محمد عابد الجابري

# مواقف

إضاءات وشهادات

من ملفات الذاكرة الثقافية

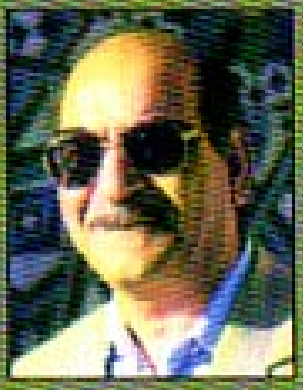
19

النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر..!

## الإبيستيمولوجيا والإيديولوجيا والاستقلال التاريخي...

صدقي حضور عن المستشرقين!

# مواقف



«دور الفكر والثقافة دور ريادي، ولكي يكون كذلك يجب أن يهتم ليس فقط بتحليل الواقع وتقديم آفاق وأحلام جديدة بل أيضا بتصحيح الوعي عند الناس، عند الجماهير وعند الساسة وعند كل المهتمين بالقضايا المطروحة، لأن الإغراق والاستغراق في حالة الإحباط مدمر للذات ومغلق للآفاق وبالتالي يثبط عن العمل ويؤخر المسيرة.»

«أما السؤال الذي يقول . «إلى أي حد يمكن تلافي أن يكون التحليل الإبيستيمولوجي موجها بالهاجس الإيديولوجي ؟»، هذا السؤال، هو أيضا سؤال إيديولوجي. وما دام السؤال إيديولوجيا فأعتقد أن الجواب الصريح عنه هو وعي السؤال نفسه. أي وعي أننا لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك دافع إيديولوجي وأن هذا الدافع، كما قلت مرارا، يجب أن نعيه وأن نتصرف على ضونه بوعي، ذلك خير لنا ألف مرة من أن نغفله فنتحدث حديثا إيديولوجيا ونحن نعتقد أننا برآء من الإيديولوجيا. إذن، إن قدرتنا على التحرر من الهاجس الإيديولوجي كامنة في مدى وعينا بحضوره الحتمي في عملنا، في أسئلتنا وأجوبتنا، وأيضا في مدى وعينا بضرورة التحرر منه، أعني التحرر من حضور الإيديولوجيا وعدم الاستسلام لها استسلاما كليا.

10 دراهم

# مواقف

## إضاءات وشهادات

## محمد عابد الجابري

مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة"

تصدر عند بداية الشهر.

الكتاب التاسع عشر

الطبعة الأولى: سبتمبر 2003

## عنوان المراسلة :

1 ـ زنقة أومفال، بولو ـ الدار البيضاء 20150

فاكس : 85 10 50 (22-212)

البريد الالكتروني : aljabri@menara.ma

أو abedjabri@hotmail.com


**زوروا موقعنا على الإنترنيت في العناوين التالية :**

http:/ /www.aljabriabed.com

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

http:/ /abedjabri.tripod.com/


رقم الإيداع القانوني : 1426 / 2003

ردمد : 4939 - 1114

ردمك : 9 - 3023 - 0 - 9954



© الحقوق محفوظة للمؤلف



الطبع : دار النشر المغربية — الديما — edima

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

# فهرس

## نقد العقل العربي
## مناقشة عامة 7-96


1- مسار فكر... خطوات المشروع، ومراحل إنجازه.
2- مدى تأثير الهاجس الإيديولوجي في المشروع.
3- مدى حضور الإيبستيمولوجيا في هذا المشروع.
4- منهج الحفريات ... ودور السياسة في التراث العربي.
5- التفتح على المفاهيم المعاصرة وطلب الاستقلالية... ازدواجية؟
6- الإيبستيمولوجيا والإيديولوجيا والاستقلال التاريخي.
7- مسألة نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى آخر.
8- بين الإيبستيمولوجيا والحفريات...
9- معيارية العقل العربي... ومسألة اقتباس المفاهيم.
10- مهمة مزدوجة: تقديم المعرفة ونقد الأداة المنتجة للمعرفة.
11- المهم هو تبيئة المفهوم.
12- في البحث عن فلسفة عربية ...
13- الباحث كربان الطائرة: همه أحوال الجو لا رغبات الركاب
14- لماذا لالاند وليس ليفي ستروس؟
15- الحديث عن المنهج يأتي قبل ممارسته أم بعدها؟

16- صمت مقصود عن المستشرقين، هل هو مبدئي أم منهجي؟
17- التراث العربي لن يقرأ بعد الآن كما كان يقرأ من قبل"!
18- مازلت في لحظة الفصل، فصل التراث عنا... مرحلة النقد!
19- أنا أضع كل ما كتبه المستشرقون حول تراثنا بين قوسين.
20- الانفصال والتجويز، واستضمار البيئة الثقافية العربية.
21- منطق أرسطو مرتبط باللغة اليونانية وبالفلسفات السابقة.
22- كان السيرافي محاميا عن قضية ولم يكن قاضيا...
23- استيعاب العقل لمكوناته. عربي أم إسلامي؟ ومفهوم النقد؟
24- قفزة معرفية تساعد العقل على الاستقلال عن تراثه.

## النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر
## 97- 108

1- قضايا أساسية لم يكن العرب يطرحونها من قبل!
2- شعور بالإحباط، لا يجد تبريره الكافي في الواقع العربي.
3- معنى الاستقلال التاريخي للذات العربية...
4- شباب اليوم واعد ... ومرحلة جديدة في الأفق!
5- لماذا لم تفرز الوضعية العربية وضعا ديمقراطيا حقيقيا؟
6- النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر..!
7- النظرة الموضوعية لقضية الوحدة العربية.
8- يجب أن يقوم الحوار مع الغرب على أساس التكافؤ...

# تقديم

يضم هذا العدد نصين: أولهما هو وقائع الندوة العلمية التي نظمتها بالرباط مجلة "الوحدة" على إثر صدور كتابي "بنية العقل العربي". وقد كان ذلك لمناقشة مضمون الجزأين الأول والثاني من مشروع "نقد العقل العربي"، وبالتالي جانب الفكر النظري من هذا المشروع.

كانت هذه الندوة بحق من أهم الندوات التي نوقشت فيها أعمالي بل كانت أهمها على الإطلاق، وذلك لأن الندوة كانت تضم زملاء أساتذة من قسم الفلسفة بكلية آداب الرباط ممن تابعوا كتاباتي وتجاوبوا معها منذ البداية؛ وأيضا كان هؤلاء متابعين للدراسات والأبحاث الإبيستيمولوجية مما جعل مناقشتهم للمشروع مناقشة العارفين المتابعين. تجلى ذلك كله في مداخلاتهم التي كانت عبارة عن عروض تحلل وتناقش المشروع، لا من زاوية السائل الذي يطلب مجرد المعرفة أو الذي يهمه استعراض العضلات، بل كانت تدخلاتهم مساهمات حقيقة في المشروع نفسه، طرحت إشكلات وإشكاليات كانوا منشغلين بها انشغال المؤلف نفسه.

لقد اهتمت مداخلاتهم بالجوانب الإيبستيمولوجية، جوانب المنهج وتطبيقه والمفاهيم وكيفية استعمالها. هذا إضافة إلى جوانب أخرى تخص بعض جوانب الموضوع، أعني قضايا التراث العربي الإسلامي.

والحق أن هذه الندوة كانت ندوة مساهمين في المشروع وبالخصوص إطاره المنهجي والمفاهيمي مما يجعل منها أحسن مدخل علمي إلى مؤلفاتي عن "العقل العربي" خصوصا الجزأين الأول والثاني من "نقد العقل العربي". هذا إضافة إلى أنها تعكس بصدق اهتمامات الفكر الفلسفي بالمغرب في الثمانينات وتقدم صورة واضحة وغنية عن اهتماماته وهمومه.

من أجل ذلك كله قررنا إعادة نشرها في هذه السلسلة.

أما النص الثاني فهو نص حوار أجراه معي مندوب جريدة العمل التونسية بمناسبة ندوة عقدها هناك "مركز دراسات الوحدة العربية" ببيروت بعنوان "استشراف مستقبل الوطني العربي"، وكانت ندوة متميزة تناولت عروضها ومناقشاتها مختلف جوانب الواقع العربي في أفق استشراف المستقبل. لم يكن الحوار محدودا بإطار هذه الندوة بل لقد كان مناسبة للإطلالة على جوانب مختلفة من هموم الفكر العربي في ذلك الوقت، فهي من هذه الناحية تندرج في نفس الإطار الذي تقع فيه ندوة الرباط.

# 25- نقد العقل العربي : مناقشة عامة التطور الفكري، المنهج، النظرية.

تحت عنوان "نقد العقل العربي في مشروع الجابري"، نشرت مجلة "الوحدة" في عدد 26-27 (نوفمبر 1986) وقائع ندوة عقدتها لهذا الغرض. أدار الندوة الأستاذ محيي الدين صبحي باسم المجلة وساهم فيها الزملاء الأساتذة الواردة أسماؤهم وجميعهم زملاء في قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط. بدأت الندوة أشغالها بترحيب الأستاذ محيي الدين صبحي بالمحاضرين. قال: ترحب مجلة الوحدة بمحمد عابد الجابري، وتشكره على إتاحة الفرصة لعقد ندوة معه حول مجموع أعماله الفكرية المتميزة، وإن كانت الندوة قد أقيمت بمناسبة صدور الجزء الثاني من كتاب "نقد العقل العربي"، وهو بعنوان: "بنية العقل العربي"، أما الجزء الأول فكان بعنوان: "تكوين العقاد العربي".
كما ترحب المجلة بالاخوة المفكرين الأساتذة محمد وقيدي، سعيد بنسعيد، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، نور الدين أفاية، وتشكرهم على تلبية دعوتها لعقد هذه الندوة مع الدكتور الجابري حسب المحاور التالية:

1) وحدة التطور الفكري لدى الجابري.
2) المنهج عند الجابري.
3) وجهة نظره حول التراث.
4) نقده للعقل.

فلنبدأ بوحدة التطور الفكري للجابري.

---

**1- مسار فكر... خطوات المشروع، ومراحل إنجازه.**
**2- مدى تأثير الهاجس الإيديولوجي في المشروع.**
**3- مدى حضور الإيبستيمولوجيا في هذا المشروع.**
**4- منهج الحفريات ... ودور السياسة في التراث العربي.**
**5- التفتح على المفاهيم المعاصرة وطلب الاستقلالية... ازدواجية؟**
**6- الإيبستيمولوجيا والإيديولوجيا والاستقلال التاريخي.**
**7- مسألة نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى آخر.**
**8- بين الإيبستيمولوجيا والحفريات...**
**9- معيارية العقل العربي... ومسألة اقتباس المفاهيم.**
**10- مهمة مزدوجة: تقديم المعرفة ونقد الأداة المنتجة للمعرفة.**
**11- المهم هو تبيئة المفهوم.**
**12- في البحث عن فلسفة عربية ...**
**13- الباحث كربان الطائرة: همه أحوال الجو لا رغبات الركاب**
**14- لماذا لالاند وليس ليفي ستروس؟**
**15- الحديث عن المنهج يأتي قبل ممارسته أم بعدها؟**

16- صمت مقصود عن المستشرقين، هل هو مبدئي أم منهجي؟
17- التراث العربي لن يقرأ بعد ...كما كان يقرأ من قبل"!
18- مازلت في لحظة الفصل، فصل التراث عنا... مرحلة النقد!
19- أنا أضع كل ما كتبه المستشرقون حول تراثنا بين قوسين.
20- الانفصال والتجويز، واستضمار البيئة الثقافية العربية.
21- منطق أرسطو مرتبط باللغة اليونانية وبالفلسفات السابقة.
22- كان السيرافي محاميا عن قضية ولم يكن قاضيا...
23- استيعاب العقل لمكوناته. عربي أم إسلامي؟ ومفهوم النقد؟
24- قفزة معرفية تساعد العقل على الاستقلال عن تراثه.

---

## 1- مسار فكر... خطوات للمشروع، ومراحل إنجازه.

**محمد وقيدي:**

عندما نتبع مسار أي مفكر عبر ما كتبه، فإن كل مؤلف من مؤلفاته لا يكون مجرد رقم بين عددها، بل إنه يمثل مرحلة من المراحل التي تدخل مع غيرها في جدل يعبر عنه النمو، والتطور والاستمرار، والإقصاء، والتجاوز، والتكامل. في كل حين، وبصدد كل مؤلف من المؤلفات، يكون علينا أن نتساءل عن علاقة الأهداف التي رمى إلى تحقيقها من مجموع ما هدف الكاتب إلى تحقيقه، أو من مجموع ما يعلن أنه يريد تحقيقه حين يتعلق الأمر بمشروع واسع لا يكون الكاتب قد انتهى من إنجازه.

يصدق ما قيل بالذات على مفكر كمحمد عابد الجابري، بالنظر إلى كثرة إسهاماته وتنوع ميادينها. فقد ساهم الجابري في التأليف المدرسي (منذ 1966) مؤديا بذلك خدمة لتدريس مادة الفلسفة التي ارتبط مساره الفكري بها[1]. وساهم في تحليل بعض القضايا التربوية (ما بين 1966 و1967)، مستفيدا من خبرته كمدرس في مختلف المستويات التعليمية ومن ارتباطه بالنضالات التي اتجهت نحو خلق شروط تعليم أحسن، ونحو المساهمة في تكوين وعي أعمق بالمشاكل التربوية[2]. وساهم في التأليف الجامعي (1976) بالإسهام في وضع أدوات عمل جدية بين أيدي الطلاب والأساتذة[3]. وقد أثارت هذه المساهمات النظر إلى الأستاذ الجابري بوصفه أحد الذين تميزوا بجرأتهم في مواجهة المشاكل التي كانت تطرح على الثقافة المغربية بصفة خاصة،

---

1- شارك الجابري إلى جانب الأستاذين مصطفى العمري وأحمد السطاتي في كتابة مؤلف مدرسي في الفلسفة لأقسام البكالوريا، بعنوان: **دروس في الفلسفة** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1966 تلتها بعد ذلك طبعات عديدة أخرى)

2- ساهم الأستاذ الجابري في التأطير التربوي في مستويات مختلفة: من التدريس إلى التفتيش إلى المساهمة في تكوين أطر التأطير التربوي ذاته. وقد ساعدت هذه المساهمة على قيام اهتمام قوي بالقضايا التربوية لدى المؤلف حيث ألقى الدروس والمحاضرات وساهم في عدد من الندوات. نشرت أعماله المتعلقة بهذا الجانب في كتاب له بعنوان: **"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1977).

3- نقصد هنا الإشارة إلى كتاب: محمد عابد الجابري، **"مدخل إلى فلسفة العلوم"**، جزآن (الدار البيضاء: دار النشر المغربية 1976)، وقد أعيد نشره بعد ذلك في (بيروت. دار الطليعة 1982)، ج1: "الرياضيات والعقلانية المعاصرة" ج 2: "المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي". والكتابان مجموعة من المحاضرات الجامعية في الإبستيمولوجيا المعاصرة. (أعيد طبعه في مجلد واحد عند مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت)

وبإقدامهم على التنظير الذي يعتمد الاجتهادات الشخصية للمفكر أكثر مما يعتمد على نقل نظرية أو على إرجاعنا إلى سلطة مرجعية ما.

غير أن المساهمات التي أثارت الانتباه بصورة أقوى إلى جدية العمل الذي ما يفتأ يقوم به الأستاذ الجابري، تتمثل في دراساته حول التراث العربي الإسلامي، والتي نعتقد أنها بدأت (1971) مع كتابه عن ابن خلدون"العصبية والدولة"[4]، واستمرت بدراساته عن الفارابي[5] وابن رشد[6] وابن سينا[7] والغزالي[8]. لقد تركت هذه المساهمات عندما

---

4- محمد عابد الجابري، **"فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"**، ط ا (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1971)، ط 2 (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1979، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1982. الطبعة الحالية: مركز دراسات الوحدة العربية –بيروت). وهذا الكتاب هو رسالة الجابري لنيل درجة دكتوراه الدولة من كلية الآداب، جامعة محمد الخامس.

– محمد عابد الجابري، "مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية"، بحث شارك به المؤلف في: مهرجان الفارابي بغداد، أكتوبر 1975، وقد نشر مع أعمال المهرجان، كما نشر في عدد من المجلات المغربية: أقلام، دراسات فلسفية وأدبية، وذلك قبل أن ينشر ضمن كتاب: الجابري، **"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"**، وقبل أن يعاد نشره مع بعض الدراسات التراثية الأخرى ضمن كتاب: محمد عابد الجابري، **"نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"** (بيروت: دار الطليعة 1980).

6 – نقصد هنا دراسة: محمد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد"، ورقة قدمت إلى: ندوة ابن رشد التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في أبريل 1978، وقد صدر المقال ضمن أعمال هذه الندوة التي نشرت ضمن مطبوعات كلية الآداب– الرباط (1979)، وأعيد نشر هذا البحث في كتاب: الجابري، **"نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثا الفلسفي"**.

7– عنوان البحث هو: "ابن سينا وفلسفته المشرقية: حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق". وقد قدم هذا البحث لأول مرة كمساهمة في ندوة

قدمت منفردة في بعض الندوات الفكرية داخل المغرب وخارجه صدى في الأوساط الفكرية والثقافية على صعيد العالم العربي خاصة، وذلك بالنظر إلى جدية الاقتراحات التي كانت تتضمنها. ولكن الصدى الأكبر لهذه البحوث كان عند نشرها مجتمعة في كتاب "**نحن والتراث**"[9]. وقد لا نجازف إذا قلنا بأن عددا كبيرا من المثقفين العرب لم يكونوا على معرفة بالجابري قبل نشر هذا الكتاب. وهذا ما يدفع الكثيرين في الواقع، إلى أن يعتبروا كتاب "**نحن والتراث**" نقطة انطلاق لفهم التطور الفكري للجابري.

قد نتفق مع هذا الرأي، من حيث أن كتاب "نحن والتراث" هو الذي أعطى للمسيرة الفكرية للجابري نقطة انطلاق جديدة بوصفه أحد المفكرين العرب الذين يهتمون بالبحث في إشكال من أهم الإشكالات المطروحة على الفكر العربي المعاصر، وهو العلاقة بالتراث، وقبل ذلك فهم التراث في تاريخيته وموضوعيته. ولكن أهمية كتاب

---

نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرنا على وفاة أرسطو، وذلك في مايو 1980، وقد كان عنوان الندوة: "الفكر العربي والثقافة اليونانية". وتد نشرت الكلية هذه البحوث ضمن مطبوعاتها. كما نشر هذا البحث في كتاب: الجابري، نفس المرجع.

8- شارك الجابري ببحث عن الغزالي عنوانه: "مكونات فكر الغزالي"، وذلك في الندوة التي نظمتها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية بالتعاون مع كلية= =الآداب بالرباط بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الغزالي، وقد انعقدت الندوة سبتمبر 1985 ولم تنشر أعمالها بعد (نشرت لاحقا. م. ع. ج). ولم ينشر الجابري مقالته خارج المساهمة بها في هذه الندوة (نشرت لاحقا ضمن مواد كتاب: **التراث والحداثة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ط1، 1992، ثم توالت طبعاته- م. ع. ج).

9- الجابري، "**نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثا الفلسفي**" (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985، وقد صدرت طبعات أخرى بعد ذلك عن نفس الناشر.

"نحن والتراث" لم تكن لأنه كتاب يتعلق بالتراث فحسب، فالإقرار بهذا والاكتفاء به لن يمنحا هذا الكتاب سوى قيمة شكلية. لقد بدأ الجابري يحتل مكانة ضمن الفكر العربي المعاصر لأنه جاء في كتابه هذا بوجهة نظر تتميز عما كان سائدا إلى حينها بعدد من عناصر الجدة التي ساهمت في تغيير الرؤية إلى هذا الإشكال: محاولات جديدة في تأويل فكر بعض الفلاسفة، كما هو الشأن في البحث المقدم حول الفارابي، أو في ذلك الذي قدم في نفس الكتاب عن ابن سينا؛ محاولات جديدة في تفسير تاريخ الفكر الإسلامي ككل، وقد تضمنتها بصفة خاصة الدراسة التي قدمت عن ابن رشد والتي كانت أطروحتها الأساسية أن مواقف ابن رشد تمثل إشكالية جديدة لا استمرار فيها للسابق بل تدشن قطيعة إبيستيمولوجية مع إشكالية الفكر الإسلامي في المشرق؛ نقد المناهج المتداولة في دراسة التراث والدعوة إلى منهج جديد يعتمد على عناصر متباينة من العلوم الإنسانية المعاصرة.

إن كتاب "نحن والتراث" بداية، ولكنه لا يمثل صفة البداية المطلقة إلا بالنسبة إلى من لم يتعرفوا على المسيرة الفكرية للجابري إلا منذ ذلك الحين، و لم يطلعوا على كتابات الجابري السابقة عليه، وقد يكون ذلك لسبب تقني هو أن هذا الكتاب هو أول ما نشر للأستاذ الجابري في المشرق وتم توزيعه على العالم العربي بأكمله.

ليس هذا وحده ما يدفعنا إلى عدم اعتبار "نحن والتراث" بداية مطلقة. فهناك أسباب أخرى تدفعنا إلى ذلك أهمها الوحدة الفكرية التي نفترض أنها تميز مساهمات الجابري، وهي وحدة نستطيع أن نؤكد أنها تلمس عند قراءة كتبه المختلفة. ففي الكتابات التربوية والنظرية الأولى نجد إرهاصات لكثير من الأفكار التي سيتم التوسع فيها لاحقا، بل ويمكن القول بأن المرحلة الأولى طرحت عددا من المشكلات التي سيتجه فكر الجابري إلى طرحها وإلى تلمس حلها في إطارها الأشمل، كما أن كثيرا من عناصر إشكاليته الفكرية قد بدأت في الظهور منذ

هذه المرحلة. ولا تنقصنا الأمثلة لإثبات الوحدة المشار إليها. فمن ذلك أن دراسة الجابري للفارابي، وهي التي أراد لها الجابري أن تكون "قراءة جديدة للفلسفة السياسية والدينية" لهذا الفيلسوف، قد نشرت في البداية مع دراسات نظرية وتربوية أخرى في كتاب الجابري المعنون بـــ "رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية". لقد وجدت هذه الدراسة التي نعتبرها في الوقت ذاته منطلقا لمرحلة جديدة من تفكير الجابري متساكنة في هذا الكتاب مع دراسات تختلف عنها في الطبيعة يبدو أنها لم تعد من اهتماماته الفكرية الراهنة: "المدرسة المغربية ووظيفتها الإيديولوجية"، "الخلفيات الإيديولوجية للنظريات التربوية"، "التعليم والتنمية". ولكن هذه الدراسة وجدت في نفس الكتاب مع بعض القضايا النظرية الأخرى التي تماثلها من حيث كونها تمثل إرهاصا لآفاق فكرية أخرى مثل: "الازدواجية في الفكر العربي الحديث وجذورها الاجتماعية"، "الماركسية في الفكر العربي المعاصر"، "التاريخ والفلسفة". إن وجود هذه الدراسات مجتمعة ليس بالأمر العبث، بل لأن هناك بالذات ما يوحد بينها. وما يوحد هو أنه في هذه الدراسات جميعها كان هنالك بحث عن رؤية توصف من طرف الجابري ذاته وفي نفس الوقت بجديتها وبتقدميتها. فسواء كان الأمر متعلقا بالتراث أو بالفكر العربي المعاصر أو ببعض المشكلات التربوية فإن هذه المحاولات كما يقول الأستاذ الجابري: "ينتظمها ناظم واحد هو الرغبة في اكتساب رؤية أكثر وضوحا وأقوى تعبيرا عن مشاغلنا الفكرية والتربوية في المرحلة الراهنة من تصور وعينا[10]. إن هذه الدراسات تعكس جميعها الرغبة في الاستجابة لحاجة ضرورية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر، هي تشكيل رؤية جديدة تخلصنا من الإشكالات التي

---

10- هذه الأقوال مأخوذة جميعها من مقدمة كتاب: الجابري، "من أجل روية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية". الطبعة الأولى، دار النشر المغربية. الدار البيضاء 1977

وضعتنا فيها الرؤى التي كانت سائدة لتراثنا، من جهة، ولمشاكلنا التربوية والنظرية من جهة أخرى. وكما يؤكد ذلك الجابري ذاته: "نحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل، وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتحدد بها كل من الموقف والمنهج"[11]. وأكثر مما سبق كله، فإن الجابري يؤكد أن القضايا المختلفة التي يحتويها كتابه "من أجل رؤية تقدمية" لا ينبغي أن تعالج بالصورة التي تجعلها منفصلة بعضها عن البعض الآخر، أو بتعبيره لا ينبغي أن تستغرق المفكر العربي المعاصر أي من هذه القضايا وحدها. فلا التراث ينبغي أن يحتوينا، ولا القضايا الفكرية المعاصرة ينبغي أن تكون وحدها طرائق معالجتنا للمشاكل، ولا القضايا السياسية والمجتمعية الراهنة ينبغي أن تحدد رؤيتنا لما عداها من المشاكل. قد تكون هذه الملاحظات من أول ما صدر عن الجابري متعلقا بالفكر العربي المعاصر، ومما سيتم تعميقه في المراحل اللاحقة من تطوره الفكري.

ولم تكن هذه المرحلة من التطور الفكري للجابري مجرد مرحلة لطرح القضايا دون السعي إلى حديد المنهج الذي ينبغي أن نتبعه في معالجتها. وأن ما يوحد بين هذه المرحلة وما سيليها أن صورة المنهج قد بدأت تتحدد سواء في جانبه النقدي أو في جانبه الإيجابي:

في الجانب النقدي نجد أن الجابري يؤكد منذ هذا الكتاب أن الأمر لا يتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة. فالمنهج مهما كان هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي

11 – نفس المرجع.

تعالجها[12]. بهذا المعنى يتم نقد مناهج السلفيين والمستشرقين، كما يتم نقد التطبيق الآلي للمنهج الماركسي.

في الجانب الإيجابي نجد منذ هذا الوقت تحديدا للعناصر التي أراد لها الجابري متداخلة أن تشكل منهجه الخاص في دراسة كل القضايا التي تطرح على الفكر العربي المعاصر. نقرأ له ما يلي: "هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي- الواعي- هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية والتربوية[13].

