مجلة العلوم الاجتماعية
المجلد 15 / العـدد 02 / سبتمبر2021 / ص ص 455 - 466
Journal home page: http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj
ASJP: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/305

القطيعة الابستيمولوجية من التوظيف الباشلاري في تاريخ العلم إلى التوظيف الجابري في تاريخ الفلسفة

The epistemological rupture from the Bachelarian history of Science use, to the Jabiri history of Philosophy use.

علي قربون
مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع - جامعة الأغواط (الجزائر) ، a.karboune@lagh-univ.dz

تاريخ الاستلام: 2021/06/02 تاريخ القبول: 2021/09/17 تاريخ النشر: 2021/09/30

ملخص:
يرتبط موضوع هذه الورقة البحثية بقضايا الابستيمولجيا عموما وبإشكالية انتقال المفاهيم بين الحقول المعرفية المختلفة، وتحاول الدراسة تحديدا أن تسلط الضوء على مفهوم القطيعة الابستيمولوجية الذي ظهر مع فيلسوف العلم غاستون باشلار، وكان له حضورا متميزا في ميدان تاريخ العلم، ليكون له توظيفات أخرى بعد ذلك جعلته يعرف انتشارا واسعا في حقل الابستيمولوجية المعاصرة. أما في الفكر العربي المعاصر، فقد كان المفكر محمد عابد الجابري أشهر من استعار ذلك المفهوم ووظفه في تحليلاته للتراث العربي وفي قراءته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، لذلك ركزت الدراسة على التوظيف الجابري لمفهوم القطيعة الابستيمولوجية في تحديد الموقف من التراث والفرق بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية، مع الرجوع إلى أصوله الأولى التي ظهر فيها، لتخرج في الأخير بخاتمة تلخص أهم الاستنتاجات التي توصل إليها البحث.
كلمات مفتاحية: القطيعة الابستيمولوجية، تاريخ العلوم، التراث العربي، الفلسفة الإسلامية، عابد الجابري.

ABSTRACT:
The topic of this paper concerns the epistemology's issues, generally speaking, and the problematic behind the moving of concepts use among the different fields of knowledge, and more precisely, the study tries to shed light on the concept of epistemological rupture (break) which first introduced by science philosopher Gaston Bachelard, and having a distinct presence in the history of science domains, before it takes other forms of use subsequently, making it widespread in the field of modern epistemology. As for, in the contemporary Arabic thought, Mohammed Abed al-Jabri was among the most prominent whom they loan this concept, and he did apply it both in his analysis of the Arab heritage and in his reading of the arabo-islamic philosophy. For this reason, the study has focused on the Jabiri use of the epistemological rupture concept to determine the position towards the heritage and the difference between oriental and maghrebian philosophy by going back to his early origins where it first appeared, to end with a conclusion summarizing the main deductions.
Keywords: Epistemological rupture, Science history, Arab heritage, Islamic philosophy, Abed Eljabiri.

- المؤلف المرسل: علي قربون

ISSN: 1112 - 6752 رقم الإيداع القانوني: 66 - 2006 EISSN: 2602 - 6090

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

1- مقدمة:

إن مشكلة نقل المفهوم من حقل معرفي إلى آخر مشكلة لها جذور تاريخية في مرجعية الفكر الأوروبي، خاصة في مجال الإبستيمولوجيا وتحديدا في تاريخ العلوم الإنسانية الحديثة في الحقل الثقافي الأوروبي. فقد بدأت هذه العلوم في الانفصال عن الفلسفة ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي، بعد أن بلغت العلوم الرياضية والطبيعية درجة من التطور، واستقلت استقلالا كليا عن الفلسفة. لكن هذه العلوم بقيت في علاقات متداخلة فيما بينها تستفيد من بعضها البعض في النتائج والمناهج والمفاهيم. و يلاحظ المهتم بحقل الدراسات التراثية في الفكر العربي المعاصر حضور مشكلة اختيار المناهج وتوظيف المفاهيم، خاصة وأنه بات من المستحيل اليوم التغاضي عن إنجازات العلوم الإنسانية في الغرب، وما وصل إليه الفكر الفلسفي المعاصر بمناهجه وأطروحاته.من هنا تطرح إشكالية نقل المفاهيم ومحاولة تبيئتها وتوظيفها في دراسة التراث العربي الإسلامي.

إن اللجوء إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي تمليه الحاجة إلى توظيفه في المجال الجديد. وعملية التوظيف تلك يجب أن تكون لأهداف إجرائية، أي أن الباحث الذي يقوم بالعملية يأمل في الحصول على نتائج في مجال بحثه، ما كان له أن يصل إليها دون توظيف تلك المفاهيم. فالمفهوم لا يجب أن ينتزع من بيئته الأصلية ليستنبت بطريقة تعسفية في بيئته الجديدة. بل لابد من تبيئته، أي إعطائه مضامين دلالية تتناسب مع البيئة التي ينقل إليها، دون أن يخرج به عن مضامينه في الثقافة الأصلية التي نقل منها. وقد يعترض البعض على نقل المفاهيم الحديثة من الفكر الأوروبي لتوظيفها في حقل الثقافة العربية الإسلامية. خاصة عندما يتعلق الأمر بحقول معرفية تختلف عن بعضها البعض، من الناحية الإبستيمولوجية ، أو تختلف من ناحية تحقيب المعرفة وتاريخ العلوم. ولعل أهم المفاهيم التي استعارها المفكر محمد عابد الجابري ووظفها في مشروعه الفكري مفهوم القطيعة الابستيمولوجية، هذا المفهوم الذي سيكون موضوع ورقتنا البحثية، التي سنحاول فيها الالتزام بالمنهج التحليلي لنجيب على مجموع الأسئلة الآتية:

- ما هو أصل مفهوم القطيعة الابستيمولوجية؟ وكيف ظهر مع غاستون باشلار في تاريخ العلم؟ وكيف استعاره عابد الجابري ووظفه في حقل دراسة التراث الإسلامي والفلسفة الإسلامية؟ وهل وفق في توظيفه و تبيئته؟

