ISSN للنسخة الإلكترونية: 2523 – 1871

نقدُ الزَّعمِ المعرفيِّ فِي الخطابِ العربيِّ المُعاصرِ

د: عبدالباسط عثمان علي مادي•

المُستخلصُ

تتمثلُ إشكاليةَ البحثِ في مُحاولةِ تشخيصِ طبيعةِ الحضورِ المعرفيّ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ؛ الذي يُشخصُ فيه عجزهُ عن الرُّكونِ إلى خطابٍ معرفيٍّ مُنتجٍ فِي سياقِهِم التَّاريخي؛ ممَّا يعني أنَّ القائمينَ على إنتاجِ هذا الخطاب إمَّا أنَّهُم أنتجوهُ دونَ الاعتمادِ على البُعدِ المعرفيّ، أو أنَّهُم ركنوا إلى بُعدٍ معرفيٍّ مُنتجٍ فِي سياقٍ تاريخيٍّ مُغايرٍ. وبِخصوصِ الفرضِ الأوَّلِ يتعذرُ إنتاجُ خطابٍ تفكريٍّ دونَ الاعتمادِ على خطابٍ معرفيٍّ يدخلُ فِي تكوينِهِ، وإن حدث ذلك فِي صورةٍ لا واعيةٍ، عليه، يُكونُ الفرضُ الثَّاني الأقربَ إلى تشخيصِ طبيعةِ الحضورِ المعرفيّ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ. طبيعةُ الحضورِ الإشكاليّ للبُعدِ المعرفيّ فِي هذا الخطاب لا تتوقفُ عندَ هذا الحدِّ، إذا يبدو أنَّ مُنتجي هذا الخطابِ ركنوا عِنْدَ إنتاجِهِم لهُ إلى خطابٍ معرفيٍّ ينتمي لِسياقٍ تاريخيٍّ مُغايرٍ لِسياقِهِم التَّاريخيّ، عندها يتمحورُ السُّؤالُ حولَ المشروعيةِ، خاصةً إذا أُخِذَ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ نقلَ المنظوماتِ التَّفكريةِ عموماً والمعرفيةِ على وجهِ الخصوصِ يقترنُ عادةً بِفعلِ التَّحويرِ والتَّشذيبِ؛ أي أنَّ النَّقلَ يُسهمُ أحياناً في تشويهِ المُنقلِ وتحويلِهِ إلى صورةِ مسخٍ (مأزق الدكتور جاكيل). إنَّ مُنتجي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ لم يكُنْ بِمقدورِهِم الانخرطُ المُباشرُ فِي تلقي البُعدِ المعرفيّ؛ بل على العكسِ من ذلِك تلقوه عبرَ محطةٍ ثانيةٍ أخضعتهُ لِإعادةِ إنتاجٍ، أدتْ بِالنِّهايةِ إلى تقادُمِهِ وتشرُبِهِ بِبعضِ الأفكارِ الأيديولوجيةِ؛ وإذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ هذه المعرفةَ ستخضعُ بِدورِها لِعمليةِ إعادةِ إنتاجٍ أخرى؛ ليتسنى استثمارُها فِي بناءِ هذا الخطابِ يتضحُ مقدارُ القيمةِ الأيديولوجيةِ المضافة الَّذي تحملهُ المنظوماتُ التَّفكريةُ المُرحّلةُ، الذي منْ شأنِهِ أنْ يؤثرَ فِي بنيةِ الخطابِ المُنتجِ منْ حيثُ المُنطلقات والغايات الَّتي يصبوا إلى تحقيقِهَا. ولإنجاز المُقاربة السابقة كان لابد لنا من الاعتماد على النهج النقدي، مع التأكيد على الجانب التاريخي لمنتجي الخطابِ، واجتماع هذه العناصر من شأنه المُساهمة في تقديمِ مقاربةٍ جادة وأصيلة لنتاجِ هؤلاء المتفكرين.

• أستاذ مساعد بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة سبها– ليبيا

الكلمات المفتاحية: الخطاباتُ المعرفيةُ – الخطابُ العربيُّ المُعاصرُ

توطئة

مِنَ المُتعارفِ عليهِ أنَّ للِتفكرِ الفلسفيّ دعائم يقومُ عليها، وبِمقدارِ أصالتِها تتحدَّدُ جدةُ الخطابِ النَّاتجِ عنها وحجمُ المكانةِ الَتي يُهيمنُ عليها، لِذا يحرصُ القائمونَ على إنتاجِ الخطاباتِ التَّفكريةِ على التَّأكيدِ مِنْ سلامةِ البنيةِ النَّسقيةِ لِخطاباتِهم، وعادةً ما يحدث بِالانفتاحِ عَلَى الخطاباتِ المعرفيةِ المُهيمنةِ فِي سياقِهم التَّاريخيّ.

يُمكِنُ للانفتاحُ المعرفيُّ –مُنتجَ الخطابِ– مِنَ الرُّكونِ إلى رؤيةٍ معرفيةٍ ذات مصداقيةٍ تُساعدهُ على تبريرِ خطابِهِ وتسويغِه فِي الوقتِ ذاته، في هذا السِّياقِ، لم يكنْ أمامَ أرسطو طاليس بدٌ مِنَ الانفتاحِ على الهندسةِ الإقليديةِ؛ بِطابعِها النَّسقي البرهاني، وهو ما بدأ تأثيرهُ واضحاً في فلسفتِهِ عبرَ مبحثِ المنطقِ، والذي مكنَهُ بِدورِهِ منْ تشييدِ منظومةٍ تفكريةٍ استطاعتِ الهيمنةَ عَلَى التَّفكرِ الإنسانيّ لِأكثرَ مِنْ عشرينَ قرناً. إضافة إلى ذلكَ، فقد مكَّنَ الانفتاحُ على الخطاباتِ المعرفيةِ كانط مِنْ بناءِ منظومةٍ تفكريةٍ فارقةٍ فِي تاريخِ الثقافةِ الغربيةِ، فَفِي هذا السِّياقِ، لم يكُنْ بِمقدورِهِ تجاهل القيمةِ التَّفكريةِ لقوانينَ نيوتن ونظرياتِه، الَّتي اعتمدَ عليها فِي تشييدِ فلسفتِهِ النَّقديةِ، وعِنْدَمَا سقطتْ بعضُ تلكَ القوانين سقطَ مَعَهَا جزءٌ مُهمٌ مِنَ فلسفتِهِ النَّقديةَ.

تُدلِلُ الشَّواهدُ السَّابقةُ على أنَّهُ لا يُمكنُ إنتاجُ خطابٍ تفكريٍ جادٍ وأصيلٍ بِمعزلٍ عَنِ الخطابِ المعرفيّ السَّائدِ والمُهيمنِ فِي سياقِهِ التَّاريخي، عليهِ، يُمكنُ أنْ نطرحَ أبعادَ الإشكاليةِ الَّتي ينخرطُ فيها هذا البحثُ، فهو يهدفُ إلى مُحاولةِ تشخيصِ طبيعةِ الحضورِ المعرفيّ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ.

يُشخصُ فِي السِّياقِ التَّاريخيّ للِخطابِ العربيّ المُعاصرِ عجزهُ عن الرُّكونِ إلى خطابٍ معرفيٍّ منتج في سياقهم التَّاريخي؛ ممَّا يعني أنَّ القائمينَ على إنتاجِ الخطابِ العربيّ المُعاصرِ إمَّا أنَّهُم أنتجوهُ دونَ الاعتمادِ على البُعدِ المعرفيّ، أو أنَّهُم ركنوا إلى بُعدٍ معرفيٍ مُنتجٍ فِي سياقٍ تاريخيٍّ مُغايرٍ. بِوخصوصِ الفرضِ الأوَّلِ يتعذرُ إنتاجُ خطابٍ تفكريٍ دونَ الاعتمادِ على خطابٍ معرفيٍ يدخلُ فِي تكوينِهِ، وفِي بعضِ الأحيانِ يكون هذا الحضورُ فِي صورةٍ لا واعيةٍ، عليه، يُكونُ الفرضُ الثَّاني الأقربَ إلى تشخيصِ طبيعةِ الحضورِ المعرفيّ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ.

إن طبيعةُ الحضورِ الإشكاليّ للبُعدِ المعرفيّ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ لا تتوقفُ عندَ هذا الحدِّ، إذْ يبدو أنَّ مُنتجي هذا الخطابِ ركنوا عِنْدَ إنتاجِهم لهُ إلى خطابٍ معرفيٍ ينتمي لِسياقٍ تاريخيٍ مُغايرٍ لِسياقِهمِ التَّاريخيّ، عندها يتحولُ السُّؤالُ إلى سؤالٍ مُتمحورٍ حولَ المشروعيةِ، خاصةً إذا أُخِذَ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ نقلَ المنظوماتِ التَّفكريةِ عموماً والمعرفيةِ على وجهِ الخصوصِ يقترنُ عادةً بِفعلِ التَّحويرِ والتَّشذيبِ؛ أي أنَّ النَّقلَ يُسهمُ أحياناً في تشويهِ المُنقلِ وتحويلِهِ إلى صورةِ مسخٍ (مأزق الدكتور جاكيل).

تتكرسُ الإشكاليةُ السَّابقةُ أكثرَ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ إذ إنَّ مُنتجي هذا الخطابِ لم يكُنْ بِمقدورِهِم الانخراط المُباشرُ فِي تلقي البُعدِ المعرفيّ؛ بل على العكسِ من ذلِك تلقوه عبرَ محطةٍ ثانيةٍ أخضعتهُ لِإعادةِ إنتاجٍ، أدتْ بِالنِّهايةِ إلى تقادُمِهِ وتشرُبِهِ لبعضِ الأفكارِ الأيديولوجيةِ؛ وإذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ هذه المعرفةَ ستخضعُ بِدورِها لِعمليةِ إعادةِ إنتاجٍ أخرى ليتسنى استثمارُها فِي بناءِ الخطابِ العربيّ المُعاصرِ يتضحُ مقدارُ القيمةِ الأيديولوجيةِ المُضافةِ، الَّذي تحملهُ المنظوماتُ التَّفكريةُ المُرحلةُ، الذي منْ شأنِهِ أنْ يؤثرَ فِي بنيةِ الخطابِ المُنتجِ منْ حيثُ المُنطلقات والغايات الَّتي يصبو إلى تحقيقِهَا.

الأُطرُ الاجتماعيةُ لِلمعرفةِ

كانَ الاعتقادُ السَّائدُ إلى فترةٍ قريبةٍ أنَّ إنتاجَ المعرفةِ يخضعُ لِاعتباراتٍ منطقيةٍ، دونَ أنْ يكونَ لِلعناصرِ التَّفكريةِ الأُخرى تأثيرٌ أو حضورٌ فيها، غيرَ أنَّ هذا الاعتقادَ الأرسطيَّ الَّذي كرسَهُ فيما بعد الخطابُ الوضعيُّ قد جرى تجاوزهُ بِالتَّأكيدِ على حضورِ عناصرٍ لا منطقيةٍ فِي عمليةِ إنتاجِ المعرفةِ، وتُعدُّ الأطرُ الاجتماعيةِ منْ أهمِ العناصرِ المؤثرةِ فِي إنتاجِ المعرفةِ، ولأهميتها أُسِّسَ فرعٌ معرفيٌّ يُعنى بِدراستِهِ عُرِفَ بِـ "علمِ اجتماعِ المعرفةِ"، الَّذي أكّدَ على تعذرِ إنتاجِ المعرفةِ بِمعزلٍ عَنها؛ بِمعنى أنَّ المعرفةَ على مُختلفِ أشكالِها ومظاهرِها تصدرُ فِي النِّهايةِ عنْ بنيةٍ اجتماعيةٍ تتبناها وتُدافعُ عنها، وفِي المُقابلِ، تكونُ المعرفةُ تابعةً ومُعبرةً عن تلك الأُطرِ، وإنْ جرى ذلِكَ فِي كثيرٍ منَ الأحيانِ بِطريقةٍ غيرِ مُباشرةٍ يصعبُ تشخيصُها.

نحا المُفكرُ **غورفيتش** نحو مُحاولةِ تسويغِ فرضيةِ وجودِ علاقةٍ بينَ المعرفةِ والأطرِ الاجتماعيةِ والدِّفاعِ عنها، فِي مُقابلِ رفضِ ومُعارضةِ الأطروحةِ القديمةِ الَّتي تُكرسُ فكرةَ تجاوزِ المعرفةِ لأُطرِها الاجتماعيَّة، يقولُ: (للوهلةِ الأولى تبدو المعرفةُ، منْ بينِ الأعمالِ الحضاريةِ كلها، هي الأكثرُ انقطاعاً عَنِ الواقعِ الاجتماعيّ. ألاَّ يبدو أنَّها تدَّعي الصَّلاحَ الشَّاملَ والارتكازَ على أحكامٍ صحيحةٍ تُعتبرُ –عادةً– وقفاً عَلَى الوعيّ الفرديّ؟

مِمَّا لا شكَّ فيهِ، بِالواقعِ، أنَّ الدِّينَ والحياةَ الأخلاقيةَ والتَّربيةَ، وحتَّى الفنَ، ولا سيما الحقوقِ، تُقيمُ مَعَ الأطرِ الاجتماعيةِ علاقاتٍ أظهر، ملحوظةً عَلَى نحوٍ مُباشرٍ، هي أخيراً علاقاتٌ أكثفُ وأهمُ منْ حيثُ المبدأِ عَلَى الأقلِ" (غورفيتش، 1988، ص 9). يرفضُ غورفيتش فكرةَ ربطِ المعرفةِ بِالوعيِّ الفرديِّ دونَ الأخذِ بِعينِ الاعتبارِ بُعدها الاجتماعي والثَّقافي، إنَّ ربطَ المعرفةِ بِالأطرِ الاجتماعيّةِ مسألةٌ مِنَ الصَّعبِ الدِّفاعُ عنها وتسويغها، فهي تتعارضُ مَعَ إرثٍ فلسفيٍ كرسَ طابعها الفردي، فالمعرفةُ وعلى خلافِ الأنشطةِ الإنسانيةِ الأُخرى؛ كالدِّينِ، والفنِ مثلاً لا تمتلكَ علاقةً واضحةً ومُباشرةً مَعَ الأطرِ الاجتماعيةِ، غير أنَّ هذا لا يُلغي وجودَها، فالأمرُ لا يتعدى هيمنةَ رؤيةٍ فلسفيةٍ، ونجاحَهَا فِي تكريسِ مثلِ هذه المُقاربةِ، وبِتجاوزِ تلكَ الرُّؤيةِ تسقطُ مَعَهَا تِلكَ المُقاربةُ.

أسهمتِ التَّقنيةُ فِي تكريسِ فكرةِ القطيعةِ بينَ المعرفةِ والأطُرِ الاجتماعيةِ، فبحكمِ انتشارِ التَّقنيةِ وسهولةِ نقلِها منْ مكانٍ إلى آخر، تولدَ الاعتقادُ أنَّها والمعرفة الصَّادرة عنها أقربُ ما يكونانِ إلى اللا مُنتمي: "لقد وصلنَا إلى عصرٍ تتجاوزُ فيهِ التَّقنياتُ البُنى الاجتماعيةَ، وبِالأخصِّ أنماط المُجتمعاتِ الَّتي نشأتْ فيها. والحالُ، فإنَّ تاريخَ التَّقنياتِ يُظهِرُ أنَّهُ لم يسبق للِمعرفةِ أنْ أنجبت حتَّى الآنَ أُطراً اجتماعيةً، وإنَّما بِالعكسِ تمَاماً، كانتِ الأطرُ الاجتماعيةُ هي الَّتي تستثيرُ التَّقنياتِ الجديدةَ" (غورفيتش، 1988، ص38). سادَ اعتقادٌ فِي التَّفكرِ المُعاصرِ ينصُّ على أنَّ التَّقنيةَ تلميذٌ بارٌ بِمعلمِهِ وشيخِهِ، فهي منَ ساعدَ على تكريسِ سُلطتِهِ وسطوتِهِ فِي الحضارةِ الإنسانيةِ المُعاصرةِ، ولأنَّ أمرَ نقلِ التَّقنيةِ وترحيلِها مسألةٌ سهلةٌ . تجارة . تولدَ اعتقادٌ آخر مفادهُ: أنَّ المعرفةَ لا تصدرُ عن أطرٍ اجتماعيةٍ بِعينِها؛ غير أنَّ الأمرَ غيرَ ذلِكَ، فالأطرُ الاجتماعيةُ هي من يُنتجُ المعرفةَ، حيثُ لم يسبقْ تاريخياً أنْ أنتجتِ المعرفةُ أطرها الاجتماعيةَ، لهذا، منَ المُمكنِ أنَّ تُنتجَ الطَّبقة الاجتماعية المعرفةَ الخاصةَ بها، كذلكَ هو الأمرُ مع العلمِ الَّذي يختلفُ بِاختلافِ البُني الاجتماعيةِ الَّتي تُمارسهُ.

تبدو العلاقةُ بينَ المعرفةِ والأطرِ الاجتماعيةِ واضحةً جليةً منْ حجمِ الحضورِ الأيديولوجيِّ فِي المعرفةِ، الَّذي يبدو فِي كثيرٍ منَ الأحيانِ فِي طريقةِ توظيفِ الأخيرةِ فِي تأسيسِ خطاباتٍ عقديةٍ أو فِي الدِّفاعِ عنها: "منَ المُناسبِ أنْ نُلاحظَ أنَّهُ مَا منْ نوعٍ معرفيٍّ ينجو كُلياً منْ نفوذِ الأيديولوجيةِ. فهذه تدفعُ، بِالواقعِ، المعرفة الإدراكية للِعالمِ الخارجيِّ: معرفةُ الآخرِ والنَّحن، معرفةُ الحسِّ السَّليمِ، المعرفةُ التَّقنية والعلمية، فِي درجاتٍ

مُختلفةٍ، وبِشكلٍ شديدٍ جداً تدمغُ المعرفةَ الفلسفيةَ"(غورفيتش، 1988، ص41). لا شكَ في أنَّ الحضورَ الأيديولوجيَّ منْ أكثرِ أنواعِ الخطاباتِ التَّفكريةِ طغياناً، حتَّى إنَّ المُفكرَ الفرنسيَّ ريجي دوبريه يُشبهُهُ بِالهواءِ الَّذي نتنفسهُ؛ فالأيديولوجيةُ لا يخلو منها مظهرٌ منْ مظاهرِ النَّشاطاتِ الإنسانيةِ، كالدينِ والفنِ، حتى إنَّ المعرفةَ العلميةَ لا تُستثنى منْ هذا الحضورِ، فالأيديولوجيةَ هي منْ ترسمُ صورةَ الآخرِ وعلاقتنا بهِ وبِالعالمِ الخارجيِّ، وبما أنَّ الأيديولوجيةَ نتاجٌ تاريخيٌ واجتماعيٌ سيتحكمُ فِي إنتاجِ جُلِّ –إنْ لم يَكُنْ كُل– ما يصدرُ عن الكُتلةِ الاجتماعيةِ التَّاريخيةِ وعلى مُختلفِ مظاهر هذا النِّتاجِ: "وعلى الرُّغمِ منْ مزاعِمها المبدئيةَ فِي أنْ تكونَ "فوقَ الالتباسِ" أي أنَّ تكونَ مُنفصلةً عن الأطرِ الاجتماعيةِ، فإنَّ المعرفةَ العلميةَ لا تتمتعُ إلاَّ بِاستقلالٍ نسبيٍ، وأنَّ الخطأَ الأكبرَ للِوضعيةِ يكمنُ فِي أخذِ هذه المزاعمِ بِحرفيتِها. ففِي كلِّ معرفةٍ علميةٍ تتدخلُ المُعاملاتُ الاجتماعيةُ تدخلاً قوياً على قدرِ مَا تكونُ المعرفةُ مُتطورةً"(غورفيتش، 1988، ص42). يتقاطعُ هذا الطَّرحُ مع الفرضيةِ الَّتي تتبناها الفلسفةُ الوضعيةُ الَّتي تعتقدُ أنَّ المعرفةَ العلميةَ ذات طابعٍ موضوعيٍ؛ مما يعني أنَّها مُستقلةٌ عن إطارِها التَّاريخي والاجتماعيِّ، غيرَ أنَّ ما يؤخذُ على هذه المُقاربةِ طابعَها الصُّوري، فهي تتحدثُ عن المعرفةِ منْ جهةِ الإمكانِ، دونَ العنايةِ بِالمُمارسةِ التَّاريخيةِ، لهذا عُدتْ هذه المُقاربةُ شكليةً.

يُمكنُ القولُ إنَّ علاقةَ المعرفةِ بالأطرِ الاجتماعيةِ هي منْ جنسِ العلاقةِ الشرطيةِ، حيثُ يتعذرُ تصورُ وجودِ المعرفةِ بِمعزلٍ عنها، فمن شروطِ إنتاجِ المعرفةِ وجودُ بنيةٍ اجتماعيةٍ تصدرُ عنها، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني بِالضَّرورةِ تعذر تصورِ وجودِ بنيةٍ اجتماعيةٍ بِمعزلٍ عن المعرفةِ، فهذه الأخيرةُ قد توجدُ فِي صورةٍ لا واعيةٍ، غيرَ أنَّ هذا الوجودَ اللاواعي يُفقدُ المعرفةَ قيمتها، فمن شروطِ المعرفةِ ضرورة حضور الوعيّ.

آلية ترحيل المفاهيم

قبلَ الولوجِ في عرضِ نماذج تتكرسُ فيها الإشكاليةُ السَّابقةُ، لزمَ الوقوفُ عندَ مسألةٍ أساسيةٍ؛ تتعلقُ بِآليةِ ترحيلِ المفاهيمِ وطريقها، من حقلٍ وسياقٍ معرفيٍ مُنتجٍ إلى آخر يهيمنُ عليهِ الخطابُ الأيديولوجيُّ، وفِي هذا السِّياقِ قدمَ المُفكرُ العربيُّ الرَّاحلُ **إدوارد سعيد** تصوراً لآليةِ ترحيلِ النَّظرياتِ والمفاهيمِ يتسمُ بِالجدةِ، منْ شأنِهِ المَساعدة على تشخيصِ وفهمِ الطَّريقةِ الَّتي سلكَهَا الخطابُ العربيُّ المُعاصرُ فِي ترحيلِ بعضِ المفاهيمِ والتِّقنياتِ الَّتي اعتمدَ عَلَيها فِي بناءِ خطابِهِ، وموقفهِ مِنْ بعضِ القضايا المطروحةِ أمامَهُ، والَّتي مِنْ أهمِهَا إشكالية التُّراثِ.

جاءَ تصورُ **إدورد سعيد** استجابةً لإشكاليةٍ معرفيةٍ ومنهجيةٍ مطروحةٍ على التَّفكرِ المُعاصرِالَّذي شهدَ ظاهرةَ إعادةِ إنتاجِ وتوظيفِ النَّظرياتِ فِي سياقاتٍ جديدةٍ مُغايرةٍ للسياقاتِ الَّتي أنتجتْ فيها، يقولُ إدورد سعيد مُوضِحاً ذلِكَ: "لِنفترضَ أنَّ نظريةً أو فكرةً مَا تبرزُ نتيجةً لِظروفٍ تاريخيةٍ مُعينةٍ، وتكونُ مُناسبةً لِتلك الظُّروفِ، فماذا يحدثُ لِهذِهِ الفكرة فِي ظروفٍ مُخالفةٍ، ونظراً لِأسبابٍ جديدةٍ قد لا تقلُ قوةً عَنِ الشُّروطِ السَّابقةِ، إذا مَا أُستعمِلتْ مرةً ثانيةً، ومرةً ثالثةً كذلِكَ فِي ظروفٍ مُغايرةٍ لِلظروفِ المُستجدةِ"(سعيد، 1986، ص 144). لِتجاوزِ هذه الإشكاليةِ يستحضرُ **إدوارد سعيد** حِواراً تفكرياً دارَ بينَ **لوكاتش** وتلميذِهِ **غولدمان**، تمحورَ النِّقاشُ حولَ نظريةَ التَّشيؤِ الَّتي صاغها الأوَّلُ والَّتي قامَ تلميذهُ بِترحِيلِهَا إلى سياقٍ تفكريٍ جديدٍ يتباينُ مَعَ السِّياقِ الَّذي أنتج فيهِ، مِمَّا فرضَ سؤالاً مُشكلاً ومشروعاً تمحورَ حولَ شرعيةِ عمليةِ النَّقلِ تلك ومُسوغاتِها، خاصةً إذا أخذَ بِعينِ الاعتبارِ وجهةُ النَّظرِ الَّتي تعدُّ مثلَ هذا التَّرحيلِ تحويراً وسوءَ تأويلٍ، وهو ما يعترضُ عليهِ **إدوارد سعيد**: "وأعتبرُ هذه الخُلاصةُ غيرَ مُقنعةٍ تماماً؛ لِأنَّها تعني: أوَّلاً: أنَّ البديلَ الوحيدَ لِلنقلِ الأعمى هو التَّحويرُ "الخلاقُ"، وأنَّهُ لا وجودَ لِحلٍ وسطٍ. ثانياً: عِنْدَمَا نرفعُ الفكرةَ القائلةَ بِأنَّ كُلَّ قراءةٍ هي تحويرٌ إلى مستوى المبدأ العامِ، فإننَّا نشطُبُ بِذلِكَ على مسؤوليةِ النَّاقدِ، ... يبدو لي أنَّهُ مِنَ المُمكنِ الحُكم عَلَى التَّحويراتِ (عِنْدَمَا تحدثُ) كَجُزءٍ مِنَ النَّقلِ التَّاريخيّ لِلأفكارِ والنَّظرياتِ منْ إطارٍ إلى آخر"(سعيد، 1986، ص 151). ينحو **إدوارد سعيد** نحو الاعتقادِ أنَّ ترحيلَ النَّظرياتِ منْ سياقِ الإنتاجِ إلى سياقِ التَّوظيفِ يستلزمُ في كثيرٍ مِنَ الأحيانِ تحويرَهَا، الَّذي يحدث عادةَ عبر تقنيةِ التَّشذيبِ المُتعارفِ عليها فِي السِّياقاتِ المعرفيةِ، وذلكَ بِالنَّظرِ إلى تباينِ الظُّروفِ المُحيطةِ بِالنَّظريةِ، غيرَ أنَّ الإقرارَ بِحضورِ فعلِ التَّحويرِ لا يستلزمُ بِالضَّرورةِ الحكمَ بِعدمِ شرعيتِهِ؛ بل على العكسِ مِنْ ذلِكَ يُعدُّ فعلاً معرفياً مشروعاً وأصيلاً، بِاعتبارِهِ يفتحُ النَّظريةَ والمفاهيمَ المُرحلةَ أمام ظروفٍ جديدةٍ لم تألفَها مِنْ قبلٍ، مِمَّا يترتبُ عليهِ إنتاجُ اجتهاداتٍ وتأويلاتٍ تفكريةٍ تُمكنُ النَّظريةَ المُرحلةَ مِنْ استيعابِ وتشخيصِ الوقائعِ الجديدةِ الَّتي لم يسبق لهَا أنْ واجهتَهَا.