وما دمنا بصدد الحديث عن هذه المرحلة من تفكير الجابري التي تداخلت فيها القضايا الفكرية بالقضايا التربوية، لا بد لنا من الإشارة إلى أن جانبا آخر من جوانب المنهج يبدو من خلال المعالجة التي يقوم بها الكاتب لمشكل التعليم في المؤلف الذي يخصصه لدراسة هذا المشكل[14]. نقرأ للجابري في كتابه "**أضواء على مشكل التعليم في المغرب**": "إن المعطيات الأساسية الجوهرية التي يعاني منها تعليمنا الآن، بل بلادنا وشعبنا، إنما نقرأها بوضوح من خلال تعرية جديدة لجذوره، وكشف واضح عن الإطار الذي نشأ فيه وبقي يتحرك في حدوده"[15]. هنا عنصر من المنهج الذي سيتحدث عنه الجابري في اللاحق من كتاباته. فعندما نقول إن البحث في حقيقة أي مشكل ليست في وصف أعراضه الظاهرة، بل في البحث عن جذوره، فإننا نقول بمنهج أفاد في مرحلة أولى في فهم ظاهرة التعليم في عمقها، وسيفيد في مرحلة لاحقة في فهم الفكر العربي المعاصر، لأن الجابري

---

12 – نفس المرجع

13 – نفس المرجع

14– نقصد هنا كتاب: محمد عابد الجابري، "**أضواء على مشكل التعليم في المغرب**". (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1973).

15 – المقدمة، في: نفس المرجع.

الذي يقدم لنا في مرحلة أولى كشفا لأعراض هذا الفكر، يعود في مرحلة ثانية ليبحث عن الجذور.

نصل الآن إلى المرحلة التي أصبح فيها التراث هو الموضوع والإشكال الأساسي في تفكير الجابري، وهي التي يمثلها كتابه "نحن والتراث".

لا نرى مانعا في العودة من جديد إلى ذكر المحاولة التي قام بها الجابري لتقديم قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية (1975). لقد رأينا أن هذه الدراسة التي سبق نشرها في كتاب "**من أجل رؤية تقدمية**"، قد انسجمت مع مجوعة أخرى من الدراسات التي نشرت بهذا الكتاب نفسه، حيث كان الهدف عندئذ عاما، هو البحث عن عناصر رؤية جديدة، وعن عناصر منهج جديد للنظر في قضايانا الفكرية والتربوية والسياسية والمجتمعية بصفة عامة. إن هذه الدراسة توجد الآن في كتاب "**نحن والتراث**" ضمن مرحلة جديدة من التطور الفكري للجابري.

لقد سار التوجه الفكري للجابري، بعد مرحلته الأولى، نحو التخصيص فأصبح الموضوع الأساسي فيه هو البحث عن رؤية جديدة تتعلق بمستوى واحد من المستويات التي سلف لنا ذكرها، وهو التعامل مع تراثنا الثقافي بصفة عامة والفلسفي بصفة خاصة، والبحث عن الطريق الذي يقودنا إلى فهم هذا التراث في تاريخيته أولا، ومن أجل استثماره في إيجاد موقف راهن من قضايانا الفكرية ثانيا. اكتشف الجابري أن إشكال التراث يحتل المركز من بين الاشكالات المطروحة في الوقت الراهن على الفكر العربي. ولذلك فإن المحاولات التي تلت الدراسة التي قام بها الجابري حول الفارابي قد سارت في أغلبها في اتجاه البحث عن قاعدة لموقف جديد من التراث. وفي هذه المرحلة لم تغب تماما الأهداف التي رسمها الجابري لنفسه منذ البداية. غير أنه يمكننا

القول بأن طرحها قد أصبح أكثر اتساعا من جهة، وأن الإشكالية الموجهة للبحث قد غدت أكثر ضبطا من جهة أخرى.

الهدف العام يظل هو ذاته: إنجاز رؤية جديدة للتراث تحررنا من المأزق النظري الذي وضعتنا فيه القراءات السابقة لهذا التراث.

المنهج كذلك يظل ذاته من حيث عناصره الأساسية: فهو من حيث المبدأ لا يريد أن يكون منهجا قبليا جاهزا، كما أنه من حيث العناصر المكونة له يظل دائما مكونا من الخطوات التي سلف ذكرها: المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي الواعي.

عند تطبيق هذا المنهج على الفلاسفة المختلفين الذين أنجزت حولهم دراسات، وهم الفارابي وابن رشد وابن سينا وابن خلدون، يصل الجابري إلى نتائج لفتت النظر إليها بجدتها بالقياس إلى ما كانت تكرره عدة دراسات سابقة أخرى. وبفضل هذه الدراسات والصدى الذي تركته أصبح الجابري في مركز الجدال بالنسبة لمسألة التراث. وبما أن هذه المسألة هي الإشكال الأساسي في الفكر العربي المعاصر فقد أصبح الجابري في مركز الحوار الذي يدور بين المفكرين العرب المعاصرين.

لذلك كانت الخطوة الطبيعية أن ينتقل الجابري من معالجة القضايا المتعلقة بمسألة التراث إلى معالجة الفكر العربي المعاصر. فمن خلال بحثه في قضايا التراث يكتشف الجابري أن مسألة التراث ليست المسألة الوحيدة التي توجد بها رؤى ينبغي تجاوزها، بل إن الفكر العربي تظهر عليه عدم القدرة على التحليل بصدد عدد من القضايا الفكرية والسياسية والمجتمعية. لقد تبين الجابري أن كل الرؤى المتعلقة بالتراث رؤى سلفية وان اختلف المرجع/ السلف الذي تعود إليه، وأصبحت المسألة المطروحة هي دراسة العقل العربي المنتج لهذه الرؤى والبحث في شروط هذا العقل التي جعلته لا ينتج إلا رؤى سلفية عن التراث. ولكن حيث أنه لا يمكن أن ندرس العقل مباشرة، فإن الخطوة التمهيدية تكون هي دراسته من خلال الخطاب الذي يصدر عنه، وهذا بالضبط ما

حاول الجابري أن ينجزه في كتابه عن الخطاب العربي[16] (1982)، حيث حاول تحليل آليات هذا الخطاب ومعرفة ما سمح ضمنه لمسألة التراث بأن تغدو مسألة مركزية، ولوجهات النظر بصدد هذه المسألة إلى أن تكون رغم تعارضها الظاهر متفقة قي اتسامها بالسلفية. إن ما هدف إليه الجابري في هذه المرحلة هو تشخيص آليات الخطاب الذي يصدر عن العقل العربي.

إذا كان كتاب "**الخطاب العربي المعاصر**" يعتبر لدى الجابري خطوة تمهيدية لنقد العقل العربي، فهذا معناه أن نقد هذا العقل يصبح مهمة ضرورية لديه يغدو عدم إنجازها عائقا لحل عدد من المشكلات المطروحة. يقول الجابري: "إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدودا إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألح في تبنيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع "الثورة" أو "النهضة" الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقي، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات "الجديدة" التي نتحدث بها عنه، امتدادا لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد"[17].

غير أن ما هو جوهري في هذه المرحلة الجديدة التي يصبح فيها نقد العقل العربي مهمة أساسية قد تم الوعي به لدى الجابري منذ كتابه "نحن والتراث" (1980)، فهو يبرز هناك أن "الهدف من عرض القراءات السائدة للتراث في الفكر العربي المعاصر، ليس "الأطروحات" التي تقررها أو تتبناها أو (تكتشفها) هذه القراءات أو تلك، وإنما يهمنا فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها، أي "الفعل العقلي" اللاشعوري الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي

---

16 – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** دار الطليعة، بيروت 1982.

17 – نفس المرجع، ص 7.

تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي للإيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي "الفعل العقلي" فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق، بالتالي، لقيام قراءة علمية واعية"[18].

هكذا إذن يكتشف الجابري أن نقد العقل العربي هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاتها أن تكون علمية لتراثنا من جهة، وللنظر في الكيفية التي يعالج بها العقل العربي القضايا والمشاكل التي تواجهه من جهة أخرى.

نقد العقل العربي مهمة تنجز عبر مراحل ثلاث:

**المرحلة الأولى:** هي التي مثلها كتاب "الخطاب العربي المعاصر" (1982). وهذه المرحلة هي بمثابة تشخيص للأعراض. ذلك لأنه لكي نقوم بنقد العقل العربي يكون علينا أن نمسك بهذا العقل في حالة ديناميته فنتعرف إليه من خلال ما يعالجه من قضايا. ولذلك يقول الجابري عن دراسته للخطاب العربي: "إن هدفنا ليس بناء هذا الخطاب بصورة ما من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء صورة العقل العربي من خلاله"[19]. بهذا المعنى تكون دراسة الخطاب العربي المنفذ والمعبر إلى نقد العقل الذي يصدر عنه هذا الخطاب.

**المرحلة الثانية:** وهي التي اتجه فيها الجابري إلى البحث عن جذور الخصائص التي لاحظها على الخطاب العربي المعاصر وذلك وفقا للمنهج الذي أعلن عنه منذ البداية، من أن إدراك عمق أي مشكل يقتضي العودة إلى جذوره. يبحث الجابري عن هذه الجذور في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ليجدها في مكونات العقل العربي الثلاثة المتصارعة: البيان، والعرفان، والبرهان (1984).

---

18 – الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 12

19 – الجابري، الخطاب العرب المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص 177.

وقد حاول الجابري أن يتتبع تاريخ كل نسق من هذه الأنساق الثلاثة والكيفية التي غدا بها أحد مكونات العقل العربي، كما حاول أن يبرز العلاقة الصراعية بين هذه الأنساق ضمن بنية العقل العربي. وقد كان الجابري وهو يقوم بهذا البحث واعيا بجدة المهمة التي يقترحها علينا بالنسبة للفكر العربي المعاصر. لقد صرح بأن أمله كان أن يجد في الفكر العربي المعاصر ما يستفيد منه، وما يمكن أن يكون تحليله متابعة له وتعميقا له. غير أنه يعلن ما يلي: "ولكن واقع الحال، الآن، عكس ما كان يجب أن يكون، والنتيجة هي أننا في عملنا هذا لا نعاني فقط من غياب محاولات رائدة وأخرى متابعة ومدققة، بل نعاني وبدرجة أكثر، من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته" (يقصد العقل العربي). هذا ما يصرح به الجابري في الكتاب الذي يمثل هذه المرحلة: "**تكوين العقل العربي**"[20].

**المرحلة الثالثة** والأخيرة: هي التي يمثلها الجزء الثاني من نقد العقل العربي (1986)، وهو الكتاب الذي يعنونه الجابري بـــ "بنية العقل العربي"[21]. ويخصص الجابري هذا الكتاب لفحص آليات النظم المعرفية الثلاثة وفحص مفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم. هنا إذن عودة إلى كل نظام على حدة وتحليل بنيته بوصفها جزءا من بنية أعم هي العقل العربي.

هذه هي المراحل التي يخطوها الجابري في إنجاز مهمة تقدم لنا بوصفها جديدة في تطور الفكر العربي المعاصر، وهي مراحل يقود

---

20 – محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي ج1 (بيروت: دار الطليعة، 1984. لاحقا مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت.

21 – محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بعضها إلى البعض الآخر، ويحتوي بعضها البعض الآخر بالارتكاز على نتائجها وتوسيع آفاقها.

وإذا كانت هذه هي المرحلة الأخيرة في الإنجاز، فإنها ليست الآخرة في المشروع الفلسفي العام للجابري. فإذا كان ما مضى قد شهد إنجاز مهام، فإن لما يُقبل من كتابات الجابري ما تنجزه من مشروعه النظري الشامل. فهو يعلن في نهاية كتابه بنية العقل العربي أن الهدف هو تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير بنية العقل العربي التي عاقته عن تحليل القضايا المطروحة عليه تحليلا موضوعيا. كيف ذلك؟ "إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية[22]. يبدو من هذا أن تغيير بنية العقل العربي، وهو ما يطلب إنجازه في المستقبل، لا يكمن في مجرد التحليل النظري للنظم المعرفية، بل يكمن في الموقف العملي وفي الاتجاه نحو معالجة القضايا الجديدة واستثمار التراث في معالجة هذه القضايا المعاصرة. فهذا هو ما يمكن أن يحرر العقل العربي من الاستمرار في استهلاك نفس القضايا وفي تكرار تحليلها وفقا لنفس الطريقة التي ترجع إلى نفس السلطات المرجعية. إن الساحة الثقافية العربية مليئة بالقضايا التي تجعل العقل العربي مغتربا في تراثه من جهة أو في فكر الغرب من جهة أخرى. فما هي القضايا التي على العقل العربي أن يتجه نحو تحليلها لكي يحرر نفسه ولكي يساهم في تحرير الواقع العربي من مشاكله؟ يقول الجابري في خاتمة كتابه "**بنية العقل العربي**": "لماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا، اهتمامات النخبة والشباب والجماهير: قضية اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها،

22 – نفس المرجع، 585

وإمكانات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الفكرية والسياسية الملصقة بها، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا"[23].

إن اهتمام العقل العربي بهذه القضايا الأساسية في الواقع العربي الراهن وفقا للرؤية والمنهج والإشكالية التي حددها الجابري من خلال ما كتبه، هو الطريق الأكثر موضوعية لتجاوز الأسئلة الخاطئة من مثل "ماذا نترك من التراث وماذا نأخذ؟" للدخول في مواجهة الأسئلة الحقيقية: "كيف ينبغي أن نفهم ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض".

وهناك إلى جانب هذا كله وعي الجابري بأنه لم يحلل العقل العربي في كل إنتاجه، بل اقتصر على العقل اللغوي والفقهي والعقدي، أما "العقل السياسي" فهو موضوع آخر للمستقبل[24].

مما سبق في مجموعه نقف على أن هنالك تطورا في فكر الجابري يتسم بوحدة إشكالاته وإشكالياته واقتراحاته المنهجية، وهو تطور قادت بعض مراحله إلى البعض الآخر، واحتوت اللاحقة منها السابقة بالقدر ذاته الذي أفادت به المراحل السابقة في التمهيد لما لحقها.

هذا بصفة عامة هو المسار الفكري للمفكر الذي نحاوره اليوم، والحوار معه يعني مناقشة هذا التطور في إشكالاته وإشكالياته. وبما أن الجابري كما قلنا يوجد اليوم في المركز الفاعل في الفكر العربي المعاصر، فإن الحوار معه نقاش مع كل إشكالات الفكر العربي المعاصر الذي كان في الوقت ذاته موضوعا لتفكير الجابري وتأملاته من جهة، ومجالا لإسهاماته المتنوعة والغنية من جهة أخرى.

---

23 - نفس المرجع، 590

24- صدر "العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته"، نقد العقل العربي ج 3 بيروت: عن مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

## 2- مدى تأثير الهاجس الإيديولوجي في المشروع ...

**سعيد بنسعيد:**

لم أحصل على الجزء الثاني من كتاب "**نقد العقل العربي**" إلا منذ فترة وجيزة ولذا فإن تدخلي لن يشمل هذا الكتاب القيم الذي هو بكل تأكيد، وحسب ما بدا لي من تصفحه السريع، فيه الكثير من الإثراءات والإضافات بل وربما تعلق الأمر بمراجعة آراء ومواقف عبر عنها في السابق.

ما دمنا قد جعلنا في الورقة محورا هو وحدة الفكرة أو وحدة التفكير عند الأستاذ الجابري، فإني، إذا سمحتم، أريد أن أنطلق من الافتراض التالي: إذا ما تناولنا خريطة الفكر العربي المعاصر، وإذا ما فحصنا الممثلين البارزين لمختلف تيارات هذا الفكر، فإننا يمكن أن نجد تيارا نعبر عنه بتيار الدعوة إلى تحديث العقل العربي. وأقصد بكلامي أن هنالك موجها خفيا لانشغالات المفكرين العرب المعاصرين. هذا الموجه الخفي هو فكرة الحداثة والتحديث بصفة عامة: تعلق الأمر عند البعض بتحديث المجتمع، وتعلق الأمر عند البعض بتحديث الدولة. تعلق الأمر عند البعض الآخر بتحديث التقنيات وغير ذلك. هناك تيار يفرض نفسه ويقبل نعت: الدعوة إلى تحديث العقل العربي.

شخصيا- وفي حدود قراءتي، وفي حدود الرأي الذي تكون لدي- أستطيع أن أقف عند مفكرين اثنين. أقف عند عبد الله العروي الذي أثار مسألة تحديث العقل العربي، واعتبر أن مسألة التأخر التاريخي هي نقد العقل العربي والدعوة إلى نقده، وربط هذا النقد بما أسماه بالنقد الإيديولوجي. وما يهمنا في هذا الرأي هو أن معنى الحداثة يتحدد في الإقبال الكلي على الغد، على المستقبل دون التفات إلى الماضي. وأما بالنسبة إلى الأستاذ الجابري فيبدو لي أنه في موقف آخر. فهو وإن أثار إشكالية تحديث العقل العربي، فإنه يرى أن تحديث العقل العربي لا

يمكن أن يكون مقبولا ولا معقولا، ما لم ينتبه إلى مسألة التراث، وإلى أهمية التراث في وجدان وثقافة و فكر الإنسان العربي المعاصر. ومن ثم فالدعوة إلى تحديث العقل العربي تتطلب، أو تقتضي ضمنا قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي.

يبدو لي أن ما قام به الأستاذ محمد عابد الجابري في كتاباته منذ أطروحته حول ابن خلدون هو نوع من إعادة مستمرة لقراءة التراث العربي الإسلامي. فقط أريد أن أنبه إلى نقطة يعرفها مؤرخو العلم معرفة جيدة، وهي أن المشروع العلمي ذا النفس الطويل ينشأ أحيانا كثيرة نشأة جنينية، ولا يستطيع صاحبه أن يعي به إلا في مرحلة لاحقة، في مرحلة جد متطورة. لا يكون المشروع واعيا حتى بالنسبة له هو.

في حالة الأستاذ الجابري يتجلى هذا الواقع في مرحلتين اثنتين:

المرحلة الأولى تمتد من كتاب العصبية والدولة، إلى منتصف السبعينيات، عندما قدم بحثه المتميز في ملتقى الفارابي في بغداد. ابتداء من ذلك الملتقى اتسمت أبحاث الأستاذ الجابري بنغمة جديدة متميزة أخص ما يميز هذه النغمة الجديدة المتميزة هو بصمات انشغالات إبيستيمولوجية ارتبطت بمهام التكوين، وارتبطت بمهام الدرس والتدريس في الكلية. ومنذ البحث حول الفارابي إلى العرض حول ابن رشد إلى ابن سينا، إلى ابن باجة، ثم العودة مرتين إلى ابن خلدون، مرة في لقاء الرباط واللقاء الثاني في تونس إذا لم تخني الذاكرة، أخذت الفكرة الجنينية تبرز، وأخذ الجنين يظهر له كيان هو الذي ستعبر عنه تلك المقدمة الطويلة لهذه المقالات وهذه الدراسات وقد أصبحت جسما فرض نفسه في الكتاب، وظهر باسم تحت عنوان "**نحن والتراث**".

لكن بالنسبة إلى قارئ كتاب "نحن والتراث"- وقد كان لنا معه اتصال سابق في حينه منذ ست سنوات أو أزيد قليلا- تعلق الأمر

بكثير من الحدوس فقط أو بكثير من الآراء التي يضطر صاحبها أن يسوقها ويقدمها هكذا مجتمعة. لكن تظل جملة من المهام تستعجله وتستحثه الواحدة بجانب الأخرى. يتعلق الأمر بتحديد رأي دقيق من الخطاب العربي المعاصر، لأن المتحدث ينتمي إلى مجال الفكر العربي المعاصر وعليه أن يحدد موقعه فيه بدقة وأن يحدد رأيه منه بدقة حتى يعلن لنفسه قبل أن يعلن لقارئه، من أي موقع يتحدث؟ ما الذي يريد أن يقوله؟ (من هنا كتابه "الخطاب العربي المعاصر")

لن أتحدث عن مسألة المنهج، فالأستاذ الجابري أثارها مرارا وتكرارا في كتاباته. والإخوان سيثيرونها (مسألة النقد الإيديولوجي، مسألة البنيوية التكوينية، مسألة التحليل التاريخي). لكنني أريد أن أثير نقطة جزئية لم ترد فيما أذكر إلا مرة واحدة بوضوح في كتابات الجابري. وأقصد بها الورقة التي تقدم بها إلى ملتقى القاهرة حول "التراث وتحديات العصر"، عندما أعلن بوضوح، وربما كانت هي المرة الوحيدة، عن ضرورة الربط بين النهضة وبين التراث. عندما ذكر أنه في كل الثورات الفكرية والسياسية والاجتماعية الممهدة لها، دائما يقترن الأمر بربط هذه الثورات بالمعنى الشامل لهذه الكلمة، بضرورة الرجوع إلى التراث وقراءة التراث قراءة جديدة من وحي موجهات الحاضر فترى الماضي دائما بعيني الحاضر.

فالإشكال، ظهر ربما في الجزء الأول وقد أطلعنا عليه، وهو إلى أي مدى لم تتحكم في المؤلف الموجهات الإيديولوجية؟ أقصد هنا الموجهات الإيديولوجية بمعنى الدعوة من طرف مفكر إلى توظيف الجوانب الإيجابية من التراث. وتوظيف الجوانب الإيجابية من الثقافة العالمية المعاصرة من أجل حل المشكل الذي يشغل بال الجابري كمفكر، وهو الخروج من التخلف والاندراج في عالم الحداثة، تحديث العقل العربي.

ومن ثمة قراءته للتراث هي قراءة تقول لنا إنها تريد أن تكشف عن ميكانيزمات هذا العقل القياسي، ميكانيزمات هذا العقل الفقهي الذي لا يزال يسكننا، والذي يتجه دائما إلى أخذ الأشباه بالنظائر، إلى القياس الذي يعمل بنفس الآلية، والذي تكون فيه سلطة اللفظ سلطة أقوى من سلطة المعنى، والذي يتعامل مع الواقع كاحتمال، كحلم، أكثر مما هو كواقع.

إلى أي مدى، أو كيف، يقدم الأستاذ الجابري مشروعه- وإلى أي مدى يعتبر أن الهم أو الهاجس الإيديولوجي هو الدعوة إلى تحديث العقل العربي؟ وإلى أي مدى يرى أن هذا الهاجس الإيديولوجي لا يؤثر في ما يقتضيه التحليل العلمي من برودة، ومن الصبر ومن الأناة، خاصة وأن قراءة التراث العربي الإسلامي مشروع ضخم: تقرأ الكلام، وتقرأ الفلسفة، وتقرأ الفقه والنحو وأصول النحو، والبلاغة، فهذا يقتضي النزول إلى مستوى مخبري، تفتيتي، تجزيئي.

أكاد أقول إلى أي مدى يبدو له أنه لا يضحي بالكيف، بالتحليل العلمي الرصين على حساب الهاجس الإيديولوجي الذي أقول إنه يسكنه كمفكر عربي.

## 3- مدى حضور الإيبستيمولوجيا في هذا المشروع ...

### محمد وقيدي:

بالنسبة إلي، أود أن أسجل ملاحظة تتعلق بهذا القسم الأول من حديثنا، أي بوحدة المشاكل التي عالجها الأستاذ الجابري في مختلف المراحل التي خطاها في تفكيره. فلا شك أن المتتبع يكتشف أنه قد تحدد منذ البداية هدف واضح لتفكير الأستاذ الجابري. ولكن هنالك وحدة أخرى وهي التي تتعلق بمجموعة من الاهتمامات التي كانت اهتمامات الأستاذ الجابري من خلال كتاباته وتدريسه ونشاطاته الثقافية، والتي جمعت بين الاهتمام بالفلسفة بصفة عامة، والاهتمامات بالفكر

الإسلامي، كما جمعت بين الاهتمامات بقضايا تربوية والاهتمامات بقضايا إبيستيمولوجية.

السؤال الذي أريد طرحه يتعلق بمدى حضور أو بقوة حضور الإيبستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري. بأي معنى نتحدث عن الإيبستيمولوجيا؟ وحتى أوضح، فإنني من جانبي أرى أن المعنى الذي يوظف به الأستاذ الجابري الإيبستيمولوجيا لم يعد هو معناها المعاصر، لأن هذا المعنى عنده هو معنى الإيبستيمولوجيا الذي يكاد يوازي الاهتمام بالمعرفة بصفة عامة، في حين أن اهتمامات الإيبستيمولوجيا المعاصرة مقتصرة على المعرفة العلمية. ولا يمكننا، بالتالي، أن نقول إننا نبرز قيما إبيستيمولوجية حينما يكون الأمر متعلقا ببحث حول خصائص معرفة عامة خارج المعرفة العلمية.

حضور الإيبستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا المشروع حداثة ما، باعتبار الإيبستيمولوجيا ميدانا معرفيا حديثا. ولكن هنالك شيء لا بد لنا من ملاحظته، وهو أن الإيبستيمولوجيا عندما تحضر في هذا المشروع لا تحضر كإبيستيمولوجيا، وإنما تختزل قبل أن تحضر، تختزل في مجموعة من المفاهيم التي أخذها الأستاذ الجابري عن باشلار، أو عن بياجي، أو عن غيرهما، وهي مجموعة محدودة من المفاهيم!

بعد هذه المرحلة أصبحنا نجد أن الاهتمامات بالإبيستيمولوجيا بدأت تتضاءل في قوتها بالنسبة إلى الجابري، وأصبحت الاهتمامات بالتراث هي الطاغية. بقدر ما اتسعت دائرة الاهتمامات التراثية ضاقت دائرة الاهتمامات الإيبستيمولوجية، وأصبحت هذه الاهتمامات ملخصة في جملة من المفاهيم.

فإلى أي حد يمكن أن نعتبر أن حضور هذه المجموعة من المفاهيم هو حضور لميدان معرفي كامل هو الإيبستيمولوجيا؟

## 4- حفريات ... ودور السياسة في التراث العربي

**سالم يفوت:**

تتميما لما قاله الأستاذ الوقيدي أظن أن ليس ثمة أي تناقض بين كون الأستاذ الجابري يستلهم الدرس الإبستيمولوجي، وكونه لا يلتزم هذا الدرس بقضه وقضيضه. ذلك أن الموضوع الذي يتناوله بالدرس، يطرح حدودا لبعض المفاهيم الإيبستيمولوجية.

