محمد عابد الجابري والقراءة البنوية للتراث العربي الإسلامي

Mohammed Abid AL-Jabbri and the Structural Reading of the Arab-Islamic Heritage

أ.م.د. حسين عبدالزهرة الشيخ [١]

Assist. Prof. Hossein Abed AL-Zahra AL-Sheikh

الملخص

يمثل محمد عابد الجابري أحد أهم المفكرين العرب المعاصرين البارزين الذين شغلهم هاجس التراث، فحاول ان يضع مشروعاً فكرياً متكاملاً لقراءة التراث، ولم يشأ الجابري أن تكون قراءته للتراث مجرد دراسات تحليلية، فهو يقترح عبرها تأويلاً للتراث أفضى به الى تقديم آراء جديدة والى الخروج باجتهادات جريئة، وخطيرة تخالف الوجهة التي استقرت عليها معالجة تاريخ الفكر العربي منذ أكثر من قرن.

ان نظرية الجابري في نقد العقل العربي، والشروع في تحليله، والبحث في أصوله، والكشف عن بنيته، إنما هو عمل ثقافي جليل، ومشروع فكري تأسيسي بنيوي لايمكن إلا أن يذكرنا بآثار فكرية كبرى أحدثت أثراً بالغاً في تطور الفكر الفلسفي، وفي الثقافة الفلسفية. لذا سنحاول في بحثنا هذا "محمد عابد الجابري والقراءة البنيوية للتراث العربي الإسلامي" أن نبين المرجعيات الفكرية لقراءة الجابري للتراث الإسلامي، ومن ثم بحث محاولته لتطبيق المنهج البنيوي في قراءته لهذا التراث.

Abstract

Mohammed Abed Al-Jabri is one of the most important contemporary Arab thinkers who have been obsessed with heritage. He tried to develop an integrated intellectual project to read the heritage. Al-Jabri did not wish to read the heritage as an analytical study. He proposed a heritage interpretation that led to new opinions and daring judgments, And dangerous

١- جامعة بغداد- كلية الآداب.

contrary to the destination settled by the treatment of the history of Arab thought for more than a century. The theory of Jabri in criticizing the Arab mind, starting its analysis, researching its origins, and uncovering its structure is a great cultural work, and a founding structural intellectual project can only remind us of great intellectual effects that have had a profound impact on the development of philosophical thought and philosophical culture. In this research, we will attempt to show the intellectual references to Al-Jabri's reading of the Islamic heritage, and then attempt to apply the structural approach in reading this heritage.

المقدمة

ان سعي التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة في قراءة التراث، جاءت نتيجة الصدمة التي احدثتها الثقافة الغربية على المجتمعات العربية، فكشفت الواقع الفكري المتخلف والمتدني في الثقافة العربية، واضمحلالها عند مواجهتها بالفكر الغربي، ومن ثم ابتدأت الهوية العربية، والخصوصية الفكرية تتلاشى شيئا فشيئا، وينصاع الفكر أمام الموجات العلموية الغربية، وكانت تأثيراتها واضحة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، الفردي مستلب ممزق ذاتيا وفكريا، بين عقائد تشكل البنية الاساسية في تكوين عقله، وتعد رمز هويته ووجوده، وبين افكار حداثية غربية وما تحمل من نتائج إيجابية ملموسة على الواقع، كالتطور العلمي والتكنولوجي، ومناداتها بشيوع المفاهيم الليبرالية، والديمقراطية، وحقوق الانسان، وقبول الآخر، وحوار الاديان، وعلى صعيد السياسة كذلك، وغيرها من جوانب أخرى، هذا من جهة، وانقسام التيارات الفكرية العربية، وما لها أثر على المجتمع العربي من جهة أخرى، فتشتت الفكر العربي بين متلهف يرمي بنفسه بكليتها في أحضان الثقافة الغربية وما ينتج عن ذلك انكاره للأصالة والتراث، وعدها مجرد توليفة من ثقافات وديانات قديمة، وبين من أراد أن يقلل الصدمة من خلال اظهار ان الغرب لم يأت بفكر جديد، بل أن ما جاء به الغرب من نظم سياسية واجتماعية وانسانية هي موجودة بتراثنا، وهو الكفيل بحل كل مشكلاتنا الراهنة، ومن ثم بدأت المحاولات التطويعية للمفاهيم الغربية، وايجاد مماثلات لها في التراث العربي الاسلامي، وهذه المحاولات أدت الى ضياع الجانبين التراثي والحداثوي، من خلال سيادة النظرة الماضوية، ومن ثم لم يبق للفكر من حضور سوى الجسد.

وبالنتيجة كلاهما معدوم الكينونة، لأن الاول (المستغرب)، متبنٍ لفكر لم يخرج من واقع بيئته ومشكلاتها وايديولوجياتها، ومن ثم ليس بالضرورة يكون هذا الفكر الدخيل التي افرزته مجتمعات، وثقافات متقدمة يمكن أن يعالج مشكلات فكرية لمجتمعات أخرى، على العكس من ذلك، يمكن أن يأتي هذا الفكر الدخيل بنتائج عكسية، وسلبية على هذه المجتمعات، وواقع الفكر، ومن ثم يلفظ كالمادة الغريبة التي تدخل جسم الكائن الحي، وهذا ما حدث مع كثير من التيارات الفكرية المعاصرة التي تتبنى الفكر الغربي بكل جزئياته دون محاولة تأويل لمفهوم غربي وجعله اكثر تلاؤماً مع الواقع العربي، ما أدى الى غربتها مع البيئة العربية، وبقائها سجينة المؤسسات الثقافية والاكاديمية.

أما الآخر (السلفي) هو كذلك يعيش ثقافة ماضوية تفتقر للرؤية التقدمية كون ادواتها ومناهجها ومفاهيمها اصبحت غريبة عن الواقع المعيش، ومن ثم كل المحاولات التي ترجع المشكلات التي يعاني منها الفكر في المجتمعات العربية، وايجاد حلول هذه المشكلات عن السلف، يأتي بنتائج عكسية على الواقع الاجتماعي والثقافي والفكري للأمة العربية، لأن هكذا فكراً لايؤمن بتقدم التاريخ والسيرورة الدائمة للمجتمعات، وتغير مشكلاته من حقبة إلى أخرى. واصبحت المحاولات الاصلاحية للفكر العربي عوامل اساسية في تردي وانحطاط هذا الفكر من خلال التعصب والانطواء حول رؤية معينة جعلت هذه العوامل والاسباب تؤدي الى دفع بعض التيارات والباحثين لايجاد حلول تساعد على النهوض الفكري بالثقافة العربية و الفكر العربي، من خلال قراءة التراث قراءة عقلانية ونقدية وتحليلية من خلال تطبيق المناهج الغربية تطبيقاً علمياً واعياً لخصوصيات التراث العربي والاسلامي. واحد هؤلاء المفكرين هو الدكتور (محمد عابد الجابري).

يعد محمد عابد الجابري من المفكرين العرب المعاصرين البارزين الذين شغلهم هاجس التراث، فحاول ان يضع مشروعاً فكرياً متكاملاً لقراءة التراث، ولم يشأ الجابري أن تكون قراءته للتراث مجرد دراسات تحليلية، فهو يقترح عبرها تأويلاً للتراث أفضى به الى تقديم آراء جديدة والى الخروج باجتهادات جريئة، وخطيرة تخالف الوجهة التي استقرت عليها معالجة تاريخ الفكر العربي منذ أكثر من قرن.

ان نظرية الجابري في نقد العقل العربي، والشروع في تحليله، والبحث في أصوله، والكشف عن بنيته، إنما هو عمل ثقافي جليل، ومشروع فكري تأسيسي بنيوي لايمكن إلا أن يذكرنا بآثار فكرية كبرى أحدثت أثراً بالغاً في تطور الفكر الفلسفي، وفي الثقافة الفلسفية. لذا سنحاول في بحثنا هذا أن نبين المرجعيات الفكرية لقراءة الجابري للتراث الإسلامي، ومن ثم بحث محاولته لتطبيق المنهج البنيوي في قراءته لهذا التراث.

التعريف اللغوي والاصطلاحي للبنيوية:

التعريف اللغوي:

ينسب الغربيون البنيوية (Structuralism) إلى بنية (structure) ويرون أنها مشتقة من الفعل اللاتيني (stuere) الذي يعني البناء أو الطريقة التي يقام بها مبنى معين [٢].

وان النسب إلى بنية في اللغة العربية هو بنائي، وبنيوي، وقد استخدمها العرب أيضا للدلالة على التشييد والبناء، واستخدم علماء اللغة والنحو صورا منها تتصل ببناء الجمل وتركيبها [٣].

من ثم يتفق الباحثون على أن البنية عبارة عن مجموعة متشابكة من العلاقات، وان هذه العلاقات تتوقف فيها الأجزاء، أو العناصر على بعضها البعض من ناحية، وعلى علاقاتها بالكل من ناحية أخرى [٤].

٢- فضل، صلاح، النظرية البنائية في النقد الادبي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ص١٢٠.
٣- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج١٤، ص٨٩.
٤- فضل، صلاح، النظرية البنائية في النقد الادبي، ص١٢٣.

كما أن المنهج البنائي في صميمه يعد تحليلياً وشمولياً في الوقت نفسه، فهو يرفض أن يعالج العناصر التي تتكون منها كل على وحدات مستقلة، إذ إن البنية ليست مجرد مجموعة من العناصر المتآزرة، ولكنها كل، ينبغي اعتباره من وجهة نظر علاقاته الداخلية، طبقا للمبدأ المنطقي الذي يقتضي بأولوية الكل، على الأجزاء، فلا يمكن فهم أي عنصر من البنية خارج الوضع الذي يشغله في الشكل العام [٥].

التعريف الاصطلاحي:

مصطلح بنية استخدم بشكل واضح وصريح في مؤتمر لاهاي الذي أقامه طائفة من علماء اللغة في تشيكوسلوفاكيا، بتكوين حلقه دراسية ضمت في صفوفها مجموعة كبرى من الباحثين الذين ينتمون إلى بلاد أخرى، كروسيا، وهولندا، وألمانيا، وانجلترا، وفرنسا، وأخذوا يصوغون جملة من المبادئ المهمة، لم يلبثوا ان تقدموا بها إلى المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة الذي عقد في لاهاي عام ١٩٢٨، تحت عنوان (النصوص الأساسية لحلقة براغ اللغوية)، وفي عام ١٩٣٠، ظهرت أول دراسة منهجية في تاريخ الأصوات اللغوية بإعداد جاكوبسون [٦].

إلا ان الأعمال البنيوية الحديثة تستند اغلبها إلى عالم اللغويات السويسري فرديناند دي سوسير(1856-1913) Ferdinand de Saussure وذلك لأعماله التي كشفت عن طبيعة الوحدة الأساسية في أي لغة (الرمز) اللغوي، حيث حلل سوسير الرمز إلى مكوّنيه: الصوت أو المكوّن الصوتي، ودعاه الدّال، والمكوّن الذهني أو الفكري ودعاه المدلول [٧].

