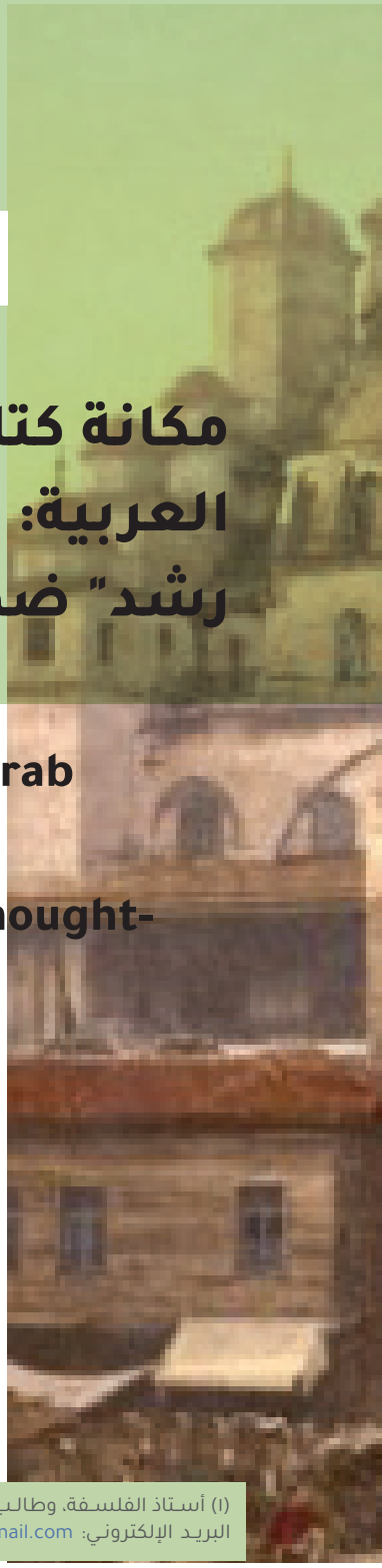

Research Papers | الدراسات والأبحاث

مكانة كتاب "المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" ضمن المشروع الفكري للجابري

The status of «Intellectuals in the Arab Civilization: Ibn Hanbal's plight and Averroes's disgrace» in al-Jabiri's thought-programme

إلياس الكشوري[1]

Ilyass El kechouri

(١) أستاذ الفلسفة، وطالب باحث بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بن مسيك، الدار البيضاء، المغرب.
البريد الإلكتروني: Elkechouri.il@gmail.com

ملخص البحث:

من خلال العنوان يظهر أن هذا المقال يَقْرأُ عمَلَ الدكتور الجابري (المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)؛ ليسَائله عن المدى الذي تحقَّق فيه ما كتبه في تأليفه كَكُل وهل عكَس الكتاب ما توفر في المشروع بأكمله؟ وبعبارة أخرى تسَاءَلْنا هل كان هذا الكتاب صَدى آخر لِمَا توفّر في المشروع الفكري الكبير لهذا المفكر المغربي؟ ولأجل التحقق من هذا فقد حاولنا الوقوف عند بعضِ أبرزِ ما ميَّز مؤلفات الأستاذ الجابري في جانبها المتعلق أساسا بالأدوات المنهجية المستعمَلَةِ في جُلِّ ما كتَبَه، وبالنظرِ في المفاهيم العلمية المُوَظّفة عنده، وفي الخلفية التاريخية المعتمدة في أعماله. هذا، وقد أعلنَّاها بدايةً، وقلنا: نعم إن الكتاب تجلي صريح واستكمالٌ واضحٌ لِمَا توفَّر في الكتابات الأخرى للجابري. ولندلّل على كلامنا، فقد استقر اختيارنا على ثلاثة من الدلائل، وجدنا أنها تخترق بشكلٍ صريحٍ -أو على الأقل بشكل ضمني- كل ما كتبه هذا المفكر. وهي تباعا، إعمَالُه لتقنية التَّبْيِئة، وإقرارُه بالاستمرارية - بدل الانفصال - بين التراث والعصر؛ ومواظبته على تقويض خرافة المركزية الأوروبية/الغربية. وإذن؛ هل شكَّل هذا الكُتيب مجردَ قوسٍ صغيرٍ فتحَهُ الفيلسوف على هامِش مشروعه، فكان مجرد استراحة فكرية كتَبَها الفيلسوف في لحظةِ تأمُّلٍ لا تزيد فائدةً ولا تُنْقِصُ شيئًا، سواء أُأضيفَتْ أم انتُزِعَتْ من المشروع، أم أنّها استكمالٌ للمشروعِ ككل من خلال الانخراط في موضوعٍ «معاصرٍ» هو «سؤال المثقف»؟

الكلمات المفتاحية: المثقف، التَّبْيِئَة، الاستمرارية، التراث، المركزية الأوروبية/الغربية.

Abstract:

This article investigates the work of Dr. Al-Jabri «**Intellectuals in the Arab Civilization: Ibno Hanbal's plight and Averroes's disgrace** [» in order to discuss the extent to which what was written was achieved, and did the book reflect what was provided in the entire intellectual project? In other words, we wondered if this book was another echo of what was preached in the great intellectual project of this Moroccan thinker?

In order to answer the aforementioned questions, we have tried to identify some of the most prominent features of Professor Al-Jabri's writings concerning mainly the methodological tools used

in most of his writings, the employed scientific concepts, and the adopted historical background. We have said at the beginning that the book is an explicit manifestation and a clear complement to what is available in the other writings of Al-Jabri.

As evidence to support our claim, we have settled on three signs, which we find explicitly - or at least implicitly - permeate everything that this thinker wrote: His implementation of the **technique of adaptation**, his acknowledgment of **continuity** - instead of separation - between the heritage and modernity, and his perseverance in undermining the **myth of Eurocentrism/Western**.

So, was this booklet just a small window opened by the philosopher on the side lines of his project Or is it a continuation of the project as a whole by engaging in a "contemporary" topic which is "issue of the intellectual"?

Keywords: Intellectual, adaptation, continuity, Heritage, myth of Eurocentrism/ Western.

«...هكذا ظفر الحداثيون العرب من الثقافة الغربية [...] بدُّرَة دُررها: النقد: وهو غُنْمٌ غير قليلِ الشأن من وجهة نظر المعرفة المعاصرة. وما يقال عن الحسّ النقدي، هنا، يقال عن الحسّ التاريخي، أي الوعي بالتاريخية. لا يكون وعيٌ ما نقديًا إلاّ متى كان وعيًا تاريخيًا، أي وعيا يضع المعطى المقروء أو المدرك في نطاق تاريخيته المتحددٌ بها [...]؛ فالتاريخ مصدر الأحكام النقدية ومرجعُها وليس للنقد من مرجعٍ آخر غير التاريخ».

عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧، ص ١٣.

نتساءل في هذا المقال عن مدى انسجامِ كتاب «**المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**» مع المقاصد الكبرى في المشروع الفكري للأستاذ المرحوم محمد عابد الجابري؟ وبعبارة أخرى نطرح السؤال التالي: **إلى أي مدى يتطابق هذا الكتاب مع الرهانات الكبرى والمرتكزات الأساسية التي نجدها في المشروع العلمي للدكتور الجابري؟**

ولعلنا لا نحتاج إلى كثيرِ أدلةٍ لبَيانِ مدى الاهتمام الذي ناله المثقف بوصفه موضوعًا بين أوساط الباحثين والمفكرين -العرب على الأقل- في العقود الأخيرة. اهتمام عبَّرَت عنه عناوين مؤلفات ومقالات أخَذَت المثقف

موضوعًا للتفكير. فمن واحد يتناول «**المثقف والسلطة**» (محمد الشيخ) إلى ثانٍ يُظهر «**أزمة المثقفين العرب**» (عبد الله العروي)، وثالثٌ يفصل بين «**السلطة الثقافية والسلطة السياسية**» (علي أومليل) ورابع يفضح «**أوهام النخبة**» (علي حرب)، ثم خامسٌ يعلنُ «**نهاية الداعية**» ويرسم خطوط «**الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**» (عبد الإله بلقزيز)...إلخ. من كل هذا يجد القارئ أن المثقف نال حظَّهُ في مقالات الكتاب العرب المعاصرين، وفرض نفسه بوصفه إشكالًا حقيقيًا يستفز أذهان أغياره من المثقفين. وإذا كان من الخصائص المميزة للفلسفة هي أن كل جواب فيها يصير سؤالًا، فسؤال المثقف هو أيضًا من خصائصه أن كل جواب فيه يُوَلِّدُ تساؤلاتٍ جديدة ويبعثُ إشكالات أخرى، ويُفاجِئُ بمفارقات متنوعة، وكلها جوانب تجعلُ منه موضوعًا ممتعًا مؤنسًا يفتح شهية النقاش.