يُقرُّ **إدوارد سعيد** أنَّ النظرياتِ المُرحلةَ من سياقِ الإنتاجِ إلى سياقِ التَّوظيفِ تخضعَ عادةً لِعمليةِ إعادةِ إنتاجٍ مِنْ جديدٍ؛ لِتتآلفَ وتنسجمَ مَعَ الوقائعِ الجديدةِ، يقولُ فِي هذا السِّياقِ: "لو أقمنا مُوازنةً بينَ **لوكاتش وغولدمان** لتعرفنَا على المدى الَّذي تكونُ فيهِ النَّظريةُ استجابةً لِظرفٍ تاريخيٍ واجتماعيٍ مُعينٍ، حتَّى ولو جرى اقتباسُها، حيثُ إنّ المُناسبة الفكرية جزءٌ لا يتجزأُ مِنْ هذا الوضعِ بِالطَّبعِ. هكذا يتحولُ وعيُ المُتمردِ في حالةٍ

ما إلى رؤيةٍ مأساويةٍ في حالةٍ أُخرى، وذلِكَ لِأسبابٍ نفهمُها عِنْدَمَا نُقيمُ مقارنةً بينَ الوضعينِ في كُلٍّ من باريس وبودابست بِشكلٍ جديٍ"(سعيد، 1986، ص 152). يفرضُ التَّرحيلُ إلى مجالٍ معرفيٍ جديدٍ على النَّظريةِ ضغوطاتٍ معرفيةً بل وأيديولوجيةً لم تعهدها مِنْ قبل، مِمَّا يتطلبُ مِنْهَا ضرورة الانسجامِ مَعَ السِّياقِ التَّوظيفي الجديدِ، وإنْ أدى إلى تحويرِ محتواها وتشذيبِهِ، على اعتبارِ أنَّ التَّحويرَ فعلٌ فلسفيٌ أصيلٌ خاصةً إنْ كانَ واعياً.

خُلاصةُ القولِ: تلجأُ بعضُ النَّشاطاتِ الإنسانيةِ إلى ترحيلِ نظرياتٍ ومفاهيم أُنتجتْ في سياقاتٍ معرفيةٍ بعيدةٍ عنْ سياقِها؛ لِتعذرِ إنتاجِها فِي سياقِها الَّذي تنشطُ فيهِ، ويكونُ الهدفُ مِنَ التَّرحيلِ توظيفَ النَّظرياتِ والمفاهيمِ المُرحلةِ فِي إنتاجِ خطابٍ يُساعدُ على تشخيصِ وتفكيكِ الإشكالياتِ المُستعصيةِ والمُستغلقةِ على الفهمِ فِي مجالاتِها.

يُعدُّ ترحيلُ النَّظرياتِ والمفاهيمِ من سياقٍ إلى آخر فعلاً مشروعاً مِنْ حيثُ المبدأ، كونهُ يفتحُ أمامَ النَّظريةِ مجالاتٍ وظروفاً لم تألفها سابقاً، مَعَ الأخذِ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ فعلَ التَّرحيلِ يستلزمُ ضرورةَ التَّحويرِ؛ لِضمانِ استجابةٍ أمثلَ مِنَ النَّظريةِ المُرحلةِ في السِّياقِ الجديدِ، يشترطُ فعلُ التَّحويرِ بِدورِهِ ضرورةَ أنْ تكونَ الذَّاتُ المُرَحِلَةُ واعيةً لِمحتوى التَّحويرِ وطبيعته.

على الرُّغمِ منْ مشروعيةِ فعلِ التَّرحيلِ فإنّ الثمنَ الَّذي يدفعُهُ المجالُ المُرحلُ إليهِ قد يكونُ مُكلفاً فِي بعضِ الأحيانِ، على اعتبارِ أنَّ توطينَ المُهجرِ فِي بيئةٍ اجتماعيةٍ جديدةٍ يترتبُ عليهِ تغيير فِي البنيةِ الاجتماعيةِ المُوطنِ فيها، وما يلزمُ عنهُ منْ خلخلةِ وتصدعِ البُنى التَّفكريةِ والأخلاقيةِ السَّائدةِ فيها، كذلكَ هو الأمرُ فيما يتعلقُ بِالأنشطةِ الإنسانيةِ التَّفكريةِ، فهي الأخرى تدفعُ ثمناً شبيهاً بِما تدفعهُ المُجتمعاتُ المُوطنُ فيها، فالأنشطةُ الإنسانيةُ مُلزمةٌ هي الأخرى بِتحملِ فائضِ المعنى الأيديولوجيّ، الَّذي تُصادرُ عليهِ النَّظرياتُ والمفاهيمُ المُرحلةُ، خاصةً إذا أُخِذَ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ فعلَ التَّرحيلِ قد يحدث منْ سياقاتٍ ثقافيةٍ مُغايرةٍ لِثقافةِ مجالِ التَّوطين، مِمَّا قد يُسهِمُ فِي تكريسِ الإشكاليةِ السَّابقةِ أكثرَ.

الخطابُ الوضعيُّ العربيُّ المُعاصرُ وأوهامُ المشروعِ

حاولَ المُفكرُ العربيُّ المصريُّ **زكي نجيب محمود** الولوجَ بِالخطابِ الفلسفيّ الوضعيّ إلى الثَّقافةِ العربيةِ، على أملِ أنْ يكون له الدَّور ذاتهُ الَّذي كان فِي الثَّقافةِ الغربيةِ، ففِي هذا السِّياقِ كان للوضعيةِ دورٌ تحديثي فِي

الثَّقافةِ الغربيةِ، مازالت نتائجهُ واضحةً حتَّى الآن، فقد اتخذتِ الوضعيةُ المنطقيةُ منَ العلمِ قضيةً ونقطة انطلاقٍ لنشاطِها التَّفكري؛ بِهدفِ إعادةِ بناءِ صورتِهِ فِي الخيالِ الثَّقافيّ الغربيّ، بحيثُ يكونُ مُكوّناً بنيوياً منْ مُكوّناتِهِ، ولإنجازِ هذا الأمرِ اتبعتِ الوضعيةُ استراتيجيةً تفكريةً مكنتَهَا بِالنِّهايةِ مِنْ تحقيقِ هدفِهَا.

استلزمتْ عمليةُ إعادةِ بناءِ صورةِ العلمِ فِي الخيالِ الثَّقافيّ الغربيّ منَ الوضعيةِ المنطقيةِ ضرورةَ إعادة قراءةِ تاريخِ الفلسفةِ الغربيةِ، وما تطلبهُ من إعادةِ انفتاحٍ على التراثِ الفلسفيّ الغربيّ، خاصةً ذلِكَ المُقترن بعصرِ النَّهضةِ فِي أوروبا، الارتباطُ بتراثِ عصرِ النَّهضةِ لم يكنْ مُصادفةً أو اعتباطاً؛ بل حتمتهُ ظروفٌ بِعينِهَا؛ ففِي عصرِ النَّهضةِ كانتِ الانطلاقةُ الحقيقةُ للِعلمِ الحديثِ، الَّذي ترافقَ بِدورِهِ مَعَ نشأةِ فلسفاتٍ جديدةٍ . نجحتْ فِي القطيعةِ مَعَ الفلسفةِ المدرسيةِ . تتوافقُ مَعَ روحِ التَّطوراتِ والقفزاتِ المعرفيةِ الَّتي حققها العلمُ الحديثُ.

ولِتنجحَ الوضعيةُ المنطقيةُ فِي مشروعِها كانتْ مُلزمةً بإعادةِ إحياءِ التُّراثِ الفلسفيّ النَّهضويّ الغربيّ، المُقترنِ بِظاهرةِ نشوءِ العلمِ، وأخصُّ بِالذِّكرِ التُّراثَ الفلسفيّ الَّذي تركهُ كلٌّ منْ **ديفد هيومُ وأوجست كونت** بالإضافةِ إلى تراثِ كُلٍّ مِنْ **ليبنز وكانط.**

سيترتبُ على نقلِ وترحيلِ المنظومةِ التَّفكريةِ الوضعيةِ –من سياقِها التَّاريخيّ الغربيّ إلى السِّياقِ التَّاريخيّ العربيّ– الرُّكونُ إلى التُّراثِ الفلسفيّ النَّهضويّ الغربيّ؛ مِّما يعني أنَّ فائضَ المعنى –الأيديولوجية– المُرحل كبيرٌ، وهو ما يُعدُّ إشكاليةً بِذاتهِ؛ ممَّا من شأنِهِ الَّطعنُ فِي نجاعةِ ومُصداقيةِ عمليةِ التَّرحيلِ تلك، و لِوضعِ الخطابِ الوضعيّ العربيّ فِي سياقِهِ المعرفي والتَّاريخيّ، كان لا بدَّ من تشخيصِ بنيةِ الخطابِ الوضعيّ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ، الأمرُ الذي يُمكنُنا مِنْ تفهمِ خصوصيةِ التَّجربةِ الفلسفيةِ لِلوضعيينَ العربِ.

تُعدُّ الوضعيةُ المنطقيةُ مِنْ أهمِّ الفلسفاتِ الَّتي سادتِ التَّفكرَ الغربيَّ مِنْذُ مطلعِ القرنِ الماضيّ، فقد كُتِبتْ لها السِّيادةُ وبِالأخصِّ فِي التَّفكرِ الأنجلوسكسوني، لِمجموعةٍ مِنَ الاعتباراتِ؛ مِنْ أهمِها: قطيعتُهَا مَعَ المشروعِ الفلسفيّ السَّائدِ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ والظاهر فِي المشروعِ الفلسفيّ الهيجليّ، فقد جاءتِ الوضعيةُ بِمفهومٍ جديدٍ لِلفلسفةِ، اختلفَ إلى حدِّ التَّخالفِ مَعَ المفهومِ السَّائدِ فِي المشروعِ الفلسفيّ القديمِ، تمكنَ منْ قلبِ جوهرِ النَّشاطِ الفلسفيّ وطبيعته، الَّذي لم يعدْ يهدفُ إلى تشييدِ مذاهب فلسفية مثالية (الإرث الهيجلي) بل أضحى يهدفُ إلى مُعالجةِ إشكالياتٍ معرفيةٍ، تُنتجُ في سياقاتٍ تفكريةٍ أخرى كالسِّياقِ العلميّ مثلاً، لِهذا اتخذتِ الوضعيةُ منَ العلمِ حجرَ الزَّاويةِ لِخطابِها الفلسفيّ.

بنيةُ الخطابِ الوضعيِّ

- **الوضعيةُ والمفهومُ الجديدُ لِلفلسفةِ**

أرادتِ الوضعيةُ مِنَ الفلسفةِ أنْ تكونَ خِطاباً خارجِياً لِلعلمِ، لتفكيكِهِ وإعادةِ بنائِهِ مِنْ جديدٍ، مُتخذةً مِنَ المفاهيمِ والمناهجِ العلميةِ موضوعاً لهَا. لِهذا، رفضتْ كُلَّ الفلسفاتِ السَّابقةِ كونها فلسفاتٍ مثالية (دوجماطيقية)، فعلى سبيلِ المثالِ يُحدِّدُ **ريشنباخ** موقفَهُ مِنَ الفلسفةِ التَّقليديةِ قائلاً: "وكمْ مِنَ المذاهبِ الفلسفيةِ تشبهُ العهدَ القديمَ فِي كونِهِ عملاً شِعرياً رائعاً، يزخرُ بِالصُّورِ التي تُثيرُ الخيالَ، ولكنَّهُ يفتقرُ إلى القُدرةِ على الإيضاحِ، وهِيَ القُدرةُ المُنبعثةُ مِنَ التَّفسيرِ العلميِّ"(ريشنباخ، 1989، ص 22). يعتقدُ **ريشنباخ** أنَّ بِنيةَ الفلسفةِ الكلاسيكيةِ شبيهةٌ بِبنيةِ الدِّينِ، فهي لا تتعدى كونَهَا أشعاراً تُثيرُ العواطفَ وتُلهِبُ الخيالَ، كمَا أنَّهَا تفتقدُ لِلقُدرةِ على إيضاحِ معانيها (المعنى فِي بطنِ الشَّاعر) أضفْ إلى ذلك، أنها تعتمدُ فِي تراكيبها على جُملٍ خاليةٍ مِنَ المعنى وإنْ كانتْ صحيحةً نحوياً.

وإلى جانبِ الدَّعوةِ إلى الفلسفةِ الجديدةِ، يصفُ **ريشنباخ** المكانة الرِّياديةَ التي يحتلُّهَا العلمُ فِي الفلسفةِ الجديدةِ، الَّتي اكتسبهَا لِقُدرتِهِ على وضعِ حلولٍ لِكثيرٍ مِنَ التَّساؤلاتِ والإشكالياتِ التي عُدّتْ سابقاً عصيةً عَلى الحلِ، حيثُ ثبتَ بِالتَّحليلِ المنطقيِّ زيفُ عددٍ كبيرٍ من تلكَ الإشكالياتِ وبُطلانُها، لذا، رفضتَها الوضعيةُ؛ لِكونِها غيرَ مشروعةٍ، مِنْ هُنا، لا ضيرَ بِالنِّسبة لهَا أنْ تتخذَ الفلسفةُ مِنَ العلمِ المثلَ الأعلى والقُدوةَ الحسنةَ الَّتي يجبُ أنْ تُتبعْ.

تمكنَ العلمُ وفلسفتُهُ الجديدةُ مِنْ تحليلِ الإشكالياتِ القديمةِ وتفهمِهَا عَلَى حقيقتِهَا، كمَا أنَّ تطورَ العلمِ مكنَ العُلماءَ والفلاسفةَ مِنَ القيامِ بِعمليةِ حجرٍ عَلَى الفلسفةِ القديمةِ، التي عُدتْ بِنظرِ الوضعيينَ المسؤولةَ عَنْ تسميمِ العقولِ الَّتي تاهتْ بِهَا رِدحاً طويلاً منَ الزَّمنِ، وهو ما يذهبُ إليهِ **يفوت** بِقولِهِ: "تنطلقُ النَّزعاتُ الوضعيةُ ... مِنْ استنكارِ الفلسفةِ، ومِنْ ضرورةِ حمايةِ العلمِ مِنْ عدواه؛ وذلِكَ بِوضعِ حدودٍ هِيَ حدودُ التَّحليلِ، أنْ تكونَ الفلسفةُ تحليلاً لِلُغةِ العلمِ تحليلاً منطقياً لِتصوراتِه؛ أي: تحليلاً لا يتجاوزُ الجانبَ التِّقنيّ"(يفوت، 1986، ص151). سيطرتْ على الفلسفةِ الوضعيةِ الرَّغبةُ فِي الحجرِ عَلَى النَّشاطِ التَّفكريّ التَّقليديّ وإرثِهِ الفلسفيّ، لِهذا، أصبحتْ مُهمةُ الفلسفةِ تحليلَ أقوالِ العُلماءِ، أو مَا يُعرفُ بِالجانبِ اللغويّ مِنَ الخطابِ العلميّ، فبِواسطةِ

تقنيةِ التَّحليلِ تمكنتِ الفلسفةُ مِنْ إدراكِ أصالةِ الإشكالياتِ الَّتي تبحثُ فيها، عبرَ الكشفِ عَنْ حقيقتِهَا وجوهرِهَا، فإذا كانتْ ذات معنى عُدتْ مُشكلاتٍ حقيقيةً، أمَّا إذا افتقدت لِلمعنى فتُعدُ عندَهَا مُشكلاتٍ زائفةً.

مما سبق، يُشخصُ أنَّ طبيعةَ الفلسفةِ الجديدةِ مُستمدةٌ مِنْ وظيفةِ جامعِ النُّفاياتِ، فغرضُها وغايتُها تحديدُ المجالِ غير المشروعِ؛ الَّذي سيجرى إقصاءُهُ وإبعادُهُ عَنْ مجالِ العلمِ والفلسفةِ الجديدةِ، لِهذا، اعترفتِ الوضعيةُ بِشرعيةِ نوعينِ مِنَ القضايا: القضايا الإخباريةُ، والقضايا التَّحليليةُ، تكمنُ شرعيةُ النَّمطِ الأوَّلِ فِي قُدرتِهِ على التَّدليلِ على صحةِ زعمِهِ المعرفي بِالرُّكونِ إلى الواقعِ، أمَّا النَّمطُ الثَّانيّ تكمنُ شرعيته فِي بنيتِهِ التَّركيبيةِ، ذات السِّمةِ التِّكراريةِ، فمعيارُ صدقِ محتواها يكمنُ فِي اتساقِ موضوعِهَا مَعَ محمولِهَا وعدمِ تناقضِهِمَا، يندرجُ العلمُ ضمنَ النَّوعِ الأوَّلِ، وضمنَ النَّوعِ الثَّاني تندرجُ قضايا المنطقِ والرِّياضةِ.

يجدُ الموقفُ الوضعيُّ السَّابقُ مرجعيتهُ فِي الاستراتيجيةِ التَّفكريةِ الَّتي أسَّسَها **ديفد هيوم**، والَّتي هدفَ منْ ورائِها إلى القطيعةِ معَ الفلسفةِ المدرسيةِ الوسطويةِ الَّتي هيمنَ عليها الاتجاه المثاليّ الغيبي، ولإنجازِ فعلِ القطيعةِ كانَ على **هيوم** ضرورةُ الرُّكونِ إلى استراتيجيةٍ معرفيةٍ واضحةِ المعالم، وهو ما قام بهِ فعلاً، حيث انتهت تلكَ الاستراتيجيةُ إلى إقرارِ مجموعةٍ منَ المبادئ، كانَ من أهمِها المبدأ الَّذي ينصُّ: "إذا ما تأبطنا هذه المبادئَ تقحَّمنا المكتباتِ، فأيّ الرَّزايا نحنُ منزلوها بها؟ سنسألُ أنفسنا إذا ما أمسكنا بأيّ مُجلدٍ من مُجلداتِها في الإلهياتِ أو في ماورائياتِ المدرسةِ مثلاً: هل فِي ذلِكَ المُجلدِ أي استدلالٍ مُجردٍ حولَ الكمِ أو العددِ؟ كلا. هل فِي ذلِكَ المُجلدِ أي استدلالٍ تجريبيٍّ حولَ الوقائعِ والوجودِ العينيّ؟ كلا. ألاَّ ألقي بهِ إذاً إلى ضرامِ النَّارِ، فليسَ فيهِ إلاَّ سفسطةٌ ووهمٌ"(هيوم، 2008، ص208). يُمكنُ وصفُ هذا المبدأِ بموقدِ **هيوم** أو محرقته، ينتهي هذا المبدأُ إلى الاعترافِ بِشرعيةِ نوعينِ من القضايا؛ قضايا المنطقِ والرِّياضةِ، وقضايا العلمِ الطَّبيعيّ، وكُلُّ ما يُخلافُ هاذينِ النَّوعينِ مِنَ القضايا عُدَّ خارج دائرةِ المشروعِ، مع المُلاحظةِ أنَّ جميعَ مظاهر الفلسفةِ المدرسيةِ تقعُ ضمنَ تِلك الدَّائرةِ اللامشروعةِ.

وجدتِ الوضعيةُ المنطقيةُ في استراتيجيةِ **هيوم** نقطةَ انطلاقٍ لها، فهي الأخرى تطمحُ إلى تصفيةِ الحسابِ مع بعضِ التَّياراتِ الفلسفيةِ المُهيمنةِ على الفضاءِ الفلسفيّ الغربيّ المُعاصرِ، حيثُ لن يكونَ صعباً إيقادُ موقدٍ صالحٍ لِلاستعمالِ، يقولُ **زكي نجيب محمود** مُشخصاً المكانة الَّتي يحظى بِها **هيوم** فِي الفلسفةِ الوضعيةِ: "الوضعيةُ المُعاصرةُ –إذن– ترتدُ إلى "**هيوم**" من حيثُ ارتكازها في النِّهايةِ على الخبرةِ الحسيةِ

المُباشرةِ، وذلِكَ حينَ يكونُ الحديثُ قائماً حولَ ظاهرةٍ منْ ظواهرِ العالمِ الخارجيّ؛ لكن ما كلُّ حديثٍ يقومُ على الظَّواهرِ الطَّبيعيةِ، بل هُنالكَ ضربٌ آخرٌ منَ الحديثِ يكونُ موضوعهُ (لفظة) مُعينةً نتحدثُ عنها بِما يُعرفها، كقولِنا –مثلاً–: "الجرو كلبٌ صغيرٌ"، فهاهنا لا يقتضينا الأمرُ أنْ ننظرَ خارجَ العبارةِ نفسها؛ لِنتعلمَ إنْ كانت صادقةً أو غيرَ صادقةٍ؛ لأنَّ صدقَها قائمٌ في تكوينِها نفسهُ، وإذن فهو صِدقٌ نُقررُّهُ لهَا "قبلَ" النَّظرِ إلى الجراءِ فِي عالمِ الحيوانِ، إذ الأمرُ أمرُ لفظةٍ وتعريفُها أو فكرةٌ وتحليلُها"(محمود، 1980، ص35). يتضحُ منْ وصفِ **زكي نجيبِ محمود** أنَّ الوضعيةَ المنطقيةَ أعادتْ إنتاج استراتيجية **هيوم** من جديدٍ؛ ليتسنى لهَا الاعتمادُ عليها فِي بناءِ فلسفتِها الجديدة، الَّتي ما كانَ بِمقدورِها أنْ تحتلَ المكانةَ الَّتي وصلتْ إليها إلاَّ بعد تفكيكِ خصومِها ودحضهم، وهو ما تمكنتْ منْ إنجازِهِ بِالفعلِ بِالاعتمادِ على الإرثِ الفلسفيّ الَّذي خلفهُ **هيوم**، وبِالأخصّ ما تعلقَ منهُ بِنظريةِ المعرفةِ الَّتي أكدتْ على البُعدِ الحسيّ لهَا، الَّذي تجسدَ خيرَ تجسيدٍ فِي الخطابِ العلميّ المُعاصرِ، ونظراً للِمكانةِ الَّتي يحتلُها العلمُ فِي الخطابِ الوضعيّ المُعاصرِ لن تجدَ الوضعيةُ إرثاً أفضلَ منَ الإرثِ المعرفيّ لـ**هيوم** يُمكنهُا منْ تكريسِ العلمِ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ.

يُعدُّ مِنْ ضمنِ مهامِ الفلسفةِ الجديدةِ تحليلُ المفاهيمِ العلميةِ وصياغةُ الأسئلةِ الواضحة وطرحُها فِي مُقابلِ إقصاءِ الأسئلةِ الغامضةِ والخاليةِ مِنَ المعنى. وبِمَا أنَّ الفلسفةَ الجديدةَ اتخذتْ مِنَ العلمِ موضوعاً لها رفضتْ كُلَّ مَا يُقابلهُ، وأوَّلُ المجالاتِ الَّتي سيُتَخلصُ مِنْهَا الميتافيزيقا؛ التي عُدتْ بِنظرِ الوضعيةِ أرثاً فلسفياً ثبتَ عدمُ مشروعيتِهِ؛ لِتعذرِ مُقاربتِها علمياً، يقولُ **كارناب**: "سأخلعُ صِفَةَ ميتافيزيقي عَلَى كُلِّ تِلكَ القضايا التي تدعي تمثيلَ المعرفةِ بِشأنِ شيءٍ يفوقُ أو يتجاوزُ أيَّ خبرةٍ"(سيدا،1990، ص 74). أصبحتِ الميتافيزيقا مَعَ الخطابِ الوضعيّ صفةٌ سلبيةٌ تُخلعُ عَلَى المجالاتِ الَّتي لا تلتزمُ بِالاشتراطاتِ الوضعيةِ لِلمعرفةِ، مِنْ هنا، يُمكنُ أنْ نعيَّ حجمَ الحضورِ الأيديولوجيّ فِي الفلسفةِ الوضعيةِ.

