيجي فوري.

نعم هناك سلبيات في الديمقراطية، وقد عرف الوطن العربي الكثير منها، وهناك تجارب ديمقراطية مزيفة في الوقت الحاضر؛ ومع ذلك كله فلا بد من القول إن عدم تحقق الوحدة العربية كما نريدها لا يبرر مطلقا القول بعدم تحقق الديمقراطية كما نريدها. لا يبرر مطلقا الكفر بها.

4- حاجتنا إلى خلدونية معاصرة

س- كيف نستفيد من تراثنا الفكري، وبالتخصيص فكر ابن خلدون، في فهم واقعنا العربي الراهن؟

ج- إن اهتمامنا بابن خلدون يبرره ابن خلدون نفسه كما يبرره واقعنا الخلدوني. لقد كان ابن خلدون أول مفكر يهاجم الواقع الملموس. فإذا كان سقراط، كما يقال، قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أي من سماء الميثولوجيا والميتافيزيقا إلى أرض الإنسان،

فإن ابن خلدون قد نقل العلم من الطبيعة إلى التاريخ. فعلا كان ابن خلدون هو ماركس التاريخ العربي؛ وهذا بالضبط ما يستهوينا فيه الآن. فنحن عندما نكتشف فيه ماركس العربي نريد منه أن يمدنا بابن خلدون الماركسي.

لقد نظر ابن خلدون إلى التاريخ الإسلامي في حركيته وديناميه القوى المتصارعة فيه ففسر التاريخ والمجتمع من داخلهما، من خلال حركتهما وتفاعلهما، تماما كما فعل ماركس بالنسبة للواقع الأوروبي وتاريخه في القرن 19 خاصة. ولكن ابن خلدون ليس فكرا فقط وليس منهجا فقط، بل إنه ذلك الواقع الذي حلله، الواقع الذي ما زال قائما إلى الآن، الواقع الذي تقوم فيه "العصبية" القبلية، مكان "الطبقة" الاجتماعية، بالمفهوم المعاصر لكلمة طبقة. إن نظرية ابن خلدون في العصبية مازالت تعبر عن خيوط خفية في مجتمعنا الراهن، وبالتالي فحضور الواقع الذي عاشه ابن خلدون وحلله، حضوره معنا وفينا، ما زال قائما. دليل ذلك أننا نكشف في ابن خلدون شيئا من واقعنا ونجد في ابن خلدون شيئا مما لا نريد أن نكونه. لم يكن لابن خلدون مشروع للمستقبل فانصرف إلى فهم الماضي وتفسيره. ونحن الآن في حاجة إلى ابن خلدون آخر يكون مشروعه منكبا على المستقبل انطلاقا من تفسير الماضي والدعوة إلى تغيير الحاضر. أريد أن أقول: إننا في حاجة إلى صياغة جديدة للخلدونية، صياغة معاصرة تمكننا من إعادة قراءة تاريخنا وواقع مجتمعنا بالشكل الذي يجعلنا نفهمه فهما معاصرا لاهتماماتنا وطموحاتنا.

جريدة المستقبل –تونس – 19 أبريل 1982

8- الوحدة العربية، المثقف والحزب والخلدونية الجديدة!

حوار مع مجلة الدستور اللندنية أجراه حسونة المصباحي ونشر بتاريخ 1982/5/17 وقد قدم له بالعبارات التالية: "الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة بجامعة الرباط من أبرز المفكرين المغاربة في الفترة الحالية إلى جانب الدكتور عبد الله العروي ومحمد عزيز الحبابي وأومليل. وهو من المهتمين بالتراث وبابن خلدون، وقد أصدر في هذا الشأن العديد من الأبحاث والكتب. والأستاذ محمد عابد الجابري من دعاة النقد الذاتي، أي ذلك النقد الذي يستهدفنا نحن العرب بالدرجة الأولى. فنحن طوال فترة تاريخية طويلة اقتصرنا على نقد الآخرين، وتحميلهم مسؤولية كل ما بلينا به من دمار وتخلف وتمزق. نحن لم نحارب عجزنا وأمراضنا وعقدنا وطريقتنا في الحياة وفي التفكير! نحن لا نريد إيذاء أنفسنا، أو إيلامها! نحن نخاف، ونحن نجهل دواخلنا وأعماقنا.

وهذا النقد الذي يدعو إليه الدكتور محمد عابد الجابري نوع من النقد القاسي يذكرنا بنقد الفلاسفة الغربيين في

عصر النهضة وبعده (ديكارت، فلاسفة الأنوار: ديدرو، فولتير وروسو، ثم هيغل وماركس) أي بكل هؤلاء الذين أحدثوا ثورات فكرية حقيقية وهيئوا المستقبل. ونحن العرب، في هذه المرحلة بالذات في حاجة إلى هذا النوع من النقد حتى تحدث الرجة العنيفة القادرة على هز وتحريك الجميع (المثقفون والشعب). التقينا به في تونس، وكان لنا معه الحوار التالي":

1- القومية مفهوم إيديولوجي.
2- المثقف ... والحزب!
3- من العصبية الخلدونية، إلى الطريقة، إلى الحزب...
4- عودة المكبوت ... الطائفية والعشائرية.
5- من الفشل السياسي إلى اكتشاف العصبية كمحرك للتاريخ!
6- بعث خلدونية جديدة تكون نظرية الوطن العربي المعاصر.

1- القومية العربية مفهوم إيديولوجي...

س- باعتبار مفهوم "القومية العربية" مفهوما إيديولوجيا، أي أنه لم يرتق بعد إلى مفهوم فكري معرفي، يحرك المجتمع بأسره، ويصبح مبدأ

فلسفيا وفكريا داخل التاريخ، ألا ترى أن ذلك أحد أسباب بقاء الوحدة العربية مجرد حلم؟

ج- إن مفهوم القومية هو دائما مفهوم إيديولوجي، وأظن أنه سيبقى إيديولوجيا. وهو إيديولوجي بالمعنى التالي: إن هذا المفهوم يلخص تطلعات العرب، وبالتحديد الجماهير العربية والمثقفين العرب الوحدويين، وهو يكشف عن نزوعهم نحو إقامة الوحدة العربية كهدف وكوسيلة. الوحدة العربية كهدف تعني أن مخططات التنمية في البلاد العربية في مختلف المجالات، في الثقافة والصحة والصناعة، يجب أن تترابط فيما بينها، ويجب أن تكون سندا لهذه الغاية. ولكن الوحدة أيضا وسيلة للتنمية والتقدم باعتبار أن تنمية الوطن العربي وإنجاز نهضة عربية في مستوى العصر لا يمكن أن تقوم في الوطن العربي إلا إذا كانت في أفق وحدوي. فإذا أخذنا الإيديولوجيا على أنها تعبير مطابق للوعي أو مطابق لدرجة الطموحات والأهداف ولما يحمله الواقع من وعود، يظل مفهوم القومية إيديولوجيا. ولكي يصبح هذا المفهوم الإيديولوجي قابلا للتحقيق، أي قابلا لأن ينقل إلى مستوى الوجود والمعرفة يجب أن يعطى له مضمون انطلاقا من الواقع ومن الإمكانيات القريبة والبعيدة؛ يجب أن نربطه بالواقع ربطا علميا حتى نعطيه مضمونا معرفيا، وبالتالي نمنحه القابلية للتحقيق.

لكن الذي حدث هو أن هذا المفهوم الإيديولوجي يوظف سياسيا، أي يوظف في مجال التكتيك، ولذلك فهو يتلون بلون الظروف! في حين أن الوضع المطلوب تاريخيا يقتضي أن ينقل من الميدان السياسي التكتيكي إلى المستوى الاستراتيجي، بمعنى أن

السياسة في كل قطر عربي يجب أن تخضع لاستراتيجية الوحدة وليس العكس. فعندما نقتنع بضرورة هذا التحويل، وعندما يتم فعلا نقل مفهوم القومية العربية إلى المستوى الاستراتيجي ويصبح هو الموجه للتكتيك وللسياسة العربية، عندئذ ينفتح طريق العمل المتطور لمسلسل الوحدة.

2- المثقف ... والحزب!

السياسة كما يقال أصبحت تتحكم في كل شيء، حتى بات من المستطاع القول إننا مصابون بتورم سياسي. والمثقفون العرب انعكست عليهم هذه الظاهرة، ولكنهم عوض أن يظلوا هم المتحكمون في السياسة أصبحت السياسة هي التي تتحكم فيهم. أي أنهم أصبحوا أداة في يد الأحزاب السياسية الحاكمة، يأتمرون بأوامرها، ويخضعون لها... ما رأيك؟

ج- فعلا، المثقف العربي لا يزال مشدودا إلى الأحزاب. وأنا أعتقد أن المشكلة ليست مشكلة الارتباط بالحزب. المشكلة الحقيقية هي مشكلة الحزب ذاته. ذلك أن المثقف الحقيقي لا يتحول إلى قوة مادية إلا داخل حزب ما. المشكلة: أي حزب؟ هذا لا يعني أنه من الضروري أن ينتمي المثقف إلى الأحزاب. قد يكون هناك مثقفون يفضلون نوعا من الحرية، ولكن ما هو منتقد هو أن تنقلب هذه الحرية إلى برج عاجي فيصبح المثقف كأنه بمفرده حزب، حزب مغلق سلبي غير فاعل. أما إذا كنا نتحدث عن المثقف في أفق التغيير وفي أفق الدور الذي لا بد أن يلعبه في مجتمع، فإن الأمر يتعلق بالمثقف العضوي كما حدده غرامشي. وهنا يصبح الارتباط بين المثقف والحزب ضروريا. وحينئذ قد تصبح المشكلة هي وجود

الحزب الذي يستحق ويرحب- بأن يكون فضاء للمثقف العضوي. وأنا أعتقد أن ما يعاني منه الوطن العربي ليس هو اندماج المثقفين في الأحزاب، بل هو في الحقيقة عدم وجود أحزاب بهذا المعنى، أي عدم وجود تنظيمات شعبية حقيقية تعيش آمال وآلام الجماهير الشعبية بصدق، سواء في المعارضة أو في الحكم.

3- من العصبية الخلدونية، إلى الطريقة، إلى الحزب...

س- أنت من المختصين في ابن خلدون، ألا ترى أن العصبية التي تعتبر أهم اكتشاف سوسيولوجي في كتاب "المقدمة" ما زالت إلى حد الآن متواجدة في بلدان عديدة من الوطن العربي. رغم أننا عشنا النهضة، ورغم أننا عرفنا العلمانية كيف تحلل هذه الظاهرة؟

ج- بالفعل كانت العصبية زمن ابن خلدون وقبله عاملا أساسيا في التاريخ العربي الإسلامي، ولكن بعد زمن ابن خلدون خف دورها وظهر أحيانا كأنه انتهى. فلقد برزت حركات التصوف وكانت البديل للعصبية في كثير من البلدان. ثم لما استعمر الوطن العربي ظهر كأن العصبية قد انتهت وكأن الطرقية تلاشت واضمحلت لأنه في عهد الاستعمار كان هناك طرفان: الأنا المستعمِر والآخر المستعمَر، وصار ما يفرق الناس هو الموقف من الاستعمار فحلت الوطنية محل الطرقية وتحولت الزوايا إلى "أحزاب وطنية". هذا ما حصل في المغرب العربي بالخصوص.

الاستعمار كرس التخلف بمعنى أنه كرس الفوارق الطبيعية وأقام سياسته على أساس خلق نخبة عصرية لا أقول موالية له بل أقول تربط التقدم والتحرر بالنموذج الأوربي. نخبة أراد منها أن تقوم بدور "الوسيط" أو الجسر بينه وبين الأهالي في جميع الميادين، في

الاقتصاد والثقافة والإدارة. وعندما استقلت البلاد العربية تولت الأمر هذه النخبة. فأصبحت بكيفية أو بأخرى هي الوريثة للحداثة التي أقامها الاستعمار في البلد. هذا لا يعني أن جميع أفراد هذه النخبة كانوا عملاء للسلطة الاستعمارية. كان منهم من قام بهذا الدور أحيانا، ولكن كان منهم أيضا من شكل النقيض للاستعمار، النقيض بالمعنى الجدلي، أي الذي يخرج من جوف الشيء-يسمى أطروحة- فيصارعه ثم ينتهي الأمر بـ"نفي النفي" أو التركيب، الذي يقع فيه الاحتفاظ بالأطروحة في شكل جديد. إذن هناك مراحل ثلاثة، بعد مرحلة العصبية الخلدونية : مرحلة انتشار الطرقية، مرحلة الاستعمار المباشر، مرحلة الاستقلال.

4- عودة المكبوت ... الطائفية والعشائرية.

طوال هذه المراحل الثلاث كانت العصبية بمثابة المكبوت. غير أنه حدث على عهد الاستقلال أن برز عدد من التناقضات عانت منها المجتمعات العربية وكان أغلبها راجعا إلى عدم وجود بنيات طبقية تؤسس المجتمع ككل، الشيء الذي فتح المجال لعودة ذلك المكبوت، أي لعودة العصبية والطائفية لتحلا محل الصراع الطبقي. وهذا من الخطورة بمكان؛ ذلك لأن الصراع العصبي أو الطائفي هو صراع مدمر. لماذا؟ لأنه صراع يتم أفقيا. أي قسم من الشعب، فقراؤه وأغنياؤه نجد فيهم المشغل والمشغل-البروليتاري والرأسمالي- قسم من الشعب، ضد قسم آخر. فهذا الصراع الأفقي هو اقتتال وليس صراعا. إن المفروض في الصراع هو أن يكون بين قديم وجديد بين طبقة قديمة وطبقة جديدة لكي يكون هناك شيء جديد، ولكي يتحقق ما يسمى بالتقدم. فالصراع الطبقي ليس اقتتالا وليس فتنة،

وإنما هو حركة دينامية متصاعدة ومتطورة. أما الصراع العصبي الطائفي فهو مجرد فتنة، وهو حركة دائرية لا تتقدم بل تعمل على إفناء الضعيف والقوي في آن واحد. هذا علاوة على أنها ترسخ الأحقاد لأجيال طويلة.