ولقد كان الأستاذ - المثقف الجابري (١٩٣٥ - ٢٠١٠) هو أيضا على موعدٍ مع المثقف. موعد عبَّر عنه بكُتيِّبٍ متوسطٌ في حجمه (في حدود ١٥٦ صفحة) لكنَّهُ طريفٌ وشيِّقٌ في مضامينه، حمل العنوانَ المذكور أعلاه.

وفكرةُ الكتابِ عموما هي عبارةٌ عن هاجسِ «**البدء من البداية**» وذلك بـ «إعادة بناء مفهوم «المثقف» بالصورة التي تجعله يُعَبِّر داخلَ الثقافة العربية عن المعنى الذي يُعْطى له اليوم في الفكر الأوروبي حيث يجد مرجعيته الأصلية»[1]. وهذا رهان كبير؛ إذ كيف لنا أن نعيد بناءَ مفهومٍ نقرُّ بأنَّه مولودٌ في ثقافة أخرى ونعترفُ بأن له مرجعية أخرى غيرَ التي نريد إدخاله إليها، لنعطيه معنى يناسبه في الثقافة المنقولِ إليها والدخيل عليها؟ هل هو عمل مسوَّغ ومقبولٌ في العقلِ غير مرذول، أم أنه مجرَّدُ إقحام قسْرِي وعملٌ هجينٌ لمفاهيمَ وأفكار «غريبة» نريد زرعها -عنوة- في تربة أخرى؟ عمل شبيه بمن يجهد نفسه لأجل تربيع الدائرة!

مع ما لهذا السؤال من أهمية، غير أنه لا يُشكِّلُ هَمّنا الرئيس هنا، بل إن المسؤولَ عنه هو صاحب الكتاب. أما نحن فيبقى سؤالنا المركزي الذي يدور عليه مقالنا هذا هو ما ذكرناه أعلاه. ويمكن أن نعيد صياغته -اختصارًا- كالآتي: هل يخرج هذا الكتاب عن المقاصد الكبرى التي اشتغل عليها الأستاذ الجابري في مشروعه الفكري؟ أي تلك «المتعلقة أساسًا بالأدوات المنهجية المستعملة والمفاهيم العلمية الموظفة والخلفية التاريخية المعتمدة في أعماله»[2]. لننظرَ في مدى تطابُق الكتاب موضوعَ الدراسةِ مع أبرزِ مرتكزات وأساسيات وهمومِ الأستاذ الفِكْرية في مشروعه الفكري في نقد العقل العربي.

(١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٨، ص ١٠.

(٢) الزواوي بغوره، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٤٢.

١. تقنية التبيئة

نُعلنها بدايةً ونقول نعم إن الكتاب انسجم كثيرًا مع انشغالات صاحِبِه. ولدينا على ذلك غير قليل من الدلائِل. فما تعلق «**بالأدوات المنهجية**» نجد أن أستاذنا قدْ عمدَ -وكعادته- إلى تقنية «**التَّبْيِئَة**» أي تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا العربية. هذه التقنية المنهجية «العزيزة عليه» التي طالما أعْمَلَها الجابري في كثيرٍ من أعماله حتى بات يُعَرَفُ بها وباتت تُعرَف به. وكمْ أثارت هذه العملية من اعتراضات وشكوكٍ على الجابري من قِبَلِ قرَّائه وزملائه في العالم العربي. أشهرها طبعًا -في ما يُعَبّر عنه هو نفسُه- يتعلق بمدى «المشروعية الإيبستيمولوجية في عملية نقل مفهوم من حقل معرفي معين إلى حقل معرفي آخر بعيد عنه أفقيًا، أي على مستوى تصنيف العلوم وتميّز الحقول المعرفية بعضها عن بعض، أو عموديًا على مستوى تحقيب المعرفة والعلوم إلى عصور معرفية وأزمنة ثقافية»[1]. وللعلم فأستاذنا لم يكن وحده الذي استضاف في مشروعه المعرفي الكبير «كمّا كبيرًا من المفاهيم المستقاة من مجال الإيبستيمولوجيا المعاصرة، والموظفة توظيفًا تأسيسيًا [...] في ميدان دراسات التراث، [فقد فعلها قبله] لوي ألتوسير حين استعار بعض المفاهيم التي نحتها غاستون باشلار، وهو يقرأ التاريخ العلمي الخاص لعلم الفيزياء (مفاهيم العائق الإيبستيمولوجي، القطيعة الإيبستيمولوجية...)، من أجل أن يعيد [...] قراءة كارل ماركس»[2]. بل إن ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) نفسه قد فعل الأمر عينه حينما وظَّفَ بعض المفاهيمَ الفيزيائية واستلهم التصورات الرياضية حين كان يحلل الاقتصاد الرأسمالي؛ فنقلها من حقلها المرجعي واستدمجها بنجاح كبيرٍ في حقلِ الاقتصادِ والتاريخ. وكذلك فعل فرويد Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) الذي نجح هو الآخر في تبيئة مفاهيم مأخوذة من عالم الفيزياء والاقتصاد ليدخلها في حقل السيكولوجيا.

ولأن مفكرين غيْرهُ فعلُوا ونجحوا إلى حدٍّ كبير فتجددت الماركسية وحُلِّل النظام الرأسمالي، وفُسِّر «الجهاز النفسي» فإن الأستاذ الجابري -هو الآخر- ظلَّ مُتَشَبّثًا بمشروعيةِ عملية التبيئة. وجَعَلَ يُبَرِرُها كلَّما سنحت له فرصةُ الكتابة ويدافعُ عن ضرورة استعمالها بشكلها الإجرائي. لنقرأ ما يقوله عنها: «واضح أن اللجوء إلى **تبيئة مفهوم** ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف من العملية هدف إجرائي، أعني توظيفه أملًا في الحصول على نتائج يصعب [...] الوصول إليها من دونه»[3]. وعليه؛ فإن موضوع التبيئة هي المفاهيم التي يتم استدعاؤها من حقل

(١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث، العرب والحداثة (٣)**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤، ص ٣٣٨.

(٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، الصفحة نفسها. (التشديد من عندنا).

معرفي معين ومحاولة استدماجها في الحقل المعرفي الآخر الذي نُقِلَت إليه.

وطبعا إن الأمر ليس متاحًا بشكلٍ تلْقائي، بل هو رهان عسير. يُوَضّحه قولُ كاتبٍ مغربي يُعْتبر واحدًا من أبرز قرَّاء الجابري، هو الدكتور عبد الإله بلقزيز. يقول عن المفاهيم (وتبيئتها استطرادًا): إنها «ليست مفردات للزينة المعرفية، تستدعى كإكسسوارات لإخراج النص في صورة جمالية تزُفُّهُ إلى المتلقي، وهي [...] ليست جاهزة دائمًا للاستدعاء والاستعارة والإعمال «من دون تقديم مقدمات وتمهيد أصول»، أي من دون أن يتوافر لاستعمالها شرط التناسب الذي يجنب مُسْتَعْمِلها الإسقاطات والتنزيلات المُجافية». وعلى هامش هذا الكلام يضيف، «تنشأ المفاهيم وتولد في بيئات ثقافية ونصوصية لا تكون دائمًا مطابقة للبيئات والنصوص والإشكاليات التي انتقلت إليها. لا بد في هذه الحال من أن تشتل هذه المفاهيم المنقولة في تربة القضايا والنصوص التي تُنْقَل إليها وأن يقع الاعتناء والرعاية بشتلاتها حتى تصيب حظا من **التَبَيُّؤِ** مع محيطها الجديد»[١]. وإذن: يبقى الرهان هنا على الحدود التي يمكن أن يبلغها الباحث وهو يحاول تطويع وملاءمة المفهوم القديم مع الموضوع الجديد الذي استدعي إليه.

