محمد عابد الجابري

مواقف

إضاءات وشهادات

العولمة ومضاداتها...

والإرهاب الذي خرج من جوفها!

الديموقراطية هي وحدها: الطريق إلى الجماهير

النقد الإبيستيمولوجي.. والسياسة والثقافة

من ملفات الذاكرة الثقافية

21

ليس النقد الإبيستيمولوجي خصم إيديولوجي معين

مواقف

إضاءات وشهادات

محمد عابد الجابري

مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة"

تصدر عند بداية الشهر.

الكتاب الواحد والعشرون

الطبعة الأولى: نوفمبر 2003

عنوان المراسلة :

1 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 : 2003/1770
ردمد : 1114-4939
ردمك : 9954-0-3026-3
© الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبع : دار النشر المغربية
الديما @dima

التوزيع : الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة
سبريس Apress

فهرس

المقالات :

العولمة ومضاداتها والإرهاب الذي خرج من جوفها! 5

● لحظات العولمة... ومضاداتها 7

● العولمة بوصفها أمركة، ووراء الأكمة ما وراءها... 15

● الحركة العالمية المناهضة للعولمة 23

● "صدام الحضارات". تحليل على الطريقة الماركسية 30

الحوارات :

- الديموقراطية هي وحدها: الطريق إلى الجماهير.... 39

- الخلدونية، المجتمع المدني، الدولة والفتنة..... 51

- المشرق والمغرب! التراث بين النخبة والجمهور 63

- النقد الإبيستيمولوجي.. والسياسة والثقافة 87

- تحديات وثنائيات والقيم بين المطلق والنسبي 103

أطلب

الترجمة الفرنسية

لسلسلة "مواقف سياسية"

القسم الأول

المقالات

العولمة ومضاداتها...

والإرهاب الذي خرج من جوفها!

- لحظات العولمة... ومضاداتها!
- العولمة بوصفها أمركة ... ووراء الأكمة ما وراءها!
- الحركة العالمية المناهضة للعولمة ...
- "صدام الحضارات"، تحليل على الطريقة الماركسية!

المقال رقم 12

لحظات العولمة... ومضاداتها!

متى بدأت العولمة؟ ومتى بدأ "يظهر" ما يدعى اليوم بـ "الإرهاب" بوصفه "نتاجا" للحضارة الغربية؟

سؤالان لابد من الإجابة عنهما لفهم طبيعة العلاقة التي تربط ظاهرتي العولمة والإرهاب...

متى بدأت العولمة؟

سؤال يختلف معناه وبالتالي دلالاته وأبعاده، باختلاف الموقع الذي يوجد فيه من يطرحه، إزاء ظاهرة العولمة نفسها! فالعولمة بالنسبة لمن يمارسها تختلف لحظة بدايتها، عن البداية التي يحددها بها من هو موضوع لها. كما يختلف باختلاف درجة وقوع هذا الأخير تحت طائلتها. فالعولمة بالنسبة لدعاتها والمبشرين بها والمستفيدين منها في الولايات المتحدة تبدأ عمليا بانهيار الاتحاد السوفيتي وقيام "نظام عالمي جديد". تحتل فيه الولايات المتحدة منزلة "القطب الواحد"! فالعولمة من هذه الزاوية هي احتواء الولايات المتحدة للعالم كله. هي جعل "سكان الكرة الأرضية" مشدودين -باختيار أو بإكراه- إلى نمط الحياة الأمريكي: يخدمونه ويكملوه ويقلدونه ويتطبعون به.

لكن الذي ينظر إلى العولمة من زاوية كونه موضوعا لها. أعني من زاوية كونها. هي. توسيعا وتعميقا للهيمنة التي تمارسها الحضارة الغربية منذ قرون. فإنه سيعتبر العولمة بالمعنى السابق

مجرد لحظة من لحظات ثلاث، تطور عبرها هذا النوع من الهيمنة الذي تميزت به الحضارة الغربية الحديثة، والذي قام مع الثورة الصناعية التي انطلقت في أوروبا منذ ثلاثة قرون أو يزيد...

لنقل كلمة عن كل واحدة من هذه اللحظات:

– أما اللحظة الأولى فهي تلك التي أفرزت فيها الثورة الصناعية نظاما اقتصاديا جديدا، لم يسبق له نظير في التاريخ، نظاما عرف ويعرف بـ "النظام الرأسمالي": طبقة من الصناعيين والمالكين لرأس المال يضيق عدد أفرادها باستمرار بفعل منافسة شرسة قوامها "تنازع البقاء" أقصت فئات من الميدان ودفعت "الصفوة" المتبقية، "الصالحة للحياة"، إلى التكتل في مجموعات صناعية وتجارية كبيرة تمارس الهيمنة الرأسمالية الوطنية القطرية (ذات أفق عولمي). وقد أفرز هذا النظام الرأسمالي طبقة جديدة تماما هي الطبقة العاملة التي تتميز عما سبقها من الطبقات، بكون نظام الصناعة وشبكات الإنتاج والتسويق قد جعلا من الفرد البشري العامل في مصنع مجرد جزء أو ذرة من الجسم الذي ينتمي إليه: جسم العمال المأجورين. وهكذا أصبحت الهيمنة الرأسمالية تقع لا على فرد واحد بعينه، بل على مجموعات سرعان ما وجدت نفسها مضطرة إلى القيام بنوع من "العولمة المضادة"، قوامها اتحاد نقابات العمال والقيام باحتجاجات جماعية منظمة: إضرابات، مظاهرات الخ. عنف رأسمالي منظم يقابله عنف عمالي منظم كذلك. ومع تطور أدوات الإنتاج ونمو "التنظيم" واتساعه في مجال كل من الطرفين المتصارعين نشأ نوع من التداخل بين مصالحهما دفعهما إلى التزام حدود معينة في الصراع، حدود لا يستطيع أي منهما اختراقها دون أن يؤدي ذلك إلى المس بمصالحه. وشيئا فشيئا أخذ كل طرف يعي

وعيا متناميا، أن وجود يتوقف على بقاء خصمه قادرا على ممارسة مهمته. وهل يستطيع العمال الاستغناء عن مشغليهم؟ وهل يقدر المشغلون الاستغناء عن عمالهم؟

سؤالان كانت الإجابة عنهما تحال على المستقبل. كان منظرو وضعية الطبقة العاملة يتوقعون أن يؤدي التناقض بين تطور أدوات الإنتاج والطابع الفردي لملكيتها إلى انفجار النظام الرأسمالي في نهاية الأمر! وحينذاك سيفسح المجال لقيام "جنة" الطبقة العاملة على الأرض: الشيوعية. ومع أنهم كانوا واثقين من تحليلهم فإنهم ألحوا على ضرورة تنامي "العولمة المضادة"، التي قوامها نضال الطبقة العاملة، بما يوازن تنامي الاستغلال الرأسمالي واتساع مجالاته. إن المصالح الاقتصادية تدفع الرأسماليين إلى التكتل والوقوف صفا واحدا إزاء مطالب العمال، فما على العمال إذن إلا أن يوسعوا من تكتلهم وتضامنهم. ومن هنا نداء: "أيها العمال في جميع أنحاء العالم اتحدوا"! إنه شعار اللحظة الأولى من تطور "العولمة المضادة".

ضاقت بالرأسمالية الأوربية دنيا أقطارها الأصلية: إن الصناعة التي هي قوام وجودها تحتاج إلى مواد أولية من جهة وإلى أسواق تستوعب المنتوجات من جهة ثانية. أما المواد الأولية فقد بدأت في النفاذ في الأقطار الأوروبية فارتفع بذلك ثمن المصنوعات وزاده ارتفاعا ارتفاع أجور العمال نسبيا. وأما الأسواق في أوروبا فقد أصيب قسم كبير منها بظاهرة الإشباع! لا مخرج إذن إلا باللجوء إلى "الخارج"، لاستيراد المواد الأولية ولفتح أسواق جديدة. وكان ذلك هو جوهر الظاهرة الاستعمارية.

اتجهت الرأسمالية الأوروبية، إذن، إلى غزو العالم بحثا عن الثروات التي لا بد منها ليس فقط لتنمية مواردها بل أيضا لحل مشاكلها مع الطبقة العاملة. ومع أن عملية الغزو هذه قد تمت بأسلحة متطورة جدا (المدافع...) قياسا على ما كان بيد شعوب البلدان المغزوة، فإن عملية الغزو الخارجي تنتج دوما رد فعل وطني! وهكذا قامت في وجه هذه العولمة الاستعمارية حركات للمقاومة. في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية -صمد بعضها لفترة طويلة من الزمن- لتشكل تاريخيا الوجه الثاني للحركة المضادة للعولمة الرأسمالية. وهكذا انتهى التطور باللحظة الأولى من تاريخ الرأسمالية الأوروبية إلى أن أفرزت نقيضين لها: الطبقة العاملة في بلدانها والحركات المقاومة للتوسع الاستعماري في "عالم ما وراء البحار".

وهنا بدأت اللحظة الثانية في تاريخ "العولمة".

لقد حلت الرأسمالية الأوربية مشاكلها الداخلية باستعمار أقطار بل قارات. واستفادت الطبقة العاملة الأوروبية من ذلك على صعيد تحسين وضعيتها. وأيضا انتقلت الرأسمالية الأوربية إلى المستعمرات وأخذت تغرس فيها فروعا لها. وفي الوقت نفسه كانت روسيا وبلدان أوروبية أخرى على قاب قوسين أو أدنى من التحول إلى بلد رأسمالي صناعي. غير أن التنافس بين الدول الأوروبية ونظمها الرأسمالية الوطنية قد أوقعا أوروبا في حرب ... عالمية. لقد كان طبيعيا أن تكتسي الحرب بين الأقطار الأوربية هذه المرة، لا شكل حروب وطنية أو دينية. بل صورة حرب عالمية. لقد أصبحت الرأسمالية عالمية، ذات طابع عولمي. فكان طبيعيا تماما أن تتعولم الحروب بينها. ومن خلال اشتداد التنافس الرأسمالي وعولمة

الحرب اغتنم الفرصة منظرو وضعية الطبقة العاملة في روسيا —وعلى رأسهم لينين– ونادوا بإمكانية "تحقيق الاشتراكية في بلد واحد". لقد تمت عولمة القومية الروسية وحلت محلها "أمميات" تقودها موسكو، قوامها الأحزاب الشيوعية "الممثلة" للطبقة العاملة على صعيد العالم كله. ومع أن هذا التطور غير المنتظر كان إيذانا بقيام عولمة مضادة تتجاوز الحدود القطرية لتهدد الرأسمالية في أوطانها كما في ما وراء بحارها، فإن الصراعات القومية الرأسمالية الأوروبية استمرت داخل القارة العجوز لتتوج بحرب عالمية ثانية، كادت تفني القارة العجوز لولا انخراط الولايات المتحدة فيها، وكانت من قبل قد اغتنمت "فرصة" انشغال أوربا بصراعاتها وحروبها الاستعمارية لتبني لنفسها كيانا اقتصاديا وعسكريا قويا، ويزداد قوة مع الأيام... لقد كانت نتيجة الحرب العالمية الثانية أن انهزمت أوروبا كلها ... وانتصرت ربيبتها الولايات المتحدة الأمريكية.

مع انتهاء الحرب العالمية الثانية وإمساك الولايات المتحدة بزمام الأمور في أوروبا ثم في العالم كله انتقلت الهيمنة الرأسمالية إلى إمبريالية أمريكية عالمية. أما النقيض الذي أفرزته هذا اللحظة من التطور، النقيض المباشر للإمبريالية، فقد اصطلح على تسميته بالمعسكر الشيوعي... وفي الوقت نفسه بدأت تظهر على المسرح الدولي حركات تعمل على عولمة النضالات الوطنية من أجل الاستقلال (مؤتمر باندونغ)، لتتحول بعد حصول معظم البلدان المستعمرة على استقلالها النسبي (في إطار نوع من الاستعمار جديد)، إلى حركات تضامن عالمية تلتمس لنفسها وضعا مستقلا عن المعسكرين: يتعلق الأمر بحركة "التضامن الإفريقي الآسيوي" التي عملت في أواخر عهدها على ضم أمريكا الجنوبية في "مؤتمر شعوب

القارات الثلاث"، ثم على تكريس سياسة "عدم الانحياز". غير أن العملية أجهضتها الإمبريالية العالمية باغتيال الشهيد المهدي بن بركة ("دينامو" قيادة الحركة) وتدبير "اختفاء" الرؤساء الذين كانوا يشكلون رموز العولمة المضادة للإمبريالية، عولمة "تضامن الشعوب" المستعمرة سابقا (وهكذا اختفى من المسرح وفي فترة زمنية واحدة كل من محمد الخامس ملك المغرب وأحمد بن بلة رئيس الجزائر وسوكارنو رئيس إندونيسيا ونيكروما رئيس غانا، وسيكوتوري رئيس غينيا وأخيرا، وليس آخرا، جمال عبد الناصر رئيس الجمهورية العربية المتحدة ...).

كان ذلك في مرحلة ساد العلاقات الدولية فيها جو من الحرب المستمرة استعملت فيها الأسلحة الإيديولوجية والاقتصادية خاصة، ولم يستعمل فيها السلاح العسكري إلا "بالنيابة" وفي بعض الهوامش والأطراف فقط. لقد شكل السلاح النووي رادعا لحرب "الكبار" لأنهم وعوا تماما أن نتيجة الحرب النووية لن يكون فيها منتصر قط!

لم يتمكن المعسكر الشيوعي من الصمود أكثر مما فعل، إزاء حصار اقتصادي وحرب إعلامية واستنزاف متواصل عرقل في كيانه النمو والتطور وعمق في أحشائه الأخطاء والانحرافات ... فكان ما لا بد منه أن يكون: هزيمة من الداخل، هزيمة الكيان...

كان العالم ثلاثة عوالم، على رأسها قطبان لمدة نصف قرن، فأصبح بين عشية وضحاها عالمين وقطب واحد! لقد خلت الساحة للقطب العملاق ليستفرد بـ "العالم الثالث" الذي لم تسمح له الحرب الباردة التي ولد في أحشائها بالتطور بالصورة التي تجعل من "التضامن" بين أقطاره يتجاوز مرحلة الشعارات إلى مرحلة

ترتيب البنيات وتشييد الأركان. كان "العالم الثالث" طرفا ثالثا عندما كان هناك طرف ثان. وكان فيه أصدقاء وعملاء، وخصوما ألداء لكلا العملاقين! فلما انهار العملاق السوفيتي دخل أصدقاؤه وعملاؤه في حالة عطالة وانهيار. وبقي العالم الأول ومعه الباقي!

والمسألة التي نحوم حولها هنا في هذا المقال هي هذا "الباقي". وما يهمنا الآن هو طرح هذا السؤال:

– إذا كانت اللحظة الأولى من تطور "العولمة الرأسمالية"، قد أفرزت نقيضين لها :أحدهما وطني قومي مولدا، وعولمي تطلعا، هو الطبقة العاملة الأوروبية، والثاني هو الاتحاد السوفياتي الذي تشخصت فيه "العولمة المضادة" بوصفه المعسكر المتطلع إلى تحقيق عولمة شاملة تتحقق فيها "الجنة" الشيوعية في العالم كله!

– وإذا كانت اللحظة الثانية، لحظة "الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية"، قد أفرزت نقيضين لها كذلك: أحدهما في صورة حركات وطنية قومية مقاومة للاحتلال مناضلة من أجل الاستقلال، وثانيهما منظمات "متعددة الجنسية" تمت عبرها عولمة التضامن بين شعوب "بلدان العالم الثالث" من خلال شعار "عدم الانحياز"...

–إذا كان ذلك كذلك فما هو المعطى الأساسي الذي تتميز به اللحظة الثالثة من تطور "العولمة/الهيمنة/الرأسمالية"، لحظة القطب الواحد؟ وما هو الشكل أو الأشكال التي اتخذها النقيض الذي أفرزته ومازالت تفرزه ؟

يمكن أن نختصر الخطى فنقول: إن المعطى الأساسي الذي تتميز به هذه اللحظة الثالثة من تطور العولمة/الهيمنة/الرأسمالية هو أنها تنزع نزوعا قويا وشاملا نحو ما يدعى اليوم بـ"الأمركة": أمركة العالم اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وقيما ونمط حياة...

أما ما أفرزته هذه العولمة/الأمركة كنقيض لها فهو أيضا نقيضان: نقيض خرج من "جوف العالم الأول" عالم الحضارة الغربية نفسها ليشكل إزاءها "عولمة مضادة" قوامها احتجاجات شعبية شبه منظمة متعددة الجنسيات، كان منطلقها مدينة سياطل الأمريكية... ونقيض آخر يطلق عليه "الإسلام السياسي" المعولم، وهو يختصر اليوم في عبارة "تنظيم القاعدة" بل في اسم "أسامة بن لادن".

– العولمة/الأمركة... إلى أين؟

– الحركة المضادة للعولمة التي كان مسقط رأسها سياطل... أية آفاق؟

– الإسلام السياسي المعولم: تفجيرات نيويورك وتفجيرات الرياض والدار البيضاء وتفجيرات أندنيسيا...أية علاقة؟

موضوعات ثلاثة لابد من الوقوف عندها قليلا!

المقال 13

العولمة بوصفها أمركة... ووراء الأكمة ما وراءها!

عندما نتحدث عن "الأمركة" بوصفها المضمون العملي والنتيجة المقصودة من العولمة عند دعاتها في الولايات المتحدة الأمريكية فإننا لا نفعل ذلك بناء على استنتاج أو تخمين بل نعبر عن الاتجاه السائد فيها،فعلا، عند التيار المنظر للعولمة، وبالخصوص منه الفريق "المحافظ" الذي يحكم بلاد العم سام اليوم.

ومع أن كلمة "العولمة" لم تنتشر ولم تصبح كما هي عليه اليوم من الرواج إلا بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وبالخصوص منذ أواخر الثمانينات، فإن مضمونها بوصفها تهدف إلى أمركة العالم، قد تم التعبير عنه بجلاء منذ أواسط الستينات على الأقل.

ففي عام 1965 حدد بعض المنظرين للهيمنة الأمريكية على العالم، اقتصاديا وإعلاميا وسياسيا، ثلاث مهام جعلوا منها "برنامج عمل" يضمن للولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة على العالم:

– الأولى تتعلق باستعمال السوق العالمية كأداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية، في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية.

- الثانية تخص الإعلام بوصفه القضية المركزية التي يجب الاهتمام بها لإحداث التغييرات المطلوبة على الصعيد المحلي والعالمي.

- الثالثة تتعلق بالسوق كمجال للمنافسة. لقد ذهبوا في هذه المسألة مذهبا قصيا فقالوا إن "السوق" يجب أن تصبح مجالا لـ "اصطفاء الأنواع"، متبنين هكذا بصورة صريحة النظرية الداروينية التي تقول بـ "البقاء للأصلح" في مجال البيولوجيا، داعين إلى اعتمادها في مجال الاقتصاد على مستوى عالمي.

كان ذلك في أواسط الستينات والقطب الثاني (المعسكر الشيوعي) ما يزال قويا يحمل مشروعه تحت شعار مقاومة الإمبريالية، وكان قد حقق مكاسب على حساب الغرب في العالم الثالث. أما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي فقد عمد المنظرون الأمريكيون، دعاة الهيمنة الأمريكية على العالم، إلى تسمية الأشياء بأسمائها، إلى طرح شعار "الإمبراطورية الأمريكية" والمناداة بأن "القرن الحادي والعشرين سيكون أمريكيا"، ولم يتردد بعضهم في رفع الالتباس الذي أضفاه كتاب "معتدلون" على مفهوم "الإمبراطورية الأمريكية" بهدف نزع الطابع الإمبريالي منه، فصرحوا بكل وضوح بأنه لا مانع من استعمال لفظ "الإمبريالية".

وإذا أخذنا بقاعدة " لا مُشَاحَّةَ في الألفاظ"، لأن المهم هو المضمون، أمكن القول إن معظم "المحللين الأمريكيين"، الذين يؤسسون لصنع القرار لا يرون مانعا من الكلام عن "السياسة الإمبريالية" التي يجب أن تسلكها الولايات المتحدة خلال القرن الواحد والعشرين لتحقيق هيمنتها على العالم؛ والخلاف بينهم، عندما يكون ثمة خلاف، يتعلق بالوسائل فقط، أما الهدف فهو

موضع اتفاق. وهكذا ففي عام 1997 حدد السيد Richard N. Haass, –ويعد من المعتدلين–في كتاب له بعنوان **The Reluctant Sheriff,** Council on Foreign Relations,(New York, 1997). المسألة كما يلي: قال: إن هدف السياسة الخارجية الأمريكية هو العمل، مع أطراف أخرى تتقاسم معنا نفس الأفكار، من أجل تحسين أداء السوق وتعزيز احترام قواعدها الأساسية، إما بالإذعان سلميا إن أمكن وإما بالإكراه إن لزم الأمر". ويضيف: "وفي نهاية الأمر فإن عملية تنظيم وضبط التجارة الدولية هي نظرية إمبراطورية من حيث إنها تعمل على إرساء جملة من القيم نتعلق بها ونعمل وفقها. وهذا يجب أن لا يُخلط بـ"الإمبريالية" التي ليست شيئا آخر غير كونها سياسة خارجية للاستغلال". وواضح أنه يشير بذلك إلى أن الإمبريالية هي ممارسة أوروبية محض (الاستعمار).

وفي نفس الاتجاه، ولكن بلغة أكثر دقة وصرامة، يلاحظ السيد Ainsi M. Irving Kristol في كتاب صدر له في نفس السنة (1997) بعنوان "The Emerging American Imperium", (The Wall Street Journal, New York, 18 AUGUST. 1997.) أن قيام إمبراطورية أمريكية هو أمر يجري بشكل طبيعي، فلا تحتاج المسألة إلى "إكراه". يقول: "في يوم قريب سيمتلك الشعب الأمريكي وعيا بكونه صار أمة إمبراطورية... لقد حصل هذا لأن العالم أراده أن يحدث"، مفسرا ذلك بأن "قوة عظمى يمكن أن يتطور بها الأمر بالتدريج إلى القيام بمسؤوليات دون أن تكون قد سعت إليها بصورة مسبقة". ومن هنا ينظر إلى أوربا كطرف تابع للولايات المتحدة، "ولو أنها تتمتع باستقلال داخلي واسع". أما أمريكا اللاتينية فهو يرى أنها "بدأت تعترف بشرعية زعامة الولايات المتحدة عليها

وأنها قد قبلت بأمركة متدرجة ومتنامية لثقافتها الشعبية ونمط حياتها". وعلى العموم فالهيمنة الأمريكية على العالم في نظر هذا الكاتب ومن ينحو نحوه لا تطرح مشكلة، وأن منافسي الولايات المتحدة يمكن إعادتهم إلى "الصواب" بصورة أو بأخرى.

نعم هناك كتاب أمريكيون يرون أن مسألة سيطرة الولايات المتحدة على العالم بأسره ليست بمثل هذه السهولة، ولذلك تجدهم يؤكدون على ضرورة الاستعانة بـ"الشركاء" ويقدمون نموذجا لذلك التحالف الدولي الذي جندته واشنطن لغزو العراق في حرب الخليج الثانية 1990-1991.