تُقصرُ مُهمةُ الفلسفةِ الجديدةِ عَلَى خدمةِ العلمِ بِالتَّخلصِ مِنَ الميتافيزيقا؛ وبِمقدارِ نجاحِها فِي أداءِ تِلكَ المُهمةِ تغدو نشاطاً تفكرياً مشروعاً، عِنْدَ هذه النُّقطةِ، يتضحُ ما يُمكنُ تسميتهُ بِظاهرةِ "الحجرِ" الَّتي تقومُ بِها الوضعيةُ مَعَ المفهومِ التَّقليديّ لِلفلسفةِ، فهي ترى فيها أكبرَ خطرٍ يُهدّدُ العقلَ العلميَّ والفلسفيَّ الجديدَ، يقولُ **ريشنباخ** فِي سياقِ رسمِهِ لِمفهومِ الفلسفةِ الجديدةِ: "أمَّا الفلسفةُ فقد توصلتْ إلى فهمٍ وظيفيّ لِلمعرفةِ يرى فِي المعرفةِ أداةً لِلتنبؤِ، ويوكدُ أنَّ المُلاحظةَ الحسيةَ هِيَ المعيارُ الوحيدُ المقبولُ لِلحقيقةِ غيرِ الفارغةِ"(ريشنباخ،

ص 222). تُقدِمُ الفلسفةُ الجديدةُ مَا تعتقدُ أنَّهُ فهمٌ جديدٌ لِلحقيقةِ والمعرفةِ، الَّتي غيبتها الفلسفةُ التَّقليديةُ عِنْدَمَا ذهبت إلى أنَّ المعرفةَ الحقَّةَ يُمكنُ إدراكُها فِي العالمِ الماورائيّ (مُثل **افلاطون**) وبِالمُقابلِ تذهبُ الوضعيةُ إلى أنَّ المعرفةَ الحقيقةَ تتجسدُ فِي العالمِ الواقعيّ الَّذي يُمكنُ إدراكُهُ بِالحواسِ، ومِنْ ثم ضبطُ اطراداتِهِ والتنبؤُ بِحوادثِهِ بِالاعتمادِ عَلَى المُلاحظةِ والتَّجربةِ العلميتينِ.

يُمكنُ التثبتُ منَ المعرفةِ التي تُقدِمُها الفلسفةُ الجديدةُ، فموضوعها قابلٌ للإدراكِ، فِي مُقابلِ صعوبةِ إدراكِ موضوعِ المعرفةِ الميتافيزيقيةِ، فهي وفقَ معيارِ الفلسفةِ الجديدةِ مواضيعُ فارغةٌ وخاليةٌ مِنَ المعنى، وبِالمقدورِ تلخيصُ موقفِ الوضعيةِ مِنَ الميتافيزيقا مِنْ موقفِ **كارناب** الَّذي يُشيرُ إلى أنَّ الخطابَ الوضعيَّ دشنَ قطيعةً معرفيةً مَعَ المفهومِ الكلاسيكيّ "لِلفلسفةِ"، الَّذي يعتمدُ عَلَى فكرةٍ مفادُها: أنَّ المعرفةَ الحقَّةَ توجدُ فِي العالمِ الماورائيّ، ولا يمكن التَّوصلُ إليها إلاّ بإدراكِ العالمِ الميتافيزيقيّ.

- **الوضعيةُ الجديدةُ ومفهومُ العلمِ**

قدمَ الخطابُ الوضعيُّ مفهوماً جديداً "لِلعلمِ"، وهو ما يُشخصُ منْ مجموعِ الاشتراطاتِ المعرفيةِ الَّتي وضعَهَا؛ لِلفصلِ بينَ النَّشاطِ المشروعِ والنَّشاطِ غير المشروعِ. سنُحاولُ رسمَ ملامحِ المفهومِ الجديدِ "لِلعلمِ" كمَا حددَّهُ أنصارُ الوضعيةِ.

وجدتِ الوضعيةُ فِي العلمِ بؤرةَ استقطابٍ تلتقي عندَهَا العقولُ المُختلفةُ، لِهذا اتخذتْ مِنَهُ مركزَ تفكرٍ لهَا، يعودُ السَّببُ فِي ذلِكَ لِلضغطِ المعرفيّ الَّذي مارسَهُ تقدمُ العلومِ الطَّبيعيةِ، خاصةً إذا أخَذنا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ جُلَّ مُفكري حلقةِ فينا أُعِدوا إعداداً علمياً خالصاً: "يُلاحظُ أنَّ المُشاركينَ فِي الحلقةِ لم تَكُنْ لهُم اهتماماتٌ فلسفيةٌ أصلاً، عَلَى سبيلِ المثالِ، **شليك** ذاتُهُ درسَ الفيزياء وكتبَ رسالتَهُ فِي الفيزياءِ تحتَ إشرافِ **ماكس بلانك** فِي برلين وهو يحتفظُ بِصلاتٍ قويةٍ مَعَ **بلانك واينشتين وهلبرت**(بوبر، ص 13). لا يقفُ الأمرُ عند **شليك**؛ **فكارناب** هو الآخرُ ولجَ الوضعية منْ نافذةِ علمِ الطَّبيعةِ، أسهمتِ الخلفيةُ المعرفيةُ للِوضعيينَ فِي تشكيلِ وتكوينِ وعيهم المُتطرفِ منَ الفلسفةِ الميتافيزيقيةِ، ظلَّ التكوينُ المعرفيُّ لِأنصارِ الوضعيةِ مُتحكماً فِي نظرتِهم لِلمجالاتِ والنَّشاطاتِ غيرِ العلميةِ، فعلى سبيلِ المثالِ، ظلَّ زعيمُ المدرسةِ يتفكرُ منْ مرجعيةِ إعدادِهِ السَّابق (الفيزياء) الَّذي دفعهُ لِمُعارضةِ أنماطِ التَّفكرِ المُقابلةِ لِلعلمِ، الأمرُ الَّذي يبدو جلياً مِنَ الاشتراطاتِ المعرفيةِ الَّتي صاغتها الوضعيةُ، والَّتي أدتْ فِي النِّهايةِ إلى إقصاءِ الفلسفةِ والميتافيزيقةِ عَنْ دائرةِ النَّشاطاتِ المشروعةِ.

إنَّ مِنْ ضمنِ الأسبابِ الَّتي دفعتِ بِالوضعيةِ إلى الاعتقادِ بِالعلمِ قُدرتهُ على حلِّ الإشكالياتِ والتَّساؤلاتِ التي واجهتِ الإنسانيةَ، والَّتي مِنْ ضمنِهَا مُشكلةُ أصلِ الكونِ وكيفيةِ نشأتِهِ، ففي هذا السِّياقِ قدمَ الدِّينُ والفلسفةُ ما يعتقدانِ أنَّهُ التَّفسيرُ الحقيقيُّ لِكيفيةِ نشأةِ تلكَ الظَّاهرةِ، غيرَ أنَّ هذه التَّفسيراتِ عُدتِ اليومَ غير مقبولةٍ لِطابِعِها الأسطوري. فِي المُقابلِ، قدمَ العلمُ الحديثُ تصوراً جديداً يُفسِّرُ تلك الظَّاهرةَ: "أمَّا العلمُ فبدلاً مِنْ أنْ يسألَ عَنْ أصلِ الكونِ فإنَّهُ لا يستطيعَ أنْ يسألَ إلاّ عَنْ سببِ الحالةِ الرَّاهنةِ لِلكونِ مِنْ خلالِ قوانينِ الطَّبيعةِ، وفِي يومِنَا هذا يبلغُ هذا التَّاريخُ ألفي مليون عامٍ . وهِيَ مُدةٌ زمنيةٌ طويلةٌ مِنَ المؤكدِ أنَّ استخلاصَها مِنْ مُلاحظاتٍ فلكيةٍ يُعدُّ عملاً علمياً مِنَ الطِّرازِ الأوَّلِ، وقد يُحددُ هذا التَّاريخُ يوماً بِالرُّجوعِ إلى الوراءِ ألفي مليون عام أُخرى"(كوخ ، 1963، ص326). تختلفُ الطَّريقةُ التي يتبعُهَا العلمُ فِي تفسيرِهِ لِأصلِ الكونِ عَن طريقةِ الفلسفةِ والدِّينِ، فالفلسفةُ تُحاولُ مثلاً الانتقالَ مُباشرةً إلى ما كانَ كائناً لِتخبرَنا عَن طريقةِ نشأةِ الكونِ، غيرَ أنَّ هذه القفزةَ تُحرمُ الفلسفةَ مِنَ المحتوى الواقعي؛ كونها تضحي بِمَا هو كائنٌ ولا تستطيعُ فِي الوقتِ ذاته القبضَ عَلَى ما كانَ كائِناً، لذا، جاءتْ تفسيراتُها خاليةً مِنَ المعنى. أمَّا العلمُ فعَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ يبدأُ بِمَا هو كائنٌ ويتخذُ مِنْهُ وسيلةً لِلوصولِ إلى ما كانَ كائِناً، فعلى سبيلِ المثالِ، يتوصلُ منْ دراستِهِ لِتاريخِ تكوينِ طبقاتِ الأرضِ (الجيولوجيا) إلى وضعِ نظريةٍ تُفسِّرُ آليةَ تكونِ الكونِ ونشأته، وكُلَّمَا تطورَ العلمُ زادتْ دقتُهُ فِي تحديدِ التَّاريخِ الحقيقيِّ لِنشأةِ الكونِ، فِي هذا السِّياقِ يقولُ **رسل**: "أمَّا فِي الأمورِ الَّتي يشتدُ إمعانَها فِي التَّجريدِ العقليِّ فقد وجدَ –عَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ– فِي الفلسفةِ اقتناعاً نفسانياً بِقدرِ مَا يتوقعُ أيُّ إنسانٍ عاقلٍ، كم موضوعٍ حيرني فِي شبابي لِغموضِ مَا كانَ يُقالُ عَنْهُ، أصبحَ اليومَ سهل الخضوعِ لِطرائق فِي البحثِ دقيقةٍ تجعلُ نوعَ التَّقدمِ الَّذي ألفناهُ فِي العلومِ مُمكِناً، وحينَمَا تكونُ المعرفةُ الدَّقيقةُ مُستحيلةَ التَّحقيقِ فمِنَ المُمكنِ أحياناً التَّدليلُ عَلَى عدمِ إمكانِ التَّحقيقِ، وبِالإمكانِ إعادة صياغةِ فروضٍ دقيقةٍ مُتعددةٍ كُلَّهَا تتفقُ مَعَ الدَّليلِ القائمِ" (رسل، 1960، ص 254 . 253). يقومُ **رسل** بِتصعيدٍ معرفيٍ معَ العلمِ، يقابلُهَ –فِي الوقتِ ذاته– تسفيلٌ معرفيٌ لِلفلسفةِ والنَّشاطاتِ الأُخرى غير العلميةِ، فهو يميلُ لِلاعتقادِ بِأنَّ الفلسفةَ فشلتْ فِي تحقيقِ الغايةِ الَّتي سعتْ إليها، فما نتجَ عَنْهَا لا يتعدى كونهُ أنساقاً عقلية موغلة فِي التَّجريدِ، غيرَ أنَّهُ ومَعَ تقدُمِ العلمِ تمكنَ الأخيرُ مِنَ الإجابةِ عن التَّساؤلاتِ الَّتي فشلتِ الفلسفةُ والدِّينُ فِي الإجابةِ عَنْهَا؛ بِاعتمادِهِ طريقةً جديدةً تبتعدُ عَنِ التَّجريدِ . معيارُ التَّحقُقِ الوضعيِّ . تضعُ فروضاً موضوعيةً ذاتَ محتوى امبريقي.

جاءَ تصورُ الوضعيةِ لِلعلمِ استجابةً لِتطورِ ونجاحاتِ علمِ الفيزياءِ، وذلكَ لِجعلِ العلمِ ديانةً لِلعصرِ يعتقدُ فيها النَّاسُ، فتشكلُ مركزَ وحدة العقولِ، وهو ما يمكنُ تلمسُهُ فِي نصِّ **رسل:** "عالمُ الفيزياءِ فِي العصرِ الحديثِ يتمتعُ بِسُلطةٍ تفوقُ بِكثيرٍ مَا كانتْ تتمتعُ بِهِ محاكمُ التَّفتيشِ مِنْ سُلطةٍ فِي أزهرِ أيامِها، وحريٌّ بِنا يقينا أنْ نُقابلَ مَا يقولُهُ بِمَا يليقُ بِهِ مِنْ خشوعٍ، أمَّا عَنْ نفسي فإنَّني لا يُراودني أدنى شكٍ فِي أنَّ النَّظرياتِ الفيزيائيةِ المُحدثةِ رُبَمَا كانتْ أقربَ إلى الصِّدقِ مِنْ أي نظرياتٍ مُنافسةٍ فِي الوقتِ الحاضرِ"(رسل، 1960، ص 10). يُلاحظُ على لُغةِ هذا النَّصِّ أنَّها لغةٌ وجدانيةٌ تخاطِبُ القلوبَ، وهي اللغةُ الغالبةُ على الخطابينِ الأدبِي والديني، بِالإظافةِ إلى ذلك، يُشيرُ **رسل** إلى حجمِ السُلطةِ الَّتي يتمتعُ بِهَا العُلماءُ، الَّتي كانتْ فِي السَّابقِ مِنْ اختصاصِ رجالِ الدِّينِ. لذا، توجبَ عَلَى النَّاسِ مُقابلة رجلِ العلمِ بِمَا كانوا يقابلونَ بِهِ رجلَ الدِّينِ سابقاً؛ فَمَا يُقدِمُهُ مِنْ قوانين وتفسيراتٍ . قرضٌ رمزيٌ . أجدى بِالاستثمارِ والإيمانِ مِنَ النَّظرياتِ السَّائدةِ فِي مجالي الفلسفةِ والدِّينِ.

يمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ العلمَ وفقَ التَّصورِ الجديدِ هو النَّشاطُ الوحيدُ الَّذي يلتزمُ بِالاشتراطاتِ المعرفيةِ الَّتي وضعت لِرسمِ حدودِ النَّشاطاتِ المشروعةِ وغيرِ المشروعةِ، فكُلُّ مُمارسةٍ لِنشاطٍ غيرِ علمي تُعدُّ مُمارسةً غير مشروعةٍ وخاليةً مِنَ المعنى.

- **الخطابُ الوضعيُّ العربيُّ وأوهامُ المشروعِ**

حاولَ المُفكرُ العربيُّ المُعاصرُ **زكي نجيب محمود** نقلَ الفلسفةِ الوضعيةِ وترحيلها منْ سياقِها الغربيَّ إلى السِّياقِ العربيِّ المُعاصرِ، وذلِك بعدَ انفتاحِهِ على الثَّقافةِ الغربيةِ فِي سياقِ تكوينِهِ التَّفكري، فقد اعتقدَ جازماً أنَّ بِمقدورِ الخطابِ الوضعيِّ إحداثَ طفرةٍ معرفيةٍ فِي الثَّقافةِ العربيةِ المُعاصرةِ، تُمكنها من تجاوزِ الهوةِ المعرفيةِ والثَّقافيةِ الَّتي تفصلُها عنِ الثَّقافةِ الغربيةِ.

اعتقدَ **زكي نجيب محمود** أنَّ بِالمقدورِ ترحيلَ الخطابِ الوضعيِّ منْ سياقِ المنشأِ إلى سياقٍ جديدٍ دونَ أنْ يترتبَ على ذلِكَ مشاكلٌ وإشكالياتٌ، غيرَ أنَّ الأمرَ –كما اتضحَ فيما بعد– أعقدُ منْ ذلِكَ بِكثيرٍ، على اعتبارِ أنَّ تبيئةَ المنظوماتِ التَّفكريةِ يتطلبُ الكثيرَ منَ الاستحقاقاتِ الَّتي لا بُدَّ مِنَ الالتزامِ بِها، فلا يكفي لِلمُتفكرِ أنْ يتخذَ قرارَ التَّرحيلِ لِتنجزَ هذه المُهمةُ؛ بل عليهِ أنْ يُراعي مواطنَ التَّباينَ بينَ بيئةِ المنشأ وبيئةِ التَّوظيفِ، وما يستلزمهُ منْ ضرورةِ تشذيبِ المنظوماتِ المُرحلةِ حتَّى يتسنى لها الاشتغالُ فِي بيئتِها الجديدة.

أشرنا إلى أنَّ منْ مُترتباتِ ترحيلِ المنظوماتِ التَّفكريةِ الالتزامُ بِمرجعياتِها التَّاريخية، فلا يُمكنُ أنْ تُقتطعَ منظومةٌ منْ سياقها التَّاريخيّ والمعرفيّ الَّذي نشأتْ فيه؛ فهو مرجعيتها الَّتي توجهها وتتحكمُ فِي رسمِ مواقفِها وحتَّى مُعتقداتِها، لِهذا السَّببِ، يكونُ المُرحِلُ للِمنظومةِ التَّفكريةِ مُلزماً بوعي أو من دونِ وعيٍ بِترحيلِ سياقِها التَّاريخِيّ مَعَهَا بِالضَّرورةِ، ويُلاحظُ القارئُ للِخطابِ الوضعيّ العربيّ المُعاصرِ مأزقاً إشكالياً يقعُ فيهِ الأخيرُ عندَ ترحيلِهِ للمنظومةِ التَّفكريةِ الوضعيةِ، تتعلقُ بِتبنِيهِ والتزامِهِ، بل وترحيلهِ لِمُكونٍ منَ تاريخِ الثَّقافةِ الغربيةِ؛ لِيكونَ مرجعيةً للِمنظومةِ التَّفكريةِ الوضعيةِ فِي السِّياقِ الثَّقافيّ العربيّ، مما يعني أنَّ فائضَ المعنى الأيديولوجيّ المرحلِ كبيرٌ، وهو ما سيُشكلُ عقبةً أمامَ إمكانيةِ تبيئةِ المنظومةِ الوضعيةِ فِي الثَّقافةِ العربيةِ المُعاصرةِ.

حاولَ **زكي نجيب محمود** تسويغَ عمليةِ نقلِ الخطابِ الوضعيّ وترحيله إلى الثَّقافةِ العربيةِ بِالاعتمادِ على الدَّورِ الَّذي يُمكنُ أنْ يؤديَهُ فيها، فهو يعتقدُ بِقُدرتِهِ على غربلةِ الثَّقافةِ العربيةِ، وتنقيتها منَ العناصرِ والشَّوائبِ اللاعقلانيةِ المُتجدرةِ فيها، والمُتمثلةِ فِي الخطابِ الميتافيزيقيّ على مظاهره المُختلفةِ، غير أنَّهُ وفِي هذا السِّياقِ يحرصُ **زكي نجيب محمود** على ضرورةِ التَّمييزِ بينَ نوعينِ منَ الخطابِ الميتافيزيقي، يقولُ: "إنَّنا إذا أخذنا بِوجهةِ النَّظرِ الَّتي تجعلُ الميتافيزيقا لا مُحاولة لِتحليلِ الوجودِ الشَّيئي وردهُ إلى مصادرِهِ الأولى، بل المُحاولة لِتحليلِ قضايا العلومِ تحليلاً منطقياً، بِردِهَا إلى جذورِها الأولى رداً يتبينُ منهُ مدى مشروعية التَّركيبِ اللفظي الَّذي صيغت فيه قضيةٌ علميةٌ مُعينةٌ: أهو متسقُ الأجزاءِ بعضها مع بعضٍ، أم هو منطوٍ على تناقضٍ مُستترٍ؟..."(محمود، 1987م ، ص ج). يعتقدُ **زكي نجيب محمود** بوجودِ نوعينِ مِنَ الخطابِ الميتافيزيقيّ: خطابٌ تأمليٌّ، وآخرٌ نقديٌ، وهو يُقرُّ بِعقلانيةِ الثانيّ كما هو مُتكرسٌ في فلسفةِ **كانط** النَّقديةِ. يُلاحظُ على التَّمييزِ السَّابقِ طابعهُ الوظيفي (براجماتي) فهدفَ مِنْ ورائِهِ إلى بيانِ أنَّ التَّفكرَ الميتافيزيقي يُمكنُ أنْ يكونَ مشروعاً إذا اقتصرَ على البحثِ فِي قضايا يُمكنُهُ فصل القولِ فيها، كقضيةِ البحثِ فِي أصولِ العلومِ وبيانِ جذورِها التَّاريخيةِ والمنطقيةِ.

على الرُّغمِ من هذا الموقفِ الَّذي يبدو وللِوهلةِ الأولى أنَّه موقفٌ مُتسامحٌ مَعَ الميتافيزيقا، على اعتبارِ أنَّ السِّياقَ التَّاريخيّ الَّذي ينتمي إليهِ **زكي نجيب محمود** لا يُمكنهُ القبولَ بِمثلِ هذا الموقفِ الإقصائيّ معَ الخطابِ الميتافيزيقيّ، فإنهُ سرعانَ ما يتراجعُ عن هذا الموقفِ لِصالحِ موقفٍ أكثرَ تشدداً مَعَ الميتافيزيقا: "والغايةُ الَّتي يهدفُ إليها هذا الكتابُ، هي أنْ يُبينَ أنَّ "الميتافيزيقا" كلامُها كلهُ فارغٌ مِنْ هذا القبيلِ، لا يرسمُ صورةً،

ولا يحملُ معنى، وبالتَّالي لا يجوزُ فِيها البحثُ واختلافُ الرأي؛ فلو أردنَا أنْ نقصرَ كلامنَا على ما يكونُ لهُ معنى، وجبَ اطراحُ الفلسفةِ التَّأمليةِ –وهو اسمٌ آخرٌ نُطلقهُ على الأبحاثِ الميتافيزيقية– ومَا يدورُ مدارَهَا مِنْ صنوفِ التَّفكيرِ، بِحيثُ لا يبقى بينَ أيدينا فِي دائرةِ العلمِ إلاَّ العلومُ الطَّبيعيةُ والرِّياضيةُ"(محمود، 1987م ، ص3). يجدُ هذا الموقفُ المُتشددُ منَ الميتافيزيقا مرجعيتَهُ فِي الإرثِ الفلسفيّ الَّذي خلفَهُ **ديفد هيوم**، والَّذي لم تجدْ الوضعيةُ حرجاً فِي قبولِهِ والبناءِ عليهِ، وهو ينتهي إلى الاعترافِ بِشرعيةِ نوعينِ مِنَ القضايا يجبُ التَّفكرُ فيهما، حيثُ يُقرُّ بِشرعيةِ القضايا المنطقيةِ والرِّياضيةِ كونها قضايا تكرارية، إلى جانبِ الاعترافِ بِشرعيةِ القضايا التَّجريبيةِ بِاعتبارِ أنَّ أمرَ التَّحققِ من شرعيتِها يكون بِالعودةِ إلى الواقعِ؛ بِمعنى أنَّ الفلسفةَ سوف تقتصرُ على البحثِ فِي القضايا ذات المعنى، الَّتي تأتي فِي مُقدمتها قضايا الخطابِ العلميّ: "ونُضيفُ الآن سبباً آخر يدعونا لِرفضِ الميتافزيقيا التَّأمليةِ، وهو أنَّ عباراتِها –بِحكمِ طبيعةِ الموضوعِ– تشتملُ دائماً على حدودٍ لا يكونُ لها معنى إلاَّ فِي مجالِها؛ فإذا قلنا عن أنواعِ الجُملةِ إنَّها ثلاثةٌ من ناحيةِ كونِها صادقة حتماً، أو باطلة حتماً؛ أو أنَّها مما يحتملُ الصِّدقَ أو الكذبِ، وجدنا الجُملةَ الميتافيزيقيةِ لا تندرجُ تحتَ أيِّ قسمٍ من هذه الأقسامِ (محمود، 1987م ، ص ط). يُقرُّ **زكي نجيب محمود** أنَّ الجملَ التَّحليلية ممثلةٌ في قضايا المنطق والرياضيةِ إلى جانب الجمل الوقعيةِ الإخباريةِ –الامبيريقية– هما النوعانِ المشروعانِ مِنَ القضايا وكُلُّ مَا خالفهما عُدَّ قضايا خالية مِنَ المعنى.

حاولَ **زكي نجيب محمود** تسويغَ موقفِهِ مِنَ الفلسفةِ التَّأمليةِ –الميتافيزيقا التَّأمليةُ– وفِي هذا السِّياقِ عولَ على مبحثِ المنطقِ الحديثِ الَّذي ميزَ بينَ القضايا مِنْ حيثُ نوعيةُ المحتوى الَّذي تحملهُ وطبيعته، يُعدُّ هذا التَّصنيفُ للِقضايا ركيزةً مِنْ ركائزِ الفلسفةِ الوضعيةِ المنطقيةِ، ويعودُ الفضلُ فِي هذا التَّمييزِ إلى صاحبِ الفلسفةِ النَّقديةِ **كانط**، لِهذا السَّببِ استثنى **زكي نجيب محمود** الفلسفةَ النَّقديةَ منْ نقدِهِ السَّابق، والَّذي جاءَ فِي سياقِ التزامِهِ بِالنَّزعةِ الوضعيةِ المنطقيةِ –فائضُ المعنى– الَّتي عدتْ كانط مِنْ أسلافِها الَّذينَ عُوِّل على إرثِهم الفلسفي فِي إعادةِ رسمِ مسارِ التَّفكرِ الفلسفيّ الغربيّ.

نجحتْ فلسفةُ **كانط** النَّقدية فِي إعادةِ رسمِ مسارِ التَّفكرِ التَّأمليّ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ، فإليها يعودُ الفضلُ فِي إعادةِ رسمِ مجالِ العقلِ واشتغالِهِ، فهي رسمتْ مجالَ اشتغالِ الأخيرِ فِي القضايا الَّتي يُمكنُ فصلُ المقالِ

فيها، لِهذا اعتقدَ كانط أنَّ حدودَ الظَّاهرِ حدودُ العقلِ الحقيقيةِ، وما يقعُ وراءَ الظَّاهرِ لا يُمكنُ للِعقلِ أنَّ يحسمَ الأمرَ فيهِ.