قد يتساءل المرء ومن حقه، أن يطرح هذا السؤال : لماذا يعيش الوطن العربي هذا المكبوت، أي الصراع الطائفي؟ في اعتقادي أن السبب الأساسي هو غياب الديموقراطية. إن من سمات الديموقراطية أنها تفسح المجال لإمكانية قيام اندماج وطني، إمكانية توزيع أفراد المجتمع توزيعا جديدا وعلى أسس جديدة، إمكانية أن يصبح الأخ خصما لأخيه إما في الرأي وإما في الإيديولوجيا وإما على صعيد الصراع الطبقي.

في بداية الاستقلال تولت هذه النخبة القيادة، ولكن مع تطور الأمور ومع الانتشار النسبي للتعليم أخذ أبناء البادية يلتحقون بالمدينة، فأصبح منهم المهندس والطبيب، وأصبح كل واحد منهم يبحث عن مكانة له في المجتمع، هذا المجتمع الذي أممت فيه جميع الفرص من طرف النخبة "العصرية"، فكان أن تحول هذا الصراع بين القديم والجديد إلى صراع طائفي، أو ديني أو ما أشبه، نظرا لغياب الديمقراطية. فلو كانت هناك ديمقراطية لتوفرت إمكانيات تلبية هذه الطموحات الجديدة وأصبح من الممكن حل الصراع سليما في اتجاه تبلور طبقات اجتماعية بمعنى الكلمة.

5- من الفشل السياسي إلى اكتشاف العصبية كمحرك للتاريخ !

س- دائما مع ابن خلدون. إن " المقدمة" تظل دائما من أهم الكتب التي عرفها العرب سواء في قرون الازدهار أو الانحطاط الحضاري. غير

أن هناك مسألة هامة أريد أن أتعرض إليها في حواري معك. هذه المسألة تتعلق بقراءة المثقفين والمفكرين العرب لـــ "المقدمة". إن القراءة التي يقوم بها الماركسيون وغير الماركسيين منهم متشابهة. ذلك أنها تحط من قيمة هذا الأثر، إذ لا تربط الصلة بينه وبين واقعنا الحالي. وهذا ما جعلنا دائما في حالة تقليد وترجمة لأفكار غيرنا. ألا ترى أن غياب مثل هذا الأساس الفكري (أقصد بالأساس الفكري الفلسفة اليونانية بالنسبة للنهضة في الغرب، وفلسفة ديكارت بالنسبة لفلاسفة النهضة وما بعد النهضة. وفلسفة هيجل و ماركس بالنسبة للتيارات الفلسفية الحديثة)، تتسبب في هذا التمزق الفكري والحضاري الذي نعيشه الآن؟

ج- في دراسة نشرتها في كتابي الأخير "نحن والتراث" وهي بعنوان "ما تبقى من الخلدونية" أشرت إلى أن ما تبقى منها هو الواقع الذي عالجه ابن خلدون. الواقع العصبي الذي تحدثنا عنه قبل قليل. تولى ابن خلدون مناصب سياسية وكلف بمهام سياسية قام بها، ثم اعتزل السياسية لكتابة التاريخ. هذا يدل على أنه فقد الأمل في السياسة، أعني فيما يمكن أن يكون مشروعه السياسي. وإذا كنا لا نعلم بالتفصيل مضمون هذا المشروع فإن ربطه إخفاقاته وإخفاقات الدول التي عاصرها، بقيام عصبيات مناوئة تريد انتزاع السلطة، دليل على أنه كان يعتقد، قبل أن يخوض تجاربه السياسية، أنه بالإمكان ممارسة السياسة والسلطة دون الحاجة إلى عصبية. ومعروف أنه لم تكن وراءه عصبية ما. وعندما فشل رجع إلى الواقع يحلله ويستنطقه فوجد أن "الملك أساسه العصبية" وأن "الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك". ولا أريد أن أطيل هنا أكثر مما فعلت، فقد فصلت القول في هذه المسألة في كتابي "فكر ابن خلدون: العصبية والدولة".

6- المطلوب خلدونية جديدة ...

ولكن مشروع ابن خلدون لم يتحقق. والمطلوب الآن هو تحقيقه أي بعث خلدونية جديدة تتناول الواقع العربي من خلال معطياته، أقصد مكوناته وقوانينه. وإذا كنا اليوم مازلنا نعجب بابن خلدون فلسببين اثنين وقد ذكرتهما سابقا. السبب الأول هو أن الموضوع الذي عالجه لا يزال قائما. والسبب الثاني هو أننا نعيش إشكالية ابن خلدون ولم نمتلك القدرة بعد للارتفاع بهذه الإشكالية إلى مستوى القرن العشرين وفكر القرن العشرين. ولذا فنحن نعوض هذا النقص بإعادة اجترار النص الخلدوني ذاته. نحن أمام ابن خلدون نعيش نوعا من التناقض: نكتشف فيه أنفسنا وفي ذات الوقت نجده بعيدا عنا. ولحل هذا التناقض لابد من بعث الخلدونية بالشكل الذي يجعل منها نظرية الوطن العربي المعاصر. كما كانت وما زالت نظرية للوطن العربي الماضي.

س- إن عدم نقل ابن خلدون إلى عصرنا الحديث أربكنا أمام الكثير من النظريات الفلسفية والاجتماعية. وخاصة أمام الماركسية. نحن نتعامل مع الماركسية، إما بالنفور (السلفيون وجماعات الحركات الدينية) وإما بالتقليد والنقل دونما إبداع (الأحزاب الشيوعية العربية). ألا تعتقد أن ماركسية المثقفين العرب ماركسية مبتذلة، خاوية شبيهة بماركسية كل بلدان العالم الثالث؟

ج- عندما أتحدث عن بعث الخلدونية فيجب أن نفهم من ذلك أن هذا البعث لن يكون معاصرا لنا إلا إذا كان يستقي منهجيته وجوانب أساسية من رؤيته من الفكر المعاصر، وبكيفية أخص من

الماركسية كمنهج. فعندما نطالب بخلدونية فكأننا نطالب بماركسية عربية. أي بما يمكن أن يكون بالنسبة للوطن العربي نظريته التاريخية والاجتماعية. وأنا شخصيا أعتقد أنه لا يمكن قيام ماركسية عربية دون حضور خلدوني، لسبب بسيط وهو أن الواقع الذي حلله ابن خلدون وعاشه لا يزال حاضرا لحد الآن.

فإذا نحن استطعنا يوما من الأيام أن نرتفع بالخلدونية إلى مستوى الماركسية وأن "نخلدن" الماركسية، أي أن نجعلها تتناول الواقع العربي تناولا يجعل من قوالبها وسيلة لفهم الواقع العربي مع احترام هذا الواقع وتعديل تلك القوالب إذا كان ذلك ضروريا... إذا استطعنا أن نحقق هذا يمكن أن نمتلك ناصية أمورنا الفكرية، وأن نصبح قادرين على معارضة الآخرين فكريا ويمكننا عندئذ أن نشق طريقنا... دون أن نكون مشدودين لا إلى خلدونية الماضي ولا إلى الماركسية الأوربية.

الدستور اللندنية 1982/5/17

9- هناك مشروع عرب... وليس هناك بعد عرب!

حوار مع مجلة "الوطن العربي"، نشرته في عددها 286 – غشت، 1982 أجراه لفائدتها الحبيب السالمي وقدم له بالعبارة التالية: "الدكتور محمد عابد الجابري أحد المفكرين المغربيين والعرب البارزين، يصدر له قريبا كتاب بعنوان "الخطاب العربي المعاصر". بهذه المناسبة التقته مجلة الوطن العربي في حوار حول خلفية الواقع العربي المعاصر. قلت للدكتور محمد عابد الجابري: أريد أن نتحدث في موضوع يشغل المفكرين والمثقفين العرب. قال: ما هو؟ قلت النهضة، صمت قليلا كأنما يسترجع شيئا في ذاكرته ثم قال: جيد، لنبدأ".

1- شروط امتلاك وعي صحيح بالنهضة.
2- كيف نحل مشكلتنا مع الماضي؟
3- هناك مشروع عرب، وليس هناك بعد عرب!
4- تفسير التاريخ شيء، ونشدان التغيير شيء آخر!
5- خطاب محكوم بنموذج سلف...

1- شروط امتلاك وعي صحيح بالنهضة

س- لماذا لم ينجز العرب نهضتهم على الرغم من مرور أكثر من قرن ونصف على بدء يقظتهم الحديثة؟

ج- للجواب عن هذا السؤال، يجب أن نعي ظروف وملابسات ما نسميه بـ"اليقظة العربية الحديثة"، أو "النهضة". نحن العرب، عندما نتحدث عن "النهضة"، فإننا نتحدث عن مشروع نأمل تحقيقه؛ أما في أوروبا فكلمة "نهضة" تشير إلى واقع تحقق. وأكثر من ذلك فهذه الكلمة لم تظهر في اللغة الفرنسية كمصطلح إلا عندما تحققت النهضة الأوروبية، أو عندما قطعت أشواطا بعيدة في تحققها. إذن، يجب أن نعي أننا عندما نتحدث عن النهضة سواء اليوم أو الأمس، فإننا نتحدث عن مشروع.

الملاحظة الثانية، هي أن مشروع النهضة الذي بشر به المتنورون من مفكري العرب، في القرن التاسع عشر، لم يكن وحيدا على الساحة العربية ولا الدولية، بل كان هناك مشروع آخر مضاد هو المشروع الاستعماري. إذن فمشروع النهضة العربية الحديثة يجب ألا يقاس بما كان عليه الأمر بالنسبة إلى النهضة الأوروبية في بدايتها، فالنهضة الأوروبية عندما بدأت، بدأت كبديل عن قديم، وأخذت تشق طريقها وحيدة من غير منافس خارجي. لذلك كان الصراع صراعا تاريخيا، أي صراعا بين قديم وجديد داخل ساحة واحدة لا يمارس أحد عليها أي قمع من خارج. أما مشروع النهضة العربية كما عاشه الجيل السابق في القرن الماضي (التاسع عشر) وكما نعيشه نحن في هذا القرن (العشرين) فهو، أولا، ليس بديلا عن قديم، أو على الأقل، نحن لا نطرحه كبديل لقديم، وإنما

نطرحه كبديل عن "الآخر" الذي أيقظنا بغزوه، أعنـي الاستعمار والإمبريالية. ولذلك فنحن في مشروع نهضتنا نتجه إلى القديم لا لنلغيه ونصفي الحساب معه، بل إلى "الآخر"، الغرب، لنقاومه، وفي ذات الوقت نستنجد بقديمنا، أي بتراثنا، وبالتالي نجد أنفسنا نقاوم الآخر/الغرب بالآخر/الماضي، أي نقاوم سلطة مرجعية قمعية بسلطة مرجعية أخرى تشدنا إليها.

فالحضور العربي في مشروع نهضة العرب حضور ماضوي بالضرورة. لذلك فإذا كنا نتساءل لماذا لم يستطع العرب تحقيق نهضتهم حتى الآن، فيجب أن نعي أن الاستعمار والإمبريالية هما من العوامل الأساسية المسؤولة عن قمع تحركنا النهضوي. ومثال محمد علي ودولته واضح في هذا السياق.

هذا جانب وهناك جانب آخر، يتعلق بالميدان الفكري. فالنهضة تقتضي أساسا فكرا ناهضا، وبناء مشروع نهضوي لا يمكن أن يكون نهضويا حقيقة إلا إذا كان يؤسسه ويغذيه عقل ناهض. أما نحن فنظرا للظروف التي شرحتها (وجود الآخر الاستعماري) اتجهنا إلى بناء مشروع نهضتنا بعقل "غير عقلنا": إما بعقل الماضي وإما بعقل آخر لا تتحمله أوضاعنا الثقافية والفكرية: عقل الغرب أي الليبرالية الغربية التي هي بنت لها معطيات خاصة.

لقد نقد العقل الغربي نفسه باستمرار ومن ثم تجاوز وضعياته. أما الفكر العربي فما زال يدور في فراغ لأنه لم يحقق بعد قطيعة، لا مع الفكر القديم، ولا مع الفكر الخصم، أي أنه لم يمتلك بعد ذاته. لذلك فنحن لم نحقق بعد نهضتنا حتى على صعيد الحلم المطابق، وأعنـي به الحلم الذي يبنى انطلاقا من إمكانات تحقيقه. فنحن نحلم بالنهضة حلما بعيدا ومغرقا في البعد عن إمكانات التحقيق،

حتى ولو نظريا. نحن نقول مثلا "سنحقق نهضة تتولى قيادة الإنسانية"، مثل هذا التعبير، ومثل هذه الأفكار، لا تصدر عن عقل مسؤول، إنها عبارات غير خاضعة لرقابة عقلية. لذلك، فعندما نصاب بنكسة يتضاعف ثقل النكسة علينا، لأننا نجد أنفسنا أمام واقع كنا بعيدين عنه، إذ كنا نعيش في حلم حالم. هذه المعطيات تبرر القول بأن العرب الآن في حاجة إلى تدشين بداية جديدة للنهضة، بداية تنطلق مما أغفلته البداية السابقة. أريد أن أقول بداية تنطلق من نقد العقل العربي لأنه، بدون نقد العقل العربي، وبدون تصفية الحساب مع بنية الانحطاط، وبدون حل مشكلة الماضي في وعينا، وبدون إعادة ترتيب العلاقة بين أجزاء تراثنا وبيننا، بدون هذا كله لن نستطيع امتلاك وعي حقيقي للنهضة.

