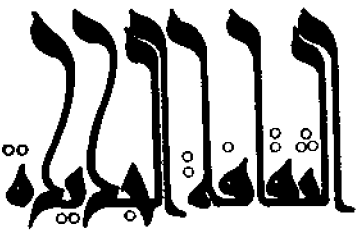

مجلة فكرية إبداعية

شهرية تصدر مؤقتاً ست مرات في السنة ــ السنة الخامسة ــ العدد 21 ــ 1981

المدير المسؤول : محمد بنيس.

هيئة التحرير : محمد البكري، مصطفى المسناوي، عبد الله راجع.

العنوان : ص.ب : 505، المحمدية، المغرب.

التصفيف الالكتروني : ليتو النخلة، 5، زنقة مستغانم البيضاء

السحب : مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر.

التوزيع : سوشبريس.

الاشتراكات :

المغرب :

الاشتراك العادي : 30 درهما

اشتراك المؤسسات : 75 درهما

الأقطار العربية وأوروبا :

الاشتراك العادي : 75 درهما

اشتراك المؤسسات : 225 درهم

إشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهم

تبعث الاشتراكات باسم

محمد بنيس

الحساب البريدي : 1.383.41 الرباط

1 ــ المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبيها

2 ــ المقالات التي لم تنشر لا ترد الى أصحابها.

الموضوعـات :

السبت 20 يونيو 1981

محمد بنيس 3

ملف حول الوضع الراهن للفكر الفلسفي بالعالم العربي

• حـوار

لأن العقلانية ضرورة

محمد عابد الجابري 4

• دراسـات

بقاء الفلسـفة وفاعليتها رهينان بانعتاقها

مصطفى المسناوي 26

أية فلسـفـة

محمد سبيـلا 34

الفلسفة في العالم العربي

كمال عبد اللطيف 42

الميتافيزيقا كتجاوز عن فعل التاريخ

محمد وقيـدي 53

الوضعية المنطقية في العالم العربي مظهر من مظاهر الاستلاب

محمد المسناوي 86

من تراثنا الحديث

ما الذي أفهمه من هيجل

محمد الرافعي 116

ملاحظات حول كتاب « الحركات الاجتماعية في الاسلام »

عبد الرحيم سليمان 119

بيان من اتحاد كتاب المغرب ـ 123 / اعتقال الشاعر محمد الأشعري ـ 124 تضامنا مع جريدتي «المحرر» و«ليبراسيون»ـ124/تضامناً مع الشاعر أحمد فؤاد نجمـ125 / مجلة «الكرمل» ـ 126.

السَّبْتُ 20 يُونيُو 1981

تأتي اللَّحظةُ وينفَضِحُ كلُّ شيْء
التقاريرُ الخياناتُ الخطَبُ
الشعائرُ الصِّراعُ
الطبَقيُّ،
كُلُّ شيْء ينفَضِحُ

في هذا الزَّمن، كَما في الأزْمِنَة العُلْيَا، نُشبِعُ، ونظَلُّ قابلين للاشْعَاع. لا نَقُولُ هذا أوَانُ الصَّمْتِ، أوْ ذَلِكَ كَانَ. حين يقِفُ الاطْفَالُ ويتقدَّمُونَ تخْتَارُ الارْضُ أبْنَاءَهَا والصوتُ مكَانَهُ. وحين يرْفَعُونَ أيْدِيهُمْ ويَهْجُمُونَ يتجَمْهَرُ البَيَاضُ عَلَى خِلِّهِ، والزغْرَدَاتُ تقْتَحِمُ المنسيَّ فينَا.

موسِمٌ لا كالمَوَاسِم، يفْترِشُ الصَّرْخَةَ، ويذْهَبُ بالحِجَارَةِ نحْوَ نِهَايتِهَا. مِنَ المَذَاوِذِ والمَلَاجِيءِ والمَخَابِيء يخْرُجُونَ أُرْجُوانِيِّينَ، بِشَفَافِيتِهِمْ المحدَّدَةِ يخترِقُون حَرَارَةَ وَسَطِ النَّهار، كَما لَوْ أنَّ نُطْفَةَ التكْوِينِ ثَقَّبَتْ جِدَارَ الرَّحِمِ واكْتَمَلَتْ بفعْلِ إرَادَتِهَا. ثم جَاءَ الدَّمُ والنَّدْبُ
والاغَاني احْتَمَتْ بِهَذَيَانِهَا
هُمُ الاطفَالُ، وحدَهُمْ الاطْفَالُ، يكْتَفُونَ بِمَوْتِهِمْ، فِي حُفَرٍ يُنْشِدُونَ، شِبْهَ صَامِتِينَ، شِبْهَ صَاخِبِينَ، عَرَبَاتٌ، غُبَارٌ مَتَارِيسٌ، أحْذِيَةٌ، مَعَاوِلُ، وَصَلَاةُ الجنازَةِ تُوحِّدُ هذا المَدَارَ البَاحِثَ عَنْ نَقِيضِهِ. تذَكَّرُوا، تذَكَّرُوا قَلِيلًا، تذَكَّروا قَلِيلًا فَقَط.

محمد بنيس.

د. محمد عابد الجابري

لان العقلانية ضــرورة

يحمل لنا الدكتور محمد عابد الجابري خطابا متفردا في حقل البحث الفلسفي، وطنيا وعربيا. وهو خطاب يحدد مكانه بالاساس في تأريخ التراث الفلسفي العربي ــ الاسلامي، وقانونه في قراءة نقدية، ترى الى المتن / المتون الفلسفية العربية ــ الاسلامية، كنصوص تكتسب خصيصة بنيتها الباطنية من جدلية الفعل والتفاعل مع الموروث الفلسفي، والواقع الاجتماعي ــ التاريخي الذي وجدت فيه، مشرقا ومغربا، منشغلة بتنظيم تراثنا واعادة ترتيبه ترتيبا عقلانيا، باحثة عن طرائق الاستفادة من عقلانيتنا القديمة، ومن العقلانية الغربية.

ليس هذا اختزالا لخطاب الدكتور محمد عابد الجابري، ولكنه بالاحرى تركيز على اهتمامه الرئيس الذي يتقدم في تأريخه للفلسفة العربية ــ الاسلامية مستفيدا من دراساته في الابستمولوجيا المعاصرة.

وهذا الحوار انجذاب نحو العقل، لانه أساس كل تقدم تحرري في العالم العربي، وعبره يدخل السؤال والجواب لعبة الكشف ــ غير البريء حتما ــ عن بعض القضايا المتعلقة بالوضع الفلسفي في العالم العربي، اتجاهات، وبحثا وتدريسا، ونشرا، يجدد الرؤية في اشكالية الخطاب الفلسفي في علائقه بالدين والعلم، وهي تسعى نحو تنقيب معرفي تاريخي ــ اجتماعي، لا يخضع لمهادنة أو كلَل.

إن خطاب الدكتور محمد عابد الجابري يتجذر باستمرار، يدفعنا لتلمس مواقع أقدامنا، واختيار أفق مغاير لاستبدادية المغلق. يذهب إلى حيث تقترن المعرفة بالتغير.

أعماله :

ـ العصبية والدولة : معالم نظرة خلدونية في التاريخ الاسلامي (1971).

ـ أضواء على مشكل التعليم في المغرب (1973).

ـ مدخل الى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص في الابستيمولوجيا المعاصرة (مجلدان) ـ (1976).

ـ من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (1976).

ـ نحن والتراث، (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) (1980).

الثقافة الجديدة : ثمة سؤال يهمل عادة خلال السجال بين المدافعين عن الفلسفة والمهاجمين لها، وإن كان يظل ثاوياً فيما وراء حديثهم، وهو : ما ضرورة الفلسفة ؟ ألا يمكن أن نبدأ من هنا فنتساءل : هل هناك فعلا ضرورة ما للفلسفة في العالم العربي، أم أنها مجرد شيء زائد لا فائدة من ورائه ؟

محمد عابد الجابري : الواقع أن حضور الفلسفة في تاريخ الفكر البشري منذ أن أخذ هذا الفكر يتحرر، ولو نسبيا، من الهيمنة الميتولوجية، يؤكد على أن هناك فعلا، من الناحية التاريخية، ما يبرر القول بضرورة الفلسفة : لقد فرضت الشروط الاجتماعية التاريخية اليونانية نوعا من التفكير سمي فلسفة، وانتقل هذا النوع من التفكير إلى العرب فكان جزءاً من الفكر العربي الاسلامي بفعل حاجة اجتماعية فرضته، هي نفسها الحاجة التي فرضته في العصور الأوروبية الحديثة.

لكننا، إذ نطرح قضية ضرورة الفلسفة فإن من الافضل، في نظري، أن نطرحها في اطار تجربة حضارية خاصة أو تجربة اجتماعية خاصة؛ بعبارة أخرى، لا أفضل الحديث عن ضرورة الفلسفة هكذا بإطلاق، ولكن أفضل أن نقيد الحديث عنها بالوضع العربي الراهن، فإذا طرحنا القضية على أساس ما هي الظروف وما هي المعطيات التي تجعل الفلسفة ضرورية في الفكر العربي المعاصر أو في الوضع العربي المعاصر ؟ اكتسى الطرح قدرا أكبر من الوضوح، وصار ممكنا تحديد شروط هذه الضرورة بكيفية أكثر دقة.

إذن : ما هي الظروف والعوامل التي تجعل الفلسفة ضرورية في المرحلة العربية الراهنة ؟ هذا السؤال يدفعنا، بطبيعة الحال، إلى سؤال عام آخر هو : ما هي السمة الرئيسية للمرحلة العربية الراهنة، أي المرحلة التي تبدأ مع بداية القرن الماضي، وتسمى باليقظة العربية أو النهضة العربية ؟

إن هذه المرحلة لا زالت موسومة بسمة **النهضة**، بمعنى أن الوعي العربي ما زال وعيا نهضويا، والوعي النهضوي هو، بشكل ما، وعي حالم. من هنا فإن مهمة الفلسفة وضرورتها في الوضع العربي الراهن هو محاولة أن تجعل هذا الحلم بالنهضة مطابقا بقدر الامكان. وأن يكون الحلم مطابقا معناه، في تقديري، هو أن يطرح هذا الحلم في حدود الامكان، الامكان التاريخي، وحتى الامكان المنطقي، أساسا.

إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في اطار شروط تحقيقه. إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفيا أو ليبراليا أو حتى ماركسيا) يفتقد ما يكفي من العقلانية، مما يعني **أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة.**

هكذا، إذن، فباعطائنا للفلسفة هذا المعنى الواضح (التفكير العقلاني أو الفلسفة التي تصدر عن عقلانية واعية بذاتها) نخرج من إطار كل الفلسفات اللاعقلانية؛ ونكون أيضا واضحين مع أنفسنا. وحتى إذا غضضنا الطرف عن الاطار النهضوي للفكر العربي، وتجاوزناه إلى طرح مشكل النهضة على أساس مشكل التخلف ومشكل التنمية، حتى إذا حققنا هذا التجاوز الذي لم يتحقق بعد، لاننا لازلنا نعود إلى النهضة وضرورة النهضة؛ سنرى أن التنمية والخروج من التخلف يتطلب، طبعاً، عقلانية على مستوى التحليل الاقتصادي، ومستوى التخطيط الاقتصادي، وكذلك على مستوى التفكير، على مستوى الثقافة. إذن، للفلسفة نصيب في مجال محاربة التخلف، حتى في إطارها الضيق الخاص.

إن التخلف الذي نعاني منه فكريا هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والاشياء، بالنظرة اللاسببية؛ لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر.

وهنا أيضا لابد من إضافة، حتى نكون واضحين مع أنفسنا : عندما نقول بضرورة الفلسفة، أي ضرورة العقلانية، يجب أن نعطي لهذه الضرورة معناها الواضح، **فضرورة العقلانية في تقديرگي بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتتمثل خاصة في الروح النقدية.** فالمسألة لا تتعلق باستيراد عقلانية ما أو بتبني عقلانية ما، بقدر ما يتعلق الامر بنقد الفكر العربي، نقد العقل العربي، بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر. لقد تحدث الخطاب النهضوي العربي ــ منذ بدء ما يسمى باليقظة العربية الحديثة ــ عن كل شيء، عن السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العربي؛ أي أن العقل العربي الذي تحدث عن النهضة لم يمارس ما يكفي من النقد على نفسه، لقد مارس سلاح النقد في ميادين مختلفة، لكنه لم يمارس نقد سلاح الفكر، وهذا ما يجعلنا نلاحظ

بكل سهولة أن العقل العربي والفكر العربي على العموم، في بنيته وتصوراته ومفاهيمه وطريقة عمله، لازال امتدادا لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط.

الثقافة الجديدة: في هذا السياق، هل يمكن اعتبار الهجوم على الفلسفة في الوضع الراهن مشابها للهجوم عليها بالعالم العربي في العصر الوسيط؛ أم اعتباره امتدادا لوضع الفلسفه الحالي في أروبا وفرنسا على الخصوص ؟

محمد عابد الجابري : الحقيقة أن الجانبين معا حاضران في هذا الهجوم، والاشكالية هنا، أيضا، هي إشكالية الاصالة والمعاصرة : من الاصالة نأخذ الهجوم على الفلسفة في الماضي، ومن المعاصرة نأخذ الهجوم على الفلسفة في الحاضر؛ وطبعا هناك ما يبرر هذا الهجوم : فمعاداة الفلسفة من طرف قسم كبير من الفكر العربي المعاصر راجع، بطبيعة الحال، إلى حضور الفكر الوسطوي بكل ثقله في هذا الفكر، وهذا طبيعي، لأن هذا الاخير يرتكس من حين لآخر ويرى الفلسفة وكأنها شيء خطير بالنسبة له؛ إلا أن ردود فعله هذه ليست هي نفس ردود الفعل التي كانت في الماضي : فالنقاش المطروح الآن لا يتعلق بالماورائيات، لا يتعلق بوجود الله وصفاته وقدم العالم، ولكنه يتعلق بأمور أخرى لربما هي أكثر دنيوية، ولكنها في نفس الوقت مرتبطة فكريا بمسلمات وثوابت قد لا يستسيغها الفكر التقليدي الوسطوي الذي لا يزال مهيمنا وحاضرا بشكل مكثف في العالم العربي بجميع جهاته.

أما بالنسبة للجانب الثاني فإن الهجوم على الفلسفة في الغرب، وفي فرنسا راهنا، يعكس لحظة من لحظات التغير في المجتمع وفي الفكر الاروبي. ونحن في المغرب، كمجتمع تابع، والعالم العربي، كمجتمعات تابعة، نتبع أيضا حتى في الردات الرجعية التي تعاني منها البلدان المتقدمة، فتنعكس علينا هذه الردات وتصبح موضة أيضا أن نتكلم عن نيتشه بدل ماركس أو فرويد بدل لست أدري من. أي، باختصار، أن المجتمع التابع اقتصاديا وسياسيا تابع هو ، أيضا فلسفيا.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي أن نعطي لهذا الهجوم على الفلسفة أكثر مما يستحق، لانه لو كان الحضور الفلسفي متين الجذور في البلاد العربية، بمعنى لو كان يقوم بوظيفته كضرورة عقلانية، كضرورة عقلنة الفكر وعقلنة المجتمع، لما نال منه لا الهجوم الذي يستمد منطلقاته أسسه من الفكر التقليدي في الماضي، ولا حتى ذلك الذي يستمد أسسه ومنطلقاته من لردات الرجعية في الفكر الفلسفي الغربي. **إن المشكل ليس في الهجوم الذي تتعرض له الفلسفة، فالفلسفة معرضة دائما للهجوم، ومن طبيعتها أنها هي نفسها تهاجم أو تهاجَم أو تدخل في صراع، ولكن المشكل هو أن الحضور الفلسفي في العالم العربي هو حضور غير فلسفي، أي أنه حضور لا عقلاني؛** طبعا هذا تناقض : أن تكون التيارات والافكار

الفلسفية الرائجة في العالم العربي كلها تطغى فيها اللاعقلانية في التفكير ! ولعله لهذا السبب بالذات إنما يسهل على اللاعقلانية القديمة أن تدخل في حوار مع هذا الفكر الفلسفي اللاعقلاني وتتغلب عليه لانها أمتن منه في هذا القطاع، القطاع اللاعقلاني.

أنا شخصيا لا أنزعج من هذه الهجمات التي تتعرض لها الفلسفة، وإنما، على العكس من ذلك، أعتقد أنها ستكون حافزا للفلسفة على أن تعيد تأسيس نفسها وتأسيس ذاتها في العالم العربي وفي الفكر العربي المعاصر على أسس جديدة؛ فَلأَنْ تُهَاجَمَ الفلسفة أحسن من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة الخصم؛ لأن تُهَاجَمَ الفلسفة من طرف الفكر التقليدي ومن طرف الاتجاهات اللاعقلانية أفضل من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة لا عقلانية وتتبنى الأسس اللا عقلانية في المجتمع.

نحن نتحدث، بطبيعة الحال، على مستوى فكري مجرد، أوفي مستوى العلاقات مابين الافكار والتيارات، ومع ذلك فلابد من القول إن للمسألة ارتباطا بالصراع الاجتماعي في المجتمع العربي من المحيط إلى الخليج : فهذا الاخير يعيش فترة تحول على صعيد الاقتصاد، والاجتماع، والقوى الاجتماعية المتصارعة؛ وهذا الصراع الطبقي، الصراع التاريخي، لابد من أن يصحبه صراع ايديولوجي ولابد لهذا الصراع الايديولوجي أن يمتد إلى الجانب الفلسفي، هذا شيء طبيعي وواضح.

الثقافة الجديدة :لقد قلتم إن الهجمات على الفلسفة كانت موجودة دائما، وربما كانت هذه الهجمات ضرورة من ضرورات تطورها وتعمقها؛ فإلى أي حد يمكن القول إن ثمة علاقة بين الفلسفة والعلم من خلال قولة باشلار : العلم لا يتقدم الا من خلال أخطائه ؟ وذلك مع ربط السؤال بالوضع الفلسفي في العالم العربي.

محمد عابد الجابري : في نظري يجب التمييز مابين الفلسفة في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة، وما بين وضعيتها في المجتمعات الغربية القديمة والمعاصرة، أي اليونانية والاروبية الحديثة والمعاصرة. إن الفلسفة، في تقديري، عند اليونان وفي أروبا الحديثة والمعاصرة مرتبطة فعلا بالعلم، أي أنها كانت تتقدم بتقدم العلم، تستوحي بعض إشكالياتها من العلم، وتطرح هي نفسها بعض الاشكاليات على العلم، وكانت تنوب عن العلم في الانخراط ضمن الصراع الايديولوجي العام، وتستغله في ذلك. أما في العالم العربي ــ الاسلامي القديم والمعاصر ــ فإنه يجب أن نضع السياسة في مكان العلم، أي أن العلاقة هي أساسا مابين السياسة والفلسفة في العالم العربي الحديث والمعاصر وليست ما بين الفلسفة والعلم. إن الدور الذي لعبه العلم عند اليونان أو في أروبا الحديثة والمعاصرة في مساءلة الفلسفة وفي مخاصمتها وفي الدفع بها إلى الامام، وأحيانا فك بناءاتها؛ لعبته السياسة في العالم العربي ــ الاسلامي القديم، وكان المشكل هو مشكل العلاقة ما بين الدين والفلسفة، مع توضيح أننا عندما نقول الدين، نقول

السياسة، لان الدين في العالم العربي الاسلامي يساوي السياسة، وليس هناك فارق كبير بين الاثنين، أي أن ممارسة السياسة في الدين كانت تتم بواسطة الفلسفة في أحيان كثيرة؛ وكذلك في الوقت الحاضر نجد أن السياسة هي التي تهاجم الفلسفة وتعرقلها، ولربما كانت هي التي ستدفع بها غدا إلى الامام.