ويقدم السيد Haass في كتابه المذكور آنفا **The Reluctant Sheriff** (الشيريف على الرغم منه) صورة من المخيال الأمريكي لما سيكون عليه دور الولايات المتحدة كقوة مسيطرة على العالم، فيقول: إن دورها سيكون أشبه بدور "الشيريف" العالمي. وحسب ما هو معروف من خلال الأفلام الأمريكية فوضعية "الشيرف" تختلف عن وضعية الشرطي الذي هو موظف دائم، إذ هو من نوع "المياومين" الذين يعملون فقط في الأيام التي تدعو الحاجة إليهم: يشتغل "الشيريف" فقط عندما يكون من الضروري تنظيم حملة ضد القوى التي تمارس العصيان في منطقته"، أي في المناطق التي فيها جماعات لا تنفذ الأوامر الصادرة من واشنطن. ففي هذه الحالة يقوم "الشيرف" بتأليف رتل من "المتطوعين" لمساعدته على استعادة الأمن. وواضح أن هذا هو ما حصل ويحصل في التدخلات التي تقوم بها الولايات المتحدة في أنحاء العالم لفرض الإذعان لهيمنتها: في حرب الخليج الثانية، في البلقان، في أفغانستان، عند احتلال العراق مؤخرا ... والبقية تأتي.

إن سقوط الاتحاد السوفيتي قد غمر المحللين الأمريكيين من هذا الصنف بنشوة النصر من نوع خاص. يقولون مثلا إن الطرف الآخر (الاتحاد السوفيتي) لم يخسر الحرب الباردة وحسب بل إنه اختفى نهائيا. ومن هنا ذلك الحلم الكبير الذي يحملونه ويروجون له والذي عنوانه: "القرن الحادي والعشرون سيكون قرنا أمريكا"، قرن عماده: الثقافة والإعلام.

من بين هؤلاء شخصية مرموقة في هذا المجال هو السيد M. David Rothkopf, الذي كتب مقالة بعنوان "In Praise of Cultural Imperialism?" ("تمجيداً للإمبريالية الثقافية": صيف 1997 Foreign Policy, n° 107, Washington,) ومما ورد في هذه المقالة قوله في موضوع الإعلام: "بالنسبة للولايات المتحدة فإن الهدف المركزي لسياستها الخارجية في عصر الإعلام يجب أن يكون ربح معركة تدفق المعلومات العالمي وذلك بالسيطرة على الأمواج، تماما كما كانت بريطانيا العظمى تسيطر من قبل على البحار".

أما بالنسب للثقافة فيؤكد أنه: "من مصلحة الولايات المتحدة في مجال الاقتصاد والسياسة أن تسهر على الأمور التالية:

– إنه إذا كان للعالم أن يتخذ له لغة مشتركة فلتكن هذه اللغة هي الإنجليزية.

– وإذا كان للعالم أن يتبنى معايير مشتركة في مجال الاتصالات والأمن ... فلتكن هذه المعايير هي المعايير الأمريكية.

– وإذا كان لأجزاء العالم أن يرتبط بعضها مع بعض بواسطة التلفزة والإذاعة والموسيقى فإن البرامج يجب أن تكون أمريكية.

– وإذا كان لمجموعة من القيم أن تصبح قيما مشتركة للعالم فلتكن هي القيم التي يتعرف فيه الأمريكيون على أنفسهم".

– وأخيرا: "إن على الأمريكيين أن لا يتجاهلوا الأمر الواقع التالي، وهو أنه من بين جميع الأمم التي عرفها تاريخ العالم فإن أمتهم وحدها هي أكثر الأمم عدالة، وأكثرها تسامحا، وأشدها رغبة في مراجعة أوضاعها وفي التطلع دوما إلى ما هو أحسن، وأنها أفضل نموذج للمستقبل".

* * *

وبعد، فليست الأمركة رؤية من الخارج للسياسة الأمريكية، ليست تهمة لا ولا وصفا إيديولوجيا، بل هي مشروع أمريكي معلن ومطبق. هي سياسة إمبريالية بل هي استعمار جديد. إن المنظرين للأمركة في بلاد العم سام يطمحون إلى أن تكون الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الواحد والعشرين "إمبراطورية لا تغيب عنها الشمس"، كما كانت بريطانيا في القرن التاسع عشر وجزء من العشرين. ولكن مع هذا الفارق وهو أن قوة بريطانيا كانت أساسا في أسطولها البحري وأن هدفها كان الحصول على الثروات المنقولة... أما الولايات المتحدة الأمريكية فقوتها متعددة الأبعاد، قوة عسكرية واقتصادية لا تضاهى، وأيضا قدرة فائقة على الاختراق الثقافي والهيمنة الإعلامية.

ومع ذلك فإن هناك نقطة ضعف في القوة الأمريكية، هذه المتعددة الأبعاد، وهي حاجتها إلى حلفاء تابعين أو أصدقاء عملاء تستعين بهم للهيمنة على العالم. ومن هذه الجهة فالولاية المتحدة الأمريكية تابعة هي الأخرى تبعية الشريك للشريك! ومهما كان ميزان القوى في هذه "الشراكة" لصالحها فإنها لا تستطيع أن

تستقل بنفسها، في عصر الاتصالات، العصر الذي أصبح فيه العالم قرية واحدة! والشريك قد يكون مستسلما وقد يكون منافسا وقد يكون خصما. أما المستسلمون فلا مشكل معهم، وأما المنافسون والأصدقاء المشاكسون الخ فالمشكل معهم أكبر وأشد تعقيدا مما تصوره هؤلاء المنظرون الحالمون حينما حلوا هذا المشكل كما رأينا بالقول: "يمكن إعادتهم إلى "الصواب" بصورة أو بأخرى".

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يغفل هؤلاء المنظرون الأمريكيون الحالمون بـ"القرن الأمريكي" حقيقتين أساسيتين:

أولاهما كون الولايات المتحدة الأمريكية عالمين: عالم من يسمون اليوم فيها بـ"المعدمين" الذين لا يملكون من جهة، وعالم من يطلق عليهم اسم "المالكون" من جهة أخرى. والعلاقة بين هؤلاء وأولئك هي علاقة صراع تاريخي. وهو يجري الآن "بالقلب واللسان" ولكن لا شيء يمنع من أن يتطور هذا الصراع "الغافي"، ولا أقول "النائم"، إلى صراع علني مكشوف وبوسائل في مستوى التقدم التكنولوجي الذي يفخر به الحالمون بـ"أمركة العالم"!

أما الحقيقة الثانية فهي أن العالم لا يتألف فقط من أمريكا وشركائها من الأوروبيين ومن غيرهم الذين يسميهم هانتنجتون بـ "المندمجين في الحضارة الغربية والمستعدين للاندماج فيه" كاليابان، بل معظم سكان العالم هم من "العالم الثالث"، وهو عالم لا يجوز النظر إليه على أنه فقط "موضوع للهيمنة" بل يجب النظر إليه كذلك على أنه عالم يرد الفعل بوسائل مختلفة...

وبعد فإن التاريخ لم ينته ولن ينته!

لقد مثل الاستعمار الأوربي الذي اكتسح العالم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين أعلى مراحل الرأسمالية

"التقليدية"، التي أفرزتها الثورة الصناعية في أوربا، وهاهي "العولمة/الأمركة" اليوم تعني ما كان يعنيه الاستعمار أقصد أنها أعلى مراحل الرأسمالية "الجديدة" التي أفرزتها الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الاتصال والإعلام؟

وكما قامت ضد الاستعمار "التقليدي" حركات تحرير وطنية فنحن نشهد اليوم أنماطا من "العولمة المضادة" للأمركة، تتلمس الطريق للوقوف في وجه الإمبراطورية المزعومة. إن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن الصراع ضد العولمة /الأمركة، فعلينا أن لا نستهين بطلائع هذا الصراع، سواء تلك التي اتخذت طابعا الحركات الشعبية العالمية المضادة للعولمة، أو تلك التي جنحت إلى الأسلوب الذي يقترن باسم "القاعدة".

يجب أن لا يستهان لا بهذا ولا ذاك فإن وراء الأكمة ما وراءها...

المقال رقم 14

الحركة العالمية المناهضة للعولمة!

في ديسمبر من سنة 1991 كنت ألقيت محاضرة بدار الندوة في بيروت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان "آفاق المستقبل العربي" (نشرت في مجلة المستقبل العربي بتاريخ فبراير 1992). لقد انطلقت في محاولة لرصد آفاق المستقبل العربي يومذاك من معطيات ثلاث كانت تشكل أهم قضايا الساعة يومئذ: المعطى الأول هو انهيار الاتحاد السوفيتي وقيام "النظام العالمي الجديد". والمعطى الثاني هو حرب الخليج الثانية (الحرب على العراق بسبب احتلاله الكويت). والمعطى الثالث هو تدشين مسلسل المفاوضات المباشرة بين العرب وإسرائيل (مؤتمر مدريد). وبعد استعراض أبعاد هذه المعطيات والتحديات التي تطرحها على العرب في المستقبل المنظور خلصت إلى النتيجة التالية وهي بيت القصيد هنا. قلت : "هناك حقيقة تفرض نفسها اليوم... وهي أنه لم يعد ممكنا في الظروف الراهنة الكفاح ضد "النظام العالمي" من خارجه. فالرأسمالية الإمبريالية ماضية في إحكام سيطرتها على العالم، وهي مستعدة لاستعمال أشد أنواع العنف والفتك والتدمير لجعل "الجميع" يدخل "الصف". وحرب الخليج، بل الحرب ضد العراق، مثال قصد منه إعطاء الدرس للعالم أجمع. إن انسحاب الاتحاد السوفيتي وتفككه... وما صاحب ذلك من تحول "العالم

الثالث"... إن مجرد "جنوب" لـ"الشمال"، يجعل **التعامل السياسي مع النظام العالمي الجديد الطريق الوحيد الممكن للكفاح ضد هيمنته وجبروته"**

وبعد أن أبرزت كيف أن النظام العالمي الجديد هو "نظام من العلاقات بين ثلاثة أطراف: الشركات العملاقة، الحكومات الغربية التي تنتخب ديموقراطيا" أي تنتجها القوى الرأسمالية أساسا لتدبير شؤونها وحماية انتشارها محليا ودوليا، ثم عالم الجنوب وهو يمثل بروليتاريا النظام الرأسمالي العالمي"، أكدت على أن "النضال ضد الهيمنة الرأسمانية العالمية لن يكون مجديا في الظروف الراهنة —على الأقل— إلا إذا اتخذ صورة نضال "العمال" ضد استغلال"رب العمل" لهم، وهذا ما نقصده **بالنضال ضد النظام العالمي الجديد من داخله ...أعني ممارسة القوة بواسطة "السياسة" بهدف تحقيق توازن المصالح".**

ليس من الضروري مواصلة استعادة تفاصيل التحليل والاستنتاجات التي خلصت إليها في المحاضرة المذكورة. إن هدفي من التذكير هنا بذلك النوع من التحليل الذي لم يثر في جميع المستمعين تلك الدرجة من الحماس المعتادة —وإن كان قد لقي التفهم الكافي من كثير منهم— هو تسجيل ملاحظتين: أولاهما هي أن الطرف الذي كانت محاضرتي تخاطبه بصورة شبه مباشرة هو نظام الحكم في العراق الذي كان يتصرف بنفس منطق الخمسينات والستينات عندما احتل الكويت وامتنع بكل عناد عن الانسحاب تلافيا للحرب المدمرة. أما الملاحظة الثانية —وهي نتيجة متابعة وتفكير في التطورات التي حدثت— فهي أن هذا النوع من النضال

"من الداخل" ضد الرأسمالية الإمبريالية "التي ندعوها اليوم بـ "العولمة" —ولم تكن هذه الكلمة قد شاعت عندنا بعد– هو الطريق الذي سلكته بعد بضع سنوات من تلك المحاضرة وتسلكه اليوم القوى الشعبية العالمية المناهضة للعولمة. وكما هو معروف فلقد كان المنطلق الرسمي لنضال هذه القوى هو تلك المظاهرات الصاخبة التي شهدتها سياطل Seattle ، إحدى أجمل وأهم مدن الولايات المتحدة الأمريكية، واضعةً العولمة وأسسها ونتائجها موضع اتهام.

فعلا، انطلقت الحركة المعارضة للعولمة، الحركة التي خرجت من جوفها وفي عقر دارها، في أواخر نوفمبر 1999، في صورة مظاهرة صاخبة ضد المؤتمر الوزاري للمنظمة العالمية للتجارة، وهي المنظمة التي تم إنشاؤها قبل ذلك بسنة لتكون "الجهاز المنظم لعولمة التجارة الدولية". لقد تواعدت عشرات الآلاف من معارضي العولمة عبر العالم، للاحتجاج –أمام المقر الذى عقدت فيه تلك المنظمة مؤتمرها– والاعتراض ضد العولمة وآثارها السلبية في ميدان الشغل والتشغيل كما في ميدان الصحة والبيئة الخ. وقد تمكن المتظاهرون فعلا من إفشال الاجتماع.

هكذا انطلقت الحركة العالمية المناهضة للعولمة لتنظم احتجاجات ومظاهرات صاخبة كلما تواعد أقطاب العولمة لعقد اجتماع أو مؤتمر دوري في هذه العاصمة أو تلك من عواصم العالم ومدنه الكبرى: فمن سياطل إلى واشنطن إلى كولونيا بألمانيا إلى لندن إلى برشلونة إلى بروكسيل الخ. ومع أن مصادمات قد حدثت مع الشرطة خلال مظاهراتها في سياطل ولندن وفي عواصم أخرى فإن المبدأ الذي تلتزم به هذه الحركة العالمية هو النضال ضد العولمة وسلبياتها **بوسائل الضغط الديموقراطي**. وبعبارة أخرى لقد اختار زعماء هذه الحركة

النضال ضد النظام العالمي العولمي من داخله وبالوسائل التي يتيحها. يقول أحد الزعماء المؤسسين لهذه الحركة، جوزي بوفي José Bové، " إن المسألة المركزية هي معرفة كيف نؤسس للنقاش حول الديموقراطية والشفافية بين الدول والجهاز الدستوري ونشاط المواطن، وذلك من أجل إقرار قواعد أكثر عدلا وإنصافا، ليس فقط في مجال التجارة بل أيضا في مجال البيئة ومجال حق الشغل وحقوق الإنسان"، وهو يرى أنه يكفي إخضاع السوق لقواعد ودمقرطة المؤسسات الدولية لكي يغدو في الإمكان تحسين وضعية الفلاحين والعمال في العالم أجمع". ويضيف: "إن السوق موجودة، والمسألة ليست مسألة إنكارها أو تجاوز وجودها، بل المسألة هي إخضاعها لقواعد. يجب أن تقوم سلطة تواجه سلطة السوق وقواعد مستقلة تخضع لها السوق خضوعا". ومع أنه كان يدرك تماما "أن الدولة والمؤسسات الدولية من قبيل المنظمة العالمية للتجارة وصندوق النقد الدولي والبنك العالمي هي أدوات في خدمة طبقة اجتماعية معينة، فقد ارتآى أنه يجب النضال من أجل استعمال هذه المؤسسات لأغراض أخرى غير تلك التي أسست، في الأصل، من أجل خدمتها".

على أنه سيكون من التبسيط تماما القول بأن الأمر يتعلق بحركة واحدة متجانسة ذات أهداف ومبادئ يلتزم بها الجميع. إن الأمر يتعلق في الحقيقة بتيار عريض يضم ما لا يحصى من المنظمات والتنظيمات والجماعات منها ما تشغله قضية العمال العاطلين والمستضعفين من الفقراء، ومنها ما يركز اهتمامه على قضايا الصحة والبيئة والتعليم، ومنها ما يواجه النظام العالمي "الجديد" بوصفه إمبريالية جديدة، ومنها ما يركز على الاستغلال الذي تتعرض له

بلدان العالم الثالث الخ. وإذا كانت هذه الهيئات والحركات قد اختارت الكفاح العلني السلمي، الذي لا يخلو من عنف من نوع الصدامات التي تحدث مع الشرطة نتيجة محاولة الهجوم على هذه المؤسسة أو تلك من مؤسسات العولمة، فإنها قد التزمت بصورة عامة النأي بنفسها عن أعمال التخريب والإرهاب وما في معناه.

ومع أن خصوم هذه الحركة من كبار "الليبراليين" قد حاولوا رميها بتهمة "ابن لادن" بعد 11 سبتمبر 2001، بدعوى أن "معاداة العولمة تعني معاداة الأمريكان وبالتالي التحالف مع ابن لادن"، فإن هذه الدعوى لم تنجح في كسب اهتمام الرأي العام الأمريكي والغربي على العموم. كما لم تنجح محاولات أخرى من هذا القبيل. ويهمنا هنا أن نشير بصفة خاصة إلى أن المخابرات الإيطالية قد حاولت "زرع" عناصر من المنظمة المتطرفة المعروفة بـ Black Block ، والشهيرة بنزعتها الفوضوية، في صفوف الجموع التي كانت تستعد للقيام بمظاهرة ضخمة في مدينة جينوة، وكان الهدف من ذلك تلغيم وتخريب تلك المظاهرة وجرها إلى أعمال عنف يمكن أن تتخذ ذريعة لتجريمها وبالتالي اعتقال زعمائها والتماس سبيل قانونية لمنع أنشطتها. لقد نجحت المنظمة في اكتشاف عملية التلغيم تلك فأفشلتها، وواصلت العمل بطريقتها السلمية التي اختارتها الأغلبية العظمى من أجنحتها. وعبثا حاول دهاقنة "الليبرالية الجديدة" التفاوض مع زعماء الحركة العالمية المناهضة للعولمة. ذلك لأن هؤلاء يرون أن المسألة ليست مسألة خلاف بين طرف وطرف، بل المسألة هي مسألة نظام دعائمه الرئيسية هي الشركات المتعددة الجنسية التي تمارس نفوذا سياسيا هائلا على الحكومات المنتخبة مما يجعل عملية الانتخاب وبالتالي

الديموقراطية تفقد وظيفتها وتتحول إلى واجهات للقوى الرأسمالية العالمية المستغلة.

ومن هنا أخذت الحركة العالمية المناهضة للعولمة تركز على الشركات العملاقة والمتعددة الجنسية، وتتهمها بكونها تشجع اللامساواة الاجتماعية وتقوم بممارسات غير مشروعة في ميدان التشغيل، ولا تهتم بالبيئة ولا بشروط المحافظة على الثروات الطبيعية فضلا عن التسبب في قيام كوارث بيئية. كما تندد بالدور الذي تلعبه المؤسسات الاقتصادية الكبرى والمنظمات المالية العالمية، مثل صندوق النقد الدولي والبنك العالمي والمنظمة العالمية للتجارة... ليس فقط بوصفها تقوم بدور "الجندرمة" (الدركيين) للممارسات التجارية العالمية فتحدد لها قواعد العمل وتسهر على تطبيقها، بل أيضا لأنها رأس الحربة بالنسبة لعولمة الاقتصاد. إن الشركات الكبرى المتعددة الجنسية "ليست مجرد مؤسسات تمدنا بالمنتجات التي نستهلكها جميعا بل هي أيضا القوى السياسية الأكثر نفوذا وقوة في عصرنا". وبالجملة توجه المنظمات المناهضة للعولمة سهامها ضد النظرية الرأسمالية التي تعنى بـ"سعادة" الفرد، ولا تهتم بالمجموع ولا بالثقافات ولا بالبيئة بل تضحي بكل ذلك على مذبح "الجري وراء الربح".

ومع أن الطابع العام الذي تتميز به هذه المنظمات المناهضة للعولمة هو حرصها على النضال السلمي فإن التحديات التي تواجهها هذه الحركة نتيجة انزلاق القوى الإمبريالية المتطرفة إلى "العولمة العسكرية" للدفاع عن العولمة الاقتصادية كان لابد أن يثير ردود فعل مضادة. إن ما تسميه الإدارة الأمريكية بـ "الحرب على الإرهاب" ورفعها لـ "شعار من ليس معنا فهو ضدنا"، قد عزز

جانب الأجنحة المتطرفة في الحركة العالمية المناهضة للعولمة. لقد أخذت هذه الأجنحة المتطرفة تروج لفكرة عدم جدوى الاقتصار على الأشكال الحالية للنضال (مظاهرات، مسيرات، لافتات...) بل لابد من المرور إلى أشكال أخرى من "العمل المباشر الذي من شأنه أن يلحق الأذى بالشركات التي تمارس العولمة التجارية والتكنولوجية على حساب الكرة الأرضية وسكانها المعدمين".

وفي هذا الإطار تعرضت آلاف الشركات لهجمات القراصنة على الانترنيت مما أصابها بالشلل التام. وهكذا أصبحت إحدى أهم وأقوى وسائل العولمة (الانترنيت) وسيلة من وسائل ممارسة العنف ضدها. والحق أن هذه الوسيلة التي تمثل أحد أهم وأبرز الدعائم التي تقوم عليها العولمة في مختلف المجالات قد تحولت أيضا إلى وسيلة هامة جدا يوظفها مناهضو العولمة للاتصال والتنظيم والتشويش ضد العولمة ومؤسساتها.

* * *

وبعد فقد كان النظام الرأسمالي الذي ساد في أوربا القرن التاسع عشر نظاما قوميا طبقيا: طبقة رأسمالية وطنية منظمة أفرزت نقيضها على صورتها :طبقة عاملة وطنية منظمة. أما النظام الرأسمالي الجديد الذي قوامه شركات لا وطن لها "متعددة الجنسية" فقد أفرز بدوره على صورته: حركات احتجاجية، "متعددة الجنسية"، متنوعة الأصول والتوجهات...

يبقى النقيض الآخر ... "الإرهاب"! موضوعا آخر.

المقال رقم 15

"صدام الحضارات" ... تحليل على الطريقة الماركسية!

في أوروبا أفرزت الرأسمالية الوطنية القطرية في القرن التاسع عشر نقيضها الداخلي المتمثل في الطبقة العاملة، وعندما اتجهت إلى غزو العالم عبر الاستعمار أفرزت نقيضها الخارجي المتمثل في حركات التحرير الوطني في الأقطار المستعمرة.

وعندما تحولت هذه الرأسمالية الأوروبية الوطنية إلى رأسمالية إمبريالية عولمية، قوامها شركات متعددة الجنسية، مركزها ونقطة انطلاقها الولايات المتحدة الأمريكية، عبر كثير من "المحللين الاستراتيجيين" في هذه الدولة /القطب الواحد عن الطموح الذي يسكنها، طموحها إلى تشييد إمبراطورية عالمية. وهكذا اتجه فريق منهم إلى التركيز على وسائل اختراق العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وإعلاميا... بينما ركز فريق آخر اهتمامه على الناحية "الصدامية" العسكرية. وهكذا أفرزت هذه الإمبريالية العولمية نقيضها المزدوج: نقيض داخلي على شكل حركات عالمية مناهضة للعولمة التزمت لحد الآن بالكفاح السلمي يحدوها الأمل في تغيير اتجاه العولمة من داخلها لصالح المستضعفين من أبناء البشر، ونقيض خارجي اختار ممارسة السياسة بوسائل أخرى.

وقبل أن ننتقل إلى الكلام عن هذا "النقيض" الخارجي لابد من استمال الحديث عن أراء المحللين الاستراتيجيين" الذين نظروا وينظرون لمشروع الإمبراطورية الأمريكية العالمية. لقد شرحنا في مقال سابق (المقال 13) وجهة نظر الفريق الذي اهتم بالوسائل التي يجب اعتمادها من أجل اختراق العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وإعلاميا... ويبقى علينا أن نعرض وجهة نظر الفريق الآخر الذي اتجه باهتمامه إلى الناحية الصدامية، ناحية ردود الفعل المضادة التي ستواجهها الولايات المتحدة عند سعيها لتحقيق إمبراطوريتها الإمبريالية.

وفي هذا المجال كان الاهتمام منصرفا -عقب سقوط الاتحاد السوفيتي مباشرة- إلى تعيين من سيكون "العدو" غدا؟ ما هي الجهات التي يمكن أن يصدر عنها رد فعل مضاد؟ أما نوع رد الفعل ووسائله فلم يكن ليشغل من يعتبر نفسه القوة العظمى التي لا تقهر. لقد طرح سؤال "من سيكون العدو غدا" في نفس الوقت الذي كان الفريق الذي تحدثنا عنه يخطط لكيفية اختراق العالم، وكأن الأمر يتعلق بتقسيم العمل.

