

المجلة الفكرية

مجلة فكرية إبداعية

شهرية تصدر مؤقتاً ست مرات في السنة — السنة الخامسة — العدد 21 — 1981
المدير المسؤول : محمد بنيس.
هيئة التحرير : محمد البكري، مصطفى المسناوي، عبد الله راجع.
العنوان : ص.ب : 505، المحمدية، المغرب.

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

التوزيع : سوشيزيس.
السحب : مؤسسة بشرة للطباعة والنشر.
التصنيف الالكتروني : ليبر النخلة، 5، زققة مستغانم البيضاء

- 1 — المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبها
- 2 — المقالات التي لم تنشر لا ترد الى أصحابها.

الموضوعات :

السبت 20 يونيو 1981

محمد بنيس 3

ملف حول الوضع الراهن للفكر الفلسفي بالعالم العربي

• حوار

لأن العقلانية ضرورة

محمد عابد الجابري 4

• دراسات

بقاء الفلسفة وفعاليتها رهينان بانعاقها

مصطفى السنوسي 26

أهية فلسفة

محمد سيلا 34

الفلسفة في العالم العربي

كمال عبد النطيف 42

المتألفينها كعجائز عن فعل التاريخ

محمد وقيدى 53

الوضعية المنطقية في العالم العربي مظهر من مظاهر الاستلاب

محمد السنوسي 86

من تراننا الحديث

ما الذي أفهمه من هيجل

محمد الرفاعي 116

ملاحظات حول كتاب « الحركات الاجتماعية في الاسلام »

عبد الرحيم سليمان 119

بيان من اتحاد كتاب المغرب — 123 / اعطال الشاعر محمد الأشعري — 124

تضامنا مع جهدي « المحرر » و« ليراسيون » - 124 / تضامناً مع الشاعر أحمد فزاد

نجيم - 125 / مجلة « الكرملة » - 126 .

السَّبْتُ 20 يُونِيُو 1981

تَأْتِي اللَّحْظَةُ وَيَنْفَضُّ كُلُّ شَيْءٍ
التَّقَارِيرُ الْخَيَانَاتُ الْخَطْبُ
الشَّعَائِرُ الصَّرَاغُ
الطَّبَقِيُّ،
كُلُّ شَيْءٍ يَنْفَضُّ

فِي هَذَا الزَّمَنِ، كَمَا فِي الْأَزْمِنَةِ الْعُلْيَا، تُشِيعُ، وَنَظَّلُ قَابِلِينَ لِلشَّعَاعِ.
لَا نَقُولُ هَذَا أَوْ أَنَّ الصَّمْتِ، أَوْ ذَلِكَ كَانَ. حِينَ يَقِفُ الْأَطْفَالُ وَيَتَقَدَّمُونَ
تَحْتَارُ الْأَرْضُ أَبْنَاءَهَا وَالصَّوْتُ مَكَانَهُ. وَحِينَ يَرْفَعُونَ أَيْدِيَهُمْ وَيَهْجُمُونَ
يَتَجَمَّهُرُ الْبَيَاضُ عَلَى خَلِّهِ، وَالزُّغَرْدَاتُ تَفْتَحُ الْمُنْسِيَّ فِينَا.

مَوْسِمٌ لَا كَالْمَوَاسِمِ، يَفْتَرِشُ الصَّرْحَةَ، وَيَذْهَبُ بِالْحِجَارَةِ نَحْوَ
نَهَائِهَا. مِنَ الْمَدَاوِذِ وَالْمَلَاجِيءِ وَالْمَخَابِيءِ يَخْرُجُونَ أَرْجَوَانِيْنَ،
بِشَفَافِيَّتِهِمْ الْمَحْدَدَةَ يَخْتَرِقُونَ حَرَارَةَ وَسَطِ النَّهَارِ، كَمَا لَوْ أَنَّ نُطْفَةَ التَّكْوِينِ
تَقَبَّتْ جِدَارَ الرَّجِيمِ وَكْتَمَلَتْ بِفِعْلِ لِزَادَتَهَا. ثُمَّ جَاءَ الدَّمُ وَالنَّدْبُ
وَالْأَغَانِيِ اخْتَمَّتْ بِهَدْيَانِهَا

هُمُ الْأَطْفَالُ، وَحَدَّهُمُ الْأَطْفَالُ، يَكْتَفُونَ بِمَوْتِهِمْ، فِي حُفْرِ يُنْشِدُونَ، شِبْهَ
صَامِتِينَ، شِبْهَ صَاحِحِينَ، عَرَبَاتٍ، عُبَارٍ مَتَارِيْسٍ، أَحْدِيَّةٍ، مَعَاوِلٍ، وَصَلَاةِ
الْجِنَازَةِ تُؤَخِّدُ هَذَا الْمَدَارَ الْبَاحِثَ عَنِ تَقْيِضِهِ. تَذَكَّرُوا، تَذَكَّرُوا قَلِيلاً،
تَذَكَّرُوا قَلِيلاً فَقَطْ.

محمد بنيس.

