التوظيف الإجر ائي للمفاهيم عند محمد عابد الجابري

_ بحث في المسوّغات والتجليات_

محمد شوكري
دكتوراه في الآداب- تحليل الخطاب-
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
سوس ماسة

ملخص:

استعان محمد عابد الجابري (1935-2010) بترسانة مفاهيمية ضخمة، وأكد باستمرار أنه يوظفها توظيفا إجرائيا، أي لا يعتبرها قوالب نهائية ولا حقيقة قطعية... كما تدعو إلى ذلك النظرة الشمولية.

تدرس مقالتنا التوظيف الإجرائي للمفاهيم عند الجابري، وتنقسم إلى محورين، الأول يهتم بمسوّغات التوظيف الإجرائي عنده، ونؤطره بالسؤال التالي: ما هي الحجج التي اعتمدها الجابري ليسوّغ التوظيف الإجرائي للمفاهيم؟ أما الثاني فيدرس تجلّيات التوظيف الإجرائي لمفهوم النظام المعرفي/ الإبستيمي لديه، ونؤطره بسؤال ثان مؤداه ما يلي: ما هي تجليات التوظيف الإجرائي لمفهوم الإبستيمي في خطاب الجابري؟ وسنختم المحورين بخاتمة نجيب فيها عن سؤال ثالث، هو: ما هي القواعد المنهجية(الصورية) العامة التي يمكننا استخلاصها من مجمل مسوّغات التوظيف الإجرائي وتجلّياته عند الجابري؟

Abstract :

Mohamed Abed al-Jabri (1935–2010) deploys a substantial conceptual apparatus, which he explicitly claims to use in an operative (instrumental) manner. He thus refuses to reify concepts into closed theoretical frameworks or definitive truths, in contrast to holistic approaches. This article investigates this operative deployment along two analytical axes articulated through three guiding questions.

First: what arguments does al-Jabri put forward to legitimize the operative use of concepts? Second: how is the operative use of the concept of *episteme* (or cognitive system) manifested within his discourse?

A third, synthetic question structures the conclusion: what general (formal) methodological rules may be inferred from the totality of the justifications and manifestations of operative use in al-Jabri's work?

1- مسوغات التوظيف الإجرائي للمفاهيم

1-1 أولوية الموضوع

أكد الجابري أكثر من مرة أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج وطريقة توظيف المفاهيم، إذ مهما كان المنهج والمفهوم علميين، ومهما كانا مضبوطين، فإن الاستفادة منهما مرهونة بمدى مطاوعتهما للموضوع، وتأسيسا على ذلك فقد تخلى الجابري في مشروعه حول العقل العربي، وبالذات في الجزء الثالث "العقل السياسي العربي" (1990) والجزء الرابع "العقل الأخلاقي العربي" (2001) عن توظيف مفهوم الإبستيمي، إذ عوضه تباعا بمفهومي المخيال الاجتماعي Imaginaire Social[1] ونظم القيم، مسوّغا اختياره بكون الجزء الأول"تكوين العقل العربي" (1984) والثاني" بنية العقل العربي" (1986) -من المشروع نفسه- يدرسان موضوعا واحدا هو أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية، أما موضوع" العقل السياسي العربي" فهو عقل الواقع العربي، أي محددات الممارسة السياسية، وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية، وامتداداتها إلى يوم الناس هذا.

وبناء عليه، فدراسة "العقل السياسي العربي" تطلب -وفق الجابري- توظيف مفهوم المخيال الاجتماعي بدل توظيف مفهوم النظام المعرفي، كما تطلب موضوع "العقل الأخلاقي العربي" توظيف مفهوم نظم القيم بديلا عن مفهوم النظام المعرفي.

على الرغم من أن موضوع" العقل الأخلاقي العربي" يندرج بدوره ضمن العقل العملي على غرار "العقل السياسي العربي"، مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة، ويسمح بالتالي بتوظيف نفس العدة المفاهيمية فيهما معا، إلا أن الجابري لم يوظف الجهاز المفاهيمي نفسه، وذلك بمسوّغ أن "العقل السياسي العربي" موضوعه السياسة كما وقعت وتقع بالفعل، أما السياسة كجزء من العلم المدني (والأخلاق جزؤه الأول عند القدماء) فالمقصود بها السياسة كما ينبغي أن تكون، أي إن موضوع "العقل السياسي العربي" هو السياسة كما مارسها الحكام فعلا بغض النظر عن نواياهم

[1] ارتبط مفهوم النظام المعرفي عند الجابري بموضوع العقل النظري ووظيفة إنتاج المعرفة، في حين ارتبط مفهوم المخيال الاجتماعي بموضوع العقل العملي ووظيفة ممارسة السياسة أو على الأقل بيان كيفية ممارستها، ويوضح الجدول التالي بعض الفوارق بين المفهومين:

خصائص مفهوم المخيال الاجتماعي	خصائص مفهوم النظام المعرفي
يبحث في ممارسة السلطة.	يبحث في إنتاج المعرفة.
يخترق الأنظمة المعرفية.	يكشف عن الأنظمة المعرفية.
يكشف ما هو برغماتي في العقل.	يكشف ما هو معرفي في العقل.

