جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

إشكالية البحث العلمي عند توماس كون وحضورها في الفكر العربي الفلسفي المعاصر

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالبة:

ساميحة أزبوش

إشراف الأستاذ الدكتور:

أ/د.عبد العزيز بن يوسف

السنة الجـــامعية:

2021-2020

جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

إشكالية البحث العلمي عند توماس كون وحضورها في الفكر العربي الفلسفي المعاصر

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالبة:

ساميحة أزبوش

إشراف الأستاذ الدكتور:

أ/ د. عبد العزيز بن يوسف

أعضاء لجنة المناقشة:

أعضاء اللجنة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
سعدي بن أزواو	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر-2-	رئيسا
عبد العزيز بن يوسف	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر-2-	مشرفا ومقررا
محمد يحياوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر-2-	عضوا مناقشا
نعيمة بن صالح	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر-2-	عضوا مناقشا
عليش لعموري	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا
محمد غازي	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:

2021-2020

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

إلى كل من حررنا من قيود الجهل وأنار دربنا بحرية

العلم إلى من تتلمذنا على أيديهم من المعلمين

إلى أساتذتي الكرام في قسم الفلسفة

جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف "عبد العزيز بن

يوسف" على قبول الإشراف على البحث ومتابعته وكذلك

إمداده بكافة الملاحظات والتوجيهات الضرورية لإنجازه فكان نعم

المشرف

وشكر خاص لأعضاء لجنة المناقشة الموقرة لتكبدهم عناء قراءة

هذه الرسالة ومناقشتنا في محتواها المعرفي والمنهجي.

والشكر كل الشكر إلى كل من أعطانا حرف ولكل من علمنا

أن كل شيء بالأمل إلّا النجاح بالعمل.

إهداء

إلى

روح والدتي الراحلة والباقية في الذاكرة

رحمك الله رحمة واسعة وأحسن مثواك

أهدي هذا العمل

إلى كل الباحثين والمشتغلين في الحقل المعرفي لبراديغم

"توماس كوهن".

ساميحة

فهرس الأطروحة

شكر وتقدير

الإهداء

فهرس الأطروحة

مقدمة.....7

الفصل الأول: بذور النظرية العلمية وجذورها التاريخية

المبحث الأول: مفهوم البراديغم بين الفهم والتفسير.....17

المبحث الثاني: مفهوم العلم والنموذج السائد.....56

الفصل الثاني: حضور إشكالية البحث العلمي لتوماس كوهن في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

المبحث الأول: النماذج الثقافية الفلسفية في الفكر العربي الحديث ومشكلة التنافس 108

المبحث الثاني: أزمة النماذج السلفية السائدة وثورة البديل الإبيستيمولوجي الجديد...160

الخاتمة.....207

قائمة المصادر والمراجع.....215

مقدمة

مقدمة:

تتناول هذه الأطروحة موضوعا من أهم موضوعات الفكر الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصر في المباحث الإبيستيمولوجية المعاصرة وفي مباحث فلسفة العلم عموما. وهو موضوع إشكالية البحث العلمي عند "**توماس صامويل كوهن**" وحضورها في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر.

لقد عاصر "**توماس صامويل كوهن**" كبار المناطقة وفلاسفة العلم والإبيستيمولوجيين أمثال" **برتراند راسل**"، "**كارل بوبر**"، "**رودولف كارناب**"، "**هانز رايشنباخ**"، "**باول فيرابند**" وغيرهم كثر.

وكانت له معهم حوارات ومناظرات مطولة في مسائل علمية وفلسفية جوهرية تتعلق بطبيعة البحث العلمي وبمناهجه وأدواته التحليلية وغاياته، وخاصة في العلوم الطبيعية، وفي دور تاريخ العلم ووظيفته في بناء المعارف العلمية وتوجيهها ودعمها ونموها.

وكانت لهذه المناظرات والمحاورات فوائد جمة فتحت أبواباً ونوافذاً جديدة في البحث العلمي سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية على السواء.

وهذا ما جعل بعض كبار الفيزيائيين الذين عاصروا هذا الحدث أمثال "**ريتشارد فاينمان**" و"**ستيفن وانبرغ**"، وهم أصحاب جائزة نوبل في الفيزياء، وغيرهما، يناقشون هذه الموضوعات وخاصة في فلسفة العلم والإبيستيمولوجيا والمساهمة في تحليل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والفيزياء وتاريخهما من جهة وبين الفلسفة والبحث العلمي على العموم من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار يندرج موضوع أطروحتنا هذه وهو: إشكالية البحث العلمي عند "**توماس كوهن**" وحضورها في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر.

وقد طرح "**توماس كوهن**" إشكالية البحث العلمي وطبيعة نمو المعرفة العلمية ودور التاريخ ووظيفته في ضبط هذه الظاهرة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس رفض أن يكون الابداع في المباحث العلمية ظاهرة فردية ومستقلة عن المجتمع وعن التاريخ.

فالإبداع في المباحث العلمية، كلها وفي نموها وتقدمها، هو ظاهرة اجتماعية ناتجة عن متحدات علمية في إطار براديغمات متنافسة فُرضت عليها أزمات ومشكلات يجب إيجاد حلول وأجوبة لها.

وقد تفاجئ هذه الأزمات وتفرض نفسها على ما هو قائم. وبالتالي تدفع إلى التنافس على إبداع حلول جديدة للمشكلات القائمة.

وعلى هذا الأساس فإن مشروع "**توماس كوهن**" والمفاهيم التي وظفها وأدواتها التحليلية واجهت خصوما كثر، يتحركون هم كذلك، في إطار براديغمات أخرى، ومتحدات علمية أخرى. ومن هؤلاء الخصوم نجد الوضعيين وعلى رأسهم "**رودولف كارناب**" و"**هانز رايشنباخ**" وغيرهما. وكل هؤلاء يرجعون تقدم البحث العلمي ونموه وتراكمه إلى منهج الاستقراء الذي يعتمد أساسا على مبدأ التحقيق. وهو المبدأ الذي يفصل بين العلم واللاعلم.

ونجد في الطرف الآخر، وعلى النقيض، "**كارل بوبر**" ونظريته القائمة على مبدأ قابلية التكذيب. فالمعرفة العلمية تنمو وتتقدم لا عن طريق مبدأ التحقيق، وإنما عن طريق مبدأ قابلية التكذيب. بحيث يكذب العلم عندما تكذب قضية من قضياه بالاختبار. فمقولة كل البجع أبيض، مثلا، كذبت عندما اكتشفت بجعة سوداء.

لقد تناول مشروع "**توماس كوهن**" مفهوم الثورات العلمية وبنيتها في التاريخ، ومفهوم العلم السوي والعلم الشاذ، ومفهوم المتحدات العلمية، والبراديغمات. وكلها أدوات ومفاهيم بحث تحليلية علمية لا تحدها الثقافات البشرية ولا الديانات ولا اختلاف الألسن. إنها أدوات بحث عامة وإنسانية تتجاوز كل ما هو محلي ومؤقت.

وقد فرض مشروع "**توماس كوهن**" نفسه وأثبت وجوده وقدرته في احتلال مكانة رفيعة في فلسفة العلم والابستمولوجيا المعاصرة، تضاهي مكانة "**رودولف كارناب**" و"**كارل بوبر**" وغيرهما بكل جدارة واستحقاق. وهذا ما شجعنا على اجتثاث هذه المفاهيم والأدوات التحليلية من بيئتها الثقافية وتوظيفها في بيئة أخرى. وفي ثقافة أخرى لها تاريخها الخاص وتراثها الخاص ولسانها الخاص. إنها الثقافة العربية الإسلامية بكل ثقلها وتراثها.

وعلى الرغم من أن المباحث الفلسفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم تعرف حضور مشروع "**توماس كوهن**"، باللسان العربي، إلا مؤخراً وبصورة سطحية جدا ومحدودة. وقد يعود ذلك إلى قلة الترجمات وغياب المهتمين بالبحث في هذا المشروع العلمي الضخم. ورغم هذا فإن هناك بعض الجامعات العربية التي اهتمت بمشروع "**توماس كوهن**" وقد أنجزت فيها بعض الأبحاث الأكاديمية، وهي قليلة جدا، في شكل رسائل ماجستير خاصة. مع بعض الأبحاث المستقلة في بعض المجلات المتخصصة التي تناولت مفهوم البراديغم في علم الاجتماع خصوصا وفي العلوم الاجتماعية على العلوم.

وقد شجعنا هذا الغياب وعدم الاهتمام بمشروع "**توماس كوهن**"، كما قلت سابقا، على محاولة توظيف مفاهيمه وأدواته التحليلية في تحليل إشكالية التراث والحداثة أو إشكالية الأصالة والمعاصرة. أو بلغة أدق إشكالية تحليل البحث العلمي للنماذج الإرشادية التي تناولت الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر.

وفي اعتقادنا فإن توظيف المفاهيم وأدوات التحليل ليس عيبا في حد ذاته، وإنما العيب هو في أخذها، واجتثاثها من محيطها الثقافي بسبب الانبهار بها واغراءاتها البراقة. على أنها مكتملة ويقينية في تحصيل النتائج.

وعلى هذا الأساس كان بعض المشتغلين بالبحث العلمي في الثقافة العربية الإسلامية العالمة، ومنذ وقت طويل، قد استوردوا مفاهيم وأدوات بحث مختلفة وجاهزة.

كمفهوم التجربة والفرضية والقطيعة الإبيستيمولوجيا والمادية التاريخية ومفهوم التطور والبنية وغير ذلك من المفاهيم. وحاولوا من خلال ذلك تحليل التراث والواقع من أجل الوصول إلى نتائج صحيحة.

وبالفعل فإن إشكالية البحث العلمي في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر قادرة على استيعاب مثل هذه المفاهيم وأدوات البحث التحليلية والاستجابة لها وفي نفس الوقت تطويعها وتلوينها وتعريبها وتبيئتها. ومن ثمة الاستفادة منها في فهم طبيعة هذا التراث. وذلك من خلال فهم طبيعة النماذج الارشادية، وهي كثيرة، منها الحديثة والمعاصرة والتي اتخذت هذا التراث موضوعا للدراسة والتحليل في إطار تنافس بين متحداتها العلمية وبراديغماتها على إيجاد الحلول والمخارج للأزمات والمشكلات القائمة. وبالتالي فتح الطريق أمام التقدم والتحرر من كل الأصنام والعوائق المعرفية السائدة.

وعلى هذا الأساس فإن إشكالية بحثنا هذا تدور حول طبيعة البحث العلمي عند "**توماس كوهن**" وحول أصوله وفصوله ومكانته في المباحث العلمية المعاصرة. ومن ثمة إمكانية تطبيقها وتوظيفها وحضورها في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر. مع مراعاة اختلاف الموضوع وطبيعته؟

وبمعنى آخر: إذا كان مشروع "**توماس كوهن**" قد حقق نجاحا مميزا في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وخاصة في مباحثها الإبيستيمولوجية والتاريخية، فهل يمكن أن يحقق نفس النجاح في بيئة ثقافية أخرى هي الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر وذلك من خلال اجتثاث وتوظيف مفاهيمه وأدواته التحليلية؟

وسوف نختبر في تحليل هذه الإشكالية بعض الفرضيات وهي:

- أولا: إن مشروع "**توماس كوهن**" الفلسفي والعلمي يعد من المشاريع الكبرى الناجحة في فلسفات العلم المعاصرة وفي مباحثها الإبيستيمولوجية.

– ثانيا: إن ما يحمله مشروع "**توماس كوهن**" من مفاهيم وأدوات بحث يتجاوز حدود الثقافات البشرية المحلية وحدود الألسن والديانات. بحيث تحتل مفاهيمه وأدواته بعدا إنسانيا.

– وثالثا إن تطبيق هذه المفاهيم والأدوات التحليلية على الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر سوف يوصلنا إلى نفس المستوى من النجاح.

ولتحليل هذه الإشكالية، تحليلا نقديا، وظفنا جملة مناهج علمية مناسبة ووظيفية. وذلك حسب طبيعة الموضوع. إذ أن الأصل في المنهج هو الاستجابة لطبيعة الموضوع وليس العكس. فطبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج. وهذا ما تقيدنا به في هذه الأطروحة.

وعلى هذا الأساس اعتمدنا على المنهج التاريخي النقدي الذي وظفه "**توماس كوهن**"، كذلك، في مشروعه النقدي. وقد برهن هذا المنهج على قدرته في إعادة بناء التاريخ بصورة موضوعية ونسبية.

كما وظفنا كذلك المنهج التحليلي النقدي. الذي يتجاوز حدود الذاتية والمحلية والإيديولوجيات المختلفة ويسعى لبلوغ الحقيقة العلمية.

كما اعتمدنا على المنهج المقارن الذي وظفناه في المقارنة والمقاربة العلمية بين النماذج الارشادية المختلفة في تناول إشكالية "**توماس كوهن**" الأساسية. وفي تناول إشكالية الحداثة في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر.

وأما المنهج البنيوي فقد وظفناه للوقوف على مكوّنات النماذج الإرشادية وأسسها المعرفية.

إن التعامل مع النصوص العلمية والفلسفية وارجاعها إلى أسسها وقواعدها المنطقية والمقارنة والمقاربة بينها جميعا جعلتنا نقترب أكثر من فكر "**توماس كوهن**". ومن طريقة تفكيره وتوظيفه للإرث المعرفي العلمي للحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة ولأصولها.

وقد برهن "**توماس كوهن**" على قدرته في إبراز الفروقات بين النماذج. وفي إبراز أسباب نجاحها. وكذا إبراز أسباب نجاح براديغم دون آخر في حل المشكلات وفي توقعها.

وعلى ضوء ما تقدم فقد قسمنا الموضوع إلى فصلين وكل فصل إلى مبحثين بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

ولتحديد معالم دراستنا المتمثلة في إشكالية البحث العلمي عند "**توماس كوهن**" وحضورها في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، تناولنا في الفصل الأول الذي عنوانه «بذور النظرية العلمية وجذورها التاريخية" والذي قسمنها بدوره إلى مبحثين.

المبحث الأول وعنوانه: مفهوم البراديغم بين الفهم والتفسير. وقد تناولنا في هذا المبحث الجانب التاريخي لنشأة المعرفة العلمية وتطورها في إطار النماذج الإرشادية المتنافسة. وفي إطار المشكلات والعقبات المطروحة على العلم والعلماء. ومن ثمة على الفلاسفة أيضا.

لقد حدد "**توماس كوهن**"، وبدقة كبيرة، كيف تتعاقب النظريات العلمية وكيف تسود بعض البراديغمات دون غيرها. وما هي الأسباب المؤدية إلى ذلك. وكل هذا يتم في إطار مَناخ تنافسي. وفي جو معرفي تتحكم فيه المتحدات العلمية وتوجهه.

أما في المبحث الثاني فقد تناولنا مفهوم العلم والنموذج البديل. وحددنا فيه طبيعة الأزمة العلمية التي تدفع بالعلماء وبالمتحدات العلمية إلى ضرورة الخروج من الأزمة وتغيير ما هو سائد. وذلك بالبحث عن حلول جريئة تؤدي إلى الخروج من الأزمة. وبالتالي التقدم نحو مستوى آخر غير مألوف. يكون بديلا عن العلم السائد. ويحقق القفزة النوعية التي قد لا تعجب الكثيرين من المشتغلين في نفس الحقل المعرفي السائد. وذلك بسبب تمسكهم بما هو قائم وخضوعهم إلى السلطة المطلقة السائدة.

أما الفصل الثاني وهو حضور إشكالية البحث العلمي **عند** "**توماس كوهن**" في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر. فقد قسمناه، كذلك، إلى مبحثين: بحيث

تناولنا في المبحث الأول وهو النماذج الثقافية الفلسفية في الفكر العربي الحديث ومشكلة التنافس.

تناولنا النماذج الارشادية وتحليلها لإشكالية الحداثة والتراث في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر وموقعها من التراث الإسلامي ومن الغرب الأوروبي. وقد ركزنا على النموذج السلفي **لـ "جمال الدين الأفغاني"** و**"محمد عبده"**. والنموذج المادي الداروينى والماركسي عند كل من **"شبلي شميل"** و**"حسين مروة"**. والنموذج الوضعي عند **"زكي نجيب محمود"**.

وقد كان النموذج السلفي عند **"جمال الدين الأفغاني"** و**"محمد عبده"** دعوة مباشرة وواضحة إلى رفض الغرب والعودة إلى الأصول الأولى للإسلام. وفي نفس الوقت دعوة إلى رفض التقليد.

أما **"شبلي شميل"** و**"حسين مروة"** فقد حاولا معا تبيئة المنهج الداروينى والمنهج الماركسي في الثقافة العربية الإسلامية السائدة.

وفي المبحث الثاني الذي كان عنوانه: أزمة النماذج السلفية السائدة و"ثورة" البديل الإبيستميولوجي الجديد. فقد تطرقنا فيه إلى تحليل نموذج **"محمد عابد الجابري"** الإبيستيمولوجي ودوره في طرح إشكالية الأصالة والمعاصرة طرحاً إبيستيمولوجياً جديداً ركز على العقل العربي وعلى آلياته في إنتاج المعرفة وليس على المعرفة ذاتها.

لقد حاول **"محمد عابد الجابري"** أن يتجاوز كل النماذج السائدة. وذلك بنسف مقدماتها المعرفية ومناهجها "السلفية"، "المحلية" و"المستوردة". في إطار تحليلي نقدي دقيق للعقل العربي ولإنتاجه المعرفي.

لكن مشروع **"محمد عابد الجابري"** أو نموذجه البديل، وبالرغم من قدرته وعلميته وتجاوزه للنماذج السائدة والحكم عليها بعدم موضوعيتها ولا تاريخيتها، يحتاج إلى قاعدة علمية وتكنولوجية لا غنى عنها للتقدم نحو المستقبل والخروج من دائرة التخلف. وهذا

ما سوف نختبره في المباحث القادمة. وقد ختمنا موضوعنا بجملة من النتائج المترتبة عن المقدمات.

وقد واجهتنا بعض العوائق والصعوبات في انجاز هذه الدراسة المتواضعة. منها حضور مشروع "**توماس كوهن**" في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر هو حضور محتشم بسبب قلة المراجع المترجمة إلى العربية. وقلة الاهتمام بفكره الضخم.

ورغم هذا اقتحمنا هذا المجال الإبيستيمولوجي وقد وجدنا في تشجيع أستاذنا المشرف "**عبد العزيز بن يوسف**" ما دفعنا لإتمام ما بدأنا فيه.

الفصل الأول

بذور النظرية العلمية وجذورها التاريخية

المبحث الأول:

مفهوم البراديغم بين الفهم والتفسير

المبحث الأول: مفهوم البراديغم بين الفهم والتفسير

لم يثبت تاريخياً أن "**توماس صامويل كوهن**"* Thomas Samuel Kuhn كان هو أول من استخدم مفهوم البراديغم وضبط أبعاده. فقد استخدمه "**أفلاطون**"** Platon وحدد مفهومه من قبل بوقت كبير. وكان يشير به إلى جملة قواعد تضبط عملية التعلم وتختبر المتعلم.

وعلى هذا الأساس فقد تعددت مفاهيم البراديغم بتعدد الذين حللوا هذا المفهوم ووظفوه في مباحثهم. سواء كان ذلك في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، أو غيرهما من المباحث. ومن هذه المفاهيم: مفهوم النموذج، مفهوم النمط، مفهوم المثال، ومفهوم النموذج الإرشادي إلى غير ذلك. وهذا يعود، في نظرنا، إلى كثرة الترجمات ومكانتها اللغوية في المعاجم اللسانية المختلفة.

لقد حدد "**توماس كوهن**" في كتابه "بنية الثورات العلمية" The structure of Scientific revolutions، الذي صدر في سنة 1962م وأعاد تنقيحه وطبعه سنة 1969م، تحديدا دقيقا مفهوم البراديغم في بعده اللغوي وفي مصدره.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نجمع الشذرات اللغوية التي بني من خلالها هذا المفهوم، وبأي معنى تم استخدمه، والفرق بين هذا المفهوم وبين النظرية أو النسق أو الصرح العلمي؟

---

*- **توماس صامويل كوهن: Thomas Samuel Kuhn:** عالم وفيلسوف أمريكي ولد في 18 جويلية 1922م، درس الفيزياء في جامعة هارفارد تخرج منها في عام 1943م بدرجة امتياز، ليعود إليها ليكمل مشواره الدراسي ويتحصل على ماجستير في الفيزياء سنة 1946م، ومن ثم الدكتوراه 1949م، أنتج بغزارة في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، وأدخل إضافات وأفكار مهمة وجديدة في فلسفة العلم، واشتهر بكتابه المهم "بنية الثورات العلمية" The structure of scientific revolutions 1962م، توفي في 17 جوان 1996م.

- **أفلاطون: Platon هو أرستو كليس بن أرستون (427ق.م- 347ق.م)، فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضي، مؤسس أكاديمية أثينا، وهو أول من وضع الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم، لديه عدة محاورات أهمها: نظرية المعرفة، المنطق، اللغة، الرياضيات إلخ...

وعليه يمكننا العودة من الناحية الاشتقاقية لمفهوم مصطلح "**البراديغم** Paradigm" مباشرة إلى أصله اللاتيني Paradigma. لكن الأصل غير المباشر يرجع إلى اللسان اليوناني، وهو مشتق من كلمة Paradeigma وهي تعني عندهم "**المثال**" أو "**النمط**" وتعود في حقيقتها إلى الفعل paradeiknunai التي تعني المقارنة. وتنقسم الكلمة إلى نصفين أو جزئين وهما: "**برا** "para" وتعني الشمول، إلى جانب أو بالتوازي مع، و"**ديقما** digma" وتعني المثال[1].

ولقد جاء مفهوم البراديغم في معجم Hachette:

بأنه الموديل فهو مجموعة من المفاهيم التي تمثل في مجموعها كلمة موديل أو نموذج.[2]

وكذلك جاء في معجم **أوكسفورد:** Oxford

–أن **البراديغم:** يعني صورة مثلى ونموذجية. مثل مكانة المرأة المثالية في مجتمع نموذجي.

–وهو كذلك رؤية للعَالَم التي تؤسس الأنساق العلمية والمنهجية في الصيرورة التاريخية أو في الطموحات البشرية. ومن الأمثلة على ذلك: اكتشاف أفكار علمية ناجحة مثل: فكرة الجاذبية وفكرة دوران الأرض حول الشمس إلخ.

وفي الألسن التقليدية للغة البشرية، يمكننا البحث عن المصدر الأول الذي انبثقت منه هذه الألسن بوصفه هو الأنموذج الأول لها[3].

ومن خلال كل ما سبق نستنتج أن مصدر مصطلح "**البراديغم** " واشتقاقاته، يعود بنا إلى اللسان اليوناني والحضارة اليونانية عموما، وإلى رؤيتها للكون وللإنسان وللسان وذلك من خلال مستوياتها المعرفية.

---

[1]- André Akoun et pierre Ansart, **dictionnaire de sociologie**, 12 novembre1999, paradigme, p382.

[2]- Dictionnaire Hachette, définitions et illustrations, édition 2010, P1191.

[3]- **Oxford L'Earnest, dictionnaires.com**/ https : l'exco.com/ Find définition/ English/paradigm.

إن المستوى المعرفي السائد في كل مجتمع من خلال أدواته ومبادئه ومفاهيمه ورؤاه، ومن خلال عقله الباطن، يتحكم ويوجه تحديد المفاهيم وتوظيفها نحو الغايات المثلى التي سطرها بوعي أو دون وعي وذلك للتحرر من كل العوائق الموروثة أو السائدة.

وقد تكون هذه العوائق المعرفية التي كان قد تكلم عنها "**غاستون باشلار**" * Gaston Bachelard في كتابه "تكوين العقل العلمي" تدفعنا إلى البحث عن الطرق والمناهج التي من خلالها نتحرر من تعدد مفاهيم البراديغمات ومن قيودها نحو فضاء مفتوح، وبالتالي التحرر من الحديديتين التي كانتا تجبرنا على السير في اتجاه واحد.

ولعل الاعتماد على الترجمات المتوفرة لمصطلح البراديغم، بالمعنى السابق، يجعلنا ننطلق من قاعدته الصحيحة الأولى، وهي القاعدة التي بدأ فيها استخدام هذا المصطلح وظهوره.

وذلك منذ القرن الماضي إلى يومنا هذا. فقد تزاوجت وتداخلت مفاهيم متعددة مثل "**النموذج العقلي**"، "**النموذج الإدراكي**" أو "**النظري**"، مع المباحث العلمية كالنظريات المعرفية والإبيستيمولوجية والألسنية، كما هو الحال عند "**فرديناند دي سوسور**"** Ferdinand de Saussure لتشير إلى طائفة من العناصر ذات الجوانب المتشابهة والمتقاربة.

---

* – **غاستون باشلار، Gaston Bachelard:** فيلسوف فرنسي ولد عام 1884م، صاحب مؤلفات غزيرة في فلسفة العلوم، وخاصة في مجال الإبيستيمولوجيا، حيث تمثل مفاهيم في العوائق المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية، ومن أهم مؤلفاته: العقل العلمي الجديد/1934م، تكوين العقل العلمي/1938م، العقلانية والتطبيقية/ 1948م، توفي عام 1962م.

** – **فرديناند دي سوسر Ferdinand de Saussure**، ولد في 26 نوفمبر 1857م، عالم لغوي سويسري، من ممثلي المدرسة البنيوية في علو اللسانيات، ومؤسس علم اللغة الحديث، توفي في 22 فيفري 1913م.

فقد كان معظم المشتغلين بمفهوم البراديغم في العلوم الاجتماعية متفقون على أنه يعني النموذج لا غير. وهذا خلافا لما حدده "**توماس كون**" إذ يتجاوز فيه مصطلح النموذج Modèle إلى الإطار أو المثال أو النمط.

حيث يقول: ((يفيد البراديغم معنى "المثال" أو "النمط"، وقد مكنتني تلك الناحية من معناه، وأنا مفتقر إلى كلمة أفضل، من أن أستفيد من كلمة "براديغم"، هنا. لكن سوف يتوضح بعد قليل أن المعنى الذي أجاز هذا الاستعمال في كلمة "مثال" وكلمة "نمط"، ليس المعنى المألوف في عملية تعريف "البراديغم"))[1].

