محمد عابد الجابري

مواقف

إضاءات وشهادات

الإسلام من منظور الإمبراطورية الأمريكية

تطور الإسلام السياسي في العالم المعاصر

الإخوان المسلمون في مصر... والسلفية في المغرب

حوار مختلف مع باحثة ألمانية

من ملفات المذاكرة الثقافية

23

المغرب والدولة في المغرب ومسلسل الاستفتاءات

مواقف معاصرة

"... وهذا ما يجعلنا لا نيأس. فعلى الأقل فقهاؤنا لا يكفرون من يقول بأن الأرض كروية الشكل. وهناك مسائل أخرى يتقبلونها مثل الحمل بالأنابيب كما هو الحال الآن. وما هو جيد في الفقه الإسلامي هو أن السلطة السياسية، تاريخيا، جعلت الفقهاء متعودين على التأويل لصالح الحاكم، والآن هناك سلطة علمية فهم مضطرون للتكيف معها.

... الفقهاء عندنا ليسوا متزمتين أصالة. الفقيه يعطي الفتوى. وهو مطالب بمراعاة المصلحة. الفقيه يقبل التأويل، يقبل وجهة النظر المخالفة عندما تبرز في داخل ميدانه. يقبلها كرأي مخالف. المهم أن لا تخالفه من موقع يقع خارج الإسلام، المهم أن لا تضربه من الخارج. لأن رد الفعل سيكون الضرب من الداخل... لابد من التحرك في نفس الميدان وإلا فالتيار لن يمر. ولذلك ألح في كتاباتي - كما تعرفين - بأن عملية التجديد لا بد أن تجري من الداخل. (1989)

وهذا "الفهم السلفي" للعقيدة، المبني على "التوحيد" قد جعل الدعوة الوهابية في مواجهة مباشرة مع الطرقية الصوفية التي كانت واحدة من القوى الاجتماعية في المجتمع الإسلامي زمن العثمانيين. ذلك ما أعطى للحركة الوهابية بعدا قوميا - دينيا: كان خصمها "الخارجي" هو الإمبراطورية العثمانية، وأما خصمها الداخلي فهو الطرقية وإيديولوجيتها ومسلكياتها. وهذان الخصمان يقعان معا داخل "دار الإسلام"، وبالتالي الصراع في هذه المرحلة لم تكن له علاقة مع ردود الفعل التي ستقوم فيما بعد ضد التوسع الاستعماري الذي لم يكن قد أحدث بعدما يطلق عليهم بعضهم "صدمة الحداثة".

مواقف

إضاءات وشهادات

محمد عابد الجابري

مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة"

تصدر عند بداية الشهر.

الكتاب الثالث والعشرون

الطبعة الأولى : يناير 2004

فهرس

المقـــالات :

- الإسلام "العدو الأول للإمبراطورية الأمريكية" كيف؟ ولماذا!؟..... 7
- من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية إلى "السلفية الجهادية"! 14
- الإسلام السياسي: الصحوة الإسلامية.. والثورة الإيرانية.. 21
- الإخوان المسلمون في مصر... **والسلفية في المغرب !** 29

الحوارات :

- **حوار مفتوح ... متنوع وصريح!**

من الفلسفة.. إلى السياسة.. إلى... 37

القسم الأول

المقالات:

الإسلام من منظور الإمبراطورية الأمريكية وتطور الإسلام السياسي في العالم المعاصر.

- الإسلام هو "العدو الأول للإمبراطورية الأمريكية"؟!
كيف؟ ولماذا !؟...

- من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية ...
إلى "السلفية الجهادية" !

- الإسلام السياسي: الصحوة الإسلامية..
و الثورة الإيرانية..

- الإخوان المسلمون في مصر...
والسلفية في المغرب !

المقال رقم 16

الإسلام هو "العدو الأول للإمبراطورية الأمريكية"؟! كيف؟ ولماذا !؟...

نبهنا في المقال الأخير من هذه السلسلة من المقالات التي نحاول فيها إبراز المحددات التي تتحدد بها، من الخارج، ظاهرة "الإرهاب" الذي تمارسه جماعات توصف، أو هي تصف نفسها، بأنها "إسلامية" -وكان منطلقنا في هذه المحاولة التفجيرات التي عرفتها الدار البيضاء في 16 مايو الأخير (2003) والتي سنعود إليها بعد الفراغ من الكلام عن تلك المحددات- أقول كنا نبهنا إلى مسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع وهي تزامن وتوازي التحليلات التي لم يفتأ يبشر فيها فريق من "المحللين الاستراتيجيين"، في الولايات المتحدة الأمريكية، بتشييد إمبراطورية إمبريالية أمريكية من جهة، والنظرية التي روج ويروج لها فريق آخر منهم، والتي تعتبر "الإسلام" الطرف الذي يجب التصدي له والاصطدام معه باعتباره "العدو" الذي سيقاوم هذا المشروع الأمريكي الإمبريالي. لقد عرضنا في مقال سابق لأراء، بل أحلام الفريق الأول، ويهمنا هنا في هذا المقال أن نعرض للكيفية التي يبرر بها أصحاب هذه النظرية دعواهم هذه؟

كان باري بوزان Barry Buzan أستاذ الدراسات الدولية في جامعة ووريك من الأوائل الذين طرحوا فكرة الصدام "الحضاري" مع الإسلام، وذلك في مقال نشره بعنوان "السياسة الواقعية في العالم الجديد: أنماط جديدة للأمن العولمي في القرن الواحد والعشرين". New Word realpolitik :New patterns of global security in the twenty first century. (International Affaires. Vol 67. No 3. July 1991) وهكذا فبعد أن فرغ من تحديد أهم سمات النظام "الأمني" الذي ساد في القرن العشرين خلص إلى أن الصدام "الحضاري" سيكون في نظره، في القرن الحادي والعشرين، "أوضح ما يكون بين الغرب والإسلام"، مبررا ذلك بجملة عوامل : عوامل ثقافية ترجع إلى "وجود تعارض بين القيم العلمانية السائدة في الغرب وبين القيم الإسلامية، ووجود تنافس تاريخي بين المسيحية والإسلام" الخ، وعوامل نفسية مثل "غيرة المسلمين من قوة الغرب"، إضافة إلى عامل جغرافي يتمثل في الجوار وما ينتج عنه من احتكاك واتصال، خصوصا "الهجرة إلى الشمال" في العصر الحاضر. وهكذا، يقول الكاتب: "فإذا اجتمع خطر الهجرة وخطر تصادم الثقافات أصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولاسيما **بين الغرب والإسلام**". ثم يضيف "الحضارة الهندية" التي "لا يقل صدام الهويات الحضارية" بينها وبين الغرب عنه بين هذا الأخير والإسلام. والنتيجة أن "الحرب الباردة الحضارية" المقبلة ستكون بين طرفين: الغرب من جهة والحضارتان الإسلامية والهندية من جهة أخرى.

ويأتي صمويل هنتغتون ليتبنى نفس الأطروحة مع تعديل "استراتيجي" حيث استبدل ا"لحضارة الكونفوشية" بـ "الحضارة الهندية"، محتفظا بالإسلام في مكانه كطرف ثابت في "الصدام" مع الغرب. والسبب الذي يبرر به هذا الاستبدال هو أن الهند تتراجع عن "تراث نهرو" وتعود إلى الهندوسية، وأنها تعاني من التمزق الداخلي بسبب وجود طوائف وأقليات كثيرة فيها وعلى رأسها أقلية مسلمة كبيرة العدد. هذا في حين أن الصين لا تعاني من مثل هذا التمزق، بل بالعكس هي تتجه نحو خلق مجموعة إقليمية اقتصادية بشرق آسيا تحت زعامتها: يؤهلها لذلك اشتراكها في حضارة واحدة مع هونغ كونغ وتايوان وسنغافورة والجاليات الصينية في البلدان الآسيوية الأخرى، الشيء الذي يساعد على اطراد النمو الاقتصادي في علاقاتها مع جيرانها هؤلاء. أضف على ذلك أن المنتمين إلى الحضارة الصينية يطلبون التحديث ويعملون من أجله، وفي نفس الوقت يرفضون التغريب، أي الاندماج في الغرب والاستسلام لهيمنته ، مثلهم مثل أهل "الحضارة الإسلامية".

وكما شيد هنتنغتون أساس نظريته "صراع الحضارات"، بشكل عام، على ملاحظة "تدرج الحروب عبر التاريخ" (المقال السبق)، يبني دعواه عن "الصراع" الحتمي بين "الإسلام والغرب" على "تاريخ الحروب" بين العرب والإسلام من جهة، والغرب من جهة أخرى. وهكذا يقرر أن تاريخ العلاقة بين الغرب والعرب، بين المسيحية والإسلام، هو تاريخ سلسلة من الحروب المتجددة، تاريخ تفاعل عسكري. وهذا " التفاعل العسكري، بين الغرب والإسلام، والذي يعود تاريخه إلى قرون لن يتلاشى، بل لعله سيشتد ويصبح

أكثر اشتعالا". أما الأسباب فكثيرة ومتنوعة، يذكر منها ما كان يراه حين كان يكتب مقالته (1993). يقول: هناك لدى بعض العرب "شعور بالفخر لأن صدام حسين هاجم إسرائيل وتحدى الغرب"، ولدى بعضهم الآخر "شعور بالهوان، ويستنكرون الوجود العسكري الغربي في الخليج الفارسي وكذلك السيطرة الغربية الساحقة وعدم قدرة العرب على صياغة مصيرهم بأنفسهم". وهناك النفط الذي وصل ببعض الأقطار العربية إلى مستوى من التطور جعل الحملة من أجل الديمقراطية تجد آذانا صاغية في هذه الأقطار، "وكان المستفيد الرئيسي من هذه الانفتاحات (على الديمقراطية) هو الحركات الإسلامية".

وبصدد "استفادة" الحركات الإسلامية من الانفتاح الديموقراطي الذي عرفته بعض الأقطار يضع هنتغنتون ما يشبه أن يكون قانونا عاما يتناقض صراحة، وعلى طول الخط، مع ما هو سائد على السطح في الخطاب الأمريكي من دعوة إلى إقرار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في البلدان غير الغربية. يقول: **"وباختصار يمكن القول إن الديمقراطية الغربية تؤدي إلى تعزيز القوى السياسية المناهضة للغرب"!** ولا يكتفي صاحبنا بإبراز أن الديمقراطية في البلاد الإسلامية تنتج أعداء للغرب بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن "النمو السكاني الهائل في الدول العربية وبخاصة في الشمال الإفريقي، وتزايد هجرة سكان هذه الدول إلى أوربا، ستكون نتيجتهما الحتمية هي أن العلاقة بين الغرب والإسلام ستكون علاقة صدام حضاري!

يستشهد صاحبنا بزميله برنار لويس المعروف بمواقفه السلبية من العرب- فيقول عنه إنه توصل إلى نتيجة مشابهة حين كتب قائلا: "إننا نواجه مزاجا وتحركا سيرفعان إلى حد كبير من وتيرة القضايا والسياسات التي تنتهجها الحكومات، وهذا ليس سوى صدام حضارات. قد يكون ذلك هو رد الفعل اللاعقلاني، بله التاريخي لخصم قديم، على تراثنا اليهودي المسيحي وحاضرنا العلماني وانتشارهما على نطاق عالمي".

ويسترسل هنتنغتون فيحمل العرب والمسلمين مسؤولية هذا الصراع الذي جعل منه خاصية تطبع تاريخهم ليس مع الغرب/"الشمال" فحسب، بل أيضا مع بلدان الجنوب. وهكذا يقرر: "أن التفاعل الصدامي الكبير الآخر، التفاعل الصدامي للحضارة العربية الإسلامية على المستوى التاريخي، كان مع الشعوب السوداء إلى الجنوب: الشعوب الوثنية والإحيائية التي تعتنق المسيحية على نحو متزايد". مشيرا إلى "تجارة الرقيق" في الماضي وإلى الحرب الأهلية "بين العرب والسود" في جنوب السودان، وإلى الحرب التشادية بين "المتمردين المدعومين من ليبيا وأهل الجنوب". إضافة إلى التوتر بين المسيحيين الأرثوذكس والمسلمين في القرن الإفريقي" والصراعات الطائفية بين المسيحيين والمسلمين في نيجريا. أما على الحدود الشمالية للإسلام "فالصراع متفجر بين الشعوب الأرثوذكسية والإسلامية " في البوسنة وصربيا وبلغاريا والأرمن... ثم ينتقل إلى الحدود الشرقية للإسلام ليقرر "أن صراع الحضارات متجذر عميقا في أماكن أخرى من قارة آسيا" ليضيف إلى ذلك ما يسميه بـ "نشوب حالة من العنف بين المسلمين

من جهة والصرب الأرثوذكس في البلقان واليهود في إسرائيل والهندوس في الهند والبوذيين في بورما والكاثوليك في الفلبين" من جهة أخرى، لينهي إحصاءه ذاك بقوله: "**حقا إن للإسلام حدودا دموية**".

فهل نحتاج إلى بيان تهافت هذا النوع من التحليل؟

لنكتف بتذكير صاحبنا بما كانت عليه-وما تزال- حدود ما يعرف بـ"الغرب": حدود الحضارة اليونانية خصوصا على عهد الإسكندر المقدوني "الفاتح العظيم"؟ وحدود الحضارة الرومانية، الشرقية منها والغربية، حدودها الإمبراطورية؟ ثم حدود الدول الأوروبية خلال الحروب الدينية والحروب القومية؟ ثم حدود غزو القارة الأمريكية وإبادة أهلها في شمالها وجنوبها، ثم الإمبراطورية البريطانية التي كانت "لا تغيب عنها الشمس"، وحدود إمبراطورية نابليون، والحروب الاستعمارية ابتداء وانتهاء، ثم.. ثم.. الحرب العالمية الأولى والثانية! أليست هذه حدود دموية حقا وصدقا؟

وبعيدا عن الوقوع في جدل عقيم حول "دموية الحدود" بين الدول فإن المرء لا يملك-مع الأسف- إلا أن يلاحظ أن الحدود بين الدول منذ العهود الغابرة كانت في الغالب "حدودا دموية". ومع ذلك فإذا قارنا هذه الحدود بعضها مع بعض، قصد معرفة أي البلدان أو الجهات كانت الحدود فيها أكثر دموية، زمانا ومكانا، فإن دول الحضارة الغربية ستتصدر القائمة، وبفارق كبير جدا!

هل يجهل هنتنغتون هذه الحقيقة؟ لا بكل تأكيد! ولكنه لا ينظر إلى التاريخ كما كان بالفعل، بل يراه فقط كما يريده أن يكون له عونا وسندا على "إثبات" أن "التاريخ يشهد" أن الإسلام هو

العـدو في الغـد للولايـات المتحـدة الأمريكيـة، في سـعيها لتشـييد إمبراطوريتها الإمبريالية!

ترى كيف استقبل أهل الإسلام هـذه الـدعوى؟ إنـه لمـا يبعـث على الأسف أن يلاحظ المرء أن كثيرا مـنهم، إن لم نقـل جمـيعهم، قد وقعوا في شـراك! لقـد وفقـوا جميعـا-تقريبـا- موقـف "الـدفاع"، وكأن الأمر يتعلق بتهمة يجب إثبات البراءة منها!

- فريق سلك مسلك المنافح عن الإسلام مؤكـدا أن الإسـلام ديـن سلام، وأن هذه الدعوى ناتجة عن "جهل" صاحبها بالإسلام، ومن ثم نادى هذا الفريق بـضرورة قيام "حوار الحضارات"..!

- وفريـق وقـع فريسـة لهـذه الـدعوى فـاعترف بهـا نوعـا مـن الاعتراف، إما تحـت تـأثير التحليـل الـذي قدمـه صـاحبها، وإمـا بسبب جهله بالتاريخ!

- وفريق آخر سلك مسلك "ألا لا يجهلن أحد علينـا - فنجهـل فوق جهل الجاهلينا" وقام يلوح بسيفه قـائلا: فعـلا تاريخنـا معكـم تاريخ صدام وسنواصل الصراع والكفاح!

إلى هذا الفريق الأخير ينتمـي "الإسـلام السياسـي" الـذي اختـار سبيل ما يسمى بـ"الإرهاب"!

أوليس هذا "الإرهاب" عبـارة عـن رد فعـل مباشـر علـى نظريـة "صدام الحضارات"، رد فعل عملي ونظـري؟ وبالتـالي أولـيس هـذا "الإرهاب" مظهرا من مظاهر صراع الحضارة الغربية مع نتاجها؟

إننا نعتقد ذلك، ولكن هذا لا يعفينا من النظـر إلى هـذه الظـاهرة "مـن الـداخل"، فالعوامـل الخارجيـة لا تمـارس فعلـها إذا لم يكـن هناك نوع من "الاستعداد" في المكونات "الداخلية" للظاهرة.

المقال رقم 17

من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية ... إلى "السلفية الجهادية" !

سبق لبعض الملاحظين أن اعتبروا "الإسلام السياسي" المعاصر، بما في ذلك تنظيم "القاعدة"، استمرارا للمناهضة التي واجهت بها الحركة الإسلامية المعروفة بسلفية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده التوسعات الاستعمارية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. وهذه الوجهة من النظر مبررة تماما إذا نظرنا إلى الأمور من زاوية العموم. الزاوية التي تركز على تناظر المسارين: مسار الشيء ومسار نقيضه.

ومع أهمية هذا النوع من التعميم من الناحية المنهجية، لأنه يفرض النظام على الأشياء وبالتالي على التفكير فيها، فإن الاتصال بين الأشياء والظواهر يجب أن لا يحجب عنا ما يثوي تحته من أنواع من الانفصال والتجاوز تشكل بدايات جديدة.

وهكذا فإذا نظرنا إلى الموضوع من هذا المنظور، الذي يأخذ في الحسبان الاتصال والانفصال معا، سهل علينا أن نميز بين "الإسلام السياسي" كما مارسه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده من جهة،

وبين "الجماعات الجهادية" التي تمارس العنف اليوم تحت مظلة الإسلام. ومع أنهما يشتركان في كونهما يكتسيان صورة رد فعل يمارس على شكل دفاع عن النفس... فإن الفعلين الذين ولّداهما ليسا من طبيعة واحدة.

فالفعل الأول، وأعني الغزو الاستعماري الذي حدث في القرن التاسع عشر لم يكن من دولة واحدة، بل كان من دول أوربية متنافسة متطاحنة. والهدف كان واضحا ومحدودا: الحصول على المواد الأولية والهيمنة على الطرق التجارية وبالتالي استعمار أمم وأقطار، والقائمون به كانوا في جملتهم-ما عدا من ارتبط بهم من جماعات مسيحية تبشيرية- علمانيين، أو على الأقل لم يكونوا يرون في الإسلام كدين وثقافة أي تهديد لهم. أما الفعل الثاني، وأقصد سعي الولايات المتحدة، اليوم، إلى فرض عولمتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية على العالم، فهو في نظر المنظرين والمنفذين له تعبير عن ما يسميه بعضهم بـ "صراع الحضارات" ويطلق عليه آخرون "شن حرب حضارية على الإسلام"، كما سبق أن شرحنا.

سنقتصر في هذا المقال على الحديث عن "النقيض الخارجي" الذي أفرزه الفعل الأول، النقيض الذي غلب عليه في مختلف الأقطار اسم "الوطنيون"، سواء وظفوا الدين في كفاحهم الوطني أو لم يوظفوه. ومع أن حركة الأفغاني و عبده، كانت تنادي بالرجوع إلى "ما كان عليه السلف الصالح" قصد اكتساب القوة التي تمكن من مقاومة الغزو الاستعماري، فإن هذه الدعوة كانت متجهة إلى الداخل، إلى المسلمين. كانت الإشكالية الرئيسية التي هيمنت على تفكيره زعمائها إشكالية حضارية أكثر منها سياسية: "لماذا تأخر

المسلمون وتقدم غيرهم؟". وكان الجواب هو أن ما أصاب المسلمين من ضعف وتخلف، هو نتيجة تراخيهم في التمسك بالدين الصحيح.

فالدعوة السلفية في هذه المرحلة كانت تُمارَس كنقد ذاتي، متجه أساسا إلى حاضر العالم الإسلامي، إلى "المسلمين" كما يمارسون الإسلام في "الحاضر". ويرى كثير من الباحثين (وهذا هو اقتناعنا نحن أيضا) أن السلفية بهذا المعنى–أعني التي تنتقد حاضر المسلمين انطلاقا من نموذج "السلف الصالح" (عصر الخلفاء الراشدين أساسا)، هي حركة ملازمة لتاريخ الإسلام منذ أواخر عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وفي العهود الأخيرة ظهرت حركات وتيارات سلفية بهذا المعنى منها الحركة الوهابية (نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب 1703-1791م) التي قامت في قلب الجزيرة العربية تحمل معها مرجعيتها السلفية ممثلة في فكر ابن تيمية 1263-1327م) المرتبط بفكر ابن حنبل. فإذا نظرنا إلى مضمون "الدعوة الوهابية" وجدناه مضمونا دينيا خالصا : محاربة "البدع" التي تنحرف بعقيدة التوحيد الإسلامية فتنسب إلى غير الله ما لا يجوز أن ينسب له من أمور تحمل سمات الشرك بالله، وذلك مثل الحلف بغير الله والتوسل بالنبي (ص) بغير ما هو مقرر شرعا من الطاعة والدعاء الخ، وزيارة القبور والأضرحة للتبرك والتوسل بمن دفن فيها، والاعتقاد في التعاويذ والتعازيم ومخاطبة الجن في معالجة المصروع الخ.

وهذا "الفهم السلفي" للعقيدة، المبني على "التوحيد" قد جعل الدعوة الوهابية في مواجهة مباشرة مع "الطرقية" (الصوفية) التي كانت واحدة من القوى الاجتماعية في المجتمع الإسلامي زمن

الإمبراطورية العثمانية. ذلك ما أعطى للحركة الوهابية بعدا قوميا-دينيا: كان خصمها "الخارجي" هو الإمبراطورية العثمانية، وأما خصمها الداخلي فهو الطرقية وإيديولوجيتها ومسلكياتها. وهذان الخصمان يقعان معا داخل "دار الإسلام"، وبالتالي فالصراع في هذه المرحلة لم تكن له علاقة مع ردود الفعل التي ستقوم فيما بعد ضد التوسع الاستعماري الذي لم يكن قد أحدث بعد ما يطلق عليهم بعضهم "صدمة الحداثة"، والتي يربطونها بحملة نابوليون على مصر (1798) التي يفصلها عن حركة محمد بن عبد الوهاب ردح من الزمان.

غير أن "صدمة الحداثة" هذه ستعمل على تحديث السلفية الوهابية، ولكن ليس في السعودية التي لم تتعرض لمثل هذه الصدمة (التي رافقت الاستعمار) بل في مصر، وبالضبط انطلاقا من حملة نابليون عليها. وكان ذلك مع محمد عبده (1849-1905م) الذي أسس السلفية النهضوية الإصلاحية "مع جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) الذي كان يجوب أقطار المشرق مستنهضا شعوبه وحكامه لمقاومة الغزو الاستعماري، خاصة منه الإنجليزي الذي اصطدم معه الأفغاني في شبه القارة الهندية.

كانت حركة الأفغاني وعبده، الفكرية والدعائية والعملية، نقلة نوعيا في مسار الحركة السلفية، تربطها بـ"الوهابية" علاقات اتصال وانفصال: كانت متصلة بها، بل وامتدادا لها، على صعيد محاربة البدع المتمثلة في الطرقية وفكرها ومسلكياتها، بوصفها انحرافا عن إسلام "السلف الصالح". ولكنها قفزت بها قفزة نوعية حينما أكدت في نفس الوقت على أن هذه البدع وهذا الانحراف عن الإسلام

الصحيح هما السبب الحقيقي فيما أصاب المسلمين من تأخر وانحطاط، مقارنة مع الغرب القوي المتحضر. إن فكرة "التقدم" التي كانت غائبة في فكر ابن عبد الوهاب أصبحت الآن الفكرة المركزية في سلفية الأفغاني وعبده. أضف إلى ذلك أن "الآخر" الذي كان محصورا عند ابن عبد الوهاب في الأتراك المحتلين أو المهددين باحتلال الجزيرة العربية، قد صار الآن طرفا يقع خارج "دار الإسلام": إنه الغرب الاستعماري الذي يحتل أجزاء واسعة من العالم الإسلامي ويطمح إلى السيطرة على ما تبقى، بما في ذلك "الرجل المريض"، الإمبراطورية العثمانية التي تنظر إليها السلفية النهضوية هذه المرة على أنها الممثلة لـ "الخلافة الإسلامية" التي يجب استنهاضها وتقويتها وطلب المعونة منها للوقوف في وجه الاستعمار الغربي.