وإراداتهم، أما السياسة باعتبارها فرعا من علم الأخلاق فيقصد بها: السياسة كما يجب أن تمارس لتحقق أهدافها الأخلاقية والإنسانية المنتظرة منها[1].

1-2 نسبية السلطة المرجعية للمفهوم

لم يتقيد الجابري عند توظيف المفاهيم بمرجعياتها الأصلية، فكثيرا ما تعامل معها بحرية واسعة، فقال "فإذا وجدت مفهوما من المفاهيم الرياضية أو السوسيولوجية أو التحليل النفسي وتوقعت إجرائيته بالنسبة لموضوعي أستعمله، وقد نبهت مرارا على أن هذا لا يعني أنني أتقيد بجميع المؤطرات التي كانت وراء هذا المفهوم [...]"[2].

إن عدم الانضباط إلى السلط المرجعية الأصلية للمفاهيم يعد ممارسة مشروعة في نظر الجابري، فقد لجأ إليه أرسطو حين كيّف العناصر الواردة من العلوم المصرية القديمة مع مبدأ الحضارة اليونانية أي مع مبدأ الخلق من عدم، ولجأ إليه الفارابي بدوره حين كيّف الوافد اليوناني مع مبدأ الحضارة العربية الإسلامية أي مع مبدأ الخلق من لا شيء[3].

1-3 خصوصيات الثقافة العربية الإسلامية

أدرك الجابري أن عملية الاقتراض المفاهيمي تحفها مخاطر متعدّدة، وتتضاعف تلك المخاطر إذا استحضرنا أربعة معطيات، هي:

- أولا: إن عملية النقل تتمّ بين حقول معرفية مختلفة.
- ثانيا: إن عملية النقل تتمّ من ثقافة إلى ثقافة ثانية.
- ثالثا: تعتبر المفاهيم نفسها مصدرا دائما للبس ولأخطاء المعنى والتفسير.
- رابعا: يمتلك كل مفهوم سلطة مرجعية خاصة به قد تعيق عملية نقله وتوظيفه.

تفرز المعطيات السابقة- وغيرها- ما يسمى بقلق المفاهيم الغربية داخل الثقافة العربية الإسلامية، وقد أشار الجابري نفسه إلى تجارب تؤكد ذاك القلق منها تجربة النهضة العربية، فقد ترجم رفاعة الطهطاوي- على سبيل المثال-

---

[1] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 2014. ص. 20.

[2] محمد عابد الجابري: مواقف إضاءات وشهادات، منشورات دار النشر المغربية، العدد: 1، 2003. ص. 37.

[3] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، 1993. ص. 67.

الحرية بالرخصة، والأحزاب بالطرائق، والثورة بالفتنة، والمظاهرات بالزحامات... وهي ترجمات حرمت المفاهيم الغربية من شحنتها الليبرالية وألبستها لباسا تراثيا مشحونا بخلفيات فقهية لا صلة لها بها[1].

سوّغ الجابري القلق الذي تعيشه المصطلحات والمفاهيم الغربية داخل الثقافة العربية الإسلامية بتعامل الباحثين العرب معهما كحقيقة جاهزة ومكتملة، واقترح تبيئة المفاهيم كحل لتجاوز ذاك المشكل.

1-4 مركزية التبيئة المفاهيمية

أكد الجابري أن المسؤولية الملقاة على الكاتب (فيلسوفا، ومفكرا، وناقدا...) تلزمه بإمعان النظر والتأمل في الأبعاد والنتائج التي سيسفر عنها نقله للمفاهيم، إذ لا بد أن يكون الكاتب ملما بالمفهوم الذي يود نقله، وأن يحرص على تدقيق الغايات من نقله، وأن يدرك إدراكا تاما ما سيترتب عن توظيفه من منفعة ومضرة، فيعمل على تعميق المنافع وتقليص الأضرار.

اقترنت تبيئة المفاهيم عند الجابري بثلاثة مستويات، هي:

- نقل المفهوم من حقول معرفية إلى حقل الفلسفة.
- نقل المفهوم من الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية الإسلامية.
- نقل المفهوم من التراث العربي الإسلامي إلى قضايا الواقع العربي الإسلامي الراهن.