لقد حدد الفيلسوف البريطاني "**ألفرد جول آير**" [*] Alfred Jules Ayer مصطلح النموذج على أنه: " مجموعة محكمة البناء من البديهيات والافتراضات والمفاهيم والفروض العلمية"[2]، على هذا الأساس تكون هذه القاعدة منطلق معرفي صلب لإنتاج معرفة منسجمة بين منطلقاتها ونتائجها.

وقد نجد ما يشبه هذا في النظرية الأكسيوماتيكية عند "**ديفيد هيلبرت**"[**] David Hilbert.

إن "**توماس كوهن**" يستخدم أحيانا مفهوم النموذج للإشارة إلى تلك الظاهرة التي نسميها في العلم "بديناميزم"dynamisme وهي تلك المنطلقات العلمية التي تحرر من

---

[1]– توماس كون، **بينة الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص81.

[*] – **ألفرد جول آير، Alfred Jules Ayer**، هو فيلسوف بريطاني ولد في 29أكتوبر 1910م، تمحورت أفكاره حول نقد الميتافيزيقا بمختلف فروعها كاللاهوت والجمال والأخلاق، صاحب كتاب "اللغة والحقيقة والمنطق"، توفي عام 1989م.

[2]– ديكنسون، **العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث**، تر: شعبة الترجمة اليونسكو، الكويت، العدد 112، أفريل، 1987م، ص84.

[**] – **ديفيد هيلبرت David Hilbert** (1862م– 1943م)، عالم رياضيات ألماني، هو أول من اكتشف نظرية الثوابت وصاحب مؤلف مهم Grundlagen des Mathematikتم نشره في جزئين في عامين 1934م و1939م، وبناءً على كتاب Principles of Mathematical logic ألف كتابه Hilbert- Achermannعام 1928م.

العلم السائد لتؤسس فضاء علميا جديدا[1]. كما هو الحال في نظرية النسبية أو الداروينية مثلا.

كما نجد في المواقع الأخرى أن "**توماس كوهن**" وضح وشرح وبسط إلى حد كبير فكرة النموذج إلى أدنى مستوياتها[2]، حيث يقول: ((ففي قواعد اللغة اللاتينية، على سبيل المثال، تؤلف هذه المجموعة (amo, amas, amat) براديغم، لأنها تعرض النمط الذي يجب استعماله عند تصريف عدد كبير من أفعال لاتينية أخرى، مثلا، في إنتاج (laudo, laudas، laudat). ففي هذا التطبيق المعياري، يقوم البراديغم بوظيفة السماح بتوليد نسخ لأمثلة يمكن كل واحد منها أن يحل مبدئيا محل الآخر))[3].

لقد حاول «**توماس كوهن**" أن يباعد بين "مفهوم البراديغم ومفهوم النظرية العلمية" إلى حد كبير، بحيث لا يمكن الجمع بينهما إلا بشرط إجرائي واضح وهو إذابة الفوارق بينهما في إطار معرفي دقيق، يزيل الهوة بين العقل والواقع، أي بين الجانب النظري والجانب التطبيقي الواقعي. وبهذا تتحول النظرية إلى براديغم ويتحول البراديغم إلى نظرية[4].

لقد وقع خلط كبير عند المشتغلين بالإنتاج العلمي "**لتوماس كوهن**"، بين المجتمع العلمي كمفهوم وبين مفهوم البراديغم، وهذا من خلال كتابات "**توماس كوهن**" التي لم يفهم منها الفرق بينهما، ووقع لبس كبير، وخاصة في كتابه "بنية الثورات العلمية" الذي صدر سنة 1962م.

كما أوحت الترجمات الكثيرة لهذا الكتاب أي "بنية الثورات العلمية" عند "**توماس كوهن**" الذي كان قد قصد وحدد معنى هذا المصطلح تارة بالمجتمع العلمي وتارة أخرى

---

[1]- Kuhn, Thomas.S, **The Rood Sciences Structure**, P298.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص 81.

[3]– المصدر نفسه، ص82.

[4]– المصدر نفسه، ص81.

بالجماعة أو الوحدة أو الإتحاد. ولكن ما يطابق هذا المصطلح في اعتقادنا، أي مصطلح المجتمع هو Community وهو جماعة من البشر يعيشون في أرض واحدة وتربطهم علاقات معينة في إطار ثقافي وسياسي واقتصادي واحد، وماضي وحاضر ومستقبل مشترك بينهم.

إن هذا المفهوم يشبه إلى حد كبير مفهوم الأمة في لسان العرب وفي تراثه، بحيث كل شيء بينهم مشترك في أبعاده المادية والروحية، كوحدة العقيدة ووحدة اللسان ووحدة الماضي والمصير.

ويشير "**توماس كوهن**" ليوضح هذا إلى مجتمع علماء الفيزياء على وجه الأرض فرغم اختلاف تخصصاتهم وأوطانهم وألسنتهم إلا أنهم يتفقون على شيء مشترك بينهم ويجمعهم ويدفعهم إلى اتجاه واحد لتحقيق هدف واحد هو الإبداع، وبالتالي يشعرهم بالانتماء.

وفي الوقت نفسه نجد أن مفهوم المجتمع Society في اللسان الإنجليزي يشير إلى مجموعة من الناس يعيشون في أرض معينة وتجمعهم ثقافة معينة ومشاعرة معينة لكنها لا تصل إلى مستوى علماء الفيزياء، إذ أن هؤلاء تجمعهم روابط من نوع آخر.

وقد نجد مصطلح جمعية أو رابطة Association وهي جماعة من الناس اختاروا لأنفسهم قواعد معينة وطقوس معينة يحددها لهم القانون الذي تواضعوا عليه.

كما نجد من جهة أخرى مصطلح الجماعة أو الفرقة والزمرة والنقابة أو الحزب والجمعية وهي كلها تجمعات بشرية لها أهداف ثقافية، سياسية واقتصادية ودينية إلخ...

ومما لا شك فيه أن مفهوم المجتمع العلمي اقترب من مفهوم الجماعة إلى حد كبير إذ قد نجد العلماء في جماعات بشرية كثيرة من حيث الانتماء مختلفون لكن

هدفهم واحد ويجمعهم شعور واحد يدفعهم إلى التكامل والانسجام في إطار مجتمع علمي واحد[1].

إن علاقة المجتمع العلمي بالبراديغم عند "**توماس كوهن**" كما وضحها في كتابه "بنية الثورات العلمية" وقدمهما معا هو علاقة الأصل بالفرع.

فإذا كان البراديغم قادرا على صنع المجتمع العلمي فإن المجتمع العلمي ليس قادرا بالضرورة على صنع البراديغم وإنما هو قادر فقط على امتلاكه.

إن مجتمع ما قبل البراديغم عند "**توماس كوهن**" في كتابه "بنية الثورات العلمية" وفي حاشية هذا الكتاب طبعة 1969م يشير صراحة إلى مفهوم المجتمع العلمي دون الإشارة إلى مفهوم البراديغم[2].

إذ يمكن للمجتمع العلمي أن ينشط دون براديغم. تكفيه فقط المادة العلمية مثل البصريات الكهربائية والفيزيائية. لكن هذه الفكرة جعلت بعض النقاد يتهمون "**توماس كوهن**" بعدم تمييزه بين المجتمع العلمي وبين المواد العلمية. إذ كثيرا ما كان يستخدمهم بنفس المعنى.

إن علاقة المجتمع العلمي بالمواد العلمية علاقة متداخلة تشبه إلى حد كبير علاقة التداخل بين المنطق والرياضيات، وذلك قبل أن يوحد بينهم "**برتراند راسل**" Bertrand Russell[*] إذ جعل المنطق هو أساس الرياضيات.

---

[1]- بدوي أحمد زكي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، لبنان، بيروت، 1977، ص73- أنظر أيضا ص 28- أيضا ص400.

[2]- Kuhn, **Reconstructing Scientific Revolutions, Paul hiyningen- huene** (eds) university of Chicago press, Chicago,1993. pp.8- 9.

[*]- **برتراند أرثر ويليام راسل Bertrand Arthur William Russell** ولد هذا الفيلسوف البريطاني عام 1872م، وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي، من مؤسسي الفلسفة التحليلية، وحائز على جائزة نوبل للأدب تقديرا لكتاباته المتنوعة والمهمة التي يدافع فيها عن المثل الإنسانية وحرية الفكر، صاحب مؤلفات كثيرة من أهمها: مبادئ الرياضيات/1903م، مقدمة إلى فلسفة الرياضيات/1919م، تحليل العقل/1921م، النسبية/1925م، وغيرها، توفي بالإنفلوانزا عام 1970م.

وعلى هذا الأساس فإن هذه المواد العلمية في تفاعلها تذكرنا من جهة أخرى بتلك العلاقة التي تجمع بين علم الكيمياء وعلم الفيزياء من جهة وبين علم البيولوجيا من جهة أخرى[1].

إن محاولة تفاعل هذه المواد العلمية (Scientific Substance) هي التي يعمل عليها المجتمع العلمي في بنائه لبراديغم جديد يفسر من خلاله كل العوائق التي كانت تمنعه وتلزمه بأن يبقى في مستوى ما قبل مرحلة العلم السائد*.

فالمجتمع العلمي في حقبة تاريخية معينة يمكن أن يتكون ويوجد دون براديغم ولكن على العكس من ذلك فإن البراديغم لا يمكن أن يوجد إلا بوجود المجتمع العلمي.

أما في العلوم الاجتماعية الكلاسيكية فإن مصطلح البراديغم، يشير إلى المنهج أو النظرية التي تتحكم في التحليل السوسيولوجي تنتج التمايز الكمي وتفاضل بين هذه النظريات وتحررها من الحدود والعوائق[2].

إن ظهور مصطلح "البراديغم" في أوروبا في أواسط القرن الثامن عشر من قبل الأستاذ " **جورج كريستوف ليشتنبرغ**"** (Lichtenberg) وهو فيلسوف وعالم في الطبيعيات. فقد استخدم هذا المصطلح، البراديغم، بمعنى النموذج أو النمط الذي يوظف في تحليل البناءات الفكريات في مجال البحث العلمي، كما استخدم " **لودفيغ**

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص.ص 295– 297.

*– **العلم السائد:** هو ذلك البحث المؤسس بصورة راسخة على واحد أو أكثر من الإنجازات العلمية السابقة، والتي يعتبرها متحد علمي ما، الأساس لممارساته العلمية اللاحقة. (توماس كون، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج إسماعيل، ط1، 2007، ص63.

[2]- Dominique le court ،**Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences** ،France, 1ère édition, 1999.p718.

– **جورج كريستوف ليشتنبرغ Georg Christoph Lichtenberg: هو عالم وفيلسوف وكاتب ألماني، ولد عام 1742م، درس الرياضة والعلوم في غوتينغن، وهو أستاذ للطبيعة التجريبية عام 1770م، وأستاذ للعلوم الطبيعية عام 1775م، توفي عام 1799م.

فيتجنشتاين"* Ludwig Wittgenstein، البراديغم بمعنى الموديل أو النمط الفلسفي الذي يستخدم في بناء الأفكار والأنساق المعرفية في إطار معرفي مقيد بمقدمات مسبقة.

وكما استخدمه "**ستيفن تولمين**"** Stephen Toulmin في كتابه "الفهم والبصيرة"، ليوضح به مفهوم ومستويات العقلانية ووضوحها[1].

وفي الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر نجد "**شوقي جلال**" و"**يمنى طريف الخولي**" قد ترجما هذا المصطلح أي "**البراديغم**" بالنموذج الإرشادي.

كما قد ترجمه الأستاذ "**ماهر عبد القادر**" بالنموذج كذلك، والمفكر "**صلاح قنصوة**" قد ترجمه بالوزان.

ولكن في كل الحالات فإن مصطلح البراديغم لا يمكن أن يتجاوز حدوده وعليه أن يبقى في إطار المحرك الذي يدفع الفكر السائد، في مرحلة معينة من الزمن، إلى التحرك وفتح آفاق جديدة ومرحلة جديدة من المعرفة تسمى بالعلم الشاذ***.

لقد اعتقد المفكر "**دالي شابير**" W. Shapere أن مصطلح البراديغم عند "**توماس كوهن**"، ورغم كل ما قيل عنه، يبقى مصطلحا غامضا وملتبسا ومن الصعب الإمساك

---

* – **لودفيغ فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein:** هو عالم وفيلسوف نمساوي، ولد في عام 1989م، صاحب كتاب "رسالة منطقية فلسفية" و"تحقيقات فلسفية" وغيرها من المؤلفات المهمة في حقل فلسفة العلم، توفي عام 1951م.

** – **ستيفن تولمين Stephen Edelston Toulmin:** فيلسوف ومؤلف ومعلم أمريكي، ولد عام 1922م، كرس أعماله لتحليل التفكير الأخلاقي، وسعى إلى تطوير حجج عملية يمكن استخدامها بشكل فعال في تقييم الأخلاقيات الكامنة وراء القضايا الأخلاقية، صاحب عدة مؤلفات نذكر منها: The Uses of Argument 2003م، The Discovery of Time 1965م، الفهم والبصيرة 1961م، توفي عام 2009م.

[1]- Shaper,D, The **structure of scientific. Revolution, the philosophical review**, 73, 1988, p384.

***– **لعلم الشاذ:** أو الثوري وهو مفهوم مرتبط بمفهوم الثورة العلمية والمقصود به في فلسفة "توماس كوهن" هي سلسلة الأحداث التطورية غير التراكمية التي يبدل فيها نموذج علمي قديم بنموذج جديد، وهذا يكون إما كلياً أو جزئياً، وفي المقابل يكون متعارض معه (للمزيد أنظر توماس كون، بنية الثورات العلمية ص179).

به جاهزا، ومن الصعب تطبيقه بسهولة."[1].

وقد ذكر الصديق الحميم "**لتوماس كوهن**" وهو" **ستيفن وانبرغ**"* Steven Weinberg في جامعة باركلي بكاليفورنيا، University of California Berkeley 1960م، أنه قد أحصى "**لتوماس كوهن**" أكثر من مئة تعريف لمصطلح البراديغم.

وكان سبب ذلك حسب "**ستيفن وانبرغ**" أن "**توماس كوهن**" مفكر قريب من الفيزياء أكثر من قربه من الإبيستيمولوجيا وتاريخ العلم، فالعالم فيلسوف ردئي حين يتفلسف.[2]

ويعتقد "**غولدمان**" Lucien Goldman أن "**توماس كوهن**" كان قد راجع وصحح مفهوم البراديغم في كتاباته اللاحقة، وأعاد النظر في دلالة هذا المصطلح، أي البراديغم، إلى درجة أنه أصبح قريبا في مفهومه من مفهوم الرؤية العالمة للعالم، أو مفهوم أفق الانتظار عند الناقد الألماني "**فيرنر كارل هايزنبرغ**"** Werner Karl Heisenberg، أو مفهوم "الهابيتوس" عند عالم الاجتماع الفرنسي "**بيير بورديو**"***

---

[1]– شابير دالي، **المعنى والتغير العلمي في الثورات العلمية**، تر: السيد نفادي، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية 1996، ص35.

*– **ستيفن وانبرغ Steven Weinberg:** هو عالم فيزيائي أمريكي، ولد عام 1933م، وحائز على جائزة نوبل عام 1979م عن إنجازاته في التوحيد بين القوة الضعيفة والتأثير الكهرومغناطيسي وعلاقته بالتأثير بين الجسيمات الأولية، صاحب عدة مؤلفات أهمها: أحلام الفيزيائيين 1997م، Dreams of a final theory 1993م، ومازال يؤلف إلى يومنا هذا عن عمر يناهز 87سنة.

[2]– رشيد دحدوح، **تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغليهم**، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، (2005م– 2006م)، ص60.

– **فيرنر كارل هايزنبرغ Werner Karl Heisenberg: فيلسوف وعالم فيزيائي ألماني، ولد في عام 1901م، مكتشف أهم مبادئ الفيزياء الحديثة (مبدأ اللاحتمية)، حائز على جائزة نوبل عام 1932م، من أهم كتبه نجد الجزء والكل: حوارات في الفيزياء الذرية 1986م، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية 1973م، وغيرها توفي عام 1976م.

*** – **بيير بورديو Pierre Bourdieu:** عالم اجتماع فرنسي، ولد عام 1930م، أحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر، زيغا صيته بعد صدور كتابه "الورثة" عام 1964م، وكتاب "إعادة الإنتاج" عام 1970م، وخصوصا بعد صدور كتابه التمييز/التميز عام 1979م، توفي عام 2002م.

Pierre Bourdieu أو مفهوم "الإبيستيمي" عند "**ميشال فوكو**"* Foucault، أو مفهوم "روح العصر" في التراث الألماني الكلاسيكي، أو مفهوم "المجال التداولي" "**عند طه عبد الرحمن**"**.

إن كل هذه المفاهيم متقاربة في دلالاتها إذا نظرنا إليها في إطارها الإبيستيمولوجي العام. حيث تفرض سلطات منهجية على البحث وتدفعه للتفكير من داخلها، وإلى التفكير بواسطتها، لإنتاج رؤية جديدة للعالم وللإنسان نفسه.[1]

وفي الأخير فإن مصطلح البراديغم عند "**توماس كوهن**" يشبه مصطلح الإلكترون عند "**فيرنر هايزنبرغ**" فهو مفهوم مرن متعدد الصور يمكن مراقبته فقط من خلال وظيفته الآنية في بناء أطر جديدة يحررنا مما هو سائد ومما هو ثابت.

وقد اختلف المشتغلون بتطور مصطلح البراديغم والمعرفة البشرية عموما، وبتاريخ العلم على الخصوص، من حيث طبيعتها، ومن حيث المراحل التي قطعتها منذ البدايات الأولى لتأسيسها.

---

*– **ميشال فوكو Michel Foucault:** فيلسوف فرنسي، ولد عام 1926م، وبحكم التأثر بالبنيوية درس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" 1961م، ولقد لخص زميله "بيير بورديو" فكره بأنه "استكشاف طويل للانتهاك وتجاوز الحدود الاجتماعية المرتبط دوما بالمعرفة والقوة، لديه عدة مؤلفات نذكر: "الموت والمتاهة: عالم ريمون روسيل" 1969م، "الكلمات والأشياء"1966م، "حفريات المعرفة" 1969م، زغيرها توفي عام 1984م.

– **طه عبد الرحمن: فيلسوف مغربي، ولد عام 1944م، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، ويعد من أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي، صاحب مؤلفات غزيرة منها: المنطق والنحو الصوري 1985م، العمل الديني وتجديد العقل 1989م، تجديد المنهج في تقويم التراث بطبعتيه (1994– 2001م)، حائز على جائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية في 2014م، أطال الله في عمره ومزيد من التألق في سماء العلم والمعرفة.

1– حسن الحريري باحث مغربي، **التأويل الإبيستيمولوجي اللاوضعاني بين براديغم توماس كون وبرنامج بحث إيمري لاكاتوس**، بحث عام، مؤمنون بلا حدود، 21أفريل 2020م.

وهل هي معرفة تراكمية، يكون الجديد فيها مضافا إلى القديم أم هي معرفة انفصالية أو منفصلة قائمة على القفزات أو الطفرات Revolutionary **أو** القطيعة، بحيث يكون الجديد متجاوزاً للقديم ومستقلا عنه نهائيا؟

لكننا قبل أن نخوض في هذه المقاربة بين هذين الموقفين المتناقضين يمكننا أن نعطي فكرة أو مدلولا على مفهوم العلم بحد ذاته.

لم يتفق العلماء والفلاسفة في تحديد مفهوم العلم (Science)، وضبطه وتمييزه عن غيره من المعارف البشرية، فمنهم من ركز على موضوعاته، ومنهم من ركز على مناهجه، ومنهم من ركز على مبادئه ومقدماته ومفاهيمه، ومنهم من ركز على مدلوله اللغوي واللساني.

فمن الناحية اللغوية نجد أن لفظ العلم يساوي لفظ المعرفة، بمعنى العلم بالشيء هو المعرفة به.

ومن الناحية الاصطلاحية نجد أن بعض العلماء قد ركزوا على موضوعاته، وخاصة الطبيعة والإنسان، فهناك علوم للطبيعة، وهناك علوم الإنسان.

وعليه فإن كل بحث يتناول الطبيعة أو يتناول الإنسان كموضوع للبحث، وبمنهج مؤسس على مقدمات، يضعها العقل، ومستقلة عن العاطفة، ويهدف إلى بلوغ إجابات أو نتائج لازمة على تلك المقدمات السابقة، يسمى علما.

وقد وضع "**غاستون باشلار**" في كتابه "تكوين العقل العلمي" أن المعرفة العلمية هي تلك المعرفة التي تتخلص من الرأي (Opinion) نهائيا، والرأي عنده هو جملة المشاعر والعواطف الذاتية، التي لا تفكر، وإنما تترجم العواطف والأهواء فقط.[1]

يقول "**توماس كوهن**" في كتابه "بنية الثورات العلمية": ((يعني "العلم العادي"، في محاولتنا الجارية، ذلك البحث المؤسس بصورة راسخة على واحد أو أكثر من

---

[1]– غاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفساني**، تر: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت،1981، ص14.

الإنجازات العلمية السابقة، التي يعتبرها متحد علمي ما، الأساس لممارسته العلمية اللاحقة. واليوم، يعاد ذكر مثل تلك الإنجازات، وبالتفصيل، في كتب النصوص العلمية، الابتدائية منها والمتقدمة))[1].

ويضيف قائلا: ((وتشرح هذه الكتب بنية النظرية المقبولة، وتضرب أمثلة عن جل أو كل تطبيقاتها الناجحة، كما تقارن هذه التطبيقات بملاحظات وتجارب براديغمية))[2].

وعلى هذا الأساس تكون المعرفة العلمية، معرفة موضوعية، مطابقة للواقع، أي يمكن اختبارها بالعودة إلى الواقع وإثبات صحتها، أو مطابقة للعقل ومبادئه، كما هو الحال في الرياضيات والمنطق.

ومن المناهج السائدة في العلم نجد منهجين سائدين: أولهما منهج الاستقراء (Induction) بصوره الحديثة والمعاصرة، ومنهج الاستنباط أو الاستنتاج (Déduction) بصوره الحديثة والمعاصرة كذلك[3].

ففي الطبيعيات مثلا يمارس العلماء الاستقراء بمفهومه الواسع، وفي المفاهيم العقلية، كالرياضيات والمنطق يمارس العلماء منهج الاستنباط بمفهومه الواسع كذلك.

وفي كلتا الحالتين نجد أن كل نسق من هذين النسقين، قائما على مقدمات تلزم عنها نتائج، وهذه المقدمات هي جملة فروض يضعها العقل، يختلف العلماء فقط حول طبيعتها ومصدرها، أي هل هي مستوحاة من الطبيعة أم من العقل؟

وفي قاموس "**ويبستر**" الجديد نجد أن العلم يعرف بأنه المعرفة المنسقة (Knowledge Systematized) التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب، والتي تتم

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص63.

[2]– المصدر نفسه، ص63.

[3]– د. رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سبتمبر 2000م، ص23.

بغرض تحديد طبيعة أو أسس أو أصول ما تتم دراسته، إنه فرع من فروع المعرفة أو الدراسة، خصوصاً ذلك الفرع المتعلق بتنسيق وترسيخ الحقائق والمبادئ والمناهج بوساطة التجارب والفروض[1].

فالمعرفة العلمية هي تلك التي تنبثق من الواقع وترتقي إلى نظرية قائمة على التعميم ومبرهن عليها بالتجربة وقادرة على تفسير الواقع.

ومن التعريفات العامة، نجد أن العلم يعني عند البعض مايلي: " إنّ العلم يضم كل بحث عن الحقيقة، يجري منزهًا عن الأهواء والأغراض، يعرض الحقيقة صادقة، بمنهج يرتكز على دعائم أساسية"[2].

إن تتبع تعريفات مفهوم العلم في تاريخه يجعلنا نقف على حقيقة واضحة، وهي أن تعدد موضوعات العلم وتداخلها وتقاربها وتفاعلها من جهة، وتعدد المناهج وتشابهها في مقدماتها، وفي خطواتها الاستدلالية، يجعل من الصعب جدا تحديد تعريف واحد للعلم، يخرجه من دائرة المعرفة البشرية غير العالمة ويميزه عن اللاعلم تمييزاً دقيقاً.

ولكن على الرغم من هذا فإن العلم يمكن أن نعرفه من بعد آخر، بجملة خصائص أو صفات، وهو أنه أولا: معرفة موضوعية متحررة من المشاعر والعواطف والمعتقدات، وثانيا: أنه معرفة عقلية نظرية كلية "إذ لا علم إلا بالكليات" كما قال "**أرسطو**"* Aristote، وثالثا: أنه معرفة نسبية كما هو الحال في الطبيعيات والإنسانيات.

---

[1]– د. رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**، المرجع السابق، ص25.

[2]– المرجع نفسه، ص25

*- **أرسطو طاليس: Aristote**، (384ق.م– 322ق.م) وهو فيلسوف يوناني، وواحد من عظماء المفكرين، بحيث لديه عدة أعمال في مجالات متعددة منها: الفيزياء، الميتافيزيقا، الشعر، المسرح، الموسيقى، المنطق، السياسة إلى آخره.

فبالرغم من التعميمات في قوانين العلم، إلا أن التجارب التي تجرى لا تشمل الكل أبدا، أما في العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات فالأمر يختلف، إذ يشترط فقط تطابق النتائج مع المقدمات، دون العودة إلى الواقع.

لقد اعتقد "**توماس كوهن**" أن الفصل بين العلم واللاعلم، هو تجاوز العقبات التي تجعل الأشياء متشابهة، وهذا كما حدث مع مؤرخي العلم، الذين نظروا إلى "ديناميكا أرسطو" على أنها لا تقل قيمة على ما هو سائد اليوم[1]، لقد حاول "**كارل بوبر**"* Karl Popper أن يجعل قاعدة عامة للتمييز بين العلم واللاعلم، في كتابه " منطق الكشف العلمي" وكان ذلك للرد على منطق الوضعيين** الذين رفضوا كل القضايا التي ليست تحليلية، وليست تركيبية، فقد قسموا قضايا المعرفة البشرية إلى ثلاثة أنواع: أولا قضايا تحليلية وهي قضايا الرياضيات والمنطق، وهي مجرد تحصيل حاصل. وثانيا القضايا التركيبية وهي قضايا الطبيعيات والإنسانيات، بحيث يكون محمولها ليس داخلا في مفهوم موضوعها. ثالثا قضايا فارغة من المعنى وهي القضايا الميتافيزيقيا[2].