لان العقلانية ضرورة

يحمل لنا الدكتور محمد عابد الجابري خطابا متفردا في حقل البحث الفلسفي، وطنيا وعربيا. وهو خطاب يحدد مكانه بالاساس في تاريخ التراث الفلسفي العربي — الاسلامي، وقانونه في قراءة نقدية، ترى الى المتن / المتن الفلسفية العربية — الاسلامية، كنصوص تكتسب خصيصة بنيتها الباطنية من جدلية الفعل والتفاعل مع الموروث الفلسفي، والواقع الاجتماعي — 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 — الاسلامية مستفيدا من دراساته في الاستمولوجيا المعاصرة.

وهذا الحوار انجذاب نحو العقل، لانه اساس كل تقدم تحرري في العالم العربي، وعبره يدخل السؤال والجواب لعبة الكشف — غير البريء حتما — عن بعض القضايا المتعلقة بالوضع الفلسفي في العالم العربي، اتجاهات، وبخا وتديسا، ونشرا، يجدد الرؤية في اشكالية الخطاب الفلسفي في علاقته بالدين والعلم، وهي تسعى نحو تنقيب معرفي تاريخي — اجتماعي، لا يخضع لمهادنة أو كليل.

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

أعماله :

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

— أعضاء على مشكل التعليم في المغرب (1973).

— مدخل الى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص في الالستيمولوجيا المعاصرة (مجلدان) — (1976).

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

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

الثقافة الجديدة : ثمة سؤال يهمل عادة خلال السجال بين المدافعين عن الفلسفة والمهاجرين لها، وإن كان يظل ثابواً فيما وراء حديثهم، وهو : ما ضرورة الفلسفة ؟ ألا يمكن أن نبدأ من هنا فنتساءل : هل هناك فعلاً 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 نسبياً، من الهيمنة الميتولوجية، يؤكد على أن هناك فعلاً، من الناحية التاريخية، ما يبرر القول بضرورة الفلسفة : لقد فرضت الشروط الاجتماعية التاريخية اليونانية نوعاً 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 الأفضل، 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 نقيّد 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 قدراً أكبر من الوضوح، وصار ممكناً 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 وعباً نهضوياً، والوعي النهضوي هو، بشكل ما، وعي حالم. من هنا فإن مهمة الفلسفة وضرورتها في الوضع العربي الراهن هو محاولة أن تجعل هذا الحلم بالنهضة مطابقاً بقدر الامكان. وأن يكون الحلم مطابقاً معناه، في تقديري، هو أن يطرح هذا الحلم في حدود الامكان، الامكان التاريخي، وحتى الامكان المنطقي، أساساً.

إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكراً يتحدث عن الممكن في اطار شروط تحقيقه. إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفياً أو ليبرالياً أو حتى ماركسياً) 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 أيضاً 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 فكراً هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والاشياء، بالنظرة اللاسببية؛ لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحاً عقلانياً لكل قضايا الفكر.

وهنا أيضاً لابد من إضافة، حتى نكون واضحين مع أنفسنا : عندما نقول بضرورة الفلسفة، أي ضرورة العقلانية، يجب أن نعطي هذه الضرورة معناها الواضح، فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتمثل خاصة في الروح النقدية. فالمسألة لا تتعلق باستيراد عقلانية ما أو تبني عقلانية ما، بقدر ما يتعلق الأمر بنقد الفكر العربي، نقد العقل العربي، بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر. لقد تحدث الخطاب النهضوي العربي — منذ بدء ما يسمى باليقظة العربية الحديثة — عن كل شيء، عن السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العربي؛ أي أن العقل العربي الذي تحدثت عنه 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 بنيتهم وتصوراتهم ومفاهيمهم وطريقة عمله، لا يزال 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 انزهن مشابها للهجوم عليها بالعالم العربي في العصر الوسيط؛ أم اعتباره امتدادا لوضع الفلسفة الحالي في أوروبا وفرنسا على الخصوص؟

محمد عابد الجابري: الحقيقة أن الجانبين معا حاضران في هذا الهجوم، والاشكالية هنا، أيضا، هي إشكالية الأصالة والمعاصرة: من الأصالة نأخذ الهجوم على الفلسفة في الماضي، ومن المعاصرة نأخذ الهجوم على الفلسفة في الحاضر؛ وطبعاً هناك ما يبرر هذا الهجوم: فمعاداة الفلسفة من طرف قسم كبير من الفكر العربي المعاصر راجع، بطبيعة الحال، إلى حضور الفكر الوسيطوي بكل ثقله في هذا الفكر، وهذا طبيعي، لأن هذا الأخير 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 فكرياً بمسلمات وثوابت قد لا يستسيغها الفكر التقليدي الوسيطوي الذي لا يزال مهيمنا وحاضراً بشكل مكثف في العالم العربي بجميع جهاته.