لقد استعمل الجابري مصطلح القطيعة في البداية في ورقة بحث قدمت إلى ندوة ابن رشد التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1978 بعنوان (المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد)، ثم أعاد نشرها في كتاب نحن والتراث، ثم استثمر هذا المفهوم في ما بعد في كتبه البارزة تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي والعقل الأخلاقي والعقل السياسي وحاول تعميقه وتأصيله تاريخيا. ولاشك أن مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية يعد من أهم المفاهيم التي وظفها الجابري في مشروعه نقد العقل العربي، وقد ساهم هذا التوظيف في قسط ليس بالبسيط في الشهرة التي حازتها كتاباته وطروحاته. كما سبب له ذلك الكثير من الاعتراضات و الانتقادات، رغم أن مفكرنا يدعي أنه يستعير هذا المفهوم من الإبستيمولوجيا الفرنسية ولا يخرج به عن التوظيف الإجرائي. ونظرا لأهمية هذا المفهوم ليس فقط في فكر الجابري، بل للضجة التي أحدثها بصفة عامة في الفلسفة الفرنسية وبصفة خاصة في الفكر العربي المعاصر، سنهتم بتحليله ، ونحاول العودة إلى الأصول والمنابع التي ظهر فيها. وينبغي أن نشير منذ البداية إلى أن القطيعة عند الجابري تأخذ بعدين أساسيين: البعد الأول يتمثل في قطيعة مع فهم معين للتراث، ترفض القراءات السلفية على اختلافها، والبعد الثاني يتمثل في قطيعة بين المدرسة الفلسفية المشرقية وبين المدرسة الفلسفية المغربية.

2- القطيعة الإبستيمولوجية في تاريخ العلم:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يلخص الجابري الفلسفات التي دعت إلى فلسفة مفتوحة في فلسفة العلوم في أفكار فردينان كونزت Ferdinand Gonseth (1890-1975م) التي طورها وشرحها غاستون باشلار Gaston Bachelard(1962-1984) . وفي الإبستيمولوجية التكوينية التي يدعو لها جان بياجي Jean Piaget (1896-1980). وقد قام كل واحد من هؤلاء بتقديم أفكاره في مجال اختصاصه. ومن أهم الأسس التي قامت عليها الفلسفة المفتوحة: فقد أكد كونزت أن كل حقيقة مهما كانت هي حقيقة مجملة، وأن كل فكرة هي في حالة صيرورة قابلة للمراجعة في أي لحظة، وأن المعرفة الموضوعية لا تبنى انطلاقا من مواقف معيارية. وعليه يكون من الضروري أن يبقى الفكر مفتوحا قابلا لتقبل الأفكار الجديدة حتى وإن كانت تتناقص مع الأفكار التي سبق التسليم بها، وعلى هذا الأساس ينتقد كونزت المادية الجدلية التي تفرض على العقل خطوات ثابتة، كما ينتقد الوضعية المنطقية لكونها تعتقد أنه بالإمكان معالجة صور الفكر دون الاهتمام بالمادة، وعليه فإنه يتمسك بمبدأ ارتباط الجانب التجريبي بالجانب العقلي في المعرفة (الجابري، 2006، الصفحات 35-36).

أما بياجي فقد رأى أن الفلاسفة قد شغلوا أنفسهم من أفلاطون(Platon 348-428ق.م) إلى كانتEmmanuel Kant (1724-1804)بالبحث عن المبادئ الأولى والحقائق المطلقة التي تقوم عليها المعرفة البشرية، وهذا ما جعلهم ينظرون للمعرفة كواقعة نهائية تامة، وليس كعملية تطور مستمر غير مكتملة وغير تامة. إن جميع القضايا العلمية (المبدئية قابلة للمراجعة والتصحيح)، إذن أن « المنهج التكويني في الإبستيمولوجيا يستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة يستعصي فيها بلوغ بدايتها الأولى أو نهايتها الأخيرة »(Piaget, 1973, p. 18) . إن القضايا العلمية المبدئية على اختلاف ميادينها أصبحت قضايا قابلة للتصحيح والمراجعة مع نسبيتها.

أما باشلار فقد وصف فلسفته بأنها فلسفة الرفض، هذه الفلسفة التي تجتهد في نقد الآراء العامية والوصف المبني على مجرد الخبرة، والأفكار المسبقة والبسيطة، وفي ذلك يقول : « أن فلسفة الرفض ليست نزعة سلبية من الناحية السيكولوجية، ولا تقود إلى تبني العدمية إزاء الطبيعة ...إن التفكير في الموضوعات الواقعية معناه الاستفادة مما يكتنفها من لبس وغموض قصد تعديل الفكر وإغنائه » (Bachelard، 1949، صفحة 17).

3- مفهوم القطيعة الابستيمولوجية عند غاستون باشلار:

يعد مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية (La rupture Epistémologique)من أهم الأسس التي يقوم عليها الفكر الباشلاري لأنه يربط جوانب فلسفته بعضها ببعض ويطرح مشكلة الصلة بين الإبستيمولوجيا وتاريخ العلم (مهبيل، 2005، صفحة 220). إن القطيعة هنا لا تعني ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل أنها تعني أكثر من ذلك، أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد، إن ما قبل وما بعد يشكلان عالمين من الأفكار كل منهما غريب عن الأخر (الجابري، 2006، صفحة 42). إن القطيعة بهذا المعنى خاصية نوعية لتطور العلوم وبذلك يصبح تاريخ العلوم هو تاريخ الأخطاء وليس تاريخ الحقيقة.

ويرتبط مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية عند باشلار بنظريته في تاريخ العلوم التي يعتبرها نظرية علمية جديدة لا تسند في أسسها إلى النظريات السابقة. فتاريخ العلوم ليس انتقالا ميكانيكيا من مستوى طرح المشكلات وحلها إلى مستوى أعلى، ولا انتقالا من الأبسط إلى الأعقد، انه عبارة عن قفزات نوعية تحدث في تاريخ العلوم وتتجسد في نشأة نظرية علمية جديدة. هذه القفزات التي لا تحدث بصورة مفاجئة، بل تتشكل عبر مسار جد معقد يتحقق من خلاله نظام جديد. فالقطيعة بهذا المعنى تعني أن التطور العلمي الذي يقوم على أساس قطع الصلة بالماضي، هوطريق جديد لم يكن بإمكان القدماء أن يصلوا إليه بحكم حدودهم المعرفية، وذلك لا يعني التنكر الماضي «فذلك غير وارد في التقدم العلمي الذي يمتاز على أي تقدم آخر في حضارة البشر

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بأنه ليس أفقيا بل رأسيا ، يرتفع طابقا فوق طابق، فلا يرى نيوتن- كما أكد هو نفسه – ابعد من سابقيها لا لأنه يقف على أكتافهم...» (طريف الخولي،2014، الصفحة:383)

فتاريخ العلم هو تاريخ قفزات كيفية تجعل العلم قادر على الانتقال إلى نظريات جديدة لا يمكن أبدا اعتبارها مجرد استمرار للمعارف السابقة، وبقدر ما تحدث هذه القفزات تحدث القطيعة بين الفكر العلمي والمعرفة العامية. القطيعة المعرفية تعني أن التقدم العلمي يقوم على أساس قطع الصلة بالماضي، وان التقدم لا يكون إلا بمجرد تواصل ميكانيكي أو استمرار تراكمي لمسار الماضي . وكل لحظة من لحظات تطور العلم تعني تجاوز الماضي وعمل متواصل على انجاز الجديد.