إذن، فالعلم في العالم العربي ظل غائبا أوشبه غائب ــ لا في العصر الوسيط ولا الحاضر ــ ؛ ونحن الآن لا ننتج علما وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانا نستهلكه استهلاكا غير سليم : ومادمنا لا ننتج العلم، و لانعيش إشكاليته، فإننا ــ بالتالي ــ لا نعيش الفلسفة في علاقتها مع العلم؛ وإنما في علاقتها مع السياسة، مادمنا كلنا نعيش في السياسة وبواسطتها ومن خلالها.

لهذا لا يمكن، في تقديري، أن نتحدث عن أخطاء الفلسفة بالمقارنة مع أخطاء العلم، لشديد الاسف، بل يجب الحديث عن أخطاء الفلسفة بالارتباط مع أخطاء السياسة؛ وبما أن أخطاء السياسة كثيرة جدا ومتعددة، فإنه ليست هناك فلسفة بمعنى الكلمة.

الثقافة الجديدة :جعل الفلسفة مرادفة للعقلانية وللروح النقدية، من حيث ضرورتها بالنسبة للمجتمعات العربية الآن، يقودنا إلى طرح السؤال التالي، وهو : إذا كانت هذه المجتمعات محتاجة إلى العقلانية والفكر النقدي، فكيف حصل ان كان جل التيارات الفلسفية المنتشرة في العالم العربي تيارات لا عقلانية، تمشي في اتجاه معاكس لحاجة المجتمع ؟

محمد عابد الجابري : قبل الجواب على هذا السؤال لابد من توضيح ماقلناه من قبل بصدد معادلة ضرورة الفلسفة بضرورة العقلانية : عندما أقول إن الفلسفة هنا يجب أن تؤخذ بمعنى العقلانية فأنا لا أقوم باختيار إيديولوجي. بالعكس، فالفلسفة، تاريخيا، تعني العقلانية، ورسالتها التاريخية تعني الكفاح من أجل العقلانية. نحن نعرف جميعا أن الفلسفة قامت أول ما قامت كبديل عن «الميتوس»، قامت كفلسفة ذات اتجاه نقدي، من طاليس إلى السفسطائيين، وكذلك الامر بالنسبة للفلسفة في الفكر العربي القديم، حيث جاءت هذه تتويجا لمرحلة من التطور في المجتمع العربي، جاءت تحمل العقلانية مع الكندي، أساسا، والفارابي كذلك؛ ويمكن أن نشير أيضا إلى ديكارت بالنسبة للغرب، وباختصار فإن الفلسفة كانت تبرز في كل بداية انطلاقة، انطلاقة التقدم، انطلاقة النهضة، كضرورة، أي كعقلانية، كروح جديدة تنتقد وتبني.

أما الاتجاهات أو الفلسفات اللاعقلانية فإنها جاءت، في الغالب، كرد فعل : أفلاطون، مثلا أو الفيثاغوريون، جاءوا كرد فعل على السفسطائيين، وعلى ديموقريطس وهيراقليطس؛ كذلك اللاعقلانية في الفكر العربي القديم، انطلاقا من الموروث السينوي والاشراقي،كانت رد فعل أيضا ضد العقلانية الفلسفية التي وظفت في علم الكلام وفي الفقه؛ وفي العصر الحديث

أيضا نفس الشيء : برغسون ضد كانط، نيتشه ضد هيجل وماركس.. الخ.. ضرورة الفلسفة في مجتمع ناهض أو يتوق إلى النهضة تساوي تاريخيا ضرورة العقلانية.

من هنا تأتي أهمية السؤال، وهو : لماذا كانت المحاولات الفلسفية في العالم العربي الحديث تنحو كلها منحى لا عقلانيا ؟ طبعا هذه مفارقة، مفارقة غريبة : أن نجد الفلسفة في فكر نهضوي هو الفكر العربي الحديث من النهضة إلى اليوم، وهي التي يفترض فيها أن تكون رائدة هذا الفكر في اتجاهه العقلاني نجدها، بالعكس، تتمسك بمسبقات لا عقلانية، و أحيانا بالميول وأحيانا حتى بالتطلعات اللاعقلانية : نتحدث طبعا عن جوانية عثمان أمين، ورحمانية الأرسوزي، ووجودية بدوي.. (طبعا الوجودية هي أساسا اتجاه لا عقلاني).. بالاضافة إلى اتجاهات أخرى؛ وهي كلها محاولات لا عقلانية لانشاء فلسفة عربية أو فلسفة في إطار الفكر النهضوي العربي، ولا عقلانية بشكل صريح، فهي تنمي وتؤكد انتماءها وتعلن عنه إلى الغزالي وبرجسون أساسا، أي إلى القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفلسفي، والقطاع اللاعقلاني في التراث الغربي.

هنا قد يفسر الانسان هذه الوضعية بالشروط الاجتماعية التاريخية العامة، بأن المجتمعات العربية لا زالت مجتمعات بدائية بالقياس للتطور، مجتمعات زراعية رعوية؛ ومع ذلك فلا بد من البحث في الفكر نفسه، **لأن الشروط الاجتماعية التاريخية، والتي تفسر هذا النوع من الاتجاه اللاعقلاني في الفكر العربي، ما كانت لتفعل فعلها لو لم يكن هذا الفكر نفسه قابلا من داخله لهذا الاتجاه اللاعقلاني**؛ ولكان العكس هو الصحيح، أي كان هذا الفكر هو العامل والمتطلع إلى تغيير هذه الشروط المادية، لان الفكر أيضا يجب أن ينظراليه كقوة فاعلة، أوعليها أن تفعل من أجل تغيير الشروط التاريخية ــ الاجتماعية؛ مثلما حدث في أوربا وفي اليونان وعند العرب قديما.

إن هذا يعود، كما سبق أن ذكرت، إلى **أن الفكر العربي المعاصر هو فكر نهضوي لم يمارس النقد**. نحن نعرف أن النهضة في أوربا بدأت نهضة فكرية، ولكنها، في نفس الوقت الذي تتناول فيه نقد المجتمع، نقد المؤسسات، كانت أساسا تتناول نقد الفكر، نقد العقل، مع بيكون، وأوهامه الأربعة، مثلا، ومع ديكارت وقواعد المنهج، والمسألة مستمرة إلى كانط وباشلار. فمراجعة الفكر ونقده شيء أساسي وضروري لضمان شروط النجاح لاية نهضة كيفما كانت.

هنا يفرض السؤال طرح سؤال آخر هو : لماذا غياب النقد في الفكر العربي المعاصر ؟ هناك، طبعا، عدة عوامل من جملتها **هيمنة التراث على العقلية في العالم العربي**، وعندما أقول التراث أعني التراث كما انحدر الينا تاريخيا، أي في شكله المعمم، في شكله المتراجع، التراث كما ورثناه في القرنين 17 و 18؛ هذا التراث الذي لم نقم بعد بعملية إعادة تأسيسه، إعادة قراءته، وإعادة نقده، حتى نستطيع أن نؤسسه من جديد، ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية.

ومن جملة العوامل أيضا عامل آخر يجب أن نوليه كامل الاهتمام، على الاقل في مجال التفسير، وهو **حضور الغير بشكل مكثف في حياتنا الفكرية والسياسية**، الغير، أي الغرب. لقد حقق الغرب نهضته بدون منافس، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا، وكان الصراع داخليا، بين طبقات، وبين تيارات، وبين مستقبل وماضي، وبين حاضر ومستقبل؛ أما نحن فالصراع مزدوج، صراع مع الغرب، **والغرب بالنسبة إلينا قامعٌ**، على صعيد الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفكر، فكما قمع الغرب نهضة محمد علي الاقتصادية والفكرية والعسكرية، فإنه قمع الطهطاوي وامتدادات الطهطاوي، وهذا القمع الذي يمارسه علينا الغرب كمستعمر بطبيعة الحال كانت نتيجته ولا زالت، هي الانتكاس إلى الوراء، وبالتالي، التمسك بالماضي كهوية، كذات، كدفاع عن النفس، وهذا هو السر في حضور التيارات السلفية وانتعاشها من حين لآخر، بل وفي تجذرها، لان المسألة طبيعية كآلية من آلية الدفاع.

طبعا الغرب، من ناحية أخرى، هو غرب الانوار وغرب الليبرالية وغرب الماركسية وغرب العقلانية، ولكن إذا وضعنا غرب الانوار في كفة وغرب الاستعمار في كفة فأعتقد أن كفة الاستعمار هي التي سترجح، لأنها هي الرادعة، فكل مايعطيكه غرب الانوار والعقلانية هو الآمال والاحلام، أما ما يعطيكه غرب الاستعمار فهو الفعل القامع سياسيا واقتصاديا؛ وللقمع هنا نتائج مزدوجة، فمن جهة إيقاف التقدم وجعل حدٌ له، ومن جهة ثانية دفعه إلى الوراء، أي الانتكاس إلى الوراء من أجل المقاومة، الشيء الذي يبرر، كما ذكرت، حضور التفكير التراثي السلفي بشكل قوي.