قال الجابري مشيرا إلى مركزية التبيئة داخل خطابه ما يلي: "[...] وفي الحقيقة أنا لا أنزعج لشيء أكثر من انزعاجي من اللحظة التي أجد نفسي فيها أستعمل مفهوما في ميدان بنفس المعنى الذي استعمله فيه صاحبه في ميدان آخر، حينئذ أحس أنني أشرب وأكل بملعقة ليست لي، ليست هي الملعقة التي تلائم عادتي في الأكل والشرب، ولكن عندما أشعر أنني آخذ أداة وأعطيها- ولو بيني وبين نفسي فقط- معنى آخر أو تلوينا من التلوينات فحينئذ أشعر أنني مخلص لموضوعي وهذا شيء مهم: أن يبقى الإنسان مخلصا للموضوع، موضوع البحث محترما له، متقيدا بحدوده وأبعاده لا يتعداها ولا يعتدي عليها"[2].

[1] محمد عابد الجابري: حفريات في المصطلح مقاربات أولية، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد: السادس، دجنبر 1993. ص. 22.

[2] محمد عابد الجابري: مواقف إضاءات وشهادات، منشورات دار النشر المغربية، العدد: 19، سبتمبر، 2003. ص. 38.

لا يتخيل الجابري إمكانية نقل مفهوم غربي إلى الثقافة العربية الإسلامية مع الاحتفاظ بكل حمولاته وخلفياته، لأن من شأن ذلك أن يحوّل المفهوم من أداة مساعدة في التحليل إلى عائق ابستيمولوجي يقف في طريق بناء تحليل علمي وموضوعي، لهذا فالمطلوب عند نقل مفهوم ما هو استحضار خلفياته وتطويعها، حتى يصير متناسبا مع خصوصيات الثقافة العربية الإسلامية، لهذا قال الجابري"[...] أشعر بالراحة عندما يبدو لي أنني قد استطعت أن أبيئ مفهوما ما تبيئة مقبولة، بمعنى أن المشكل الذي أعانيه، ولا شك أننا نعاني منه جميعا، هو تبيئة المفاهيم [...]، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن، تعبر عن معطياتنا، أو على الأقل تصلح لنا كأدوات إجرائية [...]"[1].

2- تجليات التوظيف الإجرائي لمفهوم الإبستيمي

2-1 مسار التوظيف

ابتكر ميشيل فوكو مفهوم النظام المعرفي في ستينيات القرن الماضي، وقد تميزت تلك الفترة التاريخية بهيمنة الفلسفتين الوجودية والماركسية، لهذا قوبلت أفكاره بكثير من النقد والحيرة والسجال الذي وصل إلى درجة اتهامه بخدمة البرجوازية ومعاداة النزعتين الإنسانية والتاريخية (Historicisme-Humanisme)، إلا أن الأحداث التي عرفتها فرنسا سنة 1968 دفعت إلى الانفتاح على فكره والإنصات إليه، كما دفعت الأوضاع التي شهدها العالم العربي بعد النكسة العربية إلى الاهتمام بخطاب الجابري، الذي اتهم بدوره بالشوفينية ومعاداة التاريخ...

وظف فوكو مفهوم الإبستيمي، في مؤلفاته الأولى التالية: "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" (1961) و" تاريخ العيادة" (1963) و" الكلمات والأشياء" (1966)، إلا أنه تخلى عنه في مؤلفاته اللاحقة، حيث عوضه في كتابي: "أركيولوجيا المعرفة" (1969) و" نظام الخطاب" (1971) بمفهوم المقال، وقد أرفق ذلك التعويض بإلحاح كبير على موت الإنسان[2].

أما الجابري فقد وظف مفهوم الإبستيمي توظيفا صريحا أول مرة سنة 1984 وكان ذلك في الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي، واستمر في توظيفه في الجزء الثاني- قبل أن يتخلّى عنه في الجزأين الثالث والرابع من المشروع

---

[1] المرجع نفسه. ص. 53.

[2] فسر زكريا ابراهيم هذا الاقتران الشديد بين التخلي عن مفهوم الابستيمي والإلحاح على موت الإنسان بكون فوكو أراد أن يقول ما يلي: إن ابستيمية الإنسان على النحو الذي ظهرت به في القرن السابع عشر، هي الآن بصدد الاختفاء، والمشكلة هي أن هذا الإنسان يرفض التوقيع على شهادة وفاته. للتوسع أنظر، زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية: مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، منشورات مكتبة مصر. (ب ت). ص. 144 وما بعدها.