تحدث الوقيدي عن تداخل، لكن لا أرى أن ثمة تداخلا، بل أرى نوعا من التلوين أو التكييف. وهما تلوين وتكييف فرضتهما طبيعة الموضوع، وهو التراث بطبيعة الحال. ذلك أن الإيبستيمولوجية نظرية في المعرفة العلمية، أو نظرية العلم حسب التحديد الكلاسيكي المتداول. أما التراث فإن دراسته تتطلب نوعا من الدرس الحفري. لا يعني هذا أن ما جاء في مؤلفات الجابري نسخة مطابقة لعمل فوكو. فالأستاذ الجابري يؤكد أنه لا يستنسخ فوكو، ولا يحاول أن يستعيد منهجيته. ثمة التقاءات وربما مشابهات، لكنها مشابهات تعود إلى الصدفة، أو قد تكون من طبيعة الموضوع المدروس المتشابه.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أنني أرى، حيثما يرى الوقيدي منهجا إيبستيمولوجيا، منهجا حفريا، غير أنه منهج حفري غير فوكوي. ذلك أن الدرس الفوكوي يستلهم من مفهوم نيتشه حول إرادة القوة. فوكو يتحدث عن "إرادة المعرفة" باعتبارها تحكم التطورات الفكرية، وبالنسبة إلى دراسة التراث العربي لا يمكنها أن تكون دائما تطبيقا للدرس الفوكوي. وهذا الشعور، هو ما يعكسه تركيز الجابري أثناء حديثه عن أهمية دور السياسي في الثقافة العربية، على ضرورة إدخال هذا الأخير في الاعتبار كلما تناولنا بالدرس هذه الثقافة، أي حينما يؤكد على الدور الذي تلعبه السياسة من حيث أنها هي التي تقوم بدور ما يسميه فوكو مثلا بإرادة المعرفة.

ففي صفحات عديدة من كتاب "**تكوين العقل العربي**" أكد الأستاذ الجابري على أنه ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة الثقافية العربية، وإلا جاء التأريخ لها تأريخا مجردا، أي كعرض لأشلاء لا حياة ولا روح فيها. ليس من الممكن إهمال دور السياسي باعتبار أنه هو الذي يلعب دور عملية الإقصاء والنبذ التي يتحدث عنها فوكو في "حفريات المعرفة" أو في "الكلمات والأشياء" ويعتبرها وراء هذه التطورات اللاحقة، وأنها هي التي تحكم الاختلاف والتنوع لما يسميه بصور الإبيستيمية.

## 5- التفتح على المفاهيم المعاصرة وطلب الاستقلالية...ازدواجية؟

### كمال عبد اللطيف:

عندما نفكر في الأطر المرجعية التي ينتج في إطارها الأستاذ الجابري حديثه النقدي عن التراث الفلسفي الإسلامي، وعن العقل العربي، نشعر بأمور عدة تدعو إلى التساؤل، من بين هذه الأمور مسألة تنوع السلط المعرفية المرجعية التي توجه أبحاثه وتثوي خلفها.

يستحضر الجابري في دراساته سلطا مرجعية فلسفية ومنهجية متعددة. إن مشروعه النقدي المتمثل في "نقد العقل العربي" بجزأيه يذكر ببعض منازع وطموحات الديكارتية. يضاف إلى ذلك أن بعض أطروحاته تستعيد بعض مفاهيم فلسفة الأنوار المكافحة، من قبيل النقد والتقدم والعقلانية. هذا ويمكن أن نضيف إلى الآفاق الفلسفية المذكورة، والتي غالبا ما تحضر في كتابات الجابري بغيابها، اتجاهات أخرى تطفو فوق سطح كتابته، يعلنها ويبرر استعماله لها، من بينها بعض الاجتهادات التي تنتمي إلى حقل الفلسفة المعاصرة. إنه يستعيد بعض نماذج تحليله من الإيبستيمولوجيا مثل المنحى الأكسيومي الرياضي الذي يبدو لنا أنه يوجه تنظيمه لبنية كتابه الأخير "**بنية العقل العربي**"، بل يمكن تبين ملامح هذا البعد الهندسي في مؤلفاته الأخرى، وبالضبط

في بعض أبحاث "نحن والتراث". هناك أيضا بعض مفاهيم فوكو وبياجي وألتوسير وغرامشي... الخ. بالإضافة إلى ما سبق نجد عنده تفتحا على بعض المفاهيم الماركسية في صورتها النقدية، مع تخل معلن عن بعض أنماط التحليل الدوغمائية والأحادية داخل هذه الفلسفة. إنني أتذكر هنا بالضبط مساهمته في ندوة "التراث وتحديات العصر" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، والتي صدرت مؤخرا في كتاب بنفس العنوان[25].

يمكن أن نتبين من السرد الاستعراضي السابق أننا أمام باحث منخرط في حقل الممارسة الفلسفية المعاصرة، وهو يحاول بواسطة الأدوات المتبلورة داخل هذه الفلسفة مواجهة التراث العربي والإيديولوجية العربية المعاصرة، ومعضلة التأخر الثقافي العربي. لكنه في نفس الوقت يتحدث عن "استقلال الذات العربية"، وهو يتحدث عن هذا الاستقلال في خاتمة الخطاب العربي المعاصر، ويعيد نفس الحديث بصورة مكثفة في الخلاصات الأساسية التي يقدمها في الجزء الثاني من نقد العقل العربي وهو يربط دفاعه عن "استقلال الذات العربية" في الخطاب العربي المعاصر بنقده للنماذج النظرية المرجعية التي تؤطر ممثلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

نحن نشعر بغرابة هذا الموقف لأنه يؤشر على ازدواجية كنا نعتقد أن أبحاث الجابري لا تدخل في دائرتها، نقصد بالازدواجية هنا نقده للنماذج، واستعانته بالنماذج، سواء في التفكير أو في البرهنة أو في النتائج المتوصل إليها.

لقد انتقد الجابري المنظومة المرجعية الغربية، الليبرالية والماركسية الدوغمائية، وقد أطلق عليها اسم "سلف الليبرالي والماركسي العربي". وانتقد المنظومة العربية والإسلامية "سلف الشيخ"، وأثناء نقده

---

25- "**التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة**" بحوث ومناقشات الندوة الفكرية الق نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: 1985)

للمنظومات المرجعية المذكورة كان يستعين بالتراث الفلسفي الغربي في أبعاده النقدية (استعارته لمفاهيم نماذج تحليلية فلسفية معاصرة وهيمنة إيحاءات النهضة الأوروبية على مشروعه النقدي ككل). ويدعو إلى تتميم ما بدأته الرشدية والخلدونية ومباحث الأصول التي أنتجها الشاطبي، فهل يتعلق الأمر بتوفيقية جديدة؟ وهل "الاستقلال" المقصود مزيج من قبيل ما ذكرنا؟

في كتابة الجابري، وفي سياق ما نحن بصدد التفكير فيه، نجد أنفسنا أمام اختيارين، ونجد أن الباحث لا يريد التفريط في أحدهما على حساب الآخر. التفتح الفكري الفلسفي الذي يتيح للباحث معاصرة بلا حدود، والتقوقع الإيديولوجي القومي الذي لا يتوقف عن التذكير بالحدود والفواصل والأزمنة داخل الزمان...

فهل نستطيع أن نقول إن نقد العقل العربي اختار نموذجا تاريخيا محددا وسعى إلى تدعيمه بصورة تاريخية؟ وإذا قلنا بهذا، بناء على روح التحليل ووجهته العامة، فإن النقد الذي يوجهه الجابري إلى النماذج، وخاصة النموذج المرجعي الغربي طيلة صفحات "الخطاب العربي المعاصر"، لا يقف أمام اختيار مشروع النقد في حدوده القصوى... ولن يكون في الأمر في نظرنا أي التباس، ذلك أننا عندما نفكر في المفاهيم والفلسفات والتجارب التاريخية السياسية والإيديولوجية، فإننا نفكر في تجارب تاريخية إنسانية تخصنا رغم أنف الجميع، أما تركها باسم (استقلال) ما، أو نقد النماذج باسم خصوصية ما، فإنه لن يولد في نظرنا سوى، العقم وتدعيم التأخر، ونحن لن نستطيع تجاوز التأخر التاريخي إلا بامتلاك أسلحة العصر، ثم تجاوزها، امتلاكها أولا وهو ما يعني الاندراج في صلب عملية تدعيم المعاصرة، ثم تجاوزها لاحقا وهو ما يعني المشاركة في صناعة الفكر والتاريخ، فمتى نتمكن من صناعة الفكر والتاريخ؟

محيي الدين صبحي:

أعتقد أن كمال عبد اللطيف قد انتقل بنا من وحدة التطور الفكري إلى قضية المنهج، وتداخل هذا أيضا مع كلمة سالم يفوت. على كل المسألتان مندمجتان.

## 6- الإبيستيمولوجيا والإيديولوجيا والاستقلال التاريخي

### محمد عابد الجابري:

أود، بادئ ذي بدء، أن أشكر مجلة "الوحدة" على هذه الفرصة وأشكر بصفة أخص الزملاء الأساتذة الذين جاءوا ليسهموا بآرائهم وبتأويلاتهم في مشروع اعتبره مشروع الجميع.

بطبيعة الحال، لا ينبغي لي أن أتخذ موقف المجيب والمعترض على ملاحظات الزملاء، سواء الحاضرين أو الذين يكتبون خارج مثل هذه الجلسات، لأنه كما يقول المؤلفون دائما: الكتاب عندما يخرج يصبح ملكا للقارئ أكثر مما هو للمؤلف. ولكن ما دمنا موجودين هنا فالمطلوب منا أن نتكلم، وما دام الكلام قد أريد له أن يفصل ويمنهج ويجزأ في نقط وفي محاور فسأحترم، نوعا ما، هذا النمط من التقسيم ومن التنهيج.

### - البحث الإيبستيمولوجي والهاجس الإيديولوجي

أشار الأخ الأستاذ بنسعيد إلى ما قد يكون هناك من خطر للإيديولوجيا على العلم في الميدان الذي نقوم فيه بالبحث والدراسة. والواقع أنه من الصعب أن يؤرخ الإنسان لفكره ولتطور فكره، ومع ذلك فأنا أذكر أن الشاغل الإيديولوجي، شاغل النهضة وتوظيف التراث أو جعله حاضرا في النهضة العربية المعاصرة، هذا الشاغل ربما عبرت عنه أول مرة فيما أذكر، في دراسة عن الفارابي أنجزتها

عام 1975 ومهدت لها بمقدمة صغيرة قلت فيها ما معناه: إننا لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعات التراث "نظرة محايدة" لامبالية، فالهاجس الإيديولوجي حاضر فينا دوما عندما نكون إزاء موضوع من موضوعات التراث كفلسفة الفارابي مثلا، بل أنا لا أعتقد أنه من الممكن البحث في الإنسانيات عموما بدون حضور هاجس إيديولوجي صريح أو ضمني. وحتى ذلك الذي يدرس المجتمعات المسماة بدائية، والذي يفصل نفسه عنها فصلا يكاد يكون مطلقا، لأنه يتعامل معها كأشياء معطاة "هناك"، حتى هذا الباحث ينطق بإيديولوجيا، إما صريحة وإما ضمنية.

وكلنا نعرف أن الأبحاث الأنثروبولوجية الغربية كانت لها خلفيات استعمارية، إن لم تكن لدى الجميع، فعلى الأقل لدى الكثيرين من أصحابها. أما نحن، نحن العرب المعاصرين، فإن قدرنا أننا نعيش في فترة نتحدث فيها عن النهضة ونحن في حاجة إليها، أي نتحدث بهاجس تحقيقها. والحديث عن النهضة كما أبرزت في عدة مناسبات، وكما تم فعلا خلال السنين الماضية، لا يكون كاملا إلا إذا شمل جميع النواحي وبالخصوص الناحية الفكرية.

وإذن، فعندما ندرس التراث أو الفكر الغربي، أو بالعبارة السائدة "عندما نأخذ من هنا أو من هناك" أو نبحث عما نأخذه، فإننا إنما نفعل ذلك لكي نبني ذاتنا لكي نطور وعينا، لكي نكون لأنفسنا نظرة عن العالم، لكي نفهم. نحن نسمي هذا الطموح أو هذا النزوع نهضة، وفي الغرب يسمونه تقدما تكنولوجيا، أو مواكبة أو يسمونه إعادة التبيئة: الإصلاح التعليمي وتطوير البنيات الصناعية، في فرنسا وغيرها، كل ذلك مشدود إلى مشروع مستقبلي... نحن

أيضا لدينا مشروع مستقبلي لا زلنا نعبر عنه بـ "النهضة" لا زال نهضويا، والنهضة، على كل حال، مرتبطة بالجانب الفكري إلى حد كبير.

وأذكر أنني في مقدمة "نحن والتراث" أوضحت هذه المسألة فقلت: إننا لسنا محايدين؛ نعم يجب أن نفصل التراث عنا لندرسه دراسة علمية ولكن لا لنقف عند حدود الدراسة، بل لكي نعيده إلينا. قلت إننا لا نمارس نقدا حياديا بل نمارس نوعا من النقد الذاتي، بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعا من الموضوعات.

أما السؤال الذي يقول: "إلى أي حد يمكن تلافي أن يكون التحليل الإبيستيمولوجي موجها بالهاجس الإيديولوجي؟"، هذا السؤال، هو في نظري ليس إبيستيمولوجيا، بل هو أيضا سؤال إيديولوجي. وما دام السؤال إيديولوجيا فأعتقد أن الجواب الصريح عنه هو وعي السؤال نفسه. أي وعي أننا لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك دافع إيديولوجي وأن هذا الدافع، كما قلت مرارا، يجب أن نعيه وأن نتصرف على ضوئه بوعي، ذلك خير لنا ألف مرة من أن نغفله فنتحدث حديثا إيديولوجيا ونحن نعتقد أننا برءاء من الإيديولوجيا. إذن، إن قدرتنا على التحرر من الهاجس الإيديولوجي كامنة في مدى وعينا بحضوره الحتمي في عملنا، في أسئلتنا وأجوبتنا، وأيضا في مدى وعينا بضرورة التحرر منه، أعني التحرر من حضور الإيديولوجيا وعدم الاستسلام لها استسلاما كليا.

هذا وأنا أعتقد أنني تجنبت الخطاب التبشيري، الخطاب الإطرائي فيما كتبت عن النهضة وعن تجديد العقل العربي. كما تجنبت النقد المجاني، النقد/ الهجاء، والنقد غير الهادف. فهذا النوع من الرقابة الذاتية، وسواء مع أو ضد، هو فيما أعتقد الوسيلة التي تمكننا ليس فقط من الوعي بالجانب الإيديولوجي، وهو وعي لا بد منه- ولكن تمكننا أيضا من عدم الاستسلام له حتى ولو كان نبيلا وشريفا الخ... أما أن ندعي الكتابة في شؤون التراث بدون هاجس إيديولوجي، فأعتقد أن التراث أشبه بـ "بئر إيديولوجية" لا يمكن أن يطلع ماؤها رقراقا بدون إيديولوجيا...

## - الدرس الإيبستيمولوجي والتوظيف الإيبستيمولوجي

هذا يقودنا مباشرة إلى الجانب الإبستيمولوجي الذي أثاره الأخ الوقيدي. وقد جاء الجواب من الأستاذ سالم يفوت. ولكن أحب أن أذكر فقط- والوقيدي يعرف هذا- أن هناك فرقا ين الدرس الإبستيمولوجي وبين التوظيف الإبستيمولوجي. نعم الإيبستيمولوجيا بمعناها المعاصر تتعلق بالمعرفة العلمية. ولكن ليس بالضرورة أن تكون المعرفة العلمية محصورة في العلوم الطبيعية والرياضية أو نحوها. فكل معرفة يمكن أن تتصف بهذا الوصف العلمي ولو بدرجات- لأن العلوم الحقة هي نفسها درجات- أقول كل معرفة يمكن أن تتصف بهذا الوصف العلمي تسمى علما، أو يمكن أن تعامل كعلم. ويمكن بدرجة من الدرجات كذلك أن تكون موضوع توظيف إبيستيمولوجي، أعني أنها قد تكون ميدانا لإنتاج مفاهيم، ورؤى جديدة قد لا تتوفر في العلوم الحقة التي هي موضوع الدرس الإبستيمولوجي بالمعنى الضيق للكلمة، وإذن هناك فرق بين الدرس

الإبستيمولوجي وتوظيف الإيبستيمولوجيا. الدرس الإبستيمولوجي هو أن ندرس الإيبستيمولوجيا وأن نحاول أن نقيم منها علما كما يفعل مثلا بياجي وآخرون.

الإيبستيمولوجيا كعلم، ليست شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته فإني أحاول، كما يحاول صاحب العلوم الإنسانية، أن أوظفها في موضوعي، ولكن لا توظيفا قسريا ولا توظيفا توجهه "موضة"، بل -إذا شئتم- توظيفها توظيفا إجرائيا براغماتيا، ولكن دون أن يكون برغماتيا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. فإذا وجدت مفهوما من المفاهيم الرياضية أو الفيزيائية أو السوسيولوجية أو في التحليل النفسي وتوقعت إجرائيته بالنسبة لموضوعي، فإني استعمله، وقد نبهت مرارا على أن هذا لا يعني أنني أتقيد بجميع المؤطرات التي كانت وراء هذا المفهوم، فأنا أحترم الموضوع، موضوع البحث وأحاول بكل جهدي تجنب السقوط تحت إغراء المفاهيم الجاهزة.

هذا، فيما أعتقد، ضرورة من ضرورات البحث العلمي، لأننا لا نستطيع أن نقوم بالبحث، وأن نخترع في نفس الوقت أدوات البحث، وأعني المفاهيم. إن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة. قد يحدث أحيانا أن أعبر عن واقع علمي أو واقع ينتمي إلى الموضوع الذي أبحث فيه بكلمة أشعر أو يخيل إلي أنها ليست سائدة، ولكني أجدها تعبر أكثر عن الفكرة، فهذه لا تجد معناها في الإيبستيمولوجيا كما هي معروفة في الدرس الإبستيمولوجي وإنما تجد معناها ووظيفتها في البحث الذي أقوم به، وهذا هو المهم عندي.

أما نظريات الإبيستيمولوجيين، أما منجزات العلوم الأخرى فأنا لا أميل إلى استحضارها و"الاستنجاد" بها كل مرة بمناسبة وغير مناسبة، إن الكلمات والمفاهيم والنظريات التي تنتمي إلى السيكولوجيا، أو الإثنوغرافيا أو علم النفس، أو التحليل النفسي... الخ، هذه كلها معطيات يجب أن نوظفها لا كعلوم، بل ينبغي أن نوظفها على شكل ما تبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها. فإذا امتلكنا هذا الذي تبقى، وأصبح لدينا مهضوما، وصار ملكا لنا، فإننا حينئذ نستعمله بصورة عفوية، وفي الغالب بكيفية مبدعة. وفي الحقيقة أنا لا أنزعج لشيء أكثر من انزعاجي من اللحظة التي أجد نفسي فيها استعمل مفهوما في ميداني بنفس المعنى الذي استعمله فيه صاحبه في ميدان آخر. حينئذ أحس أنني أشرب وآكل بملعقة ليست لي، ليست هي الملعقة التي تلائم عادتي في الأكل والشرب. ولكن عندما أشعر أنني آخذ أداة وأعطيها- ولو بيني وبين نفسي فقط- معنى آخر أو تلوينا من التلوينات، فحينئذ أشعر أنني مخلص لموضوعي، وهذا شيء مهم: أن يبقى الإنسان مخلصا للموضوع، موضوع البحث محترما له، متقيدا بحدوده وبأبعاده لا يتعداها ولا يعتدي عليها.

### - الإيبستيمولوجيا والحفريات

مباشرة ننتقل إلى مسألة العلاقة بين الإيبستيمولوجيا والحفريات. وهنا نجد دليلا آخر على أن الإيبستيمولوجيا، كطريقة في التفكير، كمفاهيم، كرؤية يمكن أن توظف في ميادين غير ميادينها الأصلية. فهذا ألتوسير وظف باشلار في دراسة فكر ماركس، وهذا فوكو وظف باشلار، وغير باشلار في حفرياته. إن ما

سماه فوكو "الحفريات"، أو "الأركيولوجيا" هو أسلوب في العمل ينتمي إلى الميدان الإبستيمولوجي، كيف نتعامل مع قطاع معرفي معين؟ كيف نتعامل مع غير الرياضيات؟ كيف نتعامل مع غير الفيزياء؟ كيف نتعامل مع قطاع معرفي يعتبر هامشيا بالنسبة إلى هذه العلوم المكتملة، قطاع لم يكتمل بعد، أو لم يرق بعد إلى مستوى العلم؟ هل نحرم أنفسنا من الاستفادة من منجزات العلوم الأخرى وفي مقدمتها منجزات الإيبستيمولوجيا في دراسة هذا القطاع، قطاع المعارف التي لا تدخل في إطار العلم الرسمي، بل المرسم؟ والتراث كله من هذا القبيل. ولكن، بطبيعة الحال، يبقى الحافر والمحفور! وأدوات الحفر هي التي تعطي لونا معينا للنتائج، وتعطي لونا خاصا حتى لعملية الحفر نفسها.

لا أعتقد أن أحد يستطيع أن يستنسخ فوكو في الثقافة العربية، وإلا كان يبحث موضوعا غير الثقافة العربية. كما أنه لا أحد يستطيع أن يستنسخ كانط ويطبقه في الثقافة العربية أو يستنسخ ريجس دوبري في نقد العقل السياسي ويطبق طريقته وأدواته ورؤاه على الفكر السياسي العربي. ذلك لأن "العقل السياسي" الذي فحصه دوبري هو العقل السياسي الفرنسي، تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى العقل الذي حلله كانط، العقل الفلسفي الأوروبي، على الرغم من أن تحليله تناول العقل بشكل عام! إذن هناك دوما خاص في داخل العام، ويجب أن نعطيه دائما ما يكفيه في الاهتمام. كل بحث إيبستيمولوجي أو إيديولوجي أو معرفي يدعي لنفسه دائما العمومية، ولكن يجب أن لا ننسى أن في داخل هذه العمومية خصوصية تبرز أحيانا لتشكل قوام الشيء نفسه. أملنا نحن أن

نحقق خصوصيتنا في هذا العمل العلمي الذي نقرأه عند فوكو أو باشلار أو هذا المفكر أو ذاك. بل أيضا عند مفكرينا القدماء.

**– الاستقلال التاريخي**

وهذا ينقلنا بطبيعة الحال– أنا أجد أن التدخلات كانت متسلسلة– إلى الإشكال الذي طرحه الأستاذ كمال والذي أثار فيه مسألة ما إذا كان التفتح على المناهج الغربية، أو على المستجدات الغربية في ميدان البحث، وفي ميدان التعامل مع الفكر، ومع الفلسفة، مسألة ما إذا كان هذا التفتح يتناقض أو لا يتناقض مع ما أسميته بـ "الاستقلال التاريخي للذات العربية" والذي جعلت منه شرطا للنهضة، وعلامة عليها في آن واحد...

وهنا أريد أن أوضح أن "الاستقلال التاريخي" لا يعني رفض التفتح، لا يعني التقوقع داخل التاريخ القومي والثقافة القومية، وبكيفية عامة الاستقلال التاريخي ليس معناه الاستقلال عن "الآخر" والاستسلام للماضي، للتراث... تراث الذات وماضيها. لقد استعرت عبارة "الاستقلال التاريخي للذات" من غرامشي حيث ناديت في خاتمة كتابي "الخطاب العربي المعاصر" بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية. ولم يكن هناك في الإمكان شرح هذا المفهوم داخل بنية فكر غرامشي التي تترابط فيها عدة مفاهيم مثل الهيمنة، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي، والاستقلال التاريخي الخ، ولكنني، مع ذلك حرصت على توضيح ما أقصده أنا من "الاستقلال التاريخي للذات العربية". لقد ربطت هذا "الاستقلال التاريخي"، بالتحرر من "الآخر"، أي الفكر الأوربي ومن "التراث" معا، التحرر منهما بمعنى امتلاكهما بعد فحص

نقدي. وإذن فـ "الاستقلال التاريخي للذات" لا يتناقض مع تفتحنا على الفكر العالمي ولا مع التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل معهما تعاملا نقديا، تكون الذات خلاله مالكة لزمام أمرها، غير مندمجة في موضوعها، بل تعمل على دمجه فيها، على احتوائه وامتلاكه بقدر حاجتها وحسب نوع هذه الحاجة.

وإذا كان لا بد من مثال، حتى لا نبقى في إطار العموميات- وأنا لاحظت أن كثيرا من القراء قد أشكل عليهم هذا المفهوم، مفهوم "الاستقلال التاريخي"، كما استعملته- أقول حتى لا نبقى في ميدان العموميات أشير إلى أن "الاستقلال التاريخي" للذات الباحثة، أعني هذا المفكر العربي، يتجلى أولا وقبل كل شيء في مدى قدرته على توظيف المفاهيم والمناهج الحديثة- وحتى القديمة- توظيفا جديدا يتلاءم مع موضوع بحثه. إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع إنساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا- أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا، تماما مثلما يحصل عندما نبتكر نحن مفاهيم جديدة للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا، وفي كلتا الحالتين يمارس المفكر هنا البحث بنوع من الاستقلال التاريخي. أما إذا استنسخ المنهج والمفاهيم والرؤية وانكب على تفصيل واقع الموضوع الذي يبحث فيه وفقها، فهو في هذه الحالة لا يملك استقلالا تاريخيا- أي استقلالا يجعل منه "أنا" لها مرجعيتها، لها تاريخها، لها همومها، وأيضا لها ما يكفي من الثقة في النفس، الثقة في النفس التي تجعل من الباحث... أستاذا، في موضوعه وليس تلميذا لأستاذ له موضوع آخر غير موضوعه هو.

## 7- مسألة نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى آخر

**سعيد بنسعيد:**

مسألة المنهج تطرح بطبيعة الحال مسألة توظيف المفاهيم في العلوم الإنسانية، (ذلك أننا نحن، تصنيفيا، نوجد في مجال العلوم الإنسانية)، بمعنى أن ما قام به الأستاذ الجابري بصدد التراث هو، منهجيا، يعتبر عملا تاريخيا، أي أن ما قام به يجعله في موقع المؤرخ، لأنه هو في موقع المؤرخ.

ما الذي يحدث للمفاهيم من الناحية المنهجية؟

المفاهيم التي أنتجتها الإيبستيمولوجيا المعاصرة هي مفاهيم نتجت في حقل معين، بمناسبة الاشتغال بحقل معين، وهو حقل العلوم الدقيقة بمجال الرياضيات، وبمجال الفيزياء، بمعنى أن المشتغل بالعلوم الإنسانية قد قام بنوع من نقل للمفاهيم من مجالها الأصلي الذي ولدت فيه، إلى مجال آخر، وهذا ما تقابله الكلمة بالفرنسية (وأقولها معتذرا une transformation). والذي يقوم به المشتغل بالتراث العربي الإسلامي هو نقل، من الدرجة الثانية، بمعنى أن المفهوم نشأ داخل عملية التأريخ للفيزياء، مثلا، ثم انتقل بعد ذلك عند المفكر الغربي إلى مجال آخر هو مجال العلوم الإنسانية. وحدثت النقلة الثانية عندما أخذ المفهوم المنشغل بالتراث العربي الإسلامي.