كان صموائيل هنتنغتون وما يزال، أشهر من طرح الموضوع بصراحة قل مثيلها في مقالة نشرها بعنوان "صدام الحضارات" (في مجلة "شؤون خارجية" الأمريكية في عددها المؤرخ في صيف 1993)، ثم أتبعها بكتابات أخرى في نفس الموضوع (حوارات، كتاب...). ومع أن آخرين ، من زملائه، سبقوه إلى وصف الصراع المقبل بين الإمبراطورية الأمريكية وبقية العالم بأنه سيكون "صراع حضارات"، وأن هذا الصراع سيكون أساسا بين "الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية"، وأنه سيكون بمثابة "حرب باردة اجتماعية"

يشنها الغرب ضد الإسلام الخ، فإن ما يميز مقالة هنتنغتون هو الطابع التنظيري "البرهاني" الذي حاول أن يصب فيه دعواه مقلدا في ذلك التحليل الماركسي لتاريخ "صراع الطبقات". وهكذا فكما أن "البيان الشيوعي" الذي أصدره ماركس وإنجلز عام 1848 ينطلق من حكم عام يقرر أن تاريخ جميع المجتمعات هو تاريخ صراع بين الطبقات : صراع تدرّج عبر التاريخ من الصراع بين العبيد وأسيادهم، إلى الصراع بين الفلاحين الأقنان والإقطاعيين، إلى الصراع بين البرجوازية والطبقة العاملة، يبني هنتغتون فكرته عن صدام الحضارات على نفس النمط من التدرج التاريخي، ولكن لا على مستوى "تاريخ المجتمعات" كما فعل ماركس، بل على مستوى "تاريخ الحروب". وملخص فكرته كما يلي:

بما أن "التاريخ العسكري"، تاريخ الحروب، قد مر بمراحل متدرجة في اتساع دائرة المتحاربين، من مستوى الأمراء والأباطرة، إلى مستوى الملكيات، إلى مستوى الدول القومية، ثم إلى مستوى المعسكرات الإيديولوجية، فإن منطق هذا التدرج في الاتساع يقتضي -عندما ننقله من دائرة الثقافة على مستوى القرية إلى مستوى الدولة ثم إلى دائرة "الحضارة" على مستوى مجموعة من الدول- أن تكون الحرب المقبلة على هذا المستوى الأخير، مستوى الحضارة، الشيء الذي ينتج عنه "حتما" أن الصدام المقبل سيكون بين المجموعات التي تصنف على هذا المستوى الأخير، أي بين الحضارة الغربية والحضارتين الإسلامية والصينية. ولما كان الغرب متقدما ومسيطرا وكان كل من العرب والمسلمين والصينيين يطمحون إلى التقدم والرقي، فإن الصراع سيكون ثنائي الأطراف: الحضارة الغربية من

جهة والحضارتان الإسلامية والكونفوشية (الصينية) من جهة أخرى.

وإذا سألنا هنتغنتون : وأين الحضارات الأخرى؟ أجاب: لقد أحصى مؤرخ الحضارات الشهير ارنولد تونبي واحدا وعشرين حضارة رئيسية "لا يوجد منها على قيد الحياة في عالمنا المعاصر سوى ست حضارات" أو على الأكثر ثماني حضارات وهي: الحضارة الغربية، والكونفوشية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الارثودوكسية، والأمريكية اللاتينية، "وربما الحضارة الإفريقية". ثم يأخذ هنتنغتون في توزيع هذه الحضارات حسب إمكانية اندماجها في الحضارة الغربية فيقرر: أن اليابانيين، ولو أن لهم حضارة متميزة وفريدة، إلا أنهم أصبحوا جزءا من الغرب سياسيا وتكنولوجيا ولا يتصور أن ينفصلوا عنه أو يعادونه. وكذلك الشأن بالنسبة للشعوب السلافية، فهي جزء من أوربا وهي تقترب من الغرب وترغب في الاندماج فيه، مثلها في ذلك مثل أمريكا اللاتينية. أما الهند فهي تتراجع عن "تراث نهرو" وتعود إلى الهندوسية، وستعاني من التمزق الداخلي بسبب وجود طوائف وأقليات كثيرة فيها وعلى رأسها أقلية مسلمة كبيرة العدد. وأما إفريقيا فهو لا يدخلها في الحساب، لأن وجودها كحضارة مقيد عنده بـ "ربما". تبقى إذن حضارتان لا يمكن أن تندمجا في الغرب وهما الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، وبما أن أهل هاتين الحضارتين يطلبون التحديث ويعملون من أجله، وفي نفس الوقت يرفضون التغريب، أي الاندماج في الغرب والاستسلام لهيمنته، فإن الصراع في المستقبل سيكون بينهما وبين الغرب! ذلك ما يقرره هنتنغتون بكل تأكيد!

أما العنصر الذي يلعب الدور الأساسي في هذا المجال فهو ما يسميه بـ "الوعي الحضاري"، وهو وعي يقول عنه إنه: "يتزايد بفعل الدور المزدوج الذي يلعبه الغرب. فالغرب يمثل قمة السلطة، ومع ذلك فإن العودة إلى الجذور ربما كانت، نتيجة لذلك، الظاهرة الأبرز في الحضارات غير الغربية". وبالجملة: "ثمة غرب في قمة السلطة يجابه بلدانا غير غربية تتعاظم لديها الرغبة والإرادة والموارد في أن تقوم بصياغة العالم وفق طرق غير غربية". وهذا في نظره شيء جديد تماما. ذلك لأنه : "في الماضي كانت النخب في المجتمعات غير الغربية هي أشد ارتباطا بالغرب، فقد نالت قسطا من التعليم في أوكسفورد والسوربون أو ساند هيرست وتشبعت بالمواقف والقيم الغربية، هذا في الوقت الذي ظل فيه السكان في البلدان غير الغربية غارقين في ثقافتهم المحلية. أما الآن فإن هذه العلاقة قد أصبحت معكوسة. فهناك ظاهرة "نزع التغريب" مع التركيز على العودة إلى الأصول والتراث المحلي، وهذه ظاهرة تطال النخب في العديد من البلدان غير الغربية، وفي الوقت نفسه فإن الثقافات الغربية والأمريكية بما تنطوي عليه من طرز وعادات هي الآن أكثر شعبية وانتشارا لدى جماهير السكان".

ويخلص هنتغنتون من تحليله إلى النتيجة التالية وهي أنه " يتوجب على الغرب، على المدى القريب، أن يعمل على تحقيق قدر أكبر من التعاون والوحدة بين مكونات حضارته الأوربية الأمريكية وأن يعمل في الوقت نفسه على إدماج أمريكا الجنوبية وأوروبا الشرقية في حضارته لأن ثقافتهما قريبة من ثقافته. هذا إضافة إلى تعزيز التعاون مع روسيا واليابان، والتخفيف من عملية "تخفيض الأسلحة" حفاظا على التوازن العسكري مع "الرابطة

الكونفوشية الإسلامية" التي يجب وضع حدود لتوسعها العسكري، مع استغلال الخلافات بين الدول المكونة لهذه "الرابطة" وتدعيم الجماعات المتعاطفة مع الغرب في الحضارات الأخرى وتعزيز المؤسسات الدولية التي تخدم المصالح والقيم الغربية.

أما على المستوى البعيد فيجب على الغرب أن ياخذ بالحسبان أن الحضارات غير الغربية ستحاول "الاستمرار في الاستحواذ على الثراء والتكنولوجيا والخبرات والآلات والأسلحة التي تشكل جزءا من الحداثة. كما ستحاول العمل على التوفيق بين هذه الحداثة وبين ثقافتها وقيمها المحلية. وستزداد قوتها الاقتصادية والعسكرية بالنسبة للغرب. ولهذا سيجد الغرب نفسه مضطرا للعمل على احتواء تلك الحضارات الحديثة غير الغربية التي تقترب قوتها من قوة الغرب ولكن قيمها ومصالحها تختلف كثيرا عن قيم الغرب ومصالحه. وهذا سيتطلب من الغرب أن يحافظ على القوة الاقتصادية والعسكرية اللازمة لحماية مصالحه إزاء هذه الحضارات، كما سيتطلب الأمر أيضا من الغرب أن يعمق فهمه للأسس الفلسفية والدينية التي تقوم عليها تلك الحضارات والطرق التي ينظر الناس بها في تلك الحضارات إلى مصالحهم". وباختصار فإنه على الغرب أن يعمل من جهة على ضمان تفوقه العسكري والتكنولوجي والاقتصادي على الصين والدول العربية والإسلامية بالصورة التي تمكنه من قهرها وتحجيمها إلى أقصى حد، كما أن عليه من جهة أخرى أن يجتهد في احتواء الحضارات الأخرى، بما في ذلك الحضارة الصينية والإسلامية باختراقهما من الداخل ومن الخارج معا".

* * *

تلك خلاصة سريعة لأراء صاحب نظرية "صدام الحضارات" وهي آراء نراها قد وجدت طريقها إلى التطبيق في السياسة الأمريكية مثلها مثل آراء أولئك الذين نظروا و"بشروا" بـ "أمركة العالم"!

كيف سيكون مستقبل هذه النظريات والسياسة المبنية عليها؟

إذا نحن احتكمنا إلى العقل المؤيد بدروس التاريخ أمكننا القول: لقد سبقت الماركسية إلى التبشير بنوع من "عولمة العالم"... ولما جاء وقت سقوطها سقطت مرة واحدة... فلا يستبعد إذن أن تلقى "السياسة الواقعية في العالم الجديد" المصير نفسه!

قبل الخوض في هذا الموضوع بتفصيل لنطرح السؤال التالي:

كيف سيكون "النقيض الخارجي"، النظري والعملي الذي يفرزه ولابد- مثل هذا التوجه الصدامي العدواني في التفكير والعمل؟

القسم الثاني

حوارات

- الديموقراطية وحدها : الطريق إلى الجماهير.
- الخلدونية، المجتمع المدني، الدولة والفتنة...
- المشرق والمغرب! والتراث بين النخبة والجمهور..
- النقد الإبيستيمولوجي... والسياسة والثقافة!
- تحديات وثنائيات، والقيم بين المطلق والنسبي!

30- الديموقراطية هي وحدها : الطريق المشروع إلى الجماهير ...

حوار مع مجلة الطليعة العربية (العراقية) الصادرة بباريس أجراه مندوبها في باريس الأخ أحمد المديني ونشر بتاريخ 5 يناير 1987 مع التقديم التالي: "يلتقي القراء في هذا العدد مع القسم الأول من الحوار الذي أجرته "الطليعة العربية" مع المفكر العربي الدكتور محمد عابد الجابري. والأستاذ الجابري من طليعة المفكرين والمناضلين التقدميين في الوطن العربي، ومن أشد المؤمنين بالمصير المشترك بين المغرب والمشرق، على مستويات إعادة تأسيس الثقافة العربية، وإعادة تأسيس النضال الوطني والقومي، والبحث عن سبل العلاج لشتى الأزمات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي يعرفها وطننا.

انتقل الدكتور محمد عابد الجابري من البحث في الفكر الخلدوني، ومن فلسفة العلوم، إلى محاولة كشف وتشخيص مكونات "الخطاب العربي المعاصر" ومنه إلى إعادة قراءة التراث على ضوء المناهج الحديثة، وخاصة

وفق مقتضى وعي جديد يجعلنا قادرين على إعادة تملك تراثنا وإدراك مقومات ثقافتنا، وهو ما قاده إلى بحثه العميق وحفرياته الواسعة في العقل العربي ونقده، في مسيرة مرحلة شمولية ستنقله لاحقا إلى نقد العقل السياسي. والحوار الذي تجريه "الطليعة العربية" اليوم، وفي هذا القسم الأول منه، يتناول القضايا والمشاكل الحيوية التي تعيشها أمتنا العربية، إدراكا منا بأن المفكرين والمثقفين العرب مدعوون إلى المساهمة في تأمل هذه المشاكل، والإسهام في التعبير عن آرائهم تجاهها مقدمين بذلك الدليل على حضورهم في قلب وعي الحاضر، ومبرهنين على موقعهم كمثقفين عضويين".

1- تدهور الوضع العربي ومستوياته.
2- قوى الهيمنة الخارجية ومخططاتها.
3- الحكام، الشخصية الكاريزمية، الطبقة المسيرة.
4- النضال العربي، الهيمنة الخارجية، إقرار الديموقراطية.
5- الديموقراطية هي وحدها الطريق المشروع إلى الجماهير.
6- النفوذ الأجنبي يستهدف إرادة الحياة عند الأمة العربية.

1- تدهور الوضع العربي ومستوياته.

س- وصلت الأوضاع في معظم الأقطار العربية إلى درجة من التردي يصعب معها استمرار الأمور على ما هي عليه. فما هي في

رأيكم الأسباب التي أوصلت العرب إلى هذه الحالة؟ وهل هي مسؤولية الحكام والأنظمة فقط، أم أن هناك مسؤوليات تقع على عاتق المفكرين والمناضلين القوميين؟

ج- لا أحد يستطيع أن ينكر أن الأقطار العربية تجتاز في الوقت الراهن، وبالضبط، منذ عقد من السنين حالة من التدهور يعيشها كل قطر داخل حدوده، وضمن معطيات وضعيته، كما تعيشها الأقطار العربية ككل على مستوى طموحات الأمة العربية في التقدم وتحقيق التكامل والوحدة. يتجلى هذا التردي في عدة مستويات، فعلى المستوى الاقتصادي هناك أقطار عربية تعاني من أزمة اقتصادية متفاقمة لا تجد طريقا لتسكينها إلا استجداء الدول والمنظمات الأجنبية من جهة، والإمعان في مصادرة الحريات العامة، لتلافي أي تعبير ديمقراطي عن هذه الأزمة من جهة أخرى. وهكذا تنعكس هذه الأزمة في مظهرها الاقتصادي على المستوى السياسي حيث تعيش جميع الأقطار العربية وضعا سياسيا متشابها قوامه الحيلولة دون التعبير الديمقراطي الحر، وبالتالي، قمع كل إمكانيات جديدة للتفتح، والطموح لتخطي الأزمة.

صحيح أن هناك تفاوتا بين الأقطار العربية في هذا المجال، هناك مثلا الأقطار الغنية التي تبذر جانبا من غناها، وفي نفس الوقت تجد نفسها غير قادرة على استعمال نسب هامة من أموالها المودعة في الخارج، إلى درجة أنه يمكن القول إن الدول العربية الغنية قد بلغ بها "الغنى" إلى درجة أصبحت معها لا تملك حق التصرف في غناها، فهي إذن دول "فقيرة" على مستوى القدرة على التصرف. هذا فضلا عن فقرها على مستوى العمل القطري والقومي من أجل النهوض بالاقتصاد العربي ككل. وتنعكس هذه الوضعية

كذلك على المستوى الاجتماعي، فنضالات القوى الاجتماعية في الأقطار العربية أصبحت محجمة إلى درجة يصعب معها القول إن هناك عملية اجتماعية تتم من خلالها بعض التغييرات التي يقتضيها التطور سواء على مستوى تلبية الحاجات الضرورية للجماهير العاملة أو على مستوى مواجهة أزمة ما أصبح يسمى اليوم بـ"الأمن الغذائي العربي".

إذن، تعيش الأقطار العربية، الغنية منها والفقيرة، أوضاعا متردية على المستويين الاقتصادي والاجتماعي. ومن دون شك فإن الوضع على المستوى الثقافي لا يختلف كثيرا عن الوضع على المستويين السابقين: فالمثقفون، مهما تكن نسبة الاستقلال التي يمكن أن نميز بها وضعيتهم الاجتماعية، هم جزء لا يتجزأ من الوضع العام. ومن هنا ظاهرة التشرذم الثقافي، وبعبارة أصح الضياع الثقافي الذي ينخر جسم المثقفين العرب، ذلك لأن الثقافة هي في نهاية التحليل تعبير، على المستوى المعرفي والإيديولوجي، عن الواقع الاقتصادي/ الاجتماعي/ السياسي السائد.

2- قوى الهيمنة الخارجية ومخططاتها.

هذه الوضعية يمكن أن نستمر في وصفها وتحليلها بهدف تبين أسبابها، ولكننا نستطيع أن نقفز على كثير من الأسباب الوسيطية لنصل إلى الأسباب الجوهرية التي تبدو، في نهاية التحليل، كثوابت تحكم الأزمة وتوجهها. ويأتي على رأس هذه الأسباب/الثوابت، المخططات الإمبريالية والصهيونية المتكاملة. لقد أوضحت السنوات العشر الأخيرة، مثلها مثل السنوات السابقة لها، أن القوى الخارجية المهيمنة والساعية إلى الهيمنة مشغولة

باستمرار، بالوضع العربي، بمتابعة تطوره، بفرملة انطلاقته، بتحريك الدمى فيه، وكل ذلك من أجل أن لا تفلت الأمور من يدها. وهذا يرجع إلى الموقع الاستراتيجي الذي يحتله العالم العربي على خريطة الصراع العالمي، كما يرجع إلى موارده الاقتصادية الاستراتيجية التي تتوقف عليها وعلى ضرورة استمرار انصراف فائض القيمة فيها نحو مراكز الهيمنة في كل من الاقتصاد العالمي والاستراتيجية الإمبريالية. وإذن، فالوضعية المتردية التي يرزح تحتها اليوم العالم العربي ليست راجعة في الأساس إلى المشكل الديموغرافي، ولا إلى العوامل الطبيعية كالجفاف مثلا، ولا إلى أسباب داخلية أخرى كتلك التي يمكن أن نلمس بعض بصماتها في الصراعات الاجتماعية ذات المظهر الطائفي، بل إن الأسباب الحقيقية الثابتة في كل ما يعانـي منه الوطن العربي، مازالت مرتبطة بقوى الهيمنة الخارجية ومخططاتها.

3- الحكام، الشخصية الكاريزمية، الطبقة المسيرة.

في مثل هذه الوضعية يصعب الفصل بين مسؤولية الحكام ومسؤولية المثقفين ومسؤولية الأحزاب والمنظمات النقابية وغيرها في مواجهة الأزمة. فالأزمة عندما تكون أسبابها الحقيقية خارج البلد ومعطياته الخاصة يصبح الحديث عن مسؤولية هذا الجانب أو ذاك من الجوانب المحلية مسؤولية ظرفية ومحدودة. نعم، الأطراف جميعها مدعوة إلى الوعي أولا بالأسباب الحقيقية للأزمة، وثانـيا بالعمل على تحجيم مفعول أسبابها إلى أقصى حد ممكن. وكما هو الشأن في جميع أقطار العالم فإن المسؤول الأول عن أية وضعية يعيشها بلد معين هم أولئك الذين يمسكون بزمام السلطة. والذين لا

شيء يبرر إمساكهم بالسلطة، إلا استعدادهم لتحمل مسؤولية معالجة الوضع.

وإذن، فالحكام العرب هم المسؤولون الأول، هم مسؤولون أصالة، وقعت الأزمة أم لم تقع، لأن جوهر وظيفتهم كحكام هي كونهم مسؤولين. ولكن الحكام هم أفراد يمارسون سلطتهم ومسؤوليتهم عبر وسائط من جملتها القادة السياسيون والمثقفون والمنتمون واللامنتمون، وبعبارة أخرى هناك دوما إلى جانب الحكام طبقة مسيرة، وليس من الضروري أن تكون هذه الطبقة ذات لون اجتماعي معين لأنها أولا وقبل كل شيء "طبقة سياسية" وليست، بالضرورة، طبقة اجتماعية. وبإمكان المرء أن يتساءل اليوم هل هناك في الأقطار العربية طبقة سياسية تمارس التوجيه والتخطيط، وبالتالي، الحكم؟

إن الوضعية معقدة، فـ "الطبقة السياسية" قد تكون، أحيانا، عبارة عن بُرادة من الحديد تستقطبها شخصية كاريزمية لها من قوة التأثير على الجماهير ومن القدرة على التعبير عن آمالها ومطامحها المستقبلية ما يجعلها تقوم بمفردها بدور المؤسسة الحزبية في المجتمعات الحديثة، وبدور المستبد العادل أو الطاغية المستنير في المجتمعات القديمة. وبما أن المجتمعات العربية لم تترسخ فيها بعد المؤسسات الديمقراطية الحق فهي تجد نفسها في أزمة فراغ سياسي، كلما غاب عن ساحتها السياسية مثل هذه الشخصية الكاريزمية، مما يفسح المجال لترهل الطبقة السياسية، وأيضا لظهور شخصيات تحاول أن تعوض نقصها الكاريزمي بأساليب أخرى تتراوح بين الديماغوجية والعصا.

4- النضال العربي، الهيمنة الخارجية، إقرار الديموقراطية.

نخلص من ذلك إلى أن العالم العربي يعانـي من وضعية يبدو أنها لا تقبل العلاج إلا بالعمل على تجاوز أسبابها الثابتة التي ذكرنا، سواء منها الراجعة إلى دور الإمبريالية والصهيونـية أو الراجعة إلى كون المجتمعات العربية لم تنفصل بعد عن الارتباط بالشخصية الكاريزمية. إن هذا يعنـي أن تجاوز الوضعية الراهنة يقتضي توفير شروط قيام وضعية جديدة أساسها الانطلاق من الوعي الصحيح بدور مراكز الهيمنة الأجنبية من جهة، وبضرورة فسح المجال لقيام طبقة سياسية حقيقية من جهة أخرى. إن هذا يعنـي أن القوة العربية الواعية، العاملة من أجل التغيير، المؤمنة به، مطالبة بإعادة تأسيس النضال العربي قطريا وقوميا على واجهتين متكاملتين: واجهة النضال الوطنـي والقومي ضد مراكز الهيمنة الخارجية، وواجهة النضال، قطريا وقوميا، من أجل ديمقراطية حقيقية تنقل المجتمعات العربية من مجتمعات تستقطبها شخصية، عادلة أو مستبدة أو طاغية، إلى مجتمعات تنتظمها مؤسسات تعمل وفق قواعد قابلة للتعديل والتطوير، ولكن دائما في إطار من احترام قواعد اللعب.

إن هذا لا يعنـي أن الهيمنة الخارجية تشكل السبب الرئيسي، والمسألة الديمقراطية تشكل أحد الأسباب الثانوية. هنا يجب أن نميز بين أمرين اثنـين: أما الأول هو الأسباب التي تقف وراء الوضعية الراهنة. أما الأمر الثانـي فهو كيفية معالجة الوضعية. فعندما ننظر، على مستوى التحليل، إلى الأسباب فإننا نضع الهيمنة الخارجية في المرتبة الأولى. أما عندما ننظر إلى معالجة

الأزمة، وبالضبط، إلى ضرورة مقاومة الهيمنة الخارجية، فإننا نضع مسألة الديمقراطية أولا.

5- الديموقراطية ، دور المثقفين، الجماهير ...