أدركَ **زكي نجيب محمود** أنَّ إعادةَ بناءِ الخطابِ الفلسفيّ تستلزمُ إعادةَ رسمِ دورِ الفلسفةِ، وهذا لن يتحققَ إلاَّ بِالقطيعةِ مَعَ وظيفتِها السَّابقة: "يتضحُ لنا فِي جلاءٍ أنَّ الفلسفةَ ليستْ مُطالبةً بِأنْ يكونَ لهَا قضايا خاصة بِهَا، ولا هي مُستطيعةٌ ذلِكَ حتَّى إذا أرادتَهُ لِنفسِها؛ لِأنَّ العلومَ المُختلفةَ –كلٌّ فِي ميدانِهِ– هِيَ وحدَهَا المؤهلة بِمناهِجِها للِوصولِ إلى حقائقِ الكونِ والإنسانِ، وحسبَ الفلسفةِ –إذن– أنْ تسيرَ وراءَ العلومِ تتسقطُ أقوالَهَا لِتصبَ عليها ضوءَ التَّحليلِ المنطقيّ، فتكشفُ ما قد يكونُ فِيهَا مِنْ خللٍ يستدعي مِنَ العُلماءِ إعادةَ النَّظرِ"(محمود، 1987م، ص ج). لم يعدْ المطلوب مِنَ الفلسفةِ إنتاج قضايا خاصة بِها، فالتَّاريخُ الفلسفيُّ يُدللُّ على عدمِ نجاعةِ هذا النَّهجِ، فعَلَى الرُّغمِ مِنْ تاريخيةِ الفلسفةِ فإنها عجزتْ بِالنِّهايةِ عَنْ تقديمِ حلولٍ مُقنعةٍ للِقضايا الَّتي انبرتْ لِبحثِها، لِهذا، لم يكنْ بدٌّ مِنْ تغييرِ المسارِ، فبدلَ إنتاجِ قضايا خاليةٍ مِنَ المعنى تنخرطُ الفلسفةُ فِي بحثِ القضايا الَّتي تنتجُ عَنِ الأنشطةِ البشريةِ الأُخرى وتفكيكها، خاصة تلك النَّاتجةِ عَنِ النَّشاطاتِ العلميةِ.

لا يعني انخراطُ الفلسفةِ فِي مُقاربةِ قضايا العلمِ انغماسَها وتدخلَها فِي المُمارسةِ العلميةِ، يقولُ **زكي نجيب محمود** مُوضحاً نوعَ العلاقةِ الجديدةِ الَّتي يجبُ أنْ تكونَ بينهُمَا: "لسنا نُريدُ بِفلسفتِنا أنْ نُشاركَ العُلماءَ فِي أبحاثِهِم، فنبحث فِي الضَّوءِ والكهرباءِ كمَا يبحثونَ؛ بلْ لسنا نُريدُ أنْ نبحثَ فِي الحياةِ وفِي الإنسانِ كمَا يبحثونَ، فلهُم وحدهُم أدواتُ البحثِ فِي الأشياءِ وفِي الكائناتِ، وليسَ لنَا إلاَّ مَا يقولونهُ مِنْ تِلكَ الأشياءِ والكائناتِ مِنْ عباراتٍ ومَا يصوغونه عَنْهَا مِنْ قوانينَ؛ فإذا حصرنَا اهتمامنا –لا فِي إضافةِ عباراتٍ إلى عباراتِهِم، أو فِي صياغةِ قوانينَ غيرَ قوانِينِهم– فِي عباراتِهِم نفسها وقوانِينِهم نفسها، نُحللُها مِنْ حيثُ هي تركيباتٌ مِنْ رموزٍ؛ لِنرى إنْ كانتْ تنطوي أو لا تنطوي على فرضٍ أو على مبدأٍ، فنخرجُهُ لعَلَ إخراجَهُ مِنَ الكونِ إلى العَلنِ يزيدُ الأمرَ وضوحاً، أقولُ إنَّنا إذا حصرنَا اهتمامنَا فِي هذا، كانتْ فلسفتُنا علميةً بِالمعنى الَّذي نُريدُهُ لهَا"(محمود، ص ز). ولِبيانِ نوعِ العلاقةِ الجديدةِ الَّتي ينشدُهَا الوضعيونَ بينَ العلمِ والفلسفةِ كانَ لا بُدَّ مِنْ مُقاربتِها بِمنظورٍ مُختلفٍ. إنَّ علاقةَ الفلسفةِ بِالعلمِ مِنْ منظورِ الخطابِ الوضعيّ أشبَهَ مَا تكونُ بِعلاقةِ جامعِ القمامةِ بِالمدينةِ، فهذه الأخيرةُ لا يُمكنُها الاستمرارُ والتَّطورُ بِمعزلٍ عَنِ الوظيفةِ الَّتي يؤديها جامعُ القمامةِ، فالمدينة تنتجُ مُخلفاتٍ

إذا تراكمت تتحولُ إلى مُشكلةٍ تهددُ قاطنيها، وتجعلُ الحياةَ فيها متعذرةً، كذلِكَ هو الأمرُ مَعَ العلمِ، فهو الآخرُ يُنتِجُ مُخلفاتٍ تفكريةٍ تُعرفُ بِمُترتباتِ المُمارسةِ العلميةِ لا يُعنى العُلماءُ بِبحثِها، كونها تقعُ خارجَ نطاقِ اهتمامِهم، فهي إمَّا أنْ تكونَ قضايا ما قبل علميةٍ أو ما بعد علميةٍ، لهذا جرى التواضعُ على أنْ تُتركَ لِلفلسفةِ الَّتي تمَّ إعادةُ إنتاجها وتأهيلها لِلقيامِ بِهذِهِ الوظيفةِ.

أمرُ العلاقةِ بينَ الفلسفةِ والعلمِ لا يقفُ عِنْدَ هذِهِ النُّقطةِ، حيثُ يعتقدُ **زكي نجيب محمود** أنَّ على الفلسفةِ أنْ تَتَشبهَ بِالعلمِ؛ لِيكونَ بِمقدورِها تحقيقُ قدرٍ مِنَ النَّجاحِ الَّذي حقَّقَهُ العلمُ: "إننا نُريدُ لِلفلسفةِ أنْ تكونَ شبيهةً بِالعلمِ، لكنَّنا لا نُريدُ أنْ نقرنَ الفلسفةَ بِالعلمِ بِالمعنى الَّذي يجعلُ الفلاسفةَ يُشارِكونَ العُلماءَ فِي موضوعاتِ بحثِهِم، فيبحثونَ فِي الفلكِ مَعَ عُلماءِ الفلكِ، وفِي الطَّبيعةِ مَعَ عُلماءِ الطَّبيعةِ، وفِي تطورِ الأحياءِ مَعَ عُلماءِ البيولوجيا وهكذا"(محمود، ص 7). يقتصرُ مجالُ اشتغالِ الفلسفةِ على دراسةِ الحقولِ العلميةِ، بِشرط عدمِ تدخلِها وتماهيها مَعَ حدودِ المُمارسةِ العلميةِ؛ فعندما يهتمُ الفيلسوفُ بِالعلمِ فإنَّهُ يهتمُ بِهِ مِنْ زاويةٍ مُغايرةٍ لِزاويةِ اهتمامِ رجالِ العلمِ ودراستهم لِموضوعاتِهِم، فاهتمامُهُ مُنصبٌ عَلَى البحثِ فِي القضايا التي تقعُ خارجَ دائرةِ اهتمامِ العُلماءِ.

يُلاحظُ مِنَ المُقاربةِ السَّابقةِ أنَّ العلاقةَ بينَ الفيلسوفِ والعالمِ تغيرت عمَّا كانت عليهِ، ففِي السَّابقِ كانَ الأوَّلُ منْ يمنحُ الشَّرعيةَ لِلثاني، أمَّا الآنَ وبعدَ أنْ حجرَ الثَّاني على الأوَّلِ، أضحتْ العلاقةُ بينهُمَا أقربَ مَا تكونُ بِعلاقةِ المُتسولِ بِالمانحِ: "الفيلسوفُ المُعاصرُ ذو النَّزعةِ العلميةِ مُتواضعٌ، يرضيه أنْ يجتزئَ مِنْ هذا الكونِ الفسيحِ كُله بِجملةٍ أو طائفةٍ قليلةٍ مِنَ الجُملِ، يقولُها العُلماءُ فِي موضوعاتِ اختصاصِهِم، أو يقولُها النَّاسُ فِي أحاديثِهِم الجاريةِ، فيتناولُها بِالتَّحليلِ المنطقيّ"(محمود، ص 11). خلافاً لِمَا يُعتقدُ يقطعُ الفيلسوفُ الجديدُ علاقتَهُ المُباشرة بِالواقعِ، فهو لم يعدْ ينظرُ إليهِ منْ منظورِهِ الخاص؛ بل ينظرُ إليهِ مِنْ زاويةِ العلمِ –بث غير مُباشر– الَّذي أممَ موضوعاتِ الواقعِ لِصالحِ مناهجِهِ الجديدة، غيرَ أنَّه فِي الوقتِ ذاته يُدركُ عجزَ هذِهِ المناهجِ عَنْ إنجازِ فعلِ الفحصِ والتَّشريحِ لِكلِّ جوانب موضوعاتِ الواقعِ ومُكوِّناتِها، لِذا، ظلَّ الجانبُ المُعتمُ مِنْهَا بِحاجةٍ إلى فحصٍ بِتقنياتٍ مُغايرةٍ يفتقدُها المنهجُ العلميُّ، هذه التَّقنياتُ رهنٌ بِالمُمارسةِ الفلسفيةِ الجديدةِ المُتسلحةِ بِتقنياتِ التَّحليلِ المنطقيّ، الذي يُمكنُها مِنْ تفكيكِ الخطاباتِ العلميةِ، وتشخيصِ ما يترتبُ عليها مِنْ إشكالياتٍ معرفيةٍ.

يُشخِّصُ موقف **زكي نجيب محمود** تغير موضوعِ الفلسفةِ؛ بل يُمكنُ أنْ يُشخِّصُ فيهِ قطيعةً بينَ وظيفةِ الفلسفةِ سابقاً ووظيفتها الجديدةَ: "موضوعُ الفلسفةِ هو توضيحُ الأفكارِ توضيحاً منطقياً" هكذا يقولُ "**وتجنشتين**" وتقولُ مَعَهُ الكثرةُ الغالبةُ مِنْ فلاسفةِ اليومِ، وهكذا –أيضاً– نُريدُ أنْ نقولَ ونُدافِعَ عَنْ هذا القولِ؛ فأولُ مَا نُريدُ أنْ ننزعهُ مِنَ الأذهانِ، هو الاعتقادُ الباطلُ بِأنَّ الفلسفةَ لهَا "موضوعها" الخاص الَّذي تبحثُ فِيهِ، شأنُهَا فِي ذلِكَ شأنُ سائرِ العلومِ؛ لا، الفلسفةُ تحليلٌ للِعباراتِ مَهْمَا يكنْ مصدرُهَا"(محمود، ص17). فِي السِّياقِ النَّصي السَّابقِ تُشَخَّصُ جُملةُ أشياءٍ؛ مِنْ ضمنِها مُصادرةُ زكي نجيب محمود ومَعَهُ التَّيارُ الوضعيُّ المنطقيُّ لِتاريخِ الفلسفةِ، فهو يعتقدُ أنَّ الخطابَ الفلسفيَّ لا يمتلكُ موضوعاً خاصاً بِهِ، فجوهر هذا النَّشاطِ مُتوقفٌ على ما يتحصلُ عليهِ منْ موضوعاتٍ وقضايا تترتبُ على المُمارسةِ العلميةِ، غيرَ أنَّ التَّصورَ لا يُمكنُ تعميمهُ على جلِّ تاريخِ الفلسفةِ، الَّذي يُدلِّلُ فِي بعضِ لحظاتِهِ على امتلاكِها لِموضوعِها الخاصِ بِها، والَّذي تميزتْ بِهِ عَنِ سائرِ الأنشطةِ الإنسانيةِ الأُخرى، فيكفي الاستشهادُ بِموضوعِ الفلسفةِ كمَا رسمهُ أرسطو الَّذي جعلَ البحثَ فِي قضيةِ الوجودِ موضوعاً لها، والَّذي ظلَّ مُهيمناً عَلَى المُمارسةِ الفلسفيةِ لِفترةٍ زمنيةٍ طويلةٍ، إلى أنْ جرت القطيعةُ مَعَهُ معَ بداياتِ الفلسفةِ الحديثةِ.

جاءتِ الإزاحةُ الَّتي تقومُ بِها الوضعيةُ مَعَ موضوعِ الفلسفةِ نتيجةَ الاعتقادِ المُهيمنِ عَلَى الوضعيينَ، والقائل إنَّ كُلَّ مشاكلِ الفلسفةِ نشأت عَنْ سوءِ استخدامِ اللغةِ، لِهذا كانَ تحليلُ العباراتِ اللغويةِ الشُّغلَ الشَّاغلَ لِلفلسفةِ، يقولُ **زكي نجيب محمود**: "المُهمةُ الأساسيةُ لِلفلسفةِ هي أنْ تتناولَ أمثالَ هذه الفكراتِ الَّتي نستعملُهَا كُلَّ يومٍ فِي الحياةِ الجاريةِ وفِي العلومِ، تتناولُها بِالتَّحليلِ الَّذي يُحدِّدُ معانيَهَا تحديداً دقيقاً؛ وإنَّهَا لمُهمةٍ خطيرةٍ؛ لِأنَّ المعرفةَ الواضحةَ الدقيقةَ بِأيِّ شيءٍ كائناً مَا كانَ، هي ولا شكَّ خطوةٌ إلى الأمامِ فِي سيرِ الإنسانِ نحوَ العلمِ بِمَا يُريدُ العلمَ بِهِ، وليسَ هُناكَ مِنَ العلومِ الأُخرى مَا يضطلعُ بِهذِهِ المُهمةِ"(محمود، ص18). يبدو – لِلوهلةِ الأولى– أنَّ عملَ الفيلسوفِ مُكملٌ لِعملِ العالمِ، غيرَ أنَّ المُدققَ بِإمكانِهِ تشخيصَ حجمِ التَّشذيبِ الذي خضعَ لهُ مفهومُ الفيلسوفِ والفلسفةِ فِي الخطابِ الوضعيِّ، فأمسى كالمُتسولِ الواقفِ بِبابِ العالمِ، بعد أنْ كانَ السُّلطةَ التي تمنحُ الشَّرعيةَ لِلمجالاتِ المعرفيةِ (عزيز قومٍ ذل).

يقعُ المُتبني –لِلفهمِ السَّابقِ لِلنشاطِ الفلسفيِّ خارجَ السِّياقِ الَّذي وردَ فيهِ– فِي مأزقٍ إشكاليٍّ مِنَ المُتعذرِ تجاوزُهُ، خاصةً فِي السِّياقِ الثَّقافيِّ والحضاريِّ، الناقلِ لِلفهمِ الجديدِ لِلفلسفةِ، الَّذي لا يُشكلُ العلمُ ركيزتهُ الأساسيةَ،

على اعتبارِ أنَّ الوضعيةَ تحملُ مشروعاً فلسفياً يُشكِّلُ العلمُ أساسَهُ البنيوي، مِنْ هُنا، يُمكنُ تفهمُ النَّجاحاتِ التي حققَّهَا الخطابُ الوضعيُّ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ، فِي المُقابلِ، فإنَّ ثقافةً تفتقد لِلعلمِ يعجزُ المفهومُ السَّابقُ عَنِ الاشتغالِ فيهَا، مِمَّا يحولُ دونَ إمكانيةِ تأسيسِ مشروعٍ فلسفيٍّ، يقولُ **زكي نجيب محمود** مُدللاً عَلَى هذا المأزقِ: "استيقظَ صاحبُنا ... بعدَ أنْ فاتَ أوانَه أو أوشكَ، فإذا هو يحسُّ الحيرةَ تؤرقُهُ، فطفقَ فِي بضعةِ الأعوامِ الأخيرةِ الَّتي قد لا تزيدُ عَلَى السَّبعةِ أو الثَّمانيةِ، يزدردُ تراثَ آبائِهِ ازدرادَ العجلانِ"(محمود، 1993، ص6). هذه المرحلةُ مِنَ الوعيِّ الشَّقيِّ كانتْ بِسببِ تبني الوضعيةِ ومفهومِها الجديد لِلفلسفةِ، دونَ إدراكِ خصوصيةِ سياقِها التَّاريخي والمعرفي، والَّذي تميزَ بِخصائص ظلتْ غائبةً عَنِ السِّياقِ الذي حاولَ زكي نجيب محمود تبييئتها فِيهِ، فَفِي سياقِ المنشأِ كانَ العلمُ، أضفْ إلى ذلِكَ أنَّ هذا السِّياقَ لم يعرفْ إشكاليةً فلسفيةً مُزمنةً ظلَّ الخطابُ العربيُّ المُعاصرُ حبيساً لهَا؛ والمُرادُ إشكاليةُ التُّراثِ، فَفِي السِّياق الغربيِّ –سياقُ الوضعيةِ– لم تَكُنْ إشكاليةُ التُّراثِ مطروحةً، فالتَّفكرُ الغربيُّ تميزَ عَلَى مرِّ تاريخِهِ الفلسفيَّ بِخاصيةِ التَّواصلِ مَعَ تُراثِهِ، حيثُ ظلَّ يقرؤهُ قراءةً مُتواصلةً دونَ وجودٍ لِتقطعاتٍ أو انكساراتٍ، فِي المُقابلِ، لم يعرف التَّفكرُ العربي هذا النَّمطَ مِنَ الاشتغالِ بِالتُّراثِ الَّذي لم يُحقّقْ جلهُ. هذا الوضعُ الخاصُّ الَّذي وجدتْ فِيهِ الوضعيةُ مكنهَا مِنْ تأسيسِ مشروعِها الفلسفيَّ دونَ أدنى عوائقٍ معرفيةٍ أو أيديولوجيةٍ يُمكنُ أنْ تقفَ عقبةً أمامَها، وفِي المُقابلِ، لم يتمكنْ التَّفكرُ العربيُّ منْ تأسيسِ مشروعِهِ الفلسفي إلاّ عبرَ بوابةِ التُّراثِ، وهو مَا عجزَ أنصارُ الوضعيةِ فِي السِّياقِ الثَّقافيِّ العربيِّ عَنْ إدراكِهِ.

عدمُ الوعيِّ بِالسِّياقِ الَّذي وردتْ فيهِ الوضعيةُ انعكسَ عَلَى موقفِ **زكي نجيب محمود** مِنَ التُّراثِ العربيِّ، وهو موقفٌ اتسمَ بِالسَّلبيةِ، يقولُ فِي سياقِ بيانِ موقِفِهِ القديمِ مِنَ التُّراثِ: "لاأملَ فِي حياةٍ فكريةٍ مُعاصرةٍ إلاّ إذا بترنَا التُّراثَ بتراً، وعشنَا مَعَ مَنْ يعيشونَ فِي عصرِنَا عِلماً وحضارةً ووجهةَ نظرٍ إلى الإنسانِ والعالمِ، بلْ تمنيتُ عندئذٍ أنْ نَأكلَ كمَا يأكلونَ، ونجدَّ كمَا يجدّونَ ونلعبَ كما يلعبونَ ونكتبَ مِنَ اليسارِ إلى اليمينِ كمَا يكتبونَ، عَلَى ظنٍ مني آنذاك أنَّ الحضارةَ وحدةٌ لا تتجزأُ، فإمَّا أنْ نقبلهَا مِنْ أصحابِها –وأصحابُها اليومَ هُم أبناءُ أوروبا وأمريكا بِلا نزاعٍ– وإمَّا أنْ نرفضَها، ليسَ فِي الأمرِ خيارٌ بِحيثُ ننتقي جانباً ونتركُ جانباً كمَا دعا إلى ذلِكَ الدَّاعونَ إلى اعتدالٍ""(محمود، 1993 ، ص13). إنَّ العجزَ عَنْ إدراكِ خصوصيةِ السِّياقِ التَّاريخيِّ لِلخطابِ الوضعيِّ اوقعَ صاحبَهُ فِي إشكاليةِ النَّقلِ الآليِّ، الَّتي ترتبَ عليها إعادةُ استنساخِ سياقِ المنشأِ فِي

الحقلِ الثَّقافيّ المُرحلِ إليهِ، وهو أمرٌ مِنَ المُتعذرِ النَّجاحُ فِي إنجازِهِ، ففِي كُلّ ثقافةٍ فاعلةٍ –والثَّقافةُ العربيةُ مِنْ هذا النَّوعِ– مِكانزماتٍ دفاعيةٍ تهدفُ إلى إفشالِ أيّ مُحاولةٍ لِتبني عناصر ثقافيةٍ وافدةٍ، تحملُ فِي داخلِها مجموعةً مِنَ الأفكارِ الأيديولوجيةِ، تُعبّرُ عَنْ روحِ الثَّقافةِ الَّتي صدرتْ عَنْهَا، وهو مَا أشارَ إليهِ **زكي نجيب محمود** فِي نصّهِ السَّابقِ.

ومع ذلكَ، وعِنْدَ حصولِ وعيٍّ بخصوصيةِ السِّياقِ التَّاريخيّ فإنَّهُ يأتي عادةً مُتأخراً، يقولُ **زكي نجيب محمود:** "لكنَّني حينَ أخذتُ أتعاطفَ مَعَ هذه النَّظرةِ العربيةِ الخالصةِ كُنتُ إزاءَهَا بِلا حولٍ، فهذا مجالٌ لمْ يكُنْ لي فيهِ نصيبٌ يذكرُ، فلا أنا قد أُتيحتْ لي أيامُ الدَّرسِ فرصةٌ كافيةٌ لِلإلمامِ بِقسطٍ موفورٍ مِنْ تِلكَ الثَّقافةِ العربيةِ الخالصةِ –اللهُم إلاّ النَّذرِ اليسيرِ الَّذي كانَ يتلقاهُ التَّلميذُ فِي المدارسِ الحديثةِ– ولا أنا أستطيعُ أنْ أجدَ الفراغَ لأتوفرَ عَلَى الدَّرسِ مِنْ جديدٍ"(محمود، 1993، ص14). يُعبّرُ هذا النَّصّ عن حجمِ المأزقِ الإشكاليّ الَّذي وصلَ لهُ زكي نجيب محمود عندَ مُحاولتِهِ ترحيلَ المنظومةِ التَّفكريةِ الوضعيةِ لِلسياقِ الثَّقافيّ العربيّ، فبِحُكمِ انخراطهِ وتبنيهِ للِوضعيةِ المنطقيةِ كانَ مُلزماً بِتحملِ أعباءِ هذا الانخراطِ وتكلفته، الَّذي ظهرَ فِي صورةِ التزامهِ وتبنيهِ لِلمرجعيةِ التُّراثيةِ لِلخطابِ الوضعيّ؛ لِتكونَ بديلاً عن التراثِ الثَّقافيّ العربيّ.

عَلَى الرُّغمِ منْ إدراكِ **زكي نجيب محمود** لِخصوصيةِ إشكاليةِ التُّراثِ فِي الثَّقافةِ العربيةِ المُعاصرةِ، وما تُمثلهُ هذه الإشكاليةُ مِنْ أرضيةٍ منَ المُمكنِ أنْ يؤسسَ عليها مشروعهُ التَّفكريّ، فإنّ طريقةَ تجاوزِها ظلَّتْ رهناً بِالمعاييرِ الثَّقافيةِ الوافدةِ: "وفجأة وجدتُ المفتاحَ الَّذي أهتدي بِهِ، ولقد وجدتَهُ فِي عبارةٍ قرأتُها نقلاً عن **هربرت ريد**، إذ وجدتُهُ يقولُ: " إنني لعلى علمٍ بِأنَّ هُناكَ شيئاً اسمهُ التُّراث، ولكنَّ قيمتَهُ عندي هِي فِي كونِهِ مجموعة مِنْ وسائل تقنيةٍ يُمكنُ أنْ نأخذَهَا عَنِ السَّلفِ لِنستخدمِهَا اليومَ ونحنُ آمنونَ بِالنِّسبةِ إلى مَا استحدثناهُ مِنْ طرائق جديدة؟""(محمود، 1993، ص17). تُقرأُ في هذا النَّصِ مجموعةُ أشياءٍ؛ مِنْ ضمنِها: أنَّ الوعيَّ بِخصوصيةِ إشكاليةِ التُّراثِ يجدُ مرجعيتَهُ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ، كمَا أنَّ آليةَ تجاوزِ تِلكَ الإشكاليةِ ظلَّ هو الآخرُ رهناً بِميكنزماتِ الثَّقافةِ الغربيةِ، مُتمثلة بِآلياتِ الخطابِ الوضعيّ الَّذي هيمنتْ عَلَى تفكرِ المُتفكرِ الوضعيّ العربيّ ووعيه، مِمَّا حالتْ بينَهُ وبينَ تكوينِ رؤيةٍ فلسفيةٍ مُستقلةٍ لِهذِهِ الإشكاليةِ.

تأصيلاً عَلَى ما سبق، يُمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ إنتاجَ الخطابِ الوضعيّ لِتصورٍ جديدٍ لِطبيعةِ الفعلِ والنَّشاطِ الفلسفيّ، أورثَ أنصارَهُ خارجَ السِّياقِ الثَّقافيّ الغربيّ عجزاً عَنِ تكوينِ رؤيةٍ فلسفيةٍ فِي إطارِ مشروعٍ

ثقافيٍّ يُعبِّرُ عَنْ خصوصيةِ الهويةِ الثَّقافيةِ، ففِي السِّياقِ الغربيّ كانَ العلمُ ونجاحاتُهُ، الَّذي اتخذَ مِنْهُ الخطابُ الوضعيُّ حجرَ الأساسِ لِمشروعِهِ الفلسفي الجديد.