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 168، 1992، ص31.

*– **كارل ريموند بوبر: Karl Raimond Popper**، فيلسوف نمساوي– إنجليزي، ولد عام 1902م، متخصص في فلسفة العلوم، كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية، درس العلوم وتحصل على الدكتوراه في مجال علم النفس الإدراكي عام 1930م، صاحب عدة مؤلفات أهمها: "منطق البحث"1934م، "المجتمع المفتوح وأعدائه" 1945م، وأهم ما يميز أعماله الفلسفية هي البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية، توفي عام 1994م.

– **الوضعية المنطقية: Logical positivism أو التجريبية المنطقية: Logical empiricism: هي حركة فلسفية ظهرت في النمسا وألمانيا في العقد الثاني من القرن العشرين، اهتمت بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية، بحيث تؤكد أن المقولات الميتافيزيقية أو الدينية أو القيمية، فارغة من أي معنى إدراكي، والقضايا ذات المعنى المحدد هي فقط المقولات الرياضية والمنطقية والطبيعية، ومن بين روادها نجد: رودلف كارناب، هيربيرت فغل(1902– 1988م) وغيرهم من الوضعيين.

[2]– كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1988م، ص31.

قلت، لقد حاول "**كارل بوبر**" أن يتجاوز النزعة الوضعية في كتابه المذكور سابقا، بحيث أكد أن المعرفة العلمية هي ببساطة، معرفة قابلة للتكذيب[1].

فعندما نقول مثلا أن "كل البجع أبيض" تضل هذه القضية علميا صحيحة حتى نجد بجعة غير بيضاء في مكان ما من العالم فتصبح القضية كاذبة[2].

وعلى هذا الأساس يكون العلم يتقدم عن طريق التكذيب وليس العكس، كما اعتقد الوضعيون، أي على العلماء أن يبحثوا على القضايا الكاذبة التي تنفي ما هو مألوف وما هو سائد في المعارف البشرية.

وبهذا تكون الطفرات أو القفزات أو كما يسميها "**كارل بوبر**" الخيال المبدع، هو الدافع الجوهري، والمحرك الأساسي في تقدم المعرفة البشرية الصحيحة، وليس التراكم والنمو والإضافة.

لقد كانت المناظرة التي جرت بين "**كارل بوبر**" و"**توماس كوهن**" في جامعة لندن سنة1965م، وكان قد نشرها "**توماس كوهن**" في مقالة عنوانها: "منطق الكشف أم سيكولوجية البحث" logic of Discovery or psychology of research

وفي هذه المناظرة يدحض "**توماس كوهن**" حجج "**كارل بوبر**" لرؤيته للتقدم العلمي، وخضوعه كاملا لمبدأ قابلية التكذيب المزعومة. يقول "**توماس كون**": ((إن عملية الحكم التي تفضي بالعلماء إلى رفض نظرية كانت مقبولة سابقا، إنما ترتكز دائما على ما هو أكثر من مقارنة تلك النظرية بالعالم، إن قرار رفض نموذج إرشادي دائما وفي آن واحد قرار بقبول نموذج إرشادي آخر وأن المقارنة تكون بين النموذجين وبين الطبيعة))[3].

---

[1]– كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، المرجع السابق، ص33.

[2]– المرجع نفسه، ص30.

[3]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص246.

لقد حاول "**كارل بوبر**" من جانبه الرد على انتقادات "**توماس كوهن**" وذلك في كتابه الذي عنونه بـ "أسطورة الإطار" حيث يقول: ((إن المناقشة العقلانية والمثمرة مستحيلة ما لم يتقاسم المساهمون فيها إطاراً براديغماً مشتركا من الافتراضات الأساسية، أو على الأقل من لم يتفق على مثل هذا الإطار لكي تسير المناقشة، وأعتبر أن هذه الأسطورة ليست تقريرا زائفا فحسب، بل تقريرا فاسدا وشريرا إذا عمى اعتقاده)).[1]

ولكن يبدوا لنا أن الفيزياء المعاصرة وفلسفتها ممثلة في نظرية الأوتار الفائقةSuperstring Theory تتفق إلى حد الآن، إذا لم نقول متطابقة، مع رؤية "**توماس كوهن**" وليس مع رؤية "**كارل بوبر**". يقول الفيزيائي والفيلسوف الأمريكي، وهو من مؤسسي هذه النظرية، "**برايان غرين** ": ((تبعا للصياغة الحالية لنظرية النسبية العامة ونظرية ميكانيكا الكم، فإن إحداهما تنفي الأخرى بحيث لابد من أن تكون واحدة منهما فقط على صواب، وهكذا النظريتين اللتين تشكلان أساس التقدم الهائل في الفيزياء، خلال مئة عام الماضية، –التقدم الذي فسر تمدد السموات من جهة وفسر البنية الأساسية للمادة من جهة أخرى– غير متوافقتين))[2].

إن هذا الموقف من واحد من كبار الفيزيائيين المعاصرين يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الفيزياء المعاصرة وفلسفتها قائمة على قضايا متناقضة، بين نظرية النسبية والكوانطا في آن واحد. والمجتمع العلمي المعاصر، حسب "**توماس كوهن**"، يحاول جاهدا اليوم أن يخرج من هذه الأزمة وهذا في الإطار الذي تمهد له نظرية الأوتار التي هي في بداياتها الأولى، يقول "**برايان غرين**": ((تتطلب نظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory للإجابة عن ذلك، وهي النظرية التي ظهرت حديثا مقارنة

[1]– كارل بوبر، **أسطورة الإطار دفاع عن العلم والعقلانية**، تر: يمنى طريف الخولي، الكويت، عالم المعرفة، 2003، ص61.

[2]– برايان غرين، **الكون الأنيق الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية**، تر: فتح الله الشيخ، بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص17.

بالصرحين العظيمين للميكانيكا الكم والنسبية العامة، وتأتي إجابتها مدوية: وقد بينت الأبحاث المكثفة لعلماء الفيزياء والرياضيات من جميع أنحاء العالم خلال العقد الأخير أن الاتجاه الجديد في وصف المادة في أقصى مستوياتها الأساسية سيزيل التوتر بين النسبية العامة وميكانيكا الكم))[1].

ويضيف قائلا: ((وفي الواقع فإن نظرية الأوتار الفائقة تعني المزيد أي تطلب الإطار الجديد لاحتياج كل من النسبية العامة وميكانيكا الكم إحداهما للأخرى لتصبح هذه النظرية (الأوتار الفائقة) مقبولة، وتبعا لنظرية الأوتار الفائقة فإن تزاوج بين قوانين الأشياء الكبرى والصغرى لم يعد مرضيا بل بات حتميا))[2].

وقد سار في نفس الطريق، الفيزيائي الكبير "**ستيفن وانبرغ**" وعن سؤال لمجلة كوانتا Quanta Magazine حول أهمية تاريخ العلم ومؤرخيه أجاب بما يلي: ((فارق أساسي بالطبع هو أنهم يعرفون أكثر مما أعرف بكثير، لكن هناك اختلاف في الطريقة أيضا، إذ يعارض العديد من المؤرخين بشدة ما يسمى "التفسير اليميني" للتاريخ، والذي ننظر فيه إلى الماضي، ونحاول إيجاد الخيوط التي تربطه بالحاضر، فهم يشعرون بأنه من المهم الاطلاع على الاطار الذهني للأشخاص، الذين عاشوا في الزمن الذي يكتبون عنه، ولديهم وجهة نظر بالطبع، لكنني أعتقد أن التفسير اليميني مبررا أكثر عندما يتعلق الأمر بتاريخ العلوم، هو أن العلم بعكس السياسة والدين على سبيل المثال، وفرع معرفي تراكمي يمكن القول بثقة أن نيوتن يعرف أكثر من أرسطو، وأن أينشتاين يعرف أكثر من نيوتن. لقد حدث تقدم بالفعل، ولتتبع هذا التقدم، من المنطقي

[1]– برايان غرين، **الكون الأنيق الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية**، المرجع السابق، ص18.

[2]– المرجع نفسه، ص18.

النظر إلى العلم في الزمن الماضي ومحاولة استخلاص طرائق التفكير التي أدت إما إلى التقدم أو إلى إعاقة التقدم))[1]

إن التقدم الذي يقصده "**ستيفن وانبرغ**" هو ما كان يسميه من قبل "**توماس كون**" بالنموذج الإرشادي أو البراديغم.

لقد اتفق الوضعيون جميعا أن المعرفة العلمية في تقدمها وتطورها لا يمكن أن تستغني على مبدأ التحقيق، وهو مبدأ إبيستيمولوجي جوهري في بناء المعرفة العلمية، وفي التمييز بين العلم واللاعلم.

لقد حدد "**هانز رايشنباخ**"[2] Hans Reichenbach في كتابه "نشأة الفلسفة العلمية" ووافقه "**رودلف كارناب**"** Rodolf Carnap، إذ حددا معا المعيار الذي نميز به بين العلم من جهة، واللاعلم من جهة أخرى، وبين ما هو قائم وما لم يقم بعد، بمعيار إعادة الاختبار والتأكد، ولا يوجد سبيل آخر لذلك، وهذه القاعدة هي نفسها مبدأ التحقيق.

إن هذه الرؤية الوضعية هي التي رفضها "**كارل بوبر**" كما قلنا سابقا ورفضها كذلك "**توماس كوهن**" وحاول أن يوفق ويبحث عن طريق ثالث يجمع بين النزعة

---

[1]– موقع الباحثون السوريون، **سنعيد كتابة العلم بأبجدية عربية، طريق ستيفن وانبرغ من الخرافة إلى الأكوان المتعددة**، https,//syr- res.com/article/15719.html.

*– **هانز رايشنباخ: Hans Reichenbach**، فيلسوف وفيزيائي وعالم منطق ألماني، ولد عام 1891م، ارتبط اسمه بالوضعية المنطقية، عرف بإسهاماته العلمية وبحوثه الأصيلة، ومن أهم مؤلفاته: "نسق البديهيات في النظرية النسبية في المكان– الزمان"، "أهداف فلسفة الطبيعة الحالية واتجاهاتها"، "نظرية الاحتمالات"، و"التجربة والتنبؤ"، و "من كوبرنيكوس إلى آينشتاين "، و"نشأة الفلسفة العلمية"، والفلسفة العلمية الحديثة"، إلخ...، توفي عام 1953م.

– **رودلف كارناب: Rodolf Carnap، هو فيلسوف ومنطقي ألماني، ولد سنة 1891م، وهو أحد زعماء الوضعية المنطقية، تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة، ومن أهم كتبه: "البناء المنطقي للعالم" 1928م، "التركيب المنطقي للغة" 1934م، و"الفلسفة والتركيب المنطقي" 1935م، وغيرها...، توفي عام1970م.

الوضعية وسلطة الاستقراء والتحقيق، وبين النزعة العقلانية "**لكارل بوبر**" وسلطة قابلية التكذيب[1].

يقول "**هانز رايشنباخ**": ((ولأضرب مثلا أوضح به كيف يمكن الجمع بين الاستقراءات التعددية في شبكة معقدة. فقد ظل الأوروبيون قرون طويلة لا يعرفون إلا الإوز الأبيض وحده، واستدلوا على ذلك أن الإوز في العالم كله أبيض.

وفي ذات يوم كشفت إوزة سوداء في استراليا، وهكذا اتضح أن الاستدلال الاستقرائي قد أدى إلى نتيجة باطلة. فهل كان بالإمكان تجنب هذا الخطأ))[2]

ويجيب "**رايشنباخ**" قائلا: ((من الأمور الواقعة أن الأنواع الأخرى من الطيور تتنوع ألوان أفرادها إلى حد بعيد، وعلى ذلك فقد كان من الواجب المنطقي أن يعترض على الاستدلال بالحجة القائلة: أنه إذا كان اللون يختلف في أفراد الأنواع الأخرى، فقد يختلف أيضا بين أفراد الإوز))[3]. ويدل هذا المثل على أن من الممكن تصحيح استقراء باستقراء أخر.

إن الطرح الإبيستيمولوجي لهذا الخلاف بين الوضعيين والعقلانيين يجعلنا نصطدم بنظريتين كبيرتين في المباحث الإبيستيمولوجيا المعاصرة وفي فلسفة العلم على العموم، وهما النظرية التراكمية والنظرية الانفصالية، فكيف يمكن المقاربة والمقارنة بينهما بنظرية تركيبية ثالثة، قد تجمع بينهما وتتجاوزهما معا[4].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1976، ص42.

[2]– هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979م، ص213

[3]– المرجع نفسه، ص214.

[4]– محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، المرجع السابق، ص44.

لقد كان الفلاسفة والعلماء والمهتمون بتاريخ العلم عموما، يعتقدون أن المعرفة العلمية تنمو وتكبر وفق خط متصاعد من الأسفل إلى الأعلى، باستمرار في إطار نظريات علمية متكاملة ومتقاربة بين مبحث وآخر[1].

ويعد مفهوم النظرية في البحث العلمي من أهم المفاهيم العلمية استعمالا وتوظيفا. ويمكننا أن نحدد النظرية العلمية بأنها جملة مفاهيم ومبادئ مجردة ومتناسقة في إطار منطقي واحد. يدل على وقائع معينة في الطبيعة[2] وقادر على تفسيرها ثم التنبؤ بها قبل حدوثها[3].

كما أن هناك علاقة لزومية وطيدة بين مفهوم النظرية ومفهوم الفروض العلمية. تشبه العلاقة بين المقدمات والنتائج في نسق منطقي ما، فالفروض العلمية عندما تختبر وتفرض صحتها تتحول إلى نظرية.

إن تكوين الرجل "**توماس كوهن**" في الفيزياء ودعوته إلى دراسة مناهج تاريخ العلم سنة1948م من قبل جامعة هارفارد Harvard University جعله يكتشف أمرا محيرا لم يكن يختر على باله أبدا، وهو أن تاريخ تطور أو نمو المعرفة العلمية لم يكن واضحا للجميع، ولم يكن ينمو بطريقة منتظمة، يتبع الجديد فيها القديم، بل كان في أكثر حالته يتبع طرق مختلفة وغامضة أحيانا، ومباغتة أحيانا أخرى، بسلوك مفاجئ، يقفز قفزات نوعية وكمية غير متوقعة للجميع، إنه ثورة أو ثورات معرفية منهجية لم تكن لتخطر على بال أحد.

وهذا من الأسباب التي جعلت "**توماس كوهن**" يطلق عنوان "بنية الثورات العلمية" على كتابه العظيم، إذ لا توجد ثورة واحدة، بل توجد ثورات، وهذا ما جعل بعض

---

[1]– يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مطابع الوطن، القاهرة، 2000م، ص392.

[2]– مجوعة من الاقتصاديين، **الموسوعة الاقتصادية**، دار ابن خلدون، 1980، ص499.

[3]- Thomas,R.S.Conkling.E.C.and Geates,M.H. «**The Geography of Economic Activity**» M,C. Grew-Hill, New York 1968.p 886.

المشتغلين بالفكر الفلسفي والعلمي، الاجتماعي والاقتصادي، يشبهونه "بكارل ماركس" Karl Marx*في ماديته التاريخية.

لقد أكد "**توماس كوهن**" في كتابه "بنية الثورات العلمية" أن العلم يتقدم عن طريق ثورات إبيستيمولوجية ومنهجية في إطار مناخ معرفي عام يتفق فيه العلماء على منطلقاتهم وأدواتهم المعرفية، وطريقة تفكيرهم وتصوراتهم ومفاهيمهم، وهذا كله يسمى بالبنية العلمية السائدة، في مرحلة معرفية معينة، إنه (العلم السائد)[1]، الذي لا يسمح بالخروج على هذا الإطار أو المناخ المعرفي كما يقول "**توماس كوهن**" ((إن المعرفة العلمية مثلها كمثل اللغة خاصية أصيلة مشتركة بين أعضاء الجماعة، ومن دون ذلك لن تكون شيئا على الإطلاق، ولكي نفهمها سيكون لزاما علينا أن نعرف الخصائص المميزة للجماعات العلمية التي تبتدعها وتفيد منها في التطبيق العلمي))[2].

ولكن مع مرور الزمن، قد يحدث شيء جديد وشاذ وغير منسجم مع ما هو سائد، يبدأ في تكوين ما سمّاه "**توماس كوهن**" (ببذور الكارثة) بحيث لا يمكننا فهمه وتفسيره على ضوء ما هو سائد، وهذا بالضبط ما حدث للإلكترون في دورانه حول النواة وعدم استجابته وخضوعه لمبدأ الحتمية، الذي كـــان قد أقره "**سان سيمون لابلاس**"**

---

*– **كارل ماركس Karl Marx:** هو فيلسوف واقتصادي ألماني، ولد عام 1818م، لعبت أفكاره دورا هاما في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية، كما اعتبر مؤرخ وصحفي نشر العديد من الكتب أهمها: بيان الحزب الشيوعي 1848م، ورأس المال 1867م، توفي عام 1883م.

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص7.

[2]- Kuhn, Thomas. S, **the Road science structure: philosophical Essays**, 1970, p1.

** – **سان سيمون لابلاسPierre- Simon de Laplace:** عالم رياضي وفلكي فرنسي، ولد عام 1749م، صاحب أعمال كثيرة وأهمها: مؤلفه المكون من خمس مجلدات ميكانيكا الأجرام السموّية Mécanique Céleste (1799م–1825م)، أنشأ معادلة لابلاس، وتحويل لابلاس، والذي يستخدم في الرياضيات التطبيقية، وتم منحه لقب مركيز marquis عام 1817م، توفي عام 1827م.

وأكـده "**إسحاق نيوتن**"* وقدسه "**ألبرت أينشتاين**"**.

وبنمو حجم الكارثة واتساع رقعتها في المباحث العلمية المختلفة، وعجز العلماء على فهمها وتفسيرها، أو وزنها بالموازين السائدة، يبدأ البعض منهم في البحث عن موازين جديدة، وأدوات جديدة أكثر مرونة وثورية في تفسير هذه الكارثة وفهمها، وهذا وفق براديغم جديد يؤسس للبدايات الأولى للعلم الشاذ الجديد، الذي يتجاوز العلم السائد ويتحرر من أطره ومناهجه إلى الأبد، يقول "**توماس كوهن**": ((إن نجاح البراديغم – سواء أكان تحليل أرسطو للحركة، أم الحسابات التي قام بها بطليموس لمواضع الكواكب، أم استعمال الميزان من قبل لافوازييه، أم الصياغات الرياضية التي وضعها ماكسويل للحقل الكهرومغناطيسي– كان يمثل، في أول الأمر، وبدرجة كبيرة في وعد بالنجاح يمكن اكتشافه في أمثلة منتقاة ولا تزال غير مكتملة. فالعلم العادي يكمن في تحقيق ذلك الوعد)).[1]

كما يقول" **توماس كوهن**": ((إن العملية الثورية الأصيلة نادرا ما تكتمل على يد رجل واحد، ولا تنجز في ليلة وضحاها))[2].

لقد أطلق "**توماس كوهن**" مفهوم الثورات العلمية على التحولات الكبرى في المجتمعات البشرية، فالقلق والشعور بالعجز ومحاولة (حل الألغاز Puzzles) والفضول والدهشة الذي يمارسه المجتمع العلمي، والذي يؤسس لتربة صالحة لنمو البذور الأولى

---

* – **إسحاق نيوتن Isaac Newton:** عالم فيزيائي ورياضي، ولد عام 1642م، شغل منصب رئيس الجمعية الملكية، أسس كتابه الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية 1687م، وكتابه البصريات 1704م، طريقة التدفقات La méthode déflexions et des suites infinies 1736م، Observations up on the Prophéties of Daniel and the Apocalypse of st. John1733م، وغيرها...، توفي 1727م.

** – **ألبرت أينشتاينAlbert Einstein:** عالم فيزياء ألماني، ولد عام 1879م، وهو يشتهر بالنسبية كونه واضعه النسبية الخاصة والنسبية العامة، حائز على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1921م، ومن أهم كتبه نذكر بعض منها: النسبية العامة والخاصة 1916م، العالم كما أراه 1934م، تطور الفيزياء 1938م، ...، توفي عام 1955م.

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص82.

[2]– المصدر نفسه، ص1.

لولادة البراديغم الجديد، كما يقول "**توماس كوهن**" ((إن الباحثين الذين يركزون أبحاثهم على نماذج مشتركة فيما بينهم، ملتزمون بذات القواعد والمعايير، للممارسة العلمية وهذا الالتزام وما ينجم عنه من إجماع واضح في الرأي، يمثلان الشروط الأولية للعلم النموذجي، يعني شروط ونشوء واستمرارية تقليد بحثي بذاته))[1]

وهذا ما جعل بعض الباحثين المهتمين بفكر "**توماس كوهن**" الثوري يتفقون على أن تحليل تاريخ العلم وفلسفة العلم قبل "**توماس كوهن**" كان ممارسة من خارج العلم، وفي هذا يقول" **موسى كريم**" عن هذه الدراسات: ((قد عمدت على اختزال الإنسان من كل صفاته ونشاطاته التي لا تدخل في النسق العلمي البحت، مستبعدا إياها من أن يكون لها أي دور في مسيرة العلم وتطوره، متخذة من سمّوه الفكري وجلاء عقله مرتكزا، يتطور به العلم حصرا بعيدا عن أن يكون لارتباطاته الاجتماعية ونشاطاته الإنسانية الأخرى وترتيباته السيكولوجية أي دور في تحريك عجلة التطور العلمي))[2].

ومعنى هذا أن الدراسات الفلسفية والميتافيزيقية، خاصة، كانت تفصل الإنسان عن واقعه المادي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي وتجرده من بشريته وواقعيته. وقد كان "**هيجل**"**Georg Wilhelm Friedrich Hegel** من الفلاسفة المثاليين الذي يركزون على العقل المتعال دون التركيز على الواقع المادي وهذا ما جعل ماركس يعتقد ساخرا أن فلسفة هيجل تمشي على رأسها.

لقد جرت العادة عند الكثير من المشتغلين بالبحث العلمي والتاريخي أنهم ركزوا على بناء الماضي انطلاقا من الحاضر. إذ لا وجود لحقائق تاريخية ثابتة إلا بالمقدار الذي يسمح به الحاضر. وذلك لقيمة هذا الماضي السياسية والاقتصادية والدينية.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، العدد 168، ديسمبر 1992م، ص31.

[2]– موسى كريم، **أنسة تطور العلم في فلسفة توماس كوهن**، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، بيت الآدب، 2007، ص07

لقد بدأ اهتمام "**توماس كوهن**" بتاريخ العلم مبكرا وهذا ما أكده هو نفسه حيث يقول: ((المحاولة التالية هي أول تقرير منشور بكامله حول مشروع ابتدأت التفكير فيه قبل خمسة عشر عاما. وكنت حينئذ تلميذ دراسات عليا في الفيزياء النظرية على وشك الانتهاء من تحضير أطروحة الدكتوراه. وكان أول تعرفي على تاريخ العلم عندما حالفني الحظ في الاشتراك في مادة دراسية تطبيقية يقدم فيها علم الفيزياء لغير العلماء)). ويضيف قائلا: ((ولقد كانت دهشتي عظيمة عندما أدى تعرفي ذاك على النظرية العلمية القديمة وممارستها إلى القضاء قضاء تاما على بعض مفاهيمي الأساسية المتعلقة بطبيعة العلم، وعلل نجاحه الخاص)).[1]

ولعله من الصعب جدا إبراز العلاقة الوظيفية بين تاريخ العلم، كمرآة عاكسة للحضارة البشرية منذ نشأتها وبين العلم كمعرفة بشرية رفيعة المستوى، ومسيطرة على الحاضر. وقادرة على دفع العلماء لا إلى إعادة بناء الماضي حسب احتياجات الحاضر فقط، بل إلى فهم وتحليل التاريخ الذي ساهمت البشرية في إنجازه. ((لقد كان جيمس ب. كونانت James B. Conant، رئيس جامعة هارفارد Harvardأول من عرفني على تاريخ العلم، وبالتالي أول من ابتدأ بأحداث تحويل في تصوري لطبيعة التقدم العلمي ومنذ بداية تلك العملية لم يبخل علي بأفكاره ونقده ووقته)).[2]

هكذا إذن حدد "**توماس كوهن**" البدايات الأولى والدوافع التي دفعته إلى الاهتمام بتاريخ العلم.

ولقد كانت هذه الدوافع اجتماعية وذاتية وهذا ما كان قد أشار إليه من قبل "**إرفين**

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص39.

[2]– المصدر نفسه، ص 48.

شرودنغر Erwin Schrodinger"* حيث قال: ((لقد ورثنا عن أسلافنا ذلك التلهف الشديد إلى المعرفة الموحدة والشاملة... غير أن التوسع في شتى فروع المعرفة، من حيث الكم والعمق، خلال المئة عام الأخيرة واجهنا بمعضلة غير تقليدية، إذ بتنا نشعر، بما لا يدع مجال للشك، بأننا قد بدأنا الآن فقط نتحصل على مادة موثوق فيها، تمكننا من دمج كل ما هو معلوم في كيان واحد، لكن من ناحية أخرى أصبح أقرب إلى المستحيل أن يُلِمَّ عقل واحد بما هو أكثر من قدر ضئيل ومتخصّص من هذه المادة على نحو تام.))[1].

لقد كُتب هذا النص في سنة 1944م، أي قبل "**توماس كوهن**" وقبل بداية اهتمامه بتاريخ العلم. وهذا ما يؤكده المنطق العقلي وأكده، كذلك، فيما بعد "**توماس كوهن**" ووصل وأشار إليه وخاصة في تحليله للمجتمع العلمي وللعلاقات التي تربطه ببعضه البعض كما يشير من جهة أخرى إلى بنية العلم وتطوره.

إن اهتمام العلماء من فيزيائيين ورياضيين وبيولوجيين وغيرهم بتاريخ العلم وعلاقته بالعلم وتطوره وبنيته يدفعهم إلى إبراز هذه العلاقة وضبطها.

لأن إبراز هذه العلاقة يحتاج إلى اطلاع واسع وكبير، لجميع فروع العلوم وميادينها ولجميع الحضارات الإنسانية عبر التاريخ.

