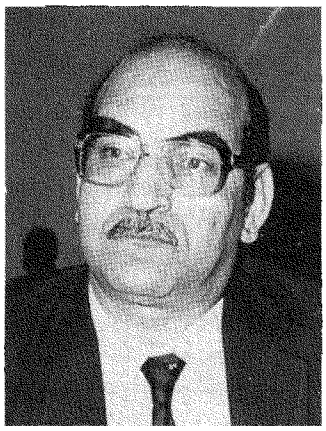


محمد عابد الجابري

قضايا الفكر العربي المعاصر

أدار الندوة وقدّم لها وأعدّها مراسل «الآداب» في المغرب: عبد الحق لبيض(*)

بمشاركة: الدكتور محمد سبيلا
الدكتور محمد وقيدي
الدكتور محمد نور الدين أفاية

● عبد الحق لبيض

○ يسعد مجلة **الآداب** أن تستضيف الدكتور محمد عابد الجابري، كما تشكره على إتاحة الفرصة لعقد ندوة فكرية معه حول كتابيْه الصادرين منذ مدّة قصيرة عن مركز دراسات الوحدة العربية: **المسألة الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان**. كما ترحّب المجلة وتشكر كذلك الأساتذة المشاركين في هذه الندوة: الدكتور محمد سبيلا والدكتور محمد وقيدي والدكتور نور الدين أفاية.

إنّ المتتبّع للمسار الفكري للجابري يمكنه أن يقف، اليوم، على مجموعة من المراحل التي تحدّد التاريخ الفكريّ للمشروع الثقافيّ النهضويّ لهذا المفكّر العربيّ؛ وهي مراحل تتّسم في مجملها بالتطوّر والدينامية والاستمرار، وهذا ما يؤكّد على وحدة الإطار الفكري الذي يشتغل ضمنه الجابري. فرغم تنوّع اهتماماته وتوزّع إسهاماته، فإنّ المتأمّل الحاذق يستطيع أن يستخلص ذلك الخيط الرابط بين كلّ هذا التنوّع والتوزّع، والمتجلّي أساساً في انشغال الجابري بالقضايا الكبرى للمجتمعات العربية: قضية تقدّم العرب ورسم مستقبلهم اعتماداً على استراتيجية إعادة النظر في معطيات الماضي باعتبارها مندغمةً في كينونتنا وهويّتنا... والمراهنة، بالتالي، على معطيات الحاضر بكل هواجسه وأسئلته الحضارية المقلقة والمحرجة واستشراف مستقبل هو جماع حصيلة المعطيَيْن السابقين.

ويأتي صدور كتابي **المسألة الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان**، ليؤكد الجابري، من خلالهما، استمراره اللامشروط في الاهتمام بالقضايا الكبرى للمجتمعات العربية، وليثبت من ناحية أخرى، أصالةَ فكره ومصداقيّته ورغبته الجدّية في الانشغال بالتفكير النظري في مشكلات المجتمعات العربية وتحليل أوضاعها من أجل المساهمة في رسم ملامح نهضة عربية قوية تعيد للذات القومية هيبتَها وإحساسَها بالوجود وتطعيمَها بالمناعة اللاّزمة من أجل مواجهة عالم تعدّدت أوجهُ الصراع فيه وتطوّرت آلياته...

إنّ مظاهر الانكسار والتراجع التي ترزح تحت نيرها الدولُ العربيّة تحتّم، وبقوّة، على مفكّر من طينة الجابري، الملتزم بهويّته العربية وحلمه الوحدوي، أن يعيد النظر في العديد من الأسئلة المطروحة على عاتق الراهن العربي ومشكلاته. كما تأتي مساهمته الأخيرة بمثابة استشراف لواقع عربي مقبل على القرن الحادي والعشرين، عاش منذ منتصف القرن الماضي على إيقاع حلم النهضة دون أن يحقّق على مدى قرن مبتغاه، ودون أن يستطيع تحقيق خطوة ثابتة نحو تأسيس حداثة فكرية وسياسية واجتماعية. فكلّ الآمال معلّقة وباب الخيبات والانتكاسات مفتوح على مصراعيْه. فبعد التوسّع المهول لمنطق التبعية للإمبريالية الغربية، في ظلّ إرغامات النظام العالمي الجديد، تجد الشعوبُ العربية نفسها، بفعل تواطؤ أنظمتها، منساقةً إلى الدخول القسري من بوابة مسلسل الاستسلام العربي أمام تحالف قوى الصهيونية والامبريالية العالمية من أجل استكمال مشروعها لِعوْق النهضة العربية. هذا بالإضافة إلى معاناة هذه الشعوب من تنامي الأنظمة الاستبدادية التعسّفية في الوطن العربي، ووصولها مرحلةَ القوّة الضاربة، في مقابل تراجع الفكر التنويري عن مواقعه المكتسبة وانهيار العديد من مشروعاته التحديثية وفسْحِهِ، بالتالي، المجالَ أمام فكر رجعي كيْما يحكم قبضته على المجتمع ويوجّه الجماهيرَ نحو انغلاقية في الفكر والسلوك.

يبدو أن كلّ هذه الأسئلة والقضايا كانت حاضرة في ذهن الجابري، وهو يبلور أسئلة مشروعه الفكري الذي ضمّنه كتابيْه المذكوريْن؛ وهي أسئلة، إذا أمعنا النظر في تفاصيلها، نجدها امتداداً تطوّرياً لخيوط مشروعه برمّته. بل يمكن اعتبار الكتابين المذكورين، إضافة إلى كتابه الثالث **مسألة الهوية**، استكمالاً لخطوات مشروع متعدّد المدارات، كان قد بدأه مع كتاب **نحن والتراث**، لتتضّح ملامحه الرئيسية مع الثلاثية الفكرية الرائدة في **نقد العقل العربي**. بل يمكن أن أجازف قليلاً فأقول بأنّ ما تضمّنته الكتب الثلاثة، المشار إليها سابقاً،من طروحات إنّما تؤشّر على امتداد لهذا المشروع في كتابات لاحقة وقد تعتبر معْبَراً مشروعاً لمساهمات مستقبلية. وما يهمّ الجابري في كتابيه، موضوع ندوتنا اليوم، هو التفكير العقلاني في المستقبل العربي. غير أنّ السؤال الذي يجب طرحه بهذا الصدد هو: هل استطاع الجابري أن يصوغ بجلاء ملامحَ هذه العقلانية ويرسم سماتها الكبرى؟ أم أنّ هناك عوامل خفية، كانت تعتمل داخل عملية تأسيس النّسق العام للتفكير في قضايا المسألة الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان، قد يكون لها تأثير، إلى حدود قصوى، في انزياح المشروع عن مقدّماته الكبرى؟ وبالتالي، هل ما يشغل بال الجابري هو رسم معالم *المستقبل* العربي وتجديد الفكر العربي من الداخل، مع وضع استراتيجية دقيقة للخطاب العربي؟ أم انّه كان مشدوداً، إلى درجة الانخراط الكلّي، في أسئلة *الراهن* السياسي العربي ومخاضاته العسيرة؟ نعترف بدءاً بأنّ مشروع الجابري، في حدّ ذاته، قد صار موضوعاً إشكالياً يحتاج إلى مقاربات ودراسات منفردة وعميقة. غير أنّ أيّة مقاربة لمشروع الجابري، عموماً، ومقاربة كتابيْه **المسألة الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان**، على وجه التخصيص، قد تتطلّب، في البداية، تحديد المبادئ الأساسية التي تحرّك بنياته وتولّد مفاهيمه، والتي نستطيع أن نستعيرها من الجابري ذاته؛ وأعني بتلك المبادئ الجوهرية: *المفكّر فيه* في فكر الجابري *وما يقبل التفكير فيه* و*اللاّمفكّر فيه* في هذا الفكر... علماً بأنّ أيّة إحاطة ممنهجة بأسئلة الكتابيْن وقضاياهما لا تتم إلاّ في إطار الربط الشمولي لهما مع ما سبقهما من كتابات للجابري.

هذه جملة أفكار تراءت أمامي وأنا أقرأ الكتابين، وأظنّ أنّها ستتطوّر من خلال مداخلات الإخوة الأساتذة.

وأعتقد أنّ من الضروري التساؤل، في البداية، عن راهنية المسألة الثقافية في الفكر العربي من خلال الأفكار والتصوّرات التي صاغها الدكتور الجابري في كتابه **المسألة الثقافية**.

(*) أقيمت الندوة في مقرّ المنتدى المغربي العربي بالرّباط، وبالمناسبة نتقدّم بالشكر للأخوة في المنتدى على ما قدّموه لنا من مساعدات لإنجاح هذه الندوة ونخصّ بالشكر الدكتور نور الدين أفاية (ع.ل.)

● محمد وقيدي:

○ تجب في البداية، وكما ورد في التقديم، مقاربةُ المؤلَّفَيْن **المسألة الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان** في إطار شمولي، وذلك من خلال ربطهما بمجموع الأفكار التي عبّر عنها الجابري في كتاباته السابقة بغيةَ الكشف عن عناصر الوحدة بين كل هذا النتاج الضخم، ومن أجل تبيّن عناصر التطوّر في مشروع الجابري الفكري.

وإذا نحن تتبّعنا الخطّ الذي سار فيه الجابري منذ بداياته الأولى، أمكننا الوقوف في البداية عند كتاب **الخطاب العربي المعاصر** الذي جاء مهموماً بأسئلة الفكر العربي المعاصر، ليتحوّل جزءٌ منها، فيما بعد، إلى أسئلة حول التراث.وهذا ما يجعلنا نستنتج الحقيقة الأولى في مشروع الجابري وتتلخّص في كون المنطلق الرئيسي فيه لم يكن هو التفكير في التراث، وإنّما كان هو التفكير في الخطاب والفكر العربي **المعاصريْن**. ويمكن، في نظري، أن نتعامل مع هذين الكتابين، موضوع ندوتنا اليوم، باعتبارهما عودةً إلى الأصل الذي انطلق منه تفكيرُ الجابري، وهو الحاضر العربي بكل أسئلته وهواجسه وأحلامه وآلامه. فالمسألة الثقافية والمسألة الديمقراطية خصيصتان تهمّان حاضرنا وسؤالان يُقلقان تفكيرنا في زمننا الراهن. وتأسيساً على معطيات/ ونتائج هذه النظرة الشمولية لمشروع الجابري، أنطلق من مناقشة المؤلَّف، وذلك من خلال إثارة نقطة جوهرية للنّقاش وهي: هل يمكن اعتبار الكتابيْن موضوع الندوة، إضافة إلى كتاب **مسألة الهوية** الصادر مؤخّراً، منطلقاتٍ كانت كامنة بل كانت موجِّهة لاستراتيجية التفكير في التراث؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون بمثابة تكوّن فكري سابق، هو الذي أدّى إلى محاورة التراث ومساءلته؟ أم أنّ المسألة التي تُثَار حالياً، في المسار الفكري للجابري، هي تطبيق لمضامين نسق فكري سابق عليها؟

● محمد عابد الجابري:

○ بداية أشكر مجلة **الآداب** وصاحبها الدكتور سهيل ادريس وممثّلها في المغرب الأخ عبد الحق لبيض، على تفضّلهم بعقد هذه الندوة الفكرية من أجل إغناء النقاش حول العديد من المسائل الجوهرية التي يعجّ بها فكرُنا العربيّ المعاصر، والتي تحتاج منّا إلى وقفات تأمليّة مركّزة. كما أشكر الزملاء الأساتذة الذين بادروا، مرّة أخرى، إلى قبول الدعوة والمشاركة في هذا النّقاش الذي سأكون، بدون شك، أوّل المستفيدين منه، خصوصاً إذا تمكّنا من الاطّلاع على ما نفكّر فيه وما لم نفكّر فيه أو ما هو قابل للتفكير فيه. وبطبيعة الحال، فأهمية مثل هذه اللقاءات تكمن في هذه الأسئلة التي تثار، والتي غالباً، أو في معظم الأحيان، لا يثيرها الباحث نفسه أو قد لا يهتمّ بها أو لا يلتفت إليها.

أمّا بخصوص العلاقة بين ما أكتب وما كتبت عن الفكر المعاصر وما أكتب وما كتبت عن التراث، فهي علاقة لم أؤسِّسْها بوعي ولم أخطِّطْ لها سلفاً؛ وهذا ما كنت قد صرّحتُ به مراراً. وأظنّ أنّ عمليّة فحص هذه العلاقة والكشف عن بناها وأشكالها تبقى من المهمّات المركزية التي يضطلع بها القارئ؛ فهو وحده الذي يستطيع أن يبني لنفسه تصوّراً معيّناً لمثل هذه العلاقة والذي لن يكون، بالضرورة، هو التصوّر نفسه الذي أحمله بل لن يكون التسلسل الزمني الذي أرسمه لأعمالي هو بالضرورة ما يرسمه القارئ لأعمالي.

في لقاءٍ أخير بكلية الآداب صرّحتُ بأنّي عندما أتأمّل المسار الذي سلكته حتّى الآن، أعي أنّني تحرّكت في إطار إشكالية رئيسية وجوهرية هي إشكالية الفكر العربي المعاصر، ومحاولة تجديد هذا الفكر، وطرح أسئلة التجديد وإعادة البناء من الداخل. ويمكن أن أحدّد لكم، الآن، المحاوَر التي تحرّكتُ ضمنها في ثلاثة مستويات. المستوى الأوّل: ***قراءة التراث***؛ المستوى الثاني: ***مناقشة قضايا الفكر العربي المعاصر***؛ والمستوى الثالث: ***التعامل مع الفكر الأوروبي نقداً واقتباساً وتَبْيئاً***. وكما أتذكر الآن، فإن الأمور قد سارت، بالنسبة لي، على هذا الشكل. وكما تعلمون فإنّ الظروف أدّت بي وبزملائي في الكلية إلى أن ندرِّس العديد من المواد؛ وقد كان من جملة المواد التي درّسناها: الفكر العربي من جهة، والفكر الإسلامي من جهة أخرى.