ومع أن وحدة الدوافع ووحدة الهدف كانتا تربطان الأفغاني وعبده برباط مقدس فإنهما سرعان ما اختلفا على مستوى الاستراتيجية. لقد أدرك محمد عبده أن الدعوة المباشرة لاستنهاض المسلمين جملة، والعمل على تعبئتهم للقيام بثورات جماهيرية، – وهي استراتيجية الأفغاني– لن يحن وقتها بعد، وأنه لا بد من نفس طويل، لابد من الجنوح إلى الوسائل السلمية، ونبذ سياسة العنف واجتناب معادة الحكام المسلمين، والانصراف بدلا من ذلك إلى تكوين أجيال تحمل الدعوة وتنشر التربية الإسلامية الخ. وإذا لزم اللجوء إلى نوع من المهادنة والمداهنة للإنجليز فلا مانع، ما دام ذلك يدرأ العدوان والمفاسد. وبالجملة فسلفية محمد عبده كانت سلفية إصلاحية نهضوية ولم تكن "ثورية" ولا "جهادية". وفي هذا

الإطار يمكن أن ينسب إليه نوع من اعتماد نمط من الفصل بين الدين والسياسة، قوامه تأجيل العمل السياسي إلى أن يتم تكوين ما يكفي من "الرجال" تكوينا صحيحا في الدين وغيره من علوم الوقت.

نعم لقد شهدت تلك المرحلة حركات سلفية أو ما يمكن اعتباره امتدادا لها، بصورة من الصور، لجأت إلى الثورة المسلحة (ثورة الأمير عبد القادر بالجزائر، المهدوية في السودان، حركة عمر المختار في ليبيا، ثورة ابن عبد الكريم الخطابي في المغرب ...) ولكن هذه الحركات لم تكن تتحرك في أفق "عولمي"، بل كانت قطرية محلية الطابع. وهذا وذلك من جملة ما يميز "الإسلام السياسي" النهضوي الذي "نهض" لمقاومة الغزو الاستعماري الأوروبي لبلاد الإسلام، معتمدا العمل المباشر قطريا، والاقتصار على التضامن المعنوي (وأحيانا المالي) عالميا.

لم يكن هذا الإسلام السياسي النهضوي يضع الولايات المتحدة الأمريكية مع دول الغرب في سلة واحدة. كان يركز مناهضته على الدول التي مارست الاستعمار، وغالبا ما كانت هذه المناهضة قطرية الطابع. فالتركيز لدى أقطار المشرق كان ضد بريطانيا خاصة، بينما كان التركيز في الغرب الإسلامي على فرنسا وإيطاليا وإلى حد ما إسبانيا. وأكثر من ذلك حرص "الإسلام السياسي" المناهض للاستعمار على استغلال المنافسة والخلاف بين الدول الاستعمارية سالكا مسلكا برغماتيا قوامه "عدو عدوي صديقي".

* * *

من هذا العرض التاريخي السريع لتطور الحركة السلفية و"الإسلام السياسي" المرتبط بها نخلص إلى النتيجة التالية، وهي

أن "الإسلام السياسي" المعاصر الذي ينسب إليه ما يعرف اليوم بـ"الإرهاب" ليس امتدادا للسلفية النهضوية التي حملت مشعل "الإصلاح الديني" ورفعت راية مقاومة الاستعمار ... نعم هو يقع على نفس الخط والمسار؛ غير أن وحدة المسار لا تعني بالضرورة وحدة السير ولا وحدة "الراحلة". وكما قلنا قبل فإن الاتصال بين الأشياء والظواهر يجب أن لا يحجب عنا ما يثوي تحته من انفصالات وقطائع تشكل بدايات جديدة.

كانت سلفية الأفغاني و عبده (السلفية النهضوية الإصلاحية) نقلة نوعية قياسا مع سلفية محمد عبد الوهاب. أما السلفية التي تسمي نفسها اليوم بـ "السلفية الجهادية" فهي نقلة نوعية مغايرة : ترتبط بالوهابية على صعيد "السلف" فهي من هذه الناحية نكوص بالنسبة للسلفية النهضوية الإصلاحية، ولكنها من ناحية أخرى "تجاوز" لها من حيث قفزها على القطرية والوطنية وتطلعها إلى التحول إلى "عولمة مضادة"، تجسم ما دعوناه في الحلقات الماضية بـ "النقيض الخارجي" للأمركة، للعولمة/الإمبريالية/ الأمريكية.

المقال 18

الإسلام السياسي:
الصحوة الإسلامية.. الثورة الإيرانية

"ممارسة السياسة بوسائل أخرى" عبارة تعني اللجوء إلى الحرب. وإلى عهد قريب كانت "الحرب" في الفكر المعاصر تعني إما الحرب التقليدية التي تُخاض بواسطة جيوش منظمة، وهذا ما قادت إليه الصراعات القومية والحروب التوسعية في أوروبا القرن التاسع عشر والعشرين، وإما الحرب التحريرية التي تعتمد العمليات الفدائية و"حرب العصابات"، وهذا ما قاد إليه التوسع الاستعماري. أما اليوم فنحن نشاهد ميلاد "وسيلة أخرى" لممارسة السياسة، ضد العولمة السياسية والاقتصادية والعسكرية الخ، يطلق عليها دهاقنة هذه العولمة اسم "الإرهاب" بينما يسميها الممارسون لها بأسماء أخرى تحمل معها مشروعيتها في المجال التداولي الذي يستعملونها فيه، مثل "المقاومة" و"الجهاد"، وأيضا "توازن الرعب" الخ؟

لنترك جانبا الخوض في المناقشات التي لم تنته ولن تنتهي إلى نتيجة! المناقشات التي تحاول التمييز بين ما هو "إرهاب" وما هو "مقاومة". يكفي أن ننتبه إلى أن الأمر يتعلق بوصفين يُطلِق كل خصم أحدَهما (الإرهاب) على عمل خصمه، بينما يطلق الوصف

الآخر (المقاومة) على عمله هو نفسه. المقاومة من فعل الأنا، والإرهاب من فعل الآخر! وعندما يكون الأمر على هذه الشاكلة فمن العبث محاولة "التدقيق" للتمييز بين ما هو حقيقي واقعي، وبين ما هو إيديولوجي. فالحقيقي في هذه الحالة هو ما تقوله "الأنا"، والإيديولوجي هو ما يقوله "الآخر" خصمها!

وبخصوص الموضوع الذي نخوض فيه سيرتكب المرء خطأ كبيرا إذا هو انساق مع العبارات الشائعة دون الانتباه إلى مضمونها الإيديولوجي وإلى الجهة التي يحيل إليها هذا المضمون. إن عبارة "الإسلام السياسي" الشائعة اليوم في خطابنا هي بالنسبة لمن يفكر داخل المرجعية الإسلامية ومجالها التداولي عبارة "دخيلة"، أو على الأقل ليست من المألوف المستعمل، بمعنى أنك لا تجدها في أي مجال من مجالات الثقافة العربية الإسلامية منذ نشأتها إلى اليوم، وهذا ليس لأنه **لا معنى للفصل ولا للوصل بين السياسة والإسلام** في التراث العربي والإسلامي، بل أيضا لأن معنى السياسة في اللغة العربية، حاملة هذا التراث، لم يكن قد تخصص بمجال معين كما هو الحال اليوم، فمفهوم "السياسة" كان يغطي مختلف مجالات التدبير والتسيير: من سياسة الفرس، إلى سياسة المرء نفسه وأهله، إلى سياسة الراعي–البشري أو غير البشري– لرعيته.

فما الداعي إذن إلى استعمال هذه العبارة في خطابنا المعاصر؟

من الواضح أن الذين يستعملون هذه العبارة يقعون خارج إطار ما تشير إليه، أعني أنهم ليسوا من الفاعلين ولا من المنتمين إلى الجماعة أو الجماعات التي توظف الدين في مواقفها وآرائها السياسية والاجتماعية. ومع ذلك فعبارة "الإسلام السياسي" أقرب

إلى الحياد من عبارات أخرى مثل "الأصولية" بمعناها الغربي intégrisme, fundamentalism, أو "الإرهاب" terrorism ... كما أنها حيادية بالقياس إلى الأوصاف التي تطلقها عليها هذه الجماعات مثل "الصحوة الإسلامية"، بله الأسماء التي تتسمى بها هذه الجماعات نفسها، مثل "جماعة التكفير والهجرة" و"السلفية الجهادية" الخ.

ومع أنه يقال عادة "لا مشاحة في الأسماء"، إشارة إلى أن المهم هو الاتفاق على المضمون، فإن الاختلاف في تسمية الظواهر والوقائع كثيرا ما يدل على وجود خلفيات إيديولوجية أو دوافع ذاتية تجعل صاحبها يفضل هذا الاسم أو ذاك، وأحيانا يناضل في سبيل إقراره كما يناضل الناس عادة من أجل الرموز التي يتمسكون بها. ورغبة منا في تجنب الوقوع في شباك خلفيات من هذا النوع سنستعمل عبارة "الإسلام السياسي" فقط لأنها أقل انحيازا من غيرها. أكيد أننا لا ندعي لها "الحياد"، لأن التسمية، أيا كان الشيء الذي تطلق عليه تحمل مضمونا معينا زائدا على مجرد الإشارة الذي يقصد عادة بعملية التسمية. فالتسمية باللغة الطبيعية هي، كيفا كانت، إطلاق وصف زائد على كيان المسمى. من أجل ذلك اختار علماء الرياضيات استعمال الحروف (كرموز) في عملياتهم طلبا ليس للحياد فحسب، بل والتعميم أيضا.

انطلاقا من هذه الرغبة في تجنب أسماء الأحكام على الظاهرة التي نحن بصددها، مثل "الأصولية" "الإرهاب" أو "الصحوة" و"الجهادية" الخ، سنستعمل عبارة "الإسلام السياسي". أما مسألة العلاقة بين الإسلام والسياسة في هذه العبارة أو في غيرها من

العبارات فتلك مسألة أخرى. غير أنه لابد من التنبيه إلى أنه ليس هناك ما يبرر تخصيص هذه العبارة بجعلها تشير فقط إلى الحركات التي تعمل من أجل "الإصلاح" وتقوم بمعارضة سياسية واجتماعية رافعة لشعار الإسلام؛ ذلك لأن كثيرا من أنظمة الحكم في العالم العربي والإسلامي، تمارس هي الأخرى نمطا آخر من "الإسلام السياسي" بتبريرها للوضع القائم الذي ترعاه وتنميه والبعيد، قليلا أو كثيرا، عن الإسلام وتعاليمه وقيمه.

والحق أنه من غير الإنصاف إغفال هذا الوجه الآخر، في مضمون عبارة "الإسلام السياسي". وللتذكير فقط نشير إلى أن وسائل الأعلام في الغرب بل وصانعوا القرار ومنفذوه في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية لم يترددوا في التصريح، خلال العقود الماضية، بأنهم مع "إسلام" الحكام" وأنهم لا يعارضون إلا "الإسلام الشعبي" أو "المتطرف" الخ. وقد يكون من الإنصاف القول إن "الإسلام السياسي" المعارض والمتطرف إنما هو، في جزء منه على الأقل، عبارة عن رد فعل على "الإسلام السياسي" السائد، الحاكم.

بعد هذه الملاحظات حول التسمية لننظر الآن إلى الظاهرة التي نحن بصددها من خلال الوقائع التاريخية التي ارتبطت بها عبارة "الإسلام السياسي" يوم بدء "دخولها" وشيوعها في الخطاب العربي الراهن. وعلى هذا المستوى نستطيع أن ننطلق من لحظة مميزة حدث فيها **انفصال** واضح بين "ما قبل" و"ما بعد" في تاريخ المنطقة العربية، ومن جملة ذلك تاريخ "الحركة السلفية" في العالم العربي والإسلامي المعاصر، وهو الموضوع الذي يهمنا هنا.

إن نقطة **الانفصال** تلك تبدو مرتبطة إلى حد كبير بهزيمة 1967. ذلك أن عبارة "الإسلام السياسي" إنما ظهرت-أو على الأقل إنما شاعت- بعد تلك الهزيمة. وكما سبق القول فهي لم تظهر في العالم العربي والإسلامي في أول الأمر، بل ظهرت أول ما ظهرت على أقلام وأفواه المتكلمين في الشأن العربي الإسلامي من الكتاب المحدثين الذين لا يقعون داخل الظاهرة، أما ما قصدوا الإشارة إليه بها فهو نفس ما عبرت عنه عبارة، جديدة كذلك، على الخطاب العربي في ذلك الوقت، أعني عبارة "الصحوة الإسلامية".

واللافت للانتباه هنا أن الآخر/الغرب لم يتعامل مع عبارة "الصحوة" (الإسلامية) التعامل نفسه الذي تعامل به مع عبارة "اليقظة العربية" أو"النهضة الإسلامية" وغيرها من العبارات المماثلة التي استعملت في المجال التداولي العربي كاسم للظاهرة التي ارتبطت بحركة الأفغاني وعبده والتي اعتمدت الإسلام مرجعية. لقد أطلق الغرب على هذه الحركة اسما جامعا مثل:

panislamisme("الحركة السياسية الدينية الهادفة إلى توحيد جميع الشعوب التي تدين بالإسلام تحت سلطة واحدة"). أما نحن (الأنا/العربي الإسلامي) فلا نقيم فرقا كبيرا بين اليقظة والنهضة والصحوة، بل نأخذ هذه الكلمات في الاستعمال عادي بوصفها مترادفات!

ترى ما الذي جعل الآخر/الغرب يرى في حركة الأفغاني وعبده مظهرها الخارجي وحده (العمل من أجل جمع شمل المسلمين) ويغفل مظهرها الإصلاحي الداخلي (محاربة البدع والتخلف الخ)،

بينما يرى في "الصحوة الإسلامية" نوعا آخر من الإسلام، غير الإسلام كدين، هو ما يعبر عنه بـ "الإسلام السياسي"؟

الواقع أن هناك فعلا ما يبرر هذا التمييز. فالمضمون العام لسلفية الأفغاني وعبده كان يتحدد بالسؤال التالي : "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم"؟ وبعبارة أخرى كانت وجهة إصلاحيتهما هي البحث عن السبب في انحطاط المسلمين وتخلفهم عن ركب الحضارة وافتقادهم أسباب القوة والمنعة الخ. أما المضمون العام-بل الجوهري- للصحوة الإسلامية فهو "تطبيق الشريعة"، والمقصود إنشاء "الدولة الإسلامية" التي لا تقتصر مهمتها على "جمع المسلمين تحت سلطة واحدة" (كالجامعة الإسلامية) بل تجعل من منطلقاتها "تطبيق الشريعة" في كل مجتمع ينتمي إلى بلاد الإسلام.

على أن هذا ليس إلا واحدا من المظاهر التي تتحدد بها نظرة الغرب/الآخر إلى ما يعبر عنه في بلاد الإسلام بـ "الصحوة الإسلامية". هناك معطيات أخرى لعل أكثرها وزنا في منظور الغرب هو أن ما يعبر عنه بـ"الصحوة الإسلامية" قد جاء كرد فعل على هزيمة 1967، كبديل للحركة القومية العربية التي كانت لها الهيمنة من قبل، والتي عاداها الغرب وحاربها وساهم في الإطاحة بها بسبب طابعها الوطني التحرري، رغم أنها كانت في جملتها ذات مضمون علماني أو على الأصح لم تكن تمارس السياسة باسم الدين إلا فيما يتعلق بتبرير المحافظة على وضع قائم! ويمكن للمرء أن يضيف إلى ذلك كون شعار "تطبيق الشريعة"، الذي هو شعار يطال سلوك الفرد المسلم أينما كان، ينسحب أثره بصور من الصور

على البلدان الغربية التي فيها جاليات مسلمة (قضية الحجاب مثلا).

هناك جانب آخر وقد كان له وزن كبير في الغرب كما في البلاد العربية والإسلامية. ذلك أن هزيمة 1967 وامتداداتها عبر حرب أكتوبر 1973 واتفاقية كامب ديفد قد خفف من وقعها على الوعي العربي والإسلامي، إلى درجة تقرب من الصفر، قيام الثورة الإيرانية التي كان يُنظر إليها حين قيامها على أنها من مظاهر "الصحوة الإسلامية"، الشيء الذي أعطى لهذه "الصحوة" بعدا أوسع من مجرد "تطبيق الشريعة". لقد غدت الصحوة الإسلامية تعني أيضا قيام "الجهورية الإسلامية" التي تتحدى أمريكا زعيمة الغرب.

ومن المفارقات التي لابد من تسجيلها، إبرازا لتعدد أبعاد الظاهرة التي نحن بصددها، ذلك الانفصال الاستراتيجي الواضح بين "الإسلام السياسي" الشيعي و"الإسلام السياسي" السني بصدد موقفهما من الولايات المتحدة الأمريكية حين ظهور "الصحوة الإسلامية". فبينما تشخَّص "الاسلام السياسي" الشيعي في ثورة تاريخية كبرى استهدفت نظام حكم الشاه في إيران، وحاميته وراعيته الولايات المتحدة، واصفة إياها بـ "الشيطان الأكبر"، دخل "الإسلام السياسي" السني في حرب مقدسة ضد الحكم الذي نصبه الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، متحالفا في ذلك مع الولايات المتحدة الأمريكية التي ظهرت بمظهر الممول بالسلاح والمال والمقدم للعون اللوجستيكي الخ. كان الشعار "الجامع" بينهما هو "محاربة الشيوعية". وهكذا فبينما اتجه "الإسلام السياسي" في إيران إلى محاربة أمريكا عدو جارتها الشيوعية الاتحاد السوفيتي، دخل

"الإسلام السني" في حلف "مقدس" مع الولايات المتحدة لطرد الشيوعية ودولتها العظمى الاتحاد السوفيتي من أفغانستان جارة إيران.

إننا لا نعطي هنا أي دور للخلاف التاريخي بين الشيعة والسنة، وليس هناك قط مجال لإقحام هذا الخلاف التاريخي في هذه المفارقة التي ترجع في نظرنا عوامل أخرى ليس هاهنا مجال الخوض فيها. يكفي أن نشير إلى أن المسلمين السنة في العالم أجمع قد اعتبروا الثورة الإيرانية أكبر مظهر فيما ما كان يسمى آنذاك بـ "الصحوة الإسلامية"، وهو التعبير الذي أطلق على الانطلاقة الجديدة لـ "الإسلام السياسي" في العصر الراهن.

المقال 19

الإخوان المسلمون في مصر... والسلفية في المغرب !

إذا نحن عدنا إلى سلفية محمد عبده الإصلاحية ونظرنا إلى ما أفرزته على صعيد الفكر والواقع معا، نجد أنها أسست لتيارين: تيار فكري سلفي إصلاحي يستعيد سلفية محمد عبد الوهاب ويتجاوزها على صعيد الانفتاح على العصر والنزوع نحو التجديد في الدين والفكر واللغة من جهة، وقد توطد هذا التيار وتطور في المغرب العربي خاصة مع كل من الثعالبي ومدرسته في تونس وابن باديس في الجزائر ومحمد بن العربي العلوي وتلميذه علال الفاسي بالمغرب. لقد أسس هذا التيار السلفي المتفتح لقيام أحزاب سياسية وطنية زاوجت بين السلفية والتحديث، بين الأصالة والمعاصرة"، متخذة من الاستعمار الفرنسي خصمها الخارجي الأول ومن الطرقية وشيوخها المتعاملين مع الاستعمار المكرسين للبدع ومظاهر الانحطاط خصمها الداخلي.

وأما التيار الثاني، وهو المباشر والأساسي، فهو ذلك الذي استمر ينمو وينتشر في المشرق العربي وفي مصر خاصة، عبر رشيد رضا وآخرين ثم عبر تلك الحركة التي تأسست في النصف الثاني من عشرينات القرن الماضي وحملت اسم "جمعية الشبان المسلمين".

فمن ناحية "ظاهر الأمور" كان قيام هذه الجمعية بمثابة تطبيق للاستراتيجية التي انتهى إليها عبده، بعد الدروس التي استخلصها من العمل السياسي المباشر مع جمال الدين الأفغاني، استراتيجية التدرج من تكوين مجموعة، تليها مجموعات، تتولى الدعوة للإصلاح والعمل له مع الحرص على تربية الشعب تربية دينية صحيحة... أما من ناحية مجال المفكر فيه، فإن صاحب السلفية النهضوية الإصلاحية، الشيخ محمد عبده، لم يكن يقصد أن تتحول هذه الجماعات إلى جماعات سرية تمارس العنف. لقد قطع مع هذا الاتجاه بعد الفشل الذي رآه بأم عينه، سواء في مصير حركة الضابط عرابي الثورية أو في متاهات الحركات السياسة والفكرية المتطاحنة.

إن هذا لا يعني أن حركته كانت خالية من البعد السياسي. كلا. غير أن الهدف السياسي الذي قصده من هذا الاستراتيجية التي تبناها كان ينحصر في تكوين رأي عام وطني يعرف "ما للحكام من حق الطاعة على المحكومين وما للمحكومين على الحكام من حق العدالة". وعلى أساس هذه المعرفة يقومون بمراقبتهم وتوجيههم. إنه من هذه الناحية ينخرط في فضاء "فقه السياسة"، وهو فقه لا يطرح ذلك الشعار الذي تطرحه اليوم معظم الجماعات الإسلامية، شعار "إقامة الدولة الإسلامية". فالدولة الإسلامية كانت قائمة في الماضي كما هي قائمة اليوم في بلاد الإسلام، ومهمة فقه السياسة وفقه النصيحة هي الدعوة إلى جعل الدولة في الإسلام أقرب ما يمكن من المدينة الفاضلة الإسلامية التي يسودها "العمل بالكتاب والسنة"، كما كان الحال زمن الخلفاء الراشدين.

كان ذلك هو الاتجاه العام الذي تحرك فيه فكر محمد عبده، وهو اتجاه مفتوح، كما هو واضح، ولذلك عارضه وخاصمه في مصر كل من "المحافظين" و"التحديثيين" على السواء. المحافظون أخذوا عليه أن اتجاهه هذا ينتهي إلى "فصل الدين عن السياسة" وبالتالي "فصل الدين عن الدولة". وأما التحديثيون والعلمانيون فقد رأوا فيه منظرا للفكر التقليدي الرجعي الخ.

في هذا الجو، وفي إطار هذا النوع من النقاش، ظهرت جماعة "الإخوان المسلمين"، كتعبير جذري عن الجانب المحافظ في فكر محمد عبده، وبالتالي كانفصال عن سلفيته الإصلاحية واستراتيجيتها. لقد نقل "الإخوان المسلون" سلفية محمد عبده من دعوة إصلاحية مفتوحة تخاطب المسلمين كافة وتجادل غير المسلمين بالعقل وموازينه في غير ما تشنج أو تعصب، إلى حركة قوامها الدعوة والتنظيم معا، وبالتالي إلى "طرف" ضد أطراف أخرى في المجتمع، طرف تتحدد هويته بمبدأ واحد هو : "الأخوة في الإسلام".

وبعيدا عن البحث عن مرجعيات أجنبية لعبارة "الإخوان المسلمين"، فإن في المرجعية الإسلامية ما يضفي الشرعية الظاهرية على هذه العبارة. فالإسلام يعتبر المسلمين إخوة والآيات والأحاديث التي تؤكد ذلك كثيرة. ومع ذلك فإن عموم لفظ تلك الآيات والأحاديث لا يبرر في نظرنا الانتقال بمفهوم "الأخوة" في الإسلام من أخوة تشمل وتجمع جميع المسلمين بدون استثناء إلى "أخوة" خاصة يقام لها تنظيم خاص داخل مجتمع إسلامي. إن الأمر في هذه الحالة أشبه ما يكون بإنشاء فرقة أو طائفة أو شيعة الخ.