إن الطرح الثوري الذي يتبناه باشلار فيما يخص تاريخ العلوم يرفض بشدة موقف النظرية الاتصالية أو الاستمرارية كما يمثلها إميل ماريسون(1859-1933) Emil Meyerso وليون براشفيك (1869-1944) Léon Brunschvicg هذه النظرية التي تعتبر أن التفكير العلمي ما هو إلا امتداد للتفكير العامي، وأن التفكير العلمي المعاصر ما هو إلا استمرار للتفكير العلمي السابق له. وانه ينتقل من المسائل البسيطة إلى المسائل الأكثر تعقيدا دون أن يواجه بأي نوع من العوائق التي تعيقه عن التقدم أو تجعله بطيئا أو توقفه عن التطور. ويذهب ماريسون إلى أن الاستمرار في تطور المعرفة يتم على مستويين، الأول استمرار من التفكير العامي إلى التفكير العلمي، وتكون المعرفة العلمية بذلك مجرد استمرار للمعرفة العامية مهما بلغت درجة تجريدها وتعقيدها، والثاني استمرار بين الفكر العلمي الجديد والفكر العلمي السابق له. (وقيدي،1984، الصفحة 130)

أما بالنسبة لباشلار فتاريخ العلم هو تاريخ القطائع، حيث أن كل تطور في العلم قد حدث بعد انقلابات وتجاوز للعوائق الإبستيمولوجية وتأسيس لنظريات جديدة تختلف في أسسها عن تلك القديمة. والعلم لا يتقدم إلى على أنقاض اللاعلم فلا «يمكن للعقل العلمي أن يتكون إلا وهو يحطم العقل غير العلمي...إن كل تقدم حقيقي في الفكر العلمي يستوجب انقلابا\تحولا. وإن تقدم الفكر العلمي المعاصر عيّن تحولات وطفرات في أسس المعرفة ذاتها» (باشلار،1985، الصفحة 11). إن تقدم العلم بهذا المعنى لا يصبح مجرد استمرار ميكانيكي لمعطيات الماضي، أو تعديلا له انه طريق جديد. كما يصر باشلار على رفض فكرة الاتصال في تاريخ العلم، إن مراحل تطوره تتصف بالانفصال في صورتها ومضمونه. فالخطأ ضروري للعقل البشري لأنه يبقى يسيطر على العقل ما لم يتمكن من إبعاده والانتصار عليه بالجهد والنضال. إن العلم يتقدم بتصحيح الأخطاء وطريقه ليس طريقا سهلا واضحا انه طريق ملتو يختلط فيه الخطأ بالصواب (طريف الخولي، 2014، الصفحة381).

إن تاريخ العلم هو تاريخ ما يعارضه العلم، لأن باشلار يعتبر أن هذا المفهوم يعبر عن القفزات الكيفية في تطور العلوم، ويكون من نتائجه تجاوز العوائق الإبستيمولوجية، ويتحدد ذلك على مستويين: قطيعة إبستيمولوجية بين المعرفة العلمية والعامية، يرد بها على دعاة التواصلية، أو الاستمرارية الذين لا يرون في تاريخ العلم سوى سلسلة مترابطة الحلقات كل حلقة سابقة تمهد للتي تليها. وقطيعة داخلية تقع ضمن صيرورة الفكر العلمي ذاته، أي أن هناك نظريات جديدة تحقق طفرات نوعية في مسار الفكر العلمي لا يمكن فهمها على أنها استمرار أو تطوير للعلم السابق. ومن أهم النظريات العلمية التي تنطبق عليها القطيعة، ما حدث في مجال تاريخ الرياضيات مع الهندسات اللاقليدية، وما حدث في تاريخ العلوم الفيزيائية مع الميكانيكا النسبية وميكانيكا الكوانتا.

لقد أحدث غاليليGallilée (1564-1642)قطيعة إبستيمولوجية بين الفكر العلمي الجديد والفكر القديم، فلم تصبح ظاهرة سقوط الأجسام تفسر بعد غاليلي كما كانت تفسر عند أفلاطون وأرسطو، فالظاهرة الفيزيائية الواحدة تفسر تفسيرين مختلفين كل الاختلاف، تفسير ميتافيزيقي يربط الظاهرة بقوة موجودة داخل الجسم، وتفسير علمي يلاحظ الظاهرة ويبحث عن القانون الرياضي الذي تخضع له. لقد ارتكزت الفيزياء الكلاسيكية (غاليلي ونيوتن) على مجموعة من المفاهيم التي كان مصدرها

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

القياس البشري العادي والتي وإن كانت صالحة في الميدان الماكروفيزياء فإنها لم تعد تصلح فيما يتجاوزه، لذلك كان لابد من صياغة قوانين ونظريات أعم وأشمل تكون أكثر ملائمة لمستوى العالم الأكبر عالم الفضاء والسرعات الكبيرة المقاربة لسرعة الضوء، ولمستوى العالم الأصغر مستوى الجسيمات الأولية كالإلكترونات وغيرها، من هذه التصورات الجديدة نشأ ما يسمى بالفيزياء الحديثة التي تحتل فيها نظرية النسبية ونظرية الكوانتا موقعا أساسيا.