والمدلول ليس شيئا، بل فكرة عن شيء، أو ما يخطر في ذهن المتكلم، أو السامع عند التلفظ بالدّال الصحيح، وهذا يعني أن الدّال يشكل الجانب المادي من اللغة، وهو في حالة اللغة المحكية، أي صوت ذو معنى يلفظ، أو يسمع وهو في حالة اللغة المكتوبة، أي علامة ذات معنى تكتب على الصفحة. إلى جانب المدلول وهو يمثل الجانب اللامادي المتصور في الدماغ، وهو حادث عصبي، والدوال والمدلولات لا يمكن فصلها بهذه الطريقة إلا من قبل المنظر اللغوي، أما في واقع الحال فهما لا ينفصلان [٨].

كذلك ادخل سوسير زوجين آخرين من المصطلحات المتقابلة التي لها أهمية كبرى في فهم أسلوب التفكير الذي نحن بصدده هنا، فقد ميز سوسير في دراسته للغة بين (اللغة والكلام)، فاللغة: هي النظام النظري للغة من اللغات أو بنيتها، وهي مجموعة من القواعد التي ينبغي على متكلمي تلك اللغة أن يلتزموا بها إذا أرادوا الاتصال فيما بينهم. أما الكلام: فهو الاستخدام اليومي لذلك النظام من قبل المتكلمين الأفراد. أما التمييز الثاني الذي وضعه سوسير، هو التمييز بين محوري البحث (المتزامن والمتتابع)، حيث يمكن دراسة اللغة بوصفها نظاماً يؤدي وظيفة في لحظة من اللحظات أو بوصفها مؤسسة تطورت عبر الزمن، وكان سوسير نفسه يحبذ دراسة اللغة بوصفها ظاهرة متزامنة في مقابل الدراسات التي كان يقوم بها سابقوه من لغوي القرن التاسع عشر، الذين وضعوا دراسات تتناول اللغة كونها ظاهرة متتابعة، فقد كان

٥- المصدر نفسه، ١٣٣.
٦- فضل، صلاح، النظرية البنائية في النقد الادبي، ص٧٤.
٧- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، سنة ١٩٩٦م، ص١١.
٨- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هؤلاء اللغويون مهتمين بتاريخ كل لغة على حدة من حيث أصول مفرداتها، وما طرأ على أصواتها من تغير وما شابه ذلك، ولكنهم لم يتوقفوا ليكتشفوا البنية الكلية لأي لغة من اللغات قيد الدراسة من خلال إيقافها عند لحظة من اللحظات للنظر في مبادئها التي تعمل بموجبها من اجل فهمها بشكل أسهل [٩].

ويرى سوسير أن رمزية الشيء (الدّال) اعتباطية، لأن ليس هناك علاقة طبيعية بينه وبين ما يدل عليه (المدلول)، بل ان العلاقة تتكون من خلال ما يقبلها الناس بحكم التقليد أو العرف، والنتيجة البالغة الأهمية التي يستخلصها سوسير من هذه الاعتباطية المزدوجة، هي ان اللغة ليست نظاماً من الأمور الجوهرية الثابتة، بل هي عبارة عن أشكال غير مستقرة، وإنها نظام من العلاقات بين الوحدات التي تشكلها، وهذه الوحدات ذاتها تتشكل هي الأخرى من الاختلافات التي تميزها عن سواها من الوحدات التي لها بها علاقة، لذلك ليس هناك معنى دون اختلاف، واللغة التي تتشكل من كلمة واحده لغة مستحيلة، لأن كلمتها الواحدة يمكن أن تطلق على كل شيء، ولا يمكنها أن تميز شيئا عن سواه، وهي تحتاج إلى كلمة واحدة أخرى على الأقل حتى يتحدد معناها [١٠].

ولا يفهم من تعريفنا لمصطلح البنيوية أن دراستها مقصورة على اللغة فقط، فضلا عن أن اللغة تهتم أيضا بدراسة الظواهر المختلفة كالمجتمعات، والعقول، والأساطير، بوصفها أنظمة تامة أو كلاً مترابطاً، اي بوصفها بنى، وتتناولها بالدراسة كأنساق مترابطة داخلياً لا من حيث هي مجموعات من الوحدات، أو العناصر المنعزلة، ولا من حيث تعاقبها التاريخي [١١].

ولكن البنيوية كمنهج يرتكز على مرجعية البنية اللغوية، لإضاءة النص وفرز العناصر المكونة له، والكشف عن العلاقات المختلفة التي تصنع تعدد الدلالات، فالأنساق اللغوية هي التي تعطي المدلولات وتحددها، وتتميز البنيوية بخصائص ثلاث، الكلية والشمولية، والتحول، والتنظيم الذاتي، وكأن البنية بحسب اعتقاد البنيويين هي ما يضمن للعقل فهم الواقع، والتأكد منه، والسيطرة عليه [١٢].

إلا أن بعض الفلاسفة قد اعترضوا بشأن العلاقة التي وضعت بين الدّال والمدلول كعلاقة حدية مترابطة، محاولين تخطي النموذج اللغوي البنيوي من منطلق انه متقوض في عقر داره، ومن ثم ان النظر إلى كل موضوع من موضوعات المعرفة على أساس أنها وحدات قابلة للتجزئة إلى وحدات صغرى تربط بينها علاقات كمثل العلاقات النحوية الرابطة بين عناصر الجملة هو نظر قاصر بالضرورة، لأن اللغة تعمل داخل التركيب النحوي وخارجه وهذا ما يجب أن ينتبه إليه العالم الفذ، إذ إن الصمت هو جزء أيضا من اللغة، وكذلك السياق المحيط بالكلام، لذا قد تمركزت السيميائيات حول هذا البعد الغائب عن اللغة، أو حول القدرة الفائقة للغة في إيمائها إلى عناصر غائبة عن بنية الجملة، وممتلكة لطاقة حضور كبرى [١٣].

٩- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ص١٢-١٣.

١٠- المصدر نفسه، ص١٤-١٥.

١١- جاكسون، ليونارد، بؤس البنيوية الادب والنظرية البنيوية، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ٢٠٠١م، ص٤٧.

١٢- الاحمر، فيصل، مابعد البنيوية، من كتاب خطابات الـ (مابعد)، مجموعة مؤلفين، منشورات ضفاف، بيروت، سنة ٢٠١٣م، ط١، ص٦٧.

١٣- المصدر نفسه، ص٦٩.

لذلك يعتقد صاحب الفلسفة التفكيكية، جاك دريدا (1930-2004) Jacques Derrida بعكس ما جاءت به البنيوية حول العلاقة التلازمية بين الدّال والمدلول، كون النص كشف عن تحرره من الفرد الذي وضعه سواء كان هذا الفرد حياً أو ميتاً، لأن الكاتب أصبح لا سلطة له على ما كتب ونشر، لأنه قد سلمه للغرباء وللمستقبل، وهذا يعني ان المعاني التي سيتمخض عنها النص ليس من الضرورة أن تتطابق والمعاني التي يعتقد أنه وضعها فيه، فهذه المعاني ستعتمد على من سيقرؤها وعلى ظروف قراءتها (١٤).

فدريدا يضع استتراتيجية للتفكيك هي اقرب إلى المغامرة الذهنية، لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتأويل، لأنه ينظر إلى النص كما لو كان يتألف من الخيوط المختلفة التي تتداخل بعضها مع بعض، ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة القماش اثناء عملية النسيج، بل مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض اثناء عملية الجدل لصنع حبل، ففي عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكي تتخذ آخر الأمر شكل الحبل (١٥).

ومن ثم ان القراء يمتلكون حق الاختلاف في تأويل المعنى وإرجاء هذا المعنى النهائي في إطار لعبة انزلاق المدلولات على أرضية المداليل، وعلى الرغم من انقسام بعض الفلاسفة البنيويين إلى مجموعات متعارضة كشتراوس ولاكان باتخاذهم للمنهج الشمولي إذ إن كليهما منشغل بالعمليات التي يجريها الذهن البشري بعامة، لا بالعمليات التي تجريها أذهان معينة، ويدعي شتراوس انه استطاع ان يكشف خلف خليط الوقائع التجريبية بنية ذهنية كلية، كذلك لاكان وهو محلل نفساني يهتم بالنظرية لا بالتجارب المحددة التي يواجهها في عيادته أو في علاج المرضى الافراد، يدعي انه كشف القوانين التي تعمل بها النفس الإنسانية بشكل عام، أما الآخرون كبارت وفوكو فهم مشغولون بالبعد التاريخي للتفكير في كيفية تطوره عبر الزمن وماذا يعني ذلك ضمن مجتمعات بعينها (١٦).

وكذلك ينتهج دريدا المنهج نفسه وقد تناولنا موقفه من البنيوية سابقا، وهذه الاتجاهات البنيوية قد أثرت كمنهج في الفكر العربي المعاصر، ومن أشهر المتبنين لهذا المنهج وان كان بشكل غير صريح هو المفكر محمد عابد الجابري.

مرجعيات القراءة للجابري:

قبل الدخول في بحث المنهج البنيوي المستخدم من قبل الجابري في قراءة التراث لابد لنا من تسليط الضوء على بعض المرجعيات الأساسية التي كونت العقل الجابري، والتي ساعدته كمقدمات تبسط امامها التراث الإسلامي، والعقل العربي بكل تفاصيله وجزئياته غير المحدودة، واختزاله وفق هذه المناهج الغربية.

اولاً: المرجعية اللالاندية:

أول هذه الأسس الفلسفية التي استخدمها الجابري في تعريفه للعقل العربي، بوصفه الأداة المنتجة للفكر الذي شكلته الثقافة العربية الإسلامية بأنه ((جملة المفاهيم، والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه

١٤- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ص١٩.
١٥- عطية، احمد عبد الحليم، جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، لبنان، سنة ٢٠١٠م، ط١، ص٢١ ١.
١٦- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ص٩.

الدرجة او تلك من القوة والصرامة، رؤية العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة ومجال إنتاجها وإعادة إنتاجها))[١٧].

ولو قارنا هذا التعريف بتعريف أندريه لالاند (Andre Laland(1876-1963 لمفهوم العقل بوصفه ((ملكة الاستدلال نظريا بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات))[١٨]، نلاحظ من ذلك ان الجابري استخلص المعنى العام لتعريف لالاند ومن ثم وظفه في إبراز العناصر المكونة للعقل العربي كأداة معرفية.

فضلا عن ذلك استعار الجابري في تحليله لهذه الأداة (العقل العربي) تمييز لالاند للعقل (مكوِّن) و (سائد) فيقول لالاند حول العقل المكوِّن ((هو النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ. وبعبارة أخرى إنه: الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس))[١٩].

أما العقل السائد فهو ((مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل الى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر. وبعبارة أخرى إنه: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعْطَي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة)) [٢٠].

وهذا ما عده الجابري الصفة الواضحة للعقل العربي عندما (تسوده) مجموعة من القواعد المقدرة والمقبولة في مدة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال هذه المدة قيمة مطلقة، وهو ما قصد من حال العقل العربي في عصرنا الراهن وتفشي الصراعات الأيديولوجية، ومحاولات الجابري للنهوض بالعقل وإخراجه من ضيق الرؤية الأيديولوجية إلى فضاء الرؤية الابستمولوجية، وخير مثال هو عصر التدوين الذي كان فيه العقل فاعلا.