2- كيف نحل مشكلتنا مع الماضي؟

س- الماضي متغلغل فينا، إنه حاضر في بنياتنا اللغوية، في العائلة، في نظمنا الاجتماعية وفي الصيغة التي نحكم بها أنفسنا. كيف، إذن، نحل مشكلة الماضي؟

ج- فعلا، أعتقد أنه ما لم يحل العرب مشكلتهم مع ماضيهم، لن يستطيعوا حل مشكلة مستقبلهم، لماذا؟ لأن الماضي حاضر في الحاضر العربي، أكثر من حضور المستقبل فيه. العرب يقرءون مستقبلهم في ماضيهم، لكن أي ماض؟ إنه الماضي الممجد الذي صنعناه في أذهاننا ووجداننا، في إطار عملية تأكيد الذات إزاء الغرب الغازي، لقد صنعنا لأنفسنا صورة عن الماضي ممجدة لتأكيد الذات أمام الآخر المهاجم. ربما كان هذا قابلا للتبرير، لكني أعتقد

أن الحاجة تدعونا الآن، لا إلى مواصلة التنويه الذاتي، بل إلى بداية النقد الذاتي. يجب أن نعيد النظر في نوعية وعينا بالماضي انطلاقا من نظرة تاريخية، تنظر إلى الماضي كحياة بشرية فيها خير وشر، فيها تقدم وتقهقر، فيها كل ما يطبع الحياة، وبالتالي فهالة القدسية التي نضفيها على الماضي، يجب أن يحل محلها النظرة الموضوعية. إن الذات العربية الراهنة ذات مريضة بالعظمة على صعيد الحلم، فيجب إعادة بنائها على صعيد الواقع. ومن هنا فنقد العقل العربي لا يعني في تصوري نقدا مجردا صوريا لشيء ربما يصعب تحديده، أو يكون مثار سوء فهم أو تفهم، العقل العربي هو الآليات الذهنية والمفاهيم والتصورات، التي كرستها وتكرسها الثقافة العربية.

3- هناك مشروع عرب، وليس هناك بعد عرب!

س- ألا ترى أن غياب النهضة يعود إلى أن العرب منذ يقظتهم الحديثة هم بين ماض آسر ومقنع يطمئنهم، وغرب يستهويهم هو في آن واحد نموذج وغاز؟

ج- أن يكون العرب، كما ذكرت، بين ماض يجتذبهم إليه وبين غرب يستهويهم، معناه: أن العرب "غير" موجودين. هناك مشروع عرب، وليس هناك بعد عرب! فنحن عندما نتحدث عن العرب هكذا: عندما نقول على العرب أن يحرروا فلسطين، فنحن نعني في الحقيقة : العرب كما يجب أن يكونوا في المستقبل، يجب أن يحرروا فلسطين. إن التأرجح بين ماض يشدنا إليه بألف وثاق على الصعيد النفسي والعاطفي خصوصا، وبين غرب يغزونا بفكره وحضارته، إن تأرجحنا بين هذين القطبين معناه أننا نفتقد

إلى ما سماه غرامشي "الاستقلال التاريخي التام". الذات العربية فعلا تفتقد استقلالها التاريخي، أي أنها لا تملك حاضرها وليس لها وجود في الحاضر، لأنها ترفض هذا الوجود لتشد نفسها إلى وجود ماض، ووجود آت هو الغرب.

إذن، المهمة الأولى المطروحة: هي تمكين الذات العربية من الاستقلال التاريخي، هذا شيء لا يمكن أن يتم لها إلا بالتعامل مع التراث ومع الغرب معا تعاملا نقديا، يجب أن نتحرر من التراث، ويجب أن نتحرر من الغرب، وعملية التحرر المطلوبة، تعني: التجاوز، وتعني: التعامل النقدي، لا استسلام ولا استلاب. إن السؤال الذي يطرح في الغالب: ماذا نأخذ من التراث وماذا نأخذ من الغرب، سؤال بليد لأنه يقدمنا كآخذين كمستنجدين. السؤال الذي يجب أن نطرحه هو: ماذا يجب أن ننتج؟ وماذا يجب أن نعطي؟

4- تفسير التاريخ شيء، ونشدان التغيير شيء آخر

س- هناك مفكرون عرب لهم رأي مخالف، إنهم يعتبرون الغرب النموذج الوحيد للنهضة، ويعزون غياب النهضة إلى تواطؤ بين الإقطاع والاستعمار أنتج بورجوازية هجينة، ولم تنجز، كما حصل في الغرب، مهماتها التاريخية؟

ج- التاريخ لا يعيد نفسه، والتجارب لا تتكرر التكرار نفسه. إن من يقول: بأنه علينا أن نتبنى التجربة الأوروبية في النهضة، يجهل أو يتجاهل المعطيات التاريخية الخاصة بنا. أما القول: بأن النهضة العربية لم تتحقق لأن البرجوازية العربية لم تكن إلا بورجوازية هجينة، فهذا يمكن أن يقبل كتفسير للتاريخ من وجهة

نظر معينة، إذا شئنا. لكن تفسير التاريخ شيء، ونشدان التغيير شيء آخر. إنـي لا أعتقد أن تفسير عدم تحقق النهضة العربية بقصور البرجوازية، لا أعتقد أن مثل هذا التفسير سيقدمنا كثيرا على طريق تحقيق النهضة، بل ربما يوقعنا في يأس أو ردة، لأن النتيجة التي يمكن أن تستخلص من مثل هذا القول قد تكون وخيمة العواقب. فقد يقال مثل: ما دام ليس لنا برجوازية حقيقية كبرى فلن ننهض، وقد يقال ما دامت البرجوازية الصغيرة، هي المالكة للسلطة، فلن ننهض. هذا تفسير ميكانـيكي وسلبي.

الحقيقة أن المشكلة بالنسبة إلى العرب، ليست فقط، مشكلة وضعهم الداخلي الطبقي. العنصر الآخر الذي يجب إدخاله في الحساب دوما، هو الاستعمار والإمبريالية، فلو كان العرب قد عاشوا القرن الماضي أحرارا من كل تدخل أجنبي، ومن كل تحكم إمبريالي لصح عندئذ أن نفسر ما قد يكون عاشوه من أوضاع تفسيرا طبقيا محضا. أما وأن التفسير الطبقي الداخلي لا يكفي في عصر الإمبريالية فيجب إذن اللجوء إلى تفسير أشمل يراعي كل العوامل وترتيب هذه العوامل حسب تأثيرها وخطورتها.

5- خطاب محكوم بنموذج سلف

س- كيف تحكم على الفكر العربي الراهن؟ وكيف ترى مستقبله؟

ج- الفكر العربي الراهن فكر فاشل بالمعنى التالي: هو يعوض النقص في معرفته بالواقع بالتمسك الإيديولوجي بالإيديولوجيا! الفكر العربي لا يعالج الواقع كما هو ليستنبط منه مفاهيم، وليعطيه تأويلا إيديولوجيا مستقى من المعرفة العلمية بهذا الواقع، بل إن الواقع في واد والفكر العربي في واد آخر. الصراع الإيديولوجي في

العالم العربي لا يعكس الصراع الاجتماعي الاقتصادي، وإنما يعكس في الغالب الصراع بين سلطات فكرية إيديولوجية، ومن ثم تجد الخطاب العربي المعاصر خطابا محكوما بنموذج سلف، خطابا يتعامل مع الممكنات الذهنية، وكأنها حقائق واقعية، خطابا يعوض نقصه المعرفي بالتمسك بالإيديولوجيا في أردأ صورها، والنتيجة هي الدوغمائية وحوار الصم.

هذه الملاحظات التي أبديتها سريعا ستجد تفصيلها ووثائق إسنادها في كتاب هو الآن تحت الطبع بعنوان "الخطاب العربي المعاصر".

مجلة الوطن العربي – العدد 286 – غشت 1982

10- الواقع والطموحات، عودة المكبوت وانتقال السلطة في المجتمع العربي

حوار مع الأستاذ فرحان صالح لفائدة مجلة "المستقبل العربي" الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. نشر في العدد 45 بتاريخ نوفمبر 1982.

1- يجب التمييز بين الواقع كما هو وبين الطموحات.
2- الإيديولوجيات العربية لم تكن عربية.
3- الخطاب القومي والوحدة العربية...
4- ما ينقصنا هو منطق المنفعة. والمقاتل لن يعود لاجئا مرة ثانية
5- الطبقات في العالم العربي... والكتلة التاريخية.
6- انتقال السلطة في المجتمع العربي وغياب الديموقراطية.

1- يجب التمييز بين الواقع كما هو وبين الطموحات ...

س - يمر الوضع العربي في مرحلة غير عادية، فالإيديولوجيات بمستوياتها المختلفة، وصلت إلى طريق مسدود، سواء أكانت لجهة رؤية

هذه الإيديولوجيات للصلة والعلاقة مع التاريخ العربي، أم لجهة التصورات حول العلاقة الداخلية بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وحتى بين أقطار هذا الوطن المختلفة، أم لجهة العلاقة المحيطية والدولية. هل يمكن أن تعطينا تصورا فلسفيا نقديا لهذه المرحلة؟ وكيف تتصور المستقبل العربي بعد هذا التردي والتفكك، وفي ظل العلاقات الدولية الراهنة؟ إننا نطرح هذا السؤال ونحن نعرف أنك مهتم بقراءة الخطاب العربي المعاصر، وكذلك تهتم بدراسة العقل العربي.

ج- من جملة الأسباب التي جعلت الفكر العربي يرزح تحت الوضعية التي وصفتها، كون هذا الفكر يتكلم في الغالب لغة تفتقر إلى التأسيس النقدي، سواء على مستوى المفهوم أو على مستوى التطلعات. فبالنسبة لسؤالك، أتساءل بدوري: هل يعيش الوطن العربي اليوم وضعية "غير عادية" فعلا؟ ذلك لأننا عندما نقول إن الوطن العربي يعيش اليوم وضعية غير عادية، وإنه الآن في حال من التردي والتفكك... الخ، فنحن نعني ضمنيا أن الوضعيات السابقة كانت أحسن حالا من الوضعية الراهنة، وأن الماضي القريب أو البعيد كان أكثر تماسكا أو على الأقل أقل ترديا وتفككا من الوضع الحاضر. وهذا أمر فيه نظر!

فالمطلوب أولا، التدقيق في المفاهيم، بل في اللغة التي نتحدثها. فإذا انطلقنا من هذه الملاحظة، فإننا نزيل من أمام أنظارنا وأفهامنا، ذلك الضباب، أو ذلك الطابع المأساوي، الذي ننظر به إلى الأمور. لنأخذ مثلا، الوضعية التي كان عليها الوطن العربي قبل مائة سنة، حين ارتفعت أصوات تنادي بضرورة الإصلاح وبالنهوض (الأفغاني، محمد عبده، شبلي الشميل وآخرون). هؤلاء كانوا ينظرون جميعا إلى الوضعية العربية آنذاك على أنها وضعية "غير

عادية". وبعد الحرب العالمية الأولى مباشرة كان العرب ينظرون كذلك إلى وضعيتهم آنذاك على أنها "غير عادية"، وعلى أنها نتيجة اقتسام الدول الكبرى للوطن العربي. وما بين الحربين الأولى والثانية، بقي العرب ينظرون إلى وضعيتهم كوضعية "غير عادية"، لأنهم كانوا مستعمرين أولا، ولأن آمالهم في الوحدة التي راهنوا عليها بميلهم وانحيازهم إلى الحلفاء في أثناء الحرب الأولى، إن آمالهم هذه قد أجهضت تماما، بسبب اقتسام الحلفاء لوطنهم. ومباشرة بعد الحرب الثانية أنشئت إسرائيل، فكان العرب أيضا ينظرون إلى وضعيتهم على أنها "غير عادية". ومع الثورة الناصرية وتبلور فكرة القومية العربية، صار العرب ينظرون كذلك إلى واقعهم المعاش، واقع التجزئة على أنه واقع "غير عادي"، وها نحن اليوم، بعد معاهدة الصلح المصرية-الإسرائيلية، وبعد غزو لبنان من قبل إسرائيل وترحيل الفلسطينيين من لبنان، نقول عن وضعيتنا الراهنة إنها "غير عادية".

ماذا يعني هذا كله، من زاوية النظرة الموضوعية التاريخية؟ إنه يعني أن ما جرى اليوم في لبنان، أو على مستوى العلاقات بين مصر وإسرائيل، أو ما قد يجري غدا من هذا القبيل، إن هذا يعني أن الأمر يتعلق بحلقة من حلقات مسلسل الكفاح العربي المعاصر من أجل تحقيق مطامح العرب في النهضة والوحدة.

على أن مائة سنة من حياة الشعوب، فترة قصيرة نسبيا، فتاريخ الشعوب لا يقاس بالمقاييس نفسها التي تقاس بها حياة الأفراد. إن مسلسل (الوضعيات) الذي أدى في نهاية الأمر إلى الواقع الأوروبي الراهن، قد استمر عدة قرون. فطوال ثلاثمائة أو أربعمائة سنة كانت الشعوب الأوروبية تعاني من الحروب الأهلية

الداخلية، ومن الإحباطات، ما لم نعان منه نحن العرب اليوم، عرب المائة سنة الأخيرة، إلا الشيء القليل. ولكن مع ذلك كله لا بد من اعتبار الفارق بين السنين، كما تمر في القرن العشرين زاخرة بالتطور والتقدم والقفز إلى الأمام على جميع المستويات، وبين السنين كما كانت تمر في القرون الماضية، بطيئة متثاقلة. لا بد إذن من اعتبار هذه الحقيقة، لأنها هي التي تدلنا على أن الزمن الذي نعيش اليوم زمن مكثف، زمن موجي متداخل، وبالتالي فما يقلقنا، ليس هو بطء تقدمنا بل سرعة تقدم الآخرين.

