محمد عابد الجابري

مواقف

إضاءات وشهادات

مسار كاتب ...!

الطريق إلى تكوين العقل العربي

من ملفات الذاكرة الثقافية

18

معهمناك: البحث المعرفي ومنشأ النقد

مواقف معاصرة

«وعندما أرجع بذاكرتي إلى عام 1944 ... إلى فترة العشر سنوات الأولى من عمري وأقارنها مع ما أرى الآن. أحس بفارق كبير جدا. ولذلك أجدني، عند تحليلي للمجتمع الراهن، ذا نظرة خاصة إلى الأزمات الراهنة وإلى المستقبل، فلا أتأثر كثيرا بهذه الصور السلبية التي تمثل أمامي فلا أتشاءم، بل أتفاءل، فالمسألة مسألة تطور تاريخي، لقد قطعنا أشواطا بعيدة جدا».

10 دراهم

«وجدت أن الدور الذي لعبه العلم في الثقافة الأوربية الحديثة لعبته السياسية في الثقافة العربية. هذا لا يعني غياب السياسة في المجتمع الأوربي، أو أنها لم تلعب أي دور، كلا. لقد لعبت دورا كبيرا. ولكن الفرق بين وضعها في أوروبا الوسيطية وبين وضعها في العصور الإسلامية هو أنها في أوربا كانت تمارس - وبصورة مباشر - من خلال الصراع بين الدين (الكنيسة) والعلم. والممارسة المباشرة للسياسة كان لا بد أن تنتج خطابا سياسيا في السياسة، وبالتالي لغة سياسية قوامها مفاهيم سياسية خاصة. أما في الثقافة العربية الإسلامية فلم يكن هناك صراع بين الدين والعلم لغياب الكنيسة، وبالتالي مورست السياسة كصراع بين الدولة ومعارضيها تحت غطاء التعارض بين الدين والفلسفة، أو تحت غطاء المذهبية الدينية. وهذا النوع من الممارسة غير المباشرة للسياسة أنتج خطابا لاهوتيا في السياسة، خطابا سياسيا بدون مضامين سياسية محددة.

مواقف

إضاءات وشهادات

محمد عابد الجابري

مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة"

تصدر عند بداية الشهر.

الكتاب الثامن عشر

الطبعة الأولى: أغسطس 2003

عنوان المراسلة :

1 ـ زنقة أومفال، بولو ـ الدار البيضاء 20150

فاكس : 85 10 50 (212-22)

البريد الالكتروني : aljabri@menara.ma

أو abedjabri@hotmail.com

زوروا موقعنا على الإنترنيت في العناوين التالية :

http:/ /www.aljabriabed.com

http:/ /www.geocities.com/jabri abed/

http:/ /abedjabri.tripod.com/

رقم الإيداع القانوني :1201 / 2003

ردمد : 4939 - 1114

ردمك : 0 - 3022 - 0 - 9954

© الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبع : دار النشر المغربية — الديما — edima

التوزيع : الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة — سبريس — sApress

فهرس

- تقديم 5

- مسار كاتب..... 7

- تكوين العقل العربي:

في ندوة "مجلة المستقبل العربي"..... 51

– معالم الطريق إلى ...تكوين العقل العربي..... 91

تقديم

يضم هذا العدد نصوصا حوارية هامة تكتسي صبغة تاريخية. ذلك أنها ترجع كلها إلى سنة 1984 وتعود مناسبتها إلى صدور كتابي "تكوين العقل العربي"، فهي أصداء له وتكريم في نفس الوقت.

ومع ذلك فقد اتخذ كل نص في الترحيب بهذا الكتاب طريقة خاصة. لقد فضل الإخوة الذي أجروا معي حوارا لفائدة مجلة "الثقافة الجديدة" التي كان يصدرها الأخ محمد بنيس، التركيز على المؤلف بدل الكتاب الذي كان صداه مسبوقا بصدى "نحن والتراث". لقد أرادوا أن يلقوا أضواء على "تكوين العقل العربي" من خلال الكشف عن "تكوين" مؤلفه، فكان ذلك الحوار الذي كانت له أصداء واسعة في المغرب كما في المشرق، والذي نشر بعنوان "مسار كاتب".

أما الحوار الثاني، الذي جرى بعد الحوار السابق ببضعة أشهر، فهو نص أعمال الندوة التي نظمها في القاهرة خصيصا للكتاب مركز دراسات الوحدة العربية الذي يوجد مقره في بيروت، ولم يكن الكتاب يومئذ من بين منشوراته إذ صدر أول الأمر عن دار الطليعة. لقد شارك في الحوار شخصيات ثقافية عربية معروفة ذات وزن. ولكن بما أن الدراسات الإبيستيمولوجية لم تكن منتشرة

بالمشرق في ذلك الوقت فلقد حصل نوع من عدم التلاقي بين بعض أطروحات الكتاب وبعض المشاركين في الندوة، ولكن دون أن يؤثر ذلك في تقديرهم لأهمية المشروع الذي يحمله الكتاب ولا في إشادتهم بأصالته وجدته.

أما النص الثالث والأخير فهو عبارة عن تدخلي في نهاية ندوة أقامها اتحاد كتاب المغرب بالدار البيضاء. لقد كانت ندوة متميزة وحدثا ثقافيا فريدا في وقته التقط لحظته كاتب وصحفي مغربي مرموق في مقالة نشرها في إحدى الصحف يومئذ، وقد نشرناها هنا مع التقديم الخاص بهذا النص.

ثلاثة نصوص تسجل ثلاثة أحداث ثقافية بالنسبة لحياة المؤلف.

النص الأول يتناول لأول مرة لحظات من سيرتي الشخصية، خاصة مرحلة الطفولة والشباب.

النص الثاني كان عبارة عن استقبال عربي للمشروع الفكري للمؤلف من خلال الجزء الأول منه.

والنص الثالث سجل لحظة في حياة المؤلف والكتاب معا: استقبال مغربي متميز كانت له دلالات خاصة.

22- مسار كاتب...

تحت هذا العنوان نشرت مجلة "الكرمل" الفلسطينية التي كانت تصدر بقبرس، في عددها 11 عام 1984 حوارا أجراه الإخوة محمد بنيس وعبد الصمد بلكبير ومصطفى المسناوي لفائدة مجلة "الثقافة الجديدة" المغربية، فلما صادف أن أوقفت هذه الأخيرة قبل نشره أحاله صاحبها الأخ محمد بنيس، مع مواد أخرى، على مجلة "الكرمل". وقد نشر الحوار في صيغته الشفوية الارتجالية كما استخرج من الشريط، ونحن ننشره هنا كما كان في الأصل مع محاولات لضبط العبارة. ومع أن مجمل ما ورد فيه مما يتعلق بحياتي الشخصية قد تجوز في "حفريات الذاكرة" وما نشر في هذه السلسلة فقد فضلنا إعادة نشره كاملا لقيمته التاريخية.

1- عملية انتقال السلطة في المجتمع المغربي!
2- مسار على خطين متوازيين: وتوازن بين الدراسة والسياسة!
3- تعرفت على المشرق عن طريق الكتاب أولا ...
4- كان زمن "التحرير" زمنا كثيفا، والكتابة لعبة شطرنج.
5- علاقتي بالمناهج الحديثة... والموقف من الاستشراق!
6- الاتجاهات ... في سورية.
7- الاهتمام بشئون التربية والتعليم.

8- العصامية والتحديات: دار بوكطاية وخيرية المحسنة.
9- الكتابة في الدماغ أولا...
10- متعتي الفنية: عندما أكتشف ما كنت حدسته من قبل!
11- أنا لا أعيش الجزئي من أجل الجزئي، بل من أجل الكلي!
12- كتاب "دروس في الفلسفة" : بين الدوافع والنتائج!
13- المثقف والسياسة والحزب : مستويان، ومخاطبان!
14- الجبهة السياسية شيء ... والجبهة الثقافية تنشأ تلقائيا.
15- تطور وضعية المثقفين في المغرب.
16- أولوية المعرفي على الإيديولوجي ..

1- عملية انتقال السلطة في المجتمع المغربي!

محمد بنيس:

هذا الحوار مع الأستاذ الجابري نريد له أن يتمحور حول مسار كاتب مفكر، ملتزم بقضاياه السياسية، مساهم في مرحلة تاريخية وطنية وعربية. ولكن مسار كاتب بهذا المفهوم نريد له أن يعود إلى البدايات، أن يقترب قليلا من الحالات الصامتة في مسار كاتبنا المغربي والعربي عموما. ولهذا سيكون اللقاء عكس ما يمكن أن يتخيل على أنه خطاب مفكر حول الفكر، بل سيكون خطاب مفكر حول ذاته، وتكونه. ونبدأ هنا حول التكوين. ما هي العناصر التي يراها الأستاذ الجابري أساسية في تكوينه اجتماعيا، لغويا، ثقافيا، سواء في مرحلة الصبا أو في المراحل التي تلتها عبر اتصاله بالمشرق ودراسته بدمشق، أو عبر علاقته بالغرب، علاقة حوار مفكر مع الثقافة الأوروبية الحديثة؟

محمد عابد الجابري:

الواقع أنك تطلب مني شيئا من الصعب التعبير عنه في جمل أو كلمات، أو حتى في صفحات. فأن نطلب من مفكر، إذا صح هذا الوصف

بالنسبة لي، أن يتحدث عن نفسه، كذات، فهذا شيء يتناقض مع صبغة المفكر نفسه. فالمفكر، عادة، عندما يفكر في ذاته يفكر فيها من خلال العالم الذي عاش فيه، من خلال التاريخ، من خلال المجتمع، من خلال الطموحات، من خلال الآمال، وأيضا من خلال الإخفاقات والمآسي. إذن فالتأريخ للذات هنا سيكون دون شك تأريخا لفترة تاريخية معينة. وإذا أضفنا أن الأمر يتعلق بصاحب فكر، فالمسألة ستؤول في نهاية الأمر إلى التفكير. إنك تطلب من هذا المفكر أن يفكر من جديد في هذا المجتمع، أن يقرأه قراءة أخرى، قراءة ستكون بالضرورة قراءة مرآوية.

أرجع بذاكرتي إلى صباي، إلى طفولتي. وأستعيد صورة العائلة والوسط الاجتماعي، والمستوى الحضاري الذي عشته. أشعر بفارق كبير، بقفزة كبيرة. فأنا من أولئك الأطفال الذين عاشوا في البادية، وبالضبط في التخوم الصحراوية، والذين كانت الحياة تفرض عليهم وعلى عائلاتهم أن يحتطبوا الحطب، ويرعوا الأغنام، ويساهموا في غرس البستان الصغير، وفي القيام بأعمال من هذا النوع في مجتمع كان يعيش اكتفاء ذاتيا: نُخيلات وتمر وحبوب، والنقود لا تتداول إلا بصورة محدودة جدا. فإذا انتقلنا من هذه الوضعية التي وصفناها بإيجاز إلى الواقع الذي نعيشه الآن، فأول معطياتها أنك تصفني كمفكر، تصفني كـ "شيء" له دلالة معينة. وهذا يعني أن هناك تحولا وقفزة هائلة يعيشها المجتمع المغربي.

ولدت سنة 1936 وأنا الآن في السابعة والأربعين[1]. فإذا طلبت مني أن أقرأ هذه التحولات من خلال ما عشته أنا، فيمكن أن أركز على جانب واحد وهو عملية انتقال السلطة في المجتمع المغربي. فهذا الصبي، الطفل الصغير الذي رعى الغنم واحتطب، وكانت لغته هي الأمازيغية وحدها الخ،

---

1 – كان ذلك سنة 1984

أصبح الآن أستاذا جامعيا، وربما أصبح أيضا مسئولا في هيئة سياسية، وربما يصبح وزيرا. وهناك وزراء وهناك مثقفون عاشوا مثل هذه الوضعية التي حكيت عنها. إذن هناك انتقال بل نقلة. ذلك يعنى، أننا نحن الآن كمثقفين، أو بعضنا على الأقل، نملك سلطة لم يكن يمتلكها آباؤنا. عائلتي لم تكن عائلة علم، لم تكن فيما يبدو تمارس التجارة ولا حتى الفلاحة، عندما ولدت سنة 1936. كان جدي لأبي خياطا يخيط البرانس وموزِّعا للماء (أسرايفي: متصرف في الماء) على قنوات عين "تزادرت" التي تمد البلد بما يحتاجه من الماء بدون انقطاع. أما أبي فأول مهنة أذكرها له هو أنه كان شريكا في فرن للخبز العصري. وأما جدي لأمي فقد كان من "أصحاب العافية"، الذين يلزمون شأنهم ويتجنبون المنازعات. لم يكن يحفظ سوى أجزاء من القرآن الكريم، مع أنه من حفدة "سيدي عبد الجبار" العالم المشهور.

كان المجتمع المغربي ما يزال مجتمعا قروسطويا، أعني أنه كانت هناك تخصصات على المستوى العائلي. أذكر أنه كانت هناك عائلات تتوارث العلم، وعائلات تتوارث التجارة، وعائلات تتوارث الفلاحة. أما اليوم فابن الفلاح قد يصبح عالما في الذرة، وابن الخباز قد يصبح أستاذا جامعيا، مما يعني أن هناك تحولا، وهو **انتقال السلطة** من فئات مجتمعية معينة محدودة إلى عموم الشعب. فهذا التحول في نظري هو الذي يجب أن يلفت انتباهنا ويسترعي اهتمام المؤرخين.

وعندما أرجع بذاكرتي إلى عام 1944 عندما بدأت أعي شيئا فشيئا وجودي ووجود ما حولي، عندما أرجع بذاكرتي إلى هذه الفترة، فترة العشر سنوات الأولى من عمري وأقارنها مع ما أرى الآن، أحس بفارق كبير جدا. ولذلك أجدني، عند تحليلي للمجتمع الراهن، ذا نظرة خاصة إلى الأزمات الراهنة وإلى المستقبل، فلا أتأثر كثيرا بهذه الصور السلبية التي

تمثُل أمامي فلا أتشاءم، بل أتفاءل. فالمسألة مسألة تطور تاريخي، لقد قطعنا أشواطا بعيدة جدا. وهذه الظاهرة مهمة في المغرب، ظاهرة انتقال السلطة. كان الأعيان في المدن من قبل يستأثرون بالعلم، أما اليوم فقد أصبح العلم في متناول الجميع تقريبا. لم يعد ضروريا أن يكون المهندس من ذوي فلان، والتاجر من نسب علان، بل أصبح المجتمع المغربي، بكيفية عامة، مجتمعا مدنيا، أو ينحو هذا المنحى. ضمن هذا التطور. كيف تريد مني إذن، أن أتحدث عن ذاتي أنا كشخص دون أن أراني ذرة من ذرات تحول كبير واسع؟

2- مسار على خطين متوازيين: والتوازن بين الدراسة والسياسة

هذه ملاحظة أولى وتخص الإطار الاجتماعي/السياسي للظرف الذي نشأت فيه. تبقى بعد ذلك الجوانب الشخصية في نشأتي وهي ذات علاقة بما كان يميز الظرف التاريخي في تلك الفترة. في البداية ألحقني أهلي بمدرسة حكومية رسمية فرنسية، في بداية الأربعينات. قضيت فيها سنة ونيف، ثم أخرجني جدي لأمي من هذه المدرسة، بدعوى أنها مدرسة الفرنسيين، مدرسة الكفار، ونحن وطنيون يجب علينا أن نحارب. هذه مسألة داخلة في إطار الظاهرة العامة التي كانت سائدة في المغرب آنذاك، ظاهرة محاربة المدارس الفرنسية. هكذا أدخلت الكتاب أولا، ثم بعد ذلك فتحت أبواب مدرسة حرة وطنية في البلد (مدرسة النهضة المحمدية)، فالتحقت بها، ومن هناك تخرجت بالشهادة الابتدائية. بعد ذلك قضيت سنة أولى في وجدة، ثم سنة ثانية ثانوية في الدار البيضاء. ووقعت الأزمة سنة 1953، أزمة خلع محمد الخامس ونفيه فأقفلت المدارس الوطنية. فاضطررت كي أعيش إلى أن أشتغل خياطا مدة من الزمن. وبعد فترة سنة ونيف، وقعت في أزمة اختيار: بين أن أتمم دراستي أو أن أمارس المهنة،

فاخترت الدراسة في النهاية. وفي هذه الفترة كنت أقرأ ما أجده. قرأت خالد محمد خالد، سلامة موسى، كرم محمد كرم الخ، وفي قسم التكميلي بالمدرسة بفجيج كنا قرأنا شيئا من الألفية في النحو، ومن مختصر خليل في الفقه، إضافة إلى ما نقرأه في المدارس الوطنية التي كانت تزودنا بنماذج من الثقافة العربية الإسلامية، ومن الثقافة العصرية. أما الفرنسية فقد استمرت صلتي بها ليس فقط داخل المدرسة بل أيضا من خلال العمل الشخصي والمطالعات الخاصة.

تلت ذلك حادثة بسيطة ولكنها كان ذات دور حاسم في مساري الثقافي وربما السياسي أيضا. وقعت هذه الحادثة سنة 1953 وهي كما يلي: كنت قد انتقلت إلى السنة الثالثة من الثانوي (الإعدادي اليوم) حين أقفلت المدرسة في صيف 1953، وفي بداية الموسم الدراسي، سبتمبر من نفس السنة، علمت أن بعض زملائي التحقوا بـ"الثانوية الإسلامية" الحكومية بالدار البيضاء، أي المخصصة لأبناء المغاربة المسلمين (كان للأوربيين واليهود مدارس خاصة بهم، وكانت على غرار المدارس الثانوية في فرنسا والمغرب مع فارق بسيط وهو تدريس اللغة العربية كلغة ثانية بدل الإنجليزية في المدارس الأخرى، (يتعلق الأمر بـ"الكوليج موزولمان" الذي تشغل بنايته الآن ثانوية فاطمة الزهراء). قررت إذن الالتحاق بهذه الثانوية لإتمام دراستي. وكنت يومها ذا معرفة بالفرنسية، وكان بإمكاني أن أتابع الدروس. طلبت مقابلة مدير المدرسة- وكان فرنسيا- فاستقبلني بسهولة مع نوع من الترحيب فطلبت منه أن يقبلني للالتحاق بهذه الثانوية فوعدني خيرا. ثم عدت بعد بضعة أيام فأخذ يماطل، وأخيرا قال لي: إن مجلس الأساتذة رفض. وعندما سألت أحد التلاميذ الذين كانوا معي، قال لي: أذهب بديكين كبيرين إلى منزل المدير، وسيقبلك كما قبل آخرين. هنا

وقعت في أزمة، ما بين أن أقدم رشوة وما بين ألا أفعل. فلم أفعل، وبقيت أدرس بنفسي، أعمل وأدرس.

وهكذا، فبدلا من الالتحاق بتلك الثانوية التحقت معلما بالتعليم الابتدائي في المدرسة التي أقفلت أقسامها الإعدادية في وجوهنا، وخلال عملي هناك حضرت امتحان المهنة، شهادة "الكفاءة في التعليم الابتدائي" فحصلت عليها (1954) ، ثم حضرت الشهادة الثانوية (البروفي) (1955) ثم البكالوريا (1957). تقدمت إلى هذه الشهادات كطالب حر.

وهنا مع شهادة البكالوريا لابد من ذكر حادثة أخرى كان لها الدور الحاسم في مساري السياسي خاصة، بل شكلت بداية جديدة في مسار حياتي كلها. كان امتحان البكالوريا الذي تقدمت إليه هو الدورة الرسمية الأولى للبكالوريا المغربية، إذ لم تكن هناك من قبل إلا البكالوريا الفرنسية. كان رئيس لجنة الامتحان هو المهدي بنبركة، وهو الذي أعلن بنفسه أمام المرشحين عن أسماء الناجحين. لم أكن أعرف المهدي بطبيعة الحال. ولكن عندما انتهى من قراءة أسماء الناجحين مرتبة حسب استحقاقهم، (وكنت السادس) فوجئت به يناديني: فلان تعال! تقدمت إليه في نوع من الرهبة، فطلب مني أن أزوره في مكتبه بالمجلس الاستشاري في اليوم الموالي. ذهبت. استقبلني واستفسر عن حالي وعائلتي الخ. وقال : ما تفعل الآن؟ قلت: اشتغل معلما في المدرسة المحمدية بالدار البيضاء. قال: لا، أنت ترجمتك جيدة جدا، يجب أن تلتحق غدا بجريدة "العلم" لتشتغل معنا هناك. قلت: أنا أشتغل في التعليم. قال: هذه عطلة صيفية، ومن بعد سننظر في الأمر. التحقت بـ " العلم"، ودخلت المعترك السياسي في نهاية الأمر.

وأذكر أني قبل التحاقي بـ "العلم" وقبل حكاية البكالوريا، كنت أكتب باستمرار. أذكر أني، في يوم من الأيام، بعثت بمقالة إلى "العلم"

فنشرت منها فقرات في ركن "بريد القراء" وكان ذلك في أوائل الخمسينات. كان سروري عظيما عندما وجدت اسمي وعبارات من مقالتي في "العلم". وتشاء الصدف أن التحق بـ "العلم" مترجما ثم محررا أشرف على ركن "بريد القراء "، ثم على "صفحة المعلم"، وهي خاصة بالتعليم والمعلمين.

في أكتوبر من السنة نفسها (1957)، سافرت إلى سورية للدراسة الجامعية وكانت ميولي علمية. كنت مولعا بالرياضيات. ورغم أنني اهتم بالأدب وكان مستواي فيه مقبولا جدا فقد كنت مع ذلك أحصل دائما على نقطة ممتازة في الرياضيات، كان لدي ما يشبه الموهبة في هذه المادة. ففي المدرسة الابتدائية وكذلك في السنتين اللتين قضيتهما في المدرسة الثانوية كان الأستاذ يملي علينا في نهاية الدرس تمارين الحساب والهندسة ثم الجبر كواجبات منزلية، وكثيرا ما كنت أكتفي بالاستماع إليه وكتابة المعطيات الرقمية بدل كتابة نصوص التمارين بأكملها، حتى إذا انتهى من الإملاء كنت قد هيأت الجواب! وفي المنزل كنت اشتغل على تمارين مماثلة في الكتب الفرنسية! وكانت تستغرق أحيانا جل أوقات "الفراغ" عندي.

ذهبت إلى سورية إذن على أساس أن أتخصص في الرياضيات والعلوم (وسنرى كيف أن بعض الأمور الجزئية يكون لها أحيانا مفعول كبير حاسم). كنت عازما على التسجيل في كلية العلوم. ولست أدري كيف خطر ببالي أن قلت لنفسي : لآخذ الكتب التي تدرس هنا حتى أرى هل يتوافق ما عندي مع ما عندهم. وكانت صدمة كبيرة لي عندما وجدتني أمام "مشاهد" لم أكن قد تعودت عليها: أرقام هندية لا أستطيع قراءتها بسهولة، وأنا قد تعودت في المغرب على الأرقام العربية، العالمية الآن، وكانت مراجعي في مادة الرياضيات والفيزياء كلها مراجع فرنسية. لقد وجدت نفسي في كتب الجامعة السورية (بدمشق) أمام أرقام ورموز ومعادلات ومصطلحات غريبة عني أو أنا غريب عنها، والرياضيات كلها

رموز. شعرت أنه سيكون علي أن أقوم بدور المترجم لنفسي من العربية إلى الفرنسية ومنها إلى اصطلاحنا في المغرب، كي أستطيع استيعاب المادة. فكان هذا شيئا مثبطا تماما.

قررت ترك الرياضيات والعلوم والاتجاه نحو تخصص آخر. بدأت بالحقوق. قلت في نفسي لابد أن أجرب أولا. اشتريت الكتب المقررة في السنة الأولى بكلية الحقوق في تلك السنة (وما زالت عندي حتى الآن) وأخذت أقرأ الكتب المقررة في الشريعة والقانون الدستوري والقانون المدني، قراءة استكشاف! فتبين لي أنه سيكون علي أن اعتمد على الحفظ وأنا رياضي الميول! فأخذت أتساءل : هل هذه هي الطريق التي علي أن أسلكها! وفي النهاية قررت أن انسحب، وأن أترك كلية الحقوق، فاتجهت إلى كلية الآداب. كانت السنة الأولى تسمى "الثقافة العامة" (مقابل السنة التحضيرية في النظام الفرنسي Propédeutique). ومع أن الطلاب كان ينفرون منها لكثرة موادها وتشدد الأساتذة، فقد التحقت بها على أساس أن أختار بعدها قسم الفلسفة. ونجحت في امتحان آخر السنة في الدورة الأولى، وكنت السادس من بين ما ينيف عن 500 طالب.

عند بداية الموسم الدراسي (1958) كانت كلية الآداب قد فتحت أبوابها في الرباط، كإحدى اللبنات الأولى لجامعة محمد الخامس، فلم أر مبررا للعودة إلى سورية ما دام قسم الفلسفة قد أحدث هنا في المغرب، وما دام قد استعان بأساتذة من مصر وسورية. وهكذا التحقت بهذه الكلية مع بداية السنة الدراسية (أكتوبر 1958)، بعد أن قضيت الصيف في جريدة "العلم" التي لم تنقطع صلتي بها إذ كنت مراسلها في دمشق. في هذا الصيف تعمقت علاقتي بالمهدي من خلال جريدة "العلم" و"طريق الوحدة" وبعض فروع الحزب في الدار البيضاء (المقاطعة 11). والنتيجة أني وجدت نفسي من الشباب النشيطين مع المهدي في ما كان يرمي إليه من تجديد

الحزب (حزب الاستقلال) وهو "التجديد" الذي انتهى —بل بدأ– بما كنا نسميه "انتفاضة 25 يناير 1959". هكذا أصبحت من العناصر الشابة التي ساهمت في الإعداد لعملية "الانفصال" وفي تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية[*]. كما كنت من الجماعة الأولى التي عملت في جريدة الاتحاد "التحرير" عند إنشائها، والتي كان مديرها الأخ محمد البصري ورئيس تحريرها الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي، بينما كنت أقوم بمهمة سكرتير التحرير.[2]

هكذا تابعت مساري السياسي من أعلى، مع القيادة الحزبية، وفي نفس الوقت تابعت مساري الثقافي في الدراسة العليا بكلية الآداب جامعة محمد الخامس. وأعتقد أني حافظت على التوازن بين المسارين إلى حين تقديم استقالتي من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي سنة 1981 لأسباب شخصية وصحية، فتفرغت للمسار الثقافي ولكن دونما قطيعة مع المسار السياسي![3]

3- تعرفت على المشرق عن طريق الكتاب قبل الذهاب إلى سورية

محمد بنيس

- هل نفهم من هذا أن علاقتك، كطالب، بالحركة الثقافية من ناحية الدرس الفلسفي في سورية، والمشرق عموما، أو من ناحية الأفكار القومية، كانت هامشية في هذه الرحلة؟

---

[*] – الاتحاد الاشتراكي حاليا.

– حكيت تفاصيل هذه المرحلة من حياتي بتفصيل في "حفريات في الذاكرة".

– يجد القارئ تفاصيل أولى عن هذه المرحلة من مساري الفكري والسياسي في سلسلة "مواقف"، الأعداد من 1 إلى 12

محمد عابد الجابري :

في السنة التي قضيتها في سورية تعرفت على المجتمع، وعلى اللهجة، وعلى الثقافة العربية بكيفية عامة. وكانت سورية آنئذ 1957- 1958 تعيش أوج ازدهارها القومي والفكري. كنا نسميها "أثينا"، أثينا عهد بريكلس، أثينا الديمقراطية. كانت الصحافة حرة وكان شعار "الوحدة" مهيمنا. كان ثمة غليان. في هذه الفترة أخذت عن سورية صورة بانورامية فوتوغرافية فقط. ولكن قبل أن أذهب إلى سورية بمدة، أي منذ أواخر الأربعينات، كنت أقرأ عن المشرق وما يردنا من المشرق، قرأت لخالد محمد خالد، وسلامة موسى، وجبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة وميشل عفلق الخ.

وإذن، فمعرفتي بالمشرق، وبالفكر القومي، تمت هنا في المغرب أكثر، عن طريق الكتاب والصحافة والمجلات. لم أكن من الطلاب المغاربة الذين تأثروا محليا، وعندما عدت قررت البقاء في المغرب، لأنه لم يكن هناك ما يربطني بسورية سياسيا ولا اجتماعيا. لقد تعرفت على الصورة كاملة، وانتهى الأمر. المعرفة بالمشرق المعاصر كمعرفتي بالمشرق الماضي كانت عن طريق الكتاب.

4- كان زمن "التحرير" زمنا كثيفا، و الكتابة لعبة شطرنج.

عبد الصمد بلكبير:

من خلال هذه الصورة العامة عن تجربة الحياة يتضح أن المنابع الأساسية لتكوينكم هي من جهة تجربة الحياة التي كانت تجربة يمكن وصفها بانها قاسية، ولذلك فقد كانت غنية. ومن جهة ثانية كان مصدركم الثقافي، هو اعتمادكم على نفسكم في التكوين، أي العلاقة بالكتاب بصورة رئيسية. ولكن علاقتكم الأساسية بالإنسان، بالقدوة، كانت ربما عن طريق الصحافة، أولا في "العلم" ولكن بصورة أساسية في "التحرير". إذن هل من

الممكن أن تقدموا لنا صورة عن هذه التجربة في العمل الصحافي باعتباره كان مدرسة، ربما أكثر منه مؤسسة للإعلام.