الثقافة الجديدة : ثمة ملاحظة بخصوص الوجودية، وهي أنها ربما لعبت دورا ما في إدخال الشعور بضرورة الدفاع عن الحرية كشرط أساسي، في مجتمع إقطاعي هو دور هامشي، على كل حال، ولكن ربما كان من الضروري تسجيله. كذلك نثير ملاحظة أخرى وتتعلق باللاعقلانية أيضا، وهي لماذا نجد أن التحليل النفسي الفرويدي، وهو في أساسه لا عقلاني، غائب، كنظرية، في العالم العربي ؟

محمد عابد الجابري : فيما يخص الوجودية، أعتقد أنه يجب التمييز بين الوجودية في الفلسفة والوجودية في الأدب بالعالم العربي؛ فالتيارات أو التطلعات أو بعض المعاناة الوجودية في الادب بالعالم العربي كانت تحاول أن تكرس هذا النوع من الحرية أو الفردية، ولكن حصل العكس في الفلسفة، حيث إن صاحب الوجودية، عبد الرحمان بدوي، في كتاباته يعني فردانية وذاتية مطلقة، ومحاولة تأسيس للوجودية على أساس تحطيم العلم. إذا كان كانط في الغرب، أو أي فيلسوف غربي آخر ينتقد العلم، فله الحق، لانه يعيش العلم سلبا وإيجابا، أما نحن فلا نعيش العلم، وإذ يأتي بدوي ويؤسس وجوديته في «الزمان الوجودي» على نقد العلم فإنه يعني ضرب الحتمية، وباختصار، تأسيس فلسفته على التيارات اللاعقلانية في فلسفة العلم. لذلك ليس غريبا أن يحاول تأسيس وجوديته على بعض النماذج اللاعقلانية في الاسلام، من خلال

ربطها بالاشراقيين وبالمتصوفة، (السهروردي، ابن عربي.) يعني، حتى هذا الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب، وخاصة مع سارتر، في إشادته بالحرية وتمسكه بها وقضية الالتزام، لا نجده في الوجودية في الفلسفة عند العرب، وإنما نجد بعض أصْدائه في الادب.

بالنسبة للفرويدية، لماذا لا نجدها حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر على الرغم من أنها تنتمي إلى القطاع اللاعقلاني ؟ مع الاسف، هنا يجب أن نضع بعض التراتب، بعض الترتيب في داخل اللاعقلانية نفسها : فالفرويدية ليست لا عقلانية بالمعنى المطلق، كلا، فبدون عقلانية لا نستطيع أن نفهم الفرودية ونكتشف الجوانب اللاعقلانية فيها. أما فكر لا عقلاني كفكرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ولا حتى فهمها، أي الفرويدية كنتاج فكري مبني على فروض. الفرويدية كبناء نظري هي بناء عقلاني، أي بناء متماسك مركب على فروض، إذا قبلت الفروض قبل البناء ككل وإن رفضت رفض. وبدون عقلانية متينة لا أعتقد أن بمستطاع الانسان أن ينتقد فرويد أو يكتشف الجوانب اللاعقلانية فيه أو أن يصفه بأنه لا عقلاني. هذا من جهة، ومن جهة أخرى الفرويدية بالنسبة لنا هي هتك لحرماتنا، وهذا جانب عقلاني فيها أيضاً.

الثقافة الجديدة :لعل مشكل العقلانية واللاعقلانية ليس مطروحا فقط بالنسبة للاتجاهات الفلسفية العربية اللاعقلانية (سواء الآخذة من التراث أو الآخذة من الغرب) ؛ وإنما هو مطروح أيضا بالنسبة لبعض الاتجاهات التي تحاول أن تكون عقلانية، وتعتمد على اتجاهات (تراثية أو غربية) لا يمكن انكار عقلانيتها، ونذكر الماركسية على سبيل المثال، رغم أن الاجتهادات العربية الماركسية، في المجال الفلسفي، لم تتعد بعد نطاق التطبيق على التراث الفلسفي القديم. المشكل هنا، إذا أخذنا مسألة التراث هذه هو أن تعامل الماركسيين مع التراث لا يزال غير عقلاني في معظمه، أساسا، لان محاولتهم لا تسعى إلى فهم ودراسة واقع التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة، أو، حسبما عبرتم أنتم نفسكم، «لا تحاول أن تطبق منهجا وإنما تأتي بمنهج مُطَبَّق» : فكيف يمكن أن نفسر هذا النوع من اللاعقلانية أو الصوفية الجديدة إن صح التعبير ؟

محمد عابد الجابري : نحن متفقون على أننا نتحدث، في الغالب، عن الفلسفة الرسمية أو شبه الرسمية، أي الفلسفة التي تدرس في الجامعات، كبرنامج وكمنهج للتدريس، وكإعادة إنتاج. والماركسية ليست فلسفة بهذا المعنى. فهي كتيار أو فكر أو نظرية لا تدرس في الجامعات بالعالم العربي، قد تدرج نتف منها في تاريخ الفلسفة بشكل انتقائي، ناقص. كذلك لا زالت الماركسية في العالم العربي لم تشكّل بعد تيارا فلسفيا، وليس لدينا فلاسفة ماركسيون وأنا لا أريد أن أقيم معادلة بين الفلسفة والماركسية، قد يكون الانسان فيلسوفا دون أن يكون ماركسيا وقد يكون ماركسيا دون أن يكون فيلسوفا.

نعم، يمكن أن نتحدث عن حضور الماركسية في الفكر العربي، لا كفلسفة، ولكن كماركسية، ككل، سواء في تفسير المجتمع والتاريخ أو في مستوى تجسيد أو إعادة كتابة تاريخ الفكر ؛ وفي هذا المستوى سوف نجد أن الماركسية كما عبرت سابقا، عبارة عن محاولة لتطبيق منهج مطبق، لا منهج للتطبيق ؛ أي أن هناك قوالب معروفة مبررة تاريخيا ونظريا، يفصل الواقع العربي بشكل أو بآخر حتى يتقولب فيها. وهذا النوع من الممارسة للماركسية هو النوع السائد (سواء في الاقتصاد أو في التاريخ أو في المجتمع)، في حين أن **الماركسية في نظري، روح الماركسية، هي كونها أداة للعمل، مرشد للعمل، يعني يجب أن نسترشد بالنظرية العامة، بالمنهج، ولكن في نفس الوقت ينبغي ألا نغير الواقع في أذهاننا حتى ينطبق مع القوالب التي حفظناها حفظا «مَسبِيدياً»**. منهج للعمل معناه ممارسة للعمل، لا فرق في نظري بين العالم الذي يمارس التجربة في مخبره بأدواته، ويغير من مفاهيمه، يراجع نفسه، يقترح فرضية، يعيد النظر فيها، يجربها؛ وبين المحلل الماركسي الذي يتعامل مع واقع معين، إذ يجب على هذا الاخير، بدوره، أن يحترم هذا الواقع، لا في بنيته وفي إيديولوجيته، كلا، بل كمعطيات، أن يحترم وجوده الانطولوجي على الاقل، وإذا اقتضى الحال يجب أن يغير من قوالبه هو إذا كان الواقع يفرض مثل هذا التغيير. إن ماركس نفسه لم يتردد في الالقاء بمقولة النمط الآسيوي للانتاج، عندما وجد أن النمط الاروبي ليس هو النمط العالمي الشامل، وكذلك ماوتسي تونغ.

يجوز أن نسمي مثل هذه الممارسة بأنها تنتمي إلى اللاعقلانية، ولكن لا أريد الذهاب إلى هذا الحد، بل أعتقد فقط أن المسألة مسألة وقت، مسألة بيداغوجية. طبعا، ممارسة الماركسية على شكلها الحالي بالعالم العربي (منهج مطبق لا منهج للتطبيق) تدل على غياب الروح النقدية، وبالتالي غياب العنصر الاساسي في كل عقلانية، ولكني، مع ذلك، لا أريد أن أسم هذه الظاهرة بسمة اللاعقلانية أوسمة الصوفية؛ قد يكون هناك إخلاص صوفي للنظرية، وهذا يرجع في نظري إلى عدة عوامل، على رأسها أن أغلب الممارسين لهذا النوع من المنهج المطبق هم شيوعيون قبل أن يكونوا ماركسيين، أي أنهم مناضلون ملتزمون حزبيا وسياسيا، وربما يسبق لديهم التكوين النظري على الممارسة العملية أو الممارسة السياسية أو الممارسة الاجتماعية للماركسية، ومن هنا جاءت هذه الصوفية وهذا النوع من التمسك بالقوالب الجاهزة ومن اعتبارها مطلقات.

ولكن أعتقد أن الامر بدأ يتغير، لانه بدأت الآن في العالم العربي، نوعا ما، بعض الممارسات النظرية للماركسية، التي ستحررنا من التمسك الصوفي بالقوالب الجاهزة، ومن غياب الروح النقدية تلك. طبعا، يمكن تفسير المسألة من جوانب أخرى، ولكن المهم في اعتقادي هو أن المسألة ليست مسألة صميمية في الفكر العربي، ولكنها مرحلة، مرحلة فقط، مرتبطة، طبعاً، بالمرحلة التي عاشتها الستالينية كايديولوجية مهيمنة.

الثقافة الجديدة : ألا تعتقدون أن مسألة المنهج المُطبَّق لا تنطبق فقط على الماركسية، ولكنها تشمل كل التيارات التي عرفها العالم العربي، بدءا من الديكارتية وانتهاء بالبنيوية ؟ ومن ثم، هل هذه سمة من سمات الوعي العربي الذي لم يتعامل مع الغرب تعاملا نقديا (بفعل خضوعه له)؟

محمد عابد الجابري : فعلا، يطغى على تعاملنا مع الفكر الغربي هذا النوع من ممارسة المنهج المطبق بهذا الشكل، ولكن المسألة تبدو مستفزة بالنسبة للماركسية، باعتبار أن الماركسية هي ضد المنهج المطبق أساسا، هي ثورة على المنهج المطبق، وهي أساسا نزعة نقدية، هنا تبدو ضخامة الظاهرة.

عندما نأخذ فكر ديكارت وانتقاله إلى العالم العربي سوف نجد أنه لم ينتقل كتيار، وإذا تساءلنا عن أصدائه فسنجد شيئاً منها عند طه حسين في نقد الشعر الجاهلي بشكل غامض، وشيئا عند عثمان أمين الذي روج للديكارتية كي يربط بين ديكارت والغزالي وبيرغسون ! فالحضور الغربي في فكرنا العربي المعاصر لا زال خافتا جدا كإنتاج أو كتطبيق، لا أحد طبق الفينومينولوجية بشكل صحيح، ولا طبق الهيجيلية كفلسفة للتاريخ، وكل ما هناك محاولات لتطبيق الماركسية ؛ ــ بشكل المنهج المطبق، المذكور، ــ . هذا مايبرر التركيز على الماركسية في هذا المجال.