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

ومع ذلك فإنه لا ينبغي أن نعطي لهذا الهجوم على الفلسفة أكثر مما يستحق، لأنه 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 بأسسه من الفكر التقليدي في الماضي، ولا حتى ذلك الذي يستمد أسسه ومنطلقاته من ردات الرجعية في الفكر الفلسفي الغربي. إن المشكل ليس في الهجوم الذي تتعرض له الفلسفة، فالفلسفة معرضة دائماً للهجوم، ومن طبيعتها أنها هي نفسها تُهاجم أو تُهاجم أو تدخل في صراع، ولكن المشكل هو أن الحضور الفلسفي في العالم العربي هو حضور غير فلسفي، أي أنه حضور لا عقلاني؛ طبعاً هذا تناقض: أن تكون التيارات والأفكار

الفلسفة الراجحة في العالم العربي كلها تطفئ فيها اللاعقلانية في التفكير ! ولعله لهذا السبب بالذات إنما يسهل على اللاعقلانية القديمة أن تدخل في حوار مع هذا الفكر الفلسفي اللاعقلاني وتتغلب عليه لأنها أمتن منه في هذا القطاع، القطاع اللاعقلاني.

أنا شخصيا لا أترعج 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؛ فَلأَن 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 وتبني الأسس اللاعقلانية في المجتمع.

نحن نتحدث، بطبيعة الحال، على مستوى فكري مجرد، أوفي مستوى العلاقات ما بين الافكار والتيارات، ومع ذلك فلا بد من القول إن للمسألة ارتباطا بالصراع الاجتماعي في المجتمع العربي من المحط إلى الخليج : فهذا الأخير يعيش فترة تحول على صعيد الاقتصاد، والاجتماع، والقوى الاجتماعية المتصارعة؛ وهذا الصراع الطبقي، الصراع التاريخي، لا بد من أن يصحبه صراع ايديولوجي ولا بد 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 قوله باشلار : العلم لا يتقدم الا من خلال أخطائه ؟ وذلك مع ربط السؤال بالوضع الفلسفي في العالم العربي.

محمد عايد الجاهري : في نظري يجب التمييز ما بين 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 أوروبا الحديثة والمعاصرة مرتبطة فعلا بالعلم، أي أنها كانت تتقدم بتقدم العلم، تستوحى 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 — الاسلامي القديم والمعاصر — فإنه يجب أن نضع السياسة في مكان العلم، أي أن العلاقة هي أساسا ما بين السياسة والفلسفة في العالم العربي الحديث والمعاصر وليست ما بين الفلسفة والعلم. إن الدور الذي لعبه العلم عند اليونان أو في أوروبا الحديثة والمعاصرة في مساءلة الفلسفة وفي محاصمتها وفي الدفع بها إلى الامام، وأحيانا فك بناءاتها؛ لعبته السياسة في العالم العربي — الاسلامي القديم، وكان المشكل هو مشكل العلاقة ما بين الدين والفلسفة، مع توضيح أننا عندما نقول الدين، نقول

السياسة، لأن 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 وتعرفلها، وربما كانت هي التي ستدفع بها غدا إلى الامام.

إذن، فالعلم في العالم العربي ظل غائبا أو شبه غائب — لا في العصر الوسيط ولا الحاضر — ؛ ونحن الآن لا نتجج علما وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانا نستهلكه استهلاكاً غير سليم : ومادما لا نتجج العلم، ولا نعيش إشكاليته، فإننا — بالتالي — لا نعيش الفلسفة في علاقتها مع العلم؛ وإنما في علاقتها مع السياسة، مادما كلنا نعيش في السياسة وبواسطتها ومن خلالها.

لهذا لا يمكن، في تقديري، أن نتحدث عن أخطاء الفلسفة بالمقارنة مع أخطاء العلم، لشديد الأسف، 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 لا بد 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 تنويجا لمرحلة من التطور في المجتمع العربي، جاءت تحمل العقلانية مع الكندي، أساسا، والفارابي كذلك؛ ويمكن أن نشير أيضا إلى ديكرات 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 ؟ طبعاً 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 بالمبول وأحيانا حتى بالتطلعات اللاعقلانية : نتحدث طبعاً عن جوانية عثمان أمين، ورحمانية الأرسوزي، ووجودية بدوي.. (طبعاً الوجودية هي أساساً اتجاه لا عقلاني).. بالإضافة إلى اتجاهات أخرى؛ وهي كلها محاولات لا عقلانية لانشاء فلسفة عربية أو فلسفة في إطار الفكر النهضوي العربي، ولا عقلانية بشكل صريح، فهي تنسى وتؤكد انتهاءها وتعلن عنه إلى الغزالي وبرجسون أساساً، 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 قابلاً من داخله لهذا الاتجاه اللاعقلاني؛ ولكان العكس هو الصحيح، أي كان هذا الفكر هو العامل والمتطلع إلى تغيير هذه الشروط المادية، لأن الفكر أيضاً يجب أن ينظر إليه كقوة فاعلة، أو عليها أن تفعل من أجل تغيير الشروط التاريخية — الاجتماعية؛ مثلما حدث في أوروبا وفي اليونان وعند العرب قديماً.