جاءَ خطابُ زكي نجيب محمود صدى لِسوءِ الفهمِ النَّاتجِ عَنْ عدمِ إدراكِهِ لِخصوصيةِ السِّياقِ الَّذي ينتمي إليهِ، مِمَّا حالَ بينهُ وبينَ تأسيسِ مشروعِهِ التَّفكريَّ، ففِي هذا السِّياقِ تبنى مفهوماً لِلفلسفةِ مُرتبطاً بِالمُمارسةِ العلميةِ، وبِسببِ عجزِهِ عَنْ تلبيةِ مُتطلباتِ الانخراطِ بِالمُمارسةِ العلميةِ، انعكسَ ذلِكَ على طبيعةِ النَّشاطِ الفلسفيّ وجوهرِهِ عِنْدَهُ، لذا ظلَّ المفهومُ الفلسفيُّ الجديدُ مُعطلاً؛ لِانعدامِ مجالِ اشتغالِهِ.

حالَ غيابُ العلمِ عَنِ الثَّقافةِ العربيةِ دونَ إمكانيةِ تبيئة الخطابِ الوضعيّ داخلها، ذلك أنَّ التُّراثَ وإشكاليتَهُ مَازالا يحتلان حجرَ الزَّاويةِ فِي الثَّقافةِ العربيةِ، لِهذا، فإنَّ أيَّ مشروعٍ فلسفي حتَّى يكونَ جاداً وأصيلاً كانَ لابُدَّ لهُ أنْ يتخذَ مِنَ التُّراثِ وإشكاليتِهِ محورَ تفكرٍ لهُ، كونهُ النَّص الفاعلَ فِي الثَّقافةِ العربيةِ –مُقابل العلمِ والتِّقانةِ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ– وهو مَا عبَّرَ عَنْهُ أحسنَ تعبيرٍ وعيُ الوضعيّ العربيّ **زكي نجيب محمود**، عِنْدَ مُحاولتِهِ تداركَ إشكاليةِ غيابِ المشروعِ عَنْ نتاجِهِ التَّفكري.

رهنتِ الوضعيةُ الفعلَ الفلسفيَّ بِمُعالجةِ مُستلزماتِ الخطابِ العلميّ ومُترتباته، إلاّ أنَّ هذه المُراهنةَ مَا كانَ لهَا أنْ تحدث فِي الثَّقافةِ العربيةِ؛ لِأنَّها تقومُ عَلَى المُراهنةِ عَلَى غائبٍ، فبدلَ أنْ تنشغلَ الفلسفةُ بِتتبعِ النَّشاطِ العلميّ الغائبِ كانَ الأولى لها أنْ تنشغلَ فِي البحثِ عنْ آليةِ تبييئتِهِ فِي الثَّقافةِ العربيةِ.

- **مفهومُ القطيعةِ عند الجابري ومأزقُ النَّعجةِ دوليّ**

لعلَّ مِنْ أهمِ القفزاتِ الَّتي حققَها التَّفكرُ الفلسفيُّ المُعاصرُ تطورُ وظائفِهِ، الَّتي كانتْ سابقاً تتمحورُ حولَ بناءِ مذاهب فلسفية مُغلقة تغلبُ عليها سمةُ القلاعِ، مثالُ ذلكِ المذهبُ "الأفلاطوني والكانطي والهيجلي"، غيرَ أنَّهُ مَعَ بدايةِ القرنِ الماضيّ حصلَ تغيرٌ فِي طبيعةِ التَّفكرِ، حتَّى غدا هذا التَّغيرُ مِنْ مُميزاتِهِ، فبدلَ تشييدِ مذهبٍ مُتكاملٍ لِتفسيرِ الوجودِ والطَّبيعةِ، أصبحَ معنياً بِالتَّنظيرِ بِعقليةٍ نقديةٍ لقضايا كانت تمثلُ هامشَ التَّفكرِ الكلاسيكيّ، وكانَ لِلفلسفةِ الفرنسيةِ المُعاصرةِ عَلَى وجهِ الخصوصِ، فضلٌ فِي بروزِ مثلِ هذا التَّيارِ الفلسفيّ واستمرارِهِ، وأهمُ روادِهِ الفيلسوفانِ الفرنسيانِ: **((غاستون باشلار وميشيل فوكو))** وبِما أنَّ هذا البحثَ مقصورٌ

على دراسةِ مفهومِ القطيعةِ (الأيبستيمولوجيةِ) حتم هذا الاختيارُ أنْ نظلَّ محصورينَ فِي دائرةِ الطَّرحِ الفلسفيِّ عِنْدَهُما.

يُعدُّ مفهومُ القطيعةِ "الإيبستيمولوجيِّ" الَّذي صاغَهُ "**باشلار**" مِنْ أهمِّ ركائزِ خطابِ هذا المُفكرِ، وقد جرت تبيئتُهُ فِي أكثرِ مِنْ حقلٍ معرفيٍّ، ممَّا أصبغَ عليهِ صفَةَ "المفهومِ المُشكلِ"، حيثُ استعارهُ "**التوسير**" – فيلسوفٌ ماركسيٌّ مُعاصِرٌ – وقامَ بِتوظيفِهِ فِي حقلٍ معرفيٍّ جديدٍ، ثمَّ استعارَهُ "**ميشيل فوكو**" لِقراءةِ تاريخِ الفلسفةِ الغربيةِ، الَّذي شخصَ فيهِ مراحل فِي صورةِ طبقاتٍ أقربَ ما تكونُ إلى الطَّبقاتِ "الجيولوجيةِ"، كمَا أنَّ هذا المفهومَ جرت تبيئتَهُ فِي التَّفكرِ العربيِّ المُعاصرِ على يدِ المُفكرِ العربيِّ "**مُحمد عابد الجابري**" والَّذي ارتكزَ عليه لِقراءةِ التُّراثِ العربيِّ.

الإشكاليةُ الَّتي تفرضُ نفسهَا فِي هذا السِّياقِ تتعلقُ بِمُبررِ النَّقلاتِ الَّتي حصلتْ فِي تاريخِ هذا المفهومِ، والَّتي رحلتهُ مِنْ حقلٍ إلى حقلٍ، وهل بِالمقدورِ الزَّعمِ أنَّهُ ظلَّ مُحافظاً عَلَى دلالتِهِ "الباشلاريةِ" أم حصلتْ "قطيعةٌ" مَعَ تلك الدِّلالةِ عِنْدَهَا نكونُ أمامَ "قطيعةِ القطيعةِ"؟، وتفرضُ عمليةُ الطَّرحِ فِي مثلِ هذا الإطارِ سلوكَ نهجٍ تاريخيٍّ مُقارنٍ، وفِي بعضِ الأحيانِ نهجاً نقدياً عِنْدَ تناولِ هذه الإشكاليةِ؛ ففي هذا السِّياقِ لزمَ الوقوفُ عِنْدَ مفهومِ القطيعةِ مَعَ لِحظةِ "**باشلار**" وبعضِ المُفكرينَ الآخرينَ "**التوسير**" مثلاً، ومُقارنتُها بِمفهومِ القطيعةِ كمَا يراهُ **الجابريُّ** ويتصورهُ؛ لِبيانِ مدى تطورِ دلالةِ المفهومِ ومقدارَه عِنْدَهُ.

عِنْدَمَا تبني **الجابريُّ** مفهومَ القطيعةِ أُثِيرتْ حولَهُ كثيرٌ مِنَ التَّساؤلاتِ والاعتراضاتِ، فالبعضُ قرأهُ قراءةً غيرَ بريئةٍ، بِالاستنادِ إلى حقلٍ معرفيٍّ آخر بعيدٍ عَنِ الحقلِ الَّذي صيغَ فِيهِ، فقد رأى فيهِ البعضُ أنَّه يُنظِرُ لِثقافةِ فصلِ المغربِ العربيِّ عَنْ مشرقِهِ فصلاً ثقافياً وأيديولوجياً، وعِنْدَ هذه النُّقطةِ سيتركزُ جزءٌ مِنْ هذا البحثِ؛ لِأجلِ بيانِ إمكانيةِ أنْ يحملَ ذاكَ المفهومُ لِمثلِ هذا الطَّرحِ أم أنَّ المسألةَ خلافُ ذلِكَ؟

- **باشلار وميلادُ القطيعةِ**

نحاولُ في هذه الفقرةِ تحديدَ معنى مفهومِ القطيعةِ عِنْدَ **باشلار** كما وردَ فِي خطابِهِ الإيبستيمولوجيِّ، وحسبي فِي هذا السِّياقِ أنْ أُقَدِمَ الخطوطَ العريضةَ لِهذا المفهومِ، فقد نحتَ **باشلار** مفهومَ القطيعةِ لِتأسيسِ آليةٍ معرفيةٍ قادرةٍ على إعادةِ قراءةِ تاريخِ العلمِ لِبيانِ طابعِهِ اللاتراكميِّ –لاتاريخيتِهِ– وهو مَا خالفَ الطَّرحَ السَّائدَ فِي

تِلكَ الفترةِ، فالمجالُ المعرفيُّ الَّذي لم يرقَ إلى مصافِ العلمِ عِنْدَهُ لِيصلَ إلى مرتبةِ العلمِ الحقيقيّ كانَ عليهِ أنْ يُجرِيَ "قطيعةً" معرفيةً مَعَ ماضيهِ الأيديولوجي بِصفتِهِ "المُعتقدَ اللامعقولَ" الَّذي يُسيطِرُ عَلَى الحقلِ المعرفيّ، وهو مَا ويُطلِقُ عليهِ باشلار صفةَ العائقِ "الإيبستيمولوجي" الَّذي يقفُ عقبةً فِي سبيلِ تطورِ المعرفةِ العلميةِ.

يعتقدُ **باشلار** أنَّ تاريخَ المُمارسةِ العلميةِ الغربيةِ مرتْ بِمراحل أساسيةٍ ثلاث كُبرى، تختلفُ فيمَا بينَهَا اختلافاً بيناً، بحيثُ يتعذرُ أنْ نجدَ استمراريةً فِيها، يقولُ: "المرحلةُ الأولى تمثلُ الحالةَ ماقبلَ علمية، وتشتملُ – فِي آنٍ– عَلَى الأزمنةِ الكلاسيكيةِ القديمةِ، وعصرَ النَّهضةِ، والجهودَ المَستجدةَ فِي القرن السَّادس عشر والسَّابع عشر حتَّى القرن الثَّامن عشر. وتمثلُ المرحلةُ الثانيةُ الحالةَ العلميةَ، الَّتي بدأتْ أواخرِ القرنِ الثَّامن عشر، وشملتِ القرنَ التَّاسع عشر ومطلعَ القرن العشرينَ. وفِي المقامِ الثَّالثِ، سنُحدِّدُ بِدقةٍ تامةٍ عصرَ العقلِ العلميّ الجديدِ، ابتداءً مِنَ العامِ 1905 حينَ بدأتْ نظريةُ أينشتين فِي النِّسبيةِ تبدلَ منْ مفاهيم أوليةٍ كانَ يسودُ الاعتقادُ بِأنَّها ثابتة"(باشلار، 1982، ص 8). يذهبُ **باشلار** إلى أنَّ العلاقةَ بينَ هذه المراحل لا يُمكنُ تعقلُها أو مُقاربتُها بِالاعتمادِ على التَّصوراتِ السَّائدةِ فِي تلكِ الفترةِ، كونها تعجزُ عنْ تشخيصِ نوعِ العلاقاتِ القائمةِ بينَ تلكَ المراحلِ، فقد أدركَ **باشلار** أنَّهُ بِحاجةٍ إلى مُقاربةٍ جديدةٍ تُساعدهُ على إعادةِ رسمِ جدليةِ العلاقةِ القائمةِ بينَ مراحلِ تطورِ المعرفةِ العلميةِ وتشخيصها، وهو ما وجدَهُ فِي مفهومِ القطيعةِ.

يعتقدُ **باشلار** بِضرورةِ التَّمييزِ بينَ فعلِ تطورِ المعرفةِ وفعلِ إنتاجِ المعرفةِ، فكلُّ تطورٍ للِمعرفةِ يترتبُ عليهِ إنتاجٌ للِمعرفةِ، وليسَ بِالضَّرورةِ أنْ يلزمَ عن إنتاجٍ للِمعرفةِ تطورٌ لهَا، لهذا ارتبطَ تطورُ المعرفةِ بِفعلِ القطيعةِ الَّذي يؤدي إلى تجاوزِ مرحلةٍ قديمةٍ والولوجِ إلى مرحلةٍ جديدةٍ. إنَّ تطورَ المعرفةِ العلميةِ مُتوقفٌ على قُدرتِها على تجاوزِ أطرها القديمةِ المنهجيةِ منها والمفاهيميةِ، وهو ما حدث في صورةِ قطيعةٍ معرفيةٍ مَعَهَا، يقولُ **باشلار** فِي هذا الشَّأنِ: "لم يترددْ الأستاذُ **(أوربان)** وهو أحدُ الكيميائيينَ المُعاصرينَ الَّذينَ مارسوا أدقَ الطَّرائقِ العلميةِ وأعظمَهَا تنهجاً، لم يترددْ فِي إنكارِ خلودِ أحسنِ هذه الطَّرائقِ –وذهبَ إلى أنَّ كُلَّ طريقةِ بحثٍ لا بُدَّ أنْ تنتهيَ بِفقدانِ خصبِها الأوَّل– حتَّى تأتي دائماً ساعةٌ لا يجدُ المرءُ فيها فائدةً للِبحثِ عنْ الجديدِ فِي أطلالِ القديم، ويعجزُ الفكرُ العلميُّ عنِ التَّقدمِ إلاَّ بِخلقِ طرائق طريفة –وقد تفقدُ المفاهيمُ العلميةُ ذاتُها شمولَها الكُلِّيَّ ... وعلى الفكرِ العلميّ برمتِهِ أنْ يتبدلَ حيالَ تجربة جديدة– وكُلُّ مقالةٍ فِي الطَّريقةِ العلميةِ ستكونُ دائماً مقالةَ ظرفٍ، ولن تصفَ بنيةً نهائيةً للِفكرِ العلميّ (باشلار، 1982، ص 137). يستلزمُ تطورُ المعرفةِ القيامَ

بِقطيعةٍ مَعَ مُكوّناتِ المنظومةِ الإيبستيمةِ الّتي تتحكمُ فِي إنتاجِ المعرفةِ فِي الأطرِ المُختلفةِ، وعادةً ما يتكونُ هذا النّظامُ منْ مجموعةٍ مِنَ المفاهيمِ والمناهجِ والإشكالياتِ الّتي يُعنى بِهَا المجالُ المعرفيُّ، وعندمَا تصلُ هذه المُكوّناتُ إلى حدِّ الإشباعِ تعجزُ عن إنتاجِ المعرفةِ، فيكونُ المجالُ عِنْدَهَا مُجبراً على البحثِ، وإنتاجِ منظومةٍ إيبستيمةٍ جديدةٍ قادرةٍ على إعادةِ إنتاجِ المعرفةِ، لهذا، فإنَّ فعلَ القطيعةِ يحصلُ على فتراتٍ زمانيةٍ مُتباعدةٍ، كونهُ يفصلُ بينَ مراحل تاريخيةٍ كُبرى:" إنَّ تطورَ المعرفةِ العلميةِ لا يستندُ دوماً إلى المفاهيمِ نفسها الّتي تحملُها التّصوراتُ العلميةُ فِي عصرٍ مِنَ العصورِ أو فِي فترةٍ مِنْ فتراتِ تطورِ العلمِ، بلْ إنَّهُ يستندُ إلى إعادةِ بناءِ المفاهيمِ والتّصوراتِ والنّظرياتِ العلميةِ، وإعادةِ تعريفِهَا وإعطائِهَا مضموناً جديداً"(الجابري، 1982، ص 36). يرهنُ **باشلار** مسألةَ تطورِ المجالِ معرفياً بِقُدرتِهِ على تجاوزِ مناهِجِهِ ومفاهِيمِهِ وحتّى إشكالياتِهِ القديمةَ، وهو ما يجري عادةً بِقطيعتِهِ مَعَهَا، وتأسيس منظومةٍ إيبستيميةٍ جديدةٍ.

لا يقفُ الأمرُ عِنْدَ **باشلار** عِنْدَ نقطةِ ظهورُ مناهج ومفاهيم جديدة وإشكاليات مُتجددة: "بلْ إنّها تعني أكثرَ مِنْ ذلِكَ، أنَّهُ لا يُمكنُ أنْ نَجِدَ أيَّ ترابُطٍ أو اتصالٍ بينَ القديمِ والجديدِ، إنَّ مَا قبلَ ومَا بعدَ يُشكِلانِ عالمينِ مِنَ الأفكارِ كُلٌّ مِنْهَا غريبٌ عَنِ الآخرِ"(السيد، 1993، ص148). يرأى "**باشلار**" فِي لحظةِ "جاليليو" خيرَ تعبيرٍ مِنَ الوجهةِ العلميةِ التّاريخيةِ العملية عنْ حضورِ مفهومِ القطيعةِ، وهو مَا يبدو منْ استخدمِهِ لِمنهجٍ جديدٍ مُغايرٍ للِمنهجِ الّذي عولَ عليهِ أسلافهُ، كما أنَّهُ قدمَ نظريةً جديدةً حولَ الطّبيعةِ احتلتْ فِيهَا المُقاربةُ الرّياضيةُ حيزاً كبيراً: "وبِذلِكَ أحدثَ "جاليليو" قطيعةً إيبستيمولوجيةً معرفيةً بينَ الفكرِ الجديدِ والفكرِ القديمِ، قطيعةً لم يعدْ مِنَ المُمكنِ بعدَهَا العودةُ إلى أساليبِ التّفكرِ القديمةِ والتّصوراتِ الأرسطيةِ الوسطويةِ، الّتي كانتْ تُشكِلُ أساسَ العلمِ والمعرفةِ"(الجابري، 1982، ص 22). شكلتْ نظريةُ جاليليو بِالنّسبةِ **لباشلار** لحظةً مفصلية فِي تاريخِ العلمِ، فما بعد جاليليو ليسَ كما قبلهُ، فمع لحظتِهِ ولجَ إنتاجُ المعرفةِ العلميةِ طوراً جديداً بِاعتمادهِ على أدواتٍ جديدةٍ، قطعتْ مع الأدواتِ القديمةِ المُعولُ عليهَا فِي المرحلةِ السّابقةِ على لحظةِ جاليليو.

تُشكّلُ القطيعةُ على مُستوى المنهجِ حجرَ الزّاويةِ للانتقالِ منْ طورٍ معرفيٍّ إلى طورٍ معرفيٍّ آخر أكثرَ تطوراً، وهو ما يبدو جلياً عِنْدَ دراسةِ الأطرِ التّاريخيةِ لِتطورِ المعرفةِ العلميةِ، الّتي ظلتْ تتمايزُ فيما بينها بِحسبِ طبيعةِ الأدواتِ المنهجيةِ الّتي تعتمدُ عليها ونوعيتها، فعلى سبيلِ المثالِ، لم يكُنْ بِمقدورِ النّظريةِ العلميةِ أنْ تصلَ إلى ما وصلتْ إليهِ من تطورٍ دونَ قطيعتِها معَ المنهجِ البيكوني: "والواقعُ أنَّ فكرةَ جدول **بيكون** أو

القوائم الثَّلاث "هِيَ الفكرةُ الأساسيةُ فِي منهجهِ التَّجريبيّ التَّقليديّ، الَّذي يُنتجُ معرفةً جامدةً تعوقُ البحثَ العلميَّ عاجلاً أم آجلاً، ومَهْمَا يَكُن الرَّأيُ فِي القيمةِ المُتعاظمةِ لِجدولِ الدَّرجاتِ أو لِمنهجِ الاقترانِ فِي التَّغيرِ، فإنَّنا لا يجوزُ أنْ ننسىَ أنَّ هذه المناهجَ "منهجُ **بيكون ومل**" تظلُّ مناهجَ مُتضامنةً عَلَى جدولِ الحضورِ "حضور الظَّاهرةِ" واختفاؤها والتَّلازمُ والتَّغايرُ"، وهُناكَ مِنْ جهةٍ ثانيةٍ نزوعٌ لِلرجوعِ إلى جدولِ الحضورِ واستبعاد لِلتحولاتِ والتَّغايراتِ والتَّعارضاتِ. والآن فإنَّ أحدَ الجوانبِ المُنيرةِ جداً فِي علمِ الفيزياءِ المُعاصرِ هو أنَّهُ يعملُ فقط فِي نطاقِ التَّحولاتِ والتَّقلباتِ "ولم يعدْ يُلائمهُ منهجُ الحضورِ والغيابِ"، فالتَّحولاتُ والتَّقلباتُ هِيَ الَّتي تُثيرُ فِي الوقتِ الرَّاهنِ أهمَّ المسائل، وباختصارٍ تظلُّ دائماً إلى وقتٍ ينبغي فيهِ إهمالُ الجداولِ الأولى لِلقانونِ التَّجريبيّ "الكلاسيكيّ "(حسن، ص 152). يتضحُ منْ تصورِ **باشلار** أهمية المنهجِ فِي تطورِ المعرفةِ العلميةِ، حيثُ لا يُمكنُ الزَّعمُ أنَّ المعرفةَ تطورتْ وانتقلتْ منْ مرحلةٍ متأخرةٍ إلى مرحلةٍ أكثر تطوراً إلاَّ فِي حالِ اعتمادِها على أُطرٍ منهجيةٍ جديدةٍ، وكُلمَا تمكنَ المجالُ المعرفيُّ منْ تجاوزِ مناهِجِهِ أصبحَ أكثرَ منهجيةٍ: "ينتهي **باشلار** مِنْ ذلِكَ كُله إلى تأكيدِ أنَّهُ لا تُوجدُ استمراريةٌ فِي المناهجِ المُستخدمةِ فِي العلمِ، بِقدرِ ما تُوجدُ فيهَا "قطائعٌ واستحداثاتٌ لا تنتهي، فالرُّوحُ العلميةُ الحقيقيةُ تأملُ دائماً أنْ ينتهي المنهجُ المُستخدمُ فِي العلمِ إلى حالةِ الفشلِ الكاملِ فِي الأداءِ، بِحيثُ يسمحُ هذا بِظهورِ منهجٍ جديدٍ. والعلمُ الحقيقيُّ هو الَّذي يستبدلُ بِمنهجِهِ المُستمرِ بِانتظامٍ منهجاً جديداً آخر أكثرَ خصوبةً وإثماراً"(حسن، ص 153). عادةً ما ينتهي المطافُ بِالمناهجِ إلى حالةٍ مِنَ العجزِ عنْ إنتاجِ معرفةٍ ثوريةٍ، تُمكنُ المجالَ المعرفيَّ منْ تجاوزِ حالةِ الأزمةِ الَّتي يدخلُها؛ بِسببِ عجزِهِ فِي حلِّ الإشكالاتِ الَّتي تواجهُهُ، فلا يكونُ أمامَهُ بدٌّ منْ طرحِ أدواتِهِ المنهجية جانباً، واستبدالها بِأدواتٍ منهجيةٍ أكثرَ إنتاجيةً وحيويةً، لِهذا، يُعدُّ طرحُ المناهجِ واستبدالُها بينَ الفينةِ والأخرى علامةً على تطورِ المجالِ وحيويته.

تلزمُ عنِ القطيعةِ المنهجيةِ قطيعةٌ على مُستوى التَّصورِ، فالقطيعةُ المنهجيةُ تؤدي إلى نُشوءِ علاقةٍ أقرب ما تكونُ إلى التَّشارطيةِ – بمعناها المنطقي . بينَ المنهجَ والتَّصورِ – (النَّظريةِ)، فالمنهجُ الجديدُ يدفعُ إلى القطيعةِ مَعَ التَّصورِ القديمِ، عبرَ بناءِ جهازٍ مفاهيمي جديدٍ يُعبرُ عن رؤيةٍ وتصورٍ جديدٍ، كما أنَّ تجاوزَ التَّصورِ القديمِ يؤدي دورَ الحافزِ إلى ضرورةِ تجاوزِهِ بِإجراءِ قطيعةٍ على مُستوى المنهجِ: "العلمُ حينمَا يقطعُ مَعَ ماضيهِ الأيديولوجي أو قبلَ العلمي، فإنَّهُ لا يقطعُ مَعَ الأيديولوجيةَ عَلَى الإطلاقِ، بلْ هو لا يفتأُ يفرزُ أوهاماً أيديولوجيةً، مُعتقداً أنَّهَا العلمُ نفسهُ، وأنَّهَا حقائق علمية لا غُبارَ عليها، ولكن سرعانَ مَا يتضحُ فيمَا بعد أنَّها

عوائق أيديولوجية تخطيها هو القطيعةُ عينها، وهكذا تتكررُ العمليةُ بينَ لحظةٍ وأُخرى مِنْ لحظاتِ العلمِ" (يفوت،1988، ص 137). تاريخ العلم هو عبارةٌ عَنْ قطيعاتٍ وانكساراتٍ تحصلُ على عدةِ مُستوياتٍ؛ وعِنْدَمَا تُجرى عَلَى إحدى المُستوياتِ فإنَّها سُرعانَ ما تلحقُ باقي المُستوياتِ الأخرى كونها مُترابطةٌ، هذا عِنْدَمَا نكونُ فِي الحقلِ الإبيستيمولوجيّ العلميّ، ولكن ماذا يكونُ الوضعُ عِنْدَمَا نكونُ فِي حقلٍ معرفيّ آخر مُغايرٍ؟.