إننا عندما نستورد بضاعة مادية فنحن نستوردها بطابعها المصنعي الاروبي (ألمانية أو فرنسية...)، وكذلك عندما نأخذ الافكار الغربية أو نقتبسها أو ندرسها، ندرسها في بيئاتها، لايمكن أن نفصل في الفكر ما بين الفكر كفكر مجرد، وبين أرضيته المادية، الاجتماعية الاقتصادية الايديولوجية، فصلا مطلقا، لذلك عندما نستورد ــ ونحن نستعمل هنا كلمة استيراد لاننا فعلا نستورد ــ نستورد الفكر بكل مضمراته الايديولوجية، وبكل أسسه المادية، وحتى مع بعض تطلعاته. لماذا ؟ **لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا ننتج العلم، لو أننا ننتج الفلسفة، لو أننا ننتج الفكر، إلا أن المشكل هو أننا نستهلك فقط**، كما لا زلنا نستهلك كتب التراث، نقرؤها كما كتبت، بنفس الفكر، بنفس الروح، بنفس القيم.

إن هذه هنا ازدواجية، وما زلنا لم نحقق الانصهار بين الاثنين، لاننا كحاضر لا زلنا غير موجودين، ولان حاضرنا مازال فراغا كحاضر منتج، كحاضر مستقل، كشخصية تبني نفسها بذاتها...طبعا يجب ألا نيأس و ألا نقنط، لان المرحلة مرحلة قرن أو قرنين، وهي لا شيء بالنسبة لتحقيق نهضة على المستوى الذي نطمح إليه. إن النهضة الاروبية من القرن الثالث عشر وانتكاسها في القرن الرابع عشر إلى القرن الخامس والسادس عشر استغرقت أمدا طويلا. وطبعا لا أريد هنا أن أقول إن جميع الاخطاء أو المراحل التي مرت بها أروبا يجب أن نمر بها. حتى من حيث الزمان، العصر الحاضر هو عصر حرق المراحل، والعلم يجب أن نأخذه

في لحظته الراهنة كتقدم، لا أن نعود القهقرى، وكذلك التقنية يجب أن ناخذها في مستواه الراهن وليس كما كانت منذ قرن، ولا أعتقد أن أحدا يمكن أن يقول وهو مخلص، يجب أن نعيش ما عاشه الغرب من قبل. كلا ولكن مع امكانية حرق المراحل، ومع استعدادنا لهذا الحرق للمراحل، هناك القمع الاستعماري، القمع الامبريالي الذي يعيق هذا النوع من حرق المراحل.. يجب ألا ننسى أن حرب السويس، وحرب 67 كان من نتائجها بعث التيارات اللاعقلانية في الفكر العربي، وفي العالم العربي، لتؤكد أن ما سبق فشل، أي تلك الثورة أو النهضة التي كانت تقودها الناصرية فشلت، إذن فشل العقل. وباختصار، هناك القمع الاستعماري الامبريالي، وهو يساعد أساسا في ترسيخ وتأكيد وتكريس هذا الفراغ الذي نعاني منه في الحاضر.

الثقافة الجديدة : لكن : إذ كانت البنية الفكرية المتخلفة السائدة في العالم العربي تؤثر من جهة فتنشر فكرا لا عقلانيا وتؤثر من جهة أخرى حتى في الفكر الذي يود أن يكون عقلانيا فتحرفه لكي يأخذ اتجاها غير عقلاني، فكيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟

محمد عابد الجابري : ما من شك أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا، الشيء الذي جعل أدوات انتاجنا الفكري تخضع، إن قليلا أو كثيرا، لهذا الموروث القديم بوصفه بنية عامة، سواء أردنا أن نمارس تفكيرا عقلانيا أو لا عقلانيا؛ ولكن ممارسة العقلانية أو التفكير العقلاني تجعل صاحبها يعي أكثر فأكثر هذه الهيمنة ويحاول أن يتحرر منها، هذا شيء طبيعي. يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائيا من الموروث القديم بكل سلبياته وبكل إيجابياته. إذا تحدثنا عن شخص غريب ولد في الغرب أو في مصر، ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ويحمل جنسية عربية، وهو شخص لا أعده عربيا. إن مهمة الفكر، مهمتنا جميعا، هي التحرر من هذه الهيمنة، وهذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل من ضرورة الفلسفة، من ضرورة العقلانية.

والحقيقة أننا نجد هيمنة هذه البنية الفكرية اللاعقلانية قوية في الاوساط المثقفة أكثر منها في الاوساط الشعبية. في الاوساط الشعبية هناك نظرة سحرية، ولكن الفارق بين لا عقلانية المثقف هنا واللامثقف في الغرب ولا عقلانية الرجل الشعبي هنا ونده في الغرب فارق كبير جدا. مثلا أنا أعتقد أن العامل الذي يعمل في شركة التبغ أو في شركة تركيب السيارات (صوماكا) هو أكثر عقلانية من كثير من المفكرين عندنا، لماذا ؟ لان اللاعقلانية نفسها هي إنتاج وإعادة إنتاج؛ وعندما تكون الروح اللاعقلانية مهيمنة على الثقافة يصير التثقف بها أو امتلاكها يعني إعادة إنتاج هذه اللاعقلانية، وبالتالي صبغ الفكر بها بأكثر مما يصبغه المناخ العام. فمن المعلوم أن العازبين متحررون أكثر من العلماء، دون أن يتعلموا، وهذه هي المشكلة.

الثقافة الجديدة : هل يمكن، في هذا الاطار، أن نأخذ فكرة عن حركة التأليف والترجمة والنشر ؟ فنتساءل : هل يمكن أن يوجد، خارج أسوار الجامعة والمدارس، حركة، لا نقول عنها أنها تعوض عن غياب الفلسفة، ولكن، على الاقل، تبشر بنوع من تأسيس تقاليد الخطاب الفلسفي في العالم العربي ؟

محمد عابد الجابري : طبعا هناك عدة مجالات لنشر الفلسفة والاطروحات الفلسفية والفكر الفلسفي بصفة عامة، سواء في الجامعة أو في المدارس، أو فيما ينشر ويترجم، ولكن تعميم التفكير الفلسفي في الاوساط المثقفة العربية بمختلف تخصصاتها شيء آخر. فهذا التعميم لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الكتاب، بواسطة الحديث المذاع، بواسطة الجريدة والمجلة، ومع الاسف فإنه لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة، إلى حد كبير، بالترجمة، وهنا الكارثة الكبرى، **فالترجمة في ميدان الفلسفة، بالعالم العربي، كارثة.** لا أعتقد أن الانسان يستطيع أن يفهم كتاباً مترجما إلى العربية الآن في المواضيع الفلسفية. أنا شخصيا عندما أقرأ كتابا ترجم في هذا العصر إلى العربية في موضوع فلسفي لا أفهمه، في حين أن الانسان يقرأ المترجمات القديمة بكل ارتياح، رغم صعوبة التركيب وتعقيده (في الكتب التي ترجمت عن السريانية أو اليونانية) وأعتقد أن أهم معرقل لنشر الفكر الفلسفي في الوقت الحاضر هو سوء الترجمة، هذه الترجمة التي غالبا ما تكون تجارية، يقوم بها أناس غير مختصين، لاتحترم حتى بنية الجملة العربية، طبعا هناك الترجمات التي قام بها أساتذة مختصون، ومقتدرون، ولكنها قليلة جدا بالنسبة لما ينشر عن فرويد وماركس وهيغل وكانط من أشياء لا تفهم، وإذ أقول لا تفهم فأنا أفكر في هذا الطالب أو هذا المثقف العادي أو هذا المعلم أو الاستاذ أو الاديب، وأفكر حتى في نفسي، أحيانا لا أفهم؛ هناك من يترجم ترجمة حرفية، ينقل الجملة كجملة، كأنه يريد أن يجدد اللغة العربية، وهنا يقع عدم الاحترام التام للجملة العربية، فلا نستطيع أن نفهم، وبالتالي لا نستطيع أن نعرف.

إن للغة العربية خصوصيتها، وإذا أردنا أن نجددها فالتجديد يتطلب وقتا وتخطيطا وعملا متواصلا. على نقيض الترجمات الفلسفية التي تعاني من عدم الجدية في الترجمة، بل وحتى عدم الامانة ! كثيرا ما يدفعني الفضول إلى المقارنة بين كتاب مترجم إلى العربية وبين نصه الفرنسي، فأكتشف، بالاضافة إلى عدم دقة الترجمة، سقوط عبارة، بل سقوط جمل. ليس ثمة أصعب من الترجمة الفلسفية، وهي عملية لا يمكن أن يقوم بها إلا فيلسوف، لان المؤلف في الفلسفة يحاور فلاسفة آخرين،وعندما أترجم لهيغل فأنا أترجم لشخص يحاور كانط، يحاور أرسطو، يحاور سبينوزا، وما لم نكن في هذا الجو لن نستطيع فهم عبارات هيغل وسياقها، فيم يفكر وهو يتكلم بدون أن ينطق باسمه، ويمكن قول نفس الشيء عن كانط وسارتر وبرتراند رسل...الخ

لذلك فإن المشكل الآن، وخصوصا في السنوات الاخيرة، هو أن ما يترجم لا يقوم به مختصون، وهذه من العوائق الاساسية التي تمنع انتشار الفكر الفلسفي، لانه ما لم يكن الفكر الفلسفي واضحا، وملتزما أقصى درجة من الوضوح والتبسيط، فإننا لا نضمن له الانتشار.