إن هذا يعود، كما سبق أن ذكرت، إلى أن الفكر العربي المعاصر هو فكر نهضوي لم يمارس النقد. نحن نعرف أن النهضة في أوروبا بدأت نهضة فكرية، ولكنها، في نفس الوقت الذي تتناول فيه نقد المجتمع، نقد المؤسسات، كانت أساساً تتناول نقد الفكر، نقد العقل، مع ليكون، وأوهامه الأربعة، مثلاً، ومع ديكرت 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، طبعاً، عدة عوامل من جعلتها هيمنة التراث على العقلية في العالم العربي، وعندما أقول التراث أعني التراث كما انحدر لنا تاريخياً، أي في شكله المعتم، 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 الأقل 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 قَامِعٌ، 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، التحسك بالماضي كهوية، كذات، كدفاع عن النفس، وهذا هو السر في حضور التيارات السلفية واتعاشها من حين لآخر، بل وفي تجنُّرها، لأن المسألة طبيعية كألية 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 ما يعطيكه 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 حدَّ 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 تركز 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، لأنه يعيش العلم سلبا وإيجابا، أما نحن فلا نعيش العلم، وإذ يأتي بدوي ويؤسس وجوديته في «الزمان الوجودي» على نقد العلم فإنه يعني ضرب الحتمية، وياختصار، تأسيس فلسفته على التيارات اللاعقلانية في فلسفة العلم. لذلك ليس غريبا أن يحاول تأسيس وجوديته على بعض التماذج اللاعقلانية في الاسلام، من خلال

ربطها بالاشراقين وبالتصوفة، (السهورودي، ابن عربي). يعني، حتى هذا الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب، وخاصة مع سارتر، في إشاداته بالحرية وتمسكه بها وقضية الالتزام، لا نجد في الوجودية في الفلسفة عند العرب، وإنما نجد بعض أصدائه في الادب.

بالنسبة للفرويدية، لماذا لا نجد لها حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر على الرغم من أنها تنتمي إلى القطاع اللاعقلاني ؟ مع الأسف، 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 الفرويدية 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 لحرماننا، وهذا جانب عقلاني فيها أيضاً.

الثقافة الجديدة : لعل مشكل العقلانية واللاعقلانية ليس مطروحاً فقط بالنسبة للاتجاهات الفلسفية العربية اللاعقلانية (سواء الآخذة من التراث أو الآخذة من الغرب) ؛ وإنما هو مطروح أيضاً 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، أساساً، لأن محاولتهم لا تسمى إلى فهم ودراسة واقع التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة، أو، حسباً عبرتم أنهم نفسكم، «لا تحاول أن تطبق منها وإنما تأتي بمنهج مُطبق» : 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، كبرناج وكمهجع للتدريس، وكإعادة إنتاج. والماركسية ليست فلسفة بهذا المعنى. فهي كتيار أو فكر أو نظرية لا ترس في الجامعات بالعالم العربي، قد تدرج نتف منها في تاريخ الفلسفة بشكل انتقائي، ناقص. كذلك لا زالت الماركسية في العالم العربي لم تشكل بعد تياراً فلسفياً، وليس لدينا فلاسفة ماركسيون وأنا لا أريد أن أقيم معادلة بين الفلسفة والماركسية، قد يكون الانسان فيلسوفاً دون أن يكون ماركسياً وقد يكون ماركسياً دون أن يكون فيلسوفاً.

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 سابقاً، عبارة عن محاولة لتطبيق منهج مطبق، لا منهج للتطبيق؛ أي أن هناك قوالب معروفة مبررة تاريخياً ونظرياً، يفصل الواقع العربي بشكل أو بآخر حتى يتقوّل فيها. وهذا النوع من الممارسة لماركسية 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 حفظاً «مسيدياً». 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 الأخير، بدوره، أن يحترم هذا الواقع، لا في بيئته وفي إيديولوجيته، كلا، بل كمعطيات، أن يحترم وجوده الانطولوجي على الأقل، وإذا اقتضى الحال يجب أن يغير من قوالبه هو إذا كان-الواقع يفرض مثل هذا التغيير. إن ماركس نفسه لم يتردد في الالتقاء بمقولة التخط الآسيوي للانتاج، عندما وجد أن التخط الأروبي ليس هو التخط 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. طبعاً، ممارسة الماركسية على شكلها الحالي بالعالم العربي (منهج مطبق لا منهج للتطبيق) تدل على غياب الروح النقدية، وبالتالي غياب العنصر الأساسي في كل عقلانية، ولكني، مع ذلك، لا أريد أن أسم هذه الظاهرة بسمه اللاعقلانية أو بسمه 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 حزبياً وسياسياً، 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 الأمر بدأ يتغير، لأنه بدأت الآن في العالم العربي، نوعاً ما، بعض الممارسات النظرية للماركسية، التي ستحرزنا من التمسك بالصوفي بالقوالب الجاهزة، ومن غياب الروح النقدية تلك. طبعاً، 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 كإيديولوجية مهيمنة.