وما حدث في تاريخ الفيزياء حدث في تاريخ الرياضيات فقد ظلت الأوليات (البديهيات، المسلمات، التعريفات) التي شيد عليها إقليدس هندسته مقبولة إلى أن ظهرت أبحاث كل من ريمان Riemann (1826 - 1866) ولوباتشفسكي Lobatchevski(1793 – 1856)، هذا الأخير الذي افترض أنه من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم أكثر من مواز لهذا المستقيم واستنتج نتائج مخالفة لتلك التي توصل إليها إقليدس Euclide (300 ق.م) دون أن يقع في التناقض، فقد توصل إلى أن مجموع زوايا المثلث تساوي أقل من قائمتين، أما ريمان فقد قام بمحاولة أخرى، إذ افترض أنه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن يمر أي مواز له، وتوصل إلى أن مجموع زوايا المثلث تساوي أكبر من قائمتين، وهكذا يبدو واضحا أن التساؤل عن صحة هذه الهندسة أو تلك لا معنى له، لأن جميع هذه الهندسات صحيحة فيما ذهبت إليه ما دامت لا تتناقض مع المسلمات التي تنطلق منها كما يقول هنري بوانكاري (1854-1912) Henri Poincaré . وأسفرت هذه النتائج إلى تحول جذري في الأفاق الرياضية كلها (الجابري، 2006، صفحة 79). فقد أدى التصور الجديد لمبادئ الرياضيات ولطبيعة البرهان الرياضي إلى تصور جديد للحقيقة الرياضية عموما. هكذا بعدما سيطرت الهندسة الاقليدية على تاريخ الرياضيات لمدة قرون فقد«حافظ الفكر الهندسي على وحدته منذ إقليدس وعلى مر ألفي سنة رغم كل الإضافات التي تلقاها، فقد بقي أساسه واحدا إلى درجة يمكن أن نعتقد معها أن الفكر الهندسي الأقليدي كان أساس العقل البشري »(Bachelard, p. 27) ، أحدثت الهندسات الجديدة قطيعة مع تلك الهندسة القديمة. وكانت القطيعة الإبستيمولوجية كما تصورها باشلار السمة الأساسية لتطور العلم، وأحدثت الثورة العلمية انقلابا جذريا في المفاهيم التي كانت تجعل من العالم وكأنه مجرد أجزاء تنظم بصفة غائية، أما ما يخص العلم المعاصر فقد استنفذ كل منجزات الثورة العلمية وعمل على مجاوزتها فيما بعد، على اعتبار أن لكل مرحلة خصائصها وشروطها المتميزة (مهبيل، 2005، صفحة 101).

ويستخلص محمد وقيدي ثلاثة مظاهر للقطيعة الإبستيمولوجية عند باشلار:

الأول هو أن القطيعة الإبستيمولوجية لا تعني رفضا مطلقا للفكر العلمي السابق، بل تعني أن الفكر العلمي الجديد يحتوي الفكر العلمي السابق ولا يرفضه، كما فعلت الهندسات اللاقليدية مع هندسة إقليدس. وكذلك الحال بالنسبة للفيزياء الكوانتية، التي لم يكن همها تأكيد أخطاء العلم الكلاسيكي وقوانينه، بقدر ما تهدف إلى إبراز الحدود التي تكون فيها تلك القوانين صادقة، ووضع قوانين جديدة أكثر شمولا، تكون قادرة على تفسير الحوادث بطريقة لم تقدر عليها القوانين السابقة. أما المظهر الثاني للقطيعة الإبستيمولوجية فيتمثل في أن نظريات العلم الجديد تقوم على مراجعة مفاهيم العلم الكلاسيكي، كما فعلت الهندسات اللاقليدية مع مراجعة مفهوم المكان والخط (فالمكان لم يصبح مسطحا والخط ليس مستقيما). إن القطيعة هنا تعني مراجعة المفاهيم والمبادئ التي يقوم عليها العلم السابق. أما المظهر الثالث فيتمثل في أن القطيعة تعني الانتقال إلى فكر علمي أكثر تفتحا. لقد كان الفكر العلمي قبل ظهور الهندسات اللاقليدية أمام نسق موحد للعقلانية. أما بعد ظهورها فقد عرف ثلاثة أنساق للعقلانية. كما يصدق هذا المظهر على النظريتين في العلوم الفيزيائية ، النظرية النسبية ونظرية الكوانتا التي أعلنت عن قيام فكر علمي منفتح يقبل بالمبدأين معا مبدأ الاحتمال ومبدأ الحتمية لان لكل عقلانية مجالها. (وقيدي، 1984، الصفحة 136-144)

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويمكن أن نقول بعد هذا التحليل المختصر أننا اقتصرنا على التركيز على موقف باشلار من القطيعة المعرفية في تاريخ العلوم لضرورة اقتضاها البحث، لكن ذلك لا يعني انه الوحيد الذي دافع عن مبدأ اللاتواصل واللاستمرارية، بل هناك غيره كتوماس كون (1922-1996) Thomas Kuhn و بول فيرابند (1924-1994) Paul Feyerabend...

4- القطيعة الإبستيمولوجية في مجال العلوم الإنسانية

لقد احتلت الفلسفة الباشلارية مكانة خاصة، ضمن الفلسفة المعاصرة نتيجة استجابتها لظرفها من تاريخ العلوم، وإرادتها في إبراز القيم الجديدة لهذه المرحلة. فقد استطاعت هذه الفلسفة أن تعبر تعبيرا صادقا عن مظاهر الثورة العلمية، وأن ترفض الفلسفات السائدة في عصرها. ولذلك كانت ملهمة لكثير من الفلاسفة المعاصرين ولعل من أهم هؤلاء لوي ألتوسير(1918-1990) Louis Althusserوميشيل فوكو (1926-1984) Michel Foucault

إن مفهوم القطيعة بعد أن ظهر في أحضان تاريخ العلوم وترعرع في مجال البحوث الإبستيمولوجية وفلسفة العلوم قد عرف توظيفات كثيرة في مجالات مختلفة في القرن العشرين، « إن قضية القطيعة واللاستمرارية أو اللاتواصل في المعرفة مسألة حيوية فرضت نفسها ضمن المنظومة الفلسفية المعاصرة، خاصة بعد أن استخدمت البنيوية بصياغة فوكو أساسا هذا المصطلح على نطاق واسع بحيث صار قاسما مشتركا بين مجالات معرفية متنوعة: الأدب، الانتروبولوجيا، التحليل النفسي، الدراسات الماركسية»(مهيبل، 2005، الصفحة 68).