س- إذا كان استمرار الوضع العربي على ما هو عليه صعبا، فما هي آفاق المستقبل؟ واستطرادا ما هو دور المفكرين والمثقفين والمناضلين العرب في تحديد صورة المستقبل؟

ج- يجب أن يكون واضحا أن المرحلة التي تحدثنا عنها، مرحلة التردي التي دامت طويلا، والتي قد تستمر على صورة أو أخرى لمدى فترة من الزمن قد تطول أو تقصر، إن هذه الوضعية مثلها مثل جميع الوضعيات التي توصف بأنها "وضعية أزمة" لا بد أن تنتهي. ولا بد أن تنتهي لصالح مستقبل العرب ومطامح الجماهير العربية. إن العرب لن يغيبوا عن التاريخ، لن يضمحلوا. ومهما بلغت درجة التفسخ فيهم فإنهم، مثلهم في ذلك مثل جميع الأمم التي تملك من مقومات الوجود ما لا تفنيه الأزمات، لا بد أن يجدوا سبيلا إلى تغيير وضعيتهم. ومن دون شك فإن ملابسات الوضع العالمي المعاصر التي لها دور كبير في تحديد وضعيتهم ستعمل هي الأخرى من خلال تناقضاتها وتغيرها وتطورها على إفراز معطيات جديدة تساعد على الخروج من الوضعية المتردية. وكما يقول المثل العربي القديم: "اشتدي أزمة تنفرجي"، علما بأن انفراج الأزمة ليس مسألة سحرية بل هو نتيجة جملة عوامل يأتي في مقدمتها اشتداد الأزمة.

وفي مثل هذه المراحل التاريخية التي تكون موسومة باشتداد الأزمة يبدو دور المثقفين والمناضلين بكامل ثقله ووزنه! ذلك لأن دور

المثقفين في أي بلد هو بالضبط أن يروا ما وراء اشتداد الأزمة. إن الجماهير المحرومة من التعليم، والمشغولة بقوتها اليومي، والتي لا تقدر عادة على الرؤية البعيدة، هذه الجماهير قد يتطرق إليها اليأس فعلا، فتعبر عن هذا اليأس إما في صورة حلم أو في صورة نكتة أو بشكل من أشكال الهروب إلى عالم غير العالم الواقعي. أما المثقفون فما يميزهم بالضبط هو أنهم يمتلكون القدرة على تجنب الوقوع في مثل هذا النوع من اليأس، إنهم مطالبون، لا ببناء أحلام زاهية ولا باختلاق نكات مسلية ومنفسة، ولا بالرحلة في عالم يجدون فيه حلا لمشاكلهم الذاتية، النفسية، بل هم مطالبون بمواجهة الواقع كما هو، بعقل عنيد يعمل جاهدا، وبروح نقدية، على الإمساك بخيوط الوضعية، خيوطها الدفينة، والعمل بالتالي على كشفها وإبطال مفعولها كليا أو جزئيا. وبطبيعة الحال إن عمل المثقف، وفي هذا المستوى بالذات، هو عمل فكري نظري، وهو لا يتحول إلى فعل اجتماعي-تاريخي إلا إذا وجد سبيله إلى الجماهير ليحرك طاقاتها، ويصحح وعيها ويجندها لكي تجعل من الفكرة عملا ماديا، ونضالا ملموسا.

وتبقى المسألة الأساسية، وهي طريق المثقفين إلى القيام بوظيفتهم التحليلية النظرية، من جهة، والارتباط بالجماهير من أجل خلق الحركة داخلها، حركة التغيير من جهة أخرى. هذه المسألة التي تطرح نفسها، هنا، وعلى المستويين معا، تحيلنا مباشرة ومرة أخرى إلى مسألة الديمقراطية، فبدون حد أدنى من الديمقراطية لا يمكن أن يبدع المثقفون حلولا لمشاكل الواقع التي هي أساسا مشكل الهيمنة ومشكل الطغيان ومشكل تزييف الوعي إلخ. وبدون

مؤسسات ديمقراطية حقيقية، حزبية ودستورية، لا يمكن أن يجدر طريقهم إلى الجماهير، الطريق المشروع الذي تحميه المشروعية.

6- النفوذ الأجنبي يستهدف إرادة الحياة عند الأمة العربية

س- رغم الصورة الرمادية للأوضاع العربية، فإن الصمود البطولي الذي يبديه المقاتلون العراقيون والفلسطينيون يشير بوضوح إلى أن إرادة الحياة عند الأمة العربية أقوى من مخططات الأعداء ومؤامراتهم. فهل سيكون لهذا الصمود تأثير على المستقبل العربي وكيف؟

ج- لقد تحدثنا قبل عن هيمنة مراكز النفوذ الخارجي، وأبرزنا دورها الرئيسي والأساسي في ما تعانيه الوضعية العربية الراهنة من ترد. ومهما كانت الأسباب الوسيطة التي قد نعزو لها ما نعبر عنه بالحرب العراقية-الإيرانية (الدائرة آنذاك) من جهة، وبحرب المخيمات الفلسطينية (في لبنان)، من جهة أخرى، فإن الأسباب الأولية والأساسية ستبقى دوما مرتبطة بمراكز النفوذ الخارجي. إن الحرب القائمة، أعني التي ما تزال مستعرة، لا فرق بين أن يبحث المرء عن أسباب اندلاعها أو أسباب استمرارها، فالحرب زمن اشتعالها يجب أن تؤخذ في كليتها وفي لحظتها. وإذن، فبعيدا عن كل تأويلات وتبريرات، أصبحت متجاوزة، فإن هناك حقيقة واحدة تفرض نفسها وهي أن استمرار الحرب العراقية-الإيرانية وبقاءها مندلعة أمر راجع في اللحظة الراهنة إلى تدخل مراكز النفوذ الإمبريالي العالمي. إن الإمبريالية العالمية التي تنادي اليوم، بكل وقاحة، بأن هذه الحرب يجب أن تنتهي دون أن يكون هناك غالب ولا مغلوب إنما تؤكد، بكل وقاحة، على أن مصير الحرب هو بيدها، وأنها تريد لهذه الحرب أن تستمر كحرب كامنة يمكن

أن تندلع في كل وقت أرادته لها مراكز الهيمنة الخارجية. إن من يقول عن حرب ما إنها "**يجب**" أن تنتهي دون أن يكون هناك غالب أو مغلوب يضع نفسه طرفا ثالثا في هذه الحرب، بل الطرف الممسك بآليتها، المتحكم في منعرجاتها.

وهذا يصدق أيضا على حرب المخيمات. فمما لا شك فيه أن "إسرائيل" تريد "أن تنتهي" هذه الحرب دون أن يكون هناك غالب ولا مغلوب، الشيء الذي يعني أنها تريد استمرارها، ومن دون شك هناك قوى أخرى داخل لبنان وخارج لبنان، داخل العالم العربي وخارجه، تريد هي الأخرى أن "تنتهي" هذه الحرب ولا غالب ولا مغلوب.

ولا جدال في أن صمود العراق، إنما يعبر تاريخيا عن صمود الأمة العربية أمام مخططات مراكز الهيمنة الخارجية. ولا جدال كذلك في أن صمود المقاتلين الفلسطينيين يعكس مدى إرادة النصر التي تحدو الشعب الفلسطيني، النصر الذي ليس معناه بالضرورة كسب معركة أو حرب، بل النصر بمعنى إرادة الحياة والنضال المتواصل من أجل الحفاظ لهذه الإرادة على الحياة... ذلك لأن ما هو مستهدف من طرف مراكز النفوذ الأجنبية، المحركة والموجهة لحرب الخليج، هو إرادة الحياة عند الأمة العربية التي تتجسم كل مرة في قطر من الأقطار العربية الذي يكتب له أن يكون موضوع التحدي في فترة من الفترات. قد يكون هذا البلد العربي هو مصر- تأميم القناة، وقد يكون هو جزائر الثورة، وقد يكون هو عراق العرب.

7- التاريخ هو الذي من حقه أن يحاكم.

س- لقد كشفت الأيام الأخيرة عن مؤامرة خطيرة تحاك ضد الأمة العربية، في الوقت الذي اشتدت فيه الهجمة ضد الوجود الفلسطيني في لبنان، أي ضد إرادة الحياة عند الأمة العربية، فكيف تنظرون إلى هذه المؤامرة؟ وكيف تفسرون ضلوع بعض الأطراف العربية فيها، واستمرار تقديم الدعم السياسي والعسكري إلى حكام إيران في عدوانهم ضد العراق، وبالتالي ضد الأمة العربية؟

ج- إن جانبا من هذا السؤال يجد جوابه فيما قدمناه عن السؤال الأخير. ويبقى جانب آخر أثاره السؤال ويتعلق بدور بعض الأطراف العربية في حرب الخليج وحرب المخيمات. وهنا يجب أن يكون الإنسان صريحا وواضحا، فالحرب العراقية-الإيرانية منظورا إليها من زاوية موقف الدول العربية منها تشكل ظاهرة فريدة، ظاهرة حرب يتقاتل فيها العرب مع بعضهم، إما بما يدفعونه من أموال أو من صواريخ أو من رجال أو بما يتخذونه من مواقف سلبية أو "حيادية". العرب كلهم مساهمون في هذه الحرب، فهم، إذن، يتقاتلون فيها. هناك طرف معروف وواضح وهو العراق الذي يشكل إحدى الجبهتين المعلنتين للحرب. ولكن الأنظمة العربية الأخرى، وبالضبط الحكام العرب، تخوض كلها هذه الحرب، بصورة أو بأخرى. أما مَن منهم يخوضها انطلاقا من الجبهة العراقية، أو انطلاقا من الجبهة الإيرانية، أو انطلاقا من الجبهتين معا فهذا ما سيكون بدون شك موضوع مذكرات يكتبها عرب وأجانب في المستقبل غير البعيد. إن التاريخ هو الذي من حقه أن يحاكم، أما المناضلون فإن واجبهم هو أن يناضلوا كل في موقعه.

مجلة الطليعة العربية – العدد 191 / 5 أكتوبر 1987

31- الخلدونية، المجتمع المدني، الدولة والفتنة، والهجري والميلادي

حوار مع الأخ محمود معروف لفائدة مجلة "الأفق" الأسبوعية الصادرة بنيقوسيا (قبرس) نشرته في عددها المؤرخ بـ 21 يناير 1988 مع التقديم التالي: "يطمئن المتتبعون لتجليات الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى أن محمد عابد الجابري هو من أبرز المفكرين العرب الذين وجهوا البحث التاريخي والفكري المعاصر توجيها عقلانيا ينصب على خدمة أهداف تحرر وتقدم الأمة العربية في حاضرها ومستقبلها، وذلك عبر مشروعه النقدي الذي أسست له سلسلة أعماله بدءا من "العصبية والدولة"، "نحن والتراث"، و"الخطاب العربي المعاصر"، إلى "تكوين العقل العربي"، و"بنية العقل العربي".

1- ابن خلدون يفسر ما قبله ... أما ما بعده فشيء مختلف!

2- الدولة القطرية حقيقة عربية اقتصاديا ... وسيكولوجيا.

3- المجتمع المدني، وضرورة الديموقراطية
4- الفتنة... وحالة اللادولة ليستا طريقا للتحرر والتقدم.
5- مشكلاتنا مع التقويمين الهجري والميلادي ...

1- ابن خلدون يفسر ما قبله ... أما ما بعده فشيء مختلف!

س- نظرية العصبية الخلدونية أقدر، لديك، من مفهوم (نمط الإنتاج الآسيوي) على تحليل البنى الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية العربية الإسلامية؛ تلك العصبية (القبلية-الطائفية-القومية) التي حكمت الاقتصاد فجعلته تابعا ذليلا للحكم، لا العكس، والتي منعت الصراع الطبقي من التعبير عن نفسه. هل لا تزال هذه النظرية تنهض بدور مماثل في حياتنا المعاصرة؟ وهل نجد أن اقتصاد الغزو الاستهلاكي الذي منع استقلال ونمو الاقتصاد في ماضينا يقابل في حاضرنا "اقتصاد النفط"؟ وهل يعيننا ابن خلدون في تفسير استمرار حكم الأسر والأفراد؟

ج- لربما كان الواجب علي أن ألاحظ أن صياغة هذا السؤال تحمل أكثر مما سبق أن قلته في الموضوع! لذلك لا بد من البدء بتوضيح، وهو أن نظرية العصبية عند ابن خلدون تفسر بالفعل جوانب كثيرة وهامة من التاريخ العربي الإسلامي إلى عصره. أما بعد عصر ابن خلدون فنظرية العصبية هذه، قد فقدت كثيرا من جوانب مصداقيتها بسبب ما حصل من تطورات سواء في المشرق خلال حكم العثمانيين أو في المغرب خلال انتشار ظاهرة الطرق الصوفية. إذن فالتاريخ الإسلامي **إلى عصر ابن خلدون** يقبل التفسير سياسيا بما نسميه نظرية العصبية عند ابن خلدون. هذه النظرية

هي فعلا أكثر صلاحية ومصداقية لتفسير تاريخنا إلى عصر ابن خلدون من نظريات أخرى كنظرية أسلوب الإنتاج الأسيوي. إن تاريخنا يختلف كثيرا عن تاريخ البلدان ذات الأنهار الكبيرة، والتي إليها ينسب أسلوب الإنتاج الأسيوي. أضف إلى ذلك أن هذا المفهوم الذي طرحه ماركس دون أن تتاح له الفرصة لتحليله تحليلا علميا، كما فعل بالنسبة لمفهوم الرأسمالية في أوروبا القرن التاسع عشر، لم يتفق الباحثون المعاصرون حوله على شيء محدد. فالمسألة كلها موضوع للاجتهاد.

أما نظرية ابن خلدون في العصبية والدولة فهي في نظري تقدم عناصر كثيرة من شأنها إذا ما وظفت توظيفا جديا أن تساعدنا على بناء تصور لأحداث تاريخنا أقرب ما يكون إلى الموضوعية والمعقولية، هذا بالنسبة للماضي. أما بالنسبة للحاضر، فسيكون من السذاجة القول إن نظرية ابن خلدون (العصبية) قادرة على تفسير تاريخنا العربي المعاصر. فعلا إن ظاهرة القبلية والطائفية ما زال لها دور ملموس في الأحداث المعاصرة في المشرق أو في بعض بلدانه على الأقل. ومن المؤكد أن العلاقات القبلية والطائفية لا زالت تشكل جزءا من ما يمكن أن نطلق عليه اللاشعور الجمعي لدى الشعوب العربية حاليا. بل يمكن القول إن الروابط القبلية والطائفية ما زالت تحكم بصورة أو بأخرى معاييرنا الاجتماعية! لكن مع ذلك فأحداثنا المعاصرة لا تخضع فقط لهذه الروابط، بل كثيرا ما يكون المحرك الحقيقي للأحداث شيئا آخر يركب هذه الروابط (روابط القبلية والطائفية) كما يركب الشعور الديني والمذاهب الدينية.

لقد سبق لي أن قلت في إحدى المناسبات : إن ما تبقى من الخلدونية هو ما لم تستطع تحقيقه. إن ابن خلدون قد بنى نظريته

على واقع عصره، وواقع عصره ما زال معاصرا لواقع عصرنا، ولو على صعيد اللاشعور السياسي. ومع هذا كله، فإن من الخطأ الاعتقاد بأننا يمكن أن نتجاوز الواقع الخلدوني الحاضر فينا بتوظيف نظرية العصبية توظيفا سياسيا. إنني أعتقد أن الواجب هو الكشف عن هذا المكبوت الذي يكبت بدوره الدوافع الحقيقية التي تحركه، إذ لولا أن المارونيين في لبنان قد استأثروا بالسلطة والاقتصاد فترة من الزمن، تطور فيها وضع الفئات الأخرى، اقتصاديا وفكريا فقامت تطالب بحقها، لولا هذا التطور الذي حدث للطرفين على مستوى الاقتصاد والوعي لما قامت الحرب الطائفية في بلد أراد له الاستعمار أن يشيد مجتمعه السياسي على أساس طائفي. إن مشكلة لبنان لن تجد حلها قط طائفيا، وإنما الحل الطبيعي لهذه المشكلة يبدأ من طرحها على أساس اقتصادي. إن إضرابات الطبقة العاملة وكل الطبقات المحرومة في لبنان التي اخترقت الطائفية وحواجزها لتعبر عن وحدة الحرمان لدى الجماهير المحرومة في كل طائفة، تعطينا صورة لما ينبغي أن يكون عليه الحل الصحيح لمشكلة لبنان، ولكل المشاكل المماثلة في الوطن العربي أو خارج الوطن العربي.

2- الدولة القطرية حقيقة عربية اقتصاديا ... وسيكولوجيا!

س- كيف تجد الواقع السياسي العربي اليوم، وبالأخص الذي تمثله الأحزاب أو القوى السياسية المعارضة؟

ج- الحق أن العالم العربي يجتاز اليوم مرحلة انتقال. في الماضي ارتبط السياسي الحزبي بالعمل الوطني من أجل الاستقلال، حيث كان الخصم هو المستعمر الأجنبي المعروف لحما ودما، وما عرفه

العالم العربي من أحزاب وتحركات سياسية بعد حصول بلدانه على الاستقلال إلى اللحظة الراهنة هو نوع من الامتداد للمرحلة السابقة، مرحلة العمل الوطني السياسي ضد المستعمر...

هذا النوع من العمل السياسي، قد انتهت مهمته، وبدأت مرحلة جديدة من التاريخ العربي، من الصعب أن نحدد لها تاريخا بالضبط، لكن لنقل إنها بدأت مع أواخر الستينات، ليس فقط بسبب هزيمة 1967 بل أيضا لأن الأقطار العربية جميعا، في ذلك الوقت، كانت قد حصلت على استقلالها وبالتالي بدأ العرب جميعا يدخلون تدريجيا في مرحلة ما بعد الاستقلال، مرحلة التعامل، ليس مع الاستعمار المباشر، بل مع الحضور الاستعماري غير المباشر، حضوره في كافة المجالات.

إذن منذ أواخر الستينات دخل العالم العربي في حقبة تاريخية أخرى، حقبة رسوخ الدولة القطرية في الواقع العربي. وما يجري الآن من أحداث معقولة أو لا معقولة على الساحة العربية، إنما هو من آثار وانعكاسات ومقتضيات ترسخ الدولة القطرية.

إن التفكير بمقولات ما قبل أواخر الستينات التي كانت تحركها شحنات وجدانية وحماسية يجب أن يترك مكانه للتفكير النقدي العقلاني الذي يتعامل مع الواقع ويواجهه، لا يخشاه ولا يخاف منه. إننا أمام ظاهرة تجسد كيان الدولة القطرية في كافة المجالات، وعلينا أن نقبل هذه الحقيقة كواقع ونبني على هذا الواقع ما نراه صالحا من خطط لتغييره. إن استراتيجية العمل المستقبلي في العالم العربي، يجب أن تبنى في نظري على أساس العمل داخل الدولة القطرية من أجل تجاوزها عبر مسلسل تاريخي لا يمكن تحديد مداه، وسيكون من الخطأ الجسيم التعامل مع المرحلة الراهنة بنفس

المنطق الذي تعاملنا به مع المرحلة السابقة. منطق القفز على الدولة القطرية.

لقد كان ذلك القفز ممكنا حينما كانت الدولة القطرية جنينا في أحشاء الوضع الاستعماري وفي الأوضاع التي خلفته. أما الآن وقد أصبحت الدولة القطرية حقيقة، عربية اقتصاديا واجتماعيا وسيكولوجيا -ولا أقول ثقافيا- فلا بد من الاعتراف بها كواقع، يجب تغييره، نعم، لكن أيضا كواقع لا يمكن التحرك الجدي ضده إلا من داخله وبالعمل في إطاره.

س- ألا يعتبر ذلك تأشيرا على هزيمة شاملة لأمتنا؟

ج- أصارحك بأنني لا أستسيغ عبارة "أمة مهزومة"! الهزيمة تلحق بالأفراد، حكاما وقادة ومناضلين، وكما أن الأمة لا تجتمع على خطأ، أعتقد أن الأمة أيضا لا تنطبق عليها مقولة "الهزيمة". ليست الأمة العربية هي المهزومة حاليا، وإنما المنهزم حكامها الذين لم ينبثقوا من صفوفها عن طريق التعبير الديمقراطي الحر. وبما أنهم لا يمثلونها فهزيمتهم ليست هزيمة للأمة.

3- المجتمع المدني، وضرورة الديموقراطية.

س- كيف تتصورون إمكان قيام المجتمع المدني العربي مع استمرار تحكم النزاع بين الهويات ما قبل الحضارية، نعني خصوصا: القبلية، الطائفية؟

ج- إن من الخطأ المبالغة في إبراز ما ينطوي عليه الوطن العربي من تعدد، ذلك لأن هذا التعدد الموجود عندنا، له ما يماثله بل ما يتعداه في دول أخرى وأمم أخرى. الوطن العربي منذ كان، هو

وحدة في جوفها تعدد، أو هو تعدد في إطار من الوحدة. والمشكلة ليست في وجود هذا التعدد، المشكلة في الحقيقة هي مشكلة الديمقراطية. إن وجود الديمقراطية معناه وجود تصنيفات تغطي على التصنيفات المذكورة، فالقطر الذي تنشط فيه الحياة الديمقراطية الحقيقية النزيهة تزدهر فيه الحياة السياسية الحزبية التي تعيد تصنيف أفراد المجتمع على أسس أخرى جديدة، فأفراد الطائفة أو القبيلة الواحدة يتوزعون في أحزاب، وترى الأحزاب تتمايز في برامجها وإيديولوجياتها ومصالحها الاقتصادية، وباختصار ليس هناك في نظري من سبيل لتجاوز مساوئ التعددية الطائفية والإثنية إلا سبيل واحدة هي التعددية السياسية التي تقوم عليها الديمقراطية.

ومعلوم أن تشييد مجتمع مدني حديث عملية تستلزم إحلال أطر اجتماعية حديثة مكان الأطر والقوالب الاجتماعية القديمة، وبعبارة أخرى بسيطة إحلال الحزب محل القبيلة والطائفة. وهذا في نظري هو الدور التاريخي للديمقراطية في المرحلة الراهنة للوطن العربي، فعندما نؤكد على ضرورة الديمقراطية فإننا نؤكد على وسيلة فعالة لتحديث المجتمع، لتغيير قوالبه ومؤسساته من قوالب مجتمع غير مدني لأنه ينتمي إلى فترة العهود الماضية التي كانت الدولة فيها تحتضن الجميع بالقوة، إلى مجتمع مدني يحتضن هو الدولة لا بالقوة، ولكن سلميا وبوسائل العراك السلمي المدني.

4- الفتنة... وحالة اللادولة ليستا طريقا للتحرر والتقدم

س- تمتدح واقعية الفقهاء لنهيهم عن الثورة حتى تتوفر شروط تغيير الإمام، ويدعون إلى طاعة الإمام الفاجر، وتكاد تقول إن حركات

المعارضة أسهمت إلى جانب عوامل أخرى، في تمزيق وحدة الأمة. فهل يعني ذلك أنك تشترط لقيام المعارضة قدرتها على تحقيق مشروعها؟

ج- هنا أيضا يجب تصحيح صياغة الفكرة، فأنا لم امتدح الفقهاء، لكونهم ناصروا الدولة في زمانهم، بدعوى تجنيب الأمة الفتنة وكوارثها، وإذا لم تخني الذاكرة فإنني لم أمتدح ولم أهاجم وإنما عرضت لموقفهم كما كان. فعلا لقد لاحظت أن ما نسميه بالحركات الثورية في التاريخ الإسلامي مثل القرامطة أو الزنج أو حتى الحركات الشيعية في مرحلة دور الستر كانت تعيش تناقضا أساسيا، بين تحركاتها الاجتماعية، التي لا شك في طابعها الجماهيري والنضالي وبين الإيديولوجية التي كانت تؤطرها. لنأخذ مثلا حركة الزنج التي لا يشك أحد في أنها حركة كان وقودها تلك الجماعة من الزنج المستغلة في البصرة في أعمال الري والزراعة أو الأعمال التجارية والإنتاجية الأخرى، فإذا نظرنا إلى هذه الحركة من زاوية وقودها فقط كان علينا أن نحكم لها وأن نقول إنها فعلا كانت حركة ثورية تناهض الاستغلال وتريد أن تتحرر، أما إذا نظرنا إلى هذه الحركة من خلال شخصية "صاحب الزنج"، زعيم ثورتهم المحرض لهم، ذلك المغامر العربي الذي يقال إنه كان ذا ميول شيعية علوية، والذي فشل في استقطاب جماهير البادية لتكوين إمارة أو الحصول على الخلافة، فإننا سنجد أنفسنا أمام شخصية مغامرة همها الاستيلاء على السلطة لدوافع لم تكن بالضرورة هي تلك التي كانت تحرك الزنج من داخلهم.