وعلى هذا الأساس يعتقد الكثير من العلماء والفلاسفة أن الاهتمام المتزايد بتاريخ العلم سببه تلك العلاقة اللزومية بين العلم وفلسفة العلم من جهة، وبين العلم والماضي البشري من جهة أخرى.

---

*– **إرفين شرودنغر** Erwin Schrodinger عالم فيزيائي نمساوي ولد في 12أوت من عام 1887م، ساهم في تطوير ميكانيكا الكم وهذا بمعادلته الشهيرة "قطة شرودنغر" أو تصور شرودنغر أو معادلة شرودنغر، والتي تصف تغير الحالة الكمومية لنظام فيزيائي مع الزمن، حاز من خلالها على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1933م، صاحب عدة مؤلفات أهمها: أربع محاضرات على الميكانيكا الموجية في عام 1928م، الديناميكا الحرارية الإحصائية في عام 1945م، ما هي الحياة؟ ونشر عام 1944م، الزمكان ونشر عام 1950م، توفي بمرض السل سنة 1961م.

[1]– إرفين شرودنغر، **ما الحياة؟ الجانب الفيزيائي للخلية الحية**، تر: أحمد سمير سعد، 1944، من مقدمة الكتاب.

وفي هذا يقول "**جان بياجيه**" Jean Piaget: ((يظهر أنه مما لا جدال فيه أن أكبر المذاهب في تاريخ الفلسفة... تنحدر من تأمل إما في الاكتشافات العلمية لأصحابها أنفسهم أو في ثورة علمية خاصة حدثت في زمانهم أو قبله بقليل: هكذا كان الأمر فيما يتعلق بأفلاطون مع الرياضيات، وأرسطو مع المنطق والبيولوجيا، وديكارت مع الجبر والهندسة التحليلية، ولايبنتز مع حساب اللامتناهيات، وتجريبية لوك وهيوم وتمهيدهما لعلم النفس)).[1]

ويواصل "**جان بياجيه**": ((وبكانط مع العلم النيوتوني وتعميماته وبهيكل والماركسية مع تاريخ وعلم الاجتماع، إلى أن نصل إلى هوسرل مع المنطق الرمزي كما هو عند فريكة))[2].

ولعلنا لا نتجنب الصواب إذا ربطنا بين مشروع "**توماس كوهن**" وتاريخ العلم وما يتضمنه من فلسفة، أي فلسفة العلم، وخاصة تلك التي اهتمت بالعلم وبتاريخه وبطريقة تفكير العلماء وفي ماذا يفكرون؟ وكيف ولماذا؟

ورغم أن هذا المبحث يتداخل مع مفهوم الإبيستيمولوجيا، ورغم أن هناك من الباحثين، وهم كثر، يميزون بينهما أي بين فلسفة العلم والإبيستيمولوجيا، ولكن نحن نزاوج بينهما في هذا البحث.

وفي هذا قال "**أندري لالاند André Lalande** " محددا وشارحا لمفهوم الإبيستيمولوجيا ما يلي:

((تعني هذه الكلمة "الإبيستيمولوجيا" فلسفة العلوم، لكن في معناها الدقيق جدا. وهي لا تعني دراسة مناهج العلوم بشكل خاص، لأن هذه الدراسة هي موضوع الميتودولوجيا، التي هي جزء من المنطق كما أنها ليست تركيبا أو توقفا افتراضيا، للقوانين العلمية... إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلفة

[1]- Jean ; Piaget ; **sagesse l'élision de la philosophie** ; puf, paris ,1972, p68.
[2]- Ibid, p68.

للعلوم، لغرض تحديد أصلها (المنطقي لا السيكولوجي) وقيمتها، وبعدها الموضوعي)).[1] ولعل اختلاف اللسان الفرنسي ومنطقه على اللسان الأنجلوساكسوني ومنطقه هو الذي جعل مفهوم الإبيستيمولوجيا يختلف قليلا عن مفهوم فلسفة العلم بين اللسانين والمنطقين.

وعلى هذا الأساس حاول "**جورج سارتون**"*George Sarton توضيح العلاقة بين مباحث تاريخ العلم وبين الدراسات الجادة لهذا التاريخ والمعرفة البشرية فيقول: ((إذا تركنا جانبا تاريخ العلوم التي كلفت في القرن الثامن عشر، التي كانت في الحقيقة جد سطحية ومخلخلة، بما فيها تاريخ الرياضيات لمونتيلا "Montula"1758م، فإن أول تاريخ حديث هو تاريخ العلوم الاستقرائية لأب ويليام وويل والذي وصل مرتبة مؤلف كلاسيكي خلال الفترة الفيكتورية وبعد ذلك أيضا)).[2]

وفي هذا الإطار يقول "**أوغست كونت**"** Auguste comte: ((نحن مقتنعون اقتناعا راسخا أن معرفة تاريخ العلوم هـــو ذو أهمية قصوى، بـــل أعتقد أننا لا نعـرف علما من العلوم بشكل تام، مالم نعرف تاريخه))[3].

وبهذا، فإن فهم منطق التقدم العلمي مرهون بالعودة إلى تاريخ العلم كما يقره "**توماس كوهن**". ولقد كان "**فيرنر هايزنبرغ**" قد علق على هذا في كتابه "المشاكل الفلسفية في العلوم النووية" قائلا: ((يمكننا أن نرى الآن كيف أن العلم يقع في خطر الاندفاع إلى مراجعة أساسه، إذا ما تحول إلى حقل الخبرات العامة، إذ تفقد مفاهيمه

---

[1]- André, Lalande ،**vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Paris 1976, p293.

*– **جورج ألفرد ليون سارتونGeorge Sarton:** مؤرخ ومؤلف تاريخ العلم، ولد عام 1884م صاحب شهادة الدكتوراه الفلسفية في الرياضيات من جامعة (Ghent) في عام 1911م، مؤسس سلسلة إيسيس وأوزيرس، ألف كتاب بحجم ثلاث مجلدات بعنوان "مدخل إلى تاريخ العلم" وعدة مقالات في هذا المجال توفي في مارس 1956م.

[2]- George Sarton, **de l'histoire de science a l'histoire de la pensé**, édition payions, paris 1977, p43.

** – **أوغست كونتAuguste Comte:** عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، ولد عام 1795م يعتبر الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية، صاحب عدة مؤلفات نذكر منها: The positive philosophy1853، Auguste Comte and positivism 1975، وغيرها من الكتب توفي عام 1857م.

[3]- Comte, Auguste, **cours de la philosophies positive**, éd : garnie, paris 1949, p128- 129.

الحالية أهميتها عند العرض المنظم للمكتشفات الجديدة، ويبدوا أنه من الممكن أن تتلافى هذا الخطر من البداية إذا ما طبقنا كل المفاهيم... بمعنى أن العلم الحديث يجب أن تسبقه تنقية اللغة، تزيل كل التعبيرات المبهمة))[1].

وقد كان "**أوغست كونت**" قد لاحظ هذه المفارقة في تاريخ العلم وعلق على ذلك في قوله: ((لكن باعتبار تطور العقل في عمومياته، سنرى أكثر من ذلك، أن مختلف العلوم تقدمت فعليا في نفس الوقت، وفي ترابط فيما بينها. إن تقدم العلوم والصنائع قد تم في ارتباط بعضها بالبعض الآخر عن طريق تأثيرات متبادلة لا حصر لها، وأخيرا إنها جميعا ارتبطت ارتباطا وثيقا بالتطور العام للمجتمع البشري))[2].

وهذا ما أكده "**توماس كوهن**" في مشروعه وهو ضرورة ربط العلم بالمجتمع الذي أنتجه في صيرورة التاريخ.

ويواصل "**أوغست كونت**" قوله: ((نستنتج من هذا أنه لا يمكن أن نعرف التاريخ الحقيقي لكل علم، أي الشكل الحقيقي للاكتشافات التي يتكون منها تاريخ البشرية بشكل عام، ولهذا السبب فكل الوثائق العلمية المحصلة عليها حتى اليوم حول تاريخ الرياضيات والفلك والطب، مهما كانت قيمتها لا يمكن اعتبارها إلا كأدوات))[3].

ولكن لم يكن فلاسفة العلم والعلماء والإبيستيمولوجين متفقون، كلهم، على هذا المسعى. إذ نجد "**غاستون باشلار**"، **مثلا**، يسير في طريق مضاد لهذه "النزعة التاريخانية في العلم". إذ لم يهتم كثيرا بتاريخ العلم، ورغم ذلك فهو يقول، في كتابه "تكوين الفكر العلمي" مايلي: ((لكن إذا اضطررنا إلى رسم محطات تاريخية كبرى لمختلف أعمار الفكر العلمي، فإننا بالتأكيد سنميز بين ثلاث مراحل كبرى:

---

[1]– فيرنر هايزنبرغ، **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**، تر: أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1972، ص41– 42.

[2]- Comte, Auguste, **cours de la philosophies positive**, éd : garnie, paris 1949, p127.

[3]- Ibid., p127.

– المرحلة الأولى تمثل المرحلة الماقبل علمية، وتشتمل في آن واحد على الأزمنة القديمة وعصر النهضة والجهود المستجدة في القرن السادس عشر والسابع عشر وحتى في القرن الثامن عشر)). ولا يفهم من هذا أن هذه المرحلة هي نفسها التي ذكرها "أوغيست كونت " في قانونه للمراحل الثالث وقد سماها المرحلة اللاهوتية.

ويواصل "غاستون باشلار فيقول: ((–وتمثل المرحلة الثانية، الحالة العلمية التي بدأت في آواخر القرن الثامن عشر، وشملت القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين.

– وفي المقام الثالث سيتحدد بدقة تامة عصر الفكر العلمي الجديد ابتداءً من عام 1905م حيث بدأت نظرية أينشتاين))[1].

يبدو، لنا، أن "**غاستون باشلار**" في هذا النص لا يؤمن بما سماه القفزات العلمية أو القطيعة الإبيستيمولوجية.

لأن المراحل التي قدمها في هذا النص تبدوا متصلة، ولا وجود لفجوات أو لقفزات بينها. وهذا يتعارض مع فكر "**توماس كوهن**"، على الأقل في هذه الفقرة.

و((يعد توماس كوهن ...من أشهر مؤرخي وفلاسفة العلم في القرن العشرين ويعرف بأنه الممثل الرسمي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال الميتودولوجيا... فمهمة فلسفة العلم عنده لا تنحصر في وصف وتحديد المناهج الصحيحة التي يسير عليها العلم))[2].

ويضيف قائلا: ((فالعلماء والباحثين في لحظة البحث والابداع والكشف العلمي، لا يصغون إلا لصوت النتائج التي توصلوا إليها، بغض النظر عن المنهج الذي اتبعه، بل مهمة فلسفة العلم هي البحث في الأسس الفلسفية والأبعاد النفسية والسوسيولوجية

[1]- Gaston Bachelard, **formation de l'esprit scientifique,** Ed. Vérin, Paris 1972.p6- 7.

[2]– بوصالحيح حمدان، **العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها بول فيرابند نموذجا**، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران 2014، ص77.

التي بني عليها الكشف والتقدم العلمي بشكله الواقعي كما مارسه العلماء من خلال البحث العلمي ذاته))[1].

وهذا ما يسميه "**توماس كوهن**" بالمجتمع العلمي الذي هو توجه جديد في فلسفة العلم. ويمكن تسميته كذلك "بالعقلانية المؤسساتية" Institutionalized Rationality

ويعلق على هذا الأستاذ "**ويليام نيوتن سميث**" بقوله: ((أراد توماس كوهن أن يقول إن صورتنا عن العلم ربما تتغير تغيرا كاملا إذا نظرنا إلى التاريخ الفعلي للعلم، وهذه الصورة هي أن المجتمع العلمي يتم تصوره على أنه نموذج للعقلانية المؤسساتية التي يلتزم فيها أعضاء المجتمع العلمي بنفس المقاييس والمعايير في الممارسة العلمية فهي إذن ليست عقلانية منطقية جامدة بل عقلانية دينامية متغيرة بتغير هذا النموذج وبتغير المجتمع))[2].

لقد حدد "**لويس دي برولي**"[*] Louis Victor de Broglie في محاضرة ألقاها في معهد الفنون والصناعات في باريس سنة 1956م، ونشرت في كتاب عنوانه "لويس دي برولي والميكانيك التموجي". حدد فيه مفهوم تاريخ العلم في نقاط محددة وهي:

يقول "**لويس دي برولي**": ((إن تاريخ العلوم فرع جد هام من تاريخ الحضارة،

- إنه يساعد على تحليل وظيفة الذهن البشري وتطوره تحليلا جد مثقف.
- إنه يحدد معالم آلية التقدم العلمي وقوانين تطوره.

---

[1]- بوصالحيح حمدان، المرجع السابق، ص77.

[2]- النص نقلا عن كريم موسى، **العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية**، دار الفارابي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، بيروت، 2012، ص 242.

[*]- **لويس دي برولي Louis Victor de Broglie:** فيزيائي فرنسي، ولد عام 1892م، تلميذ وصديق أينشتاين، حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1929م، تولى منصب سكرتير الأكاديمية الفرنسية للعلوم، صاحب عدة مؤلفات نذكر أهمها: الميكانيك التموجي1974م، The revolution physics a non- Mathematical Survey of quanta1953م، physique et microphysique- Persée1947م، توفي عام 1987م.

– إنه ينطوي على تعاليم قيمة ثمينة وخاصة من وجهة النظر التربوية))[1].

وفي نفس الاتجاه، تقريبا، يذهب" **توماس كوهن**" وكأنه قد اطلع على محاضرة "**لويس دي برولي**" هذه، إذ أن المحاضرة ألقيت في أوت 1956م، بينما صدر كتاب "**توماس كوهن**" في 1962م، قلت في نفس هذا الاتجاه، يذهب "**توماس كوهن**" في كتابه "بنية الثورات العلمية" وفي المقدمة التي عنونها بـ: "دور التاريخ" إذ يقول "**توماس كوهن**": ((إذا ما نظر إلى التاريخ على أنه مخزن لأكثر من حكاية لحدث مثير أو لسلسلة حوادث، حالتئذ، يمكنه أن ينتج لنا تحولا حاسما في صورة العلم التي تستحوذ علينا الآن. وكانت تلك الصورة قد استمدت، رئيسيا، وحتى من قبل العلماء أنفسهم، من درس الإنجازات العلمية التي تمت، حيث إن هذه الإنجازات مسجلة في الأعمال الكلاسيكية، ومؤخرا في الكتب المدرسية التي يتعلم منها كل جيل علمي جديد ممارسة اختصاصه المِهْني))[2].

إن هذه المقاربة وغيرها تؤكد بوضوح أن محاولة فهم بنية العلم المعاصر وبنية ثوراته السابقة، تقتضي الإلمام والإحاطة بتاريخ العلم، وبتاريخ الحضارة البشرية نفسها. والوقوف على نظمها الأساسية ومكوناتها الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية إلى آخره.

وهذا ما يؤكده "**كراوس لورونسLawrence M. Krauss** * إذ يقول: ((الآن، وبعد مرور مئة عام تقريبا من الصعب أن نقدر حق تقدير كم تغير تصورنا عن الكون، في مدة زمنية تعادل عمر حياة إنسان واحد، فبالنسبة للمجتمع العلمي في عام 1917م،

---

[1]– ماري أنطوانيت تونيلا، **لويس دي برولي والميكانيك التموجي**، تر: محمد وائل الأتاسي، دمشق منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974، ص205– 206.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص51.

*– **لورانس ماكسويل كراوسLawrence M. Krauss:** ولد سنة 1954م، هو فيزيائي نظري وعالم فلك أمريكي كندي، أستاذ جامعي في كلية استكشاف الأرض والفضاء في ولاية أريزونا الأمريكية، تحصل على جائزة ريتشارد دوكينز في الاتحاد الأمريكي للملحدين في 2016م، صاحب عدة مؤلفات: فيزياء ستار تريك 1996م، وكون من لا شيء 2012...وغيرها.

كان الكون استاتيكيا وأبديا، ويتكون من مجرة واحدة، أي هي درب التبانة ملكيواي التي نعيش فيها ويحيطها فضاء واسع، ولا نهائي ومظلم وفارغ. في النهاية هذا ما تضنه حين تتطلع نحو السماء في الليل بعينيك وبتلسكوب صغير، وفي ذلك الوقت لم يكن هناك سبب للشك في هذا))[1].

وبالفعل هذا ما يفرضه المجتمع العلمي بمفهوم "**توماس كوهن**" على الحقائق العلمية وكأنها مطلقة. بحيث يغلق كل الأبواب والنوافذ في وجه كل ابداع جديد يحاول تفجير هذا النسق. وفي هذا الصدد يقول الفيزيائي الألماني الكبير "**فيرنر هايزنبرغ**" في كتابه "الفيزياء والفلسفة": ((على طول تاريخ العلم كانت الاكتشافات والأفكار الجديدة تسبب جدلا علميا، كانت تؤدي إلى كتابات هجومية عنيفة، تنتقد الأفكار الجديدة ولقد كان هذا النقد دائما مفيدا في تطويرها))[2].

وهذا ما جعل "**توماس كوهن**"، أو فلا ربما هذا من بين الأسباب الجوهرية، التي جعلت صاحبنا يتجه إلى تاريخ العلم مباشرة لفهم العلم أولا، وتصحيح التصورات الخاطئة عن تاريخ العلم وعن بنيته النفسية ثم ضبط الشروط الموضوعية والذاتية لحدوث الطفرات العلمية. أو كما يسميها هو بالثورات العلمية التي، كما يبدوا، لا نهاية لها. لكن "**ستيفن هوكينغ**" لا يوافقه تماما إذ يقول: ((لقد اكتشفنا في تاريخ العلم تتابعا أفضل وأفضل من النظريات والنماذج المتتالية من أفلاطون platon حتى نظرية نيوتن الكلاسيكية إلى النظريات الأرشد للكم. ومن الطبيعي أن نسأل: هل سيصل هذا التسلسل حتما إلى نقطة نهاية، إلى النظرية النهائية للكون، التي ستشمل كافة القوى، وتتنبأ بكل ملاحظة يمكننا القيام بها، أم سنستمر إلى الأبد في إيجاد نظريات أفضل،

---

[1]– لورانس كراوس، **كون من لا شيء**، تر: غدا الحلاواتي، القاهرة، منشورات الرمل، ط1، 2015، ص26.

[2]– فيرنر هايزنبرغ، **الفيزياء والفلسفة**، تر: أحمد مستجير، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1993، ص117.

دون العثور على هذه النظرية التي لا يمكن تعديلها؟ ... لكن لدينا نظرية مرشحة لأن تكون نظرية نهائية لكل شيء))[1]

يطرح "**ستيفن هوكينغ**" في هذا النص قضية الحتمية التي كان قد عممها "**نيوتن**" و"**لابلاس**" من جهة، على كل الموجودات بحيث تصوروا الكون على أنه ساعة ملآنة تدور بانتظام. بحيث لا مجال للمصادفة. ولكن من جهة أخرى يطرح "**ستفين هوكينغ**" نظرية الكوانطا التي تفرض المصادفة في مجال الظواهر الذرية.

وهذا التناقض الصريح في الفيزياء المعاصرة، اليوم، بين نظرية النسبية ونظرية الكوانطا جعله يسأل هل يمكن بلوغ نظرية نهائية تفسر كل شيء Théory of Everything وهذه النظرية إن وجدت تحقق البراديغم المطلق أو النهائي –وهي موجودة بالفعل ولكنها للأسف جاءت متأخرة أي بعد وفاته. وهي نظرية الأوتار الفائقة أو ما كان يسميها في خطوطها العامة **بنظرية M***–. وهذا ما يذكرنا بمشروع "**توماس كوهن**" وعلاقته بفلسفة "**كارل ماركس**" التي وصلت بالتاريخ إلى نهايته. أي ما بعد الرأسمالية. ونهاية التاريخ بالمرحلة الشيوعية. ويذكرنا كذلك بكتاب "**فرانسيس فوكو ياما**" ونهاية التاريخ بالمرحلة الليبرالية.

لكن مشروع "**توماس كوهن**" لا يؤمن بهذا. إذ لا نهاية مطلقة للبراديغمات. وهذا ما تقر به أكثر النظرية الوضعية المعاصرة. بحيث تكون الحقيقة العلمية القائمة نسبية دائما وخاضعة لمنطق الاحتمالات أو الترجيحات بلغة "**هانز رايشنباخ**". وهنا نلاحظ أن في الوقت الذي ينتقد فيه "**توماس كوهن**" الفلسفة الوضعية في منهجها وفي موقفها

---

[1]– ستيفن هوكينغ وليوناردو ملوتدور، **التصميم العظيم**، تر: أيمن أحمد عياد، بيروت، دار التنوير للطبعة والنشر، 2013، ص16.

*– **نظرية M:** قدمت النظرية من قبل الأستاذ "إدوارد وتين" وهي واحدة من الحلول المقترحة لنظرية كل شيء لستيفن هوكينغ التي يفترض بها أن تدمج نظريات الأوتار الخمس Superstring مع الأبعاد الأحد عشر للثقالة الفائقة Supergravity.

من تقدم العلم نجده يؤيدها ويتفق معها، من جهة أخرى، في كون أن المعرفة العلمية عندهما معا معرفة نسبية وهي تنمو باستمرار.

لقد حاول "**توماس كوهن**" في مشروعه أن يزاوج بين تاريخ العلم كخزان أبدي وطبيعي وثقافي للعلم ولسلوك العلماء وطريقة تفكيرهم إلى آخره. وبين العلم كمعرفة بشرية تعكس واقعا ثقافيا في مجتمع ما وفي زمن ما ومكان ما.

ولكن الاهتمام بتاريخ العلم يعرض أصحابه لكثير من المَطَبات والعوائق. وهذا ما كان قد تجنبه "**غاستون باشلار**" إذ لم يهتم كثيرا بتاريخ العلم. ((ومع ذلك، فقد عانى نفر قليل من مؤرخي العلم صعوبات متزايدة في سبيل القيام بالوظائف التي يعيّنها لهم تصور التطور بفضل التراكم. وقد اكتشفوا، بوصفهم مسجلين لعملية إضافة الأجزاء، أن تقدم البحث يجعل الإجابة عن مثل الأسئلة التالية أكثر عسرا، وليس أكثر يسرا: متى تم اكتشاف الأكسجين؟ ومن هو أول من فكر بمبدأ حفظ الطاقة؟...))[1]

ومعنى هذا أن المعرفة العلمية، في تاريخها، قد تتفق مع بعضها رغم تباعد الزمن أو تختلف مع وحدة المنهج. ولكن هذا لا يجعلنا نتهم المعارف البشرية السابقة بأنها معارف خرافية تتضمن الشعوذة والسحر. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: ما حدث مع علم الكيمياء في نشأته الأولى وفي علاقته بتحويل المعادن من قبل السحرة والمشعوذين والكهنة حتى قيل إن علم الكيمياء وليد السحر*.

لقد أقحم "**توماس كوهن**" مفهوم المعتقد العلمي. ويقصد به ذلك الإطار الاجتماعي الذي يحدد الحركة الديناميكية للعلم في فضاء علمي ما.

فقد حدث أن تنافست عدة مدارس ومناهج علمية في تحليل موضوع علمي وبطريقة علمية دقيقة. ولكن النتائج لم تكن واحدة. ومرد ذلك سببه ليس خطأ في

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، صص52– 53.

*– **النظرية السحرية**: جيمس جورج فريز James George Frazer (1854– 1941م) عالم أنثروبولوجيا إسكوتلندي، ألف كتابه المشهور "الغصن الذهبي" (The Golden Bough)، وفيه أقر بأن التطور العقلي البشري مر بثلاث مراحل: السحر البدائي والدين والعلم

البحث العلمي أو في المنهج المتبع. بل يعود سببه إلى الرؤية الاجتماعية للعالِم الباحث الذي ينتمي إلى ثقافة اجتماعية معينة. فالعالم الباحث مهما كان المجتمع الذي يعيش فيه فإنه يحمل هموم هذا الأخير في إطار فكري وثقافي تدفعه اهتمامات معينة ويفكر بأدوات معينة. وفي هذا يقول "**توماس كوهن**": ((ولم يكن مرد الفارق بين هذه المدارس الفكرية المختلفة إخفاقا في تطبيق المنهج – إذا كان كلها "علمي"– وإنما كان سببه فيما سوف ندعوه الطرق غير القابلة للمقارنة، في نظرتها إلى العالم، وأساليب ممارسة العلم فيه. ولا شك في أن الملاحظة والتجربة يمكنهما، بل عليهما أن تحددا مجال المعتقد العلمي المسموح به، وإلا ينعدم وجود العلم))[1].

ومن جهة أخرى فقد رفض "**توماس كوهن**" أن يكون العلم إنتاجا عقليا بشريا واحدا لعالِم واحد. بل هو وليد عقول كثيرة. تفكر في إطار ما يسميه بالمتحد العلمي. وهو مجموعة عقول تفكر في إطار واحد، وهذا في حد ذاته يتعارض مع النزعة الفردية الليبرالية. ويتعارض، في نفس الوقت، مع نمو رأس المال الفردي ومع كذلك، المنهج الاستقرائي، الذي ينطلق من القضايا الجزئية لبلوغ القانون العام. وهذا يتعارض مع النزعة العلمية الجديدة، في علم النفس، وخاصة نظرية الجشتالت* التي تنطلق من الرؤية الكلية للعالم. ثم تجزأه إلى جزئياته. وقد ذهب في هذا الاتجاه "**كارل بوبر**" كذلك.

إن تاريخ الأزمات في العلم يشبه إلى حد كبير تاريخ الأزمات في الفضاءات الأخرى. كالفضاء السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي إلى آخره.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص55.

* – **نظرية الجشتالت:** كلمة جشتالت تعني صيغة أو شكل وترجع تسمية هذه المدرسة في علم النفس إلى دراستها للمدركات الحسية وتقر بأن الحقيقة الرئيسية في المدرك الحسي لسيت العناصر أو الأجزاء التي يتكون منها المدرك إنما الشكل أو البناء. ظهرت على يد ماكس فريتمر، بافلوف وغيرهما. وقدمت إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العشرينات من القرن الماضي على يد كوفكا وكوهلر.

ورغم أن هذه الأزمات، كلها، قد تحدث في وقت واحد وفي مجتمع واحد وفي إطار ثقافة واحدة مع بعض الخصوصيات في طبيعة كل نسق. وهذا ما شجع البعض، مثلا، على أن يدعي بأنه يمكن أن تكون المعرفة العلمية راقية في إطار أزمة سياسية وثقافية في مجتمع ما.