4-1- توظيف لوي ألتيسير لمفهوم القطيعة في قراءته لماركس:

لقد استمد ألتوسير مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية من باشلار ليستخدمه كأداة معرفية تساعده على فهم كارل ماركس(1818-1883) Karl Marx وتحليل التطور الذي حصل في فكره. لقد سادت في فرنسا في بداية الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي نزعة فلسفية تدعو إلى إظهار البعد الإنساني في الماركسية، وكان غارودي Roger Garoudy من تزعم هذا الاتجاه، حيث أظهر الأبعاد المثالية في الفلسفة الماركسية ذات الأصول الكلاسيكية الألمانية (هيجلFrédéric Hegel، كانط Kant، فيخته Fichte) ولم يتقبل ألتوسير هذه النزعة، ورأى فيها مفهوما إيديولوجيا تجاوزه ماركس في فترة نضجه، حينما حقق القطيعة المعرفية مع الفلسفة الإنسانية ومفاهيمها الإيديولوجية، واستبدلها بمفاهيم جديدة كالتكوين الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية (مهيبل، 1991، صفحة 180). لذلك كان همُّ ألتوسير البحث عن الخطاب العلمي في فلسفة ماركس، الأمر الذي جعله يميز بين فكر ماركس الشاب وفكر ماركس الناضج.

وقد رفع ذلك التمييز إلى درجة القطيعة. فقد استبعد كل مؤلفات الشباب ولم يبق سوى على كتاب (رأس المال) باعتباره المرآة الحقيقية لفلسفة ماركس (مهيبل، 2005، صفحة 220). ورغم أن ألتوسير ينطلق من موقف فلسفي يختلف عن ذلك الموقف الذي ينطلق منه باشلار، إلا أنه استعار مفهوم (القطيعة) دون أن يتقيد بالغايات التي حددها له صاحبه. لأنه يعتبر أن المهم بالنسبة للتحليل الذي يمارسه هو أن يكون علميا. لذلك سوف لن يحرم نفسه من الاستفادة من أية وسيلة معرفية لمجرد أسباب فلسفية.

لقد مكَّنه استعمال هذا المفهوم من فهم ماركس بطريقة خاصة وجديدة. فقد كانت حياة ماركس النظرية في مرحلة الشباب محاولات مستمرة للخروج من تأثير هيجل، ولم تصل إلى استقلالها إلا بكتابة (رأس المال). وقد برز هذا الاتجاه الجديد في فهم ماركس وفي كتابات ألتوسير التي ظهرت في الستينات في كتابه (من أجل ماركس Pour Marx)1965 و(قراءة في رأس المال Lire le Capital) 1968.

4-2- دور القطيعة في تاريخ المعرفة عند ميشيل فوكو

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إذا كانت الحقيقة في الفلسفة الكلاسيكية هي التوافق بين الشيء والفكرة عنه، فإن الجديد الذي أضافه فوكو هو نفيه القاطع لوجود هذا التوافق. فلا يمكن فصل الشيء عن الخطابات التي يتصور من خلالها الإنسان هذا الموضوع عبر مراحل التاريخ، وعليه فإنه لدراسة ظاهرة اجتماعية ما، لا يجب بالنسبة لفوكو البحث عن ماهيتها، بل البحث عن الخطابات التي تناولتها. إن فوكو يرفض مفهوم الحقيقة كتوافق مع الموضوع، ولا يعترف إلا بالخصوصيات بدلا من "الحقائق الكبرى" التي تعود العقل تداولها. إن المعرفة ليست مرآة تعكس الموضوع، بل تداخل مستمر بين حقيقتين كبيرتين في عالمنا (حقيقة الفرد ومحيطه). وهذا ما دفع مشروعه لأن يجعل من التاريخ متنوعا ومتقطعا. فقد كان يحرص دائما على الإفلات من مفهوم الوحدات الثقافية الكلية ليستطيع تطبيق أشكال التحليل البنيوي على التاريخ نفسه. ولكي يبني في الوقت نفسه منهجا تحليليا تاريخيا يتحرر من الأنتروبولوجيا. لكن بقدر ما يرفض فوكو مفهوم الاتصال في التاريخ وما يرتبط به من مفهوم الذات، فإنه يبتعد عن الفهم البنيوي لعدم الاتصال بين الانقطاعات التاريخية المنغلقة (كريزويل، 1993، صفحة 315).

ويبدو من خلال أبحاث فوكو في حقول معرفية مختلفة : من أنواع الجنون إلى تاريخ اللذة ومن ولادة العلوم الإنسانية إلى تاريخ السجون... أن الخيط الذي يربط مجموع أعماله ببعضها البعض هو مفهوم القطيعة المعرفية، فقد أسس أبحاثه ومساهماته الفكرية على أحداث قطيعة مع المراحل السابقة ومع الآفاق المألوفة للبحث. إن المتأمل في مؤلفات فوكو يلاحظ أن إشكالية اللاتواصل، أو الانقطاع تشكل أساس مشروعه الفلسفي، حيث يرى في كتابه (الكلمات والأشياء Les mots et les choses)أن بنية العقل الغربي، وهي هدفه الأهم لم تتأثر بحركية الزمان ولم تتفاعل مع أحداثه، إنها شكل جامد بلا تاريخ. (مهبيل، 2005، صفحة 216).

لقد سعى فوكو من خلال بحثه في الأماكن المظلمة في تاريخ الغرب إلى توخي الدقة العلمية معتمدا على الاكتشافات التي حصلت في مجال اللسانيات، وإلى ابتكار منهج جديد هو المنهج الأركيولوج الحفري الذي يستعير أسسه من علم الآثار، ويعمد إلى تطبيقه والنظر إلى الميتافيزيقا نظرة تحاول أن تهدم التمييز التقليدي بين ما هو نظري وما هو عملي في المعرفة، والتوجه إلى الأرضية المعرفية المشتركة، لينقب فيها عن شروط ظهور البعدين معا (مهبيل، 2005، صفحة 224). ولا يعبر فوكو نفسه مؤرخا لأن مهمة المؤرخ تقتصر على دراسة الحوادث ولا تستطيع أن تتحرر من ضجيج للأحداث. ولكنه مع ذلك يرى أن هناك انقطاعين إبستيمولوجيين كبيرين يطبعان إبستمي الثقافة الغربية: الانقطاع الذي يفتتح العصر الكلاسيكي حوالي منتصف القرن 17. والانقطاع الذي يميز بداية القرن التاسع عشر. الذي يعد بمثابة المدخل للحضارة المعاصرة (مهبيل، 2005، صفحة 241) والذي أدى إلى تطور العلوم الإنسانية.