نعم، هناك نظام "المؤاخاة" الذي استحدثه الرسول عليه الصلاة والسلام حينما هاجر إلى المدينة، فـ "كان المهاجرون حين قدموا المدينة يرث الأنصاري المهاجري دون ذوي رحمه؛ للأخوة التي آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم". وكان أبرز شيء في نظام "المؤاخاة" هذا هو الشراكة في الإرث: يرث المتآخون بعضهم بعضا على غرار أبناء الأب الواحد. والهدف من ذلك إرساء المجتمع الجديد على أساس التكافل والتضامن، خصوصا والدولة في بداية تشكلها. وعندما تطور المجتمع والدولة في المدينة وانتفت الحاجة إلى هذا النوع من "المؤاخاة" بما جناه المسلمون من هذا التضامن ومن الغزوات الخ، نسخه القرآن الكريم وعاد الأمر في أمر الإرث وغيره كما كان عند العرب وحدده القرآن والسنة.

ونحن لا نرى ما يبرر اتخاذ نظام "المؤاخاة" هذا، الذي كان تدبيرا مؤقتا تم نسخه، مرجعية لتبرير إنشاء تنظيم خاص، داخل المجتمع الإسلامي، باسم "الأخوة الإسلامية". إن نظام المؤاخاة الذي أقره النبي عليه الصلاة والسلام كان نظاما خاليا من الإقصاء تماما. لقد كان نظاما تجميعيا يؤلف بين المختلفات من أجل وحدة أرفع وأصلح. أما التنظيم المبني على "الأخوة الإسلامية" في مجتمع إسلامي فيه دولة إسلامية جامعة، أو تعلن أنها كذلك، فهو تنظيم يؤسس لهوية جديدة خاصة، مما ينتج عنه إقصاء كل من لا ينتمي إلى هذا التنظيم، مسلما كان أو غير مسلم. وليس هناك في نظرنا ما يبرر إنشاء مثل هذا التنظيم إلا شيء واحد، وهو أن يكون حزبا سياسيا كغير من الأحزاب.

بالفعل كان "الإخوان المسلمون" حزبا سياسيا. غير أن المنع الذي تعرضوا له قد حرمهم من التطور إلى حزب سياسي عادي، أضف إلى ذلك امتناع "جمعية الإخوان المسلمين" نفسها من ترك اتخاذ "الإسلام" (بوصفه عنصرا مقوما لهوية المجتمع ككل) محددا لهويتها هي وحدها كجماعة خاصة داخل المجتمع. إن هذا وذاك قد أديا بها إلى التطور إلى وضع غير حزبي، وضع لا يعترف بـ"الآخرين" ولا يعترف به هؤلاء "الآخرون"... والنتيجة حدوث انفصال واصطدام بين هذه الجماعة وبين الأحزاب الوطنية التي تحدد هويتها الحزبية بغير الدين (وإن كانت لا تقصيه) والتي ترفع شعارات لا تتعارض مع الدين مثل الحرية، الاستقلال، الجلاء، الديموقراطية، العدالة الاجتماعية، التحديث الاجتماعي، محاربة الاستبداد السياسي والطبقي الخ، وبالجملة كل ما به تتحدد في وقت من الأوقات "المدينة الفاضلة" الدنيوية، التي لا تختلف عن المدينة "الفاضلة الدينية" إلا في كونها لا تدخل في مجالها، وهو مجال السياسة، أي شيء يتعلق بالآخرة.

بعبارة أخرى إن الفرق بين الحزب السياسي "الخالص" وبين الجماعة السياسية/الدينية، كجماعة "الإخوان المسلمين"، هو أن الحزب السياسي "الخالص" يقتصر في نشاطه على شؤون الدنيا ولا يوظف في هذا النشاط أي شأن من شؤون الآخرة، كالجنة والنار. إنه لا يهتم إلا بالدنيا كما هي، أما كون الدنيا مطية للآخرة فذلك شأن متروك لعلماء الدين والجماعات الدينية وللمسلمين جميعا، أفرادا وجماعات، حكاما ومحكومين، باعتبار أن لا كهنوت ولا كنيسة في الإسلام.

هذه الملاحظة قصدنا منها التأسيس لفهم الفرق بين المسار الذي اتخذته سلفية محمد عبده في المغرب العربي عن المسار الذي اتخذته في المشرق. ذلك أن سلفية عبده الإصلاحية قد وقع تبينها وتوظيفها في عملية "مؤاخاة" كبرى بين جميع فئات المجتمع من أجل حركة وطنية جامعة هدفها تحقيق الاستقلال وبناء دولة عصرية. لم يكن لهذه الحركة خصم فعلي أو محتمل غير الاستعمار وعملاؤه، هو وحده "الآخر"، ولذلك اتخذت قضية التحديث في المغرب العربي مجرى يختلفا عن المجرى الذي عرفته في المشرق. وبعبارة أخرى لم يكن لعبارة "الإخوان المسلمين" ما يبررها في المغرب العربي لأنه لم تكن هناك أخوة أخرى غير إسلامية، فعلية أو محتملة. لم يكن هناك تغاير. ولن يحصل التغاير، والتعدد في "الأخوة" إلا بعد تحقيق الاستقلال، وانقسام رجال الحركة الوطنية إلى "محافظين" و"مجددين" (في المغرب الأقصى حيث قامت التعددية الحزبية حدث انفصال بين الطرفين، أما في الجزائر وتونس فقد "احتوى" الحزب الوحيد مثل هذا الانفصال، إذا صار هو الوريث الوحيد للسلفية والوطنية والتقدمية الخ، إلى أن قامت في البلدين الجماعات الإسلامية المعاصرة المحظورة وأخذت تمارس السياسة بوسائل أخرى).

في هذا السياق، إذن يجب أن نفهم عدم ظهور فروع لجماعة الإخوان المسلمين في المغرب العربي، وبالتالي تأخر قيام تنظيمات دينية تمارس فيها السياسة بوسائل أخرى. وعندما ظهرت مثل هذه التنظيمات كان ظهورها في الغالب نوعا من ردود الفعل داخل هذا الحزب الوطني أو ذاك. (نشير إلى أن ظهور "جمعية الشبيبة

الإسلامية" في المغرب-الأصل البعيد لحزب العدالة والتنمية حاليا- كان في أواخر الستينات من القرن الماضي وكان، في جزء منه على الأقل، بدافع هذا النوع من ردود الفعل، التي يطغى فيها العنصر الشخصي. فالأستاذ عبد الكريم مطيع مؤسس هذه الجمعية كان من نشطاء الشبيبة الاتحادية في الستينات، وعمه الأستاذ المرحوم الفقيه محمد الحمداوي كان من مؤسسي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ومن قدماء الوطنيين المناضلين الذين كانوا يمثلون الوجه الشعبي في حزب الاستقلال، وكان متأثرا إلى حد كبير بفكر محمد عبده ثم بفكر الإخوان المسلمين، كما يتجلى ذلك واضحا في أحاديثه وفي المقالات التي كان ينشرها في جريدة التحرير. وهذا الارتباط بفكر الإخوان المسلمين يرجع في جزء منه إلى التضامن الفعال الذي لقيته القضية المغربية منذ الثلاثينات لدى "جمعية الشباب المسلمين". ومن هنا يمكن أن نفهم العلاقة التأسيسية (الجنيالوجية) بين "جمعية الشبيبة الإسلامية" في مغرب السبعينات وبين جمعية "الشبان المسلمين" في مصر العشرينات من القرن العشرين ...

القسم الثاني

حوارات

حوار مع باحثة ألمانية

حوار مفتوح ... متنوع وصريح
من الفلسفة.. إلى السياسة إلى...

جرت العادة في الحوارات التي أنشرها في هذه السلسلة أن أبدأ بـ"شهادة" الطرف الذي أجراه معي. ولكن بما أن الجهة التي أجرت معي هذا الحوار غائبة، بعيدة مكانيا، وبما أن هذا الحوار حوار فريد حقا، بحيث لا يجوز أن يلقى إلى القارئ بدون تقديم، وبدون تنويه، فقد رأيت من واجبي أن أقدم له بنفسي.

يتعلق الأمر بنص الحوار الذي أجرته معي بمنزلي الباحثة المستعربة الألمانية السيدة فون أنكي كوغيلغيم Anke Von kügelgeen يوم 03 مارس 1989، لقد جرى الحوار في جو من الاسترخاء والعفوية والصراحة قل نظيرتهما. ونظرا لكون الباحثة كانت تعد رسالتها لشهادة دكتوراه الدولة في موضوع "حضور ابن رشد في الفكر العربي المعاصر" فقد زارت عدة بلدان عربية، فضلا عن أنها درست في جامعة دمشق وأقامت مدة في مصر، مما أكسبها معرفة بالشخصيات الثقافية العربية مع إلمام بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي وقضايا الفكر العربي المعاصر، كما يتضح ذلك بجلاء في هذا الحوار. كانت قد اطلعت على معظم كتبي التي كانت قد صدرت في ذلك الوقت وخاصة "نحن والتراث"

و"تكوين العقل العربي" وبنية العقل العربي"، ودرستها دراسة عميقة ومستقصية فجاءت بكم من الاستفسارت والأسئلة لم أتعود على سماعها في الحوارات التي أجريت معي من قبل ومن بعد. هذا علاوة على طرحها لقضايا تخص الفكر العربي المعاصر، طالبة رأيي في الشخصيات البارزة في هذا الفكر وبخاصة المهتمين بالجانب الفلسفي منه. كما طرحت أسئلة كثيرة ودقيقة حول المغرب وتطوره السياسي والفكري ومشاكل التعليم فيه، بما في ذلك ما سبق أن قلته بصدد اللهجات الأمازيغية والعربية الدارجة، وانتمائي الحزبي الخ.

لم أكن أتذكر شيئا عن هذا الحوار سوى أنه أجرته معي الباحثة أنكي في منزلي (الآن متزوجة وصاحبة أسرة)، وأني احتفظت بذكرى حية عن رغبتها في التعرف والمعرفة. ولم أكن أتذكر أنه سجلت الحوار على آلة التسجيل. ولم تحدثني هي عنه رغم استمرار المراسلة بيننا لسنوات، كانت آخر رسالة منها تلك التي بعثتها لي من مدينة بُخارَى، قالت إنها ذهبت إلى هناك للبحث في ما آل إليه الفكر الإسلامي بعد القرن السابع الهجري. فأجبتها بأننا في المغرب نذكر اسم "البخاري" كل يوم تقريبا ولكننا نسينا بالمرة مدينته بخارى.. ثم انقطعت المراسلة بيننا بعد ذلك، ولكن كنت أسمع عنها من حين لآخر من خلال زملاء أساتذة عرب وغيرهم. كنت أعرف أنها أستاذة في

جامعة بوخوم بألمانيا، وربما انتقلت إلى جامعات أخرى، وأنها صارت معروفة ومن أعمدة المستعربين في ألمانيا.

وعندما صدر العدد الأول من هذه السلسة الذي طلبت فيه من الإخوة الذين يحتفظون بنسخ من نصوص لي نشرت أن يتفضلوا بإمدادي بها، فوجئت بإحدى طالباتنا في كلية الآداب بالرباط تخبرني بأنها تتوفر على نسخة من هذا الحوار، حصلت عليها من الباحثة أنكي وكانت صديقة لها. فالفضل يرجع إلى هذه الطالبة الباحثة الخدومة.

وكانت مفاجأتي أعظم وأكبر عندما أخذت أستمع له من جديد من شريط التسجيل. لقد كنت نسيت كل شيء فيه كما حدث لي مع جميع الحوارات التي أجريت معي، ما نشر منها في هذه السلسلة وما ينتظر دوره، والتي كثيرا ما فجئت بما قلته فيها. لكن مفاجأتي بهذا الحوار كانت أقوى ... فقد شدني إليه شدا ربما لأني وجدت نفسي فيه تتحدث على سجيتها مع محاورة تتبعت كتاباتي، وتتبع حين الحوار كلماتي، بذكاء ونباهة، وبتواضع ورغبة في المعرفة تعلن عن نفسها بنفسها بعفوية وبراءة في السؤال والتعليق.

كان الحوار مفتوحا على جميع القضايا والموضوعات الفكرية منها والشخصية العلائقية، وكان بالفعل صريحا، وفي جو من الاسترخاء التام. كان الحوار في

الحقيقة من صنف "الدردشة الإخوانية" وكنت أعتقد أنها أجرته معي لنفسها ومن أجل بحثها. ولكن عندما استمعت إليه من جديد وجدت أنه من الضروري نشره وأنه لا مبرر إطلاقا لاستثنائه. وهكذا قررت نشره كاملا، كما استخرج من جهاز التسجيل، بكل عفويته وصراحته. ورتبته في موقعه الزمني من سلسلة هذه الحوارات. إنه حوار يعيدنا إلى عام 1989، إلى خمسة عشر سنة خلت، ومع ذلك فأنا لا أشعر فيه بأنه يبتعد بي عن لحظتي هذه بأية مسافة، بل لربما أراه الآن أمامي وليس ورائي.

تناول الحوار في البداية جوانب من فلسفة ابن رشد، وهي الجوانب التي ما زالت إلى الآن موضوع كلام، موضوع اهتمام. كما تناول أهم قضايا الفكر العربي المعاصر، وقضايا مغربية وأخرى شخصية علائقية، فكانت الأسئلة والأجوبة في جميع هذه القضايا معاصرة لعام 1989 بقدر ما هي معاصرة لنا ونحن في 2003.

لن أتحدث عن موضوعات هذا الحوار، الطويل، المتنوع، سأترك القارئ يأخذ فكرة عنه أولا من خلال العبارات التي وضعتها كعناوين لفقراته، وهي كما يلي:

1- التوفيق بين النقل والعقل مسألة إيديولوجية أم إبيستيمولوجية؟

2- حكاية مشرق/ مغرب...

3- الاستشراق: الرؤية والمنهج.
4- ابن تومرت والغزالي وموقف الموحدين...
5- الفصل بين الدين والسياسية.. والرشديون اللاتين والعلمانية.
6- الدين ضرورة اجتماعية...
7- عالم الغيب وعالم الشهادة والطبيعة وما بعد الطبيعة...
8- الأسباب الفاعلة والأسباب الغائية
9- السببية و"العادة"
10- تأويل ابن رشد لأرسطو
11- منهج ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة
12- ابن رشد والمعرفة الدينية
13- ابن طفيل وقصة حي ابن يقظان
14- الرسالة الكاملية لابن النفيس.
15- بين التقدم في الفلسفة الإسلامية وما حصل في أوروبا.
16- الفقهاء اليوم ...
17- الرشديون اللاتين والفصل بين الدين والفلسفة.
18- العلم كان يقع خارج السياسة ...
19- محمود قاسم، والفلسفة في مصر ...
20- التأليف الماركسي العربي في الفلسفة الإسلامية : تيزيني
21- "الحديث" ...و "المعاصر"، في الفكر العربي
22- التاريخ والفلسفة ... ومسألة الأصالة والمعاصرة ...
23- التعريب ... واللهجات : الأمازيغية والعربية الدارجة
24- الرأسمالية والاشتراكية...

25- حول سيرتي الذاتية
26- حول الأخ أركون
27- الأخ حسن حنفي ... وجوار مشرق مغرب
28- الحزب والدولة في المغرب ومسلسل الانتفاضات...
29- ندوات ابن رشد... بين المغرب والجزائر.

1- التوفيق بين النقل والعقل مسألة إيديولوجية أم إبيستيمولوجية؟

السيدة أنكي: لدي أسئلة كثيرة ومتنوعة وأعتذر مسبقا لأنها غير مرتبة!

الجابري: لا بأس! تفضلي.

أنكي: أنا أقرؤها عليك...

الجابري: تفضلي.

أنكي : إن إشكالية التوفيق بين النقل والعقل هي في تقديريكم إشكالية إيديولوجية في أساسها وليست إبيستيمولوجية، لماذا؟

الجابري: التوفيق بين النقل والعقل ليس إشكالية إبيستيمولوجية لأن الشاغل الأساسي لمن يحاول التوفيق ليس شاغلا معرفيا، شاغله شاغل إيديولوجي بمعنى أنه يحاول أن يفسر ويؤول الخطاب الديني (وهو المقصود بالنقل) والخطاب الفلسفي (وهو المقصود بالعقل) إرضاء لحاجات تبرز في مجتمعه أو عصره. فالتأويل والقراءة هنا هما تلبية لحاجة اجتماعية ظرفية. وبطبيعة الحال فالخطاب الذي يستجيب لمعطيات ظرفية هو خطاب إيديولوجي.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى إن موقف التوفيق نفسه موقف إيديولوجي بمعنى أن هناك من يعارض الفلسفة مطلقا وهذا موقف إيديولوجي، تماما مثلما أن هناك من يعارض الدين مطلقا وهذا موقف إيديولوجي كذلك. فلا بد أن يكون موقف من يحاول أن يوفق بينهما موقفا إيديولوجيا كذلك.

الشاغل العلمي شيء آخر. سأضرب لك مثلا بكل من الفيلسوف كانت والفيلسوف ابن رشد. أنا أعتقد أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت كان شاغله علميا عندما قال : هذه فلسفة أو ميتافيزيقا لها ميدان خاص بها، وهذا علم له ميدانه الخاص. هذا الفصل هو فصل إبيستيمولوجي، أي معرفي، بين ما يمكن أن يدركه العقل، من خلال معطيات الواقع ومن خلال تكوينه الذهني. لقد استخلص كانت بنية العقل —إذا شئنا أن نعبر هكذا– من خلال الرياضيات والفيزياء، أي من العلم، وحلل العقل (بمعنى الفهم entendement فوجد أن هذا العقل العلمي لا يمكن أن يجيب على الأسئلة الميتافيزيقية لأنها ليست ظواهر phénomènes. فهذا فصل واضح ما بين الإيديولوجي والعلمي. الإيديولوجي ميتافيزيقي، والعلمي شيء آخر. العلمي يخضع للتجربة الطبيعية، والإيديولوجي يخضع لتساؤلات هي فوق طبيعية تمليها أحيانا كثيرة الوضعية البشرية، الاجتماعية الاقتصادية الثقافية الخ.

وكذلك الشأن بالنسبة لابن رشد، فهو أيضا على خلاف ما يعتقد كثير من الباحثين لم يوفق بين الفلسفة والدين بل فصل ما بينهما. فكان موقفه من هذه الجهة موقفا علميا. هو يرى أننا في مجال الدين أمام بناء أكسيومي: مطلقات وأصول يضعها الدين ونؤمن بها، أي نسلم بصحتها، ثم نبني نحن عليها فهمنا وتأويلنا

للخطاب الديني. والشيء نفسه في مجال الفلسفة : هنا مطلقات أخرى وأصول أخرى يضعها الفيلسوف ثم يبني عليها. والبناءان يمكن أن يكونا متوازيين دون أن يتصادما، ويمكن أن يلتقيا في الغاية في النهاية. ولكن أن نمر من هذا إلى هذا فنفسر قضايا أحد البنائين بقضايا الآخر كما حاول ابن سينا أن يفعل، فهذا في نظر ابن رشد غير ممكن ولا معقول. وهكذا نرى أن موقف ابن رشد هنا موقف علمي يشبه موقف كانت، ويمكن أن نقول إن موقف كانت شبيه بموقف ابن رشد وتطوير له. أما موقف ابن سينا فقد كان بالعكس موقفا توفيقيا، وبما أنه توفيقي فهو إيديولوجي، لأنه يختار من هنا وهنا ما يستجيب لمراده وهذا "المراد" من إملاء الواقع الاجتماعي التاريخي!

أنكي: هل تعتقدون أنه هو نفسه كان يرى الأمور بهذا الشكل؟ ألم يكن يعتقد أن النقل والعقل يمكن الجمع بينهما بالتوفيق؟

الجابري: لا. العكس تماما. ففي كتابه الشهير "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" الذي يعتبره معظم الباحثين كتابا في التوفيق بين الدين والفلسفة ويبنون عليه –أعني على عنوان الكتاب– دعواهم بأن ابن رشد يدعو إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، أقول في هذا الكتاب يدافع ابن رشد عن مشروعية الفلسفة من وجهة النظر الفقهية، فهو يصدر فيها فتوى فقهية — وابن رشد فقيه كبير– فحواها أن الفلسفة ليست حراما.

أنكي: أنا أتكلم عن ابن سينا وليس عن ابن رشد. سؤالي هو: ألم يكن ابن سينا مقتنعا بأن الدين والفلسفة يمكن المزج بينهما. وهذه في نظري مسألة معرفية وليست مسألة إيديولوجية!

الجابري :لا. المسألة بالنسبة لابن سينا لم تكن مسألة معرفية. لقد عاش ابن سينا في ظرف كان الاتجاه الفكري السائد فيه هو الاتجاه الهرمسي الأفلاطوني الحديث، وكان هذا الاتجاه هو أساس الإيديولوجيا الإسماعيلية. والإسماعيلية كانت حركة سياسية يوظف أصحابها الدين والعلم والفلسفة والسحر وكل المعارف من أجل أغراض سياسية. فالمزج الذي قاموا به ما بين الدين والفلسفة (كما هو واضح في رسائل إخوان الصفا) مزج إيديولوجي خالص. لم يكن يهمهم الاتساق المنطقي بقدر ما كانت تهمهم النتيجة التي كانوا يريدون الوصول إليها. وابن سينا كان منخرطا في هذا الاتجاه نفسه. فعندما يأتي ابن سينا ويحاول أن يوفق مثلا ما بين القدم والحدوث فيقول هناك "حادث بالزمان" و"قديم بالذات"، فمن الناحية المعرفية يبدو الأمر وكأننا أمام قيمة منطقية ثالثة جديدة، أو أمام منطق ثلاثي القيم (قديم، حادث، قديم بالذات حادث بالزمان). ولكن، ماذا يريد ابن سينا من هذا؟ هل يتحرك فقط بدافع المعرفة والفلسفة أم يريد أن يصل إلى نتيجة أخرى وهي عملية الدمج والتوفيق. لقد كان هدفه —والإيديولوجيا تقرأ دوما بالهدف الذي تقرره– هو هذا الربط والتوفيق. أضف إلى ذلك اتجاهه الصوفي الغنوصي وهو اتجاه ديني إشراقي كان يوجه ويحكم كثيرا من التأويلات التوفيقية التي أدلى بها. وإذا كان من غير الجائز إصدار أحكام على نوايا الناس فإن القارئ يشم —مع ذلك– من جملة كلامه وتقريراته ومن كلام الغزالي أيضا وهما شخصيتان متشابهتان، أقول يشتم الإنسان فيما يكتبان أنهما لا يعتقدان دائما ما يقولان. وحتى إذا كانت هنا نوايا صادقة أعني إذا كان هناك لديهما اتساق مع النفس فإن الشيء الذي لا يمكن تجاهله هو أن

كلا منهما يناقض نفسه من حين لآخر. فكما أن الغزالي شخصية قوامها التعدد كذلك ابن سينا، فهو متعدد. ففي كتابه "الشفاء" مثلا يقول ما معناه: إن الفلسفة التي سأعرضها في هذا الكتاب ليست فلسفتي أنا بل هي مجمل فلسفة أرسطو، وليست هي الحق عندي. ولنا أن نتساءل: فما دامت ليست هي الحق عندك فلماذا تعطيها للناس؟ فهنا إذن سلوك إيديولوجي باعتبار أنه ليست هناك قناعة داخلية.

2- حكاية مشرق/ مغرب...