إننا هنا أمام عملية استغلال لسخط فئة من المظلومين من طرف شخصية مغامرة لم تطرح قضية الزنج كقضية اجتماعية سياسية الخ، وإنما كان منخرطا بقضيته في سلسلة —الثورات- التي قام بها

في التاريخ الإسلامي أشخاص كانت قضاياهم أبعد كثيرا من قضايا الجماهير التي كانوا يخطبون ثقتها ويحاولون تسخيرها.

إذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، فإننا سنكون أمام سؤال ملح: هل حركة الزنج مثلا كانت عنصر تقدم في التاريخ أم كانت بالعكس أحد العوامل التي عجلت بتدهور الدولة العربية؟ إننا عندما نفكر بالأمر يجب أن نستحضر المهام التي كانت مطروحة على الدولة العربية آنذاك، وهي أساسا مهام الصراع مع البيزنطيين ومع كل من كان يعمل لتقويض دولة العرب والإسلام.

إننا لا نستطيع أن نكون محايدين بالنسبة لتاريخنا! فنحن عرب مسلمون. وواجبات الدولة آنذاك كانت تفرض على كل من يفكر بشيء من الموضوعية والواقعية أن يميل إلى شجب الفتنة والحروب الداخلية من أجل مواجهة الخصم الخارجي.

يمكن أن نضرب مثلا بما يجري في وقتنا الحاضر. فالشعب اللبناني الآن يطلب الدولة بأي ثمن، فالدولة مهما كانت هي أفضل من اللادولة، والانتقال من وضع مترد لا تؤطره الدولة إلى وضع أحسن منه، يفرض المرور عبر الدولة. وكما أننا نطالب الدول العربية بتجميد خلافاتها الداخلية من أجل مواجهة العدو الخارجي، إسرائيل والإمبريالية، فإن فقهاء الماضي —فيما أعتقد— كانوا يفكرون بمثل هذا المنطق، حينما أفتوا بأن طاعة حاكم فاجر أفضل من حالة فتنة، حالة اللادولة. وأنا هنا لا أؤيد موقف الفقهاء بصورة مطلقة، فكم كنت أتمنى أن يكون موقف الفقهاء شيئا آخر غير إصدار مثل هذه الفتاوى، كنت أتمنى أن يكون موقفهم مثل موقف كثير من الفقهاء المناضلين الذين قاموا لتغيير المنكر فقادوا الجماهير. لكن هذه تمنيات، والتاريخ لا تصنعه التمنيات! فالماضي

منه ما قد مضى ولا يمكن إعادة صنعه، وأما الآتي فلن يصنعه إلا التخطيط العلمي والتصميم والتحرك في إطار استراتيجية نضالية مدروسة.

5- مشكلاتنا مع التقويمين الهجري والميلادي ...

س- تقولون إن استخدامنا للتأريخين الهجري والميلادي، يعكس تاريخنا الممزق. هل يمكن إيجاد حل أو تصور لتقويم نلجأ إليه في النظر إلى تاريخنا؟ أم أن الحل متروك لعملية إعادة كتابة تاريخنا؟

ج- فعلا، سبق لي أن لاحظت أن استعمالنا تأريخين لتوقيت أحداث ماضينا، تاريخ هجري، نوقت به حوادث الماضي لمدة سبعة أو ثمانية قرون، ثم تاريخ ميلادي نضبط به حوادث ماضينا القريب في حدود القرون الثلاث الماضية، لاحظت أن هذا الاستعمال لتوقيتين مختلفين بهذا الشكل يعمل فعلا على تمزيق خط استمرارية ماضينا في وعينا. فلو كان الأمر يتعلق باستعمال التوقيتين لنفس الحدث، كما نفعل اليوم مثلا حين نقول وقعت مظاهرات بالضفة الغربية بتاريخ كذا، الموافق كذا، لكان الأمر أهون، لكن عندما نقسم ماضينا إلى شطرين، شطر نؤرخ له بالهجري وشطر نؤرخ له بالميلادي، فإننا في الحقيقة نربط ماضينا بمرجعيتين مختلفتين تماما: مرجعية الحضارة العربية الإسلامية التي تبدأ مع ظهور الإسلام، والتاريخ الهجري يبدأ كما نعلم مع هجرة الرسول إلى المدينة، الهجرة التي كانت منطلقا لمسلسل تأسيس الدولة العربية الإسلامية، وبالتالي تشييد الحضارة العربية الإسلامية، مرجعيتنا هذه نتعرف فيها على أمجاد ماضينا، على نقاط ضعفه، وبكلمة واحدة على هويتنا التاريخية. أما المرجعية الثانية فهي

مرجعية أوروبية مسيحية تنظم حوادث العالم المسيحي وبالتالي فهي تشكل إطارا يحدد هوية هذا العالم كأمم وكأفراد.

إذن، عندما ننتقل من التاريخ الهجري الذي نؤرخ به ما نسميه بالقرون الوسطى إلى التاريخ الميلادي الذي نؤرخ به أواخر العصر العثماني، وهو ما نسميه أحيانا ببواكير اليقظة العربية الحديثة، فإننا في الحقيقة نربط أنفسنا بإطارين مرجعيين مختلفين تماما، فنحس بالانشطار على صعيد الوعي حينما ننظر إلى تاريخنا عبرهما. المسألة إذن هي مسألة الاستمرارية أو اللاإستمرارية، مسألة حضور ماضينا كتاريخ متسلسل في وعينا بصورة تجعلنا نتملك جذورا نستطيع بسهولة أن نتعرف على امتداد خطوطها إلى الوقت الراهن.

إننا لا نستطيع أن نكون لأنفسنا تصورا متكاملا عن ماضينا على أساس من الاستمرارية ما لم يكن خط الزمن الذي يجري فيه تقييد أحداثه خطا واحدا. وأنا لست أتعصب للتاريخ الهجري ضدا عن التاريخ الميلادي، فالمسألة تطرح فعلا إشكالا من نوع الإشكالات التي نعانيها في كثير من الميادين. فالتاريخ الهجري هو تاريخ خصوصيتنا، أما التاريخ الميلادي فقد أصبح تاريخ–العالمية. وأعتقد أنه من الخطأ أن نضخم الأمر فنجعل أنفسنا في مأزق الاختيار بين الخصوصية والعالمية. لكنني أعتقد أن الاستغناء عن التاريخ الهجري شيء غير ممكن، خصوصا بالنسبة للسبعة قرون الأولى من تاريخنا، كما أنه من غير الممكن الاكتفاء في الوقت الحاضر باستعمال التاريخ الميلادي وحده، ولذلك أعتقد أنه يمكن التغلب على قسم كبير من هذا الانشطار إذا نحن مددنا استعمالنا للتاريخ

الهجري إلى الوقت الراهن ثم مواصلة استعماله جنبا إلى جنب مع التاريخ الميلادي.

هذه ليست مسألة شكلية، ذلك لأن وراءها أمورا أخرى تتعلق بالمضمون والجوهر. فالانتقال من التاريخ الهجري إلى الميلادي في القرن العاشر الهجري يعكس انتقال الحضارة من العالم العربي إلى العالم الأوروبي. وعندما أرخت أوربا لتاريخها عمدت إلى إقامة استمرارية بين نهضتها الحديثة ونهضتها الأولى في القرن الثاني عشر الميلادي، ثم بين هذه وبين حضارة الرومان وحضارة اليونان، وهذا إلغاء وسكوت عن حضارتنا العربية الإسلامية وتهميش لها. أما اقتصارنا على التاريخ الهجري إلى القرن العاشر أي إلى بدايات النهضة الأوروبية الأولى ثم انتقالنا بعد ذلك للتاريخ الميلادي فيعكس مدى هيمنة وإمبريالية هذا التحقيب التاريخي الذي وضعته أوروبا لنفسها وفرضته على العالم.

لا أحب أن أسترسل في هذا الموضوع. فالمسألة كما ترى تنطوي على أبعاد تتعلق بماضينا كله، بنوع اتصالنا به ونوع الجسور التي نقيمها للارتباط به، إنها مسألة الاختيار بين: الإبقاء على الروابط مع أوروبا كما نسجتها هي أو فك الارتباط معها لإقامة روابط يكون لنا في وضعها نوع من الاختيار.

مجلة الأفق – أسبوعية... – 11 يناير 1988

32- القطيعة .. المشرق والمغرب!
التراث بين النخبة والجمهور

أجري هذا الحوار مع د. فهمي جدعان مندوبا عن مجلة "العربي" ونشر في عددها 370، سبتمبر 1989، مع التقديم التالي:

"كان الدكتور محمد عابد الجابري، المفكر المغربي، الأستاذ بجامعة محمد الخامس بالرباط، قد أمضى بعض شهر آذار/ مارس من هذا العام، أستاذا زائرا لكلية الآداب بجامعة الكويت، وقد انتهزت "العربي" هذه الفرصة لترتب لقاء فكريا بينه وبين الدكتور فهمي جدعان أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت، فكان من ذلك هذا الحوار الذي دار بين هذين المفكرين "الأكاديميين"، في قضايا المشرق والمغرب، والتراث والمناهج، والنخبة والجمهور، والعقل العربي، والمثقفين...

وقد تعرف المثقفون العرب على هذين المفكرين من خلال نتاجهما الذي تمثل لدى الدكتور الجابري خاصة في كتبه: "العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، "نحن والتراث"، "نقد العقل العربي". وتمثل لدى د.جدعان في كتبه: "أسس التقدم

عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث"، "نظرية التراث"، "المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام"، بالإضافة إلى أعماله المنشورة باللغة الفرنسية.

1- ما حقيقة "القطيعة" بين المغرب والمشرق؟
2- في معنى القطيعة : ابن رشد ليس استمرارا لابن سينا...
3- انخرط فلاسفة المشرق في إشكاليات علم الكلام ...
4- حي بن يقظان عند ابن طفيل غير الذي عند ابن سينا.
5- التراث والمناهج ... و"المشاريع الكبرى"!
6- مسألة المنهج ... الخطوات الثلاث.
7- النخبة والجمهور ... واستراتيجية الخطاب.

1- ما حقيقة "القطيعة" بين المغرب والمشرق؟

د. جدعان:

من واجبي أولا أن أوجه إلى مجلة "العربي" شكرا خاصا، إذ بادرت إلى اغتنام فرصة وجودك هنا في الكويت ضيفا على كلية الآداب وقسم الفلسفة بجامعة الكويت، فرتبت أمر هذا اللقاء بيننا، وجعلته مفتوحا لإثارة الحديث والحوار والسؤال حول القضايا التي يمكن لهذه الزيارة ولهذا اللقاء أن يثيراه.

ويقضي واقع الحال، وتقضي المواضعة في مثل هذه الظروف، أن يتوجه حديثنا إلى قضايا تثير اهتمامنا المشترك، وتكون في الوقت نفسه موضع اهتمام خاص عند القارىء. والذي يبدو لي أن علينا أن ندير الحديث حول بؤرة مركزية، نتحرك منها إلى مسائل عدة، أرى أن تكون مما له مدخل في القضايا الثائرة في العالم الثقافي العربي المعاصر، وهي القضايا التي شغلتك في بعض كتاباتك مثلما شغلتني أنا أيضا، ومثلما تشغل جل الذين يحيطون بنا.

وفي اعتقادي أن من حقك في أن أبادرك أنا بالحديث، لأقول: إن لقاءنا هنا يختزل في عيني صورة من صور لقاء المشرق بالمغرب، ويثير في شجون الوطن العربي الذي راودت وحدته عقول أجدادنا وأفئدتهم، وهي تراود اليوم عقولنا نحن وأفئدتنا. لقد كان ذلك حلما دائما، لم يبدده تزامن خلافتين وأكثر في أرجاء المشرق والمغرب في هذه الفترة أو تلك. واليوم نحاول أيضا أن نحول شيئا فشيئا- عبر حقول الألغام والهموم والآلام والحواجز والطوفان- هذا الحلم الكبير إلى واقع، فنشهد جهودا كبيرة لتجمعات وحدوية، ربما لا تكون فائدتها الوحيدة أنها تكسر حواجز التشتت والتفرق، وتنسج خيوط حلم عزيز علينا في المشرق، وعزيز عليكم في المغرب. لكنني لا أملك وأنا أثير هذه الشجون أو أستثيرها، ونحن هنا معا، إبعاد هذا الشبح الذي يهجم على مخيلتي، إذ يصور لي، مثلما صور لكثيرين، أني أتحدث مع صاحب نظرية مثيرة في العلاقة بين المشرق والمغرب، وهي نظرية لا تسر المشرقيين كثيرا، وكان لها عند بعض كتابهم صدى غير محمود! فقد انتهى كثير من قرائك إلى أنك قد كرست ضربا من القطيعة بين المغرب والمشرق، حين تكلمت وأعدت الكلام عن "قطيعة" معرفية بين جناحي الوطن العربي، وقلت: إن ثمة مشروعين ثقافيين كبيرين، أحدهما نسبته إلى المشرق، ممثلا بابن سينا والفارابي، وثانيهما نسبته إلى المغرب ممثلا على وجه الخصوص بابن رشد. ولقد ذهبت فعلا إلى أن

ما سميته المشروع المشرقي مشروع ذو طابع غنوصي لاعقلاني، بينما المشروع المغربي أو الأندلسي هو مشروع ذو طابع عقلاني، وقررت أن كل واحد منهما يعبر عن "روح" خاصة به، وأنه لا سبيل إلى الجمع بينهما، فإن التقليد المغربي الممثل بابن رشد قد "قطع" قطيعة نهائية مع التقليد المشرقي الذي تمثله الغنوصية السينوية الهرمسية. ومع أنني شخصيا لا أعتقد أن هذه "القطيعة" كانت شاملة، فإنني، في هذه اللحظة على الأخص، لا أملك إلا أن أتساءل، في ضوء مذهبك هذا، عن الطريقة التي بها أفسر هذه الصلة العميقة التي تربطك بالمشرق الحديث والمعاصر، حيث أصبحت في حقيقة الأمر وجها مشرقيا، إذ تتردد مدعوا أو زائرا في مناسبات متعددة على جميع أقطار المشرق، وكتاباتك تلقى انتشارا طيبا عند مثقفي هذه الأقطار، فتجد الترحيب حينا والنقد أحيانا، وتجد من ينتصر لها، مثلما تجد من ينفر منها. ثم لا بد لي من أن أتساءل، في سياق قضية القطيعة هذه، عن مناطق الاتصال ومناطق الانقطاع، في حدود ثقافتي المشرق والمغرب. وهل هذه القطيعة هي حقيقية أم أنها مثيرة للبس فحسب، وأن الأمر على غير ما يتوهم الكثيرون؟

2- في معنى القطيعة: ابن رشد ليس استمرارا لابن سينا

د. الجابري:

أعتقد أن ما أثار الالتباس في أذهان قراء كثيرين هو استعمال كلمة "قطيعة". ولا بد من شرح هذا المفهوم ليظهر المقصود منه: إن أول من استعمل هذا المفهوم هو فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار. وقد كانت النظرة السائدة قبله أن العلم ينمو بالاتصال، مثلما تنمو الشجرة أو الجسم: القديم

يؤسس الجديد، ويبقى حاضرا فيه بشكل من الأشكال. لكن باشلار، حين درس تاريخ العلم، تبين له أن العلم لا ينمو بالاتصال، وإنما ينمو عبر قطائع، أي عبر عمليات انفصال، بمعنى أن العلم أو التفكير العلمي ينبني، في حقبة معينة، على مفاهيم تكون هي أساس إنتاج المعرفة والكشوف العلمية، إلى أن تستنفد استنفادا كاملا، فتقع أزمة في الفكر العلمي، وهذه الأزمة لا تحل إلا بظهور مفاهيم جديدة، تقطع العلاقة أو الصلة بالمفاهيم القديمة، أي يحدث بينها وبين هذه المفاهيم انفصال تام.

وهكذا نقول: إن هناك قطيعة عندما لا يمكن أن نرجع القهقرى من الجديد إلى القديم، فهذا جهاز مفاهيمي، وذاك جهاز مفاهيمي آخر. ومنذ غاليلو حدثت في ميدان العلم أنواع عديدة من القطائع بهذا المعنى. ثم جاء ألتوسير، الفيلسوف الفرنسي المعروف، فطبق هذا المفهوم على العلاقة بين ماركس وهيغل، حيث كان ماركس الشاب، إلى حدود عام 1848، على صلة مباشرة بهيغل مشدودا إليه، بمعنى أن تفكيره كان محكوما بالمناخ الهيغلي، وبالرؤية والإشكاليات الهيغلية التي كانت تهيمن على الإيديولوجيا الألمانية. ثم ما لبث ماركس، بعد أن انتقل إلى تحليل الاقتصاد الرأسمالي تحليلا علميا رياضيا، أن "قطع" مع "ماركس الشاب" هذا، وانفصل عنه منهجيا، فأصبح من الممتنع العودة من كتابه "رأس المال" إلى

كتاباته الأولى حول الإيديولوجيا الألمانية مثلا، فهذا شيء وذاك شيء آخر، هنا مفاهيم وهناك مفاهيم أخرى...

جئت أنا فيما بعد، عندما اشتغلت بالفلسفة الإسلامية على ضوء هذا المفهوم الإبيستيمولوجي الجديد، مفهوم الاتصال والانفصال في تاريخ الفكر، فلاحظت أن تاريخ الفلسفة في المشرق يقوم كله على الاتصال : فأنت تنتقل عبر خط واحد، من إخوان الصفا إلى الفارابي، إلى ابن سينا، إلى الغزالي، إلى السهروردي، إلى الملا صدرا الشيرازي، إلى الفكر الإيراني الحالي في مدرسة قم. لكن، عندما درست ابن رشد، وجدت شيئا آخر، لقد لاحظت أن إشكالياته تختلف عن الإشكاليات التي طرحها ابن سينا والفارابي، وأن المفاهيم التي استعملها- على الرغم من كونها مشتركة بين الجميع في القرون الوسطى- تختلف في مضامينها عند ابن رشد عما هي عليه عند ابن سينا. ثم عندما أمعنت النظر في مضمون معظم هذه المفاهيم، تبين لي أن ابن رشد ليس استمرارا لابن سينا، وذلك خلافا لما كان يعتقده الباحثون، مستشرقون وعرب، إذ كانوا يرون ويؤكدون أن الفلسفة في الأندلس استمرار للفلسفة في المشرق؟ لقد تبين لي- وهناك في كتبي نصوص تثبت هذا فليست المسألة خيالا ولا مجرد ادعاء- أنه قد نشأت في الأندلس مدرسة فلسفية تختلف تماما عن المدرسة الفلسفية في المشرق. والاختلاف بينهما ليس محصورا فقط على مستوى المضمون الفلسفي أو المضمون الإيديولوجي -وهما يختلفان في الغالب من دولة إلى

دولة ومن زمان إلى زمان- بل الاختلاف بينهما أعمق من ذلك إذ يطال المنهج والمفاهيم والرؤية والاشكالية.

الفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بإشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام، ولا فِرق كلامية، ولا تعدد. في المشرق وقع الاهتمام بالميتافيزيقا منذ البداية، بداية التعامل مع الفلسفة اليونانية، لأن الذين يعنيهم أمرها كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في مجال المناقشات التي عرفها علم الكلام، ومعروف أنها كانت ذات خلفيات سياسية. فعلم الكلام هو في الأصل -كما هو معروف- كلام في السياسة بمفاهيم دينية.

أما في المغرب والأندلس فقد كان التعامل مع الميتافيزيقا ممنوعا وكان علم الكلام نفسه ممنوعا، لأسباب سياسية لها علاقة بالصراعات السياسية بين الدولة المستقلة في المغرب والأندلس وبين دولة الخلافة في المشرق (عباسية، وفاطمية). لذلك تجنب المشتغلون بـ "علوم الأوائل" الخوض في القضايا الميتافيزقية في البداية، وانكبوا على الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق. وعندما رفع المنع عن الفلسفة - كميتافيزيقا- ارتبطوا بأرسطو الحقيقي، أعني الذي لم تداخله الأفلاطونية الحديثة ذات المنزع الإشراقي الغنوصي، وهكذا غاب في المغرب والأندلس ذلك العنصر الذي احتاج إليه

الفلاسفة في المشرق للتوفيق بين الدين والفلسفة على أساس التوفيق بين أفلاطون "الإلهي" وأرسطو، اعتمادا على نصوص منحولة لأرسطو -لنفس الغرض- قبل انتقال الفلسفة إلى الإسلام.

هكذا وقع التعامل مع أرسطو في الأندلس كما هو، وعلى أساس نصوصه الصحيحة فاستبعدت النصوص المنحولة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية استبعادا كليا من اهتمام الفلاسفة الأندلسيين، أعني ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. من هنا تبين لنا أن اختلاف ابن رشد مع ابن سينا وردوده عليه -وكانت حادة في بعض الأحيان- لم تكن تعكس مجرد اختلاف في وجهات النظر على نفس المستوى من المنهج والرؤية، بل كانت تعكس انفصالا على هذا المستوى نفسه، مستوى المنهج والرؤية. هذا الانفصال، على هذا المستوى، هو ما يعبر عنه بـ "القطيعة الإبيستيمولوجية"، وهي تعني أن فلسفة ابن رشد ليست استمرارا لفلسفة ابن سينا. وما يؤكد ذلك ويبرهن عليه بصفة قاطعة هو أننا لا نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا أو الفارابي (وفلسفتهما واحدة في الجوهر). بينما نستطيع أن نعود من الملا صدرا الشيرازي إلى السهروردي مباشرة، ثم إلى ابن سينا، فالفارابي دون أن نصادف ابن رشد. فهو غائب تماما على مستوى هذا الخط.. نحن نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن باجة مباشرة، ثم من ابن باجة إلى ابن حزم. ومعنى ذلك أن بداية الانفصال

كانت متزامنة مع بداية الاستقلال الذي دشنه ابن حزم ليس في الفقه وحسب بل في فروع الثقافة العربية كلها، مع اختلاف في القيمة والمدى، ذلك الاستقلال الذي أدى إلى قيام مدرستين فكريتين في الثقافة العربية الواحدة: مدرسة مشرقية ومدرسة مغربية.

وهكذا، فالاتصال الظاهري بين المدرستين الفلسفيتين، المشرقية والمغربية، لا ينبغي أن يخفي عنا انفصالا أعمق بينهما. لقد عالج فلاسفة الإسلام الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن كما يقول إميل برييه أبرز مؤرخي الفلسفة في أوروبا : "ليس الموضوع هو الذي يميز فكرا فلسفيا معينا، وإنما الروح التي يصدر عنها هذا الفكر، والنظام الفكري الذي يستند إليه". ونحن نعتقد، أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية، والروح الرشدية، وبكيفية عامة: الفكر النظري في المشرق، والفكر النظري في المغرب، وأنه كان هناك نوع من الانفصال بينهما، داخل الاتصال الظاهري. هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبيستيمولوجية. وهذه القطيعة تقع على مستوى "المعرفة" فقط، أعني على مستوى المنهج والرؤية؛ فهي ليست قطيعة سياسية، وليست قطيعة ثقافية أو حضارية.