افترض مثلا أن باشلار (آخذه كمثال) خرج من قراءته للفيزياء في القرن السابع عشر بجملة مفاهيم، تلك المفاهيم هي التي سيوظف ألتوسير البعض منها في مجال قراءته لماركس، وعندما يأتي مثقف عربي إسلامي فهو يوظف المفاهيم التي جربت في مجال العلوم الإنسانية الغربية.

كقارئ، أتساءل، ما هي المفاهيم الموظفة ضمنا أو صراحة في كتابات الجابري؟ يبدو لي أنها على العموم هي المفاهيم التي أنتجتها الإيبستيمولوجيا الفرنسية ا لمعا صرة.

أجد في كتابة الأستاذ الجابري ضمنا أو صراحة باشلار، وألتوسير، وفوكو، وبياجي. كما أجد، بكيفية خجولة غير معبر عنها أو معبر عنها بلغة أخرى ماكس ويبر. الأستاذ الجابري اعتبر أنه تحدث عن ثلاثة مجالات من الثقافة العربية في الفكر العربي الإسلامي هي مجالات البيان، والبرهان، والعرفان، وهنا أستطيع أن أقول إن ما قام به الأستاذ الجابري هو الحصول على أنواع من "إديال تيب ideal type هو أمام ثلاثة نماذج ذهنية، بمعنى أنه حصل على تركيب بلغ درجة عالية من التجريد الرياضي ومن الصفاء، بحيث أنه أصبح مفهوما من الممكن أن يتم به التعامل على كل حال. لندع مسألة المفاهيم الواردة ضمنا، ولنتساءل في مستوى توظيف المفاهيم.

ما الذي يحدث للمفاهيم عندما تنقل من مجالها الأصلي التداولي، الذي ولدت فيه ونشأت فيه إلى مجال آخر؟ كما قال الأستاذ الجابري نفسه قبل قليل لا يحافظ لها، بقوة الأشياء، لا يحافظ لها على معناها الأصلي، هي تخضع إلى نوع ما من "التطويع" وإلى نوع من الإضافة، لذلك فعندما يولد مفهوم في مجال التاريخ للفيزياء مثلا، ويريد ألتوسير أن يقرأ به ماركس مثلا فهو لا يحافظ لذلك المفهوم على صفته التي اكتسبها في المجال الأصلي الأول. ليس هذا فقط بل هناك شيء جديد، وهو جانب الإيضاح، أن يكون مناسبة لتنقيح ذلك المفهوم، وليس فقط لاختبار مدى إجرائيته أو عدم إجرائيته وإنما يتعلق الأمر بتنقيح وإضافة جديدين.

إذا رأينا هذين الشرطين ونظرنا الآن إلى الجابري كقارئ للتراث العربي الإسلامي أجد أن أكثر المفاهيم تداولا عنده، فيما يبدو لي، مفاهيم بياجي بصفة عامة، درس الإيبستيمولوجيا التكوينية، وهو

مفهوم الثابت المعرفي الخفي أو الإيبستيمي، كما هو وارد عند ميشيل فوكو.

لكن مرة ثانية أرجع إلى ما طرح في النقطة الأولى. وكما لاحظنا جميعا فهذه الأشياء متداخلة، ومن الصعوبة بمكان أن نفصلها هنا لأن القضايا قضايا فكرية، وهو أنه عند الأستاذ الجابري بحسب موقعه كمشتغل بالعلوم الإنسانية، وبحسب موقفه وموقعه كمفكر عربي إسلامي من اللحظة التاريخية الراهنة وهو لا يملك خيارا في ذلك كما نقول، تزدوج فيه الصفتان (تزدوج فيه صفة مؤرخ المفكر وصفة المثقف العربي المهموم بضرورة تغيير الواقع)، فأما الصفة الأولى فتجعله أمام حيرة هذا الذي أسميته النقلة من الدرجة الثانية، من المفهوم كما ولد في مجال الفيزياء، وكما جرب عند المشتغلين بالعلوم الإنسانية في العالم الغربي وفي فرنسا بصفة خاصة كي ينقله إلى مجاله الخاص الذي يشتغل به، هو مجال التراث العربي الإسلامي. هنا هذه الصفة، وهي تملي عليه مجموعة من الشروط وتجعله أمام صعوبات منهجية دقيقة جدا. وأما الصفة الثانية فهي صفة الرجل صاحب القضية. والقضية هنا هي قضية النهضة. هي قضية الحداثة. وهي قضية الفكر العربي المعاصر.

أنا متفق مع الأستاذ الجابري اتفاقا كليا ومطلقا في مسألة الموقف من التراث في أنه من العبث أن يحاول الإنسان أن يدير له ظهره. وكل محاولة لإدارة الظهر للتراث من طرف المفكرين العرب المعاصرين كشفت عن فشلها، وكشفت عن مخاطرها ومزالقها فهو جلد المرء الذي لا يستطيع أن ينفصل منه. وإنه ليفضل ألف مرة أو مائة مرة على الأقل أن يعي الإنسان هذا المشكل، أفضل من أن يفترض أنه يدير ظهره للتراث، في حين أنه يغرق فيه وقد يعود يوما ليعانق ذلك التراث في أكثر جوانبه ظلامية، وفي أكثر جوانبه سلبية.

لكي نبقى في تلك اللحظة التي عبر عنها الجابري قبل قليل، لحظة الوعي أو لحظة الوضوح، الوضوح بضرورة الهاجس الإيديولوجي

ولكن بنوع من القدرة على مجاوزة ذلك الموجه الإيديولوجي، فسؤالي بصدد هذه النقطة المنهجية: هذه الازدواجية، ازدواج الصفتين، صفة مؤرخ الفكر، وصفة المفكر صاحب الدعوة النهضوية: ألم تكن بعض الشيء على حساب الدقة والصرامة العلميين؟

والشطر الثاني من سؤالي، إيبستيمولوجي، ما هو المفهوم الذي كشف للأستاذ الجابري أكثر من غيره عن إجرائيته، ليس الإجرائية فقط، ولكن الذي كشف له عن طواعية وعن قابلية لكي يكشف عن عطاء وإضافة جديدة، عندما يوظف في مجال الثقافة العربية الإسلامية؟

## 8- بين الإيبستيمولوجيا والحفريات...

**محمد وقيدي:**

لا شك في أن من يقرأ ما كتبه الأستاذ الجابري يلاحظ أن في كتاباته دعوة إلى عدم تبني منهج جاهز، وهي دعوة أعتبرها إيجابية. وفي كتاباته المختلفة نجده ينتقد كل تطبيق لمنهج جاهز سلفا. بالمقابل، وكتكملة لنقد المنهج الجاهز، فإن الأستاذ الجابري يحدثنا عن أن عناصر المنهج الذي يتبعه في تحليله للقضايا التي حللها، بما فيها القضايا التراثية، يعود إلى أصول مختلفة. أخذ من باشلار وفوكو وبياجي وغيرهم، وبدأ يستخدم مفاهيمهم بالمعنى الذي حدده في جواب عن سؤال سابق.

أين وصل تطبيق المنهج؟

أود أن أسأل: هذه المفاهيم التي لها أصول مختلفة، ولها قيمة معرفية محددة داخل أصولها، يكون استخدامها إيجابيا بدون شك. ولكني أود أن يوضح الأستاذ الجابري في هذا الحديث الذي نريد أن تكون فيه بعض الجدة حتى بالنسبة إلى كتاباته، ما هي بالنسبة إليه المرحلة التي وصل إليها في تطبيق المنهج؟ كيف يوحد هذا المنهج الذي يتبعه الجابري بين تلك المفاهيم المختلفة الأصول والقيمة المعرفية؟ إلى أي حد يمكن أن نقول إن أصولها اختفت، وإنها أخذت مكانها ضمن بنية منهج

جديد يمكن أن يقدم لنا الأستاذ الجابري نعتا له، لأني هنا في موقع السائل وليس من حقي أن أنوب عنه في وصف المنهج؟

أريد أن أقف أكثر عند النقطة المتعلقة بالمنهج. تحدث الأستاذ الجابري عن الأسلوب الذي يتعامل به مع المناهج فهو يعتبرها أدوات يوظفها دونما ارتباط حرفي بصورتها الأولية لدى أصحابها. وهذا لا يغنينا مع ذلك، عن أن نحاول استكناه طبيعة هذه المناهج، والأمر يردنا بطبيعة الحال إلى صورتها الأصلية أو صورها الأولى في الغرب.

آنفا، كثر الكلام عن الإيبستيمولوجيا، وعن توظيفها من طرف الأستاذ الجابري في مؤلفاته. لا بد، في هذا الصدد، من وضع بعض النقط على الحروف. لذا استسمحكم إن توغلت في التبسيط: الإيبستيمولوجيا، دراسة للعلوم، المكتملة أو العلوم وقد نمت وانفصلت عن ما قبل تاريخها اللاعلمي. وحينما يهتم الباحث بهذا "الما قبل" في تطوره نحو صورته المكتملة والناضجة، أي العلم، انطلاقا من نظرية إبيستيمولوجية، يكون مؤرخا للعلم. الحفريات تختلف عن الإيبستيمولوجيا وعن تاريخ العلوم، فهي تهتم لا بالعلوم، بل بأشباه العلوم أو العلوم الزائفة، أو بما يسميه فوكو "الوضعيات" وهي أشمل من العلوم، من حيث أنها قد تنطوي على علوم لا زالت في حالة توق إلى الاكتمال والاستقلال. فقد انصب تحليل فوكو في "الكلمات والأشياء" على علوم، ليست علوما بمعنى الكلمة كالتاريخ الطبيعي والنمو العام، وتحليل الثروات. وهي علوم ما زالت لم تصل بعد إلى مرحلة العلم. وما يمكننا استخلاصه من ذلك، هو أن التراث، باعتباره يضم فروعا معرفية شبه علمية، يغدو قابلا أكثر لأن يدرس حفريا لأنه ينطوي على أشباه علوم، أو وضعيات، إذا صح القول. وبالفعل هذا الدرس هو الذي قام به فوكو في كل مؤلفاته التي انصبت على "الوضعيات". وهو ما قام به الأستاذ الجابري في تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي حيث قام بتقعيد وتأسيس تصنيف ثلاثي للنظم المعرفية المكونة للعقل

العربي، وهي البيان والعرفان والبرهان. ورغم تباعد المشروعين واختلافهما، فإن نوعية الموضوع فرضت على المنهج أن يتلون بلونه. وهذا التلون هو ما يفسر لنا ردود الفعل التي ظهرت بخصوص التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية الثلاثة التي أسس عليها الجابري نقده للعقل العربي، فقد قيل بأنها لا تعكس حقيقة الأمور، فلا هي علوم بمعنى الكلمة، ولا هي شيء آخر، وأن ثمة تداخلا إلى آخره. لأنها بالضبط ليست علوما مكتملة، لا يمكن الوقوف على اختلافها وعلى تباينها، وكل نظام لا يمكن القول بأنه يشكل وحدة كاملة مطلق الكمال.

نعم، ثمة مرحلة عكست جنوحا من طرف الأستاذ الجابري نحو بعض المفاهيم الإيبستيمولوجية حيث تعرض مثلا لإغراء مفهوم القطيعة بمعناها الباشلاري، في كتاب "نحن والتراث". لكنه إغراء ما لبث أن تعرض لعملية صقل أو تطوير منذ شروع الأستاذ الجابري بالاهتمام بالخطاب العربي المعاصر ونقد العقل العربي، حيث صار الأمر يتعلق بتأسيس القطيعة والحفر على الآليات التي سمحت بها دون الوقوف عندها (القطيعة) والاحتفاء بها. وربما هذا ما حدد التوجه الذي نصطلح على تسميته بالتوجه الحفري الجديد لديه، والذي انعكس في اهتمامه بالعقل العربي ونقده وبالنظم المكونة لهذا العقل.

## 9- معيارية العقل العربي... ومسألة اقتباس المفاهيم.

### محيي الدين صبحي:

كعادته، كان الدكتور الجابري طليعيا. فقد شمل في حديثه وحدة التطور والمنهج، وقدم وجهة نظر حول التراث من قبل أن تطرح. كان حلمي منذ الصغر أن أصاول محمد علي كلاي[26]. وأظن أن بعض هذا الحلم يتحقق في التصدي للأستاذ الجابري. إذ لا شك أن صدور كتابه

26 – أحد أبرز أبطال العالم في الملاكمة للوزن الثقيل.

نقد العقل العربي بجزأيه يعتبر حدثا هاما في حياة الفكر العربي المعاصر، وبخاصة في مرحلتنا هذه حيث كثرت الحركات الأصولية والدعوات السلفية، وكل منها يفسر التراث كما يشتهي. فجاء جهد الجابري في الوقت الملائم تماما ليقدم التراث من داخله بجهد موسوعي مبتكر.

**– العقل المعياري**

فقد استخدم جهازا مفهوميا حديثا، قام بتطويره وتطويعه باتجاه إبراز الجوانب القابلة للاستمرار أو التي تستحق القطع معها، في سبيل التوصل إلى عصر تدوين جديد، يؤسس لمشروع نهضة عربية حديثة، وعقل مكون فاعل في عالمنا المعاصر. ولكن فيما يتعلق بالمنهج، لدي تساؤل أثارته في ذهني مقدمة الجزء الأول، ثم بحثت عن الجواب في الجزأين الأول والثاني، فلم أجده. ذلك أن الدكتور الجابري يختزل العقل العربي في محورين: الله والإنسان، ليستنتج فيما بعد أن العقل العربي ذو طبيعة معيارية. وقد بحثت عن منظومة القيم التي أنتجها العقل المعياري فوجدتها غائبة عن الجزأين. وبالتالي فإن صورة الإنسان في العقل العلمي غائبة. أكثر من ذلك: إن مصطلح العقل المعياري لم يستعمل إلا مرة واحدة في المقدمة. فتحديد معنى العقل في اللغة والفكر بأنه، حسب عبارة المؤلف يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق، يجعل النواحي المتعلقة بإنتاج العقل البياني لمنظومة القيم غائبة في الجزأين.

**محمد عابد الجابري:**

بخصوص المسألة التي طرحها الأخ صبحي، والتي تتعلق بالطابع "المعياري" للعقل العربي، كما قال، أعتقد أنه إما أنني لم أكن واضحا بما فيه الكفاية، فيما كتبت حول هذه المسألة في الفصل الأول من "تكوين العقل العربي" وإما أن لبسا ما قد وقع.

**- معنى كلمة "عقل" في اللغة غير "مفهوم العقل" في الثقافة**

فعندما قلت عن العقل العربي إنه "معياري" لم أكن أتحدث عن العقل العربي كأداة مفكرة بل كنت أتحدث عن مفهوم "العقل" عند العرب: عقل، يعقل... الخ. العقل هو الذي يعقل صاحبه: يحبسه، يمنعه من إتيان أشياء مشينة، وأيضا هو الذي به يقع "التمييز" بين الحق والباطل... ومن هنا اشتراط "العقل" في التكليف الشرعي. هذه المسألة المعيارية أبرزتها كطابع يطبع مفهوم العقل عند المؤلفين العرب وعند الكتاب العرب القدماء، وليس العقل العربي نفسه. العقل العربي شيء، ومفهوم العقل في اللغة العربية (من عقل يعقل بعيرا) شيء آخر. أما عندما يتعلق الأمر بالعقل العربي كأداة منتجة أو مكونة الخ. فالمسألة تختلف، ومعيارية العقل العربي أو العقل على العموم يصبح لها معنى آخر، أعم وأشمل. وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار أحكام الفقه والكلام البلاغي، مثلا، وجدنا أنفسنا أمام أحكام معيارية أو أمام "عقل" يتبني معايير ويعمل وفق معايير. والعقل "الكوني" نفسه هو بهذا المعنى معياري أيضا بوصفه يعنى بقضية الصدق والكذب في المنطق وبمسألة الخير والشر في الأخلاق. وإذن فالقول إن العقل يعمل وفق معايير أو ينتج معايير شيء، والقول إن مفهوم العقل في اللغة العربية يطغى فيه الجانب المعياري شيء آخر.

**محيي الدين صبحي:** عدم المؤاخذة على المقاطعة. أنت تقول إن الله والطبيعة هما محورا تفكير العقل عند اليونان وليسا محوري تفكير العقل عند العرب.

**محمد عابد الجابري:**

لا. إنما أردت بالمقارنة أن أوضح فكرتي، حسب ما يقول المثل العربي، "بضدها تتميز الأشياء". لقد قارنت بين الفكر اليوناني والفكر العربي وبينت أن العقل اليوناني يتجه في حركته العامة، حركته الميتافيزيقية، إن صح القول، من الطبيعة إلى الله. أما العقل العربي فهو كما نعرف جميعا يتحرك من الله إلى الطبيعة. نعم يبقى الإنسان ومكانه ومشاكله والسلطة ودورها. وأنا لم أكتب بعد "العقل السياسي" و"العقل الأخلاقي". لقد كتبت فقط عن العقل "العقدي". العقل "المجرد" بالمفهوم الكانطي. وإذن فالسياق الذي طرحت فيه المسألة ليس السياق الذي تتحدث عنه أنت، والذي تريد أن تجرني إليه. وسيأتي ذلك في وقته إذا سمحت الظروف.

**– نفكر بطبقات جيولوجية من المعارف المكتسبة ...**

طيب. إذن ننتقل إلى الملاحظة التي أبداها أحد الزملاء حينما قال إن الإيبستيمولوجيا الفرنسية حاضرة أكثر، فيما كتبت. فعلا هذا صحيح. وهو راجع إلى عدة أسباب، منها أسباب ذاتية، ومنها أسباب موضوعية. الأسباب الذاتية هي أننا في المغرب مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر مما نحن مرتبطون بالثقافة الأنجلوساكسونية أو غيرها. أما الأسباب الموضوعية فتتلخص في كون الأبحاث الإبيستيمولوجية في فرنسا هي أكثر من غيرها اهتماما بالتحليل التاريخي التكويني، وبالنقد الفلسفي العقلاني– إنها أقل إمعانا في الصورية. ولذلك فهي، فيما يخيل إلي، أكثر ملاءمة لطبيعة الموضوع الذي أتعامل معه، موضوع التراث.

أما الإبيستيمولوجيا الأنجلوساكسونية فهي كما نعرف جميعا قد اتخذت منحى آخر: منحى وضعيا، صوريا. هي فعلا ضرورية ومفيدة لشحذ الفكر وجعله يتمسك بالصرامة المنطقيةالخ، غير أن مفاهيمها غير قابلة للتوظيف في الميدان الذي أعمل فيه، الإبيستيمولوجيا الأنجلوساكسونية وضعية، والنزعة الوضعية مضادة أصلا للتراث، للتاريخ.

أما بالنسبة إلى شخصيات مثل ماكس ويبر فلست أدري هل استفدت شيئا منه؟ وعلى كل حال نحن نفكر، لا أقول بمركبات ذهنية كما قال سلامة موسى، ولكن بتراكمات وبطبقات جيولوجية من المعارف المكتسبة من هنا وهناك. ومن الصعب أن نميز هذا من ذاك، وهذا النوع من التمييز يصبح لا معنى له عندما يستبد بنا الطموح إلى اكتساب نوع من الاستقلال.

## 10- مهمة مزدوجة: تقديم المعرفة ونقد الأداة المنتجة للمعرفة.

وهنا انتقل إلى مسألة أخرى. لقد أبديتَ ملاحظة مهمة وهي أنني أقوم بدورين مزدوجين، دور المؤرخ للفكر، ودور المنظر أو "القارىء" لهذا الفكر. وتساءل الأخ صاحب الملاحظة قائلا: ألا يكون هذا على حساب الدقة العلمية؟

صحيح، من بين المشاكل الأساسية التي أعاني منها، وأنا بطبيعة الحال أتحدث عن الثقافة العربية، عن الفكر العربي كما هو الآن، أن القارىء الذي أتجه إليه لا تتوافر لديه المعرفة التامة بالتراث وعلومه. إننا لم ننته بعد من كتابة تاريخ ثقافتنا ولا من تعميم المعرفة بها.

نحن في مرحلة، المثقف فيها أو الكاتب مطالب بأن يقوم بدورين معا: أن يعطي المعرفة، ثم من بعد ذلك يعلق. أما لو كتبت هكذا بدون تقديم معلومات، بدون أن أقوم بدور المؤرخ فأنا أخشى أن لا يفهمني أحد. وفي أحسن الأحوال لا يفهمني إلا القلة، وفي قطاع أو قطاعين فقط. وأخشى أيضا أن أتهم بإصدار أحكام اعتباطية لأن القارىء سيكون له بعض الحق، لأني لم أكن قد أعطيته في هذه الحالة ما يكفي من الشهادات ومن الوثائق ومن المرجعيات... أما في الثقافة الغربية على العموم فمشكل التاريخ محلول. لقد كتب فوكو، مثلا، بدون أن ينشغل بإعطاء معلومات تاريخية لأنه يفترض في قارئه أنه على علم بها. وفي هذه الحالة تكفيه الإشارة، ويكفيه التلميح والإحالة. أما نحن فأعتقد أننا ما زلنا في حاجة إلى جعل القارىء يفكر معنا في ما نفكر فيه، إلى إمداده بالمعلومات الكافية. ومن هنا دور المؤرخ للفكر المزاوج لدور الناقد. إنها مرحلة، نرجو أن لا تطول.

لا أعتقد أنه كان يمكن أن أكتب، أو أن أصدر نفس الأحكام التي أصدرتها على المعتزلة أو الأشاعرة أو الفلاسفة بدون أن أجعل القارىء على إطلاع نسبي على الأقل- على فكر هؤلاء. ما كان بإمكان القارىء أن يقبل أحكامي لو لم تأت في سياق مدعم بالنصوص ومدعم بسياق معين. وهذا شيء متعب، لأن الكاتب يقوم بدورين. دور هضم المادة المعرفية، وإعطائها في صيغة مفهومة وقولبتها ضمن إطار مخطط معين، ثم من خلال ذلك التعليق عليها واستنتاج ما يمكن استنتاجه. طبعا نحن في مرحلة يبدو أنه لا بد من المرور بها.

ويا حبذا لو تفرغ بعضنا للتاريخ فقط. ولكن حتى التاريخ لا بد فيه من التنظير. لأنه لا يمكن أن نؤرخ تاريخا مواكبا لتطور وعينا ولتطور فكرنا ما لم يسبقه أو يواكبه نوع من التنظير. على كل حال نحن في مرحلة ابتدائية، لا بد فيها من الدمج بين اللحظتين: لحظة التاريخ ولحظة التأويل.

## 11- تبيئة المفاهيم ...

أما عن التساؤل الذي أثير حول المفاهيم، وعن المفهوم الذي كشف لي أكثر من غيره عن طواعيته الخ...؟ فانه من الصعب أن أقول إن هذا المفهوم قد ساعدني أكثر مما ساعدني المفهوم الآخر، كل ما أستطيع قوله هو أنني أشعر بالراحة عندما يبدو لي أنني قد استطعت أن أبيئ مفهوما ما تبيئة مقبولة. بمعنى أن المشكل الذي أعانيه، ولا شك أننا نعاني منه جميعا، هو تبيئة المفاهيم التي نأخذها من العلوم الأخرى أو من المفكرين الآخرين، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن، تعبر عن معطياتنا، أو على الأقل تصلح لنا كأدوات إجرائية... لا أستطيع أن أقول إن هذا المفهوم أفادني أكثر من غيره. كل شيء مفيد، وأحيانا يكون الذي يبدو أقل فائدة، أو الذي لم يذكر، هو الأكثر فائدة.

نعم لقد كان من المسائل الحاسمة في عملي الفصل بين المعرفي والإيديولوجي... كان من المسائل الحافزة أيضا والدافعة إلى الأمام استعمالي لمفهوم القطيعة. هذا صحيح، على الأقل فيما يخيل إلي الآن. ولكنني أعتقد أن الحديث عن مثل هذه الأشياء هو من مهمة المؤرخ، فهو الذي سيكتشف أي المفاهيم استعملها بكيفية إجرائية أكثر أو أقل.

الأخ الوقيدي طرح مشكلة التعامل مع منجزات الفكر الأوربي وكيفية استثمارها، وتساءل، ألم يحن الوقت بعد لكي نتحرر من هذا النوع من الاستثمار، ومن الاقتباس؟ أعتقد أن الوقت لم يحن بعد. نحن مضطرون إلى الاقتباس، فالاقتباس ليس هو التقليد ولا الاستنساخ. على أن العالم اليوم قائم على التداخل والتفاعل والاقتباس، فيجب أن لا نجعل من الاقتباس مشكلة خاصة بنا. المشكلة الحقيقية هي تبيئة ما نقتبس حتى يصبح لنا... وذلك هو طريق الأصالة. وعندما يأتي الأخ يفوت ويقول إنه لا بد من إعطاء الأهمية للعلوم "الواعدة" الهامشية التي لم تصبح بعد علوما، فهذا صحيح من جهة، لأننا لم نرتفع بعد إلى مستوى إنتاج "العلوم الكاملة" تماما مثلما أننا لسنا في مرتبة النظام الرأسمالي الكامل مثلا بل كثيرا ما يوصف وضعنا الاقتصادي والبنيوي بأنه أشبه بـ "ما قبل الرأسمالية". ومثل هذا يمكن أن يقال عن ميدان الإبيستيمولوجيا والإيديولوجيا... الخ. نحن ما زلنا في هذه الميدان في مرحلة الدراسة، وأنا أعتقد أن كل ما يمكن أن نفخر به هو نجاحنا في تبيئة مفاهيم علمية وإجرائية بالشكل الذي يجعلها ترتبط بواقعنا ويجعلها تعبر عنه أحسن تعبير.

أما الإتيان بمفاهيم جديدة فهذه مرحلة ثانية. سنبقى دائما نعرب المفاهيم العلمية في الفيزياء والرياضيات لأننا لا ننتج العلم، وعندما نبدأ في إنتاج العلم سنستغني عن النقل والترجمة لأن من يخترع كائنا علميا يسميه بلغته والآخرون يأخذون التسمية. وأكثر الكائنات العلمية اليوم تخترع في الغرب، ولذلك فأسماؤها ومضامينها لا بد أن ترتبط بالفكر الغربي والواقع الغربي- عندما يتعلق الأمر بميدان العلوم الإنسانية. نحن الآن في هذا المجال

مسبوقون، مسبوقون بمسافات طويلة، ولذلك فإن مرحلة تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية في مجال المفاهيم ما تزال بعيدة. نتمنى أن تتحقق بسرعة ولكن يجب أن لا نكون مغرورين.