أثرت هذه الملاحظات، لكي أنبه إلى أن الخطاب العربي المعاصر، قليلا ما ينطلق من تحليل الواقع. وبعبارة أخرى، إن الأسئلة الكبيرة التي نطرحها كثيرا ما تمليها علينا مطامحنا ورغباتنا أكثر مما يمليها الواقع والممكن. ولذلك، فعندما نقول إن الوضعية العربية الحالية غير عادية، فنحن نصدر في هذا الحكم لا من تحليل الواقع بل نحن نريد أن نقول إن الوضعية العربية الراهنة لا تلبي مطامحنا، أي لم نتمكن بعد من إنجاز نهضتنا كاملة. إن الانطلاق في طرح السؤال من المطامح والآمال عمل مشروع، فهو يعكس حيوية وطموحا، ولكنه محفوف بالمخاطر حينما لا يكون مصحوبا بنظرة نقدية واعية.

أعتقد أن هذه الملاحظات تلخص الأسباب التي جعلت الإيديولوجيات العربية تصل كما قلت إلى طريق مسدود. ولكن لا بد من توضيح ما نقصده بالإيديولوجيات العربية من جهة، وبالطريق المسدود من جهة ثانية.

2- "الإيديولوجيات العربية" لم تكن عربية...

الإيديولوجيات العربية، ونعني بها التيارات السياسية – الاجتماعية– الفكرية التي ظهرت على الساحة العربية طوال المائة سنة الأخيرة، لم تكن في نظرنا في يوم من الأيام **عربية** بالمعنى العلمي! نقصد أنها لم تكن تعبر علميا عن الواقع العربي، على الرغم من أنها حملت بشكل أو بآخر، إلى هذا الحد أو ذاك، بعض الطموحات والأحلام العربية.

وحتى لا نبقى في العموميات، نضرب بعض الأمثلة. لنأخذ مثلا التيار السلفي ولنتساءل: هل كان هذا التيار يعبر علميا عن الواقع العربي في ارتباطه بممكناته وبحاجات المستقبل؟ إن التيار السلفي كان ولا يزال يتحدث عن الماضي بصورة الحاضر والمستقبل، أو إذا شئنا قلنا: يقرأ المستقبل في الماضي، أما الحاضر فغير حاضر. ومثله في ذلك ما يمكن أن يسمى بالتيار الليبرالي العلماني، فهذا أيضا كان مشغولا بالواقع الأوروبي يقرأ خلاله ما يجب أن يكون عليه الواقع العربي، أما هذا الواقع العربي كما هو الآن بممكناته الفعلية، فهذا ما كان يتجاهله تماما.

أما الماركسية في الفكر العربي، فقد ظلت في فترة من تاريخها أجنبية عن كل ما هو عربي، إذ كانت امتدادا للتيارات التي تنطلق من هذا المركز أو ذاك. وبكيفية خاصة من موسكو. أما في المرحلة الأخيرة عندما أخذت هذه الماركسية تتعرب، أي تدخل في منظومتها الفكرية البعد القومي، فهي لم تتمكن من التحرر بكيفية منهجية من المسبقات التي تحكمت فيها خلال المرحلة الأولى، فصارت تنظر إلى الواقع العربي لا تحت ضغط هاجس تطبيق المنهج

الماركسي على خصوصية معينة، بل لقد كانت مشغولة دوما بجعل الواقع العربي يبرهن على صحة المنهج المطبق، أي على صحة تحليلات هذا القطب أو ذاك من أقطاب الثورة في العالم الاشتراكي. الواقع العربي هنا لم يكن ينظر إليه على أنه المعطى الأول. بل لقد كان المعطى الأول دائما هو التحليل الذي طبق في واقع آخر. من هنا ظلت الماركسية في الوطن العربي لا مرشدا للعمل كما يقول لينين، بل ماركسية فقهية. الماركسيون العرب ربما انشغلوا بالنصوص وتأويلها أكثر من الانشغال بالواقع العربي وتحليله.

3- الخطاب القومي والوحدة العربية

نأتي الآن إلى الفكر القومي. بدأ الفكر القومي مرحلته التنظيرية بخطاب عاطفي رومانسي، فالوحدة العربية كانت تقدم بلغة ميتافيزقية. كان يقال مثلا إن الوحدة شرط الوجود العربي، وهذا كلام ميتافيزيقي تماما، بمعنى أنه لا يرشد إلى حل ولا إلى عمل، وإنما يكرس وضعية يعيشها الوعي العربي بشكل مأساوي، لأن النتيجة المنطقية لمثل هذا الطرح الرومانسي الميتافيزيقي هي أنه ما دامت الوحدة لم تتحقق، فإن الوجود العربي غير موجود. بطبيعة الحال يجب ألا نقف في نقدنا موقفا سلبيا من هذه الأمور. فهذا الطرح لقضية الوحدة قد ساعد على نشرها بين أوسع الجماهير، وعمل على دفع كثير من الناس إلى تبني الفكرة القومية بشعور منهم أو دون شعور، من موقع صادق أو من موقع غير صادق. أنا لا أنكر أن الخطاب القومي يجب أن تتخلله العاطفة، ولكن الذي أريد التنبيه إليه هو أن العاطفة لا تنوب عن العقل وبالتالي فهي إذ تدفع الناس إلى الإيمان لا ترشدهم إلى العمل المنظم الهادف.

هذه ملاحظة أولى. أما الملاحظة الثانـية التي أريد أن أبديها في هذا الشأن فهي أن الوحدة هي بالفعل البديل الصحيح والوحيد للتجزئة والتخلف، ولكن التحقيق العلمي للوحدة لا يمكن أن يكون إلا من داخل التجزئة، لا بالقفز عليها بواسطة العبارات والشعارات. هناك في اعتقادي طريقان للوحدة العربية لا ثالث لهما، إما وحدة تتحقق عبر حرب أهلية طويلة المدى بين الأقطار العربية، يقودها "زعيم بطل"، كما حدث عبر التاريخ في الوطن العربي، وخارجه. وإما وحدة إجرائية وظيفية تنطلق من المنفعة. أقصد الوحدة التي تبنى خلال مراحل وفي إطار استراتيجية عامة طويلة المدى أيضا، ومن خلال وحدات إقليمية. هنا يمكن التفكير في الوحدة الأوروبية، التي تبنى انطلاقا من السوق الأوروبية المشتركة. ولكن هذا النموذج ليس هو بالضرورة النموذج الذي يجب استنساخه، بل يجب التفكير في طريق عربي خاص للوحدة. وفي جميع الأحوال يجب أن يكون الخطاب العربي في هذه الحال مبنـيا على التحليل العلمي للواقع، وليس على العاطفة وحدها.

أما الوحدة بين أقطار الخليج، فعلى الرغم مما يمكن أن يقال عنها، فهي قائمة فعلا، بشكل ما. ولكن لماذا هي قائمة؟ هل لأن عرب الخليج أكثر عروبة من غيرهم؟ لا، إنها المصلحة، إنها المنفعة هي التي تجمع. لا أريد أن أتخذ من دولة الإمارات العربية نموذجا لما يجب أن يكون، فهي على كل حال "دولة إمارات" وليست اتحاد "دول وشعوب". كل ما أريد إبرازه هو أن وحدة الخليج (مجلس التعاون الخليجي) استمرت وصمدت أكثر مما استمرت الوحدة بين مصر وسورية لأنها قائمة على المنفعة وليس على مجرد العاطفة والطموح. هناك أسباب كثيرة فعلا، جعلت

الوحدة بين مصر وسورية تجهض، ومن المؤكد أن من جملة هذه الأسباب غياب عنصر المنفعة، أعني، غياب توظيفه توظيفا عقلانيا، حتى في التعامل مع خصوم الوحدة في البلدين.

إذن، فالإيديولوجيات العربية المعاصرة قد فشلت أو وصلت إلى مأزق لسبب واحد مشترك بينها جميعا، هو أنها لم تكن تواجه الواقع الراهن بخطاب علمي، بل بخطاب غير علمي، ميتافيزيقي، قد يتكلم عن كل شيء ما عدا موضوعه (تحليل الواقع العربي).

4- ما ينقصنا هو منطق المنفعة. والمقاتل لن يعود لاجئا مرة ثانية

س- إذن، ما هو تصورك، د.الجابري، للمستقبل العربي؟

ج- لكي لا نسقط فيما انتقدناه سابقا يجب أن نؤكد أن التصور الصحيح للمستقبل هو دوما ذلك الذي ينطلق من الواقع الراهن. هذا يعني أنه يجب التمييز بوعي وبوضوح بين المكنات الواقعية وبين المكنات الذهنية. فعلى المستوى الذهني يمكن أن نحلم بما نشاء. يمكن مثلا أن نحلم بحرب عالمية تدمر أوروبا وأمريكا وروسيا وكل القوى العظمى، وتلغي وجود إسرائيل، وتترك العرب وحدهم سالمين ليقودوا الإنسانية كما يحلمون! يمكن أن نحلم بهذا، ولكن سنبقى دائما حالمين، حتى إذا استيقظنا وجدنا شيئا آخر قد نسميه نكبة، أو هزيمة، أو نكسة. وبالعكس من ذلك يمكن أن ننطلق من تحليل الواقع الراهن، وهنا لا بد من التمييز بين الواقع العربي والواقع الدولي من جهة، ثم لا بد من الوعي بالترابط بينهما من جهة أخرى.

الواقع الدولي الراهن يقوم على منطق المنفعة أولا، وعلى اقتسام النفوذ بين العملاقين ثانـيا. وهكذا فمنطق المنفعة هو الذي يجعل أمريكا تصر على حماية إسرائيل وتقويتها، لأنه بدون إسرائيل لا شيء يضمن لها استمرار تزويدها بالنفط العربي. وأعتقد جازما أنه عندما تجف آبار النفط العربي، ستتخلى أمريكا ولو نسبيا عن إسرائيل. وبالمقابل فإنه عندما يملك العرب نفطهم امتلاكا حقيقيا فحينئذ يمكن أن يدفعوا بمنطق المنفعة الذي يحكم أمريكا إلى الاعتراف بحقوقهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يجب أن نعطي كل الاعتبار وكل الوزن اللازم لتقسيم النفوذ بين العملاقين. كثير من الأصوات العربية ارتفعت مؤخرا تستغرب موقف الاتحاد السوفيتي إزاء الهجوم الإسرائيلي على لبنان، ولقد كان الكثير من العرب، وحتى المسؤولين منهم، متضايقين من كون الاتحاد السوفيتي لم يرفع العصا هذه المرة، عندما قصفت إسرائيل المدن اللبنانـية. والواقع أن سكوت الاتحاد السوفيتي عما يجري في لبنان، ثمنه واضح، وهو سكوت أمريكا عن احتلال روسيا لأفغانستان. إن لسان حال الاتحاد السوفيتي يقول للعرب: أنا أعطيكم من السلاح مثلما تعطي أمريكا لثوار أفغانستان أو أكثر، فهل تطلبون منـي أن أقاتل في لبنان نـيابة عنكم، وفي منطقة لم تعد تدخل كجزء من مناطق النفوذ الخاص بي. إن منطق الاتحاد السوفيتي من وجهة نظرنا منطق سليم، فهو يحتفظ بأفغانستان وبإثيوبيا، وبأنغولا وكذلك بكوبا. وهذا حزام، وحزام مهم جدا، أصبح يهمه أكثر من غيره، سواء في صراعه مع الصين أو مع أمريكا. وللحفاظ على هذا الحزام الاستراتيجي لا بد له من ثمن يؤديه، ومن جملة هذا الثمن موقفه

غير المتصلب بالنسبة للشرق الأوسط الذي أصبح هذه المرة في كفة ميزان أمريكا.

هذا باختصار عن الوضع الدولي. أما الوضع العربي، فالصراحة تقتضي القول: إنه لا يمكن التنبؤ بشأن من شؤونه، فكل شيء في الساحة العربي يمكن أن يتغير، ولكن الذي يبقى ثابتا على الأقل مدة من الزمن هو هذا الوضع الدولي الذي شرحناه. إذن، فكل تغيير يحدث في المنطقة العربية لا بد من أن يأخذ بحسابه هذا الوضع الدولي. فإن استطعنا نحن أن نتحرك بوعي وحذر وذكاء ضمن جميع الملابسات الراهنة، فمن الممكن أن نشق لأنفسنا طريقا للمستقبل.

وأنا في الحقيقة غير متشائم لسبب أساسي، وهو أنني أرى الفترة الماضية، فترة الحلم العربي، أراها بعين الواقع، وبالتالي بقليل من الحلم. فالفرق عندي بين الأمس واليوم فرق ضئيل جدا، ولكن يمكن أن ألتمس بصيصا من التفاؤل، ولا سيما في ميزان المفاضلة بين الأمس واليوم، من خلال الواقعة التالية وهي: أن الرجل الفلسطيني الذي كان من قبل لاجئا، أصبح اليوم مقاتلا، وأنا أعتقد أن المقاتل لا يمكن أن يعود لاجئا مرة ثانية.