5- توظيف الجابري لمفهوم القطيعة في دراسة التراث العربي الإسلامي

إن المتتبع لوضع الفلسفة في المغرب لاشك أنه يلاحظ حضور الإبستيمولوجية الفرنسية عموما والنزعة الباشلارية خصوصا، وفي ذلك يقول احد المشتغلين بقضايا الابستيمولوجيا: « وجدنا في مفاهيم باشلار المنهجية، وهي مفاهيم العائق الإبستيمولوجي والقطيعة الإبستيمولوجية ثم الجدل، ما رأينا فيه برنامجا ساعدنا على فهم جوانب من الثورات العلمية المعاصرة، كما رأينا فيه عنصرا مساعدا على فهم فترات مختلفة من تاريخ العلوم، بل ووجدنا في هذه المفاهيم ما هو قابل من جانبنا للتطبيق في ميادين علمية لم يفكر فيها باشلار، وفي فترات تاريخية لم يتناولها بالدرس » (وقيدي، 1999، صفحة 130).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يرى الجابري أنه لا يمكن إحداث قطيعة كاملة مع التراث لأننا لا يمكن أن نستنسخ الغرب بكليته. فلابد من عملية انتقائية في التراث تكون نتيجتها ربط ما هو فاعل وحي في التراث بما هو فاعل في الحداثة في إطار مشروع نهضوي عربي جديد. إن المطلوب منا نحن العرب ليس القطع مع التراث، بل القطع مع فهم معين للتراث. وهذا يتطلب الدخول في عملية نقدية واسعة مع التراث. وفهمه بطريقة حداثية، وهذا ما يفسر ضخامة المشروع النقدي عند الجابري. حيث أعاد نقد العقل العربي في بنياته وأسسه على جميع مستوياته، وحيث لم يكن هدف النقد هو إحداث القطيعة التامة مع التراث، بقدر ما كان يهدف إلى تجاوز بعض الصور لهذا التراث، واستئصالها قصد إعادة إنتاج تراث عقلاني جديد. فالقطيعة التي يقصدها الجابري هنا، هي سلسة من القطائع الجزئية التي تتصل بجوانب معينة أو بفهم معين من التراث.

إن هذه العملية بمثابة إجراءات يتسنى بموجبها للناقد فرض شروطه وأهدافه الإيديولوجية على التراث . وهذا ما يجعل القطيعة بهذا التوظيف تستمد مبرراتها من الأسس الإيديولوجية أكثر من متطلبات النقد الإبسيتمولوجي. إنها هنا ليست حتمية تاريخية إنها مسألة اختيار، لأن على العرب أن يختاروا وينتقوا من بين أشكال البنى التراثية، تلك التي تلتقي مع منطق العصر.

إن السؤال النهضوي سؤال إيديولوجي، إنه ليس سؤالا علميا، لأنه يحاول تحليل الواقع وينشد تغييره، ويؤكد الجابري ذلك بقوله أن: « جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراثٍ، وبالضبط إلى العودة إلى (الأصول) ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل» (مهبيل، 2005، صفحة 21). ولكي نفهم واقعنا كما تعكسه الوضعية الازدواجية المفروضة للتراث والحداثة (الأصالة والمعاصرة)، فلابد أن ننظر في الطريقة التي يتعامل بها المثقف العربي مع تراثه، وفي الطريقة التي يتعاطى بها المثقف الأوربي مع تراثه. فإذا كان هذا الأخير يرى في تراثه موصولا بمشروع مستقبله، فإن المثقف العربي ينظر إلى تراثه كأمر منفصل عنه. لذلك كان من واجبه ليس التخطيط للمستقبل، فحسب بل التخطيط لماضيه كذلك، وذلك بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبين اهتماماته المعاصرة والمستقبلية من جهة أخرى (مهبيل، 2005، صفحة 47).

كيف نخطط للماضي؟ إن التخطيط للماضي لا يعني امتلاكه، بل يعني محاولة فهمه واستحضار محطاته المشرقة، وتبني نزعته العقلانية. إننا اليوم حسب وجهة نظر الجابري مطالبون بتطبيق القطيعة التي طبقها ابن رشد (1126-1198)بين " قياس الغائب على الشاهد" وبين القياس البرهاني الأرسطي وبين الدين والفلسفة، وتوظيفها من أجل بناء علاقة جديدة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر. أي أن نجعل الفكر العالمي المعاصر بمنزلة الفلسفة اليونانية بالنسبة لابن رشد. وإذا كان ابن رشد قد ميز بين الآلة (المنهج) والمادة (النظرية)، وطالب بالأخذ بالآلة وبناء المادة بأنفسنا، فذلك ما علينا أن نطبقه في تعاملنا مع الفكر العربي المعاصر.

إن الجابري يدعو صراحة إلى تبني "الروح الرشدية" أي تبني كل ما هو واقعي وعلمي ونقدي وعقلاني، ورفض كل ما هو ظرفي خرافي، غنوصي وهرمسي، لأن ذلك يمثل ما بقي صالحا من التراث. تلك هي القطيعة التي يجب أن نصل بها إلى أعلى مستوياتها. إن غاية المقاربة الجابرية للتراث هي تحقيق تلك القطيعة التاريخية التي ترفض ما كان سائدا قبل ابن رشد من فكر عرفاني وتعطيل للعقل، أي القطع مع فلسفة ابن سينا والغزالي.

وإذا كان مفهوم القطيعة كما يراه الجابري قد أحدث الكثير التساؤلات وأثار الكثير من ردود الأفعال في المغرب كما في المشرق، رغم إصراره على إجرائيته وأهميته في دراسة التراث العربي الإسلامي، فإنه قد مال به إلى تغليب الجانب الإيديولوجي على الجانب المعرفي. وجعله يتسامح كثيرا في التعاطي مع المصادر التراثية بنوع من الانتقائية.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

6- توظيف الجابري لمفهوم القطيعة في قراءة الفلسفة الإسلامية

يرى الجابري أنه تطبيقا للمنهج الذي حدده وللرؤية التي اقترحها، أنه من واجبه أن يقدم قراءة جديدة للفلسفة الإسلامية ولتاريخها. وتحديدا للفكر النظري الإسلامي في المشرق على عهد العباسيين وفي المغرب والأندلس على عهد الموحدين. وقد أعتبر أنه أطلق شرارة فهم جديد للتراث العربي الإسلامي. وتنظر الأطروحة المركزية في نحن والتراث إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة الفلسفية في المشرق العربي، لأن الاتصال الظاهري بين المدرستين لا يجب أن يخفي على الأنظار عمق الانفصال بينهما. فقد عالج فلاسفة الإسلام نفس الموضوعات والمشاكل، لكن مع ذلك هناك نظامان كما يقول الجابري: « الروح السينيوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة "القطيعة الاستيمولوجية" بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية » (الجابري، 1993، صفحة 44).