وهذا هو عين ما أراده الجابري الذي اعتزم ربط مفهوم المثقف «بالحقل المنقولِ إليه ربطًا عضويًا» متوسلًا لأجل ذلك وفي نفس الآن وسيلة «**الحفر**»[٢] حتى يتمكن من الوصول إلى نقطة «البداية» التي تمنحه نقطة انطلاق وتجعله يقف على أرض صلبة يؤسس عليها «مرجعية [...] تمنحه [أي مفهوم المثقف] المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد»[٣].

وعلى الرغم من أن الدكتور الجابري معروفٌ عنهُ تقلِيلُه من ذِكر المفكرين الذين يشْهدُ قرَّاؤُه أنه مُتأثرٌ بِهم، بل ومَدِينٌ لهم، إلا أن لكلمة «الحفر» هنا تلميح صريح لمنهجيةٍ اشتهرَ بها مفكرٌ فرنسي لامعٌ هو م. فوكو M. Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) والمعروفة عنده بالأركيولوجيا (Archéologie)[٤]. وبعيدًا عن التفاصيل الكثيرة المتعلقة بهذا المبحث الأركيولوجي، والتي قد تَذهبُ بنا إلى التّشَعُّب في فكرِ الرَّجُلين (فوكو والجابري)، يمكن أن نقولَ باختصارٍ إن منهج الأركيولوجيا هو منبع مُنحَدِرٌ من الفلسفة الألمانية ممثَّلَة في الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) بدرجة أولى، وخصوصا ما عُرِفَ عنده بـ «الجينيالوجيا»

(١) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث، العرب والحداثة (٣)**، المرجع نفسه، ص ٣٣٧. (التشديد من عندنا).

(٢) يقول الأستاذ الجابري: «إن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا **بالحَفْر** داخل ثقافة هذه الأمة...». أنظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ٣٣. (التشديد من عندنا).

(٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٤.

(4) - Michel Foucault, ***L'archéologie du savoir,*** Gallimard, 1969.

(Généalogie)[١] بوصفها المنْهل الذي استقتْ منه بعض التيارات المعاصرة طريقتها في نقدِ القيمِ وقراءةِ التاريخ وتفكيك الموروث. وكان فوكو «في طليعة تلك التيارات وأقواها»[٢] على الإطلاق. وقد أعْمَلَه المفكر المغربي في كثيرٍ منْ أعماله، وبه حاول «البدء من البداية».

ولأننا ذكرنا هذه المناهج وهي في خطوطها العريضة لا تختلف؛ فعلينا الانتباه إلى أن الجابري يريد البحث عن «البداية» وليس «الأصل». ونحن على يقين بأن الرجل يعي جيدًا ما يقول. فهو لمْ يقُلِ الأصول؛ لأنه يعرف أن التاريخ الميتافزيقي المُحَلِّق في المطلق هو الذي يبحث عن الأصول. وحين يفعل، يكون مُشْبَعًا بالأصول الميتافزيقية. تلك المسكونة بالغايات المثالية والماهيات البرَّاقَة والجذور الأصْلِية والجواهر المفارقة. في حين أن البحث الأركيولوجي يقترح **فقط** البدايات، البدايات التاريخية[٣]. لننتبه، كذلك، إلى أن الجابري حين أراد أن يبرز المقصود بـ «التراث» فقد حدَّدَه كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي، أي في «الجانب الفكري في الحضارة العربية الاسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام [...] «قبل عصر الانحطاط». لكنه أضاف تمييزًا غاية في الدقة وهو قوله: «ولكن **دون تحديد دقيق لبدايته**. فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات إيديولوجية»[٤]. وعليه، فهو حين يلغي الأبعاد الميتافزيقية والاعتبارات الإيديولوجية، يستمر في عملية «الحفر» ليجد لمفهوم المثقف أماكن وبدايات، بكل تفاصيلها واتفاقاتها مع «الاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها».

وقريب من هذا الأمر، ما تحقّقَ للجابري حين «**حَفَرَ**» وبحثَ عن مفهومِ المثقف في الثقافة العربية الإسلامية، فلم يجده يقطن الأعالي أو يُحلِّق في سماء المعقولات، بل افترض أنّه قد تجسَّدَ، **فِعليًا**، في شخص الإمام أحمد بن حنبل في **محنته** مع الخليفة المأمون في موضوع خلق القرآن، وبعدَهُ في شخص الفيلسوف ابن رشد في **نكبته** مع اليعقوب المنصور الموحدي بتهمة الانحراف عن الدين. إن خطابات أمثال هؤلاء لم تكن مجرد خطابات لاهوتية أو ميتافيزيقية، بل هي **خطابات دينية بمضمون سياسي**.

ربما هو الأمر نفسُه الذي تحقّقَ -بعد ذلك- في سياقٍ آخرَ، هو السياق الثقافي الغربي والفرنسي بوجه خاص، من خلال ما

(1) - Fréderic Nietzsche, ***Généalogie de*** la morale, présentation par Philippe Choulet, Traduction inédite par: Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, GF-Flammarion, Paris, 1996.

(٢) عبد الرزاق الدواي، **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة**، الدار البيضاء شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٤، ص ١٩٤.

(٣) الزاوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٤) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٣٠. (التشديد من عندنا).

عُرِف **بقضية دريفوس** (Affaire Dreyfus). هذه القضية الاجتماعية والسياسية التي تمَكَّنَت -بإجماع كلّ الدارسين تقريبًا- من أن تُدشِّن لمقولة «المثقفين» (les intellectuels). وتحولت بحكم الأبعاد الثقافية والرمزية التي اكتسبتها إلى إطار مرجعي في هذا الموضوع[١]. وعليه، فمثلما كانت قضية دريفوس بمثابة «بداية هناك» (في الغرب)، كذلك كانت قضِيَّتَا ابن حنبل وابن رشد بمثابة «بداية هنا» (في حضارتنا العربية) لتَشَكُّلِ الوعي بمسألة المثقفين. إنّ كل تلك المرجعيات مُجرَّد **بداياتٍ نسبية**، اختلطَ فيها الدِّيني بالسياسي والإيديولوجي بالاجتماعي. ومنه نخلص إلى أن الجابري قد تحقَّقَ له التأصيل للمفهوم ثقافيًا ومَنَحَه شرعيةَ الوجودِ من داخل خصوصيته العربية-الإسلامية. وكل ذلك في سبيل جعل مفهوم المثقف، إحدى المرجعيات الفكرية «للحداثة عندنا». وهذا هو معنى «التبيئة».