4- الطبقات في العالم العربي... والكتلة التاريخية

س- تأسيسا على السؤال الأول والجواب عنه، هناك مصطلحات ما زال البعض مصرا على التمسك بها واستعمالها، مثل تلك الخاصة بالبنيات الطبقية المعروفة، إذ أن اتجاها مهما يرى أن مواقف البورجوازية الصغيرة هي مواقف عدمية، وأن هذا الاتجاه الفكري لا يفرق بين مصالح الفئات البرجوازية المختلفة، ويرى هذه الشرائح الطبقية، على أنها كلها

فئات وشرائح بل كطبقات عدوة. فهل توافق مثلا على تلك المصطلحات السياسية والفكرية التي تدوولت في الحقبة السابقة، والتي ما زالت تتداول؟ وإذا كنت توافق على هذه المصطلحات، فهل تؤيد الرأي الذي يرى في البرجوازية الصغيرة طبقة عدوة؟ وهل يمكن التغيير في الوطن العربي من خلال البروليتاريا العربية فقط؟ وهل تساعد آراء كهذه على النضال الوحدوي، وعلى تكوين جبهات وتحالفات فاعلة؟

ج- المشكلة في الحقيقة، هي مشكلة التوظيف لمفاهيم استمدت من تحليل الواقع الأوروبي، في حالة أخرى كالحال العربية التي لا تنطبق مائة في المائة على الحال الأوروبية. إن هذا يعني أننا نتحدث لغة في غير مجالها الحيوي والتداولي الأصلي. وفي هذه الحال فإن أخطاء الخطاب العربي، يكون ثمنها غاليا جدا.

عندما نستعمل مفهوم البرجوازية الصغيرة، فإن هذا الاستعمال يقتضي أن هناك بالفعل برجوازية كبرى من جهة، وبروليتاريا من جهة أخرى. وكذلك الشأن عندما نستعمل كلمة بروليتاريا. إنها تقتضي مجتمعا مصنعا منقسما على نفسه إلى مالكين لوسائل الإنتاج وإلى عمال يدخلون ضمن أدوات الإنتاج. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فالتحليل الماركسي، أعني التحليل كما مارسه ماركس، كان مشدودا إلى ما سيحدث أكثر مما كان مشدودا إلى ما حدث فعلا. أقصد بذلك أن ماركس عندما كان يحلل المجتمع الأوروبي في القرن الماضي، كان يفكر على ضوء ما كان يبدو له أنه سيحدث، بناء على سياق الأحداث التي عرفها عصره. وهكذا فخطاب ماركس لم يكن كله خطابَ واقع، بل كان أيضا خطابَ إمكان، بل ربما يكون من الصواب القول إنه كان خطابا في الواقع في ضوء الممكن. وهكذا، فعندما تحدث ماركس عن البرجوازية الصغيرة ووصفها

بالتذبذب والتردد بين البرجوازية الكبرى والبروليتاريا، فهو كان يفكر على أساس أن تطور الصناعة في أوروبا، سيؤدي إلى وضعية ترغم جميع فئات المجتمع إلى الارتباط العضوي، إما بالبروليتاريا وإما بالبرجوازية. وبما أن القانون السائد آنذاك هو قانون الاستغلال وتراكم الرأسمال في أيد قليلة، فإن ما كان يتوقعه ماركس هو ازدياد الفقر النسبي للطبقة المتوسطة، وبالتالي التحاق هذه الطبقة في مجملها بالبروليتاريا.

إذن، إذا طرحنا الأمور في مجالها التاريخي في أوروبا، فسنجد أن هناك فارقا كبيرا بين مضمون هذه المفاهيم كما وردت في خطاب ماركس وبين الواقع العربي الراهن. نحن في الوطن العربي لا نعيش وضعية أوروبا آنذاك، فخطابنا الماركسي يجب ألا يستند بالضرورة على مفاهيم خطاب كارل ماركس، أعنـي خطابه العلمي في القرن التاسع عشر. إن مجتمعاتنا العربية ليست مجتمعات مصنعة، ورؤوس الأموال هي في الغالب إما في يد الدولة أو في يد مؤسسات أجنبية، وبالتالي فالبرجوازية العربية "الكبرى" لا تقوم بالدور التاريخي نفسه الذي كانت تقوم به البرجوازية في عهد ماركس، وبالنتيجة فإن مفهوم "البروليتاريا العربية" هو في نظري ينطوي على غير قليل من التجاوز.

إن مقولة البروليتاريا العربية في نظري لا تزال مقولة جوفاء، تعبر عن رغبة في أن تكون في مستوى المهام المطروحة "تاريخيا" على البروليتاريا حسب الماركسية، فهي تعبر عن أمل الماركسي العربي أكثر مما تعبر عن واقع العمال العرب. فالبروليتاريا بالتعريف الذي يعطيه لها الخطاب الماركسي الأصلي، هي الطبقة العاملة المنظمة، والمشتغلة في المصانع أساسا. فهذه هي التي تقوم

بالدور التاريخي الذي يعزى لها في الماركسية. أما في الوطن العربي، فأنا أتحفظ من استعمال عبارة بروليتاريا عربية، لأن التنظيم العمالي على الصعيد العربي غير موجود. وحتى داخل كل قطر عربي، فليس هناك تنظيم عمالي بالمعنى الذي يصدق وينسجم مع مفهوم البروليتاريا. والطبقة العاملة في الوطن العربي ككل وكأقطار هي أقل الطبقات عددا. خصوصا إذا ما أخذنا كلمة طبقة في معناها العلمي الدقيق. إن الغالبية العظمى من فئات المجتمع في الوطن العربي، تعيش في وضعية بطالة مقنعة، أو صريحة. وحتى ما سمي بالطبقة المتوسطة فهي في الحقيقة طبقات وفئات. أما البورجوازية الصغيرة، فإذا طبقنا عليها المعنى الماركسي الأصلي، فيمكن القول إنها تشكل أغلبية الشعب العربي. فإذا حملناها مسؤولية فشل ما، فإننا بالضرورة نحمله لكل الشعب العربي.

من هنا ضرورة التفكير في استراتيجية لن تكون بالضرورة مبنية على التقسيم الثلاثي المعروف: برجوازية كبرى، برجوازية صغرى، بروليتاريا. وهذا شيء تمليه ليس الوضعية الطبقية في الوطن العربي فقط، بل أيضا الوضعية التاريخية التي يعيشها العرب بوصفهم شعوبا مازالت تناضل من أجل تحررها من الاستعمار والإمبريالية.

إن ما يحتاج إليه النضال العربي في المرحلة الراهنة هو في نظري شيء أقرب إلى ما سماه غرامشي بـ **"الكتلة التاريخية"**، أي الكتلة التي تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة تتعلق أولا بالتحرر من هيمنة الاستعمار والإمبريالية السياسية والاقتصادية والفكرية، وتتعلق ثانيا بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها إلى درجة كبيرة التوزيع العادل للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج. وبما أن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية

الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعدا قوميا في جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها.

إن الدولة في الوطن العربي أصبحت هي المالكة لمعظم الثروة القومية، ولكن فائدة ومردودية هذه الثروة لا تعود على الجماهير، بل تستغلها طبقات طفيلية من البورجوازية الجديدة. وإذن، فهذه البورجوازية لا تستغل العمال ولا الجماهير بشكل مباشر، بل تستغلهما أكثر فأكثر عبر استغلالها للدولة. فإذا أممت الدولة، أي إذا عادت إلى وظيفتها الأصلية كدولة للأمة ككل، فإن كثيرا من أنماط الاستغلال ستزول تلقائيا.

5- انتقال السلطة في المجتمع العربي وغياب الديموقراطية

س- يدور اليوم صراع فكري حاد في الوطن العربي، وهذا الصراع يتمحور حول اتجاهين، الأول يريد المحافظة على الواقع والعلاقات التقليدية بعمقها العائلي الطائفي الإقليمي الراهن. والثانـــي يرى أن المطلوب هو العمل من أجل إنماء مؤسسات مجتمعية ديمقراطية جديدة، بالمعنى التاريخي العلمانـــي القومي للكلمة، وهذه المؤسسات المجتمعية، وكما يرى الاتجاه الثانـــي، هي الخيار الأوحد للتخلص من التقنـــين الذي يتحكم في المجتمع وبعلاقاته الداخلية والخارجية. لقد أعطيت بأجوبتك السابقة تفسيرا وتصورا نقديا لبعض المسائل، فكيف تفسر هذا الصراع الحاد؟ وكيف ترى سبل الخلاص؟

ج- أعتقد أنه يجب أن نسمي الأشياء بأسمائها، فالأمر في نظري لا يتعلق بوجود تيارين أو وجهتي نظر، بقدر ما يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم عودة المكبوت. إن التمزق الطائفي

العشائري الذي يطرحه هذا السؤال بعبارات لينة، دبلوماسية، يجب مواجهته في نظري بكامل الصراحة.

فعلا يجب أن نعترف أن لبنان، قد عاش في السنوات العشرة الأخيرة حربا أهلية طائفية معلنة، الشيء الذي كان ولا يزال مثار تعجب واستفهام، خصوصا وقد كان لبنان نموذجا ناجحا إلى حد ما لتعايش الطوائف والأقليات في إطار يضبطه قانون وعرف. لقد انفجر هذا النموذج!

ولكن يجب أن نعترف أيضا أن البلاد العربية الأخرى ولربما دون استثناء، فيها هي الأخرى شيء من لبنان، أي أنها تعاني التمزق الوطني، بهذه الدرجة أو تلك. نعم هناك خصوصيات في الوطن العربي، ليست كلها على شاكلة واحدة، فوضعية لبنان تختلف عن وضعية كثير من البلاد العربية الأخرى، وبالتالي فليس من الضروري اتخاذها نموذجا. على أن ما حدث في لبنان يمكن أن ينظر إليه على أنه نتيجة لما حدث في بلدان عربية أخرى بشكل صامت أو شبه صامت، ولما حدث على صعيد الوطن العربي ككل خصوصا بعد هزيمة 1967.

س- لماذا هذه الظاهرة إذن، وما تقصد، بعودة المكبوت؟

ج- أنا لست مؤرخا ولست عالم اجتماع، ولكن بإمكاني الإدلاء بملاحظات، قد تصدق بهذه الدرجة أو تلك على الوضعية التي نعيشها كعرب. إن المسألة المطروحة أساسا، هي مشكلة الاندماج الوطني، وهذه المشكلة، يهرب الفكر العربي من طرحها، لست أدري هل خوفا منها؟ أم لأنها شائكة ومكلفة؟ ولكن أعتقد أن عودة المكبوت ستضطرنا جميعا إلى تحليلها. إن من أهم مميزات مشرق

الوطن العربي على مدى تاريخه الطويل هو أنه وطن الكثرة من الأقليات الدينـية والإثنـية، وهذا راجع إلى موقعه الجغرافي، وإلى دوره التاريخي الحضاري. وإذا نحن نظرنا إلى الفكر السياسي العربي القديم، سواء في صيغته الفلسفية عند الفارابي، أو في صيغته الفقهية عند الماوردي، فإننا سنجد الإشكالية التي تشغله هي إشكالية استمرارية الدولة ووحدة السلطة.

وأعتقد أن الإشكالية نفسها مطروحة اليوم وبحدة، وبمعطيات جديدة. في فترة ما بين الخمسينات والسبعينات، مثلا، وبالذات في المرحلة الناصرية، كان يبدو أن هذه الإشكالية قد حلت بطرح شعار القومية العربية، هذا الشعار الذي كان يقدم كحل للتعددية الراجعة إلى الدين. وبمعنى آخر فالطائفية الدينـية، وقع التعالي عليها وتجاوزها، بطرح شعار القومية العربية، كتصور علمانـي للدولة. ولكن التعددية في الوطن العربي، ليست دينـية فحسب، بل هي إثنـية كذلك. وهنا بالذات يبدو شعار القومية العربية كمكبس يضغط ويكبت النزعات الإثنـية الأخرى، أي أن شعار القومية العربية قد تجاوز من جهة نوعا من التعددية على حساب نوع آخر، فلما وقعت هزيمة 1967، وأفتقد العرب بعدها "الزعيم البطل"، انكشف الواقع العربي عن فراغ في المؤسسات، عن فراغ سياسي وفكري، فكانت عودة المكبوت، أي عادت النزعات الطائفية التي كانت مكبوتة من قبل، لتحل محل القومية العربية. إذن، فالمسألة لا تتعلق بتيارين وإنما بظاهرتين جاءت إحداهما لـ"تنتقم" من الأخرى بعد فشلها، أي فشل الأخيرة.

إن السؤال الذي يطرح نفسه بكل إلحاح، هو كيف نعالج هذا المكبوت؟ ما هي عملية "التطهير" التي يجب القيام بها لتصفية هذا

المكبوت؟ لا أقول تصفية نهائية، ولكن لوضعه على طريق التصفية النهائية؟

لننظر إلى العوامل الاجتماعية أولا، إن المجتمع العربي الراهن لم يلغ بعد المجتمع الإقطاعي، فنحن لا نعيش في مجتمع مصنع تحقق فيه الاندماج الاجتماعي بواسطة الصناعة، بل نعيش مجتمعا لم يصف حسابه بعد مع المؤسسات التقليدية، ومن جملة هذه المؤسسات التي تقف وراء الظاهرة الطائفية الراهنة: الطريقة التي كان العمل بها موزعا داخل المجتمع القديم الإقطاعي.

لقد كان هناك توزيع للعمل بين فئات المجتمع، قار وثابت. لقد كانت هناك عائلات هي وحدها التي ترث السلطة، منها ما كان مختصا بالسلطة السياسية، ومنها ما كان مختصا بالسلطة العسكرية، ومنها ما كان مختصا بالسلطة الاقتصادية ومنها ما كان مختصا بالسلطة العلمية. وعلى العموم كان الابن يرث مهنة أبيه، وكان المجتمع يسير على هذا النمط: ابن البادية يبقى بدويا، وابن الوزير وزيرا وابن الفقيه فقيها، وهكذا... ومع تطور المجتمع العربي، أي مع دخوله في القرن العشرين، ومع الانتشار النسبي للثقافة، ومع دخول الصناعة، وتركز مؤسسات الدولة الحديثة، مع هذه الظواهر كلها أصبح المجتمع العربي يعيش حالة صامتة وتدريجية، من **انتقال السلطة**. وهكذا، فابن الراعي أصبح يحمل بكالوريا، ولربما قد يصبح مهندسا، وقل مثل ذلك بالنسبة لفئات أخرى من المجتمع، لم تكن تحظى بأي نصيب في تقسيم السلطة السائد قديما.