نفسه كما بينا سلفا- إلا أنه وبالعودة إلى كتابه المرجعي" نحن والتراث" (1982) نقف عند ما يمكن أن نسميه بالتوظيف الضمني لمفهوم الإبستيمي؛ حيث ميز الجابري في كتابه ذاك بين المدرسة المشرقية (الكندي والفارابي وابن سينا...) وإشكاليتها (التوفيق بين العقل والنقل)، وبين المدرسة المغربية (ابن رشد وابن ماجة وابن طفيل...) وإشكاليتها (الفصل بين العقل والنقل)، فخلص إلى أن المدرسة المشرقية انتهت- خاصة مع ابن سينا- إلى شكل من أشكال العرفان الذي طالب بالقطع معه، في حين أسست المدرسة المغربية مع ابن رشد عقلانية وحسا نقديا طالب بالانتظام داخلهما، وقد طور الجابري هذه الخلاصة في الجزأين الأول والثاني من مشروع نقد العقل العربي، بحيث ميز داخلهما بين ثلاثة أنظمة معرفية، هي: البيان والعرفان والبرهان، فأخرج ما أنتجه ابن سينا من دائرة البرهان وألحقه بدائرة العرفان وطالب بإحداث قطيعة معه لأنه يمثل العقل المستقيل في الإسلام، في حين صنف ما أنتجه ابن رشد ضمن دائرة البرهان وطالب بالانتظام داخله لأنه يمثل تنصيب العقل في الإسلام.

2-2 الشبكة المفاهيمية

لا يقصد بمفهوم الإبستيمي لدى فوكو شكلا من أشكال المعرفة، أو نمطا من أنماط العقلانية الذي يظهر وحدة موضوع البحث في فكر معين أو في مرحلة تاريخية معينة، بل يقصد به مجموع العلاقات التي يمكن أن يكتشفها الباحث في مرحلة معطاة بين العلوم عندما يقوم بتحليلها في مستوى الانتظامات الخطابية، كما يقصد به حصيلة علاقات غير مرئية يتطلب اكتشافها توظيف شبكة مفاهيمية غنية وأدوات أركيولوجية متعددة[1]. أما عند الجابري فيقصد بالإبستيمي: "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[2]، أي يقصد به البنية اللاشعورية للثقافة.

يتمازج إذن مفهوم الإبستيمي عند فوكو والجابري بمفهومي البنية واللاشعور... إلا أن ذلك لا يعني تطابق الشبكة العلائقية لمفهوم الإبستيمي داخل خطابيهما، كما لا يعني أنهما وظفاه للغايات نفسها.

---

[1] تشتق كلمة الأركيولوجيا" (= علم الآثار) من اللفظ اليوناني" أركيه" arché أو 'أرخايوس' arkhaios الذي يعني" قديم"، ونحن نعرف أن دراسة الآثار القديمة تستلزم القيام بحفريات، من أجل استخراج آثار الماضي من طوايا الأرض، والعمل على إعادة تركيب تاريخ الحضارات القديمة، إلا أن فوكو لا يستخدم الأركيولوجيا بهذا المعنى المعروف، وإنما يستخدمه من أجل دراسة ما يسميه بـ" أرشيف" كل عصر بغية الكشف عن المجال الابستيمولوجي، الذي يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه. للتوسع أنظر، المرجع نفسه. ص. 119.

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة العاشرة، مارس، 2009. ص. 37.

نسج فوكو بين مفهوم النظام المعرفي ومفاهيم أخرى منها: اللامفكر فيه[1]، والعود الأبدي (لا وجود لعود ولا وجود لشيء أبدي)، والإنسان الأعلى[2]، وإرادة القوة[3]... إضافة إلى الجينالوجيا، إذ بعد أن وظّف الأركيولوجيا عند دراسة الأنساق المعرفية، مزج في كتبه الأخرى "المراقبة والعقاب" و"نظام الخطاب" و"تاريخ الجنسية" بين الأركيولوجيا ومفهوم الجينالوجيا[4].

لم يوظف فوكو الشبكة المفاهيمية أعلاه بغرض وضع تاريخ للأفكار يضم وقائع وأحداثا ومعاني ودلالات -كما يفعل المؤرخ-، وإنما وظفها بغرض دراسة الأرشيف[5]، محاولا الكشف عن النسق الخفي الذي يتحكم في ظهور الأحكام واختفائها أو في ظهور أحكام بدل أحكام أخرى داخل الثقافة الغربية، فاهتم لأجل ذلك بإبراز مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء في المجتمع الغربي، وهي المظاهر التي تشكل -بحسب فوكو- الحقيقة الخفية القابعة في أعماق النسق المعرفي الغربي، لهذا اعتبره نسقا متواطئا لأنه يظهر ما يود إظهاره من عقلانية وتنوير وإنسانية... فقط، في حين يطمس الجوانب المظلمة من قهر ومرض وجنون واضطهاد...