## 12- في البحث عن فلسفة عربية ...

### محمد وقيدي:

ليس ما أعطيته أهمية هو مسألة قدرتنا على إبداع مفاهيم جديدة، لأنني أتفق مع الأستاذ الجابري حول الجواب الذي تقدم به، أي أننا في مرحلة بداية نستوعب معطيات علمية ومنهجية آتية من أناس سبقونا إلى هذه الميادين. ولكن، كما قلتم منذ لحظات، قد يأتي من يؤرخ لكم، وقد يكون من بين ما يهتم به صورة المنهج بصفة عامة كما تظهر من خلال كتاباتكم. هناك أمر هو الآتي: هنالك مفاهيم مختلفة آتية من مناهج مختلفة. والسؤال الذي سألته هو: أليس لديكم وعي خاص بأن هذه المفاهيم أصبحت تشكل منهجا نوعيا؟ هل بقيت لها نفس القيمة التي كانت لها في أصولها، بحيث يمكن أن نقول إنها وظفت بصورة منعزلة، أم أنها أصبحت تكون بنية ما؟ هل حصلت هذه المفاهيم على خصوصيتها داخل التطبيق الجديد؟ ليس ما أطرح هو مسألة الأصالة، بل هو مدى حصول هذه المفاهيم على انسجام. هل تشعرون أن المنهج لديكم بلغ هذه المرحلة؟

وجدت نفسي في الواقع أتساءل أيضا خارج جلستنا هذه عن السبب الذي من أجله لم تنشأ بعد فلسفة عربية مستقلة، ليس بمعنى الاستقلال المطلق عن التراث الغربي، ولكن بالمعنى الذي تكون فيه تعبيرا شخصيا عن وجهة نظر شخصية. أتيحت لي المناسبة للتفكير في هذا الموضوع عددا من المرات، ومن بينها مقال قد ينشر قريبا. ولكني وجدت أنكم تعينونني في التعبير عن هذه القضية، وفي نفس هذا النطاق

بهذا الذي أسميتموه "القرار السري". أظن أن عددا من الذين يشتغلون بالفلسفة في العالم العربي لن يتفلسفوا إلا إذا أخذوا مثل هذا القرار، بمعنى أن يضعوا أنفسهم مباشرة في مواجهة الموضوعات التي يهتمون بها. لذلك أعتقد أن الاقتراحات التي تقدم بها الأستاذ الجابري ترجع في جدتها إلى هذا الخيط الرابط الذي وجهنا نحوه حديثه، وهو أن الفلسفة تبدأ عند هذه اللحظة التي أستطيع فيها كذات عربية أن أضع أمامي موضوعا وأفكر فيه بصورة مباشرة. لذلك يمكن أن أقول إننا نجد في موقف الأستاذ الجابري، هنا، نوعا من نقطة انطلاق جيدة لفلسفة عربية راهنة قد يكون موضوعها هو التراث، وقد يكون موضوعات أخرى. ولكن المهم هو أن نضع بين قوسين ما قيل حول موضوع ما أو حول نص ما حتى نتمكن من التفكير فيه تفكيرا يمكن أن يدعى فلسفة.

## 13- المزاوجة بين التحليل البنيوي والتحليل التاريخي ...

**محمد عابد الجابري:**

بدون شك سيكون هذا من مهام الباحث الإبستيمولوجي الذي سيتصدى لهذا الأمر والذي سيحكم فيما إذا كانت هذه المفاهيم قد اكتسبت خصوصية ما أو لا. كل ما يمكنني قوله- وهذا ما شرحته في مقدمة "نحن والتراث "- هو أنني أزاوج بين ثلاثة أنواع من الطرح: الطرح البنيوي والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي، وتبقى مسألة مدى نجاح هذه المزاوجة بين ثلاثة أنوع من الطرح تعتبر في العادة متنافرة. إن الحكم للمستقبل. وأنا لم أختر هذا الاختيار، بل أجبرت عليه، لقد فرضته علي المادة التي أتعامل معها. وكما قلت لا يمكن أن نتعامل مع التراث بدون استحضار الهاجس الإيديولوجي، ولا يمكن بدون الطرح الإبيستيمولوجي أن

نقدم جديدا في مجال التحليل التاريخي، ولا يجوز إغفال الناحية البنيوية خصوصا ونحن نتعامل مع النصوص.

فعلا، قد يحدث أن تكون الهيمنة تارة للجانب الإيديولوجي وتارة للجانب الإبيستيمولوجي وتارة للتحليل التاريخي، وذلك حسب ما يقتضيه المقام ويفرضه الموضوع. إن الباحث في هذا المجال أشبه بربان الطائرة فهو يتصرف حسب المعطيات الجوية أكثر من اهتمامه بما إذا كان الركاب يشعرون باهتزاز الطائرة أم لا يشعرون.

## 14- لماذا استوحيت لالاند ليفي ستروس؟ الأول يفي بالغرض!

**كمال عبد اللطيف:**

ذكرتني الكلمة الأخيرة في تدخل الأستاذ الجابري "كلمة الهزات" بالصفحة الأخيرة من الجزء الثاني من "بنية العقل العربي"، هذه الصفحة التي يفتتح فيها مشروعا جديدا في إطار مشروعه النقدي الكبير، مشروع "نقد العقل السياسي"، نقد حقل الممارسة السياسية في العالم العربي، إن هذا يعني أننا أمام اختيار نقدي لا حدود له... وما دام الأمر كذلك فإنني أريد أن أعيد في هذه الجلسة تقديم ملاحظة سبق أن أبديتها في مناسبة سابقة بمناسبة تقديم الجزء الأول من كتاب نقد العقل العربي "تكوين العقل العربي"، وذلك من أجل أن نستمع إلى توضيحات الباحث بخصوصها.

يستحضر الجابري في أبحاثه- كما قلت سابقا- سلطا مرجعية متعددة وهو أمر يضفي على أعماله كثيرا من الجدة والقوة، لكنه أحيانا يستدعي سلطا معرفية متناقضة. إنه مثلا يستعين بلالاند في باب تحديد مفهوم مركزي في كتابه المذكور، نقصد بذلك مفهوم "العقل" وذلك بجانب استعانته ببعض مفاهيم بياجي وفوكو وألتوسير، وأحيانا غرامشي. إن هذا يؤدي في نظرنا إلى خلل بارز في بنية البحث وسياقه،

ومن هنا حاجة البحث في نظرنا إلى اجتهادات كلود ليفي ستروس ومفاهيمه من قبيل مفهوم البنية الذهنية اللاشعورية! ومفهوم "النموذج"... ولعل هذه المفاهيم أكثر من غيرها تستطيع تتميم مفاهيم "النظام المعرفي" و(آليات المعرفة) كما تكمل المنحى الإبيستيمولوجي الذي يطمح الباحث إلى بلوغه سواء في لغته أو في توجهاته النظرية العامة عند بحثه في مكونات وبنية العقل العربي.

**محمد عابد الجابري:**

هذه مسألة مهمة، وهي قضية المفهوم نفسه وزمنيته. وكما قلت من قبل، فإن ما يهمني من المفهوم أولا وقبل كل شيء، هو مدى إجرائيته بالنسبة إلى موضوعي، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه. وإذن فزمنيته وتاريخيته ووقائعه بالنسبة إلي، كل ذلك يأتي في الدرجة الثانية. وبعبارة أخرى إن المسألة هنا محكومة بـ "المناسبة" و "الملاءمة" أي بمدى كون المفهوم "يفي بالغرض" pertinent! إن مفهوم "العقل المكون (بالكسر) و العقل المكون (بالفتح) كما استعمله لالاند هو، بالنسبة لي أكثر وفاء بالغرض من نفس المفهوم كما استعمله ليفي ستروس مثلا. وأنا عندما أحيل إلى لالاند في هذه المسألة فأنا لا أحيل إلى مرجع من الدرجة الثالثة! أو "العاشرة" بل إلى مرجع هو بالنسبة إلي من الدرجة الأولى. ذلك لأن لالاند كان يفكر في موضوع أقرب إلى موضوعي من الموضوع الذي فكر فيه ليفي ستروس. إن موضوع هذا الأخير هو ثقافة الجماعات المسماة بدائية، أما موضوع لالاند فهو مرتبط بمرحلة معينة من تاريخ الفكر الفرنسي، يوم كان الفكر الفرنسي، وبكيفية عامة الفكر الأوروبي، في فترة تكوينه وإعادة بناء نفسه، فترة القرن التاسع عشر. إن لالاند عندما استعمل مفهوم

"العقل المكون" و"العقل المكون" كان يفكر في تراث فلسفي وعلمي وديني... الخ يزخر بالحياة ويجتاز مرحلة أساسية من مراحل تطوره: التراث الأوروبي الحديث.

أما ليفي ستروس فإنه يتعامل مع ثقافة ميتة ثابتة لا تعيش التطور أو على الأقل كان يتعامل معها بوصفها كذلك. والتراث العربي الإسلامي الذي أتعامل معه هو بدون شك أقرب إلى حقل تفكير لالاند منه إلى حقل تفكير الأنثروبولوجيين المعاصرين، وبالتالي فالمفاهيم التي يستعملها تكون بالنسبة إلي أكثر وفاء بالغرض، أكثر ملاءمة ومناسبة. لقد عاش لالاند في مرحلة كان الفكر الأوربي خلالها يراجع نفسه، يراجع تاريخه، يعيد بناء عقله وعقلانيته وكان عمله مندرجا في المحاولة نفسها، محاولة إعادة كتابة التراث الأوروبي. المحاولة التي عرفتها أوروبا في أوائل هذا القرن العشرين وأواخر القرن الماضي، القرن التاسع عشر، قرن التاريخ وإعادة كتابة التاريخ في أوروبا. أما ليفي ستروس فقد تعامل مع عقل ثقافة بدائية متحجرة توقفت عن النمو، أو على الأقل ثابتة يمكن التعامل معها تعاملا صوريا رياضيا. أضف إلى ذلك أن المجال الذي اخترت البحث فيه هو بالضبط مجال الفكر والعقل في الثقافة العربية تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى المجال الذي تحرك فيه لالاند.

أنا لم أتطرق لجانب الخيال الشعبي ولا للأمثال والقصص والأساطير... الخ مما يمكن أن يحلل بطريقة أخرى ستكون في هذه الحالة أقرب إلى ليفي ستروس منها إلى لالاند. وعلى كل حال فلكل مقام مقال كما يقول القدماء، وليس كل "جديد" مناسبا pertinent، فالمناسب الملائم يتوقف على الموضوع وما يريده الباحث من

الموضوع. أما "الموضة" فيجب أن لا يكون لها مكان في البحث العلمي، تماما مثلها مثل التقليد.

محيي الدين صبحي:

لقد أشبعنا نواحي المنهج بحثا مشتتا وغير منهجي، يلزمنا الآن أن ننتقل إلى استعراض وجهة نظر الدكتور الجابري حول التراث، وسيبدأ الدكتور محمد وقيدي بهذه الحفريات.

## 15- الحديث عن المنهج يأتي قبل ممارسته أم بعدها؟

**محمد وقيدي:**

طلبت الكلمة لأنني أود أن أسأل سؤالا ربما تعلق في الوقت ذاته بالمنهج وبالتراث. في تدخل له قال الأستاذ الجابري بأنه لا يستطيع شخصيا أن يكتشف بصفة كاملة منهجه، وأنه ربما يكون من مهمة الدارسين أو المؤرخين الذين سيتعرضون لما كتبه أن يفعلوا ذلك. ولا أتردد في أن أقول بأننا في حديثنا هذا ربما نكون قد بدأنا مرحلة التأريخ هذه.

فكرت في ما قاله الأستاذ الجابري، وكذلك في ما قاله الزملاء الحاضرون معنا هنا. من خلال السؤال الذي طرحته والمتعلق بوحدة العناصر المشكلة للمنهج، وفي الحقيقة كذلك من خلال حديث الأستاذ الجابري الأخير تبينت عنصرا من عناصر الوحدة لا يرتكز على عناصر المنهج ذاتها، بل يرتكز على الموضوع أو ما يسميه الأستاذ الجابري الشاغل. الموضوع هو الخيط الرابط بين تلك العناصر المنهجية التي يبدو أنها تستقي من أصول مختلفة. ولكن الشيء الجديد في استخدامها هو أنها عندما تستقي من تلك الأصول المختلفة لا توظف، كما قال، في حد ذاتها، بل الشاغل هو الذي يوجه استخدام هذه العناصر. إذن نبدأ مرحلة التاريخ من الآن. فهذا الشاغل في الحقيقة هو نقطة الوحدة بين تلك العناصر المنهجية، وهو الذي يوضح ضمنيا لماذا نستمدها، وهو

الذي يقول ما علينا أن نفعله بها، وهو الذي يحاكم ذاته ويقول: ما الذي استنتجناه منها وربما يكون الذي يوجهنا نحو الحديث عن المنهج هو النتائج التي ذهب الأستاذ الجابري إلى أنها تنتج عن هذا الشاغل الذي أصبح أساسيا في مرحلة من مراحل تفكيره، وهو التراث.

بالنسبة إلى التراث هناك حديث عن المنهج، وهو حديث نشعر ونحن نقرأ للأستاذ الجابري بأنه جاء من بعد. ولكنه كان في الوقت ذاته موجودا من قبل. لأننا عندما نقرأ المحاولات التي نشرت في كتاب الأستاذ الجابري "نحن والتراث" مجتمعة نعلم مقدما أنها كانت قد كتبت وقرئت منفردة في ندوات. ثم عندما أراد نشرها مجتمعة كتب لها مقدمة عامة هي التي أثارت الإشكالات المنهجية، وأثارت الاستخدامات المنهجية. فهنا في هذه المقدمة يبنى المنهج. لقد بين الأستاذ الجابري في هذه المقدمة، الوحدة التي ربطت في مساره الفكري، المرحلة التي سبقت "نحن والتراث"، والمرحلة التي ستلي هذا الكتاب. هذه المقدمة تربط في نظري بين المرحلتين. فالمنهج لم يكن غائبا في المرحلة السابقة، وليس حضوره في المرحلة الجديدة حضورا جديدا بصورة كاملة وشاملة.

هذا المنهج كما حدده الأستاذ الجابري فيه جدل بين ثلاثة عناصر: جدل بين فهم التراث في تاريخيته وبين استثماره، جدل بين الفهم والطرح الإيديولوجي، التحليل البنيوي، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي.

والسؤال الذي أريد أن ألقيه هو: ما هي المرحلة التي وصلنا إليها الآن من هذا الجدل؟ أين وصلنا كدارسين، وليس الأستاذ الجابري وحده، بل كلنا كمهتمين بالتراث، في مرحلة الفهم؟ وأين وصلنا في سعينا إلى الاستثمار؟ هل وصلنا من مرحلة الفهم الحد الذي يمكننا من القول بأننا عرفنا الآن كل معطيات التراث وأن التراث لم يعد مجرد طرح إيديولوجي بل أصبح تفسيرا علميا، أم أننا لا نزال في مرحلة لم

تحصل فيها بعد كل معطيات التراث؟ هل لا زال التفسير لدينا بالضرورة مجرد تأويل إيديولوجي؟ ما هي المرحلة التي وصلنا فيها وكيف يبدو من خلالها هذا الجدل بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي؟

## 16- صمت مقصود عن المستشرقين، هل هو مبدئي أم منهجي؟

**سعيد بنسعيد:**

أريد أن أتناول جانبا من جوانب الصمت إذا صح التعبير عند الأستاذ الجابري وهو صمت كثيرا ما دفعني، وأنا أتابعه منذ سنوات عديدة، أتابع كتاباته، إلى طرح السؤال الآتي: وأقصد به الصمت عن كتابات الدارسين الغربيين للتراث العربي الاسلامي.

موقفان اثنان واضحان لا أريد أن أتحدث عنهما، موقف الذي اشتغل بالتراث العربي الإسلامي لأسباب استعمارية مكشوفة واضحة باعتباره يرجع إلى شؤون الأهالي إلى ثقافة الأهالي، هذه نظرة تحقيرية لا أتحدث عنها، وهذا نوع من الدارسين لا يعنيني. النوع الثاني من الدارسين هو الذي ينظر إلى التراث العربي الإسلامي بهدف المقارنة، على نحو ما فعله الأب قنواتي ولوي غاردي، مقارنة بين اللاهوت المسيحي وبين علم الكلام؟ ولكنني أتحدث عن نوع من الدارسين الذين كانت لهم أياد بيضاء (ينبغي أن نقول هذا بشجاعة وبصراحة)، على تراثنا العربي والإسلامي والذين اشتغلوا به بنوع من الحس الإنساني القوي والنبيل في كثير من الأحيان.

أذكر بعض الأمثلة ولا أذكر كل حالات هذا الصمت هذه، لا أستقصيها طبعا. كنت أتعجب مثلا، كيف وقف الأستاذ الجابري عند أكثر من شخصية حنبلية وعند الحنابلة بصفة عامة، وصمت عن الدراسات الكثيرة التي قام بها هنري لا ووست. وكيف لم يعر أدنى اهتمام للمحاولة التي تعتبر محاولة جادة كالتي قام بها ميشيل ألار في

قراءته للأشعري وأتباعه الأوائل. وكيف وقف عند الجاحظ مطولا ولم يعر أي انتباه لدراسات شارل بيلا مثلا. وكيف وقف عند الكندي ولم ينتبه إلى دراسة جوليفي حول العقل عند الكندي. ووقف عند الفارابي، وعند فخر الدين الرازي، وعند ابن حزم، ولم يلتفت أدنى التفاتة لا بالسلب ولا بالإيجاب، إلى الأعمال المتفاوتة الجودة التي قام بها روجي أرلاندیز.

الأمر إذن ليست فيه مصادفة، الأمر نوع من الصمت، وأكاد أقول إنه صمت مقصود. فهذا الصمت أو عدم الانتباه إلى دراسة هؤلاء الإنسيين (ولا أقول المستشرقين) لا أتساءل عن دلالته ولكن أقول كل منهم أضاف لبنة في تقدم معرفتنا بالمجالات التي اشتغل بها. ألا يليق بنا كقارئين للتراث العربي والإسلامي أولا أن نحدد موقفنا من هذه الدراسات التي استشهدت بنماذج عنها. وثانيا أن نأخذ منها الجانب الإيجابي الذي يعنينا، ويمكن أن نفيد منه وأن ندع الجوانب التي لا أقول إنها لا تعنينا ولكنها قد تسيء إليها.

## 17- التراث العربي بعد الجابري لن يقرأ أبدأ كما كان يقرأ...

**محيي الدين صبحي:**

سأقول عقيدتي، دون ممالأة، في جزأي كتاب "نقد العقل العربي" من حيث المنهج المتبع فيه. المطلوب من أي منهج أن يتحلى بصفتين: التكامل الداخلي بين عناصره، وصلاحية المنهج لمعالجة الموضوع قيد الدرس بحيث تأتي نتائج البحث متسقة مع الفرضيات الأولى التي يتأسس عليها المنهج. أما من أين جاء المؤلف بعناصر منهجه فليس في العالم مفكر ينطلق من الصفر، وبالتالي فالتساؤل عن ماذا أخذ الجابري وممن وكيف، لا أظنه تساؤلا مشروعا. فالمثقف- وبحكم كونه مثقفا- يطلع على مختلف المناهج ويدرس العديد من أساليب البحث، لكنه حين يشرع في بحثه الخاص ينسى حرفية المناهج وحِرفيتها ويبدأ بتكوين

منهج جديد عن طريق إعادة تركيب العناصر السابقة وتحويرها والإضافة إليها بما تقتضيه مادة الدرس. إذن فالتساؤل المشروع هو الحكم بالسلب أو بالإيجاب على قدرة أي مؤلف على ربط هذه الأدوات الإجرائية- حسب تعبير الدكتور الجابري- ومخض المناهج بغية تشكيل منهج موحد منها لدراسة الثقافة العربية.

فيما يتعلق بي، أعترف أنني قارئ سيئ، بمعنى أنني أقرأ من الكتاب مقدمته وخاتمته ثم أتصفح بعض وريقات منه وأرميه جانبا. أما حين أشعر أن الكتاب أوسع من أن يحيط به التصفح فإني ألخصه. وقد لخصت في الخمسينات سلسلة أحمد أمين، وفي الستينات مختصر دراسة التاريخ لتوينبي. فموضوع الثقافة العربية والمزاوجة بينها وبين التاريخ، ليس غريبا علي. ومع ذلك فقد اضطرتني جدية كتاب الجابري وجدة النتائج إلى تلخيصه خلال الأشهر الثلاثة الماضية. وأستطيع القول إنني خلال التلخيص شعرت بوحدة المنهج. وأستطيع الآن، وقد ابتعدت قليلا عن سيطرة الكتاب- أستطيع أن أحكم بتكامل الأدوات الإجرائية تكاملا يؤدي إلى رؤية واضحة ومزدوجة للتراث الثقافي العربي. هذه الرؤية المزدوجة تأتي نتيجة قدرة خارقة عند المؤلف على عرض العقل العربي من داخله أي من خلال عملياته الفكرية ونواتجها من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرؤية الثانية رؤية للتراث معاصرة لنا، أي رؤية نقدية. خلاصة هذه المطالعة أن التراث العربي، بعد كتاب الجابري، لن يقرأ أبدأ كما كان يقرأ من قبل.

يترتب على هذا الحكم أن المنهج مبتكر مهما كانت أصوله. فقد تمت تبيئته، أو لنقل تم تعريفه وفق معطيات العقل العربي الحديث ومقتضيات البحث التراثي القديم. لذلك أيضا، لا أرى ضرورة تلجئ الجابري للرجوع إلى ما كتبه المستشرقون أو العرب. أنا لا أزال أحفظ مقاطع من ضحى الاسلام لأحمد أمين، وكانت تخطر في بالي موضوعات وآراء طرحها أحمد أمين كانت تخطر لي أثناء قراءتي

للجابري. ومع ذلك لم أجد مجالا للاستشهاد بالآخرين أو تفنيد آرائهم في ثنايا كتاب الجابري. ولن يفيد كتاب نقد العقل العربي أن يصبح كتابا من طبقتين: في الأولى آراء الجابري وفي الثانية آراء الآخرين. إذن، ما دام لديك هذا الجهاز المفهومي، هذه الآلة الثقابة التي تحفر في العمق، وتجتاز كل الطبقات فأنت ملزم حكما بأن تخرج برؤية التراث خاصة بك. هذه الرؤية تكون فيصلا ما بين قبل صدور نقد العقل العربي وما بعده. أما التماثلات أو المخالفات أو المجابهات بين الجابري وبقية الباحثين الذين سبقوه، فتترك للدارسين من طلاب الأجيال القادمة.

لكن السؤال الذي أثارني في الرؤية الختامية- وأرجو أن تتسع صدوركم لعرض مفصل بعض الشيء- هو أن الدكتور الجابري كان يبحث العقل العربي في صيرورته التاريخية. وقد فعل حتى بلغ إلى اختزال الرؤية البيانية العالمة في مبدأي الانفصال والتجويز.

ولتعليل ذلك، يرجع المؤلف إلى المهاد الجغرافي للعرق العربي في الجزيرة العربية. فيتوصل عن طريق المقايسة والمماثلة إلى نوع من الحتمية الجغرافية التي تفرز خصائص عرقية ثابتة في بنية العقل العربي ونوع رؤيته للعالم.

أخيرا يتوصل الباحث إلى القول: إننا يمكن أن نجد بنية التشبيه والقياس، والاستدلال بالشاهد على الغائب في علوم العرب الجاهليين، هذه العلوم هي النجامة والقيافة، والفراسة والعيافة، والكهانة والعرافة. لأن وظيفة كل منها- حسب تعبير المؤلف- المقاربة، مقاربة طرفين بعضهما ببعض بحثا عن دليل وأمارة، وليس عن برهان.

ومن ثم يستنتج المؤلف بأن علوم العرب وتكوين العقل العربي وبنيته جميعها ليس فيها مكان لفكرة السببية، بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث في سياق علة ومعلول. ويصل إلى نتيجة أن مبادئ العقل العربي من انفصال وتجويز ومقاربة، قد أخذها المتكلمون والفقهاء

والبيانيون العرب من هذه العلوم الجاهلية بدون وعي، أي أنهم استضمروها بصورة لاواعية.

هذا كله يستند إلى حتمية جغرافية تحدد خصائص البنية العقلية للعرق العربي وتقضي عليه بحكم مبرم بأنه عقل مناقض للبرهان، وغير قابل للتطور لارتباطه الوثيق بتراثه البدوي. وكان المؤلف قد أكد إيمانه بهذه الحتمية الجغرافية في مطلع فصل "البيان": "أصوله وفصوله" حين قال: "وبالجملة، فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصام. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية. إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر، وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء، ولا من خصائص رمال الصحراء والكثبان ".

طيب. لو مضينا بهذه المقايسة إلى أقصى حدودها فنتساءل: لو حملنا منطق أرسطو، ورجعنا به إلى الوراء فهل نجد مبادئه في الميثولوجيا اليونانية، أو هل نجدها في علوم الإغريق القديمة؟ هل في الفلاسفة ما قبل سقراط وهل في الألياذة أو أشعار سافو ولوقريطس وديوان "الأعمال والأيام" أي علاقة مع النظام البرهاني؟

يجب في هذا المقام ألا نغتر بأحكام الغربيين من فلاسفة ونقاد بأن الأدب الإغريقي يمثل نظرة موضوعية للعالم تفردت بها العبقرية الإغريقية أو الآرية... الخ. فأقل ما يقال بصدد هذا الحكم أنه حكم "بعدي" يرى فيه الغربي منطقه الوضعي ونظرته الموضوعية التي استقاها من التجربة الألفية وليس من منطق أرسطو. إن إرجاع منطق أرسطو إلى البيئة البحرية هو موقف خرافي تماما مثل إرجاع علم الكلام، إلى البيئة الصحراوية. من زاوية الخيال الخلاق القادر على الربط بين عناصر متباعدة، لا أخفي إعجابي بخيال الأستاذ الجابري في إرجاعه العلوم البيانية إلى علوم جاهلية. ولكن التسليم بهذه الخاطرة كتعليل علمي يعد إلغاء لكل تقدم يتطور إليه العقل البشري. وإن رؤية مبادئ البرهان في

فرضيات الفلاسفة السابقين على سقراط ليس أكثر من تمحور يتعادل مع رؤية مبادئ علم الكلام في طريقة العيافة والنجامة والقيافة.

اسمحوا لي أن أكون محامي الشيطان. إن المأزق الذي أوقع فكر الجابري في متاهة هو أنه استخدم منظارا مكبرا مع أرسطو واليونان فسار قدما من الأساطير إلى ما قبل سقراط حتى وصل إلى أرسطو. أما مع الثقافة العربية فقد استخدم منظارا مصغرا تراجع به من فكر المعتزلة إلى العرافة والكهانة. هذا ليس عدلا ولا تعديلا ولا تعادلا.