على العكسِ منْ تطورِ المعرفةِ فإنَّ إنتاجَ المعرفةِ يخضعُ لِمنطقٍ وجدليةٍ مُغايرتينِ؛ تعتمدُ عَلَى مقولةِ الاحتواءِ، وهو ما تمكنَ **باشلار** منْ تشخيصِهِ عِنْدَ قراءتِهِ لِتاريخِ المُمارسةِ العلميةِ الرّياضية منها والفيزيائيةِ، يقولُ: "إنَّ الهندسةَ اللا أوقليديةَ لم تُصنعْ لِتُناقضَ الهندسةَ الأوقليديةِ. وإنَّما هي بِالأحرى كالعاملِ المُساعدِ الَّذي يُتيحُ للِفكرِ الهندسيّ التأليفَ الكليَّ والاكتمالَ، ويُيسرُ لهُ الذَّوبانَ فِي هندسةٍ كُلّيةٍ" (باشلار، ص 11). يرى **باشلار** أنَّ العلاقةَ بينَ الهندسةِ اللاأوقليديةِ والهندسةِ الأوقليديةِ لا يُمكنُ مُقاربتُها وتشخيصُها بِمنظورِ مقولةِ القطيعةِ، فالعلاقةُ بينُهما علاقةُ احتواءٍ واشتمالٍ، تنتهي عادةً بِالتَّكامل، لم توجد الهندسةُ اللاأوقليديةِ إلاَّ لِسدِ نقصٍ يعتورُ الهندسةَ الأوقليديةَ، والأمرُ ذاتهُ ينطبقُ على علمِ الفيزياءِ؛ فهو الآخرُ يُعولُ فِي إنتاجِ معارِفِهِ على مقولةِ الاحتواءِ والاشتمالِ: "إذا ألقينا نظرةً على العلاقاتِ الإبيستيمولوجيةِ بينَ علمِ الفيزياءِ المُعاصرِ وبينَ العلمِ "النيوتني"، رأينا أنَّ ليسَ ثمَّةَ نموٍ ينطلقُ منَ المذاهبِ القديمةِ شطرَ المذاهبِ الجديدةِ؛ بلْ وجدنا، بِالأحرى، احتواءَ الأفكارِ الجديدةِ للأفكارِ القديمةِ ... وبينَ الفكرِ "اللانيوتني" والفكرِ "النّيوتنيّ" لا يقومُ تناقضٌ؛ بلْ مُجردَ تقلصٍ وإرغامٍ، هذا التَّقلصُ هو الَّذي يُتيحُ لنا أنْ نجدَ الظَّاهرةَ مُقتضبةٌ فِي قلبِ الوجودِ المُطلقِ "النومن" الَّذي يُغلفُهَا"(باشلار، ص 60). ينحو **باشلار** إلى الاعتقادِ نحو العلاقةَ بينَ الفيزياءِ اللانيوتنيةِ والفيزياءِ النيوتنيةِ لا ترقى إلى درجةِ القطيعةِ، والسَّببُ فِي ذلِكَ يعودُ إلى أنَّ الفيزياءَ اللانيوتنيةَ تحتوي فِي داخلِها على قدرٍ كبيرٍ منَ المعارفِ النّيوتنيةِ الَّتي تبثَ صحتُها.

مما سبق، يُمكنُ الخلاصةُ إلى أنَّ **باشلار** تمكنَ منْ بناءِ تصورٍ، رسم من خلالِهِ صورةً للِمُمارسةِ العلميةِ أقربَ ما تكونُ للِتاريخيةِ، مُعولاً فِي ذلِكَ على مفهومِ القطيعةِ، الَّذي مكنهُ منْ تشخيصِ صورةٍ مُغايرةٍ للِمُمارسةِ العلميةِ تكرسُ طابعها الجدلي.

- **استنساخُ دولي**

حاولَ **التوسير** توظيفَ مفهومِ القطيعةِ فِي مجالِ الفلسفةِ، وذلِكَ فِي سياقِ قراءتِهِ لِلتراثِ الماركسيّ؛ لِبيانِ وتشخيصِ البُنيةِ العلميةِ القارةِ فيهِ. غير أنَّ هذا الأمرَ ما كانَ ليكون دونَ الالتزامِ بِبعضِ الاستحقاقاتِ، الَّتي من شأنِها تهيئةُ المجالِ لِقبولِ التَّقنياتِ والرُّؤى المُرحلةِ منْ سياقِها الأصلي (تاريخُ العلمِ) إلى سياقٍ جديدٍ (تاريخ الفلسفةِ) خاصةً إذا أُخِذَ بِعينِ الاعتبارِ حجمُ الفائضِ التَّفكريّ الكبيرِ الحاضرِ فِي الخطابِ الفلسفيّ.

وحتَّى يتسنى لـ **التوسير** تبريرُ عمليةِ استعارةِ مفهومِ القطيعةِ وترحيله منْ مجالِ تاريخِ العلمِ إلى مجالِ تاريخِ الفلسفةِ . ليسَ أيَّ تاريخٍ؛ فالأمرُ هنا يقتصرُ على تاريخِ الخطابِ الماركسيّ . زعمَ أنَّ تاريخَ الخطابِ الماركسيّ يرقى إلى مصافِ تاريخِ العلومِ، يقولُ فِي هذا السِّياقِ: "إنَّ تأسيسَ **ماركس** لِعلمِ التَّاريخِ هو أكبرُ حدثٍ نظريٍّ فِي التَّاريخِ المُعاصرِ"(التوسير، 1981، ص 125). يعتقدُ **التوسير** أنَّ لحظة **كارل ماركس** تعدلُ لحظةَ **كوبرنيكوس** فِي مجالِ العلمِ الطَّبيعيّ، فإذا كانَ الفضلُ فِي تأسيسِ العلمِ الطَّبيعيّ يعودُ لِلأخيرِ عبرَ قطيعتِهِ مع نظريةِ **بطليموس**، الَّتي هيمنت على مجالِ الدِّراساتِ الفلكيةِ لِفترةٍ طويلةٍ، دونَ أنْ تتمكنَ منْ تقديمِ تفسيراتٍ وتأويلاتٍ ناجعةٍ لِكثيرٍ منَ الظَّواهرِ الطَّبيعيةِ، وفِي المُقابلِ نجحَ **كوبرنيكوس** فِي بناءِ نظريةٍ تمكنت منْ تجاوزِ إخفاقاتِ سلفِهِ، ونجحتْ نظريتهُ فِي نقلِ علمِ الطَّبيعيةِ ليتصدرَ المجالاتِ المعرفيةَ بِقُدرتِهِ التَّدليلةِ على صحةِ تفسيراتِهِ، كذلك الأمرُ نفسه مَعَ **كارل ماركس** بِحسبِ زعمِ **التوسير**، الَّذي تمكنَ من نقلِ مجالِ الدِّراساتِ التَّاريخية منْ طورِ اللاعلم إلى طورِ العلمِ، ولِلتدليلِ على صحةِ هذه الطَّرحِ لجأ **التوسير** إلى استعارةِ مفهومِ القطيعةِ وترحيلِهِ إلى مجالِ الدِّراساتِ الفلسفيةِ؛ بِهدفِ تشخيصِ مظهرينِ مُتباينِ مِنَ التَّفكرِ عِنْدَ **ماركس**، تُهيمنُ على المظهرِ الأوَّلِ الأفكارُ الأيديولوجيةُ، فِي حين تغلبُ على الثَّانيّ السِّمةُ المعرفيةُ.

ولِتسويغِ عمليةِ ترحيلِ مفهومِ القطيعةِ منْ مجالِهِ الَّذي ولدَ فيهِ إلى مجالٍ جديدٍ، كانَ على التوسير العملُ على بيانِ تشابهِ المجالينِ من حيثُ البنية المعرفية، لهذا لا يجدُ حرجاً فِي الزَّعمِ أنَّ لحظةَ **ماركس** تعدلُ منَ الوجهةِ المعرفيةِ اللحظاتِ الكُبرى فِي تاريخِ العلمِ: "يُمكنُنا الآنَ بِالعودةِ إلى الوراءِ أنْ نعتبرَ أنَّ تاريخَ العلومِ يكشفُ عَنْ وجودِ مجالاتٍ علميةٍ ضمنَ الحيزِ النَّظريّ الغامضِ: مجالُ الرِّياضياتِ (افتتحُه **الإغريقُ**)، مجالُ الفيزياءِ (افتتحَهُ **غاليليه**)، وافتتحَ **ماركسُ** المجالَ الثَّالثَ الكبيرَ: مجالُ التَّاريخ(التوسير، 1981، ص 125). يُشخصُ فِي هذا النَّصِّ أنَّ **التوسير** فِي سبيلِ تمهيدِ الطَّريقِ لِترحيلِ مفهومِ القطيعةِ، يُجري عمليةَ تصعيدٍ معرفيٍّ

مع مجالِ التَّاريخِ؛ لِيكونَ مُعادِلاً مِنَ الوجهةِ النَّظريةِ لمجالاتِ معرفيةٍ ذات مُستوى عالٍ فِي التَّجريدِ، كالرِّياضياتِ والفيزياءِ. إنَّ الهدفَ الَّذي يصبو إليهِ **التوسير** مِنْ وراءِ عمليةِ التَّصعيدِ بيانُ تشابه البنيةِ المعرفيةِ لِمجالِ التَّاريخِ مَعَ المجالاتِ المعرفيةِ الَّتي سبقَ ذكرُهَا، الذي مِنْ شأنِهِ أنْ يُسهِمَ فِي إسكاتِ الأصواتِ المُشككةِ فِي عمليةِ استعارةِ مفهومِ القطيعةِ وترحيلِه.

أمَّا ما يتعلقُ بِطريقةِ توظيفِ مفهومِ القطيعةِ وعمله فِي التراثِ الماركسي فإنَّ **التوسير** يحرصُ على أنْ تكونَ مُستنسخةً عنْ تطبيقِها الإيبستيمولوجي كما شخصهُ **باشلار** فِي تاريخِ العلمِ، حيثُ لزمَ عنهُ التَّميزُ بينَ نوعينِ مِنَ المعرفةِ: معرفةٌ قبل العلمية، ومعرفةٌ علمية، تغلبُ على النَّوعِ السِّمةُ الأيديولوجيةُ، يقولُ: "فَمِنَ الضَّروري أنْ نُكررَّ المُرورَ بِتاريخِ ماركس النَّظري. إنَّ اللحظةَ الحاسِمَةَ فِي هذا التَّاريخِ هِيَ القطيعةُ مَعَ **فيورباخ**، كُتِبتِ الموضوعاتُ حولَ **فيورباخ** بِسرعةٍ بعد ذلِكَ الحدثِ النَّظريِّ الأساسيّ، إدخالُ **هيغل** فِي **فيورباخ** (وقد حصلَ ذلِكَ فِي مخطوطاتِ 1844) إنَّ المخطوطاتِ هِيَ نصٌّ مُفجرٌ، وإنَّ إعادةَ إدخالِ **هيغل** قسراً فِي **فيورباخ** يُسببُ فرزاً خارِقاً لِلتناقضِ النَّظريّ لدى **ماركس** الشَّاب، حيثُ يُستهلكُ القطيعة مَعَ الإنسانيةِ النَّظريةِ"(التوسير، 1981، ص 135). يعتقدُ **التوسير** أنَّ القطيعةَ فِي تفكرِ **ماركس** قطيعةٌ منهجيةٌ بِالدَّرجةِ الأوَّلى، ترتبَ عليها فيما بعدُ قطيعة على مُستوى التَّصورِ والنَّظريةِ، مكنتْ هذه المُقاربةُ **التوسير** منْ تقديمِ صورةٍ أُخرى ومُغايرةٍ لِلماركسيةِ. واعتقدَ **التوسير** أنَّ تطبيقَ مفهومِ القطيعةِ على التُّراثِ الماركسي منْ شأنِهِ أنْ يرقى بِالماركسيةِ إلى مصافِ الإيبستيمولوجيةِ العلميةِ، وسيتسنى لهُ ذلِكَ بِإجراءِ قطيعةٍ بينَ مستويينِ فِي تفكرِ **ماركس، ماركس** قبلَ 1844م، **وماركس** بعدَ هذِهِ الفترةِ، وسيكونُ مُوضوعُها القطيعةَ مَعَ المفهومِ الإنساني، الَّذي عُدَّ بنظرِهِ عقبةً أيديولوجيةً فِي سبيلِ تطورِ الخطابِ الماركسيّ، والذي تسربَ إليهِ مَعَ فلسفة **فيوبارخ** بعدَ تداخلِها مَعَ التَّفكرِ الهيجليّ.

عموماً، يُمكنُ تصنيفُ عملية استعارةِ مفهومِ القطيعةِ وترحيله منْ قبلِ **التوسير** أنَّها نقلةٌ مِنَ الدَّرجةِ الأولى؛ لِحرصِها على المُحافظةِ عَلَى المدلولِ الأساسِ لِهذا المفهومِ، ويعودُ السَّببُ فِي ذلِكَ إلى أنَّ هاذينِ المُتفكرينِ، يقفانِ عَلَى المُسطحِ الإشكاليّ ذاتهُ، الَّذي حكمَ التَّفكرَ الفرنسيَّ المُعاصرَ فِي تلكِ اللحظةِ على الأقلِ، والواقع تحتَ هاجسِ (العلموية)، لِذا، يُمكنُ القولُ: إنَّ هذه النَّقلةَ مُبررةٌ بِحسبِ هذا الطَّرحِ.

يُمكنُ الخلاصةُ إلى أنَّ **باشلار** عِنْدَمَا نحتَ مفهومَ القطيعةِ كانَ هدفهُ إعادةَ كتابةِ تاريخِ العلمِ، الأمرُ الَّذي حصرَ عملَهُ فِي حقلِ الإبيستيمولوجيةِ، مِمَّا ترتبَ عليهِ بِالضَّرورةِ طغيانُ السِّمةِ المعرفيةِ على هذا المفهومِ عندَ قراءتِهِ لِلتراثِ العلميّ.

حاولَ **التوسير** المُحافظةَ على السِّمةِ المعرفيةِ لِمفهومِ القطيعةِ عِنْدَ استعارتِهِ لهُ لِإعادةِ قراءةِ التُّراثِ الماركسي، لكنَّ الَّذي حصلَ مَعَهُ أنَّهُ كانَ يتعاملُ مَعَ حقلٍ، وإنْ كانَ معرفياً إلاَّ أنَّهُ لا يرقى إلى مصافِ الحقلِ المعرفيّ الَّذي تعاملَ مَعَهُ **باشلار**، لذا، فعوضاً عَنْ تطويعِ التَّقنيةِ المُستعارةِ قامَ بِتشذيبِ مجالِهِ المعرفي لِيكونَ شبيهاً لِلحقلِ الإبيستيمولوجيّ، لِهذا ظلتِ التَّقنيةُ المُستعارةُ مُحافظةً عَلَى طابعِهَا المعرفي، فهيَ أشبَه مَا تكونُ بِالمُستنسخةِ دولي؛ مِمَّا أسهمَ فِي تقديمِ قراءةٍ معرفيةٍ لِلتراثِ الماركسيّ. وحسبيَّ أنْ أقفَ مَعَ **التوسير** عِنْدَ هذا الحدِّ، و لم يقفْ أمرُ ترحيلِ مفهومِ القطيعةِ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ عِنْدَ لحظةِ **التوسيرِ**، بل شهدتْ تلك الثَّقافةُ مُحاولةً أخرى لتوظيفِ هذا المفهومِ فِي سياقٍ معرفيّ آخر، يعودُ الفضلُ فِي هذه المُحاولةِ للمُتفكرِ الفرنسيّ ميشيل فوكو، الَّذي استعانَ بهذا المفهومِ لِإعادةِ قراءةِ تاريخِ الثَّقافةِ الغربيةِ منْذُ عصرِ النَّهضةِ؛ وذلكَ لِأجلِ تشخيصِ الانكساراتِ والانقطاعاتِ الَّتي مرتْ بِها فِي سياقِ تطورِها الحديث.

جاءَ توظيفُ **فوكو** لهذا المفهومِ فِي سياقِ تفكيكيهِ لِبنيةِ التَّعقلِ الغربيّ فِي مظهرِهِ النَّهضوي، الَّذي أسهمَ فِي ولوجِ الثَّقافةِ الغربيةِ مشروعَ الحداثةِ، غيرَ أنَّ المشروعَ الحديث الغربيَّ دخلَ فِي أزمةٍ من شأنِها أنَّ تتسببَ فِي انهيارِهِ، وهو ما عبرَّ عنهُ **هيدغر** عبرَ سؤالِهِ الوجوديّ القائم على مُقاربةِ الهيمنةِ التكنولوجيةِ عَلَى المشروعِ الغربيّ.

يعتقدُ **فوكو** أنَّ المشروعَ الثَّقافيَّ الغربيَّ بِحاجةٍ إلى إعادةِ هيكلةٍ لِيتسنى لهُ الاستمرارُ، ولن تحدث هذه الهيكلةُ إلاَّ بعدَ إعادةِ قراءةِ تاريخِ الثَّقافةِ الغربيةِ النَّهضويةِ، فهو يعتقدُ أنَّ شعاراتِ عصرِ النَّهضةِ ممثلةٌ في عقلانيةِ **ديكارت**، ونقدية **كانط**، وجدلة **هيجل**، لم تتحققْ بل عَلَى العكسِ مِنْ ذلِكَ كرسَ المشروعُ الغربيُّ مجموعةً مِنَ الشِّعاراتِ البديلةِ التَّي لا علاقةَ لهَا بِشعاراتِ عصرِ النَّهضةِ.

يُقرُّ فوكو بِوجودِ علاقةٍ تربطهُ بـ **باشلار**، تتمحورُ هذه العلاقةُ حولَ مفهومِ القطيعةِ، فهو يعتقدُ أنَّ ما سبق وشخصهُ **باشلار** فِي تاريخِ المُمارسةِ العلميةِ يُمكنُ تشخيصهُ فِي تاريخِ الثَّقافةِ الغربيةِ فِي عمومِها، يقولُ مُوضحاً ذلِكَ: "وراء الاتصالاتِ الكُبرى للِفكرِ، وراء التَّجلياتِ العُظمى والمُتجانسةِ لِروحٍ أو لِعقليةٍ جماعيةٍ،

وخلفَ الصَّيرورةِ العنيدةِ لِعلمٍ مُتمسكٍ بِأنْ يوجدَ وأنْ يكتملَ مِنْذُ بدايتِهِ ... ينكبُ البحثُ حالياً على رصدِ عواقبِ الانقطاعاتِ، تلك الانقطاعات الَّتي تتباينُ تبايناً كبيراً فيما يخصُ طبيعتَها وصفتها. مثل الأفعالِ والعتباتِ الإيبستيمولوجيةِ الَّتي وصفها **باشلار**"(فوكو، 1987، ص 6). يذهبُ **فوكو** إلى أنَّ هناكَ واقعاً وجدليةً يسودانِ تاريخَ التَّفكرِ الغربيّ خلافَ ما يظهرُ أو خلافَ ما كانَ يعتقدُ البعضُ، فِفي الأطروحاتِ السَّابقةِ كانَ الاعتقادُ الغالبُ هو أنَّ الاتصالَ والاستمراريةَ هُمَا السِّماتانِ الغالبتانِ على تاريخِ الثَّقافةِ الغربيةِ، وهو مَا عبرتْ عنهُ جلَّ مظاهر فلسفةِ التَّاريخِ الغربيةِ، غيرَ أنَّ **فوكو** يعتقدُ –وهو فِي ذلِكَ يُشايعُ **باشلار**– أنَّ فكرةَ الانفصالِ والقطيعةِ هي المُتحكمُ الحقيقيُّ فِي جدليةِ تاريخِ التَّفكرِ الغربيّ، فخلف الاتصالِ والاستمراريةِ يسودُ الانفصالُ وتُهيمنُ القطيعةُ: "فشبه الاستمراريةِ هذه عَلَى صعيدِ الأفكارِ والموضوعاتِ ليستْ دونَ شكٍّ سوى تأثيرٍ على السَّطحِ، أمَّا على الصَّعيدِ الأركيولوجيّ، فإنَّنا نرى أنَّ نسقَ الوضعياتِ قد تغيرَ بطريقةٍ كثيفةٍ عِنْدَ مُنعطفِ القرن الثَّامن عشر والقرن التَّاسع عشر، لا لأنَّ العقلَ قد حقَّقَ تقدماً، وإنَّمَا لِأنَّ صيغةَ وجودِ الأشياءِ، والنِّظامِ الَّذي إذ يوزعها يُقدمُها للِمعرفةِ، كانت قد تغيرت بِشكلٍ عميقٍ"(فوكو ، 1990، ص 25). لا تكمنُ قيمةُ عملِ **فوكو** وأهميته فِي ترحيلِهِ وتبنيهِ لِمفهومِ القطيعةِ؛ بلْ هي كائنةٌ فِي ضربِهِ لعرضِ الحائطِ لكمٍّ كبيرٍ مِنَ التُّراثِ الفلسفيّ الغربيّ **(هيجل، ماركس)** الَّذي دأبَ على تكريسِ فكرةِ الاتصالِ والاستمراريةِ فِي تاريخِ التَّفكرِ الغربيّ.

يرى **فوكو** أنَّ حالةَ الانفصالِ والقطيعةِ فِي التَّفكرِ الغربيّ كانت ظاهرةً مُتكررةً فيهِ، إلاَّ أنَّ ما يُميزها أنَّها جرت مَعَ مراحل وحقبٍ تاريخيةٍ كُبرى، يقولُ: "لكنَّ هذا الاستقصاءَ الأركيولوجيَّ قد بينَ انقطاعينِ كبيرينِ فِي إبستيميةِ الثَّقافةِ الغربيةِ: الانقطاعُ الذَّي دشنَ العصرَ الكلاسيكيَّ (نحو مُنتصفِ القرن السَّابع عشر) وذلِكَ الَّذي طبعَ فِي بدايةِ القرن التَّاسع عشر عتبةَ حداثتنا. والنِّظامُ الَّذي نُفكرُ على أساسهِ لا يملكُ صيغةَ الوجودِ نفسها الَّتي يتملكُها نظامُ الكلاسيكيينَ"(فوكو ، 1990، ص 25). يعتقدُ **فوكو** أنَّ المشروعَ الثَّقافيَّ الغربيَّ شهدَ قطيعتينِ أساسيتينِ، نتجَ عنهُما التَّمييزُ بينَ حقبٍ تاريخيةٍ ثلاث، قطيعةٌ أولى يعودُ تاريُخُها إلى مُنتصفِ القرن السَّابع عشر، والَّتي حدثت مِنْ خلالِهَا القطيعةُ مع نظامِ المعرفةِ الايبستيمي المدرسيّ، وقطيعةٌ ثانيةٌ فِي بدايةِ القرن التَّاسع عشر، جرت مَعَ النِّظامِ المعرفي النَّهضويّ، نتجَ عنها الولوجُ إلى عصرِ الحداثةِ الغربيةِ، وما تطلبهُ مِنْ نظامٍ معرفيٍّ جديدٍ. ما يهمُ عِنْدَ **فوكو** هو أنَّ النِّظامَ الَّذي يتفكرُ بِهِ العقلُ الغربيُّ المُعاصرُ لا

يجدُ مرجعيتهُ فِي النِّظامِ المعرفيّ الغربيّ الكلاسيكيّ؛ بل يستندُ إلى منظومةٍ معرفيةٍ تجدُ مرجعتَها فِي المُكتسباتِ المعرفيةِ الَّتي تحققتْ فِي الثَّقافةِ الغربيةِ المُعاصرةِ.

مِمَّا سبق، يُمكنُ الخلاصةُ إلى أنَّ تجلياتِ مفهومِ القطيعةِ ومظاهره فِي السِّياقِ الثَّقافيّ الغربيّ كانتْ مُتعددةً، إلاَّ أنَّ ما يجمعُها هو أنَّها كانت على الدَّرجةِ ذاتها مِنَ الفاعليةِ والإنتاجيةِ، فَفِي البدايةِ كانَ ميلادُ القطيعةِ هو الحقل الإيبستيمولوجيَّ، تمَّ رُحِلَّ على يدِ **التوسير** إلى مجالِ الفلسفةِ؛ لِبيانِ الجانبِ المعرفيّ فِي النَّظريةِ الفلسفيةِ الماركسيةِ، وكذلك هو الأمرُ مع **فوكو** الَّذي استعارَ هذا المفهومَ لإعادةِ بناءِ تاريخِ التَّفكرِ الغربيّ.

ظلتِ المظاهر السَّابقةُ لِمفهومِ القطيعةِ مُحافظةً على حيويةِ المفهومِ وفاعليته، على الرُّغمِ منْ اختلافِ المجالاتِ الَّتي وظفَ فِيهَا وتباينِها، فهو مِنْ هذه الجهةِ ظلَّ يعملُ فِي المنظومةِ التَّفكريةِ ذاتها، لِهذا عِنْدَ استعارتِهِ وترحيلِهِ منْ بيئتهِ الأُم إلى حقولٍ معرفيةٍ جديدةٍ لم يطرأ عليهِ تغييرٌ أو تشذيبٌ فِي تكوّينِهِ البنيوي؛ بل هو عَلَى العكسِ مِنْ ذلِكَ، هُدِفَ منْ وراءِ توظيفِهِ إلى تكريسِ صورةٍ معرفيةٍ وعلميةٍ فِي المجالاتِ الَّتي وظفَ فيها.

إنَّ نقلَ المفاهيمِ من سياقٍ ثقافيّ إلى سياقٍ آخر قد يترتبُ عليهِ تحويرٌ فِي بينةِ المفهومِ وطبيعته، أقربَ ما يكونُ لِلتحويرِ الجينيّ الَّذي من المُمكنِ أنْ تخضعَ لهُ الخليةُ عِنْدَ خضوعها لِلاستنساخِ، وهو ما نُحاولُ بيانهُ فِي الفقراتِ اللاحقةِ.