لم يقترض الجابري الشبكة المفاهيمية الفوكوية كاملة، إذ أحاط مفهوم النظام المعرفي بشبكة مفاهيمية مغايرة (الاجترار الثقافي، والركود الثقافي، والإطار المرجعي...) محاولا من خلالها البرهنة على وجود ثوابت لاشعورية داخل العقل العربي، فانتهى إلى أن أشياء كثيرة (تصورات، ومواقف، وصراعات، ورؤى...) ظلت ثابتة داخل الثقافة العربية على الرغم من الهزات العنيفة التي عاشتها اجتماعيا وسياسيا... وتشكل مجموعة تلك الأشياء الثابتة واللاشعورية -وفق الجابري- بنية العقل العربي التي طالب بالقطع معها من أجل تدشين مشروع الحداثة العربية.

---

[1] تحدث هيدجر في بحثه حول تاريخ الفلسفة عن اللامفكر فيه لدى الفلاسفة (منذ الفلاسفة الإغريق وصولا إلى عصره). وتساءل فوكو بدوره عن هذا الشيء الذي يدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة للفلاسفة المعاصرين. للتوسع أنظر. أحمد الطريبق: نقد فلسفة الحداثة عند مشيل فوكو- 1 نقد فلسفة التاريخ-، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014. ص. 80.

[2] هو كائن عليه تجاوز نفسه، وهو إنسان التفاؤل التراجيدي، الذي يعلم جيدا أن الحياة صراع مستمر، وحرب مستمرة ضد الطبيعة وقواها. المرجع نفسه. ص. 77.

[3] هي إرادة كامنة في الإنسان، فهي رهان عظيم ودائم الإنجاز، ولوكان فيها هلاكه، إنها إرادة تحرك التاريخ. وقد جسد الإغريق هذه الإرادة من خلال مواجهة الآلهة والتغني بالصراع والمواجهة، ونذكر أن نمو الفلسفات كان رهينا بهذه الإرادة غير المستسلمة. للتوسع يمكن العودة إلى كتاب، فريدريك نيتشه: إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، تقديم وترجمة: محمد الناجي، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

[4] مفهوم وضعه نيتشه للبحث في الكيفيات التي تشكّلت بها الأوهام والقيم المطبقة داخل المجتمعات، وقد ارتبط استخدام الجينالوجيا لدى فوكو بالوثائق والمخطوطات وبالبدايات بدل الأصل؛ فـ" التاريخ الجينالوجي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي، قائم على تصوّر مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا. ولا تختلف طريقة الجينالوجيا عن طريقة الأركيولوجيا فكلاهما يدرس التوزع والتبعثر والهوامش والأطراف... ويتأسسان معا على مبدأ الانفصال حيث يتخذان منه مفهوما للتحليل وميدانا للدراسة، لأن هدفهما هو" إبراز الحدث في تفرده ووحدته". الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة مشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000. ص. 327 وما بعدها.

[5] قصد فوكو بالأرشيف" جملة الأشياء التي قيلت في ثقافة ما، فاهتمّ الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها باستمرار، ووقع تكرارها وتحريرها. للتوسع أنظر: المرجع نفسه. ص. 114.

2-3 مرجعيات التوظيف:

يعتبر ميشيل فوكو امتدادا طبيعيا لفلاسفة غربيين، وفي مقدمتهم نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) وهيدجر Martin heidegger (1889-1976)، اللذين انتقدا كثيرا فلسفة التاريخ الهيغيلية Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)، لأنها قامت على خلفيات ميتافيزيقيا وعلى مركزية العقل والاستمرارية التاريخية... وقد شكلت انتقاداتهما لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة الغربية، حيث استطاعت أن تزعزع مفاهيم الفلسفة الهيغيلية (وبالذات مفاهيمه المركزية: المطلق والزمن والصيرورة والعقل والتقدم والغائية...).

تبنى فوكو الانتقادات التي وجهها كل من هيدجر ونيتشه إلى الفلسفة الهيغيلية، فسعى عبر توظيف الإبستيمي إلى تقويض الوحدة الاتصالية لدى هيغل، وكل ما يرتبط بها من نزوع نحو المطلق.