محمد عابد الجابري:

لم يكن العمل الصحافي في المغرب لا يحمل من كلمة "صحافة" إلا الاسم، على الأقل يومذاك. لقد كان في الحقيقة عملا سياسيا نضاليا. فأنت عندما تخرج من الجريدة "التحرير" يصحبك البوليس من الوراء يراقبك. أما عندما تكون هناك داخلها فأنت المراقِب، أعني أنك اخترت ميدانا تناضل فيه نضال مواجهة، وهذا خصوصا في الستينات، حينما كان النضال يتخذ هذا الشكل، شكل المواجهة. بطبيعة الحال لم نكن نقدر -كمحررين متحمسين شباب- كامل التقدير مفعول ما كنا نكتب وما كنا نقول. وهذا شيء لا يعيه إلا صاحب تجربة، وله خبرة بالقراءات السياسية. فأنت تكتب مقالة وليس في ذهنك إلا فكرة معينة، بريئة أحيانا، لكن عندما تصدر في الجريدة تقرأ قراءات لم تكن تخطر لك على بال! تأتيك أصداء من جميع الجهات وتأويلات لم تفكر فيها. هكذا عشنا هذه الصحافة، صحافة الصراع، الجدال. لست أدري كيف أصف تلك الفترة، لأنها كانت فترة من الكثافة، ومن الغنى، ومن تزاحم الأحداث، بحيث يصعب إطلاق اسم معين عليها.

ومع ذلك فأنا أعتقد أن العمل في الصحافة لم يكن هو المجال الذي تعلمت فيه الكتابة. أعني أنني لم أتعلم الكتابة في الصحافة، فلقد تعلمت الكتابة، كما قلت لكم، قبل أن أكون صحافيا، وبعبارة أخرى يمكن القول إن عملي في الصحافة جاء نتيجة تدريب شخصي على الكتابة، إذ كنت أكتب منذ ما قبل الشهادة الابتدائية، أسود أوراقا أكتبها لنفسي وأقرأها لنفسي. أريد أن أقول إن ما أجده من سهولة في الكتابة لم يأتني من عملي

في الصحافة، بل لربما كان عملي في الصحافة مؤسسا على أن الكتابة عندي كانت قد أصبحت عملية سهلة. بطبيعة الحال، الصحافة والسياسة بالنسبة للمثقف هما في نظري مدرسة الحياة. فعندما نقول: يجب أن يعيش المثقف الحياة، يجب أن يعيش كذا، لا نطلب منه طبعا، ولا يجوز أن نطلب منه، أن يعيش الحياة في الشارع أو أن يعيشها في المعمل. بل حياة المثقف في ميدان النضال، أو في ميدان التكوين، هي "العضوية"، العضوية في المجتمع، بمعنى الانخراط في قضاياه. كان هذا هو الميدان الفكري الذي عرفته تلك الفترة، والواجهة في هذا الميدان الفكري هي هذه الصحافة التي تحدث عنها. كان الاتجاه العام الغالب هو الاتجاه الوطني الذي كان اتجاها معروفا في طموحاته وآفاقه، والذي كان يعطي للاستقلال مضمونا اجتماعيا واقتصاديا معينا، والذي استمر تقريبا إلى سنة 1959. كان اتجاها يرمي إلى نزع الطابع اللاوطني عن النموذج الاستعماري الموجود، وتحويله إلى نموذج وطني، دون أن يكتب عليه اسم اشتراكية، أو غيره. هذا الاتجاه تم العدول عنه ابتداء من أوائل الستينات حين رجع المغرب إلى تبني النموذج الموروث عن عهد الاستعمار، عندما ارتفع شعار "الليبرالية"، وشعار الانفتاح في المغرب، وشعار "الواقعية"، منذ بداية الستينات.

تلك السنوات كانت سنوات صراع: هل سنعيش مع الآمال والطموحات التي كانت تحركنا، ونتمسك بـ"المثالية" التي كانت تقودنا، نحن المقاومين، نحن الوطنيين، نحن الشباب، نحن الجماهير التي كافحت من أجل "الاستقلال"، هذه الكلمة التي كانت تكثف كل معاني التحرر وكل مضامين الغد الأفضل، أم أننا سنكون "واقعيين" فنقبل البنيات الموجودة ونحاول أن "نطور" القطاع التقليدي ليلتحق بالقطاع "العصري" داخل البنيات الاستعمارية نفسها الخ؟... ولذلك فقد كان العمل الصحافي

يومئذ يقع في معمعة الصراع. لم تكن معركة هادئة، ولا معركة تعيشها بحريتك أو تتصرف في وقتك، أو تتصرف حتى في كلماتك. لا، كانت معركة بالمعنى الحقيقي. كانت معركة لتحويل المغرب من آفاق معينة إلى آفاق أخرى، ولذلك فالتكوين في هذا المجال، بالنسبة لي، قد تم طيلة هذه السنوات التي قضيتها في العمل الصحافي اليومي المكثف، في جريدة "التحرير" قبل إغلاقها في صيف 1963. كنت أبقى في الجريدة من الثامنة صباحا إلى الثانية عشرة ليلا ، ولا أحس لا بالزمن يمر ولا بالإعياء يتسرب إلى دماغي أو بقية جسدي.

لقد مكنني العمل في جريدة "التحرير" من الاحتكاك اليومي بالتاريخ كله، تاريخ العالم كله، كما يقع، وكما سيقع! أعني أن تجارب الحياة كلها تكثفت عندي في تلك السنوات. ومنذ ذلك الوقت تكونت لدي قناعة ولا زالت تزداد نموا وعمقا، بأن المؤرخين عندما سيكتبون تاريخ تلك الفترة، معتمدين على الوثائق، والجرائد، والآثار، فإنما سيسجلون وقائع حدثت في "الزمن"، الزمن الذي لم نكن نعطيه أية قيمة! أما تأويلها وبيان حقيقتها وأسبابها، فهذا لا يعرفه إلا المطلعون المنغمسون في التاريخ، لا الذين يكتبون التاريخ. إن الحقيقة التاريخية شيء يعاش ولكنه لا يقال ولا يكتب. هذا هو المعنى الذي أعطيته لعبارة لينين "الحقيقة ثورية" منذ أن أطلعت عليها. ومنذ ذلك الوقت وأنا أرثي لحال المؤرخين الذين يبحثون عن الحقيقة التاريخية. لقد أصبحت، عندما أكون إزاء أحوال أو أوضاع معينة، لا أهتم كثيرا بمنطوق ما يقال بل أتجه إلى البحث عن ما ورائه. وربما تأثرت حتى في قراءاتي للنصوص التراثية بهذا النوع من السلوك إزاء المقروء. وربما كان هذا من العوامل الداخلية التي تساهم في عدم تأثري بنقد بعض "النقاد"، وهو ما يستغربه الكثيرون!

كنت عندما أكتب افتتاحية أو تعليقا في "التحرير" أستحضر في ذهني وبوضوح تام ما أريد أن أقول بالضبط، ولكن كان علي أن لا أقوله بالضبط، حتى لا "يضبطني" من أخاطبهم فعلا! وكان علي أيضا أن لا أدع مجالا لقراء آخرين قد يفهمون أن الكلام ينصرف إليهم. كان هذا النوع من الكتابة أكثر تعقيدا من لعبة الشطرنج، ولذلك كان لا يخلو من متعة فنية تنسيك أمواج بحر المعركة. وأنا لا أعترض على أي قارئ لنصوصي الحالية، السياسية منها والثقافية، إذا هو اكتشف فيها "شيئا ما" من هذه اللعبة. بل يجب أن أعترف أني أتأسف لكون كثير من القراء لا يرتفعون معي بـ "قراءتهم" إلى هذا المستوى من "اللعبة".(*)

عبد الصمد بلكبير: ربما كان يمكن للتاريخ لتلك المرحلة في صيغة الرواية!

محمد عابد الجابري: الحق أني آسف لكوني لست قصاصا، فلو أني كنت قصاصا لكان لدي الكثير مما أقول.

عبد الصمد بلكبير: هل يعني هذا أن أستاذكم في التجربة كان هو إرادتكم من جهة، وبالتالي اصطدامكم مع الحياة والكتاب؟

محمد عابد الجابري: لا أستطيع أن أقول إنه كان لي أستاذ أو نموذج! فلا الشخصيات الحية التي كنت أتعامل معها، ولا الأبطال الذين كتب عنهم، لا شيء من هذا أو ذاك كان يشكل بالنسبة لي نموذجا. ربما

---

*- لم تكن الفقرة الأصلية بهذا الوضوح. كان الحوار شفويا، والحوار الشفوي يعتمد الإيحاء أحيانا، خصوصا عندما يفترض المتكلم في المستمع أنه "معه"، فيعمد إلى الاختصار أو يستعمل عبارات المجاز والاستعارة والتغطية، وأيضا يراعي ما يفرضه ظرف الحوار من شروط. فاللعبة التي تحدثنا عنها أعلاه تجري أيضا حين الحوار. وقد كانت حاضرة في العبارة الأصلية بصورة مكثفة، فأزلنا الغطاء عنها هنا. وإذن فلا يتعلق الأمر بإضافة بل بصياغة للحقيقة أقرب إلى "الحقيقة".

كنت مأخوذا بالعمل وبتيارات الحياة، أكثر من الانسياق مع نموذج ما. العنصر الوحيد، وليس الأساسي، في تكويني هو التعامل المباشر مع الكتاب. كم درست في المدرسة؟ سنتين في الابتدائي، وسنتين في الثانوي، لا غير. وحتى في الجامعة، فأنت تعرف كيف كنا ندرس: أحيانا نحضر وأحيانا لا نحضر. فالتعامل المباشر كان مع الكتاب. ولذلك أعتقد أن هذا النوع من الاعتماد على النفس وملازمة الاحتكاك المباشر بالكتاب، خصوصا الأصول، وهو شيء صعب ولكنه مفيد، هو الذي يكسب الإنسان القدرة على التحمل.

5- علاقتي بالمناهج الحديثة... والموقف من الاستشراق!

محمد بنيس: في إطار المحور الأول، هل يمكن القول إن علاقتكم بالمناهج الغربية سواء في قراءة التراث أو في قراءة مجموعة من قضايا ومظاهر الثقافة العربية الحديثة، ابتدأت من مرحلة دراستكم الجامعية عن ابن خلدون؟ إذا كان ذلك كذلك، فكيف تمت العلاقة مع الغرب، سواء كان هذا الغرب استشراقيا أم كان بمدارسه الحديثة؟

محمد عابد الجابري:

أعتقد أنك اختزلت مسافة طويلة! اعتقد أن لدي منهجيتي، وأنا أعزو ما يمكن أن يقال عن منهجيتي إلى ميولي الرياضية كما ذكرت. لا زلت أذكر قولة للمهدي بن بركة جاء فيها: "إن الذي لم يمارس تمارين الحساب بالمدرسة ولم "يكسر" رأسه في تمارين الأنابيب والصهاريج، لن يستطيع أن ينظم تفكيره". وهذا يذكرنا بالعبارة التي حرص أفلاطون على كتابتها على باب أكاديميته، عبارة : "من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا". ممارسة الرياضيات بالنسبة إلي، وبخاصة لأني مارستها لا بواسطة أستاذ، ولكن بواسطة عمل شخصي، كان لها تأثير كبير فيما يمكن أن يكون لدي من منهجية التفكير أو الكتابة. ولذلك، فعندما أقرأ البنيوية أو

أي مجال آخر من مجال الفكر الغربي، أجدني عمليا أملك بنية فكرية مستعدة للتعامل مع ما أقرأ. ولا شك أنك تدرك في هذا المجال أن الإنسان يتكون فكره من خلال ما يقرأ.

يبقى الاتصال مع الغرب، وكان بالنسبة للمغاربة شيئا مستمرا. لقد كان اتصالنا بالثقافة الغربية متواصلا، سواء درسنا في المدارس الوطنية الحرة أو في المدارس الفرنسية. كنا نقرأ روسو ومانتسيكيو الخ، ونقرأ الجرائد الفرنسية ونسمع الإذاعة الفرنسية. فبحكم وضعيتنا كمستعمَرين، وبحكم وضعيتنا كقريبين من الغرب قربا جغرافيا، كان لدينا نوع من المواكبة، أو على الأقل قابلية للمواكبة. أعني أن الفكر الغربي كان حاضرا لدينا، يعرض نفسه على من يطلبه، وأحيانا يفرض نفسه علينا، وبكيفية خاصة عندما التحقت بالجامعة كأستاذ.

فعلا، التحقت بالجامعة سنة 1967 كأستاذ. وكانت الأطر العلمية فيها قليلة العدد، وكانت الأقسام والشعب في كلية الآداب مفرنسة، أي لغة التدريس فيها هي الفرنسية والبرامج والمناهج هي نفسها المعمول بها في فرنسا، ولم تكن العربية تدرس إلا كلغة، من بين لغات أخرى كالإنجليزية والإسبانية الخ. عندما التحقت بالجامعة كنا نخوض معركة التعريب، تعريب شعبة الفلسفة. وكان هناك تحد حقيقي، وفحواه "إذا كنتم تريدون التعريب فلتتفضلوا ودرسوا المواد كلها" بالعربية. وقد واجهنا التحدي فأنشأنا شعبة الفلسفة بالعربية وشعبا أخرى. وفي السنة الأولى والسنة التالية واجهني شخصيا تحد خاص، لست أدري هل كان مقصودا من جانب الإدارة أم غير مقصود. وجدت نفسي مطالبا بتدريس علم النفس وعلم الاجتماع ومناهج العلوم والفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة. كل هذا في سنة واحدة وفي مختلف المستويات. في سنة 1967- 1968 درست هذه المواد من السنة الأولى إلى السنة الثالثة، فكان ذلك بالنسبة لي نوعا من

التحدي لم يكن من سبيل للإفلات منه إلا بمواجهته بتحد مماثل. فعلا، واجهت هذا التحدي! فكنت أعمل 18 ساعة في اليوم ما بين إعداد الدروس وإلقائها. هاتان السنتان (67 و 68)، بهذا التوسع في المواد والتعدد في الاختصاصات، كانتا بالنسبة لي نوعا من إعادة التكوين، فمعلوماتي عن الفرويدية مثلا ترجع إلى تلك السنوات. لقد درست فرويد في كتبه، ولا يمكن أن أخطئ خطأ فاحشا في فهم الفرويدية لأني درّستها، وأنت عندما تدرس شيئا "تحفظه"، بل أقول إن الإنسان لا يمكن أن يمتلك مادة ما إلا إذا درسها. وكما درست التحليل النفسي من المؤلفات الأصول درست كذلك علم الاجتماع، والماركسية ومناهج العلوم؛ دع عنك الفلسفة الإسلامية التي كنت لا أفهمها إلا إذا قرأتها في نصوص الفلاسفة العرب أنفسهم.

محمد بنيس: والعلاقة مع الاستشراق؟

محمد عابد الجابري: العمل الجامعي يتطلب الرجوع إلى مراجع، خصوصا في الفلسفة، والعلوم الاجتماعية، وهي مراجع أجنبية. وهذا الفقر في الأساتذة الذي كنا نعاني منه، هو الذي جعلنا نحن الجيل الأول –كما قلت– متعددي الاختصاصات: درّسنا مناهج العلوم التي كنا ندرُسها في منازلنا، ودرسنا الفلسفة الإسلامية والتراث... إنها المصادفة التاريخية هي التي جعلت من شخص، أو أشخاص معينين، ينكبون في آن واحد على جانبين: علوم التراث وعلوم المعاصرة. كانت هذه فرصة تاريخية مكنتنا من إعادة التكوين، ولكن بانفتاح فكري، في وقت ساد فيه بأوروبا الحديث عن مسألة المنهجية: فلسفة العلم أو الإبيستيمولوجيا، البنيوية... كان هذا أيضا مصادفة، لست أدري كيف للمرء أن يفسر مثل هذه المصادفات!

وعلى كل فشخصية الإنسان تتكون عبر عملية ديناميكية تاريخية مع محيطه. وبفعل هذا الانخراط في الفكر المعاصر المشغول بمسألة المنهجية في

العلوم الحقة والعلوم الإنسانية على السواء وجدتني أواجه السؤال التالي: "كيف نتعامل مع التراث"؟ لقد مارست تدريس مناهج العلوم والابيستيمولوجيا. لقد انفتحت على هذا العالم، وبكيفية آلية أصبحت أنفتح على التراث أو على المقروءات من التراث، كانت الأمور هكذا في البداية. بعد ذلك جاءت مرحلة الوعي والتخطيط والتفكير.

أما بالنسبة للاستشراق، فيمكن القول إن هذا الذي حكيته عن تلك المرحلة قد جعلني في غنى عن المستشرقين، فلم أتأثر بهم ولا بمنهجيتهم. بل يمكن القول إني تجاوزتهم دون أن أتأثر بهم، عندما انفتحت على المنهجية العلمية الحديثة، عن طريق الإبيستيمولوجيا وميولي الرياضية. لقد انفتحت على التراث، في هذا الوقت المكثف، فوجدت نفسي في غير حاجة للتأثر بالمستشرقين، بل شعرت بتجاوزهم، أو شعرت بأن إشكاليتهم ليست هي إشكاليتي، أو أن وجهة نظرهم ليست وجهة نظري. بعبارة أخرى لم أكن أشعر في يوم من الأيام بأن المستشرقين بالنسبة لي أساتذة ولا أني تأثرت بأحد منهم. إن المواكبة للمناهج الجديدة في الستينات والسبعينات (المنهج التاريخي، المنهج البنيوي، المنهج الأكسيومي) والتأثر بها، جعلني أشعر أن مناهج المستشرقين قد أصبحت تنتمي إلى الماضي. والحق أن الأمر كان كذلك. فالاستشراق كان يعتمد المنهج الفيلولوجي وهو منهج كان "معاصرا" في القرن التاسع عشر. ومناهج القرن العشرين في العلوم الإنسانية كانت ثورة أو رد فعل على هذا المنهج.

6- الاتجاهات ... في سورية.

مصطفى المسناوي:

هذا السؤال كنت أود طرحه من قبل، ويتعلق باختيار الفلسفة أثناء ذهابكم إلى سورية، حيث اعترضكم المشكل الذي تحدثتم عنه، المتعلق بالرياضيات فكان اختياركم

للفلسفة. وهذه الفلسفة التي تعرفتم عليها آنذاك، لم تكن مجرد معلومات، ولكن لربما كانت هناك اتجاهات فلسفية سائدة في ذلك الوقت، أو اتجاه فلسفي معين، أو مدرسة فلسفية في سورية، هل يمكن أن تحدثونا عن هذا؟

محمد عابد الجابري:

في ذلك الوقت كان الصراع الفكري في سورية بين الماركسية كماركسية، كاتجاه ثقافي، وبين الاتجاه الإسلامي. بالنسبة لي لم يكن هذا الانشطار يصدمني، لأنني تعاملت مع الجانبين، فكريا، في المغرب قبل أن أذهب إلى هناك. وكما قلت قبل فقد سبق لي أن قرأت للكتاب السلفيين والليبراليين والماركسيين، وكانوا بالنسبة لي يمثلون شيئا واحدا. بمعنى أننا هنا في المغرب، وهذه ملاحظة سبق أن سجلتها، كنا نقرأ ما يأتي من المشرق في منطوقه البريء، فإذا كان سلامة موسى يدعو إلى النهضة فنحن نعتبره رائد النهضة، وإذا كان محمد عبده يدعو إلى النهضة فهو رائد النهضة. فالخلفيات الموجهة لهؤلاء لم تكن حاضرة أمام أنظارنا. أضف إلى ذلك أن الاتجاه الإسلامي في سورية كان اتجاها متفتحا. الإخوان المسلمون كحزب هناك كانوا متفتحين مساهمين في الحياة العامة، في البرلمان، وكان من زعمائهم أساتذة في الجامعة لهم كتب مرموقة في اختصاصهم. وهم عروبيون. هم إخوان مسلمون ولكن يتبنون القضية العربية. لقد كانوا يتحركون في الإطار السوري الأكبر الذي كان يشغله الاهتمام بالعروبة، الإطار الذي كانت فيه الهيمنة للتيار القومي، مع حضور للتيار الماركسي.

7- الاهتمام بشئون التربية والتعليم ...

مصطفى المسناوي:

سؤال آخر، يتعلق بالفترة المتراوحة ما بين إغلاق "التحرير" سنة 1963 وبين عملكم في كلية الآداب سنة 1967. الملاحظ خلال هذه الفترة أنكم شغلتم أكثر بالعمل

التربوي، بما في ذلك بداية الاهتمام بالتأليف التربوي، هل هذا الانشغال كان مبنيا على اختيار واضح ومحدد من أجل المساهمة في نقل الفكر العلمي..؟

محمد عابد **الجابري**: سبق أن قلت إنني عندما دخلت "العلم" في سنة 1957، وقد دفعني المهدي بن بركة دفعا فيها، كان من جملة المهام التي كلفت بها هي "صفحة المعلم"، فكانت صفحة ناجحة، وكنت أكتبها تقريبا بمفردي. أيضا عندما كنت أهيئ امتحان الكفاءة التربوية للتعليم الابتدائي انكببت على قراءة كتب التربية، كتب ديوي وغيره. درسنا التربية "من أولها إلى آخرها"، هكذا كان يقتضي البرنامج الخاص بهذا الامتحان. فهذا أيضا مجال كنت قد مارسته من قبل ولم يتغير فيَّ شيء عندما عدت إلى مجال التعليم بعد إغلاق الجريدة بل قبل ذلك، حين توليت وظيفة مدير ثانوية البلدية للبنات التي أنشأها، مع ثانوية للبنين، المجلس البلدي الاتحادي.

8- العصامية والتحديات : دار بوكطاية وخيرية المحسنة!

عبد الصمد بلكبير:

إذا سمحتم لابد من أن يكون هنالك تأثير لتجربتكم الشخصية في فكركم. سؤالي هو: أهم صفة من صفات، (أو أهم ميزه من ميزات) تجربتكم الحياتية هي تجربة العصامية، والتحدي أو الاستجابة للتحديات. ألا يوجد لهذه التجربة تأثير في صياغة فكركم؟

محمد عابد الجابري:

أعتقد أن هذه التجربة ليست خاصة بي، لأن الظرف التاريخي الذي عاشه المغرب في ذلك الوقت كان كله ظرف العصامية ومواجهة التحدي. فكثير من الناس مارسوا العصامية، إما في ميدان التعليم نفسه، أو في ميدان آخر. فالجو الذي عاشه المغرب آنذاك والتحولات التي تحدثنا عنها في

بداية هذا الحوار كانت تفرض هذا النوع من العصامية، فكثير من التحديات كان مفروضا علينا.

عبد الصمد بلكبير:

أنتم كمفكر، كإنسان ينتج فكرا...

محمد عابد الجابري:

من الصعب أن أفسر نفسي، المسألة سيقول فيها الآخرون رأيهم. أما أنا فلا يمكن أن أتجرد عن تجربتي وأضعها هكذا في الخارج باستقلال عني، وأنظر إليها وأحكم لها أو عليها. لست أدري ماذا تريد أن أقول؟ كل ما يمكن أن أقول هو أن أدلي بمعلومات أو بانطباعات، أما أن أحكم على مرحلة من مراحل حياتي، أو أعطي رأيا، هكذا كناقد يمارس النقد على نفسه، فأمر صعب.

عبد الصمد بلكبير:

حتى أوضح سؤالي: إن المفكرين العرب عموما، ، كانوا من المهادنين للدولة، أو للمجتمع، أو للحزب، وبالتالي درسوا في ظروف مواتية، باستثناء المحدثين في الشرق العربي وربما أقصد المعاصرين. في حين أنكم لم تتلقوا الرعاية، بل بالعكس. ألم يؤثر هذا في تفكيركم، وفي علاقتكم مع الواقع، مع المجتمع؟

محمد عابد الجابري:

الرعاية التي لقيتها هي رعاية فيها تجارب مرة، وفيها تحديات. ففي سنة 1953، عندما وقعت الأزمة المغربية، بل قبل ذلك، في سنة 1951، عندما جئت من البلد بالشهادة الابتدائية لأدرس في الدار البيضاء، جئت مع آخرين، من فجيج، وكانت هناك مجموعة من بني ملال وأخرى من المذاكرة. كنا نتسكع، نسكن في حوانيت أقاربنا في الليل، وفي النهار

نقرأ في الحدائق العمومية. في أيام الأحد، وفي "عين القريعة"، نغسل ثيابنا في الشارع كما يفعل كثيرون كالحمالة وأصحاب العربات الخ. هذه الوضعية لفتت انتباه المسؤولين في حزب الاستقلال، في ذلك الوقت. وربما كنت شخصيا كمدخل لهذا الانتباه، لأنني مرضت، واتصلت بطبيب، وهذا الطبيب نبه بعض ذوي المسؤولية الحزبية في هذا الشأن، فكانت النتيجة أن اكترى لنا الحزب في ذلك الوقت دارا (مازالت دار بوكطاية معروفة في درب الكبير). واتصل بمحسنة من المحسنات كانت تقدم بعض الوجبات الغذائية لأطفال المدارس الابتدائية لبعض أبناء الفقراء والمعدمين. فأدمجتنا في تلك "الخيرية" الصغيرة. أما السكنى فكنا ستين شخصا في غرفة واحدة، ننام كما ينام الناس في السجن، وكنا مبسوطين. ولا زلت أحمل آثار تلك "الرعاية"، وكثير منا ما زال يحمل آثارها. ما زلت أحمل آثارها كمرض مزمن على مستوى الأمعاء الغليظة من كثرة ما كنا نأكل من حمص وفول في المطعم الخيري. ولكن في الحقيقة كنا نشعر بأننا "ممتازون"، أي حصلنا على امتياز. فأن تكون مع مجموعة من الطلبة في دار، وتنام على حصير واحد مع عشرين فردا وتطبخ العشاء وتذهب في الغذاء إلى جمعية خيرية فتأكل هناك... فهذا امتياز حرم منه ملايين الأطفال في المغرب، وفي البادية خاصة. ولذلك قلت في البدء إننا عشنا مرحلة تحول في المجتمع المغربي.

9- الكتابة في الدماغ أولا... ومتعة الكتابة : "أوريكا، أوريكا".

محمد بنيس:

الآن ننتقل إلى محور الكاتب. علاقة الكاتب بالكتابة هي علاقة تمت العناية بها على مستوى التحليل منذ العصور القديمة إلى الآن. ولكننا في العصر الحديث ربما وجدنا طرائق لتحليل هذه العلاقة بشكل أكثر تقدما. أريد أن أقول من هنا: إن علاقتكم بالكتابة كانت منذ السنوات الأولى للابتدائي، من خلال الكتابة الذاتية التي نسميها خواطر...

محمد عابد الجابري: طفولية....

محمد بنيس:

طفولية، ثم مرحلة الكتابة في الصحافة ثم مرحلة الكتابة التربوية إلى مرحلة الكتابة الفكرية، هل يمكن أن نعرف إلى أي حد كانت تتداخل أنماط الكتابة في كتابتكم أو في رغبتكم في الكتابة؟ بمعنى آخر: هل كانت الكتابة بالنسبة إليكم مجرد تسجيل لأفكار أم تأمل في الكتابة ذاتها؟ لا أريد هنا أن أعود إلى خصائص الكتابة الفلسفية أو الكتابة الصوفية عند العرب أو مفهوم الكتابة في العصر الحديث، لكن بصفة عامة كان هناك نوع من الانفصال بين الكتابة الأدبية وكتابة الفكر عند الغالبية من المفكرين والفلاسفة، وإن كان بعض المفكرين والفلاسفة منذ أفلاطون إلى الآن، يهتمون بالجانب الأدبي، يعني حضور الاستعارة في الكتابة الفلسفية، ذاتها. لهذا نريد هذه العلاقة الصامتة والسرية مع الكلمات، والتراكيب، والجمل المقولة (الجاهزة)، التي تكون مفروضة على الذات الكاتبة، كيف عشتم معها؟ هل علاقة تصالح أم علاقة صراع؟ وما هي العناصر التي كانت مؤثرة فيها، وما هي حدودها الآن كتجربة كتابية بالنسبة إليكم؟

محمد عابد الجابري:

أعتقد أن هناك فرقا كبيرا بين كاتب يكتب بعد أن يحقق مرحلة كبيرة من نضجه، والكاتب الذي يكتب بعد أن ينهي دراسته الجامعية مثلا. علاقتي مع الكتابة علاقة ممارسة. تعرفت على الكتابة ومارستها منذ البداية. بكيفية إجمالية يمكن أن أميز بين ثلاث مراحل: هناك ما سميناه بمرحلة الكتابة الطفولية، ولا زلت أذكر مثلا أنه عندما كنت في سن 12-16 في الابتدائي، وفي أوائل الثانوي، كنت أكتب بكثرة وكأنما الكتابة كانت عندي هواية. وعندما انتقلت إلى الصحافة أصبحت الكتابة شيئا آخر، أعني كتابة فكر. تأخذ فكرة، أو تقال لك، فتحرر فيها مقالة أو افتتاحية. العلاقة مع الكتابة هنا كانت علاقة مباشرة، في إطار "لعبة الشطرنج" التي حكيت عنه قبل. في الطفولة كنت آخذ قلما وأسجل ما عندي من خواطر، كلاما مفيدا أو غير مفيد. أما في الصحافة فهنا آخذ

الفكرة وأوسعها وأتحايل على تضمينها ما أفكر فيه بـ"صراحة" بكلام غير صريح! كانت الكتابة سلاحا لا بد من إتقان كيفية استعماله.

وما يميز هاتين المرحلتين عن المراحل التالية هو أني كنت أكتب دون مراجع، كتابة سيالة إن صح القول، كتابة على بياض. أما فيما بعد، ومع العمل الجامعي، أصبحت الكتابة شيئا آخر: أقرأ ثم أكتب! لقد أصبحت باحثا. هذا من حيث الكيف. أما من حيث الكم فيمكن القول إذا كنت في فترة العمل الصحافي أكتب في اليوم الواحد، وبالتالي كل يوم تقريبا، صفحتين من صفحات الجريدة أو أكثر، فإني في المرحلة الجامعية أحتاج إلى شهر أو أكثر من القراءة والبحث لأكتب ما يوازي مقالة أو دراسة، متوسطة الحجم. هناك اختلاف في النوعية.