- **الجابريُّ بينَ دوليّ ومستر هايد***

نُحاولَ فِي هذا الجُزءِ مُعالجةَ صورةٍ أُخرى منْ صورِ استعارةِ المفاهيمِ والمنظوماتِ التَّفكريةِ وترحيلِها، ولكن قبل القيامِ بِذلكَ وجب الوقوف عِنْدَ مسألةٍ مهمة– سبق وأن نُوهَ إليهَا فِي الفقراتِ السَّابقةِ– تتعلقُ بِطبيعةِ ونوعِ العلاقةِ الكائنةِ بينَ (الأنا والآخر)، الَّتي طُرِحتْ فِي الخطابِ العربيّ المُعاصرِ فِي صيغٍ عدةٍ، مِنْهَا:

* مستر هايد: هو بطل رواية ((**الدكتور جيكل ومستر هايد**))، للكاتب (**روبرت ستيفنسون**). حيث حاول جيكل أن يتوصل إلى وضع عقار يساعده على التطور، واكتساب قوىً جديدة وبالعلم استطاع الحصول على مُبتغاه، إلاَّ أنَّه وفي النهاية انقلب إلى مسخٍ بسببِ فقدانِهِ السَّيطرةَ على العقار، فوقع عندها في إشكالية تحديد الهوية، مِمَّا أدى بِهِ إلى الانتحار.

الأصالةُ والمُعاصرَةُ، التُّراثُ والتَّجديد**، التُّراثُ والحداثة***، وما يُمكنُ مُلاحظته عليها أنَّها مُتقادمة، ولا تُعبّرُ عنِ الإشكاليةِ الحقيقيةِ لِلتفكرِ العربيّ المُعاصرِ، لذا لزمَ إعادةُ هيكلةِ السُّؤالِ منْ جديدٍ؛ لِتقادُمِهِ بِحكمِ الزَّمنِ، فهو يجدُ مرجعيتَهُ فِي تراثِ عصرِ النَّهضةِ العربيةِ، ولِتباينِ الظُّروفِ الآنيةِ عمَّا كانتْ عليهِ فِي عصرِ النَّهضةِ العربيةِ استلزمَ هذا الأمرُ إعادةَ النَّظرِ فِي بنيةِ الإشكاليةِ الَّتي يتمحورُ عَليهَا الخطابُ العربيُّ المُعاصرُ.

تقديمُ تبريرٍ مقبولٍ لِلخروجِ مِنْ مأزقِ العلاقةِ بينَ الأنا والآخرِ ليسَ بِالسُّهولةِ المُتصورةِ، لِتعلقِ الأمرِ بِالمفاهيمِ والمناهجِ، فمَهْمَا تكُن علميةً تظلُّ تُعبرُ عنْ خصوصيةٍ تفكريةٍ بِعينِها، غير أنَّ البعضَ يميلُ إلى غضِّ الطَّرفَ عَنْ هذه المسألةِ، بِالاهتمامِ بِجانبِهَا الآخر المُتعلق بِالنَّتائجِ الحاصلةِ عنْ عمليةِ النَّقلِ والتَّوظيفِ فِي السِّياقِ الثَّقافيّ الجديدِ، فحجمُ المُكاسبِ أحياناً يُعوضُ خطرَ المُغامرةِ، غيرَ أنَّ السُّؤالَ يظلُ مطروحاً: ما مُبررُ الاتجاه إلى فلسفاتٍ وثقافاتٍ أُخرى واقتباسُ منظوماتٍ ومفاهيم جديدةٍ مِنْهَا؟ يُقرُّ هذا السُّؤالُ بِدورِهِ بِوجودِ شكلٍ منْ أشكالِ العلاقةِ بينَ الأنا والآخرِ.

أُشير –عِنْدَ تناولِ مُحاولةِ **التوسير** تبيئةَ مفهومِ القطيعةِ– إلى أنَّهُ قامَ بِتشذيبِ المجالِ المُتلقي لِهذا المفهومِ لِتأهيلِهِ؛ ليتسنى لهُ استيعابُ المفهومِ الجديدِ؛ بِمعنى آخرٍ لِتبريرِ عمليةِ الاستعارةِ والتَّرحيلِ، قامَ بِعمليةِ تصعيدٍ معرفيٍّ معَ مجالهِ؛ لِيكونَ مُعادِلاً معرفِياً لِلحقلِ العلميّ، مِمَّا مكنهُ منْ إسباغِ شكلٍ منْ أشكالِ العقلانيةِ الإيبستيمولوجيةِ على التُّراثِ الماركسيّ، وقد ترتبَ على تبني مفهومِ القطيعةِ وتبيئتهِ فِي الخطابِ الماركسيّ إنتاجُ شكلينِ مِنَ المعارفِ، فمِنْ جهةٍ جرى القطعُ مَعَ السَّابقِ بِصفتِهِ أيديولوجية أو معرفة تاريخيةً زائفةً جرى تجاوزُها، فِي المُقابلِ، تأسَسَ اللاحقُ بِاعتبارهِ معرفةً صحيحةً ولو بِصورةٍ نسبيةٍ، لِهذا، فإنَّ أيَّ مُحاولةٍ سيقومُ بِهَا **الجابريُّ** مع تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميةِ ستكونُ محكومةً بِهذه المُقاربةِ، ولِتجاوزِ هذا المأزقِ سيكونُ أمامَ خياراتٍ صعبةٍ؛ فهو إمَّا أنْ يُشذبَ مجالَهُ؛ ليتمكنَ منْ استيعابِ التِّقنيةِ الجديدةِ، وما يترتبُ عليهِ منْ ترحيلٍ آليٍّ لِلمفهومِ بِما يستلزمهُ مِنْ ترحيلٍ لأفكارٍ ومواقفٍ أيديولوجيةٍ أُنتجتْ فِي سياقاتٍ ثقافيةٍ أُخرى، وإمَّا أنْ يُشذبَ التِّقنيةَ المُرحلةَ لتتلاءمَ مع المجالِ الجديدِ، وما يترتب عليه منْ تغيرٍ فِي بنيةِ المفهومِ ووظيفتِهِ.

** وهو عنوان كتاب للمُتفكر العربي: حسن حنفي.

*** وهو عنوان كتاب للمُتفكر العربي: محمد عابد الجابري .

ولِتعذرِ القيامِ بِفعلِ التَّشذيبِ معَ التَّقنيةِ لِاعتباراتٍ تاريخيةٍ ومعرفيةٍ تتعلقُ بِطبيعةِ السِّياقِ الحضاريّ، الَّذي ينتمي إليه المُفكرُ العربيُّ المُعاصرُ، والَّذي يعجزُ حتَّى الآنَ عنْ الانخراطِ فِي إنتاجِ المعرفةِ، أضفْ إلى ذلِكَ، أنَّ المجالَ الجديدَ الَّذي منَ المُفترضِ أنْ يعملَ فيهِ المفهومُ المُرحلُ مُتداخلٌ بِالأيديولوجيةِ، حتَّى إنَّ الفصلَ بينهُمَا مُتعذرٌ مِنْ حيثُ المبدأ، كما أنَّ قيامَ الجابريّ بِفعلِ التَّشذيبِ مع مفهومِ القطيعةِ سيوقعهُ فِي إشكاليةٍ شبيهةٍ بإشكاليةِ الدُّكتور **جيكل ومسترهايد**؛ مِمَّا يعني أنَّهُ سيُنتجُ مفهوماً يقطعُ مَعَ أصولِهِ المعرفيةَ، مِمَّا يُفقدهُ طابعَهُ المعرفيَّ لِيُشحنَ بفائضٍ أيديولوجيٍّ يقفُ عائقاً فِي سبيلِ إنتاجِ معرفة، وهو مَا سنعملُ على تشخيصِهِ فِي خطابِ الجابريّ.

يعرِضُ **الجابريُّ** فِي أكثرِ مِنْ سياقٍ فِي كتاباتِهِ لِمفهومِ القطيعةِ، وهو عرضٌ –فِي المُجملِ– يتسمُ بِالأمانةِ النَّصيةِ والدِّلاليةِ قياساً على المفهومِ الباشلاري، يقولُ –مثلاً عِنْدَ تحديدِهِ لِدلالةِ مفهومِ القطيعةِ–: "كانتِ النَّظرةُ السَّائدةُ قبلَهُ (قبلَ مفهومِ القطيعةِ) أنَّ العلمَ ينمو بِالاتصالِ مثلمَا تنمو الشَّجرةُ أو الجسمُ، القديمُ يُؤسِسُ الجديدَ، ويَبقَى حاضِراً فِيهِ بِشكلٍ مِنَ الأشكالِ، لكنَّ باشلار حينَ درسَ العلمَ تبينَ أنَّ العلمَ لا ينمو بِالاتصالِ، وإنَّمَا ينمو عبرَ قطائع أي على انفصالاتٍ؛ بِمعنى أنَّ العلمَ أو التَّفكرَ العلميَّ ينبني فِي حقبةٍ مُعينةٍ على مفاهيم تكونُ هِيَ أساس إنتاجِ المعرفةِ والكشوفِ العلميةِ إلى أنْ تُستنفَذَ اِستنفاذاً كامِلاً، فتقعُ أزمةٌ فِي التَّفكرِ العلميّ، وهذه الأزمةُ لا تُحلُ إلاَّ بِظهورِ مفاهيم جديدة (تقطعُ) العلاقةَ أو الصِّلةَ بِالمفاهيمِ القديمةِ؛ أي يحدثُ بينَهَا وبينَ المفاهيمِ انفصامٌ تامٌ، ونقولُ إنَّ هُناكَ قطيعةً عِنْدَمَا لا يُمكِنُ أنْ نرجعَ القهقري مِنَ الجديدِ إلى القديمِ، فهذا جهازٌ مفاهيميٌّ وذلِكَ جِهازٌ مفاهيميٌّ آخرٌ"(الجابري،1991، ص227). يُشخصُ فِي هذا النَّصِّ أنَّ صاحبَهُ يعرضُ مفهومَ القطيعةِ عرضاً أصيلاً فِي ضوءِ الفهمِ الباشلاري، وإنْ كان باللغة العربيةِ؛ أي أنَّ **الجابريَّ** سيُبقي المفهومَ فِي فلكِ المعنى ذاتَه طالمَا أنَّ عمليةَ فهمِهِ لهُ تجدُ مرجعيتَهَا فِي الحقلِ الإيبستيمولوجيّ الباشلاري.

ولكنّ معَ ذلِكَ يبقى السُّؤالُ الأهمُ مطروحاً: إذا كانَ مجالُ القطيعةِ وسياقها عِنْدَ **باشلار والتوسير** واضحاً فكيفَ هو الأمرُ مَعَ سِياقِ القطيعةِ عِنْدَ **الجابري؟** يعتقدُ الأخيرُ أنَّ تاريخَ التَّفكرِ الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ الوسيطِ يُمكنُ أنْ يكونَ مجالاً مُناسباً لِاشتغالِ مفهومِ القطيعةِ وتوظيفه، يقولُ: "إنَّهُ كانَ هُناكَ روحانِ ونظامانِ تفكُريانِ فِي تُراثِنَا الثَّقافيَّ: الرُّوحُ السِّينويةُ، والرُّوحُ الرُّشديةُ، وبِكيفيةٍ عامةٍ: التَّفكرُ النَّظريَّ فِي المشرقِ، والتَّفكرُ النَّظريُّ فِي المغربِ، وهُناكَ نوعٌ مِنَ الانفصالِ بينَهُمَا داخلَ الاتصالِ الظَّاهريّ، هذا الانفصالُ نرفَعَهُ

إلى درجةِ القطيعةِ الإيبستيمولوجيةِ أو المعرفيةِ، هذه القطيعةُ ليستْ قطيعةً سياسيةً، وليستْ قطيعةً ثقافيةً، ولا قطيعةً حضاريةً، إنَّها قطيعةٌ إيبستيمولوجيةٌ تمسُّ فِي آنٍ واحدٍ المنهجَ والمفاهيمَ والإشكالياتَ"(الجابري،1991، ص328). ما يُمكنُ مُلاحظتهُ أنَّ سياقَ عملِ مفهومِ القطيعةِ عِنْدَ **الجابريّ** يختلفُ –وقد يصلُ إلى حدِّ التَّخالفِ– عَنْ سياقِ **باشلار**. يُمثلُ تاريخُ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ مجالاً لِلقطيعةِ عِنْدَ **الجابريّ**، مَعَ الأخذِ بِعينِ الاعتبارِ أنَّهُ مجالٌ خِصْبٌ لِلصراعاتِ الأيديولوجيةِ والعقديةِ، خصوصيةُ السِّياقِ ستنعكسُ بِدورِهَا عَلَى طريقةِ استثمارِهِ لِمفهومِ القطيعةِ، فهو عِنْدَ توظيفِهِ لهُ يعتمدُ لُغةَ النَّفيّ، وهو ما يبدو جلياً فِي نصِّهِ السَّابقَ؛ فالقطيعةُ عِنْدَهُ ليست ثقافيةً ولا سياسيةً ولا حضاريةً، مِمَّا يُستشفُ منهُ أنَّ مجالَ القطيعةِ الجديدِ يرزحُ ويُهيمنُ عليهِ الحضورُ الأيديولوجيُّ؛ أي أنَّ المفهومَ فِي السِّياقِ الجديدِ مهمومٌ بِالبحثِ عَنِ المعرفةِ بِاعتبارِها العُنصرَ الغائبَ عَنِ السِّياقِ الجديدِ، فِي المُقابلِ، كانَ المفهومُ فِي سياقِ **باشلار** يبحثُ عَنِ العائقِ المعرفيّ –المعرفةُ الخاطئةُ– لِلقطيعةِ مَعَهُ وتجاوزِهِ.

لِتجاوزِ هذا المأزقِ المعرفيّ، لجأ **الجابريُّ** إلى تبني صيغةٍ أكثر تطرفاً للقطيعةِ؛ ليتسنى لهُ الحدَّ مِنْ سطوةِ الحضورِ الأيديولوجيّ، وهو ما جعلَ القطيعةَ عِنْدَهُ عامةً؛ قطيعةٌ مفاهيميةٌ، وقطيعةٌ منهجيةٌ، وقطيعةٌ على مُستوى الرُّؤيةِ والإشكاليةِ، يقولُ مُدلِلاً على ذلِكَ فِي سياقِ قراءتِهِ لِلتراثِ العربيّ الإسلاميّ الوسيطِ: "لم يقطعْ ابنُ رشد مَعَ الرُّوحِ السِّينويةِ الغنوصية وحدَهَا؛ بلْ قطعَ –أيضا– مَعَ الطَّريقةِ الَّتي عالجَ بِهَا التَّفكرُ النَّظريُّ –الكلامُ والفلسفةُ– العلاقةَ بينَ الدِّينِ والفلسفة"(الجابري، 1982، ص 72). يذهبُ **الجابريُّ** إلى أنَّ **ابنَ رُشدٍ** دشنَ خِطاباً فلسفياً جديداً فِي المغربِ العربيّ، تمحورَ حولَ إشكاليةٍ جديدةٍ قطعتْ مَعَ نظيرتِها السَّائدةَ فِي المشرقِ العربيّ، الَّتي هيمنتْ عليها رغبةُ التَّوفيقِ بينَ العقلِ والنَّقلِ، وهي إشكاليةٌ حاولت بِحسبِ وجهةِ نظرِهِ الجمعَ بينَ مجالينِ مُختلفينِ؛ بينَ الثابتِ والمُتحولِ. فِي المُقابلِ، انخرطتِ الفلسفةُ فِي المغربِ العربيّ فِي بحثِ إشكاليةٍ مُغايرةٍ تمحورتْ حولَ فكرةِ فصلِ المقالِ بينَ العقلِ والنَّقلِ، على اعتبارِ أنَّ لِكُلٍّ مِنْهُما مجالَ اشتغالِهِ الخاصَ بِهِ، على ذلِكَ، كانَ على **ابنِ رُشدٍ** كمَا يرى **الجابريُّ** أنْ يقطعَ: "هذا النُّوعَ مِنَ العلاقةِ بينَ الدِّينِ مِنْ جهةٍ والعلمِ والفلسفةِ مِنْ جهةٍ أُخرى"(الجابري، 1982، ص 72). وبِحكمِ تباينِ الإشكاليةِ بينَ المشرقِ والمغربِ العربيينِ ينحو **الجابريُّ** إلى أنَّ **ابنَ رشدٍ** لم يكُنْ امتداداً **لِابنِ سينا**، طالمَا أنَّ إشكاليتَهُمَا لم تَكُنْ واحدةً: "فإذا كانَ **ابنُ سينا** يُمثِلُ قمَّةَ الفلسفةِ فِي الشَّرقِ، فإنَّ **ابنَ رشدٍ** ليسَ تكملةً لَهُ ولا استمراراً، بلْ هو ثورةٌ عليه، وأُسمِّي

هذه الثورةَ قطيعةً فقط مِنْ ناحيةِ النَّقدِ (الإيبستيمولوجيّ) لِتاريخِ الفلسفةِ؛ أي أنَّ **ابنَ رُشدٍ** قطعَ مَعَ **ابنِ سينا**، فإذا نظرنَا إلى الفيلسوفينِ مِنْ زاويةٍ إيبستيمولوجيةٍ محضٍ، وهِيَ زاويةُ الأدواتِ التَّفكريةِ الَّتي يتعاملانِ بِهَا، والنَّهجِ والإشكاليةِ والمفاهيمِ، فستظهرُ لنا هذه القطيعةُ بِجلاءٍ"(الجابري، التراث والحداثة، ص 262). وبما أنَّ مُسوغاتِ القطيعةِ استوفيتْ؛ على مستوى الإشكاليةِ، والنَّهجِ، والمفاهيمِ، والرُّؤيةِ، كانَ لا بُدَّ مِنْ تأسيسِ البديلِ فِي المغربِ العربيّ: "دعا **ابنُ رشدٍ** إلى فهمِ الدِّينِ داخلَ الدِّينِ وبواسطةِ مُعطياتِهِ، وفهمِ فلسفتِهِ داخلَ الفلسفةِ بِواسطةِ مُقدماتِهَا ومقاصِدِهَا، وذلِكَ فِي نظرِهِ هو الطَّريقُ إلى التَّجديدِ فِي الدِّينِ والتَّجديدِ فِي الفلسفةِ" (الجابري، **نحن والتراث**، ص73). يُمكنُ التَّدليلُ على فعلِ القطيعةِ مِنْ كتابِ **ابنِ رشدٍ** "فصلُ المقالِ وتقريرُ مَا بينَ الحكمةِ والشَّريعةِ مِنَ الاتصالِ" هذا العنوانُ الَّذي يُعدُّ نصّاً بِذاتِهِ يُشخِّصُ فيهِ إقرارهُ بِوجودِ قطيعةٍ بينَ نوعينِ مِنَ النُّصوصِ: نصٌ فلسفيٌّ معرفيٌّ، ونصٌ دينيٌّ عقديٌّ. تعني عمليةُ الفصلِ أنَّ لِكُلِّ مجالٍ خصوصيتهُ وجهازهُ المفاهيمي، يجبُ مُقاربته منْ خلالِها، ثمَّ تأتي بعد ذلِكَ مُحاولةُ تقريرِ جوانبِ الاتصالِ بينَ المجالينِ، وهي عمليةٌ منَ الدَّرجةِ الثَّانيةِ مُقارنةً بِالعمليةِ الأولى (فصلُ المقالِ).

رُغمَ وجودِ هذا الكمِّ مِنَ التَّبريراتِ لِاستعارةِ مفهومِ القطيعةِ وترحيله إلى التُّراثِ العربيّ الإسلاميّ الوسيطِ، كانَ هُناكَ عددٌ كبيرٌ مِنَ المُتفكرينَ العربِ اعترضوا عَلَى هذه الاستراتيجيةِ، ومَا ترتبَ عليها مِنْ مواقف قلَّلتْ بِنظرِهِم مِنْ قيمةِ **ابنِ سينا**، حيثُ ذهبَ بعضهم إلى عدِّهِ قارةً معرفيةً يُمكِنُ قراءةُ الفلسفةِ الغربيةِ المُعاصِرةِ منْ خلالِها*. كمَا أنَّ البعضَ الآخرَ رأى فِي القطيعةِ شكلاً منْ أشكالِ التَّعالي المعرفيّ يُمارسهُ **الجابريُّ** على المشرقِ العربيّ، إلاَّ أنَّ **الجابريَّ** يرى المسألةَ خلافاً لِذلِكَ: "فعِنْدَمَا أتحدثُ مثلاً عَنْ **ابنِ رُشدٍ** وإبرازه كشخصيةٍ عقلانيةٍ يجبُ أنْ تُحتذى، وأتحدثُ عنْ **ابنِ سينا** كفلسفةٍ مشرقيةٍ يجبُ أنْ تُتركَ فأنا لا أتعصبُ لِلمغربِ عَلَى المشرقِ بِاعتبارِ **ابنِ رشدٍ** مغربيٍ **وابنِ سينا** مشرقي، لا، رُبَمَا العكسُ هو الصَّحيحُ، **فابنُ رشدٍ** عربيٌ، أمَّا **ابنُ سينا** فمخضرمٌ على الأقلِ، عربيُّ اللسانِ لكنَّهُ غير عربي، فإذنْ لا بُدَّ مِنْ إزالةِ هذا الالتباسِ"(الجابري، التراث والحداثة، ص261). ولتبريرِ موقفهِ يلجأُ **الجابريُّ** إلى نظريةٍ عرقيةٍ لا معرفيةٍ، تقولُ: إنَّ **ابنَ رشدٍ** عربيٌ، فِي حين أنَّ **ابنَ سينا** منْ أصولٍ غير عربيةٍ، مع المُلاحظةِ أنَّ هذه النَّظريةَ أقربُ إلى الأيديولوجيةِ منها إلى

* أنظر: علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

المعرفةِ، وهذا مِنْ شأنِهِ التَّأثيرُ على المحتوى المعرفيّ لفعلِ القطيعةِ؛ لأنَّ الأخيرةَ تهدفُ إلى تجاوزِ العوائقِ المعرفيةِ الَّتي منْ أهمِها العائقُ الأيديولوجي.

يُمكِنُ العودةُ بِالاعتراضاتِ الَّتي قامتْ ضدَّ مشروعِ **الجابريّ** إلى اختلافِ اللغةِ بينَ الطَّرحِ والقارئ، فمرجعيةُ الطَّرحِ الحقلُ الإبستيمولوجيُّ الباشلاريُّ، فِي حين أنَّ مرجعيةَ القارئ الحقلُ البيانيُّ العربيُّ المُتمثلُ فِي القاموسِ اللغويّ، الَّذي يرسمُ القطيعةُ على أنَّهَا: "الهجرانُ .. ضدَّ .. الوصلِ .. ورجلٌ قطوعٌ لإخوانِهِ ومقطاعٌ لا يثبتُ عَلَى مُؤاخاة"(لسان العرب، م3، ص119). السُّؤالُ الَّذي يفرضُ نفسَهُ هل يحملُ مفهومُ القطيعةِ مثلَ هذه الدِّلالةِ السَّلبيةِ؟ لِمُقاربةِ هذا السُّؤالِ كانَ لا بُدَّ منْ توضيحِ موقفِ **الجابريّ** وفهمه مِنَ التُّراثِ: "نحنُ لا ندعو –إذنْ– إلى القطيعةِ مَعَ التُّراثِ (القطيعةُ بِمعناها اللغويَّ الدَّارجَ ...) كلا إنَّمَا ندعو إليهِ هو التَّخلي عَنِ الفهمِ التُّراثيّ لِلتراث؛ أي التَّحررِ مِنَ الرَّواسبِ التُّراثيةِ فِي عمليةِ فهمِنا لِلتراثِ. عَلَى رأسِ هذه الرَّواسبِ (القياسُ) النَّحويُّ . الفقهيُّ . الكلاميُّ فِي صورتِهِ الآلية اللاعلمية الَّتي تقومُ عَلَى ربطِ جُزءٍ بِجزءٍ ربطاً ميكانيكياً، والَّتي تعملُ بِالتَّالي عَلَى تفكيكِ الكُلِّ وفصلِ أجزائِهِ عَنْ إطارِهَا الزَّمانيَّ . المعرفي . الأيديولوجي" (الجابري، نحن والتراث، ص29). استناداً إلى هذا الفهمِ نحنُ أمامَ مُستوى آخر مِنَ القطيعةِ يتمحورُ حولَ علاقةِ الذَّاتِ بِالموضوعِ، الَّتي تتجسدُ فِي علاقةِ **الجابريّ** بِالتُّراثِ العربيّ، يقولُ مُوضحاً هذه العلاقةَ: "إنَّ تعامُلنا مَعَ التُّراثِ يجبُ أنْ يَمرَ فِي آنٍ واحدٍ بِلحظتينِ مُتلازمتينِ، لحظةُ الفصلِ ولحظةُ الوصلِ: أنْ نفصلَ عنَّا هذا التُّراثَ ونضعَهُ فِي مكانِهِ التَّاريخي وننتقدَهُ ونُرتبهُ فِي نظامِ الحياةِ الَّتي عاشَهَا، ولكن أيضاً نُعيدُهُ كشيءٍ لنا"(الجابري، التراث والحداثة، ص257). سيكونُ مجالُ القطيعةِ الجديدِ القراءاتِ التَّفكريةَ لِلتراثِ العربيّ الإسلاميّ، الَّتي غلبتْ عليها سِمةُ الاندماجِ فيهِ، فاتخذتْ منهُ آليةً لِلدفاعِ عَنِ الذَّاتِ أمامَ الآخرِ، وهي عمليةٌ مشروعةٌ عِنْدَ **الجابريّ** عندما تكونُ جُزءاً مِنْ مشروعٍ لِلقفزِ والطَّفرةِ يقولُ: "ولكنَّ الَّذي حدثَ هو العكسُ تماماً، لقد أصبحتِ الوسيلةُ غايةً، فالماضي الَّذي أُعيدَ بناؤَهُ بِسرعةٍ قصدَ الارتكاز عليهِ (النُّهوض) أصبحَ هو نفسهُ مشروعَ نهضةٍ"(الجابري، نحن والتراث، ص 18).