كما استعان فوكو- إضافة إلى مفاهيم هيدجر ونيتشه- بالمفاهيم العلمية الجديدة التي وضعها غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1927)، وكلها مفاهيم تدافع عن الاختلاف والانقطاع وإعادة البناء والنسبية والاحتمال... وهكذا عوض فوكو مفاهيم هيغل بالمفاهيم الابستيمولوجية (القطيعة، والانفصال، والنسبية...)، ونتيجة لذلك لم يعد التاريخ مع فوكو موجها بقوة خفية كما كان الحال مع هيغل، وإنما صار يتحرك بفضل رغبات البشر المتصارعة والمتنازعة، وهي رغبات لا تتحرك بالضرورة وفق زمن خطي متصاعد متصل، بل تتحرك وفق زمن متصف بالانقطاع والانتقالات الفجائية، وتأسيسا عليه لا نستطيع -وفق فوكو- الحديث عن التقدم، لأن التاريخ لا يتقدم نحو المطلق، وإنما يسير مفتوحا على كل الاحتمالات، ومن هنا دشن فوكو مشروع" الانقلاب على الطرح الهيغيلي".

ويمكننا -على العموم- الحديث عن ثلاث مرجعيات أساسية ساعدت فوكو في تحقيق "انقلابه"[1]، هي:

- مدخل الخطاب التاريخي النقدي أو ما يسمى بمدرسة الحوليات (ظهرت منتصف القرن العشرين)، وقد طالبت بإعادة بناء المنهج التاريخي من خلال وضع تصور جديد للحدث التاريخي يتخلص من الطابع الخطي التصاعدي ومن النزعات الإنسانوية التبشيرية.

[1] للتوسع أنظر، السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو- دراسات فلسفية- دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1994. ص. 12.

- مدخل الإبستيمولوجيا وخلفياتها الانفصالية، التي أرست نهجا جديدا في كتابة تاريخ العلوم، وأسست لنظرة جديدة تجاه التاريخ.

- جينالوجيا نيتشه وتمثل ممارسة جديدة للفلسفة، وقد أغنى بها فوكو منهجه الأركيولوجي.

أما الصيغ التي تجلى من خلالها "الانقلاب الفوكوي"[1]، فهي:

- أركيولوجيا المعرفة، وهدفها هو ضبط الخطابات وتحديد حدودها وانفصالها واقترانها، وقد اكتملت هذه الصيغة بتحليل الأنظمة المعرفية المتعاقبة في الفضاء المعرفي الغربي.
- جينالوجيا السلطة، وهدفها هو الكشف عن الحقيقة داخل المركبات السلطوية، وإبراز كيفية توظيف الحقيقة من لدن السلطة، وتوضيح كيف أن منظومات الحقيقة تتوفر على طابع سلطوي مكثف.
- جينالوجيا الذات، لا تهتم بالتصورات الشخصانية، وإنما تهتم برصد الممارسات التي تنتج أنماطا تاريخية عن الذاتية.

حقق فوكو" انقلابه على الطرح الهيغيلي" مستجيبا للإشكاليات الجديدة التي طرحها تيار ما بعد الحداثة. أما محمد عابد الجابري فلم ينشغل برهانات ما بعد الحداثة وإشكالياتها الغربية.

امتلك الجابري إشكاليته الخاصة التي تحكم تحركاته، وهمومه الموضوعية التي تشغل تفكيره، وسلطته العليا التي توجّه خطابه... وقد أشار الجابري إلى الحدود التي تفصله عن النقاشات الغربية حين قال: "إنهم في أوروبا يتحدثون عن ما بعد الحداثة باعتبار أن الحداثة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر، أما في العالم العربي فالوضع يختلف: إن" النهضة" و" الأنوار" و" الحداثة" لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن "الحداثة" فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة "الأنوار" ومرحلة "النهضة" التي تقوم أساسا على "الإحياء"، إحياء التراث والانتظام فيه نوعا من الانتظام. إن الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا"[2].

---

[1] المرجع نفسه. ص. 13.

[2] نفسه. ص. 13.

وظف الجابري مفاهيمه تحت مراقبة سلطة مشروع الحداثة العربية، اقتناعا منه بكون الحداثة الغربية ليست إلا نموذجا واحدا من نماذج الحداثة، إذ يمكن للعرب تدشين حداثتهم الخاصة عبر اعتماد مكانيزمين متداخلين، هما: إحياء التراث العربي الإسلامي والانتظام فيه من جهة وإلى الانفتاح على المفاهيم الغربية وتبيئتها من جهة ثانية.

ويمكننا -على العموم- الحديث عن مرجعيات متعددة استعان بها الجابري لمناقشة إشكاليات الحداثة العربية، لعل أهمها: الإبستيمولوجيا، والتراث العربي الإسلامي، والفكر الغربي ومفاهيمه، والمنهج الأكسيومي... وقد تطلب مشروع الحداثة لديه الاشتغال على عدة جبهات متداخلة، هي: جبهة التراث، وجبهة التربية والتعليم والفكر، وجبهة الابستيمولوجيا، وجبهة الخطاب العربي وقضاياه المعاصرة، وجبهة السياسة والفضاء العمومي، وجبهة المنهجيات، وجبهة الرشديات (نسبة إلى ابن رشد)، وجبهة الخلدونيات (نسبة إلى ابن خلدون)، وجبهة نقد العقل العربي، وجبهة الدراسات القرآنية.