هكذا أصبح قانون المضايقة والمنافسة وتنازع البقاء يحكم الحركة في المجتمع العربي: العائلات الأرستقراطية القديمة أخذت تدريجيا

تكتشف أن السلطة العلمية أو الاقتصادية أو السياسية أو الدينـية، تنتقل من يدها، لتتشتت بين أفراد من الشعب كان المفروض، حسب النظام القديم، أن يظلوا مزارعين أو رعاة.

في مثل هذه الحال يتوقف التطور على نوعية العلاقات القائمة بين المجتمع والدولة ككل وأيضا على نوعية العلاقات القائمة في المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالأحزاب مثلا، فإذا كانت العلاقات القائمة علاقات ديمقراطية تساعد على تصريف نقل السلطة الذي أشرنا إليه قبل، بشكل سلمي وتدريجي، فإن السلام الاجتماعي سيكون هو السائد. أما إذا كانت العلاقة بين الدولة ومواطنـيها، أو داخل المؤسسات الاجتماعية الأخرى، هي علاقات استبدادية، فإن رد الفعل الطبيعي سيكون التضامن الإقليمي، الجهوي الإثنـي، بعبارة أخرى ما عبر عنه ابن خلدون بالعصبية.

من هنا نرى أن التمزق الذي يعانـي المجتمع العربي اليوم منه في صورة حرب أهلية طائفية، معلنة حينا وغير معلنة أحيانا، إن هذا التمزق ليس في الحقيقة نتيجة فشل "القومية العربية" كشعار يتحقق من خلال العمل به الاندماج الوطنـي والوحدة القومية، بل هو نتيجة غياب الديمقراطية في مشروع القومية العربية.

وبعبارة مختصرة إن الاستبداد يولد الانفجار، والانفجار قائم في الوطن العربي، سواء على مستوى العائلة، أو مستوى الحزب، أو مستوى الدولة، وسببه غياب الممارسة الفعلية للديمقراطية.

مجلة المستقبل العربي – العدد 45 – نوفمبر 1982

11- نحن والتراث ...

والتجديد الثقافي!

حوار مع جورج طراد لفائدة مجلة الصياد اللبنانية نشرته بتاريخ 1983/11/4 وقد قدمت له بالعبارات التالية: "المفكر المغربي محمد عابد الجابري اسم معروف ليس في المغرب الأقصى فحسب، ولكن كذلك في عدد من البلدان العربية وبينها لبنان حيث نشر أربعة كتب هي: "نحن والتراث"، "العصبية والدولة" (أطروحة دكتوراه دولة تناول فيها معالم نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي)، "مدخل إلى فلسفة العلوم" (مجلدان)، "الخطاب العربي المعاصر". هذا ناهيك عن كتابي "أضواء على مشكلة التعليم في المغرب" و"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربية" وقد نشرا في الدار البيضاء. ومن مؤلفات الدكتور الجابري الموجودة حاليا تحت الطبع في بيروت الجزء الأول من "نقد العقل العربي" (تكوين العقل العربي). ربما أن شهرة أبحاث المفكر الجابري عائدة إلى كونه يصدر عن موقف سياسي فيحاول الخوض في عمارة الفكر العربي من

خلال مفاتيح خاصة تمتاز بالجرأة وبالموضوعية في آن. المهم أن الجلسة مع هذا المفكر المغربي كانت مشبعة بالدلالة على اتساع رقعة الفكر المغربي وجمعه بين التراث العربي الأصيل وبين التيارات الفكرية الغربية المعاصرة في ما يشبه الانصهار الكامل.

1- الكتاب المغاربة والنشر في لبنان.
2- الكتابة والكتاب في المغرب.
3- كيف التعامل مع التراث..؟
4- التجديد من الداخل ... ودور المستشرقين.

1- الكتاب المغاربة والنشر في لبنان

س- ما سبب إقدام الجابري على نشر مؤلفاته في بيروت؟

ج- كتبي في الأصل كانت تطبع في المغرب، فكتابي "العصبية والدولة" طبع أولا في المغرب. لكن دور النشر المغربية ضعيفة التوزيع قياسا مع الدور اللبنانية التي توزع على الصعيد العربي. ومعلوم أن لبنان كان ولا يزال، ونرجو أن يبقى، المركز الرئيسي للإنتاج الثقافي العربي. ودور النشر العربية هي أساسا في لبنان، ولقد اكتسبت تجربة غنية في ميدان الطبع والنشر والتوزيع. فكل

مثقف يريد أن يخاطب القارئ العربي، أينما كان في الوطن العربي، لا بد له أن يمر من لبنان.

س- لكن هناك من يقول إن حقوق المؤلف المتعامل بها مع دور النشر اللبنانـــية زهيدة للغاية. فكيف تفسر الإقبال على دور النشر اللبنانـــية مع العلم المسبق بأن المردود المادي سيكون ضئيلا؟

ج- الطبع في لبنان لا يمكن أن يكون، في أية حال من الأحوال، من أجل مردود مادي بل ربما العكس هو الصحيح. اللبنانـيون يعرفون ذلك ونحن أيضا. والمؤلف في المغرب قد يكسب من كتابه إذا ما نشره في المغرب أكثر مما يكسب في لبنان. لكن ثمة نقطة أساسية وهي تتعلق بمدى الانتشار. فالكتاب الذي يطبع في المغرب يبقى سجين الحدود المغربية. وإذا كان حظه سعيدا فإنه يخرج إلى تونس والجزائر وليبيا. أما مصر فلم نعد نصل إليها بعد المقاطعة العربية لها إثر اتفاقية كامب ديفيد. لبنان وحده قادر على إيصال الكتاب إلى كل العالم العربي. وما يهم الكاتب العربي اليوم هو أن يوزع كتابه. ثم هناك سبب آخر يجعل من لبنان أفضل مركز عربي للنشر: إنه الوضع الخاص الذي يتميز به، أعنـي أنه الباب المفتوح تجاريا وفكريا، وهو شيء لا نجده في جميع البلاد العربية.

س- إذا انتقلنا إلى وضع الكتابة بالعربية في المغرب، فهل يمكننا القول إنها باتت قادرة على اجتذاب القارئ المغربي أكثر مما كانت عليه في الماضي؟

ج- يمكن القول، بصفة إجمالية، إن وضعية الكتابة العربية في المغرب هي الآن أحسن مما كان عليها من قبل. وبطبيعة الحال هذا لا يعنـي أنها في وضعية كافية أو في مستوى ما يجب أن يكون

بالنسبة إلى المغرب العربي عامة، والمغرب الأقصى على وجه الخصوص. هذا مع العلم أننا في المغرب لم نعش الوضع نفسه الذي عاشته الجزائر مثلا، التي تغلغلت فيها اللغة والثقافة الفرنسيتان بشكل أكثر قوة. فالمغرب كان محمية وليس مستعمرة. ولقد حافظ على شخصيته الثقافية التقليدية من خلال جامعة القرويين الشهيرة والمدارس التابعة لها، وأيضا من خلال المدارس الوطنية الحرة التي أنشأتها الحركة الوطنية والتي نشرت الثقافة العربية، بل والثقافة المعاصرة، معربة، فكان هناك دائما في المغرب الأقصى نوع من التوازن ما بين الكتاب الأوروبي والكتاب العربي.

س- هل لنا بأرقام عامة يمكن أن تعطي فكرة أكثر دقة عن انتشار الكتاب العربي في المغرب؟

ج- ليس هناك أرقام إحصائية دقيقة مائة في المائة. ما يمكن قوله هو أن كفة اللغة العربية أخذت تميل أكثر فأكثر صوب الإيجابية خاصة عند الأجيال الصاعدة المعربة. وحسب تقديرات أولية فإن المقروء العربي في المغرب يشكل حوالي خمسة وسبعين في المائة مقابل خمس وعشرين بالمائة لقراء الفرنسية. هذه النسبة ربما كانت معكوسة في بداية الاستقلال.

س- هذا الإقبال على القراءة بالعربية هل يترجم فعلا على صعيد الكمية من حيث التوزيع واقتناء الكتب والمطبوعات العربية؟

ج- ما يمكنني أن أؤكده هو أن المغرب اليوم من أكثر البلدان العربية إقبالا على القراءة. وهذا ليس رأيي وحدي. إنه أيضا رأي الناشرين اللبنانيين الذين يكادون يجمعون على أن ثلثي ما يطبع

في لبنان اليوم من كتب، يوزع حاليا ويقرأ في المغرب الأقصى. وهذا دون شك دليل عافية حقيقية.

س- دخول الكتاب العربي إلى المغرب ألا تقف في وجهه عقبات الرقابة، خصوصا والكتب السياسية التي قد لا تلتقي مع وجهة نظر الحكومة المغربية هي كثيرة؟

ج- إجمالا ليس هناك رقابة على الكتاب في المغرب. ويمكنك أن تتأكد من ذلك بنفسك. فعندما تتجول في المكتبات تلاحظ فورا أن الكتب المعروضة للبيع تتوزع على إيديولوجيات مختلفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وهذا الوضع الليبرالي لا بد وأن يكون له أثر على الوضع الثقافي العام في البلاد. فنحن الآن في المغرب نعيش ما يمكن تسميته ببداية انطلاقة ثقافية عربية. هل ستؤتي هذه الانطلاقة ثمارها؟ هذا ما لا يمكنني أن أتكهن به منذ الآن وإن كانت المؤشرات تبدو إيجابية.

س- من المعروف أنك سياسي نشيط في المغرب تجمع ما بين الكتابة الفكرية والنضال السياسي. ألا تعتقد أن تسييس الثقافة بشكل ظاهر قد يخفف من أثرها على الأجيال الصاعدة؟

ج- ليس بالضرورة أن يكون ما تسميه تسييسا أمرا ظاهرا ولا نابيا. المفكر عامة، والكاتب خاصة، ينطلق من خلفية سياسية، وهو يشيعها في أرجاء كتابته بشكل فني متكامل. ثم إن الثقافة في المغرب هي أساسا ثقافة مضادة. ولذلك فإن النشاطات التي تلقى إقبالا شعبيا هي تلك التي تنطلق من مبادرات تقوم بها جمعيات مستقلة أو حتى أحزاب وحركات سياسية معينة. الحكومة لا تخدم الثقافة كما يجب. والنشاطات الثقافية الرسمية هي، في معظمها،

شكلية. ولهذا الوضع إيجابيات كثيرة، بالإضافة إلى سلبياته المعروفة. وأهم هذه الإيجابيات وأبرزها أنه ليس هناك هيمنة ثقافية مباشرة من جانب الدولة. والحكومة بالتالي لا تقفل الباب أمام الثقافة وإن كانت لا تشجعها في الوقت نفسه.

2- كيف التعامل مع التراث.. المستشرقون؟

س- كتابك "نحن والتراث" عالج مسألة شائكة ما تزال المواقف حولها مختلفة وموزعة بين فكر يتبنى التراث كاملا وبين آخر يدعو إلى تطويره، إلى جانب تيار رافض أو شبه رافض لهذا التراث. كيف يمكن للمثقف العربي في نظرك أن يتعامل بشكل إيجابي جيد مع التراث؟

ج- المسألة تتعلق بترتيب علاقتنا مع التراث. في رأيي يجب إعادة النظر في الكيفية التي تعاملنا بها مع التراث حتى الآن. ومن الواضح كما تقول أن ثمة فريقين اثنين. أولها تعامل مع التراث بشكل يكرس استمرارية القديم، وهذا يتجلى في وقوع الكثيرين تحت ضغط الفهم التراثي للتراث. فالتراث هنا يستعاد كما كان، ويؤخذ على أنه العلم والحقيقة، وعلى أنه السند الذي إذا فقدناه أو فرطنا فيه فقدنا وجودنا وذواتنا. والتعرف على التراث هنا يتم من داخل التراث نفسه وبأسلوب تراثي.

أما الفريق الآخر، وهو أساسا امتداد للمستشرقين، فهو ينظر إلى التراث من الخارج على أنه بضاعة وموضوع دراسة. فكما يدرس العالم الأنثروبولوجي ثقافة الشعوب المسماة بدائية، يدرس المستشرق الثقافة العربية والإسلامية. إنها بالنسبة إليه موضوعا وليست ذاتا. وبطبيعة الحال هذه النظرة الخارجية تصاحبها الموضوعية إلى درجة ما، إذ أن القارئ لا يكون معها مستغرقا في التراث كله بل يحتفظ

باستقلاله عنه، بمعنى أنه لا يتجاوب معه كما كان في الماضي ولا يعيش إشكالياته من الداخل. جيل المثقفين العرب العصريين كلهم تقريبا، من طه حسين وأحمد أمين حتى اليوم، تأثروا بهذه الدرجة أو تلك بهذا الاتجاه الاستشراقي في تعاملهم مع التراث.

س- لكن المستشرقين عندما يتناولون التراث العربي يتعاملون معه في معظم الأحيان على أساس أنه بضاعة طريفة، ثم إنهم يعجزون عن استيعاب الخلفية الحضارية الكاملة التي تحوي هذا التراث.

ج- هذه مآخذ أساسية. ولكن عندما نتبنى طريقة المستشرقين في التعامل مع التراث لا يعني ذلك أننا نأخذ منهم هذه الأشياء جميعا. يكفينا أن نأخذ منهم المنهجية الموضوعية التي تقوم على اتخاذ مسافة بيننا وبين التراث بحيث نتمكن من فحصه دون أن نكون ملتصقين به تماما. التراث، بالنسبة إلى الوضع الثقافي العربي المعاصر، إما أن يملك صاحبه وإما أن يفلت منه الباحث. في الحالة الأولى تستحيل الرؤية الموضوعية وفي الحالة الثانية تكون الموضوعية ممكنة إذا ما عرفنا كيف نصل إليها.