ثانياً: المرجعية الباشلارية:

اما مرجعية الجابري الثانية في قراءته للتراث هو غاستون باشلار(Gaston Bachelard -1884 1962)، فالجابري يتبنى منه مفهوم القطيعة الابستمولوجية في رؤيته لبنية التراث الإسلامي، وهذا المفهوم قد استخدمه باشلار في قراءته لتاريخ العلم، وقبل الشروع في الدخول في مقصدنا هذا لابد من توضيح معنى القطيعة الابستمولوجية لما لها من أهمية في تفسير تاريخ العلم.

فقد أراد باشلار ان يقوض الاعتقادات التي جاءت بها اتجاهات فلسفة العلم، بإيمانها باستمرارية وتراكمية المعرفة العلمية كالوضعية المنطقية من خلال إقرارهم بأن المعرفة العلمية هي عملية تراكمية متصلة متدفقة بسلاسة حيث الوقائع الامبريقية التي تكشفها عمليات الملاحظة والتجربة والتي تؤدي الى الجديد، من خلال التزامها بتنقيح الفروض او تعديلها، فتضاف إلى معرفتنا بالعالم المتنامية دوما[٢١].

١٧- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٦م، ط٩، ص٩.
١٨- لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل احمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، مج١ ص١١٥٩-١١٦٠.
١٩- المصدر نفسه، ص١١٦٣.
٢٠- المصدر نفسه، ص١١٦٣-١١٦٤.
٢١- الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، سنة ٢٠٠٠م، ص٣٨١.

وهذا ما اعتقد به رائد الاصـــطلاحية والاداتية بيير دوهيم (Pierre Duhem(1861-1916 مؤكدا بذلك ان العلم الحديث تطور اعتيادي ونتيجة طبيعية للعلم في عصر النهضة، فلا قطائع، ولا انفصالات في تاريخ العلم والمعرفة العلمية[٢٢].

لذلك سـعى باشـلار في تبيين خطأ هذه الاعتقادات في قراءة تاريخ المعرفة العلمية للعلم، من خلال تجذيره لمفهوم القطيعة الابستمولوجية لقراءته اللانمطية واللامألوفة لمسيرة العلم، حيث أقر أن مراحل تاريخ العلم هو عبارة عن قطائع بين كل مرحلة والمرحلة التي قبلها فيقول في ذلك ((ان العناصـــر الأولية ما عادت كافية لتعيين الميزات الفلسـفية الأسـاسـية للعلم، على الفيلسـوف ان يعي الميزات الجديدة للعلم الجديد))[٢٣].

ولا يعني باشلار بالقطيعة الابستمولوجية ظهور مفاهيم او نظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل أنها تعني أكثر من ذلك أي لا يمكن ان نجد اي ترابط واتصـــال بين القديم والجديد، ان ما قبل وما بعد يشكلان عالمين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر [٢٤].

والقطيعة الابسـتمولوجية التي يقترحها باشـلار هي لتجاوز العقبات أو العوائق النفسـية والمعرفية التي تنشـأ من خلال العلاقة المتبادلة بين الذات والموضـوع، بغية الوصـول الى الدراسـة الموضـوعية لتاريخ العلم ومحاولة تصـــحيحه وتنقيته من المعرفة العامية، وبناء معرفة جديدة عقلانية متجردين من اي فكر تقليدي خلفه الآخرون فينا بالتقليد الصرف[٢٥].

فتاريخ العلم هو تاريخ للقطائع المنهجية، ليس هنالك اســتمرارية في تقدم العلم، بل هنالك مراحل يعرف فيها تباطؤات نتيجة العوائق، وأخرى يتســارع نتيجة القطائع، وهذه العوائق تخرج من العلم ذاته، فإذا الذات أسبغت أحكامها المسبقة على المعرفة، فتكون هذه الذاتية بطريقة لا شعورية عائقا أمام تقدم العلم وهي التي تمثل المعرفة العامة، فضـلا عن بقاء الفكر سـجين التصـورات لهذه المعرفة، وتمنعه (الفكر العلمي) من بلوغ معرفة موضوعية بالظاهرة التي تدرسها [٢٦].

هذا التداخل بين المعرفة العلمية والمعرفة العامة، هو المصـدر الأول للعائق الابسـتمولوجي عند باشـلار وهو ما يصـفه بالتعارض بين العلم والرأي، موضـحاً ذلك بقوله ((إن العلم، في حاجته إلى الكمال، كما في مبدأه يتعارض تعارضا مطلقا مع الرأي العام. وإذا حصل للعقل ان أيد الرأي الشائع في نقطة خاصة، فذلك لأسـباب أخرى مختلفة عن الأسـباب المؤسـسـة للرأي، ومعنى ذلك ان الرأي العام مخطئ دائما من الوجهة الحقوقية))[٢٧].

٢٢- المصدر نفسه، ص٣٧٩.

٢٣- باشلار، غاستون، العقلانية التطبيقية، ترجمة، بسام هاشم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سنة ١٩٨٧م، ط٢، ص١٨٧.

٢٤- هاشم، رافد قاسم، ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، بحث منشور في مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، سنة ٢٠١٣م، مج ٣، العدد١، ص٢٠٦.

٢٥- باشلار، غاستون، العقلانية التطبيقية، ص١٠٥. وينظر، موسى، كريم، انسنة تطور العلم في فلسفة توماس كون، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٧م، ص٩٥.

٢٦- هاشم، رافد قاسم، ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، ص٢٠٦.

٢٧- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة، خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٢م، ط٢، ص١٣.

وهو أهم عائق في بحثنا لما له علاقة مباشرة بموضوعنا المدروس وله تأثير في بنية عقل الجابري وهو التعميم، ولكن لابد أن يراودنا تساؤل، أليس التعميم له دور ايجابي في المعرفة العلمية؟

إنَّ التعميم له دور دينامي في تقدم التفكير العلمي وفي فهم الظواهر، لأنه ينقل الفكر من تبديد الوقائع إلى وحدة القوانين التي تفسرها، وهو ايجابي عندما يكون لضرورة علمية في تفسير الظواهر والكشف عن ظواهرها، وفي هذه الحالة لا يكون عائقا ابستمولوجيا، ولكن باشلار يقصد من وراء التعميم معنى آخر، وهو عندما يكون استجابة لمتعة عقلية فيكون بذلك متسرعا، وسهلا ويعوق بلوغ حقيقة الظواهر، كالتسرع في وضع قوانين علمية عامة من استقراء حالات جزئية من قبل الفلاسفة، فضلا عن ذلك عندما تقودنا التعميمات إلى مماثلات زائفة يتم فيها ازدراء التفاصيل أو إهمال الفروق الدقيقة بين الظواهر [٢٨].

هذه القراءات الفلسفية للعلم تصبح لا موضوعية، وتكون بعيدة عن ما تصف به بالمعرفة العلمية، وهذه الإشكاليات بين القراءة الابستمولوجية والايديولوجية [*]، هي التي حدت بالجابري الى قراءة التراث العربي الإسلامي. ومفهوم القطيعة ورد ذكرها أول مرة في الجزء الثاني من كتابه (مدخل الى فلسفة العلوم)، والغاية الأساسية من وراء تبني الجابري مفهوم القطيعة الابستمولوجيه هو لإبعاد المعرفة غير المنطقية وكذلك المبنية على الرأي، ولكي ينتزع من التراث العربي والإسلامي كل القراءات الايديولوجية التي شوهته.

لذلك اعتقد الجابري ان التراث العربي الإسلامي كونته ثلاثة أنظمة معرفية أساسية (البيان، العرفان، البرهان)، هذه الأنظمة غير مترابطة فيما بينها وليس أحدهم يتصل مع الآخر، فضلا عن ذلك ليس كل نظام هو عبارة عن صورة أرقى من السابقة، فهذه الأنظمة تتخللها القطائع لأن كل واحد من هذه الأنظمة يختلف عن الآخر بأدواته، ومفاهيمه، وطرق بحثه واستنتاجاته. فالبيان هو الفعل المعرفي الذي يؤسس النظام المعرفي البياني، وهو في تعيين الجابري له يفيد الظهور والإظهار ويقود إلى الفهم والإفهام. أما العرفان فيفيد الكشف، والإشراق ويؤدي إلى المعرفة الحاصلة بالعيان. فيما يقوم البرهان على فعل الاستدلال المنطقي، ويؤدي إلى المعرفة القيمة، وكل نظام من هذه النظم يشتغل محكوما بهدف تحتي يؤسس اشتغاله المعرفي، وهكذا، فهدف النظام البياني وضع قواعد وقوانين لتفسير الخطاب القرآني بدأ من اللغة وأنتهاءً بعلم الكلام، مرورا بالبلاغة والتفسير والفقه وأصول الفقه، وهدف العرفان، الدفاع عن ضرب من المعرفة لا يستأنس بمأثور الدلالة اللغوية، ولا يرى في العبارات أكثر من إشارات، مثلما لا يرى في علوم الأقدمين أي الفلسفة المشرقية الغنوصية والهرمسية، إلا المعرفة الحق، اما هدف البرهان، فهو إخضاع المعرفة للاستدلال العقلي وتأسيسها على الاقيسة وتبيئة معطيات العقل في الثقافة [٢٩].

كما يرى الجابري ان القطيعة لا يمكن ان تتحقق إلا في داخل ثقافة واحدة، فليس هنالك قطيعة تحدث بين ثقافتين مختلفتين، بمعنى أن هنالك قطيعة بين الفلسفة الغربية، والفلسفة الإسلامية، فهذا

٢٨- وقيدي، محمد، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٠م، ط١، ص١١٤.

*- وكما سنبينه في المطلب الثالث من خلال نقد الجابري لبعض القراءات التي تلبست لباس الرؤية الايديولوجية.

٢٩- بلقزيز، عبد الاله، محمد عابد الجابري صاحب المشروع، صاحب المقالة، من كتاب التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٤م، ط١، ص٧١.

استنتاج لا معنى له موضحا ذلك بقوله ((ان مفهوم القطيعة الابستمولوجية يجعلنا نتحرك داخل الثقافة نفسها، وبعيدا عن الاعتبارات القومية نقول (داخل الثقافة نفسها)، لأنها لا تحصل بين شخصيتين تنتميان إلى ثقافتين مختلفتين او الى ميدانين معرفيين مختلفين))[٣٠].

وهذه القطيعة الابستمولوجية تحدث عندما يكون نظام معرفي في زمن معين من الثقافة الإسلامية يتجه نحو الانحطاط والجمود والتردي، ومن ثم يصبح عائقاً بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية، فيظهر نظام آخر داخل هذه الثقافة لكي ينتشلها من جمودها وانحطاطها إلى الحركة والتجديد والانسجام مع المتغيرات الثقافية. فهذه الفلسفة السينوية، وعلى الرغم مما أضفى ابن سينا على نفسه، وما أضفي عليه من أبهة وجلال، فهو يحتل موقع المدشن العقلي لمرحلة الجمود والانحطاط في تلك الثقافات، حسب اعتقاد الجابري [٣١].