(١) «تجمع كل الأبحاث الاجتماعية والتاريخية على أن مفهوم «المثقف» l'intellectuel نشأ أول ما نشأ بفرنسا [...] إنه وليد قضية اجتماعية وسياسية شهيرة عرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم «قضية دريفوس».
في الثاني والعشرين من شهر كانون الأول (دجنبر)، سنة، ١٨٩٤، أدانت إحدى المحاكم الفرنسية ضابطا فرنسيا برتبة قبطان يدعى [...] Alfred Dreyfus بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا [...]. وقد بدت القضية في الوهلة الأولى قضية تجسس وخيانة استحق مقترفها الإهانة أمام الملأ والنفي إلى إحدى الجزر الغابرة. يقول أحد أولئك الذين تحملوا مسؤولية هامة في محاكمته بتاريخ ٤ دجنبر ١٨٩٧ في جمع عام: »ليست هناك قضية اسمها قضية دريفوس« إلا أن تعقد الوضع الاجتماعي الفرنسي آنذاك من جهة، وغياب أدلة كافية تثبت تورط هذا القبطان ذي الأصل اليهودي من جهة ثانية، كذب تكذيبًا قاطعًا هذا التصريح المطمئن، وجعل هذه المحاكمة تتحول إلى فتيل أوقد قضية سياسية كبرى عصفت بالحياة الاجتماعية والسياسية الفرنسية [...] وقسمت الشعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى مناصر لدريفوس Dreyfusard ومعاد له «Anti Dreyfusard». انظر: محمد الشيخ، **المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر**، بيروت دار الطليعة، ١٩٩١، ص (١٤، ١٥، ١٦).

٢. لحظة الاستمرارية

بعد «**التبيئة**»، هناك مقصد آخر حضر بجلاءٍ في الكتاب؛ ويرتبط بشكلٍ وثيقٍ بالخطوط العريضة في كتابات الجابري، إنه: **انتظام بعض مفاهيم الحداثة في جزء من التراث**. وقد وسمناه بـ «الاستمرارية» بالنظر إلى الطريقة التي أفاض بها هذا المفكِّرُ في توضيحه في كتابه المدْخَل «نحن والتراث» وتفصيلِ معانيهِ. فهو حين سعى إلى «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه وبعمله على» بناء مرجعية له داخل الثقافة العربية - الإسلامية لم ينفصل الجابري عن مطالبه الكبرى، وإنما كررها والتزم بها.

ولعل «**لحظة الاستمرارية**»[٢] في مشروعه تشهد على ما نقول. فبعد لحظة «**الموضوعية**» التي «تعني فصل الذات عن الموضوع [...] **أو تحقيق الانفصال**»[٣]، تأتي بعدها اللحظة الثانية أي لحظة الاتصال بهذا الموضوع، الذي هو التراث، والتواصل معه من جديد فتعالج مشكل الاستمرارية. وبالتالي فهي تعتزم «وصل التراث بالعصر»[٤]. أي بإعادته إلينا «في صورة جديدة تجعله [...] معاصرًا لنا على **صعيد الفهم والمعقولية**»[٥].

(٢) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٦، ص ٢٥.
(٣) الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٣١ ٣٢.
(٤) الزواوي بغوره، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، المرجع نفسه، ص ٤٦.
(٥) الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٣٣.

غير أن لحظة الاستمرارية هاته، من شأنها أن تضع تناسقَ أعمال الجابري موضعَ إحراجٍ. إذْ كيفَ لهُ أن يحفرَ في التراث ليحاول وصل التراث بالحداثة في إحالةٍ منه إلى استعمال المنهجِ الأركيولوجي؛ والحال أنَّ هذا المنهج معروف أنه يرفض التناسق والاستمرارية والاتصال في فضاءات الفكر والثقافة والقيم؟

ثم إننا نعلم أن المفهوم الشهير في فلسفة فوكو المعروف بالإيبستيمي (Epistémè أو **النظام المعرفي في عصر معين** وثقافة ما والذي هو **بنيتها المعرفية اللاشعورية**)، والذي استعمله هذا المفكر الفرنسي «على نحو خصب وغني في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي لهذه الثقافة في القرنين السادس عشر والسابع عشر والإيبيستيمي الناظم لها، والقطيعة الإيبيستيمولوجية التي حصلت في القرن التاسع عشر وأنتجت نظامًا معرفيًا جديدًا هو **الحداثة**»[١]، (نقول) إن هذا المفهوم من الراجح جِدًّا أن تكونَ فكْرَة فوكو عنه قد أوحتْ لهُ بهِ مضامينُ فلسفاتٍ وعلومٍ مجاورة له؛ وذاك بالنظر إلى الاهتمام المشترك لديها بإشكاليةِ نشأة العلوم والمعارف وتطوُّرِهَا. وخصوصًا «الإبستمولوجيا الفرنسية المعاصرة كما تتجلى من خلال أبحاث باشلار [Bachelard] وكفاليسCavaillès وكانجليم Canguilhem، تلك الإبستمولوجيا التي اشتهرت بكونها تهتم بنشأة المفاهيم وبالانقطاعات»[٢]، أو مفهوم النموذج الإرشادي (Paradigme) لطوماس كون Th. Kuhn (١٩٢٢ - ١٩٩٦)[٣]. وفوكو نفسُه يُقرُّ بأن هذه الأنواع من الإيبستمولوجيات «من غير الممكن كتابة التاريخ خارج بعض مفاهيمها»[٤]. مع ما بين أركيولوجِيَتِه وتلك الإيبستيمولوجيات من فروقات. وهذه بعض مميزات هذا المنهج.

١. الأركيولوجيا لا تؤرخ للعقليات والذهنيات، بل تحلل الشروط التاريخية القبلية (apriori historique) التي ضِمْنَها يتجلى وينْبَثِق الحدث.

٢. الأركيولوجيا وإن أنكرَتْ التَّتَالي والأصول المفارقة والبدايات العظيمة فهي لا تنكر التاريخ.

٣. تؤكد الأركيولوجيا على دراسة العلاقات بدلًا من المعنى.

٤. إن ««تاريخ المعرفة» الذي تتضمنه أو تعتمده «الأركيولوجيا» لا يسمح بالارتداد أو الرجوع إلى الماضي للبحث عن شروط التكوين أو النشأة»[٥].

إن هذا الذي نقوله عن مناهج تهتم بـ«القطائع»

(١) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث، العرب والحداثة (٣)**، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٢) عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت دار الطليعة، ١٩٩٢، ص ١٤٦.

(3) -Thomas S. Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, traduit par: Laure Meyer, Champs - Flammarion, 1983.

(٤) الزواوي، **المرجع نفسه**، ص ٣٧.

(٥) عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، المرجع نفسه، ص ١٤٧.

و«الباراديغمات» و«الإبيستيمات» التي تتعاقب من دون ترابط، وتظهرُ لتختفي بشكل «مفاجئ» من شأنها أن تتعارضَ بل وتتناقض مع رهان هذا المفكر العربي الذي يريد وصل القديم (تراثنا) بالجديد (الحداثة). والحال أن هذا التناقض المحتمل بين المناهج الفرنسية (باشلار - ألتوسير - فوكو) ورهان الكاتب المغربي من شأنه أن يقود حتمًا إلى التناقض إذا لم يُفْهَمْ جيدًا؛ وقد يُؤَدّي بالقارئ إلى اتهامه بتجميد الزمن وفرض التّالي المطْلَق وافتراض التعاقُب الوحيد (unique) عُنْوَةً على ظواهر التاريخ. وهي أمور لا يطيقها منهجٌ كالأركيولوجيا «يحفر» ليرى أن العلاقات بين الظواهر التاريخية تقوم على الانفصال والتشتت والتنافر والقطائع.

فالفروقات القائمة بين ما يقود إليه الحفر الأركيولوجي وبين رغبة الأستاذ الجابري في البرهان على الاستمرارية يقودنا إلى الخلوص إلى أن ثمَّةَ تباعدًا وخصامًا شديدًا يمنع تلاقِي المنهج الفرنسي مع ما يريدُ أن يفعلَهُ به الكاتب العربي. غير أن هذا الخصام وهذا التباعد، من الممكن أن نقوم بتَذْلِيلِه إذا نحن فهِمْنا بعض الأساسيات في فكر الجابري.