إن الدراسات الحديثة تنص صراحة ودون لبس على أن الميثولوجيا تلد أدبا، وأن التجربة الحسية تلد علما. أما الميثولوجيا فلها وظائف متعددة كتفسير نشوء الأشياء وفرض طقوس تلحم المجتمع. أما الدكتور الجابري فيمنح الميثولوجيا الإغريقية البحرية ميزة تفريخ المنطق الأرسطي.

هنا من ناحية، ومن ناحية ثانية ليس هناك حضارة عقلية بالمطلق ولا حضارة غير عقلية بالمطلق. فكل حضارة لها أرسطوها ولها نظامها ولها ابن سيناها ولها شافعيها ولها ولها...

فإذا أردنا أن نقارن بين الحضارات ينبغي علينا قصر المقارنة على المراحل الحضارية: المرحلة الأسطورية تقارن بالمرحلة الأسطورية، والمرحلة العقلية بالعقلية. هذا بين حضارتين، أما المقارنات داخل مراحل الحضارة الواحدة فأشد صعوبة: فكيف نحمل فكر المعتزلة ونطبقه على خطاب قس بن ساعدة الأيادي؟ إن هذا، كما قلت، يلغي التقدم. والتقدم يتمثل حصرا في عبقريات تتمثل مراحل سابقة في ثقافتها وتعرضها بشكل يضع تلك الثقافة على أبواب مرحلة جديدة إما أن تتجاوزها الأمة أو تقعد دونها. فالإغريق أهملوا أرسطو ولم يتجاوزوه لأنهم تجاوبوا مع عقائدهم السرية العرفانية: الأورفية، الفيثاغورية، الهرمسية. والعرب أهملوا الكندي والفارابي وابن رشد وتجاوبوا مع الشافعي وجعفر الصادق والغزالي وابن عربي.

هذا يوصلنا إلى أنه حين نبحث في الثقافة يجب الاكتفاء بظواهرها وربطها بظروف نشأتها دون الرجوع إلى ماضي العرق ولاوعيه الجمعي، ولاسيما أن يونغ نفسه يشك بوجود شيء اسمه اللاوعي الجمعي، مع أنه هو الذي ابتكر المفهوم، ثم قال إني أشك بوجود شيء اسمه لاوعي جمعي. وأصر على أنه قدم فرضية لا تستند إلى أساس علمي يمكن التحقق منه. هذه هي النواحي التي أرجو توضيحها من الدكتور الجابري، وشكرا.

## 18- الاستقلال التاريخي في مرحة الفصل غيره في مرحلة الوصل

**محمد عابد الجابري:**

سأحترم الترتيب الذي سبق، وأتطرق للقضية التي أثارها الأخ الوقيدي، لقد تساءل: ما هي المرحلة التي وصل إليها الآن هذا المشروع الذي أعمل فيه، وله؟ يمكن أن أصدر حكما بأنني لا أعرف أين وصلت، ولا إلى أين سأصل. لقد سبق أن كتبت في مقدمة "نحن والتراث" أن المنهج الذي اعتمده يقوم على الفصل والوصل. ويوم كتبت هذا كنت أفكر في المنهج التطبيقي، أعني في كيفية التعامل مع النص: بفصله عنا لكي نفهمه كما هو ولا نقرأ المعنى قبل قراءة الألفاظ، بل نتعامل معه تعاملا موضوعيا بنيويا. نفصله عنا، لنعمل بعد ذلك على وصله بنا، أو وصلنا به، وذلك من خلال التواصل مع مؤلفه حتى نعيش معه إشكاليته ونتمم التفكير في ما فكر فيه. عندما استعدت في يوم من الأيام الأخيرة هذه القضية، قضية الفصل والوصل، تبين لي أن المسألة لا تخص منهجية التعامل مع النص وحده، لقد بدأت أشعر، بل أنا واع فعلا، بأن ما قمت به لحد الآن يندرج كله في لحظة "الفصل"! أما لحظة "الوصل" فلم أبدأ

فيها بعد. بل إن الأعمال التي يمكن أن تندرج في لحظة الفصل هذه لم تنته بعد، ولن نقف على نهايتها إلا عندما نكتب العقل السياسي العربي أعني نقده، بما في ذلك الجانب المتعلق بالأخلاق باعتبار أن السياسة والأخلاق كانا يشكلان قديما قارة واحدة. فعندما نكمل استكشاف هذه القارة استكشافا نقديا نكون قد حققنا لحظة الفصل، أي أننا سنكون قد "تحررنا" من التراث كشيء يملكنا، كشيء نحن مندمجون فيه، لنجعل منه شيئا نمتلكه. حينذاك تبدأ لحظة الوصل، وصل التراث بنا، ووصلنا بالتراث، الشيء الذي سنحقق به الاستمرارية التاريخية وأيضا، وفي نفس الوقت، الاستقلال التاريخي. في لحظة الفصل يكون الاستقلال التاريخي سلبيا، يكون انقطاعا منهجيا... أما في مرحلة "الوصل" فهو يتحول إلى استقلال إيجابي، إلى استمرارية. وإذن فمطروح علينا: كيف نصل هذا التراث بمستقبلنا، باهتمامنا؟ معنى هذا أن السؤال الذي كنا نطرحه من قبل أولا، أي كسؤال أول، أصبح الآن هو الأخير أي أصبح فقط مشروعا!

من قبل، ومنذ القرن التاسع عشر ونحن نتساءل عن: كيف نوظف تراثنا؟ كيف نصل حاضرنا بماضينا؟ منذ القرن التاسع عشر وهذا السؤال يطرح. لكن السؤال الذي ظل غائبا هو: كيف نفصل عنا هذا التراث أولا، لكي نعيد ربط الاتصال به من جديد وبشكل جديد؟ لقد بدأت، فعلا، أفكر في هذا الموضوع: كيف يمكننا أن ننتقل من لحظة الفصل، هذه التي أعتقد أنني على كل حال قد رسمت بعض ملامحها، إلى لحظة أخرى، لحظة الوصل. علما بأنه ليس من الضروري أن تنتهي اللحظة الأولى حتى تبتدئ الثانية بل

يمكن أن تبتدئ هذه قبل أن تنتهي تلك؟ الواقع أن العملية ليست بالسهلة، بل هي تتطلب مجهودا جماعيا. فما دام أساتذة كلية الحقوق مثلا لم ينخرطوا معنا في أبحاثنا في أصول الفقه فلا يمكن أن نحقق لحظة الوصل في ميدان التشريع، وما دام الاقتصاديون لم يربطوا اتصالا، أي اتصال، معنا فلا يمكن أن تتحقق عملية الوصل في ميدان التاريخ الاقتصادي والاجتماعي... وإذن فلحظة الوصل، هي في الحقيقة لحظة الإنتاج، لحظة الإبداع، وستكون صعبة لأنها تتعلق بعملية الإنتاج، نحن الآن لا ننتج بل نستهلك، ونبدي الرأي فيما نستهلك ولكننا لا ننتج جديدا. وأعتقد أن الواجب يفرض الآن التفكير في تدشين مرحلة الإنتاج، مرحلة تجاوز النقد.

هذه مرحلة أشعر أنها أصبحت الآن بالنسبة إلي مطروحة بمعنى أنها أصبحت، في نظري على الأقل، من الأسئلة التي يطرحها الإنسان عندما يتبين له حلها باعتبار أن الإنسانية، كما يقول ماركس، لا تطرح من المشاكل إلا تلك التي تكون قادرة على حلها. وأعتقد أننا الآن قريبون من هذه المرحلة، مرحلة تبين الحلول للمشاكل، ليس الحلول العملية، فهذا ليس من مهمتنا نحن الفلاسفة أو المتفلسفين، بل الحلول النظرية، الإيديولوجية[27].

## 19- أنا أضع كل ما كتبه المستشرقون أو غيرهم بين قوسين...

أنتقل الآن إلى المسألة التي أثارها الأخ بنسعيد، مسألة كتابات المستشرقين. والواقع أن موقفي من هذه المسألة واضح، على الأقل

---

- يمكن القول إن مشروع "تدشين عصر تدوين جديد" الذي بشرت به "مقالات اليوم السابع" وتناولت كثيرا من قضاياه كان بداية عملية، تدشينية، لمرحلة "الوصل" موضوع الكلام أعلاه. انظر الهامش السابق.

بيني وبين نفسي. لقد اتخذت قرارا ألزمت به نفسي بكل صرامة، وهو أن أضع كل ما كتبه المستشرقون أو غيرهم حول تراثنا بين قوسين، فلا أقف موقف المنافح المدافع عن رأي ولا موقف المعترض. وأكثر من ذلك سلكت إزاء ما كتبوه، مسلك "الذي لا يسمع ولا يرى". إن هذا لا يعني أنني لم أستفد من الذين كتبوا قبلي في قضايا التراث مستشرقين وعربا، ولكن استفادتي بقيت محصورة، أو هكذا أريد لها أن تبقى، في دائرة "ما يبقى في ذهن الإنسان بعد أن ينسى كل شيء". وإذن فأنا لا أطلب السند بالاستشهاد من هذا المستشرق أو ذاك. كما أنني لا أريد أن أستعرض عضلاتي إزاء أحد. أعتقد أن المهمة التي ندبت لها نفسي تقتضي هذا: أعني العمل بهذا القرار. القرار الذي يقضي ويفرض التحرر من جميع القراءات والتأويلات السابقة، والتعامل مع النصوص كما هي. ولذلك تجدني كلما وجدت سبيلا إلى النص نفسه، إلى المصدر، اقتصرت على التعامل معه وحده، وجها لوجه.

ومثل هذا فعلت مع ما كتبه المؤلفون العرب المعاصرون. فأنا في الغالب لا أستحضرهم كخصوم ولا كأصحاب. ولا أشير إلى أحد منهم إلا عندما يتعلق الأمر بالإخلاص لروح الأمانة العلمية. ففي هذه الحالة أكتفي بالإشارة في الهامش إلى ما تجب الإشارة إليه. وأوضح أنني أتحدث هنا عن موقفي في "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي"، أما في مقدمة "نحن والتراث" وفي "الخطاب العربي المعاصر" فالأمر يختلف، وهو مفهوم، وأعتقد أن الأخ بنسعيد لا يقصد هذين الأخيرين.

يتعلق الأمر هنا في الحقيقة ببعض مظاهر "الاستقلال التاريخي" إذا جاز لنا هنا أن نستعير مرة أخرى عبارة غرامشي... ذلك أنني

عندما عزمت على كتابة رسالتي "العصبية والدولة" حول فكر ابن خلدون، اتخذت قرارا بيني وبين نفسي بأن لا أتعرض، لا بالتأييد ولا بالاعتراض، لكل من كتبوا عن ابن خلدون، وبأن لا أدخل معهم في جدال. وهنا لا بد أن أشير إلى واقعة ليس في إمكان مؤرخ الفكر استنباطها من كتاباتي ولا قراءتها في مؤلفاتي ونصوصي، لأنها بقيت لحد الآن من المسكوت عنه حتى بالنسبة إلي شخصيا. والآن فقط أتذكرها وأعطيها كامل وزنها.

**– أنا وابن خلدون ... ولاكوست!**

وملخص الحادثة –وهي حادثة فكرية/نفسية، بيني وبين نفسي– ملخص هذه الواقعة أنه في بداية الستينيات ظهر للجغرافي الفرنسي إيف لاكوست كتاب عن ابن خلدون دافع فيه عن أطروحة تجعل من ابن خلدون رائدا للماركسية، أو على الأقل للمادية التاريخية. لقد كنت آنذاك على صلة بالفكر الماركسي، كنت بصدد قراءة المؤلفات الماركسية الأساسية وكنت كذلك على صلة بابن خلدون، حيث ترجع علاقاتي بهما معا، بماركس وبابن خلدون، إلى أواخر الخمسينيات، أي السنوات الأولى من دراستي الجامعية. لقد قرأت كتاب لاكوست، وقد كان له يومئذ صيت كبير (وقد ترجم بعد ذلك إلى العربية). وانتابني شعور هو مزيج من الحيرة والنفور. لقد ظهر لي عند أول وهلة أن ربط ابن خلدون بماركس (أو حتى فصله عنه) عمل مجاني، لا شيء يبرره، فهذا عالَم وذاك عالَم، وما يقوله ابن خلدون عن تأثير العوامل الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية في حياة الناس لا ينتمي إلى أفق ماركس، بل ولا يصلح أن يكون تمهيدا له. وكان هناك إلى جانب لاكوست

و"قراءته" لابن خلدون، كتاب آخرون رأوا في ابن خلدون المؤسس لعلم الاجتماع، فبعضهم قارنه بفيكو، وبعضهم قارنه بدوركايم أو بأوغست كونط، وقد جعل منه محقق الطبعة الجديدة من المقدمة الدكتور علي عبد الواحد وافي رائدا لجميع العلوم الاجتماعية والاقتصادية... الخ.

إذن بعد أن قرأت كتاب لاكوست شعرت بدافع داخلي يحثني على الكتابة عن ابن خلدون، لا في نفس الاتجاه السائد الذي أشرت إليه، ولا للرد على هذا الاتجاه، وإنما من أجل عرض نظريات ابن خلدون كما هي، دونما تأويل من جنس هذه التأويلات "المعاصرة". لقد قررت إذن أن أقرأ ابن خلدون كما هو في نصوصه وداخل حقله الثقافي العربي الإسلامي وحسب، واضعا بين قوسين كل الحقول الأخرى وفي مقدمتها الحقل المعرفي والإيديولوجي الأوروبي الحديث والمعاصر. وهكذا أنجزت كتاب "العصبية والدولة" بالتعامل مباشرة مع ابن خلدون وبدون وسيط ولا "مغيث" متقيدا بالمرجعية العربية الإسلامية وحدها. ولما تحررت هكذا من التأويلات "المعاصرة" النهضوية الطابع اكتشفت ابن خلدون كما هو: رجلا يفكر بمفاهيم أصولية، فقهية، في قضايا التاريخ والمجتمع، بمعنى أن مرجعيته الإبيستيمولوجية كانت تنتمي إلى أصول الفقه. وحتى أرسطو فهو يوظفه في ثوبه العربي الإسلامي، الثوب الذي ألبسه إياه علم الكلام الأشعري، خصوصا في مرحلته المتأخرة، مرحلة "طريقة المتأخرين"، حسب تعبير ابن خلدون نفسه. وهي الطريقة التي شرحتها في الجزء الثاني من نقد العقل العربي مستوحيا ابن خلدون كمؤرخ وابن خلدون كمفكر.

ومنذ ذلك الوقت، أي منذ "العصبية والدولة" حرصت على احترام هذا القرار والتمسك به، وأصبحت لا أكتب حول موضوع إلا بعد أن أضع بين قوسين كل ما قرأته عن هذا الموضوع، اللهم إلا ما كان مصدرا أو مرجعا تقتضي الأمانة العلمية الإشارة إليه. أما الدخول في جدال مع المستشرقين أو تلامذتهم أو خصومهم، أما التماس السند من آرائهم أو من آراء تلامذتهم أو خصومهم فهذا ما حرصت وأحرص على تجنبه. وكما قلت آنفا، فإن هذا لا يعني أنني لم أستفد منهم. بل بالعكس، لقد استفدت من صوابهم كما استفدت من خطأهم، ولكنني لا أريد أن "أزين" نصوصي بما ليس من تفكيري، لا أريد أن أفعل كما يفعل البعض: لا أريد أن استعرض العضلات فانطلق في سلسلة من: قال فلان وقال علان...

**في المغرب لا يكتب الكاتب إلا إذا أنس من نفسه أنه سيقول شيئا**

قلت إنني لا أنكر أني استفدت كثيرا من كتابات المستشرقين وقد حصل هذا، خصوصا عندما كنت طالبا، وأيضا في المراحل الأولى من عملي الجامعي. وعلى كل حال، ففي مرحلة الاستهلاك يمكن للمرء أن يتناول ما يشاء- أو ما يراد له أو ما تمكن من الحصول عليه. ولكن في مرحلة الكتابة لا بد من "الاستقلال"... لا بد من الثقة بالنفس. وهذه خصلة ربما تميزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة. فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة يطبعها الأستاذ ليكمل "ماهيته"- حسب تعبيرهم- أي أجرته. أما نحن في المغرب فلم نعتد على هذا، فدروسنا، أو على الأقل، هذه هي القاعدة- هي دروس تبقى في دفاتر الطلبة كرؤوس أقلام أو كملخصات. ولا يجرؤ الواحد منا- أو على الأقل هكذا كان

الأمر إلى وقت قريب- على تأليف كتاب وطبعه ونشره إلا إذا كان حقا يعتقد أنه سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتابا. لقد كنا نخجل، أو نحتشم أو نخاف- لست أدري كيف أعبر- من التأليف. لا قل: كان المثقفون المغاربة متواضعين، فلم يبدءوا في التأليف إلا عندما أنسوا من أنفسهم أنهم سيقولون شيئا... ونتمنى أن يستمر هذا التقليد، بل هذه الخصلة الحميدة.

## 20- مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز واستضمار البيئة الثقافية.

أنتقل الآن إلى اعتراض الأخ محي الدين صبحي. والأخ صبحي عربي عروبي. ومن الطبيعي أن يأتي رد فعله عربيا عروبيا: أعني أنه لا بد أن يصدر عن انفعال الدفاع عن العرب والعروبة. وأنا معه في هذا، وأقدر فيه هذا الشعور القومي الذي هو شعوري أيضا. ولكن لا بد من التأني، لا بد من كبت الانفعال، قصد الحصول على رؤية واضحة، على فهم يساعد على التفاهم. أنا لا أؤمن بالحتمية الجغرافية وان كان لا بد من الاعتراف بدور ما للعوامل الجغرافية. أما "العرقية" فهذا ما لا أعتقد أن أحدا يستطيع أن يتهمني بها. أنا لم استعمل عبارة "العقلية العربية" بل نبهت إلى خطأ هذا التعبير، استعملت "العقل العربي"، وربطته بالبيئة العربية الجغرافية والاجتماعية واللغوية والأدبية... الخ. وقلت إن "العقل العربي"، هو "عربي" لأنه تكوَّن داخل الثقافة العربية ويعمل على تكوينها...

وعندما أردت أن أحدد بداية لتشكل "العقل العربي" اخترت عصر التدوين، والاختيار هنا مسألة منهجية وهو أمر ضروري، إذ لا يمكن أن نتحدث عن تشكل شيء من الأشياء دون أن نتفق على

بداية. لقد اخترت عصر التدوين إذن كبداية، وانطلقت منه فحللت كيف تكونت الثقافة العربية العالمة خلاله وانتهيت إلى ما انتهيت إليه من التمييز بين ثلاثة نظم معرفية، هي النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني. وعندما حللت بنية كل واحد من هذه النظم الثلاثة (في الجزء الثاني) أرجعته إلى مصدره... إلى أصله... وبالنسبة إلى العرفان والبرهان لم يكن هناك حاجة للحفر... فالأصل معروف: العرفان شرحت أصوله التاريخية في الجزء الأول. وأما البرهان فقد أكدت أن المقصود هو "برهان" أرسطو، أعني منظومته الفكرية، والجانب المنهجي منها خاصة. ويبقى "البيان" وهنا كان لا بد من الحفر في الثقافة العربية نفسها. ولما كنت قد انتهيت إلى تحديد المبادئ الأساسية التي تؤسس النظام البياني وهي مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ومنهج القياس، قياس الغائب على الشاهد، أو بالأحرى، الاستدلال بالأثر والعلامة والإمارة... فلقد كان لا بد من البحث عن مرجعية ترد إليها هذه المبادئ.

هل نرد مبدأ الانفصال، مسألة الجوهر الفرد، إلى نظرية الذرة عند اليونان أو عند الهنود كما يقول المستشرقون؟ ومبدأ التجويز المرتبط به... والاستدلال بالشاهد على الغائب؟ ثم هل من الضروري التماس أصول خارجية لما تم في عصر التدوين؟ ألا نعلم علم اليقين أن العلماء العرب في عصر التدوين كانوا يقننون البيان العربي بوسائل هذا البيان نفسه؟ ألا نعلم علم اليقين أن النحو العربي عربي محض، وأن البلاغة العربية عربية خالصة، خاصة في المراحل الأولى؟ والفقه والأصول والكلام، أليست هذه علوم عربية خالصة، مستخلصة من دراسة النص العربي؟ ألا نعلم علم اليقين أنهم كانوا يرجعون إلى الشعر الجاهلي، وأيام العرب، وكل شيء

بقي معروفا عن حياة العرب قبل الاسلام؟ إذن لا أحد يشك في أن المرجعية الأولى والأساسية ولربما الوحيدة لعلماء البيان في عصر التدوين كانت التراث العربي الإسلامي: أعني ما وصلهم من شعر وأمثال وحكم وحكايات ومعارف عن عرب الجاهلية من جهة وما كان لديهم وبين أيديهم من نصوص عربية إسلامية، وفي مقدمتها القرآن من جهة ثانية. وإذن، فللبحث عن أصول البيان كنظام معرفي لا بد من الرجوع إلى ثقافة العرب في الجاهلية وصدر الاسلام، وهذا ما فعلت.

يبقى: هل التأويل الذي قدمته لأصول وفصول مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ومنهج القياس تأويلا صحيحا أو غير صحيح؟... هذه مسألة أخرى، والاحتكام فيها يكون إلى النصوص ... إلى الشهادات. ومن جهتي أعتقد أن ما قدمته من شهادات كاف لتبرير ما قررته من تحليلات... وهي عندي صحيحة حتى يثبت العكس.

نعم يبقى السؤال التالي: كيف يمكن الانتقال من عصر التدوين إلى العصر الجاهلي، كيف يمكن تفسير إنتاج علماء عصر التدوين بالرجوع إلى منتجات العصر الجاهلي؟

للجواب عن السؤال أشير بادئ ذي بدء إلى أنني استعملت لتفسير هذه المسألة مفهوما مركزيا في الدراسات السيكولوجية والإبيستيمولوجية التكوينية، مفهوم الاستضمار (intériorisation). وإذا عدنا إلى ما قررته في الجزء الأول (الفصل الأول) من أن العقل البشري يتشكل حسب الموضوع الذي يتعامل معه ويكتسب من خلاله فاعليته، وذلك إلى درجة أن "المنطق" أو (العقل) هو، كما يقول العالم الرياضي كونزيت: "فيزياء موضوع ما"، وإذا استحضرنا في أذهاننا من جهة أخرى أن الموضوع الذي كان يتعامل معه العقل

العربي في عمر التدوين هو "النص" النص القرآني ونصوص الفكر الجاهلي (الأدب، الشعر، الأمثال... الخ) إذا رجعنا إلى هذا وذاك وربطنا بينهما سهل علينا أن نتوصل إلى النتيجة التالية، وهي أن العقل العربي هو "فيزياء" النص العربي، أعني أن قوانين العقل العربي ستكون بالضرورة، لا أقول انعكاسا، بل أقول ذات علاقة متينة بقوانين النص العربي الجاهلي والقرآني. وليس المقصود بالنص، هنا، الخطاب وقوانينه التركيبية وحسب، بل أيضا مضمون الخطاب، أعني الرؤية التي يحملها عن العالم ويكرسها ويغذيها...

إن علماء النحو والفقه والبيان والكلام الذين شيدوا الثقافة العربية البيانية في عصر التدوين قد استضمروا قوانين الخطاب العربي الجاهلي والإسلامي، واستضمروا معها الرؤية التي يحملها هذا وذاك عن العالم، فانطبعت من خلال الممارسة في أذهانهم كقوانين للتفكير، تماما كما يستضمر العالم الطبيعي قوانين الطبيعة التي تصبح قوانين للفكر، أو كما يستضمر الفرد البشري قوانين محيطه الاجتماعي والطبيعي فتصبح قوانين للتفكير (وقد بحثنا هذا في الجزء الأول- الفصل الأول).

إذن، فالأمر بالنسبة إلى مجال اهتمامي وحقل تفكيري لا علاقة له بالحتمية الجغرافية ولا بمفهوم "العقلية"، بل المسألة كلها هي محاولة فهم علمي موضوعي لتشكل العقل العربي- البياني- من خلال الموضوع الذي تعامل معه.

وهكذا فإذا كنا نجد مبدأ الانفصال سائدا في الفكر الجاهلي على مستوى الشعر والأدب والأخبار والأمثال ورؤية العالم الخ، وإذا كنا نجد مبدأ التجويز سائدا كذلك في جميع قطاعات الفكر العربي في

الجاهلية وصدر الإسلام، وإذا كنا نجد آلية القياس في التشبيه والمقاربة والاستدلال بالأثر والأمارة والآية سائدا في الفكر العربي في الجاهلية وصدر الاسلام، فلماذا لا نرى في ذلك أصلا "أصيلا" لبنية العقل البياني كما سيتجلى في الفقه وأصوله والكلام والبلاغة والنقد الخ؟!

هكذا يبدو واضحا أن اعتمادي هنا لمفهوم "العقل المكون" (بالكسر) و "العقل المكون" (بالفتح) كما ورد عند لالاند، كان عملية إجرائية مفيدة. فالعقل البياني العربي تكون من خلال التعامل مع "التراث" الجاهلي والنص القرآني، فأصبح عقلا مكونا (بالكسر) عمل وساعد على تكوين الثقافة العربية في عصر التدوين، الشيء الذي أسفر عن "العقل العربي البياني" المكون (بالفتح) الذي ظل سائدا إلى اليوم. لقد تكون العقل العربي البياني من خلال التعامل مع "تراث"، ثم شيد تراثا كان تجليا من تجلياته. هنا على الصعيد الإبيستيمولوجي نجد أنفسنا أمام استمرارية، وليس أمام قطيعة. ومن هنا جاز لي- فيما أعتقد- الحديث عن "أصول البيان وفصوله"، لأنه لولا هذه الاستمرارية لما كان هناك أصول وفصول...

**محيي الدين صبحي**، مقاطعا: منطق أرسطو لا يوصل إليه من خلال الرجوع إلى ماضيه؟

## 21- منطق أرسطو مرتبط باللغة اليونانية وبالفلسفات السابقة

**محمد عابد الجابري:**

أعتقد أنه ليس لنا أن نجتهد نحن في البحث عن أصول منطق أرسطو، فالمسألة أصبحت منتهية، والآراء والنظريات في الموضوع معروفة. وقد تنبه نحاة العرب إلى أن منطق اليونان مرتبط بلغتهم

وهذا ما عرضت له مرارا من خلال مناظرة السيرافي مع متى. أما في العصر الحديث فالنظريات التي تقول بارتباط منطق أرسطو باللغة اليونانية نظريات معروفة وسائدة، أعني أنها معتمدة إلى حد كبير. على أن المنطق اليوناني ليس من إنشاء أرسطو بمفرده، فأرسطو يكاد ينحصر دوره في التنظيم والقولبة، فالمنطق اليوناني- إذا جاز استعمال هذا التعبير بالمفرد- تكون من خلال التراث اليوناني الفلسفي كله، وذلك إلى درجة أنه صار ممكنا منذ زمان رد كل بند أو فصل من بنود المنطق-الأرسطي وفصوله إلى جانب من جوانب التراث اليوناني السابق له، وبالخصوص منه الجدل السفسطائي والرياضيات (الهندسة) ومنهج سقراط ومنهج أفلاطون الخ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الميتافيزيقيا الأرسطية المرتبطة ارتباطا عضويا بمنطقه، فإن أصولها وفصولها توجد في التراث السابق له. بل إن الفلسفة اليونانية برمتها تجد أصولها وفصولها في الميثولوجيا الإغريقية...