ولهذا مثلت الفلسفة الرشدية قمت القطيعة الابستمولوجية مع المدرسة السينوية نتيجة دورها السلبي بعد ابن سينا في تكريس لا عقلانية صميمية في الفكر العربي والإسلامي، وابن رشد لم يبن فلسفته على فلسفة ابن سينا، او هي جاءت كمحاولات لإعادة فلسفة ابن سينا، ومعالجة اشكالياتها، أو ان ابن رشد انطلق من منطلقات ابن سينا، بعيدا عن ذلك ان ابن رشد فكر داخل إشكالية غير إشكالية ابن سينا، وبجهاز معرفي غير جهازه، ولهذا حقق تقدما عليه في ميدانهما المشترك، وداخل الثقافة نفسها التي ينتميان إليها معا، وهذا مايعني به الجابري بشكل أوضح بشأن مفهوم القطيعة الابستمولوجية [٣٢].

وبالنتيجة ان الخطاب الفلسفي الرشدي عقلاني نقدي واقعي، أي انه مغاير، ومختلف عن الخطاب المشرقي الغنوصي اللاعقلاني، ولهذا ان لكل منهما أنظمة معرفية مختلفة عن الأخرى، ولكل منهما ايديولوجية، ويرى الجابري ان الايديولوجية في الفلسفة المشرقية قد سلبت ذاتية الثقافة الإسلامية في المشرق العربي، وهي نتيجة المحاولات الفاشلة والمتكررة في التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بمعنى الفلسفة اليونانية، والشريعة الإسلامية، وهذا ما أظهره كل من ابن باجة وابن طفيل في مراجعتهما النقدية لفلسفتي الفارابي وابن سينا، ويبين الجابري بقوله ((منذ البداية تنطلق الفلسفة في المغرب والاندلس من رفض الطريق الذي سلكه فلاسفة المشرق. لقد استعاد ابن باجة وعي الفارابي، ولكن بروح نقدية ما جعله اقل إغراقا في الحلم، وها هو ابن طفيل يتصدى في قصته حي بن يقظان للكشف عن: (أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس الإمام ابن سينا) بالروح النقدية الواقعية نفسها، فيربط تلك الحكمة بأصلها المشرقي الحراني بطريقة ذكية، ويختم القصة بإبراز فشل المدرسة الفلسفية المشرقية في تحقيق مشروعها في إنشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر واقعا يفرض نفسه، وهو أن لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف))[٣٣].

والسبب في ذلك ان الفلسفة في المشرق قد خلطت بين المحتوى المعرفي، والمضمون الايديولوجي، فأرادت ان تصهر المحتوى المعرفي في الجانب الايديولوجي وهي الفلسفة اليونانية، وتعد القطيعة الأولى مع

٣٠- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة٢٠٠٦م، ط١، ص١٣.
٣١- المصدر نفسه، ص١٢.
٣٢- الجابري، محمد عابد، ص١٤.
٣٣- المصدر نفسه، ٤٧.

ابن باجة، وبلغت ذروتها عند ابن رشد كما أسلفنا سابقا، والقطيعة المعرفية لا تنحصر بين النظام العرفاني والبرهاني، بل شملت النظام البياني كذلك، والتي عدت عوائق ابستيمية حسب المفهوم الباشلاري، ولهذا ان سبب التحرر من علم الكلام في الأندلس قد حرر الخطاب الفلسفي من إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، كما ان التحرر من الفلسفة الدينية الهرمسية قد حرر الخطاب نفسه من توظيف العلم في دمج الدين بالفلسفة والفلسفة في الدين، الشيء الذي انشغلت فيه الفلسفة في المشرق، ان هذا يعني عندما ظهرت الفلسفة في المغرب والأندلس ظهرت كفلسفة برهانية منذ البداية [٣٤].

ويذكر الجابري ان بدايات ملامح النهضة العقلانية والثقافية في المغرب كانت مع ابن حزم الظاهري، الذي كان في بداية حياته شافعيا، إلا انه انصرف عن ذلك وتجاوز المذهب الشافعي بإعادة تأسيس البيان (ككل) في الشريعة والعقيدة واللغة، ومن هنا أبطل ابن حزم القياس الذي قننه الشافعي ورسمه اتباعه، وحاول تأسيسه على أسس ابستمولوجية جديدة، والتمسك بظاهر النص، وليس الظاهر بمعنى التقيد بالنص في إصدار الأحكام الشرعية وحسب، بل هو أيضا رفض كل تفسير باطني للنص ويعني (العرفان الشيعي والصوفي)، كما رفض القياس أي قياس الفرع على الأصل (الغائب على الشاهد) [٣٥].

وفي الوقت التي ظهرت فيه دعوات ابن تومرت لنشر حركته داخل المغرب، واستعداد لقلب دولة المرابطين، كان ابن باجة، وابن طفيل بصدد إنتاج خطاب فلسفي جديد يتحرك داخل دائرة البرهان التي وصلت ذروتها عند ابن رشد [٣٦].

وبالنتيجة الفلسفات التي لا تتخذ النظام البرهاني منهجا، لا تعد فلسفات لأنها ميتة، ومتحجرة، ليست منطقية، لأن البرهان غير أساسي في حركتها الابستمولوجية، وإن كان المشرق يعد جزءاً أساسياً من التراث الفلسفي الإسلامي، ولابد أن تكون لهذه الثقافات إشكاليات، ومبادئ، وأصول فكرية، ولكنها تختلف عن تينك (الفلسفة المغربية)، ولكن إن هذه القطائع لا تعني نفي الآخر، بل هنالك ثقافات في الفكر الفلسفي الإسلامي تتبنى العرفان والبيان ولحد الآن، إلا ان (الجابري) يعدها لا تمثل الحياة في التراث الفلسفي الإسلامي، لأنها أفكار قد اظهر فيها الجانب الايديولوجي، وإنها مبنية على هذا الجانب وتقوم عليه، بعكس الفلسفات في المغرب العربي كونها قائمة على الجانب الابستيمي، معبرا بقوله ((ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن ان يكون فيه قادرا على ان يعيش معنا عصرنا، لا يمكن ان يكون إلا رشديا))[٣٧].

والجابري يدعو الباحثين إلى تبني قطيعة معرفية لا مع التراث بالمعنى العام للتراث لان هكذا قطيعة لا علمية ولاتاريخية، بل هو يدعو الى قطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات

٣٤- ماضي، احمد، غيض من فيض محمد عابد الجابري، من كتاب التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، مجموعة مؤلفين، ص٨٨.

٣٥- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص٣٠٣.

٣٦- المصدر نفسه، ص٣١٣.

٣٧- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ١٩٩٨م، ط١، ص١١.

تراثية" الى كائنات لها تراث، اي الى شخصيات يشكل التراث احد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث(٣٨).

ثالثاً: المرجعية الفوكوية:

استعار الجابري مفهوم النظام المعرفي والذي افرد له كتاب (بنية العقل العربي)، والذي قسم فيه الأنظمة المعرفية إلى ثلاثة أقسام، وهذه التقسيمات تبين مدى تأثر الجابري بالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (Michei Foucault(1926-1984 حيث انه ماثل فوكو في تقسيمه للتاريخ وفق المنهج الاركيولوجي، وتوصل فوكو الى ان التاريخ يتكون من ثلاثة أنظمة معرفية، وهذا التاريخ ليس بالضرورة انه متصل، فالتاريخ أيضا يمر بمراحل انفصال، وهذا الانفصال في نظر فوكو لا يشكل عائقا أمام المؤرخ، بل ميزة منهجية تتناسب، وخصائص الخطاب القائم على الندرة والحدث، وممارسة تندرج في الخطاب التأريخي، إذن إن التصور الجديد للتاريخ يتنافى وصورة التاريخ كما كانت تمارس خاصة عند مؤرخي الأفكار، والفلاسفة على وجه التدقيق(٣٩).

ولا يفهم مما سبق ان فوكو ينكر التاريخ، بل هو ينكر تاريخا معينا او تصورا معينا للتاريخ، ذلك التصور القائم على الاتصال وسيادة الوعي والذات، وهذا ما يرجعنا إلى القطيعة الباشلارية في قراءته لتاريخ العلم، فيقول فوكو بصدد ذلك ((ان التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا، تاريخية عرجاء إنها ليست تاريخية لغوية أنها علاقة سلطة، لا علاقة معنى، ليس للتاريخ معنى أو اتجاه، وذلك لا يعني انه عيني أو غير متناسق، ان التاريخ على العكس من ذلك يمكن ان يفهم، وينبغي ان يحلل حتى في اصغر تفاصيله، لكن تبعا للصراعات، والاستتراتيجيات، والتكتيكيات (٤٠).

بل ان فوكو نظر إلى التاريخ كمجموعة من المنظومات العقلية والمتمفصلة، وهذا التمفصل بين التاريخ يظهر أكثر، إذا أردنا دراسة مؤسسة من المؤسسات، ودراسة هذه الخطابات، لا بوصفها تحمل دلالات متعددة، ولكن كونها أحداثاً ذات وظائف معينة، وان المعنى أن وجب الحديث عن المعنى، ليس فيما تحمله من مقاصد مستترة، ولكن فيما تحمله من اختلاف يفصلها عن غيرها من المنطوقات الواقعية، والمعاصرة لها وعلى هذا الأساس، يظهر ما يمكن تسميته بالتاريخ النسقي للخطابات (٤١).

والبحث عن التاريخ النسقي هو مايعطي دلالة عن البحث عما يشبه الخطاب من خلال المنهج الاركيولوجي، لكي يتناول العبارات التي شكلت هذا الخطاب، ومن ثم ان الخطاب المدروس ليس شكلا مثاليا ولا زمانية له، بالإضافة إلى ذلك التاريخ، ولكن جوهر المشكل في التساؤل عن أسباب انبثاقه وظهوره في هذه اللحظة المعينة من الزمن أو تلك، فهو تاريخي من جهة إلى أخرى، جزء من الزمن وحده، وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكل حدوده الخاصة، وألوان قطيعته، وتحولاته، والأنماط النوعية الزمانيه، بدل ان يطرح مشكل انحباسه المباغت وسط تواطؤات الزمان (٤٢).

٣٨- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص٢٥.
٣٩- بغوره، الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الاعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٠م، ص٣٢٥.
٤٠- فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دارالتنوير، بيروت، سنة٢٠٠٧م، ص٨٠.
٤١- بغوره، الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص٣٣٠.
٤٢- فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي القومي، بيروت، سنة ١٩٨٧م، ط٢, ص١٠٨.

لذلك حدد فوكو الخطاب في الممارسات اللفظية في تعيين تحديد شروط ظهورها وانتظامها، والكشف عن سماتها التاريخية، اذن الملفوظ هو الوحدة الأولية للخطاب وهو مدار سؤال، وبحث الاركيولوجيا من حيث كونها تحليلية للأحداث الخطابية، ورسمها لحركية المعرفة وتحولاتها وانقطاعاتها [٤٣].

ومن ثم ان البحث الاركيولوجي ليس في صحة الآراء وفسادها، بل في الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب، ووجوهه، ورصد مختلف تحولاته، ولهذا أراد فوكو ان يدرس مسائل المعرفة، والسلطة، والذات دارسة تقوم على تحليل مختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية، والاهتمام بالخطاب كممارسة ذات علاقة بممارسات مختلفة في التاريخ، وهذا يتمثل من خلال المنهج الجينالوجي، ويعتقد فوكو ان الجينالوجيا والاركيولوجيا يكمل أحدهما الآخر، ويتعين على الوصف النقدي وعلى الوصف النشوئي، ان يتناوبا ويكمل أحدهما الآخر، فالجزء النقدي من التحليل يرتبط بمنظومات تغلف الخطاب، وهذا الجزء يحاول ان يعين ويضبط مبادئ الانتظام ومبادئ الأبعاد، أما الجزء النشوئي فيرتبط بسلاسل التشكيل الفعلي للخطاب [٤٤].