نعم قد لا يكون أمرُ الاستمراريةِ حقيقيٌّ في العلاقةِ بين الظواهر. بل دَيْدَنُها القطيعة والانفصال. لكن لنفهمَ ما تعني القطيعة والانفصالُ علينا أن نطرح الاستمرارية والاتصال. عملًا بقاعدة «الأشياءُ تُعْرَفُ بنقائضها». أليس هذا هو نفسُ ما قام به المفكر الفرنسي **أ. كونت** A. Comte (١٨٥٧ - ١٧٩٨) حين أراد أن يصل إلى المرحلة الوضعية، فما كان عليه إلاَّ أن يعود إلى نقيضها اللاعقلاني والسحري واللاسببي قبل أن يصل إليها؟ ولازمٌ علينا إذن أنْ نطرحَ العلاقاتِ بوعي إبيستيمولوجي غير إيديولوجي، وبنظرة معرفية تتميز بالوعي النقدي واعمال الرؤية التاريخية التي «تعتمد على اضفاء المعقولية على الشيء المقروء [...] فالانفصال ينبغي أن يكون اعادة ربط، والقتل احياء والهدم اعادة بناء»[1]. لا أن نقرأ التراث «قراءة تراثية» مثلما كان يردد الجابري دائمًا والارتفاع بطريقة التعامل معه إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة.

ولأن التراث نفسه ليس مفهومًا تراثيًا بل هو من مفاهيمِ خطابنا المعاصر، فإن الوصْلَ والاستمرارية في موضوع المثقف عمليةٌ جائزة. فهو يكتفي بوصل مضمونٍ معاصرٍ (مفهوم المثقف) في عالمٍ معاصرٍ يلائمه. الاختلافُ الوحيدُ ربَّما هو الجغرافيا. ومنه نفهم أن الجابري لا يقحم المفهومَ الجديدَ في زمنٍ بعيدٍ، ولا يبحث عنه في بلاد العجائب، بل هو فقط يَحْمِله من هذا المكان لِيَضَعه في مكان آخرَ قريب. ويتعامل بنوع من ««قياس الأشباه والنظائر» مع الاحتفاظ دوما بـ «الفارق»، ولكن لا بوصفه جدارًا حديديًا، بل بوصفه جسرًا ومعبرًا»[2]. وهكذا فقد تغيب الاستمرارية أو ينعدم الاتصال بين الأفكار،

(١) عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، الدار البيضاء دار توبقال للنشر، ١٩٨٧، ص ١١.

(٢) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٤.

لكن علينا أن نفرِضَها بشكلٍ واعٍ ومقصود[١]. بمقاييس علمية وليس لاعتباراتٍ ميتافزيقية. إبستيمولوجيًا لا إيديولوجيًا. ولعل الجابري هنا كان يريد أن «يقطع» مع مَنْ يتوهَّمُ أنَّه يقطع مع التراث؛ لأن «الذين يلغون التراث، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية، واهمون؛ **لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه.** والذين يطالبون بتحقيق التراث، هكذا بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضًا؛ **لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه»**[٢]. والجابري في «قطعه» مع الذي يقطع مع التراث يحقق الاستمرارية.

٣. في تقويض المركزية الأوربية (الغربية)

نزعة المركزية الأوروبية (والغربية استطرادا) هي مسألة تثير بشكل كبير حفيظة نوع من المثقفين يُعْرَفُون بتشَبُّثِهم بحقهم الفكري، ويدرِكُونَ مَدَى أهمية الاعتراف بما للنَّاس من حقوق، أنَّى كان انتماؤهم فيُنصِفُونهُم، ويُثْقِنون آليات التصدي لجموحِ الغرب في الاستحواذ على كل الفضائل الفكرية والمنجزات الحضارية، ويحدُّونَ من جموحه في الاستيلاء على حسنات غيره. فتجدهم يدافعون بشراسة عن حضارتهم ويتشبثون بتاريخهم وينتصرون لأنفسهم. ليس من باب الشوفينية أو المُخاصمَة المجَّانية للآخر. وليس ذلك لأنهم تعْمِيهم الرُّؤية التراثوية، فيُكَفِّرون ويلْعَنُون الآخر. بل باعتماد مناهج حديثة وبانفتاح على مستجدات العالَم الفكري وبإقبالٍ على جديدِ التأليف. ليُبَيِّنوا كيف أسهَم -كلٌّ من جهته- في تطوير النوع البشري وبناء الحضارة الإنسانية، على أساسٍ من التكاملِ الحضاري والعملِ المشترك. ومِنْ هؤلاء يمكن أنْ نَذْكر المفكر الاقتصادي المصري **سمير أمين** (١٩٣١ - ٢٠١٨) الشهير بأطروحته «النقدية في تفنيد النظرة الثقافوية المركزية الأوروبية ودحضها». و**إدوارد سعيد** الشهير بنقده للاستشراق، أو لنَقُل الاستشراق الكولونيالي، والمرحوم **محمد أركون** (١٩٢٨ - ٢٠١٠). والمفكر اللبناني **جورج قرم** المعروف بكتاباته العديدة التي يسخر فيها من تضخم أسطورة الغرب[٣]، إضافة إلى الكاتب المغربي **عبد الإله بلقزيز**.

وأستاذنا الجابري واحدٌ منْ بينِ هؤلاء. فهوَ الذي عمِل في مناسباتٍ كثيرة على إبداءِ تَبَرُّمِهِ الشديد من خرافةِ المركزية الأوروبية. ومنها كتابُه هذا موضوعُ مقالنا. الذي حاول فيه تقويضَ مزاعم هذه الأطروحة والنيلِ من تهافتها. ببيان فضل الثقافة العربية وتأثيرها الإيجابي في غيرها من الحضارات، مثل الحضارة الأوروبية. فلطالما عمِل

(١) لنتذكر أننا هنا في قلب مضمون القاعدة الديكارتية الثالثة والتي يقول فيها علينا أن نقود أفكارنا بالترتيب مبتدئين من الأشياء البسيطة نحو المركبة، مفترضين وجود الترتيب حيث لا يكون على الحقيقة. أنظر:
René Descartes, Discours de la Méthode, Bookking International, Paris, 1995, p: 33.

(٢) الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٣) يمكن أن تراجع بهذا الصدد بعض أهم الكتابات التي يطرح فيها ج. قرم نقدَه ونقضَه لفكرة المركزية الغربية، مثل:
George Corm, l'Europe et le mythe de l'Occident: La construction d'une histoire, Ed. La Découverte, Paris, 2009. Et G. Corm, Orient-Occident: la fracture imaginaire, La Découverte, Paris, 2002.

المرحوم الجابري على النَّيْل من تهافت الأطروحة المركزية المُغْرِضة. فالأمرُ بالنسبة إليه مرتبطٌ فقط بنظرةٍ تصْدُرُ «عن ظاهرة طفولية، ظاهرة التمركز حول الذات، الظاهرة التي تجعل الإنسان ينظرُ إلى الأشياء من مركز واحد يربطها به»[١]. وهكذا هو فعلُ «المركزية الأوروبية» (والغربية استطرادًا) التي جعلت من الثقافات الأخرى، ومنها العربية - الإسلامية، مجردَ أطرافٍ وهوامش «إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءًا مقومًا لهذا التاريخ «العام» [تاريخ الحضارة الغربية] بل بوصفها «بِرَكًا» أشْبه بـ «البحر المَيِّت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان»[٢]. حتى إن الأستاذ الجابري قد بلغ به «الغضب» من هذه الرؤية إلى اطلاق حكمٍ «عام» شديدُ القسوة. وذلك حين اعتبرَ أن مؤرخي الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي (المقصود هو القرن العشرين) وإن لم يكونوا «يصدرون كلهم، [...] عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجًا واحدًا بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوع مناهجهم ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، اطار المركزية الأوروبية»[٣]. والأمر نفسُهُ ينسحب على المناهج التي أعملوها. سواء المنهج **التاريخي** الذي يفكِّرُ في موضوعاته بشكلٍ «شمولي» أو المنهج **الفيلولوجي** الذي يُكرِّس «النظرة التجزيئية» أو المنهج **الفرداني/الذاتوي** الذي يكتفي «بالتعاطف» مع هذا المفكر أو ذاك. إنهم كلُّهُم يعملون داخل «إطار المركزية الأوروبية: يفكرون بوحي من معطياته، ومن حاجاته وانجازاته، من نجاحاته واخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به»[٤]. وهم «كلهم» تحركهم في ذلك الخلفيات والمقاصد والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله. والمقصود «بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي [والفكر الغربي عمومًا] بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها»[٥]. ولنتأمل هنا كيف أثبت الجابري لنفسه مشروعية الدفاع عن «الاستمرارية» في مشروعه هو، لكنه أنكرها وسخر منها في المشاريع الغربية. تلك التي رأى أنها تريد إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخها العام. وطبعًا ليس في الأمر من تناقض وإن كان لا يخلو من مفارقة..!! ذلك أن الفرقَ قائمٌ في الوسائلِ والخلفيات والمقاصد. فبينما اعتمد الجابري «الاستمرارية» بوصفها منهجًا **فقط** أو لنقل هي مجرد لحظة ضرورية منه للتعامل مع التراث؛ كانت مقاصد غيرِهِ مِمَّن ذكرهم في عديدِ مناسباتٍ (هيجل - رينان (=Renan) - برهيه (=Bréhier) - ماكس