عندما أكتب الآن بوصفي باحثا ومؤلفا فإنني أبني بناء، عمارة. إذن يمكن أن ننسب هذا النوع من الكتابة إلى "المفكر"، إلى الباحث. الكتابة هنا تعني نقل ما كتبته في الدماغ على الورق. وبخصوص هذا النوع من الكتابة أرى أنه من الإخلاص للتجربة، تجربة الكتابة على هذا المستوى، أن أعترف أني لا أستطيع الإمساك بالقلم للكتابة في موضوع إلا إذا نجحت في كتابته أولا في دماغي. والكتابة في الدماغ قد تستغرق مدى زمنيا أكبر من الذي تستغرقه عندي الكتابة على الورق. إنني هنا أشبه بالمهندس، أرسم تصميم العمارة في ذهني ثم يأتي بعد ذلك دور البناء. والعملية الصعبة والمضنية والتي يلابسها التوتر باستمرار هي مرحلة "الهندسة": الكتابة في الدماغ. وغالبا ما يحصل لي ما يحصل للشاعر الذي يعاني مخاض قصيدة، أو العالم الرياضي الذي تستبد به معادلة! وفي اللحظة التي أتمم فيها "سد الثغرات" وجعل الاتساق سيد الموقف تلمع في ذهني الصورة الكاملة المكتملة للمعمار، وحينئذ أشعر بما يشعر به المتصوف "السالك" من "وحدة الموضوع والذات"، وهو ما يسمونه بـ"الفناء"، ولسان حالي يقول : "أنا الحق".

وقد أصيح في داخل أحشائي كما حدث لأرخميدس عندما لمع في ذهنه قانون طفو الأجسام على الماء، عندما انتبه إلى أعضاء ذكورته تطفو على سطح ماء الصهريج في الحمام فصاح: "أوريكا، أويكا" (وجدتها، وجدتها eurêka). إنها نشوة، متعة، ارتياح، انتصار..! لعل الموقف أشبه بالمتعة/النشوة ... التي تصاحب ميلاد القصيدة عند الشاعر وهو يسرح بخياله في الفضاء اللامحدود ماشيا أو راكبا أو متنزها... أو العالم الرياضي حين "ينقدح" في ذهنه حل معادلة وهو يعد رجله ليركب الحافلة بعد أن أقضت مضجعه شهورا. وقد حدث لي مثل ذلك مرارا في أماكن الخلوة حيث يقضي الإنسان أحيانا "حاجتين"، أو على متن السيارة، أو بين يقظة ونوم، وسط الليل، أو مع تباشير الصباح[*].

ولكن الكتابة/التفكير ليست تتم على نمط واحد. بالنسبة لي الكتابة على هذا المستوى تصبح تفكيكا وإعادة بناء. نقرأ ثم "نكتب". نقرأ التاريخ كأحداث أو نقرأ النص بالنحو ذاته! فلكي أكتب عن نص، أو عن موضوع، أو عن الثقافة المغربية، يلزمني أن أفكك ثم أربط وأعيد البناء. ليس من السهل أن يميز الإنسان في عملية كهذه بين المسطرة التي بها يقيس الجدار، وبين القادومة التي يكسر بها الحجر، وبين الطين، وبين الإسمنت... من الصعب التمييز ما بين هذه الأشياء. نحن نميز هذه الأشياء في البناء المجسم، ولكن في العمل الفكري تكون المسائل متداخلة، والكتابة الجيدة (في الدماغ أولا) غالبا ما تكون نتيجة إعادة مئات المرات لقراءة موضوع الواحد.

---

[*] — أضيفت هذه الفقرة عند مراجعة هذا النص توضيحا للعبارة المختزلة الأصلية التي كانت بالدارجة المغربية.

أقول مئات المرات وليس مرة واحدة، لأن الأشياء مترابطة، خصوصا في تجربتي كمهتم بالتراث، وبالكتابة في التراث أو في شؤون الفكر بصفة عامة. كل مرة تكتشف علاقة أخرى. العالم كله عبارة عن وشائج مترابطة. لربما تكتشف، ذات مرة شجرة فقط، وقد تخفي الشجرة الغابة، فلكي تكتشف الغابة كلها يجب أن تكتشف كل شجرة على حدة، وإذا اكتشفت الغابة كلها كأشجار متعددة وكثيرة، فعملية الكتابة تصبح حينئذ : صياغة الغابة كلها في شجرة واحدة.

إذن العملية هي أعقد مما نتصور، أو على الأقل أعقد مما أستطيع أن أعبر عنه. ولكل موضوع ممارسة خاصة. لا وجود لقانون خاص للكتابة. وما يهم بالنسبة إلي هو المضمون، وإذا أهمني النص أو الشكل فمن أجل ما يحمله من مضمون، ومن أجل ما يعكسه من مضمون، أو من أجل التحامه بالمضمون. أما الكتابة في الكتابة، فلست من هؤلاء.

10- والمتعة الفنية: عندما أكتشف ما كنت حدسته من قبل!

عبد الصمد بلكبير:

في السياق نفسه: من الملاحظ أنه نادرا ما نجد مفكرا، وبخاصة في الوطن العربي الحديث، لا يهتم -سواء نقديا أم بالنقد عن طريق الممارسة، أي الإبداع- بالجانب الأدبي والفني. فكل مفكر تقريبا له إسهام في مرحلة من مراحل تجربته الفكرية في الأدب، أو الفن، أو في كليهما، أوفي النقد الأدبي، والفني. الملاحظ أن الأستاذ الجابري له اهتمام كبير بميدان الفكر، وأيضا بمجالات أخرى، ولكن في ميدان الأدب ليس هناك عطاء.

محمد عابد الجابري:

لست أدري لماذا! لربما هذا راجع لاهتمامات الإنسان، أو على الأقل إلى ما يجد نفسه منخرطا فيه. إن مشروع "نقد العقل العربي" كما سيظهر، خاصة في الجزء الأول والجزء الثاني، لا يعتمد فقط على الفلسفة، بل ربما

سيفاجأ الناس عندما سيجدون فيه تحليلا للأدب والكتابات الفقهية والشعر. ولكنه لن يكون تحليل أديب، بل تحليل مفكر. فهذا الاتجاه هو الذي اخترته. مثلا، اليوم وأمس، كنت مشغولا بكتاب سيبويه، ولكن لم أكن أقرأ النحو كنحو، بل كنت أريد أن أتبين كيف يفكر هذا الرجل، كيف يبني، كيف يعمل، ما هي الآليات التي يعمل بها! وبمثل هذا تعاملت مع الجاحظ ومع أبي حيان التوحيدي ومع بعض الشعراء، مثل امرئ القيس والشنفرى. إن لدي همًّا آخر، ومشروعا آخر، وأخشى- وربما هذا عيب في الدراسات النظرية- أن هذا الاهتمام، أو الهم النظري، يحرم الإنسان من المتعة الفنية والأدبية.

فأنا أقرأ أبا تمام والمعركة حول أبي تمام، وحول التجديد، لا التذاذا بذا أو بذاك. بل ما يهمني هو دماغه، هو الداخل، هو ما يقوله. ولذلك، فإن تلك المتعة الفنية التي يتمتع بها قارئ الأدب تتلاشى عندي، لأن مهمتي هي "كشف الغطاء" عنها، هي الارتفاع بها من الخيال إلى العقل.

مصطفى المسناوي:

خارج مجال القراءة، بماذا تستمتعون أكثر؟ السينما مثلا؟

محمد عابد الجابري:

المتعة الفنية بالنسبة إلي هي متعة ذلك الرياضي عندما يحل مشكلة. إن أستاذ الرياضيات عندما يكون مشغولا بمشكلة رياضية، ويعيش مع تلك البنيات الرياضية، ومع تلك الكائنات الرياضية في علاقتها بعضها مع بعض، ثم يكتشف الحل، فتلك هي متعته الفنية التي لا تقاس. كذلك بالنسبة لي عندما أعيش مع كتاب، أو مع نص، وأتعامل معه رياضيا، بهذا الشكل ثم أكتشف في نهاية الأمر ما كنت حدسته من قبل، هذه هي المتعة الفنية. مثلا، أمس شعرت بإحساس فني من هذا النوع. قلت في

نفسي إن مقولة "الاجتهاد"، وهي من ميدان الفقه، لابد أنها تحضر كسلطة مرجعية في الفكر العربي الإسلامي كله حتى في ميدان النقد الأدبي. المتعة الفنية التي شعرت بها في هذين اليومين جاءت عندما كنت أقرأ "المثل السائر" لابن الأثير، ووجدت نصا يقول ما معناه: إنه لكي يصبح أديب أديبا مجتهدا فعليه أن يقرأ القرآن، ويترك شعر المحدثين، فهو إذا تملى من القرآن والشعر الجاهلي، ومن الحديث، فحينئذ سيكون مجتهدا. فمفهوم **الاجتهاد الفقهي** هو هذا : أي تجتهد انطلاقا من الأصول.

11- أنا لا أعيش الجزئي من أجل الجزئي، بل من أجل الكلي!

محمد بنيس:

إذن، هل تعتقدون أن علاقة المفكر بالأدب، بالفنون التشكيلية، بالسينما.. كما تعيشونها، والاستمتاع بها وبالتالي الاقتراب منها في جانبها الفني، الذي هو في نهاية التحليل اقتراب فلسفي، بالمفهوم الواسع للفلسفة، هل تعتقدون أنها غير ضرورية، أم أن الشخصية نفسها القارئة لهذه الأعمال تحمل من رواسب الماضي ما يجعلها بعيدة عن الاندماج في الطريقة الأخرى، للتعبير أو لمقاربة القضايا الفكرية؟

محمد عابد الجابري:

أعتقد أن للمسألة جانبين: جانب التكوين، وجانب الهم. فأنا كرجل اشتغل في السياسة، وانغمر في الحياة بالشكل الذي أشرت إليه، لم تكن لدي فرصة لأعيش الأشياء الجزئية في جزئياتها وفي فنيتها. تلك الخلوة، تلك الشاعرية لم تكن لدي فرصة التمتع بها. كنت منغمسا في الحياة اليومية، إما في "الرعاية" التي لقيناها عندما كنا ندرس، أو في العمل الصحافي، عندما كنا نعيش تلك الدوامة. وأما عندما أصبحت أمارس الكتابة كمهنة، كمشروع، فقد كان للاهتمام دور كبير. إن كتاباتي، أو همومي الفكرية، منصبة أساسا على الكليات. والعمل الذي أقوم به هو عمل ينصرف إلى اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات. الجزئي بالنسبة لي هو

طريقي إلى الكلي، وأعتقد أن الذي يكون هدفه هو هذا، أو شغله في مرحلة من حياته هو هذا، فإنه لا يستطيع أن يعيش الجزئي من أجل الجزئي! والفن هو أن تكتشف الكل في الجزء. أما من جانب الاختيار الشخصي فأنا لم أختر هذه الحال. لقد فوجئت عندما وجدت عند ابنتي نظرة فنية. لم تتعلم الفن في أي مكان، مثلها مثلي. وعاشت معي كل لحظات حياتي، ولكن لديها رؤية فنية. طبعا لا مجال للوراثة هنا، أو للبيئة. إنه الاهتمام. في المدرسة ترسم، ربما ليس لها اهتمام بالكليات ولا بالمسائل العامة. على كل حال أعتقد أن هذا هو التفسير: هناك التكوين الحياتي للإنسان، وهناك أيضا الهم الثقافي الذي يحمله.

عبد الصمد بلكبير:

ولكن لا بد أنكم تتفقون على أن من أهم تجليات الفكر والإيديولوجيا، وبالتالي من أهم تعبيرات العقل، هو الأدب والفن. فهل تولون العناية مثلا لظاهر التطور في الموسيقى (ناس لغيوان)، في المغرب، أو المعمار والفنون التشكيلية للقصة القصيرة الخ، باعتبارها تجليا لتطور العقل، وللفكر المغربي المعاصر؟

محمد عابد الجابري:

لا، المسألة مسألة اختيار أو تخصص. اهتمامي خاص بالثقافة العالمة. معنى ذلك أن ما يتعلق بالفولكلور، أو بالخرافة فأنا لا أهتم به. الأنثروبولوجيات، أو ما تهتم به الأنثروبولوجيا ليس من ميدان اهتمامي، اهتمامي خاص بالثقافة العالمة، أي إبيستيمولوجيا العلوم والتفكير العلمي، سواء أكان في هذا الميدان أو ذاك. أي كيف يفكر الإنسان تفكيرا علميا، أو شبه علمي، فلسفيا أو شبه فلسفي، وليس في مقدور شخص واحد أن يقوم بعمل واسع يشمل الثقافة العالمة والثقافة الفنية والثقافة العامية.. من الصعب أن يقوم بها شخص واحد، خصوصا إذا كان مشروع العمل يتناول مرحلة زمنية طويلة كالمرحلة التي يغطيها التراث عندنا.

12- كتاب "دروس في الفلسفة" ... بين الدوافع والنتائج!

عبد الصمد بلكبير:

من حيث لا تقصدون تجاوز كتابكم التربوي "دروس في الفلسفة"، مهمته المقصودة المعرفية والتربوية إلى وظائف أخرى، ويمكن القول، دون مبالغة، ولدى بعض الناس قناعة أكيدة بذلك، أن حركة الشبيبة في النصف الثاني من الستينيات، لا يمكن تفسيرها بالعوامل الموضوعية الداخلية الوطنية وحدها ولا بالعوامل الخارجية مثل الهزيمة العربية، والثورة الثقافية في الصين، وأحداث مايو 1968 بل لا يمكن تفسيرها دون الرجوع إلى تأثير كتاب "دروس في الفلسفة" باعتبار أن هذا الكتاب بصورة رئيسة لم يكن يقدم مادة معرفية محايدة، بل كانت موجهة من طرف رؤية معينة لعلاقة الثقافة بالواقع، ولوظيفة الثقافة والمعرفة، الوظيفة الرئيسة المنوطة بها، وهي أن تغير العالم ، لا أن تكتفي بوصفه، قلت ربما لم تكونوا تقصدون أن تخلقوا حركة بتلك الصفة، ولكن الذي وقع هو أن هذا الكتاب أدى هذا الدور. كيف ترون إلى الأمر؟

محمد عابد الجابري :

- بالنسبة لي يجب أن أقول الحقيقة كما كنا نمارسها عندما كنا نؤلف كتاب "دروس في الفلسفة! كنا نواجه نوعين من التحدي: الأول: وهو التعريب. يجب أن نعرب الفلسفة. والتحدي الثاني: هو أن هذا التعريب يجب أن لا يهبط بالمادة، بل يجب أن نبقى في مستوى الكتاب الفرنسي، أن نكون في مستواه دون استنساخه، مع توجيه كتابنا التوجيه الذي يخدم قضية بلدنا. طبعا هذا هو الأفق الذي كنا نعمل فيه، والدوافع التي كنا مدفوعين بها. ولم يكن يدخل في حسباننا أننا سننشئ جيلا. لا، كانت المسألة محصورة في هذا الإطار: يجب أن نعرب خدمة للتعريب كقضية وطنية، ونبرهن للمسؤولين الذين كانوا يعادون التعريب على أنه بالإمكان التعريب في المستوى ذاته، وبالإمكان تحويل المستوى لخدمة القضية الوطنية في المغرب، فهذا هو الموجه الذي وجهنا. ولا أحد يخطط

للنتائج في التاريخ! ولا أحد يستطيع أن يقول إنه أدى رسالته أكثر أو أقل؟ هذا متروك للمؤرخين.

13- المثقف والسياسة والحزب : مستويان، ومخاطبان!

محمد بنيس:

ننتقل الآن إلى موقف الالتزام الثقافي ضمن العمل السياسي للأستاذ الجابري. من خلال المعلومات الجميلة والجديدة التي نتعرف عليها نفهم أن علاقتكم الأولية بالتنظيم السياسي جاءت تقريبا منذ 1951، من خلال حزب الاستقلال، ثم كانت العلاقة الرمزية الثانية أثناء الحصول على البكالوريا من خلال الاستجابة لنداء المهدي بن بركة. وبعد ذلك نعرف أن الأستاذ الجابري أصبح يلعب دورا مهما في التنظيم السياسي التقدمي. نريد أن نعرف هنا جانب المثقف داخل الحزب، كيف كان يفهمه هو، وكيف كان يُفهم داخل الحزب أيضا. بمعنى أن الموقف من العمل السياسي كانت له بذور في البداية، ولكن لم يعد له وزنه إلا في مرحلة النضج الثقافي والسياسي أيضا. كيف فهمت هذا الالتزام، وكيف تجسد من خلاله العمل ثقافيا وسياسيا، على مستوى الاختيارات العامة، ثم على مستوى التوجيه الثقافي والصحافي للحزب أيضا إذا أمكن؟

محمد عابد الجابري:

في مجتمع كمجتمعنا، حيث تشكل الأمية نسبة كبيرة بين الجماهير الشعبية، عندما يلتحق المثقف بالعمل السياسي، أو بمنظمة سياسية، بصفة آلية يصبح في مركز القيادة. في مجتمع غالبية أفراده من الأميين، تكون النخبة السياسية هي ذاتها النخبة المفكرة. فالسياسي يمارس الثقافة. وإذا كان السياسي محترفا لا بد أن يمارس الثقافة بشكل من الأشكال، والمثقف إذا أصبح سياسيا فلا بد أن يمارس السياسة بشكل من الأشكال أيضا، وبالتالي فالمثقف، سواء كان إطارا اقتصاديا، أو تربويا، أو مهندسا، إذا التحق بالعمل السياسي في مجتمع كمجتمعنا، لا بد أن يجد نفسه مثقفا عضويا، بالمعنى الحقيقي للكلمة. أعني أنه يعمل كقائد أو في مركز القيادة،

ويبلغ الرسالة بكيفية مباشرة في إطار تنظيم معين من أجل هدف معين، خصوصا وقد كنا حزب المعارضة، حيث لم يكن هناك فرق بين السياسة والثقافة ولا بين الثقافة والعمل السياسي والتنظيمي والاتصال المباشر. هذا على المستوى العام الذي يشمل جميع من ينخرط في حزب سياسي، كالحزب الذي أنا فيه، حزب معارض خصوصا في الستينات كما كنا وإلى الآن. هذا يعني أن الثقافة سياسة، والسياسة ثقافة. وفي المجتمع المغربي، المثقف الذي لا يمارس السياسة عن وعي يمارسها من غير وعي.

هناك مستوى آخر بطبيعة الحال، حيث يلعب التخصص الثقافي أو الاهتمام الثقافي دوره. فمثلا عضوية الإطار الاقتصادي أو المهندس كمثقف لا شك فيها، ولكن ليس مطلوبا منه أن ينظِّر، أن يعي وعيه، أن يناقش وعيه للأمور. ليس مطلوبا منه أن يكون مثقفا بالمعنى الضيق للكلمة. أعتقد أنه لا مفر من الاعتراف بأن السياسة والثقافة بقدر ما تمتزجان في المستوى الأول بقدر ما تتصارعان على المستوى الأعلى، المستوى الثاني. ففي المستوى الثاني تصبح الثقافة تجاوزا للسياسة. بمعنى أنك تمارس السياسة لا في الحاضر، بل تمارسها في الماضي بقراءتك للماضي، وتمارسها في المستقبل بالمشروع الذي تطمح إلى تحقيقه، فتصبح حينئذ منظرا للحزب، أو منظرا للمجتمع، أو حامل مشروع، أو مفسرا للتاريخ، أو فيلسوف تاريخ، فهنا تمتزج الثقافة بالسياسة ولكن تتجاوزها. وعندما يدخل الإنسان في هذا التيار، أو في هذا المسار، فسيكون هذا على حساب تلك العضوية، أي ذلك الاتصال المباشر بالتنظيمات الحزبية العمالية، على حساب الخطابة السياسية. على هذا المستوى لا يفكر المثقف في المستمع، بل يفكر في التاريخ، في سامع صامت، سواء أكان في الماضي أم سيكون في المستقبل أم في الحاضر، لا فرق! أعتقد هذا هو وضعي بالإجمال.

14- الجبهة السياسية شيء... والجبهة الثقافية تنشأ تلقائيا

عبد الصمد بلكبير:

من تشخيصات الوضع الثقافي في المرحلة الحاضرة في علاقته بالوضع السياسي، أن هناك أعطابا على الجبهة الوطنية. من هذه الأعطاب أن التعامل مع الثقافي هو تعامل لا يعي عمق العلاقة اللازمة بين الثقافي والسياسي، التي من جملة ما تتطلب: الاستقلال، ولم لا نقول أيضا بلغة أخلاقية: الاحترام المتبادل للحدود، وبالتالي يؤدي هذا إلى تهميش، أو ذيلية الفكر، مقارنة بالممارسة السياسية. وأيضا من جملة أعطاب هذه الجبهة عدم وجود برنامج، أو استراتيجية ثقافية بديلة، كما هو الحال على صعيد الاقتصاد، والنضال ضد الحكم السياسي من أجل الديمقراطية، أو المسألة الاجتماعية، وصراع الطبقات ومسألة الاشتراكية كبديل الخ. هناك أيضا من يقول: ربما يكون الإخفاق الثقافي من أسباب الإخفاق السياسي، وبالتالي عندما يوضع برنامج سياسي لجبهة وطنية، تطرح حول البرنامج أيضا إمكانية عمل جبهوي على الصعيد الثقافي، عمل وحدوي. ولربما كانت هذه الجبهة على الصعيد الثقافي، وطنيا ثم عربيا، فاعلة في صيرورة تصحيح المسارات السياسية وتطوير تلك المسارات، خصوصا وأن من أهم ما يميز الوضع الثقافي لدى الطليعة الثقافية في المغرب استمرار بعض العادات التي لم يعد لها مبرر، من جملتها نوع ما من العمل الفردي، ونوع ما من الاهتمام بالقضايا الكبرى والانشغال عن القضايا الثقافية اليومية الملموسة، وتركها لرجل السياسة. في حين أن هناك قضايا وطنية، ذات طبيعة ثقافية، ولا يمكن أن يتناولها في شروط مقبولة إلا المفكر، المثقف البعيد عن المزايدة السياسية، والبعيد عن عقلية التكتيك، وربما حتى الديماغوجية السياسية، مثل مشكلة التعريب، مثل مشكل الأمازيغية، مثل مشكل آفاق الحضارة المغربية العربية... الشيء الذي يتطلب ربما تأسيس مؤسسة ما، ليكون للمثقفين فيها سلطة جماعية، ولكنها سلطة مقبولة طوعيا من طرف بقية الهيئات الوطنية، خصوصا وكثير من مثقفينا المسؤولين والمفكرين، أي قادة الفكر، إما أنهم يرفضون الالتحاق بالمؤسسات التي من المفروض أن تلعب الدور نفسه، مثل الأكاديمية الملكية أو المجلس الوطني للثقافة، أو أن المؤسسات الدستورية الأخرى المقبولة مثل المجلس الأعلى للتعليم، ومجلس الجامعة ومجالس الكليات، لا يسمح بالعمل فيها. هكذا يبقى المثقف عمليا إما أن يقبل قيادة رجل السياسة له، أو أن ينعزل بنفسه إطلاقا، ويكتفي بالتفكير في التفكير.

محمد عابد الجابري:

أعتقد أنه يجب أن نميز بين ثلاثة أمور: هناك الحلف على مستوى الطبقات أو الفئات الحاكمة المسيرة، ويكون بتحالف فيما بينها، وهذا لا أسميه جبهة بل أسميه "تحالفا" للتمييز. هو "تحالف"، وفي الوقت نفسه، تنافس مصالح وصراع مصالح. وهناك جبهة وتكون أساسا في المعارضة، ثم هناك الجبهة الثقافية. إذن هناك ثلاثة مصطلحات، إجرائية فقط، لكي نستطيع أن نتفاهم. في مجتمع كالمجتمع المغربي أعتقد شخصيا أن كل تنظيم سياسي، صغيرا كان أم كبيرا، هو عبارة عن جبهة، أي أنه يضم شرائح أو أفرادا ينتمون إلى طبقات لا إلى طبقة واحدة. مثلا مفهوم الجبهة في الغرب تطرحه طبقة عاملة، تحدد نفسها وهويتها، كشيء منعزل ومستقل ومنفصل وذو هوية واحدة، تتحالف في جبهة مؤقتة لأهداف وقتية مع طبقات أخرى، تاريخيا هي متصارعة معها. هذا النوع من التمايز الطبقي في مجتمع كمجتمعنا غير موجود، وبالتالي فكل تنظيم سياسي سواء سمى نفسه بهذا الاسم أو ذاك، ووضع نفسه في موضع المعارضة، سواء كان واسعا جدا أو كان محصورا محدودا، هو عبارة عن جبهة. حتى خمسة أفراد إذا أسسوا قيادة حزبية هم جبهة، لأن المجتمع المغربي ليس مجتمع الطبقات المتمايزة، بل هو مجتمع التحول، مجتمع القفزات التي تحدثنا عنها من قبل، أي تحول السلطة في جميع المستويات. ولذلك فكيفما خلطت أوراق اللعب، ففي نهاية الأمر سيخرج لك تحالف/جبهة. كل تنظيم سياسي سيشتمل، بالضرورة، على أفراد من الطبقة البرجوازية الكبيرة، ومن الطبقة العاملة، ومن الطبقة البرجوازية الصغيرة- وهذا التصنيف نستعمله هنا بتجاوز كبير- بل هو لا يشتمل هذه الأطراف الثلاثة وحدها بل يشمل أيضا ابن البادية، ويشمل ابن المدينة، وابن الأعيان الذي

صار سكيرا، والمتسكع الذي أصبح عينا من الأعيان. المجتمع كله متداخل متحول. إن كل تنظيم سياسي يقع خارج الحكم، في مجتمع كالمجتمع المغربي، هو في ذاته جبهة، ولابد، في يوم من الأيام، إذا كبر واتسع، أن تتحرك الصراعات فيه، مثلما حدث للحركة الوطنية في أيام الحماية. كانت في البداية جبهة وطنية كاملة، فيها من جميع الجهات، وكان العدو واحدا هو الاستعمار. ثم تحركت التناقضات فيما بعد بتطور المجتمع.

لماذا أقول هذا؟

بالنسبة لي الأحزاب الموجودة في المعارضة الآن في المغرب، إذا أنشأت فيما بينها "جبهة" فإن في هذا الاستعمال نوع من التجاوز، لأن كل حزب منها هو جبهة، أي كل حزب منها يضم عناصر مختلفة متحالفة في جبهة، طبقيا وتاريخيا. حتى العقليات متنوعة: هناك من يحمل عقلية من الماضي ومن يفكر هاربا إلى المستقبل، وشخص ثالث بين بين مزدوج الشخصية، فهو نفسه جبهة. أما بالنسبة للفئات الحاكمة فهي تحالف مؤقت، وأحيانا مصنوع وغير موضوعي، (نحن نعرف خروب بلادنا).

أما الجبهة الثقافية، في نظري فإنها لا تخلق كتنظيم، لأن الميدان الثقافي لا يمكن أن يؤسس بجبهة ثقافية، يمكن أن نؤسس جمعيات لها نشاط رياضي، ثقافي، محاضرات. ولكن الجبهة الثقافية تنشأ من بروز مثقفين كثيرين، أو متعددين كأفراد، ولكن يدخلون فيما بينهم في نقاش، يتواصلون، ومن خلال نقاشهم بعضهم مع بعض، يستقطبون اهتمام المثقفين الآخرين من درجة أقل، أو من درجة أعلى، وتتكون هكذا جبهة ثقافية. وتتكون انتليجنتسيا تقود المجتمع وتشرع له، تفكر للمستقبل، وقد تتجاوز ذلك إلى تكتيل الشعب والجماهير في هذا الاتجاه بشكل أو بآخر. إذن فالجبهة الثقافية تنشأ من العمل الثقافي ذاته وتقوم على الفردية، لأنه لا يمكن التحالف بين أفراد مثقفين، المثقف عالَم بمفرده، أو هو صاحب نظرة

إلى العالم لا تتطابق مع نظرة زملائه الآخرين إلا في بعض الجوانب. في مجال البحث العلمي والمخبري يمكن بل يجب العمل كفريق، كمجموعات علمية، كالفيزياء، كالطب، لكن هذا لا يكون في الميدان النظري.

الجبهة الثقافية تنشأ من خلال الحوار، وسيادة الكتابة النقدية. الكتابة النقدية التي تعيد التفكير في الموضوع المطروح لإعادة بنائه أو إغنائه، أو لإعطاء بديل، أي قيام نوع من التعاون. وهكذا تتكون الجبهة، ويتحقق التواصل الثقافي وتتميز مع الوقت فئة مثقفة عن الباقي، فتسمى انتليجنتسيا، أو النخبة المثقفة التي تشرع للمجتمع، وربما للتاريخ. إذن المسألة فيها مستويات. أما اليسار كتحالف سياسي فيؤول أمره إلى قضية سياسية في نهاية الأمر، وأعتقد أنها لعبة سياسية أي داخلة في المستوى السياسي. ولكن إذا أردنا أن نتوسع وننفتح على الجمهور الواسع، فلا بد أننا سنجد أنفسنا في تحالف. وأعتقد أن الاتحاد الاشتراكي نفسه هو جبهة. فإذا طالبت بجبهة وأنت عضو فيه فكأنك تريد أن "تتجابه" مع جبهة أخرى.

عبد الصمد بلكبير : أنا لا أتحدث عن السياسة، وإنما عن الثقافة.

