الأبعاد الابستمولوجية لنظرية العقل عند الجابري

Dimensions épistémologiques de la théorie de la raison chez El Jabri

د. عبد الفتاح سعيدي [1،*]

[1] جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي (الجزائر)، الايميل: abdosaidi69@gmail.com

تاريخ الاستلام : 2018/10/20 ؛ تاريخ القبول : 2018/11/01

ملخص : إن الشهرة المطبقة التي وصلت إليها مؤلفات الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري (1936-2010) في كل العالم العربي، مشرقه ومغربه، تعود في الأساس إلى نظريته في العقل. صحيح أن مشروع الجابري الفلسفي لم يكن منصباً بالدرجة الأولى على تأسيس نظرية للعقل، ولكن معالم نظريته في العقل كانت واضحة الصورة من خلال نقده للعقل العربي، وذلك من أجل الكشف عن الأسس والمنطلقات والمعايير التي كانت وراء إعادة إنتاج التراث العربي الإسلامي، وكانت المنهجية التي بنى عليها نقده هي منهجية ابستمولوجية على وجه التحديد. السؤال: ما هي المعاني الابستمولوجية العميقة التي أخذتها تصورات الجابري للعقل؟ وحتى يتسنى ذلك ينبغي طرح الأسئلة التالية: ماذا يفهم الجابري من كلمة "ابستمولوجيا"؟ وما هي مختلف مختلف الأسباب الموضوعية التي أدت بالجابري لمثل هذه التصورات؟

الكلمات المفتاحية : ابستيمولوجيا، العقل، التراث، الهوية، الحداثة.

Résumé :
On ne peut pas parler des méthodes de critique de la patrimoine dans la pensée magrébine contemporaines sans parler des travaux imminents de Med Abed Al-Jabri (1936-2010)). J'ai choisi parmi des innombrables méthodes, la méthode épistémologique, qui a permet à Al-Jabri de découvrir, d'extraire la raison arabe. La créativité dans ce projet, c'est l'application des méthodes épistémologique, comme la rupture bachelardienne, l'épistémè de Foucault, de nouvelles méthodes épistémologiques dans l'étude des textes authentiques de la philosophie arabo-musulmane médiévale. La question qui se pose : Quelles sont les dimensions épistémologique d'une raison arabe?

Keywords : epistemologie ; La raison ; la patrimoine ; L'Identité ; La modernité.

* المراسل الأول.

1- مقدمة

لقد كان الفلاسفة القدماء والمحدثين خصوصاً من أصحاب النزعة العقلانية ينظرون إلى العقل على أنه قوة مفارقة لمختلف الشروط التجريبية، محتواه الأفكار البديهية البسيطة التي لا تحتمل شكاً ولا نقض ولهذا فهي أفكار كلية (تنطبق على كل ذات وعلى كل موضوع)، ضرورية (نقيضها مستحيل)، ومطلقة (أي أنها مستقلة على كل الشروط). ويتخذ هذا الموقف كل من ديكارت وسبينوزا وغيرهم، وحتى نقد كانط للعقل ليس شكاً في تعاليه وكليته، وإنما بحثاً وتنقيباً في حدوده وإمكانياته، والمواضيع القادر على بحثها، وغير القادر على ذلك، وذلك بالانطلاق من المسلمات اليقينية للهندسة الإقليدية وفيزياء نيوتن. لقد كان القرن التاسع عشر قرناً متميّزاً في إسقاطه لمختلف المرتكزات الرياضية والعلمية التي تستند عليها فكرة **العقل الكوني**، أي الكلي الذي يتساوى فيه كل الناس، وهو ما يذكرنا بمقولة ديكارت الشهيرة: «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

المبحث الأول: نظرية العقل الكلاسيكية

أولاً: أسباب تهافت العقل الكوني

1-المنطق الأرسطي: ويمكن أن نلاحظ كذلك أنه حتى المنطق الأرسطي بمبادئه التي كانت تعتبر مبادئ التفكير، والعقل نفسه، لم تنجو من النقد والتحليل والتنسيب (أصبحت نسبية) يقول الجابري: لقد كان المنطق الأرسطي – كما يقول كونزيت– عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب. ولهذا كان تطابقه واضحاً مع موضوع الفيزياء الكلاسيكية، التي كان موضوعها الجسم الصلب.. لقد عجز المنطق الأرسطي عن التعبير عن صفات وخصائص الجسيمات الذرية، وأصبح عالم الذرة يفرض على العقل البشري –العقل العلمي– قواعد جديدة، أي منطقاً جديداً.. ومن هنا ضرورة الاعتراف بتعدد أنواع المنطق تبعاً لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجل أو ذاك. [1]