(١) الجابري، **نحن والتراث**، المرجع نفسه، ص ٥٧-٥٨.
(٢) الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٧٦.
(٣) الجابري، **المرجع نفسه**، ص ٢٧.
(٤) الجابري، **المرجع نفسه**، ص ٢٨.
(٥) الجابري، **المرجع نفسه**، ص٧٥.

فيبر...) وأنكر عليهم دعاويهم الباطلة ومقاصدهم المغرضة التي تفصح عما تريد وتسكت عما لا تريد، وتتعاطف حينا وتقسوا حينا، وتطرد إلى الهامش من لا تريده وتضم إلى المركز من تريد. فكانت مقبولة مشروعة عنده مرفوضة مرذولة عندهم[١].

إن هذا المنطق «الطفولي» المتمركز حول الذات نجد أنه هو كذلك حضر في هذا الكتاب وحاول الجابري التصدّي له. وفي سبيل دَحْضِه فضَّلَ إعمالَ منطق «شهد شاهد من أهلها». حيث عاد إلى باحِثَيْنِ فرَنْسِيَيْن عُرِفَا بإنصافهما لعطاءات الفكر العربي الإسلامي و«بالدور التثاقفي الذي مارسه هذا الفكر على نشأة الثقافة الأوربية الحديثة»[٢]. وهذان الباحثان هما **جاك لوكوف** (Jacques Le Goff) الذي عُرِفَ باعتباره وَاحِدًا من أفضلِ من قرأ القرون الوسطى، و**آلان دي ليبيرا** (Alain de Libera) من خلال كتابه «**التفكير في العصر الوسيط**».

وما دام الكتابُ موضوع دراسَتِنا مُتعلِّق موضوعُهُ بمقولة المثقف، فإن الأستاذ الجابري تساءل «**كيف ارتبط ظهور «المثقفين» في الغرب مع هذه النهضة الحضرية** [نهضة المدن ونشأتها في أوروبا]، **وما دور الثقافة العربية الإسلامية في ذلك؟**»[٣].

وللإجابة عن هذا السؤال يستشهد بما وصَفَهُ لوكوف من أحوال «العلم» في أوروبا قبل القرن الثاني عشر وتأثير الحضارة العربية في نشأة مدنها؛ يقول: «لم يكن لـ «العلم» في أوروبا وجود، قبل القرن الثاني عشر خارج الأديرة [...] ومع نشأة المدن واتساع العلاقات التجارية مع العالم العربي الإسلامي بدأت الحياة الثقافية في أوروبا تنتعش [...] وبدأ الوعي بما يحدث من تطور ثقافي وفكري يعبر عن نفسه من خلال إيمان الناس بأنهم بصدد شيء «جديد» [...] بل لقد كان الناس مقتنعين بأنهم يعيشون «حداثة» ثقافية وفكرية قوامها الارتباط بـ «القدماء» وعلومهم المتحررة [...] لكن لا «القدماء» في بلاد أوروبا البربرية، بل [...] أولئك الذين كان الناس يتجهون إلى «الشرق» للارتباط بهم...»[٤]. نفهم من هذا أن الأستاذ الجابري «تكلم بلسان» لوكوف ليستنتج معه أن السبب وراء ظهور «المثقفين في العصر الوسيط» إنما حصل نتيجة اتصالهم بالعرب **تجاريًا**

(١) لا يرتبط الأمر بشوفينية أو انحياز. لنتذكر كيف أن عالم المستقبليات المغربي الدكتور المهدي المنجرة استشرف قيام «الحرب الحضارية الأولى» والكل أعجب بأطروحته ورحب بها وهلل «لتنبئه»، لكن حين جاء شخص آخر هو ص. هنتينغتون و«أعاد» صياغتها وطورها، «الكل» لعنه وشنَّعَ عليه. ومردُّ ذلك راجع طبعًا لأن الأول (المنجرة) قدم «ما هو بمثابة احتجاج على اختلالات المنتظم الدولي، للتخفيف من إفراط السيطرة الأمريكية على مقدرات العالم، فإن [الثاني] هنتنغتون سلك بها مسلكًا آخر، هو مسلك القطيعة التامة مع العالم الخارجي». انظر: إدريس هاني، **حوار الحضارات**، الدار البيضاء -بيروت المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٢، ص١١٣.

(٢) نور الدين أفاية، **أسئلة النهضة في المغرب**، المغرب كتاب الجيب منشورات الزمن، يونيو ٢٠٠٠، ص ١٧.

(٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٤) الجابري، **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

أولًا و**فكريًا** ثانيًا. ومن هذين الاتصالين حدث الانبثاقُ الجميلُ ليقظة «العقل الأوروبي وتفتحه»[١].

وبعدَ لوكوف يذهبُ الجابري عند **آلان دي ليبيرا** ليجد أنه يحذو حذوَ الأوَّلِ ويُكمل عَمَلَه «بإلقائه الضوء على دور «الفلاسفة» الذين تمكنوا من اختراق أسوار الجامعات والتحول إلى «مثقفين» يخاطبون الجمهور ويتكلمون في قضايا سياسية بخطاب فلسفي مستعار من العرب من ابن رشد خاصة. إنها «**الرشدية اللاتينية**» التي يبرزها دي ليبيرا كخطاب لـ «المثقفين الجدد» الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر»[٢]. وإن عودة هذا الباحث إلى «الرشدية اللاتينية» كان يريد بها أن ينفض الغبار عن «الدور الذي كان لـ«التراث المنسي»، التراث العربي المترجم إلى اللاتينية، في ظهور فئة المثقفين في أوروبا العصر الوسيط»[٣].

وباختصار نقول إن الجابري من خلال إبرازه لدور المثقفين العرب القدامى في ظهور المثقفين في الحضارة الأوروبية قد كان يريد أن يُظْهِرَ «سلطة الشرق المعرفية»[٤] -على الأقل في مرحلة معينة- على الحضارة الأوروبية.

ولقد كِدْنا نجزِم أن الدكتور الجابري - من خلال هذا الموضوع وإضافة إلى الاستشهادات الكثيرة التي كان يأتي بها في كل حين- جعل يواجه المركزية الأورو-غربية بمركزية أخرى عربية-إسلامية. خصوصًا حين خَلُصَ إلى أنه صارَ «أمام حقيقة تاريخية تفرض نفسها هي **أن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية**»[٥]؛ (نقول) لقد كدنا نجزم بهذا الحكم لولا قوله الذكي الذي خَلُصَ إليه، ومفاده «أن ظاهرة «المثقفين» في الوطن العربي المعاصر؛ إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطية نتيجة الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية»[٦]. ومن دون مبالغة أو تَزَيُّدٍ نقولُ إنه حقًا استنتاجٌ جنَّبَه السقوطَ في فخِّ ما ينتقده عند الآخر. فمثل هذا الكلام لا يقوله إلا شخصٌ يفكرُ خارجَ الصندوق، شخص متشبِّعٌ بمبادئ الانفتاحِ على الآخرِ مع الاعتزازِ بالذات. ويستحضر عناصرَ التثاقف والتبادل والتكامل الحضاري. وبه تحاشى أستاذُنا هدم مركزية (غربية)

(١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية**، ضمن: **المثقف العربي: همومه وعطاؤه/ أحمد صدقي الدجاني... [وآخ.]**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٤٨.