هنا نأتي إلى قضية تدريس الفلسفة لا في المدرسة فقط، بل تعميمها، تعميم الفكر الفلسفي. إن هذا التعميم، في نظري، يجب أن يبدأ بداية ديكارتية، يعني من قاعدة البداهة والوضوح والتبسيط، هذه هي الفلسفة. أما أن نبدأ بالغموض فلست أدري ! حتى الذي يستعمل الغموض لا يمارسه كغموض فلسفي، يعني كعمق، لا، وإنما يمارسه في غالب الاحيان كعدم وعي، كعدم قدرة على استيعاب الموضوع أو عدم فهمه، أحيانا كثيرة.

لقد تألمت مرارا، عندما قادتني الصدفة إلى قراءة نصوص مترجمة وعدت إلى أصلها.. تألمت للقارىء العربي كيف يمكن أن يستفيد من هذه النصوص، ويجب أن نفكر في القارىء العربي لانه قارىء يجهل اللغات. صحيح أن هناك بعض الازدواجية اللغوية في المغرب العربي، أما في العالم العربي الآن فهناك السيادة التامة للغة الواحدة، للغة العربية، وأعني في القطاع العام من القراء، لا ضمن الاساتذة الجامعيين، أعني 99 بالمائة من القراء العرب، وبالتالي فإننا إذا كنا سنعطيهم أشياء لا يفهمونها فسننفرهم من الفلسفة ومن كل شيء في النهاية. فأية عقلانية يمكن أن نؤسسها على خطاب غامض ولا يعي حتى غموضه ؟ لا يعي حتى أخطاءه، بل ولا يعرف أنه يخطيء ؟

أعتقد أن هذه العدوى لابد لها، أيضا، أن تنتقل بكيفية أو أخرى إلى الاوساط التعليمية على مستوى المدرسة أو على مستوى الجامعات، لان الكتب والمنشورات والمراجع لها دورها في هذا المجال، ومهما بلغ الاستاذ من الوضوح في أداء مهمته، لابد وأن يصطدم الطالب بهذه المنشورات غير المتقنة، غير الواضحة، والتي لا تؤدي مهمتها. هذه، إذن من الكوارث للاسف، ونسميها كارثة لانه يمكن أن نتصور ونقبل أن تكون هناك موانع وعوائق خارجية للعمل الفلسفي، مثل السلطة السياسية، السلطة التقليدية، الفكر الرجعي.. الخ، لكن أن تكون هناك عوائق داخلية من صلب العمل نفسه فهذا شيء مؤسف بالفعل.

الثقافة الجديدة :إذن، في هذه الحالة يجب أن نفكر لا في القارىء العربي وحده ولكن في الفكر العربي أيضا، باعتبار أنه لا يمكن أن ننتج فكرا فلسفيا في المستقبل ما دمنا لم نفتح هذا الحوار مع الفكر الاروبي، والحوار لا يمكن أن يتم إلا إذا انجزت شروط على رأسها توسيع مجالات النشر للخطاب الفلسفي الاروبي الذي تحول وضعية الترجمة في العالم العربي دونه. وعلى هذا الاساس يبدو أن المشروع الفلسفي الآن في العالم العربي، إذا أردنا أن نأخذه بموضوعية وفي واقعه العيني، ما يزال بعيدا عن التصور ومن ناحية أخرى : ألا تعتقدون أن هذا التهافت

على الترجمة يعكس الى حد ما، نوعا من الرغبة في التعرف على العقلانية، باعتبار أن الفلسفة، كما لخصتم ذلك في البداية، هي العقل الذي يثور ضد الأسطورة ؟

محمد عابد الجابري : يجوز، لا أنفي أن تكون هناك رغبة صادقة عند الكثير من دور النشر أو من المترجمين في نشر هذا النوع من العقلنة، ولكن عنصر الارتجال يبقى، مع ذلك، حاضرا بشكل مكثف.

الثقافة الجديدة :ربما المقصود من السؤال هو القارىء، لانه هو الذي يفرض على دور النشر الاتجاه إلى وجهة دون أخرى..

محمد عابد الجابري :المسألة مترابطة في الحقيقة : فالقارىء العربي لا زال لم يمتلك بعد شخصيته بكيفية كاملة حتى يفرض على الناشر رغباته، على العكس من ذلك، نجد أن الناشر هو الذي يفرض على القارىء العربي، بل أذهب إلى أبعد من هذا وأفتح قوسا حول مسألة الثقافة عموما : إن قضية الثقافة في العالم العربي معقدة بشكل غريب، واعتقد أن سر قوة العرب هو في نفس الوقت سر ضعفهم : سر قوة العرب هو أننا أحيانا نشعر بوحدة عربية ثقافية من الخليج إلى المحيط، وأننا أحيانا نعيش هذه الوحدة،ولكن هذه الوحدة التي نعيشها هي أيضا سر الكثير من المصاعب التي نعانيها على صعيد الفكر، لانه كما تنتقل الفكرة الطيبة من بلد إلى آخر، كذلك تنتقل الفكرة المعاكسة من بلد إلى آخر : فإذا كان المد العقلاني منتشرا في مصر مثلا، انتشر في أجواء كثيرة من العالم العربي، من خلال المطبوعات، والعكس بالعكس.

في بعض الأحيان أتخيل، على صعيد الفكر المحدود كرجل في بيت أغلق الابواب على نفسه، أتخيل بلدا عربيا بدون البلدان العربية الأخرى يعمل وينتج لنفسه، أتصوّر مصر مثلًا لوحدها بدون بلدان عربية أخرى، ولربما يخيل لي أحيانا أنها ستعيش تناقضاتها لوحدها، خيرها وشرها لوحدها، وستخرج في النهاية بشيء لربما كان أحسن من هذه الوحدة التي تنشر الألم أكثر مما تنشر السعادة. فالمغرب، مثلا، كارثته ومصائبه آتية من الشرق، ولو تركونا نطبع وحدنا ولو كتابا في السنة، لكان ذلك كافيا : فاللاعقلانية، مثلًا، لم تكن في المغرب، وانما أتته من خلال كتب المشرق الصفراء.

الثقافة الجديدة : يمكن أن نقف بعض الشيء عند مشكل الترجمة فنتساءل، من جهة أولى، لماذا لا تصبح ترجمة المؤلفات الفلسفية المهمة من مهام الجامعات العربية ؟ ومن جهة ثانية، نلاحظ أن الاهتمام بقراءة التراث قراءة جديدة (عقلانية) يطغى في الجامعات العربية (المغربية مثلا) على عملية الترجمة تلك : فهل لهذه الاخيرة نفس أهمية قراءة التراث قراءة عقلانية، أم أن هذه القراءة العقلانية تأتي في مرحلة أهم من الترجمة، من حيث نشر الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر ؟

محمد عابد الجابري : طبعا عندما نتساءل : لماذا لا تقوم الجامعات العربية بدورها في إيجاد ترجمات ملائمة صحيحة في المجال الفلسفي أو في غيره من المجالات، مع توفر إمكانية التخصص في اللغات ؟ فإن سؤالنا هذا يظل مشروعا على صعيد الحلم فقط، الحلم بوحدة عربية وتخطيط عربي، أما الواقع الراهن فلا أظن أنه يساعد على هذا العمل، فأستاذ الفلسفة بمصر ينشر مذكراته، للاستعانة بمردوديتها على تتميم أجرته، وتدريس الفلسفة في البلاد العربية الاخرى هو إما ضعيف ومحدود (سوريا) أو يكاد يكون غائبا (العراق)، ونحن بالمغرب، أيضا لا زلنا في البداية.

أما ما يتعلق بالتراث وكيف يدخل كعنصر في نشر العقلانية : نحن في العالم العربي محتاجون إلى العقلانية لفهم حاضرنا وبناء مستقبلنا، هذا صحيح؛ ولكن لفهم ماضينا أيضا، فالتراث العربي لازال لم يدرس بعد بشكل عقلاني، أي أنه ما يزال إما عبارة عن نصوص أوعروض تعيد انتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب؛ وعملية النقد المنهجية لهذا التراث، عملية الدخول معه في حوار نقدي، حوار عقلاني، لا زالت لم تتم بعد.

بطبيعة الحال لا يمكن للعرب، كشعب وكأمة لها تاريخها وتراثها، أن يتحرروا من هذا التراث ويرموه في البحر، هذا غير ممكن نهائيا، ولذلك فالمطلوب منا هو استيعاب هذا التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلاني يعني أول ما يعني ليس فقط نشر النصوص وتحقيقها وتوفيرها ـــ هذه مرحلة تقنية تتعلق بتحضير المادة لا أتحدث عنها ـــ وإنما يعني أن التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلاني. ما معنى أن يتم بشكل عقلاني ؟ معناه أنه ينبغي لنا أن نسعى، أولا وقبل كل شيء، لاضفاء المعقولية على تاريخنا، السياسي والفكري. إن تصورنا للتاريخ الفكري العربي أو للفكر العربي عبر تطوره هو تصور غير خاضع للمنطق، لا زلنا لم نعقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ وتطور وصراع، لازال أكواما من الافكار والاتجاهات : معتزلة، شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوفة، شعراء... كل هذا الخليط حاضر أمامنا، ولكن ليس حضورا تاريخيا، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا، لا زلنا لم نميز في تاريخنا السابق من اللاحق : من الأسبق في وعينا : النظام المعتزلي أم ابن رشد ؟، الأشعري أم أم الغزالي ؟ أبوذر الغفاري أم جمال الدين الافغاني ؟ إذن، تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقة التاريخي، إدخاله في التاريخ حتى ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ. **وإننا ما لم نؤسس ماضينا تأسيساً عقلانياً فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة.** هكذا كانت بداية النهضة الاروبية، حيث تم الرجوع إلى الآثار اليونانية القديمة، لا رجوعا تراثيا، وإنما رجوعا انتقاديا، بشكل استيعاب نقدي. وتاريخ أروبا الفكري هو تاريخ الاستيعاب النقدي لتراثها الروماني ـــ اليوناني. أما نحن فلا، عندما نعود إلى التراث، ندافع عنه ونفهمه كصندوق عجائب، منه نستمد الاصيل، منه نستمد القوة، نعم، هذا

كله صحيح، ولكن يجب أن نكون ذواتا مستقلة. هذا ما أقصده عندما أقول إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين : لحظة الفصل ولحظة الوصل : أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضا نعيده كشيء لنا.