2-الرياضيات: ولعل من أهم أسباب سقوط نظرية العقل الكوني على مستوى الرياضيات: أزمة المسلمة الإقليدية الخامسة وظهور الهندسات اللاقليدية. ثم ظهور أزمة الأسس التي تقوم عليها الرياضيات. يقول بوخنسكي: لقد أدى اكتشاف الهندسات اللاإقليدية ونظرية المجموعات التي قام بها كانتور إلى إظهار أن ما كان يعد افتراضات أساسية لا يقوم علم الرياضيات إلا عليها، ماهي في الواقع إلا قضايا ليست يقينية على الإطلاق، كما نبه هذان الاكتشافان الأنظار إلى ضرورة التحليل الدقيق للمفاهيم التي تبدو في الظاهر بسيطة، وإلى تركيب النظم الرياضية ابتداء من المسلمات. [2] وهو ما أدى إلى ظهور النزعة الاكسيومية التي يقول عنها الجابري: تلك هي النزعة الأكسيومية، الفرضية – الاستنتاجية، التي تجتاح الآن العلوم الناضجة، والتي بدأت انطلاقتها من الرياضيات مع منتصف القرن الماضي. لقد غدا المجهود العلمي يقوم على إنشاء "منظومات قواعد" جديدة للعمل الذهني، قابلة للتكيف مع الاجراءات التجريبية. وهذه المنظومة من القواعد تعمل بدورها على خلق عقل جديد ستجعل منه العادة والممارسة عقلاً طبيعياً وضرورياً، تماماً مثلما كان المنطق الأرسطي يبدو طبيعياً وضرورياً. [3]

3-العلوم الفيزيائية:

لقد كان الجابري متأثراً جداً بالنتائج الابستمولوجية للنظريات العلمية المعاصرة وعلى رأسها نظرية النسبية لاينشتاين والتي روج لها غاستون باشلار كثيراً في كتاب "**الروح العلمي الجديد**" يقول الجابري: لقد شيّد كانط صرح فلسفته على مسلمات فيزياء نيوتن فاعتبر الزمان والمكان إطارين مستقلين عن التجربة وظروف المجرب .. وستأتي نظرية النسبية، مع مطلع القرن العشرين، لتقول بنسبية الزمان والمكان وتعلقهما بالمنظومة المرجعية للملاحظ، كما ستأتي نظرية الكم لتجعل الاحتمال يحل محل الحتمية. لقد تغيرت جذرياً، مع الفيزياء الذرية مفاهيم العقل ومبادؤه، تلك المفاهيم والمبادئ التي كان يُنظّم بها التجربة (مثل مفهوم الحتمية ومفهوم الزمان ومفهوم المكان) فصار لزاماً عليه أن يغير فهمه لنفسه. وهل العقل شيء آخر غير مفاهيمه وأدوات عمله؟ [4]لقد انتهى بنا الخطاب – يقول الجابري – إلى القول بتعدد العقل والمنطق باعتبار أنهما، في نهاية التحليل، جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به. [5] ويقول بوخنسكي توكيداً لذلك: لقد أنتجت أزمة علم الطبيعة نتيجة مهمة، فقد أظهرت بوضوح أنه لا يمكن قبول مفاهيم وقضايا العلم الفيزيائي بدون تحليل فلسفي، وأنه لا يمكن، من وجهة نظر فلسفية، اعتبار النظريات الطبيعية صحيحة قبلياً. وعلى هذا اتضح أن ديكارت وكانط قد أساءا التصور على نحو يتسم بالسذاجة الشديدة. من جهة أخرى، وبفضل كل هذه الاكتشافات، فإن أزمة علم الطبيعة أيقظت الفكر التحليلي، الذي سيكون واحداً من علامات الفلسفة في القرن العشرين. [6]

ونتيجة لهذا فقد أصبح القول بالعقل الكوني مجرد فرض ميتافيزيقي لا مبرر له على مستوى الرياضيات والعلوم. إذن فالباب مفتوح على مصرعيه أمام الجابري ليتناول مقولة العقل بالدراسة الوضعية في مؤلفيه الكبيرين: "**تكوين العقل العربي**" 1983 و"**بنية العقل العربي**" 1985.