أنكي: واضح. وعندي سؤال آخر له علاقة بهذا الأمر : تقولون إن الثقافة العربية الإسلامية قد تعرفت على عروبتها في القيروان وفاس ومراكش والأندلس أكثر مما حصل معها في مدن خراسان وفارس التي استعجمت فيها الثقافة الإسلامية بعد ابن سينا بوقت قصير. هل يعني هذا أنكم تعتقدون أن الغرب الإسلامي يعبر عن خصوصية الثقافة العربية أكثر مما يفعله المشرق؟

الجابري : هذه الفقرة التي قرأتِ مأخوذة من المقدمة التي كتبتها للطبعة الثانية من كتابي "نحن والتراث". وهي جزء من سجال polémique أجبت به الأخ محمود أمين العالم الذي كتب دراسة على "نحن والتراث" في مجلة "اليسار العربي". وفي هذه الدراسة تنويه وإطراء ... لكنه قال عني إن لدي نزعة مغربية شوفينية لأني أقول إن ابن رشد هو أقرب إلينا، فهو الذي يجب أن "نأخذه" من تراثنا الفلسفي لنرتبط بعقلانيته، أما الباقي فهو "تاريخ" أي جزء من تاريخنا لم يعد يستجيب لحاجة حاضرنا. وقد وصف هذا الكلام بأنه "شوفينية" وقد استعمل هذه الكلمة. ومن

عادتي أن لا أجيب منتقدي مباشرة، ولكن عندما تحين الفرصة أوضح الفكرة. فالمعنى الذي أردت أن أقوله –وأنا أخاطبه في الحقيقة– هو التالي: ما معنى أن أكون شوفينيا في هذه المسألة؟ فبما أني مغربي إن الشوفينية تقتضي أن أتعصب للمغرب ضد المشرق، ضد العرب. وهذا خطأ. لأني إذا تعصبت لابن رشد وللأندلس وفاس والقيروان فسنجد أن هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي هو الذي بقي عربيا، والجناح المشرقي الذي هو خراسان وإيران لم يظلوا عربا بالمعنى الذي بقي به المغرب الكبير عربيا. فابن سينا كتب بالفارسية. واستعجام الفرس، كما نقول، أي رجوعهم إلى لغتهم بدأ مع عصر ابن سينا الذي كتب مؤلفات فلسفيه بالفارسية. فإذا كنا سنقول إن الشوفينية هنا معناها "ضد العروبة" أو تعصب لإقليم فأنا من هذه الناحية "عروبي" أكثر من ابن سنيا.

أنكي: ضحك..آه..جيد.

الجابري: في القيروان مثلا لم يكتب أحد بالبربرية حسب علمي! ولم يحصل ذلك في الأندلس وإذا كانت هناك استثناءات كما فعل ابن تومرت وغيره في المغرب فالقاعدة هي أن الجميع كتب بالعربية، وأن الغرب الإسلامي لم يستعجم كما استعجم الفرس، وأكثر من ذلك نجد شخصيات من هذه المنطقة حافظت على ثقافة المشرق العربية ربما أفضل مما فعله المشارقة، فابن عبد ربه في "العقد الفريد" وابن رشيق في البلاغة الخ، وغيرهما احتفظا للتاريخ بجوانب هامة من الثقافة العربية قد لا نجدها في مؤلفات آخرين من المشرق. ما أعنيه هو أن في الغرب الإسلامي لم يكن أقل حفاظا على العربية المشرق الذي ينتمي إليه أبن سينا، أعني "المشرق" باصطلاح

ابن سينا نفسه وهو المنطقة التي تقع شرق بغداد. أما ما يلي بغداد غربا إلى المحيط الأطلسي فكان يطلق عليه "مغرب" باصطلاحهم. وهذا الفهم لـ"المشرق" و"المغرب" هو ما قصدت عندما قلت بوجود قطيعة بين ابن رشد وابن سينا، فالمقصود هو القطيعة الإبيستيمولوجية بين "الفلسفة المشرقية" التي دعا إليها ابن سينا والتي قال عنها إنها تستعيد الفكر الخسرواني الفارسي، وبين الفلسفة كما مارسها ابن رشد وهي ذات أصول في بغداد. هذا كله أوضحته في "نحن والتراث" الصادر في أبريل 1980 ونبهت عليه في طبعته الثانية الصادرة في يناير 1982.

3- الاستشراق: الرؤية والمنهج.

أنكي: تقولون إن ما تسمونه بالرؤية الاستشراقية في الفكر العربي وادعائها أنها تأخذ بمنهج المستشرقين العلمي وتترك إيديولوجيتهم، تقولون إنها تنسى أو تتناسى أنها تأخذ الرؤية مع المنهج وأنه لا يمكن الفصل بينهما. وإذا طبقنا هذا القول على القراءة الجديدة لفلاسفة الإسلام اليوم هل يمكن الفصل عندهم بين المنهج والإيديولوجية؟ لكنكم تقولون: عندما نقرأ ابن رشد الآن ليس من الضروري أن نأخذ المضمون الإيديولوجي، بل المهم هو المنهج فقط!

الجابري : هناك فرق بين الاثنين. المستشرق كيفما كان حتى ولو كانت نواياه حسنة، وفعلا فيهم أناس طيبون، هو محكوم بمعطيات ثقافته واهتمامه وبالثقافة الأوروبية ومرجيعتها، وأيضا كان الاستشراق خصوصا في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين محكوما بالمركزية الأوروبية، فالعالمية هي عالمية أوروبا والباقي هوامش! فعندما يأتي باحث عربي ويقول أنا سآخذ المنهج وليس

الإيديولوجيا وهو يعني بالإيديولوجيا أراء المستشرق الذي قد يتعصب ضد الإسلام أو لا يعطي العرب حقهم في التاريخ، فهو يتحدث عن أحكام إيديولوجيا ظاهرة. لكن إذا نحن أسقطنا هذه الأحكام وبقينا في إطار كيفية الفهم، كيفية مفصلة الأمور ونوع النظرة، فهذه تتحكم فيها ثقافة المستشرق ثقافة المركز التي يصدر عنها والمفاهيم التي يفكر بها. فالمناهج التي يستعملها المستشرقون، وعلى رأسها المنهج الفيلولوجي، والمنهج التاريخي الهيجلي، والمنهج الذاتوي subjectiviste، هي المناهج التي درست بها الثقافة الأوروبية ووظفت من أجل إعادة بناء هذه الثقافة.

فإذا أخذنا نحن هذه المناهج وأردنا أن نطبقها عندنا وانخرطنا في نزاعاتها (هذا منهج تاريخي هذا منهج فيلولوجي الخ) فإننا سنكون قد نسينا أن هذه النزاعات كان لها ما يبررها هناك وكانت تستجيب لمشاغل معينة. أما نحن فلدينا اهتمامات أخرى ومشاغل أخرى.

لكن بالنسبة لابن رشد وابن سينا فإيديولوجية كل منهما تعكس وضعه هو، الوضع الذي مضى، كالصراع ما بين الأشاعرة والفلاسفة والصراع بين الفرق وهو صراع مضى يمكن أن لا ننخرط فيه الآن. ليس من الضروري أن نكون "داخلين" في فرقة الأشاعرة أو غيرهم، يمكن أن نفصلهم عنا، يمكن أن لا أدخل في صراع مع الفقهاء، لكن تبقى الرؤية النقدية بالنسبة لي أنا، الرؤية النقدية لابن رشد، كفكر نقدي متزن ولا يتكلم بعاطفة ولا يهاجم بعنف.

أنكي : مقاطعة... أحيانا يهاجم بعنف!

الجابري : ولكن فقط عندما يكون الأمر يتعلق بمسألة منطقية عقلانية، وفي هذه الحالة قد يهاجم فعلا، ولكن بعنف علمي،

وليس بعنف سياسي أو إيديولوجي أو صادر عن التعصب لفرقة... هذا، ولابد من القول إنه لا بد أن تكون لنا الصرامة الكافية في المواقف العقلانية التي تتطلبها. هذا ضروري.

ثم إن ابن رشد كفقيه يعرف الدين معرفة عميقة نراه عندما يتكلم، يتكلم وهو سلطة في ميدانه : يفصل بين هذا وهذا. يقول هذا نعم، وهذا لا. ولا يستطيع فقيه آخر أن يقول له أخطأت. يمكن أن يقول له أنت أخذت برأي وتركت رأيا آخر. هذا صحيح. ولكن أن يقول له أنت جاهل بالميدان ولا تعرف ما تقول، فهذا غير ممكن في حق ابن رشد الفقيه ولا في حق ابن رشد الفيلسوف. أما ابن سينا فلم يكن في هذا المستوى. ابن سينا لم يكن مطلعا على الشريعة اطلاع فقيه. لم يكن فقيها كابن رشد. ابن سينا يأخذ عبارة من الدين ويعطيها المعنى الذي يريده هو، هو انتقائي وليس أصوليا.

إذن، بالنسبة لنا، يمكن أن نتخلص أو نترك جانبا الإيديولوجيا أو المشاغل السياسية والاجتماعية التي كانت تشغل ابن سينا أو الفارابي أو ابن رشد نفسه. نترك هذا جانبا ونأخذ المنهج. فالذي يريد منهجا استشراقيا فهو يميل إلى جانب توفيقية ابن سينا أكثر، ولكن الذي يريد العقلانية والنزعة النقدية ويريد أن يبني فكرا جديدا، عقلا جديدا، فسيأخذ ابن رشد.

4- ابن تومرت والغزالي وموقف الموحدين...

أنكي :

إن الأسئلة حول مشروح قراءتكم الجديدة للتراث الفلسفي العربي كثيرة. ننتقل إلى صنف آخر منها...

إنكم تعتبرون الحركة الإصلاحية التي قام بها ابن تومرت حركة غيرت الحياة الفكرية في المغرب تغييرا جذريا، وتبينون من خلال المقارنة بين كتاب ابن تومرت "أعز ما يطلب" والعمل الفلسفي الذي قام به ابن رشد، أن هذا الأخير تأثر بدعوة ابن تومرت إلى الأخذ بالأصول ونبذ التقليد وبرفضه لقياس الغائب على الشاهد. أقنعتني وجهة نظركم هذه لكن حسب معلوماتي كان ابن تومرت هو الذي أشاع فكر الغزالي في المغرب وشجع الناس على قراءته وكان الغزالي قد قال أيضا بنبذ التقليد، هل هذا غير صحيح؟

الجابري: بالنسبة لي المسألتان لا تتعارضان. فابن تومرت درس في المغرب وربما تأثر تأثرا كبيرا بابن حزم. وعندما سافر إلى المشرق سافر لمدة سنة لأداء فريضة الحج. والتقى بالغزالي، وهناك شكٌ في هذا اللقاء، لكن سنفترض أنه التقى به، ولنتساءل : ما هو دور الغزالي في فكر ابن تومرت؟ في نظري كان دوره دورا إيديولوجيا بمعنى أن كل الحكاية، حكاية التقائه به، منسوجة على أساس أن الغزالي بارك دعوة ابن تومرت السياسية ودعا له بالانتصار على المرابطين الذين أحرقوا كتابه "إحياء علوم الدين". فما أراده ابن تومرت، أو من نسجوا هذه الحكاية أو روجوها ويضخمونها في ذلك الوقت أو فيما بعد، هو أن الغزالي دعا الله أن ينصر المهدي ابن تومرت. إذن فالحكاية كلها باعثها سياسي إيديولوجي. وعندما عاد ابن تومرت إلى المغرب مارا بالجزائر واصطحب معه عبد المومن دخل في معركة مع الفقهاء، وكانوا في عصر المرابطين متشددين مع بعض الجمود، مشغولين بفروع الفقه المالكي. فالدولة المرابطية دولة بدوية من الصحراء، والفقه المالكي يناسب هذه البيئة، فهو فقه "المدينة" وليس فقه بغداد أو الشام أو

القاهرة. قد بنى ابن تومرت دعوته على اتهام 'لمرابطين وفقهائهم بأنهم نصيون مجسمون، أي أنهم يأخذون الكلام الإلهي في القرآن كما هو في حرفيته. أمام هذا كله يمكن للإنسان أن يقول بأن الغزالي كان متأثرا بابن تومرت في هذا التوجه.

لكن الفرق الأساسي هو ما يلي: إن اتجاه الغزالي الفكري الإيديولوجي كان اتجاها صوفيا غنوصيا ضدا على الفلسفة. لم يكن لديه مشروع سياسي، فقد كان مسجونا في مشروع نظام الملك الوزير السلجوقي ، إلى درجة أنه ما غير المنكر ولا أمر بالمعروف عندما هوجمت القدس من طرف الصليبيين. إنه لم يقل شيئا. والغزالي كان من الناحية الإيديولوجية مهدئا مسكنا، يستنكر المعارضة من أجل الدولة. أما الجانب الشخصي الذي يتعلق بكون المرابطين أحرقوا كتابه وأراد أن ينتقم منهم بواسطة ابن تومرت فهو كلام يقع على المستوى السياسي. ولا يقع على مستوى التأثير الفكري العلمي. أنا لا أتصور كيف أن رجلا كابن تومرت تكون في المغرب وله مشروع سياسي في المغرب ويذهب إلى المشرق ويتحول ذهنه من وجهة إلى وجهة.

لا... هو ذهب إلى المشرق سنة أو سنتين حج خلالهما ورجع ومعه مشروعه. في نهاية الأمر: ما يفعل المؤرخ؟ النتائج في السياسة هي التي تفسر المنطلق. في التاريخ نأخذ النتيجة ومنها ننطلق إلى الأسباب، ولذلك نقول: الأمور في السياسة بنتائجها. وبصدد نتيجة عمل ابن تومرت يجب أن نتساءل: هل كان غزالي الاتجاه أم غير غزالي الاتجاه؟ ما نعرفه هو أن دولة عبد المومن وأبنائه وعقيدة ابن تومرت الخ، ليست امتدادا لفكر الغزالي. وابن رشد فيلسوف الدولة الموحدية وقاضي قضاتها هاجم الغزالي.

أنكي :لافعلا هاجمه. ولكن بالنسبة لي ليس واضحا لماذا شجع ابن تومرت كتب الغزالي من جهة ومن جهة أخرى لم يطبق ما في هذه الكتب؟

الجابري : المسألة، كما قلت قبل، مسألة سياسية. ابن تومرت هاجم المرابطين، والمرابطون كانوا قد أحرقوا كتاب الإحياء للغزالي! فكونه يحاربهم لأنهم أهملوا الغزالي ليس دفاعا عن الغزالي وإنما كان ذلك منه ذريعة سياسية. فالعملية عملية سياسية وليست اقتناعا فكريا. وهناك ملاحظة أخرى وقد سبق لي أن أشرت إليها وهي أنه لو كان ابن تومرت غزالي الميول وأشعري العقيدة بالمعنى المذهبي للكلمة لما استطاع ابن رشد أن يهاجم الأشعرية وهو يعيش في دولة ابن تومرت. والموحدون لم يكونوا أشاعرة بالمعني المذهبي بل كانوا امتدادا للحزمية ولابن تومرت، وما شاع عندهم من الرجوع إلى الأصول وترك كتب الفروع ظاهرة فيها شيء من الخصوصية المغربية. فالأمر هنا يتعلق بإمبراطورية تريد أن يكون لها موقف خاص ومذهب خاص تستقل بهما عن الإمبراطورية العباسية والفاطمية في المشرق.

5- الفصل بين الدين والسياسية.. والرشديون اللاتين والعلمانية.

أنكي : في كتابكم "بنية العقل العربي" تصفون مشروع الشاطبي بأنه يرمي، حسب تعبيركم، إلى "تأسيس الشريعة على البرهان تحقيقا للمشروع الرشدي"، لكنكم تقولون في "تكوين العقل العربي": "إن مشروع ابن رشد يرمي إلى الفصل بين الدين والسياسة، بين البيان والبرهان". أنا لم أفهم بالضبط ماذا تقصدون بمشروع ابن رشد؟ مرة أراكم تقولون إنه يرمي إلى الفصل بين الدين والفلسفة ومرة أخرى إنه تأسيس البيان على البرهان؟

الجابري : أعتقد أن الإشكال كله يرجع إلى الفصل الذي أقوم به ما بين المستوى الإبيستيمولوجي والمستوى الإيديولوجي، وهذا ما لا يستحضره كثير من القراء/النقاد. فعندما أقول إن ابن رشد يفصل بين الدين والفلسفة فأنا هنا أتكلم على المستوى الإيديولوجي، وعندما أقول إن الشاطبي أراد أن يؤسس البيان على البرهان فأنا أتكلم في المستوى الإبيستيمولوجي. الدين أو فهم الناس للدين ينتمي هو والفلسفة إلى عالم الإيديولوجيا، أما التصنيف إلى بيان وبرهان فهو يقع على مستوى طريقة إنتاج المعرفة وتنظيمها وعرضها الخ، أي على المستوى الإبيستيمولوجي. مفهوم؟

أنكي: : نعم مفهوم، مفهوم! أنا أوافق على رأيكم الذي تقولون فيه إن ابن رشد هدف إلى الفصل بين الدين والفلسفة إنقاذا للدين سواء بسواء. لكن هناك بعض النقط لست مقتنعة بها كل الاقتناع. منها أنكم تعتبرون فصل الدين عن الفلسفة خطوة تؤدي بالضرورة إلى الفصل بين الدين والدولة، وهل كان ابن رشد يهدف في تقديركم إلى هذا الفصل أيضا؟

الجابري : أنا لم أستعمل عبارة "**بالضرورة**". ففي نصوصي ليس هناك معنى "الضرورة" بل هناك بالعكس معنى "الشرطية" conditionnel. والفكرة التي عبرت عنها هي كما يلي: إذا رجعت إلى الرشديين اللاتين فستجدين أن صراعهم مع الكنيسة كان يقوم على الاستناد إلى أفكار ابن رشد. لقد شعروا عند قراءتهم لأبن رشد أن هناك ميل واضح إلى الفصل بين الدين والفلسفة. وهم وظفوا ابن رشد توظفا إيديولوجيا فقولوه ما كانوا يريدون. بمعنى أن ابن رشد لم يقل نفس الكلام الذي نسبوه إليه ولكنهم وجدوا أن ابن رشد يحتمل لأن ينسب إليه ذلك الكلام. فوظفوه.

طيب! فكونهم بنوا فلسفتهم وصراعهم مع الكنيسة على ابن رشد، وبما أن الفصل ما بين الدين والدولة في أوروبا سيكون امتدادا للمعركة الطويلة (من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر بل والتاسع عشر)، فإن المسألة تبدو من الناحية المعرفية وحدها مؤطرة بالسؤال التالي: أي فلسفة أو أي موقف يساعد على الوصول إلى الفصل بين الدين والدولة؟. هل الموقف الذي يدمج بينهما ويوفق بينهما أو الموقف الذي يفصل بينهما على اعتبار أن هذا مستوى وهذا مستوى آخر. منطقيا وتاريخيا، المسألة مطروحة هكذا. وفي أوروبا بدأت المسألة على صعيد الفكر: الفصل ما بين الفلسفة والدين، وما بين الأمير والكنيسة. فهذا الفصل وذاك متوازيان وليسا متناقضان.

وهنا سؤال لابد من الوعي به وهو : لماذا كان ابن رشد في أوروبا النهضة بارزا إلى الدرجة التي صار معها يغطي على ابن سينا الذي كان سابقا له هناك. كانت لابن سينا سلطة فلسفية في أوربا قبل ابن رشد: لكن عندما اكتشفت أوربا ابن رشد غطى على ابن سينا تماما وتكونت مدرسة الرشديين اللاتين المعادية للسينوية. وأقول لك اقتناعي الشخصي وألخصه فيما يلي: كان طريق ابن رشد إلى أوروبا طريقا متعددا : هناك الترجمات اليهودية لكتبه، وهناك سبينوزا عن طريق ابن ميمون. أنا لا أقول إن سبينوزا درس ابن رشد مباشرة، فليست لدي أدلة تاريخية على ذلك، ولكن الشائع والمعروف أنه درس ابن ميمون، وابن ميمون رشدي لا شك في ذلك، بمعنى أنه يدعو إلى الفصل بين الدين والفلسفة. وأكثر من هذا أصعد معك قليلا إلى كانت. ففي كتاباته حول فلسفة التاريخ وبالخصوص نقاشه مع هردر نجدهما يتكلمان عن ابن رشد، ويبدو من كلامهما

أنهما كانا مشغولين بابن رشد وكان هاردر يتهم كانت بالانسياق مع ابن رشد في تصوره لوحدة التاريخ البشري. المهم أن ابن رشد كان حاضرا بينهما ، وأكثر من ذلك هناك نص لكانت يشيد في إحدى فقراته بالإسلام وبالرشدية في ميدان الأخلاق والدين. لنترك جانبا المؤلف الأساسي لكانت، أعني "نقد العقل الخاص"، الذي مجاله المعرفة، ولننظر في كتابه الثاني "نقد العقل العملي"، ففي هذا الكتاب "نشم" بوضوح أثر ابن رشد. نعم لم يكن كانت يعرف العربية، لكن كانت أمامه نصوص لاتينية كثيرة يحضر فيها ابن رشد بقوة (ترجمات، تعليقات، ردود الخ). هنا نحس بوجود امتداد عام للروح الرشدية في هذه النزعة النقدية التي تميز بها كانت، بل في أوروبا كلها.

من أجل ذلك أرى أنه إذا أردنا، نحن الآن في العالم العربي، أن نصل إلى نوع من العلمانية خاصة بنا لابد من أن نمر بالمرحلة الرشدية، طبعا في شكل جديد. هذا ضروري. انظري إلى الفقهاء المسلمين اليوم، هم لا يستسيغون الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة. والحق أن مثل هذه الدعوة لا تقبل في الإسلام. لأن القول بالفصل بين الدين والدولة —والكنيسة غير موجودة– يوهم بقوة أن العملية هي فصل الدين عن المجتمع، هي إلغاء الشريعة. لكن عندما نقول بالفصل بين الفلسفة والدين، فالأمر يختلف. هذا شيء يقبله الإسلام، وربما يوجبه. وأنا أعتقد أنه لابد من المرور بهذه المرحلة ولو على المستوى الذهني كنوع من الكطارسي الذهنية

1– انظر التفاصيل في مقالين لنا في" مجلة" فكر ونقد" العددان: 51، 52

("التطهير" الذهني) وسنصل إلى الفصل بين الدين والسياسة وهذا هو المهم.

6- الدين ضرورة اجتماعية...

أنكي : فعلا. ابن رشد لا يقول بإلغاء الشريعة بل بالعكس يعتبرها ضرورة للمجتمع مهمتها إرشاد الجمهور. وأنا لا أرى حتى الآن أنه كان يريد فعلا فصل الشريعة عن الدولة. لأنه يقول إن الجمهور وعموم الناس، الذين ليست لهم القدرة على التفكير التجريدي، من الضروري أن يتم إرشادهم بالشريعة.

الجابري : هذا يشكل أحد الاقتناعات القوية عند ابن رشد. والأمر بالنسبة له لا يتعلق بقناعة مصطنعة أو بتقية، كلا. إن الأمر بالنسبة له يتعلق باقتناع عقلاني. ذلك لأنه من الناحية النظرية العقلية كما من الناحية العملية نجد الشعوب التي تكون في مرحلة معينة من الحضارة، من التفكير ومن الثقافة، تطرح السؤال الضروري التالي: على أي شيء يمكن أن تجتمع؟ ما الذي يمكن أن يجمع الناس في هذه الشعوب حتى يكونوا مجتمعا ودولة؟ ليس هناك من جامع في مثل هذه الحال سوى الدين، سواء كان دينا سماويا أو وثنيا! إن تكوين أمة أو دولة يحتاج إلى رابطة، وفي الشعوب التي في المستوى الحضاري الذي أشرنا إليه نجد أن رابطة الدين وحدها تقوم بهذه الوظيفة بصورة أقوى، أو على الأقل، تكمل الروابط الأخرى مثل الروابط العصبية القبلية، كما لاحظ ابن خلدون. الرابطة القومية، بالمعنى الحديث، منعدمة في مثل هذا المستوى الحضاري، وكذلك الرابطة الفكرية ضعيفة الأثر لانتشار الأمية. و"المدينة الفاضلة" التي قال بها الفلاسفة هي شيء آخر،

هي أوتوبيا، تتحقق فقط في عالم الخيال، خيال الفلسفة. وابن رشد واع لهذه القضية. ولذلك يشدد على ضرورة الدين بالنسبة للجمهور، بوصفه اللحام الذي يجمع ويوحد، ويخفض الناحية الحيوانية في الإنسان، ناحية العدوان الخ. فالدين أخلاق، ونظام للسلوك يربط الناس بهدف فيوحد بينهم. كان ابن رشد واعيا لكل ذلك وقد عبر عنه ليس فقط في كتابيه المختصرين "الكشف عن مناهج الأدلة" و"فصل المقال" بل أيضا في أهم مؤلفاته الفلسفية على الإطلاق أعني "تهافت التهافت". ولم يكن ابن رشد في هذا بدعا في الفلسفة، بل كان فلاسفة اليونان بمن فيهم أرسطو يميزون ما بين دين الخاصة الذي هو الفلسفة ودين العامة المرتبط بالميثولوجيا. من أجل هذا يهاجم ابن رشد ابن سينا ويقول له ما معناه: أنت تريد تطرح العلاقة بين الفلسفة والدين للمناقشة في ساحة الجمهور، وهذا غير ممكن ولا معقول. هذا مستوى وذاك مستوى. أنت بذلك تفسد الدين وتفسد الفلسفة بهذا النوع من الدمج بينهما.