الثقافة الجديدة : ألا تعتقدون أن مسألة المنهج المطبق لا تنطبق فقط على الماركسية، ولكنها تشمل كل التيارات التي عرفها العالم العربي، بدءاً من الديكارتية وانتهاءً بالبنوية ؟ ومن ثم، هل هذه سمة من سمات الوعي العربي الذي لم يتعامل مع الغرب تعاملًا نقدياً (بفعل خضوعه له) ؟

محمد عابد الجابري : فعلاً، 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 أساساً، هي ثورة على المنهج المطبق، وهي أساساً نزعة نقدية، هنا تبدو ضخامة الظاهرة.

عندما نأخذ فكر ديكارت وانتقاله إلى العالم العربي سوف نجد أنه لم ينتقل كثيراً، 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 وبيروغسون ! فالحضور الغربي في فكرنا العربي المعاصر لا زال خافتاً جداً كإنتاج أو كطباق، لا أحد طبق الفينومينولوجية بشكل صحيح، ولا طبق الهيغلية كفلسفة للتاريخ، وكل ما هناك محاولات لتطبيق الماركسية ؛ — بشكل المنهج المطبق، المذكور، — . هذا ما يبرر التركيز على الماركسية في هذا المجال.

إننا عندما نستورد بضاعة مادية فنحن نستوردها بطابعها المصنعي الأروبي (ألمانية أو فرنسية...)، وكذلك عندما نأخذ الأفكار الغربية أو نقبسها أو ندرسها، ندرسها في بيئاتها، لا يمكن أن نفصل في الفكر ما بين الفكر كفكر مجرد، وبين أرضيته المادية، الاجتماعية الاقتصادية الأيديولوجية، فصلاً مطلقاً، لذلك عندما نستورد — ونحن نستعمل هنا كلمة استيراد لأننا فعلاً نستورد — نستورد الفكر بكل مضممراته الأيديولوجية، وبكل أسسه المادية، وحتى مع بعض تطلعاته. لماذا ؟ لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا نتج العلم، لو أننا نتج الفلسفة، لو أننا نتج الفكر، إلا أن المشكل هو أننا نستهلك فقط، كما لا زلنا نستهلك كتب التراث، نقرأها كما كتبت، بنفس الفكر، بنفس الروح، بنفس القيم.

إن هذه هنا ازدواجية، وما زلنا لم نحقق الانصهار بين الاثنين، لأننا كحاضر لا زلنا غير موجودين، ولأن حاضرننا مازال فراغاً كحاضر منتج، كحاضر مستقل، كشخصية تبني نفسها بذاتها... طبعاً يجب ألا نياس و ألا نقنط، لأن المرحلة مرحلة قرن أو قرنين، وهي لا شيء بالنسبة لتحقيق نهضة على المستوى الذي نطمح إليه. إن النهضة الأروبية من القرن الثالث عشر وانتكاسها في القرن الرابع عشر إلى القرن الخامس والسادس عشر استغرقت أمداً طويلاً. وطبعاً لا أريد هنا أن أقول إن جميع الأخطاء أو المراحل التي مرت بها أوروبا يجب أن نمر بها. حتى من حيث الزمان، العصر الحاضر هو عصر حرق المراحل، والعلم يجب أن تأخذه

في لحظة الراهنة كمتقدم، لا أن تعود القهقري، وكذلك التقنية يجب أن نأخذها في مستوأم
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 وتكرس هذا الفراغ الذي نعاني
منه في الحاضر.

الثقافة الجديدة : لكن : إذ كانت البنية الفكرية المتخلفة السائدة في العالم العربي تؤثر من
جهة فتنتشر فكرا لا عقلانيا وتؤثر من جهة أخرى حتى في الفكر الذي يود أن يكون عقلانيا
فتحرفه لكي يأخذ اتجاهًا 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 يمي أكثر فأكثر هذه الهيمنة ويحاول أن يتحرر منها، هذا شيء
طبيعي يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائيا من الموروث القديم بكل سلبياته وبكل
تأثيراته. هذا حدثنا 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 الأوساط المثقفة أكثر منها
في الأوساط الشعبية. في الأوساط الشعبية هناك نظرة سحرية، ولكن الفارق بين لا عقلانية
المثقف هنا والمثقف 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 (صومكا)
هو أكثر عقلانية من كثير من المفكرين عندنا، لماذا ؟ لأن اللاعقلانية نفسها هي إنتاج
 وإعادة إنتاج؛ وعندما تكون الروح اللاعقلانية مهيمنة على الثقافة يصير المثقف بها أو
امتلاكها يعني إعادة إنتاج هذه اللاعقلانية، وبالتالي صيغ الفكر بها بأكثر مما يصبغها المناخ
العام. فمن المعلوم أن العازبين متحرون أكثر من العلماء، دون أن يتعلموا، وهذه هي
المشكلة.