(٢) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٣) الجابري، **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

(٤) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية**، ضمن: **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٥) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٦) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية**، المرجع نفسه، ص ٥٢.

ببناء مركزية (عربية).

ويستمر الأستاذ الجابري في تصديه لدعاة المركزية ليتوجه رأسًا لمواجهة أشهر دُعاتِها ويُحاور الاسم الأبرز في العالم المعاصر: وهو الإستراتيجي الأمريكي صمويل هانتينغتون٢٠٠٨ - ١٩٢٧ S. Huntington)). هذا «الذي انتزع الأضواء في أمريكا والعالم أجمع من أستاذ أمريكي آخر، من أصل ياباني، فوكوياما [F. Fukuyama] الذي كان قد سبقه بمقالته الشهيرة التي أعلن فيها عن «نهاية التاريخ»[١]. إنه (أي فوكوياما) هو «كبيرهم الذي علمهم السحر» لكونه أشهرَ وأبرزَ من بشَّرَ بانتصار النظام الرأسمالي في الاقتصاد وبانتهاء التاريخ مع بلوغ الديموقراطية الليبرالية في السياسة. وما على دولِ بقية العالم إلا الإسراع إلى الركوب واللحاق بهذا المسار الحتمي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية[٢]. وطبعًا إنَّ أكثَر ما استوقفنا بخصوص هذا النقاش وتلك المسائل التي انخرط فيها المفكر المغربي مع أصحاب هذه الأطروحات، هو جانبُها المتعلِّق بالمركزية الغربية. وسواءٌ سُمِّيَت بـ «نهاية التاريخ» أم بـ«الصراع بين الحضارات» أم بـ«السياسة الواقعية في العالم الجديد»[٣]، فإنها كلُّها تحيل إلى ضخِّ دماءٍ جديدةٍ لأجلِ إعادة إنتاج أطروحةِ المركزية الغربية من خلال تركيزها على الحاجة إلى الدخول مرة أخرى في «صدام» أو «صراع» مع عدوٍ آخر جديد، «في الأطراف»، يؤدي ما كان يُؤَدِّيه الاتحاد السوفياتي من دورٍ، ويتخذ منْ مسائلِ **الأمن الاجتماعي** و**الهجرة** و**التصادم بين الهويات الحضارية المتنافسة** مجالات لهذا الصراع بين دولِ الأطرافِ ودولِ المركزِ.

وبِذكرِنا لهذه الأطروحات القريبة زمنيًا إلينا، لمْ نبتعدْ عمَّا كانت تدَّعِيه «نظرية» المركزية الأوروبية. بل نحن الآن في قلب هذه الأزعومة المركزية. يُعِينُنَا على ذلك ما يُلاحظه كاتب مغربي آخر، خَلُصَ إلى أنه «بهذه الروح المحافظة والارتكاسية تطل [علينا] المركزية الأوروبية (والغربية استطرادًا)، وهي غارقة في نرجسيةٍ مَرَضية تزوِّدها الثقافوية [Culturaliste] بالطاقة المتجددة التي تسمح لها بالبقاء والديمومة. وها هي اليوم تطل، من جديد، وراء أزعومات

(١) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق ...**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ٨٣.

(٢) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، فريق الترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشابي، الإشراف، المراجعة والتقديم: مطاع صفدي، بيروت - مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.

(٣) كلامُنَا هنا عبارة عن إحالة إلى نظرية الصحفي وأستاذ الدراسات الدولية في جامعة وُرْويك البريطانية، باري بوزان (Barry G. Buzan) الذي رأى «أن التصنيف الذي درج العالم عليه منذ الحرب العالمية الثانية، فقد معناه بعد انهيار الكتلة الشيوعية، وبالتالي لا بد من تصنيف آخر لفهم الوضع العالمي الجديد في التسعينات. والتصنيف الذي يقترحه الكاتب ويبني عليه تحليله يقسم العالم كله مركز وأطراف: المركز هو الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، والأطراف هي ما شكل سابقا دول العالم الثالث». انظر: عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، بيروت المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣، ص ١٤٢.

جديدة من قبيل «صراع الحضارات» و«صراع الثقافات»، الذي بشّر به صمويل هنتنغتون، و«انتصار» «المتفوقة» منها كما انتصرت الرأسمالية على «النظام الاشتراكي» فأوصلتِ التاريخ إلى نهايته في روايةٍ أخرى لفوكوياما!»[١].

وبالمناسبة، إن الجابري يُسجِّلُ على المفكر الألماني نيتشه أنه هو كذلك كان محكومًا «بالمركزية الأوروبية». وذلك حين قام هذا المفكر الألماني «باستعراض تاريخ الأخلاق [الذي] يجده عبارة عن صراع بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة وأخلاق العبيد»، وكانت «نقطة البداية في تاريخ تقدم البشرية [عند هذا المفكر] هي المرحلة اليونانية [...] فالمجال التاريخي لأخلاق السادة يبدأ مع العصر اليوناني الروماني»[٢].

إن نقد نزعة المركزية الأورو - غربية وبيان تهافتها هو في عمقه نقد ودحض لدعاوى الإمبرالية والصهيونية والعنصرية. لأجل هذا وجب الانتباه إلى أنه كثيرا ما يختلط الأمر -أحيانًا بشكل مقصود- لينتهي النقد بصاحبه إلى إسناد الخطابات الأصولية، وتدعيم الإيديولوجيات الإسلامية والنزعات القومية المتطرفة. والحال أن من يحترم نفسه، يدرك جيدًا أن كاتبًا مثل محمد عابد الجابري ليس هذا معدنه؛ بل إن الرجل كان أصيلًا في نقده، مُتَّزِنًا في شخصيته، ومُتَّسِقًا في قلمه. نعم كانت له هَنّات وعيوب طفيفة، لكنها لا تنال من عمقه الفكري وثباته الأخلاقي، واتِّزَانُه العقلي. وإذا كانت له من ميزَة فهي أنه مفكر عَصِيٌّ على التصنيف؛ مثلما تُجمِعُ على مكانتِهِ الآراء وينعقد عليه الاجماع، تختلف في شأنه المواقف.

يلْحظ القارئ لأعمال المرحوم الجابري (على الأقل بخصوص موضوع نقده للنزعة المركزية) مَيِّزات ثلاث. **أولاها**، تنويعٌ في المصادرِ الدالة على الفكرة؛ أي بدلَ اكتفاؤهُ بمفكرٍ واحدٍ أو اثنين، ثُم اسقاطُ أفكارِه (أو أفكارهما) على حضارةِ الانتماءِ، نلْحَظ عنده تنويعًا في النماذج وتَقَصِّي للفكرة في شَتَّى مَظَانِّها. **وثانيهما**، إلمامُهُ وانفتاحُه على ثقافة الآخرِ قبلَ الدخول في مناقشتها؛ بحيث لم تأت مُنَاقَشَاته من فراغ، بل هو المُطَّلِع وهو المتمكن من مادته. **وثالث المَيِّزَاتِ** اعتزازه بـ «الخصوصية» التي ينتمي إليها وينطلق منها. فهو الذي عُرِفَ عنه رفضه المطلقِ الاستِغْناء عن تُراثه أو الاستغناء عن لغته وثقافته، بل وعَمِلَ على التأسيسِ من داخِلِهَا. وما نقدُهُ لـ «تَمَرْكُزِ» الآخرِ إلاَّ دليلٌ على تبرُّمِهِ من أفعالِ الاقصاءِ والتّعَالي. وهيَ كلُّها من المناقب التي ميَّزَتْ شخصيةَ وخصال المرحوم الجابري.