محمد عابد الجابري: الجبهة الثقافية، كما قلت، تنشأ عن طريق بروز اهتمام ثقافي، واهتمام نقدي. عندما تطرح "قضية" يجب أن لا تُستهلك فقط، يجب ألا يكون هناك مستهلكون فقط. لأنه ما دام هناك مستهلكون فقط، فلا جبهة. وبطبيعة الحال المستهلكون يمكن أن ينظموا تعاونية، ولكن لا يمكن أن ينظموا جبهة. ولكن عندما يصبح المثقف في المغرب منتجا، فحينئذ يمكن أن تتكون جبهة ثقافية.

15- تطور وضعية المثقفين في المغرب

محمد بنيس:

هذا اللقاء معكم هو حوار، نريد من خلاله أن نفهم بعض القضايا، حتى ولو كانت محرجة في بعض الحالات، ولكن الهدف الأساسي هو الوصول على حقيقة بعض الأشياء التي تشغل هذا الجيل، والتي تجعله يعيش حالات نفسية متردية. من هذا الوضع أقول: مثلا في مقالكم الأخير حول: "الأنتليجنسيا في المغرب"، المنشور في مجلة "دراسات عربية" تلحون على الملاحظة التي أصبحت الآن واسعة من حيث التناول في الثقافة العربية وهي أولوية السياسي على الثقافي في العمل الوطني أيام الحماية، وحينما طرحت دوركم في الحزب وفي العمل السياسي، كنت أريد من خلال هذا أن أعرف إلى أي حد تغيرت هذه العلاقات في التنظيمات التقدمية بصفة عامة في مرحلة ما بعد الاستقلال، خاصة ونحن نعلم أنها تنظيمات كلها تسعى لتغيير تصور وواقع. إذن إلى أي حد تم إبدال هذه العلاقات، لا إبدال النفي، ولكن إبدال التفاعل والحوار من خلال الأشياء المتجسدة سواء البنية السفلى للإنتاج الثقافي، أو الاهتمام بالبعد الثقافي لكل حركة ولكل عمل تاريخي؟ بمعنى آخر إلى أي حد تغير الحضور الثقافي، والهم الثقافي في برنامج القوى الوطنية بعد الاستقلال، عما كان عليه الوضع أيام الحماية؟ فإذا كانت لديكم قناعة- كما تقولون- في هذا المقال- في أن هذا الوضع مبرر ومفهوم فتركزون على الوضع التاريخي والسياسي في مواجهة الاستعمار، فأنا اعتقد أنه إلى جانب هذا الوضع هناك وضع آخر، هو غياب الإنتاج الثقافي أيضا، هذا العصر الذي لم يعرف التفكير في مشاكله العميقة التي لا يمكن حلها فقط من خلاله التأمل الآتي، أو في مرحلة تاريخية محدودة، وإنما بتأمل تاريخي. ومن هنا فالقضية الثقافية كما طرحتموها بمستواها الثاني، هي التي نحن بحاجة إليها في هذه المرحلة. فكيف ترون من خلال هذا الإشكال التاريخي وجودكم داخل منظمة سياسية، هل لعبتم دورا ثقافيا، وهل كان من الممكن أن تلعبوا هذا الدور الثقافي؟

محمد عابد الجابري:

أنت تطرح مسألة هي من مهمة المؤرخ. فالمؤرخ هو الذي من شأنه أن يبت في هذا الأمر. إنما بكيفية عامة سأكون مؤرخا. وفي هذه المسألة لا بد أن يراعي الإنسان علاقة الكم بالكيف. انتقلت الحماية الفرنسية إلى المغرب كدولة لها موظفوها، ولم تحتج من المغاربة إلا إلى المترجمين، وبعض

الموظفين المخزنيين، فالمثقفون الذين كانوا يتكونون في "القرويين"، أو في المدارس الفرنسية، على قلة عددهم، كانوا يجدون أنفسهم خارج الوظيفة، خارج الإدارة. أي كانوا يتحولون إلى انتليجنتسيا شغلهم هو التفكير، هو المعارضة والاعتراض والتفكير في المستقبل. فكان منهم القيادات الوطنية وأطرها العليا.

عندما جاء الاستقلال، حدث أن تم إفراغ جهاز الدولة من العناصر الفرنسية، لتملأ بالعناصر المغربية. فامتصت الإدارة الأطر المثقفة كلها، حتى الذين هم في مستوى أدنى، وقد بقيت الإدارة المغربية تمتص وتستوعب وتحتوي الثقافة والمثقفين. وكان لا بد من فترة لكي تمتلئ الإدارة، وحينئذ لن يجد المتخرجون أماكن شاغرة، فيتحولون إلى مثقفين، أي يتحول كل منهم إلى شخص يفكر في وضعيته، وفي وضعية الآخرين. وربما من خلال التفكير في وضعيته، وفي وضعية الآخرين- على نطاق العائلة- سيفكر للمجتمع ككل وللتاريخ وربما للبشرية. حينذاك يتحول إلى مثقف بمعنى الكلمة. إذن التحول الذي حصل هو أنه بعد الاستقلال مباشرة كان لا بد للأجيال التي دخلت التعليم بكيفية واسعة جدا، أن تؤتي أكلها لتصل في الستينات، لتلتقي -في أواخر الستينات وأوائل السبعينات- مع امتلاء كثير من المناصب الشاغرة، وتبدأ ظاهرة بطالة المثقفين، التي خيف منها منذ 1965 في مشروع التعليم الجديد المعروف، والذي نشر ورفض، وكانت أطروحته الأساسية: إننا نخشى من بطالة المثقفين، أي عدم قدرة الإدارة، أو أجهزة الدولة، أو الأجهزة الاقتصادية، على استيعاب المثقفين واحتضانهم لكي يتحولوا إلى مثقفين موظفين، وبالتالي الخوف من ترك الظاهرة الثقافية تتطور في هذا الاتجاه، اتجاه بطالة المثقفين. وكما أن الإدارة استوعبت المثقفين، كذلك الحزب أو الأحزاب استوعبت المثقفين كأطر للعمل، للتنظيم.

وهكذا يبدو واضحا أنه من الناحية التاريخية لم يكن من الممكن أن يظهر العمل الثقافي في المغرب، إلا بعد السبعينات، حين توفرت الشروط الموضوعية، أي عندما أصبح المثقف يعيش ثقافته، يعيش مشكل ثقافته، أي مشكلة وعيه كشخص. أما الذي يدخل الإدارة أو العمل أو الوظيفة فإنه ينشغل بالوظيفة ولا يعي وعيه ولا يعي مشكلته. بالنسبة للحزب، ليست الممارسة اليومية هي كلها عمل وتخطيط. نعم يمكن أن نقول إن هناك تقسيما للعمل: أناس يشتغلون بالتنظيم، وآخرون بالتنظير. هذا موجود على صعيد الأوراق، أما الواقع فهو أن حياة الحزب كما عشناها لم تكن حياة هنيئة ولا مستقيمة، ولا متواصلة. إنها متقطعة ومنعرجة لظروف نعرفها جميعا. ولا أريد أن أقول عن نفسي، ولا عن غيري، أكثر من أننا كنا وما زلنا جميعا في سفينة واحدة، تحركها الأمواج. أحيانا نحرك السفينة ونتجه بها هذه الجهة، وأحيانا ترتد. أما أن ينصب الإنسان نفسه أستاذا للتاريخ، أو يضع نفسه في موقع مثالي أو نموذجي، فهذه ليست نظرة موضوعية.

16- أولوية المعرفي على الإيديولوجي ...

محمد بنيس:

ننتقل إلى النقطة الأخيرة، إن كان هذا ممكنا. وهي أنكم في دراستكم الأخيرة تركزون على استيعاب قوانين الخطاب العربي الحديث والقديم، بمعنى آخر محاولة الكشف عن نظام هذا الخطاب. فهناك تركيز على ما سميته بالكليات الفكرية العامة التي يتحرك فيها، سواء المفكر في الثقافة العربية أو في المجتمع العربي، ولكن جانب تحليل الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية لم يظهر بعد في كتابكم. فكيف تنظرون إلى العلاقة بين تحليل ما هو نظري وما هو يومي في الممارسة، وفي العلائق المعقدة المنظمة لهذه القطاعات التي تشكل في نهاية التحليل البنية الاجتماعية؟ وكيف يمكن أن ننظر إلى أهميتها أو ضرورتها في فهم الواقع المغربي والعربي، خاصة أن المراجعات التي

بدأت على المستوى العربي ككل هي مراجعات لا تكتفي بمراجعة الخطاب، ولكن إعادة النظر في الممارسات الملموسة أيضا؟

محمد عابد الجابري:

كان يمكن أن أبدأ، أو أن ينصرف اهتمامي في أول الأمر إلى التحليل الاجتماعي أكثر من التحليل الإبيستيمولوجي، باعتبار انخراطي في العمل السياسي. فعلا كانت لدي هذه الميول، وبدأت في التفكير في مثل هذه المواضيع، في وقت كان الاهتمام هو هذا. في الستينات وبداية السبعينات كان التوجه يصب في تفسير التاريخ، تفسير المجتمع: الماركسية، الطبقات الخ. وفي هذه الفترة كنت منشغلا بمثل هذه المواضيع، ولكن عملي كأستاذ في الجامعة وربما انفتاحي على الميدان الإبيستيمولوجي والنقد المعرفي، وجه اهتمامي إلى التحليل العقلي أو المعرفي، أو الإبيستيمولوجي بكيفية أدق. ربما كان يجب أن يسبق التحليل الإيبستيمولوجي التحليل الاجتماعي، لماذا؟ أولا: التحليل الاجتماعي في مجتمع كمجتمعنا يتطلب أدوات جديدة، أعني إما جديدة وإما إجرائية، لها مفعول وفائدة وقيمة إجرائية بالنسبة للمجتمع الذي نعيش فيه. كنت درست ما يكفي من التراث الماركسي بشكل موسع، فكان من السهولة علي أن آتي بمقولات ماركسية، وأفسر المجتمع المغربي أو المجتمع العربي! ولكن عندما درست ماركس كان الذي شدني إليه ليس ما قاله وما كان يقوله، بل الكيفية التي كان بها يقول. كيف حلل المجتمع الرأسمالي في القرن التاسع عشر، كيف حلل الإيديولوجيا الألمانية. ما كان يشدني ليست النتائج، أو النظريات بل كيف يمارس التحليل. أنا لا أدعي أنني سلكت سبيله، فهو بدأ بنقد الإيديولوجيا الألمانية وانتهى بنقد الرأسمال، ولا أقول إنني أيضا سأبدأ بنقد الفكر العربي وأنتهي بنقد المجتمع. أنا لا أدعي هذا الادعاء، وما هذه

إلا فكرة طرحتها للمقارنة الآن. لكن الشيء الذي لفت انتباهي أساسا هو أن الصراع في مجتمع كمجتمعنا العربي، أو المغربي، ليس بالضرورة مدفوعا بدوافع طبقية مصلحية إيديولوجية، بل السلطات الفكرية المرجعية هي التي تتصارع فيما بينها فينا. ليست هي الكل، ولكن لها دور كبير في الصراعات الموجودة. فالاختلافات الموجودة بين شخصين من طبقة واحدة برجوازية أو كادحة، تكون أحيانا حادة. وإذا ما بحثت عن أصولها تجد أن هذا عالمه الثقافي على صورة معينة، وهذا عالمه الثقافي في شكل آخر. إذن السلطة المرجعية والثقافية التي تحكم وتوجه الرؤية للعالم عند هذا ليست هي نفس الرؤية للعالم التي عند الآخر. وهذا الانشطار الثقافي، وهذا التعدد في السلط المرجعية وتصادمها ينعكس في المجتمع فيكون له دور كبير في الصراع الاجتماعي، وبالتالي ليس الصراع الطبقي وحده هو المحرك للصراعات السياسية أو الاختلافات الإيديولوجية.

قلت في نفسي: إذن، لنبدأ من هنا. في نظري يجب أن نبين أنه لكي يقوم صراع إيديولوجي حقيقي يحمل هذا المعنى فلا بد أن يكون هناك حد أدنى من العقلانية. في أوربا عندما نقرأ مثلا عن الصراع بين كتابات ألتوسير وغارودي في وقت من الأوقات، أو هنري لوفيفر مع ريمون آرون فأنت تجد أن آرون، وهو قطب من أقطاب الرجعية في فرنسا، يتعامل بالعقل. هناك حد أدنى من المعقولية، قواعد التعامل كحد أدنى مشتركة، وبعد ذلك يكون الاختلاف وتبدأ المصالح تلعب دورها. أما هنا فهذا الحد الأدنى غير موجود لأننا لم نمر من مرحلة نقد الماضي، ونقد الحاضر، ونقد الفكر، حتى نصل إلى أن نكتشف أننا فعلا نفكر بقوالب مختلفة. بعبارة أخرى تبين لي أن النقد الإبيستيمولوجي، تاريخيا، وعلى الأقل في المرحلة الراهنة، يجب أن تكون له الأولوية، وإلا سنبقى كما فعلنا في الستينات، نكرر التحليلات نفسها. مثلا كثير من النقاد أخذوا علي، في كتابي

"الخطاب العربي المعاصر"، أنني لم أربط بين البنية الفوقية والبنية التحتية. كان من السهولة أن أقول إن هذا يمثل الطبقة البرجوازية وهذا يمثل ما تبقى من الإقطاع، وهذا يمثل البرجوازية المتذبذبة، فمن السهولة بمكان "تطبيق" هذه التصنيفات. ولكن في ماذا يفيدنا هذا؟ ماذا سأقدم من جديد؟ هذا كان سيكون حشوا. أما تحليل البنية الفوقية أو الخطاب أو العقل فسيقدم لنا، فيما أعتقد وفيما أحلم، أدوات للتواصل حتى نستطيع من خلالها أن نكيف المقولات الموجودة، التي تتناول المجتمع، أو نكتشف مقولات أخرى. وهكذا فعندما ننتبه مثلا إلى التحول الذي يعرفه المغرب كما ذكرت (تحول السلطة، سلطة العلم، سلطة التجارة، سلطة الثقافة، من مراكز معينة إلى مجموع المجتمع) فهذه خاصية لا يمكن أن نفسرها بالصراع الطبقي وحده، لا بد من أدوات أخرى للتحليل، لا بد من تحليل آخر. في آخر مقالة في كتابي "نحن والتراث" (الخلدونية) نوع من الطموح إلى تحقيق نوع من التجاوز. قلت : ابن خلدون حلل الواقع المغربي أو الواقع العربي بأدواته الذهنية، بمعطياته كما هي، ويجب علينا نحن أن نفعل ما فعله هو، (وأيضا كما فعل ماركس في أوروبا). أما أن نستنسخ ابن خلدون أو ماركس أو غيرهما، فنحن في النهاية سنفسر جزءا من التاريخ أو جزءا من الواقع ليس هو الكل، وقد لا يكون له ارتباط مع الأجزاء الأخرى. من هنا اعتقد أنه لكي يحصل نوع من التجاوز، لا بد من فترة استراحة ننشغل فيها بشيء آخر حتى نستطيع إنتاج خطاب جديد.

حاوره: عبد الصمد بلكبير، محمد بنيس، مصطفى المسناوي.

23- تكوين العقل العربي:
ندوة "مجلة المستقبل العربي"

عقد مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) في 1984/9/24 ندوة في القاهرة لمناقشة كتاب "تكوين العقل العربي"، بعد مرور خمسة أشهر على صدور الطبعة الأولى منه من دار الطليعة بيروت. نشرتلا أعمال الندوة في مجلة "المستقبل العربي" الصادرة عن المركز وذلك في عددها رقم 70 بتاريخ ديسمبر 1984. أدار الندوة: الأستاذ سيد يسين الذي قدم لها بالكلمة التالية: يسرني باسم مركز دراسات الوحدة العربية أن أرحب بالسادة الأساتذة: د.أحمد صدقي الدجاني، ود.معن زيادة، ود.سعد الدين إبراهيم، ود.محمد عابد الجابري، في هذه الندوة المهمة التي دعا إليها مركز دراسات الوحدة العربية لمناقشة الكتاب الذي أصدره أخيرا د. الجابري بعنوان "نقد العقل العربي" الجزء الأول "تكوين العقل العربي". ثم واصل حديثه ليطرح ما اعتبره النقط الأساسية التي يمكن أن يدور حولها الحوار في هذا المجال، فانطلقت الندوة من ذلك.

1- القارئ ينتج ما يقرأ ... وتخوفات تحققت !
2- ليست المسألة مسألة زمان، بل هي مسألة مركز الاهتمام !
3- الاستعمار مسئول عن صرف الفكر العربي عن نقد ذاته...
4- حول مفهوم "العقل العربي" .. .تخوفات!
5- الكاتب العربي اليوم جسر بين القديم والحديث!
6- منهجية لم تمنع من إبراز جوانب الإبداع في الثقافة العربية
7- قدمت تعريفا إجرائيا لما أقصده بالعقل، فلا مجال للبلبلة.
8- طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج.
9- نحن في حاجة إلى مركزية عربية عقلانية ... غير عاطفية.
10- إما أنني كتبت خطأ، وإما أنني سمعت منكم خطأ!

1- القارئ ينتج ما يقرأ ... وتخوفات تحققت !

سيد يسين:

هناك مجموعة أساسية من النقاط التي يمكن أن تدور حولها المناقشة هي:

1- وضع الكتاب في ضوء التراث العلمي لدراسة الشخصية القومية.

2-وضع الكتاب في ضوء التراث العربي الراهن، وأقصد القراءات المعاصرة للتراث، كمحاولات الطيب تيزيني وحسن حنفي الخ.

3- مفهوم العقل العربي ذاته ومقارنته بالمفاهيم الأخرى المماثلة كالشخصية القومية أو أنساق التفكير أو الثقافة.

4- المشكلات النظرية والمنهجية التي يثيرها مفهوم العقل العربي، مسألة الثبات أو التغير في العقل العربي، ومسألة نظرة العرب إلى أنفسهم ونظرة الغير إلى العقل العربي الخ.

5- منهج دراسة العقل العربي بشكل عام، وكما درسه د. الجابري بشكل خاص.

6- مناقشة لأهم النتائج التي توصل إليها المؤلف. وإذا كانت هناك نقاط أخرى تريدون إضافتها، نحب أن نسمعها.

معن زيادة: أنا أحب أن أناقش تقديم الكتاب وما أراده المؤلف من ورائه. أعتقد أن التقديم يثير كثيرا من الإشكاليات.

سيد يسين : المفروض أن يقدم د. الجابري موجزا عن الكتاب ثم نبدأ بالنقطة الأولى الخاصة بالمقدمة.

محمد عابد الجابري:

أحب بادئ ذي بدء أن أشكر الاخوة الأساتذة ومركز دراسات الوحدة العربية في شخص مديره العام د. خير الدين حسيب الذي أتاح لنا هذه الفرصة لمناقشة كتاب صدر لي حديثا. ولا أكتمكم أنني عندما أطالب الآن بتقديم هذا الكتاب أشعر بأنني أتصرف كقارئ للكتاب وليس كمؤلف. كنت مؤلفا عندما كنت أكتب وأفكر فيه، أما عندما ينتهي المؤلف من عمله فحينئذ يصبح قارئا للكتاب. وإذا تكلمت الآن عن الكتاب فإنني سأبرر، سأدافع، سأنتقد أحيانا.

وقد شعرت بهذا الشعور يوم تسلمت أول نسخة مطبوعة من الكتاب وأخذت أقرأها. حينئذ اكتشفت أنني أقرأ كأي قارئ عربي لنص أصبح عربيا، وليس لي فيه من حق إلا حق كل قارئ عربي آخر. كنت أشعر أن هناك أشياء كثيرة في هذا الكتاب أثارتني. كنت أكتشف من حين لآخر أشياء قلتها ونسيت أنني قلتها. اكتشفت أنني أحيانا كتبت طويلا فيما كان ينبغي ألا يطول فيه الكلام، واكتشفت أحيانا أخرى أنني قصرت فيما كان ينبغي أن يشرح بتفصيل. واكتشفت أيضا أن الكتاب فيه شيء من الجرأة حين تعرض

لأمور اعتدنا حتى الآن أن نرى من "الحكمة" السكوت عنها. بينما كنت أحيانا أخرى أندهش كيف أمارس الرقابة الذاتية حين قلت أشياء بطريقة معينة. ولكن هذه الأشياء كلها كانت تشدني إلى الكتاب.

ومع ذلك، وفي إطار هذه القراءة، كنت أيضا أقرأ الكتاب كمؤلف. كنت أشعر عندما أقرأ هذا الكتاب أن شخصا ما خلصني من قضايا تعترض طريقي وأنا أكتب الجزء الثاني. كنت أشعر براحة فكرية لأنني تخلصت من أشياء ما عاد من الممكن أن أتحدث عنها في الجزء الثاني، وما كان من الممكن أن أكتب الجزء الثاني لو لم أتخلص منها.

وإذن، فإذا كنت اعتبرت كتابي ما قبل الأخير "الخطاب العربي المعاصر" كتمهيد لـ "نقد العقل العربي" وكإثارة للانتباه إليه، فيبدو لي الآن وكأن هذا الجزء، وقد ظهر، إنما هو مجرد مدخل للجزء الثاني.

لقد قلت في مقدمة هذا الكتاب إن الجزء الأول موضوعه الأساسي هو "استئناف" النظر في تاريخ الثقافة العربية، باعتبار أن هذا التاريخ في حاجة إلى إعادة كتابة. وتبين لي أن الكتاب يقترح نمطا من التاريخ لهذه الثقافة. أما الجزء الثاني فسيعنى بتحليل بنية العقل العربي، وقد قلت إنني "سأبدأ" النظر في هذا الموضوع.

في هذا الجزء، إذن، "استئناف نظر"، بمعنى أن هناك محاولات سابقة، وهذه محاولة ربما تستحق أن تدرج بين هذه المحاولات الموجودة. ولكن هناك محاولة منتظرة منا جميعا وهي "نقد العقل العربي"، وقد ادعيت أنني أدشن "بداية" العمل فيها.

هي مجرد بداية، بمعنى أن المشروع تاريخي... مستقبلي. عندما تنجز الأجيال الصاعدة المهمة الأولى إنجازا ملائما لن تعود هناك حاجة إلى استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية: أي عندما يعاد كتابتها بالشكل الذي يستجيب لاهتماماتنا ويمكننا من ربط ماضينا بحاضرنا، عندئذ تنتهي مهمة استئناف النظر فيها، وتبقى المهمة التي لن تنتهي أبدا، وهي استئناف النظر في العقل العربي ذاته، في تكوينه، في تجدده، في تقدمه، وليس في تاريخ الثقافة العربية الذي سيكون حينئذ تاريخا قد دخل التاريخ.

أما أنتم حضرات الأساتذة فلقد قرأتم الكتاب، إذن، كما قرأته، بل ربما أفضل مما فعلت. والقارئ عندما يقرأ، ينتج لنفسه فهما لما يقرأ. ولا يجوز لي أن أقدم لكم الكتاب بصورة ستكون حتما نتيجة قراءتي له، أي نتيجة فهم جديد قد تكسبني إياه قراءتي له بعد أن خرج للوجود، وفي هذه الحالة سيكون التقديم تأويلا جديدا. إن لم يكن دفاعا مسبقا عنه إزاء ملاحظاتكم التي لم أسمعها بعد، أعنى الملاحظات التي أتخيل أنكم ستبدونها.

ومع ذلك فأنا هنا ملزم بتقديم الكتاب للقارئ الذي سيقرأ وقائع هذه الندوة قبل أن يقرأ الكتاب. أنا مطالب إذن بالتعريف بهذا العمل نيابة عنكم وذلك حتى تتمكنوا من الانصراف مباشرة إلى إبداء ملاحظاتكم التي ستكون لي معينا على رؤية أشياء ما رأيتها في هذا الذي كتبت بعد أن قرأته أخيرا.

سأوجه الكلام لقارئ وقائع هذه الندوة : إن كتاب "تكوين العقل العربي" موضوع هذه الندوة جزء من مشروع يحمل عنوان "نقد العقل العربي". وقد يتساءل قارئ: وهل هناك عقل عربي "عقل خاص بالعرب"؟ وقد يتساءل قارئ آخر: ولماذا "نقد العقل العربي"؟

وما الفائدة من هذا "النقد"؟ بينما قد يسأل قارئ ثالث : وأي نوع من "النقد"؟، هذا الذي تريد القيام به، وما أدواتك فيه، وما هدفك منه وأية استراتيجية تتبع؟ لهؤلاء السائلين الثلاثة أقول : إن القضايا التي تطرحها هذه الأسئلة وما يتفرع عنها هي موضوع القسم الأول من الكتاب وتشغل ثلاثة فصول. وهنا لا أتردد في إبداء تخوفي من أن يكتفي بعض القراء بهذه الفصول الثلاثة، التي هي شبه المدخل والمقدمات، فيعتبرون أنها تقول كل شيء[*]، وأن ما بقي سيكون مجرد تفصيل وشرح. فعلا، أخاف من تكاسل بعض القراء وتقاعسهم فيتركوا الفصول التسعة الباقية والخاتمة، وهي التي تشكل "متن الكتاب" أي القسم الذي يتناول موضوعه : "تكوين العقل العربي". فعلا، قد يستثقل بعض القراء مادة هذه الفصول لأنها قد تبدو لهم تعرض معارف "قديمة" من اختصاصات مختلفة : من اللغة والفقه والكلام والفلسفة والتصوف الخ. معارف تراثية قد لا يرتاح إليها بعض القراء الذين يهمهم من المعرفة ما هو"معاصر" أو فيه "معاصرة".

أخشى على هذا الكتاب من هذا النوع من القراء الذين يبدءون الرحلة مع المؤلف، ثم يتركونه بعد فترة وجيزة وحيدا، ليقفزوا إلى ما يتخيلون أنه النتيجة التي يريد المؤلف أن ينتهي إليها... فينوبون

---

* - يمكن القول إن هذا التخوف قد تحقق فعلا، فقد انصرف بعضهم إلى كتابة كتاب بأكمله حول هذه الفصول، بعد قراءة للكتاب دامت ثماني سنوات لم تنتج إلا ما أنتجته حسب ما حكي لي "... مما لست أذكره، فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر". ! فلله في خلقه شؤون!

عنه في الكلام ويقولون أشياء لم يقلها بعد، أو أشياء لا يفكر فيها ولا يعتزم التعرض لها ولا الاهتمام بها[**].

ليس هذا وحسب، بل إني أخشى أن ينسى القارئ أن هذا الكتاب "تكوين العقل العربي" هو مجرد جزء من كتاب، وأن الجزء الثاني ضروري لمعرفة الموضوع كما يفكر فيه المؤلف. ذلك أن الجزء الثاني لن يكون متابعة وتكملة للجزء الأول، بل سيكون في الحقيقة "إعادة كتابة" له، ولكن من "داخل" موضوعه وليس من خارجه. إن الجزء الأول "يعرض" العقل العربي من الخارج، يحدد بداية تشكله وظروف هذا التشكل، ثم يتتبع مكوناته الإيبستيمولوجية والإيديولوجية، في تشابكهما وتداخلهما وتصارعهما، لينتهي إلى حصر النظم المعرفية التي تؤسس الثقافة العربية الإسلامية التي تكون فيها العقل العربي وساهم هو في تكوينها، وهي نظم معرفية ثلاثة : نظام معرفي بياني، ونظام معرفي عرفاني، ونظام معرفي برهاني. إن خطوات البحث في هذا الجزء من الكتاب ترمي كلها، منهجيا ومعرفيا، إلى استخلاص هذه النظم، إلى تقديم فكرة إجمالية وصفية، ومن "الخارج"، لكيان العقل العربي. أما تحليل هذه النظم، أما فحص كيان العقل العربي من داخله، أما بيان تناقضاته الداخلية، على صعيد المنهج والرؤية معا، أما صراع المقولات والمفاهيم داخله، أما طبيعة بنيته الخ، فذلك كله ما سيكون موضوع الجزء الثاني.

هل أقوم بالدعاية منذ الآن للجزء الثاني؟ هل أستصغر هذا الجزء بالقياس إلى الذي يليه؟ لا، إني أريد فقط أن أنبه إلى أن "استئناف النظر" في تاريخ الثقافة العربية، وهو موضوع هذا الجزء، إذا كان

**- كل هذا حصل بالفعل.

ضروريا لفهم ثقافتنا فهما معاصرا لنا، أي مستجيبا لاهتماماتنا الراهنة، فهو ضروري كذلك لفهم عقلنا فهما "معاصرا" ...، لا أقول "لنا" هذه المرة، بل أقول "معاصرا " للفهم العلمي المعاصر. وبمعنى آخر، إنه ضروري لـ "بدء" النظر في العقل العربي، انطلاقا من وسائل عصرنا في الفهم والتحليل، واستجابة لما تطرحه علينا مهام "النهضة" من ضرورة العمل على عقلنة فكرنا من داخله عقلنة معاصرة.

يتعلق الأمر، إذن، بمشروع طموح ... هذا شيء لا أخفيه، بل أطمح أكثر من ذلك إلى أن يدشن بطموحه هذا طموحا لدى القارئ، ليس فقط إلى قراءة هذا الكتاب مرتين أو ثلاثا، بل أيضا إلى الرجوع بنفسه إلى المصادر التي يحيل عليها ليجدد صلته بها على ضوء ما يقترحه هذا الكتاب، وبالتالي إلى مشاركة مؤلفه في تحقيق المشروع الذي يطمح إلى تدشين القول فيه، مشروع تحديث العقل العربي. وإيقانا منه بأن نشدان "الحداثة " في أي ميدان، في العلم والأدب والتكنولوجيا والاقتصاد والسلوك... الخ، سيبقى مجرد حلم ما لم يكن مسبوقا، أو على الأقل مصحوبا بعملية تحديث العقل. إنه دون تحديث العقل العربي لا يمكن تحديث أي شيء عربي. ولكن تحديث العقل العربي عملية يجب أن تبدأ بنقده، بفحص مكوناته وتحليل آلياته وتناقضاته وعوائق تقدمه، العوائق الإيبستيمولوجية التي تعوقه من داخله...