لقد استيقظنا في القرن الماضي أو نستيقظ اليوم، ونحن كالطفل الذي استيقظ ذات يوم في الرابعة أو الخامسة من عمره ليجد أباه قد توفي وترك له خزانة من الكتب، شيقة رائعة، وأول شيء يجب على هذا الطفل فعله هو أن يعيد ترتيبها، من أين تبتديء وإلى أين تنتهي، لا يكفي أن يحفظ الطفل مضمون هذه الكتب كلها، بل ينبغي أن يرتبها في ذهنه، هكذا لابد لترتيب التراث في سياقه التاريخي من عقل. ومن هذه الممارسة سيتكون لدينا عقل خاص، سيتجدد العقل العربي من هذه الممارسة النقدية للتراث العربي، لانه عندما نقوم بممارسة نقدية للتراث العربي قصد إضفاء المعقولية عليه، قصد ترتيبه في سياقه الزماني المكاني الحضاري، قصد ترتيبه منطقيا، فنحن نقوم ـــ بشكل غير مشعور به ـــ بنفس الشيء لبنيتنا الذهنية. إن الفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة، فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسخ في ذهن الانسان، في خلاياه، من خلال ممارساته، **لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة : هذه مسألة جدلية.**

إذن، لا أعتقد أنه بالامكان قيام مشروع فلسفي عربي أو عقلانية عربية بدون أن تكون مؤسسة في قسم منها على هذا التعامل العقلاني النقدي مع التراث. وطبعا يجب أن يتم نفس الشيء مع الفكر العالمي المعاصر، أي ألا تترك الهيمنة للفكر الغربي، وإنما يجب التعامل معه بمثل هذا المنهج وهذه الروح النقدية، فكما يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، فيجب أن نقرأ تراث الغير أيضا في تاريخيته، ولو كان حاضرا، فالوجودية بأوروبا لها شروط موضوعية تبرر قيامها : الحرب العالمية الثانية، أو ما بعد الحرب العالمية الاولى ـــ لكن، هل هناك نفس الشروط لتبرير قيامها بالعالم العربي ؟ لو درسنا أو قرأنا التراث الوجودي في الغرب وتعاملنا معه على أساس نقدي لما كانت هناك حاجة إلى نقل ذلك التيار كما هو في عالمنا، قد نمارس الوجودية أو أي تيار آخر على شاكلتنا، في ظروفنا، في محيطنا، ولكن ليس بهذا الشكل، بهذا النقل التعسفي.

الثقافة الجديدة : تحدثتم عن أن هيمنة التراث بشكل معتم ترتبط بغياب العقلانية، وعن أن حضور الغرب على شكل استعمار يقمعنا يركز هو أيضا غياب العقلانية. هل يمكن أن نفهم من ذلك أن اهتمامكم بالفلسفة العربية ـــ الاسلامية من ناحية، والايبستيمولوجيا من ناحية أخرى، هو سعي لتجاوز هذا الغياب للعقلانية ؟ بمعنى أن إعادة قراءة هذه الفلسفة بالاستفادة من الايبستيمولوجيا الغربية في بعض مفاهيمها الاجرائية، هي من الضرورات التي تستدعيها كل محاولة لتجاوز مرحلة اللاعقلانية في الثقافة العربية بوجه عام ؟

محمد عابد الجابري : لا أعتقد أن أي أحد يستطيع الادعاء بأنه خطط لنفسه منذ البداية ما سيعمله مستقبلا في هذا المجال، سيكون من لغو الكلام إدعائي القول أنني منذ البداية أردت أن أدرس الايبستيمولوجيا لكي أستعملها في التراث. لا. إنما من خلال الممارسة العامة للتدريس وشؤون الفكر يتبين الانسان طريقه شيئا فشيئا. هكذا، إذن، فإذا طرحنا الآن علاقة الايبستيمولوجيا بالتراث فيما أكتبه فيجب أن نطرحها كمشروع يجب أن يتحقق لا كتخطيط سبق وضعه.

إن الدراسات الايبستيمولوجية هي دراسات نقدية أساسا، والفكر الايبستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالايبستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الايبستيمولوجية تمكن الانسان، ونحن خاصة، من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية. وعندما نطالب بنشر الروح النقدية في الأوساط المثقفة العربية، فإن دراسة الفكر العلمي وتاريخ الفكر العلمي، والايبستيمولوجيا بكيفية أخص، تشكل أحسن مطية، باعتبار أن الجانب الايديولوجي فيها غير حاضر بشكل قوي، وغياب الجانب الايديولوجي هذا، غيابا نسبيا، في هذا المجال يجعل مختلف الأوساط العربية تقبل التعامل معها، وبالتالي يمكن تعميم الروح النقدية من خلالها أكثر من أي شيء آخر. مثلا، هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها، وهذا خطأ في رأيي، لان مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته، في فروضه، في عقر داره يسفر، في غالب الأحيان، عن إيقاظ، عن عملية تنبيه، عن حفزه على رد الفعل، وبالتالي عن تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة ستكون في النهاية حتما للاعقل، لان الارضية أرضيته والميدان ميدانه، لذلك أُفَضِّل أن يكون الحوار معه في الدائرة العقلانية، تعميم العقلانية من خلال نقد العقلانية نفسها، من خلال نقد المنتجين للفكر العقلاني، أو مدعينه، أو المتجهين وجهته.

إلا أن المسألة مسألة تخطيط، وليست خاضعة للصدفة ولا لمجرد الرغبة، وهي كذلك مسألة وعي، وعي بالمخاطب، بالخصم، بميدانه وقوته ومدى قوة ردود أفعاله.

أما الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الايبستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملا نقديا فأعتقد أنها كبيرة جدا، لاننا نكتسب من خلالها روحا نقدية أولا، وثانيا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم ولتاريخ العلم، نتسلح بمفاهيم، بأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفا واعيا. طبعا مع احترام المجال الذي نوظفها فيه، وعدم تحميل المفاهيم ما لا تحتمله، الشيء الذي تمنعنا منه الايبستيمولوجيا نفسها، من حيث هي نقد للمفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم.

وعندما نتحدث عن الايبستيمولوجيا هنا، طبعا، **لابد من التمييز بين ايبستيمولوجية وضعية وايبستيمولوجية عقلانية**، هذا أساسي، لأن ما يسمى بالايبستيمولوجيا الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الايبستيمولوجيا المعاصرة هي أساسا تنكر التاريخ والتراث وتبقى في

مستوى العياني، التجريبي، ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء بينما الايبستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الايبستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال، حتى المثالية منها تفيدنا، المثالية ليست شيئا مستهجنا لهذه الدرجة، ولان يكون الانسان مثاليا كهيغل لاحسن ألف مرة من ادعاء تبني تجاوزه في العالم العربي.

الثقافة الجديدة : ألا يمكن القول إنكم لا تتفقون مع الدعوى التي يقول بها الخطيبي في «النقد المزدوج» حول أهمية نقد الجانب اللاهوتي أو المتعالي في العالم العربي كأحد أسبقيات الفكر (طبعا مع عدم انفصال هذا النقد عن نقد الغرب أيضا)؟

محمد عابد الجابري : المسألة ليست اتفاقا أو عدم اتفاقا. أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضا إذا صح التعبير، ولكن لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبِّر عنه بنقد لاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد ــ بشكل أو بآخر ــ الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين، بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لازالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار. أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا، فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الامور وتتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ؛ أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعا بأن المسألة مسألة تطور وأن النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس في داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لان النقد اللاهوتي ليس فقط نقدا دينيا، لان هناك لاهوتا حتى في الفلسفة، حتى في العلم.

الثقافة الجديدة : في هذه الحالة، هل هذا الموقف خاضع لنسق الفكر في العالم العربي أم أنه موقف سياسي وامتداد لموقف العلاقة بين الفلسفة والسياسة كما تحدثتم عنها في العالم العربي قبل قليل ؟

محمد عابد الجابري : الاثنان معاً، لانه لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم، يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالانسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره.

الثقافة الجديدة : ربما يجب أن يعيش داخله وخارجه في نفس الوقت.

محمد عابد الجابري : نعم، ولكن قلت، حتى يستطيع أن يغيره، لانه إذا لم يكن له أفق للتغيير فهو محتوى طبعا.

الثقافة الجديدة : هنا نلاحظ أن كل مهتم بالفلسفة، من خلال قراءاته، ومن خلال احتكاكه بالواقع يكوِّن أسئلته الشخصية في الموضوع، إنما يحاول أن يعطي لهذه الاسئلة

طابعا عاما، معتبرا أنها أسئلة كل المجتمع؛ ولكنها لكي تكون فعلا أسئلة كل المجتمع تأتي ضرورة **الاحتكاك** بالواقع المحلي، أساسا، وليس الخارجي : يمكن للواحد أن يذهب، مثلا، إلى باريس ويقرأ كثيرا من الكتب، ومن خلال ذكرياته عن المغرب أو عن العالم العربي يطرح أسئلة يعتبرها عامة، في حين أنها محدودة، شخصية أو فئوية، لا يطرحها الواقع المغربي أو العربي بمجمله، والذي يحصل هنا هو أن أهمية الخطاب الفلسفي تنتهي من حيث هو خطاب كوني، لكي يصبح خطابا نخبويا معزولا.

محمد عابد الجابري : نعم، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول إن تطوير العقل العربي أو الفكر العربي أو تجديده أو تكسير بنية الفكر القديم يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه، من خلال العيش معه، من خلال نقده من الداخل؛ من خلال التعامل معه لا من خلال رفضه رفضا مطلقا.