المبحث الثاني: نظرية العقل عند الجابري

أولاً: مفهوم العقل عند الجابري

يقول الجابري: لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا الزمان والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه «القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ»، إنه أساساً، نشاط منظم، ولنقل «**لعب حسب قواعد**». [7] فما هو مصدر هذه القواعد؟ مصادر ميتافيزيقية أم واقعية؟ يجيب على السؤال: هي ليست قواعد بالمفهوم الميتافيزيقي (بديهيات)، لأن هناك مجاوزة للميتافيزيقا. فلم يبق إلا مصدر واحد ووحيد هو الواقع. أي أنه صار لزاماً علينا أن **ننظر إلى العقل على أنه جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما**، أي من الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان. [8] إن أهم ما يمكن ملاحظته على العقل أنه وليد حوار دائم ومستمر مع الواقع أو المحيط الثقافي الذي يوجد فيه، وهو ما يجعل العلاقة بين الفكر كمحتوى أو كأداة في علاقة جدلية. يقول: إن التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها. إن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته، هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة.. فالفكر

العربي مثلاً هو عربي، ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة وطريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه. (9)

يستغل الجابري هذه النتيجة ليبين أن كل عقل يؤطره الوسط الثقافي الذي ينشأ فيه، وهذا ما يبرر القول بدراسة التراث من الداخل أو من الخارج، وبالتالي الفرق الجذري بين الباحث العربي في التراث والمستشرق الذي نشأ في ثقافة أخرى. يقول: إن المثقف لا ينسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها. والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها.. فالفارابي مثلاً الذي فكر في قضايا الثقافة اليونانية، هو مفكر عربي لأنه فكر فيها بواسطة الثقافة العربية ومن خلالها. والمستشرقون يظلون مستشرقين يطلبون الشرق لأنهم يقعون خارجه بثقافتهم. (10) وكذلك أن التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة. (11)

عندما يكون رجل الفضاء سابحاً في الفضاء، فإن سفينته تمثل بالنسبة إليه ما ندعوه بالإطار المرجعي (المنظومة المرجعية، Système référentiel) الذي يراقب الأشياء من خلاله وبواسطته. وبعبارة أعم فأشياء العالم كله إنما تتحدد بالنسبة إليه بخيوط وهمية تربطها إلى سفينته..والواقع أن البشر كلهم مثل رجل الفضاء هذا، فلكل منا إطاره المرجعي الذي يحدد بواسطته علاقته مع العالم. فنحن لا نعرف شيئاً ولا نتعرف عليه إلا من خلال ما نربطه به نوعاً من الربط. والعقل البشري هو جملة من العناصر (مفاهيم وتصورات وإجراءات) تشكل المستندات التي تحدد علاقتنا بالأشياء: فَهْمُنا لها، رد فعلنا إزاءها، موضَعَتُنا لها..الخ. وإذا كان البشر يتفاهمون ويتواصلون فلأنهم يعيشون حياة متشابهة، في الطبيعة والمجتمع، تمدهم بمرتكزات ومقاييس موحدة نوعاً ما، أي بإطار مرجعي واحد. (12)