هذا كل ما أريد أن أقوله لقارئ وقائع هذه الندوة الذي لم يقرأ الكتاب ... أما الذين قرءوه، وعلى رأسهم أنتم أيها الاخوة الأعزاء، فأرجو أن تعتبروا هذا الكلام غير موجه إليكم، لأنني واثق من أن قراءتكم للكتاب قد جعلتكم تفهمون هذا وأكثر... ويهمني كثيرا،

وكثيرا جدا، أن أسمع منكم نوع فهمكم لما حاولت أن أقوله. أريد أن أعرف هل نجحت في جعل القارئ يفهم ما أردته، أم أنه قد تجاوزني إلى أشياء ما كانت تخطر ببالي. وفي هذه الحالة سأكون أول من يستفيد منكم.

أجدد لكم شكري على صبركم واستماعكم لما ليس موجها إليكم، وأترك الكلمة لكم.

2- ليست المسألة مسألة زمان، بل هي مسألة مركز الاهتمام

سيد يسين :

شكرا على هذا التقديم. وقبل أن نبدأ هذه المناقشة، أعتقد أن من مهمتي أن أحاول وضع هذا الكتاب في سياق الإنتاج الفكري للدكتور الجابري. أعتقد أن المقدمة المنهجية المهمة التي كتبها المؤلف في كتابه "نحن والتراث" كانت هي المقدمة التي على أساسها نقد القراءات السابقة المعاصرة للتراث العربي، ووعد بقراءة جديدة ذات طبيعة مختلفة، وقد حقق وعده جزئيا بكتابة "الخطاب العربي المعاصر"، وهو يحقق هذا الوعد بشكل عملي في هذا الكتاب عن "نقد العقل العربي" ويبدأ بـ "بتكوين العقل العربي".

في مناقشة هذا الكتاب لا بد أيضا من أن نضعه في سياق القراءات المعاصرة للتراث. ولدينا في هذا المجال قراءات مهمة تمثل مشاريع فكرية متكاملة، أهمها محاولة حسين مروة "النزعات المادية في الإسلام"، ثم محاولة الطيب تيزيني عن "التراث والثورة" ثم محاولة حسن حنفي التي بدأها بكتاب "التراث والتجديد"، والجزء الثاني عن إعادة كتابة علم "أصول الدين"، لم يخرج بعد. في هذه القراءات هناك إشكالات نظرية ومنهجية متعددة لعل أهمها بالنسبة للطيب تيزيني وحسين مروة مدى صلاحية المنهج الماركسي للاعتماد عليه في قراءة التراث، وبالنسبة لحسن حنفي الذي تعتبر قراءته مزيجا من القراءات الفينومينولوجية والإسلامية والماركسية، هناك مشكلة سلامة التأليف بين هذه المناهج الثلاثة في قراءة التراث.

أعتقد أنه بعد هذا التقديم الوجيز ووضع الكتاب في السياق العلمي، وفي سياق القراءات المعاصرة للتراث، آن الأوان أن نبدأ مناقشة المقدمة التي بدأ بها المؤلف كتابه والتي أعلن فيها عن هدفه من كتابة هذا الكتاب.

معن زيادة :

أعتقد أن هذا الكتاب مهم جدا، ويطرح عددا هائلا من المسائل التي تحتاج إلى مناقشة، ولكن قبل أن أدخل في صميم هذا الكتاب، أريد أن أناقش بعض النقاط التي يثيرها المؤلف في التقديم.

يبدأ د.الجابري كتابه قائلا: "يتناول هذا الكتاب موضوعا كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة". لماذا؟ لأن "نقد العقل جزء أساسي وأولى من كل مشروع للنهضة". وهو يضيف : "ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور عل غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن". ويختم المؤلف الفقرة الأولى من تقديمه لكتابه متسائلا : "وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته، ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟".

ولكن لماذا "مائة سنة" على وجه التحديد؟ إذا كان المقصود أن عملية نقد العقل العربي، التي يرى د.الجابري أنه يبدؤها بكتابه هذا، كان يجب أن تبدأ في مطلع ما يعرف بعصر النهضة، وهو ما يفهم من عبارته التوضيحية: "إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة"، فإنه كان يجب أن يحدد الفترة الزمنية بأكثر من مائة وخمسين سنة، لأن مشروع النهضة كان قد انطلق منذ أكثر من مائة وخمسين سنة كما هو معروف، وكان انطلاقه على يد رفاعة رافع الطهطاوي الذي قدم مشروعا شبه متكامل للنهوض؟ بل يمكن القول إن هذه الانطلاقة قد تمت قبل ذلك عندما دفع محمد علي باشا بمشروعه التحديثي، بدءا بتحديث الجيش وانتهاء بتحديث المؤسسات الأساسية كافة : الإدارية والتربوية والاقتصادية، وغيرها. وقد نسج على منواله بعض بايات تونس المتنورين ولا سيما الباي محمد الصادق. وإذا كان الطهطاوي هو أول من قدم مشروعا نظريا شبه متكامل للنهوض، فإن مشروعه لم يكن المشروع الوحيد، وبرنامجه لم يكن البرنامج الأول، بل تلته برامج ومشروعات حظيت بنصيب كبير من التكامل،

كمشروع خير الدين التونسي الذي يعرضه في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، ولا سيما في المقدمة، ثم مشروع محمد عبده ثم مشروع الكواكبي الخ. وإذا كان بعض هذه المشاريع يعود لفترة المائة سنة التي يحددها الجابري، إلا أن البداية، بداية المشروع النهضوي الذي أطلقه محمد علي تعود إلى أكثر من مائة وخمسين سنة كما هو معروف.

وإذا كنا لا نعرف السبب الدقيق لتحديد الفترة الزمنية بمائة سنة، فإننا نستطيع أن نفترض أن الأستاذ الجابري قد اختار فترة الربع الأخير من القرن الماضي على أنها بداية النهضة الفكرية العربية، باعتبار أن المائة سنة الأخيرة هي الفترة التاريخية التي عرفت نصيبا لا بأس به من الدراسات والأبحاث في أكثر ميادين المعرفة، وهي الفترة التي عرفت فيها حياتنا الثقافية بعض النهوض في ميدان الصحافة والمقالة والدراسة الأدبية والنقد وظهور القصة وتطور القصيدة وتطور الفكر السياسي واللغة العربية عموما والسياسية خاصة، وغير ذلك كثير... أو أن هذه الفترة هي التي ظهرت فيها بعض التصورات والآراء والمواقف "حول الثقافة العربية بمختلف فروعها مما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قوموية أو يسرارية" كما يسميها المؤلف، وهي الفترة التي ظهرت فيها التيارات السياسية وتكاثرت فيها الكتب والأبحاث، وقد حمل أكثرها انتقادات غير مباشرة للعقل العربي وحمل بعضها الآخر إرهاصات أولى لنقد مباشر لهذا العقل.

ونحن إذ نتفق مع المؤلف في دعواه إلى نقد العقل العربي، فإننا نرى أن الفترة التي أراد فيها لهذا النقد أن يبدأ، ولذاك العقل أن ينهض، هي الفترة التي لم يكن بإمكان العقل أن ينهض فيها ليمارس نقدا متطورا لنفسه لأنها الفترة التي دخلت فيها مصر -مركز انطلاقة المشروع النهضوي - تحت الاحتلال الاستعماري المباشر. ومع دخول بريطانيا إلى مصر بدأت عملية تفريغ مصر - ومعها كل البلاد العربية- من المكتسبات والإنجازات التي تحققت قبل ذلك. وإذا كانت هذه الفترة قد عرفت نوعا من الخصب الثقافي النسبي فذلك يعود لتراكم المكتسبات والإنجازات التي تحققت قبل ذلك وعلى مدى أكثر من نصف قرن. وقد بدأ موسم إثمارها في الربع الأخير من القرن الماضي. ومع هذا الموسم بدأت عملية النهب الاستعماري ومحاولة إتلاف كل المحصول. الأمر الذي أوقف

عملية النهوض بعامة، ونهوض العقل بخاصة، فمنع الإرهاصات الأولى لنقد العقل من أن تتطور وتتكامل.

أضف إلى ذلك أن وجود الاستعمار المباشر فوق أرض مصر وفوق غيرها من البلاد العربية وتهديد البلدان الأخرى، قد دفع بالعقل العربي إلى الانكفاء على الذات كنوع من (ميكانيزم) الدفاع والتمسك بكل ما مثله هذا العقل في ماضيه - بسلبياته وإيجابياته- وبكل مكوناته وآلاته وأشكال عمله.

ومع هذا فإننا نرى أن هذا النقد قد بدأ فعلا، ومنذ فترة طويلة، وهو لم يبدأ بكتاب الأستاذ الجابري، بالرغم من أهمية هذا الكتاب. صحيح أنه لم يبدأ بشكل متطور ومتقدم كما هو حاله في "تكوين العقل العربي"، ولم يكن بإمكانه أن يبدأ بهذا الشكل المتطور، ولكنه بدأ قبل كتاب الجابري بكثير، بل هو قد بدأ قبل أكثر من مائة وخمسين عاما عندما أخذ الشعور بعدم الاكتفاء الذاتي عند العرب يتزعزع أمام ضربات الأوروبيين وبخاصة العسكرية. وقد تكرس هذا الشعور بموقف مفاده ضرورة إعادة النظر في كل شيء وفي كل أمر، وخاصة بعد حملة نابليون إلى مصر التي انهار أمامها نظام المماليك دفعة واحدة. وقد نتج عن ذلك فترة من التخبط سادت مصر بعد هزيمة المماليك وفترة الترقب سادت البلاد العربية بعد دخول نابليون إلى مصر، وهي فترة تشير بوضوح إلى صعوبة التكيف مع الحقيقة الجديدة، ألا وهي تفوق الغرب المطلق. ولم تنته هذه الفترة إلا بتسلم محمد علي مقاليد الأمور وطرحه للمشروع النهضوي. وهذا المشروع بحد ذاته، إضافة إلى مشاريع الطهطاوي والتونسي وغيرهما، ليست إلا عملية نقد للعقل العربي.

صحيح أن النقد المباشر للعقل العربي لم يبدأ في هذه الفترة، وخاصة النقد بالمعنى الذي يطرحه الأستاذ الجابري، ولم يكن بالإمكان لأي نقد من هذا النوع أن يبدأ في تلك الفترة المبكرة*، إلا أن الجهود المتواصلة التي بذلها الطهطاوي والتونسي وعبده والكواكبي والشميل وفرح انطون وعلي ومصطفى الرازق وأحمد لطفي السيد وطه حسين إلى آخر السلسلة، كانت جهودا هائلة. وقد أدى تراكمها

---

*- التشديد من عندنا. م. ع. ج. فتأمل!

إلى بناء أرضية ضرورية، لم يكن لنقد العقل أن يقوم بدونها، لا النقد الذي يقدمه الجابري، ولا النقد السابق عليه الذي قدمه علي عبد الرازق في كتابه "الاسلام وأصول الحكم"، حيث يرفض الرأي السائد والمتعارف عليه والقائل : إن الخلافة وغيرها من مؤسسات الحكم الإسلامي هي إسلامية فعلا، أو نقد فرح انطون ومناقشاته مع محمد عبده على صفحات "الجامعة" و"المنار" حيث حاول إحياء مشروع ابن رشد العقلي في مقابل الآراء التي كانت لها السيادة في المجتمع العربي، أو نقد طه حسين للأدب الجاهلي في كتابه "الأدب الجاهلي" الذي عارض فيه الآراء السائدة والمتعارف عليها، صعودا إلى نقد إسماعيل مظهر، ونقد صادق جلال العظم للفكر الديني، وغيرهم كثير.

سيد يسين :

يمكن تلخيص ما أثاره د.معن زيادة في نقطتين أساسيتين، الأولى، قوله إن النقد بدأ فعلا مع مشروع النهضة، وإن كان نقدا مضمرا. والنقطة الثانية، تتعلق بمنهاجية د. الجابري في تناول الموضوع، على أساس أنه تجاهل الظروف السياسية التي عوقت انطلاق العقل العربي، وبالتالي فأي تحليل فكري محض يتجاهل الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية مسألة لا تؤدي إلى نتائج سليمة. قبل أن نترك الفرصة للدكتور الجابري للرد، هل هناك من السادة الزملاء من يريد التدخل في المناقشة في هذه النقطة؟

سعد الدين ابراهيم :

لكي تتبلور المناقشة أكثر ينبغي أن نتجاوز التفصيلات البسيطة. فسواء بدأ مشروع النهضة من مائة أو مائة وخمسين سنة، فهذه مسألة ليست مهمة، ولكن الأهم هو أنه ما كان لنقد العقل العربي أو نقد التراث أن يتم بصورة منهاجية إلا بعد صدمة حضارية. نحن جميعا، كأفراد وكأمم وكمجتمعات، متى نراجع أسلوبنا القديم؟ فقط حينما تحدث لنا أزمة. وبالتالي فما يعتبره د.معن إجهاضا أو سببا من أسباب تعثر عملية النهضة، في الواقع كان لا بد من أن يحدث لكي يدرك المفكر العربي أن هناك خطأ ما، إما في طريقة تفكيره أو في الترسانة الفكرية والمنهجية التي ورثها. أي أنه ما دامت لا تتهدد المجتمع أخطار جسيمة، ليس هناك عادة ما يدفع الناس لإعادة النظر. وبالتالي فإن النظرة النقدية للتراث، سواء

كنتاج فكري أو كأدوات مفهومية، كان لا بد من أن تنتظر هذه الصدمة، هذه المواجهة بين الثقافتين، والتي شارك فيها بعض المثقفين العرب مثل الطهطاوي وإسماعيل مظهر ومحمد عبده وشبلي الشميل وغيرهم. كان لا بد من أن يتضح أن هناك عجزا ما في البنيات العربية جميعها، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وتتم عملية النهضة عادة على مراحل.

وحينما تتساءل عن ماضيك، في أعقاب أزمة أو محنة، فإنك لا تتنكر لهذا الماضي ولا تلفظه مرة واحدة ولا تراجعه مراجعة جذرية فجأة، وإنما تبدأ في عملية النقد على استحياء. وهذا ما حدث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كانت عملية المراجعة تتم على استحياء وبحذر شديد قبل القفز إلى المجهول وهو تراث الآخر، تفكير الآخر، منهجية الآخر. وبالتالي فما فعله د. الجابري في هذا الكتاب المثير هو تكثيف عملية النقد، والانطلاق بها بشكل صريح وجريء. طبعا كانت هناك محاولات أو مراحل في النصف الأول من القرن العشرين على يد مفكرين آخرين مثل مصطفى عبد الرازق وطه حسين وغيرهما، ولكن هذا الكتاب يمثل قفزة نوعية تضاف إلى المرحلتين السابقتين، مرحلة النقد عل استحياء، ثم مرحلة النقد بنصف جرأة، ثم نأتي إلى مرحلة جديدة فيها عدد من المشاريع، منها مشروع د. الجابري، وهو الذي يكثف ويجعل العقل مادة للتحليل، وليس مجرد التراث، إنما الأدوات التي أنتج بها هذا التراث.

سيد يسين :

في الواقع هناك نقطة بالغة الأهمية تتعلق بـ: هل ينبغي أن يبدأ مشروع النهضة بنقد للعقل، أو يمكن لمشروع النهضة أن يبدأ، ثم بعد ذلك يأتي نقد العقل؟ قد يكون هذه الفكرة قياسا على التجربة الأوربية في النهضة التي بدأت بثورة ثقافية على أسس المجتمع الإقطاعي، حينما شن فلاسفة التنوير حملة ثقافية على العقل القديم، تمهيدا لإنشاء المجتمع البرجوازي الجديد. هذه نقطة أعتقد أنه ينبغي أن نتوقف عندها.

النقطة الثانية : هل كان يمكن أن يخرج هذا الكتاب من مائة سنة أو من خمسين سنة. هناك نقطة مهمة لم يلمسها د. معن ود.سعد في تعليقهما وهي نقطة منهجية د.الجابري.

في الواقع، د. الجابري، يطبق في هذا الكتاب المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية والتي لم تظهر إلا من عقد من الزمان أو من عقدين. هذه المنهجية تتمثل أساسا في علم اجتماع المعرفة الذي يدرس بوجه دقيق النتاج الثقافي والمعرفي بشكل يحاول الربط بين التيارات الثقافية والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وأهم من ذلك أن د. الجابري يطبق في الواقع منهجية دراسة الخطاب السياسي، وهو متأثر تأثرا واضحا بـ "فوكو" على وجه الخصوص، وبكتابات كانجيلم، في فلسفة العلوم وتاريخ العلوم، وإنجازات "بارث" في دراسة الخطاب النقدي الأدبي وإنجازات كرستيفا، في علم العلامات. وبالتالي هذا الكتاب تطبيق خلاق من وجهة نظري لنسق من الأفكار في كتابات هؤلاء الكتاب الأوروبيين. وبالتالي هذا الكتاب بصيغته الراهنة لم يكن من الممكن أن يخرج في حقبة سابقة، إنه ابن الثمانينات، ولا بد من أن يتأثر بالمنجزات التي تحققت في العلوم الاجتماعية في ربع القرن الأخير.

أحمد صدقى الدجاني:

هذا الكتاب من الكتب التي تدفع القارئ إلى التفكير، وتحثه على إعادة النظر في الأفكار السائدة، و في أفكار قد يكون كونها لنفسه، وصولا إلى التحقق من صواب هذه الأفكار. هو من الكتب التي يدفع القارئ إلى اتخاذ موقف، اتخاذ الموقف الضروري كي يحدث التفاعل بين الإنسان وبين ما حوله.

وأنا أقرأ الكتاب، أخذت في الاعتبار ما جاء في المقدمة: إنه جزء من كتاب أشمل. حين قرأت الكتاب وجدت أنه ينتسب إلى كتب تدخل في تاريخ الفكر، وهو موضوع برز في الدراسات الإنسانية مهمته هي محاولة التعرف على العلاقات بين آراء الفلاسفة والمفكرين وطريقة العيش الواقعية للملايين الذين يحملون على عواتقهم واجبات الحياة اليومية. تاريخ الفكر يحاول أن يعرف كيف تعمل الأفكار في هذه الدنيا، يدرس العلاقة بين ما يقوله الناس وما يقومون بعمله فعلا. ويجب أن أسجل أنني شددت كثيرا إلى الكتاب من هذه الزاوية، وهو يأخذ بيد قارئه للتعرف على الأفكار التي سادت في وطننا حقبة حقبة مبينا مصادرها وماهية التفاعل الذي حدث، ومسلطا الضوء على عامل رئيسي وهو العامل السياسي.

الكتاب في هذا المجال يعطي الكثير. يجب أن أقول إنه للوصول إلى هذه المعالجة، لجأ المؤلف إلى عدد من التحليلات، وجدت -كقارئ - أنني بحاجة إلى التحقق منها، وأكثرت على الهامش أسئلة كيف؟ ولماذا؟ وأين ؟ وعدد من الأسئلة التي أريد أن أطمئن من خلالها إلى سلامة المقولات التي طرحت. أضرب مثلاً على ذلك في الفصل الخاص باللغة. واضح أن المهمة التي ينهض بها الكتاب كبيرة، ولدى المؤلف فروض ووجهات نظر، يطرحها، وعلينا نحن كقراء أن نناقشها ونتفاعل معها. بقي أن أقول إننا عندما نتحدث عن تاريخ فكرنا نتساءل : ترى هل حدثت عملية التأريخ هذه في تراثنا؟ ونلاحظ فيما يخص المنهج الذي نعتمده لتأريخ الأفكار أنه لا بد من الربط بين السياسة كخطوة أولى ثم الاقتصاد، ثم الاجتماع، ثم الأخلاق، وأخيرا النظرة الكونية والعقيدة التي تحكم ذلك. لأن الترابط بين هذه الأبعاد الخمسة ضروري وبالغ الأهمية.

سيد يسين :

لا نريد أن نستبق الحديث عن تكييف الكتاب، وهل هو كتاب في تاريخ الفكر أم لا. سنأتي إلى ذلك حين نتحدث عن المنهج. ولكن في تصوري أن الكتاب ليس مجرد كتاب في تاريخ الفكر وإنما هو أقرب إلى المنهج الأثري في البحث عن البنية العميقة للفكر، وهو كمحاولات فوكو وسط بين الفلسفة وبين التاريخ، ليس تاريخا خالصا وليس فلسفة خالصة.

أقترح أن نبدأ بالحديث عن مفهوم "العقل العربي". ولكن إذا أراد د.الجابري الرد على الملاحظات السابقة فليتفضل.

محمد عابد الجابري:

دار الحديث حتى الآن حول وضع الكتاب. أسجل أنني لم استشعر من د. معن زيادة في قراءته أنه كان معي عندما كان يقرأ ما كتبت، لأنني كنت أفكر في شيء وهو يفكر في شيء آخر. مع أنني، سواء في هذا الكتاب، أو في "الخطاب العربي المعاصر"، حاولت أن ألح على الفصل بين النقد الإيديولوجي والنقد الإيبستيمولوجي. كان

هناك فعلا، في القرن الماضي، نقد إيديولوجي فقهي أصولي: كان الطهطاوي يتحدث عن الغرب والفكر الأوروبي بمصطلحات أصولية لا أقل ولا أكثر. وهذه تجربة يجب أن تدرس. كيف حاول فقيه أن يتحدث عن الفكر الحديث بمصطلحات أصولية؟ ولكن عندما كان الطهطاوي ينتقد الفكر العربي والوضع العربي فإنه كان يفعل ذ لك من خلال إبراز ما هو مشرق في الفكر الغربي... كان عام 1884، وهو زمن صدور مجلة العروة الوثقى التي أصدرها الأفغاني وعبده، بالنسبة للنهضة العربية الحديثة، لحظة تاريخية. و"البيان" الذي نشره محمد عبده والأفغاني في هذه المجلة حول كيف ننهض وما هي سبل النهضة، هذا كان "بيانا سلفيا" (بنفس المعنى الذي يفهم به "البيان الشيوعي" الذي صدر في نفس الفترة)، كان بيانا إيديولوجيا.

النقد في العروة الوثقى، وفيما كتبه بطرس البستاني وشبلي شميل الخ، كان دائما نقدا إيديولوجيا. أما نقد العقل كأداة للتفكير فلم يطرح أبدا.

وعندما قلت "مائة سنة"، فأنا لا أريد تحديد فترة تاريخية بالضبط، ولكن مع ذلك يمكن القول إنه منذ 1880، وإلى اليوم (1984)، ظهرت قراءات معينة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي، منها قراءات استشراقية، ومنها سلفية، ومنها ليبرالية، أمدتنا بوجهات نظر مختلفة. هي قراءات لا تعكس الثقافة العربية في كليتها وترابطها. ولكنها تركت فينا آثارا ورواسب، هي التي أريد أن أناقشها وأن أدفع إلى مراجعتها لنبني لأنفسنا رؤية جديدة.

إذن المسألة ليست مسألة زمان، إنما مسألة **مركز الاهتمام**. بالنسبة إلي مركز الاهتمام هو النقد الإيبستيمولوجي. تساءلتم إن النقد الإيبستيمولوجي لم يكن من الممكن أن يقع في الماضي. النقد

الإيبستيمولوجي وقع مع ديكارت، مع لوك، مع هيوم، ومع كانط.... لم تمر فترة من فترات تاريخ الفكر الأوروبي، وبالإحصاء لم تمر خمسون سنة، إلا وظهر فيها كتاب حول العقل، بدءا من كتاب ديكارت "مقال في المنهج" إلى كتاب مالبرنش إلى كتاب لوك إلى كتاب سبينوزا إلى كتاب هيوم إلى كتاب كانط ... ويأتي ماركس ومانهايم ثم باشلار إلى آخر القائمة المعروفة.

إذن، فعملية نقد العقل ليست عملية واحدة ولا هي من منظور واحد، إنما تأخذ أشكالا حسب وقتها. نقد العقل وقت ديكارت كان نقدا للاهوت، وعند لوك، نقدا للميتافيزيقا. اليوم اجتزنا هذه المراحل كلها. عندما أقول لم يمارس نقد العقل العربي في القرن التاسع عشر، أسجل أن مفكري هذا القرن لم يقوموا بنقده وفقا للظروف والشروط التي كانت سائدة آنئذ.

في النهضة العربية في القرن الماضي ولظروف تاريخية، لم يكن الارتباط النهضوي بالتراث ارتباطا نقديا، لم يكن من أجل التجاوز، بل كان من أجل الدفاع ولمواجهة العامل الخارجي.

هناك سؤال مركزي طرحه السيد يسين ود.معن، وهو: هل ينبغي أن يبدأ مشروع النهضة بنقد العقل أو معه أو يأتي ثمرة من ثمراته ؟ أنا لا أفصل ما بين الفكري والمجتمعي كمعطى تاريخي، ولكن كمنهج، لا بد من الفصل. عندما نحلل الظاهرة الاجتماعية لا يمكن في وقت واحد أن نحلل البنية الفوقية والبنية التحتية. يمكن أن نغض الطرف عن البنية الفوقية ونحلل البنية التحتية فقط، كما فعل ماركس مثلا، في "رأس المال". ويمكن أن نغض الطرف عن البنية التحتية ونحلل البنية الفوقية كما فعل قبل ذلك هو نفسه في

"الإيديولوجيا الألمانية" مثلا، ويمكن أن نقوم بعملية الربط بعد ذلك. من الناحية المنهجية، الفصل ضروري وإلا لن نستطيع الكلام.

تبقى مسألة أخيرة: من الناحية التاريخية، أو من الناحية النظرية، أيهما يجب أن يسبق؟ الثورة الفكرية أم التطور الاجتماعي؟ أعتقد أن هذه المسألة شبيهة بمسألة أيهما أسبق البيضة أم الدجاجة؟ أقول: الثورة في الفكر والمجتمع معا. لا يمكن أن نحدد البداية تحديدا مطلقا، فالعملية متكاملة. ولكن كل باحث أن يبدأ بالناحية التي تهمه.

3- الاستعمار مسؤول عن صرف الفكر العربي عن نقد ذاته!

معن زيادة :

إذا كنا لا نفصل بين الفكري والاجتماعي فكيف نقول إنه بالإمكان القيام بعملية نقد حقيقي؟ لقد كانت الثقافة العربية معزولة عن الثقافة في أوروبا. وديكارت سبقته نهضة صناعية. ولذا كان من الممكن أن يقوم بعملية نقد. ولكن في القرن التاسع عشر في المجتمع العربي هل كان من الممكن أن تقوم عملية نقد العقل؟

محمد عابد الجابري :

أعتقد إنه كان ممكنا "لو" -وأضع "لو" بين قوسين، لأن "لو" لا معنى لها في التاريخ- لو لم يكن هناك عامل خارجي وهو الاستعمار. فالاستعمار والتدخل الأجنبي، صرفا الفكر العربي عن نقد ذاته وتجاوز ذاته، ودفعاه إلى الدفاع حتى عن ما هو خلفه وما وراءه. إنني أريد الآن، منهجيا، أن آخذ فقط قطاعا معينا هو القطاع الفكري بغض النظر عن علاقته بالمجتمع والتاريخ وأركز عليه. وإن كنت، في عرضي لتسلسل الفكر العربي وتطوره، لم أستطع أن أتحرر من علاقة

السياسي والإيديولوجي والإيبستيمولوجي، فلأن الأمر يتعلق بمسائل مترابطة يشرح بعضها بعضا، فرضت نفسها علي خلال عملية الفهم والتفهم.

سعد الدين ابراهيم :

لي تحفظ شديد جدا على ما ذكره د. الجابري ود. معن، وهو أن الاستعمار مسؤول عن صرف المفكرين العرب عن ممارسة نقد العقل. الهجوم الاستعماري هو الذي دفع بعض المفكرين إلى الارتداد للسلفية، ولكن في الآن نفسه دفع فئات أخرى من المفكرين إلى ممارسة شكل أو أشكال من النقد للتراث أو للعقل وإعادة النظر في كل جوانب حياتنا. والدكتور الجابري يركز على فصيل واحد من فصائل الفكر العربي. لأنه في كل حقبة نجد فصائل متعددة.

محمد عابد الجابري :

حتى لا نعطي للأمور أكبر من حجمها، أكرر القول: الاستعمار مسؤول في نظري عن صرف الفكر العربي عن نقد ذاته، إلى نقد الاستعمار.

سيد يسين :

النقطة المهمة التي يثيرها د. سعد الدين أن تأثير الاستعمار لم يكن وحيدا، وإنما أدى إلى نوع من الديالكتيك، فظهرت تيارات مختلفة كرد فعل لهذا الاستعمار، بعضها تحصن وراء سلفيته وبعضها دار حول ذلك وحاول أن يجد طريقا جديدا. وحتى نحسم هذه النقطة يجوز أن نصحح أفكارنا عن هذا الموضوع لو لم نسلم بالمسلمة التقليدية المسجلة الخاصة ببداية النهضة. بعبارة أخرى لو رجعنا للنصف الثاني من القرن الثامن عشر ودرسنا بدايات النهضة العربية الوطنية، سواء في المجال الاقتصادي وظهور الرأسمالية التجارية أو في مجال الإحياء الفكري، وأن الحملة الفرنسية عوقت أو أجهضت مثل هذا

المشروع، قد نستطيع أن نؤمن بأن تعثرا ما حدث نتيجة للعامل الخارجي سببه محاولة وطنية للإحياء الفكري وللتطور الاقتصادي.

ولو سمحتم لي الآن أن ننتقل إلى النقطة الأساسية الخاصة بمفهوم "العقل العربي" الذي يستخدمه د. الجابري.

4- حول مفهوم "العقل العربي" .. .تخوفات!