وأن ما يقرب الجينالوجيا من الاركيولوجيا، انها ترفض مفاهيم التاريخ كالأصل، والماهية، والهوية الذاتية، والحقيقة، فكل ما تعثر عليه الجينالوجيا لا يتمتع بهوية، بل أنها تعثر عليه في بدء تاريخ الأشياء، ليست تلك الهوية التي تحفظ الأشياء وتعرفها، بل الاختلال، اختلال الأشياء الأخرى، والشتات ولا شيء غير الشتات [٤٥].

وبين فوكو ان التاريخ مكون من انظمة معرفية تسود في فترة معينة يمكن ملاحظتها من خلال المنهج المتبع (الاركيولوجي)، وبالتالي قسمه إلى ثلاثة أنظمة معرفية، ولا يقصد بالأنظمة المعرفية مصطلح الابستمولوجيا، فالأولى تهتم في كل أنواع المعارف الإنسانية بغض النظر عن المجال التخصصي، بخلاف الابستمولوجيا التي تدرس نوعاً من المعرفة، هي المعرفة العلمية فحسب، ولكن الاركيولوجيا هي ابستمولوجيا جديدة في معمعان التاريخ وهي ذات صلة متينة بالابستمولوجيا، إلا أنها لا يمكن ان تنفي عنها صفات الفلسفة او الميتافيزيقية، لانه يعتقد هنالك سلطة ميتا مرئية هي التي تفرز المعرفة وتعطي حدود المعرفة ولا يخرج خطاب المعرفة عن اطر النظم المعرفية. وهي توجد داخل المؤسسات الرسمية للدولة وتقوم بعملها بمشاركة أجهزة الدين والتعليم والأسرة والقانون وسياسات الحرب التجارية وغيرها [٤٦].

ويقسم فوكو الأنظمة المعرفية إلى ثلاثة، على ضوء قراءته الاركيولوجية للتاريخ:

أولا: عصر النهضة/ نظام التشابه:

إنَّ هذا النظام ساد لمرحلة بالنسبة للقرن السادس عشر، وقد أدى دورا مهما في المعرفة الثقافية الغربية، وبما ان هذا النظام اتخذ من التواقيع او الدلالات اللامرئية، بإظهارها من خلال المرئي، ومن ثم جعل من العلاقة بين الرمز أو الدّال والشيء علاقة شمولية، يقول فوكو موضحا ذلك ((لعب التشابه دور الباني في

٤٣- ولد اباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، سنة٢٠٠٤م، ط٢، ص١١٠.

٤٤- فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ص٥٠. وينظر، راشد، قاسم جمعة، النظام المعرفي عند ميشيل فوكو، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٤م، ص١٤٣-١٤٤.

٤٥- ينظر هامش، راشد، قاسم جمعة، النظام المعرفي عند ميشيل فوكو، ص١٤٣.

٤٦- المصدر نفسه، ص١٣٩-١٤١.

المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزءٍ كبير تفسير النصوص، وتأويلها وهو الذي نظَّم لعبة الرموز، وسمح بمعرفة الأشياء المرئية، واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصوّرها))[٤٧].

وهذا النظام يستخدم الرموز لكشف ماهو لا مرئي، أي ان هذه الأشياء تمتلك تواقيع أو دلالات ترمز فيها على ماهو خفي، لذلك اعتقد فوكو ان عالم التشابه لا يمكن ان يكون إلا عالما مطبوعا بعلامة معينة وإن كانت بعض الأشياء قد أخفيت عن الوعي الإنساني، ولكن هنالك علامات خارجية مرئية من أشياء أخرى مشابهة دلاليا مع ماهو خفي الرمز الأبيض ودلالته على السلام [٤٨].

وهذا النظام المعرفي يحيلنا إلى نظام مشابه له عند الجابري وهو النظام المعرفي البياني، والقائم على قياس الغائب على الشاهد، وبما ان هذا الاستدلال مبني على سلطة السلف التي من بناء المعقول على المنقول ويستند هذا البناء على اللفظ لأنه يجسد الفكر والعكس صحيح، فهو الذي يحيلنا من المرئي إلى اللامرئي، كما هو سائد في النظام المعرفي في عصر النهضة، والسبب في ذلك راجع إلى ان اللغة العربية هي السلطة المرجعية وهي التي تحدد الفكر، بأعتبار ان اللغة العربية وهي لغة القرآن، تمتلك سلطة أفرزت هذه البيئة المعرفية، ولذلك تكون آلية القياس المبنية على عمليات الذهن قائمة على تقدير شيء على مثال شيء أخر. هذا ما يدل على سيطرة اللفظ على المعنى، الأمر الذي أدى إلى تحكم نظام الخطاب بنظام العقل، وهذا النظام قد الغي السببية في الأشياء، وجعل كل الأشياء مرتبطة بالأصل أو الجوهر في الخطاب أو اللفظ، وقد عمل هذا النظام قدر المستطاع إلى ((تجنب التنافر بين الكلمات على حساب الاهتمام بتجنب التناقض بين الأفكار. ان التناقض على صعيد الفكر لا ينظر إليه في هذه الحالة كتناقض، بل كطريقة من طرق صياغات المعاني، أو سبيل من سبل إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، وذلك هو التأويل))[٤٩] حسب التعبير الجابري.

واضح إذن ان نظام الخطاب هو ما يوجب الفاعلية والمفعولية على صعيد الكلام، مما يوجب ابعاد السببية، والتناقض، كون هذين المفهومين يرتبطان مع نظام العقل من حيث فاعليته ومفعوليته على صعيد الأشياء [٥٠].

ثانيا: العصر الكلاسيكي/ النظام التمثيلي:

في هذا النظام يبين فوكو الاختلاف بينه وبين عصر النهضة في إشارة منه إلى مفهوم القطيعة بين المكونات الأساسية والأدوات، والمبادئ لهذه الأنظمة فيقول ((إن الشارات (المقروءة) لم تعد أبداً على شبه الكائنات (المرئية). كل هذه النصوص المكتوبة، كل هذه الروايات الغريبة، هي بالضبط بلا مثيل: لا احد في العالم سبق له ان شابهها؛ فلغتها اللامتناهية تبقى معلقة دون ان يأتي أبداً اي شبه ليملأها))[٥١].

وهذا دليل على ان نظام العصر الكلاسيكي هو مختلف جذريا عن نظام عصر النهضة، الذي بني علاقة متلازمة بين اللفظ والشيء، لأن الأول (الكلاسيكي) جعل علاقة اللفظ والشيء علاقة تصويرية

٤٧- فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ترجمة: مطاع صفدي واخرون، مركز الانماء القومي، بيروت، سنة ١٩٩٠م، ص٣٩.
٤٨- المصدر نفسه، ص٤٦.
٤٩- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة٢٠١٠م، ط١٠، ص١٠٨.
٥٠- المصدر نفسه، ص١٠٧.
٥١- فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ص٦١.

تمثيلية، ومن ثم حل دور تمثيلي بها، أي أصبحت هنالك علاقة ثلاثية بين الدّال والمدلول وهو التمثيل، وبالتالي تكون العلاقة بين الدّال والمدلول علاقة اعتباطية، ويستنتج فوكو عدم وجود قانون لغوي عالمي ثابت خارج حدود الزمان والمكان، بل لكل لغة قانونها اللغوي الخاص، وهذا ما كشفه النحو العام فيقول ((ان اللغات تتطور بتأثير الهجرة والانتصارات والهزائم وطرق التبادل، وليس على الإطلاق بقوة تاريخية تملكها من نفسها. إنها لا تخضع لأي مبدأ داخلي للانتشار؛ وإنما هي تنشر على امتداد خط التمثيلات (التصورات) وعناصرها. وإذا كان بالنسبة للغات من زمن إيجابي، فلا يجب البحث عنه في الخارج من ناحية التاريخ، وإنما في انتظام الكلمات في تجويف الكلام))[٥٢].

لذلك يجعل فوكو عمل النحو العام، هو معالجة كل لغة على حدة لأن ليس هنالك بنية واحدة، او قانون واحد يخضع، ويجمع كل اللغات، معلقاً بقوله ((ان النحو العام لا يهدف إلى تحديد قوانين كل اللغات، وانما أن يعالج، بالدور، كل لغة خاصة كطريقة في تمفصل الأفكار على نفسها. ففي كل لغة مأخوذة على حدة يعطي التمثيل نفسه"ميزات"))[٥٣].

ولهذا يسعى علم النحو العام إلى لملمة هذه العلاقة الاعتباطية بين الدّال والمدلول، باستخدام التمثيلات من خلال النظام والتصنيف فيقول فوكو ((يعطي التمثيل نفسه ميزات وسيحدد النحو العام نسق التطابقات (الهويات) والاختلافات التي تفترضها وتستخدمها هذه الميزات العفوية وسقيم علم تصنيف كل لغة، أي ما يؤسس في كل منها إمكانية إقامة خطاب معرفي لهذه العلاقة الاعتباطية للدّال والمدلول))[٥٤].

من خلال تركيز جهد علم النحو العام للكشف عن التمثيلات الأخرى المحالة من قبل تمثيلات نفسها، بمعنى وحسب التفسير الفوكوي، ((ان كل إشارة في النظام المعرفي الكلاسيكي هي تمثيلة التمثيل بماهو قابل للتمثيل))[٥٥].

بمعنى ان كل إشارة هي تمثيل لمدلول، وهذا المدلول هو تمثيل لمدلول آخر قابل لهذا التمثيل وهو ما يدل عليه، ومن ثم يكون بوسع الإشارة ان تكون محتملة كثيرا، أو قليلا، أو بعيدة قليلا، أو كثيرا عما تعنيه، وان يكون بوسعها ان تكون، طبيعية أو اعتباطية بدون ان تتأثر من جراء ذلك بطبيعتها، أو قيمتها كإشارة، فأن كل هذا يبين تماما علاقة الإشارة بمضمونها، فهي ليست مكفولة في نظام الأشياء نفسها[٥٦].

ومن ثم ان العلاقة بين الدّال، والمدلول تدخل معرفيا ضمن الرابطة القائمة بين الفكرة عن شيء، والفكرة عن شيء آخر (تمثيل، تمثيلة التمثيل)، ومن ثم تكون الإشارة تنطوي على فكرتين إحداهما عن الشيء الذي يمثل غيره، والأخرى عن الشيء الممثل، وطبيعتها تقوم على إثارة الأولى بالثانية.