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

محمد عابد الجابري : طبعاً 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 الأوساط المثقفة العربية يختلف تخصصاتها شيء آخر. فهذا التعميم لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الكتاب، بواسطة الحديث المذاع، بواسطة المجردة والمجلة، ومع الأسف 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 مترجماً إلى العربية الآن في المواضيع الفلسفية. أنا شخصياً عندما أقرأ كتاباً ترجم في هذا العصر إلى العربية في موضوع فلسفي لا أفهمه، في حين أن الانسان يقرأ المترجمات القديمة بكل ارتياح، رغم صعوبة التركيب وتعقيد (في الكتب التي ترجمت عن السريانية أو اليونانية) وأعتقد أن أهم معرقل لنشر الفكر الفلسفي في الوقت الحاضر هو سوء الترجمة، هذه الترجمة التي غالباً ما تكون تجارية، يقوم بها أناس غير مختصين، لا تحترم حتى بنية الجملة العربية، طبعاً هناك الترجمات التي قام بها أساتذة مختصون، ومقتدرون، ولكنها قليلة جداً بالنسبة لما ينشر عن فرويد وماركس وهيجل وكانط من أشياء لا تفهم، وإذا أقول لا تفهم فأنا أفكر في هذا الطالب أو هذا المثقف العادي أو هذا المعلم أو الاستاذ أو الأديب، وأفكر حتى في نفسي، أحياناً 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 اللغة العربية خصوصيتها، وإذا أردنا أن نجدها فالتجديد يتطلب وقتاً وتخطيطاً وعملاً متواصلًا. على نقيض الترجمات الفلسفية التي تعاني من عدم الجدية في الترجمة، بل وحتى عدم الامانة ! كثيراً ما يدفني الفضول إلى المقارنة بين كتاب مترجم إلى العربية وبين نصه الفرنسي، فأكتشف، بالإضافة إلى عدم دقة الترجمة، سقوط عبارة، بل سقوط جمل. ليس ثمة أصعب من الترجمة الفلسفية، وهي عملية لا يمكن أن يقوم بها إلا فيلسوف، لأن المؤلف في الفلسفة يحاور فلاسفة آخرين، وعندما أترجم هيجل فأنا أترجم لشخص يحاور كانط، يحاور أرسطو، يحاور سبينوزا، وما لم تكن في هذا الجو لن نستطيع فهم عبارات هيجل وسياقها، فيم يفكر وهو يتكلم بدون أن ينطق باسمه، ويمكن قول نفس الشيء عن كانط وسارتر وبرتراند رسل... الخ

لذلك فإن المشكل الآن، وخصوصاً في السنوات الأخيرة، هو أن ما يترجم لا يقوم به مختصون، وهذه من العوائق الأساسية التي تمنع انتشار الفكر الفلسفي، لأنه ما لم يكن الفكر الفلسفي واضحاً، وملتزماً 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 ديكراتية، يعني من قاعدة البداية 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 الأحيان كعدم وعي، كعدم قدرة على استيعاب الموضوع أو عدم فهمه، أحياناً كثيرة.

لقد تأملت مراراً، عندما قادتني الصدفة إلى قراءة نصوص مترجمة وعدت إلى أصلها.. تأملت للقارئ العربي كيف يمكن أن يستفيد من هذه النصوص، ويجب أن نفكر في القارئ العربي لأنه قارئ يجهل اللغات. صحيح أن هناك بعض الأزواجية اللغوية في المغرب العربي، أما في العالم العربي الآن فهناك السيادة التامة للغة الواحدة، للغة العربية، وأغنى 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 أخطائه، بل ولا يعرف أنه يخطيء؟

أعتقد أن هذه العدوى لابد لها، أيضاً، أن تنتقل بكيفية أو أخرى إلى الأوساط التعليمية على مستوى المدرسة أو على مستوى الجامعات، لأن 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 للأسف، ونسبها كارثة لأنه 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 القارئ العربي وحده ولكن في الفكر العربي أيضاً، باعتبار أنه لا يمكن أن نتج فكراً فلسفياً في المستقبل ما دمنا لم نفتح هذا الحوار مع الفكر الأوروبي، والحوار لا يمكن أن يتم إلا إذا نجرت شروط على رأسها توسيع مجالات النشر للخطاب الفلسفي الأوروبي الذي تحول وضعية الترجمة في العالم العربي دونه. وعلى هذا الأساس يبدو أن المشروع الفلسفي الآن في العالم العربي، إذا أردنا أن نأخذ بموضوعية وفي واقعه العيني، ما يزال بعيداً عن التصور ومن ناحية أخرى: ألا تعتقدون أن هذا التفاهت

على الترجمة يعكس الى حد ما، نوعا من الرغبة في التعرف على العقلانية، باعتبار أن الفلسفة، كما لخصم 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 الاتجال 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 رغبته، 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 مثلا لوحدتها بدون بلدان عربية أخرى، وربما تخيل لي أحيانا أنها ستعيش تناقضاتها لوحدتها، خيرها وشرها لوحدتها، 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، مثلا، لم تكن في المغرب، وإنما أتت من خلال كتب المشرق الصفراء.