وأنا أزعم أنّ لِمنطلق هذا النّوع من العمل الذي قمتُ به بدايتيْن: البداية الأولى هي أطروحتي عن ابن خلدون. والبداية الثانية، التي اعتبر أنّ لَهَا ما بعدها، هي دراستي عن الفارابي سنة ١٩٧٥، إذ بعد هذه الدراسة مباشرة قدّمتُ دراسةً عن ابن رشد، وبعدهما قدّمتُ دراسة عن ابن سينا في ندوة ابن سينا، والدراستان معاً شاركتُ بهما في ندوتيْ كلية الآداب بالرباط سنتي ١٩٧٨ و١٩٨٠. وبعد هذه الدراسات مباشرة صدر لي كتاب **نحن والتراث** الذي هو في الأصل تجميعٌ لهذه الدراسات، أضيفتْ إليها مقدّمةٌ تُعَدُّ مدخلاً للكتاب. ويمكنني أن أعترف أمامكم بأنّني كتبت هذه المقدّمة بنوع من «فيْض الخاطر»، وأثناء استغراقي في كتابتها تراءتْ أمام ناظري فكرةٌ مغرية وملحّة، وهي فكرة القيام بـ«نقد العقل العربي»؛ فقرّرْتُ، لحظتها، الإعلانَ عن المشروع في المقدّمة ذاتها، قاصداً بذلك إلزامَ نفسي بوعدٍ أمام القرّاء كيْ يكون ذلك حافزاً للمضيّ في تنفيذ المشروع. لم يكن لديّ في ذلك الحين أيُّ تفكير وتصوّر لكتابة «نقد العقل العربيّ»، إلاّ ما أحمله من تصوّرات عن نقد العقل الأوروبي عند كانط وديكارت وغيرهما. شرعتُ في العمل منذ بداياته الأولى، وحين كنت أهيِّئ المادّةَ فكّرتُ في القارئ العربي وتساءلتُ: هل القارئ العربيّ الذي سأقدّم له نقداً للعقل العربيّ يلمّ بقضايا التراث أم أنّه يجهل عنه الكثيرَ؟ من هنا تساءلتُ مع نفسي: كيف ننقد العقلَ العربيّ من خلال التراث، في حين أنّ القارئ العربيّ ليست له معرفة كافية به؟ أحسستُ بأنّ القارئ العربيّ يعرف عن محمد عبده وسلامة موسى وطه حسين، أكثر مما يعرف عن الفارابي وابن سينا وابن رشد. فقلتُ مع نفسي: ربّما يكون من الأفيد أن أكتب مدخلاً لنقد العقل العربي من خلال تحليل خطاب الفكر العربي ***المعاصر***. وهكذا قرّرتُ مع نفسي أن أتخذ مادةَ معارفي وما دَرَّسْتُه عن الفكر العربي المعاصر موضوعاً لممارسة هذا النّوع من التحليل الابيستمولوجي للثقافة العربيّة. فكان أن أصدرتُ كتاب **الخطاب العربي المعاصر** وهو يشكّل بالنسبة لي، لحظةً أهيِّئُ القارئَ فيها لتقبُّل/ واستقبال ما سيأتي من كتابات أخرى حولَ التراث.

ويمكنني أن أقول، اليوم، بأنّ عودتي إلى قضايا الفكر العربي المعاصر مرتبطةٌ فعلاً بهذه البدايات، أو بهذه الفترة التي كتبتُ فيها عن مشكلات الخطاب العربي المعاصر. لكن، لا أعتقد أنّه كان لديّ وعيٌ بهذه الاستمرارية. فالمناسبات والظروف والحاجات عند القرّاء هي التي تفرض على الباحث خلقَ نوع من استراتيجية التناوب في استمرارية مشروعه.

وتبقى، في النهاية، قراءتي لهذا التسلسل قراءةً استبطانيةً، غير أن المستبْطِنَ لنفسه لا يملك الحقّ في تفسير تسلسل مشروعه وتطوّره، لأنّ المشاهِدَ الخارجيّ هو الأكثر تأهيلاً للاقتراب من الموضوعية العلمية.

● محمد سبيلا:

○ أوّل ما أثار انتباهي، أثناء قراءتي لكتاب **المسألة الثقافية**، هو ذلك القاموس الخاصّ الذي يوظّفه الجابري، والمتمثّل، أساساً، في الحديث عن التبعية والاختراق الثقافي والغزو الثقافي، في الوقت الذي نجد فيه أنّ الكفّة الأخرى تكاد تكون غير متساوية مع الكفّة الأولى.

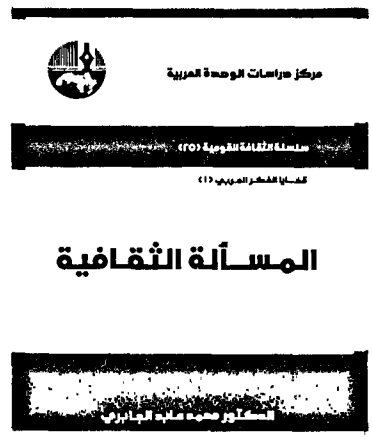
من الأكيد أنّ قارئ كتاب **المسألة الثقافية**، سيداهمه نوعٌ من الالتباس فيما يخصّ التوجّه العام للتحليل. فأحياناً يشعر المرء وكأنّه أمام لغة سلفيّة تستعيد الماضي والتراث وتدافع عنهما وتبيّنُهُما وتحبّبهما للمتلقي.. وأحياناً أخرى، ولو بصورة أضعف، يبدو وكأنّ الأمر عكسُ ذلك.

فهل يستطيع الدكتور الجابري أن يسلّط بعضَ الضوء على توجّهات ومرامي استثمار مثل هذا القاموس الذي لا أقول عنه إنّه جديد ولكنّه يبدو وكأنّه واردٌ في غير سياقه؛ أو لنقل بشجاعة: إنّه لم يكن منتظراً أن يأتي به مفكّرٌ حداثيّ كالدكتور عابد الجابري؟!

● محمد عابد الجابري:

○ تعلمون أنّ **المسألة الثقافية** لم يُكتب في البداية ككتاب قائم بذاته، وإنّما كُتب في شكل مقالات نُشرتْ تباعاً على مدى سنوات. لكنّ عملية اختيار المقالات والتنسيق بينها جعلت الكتابَ يحمل نوعاً من الوحدة والتجانس. غير أن الجواب على مثل هذه الملاحظة، يبدو لي مشروعاً بل وضرورياً.

أرى في البداية أنّ الجواب مطروحٌ في عنوان الكتاب. والثقافة العربيّة مطروحة هنا كموضوع للمعاناة وكموضوع لقضايا إشكالية تواجه فكرنا ووجودنا المعاصرين. فهناك، من جهة، ثِقَلُ الماضي وأنماط علاقاتنا به. وهناك، من جهة أخرى، ثِقَلُ الثقافة الغربية التي تمارسُ، اليوم، على ثقافتنا العربية أشكالاً متعدّدة ومتباينة من عمليّات الاختراق الثقافي، وفْقَ استراتيجية مضبوطة المعايير والموازين. ولهذا، فبقدر ما نحن مثقَلُون بوزن الماضي الذي نحمله معنا ولم نتخلّص منه بعد – ذلك التخلُّصَ الدياليكتيكي الذي يجعلنا نحتوي هذا الماضي بدل أن يحتوينا فنظلّ قابعين داخل قوالبه الجامدة والبالية – فإنّنا نواجَهُ بعملية اختراق عالمية، نخضع لها نحنُ العرَب كما يخضع لها غيرُنا حتى *داخل أوروبا نفسها*، من خلال ما نلاحظه من استعمال



الإعلام وسيلةً للهيمنة. هذا الاستعمال الإعلامي المبرمج هو الذي حلّ محلّ الإيديولوجيا، فصار أقوى أثراً منها وأشدّ تأثيراً. إذن، أية كفّة أخرى تعني؟ إذا كنتُ أحسن الفهم، فإن الكفّة الأخرى لن تكون سوى الأخذ بمبادئ الثقافة المعاصرة والانخراط فيها.

وكذا التخلّص من عقدة الغزو والاختراق وما شابه ذلك. وأنا لا أنكر أهميةَ هذه الكفّة وضرورتَها في سياق التفكير في إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ولا أظنّني إلاّ أخذتُها بعين الاعتبار. وأعتقد أنّني شخصيّاً، عندما أكتب عن التراث وعن الاختراق الثقافي، فإنّني أستعملُ وسائل الثقافة المعاصرة نفسها لا كقضايا وشعارات، وإنّما أناقش هذه المصطلحات والمفاهيم بكيفيّة موسّعة ومدقّقة. أما إذا كانت هذه المفاهيم والمصطلحات يشترك معي في توظيفها تيارٌ آخرُ فلا أظنّ أنّها ستحمل عنده الدلالات عينها التي أعطيها لها في سياق تفكيري في بعض قضايا الفكر العربي المعاصر. فأنا عندما أناقش مسألة الاختراق الثقافي، فإنّني أناقشها انطلاقاً من هذه الثقافة المعاصرة *نفسها*، أي من خلال ما هو قائم، وبالشكل ذاته الذي يناقش به الفرنسيُّ مسألة الاختراق الثقافي الأمريكي لفرنسا مثلاً. إذ ليس كلُّ من يتحدّث عن الاختراق الثقافي والإمبريالية الغربية، سلفيّاً بالمعنى الذي يُفهم منه التمسُّكُ بالقديم والتقوقع داخله. ولا أظنّ أنّني محكوم في تفكيري بمثل هذه القضايا وبمثل هذه الميكانيزمات الإدراكية. لنأخذ مثلاً مفكّراً كـ«ادوارد سعيد»؛ فهو يبدو أكثر تطرّفاً منّي في هذا المجال إلاّ أنّك قد تحسّ وأنت تستمع إليه يتحدّث في مثل هذه المواضيع ويقوم بتحليلها، وكأنّه سلفيٌّ أكثر من السلفيين. لكن لا يغيبنّ عن ذهننا تلمُّسُ الفرق الكامن بين الأطروحتين. فالبون شاسع بين أن يُصارع المرءُ الهيمنةَ الإمبريالية بمفاهيم معاصرة ويتعارك معها من داخلها، وبين أن يأخذ الإنسانُ بمبادئ الرفض المطلق للحاضر وللعصر والتمسّك، بالتالي، بقوالب تنتمي إلى عصر آخر. وأنا شخصيّاً لا أجد حرجاً في هذا المجال، بل على العكس من ذلك؛ فما أقتبسه من الفكر الغربي، سواء على مستوى المصطلح أو مستوى التصوّر أو مستوى المفاهيم أو مستوى اقتباس النماذج، يبدو لي ضرورة ملحّة وشرطاً إلزامياً في عصرنا الراهن.

فبإمكاننا أن نأخذ من الغرب، بفعل المشاركة والمساهمة والاستضمار، أشكال الثقافة الغربية بجميع مفاهيمها وآلياتها الإجرائية وأن نردّ الفعل إزاءها بمفاهيم ملائمة لخصوصياتنا الحضارية. كما أنّ بإمكاننا أن نردّ الفعلَ إزاء تراثنا وإزاء كل ما هو غير معاصر وغير قابل لأن يكون معاصراً في خطابنا العربي المعاصر. ولذلك فأنا لا أشعر بأيّة ازدواجية أو أيّ تناقض، مادمت أبذل جهدي، قدر المستطاع، لامتلاك المادّة التراثية وتمثّلها جيّداً، ولامتلاك قضايا الفكر العربي المعاصر في سياقها المعاصر والتاريخي. كما أنّني أجتهد، أكثر ما يمكنني ذلك، في استعمال المفاهيم العصرية وتَبْيِئَتِها والرجوع بها إلى تاريخيّتها ونسبيّتها..

● محمد سبيلا:

○ فيما يخصّ الاختراق الثقافي، أظن أنّ السياق الذي يوظّفه فيه الدكتور الجابري ليس هو السياق نفسه الذي يوظّف في الصحف السيّارة والمجلاّت، حيث الاختراق الثقافي يتّجه، أساساً، إلى البضاعة الإعلامية والإيديولوجيّة السياسية وأشياء مرتبطة بخلق سوق *للحصول* على مستهلك. لكن عندما يستعمل الدكتور الجابري مفهوم الاختراق الثقافي، فهو يتحدّث في مستوى فكري معيّن، وفي مستوى تحليلي محدّد، يرتكزان على مفاهيم العلوم الإنسانية.. إذ يبدو وكأنّ الأمر يتعلّق بمجال الفكر الغربي نفسه، أي بالأدوات التي نستقيها من الفكر الغربي، عبر نظريات «دولوز» و«هايدغر» و«فوكو». يبدو لي أنّ

الفرق شاسع بين أن تُصارع الهيمنةَ الامبريالية بمفاهيم معاصرة، وبين أن ترفض الحاضر والعصر رفضاً مطلقاً بالاستناد إلى قوالب من عصرٍ آخر!

ما يُمارَسُ اليوم من اختراق ثقافي إنّما تقوم على تخطيط محكم لغزو النفوس وكسبِ العقولِ وتكييف الإدراك.

هذا هو الجانب الذي يحيل عليه الجابري حين يتحدّث عن مسألة الاختراق الثقافي.

نقطة ثانية، استميحكم في إثارتها الآن، وهي المرتبطة بموقع الجابري في الفعل الثقافي العربي. فقد أكّد الجابري، غيرَ مرّة، بأنّ النتاج الفكري عندما يُعرض على الجمهور يُولّد نقداً أو تقييماً؛ لكنّ ما هو رائج في الأوساط الثقافية وبين المهتمّين بالمسار الفكري عند الجابري أنّ هذا الأخير لا يسمع ولا يريد أن يحاور، بل هو أصمّ أمام الكثير من الانتقادات التي توجّه إلى فكره. وهو ما يفوّت على المشهد الثقافي العربي فرصةَ انبثاق جدل فكريّ ونقديّ كان سيثري، لامحالةَ، الساحة الثقافية العربية بعناصر إنتاج فكري أخرى.