٥٢- المصدر نفسه، ص٩٤.
٥٣- فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ص٩٤.
٥٤- المصدر نفسه، الصفحة نفسها
٥٥- المصدر نفسه، ص٧٤.
٥٦- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومن ثم أصبحت العلاقة بين الدّال والمدلول علاقة مماثلة، و تصويرية، وليس علاقة تلازمية، وهذا ما يشـــبه النظام المعرفي البياني لدى الجابري، فالعلاقة بين الدّال والمدلول في هذا النظام هي كذلك ثلاثية، واعتباطية، اي انه (المدلول) يمكن ان تكون له دلالات عددية رمزية، فليس هنالك علاقة تلازمية أو علية بين الدال والمدلول، وبالتالي إن الآلية المعرفية للنظام العرفاني متجهة من المعنى (المدلول) الى اللفظ (الدّال) بدون قرينة او علة، ومن ثم ان الفعل العقلي أو الآلية الذهنية، التي يعتمدها العرفانيون في تأويل الخطاب القرآني، سواء على سبيل الاشارة او على سبيل التصريح هي المماثلة بين معانٍ وآراء جاهزة لديهم تشكل قوام مذهبهم [٥٧].

ومن ثم يمكن احالة هذه الممثلات الى مماثلات اخرى كما اوضحها فوكو والسبب في ذلك ان اللغة العرفانية، هي لغة رمزية، وكل محاولة لترجمتها حرفيا هو ضرب من المستحيل [٥٨].

النظام الثالث: النظام المعرفي الحديث او ولادة الانسان:

يحدد فوكو مرحلة العصـــر الحديث من خلال بنية النظام المعرفي التاريخي التي امتدت من نهاية القرن الثامن عشر وصولا الى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وان في هذه المرحلة اصبح النظام المعرفي يدور حول الانسـان، والعقلانية، والذاتية، واصبح الانسـان هو الذي يكشـف عن المعرفة بوصـفه ذلك الكائن المتناهي فيقول فوكو ((لزم اذن الكشـف عن شـروط المعرفة انطلاقاً من المضـامين التجريبية التي يقدمها ذلك التناهي))[٥٩].

ولذلك ان حضور الانسان اصبح في النظام المعرفي الحديث، ناجم من كون العلوم عدة الانسان كائن متناهي، ومن ثم لايمكن قيام ميتافيزيقا إلا على قياس متناهيات الانســـان، ميتافيزيقا حياة تســـير باتجاه الانسان، وان لم تتوقف عنده، وميتافيزيقا عمل يحرر الانسان كي يتمكن هذا الانسان بالمقابل أن يتحرر منها، ميتافيزيقا لغة يستطيع الانسان ان يعيد سيطرته عليها في اطار وعيه لثقافته [٦٠].

وبالتالي اصبح الانسـان في العصر الحديث عضـوا أسـاسـياً في البناء المعرفي والنظام المعرفي، وهو مركز كل معرفة، ومتداخل معها ومنشـبك فيها، فالانســان في العصــر الحديث ووفق النظام المعرفي الحديث اصـبح فارضـاً واقع جسـده الفظ وعمله ولغته على تفكيرنا بشـكل عنيف ومحير، ولهذا عُدَ الانسـان في العصـر الحداثوي هو المشـروع في الوجود داخل عضـويته، وفي جمجمته، وهيكل اعضـائه وفي كل عروق فيزيولوجيته، اي عد الانسان اكثر واقعيا في النظام المعرفي الحديث [٦١].

ومن ثم كرست جميع العلوم الانسـانية اهتمامها لدراسـة كينونة الانسـان، وبالاضـافة الى ذلك اهتمت العلوم الطبيعة لخدمة الانســان، بوصــفه ذلك الكائن العقلاني المتناهي المفكر، والذي يكمن فيه الجانبين المتعالي، والتجريبي، فالعقل الانسـاني في النظام المعرفي الحديث يتصـف بالعلمية، والبرهانية، والاسـتدلالية، لأنه يطلق من التجربة، والملاحظة، والفرض العلمي، ولهذا اصــبحت الفلســفة، وقضــاياها الميتافيزيقة

٥٧- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص٣٠٥.
٥٨- ستيس، ولتر، الزمان والازل، ترجمة: زكريا ابراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ، ٢٠٥.
٥٩- فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ص٢٦٤.
٦٠- فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ص٢٦٣.
٦١- المصدر نفسه، ص٢٦٣.

بالدرجة الثانية مقارنة بالعلوم الصورية والتجريبية ضمن النسق العلم للنظام المعرفي الحديث، من خلال مختلف الموضوعات التي تميز ابستيمية العصر الحديث، مثل التناهي، والتعالي، والكينونة، وغيرها من الموضوعات ذات العلاقة بالانسان [٦٢]. وايضا اصبحت العلاقة بين القارئ والنص علاقة معكوسة، فاذا كان الشرح أو التأويل ينطلق من النصوص إلى المعاني في عصر النهضة فأنه في القرن التاسع عشر ينطلق من الذات من الانسان نحو النص [٦٣].

اذن العقلانية الحديثة ابتعدت عن الأفق الكلاسيكي الذي سعى الى احتواء المفاهيم اللاعقلانية ضمن الوعي التام واليقين، ومحاولة التخلص منها وفق المنهج العقلاني، فضلا عن المحاولات لصنع مسافة اكبر تفصل، وتربط معا بين الفكر الحاضر لذاته، وما يتجذر من الفكر في اللامفكر. بمعنى بيان خطورة هذه المفاهيم اللاعقلانية على الفكر من خلال الفصل، والاتصال يُعني بالنظر الى هذه المفاهيم بوصفها مفاهيم اساسية في عملية تحديد الفكر وتغييره. وهذا النظام هو مماثل للنظام البرهاني لدى الجابري وهو ما يدل ان الجابري استخلص الفكرة الجوهرية لهذا النظام الفوكوي ووضع من خلاله النظام البرهاني التي يتصف ايضا بالعقلانية والعلمية والاستدلال، والانسان محور المعرفة العلمية. وخير من مثل هذا النظام هو ابن باجة وابن طفيل وكلاهما قاما بعملية الاتصال والانفصال فكلاهما تناولا المفاهيم الاساسية في الفلسفة المشرقية بالنقد واصبحت هذه المفاهيم عند فلاسفة المغرب ذات دلالات مختلفة جذريا مع دلالات الفلسفة المشرقية، ومن ثم توظيفها من خلال استخدام العقل، وجعل الاستدلال والقياس العقلي هو المرجع الوحيد للمعرفة فتحولت الفلسفة في المغرب من بعد ما كانت اشراقية غنوصية الى اشراقية عقلانية وهذا ما يتضح من مراجعة قصة حي بن يقظان عند ابن سينا من جهة وابن طفيل من جهة اخرى، ووصل ذروة العقلانية كما يعتقد الجابري الى ابن رشد وهو في قمة النظام المعرفي البرهاني.

المنهج البنيوي لدى الجابري:

اولاً: نقد القراءات السلفية:

ولكي يبين الجابري منهجه البنيوي في قراءة التراث إذ يستعرض اهم القراءات التي حاولت قراءة التراث قراءة ابستمولوجية، وتوظيفه في نهضة الفكر العربي والثقافة العربية، وهي (القراءة السلفية، والقراءة الليبرالية، والقراءة اليسارية)، كما أوضح ان هذه القراءات بالرغم من محاولاتها للنزوع الابستمولوجي في تناول المنجز الفكري للتراث العربي الاسلامي، إلا أنها وقعت في دائرة الايديولوجيا والمأزق الايديولوجي، بل هي وظفت المحتوى المعرفي للمضمون الايديولوجي.

واول هذه القراءات هي القراءة السلفية، وهي قراءة تجزيئية، قراءة الغت كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط [٦٤].

وعلى الرغم من انها رفعت شعار الاصالة، والتمسك بالجذور، والحفاظ على الهوية، وهي آلية للدفاع معروفة وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءا من مشروع للقفز والطفرة، لكن الذي حدث هو العكس

٦٢- بغوره، الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص٣٣٨.
٦٣- المصدر نفسه، ص٧٠.
٦٤- فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ص٢٦٨.

تماما، لقد اصبحت الوسيلة غاية، فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض، اصبح هو نفسه مشروع النهضة [٦٥].

ولذلك نراه يستعيد الصراع الايديولوجي الذي كان في الماضي وينخرط فيه منافحا ومناضلا، لايكتفي بخصوم الماضي بل يبحث له عن خصوم في الحاضر والمستقبل [٦٦].

إنَّ القراءة السلفية كما يعبر عنها الجابري، هي قراءة لا تاريخية، ومن ثم لا يمكن ان تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع ان تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه، وهو ما عبر عنه الجابري(بالسلفية الدينية)[٦٧].

وكذلك القراءة الليبرالية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهي ثاني قراءة يذكرها الجابري للتراث العربي الاسلامي، وهي قراءة تنطلق من الحاضر الذي نحياه، حاضر الغرب الاوربي، ومن ثم تكون هذه القراءة ذات نزعة اوربية، لأن مرجعياتها وادواتها اوربية، ومن ثم ان الباحثين المتبنين لهذه القراءة، لا يرون في التراث إلا ما يراه الاوربي، والامر هنا يتعلق ما يشبه (بالقراءة الاستشراقية)[٦٨].

فالقراءة الليبرالية تدعي ان ما يهمها فقط هو الفهم والمعرفة وانها تاخذ من المستشرقين منهجهم العلمي، وتترك ايديولوجيتهم، ولكنها تنسى او تتناسى انها تأخذ الرؤية مع المنهج، وهي الرؤية الاستشراقية المنصهرة مع المنهج الفيلولوجي، الذي يجتهد في رد (كُل) شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فأن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية، والفارسية، واليونانية، والهندية، وغيرها، وهذه القراءة تؤدي لسلب الذات، لا الذات بوصفها حاضرا متخلفا وحسب، بل الأخطر بوصفها تاريخاً، وحضارةً، وهو ما عبر عنها الجابري (بالسلفية الاستشراقية)[٦٩].

والقراءة الاخيرة التي يذكرها الجابري هي القراءة الماركسية اليسارية للتراث، حيث وظف المنهج الجدلي، والذي اوقع هذا الاتجاه في حلقات مفرغة، لانه لم يتبن المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل تبناه كمنهج مطبق، لذلك اختزل التراث العربي الاسلامي، وجعله صورة معبرة عن الصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة اخرى [٧٠]. واذا لم يجد التيار الماركسي هذه المتناقضات، فأنه يتذرع بصعوبة، وتعقيد التاريخ العربي الاسلامي، وكثرة شوائبه التي يتصف به هذا التاريخ، واذا سعوا الى فك هذه الصعاب، فإنهم يُفصّلون الوقائع التاريخية على قوالبهم النظرية، وهكذا تنتهي القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الاسلامي الى (سلفية ماركسية)[٧١].

ومن ثم يرى الجابري ان القراءات التي اوردها هي قراءات سلفية، ومن ثم لا تختلف جوهريا بعضها عن البعض من الناحية الابستمولوجية، لأنها مؤسسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى بـ(قياس الغائب على الشاهد). وهكذا سواء تعلق الأمر بالاتجاه الديني،

٦٥- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص.١٧.
٦٦- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٦٧- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٦٨- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٦٩- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص١٨.
٧٠- المصدر نفسه، ص١٩.
٧١- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

او القومي، او الليبرالي، او اليســـاري من اتجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصـــر، نجد هنالك دوما (شاهد) يقاس عليه (الغائب)، الغائب هنا هو المستقبل كما ينشده او يتصوره كل من هذه الاتجاهات، أما الشاهد فهو بالنسبة الى كل اتجاه الشق الاول من السؤال الذي يطرحه (مجد حضارتنا) بالنسبة الى التيار السلفي وهكذا بالنسبة الى باقي التيارات [٧٢].