7- اختلاف الإشكاليات الفكرية بين المشرق والمغرب

لقد تميّز المجتمع الإسلامي في المشرق العربي على عهد العباسيين بالكثرة والتنوع في الأجناس والديانات والأفكار والميول السياسية. لذلك كانت الإشكالية الأساسية للفكر النظري هي محاولة توحيد السلطة واستمرارية الدولة، وعلى هذا الأساس يصنف الجابري أهم النشاطات الفكرية التي عرفتها تلك الفترة (الجابري، 2010، صفحة 232). وفي هذا الإطار اتخذ الفكر المعتزلي شعار (التوحيد والعدل) وفي نفس الإطار كذلك يضع محاولات الفكر الأشعري الهادفة إلى تقنين العقيدة وتنظير الخلافة. وقد شيَّد الفارابي مدينته الفاضلة، التي حاول فيها تحقيق النظام السياسي على أساس ذلك النظام الذي يسود (عالم العقول الفلكية). وقد حاول ابن سينا(980م- 1077م) تبني نفس الصياغة الفلسفية لنفس الإشكالية، حينما أراد على الصعيد الديني، تحقيق ما عجز عنه الفارابي(874م-950م) على الصعيد الفكري. فإذا كان الفارابي قد حاول تحقيق حلمه السياسي بدمج الدين في الفلسفة، كان ابن سينا يدمج قضايا الدين وجزئياته في قضايا الفلسفة، وبذلك أنشأ فلسفة دينية مشرقية تهدف إلى تحقيق الوحدة الروحية بعد أن استحال تحقيقها على المستوى السياسي.

إذا كان هذا هو الوضع في المشرق العربي، فإن الوضع في المغرب العربي كان يختلف تماما. فلا تعدد في الجنسيات، وإنما بربر وعرب جمع بينهما الدين الإسلامي من خلال مذهب واحد. ولا يوجد هناك تعدد في الثقافات، فقد بقي المغرب والأندلس منفصلان عن الخلافة الإسلامية بعيدا عن هذه الصراعات السياسية. لقد كانت المشكلة الأساسية في الفكر المشرقي هي دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين لتحقيق حلم الوحدة السياسية. لكن الوضع في المغرب والأندلس كان يختلف تماما وفي ذلك يقول الجابري: « هكذا وجد فلاسفة المغرب أنفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت إشكالية زملائهم في المشرق، فلم يعد هناك مبرر ولا دافع لتلك المحاولات الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة » (الجابري، 1993، صفحة 234).

يؤكد الجابري أن ابن تومرت(1080م-1130م) قد أقام حركته الإصلاحية التي تحولت فيما بعد إلى ثورة ضد الدولة المرابطية، على ترك التقليد وإعادة فتح باب الاجتهاد، وقد كانت ثورة ثقافية دعت إلى حركة عقلانية نقدية تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت عن الأصول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنطق والرياضيات قد شكلا أساس الثورة الثقافية التي نتج عنها العودة إلى الأصول في الفلسفة مع مؤلفات أرسطو وإهمال تأويلات الفارابي وابن سينا، كما أدت حملة الغزالي على الفلسفة إلى زيادة سلطة الفقهاء المتزمتين في تحريمهم الاشتغال بالفلسفة (الجابري، 2010، صفحة 235). وعلى ضوء هذه المعطيات تشكلت إشكالية جديدة لدى فلاسفة المغرب والأندلس والتي اتضحت معالمها مع فلسفة ابن رشد.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لقد عاش الفلاسفة ابن باجة(1077م-1138م) وابن طفيل(1110م1185م) وابن رشد الجو الذي أنتجته الثورة الثقافية التي أحدثها ابن تومرت. وإذا كان الكثير من الباحثين لا يميّزون بين ما حدث للفلسفة في المشرق ووضعها في المغرب من ناحية تراجعها أمام امتداد التصوف. خاصة مع ابن باجة وابن طفيل فإن الجابري يؤكد ضرورة تصحيح هذه النظرة حيث يقول : « أن "رسالة تدبير المتوحد" تعكس بصدق وضعية الفيلسوف العقلاني الذي وجد نفسه وحيدا في مجتمع حوصرت فيه الفلسفة محاصرة شديدة من طرف الفقهاء المتزمتين، وضعية ابن باجة نفسه في عهد المرابطين » (الجابري، 1993، صفحة 253) ، حيث أنها ليست إمتدادا للمدينة الفاضلة للفارابي. أما بالنسبة لابن طفيل فقد ربط بين فلسفة ابن سينا بإحدى عقائد أهل المشرق ذات الطابع الوثني، وقد كان الطابع العام لرسالة حي بن يقظان حسب قراءة الجابري الفصل بين الدين والفلسفة كطريقين مختلفين والجمع بينهما من حيث الهدف والغاية (الجابري، 1993، صفحة 255). ويربط الجابري الفلسفة التي ظهرت في المغرب والأندلس بتلك الثورة الثقافية التي دعت إلى نبذ التقليد ورفعت شعار العودة إلى الأصول في كافة المجالات، في الفقه والنحو والكلام والفلسفة والأدب والبلاغة (الجابري، 1993، صفحة 259). لذلك نلاحظ أن هذا الوضع الثقافي الجديد يختلف كل الاختلاف عن ذلك الوضع الذي كان يعرفه المشرق العربي من الناحية الثقافية والسياسية. إن الأمر هنا يتعلق بإشكاليتين متباينتين، ليس هناك ما يجمع بينها لا على الصعيد الإيديولوجي، ولا على الصعيد المعرف.