● محمد نور الدين أفاية:

○ سأركّز مداخلتي على مناقشة مسألة الاختراق الثقافي، كما وردت في كتاب **المسألة الثقافية**.

ينطلق المؤلّف من فرضية مؤداها أنّ انهيار الاتحاد السوفياتي، وحربَ الخليج، والتحوّلاتِ الكبرى التي عاشها العالم، ونهايةَ التجاذب ما بين المعسكرين، والالتباسَ الفكري والإيديولوجي الذي تمخّض عن هذه النّهاية، قد أدّتْ بالعالم إلى الاهتمام بالمسألة الثقافية كرهان أساسي في الصراع. فلم تعد للسياسة تلك الأولويةُ التي كانت لها. ولم يعد الاقتصادُ دائماً، ضمن تصوّر الجابري، المعيارَ الحاسمَ في توجيه الصراع الحضاري والحسم في اتّخاذ المواقف وصياغة القرارات؛ وهو ما أدّى إلى بروز المسألة الثقافية في مقدّمة المشهد، حيث أصبحت لها الأولوية الكبرى.

فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي بدأت الثقافاتُ المقموعةُ تنتعش، كما بدأت الصراعات تأخذُ أبعاداً وطبائع ثقافية. ويؤكّد الجابري في كتابه على أنّ للثقافة رهاناتٍ يتعيّن علينا نحن كذلك، بحكم انتمائنا إلى خزّان رمزي كثيف وخصب، أن نستثمرها بغية إبراز هوية لها كثافة ثقافية ورمزية، محاولين تلوينها بلون معاصر. وانطلاقاً من هذه الفرضية يلاحظ الجابري أنّه في زمن الصراع الإيديولوجي كان هناك صِراع حول الوعي، بمعنى أنّ الرأسمالية وكل الاتجاهات المرتبطة بمنطلقاتها، والاشتراكية العلمية ومجمل الاجتهادات التي ولّدتها في السيرورة التاريخية، كانت تتصارع من أجل اختراق مقوّمات ومكوّنات وعي الشعوب ووعي النخب. في حين أنّ الثقافة، التي صارت تنتجها وسائل الإعلام الآن، لا تخاطب الوعي بقدر ما تخاطب الوجدانَ وتؤثّر، بالدرجة الأولى، على إدراك النّاس. إنّنا إزاء، ما يسمّيه الجابري، بالثقافة السمعية البصرية. هذه الثقافة التي لم يشهدها التّاريخ من قبل، علينا أن نواجهها، حسب منظور الجابري، بأبجديّتها الخاصّة.

إنّ الاهتمام بالمسألة الثقافية يرجعني إلى عمق تكويني وتكوين الأساتذة الحاضرين وتكوين الأستاذ الجابري. فنحن تعلّمنا الفلسفة على يديْه. وكان في كلّ لحظة يؤكّد لنا بأن الفلسفة هي تفكير في الزمان. ولا نقصد هنا الزمان الميثولوجي، أي المتعالي عن حركة الإنسان وعقله، بل الزمان في امتداده وفي تصريفه إلى حاضر وماض.. هذا إذا نحن سلّمنا بوجود الحاضر، لأنّ هناك مفكّراً مثل «ميرلوبونتي» الذي يرى أنّ الحاضر لحظة منزاحة ومنزلقة لا يمكن القبض عليها.

وإذا كانت الفلسفة تفكيراً في الزمان، وإذا كان الوعي العربي والفلسفة العربية (إذا نحن سلمنا بوجود فلسفة عربية، لأنّني أستحضر، دائماً، في هذا المجال، قولة لـ«هشام جعيط»، يؤكّد فيها عدم وجود فلسفة عربيّة بل مجرّد فلسفة للثقافة) يواجهان، بحدّة، مسائلَ الهوية والغرب والمعاصرة والتجديد والتراث...إلخ، فإنّنا نريد أن نعرف، في هذه المناسبة، كيف يدرج الدكتور الجابري مشروعَه ضمن هذا الهاجس الفلسفي الملتحم بالحاضر، والذي يستدعي، بالضرورة، التفكير في زماننا؟ وفي مستوى ثان، هل صحيح أنّ ما بذله المفكّرون العرب طوال هذ القرن، لم يكن سوى فلسفة للثقافة ولم يرق إلى إنتاج فلسفة على حدّ تفكير هشام جعيط؟

الجانب الثاني الذي أنوي مناقشة الجابري فيه هو: كيف يوفّق ما بين القول بأولوية النقد، بكل ما يستلزم النقد من خلخلة ومن تفكيك، وبين القول بإعادة البناء في الوقت نفسه؛ إذ كيف يتصوّر الجابري لحظَتَي التفكيك وإعادة البناء ضمن هذا المشروع الذي يشتغل داخله وضمن قاعدة الانتظام في التراث؟

وأخيراً، أودّ الانتقال إلى نقطة، سبق أن أثارها من قبلي الدكتور محمد سبيلا، وتتعلّق بمسألة الحوار، التي أفضل أن أنعتها بالسّجال أو المناقشة.

لقد لوحظ على مسار الجابري أنّه في زمن **الخطاب العربي المعاصر** كان قد دخل في مناقشات واسعة ومستفيضة مع كلّ المثقفين العرب الذين اجتهدوا في الشأن الثقافي، إذ لم يعف منهم أحداً، سواء من طائفة الليبيراليين أو الماركسيين أو القوميين أو السلفيين. وكان قد عمد إلى الأسلوب ذاته في مقدّمة كتابه **نحن والتراث**، إذ واجه كل محاولة تدّعي تقديم مشروع في قراءة التراث، أو في تقديم مشروع للفكر العربي. وفي بعض فقرات الثلاثية الفكرية، كان هناك أيضاً سجال فكري، وإن غلب عليه التحليل والتركيب. وملاحظتي تسير في اتجاه ملاحظة سبيلا نفسه، وهي: لماذا لم يستجب الجابري للنّقد الذي يوجّه إليه اليوم من طرف: علي حرب، وطه عبد الرحمن، وجورج طرابيشي، وكذلك من طرف محمود أمين العالم، وإن لم يرق إلى نقد داخلي للمشروع؟ لماذا كل هذا الصمت وما السرّ فيه؟ علماً بأنّ مشروع الجابري النقدي، وإن كان لم يأت على النمط الكنطي، فإنّه يفترض أخلاقاً للمناقشة والجدل والتواصل، سواء من داخل الحقل الثقافي أو من منظور استثمار هذه الأخلاق على صعيد المناقشة عموماً.

● محمد عابد الجابري:

○ فيما يتعلّق بالملاحظة الأولى للأستاذ سبيلا، أعتقد أنّ الأخ نور الدين أفاية قد عبّر، بكيفيّة واضحة، عن رأيي فيها. فالاختراق الثقافي لم أعالجه بالمعنى الصحفي الإعلامي، وإن كان هذا جزءاً أساسيّاً، لأنّه يؤثّر، لا على العامة وحدها، وإنّما على المثقّفين أيضاً. وهو عمل ناتج عن استراتيجيّة مسبقة. فما يمارَسُ اليومَ، من إعلام ومن اختراق ثقافي، ليس ناتجاً عن تطوّر عفوي للأمور، وإنّما يقوم على تخطيط محكم لغزو النّفوس ولكسب العقول ولتكييف الإدراك. وكما تعلمون فقد وضعتُ هذه المسائل كلّها داخل سياقها الكلّي، وهي إنْ أُخِذَتْ منفصلةً عن سياقها، فإنّها قد تطرح مثل هذه الأسئلة.

فالمحور عندي هو المسألة الثقافية في الوطن العربي، أي الثقافة العربيّة وما يواجهها الآن. إذن، فنحن نتّفق، بشكل قطعي، على أنّ هناك قضايا وإشكالات تواجهها الثقافة العربية. ومن جملة هذه القضايا نجد مسألة الاختراق الثقافي. فكلّ ثقافة هي، في النهاية، كيان يشعر

ليس ثمّة ثقافة عالمية، بل هناك ثقافاتٌ مختلفة ومتعدّدة، تحمل كلٌّ منها هويّتَها الخاصة والمستقلّة، وليس بإمكان الإنسان أن يبدع إلاّ في ثقافته!

بخصوصيته وباستقلاله عن الثقافات الأخرى. كما أنّها قد تدخل في حوار سلبي أو احتكاكي معها. وإلى الآن، ومنذ نهاية القرن الماضي، وبفعل الظروف الدولية، كانت الثقافة العربية والفكر العربي ينخرطان فيما نسمّيه بالصراع الإيديولوجي ما بين المعسكرين. ولكنها كثقافة، فإنّ كيانها لم يمسّ، بل كانت تستفيد سطحيّاً من هذا الصراع. غير أنّه بعد زوال هذا الصراع الإيديولوجي وبروز مسألة الاختراق الثقافي، فإن الثقافة العربيّة مطالَبَةٌ اليوم بالبحث في خصوصيّتها المميّزة لهويتها... وبخاصة إذا علمنا أنّ الاختراق الثقافي لا يتعلّق بأمور الإعلام فحسب، وإنّما تحكمه مسائلُ فلسفيّة أيضاً. ذلك أنه إذا كانت كلمة الوعي Con-science هي الشعار الرائج والمقولة الأساسية في الصراع الإيديولوجي، فإنّنا، اليوم، نجدُنا أمام مصطلح الإدراك Per-ception. فخطورة الاختراق الثقافي تكمن في أنّه يتّجه صوب تكييف الوعي وتكييف الذوق وتكييف النظرة إلى الأمور. وعملية تكييف الإدراك واستِلابه وخطفه، إذا سمحتم بهذه الكلمة، تصرف النّاسَ عن التّاريخ، كما تصرفهم عن البعد القومي والبعد الوطني والبعد التاريخي. وهذا شيء مقصود ويدخل في سياق عام يُصطلح عليه اليوم بـ«العقل الأداتيّ» La Raison in-strumental. أي أنّنا في مواجهة بنية جديدة ومتكاملة تصبّ في موضوع واحد. لكن الاختراق الثقافي، عندي، لا ينطبق على من يعادي هذا الاختراق أو يحتجّ عليه أو من ينتج خطاباً مضاداً بكيفية مباشرة أو غير مباشرة في الغرب. فأنا لا أعتقد أن دولوز أو فوكو أو هابرماس يخترقوننا ثقافيّاً. بل على العكس، فنحن نستمدّ منهم ميكانيزمات الوعي بالاختراق... فأحياناً نقتبس وأحياناً أخرى نكيّف، لكنّنا، في النهاية، نهدف إلى التعبير عن وضعيتنا الخاصّة، التي هي ليست، بالضرورة، شبيهة، تماماً، بوضعيّتهم.

ما قاله الأخ نور الدّين أفاية يعبّر صراحة عن رأيي وأظنّه أثار السؤال فقط ليعمّق التفكير فيه. فنحن على كامل الاتفاق في هذا الموضوع.

فيما يخصّ النقطة المتعلّقة بما قاله هشام جعيط من أنّ العرب لم ينتجوا فلسفة وإنّما أنتجوا فلسفة للثقافة فحسب، فهذا في رأيي صحيح. ذلك أنّ الأمور بضدّها تتميّز، كما يقال. فإذا نحن لم نمارس خطابَنا الفلسفيّ فيما نسمّيه فلسفةً للثقافة، ففيم سنمارس هذه الفلسفة؟ أي، ما هو البديل المسكوت عنه أو اللامفكر فيه؟ هل هي الوجودية: وجودية هايدغر؟ وجودية سارتر؟. إذن، فالسؤال، كما يبدو لكم، سيظل قائماً: ما هو البديل بالنسبة لنا، نحن العرَب، إذا لم نمارس فلسفة للثقافة؟ البديل في رأيي لا يختاره الإنسان، وإنّما هو عبارة عن وضعيات Situations، وضعيات نعيشها. فالوضعية التي عاشها سارتر أو تلك التي عاشها هايدغر في فترة تاريخية في أوروبا أدّتا إلى الاهتمام بالتفكير في هذا الجانب المتعلّق بوجود الإنسان الأوروبي المعاصر. أمّا نحن العرب فلنا وضعيّتنا الخاصة بنا، وضعية تتميّز بكون «الوجود» فيها وجوداً تراثيّاً ثقافيّاً. كيف نوفّق بين الثقافة الوطنية التراثية التي لا يمكننا الاستغناء عنها، وهذا العالم الثقافي المعاصر الذي لا يمكننا الاستغناء عنه كليّةً؟ فالمسألة الثقافية تفرض نفسها علينا باعتبارها وضعيةً وجودية. فنحن العرب لا نفكّر في وضعية أو وجود آخرين غير الوجود الثقافي لأن الأخذ به وتمثله وسبر أغواره أمور مفروضةٌ علينا.

وإذا قلنا، وهذا صحيح، بأن الفلسفة وعيٌ في الزمان، فزماننا لن يكون غير هذه الوضعية الثقافية. وأعتقد أنّه حينما تتغيّر الوضعية قليلاً، فمن مهمّة الفيلسوف أن يتجاوزها. ولكن أيضاً، وكما قال ماركس، فالنّاس لا يطرحون من المشاكل إلاّ تلك التي يقدرون على حلّها. فعندما تتّجه وضعيةٌ ما نحو التغيير والتحوّل تبرز مشاكل تحمل النّاسَ على التفكير، أي على استباق حركة التطوّر واستشفاف آفاقه ونتائجه. من هنا نأتي إلى المسألة الثانية وهي مسألة يعاد دوماً طرحها عليّ في كلّ مناسبة، وهذا يدلّ على اهتمام النقّاد والقرّاء بهذا الموضوع. فتارة يُقال بأنّني أمارس النقد الإبيستمولوجي، وفي الوقت نفسه يقال بأنّني أمارس الخطاب الإيديولوجي، وطوراً يعبّر عنه بأولوية النقد على إعادة البناء، لأنّ إعادة البناء فعل إيديولوجي.. وهذا صحيح، لأنّني أشعر بأنّ المسألة يجب أن تتمّ بهذه الصيغة. فالخطاب النقدي بمفرده لا يكفي؛ فأن أكتفي بانتقاد التراث وانتقاد الفكر، فإنّ ذلك لا يعني لي شيئاً. لكن متى يمكن أن يكون هذا النقد ممكناً ومكتفياً بذاته؟ لن يكون كذلك، في نظري، إلاّ حينما تكون الثقافة بنيةً قائمةً وتشقّ طريقَها بنوع من التسلسل التاريخي ومن التطوّر كذلك.