أنكي: هذا يعني أن الحكام هم الذين يستفيدون من الفكر الفلسفي...

الجابري: نعم. يجب أن نضع بين أعيننا أن مجتمع القرون الوسطى هو مجتمع نخبة. ونحن مازلنا كذلك نعيش في مجتمعات نخبوية. كيف يمكن أن يتصور الإنسان أن داعية ما يقول للفلاحين أو غيرهم ما يمس مقدساتهم؟ إنك إذا مسست بهذه المقدسات فقد أزلت ما يربط الناس. والمقدس ليس من الضروري أن يكون صحيحا أو باطلا أو خطأ، المقدس يحمل صوابه وصدقه وصلاحيته وأفضليته في نفسه، أي بوصفه مقدسا. من هنا نرى أن ابن رشد كان يصدر عن وعي عميق بحقيقة الأمور وهو عقلاني تماما.

أنكي: وأيضا واقعي.

الجابري :نعم، عقلاني واقعي، وواقعي عقلاني. وكانت يقول إن العقل العملي يقوم على الاعتقاد والإرادة، والفيسلوف هيجل قد توصل في تحليلاته الفلسفية إلى القول بأن كل ما هو واقعي فهو عقلي وما هو عقلي فهو واقعي. وابن رشد يقول بذلك أيضا حين يؤكد مرارا أن العقل ليس شيئا آخر إدراك الأسباب كما هي في الواقع، في الطبيعة والكون. هنا أيضا "نشم" ابن رشد.

والحق أن العرب والمسلمين لو تبنوا ابن رشد وأعطوه بنفس المقعد الذي للشيخ الشعراوي في مصر مثلا أو الغزالي في الجزائر لكان الحاضر اليوم بيننا هو ابن رشد، ولقفزنا قفزة كبيرة.

هل رأيت الشيخ الشعراوي..

أنكي:أنا سمعته مرارا.

الجابري: هل رأيته في التلفزيون.

أنكي :لا.. لا سمعته في إذاعة القرآن.

الجابري :لا. لو رأيته على شاشة التلفزيون وهو يحاضر الجمهور، لرأيت كيف يقوم بحركات تمثيلية لجلب انتباه الناس وامتلاك أسماعهم وبالتالي وجدانهم وعقولهم. وستشعرين أنه رجل يمثل، وأن طريقته في التمثيل تدفع إلى التساؤل هل يؤمن هذا الرجل فعلا بما يقول؟ ذلك لأنه يذهب بعيدا في "الجدل السجالي" polémique إلى درجة تفقده صفة رجل الدين.

تصوري لو أخذنا شيئا ولو قليلا من ابن رشد، برزانته وعقلانيته وواقعيته وجعلنا منه أساسا لتربية الجمهور تربية دينية وعقلانية، كيف كان سيتغير حالنا!

7- عالم الغيب وعالم الشهادة والطبيعة وما بعد الطبيعة...

أنكي: طبعا... هناك مسألة أخرى لم أفهمها جيدا ولذلك أطرح هذا السؤال: كثيرا ما تكتبون بأن ابن رشد فصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، فصلا جذريا، مشيرا إلى أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر، ويبدو لي، وربما أنا مخطئة، أنكم تعتبرون أن هذا الفصل بمثابة الفصل بين الدين والفلسفة؟

الجابري : لا. ليس الأمر كذلك. ذلك أنه من الناحية الإبيستيمولوجية يفصل ابن رشد فعلا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بمعنى أنه لا يمكن أن نقوم بقياس أحدهما على الآخر. ذلك أن لكل منهما طبيعته الخاصة. هذا عبارة عن بناء مستقل وذلك كذلك. فلا يمكن أن نفسر هذا بهذا. لكن هذا النوع من الفصل ليس هو الفصل بين الدين والفلسفة. نحن هنا إزاء أشياء مختلفة. فليس هناك تطابق بين عالم الغيب وما بعد الطبيعة، ولا بين الفلسفة والطبيعة. ابن رشد يرى أن هناك ثلاثة عوالم: عالم الدين وهو عالم ما بعد الطبيعة، وعالم الفلسفة، وعالم الطبيعة. ولا يمكن قياس أحد هذه العوالم بعضها على بعض. فنظرة ابن رشد إلى الأشياء هي نظرة منظومية تنظر إلى النظام ككل.

أنكي: صحيح ولكنه فعل كما فعل أرسطو فنظر إلى عالم ما بعد الطبيعة عبر عالم الطبيعة.

الجابري : فعلا، هذه مسألة سأعالجها في "العقل السياسي" ربما تفتح آفاقا جديدة. والخلاصة هي أن اليونان بنوا مدينتهم الإلهية على غرار المدينة البشرية، هم يعيشون في مدينة بشرية

فارتفعوا بها إلى السماء، فجعوا منها مدينتهم الإلهية: الآلهة تتزوج، وتتخاصم وتحقد وتنتقم الخ. فعند اليونان المدينة الإلهية هي التي تستنسخ المدينة البشرية. أما في الإسلام فالعكس هو الحاصل. فالمدينة البشرية هي التي تستنسخ أو تطمح إلى أن تستنسخ المدينة الإلهية. ولذلك تجدين الفارابي مثلا، في مدينته الفاضلة، وكذا أصول المعتزلة وقضايا علم الكلام، كلها كانت تنتمي إلى المدينة الإلهية. فالناس لم يكونوا يفكرون في السياسة بمفاهيم سياسية بل بمفاهيم دينية. يبنون تصورهم لذات الإله وصفاته بالشكل الذي يجعل منه النموذج الذي يجب أن يقلده الخليفة حتى يكون عادلا. وهكذا يتحدث المعتزلة مثلا عن العدل الإلهي ومن ورائه يفكرون في العدل في الميدان البشري وهكذا. لقد تم توظيف الدين في الإسلام ليقوم بدور المعبر عن السياسة. أما في اليونان وفي أوربا فالعكس هو ما كان حاصلا. ولذلك فالرؤية تختلف.

8- الأسباب الفاعلة والأسباب الغائية

أنكي: مرة أخرى، وربما على نفس المسار: ترون أن العقلانية الواقعية عند ابن رشد تعتمد على أن لكل شيء أسبابا وأن في الطبيعة أسباب فاعلة وفي الشريعة أسباب غائية. أين يقول ابن رشد ذلك؟ أنا أعرف فقط أنه يقول في كتاب "ما بعد الطبيعة" إن الطبيعة أيضا أسباب غائية وليس فقط أسباب فاعلة.

الجابري: في الطبيعة وفي ما بعد الطبيعة يقول ابن رشد بالسببية، يعني أن لكل شيء سبب. والذي كان ينكره الفقهاء والمتكلمون الأشاعرة هو السبب الفاعل وليس السبب الغائي. فعندما

يرد ابن رشد على الأشاعرة يبين لهم أن هناك أسبابا فاعلة، إضافة إلى الأسباب الغائية التي يقع عليها الاتفاق.

أنكي :آه. فعلا. هذه نقطة الاختلاف.

الجابري : فعلا هذه هي نقطة الاختلاف بينهما. يقول هناك أسباب فاعلة. أما الغائية فشيء مفروغ منه ليس محل خلاف. فالدين كله مبني على السببية الغائية، أعني مقاصد الشريعة. لكن في الطبيعة نجد النار تحرق وهي سبب فاعل. وقد خاطب ابن رشد الأشاعرة فقال لهم أنتم تنكرون الأسباب الفاعلة، يعني كون النار تحرق، من أجل أن تثبتوا المعجزة، معجزة النبي إبراهيم الذي ألقي في النار ولم تحرقه. لكن ما هي المعجزة؟ المعجزة تقتضي أن يكون هناك نبي ويدعي النبوة ويأتي المنكر عليه ذلك ويقول له: من أجل أن أصدقك أقم الدليل بالمعجزة أنك نبي فعلا. ويقول ابن رشد: لكن، لكي يكون هناك نبي يجب أن هناك إله (الله) وأن تؤمن به، ولكي تؤمن بالله يجب أن تبرهن على وجوده انطلاقا من الأشياء التي خلقها الله، فهنا سلسلة أسباب توصل إلى السبب الأول أي الله. فإذا آمنت بالسبب الأول فيمكن أن تؤمن بأنه يبعث رسلا، فإذا جاءك شخص يدعي أنه رسول من الله، طلبت منه الحجة أي المعجزة. فالمعجزة هي الأخيرة! أما إذا ألغيت السببية فقد ألغيت كل شيء من الأساس بما في ذلك أساس المعجزة. فالأسباب الفاعلة ضرورية لإثبات السبب الأول، وبعد إثباته تطرح قضية المعجزة أو لا تطرح! وكما هو الشأن عند أرسطو : فلا يمكن الوصول إلى السبب الأول بدون الانطلاق من المادة والحركة وتسلسل الأسباب.

9- السببية و"العادة"

أنكي : فهمت. وفي هذا الصدد عندي سؤال آخر: هناك بعض الباحثين، ومنهم محمد عمارة وزقزوق، وسي ناصر على ما أظن، يقولون إن فكرة "العادة" هي في الأصل فكرة السببية ولكن بارتياب، وأن هذه الفكرة هي أقرب إلى العلم المعاصر. ما موقفكم من هذه المسألة؟

الجابري : مثل هذا التأويل هو من الأمور التي أرفضها تماما، كأنك قلت: "ديكارت أخذ الشك من الغزالي وهيوم أخذ فكرة العادة من الأشاعرة. رأيي يختلف تماما. إن فكرة "العادة" عند المسلمين، وأصلها عند المعتزلة كما شرحت ذلك بتفصيل في "بنية العقل العربي"، فكرة جاءت لتزكي مقولة أساسية، هي أنه "لا فاعل إلا الله". والله حر بمعنى أنه يمكن أن يفعل في كل وقت ما يريد. وهذا معناه أنه ليس هناك ارتباط ضروري بين ما يعتبر سببا وبين ما يعتبر مسببا، وأن النار التي اعتدنا أن نراها تحرق القطن كلما مسته يمكن أن لا تحرقه ولون ألقي فيها بكامله. وهذا النوع من الكلام قال به الأشاعرة لفتح الباب أمام المعجزة. وقد رأينا كيف رد ابن رشد على هذا. إن الموقف الفلسفي في هذه المسألة هو كما قال ليبنز إن هناك قوانين في الطبيعة وقوانين يعمل بها الفكر مثل قانون السببية، وأن هذه المسألة لا تنال من الإرادة الإلهية ولا من القدرة الإلهية، وكل ما هناك هو أن الله أجرى ظواهر الطبيعة أساس قوانين، وأجرى العقل على أساس قوانين وأنه جعل هذه متسقة مع تلك، لأن واضعها واحد هو الله. وابن رشد وأرسطو

يقولان "العقل هو إدراك الأسباب" بمعنى أن هناك أسبابا في الطبيعة وأن ماهية العقل تكمن في كونه يدركها ويعمل بموجبها.

أما الأشاعرة فيقولون: إن هذا النظام الموجود في الطبيعة قد اعتدنا أن نراه هكذا كما هو الآن فحكمنا على أنه هكذا دائما. وهو ما يسمونه العادة. فالعادة هنا ذاتية شخصية، "اعتدنا" الخ. أما العادة عند هيوم فهي موضوعية، فهو يقول بوجود اطراد في حوادث الطبيعة. والمرجع في مثل هذه الأمور هو الدور الذي تقوم به الفكرة في نظام فكري معين. فالدور الذي تقوم به فكرة العادة عند الأشاعرة هو إلغاء السببية، أما العادة كما هي عند هيوم فهي لا تلغي السببية وإنما تحاول أن تفسرها. والنقاش الفكري الذي ترجع إليه فكرة العادة عند الأشاعرة هو النقاش في موضوع المعجزة، أما عند هيوم في النقاش كان موضوعه فيزياء نيوتن وحتمية لا بلاس، وهي لا تلغي الأسباب، بل دورها كان إثبات المعرفة العلمية وإدخال النسبية فيها، ضدا على الميتافيزيقا. إذن فلا علاقة بين هذا وذاك. الذين يضعون العادة عند الأشاعرة والعادة عن هيوم في "طابق" واحد فهم إما لم يفهموا هذا وإما لم يفهموا ذاك. إما أنهم لم يفهموا الفكر الأوروبي وفلسفة هيوم وإما أنهم لم يفهموا الفكر الإسلامي ومذهب الأشاعرة. هناك من يمكن أن يقول إن فكرة العادة عند المسلمين سبقت فكرة علاقات الارتياب لدى هايزنبرغ. وهي العلاقة التي تقوم على مفهوم "الكوانتا" وهي إحدى الدعائم الأساسية التي قامت عليها الفيزياء الحديثة.! فيا للعجب!

10- تأويل ابن رشد لأرسطو

أنكي: تقولون إن ابن رشد قد أول آراء أرسطو تأويلا خفيفا ذكيا وذلك حتى لا يشوهها من جهة، وحتى لا تحمل تناقضا ظاهرا صريحا

مع العقيدة الإسلامية من جهة أخرى. هل صحيح أن تفسير ابن رشد لأرسطو لم يغير من فلسفة هذا الأخير إلا أشياء بسيطة، مثلا: تأويل نظرية أرسطو في المحرك الذي لا يتحرك تأويلا يقترب به من التصور الإسلامي لله؟

الجابري : لا. لا أظن. نحن نعرف أن أرسطو يعترف في مقالة اللام من كتابه تفسير ما بعد الطبيعة بالمحرك الأول كإله.

أنكي : نعم، قال إنه إله، ولكن هو لا يتحرك!

الجابري : طيب. لا يتحرك نعم، ولكن يتحرك الكون إليه شوقا. ابن رشد عندما يؤكد على الغائية، فيما يخص الحركة الكونية، وعندما يتحدث عن مقاصد الشريعة الخ، فهذا النوع من التأكيد يجعل المحرك لا يتحرك لكن لا ينفي أن الكون يتحرك شوقا إليه كما قال أرسطو. وابن رشد لم يصرح بفكرة "الشوق" لأنه كان هناك عائق أساسي إبيستيمولوجي وإيديولوجي لديه. فهو لا يمكنه أن يقول بنظرية الشوق التي قال بها أرسطو لأنه إن قال بها سيقع مباشرة في التصوف.

أنكي بانفعال: آه... هذه نقطة مهمة!

الجابري :لأن الفلاسفة الذين لهم نزعة تصوفية كابن سينا يبنون ميتافيزيقاهم على أساس فكرة الشوق الأرسطية هذه. وابن رشد يجادل ابن سينا ويرفض التصوف. فهو يحترس من أن يقع في دعوى الخصم الذي هو يحاربها.

أنكي: صحيح، صحيح ...

الجابري: نعم. إنه من الضروري رؤية الأشياء من جميع الجهات. وابن رشد رجل جدلي ينظر حواليه... هو يحترس من

جميع الخصوم... ضحك... ابن رشد ذكي ومنتبه كأنه يتكلم مع البوليس.

أنكي ضاحكة: وأنتم تفعلون نفس الشيء...ضحك.

أين ينتقد ابن رشد ابن سينا والمتكلمين بسبب خلطهم بين البيان القرآني والقضايا الفلسفية؟ هو ينتقدهم كثيرا لأنهم يستخدمون طريق الجدل. وليس طريق البرهان. ولكني لا أعرف أين يقول بصراحة أنه ضد ابن سينا لأنه خلط بين قضايا الفلسفة وبين القضايا الدينية.

الجابري : في تهافت التهافت. في نصوص كثيرة.

أنكي: أنا وجدتها كلها ضد المنهج فقط.

الجابري: هو يقول: لكل علم أصول وموضوعات خاصة به. الفلسفة لها أصول وموضوعات، أو مسلمات، والدين أيضا له أصول وموضوعات. ولا يجب الخلط بين هذا وذاك لأن الواحد منهما مستقل عن الآخر.

أنكي: هذا صحيح، لكنه هو نفسه يستخدم البرهان في تهافت التهافت وأيضا في قضايا دينية وفي القرآن، فالتأويل عند ابن رشد معتمد على طريقة البرهان.

الجابري : لا. يجب أن نتفاهم أولا. فالبرهان كما أستعمله أنا ليس هو فقط المنهج الاستدلالي المعروف يعني démonstration بل أقصد بالبرهان كما عرفته في "بنية العقل العربي" المنهج والمنظومة الأرسطية، أي العلم الأرسطي منهجا ونظريات. إن طبيعيات أرسطو بمضمونها ومنهجها هي لب البرهان عند ابن رشد. فعندما يقول في "تهافت التهافت": "هذه المسألة مبينة في مكانها"، أو ما يشبه هذه العبارة، فهو يقصد بـ "المكان" كتاب الطبيعيات"

لأرسطو. فكتاب الطبيعة كمنظومة معرفية هو البرهان عند ابن رشد. ومثل ذلك "البيان" فهو لا يقصد به المنهج فقط، بل أيضا ما يبينه هذا المنهج، أي قضايا الدين. ولذلك فهو يرفض أن يقيم التوازي مثلا ما بين "العقل الفعال" أو العاشر عند الفلاسفة وبين الملاك جبريل، كما يفعل ابن سينا والفلاسفة الإشراقيون، أو بين العقول السماوية والملائكة...

11- منهج ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة

أنكي: هل المنهج الذي استخدمه ابن رشد في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" منهج برهاني بالمعنى المنطقي؟ أو بالأحرى هل استخرج بديلا لعقائد الدين التي أقامها المتكلمون من القرآن نفسه؟ هل هو برهان فلسفي أم أنه ليس مما فعله المتكلمون؟

الجابري: كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" لابن رشد هو بمثابة الرد على "تهافت الفلاسفة" للغزالي، وهو قسمان: قسم هدمي يهدم فيه مذهب الأشاعرة، وقسم يعطي فيه البديل. في القسم الهدمي ينتقد الأشاعرة لكونهم بنوا مذهبهم على القياس، قياس الغائب على الشاهد، وإذن فالبديل هنا هو البرهان وليس القياس. كما يرفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ويقول إنه بدلا من أن ننطلق كما يفعل الأشاعرة من القول : العالم حادث وأن لكل حادث محدث هو الله، ونقع في مشكلة تقتضي منا البرهنة على حدوث العالم، ونقول العالم أجسام حادثة، والأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ، والجزء الذي لا يتجزأ لابد له من أن يقوم به عرض، والأعراض حادثة إذن فالجواهر الفردة حادثة لأن ما يتعلق

به حادث فهو حادث، ثم نصعد من جديد لنصل إلى نتيجة أن العالم حادث، يقول ابن رشد بدلا من هذا الطريق الملتوي الذي فيه مقدمة هي حد أوسط غير مبرهن عليها وهي قولهم "لكل حادث محدث"، وهي الجسر الذي ينقلنا من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة وغير مبرهن عليه، بدلا من هذا يأخذ بناء جديدا أرسطيا تماما، هو لا يقول عنه إنه أرسطي، بل ينسبه إلى العقل. يقول: نلاحظ أن العالم فيه نظام، وأن هناك معطي هذا النظام ولاشك، وكما نعرف فقد انطلق أرسطو من الحركة والنظام في العالم. يبقى ما يعبر عنه ابن رشد بـ "معطي النظام". لاحظي: استعمل لفظ "معطي" ولم يقل خالق النظام. فالمعطي ممكن أن يعطي وهو شاعر، ويمكن أن يعطي وهو غير شاعر، كما تعطي الشمس الضوء. هو محرك أول. وهذا المعطي للنظام لابد منه، سواء فرضناه واعيا أو غير واع، وهو الذي يسميه أرسطو الله. هنا نرى ابن رشد يتبنى فكرة أرسطو تماما، ولكنه عبر عن الفكرة بأسلوب إسلامي. ويقدم ابن رشد دليلا آخر هو دليل الاختراع . والاختراع معناه أن هناك موجودا وأنه يخترع أشياء أخرى، أي يصنعها من شيء آخر كما يخترع النجار الكرسي من الخشب. فهو هنا يسلم ضمنيا بالمادة القديمة التي قال بها أفلاطون وأرسطو. وهكذا فان ابن رشد يتبنى البرهان ليس كطريقة في الاستدلال فحسب بل يتبناه كمضمون كذلك. بمعنى آخر يأخذ المنظومة الأرسطية ويبني عليها.

أنكي : ولكن عبر آيات قرآنية

الجابري :طبعا ما أجل "التغليف"

أنكي : هذا كله تغليف؟

الجابري : طبعا تغليف ولكنه تغليف بالقرآن. هناك آيات تقرر هذا وآيات تقرر شيئا آخر وكل يختار التأويل الذي يريد. فالأشاعرة اختاروا تأويلا وهو اختار عكسه. المهم هو اتجاه فكره... فالله يقول خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. معنى ذلك أن الأرض والسموات لم تكن موجودة ولكن كان العرش موجودا. وأيضا : السماء وهي دخان... إذن هناك شيء قبل السماء، شيئا أقدم من السموات والأرض التي خلق الله. ويقول إن لفظ "القدم" الذي يبني المتكلمون عليه كلامهم غير موجود في القرآن، ويخاطبهم: فمن أين جئتم بهذا المفهوم الذي بنيتم عليه كل مذهبكم؟ فالقرآن يتحدث عن الله وشيء آخر، لم يتحدث عن الله كوجود ليس معه موجود، ولم يقل القرآن إ الله "قديم" ولا قال إن العالم "حادث"، بالنص. فالاختراع قائم على جعل الأشياء من شيء. الكل من خلقه. نعم، ولكن الوجود الذي نعرفه كله هو عبارة عن أشياء من أشياء، أما عام السماء وهل هو من شيء أو من لا شيء فنحن لا نشاهده ولا نعرفه!

ابن رشد يعرف ما يقول. ولهذا لم يستطيعوا أن يردوا عليه بشيء. فالفقهاء لم يكفروه لأنه قال هذه الأشياء، وكيف يكفرونه فيها وهو يبني على القرآن. لقد كان متمكنا من الدين ومن الفلسفة ولذلك كان يلتمس لكل أرائه سندا من الدين. هو يستحضر القرآن في كل وقت. ويعجبني فيه كونه يتكلم بكلام موزون، لا ثغرة فيه يمكن أن يستغلها خصومه. يستحضر جميع خصومه ويتكلم ويسد الباب في وجوههم جميعا. وهذا هو سلوك من يقدر مسؤولية الكلمة.

أنكي : يلعب الشطرنج

الجابري : نعم وكان هذا ضروريا. ولهذا لا نجد مؤاخذ عليه من هذه الجهة. لقد أخذوا عليه مسائل أخرى مثل قضية الزرافة في شرحه لأرسطو و قضية الرياح الخ، وكلها تهم غير مؤسسة على شيء.