2-4 حدود التوظيف

على الرغم من أن فوكو تخلى عن مفهوم النظام المعرفي- كما بينا سلفا- إلا أنه لم يتخل عن مستلزماته، التي هي الانفصال وعدم الاستمرار، إذ إن "القاعدة الأساسية في منهج فوكوه الأركيولوجي هي التخلي نهائيا عن مزاعم الاستمرارية""[1]، وهذا فرق جوهري بين فوكو ومحمد عابد الجابري.

إن التاريخ الذي تتعقبه أركيولوجيا فوكو "لا يمت بأدنى صلة إلى المتواليات الكرونولوجية والتعاقبات الزمنية"[2]، ذلك لأن زمن الأركيولوجيا "زمان بلا أصول ولا ماهيات، زمان لا يسكن إلا المسطحات الخطابية، زمان منفصل وتاريخ غير منسجم"[3]، إن زمن الأركيولوجيا عبارة عن "شظايا وشذرات أمام سلسلة لا متكافئة من التحولات، زمان يمثل القطيعة مع كل أنواع التراكمات المكدسة عبر حقب التاريخ الأوروبي[...]"[4].

فحين نتحدث عن الأركيولوجيا عند فوكو نكون بصدد "[...] إبراز تشتت لا يمكنه أن يعزى إلى نظام وحيد من الفوارق، وبإظهار تبعثر لا يرتد إلى محاور مرجعية مطلقة، كما أنه يتعلق بخلخلة للمراكز لا تترك أية قيمة أو امتياز لأي مركز، إن مقالا من هذا القبيل ليس من مهمته أن يقضي على النسيان، أو يستعيد لحظة ميلاد الأشياء التي قيلت،

---

[1] زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية- مشكلة البنية-، مرجع مذكور. ص. 145.

[2] عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007. ص. 42.

[3] الصفحة نفسها.

[4] نفسها.

إنه لا يهدف إلى تقصي الأصول واستذكار الحقائق، بل إنه يتوجب عليه، وعلى العكس من ذلك، أن يصنع الفوارق وأن يخلق الاختلافات"[1].

لا ننفي أن الجابري قد وظف بدوره مفهوم النظام المعرفي بغية تحقيق مجموع من القطائع، التي نذكر منها ما يلي:

- القطيعة مع النزعة التجزيئية التي تنظر إلى الحقول المعرفية كجزر متفرقة.
- القطيعة مع التاريخ المجزأ والانتقال إلى التاريخ المتكامل.
- القطيعة مع تاريخ الفنون المنفصلة والانتقال إلى تاريخ الفنون المتصلة.
- القطيعة مع تاريخ الاختلاف والانتقال إلى تاريخ بناء الرأي.
- القطيعة مع تاريخ راكد والانتقال إلى التاريخ المتحرك.
- القطيعة مع تاريخ المكان والانتقال إلى تاريخ الزمان.
- القطيعة مع تاريخ التزامن والانتقال إلى تاريخ التعاقب.

إلا أن القطائع التي حققها الجابري -أو طالب بتحقيقها- تختلف عن تلك التي حققها ميشيل فوكو، إذ إن قطائع الجابري تمّت في ظل ثنائية الانفصال والاتصال التي تفرضها -وفق رأيه- رهانات مشروع الحداثة العربية، بينما قطائع فوكو تحققت في ظل اللااستمرارية، التي تتطلبها رهانات ما بعد الحداثة الغربية، لهذا تجلى لديهما الإبستيمي بمظهرين مختلفين:

توظيف الابستيمي في ظل اللااستمرارية	توظيف الابستيمي في ظل الانفصال والاتصال
- إبراز التشتت وإظهار التبعثر. - غياب التعاقبات الكرونولوجية. - القطيعة مع أشكال التراكمات. - بروز شظايا من التحولات غير المعقولة والأزمنة المنفصلة...	- إبراز التماسك. - بروز التعاقبات الزمنية. - إظهار التراكمات. - ظهور تحولات معقولة، وأزمنة متصلة...

[1] المرجع نفسه. 43.

لقد اتخذت دراسة الإبستيميات عند الجابري طابعا تزامنيا معقولا، بينما بدت دراستها لدى فوكو عبارة عن تعاقب غير معقول، فكل واحد منها مستقل عن الآخر، إذ يستحيل استنباط ابستيميات فوكو من بعضها البعض "لا بطريقة صورية ولا حتى بطريقة جدلية، وكأن هذا "التعاقب" لا ينطوي على أية صورة من صور "التوالد" تكوينيا كان أم تاريخيا! ولعل هذا ما حدا بجان بياجي إلى القول بأن الكلمة الأخيرة في أركيولوجيا العقل (عند فوكو) هي أن العقل يتغير دون أي سبب أو مسوغ عقلي، وأن بنياته تظهر وتختفي بفعل تحولات ثقافية (أو عرضية) بحتة [...]"[1].