فالثقافة الغربية تقوم بالنقد وتكتفي به، حين تبني مطلقات وتتجاوزها بمطلقات جديدة. أمّا في ثقافتنا العربية، فإنّ المطلقات القديمة ماتزال قائمة فينا، لم نتخلّص منها بعد، بل هي ترافقنا باستمرار. فمطلقات الثقافة العربية في القرون الوسطى، وكما مورست وفهمها المثقّفون والعلماء القدامى باختلاف اتجاهاتهم، ما تزال مطلقات حاضرة حتّى الآن؛ وما يجب القيام به، في البداية، هو تفكيكها والتخلّص منها. لكن لا نستطيع التخلّص منها، في نظري، إلاّ إذا قدّمنا بدلاً منها مطلقات جديدة. من هنا تأتي ضرورة عملية إعادة البناء، وهو ما يتيح للإيديولوجيا أن تقدّم نفسها كضرورة. ففي أوروبا، هناك مسار ثقافي وفكري، وهو عندما يَنتقد أو يفكّك، فإنّه ينشئ في الحين مطلقاتٍ جديدةً.. أيْ.. طريقة أخرى في النقد. في حين أن مطلقاتنا، نحن، جامدة في زمانها منذ قرون طويلة. والتحرّر منها يستلزم هذا النّوع من النقد الخاص بها.. لكن نقدها بدوره لا ينتج بديلاً. بل لا بدّ لنا أن نفكّر في إعادة تقديم بديل نقدي. وهذا البديل النقدي، يجب أن يكون بدوره موضوعَ نقد، لنكون أمام عملية متسلسلة لا تعرف التوقّف. على هذه الأسس يقف اهتمامي بمسألة الانتظام في التراث. ولا يمكننا التفاعل مع التراث كشيء متجاوَز كما هو الحال في أوروبا. ذلك لأنّ التراث بالنسبة إلينا، ليس شيئاً مضى وانقضى، أو أنّه بمثابة تركة الوالد للابن، وإنّما هو الأب الحاضر في الابن باستمرار. فنحن قوم لم يتجاوزوا آباءَهم بعد على الصعيد الثقافي.

نفهم من هذا أنّ الانتظام في التراث، كما قلت سابقاً، لا يعني، لديّ، الاستسلام لنظامه، بل الانتظام فيه من أجل تجاوز مطلقاته، التي تحدّثنا عنها وقلنا إنّها ماتزال حاضرة فينا، وكذلك من أجل بناء مطلقات جديدة. وأريد أن أضيف هنا، بأنّني من الذين يؤمنون بأنّ العالم عبارةٌ عن ثقافات، إذ ليس هناك مجال لوجود ثقافة عالمية. يمكننا أن نتّفق على وجود علم عالمي وفكر

عالمي وإيديولوجيا عالمية، لكن الثقافة لا يمكنها أن تكون عالمية. فمادامت الشعوب منقسمةً إلى دول وأمم، فإنّ هناك ثقافاتٍ مختلفةً ومتعدّدة. وكلّ ثقافة تحمل هويّتها الخاصة والمستقلّة. وبالتالي، فإنّ الإبداع فيها لا يمكن أن يتمّ إلاّ عبر الانتظام فيها، لا الانتظام في أشكال ثقافية أخرى. فأنا، أو أي واحد منكم، لا يمكنه أن يبدع في الثقافة الفرنسية أو الإنجليزية مهما كانت قوّة إجادته وتمكّنه من أسرار هذه الثقافة، إلا إذا أصبح، بالفعل، إنجليزيّاً أو فرنسياً...

● محمد نور الدين أفاية (مقاطعاً):

○ ومع ذلك...؟؟

● محمد عابد الجابري:

○ ومع ذلك، فأنت، بالنسبة إليهم، أجنبيّ.

● محمد نور الدين أفاية:

○ لنأخذ نموذج المفكّر إدوارد سعيد..

● محمد عابد الجابري:

○ نعم، فإدوارد سعيد لم يبدع ولم تُكتب له الشهرة ولم يسجّل اسمُه في التّاريخ إلاّ عندما خاض في شؤون ثقافته الأصلية التي لا يعرف حتى لغتها، وهو يعمل الآن على تعلّم مبادئها الأولى. لذلك أعود فأقول إنّ الإنسان لا يمكنه أن يبدع إلاّ في ثقافته. لكن، من أجل أن ننتج في ثقافتنا، لا بدّ لنا من الانتظام فيها، ذلك الانتظام النقدي الذي يتمّ عبر تفكيك مطلقاتها. غير أنّه لا يمكن الإبداع في الثقافة بالاعتماد على وسائل هذه الثقافة وحدها، بل بما يمكننا أن نأخذ من ثقافات أخرى ومن تجارب أمم وشعوب شتى وبحوار الثقافات المتعدّدة والمختلفة.

أصل الآن إلى المسألة التي طرحتها، وكانت قد طُرحت من قبل، والتي توقعني في حيرة من أمري. فأنا أؤمن بأن ما أكتبه هو ملك للقارئ يتصرّف به كما يشاء؛ وإنّني حين أقول رأيي لا أدافع عنه ولا أخلق حوله ضجّة إعلاميّة وثقافيّة، فهذا لا يدخل في حساباتي الاستراتيجيّة بَلْ إنّي أعبّر عن قناعات لا غير. لكن أن تكون هذه القناعة صائبة أو غير صائبة فهذا من شأن القارئ ومن مهامه الأولى. ويبدو لي أنّه حينما يتبيّن لي خطؤها، سواء من خلال النقد الذاتي أو من خلال تطوّر فكري، أو من خلال ما أقراه من نقد، فسأعدّل آنئذٍ رأيي. ويخيّل لي، دوماً، أنّ الانتماء إلى الفلسفة والاشتغال بموضوعاتها لا يفسحان المجال للمعارك الأدبية، كتلك التي كانت قائمة بين العقّاد وشوقي وطه حسين وغيرها من المعارك. ففي الفلسفة، يكفي أن تقول رأيك لأنّ هناك آراء أخرى لها نصيب، هي الأخرى، في حقّ الوجود، وإلاّ فلا مجال لوجود شيء اسمه الفلسفة. ذلك أن الاختلاف في الآراء هو أصل الحوار، لا إثارة الجدل حول قضية معيّنة، لأنّه ما دام الأمر يتعلّق بأطروحات فكرية نظرية فلا معنى للدفاع عن أطروحة معيّنة وإثبات الحق لها وحدها وتخطِئَة عناصر الأطروحات الأخرى. هذا من ناحية، أمّا من ناحية أخرى، فالذي يمنعني من أن أعقّبَ أو أردّ إلى الآن على الانتقادات الموجّهة إليّ هو أنّني لم أعثر على ناقد يدخل معي في صلب موضوعاتي، فيناقشني ، مثلاً في قراءتي للغزالي أو لابن سينا أو لابن رشد عن طريق الإضافة أو الإشارة إلى الثغرات الحاصلة فيها، لأكون ملزماً بالردّ وإثارة الجدل. ومادام مثل هذا النقد لم يتحقّق بعد، بل إنّ من ينتقدني ينطلق في نقده من أطروحات معارضة وآراء مناقضة لما يتضمّنه مشروعي، فإنّني لا أرى داعياً للردّ أو للجدل. إذ ليس الأمر محكوماً بمعايير أخلاقية، وإنّما أفضل ألاّ أكرّر نفسي في أشياء قلتها منذ مدّة وليس لديّ جديدٌ أقدّمه بصددها. فأنا لا أتحمّل، حالياً، إعادة الحديث عن ابن رشد والفارابي بمثل الطروحات التي سبق أن عرضتهما بها، اللّهمّ إلاّ إذا ظهر من ينتقدني في صلب هذه القراءات. وبالإضافة إلى هذا، فإنّ هناك مسألة الوقت الذي لا يسمح لي بأن أقرأ كل ما قيل عن كتاباتي. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فكل مشروع عندي يفتح لي أبواباً على مشروع آخر. فأنا حينما كتبت **تكوين العقل العربي**، كنت أظن أنّني سأكتب كتاباً واحداً. لكن حين كبر حجمُ الكتاب كثيراً، فكّرتُ في أن أقسمه إلى جزئين. وفي تلك اللحظة بالذّات، طُرح عليّ سؤال «العقل السياسي» فوجدتني منخرطاً فيه بعد ذلك. فالعملية، كما ترون، لم تنته بعد. وفي الوقت ذاته، هناك مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان ومسألة المعاصرة والمسألة الثقافية. ولهذا، أرى أنّ ما يجب أن نشتغل به من قضايا كثيرٌ جداً. وأعتقد أنّ مهمّتي، كواحد من الفاعلين في المشهد الثقافي العربي، ليست في أن أشغل نفسي وأشغل الآخرين بقضيّة واحدة، بل أفضّل أن أثير العديد من القضايا التي قد يكون لي رأي فيها، بهذا الاتّساع أو بذلك العمق، لأتركها موضوعاً للنّقاش بين الطلبة الباحثين والأساتذة ومادّة للأطروحات الجامعية.

● محمد وقيدي:

○ أثار الأستاذ محمد سبيلا من قبلي مسألة المصطلحات في كتاب **المسألة الثقافية**. وأظنّ أنّها مسألة جديرة بالاهتمام والتأمّل؛ ذلك لأنّ كل فكر فلسفي أو غير فلسفي يمكن اختزاله في المصطلحات التي يوظّفها - وفي نظري، فإنّ الإنسان إذا استطاع أن يستوعب مصطلحات فكر ما فإن ذلك سيكون بمثابة مدخل إلى فهم عُمْق هذا الفكر. وفي كتاب **المسألة الثقافية** هناك ميلٌ إلى مصطلحات معيّنة أصبحَت تشكّل نسقاً كاملاً. ويمكنني، بصدد هذه المداخلة، أن أقدّم أمثلة على ذلك. فهناك مصطلح «نقد العقل» وهناك مصطلح «نقد العقل العربي» بدل «نقد العقل الإسلامي». والمتأمّل في استعمال هذه المصطلحات في مشروع الجابري برمّته، يقف على حقيقةٍ لا لَبْسَ فيها، وهي أنّ لهذه التوظيفات خلفياتٍ اختيارية.

وإلى جانب هذه المصطلحات، نجد مصطلح «الوطن العربي» بدل مصطلح «العالم العربي» و«الاختراق الثقافي» بدل «الاقتبال الثقافي».

إنّنا، إذن، أمام مصطلحات معيّنة، تحكمها اختياراتٌ استراتيجيّةٌ محدّدة. فهل ترمز هذه المصطلحات كلّها مجتمعة إلى اتّجاه فكري قد يكون الجابري نفسُه قد وعى به بحيث يشكّل جزءاً من المفكّر فيه عنده؟.

● محمد عابد الجابري:

○ صحيح أنّ هناك أموراً فيها اختيار وإرادة. لكنّ هناك أموراً أخرى لا أعتقد أنّني أمارس فيها نوعاً من الاستراتيجية في القول. مثلاً، «نقد العقل العربي» هذا العنوان لا يطرح عليّ أيّ مشكل، لأنّه، في النهاية، عندما يكتب الأوروبي عن نقد العقل فهو يفكر في العقل الأوروبي الغربي. والعقل العربي، كما تناولته، عربيّ، أيّ مفكَّرٌ فيه من خلال التراث العربي. وكان بالإمكان أن أضع بدله عنوان «الفكر العربي»: إلاّ أنّني لمست في العنوان الأخير نوعاً من الالتباس. ولا أخفي عنكم بأنّني أصبحت، اليوم أنزعج كثيراً من استعمال تركيبة «العقل العربي»، إذ أصبحتْ شائعة على نطاق واسع، شأنها في ذلك شأن مصطلح «الخطاب». وبالمناسبة، فأنا مازلت أتذكّر أن الدكتور كمال أبو ديب في إحدى ترجماته كان قد ترجم مصطلح «Discours» بالمقابل العربي «إنشاء»، ثمّ جاء مِنْ بعده مَنْ ترجمه إلى «مقال». وعندما قمت بترجمته إلى «خطاب»، لم يَستحسن ذلك إخواننا في المشرق العربي، لكنّه صار اليوم أكثر استعمالاً من المقابلَيْن السابقين.

نظرية هانتنغتون حول صدام الحضارات اختلاقٌ من قبل الإدارة الأمريكية لإقناع الرأي العام الأمريكي بأنّ البلد مهدّد [من قبل الإسلام والكونفوشستيّة] وأنّه يجب - بالتالي - المحافظة على قيمة ميزانية وزارة الدفاع!

ويمكنني القول، إنّ هذه المصطلحات لا تفرضها عليّ استراتيجياتٌ ايديولوجية، بقدر ما تأتي نتيجةً لاختيار معرفي.