12- ابن رشد والمعرفة الدينية

أنكي : لا يعترف ابن رشد حسب اعتقادكم إلا بنوع واحد من المعرفة وهي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة، ألا يعترف ابن رشد بالمعرفة التي يوحى بها إلى الأنبياء والرسل؟

الجابري : الاستراتيجية التي اتبعها ابن رشد هي كما يلي: فيما يتعلق بالمعرفة البشرية هذه ليس هنا طريق آخر غير الحس والتجربة والتجريد. وهذا يعني إغلاق الباب في وجه "الكشف" الصوفي والغنوص كله. أما طريق الدين فهو ينطلق من مسلمات كما تنطلق الهندسة من مسلمات. هو يقول إن القضايا المؤسسة للمعرفة الدينية ثلاثة: الإيمان بالله، وبكتبه ورسله، وباليوم الآخر. فالمسألة هنا مسألة إيمان. فنأخذ هذه القضايا، كما يأخذ صاحب الهندسة مسلماته، ونبني عليها. هي مسلمات لأنها قضايا إيمانية. فبالنسبة له ليس هناك تناقض من هذه الجهة. أما أن يأتي شخص آخر ويقول لقد عرفت بـ "الكشف" كذا وكذا فهذا ما لا معنى له بالنسبة لابن رشد، لأن الكشف –إذا صح– فهو يعنيه وحده، ولا يمكن نقل ما يدعيه إلى غيره، لأنه ليس هناك دليل يستند إليه سوى دعوى الكشف ذاتها. ابن رشد يعترف بنوعين من المعرفة: معرفة تنطلق من الحس والتجربة ومن مسلمات عقلية وهي المعرفية

الفلسفية والعلمية، ومعرفة تنطلق من مسلمات إيمانية دينية (الإيمان بالله، وبكتبه ورسله، وباليوم الآخر) يقوم عليها نوع من المعرفة هي المعرفة الإيمانية، مسيحية كانت أو إسلامية أو غيرهما.

أنكي : وهذا ينسجم مع الفصل بين الدين والفلسفة

الجابري : أي نعم، الفصل بينهما.

أنكي : أنا أقر نصا لكم، ولكن ببطء. أنا لا أفهم إحدى ملاحظاتكم بالنسبة لعملية التوفيق بين العقل والنقل التي قام بها المتكلمون وفلاسفة المشرق. تقولون: "إن الأداة التي تمت بها قراءة الفلسفة اليونانية هي نفس الأداة المنهجية لدى المتكلمين ولكن مع هذا الفارق، وهو أن الشاهد الذي كان عند المتكلمين هو الواقع الحسي اللغوي أصبح عند الفلاسفة هو الوحي المحمدي ككل". هل معنى هذا أن الوحي المحمدي يشكل واقعا حسيا بالنسبة للفلاسفة؟ نحن نعرف أن القرآن كان موجودا قبل المتكلمين والفلاسفة!

الجابري: لا. أنت تأخذين الناحية الاجتماعية. ما أردت قوله هو أن المتكلمين يقيسون الغائب على الشاهد، والشاهد عندهم هو الطبيعة هو الحياة اليومية التجريبية، واللغة. (العرب تقول، العرب تقول الخ). هذا العالم الحسي المباشر هو الحكم، هو المرجعية التي يحتكمون عندها في جدالهم مع المانوية وغيرها. لذلك يقيسون هنا الغائب الذي هو الإلهيات على ما يعطيه الحس والخبرة اليومية، بما في ذلك اللغة التي هي المرجعية في فهم القرآن، واللغة، لغة العرب، تعكس الواقع اليومي الذي عاشه العرب. فالاحتكام إلى اللغة يعني الاحتكام إلى العالم المحسوس الذي تعبر عنه. إذن هناك طرف هو الحس ومعطياته وهو الشاهد،

وهناك طرف آخر يقاس عليه وهو الغائب أي الماورائيات التي تشكل قوام الدين.

أما الفلاسفة، والمقصود هنا هو ابن سينا أساسا، فهو يأخذ آيات قرآنية يشكل مضمونها "الغائب" بالنسبة للمتكلمين، فيأخذها هو كشاهد يفسر به غائبا آخر هو الفلسفة، بهدف التوفيق. مثلا المتكلمون يفسرون حال الملاك "جبريل" مثلا، وهو من عالم الغيب، بقياسه بالرسول الذي يبعثه ملك إلى جماعة من الناس وهو الشاهد. فهم يفهمون جبريل الرسول الإلهي على غرار الرسول البشري. أما ابن سينا فيفسر "العقل العاشر"، وهو من عالم ما بعد الطبيعة أي الفلسفة، بـ "جبريل" وهو من عالم الدين. المتكلمون يوظفون العالم الحسي لفهم قضايا الدين، وابن سينا يوظف قضايا الدين لـ"فهم" قضايا الفلسفة، والهدف عنده ليس مجرد الفهم، بل الغرض عنده إيجاد فهم معين يمكنه من التوفيق بين الدين والفلسفة، الشيء الذي ينتهي به إلى "دين فلسفي" أو فلسفة دينية". وهذا وذاك يرفضهما ابن رشد، انطلاقا من إصراره على الفصل بين الدين والفلسفة كما رأينا. هذا إضافة إلى أن العملية الذهنية التي يقوم بها ابن سينا والمتكلمون، وأقصد المماثلة أو القياس هي هي : المتكلمون يقيسون عالم الغيب على عالم الشهادة، وابن سينا يقيس عالم الفلسفة على عالم الدين.

13- ابن طفيل وقصة حي ابن يقظان

أنكي: واضح... إنكم ترون في قصة حي بن يقظان لابن طفيل مجرد عرض لأسرار الحكمة المشرقية دون تبنيها، لماذا لم

يذكر ابن رشد هذه القصة الفلسفية في أعماله و لم يشر إليها كما فعل بالنسبة لتدبير المتوحد لابن باجة.

الجابري: هذا شكل وذاك شكل. هل قرأت التحليل الذي كتبته لـ"تدبير المتوحد".

أنكي : نعم، قرأته.

الجابري: يقول ابن طفيل في مقدمة قصته سأعرض ملخصا للحكمة المشرقية التي قال بها الشيخ الرئيس ابن سينا. وإذن فبصريح العبارة يقرر أن طفيل أنه سيعرض شيئا ليس من إنتاجه هو.

أنكي : ولكن من الممكن أنه ينتمي إلى هذا النمط من التفكير!

الجابري :لا. كل ما يقوله ابن طفيل في هذا الصدد هو أنه حصل له هو شخصيا شيء من تلك التجربة الروحية. يقول هذا بصراحة أيضا. لكني آخذ هذه الدعوى وأقرؤها على ضوء شخصية رجل في مقام كبير عند السلطان، لابد أنه يتمتع بامتيازات منها امتيازات فكرية، أعني أنه فوق الآخرين. فهو مستشار الملك. ولذلك فما قاله من كونه حصل له شيء من "الذوق" فهو من هذه الجهة كلام بلاطي. ولا يدل على أنه "جرب" حقيقة، فلو "جرب" و"حصل" له ما "حصل" لكان مثلهم، هل رأيت يوما متصوف مستشارا للملك؟ التصوف ينطلق من الزهد في الدنيا... والبلاط هو كل الدنيا عند أصحابه!

ضحك...

والدليل على أنه لم يكن مثلهم هو أنه عرض القصة بأسلوب لاديني. فلو أنه جرب واقتنع بما جرب لعرض القصة بأسلوب

ديني. ولكنه عرضها في قالب لاديني، قالب فلسفي محض. تلك هي الفلسفة المشرقية. وفي "تهافت التهافت" –وقد ذكرت هذه المسألة– يشير ابن رشد إلى نقاش كان يجري في الأوساط الفلسفية بالأندلس، وابن طفيل ينتمي إلى هذه الأوساط، نقاش حول معنى ومضمون "الفلسفة المشرقية" التي قال بها ابن سينا. وقد صنفوها مع فكر الصابئة المشرقيين الذي تقوم فلسفتهم على نظرية الفيض والعقول السماوية.

هذه الفلسفة وقصة حي ابن يقظان التي تعبر عنها شيء. أما تدبير المتوحد لأبن باجة فشيء آخر، مختلف تماما.

أنكي : هذا أكيد. ولكن معظم الباحثين يقولون إن ابن طفيل كان يميل إلى الصوفية!

الجابري :أعرف هذا. ولكن مثل هذه الأقوال هي من النوع الذي يسميه ابن رشد "بادئ الرأي"، أي أنها عبارة عن أحكام مبنية على ما يخطر بالبال أول مرة إزاء شيء من الأشياء، أما المعرفة الصحيحة فهي التي تكون بالتعمق في الشيء وتجاوز مستوى "بادئ الرأي". انظري مثلا إلى قصة طبب الخليفة الموحدي من ابن طفيل شرح كتب أرسطو. لقد اعتذر لكثرة المهام وقدم ابن رشد مكانه. والخليفة الموحدي المعني، وهو أبو يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن، كان مشتغلا بالفلسفة ويعرف قضاياها، ويعرف خصوصية فلسفة أرسطو، فلو أنه لم يكن يعرف أن ابن طفيل يقدر على شرح كتب أرسطو لما طلب منه ذلك. فلو كان ابن طفيل متصوفا لما طلب منه الخليفة ذلك، ولما اقترح ابن طفيل ابن رشد، فليس أكره شيء إلى المتصوفة من فلسفة أرسطو. ثم إن الشيء المثير حقا هو أن

خطاب أن طفيل في القصة خطاب علماني تماما لا رائحة فيه لما يتميز به الخطاب الصوفي ولا الخطاب الديني.

أنكي :صحيح. الأسلوب لا يدل على أنه متصوف.

14- الرسالة الكاملية لابن النفيس.

الجابري:

كلام علماني تماما ... القصة تفصل فصلا تاما بين طرق الدين وطريق الفلسفة، وتجعلهما متساويين مع أفضلية للفلسفة، الفلسفة المشرقية. ابن طفيل طبيب وكان يتكلم وكأنه يقوم بتشريح جسم! ولذلك كتب ابن النفيس الطبيب المشهور رسالة معارضة تماما لقصة حي بن يقظان سماها "الرسالة الكاملية في السيرة النبوية"[2]، اتجه فيها اتجاها دينيا وحاول فيها أن يبرهن أن العقل يبرهن على صحة الرسالة المحمدية. وقد رد ابن النفيس فيها على ابن طفيل وجعل بطلي القصة وجعل بطليها "فاضل بن ناطق" و"كامل" (يمثل أحدهما الدين والثاني يمثل العقل) يتوصلان معا إلى إثبات نبوة محمد رسول الإسلام، وأنهما معا لا يستغنيان عن النبوة.

أنكي :آه.. لم أسمع بها! سأطلعك عليها...

الجابري : منشورة عندكم في أوروبا. وقد جعل ابن النفيس بطلي القصة يتوصلان إلى نبوة محمد ويبرهنون عليها الخ.

أنكي : جميل..

الجابري: هذه القصة لم ينتبه لها كثير من الكتاب... وهي أشبه بالمعارضات الشعرية المعروفة في الأدب العربي...

2- حققها المستشرقان ماكس مايرهوف ويوسف شخت في الأربعينات من القرن العشرين ونشرت عام 1968 في أكسفورد.

15- بين التقدم في الفلسفة الإسلامية وما حصل في أوروبا.

أنكي: هناك فقرة في "نحن والتراث" ربما فهمتها خطأ، وهي تتحدث عن الرشديين اللاتين. أظن أنه من الأفضل أن تقرؤوها أنتم.

الجابري : يقرأ الفقرة المعنية: "لنسجل ثالثا أن هذا الانفتاح الليبرالي العقلاني (في الأندلس على عهد الموحدين) الذي أشرنا إليه لم يكن من الممكن أن يتم بدون قيود، خاصة في مجتمع يرزح فيه عامة الشعب تحت تأثير الفقهاء المتزمتين الذين ربطوا الفلسفة بالإلحاد. لقد نجحت حملة الغزالي على الفلاسفة: فمن جهة زكت وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين اعتبروا الاشتغال بالفلسفة كفرا وإلحادا، ومن جهة أخرى أقامت الدليل على استحالة البرهنة على قضايا الدين بواسطة المنطق والفلسفة. ولذلك كان لابد، والحالة هذه، من أن تتجه العقلانية الإسلامية على عهد الموحدين نحو البحث عن رؤية جديدة لعلاقة الدين بالفلسفة، رؤية تقوم على أساس الفصل بينهما للاحتفاظ لكل منهما بهويته وتحديد مجال نفوذه. وهكذا، فإذا كانت العقلانية الإسلامية قد بلغت مرحلة عالية من النمو والتطور مع الفارابي، خاصة بمحاولتها الدمج بين الدين والفلسفة، فإنها قد بلغت مرحلة أعلى مع ابن رشد بانكبابها على الفصل فصلا عقلانيا متقدما بين الدين والفلسفة"[3].

الجابري : هذا مفهوم.

أنكي: إلى هنا مفهوم.

الجابري يواصل قراءة النص: "ذلك هو نفس السياق التطوري الذي ستعرفه العقلانية في أوروبا بعد ابن رشد مباشرة. لقد كرر الرشديون اللاتين في أوروبا نفس المحاولة التي عرفها المشرق العربي مع الفارابي وابن سينا، محاولة عقلنة الدين بدمجه في الفلسفة، ثم تجووزت هذه المرحلة في "عصر الأنوار" بقيام تيارات تكرر في خطوطها العامة وجهة نظر ابن رشد الداعية إلى الفصل بين الفلسفة والدين" .

الجابري: معنى هذا، كخطاطة عامة، أن عقلانية الفارابي قامت على أساس دمج الدين والفلسفة في بناء واحد (كما في كتابه المدينة الفاضلة حيث الطبيعة والسماء والدين والمجتمع.. الكل في قصر واحد). هذا يشكل تقدما كبيرا بالنسبة لما كان من قبل. فهاهنا انتقال بالدين من المفهوم العامي، دين العامة، إلى الدين بالمعنى الفلسفي. والنقاش يبقى محصورا في : كيف نوفق بينهما، كيف نبني الخ؟

لنأخذ على المستوى الصوري النظري هذا النوع من الانتقال من علم الكلام إلى بناء الفارابي. نأخذه وننظر على أساسه إلى ما حصل في العالم المسيحي، مثلا في عمل أباء الكنيسة والبناء الذي شيدوه مع ما كان يوازيه وهو النقاش الذي جرى في أوروبا زمن الرشدية اللاتينية. ففي أوربا كانت هناك أيضا نقلة مهمة مع الرشديين اللاتين بالنسبة لما كان من قبل. فالمقارنة هنا لا تتناول المضمون، بل هي تخص النقلة التي حصلت: هنا نقلة، وهناك نقلة. وسيأتي

3- **نحن والتراث** الطبعة الأولى ص 265 آواخر الفقرة الرابعة من بحث: "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس"

ابن رشد ويصعد إلى مستوى أعلى من مستوى التقدم الذي تحقق مع الفارابي، وذلك بالفصل بين الدين والفلسفة، متجاوزا بذلك الفارابي. وفي أوربا يأتي عصر الأنوار ليحقق نقلة أخرى وهي عزل الدين، وهي نقلة تتجاوز لحظة الرشديين اللاتين. فالمقارنة هنا ليست في المضمون بل في سياق ومراحل التطور الذي حصل: كيف حصلت النقلة هنا وكيف حصلت هناك. وهذه المقارنة توحي لنا بالمرحلة العليا التي كنا سنصل إليها لو سارت الأمور عندنا كما سارت في أوربا انطلاقا من الرشديين اللاتين، لو حصل عندنا "رشديون عرب" على نفس المستوى والاتجاه، كنا سنصل إلى عصر أنوار خاص بنا في مستوى عصر أنوار أوربا. كان المفروض ذلك. ولكن لم يحصل.

16- الفقهاء اليوم ...

أنكي : وهل سيحصل هذا؟

الجابري : التنبؤ صعب. ولكن الأمر يقع على كل حال في دائرة الممكن. نعم ممكن. وحتى ما يلاحظ الآن من شيوع التزمت والتشدد في مجال الدين فإن الأمر لا يصل إلى ما كان عليه الحال في أوربا قبل نهضتها.

أنكي : لا. لا. أقل. أقل.

الجابري : ضاحكا... وهذا يجعلنا لا نيأس. فعلى الأقل فقهاؤنا لا يكفرون من يقول بأن الأرض كروية الشكل. وهناك مسائل أخرى يتقبلونها مثل الحمل بالأنابيب كما هو الآن. وما هو جيد في الفقه الإسلامي هو أن السلطة السياسية، تاريخيا، جعلت

الفقهاء متعودين على التأويل لصالح الحاكم، والآن هناك سلطة علمية فهم مضطرون للتكيف معها.

ضحك... التأويل....

الفقهاء عندنا ليسوا متزمتين أصالة. الفقيه يعطي الفتوى. وهو مطالب بمراعاة المصلحة. الفقيه يقبل التأويل، يقبل وجهة النظر المخالفة عندما تبرز في داخل ميدانه. يقبلها كرأي مخالف. المهم أن لا تخالفه من موقع يقع خارج الإسلام، المهم أن لا تضربه من الخارج. لأن رد الفعل سيكون الضرب من الداخل...لابد من التحرك في نفس الميدان وإلا فالتيار لن يمر. ولذلك ألح في كتاباتي –كما تعرفين– بأن عملية التجديد لا بد أن تجري من الداخل.

أنكي : فعلا رأينا ذلك في ردود الفعل التي أثارها صادق العظم بكتابه "نقد الفكر الديني".

الجابري : في نظري كان ما قام به صادق العظم شيئا مجانيا. أثار زوبعة لم يربح فيها الفكر العربي شيئا. كل ما هناك أنه استفز الخصوم فكان رد الفعل أسوأ مما كان عليه الحال من قبل. ولم يحصل تجاوزه إلى ما هو متقدم... المشكلة ليس قضية إبليس... والفكر الديني عندنا لا يتلخص في قضية إبليس. المشكلة من وجهة نظري هي مشكلة الفكر العربي ذاته، طريقته في العمل.. ومثل ذلك قصة سلمان رشدي... فليس ما ذكره فيها هو القضية. المشكلة لا تنحل بالمس بهذا المقدس أو ذاك. الشعوب كلها لها مقدساتها... والفيلسوف العقلاني العلماني الليبرالي وما شئت من الأوصاف له مقدساته. ولربما تكون مقدسات بعضهم هي آراؤهم الفلسفية، فإذا مسستها كان رد فعلهم كرد فعل المتدين المتزمت.. الإنسان يرد الفعل عندما تمس معتقداته، سواء كان رجل دين أو فيلسوفا أو

ملحدا الخ، لأن ما يعتقده يعتبره جزء من هويته، من كيانه، من شخصيته. فهو عندما يرد الفعل فهو يدافع عن جزء من هويته.

17- الرشديون اللاتين والفصل بين الدين والفلسفة.

أنكي : هل ما زال عندك وقت.. أسئلتي كثيرة ولا تنتهي..

الجابري : معنا ما يكفي من الوقت.. ليس هناك مشكل. تفضلي.

أنكي : أريد أن أرجع إلى الرشديين اللاتين. معروف أنهم قالوا بثنائية الحقيقة. كان يقال إن ابن رشد يقول بذلك أيضا، وانتم برهنتم على أنه لم يكن يقول بذلك. ومن المعروف كذلك أن كتابه "فصل المقال: لم يصل إلى الرشديين اللاتين ولا كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لأن هذين الكتابين لم يترجما. هل من الممكن أن نقول إن الرشديين اللاتين إنما أخذوا شروح ابن رشد على أرسطو و لم يأخذوا فكرة الفصل بين الدين والفلسفة من ابن رشد نفسه وأنهم إنما أخذوها من ابن ميمون الذي كان يقول بنفس الفكرة هو أيضا؟

الجابري :أنا لا أعرف هل كان كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" قد ترجم أم لا.

أنكي : نعم ترجم، ولكن في وقت متأخر.

الجابري :على كل حال لا يمكننا أن نجزم في موضوع الترجمة. لأنه لا يستبعد أن تكون بعض نصوص "تهافت التهافت" قد ترجمت أو عُمل له ملخص أو ذكر ما فيه بعض المهتمين بالموضوع في ذلك الوقت. ليس من الضروري أن يكون النص قد ترجم كاملا. ثم لو أخذوها عن ابن ميمون لصرحوا بذلك ... ومهما

يكون فالفكرة وسياقيها موجودان عند الرشديين اللاتين ويبقى من أين تلقوها، وهذا شيء آخر. وهم لم يتخذوا ابن رشد كمرجعية أساسية إلا لأنهم يعرفونه. ولا شك أنه أرضاهم في هذه المسألة أكثر مما أرضاهم أرسطو، لأن أرسطو لم يكن داخلا في حوار مع الدين. ولذلك اكتشفوا أنفسهم ووضعيتهم وهمومهم في ابن رشد. وكما يحدث في جميع العصور فقد ينسب إلى المرجعية ما يريد أصحابها أن ينطقوها به.

ومع ذلك يبقى أن موضوع الرشدية اللاتينية لم يدرس بما فيه الكفاية.

أنكي : الدكتورة زينب الخضيري كتبت في الموضوع كتابا.

الجابري :التقيت بها في مصر وأعطتني كتابها، هي مجتهدة، ولكن... مع الأسف الطلبة في مصر افتقدوا الأساتذة...

أنكي : كله عرض ...

الجابري :نعم، لم يعد هناك أستاذة موجهين وما هو موجود غير كاف.

18- العلم كان يقع خارج السياسة ...

أنكي: تقولون إن تجاوز المنظومة الأرسطية في أوروبا لم يكن من الممكن إلا بعد الاعتراف الكامل بها، هل هذا أيضا من أهدافكم الآن، من خلال إحياء منهج ابن رشد؟

الجابري: ليس هدفي هو إحياء المنظومة الأرسطية. يمكن أن نقول إن تجاوز ابن رشد يقتضي إحياءه هو وليس الأرسطية.

أنكي: إنكم تبينون أن الممارسة العلمية التجريبية بقيت خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية، فما هو السبب في ذلك؟

الجابري: لقد فسرت الموضوع في آخر "تكوين العقل العربي" وقد ذكرت بعض الأسباب...

أنكي : لم أقرأ الكتاب كله.

الجابري: التفاصيل موجودة في نفس الفصل، وأيضا تعرضت لنفس الموضوع في "نحن والتراث" في الدراسة التي أنجزتها في موضوع ظهور الفلسفة في الأندلس، وهو الفصل الذي درست فيه رسالة "تدبير المتوحد" لابن باجة، وذلك حينما أخذت أقارن بين نشأة الفلسفة في المغرب والأندلس ونشأتها في المشرق. ففي المشرق كانت نشأة الفلسفة مرتبطة بازدهار علم الكلام وهو أساسا كلام في السياسة، أي أنه التعبير النظري عن الصراع السياسي في ذلك الوقت. فالعلم في الثقافة الإسلامية لم يكن خصما لأحد، لأنه لم يكن هناك كنيسة تعطي الإيمان وقانونه، وتحرم وتحلل في ميدان المعرفة العلمية. في العالم الإسلامي كانت الدولة، بمعنى ما من المعاني، هي الكنيسة. والخصومة مع الدولة استعملت كما قلنا جسر الدين، فبقي العالم، صاحب العلم الرياضي والطبيعي، لا يتناقض عمله لا مع الدين ولا مع الدولة. لم يكن طرفا في الصراع. على كل حال تجدين تفاصيل وافية حول الموضوع في الفصل الأخير من "تكوين العقل العربي".

أنكي: هذا موضوع مهم ولكن الباحثين الآخرين لم يهتموا به

الجابري : نعم لم يهتموا به لحد الآن. ولذلك تجدين ظاهرة غريبة. لقد أشرت من قبل إلى ابن النفيس الذي يرد على نظرية ابن سينا في حي ابن يقظان ويثبت نبوة محمد (ص) الخ، هو مفكر بياني، يخترع العلم. ونذكر أيضا ابن الهيثم الذي كان سنيا وكان عالما كبيرا في الرياضيات والفيزياء ولا يجد تناقضا بين اهتمامه

بالعلم والاختراع فيه وبين الدين. لم يكن طرفا في الصراع. لم يهاجمه الفقراء حتى ولو قال بأفكار كانت ستسبب له متاعب مع الفقهاء لو كان ينتمي إلى الفلاسفة من صنف ابن سينا.