(١) عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧، ص ٢٠٢.

(٢) الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات...**، المرجع نفسه، ص ٤٩.

على سبيل الختم

تساءلنا بداية عن مدى انسجام كتاب (**المثقفون في الحضارة العربية..**) مع أبرز مرتكزات المشروع الفكري للجابري؟ وفي وسعنا الآن أن نورد بعض أبرز الاستنتاجات التي توصلنا إليها.

لِنُذكّر أنَّ الكتابَ لم يكن مقصودًا لذاتِه، بقدر ما كان مجردَ وسيلة لمعرفة مدى استمرارية الأستاذ الجابري في استكمال ما بدأه في مشروعه الفكري. والذي لاحظناه، أنه جمع في كل متفرقات أعمالِه، بين تقنية **التبيئة** ومطلب **الاستمرارية** ونفورُه من أزعومة **المركزية الغربية**. وهي نفس الأسس التي أثبتنا أنها ترددت مرة أخرى في هذا الكتاب. وقد يكون هذا الكتاب دونَ المشروعِ الفكري للجابري قيمةً من الوجهةِ المنهجية والعلمية، لكنه، من دون شك، كتابٌ لهُ غيرُ قليلٍ من الأهمية والضرورة؛ بحيث يجعلنا نعيد النظر في موضوع «قديم - جديد»، (أي موضوع المثقف)، وفي أفهامنا عن أدوار المثقفين وعن علاقاتهم سواء بالسلطان السياسي أو بالمجتمع، وكذلك ببعضهم البعض، أي بغيرهم من المثقفين.

لقد جمع الأستاذ الجابري -من خلال هذا الموضوع- بين قضيةٍ لها راهنيتُها وقيمتُها في عالمنَا المعاصر، وسياق تشَكُّلِها في تراثنا العربي. وبهذا فقد استطاع إنشاء جسر تواصل فكري بين ثقافتين، عرَبية وغرْبية؛ فبِتَنْقِيبه عنِ المثقف داخل ثقافتنا العربية، استطاع الجابري -إلى حد كبير- «تبيئة» المفهوم. وفي تبيئته نزَعَ المركزية، التي تدَّعيها حضارة أخرى، عن هذا المفهوم. حتى وإن كنَّا لا نستطيع أن ننكر أن هذا المفهوم قد نشأ -أول ما نشأ الوعي به- في بيئة أوروبية.

وإذا كان الكاتب قد راهن، على التأصيل الثقافي لهذا المفهوم في حضارتنا العربية، فقد عمل -من خلاله- كذلك على **«التأصيل الثقافي للحداثة [برمتها] في فكرنا ووعينا»**[1]، باعتبار أن مفهوم «المثقف» واحدًا من «مشتقات» الحداثة. هذه (الحداثة) التي باتت تفرض نفسها علينا اليوم كقيم إنسانية كلية وعالمية.

وأما بخصوص ما يتَعلَّق بالكتابِ في حدِّ ذاتِه، فنحن نشاطر الباحث المغربي نور الدين أفاية الذي قال إن القارئ يشعر «بنوع من الخصاص، بل وبإحساس حاد بأن الكتاب توقف عندما كان يفترض فيه أن يعمق الحديث»[2]، خصوصًا في ما يتعلق بمسألة صراع الدولة والمثقف، وقضية «**التناوب**» على خدمة سيطرة

(١) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٦.

(٢) أفاية، **أسئلة النهضة في المغرب**، المرجع نفسه، ص ٢٣.

الدولة وهيمنتها.

وعمومًا نقول، سواء وُفِّقَ الرجلُ في **تبيئة** المفهومِ ووجدَ له المرجعيةَ التي تناسبه من داخل التراث؛ وسواء تمكَّنَ من ربطِ الماضي بالحاضر ووصْلِ الحاضرِ بالماضي، لإثباتِ **استمرارية** التراث في عالمنا المعاصر؛ وسواءٌ استطاعَ تقويضَ خرافة **المركزية الغربية** أم لم يستطع، فإن الذي علينا نحن هو أن ننتَبِه إلى أن الكتابَ -ببساطته وطرَافَته- إضافة غنِيَّة في مشروعِ صاحبِه. ويمكن أن ننظر إليه بوصفِهِ مناسَبَة أو أرضية، بالنسبة إلينا نحن الذين نقرؤه، ننطلق منها لأجلِ فتحِ نقاشٍ جِدّي مُسْتَأنَف ومفتُوح.

واجبٌ علينا إذن نحن أنْ نقرأَ جيدًا عملَ الجابري لنُحِبَّه ونُتْمِّمهُ. بحيث نعيد التفكير (**أولًا**) في فعل **التبيئة**، ونتمنى أنْ لا نكتفي من خلاله «بسرقة» و«استنساخ» ما جادَتْ به عقول الآخرين، بل نريده أن يكون عملًا مشروعًا ومقبولًا في محكمة العقل غيرَ مرذول. ولنقول (**ثانيًا**) نعم إننا من خلال تحقيق **الاستمرارية** مع تاريخنا لا نريد أن نكون مجرد كائنات تراثية مخاصمة للحاضر وخائفة من المستقبل لصالح عصورٍ حجرية. فالتراث ما يزال يفيدنا؛ لأنه يعيش فينا، نحن نحِبُّه، نعم، لكنَّنا علينا أن نكون قادرين على تحقيقه وتجاوُزِه. ومن خلال نقدِ ونقضِ أوهام أزعومة **المركزية الغربية** فإننا (**ثالثًا**) لا نريد أن نكون مجرّدَ «هوامش» تتفرجُ على إنجازاتِ النابِس وتُعَلِّق على متغيراتِ العالمِ وتكتفي بالانبهارِ، بل نتمنى أن نكون نحن كذلك من المساهمين إيجابيا في تقدم الحضارة وسمُوِّ المجتمعات وتحقيقِ الإنجازاتِ.

البيبليوغرافيا :

باللغة العربية:

-أفاية، نور الدين، **أسئلة النهضة في المغرب**، المغرب - كتاب الجيب - منشورات الزمن، يونيو، ٢٠٠٠.

-بغوره، الزواوي، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت - دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٧.

-بلقزيز، عبد الإله، **نقد التراث، العرب والحداثة (٣)**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.

ـــــــ، **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧.

-بنعبد العالي، عبد السلام، **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، الدار البيضاء - دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.

-الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، بيروت - مركز دراسات

الوحدة العربية، ط. ٣، ٢٠٠٦.

ـــــــ، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق...**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٧.

ـــــــ، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٨.

ـــــــ، **نحن والتراث**، الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٦.

-الدجاني، أحمد صدقي... [وآخ.]، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه؛** أنيس صايغ (معدّ)، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠١.

-الدواي، عبد الرزاق، **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة**، الدار البيضاء - شركة النشر والتوزيع- المدارس، ٢٠٠٤.

ـــــــ، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، بيروت - المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

ـــــــ، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت - دار الطليعة، ١٩٩٢.

-الشيخ، محمد، **المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر**، بيروت - دار الطليعة، ١٩٩١.

-فوكوياما، فرانسيس، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، فريق الترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي، الإشراف، المراجعة والتقديم: مطاع صفدي، بيروت - مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.

-هاني، إدريس، **حوار الحضارات**، الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٢.

باللغة الأجنبية:

Corm, George, l'Europe et le mythe de l'Occident : La construction d'une histoire, Ed. La Découverte, Paris, 2009.

.———, Orient-Occident, la fracture imaginaire, La Découverte, Paris, 2002.

Descartes, René, Discours de la Méthode, Bookking International, Paris, 1995.

Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.

Kuhn, Thomas, S. La structure des révolutions scientifiques, traduit par: Laure Meyer, Champs - Flammarion, 1983.

Nietzsche, Fréderic, Généalogie de la morale, présentation par Philippe Choulet, Traduction inédite par: Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, GF-Flammarion, Paris, 1996.