سعد الدين ابراهيم :

استخدام هذا المفهوم (العقل) في اللغات الأوربية لا يترك كثيرا من الاضطراب، ولكني أشك في أن استخدامه بالعربية يؤدي الوظيفة نفسها، إذ أنه يعطي إيحاءات بعضها خطر. وأحدها: أن العقل العربي هو كيان ميتافيزيقي ثابت خامد. وهذه مقولة يرددها المستشرقون والصهاينة. فأنا قلق على القارئ العادي الذي ربما يكون اطلاعه على الأدبيات الأوروبية في نقد العقل محدودا، في أن يحدث له بلبلة أو خلط. وأنه كما يقال إن الشخصية العربية لها سمات معينة، إيجابية أو سلبية بشكل مطلق. ومثل هذا النهج في الكتابة عن شخصية عربية، أو عقل عربي بشكل مطلق، إذا كان سلبيا فهو يورث اليأس والقدرية، وإذا كان إيجابيا فهو يعطي إحساسا زائفا بالعظمة. فمقولة "العقل العربي" بهذا الشكل، كانت استخداما، في رأيي، غير موفق. وأنت يا دكتور جابري تتحدث عن التفكير وليس عن الفكر، أما كان من المصلحة في هذه الحالة، وحتى تقل البلبلة أن يكون الكتاب في بنية التفكير العربي وليس العقل العربي؟ إن طريقة التفكير قابلة للتغيير والنقد.

مسألة التصنيف بين العقل المكوّن والعقل المكوّن، رغم وجاهتها وتألقها المنطقي والمفهومي إلا أنها تورث القارئ مرة أخرى إحساسا إما ضمنيا أو صريحا، بأن إحدى سمات العقل العربي الأبدية أنه عقل مكوّن وليس مكوِّنا. وأنا أشك في هذه المقولة، وشكي فيها يرجع إلى ما قلته من أنه في كل التاريخ العربي كانت هناك فصائل مختلفة عل الساحة، ولم يختف منها أي فصيل في مرحلة من المراحل، ولا ينطبق على مجمل التفكير العربي بالتالي هذه الثنائية الصارمة.

هناك مسألة ربط العقل بالسياق الاقتصادي والاجتماعي الذي ينشأ فيه، ربما يكون من باب الاختصاص أن تخصص نفسك في مسائل الفكر وتترك مسائل

البنية الاقتصادية الاجتماعية إلى آخرين، إنما القارئ يقرأ العمل وليس في ذهنه هذه التحوطات. ولا أشك في عجز الكاتب عن أن يقوم بهذا الواجب. ولكن عدم قيامه به ربما يحوي ضمنا عدم تصديق لأهمية العامل الاقتصادي-الاجتماعي في تكوين العقل.

محمد عابد الجابري :

لكي أزيل هذا التخوف، أطلب من الله أن يطيل في عمري حتى أتمم الجزء الثاني من المشروع...!

5- الكاتب العربي المعاصر جسر بين القديم والحديث...

أحمد صدقي الدجاني :

يتبنى المؤلف في الفصل الأول مفهوما معينا لكلمة الفكر، ويقول إن اللغة العربية المعجمية ليس فيها هذا المفهوم؟

وقفت وتساءلت : لماذا أتبنى مدلولات غير واضحة في لساننا وتراثنا وأطبقها فيحدث هذا اللبس الخطير؟ ولماذا لا أقف عند المدلولات التي كانت مستخدمة عبر العصور؟ ود. الجابري في الفصل نفسه يحلل تحليلا جيدا مدلولات الألفاظ، فيقف عند كلمة "فكر" وعند كلمة "عقل" وكلتاهما في اللسان العربي واضحة تماما. ولذا، ألا يمكن أن نستخدم حين نتحدث عن أداة التفكير الفعل ونقول التفكر، ونلاحظ أنه في القرآن الكريم لم ترد كلمة فكر، وإنما كان الحديث دائما عن التفكر باعتباره يدل على عملية التفكير.

لقد وقفت من الكتاب أمام جملة تعبر عن وضعنا جميعا نحن الذين نعيش تجربة خاصة في تفاعل الحضارات. والجملة تقول "ذلك العربي الذي يعرف لغة أجنبية واحدة أو اكثر، يعيش ثلاثة عوالم مختلفة، إنه يملك ثلاثة تصورات للعالم، يفكر بلغة أجنبية، يكتب بلغة عربية فصحى، ويتحدث في البيت والشارع بل وفي الجامعة بلغة عامية".

وأنا أطالب بإلحاح مفكرنا العربي، سواء أتقن اللغة الأجنبية أو لم يتقنها بأن تكون مصطلحاته منحوتة من لغتنا وفق أصولها. هذا سيثير القضية التي يثيرها

د. الجابري في الفصل الرابع، وهي مدى قدرة لغتنا على هذا التطور؟ أنا من الذين يقولون بقدرتها المطلقة إلى آخر مدى. إذن مهم جدا لكي نفهم هذا الكتاب على حقيقته أن نقف وقفة تعمق أكثر في دلالة لفظ الفكر والعقل والتفكر، والمذاهب والآراء، نقف مع دلالة كل هذه الألفاظ حتى نضعها في مكانها.

محمد عابد الجابري :

هذه مسألة أعانيها واستشعرها أكثر عندما أحلل مفاهيم النظام المعرفي، والبياني خاصة. عندما نقرأ فوكو وهو يحلل الخطاب نجد أنفسنا أمام عدة مصطلحات لا أقول لا تقبل الترجمة وإنما يصعب التعبير عنها بالعربية الآن. وعندما أقرأ ترجمتها من مترجمين أكاد أتميز غيظا، لأنهم يترجمونها بكلمات لا هي تنقل المعنى إلى القارئ العربي المعاصر باللغة العربية المعاصرة، ولا هي تعود بنا إلى المعنى القديم في اللغة العربية، في حين أن كثيرا من مصطلحات "فوكو" لها ما يقابلها في تحليلات الفقهاء الأصوليين، ولكن المشكلة هي أن المعنى الذي أعطاه هؤلاء الفقهاء للمصطلحات تفصلنا عنه هوة وقطيعة، ونحن لم نعد نعرفه، فيجب أن نرتبط به من جديد حتى نستطيع أن نستوعبه.

ولذلك، تراني خصصت الجزء الأول كله لمقاربات أولية. وبدأت من هذا المشكل. لقد عرضت لما يمكن أن نسميه تطور مفهوم العقل في الفكر الأوروبي، منذ اليونان حتى الفيزياء المعاصرة، وبينت أنه ليس هناك مفهوم واحد للعقل ولا تصور واحد له. ليس هناك ثبات. إنما نظرا لتوقف ثقافتنا لظروف معينة، يبدو كما أن فكرنا كله ثابت لأنه ينتمي إلى مناخ واحد هو مناخ القرون الوسطى ومشروط بشروط الوضعية التاريخية التي كان فيها. ولنقله إلى فكر القرن العشرين

والواحد والعشرين، نجد أنفسنا في وضعية من يبحث عن جسور ليجتاز نهرا عميقا، وكل ما نرجوه هو أن يكون مثل هذا العمل وغيره مساهمات في وضع مثل هذه الجسور.

نحن بحاجة إلى إعادة تكوين المفكر العربي الذي لا يعرف غير العربية حتى يستطيع أن يطابق ويقوم بالموازنة.

احمد صدقي الدجاني :

أريد أن ننتهي بعد هذا العرض القيم إلى تحديد الموقف الذي ينبغي أن يقفه الكاتب العربي اليوم، والذي نعتبره موقفا نهضويا حضاريا. حقيقة لا أرى سبيلا إلا ببناء هذه الجسور.

محمد عابد الجابري :

وأنا أعتقد أن الكاتب العربي الحديث والمعاصر يجب أن يكون جسرا بين القديم والحديث، وأن يتحمل مساوئ ركوب هذا الجسر لأنه أحيانا سينظر لهذا الشاطئ، وأحيانا سينظر إلى الشاطئ الآخر.

6- منهجية لم تمنع من إبراز جوانب الإبداع في الثقافة العربية

معن زيادة :

الواقع أن الأستاذ الجابري وضع بعض الأحكام وانطلق منها مقيدا نفسه بها. من هنا جاء الكتاب أسيرا لهذه الأحكام والتصورات. ومن هنا أيضا نعثر في الكتاب على تفسير عملية الإبداع التي قام بها العقل العربي على مر العصور. فالعقل العربي عند المؤلف هو دائما العقل غير المبدع، إنه هذا العقل المقلد.. هذا العقل الخامد.. هذا العقل الجامد.. هذا العقل الذي يكرر نفسه! هذه الكتلة الصغيرة التي لم يعد باستطاعتها أن تنفجر وتزدهر، بل ترتد دائما إلى الداخل.. إلى التكرار والاجترار. إن هذه الرؤية للعقل العربي غير قادرة على تفسير الإبداعات التي ظهرت في الحقب التاريخية المختلفة والمتعددة. ولكن هذا العقل

الذي يوجه الجابري إليه كل هذه الاتهامات، أليس هو العقل نفسه الذي أوصلنا قبل ذلك إلى الانطلاقة؟ أليس هو العقل نفسه الذي يتلمس له أسباب العجز في بنيته اليوم تمهيدا لانطلاقة جديدة؟

إن القيود التي يضعها الجابري حول العقل هي التي أوصلته إلى ما وصل إليه.. وهذه القيود نفسها عندما طبقها المؤلف على اللغة العربية قادته إلى القول بأن اللغة العربية جامدة ساكنة غير متطورة، هي هي، لغة الجاهلية والإسلام والعصور الحديثة. وهذا غير صحيح، فنحن على الأقل نتحدث بلغة عربية تحمل ما لا يقل عن خمسين بالمائة من المفردات والتراكيب اللغوية الجديدة، ولو عدنا بهذه اللغة، التي نتحدث بها، إلى عهدي النبوة والتدوين لوجدنا أن أبناء هذين العهدين غير قادرين على فهم نصف لغتنا العربية الراهنة اليوم –عل الأقل.

سيد يسين :

ألفت النظر إلى مصطلح مهم يستخدمه المؤلف، ويستعيره من فوكو، وهو "النظام المعرفي"، والذي أدى في النهاية إلى تمييزه، كأحد نتائج الكتاب الرئيسية، بين ثلاثة أنظمة معرفية، النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني، والنظام المعرفي البرهاني، وفي هذه النقطة يتحدث عن الإبداع، أي أن منهجيته لم تمنعه من إبراز جوانب الإبداع في الثقافة العربية والإسلامية.

7- المؤلف قدم تعريفا إجرائيا لـ "العقل"، فلا مجال البلبلة!

لو سمحتم لي قبل أن ننتقل إلى النقطة التالية، أن أشير إلى مسألة العقل العربي والبلبلة التي يمكن أن يثيرها كما يقول د. سعد الدين ابراهيم. إذا كان المؤلف كما فعل، قد قدم تعريفا إجرائيا لما يقصده بالعقل تكون البلبلة قد انتهت في تصوري، خصوصا إذا كان قد أبرز التأثير وإمكانية التغير عبر الزمن. الخوف أن يستخدم المفهوم كأنه إطار ميتافيزيقي غير قابل للتطور. وهذه مسألة خطيرة لأنها تتطابق مع النظريات الاستشراقية التي تتحدث عن عقل جامد أو عقل سلبي غير قابل للتطور.

أحمد صدقي الدجاني :

هنا يبرز التساؤل، هل وفق المؤلف في اختيار مصطلحاته؟ وهل اختياره هو الاختيار الأمثل؟ أنا من الذين يرون إعادة النظر في الاختيار لأن اللبس شديد بين الفكر كأداة والفكر كمضمون. ولنعد إلى اللغة. فأما بالنسبة لعملية التفكير فهي تفكر، وإذا أردنا أن نتحدث عن تطور أداة التفكير فنحكي عن تطور التفكر في تاريخنا العربي وفي نظام معرفتنا. إذا أردنا أن نحكي عن الفكر، فهو أمر آخر، هو الحصيلة. التجربة الكلية... الخ. نعم، إن المؤلف قد ساعد القارئ منذ البداية بأن أوضح اختياره. يبقى أن نراجع إلى أي مدى صاحبه التوفيق في هذا الاختيار، ونحن نحبذ مصطلحات من لغتنا.

8- طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج.

سيد يسين :

النقطة التالية تتعلق بمنهج دراسة ما نسميه "العقل العربي" بشكل عام وكما استخدمه د. الجابري بوجه خاص. المنهج كما أعلن د. الجابري عنه، هو منهج تكويني بنائي يتحدث في الجزء الأول عن تكوين العقل العربي وشروطه، ثم سيتحدث في الجزء الثاني عن بناء أو بنية هذا العقل العربي. هل هذا هو المنهج الأمثل لدراسة ظاهرة العقل العربي؟ وكيف نصل إلى مقارنة صحيحة بين هذا المنهج وغيره من المناهج؟ هذا هو السؤال المطروح.

سعد الدين إبراهيم :

كما ذكرت في مداخلتي الأخيرة : بما أن هذا الكتاب جزء من المشروع الفكري الذي يطمح إليه د. الجابري وهو مرتبط بالمهمة ككل فإن النقطة الجديرة بالإثارة هي أن لحظات النهضة رغم تقطعها في السنوات المائتين الأخيرة توحي لي، ولست متخصصا في تاريخ الفكر، أن الذين قادوا لحظات النهضة، كانوا يمارسون ذلك بعقل عربي، وبالتالي فلدي مقولة مضادة، وهي أنه ليس هناك عقل عربي حتى بهذا التعريف الذي قدمه د. الجابري، ولكن هناك عقول عربية، أي أن هناك أدوات مختلفة لاكتساب المعرفة ولتطبيق هذه المعرفة وللتفاعل مع الواقع. وأدلل على هذا بلحظات النهضة، فهؤلاء الذين قاموا بمشروعات نهضوية لم يأتوا من المريخ، ولم نستوردهم من ثقافات أخرى، وإنما هم نبت لبيئة عربية، وبالتالي

فأنا أعيد النظر في المنهج من هذه الناحية. أي أنني آخذ الواقع والتجربة التاريخية الملموسة كنقطتي بداية لألقي بعض الشك في صلاحية المنهج.

سيد يسين :

هل هناك ملاحظات أخري على المنهج؟

أحمد صدقي الدجاني :

وأنا أقرأ الكتاب ألحت علي فكرة مقارنته بكتب أخرى تعرض لتاريخ الفكر العربي، وفى بعض الفصول كنت ألاحظ قدرا ليس بالقليل من التماثل فيما يتعلق بالعوامل التي تطرأ على مجتمع ما فتفرض بصماتها على النظام المعرفي. ولو أننا نظرنا في تاريخ الغرب نفسه عبر القرون الأربعة الأخيرة منذ القرن السادس عشر إلى اليوم لرأينا أنه بدأ بفكرة التقدم، ودخل الغرب ككل في عصر التنوير، ثم ما أسرع ما طرأ جديد بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية على نظام المعرفة ككل فصارت النظرة الكونية التي تحكم الفكر في القرن التاسع عشر متطورة عما كانت عليه في القرن الثامن عشر. وحين نأتي إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إذا بالنظام المعرفي يتطور نتيجة للثورات الأربع المعروفة، الثورة الداروينية في مجال علم البيولوجيا، والثورة الماركسية في مجال علم الاقتصاد السياسي، ثم ثورة أينشتاين النسبية وأخيرا ثورة فرويد. وإذا بنا نصل في النصف الأول من القرن العشرين إلى لامعقول في النظام المعرفي. ونصل إلى مفكرين غربيين يتحدثون بشكل قاطع أن العقل ليس هو السبيل وحده، وأمثلة ذلك كثيرة.

الكتاب مكنني، وإن لم يكن هذا هدفه، من أن أرى مثل هذا التطور، وألاحظ الفرق بين انشغالات الشافعي في البداية وانشغالات من تلاه وصولا إلى الغزالي وابن رشد. ترى لماذا بزغت عند الغزالي هذه النزعة الإشراقية؟ ولماذا غلبت الفكرة العقلية في الأندلس؟

ما أريد قوله إن النظام المعرفي يتأثر بعوامل تحدث في المجتمع. من ذلك أعود ثانية إلى أهمية تاريخ الفكر. والنقد جزء أساسي من عملية التاريخ بهذه الصورة.

بقي أن أقول إن في كتاب الأستاذ الجابري فصل سيكون محل خلاف شديد بيننا هو الفصل الأول المتعلق باللغة.

معن زيادة :

أعود إلى النقطة التي أثرتها، وهي فصل النظام المعرفي عن الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. في الواقع الأستاذ الجابري يحاول أن يقول لنا إن هذا النظام المعرفي الذي تأسس بالبيان... الخ هو المسؤول عما حصل في العقل العربي وفي الثقافة فيما بعد. وفي رأيي أن هناك ظروفا اقتصادية واجتماعية وسياسية، ظروف التخلف الذي ساد في المجتمع العربي هو المسؤول عن عدم تطوير هذا النظام المعرفي الذي أسس في عصر التدوين، ولو كان هناك نهوض أو استمرار في وحدة سياسية لكان من الممكن لهذا العقل أن يتابع مسيرته الإبداعية وأن يصحح مسيرته، فالعملية ليست عملية نظام ثقافي مسؤول عما نتج، وإنما عملية ظروف مسؤولة عن استمرار التدهور في مسيرة العقل.

سيد يسين :

أثار د. سعد الدين ابراهيم نقطة نقدية مهمة حول المنهج، إذ يقول إن هناك عقولا عربية متعددة وليس هناك عقل عربي واحد. أعتقد هذه النقطة بالغة الأهمية. إننا نستطيع أن نفرق بين عقل عربي أو اجتهاد فكري استخدم النظم المعرفية السائدة في هذه الثقافة. بعبارة أخرى عقل عربي أجرى قراءة من الداخل، وعقل عربي أجرى قراءة من الخارج، وأسقط نظما معرفية خارجة عن هذه الثقافة. وقد يكون هذا هو السبب في فشل بعض هذه القراءات الماركسية للواقع العربي لأنها لم تكن قراءة من الداخل. وخطورة هذا الكتاب أنه يقول لنا إن هناك نظما معرفية تكونت تاريخيا بأنواعها الثلاثة. أريد أن استخلص من هذا شروط نجاح الاجتهاد الفكري وصولا إلى مشروع حضاري عربي. قد تكون هذه الشروط قراءة من داخل النظام وليس من خارجه، بمعنى استخدام الأدوات التي تكونت تاريخيا عبر هذه النظم المعرفية جميعا. بعبارة أخرى، لو جاء عقل عربي كما تقول وحاول أن يسقط على هذا الواقع نظاما معرفيا أجنبيا قد لا ينجح.

محمد عابد الجابري :

في الدراسات الإيبستيمولوجية يقال عادة إن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج. التراث العربي الإسلامي موضوع ذو خصائص متميزة، لا يمكن في نظري أن يسلك الباحث في التراث العربي المنهج نفسه الذي يسلكه مؤرخ الفكر، بالمعنى الأوروبي. التراث العربي مجموعة من الأفكار والآراء والنظريات تشكل كلا واحدا. جاءت ظروف تاريخية معينة قطعت حركة تطوره ونموه.

إذن هناك تراث له خصوصية متميزة، ليس حاضرا في حاضرنا كمؤسس لصيرورة تجاوزته، بل هو بعيد عنا، مفصول عن حاضرنا، وفي نفس الوقت يحكمنا. إذن يمكن أن ينطلق النقد من فصله عنا، أن ينطلق مما سميته في مقدمة "نحن والتراث بلحظة الفصل". لحظة الفصل هنا هي النقد. هنا يمكن أن نتعامل معه ككل، نسقط الزمن من الحساب ونسقط التطور، فنتعامل معه تعاملا بنيويا. ولكن حتى لا نسقط في الثباتية وفي البنائية من النوع الذي يتعامل مع الشعوب البدائية، لا بد من إبراز مراحل التطور والتكون (متى وكيف؟)، وإبراز مظاهر الحياة في الفكر العربي. هذا هو الذي حدا بي إلى الجمع بين المنهجين والبدء بالجانب الأول، الجانب التكويني. في هذا الجانب التكويني أبرزت، كما قلت، وجود ثلاثة نظم معرفية في الثقافة العربية، متداخلة ومتصارعة. ثلاثة نظم تؤسس في الحقيقة، ثلاثة عقول. وعندما تصادم نظام البرهان مع نظام البيان فالذي تصادم هما عقلان. وعندما التقى العرفان مع البرهان حدث الشيء نفسه. وفي النهاية التقت هذه النظم وتصادمت وتكون عقل عربي من خصائصه صراع المقولات والمفاهيم داخله. وتحليل هذه المعطيات هو

موضوع الجزء الثاني من الكتاب. فالجزء الثاني ينقسم إلى أربعة أقسام : القسم الأول للنظام البياني، والقسم الثاني للنظام العرفاني، والقسم الثالث للنظام البرهاني والقسم الرابع بعنوان : صراع المفاهيم في العقل العربي. أما استعمال لفظ "العقل" بدل ألفاظ أخرى مثل الفكر والتفكير فواضح أن لفظ "العقل" بتعريفه البياني (من عقل الناقة) هو الذي يفي بالغرض، فالعقل هو الحاكم، هو أداة التمييز بين الخير والشر، بين الحسن والقبيح. أما في "البرهان": فلا يستعمل لفظ آخر غير لفظ "العقل" أما الألفاظ الأخرى فلها معانيها الخاصة. وهذا كله واضح في الكتاب. أما الفكر والتفكر فهما عمليتان ذهنيتان فيهما تذكر وتأكل وتخيل وتعقل.

9- نحن في حاجة إلى مركزية عربية عقلانية غير عاطفية

سيد يسين :

ليتفضل كل زميل بعرض ملاحظاته الكاملة على الكتاب.

أحمد صدقي الدجاني :

مرة أخرى، أذكر بما قلته بأن الكتاب بحاجة إلى أكثر من قراءة، ولكنني أعتبره في مجمله إسهاما غنيا في فكرنا المعاصر على الرغم من اختلاف قارئه مع مؤلفه في عدد من القضايا التفصيلية. الفصل الرابع في الكتاب والخاص باللغة يثير خلافا كبيرا وتطرح عليه ملاحظات كثيرة.

الأحكام التي وردت في الفصل بحاجة إلى تدليل. جزء منها يمكن أن يكون نظريا وجزء منه يمكن أن يكون عمليا. بالنسبة لي كإنسان ينتمي إلى حضارة معينة فإن المحك الذي أعتمده هو المحك العملي الواقعي. إلى أي حد استطاعت لغتنا العربية في مختلف مراحل تاريخ أمتنا وتطور حضارتنا العربية الإسلامية أن تنجح في أن تكون وسيلة للتعبير؟ أستطيع أن أجيب بأنها نجحت وإلى حد ليس بالقليل. فأين هو القصور؟ وبالنسبة لأصول كلمات اللسان العربي، وكونها تعتمد الحرفين الأولين وتعتمد الاشتقاق، هذه حقيقة من أسرار عظمتها وقدرتها.

تساءلت وأنا أقرأ الكتاب : ترى ماذا كان عليه حال المهندس الذي نشأ في هذه الحضارة وأنجز تراثا معماريا هائلا؟ هل وقفت اللغة عقبة في أي جز من عمله اليومي؟ عالم الرياضيات الذي أبدع ما أبدع؟ عالم الطب؟ المشكلة هنا نابعة من أننا انقطعنا عن التراث، فوجدت هذه الفجوة. وقد قدر لي أن أرجع إلى بعض الأوراق القديمة في مجال الطب، حيث مصطلحات كثيرة استخدمت ووفت تماما بكل احتياجات علم الطب.

الحديث عن اللغة يطول عنوان الفصل المخصص له : "الأعرابي"؟ ما نظرتنا نحن لهذا الأعرابي؟ أهي نظرة دونية أم أن هذا الأعرابي في بيئته سيد وملك، ويعبر حقيقة عن تأقلم رائع مع بيئته؟ وهنا أكرر ما قاله عدد من العلماء، من بينهم توينبي وليست فكرة جديدة. الحضر، هو نمط حياة آخر له مستلزمات أخرى. هل كان ينبغي أن نترك الفصحى ونستسلم إلى اللهجات العامية لنتحول إلى لغات عدة على النسق الأوروبي لتكون قادرة على التطور؟ وهل حلت اللغات الأوروبية المشكل أم أنها حقيقة في المصطلحات تعود مرة أخرى إلى الأصل الذي اشتقت منه اللغات ؟ إن أول درس في اللغة الإنكليزية يدرّس هو عن أصول الكلمات الإنكليزية التي جاءت من اللاتينية وغيرها. وتجد هنا مدى روعة اللغة العربية لأن الأصول واضحة والاشتقاقات أيسر.

أرى ضرورة مراجعة هذا الفصل. لأن كل الدلائل بالمنظار الواقعي وعلى المحك النظري تشير إلى قدرة لغتنا على الوفاء بكل متطلبات الحضارة. قد يعتري بعض مفكرينا اليوم شعور بالعجز أمام نحت بعض المصطلحات، ليس العيب في اللغة، وإنما العيب ناجم عن الانقطاع الذي حدث.

آتي إلى الفصول التي تتالت في شرح هذا التطور بين النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، فأسأل : ترى هل هذا التتابع تاريخي أم أن هذه الأنظمة الثلاثة وجدت في وقت واحد؟ ترى هل هذا متصل بطبيعة البحث أم أنه عم كل البحوث في كل العلوم؟ طبيعي أن عالم الفقه ينشغل بقضية البيان لأنه انطلق من أساس معين يحكمه، عقل يفهم هذا الكتاب الذي يتضمن قواعد الشرع، عقل يتفاعل مع كلام، مع لسان، فطبيعي أن البيان يحكمه. فإذا ما جئنا إلى ذلك الذي انشغل بالنظام البرهاني نجده انشغل بمسائل فلسفية منطقية محددة. أما الذي انطلق إلى النظام العرفاني، فقد انطلق إلي آفاق أخرى، لم يجد في النظامين

ما يكفيه. وأنا أعتقد أن الحضارة الإنسانية منذ أن كانت عبر حضاراتها المتصلة كان فيها دائرة لا مفر من أن تسوقنا إلى النظام العرفاني أو الإشراقي. هذا الخلل الذي تفضل المؤلف وشرحه هو الذي يجب أن نرصده بدقة، وهو أن نستخدم النظام العرفاني مثلا في علوم تستلزم النظام البرهاني. هنا يكون الخلل كبيرا للغاية. في بحوثنا الحديثة، جرى التساؤل: ترى كيف نصل بين دائرة الدين ودائرة العلم ودائرة الفن؟ وننتهي إلى نتيجة بأن النظام المعرفي الخاص بالعلم لا بد من أن يختلف عن النظام الخاص بدائرة الدين أو دائرة الفن. مع ذلك، فالكتاب في عرضه لهذا التطور وهذا التسلسل يقدم لقارئه حصيلة من الجهد كبيرة في رؤية تراثنا عبر عدة قرون، وسيدفع القارىء إلى العودة للتحقق من بعض المصادر، لأنني لاحظت أن المؤلف حين عرض لبعض المدارس اعتمد في بعض الأحيان على دراسات حديثة، وأنا تواق إلى أن نعود في مثل هذه القضايا إلى النبع نفسه بقراءتنا نحن لتراثنا. لأن القراءة الاستشراقية للتراث كشفت عن خلل ليس بالقليل، وأكدت أن الاستشراق بمجمله وقع في أزمة. نحن أصحاب اللسان، نحن أدرى بنمط الحياة الذي عاشته هذه المجتمعات. نحن أقدر على التفسير وعلى استخدام الأدوات.

اختم بالتقدير البالغ لهذا الجهد وبالتشوق لقراءة الجزء الثاني، وبالحرص على قراءة ما فاتني من كتب المؤلف.

معن زيادة :

النقد الذي تقدمنا به لكتاب الأستاذ الجابري، لا يقلل من قيمة النقد الذي يقدمه الجابري. على العكس، إنه نقد ضروري ولازم وشامل، يحمل من الجدة الشيء الكثير. ولعل أهم ما في هذا النقد تلك الرؤية الشمولية البانورامية التي يقدمها للعقل العربي وتكونه والظروف التاريخية والسياسية والفكرية التي ظهر فيها والتيارات التي تنازعته منذ بداية تكونه في عصر التدوين وعلى مدى قرون عديدة. إنه نقد يستوعب النقد السابق عليه، إضافة إلى أنه نقد مباشر وصريح ومعلن وهو يختلف عن أكثر ضروب النقد السابقة في أنه يتناول بنية العقل العربي الكلية لا جانبا واحدا من جوانبها، وسنرى عمق النقد الذي يقدمه الجابري عند عرضنا لمضمون كتابه الخطير بعد قليل.

ومع أهمية النقد الذي يقدمه الكتاب، ومع أهمية الكتاب نفسه، إلا أننا نجد أنفسنا نختلف مع المؤلف وخاصة في الأسطر الأولى من الكتاب، أو بالأحرى من تقديم الكتاب حيث يقول : "ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن ".

نختلف معه أولا لأنه يريد أن يقول إن نهضتنا العربية الحديثة بدأت دون أي نقد للماضي أو للموروث كما يسميه، وهذا غير صحيح في رأينا، وقد أشرنا إلى ذلك إشارة عابرة، ولأنه يريد أن يقول إن نهضتنا قد بدأت بدون عقل نهضوي وهو ما تؤكده عبارته : "وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض" وهو غير صحيح أيضا. وكأن العقل لا يكون ناهضا إلا إذا بدأ بنقد نفسه نقدا مباشرا وصريحا ومعلنا، وأن هذا النقد كان يجب أن يبدأ، منذ مائة سنة، وهو أمر لم يكن ممكنا في رأينا لأسباب كثيرة، ليس أقلها أن هذا الضرب من النقد المتطور لا يكون في بداية مشروع النهضة بل يمكن ثمرة من ثماره.