وإذا كان يبدو للناظر أن محمد عابد الجابري يخرج مفهوم القطيعة من تربته الأصلية، أي تاريخ العلوم، لينبته في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث، فإنه من الطبيعي أن نطرح بعض الأسئلة: إلى أي حد يمكن الإقرار بأن تاريخ هذين الأخيرين يتطور ويتقدم عبر قطائع؟ بل هل يمكن الجزم بأن للفلسفة تاريخا، بالمعنى الذي نتحدث فيه عن تاريخ للعلم؟ وإلى أي حد يمكن القول أن تاريخ الفلسفة يحكمه جدل الترك والنفي مثلما يحصل في تاريخ العلم؟ وإذا حاولنا أن نجد أجوبة للأسئلة المطروحة من خلال أفكار الجابري المبثوثة عبر كتبه، والتي تبرر توظيفه لهذا المفهوم المستعار فإننا نجد بعض الجواب في قوله: « لكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة ، وفي تاريخ فلسفة خاص، هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية...هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل » (الجابري، 2006، صفحة 262). ويصر الجابري على أن استعماله لهذا المفهوم مجرد وسيلة تساعد على فهم أشمل وأعمق للتراث. إنه لا يعتبره غاية في حد ذاته. كما يحرص على التأكيد بأنه قد حصل فعلا تجاوز الهرمسية أو العرفان في اتجاه العقلانية أو البرهان مع الفلسفة المغربية، لكن السؤال الذي يبقى ملحًّا: هل حضي هذا التجاوز بإجماع كل أعضاء الجماعة المثقفة كما يحدث في مجال العلم؟ حيث تتحول الجماعة كلها إلى الإيمان بالعلم الجديد (المؤلفين، 2004، صفحة 46).

8- خاتمة:

وفي نهاية هذا التحليل يمكن أن نلخص مجموع الاستنتاجات التي توصل إليها البحث فيما يلي: لقد أراد باشلار أن يجعل من مفهوم القطيعة المفهوم الذي يمكن أن يقرأ من خلاله تاريخ العلم، رافضا بذلك التفسير الاستمراري، ومعبرا عن مظاهر الثورة والقفزات التي حصلت في تاريخ العلم، وبذلك ينقلنا الى التاريخ الفعلي للعلوم ولا يقف عند تصور عام لذلك التاريخ. كما أن اقتصار باشلار في تحليله لتاريخ العلوم الرياضية والفيزيائية وعدم الاهتمام بالعلوم الإنسانية، قد أدى إلى نوع الحدود في تحليلاته، مما انه أهمل العوائق الإبستيمولوجية الناتجة عن المعطيات الإيديولوجية والظروف الاجتماعية. لأنه في مجال العلوم الإنسانية يكون تأثير العوائق الإيديولوجية أكثر وضوحا،فالموقف من الايدولوجيا قد يكون مصدرا لقطيعات ابستيمولوجية، ولعل ذلك ما فعله ألتوسير حينما حلل فكر ماركس موظفا مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية الباشلاري (وقيدي، 1984، الصفحة 145-146).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نلاحظ وفاء الجابري الدائم لموضوعه الذي هو التراث، رغم استعارته للكثير من المفاهيم من الإبستيمولوجية الغربية عموما والفرنسية بالخصوص. وهو بهذا يحافظ على خصوصية الموضوع لكنه لا يحرم نفسه من الانفتاح على منتجات الحضارة الغربية في مجال العلوم الإنسانية، على اعتبار أن المفاهيم التي أنتجتها العلوم الغربية هي بالأساس جزء من التجربة الإنسانية. كما نلاحظ أن مفهوم القطيعة كما استعمله الجابري قد وضعه موضع النقد من طرف الكثير من المفكرين والكتاب إلى درجة اتهامه بالشوفينية. ويبيّن الجابري أن الذي ينتقدونه يتناولون الموضوع من زاويته الإيديولوجية مهملين الزاوية الإجرائية. وبيَّن أنه فضَّل استعمال مفهوم القطيعة لكي يتجنب استعمال مفهوم الخصوصية، الذي يحيل إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية ومن ضمنها الخصائص القومية. في حين أن مفهوم القطيعة المعرفية يمكِّن من التحرك داخل نفس الثقافة بعيدا عن الاعتبارات القومية، لأن إجرائيته ينحصر مفعولها في الميدان الإبستيمولوجي المحض. وإذا كانت مساحة بحثنا لا تسمح لنا بعرض كل الانتقادات التي وجهت للجابري في موضوع توظيف القطيعة الابستيمولوجية فإنه يمكن أن نشير في الأخير إلى: إذا كان من الضروري التأكيد على الانفتاح المنهجي، ومتابعة الاجتهادات المعرفية التي تطالعنا كل يوم بالجديد ومحاولة الاستفادة منها في قراءة تاريخنا وفلسفتنا. فإنه مع ذلك يجب الإلحاح على ضرورة الحذر من توسيع هذا الاستعمال، لان المفاهيم ليست بنيات جامدة، إنها في تطور مستمر. وهذا ما يستدعي التوقف لمساءلة طريقة و كيفية الاستعارة المفاهيمية مهما كانت المبررات.

- قائمة المراجع:

أديت كريزويل. (1993). عصر البنيوية (ط1). (عصفور جابر، المترجمون) الكويت: دار سعاد الصباح.

عمر مهيبل. (2005). إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة (ط1). الجزائر، الجزائر : منشورات الأختلاف.

عمر مهيبل. (1991). البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

غاستون باشلار(1985)، فلسفة الرفض، ترجمة خليل احمد خليل، دار الحداثة، ط 1.

مجموعة من المؤلفين. (2004). التراث والنهضة (ط1). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (2006). التراث والحداثة (ط3). بيروت، لبنان: مركز دارسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (2006). مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (ط6). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (1993). نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. (ط 6). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد وقيدي. (1999). جرأة الموقف الفلسفي. (ط1) الدار البيضاء، المغرب: أفريقيا الشرق.

محمد وقيدي (1984)، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، (ط2).

يمنى طريف الخولي (2014)، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد- الأفاق المستقبلية.

Gaston Bachelard, (1995). Le nouvel esprit scientifique. paris : PUF.

Gaston Bachelard, (1949) la philosophie du non : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique) .presse universitaires de France (المحرر، paris: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Piaget jean, (1973). introduction à l'épistémologie génétique (Vol. 1). paris: PUF

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com