نعم لقد قلت إن الاتصال هو من معطيات البيئة البحرية وأن الانفصال من معطيات البيئة الصحراوية. ولكن هذا مجرد تصوير بياني للمسألة. فالعلاقة هنا ليست من نوع علاقة العلة بالمعلول، بل من نوع العلاقات كثيرة الأبعاد والمحددات. أما أن هذا التصوير البياني الذي يهدف إلى المقاربة، قصد الإيضاح والإيحاء، تصوير مبرر فهذا ما أعتقد أن الواقع يفصل فيه تماما، خصوصا إذا نظرنا إلى المسألة في إطار البيئة العامة الطبيعية والبشرية.

إن عالم الصحراء طبيعة وسكانا وعلاقات الخ، هو عالم الانفصال كما بينت في الكتاب. أما عالم الشواطئ والجزر، عالم المياه والأمواج، عالم الأنهار الكبرى فهو عالم الاتصال: الاتصال

العمودي (التراكم الحضاري) والاتصال الأفقي (المبادلات والمستعمرات...). وهناك في إطار هذه المقاربة إشارة توضيحية. وهو أن ربط الاتصال بالبحر يوحي بفكرة "الموجة" أو التصور الموجي للظواهر، وهذه مسألة معروفة في الفيزياء.

وفي جميع الأحوال، فربط الانفصال بالصحراء لا يعني التنقيص من الصحراء ولا من أهلها ولا من قدرات سكانها... فأنا ابن الصحراء... ولولا معرفتي المباشرة بالصحراء لما اكتسبت تصورا واضحا عن هذا الموضوع!

## 22- النحو والمنطق: كان السيرافي محاميا، ولم يكن قاضيا

**محيي الدين صبحي.**

أستأذن الإخوة -ما دام الدكتور الجابري قد وصل إلى الحديث عن أن منطق أرسطو قد يكون مستمدا من اللغة اليونانية. أنت تحدثت عن مناظرة جرت في بغداد عام 326 هـ بين أبي بشر متى بن يونس الذي انتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبين أبي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه المتكلم. وقد جزأت المناظرة ووزعتها على أبواب الكتاب في الجزأين. حين قال السيرافي لمتى: "إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية" لأن منطق أرسطو هو نحو اللغة اليونانية مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. ومن هنا كان تطبيق المنطق الأرسطي على اللغة العربية بمثابة "إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها"، وهذا كلام عميق وبديهي، فلكل لغة منطقها ولكل منطق لغته. ومع ذلك، كان تعليقك المباشر على حجج السيرافي: "واضح أن السيرافي هنا يرفض "العقل الكوني"[28]، في حين أن السيرافي

28 – الجابري، تكوين العقل العربي، ص 257.

كلغوي متعمق كان يقدر بحدسه مقولة عميقة جدا أكدتها البحوث المعاصرة والحديثة... في عام 1974 عقد بالجامعة الأمريكية في بيروت مؤتمر أو ندوة عن "اللغات والمنطق" حين قرأت كتابك تذكرت تلك الندوة. وبمحض الصدفة، أرسل إلي هذا الأسبوع الدكتور نزار الزين، رئيس قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية، الورقة التي قدمها في الندوة. وفيها يقول: "فلقد أوضح بنفنيست صلة المنطق بالنحو حينما برهن أن المقولات المنطقية كما ذكرها أرسطو هي نقل لمقولات اللغة الخاصة باليونانيين بمصطلحات فلسفية ليس إلا. ويقول بنفنيست في 1952، يتبين أن المقولات الذهنية وقوانين الفكر لا تقوم، إلى حد بعيد، إلا حين تعكس وضعية المقولات اللسانية وتوسيعها". كل ذلك يعني أن لكل لغة منطقها، وأن للغة العربية منطقها. أنت ترفض ذلك. فعلى أي أساس؟

**محمد عابد الجابري**

هنا يجب أن نميز بين موقفين. موقف الباحث الذي يبحث في المنطق العربي، أو المنطق اليوناني، ويرجع أصوله إلى لغة، أو إلى ميتافيزيقيا أو إلى غيرهما، وبين موقف أبي سعيد السيرافي: عندما رفض السيرافي المنطق اليوناني، لكونه متصلا باللغة اليونانية، لم يرفضه كباحث منطقي بل رفضه كمجادل. إن نقده للمنطق اليوناني لكونه مرتبطا باللغة اليونانية لم يكن ناتجا عن هم أو شاغل يتصل بالبحث العلمي المحض. على أن المسألة تتعلق أساسا بالصراع العلني بين ثقافتين، أو إذا شئت قلنا بين مرجعيتين، وبالتالي بين بنيتين فكريتين تختلفان، بل تتناقضان في أكثر من جانب.

أنت تقول إني وزعت مناظرة السيرافي بين الجزء الأول والجزء الثاني من الكتاب، والواقع أنني فعلت أكثر من ذلك، لقد عرضت

لها في عدة فصول من الجزأين معا. وقد فعلت ذلك لأن هذه المناظرة، أعني خلفياتها وأبعادها ومراميها، لا يمكن أن تفهم إلا باستحضار جملة أمور كانت تشكل الحاضر الثقافي في الوقت الذي جرت فيه. لقد كان لا بد من التقدم في العرض والتحليل لكي نستطيع أن نفهم ونستوعب أبعاد فقرات المناظرة والمسائل التي أثيرت فيها. لم يكن من الممكن مثلا فهم موضوع المناظرة وما خلفه السيرافي بهجومه على المنطق بدون التعرف على رد فعل الفارابي الذي جاء هادئا، في صورة "بيان حقيقة" يرمي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين النحو والمنطق! ولم يكن من الممكن فهم ما قاله الفارابي بصدد العلاقة بين المعقولات والألفاظ (وهو يتحدث عن علاقة المنطق والنحو) دون التعرض مسبقا إلى تفاصيل النقاش الذي جرى قبل عصره وخلاله حول العلاقة بين اللفظ والمعنى، في أوساط البلاغيين والمتكلمين والفقهاء والنحاة. لقد ظهر متى في مناظرته مع السيرافي في صورة المنهزم لأنه لم يكن يتقن العربية فجاء الفارابي الذي تعلم النحو على النحوي الكبير ابن السراج ليضع الأمور في نصابها، ليتحدث كعالم نحو وعالم منطق، وليفصل في أمر علاقة النحو بالمنطق واللفظ بالمعنى...

فعلا لقد وردت خلال عرضي للمسألة عبارة أن السيرافي يرفض "العقل الكوني" ولم يكن هذا مني موقفا ضده، لم أؤاخذه على ذلك. كل ما أردت أن أقول هو أن السيرافي لم يكن يعترف بالعقل الكوني (العقل مستقلا عن نحو، أي عن لغة) لأنه كان يقف موقف المساجل، المدافع عن النحو العربي، لقد رفض العقل الكوني، العقل الذي يفهم مستقلا عن اللغة، لأنه كان يدافع عن "عقل" لغة معينة: العقل البياني بالتحديد.

كان السيرافي، إذن، ممن يرون أن منطق أرسطو مرتبط باللغة اليونانية ومستخرج منها، أو على الأقل يمكن تصنيفه مع من يقول بهذا. وهناك دراسات غربية معاصرة تؤكد هذا. ولكن هناك وجهات نظر أخرى حديثة أيضا، وعلمية بنفس القدر، تقول بأن منطق أرسطو منطق مستخرج أو مستوحى من التجربة، من الواقع التجريبي، لا بل من الخبرة اليومية، من علاقة الإنسان مع الطبيعة ومع غيره من الناس...

وسيكون من غير المعقول إلحاق أبي سعيد السيرافي بالباحثين المعاصرين الذين يقولون بوجهة النظر الأولى التي ترد المنطق اليوناني إلى اللغة اليونانية. ذلك لأن السيرافي لم يكن يفكر كباحث، كدارس محايد أو يريد أن يكون له رأي موضوعي في المسألة، بل لقد كان السيرافي مساجلا، كان محاميا عن قضية، ولذلك لا يجوز وضعه موضع القاضي. وكما قلت من قبل فالمسألة يجب النظر إليها في إطارها التاريخي إطار الصراع بين ثقافتين، بين نظامين معرفيين. أقول هذا حتى لا يأتي من يقول إننا "سبقنا أوروبا" في رد منطق أرسطو إلى اللغة اليونانية كما يحلو للبعض منا أن يفعل في أمور أخرى.

**– الجابري والإستشراق**

**سالم يفوت:**

أود هنا التأكيد على نقطة وردت في كلام الأستاذ محمد الوقيدي وكذلك في كلام الأستاذ بنسعيد، تتعلق بصمت الأستاذ الجابري إزاء الكتابات التي سبقته خصوصا منها كتابات المستشرقين. والأستاذ الجابري يرى في ذلك الصمت حكمة لاعتبارين أساسيين:

أولا: الرغبة في بناء الموقف وتحديده، مع مراعاة أن يستوفي هذا الموقف شرط الاستقلالية.

ثانيا: الرغبة في عدم الدخول في اعتراضات أو سجال ونقد. وبالتالي الرغبة في اختيار الموقف أو بنائه، بغض النظر عما قيل. وقد يحدث الالتقاء، وقد لا يحدث. وهذا بالفعل ما نلاحظه في كتابات الجابري وفي بعض المواقف التي ضمنها كتبه، لا سيما الكتابين الأخيرين، "تكوين العقل العربي " و "بنية العقل العربي".

أود كذلك، وفي نفس السياق العودة إلى نقطة أثارها الأستاذ صبحي، تتعلق بعلاقة النحو بالمنطق. كنت أخيرا أطالع كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي، فاستوقفني جواب تقدم به أحد تلامذة أبي سليمان السجستاني المنطقي، على سؤال حول علاقة اللفظ بالمعنى، فقال ما معناه: اللفظ مجاله النحو، والمعنى مجاله المنطق، قواعد النحو تحكم دقة ارتباط الألفاظ، أما قواعد المنطق فهي تحكم تسلسل المعاني. وفي هذا تأكيد من طرف تلميذ أبي سليمان، ويدعى أبو بكر القوصي، في القرن الرابع الهجري، الذي ينتمي إلى جماعة بغداد، على مسألة لمسها الأستاذ الجابري عند حديثه عن الفارابي في "بنية العقل العربي" ألا وهي وحدة البناء البياني ووحدة قواعده، حيث أن محاولة الفارابي تكريس نظام آخر تطلبت منه تأسيسه وهذا ما فعله بخصوص المنطق حيث بدأ بأن أكد انفصال اللفظ عن المعنى كخطوة لانفصال النحو عن المنطق.

وينبغي أن يؤخذ موقف أبي سليمان بمعناه الأشمل من حيث أنه يدعو، قبل ابن رشد، إلى التمييز بين البيان والبرهان والفصل بين الدين والفلسفة.

**كمال عبد اللطيف:**

أريد أن أستدرك أمرا وقع إغفاله في الأحاديث التي نستمع إليها الآن.

أنه من الإيجابي أن يكون العقل العربي في الوقت الراهن قد تنبه إلى أنه يجب أن يمارس نقدا على ذاته. ولكن بهذا المعنى نفسه الذي أعتبره إيجابيا فإنني أود أن أطرح سؤالا يتعلق بهذا الجدل بين العقل المكون والعقل المكون. سأقول: إلى أي حد استطاع العقل المكون أن يكتشف، إلى هذه المرحلة، العناصر التي تكونه بصورة تامة، ما دام يبحث عن العقل المكون في ممارسته؟ هذا سؤال أول.

أما السؤال الثاني فأظن أنه قد سبق لي في لقاء سابق أن ألقيته على الأستاذ الجابري، وأعيده الآن لأني أعتقد أن جواب الأستاذ الجابري في ذلك الوقت كانت له شروط خاصة ولم يكن مقنعا في نظري. السؤال هو: ما الفرق بين المشروع الذي يدعوه الأستاذ الجابري بـــ "نقد العقل العربي"، وبعض المشاريع الأخرى التي تتحدث عن نقد العقل، ولكن الأمر متعلق لديها بالعقل الإسلامي؟ إنني أوجه هذا السؤال لاعتقادي أن الأستاذ الجابري يتحدث عن نقد العقل العربي وهو يقصد في المضمون العقل الإسلامي. ذلك أننا عند مراجعة ما يحدثنا عنه الأستاذ الجابري نجد أن الثقافة المكونة التي تحدث عنها لا ترجع إلى الثقافة العربية وحدها، فهي ثقافة إسلامية ومن ثمة فإن النقد موجه لا إلى العقل العربي، وإنما إلى العقل الإسلامي بصفة عامة.

أود توضيحا في هذا المجال لأنني أرى أن مفهوم العقل الإسلامي أشمل من مفهوم العقل العربي. هذا هو سؤالي.

**سعيد بنسعيد:**

أعتقد شخصيا أن نقد العقل العربي هو مرادف لما وصفته بمشروع الجابري وهو الدعوة إلى تحديث العقل العربي.

فلماذا نقد العقل العربي ليس نقدا بالمعنى الكانطي الدقيق الذي يكون كشفا على الآليات التي تتم بها المعرفة، وما الذي يمكن أن يعرف وما الذي لا يمكن أن يعرف. لا أعتقد أنه نقد بهذا المعنى، إنه مجاوز له، وهنالك هدف عملي دقيق يوجهه، وهو الكشف عن ثغراته والكشف

عن عيوبه، وإعطاؤه دما جديدا ونفسا جديدا. فهذا النقد بغية تحديث العقل العربي، وليس تحديث العقل العربي إلا كشرط، ومقدمة ضروريين لتحديث الإنسان العربي، ولتحديث الواقع العربي. فلذلك يبدو لي أن الحديث عن نقد العقل العربي لا يمكن أن يكون منحصرا في مجال القراءة التحليلية النقدية لمكونات الثقافة العربية الإسلامية، أو لعصر التدوين وإنما هو يتجاوزه إلى ما أثاره الأستاذ الجابري أكثر من مرة وعبر عنه بضرورة تدشين عصر تدوين جديد نأخذ فيه الجانب الايجابي من التراث (الذي هو الحزمية والرشدية والشاطبية والخلدونية في نهاية الأمر).

فأولا، عندما نحدد هذه الأسماء بعينها فإن الأمر يتعلق باختيار، ومن الطبيعي أن يكون هنالك اختيار لأن الأمور لا تترك على عواهنها في النظر إلى التراث.

هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإن هذا المشروع لا بد أن يكون أيضا نقدا لطريقة تعامل العقل العربي المعاصر مع الحياة اليومية التي يحياها. ولذلك فنقد العقل لا يمكن أن يكون نقد العقل العربي المنحدر إلينا من عصر التدوين، ولكن هو أيضا نقد لطريقة تعاملنا مع واقعنا اليومي في مختلف جوانبه ومقوماته.

## - ما حمولة مفهوم النقد عند الجابري

### محمد نور الدين أفاية:

إن مشروعكم نقدي بالدرجة الأولى، ويتخذ من العقل العربي موضوعا للبحث والمساءلة والتفكير. وقد عملتم في كتابكم الأخير على الاقتراب من مفهوم العقل، سواء من حيث تكوينه أو بنيته، كما طرحتم طبيعة الانتماء الثقافي لهذا العقل باعتباره عقلا عربيا يؤطره التاريخ بقدر ما تساهم الجغرافيا في تحديده.

لكن مما يلاحظ هو أنكم بالرغم من إلحاحكم المنهجي على مسألة النقد، وعلى تأكيدكم على أنكم تتحركون ضمن ما أسميتموه بـــ "إبيستيمولوجيا الثقافة" فإن الدلالة الإيبستيمولوجية لمفهوم النقد غير محددة بما فيه الكفاية.

نلاحظ أحيانا، على مستوى ممارستكم النظرية، أن النقد يتداخل مع مسألة القراءة التشخيصية، وأحيانا يدل على استراتيجية تهدف إلى تأزيم الثقافة العربية من خلال الكشف عن مناطقها ومكوناتها التأسيسية.

ما دام النقد يحتل إذن هذه المكانة في مشروعكم الفكري فما هي الحمولة المفهومية التي تعطونه إياها، خصوصا وأنكم تدعون إلى "عقلانية نقدية"؟

**– ما مدى استيعاب العقل العربي لمكوناته؟**

**محمد عابد الجابري:**

إلى أي مدى استطاع العقل العربي المكون أن يستوعب جميع مكوناته؟

سؤال سيبقى مطروحا باستمرار، لأن العقل، أي عقل، هو دائم التكون، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يستوعب جميع مكوناته، لأنه إن استوعبها جميعا– توقف عن التكون– كما حدث، مثلا، للعقل اليوناني مع أرسطو. فلقد استوعب العقل اليوناني فعلا، جميع مكوناته مع أرسطو فبلغ منتهى ما كان يمكن أن يصل إليه، ثم أخذ في التراجع إلى أن تلاشى وتفكك.

ليس هذا هروبا من السؤال الذي يطرح إشكالية العقل العربي، بل هو تقرير لواقع. وهذا الواقع هو أن العقل العربي الذي نتحدث عنه، أعني الذي حللته في كتابي ما زال قائما فينا، ما زالت

مكوناته حاضرة في فكرنا وثقافتنا. والنهضة العربية الحديثة قد جعلت من جملة مهامها بعث الحياة بل تنشيط الحياة في هذا العقل. وكان هذا ضروريا للنهضة، لأن النهضة لا بد أن تنتظم في تراث، ونحن ما زلنا نبحث عن نوع من الانتظام في تراثنا ندشن به نهضة حقيقية، أعني نهضة نتجاوز من خلالها هذا التراث باستيعابه واحتوائه إلى تراث جديد نتمثله من خلال علاقة الفصل والوصل، العلاقة الجدلية التي يحتفظ الجديد فيها، في جوفه، بعناصر من القديم. والنقد الذي نمارسه على العقل العربي اليوم، هو في اعتقادي الطريق الصحيحة لتحقيق عملية الفصل والوصل المطلوبة، عملية التجاوز الضرورية.

غير أن هذا النقد الذي أقوم به ليس إلا جزءا من مشروع يجب أن يعمل كل المثقفين العرب من أجل إنجازه. أنا لا أتناول إلا الثقافة العربية العالمة، الثقافة التي تتوزعها العلوم العربية الإسلامية بما في ذلك الفلسفة طبعا. إن هذا يعني أن هناك قطاعات أخرى يجب أن يتناولها التحليل النقدي مثل قطاعات الأدب والثقافة الشعبية بمختلف جوانبها. بل هناك حتى داخل الثقافة العالمة قطاعات لم أتناولها بعد، هناك الفكر التاريخي والفكر السياسي والفكر الأخلاقي، وهذا أعني الفكر التاريخي والسياسي والأخلاقي، يشكل قطاعا إيبستيمولوجيا/إيديولوجيا واحدا، وقد فضلت عزله وعدم دمجه في التحليل الذي قمت به لبنية العقل العربي، لأني أرى أن هذا القطاع، التاريخي السياسي الأخلاقي، لم يكن النقاش فيه يرتفع إلى مستوى تأسيس بنية العقل العربي، مستوى النقاش في النحو والفقه أو الكلام أو النقد البلاغي، بل بالعكس لقد كان هذا القطاع، التاريخي السياسي الأخلاقي، فيما

أعتقد، الآن على الأقل –ومن الممكن أن أغير رأيي إذا ما كشف لي البحث عما يستوجب ذلك– أقول لقد كان هذا القطاع محكوما بمعطيات وآليات الثقافة العربية التي تشكلت في النحو والفقه والكلام والفلسفة والبلاغة. هذا ما جعلني أسكت عن "التاريخ" كعلم، وهو فعلا علم عربي، أعني أن الكتابة التاريخية في الثقافة العربية الإسلامية أصيلة أصالة النحو والفقه... ولكن "التاريخ" هذا، وبعبارة أصح الكتابة التاريخية قبل ابن خلدون، لم يكن منخرطا في النقاش الذي تكون فيه ومن خلاله العقل العربي، لم يكن من العلوم الاستدلالية بل هو "علم" رواية ونقل، مثله مثل الحديث. ومعروف أن الكتابة التاريخية في الثقافة العربية الإسلامية قد اتخذت منهج الحديث نموذجا لها تقتدي به، على الأقل في المراحل الأولى من تطورها.

وعلى كل حال فنقد "العقل السياسي" (أو العقل العملي) يتم دوما منفصلا عن نقد "العقل الخالص" (أو العقل النظري)، لاعتبارات تفرض نفسها ليس هاهنا مجال تفصيل الحديث عنها. وأرجو أن أتمكن في المستقبل من التفرغ إلى المساهمة بشيء ما في هذا المجال، مجال نقد العقل السياسي العربي. على أن ما قمت به أو سنقوم به جميعا في هذا القطاع أو ذاك يجب أن لا يعتبر على أنه القول الفصل، أو أنه كل المطلوب. كلا، إن نقد العقل بمختلف مظاهر نشاطاته لا يتوقف في كل ثقافة حية. إن حياة الثقافة أية ثقافة، إن نموها ومسايرتها للتطور، بل واستباقها له، كل ذلك مرهون بمدى نشاط واستمرارية التفكير النقدي فيها بما في ذلك، ولربما في الدرجة الأولى، نقد العقل. إن نقد العقل، أعني المراجعة العلمية المتواصلة لأدوات التفكير وآلياته ضرورة حيوية لكل ثقافة.

وقد كانت الثقافة العربية الإسلامية ثقافة حية منتجة عندما كانت أدوات التفكير فيها موضوع تفكير، موضوع نقد. وقد توقفت عن النمو وجمد النشاط فيها وانحطت عندما توقف التفكير داخلها في العقل وقدرته في اتجاه تسويده والخضوع لأحكامه. أما عندما تنكر الناس للعقل، أما عندما راحوا يطلبون الحقيقة داخل "نفوسهم" وليس بواسطة عقولهم فلقد حصل التقوقع والانكماش والانحطاط. والنهضة الأوروبية نفسها منذ ديكارت إلى اليوم هي، في بعض مظاهرها، المظهر الأهم والأقوى، حديث مسترسل عن العقل، نقد متجدد للعقل.

**– لماذا العقل العربي وليس العقل الإسلامي: الجابري وأركون؟**

هذا بخصوص الجانب الأول من التدخل والمتعلق بمدى استيعاب العقل العربي لمكوناته. أما مسألة: لماذا "العقل العربي" وليس "العقل الإسلامي" فهذه فعلا نقطة أثيرت وقد سبق لي أن أجبت عنها وسأجيب عنها من جديد لأنها تتعلق بسؤال يتجدد. فلا بد إذن من توضيح...

أريد أن أشير، بادئ ذي بدء، إلى أن اختياري لعبارة "العقل العربي" بدل عبارة "العقل الإسلامي" اختيار لم تمليه علي اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض. فأنا لا أستعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات. إن اختيار عبارة "العقل العربي" هو بالنسبة إلي اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك من ناحيتين أو لاعتبارين: أولا لأن "العقل الإسلامي" يضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه سواء باللغة العربية أو بغيرها من اللغات كالفارسية مثلا. وأنا لا

أتقن، في هذا المجال إلا اللغة العربية. أنا أجهل الفارسية تماما، لغة وثقافة. فكيف يمكنني الحديث عن "عقل إسلامي" هكذا بدون تقييد، والفرس كما نعلم يكتبون إسلاميا باللغة الفارسية منذ القرن الخامس الهجري. إذن، إن جهلي للغة الفارسية والثقافة الفارسية الإسلامية وغير الإسلامية (قبل الاسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد "العقل الإسلامي" هكذا بإطلاق.

هذا اعتبار يتعلق بحدود إمكانياتي. وهناك اعتبار آخر يتعلق هذه المرة بحدود طموحاتي. أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء "علم كلام" جديد. وعبارة "نقد العقل الإسلامي" لا يمكن تجريدها من المضمون اللاهوتي. وأنا قد اخترت النقد الإبيستيمولوجي الذي يتناول أدوات المعرفة وآلياتها. أما النقد اللاهوتي- العقدي، الكلامي... فليس من مجال اهتمامي. وبما أن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوبا إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم، وليس للعقيدة. إن موضوع عملي هو "الثقافة العربية الإسلامية" أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها وداخل الاسلام ومن خلال معطياته. وبما أن النقد الذي اخترته هو نقد يتناول أدوات المعرفة وليس العقيدة أو مذاهبها، فلقد كان طبيعيا أن يكون عنوان البحث هو"نقد العقل العربي" وليس شيئا آخر. وإذا شاء القارىء أن يتأكد من مدى استراتيجية هذا الاختيار فما عليه إلا أن يشطب في كتابي على جميع الفقرات والصفحات التي تتناول اللغة العربية ومسائلها وعالمها وكل مظهر من مظاهر حضورها... ثم لينظر ماذا سيبقى لديه؟ وإذا شاء أن يتأكد أكثر وأكثر فليتناول أبحاث ودراسات زميلي وصديقي الدكتور محمد أركون. إني أعتقد أنه بالإمكان

الاستغناء عن اللغة العربية وعالمها في أبحاث الأخ أركون ومع ذلك يبقى مشروعه قائما وسليما. والسبب واضح وهو أن الاختيار الاستراتيجي لصديقي أركون يختلف عن اختياري. نعم إنه يمارس هو الآخر نوعا من النقد الإبيستيمولوجي، ولكنه أوسع نطاقا، وفوق ذلك مؤطر تأطيرا "لاهوتيا" إذا جاز التعبير، بمعنى أن هاجس "النقد اللاهوتي" حاضر عنده وبوعي. ولذلك فالزميل أركون محق تماما في اختيار عبارة "نقد العقل الإسلامي"، كعنوان لأبحاثه ودراساته.

وبإمكان القارىء أن يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي واختيار الزميل أركون إذا هو مثلا عمد إلى استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي. إنه سيجد مثلا أن مفهوم اللفظ/ المعنى، ومفهوم الأصل /الفرع، يحتلان عندي موقعا مركزيا... أما عند الأخ أركون فقد نجد مفهوم ""الأرثوذكسية" أو مفهوم "الرمز" أو مفهوم "الخيال" أو هذه المفاهيم جميعا، تحتل عنده موقعا مركزيا. وواضح، على الأقل بالنسبة لي، أن ما هو حاضر عنده غائب عندي ولربما العكس صحيح أيضا.