غير أن تجارب الشعوب وظروف معيشتها ليست واحدة، مما ينشأ عنه اختلاف الثقافات وبالتالي اختلاف المنظومات المرجعية لمن ينتمون إليها، تماماً مثلما تضم سفينة الفضاء نقط الاستناد التي يقيس المراقب الأشياء بالنسبة إليها. وكما أن رجل الفضاء يستند في قياساته، سواء كان يقيس أشياء العالم التي توجد خارج السفينة أو داخلها، على نفس نقط الإسناد، فكذلك الحال بالنسبة لكل من يعيش داخل ثقافة ما، وهل هناك من بشر من ليس كذلك؟ يمكن النظر إلى الثقافة إذن، ككيان مستقل تنظمه، وتنظم العالم من حوله وبالقياس إليه، منظومة مرجعية خاصة بها من المفاهيم والقيم والرؤى.. تشكلت خلال فترة أو فترات أو هي تتشكل باستمرار من تاريخ تلك الثقافة، مفاهيم وآليات ورؤى وقيم تشد إليها بخيوط من حديد عالم هذه الثقافة أولاً، والعالم أو العوالم التي تقع حولها ثانياً، وحينئذ يصبح تاريخ هذه الثقافة أو زمنها مرهوناً بتلك الخيوط. فما دامت الخيوط هي هي، لم تتغير جذرياً في تركيبها وطريقة عملها، فالزمن زمن الثقافة المعينة يبقى ممتداً، يتحرك في سكون وكأن الأمر يتعلق ببساط يمسك، بواسطة الخيوط التي تؤلفه، جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته.. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات. (13)

هل العقل العربي الذي يقصده الجابري هو العقل العربي كما كان بالأمس أو العقل العربي كما هو اليوم؟ أي: هل حقق العقل العربي قطيعة ابستمولوجية مع نفسه، أي مع الشروط التي تجلى فيها أول مرة والتي على أساسها تكوّن، الشروط التي وضعها أولئك الذين قاموا لأول مرة في تاريخ بتدوين العلم وتبويبه؟[14]

إن ما تبقى منه (العقل العربي) هو تلك العناصر الخفية التي طبعت الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي العقل العربي، بطابعها والتي ظلت إلى اليوم تمارس تأثيرها داخل هذه الثقافة.. والثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، يعتبرها الجابري ذات زمن واحد، منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده.. إذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي.. العقل العربي هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين. [15] الإطار المرجعي الثقافي هو في الغالب إطار لا شعوري يعي الوعي ولا يعيه الوعي.

المنهج الابستمولوجي كما هو معروف عند رواده خاصة في المدرسة الفرنسية يستعمل آليات خاصة به أهمها تصنيف المعرفة إلى عامية وعلمية. وعلى أساس هذا التصنيف يتم تأسيس آلية أخرى من آلياته وهي آلية القطيعة المعرفية. التي تعمل على قطع الصلة بما هو معرفة غير علمية، والإبقاء على العلاقة مع المعرفة العلمية، وهذا لتطويرها واستثمارها بفعل عملية النقد التي هي الممارسة الابستمولوجية.

ثانياً: نوعا العقل عند الجابري

ما دام العقل في علاقة جدلية وتفاعل مستمر مع الواقع الاجتماعي والثقافي، إذن يمكن تمييز نوعين من العقل على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (André Lalande):

1-العقل المكوِّن (La raison constituante)، الفاعل: وهو النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حيث البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ. وبعبارة أخرى إنه : «الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس».

2-العقل المُكوَّن (La raison constituée)، السائد هو: «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا»، وهي (أي المبادئ والقواعد) على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما تختلف من فرد لآخر. يقول لالاند: «إن العقل المُكوَّن والمتغير لو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (=العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زماننا»[16]، وبعبارة أخرى إنه: « منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة». [17]

3-العلاقة بينهما: وفي إطار علاقة العقل المكوِّن بالعقل المُكوَّن يقول الجابري: إن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد، أي انطلاقاً من عقل سائد، الشيء الذي يُغرينا على القول إن العقل العربي هو، حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية... إن العقل المُكوَّن ينزل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا، في مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة، الروح النقدية، أولئك الذين يحكمهم العقل السائد الذي أنتجه عقل أجدادهم الفاعل، عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة

والممكنة. [18] ..إنه العقل المكوِّن والعقل المُكوَّن، اللذان يعملان من خلال علاقتهما الجدلية، على جعل العقل يكتشف حقيقته من خلال صيرورته وبواسطتها. [19]

ثالثاً: دور نوعي العقل في تأسيس العقل العربي

يذهب الجابري إلى أنه يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلاً سائداً .. وفي هذه الحالة يكون من الممكن جداً القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد التي تشكل، في ذات الوقت، أساسيات المعرفة، أو نظمها، في الثقافة العربية. ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلاً فاعلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني إنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير، أو تحديث أو تجديد، العقل السائد القديم. وواضح أن هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد، وواضح كذلك أن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطورها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفي والفكر العلمي. [20]