لذلك يعتقد الجابري ان هذه القراءات تفتقد في منهجها إلى الحد الأدنى من الموضـوعية، فضـلا عن ذلك ان رؤيتها تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية [٧٣].

وبالنتيجة أخطأت هذه التيارات بأسلوب القياس، وهي ما تشترك به جميعا، والسبب ان قياس الغائب على الشـــاهد لا يجوز إلا إذا كانا معا من طبيعة واحدة، بالإضـــافة إلى ذلك لا يجوز قياس الغائب على الشـاهد، إلا إذا كانا يشـتركان في داخل طبيعتهما الواحدة في شـيء واحد بعينه، ويعد بالنسـبة إلى كل منهما احد المقومات الأساسية [٧٤].

فكل المحاولات في حل اشـكالية الأصـالة والمعاصـرة، من قبل هذه التيارات واسـهامها في النهضـة الفكرية العربية جاءت بنتائج عكســـية على واقع الثقافة العربية. لانهم لم ينطلقوا مما كان ينبغي البدء به، وهو اعادة تاسيس التاريخ على الصعيد الوعي بصورة تحقق للذات العربية استقلالها التاريخي، وتعمل في الوقت نفســـه على ترتيب العلاقة بينها وبين تراثها، بحيث لا يصـــبح هذا الاخير طرفا ضـــاغطا يزاحم الحاضـر في عقر داره، ويسـلبه صـيرورته، وبما ان هذه التيارات لم تفعل ذلك، ادى بهم تصـورهم الى خيار خاطئ بين ماضٍ دون مستقبل وبين مستقبل دون ماضٍ [٧٥].

فغياب الرؤية التاريخية العقلانية هو غياب الوعي النهضوي، لأن حضور العقل في التاريخ اساسي في تنظيمه على صـعيد الوعي، ويحركه على صـعيد الممارسـة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضـرا في العقل يلهمه الدروس، والعبر ويُحمله من حين لآخر على مراجعة تصوراته، وفحص مبادئه، وطريقة انتاجه[٧٦].

لذلك ســعى الجابري الى تلافي الفجوات التي اظهرها في التيارات العربية الحديثة والمعاصـــرة، ومحاولة وضـــع منهج يرتقي الى المســتوى العلمي والقراءة الابســتمولوجية، لا يهمل التراث ولا يعيش التراث، بل محاولة لمزاوجة الحاضـــر والتراث للنهوض نحو المســـتقبل، وانســـب منهج لقراءة التراث العربي الاســـلامي حســـب رؤية الجابري هو المنهج البنيوي، وتوظيفه لقراءة تراثنا وليس توظيف التراث لمطابقة المنهج، وهذا ما سنتطرق له.

٧٢- المصدر نفسه، ص٢١.

٧٣- المصدر نفسه، ص٢٠.

٧٤- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص٢١.

٧٥- بوقربة، عبد المجيد، التراث واشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، من كتاب قضايا التنوير في الفكر العربي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٤ م، ط٢، ص١٩٧.

٧٦- الجابري، محمد عابد، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة١٩٩٠م، ط٢، ص٣٦-٣٧.

ثانياً: القراءة البنيوية للتراث العربي الاسلامي:

قد تطرقنا الى نقد الجابري للقراءات السلفية بتنوعها وبيان وجهة نظره فيها، وأهم ماتكشف لنا من خلال نقد الجابري لهذه التيارات هو أنها جميعا تشترك بالرؤية الايديولوجية المتعصبة والمتخندقة لفكرة مسبقة تحملها هذه الايديولوجية، مما وظف المحتوى المعرفي للبرهنة على صحة هذه الرؤية، وهذا نتيجة التداخل والانشباك بين الذات والموضوع وهو ما سبب بالانتكاسة النهضوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، واصبحت الثقافة العربية تتراجع نحو الانحطاط، وهي سمة طغت على ملامح النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فيقول الجابري ((إنَّ الظاهرة البارزة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، هي انه لا تباين الاتجاهات الفكرية ولا اختلاف الانتماءات والمصالح الطبقية يتحكمان وحدهما في اتخاذ موقف، او تحديد رؤية او اختيار منهج، ان العامل الذي يلعب دورا حاسما في الاعم الاغلب هو ردود الفعل الايجابية او السلبية، التي يخلقها الاحتكاك مع الميدان الذي تنتمي اليه المشكلة موضوع البحث. انه بعبارة اخرى التقوقع داخل حقل معرفي معين))[٧٧].

ويتناول الجابري التراث معتقدا ان هذا المفهوم قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفا مباينا إن لم يكن متناقضا لمعنى مرادفه (الميراث) في الاصطلاح القديم، فبينما يفيد لفظ التراث اليوم الى ماهو مشترك بين العرب، أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم، لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، يفيد الارث او الميراث اختفاء الاب وحلول الابن محله، ولذلك ان التراث اصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الاب في الابن وحضور السلف في الخلف، وحضور الماضي في الحاضر[٧٨].

هذا الحضور يجعل الساحة الايديولوجية العربية المعاصرة يحكمها التناقض بين مكوناتها الذاتوية ومكوناتها الموضوعية داخل الثقافة العربية الراهنة، وهذا التناقض ناتج عن ثقل حضور الايديولوجيا على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها، ان هذا يعني أنه تراث غير معاصر لنفسه غير معاصر لأهله[٧٩].

لتلافي هذا السقوط لابد للقيام بمجهود فكري كبير متعدد الواجهات لتجديد ثقافتنا من داخلها، وهذا التجديد من الداخل يجب ان يتبع استراتيجيات ذات ثلاثة ابعاد: نقد التراث، ونقد الحداثة نفسها، والكشف عن مزالقها، ونسبية شعاراتها، ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا [٨٠].

ومن ثم يبن الجابري تعامله مع التراث على اساس صفاء الرؤية وبعد النظر وتجاوز التشويش، وذلك للتمكن من ربط حاضرنا بماضينا، وضرورة الدخول في عالم العصر، وأي غلط تحول دون ذلك [٨١].

٧٧- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة١٩٩٩م, ط٢، ص٣٥-٣٦.

٧٨- المصدر نفسه، ص٢٤. وينظر، الجابري، محمد عابد، التراث ومشكل المنهج، من كتاب المنهجية في الادب والعلوم الانسانية، مجموعة مؤلفين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سنة٢٠٠١م، ط٣، ص٧٤-٧٥.

٧٩- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص٣١.

٨٠- بنعبد العالي، عبد السلام، بين البناء والتقويض، من كتاب التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، ص٦١-٦٢.

٨١- السيد، رضوان، اشكالية التراث والحداثة في فكر الجابري، من كتاب العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة٢٠١٢ م، ط١، ص٢٩.

فالجابري يقترح منهجاً للتعامل مع التراث العربي الاسلامي بماضيه البعيد والقريب، ويصلح ايضا في التعامل مع أي تراث انساني سواء كان هذا التراث فكري او مادي، وهو ما يعبر عن صفاء الرؤية وعدم الانزلاق في خنادق الايديولوجيا [٨٢].

ولا يعني من ذلك أن الجابري يتبن منهجاً محدداً صراحةً، وعلى الرغم من طغيان المنهج البنيوي في قراءة التراث، إلا أن اعتباراته للمنهج كأداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها [٨٣].

ولذلك يأخذ الجابري بالمنهج البنيوي لأنه الأداة الأنسب في قراءة التراث، لاهتمامه بالكل اكثر من اهتمامه بالأجزاء، فضلا عن نظرته للأجزاء في اطار الكل الذي تنتمي اليه ضروري لأكتساب رؤية اشمل واعمق، ويزاوج الجابري المنهج البنيوي بآخرين، لأكتمال الاطار الموضوعي في قراءة التراث العربي الاسلامي، وهي النظرة التاريخية التي تهتم بمتابعة الصيرورة الفكرية وربطها بالواقع، لأكتشاف العوامل الفاعلة فيها والموجهة لها (الايديولوجيا)، وهذه المزاوجة بين النظرة البنيوية والنظرة التاريخية والطرح الايديولوجي، هي الاساس المنهجي للرؤية الجابرية لمعالجة المشاكل الفكرية في الثقافة العربية المعاصرة[٨٤].

ولا يتم تحقيق الموضوعية بهذه النظرة والرؤية النقية للمناهج المعرفية في قراءة التراث العربي الاسلامي، إلا من خلال فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع، وبالتالي ان تحرير الذات من هيمنة الموضوع (النص التراثي) يتطلب اخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوَّله بالفعل الى موضوع للذات، الى مادة للقراءة [٨٥].

هذه العملية تُكلل بجانبين وهما، تحديد الموضوع بالنسبة الى الذات وهذا يكون بالخطوات الثلاث التي اسلفنا ذكرها وسوف نتناولها بشيء من التفصيل:

الخطوة الاولى وقوامها المعالجة البنيوية، وهو ما يقترحه الجابري وما يقصد به ((الانطلاق في دراسة النصوص كما هي معطاة لنا، وان هذا يعني وضع جميع انواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، ككُل، تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد [٨٦].

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي، ويتعلق الامر اساسا بربط فكر صاحب النص الذي اعيده بمجاله التاريخي بكل ابعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية، هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل ايضا لاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة، والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي او عدم التناقض، بل هو الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينه مما يمكن ان يتضمنه النص وما لا يمكن ان يتضمنه [٨٧].

٨٢- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص٤٦.
٨٣- المصدر نفسه، ص٤٢.
٨٤- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص٤٣.
٨٥- المصدر نفسه، ص٢٧-٢٨.
٨٦- محمد عابد، التراث ومشكل المنهج، من كتاب المنهجية في الادب والعلوم الانسانية، مجموعة مؤلفين، ص٨٤.
٨٧- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص٢٨.

وتتجسد هاتان الخطوتان بصورة واضحة عند الجابري من خلال قراءته للفلسفة السينوية، معتقداً ان لفلسفة ابن سينا وجهين مختلفين بل متناقضين تماما، الاول الذي مثل الازدهار الكمي لمؤلفاته، والثاني الذي مثل المدشن الفعلي لمرحلة الجمود، والانحطاط لتلك الثقافات [٨٨]. وهذا الحكم ناتج عن القراءة البنيوية التاريخية لفكر ابن سينا والالمام بكل ما يحيط بهذا الفكر من أبعاد ثقافية، وايديولوجية، وسياسية، واجتماعية، ولكن هذه الرؤية تبقى غير مكتملة ما لم يسعفها الطرح الايديولوجي.