لكن "**توماس كوهن**" بحكم تكوينه العلمي ينظر إلى القضية من زاوية علمية جشتالتية كلية. ولا يتوقف كثيرا عند الجزئيات والتفاصيل.

إذ يقول: ((والعلم العادي مثلا يعمل غالبا على طمس الأفكار الجديدة الجوهرية، وذلك لكونها تهدم التزاماته الأساسية. لكن بالرغم من ذلك، فإننا نقول، إنه ما دامت تلك الالتزامات مستبقية لعنصر عشوائي، فإن طبيعة البحث العادي تؤكد أن الفكر الجديد لن يكون مطموسا لمدة طويلة))[1].

إن هذا الفكر الجديد الذي لن يبقى مطموسا إلى الأبد ما هو إلا نتيجة لمتحد علمي واحد يحاول تجاوز العقبات، أو الثبات والسكون إلى عالم معرفي جديد. ((غير أن وجود مثل ذلك العنصر الطارئ، لا يدل بأي حال من الأحوال، على إمكانية ممارسة مجموعة علمية مهنتها من دون مجموعة من المعتقدات، هي تدعمها. كما يعني ذلك أن تصبح المنظومة التي التزمت بها الجماعة العلمية، في وقت ما، أقل أهمية من حيث نتائجه.))[2].

ولعلى تاريخ العلم أكد بما لا يَدَعُ مجالا للشك أن الابداع في العلم، وفي غيره، هو المحرك الأساسي للتقدم في بناء معارف جديدة لم تكن متوقعة. ((فنادرا ما يبدأ البحث المنتج، قبلما يوفر المتحد العلمي لنفسه أجوبة ثابتة عن أسئلة مثل الأسئلة التالية: ماهي الأجسام الأساسية المؤلفة للكون؟ وكيف تتفاعل فيما بينها ومع الحواس؟ وما هي الأسئلة المشروع طرحها عن هذه الأجسام، وما هي آليات الوصول إلى أجوبة

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص56.

[2]– المصدر نفسه، ص56.

عنها؟ فالأجوبة (أو ما يساويها)، هي، وعلى الأقل، موجودة وجودا راسخا، في العلوم التي اكتمل بناؤها وذلك في البداية التربوية التي تعد الطالب للممارسة المهنية وتجيز له العمل فيها))[1].

لقد حاول "**توماس كوهن**" في مشروعه الاعتماد كليا على تاريخ العلم كمصدر أو كخزان لكل نشاط علمي، في إطار متحد علمي واحد، تتعاقب على سطحه أو مسرحه البراديغمات بانتظام دون بلوغها المطلق. وهذا ما يطرح سؤالا مهما وهو ((فكيف يمكن لتاريخ العلم أن يكون مصدرا لظواهر تلقى حولها، وبصورة مشروعة، أسئلة نظريات المعرفة، وعليها تطبق هذه النظريات؟ هذا هو السؤال))[2].

إن تحليل هذا السؤال والإجابة عليه ينقلنا إلى المبحث الثاني في الأطروحة وهو المبحث الذي سوف نتناول من خلاله مفهوم العلم العادي والنموذج البديل.

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص55.

[2]– المصدر نفسه، ص61.

المبحث الثاني:

مفهوم العلم العادي والنموذج البديل

المبحث الثاني: مفهوم العلم العادي والنموذج البديل

إن التداخل العضوي والمنهجي بين تاريخ العلم، كإرث بشري ومعرفي يحمل في طياته كل ما أنتجه العقل البشري من معارف لها خصوصياتها وأدواتها، وبين العلم كنشاط عقلي تمارسه عقول بشرية معينة، في إطار متحد علمي واحد وبمناهج معينة ووفق رؤية واضحة. يطرح سؤالا دقيقا وهو: ماذا يقصد "**توماس كوهن**" بالعلم السائد وماهي سلطته في المجتمع وفي التأثير على الثقافة السائدة؟، وماهي علاقته بالمعرفة العلمية السابقة؟ وهل هو امتداد لها أم بديل عنها؟

يحاول "**توماس كوهن**" أن يحلل بعمق ويجيب على هذه الأسئلة كلها في مبحث خصصه لتحديد وضبط مفهوم العلم العادي عنوانه "الطريق إلى العلم العادي وذلك في كتابه "بنية الثورات العلمية". فيقول: ((يعني "العلم العادي"، في محاولتنا الجارية، ذلك البحث المؤسس بصورة راسخة على واحد أو أكثر من الإنجازات العلمية السابقة، التي يعتبرها متحد علمي ما، الأساس لممارسته العلمية اللاحقة. واليوم، يعاد ذكر مثل تلك الإنجازات، وبالتفصيل، في كتب النصوص العلمية، الابتدائية منها والمتقدمة.))[1].

في هذا النص يمكننا أن نفهم أن "العلم العادي" عند "**توماس كوهن**" يتأسس على ما سبقه من علوم. ويكون أساسا لما يأتي من بعده. وهذا ما يجعله همزة وصل بين الماضي والمستقبل. وهذا ما يجعل، كذلك، الأمر غامضا أكثر بالنسبة لموقف "**توماس كوهن**" من النظرية التراكمية في العلم. إذ أن الفهم المباشر لهذا النص يوحي بأن "**توماس كوهن**" يقر بالتراكم والانتظام في تاريخ المعرفة البشرية عبر مساراتها المختلفة.

وقد كان "**توماس كوهن**" عودنا من قبل أنه وقف موقفا وسطا بين النظرية التراكمية، التي تعود في أصولها إلى المدرسة الوضعية. ولكنه كان من قبل قد اتخذ

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص63.

الموقف الرافض للأطروحة الوضعية التي تبني العلم على الاستمرارية والتراكم. بحيث يكون الجديد فيها مرادفا للقديم. وتتم العملية التصحيحية فقط عن طريق المراجعة وإعادة التحقيق في التقدم العلمي وهكذا.

كما أن "**توماس كوهن**" رفض النظرية التي تقول بالقطيعة التامة بين العلم القديم والعلم الجديد. وهي النظرية التي دافع عنها "**غاستون باشلار**" واعتقد أن الجديد في المعرفة العلمية يبنى على هدم القديم ولا توجد طريقة أخرى لذلك.

إن التقدم العلمي، وهو النجاح المبدع الوحيد، الذي يتفق عليه الناس جميعا. وهو في حد ذاته ظاهرة ولاء واتفاق. بحيث يقول "**توماس كوهن**": ((إن انتقال الولاء من براديغم إلى آخر هو خبرة تحول لا يمكن فرضها. وإن المقاومة على مدى العمر وبخاصة، المقاومة من هؤلاء الذين التزمت حياتهم المنتجة بتقليد علم عادي أقدم. ليست خرقا للمعايير العلمية، وإنما هي مؤشر إلى طبيعة البحث العلمي بحد ذاته))[1].

لقد اعتقد "**توماس كوهن**" أن العلم العادي، أو "البراديغمات"، التي سادت لفترة طويلة في التاريخ، وأثرت كثيرا على تقدم المعرفة العلمية عبر العصور في كتاب "الطبيعيات" لأرسطو مثلا، أو "كتاب المبادئ والبصريات" "**لإسحاق نيوتن**"[2].قد((كانت أعمالا قامت، ولزمن ما، هي وكثير غيرها، بتحديد ضمني لما هو مشكلات مشروعة ولطرائق البحث لتعمل بحسبها الأجيال اللاحقة من المشتغلين بشؤون العلم. والذي مكنهم من ذلك هو مشاركتهم بخاصيتين جوهريتين، وهما: لم يسبق له أن جذب مجموعة من الأتباع الثابتين بعيدا عن أشكال النشاط العلمي المتنافسة، وفي الوقت نفسه، كان مفتوحا بابه لحل كل أنواع المشكلات لمجموعة جديدة من المشتغلين التي يعاد تحديدها))[3].

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص260.

[2]– المصدر نفسه، ص63.

[3]– المصدر نفسه، صص 63– 64.

وهذه الإنجازات يسميها "**توماس كوهن**" "براديغمات". لها قدرة خارقة على التأثير والاستمرار والتحول إلى موضوع للدارسين عبر الأجيال. وفي هذا يقول "**توماس كوهن**": ((ففي تطور علم طبيعي ما، عندما يكون أول ما يعمله فرد أو مجموعة هو تأليف فكرة قادرة على اجتذاب معظم المشتغلين من الجيل التالي، فإن ما يحصل هو أن المدارس القديمة تختفي اختفاء تدريجيا. وبعض علة اختفائها يمثل في تحول أعضائها إلى البراديغم الجديد. ولكن، دائما ما يظل هناك بعض الأفراد الذين يتشبث بواحد أو آخر من وجهات النظر القديمة، وهذا البعض يصبح، وبكل بساطة، خارج المهنة التي تتجاهل عملهم فيما بعد.))[1].

وخير مثال على ذلك هو نظرية النسبية "**لألبرت أينشتاين**" التي طرحت أفكارا جديدة قلبت رأساً على عقب نظرية "**إسحاق نيوتن**". وخاصة في مفهوم الجاذبية ومفهوم الأثير. بحيث كان يعتقد، مثلا، أن الأثير هو الذي يحمل الضوء من الشمس إلى الأرض. ولكن "**ألبرت أينشتاين**" رفض رفضا مطلقا وجود هذا الأثير. واعتباره مجرد فكرة لا يوجد ما يقابلها في الواقع. إلا أن البعض مزال يتكلم عن الأثير ويؤمن بوجوده.

وهكذا تتحول حركية العلم العادي تدريجيا إلى نمط جديد. وعليه يقول "**توماس كوهن**": ((ولكي نرى كيف يمكن أن يكون هذا الأمر على النحو، ما علينا إلا أن ندرك المحدودية الكبيرة للبراديغم عند ظهوره الأول، من حيث نطاقه ودقته. وتكتسب البراديغمات مرتبتها لأنها أكثر نجاحا من منافساتها في حل مشكلات قليلة انتهت مجموعة من المشتغلين إلى الإقرار بكونها حادة. يكون البراديغم أكثر نجاحا من سواه، فليس معنى ذلك أن يحقق نجاحا كاملا في حل مشكلة، أو أن ينجح نجاحا بارزا في حل أي عدد أكبر من المشكلات)).[2]

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، صص75– 76.

[2]– المصدر نفسه، ص82.

فنجاح البراديغم يكمن في مدى نجاحه في نطاقه وليس في حل أكبر عدد ممكن من الأحجيات. وعليه يعطينا "**توماس كوهن**" أمثلة عن نجاح البراديغمات عبر التاريخ فيقول: ((إن نجاح البراديغم–سواء أكان تحليل أرسطو للحركة، أم الحسابات التي قام بها بطليموس لمواضع الكواكب، أم استعمال الميزان من قبل لافوازييه، أم الصياغات الرياضية التي وضعها ماكسويل للحقل الكهرمغناطسي– كان يمثل، في أول الأمر، وبدرجة كبيرة، في وعد بالنجاح يمكن اكتشافه في أمثلة منتقاة ولا تزال غير مكتملة))[1].

وهذه هي طبيعة البراديغم، فنجاحه تاريخيا لا يعني وصوله إلى درجة اليقين. وهذا بسبب نسبية العلم العادي ومحدوديته. ((فالعلم العادي يكمن في تحقيق ذلك الوعد، تحقيق يكون بتوسيع المعرفة بتلك الحقائق التي يعرضها البراديغم على أنها موحية على نحو خاص، وكذلك بزيادة مقدار المطابقة بين تلك الحقائق وتنبؤات البراديغم، وبواسطة صياغة أوسع للبراديغم ذاته))[2].

إن العلم العادي هو سعي العلماء إلى إكمال النظرية وصياغتها والبحث عن إجابة للأزمة التي فرضت نفسها على الجميع. بعد أن يجمع شتتها في وحدة نظرية متناسقة.

أما عن مفهوم العلم العادي، والعلم عموما، عند "**توماس كوهن**" يقول أحد كبار الفيزيائيين الذين عاصروه وهو "**ريتشارد فاينمان**": ((لقد أمضيت عمري وأنا أعمل في العلم، ولا أعرف ما هو. ولكن ما جئت لأقوله لكم... وهو أني عندما أعود إلى المنزل لن أكون بعد ذلك قادرا على عمل أي بحث.))[3].

كان هذا موقف "**ريتشارد فاينمان**" من العلم بصفة عامة. ولكن عندما يدقق في الموضوع يطرح مفهوما آخر للعلم يقترب من مفهوم الوضعيين المعاصرين، أمثال "**رودولف كارناب**"، وهو أن العلم يستند دائما إلى مبدأ عام يشير إلى أن ما يحدث في

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص82.

[2]– المصدر نفسه، ص82.

[3]– ريتشارد فاينمان، **متعة اكتشاف الأشياء**، تر: ابتسام خضراء، ط1، مكتبة العبيكان الرياض، 1428هـ/2005م، ص244.

الطبيعة يكون دائما صحيحا، وأن التجربة هي الحد الفاصل بين الحقيقة والخطأ. وعليه يقول: ((نجلب إلى العلم أيضا، بالإضافة إلى التجربة، كمية هائلة من المحاولات الثقافية والإنسانية المتمثلة في التعميم، والعلم ليس مجرد مجموع من تلك الأشياء التي حدثت وكانت صحيحة عندما جربت، وهو ليس مجموعة من الحقائق تدور فقط حول ما يحدث، إنه قيمة التفكير العقلاني، وهو بنفس أهمية حرية التفكير))[1].

ورغم أن "**ريتشارد فاينمان**" نال جائزة نوبل، وتبوء مكانة راقية في المجتمع العلمي، تجاوزت مكانة "**ألبرت أينشتاين**" عند الكثير من الباحثين. إلا أنه وقف من الفلسفة موقفا سَلبيا. وخاصة فلسفة العلم. وكان يعتقد أنها لا تفيد في شيء ولا تجعل العلم يتقدم أبدا.

إن الشيء الوحيد الذي يجعل العلم يتقدم هو متعة اكتشاف الأشياء. وهنا يتفق مع "**ألبرت أينشتاين**". في كون العلم إبداع ذاتي يلبي ويجيب على التساؤلات والدهشة التي تواجه العلماء في بحوثهم. وهذا يختلف تماما مع موقف "**توماس كوهن**" الذي يجعل الإبداع يميل أكثر إلى المتحد العلم.

وفي هذا يقول "**ستيفن هوكينغ**": ((إن العلماء يتأثرون دائما عندما تثبت صحة التنبؤات الجديدة المذهلة. ومن ناحية أخرى عندما يوجد عيب في النظام، فإن رد الفعل الشائع هو القول بأن التجربة كانت خطأ. وإذا لم يثبت أن هذا هو الحال، فإن الناس لا تتخلى في الغالب على النموذج، لكن بدلا من ذلك يحاولون الحفاظ عليه من خلال تعديله))[2].

---

[1]– ريتشارد فاينمان، **متعة اكتشاف الأشياء**، المرجع السابق، صص242– 243.

[2]– ستيفن هوكينغ، **التصميم العظيم**، المرجع السابق، ص69.

يتفق في هذا النص "**ستيفن هوكينغ**" مع "**توماس كوهن**" في كون العلم العادي دائما يجد من يحافظ ويدافع عنه ويرفض التخلي عنه. بل كل ما يمكن القيام به هو محاولة تعديله.

يقول "**فيرنر هايزنبرغ**" في هذا الصدد: ((فمن المهم إذا أرادنا الوصول إلى تفهم أعمق للعلم الحديث أن نعرف إلى أي مدى يمكن أن نعامل البحث الحالي على أنه تطور مترابط خلال قرن من محاولات الإنسان لتفهم الطبيعة... ولقد أصبحت العادة أن ننظر إلى تطور العلم على أنه سلسلة من الاكتشافات الرائعة المحيرة.))[1]. ونحن عندما نعتمد في أطروحتنا هذه على كبار الفيزيائيين الذين عاشوا قبل "**توماس كوهن**" بقليل أو عاصروه أو عاشوا من بعده، والذين كتبوا ويكتبون باللغة الطبيعية وليس الرمزية، أي لغة الفلسفة، وهذا ما يجعلهم فلاسفة بحق. فإننا نحاول أن نلم بالمناخ العلمي العام الذي عاشه "**توماس كوهن**" وتغذى منه وأثر فيه. باعتباره رجل فيزياء.

العلم إذن هو تلك الاكتشافات الرائعة التي تدخل تعديلات جوهرية على المعرفة البشرية، وعلى البنية الأساسية للمعرفة العلمية كلها.

إن العلم العادي عند "**توماس كوهن**" ينطلق من مشكلات، تطرحها وقائع مختلفة لها علاقة بالطبيعة وبالعلوم الرياضية كذلك. يقول "**توماس كوهن**": ((فحتى في العلوم الرياضية توجد أيضا مشكلات نظرية تختص بصياغة البراديغم صياغة مترابطة ومتناسقة، وقد كانت هذه المشكلات سائدة في الفترات التي كان يغلب خلالها على التطور العلمي الصورة الوصفية (لا الرياضية).))[2].

ويضيف قائلا: ((وبعض المشكلات، في العلوم الأكثر رياضية والعلوم الأكثر وصفية على السواء، كان يرمي ببساطة إلى التوضيح عن طريق إعادة الصياغة. فكتاب المبادئ، على سبيل المثال، لم يكن تطبيقه سهلا دائما، ويعود بعض ذلك إلى

---

[1]– فيرنر هايزنبرغ، **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**، المرجع السابق، ص ص 23– 24.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص94.

أن الكتاب استبقى شيئا من رداءة التأليف التي لا مفر منها، وهي شيمة كل محاولة جريئة أولى، وبعضه الآخر إلى كون الكثير من معناه مضمرا في تطبيقاته))[1].

إن إعادة صياغة براديغم جديد هو نفسه يعد نظرية علمية عقلية. أي رياضية وتجريبية معا. فالمطلوب من العلماء ليس البحث عن معلومات جديدة، بقدر ما هو سعي في الحصول على براديغم دقيق. ينتج عن طريق حذف ما كان غامضا في السابق. وعليه يقول "**توماس كوهن**": ((إذا لم يكن هدف العلم العادي تحصيل أشياء جديدة جوهرية كبيرة– أي إذا كان الفشل في مقاربة النتيجة المتوقعة هو، في العادة، فشل العالم– فلماذا تعالج هذه المشكلات إطلاقا؟ بعض الجواب عن هذا السؤال قد سبق تطويره. فالنتائج المكتسبة في البحث العادي هي مهمة عند العلماء على الأقل، لأنها تزيد من نطاق تطبيق البراديغم ودقته))[2].

وقد عبر عن هذه الفكرة أحسن تعبير "**ريتشارد فاينمان**" في كتابه "متعة اكتشاف الأشياء". بحيث طرح عدة دوافع تحث العلماء على الاكتشاف. منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي. له علاقة بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والصحية. وخير دليل على ذلك ما أحدثته الأزمة الصحية في العالم برمته سنة 2020م. فظهور "فيروس كورونا" أو ما يعرف بـ: (كوفيدCOVID19). وهو مرض معدي. وقد حير الخبراء والعلماء والأطباء وكل المشتغلين في القطاع الصحي وحتى وسائل الإعلام الدولية. ودفع بهم إلى البحث في عدة مسائل بشأن هذا الوباء أولها مصدره، سرعة انتشاره، تطوره وكيفية الوصول إلى علاجه.

ومبدئيا توصل البحث إلى اتخاذ إجراءات أولية للحد من تفشي هذا الفيروس. تخص الجانب الإجرائي. بحيث فرضت الدول على شعوبها الحجر الصحي والذاتي. الذي يعزل المواطن نفسه عن الأشخاص المصابين بهذا الفيروس. وبهذا نمنع من

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص95.

[2]–المصدر نفسه، ص 100.

انتقال العدوى. وقد أوصت منظمة الصحة العالمية بارتداء كمامات طبية والحفاظ على مسافة متر واحد على الأقل بين الناس. وتجنب لمس الأسطح. وغيرها من النصائح. التي أقر بها العلماء والأطباء والباحثين والمشتغلين في المختبرات العلمية. وكل هؤلاء يسعون جاهدين لإيجاد لقاح لهذا الفيروس. فالظروف الصحية التي يمر بها العالم اليوم فرضت البحث والعمل لإيجاد حل لهذه الأزمة. التي ولدت عدة أزمات قد تنعكس مستقبلا على خلق كوارث تهدد مستقبل البشرية على الكرة الأرضية.

ولكن هناك من العلماء من يندفع إلى البحث لأسباب أخرى. يقول "**توماس كوهن**": ((إن العالم الفرد المنشغل في مشكلة بحث عادي، يكون غير منشغل بأي واحد من هذه الأشياء، ففي مباشرته عمله، يحفزه نوع آخر من الحوافز. وما يشكل تحديا له عندئذ هو إيمانه بأنه سوف ينجح بحل أحجية لم يسبقه إلى حلها أحد قبله، أو وجد من حلها ولم يكن الحل بالجودة نفسها، وكل ذلك بشرط أن تتوافر فيه المهارة الكافية، ليس إلا))[1].

إن العلم العادي، أو ما يسميه "**براين غرين**"(وهم المألوف)، له خلفيات تاريخية. تعود إلى بداية التفكير العلمي البشري. يقول "**براين غرين**": ((كان هناك دافع متقدي للبشرية طوال التاريخ نحو فهم أصل الكون. وربما لم يكن هناك سؤال مفرد آخر قد ألهم خيال أسلافنا القدامى وكذلك أبحاث علماء الكسمولوجيا (علم الكون المعاصرين) عبر مختلف الثقافات والعصور. وهناك في الأعماق كانت تكمن رغبة جماعية لتفسير سبب وجود العالم. وكيف اتخذ شكله الذي نراه الآن ...الأمر المثير هو أن البشرية قد توصلت الآن إلى نقطة عندها ينبثق إطار للإجابة علميا عن بعض هذه الأسئلة))[2].

نعم، العلم العادي يقع في مفترق الطريق. إذ هناك ما يجذبه إلى الخلف وهناك ما يدفعه إلى الأمام. وفي هذا الصدد يقول "**براين غرين**": ((وكلنا، كل واحد منا بطريقته،

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص103.

[2]– براين غرين، **الكون الأنيق**، المرجع السابق، ص376.

باحثون عن الحقيقة، وكل واحد منا يتطلع إلى الإجابة عن السؤال لماذا نحن هنا. وبصعودنا الجماعي نحو قمة جبل تفسيرات، فإن كل جيل يقف بثبات فوق أكتاف الجيل السابق متطلعين بشجاعة نحو القمة. فهل يا ترى سيحدث أن ينظر أحد أحفادنا من القمة ليتطلع إلى الكون الأنيق الشاسع بمنظور لا نهائي الوضوح، إنه أمر لا نستطيع التنبؤ به.))[1]. وبالفعل، فإن المعرفة العلمية تدفع العلماء إلى بلوغ قمة الجبل. وكان قد عبر عن هذه الفكرة سابقا الفيزيائي الفرنسي " **لويس دي برولي**". لما فسر طبيعة الفتونات. فهي تارة تبدوا في ثوب موجة وتارة أخرى تبدوا كحبة ضوء. وبلوغنا قمة الجبل يجعلنا نرى السفحين معا. أي مظهري الضوء معا. ويقول "**براين غرين**": ((ولكن كلما صعد جيل لمسافة أعلى، سندرك مقولة جاكوب برونو فسكي أن "هناك نقطة تحول في كل سن. وطريقة جديدة لرؤية وتأكيد تناسق العالم"))[2].

لقد اتفق "**توماس كوهن**"، في مشروعه، مع هذه الرؤية تمام الاتفاق. لأن العلم العادي يتحول تدريجيا إلى علم شاذ. وهذا بدوره يتحول إلى علم عادي. وهكذا تستمر هذه الحركية دون أن يضع لها "**توماس كوهن**" نهاية.

لكن هناك وجهة نظر أخرى "**لألبرت أينشتاين**" في هذا الموضوع. حيث يقول: ((إن النتائج التي توصل إليها البحث العلمي تتطلب في غالب الأحيان، أن نعيد النظر في الرؤية الفلسفية لمسائل تخرج عن النطاق المحدد للعلم. فما هو هدف العلم؟ وماذا نطلب من نظرية تحاول أن تشرح الطبيعة؟ إن هذه المسائل، بالرغم من أنها تتجاوز حدود علم الفيزياء، تتصل به اتصالا وثيقا، لأن العلم هو المنبع الذي تصدر عنه المعلومات.))[3].

---

[1]– براين غرين، **الكون الأنيق**، المرجع السابق، ص421.

[2]– المرجع نفسه، ص 421.

[3]– ألبرت أينشتاين وليوبولد إنفلد، **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم**، تر: د/أوهام السمان، دمشق، دار طلاس، ط2، 1999، ص47.

ويضيف قائلا: ((وعلى هذا لابد للتعميمات الفلسفية أن تعتمد على النتائج العلمية. ومتى تبلورت هذه التعميمات وأصبحت مقبولة، فإنها غالبا ما تؤثر، هي بدورها، على التطور اللاحق للفكر العلمي وتدله كيف يجب أن يختار طريقة من بين الطرق الماثلة أمامه. هذا، وأن التمرد المكلل بالنجاح ضد مفهوم شائع، يؤدي إلى تطورات مفاجئة وجديدة تماما. تصبح مصدرا لرؤى فلسفية جديدة.))[1].

لقد سبق "**ألبرت أينشتاين**" وأشار قبل "**توماس كوهن**" إلى ضرورة إعادة النظر ومراجعة الفكر العلمي السابق. والبحث عن الأفكار الجديدة فيه. وعن تأثيراتها فيما يأتي بعدها، خاصة، عند الفلاسفة.

وبالفعل، لقد أسس "**رينيه ديكارت**"* René Descartes فلسفته على فيزياء "**غاليلي غاليليو**"** Galileo Galilei، كما أسس "**إيمانويل كانط**"*** Emmanuel Kant فلسفته على فيزياء "**إسحاق نيوتن**" Isaac Newton. وهكذا يريد "**ألبرت أينشتاين**" أن يقطع صلة الفلسفة بمصادر أخرى غير الطبيعة وعلومها.

---

[1]- ألبرت أينشتاين وليو بولد انفلد، **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم**، المرجع السابق، ص47.