خاتمة

نخصص الخاتمة لاستخلاص جملة من القواعد المتعلقة بما نسميه بمحددات التفكير الإجرائي عند الجابري، ومن تلك القواعد نجد:

- أولا، قاعدة الخصوصيات الثقافية: حرص الجابري على توظيف المفاهيم بشكل يستجيب لخصوصيات الثقافة العربية الإسلامية.
- ثانيا، قاعدة حاجيات الموضوع: حرص الجابري على توظيف المفاهيم بشكل يستجيب لحاجيات المواضيع التي درسها.
- ثالثا، قاعدة رهانات الواقع: حرص الجابري على توظيف المفاهيم بشكل يستجيب لرهانات الواقع العربي الذي يعيش حالة انشطار وازدواجية، بحيث تتصارع على أرضه قيم التراث وقيم الحضارة الغربية.
- رابعا، قاعدة الاقتراض: حرص الجابري على اقتراض المفاهيم دون الالتزام بشبكتها العلائقية وسلطتها المعرفية.

نستنبط من القواعد أعلاه فكرتين منهجيتين ندعي أنهما وجهتا اختيارات الجابري:

- الأولى: لا أقترض من الغرب إلا المفاهيم المتناسبة مع الثقافة العربية ومع الواقع العربي الراهن ومع الموضوع الذي أود معالجته، وعند اقتراضها لابد من تبيئتها والتصرف في سلطها المرجعية.
- الثانية: أهمل المصطلحات التراثية الميتة وأستعيد من التراث المصطلحات القابلة للاستعمال، أي تلك التي تتناسب مع طبيعة الموضوع المعالج ومع خصائص الواقع العربي الراهن، وعند استعادتها لابد من تبيئتها والتصرف في سلطها المرجعية.

[1] زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية- مشكلة البنية-، مرجع مذكور. ص. 143-144.

تقوم الفكرتان السابقتان على مبدأ عام هو مبدأ الوعي بالاختلاف، الذي يتمظهر من خلال ثلاثة مستويات:

- الوعي باختلاف المصطلحات والمفاهيم الغربية عن المصطلحات والمفاهيم التراثية.
- الوعي باختلاف المصطلحات والمفاهيم التراثية عن الواقع العربي الراهن وإشكالياته.
- الوعي باختلاف المصطلحات والمفاهيم الغربية عن الواقع العربي الراهن وإشكالياته.

تؤسس المعطيات أعلاه لمسلمة مفادها ما يلي: إن المفاهيم -مهما كان مصدرها- ترتبط بتاريخها الخاص، أي إنها محكومة بسياق خاص أسهم في تشكلها، ولا يصح تبنيها دون استحضار سياق تكونها، الذي يعتبر عنصرا حيويا يميزها عن بعضها، كما يساعد على كشف خلفياتها وغاياتها وحدودها، لهذا وجب التمييز في كل المفاهيم بين معطياتها العامة ويقصد بها مجمل المواضيع التي يمكن أن يوظف فيها المفهوم (إذ هناك مفاهيم لا يمكن أن توظف في كل المواضيع)، وبين معطياتها الخاصة ويقصد بها النتائج المترتبة عن توظيف المفهوم (إذ يجب أن تختلف هذه النتائج بحسب المواضيع والمجتمعات ومراحل تطورها).

لائحة المصادر والمراجع:

ابراهيم زكريا:

_مشكلات فلسفية: مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، منشورات مكتبة مصر. (ب ت).

بغورة الزواوى:

_ مفهوم الخطاب في فلسفة مشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

الجابري محمد عابد:

_تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة العاشرة، مارس، 2009.

_حفريات في المصطلح مقاربات أولية، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد: السادس، دجنبر 1993.

_العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 2014.

_مواقف إضاءات وشهادات، منشورات دار النشر المغربية، العدد: 1، 2003.

_ مواقف إضاءات وشهادات، منشورات دار النشر المغربية، العدد: 19، سبتمبر، 2003.

_نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، 1993.

الطريبق أحمد:

_نقد فلسفة الحداثة عند مشيل فوكو- 1 نقد فلسفة التاريخ-، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.

مهيبل عمر:

_من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

نيتشه فريدريك:

_إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، تقديم وترجمة: محمد الناجي، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

ولد أباه السيد:

_التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو- دراسات فلسفية- دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.