ويبدو أن الجابري يريد أن يربط العقل السائد أو المُكوَّن بعد أن حصل عليه من تمييز لالاند، يربط هذا العقل بأعمال ميشال فوكو (1926–1984) يقول: والعقل المُكوَّن هو النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة.. والنظام المعرفي (Epistémè) هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. وباختصار النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية. وحيثما هناك بنية – يقول الجابري– هناك ثوابت ومتغيرات، ولا يكون النظام المعرفي مطابقاً للثقافة إلا عندما نأخذ بتعريف الثقافة على أنها: «**ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء**». [21] مثلاً: النظام المعرفي البياني: إن الخطاب العربي في (النحو–الفقه–الكلام– البلاغة) يؤسسه فعل عقلي واحد، أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، (هو القياس عند النحاة والفقهاء، هو الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين، هو التشبيه عند البلاغيين). إذن هناك قاعدة ابستمولوجية واحدة أو نظاماً معرفياً واحد، ندعوه النظام المعرفي البياني. [22]

<u>المبحث الثالث</u>: تصورات الجابري الابستمولوجية

أولاً: معنى الابستمولوجيا عند الجابري

يرى الجابري أن الابستمولوجيا هي "علم المعرفة". وبما أن المعرفة هي علاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي يراد معرفته، فإن الابستمولوجيا هي العلم الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة التي هي بمثابة جسر يصل الذات بالموضوع، والموضوع بالذات، بل جسر يخلق الذات من خلال انفعالها بالموضوع ويخلق الموضوع من خلال فعل الذات فيه. إن هذا التأثير المتبادل بين الذات والموضوع يجعل العلاقة بينهما (وبالتالي المعرفة) عبارة عن عملية تاريخية متسلسلة، تتطور وتنمو بتطور ونمو وعي الإنسان من خلال نشاطاته المختلفة، وفي مقدمتها نشاطه العلمي.. لنقل إذن إن الابستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم (بما فيه الإنسان) وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية، ولكنه الخاضع، في الوقت ذاته، لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاساً أيديولوجياً لواقعه

العام. ومن هنا تلك الصيغة الأيديولوجية التي لا بد أن يتضمنها، صراحة أو ضمناً، كل بحث ابستمولوجي. (23)

ثانياً: التحليل الابستمولوجي والمضمون الإيديولوجي

يذهب الجابري إلى أن البحث الابستمولوجي: هو البحث الذي يتخذ موضوعاً له أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات.. إن وجهتنا الوحيدة –يقول– هي التحليل (العلمي) ل"**عقل**" تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة: الثقافة العربية الإسلامية. (24) ويبدو في هذه الفقرة متأثراً بكانط، الذي لم يسلط نقده على العلوم والمعارف السائدة في عصره بل سلّم بها وانطلق منها لاستخلاص الأدوات والمقولات العقلية التي أنتجتها. ومن جهة أخرى يبدو تأثره بميشال فوكو في تركيزه على المضمون الأيديولوجي للمعرفة، والدراسات الأركيولوجية والجينيالوجية سيئة النية. يقول الجابري: وعلى الرغم من أنني أدرك بعمق الأهمية البالغة التي يكتسبها التحليل الابستمولوجي بالنسبة لوضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة، وبالتالي بالنسبة لتحديث العقل العربي، فإني لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الأيديولوجي في فلسفة جعلت كل همّها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية .. في أهداف أيديولوجية. ألم تكن إشكاليتها الرئيسية أيديولوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، بين ما لله وما لقيصر.. بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الآخرة)؟ ثم هل يمكن الإدعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجي؟ (25) ومما يمكن ملاحظته أن الأول فيه تأثر بكانط وباشلار، والثاني فيه تأثر بفوكو. الأول فيه نقد لأدوات التفكير، الثاني فيه نقد لمحتوى التفكير. الأول نمارس فيه القطيعة الابستمولوجية، والثاني فيه النظر للنصوص كبنية لا واعية.