ونختلف معه ثانيا لأنه يرى أن تعثر نهضتنا يعود بالدرجة الأولى إلى عدم التمكن من نقد العقل العربي عبر مراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه، فهو بذلك يهمل الحديث عن الشروط الأخرى الضرورية لأي مشروح نهضوي، ولا سيما الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهو يهل أهم عامل في تعثر نهضتنا، بل وفي تجاوز حضارتنا السابقة، وهو نهوض أوروبا وتحولها فيما بعد إلى قوة استعمارية كبرى، ووعيها المبكر لأهمية نهضتنا وخطورتها... فما فتئت تعرقلها مستخدمة قوتها وعلمها لتأخير نهضتنا أو بالأحرى لتقنينها لحسابها، وقد جاءت الولايات المتحدة بعد ذلك لتتزعم العالم الرأسمالي متابعة الطريق نفسه الذي بدأته أوروبا حيال العرب.

ونحن هنا لا نحاول تبرير تخلفنا وتعثر نهضتنا، ولكننا نريد أن لا ننظر للأمور بعين واحدة. نحن مسؤولون عن تخلفنا وتعثر نهضتنا، هذا صحيح في نهاية الأمر، ولكننا أيضا يجب أن لا نتجاهل طبيعة العالم الذي نعيش فيه والقوى المتحكمة فيه ودور هذه القوى ومسئوليتها فيما يجري في العالم حيث تستخدم القوى الكبرى قوتها وتقدمها وعلمها لعرقلة تقدم الشعوب الناهضة. إن إدراك هذه الحقيقة وأخذها في الحسبان لا يقل أهمية عن إدراك أهمية نقد العقل العربي، ولا يقل أهمية عن إدراك أن النهضة إنما تكون بتغيير البنى التحتية الأساسية في

كافة ميادين الحياة في المجتمع. وإذا كان الهدف الأساسي من نقد العقل هو التعرف على طبيعة هذا العقل تمهيدا لإفساح المجال أمامه للانطلاق مجددا، فإن ذلك لا يكون بدون شروط أساسية، منها : إطلاق عملية التحديث على أوسع نطاق ممكن، ومصارعة القوى المعارضة للتحديث والنهوض في الوقت نفسه. بعد ذلك يمكن لعملية النقد المباشر للعقل أن تبدأ بالتدريج، إذ أن هذه العملية تتطلب توفر نصيب لا بأس به من العمل والمعرفة والإدراك والوعي. العقل يتطور وينهض ويدرك أبعاد نفسه فعلاقته بواقعه وبالعالم الذي يعاصره، وهي علاقة جدلية يتم فيها الأخذ والعطاء بين طرفين أو أكثر، ولا يمكن لأحد الأطراف أن يعمل بمعزل عن الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى. ونحن إذ نعود لتأكيد هذه الحقائق التي أصبحت أولية نقصد أن نبين أن نقد الجابري المتطور والمتقدم لبنية العقل العربي هو نتيجة جهود متراكمة منذ بداية ما يسمى بعصر النهضة، وأن هذا النقد لم يكن بإمكانه أن ينطلق بشكله الذي أراده المؤلف لعدم توفر الشروط الأساسية أولا وبسبب ظروف تاريخية وحضارية واجتماعية وعوامل متعددة لا يمكن الدخول في تفاصيلها هنا.

ومرة أخرى نقول إننا هنا لا نقصد التقليل من أهمية هذا الكتاب المتميز، ولا الانتقاص من أهميته وأهمية القضايا الخطيرة التي يطرحها، ولا بخس جهود المؤلف الكبيرة، وإنما قصدنا وضع بعض النقاط على الحروف وتوضيح بعض الأمور التي رأيناها أساسية قبل عرض الكتاب والتعليق عليه.

فيما يتعلق بفصول الكتاب، أقول باختصار شديد: إن لي ملاحظتين أساسيتين. الأولى، حول الزمن الثقافي، والثانية حول اللغة العربية. فيما يتعلق بالزمن الثقافي أعتقد أن المؤلف بالغ في استخدام مفهوم الثقافي متجاهلا علاقة الثقافة بالواقع من أجل تأكيد الأحكام التي أراد تأكيدها. أما في ما يتعلق باللغة العربية فأعتقد أن المؤلف قد تحامل على اللغة العربية عندما قال إن هذه اللغة قد صبرت بعد أن حنطت الخ. والواقع أن المسؤول الأساسي عن هذا الموقف من اللغة العربية هو التخلف الذي نعيشه، والذي يعيشه التعليم ومناهج التربية في البلاد العربية. أعتقد أن النقطة التي أثارها الأستاذ الجابري حول تدوين اللغة، أو تقنين اللغة، وقوله إن هذا التقنين وحصرها في مصطلحات عديدة وفي نمط معين من الأنساق هو عامل ضعف، وفي رأيي إن هذا العامل هو عامل غنى في

اللغة العربية يسمح باستيعاب كل المصطلحات والمفاهيم الحديثة التي تطرح. اللغة غنية في إمكانية الاستيعاب.

عدا ذلك، هذا كتاب فيه جهد كبير، وآمل أن يلقى من القارىء العربي والمثقف الغربي ما يستحقه من تقدير واهتمام لكي تستمر هذه الدراسات، لأنه مهم جدا في عملنا النهضوي الذي يحرص عليه الأستاذ الجابري.

سعد الدين إبراهيم :

بعد أن تفضل د. الدجاني ود. معن بالإشادة بالكتاب وبجدية الكتاب وبروعة النتاج، أضيف فقط عامل الإثارة، أقرأ كتب الجابري وأنا دائما مستثار وفي جزء كبير أكاد أشعر بالحصار لأنه يأخذ بتلابيب القارئ، فهو يبدأ بتحديد مصطلحاته سواء اتفقنا أو لم نتفق على هذا التحديد ولكنه يلتزم بها، ثم يعرض قضاياه بشكل منطقي متسلسل يضيف جديدا في التنقيب وفي إعادة قراءة التراث، لكي يدلل على هذه المقولات، وبالتالي يغنيك، يثيرك، لكن في الوقت نفسه يحبطك. وربما هذه هي مهمة الكتاب الجيد. طبعا أتحدث بصفتي دارس اجتماع، كنت دائما أشعر بإحباط ناتج عن إحساس أن هناك بعدا مقارنا غائبا في الكتاب. صحيح هو يقول إنه يعتبر أن هناك ثلاث ثقافات فقط مسئولة عن إنتاج المعرفة العقلانية، وهي الثقافة العربية والثقافة اليونانية و الأوروبية الحديثة. وأشعر أن هذا تمركز حضاري متوسطي إلى حد كبير ويحتاج إلى إعادة نظر لأن هذه الحضارات الثلاث تكون أقل من ربع المعمورة وربع الإنسانية وربع التاريخ. وماذا عن الثلاثة أرباع الأخرى. كيف عاشت الإنسانية في إفريقية وآسيا؟

محمد عابد الجابري :

بين قوسين : قلت "حسب ما نعلم"، وقلت أيضا: إنني أخذت الحضارات الثلاث لأنها الوحيدة التي وضعت العقل موضع السؤال.

سعد الدين إبراهيم : الحقيقة أن هذا يشكك في أن عملية تحديد العقل،أو أخذ العقل كموضوع للتفكير، ربما ليست مهمة. ربما ليست بهذه الأهمية التي

أوحيت بها في بداية الكتاب، كيف عاش ثلاثة أرباع الإنسانية دوق أن يمارسوا مثل هذا التمرين؟

محمد عابد الجابري : نحن في حاجة إلى مركزية عربية عقلانية غير عاطفية.. الأوروبيون أنفسهم حققوا منجزاتهم عبر مركزيتهم ولا يجب أن نغرق أنفسنا في العالمية.

سعد الدين إبراهيم :

غياب الاتجاه المقارن ليس بغرض العالمية وحينما أذكر هذه الحضارات، فأن أعي أن كل حضارة لها خصوصيتها. وإذا كنت أدعي أن هناك عقولا متعددة، فمن باب أولى لا أدعي العالمية في وجود عقل. ولكنني ألح على أهمية وجود النظرة المقارنة لكي نفهم ما تسميه أنت بالعقل العربي في إطاره المقارن لئلا يتملكنا الإحساس مرة أخرى بأن هناك دائرية لا يمكن أن تكسر وربما بدا لك كدائرية أو ما عبرت عنه بالزمن الثقافي المتكرر، ربما هذا كان شأن حقبة تاريخية واحدة وقد انتهت في حضارات وثقافات وبلاد أخرى. ولا بد من أن تنتهي في الوطن العربي، بنقد العقل أو بدون نقد العقل. بعبارة أخرى، النظرة المعيارية تمكنني من الحكم على المقولة الأساسية التي تبدأ بها، وهي أهمية نقد العقل في أي مشروع نهضوي.

الملاحظة الثانية، هي مقولة الموروث كجزء من منظومة مرجعية تشكل التفكير أو العقل العربي بشكل عام، وأن ذلك يجعله عقلا مكوّنا وليس عقلا مكوِّنا. هناك دائرية في هذا لأنه كما قلت، هناك لحظات إبداع ولحظات نهضة وانطلاق عديدة في التاريخ العربي. ربما ما يجعلنا نهملها أنها لم تكن متصلة أو لم تنجح، ونحن ندعي أن عدم استمرارها لا يرجع إلى إخفاق في بنية العقل العربي وإنما لعوامل خارجية. إذن هذا جانب آخر للتشكيك الديكارتي في المقولة الأساسية التي تبدأ بها، وهي أن هناك شيئا خطأ في طريقة التفكير العربي أو في العقل العربي.

الملاحظة الثالثة خاصة باللغة والخطاب، وأريد أن أسجل فقط نقطتين. الاولى: هي الإحساس السطحي المبكر بعجز اللغة من بعض من لا يبذلون

المجهود الكافي، وأكبر دليل على ذلك كتابك نفسه. أنت تستخدم أكثر المفاهيم تعقيدا وتصل إليها ولأنها وصلت إلي ولأنني أدعي أنني فهمتها، فأنا اتفق معك في بعضها واختلف في بعضها. أي أن اللغة كأداة، لغة طيعة تعكس مستوى معينا من النضج المعرفي من ناحية، وإنتاج المعرفة محليا من ناحية ثانية، وجهاد الكاتب أو المؤلف من ناحية ثالثة. أنا لا أجد صعوبة في التعبير عن أعقد المفاهيم السوسيولوجية بلغة عربية، بل على العكس أدعي أنني باللغة العربية أستطيع أن أبسط المفهوم حتى عما هو مستخدم في لغته الأصلية، ولكن كما يحدث في جوانب حياتنا الأخرى، إننا نريد تصنيعا بدون صناعية، إننا نريد ديمقراطية بدون نضال. ونريد تحرير الأرض بدون قتال الخ. إذن ما يظن أنه قد يكون خطأ أو نقصا بنيويا في اللغة قد يكون في الواقع خطأ بنيويا في الأشخاص الذين يستعجلون ويريدون أن تأتي لهم الأمور على طبق من فضة.

قد تكون مسألة الفصل بين البيان والعرفان والبرهان بالشكل المفهومي واردة. ولكن في الممارسة اليومية للعقل العربي أشك كثيرا في أن هذا الفصل المفهومي. لقد قلت في بعض ملاحظاتك إن هناك تداخلا، تصارعا أو تآلفا أحيانا. أنا أدعي أن أحد الأشياء التي تطغى على دراسة التراث هو أننا ندرس الثقافة الرسمية في التاريخ العربي، وأنه لسوء الطالع ولسوء الحظ إن ثقافات جانبية أخرى غير رسمية كانت تمارس، وكان جانب البرهان فيها أكبر وأشد وطأة من جانبي البيان والعرفان، أي أن استمرار المجتمع العربي هذه الحقب الطويلة بكل تخلفه بكل تعرجه بكل كبواته، هو دليل على أنه كان هناك تعامل مع الواقع بعقلية معينة مكنته من الاستمرار. وهذا التعامل مع الواقع لا يمكن أن يكون إلا تجريبيا. ربما لم يكن تجريبيا بالمفهوم التراكمي الذي يؤدي بالمعرفة من قانون إلى قانون أعقد. وأعتقد أننا في تحليلنا للعقل العربي نلجأ إلى ما هو مكتوب، إلى التراث الرسمي والثقافة الرسمية بينما هناك ثقافات غير رسمية.

محمد عابد الجابري : أنا حددت مجال بحثي بالثقافة العالمة وحدها.

سعد الدين إبراهيم : على أي حال، بما أن الغرض الأساسي هو أن يكون هذا المشروع لبنة في حركة النهضة التي نرجو أن تستأنف، فإذن المسألة ليست

محاورة بقدر ما هي رغبة مشتركة في الوصول إلى الحقيقة. هل نلجأ إلى الثقافة العالمة لكي نعمم على العقل العربي؟ ونحن نعلم أن الثقافة العالمة كانت دائما ثقافة الأقلية، وليست ثقافة كل الأقلية العالمة، وإنما ثقافة الأقلية العالمة المرضي عنها.

إذن حينما نعمم على العقل العربي من هذا المصدر وحده فربما نصل إلى تعميمات خاطئة لأن القارئ ينسى أنك قلت هذا التحفظ.

في النهاية أثني مرة أخرى على هذا الكتاب الذي دفعني إلى أن أعود إلى بعض مصادر التراث. فشكرا للمؤلف، ورجاء بتغيير عنوان الكتاب من "بنية العقل العربي" إلى "بنية التفكير العربي".

سيد يسين :

استكمالا للنقد المهم الذي وجهه د. سعد الدين إبراهيم إلى موضوع انفراد الحضارات الثلاث العربية واليونانية والأوروبية الحديثة وحدها بالتفكير بالعقل والتفكير في العقل أنا معترض على هذا التأكيد. وهناك دراسات علمية موثقة عن النظم المعرفية في الحضارات الهندية والصينية واليابانية، وأشير هنا إلى مرجع عمدة كتبه باحث ياباني وترجع إليه الكتابات الغربية، هو كتاب تاكومارا Waves of thinking of Eastern peoples, India, China. Tipit and Japan وهو مطبوع سنة 1964، ويتحدث بتفصيل عن المقولات المنطقية وظهور المنطق والمدارس الفلسفية في هذه الحضارات. وأيضا ألفت النظر إلى كتاب مهم نشر عام 1968، وألفه فريق من الباحثين الإسرائيليين بقيادة بن آمي شرفستاين. وعنوانه : Philosophy East, Philosophy West, Analytical Comparison of India, Chines, Islam and European Philosophy. وخطورة الكتاب كامنة في أنه يحاول نفي استقلالية الفلسفة الإسلامية ويعتبرها فرعا من فروع الفلسفة الأوروبية، وهو لذلك يستبعدها من مجال المقارنة. أما فيما عدا ذلك فالكتاب مصدر مهم للفلسفات الهندية والصينية والاوروبية في إطار الفلسفة المقارنة.

النقطة الثانية: يخيل إلي أن الفصل الأول لم يثر قضية مهمة هي قضية استقلالية العقل العربي ومدى تأثره بالعقل الأوروبي، وبوجه خاص في مجال

الفلسفة. بعبارة أخرى ما هي نسبة العروبة الخالصة في العقل العربي، إن صح التعبير، مقارنة بنسبة التأثير العالمي الأوروبي وغيره على هذا العقل؟ بعبارة أكثر تحديدا، كان الكتاب يحتاج الى وقفة من موضوع الخصوصية في مقابل العالمية، لأن الخصوصية كسمة، تستخدم أحيانا استخداما سياسيا إيديولوجيا في الوطن العربي بالمعنى السيئ للكلمة، للردة إلى الماضي أو للتخندق في الحاضر درءا لأي تغيير ثوري في بنية المجتمع العربي رفعا لشعار الخصوصية.

في الفصل الثاني، لابد من الإشادة بفكرة الزمن الثقافي التي استخدمها د. الجابري ووظفها بكفاءة عالية لاستخلاص عدد من النتائج، كما أنه تجدر الإشارة إلى استخدامه الخلاق للمنهجية الحديثة في قراءة الخطاب، وخصوصا الاهتمام بما سكت عنه النص وعدم القناعة بما أفصح عنه. الفصل الخاص باللغة، وهو فصل كان يحتاج إلى مناقشة الرأي الاستشراقي السائد عن تخلف اللغة العربية وتأثيره على النفسية العربية. هناك مقالة كلاسيكية كتبها باحث أمريكي من أصل عربي اسمه شوبي عن تأثير اللغة العربية على النفسية العربية - أيضا كان يحتاج لنظرة مقارنة فيما يتعلق بعلاقة اللغة بطريقة التفكير أو بتأثيرها على الشخصية القومية. د. الجابري أشار في أحد مراجعه إلى كتاب آدم شاف عن اللغة والمعرفة. في هذا الكتاب أمثلة مقارنة بالغة الأهمية حول تأثير اللغة الألمانية على الشخصية الألمانية، وكان يمكن الاستفادة من هذه المقارنات.

النقطة الثالثة تتعلق بما أسميه تعدد اللغات، إن صح التعبير، في الحقبة التاريخية نفسها، كان يحتاج إلى مناقشة، مثلا: في الوقت الراهن كيف يعبر السلفي عن مشاكل المجتمع المعاصر مقارنة بالكاتب الماركسي أو الكاتب الليبرالي؟ هناك لغات عربية ومتعددة. مسألة إدانة اللغة العربية بالتركيز على جانب محدد منها كما يفعل بعض المستشرقين، تحتاج إلى وقفة.

في النهاية، أعتقد أن النتائج الرئيسية التي وصل إليها د. الجابري من التمييز بين ثلاثة نظم معرفية تحتاج إلى تأمل، وفي الوقت نفسه لم يتح لنا للأسف الوقت لمناقشة الفصل الأخير في الكتاب، وهو مهم للغاية، والذي يتحدث فيه عن أسباب تأخر المسلمين وغلبة السياسة في مقابل العلم في المجتمع العربي.

10- إما أنني كتبت خطأ، وإما أنني سمعت منكم خطأ!

محمد عابد الجابري :

لي كلمة أخيرة من شقين، الأول : كلمة موجزة عن اللغة العربية، والثاني : ما لم يقل من النقد للكتاب.

بالنسبة للغة العربية، يخيل إلي أحد أمرين، إما أنني كتبت خطأ، وإما أنني سمعت منكم خطا. فأنا لم أمس اللغة العربية،ولم أتهجم عليها، ولم اتهمها بالقصور، ولا يوجد هذا في مشاعري أو تفكيري. كل ما أردت هو أن أبين أن هناك نظاما معرفيا اسمه البيان، وأن منطلق هذا البيان تأسس على اللغة. وأنه في عملية التأسيس كانت هناك منهجية ريادية خلاقة. الجانب الإيجابي في هذه الطريقة التي دونت بها اللغة العربية حافظت عليها وأعطتها المرونة التي نعرفها جميعا وهذا هو الاشتقاق؟ ولكن أيضا قد حجرتها أو أطرتها ضمن قوالب يصعب اختراقها، وهذه القوالب أصبحت تحمل معنى منطقيا يدخل في تكوين بنية العقل وعمل العقل نفسه، فأصبحت اللغة التي بها نفكر تفكر لنا أحيانا. والمقصود من ذلك كله ليس اللغة ذاتها بل الرؤية التي تحملها عن العالم بوصفها لغة أخذت عن الأعراب فهي تعكس عالم الأعراب، عالم البدو، وليس عالم الحضر والحضارة، وهذا ما قصدت بالعنوان "الأعرابي صانع العالم العربي". صورة عالم الأعرابي هي الغالب في اللغة التي تحتفظ لنا بها لغة المعاجم وقوالب اللغويين والنحاة. هذا ما أعتقد أني شرحته بما فيه الكفاية.

أرجو أن يرتفع اللبس في هذا الموضوع عندما ينشر الجزء الثاني.

بالنسبة لما لم يقل كنقد للكتاب، يتعلق الأمر بشيء يخص "المؤلف". نحن الآن في أواخر القرن العشرين. لم يعد المجهود الفردي مجديا. هذا عمل كان يجب أن يقوم به فريق من العلماء، وأشعر أنه عمل كان يجب أن يتم في معهد للدراسات العربية العليا تعقد فيه مثل هذه الجلسة كل أسبوع على الأقل. وإذا كان لي من مساهمة بسيطة في هذا المجال فهي أنني غامرت، وأنا أتحمل نتائج مغامرتي راضيا. ولعل المستقبل القريب يتيح للشباب الصاعد والمتتبع للمناهج الحديثة أن يشكل فرقاء، لا فريقا واحدا، يتناول الخطوط العامة التي ربما أسرفت في عدم إتقان استعمال سلاح النقد إزاءها...

لم يكن في نيتي أن أعقب على تدخلاتكم في خاتمة. فالخاتمة عندي متضمنة في المقدمة التي افتتحت بها هذه النقاش الخصب والتي توجهت فيها بالكلام إلى قارئ أعمال هذه الندوة. إن ما قلتم أنتم عن الكتاب، واستمعنا إليه في هذه الجلسة الممتعة الغنية، قد أبديت وجهة نظري فيه في تلك المقدمة. أما انتم حضرات الأساتذة فلم يبق لي إلا أن أجدد لكم شكري على هذا الاهتمام الزائد والمشجع الذي أوليتموه لهذا العمل على الرغم من أنه لم ينته بعد إن هذا بالنسبة لي أحسن الجزاء.

السيد يسين :

في النهاية أشكر د. الجابري. وأشكركم جميعا على اشتراككم في هذه الندوة التي ازدحمت بالأفكار الخصبة لهذا الكتاب المهم الذي اعتبره نقلة كيفية في الكتابات عن التراث العربي.

24- معالم الطريق إلى ...
"تكوين العقل العربي"

نظم فرع اتحاد كتاب المغرب بالدار البيضاء يوم 13 فبراير 1985 ندوة حول كتابي "تكوين العقل العربي" وكان قد مضى على صدوره نحو سنة. عقدت الندوة في قاعة المسرح البلدي (قاعة الأفراح سابقا) بالدار البيضاء وحضرها جمهور غفير، من جيل أساتذتنا إلى جيل طلاب تلامذتنا، فضاقت مقاعد القاعة عن استيعابهم مما اعتبر حدثا ثقافيا استثنائيا. كان ذلك أول لقاء لي مع عموم المثقفين وجمهور المناضلين بعد أن غبت عن فضاء اللقاءات العمومية والجماهيرية منذ أبريل من سنة 1981 تاريخ استقالتي من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي وانصرافي إلى العمل الثقافي. وقد سجل الصحفي الأديب الصديق حسن العلوي، زميلي في الدراسة بالسلك الإعدادي سنة 1952-1953 انطباعات عن هذا اللقاء، نشرها في جريدة "البلاغ" بتاريخ 15 فبراير 1985، بدون توقيع، فكانت شهادة نادرة، سجلت الحدث ممزوجا بذكريات من أيام الدراسة.
أدرجها هنا تقديرا واعترافا.

شكرا لك يا صديقي:
ذكرتني بأول إضراب طلابي!

(بقلم حسن العلوي)

اليوم: الأربعاء، والتاريخ" 13 فبراير 1985، والمكان: قاعة الأفراح شارع القوات المسلحة الملكية بالدار البيضاء، والساعة السادسة ونصف عشية، والموضوع عرض ومناقشة كتاب "تكوين العقل العربي".

في هذا اليوم وتلك الساعة، ومن أجل الموضوع المحدد، ضاق المكان عن استيعاب الجمهور الذي تواعد تلقائيا: عشرات من الشباب والكهول، آباء، وأساتذة، ومحامون، وأصحاب مهن حرة، وأطر نقابية عمالية ومهنية، وأسماء تنتمي لما تداولنا على تسميته بعالم الصحافة والثقافة! كلهم هنا يتدافعون بالمناكب، ولكن بنظام وهدوء. واستوعبت القاعة الصغيرة، التي أرادوا لها أن تصبح هي المسرح البلدي للدار البيضاء الكبرى، أكثر من ثمانمائة شخص، وظلت العشرات خارج القاعة، ورجعت العشرات بعد أن تأكدت بأن الثقافة الحقيقية (إن كانت هناك ثقافة غير حقيقة!) لها زبناؤها، وأنها أيضا تندرج، تجاريا، في خانة "احجز مقعدك قبل نفاذه!".

ويقول البعض: "ها نحن إذن بحاجة إلى قاعة المعرض الدولي لتنظيم أمسية ثقافية! ها نحن نخرج من الدائرة الضيقة للندوات التي تلوك أدبيات مشوشة، أو مهوسة أو

قـراءات شـعرية وقصصـية محـدودة الإبـداع والمحتـوى والجمهور، فالأمر يتعلق بمناقشة "تكوين العقل العربي".
لا يهمني هنا البتة التأكيد على الإضافات النظرية التي يجتهد محمد عابد الجابري بمثابرة ومصابرة نادرين أن يغني بها المحاولات المبذولة من طرف ثلة من المفكرين العرب لوضع الإصبع على موطن الخلل في تطورنا-تأخرنا التاريخي. ولا يهمني هنا أيضا البتة تقييم هذه الإضافات أو تثمينها، كما لا يهمني أن أنوه بهذا المجهود وأشيد به أو أنال منه، وإنما الذي أثار داخلي العديد من المشاعر المتشابكة، والتي بلغت أحيانا حد التأثر، ولا أخشى استعمال الكلمة، هو هذا الحضور الفارض نفسه لكل هذه الفئات التي تشكل خيوطا متكاملة لنسيج الجسم المغربي الحي: شباب يتلقى الكلمة والرأي ويسجل، وكهول يستمعون فيدركون أن الحكمة القائلة "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد" صالحة لكل زمان ومكان إذا ما تعلق الأمر بالعلم، وبالعلم وحده.
"ليس بالسمورف وحده يعيش الشباب المغربي"، يقول البعض مأخوذا بفجاءة اللحظة ويسألني: "هل تستطيع الكتابة؟". فأجيب: " إنه المغرب المعطاء، يقدم الجيل بعد الجيل بتتابع سريع، فتتداخل ويذكر البعض منها البعض أو تتباعد شكليا عن أعمارها المصطنعة، ولكن تظل كلها مشدودة إلى نفس الأرضية! إذ، ومنذ عشرات السنين، ولغاية الآن لم تحدث النقلة التاريخية الموعودة في ضمير المجتمع ولم يحصل انفكاك من أدران الماضي وأدوائه".

"إلى أي جيل أنت تنتسب ؟" يسأل أحد الأصدقاء.
"يختلف الأمر بالنسبة لهذه الجموع. وباختصار فإنني أحاول تصنيف ما أرى بالأجيال السياسية. إنني أمامي الجيل الخامس لما بعد الاستقلال".
يعلق الصديق: "إما أنك تحاول دمج الأجيال وتجاوز بعض الاعتبارات، وإما أنك لا تريد الاعتراف بشيخوختك السياسية!".
ها هي أوجه، وإن كانت لا زالت تحتفظ بصفائها، وها هي عيون، وإن كانت إلى الآن تشع بالأمل الوطيد، تشدني إلى الماضي... إلى تدفق العزائم المحتدمة حيث تنفتح أفواه بريئة لتعلن لأول مرة وفي الشارع : تسقط فرنسا"!.
هل تذكر ذلك يا صديقي العزيز؟
لابد وأنك ذاكره أمام هذه الجموع المتجددة التي حجت كلها لتستمع وتساهم في النقاش حول أثرك الفكري. فها نحن جميعا وبعد ثلاثين سنة نؤكد على الحقيقة الوضيئة وسط مداهمات الأحداث والانكسار، وما شئت من الصفات والنعوت، لواقعنا المر حيث تفرض نفسك ومعك رفاق الأمس واليوم وشباب الغد، مخترقا بقوة الفكر والنضال حواجز الماضي وعوائقه. لقد حملنا معاناتنا بأناة وصبر ولا نزال.
هل تذكر يا صديقي أياما وليالي، وليالي بدون أيام، في أقبية درب كالوطي ودرب الكبير؟
قدمتم، أنتم ثلة من شباب فجيج، متسمين بالحزم وبنوع من الغلظة تزعجنا نحن أبناء المدن الهينة وتثير فينا ونحن

صغار حوافز الشغب والاستفزاز ، ينهرنا وينذرنا أستاذنا مولاي المختار العلوي: "أيها الأوباش اتركوا أولاد المسلمين يتعلمون!". نعم قدمتم من ذلك الصقع النائي لتتعلموا وكان تجاوزكم، وعن غير قصد مبيت، لمدينة فاس وتعليمها الأصيل وعلى حاله القديم، هو أول الخطوات لانخراط عناصر فعالة في المسيرة التعليمية والثقافية بالبلاد.

لعلك من منصتك وأنت تستمع إلى التنويه والمؤاخذات على ما تضمنه كتابك الأخير، وتحت الأضواء الكشافة، تتذكر كيف كنتم مكدسين في ذلك البيت/القبو الذي لا يتوفر على الضوء الكهربائي حيث نزوركم كل يوم جمعة فنجدكم منكبين (كيف؟ لا أدري!) على المراجعة والدرس والتحصيل.

لم تكونوا وحدكم، أنتم شباب فجيج، الذين قاسيتم الأمرين، فهناك مجموعة أخرى عانت من الحرمان والحيف الشيء الكثير قدمت من "لمْذاكْرة". وفي موسم (=الموسم الدراسي) 1952-1953 تعرضت-تلك المجموعة- لمضايقات الإدارة التي كانت لا تنظر بعين الرضا إلى اقتحام هؤلاء الرعاع لآفاق المعرفة. وأنا لا أريد قطعا أن أتعرض هنا لظروف وملابسات قدوم مجموعتكم الفجيجية ومجموعة لمْذاكْرة للانخراط في صفوف التعليم العربي الحر بالدار البيضاء، فتلك حكاية أخرى.