*- **رينيه ديكارت: René Descartes** فيلسوف وعالم رياضي وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ: "أبو الفلسفة الحديثة" ولد سنة 1596م، صاحب عدة مؤلفات نذكر منها: كتاب مقال عن المنهج 1637م، كتاب تأملات في الفلسفة الأولى 1641م، مبادئ الفلسفة 1644م، وهو صاحب المقولة المشهورة التي تدعى: الكوجيتو الديكارتي: "أنا أفكر، إذا أنا موجود"، توفي سنة 1650م.

- **غاليلو غاليلي: Galileo Galilei هو عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد سنة 1564م، لقب بأبو العلم الحديث، صاحب عدة نظرية ومؤلفات نذكر منها: كتاب علمان جديدان" وكتب عن الكيماتيكا وهي علم حركة الغازات و"صلابة المادة" الذي مدحة أينشتاين.، ربما حياته أكثر مأساوية من أي عالم أخر، بحيث اتهم بالاشتباه بالهرطقة وحكم عليه بالسجن لإرضاء خصومه الثائرين وفي اليوم التالي خف الحكم إلى الإقامة الجبرية، ومنعه من مناقشة تلك الموضوعات، وأعلنت المحكمة بأن كتاباته ممنوعة، أصابه العمى سنة1638م وفارق الحياة سنة 1642م، وقد قدمت الكنيسة اعتذارا له في عام 1983م.

***- **إيمانويل كانت أو كانط: Emmanuel Kant** هو فيلسوف ألماني، ولد سنة 1724م، صاحب عدة أعمال ولكن أكثرها شهرة كتابه "نقد العقل الخالص" أو المجرد الذي نشره سنة 1781م، وبعدها كتابه "نقد العقل العملي"، الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، وكتابه "نقد الحكم" وغيرها من الكتب، توفي سنة 1804م.

بمعنى آخر فإن الفلسفة مهما كانت، فمصدرها الوحيد هو المعرفة العلمية، وخاصة الفيزياء. لكن "**توماس كوهن**" في مشروعه تجنب الخوض في هذا الموضوع. رغم أنه يكون قد اطلع حتما على كتاب "**ألبرت أينشتاين**" "تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم". ووظف المفاهيم والتصورات التي طرحها "**ألبرت اينشتاين**" في كتابه هذا، دون الإشارة إلى ذلك.

وما يؤكد هذا قول " **ألبرت أينشتاين**" الذي يشير من خلاله إلى تعاقب الثورات العلمية وما تحدثه من انقلابات على العلم العادي. وبالتالي على البراديغم نفسه. وهذه الفكرة هي جوهر مشروع "**توماس كوهن**": ((فالعلم لم يكن قط ولن يكون أبدا كتابا منجزا، وكل تقدم مهم يقود إلى اكتشاف مشاكل جديدة. وكل تطور انقلابي سيصادف، عاجلا أو آجلا، عقبات جديدة أصعب فأصعب))[1]. وهذه هي نفسها "بنية الثورات العلمية" التي ذكرها "**توماس كوهن**" وجعلها أساسا لمشروعه.

إن التمرد الناجح كما يقول "**ألبرت أينشتاين**" هو نفسه البراديغم الجديد الذي يشير إليه "**توماس كوهن**". لكن الأفكار الناجحة والمعلومات الصحيحة هي التي تغذي الفلسفات في تعميماتها. ومتى حدث هذا، تتحول هذه الفلسفات، التي كان مصدرها العلم، إلى مؤثر في الفكر العلمي الجديد.

[1]– ألبرت أينشتاين وليوبولد انفلد، **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم**، المرجع السابق، ص 212.

وقد كان "**أبو نصر الفارابي**"[*]**AL-Fârâbî** قد أشار إلى هذه الفكرة في علاقة الفلسفة بالدين، وكيف أن الفلسفة كانت هي المصدر الذي أنتج الدين.

لكن السؤال الهام الذي يجب أن يطرح هو: من أين يستمد العلم العادي سلطته؟

إن الجواب على هذا السؤال ينقلنا إلى تحديد راصدين على الأقل، أولهما راصد داخلي لبنية العلم، وتمتعه بما حققه من نتائج، وراصد خارجي له علاقة بالرؤية الفلسفية التي تنص على" أنه يجب ترك كل شيء كما هو" وكل ما يمكن القيام به هو وصف ما يجري دون العمل على تغييره.

وهذا يجعل مشروع "**توماس كوهن**" يصطدم بفلسفتين كبيرتين في التاريخ. فلسفة تبريرية تكتفي بوصف ما هو قائم. وفلسفة تثويرية تطمح إلى التقدم وإعادة البناء من جديد. ((فالمفاهيم التي مثل الشجرة والحصان والجسم المادي هي كائنات تستند على أساس من التجربة رغم أنها تتولد من أحاسيس بدائية...إن "ثلاث شجرات" يختلف عن "شجرتين". كما أن "شجرتين" و"حجرين" شيئان مختلفان. إن مفاهيم الأعداد المجردة، 4، 3، 2...، المستخلصة من الأغراض التي ولدتها، هي ابداعات الذهن البشري على طريق توصيف حقائق العالم الذي نعيشه... ثم حدثت تطورات لاحقة هدمت المفاهيم القديمة وخلقت مفاهيم جديدة))[1]. أي بلغة "**توماس كوهن**" هدم علم عادي أو براديغم قديم وخلق علم شاذ أو براديغم جديد.

---

[*]– **أبو نصر الفارابي: AL- Fârâbî** هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، فيلسوف مسلم واشتهر باسم مدينة فاراب التي ولد فيها عام 260هـ/874م، عرف بإتقان العلوم الحكمية وكانت له قوة في صناعة الطب، يعود إليه الفضل في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء، صاحب عدة مؤلفات، إلا أنه لم يصلنا منها حاليا إلا أربعون رسالة، ولديه في عدة مجالات في الفلسفة: كتاب الجوهر، منطق الفارابي، العقل والمعقول...، في المنطق: العلم الطبيعي...، في السياسة والاجتماع: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، في العلوم: إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها...، في التصنيف: المقولات وغيرها من الكتب التي لا تحصى، توفي عام 339هـ/950م.

[1]– ألبرت أينشتاين وليوبولد إنفلد، **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم**، المرجع السابق، صص213– 214.

لقد آمن "**توماس كوهن**" بأن العلم، مهما كانت درجاته، هو مجموعة مشكلات تحتاج إلى ثورات. ((دعني الآن أحاول تصنيف المشكلات التي يتألف منها العلم العادي بصورة رئيسية، ثم شرحها. ومن المناسب أن أؤجل مسألة النشاط النظري وأبدأ بالنظر في مسألة جمع الوقائع، أي بالتجارب والمشاهدات التي يجري وصفها في المجلات التقنية والتي عبرها ينقل العلماء إلى زملائهم المهنيين الأخبار عن النتائج التي توصلت إليها أبحاثهم المستمرة.))[1].

ويقدم "**توماس كوهن**" أمثلته كلها من علاقة العلماء بالطبيعة، التي يتخذها علماء الطبيعة موضوعات لأبحاثهم. كعلماء الفيزياء والفلك والكيمياء خاصة. وهذا يتماشى مع تخصصه. فهو عالم فيزياء لا يريد أن يخرج في مشروعه الفلسفي الضخم ذو المستوى الراقي عن تخصصه.

لقد حدد "**توماس كوهن**" العلم العادي بكونه وسيلة أو منهجا إجرائيا في تحقيق البراديغم منذ ظهوره لأول وهلة. وقد توجد براديغمات كثيرة تتنافس في حل المشكلات الحادة التي طرحت وأقر العلماء بحدتها. والحل بمقدار المطابقة بين الواقع وتنبؤ البراديغم. يقول "**توماس كوهن**": ((وهذه النقاط تتطلب أن تكون مفهومة. فعمليات إتمام العمل هي الشغل الشاغل لمعظم العلماء طيلة حياتهم المهنية. وهي تؤلف ما أدعوه هنا العلم العادي. وإذا ما فحص ذلك المشروع عن كثب، سواء في التاريخ أم في المختبر العلمي المعاصر، فإنه سيبدو محاولة لإدخال الطبيعة قسرا في الصندوق المشكل سلفا، والجامد نسبيا، الذي وفره البراديغم. فليس في هدف العلم العادي تقديم أنواع من الظواهر جديدة، بل إن الذي يحصل هو أن تلك الظواهر التي لا يمكن إدخالها في الصندوق لا ترى إطلاقا.))[2]. وبمعنى آخر فإن وجود نسق علمي مغلق سلفا، ليس داخلا في البحث العلمي.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص84.

[2]– المصدر نفسه، ص82.

ويضيف قائلا: ((ولا يهدف العلماء عادة إلى إبداع نظريات جديدة، كما أنهم يكونون غالبا غير متساهلين تجاه النظريات التي يبدعها الآخرون. وعوضا عن ذلك، فإن هدف البحث العلمي العادي هو صياغة تلك الظواهر والنظريات التي سبق للبراديغم أن وفرها))[1].

وقد شرح "**ستيفن هوكينغ**" في كتابه "الثقوب السوداء" هذه العلاقة بين البراديغم والعلم العادي فقال: ((أما عند التطبيق فإن الناس ينفرون جدا من التخلي عن نظرية قد أنفقوا فيها الكثير من الجهد والوقت هم عادة يأخذون في الشك في مدى دقة الملاحظات. وإذا فشل ذلك فإنهم يحاولون تعديل النظرية بطريقة موجهة على نحو خاص. وفي النهاية تصبح النظرية صرحا قبيحا متهاويا. ثم يطرح أحدهم نظرية جديدة يتم فيها تفسير كل الملاحظات المربكة على نحو طبيعي رائع))[2].

فإذا كان "**ألبرت أينشتاين**" قد غذى مشروع "**توماس كوهن**" فإن هذا الأخير قد غذى بدوره مشروع "**ستيفن هوكينغ**" وكنت قد أشرت إلى هذا سابقا.

ومما لا شك فيه أن تحول النظرية العلمية إلى براديغم جديد يقتضي أن تكون هذه النظرية قادرة على شرح معظم الوقائع. وبالتالي تتغلب على النظريات المنافسة لها وتجمع حولها أكبر قدر من العلماء.

ولكن تبقى هناك مجموعة قليلة وفية للنظرية القديمة. تخرج من دائرة العلم وتدخل في دائرة الفلسفة. وبالتالي سوف نحقق الوعد الذي رسمه البراديغم سابقا، أو القرار الذي كان يجب تنفيذه. ((قلما يكون براديغم العلم قابلا للاستنساخ. وعوضا عن ذلك

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر، حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص83.

[2]– ستيفن هوكينغ، **الثقوب السوداء**، تر: د/ إبراهيم فهمي، أبو ظبي منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995، ص67.

سوف يكون، مثل قرار قضائي تمت الموافقة عليه في القانون العام، مادة لصياغة أوسع ولتحديدات، وذلك تحت شروط جديدة أو شروط أكثر صرامة))[1].

فإذا كان البراديغم قرارا قضائيا صارما أو جادا فعلى العلم العادي إذن أن يتكفل بتنفيذه في الإطار المحدد سلفا.

إن التزام العلماء بالبراديغم هو الضامن الوحيد الذي يؤهلهم لإتمام مشروعهم من خلال ضبط المشكلات المطروحة. ويتم ذلك وفق أصناف حددها "**توماس كوهن**" وهي: ((تحديد الواقعة ذات المعنى، ومطابقة الواقع مع النظرية، ثم صياغة النظرية- تشمل، كما أظن، أدب العلم العادي، التجريبي والنظري على السواء وهي لا تشمل طبعا كل أدبيات العلم. وثمة مشكلات غير عادية، وحلها يعطي المشروع العلمي، ككل، قيمة خاصة.))[2].

وعلى هذا الأساس يكون العلم بمستوياته "الواقع والعقل" مقيدا إما بالتجربة وإما بمبادئ المنطق. ويضيف قائلا: ((لكن المشكلات غير العادية لا تنال بالسؤال. إنها تنشأ فقط في مناسبات خاصة يعدها تقدم البحث العادي. لذلك لابد للأغلبية الساحقة من المشكلات التي يعالجها أفضل العلماء أن تندرج في أحد الأصناف المذكورة أعلاه. إن العمل من داخل براديغم لا يكون بغير ذلك السبيل، وإن التخلي عن البراديغم معناه التوقف عن العلم الذي يحدده))[3].

وقد أكد "**توماس كوهن**" أن التخلي عن البراديغم قد حصل فعلا في تاريخ العلم. إذ أنه هو الإطار الذي يحرك الثورات العلمية ويجعلها تدور حوله.

---

[1]- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص82.

[2]- المصدر نفسه، ص82.

[3]- المصدر نفسه، ص96.

لكن ماهي الانشغالات العلمية، في إطار العلم العادي، التي تحدد وتعبد الطريق إلى هذا المسعى؟ وبمعنى آخر ماهي الأسباب التي أدت وتؤدي مستقبلا إلى قيام الثورات العلمية؟

يحاول "**توماس كوهن**" أن يحلل هذه الإشكالية معتمدا على تاريخ العلم، وخاصة تاريخ العلوم الطبيعية. وهو الفضاء الذي يتقنه اتقاناً تاماً.

وفي هذا الإطار قد أقحم في تحليله مصطلح الأحجية أو الأحجيات. وهي نوع من المشكلات لا يستطيع العلم العادي أن يجد حلا لها. يقول "**توماس كوهن**": ((إن مصطلحي، "أحجية" و"حلّال الأحجية" يلقيان ضوءا على عدد من الأفكار التي أصبحت بارزة بشكل متزايد في الصفحات السابقة. فالمعنى المألوف للأحجيات والمستعمل هنا يفيد ذلك الصنف الخاص من المشكلات الذي يستخدم لاختبار عبقرية أو مهارة في مجال إيجاد الحلول.))[1].

وقد استخدم "**توماس كوهن**" لفظ "الأحجية" للدلالة على الثقافات السابقة ومباحثها العلمية. ويضيف قائلا: ((والأمثلة التي تقدمها المعاجم هي "أحجية الصور المقطعة" و"أحجية الكلمات المتقاطعة"، وما نحتاجه الآن هو تحديد الخصائص التي تشترك بها مثل هذه الأحجيات مع مشكلات العلم العادي، وعزلها عما سواها. وقد ذكرت إحدى هذه الخصائص قبل قليل.))[2].

وبالفعل فإن تبسيط وتجزئة البحث العلمي في نظر "**توماس كوهن**" يجعله يستعين بأمثلة كثيرة. لها علاقة بالتربية وبالكتب المدرسية الخاصة بالأطفال وتمريناتهم وطريقة التعامل معها. ويضيف أيضا: ((وهي أن معيار الجودة في الأحجية لا يمثل في أن يكون حاصلها مشتملا على إثارة ذاتية أو أن يكون مهما. وعلى العكس من ذلك، فالمشكلات الضاغطة بصورة حقيقية، مثل إيجاد علاج لمرض السرطان أو التصميم

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص 101.

[2]– المصدر نفسه، ص101

لسلام دائم، لا تعد في الغالب أحجيات إطلاقا، والسبب إلى حد كبير في عدم إمكان وجود حلول لها))[1].

لكن هذه المسألة التي تسمى أحجية يجب أن تكون قابلة للحصر في إطار قواعد تحدد وتضبط طبيعة حلها والمنهج الموصل إلى النتيجة. ((فحل أحجية الصور المقطعة، على سبيل المثال ليس مجرد "صنع صورة". وكل طفل أو فنان معاصر يقدر أن يقوم بذلك العمل بنثره قطعا مختارة على أرض محايدة، وباعتبارها أشكالا مجردة. ويمكن أن تكون الصورة التي تنتج بهذه الطريقة أفضل بكثير، وتكون بلا شك أكثر أصالة من الصورة التي صنعت منها الأحجية. ومع ذلك، فلم تكن صورة كهذه حلا))[2].

وبهذا يجعل "**توماس كوهن**" العلماء أطفالاً صغاراً يتعاملون مع مشكلاتهم بكل حرية ومتعة أو لذة. ((فلتحقيق ذلك يجب أن تستخدم القطع كلها، وأن تقلب أوجهها غير المزينة إلى أسفل، ويجب أن تتشابك تشابكا لا قسريا إلى أن تختفي الثقوب. تلك هي بعض القواعد التي تحكم حلول أحجية الصورة المقطعة. وهناك قيود مماثلة يمكن اكتشافها مباشرة، وهي مفروضة على الحلول التي يمكن القبول بها لأحجيات الكلمات المتقاطعة، والألغاز، ومشاكل الشطرنج وما قارنها))[3].

لقد وظف" **توماس كوهن**" ثلاث مصطلحات متقاربة ووضع علاقة قائمة بينها وهذه المصطلحات هي: العلم العادي، البراديغمات، وأخيرا القواعد. وكلها مصطلحات وظيفية حدد لها "**توماس كوهن**" وظائف خاصة في إطار فضاء واسع. تتداول فيه على أمكنة معينة وتقوم بوظائف معينة لبلوغ نتيجة معينة. وبالتالي بزوغ علم جديد وأفول علم قديم.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص 101.

[2]– المصدر نفسه، ص104

[3]– المصدر نفسه، ص104

لقد كان "**توماس كوهن**" في كل مرة يستشهد بتاريخ العلم. ويوظف أمثلة كثيرة توضح وتبسط للقارئ المختص وغير المختص الأفكار التي يريد أن يوصلها.

وهذه كلها صفات تؤكد قدرته ومهارته وتمكنه من بناء نظرية إبيستيمولوجية جديدة ذات مكانة رفيعة. مستقلة تماما عن النظرية الوضعية وعن نظرية "**كارل بوبر**" العقلانية في آن واحد.

ولكن رغم هذا الانسجام والترتيب في مشروعه، على الأقل من الناحية الشكلية، إلا أنه يبقى مشروعا غارقا في التفاصيل والجزئيات وكأنه لعبة شطرنج تغير قواعدها باستمرار.

ثم أن "**توماس كوهن**" من جهة أخرى، ونظرا لاعتماده كثيرا على تاريخ العلم، يحاول الدخول في عقول العلماء ليعرف لماذا يفكرون بطريقة دون أخرى؟، وبمفاهيم وتصورات دون أخرى؟ ((إن الإقرار بوجود ذلك الإحباط يجعل تشخيص مصدره ممكنا. ويستطيع العلماء أن يوافقوا على أن نيوتن، أو لافوازييه، أو ماكسويل، أو أينشتاين، قد أنتجوا حلا ثابتا بشكل واضح لمجموعة من المشكلات البارزة، ومع ذلك فهم لا يتفقون، وعدم اتفاقهم هذا قد يكون بغير وعي منهم، حول الخصائص التجريدية الخاصة المسؤولة عن ثبات تلك الحلول))[1].

وقد يكون عدم اتفاق العلماء ناتجا على تباعد تخصصاتهم واستقلاليتهم عن العمل الجماعي. في إطار مؤسسات حكومية أو اجتماعية. ((فهم قادرون على الاتفاق على تحديد ماهية براديغم من غير أن يتفقوا على تفسير كامل أو تعليل له، أو محاولة إنتاج مثل ذلك التفسير أو التعليل. إن الافتقار إلى معيار للتفسير أو الافتقار إلى اختزال للقواعد متفق عليه، لا يحول دون تأدية البراديغم دوره في قيادة البحث))[2]. فالبراديغم عند "**توماس كوهن**" يمثل سلطة تتجاوز العلماء وتوجههم كما توجه

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص112.

[2]– المصدر نفسه، ص112– 113

مباحثهم. ((فالعلم العادي يمكن أن يتحدد تحديدا جزئيا عن طريق الفحص المباشر للبراديغمات، أي بالعملية التي غالبا ما تؤيد بصيغة القواعد والافتراضات، لكنها لا تعتمد عليها. والواقع هو أن وجود البراديغم لا يتضمن وجود مجموعة من القواعد كاملة))[1].

يؤكد "**توماس كوهن**" مرة أخرى تحكم البراديغم في سلوك العلماء وفي توجيههم في إطار العلم العادي، الذي هو بدوره لا يستطيع أن يحيد عن الطريق الذي حدده البراديغم. رغم القدرة على تغيير بعض القواعد أو تجاوزها.

إن نجاح نظرية علمية ونيلها القبول لا يمكن أن يتم إلا من خلال التطبيقات التي ترجح وتؤكد ذلك. وبعد ذلك تصبح هذه النظرية وتتحول إلى قاعدة للباحثين في هذا الميدان. ولكن هذه التطبيقات التي يؤكد عليها "**توماس كوهن**" تكون فقط في ميدان العلوم التجريبية. ((على سبيل المثال، إذا اكتشف طالب يدرس علم الديناميكا النيوتوني معاني المصطلحات مثل "قوة" و"كتلة" و"مكان" "زمان"، فهو يقدر على ذلك بمشاهدته ومشاركته في تطبيق هذه التصورات على حل المسائل وليس من مجرد معرفته بالتعاريف الناقصة والمساعدة، أحيانا، الموجودة في الكتاب الدراسي.))[2].

هذه الرؤية التي تزاوج بين البحث العلمي وبين التربية وتعلم العلوم جعلت "**توماس كوهن**" يقف على قمة الهرم ليراقب كل التطورات وكل مراحل نمو المعرفة العلمية التي تؤدي إلى قمة الهرم. وهذا يذكرنا بما فعله الفيلسوف والمربي الأمريكي الكبير "**جون ديوي**". فإذا كان هذا الأخير قد تربع على عرش فلسفة التربية الأمريكية فإن "**توماس كوهن**" قد تربع على عرش الإبيستيمولوجيا الأمريكية. ((إن نتائج التربية العلمية هذه

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص112– 113.

[2]– المصدر نفسه، ص116.

لها عكسها الذي يوفر سببا ثالثا للافتراض بأن البراديغمات تقود البحث عن طريق صنع صورة مثالية مباشرة، ومن خلال القواعد المجردة أيضا.))[1].

ومعنى هذا أن البراديغمات تؤثر تأثيرا نظريا على تعديل قواعد البحث. وكذلك على العلم العادي. ((ويمكن العلم العادي أن يستمر من دون قواعد، وذلك يكون فقط طالما ظل المتحد العلمي ذو العلاقة موافقا موافقة تامة على حلول المشاكل الخاصة التي سبق أن تحققت. لذا يجب أن تصبح القواعد مهمة، ويجب أن يزول عدم الاهتمام المميز بها، وذلك عندما يوجد شعور بأن البراديغمات أو الصور المثالية ليست في حرز أمين))[2].

لكن "**توماس كوهن**" لم يوضح لنا ما هو هذا الحرز الأمين الذي يحمي البراديغمات ويحافظ عليها. و((إن فترة ما قبل البراديغم، قد تميزت بشكل خاص، بوجود مجادلات متكررة وعميقة حول المناهج المشروعة، والمشكلات، ومعايير الحل، بالرغم من أن هذه المسائل تفيد في تعريف المدارس العلمية أكثر من إنتاجها اتفاقا))[3].

وفي رسالة مشهورة "**بول فيرابند**" إلى صديقه "**توماس كوهن**" يسأله فيها قائلا: ((السؤال الذي لايزال بحاجة إلى إجابة هو لماذا توجه انتباهك إلى البراديغمات بدلا من المنهج؟ ما تسميه العلم ممكن من دون براديغمات))[4].

ولا شك أن هذه المجادلات، تتم في إطار تخصص واحد وبين رواد هذا التخصص. ((ولقد لاحظنا عددا قليلا من هذه المجادلات في البصريات والكهرباء، وهي أدت دورا أكبر في تطوير كيمياء القرن السابع عشر، وفي جيولوجيا مطلع القرن التاسع عشر. فضلا عن ذلك فإن مجادلات كهذه لا تختفي مرة وإلى الأبد مع ظهور

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص117.

[2]– المصدر نفسه، ص117.

[3]– المصدر نفسه، ص117.

[4]- Hoyningen- heune ،**two less letters of paul Feyerabend to thomas. S. Kuhn on a Devast of structure of scientific revolutions.**

أحد البراديغمات. ومع أنها غالبا ما تكون معدومة خلال فترات العلم العادي، فهي تعاود الظهور، وبانتظام، قبل وخلال الثورات العلمية، أي خلال الفترات التي تتعرض فيها البراديغمات للمرة الأولى لهجوم يعقبه تغيير.))[1].

لكن "**توماس كوهن**" يميز بين ثورتين علميتين، ثورة علمية صغرى وثورة علمية كبرى.

ونظرا للتقدم الذي حققه العلم الطبيعي بعد نظرية النسبية "**ألبرت أينشتاين**"، وبعد نجاح نظرية الكوانطا إلى حد كبير، وبداية تكوين نظرية جديدة تحاول الجمع بين النظريتين السابقتين وهي نظرية الأوتار الفائقة superstring theory اتسعت دائرة البحث في الفيزياء الكمومية وتعددت التخصصات وتشعبت بحيث أصبح العلماء لا يتواصلون في نشاطاتهم العلمية ولا يخضعون لنفس القواعد ولا لنفس البراديغمات. ((وكمثل واحد، فكر بالمتحد الكبير والمتنوع الذي يؤلفه جميع علماء الفيزياء. فكل عضو في هذه المجموعة يدرس، اليوم، قوانين ميكانيكا الكم مثلا، ومعظمهم يستخدم هذه القوانين في مكان ما، سواء في بحثهم أم في تدريسهم. لكنهم لا يتعلمون جميعا تطبيقات هذه القوانين نفسها، ولذلك، لا يتأثرون جميعا بالتأثيرات ذاتها الناجمة عن التغيرات في الممارسة الكمية _ الميكانيكية.))[2].

ويبدوا أن تشعب التخصصات في نظرية واحدة أثر على "**توماس كوهن**" وأتعبه. بحيث أصبح ملزما بتتبع كل هذه المظاهر في دقتها. ((فعلى طريق التخصص المهني هناك بعض العلماء الفيزيائيين الذين يواجهون فقط المبادئ الأساسية لميكانيك الكم. وآخرون يدرسون دراسة تفصيلية تطبيقات البراديغم لهذه المبادئ في الكيمياء، وآخرون في فيزياء الأجسام الصلبة، وهكذا. ويعتمد ما يعنيه علم ميكانيكا الكم لكل فريق منهم

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص ص 117– 118.

[2]– المصدر نفسه، ص120.

على نوع المواد العلمية التي تلقاها، ونوع الكتب الدراسية التي قرأها، وعلى نوع المجلات العلمية التي درسها.))[1].