جميع ما تقدم شرحته في كتبي معززا بالنصوص، وفي سياق العرض والتحليل، طلبا لفهم أعمق وأقرب إلى المفكر فيه لدى

هذا الفيلسوف أو ذاك. ومع ذلك بقي هناك من لم يستوعب، الاستيعاب الكامل، هذه المسألة، أعني هذه القطيعة. لقد استخدمت المصطلح استخداما إجرائيا، فاستطعت بتوظيفه هكذا أن أدرك إدراكا أعمق خصوصية فكر المشرق، وخصوصية فكر المغرب. وحين تكلمت عن هذه القطيعة لم يفهم أحد في المغرب أنها قطيعة سياسية أو حضارية، ولكن احتج في المشرق بعض الزملاء من الذين أجلهم وقالوا -وكأنهم يمزحون- "إن في ذلك شيئا من الشوفينية المغربية"، فاضطررت إلى أن أوضح المسألة من جديد في الطبعة الثانية من كتابي "نحن والتراث". والمسألة في نهاية الأمر هي أن الذين ينسبون إلي كلاما حول قطيعة بين المشرق والمغرب، قد قرءوا شيئا في الصحف فقط، ولم يرجعوا إلى الكتب التي كتبتها.

3- انخرط الفلاسفة في المشرق في إشكاليات علم الكلام

د. جدعان:

أعتقد أن هذا التوضيح ضروري ومفيد، ومع ذلك فما يزال في نفسي شيء من هذه المسألة، يبدو لي مهما، ويحتاج إلى بيان، فأنا غير مقتنع بأن القطيعة التي تتكلم عنها قطيعة شاملة، إنني أعتقد أنها قطيعة مع تيار بعينه من التيارات الفكرية التي نجحت وتشكلت في المشرق. أنت تقول: إن ابن رشد ليس استمرارا لابن سينا والفارابي، على الرغم من اشتراكهم جميعا في القضايا والموضوعات نفسها، وأننا لا نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا ثم إلى الفارابي، فهذه روح وتلك روح أخرى. هنا عقلانية أرسطية، وهناك غنوصية أفلاطونية محدثة

وهرمسية! هذا صحيح، لكنني أرى من وجه آخر أن بإمكاننا التفكير في تيار آخر، ورسم خط ثالث غير هذا الخط الذي أشرت إليه، والذي يصل بين إخوان الصفا وابن سينا والفارابي. هذا الخط الثاني يتصل بابن رشد ويعود إلى السجستاني والعامري والرازي والكندي، أعني أن هناك تيارا عقليا غير هرمسي، مبدؤه الكندي، ومنتهاه ابن رشد، ولا يمكن القول بأن هناك قطيعة بين ابن رشد وبين هذا التيار، وإنما هناك اتصال صريح.

د. الجابري:

هذه مسألة أشرت إليها في كتبي، ولست أذكر في أي موضع، لكن لي بعض التحفظات حول الأسماء التي ذكرتها، فالكندي لا علاقة له بنظرية الفيض. الكندي كان أكثر قربا لأرسطو من الفارابي وابن سينا، لكن كتبه هي عبارة عن رسائل صغيرة في العلوم. والنص الفلسفي الأساسي في أعماله هو رسالته "في الفلسفة الأولى" التي كتبها لأحمد بن المعتصم. في هذه الرسالة نكتشف أنه لا علاقة له بالفيض الذي قال به الفارابي وابن سينا. إذن، إذا أردنا أن نقيم مقارنة عامة قلنا: إن الكندي لا يختلف مع ابن رشد، لكن ليس هناك اتصال بينهما، لأن الكندي يقع بعده الفارابي وابن سينا وسلسلة طويلة. القطيعة والاتصال لا يكونان في وضع مثل هذا، فالقطيعة لا يمكن أن تكون ما بين ابن رشد والكندي، لأن الحقبة الزمنية ليست واحدة، والاتصال المعرفي ليس واحدا. تكون القطيعة عندما يكون هناك اتصال على صعيد معرفي،

وليس من الضروري أن يكون زمنيا. ابن رشد لم يقطع مع الكندي، لأن الكندي كان قد جاوزه الآخرون ولم يكن هو السائد، فالذي كان سائداً هو ابن سينا والفارابي. أما أبو بكر الرازي فغنوصي هرمسي، لا علاقة له بأرسطو، ولا مع ابن رشد والتيار البرهاني العقلي.

د. **جدعان**: والسجستاني؟ رسائله التي نشرها د. بدوي تكشف بوضوح عن صلة بينه وبين أرسطو.

د. **الجابري**: ليس الأمر كذلك، فإشكالية السجستاني بقيت إشكالية مشرقية، لقد كان أحد البارزين في المدرسة المنطقية ببغداد ولكنه لم يكن فيلسوفا في مستوى ابن سينا أو ابن رشد.

د. **جدعان**: أنا أعني أبا سليمان المنطقي السجستاني، ثم الرازي وهو ذو عقلانية صريحة.

د. **الجابري**: أما السجستاني فذلك الذي عنيت. وكذلك الرازي. الرازي طبيب "عقلاني" على مستوى الطب إذا شئت، ولكنه فيلسوف غنوصي هرمسي، يقول بإمكانية أن يكون كل إنسانا نبيا، فاتهم بإنكار النبوة، ولكن من موقع عرفاني وليس من موقع عقلاني. ومهما يكن فالسجستاني والكندي وكل هؤلاء الذين عاشوا في المشرق كانوا محكومين منهجيا بالإشكالية الكلامية، كان الفيلسوف لا ينتج المعرفة الفلسفية إلا مع

مذهب كلامي معين أو ضده. هناك اختلاف بين بنية الفكر النظري في المشرق وبنية الفكر النظري في المغرب، هناك انقطاع.

4- حي بن يقظان عند ابن طفيل غير الذي عند ابن سينا

د. جدعان: وابن طفيل أين تضعه في الخط المغربي؟

د. الجابري: ابن طفيل مغربي، مغربي بكل ما في معنى الكلمة، يرتبط بابن رشد، وهو الذي قدمه وأبرزه، لكن اللبس الذي حصل للناس في شأنه هو أنه -أعني ابن طفيل- يقول في مقدمة رسالته "حي بن يقظان" إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها ابن سينا. فرسالة حي بن يقظان مكتوبة بقلم ابن طفيل، لكن مضمونها، بتصريح ابن طفيل، هو مضمون الفلسفة المشرقية السينوية. والذين يحكمون على ابن طفيل من خلال رسالة حي بن يقظان مخطئون. إن رأيه هو رأي النظرة المغربية الرشدية.

د. **جدعان:** لكنه يأخذ على ابن باجة تقصيره في بلوغ غاية الفيلسوف من الاتصال.

د. **الجابري:** هو يعني أن ابن باجة مقصر في أن يكون مشرقيا في فلسفته كابن سينا، أي أنه لم يتبن نظرية الاتصال الفيضية[1]. والمهم هو إما أن تكون الثقافة العربية الأندلسية قد

1- في هذه العبارة غموض ربما يرجع إلى سقوط كلمة أو عبارة أو أكثر من النص

الأصلي الذي كان حوارا شفويا، فاستخرج النص الحالي من شريط التسجيل ونشرته مجلة "العربي" التي نقلناه عنها. ولإلقاء مزيد من الضوء على موقف ابن طفيل الذي فهم على غير حقيقته فربط بالتصوف حينا وبفلسفة ابن سينا حينا آخر، نورد الإيضاحات التالية: كانت هناك نظريتان في الاتصال: نظرية تقوم على فكرة "الفيض" وهذه مشرقية هرمسية غنوصية سينوية، مرجعيتها تقع خارج الفلسفة الأرسطية. ونظرية أخرى تقع في قلب الإشكاليات الأرسطية وهي التي كانت سائدة في الأندلس، عند ابن طفيل وابن باجة وابن رشد، وقد كتب فيها ابن باجة وتناولها ابن رشد بتفصيل وبعمق في شرحه الكبير لكتاب النفس لأرسطو. ومنطلق هذه النظرية هو جملة تركها أرسطو مفتوحة، تتحمل تأويلات مختلفة، وتتعلق بماهية العقل الفعال الذي يخرج العقل بالقوة الذي فينا إلى عقل بالفعل، هل هو مفارق أو غير مفارق؟ انظر تفاصيل في هذه المسألة في كتابنا "ابن رشد: سيرة وفكر". وابن طفيل يفصل بين الطريق الصوفي الهرمسي والطريق النظري الفلسفي، فقد أشار ابن طفيل إلى الحلاج الذي ادعى الاتصال حتى قال "أنا الحق، سبحاني ما أعظم شأني" فجعل معنى الاتصال: "التوحد مع الله" وهو "الفناء" في الذات الإلهية، كما يقول المتصوفة، وقال ابن طفيل عنه —وعن المتصوفة أمثاله بما فيهم الغزالي الذي يورد له نصا يشرح فيه كيفية المشاهدة ومضمونها— إن هذا النوع من "الاتصال" والأحوال، ليست "ذوقا على طريق الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج"، ثم يوضح الفرق بين هذا النوع من "الإدراك" وبين "الإدراك النظري" مستعملا مثال الأعمى، مستعيدا أسطورة الكهف عند أفلاطون، فيقول ما معناه: إن الإدراك الكامل هو الذي يحصل عند الخروج من الكهف متى تطابق ما تعلمه المرء داخل الكهف على صورة أشباح مع ما يراه على ضوء الشمس خارج الكهف. ويرى ابن طفيل أن الطريق التي رسمها ابن باجة للاتصال، هي الطريق النظري الذي يبلغ نهايته وكماله عند اللحظة التي يقع فيها الخروج من الكهف. وهنا وقف الحال بابن باجة ولم يتخطها إلى المرحلة الأخيرة التي هي اعتياد نور الشمس ورؤية الحقائق التي تم تعلمها وتحصيلها داخل الكهف، رؤيتها كما هي على حقيقتها على ضوء الشمس. ومع أن ابن طفيل لا يكذب لا ابن سينا ولا الغزالي ولا ابن باجة فيما ادعوه من بلوغ درجة الاتصال والمشاهدة، فهو يؤكد أنه ليس في كتب أرسطو كما عرضها ابن سينا ولا في كتب ابن سينا نفسه ولا في

تحركت في الساحة المشرقية نفسها، أو أنها قد تجاوزتها. والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخا حقيقيا للفلسفة العربية الإسلامية، فيه شيء من التقدم، وشيء من الانتقال إلى ما هو

كتب الغزالي، الذي لم يكن يستقر على رأي–كما يقول، ولا في كتب ابن باجة التي بقي معظمها ناقصا مخروما، ليس في هذه الكتب جميعها، ما يكفي لشرح الطريق النظري الذي يريد هو أن يشرحه. ويضيف إنه أخذ يقارن بين ما كتبه هؤلاء ويتأمله "حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث النظري والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة". ولكنه ينبه قارئه إلى أن هذا الذي شاهده لا يمكن أن ينقل بالكلمات والعبارات فاللغة تقصر عن ذلك، ومن حاولوا وصف ذلك اختلفت عبارتهم وزلت أقدامهم الخ. ولذلك فهو لن يتعرض لهذا الجانب في كتابه "رسالة حي ابن يقظان"، وإنما سيقتصر على "التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر" سالكا طريق المقارنة بين الموقف الديني والموقف الفلسفي، بأسلوب قصصي مستعيرا من ابن سينا اسم "أبسال" واسم" سالامان" الذين جعلهما بطلي قصة رمزية سماها باسم "حي ابن يقظان". وهي تختلف في مبناها ومضمونها واتجاهها عن القصة التي كتبها ابن طفيل تحت هذا العنوان ووظف فيها البطلين نفسيهما. فابن سينا قد رمز بـ"حي ابن يقظان" إلى العقل، فهو شيخ أكسبته التجارب والرحلات والسنون من الخبرة والمعرفة ما جعله يدخل في صراع مع جماعة كانوا يتنزهون، وقد عنى بهم الشهوات والميول الشهوانية والغضبية التي تنازع العقل في الإنسان، والاتصال طريقه قتل الحواس والإعراض عن الشهوات كليا الخ. أما ابن طفيل فهو يصف طريقين:

الطريق النظري الفلسفي الذي ينتهي بصاحبه إلى الاتصال/السعادة على أساس فهم الترابط بين أجزاء الكون والانتهاء إلى السبب الأول، المعشوق الأول... أما الطريق الثاني فهو طريق الدين وهو أيضا يوصل إلى السعادة باتباع أوامره وتجنب ما نهى عنه الخ. طريقان منفصلان، الواحد منهما مستقل عن الآخر، ولكنهما يلتقيان في أن غاية كل منهما هي السعادة. وهذه هي بعينها نظرية ابن رشد كما شرحها في كتابه "فصل المقال". =انظر =تفاصيل في هذا الموضوع في كتابنا "نحن والتراث" ضمن دراستنا عن "ابن سينا وفلسفته المشرقية" الفقرة رقم 2: قراءة أهل المغرب لفلسفة أهل المشرق.. بـ : ابن طفيل و"أسرار الحكمة المشرقية".

أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجيا النظرة المشرقية. والمشرق والمغرب هنا مسألة جغرافية، فلا أحد من المفكرين الأندلسيين والمغاربة، لا ابن حزم ولا ابن رشد ولا ابن خلدون يمكن أن يقال عنه إنه غير عربي.

5- التراث والمناهج ... و"المشاريع الكبرى"!

د. جدعان:

فلندع مسألة المشرق والمغرب، ولنتكلم على مسألة غير بعيدة عنها، وهي مسألة التراث، أريد أن ألاحظ في هذا الصدد أن سنوات العقد الحالي الذي يتجه الآن إلى نهايته قد كانت حافلة بالنظر في هذه المسألة، وأنا نفسي كنت أحد الذين شغلهم هذا الموضوع، وأنت أيضا كنت، وما تزال، ممن عنوا بدراسة التراث وتحليله ونقده، ولا شك أنك تدرك معي مدى الاهتمام الواسع بالموضوع، ومدى الخطر الذي ينجم عن إغراق العقل العربي المعاصر بمجموعة من "المشاريع" الكبرى فيه. إن ما يبعث على الدهشة حقا هو أن جل الذين أقدموا على بناء مشاريع تراثية كبيرة يجهلون قطاعات كثيرة من التراث، ولا يحيطون منه إلا بقدر هزيل، وقد لا أستثني من هؤلاء إلا عددا قليلا جدا، وأسمح لنفسي بإيراد اسمك إلى جانب اسم محمد أركون. وربما فكرت أيضا بحسن حنفي، أما الآخرون فيكتبون أكثر مما يقرؤون، وينشدون الإثارة والضجيج أكثر مما ينشدون الفهم والإفهام. وبينهم من يتكلم عن المنهجية والمنهج أكثر مما يتكلم عن التراث نفسه بكثير، وقد اخترت أنت أيضا منهجا للبحث، ذا قاعدة إبيستيمولوجية، لا تحركها بواعث إيديولوجية مجانية، وإن كنت توظفها في نهاية المرحلة والأمر في

أغراض إيديولوجية صريحة. ويبدو لي هذا أمرا مشروعا، فأنا أعتقد أن الرؤية البنيوية، ومثلها اللسانية والفينومينولوجية، وغيرها، مفيدة دالة، تفصح كل واحدة منها عن جوانب لا تفصح عنها الرؤى أو المناهج الأخرى، وفضلا عن ذلك فإن ظاهرة التعدد في المناهج ليست جديدة، و"النص" الإسلامي نفسه كان قديما موضوعا لفهم منهجيات عديدة، لكن من الواضح أن التعدد في هذه المناهج يماثل التعدد في المذاهب والفلسفات، أعني أنه يضفي عليها سمة النسبية والتحديد وتقلبات الزمن الآتي القريب الذي عودنا منذ نصف قرن، على تطور مذهل سريع في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. فما الذي يبقى من قيمة لهذه المشاريع التراثية التي تشيد؟ وكيف تتعامل أنت مع مادة التراث؟

إن هذا التساؤل لا بد أن يثير اهتمامك الشخصي، ما دمت أحد أصحاب هذه المشاريع، أعني مشروع "نقد العقل العربي"!

6- مسألة المنهج... خطواته عندي!

د. الجابري:

أعتقد أن المسألة التي طرحتها تربطنا مباشرة بالقضية الأولى، وأقول لك بصراحة: إنني ألاحظ في كثير مما يكتب عن التراث أن أصحابه لا يستوعبون التراث كما ينبغي، أو لا يعرفون المناهج كما ينبغي.

التراث الفكري عبارة عن كائن ينمو ويتراكم ويتناقض ويتصارع في الحياة، ولو أنه ماض. كيف ندرس هذا الكائن الحي الميت في الوقت نفسه؟ فهو ميت، أي ماض، بالنسبة لنا، لكنه حي فينا. هو ماض تفصلنا عنه أحيانا قطائع

إبيستيمولوجية، وأحيانا مسافات زمنية، لكنه حي. فأنت حين تقرأ الأدب الجاهلي تشعر أن بينك وبينه "حياة" الآن: هل نستطيع أن نجمد فكرنا العربي الراهن في قوالب معينة؟ هناك من يقول: إن الديالكتيك يستطيع أن يستوعب ذلك، أي أن يتابع الحركة والحياة في ذاتها. أما أنا فقد أوضحت في كتابي "نحن والتراث" الخطوات أو المستويات التي أعالج بها التراث: المعالجة البنيوية ثم التحليل التاريخي، ثم الطرح الإيديولوجي. فحين يقدم التراث نفسه إلينا بصورة منظومة أو مركبة، لابد أن نفككه لكي نفهمه؛ وحين يقدم نفسه مفككا، مثلما هو الحال في "البيان والتبيين" للجاحظ مثلا، لا بد لنا أن نكتشف بنيته لنفهمه، ثم نفككه فيما بعد. لا بد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى. لكن لا بد لنا من أن نلجأ إلى التحليل التاريخي، لأنه هو مَخبرنا الذي نمتحن فيه النتائج التي نفترضها. ورجوعنا إلى التاريخ هنا يختلف عن رجوع المؤرخ! فالمؤرخ يبدأ التاريخ من البداية، ولا يهمه إلا التسلسل وربط الأسباب بمسبباتها إن أمكنه ذلك. أما نحن، فنرجع إلى التاريخ في كليته، السابق واللاحق، ويهمنا أن نجد في سيره العام الشواهد التي تكشف عن هذه القوانين والأطروحات التي نستخلصها، فإذا تأكدنا، بالتحليل التاريخي، أن الأطروحات التي استخلصناها من التحليل البنيوي تشهد لها شواهد تاريخية اعتبرناها صحيحة. لكن المهمة لا تنتهي هنا، فإن المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي لا بد أن

تنتهي إلى الطرح الإيديولوجي وهو الخطوة التالية، ولكن ليس من الضروري أن أبدأ بالتحديد بهذا أو بذاك، فأنا أحيانا أبدأ بالمعالجة البنيوية وأحيانا بالتحليل التاريخي، حسب الموضوع. والمناهج بالنسبة لي كلها صالحة، لكن كل في مجاله، والتراث مجال واسع.

7- النخبة والجمهور ... واستراتيجية الخطاب

د. جدعان:

الحديث عن التراث يفضي بالضرورة إلى الحديث عن المشاريع "النهضوية" التي تنطق من التراث أو تحيل إليه، وأمام هذه المشاريع التي يتطلع بعضها لأن يكون كبيرا كنت وما أزال أسأل نفسي دوما: لمن يوجه الخطاب فيها؟ أللجمهور، أم للنخبة، أم لنخبة النخبة؟ وأنا لا أملك إلا أن ألاحظ أن جميع الذين يصنعونها هم من الفلاسفة الذين لا يجيدون في الأغلب الأعم إلا لغتهم الخاصة. ولا أعتقد أنني في حاجة إلى أن أدلل بخطاب مسهب على أن الآذان التي تصغي للفلاسفة قليلة نادرة، ثم ألاحظ أن التراث لم يوضع أصلا ليقرأه الفلاسفة، وإنما هو للناس والملأ والجمهور. وهؤلاء لا تربطه لا بأقوال الفلاسفة وتنظيراتهم للتراث وغيره إلا أضعف الصلات وأوهنها، وهم في علاقاتهم بالتراث سيتوسلون لتمثله بالأدوات "الطبيعية" البسيطة التي جروا على استخدامها في تعاملهم مع وجوه الحياة الطبيعية العادية. وأية قراءة "فنية" للتراث، سواء أجاءت من رؤية بنيوية صارمة أم من نظرة لسانية مدققة، أم من رد فينومينولوجي لا يقدر عليه إلا المحترفون جدا، لن تعني لهم وعندهم شيئا، وسيفضلون على هذا كله- وأنا أرى أنهم على حق في ذلك- العودة إلى النصوص مباشرة وفهما، وفقا لقواهم

الطبيعية العادية، ولملكاتهم التي لم تألف أدوات التحليل التقنية. قد تكون أنت أفلحت في الوصول إلى عدد أوسع من القراء، لكن جل الآخرين ينشدون التعمية والتجريد المصنوع، والمصطلح الثقيل الناشز، فإلى أين تذهب إذن هذه المشروعات المفلسفة؟ وأين هو موقعها من الناس؟

د. الجابري:

من خصائص الفكر أنه يعيد إنتاجه باستمرار، وليس من الضروري أن يعيد إنتاجه بأحسن؟ لننظر مثلا إلى الفكر العامي؟ عندما تفقد أم ابنها في حادثة سيارة، وتأتي نساء ليعزين هذه الأم ويواسينها فيقلن لها: ما كانت هذه السيارة إلا سببا!؟ فماذا يعني "السبب" هنا؟ إنه يحيل إلى فكر قديم كان يقدم نفسه كفكر "عالم"، فكر المتكلمين! "السبب" مجرد مناسبة واقتران! ليس هو الفاعل، فالفاعل شيء آخر. إن ها هنا جبرية عميقة، جبرية "المكتوب". المكتوب "مكتوب" والباقي أسباب أي مناسبات لا غير. هذا النوع من "المكتوب" يعبر عن ثابت فكري في عقل الجماهير عندنا، وهو غياب السببية. السبب عندها مناسبة، وليس هناك سبب فاعل. من أين جاءت هذه الفكرة؟ جاءت من نظرية الأشاعرة في السببية، إذ يرجعون السببية إلى العادة. ليس هناك أسباب تفعل، وإنما هناك عادات أو مناسبات جعلها الله مقترنة بأفعاله. هذا خطاب عالم، جاء في علم الكلام، ثم تدرج، وتحول، حتى أصبح بنية عقلية شعبية جماعية. ومعلوم أن مسألة "الجبر" و"المكتوب"

تجد مرجعتها في تاريخ الفكر الإسلامي في "السياسة"، في ما روج له معاوية والأمويون، فهم الذين كرسوا فكرة الجبر! كانوا يقولون: الله هو الذي ساق إلينا الخلافة قضاء وقدرا! وهو الذي قدر علينا أعمالنا، بما فيها القمع الذي مارسوه.