أنكي: لم يكن يصنف كمشتغل بالسياسة.

الجابري: هذا هو المقصود. العلم لم يكن مجالا للخصومات السياسية. مجال هذه كان علم الكلام والفلسفة. وسأبين هذا في الجزء الثالث من نقد العقل العربي الذي سيكون عنوانه "العقل السياسي العربي" وسيظهر قريبا (صدر فعلا في أوائل سنة 1990).

19- محمود قاسم، والفلسفة في مصر ...

أنكي : عندي بعض الأسئلة تتعلق بالفكر العربي المعاصر: ما رأيكم في الأستاذ محمود قاسم، أنتم تذكرون فقط كتابه "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكويني"، لكن هل قرأتم أيضا كتابه "ابن رشد المفترى عليه" .

الجابري : بالنسبة لموقف محمود قاسم أو غيره من ابن رشد أو من أي فيلسوف آخر، يجب أن نستحضر المبدأ الذي ذكرته سابقا، وهو أن الأمور بنهايتها، بمعنى أن النهاية هي التي تفسر ما سبقها. في نظري أن الأستاذ محمود قاسم كان يعيش في نفس الجو المصري، أعني في جو الجدل الذي كان قائما بين أساتذة الجامعات وتعصب كل منهم لمذهب أو لشخصية عليمة لا بسبب قناعة داخلية أو تكوين داخلي مؤسس وإنما بفعل المصادفة. أريد أن أقول إن تمذهب الأساتذة الجامعيين في تلك الفترة لم يكن يعكس معطيات في الواقع المصري الثقافي منه والاجتماعي الخ. لقد ذهب بعضهم إلى أوربا للدراسة وهناك قام كل منهم بتحضير الدبلوم الذي

يريد في موضوع من موضوعات التراث الإسلامي أو في شخصية من شخصياته. وقد يكون ذلك بتوجيه من الأستاذ المشرف وهو في الغالب من المستشرقين. ولما عادوا إلى مصر رفع كل منهم علم الشخصية التي كانت موضوعا لرسالته الجامعية. هذا يرفع علم ديكارت أو برجسون أو هما معا كعثمان أمين، وهذا يرفع علم الوضعية المنطقية كزكي نجيب محمود الخ، وهذا يرفع علم الوجودية كعبد الرحمان بدوي الخ، ومحمود قاسم رفع علم ابن رشد، وكان قد هيأ فيه رسالته. فالمناخ الفكري الذي يتميز بهذا النوع من رفع الشارات الثقافية، والانتماءات الفلسفية، لم يكن مصريا لا في أصوله ولا في فصوله، وإنما كان نتيجة إعجاب حصل حين ممارسة البحث لنيل دبلوم في أوربا.

رفع محمود قاسم إذن علم ابن رشد، وكان قد دافع عنه في رسالته ضدا على توما الإكويني، وفي نفس الوقت ولو بطريقة غير مباشرة ضد الفقهاء. ولكن لم يكن هذا بالنسبة لي سوى نوع من "الفلكلور" الثقافي. أعني أنه يقع على السطح، كالفرجة التي تنتهي سريعا ويتفرق الجمهور ...

أنكي : ضحك... عجيب.. صحيح..

الجابري : هو نوع من الفلكلور. فإذا أخذت نصوص محمود قاسم —وكان من كبار الأساتذة في وقته– وبحثت فيها عن الكيفية التي يرى بها الأمور، وعما يصدر وإلى ماذا يريد أن ينتهي الخ، تجدين كثيرا من السطحية والخطابة... ولهذا السبب كان من السهولة أن يغير موقعه، أن ينزع قميصا ويلبس آخر. وهذا ما حصل... فقد ترك العقلانية التي رفع علمها باسم ابن رشد وانتهى به الأمر إلى التصوف إلى العزلة الثقافية.

نفس الشيء يصدق على عاطف العراقي الذي خلفه في رفع علم ابن رشد..

أنكي : رأيته.. هو سطحي جدا. هو إنسان طيب.

الجابري : هذا يصدق على جيل بأكمله...

أنكي :لكن محمد عمارة، مثلا، ذكي.

الجابري :ذلك لأنه رجل اجتماعي... يعاشر الحياة ومشاكلها، ويناقش...

أنكي : ولكنه أيضا منطقي.

الجابري :فعلا هو مجادل قوي. ومتمرس بالجدل. أما عاطف العراقي فيبدو أنه غير مدرب، غير متمرس بالكلام والجدل...

هذا النوع من الضعف الذي تعاني منه الثقافة في مصر هو مشكلة كبيرة لأنه ينعكس على العالم العربي ككل. هو كارثة. لأن مصر كانت مركز إشعاع، فأصبحت اليوم كما ترين!

20- التأليف الماركسي العربي في الفلسفة الإسلامية :تيزيني

أنكي : انتم تنتقدون في "الخطاب العربي المعاصر" الكتاب الذين ترون أن حديثهم هو حديث من أجل منهج معين. هل تعدون الطيب تيزني واحدا منهم؟

الجابري: طبعا. فما قلته عن الماركسيين للعرب وطريقة قراءتهم للتراث وما قلته عن "السلفية الماركسية" ينطبق أساسا على الطيب تيزيني.

أنكي : وحسين مروة؟

الجابري : أيضا، هو كذلك، لكن بدرجة أقل من طيب تيزيني. هذا الأخير نسمي في المغرب طريقة عمله بـ "الدكاكة".

أنكي : دكاكة؟

الجابري: الدكاكة هي هذه المكينة الكبيرة التي تدك بها الطرق لتزفيتها. تمشي في اتجاه واحد، لا تلتفت يمينا ولا شمالا...

أنكي : ضحك... ضحك...

الجابري : فهو يأخذ الماركسية ويستعمل بعض مقولاتها بهذه الطريقة. ليست هناك مرونة في المقود، مقود الدكاكة. فهذا هو المشكل. لذلك قلت: كأن الهدف عنده هو البرهنة على صحة المنهج لا تطبيقه.

أنكي : أنا معكم، حتى إنه يتكلم عن المنهج صفحات وصفحات وبعد ذلك لا يوجد شيء.

الجابري : هو ربما تأثر بالماركسية الدوغمائية الستالينية التي كانت سائدة في ألمانيا الشرقية حيث درس.

أنكي : نعم درس في ألمانيا الشرقية... أنا درست عليه الفلسفة الإسلامية في سورية، فوجدت نظرته غير علمية.

الجابري : هو، وأيضا حسين مروة، لا آخذ عليهما حقهما في التأويل. أنا أعطي لغيري من الحرية ما أعطيه لنفسي في مجال اختيار هذا النوع أو ذاك من التأويل أو المنهج. ليكن ماركسيا أو غير ماركسي... لكن عندما يتعلق الأمر بأستاذ جامعي لابد من التساؤل: ما هي المواد التي يمركسها؟ بالنسبة لتيزيني ومروة ليست لديهم أية معارف جديدة في الفلسفة الإسلامية، فقط يمركسون المعارف المتداولة بين الناس. إن المرء لا يشعر بأي مجهود. ليس هناك رجوع إلى الأصول ومحاولة تصحيح ما هو سائد من الأحكام والتصورات أو إثباتها علميا. وبعبارة أخرى الجانب المعرفي في عملهما ضعيف جدا رغم الصفحات الطوال التي كتبوها.

طبعا حسين مروة أفضل من تيزيني ومع ذلك يبقى النقص واضحا. أنا أتصور أن طيب تيزيني لم يقرأ "تهافت التهافت" ومع ذلك يتكلم عن ابن رشد!

أنكي: لا. قرأ فقرات منه.

الجابري: الأستاذ الباحث لا يكتفي بفقرات. ما أريد قوله هو أنه لم يعاني إشكاليات ابن رشد، لم يتعامل معها من داخل نصوصه... كلها! وأهمية كتاب "تهافت التهافت" لا تخفى وصعوبته أيضا شيء معروف. وإذا كان ابن سينا قد قال إنه قرأ كتاب أرسطو في "ما بعد الطبيعة" ولم يفهم منه شيئا حتى إنه يئس. لكن عندما قرأ كتاب الفارابي الذي يشرح فيه أغراض أرسطو في هذا الكتاب بدأ يفهم. وإذا كان ذلك صحيحا بالنسبة لابن سينا إزاء أرسطو وكتابه ما بعد الطبيعة فهو صحيح أيضا بالنسبة لنا نحن إزاء كتاب "تهافت التهافت" لأبن رشد، فلا بد من قراءته مرارا وتكرارا، ولفهمه لا بد من قراءة كتاب الغزالي "تهافت الفلسفة" ولفهم الغزالي في هذا الكتاب لا بد من قراءة ابن سينا والفارابي. إذن لا يستطيع المرء أن يفهم "تهافت التهافت" لابن رشد إلا إذا كان على اطلاع عميق على فلسفة ابن سينا وعلى فكر الغزالي، فابن رشد يرد عليهما معا. وهو يرد عليهما ليبين أن ما قالاه ليس هو ما قاله أرسطو وأن ما ينسبان إليه ليس من مذهب أرسطو في شيء. و لا بد أيضا من قراءة أرسطو قراءة عميقة.

لذلك يشعر المرء بوجود نقص معرفي كبير فيما كتبه تيزني ومروة. فما ينظرونه هو مادة ضعيفة ربما مبتذلة. ولكي تدركي ما أقول اسحبي من كتبهما القوالب الماركسية، وانظري ما ذا سيبقى

لديك! سيبقى لديك جملة معارف رائجة في جميع الكتب المتداولة في المدارس اليوم. أليس كذلك!

أنكي : صحيح...

الجابري : أين وصل تيزيني الآن مع مشروعه؟

أنكي : لا أعرف.. ربما الجزء الخامس أو ... ضحك. ولغته أيضا غير واضحة. يخيل إلي أنه يكتب العربية باللغة الألمانية!

21- "الحديث" ...و "المعاصر"، في الفكر العربي

أنكي : لدي سؤال بسيط: تفرقون في "الخطاب العربي المعاصر" بين الخطاب المعاصر والخطاب الحديث، وتحددون الخطاب المعاصر بما بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن أركون يستعمل "حديث" بمعنى "الطليعة" avant-garde وأنتم تستعملون "حديث" ك...:

الجابري : فهمت ... عندما نقول "حديث" فليس معنى ذلك أنه ينتمي إلى "الحداثة" التي هي ظاهرة فكرية معاصرة، بل نقول "حديث" بالمعنى العربي للكلمة، أي ضد "قديم"، والمقصود الناحية الزمنية أساسا، فبعد الحديث يأتي "المعاصر". فالفكر العربي الحديث ليس هو فقط الذي يحمل "الحداثة" بل هو الذي ينتمي إلى النهضة أساسا. فالمقصود هنا هو الناحية الكرونولوجية، أي التتابع الزمني. فالفكر العربي في القرن التاسع نسميه حديثا لأنه يختلف عن "القديم" عن فكر "عصر الانحطاط" مثلا. أما "المعاصر" هو المزامن لنا. ومن ناحية التحقيب التاريخي فابتداء من الحرب العالمية الثانية ظهرت مشاكل جديدة وقضايا جديدة، قضية فلسطين، قضايا الاستقلال والتنمية ومشكل التخلف، قضية

المعاصرة الخ، هذه كلها قضايا لم تكن حاضرة بنفس الدرجة في الفكر العربي قبل الحرب العالمية الثانية.

أنكي : نعم، المقصود الناحية الكرونولوجية. وأنا عندما أقرا كنت اصطدم بهذه المسألة. الآن فهمت.

الجابري: نعم هناك تداخل في هذا الاصطلاح. فعندما نقول الشعر العربي الحديث، مثلا، فيدخل فيه شوقي وحافظ إبراهيم وغيرهما كثيرون، شعرهم حديث بالمعنى الزمني، ولكنه ليس حديثا بمعنى الانتماء إلى الحداثة، فالشعر الحديث بهذا المعنى الحداثي هو مرحلة جاءت بعد مرحلة شوقي، وهو المقابل للشعر العمودي مثلا. الاستعمال هو الذي يحكم مثل هذه المسائل.

22- التاريخ والفلسفة ... ومسألة الأصالة والمعاصرة ...

أنكي: لقد أعجبت جدا بمقالتكم "التاريخ والفلسفة"، وملاحظاتكم حول إشكالية "الأصالة والمعاصرة".

الجابري : آه... وجدته!

أنكي : نعم ..نعم وجدتها.

الجابري : كانت نص المحاضرة التي ألقيتها في جمعية أساتذة التاريخ هنا في الدار البيضاء.

أنكي : أعجبت بإبرازكم التشابه بين حالة تخلف ألمانيا في القرن الثامن عشر وبين حالة العالم العربي المعاصر. من أين جاءتكم هذه الفكرة؟ أعني المقارنة بين العالم العربي الآن وبين ألمانيا بالأمس، تجاه جيرانها كفرنسا وانجلترا.

الجابري : أظن أن الفكر ة رائجة...

أنكي : عند العرب الآخرين؟

الجابري : قليلا.

أنكي : قليلا.. أنا لم أطلع عليها عند غيرك.

الجابري : أنا لم اعتبرها فكرة جديدة. فقد تعرفت على الإنتليجاتسيا الألمانية من خلال دراسة الفلسفة ومن خلال مؤلفات ماركس... نحن درسنا الفلاسفة الألمان وخصوصا كانت وهيجل ... وعرفنا إعجابهم بالثورة الفرنسية وبالتقدم الصناعي في بريطانيا، وشعورهم هم بالتخلف قياسا مع جيرانهم هؤلاء.

فهذا الوضع يعطينا صورة قريبة من حال عالمنا العربي.

أنكي :عجيب... صحيح.

الجابري: لكن الفرق هو أن الألمان جمعوا شملهم وحزموا أمرهم ونحن باقون كما ترين.

أنكي : ولكن الظروف تختلف.

الجابري : نعم الظروف تختلف.

أنكي : الظروف الاقتصادية

الجابري : وأيضا الظاهرة الاستعمارية... كان لها دور كبير. فأنا دائما أتساءل لو لم تتدخل أوروبا ضد محمد علي في مصر لكان من الممكن أن يكون شيء من نهضة محمد علي.

أنكي : محمد علي قام بشيء ...بأشياء.

الجابري : أنا أقصد أنه كان من الممكن أن يحدث أكثر سواء على الصعيد الصناعي أو حتى على صعيد توحيد العالم العربي، المشرق على الأقل. فالتدخل الاستعماري أجهض العملية وجعل لها حدا تقف عنده. أما في ألمانيا فلم يكن هناك عامل خارجي من هذا النوع.

أنكي : لا... الاستعمار ...لا.

الجابري : هناك محاضرة لي في موضوع "الأصالة والمحاصرة". هل اطلعت عليها؟ هي محاضرة ساهمت بها في ندوة "التراث وتحديات العاصر"، التي نظمها عام 1985 بالقاهرة مركز دراسات الوحدة العربية الذي مقره في بيروت.

أنكي : لا.. ليس لي بها علم.

الجابري : طلب مني منظمو الندوة أن أتناول قضية الأصالة والمعاصرة من جهة كونها تعكس صراعا طبقيا في العالم العربي، فكتبت ضد هذه الأطروحة، رافعت ضدها مبينا أنه ليست هناك علاقة سببية بين هذه الإشكالية وبين صراع الطبقات. المحاضرة طويلة وفيها كثير من "الذهاب والإياب"، إذ حاولت النظر إلى الموضوع من داخل الوضع العربي وتاريخ الفكر العربي منذ الدعوة المحمدية. وقد كان لها صدى كبير جدا. فمن المهم أن تطلعي عليها. سأحاول أن أمكنك منها. سأنشرها في كتاب جديد بعنوان "إشكاليات الفكر العربي" مع دراسات أخرى سيصدر الكتاب قريبا. هل أخذت كتابي "المغرب المعاصر"؟

أنكي : لا. لم أسمع به.

الجابري : سأعطيك نسخة منه. لقد صدر قبل شهر.

ولدي أربعة كتب أخرى حول قضايا الفكر العربي المعاصر تنتظر دورها للصدور وهي أيضا عبارة عن مقالات وأبحاث أنجزتها لندوات أو لمجلات الخ. وستصدر قريبا (يتعلق الأمر بالكتب التالية: الديموقراطية وحقوق الإنسان، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المسألة الثقافية، الهوية والخصوصية).

أنكي: هل ستصدر في الدار البيضاء.

الجابري: لا في بيروت. وهناك كتب أخرى تصدر منها طبعة هنا وطبعة في بيروت. أعتقد أنه ما دمت تهتمين بمسألة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي فسيكون من المفيد الاطلاع على هذه الكتب ...

23- التعريب ... واللهجات : الأمازيغية والعربية الدارجة

أنكي : هناك كتاب آخر لم أقرأه كله وهو: "أضواء على مشكل التعليم بالمغرب". ولدينا في قسم الدراسات الإسلامية في برلين باحث اسمه أولغيت ميلم وقد كتب حول التعريب في المغرب، وهو يعارضكم في كتابه حول بعض المسائل. ولذلك لدي بعض الأسئلة في الموضوع.

تقولون في هذا الكتاب إن عملية التعريب الشاملة يجب أن تستهدف أيضا إماتة اللهجات المحلية البربرية والعربية الدارجة..

الجابري : هذا مشكل. هذه القضية خلقت مشكلة هنا في المغرب عند بعض الأوساط. خصوصا في وسط بعض الطلبة وبعض الأساتذة.

المسألة عندي هي كما يلي: أنا رجل مارست السياسية، وكنت إلى ما قبل بضع سنوات عضوا في الهيئات المسؤولة في حزب معين هو الاتحاد الاشتراكي.

أنكي : عندي سؤال في هذا الموضوع.

الجابري : كنت عضوا قياديا. ولذلك فالمسائل التي أكتب عنها أكتبها بحس سياسي، بمعنى أني أستحضر من يقرؤني ومع من أتكلم. ومع الأسف أعتقد في الغالب أن الناس يمكن أن يفهموا جميعا كلامي ومقصدي. بينما اكتشفت فيما بعد أن الأجيال

الجديدة ليس لهل نفس الهموم ولا نفس التكوين الوطني والسياسي الذي لنا نحن الجيل السابق. فنحن جيل نفكر بخلفية وطنية وسياسية معينة بحيث يمكن أن نتكلم بـ "نصف كلمة" ويفهم بعضنا بعضا.

أما الجيل الجديد فليست له هذه الخلفية التي بها نقرأ نحن الأشياء. ولذلك فهو يأخذ ما أكتب حرفيا. أي كما هو مجردا عن الخلفيات التي أملته أو صدر عنها.

لقد كتبت عن هذه القضية في ذلك الوقت أي في أوائل السبعينات في سياق التاريخ للتعليم في المغرب، وفي نفس الوقت تحدثت عن المحاولات التي قامت بها فرنسا لعزل البربر عن العربية والثقافة العربية وربطهم بالفرنسية والثقافة الفرنسية وعدم استعمال اللغة العربية إطلاقا. ويمكن أن تطلع على أبعاد هذه المسألة في مقالة أخرى كتبتها بعنوان :"تكون الوعي العروبي في المغرب، مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية بالمغرب"، وقد نشرتها في كتابي "المغرب المعاصر".

في تاريخ المغرب الحديث شيء يعرف بـ"الظهير البربري"، إذا سمعت به. في هذا المجال قام فرنسيون بخدمة المغرب خدمة كبرى في مجال مقاومة وجودهم الاستعماري، لقد كان رد الفعل وطنيا ضد السياسية البربرية الفرنسية من طرف المدينيين أعني سكان المدن وهم في الغالب عرب أو مستعربون وحتى من جانب العالم القروي والبادية ومن جانب البربر أنفسهم باعتبار الإسلام. فمن هذه الناحية قدموا خبرة كبيرة للمغرب لأنهم كتلوا العرب والبربر الذين بينهم نوع من التناقض الذي يكون عادة بين سكان المدن وسكان

البادية والأرياف. ولكن عندما يكون العدو خارجيا يتوحد الطرفان. وهذا أمر طبيعي.

لكن بعد الاستقلال، أي بعد زوال العامل الخارجي من الساحة كان من المنتظر، كما يحصل دائما، أن تضعف الوحدة التي كانت تميز الحركة الوطنية ضد فرنسا. وهذا ما حدث فبعد الاستقلال مباشرة ظهرت حركات بربرية : الحسن اليوسي، أحرضان ... وهذه الحركات كانت في الأصل محركة من أطراف معينة. ولكن هذه الأحزاب لم تطرح البربرية كبربرية وإنما طرحت القضية الاجتماعية، وبدلا أن تطرحها كصراع طبقي، كصراع بين الأغنياء والفقراء طرحتها طرحا آخر: فبما أن الماسكين للتجارة وللاقتصاد والمالية هم كما يقال في الشارع المغربي "أهل فاس" أي الأرستقراطية المدينية وهم عرب، فإن الباقي وأعني الذين هم فقراء ولهم طموحات وهم من الجبل وهم بربر أساسان وقد عزلتهم السلطات الفرنسية منذ ثورتهم عليها حين دخولها المغرب وبقوا يقاومون إلى أواسط الثلاثينات، فإنهم وجدوا أنفسهم مع الحصول على الاستقلال لا يحصلون على شيء. فصار الصراع في أوائل الاستقلال يكتسي صورة صراع بين "الشلوح أي البربر وأهل فاس أي الأرستقراطية المدينية"، وكان الأساس اقتصاديا ولم يكن عنصريا. ولكن بدلا من أن نتكلم بكلام اقتصادي ونسمي الأشياء بأسمائها أصبحنا نتكلم لغة أخرى.

في إطار هذه الملابسات والتطورات قلت فيما كتبت ما مضمونه –لم أقل هذا صراحة، ولكني بما أني أعتدت على الكتابة السياسية التي تكون أحيانا بمجرد الإشارة –"والفاهم ويفهم"– فقد خاطبت البربر وأنا منهم بهذه اللغة السياسية الموحية. قلت ما معناه: إذا

أردتم أن تنافسوا "أهل فاس" الذي هم تجار وماسكين بالاقتصاد والحكم، فلا يمكن أن تنافسوهم باللغة البربرية بل بالتعريب لأنه وسيلة العلم . والعلم عندنا الآن هو باللغة العربية. إذن يجب أن نعرب أولادنا، نعرب أهلنا الذين في الجبل، حتى تتكون الأطر أو الكوادر من صفوفهم، وحينها فسيشاركون في الإمساك بالسلطة العلمية والسياسية وغيرها. أما إذا بقينا متقوقعين في لغتنا البربرية فلن نصل. إن الآخرين هم الذين سيبقون دائما في الأبناك، تتشكل منهم الطبقة المتعلمة والمسيرة. إذن فالصراع الطبقي يجب أن يكون بسلوك طريقه الطبيعي وهو تعليم الأولاد وتكوين نخبة المستقبل. وذلك حتى يمكن أن ننافسهم.

إذن قضية اللهجات طرحتها هنا بكلام موجه ضد الذين كانوا يدعون وينادون بنزعة بربرية وبتعليمها كرد فعل ضد هيمنة فئة غير بربرية على السياسة والاقتصاد. وهذا غير ممكن تاريخيا. فالبربرية ليست لديها حروف مستعملة فلا تكتب ... فكم يلزم من الوقت من أجل أن تنشئ هذه اللغة وتنشئ بها ثقافة مكتوبة وتنشئ هذه الأمة الجديدة لكي تصارع بها "أهل فاس" في النهاية الماسكين بالتجارة.

أنكي : قهقهة...!

الجابري : هذا هو لب المشكل. ففي هذا السياق وفي هذه الظروف كتبت عن هذا الأمر.

أنكي : إذن ليست المسألة ضد البربرية.

الجابري : لا. أبدا. ولذلك فالناس الذين لهم نفس الخلفية التي بها كتبت فهموني جيدا. لكن بعض الشباب الجدد الذين لم يتعودوا بعد قراءة الأمور في إطار خلفياتها السياسية والاجتماعية،

لم يفهموا ورسالتي. وعندما يجمعني لقاء مع بعضهم وأشرح لهم الأمر يقولون: فعلا هذا صحيح.