* * *

ويصدمنا الخبر. "لقد قررت إدارة المدرسة طرد تلاميذ "لمذاكْرة" لأسباب تتعلق بهندامهم". ونطل من سطح

المدرسة على المجموعة التي منعت من الدخول وهي في حالة من الهوان، أمام مكتبة الزيات (=تقع أمام المدرسة المحمدية حيث كنا نتابع دراستنا في السلك الإعدادي 1952- 1953 م.ع.ج)، ويرفع البعض من أيديهم مطمئنين ومشيرين بعلامات التضامن. ويتطوع البعض لإجراء اتصالات مع الإدارة، ويعقد الجميع وبدون استثناء العزم على عدم الالتحاق بالأقسام إلا إذا استأنف الإخوان المذكوريون دراستهم! وتدوم الاتصالات قرابة ساعتين في جو متوتر... ويمارس التلاميذ نوعا من العمل الجماعي الموحد دون أن يدركوا في العمق بأنهم يقومون بحركة إضراب هي الأولى من نوعها حيث تتصادم إرادتان لنفس "المجموعة الوطنية"! وكان علينا أن ننتظر يوم 25 يناير 1959 لنعرف بعض العناصر التي أدت إلى ذلك الإضراب! (*)

إذن، وعلى الأقل، شكرا لك يا صديقي العزيز فقد ذكرتني بأول إضراب طلابي، ولن يتم تكوين العقل العربي بالشكل المتقدم والموعود إلا حينما يستطيع العرب أن ينصفوا العرب".

صبيحة يوم 1985/02/14".

---

*- كانت المدرسة من إنشاء حزب الاستقلال بالدار البيضاء. أما 25 يناير 1959 فهو تاريخ الانفصال عن القيادة التقليدية لحزب الاستقلال وتأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية 1975 (الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية). وقد عمل الأخ حسن العلوي معنا في صحافة الاتحاد في أحلك الظروف.. فهو من الصحفيين التقدميين، فضلا عن كونه رفيق الدراسة في السلك الإعدادي كما هو واضح من النص.

هذا وقد ساهم في الندوة عدد من الزملاء الأساتذة في قسم الفلسفة بكلية الآداب-الرباط، قدموا عروضا تحليلية للكتاب وطرحوا تساؤلات. وقد طُلب مني التعقيب على المداخلات فكان هذا النص الذي استخرجته جريدة "الاتحاد الاشتراكي" من شريط التسجيل ونشرته بتاريخ 1985/2/24 في ملحقها الثقافي، تحت عنوان: "لا أعتقد أنني أستطيع أن أفصل بين ما أكتب والمشروع النهضوي العربي". (آسف لكوني لم أنقل تدخلات الزملاء لكوني لا أتوفر على شريط التسجيل، ولكن العناوين التي وضعتها لهذه المداخلة تشير إلى نوع الأسئلة التي طرحوها).

1- من ابن خلدون كانت البداية.
2- أولى الحفريات على طريق "تكوين العقل العربي"!
3- مهمتان: البحث المعرفي وتدشين النقد.
4- لم يفدني ستروس بشيء ... أما فوكو ...
5- نقد العقل العالم شيء ... و"العقل الشعبي" شيء آخر.
6- مسألة المعقول واللامعقول.
7- دور العلم والسياسة ...
8- الكتابة التاريخية ... ونقد العقل العربي.

1- من ابن خلدون كانت البداية

أيتها الأخوات أيها الإخوة:

لربما كان من الواجب أن أشكر فرع اتحاد الكتاب بالدار البيضاء لإتاحته لنا هذه الفرصة لنستمع إلى بعضنا ولنجري حوارا أو نثير تساؤلات نرجو أن تشغلنا وتصبح من اهتماماتنا. استمعنا إلى ثلاثة أساتذة[1] حدثونا عن كتاب معروض في واجهة المكتبات، فهو كتاب للجميع. هو كالبضاعة عندما تعرض في الواجهات تصبح ملكا جماعيا، لكل أن يقول رأيه فيها ولكل أن يحكم لها أو عليها بما يرتئيه. صاحب البضاعة لاحق له قط في دفع أو رد رأي المشاهد لها إلا إذا كان تاجرا، وليست هذه مهنة لي. ولذلك سأتحدث عن غائب، عن مؤلف كتاب معروض في السوق، ربما قد اطلع عليه الكثير منكم. سأتحدث عنه أنا كذلك كغائب، ولن أتحدث عنه كمؤلف يرد على شيء يعتقد أنه له، فما هو لي الآن هو الجزء الثاني الذي لم يصدر بعد، أما الجزء الأول فلم يعد لي فيه شيء.

جئت لأستمع، وقد أرشدني استماعي، أو على الأقل رسم أمامي بعض معالم الطريق التي يصح القول عنها إن المؤلف ربما قد سلك جزءا منها بدون شعور وفي غمرة الحياة، وجزءا منها بوعي. سأحاول أن أسرد عليكم هذه المعالم التي استيقظت مع سماعي لعروض الإخوة وملاحظاتهم، ولربما سيكون في بعض هذه المعالم ما سيقدم تفسيرا أو جوابا لبعض التساؤلات.

---

[1] - هم، فيما أذكر: عبد السلام بنعبد العالي، وسعيد بنسعيد، وكمال عبد اللطيف.

في سنة 1957، كان قد مضى على استقلال المغرب نحو سنة ونصف، وكنت آنذاك أهيئ الباكالوريا. وذات يوم، حوالي الثامنة أو الثامنة والنصف مساء، فتحت الإذاعة المغربية فإذا بمحاضرة عن ابن خلدون يلقيها –فيما اذكر– سفير تونس آنذاك، وكانت تلك– أول مرة– أسمع فيها تفاصيل عن حياة ابن خلدون وآرائه. كنت شابا في ذلك الوقت. وقد علقت بذهني بعض المعلومات أثارت فضولي ورغبتي في الاطلاع بشيء من التفصيل على آراء هذا الرجل: ابن خلدون... استعرت كتاب "مقدمة ابن خلدون" من أحد الأصدقاء وبدأت أقرأ فيها... وإذا كنت لا أجزم أني كنت أفهم حق الفهم ما كنت أقرأ، فأنا أتذكر جيدا أن موضوعات "المقدمة" قد استهوتني، كأنني قد وجدت فيها شيئا يهمني!

في السنة الموالية –بعد البكالوريا– شاءت الظروف أن أذهب إلى دمشق للدراسة، فالتحقت بالسنة الأولى الجامعية. وذات يوم كلفني أستاذ علم الاجتماع الدكتور عبد الكريم اليافي، أطال الله عمره، بإنجاز عرض عن ابن خلدون. أنجزت العرض وألقيته على زملائي الطلبة بمحضر الأستاذ، فنال إعجابه وإعجابهم. وهذا شجعني على مواصلة الاتصال بابن خلدون ومقدمته.

في سنة 1965 –تقريبا عندما سجلت طلبي لتحضير دبلوم الدراسات العليا، في كلية الآداب بالرباط. ألح علي الأستاذ المشرف، الدكتور محمد عزيز الحبابي على أن يكون موضوع بحثي: "آراء ابن خلدون في كتابة التاريخ". والنظر في الكتابات التاريخية المغربية المعاصرة –في ذلك الوقت– إن كانت قد استفادت من نقد ابن خلدون للمؤرخين: وهل طبقت منهجه الداعي إلى اعتبار طبائع العمران؟ هل تجاوزته؟ هل تخلفت عنه الخ؟ فكانت

هذه لي مناسبة لقراءة مقدمة ابن خلدون قراءة متأنية عدة مرات. ومنذ ذلك الوقت صارت عندي "مألوفة".

وعندما أنهيت رسالة دبلوم الدراسات العليا شعرت أنني لم أكتب ما كنت أريد كتابته، وأنني لم أستفد الاستفادة الكلية من المادة الكثيرة التي كنت جمعتها لأن موضوع الرسالة لا يتسع لها. فشرعت اشتغل فيها لإعدادها في صورة كتاب مستقل أنجزته في أواخر 1968. قدمت مشروع الكتاب لأستاذنا الدكتور نجيب بلدي ليرى إن كان يصلح للنشر ويكتب له مقدمة. وبعد أسابيع فاجأني بأن تحمس له كثيرا وطلب مني أن أسجله أطروحة لدكتوراه الدولة. فعلت ذلك بإشرافه، طبعا. ثم أخذت أعيد النظر –قليلا– في الكتاب. وأذكر أن المهم هو أنني حين كنت أكتب أو أقرأ عن ابن خلدون كنت منشغلا بهاجس أساسي وهو أن التأويلات المعاصرة والمتعددة لابن خلدون تخفيه عنا. لذلك تولدت لدي رغبة في أن أنظر إليه كما هو، بعيدا عن كل تأويل يقتلعه من عصره ويضعه بجانبنا في عصرنا كما فعل الكاتب الفرنسي "إيف لاكوست"، الذي اشتهر كتابه عن ابن خلدون في الستينات لكونه جعل المقدمة "تنطق" بالمادية التاريخية! وبما أنني كنت قد درست الماركسية دراسة أكاديمية، وفي مؤلفات ماركس نفسه، فلم أستطع استساغة هذا الربط بين فكر ماركس وفكر ابن خلدون. لذلك قررت أن "أنسى" كل ما كتب عن صاحب المقدمة بالعربية أو بالفرنسية –وكنت قد قرأت الكثير مما صدر في هذا الموضوع باللغتين– وأن لا أتخذ لي مرجعا آخر غير نصوص ابن خلدون نفسه. هكذا قررت أن أكتب عن ابن خلدون وكأن أحدا لم يكتب عنه قبلي. جعلت عنوان أطروحتي: "علم العمران الخلدوني".

وعندما تقدمت بالكتاب إلى الطبع اقترح علي الناشر تغيير العنوان فجعلته كما هو اليوم : "فكر ابن خلدون. العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونـية في التاريخ الإسلامي".

2- أولى الحفريات على طريق "تكوين العقل العربي"!

بعد ذلك بسنتـين أو ثلاث، شاركت بالعراق في ندوة عن الفارابي (1975)، وكنت قد درّسته في الجامعة، وقررت -أيضا- أن أتعامل مع نصوصه بنفس الطريقة، أعنـي أن لا أنشغل بما كتب عنه -مع أني قرأت جل ما قيل فيه- بل أضع ذلك كله بين قوسين، وأقرأه كما يبدو لي أنا وليس كما رآه آخرون.

ثم كانت محاولات أخرى، واحدة عن ابن رشد (1978) وأخرى عن ابن سينا (1980)، وعلى نفس الطريق. وفي كل مرة كنت أحرص أن ألبس لباس الشخصية الفكرية التـي أتعامل معها، متجنبا التأثر بما قيل عنها، سواء من جانب المستشرقين أو من طرف الكتاب العرب المعاصرين. وهكذا قمت بعدة "حفريات" في تراثنا الفلسفي، نشرتها تحت عنوان "نحن والتراث" صدرتها بمدخل عام.

عندما قمت بهذه الحفريات، كل واحدة باستقلال عن الأخرى، متجنبا الربط بينها منذ البداية عازفا عن السرد التاريخي، بدأت أرى معمارا آخر. لقد لاحظ بعض الزملاء المشاركين في هذه الندوة أن هناك اختلافا بين معمار "نحن والتراث" ومعمار "تكوين العقل العربي". وهذا صحيح لأن موضوعات "نحن والتراث" حفريات تم كل منها باستقلال عن الباقي. ولم أبدأ في اكتشاف "العروة الوثقى" الداخلية التـي تربط بينها، إلا بعد أن انتهيت منها. أريد أن أقول

إنه لم تكن لدي —منذ البداية– خريطة هندسية عن طبقات الأرض التـي كنت أحفر فيها، وإنما كنت اكتشفت تلك الطبقات —أو هكذا خيل إلي– من خلال كل حفرة على حدة، ثم —بعد ذلك– أخذت أكتشف القنوات التـي تربط بينها فنشأ في ذهنـي مشروع معمار، مشروع رؤية جديدة لتراثنا الفلسفي.

هذه —إذن– قصة مشروع هذا الكتاب (تكوين العقل العربي) كما عشتها كمؤلف وكما أستذكرها هنا تلقائيا.

3– مهمتان: البعث المعرفي وتدشين النقد

عندما بدأت أكتب في هذا المشروع أحسست أن اللغة لا تطاوعنـي، لا لأن اللغة قاصرة، أو لأننـي أقول كلاما عاطفيا ككلام المحبين والعشاق، لا. بل السبب هو أننـي عندما أقدمت على هذا المشروع شعرت بتوتر ذهني حاد، لقد وجدتنـي أقوم بمهمتـين رئيسيتـين! فبما أني أعتقد أن الناس والقراء عندنا —وأنا أقصد عمومهم لا المختصين– يجهلون تراثهم، يجهلونه ليس كمعلومات رائجة– بل كما ينبغي في اعتقادي أن يفهم، فقد كان علي أن أقدم معلومات وأصحح رؤى حولها، وفي نفس الوقت، كان علي أن أقوم بعميلة "نقد العقل"، المهمة التي كانت الموضوع الذي أردت المساهمة فيه. لو كنت فرنسيا أو إنجليزيا، أي أعيش في حضارة كتب تاريخها وأعيدت كتابته مرارا، لما شعرت بهذا القصور اللغوي الناتج عن توتر فكري، والذي هو نتـيجة تزاحم "كيف قيل" و"كيف كان ينبغي أن يقال". لقد شعرت —وما أزال أشعر خصوصا وأنا منهمك في كتابة الجزء الثانـي– أننـي لو اتجهت اتجاها نقديا كما أريد، فلن يفهمنـي إلا القليل. وسيكون النقد

منعزلا عما يؤسسه من معلومات ومعارف. هكذا تصورت علاقتي بالقراء! ربما كنت مخطئا، ولكن لأن أخطئ في تقديري أفضل من أخطئ في تصرفي.

إنني أعتقد –وخاصة في ظل وضعيتنا الثقافية الراهنة– أننا ملزمون بالقيام بمهمتين: مهمة نشر المعرفة ومهمة إعادة تقويم ونقد هذه المعرفة التي نبعث. وإذن فالقصور الذي اشتكيت منه لم يأت نتيجة قصور اللغة أو قصور الكاتب، ولكنه نتيجة طبيعية للمهمة المضاعفة المطلوب مني القيام بها: تقديم معلومات وبناء نقد عليها.

4- لم يفدني ستروس بشيء! أما فوكو...

هذا من جهة ومن جهة أخري، هناك عنصر آخر جعل المهمة صعبة على مستوى غير المستوى الذي ذكرت. ذلك أنني عندما أكتب في التراث العربي فأنا أكتب –شئت أم أبيت– في تراث أنتمي إليه وأكتب لمن ينتمون إليه ويعيشون إشكالياته. فأنا لست غريبا عن هذا التراث، لست مثلا كـ "ليفي ستروس" حين يكتب عن المجتمعات البدائية أو سكان بعض الجزر. هو رجل بحاثة، يمارس "رياضة" عقلية، لا يهمه أن تنهض تلك الشعوب أو لا تنهض، بمعنى أنه لا يحمل إيديولوجيا تجاهها، وإنما يتعامل معها بموضوعية صرف، موضوعية المتفرج. أما الوضع بالنسبة لي فمختلف. نحن نكتب عن تراثنا الذي يختلف عن تراث القبائل البدائية لأنه تراث عالم، وحضاري. فالثقافة العربية كانت ثقافة العالم في عصرها. وأيضا نحن ملتزمون: نقرأ هذا التراث لأنه جزء من ماضينا، ومتجهون إلى مستقبلنا. إنني لا أستطيع أبدا التعامل

مع تراثنا تعامل "ستروس" مع تراث وثقافة البدائيين. ولذلك فإذا كان قد اكتشف منطقا في أساطيرهم وحكاياتهم فلأن كل شيء له منطق وبنية. وإذا اكتشف —هو– هذا المنطق فذلك يهمه لأنه شبع ومل من مركزية أوربية طغت على الدنيا وعليه هو نفسه، فأصبح يبحث عن ذاته خارج ذاته ومجتمعه. أما نحن فوضعيتنا مغايرة، إننا نطلب ذاتنا ونسعى لبناء مركزيتنا، لذلك لم أستعن بليفي ستروس كما تساءل بعض الاخوة، ولم أستوحه، مع أنني قرأته كما قرأت غيره. لم يفدني ستروس في شيء، لا لأن ما كتب خال مما يفيد، بل بالعكس؛ وإنما لأن موضوعه بالنسبة إليه يختلف عن موضوعي بالنسبة إلي.

أما فوكو فربما يقبع في داخلي بصورة ما! ذلك أني حين أقرأ له أكتشف أنني أشبهه شيئا ما، أو هو يشبهني شيئا ما. وأذكر أنني حين قرأت فوكو، قرأته مقلوبا، أي بدأت بآخر ما كتب: "الدرس الافتتاحي". وكيفما كان الأمر فأنا حين أقرأ ألتوسير، أو باشلار أو ستروس أو فوكو أو غير هؤلاء ممن يشدون انتباهي، أختزن ما يلفت نظري من أفكارهم كما يختزن الطفل الكلام. إن الطفل قبل أن يتعلم الكلام يسمع الناس يتكلمون، ثم بعد سنتين أو ثلاث ينفجر متكلما دون أن يعرف متى تعلم هذه الكلمة ولا تلك. وأنا أعتقد أن الكاتب المؤلف يشبه الطفل في هذا المجال. والقدماء لم يشترطوا عبثا، في من يريد تعلم قول الشعر، الإكثار من قراءة الشعر... تلك وضعيتي ووضعية كل كاتب. أما ما أستعمله مما أختزن فهو ما يفرض نفسه كجزء من فكرتي حين أكون بصدد التفكير في موضوع يهمني.

5- نقد العقل العالِم شيء ... و"العقل الشعبي" شيء آخر.

ولابد أن أشير إلى أنني قصدت منذ البداية التعامل مع الثقافة العربية العالمة التي تُشكل العقل العربي الواعي بنفسه ومكوناته. أما الثقافة غير العالمة أو "العامية" أو الفلكلور والقصص الشعبي، فلا تدخل في نطاق اهتمامي، لذلك لا مجال للمتخيل في حقل بحثي. وهذا لا يعني أني استصغرا هذا الجانب، كلا. إنما هو الاختصاص. يجب أن لا ننتظر من الفيلسوف، أو ممن يربط نفسه بزمرة الفلسفة، أن يكون فقيها في الثقافة الشعبية. لقد ميز الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة بين "الخاصة" و"العامة"، وليس منهم من أدعى شرف الانتماء إلى العامة، أعني الاهتمام بفكرها ومنطقها ومخايلها الخ. فحبذا لو وجد بيننا من يهتم بها الجانب فيمارس النقد على مستوى "العقل الشعبي" حتى تكتمل معرفتنا بالعقل العربي. وبالتأكيد ليس هو العقل العالم فقط، بل العقل العامي كذلك. يبقى السؤال التالي: هل يجوز للباحث المختص- وهو في جميع الأحوال من "الخاصة"- أن ينتقد "العقل الشعبي" والتصورات الشعبية؟ ألا يمارس العقل الشعبي النقد الذاتي بوسائله؟ هذه مسألة متروكة لمن يريد التصدي لهذا الموضوع.

وفي رأيي أنه لا أحد يكتب نقدا لـ "العقل غير العالم". وأعتقد أن هذا العقل لا يجوز أن ينقد، لا يصح مثلا أن ننقد العقل الذي كتبت به ألف ليلة وليلة أو قصص أبي زيد الهلالي، لأن ميزة هذا النوع من الإنتاج الفكري هو "عقل ومعقول"، ذات وموضوع، وبالتالي عقل غير واع بنفسه، غير مستعل ولا متعال عن موضوعه. نقد العقل يتجه دائما إلى العقل الواعي بنفسه. لنلاحظ ما عليه

الحال في أوروبا مثلا: كثيرة هي الكتب التي تصدر بمثل هذه العناوين: نقد العقل المحض (عند كانت)، نقد العقل الجدلي (سارتر)، نقد العقل السياسي (دوبري) الخ. فعندما صدرت هذه الكتب لم يتساءل أحد: لماذا العقل المحض؟ أو هل هناك عقل أوروبي؟ لم تطرح مثل هذه التساؤلات لأن الناس هناك ألفوا التمييز بين العقل، كما يتحدث عنه الفلاسفة، وبين المعقول الشعبي الذي لا يخضع لحكم العقل النظري. أنا لم أتساءل: هل هناك عقل عربي؟ وإذا كان هناك من يطرح هذا السؤال فأنا أجيبه: طبعا هناك عقل عربي. وهذا السؤال نفسه دليل على وجود هذا العقل لأنه رد فعل من هذا العقل الذي يبحث عن نفسه. في أوربا يتحدثون عن "العقل" هكذا بدون نسبة. والسبب هو أنهم يتحدثون من داخل المركزية الأوربية، لا غير. ومع ذلك فهم يشعرون بالفرق بين العقل الأوربي كما هو الآن (علم ومسيحية) والعقل اليوناني كما كان (فلسفة ووثنية)، ولذلك تراهم لا يترددون في استعمال هذه عبارة: "العقل اليوناني".

6- مسألة المعقول واللامعقول

بخصوص مسألة المعقول واللامعقول أرى أنها من المسائل التي يجب —في نظري— وضعها في الإطار النظري الذي تطرح فيه. فإذا كنا اليوم نقرأ كتابات كثيرة في أوروبا تنتقد العقل وتحاول إبراز معقولية اللامعقول أو تعدد العقول فذلك مبرَّر. إن أوروبا منذ القرن السادس عشر وهي تبني عقلها كسلطة معرفية، وستنقلب إلى سلطة على الطبيعة ثم إلى سلطة اجتماعية وسلطة سياسية. فحق للفكر الأوربي أن يشكو من مكننة المجتمع الأوروبي والأمريكي

ويثور على القوالب التي تكبحه وتحرمه من تلك المتعة النفسية التي تحدث عنها ماركيوز حين قال: "لم نعد نملك الفرصة ليجلس الإنسان مع زوجته أو خطيبته على ضفة نهر!".

إذن هناك ظروف أوجدت هذه الظاهرة التي سماها لوكاش "تحطيم العقل" والتي أرخ لها من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين مع هيدجر وغيره. هذا عن تاريخ أوروبا. والذي ليس هو تاريخنا، ولا نعيش -بالتالي- إشكاليته. نحن نعيش تاريخ أوروبا مقلوبا! نحن نطلب العقل والدولة القوية، ونطلب النهضة والغد. أما هم فقد شبعوا من ذلك كله فصاروا يطلبون أشياء أخرى. إننا لا نعيش نفس الإشكالية التي يعيشون. إن المعقول لديهم ليس هو المعقول لدينا، وموقفهم من اللامعقول ليس هو نفس موقفنا. إن المطلوب -إذن- هو أن ننظر إلى المسألة في إطار نسبيتها وظرفيتها وفي انتمائها الثقافي، أي بوضعها داخل البنية الثقافية الأوروبية بوصفها منظومة مرجعية لها. هذا ما أطلبه وأحاول تحقيقه فيما أنجز. لا بد أن ننفصل عن أوربا ونتغاير معها حتى نكون نحن نحن، وهي هي. أنا أريد تحقيق التغاير هنا بيني وبين أوروبا، لا أن أنقل مشكل التغاير الأوربي مع ماضيهم أو واقعهم لأجعل منه قضيتي. وهكذا فحين تحدثت عن المعقول الديني انطلقت من السؤال التالي: كيف تتحدد المعقولية داخل الحقل المعرفي البياني؟ وأعطيت مثال الرجل الذي يعيش بفكره في ثقافة الأزهر أو القرويين كما كانت قديما وتساءلت: ما هو المعقول بالنسبة إليه وما هو اللامعقول؟

كثير من الناس يعتبرون أن ما تقوله الإسماعيلية مثلا غير معقول. ومع ذلك فهم إذ ينطلقون من مقدمات إيمانية يريدون أن

يبنوا عالما من المعقولية مع بعض الثقة أو نوع من الثقة في العقل، على الأقل لإثبات صحة المقدمات التي ينطلقون منها. هذا عن المعقول الديني. وإزاء هذا المعقول الديني، سواء كان إسماعيليا أو أشعريا أو معتزليا، هناك اللامعقول العقلي: يستخدم العقل وخطابه واستدلاله ليبرهن –في النهاية– أن العقل عاجز. إنه خطاب يبني نفسه عقليا بمقدمات واستدلالات عقلية، ليقيم الدليل –في نهاية الأمر– على عجز العقل، ليقدم استقالته ويعود إلى نوع من الرؤية العرفانية، لا تخضع لأية رقابة، يتخيل أنها مباشرة وأنها كشف. ولكنها –في الحقيقة– معرفة استدلالية من نوع خاص. والجزء الثاني (بنية العقل العربي) سيكشف عن هذا النوع من الاستدلال الخفي أو من العقل الخفي داخل اللاعقل.

نحن –إذن– في حاجة إلى عقل هو من التماسك والقوة –بحيث نستطيع به أن نحقق ذواتنا ومشروعنا الحضاري ونعيد به بناء استقلالنا التاريخي. لا أعتقد أنني أستطيع أن أفصل بين ما أكتب والمشروع النهضوي العربي. نحن نطمح إلى بناء مشروع النهضة على العقل. أما اللاعقل فلا يبني نهضة.

7- دور العلم والسياسة ...

هناك جانب آخر أريد أن أشير إليه هو أنني حين نظرت في الثقافة العربية ككل وحاولت أن أجد نوعا من المحرك الدائم فيها والذي يمكن أن يعزى له الدور الأساسي في التحولات العامة، وجدت أن الدور الذي لعبه العلم في الثقافة الأوربية الحديثة لعبته السياسية في الثقافة العربية. هذا لا يعني غياب السياسة في المجتمع الأوروبي، أو أنها لم تلعب أي دور، كلا. لقد لعبت دورا

كبيرا. ولكن الفرق بين وضعها في أوروبا الوسيطية وبين وضعها في العصور الإسلامية هو أنها في أوروبا كانت تمارس —وبصورة مباشر– من خلال الصراع بين الدين (الكنيسة) والعلم. والممارسة المباشرة للسياسة كان لا بد أن تنتج خطابا سياسيا في السياسة، وبالتالي لغة سياسية قوامها مفاهيم سياسية خاصة. أما في الثقافة العربية الإسلامية فلم يكن هناك صراع بين الدين والعلم لغياب الكنيسة، وبالتالي مورست السياسة كصراع بين الدولة ومعارضيها تحت غطاء التعارض بين الدين والفلسفة، أو تحت غطاء المذهبية الدينية. وهذا النوع من الممارسة غير المباشرة للسياسة أنتج خطابا لاهوتيا في السياسية، خطابا سياسيا بدون مضامين سياسية محددة. ليس لدينا في الثقافة العربية الإسلامية مفاهيم سياسية يمكن أن تنتج خطابا سياسيا في السياسة. لذلك نجد أن مفاهيم سياسية معاصرة عديدة لم تدخل بعد عقولنا، لأننا لم نعشها كتراث، كل يفسر الديمقراطية، والبورجوازية، والإقطاع الخ، على طريقته!

من أهم الأدوار التي قامت بها السياسة في المجتمع الأوربي، وكانت من سمات العقل الأوربي ومنجزاته، الفصل بين السياسة والعلم، بين السياسة والفلسفة، بين السياسة والثقافة، بين السياسة والدين. أما بالنسبة للمجتمع العربي فالأمر مختلف. إن الدولة تتدخل في كل شيء حتى في الدين. وربما في الدين أولا!

8- الكتابة التاريخية ... ونقد العقل العربي.

فيما يخص عدم إدراج الكتابة التاريخية الإسلامية بين موضوعات "تكوين العقل العربي" فذلك لأني لا أعتبرها من مكونات العقل العربي، لأنها –منهجيا– تابعة لعلوم الرواية

(الحديث) وليست من عُلوم الدراية. أما الرؤية التي يقدمها لنا المؤرخون عن التاريخ والعالم فهي نتيجة وليست سببا، هي نتيجة لرؤية تكونت مع عصر التدوين وسادت في جميع القطاعات ولا يمكن اعتبارها استدلالية إطلاقا. والطبري نفسه يؤكد في مقدمة كتابه أنه إنما ينقل ما يكتب وأنه لا يستنبط الأحداث "بفكر العقول". يقول ما معناه: أنا أحكي ما سمعت، والعهدة على من نقلت عنه، وسأحكي مسائل غير معقولة لا أصدقها، ولكني لن أعترض عليها بل سأكتفي بتسجيلها. إن الطبري —هنا— يعلن عن غياب العقل وغياب النقد العقلي في كثير من المرويات التي يرويها، وتلك طريقة انتقدها ابن خلدون، ومع ذلك نهج نفس الطريقة حين أراد كتابة تاريخه فغلب عليه الموروث الثقافي العربي في هذا المجال.

وإذن فالكتابة التاريخية كمنهج ليست استدلالية، لذلك أهملتها كما أهملت منهج المحدثين الذي لا يمكن اعتباره —هو الآخر— استدلاليا. ومعروف في الثقافة العربية أن ثمة فصلا واضحا بين الدراية والرواية. منهج المحدثين ينتمي إلى الرواية، والدراية هي التي تشكل منها وبها ومن خلالها العقل العربي، بما هو عقل.

شكرا على انتباهكم.

مجلة "فكر ونقد" تستأنف الصدور قريبا...

الرجاء من الزملاء المجلة الذين سبق لهم أن بعثوا لنا مواد للنشر، ولم تنشر في الأعداد السابقة، أن يؤكدوا للمجلة في أقرب وقت، بواسطة رسالة بريدية أو فاكس أو على البريد الإلكتروني، استمرار صلاحية تلك المواد للنشر في "فكر ونقد"، وأنها لم يسبق أن نشرت في أي منبر آخر في الفترة التي توقفت فيها المجلة عن الصدور.