وما نسميه بالفكر العامي هو عبارة عن فكر عالم، تحول عبر العصور إلى فكر عامي: عندما نتكلم نحن الآن كفلاسفة ومفكرين نخاطب نخبة، ونخاطب جيلا صاعدا متعلما، هذا الجيل الصاعد المتعلم نرجو أن يتحول شيئا فشيئا وينخرط في فكر آخر، أكثر تحررا من فكرنا، فيتجدد بذلك الفكر العربي. ومبدأ هذا التجديد النخبة، لأن النخبة هي التي تحرك المدارس. تعليمنا الآن يكرس الظلاميات في المدارس، يعلم الأطفال اللامعقول. تعليمنا ينتج الجهل واللامعقول. ولو كان المعلم عندنا يشترك مع غيره في حد أدنى من المعقولية في المعالجة، (وليختلف إيديولوجيا ومذهبيا مع غيره ما شاء)، لكان تعليمنا يحمل قدرا أعلى من المعقولية، ولارتقى الفكر الشعبي إلى مستوى معين من المعقولية. وهذا مثال آخر: قبل خمسين سنة كان المغرب حافلا بالطرق الصوفية، وكان لكل شيخ طريقته، وكان كل مريد في الطريقة يتصرف وكأنه يؤمن بشيخه أكثر مما يؤمن بالله ورسوله. وعندما قامت الحركة الوطنية، وكانت حركة سلفية في الوقت نفسه، وجهت جهودها لمحاربة الطرقية التي كان كثير من أصحابها آنذاك موالين للاستعمار، والنتيجة أن الواقع تغير فتقلص مجال

الطرقية وحل الانتماء إلى الحزب محل الانتماء إلى الطريقة. حصل ذلك كله بفضل نخبة من السلفيين، نخبة من قادة الحركة الوطنية. فمن كان البادئ في التغيير؟ النخبة. هذا المثال يدلنا على أنه في هذه اللحظة التي نعيشها في الوطن العربي، تستطيع النخبة المثقفة، التي تتكلم عن علم ومنهجية ولها استراتيجية في الخطاب مدروسة، أن تغير العقل العربي بأسهل مما يتصور.

8- أجدني مطالبا بدعوة "الناقد"، لأقرأ عليه ما كتبت!

د. جدعان:

لعل هذه مناسبة تدعوني إلى أن أفجر قضيتين: أما أولاهما فهي قضية "العقل العربي"! فالحقيقة أنه يتعذر المضي معك في الحديث دون إثارة قضية "العقل العربي" التي نسب إليك فيها القول بعقل عربي ثابت أزلي موهوم، وبأن لهذا العقل "ماهية ثابتة دائمة"، غير قابلة للتعديل والتطوير، وبأن للعرب ماهية عقلية نهائية، تحكم تفكيرهم وسلوكهم، وتلاحقهم عبر المكان والزمان. وفي مثل هذه القضية أيضا ينسب إليك من القول بأن العقل العربي عقل فقهي، أي عقل قياسي، يقيس الغائب على الشاهد، وإذا صح هذا القول فمعناه أن أحوال العقل العربي هي مما يبعث على اليأس والقنوط. يضافان إلى حالة اليأس والقنوط الذي تثيره دعوى القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب. ما الذي يحدث حتى يصار إلى ترجمة أقوالك على هذا النحو؟ وليست أحسب إلا أن لهذه الدعاوى أساسا ما، إذ لا نار بدون دخان، فمن أين تأتي الشبهة؟

د. الجابري:

هناك أسباب أو عوامل يمكن أن تكون مصدرا لسوء الفهم. وأنا أستبعد هنا تلك التي يمكن أن تنطوي على سوء نية. المفكر في العادة لا ينتج إلا عبر مفكر آخر، فأنا لا يمكن أن أنتج شيئا –في موضوع التراث– بدون أن أتعامل مع ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي وغيرهم. ومشكلة الذين يأتون ويكتبون عني هي أنهم، بكيفية من الكيفيات، ينتجون عبر ما أكتب، قد يؤيدون وقد يعارضون. هذا من حقهم، لكن يحدث أحيانا أن المنتج للأفكار عبر مفكر آخر لا يكون قد استوعبه كل الاستيعاب، لا يكون قد دخل معه إلى البيوت والسراديب التي دخل هو إليها. فأنا لكي أفكر وأنتج خطابا فكريا عن ابن خلدون مثلا يجب أن أكون قد درست جميع مؤلفاته، وعرفت وجهته السياسية وعانيت مما عاناه وتقمصته، حينئذ سأتفهمه وأفهمه، وأستطيع أن أنتج خطابا مؤيدا أو معارضا له مؤسسا بالمرجعية نفسها.

أما أن آتي وأقرأ فصلا من كتاب، أو فقرة منه، أو مقالة عنه، ثم أدخل معارضا أو مادحا، فهذا إنتاج رديء جدا. وبعض ما كتب عني هو من هذا النوع. المهم هو أن يدخل المنتج معك في نصوصك، في المنهج الذي اخترته، يتزوج معك زوجتك التي هي الثقافة العربية. هنا تعدد الأزواج جائز، وضروري. لقد قرأت مقالة من أعجب المقالات مما كتب عني،

مقالة كلها سباب وهجوم على العرب، وعلى وسائل الإعلام العربي والمجلات والجرائد... لماذا؟ لأنها أبرزت شخصا واحدا هو فلان، وأغفلت الآخرين. وهذا كلام لا يستحق الرد.

د. جدعان: نعم، أنت محق في هذا، لكنك لم توضح مسألة العقل العربي الثابت الخالد.

د. الجابري: سأعيد ما قلت وكتبت: لقد فرقت بين عقل مكوَّن، وعقل مكوِّن، العقل العربي المكوَّن (بالفتح) في الفقه وفي غيره من العلوم حدث له أن وقف، في مرحلة من المراحل، عند الجمود على التقليد فثبت وتشبث بمواقعه على هذه الحال. لكن هناك عند العرب كما عند غيرهم عقل مكوِّن (بالكسر)، نحاول أن نحركه، ليكوِّن عقلا مُكوَّنا آخر... يبدو لي أنني أجد نفسي أحيانا مطالبا باستدعاء "الناقد" أمامي، لأقرأ عليه ما كتبت!

د. جدعان: نعم أذكر تماما، هذا التمييز المشهور عند اندريه لالاند الذي استعنت به في تحديد معنى العقل ومعنى الثقافة، ويبدو لي أنه تمييز وجيه، يساعد على تبديد سوء الفهم الذي تحدثنا عنه.

33- النقد الإبيستيمولوجي.. والسياسة والثقافة

القسم الثاني من حوار مع مجلة الطليعة العربية وقد نشر في العدد 192 بتاريخ 12 يناير 1987. أجرى الحوار الأخ أحمد المديني الذي قدم له بما يلي: يلتقي القراء مع القسم الثاني من الحوار الذي أجرته "الطليعة العربية" مع الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ كرسي الفلسفة بآداب جامعة محمد الخامس بالرباط. وقد ارتأينا أن تنصرف بأسئلة القسم الأول لطرق أبواب الحاضر ومساءلة قضايا وأزمات واقعنا السياسي والاجتماعي المباشرة، تلك التي تطوق اليوم وضع الأمة العربية، والأخرى التي من شأنها أن تحفزها نحو التجدد وخلق كيانية تاريخية جديدة ومتطورة. وقد كان المحاور في المرحلة الأولى الجابري الإيديولوجي والسياسي المناضل الذي خبر التجربة المغربية والعربية ومارسها بوصفه المثقف العضوي حيث كان للممارسة السياسية لديه مقام أول.

أما في القسم الثاني من حوارنا هذا، فإننا نوجه فيه الاهتمام الأساسي إلى القضايا الفكرية التي تعد، من غير شك، في صلب تكوين أمتنا، قضايا تمس بنية العقل العربي، وعملية النقد الإبيستيمولوجي التي طبقها الأستاذ الجابري على هذا

العقل انطلاقا من بحثه الهام حول نقد العقل العربي، والذي يثير حاليا نقاشا خصبا في الأوساط الجامعية والثقافية العربية. ونحن نحس، بعد هذا، بأن الاستفادة الكاملة من هذا الحوار، تتطلب الاطلاع الكافي على مؤلفات الأستاذ الجابري، بدءا بكتاب "نحن والتراث" الصادر عن دار الطليعة بيروت في طبعات متعددة، ثم كتاب "الخطاب العربي المعاصر" عن نفس الدار سنة 1982. وأخيرا الجزء الأول من نقد العقل العربي "تكوين العقل العربي" 1984 والجزء الثاني بعنوان "بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية" الصادر سنة 1986 عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت والمركز الثقافي العربي في الدار البيضاء. وفي جميع الأحوال فإن قسمي الحوار يتكاملان: فالإيديولوجي لا ينفصل عن الثقافي وهذا مكون أساسي في ما هو إيديولوجي وسياسي، والمعضلات التي تعيشها الأمة العربية يلتقي ويتمازج أكثر من مكون.

1- النقد الإبيستيمولوجي والنقد الإيديولوجي.
2- ليس للنقد الإبيستيمولوجي خصم إيديولوجي معين.
3- النقد الإيديولوجي لا يتجه إلى الأساس المعرفي ...
4- السياسة والثقافة كلتاهما حاضرتان في مسيرة حياتي ...
5- مهمة النقد الإبيستيمولوجي للتراث ...
6 - طه حسين وعلي عبد الرازق ...
7- السلطات المتحكمة في العقل العربي...

1- النقد الإبيستيمولوجي والنقد الإيديولوجي

س- أنت معني في المرحلة الراهنة ببحث النظام المعرفي، بممارسة النقد الإبيستيمولوجي للثقافة العربية. لست في حاجة لأسألك عن الحافز إلى هذا الاهتمام، فإن ضروراته لا تحصى، وإن كنت أطلب منك تبيانها على لسانك. ثم أود، بعد هذا، أن تبين الحافز الذي يجعل الرجل السياسي (أنت) ينتقل من مستوى إلى آخر، وكاتب "الخطاب العربي المعاصر" يوجه شراع الخطاب ليخوض به غمار أمواج "العقل"؟

ج- قد يبدو هذا السؤال محرجا، أو بعبارة أصح يريد أن يضع المخاطب أمام إحراج! ليكن ذلك. ولكن يمكن أن نرد هذا الإحراج من خلال السؤال نفسه. إن السؤال يطرح، كمطلب أول، إعادة تأكيد ضرورة البحث الإبيستيمولوجي بالنسبة للفكر العربي المعاصر، ثم يطرح، كمطلب ثان، ضرورة بيان الحافز الذي دفع المخاطب إلى ما أسماه السائل الانتقال من المجال السياسي إلى المجال الثقافي.

أظن أننا لو أعدنا ترتيب هذين المطلبين لوجدنا السؤال يجيب نفسه بنفسه. بإمكاني، إذن، أن أجيب فأقول: إن الحافز الذي دفع المخاطب إلى الانتقال من المجال السياسي إلى المجال الثقافي هو الضرورة المنصوص عليها في المطلب الأول. أعني الأهمية التاريخية للبحث والنقد الإبيستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر.

فعلا، لقد أحسست ومازلت أحس وبعمق، بضرورة الممارسة الإبيستيمولوجية في الثقافة العربية، وبالذات في بنيتها المكونة لخصوصيتها. أقصد بذلك بنية العقل المنتج/المستهلك لها. لقد عرف

الفكر العربي الحديث والمعاصر انبعاث ألوان من النقد في مختلف قطاعاته، فإلى جانب النقد الأدبي، عرف الخصومات السياسية السجالية، والتمذهب الديني. بعبارة قصيرة لقد عرف الفكر العربي المعاصر النقد الإيديولوجي بمختلف أنماطه وعلى مستويات متفاوتة، ولكنه لم يسبق له أن عرف، لحد الآن، النقد الإبيستيمولوجي. نعم، النقد الإبيستيمولوجي مجاله الأساسي هو الخطاب العلمي. ولكن يجب أن لا ننسى أن ما يستهدفه هذا النقد ليس العلم كإنتاج بل أدوات إنتاج العلم. أعني المنهج والمفاهيم، وبكيفية عامة الأدوات والآليات الفكرية التي يستعملها العالم حين الممارسة العلمية. وإذا نحن فصلنا ما بين النقد الإيديولوجي والنقد الإبيستيمولوجي فسنرتكب خطأ فاحشا إذا لم نستحضر في اللحظة نفسها الحقيقة التالية: وهي أن العقل المنتج للخطاب الإيديولوجي في أوروبا المعاصرة هو عقل تمارس عليه باستمرار أنواع من النقد الإبيستيمولوجي، منها ما ينحو كانتيا، أو منحى هيغليا أو ماركسيا، ومنها ما يسلك مسلكا وضعيا، تجريبيا أو أنثروبولوجيا. ما أريد قوله هو أن النقد الإيديولوجي، وبالتالي الفكر السياسي والممارسة السياسية النظرية وحتى التطبيقية، كل ذلك مؤسس في الثقافة الغربية على قاعدة من النقد الإبيستيمولوجي المتواصل. ويتم هذا النقد في العلوم الرياضية الفيزيائية، كما يتم في العلوم الإنسانية، وكذلك في المعارف الجانبية التي لم ترق بعد إلى مستوى العلوم، المعارف التي سماها ميشيل فوكو بـ "الوضعيات"

2- ضرورة الإبيستيمولوجي في الثقافة العربية المعاصرة

إذا نظرنا الآن، على ضوء ما قلنا عن الفكر الأوروبي، إلى فكرنا العربي الحديث والمعاصر، السياسي منه والاجتماعي والاقتصادي والديني، فإننا سنجده يفتقد بالفعل إلى النقد الإبيستيمولوجي الذي يؤسسه. قد يقال بالإمكان أن نستعير من الفكر الأوروبي قاعدته النقدية الإبيستيمولوجية، ونعتبرها كأرضية كلية تؤسس كل نقد أو كل تفكير، وبالتالي، نمارس النقد الإيديولوجي عندنا على أساس تلك القاعدة. هذا ما فعله، مثلا، التيار الماركسي في الفكر العربي الذي كان يستند وما يزال إلى قاعدة إبيستيمولوجية معروفة في الغرب، ولكنها غير معروفة عند العرب، أعني غير حاضرة كمؤسس. هذا في نظري مسلك لا يفيد في ممارسة نقد إيديولوجي أصيل وخصوصي، فضلا عن كونه لا يفيد في تحقيق ذلك المطلب الذي يحظى بالإجماع، مطلب تجديد أو تحديث العقل العربي.

ذلك أن العقل العربي المعاصر لا يتحدد بالبنية الإبيستيمولوجية العلمية النقدية التي تؤسس العقل الأوروبي المعاصر وإنما يتأسس، وبدرجات متفاوتة، بالمرجعيات الثقافية السائدة. أقول يتأسس بهذه المرجعيات نفسها وبالدرجة الأولى المرجعية التراثية (رواسبها وآلياتها اللاشعورية) والمرجعية التي يشكلها الفكر الأوروبي، لا بوصفه نسقا، بل بوصفه "مركبات ذهنية" مستقاة من هنا أو هناك.

إذن، هناك ضرورة ملحة لممارسة النقد الإبيستيمولوجي في الثقافة العربية المعاصرة. هذا النقد الذي يرمي إلى فحص مرتكزاتها المعرفية من مفاهيم وآليات وتصورات. ولا بد من أن نوضح هنا، وإن كان هذا لا يحتاج إلى توضيح، إن النقد لا يعني الإدانة. قد

يكون في النقد الإيديولوجي شيء من الإدانة لأن هذا النقد هو بالتعريف إبطال إيديولوجيا الخصم. أما النقد الإبيستيمولوجي فهو لا يهدف إلى إبطال مذهب إبيستيمولوجي معين، ليس له خصم إيديولوجي معلن عنه، وإنما هو تشريح يتوخى الموضوعية حتى في أقصى درجات عنفه ووقاحته.

3- النقد الإيديولوجي لا يتجه إلى الأساس المعرفي للإيديولوجيا

س- ولكن ألا يؤدي النقد الإبيستيمولوجي إلى تجريح إيديولوجيا معينة ليتحول بدوره إلى نقد إيديولوجي؟

ج- لا. النقد الإبيستيمولوجي لا يرمي بالقصد إلى تجريح إيديولوجيا معينة بالذات، بل هو يرمي إلى فحص الأداة المنتجة للإيديولوجيا، الأداة مفهومة هنا كآلة مركبة. ولكن بما أن كل إيديولوجية لا بد وأن تقوم على أساس إبيستيمولوجي ما، فإن النقد الإبيستيمولوجي يمس بالفعل هذا الأساس، ولكن لا بوصفه أساس هذه الإيديولوجيا أو تلك، بل بوصفه الأداة المنتجة للإيديولوجيا على العموم. وهذا على خلاف النقد الإيديولوجي. ذلك، لأن النقد الإيديولوجي يتوجه لا إلى الأساس المنتج للإيديولوجيا بل يتوجه أساسا إلى ما تريد هذه الإيديولوجيا أو تلك أن تكرسه في أذهان المخاطبين من مفاهيم وتصورات وأوهام. الإيديولوجيا تخاطب الوعي، والوعي الاجتماعي بكيفية خاصة، تخاطبه لكي تزيفه، أو لكي تصححه، علما بأن التزييف والتصحيح هنا مرهونان بنظرة الشخص، سواء أكان هذا الشخص هو المبشر بالإيديولوجيا أو هو المخاطب بها.

أما النقد الإبيستيمولوجي فهو لا يخاطب الوعي الاجتماعي، وهو لا يريد إقرار تصورات أو نظريات أو أوهام، وبالتالي فليس هناك من طريق تقوده لأن يتحول أوتوماتيكيا إلى نقد إيديولوجي. هذا لا يعني غياب الإيديولوجيا غيابا تاما عن الحقل الإبيستيمولوجي، بل إن كل نقد إبيستيمولوجي إلا ويحمل توجيها إيديولوجيا معينا، صريحا أو مضمرا. فالنزعة الوضعية مثلا هي ذات مضمون إيديولوجي يختلف عن المضمون الإيديولوجي للنزعة التاريخية الديالكتيكية، ولكن النقد الإبيستيمولوجي لا يتحول إلى نقد إيديولوجي. لنضرب مثلا للتوضيح: هناك شجرة وهناك شخصان يفحصانها. أحدهما ينظر إلى الثمار، والآخر ينظر إلى الجذور. الأول إيديولوجي Idéologue والثاني إبيستيمولوجي Epistémologue وأعتقد أنه من الصعب أن يقبل الواحد منهما التحول إلى موقع الآخر، ذلك لأن مطلب كل منهما يختلف.

4- السياسة والثقافة كلتاهما حاضرتان في مسيرة حياتي ...

س- لنعد إذن إلى الشق الثاني من السؤال الأول!

ج- الجانب الثاني من السؤال يطرح مسألة قد لا تهم القراء. مسألة تطوري الشخصي. أنت تطلب مني أن أؤرخ لنفسي، وأعتقد أن التاريخ لموضوع ما لا يكون مشروعا إلا بتمام هذا الموضوع. وأنا موضوع لم يتم بعد! بعد التأكيد على هذه البديهية يمكن أن أقول إنني لا أشعر بأي انتقال في مسيرتي. أولا، لأنه ليس هناك انتقال ولا نقلة ما بين السياسة والثقافة، فالثقافة هي عملية سياسية أولا وأخيرا. والسياسة هي نوع من الاستهلاك والإنتاج للثقافة. قد يمارس الإنسان الثقافة في السياسة، ثم -لا أقول ينتقل بل أقول-

يتحول إلى ممارسة السياسة في الثقافة. وفي ما يخصني شخصيا يخيل إلي أن السياسة والثقافة كلتاهما كانتا حاضرتين في مسيرة حياتي منذ انفتاح وعيي كشاب. وإذا كان لا بد من تصنيف رحلتي، أقصد ما تم منها لحد الآن، إلى مراحل، فإنه يبدو لي كما يبدو لجميع من يعرف عني شيئا، أني كنت في مرحلة سابقة أمارس الثقافة في السياسة. أما الآن فأنا أمارس السياسة في الثقافة. وإذن فهناك حضور مستمر للسياسي والثقافي في مسيرتي الفكرية. والمرحلتان اللتان ذكرتهما يجب أن تؤخذا بكثير من التجاوز، فـ"التحول" هنا لا يعني تغيير الاتجاه، ولا يعني القطيعة ولا النقلة ولا الانتقال، وإنما يعني فقط ما يعنيه أحد وجهي العملة بالنسبة للآخر. ويجب أن أضيف إن القطعة النقدية (العملة) قابلة باستمرار لأن تتحرك في اليد، فتارة يكون وجهها البارز هو الصورة والوجه الآخر الخلفية، وتارة يحصل العكس. وإذن، فليس هناك حسم في المسألة: مارست الثقافة في السياسة والآن أمارس السياسة في الثقافة، وقد أفعل العكس غدا، وقد أفعل عكس العكس بعد غد. إن الإنسان ليس وحده في الكون، وكم هو مغرور هذا الإنسان الذي يدعي أحيانا أنه يخطط لمسيرة حياته.

5- مهمة النقد الإبيستيمولوجي للتراث

س- في الخلاصات الأخيرة التي تنتهي إليها نجدك تصف الثقافة العربية والفكر العربي المعاصر بتوزعه بين مرجعيتين اثنتين: واحدة تراثية، والثانية غربية. ومن هذا الوصف المبني على حفريات مدققة انطلاقا من دراسة "الخطاب العربي المعاصر"، ثم "نقد العقل العربي" يمكن للقارئ أن يتساءل: أولا، ألم يكن هناك نوع من العسف في هذا التصنيف، أو حتى في الحالة التي تريد الجمع بين المرجعيتين؟ ويمكنه أن

يستنتج بأنك تحكم بغياب عطاء متميز للفكر العربي المعاصر، بالرغم من كل ما ظهر فكريا منذ ما يسمى ببداية عصر النهضة إلى اليوم. كيف ترى طبيعة هذا الاستنتاج، وخاصة على ضوء العمل الفكري الذي أنجزته أنت شخصيا؟

ج- الفكر العربي الحديث والمعاصر ليس شيئا مجردا، بل هو جملة نصوص لا بد من الرجوع إليها والتقيد بمنطوقها ومضمونها. وهذه النصوص قسمان: قسم يوظف مفاهيم المرجعية التراثية، وقسم يوظف مفاهيم المرجعية الثقافية الأوروبية المعاصرة. والقسم الثالث لا عبرة به لأنه يوظف مفاهيم من المرجعيتين معا فهو ينتمي إليهما. أعتقد أن أحدا لن يستطيع الجدال حول هذه المسألة. ذلك أن كل ما كتب من نصوص سواء منها التي تحلل "الواقع العربي" الراهن، أو التي تقدم أطروحات ومقترحات لحل مشاكله، جميع هذه النصوص تستند إلى إحدى المرجعيتين أو إليهما معا. وإذن، فما هو غائب هو مرجعية ثالثة مستقلة بنفسها؛ والاستقلال هنا لا يعني إلغاء عملية الأخذ والعطاء بل يعني وقوف الرجل على رجلين ليستا لأحد غيره. وهذه المرجعية التي من شأنها أن تعبر عن الواقع الحقيقي، الواقع العربي الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، عن معطياته الموضوعية وعن إمكانات تجاوزه، لم توجد بعد. لقد سبق لي أن أوضحت في مقدمة كتابي "نحن والتراث" أن ما أهدف إليه من وراء هذا النقد الإبيستيمولوجي الذي أمارسه على نصوص تراثنا هو جعل هذا التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في نفس الوقت. وكما أكدت في مناسبات عدة فإن المهم في المفاهيم والأدوات الفكرية الأوروبية المعاصرة ليس شكلها ولا مضمونها كما هما في إطارها المرجعي الأوروبي، بل المهم منها بالنسبة إلينا هو

الوظيفة الإجرائية التي يمكن أن تؤديها لنا. ومن هنا كان شاغلي ولا يزال، في علاقتي بالفكر الأوروبي، هو العمل على تبيئة مفاهيمه بالصورة التي تجعلها قادرة على أداء وظيفة لنا. إذن، ما هو مطلوب هو مرجعية تتمتع بالاستقلال التاريخي التام، قوامها تراث معاصر لنفسه ومعاصر لنا معا، ومفاهيم حديثة "مبيأة" في حقلنا العربي تخدمه وتتكيف مع معطياته، تُطوِّره وتتطور معه، في علاقة جدلية مع معطيات تراثنا الذي نريده معاصرا لنفسه معاصرا لنا.