الأولى من أجل إضفاء المعقولية والثانية من أجل الفهم. الأول يقدم معنى معاصراً لنا، والثاني يقدم معنى معاصراً لزمن النص التراثي.

ثالثاً: تصور الجابري للقطيعة الابستمولوجية

القطيعة الابستمولوجية مصطلح يعود للفيلسوف الفرنسي باشلار الذي وصف فلسفته بأنها فلسفة النفي (La philosophie du non) ..إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس وللطرق المعتادة في التفكير، ولا تأخذ "البديهيات" أي الأفكار البسيطة على أنها أفكار بسيطة فعلاً يجب التسليم بها دون مناقشة، بل إنها تجتهد في نقد هذه البديهيات نقداً جدلياً لتكشف عما تنطوي عليه من لبس وغموض. إن فلسفة النفي إذن، ترفض كل تصور علمي يعتبر نفسه كاملاً نهائياً، إنها الفلسفة التي ترى أن كل مقال في المنهج هو دوماً مقال ظرفي، مقال مؤقت لا يصف بناء نهائياً للفكر العلمي، بل فقط، بناء يبنى على الدوام ويعاد فيه النظر باستمرار. ولذلك كان العلم وتاريخ العلم لا ينفصلان، باعتبار أن العلم محاولة دائبة للكشف عن الحقيقة، وأن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم. (26)

يحاول الجابري جعل شرط القطيعة الابستمولوجية شرطاً داخلياً، حتى يحرم من هم خارج الثقافة كالمستشرقين مثلاً من أن يُعتمد على دراساتهم في نقد التراث، ولذلك فهو يركز على مصطلح "داخل نفس الثقافة" يقول: إن مفهوم القطيعة الابستمولوجية يجعلنا نتحرك داخل نفس الثقافة وبعيداً عن الاعتبارات

القومية. نقول "**داخل نفس الثقافة**" وبعيداً عن الاعتبارات القومية. نقول "**داخل نفس الثقافة**" لأنها لا تحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين أو لميدانين معرفيين مختلفين؛ فلا معنى للقول بأن فيلسوفاً أوروبياً ما في القرون الوسطى حقق قطيعة مع ابن سينا، ولا معنى للقول بأن عالماً في الرياضيات حقق قطيعة مع عالم في الفيزياء أو في القانون أو في الاقتصاد، أو مع فيلسوف.. فإن يكن ابن رشد قد حقق قطيعة ابستمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه .. وأيضاً حقق تقدماً عليه في ميدانهما المشترك وداخل نفس الثقافة التي ينتميان إليها معاً. (27)

المبحث الرابع: القراءة الابستمولوجية للتراث

أولاً: ما معنى القراءة ؟ كيف نحقق القطيعة الابستمولوجية؟

تقوم القراءة المعاصرة للتراث على الفصل بين معنيين للتراث: يتعلق المعنى الأول بالمحيط الفكري والاجتماعي والسياسي للمقروء. أما المعنى الثاني فيتعلق بالقارئ نفسه. هذا بالنسبة للقراءة أما بالنسبة للمعاصرة؛ فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي. (أي بالنسبة لمحيطها الخاص). ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية،

الفهم: معناه بالنسبة لنا.

إضفاء المعقولية على المقروء: أي نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها. والخلاصة هي جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا.. وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا.. قراءتنا تعتمد، إذن، **الفصل والوصل** كخطوتين منهجيتين رئيسيتين. (28)

كيف نحقق القطيعة الابستمولوجية؟

إن القطيعة التي يدعو إليها الجابري ليست القطيعة مع التراث (هذا فهم ساذج للقطيعة) بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، إنها القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث.

لماذا الإلحاح على فصل الذات عن الموضوع في القراءة التي نقترحها لتراثنا؟

لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره.

القارئ العربي مؤطر بتراثه: بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته. لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، وكحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. كل ذلك بدون نقد وبعيداً عن الروح النقدية: فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر.