امّا بالنسبة لمصطلح «العقل الإسلامي»، فإنّكم تعلمون أنّ الإسلام، كدين وعقيدة ومجتمع وتاريخ وثقافة، لا يدخل في نظام مشروعي الكلّي في النقد. ذلك لأنّني لا أمارس اللاهوت. ويبقى أنّ العقل الإسلامي كثقافة أعمُّ من العقل العربي؛ ففيه مكوّناتُ العقل في إيران وباكستان وأندونيسيا مثلاً وأنا لا أتوفّر على الوسائل الضرورية [لمعرفة هذه المكوّنات] ولهذا أبتعدُ عن الخوض في قضايا العقل الإسلامي. وبالنسبة للدكتور محمد أركون فإنه له وجهة نظر أخرى، باعتباره أستاذاً مختصّاً في مقارنة الأديان؛ لذلك فإنّ العقل الإسلامي، بالنسبة إليه، يدخل في إطار تخصّصه وعمله. امّا بالنسبة إلينا نحن الذين نشتغل وفق المنهج الابستمولوجي، فلا يمكننا دراسة العقل الإسلامي، لأنّنا لا نرى معنىً لذلك. ويكفي التأكيد على أنّ العقل العربي يسمح لنا بأن ندخل من مدخل اللّغة لنتأكّد من أن موضوعنا الرئيسي والجوهري هو العقل العربي لا غير.

فيما يتعلّق بمصطلحي «الوطن العربي» و«العالم العربي» فأنا أستعملهما معاً بدون أيّ اختيار استراتيجي مسبق. فمصطلح «الوطن العربي» فيه نوعٌ من التيمُّن بالمشروع الوحدوي العربي. امّا مصطلح «العالم العربي» فهو أجنبي لم يضعه العرب وإنّما هو من وضع الإنجليز الذين يستعملونه باعتبار مدلوله الجيو - استراتيجي.

امّا مسألة الاختراق الثقافي فيبدو أنّي، من خلال ما كتبته عنها، قد حدّدت مفهومها وأبعادها التوظيفية في إطارها الدولي. وقد سبق لي أن تطرّقت لهذه النقطة من خلال ردّي على تدخّل الأخ نور الدين أفاية. وما أراه ضرورياً، كإضافة في هذا الصدد، هو التأكيد على عدم وضع الاختراق مقابل الاقتبال أو مقابل الأخذ والعطاء. فالاختراق الثقافي شيء آخر. إنّه استراتيجية ثقافية دولية تتضمّن الجانب الفرنكفوني والجانب الأمريكي على حدّ سواء. وأقدم، في هذه المناسبة، مثالاً لنرتفع عن المستوى الإعلامي للمصطلح، وإن كان الإعلام جزءاً من الحياة ومن الفلسفة كذلك. ففي الشهور الأخيرة حضرتُ في پرنستون [في الولايات المتحدة] ندوةً حول مقالة لـ«هانتينغتون HUNTINGTON» عنوانها «صدام الحضارات» بحضور صاحب المقالة. وفي ردّي، الذي كان بمثابة نقاش لا مقالة، وضعتُ عنواناً يلخّص كلّ شيء ويردّ على مقالة الكاتب في جملة واحدة هي: «توازن المصالح»، بدل «صدام الحضارات». ذلك أنّ الأمر في النهاية يتلخّص في أنّ الولايات المتّحدة الأمريكية تريد الحفاظ على مصالحها، وقد كان في الندوة، إلى جانب «هانتينغتون»، كلٌّ من «بيرنارْد لُويس» و«جون واتْربري». وعندما أوضحتُ لهم فكرتي أحْسَسْتُ أنّهم أُحرجوا كثيراً. وعند الانتهاء من أشغال الندوة اقترب منّي مسؤولٌ مهتمّ بالوضعية في الولايات المتحدة الأمريكية، فهمس في أذني قائلاً: أتدري أنّ كل هذا الكلام وكلّ هذه الضجّة ليسا سوى محاولة تعتيم مبرمج للرأي العام الأمريكي؟ فالحقيقة أن الإدارة الأمريكية تسعى، جاهدة، إلى المحافظة على قيمة ميزانية وزارة الدفاع. ولأنّه لا يمكن المصادقة على هذه الميزانية في غياب العدوّ والتقليدي الذي هو الاتحاد السوفياتي، وللمحافظة على قيمة هذه الميزانية، فقد كلّفت الإدارةُ الأمريكية بعضَ المختصّين لإقناع الرأي العام الأمريكي بوجود صراع وإظهار أمريكا بلداً مهدّداً.

واضح من كلام هذا الخبير بشؤون الدولة العظمى أنّ الغرب، والولايات المتّحدة الأمريكية على وجه التخصيص، يريدان أن يختلقا القضايا الضخمة التي تحتاج إلى ردود فعل. فنجد أنفسنا، في نهاية الأمر، نساهم في مناصرة جانب في صراع داخلي في الولايات المتّحدة الأمريكية على جانب آخر دون وعي منّا. وللإشارة فحسب، فإنّ هانتينغتون صاحب هذه المقالة - الضجة هو مدير مركز الدراسات الاستراتيجية في جامعة هافارد، وهو ملحق بالپانتاغون الأمريكي. ألا يعدّ هذه قمّة الاختراق؟ إنّه يقدّم لك مفهوماً كـ«صدام الحضارات» ليشغلك به لمدّة طويلة، بعد أن يكون قد شغلك، بالأمس القريب، فوكوياما بالحديث عن «نهاية التاريخ». فهذه أمور غير عادية وليست بريئة البتّة، لأنّ المقصود منها هو نوع من الاختراق، بدليل أنّنا قد ننشغل بأمور غير موجودة على الإطلاق، بدلاً أن ننشغل بأمور تطرحها علينا قضاياها وتنتظر منّا معالجات ودراسات عميقة.

● محمد سبيلا:

○ هذه الأمثلة التي أوردها الجابري تتعلّق أساساً بصراع إيديولوجي داخلي في أمريكا، أكثر منها رسائل موجّهة إلى الخارج.

● محمد عابد الجابري (مقاطعاً):

○ غير أنّ لها انعكاسات عالمية.

● محمد سبيلا (موضحاً):

○ بالنسبة لـ«هانتنغتون» فهو يعتبر الإسلام عدوّاً وقوّة. ولهذا الاعتبار نتائج في غاية الأهميّة. فهو من جهة، يمجّد الإسلام باعتباره قوّة عالمية. وهذا من شأنه أن يثير حميّة الاتجاهات الإسلامية التي قد تظن أنّ الإسلام أصبح في قوّة أمريكا. ومن جهة أخرى، يعتبر الإسلام خطراً وعدوّاً لأمريكا وللغرب وهو ما أثار ويثير ردود فعل عنيفة من جهات متطرّفة، داخل أمريكا والدول الأوروبية، ضد الإسلام والمسلمين...

● محمد عابد الجابري (مقاطعاً):

○ يجب ألاّ ننسى ونحن نحلّل هذه القضيّة بالذات، الخلفية والتصوّر اللذيْن يحكمان وجهة نظر «هانتنغتون». فهو قد وضع أمامه خريطة العالم وحدّدها بمنطق العصبية والقبلية. فقد استعرض الصراعات الإثنية في العالم وفي أوروبا الشرقية وفي آسيا وإفريقيا. وبناءً عليها قسّم العالم إلى قسمين رئيسيين: فهناك القسم الذي قَبِلَ الاندماجَ في الغرب وامتنع عن التزوّد بالأسلحة النووية وامتلاكها، مثل اليابان؛ وهناك القسم الذي رفض ذلك وهو: الكنفوشستية والحضارة الإسلامية. ويقول «هانتنغتون»، بناءً على هذا التقسيم، إن الخطر الأكبر الذي تواجهه أمريكا يأتي من هاتين الحضارتين. وحين نوضع نحن العرب والمسلمين كحضارة في هذا التصنيف، فإنّنا نواجَه بإشكالية حضارية لا بدّ لنا من الدّفاع عنها وستكون لها آنذاك انعكاسات على المستوى الخارجي. وعلينا أن نتساءل: في أيّ شيء ومن أيّ جانب نهدّد أمريكا وحضارتها..؟ الجواب عند «هانتنغتون» وقبله الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش،

يتلخّص في كلمة واحدة هي: النفط. التحكّم في النفط يهدّد أمريكا. هذه هي الحقيقة.

أعود الآن إلى مسألة الثقافة العربية – الثقافة القومية، لأؤكّد، مرّة أخرى، على أنّني عشت وتكوّنَ وعيي في مرحلة الوطنية، مرحلة مقاومة الاستعمار، وهي كذلك مرحلة الثقافة العربية القومية. لقد كان يلفّنا وعيٌ وطني مغربي ووعيٌ قوميّ عربيّ. وأعتقد أنّ هذه البيئة التي عشت فيها أكثر مما عشتم فيها أنتم، لا بدّ أن تترك أثرها في تكويني السيكولوجي. فأنا قومي ولو أنّني ضد القومية المتعصّبة، والقومية جزء من هويّتنا. وعموماً فهذه المفاهيم والمصطلحات هي أحسن مدخل لفهم الفكر. ويمكن أن نقلب المعادلة فنقول إنّه لا يمكننا أن نفهم مفاهيم/ ومصطلحات فكر معيّن إلاّ إذا استوعبنا تفاصيل كلّ ذلك الفكر، لأنّ ذلك سيسمح لنا بأن نعطي المصطلح المعنى المحدّدَ له في سياق ذلك الفكر حتى لا نقع في نوع من التأويل ذي الشّطط.

● محمد سبيلا:

○ هناك قضية جزئية أثارت انتباهي في كتاب **المسألة الثقافية** وبالتحديد في الفصل المتعلّق بالتطرّف، حيث يتمّ فيه تشخيصُ ظاهرة التطرّف وتقديم العلاج الضروري لها.

يشير الجابري، في البداية، إلى أنّه يتعيّن التعاملُ مع التطرُّف كظاهرة مرضية تستشري في جسم المجتمع وتهدّد بالتحوّل سريعاً إلى نوع من التدْمير الذاتي. وينتهي إلى خلاصة جامعة مانعة، يؤكّد فيها أن التطرّف ردُّ فعل، ولكنّه ردُّ فعل منحرف لأنّه لاعقلاني...

بخصوص هذه الخلاصة، بالذات، أريد أن أثير مع الجابري نقطة هامّة لفّها نوعٌ من الالتباس والتشويش في المفاهيم كما في التحليل والمعالجة. ألا يظنّ معي الدكتور الجابري أنّ في هذه الخلاصة – الحكم نوعاً من الحيف الذي قد يسري على كل أشكال المعارضة والنقد والاحتجاج؟ أليس التطرّف احتجاجاً على الظلم والتفاوت الاجتماعي والسيطرة، احتجاجاً قائماً على تصوّر آخر للثقافة والفكر؟.

● عبد الحق لبيض:

○ اسمحوا لي، أيّها الأخوة، أن أتجاوز دوري المحدود في هذه الندوة، لأثير معكم، ومع الدكتور الجابري بالخصوص، بعضَ المحاور التي شدّت انتباهي إليها أثناء قراءتي لكتاب **المسألة الثقافية**. وتستمدّ هذه المحاور أهميّتها، أوّلاً، من حساسية موقعها الثقافي في الوطن العربي، ومن تنامي الوعي بها – ثانياً – من طرف العديد من الشرائح الاجتماعية على امتداد رقعة البلدان العربية.

بدءاً أشير إلى أن الاهتمام بالمسألة الثقافية عالمياً ليس جديداً أبداً ولا مرتبطاً ارتباطاً جدلياً بانهيار الكتلة الشرقية ورمزها الأوّل الاتحاد السوفياتي، أو بتحوّل الإيديولوجيات العالمية وهيمنة الولايات المتّحدة الأمريكية على العالم أو بانتشار الثقافة السمعية البصرية، وإن كان يتجلّى للوهلة الأولى دورُ هذه العوامل في بروز الاهتمام بالمسألة الثقافية. ذلك أنّ الاهتمام بالذات الحضارية والانتماءات العرقية والولاءات العقدية والصراع من أجل إبراز الثقافة الوطنية والقومية، هو فعل حضاري موجود على امتداد تاريخ الشعوب والأمم. فنحن حين نعود إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، نجد أنّ المسألة الثقافية كانت قد طُرحتْ كأولوية استراتيجية في العلاقات الدولية عند الكثير من الدول والشعوب. ويمكنني أن أصف الاهتمام بالمسألة الثقافية كاستعاضة مؤقّتة عن فشل إيديولوجيّ معيّن وانهيار صراع ايديولوجيّ ما. ولذلك أجدني أصل إلى نتيجة أساسيّة مفادها أنّ المراهنة على المسألة الثقافية تبقى، في رأيي، مراهنةً على الآني واللّحْظيّ؛ إذْ ما إنْ تظهر في الأفق ايديولوجيا جديدةٌ حتى نجد أنفسنا أمام تراجع سريع للمسألة الثقافية... خاصة إذا علمنا بأن ما يسمّى اليوم «بانهيار التصوّر الاشتراكي وتفسّخ مذاهبه» قد أصبح يُمَسُّ في عمقه، من خلال العودة القويّة لاحتلال الأحزاب الشيوعية في العديد من دول أوروبا الشرقية الواجهةَ السياسيةَ عن طريق العملية الديمقراطية... وهو ما يحمل معه مؤشّرات أخرى على صراع إيديولوجي محتمل، قد لا يأخذ صيغة الصراع الإيديولوجي الماضي لكنه قد يحمل معه تصوّراً جديداً لصراع ايديولوجي جديد مادام ليس بمقدور الحياة البشرية أن تستمرّ بدون صراع إيديولوجي.

انتقل الآن إلى المحور الثاني الذي يتعلّق ***بمسألة الأقليّات*** في الوطن العربي. فحين صادفت الدكتور الجابري مسألةُ الأقليات في إطار تحليله لقضايا المسألة الثقافية في الوطن العربي، كان محكوماً بمنظوره الوحدوي ومتعصّباً له. وهكذا غاب ذلك العمقُ الفكريُّ والدّقة في التحليل اللذان يميّزان عمل الجابري. إذْ إنّنا نجده يمرّ بسرعة فائقة وغريبة على مسألة ثقافية حضارية في غاية الأهمية والحساسية، ويكتفي بأن يخبرنا عنها في آخر حديثه: فيقول إنّ الأقليّات في الوطن العربي لا تعبّر عن رغبة الانفصال، بقدر ما تعبّر عن حقّها في الاختلاف.