3- التجديد من الداخل ...

س- والذين يرفضون التراث بشكل أو بآخر ألا يتظاهرون باعتماد المنهج الاستشراقي؟

ج- أنا أعتقد أن التراث بالنسبة لأي شعب من الشعوب هو مقوم أساسي لهويته. فالفكرة القائلة بالتخلي عن التراث مجرد كلام. فتراث الشعب هو ظل للمرء وللشعب يلاحقه أنى ذهب. المسألة المطروحة هي كيف ننظم علاقتنا مع هذا التراث حتى

نتحرر منه ونعيد بناءه من الداخل. في هذا الإطار أعتقد أن تجديد الفكر العربي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن يتم بالأخذ من الغرب فقط ولا بإحياء التراث فقط. التجديد يجب أن يتم من داخل التراث نفسه، ربما بمنهجية قد تأخذ بعض مقوماتها من الغرب. فليست هناك ثقافة تتجدد من خارجها فقط، كما وأنه ليست هناك ثقافة تتجدد تلقائيا. إن الثقافة المتجددة هي التي تعيش التجديد من داخلها بشكل رئيسي، ولكن مع اتصال بالخارج، ويجب أن لا ننسى دور الثقافة العربية في تجديد الثقافة الأوروبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. من هنا أرى أن تجديد الثقافة العربية المعاصرة، وبصورة عامة الفكر، يجب أن يتم من داخل التراث، وباتصال مع منجزات الفكر العلمي الحديث.

س- هذا ينفي دور خط التأثر بالمستشرقين. أليس كذلك؟

ج- بالطبع، فالتجديد لا يمكن أن يكون بطريقة المستشرقين لأنهم لا يمكن لهم، مهما بلغت معرفتهم بتراثنا، أن يمتلكوا كل الثقافة العربية. الإنسان العربي العادي، على الصعيد الثقافي، يظل مستوعبا للحضارة العربية الشاملة أكثر من أي مستشرق مهما كان منكبا على الدراسة.

س- ألا ترون أن التجديد من الداخل أمر مشكوك فيه، وإلا لكان التراث العربي قد تجدد بشكل مستمر حتى الآن؟

ج- المسألة ليست سهلة على الإطلاق. الثقافة الأوروبية تجددت من داخل نفسها. فديكارت، أبو الفكر الأوروبي الحديث، لم ينزل من السماء ولم يكن مسجونا داخل إرث الماضي في الوقت

نفسه. بل توصل إلى التجديد من خلال نقد الثقافة الوسطوية ومن خلال استيعابها واستيعاب مكتسبات العلم في عصره (غاليله، باسكال). من خلال هذه العملية المتشابكة تجددت الثقافة الأوروبية. وبالنسبة لثقافتنا أعتقد أنه لا يمكن لها أن تتجدد وتصبح قادرة على مسايرة العصر إلا إذا تعرضت لعملية هدم وبناء في داخلها. ومن هنا ضرورة التعامل مع تراثنا تعاملا جديدا، تعاملا قوامه الهدم والبناء، الفصل والوصل. وبدون هذا لا أعتقد أن ثقافتنا ستتجدد إذا بقينا مصرين على تكريس الانغلاق في الماضي وتبنيه كاملا.

مجلة الصياد اللبنانية 1983/11/4

12- النقد الإيبستيمولوجي والاستقلال التاريخي
مسألة الأصالة والمعاصرة

حوار مع مجلة الطليعة العربية التي كانت تصدر في باريس نشرته بتاريخ 1983/11/14 أجرى الحوار أحمد المديني وقدم له بالعبارات التالية :

"الحوار الثقافي الذي نجريه، اليوم، مع المفكر المغربي الأستاذ محمد عابد الجابري يأتي بعد فترة من صدور جملة هامة من الأبحاث لهذا الدارس، ولبروز اسمه كعلامة جديدة، ومتبلورة بعمق ورصانة، في حقل الدراسة الفلسفية والفكرية العربية الجديدة. إنه باحث إيبستيمولوجي، يشتغل بنقد المعرفة. وربما هذا ما لم يتعود القارئ العربي بعد على سماعه. والحوار معه لا يكون تحليقا حول القضايا العامة أو النتف العارضة، إنه يتناول الفكر والواقع متماسكين، ولكن ضمن رؤية علمية شمولية ونقدية. إن هذا ما يخلق لدى الجابري، ودارسين آخرين عند مجايليه، مثل عبد الله العروي ومحمد أركون وهشام جعيط، جرأة علمية غير مسبوقة

تعيد إلينا الثقة في أن الفكر العربي والهوية الثقافية القومية بمقدورهما النهوض دوما، والتعرض لمحك التحليل، ومبضع النقد وجدلية التفاعل المستمر لواقع يتطور دوما ولفكر ينبغي أن يرتاد. هذه الجرأة هي ما دفعت محمد عابد الجابري لينصرف إلى إعادة قراءة التراث والفكر العربيين، لا القراءة العرضية الوصفية، ولا القراءة التبجيلية، وكذلك ليس القراءة ولا الدراسة التي تتكئ على مناهج ومعطيات نظرية وتاريخية مسبقة، داخلية أو خارجية، فتجعلها تتحكم في المادة وتأسر، سلفا، النتائج وعناصر منظومة فكرنا... خلافا لذلك كله يعمد الجابري، سواء في كتابه "نحن والتراث"، أو في كتابه الأخير "الخطاب العربي المعاصر"، مناط هذا الحوار في مجمله، إلى القراءة الجديدة، التي تستخدم المنهجية الفكرية الغربية كأدوات إجرائية وليس كمسلمات ثابتة، وبالتالي فهذا يدفعه ليس إلى الوصف أو التمجيد، ولكن، وهذا هو المنشد والأهم، إلى إعادة تصنيف وترتيب وحصر المقولات الأساس في مشروع النهضة العربية مذ بدأت عند رواد الفكر السلفي ووصولا إلى آخر المشاركات النظرية والتحليلية.

ويهم الجابري، أن يفهم قارئه أنه يتحدث في حقل المعرفة، ونقد العقل، وليس في الإيديولوجيا. إنه خطاب الإيبستيمولوجيا.. وتلك من المناقص الكبرى في الفكر العربي ومشاريع نهضته التي اختلطت فيه المفاهيم والمقولات والمناهج اختلاطا عجيبا بات ضروريا اليوم

تصحيحها، وإعادة منهجتها، بالقراءة العلمية والأداة النقدية. ومن هنا فالمطلب الأول والهام هو نقد العقل العربي كمرحلة لازمة ليس لمجرد المتعة النظرية، أو الاستعراض المعرفي، ولكن لتحقيق ما يسميه المفكر المغربي بتحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية.

هل يعنـي هذا أننا نتفق كلية مع آراء الجابري ورؤيته وأدواته؟ ليس هذا هو الوارد بإلحاح الآن، بقدر ما يقصد من هذا الحوار الاطلاع على رؤية، وحث آخرين على المشاركة، بل واستفزازهم فكريا للانخراط معنا في بحث قضايا وإشكاليات فكرنا العربي وثقافتنا القومية، فهو هدف مأمول نرجو أن يلقى الاستجابة، ومن ثم يبقى هذا الحوار مفتوحا.

1- الإيديولوجي الإيبستيمولوجي ومسألة الأصالة والمعاصرة.
2- ليس هناك خطاب بريء، وأنا لا أمارس العدمية في التفكير.
3- العودة إلى الذات شيء، وإعادة بناء الذات شيء آخر!
4- الأصالة والمعاصرة مظهران للصيرورة ...
5- الاستقلال التاريخي والسياسة.

1- الإيديولوجي الإيبستيمولوجي ومسألة الأصالة والمعاصرة

س- من يقرأ كتابك "الخطاب العربي المعاصر" سيجد أنك عمدت إلى التسفيه المطلق، أو لنسمه لباقة بـــ"النقد الجذري" لمجموع مراحل الفكر العربي في بحثه عن مشروع للنهضة العربية، ثم الحماس المطلق لتجاوز وضعية هذا الفكر. ألا توجد مرحلة وسطى تأخذ بالاعتبار ما شرع فيه حتى الآن، وتقوم بإنجاز تحليل نظري ثم تنتقل بعد ذلك إلى تقديم بديل واضح؟

ج- هذا السؤال في نظري لا يكون مشروعا إلا في حالة واحدة، هي إذا صدر عن رؤية ترى في العمل الذي قمت به نوعا من النقد الإيديولوجي. هذا بالإضافة إلى أنني أستعظم كلمة "تسفيه"، لأن المسألة ليست إبطالا لأطروحات معينة، بمعنى بيان جانب الخطأ والصواب فيها، وإنما المسألة كلها هي نقد الخطاب، وبالتالي فمضمون الخطاب الإيديولوجي لا يهمني في شيء، بمعنى أنني قد أتفق مع الأطروحات التي انتقدها، اتفق مع مضمونها، ومع أهدافها، ولكنني في الوقت ذاته انتقد طريقة صياغتها كخطاب، أي الجانب الإيبستيمولوجي والمنطقي فيها.

س- ألا تعتقد أن من الصعب الفصل، بالنسبة للفكر العربي، بين ما هو إيديولوجي وما هو إيبستيمولوجي، وأنك أنت نفسك أشرت إلى هذا وخاصة في الفصل المتعلق بالدين والدولة؟

ج- قضية الفصل بين الإيبستيمولوجي والإيديولوجي عالجتها في الكتاب نفسه، كما تعرضت لها في كتاب "نحن والتراث"، وقد أثارت ومازالت تثير المزيد من الاعتراضات. في ما يخصني انطلق

من الواقع التالي: يصعب فعلا، إلى درجة الاستحالة، الفصل بين المعرفي الإيديولوجي، بين الآليات الإيبستيمولوجية والمضامين الإيديولوجية، عندما يتعلق الأمر بخطاب مطابق، أعني الخطاب الذي يتعامل مع موضوعه تعاملا مباشرا، حيث يكون الجانب المعرفي، الذي يعكس الموضوع كواقع معطى، أساسا للجانب الإيديولوجي الذي يعبر أو يعكس تطلعات الذات إلى رؤية أفضل لهذا الواقع المعطى، إما بتغييره عمليا، وإما بإضفاء معنى آخر عليه قد يكون في صيغة "علم" أو قد يكون في صيغة حلم.

بالنسبة للخطاب العربي المعاصر، كما بالنسبة للفكر الإسلامي، هناك انفصال بين المحتوى المعرفي، أي ما يمثل الواقع، وبين المضمون الإيديولوجي، أي ما يراد منه أن يكون بديلا عن الواقع. في "نحن والتراث" أوضحت كيف أن المادة المعرفية التي وظفها فلاسفة الإسلام هي في الأصل مادة يونانية، وهذا لا خلاف حوله. ولكن المضمون الإيديولوجي الذي أعطي لهذه المادة كان مضمونا عربيا إسلاميا، وبالتالي فالخطاب لم يكن قراءة لواقع، قراءة مباشرة، وإنما كان قراءة لخطاب آخر. وكذلك الشأن في الفكر العربي المعاصر، بجميع تياراته: فهذا الفكر، أو الخطاب، إذا شئت، لا يتعامل مع الواقع العربي الراهن تعاملا مباشرا، لا يقرأه كمعطى، لا يحلله، لا يستخرج منه المفاهيم الفكرية اللازمة لتحليله، بل يقرأه عبر خطاب آخر، عبر نموذج آخر، عبر إيديولوجية أخرى. فالسلفي مثلا يقرأ الواقع العربي الراهن، يفسره ويقدم البديل له في نفس الوقت من خلال النموذج العربي الإسلامي، هذا النموذج الذي يصنعه في مخيلته، يدخل فيه الحلم الذي يتحدث عن الماضي كما كان ينبغي أن يكون! فالجانب

الإيديولوجي هنا، أي ما يريد السلفي أن يقدمه كبديل للواقع الراهن، ليس مستمدا من الواقع العربي المعطى. وكذلك الشأن بالنسبة لليبرالي: فهو يقرأ الواقع العربي الراهن من خلال مقولات ومفاهيم وآليات في التفكير تنتمي إلى خطاب آخر يعبر عن واقع آخر، وبالتالي يقدم البديل الإيديولوجي، لا من تأويل مطابق للواقع الذي يتعامل معه، بل من تأويل توفيقي، أحيانا كثيرة، للإيديولوجية التي يفكر ضمنها ويستلهمها ويستمد منها كل الأدوات، أعني الإيديولوجيا الليبرالية.

إذن، يمكن أن نفصل بين الإيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر. فالإيديولوجيا هي هذه البدائل الحالمة التي يقدمها هذا المفكر أو ذاك من داخل هذا النموذج أو ذاك. أما الجانب المعرفي فيخص طريقته في جعل هذه البدائل الإيديولوجية تعبر أو تعكس الواقع الذي لم يتعامل معه قط تعاملا علميا. ولذلك عندما أقول: إن تحقيق ما نعنيه بالأصالة والمعاصرة يجب أن ينطلق من استقلال الذات، والتعامل النقدي مع جميع النماذج، فإنما أعني بكيفية مبسطة أن السلفي، مثلا، يجب أن يسترجع استقلاله من النموذج الذي يحتويه، ليتعامل معه تعاملا نقديا بنفس الدرجة التي يجب أن يتعامل بها مع النموذج الأوروبي.