أمامنا، مثلا، تجربة شبلي الشُميّل وتجربة سلامة موسى، وهما من الذين تعاملوا هذا التعامل الخارجي مع التراث، برفضه رفضا مطلقا، وبشروا بالفكر الاروبي، الانواري، النهضوي ولكن ماذا أنتج هؤلاء في حظيرة الفكر العربي ؟ سلامة موسى من 1910 إلى 1950 وهو يكتب داعيا نفس الدعوة، لكي نحكم عليه، في النهاية، لا بأنه لم يجدد المجتمع العربي أو الفكر العربي فقط، ولكن بأنه هو نفسه لم يتجدد، ولم يتقدم خطوة واحدة. لذلك أقول إنه بالرغم من كل ما قد يكون هناك من صعوبات وعقبات، فإننا نستطيع أن نتحرك بشكل إيجابي من داخل تراثنا، من داخل إشكاليتنا الخاصة الفكرية القديمة والمعاصرة.

الثقافة الجديدة : نود التوقف عند مفهوم يمكن القول إنه واحد من المفاهيم الرئيسية التي تتمحور حولها قراءتكم للتراث الفلسفي العربي القديم، وهو مفهوم «القطيعة الأبيستيمولوجية» بين المشرق والمغرب على مستوى النسق الفلسفي، كما نود التوقف أيضا عند الجانب اللغوي اللساني الذي شرعتم في الاهتمام به مؤخرا؛ إلى أي حدٍّ كان حضور باشلار وحضور اللسانيات أساسيا في توجيه في توجيه قراءة مغايرة، عقلانية بالتالي، للفلسفة العربية القديمة ؟

محمد عابد الجابري :بصدد المغرب والمشرق أريد أن أرفع التباسا لست أدري من أين جاء مصدره لدى بعض النقاد، وهو ما قيل من أنني، ربما، شوفيني مغربي متعصب شيئا ما للمغرب. أعتقد أن هذا لاأساس له إطلاقا، على الاقل في فكري وفي وجداني. لا أعتقد أن هناك في المغرب الراهن ولا في المغرب الماضي من يقول أو يشعر بهذا النوع من الشوفينية، فنحن مدينون للمشرق من الناحية الثقافية، من أول الامر إلى آخره، ولكن لا المشرق ولا المغرب يشكلان كلا واحدا وهو الثقافة العربية، وداخل الثقافة العربية، أيضا، يمكن أن تحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع، فعندما أتحدث، مثلا، عن ابن رشد وأُبرزُه كشخصية عقلانية يجب أن تحتذى وأتحدث عن ابن سينا كفلسفة مشرقية يجب أن تترك، فأنا لا أتعصب للمغرب على المشرق باعتبار أن ابن رشد مغربي وابن سينا مشرقي، لا، ربما العكس هو الصحيح، فابن رشد عربي، أما ابن سينا فمخضرم على الاقل، عربي اللسان لكنه غير عربي المولد، فإذن لابد من إزالة هذا الالتباس.

يبقى مفهوم القطيعة على العموم، ومن حسنات استعماله هو هذا النقاش نفسه الذي أثير حوله، إنني لا أستطيع كمؤرخ للفلسفة العربية أن أربط ابن رشد بابن سينا، فإذا كان ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في المشرق فإن ابن رشد ليس تكملة له ولا استمرارا بل هو ثورة عليه. وأسمي هذه الثورة قطيعة فقط، من ناحية النقد الايبستيمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أن ابن رشد قطع مع ابن سينا : فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زواية ايبستيمولوجية محض، هي زاوية الادوات الفكرية التي يتعاملان بها والمنهج والاشكالية والمفاهيم فستظهر لنا هذه القطيعة بجلاء. ابن سينا اتجاهه غنوصي معروف ـــ شرحته في الدراسة الخاصة به ـــ وابن رشد ثار عليه، هذه هي فكرتي كما دافعت عنها، وكما أنا مستعد لحد الساعة للدفاع عنها، لم يتغير رأيي، ولم أطلع على ما يدفعني الى تغييره.

صحيح أن «القطيعة الايبستيمولوجية» مفهوم باشلاري، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث اعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ؛ ولكنني أخذت هذا المفوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية ـــ الاسلامية التي بينت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل.

أما عن اللسنيات فهي، بطبيعة الحال، كعلم ناشيء وعلم جديد، علم واعد، علم أخذ يثمر، وهو مفيد جدا بالنسبة للقاريء العربي والناقد العربي والمثقف العربي؛ وهذا لسبب أساسي هو أننا نتعامل بلغة لربما ظلت هي هي، مع بعض التغير الضئيل، منذ أربعة عشر قرنا، ليس هذا وحسب، بل إن الثقافة العربية أيضا، ككل، الثقافة العربية المدونة، ثقافة السومريين والبابليين وما قبل العصر الاسلامي، الثقافة العربية بالمعنى المعاصر، هي ثقافة بدأت مع بداية اللغة العربية كلغة عينية، بمعنى آخر أن الثقافة العربية والتفكير العلمي عند العرب بدءا بتدوين اللغة وتقنينها.

إذن، أول ممارسة علمية مارسها العرب هي ممارسة لغوية، طبعا من أجل القرآن والحديث والفقه، لكن هذا لا يهم، المهم هو أولوية هذه الممارسة. وبما أن اللغة التي جمعت وقننت هي نفس اللغة المستمرة الى الآن، فإن نفس الممارسة مستمرة الى الآن، أي نفس البنية الفكرية العربية التي تشكلت مع عصر التدوين (تدوين اللغة وتدوين العلوم من أجل اللغة وبواسطة اللغة) لا زالت تعيش فينا، ولا زلنا خاضعين لكثير من المسبقات والمقولات التي استعملها النحاة كمفاهيم أو مقولات إجرائية فأصبحت دوغمائية ؛ إذن فالاهتمام بالجانب اللغوي في الثقافة العربية من هذه الزاوية، في اعتقادي، ركيزة، أساسية من ركائز نقد العقل العربي وفهم الثقافة العربية.

إن بإمكان الانسان ان يفهم الثقافة الفرنسية دون قراءة تاريخ اللغة الفرنسية، ولكن لا أعتقد أن أحدا يستطيع أن يفهم الثقافة العربية بدون أن يستحضر في ذهنه اللغة العربية كلغة دُوِّنت وقُعِّدَتْ بأساليب معنية.

الثقافة الجديدة : في اللقاء الاخير للسيميائيات واللسنيات بالرباط، ختمت مناقشاتك بكلمة ظلت ملغزة، لقد قلت : «كنت أظن أن الخلافات التي تكون بيني وبين الآخرين لها طابع ايديولوجي، ولكني اكتشفت في النهاية أن هذا الخلاف يكون ناتجا عن خلاف في التكوين اللغوي». إلى أي حد يمكن أن يكون التكوين اللغوي أساس جميع الاختلافات الايديولوجية في العالم العربي، ولماذا يختلف المتفقون لغويا اختلافا ايديولوجيا ؟

محمد عابد الجابري : ما أردت قوله في الحقيقة هو ما يلي : أن ما يفرق بين العرب بعضهم عن بعض ليس هو الايديولوجيا دائما، وانما اللغة التي يتكلمونها أو يتكلمها كل منهم يكون لها، أيضا، في كثير من الاحيان، النصيب الاوفر في هذا الاختلاف. بمعنى آخر، ليس الوضع الطبقي ، دائما، هو الذي يجعلني أختلف مع فلان، أو الذي يتحكم في الخلافات العربية الفكرية، وبالتالي ليست الايديولوجيا هي دائما وراء هذه الخلافات، بل تجد أن الخلاف راجع أساسا، في كثير من الاحيان، إلى اننا لا نتحدث لغة واحدة. هذه تجربة يستطيع كل منا أن يعيشها، وستجد من بين خصومك الفكريين، أناسا لا تختلف وضعيتهم الطبقية عن وضعيتك، ولربما هي دونها، بمعنى أنهم مهيأون لحمل ايديولوجية ثورية أكثر منك، أو في مستواك على الاقل، ولكن، مع ذلك، تختلف معهم ويختلفون معك ويتبنى كل منكما مواقف متناقضة، فما السبب ؟

هنا يجب ألا نجعل من العامل الايديولوجي السبب الوحيد، ولعل للعامل الابستيمولوجي دورا أساسيا في المسألة. فهناك من يفكر بفكر قديم داخل بنى فكرية قديمة — وهي عالمه الخاص ومنظومته المرجعية — ويكون صادقا مع نفسه كل الصدق فيما يقول، يستطيع أن يضحي من أجل فكرته وهو موقن من أنه مخلص وفدائي، ومع ذلك فانت ترثى لحاله؛ وتصفه بأنه على ضلال والعكس بالعكس ايضا.

هكذا يظهر إذن أنه ليس هناك تجانس في الحقل الثقافي بالعالم العربي، وانما هناك اختلاف وتعدد، وثمة صراع بين من يدرس في جامعة مثل جامعة الازهر، ومن يدرس في جامعة حديثة (دار العلوم بمصر مثلا).إنها اختلافات ترجع، أساسا، إلى البنية الثقافية التي يكتسبها الفرد من خلال ما يقرأ وما يدرس، أي من خلال الحقل الثقافي الذي يتعامل معه. هذا ما أردت قوله وتوضيحه. وهو يختلف مع ما يسود في اروبا، حيث هناك ثقافة عقلانية متجانسة في مستوى واحد، والخلافات ايديولوجية، أي طبقية مصلحية واعية أو غير واعية : فالمسألة هنا، في العالم العربي، أكثر تعقيدا، وإنك لتجد من المناضلين الشرفاء من يفكر بفكر قديم، وتجد العكس فيمن يدعي الفكر الجديد، لذلك يجب ألا يقوم النظر الى الاختلافات على الجانب الايديولوجي فحسب.

انجز الحوار : محمد بنيس، مصطفى المسناوي (يوليوز 1981)