والسؤال الأوّل الذي يتبادر إلى الذهن هو: من الذي أخبر الجابري بأن هذه الأقليات تطالب بحق الاختلاف لا بحق الانفصال؟ علماً بأنّنا جميعاً نؤمن ونعترف بأنّ هناك أزمة ديمقراطية في الوطن العربي، ولا نختلف في أن أنظمتنا العربية التي تمرّست، لسنوات طويلة، على إسكات الأصوات وقتل الرغبات التحرّرية لا يمكنها أن تسمح لأية شريحة إجتماعية بالتعبير عن مواقفها ورغباتها.

إنّ غياب المسألة الديمقراطية واستشراء القمع يجعلان استنتاج الجابري، بخصوص موقف الأقليّات في الوطن العربي، موضعَ تساؤل. ذلك لأنّ تطبيق الديمقراطية يمثّل المعيار الوحيد في معرفة مصير هذه الأقليات. ومن ثمّة، فإنّ الاستنتاج الذي يخلص إليه الجابري يحتاج منّا إلى وقفة لتعميق النقاش حولها.

المحور الثالث، في تدخلي، يتعلّق بثنائية ***الأصالة والمعاصرة***. فهي ترتبط، في منظور الجابري، مباشرة بوعي النخبة المثقّفة في الوطن. إذ يكاد يقصي دور/ وفعالية الجماهير الشعبية العربية في صوغ رؤية خاصة بها تجاه هذه الإشكالية... علماً بأن الصراع ما بين الشرق والغرب هو صراع إيديولوجي. ويمكنني أن أعود بذاكرتكم إلى أيّام العدوان الغربي على شعب العراق، لأبيّن لكم بأنّ هذه الحرب كانت قد أظهرت موقفاً موحّداً وبطوليّاً للشعوب العربية ضد الغرب الإمبريالي وأذياله من الأنظمة العربية، في وقت عَرف فيه موقفُ المثقفين ارتجاجاً وتناقضاً، مزّقا وحدة المثقفين، بفعل اختلاف المصالح وكثرة الحسابات. وفي الغرب، يظهر أنّ العداء للعرب ليس محصوراً في النخبة المثقّفة، وإنّما هو عداء جماهيري واسع؛ فالذي ألقى بالشاب المغربي في النّهر في فرنسا هو واحدٌ من جماهير شباب فرنسا المتعصّبين

الأقليّات في الأقطار العربيّة - كرديّة أو قبطية أو مارونيّة... - لا تهدف إلى الانفصال وإنّما إلى امتلاك حقّها في الاختلاف أو التنمية داخل أوطانها!

وليس مثقّفاً ولا سياسياً. ولهذا فإن التفكير في إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي يجب أن يتمّ انطلاقاً من هذا الامتداد الواسع ومن ذلك الأفق الممتد.

● محمد عابد الجابري:

○ أنطلق من الموضوع الأوّل [المقصود: سؤال محمد سبيلا] الذي هو موضوع التطرّف، لأؤكد بأنّ ما أقصده بالتطرّف هو ذلك الفعل الذي يمارس اليوم، باسم الإسلام ويهيمن عليه العنفُ ولا يجد فيه العقلُ مكاناً له. هذا هو التطرّف الذي أنتقده. ونقد التطرّف، عندي، يجب أن يكون نقداً موضوعيّاً وعقلانياً لا بتطرّف آخر يبرّره. ويبقى التطرّف، بدءاً وانتهاءاً، موقفاً لاعقلانياً. يمكن أن نقول إنّه موقف احتجاجيّ، لكنّ هناك حدوداً معلومة للاحتجاج؛ فحين يتجاوز الإنسان حدوداً معيّنة، فإنّ الأمور تنقلب إلى ضدّها. فأنا قد أقبل أن يتطرّف الإنسان معي في القول وأن يختلف معي في طروحاتي، وقد نتصادم ونتنابز بالألقاب؛ لكن أن يستدعي الموقفُ الفكري التصفيةَ الجسديةَ، فإنّ كل التبريرات تظلّ واهيةً. في هذه اللحظة نكون أمام إلغاء للثقافة وللفكر وللاختلاف.

ويمكننا أن نفسّر التطرّف بالأوضاع التي خلقتْ نوعاً من التهميش الاجتماعي، وبالاستبداد والانتهازية والظلم والتفاوت الاجتماعي. ومن المؤكد أنّه حينما تنتفي هذه الآفاتُ الاجتماعية والسياسية، فإن التطرّف سيعود إلى حجمه الحقيقي، حيث تتفاعل الساحة في حوار عقلاني وصراعِ مصالح معقولة.

المهمّ عندنا هو كيف نجعل من ردّ الفعل ضد الوضعية القائمة ردّ فعل مراقَباً وغير متطرّف، لأنّ هذا الوضع سيظلّ قائماً، في نظري، ما لم نعالج أسبابه الموضوعية. وأظنّ أنّ هذا هو الإطار الذي أتحرّك فيه.

أما بالنسبة لما قاله الأخ عبد الحق لبيض عن المسألة الثقافية، فأنا متّفق معه إن نحن حصرنا المسألةَ الثقافيةَ في الحدود التي تُطرح فيها عالمياً. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وظهور القوميات عالمياً وتراجع هيمنة الفكر القومي والإيديولوجي، برزت العديدُ من المكبوتات والمهمّشات التي كانت قد قُمِعتْ في إطار الوحدة الإيديولوجية. في هذا الإطار أسجّل اتّفاقي مع ما جاءَ في مداخلة لبيض. لكنّ هذه ليست هي المسألة الثقافية بالنسبة إلينا نحن في العالم العربي. فالمطروح أساساً، عندنا، هو قضية تجديد الفكر العربي نفسه. وهذه القضية كانت مطروحة *قبل* قيام هذه الوضعية العالمية.

إنّ المسألة الثقافية كانت بالنسبة للعرب مطروحة منذ النهضة إلى الآن، وأعني مسألة التعامل مع الفكر المعاصر والتقدّم العلمي والفكري وتجديد العقل العربي بالمواكبة والتفاعل والنقد. أما قضية صراع الثقافات التي تحدث عنها الأخ عبد الحق لبيض فهي ليست ما يعنينا وليست هي التي تشكّل الجزءَ الكبير من المسألة الثقافية في الوطن العربي. بل ماتزال هناك قضية مصوغة منذ عصر النهضة، وحتى في العصور الوسطى، هي قضية التعامل مع الفلسفة والفكر اليونانيين ومعارضة الفقهاء. هذه هي قضيّتنا الثقافية المطروحة، راهناً، والتي لها امتداداتها التاريخية في تاريخ الفكر العربي، وهي التي أعالجها في كتاب ***المسألة الثقافية***.

أما مسألة الأقليّات فأعتقد أنّها مطروحة في بعض الأقطار العربية.والأقطار العربية التي تضمُّ أقليات ضمن نسيجها الاجتماعي اتضح تاريخيّاً أنّها لا تهدف إلى الانفصال وإنّما تهدف إلى امتلاك حقّها في الاختلاف. وطبيعي أنّ حقّها في الاختلاف هو الحقّ الديمقراطي. وهذا ما ناقشته في كتاب ***الديمقراطيّة وحقوق الإنسان***. ففي لبنان، مثلاً، كانت هناك حرب أهلية دامت خمسة عشر عاماً، إلاّ أنّ الإنسان اللبناني، سواء أكان مارونيّاً أم درزيّاً أم مسلماً، يظل لبنانيّاً؛ فهو يدافع عن الدولة اللبنانية وينافح عن الوطن العربي اللبناني؛ ولم نسمع في أيّة لحظة، حتى في زمن الحرب، عن طائفة تهدف إلى الانفصال عن الكيان اللبناني العام. الأمر نفسه ينطبق على الأقباط في مصر، فمشكل الانفصال غير وارد لديهم. ويمكن القول إجمالاً بأن مشكل الأقليّات في بعض الأقطار العربية مفتعل. فحتى الأكراد أنفسهم، وهم الذين لهم شخصيّتهم الثقافية ولغتهم وجرائدهم ومنطقتهم، لا يطالبون بالانفصال عن العراق بل يطالبون بحقّهم في التنمية والتقدّم... خصوصاً إذا علمنا بأنّ منطقتهم ظلّت مهمّشة من ناحية التجهيزات، مع أنّ حصّة كبير من إنتاج البترول العراقي موجودة في أرضهم؛ ولذلك فالأكراد يطالبون بحقّهم داخل الوطن لا خارجه. فالأكراد باختلاف فصائلهم لا تحدوهم نزعةُ الانفصال؛ والشاعر بلند الحيدري هو من أقطاب المعارضة الكردية لكنه يظلّ شاعراً عربيّاً عراقيّاً.

والقضية الأخيرة التي طرحها لبيض في تدخّله تتعلق بمسألة الأصالة والمعاصرة. بداية أقول بأنّ هذه المسألة تبقى، من حيث كونها إشكالية، قضيّة نخبة. فالشعب المغربي، مثلاً، لا يشعر بقضيّة الأصالة والمعاصرة كإشكالية، وإنما تشعر بها النخبةُ المثقّفة.

● عبد الحق لبيض:

○ لكنّه قد يعبّر عنها بسلوكات معيّنة.

● محمد عابر الجابري:

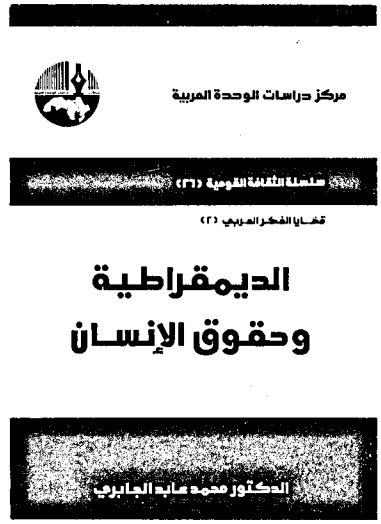
○ نعم، لكنّه [أيّ الشعب المغربي] دائم النزوع إلى النقيضين. فهو أصيل ومعاصر في الآن نفسه. فرجل الشعب لا يشعر بالتناقض ما بين عمارة من عشر طبقات وإلى جانبها كُوخٌ مثلاً. لكنّك أنت كرجل نخبة ستشعر بهذا التناقض الحضاري. حين تقول لرجل الشعب: يجب عليك أن تأخذ بالعقلانية وبالعلمية وبالمعاصرة فهو سيوافقك على ذلك من غير أدنى تفكير أو تأمّل. وفي الوقت ذاته حين تقول له: يجب عليك الأخذ بالتراث فإنّه يجيبك الجواب ذاته ويرميك بالموافقة نفسها وبالصيغة التلقائية عينها. إنّنا إذن أمام تناقض عميق؛ لكنّ الوعي بهذا التناقض والاختلاف لا نعثر عليه إلاّ عند النخبة المثقّفة. ولهذا فإنّ إشكالية الأصالة/ المعاصرة هي إشكالية المثقّفين لا الشعوب.

● زهور كرام:

○ أبدأ من مسألة التجديد وأشير إلى أنّ محاولات تجديد الفكر العربي من الداخل عديدة ومتنوّعة، لكنّ السؤال العميق هو: ما هي آليات/ ومفاهيم هذا التجديد؟ منذ المحاولة الأولى للكشف عن إجابات لهذا التساؤل المركزي يبدو لنا أنّ هذه المفاهيم والآليات منتزعة من سياقها الغربي ويُحَاوَلُ استنباتُها داخل تربة الفكر العربي. وهذا ما يطرح علينا دائماً سؤالاً من صيغة: هل مانزال نفتقد في ثقافتنا العربية، رغم تاريخها الحضاري الطويل، إلى جهاز مفاهيمي عربي؟ فنحن، إذن، نبحث عن الذات العربية انطلاقاً من أدوات التفكير الغربي. وهذا يقودني إلى الإشارة إلى مسألة الاختراق الثقافي. فنحن نُخْترق لا بواسطة ثقافة مباشرة وإنّما عبر كمّ هائل من الوسائل السمعية البصرية. فالمثقّف العربي مسؤول عن التصدّي لهذا الاختراق بوسائله الخاصة. من هنا آتي إلى طرح السؤال التالي: هل استطاع المثقّف العربي أن يبثّ الوعي الجماعي في الشعوب؟ وهل تقف مسؤولية المثقّف العربي عند حدود وصف الحالات الطارئة؟ أم أن مهامه تطول جوانبَ الوعي عند الشعوب العربية بمصائرها وأحوالها؟ وأخيراً، لماذا لم يقم المثقّف العربي بنقد ذاتي لمعرفة سبب عدم تمكّن الخطاب النهضوي من بثّ الوعي لدى الشعوب العربية؟ هل القاعدة الشعبية لم تستوعب الخطاب؟ أين يكمن الخلل؟ هل في خطاب المثقّف أم في وعي الجماهير؟

● محمد عابد الجابري:

○ مشكلة المثقّف في علاقته بالجماهير ودوره في التغيير يظلاّن محكومين، في العالم العربي، بالظروف التي يجب أن نستحضرها دوماً. عندما نتكلّم عن القرن العشرين ونعود بذاكرتنا إلى القرن التاسع عشر وننظر إلى هذه المئة سنة الفاصلة بين القرنين، فإنّنا نرى بأنّها كانت عبارة عن مجموعة مراحل. فمرحلة أواخر القرن التاسع عشر هي مرحلة الاحتكاك والاصطدام مع الغرب ومع الحداثة؛ لكنّها كانت، في الوقت ذاته، متزامنة مع التوسّع الاستعماري والعمل على مقاومة هذا التوسّع، وكان هذا العمل فعلاً سياسيّاً بالدرجة الأولى. وكانت، ساعتها، مهمّةُ المثقّف العربي تقوم على مقاومة الاستعمار من داخل إطار الحركات الوطنية. ولمّا



استقلّت البلدان العربية، في مرحلة الخمسينات والستّينات، كان هناك صراع إيديولوجي تمثّل في الحرب الباردة. والنتيجة أنّ الأولوية قد كانت، دوماً، للسياسي على الثقافي إذ صار المثقّفُ سياسيًا بالدرجة الأولى. فعلال الفاسي، المفكّر العربي، لم يصبح له وزنٌ في التاريخ المغربي والعربي إلاّ عندما دخل من بوّابة السياسة. بل إن معظم زعمائنا في العالم العربي في القرن العشرين ليسوا مثقّفين ولا يحملون أدنى تصوّر أو خلفية ثقافية ولا أدنى توظيف استثماري للثقافة. وكانت هناك هيمنة الإيديولوجيةِ القوميّة والإيديولوجية الماركسية. وقد ظلّت هذه الوضعية قائمة إلى حدود بداية الثمانينات حيث أصبح مجالُ الإيديولوجيّات فارغاً، فأضحتِ الحاجةُ ماسّةً إلى إعطاء الأولوية للثقافة. فجميع المشاكل والطموحات الثقافيّة التي كانت مقموعةً أو مؤجّلة، بفعل هيمنة السياسيّ قد ظهرتْ على السطح وبدأت تطرح نفسها كأولويّات لا تقل أهميةً عن الإيديولوجيّ والسياسيّ.