قد يبدو أننا نتحدث في المجردات، ولإعطاء هذا الكلام صورة تشخيصية أحيل القارئ إلى الفكر الأوروبي المعاصر. إننا في هذا الفكر نجد المفاهيم العلمية المعاصرة في علاقة متواصلة، علاقة جدلية، مع مفاهيم التراث الأوروبي الذي هو دائما، ومنذ القرن السادس عشر، تراث معاصر لنفسه ومعاصر لأهله. نعم هناك فارق بيننا وبين الأوروبيين، ويتلخص أساسا في كون التراث الأوروبي تراث متجدد وحاضر في الفكر الأوروبي المعاصر، فهو تراث غير منفصل عنه، ليست هناك مسافة تفصله على صعيد الوعي عن الحاضر. هذا بينما نشعر، نحن العرب المعاصرين، بمسافة طويلة تفصل بيننا وبين تراثنا. هذا صحيح. ومهمة النقد الإبيستيمولوجي للتراث هي بالضبط تقليص هذه المسافة إلى أقصر حد.

6- طه حسين، زكي نجيب محمود، علي عبد الرازق ...

س- ألا تعتقد أن طه حسين وزكي نجيب محمود حاولا بدورهما القيام بتوظيف إجرائي لعدد من المناهج والمفاهيم في الفكر الأوروبي، من أجل دراسة تراثنا وبلورة تصورات جديدة في الثقافة العربية الحديثة، وبالتالي، كيف ترد في هذا السياق على من يرون أنك بدورك

قمت باستعمال مفاهيم غربية وتحاول، إن صوابا أو خطأ، قراءة العقل العربي بواسطتها؟

ج- صحيح أن الفكر العربي الحديث والمعاصر شهد محاولات نقدية، وعرف محاولات أخرى كانت ترمي إلى توظيف بعض المفاهيم الغربية في قراءة التراث العربي الإسلامي. ولا يجوز لي أن أقول لك إنني أفعل ما فعل طه حسين أو زكي نجيب محمود، أو أفعل أحسن منهما أو أقل منهما. إن مثل هذه الأحكام لابد أن تكون وليدة دراسات مقارنة، ولا يجوز للإنسان أن يحكم على نفسه بالمقارنة إلى آخرين. فالشخص الذي يقوم بالمقارنة يجب أن يكون غير موضوع لها، فهو كالقاضي. ولكن هذا لا يمنعني من الكلام. ذلك لأن من حقي أن أتكلم من موقع الناقد لأعمال الآخرين مع السكوت سكوتا تاما عن أعمالي التي لا يحق لي أنا الكلام عنها بل حق الكلام فيها لغيري.

أما بالنسبة للأستاذ زكي نجيب محمود، وأنا أتحدث عن نصوصه، وليس عن شخصه ولا عن نواياه ولا عن أهدافه، أما عن زكي نجيب محمود/النصوص فقد سبق أن تحدثت عنه في كتابي "الخطاب العربي المعاصر" (فصل الأصالة والمعاصرة) وليس لدي ما أضيفه لأنني لم أطلع بعد على أية نصوص جديدة لداعية الوضعية في الفكر العربي المعاصر.

وأما بالنسبة لعميد الأدب العربي طه حسين فإن هذا الوصف (عميد الأدب العربي) يبعده عني ويبعدني عنه، لأنني لست ناقدا أدبيا، وطه حسين لم يعن بشيء آخر غير الأدب، وكتاباته عن التراث مصوغة في قالب أدبي، أعني أنه يغلب عليه السرد الأدبي على التحليل النظري، المنطقي الفلسفي. نعم يقال إن طه حسين

استعمل المنهج الديكارتي في الشك عندما أثار مسألة مدى صحة الشعر الجاهلي. ولا أحتاج هنا أن أكرر ما قاله آخرون من أنصار طه حسين في مسألة الصحة في مرويات الجاهلية، والشعر منها. إن ما قيل في هذا الموضوع لا علاقة له بالشك الديكارتي بتاتا. لقد ألقى طه حسين جملة أسئلة عادية حول صحة ما روي عن شعراء الجاهلية، وهذا سؤال يطرحه كل مؤرخ بالنسبة للموضوع الذي يتعامل معه.

أنا لا أريد أن أدخل في التفاصيل فحجج طه حسين مردودة، وإذا كانت قد تمتعت، وعن جدارة، بصيت كبير في وقتها، فإن ذلك الصيت لم يكن يخرج عن النوع الذي يمكن إدراجه في عالم الإعلام. بمعنى أن آراءه استفزت رؤى شيوخ الأزهر لأنهم رأوا فيها ما يؤدي إلى نتائج خطيرة مثل الشك في النصوص الدينية نفسها، هذا فضلا عن أن الشعر الجاهلي يشكل أحد معطيات اللغة الماورائية للنص الديني الأساسي،القرآن، وبالتالي فالتشكيك في صحة هذه اللغة الماورائية أو بعض عناصرها قد يطال من قريب أو بعيد اللغة المباشرة نفسها، أعني النص الديني. ومعلوم أن هؤلاء الذين استفزتهم آراء طه حسين قد ردوا عليه، ومن الإنصاف للتاريخ، ولمعطيات التراث، القول إن ردودهم كانت أقوى من أطروحاته. فالتاريخ والتراث يعطيهم الحق ضدا عليه، تماما مثلما حصل بالنسبة لعلي عبد الرازق في كتابه "أصول الحكم في الإسلام". لقد أراد أن يبرهن بواسطة النصوص، ولكن تحت حوافز سياسية، على أن نظام الخلافة ليس نظاما إسلاميا، بمعنى أنه لا ينص عليه الشرع. ومن الإنصاف أن نقول أيضا إن الذين ردوا عليه كانوا أقرب إلى واقع الأمور، أقرب إلى التاريخ الإسلامي وأقرب إلى الشرع

نفسه. أقول هذا وذاك لا انتصارا لخصوم طه حسين ولا لخصوم علي عبد الرازق ولكن أقول هذا لأن ما أعرفه من التراث يلزمني أن أقول ما قلت. تبقى نوايا طه حسين وعلي عبد الرازق، وتبقى طبيعة اللحظة التي حاولا التعبير عنها. إن هذا شيء آخر. الحقيقة التاريخية شيء والنوايا والمقاصد والأهداف شيء آخر.

7- السلطات المتحكمة في العقل العربي... تحكم العقل الشعبي

س- لقد حددت السلطات المتحكمة في العقل العربي، والتي استخلصتها كـ "بنية محصلة" من النظم المعرفية الثلاث: البيان/العرفان/البرهان، حددتها في سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز. ثم عدت فربطت هذه السلطات ومفعولها بالخلاصات التي خرجت بها من نقدك الإبيستيمولوجي للخطاب العربي المعاصر الذي قلت عنه إن من خصائصه أنه خطاب يتحكم فيه نموذج سلف وأنه يستعمل القياس، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد أو الجديد على القديم، يستعمل هذا القياس كآلية ذهنية. وما دمت قد ربطت تلك السلطات المعرفية التي استخلصتها من التراث، ما دمت قد ربطتها بالخطاب العربي المعاصر "العالم" فهل يمكن أن نجد لها في النوع الآخر من الخطاب العربي المعاصر، النوع "غير العالم" كخطاب "العامة" وخطاب "الأدباء"، وبكيفية عامة الثقافة الشفوية؟

ج- مبدئيا ليس من اختصاصي تحليل الثقافة الأدبية والشفوية، وأنا قد ميزت بكامل الوضوح موضوعي تمييزا دقيقا حينما أكدت بإلحاح على أنه لا يخرج عن دائرة الثقافة العالمة، وأيضا حينما أكدت على أن القطاعات التي سأتناولها داخل البيان العربي هي تلك التي تمثلها ما أسميته "العلوم الاستدلالية البيانية" أي تلك التي يمارس فيها العقل العربي نشاطه، ومن خلال هذه الممارسة

تكون كعقل استدلالي. يتعلق الأمر، إذن، بالنحو والفقه والكلام والنقد البلاغي. وإذن، فالإنتاج الأدبي، نظما كان أو نثرا، قصة كان أو قصيدة، والأمثال وقصص العرب وألف ليلة وليلة، وكل المتخيل والأدبيات الرمزية، كل ذلك يقع خارج موضوعي كما حددته. أنا توخيت نقد العقل العربي متعاملا مع مفهوم "العقل" تعاملا فلسفيا أو علميا فلسفيا. ولا أحد من المفكرين في أوروبا ألقى باللائمة على ديكارت لأنه تحدث عن العقل ولم يتحدث عن الأدب ولا على كانط لأنه نقد العقل الخالص والعقل العملي الأخلاقي–السياسي ولم يتناول الأدب وما يدخل في دائرته. نعم هناك من قام بتحليل للجانب العقلي وللجانب الفني كما فعل باشلار، مثلا، ولكن لكل طاقته.

بعد تأكيد هذا المبدأ يمكن أن أفكر معك بصوت مرتفع فألاحظ، هكذا جملة، نوعا من الحضور لسلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز في القطاعات الأخرى من الفكر العربي. أعتقد أن النزاع بين أصحاب الشعر العمودي والشعر الحديث نزاع تحضر فيه إلى درجة ما السلطات الثلاث المذكورة: سلطة اللفظ (مسألة القافية والجرس الموسيقي)، سلطة الأصل (مسألة العمود/التفعيلة) أما سلطة التجويز فهي أصلا سلطة مرتبطة بالجوهر الفرد كما بينت ذلك في الكتاب، و"الجوهر الفرد" في القصيدة العربية هو البيت المستقل بنفسه. ومعلوم أن القصيدة المؤلفة من أبيات مكتفية بنفسها، مثلها مثل الجواهر الفردة كانت هي النموذج الأمثل عند النقاد البلاغيين القدماء. وإذا لم أكن واهما فأنا أعتقد أن كثيرا من متذوقي الشعر العربي في العصر الحاضر مازالوا يرون في القصيدة الجاهلية النموذج الأمثل.

وإذا انتقلنا إلى الفكر العامي الشعبي يمكن أن نلاحظ فيه سلطة التجويز كظاهرة بارزة من خلال ارتباطها بمفهوم السبب كما شرحت ذلك في الكتاب (بنية العقل العربي). فعندما تدوس سيارة طفلا وتأتي المعزيات إلى أمه ويقلن: "ما كانت السيارة، إلا سببا" وأما الموت، كما حدث بالضبط فقد كان "مكتوبا" عليه وهو من فعل الله سبحانه وتعالى. إن مفهوم السبب هنا، بمعنى الواسطة لا غير هو نفسه مفهوم السبب عند البيانيين. ومعلوم أن السبب في اللغة العربية هو الحبل أي الواسطة بين طرفين. وما دام السبب مجرد واسطة لفاعل آخر يقف وراءه بقدرته وفعله فلا مجال للضرورة ولا للحتمية، بل كل شيء جائز وقد يجوز أن تدوس السيارة الطفل ولا يموت، وقد يجوز أن تدوسه ويموت، ولكن الأمهات اللائى يقلن هذا لا يقلنه انطلاقا من مراعاة للشروط الموضوعية ومدى توفرها لحدوث النتيجة بل يقلنه من زاوية المبدأ الأشعري الذي شرحناه في الكتاب، مبدأ "خرق العادة"، الذي يرتبط بتصور للإرادة الإلهية مستقى من نظرة الرجل العادي للإرادة، كما سبق لابن رشد أن لاحظ ذلك، وقد شرحنا هذا بما فيه الكفاية في مكانه. ويمكن أن نسترسل في تسجيل ملاحظات من هذا النوع قد تكون بهذه الدرجة من الدقة أو تلك، ولكن يمكن أن تصلح كمنطلق لبحث يقوم به مختصون في القطاعات التي ذكرت.

مجلة الطليعة العربية – العدد 12/192 أكتوبر 1987

33- تحديات وثنائيات، والقيم بين المطلق والنسبي

حوار مع اسكندر الأصبحي من جريدة 26 سبتمبر اليمنية، نشرته بتاريخ 1988/4/21، مع التقديم التالي: "في حياتنا العربية المعاصرة بدأت تتشكل نخبة من "الأنتليجنسيا" تسهم بجدية في إعادة صياغة "العقل العربي" المعاصر والانطلاق به إلى الإنجاز الحضاري الفاعل يعتمد على تجديد العقل العربي من داخل ثقافته وتراثه. وقد أخذ زمام المبادرة في إيصال فكرة هذه "الأنتليجنسيا" للرأي العام العربي المثقف مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت من خلال دراساته وندواته وأبحاثه وإصداراته المتوالية ومجلته الشهرية "المستقبل العربي". ومن أبرز شوامخ الفكر العربي المعاصر الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة في الجامعة المغربية الذي يعد إنتاجه الفكري من العلامات البارزة في مشروع النهضة العربية الجديدة. وقد أتاح لي مهرجان الجنادرية بالرياض فرصة الجلوس إلى هذا المفكر العربي الكبير ومحاورته، خصوصا وإنتاجه الفكري مثار اهتمام المثقفين في بلادنا.

1- عوائق داخلية وأخرى خارجية.
2- ثنائيات مركبة ...
3- القيم بين النسبي والمطلق.

1- عوائق داخلية وأخرى خارجية

س- يواجه العقل العربي عددا من التحديات.. هل يمكننا أن نقف منكم على أهمها؟

ج- لا شك أن التحدي الأكبر الذي يواجه العقل العربي في الظرف الراهن هو معطيات العصر الراهن بكل مظاهرها وبكل ما يتبعها من تطور متسارع. العقل العربي مطلوب منه أن يواجه العصر الذي نعيش فيه وأن يرتفع إلى مستواه وأن يكون قادرا على مواكبة تطوره وقادرا أيضا على المساهمة في صنع المستقبل.

هذا هو التحدي العام. ومن أجل التغلب على هذا التحدي العام والأكبر هناك تحديات أخرى أقل مدى يجب التغلب عليها وتجاوزها بادئ ذي بدء. من هذه التحديات صنف يمكن أن نسميه بالعوائق الداخلية في العقل العربي نفسه، وصنف آخر يمكن أن نسميه بالعوائق الخارجية، أي أنها تجد مصدرها خارج العقل العربي والثقافة العربية. من العوائق الداخلية في العقل العربي جملة من المبادئ والمفاهيم والقيم والآليات والقواعد ورثناها عن الماضي، أعني عن الصراعات التي عاشتها ثقافتنا في الماضي، وقد كانت تلك

المبادئ والقيم والآليات مشروطة بعصرها. وعندما انتهى عصرها أصبحت تمثل عوائق معرفية لا بد من التحرر منها، أي لا بد من تجديدها وتطويعها أو تجاوزها بالمرة، لنستطيع التعامل مع المعطيات الجديدة. ومن هنا أعتقد أن الخطوة الأولى والأساسية في هذا المجال هي العمل على تجديد العقل العربي من داخل ثقافته وتراثه.

أما الصنف الثاني من العوائق، ويقع خارج مجال العقل العربي، فهو العوائق التي تطبع الثقافة العالمية المعاصرة وهي كما نعلم ثقافة أوروبا.

فالفكر الأوروبي المعاصر تحكمه هو الآخر جملة مبادئ ومفاهيم وقيم وآليات منها ما يغلب فيه الطابع العلمي ومنها ما يغلب فيه الطابع الإيديولوجي. منها ما هو عام، ومنها ما هو خاص. وللتحرر من هذا الصنف من العوائق يجب أن نتعامل مع الفكر الأوروبي بروح نقدية بحيث نعطي لكل مفهوم أو نظرية إطارها التاريخي ونميز فيها بين ما هو مطلق وما هو نسبي، بين ما هو عام وما هو خاص.

2- ثنائيات مركبة ...

س- يتميز الواقع العربي بظاهرة الثنائيات.. كيف نفسر هذه الظاهرة؟ وكيف نتغلب عليها؟

ج- فعلا يتميز الوضع العربي الراهن بمختلف مظاهره بوجود عدة ثنائيات. وهكذا فسواء اتجهنا بأنظارنا إلى العمران أو إلى الاقتصاد أو إلى الاجتماع أو إلى الثقافة فإننا نجد ثنائيات من قبيل ثنائية البناية العصرية الشاهقة بجانب الكوخ، والقطاع الاقتصادي

الصناعي المتطور بجانب قطاع تقليدي في الفلاحة أو غيرها، وبجانب الأسرة القبلية التقليدية نجد مؤسسات اجتماعية عصرية مثل المدرسة الحديثة والزيجات العصرية، وأيضا إلى جانب الفكر المعاصر المترجم أو المقتبس من الفكر العالمي غربا وشرقا يقوم فكر تقليدي ينتمي إلى ماضينا وتراثنا. ويمكن أن نذهب بالظاهرة إلى أبعد مما ذكرنا فنلاحظ أن الثنائية يعيشها الفرد العربي الواحد سواء على مستوى سلوكه أو على مستوى فكره الخ.

يمكن القول بكيفية عامة إن حضور مثل هذه الثنائيات دليل على أن المرحلة التي نجتازها هي مرحلة انتقالية. ومعروف أن كل مجتمع يتحرك ويتطور لا بد وأن يجتاز مرحلة انتقالية يتصارع خلالها القديم والجديد. غير أن الوضعية عندنا معقدة، ذلك لأن القديم والجديد في واقعنا الراهن لا تربطهما علاقة مباشرة، فالقديم ينتمي أصلا إلى ماضينا، وماضينا البعيد؛ أما الجديد فمصدره يقع خارج حاضرنا وخارج ماضينا، يقع عند الغرب أي في حضارة أخرى. إذن الثنائية عندنا مركبة: ثنائية القديم والجديد التي تحمل في نفس الوقت الأنا والآخر، الأنا الذي ينتمي إلى زمن مضى والآخر الذي ينتمي إلى مكان بعيد ولربما إلى زمن آخر أيضا.

وواضح أن هذا الطابع المعقد لظاهرة الثنائيات عندنا لا يساعد على تجاوزها بسهولة. الأمر يتطلب عمليتين متكاملتين: إعادة ترتيب العلاقات بيننا وبين ماضينا وتراثنا حتى يصبح لنا "أنا" معاصر، ثم في نفس الوقت إعادة ترتيب العلاقة بيننا وبين الآخر "الغرب"، ثم العمل من خلال هاتين العمليتين على تحقيق الاستقلال التاريخي لذاتنا العربية، أعني استقلالها عما يشدها إلى هذا الطرف أو ذاك بصورة لا نتحكم فيها.

أنا أعي تماما صعوبة الموقف ولكن الحل ممكن وضروري وقد يحتاج إلى أجيال ولكن سرعة الاتصال والتواصل التي تطبع العصر الحاضر يمكن أن تساعدنا على حرق المراحل واختزال الزمان.

3- القيم بين النسبي والمطلق

س- لا يزال غير قليل من القيم في مجتمعنا العربي مشوشة، ما هو تفسيركم لهذه الظاهرة؟

ج- يجب أن نميز في القيم الأخلاقية والدينية والجمالية بين ما هو مطلق وما هو نسبي، فالخير والشر والقبح والحسن والكرم والشجاعة والعدل والإنصاف والحرية والكرامة. الخ، قيم مطلقة بمعنى أنها مطلوبة في كل زمان ومكان. ولكن بما أن الإنسان كائن ناقص بطبعه يطلب الكمال دون أن يصل إليه تاما، فإن هذه القيم لا تتحقق إلا بصورة نسبية، ونسبية القيم تتحدد ليس برغبة الإنسان وإرادته، بل هي خاضعة للمعطيات الموضوعية.

وهكذا فإذا أخذنا مثلا قضية المرأة في المجتمع العربي الراهن نجد أن هناك قيمتين مطلقتين ننشد إليهما: الأولى تحرير المرأة، وتصرفها في كل ما يخصها بحرية بدون قيود. وإلى جانب هذه القيمة المطلقة هناك قيمة أخرى، وهي ما يمكن أن نعبر عنه بالحشمة والأخلاق الفاضلة وكل ما يمكن أن يكون جزءا من منظومة قيمنا الدينية. ونحن لا نستطيع في الظروف الراهنة ولا حتى في أي ظرف أن نحقق هاتين القيمتين المطلقتين تحقيقا تاما. إن المرأة عندنا لا يمكن في الظرف الراهن أن تتصرف بحرية كاملة وأعتقد أنه حتى في أوروبا لا تتصرف بحرية كاملة، لأن الكمال هو أيضا قيمة مطلقة لا يمكن تحقيقها بصورة تامة. هذا من جهة، ومن

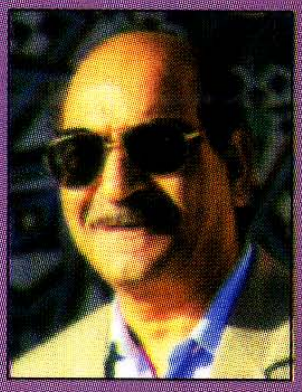
جهة أخرى فالتطور الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي يعرفه واقعنا المعاصر لم يعد يسمح بتطبيق القيم الدينية بنفس النسبة وبنفس الأسلوب اللذين طبقت بهما في الماضي.

وإذا كنا مقتنعين جميعا بأن الإسلام هو دين كل زمان –وجميع الأديان تعتبر نفسها كذلك– فإن التطور الذي هو من سنة الكون يقتضي أن يجتهد أهل كل زمان في تطبيق القيم الدينية والأخلاقية بالصورة التي تقتضيها الظروف في إطار المصلحة العامة المتجددة، وأيضا في إطار العلاقة الجدلية القائمة بين الضروري والمحظور، فما هو محظور 100٪ في ظروف، قد يصبح بتأثير ضرورة ما محظورا 50٪ فقط أو غير محظور إطلاقا.

إذن فالمهم هو التمسك بالمبادئ العامة كأهداف وغايات، ولكن يجب ألا نطمح في تحقيق هذه المبادئ تحقيقا تاما كاملا في زمن محدد، فهذا غير ممكن ويتناقض مع سنة الكون.

اليمن جريدة 26 سبتمبر – 1988/4/21

مواقف مهيبة



"... إن المعطى الأساسي الذي تتميز به هذه اللحظة الثالثة من تطور العولمة/الهيمنة/الرأسمالية هو أنها تنزع نزوعا قويا وشاملا نحو "الأمركة": أمركة العالم اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وقيما ونمط حياة... أما ما أفرزته هذه العولمة/الأمركة كنقيض لها فهو أيضا نقيضان: نقيض خرج من "جوف العالم الأول" عالم الحضارة الغربية نفسها ليشكل إزاءها "عولمة مضادة" قوامها احتجاجات شبه منظمة متعددة الجنسيات، كان منطلقها مدينة سياطل الأمريكية... ونقيض آخر يطلق عليه "الإسلام السياسي" المعولم، وهو يختصر اليوم في عبارة "تنظيم القاعدة" بل في اسم "أسامة بن لادن".

10 دراهم

"إن الوضعية معقدة، فـ "الطبقة السياسية" قد تكون عبارة عن برادة من الحديد تستقطبها شخصية كاريزمية لها من قوة التأثير على الجماهير ومن القدرة على التعبير عن آمالها ومطامحها ما يجعلها تقوم بمفردها بدور المؤسسة الحزبية في المجتمعات الحديثة، وبدور المستبد العادل أو الطاغية المستنير في المجتمعات القديمة. وبما أن المجتمعات العربية لم تترسخ فيها بعد المؤسسات الديمقراطية الحق فهي تجد نفسها في فراغ سياسي، كلما غاب عن ساحتها السياسية مثل هذه الشخصية الكاريزمية، مما يفسح المجال لترهل الطبقة السياسية، وأيضا لظهور شخصيات تحاول أن تعوض نقصها الكاريزمي بأساليب أخرى".