وهذا ما يزيد من متاعب الباحث المتخصص والمتمرس، وربما هذا ما جعل "**توماس كوهن**" يتفادى التطرق إلى ذكر نظرية الأوتار الفائقة superstring theory. فهي أكثر تشعبا وأكثر التواءً من نظرية الكوانطا. وهي كذلك لا توافق مشروع "**توماس كوهن**" بأنها تهدف إلى بلوغ حقيقة نهائية تعرف كل شيء وتفسره. يقول "**ستيفن وانبرغ**": ((تخميني الشخصي: يوجد نظرية نهائية ونحن قادرون على اكتشافها. وقد تعطينا التجارب التي سوف تستخدم المصادم الفائق نتائج جديدة يستطيع النظريون أن يستكملوا بها المعلومات عن النظرية النهائية... حتى أننا قد نستطيع أن نجد من بين النظريات الوترية نظرية مرشحة لمنصب نظرية نهائية))[2].

إن عدم إشارة "**توماس كوهن**" إلى هذه النظرية قد يكون راجعا إلى أن وفاته كانت قبل نضج هذه النظرية. واحتلالها مركز العلم الثوري أو ما يسميه بالعلم الشاذ. ((وينتج من ذلك أنه، بالرغم من كون التغيير في قانون ميكانيك الكم ثوريا في نظر هذه المجموعات جميعها، فإن التغيير الذي له انعكاس على واحد أو آخر من تطبيقات البراديغم في ميكانيكا الكم سيكون ثوريا فقط في نظر أعضاء اختصاص فرعي مهني خاص. أما بالنسبة إلى بقية مجموعات المهنة، وإلى أولئك الذين يمارسون علوما فيزيائية أخرى، فليس من الضروري أن يكون ذلك التغير ثوريا على الإطلاق.))[3].

وهذا ما جعل الثورات العلمية تتعدد وتختلف من تخصص لآخر بالضرورة. ((ثمة مثل توضيحي مختصر عن تأثير الاختصاص يمكن أن يعطي كل هذه السلسلة من النقاط قوة إضافية. سأل محقق علمي، كان أمله أن يتعلم شيئا عن مفهوم العلماء

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص ص120– 121.

[2]– ستيفن وانبرغ، **أحلام الفيزيائيين**، المرجع السابق، ص184.

[3]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص ص120– 121.

للنظرية الذرية، فيزيائيا مميزا وكيميائيا بارزا عما إذا كانت ذرة وحيدة من الهليوم تؤلف جزئيا. وقد أجاب كلاهما، وبلا تردد، لكن جوابهما لم يكونا متطابقين. فبالنسبة إلى الكيميائي كانت ذرة الهليوم جزئيا لأنها تسلك سلوك الجئي وفقا للنظرية الحركية للغازات. بينما لم تكن ذرة الهليوم في نظر الفيزيائي جزئيا لأنها لم تكشف عن طيف جزئي.))[1].

وقد حدثت الكثير من هذه الظواهر في تاريخ العلم. ((والمفترض أن كلا الشخصين كانا يتحدثان عن الجزء المادي ذاته، إلا أنهما كانا ينظران إليه من خلال التدريب البحثي والممارسة الخاصة لكل منهما. فخبرتاهما في حل المشكلات أعلمتاهما عما يجب أن يكون الجزيء. ولا شك في أن خبرتهما تشتركان في الكثير من العناصر، لكنهما، وفي هذه الحالة، لم تخبرا الاختصاصيين الشيء ذاته. وعندما نستأنف سوف نكتشف كيفية حصول مثل هذا النوع من الاختلافات البراديغمية، التي تظهر من وقت إلى آخر.))[2].

وقد أكد هذه الحقيقة "**ميشيو كاكو**" Michio Kakuو"**جنيفر ترينر**" Jennifer Trainer في كتابهما الموسوم" ما بعد أينشتاين، البحث العالمي عن نظرية للكون" بقولهما: ((لنأخذ مثال باحث السرطان الذي يستخدم البيولوجيا الجزيئية لسبر نوى الخلايا. إذ قام فيزيائي بإبلاغه أن القوانين الأساسية الناظمة للذرات في جزئي DNA قد كشفت، فإن الباحث المذكور لن يجد في هذا الاكتشاف ما يفيده في أبحاثه، هذا على الرغم من صحة المعلومات التي نقلها الفيزيائي. أظن أن علاج السرطان دراسة

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص121.

[2]– المصدر نفسه، ص122.

دقيقة للقوانين الحاكمة لبيولوجيا الخلايا التي تنطوي على ملايين الملايين من الذرات.))[1].

إن كثرة التخصصات، كما ذكرت سابقا، وتشبعها في نسق واحد من البحث العلمي المعاصر جعل مهمة العلماء صعبة جدا. وهذا بسبب كثرة القواعد الخاصة بكل فرع أو مبحث. وبالتالي كثرة البراديغمات الصغرى والعلوم العادية. وهذا ما جعل "**توماس كوهن**" يشير إلى أن العلم العادي مجاله ضيق جدا بالمقارنة إلى الثورات العلمية الكبرى التي قلبت كل شيء في بنية العلم. وتاريخ العلم يقدم إلينا نموذج نظرية النسبية كمثال حي للثورة العلمية الحقيقية الكبرى.

وإذا كان العلم العادي لا يهدف إلى التقدم ولا إلى الاكتشافات الجديدة. فإن المفاجئات قد تحدث من داخل البراديغم نفسه. يقول "**توماس كوهن**": ((إذا كان لابد من تسوية بين هذه الصفة الخاصة للعلم وما سبق أن قيل قبل قليل، تكون النتيجة هي أن البحث في ظل براديغم لا بد أن يكون طريقة فعالة لإحداث تغيير في البراديغم. وهذا بالضبط ما يفعله جديد الوقائع والنظريات. فإن ظهور جديد مفاجئ في لعبة ذات مجموعة من القواعد يقتضي تمثله صياغة مجموعة أخرى من القواعد. وبعدها تصير المجموعة الجديدة أجزاء من العلم، لا يعود المشروع العلمي لأولئك الاختصاصيين الذين ظهرت الأشياء الجديدة في حقل عملهم هو المشروع ذاته على الأقل.))[2].

فالاكتشافات العلمية تبدأ حين تخرج عن المألوف وتتحرر من إطار البراديغم السائد والعلم العادي الذي يدور في فضائه ويتقيد بقيوده. وقد وضح "**توماس كوهن**" هذه الفكرة بمثال من تاريخ العلم وهو اكتشاف الأوكسجين وهو مثال مشهور في تاريخ الفيزياء. إذ أن هناك مجموعة كبيرة من العلماء وعلى رأسهم العالم لافوازييه Antoine

---

[1]– ميشيو كاكو وجنيفر ترينر، **ما بعد أينشتاين، البحث العالمي عن نظرية الكون**، تر: د/فايز فوق العادة، بيروت أكاديميا، 1991، ص220.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص ص123– 124.

Lavoisier والعالم "**جوزيف برستيلي**" Joseph Priestley والعالم "**سي. و. سكيل**" C.W. Scheele، وكلهم كانوا تقريبا وفي نفس الوقت يعملون على اكتشاف الأوكسجين. ((فبالنسبة إلى السؤال عن الأسبقية في الاكتشاف وتاريخه، لا تهمنا الإجابة عنه اطلاقا. ومع ذلك، فإن الحصول على جواب سوف يلقي ضوءا على طبيعة الاكتشاف، إذ لا وجود لجواب من النوع المرجو. فالاكتشاف ليس ذلك النوع من العمليات الذي يطرح عليه ذلك السؤال طرحا ويكون مناسبا له. وواقعة طرح السؤال تدل على علامة انحراف في صورة العلم التي يعطي أصحابها للاكتشاف ذلك الدور الأساسي_ علما بأن مسألة الأسبقية في اكتشاف الأوكسجين تكرر النزاع حولها منذ عام1780.))[1].

لقد كان تاريخ العلم حافلا بمثل هذه الأمثلة، حسب "**توماس كوهن**"، التي توضح طبيعة الثورات العلمية وكيفية حدوثها. وبالتالي حدوث تغييرات في لغة العلم ومناهجه وآلياته وقواعده. ((إن في عملية تتطور أي علم، يكون الشعور عادة لدى تلقي أول براديغم هو شعور بأنه يشرح، وبنجاح، معظم المشاهدات والتجارب التي تكون في متناول ممارسي ذلك العلم. ولذلك يستدعي المزيد من التطور، وبصورة عادية، بناء معدات دقيقة، وتطوير لغة من المصطلحات الخاصة والمهارات، وتنقية التصورات التي تقلل على نحو متزايد من مشابهتها بأنماطها العامة العادية. تلك المهنية تؤدي، من جهة، إلى تقييد كبير لرؤية العالم، وإلى مقاومة كبيرة لتغيير البراديغم))[2].

إن هذه المعركة بين المد والجزر في إطار البحث العلمي العادي التي تصف سلوك معظم العلماء تعكس صراعا بين وجهات نظر مختلفة. وبالفعل ((يتصف

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص126.

[2]– المصدر نفسه، ص140.

العلماء بكونهم محافظين. فهم يتقبلون النظريات الجديدة ببطء، خاصة تلك النظريات التي تقدم نبؤات على درجة من الغرابة))[1].

لقد كانت الاكتشافات العلمية سببا جوهريا في هدم الكثير من التصورات والمفاهيم التي سادت مدة زمنية معينة وأعاقت كل تقدم نحو الأمام. ثم بدأت مرحلة جديدة. ((فبعد أن يكون الاكتشاف قد تمثل، كان بمقدور العلماء أن يعللوا مجالا أوسع من الظواهر الطبيعية، ... لكن ذلك الكسب لم يتحقق إلا بالتخلي عن بعض المعتقدات العادية السابقة أو الإجراءات، ...باستبدال مكونات البراديغم السابق بمكونات أخرى،... سوف نبدأ بالنظر في الانتقالات المشابهة، ...التي تنتج عن إبداع نظريات جديدة))[2].

لقد رتب "**توماس كوهن**" كل استدلالاته ترتيبا منطقيا. معتمدا في ذلك على تاريخ العلم ومبرهنا بأمثلة كثيرة على ذلك من تاريخ العلم نفسه. ولعل استجابة بعض العلماء لما هو جديد في العلم، لا يكون إلا من خلال وجود أزمات تنتج نظريات علمية جديدة. وهذه النظريات تتحول إلى براديغمات جديدة يتقبلها بعض العلماء بعد مقارنتها بغيرها من البراديغمات. وبعد فحصها واختبارها ومقارنتها مع الطبيعة. ((إن قرار رفض براديغم يكون دائما متزامنا مع قرار قبول براديغم آخر، وإن الحكم المؤدي إلى ذلك القرار يشتمل على مقارنة البراديغمين مع الطبيعة ومقارنتهما أحدهما بالآخر))[3].

ومما لا شك فيه أن "**توماس كوهن**" يؤكد أن العلماء لم يرفضوا أبدا، في تاريخ العلم، براديغمات سائدة دون وجود البديل.

والبديل هنا هو براديغمات جديدة تستجيب لتطلعاتهم. ((وحالما يوجد براديغم أول للنظر إلى الطبيعة من خلاله، ينعدم شيء كالبحث في غياب أي براديغم. وإن رفض

---

[1]– ميشيو كاكو وجنيفر ترينر، **ما بعد أينشتاين، البحث العالمي عن نظرية الكون**، المرجع السابق، ص24.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص143.

[3]– المصدر نفسه، ص160

براديغم واحد من دون استبداله في الوقت نفسه ببراديغم آخر هو رفض للعلم ذاته. ولا ينعكس ذلك العمل على البراديغم وإنما على الإنسان. ومن المؤكد أن ينظر إليه، من قبل زملائه، كما ينظر إلى "النجار الذي يضع اللوم على أدواته"))[1].

وفي كل هذه الحالات والأمثلة يبرهن "**توماس كوهن**" على استدلالاته بالعودة إلى تاريخ العلم. ولكن "**بول فيرابند**"* Paul Feyerabend وفي نفس الرسالة السابقة التي أرسلها إلى صديقه "**توماس كوهن**" يعاتبه على الانتقائية في توظيف تاريخ العلم. وانتقاء ما يخدم مشروعه. وهذا ما يحوله إلى رجل إيديولوجيا وليس رجل علم. وعليه يقول: ((ما تكتبه أنت ليس مجرد تاريخ، إنه إيديولوجية مغلفة على أنها تاريخ، وهذه هي طريقة التقديم السحرية، وهي أكثر ما أعارضه، حقيقة سحرك لقرائك بدلا من محاولة إقناعهم))[2].

إن الانسجام المطلوب بين الطبيعة من جهة وبين البراديغم من جهة أخرى، ينطوي دائما على ظواهر عدم توقع للمفاجئات. تحتاج إلى فحص لسبب إزعاجها لما هو سائد. وهذا الازعاج قد يؤدي إلى أزمة. ((وعندما تبدو ظاهرة عدم توقع، لهذه الأسباب أو لأسباب أخرى مماثلة لها، أكثر من مجرد أحجية من أحجيات العلم العادي، فستكون بذلك بداية الانتقال إلى أزمة وإلى علم غير عادي. ويدرك أصحاب المهنة في هذه الحالة أن ظاهرة عدم انتظام التوقع ذاتها هي كذلك، بصورة عامة. ويكرس لها انتباه متزايد من قبل عدد متزايد من الأشخاص البارزين في المجال العلمي.))[3].

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص162.

*– **بول فيرابند: Paul Feyerabend:** فيلسوف نمساوي، ولد سنة 1924م، درس الفيزياء وعلم الفلك والتاريخ بجامعة فيينا، صاحب عدة مؤلفات نذكر منها: ضد المنهج 1979م، العلم في المجتمع الحر، أوراق فلسفية 1981م، وداعا أيها العقل 1987م، وغيرها من الكتب، توفي بسرطان الدماغ سنة 1994م.

[2]- Hoyningen- heune ،**two less letters of paul Feyerabend to thomas. S. Kuhn on a Devast of structure of scientific revolutions.**

[3]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص167.

وقد كان "**ألبرت أينشتاين**" واحدا من هؤلاء أصحاب المهنة. إذ أنه يريد تحقيق حلمه وهو الفهم العميق والجميل للكون. ((لم يتوصل أينشتاين أبدا لتحقيق هذا الحلم، لأن في أيامه كان كثير من الأمور يقف حجر عثرة في سبيل ذلك... والآن، وبعد فترة طويلة منذ أن تسأل أينشتاين عن نظرية موحدة وخرج من ذلك خاوي الوفاض، فإن الفيزيائيين يعتقدون أنهم توصلوا أخيرا إلى إطار ينسج كل هذه الأفكار مع بعضها في ثوب متناغم لنظرية متفردة هي...نظرية الأوتار الفائقة))[1].

ويبدوا، لنا، أن حلم "**أينشتاين**" هو نفسه حلم "**توماس كوهن**". فهو قد عاصر البدايات الأولى لنظرية الأوتار الفائقة. إلا أنه لم يعش ليرى بعينيه المستوى الذي بلغته هذه النظرية المنبثقة عن براديغم بديل بدأ يطرح نفسه جامعا لنظرية الكوانطا ونظرية النسبية معا. يقول "**ستيفن وانبرغ**": ((يبدوا أن الحديث عن نظرية نهائية يثير حنق بعض الفلاسفة ورجال العلم، وكأن أنصار هذه الفكرة متهمون بمذهب رهيب، كالاختزالية، أو حتى بإمبريالية فيزيائية. وهذا يعود جزئيا إلى ردة فعل إزاء الظنون العديدة السخيفة التي قد تفهم من عبارة نظرية نهائية، كأن يظن أن اكتشاف نظرية من هذا القبيل في الفيزياء، من شأنه أن يكون نهاية العلم.))[2].

فالتناقض بين نظرية الكوانطا ونظرية النسبية ولّد أزمة حادة استمرت منذ بداية القرن العشرين ولم تنتهي إلى يومنا هذا. وهذا ما فتح المجال للبحث عن ثورة علمية جديدة. وبالتالي عن نموذج جديد.

إن طموح العلماء إلى بلوغ "عقل الرب" حسب "**ستيفن هوكينغ**" الذي ذكره في كتابه "تاريخ موجز الزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء". وهو أمر صعب لا يمكن لنظرية النسبية ولا لنظرية الكوانطا بلوغه ((وهناك أدلة وفيرة على أن كلا من

---

[1]– براين غرين، **الكون الأنيق**، مقدمة المؤلف، المرجع السابق، ص 11.

[2]– ستيفن وانبرغ، **أحلام الفيزيائيين، بالعثور على نظرية نهائية**، جامعة شاملة، تر: أدهام سمان، دمشق، مكتبة طلاس، ص27.

ميكانيكا الكم والنسبية العامة لا تقدم هذا المستوى العميق في فهم الأمور. ولأن نطاق عمل كل منهما يختلف عن الأخر بشكل كبير فإن معظم المواقف تحتاج إلى استخدام ميكانيكا الكم أو النسبية العامة وليس الإثنين معا.))[1].

إن نظرية الأوتار الفائقة، بدأت تحتل فضاءها الرسمي، وهي مؤهلة أن تكون كقطعة شطرنج في معادلة "**توماس كوهن**". وفي أن تكون علما جديدا بديلا عن العلم العادي السابق. ولكن هذا لا يكفي. لأن أي نظرية حتى تحتل هذه المكانة يجب أن تلبي مطلب النجاح. وهو بلوغ نتائج ملموسة. ((إننا لا نبحث عن النظرية، إن النظرية موجودة، نظرية جيدة مرشحة ولكننا في خطوة العلم نحتاج فيها إلى مقابلة النظرية بالتجربة والنظر إلى النتائج واختبارها...إنه موقف جنوني أن يكون لديك نظرية وغير قادر للحصول على النتائج))[2].

أن تكون لديك نظرية، دون أن تتحقق من قضاياها في الواقع بصورة ملموسة، وتعطي نتائج. هي بالضبط قضية الفيزياء الجوهرية. ((ذلك لأن إخبار الفيزيائي بأن قوانين الطبيعة ليست تفسيرات للظواهر الطبيعية يشبه اخبار نمر يطارد فريسة بأن اللحم كله عشب. ولئن كنا، كرجال علم، لا نعرف كيف نعبر بطريقة ترضي الفلاسفة، عما نقصده في البحث عن تفسيرات علمية، فإن ذلك لا يعني أننا لا نفعل شيئا ذا قيمة. ولئن كنا نستطيع أن نستعين بالفلاسفة المحترفين لفهم هذا الذي نحن بصدد فعله إلا أننا بمساعدتهم أو بدونها، سوف نواظب عليه.))[3].

وهذا لم يشر إليه "**توماس كوهن**" في مشروعه الذي يحدد نمو المعرفة العلمية من الداخل وليس بالتحقق من قضاياها في الواقع. كما فعل الوضعيون. ((فكل الأزمات تبدأ بظاهرة تشوش في البراديغم يتبعه خلخلة في قواعد البحث العادي. ومن هذه

---

[1]– براين غرين، **الكون الأنيق**، المرجع السابق، ص139.

[2]– ريتشارد فاينمان، **متعة اكتشاف الأشياء**، المرجع السابق، ص ص 43– 44.

[3]– ستيفن وانبرغ، **أحلام الفيزيائيين**، المرجع السابق، ص34.

الناحية، يشبه البحث العلمي خلال الأزمة، كثيرا، البحث خلال فترة ما قبل البراديغم ما خلا كون محل الاختلاف في البحث خلال الأزمة أصغر وتحديده أوضح على السواء. ثم إن كل الأزمات تنتهي في أحد طرق ثلاثة.))[1].

وهذه الطرق الثلاثة تختلف باختلاف العلماء، وباختلاف طرق بحثهم. ((فأحيانا قد يثبت العلم العادي في نهاية المطاف قدرته على معالجة المشكلة التي أثارت الأزمة، بالرغم من يأس أولئك الذين رأوا فيها نهاية براديغم قائم. وفي مناسبات أخرى تقاوم المشكلة حتى المقاربات الجذرية الجديدة. وعندئذ قد يخلص العلماء إلى الاستنتاج بعدم إمكان وجود حل في الحالة الراهنة لمجال عملهم.))[2].

وبهذا يستمر هذا الخيط الرفيع في تاريخ العلم والذي يمكن أن نطلق عليه اسم "روح العلم". ((فيلصق بالمشكلة ما يدل على نوعها، وتزاح جانبا لينظر فيها جيل آخر في المستقبل يكون مزودا بأدوات أكثر تطورا. أو، أخيرا، قد تنتهي الأزمة بنشوء مرشح جديد لأحد البراديغمات وما يتبعه من معركة حول قبوله، وهذه الحالة هي التي سوف تحظى باهتمامنا.))[3].

ولكن كل الآليات والمقاربات التي تحرك العلم إلى الأمام لم يشر فيها "**توماس كوهن**" إلى ضرورة العودة إلى الواقع بكل صوره. فالواقع عند الفيزيائي ليس هو نفسه الواقع عند عالم علم التاريخ، أو علم الاجتماع أو علم النفس إذ لكل علم واقعه الخاص.

وقد يكون حل المشكلات التي ذكره "**توماس كوهن**" هو نفسه اختبار النظرية في الواقع وتأكيد نجاحها. ولكنه لم يشر إلى ذلك.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص169.

[2]– المصدر نفسه، ص169.

[3]– المصدر نفسه، ص169.

ويبدوا لنا، أن" **توماس كوهن**" قد أخرج من دائرة مشروعه العلمي الضخم العلوم الرياضية والمنطقية وركز على العلوم التجريبية فقط. التي يكون فيها التقدم مقيدا بآلية انتقالية محددة. ((إن عملية الانتقال من براديغم مأزوم إلى براديغم جديد يكون منشأ لتقليد جديد لعلم عادي هي أبعد ما تكون عملية تراكمية، عملية تتحقق عن طريق صياغة براديغم قديم أو توسيعه...وسيكون هناك خلال فترة الانتقال تداخل كبير، لكنه ليس كاملاً، بين المشكلات التي يمكن حلها بواسطة البراديغم القديم والبراديغم الجديد. وسيكون هناك أيضا فرق حاسم في أنماط الحل. وعندما يكتمل الانتقال، تكون المهنة قد غيرت نظرتها إلى الحقل، وطرائقه، وأهدافه.))[1].

لقد أكد " **توماس كوهن**"، مرة أخرى، أن الأزمات هي المنطلق الوحيد لظهور النظريات الجديدة. وهذا المنطلق هو في حقيقته قطع للعلاقة مع الآليات السابقة وتعويضها بأخرى. وهذا يذكرنا بفكرة القفزات عند "**غاستون باشلار**". لكن الفرق بينهما، هو أن القفزات عند " **غاستون باشلار**" تجعل المعرفة الجديدة بريئة تماما من المعرفة القديمة. عكس نظرية "**توماس كوهن**" التي تترك للقديم بعض الحضور مع الجديد.

إن التحرر من سلطة الماضي المثقل والمسيطر على الرؤية والمنهج معا يحتاج إلى قوة خلاقة مبدعة لبراديغم جديد. ((يظهر البراديغم الجديد، أو يظهر تلميح كاف يسمح بصياغة له فيما بعد، كله دفعة واحدة، وأحيانا في منتصف الليل، وفي عقل شخص غارق في عمق أزمة. أما ما هي طبيعة تلك المرحلة الأخيرة- بما في ذلك، كيف يخترع الانسان (أو كيف يعرف أنه اخترع) طريقة جديدة لتنظيم المعطيات بعد تجمعها كلها- فمسألة لا بد أن تظل غير قابلة للفحص الدقيق ويمكن أن تبقى كذلك على الدوام.))[2].

---

[1]- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص170.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 176- 177.

وقد لاحظ "**توماس كوهن**" أن الفئة المستعدة والمتحررة من سلطة البراديغم السائد هي الفئة الشبانية من العلماء. ((دعونا نلاحظ هنا شيئا واحدا حول هذه المسألة. وهي أن الأشخاص الذين يبدعون هذه الاختراعات المتعلقة ببراديغم جديد هم، وعلى الأغلب دائما، شبان أو حديثو العهد في العمل في الحقل الذي غيروا براديغمه.))[1].

وقد برر "**توماس كوهن**" كيف أن ظاهرة إبداع براديغم جديد تخص الفئة الشبانية من العلماء. لأنهم لا يخضعون خضوعا تاما إلى الماضي وسلطته.

وبالفعل فقد كانت هناك دراسات اجتماعية ونفسية كثيرة تؤكد أن الإبداع مرتبط بسن معين. حددها البعض من سن العشرين إلى سن الأربعين. والأمثلة في تاريخ العلم كثيرة. فمثلا لقد أبدع "**ألبرت اينشتاين**" نظرية النسبية في سنة1905م وعمره لم يتجاوز 26سنة. وكذلك اهتدى "**نيلز بور**" إلى نظريته عن بناء الذرة عن عمر 28 سنة. وظهرت أولى أبحاث "**فيرنر هايزنبرغ**" عن نظرية الكم وهو في 24سنة. وغيرهم كثيرون. وهذا عكس الفئة الأخرى من العلماء الذين تعودوا على المألوف. ولا يريدون المغامرة فهم سجناء سلطة العلم السائد أو العادي.

وقد يحدث هذا الأمر لكبار العلماء الذين صنعوا الثورات العلمية العظيمة بحيث لا يستطيعون رغم كل هذا التحرر التام من سلطة العلم السائد. يقول "**نيلز بور**": ((ولقد كانت هذه المسائل محور حديثنا عندما حظيت بلقاء أينشتاين لأول مرة أثناء زيارة قمت بها لبرلين عام 1920م.))[2].

وقد كانت هذه الزيارة قبل أن ينال "**ألبرت أينشتاين**" جائزة نوبل، ويضيف "**نيلز بور**" قائلا: ((ولقد أضافت المناقشات التي طالما عدت إليها بأفكاري إلى كل إعجابي بأينشتاين انطباعا عميقا لموقفه المنفصل، ولا شك أن استخدامه المفضل لتلك العبارات الجميلة مثل" الأمواج الشبحية تقود الفتونات" لم تكن تتضمن أي ميل نحو

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص177.

[2]– نيلز بور، **الفيزياء الذرية والمعرفة البشرية**، المرجع السابق، ص47.

الغموض أو التصور بل إنها أقرب إلى روح الدعابة العميق الذي تتسم به ملاحظاته النفاذة ومع ذلك كان هناك فرق في الموقف والرأي إذ أن أينشتاين مع قدرته الكاملة على توفيق التجارب تبدوا متعارضة دون التخلي عن الاتصال والسببية.))[1].