لقد أُجِّلَت الديمقراطيّةُ منذ منتصف القرن العشرين. ففي المغرب، مثلاً، رفضنا في مرحلة الاستعمار أن ننتخب المجالس البلدية. ولمّا جاءت مرحلةُ الإيديولوجيا القومية في مصر، رفضنا تطبيق مبادئ الديمقراطية البورجوازية تحت دافع الحضور السياسيّ والإيديولوجيّ. وحين أُجّل التفكيرُ في الديمقراطية أُجّل معه التفكيرُ في حقوق الإنسان وفي القضية الثقافية كثقافة. لكنّنا نوجد، الآن في العالم العربي، أمام انحلال كلّي للبنْيات، فانفلتتْ كلُّ القضايا التي كانت محاصرةً ومقموعة: قضيّة المرأة، قضيّة النهضة، قضيّة المعاصرة، قضيّة الديمقراطية، قضيّة التعدّد اللّغوي، قضيّة التجديد الأدبي. ودور المثقّف يتجلّى في بلورة هذه القضايا والدفاع عنها وتأسيس علاقة جديدة بينها وبين الجماهير الشعبية.

تبْقى مسألةُ الأدوات. وأظنّ أنّ الجماهير قد تغيّرت، وعددَ المتعلّمين في نمو متزايد، والطلبةَ يعكفون على القراءة، والوسائل الإعلامية البصرية والسمعية والمقروءة تلعب دورها التثقيفي والتعليمي. وأظنّ أنّه لو نجحنا في إقامة دولة ديمقراطية تمارَسُ فيها حريةُ الإعلام، لكان ذلك انتصاراً كبيراً لنا. فأن تُنقل ندوتُنا هذه إلى التلفزيون والإذاعة وتنقل غداً أخرى شبيهةٌ بها، فهذا من شأنه أن يَعقد الاتّصالَ بالجماهير بكيفية عضوية. لكنّ هذا يحتاج إلى دقرطة الجهاز الحاكم ودقرطة مؤسساته. ومن هنا تصبح الديمقراطية لا حقّاً أو هدفاً [ثقافياً] فحسب، وإنّما هي وسيلة من أجل الوصول إلى ديمقراطية أعمق وأشمل في الحياة العربية.

● عبد الحق لبيض:

○ في نهاية حديث الجابري إشارة إلى مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان. ويمكن اعتبار هذه الإشارة بمثابة مدخل لمناقشة الكتاب الثاني موضوع ندوتنا اليوم، وهو **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. وأعتقد أنّ الدكتور محمد سبيلا، بحكم اهتمامه وانشغاله بمجال الديمقراطية، سيكون أوّل المتدخلين في هذا المحور الثاني من لقائنا.

● محمد سبيلا:

○ يبدو لي أنّ الدكتور الجابري، في كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ينتهج استراتيجية التأصيل لكل مكتسبات الفكر الحديث مثل: الحرية، والديمقراطية والعقلانية، وحقوق الإنسان، انطلاقاً من مقولة ضمنية مؤدّاها أن النهضة لا يمكن تحقيقها من الخارج عبر عمليات تلقيحية، ولا بتعريض الذوات الخارجية لشحنات من خلال العودة المطمئنة إلى التراث من أجل استثماره وتكييفه وتَبْيئته واستكشاف طبقاته واستثمار أكثرها تلاؤماً مع ذات العصر. وهذا، في رأيي، اختيارٌ مشروعٌ على كل حال. لكنّ القارئ، أو المتتبع، قد يحسّ بأنّ هناك نوعاً من الخلط بين

نسبة المثقفين التحديثيين العرب اليوم إلى عدد السكّان، أقلّ ممّا كانت عليه في أوائل هذا القرن!

مناقشتنا في هذا المحور الثاني، وبالتحديد في الصفحة ١٤٠، إذ يسمّيه بالخطأ المنهجي الذي يقع فيه الكثيرُ من النّاس حين يحاكمون أمورَ الماضي بمقاييس الحاضر.

ألا تتضمّن هذه العملية نوعاً من الخلط بين رؤى العالم؟ أليست المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها الحضارة الحديثة نتاجاً لبيئة الحداثة ولفكر الحداثة أي الفكر الذي حقّق قطيعة مع ماضيه التقليديّ وأقام نفسه على أرضيةٍ قوامُها مركزيةُ الإنسان في إطار منظورٍ تاريخي يلغي كل نظرة غائيّة؟ ومهما كانت براعتنا في التبيئة وفي تكييف المفاهيم والنظريات سنظلّ أمام هذه الأرضية المتفاوتة.

وأنا أعلم جيّداً أنّ الأستاذ الجابري أجاب مراراً على مثل هذا السؤال وكتب فيه كثيراً، لكن هذا الاختلال مايزال قائماً ومايزال الارتجاج مطروحاً ومايزال القارئ يطرح أسئلته بهذا الصدد.

● محمد عابد الجابري:

○ هذا الذي عبّرت عنه بالارتجاج والاختلال هو جوهر الإشكالية التي يعاني منها الفكرُ العربيُّ المعاصر، لأنّ المشكل القائم هو كيف نجمع وكيف ننسق وكيف ننتقل ما بين هذا الفكر وذاك.

سأنطلق هنا من قضية، قد لا تكون نظرية وإنّما هي عملية براغماتية. فمنذ القرن الماضي، وتحديداً منذ ١٨٥٠، ظهرت دعواتٌ تدعو إلى الأخذ مباشرةً بالحداثة الغربية وتلتها في هذا القرن – في النصف الأوّل منه خاصّة – كتاباتُ سلامة موسى ولطفي السيّد وأمثالهما. وكانت قد تكوّنت نخبةٌ تسير في هذا الاتجاه. ونحن الآن على مسافة قرن على قيام هذه الدعوة. فما هي النتيجة التي نخلص إليها؟ النتيجة هي أنّ النخبة نفسها، كتأثير وكعدد، هي اليوم أقلّ ممّا كانت عليه في أوائل القرن. فأنت إذا قارنتَ نسبةَ المثقّفين التحديثيين، اليوم، إلى مجموع السكّان بعدد المثقّفين التحديثيين إلى مجموع السكان في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإنّك ستخرج باستنتاج وحيد هو أنّهم اليوم أقلُّ عدداً ممّا كانوا عليه بالأمس، وأقلُّ تأثيراً، أو على الأقلّ أقلُّ اجتذاباً للأضواء. وفي الطرف المقابل كنا نجدُ الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، وهم أكثر تفتّحاً وقابلية للتفتّح من [المثقّفين] الآخرين في أيّامنا هذه. والنتيجة، من تجربة السنوات المئة هذه، أظهرت أنّ الدعوة للأخذ بالحضارة مباشرةً مع القطيعة مع الماضي، كما أنّ الدعوةَ إلى الرجوع إلى السلف الصالح لحلّ جميع مشاكلنا، لم تنجحا في إيجاد حلّ لمشكلات المجتمع العربي: فلا السلفية انتصرت فألغت الحداثة، ولا الحداثة تمكّنت من الهيمنة. ودورنا اليوم هو الإجابة على السؤالين التاليين: لماذا هذا الفشل؟ وما أسبابه؟ وفي رأيي أنّ محاولات التجديد التي مورستْ، سواء بالخطاب الحداثي لسلامة موسى مثلاً أم بطريقة محمد عبده، كانت تلغي من حساباتها الواقعَ حيناً والأخذَ الضروري بالفكر الغربي حيناً آخر، وتقوم بمحاولات إقامة تطابق لاتاريخي في أحايين كثيرة. وهكذا فإنّ عملية التجديد لم تأت من داخل الثقافة العربية، ولهذا جاءت دعوتي إلى تجديد الثقافة العربية من الداخل.

وأتخيّل أنّ النقد الداخلي الذي يمارس على هذه الثقافة، وتفكيكها، وإزالةَ صبغة المُطْلَقات عنها، وإرجاعَ الأمور إلى تاريخيتها، وإعادةَ ترتيب علاقاتنا بها، هي الاختياراتُ التي لم نمارسها بعد. وأظنّ أنّ محمّد عبده كان قد بدأ مثل هذا المشروع لكنّه تراجع عنه. والفعل ذاته قام به الاتجاهُ التحديثي في الثقافة العربية. وكثيراً ما يُطرح بهذا الصدد نموذجُ اليابان، غير أنّي أعتقد أنّ اليابان محكومةٌ بشروط مغايرة لشروط نهضتنا العربية. فحين كنتُ في اليابان سألت مثقّفاً يابانياً عن علاقة النهضة اليابانية بالدين وعن كيفية مسايرة الدين لهذه النهضة، فما كان منه إلاّ أن أستغرب السؤالَ وأجابني بصيغة سؤال: «وأية علاقة للدين بما أنجزناه؟». فالدين عندهم له علاقة فردية بشجرة أو إمبراطور، ولا صلة له بالمجتمع وتطوّره.

أمّا الدين الإسلامي، عندنا، فهو شريعةٌ وسلوكٌ شخصي واجتماعي. وهو، كذلك، تراكم حضارة. لهذا نرى ضرورة إعادة تفكيك هذه الوضعية حتى نستطيع أن نبرز ما هو تاريخيّ وما هو غير تاريخي. لكن هذا لا يتم بالرفض المطلق ولا بالنقد فقط، وإنّما بممارسة الحداثة في قراءة تاريخنا وتراثنا وإعادته وإلغائه وتجاوزه الدياليكتيكي. وكلّ ذلك لن يتمّ إلاّ بواسطة الحداثة لا بنقل الحداثة كما هي في الغرب، على اعتبار أنّها تكفي ذاتها بذاتها، وأنّها لا تحتاج إلى الماضي وإنّما تشكّل قطيعةً مع ماضينا. والسؤال المركزي عندي هو: متى يكون بمقدور الحداثة أن تشكّل قطيعةً مع ماضينا؟ في اعتقادي أنّ ذلك لا يمكن إلاّ حين نسترجع هذا الماضي استرجاعاً نقديّاً وتحليلياً. إذ لا يمكن أن نقطع مع شيء لم نستوعِبْهُ بعدُ، فالأوروبيون قطعوا مع ماضيهم لأنّ حداثتهم استنبتت في داخله وصدرت عنه. أمّا نحن فكيف نقطع صلاتنا مع ماضينا ونحن لم نبن فيه ومنه ما يجعل في إمكاننا تجاوزه؟

● محمد سبيلا:

○ الحداثة هي استمرار وقطيعة على حدّ سواء، في أوروبا وفي غيرها. ففي أوروبا تُعتبر الحداثة استمراراً لحضارة الإغريق وحضارة الرومان واستثماراً لما هو إيجابي وهام فيهما. لكنّ هناك قطيعة على مستوى الرؤية والتصوّر والتأويل.

● محمد عابد الجابري:

○ ليست هناك قطيعةٌ نهائية. ولكن هناك بناء رؤية جديدة للماضي نفسه. هناك [في الغرب] القطيعةُ قائمةٌ مع الفهم التراثي للتراث. وهذا ما نودّ القيام به ولا أعتقد البتّة أنّ الأوروبي يستطيع أن يقطع كلّ صلاته وعلائقه مع تراثه. وحتى ذلك الفصل الذي يحدث مع أفلاطون وأرسطو إنّما يسترجعهما الاوروبيّ ويدمجهما في السياق التاريخي. وهذا السياق التاريخي هو ما تحتاجه ثقافتنا العربية أي: إعادة ترتيب

ليس المطلوب هو القطيعة مع ماضينا، بل القطيعة مع الفهم التراثي لتراثنا!

في «حكومة» يثرب، و«دار الندوة» في مكّة، وفي القرآن الكريم نفسه أمثلةٌ على الديمقراطيّة واحترام حقوق الإنسان معاً!

التاريخي. وهذا السياق التاريخي هو ما تحتاجه ثقافتنا العربية أي: إعادة ترتيب علاقة الثقافة العربية بتراثها وماضيها. ومع ذلك أقول إنّ تجربة الشعوب ليست واحدة؛ لذا فوظيفتنا، في سياق ثقافتنا العربية، هي ممارسة الحداثة في نقد التراث وفي إعادة بنائه وإعادة تجديده من الداخل. وأقول، بكلّ إخلاص، إنّه إذا لم نعمد إلى تجديد كلّ شيء من الداخل، فإنّه لا يمكننا تحقيق أيّة نهضة.