عمُوماً، يُمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ **الجابريَّ** وعِنْدَ استعارتِهِ وتوظيفِهِ لِمفهومِ القطيعةِ قامَ بِترحيلِهِ إلى حقلٍ تفكريّ جديدٍ ينتمي إلى فضاءٍ ثقافيّ لهُ خصوصيةً تُميزهُ عنْ غيرِهِ، تكمنُ هذه الخصوصيةُ فِي طبيعةِ الدَّورِ الَّذي يلعبهُ التُّراثُ فِي المجالِ الثَّقافيّ العربيّ الإسلاميّ، لهذا، فإنَّ القطيعةَ عِنْدَهُ يُمكنُ إدراكُها فِي لحظةِ **ابنِ**

رُشدٍ، فِي المُقابلِ، تمحورتِ القطيعةُ عِنْدَ **باشلار** فِي لحظةِ النَّظريةِ العلميةِ الجديدةِ. إنَّ التَّباينَ فِي ظروفِ اللحظتينِ فرضَ على المُرحلِ ضرورةَ إعادةَ بناءِ مجالهِ؛ لِيتوافقَ معَ بنيةِ المجالِ الإيبستيمولوجيّ ليتسنى لهُ استيعابُ المفهومِ المُرحلِ.

- **المعرفيُّ فِي جُبَّةِ الأيديولوجيّ**

عِنْدَ عرضنا لِمفهومِ القطيعةِ كما فهمهُ **الجابري** اتضحَ أنَّهُ لم يخرجْ عَنِ الفهمِ الباشلاريّ، غيرَ أنَّهُ مِنَ المعروفِ فِي علمِ النَّصِ أنَّ نصوصاً تنسخُ نصوصاً، مِمَّا يعني أنَّ **الجابري** قد يُجري قطيعةً مَعَ فهمِهِ السَّابقَ، ولِإيضاحِ هذه المسألةِ كانَ لا بُدَّ مِنْ عرضِ إشكاليةٍ تناولها عددٌ مِنَ المُتفكرينَ العربِ المُعاصرينَ، الَّذينَ عُنوا بإعادةِ كتابةِ تاريخِ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ، وبيانِ علاقتِها بِتاريخِ التَّفكرِ اليونانيّ الَّذي كانَ لَهُ حضورٌ كبيرٌ فيها، حتَّى إنَّ بعضهم زعمَ أنَّهُ استعادةٌ حرفيةٌ لِهذا التَّفكرِ، مِنْ هُنا تمحورَ السُّؤالُ حولَ مدى أصالةِ هذه الاستعادةِ• وجدتها، هذا السُّؤالُ يُحيلُ بدورِهِ إلى مسألةٍ أخرى مهمةٍ تُقرُّ بِأنَّ الفلسفةَ العربيةَ الإسلاميةَ كانتْ قراءةً لِلتفكرِ الفلسفيّ اليونانيّ، فالفلسفةُ لم تكنْ معروفةً فِي البيئةِ العربيةِ قبلَ الدَّعوةِ الإسلاميةِ، وبِالخصوصِ إلى عهدِ الدَّولةِ العباسيةِ، لِهذا طُرِحَ السُّؤالُ: لماذا الفلسفةُ فِي تِلكَ اللحظةِ؟ وبِعبارةِ **هيدغر**•• لماذا طُرِحَ السُّؤالُ الفلسفي الإسلامي فِي تِلكَ اللحظةِ بِالذَّاتِ؟

يُلاحظُ القارئُ لِتاريخِ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ –خاصةً تلكَ الَّتي تعتمدُ النَّظرةَ التَّاريخية•••– وجودَ أسبابٍ عدةٍ جعلتِ التَّفكرَ العربيَّ الإسلاميَّ يتجهُ إلى التّراثِ الفلسفيّ اليونانيّ لِقراءتِهِ وتبيئتِهِ إسلامياً، لِهذا تباينت القراءاتُ والتَّأويلاتُ لِهذا التراثَ، فالنَّصُ الَّذي تعاملَ مَعَهُ المُتفكرونَ الإسلاميونَ كانَ واحداً (النَّصُ اليونانيُّ) غيرَ أنَّ الاختلافَ كانَ في مقدارِ أصالتِهِ ودرجةِ نقائِهِ، غيرَ أنَّ هذا الأمرَ يُمكنُ تجاوزهُ.

عِنْدَمَا اتجهَ التَّفكرُ العربيُّ الإسلاميُّ لِلفلسفةِ اليونانيةِ اتجهَ إليهَا وهو مُتسلحٌ بِتقنياتِ التَّأويلِ؛ لِأجلِ الدِّفاعِ عَنِ العقيدةِ الإسلاميةِ•••• ضدَّ الأفكارِ والمُعتقداتِ الَّتي ولجتِ الثَّقافةَ الإسلاميةَ بعدَ اعتناقِ الأُممِ الأخرى لِلإسلامِ، خاصةً إذا أخذنا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ بعضَ تِلكَ الأممِ كانتْ على درايةٍ بِعلومِ العقلِ كالفلسفةِ واللاهوت،

• أنظر الموقف الاستشراقي على وجه التحديد.
•• هيدغر، **ما الفلسفة**، ت: عبد الرحمن بدوي.
••• التي تضع الفكر في مكانه وزمانه التاريخيين.
•••• هنا علينا، استعادة المُحاولات الأولى والجادة للتفلسف عند ابن سينا وقبله الفارابي.

لِهذا، وجدَ مُتفكرو الإسلام أنفسَهم مُجبرينَ على الانفتاحِ على علومِ العقلِ؛ ليتسنى لهُم بناءَ براهين وفلسفاتٍ تُساعدُهُم على الدِّفاعِ عن العقيدةِ الإسلاميةِ؛ مِمَّا يعني أنَّ الدافعَ وراءَ الانفتاحِ على الفلسفةِ لم يكُنْ معرفياً بل كانَ دافعاً عقدياً.

يرى بعضُ المُتفكرينَ العربِ المُعاصرينَ أنَّ الجديدَ فِي الفلسفةِ الإسلاميةِ لا يكمنُ فِي بُعدِها المعرفيَّ؛ بل على العكسِ منْ ذلِكَ يُدركُ فِي بِعدِها الأيديولوجي، يقولُ الجابريُّ مُوضحاً ذلِكَ: "إنَّ الجديدَ فيها يجبُ البحثُ عَنْهُ لا فِي جُملةِ المعارفِ الَّتي استثمرتها وروجتها؛ بلْ فِي الوظيفةِ الأيديولوجيةِ الَّتي أعطاها كُلُّ فيلسوفٍ لِهذه المعارفَ ... ففِي هذه الوظائفِ إذنْ يجبُ أنْ نبحثَ لِلفلسفةِ الإسلاميةِ عَنْ معنى عَنْ ... تاريخٍ" (الجابري، **نحن والتراث**، ص47)، نستنتجُ من هذا الموقفِ أنَّ مجالَ الإبداعِ فِي الفلسفةِ الإسلاميةِ ضيقٌ، كونهُ يقتصرُ على الجانبِ الأيديولوجيّ، وهو أمرٌ من شأنِهِ التَّشكيكَ فِي أصالتِها، غير أنَّ هُناك منْ يرفضُ مثل هذا التَّأويلِ، بِحُجةِ أنَّ النَّظرَ إليها منْ زاويةِ معرفيةٍ يجعلُها: "عبارةً عنْ آراء وأقاويل مُكرورةٍ لا تختلفُ إلاَّ فِي طريقةِ العرضِ ودرجةِ الإنجازِ والتَّركيزِ، والنتيجةُ هِيَ الحُكمُ عَليها بِالعُقمِ، صرحنا بِذلِكَ أم لم نُصرحْ، أمَّا إذا نظرنا إليها مِنْ زاويةِ المضامينِ (الأيديولوجيةِ) الَّتي حملتها فسنجدُ أنفسنا إزاءَ تفكرٍ مُتحركٍ أمامَ وعيٍ مُتموجٍ مشغولٍ بِإشكاليةٍ زاخرٍ بِتناقضاتِهِ" ((الجابري، **نحن والتراث**، ص44). يحرصُ **الجابريُّ** عَلَى أنْ يجدَ لِلفلسفةِ الإسلاميةِ تاريخاً يحفظُ لها مكانتَها، وإنْ أدى بِهِ الأمرُ إلى التَّضحيةِ بِبُعدِها الإيبستيمولوجي فِي سبيلِ المُحافظةِ على بُعدِها الأيديولوجي؛ الَّذي أسهمَ بِحسبِ اعتقادِهِ فِي أنتجِ "قراءةٍ" جديدةٍ لِلتفكرِ اليونانيّ بِاللغة العربية وعبرَ مُنطلقاتٍ عقديةٍ إسلاميةٍ.

يؤسسُ **الجابريُّ** موقفهُ منْ تاريخِ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ على فرضيةِ وجودِ مدرستينِ تفكريتينِ فِي الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ، تُعرفُ إحداهُما بِالمدرسةِ المشرقيةِ، فِي حين تُعرفُ الأُخرى بِالمدرسةِ المغربية، وحاضرتها قرطبة المُتميزةُ بِطابِعِها الحضري، فِي مقابلِ هيمنةِ السِّمةِ البدويةِ على المدرسةِ المشرقيةِ، يقولُ واصفاً مدرسة قرطبة: "طبعتْ بطابِعِها التَّفكرَ العربيَّ الإسلاميَّ فِي الأندلسِ والمغربِ، وجعلتُهُ يتميزُ بِدورِهِ مِنْ عدةِ نواحٍ عَنِ التَّفكرِ العربيّ الإسلاميّ فِي المشرقِ"(الجابري، التراث والحداثة، ص175). يؤكدُ **الجابريُّ** أنَّ التَّفكرَ العربيَّ عرفَ فِي المغربِ العربيّ ظروفاً جديدةً تختلفُ عَنِ تلكَ الَّتي عاشَهَا فِي المشرقِ، هذا التَّباينُ فِي الظُّروفِ أسهمَ فِي قيامِ "قطيعةٍ" مَعَهُ؛ مِمَّا يعني أنَّ القطيعةَ تأسستْ على الاختلافِ "الأيديولوجيّ"

السيسيواقتصادي وعِنْدَ هذه النُّقطةِ بِالتَّحديدِ يقعُ **الجابريُّ** فِي مأزقٍ، يتضحُ منْ هيمنةِ الأيديولوجيّ على طرحِهِ الفلسفيّ، حتَّى إنَّ المعرفةَ عِنْدَهُ تتلاشى وتكادُ تختفي بِسببِ فائضِ الحضورِ الأيديولوجيّ.

يعتقدُ **الجابريُّ** أنَّ بِمقدُورِهِ تقديمَ عددٍ مِنَ المُسوغاتِ، تُدلِّلُ على وجودِ قطيعةٍ بينَ مدرستي التَّفكرِ العربيّ الإسلاميّ الوسيطيتينِ، لعلَّ منْ أهمِ هذه المُسوغاتِ تميزُ المغربِ العربيّ بِطابعِهِ الحضري: "وإذا نحنُ استعرنَا مُصطلحَ **ابنِ خلدون** أمكنَ القولُ بِصورةٍ عامةٍ إنَّ المشرقَ العربيَّ وبُلدانَ شمالِ أفريقيا كانَ العُمرانُ السَّائدُ فِيها حينَ الفتحِ الإسلاميّ هو "العُمرانُ البدويُّ" بينَمَا كانَ العُمرانُ السَّائدُ فِي شبهِ الجزيرةِ الأيبيريةِ قبلَ الفتحِ الإسلاميّ وبعدِهِ هو "العُمرانُ الحضاريُّ"" (الجابري، التراث والحداثة، ص176). يتضحُ هذا الاختلافُ والتباينُ بينَ الأسلوبينِ فِي اختلافِ الطَّريقةِ الَّتي جرى بِها الفتحُ الإسلاميُّ فِي المشرقِ العربيّ عنها فِي المغربِ العربيّ، فَفِي الأولى كانَ أسلوبُ الفتحِ الانتقالَ مِنْ قبيلةٍ إلى أُخرى، بينَمَا كانَ فِي المغربِ العربيّ الانتقالَ مِنْ مدينةٍ إلى أُخرى: "مِمَّا جعلَ المُسلمينَ النَّازلينَ فِيها، وكانوا مجموعاتٍ مِنَ القبائلِ العربيةِ والأمازيغيةِ "البربريةِ"، يتكيفونَ بِمُرورِ الوقتِ مَعَ طبيعةِ "المُجتمعِ المدنيّ" ويتحولونَ إلى أهلِ "مُدنٍ" ثمَّ "أندلسيينَ" أعنى إلى سكانٍ تجمعُ بينَهُم عصبيةٌ أندلسيةٌ، بعدَ أنْ ذابتْ بِفعلِ إقامتِهِم فِي المدينةِ شوكةُ عصبيتِهِم القبليةَ"(الجابري، التراث والحداثة، ص181). مِمَّا يعنى أنَّ الأعرابيَّ واجَهَ عالماً جديداً لم يألفهُ منْ قبل، مُغايراً لِعالمِهِ القديم، الَّذي عبرتْ عنهُ خيرَ تعبيرٍ نظريةُ الجوهرِ الفردِ الاعتزاليةِ والأشعريةِ.

لا يقتصرُ حجمُ الحضورِ الأيديولوجيّ على البُعدِ الاجتماعيّ؛ بل يتعداهُ ليشملَ الجانبَ السِّياسي، ففِي هذا السِّياقِ يُقرُّ الجابريُّ بِوجودِ قطيعةٍ على المُستوى السياسيّ بينَ المشرقِ العربيّ ومغربِهِ، خاصةً عندَ لحظةِ الخلافةِ الأمويةِ الثَّانيةِ، الَّتي أُسسّتْ على مُنطلقاتٍ أيديولوجيةٍ وعقديةٍ تختلفُ عن تلك الَّتي بُنيتْ عليها الدَّولةُ العباسيةُ؛ بِمعنى أنَّ المشروع العباسيَّ ومن بعدِهِ الفاطميَّ فِي المشرقِ كانَا مُقابلِينِ لِلمشروعِ الأمويّ فِي المغربِ العربيّ، فالأوَّلُ كانَ: "امتداداً أو تتويجاً لِلتفكرِ الشِّيعيّ، وكانَ نظامُهُ المعرفي يقومُ عَلَى "العرفانِ"= الغنوصِ"(الجابري، التراث والحداثة، ص181). أمَّا المشروعُ العباسيُّ الَّذي سعى إلى إعادةِ بناءِ "الموروثِ" الثَّقافيّ لِتأسيسِ "أيديولوجيةٍ" مُقابلَ "الأيديولوجيةِ" الفاطميةِ الشِّيعيةِ": "فقد تبلورَ مِنْ خلالِ جمعِ وإعادةِ الموروثِ الثَّقافيّ اللغويّ والدِّينيّ المُنحدرِ مِنَ العصرِ الجاهليّ وصدرِ الإسلامِ، مُتخذاً مِنَ "البيانِ" أساساً إبيستيمولوجياً لهُ" (الجابري، التراث والحداثة، ص184). كانَ المغربُ العربيُّ –لِاستقلالِهِ السِّياسي– خالياً مِنَ الإشكالياتِ الَّتي

عرفها المشرقُ العربيُّ، فقد ظلتِ السَّاحةُ التَّفكريةُ والعقيدةُ فيهِ خالصةً لإسلامِ السَّلفِ؛ مِمَّا أعطى الفقهاءَ سُلطةً دنيويةً لِتوجيهِ المُجتمعَ الأندلسي، لِهذا، منعوا فِي البدايةِ تدريسَ نوعٍ مِنَ العلومِ العقليةِ كالفلسفةِ: "لكنَّ لا الفلسفة كمَا نفهمُهَا اليومَ بلْ (الفلسفة) الَّتي كانتْ موظفةً توظيفاً "أيديولوجياً" سَافِراً، أعني الفلسفةَ الباطنيةَ الفيضيةَ مِنْهَا والإشراقيةَ الصُّوفيةَ (الجابري، التراث والحداثة، ص185). حد المنعُ –عبرَ تشديدِ الخناقِ عَلَى الفلسفةِ– المغربَ العربيَّ مِنْ اقتباسِ واستهلاكِ الإشكالياتِ العقديةِ لِلمشرقِ العربيّ الكلامية والعرفانية: "وقد كانت نتيجة ذلِكَ أنْ انصرفَ النَّاسُ إلى الانكبابِ عَلَى دراسةِ مَا كانَ النَّظرُ فيهِ مُباحاً مِنَ العلومِ القديمةِ؛ أعني الرِّياضيات، والفلك، ثمَّ المنطق، والتَّمكن فِي هذه العلومِ قبلَ أنْ يرفعَ الحصارُ عَنِ الفلسفةِ" (الجابري، التراث والحداثة، ص185). ولدَ الطَّرحُ الفلسفيُّ فِي المغربِ العربيّ بِشكلٍ طبيعيٍ بعدَ التَّعرفِ عَلَى العلومِ الَّتي تؤسسهُ وإتقانُهَا، مثل: الرِّياضةِ، والطِّبِ، والفلكِ، والفنونِ، والمنطقِ. وأدى اختلافُ عمليةِ التَّأسيسِ إلى "قطيعةٍ" مَعَ المشرقِ العربيّ، الَّذي اتجَهَ إلى الفلسفةِ اليونانيةِ مدفوعاً بدوافعٍ أيديولوجيةٍ أكثرَ مِنْهَا إيبستميولوجيةً، لِهذه الأسبابِ، أمكنَ تفهمُ الأسبابِ الَّتي دعتْ **ابنُ رشدٍ** إلى "القطيعةِ" مَعَ **ابنِ سينا** مُمثل التَّفكرِ الفلسفيّ المشرقيّ: "استطاعَ **ابنُ رُشدٍ** وفقَ التَّأسيسِ المعرفيّ لديهِ" أنْ يتعاملَ مَعَ **أرسطو** الحقيقي، ويكونُ الشَّارحَ الأكبرَ لَهُ: لقد فعلَ ذلِكَ؛ لِأنَّهُ نشأَ فِي بيئةٍ علميةٍ" (الجابري، التراث والحداثة، ص187) . تجدُ خصوصيةُ التَّأسيسِ لِلخطابِ الفلسفيّ فِي المغربِ العربيّ انعكاساتِهَا فِي تفكرِ **ابنِ رُشدٍ** الَّذي تميزُ بِـ "نظرتِهِ الشُّمولية ومنهجِهِ الأكسيومي؛ أعني حِرَصَهُ الدَّائمَ عَلَى النَّظرِ إلى الأجزاءِ مِنْ خلالِ الكُلِّ الَّذي تنتمي إليهِ"(الجابري، التراث والحداثة، ص196). سيُمكنُ التَّأسيسُ الجديدُ منْ قراءةِ **أرسطو** مِنَ خلالِ المنظومةِ "الأرسطيةِ" ذاتها وليسَ منْ حقلٍ معرفيٍ آخر (النَّصُ الدِّينيُّ) مِمَّا جعلَ قراءةَ **ابنِ رُشدٍ** أكثرَ جدةٍ مِنَ النَّاحيةِ "الإيبستيمولوجيةِ" كونها مدفوعةً بِدافعٍ "إيبستيمولوجيٍ" رفع القلق عَنْ عبارةِ **أرسطو**"، لِكُلِّ تلك الاعتباراتِ، كانَ لا بُدَّ مِنْ تدشينِ "قطيعةٍ" عَلَى المُستوى المنهجيّ طالمَا جرت على المُستوى الإشكاليّ و"الأيديولوجيّ" مِمَّا نتجَ عَنْهُ قطيعةٌ عَلَى مُستوى التَّنظيرِ والرُّؤيةِ.

مِمَّا سبق، يُمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ مفهومَ القطيعةِ عِنْدَ **الجابريّ** مفهومٌ مُشكلٌ بِحُكمِ تنقلهِ وترحالِهِ منْ سياقٍ إلى سياقٍ آخر، مِمَّا استلزمَ فِي بعضِ الأحيانِ تشذيبَهُ ليتوافقَ مع السِّياقِ الجديدِ، غير أنَّ السِّمةَ الغالبةَ أنَّ **الجابريَّ** وفِي سبيلِ تبيئةِ هذا المفهومِ قامَ بتشذيبِ السِّياقِ؛ ليتوافقَ مع طبيعةِ المفهومِ، الأمرُ الَّذي أفقدهُ السِّمةَ المعرفيةَ الَّتي اكتسبَها سابقاً؛ لِانشغالِهِ بِإشكالياتٍ تتعلقُ بِتاريخِ العلمِ. وبِالمُقابلِ، ولِانشغالِ مفهومِ **الجابريّ**

بِحقلِ الفلسفةِ –المُرتبطُ والمُتداخلِ بِالأيديولوجيّ–فرضَ هذا الأمرُ القطعَ مَعَ المُحتوى المعرفيّ لِلمفهومِ؛ لِتعذرِ الصُعودِ بِتاريخِ الفلسفةِ الإسلاميةِ إلى رُتبةِ تاريخِ العلمِ ومكانته.

يُشخِصُ فِي تصورِ **الجابريّ** لِلقطيعةِ مأزقٌ معرفيٌ يجعلُ قراءتهُ لهُ فِي تعارضٍ مع الاستراتيجيةِ الَّتي سبقَ ورسمَها **باشلار** عِنْدَ نحتِهِ لِهذا المفهومِ، فالقطيعةُ عِنْدَ الأخيرِ تكون مَعَ الجانبِ "الأيديولوجيّ"، فِي حين نجدهُا غائبةً عِنْدَ "**الجابريّ**"، لأنَّها تجري مع الجانبِ الإيبستيمولوجيّ فِي هذه اللحظةِ عَلَى الأقلِ، لِهذا أمكنَ القولُ: إنَّنا أمامَ "قطيعةٍ مَعَ القطيعةِ"؛ مِمَّا أسهمَ فِي استنساخِ تقنيةٍ مُشوهةٍ أقربَ مَا تكونُ إلى مسترهايد، فالقطعيةُ عندَ **الجابريّ** لم تُنتجْ سوى الأيديولوجيةِ، فما قبلُ وما بعدُ لا يتعدى كونهما أيديولوجية، فِي حين أنَّ التَّطبيقَ المعرفيَّ لهذا المفهومِ يُنتجُ معرفةً تقطعُ مع الأيديولوجيةِ الَّتي جرى تجاوزُها.

قائمة المصادر

1. التوسير، وكانغليم(1981) ،" دراسات لا إنسانوية "، ترجمة سهيل القش، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
2. باشلار، غاستون(1982)،"تكوين العقل العلمي "، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، ، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
3. باشلار، غاستون(1982)،" الفكر العلمي الجديد "، ترجمة عادل العوا، ط2، ، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
4. بوبر، كارل" منطق الكشف العلمي " ، ترجمة ماهر عبد القادر، بيروت، دار النهضة.
5. الجابري،محمد عابد(1991)،"التراث والحداثة "،ط1،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية.
6. الجابري، محمد عابد(1982)،"تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"،ط2، بيروت، دار الطليعة.
7. الجابري، محمد عابد(1982)،"المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي"، ط2، بيروت، دار الطليعة.
8. الجابري، محمد عابد(1982)،" نحن والتراث "، ط2، بيروت، دار الطليعة.
9. رسل، برتراند(1960) ،" فلسفتي كيف تطورت "، ترجمة عبد الرشيد الصادق، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
10. ريشنباخ، هانز(1989) ، " نشأة الفلسفة العلمية "، ترجمة فؤاد زكريا، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

11. سعيد، إدورد(يوليو1986) ،"عندما تتنافر النَّظريات "، ترجمة مصطفى كمال، **مجلة بيت الحكمة**، العدد2، السنة الأولى،.

12. سيدا، عبد الباسط(1990)، "الوضعية المنطقية والثرات العربي"، بيروت، دار الفارابى.

13. السيد، شعبان حسن و برونشفيك وباشلار (1993) ،" دراسة نقدية مقارنة " ، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر.

14. حرب ، علي (1993) ، " نقد النص " بيروت، المركز الثقافي العربي.

15. غورفيتش، جورج(1988) ،" الأطر الاجتماعية للمعرفة "، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

16. فوكو، ميشيل،(1987) ،" حفريات المعرفة " ترجمة سالم يفوت، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي.

17. فوكو، ميشيل(1990) ،" الكلمات والأشياء "، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، بيروت، مركز الإنماء القومي.

18. كوخ، أدراين،(1963) ،" أراء فلسفية في أزمة العصر " ترجمة محمود محمود، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.

19. محمود، زكي نجيب(1993) ، " تجديد الفكر العربي"، ط9، القاهرة، دار الشروق.

20. محمود، زكي نجيب(1987م) ، " موقف من الميتافيزيقا " ، ط 3، القاهرة، دار الشروق.

21. محمود، زكي نجيب(1980) ، " نحو فلسفة علمية "، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

22. هيوم، ديفد، (2008) ، "تحقيق في الذهن البشري "، ترجمة: محمد محجوب، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

23. يفوت، سالم(1988)،" الفلسفة العربية المعاصرة:موقف ودراسات"، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية،ط2،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

24. يفوت، سالم(1986) ،" فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع "، بيروت ، دار الطليعة.