وهي الخطوة الثالثة في منهج الجابري، ويقصد به الكشف عن الوظيفة الايديولوجية (الاجتماعية والسياسية) التي اداها الفكر المعني، او كان يطمح او يراد منه ان يؤديها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي اليه[٨٩]. يبين الجابري الطرح الايديولوجي في فلسفة ابن سينا، كونها فلسفة توفيقية تلفيقية تحاول الجمع بين اربعة عناصر متنافرة بل متعارضة، علم الكلام، والتصوف، والفلسفة الارسطية (= الفارابي)، والفلسفة الاسماعيلية الهرمسية، بمعنى توظيف المادة المعرفية للمضمون الايديولوجي، وهو بمحاولاته التوفيقية بين الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية، وهذا ما تتصف به الفلسفة في الاسلام، وبخاصة الفلسفة المشرقية، لأنها قراءات وظفت المادة المعرفية نفسها لاهداف ايديولوجية مختلفة متباينة [٩٠].

ومن ثم ان اتباع هذه الخطوات التي ذكرت بمنهجية وحيادية وعقلانية، هي ما يتوقف عليها الجانب الثاني، وهو تحرر الذات من الموضوع، وهذا التحرر يشرع في بناء الموضوع بناءً جديداً وفي افق جديد. لأن فصل الذات عن التراث عملية ضرورية وهي خطوة اولى نحو الموضوعية. والمكتسبات المنهجية للعلوم تؤكد حيادية البحث، وتحرر الوعي من الفهم الذي يؤسسه المسبقات الذاتية، او الرغبات الحاضرة، ويجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف الى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه [٩١].

مع اقتران هذه القراءة بالحدس الاستشرافي (البنيوي) الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة وتعيش اشكاليتها ومشاغلها، أي محاولة ان تقرأ نفسها في الذات المقروءة، مع الاحتفاظ بهذه الاخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الأمر الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها، وبكامل شخصيتها، وهي محاولات لقراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة [٩٢].

وبالنتيجة ان القراءة العصرية التي يقترحها الجابري، تهدف الى جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي الوقت ذاته جعله معاصرا لنا من جهة اخرى على صعيد الفهم والمعقولية، والخلاصة التي يصل اليها الجابري، بأن الأصالة والمعاصرة لاينفصلان، لأن من نشد الأصالة بدون المعاصرة، كمن ينشد المعاصرة بدون الأصالة، الأول مقلد والثاني تابع، بل كلاهما مقلد وتابع [٩٣].

٨٨- المصدر نفسه، ص١٢.
٨٩- المصدر نفسه، ص٢٨.
٩٠- الجابري، محمد عابد، السينوية: فصولها واصولها، من كتاب دراسات مغربية، مجموعة مؤلفين، دار التنوير، بيروت، سنة١٩٨٥م، ط١، ص٢٢٩.
٩١- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص٢٧.
٩٢- المصدر نفسه، ص٢٩.
٩٣- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص٦٠.

الخاتمة

الرحلة بين نصوص الجابري المكتنزة بمحتواها المعرفي وإلمامها بكثير من التفاصيل والجزئيات للمنجز الفلسفي، والفكري للتراث العربي الاسلامي، توصلنا من خلال هذه البحث الى ابرز النتائج الآتية:

- ان الجابري استخدام واستعار الكثير من المرجعيات والمناهج دون الاشارة الا ما ندر.
- استعار الجابري التقسيم اللالاندي لمفهوم العقل الى مكَّون ومكِّون، وعد الاول هو الذي يدور في حلقة مفرغة من المبادئ واليقينيات وما تكونت من خلال الحقب الماضية وما هو سائد في عصرنا الراهن، بعكس العقل في عصر التدوين حيث كان عقلا فاعلا منتجاً.
- استخدم الجابري مفهوم القطيعة الباشلارية من خلال قراءته للتراث العربي الاسلامي، وبين ان الحقب التأريخية لهذا التراث متكون من قبل ثلاثة انظمة كونت العقل واصبحت بنية اساسية في العقل العربي وهذه الانظمة تتخللها القطائع فيما بينها، والسبب في ذلك يرجع الى ماهية الاشكاليات التي تسود في كل حقبة وطرق معالجتها والادوات المعرفية المستخدمة في ذلك وحتى الايديولوجيات المتبعة، تختلف جذريا من نظام معرفي يسود في حقبة معينة الى اخرى.
- هذه الانظمة المعرفية استعارها الجابري من فلسفة فوكو ومنهجه الاركيولوجي في دراسة التاريخ الاوربي وهو على ضوء ذلك قسم التاريخ العربي الاسلامي وفق هذا المنظور الفلسفي الفوكوي.
- حاول الجابري ان يوفق بين الاصالة والمعاصرة، من خلال فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع، عن طريق اتباع المنهج البنيوي وعدّ الموضوع (التراث النصي) بنية معرفية تتناول ككُل وليس كأجزاء، وهذه الرؤية الكلية تكشف عن البنية المعرفية التي يحملها النص نفسه وما يكمن داخله او ماهو مسكوت عنه من خلال استخدام الحدس البنيوي البرجسوني، فضلا عن استعانته بالمنهج التأريخي والذي انتهج فيه الاسلوب التحليلي، ومحاولة الكشف عن الغاية الايديولوجية التي اخرجت هذا النص وماهو المراد من تحقيقه من خلال الطرح الايديولوجي، ووصولا الى الموضوعية التامة لا تتم فقط بما ذكر، بل لابد من الحفاظ على المسافة المحددة لكل من الذات والموضوع مع ضمان استقلاليتهما أحدهما عن الآخر، لعدم الانزلاق في الرؤية الايديولوجية وهذا ما حدث مع كثير من التيارات الفكرية العربية عند رجوعها للتراث العربي الاسلامي ومحاولة النهوض بالواقع الفكري العربي، كالتيار السلفي، والليبرالي، والماركساوي.
- يدعي الجابري ويكرر هذا الادعاء انه يقرأ التراث قراءة عقلانية، نقدية، موضوعية، ابستمولوجية، بعيدة عن الرؤية الايديولوجية المتعصبة، إلا انه لا يستطيع تجنب الوقوع في الايديولوجيا القومية والمذهبية، فبالاولى اضفى جميع الصفات اللاعقلانية واللامنطقية الى الفلسفة المشرقية وعدها عاملا اساسيا في انحطاط المنجز الفلسفي وذلك بتبنيها للآراء الغنوصية والهرمسية وتأثرها بالديانات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية ومحاولاتهم الفاشلة للتوفيق بينها وبين الشريعة الاسلامية والتي ادت الى غياب العقل والبرهان في ذلك، كما هو معلوم ان خير من جسد الفلسفة المشرقية هما الفارابي، وابن سينا اللذان ينسبان الى قومية غير العربية، اما المغرب العربي والذي كان اكثر بعدا عن تأثير الفلسفات المشرقية والغنوصية اتسم بالعقلانية والمنطقية والطريقة العلمية في تناول الموضوعات

الفلسفية، ووجدت ذروتها عند ابن رشد كما تجسدت في تلك الحقبة كل مقومات وصفات النهضة العربية للتراث العربي الاسلامي بمنجزها الفلسفي والفكري الذي اشاع في الارجاء الفكرية والفلسفية الاوربية وهذا الانجاز قد تم بفضل القطيعة المعرفية مع الفلسفة المشرقية، وكذلك على المستوى المذهبي والعقائدي حيث ان الاعتقادات الدينية في المشرق العربي للفرقة الاسماعيلية والتصوف والعرفان الشيعي مبني على الرؤية الغنوصية والتفسير الباطني بسبب تاثير الديانات الشرقية القديمة والهرمسية والافلوطينية، اما في المغرب قد كانت العقائد مبنية على العقلانية وهذا دعا ابن حزم الاندلسي على إعادة تأسيس البيان (ككُل) في الشريعة والعقيدة واللغة، ومن هنا أبطل ابن حزم القياس الذي قننه الشافعي ورسمه اتباعه، ومحاولة تأسيسه على أسس ابستمولوجية جديدة، والتمسك بظاهر النص، وليس الظاهر بمعنى التقيد بالنص في إصدار الأحكام الشرعية وحسب، بل هو أيضا رفض كل تفسير باطني، أما الرؤية الأديولوجية التي اتسمت في فكر الجابري هو اختزال الفكر المشرقي بكل جزئياته الفكرية والدينية والسياسية والفلسفية ببعض الصفات مثلت هذا الفكر، وهذه الرؤية الأيديولوجية السلبية قسمت البلاد العربية جغرافيا، مشرق غنوصي، ومغرب عقلاني.

- اثر الفكر الرشدي على الجابري كان واضحا من خلال اعتقاده ان كل فكر وفلسفة منسجمة مع واقعا لا يكون الا رشديا.
- الجابري حاول ان يمزج بين الحاضر والتراث لبناء رؤية مستقبلية لا تهمل الحاضر ولا تقع في اسر الماضي، للنهوض بالفكر العربي والثقافة العربية.

المصادر والمراجع

١. باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة، خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٢م، ط٢.

٢. باشلار، غاستون، العقلانية التطبيقية، ترجمة, بسام هاشم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سنة ١٩٨٧م، ط٢.

٣. بغوره، الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الاعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٠م.

٤. جاكسون، ليونارد، بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، ترجمة، ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ٢٠٠١م.

٥. التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٤م، ط١.

٦. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٦م، ط٩.

٧. الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة٢٠٠٦م، ط١.

٨. الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ١٩٩٨م، ط١.

٩. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة٢٠١٠م، ط١٠.
١٠. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة١٩٩٩م، ط٢.
١١. الجابري، محمد عابد، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة١٩٩٠م، ط٢.
١٢. خطابات الـ(مابعد)، مجموعة مؤلفين، منشورات ضفاف، بيروت، سنة ٢٠١٣م، ط١.
١٣. الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، سنة ٢٠٠٠م.
١٤. دراسات مغربية، مجموعة مؤلفين، التنوير، بيروت، سنة١٩٨٥م، ط١.
١٥. ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة، محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، سنة ١٩٩٦م.
١٦. ستيس، ولتر، الزمان والازل، ترجمة، زكريا ابراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.
١٧. عطية، احمد عبد الحليم، جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، لبنان، سنة ٢٠١٠م، ط١.
١٨. العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة٢٠١٢ م، ط١.
١٩. فضل، صلاح، النظرية البنائية في النقد الادبي، دار الشروق، القاهرة، ط١.
٢٠. فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، سنة٢٠٠٧م.
٢١. فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي القومي، بيروت، سنة ١٩٨٧م، ط٢.
٢٢. فوكو، ميشيل، الكلمات والاشياء، ترجمة، مطاع صفدي واخرون، مركز الانماء القومي، بيروت، سنة ١٩٩٠م.
٢٣. قضايا التنوير في الفكر العربي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٤ م، ط٢.
٢٤. المنهجية في الادب والعلوم الانسانية، مجموعة مؤلفين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سنة٢٠٠١م، ط٣.
٢٥. وقيدي، محمد، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٠م، ط١.
٢٦. ولد اباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، سنة٢٠٠٤م، ط٢.

الموسوعات والمعاجم

١. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج١٤.
٢. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل احمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، مج١.

البحوث والرسائل الجامعية

١. هاشم، رافد قاسم، ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، بحث منشور في مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، سنة ٢٠١٣م، مج ٣، ع١.
٢. راشد، قاسم جمعة، النظام المعرفي عند ميشيل فوكو، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٤م.
٣. موسى، كريم، انسنة تطور العلم في فلسفة توماس كون، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٧م.