القارئ العربي مثقل بحاضره: يطلب السند في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، إنه يريد أن يجد فيه العلم والعقلانية والتقدم و..أي كل ما يفتقده في الحاضر. (29)

ثانياً: كيف يمكن التعامل موضوعياً مع النصوص؟

يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ. (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها). يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، اي من العلاقات القائمة بين أجزائه. [30] إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه. لماذا؟ لأن الكشف عن المضمون الإيديولوجي يتوقف على ربط هذا الفكر بسياقه التاريخي، بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للحظة الزمنية التي ولد فيها هذا الفكر. ويبدو تأثر الجابري بفوكو واضحاً في تعامله مع التراث، وفي العقل الذي يريد استخلاصه منه (العقل=الابستيمي). سيعمد فوكو إلى اكتشاف **النسق** الخفي الذي يحكم نشأة العلوم والمعارف في مرحلة تاريخية معينة. أما منهج ذلك الاكتشاف فسيطلق عليه مصطلح **أركيولوجيا** أما ذلك النسق الذي يبحث عنه فسيسميه **ابستيمي**. موضوع تحليلات فوكو هو خطاب المعارف في **حاضرها**، بعيداً عن أي ارتباط بماضي لها و مستقبل؛ يحفر في الخطاب المعرفي لفترة تاريخية معينة بحثاً عما سيسميه مجموع القواعد التي يعتبرها كشروط إمكان، تجعل تلك المعارف تظهر وتنشأ في تلك الفترة بالذات ثم تختفي بعد ذلك... والقاسم المشترك بين مؤلفاته الأركيولوجية هو محاولة الكشف عما سيسميه أيضاً بمجموع الشروط القبلية التي تحدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة وفي ثقافة معينة، والكيفية التي توظف بها الخطابات في الممارسات وفي السلوك. [31]

ثالثاً: مشكلة وصل القارئ بالمقروء.

إن اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بـ"**الحدس**"، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها. الذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها..بهذا النوع من الحدس الاستشرافي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات ومن جملتها ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر وراء مناورات التعبير..هنا تُقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما كان سيكون، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول المستقبل الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى المستقبل الذي تجري الذات القارئة وراءه.. فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً لقارئه. [32]

4-الخلاصة:

من خلال هذه الورقة البحثية المختصرة يمكن النظر إلى الجابري علاوة على أنه صاحب مشروع إصلاحي وبحثي متعلق بالتراث العربي الإسلامي، فهو بالدرجة الأولى باحث ابستمولوجي حيث كان تأثره بالأساس بأعمال باشلار وميشال فوكو وأندري لالاند، وكذلك بالنظريات العلمية والرياضية الكبرى التي سادت القرن العشرين، ويبدو أن مؤلفه الشهير "**مدخل إلى فلسفة العلوم**" الذي ظهر العام 1976 دليل على مدى تشبع هذا الباحث والفيلسوف المغربي بالروح العلمية الابستمولوجية، ولعل عملية استخلاصه لخصائص العقل العربي هو عمل ابستمولوجي بالدرجة الأولى، وهو يؤكد من خلال مختلف مؤلفاته الهامة على أن منهجه في بحث التراث هو ليس عمل مؤرخ ولا متخصص في الإسلاميات ولكن بحثه وتعامله مع النصوص التراثية هو تعامل علمي نقدي ابستمولوجي.

- **الإحالات والمراجع :**

(2)– إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت: عزة قرني، عالم المعرفة، الكويت، العدد: 165، سبتمبر 1992، ص 38.

(3)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 25.

(4)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق ص 23.

(5)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 26.

(6)– إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 38.

(7)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 24.

(8)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 24.

(9)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 12.

(10)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 13.

(11)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 13.

(12)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 61.

(13)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 62.

(14)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 65.

(15)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 70–71.

(16)– أندريه لالاند: العقل والمعايير، ت: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص12.

(17)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 15.

(18)– أندريه لالاند: العقل والمعايير، مرجع سابق، ص12.

(19)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 16–17.

(20)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 16–17.

(21)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 25.

(22)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 131.

(23)– محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2002، ص ص 47–48.

(24)– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 14.

(25)– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص7.

(26)– محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، ص37.

(27)– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص9.

(28)– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص ص 11–12.

(29)– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص ص 22–23.

(30)– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص23.

(31)– عبد الرزاق الدّوَاي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ص 140.

(32)– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص25.