ذلك لأن ما حصل تاريخيا عندنا هو أن البرجوازية تركزت في فاس وسلا والرباط أعني في المدن.كما حصل في العالم كله. وأهل هذه المدن علموا أولادهم، إذ كانت أمامهم فرصة إدخال أولادهم إلى المدارس الفرنسية في زمن الاستعمار فكونوا منهم أطرا وكوادر... ولما جاء الاستقلال أصبحوا بقوة الأشياء هم الماسكون بالأمور، وهذا شيء طبيعي. أما الباقي وهم الأغلبية الساحقة من الشعب المغربي الذي لم يدخل أبناؤه المدارس، لا المدارس الفرنسية ولا المدارس العربية، والذين بقوا يمارسون الرعي في البادية أو يتغنون في الجبال بأهازيج بربرية، فلم يكن من الممكن أن يأخذوا الدولة. ولذلك فما دام الأمر أمر تنافس وصراع فلنأخذ طريقه ونسمي الأشياء بأسمائها.

ففي هذا الإطار يجب أن تقرئي ما كتبت حول هذا الموضوع.

أنكي : وتقولون أيضا —وهذا كان يهم أولغيت ميلم- بإماتة اللهجة الدارجة العربية.

الجابري : نعم. لأنه المسألة واحدة، فوضع البربر كوضع سكان القرى الذين يتكلمون الدارجة العربية والذين حرموا هم أيضا من التعليم. ومن ناحية توحيد الأمة وتحقيق النهضة لها ككل وغير هذا من المطامح الوطنية يستلزم الأمر أن يتكلم الطفل لغة المدرسة في البيت ويتعلم في المدرسة بلغة البيت، أي يجب توحيد لغة البيت ولغة المدرسة. والمدرسة عندنا اليوم تعلم بلغة غير لغة البيت وغير لغة العلم، أحيانا تلقنه العلوم بالدارجة أو بالفرنسية. هذا النوع من الازدواجية يعوق النهضة. النهضة مسألة معقدة لكن عناصرها متكاملة.

أنكي : لكن هذا صعب جدا

الجابري : صعب وسهل. إنك تلاحظين اليوم أن التفاهم قائم تماما بين المثقفين في العالم العربي، من دون أن يتكلموا لغة عربية فصحى محكومة بقوانين الإعراب. لكنهم يستعملون داخل الدارجة مفاهيم مشتركة ليست في الدارجة بل هي بالعربية الفصحى، إذن هناك تواصل وهناك لغة جديدة تتكون، لغة عربية جديدة هي دارجة المثقفين الآن. فمن الممكن أن نصل إلى تعميم مثل هذه اللغة. فبالتخطيط على مستوى التلفزيون وغيره من وسائل الاتصال وعلى مستوى التعليم، يمكن أن نصل إلى لغة جديدة، لا هي عربية امرؤ القيس أو عربية بن المقفع أو الجاحظ، ولا هي دارجة خاصة بالمغرب إزاء أخرى خاصة بمصر وثالثة بلبنان وهكذا. دارجة تكون أقرب إلى لغة المثقفين التي هي مملوءة بمفاهيم ومصطلحات لا علاقة لها بالدارجة الأصلية، وستكون هذه الدارجة المتطورة هي العربية. ولكن لابد من التخطيط. لا أعتقد أن هناك أمة تعي كونها أمة بدون لغة. أنتم الألمان تعيشون المسألة بعمقها.

أنكي : أه. هي ضرورية. لكن دائما عندما أسافر في الأقطار العربية تعترضني اللغة الدارجة فعلا كمشكلة.

الجابري : فعلا، هي مشكلة. مشكلة على صعيد التفاهم بين أفراد الأمة العربية بعضهم مع بعض. ومشكلة بالنسبة لقراءة العلم وإنتاجه. فالطفل عندما ينشأ في لغة دارجة فقيرة من حيث المفاهيم —الدارجة ليس فيها مفاهيم– فكيف يتكون عقله؟

أنكي : عندنا مثلا في اللغة الألمانية المفاهيم الفلسفية شائعة في اللغة المستعملة من الجميع.

الجابري : هذا شيء نعرفه، أنتم عندكم الفلسفة واللغة لا تنفصلان. المشكلة عندكم محلولة. أما عندنا فالأمر يختلف. فحتى العربية الفصحى ما زالت لم تستوعب جميع المفاهيم والمصطلحات. وعندما ننزل إلى الدارجة فالضحالة التامة.

24- الرأسمالية والاشتراكية

أنكي :أنا فكرت في هذا أيضا.

لننتقل إلى موضوع آخر.

في هذا الكتاب (أضواء على مشكل التعليم) تقولون إن على المواطن المغربي الاختيار بين إحدى طريقين: إما طريق الرأسمالية وإما طريق الاشتراكية. تقولون إن طريق الرأسمالية اليوم هو بالنسبة للبلد المتخلف لا يمكن أن يكون غير طريق التبعية طريق يربط بالاستعمار.

الجابري : هذا الكلام الذي كتبته، كتبته وأنا عضو مسؤول في حزب سياسي. وحزبنا ليس حزبا شيوعيا. نحن نقول إن الحزب الشيوعي لا يمكن أن يحقق شيئا في بلد مثل بلدنا، أولا لأنه خاضع لاستراتيجية موسكو وثانيا لأنه يفكر بقوالب جامدة ...

أنكي : ضاحكة: دكاكة..!

الجابري : هو كذلك، أعني أنه ليس هناك اجتهاد. ولا حرية للابتكار .. إذن نحن اشتراكيون نحاول أن نكون مجتهدين ولذلك فعندما نقول أو ننادي بالاشتراكية فنحن نعني أولا ضد الرأسمالية وثانيا عدم الارتباط بموسكو وعدم التبعية لأي من المسكرين. هذا اختيار سياسي. يمكن أن نتساءل إلى أي حد هو صحيح؟ أنا يمكن أن أطرح نفس السؤال. نحن لا نميز أنفسنا كثيرا عن الحزب

الاشتراكي في ألمانيا أو فرنسا. ولذلك فالمسألة بالنسبة لنا شيء ممكن. وهذا مطمحنا. والآن مع البريسترويكا (محاولة غورباتوش إصلاح النظام الشيوعي) المسألة محلولة. فالروس الآن يقيمون اشتراكية وطنية. الآن الروس روس... وطنيون، ولم تعد هناك أممية. لقد انتهت. وانتهت أمبرياليتهم، فهم يبنون بلدهم ولهم الحق في ذلك.

25- حول سيرتي الذاتية

أنكي :أنا لا أعرف أين توجد مقالة لك مفصلة حول حياتكم وعلى من تلقيتم العلم ...

الجابري : هناك مجلة الكرمل التي يصدرها فلسطينيون في قبرس، نشرت مقالة فيها حديث عن مثل هذه الأمور.

أنكي : نعم. وهل هذا يكفي؟

الجابري : طبعا. لا يكفي. هو حوار أجراه معي عدد من الأصدقاء الشبان على رأسهم الأخ بنيس صاحب مجلة "الثقافة الجديدة" وقد منعت عن الصدور فتوقفت ونشر الحوار الذي أجراه معي في مجلة الكرمل. كان الأخ بنيس قد هيأ ملفا عن المغرب كان يشتمل على عبد الله إبراهيم الذي كان رئيسا للحكومة، وعبد الله العروي، وأنا. هو جاءني بفكرة فقال لي: (انقطاع في الشريط وقد محي منه نحو عشر دقائق، ثم استأنف بالعبارات التالية) :

26- حول الأخ أركون

الجابري : ... الاستعراب، وليس الاستشراق. الاستعراب بمعنى التعامل مع التراث العربي ليس من خارجه كما يفعل

المستشرق، ولذلك نجده (أركون) يكثر من الدعوة إلى قراءة تراثنا بواسطة السوسيولوجيا، بواسطة اللسانيات. أعني أن المحيط الذي يعيش فيه الإنسان يؤثر فيه. ولذلك يختلف أحدنا عن الآخر قليلا. لكن في نهاية الأمر نحن نكمل بعضنا.

أنكي : هو طلب مني أن أقترح عليكم أن تكتبا معا كتابا حول نفس الموضوعات لن كل بطريقته الخاصة.

الجابري : هذا اقتراح معقول.

أنكي: أنا أعتقد أن هذا جيد.

الجابري : فعلا ...جيد.

بالأسف لو أخبرني قبل اليوم لكان من الممكن أن يدور الحوار معه. هناك مجلة في باريس تصدر باسم "اليوم السابع" وأكتب فيها مقالة شهرية.

أنكي : صحيح!

الجابري : نعم.. كتبت فيها لحد الآن ستة وخمسين مقالة. تناولت فيها أكثر القضايا حساسية في الفكر العربي الآن: عروبة إسلام، دين دولة، صحوة إسلامية الخ. يمكن أن تطلبي منهم مجموعة في باريس ولا شك أنهم سيمدونك بها؟

فقبل نحن عشرين يوما اقترحت علي إدارة هذه المجلة القيام بحوار ثقافي حول مثل هذه القضايا مع مفكر عربي، وينشر الحوار في الصفحة المزدوجة الوسطى من المجلة، لكل صفحة. واقترحوا أن يكون في صيغة حوار "مشرق/ مغرب". واحد من المشرق يكتب في موضوع في صفحة، وأنا من المغرب أناقشه فيما كتب في الصفحة المقابلة، والعكس بالعكس. طلبوا مني أن اقترح مفكرا من المشرق، فاقترحت الأخ حسن حنفي. الأخ حسن كتب أربع مقالات الآن

بعثوا لي نسخا منها لأناقشه فيها وقد أجبت على كل واحدة وسينشرون المقالة والرد في العدد نفسه.

أنكي: فكرة ممتازة.

الجابري : فلو كنت أعلم بفكرة الأخ أركون لاقترحته.

27- الأخ حسن حنفي ... وجوار مشرق مغرب

أنكي : ما هي علاقتك بحسن حنفي؟

الجابري : الأخ حسن حنفي معروف، وأنا من الناس الذين يرثون لحاله. فهو رجل مقتدر كطاقة وعمل، ويعرف عدة لغات، ولكن ليس هناك عمق كاف ... لقد كتب كتابا عن سبينوزا، وهو كتاب جيد. أما باقي كتبه فتغلب فيها السرعة. فلو أنه استعمل طاقته كباحث وكعالم وعارف باللغات لكان أعطي أحسن من المستوى الذي يكتب به الآن. ثم إنه شغل نفسه بإنشاء يسار إسلامي.

أنكي : لكن الوضع في مصر أيضا يختلف عن الوضع في المغرب.

الجابري : هذا صحيح.

أنكي : هناك لاحظت أن الإسلام يرد دائما بين السطور.

الجابري : ومع ذلك فليس من الضروري أن يقوم هو بتشكيل حزب سياسي باسم يسار إسلامي.

أنكي: لا. ليس ضروريا.

الجابري :كان عندنا هنا في المغرب، مكث سنتين –أظن– كأستاذ في كلية الآداب بفاس. وهو صديق لي. وكان عندي هنا في المنزل هو وزوجته. فقلت له: ما حاجتك بهذا اليسار الإسلامي.

ماذا تريد منه. تركت اليسار الإسلامي في مصر وجئت إلى المغرب، فمن يتولاه هناك. فقال لي سأكوِّن تيارا بنفس الاسم هنا في المغرب. قلت له: ستفشل هنا وهناك. لن تنجح... وذلك ما حدث. وأنا آسف لكونه لم يسخر كل طاقاته الكبيرة الفكرية واللغوية من أجل الإبداع الفكري.

أنكي: وهل كتاب طيب تيزيني "رؤية جديدة .." معروف هنا في المغرب.

الجابري : أنا المسؤول عن انتشاره. لقد ظهر كتابه في أوائل السبعينات. وفي هذا الوقت كان عندنا هنا في المغرب تيار يساري منتشر في صفوف الطلاب امتدادا لتيار 1968 في فرنسا. وقد عشنا الموضوع عن قرب. وكنت في ذلك الوقت أدرس في الجامعة الفلسفة الإسلامية فنصحت الطلاب بقراءته وأوصيتهم بضرورة الاطلاع عليه. وجعلناه موضوع نقاش. فانتشر الكتاب من هذه الناحية. لكن الآن تجووز تماما. هو كمشروع كبداية، مقبول في وقته. وأيضا كان المشروع الأول. لكن اتضح بعد ذلك أنه ليس هو ذلك الطريق.

28- الحزب والدولة في المغرب ومسلسل الانتفاضات...

أنكي : لدي أسئلة ولكن ربما سأطيل عليك...

الجابري : لا. تفضلي.

أنكي : متى انتسبتم للحزب وكيف تشكل هذا الحزب الذي تنتمون إليه؟

الجابري :

الحركة الوطنية المغربية كانت كلها عمليا في حزب واحد هو حزب الاستقلال. كان هناك حزب صغير كان اسمه : حزب

الشورى انفصل عن الكتلة الوطنية التي كانت تجمعه مع ما سيسمى بحزب الاستقلال الذي حل محلها، وذلك حدث عام 1937.

حزب الاستقلال يضم في قيادته وطنيين من المدن أساسا وكثير منهم ينتمي إلى الأرستقراطية المدينية: فاس، الرباط، وسلا.. هذه المدن التي كانت تضم منذ القرون الوسطى عائلات من المهاجرين من الأندلس. وكثير منهم عرب. وهذه المدن هي التي كانت تعطي الأطر أي الكوادر الفنية والعلمية للدولة أعني للأسر الحاكمة التي كانت تقوم أصلا بتحالفات بين قبائل، من الجنوب والأطلس الخ: دولة المرابطين، دولة الموحدين، دولة المرينيين... فعندما تقوم قبيلة بالثورة وتنتصر تكون في حالة بدوية تماما، لا تقليد دولة، ولا موظفين .. والجهة التي تمدها بالموظفين والكوادر العلمية والدينية وغيرها (قضاة، كتاب، الخ) هي هذه المدن التي كلما قامت دولة جديدة إلا وصار أبناء هذه المدن هم أطرها وموظفوها الخ، فهم "المداومون" الدائمون (بالفرنسية permanents). وعندنا مثال في المغرب يقول: "الله ينصر من أصبح"، معنى أنه إذا حدث تغيير في الأسرة المالكة فالموظفون هؤلاء ينصرون الوضع الجديد، كما كانوا ينصرون بالأمس الوضع القديم. هذه الأرستقراطية المدينية كانت دائما هي التي تقدم الكوادر للدولة الجديدة. فعندما جاء الاستعمار الفرنسي كان لابد له من وسائط ما بينه وبين الشعب. لقد أقام هذه الوسائط، بعضها استقدمه معه من الجزائر كمترجمين، ولكن مع نمو التجارة والمبادلات تكونت طبقة من التجار في هذه المدن وأصبحوا يقومون بالوساطة، وبعد مدة سيتحول هذا الوسيط إلى

نقيض، فكان منه رجال مالوا إلى جانب الحركة الوطنية. ولما نال المغرب استقلاله أصبح هؤلاء هم كوادر الدولة الجديدة.

أما الجيل الذي أصله من البادية أو يعيش فيها والذي قام بالمقاومة المسلحة والمظاهرات والذي أدى ثمن الاستقلال فقد بدأ أبناؤه يتعلمون ويدخلون المدارس ويتعرفون على العالم وعلى معطيات بلدهم، فصار لديهم طموح لأن تكون لهم هم أيضا منزلة في المجتمع والدولة، فتولد داخل الحركة الوطنية صراع. وقد بدأ هذا الصراع بالفعل منذ أواخر الأربعينات. وقد جعل الاستعمار والوجود الفرنسي هذا الصراع لا يطفو على السطح... لكن بمجرد ما استقل المغرب برز هذا الصراع ليعكس في أساسه صراعا ما بين قيادة منحدرة من مجتمع أرستقراطية المدينة التي كان همها الوحيد الحفاظ على مواقعها، وبالتالي مهادنة السلطة الحاكمة، أما المعارضة فتمارسها في إطار علاقات عائلية. أما الجيل الجديد الذي التحق بالمدن وتعلم بعض أفراده في فرنسا أو هنا في المغرب فقد برز راديكاليا واكتشف في النهاية أن قيادته التي هي قادة الحركة الوطنية أصبحت الآن تريد أن تتحالف مع القصر وتستولي هي وإياه على السلطة والباقي يظل خارج اللعبة، فحدث صراع. وقامت المطالبة بالمؤتمر في حزب الاستقلال. وقد أصرت القيادة القديمة على أن تعين هي قسما من المؤتمرين تعيينا وليس انتخابا حتى تضمن قاعدتها، وبطبيعة الحال رفض التيار الآخر أعني جمعية المقاومة وجيش التحرير والنقابة والشباب الخ، وتطور الصراع إلى انفصال : الشباب والسياسيون الذين هم من أصول غير أرستقراطية تقليدية والنقابات والمقاومين، هؤلاء لينفصلوا عن القيادة وكونوا في بداية الأمر "جامعات مستقلة" لحزب الاستقلال ستتحول بعد

شهرين إلى "جامعات متحدة" لحزب الاستقلال ثم تحول إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية.

ثم حدث بعد ذلك صراع بين القيادة النقابية للاتحاد المغربي للشغل التي تطورت من منظمة مناضلة إلى جهاز نقابي للدولة في يده المصالح الاجتماعية الخاصة بالعمال والموظفين، وبين القيادة السياسية للاتحاد الوطني التي تمسكت بخط المعارضة النضالية والتي غيرت اسم الحزب، بسبب ذلك، إلى الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

تلك هي مسيرة الأحداث التي انتهت إلى الحزب الذي أنتمي إليه وساهمت في تأسيسه، أعني الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ثم الاتحاد الاشتراكي. إنها مسيرة تحركت في خطوطها العامة كما يلي: التيار الراديكالي ينفصل دوما وهو يمثل الشرائح الجديدة التي تأتي من العالم القروي لتكتشف من خلال التعلم والاحتكاك بأهل المدن أنها مهضومة الحقوق، وتبدأ في البحث لها عن مكان، عن منزلة. وهكذا ففي المغرب بل في العالم العربي كله نجد أن أهم مظاهر الصراع فيه هو أن هذه الدفعات من الأفواج الجديدة القادمة من العالم القروي تتعلم فيصبح فيهم المهندس والأستاذ الخ يبحثون عن منزلة في المجتمع. وكما قلت في عدة محاضرات هناك الآن في المغرب عملية نقل السلطة. كان الأمر من قبل بدون هذه الحركة. كان ابن العالم يصبح عالما وابن النجار يبقى نجارا وابن الفلاح يبقى فلاحا. لم يكن من الممكن أن يتحول ابن الفلاح إلى مهندس أو طبيب. أما اليوم فالأمر قد تغير. فهناك من الأطباء والمهندسين من هم أبناء فلاحين. وكذلك السلطة العلمية التي كانت محصورة في عائلة أو في مدينة أصبحت الآن مشاعة تقريبا فأصبح المغرب

مسرحا لنوع من انتقال السلطة الاقتصادية والعلمية والسياسية من فئة كانت تحتكرها تاريخيا لأنها كانت هي المؤهلة، انتقالها إلى فئات أخرى في المجتمع.

لنأخذ مثلا أي رئيس جمهورية وليكن حافظ الأسد مثلا. فصعوده إلى الحكم حصل في إطار هذه الظاهرة، ظاهرة انتقال السلطة داخل المجتمع. هو ينتمي إلى طائفة العلويين التي كانت مهمشة فحصل تطور من هذا النوع الذي تحدث عنه فأصبح عضوا بارزا في حزب البعث ثم ضابطا كبيرا ثم رئيسا للجمهورية. كل ذلك تم من الناحية الاجتماعية العامة في إطار صراع بين الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها وبين فئة أخرى كان على رأسها الأرستقراطية المدينية الشامية. لكن المشكلة هو أن هذا الجيل من الوافدين الجدد لم تتكون لديهم بعد تقاليد الحكم، فيمارسون السلطة بطريقة "بدوية" إذا صح التعبير. وهذا هو المشكل.

نفس الشيء حدث هنا في المغرب. لكن حدث بالتدريج ومن دون حدة في العواطف، أي بدون اندفاعات عاطفية مثلما يحدث في المشرق. فالمغاربة، لا أقول إنهم عقلانيون أكثر من المشرق، لا. ولكن ربما أقل عاطفية وانفعالا واندفاعا. فالاتحاد الاشتراكي يقع إذن في هذا المسلسل التطوري الذي يقوم على انفصال العناصر الراديكالية التي تمثل الشرائح الجديدة. ومن الممكن أن يحدث انفصال جديد في السنوات القادمة. ذلك لأنه مع الوقت "تطلع" طلائع جديدة، فيحدث تجدد في المسيرة.

أما بالنسبة لانخراطي أنا في هذه الحزب فقد كان للمصادفة فيه دور كبير، وقد حكيت القصة في المقال المنشور في الكرمل. طبعا كانت عائلتي ووالدي في صفوف حزب الاستقلال، فكنت بحكم

العائلة في حزب الاستقلال منذ طفولتي. وهذا حصل تقريبا لأغلبية الأسر في ذلك الوقت. لأن حزب الاستقلال كان هو الحزب الوطني حزب المناداة بالاستقلال.

أنكي : كان هذا الحزب هو الوحيد

الجابري :كان هو الحزب الذي يضم الأغلبية الساحقة من الحركة الوطنية. أما كيفية التحاقي به عام 1957 فقد حكيتها في المقال المذكور (ملخص قصة اللقاء مع الشهيد المهدي والانخراط في العمل الصحفي بالعلم).

29- ندوات ابن رشد... بين المغرب والجزائر.

أنكي : لماذا لم يشترك أي أستاذ مغربي في مؤتمر ابن رشد الذي انعقد في الجزائر، و لم يشترك أي أستاذ جزائري في مؤتمر ابن رشد الذي انعقد هنا بالرباط؟

الجابري : انعقدت الندوة في ظروف القطيعة بين المغرب والجزائر.

أنكي : هذا صحيح، ولكن لاحظت أيضا أنه لم يحضر أي باحث من مصر!

الجابري : نحن استدعيناهم، استدعينا أساتذة من الشرق ومن الغرب. لكن المصرين لم يأتوا. وقد حضر أستاذ من إسبانيا ومن جامعة باريس (عبد المجيد التركي وهو تونسي)... أما بالنسبة للجزائر فقد كانت القطيعة موجودة.

أنكي : هذا واضح. وفي الجزائر لم يكن هناك أي مغربي.

الجابري : أعتقد أنهم لم يوجهوا لنا دعوة. أما بالنسبة لي شخصيا فهم يدعونني باستمرار أقصد الجامعات. لكن عندما تمر

الدعوة بمقر الحزب من أجل الترخيص باستدعائي والحصول على تذكرة السفر، تحجز الدعوة في الغالب. ومع ذلك فقد ذهبت مرارا بدعوة من الجامعات، وآخر مرة كانت في أكتوبر الماضي حيث ساهمت في ندوة بوهران. وكان موضوع الندوة هو "تكوين الدولة المعاصرة في المغرب العربي" وقد كانت مساهمتي حول المغرب، وهي منشورة في كتابي "المغرب المعاصر" الذي سأمدك بنسخة منه.

أنكي : وهل يكتب أحد من طلابكم رسالته حول ابن رشد؟

الجابري: هناك المصباحي وهو من كلية الآداب بفاس. وقد أشرف على رسالته أستاذ مصري هناك، وكنت عضوا في لجنة المناقشة ... ورسالته مطبوعة. كانت في الأصل طويلة عن ابن رشد والعقل الهيولاني ثم اختصرها وطبعها في حجم أصغر.

أنكي: وهل كتب تدريس الفلسفة الإسلامية مقررة عندكم في الجامعات أم لا؟

الجابري : لا. ليست عندنا كتب مقررة. التدريس عندنا يقوم على محاضرات ومراجع...

أنكي :يعني .... خلصنا. أشكرك.