

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

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

علي قريون

مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع - جامعة الأغواط (الجزائر) ، [a.karboune@lagh-univ.dz](mailto:a.karboune@lagh-univ.dz)

تاريخ النشر: 2021/09/30

تاريخ القبول: 2021/09/17

تاريخ الاستلام: 2021/06/02

### ملخص:

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

### ABSTRACT:

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

**Keywords:** Epistemological rupture, Science history, Arab heritage, Islamic philosophy, Abed Eljabiri.

## 1- مقدمة:

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

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

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

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

## 2- القطيعة الإبيستيمولوجية في تاريخ العلم:

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

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

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

### 3- مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند غاستون باشلار:

يعد مفهوم القطيعة الابستمولوجية (La rupture Epistémologique) من أهم الأسس التي يقوم عليها الفكر الباشلاري لأنه يربط جوانب فلسفته بعضها ببعض وي طرح مشكلة الصلة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم (مهيبيل، 2005، صفحة 220). إن القطيعة هنا لا تعني ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل أنها تعني أكثر من ذلك، أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد، إن ما قبل وما بعد يشكلان عالَمين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر (الجابري، 2006، صفحة 42). إن القطيعة بهذا المعنى خاصة نوعية لتطور العلوم وبذلك يصبح تاريخ العلوم هو تاريخ الأخطاء وليس تاريخ الحقيقة. ويرتبط مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند باشلار بنظريته في تاريخ العلوم التي يعتبرها نظرية علمية جديدة لا تسند في أسسها إلى النظريات السابقة. فتاريخ العلوم ليس انتقالاً ميكانيكياً من مستوى طرح المشكلات وحلها إلى مستوى أعلى، ولا انتقالاً من الأبسط إلى الأعمد، انه عبارة عن قفزات نوعية تحدث في تاريخ العلوم وتتجسد في نشأة نظرية علمية جديدة. هذه القفزات التي لا تحدث بصورة مفاجئة، بل تتشكل عبر مسار جد معقد يتحقق من خلاله نظام جديد. فالقطيعة بهذا المعنى تعني أن التطور العلمي الذي يقوم على أساس قطع الصلة بالماضي، هو طريق جديد لم يكن بإمكان القدماء أن يصلوا إليه بحكم حدودهم المعرفية، وذلك لا يعني التنكر الماضي «فذلك غير وارد في التقدم العلمي الذي يمتاز على أي تقدم آخر في حضارة البشر

بأنه ليس أفقياً بل رأسياً ، يرتفع طابقاً فوق طابق ، فلا يرى نيوتن- كما أكد هو نفسه – أبعد من سابقتها لا لأنه يقف على أكتافهم...» (طريف الخولي، 2014، الصفحة:383)

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

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

أما بالنسبة لباشلار فتاريخ العلم هو تاريخ القطاعات، حيث أن كل تطور في العلم قد حدث بعد انقلابات وتجاوز للعوائق الإبيستيمولوجية وتأسيس لنظريات جديدة تختلف في أسسها عن تلك القديمة. والعلم لا يتقدم إلى على أنقاض اللاعلم فلا «يمكن للعقل العلمي أن يتكون إلا وهو يحطم العقل غير العلمي... إن كل تقدم حقيقي في الفكر العلمي يستوجب انقلاباً تحولاً. وإن تقدم الفكر العلمي المعاصر عين تحولات وطفرات في أسس المعرفة ذاتها» (باشلار، 1985، الصفحة 11). إن تقدم العلم بهذا المعنى لا يصبح مجرد استمرار ميكانيكي لمعطيات الماضي، أو تعديلاً له أنه طريق جديد. كما يصير باشلار على رفض فكرة الاتصال في تاريخ العلم، إن مراحل تطوره تتصف بالانفصال في صورتها ومضمونها. فالخطأ ضروري للعقل البشري لأنه يبقى يسيطر على العقل ما لم يتمكن من إبعاده والانتصار عليه بالجهد والنضال. إن العلم يتقدم بتصحيح الأخطاء وطريقه ليس طريقاً سهلاً واضحاً أنه طريق ملتو يختلط فيه الخطأ بالصواب (طريف الخولي، 2014، الصفحة 381).

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

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

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

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

ويستخلص محمد وقيدي ثلاثة مظاهر للقطيعة الإبيستيمولوجية عند باشلار:

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

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

#### 4- القطيعة الإبتيمولوجية في مجال العلوم الإنسانية

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

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

#### 1-4- توظيف لوي ألتوسير لمفهوم القطيعة في قراءته لماركس:

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

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

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

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

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

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

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

##### 5- توظيف الجابري لمفهوم القطيعة في دراسة التراث العربي الإسلامي

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

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

إن هذه العملية بمثابة إجراءات يتسنى بموجبها للنقاد فرض شروطه وأهدافه الإيديولوجية على التراث. وهذا ما يجعل القطيعة بهذا التوظيف تستمد مبرراتها من الأسس الإيديولوجية أكثر من متطلبات النقد الإيديولوجي. إنها هنا ليست حتمية تاريخية إنها مسألة اختيار، لأن على العرب أن يختاروا وينتقوا من بين أشكال البنى التراثية، تلك التي تلتقي مع منطلق العصر. إن السؤال النهضوي سؤال إيديولوجي، إنه ليس سؤالاً علمياً، لأنه يحاول تحليل الواقع وينشد تغييره، ويؤكد الجابري ذلك بقوله أن: « جميع النهضة التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، إيديولوجياً عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى (الأصول) ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل» (مهيبيل، 2005، صفحة 21). ولكي نفهم واقعنا كما تعكسه الوضعية الازدواجية المفروضة للتراث والحداثة (الأصالة والمعاصرة)، فلا بد أن ننظر في الطريقة التي يتعامل بها المثقف العربي مع تراثه، وفي الطريقة التي يتعاطى بها المثقف الأوربي مع تراثه. فإذا كان هذا الأخير يرى في تراثه موصولاً بمشروع مستقبله، فإن المثقف العربي ينظر إلى تراثه كأمر منفصل عنه. لذلك كان من واجبه ليس التخطيط للمستقبل، فحسب بل التخطيط لماضيه كذلك، وذلك بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبين اهتماماته المعاصرة والمستقبلية من جهة أخرى (مهيبيل، 2005، صفحة 47).

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

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

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



## 6- توظيف الجابري لمفهوم القطيعة في قراءة الفلسفة الإسلامية

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

## 7- اختلاف الإشكاليات الفكرية بين المشرق والمغرب

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

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

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

لقد عاش الفلاسفة ابن باجة (1077م-1138م) وابن طفيل (1110م-1185م) وابن رشد الجو الذي أنتجته الثورة الثقافية التي أحدثها ابن تومرت. وإذا كان الكثير من الباحثين لا يميزون بين ما حدث للفلسفة في المشرق ووضعتها في المغرب من ناحية تراجعها أمام امتداد التصوف. خاصة مع ابن باجة وابن طفيل فإن الجابري يؤكد ضرورة تصحيح هذه النظرة حيث يقول: « أن رسالة تديبير المتوحد " تعكس بصدق وضعية الفيلسوف العقلاني الذي وجد نفسه وحيدا في مجتمع حوصرت فيه الفلسفة محاصرة شديدة من طرف الفقهاء المتزمتين، وضعية ابن باجة نفسه في عهد المرابطين » (الجابري، 1993، صفحة 253)، حيث أنها ليست إمتدادا للمدينة الفاضلة للفارابي. أما بالنسبة لابن طفيل فقد ربط بين فلسفة ابن سينا بإحدى عقائد أهل المشرق ذات الطابع الوثني، وقد كان الطابع العام لرسالة حي بن يقظان حسب قراءة الجابري الفصل بين الدين والفلسفة كطريقين مختلفين والجمع بينهما من حيث الهدف والغاية (الجابري، 1993، صفحة 255). ويربط الجابري الفلسفة التي ظهرت في المغرب والأندلس بتلك الثورة الثقافية التي دعت إلى نبذ التقليد ورفعت شعار العودة إلى الأصول في كافة المجالات، في الفقه والنحو والكلام والفلسفة والأدب والبلاغة (الجابري، 1993، صفحة 259). لذلك نلاحظ أن هذا الوضع الثقافي الجديد يختلف كل الاختلاف عن ذلك الوضع الذي كان يعرفه المشرق العربي من الناحية الثقافية والسياسية. إن الأمر هنا يتعلق بإشكاليتين متباينتين، ليس هناك ما يجمع بينهما لا على الصعيد الإيديولوجي، ولا على الصعيد المعرف.

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

#### 8- خاتمة:

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

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

#### - قائمة المراجع:

- أديت كريزويل. (1993). عصر البنيوية (ط1). (عصفور جابر، المترجمون) الكويت: دار سعاد الصباح.
- عمر مهيبل. (2005). إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة (ط1). الجزائر، الجزائر: منشورات الأختلاف.
- عمر مهيبل. (1991). البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- غاستون باشلار (1985)، فلسفة الرفض، ترجمة خليل احمد خليل، دار الحدائق، ط 1.
- مجموعة من المؤلفين. (2004). التراث والنهضة (ط1). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (2006). التراث والحداثة (ط3). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (2006). مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (ط6). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (1993). نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. (ط 6). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد وقيدي. (1999). جرأة الموقف الفلسفي. (ط1) الدار البيضاء، المغرب: أفريقيا الشرق.
- محمد وقيدي (1984)، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، (ط2).
- يمى طريف الخولي (2014)، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الأفق المستقبلية.
- Gaston Bachelard, (1995). Le nouvel esprit scientifique. paris : PUF.
- Gaston Bachelard, (1949) la philosophie du non : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique). presse universitaires de France (المحرر)، paris: Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- Piaget jean, (1973). introduction à l'épistémologie génétique (Vol. 1). paris: PUF