الثقافة الجديدة : يمكن أن نقف بعض الشيء عند مشكل الترجمة فتساءل، 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 الأخيرة 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 : طبعاً 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 مشروعاً 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 تسميم أجرته، وتدريس الفلسفة في البلاد العربية الأخرى هو إما ضعيف ومحدود (سوريا) أو يكاد يكون غائباً (العراق)، ونحن بالمغرب، أيضاً 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 ماضيها أيضاً، فالتراث العربي لازال لم يدرس بعد بشكل عقلائي، أي أنه ما يزال إما عبارة عن نصوص أو عروض تعيد إنتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب؛ وعملية النقد المنهجية لهذا التراث، عملية الدخول معه في حوار نقدي، حوار عقلائي، 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 نهائياً، ولذلك فالمطلوب منا هو استيعاب هذا التراث استيعاباً عقلانياً، وهذا الاستيعاب العقلائي يعني أول ما يعني ليس فقط نشر النصوص وتحقيقها وتوفيها — هذه مرحلة تقنية تتعلق بتحضير المادة لا أتحدث عنها — وإنما يعني أن التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلائي. ما معنى أن يتم بشكل عقلائي ؟ معناه أنه ينبغي لنا أن نسعى، أولاً وقبل كل شيء، لاضفاء المعقولة على تاريخنا، السياسي والفكري. إن تصورنا للتاريخ الفكري العربي أو للفكر العربي عبر تطوره هو تصور غير خاضع للمنطق، لا زلنا لم نقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ وتطور وصراع، لازال أكواما من الأفكار والاتجاهات : معتزلة، شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوفة، شعراء... كل هذا الخليط حاضر أمامنا، ولكن ليس حضوراً تاريخياً، 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 سياقه التاريخي، إدخاله في التاريخ حتى ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ. وإنما ما لم نؤسس ماضيها تأسيساً عقلانياً فلن نستطيع أن نؤسس حاضرنا ولا مستقبلاً بصورة معقولة. هكذا كانت بداية النهضة الأوروبية، حيث تم الرجوع إلى الآثار اليونانية القديمة، لا رجوعاً تراثياً، وإنما رجوعاً انتقادياً، بشكل استيعاب نقدي. وتاريخ أوروبا الفكري هو تاريخ الاستيعاب النقدي لتراثها الروماني — اليوناني. أما نحن فلا، عندما نعود إلى التراث، ندافع عنه ونفهمه كصندوق عجائب، منه نستمد الأصل، منه نستمد القوة، نعم، هذا

كله صحيح، ولكن يجب أن نكون ذواتنا 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 ونتقده وترتبه 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، لأنه عندما نقوم بممارسة نقدية للتراث العربي قصد إضفاء المعقولية عليه، قصد ترتيبه في سياقه الزماني المكاني الحضاري، قصد ترتيبه منطقيًا، فنحن نقوم — بشكل غير مشعور به — بنفس الشيء لبنينا الذهنية. إن الفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة، فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل ترسخ في ذهن الانسان، في خلاياه، من خلال ممارسته، لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة : هذه مسألة جدلية.

إذن، لا أعتقد أنه بالإمكان قيام مشروع فلسفي عربي أو عقلانية عربية بدون أن تكون مؤسسة في قسم منها على هذا التعامل العقلاني النقدي مع التراث. وطبعًا 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 أيضًا في تاريخيته، ولو كان حاضرا، فالوجودية بأوروبا لها شروط موضوعية تبرر قيامها : الحرب العالمية الثانية، أو ما بعد الحرب العالمية الأولى — 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 : تحدثم عن أن هيمنة التراث بشكل معتم ترتبط بغياب العقلانية، وعن أن حضور الغرب على شكل استعمار يقمعا يركز هو أيضا غياب العقلانية. هل يمكن أن نفهم من ذلك أن اهتمامكم بالفلسفة العربية — الاسلامية من ناحية، والايستيمولوجيا من ناحية أخرى، هو سعي لتجاوز هذا الغياب للعقلانية ؟ بمعنى أن إعادة قراءة هذه الفلسفة بالاستفادة من الايستيمولوجيا 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 الايستيمولوجيا لكي أستعملها في التراث. لا. إنما من خلال الممارسة العامة للتدريس وشؤون الفكر يتبين الانسان طريقه شيئا فشيئا. هكذا، إذن، فإذا طرحنا الآن علاقة الايستيمولوجيا بالتراث فيما أكتبه فيجب أن نطرحها كمشروع يجب أن يتحقق لا كتنظيم سبق وضعه.

إن الدراسات الايستيمولوجية هي دراسات نقدية أساسا، والفكر الايستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالايستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الايستيمولوجية 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، والايستيمولوجيا 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 عصر دارها، وهذا خطأ في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته، في فروضه، في عصر 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 للالعقل، لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، لذلك أفضل أن يكون الحوار معه في الدائرة العقلانية، تعميم العقلانية من خلال نقد العقلانية نفسها، من خلال نقد المنتجين للفكر العقلاني، أو مدعيه، أو المتجهين وجهته.

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

أما الاستفادة التي يمكن أن يمكن أن نأخذها من الايستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملنا نقديا فاعتقد 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. طبعاً مع احترام المجال الذي نوظفها فيه، وعدم تحميل المفاهيم ما لا تحتمله، الشيء الذي تمنعنا منه الايستيمولوجيا نفسها، من حيث هي نقد للمفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم.