وهذا بطبيعة الحال هو ما يعطي كل بحث مشروعيته وأصالته. نحن جميعا نشتغل في موضوع واحد هو الثقافة العربية الإسلامية، ولكن لا من زاوية واحدة، بل لكل منا الزاوية التي ينظر منها، وأعتقد أن تعدد زوايا النظر ووجهات النظر حول موضوع واحد شيء مهم جدا، لا بل هو ضروري جدا.

هناك سؤال آخر يطرح، ومضمونه يتناول هذه المرة نوع النقد الذي أقوم به.

**– أي نوع من النقد هو؟ وما هو النقد؟**

هناك من يتساءل ويقول هل هو نقد إبيستيمولوجي من النوع الذي قام به كانط أم أنه من النوع الذي قام به باشلار، أو فوكو... الخ. والواقع أن الجواب عن هذا السؤال هو من اختصاص النقاد الذين قد يتناولون أعمالي بالفحص والنقد. ومع ذلك فإني سأقول ما أعتقده.

لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوروبيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي... والقائمة طويلة... هؤلاء جميعا قد مارسوا نوعا من النقد، كل على شاكلته وكل حسب موضوعه، وأنا فيما يبدو لي، وهذا رأي شخصي ذاتي بطبيعة الحال، لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا. قد تعلمت منهم جميعا. وأهم شيء تعلمته منهم هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه في ما أكتب. وبما أن الأمر يتعلق بمنسي، أو بشيء صار جزءا من لاشعوري المعرفي، فإنه ليس بإمكاني قط أن أعطيه اسما يربطه بهذا "الأب" أو بذاك. إنه نتاج كل، إنه حصيلة "ثقافة" الفرد، حصيلة تكونه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أحب أن أؤكد هنا أن الناقد لا يختار أستاذه ولا نموذجه. إن ما يحصل هو أن الموضوع الذي

نتعامل معه هو الذي يفرض علينا نوع النقد الملائم، ولكي ندرك هذا يجب أن نتساءل: ما هو النقد؟

لا شك أننا سنتفق جميعا على أن النقد هو الكشف عن الثغرات، ولكن علينا أن نتساءل: هل هناك ثغرات بدون موضوع؟ وهل يمكن الكشف عن ثغرات موضوع بنفس الأدوات التي استعملت في الكشف عن ثغرات موضوع آخر؟ خصوصا عندما يكون الموضوعان مختلفين تماما؟

إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي، والعقل الكامن فيه؟ وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل "الآخرين" أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية وبرغبة "صبيانية". وكل ما أتعبني في عملي حقا هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذاك الهاجس!

إلى أي مدى نجحت في هذا- الرغبة في هذا التحرر- سؤال ليس من شأني الخوض فيه، على الأقل علانية. إنه من الأسئلة التي تبقى تفعل داخل فكر الكاتب دون أن يعرف كيف يجري الأمر، ولا أين ينتهي، وبالتالي فليس له أن يعبر... وأنى له ذلك! وهل نشعر بعملية النمو في أجسامنا، وهل نشعر بالكيفية التي يتوزع بها الطعام المهضوم داخل أنسجة جسدنا؟

## 24- قفزة معرفية عظيمة تساعد العقل العربي على الاستقلال !

**محيي الدين صبحي:**

في ختام المناقشة نلخص:

نتعامل معه هو الذي يفرض علينا نوع النقد الملائم، ولكي ندرك هذا يجب أن نتساءل: ما هو النقد؟

لا شك أننا سنتفق جميعا على أن النقد هو الكشف عن الثغرات، ولكن علينا أن نتساءل: هل هناك ثغرات بدون موضوع؟ وهل يمكن الكشف عن ثغرات موضوع بنفس الأدوات التي استعملت في الكشف عن ثغرات موضوع آخر؟ خصوصا عندما يكون الموضوعان مختلفين تماما؟

إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي، والعقل الكامن فيه؟ وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل "الآخرين" أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية وبرغبة "صبيانية". وكل ما أتعبني في عملي حقا هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذاك الهاجس!

إلى أي مدى نجحت في هذا- الرغبة في هذا التحرر- سؤال ليس من شأني الخوض فيه، على الأقل علانية. إنه من الأسئلة التي تبقى تفعل داخل فكر الكاتب دون أن يعرف كيف يجري الأمر، ولا أين ينتهي، وبالتالي فليس له أن يعبر... وأنى له ذلك! وهل نشعر بعملية النمو في أجسامنا، وهل نشعر بالكيفية التي يتوزع بها الطعام المهضوم داخل أنسجة جسدنا؟

## 24- قفزة معرفية عظيمة تساعد العقل العربي على الاستقلال !

**محيي الدين صبحي:**

في ختام المناقشة نلخص:

# مجلة "فكر ونقد"

# تستأنف الصدور قريبا...

يسر مجلة "فكر ونقد" أن تخبر قراءها وكتابها الكرام أنها ستستأنف الصدور قريبا، وستبقى كما كانت منبرا للفكر العلمي والنقد الهادف، تصارع الضائقة المالية، وإصرار، في سبيل أداء رسالتها الثقافية العلمية.

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

كما ننبه الزملاء كتاب المجلة إلى ضرورة إرسال عنوانهم مع كل مساهمة. والأفضل أن تكون المساهمات مرقونة على الحاسوب (نظام ويندوز برنامج وورد)، وأن ترسل على البريد الإلكتروني، أو في قرص (ديسكيت)، وإذا تعذر ذلك فالمرجو مراعاة وضوح الخط بأكبر قدر ممكن.

إلى اللقاء قريبا...

# 26- النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر.

حوار مع لطفي الشطي من جريدة "العمل" التونسية نشرته في 31 أكتوبر 1987 مع التقديم التالي : "استشراف مستقبل الوطني العربي": محور كبير لندوة فكرية هامة احتضنتها تونس من 17 إلى 20 أكتوبر الماضي ونظمها مركز دراسات الوحدة العربية بمساعدة الجامعة العربية. وقد حضر إلى الندوة عدد كبير من أبرز رجال الفكر والاقتصاد والاجتماع في الوطن العربي للإدلاء بدلوهم في هذا اللقاء الذي تناول بالدرس والتحليل جملة من الموضوعات التي اشترك في تناولها عدد من المفكرين والباحثين العرب —متعددي المنطلقات الفكرية— ضمانا لتقليل التحيز والذاتية لدى الباحث الفرد، "وهي دراسات تحدد الجديد في ساحات الغد وتنبه إلى المخاطر والتحديات وتبصر بعائد وكلفة أي اختيارات مستقبلية محتملة للشعب العربي، أو لأي من أقطار هذا الوطن العربي".

وبهذه المناسبة التقت "العمل" أحد أقطاب الفكر العربي في المغرب الشقيق الدكتور محمد عابد الجابري لتحاوره حول جملة من القضايا الفكرية وحول تقييمه لأعمال هذه الندوة ورؤيته لكيفية صياغة مشروع حضاري عربي للنهضة على ضوء الماضي والحاضر.

---

**1- قضايا أساسية لم يكن العرب يطرحونها من قبل!**
**2- شعور بالإحباط، لا يجد تبريره الكافي في الواقع العربي.**
**3- معنى الاستقلال التاريخي للذات العربية...**
**4- شباب اليوم واعد ... ومرحلة جديدة في الأفق!**
**5- لماذا لم تفرز الوضعية العربية وضعا ديمقراطيا حقيقيا؟**
**6- النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر..!**
**7- النظرة الموضوعية لقضية الوحدة العربية.**
**8- يجب أن يقوم الحوار مع الغرب على أساس التكافؤ...**

---

## 1- قضايا أساسية لم يكن العرب يطرحونها من قبل!

س- دكتور الجابري، ما هو تقييمكم لهذه الندوة العربية التي تناولت -كما يظهر- قضية دقيقة لها ارتباطات عضوية بالإنسان العربي من حيث واقعه ومستقبله؟

ج- هذه الندوة، كما قلت في مداخلة لي، سجلت نوعا من بداية تدشين عصر تدوين جديد في الحياة الفكرية العربية. إنه ربما

لأول مرة تطرح قضية المستقبل من خلال أساليب علمية تريد أن تتقيد بالموضوعية إلى أقصى حد، أساليب اعتمدت الدراسات القطاعية، للماضي والحاضر، للاقتصاد والاجتماع وطرحت مسائل هامة جدا، كقضية العلاقة بين المجتمع والدولة في الوطن العربي، وفي الأقطار العربية كل حسب تجربته، كما طرحت مشكلة الأقليات، ومشكلة التنمية، وقضايا العالم والعرب الخ. هذه قضايا أساسية لم يكن العرب يطرحونها من قبل. وإذا نحن رجعنا إلى الأدبيات العربية التي سبقت هذه الفترة فإننا لا نجد بكيفية واضحة مثل هذه الطروحات التي لمسناها في هذه الندوة. إن الأمر يتعلق بتدشين مرحلة جديدة، فعلا، غير أن أهميتها تتوقف على مدى قدرة المفكرين العرب على مواصلة التفكير في هذه القضايا وإعادة التفكير فيها وفي كل ما قيل وما سيقال. وإذا حدث هذا فسنصل بدون شكل إلى مرحلة تستحق أن تدشن بالفعل نقلة نوعية في التاريخ العربي.

## 2- شعور بالإحباط، لا يجد تبريره الكافي في الواقع العربي.

س- هناك حالة من الإحباط تجاه المستقبل عند المواطن العربي.. فهل الواقع العربي يستدعي بالفعل ظهور هذه الحالة وبالصورة المأسوية تلك؟ ثم هل يمكن للمفكرين العرب أن يسهموا في التخفيف من وطأة هذا الواقع؟

ج- لقد سبق لي أن قلت غير مرة إن الحالة النفسية، حالة الشعور بالإحباط التي يعاني منها العرب اليوم، لا تجد تبريرا كافيا في الواقع العربي الراهن، فهي في الحقيقة تعبير عن خيبة أمل جاءت نتيجة كون طموحات العرب في العقود

الماضية، انطلاقا من الخمسينات، لربما كانت أكبر وأكثر مما يحتمله الظرف التاريخي الذي نعيشه، أكبر وأكثر من الشروط الذاتية والموضوعية المتوفرة. ومن هنا كانت هذه الحالة يكسوها الانفعال، ولذلك فمن الضروري-وهذا واجب المفكرين والمثقفين العرب- التخفيف من هذه البطانة الوجدانية وفتح أعين الناس جميعا على الحقيقة التي نعيشها، الحقيقة التي مضمنها أن حركة التاريخ-سواء في هذا القرن أو في القرون الماضية- لا تسير على شكل سهم مستقيم وسريع، هذه الحركة غالبا ما تعرف تموجات واضطرابات وعثرات وأيضا نوعا من التقهقر الذي لا يدوم في الواقع طويلا، إذا عرف المعنيون كيف يستفيدون من أخطاء الماضي وأخطاء ممارساتهم.

دور الفكر والثقافة دور ريادي، ولكي يكون كذلك يجب أن يهتم ليس فقط بتحليل الواقع وتقديم آفاق وأحلام جديدة بل أيضا بتصحيح الوعي عند الناس، عند الجماهير وعند الساسة وعند كل المهتمين بالقضايا المطروحة، لأن الإغراق والاستغراق في حالة الإحباط مدمر للذات ومغلق للآفاق وبالتالي يثبط عن العمل ويؤخر المسيرة.

## 3- معنى الاستقلال التاريخي للذات العربية... والإبداع!

س- سبق لكم وأن قلتم في إحدى محاضراتكم إنكم استوحيتم فكرة غرامشي وقلتم إن ما ينقص العرب هو غياب الاستقلال التاريخي التام للذات العربية. فهل يتفضل الدكتور الجابري ببعض التوضيح؟

ج- الذات العربية المقصودة هنا هي الوعي العربي. والوعي العربي فكرا ووجدانا تتقاسمه منظومتان مرجعيتان: مرجعية تراثية ومرجعية غربية. وهناك من استولى على وعيه هذا الجانب أو ذاك، وهناك من تتقاسمه هاتان المرجعيتان. وسواء تعلق الأمر بمن استغرقه أو احتوته المنظومة المرجعية التراثية أو بمن احتوته المنظومة المرجعية الغربية أو بمن احتوته المنظومتان معا بشكل تلفيقي، فإن جميع هؤلاء لا يملكون استقلالا، لا في التفكير ولا في الرؤية، ولا في العمل. الذات العربية لا زالت الآن إما مشدودة إلى ماض تريد أن تنقله إلينا، وفي هذه الحالة نضفي عليه كل آمالنا فنضخمه ونمجده ونحمله أكثر مما يحتمل، وإما مستندة إلى وهم وهو أنه من الممكن أن نعيد مسيرة أوروبا، أو أن نلتحق بها في فترة من فترات تطورها، دون أن نكون قد استعددنا ذاتيا لذلك. إذن الذات العربية تقع خارج الحاضر، خارج ذاتها إن صح التعبير.

والاستقلال التاريخي للذات العربية هو أن تمتلك مرجعياتها: أن نمتلك تراثنا، أن نحتويه بدل أن يحتوينا، أن نستقل عنه دون أن نشعر بنقص. وكذلك الشأن بالنسبة لعلوم العصر ومعارفه. في هذه الحالة سنبدع لأنفسنا طريقا جديدة للانخراط في الحضارة أعضاء فاعلين، وليس فقط مستهلكين. هذا بكيفية عامة ما قصدته من القول إننا نفتقد إلى الاستقلال التاريخي.

## 4- شاب اليوم واعد ... ومرحلة جديدة في الأفق...

س- دكتور الجابري هل تعتقدون بوجود مؤشرات مهمة واعدة، ويتعلق الأمر بصفة خاصة بالجيل الصاعد من الشباب؟

ج- هذا الجيل المعاصر من الشباب يتميز عن سابقيه بميزة أساسية وهو نزوعه العقلاني النقدي. الشباب اليوم إلا القليل، لا ترضيهم خطب الوعظ الإيديولوجي وأحيانا لا ترضيهم القوالب الجاهزة، أو على الأقل نجد لديهم نزوعا نحو التحرر من آثار القوالب الجاهزة والتفكير الجاهز وتبني النظرة النقدية والبحث عن الرؤية النقدية للعالم. هذا شيء مبشر بالخير خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن 60 في المائة من سكان العالم العربي دون الخامسة والعشرين. وهذا معناه أننا في المستقبل القريب سنكون أمام شباب يتحمل المسؤولية في كافة المجالات، شباب في صفوفهم عناصر تتمتع بهذا النزوع الذي تحدثنا عنه.

أما نحن، جيل، الأمس فإننا عندما نعود بالذاكرة إلى أيام شبابنا نرى أننا كنا جيل العاطفة والحماس والثقة في الأشخاص. كنا جيل التبعية للقدوة وللشخصية الكاريزمية أو غيرها، دينية كانت أو سياسية أو غيرها. اليوم برزت ظاهرة جديدة وسط هذا الجيل وهو التعلق بالفكر التحليلي النقدي، مع نوع من الاستقلال التاريخي للذات ليس فقط عن المرجعيات التي ذكرناها بل عن الرموز أيضا. وهذا شيء مهم جدا لأنه يشكل نقلة نوعية في التطور العربي الراهن. بطبيعة الحال هذا

لا يعني أن الأمور ستسير على خط مستقيم، بل لا بد من صراعات وتفاعل. وأعتقد أن ظروف العالم اليوم تمكن من الاتصال، سيما ونحن في عالم قوامه الإعلاميات والإذاعة والتلفزيون، فالأفكار تنتشر والطابع النقدي سائد في كل مجال. وأعتقد أننا بصدد مرحلة جديدة من تطور واقعنا ووعينا.

س ـــ هل يعني هذا أنكم متفائلون بالمستقبل العربي رغم أن الواقع يشوبه ما يشوبه؟

ج- سبق أن قلت: نحن نضخم جانب المأساة في الواقع العربي. هذه واحدة. ثانيا هذا التضخيم يحجب عنا الآمال التي تتراءى في المستقبل فلا نراها على حقيقتها. ولذلك فتفاؤلي، ليس تفاؤلا ذاتيا فقط بل هو موضوعي. هناك معطيات موضوعية تحمل الإنسان المتأمل فيها بروح نقدية وعقلانية على الاعتراف بأنها ليست من السوء بقدر ما يرى ويقول بعضنا.

## 5- لماذا لم تفرز الوضعية العربية وضعا ديمقراطيا حقيقيا

س- دكتور، لم يستطع الفكر العربي أن يقيم نظرية متكاملة للوحدة العربية ولا أن يقيم نظرية متكاملة للديمقراطية هل يقبلها أم يرفضها! أولا، ما هو مصدر هذا العجز إن صح التعبير؟ ثم ما هو مصدر هذا التساؤل؟ وكيف تفسرون هذا التردد لا سيما وأنكم ترون أن المواطن العربي لا يطرح مشاكله بصراحة إلا خارج الوطن العربي؟

ج- العرب لم يستطيعوا تشييد نظرية في الوحدة قادرة على الاستمرار وعلى مواجهة كل التطورات لأن العرب لم يستطيعوا أن يقيموا نظرية في الديمقراطية، لأنه لا شيء يضمن طريق الوحدة واستمرارها وعدم انتكاسها إلا كونها تنبع من صميم

إرادة شعبية حرة تختار وتراقب وتحرص على محاسبة المنفذين.

السؤال الخطير والصعب هو لماذا لم تستطع الوضعية العربية إفراز وضع ديمقراطي حقيقي. هذا سؤال في الحقيقة عميق وليس من السهل الإجابة عنه في كلمات، وإذا استطعنا أن نكون لأنفسنا نظرية في الموضوع فسنكون قد فهمنا تاريخنا كما ينبغي، وفهمنا وضعنا وبالتالي عرفنا مستقبلنا. لماذا قامت الديمقراطية في الغرب ولم تقم في العالم الإسلامي والعربي، مع أن حضارة العرب كانت حضارة مزدهرة تتوفر على اقتصاد تجاري وعلى مواصلات واتصالات؟

الجواب عن هذا السؤال يتطلب تحليل العقل السياسي العربي. أعني اللاشعور السياسي الذي حكم الممارسة السياسية الشعبية والتنفيذية، وحكم الفكر العربي كله. وهذا السؤال يشغلني بطبيعة الحال ويشكل هاجسا من هواجس عملي في الجزء الثالث من كتابي "نقد العقل العربي" الذي سيكون عنوانه "العقل السياسي العربي". ونظرا لأني أرى أبعاد الموضوع وتشعباته وأهميته فلا أستطيع أن أجازف في مقابلة كهذه بأفكار لم أحسم بعد فيها. ولذلك أعد القارئ أنني سأدلي بدلوي في هذا الموضوع بشكل أكثر وضوحا وتوثيقا عندما أنتهي من مشروع الكتاب.

## 6- النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر

س- حان الوقت لمساءلة الفكر العربي والحضارة العربية وإعـــادة النقد، طيب. لكن هل تعتقدون أن هذه العملية يمكن أن تتم بسهولة؟

ج- نقد الفكر ونقد الواقع هما عملية صيرورة. عمليـة يجـب أن تتجدد باستمرار. وإذا كنا نعتقد أننا سننقد العقـل أو سـننقد الواقع مرة واحدة وتنتهي مشاكلنا فهـذا خطـأ. الواقـع يتجـدد باسـتمرار وكـذلك الفكـر، والتـداخل بينهمـا قـائم باسـتمرار، وبالتالي فعملية النقد وإعادة النقد يجب أن تستمر. وإذا رجعنـا إلى تاريخ الفكر الأوروبي منذ ديكارت إلى اليوم فإننا سنجد أنـه عبارة عن نقد متواصل للعقل. لم يمر نصف قـرن في أوروبـا دون أن يظهر كتـاب في نقـد العقـل بشـكل مـا، ديكـارت، لـوك، سبينوزا، لايبنيز، كانت، هيجل، ماركس، هوسيرل، هايـدغر الخ. هذا في المجال الفلسفي. كما نجد الشـيء نفسـه في مجـال النقد التاريخي وغيره من الميادين. أما في المجال العلمـي فنجـد غاليلو، باسكال، نيوتن، باشلار الخ وذلك إلى درجة أن تـاريخ العلم صار، كما قال هـذا الأخـير، هـو "تـاريخ أخطـاء العلـم". والفلسفة شبيهة بهذا، فقد قيل في تعريفها من هذا المنظور إنهـا "إعادة قراءة مستمرة لتاريخهـا". وبالجملـة، الفكـر الحـي هـو الفكر الذي يتجاوز نفسه باستمرار عن طريق المراجعة النقد.

كذلك فيما يتعلق بالواقع. الواقع الحضاري الآن صـار يهـدم ويشيد في نفـس الوقـت. ففـي أوروبـا وأمريكـا عمليـة متواصـلة لأجل إعادة هيكلة البنيات الموجودة كي تتوافـق مـع التطـورات

المستقبلية في كافة المجالات، مع أن هذه البنيات حديثة جدا بالقياس لما عندنا نحن الآن. إذن، إذا كنا في واقعنا الراهن نعيش بقايا كثيرة جدا من العصور الوسطى، ونعيش بقايا متخلفة من النهضة الأوروبية الحديثة ونعتبرها معاصرة، فنحن في أمس الحاجة إلى المراجعة لما نستورده ولما قد يمكن أن ننتجه ونستهلكه. وبدون هذه المراجعة المستمرة سنبقى متخلفين. إن قانون العصر الحاضر يتلخص في أن لا حياة لمن لا يمتلك القدرة على المراجعة بالسرعة المطلوبة.

## 7- النظرة الموضوعية لقضية الوحدة العربية

س- دكتور الجابري تقولون: "الوحدة العربية شيء ممكن في المستقبل. إنه مشروع يحلم به العرب ولكن لا يؤخذ كمشروع وكشيء ممكن بل يؤخذ كشيء متحقق فعلا. والمفكر العربي يعيش مع هذا الممكن ويتعامل معه كواقع، وهذا شيء خطير"! أولا أين تكمن هذه الخطورة؟ ثم لماذا لا يؤخذ مشروع الوحدة العربية كشيء ممكن؟

ج- أعتقد أن الوضع أخذ يتغير. فنحن نلاحظ اليوم أن المفكرين العرب، والعرب عموما، قد أصبحوا ينزعون نحو نوع من الواقعية. فهناك الآن تيار قومي عربي ينظر إلى الوحدة نظرة موضوعية أكثر مما كان ينظر إليها الجيل القديم، بل حتى أفراد هذا الجيل ممن لا زالوا على قيد الحياة كثيرون منهم أصبحوا يغيرون الآن وجهات نظرهم بحكم تجربتهم. فالحلم بتحقق الوحدة العربية بشكل عفوي وشامل، لم يعد هناك من يتحدث عنه بجدية في الوقت الحاضر. وقد أصبح

الجميع يعتقد بأن الوحدة العربية هي من ممكنات المستقبل. ولكن هذه الوحدة العربية، التي قد تتحقق في مستقبل بعيد نسبيا، يمكن أن تسبقها خطوات حاسمة وفعالة في إطار من الإعداد للمستقبل خصوصا وأن الظرف الحالي يفرض الوحدة ليس من أجل إرضاء عواطفنا وماضينا وأخلاقياتنا ووجدانياتنا بل من أجل الحياة نفسها. فالدول العربية الآن لا واحدة منها تستطيع أن تكفي ذاتها بذاتها، حتى ولو كانت بترولية أو زراعية. إن الاكتفاء الذاتي العربي أصبح يتوقف على التنسيق والتكامل والوحدة بين الأقطار العربية. يمكن للعرب أن يتحرروا من كثير من قيود التبعية وكثير من الأخطار التي تهددهم، إذا هم اتحدوا ككتلة لمواجهة تحديات العصر. وهذا شيء يشعر به كثير من الناس في مختلف الأوساط، إن النظرة الموضوعية للوحدة العربية أخذت تنبثق الآن وتنتشر وتتعمم.

## 8- يجب أن يقوم الحوار مع الغرب على أساس التكافؤ...

س- تبين للجميع وللعرب أنفسهم حاليا أن الإرادة العربية غائبة وخائبة، ولهذا يرى عدد من المفكرين والباحثين ضرورة إجراء حوار عربي-عربي أولا، وحوار عربي إقليمي وحوار عربي عالمي. فما هو رأيكم ؟

ج- في الحقيقة بدأت في السنوات الأخيرة مثل هذه الحوارات. فالندوة التي انعقدت الآن في تونس والندوات الأخرى التي احتضنتها تونس أيضا والقاهرة والكويت وعدد من البلاد العربية، هي أولا حوار عربي-عربي ولو أنه ليس على

مستوى القيادات السياسية فهو على مستوى بعض الشرائح من الوطنيين والمثقفين والقادة السابقين. هناك حوار عربي-عربي مباشر عن طريق الاتصال والندوات وهو ممتد على صعيد وسائل الإعلام.

هناك أيضا اللغة والمشاكل التي تجمع العرب. فتجد العربي في كل مكان يفكر تقريبا في نفس المشاكل وأحيانا يفكر بنفس الاهتمام والشعور وأحيانا بنفس المنظور. إذن الحوار العربي-العربي قائم إما بصورة منظمة وإما بصورة ضمنية، ولا شك أن هذا الحوار الذي حدث في السنين الأخيرة، علما بأنه لم يكن موجودا من قبل بهذه الصورة، سينمو في المستقبل لا سيما وأن هناك حاجة ملحة لمواصلة هذا الحوار. الحوار العربي مع الغير، مع أوروبا، قائم بشكل ما؛ ولكن لكي يكون الحوار مجديا في هذا المجال يجب أن يكون متكافئا أو على الأقل يجب أن يكون في قضايا تشغل الجانبين بنفس المقدار من الاهتمام. وبطبيعة الحال اهتمامات الغرب في جانب واهتماماتنا في جانب آخر. مستوى تفكيرهم في المستقبل غير مستوى تفكيرنا، نظرتهم إلى الأشياء ليست هي نفس نظرتنا، وأيضا أسلوبنا في التعامل مع الغرب لا يرقى إلى المستوى الذي يستطيع أن يقنع الغرب. نحن مازلنا إما نقلد الغرب وبالتالي فالبضاعة التي نقدمها إليهم، هي بضاعتهم نردها إليهم، أو نعاديه من موقع تراثنا الذي ينتمي إلى الماضي وبالتالي فنحن نخاطبه بشيء يرى أنه بعيد عنه قرونا طويلة.

# جديد مع قديم...!

باقتراح من عدد من الأصدقاء سنشرع ابتداء من العدد القادم (رقم 20) في إدراج المقالات الأسبوعية التي ننشرها على موقعنا بالإنترنت، إلى جانب الحوارات التي نواصل نشرها.