كنا، في المحور الأوّل، قد تحدّثنا عن الفلسفة. وأعود إليها هنا لأؤكّد على أنّه لا يمكننا وضعُ أسس فلسفة في العالم العربي إذا نحن لم نستعدْ ابنَ رشد ونتجاوزه في خطابه الفقهي وفي جداله مع الأشاعرة وفي العلاقة التي بناها بين الدين والفلسفة. فما كان ممكناً تجاوزُ أرسطو في الثقافة الغربية لولا استعادتُهُ النقديةُ من طرف الثقافة الغربية المعاصرة. ونحن إذا أردنا أن نقطع مع الغزالي فيجب أن يكون حاضراً معنا ولكن لا بوصفه شيخاً لمريدين، بل بوصفه فكراً واتجاهاً يجب التعاملُ معه بالنقد التحليلي قصدَ تحقيق التجاوز. فأنا، على العموم، أفضّل أن أجادل خصوم الحداثة بمنطق ابن رشد الفقيه، وهو في الوقت نفسه فيلسوفٌ، على أن أجادلهم بمنطق لا يدخل في النسق نفسه.

● محمد وقيدي:

○ في حديث الدكتور الجابري عن الديمقراطية إشارةٌ بل تأكيدٌ على ضرورتها الملحّة. وهو ما فتح، في رأيي، البابَ لورود مصطلحيْن آخريْن لا يقلاّن أهميةً وضرورة عنها، وأعني بهما مصطلحا «تأهيل الديمقراطية وحقوق الإنسان» و«تنمية الوعي بالديمقراطية وحقوق الإنسان». والسؤال، الذي لا بدّ وأن يُطرح بهذا الصدد، هو كيف يمكن النظر إلى وضع الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي في ظلّ هذين المصطلحين؟

● محمد عابد الجابري:

○ بداية أتحدّث عن الديمقراطية كضرورة، بمعنى أنّ جميع مشاكلنا في العالم العربي، كالمشكلة الثقافية ومشكلة الحضارة والمجتمع والسياسة لا يمكن، في نظري، حلّها إلاّ بواسطة الديمقراطية. فرغم أنّ الديمقراطية ليست هي الحلّ الوحيد، لكنّها مع ذلك، تبقى الحلّ الممكن: فهي ضرورية لتجاوز مشكلة الأقليات، وهي ضروريّة كذلك لتجاوز المشكل الثقافي. ويمكن أن تحمل الديمقراطية مدلولاً اجتماعياً كتكافؤ الفرص وحق المستضعفين. والديمقراطية، في نظري، ضرورية كذلك، لمن يطمح إلى الوحدة العربية، إذ لا يمكن بناء وحدة عربية بدون تراضي العرب كلّهم. ومع ذلك، فمازلت أعتبر أنّ الديمقراطية ليست البديل الوحيد لكلّ جميع مشاكل المجتمع العربي، نظراً لعيوبها. ولكنها ضروريةٌ من حيث التكوين، إن نحن أردنا التوسّع في الكلام. فعلاقة الطفل في المدرسة وفي الشارع، وعلاقة الشرطي بالمواطن، بل الحياة العربيّة كلّها، يجب أن تدخل في إطار عملية دقرطة. وبهذا المعنى تكون الديمقراطية بديلاً عن الظاهرتيْن اللتيْن عالجهما هشام شرابي، وهما: البطريكية والاستبداد. فالديمقراطية ضرورة حضارية وقومية وتاريخية. هذه الديمقراطية بحثْتُ عنها في تاريخنا فلم أجدها. فكان لا بدّ أن أبحث عن أصول.

● محمد وقيدي:

○ وقد لا نجد هذه الأصول؟

● محمد عابد الجابري:

○ على العكس، يمكننا إيجادها لأنّ الأمر في النهاية يرتبط بمسألة قراءات فقط.. ففي كلّ المجتمعات البدائية كان هناك نوع من الديمقراطية شبيه، إلى حدّ ما، بديمقراطية أثينا أو يختلف عنها بهذا الشكل أو ذاك. فقد كانت هناك ديمقراطية في يثرب حين جاء الإسلام، إذ كانت تحكمها «حكومة» محلية. ويمكننا الحديث عن دار الندوة في مكّة كشكل من أشكال الممارسة الديمقراطية. والآية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ جاءت لتصف ذلك الوضع الذي كان قائماً في المدينة التي كان سكّانها يتشاورون في كلّ شيء يهمّهم.

وهو نموذج للديمقراطية انعكست آثاره على مرحلة الإسلام إذ قدّم لها نوعاً من الأخلاقية السياسية اتّبعه المسلمون في تسيير شؤونهم السياسيّة والاجتماعية. فكما أنّ الأوروبيين أسّسوا ديمقراطيتهم على العودة إلى أثينا وبمحاولة إحيائها، فنحن، بإمكاننا أيضاً أن نؤصّل لديمقراطيتنا العربية من جهة أولى باستحضار أثينا كمرجع تاريخي عالمي يفرض نفسه على الجميع، ومن جهة أخرى باستحضار خصوصيتنا المحلية لنتجاوز بها دولةَ الفتح، وهي دولة معاوية، من أجل تأسيس ديمقراطية تحمل بصمات هويّتنا.

وفي رأيي، فإنّ النماذج كلّها تظلّ مبنية استجابةً للحاجيات والمتطلّبات الآنية والراهنة، ويكفي أن تكون لدينا المعطيات التاريخية غير المزيّفة والقابلة للتبرير لنخلق وعياً جديداً. ومن هنا يأتي دور الثقافة الذي يتجلّى في محاولة بناء إيمان النّاس بماضيهم وتاريخهم بشكل يخدم عقلانياً قضية الحاضر والمستقبل.

أما عن «تنمية الوعي بالديمقراطية وحقوق الإنسان»، فإنّني أؤمن بأنّ ما ورد في القرآن نفسه، وهذا ما يمكن إثباته تاريخيّاً، يؤكّد على فكرة الفرد ومسؤوليته كفرد. فالإسلام هو الذي عمّم هذه الفكرة حين جاء في القرآن: ﴿وكرّمنا بني آدم﴾. إذن يجب علينا أن ننمّي وعينا بمثل هذه الأمور في تاريخنا، وهي أمور مقدّسة. فالديمقراطية مبنية على الفرد، والوعيُ بالفرد يمكننا أن ننمّيه انطلاقاً من النصّ القرآني نفسه الذي جاء ليلغي مفهوم القبيلة.

● محمد سبيلا:

○ إنّ تصوّركم محكوم ببعض الخلفيات الميتافزيقية؟

● محمد عابد الجابري:

○ معذرة، فأنا لا أقوم بنقد العقل الإسلامي، كما أنّني لا أشتغل باللاهوت. كل ما أقوم به هو أنّني أطرح مشاكل تاريخية فحسب. أمّا الجانب الميتافزيقي فلا يهمّني فيما أنا بصدده.

● محمد سبيلا:

مادامت القوّةُ الإجرائية لمفهوم العلمانية تنتهي إلى سيادة العقلانية والديمقراطية، فإن هذين المفهومين الأخيرين كافيان للقيام بما قامت به فكرة العلمانية في أوروبا.

○ في كتاب **العقل السياسي** استثمر الجابري فكرة «برنار بادي» في كتابه **الدولتان**، ومفادها أنّ نشوء الدولة السياسية الحديثة أو تحقيق الحداثة السياسية يتطلبان تحقيق تمايز أو استقلال المجال السياسي عن المجال الديني. لكنّنا فوجئنا في كتابات لاحقة للدكتور الجابري، ومن بينها كتابه، موضوع نقاشنا، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، بأنه يعود فيها إلى التقليل من شأن هذه الفكرة ويكتفي بالقول إنّ العقلانية والعقلنة كافيتان لتحقيق حداثة سياسية وتطوّر سياسي.

هل نرجع هذه التحوّلات في المعالجة والتصوّر إلى متطلّبات التحليل؟ أم أنّ الأمر لا يعدو أنْ يعبّر عن مرونة سياسية أو عن تلك القدرة التي يتميّز بها الجابري والمتمثّلة في قوّة الإنصات السياسي أو الحسّ السياسي اللذين يطبعان الكثير من تحليلاته؟ وإلى أيّ سياق يُرجع الجابري إلغاءَ هذا الشرط الأساسي في قيام الدولة السياسية الحديثة؟

● محمد عابد الجابري:

○ ليس في المسألة بالنسبة لي، على الأقل، أيُّ تحوّل... وإنْ كان على الإنسان الذي يكتب مقالاً في سنة ١٩٨٥، وهو اليوم في سنة ١٩٩٥، أن يأخذ بعين الاعتبار تحوّل الظروف وبروزَ نوع من التوجّهات الجديدة. لكنّي مازلت أؤمن بأنّ العلمانية بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية موضوعُ التباس. فالمفهوم، في النهاية، فائدتُهُ قائمةٌ في مدى إجرائيته. ومفهوم العلمانية بدون وجود كنيسة فيه الكثيرُ من الالتباس. فعندما نقول العلمانية في أوروبا، أو فصل الدين عن الدولة بمعنى فصل الدين عن السياسة، فإنّنا نجد المبرّرات الموضوعية لذلك. أمّا حين نقول العلمانية في الحضارة العربية التي ليست فيها كنيسة، فإنّ النّاس يعتقدون أنّ مفهومها هو فصل الدين، كدين، عن المجتمع. وليس هذا هو معنى العلمانية. وما دامت القوّة الإجرائية لمفهوم العلمانية تنتهي إلى سيادة العقلانية وسيادة الديمقراطية في العلاقات، فإنّ هذين المفهومين يكفيان إجرائيّاً وعملياً وإيديولوجيّاً للقيام بما قامت به فكرةُ العلمانية في أوروبا. قد يقول أحدكم إنّ العلمانية في أوروبا تقوم على فصل التعليم عن الدّين، لأنّ التعليم كانت تسهر عليه الكنيسةُ ولم يكن تعليمَ دولة. فأجيبه بأنّ الدولة، في العالم العربي، هي التي تسهر على التعليم، والتعليم في جميع الدول العربية حرّ ومفتوحٌ. نفهم إذن، بأنّ إجرائية مفهوم العلمانية فيه كثير من الالتباس إذا نحن أردنا أن نطبّقه في واقعنا العربي. ولذلك فنحن حين نقول بفصل المجال السياسي عن المجال الديني، فإنّنا نعني به الكفّ عن توظيف الدين في السياسة سواء من طرف الحكّام الذين يبرّرون شرعية أنظمتهم بالدّين وهو تبرير مفضوح، أو من طرف الذين يريدون الحصول على حقوق سياسية عن طريق توظيفهم للشعارات الدينية. لكن المشكل الأكبر عندنا في جميع أقطار الوطن العربي هو توظيف الدّين في السياسة. فإذا استطعنا أن نخلق لدى العامّة قناعةً بعدم توظيف الدّين في السياسة فإنّ ذلك يعدّ بمثابة انتصار لفكرة الحداثة السياسية في الوطن العربي. أمّا إذا قلنا بفصل الدّين عن الدولة، فإن مثل هذه التعابير تبقى لها دلالاتها في السياق الغربي وبالخصوص في أوروبا. ولا يمكن أن تجد قوّتها الإجرائيّة في الوطن العربي.

كنت قد تحدّثتُ عن الحداثة في أوروبا، وبيّنت كيف أنّها جَعَلَتْ من الإنسان مركز تفكيرها. وتحقيق ذلك كان يتطلّب الإعلان عن «موت الإله». فهل تقبل ثقافتُنا العربية الإسلامية فكرة «موت الإله»؟ وهي إذا كانت مقبولة في أوروبا فلأن عيسى هو الإله، وعيسى قد مات فعلاً. إن الإله بهذا المعنى [المسيحي] يحمل نوعاً من خصوصيات البشر، إذ يمكنه أن يتعرّض للموت كباقي البشر.

لكن الإله بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية لا يمكنه أن يتعرّض للموت لأنّه لا يشبه البشر. إنّ موت الإله في أوروبا له خلفيته التاريخية التي تبرّره، أما في حضارتنا العربية الإسلامية فلا توجد هناك خلفية تاريخية لهذه الفكرة. وأعتقد أنّ المناداة بالعلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية، من ناحية الأفق الذي تحدّثنا عنه، تشبه المناداة بالخلافة والإمامة في أوروبا.

فنحن، إذن، أمام قضيّتين حضاريّتين لهما مسوغاتهما ومرجعياتهما المتمايزة. فأنت لا تستطيع أن تذهب إلى اليابان وتدعو اليابانيين إلى إزالة الإمبراطور وتقول لهم بأنّه ليس بإله، لأنّهم سيستنكرون ذلك بالتأكيد. فهناك خصوصيات حضارية لا يمكن تجاوزها. وإذا ما حاولنا ذلك التجاوز فإن النتيجة ستكون ردّ فعل سلبياً لا غير. ويجب أن نتّفق على شيء واحد مهما اختلفت اتجاهاتنا وتصوّراتنا وخلفياتنا، وهو أنّنا جميعاً نناضل من أجل قضيّة واحدة وهي قضيّة التجديد والحداثة. ولأجل تحقيق هذا الهدف يجب بدأ رسم استراتيجية للخطاب متقنة تقرأ فيها الحساب للمستمع وتقرأ ردود فعله أكثر ممّا تقرأ فيها حساباتك أنت، بل يجب أن تتحرّك أنت ومرجعياتك من أجل خدمة هذه الاستراتيجية.

● كلمة ختامية

○ نشكر الدكتور محمد عابد الجابري على تفضّله بالإجابة على تساؤلات الإخوة الأساتذة بما عهدناه فيه من موضوعية وجديّة في المعالجة والدّقة في التحليل. وحتّى إذا كان المرء يختلف مع الدكتور الجابري في مقدّماته وفي نتائجه، فإنّه لا يستطيع إلاّ أن يحترم صرامة التحليل التي تميّز جميع أعماله.

كما نتقدّم بالشكر إلى الأساتذة الدكاترة: محمد سبيلا ومحمد وقيدي ومحمد نور الدّين أفاية على تفضّلهم بإغناء النقاش الذي نأمل أن يكون حجر تأسيس للقاءات أخرى نتطارح فيها قضايا مجتمعاتنا العربية وهمومها وتطلّعاتها المستقبلية.