وعندما نتحدث عن الايستيمولوجيا هنا، طبعاً، لابد من التمييز بين ايستيمولوجية وضعية وايستيمولوجية عقلانية، هذا أساسي، لأن ما يسمى بالايستيمولوجيا الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الايستيمولوجيا المعاصرة هي أساسا تنكر التاريخ والتراث وتبقى في

مستوى العياني، التجريبي، ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء بينما الأيستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الأيستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال، حتى المثالية منها تفيدنا، المثالية ليست شيئا مستهجنًا هذه الدرجة، ولأن يكون الانسان مثاليا كهيغل لاحسن ألف مرة من ادعاء تني 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 (طبعًا مع عدم انفصال هذا النقد عن نقد الغرب أيضًا)؟

محمد عابد الجابري : المسألة ليست اتفاقًا أو عدم اتفاقًا. أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن تنتقد مفاهيمنا الموروثة ومنتقد مفاهيمنا المستوردة أيضًا إذا صح التعبير، ولكن لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبّر عنه بنقد لاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد — بشكل أو بآخر — 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 حرماننا، فلا يمكن. لنا حرمان يجب أن نخرمها حتى تتطور الامور وتتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ؛ أنا لا أقول هذا تقيّة بل اقتناعًا 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، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقدًا دينيًا، لأن هناك لاهوتًا 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، لأنه 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 يغيّره، لأنه إذا لم يكن له أفق للتغيير فهو محتوى طبعًا.

الثقافة الجديدة : هنا نلاحظ أن كل مهمم بالفلسفة، من خلال قراءته، ومن خلال احتكاكه بالواقع يكون 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 تحببيا 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.

أمانا، مثلا، تجربة شبلي الشميل وتجربة سلامة موسى، وهما من الذين تعاملوا هذا التعامل الخارجي مع التراث، برفضه رفضا مطلقا، وبشروا بالفكر الأوروبي، 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 إشكالياتنا الخاصة الفكرية القديمة والمعاصرة.

الثقافة الجديدة : نود التوقف عند مفهوم يمكن القول إنه واحد من المفاهيم الرئيسية التي تتمحور حولها قراءة تكمل للتراث الفلسفي العربي القديم، وهو مفهوم «القطيعة الأيستيولوجية» بين المشرق والمغرب على مستوى النسق الفلسفي، كما نود التوقف أيضا عند الجانب اللغوي اللسني الذي شرعتم في الاهتمام به مؤخرا؛ إلى أي حد كان حضور باشلار وحضور اللسنيات أساسيا في توجيهه 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 لا أساس له إطلاقا، على الأقل 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 وأبرزه كشخصية عقلانية يجب أن تحتدى وأتحدث عن ابن سينا كفلسفة مشرقية يجب أن تترك، فأنا لا أتعصب للمغرب على المشرق باعتبار أن ابن رشد مغربي وابن سينا مشرق، لا، ربما العكس هو الصحيح، فابن رشد عربي، أما ابن سينا فمخضرم على الأقل، عربي اللسان لكنه غير عربي المولد، فإذا 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 بـابن 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 الايستمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أن ابن رشد قطع مع ابن سينا: فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زاوية ايستمولوجية محض، هي زاوية الادوات الفكرية التي يتعاملان بها والمنهج والاشكالية والمفاهيم فستظهر لنا هذه القطيعة بجملاء. ابن سينا اتجاهاه غنوصي معروف — شرحتة في الدراسة الخاصة به — وابن رشد ثار عليه، هذه هي فكرتي كما دافعت عنها، وكما أنا مستعد لحد الساعة للدفاع عنها، لم يتغير رأيي، ولم أطلع على ما يدفني الى تغييره.

صحيح أن «القطيعة الايستمولوجية» مفهوم باشلاري، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث اعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ؛ ولكنني أخذت هذا المقوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية — 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 مكنتني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها 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 التغيير 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 وقتنت 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 دُوِّنتْ وَقَحَّكَّتْ بأساليب معينة.

الثقافة الجديدة : في اللقاء الأخير للسميائيات واللسانيات بالرباط، ختمت مناقشاتك بكلمة ظلت ملغزة، لقد قلت : «كنت أظن أن الخلافات التي تكون بيني وبين الآخرين لها طابع ايدولوجي، 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 الايدولوجية في العالم العربي، ولماذا يختلف المتفقون لغويا اختلافا ايدولوجيا ؟

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

هنا يجب ألا نجعل من العامل الايدولوجي السبب الوحيد، ولعل للعامل الايستيمولوجي 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 يضحى من أجل فكرته وهو موقن من أنه مخلص وفدائي، ومع ذلك فانت ترى لحاله؛ وتصفه بأنه على ضلال والعكس بالعكس أيضا.

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 الأزهر، 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 أوروبا، حيث هناك ثقافة عقلانية متجانسة في مستوى واحد، والخلافات ايدولوجية، 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 الايدولوجي فحسب.

انجز الحوار : محمد بنيس، مصطفى السنائي (يوليو 1981)