وكذلك الشأن بالنسبة لليبرالي العربي مع الليبرالية الغربية: مطلوب منه أن يتعامل تعاملا نقديا مع النموذج الليبرالي بنفس الشكل والمستوى من النقد الذي يجب أن يتعامل به مع السلفية. فهذا التعامل النقدي مع جميع النماذج هو الذي سيزيل الطابع الأسطوري عن قضية الأصالة والمعاصرة، بمعنى أن الأصالة والمعاصرة ستفهم حينئذ على أنها ممارسة فنية. إن من المسائل

التي يجب أن ننتبه إليها أننا نضفي الطابع الأسطوري على مسألة الأصالة والمعاصرة لأننا نأخذ هذين المفهومين ككائنين، كشيئين مستقلين، معزولين، في حين أن الأصالة سمة وعلامة للعمل الأصيل، فلا توجد أصالة مجردة، وإنما هناك عمل أصيل، أي لا بد من عمل أصيل لتكون الأصالة. كذلك الشأن بالنسبة للمعاصرة؛ فلا توجد معاصرة بمفردها ككيان فكري أو عملي مستقل، بل المعاصرة، كما تلاحظ، تدل على المفاعلة والمشاركة، مشاركة في شيء ما يتعلق بالعصر، وينطق بمنطق العصر.

من هنا نرى أن هذه القضية إذا فهمت بهذا الشكل لا يبقى فيها مجال للتوفيق: التوفيق يفرض نفسه كموقف فكري إيديولوجي، وحتى إيبستيمولوجي، عندما يتعلق الأمر بطرفين مستقلين أحدهما عن الآخر، ومتناقضين؛ في حين أننا في الأصالة أمام سمة تطبع عملا، وفي المعاصرة أمام مشاركة في عمل يطبع موقفا معينا. من هنا لا مجال للتوفيق، وأسطورة التوفيق تنتفي. وأعتقد أنني لم أسقط في هذه الأسطورة، فأنا لم أوفق، ولا دعوت إلى التوفيق لسبب بسيط هو أنني لم أتعامل مع أطروحات فكرية، ولا مع إيديولوجيات، وإنما تعاملت مع الخطاب، أي مع طريقة فهم، وطريقة قول. والشيء الأساسي الذي ألححت عليه هو غياب تحليل الواقع الملموس في الخطاب العربي.

2- ليس هناك خطاب بريء، وأنا لا أمارس العدمية في التفكير.

س- يلاحظ من يقرأ نقدك لكافة تيارات الفكر العربي في المشروع النهضوي أو الخطاب في هذا المشروع أن المفكرين، أو النماذج التي اخترتها بالذات، كان أمامها الخيار فقامت بالفرز والعزل، بالانتقاء

والتوفيق، والحال أنها كانت، بالفعل، في مشروع بحث ضمن سياقات حضارية-تاريخية معلومة.

ج- لم أكن أريد تفسير الفكر العربي المعاصر، ولا تبرير جوانب العجز أو النجاح فيه. لم أكن مؤرخا، وإنما أردت أن أبين أننا في حاجة إلى مراجعة شاملة لطريقة تفكيرنا، لطريقة تعاملنا مع موضوعاتنا.

أستطيع أن أدلي بألف مبرر لما وقع فيه محمد عبده أو سلامة موسى من توفيق أو انتقاء. وأستطيع أن أدافع عنهما تاريخيا. هنا سأكون مؤرخا، سيتعلق الأمر بإنصاف أشخاص معينين، والحال أنني لم أكن أتعامل مع أشخاص معينين. تذكر أنني قلت في المقدمة إنه لو كانت هناك نصوص مجهولة المؤلف لفضلتها لأن ما يهمني هو النص، هو الخطاب ذاته. وإذن، أعتقد أنه لا مبرر لمثل هذه المؤاخذة. نعم ليس هناك خطاب بريء، وكل خطاب في الإيديولوجيا هو خطاب إيديولوجي بالضرورة، سواء سلك مسلكا إيديولوجيا واضحا أو مسلكا ملتبسا، وأنا لم أخف الجانب الإيديولوجي؛ فلقد قلت إن ما هو غائب في مشروع النهضة العربية هو نقد العقل ذاته. وإذن، فأنا أريد نهضة للعقل العربي —هذا ببساطة هو المضمون الإيديولوجي لخطابي في هذا الكتاب (الخطاب العربي المعاصر)، إنه الهدف.

س- بالتأكيد، ليس هناك خطاب بريء، فكيف تزعم الآن أنك تقصد، بالأساس، النقد المعرفي وليس النقد الإيديولوجي؟

ج- هنا يجب أن نفصل بين مستويين: هناك المستوى الذي يقف فيه الكاتب موقف الرفض أو الانتقاد لأطروحة إيديولوجية

معينة، وهو في نفس الوقت يزكي أطروحة أخرى، أو يقدمها كبديل. مثلا: الكاتب أو المفكر الذي ينتقد الليبرالية، ويدافع عن الاشتراكية صراحة أو ضمنا، كنظرية أو كموقف حزبي، فهذا نقد إيديولوجي، وهو النقد الذي مارسه ماركس ولينين، ويمارسه العرب المعاصرون، ويمارسه أهل الديانات؛ أي كل من يقدم مشروعا للمجتمع أو لجانب من جوانب الحياة كبديل لمشروع آخر، فهو يمارس الإيديولوجيا والنقد الإيديولوجي بكيفية معلنة، قد تكون ممارسة واعية أو غير واعية.

وهناك مستوى آخر، وهو أن أنظر إلى هذا النقد الإيديولوجي ذاته، لا بوصفه يقدم بديلا، أزكيه أو لا أزكيه أباركه أو لا أباركه، ولكن بوصفه خطابا، أي خطوات فكرية يحكمها نوع من العلاقات الداخلية ونوع من العلاقة مع الواقع الذي يتحدث عنه هذا الخطاب، أو نوع من العلاقة مع النموذج أو النماذج التي استلهمها هذا الخطاب —وفي هذا المستوى أقول إن خطابي ليس بريئا، بمعنى أنني لا أمارس العدمية في التفكير، ولكن أريد شيئا آخر، أي خطابا بديلا لهذا الخطاب.

3- العودة إلى الذات شيء، وإعادة بناء الذات شيء آخر!

س- كل مشاريع البحث عن النهضة كانت تسعى لتحقيق العودة إلى الذات، وأنت ترى أنها إما أخطأت الطريق، أو لم تتوصل إلى النهج الصحيح، أي النقد العلمي. ما هو، أولا، مفهوم الذات عندك، ثم ما هو هذا البديل؟ ألست تقول إنك ضد العدمية؟ أجل تتحدث عن الحلم، ولكن أليس الحلم، بدوره نقيضا للنقد العلمي؟

ج- كل مشروع للنهضة هو في الحقيقة ليس مجرد عودة إلى الذات، وإلا فلن يكون نهضة، بل هو دعوة إلى إعادة بناء للذات. وما وقع لمشروع النهضة العربية المعاصرة هو أنه، أو المبشرون به، فهموا النهضة، فعلا، على أنها عودة إلى ذات ما، قد تكون لنا، وقد تكون لغيرنا ونريدها لنا. هذا في حين أن الأمر يتطلب بناء الذات الواقعية فعلا. يقال: إن كل مشروع للنهضة ينطلق من ماض بعيد ولا ينطلق من نقد الماضي القريب بل يقفز على هذا الأخير، ولذلك فهو لا يقيم مسافة بينه وبين الماضي البعيد الذي يريد استعادته، بل يجعل منه حاضرا. فالليبرالي العربي، مثلا، لا ينطلق من نقد الماضي القريب بالنسبة لنموذجه، أي من نقد الليبرالية كما هي الآن، كما استعمرتنا، كما مارست هيمنتها علينا، بل يقفز عليها إلى ماض بعيد، إلى ليبرالية توصف بأنها أصلية أو أصيلة، فوقع له بالتالي ما وقع للسلفي، فهو لا يقيم بينه وبين هذا الماضي البعيد، أي الليبرالية الأصلية، أية مسافة، بل هو يجعلها حاضرا له، أي حاضرا لمشروعه. إذن، نحن هنا أمام عودة لذات، ذات ما، وليس أمام إعادة لبناء الذات.

4- الأصالة والمعاصرة مظهران للصيرورة

س- ولكن الذات كانت أيضا، هنا تطرح عادة مسألة الأصالة؟

ج- فعلا هي كائنة، بمعنى أنها داخلة في فعل الكينونة، بمعنى أنها واقعة في لحظة الصيرورة. أما مقولة "أصالة"، هكذا، مجردة، فهي تجميد للحظة الصيرورة، مثلها مثل القول بمعاصرة مجردة. فالأصالة مرتبطة بلحظتها، وما هو أصيل اليوم قد لا يكون

كذلك غدا، والشيء نفسه بالنسبة للمعاصرة. إذن، فصفتا الأصالة والمعاصرة اللتان تطبعان، بشكل أو بآخر، بهذه الدرجة أو تلك من القوة، كل ذات، أيا كانت هذه الذات، إن هاتين الصفتين هما جزءان أو مظهران من الصيرورة ذاتها، صيرورة الذات.

س- إنك تقوم بنقد الخطاب، ولست ملزما بالضرورة، كما يتوهم البعض أن تقدم حلولا جاهزة لأزمة المشروع النهضوي العربي التي مارست عليها نقدا جذريا. ورغم ذلك، ومن منطلق وعي فكري وتاريخي، انتهيت إلى ما تسميه بضرورة وصول الفكر العربي إلى تبني مفهوم الاستقلال التاريخي للذات العربية. ما هي المعاني التي يحملها عندك هذا المفهوم؟

ج- مفهوم "الاستقلال التاريخي" اقتبسته من غرامشي، وأنا أعني به بكيفية خاصة، التحرر من الماضي، ماضينا نحن كسلطة مرجعية تحكم تفكيرنا وتهيمن على أحلامنا المستقبلية وتوجه رؤانا. والتحرر في نفس الوقت من الآخر، الغرب، الذي نتخذه، بكيفية أو بأخرى، نموذجا لنهضتنا. فالذات التي يحكمها الماضي ليست ذاتا مستقلة تاريخيا، والذات التي يحكمها الآخر، كيفما كان هذا الآخر، ليست مستقلة تاريخيا. هناك في كلتا الحالتين هوة بين الذات وبين تاريخها الذي تصنعه صيرورة حاضرها. الاستقلال التاريخي بصورة مختصرة هو ذلك الشعار السقراطي المعروف: أعرف نفسك بنفسك. فبدلا من أن أعرف نفسي بواسطة نموذج من الماضي أو آخر أجنبي أخضع له أو أستسلم له، يجب أن أعرف نفسي بنفسي. ومعرفة الذات لنفسها بنفسها لا تكون

معرفة علمية وصحيحة إلا بالتحليل، بإحصاء رواسب الماضي فيها وآثار الغير عليها، وهذا هو النقد الذي أدعو إليه، نقد العقل.

س- ترى هل هذا ممكن؟ إنك بدورك لاحظت كيف وقع عبد الله العروي في التناقض بين نقد النظرية والدعوة إلى الممارسة؟

ج- أستطيع أن أرد بإيجاز شديد: إن العقلنة التي يقترحها العروي للفكر العربي مجلوبة من أوروبا، أستوردها وفكر فيها داخل النموذج الأوروبي. ولما نقل هذا النموذج إلى الوطن العربي وجد نفسه في مأزق، في حين أنه لو فكر انطلاقا من هذا الوطن لعقلنته لكان قد أخذ طريقا آخر. إن عقلنة المجتمع العربي يجب أن تتم من "الداخل"، من داخله كحاضر وكماض وكوعي بالحاضر والماضي... وليس بروسو ومونتسكيو، ولا بإشكاليات مجلوبة. لماذا فشل سلامة موسى؟ لهذا السبب! هذا بينما تجذر محمد عبده.

5- الاستقلال التاريخي والسياسة

س- كرجل سياسة، هل تعتقد أن الاستقلال التاريخي الذي تدعو إليه، كبديل، شيء ممكن؟

ج- عندما نطرح المشكلة على المستوى السياسي أعتقد أنه يجب التمييز بين جانبين: الجانب الأول هو مدى إمكانية توظيف العمل السياسي داخل بلد ما من أجل تحقيق الاستقلال التاريخي لشعب هذا البلد كذات. والجانب الآخر هو مدى إمكانية النجاح في تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية في عصر كعصرنا تطبعه الهيمنة الخارجية، الإيديولوجية وغيرها.

بالنسبة للجانب الأول أعتقد أن السياسة بالتعريف مهمتها هي تحقيق هذا الاستقلال التاريخي، أعنـي السياسة التي تحمل مشروعا، لا السياسة الاحترافية الظرفية. إذن فكل عمل سياسي يريد أن يستقطب حوله أكبر عدد ممكن من الأنصار لا يمكن أن ينجح في مهمته إلا إذا قدم مشروعا للمستقبل. وهذا المشروع، بالضرورة، لن يستقطب الأجيال الجديدة إلا إذا كان يحمل بين جنباته الاستقلال التاريخي لذات الفرد، ولذات الكافة، لأن الشاب الذي ينخرط في عمل سياسي ما، أو في جمعية من الجمعيات، يكون الحافز الداخلي لديه -وعى بهذا أو لم يع- هو تحقيق ذاته وتحقيق استقلاله.

وبالنسبة للجانب الثانـي. في المعترك الدولي الراهن حيث يطغى اقتسام العالم والتنافس عليه بين الدول الكبرى، تطرح مسألة الاستقلال التاريخي للأمة العربية وشعوب العالم الثالث كقضية جوهرية. فكلنا نسمع عن رفض الابتلاع، رفض الاندماج في هذا المعسكر أو ذاك، وعن رفض الذوبان. نسمع الإشادة بالخصوصية وطلب الخصوصية، والبحث عن ثقافة وطنـية، والبحث عن الماضي؛ كل هذه مظاهر تعبر عن شعارات سياسية، بكيفية أو بأخرى، وتعكس البحث عن سبيل لتحقيق الاستقلال التاريخي.

مجلة الطليعة العربية – 1983/11/14