إذن، لماذا لم يتخل" **أينشتاين**" عن فكرة الاتصال والسببية؟ وهما فكرتان أساسيتان في الفيزياء الكلاسيكية.

بالرغم من أن الثورة العلمية الكبرى التي بدأت منذ عام 1905م مع نظرية النسبية والتي تعتبر انتقال من براديغم قديم إلى براديغم جديد. وقد غيرت رؤية العلماء وطرق بحثهم للطبيعة. لم تجعل "**أينشتاين**" يغير موقفه من هاتين الفكرتين. وهما الاتصال والسببية. وقد أشار" **توماس كوهن**" إلى هذه القضية في مشروعه مرات كثيرة. وهو أن البراديغم الجديد لا يحرر كل العلماء نهائيا. ((وسواء أكان العلماء في مواجهة ظاهرة عدم توقع أو في مواجهة أزمة، فإنهم يتخذون موقفا مختلفا من البراديغمات القائمة، كما تتغير طبيعة بحثهم طبقا لذلك. وإن انتشار الصياغات المتنافسة، وإرادة تجريب أي شيء، والتعبير عن عدم الرضى، واللجوء إلى الفلسفة والجدل حول المبادئ الأساسية، كل ذلك ليس سوى أعراض انتقال من البحث العادي إلى البحث غير العادي. وتقوم فكرة العلم العادي على وجودها أكثر من اعتمادها على الثورات.))[2].

فالفيزياء الكلاسيكية، قبل بداية القرن العشرين، كانت هي العلم العادي أو السائد الذي منه تتغذى كل الفلسفات وتتأسس عليه كل المبادئ والتصورات والمناهج في جميع ميادين البحث العلمي.

إن الثورة العلمية الحقيقية عند "**توماس كوهن**" هي التي تعمل على تغيير البراديغم. ((إن الثورات العلمية، وكما لاحظنا في نهاية الفصل الخامس، لا تبدو ثورية إلا عند أولئك الذين تأثرت براديغمتهم بها. أما بالنسبة إلى من هم خارج البراديغمات،

---

[1]– نيلز بور، **الفيزياء الذرية والمعرفة البشرية**، المرجع السابق، ص47.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص178.

فيمكن أن تبدو وكأنها مراحل عادية في العملية التطورية، مثل ثورات البلقان في أوائل القرن العشرين. فقد يقبل الفلكيون، على سبيل المثال، الأشعة السينية كمجرد إضافة إلى المعرفة، وذلك لأن براديغماتهم لم تتأثر بوجود الإشعاع الجديد.))[1].

لكن الآخرين من العلماء، الذين تحدث الأزمة في حقولهم المعرفية، يندفعون إلى الخروج من البراديغم السائد والدخول في براديغم جديد. ولكن هذه الفكرة عند "**توماس كوهن**" تجعل البراديغمات متعددة ومتنافسة أبدا. وربما هذا ما جعل الكثير من نقاده يتهمونه باستخدام مصطلح البراديغم بمعان كثيرة غير قابلة للحصر والإحاطة.

ومن جهة أخرى يقارن "**توماس كوهن**" بين الثورة التي تحدث في العلم وبين الثورة التي تحدث في السياسة. بطريقة موجزة توحي أنه لا يريد أن يتعمق في المجال السياسي. حيث يقول "**ستيفن وانبرغ**": ((وفي سياق هذه الدراسات اكتشف علماء الاجتماع والأجناس البشرية أن عملية تغيير النظرية العلمية هي أيضا عملية اجتماعية. فقد جاء في أحد كتب المراجعة الفاحصة الحديثة أن الحقائق العلمية في أعماقها تعد في معظمها شواهد موافقة اجتماعية على ما هو واقعي... إنها لا مغالطة منطقية بحثة أن يستنتج من كون العلم عملية اجتماعية.))[2].

إن "**ستيفن وانبرغ**" في هذا النص يرفض رفضاً قاطعًا كل تدخل للسلطات الاجتماعية بجميع ألوانها وصورها في السيطرة على البحث العلمي وتوجيهه لأغراض إيديولوجية. ويضيف قائلا: ((إن نتاجه النهائي: أي نظرياتنا العلمية، هو كما هو بسبب تأثير القوى الاجتماعية والتاريخية في هذه العملية...ويخامرني شعور موثوق بصدد اكتشاف شيء حقيقي في الفيزياء، شيء نراه كما هو، بغض النظر عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي اتاحت لنا اكتشافه))[3].

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص180.

[2]– ستيفن وانبرغ، **أحلام الفيزيائيين**، المرجع السابق، ص148.

[3]– المرجع نفسه، ص148– 149.

وعلى الرغم من أن بعض المشتغلين في الحقل العلمي لمشروع "**توماس كوهن**" قد جعلوا مشروعه مشابها ومكافئا لمشروع "**كارل ماركس**" الاقتصادي والسياسي ((فالثورات السياسية تهدف إلى تغيير المؤسسات السياسية بوسائل تمنعها هذه المؤسسات ذاتها. لذا فإن نجاحها يستلزم الاستغناء الجزئي عن مجموعة من المؤسسات لمصلحة مجموعة أخرى، وفي الوقت نفسه، لا يكون المجتمع محكوما بشكل كامل بمؤسسات على الإطلاق))[1].

إن المقارنة التي استخدمها "**توماس كوهن**" بين البحث العلمي والحياة السياسية ليست وظيفية في هذا المجال، عند الكثير من الباحثين، فقد يكون النشاط السياسي في مجتمع ما متدهورا إلى حد كبير. ولكن البحث العلمي في هذا المجتمع يكون محتلا مكانة راقية. ((إن ما تبقى من هذه المحاولة يهدف إلى البرهان على أن الدرس التاريخي لتغيير البراديغم يتكشف عن خصائص مماثلة تماما في تطور العلوم فالخيار بين البراديغمات المتنافسة، مثله مثل الخيار بين المؤسسات السياسية المتنافسة، يثبت على أنه خيار بين أنماط غير متسقة من حياة المتحد.))[2].

لكن المؤسسات السياسية التي أشار إليها "**توماس كوهن**" غير موجودة في كل المجتمعات. وخاصة في الأنظمة السياسية الفردية. التي يحتل فيها الأفراد محل المؤسسات.

إن مقارنة التقدم العلمي "بالتقدم السياسي" لا ينطبق على كل المجتمعات. بل على العكس من ذلك. ففي الأنظمة الليبرالية، مثلا، قد تتحقق هذه الفرضية ولكن في غيرها من الأنظمة الفردية لا يوجد استواء بين العلم والسياسة.

إن المنطق والتجربة وحدهما لا يستطيعان اختيار براديغم دون غيره من البراديغمات. ((ومن الوجهة المبدئية يمكن ظهور ظاهرة جديدة من دون أن يكون لها

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، 180.

[2]– المصدر نفسه، ص181.

انعكاس هدام على أي جزء من الممارسة العلمية السابقة. ومع أن اكتشاف وجود حياة على سطح القمر سيكون هادما للبراديغمات القائمة (التي تخبرنا أشياء عن القمر تبدو غير متسقة مع وجود حياة هناك)، فإن معرفتنا باكتشاف وجود حياة في جزء من منظومة نجوم المجرة، التي هي أقل من معرفتنا عن القمر، لن يكون له مثل ذلك التأثير.))[1].

لكن التنافس بين النظريات قد يؤدي ببعضها إلى التوجه نحو دراسة ظواهر لم تكن معروفة من قبل. ((حيث لم يحصل أن شوهد شيء من ذلك قبلا. ففي تطور العلم، تحل معرفة جديدة محل الجهل، وليس محل معرفة أخرى من نوع غير متوافق معها.))[2].

ولقد حدد "**توماس كوهن**" ثلاثة أنماط يمكنها أن تتطور نحو براديغمات جديدة.

أولا: ظواهر تم شرحها من قبل البراديغمات السابقة تكون محفزا لبناء نظرية جديدة.

ثانيا: ظواهر لم تفهم تفاصيلها إلا من خلال صياغات جديدة وواسعة.

ثالثا: ظواهر غير متوقعة تعجز البراديغمات القائمة على تمثلها[3].

وقد ركز "**توماس كوهن**" على المجموعة الثالثة ((وهذا النمط، وحده، يؤدي إلى نشوء نظريات جديدة. فالبراديغمات توفر لكل الظواهر، باستثناء ظواهر عدم التوقع مكانا محددا من نظرية في ميدان الرؤية الذي يخص العالم.))[4].

نعم، إن تباين البراديغمات واختلافها عند" **توماس كوهن**" هي ظاهرة سوية في التقدم العلمي. وهي الدافع الجوهري إلى "الهدم" و"البناء". ((فالبراديغمات تختلف حول مسائل مثل وجود جسيمات أصغر من الذرة، ومادية الضوء، وحفظ الحرارة أو الطاقة.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص183.

[2]– المصدر نفسه، ص184.

[3]– المصدر نفسه، ص186

[4]– المصدر نفسه، ص186.

فهذه فروقات جوهرية بين البراديغمات المتعاقبة، ولا تقتضي توضيحا إضافيا. لكن البراديغمات تختلف بأكثر من الخلاف على الجوهر، وذلك لأنها لا تتوجه إلى الطبيعة فحسب، بل تعود إلى التوجه إلى العلم الذي أنتجها أيضا.))[1].

وكما أن البراديغم الجديد يتخلص نهائيا من بعض مشكلات البراديغم القديم ويراجع، كذلك، تحديد مفهوم العلم من جديد. فقد يحدث أن يعيد إحياء مشكلات سابقة، كانت تبدوا تافهة، في البراديغم السابق. ويتخذها دافعا قويا لإبداع عظيم. ((إن التقليد العلمي العادي الذي ينشأ من ثورة علمية ليس غير متوافق، فحسب، مع الذي سبقه، بل لا يمكن غالبا مقارنته مقارنة منطقية مع سابقه.))[2].

وقد يعود العلم الجديد إلى الوراء بدلا من أن يتقدم إلى الأمام. وهذا ما يسميه علماء النفس بالنكوص*. وذلك بسبب عجز كل التفسيرات والنظريات التي تحاول تجاوز الماضي. ((وبسبب عجز العلماء عن ممارسة العلم من دون كتاب المبادئ أو جعل ذلك الكتاب متطابقا مع المعايير الجسيمية للقرن السابع عشر، فقد تقبلوا تدريجيا النظرة التي تفيد بأن الجاذبية هي متأصلة في الأجسام فعلا. وفي منتصف القرن الثامن عشر صار ذلك التفسير مقبولا، وعلى نطاق واسع تقريبا، وكانت النتيجة عودة إلى الوراء و(ليس تراجعا) إلى المعيار المدرسي.))[3].

ومما لا شك فيه أن العلماء، وحدهم، هم الذين يتحكمون في هذه اللعبة المعقدة. في معادلة نمو تتناسب فيها معارفهم مع اهتماماتهم. ((فلا عجب أن بعض المؤرخين

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص194.

[2]– المصدر نفسه، ص194.

* – **النكوص:** مصطلح في علم النفس، يلجأ فيه الفرد إلى الرجوع أو النكوص أو التقهقر إلى مرحلة سابقة من مراحل العمر وممارسة السلوك الذي كان يمارسه في تلك المرحلة لأن السلوك كان يحقق له النجاح في تلك المرحلة العمرية، حيث كان بمثابة سلوك مريح وممتع يشعره بالأمان في تلك الفترة.

[3]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص197.

قد قال مجادلا بأن تاريخ العلم يسجل زيادة مستمرة في نضج ونقاء مفهوم الإنسان عن طبيعة العلم.))[1].

ويتبع تحويل اهتمامات العلماء ورؤاهم إلى الطبيعة تغييرا في المعايير كذلك. ((والعالم، أثناء تعلمه أحد البراديغمات، يكتسب نظرية، وطرائق، ومعايير، في صورة مزيج مترابط العناصر التي تحدد مشروعية المشكلات والحلول المقترحة.))[2].

ولا يتراجع "**توماس كوهن**" على أن البراديغم هو الذي يؤلف العلم. بل إنه يؤلف الطبيعة كذلك. ((فالعلماء الذين يقودهم براديغم جديد يتبنون أدوات جديدة وينظرون في أمكنة جديدة. وربما يكون الأكثر أهمية من ذلك أن العلماء يرون خلال الثورات أشياء جديدة ومختلفة عندما ينظرون، وبأدواتهم المألوفة، في أمكنة كانوا قد نظروا إليها من قبل.))[3].

ويعتمد "**توماس كوهن**" على تبرير هذه الفكرة بالعودة إلى علم النفس الجشتالتي في قضية الإدراك الحسي للعالم الخارجي. فهو يؤكد على تغيير هذا الإدراك الحسي بأمثلة مستوحاة من علم النفس الجشتالتي نفسه. ((فما كان يبدو بطا في عالَم العالِم قبل الثورة، يبدو أرانب فيما بعد. والإنسان الذي رأى المنظر خارج الصندوق، في أول الأمر، من الأعلى، يرى داخله من الأسفل بعد ذلك. وبالرغم من أن تحولات كهذه، عادة ما تكون تدريجية، وغير قابلة للقلب (للعكس دائما)، إلا أنها ترافق التدريب العلمي عموما.))[4].

ويقدم "**توماس كوهن**" أمثلة، أخرى كثيرة، لإثبات تغيير الإدراك الحسي للعلماء للعالم الخارجي، أو لموضوعاته، "بتجربة معهد هانوفار" Hanover ((فالشخص الخاضع للاختبار الذي يضع على عينيه نظارات تثبت عليهما عدسات تعكس صورة

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص200.

[2]– المصدر نفسه، ص202.

[3]– المصدر نفسه، ص205.

[4]– المصدر نفسه، ص206.

الأشياء، يرى العالم كله، أول ما يرى، مقلوبا. ففي البداية، يقوم جهازه الإدراكي بوظيفته كما جرى تدريبه أن يفعل من دون النظارات، والنتيجة هي ظهور حالة ضياع قوي، وأزمة شخصية حادة. ولكن، بعد أن يبدأ الشخص بتعلم كيفية التعامل مع العالم الجديد، فإن حقل رؤيته (بكامله) ينقلب، وعادة ما يحدث ذلك بعد فترة زمنية متوسطة تكون الرؤية فيها مختلطة.))[1].

ويبدوا أن "**توماس كوهن**" تأثر بمهنته التي تعتمد على الإكثار من الأمثلة والشروحات إلى درجة الملل. وتوظيف كل المعلومات العلمية التي تكون في متناوله لبلوغ هدفه. و((بعد ذلك، ترى الأشياء من جديد كما كانت ترى قبل وضع النظارات. والذي حصل هو أن تمثل حقل بصري غير منتظم سابق قد جرى التأثير فيه وأدى ذلك إلى تغيير في الحقل ذاته. وهذا يعني حرفيا، وأيضا مجازيا، أن الشخص الذي تعود على استعمال العدسات التي تقلب صور الأشياء قد خضع لتحول ثوري في الرؤية.))[2].

إن الأمثلة الكثيرة والمتنوعة التي قدمها "**توماس كوهن**" لإثبات دور الإدراك الحسي، عند العلماء في تغيير صورة البراديغم، والانتقال إلى مستوى آخر أوسع من الأول. وقد يكون هذا الانتقال بنفس الأدوات المخبرية والتقنيات المستعملة سابقا.

إن الثورات العلمية لا ترى بالعين ولا ينظر إليها في بداياتها الأولى على أنها ثورات. لأنها تبدوا على أنها إضافات لما هو قائم.

ولتوضيح هذه الفكرة يقدم "**توماس كوهن**" مثالا على أن العلم السائد يقدم نفسه من خلال الكتب المدرسية وغيرها.

وبالفعل، فنحن، لا نجد العلم إلا من خلال هذه الكتب والمناهج التربوية والمؤسسات التعليمية إلى آخره. وكلها تحاول حصر هذا العلم في أطر نظرية مجردة.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص207.

[2]– المصدر نفسه، ص207.

وهذا يطرح مشكلة الثورة العلمية الجديدة. بحيث لا يتبعها حدوث تغيير في هذه الكتب أو غيرها من الوسائل التي تعكس هذا العلم وتعبر عنه.

فالكتب والمؤسسات العلمية والاجتماعية هي حاملة العلم العادي السابق. ((وهكذا، فإن كتب التدريس تبدأ ببتر حس العالم بتاريخ نظامه المعرفي، ثم تستمر لتقدم بديلا مما حذفته. وإن الظاهرة المميزة لكتب تدريس العلم هي أنها تحتوي على قدر قليل من التاريخ يوجد في فصل تمهيدي، أو غالبا ما يوجد في إشارات مبعثرة إلى الأبطال العظام لعصر سابق. وبفضل هذه الإشارات يشعر الطلاب والمهنيون الاختصاصيون بأنهم مشاركون في تراث تاريخي مديد.))[1].

لقد سقط "**توماس كوهن**" في فخ النزعة الاجتماعية التي ترجع كل شيء إلى المجتمع. وكان قد حذر الفيزيائي الكبير "**ستيفن وانبرغ**" من هذه النزعة الاجتماعية في نص سابق[2]. والتي أرجعت كل إبداع فردي إلى المجتمع.

فإذا كانت المعرفة العلمية، حسب "**توماس كوهن**"، سجينة الكتب المدرسية والمؤسسات الاجتماعية والتعليمية والثقافية بصفة عامة. فإن العلم في هذه الحالة يصبح بطيء التقدم. ويسقط في فخ النزعة السكونية التي تحافظ على ما هو قائم وتعترض على كل محاولة للتقدم. وفي هذه الحالة يصبح المجتمع حاملا للمعرفة العلمية وصانعها. وكان قد أشار إلى هذه الفكرة عالم الاجتماع الفرنسي" **موريس**

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص241.

[2]– **ستيفن وانبرغ**، **أحلام الفزيائيين**، المرجع السابق، ص ص 148– 149.

هالبفاكس"Maurice Halbwachs"*. وذلك عندما أكد أن المجتمع هو الذي يحمل ذكرياتنا وهو الذي يحتفظ لنا بها. بواسطة ما سماه بالذاكرة الجمعية.[1]

ثم إن "**توماس كوهن**" لم يشر إلى الشخص ولا إلى المؤسسة المؤهلة لإعادة كتابة ما هو مكتوب وحامل للمعرفة العلمية السائدة!

لم يجب "**توماس كوهن**" على هذا السؤال وإنما يؤكد على ضرورة إعادة كتابة العلم في نصوص جديدة. ولكننا لم نلاحظ هذا في الواقع المعيش ولا في تاريخ العلم. إذ أن كتبنا المدرسية والعلمية والمؤسسات الثقافية لم تتغير كثيرا. ومزال الناس يدرسون نظريات كلاسيكية قديمة تعود إلى ما قبل "**أرسطو**". ((فلا غرابة في لزوم إعادة كتابة كتب الدراسة والتراث التاريخي الذي تتضمنه بعد كل ثورة علمية. ولا عجب في أن يبدو العلم، بعد إعادة كتابتهما، وللمرة الثانية تراكميا بصورة كبيرة. وطبعا، ليس العلماء المجموعة الوحيدة التي تميل إلى رؤية ماضي نظام معرفتها متطورا بصورة خطية نحو مركزه الممتاز الحاضر.))[2].

قلنا، إن "**توماس كوهن**"، قد سقط في فخ النزعة الاجتماعية ثم في فخ النزعة التراكمية. فالمجتمع، أي مجتمع، إذا كان يحمل العلم في وثائقه وكتبه ومؤسساته. فإنه لا يجازف بالتقدم إلى الأمام. إلا بصورة تراكمية بطيئة جدا. يقول "**برتراند راسل**": ((ترى الفلاسفة ينقسمون إلى فريقين: فريق يريد أن يشد من الروابط الاجتماعية، وفريق آخر يريد أن يرخي تلك الروابط... فأنصار انخراط الأفراد في سلك المجتمع قد دافعوا عن نظام فكري يأخذ بالجمود في العقيدة- جديدها وقديمها على السواء ولذلك

---

*- **موريس فالفاكس: Maurice Halbwachs**فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد عام 1877م، تأثر بعلماء كثيرين خلال رحلة تدريسه أمثال هنري برغسون، إميل دوركايم وماكس فيبر، عمل محرر لمجلة اجتماعية Année Sociologique ومسؤولا عن قسمي الاقتصاد والاحصاء، صاحب عدة مؤلفات أشهرها: الطبقة العمالية ومستوى الحياة 1913، البنى الاجتماعية للذاكرة 1925م، أسباب الانتحار، الذاكرة الجمعية وغيرها، توفي عام 1945م.

[1]- موريس هالبفاكس، **الذاكرة الجمعية**، تر: د/ نسرين الزهر، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق/بيروت، 2016، ص73.

[2]- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص242.

ترى هؤلاء مضطرين اضطرارا أن يكونوا أعداء للعلم- مادامت عقائدهم الجامدة لا يمكن البرهنة عليها برهنا يقوم على تجربة الحواس.))[1].

ولا فرق عند "**برتراند راسل**" بين الفلاسفة والعلماء في اتخاذ مثل هذه المواقف. ومن جهة أخرى، قد توجد نظريات علمية كثيرة في وقت واحد. وفي براديغم واحد. فمثلا "**فيزياء غاليليو**" و"**فيزياء نيوتن**" و"**فيزياء أينشتاين**" وفيزياء "**نيلز بور**" وفيزياء "**ليونارد سوسكايند**"[*] Leonard Susskind كلها نظريات فيزيائية معاصرة لنا في وقت واحد رغم الفروقات والتناقضات الجوهرية بينها جميعا. ((وهكذا أضاف العلماء، الواحد بعد الآخر، وفي عملية تشبه إضافة الحجارة إلى البناء، واقعة أخرى، أو تصورا، أو قانونا، أو نظرية إلى كتلة المعلومات التي يوفرها كتاب التدريس المعاصر.))[2].

ثم يتراجع "**توماس كوهن**"، مرة أخرى، ليجد مخرجا آخر من الإفلات من النزعة الوضعية التي انتقدها بقوة وبكثرة. فيربط التقدم العلمي والثورات العلمية عموما بالانقلاب الشامل على الوضع الراهن. بعدما كان قد أشار في مواضع كثيرة إلى أن الثورة العلمية تكون بطيئة جدا. فيقول: ((لكن العلم لا يتطور بتلك الطريقة. فالكثير من أحجيات العلم العادي المعاصر لم يظهر إلى الوجود إلى بعد ظهور أحدث ثورة علمية.))[3].

وهكذا يحاول "**توماس كوهن**" أن يتجنب النزعة التراكمية في العلم وتاريخه ويعوضها بنزعة جديدة تقترب من فلسفة "**غاستون باشلار**". فالنظرية العلمية لا تختفي فجأة بصورة كاملة. ولا تظهر وتولد كاملة مرة واحدة. ((والقليل القليل منها يمكن تتبع

---

[1]- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، تر: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد آمين، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2010، ص26.

[*]- **ليونارد سوسكايند**: Leonard Susskind عالم وفيزيائي وأكاديمي، ولد سنة 1940م، اهتم بنظرية الأوتار، نظرية الحقل الكمومي وميكانيكا الكم الإحصائية وعلم الكونيات، أصدر كتابه الشهير حرب الثقب الأسود معركتي مع ستيفن هوكينغ. ومازال يقدم للعلم والفيزياء النظرية إلى يومنا هذا.

[2]- توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص245.

[3]- المصدر نفسه، ص 245

ظهوره في الماضي إلى البداية التاريخية للعلم الذي تحدث الآن في داخله... وهذا معناه أن النظريات أيضا لا تتطور تجزيئيا لتلائم الوقائع الموجودة في كل وقت. بل إنها تظهر هي والوقائع التي تلائمها معا من إعادة تشكيل ثورية للتقليد العلمي السابق، وهو التقليد الذي لم تكن فيه العلاقة التي تتوسط المعرفة ما بين العالم والطبيعة هي العلاقة نفسها.))[1].

وعلى هذا الأساس لم يوضح لنا "**توماس كوهن**" بصورة جلية كيف يظهر العلم الجديد ويتحرر من العلم القديم. وهل يظهر مرة واحدة بثورة عارمة أو أنه يظهر تدريجيا؟ وفي الحالتين فإن إجابته مهما كانت سوف تسقطه في تيار من بين تيارين كبيرين. هما النظرية التراكمية أو نظرية القطيعة.

لكن" **توماس كوهن**" قد تفطن إلى أن مشروعه يقف بين مشروعين كبيرين يجذبانه على السواء من جهتين متقابلتين. وهو لا يريد أن ينجذب إلى أي منهما. بل يسعى لتجاوزهما معا. وبهذا يكون قد تجنب ما حدث لـ "حمار بوريدان"*، في الأسطورة المشهورة، الذي وجد نفسه بين الماء والكلأ بنفس المسافة. فمات جوعا وعطشا. ولهذا رفض "**توماس كوهن**" النظريتين معا.

إن متابعة ظهور براديغم جديد على حساب براديغم قديم، عند "**توماس كوهن**"، مسألة معقدة جدا تصطدم، في تحليلها، بعدة عقبات وحواجز. وهذا التصادم طبيعي جدا. لأنه يعبر عن حقيقة المجتمع وعلاقته بالإبداع الفردي من جهة، كما يعبر عن الحقيقة العلمية والموضوعية وعن دور الإلهام والخيال في الابداع العلمي والثورات العلمية من جهة أخرى. وعليه يقول "**ألبرت أينشتاين**": ((من هنا نرى أن نمو وتقدم علم من العلوم يشبه شبها كبيرا عملية وضع أو إنشاء فهرس مبوب...ولكن هذا الرأي

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، صص245– 246.

*– **أسطورة حمار بوريدان:** أو ما يعرف بمقولة "تفلسف الحمار حتى مات جوعا" وهو مثال على مفارقة فلسفية في مفهوم حرية الإرادة، أما بوريدان فهو فيلسوف عاش في القرن الرابع عشر.

رأي ضيق الأفق فهو لا يحيط أبدا بكل النواحي العملية في الواقع، لأنه بغض النظر عن الدور الهام الذي يلعبه الحدث والفكر الاستنباطي في نمو علم من العلوم المضبوطة... والمبرر الوحيد لوجود النظرية هو أنها تنتظم عددا كبيرا من المشاهدات المفردة. وفي هذا الأمر بالذات يكمن "صدق" النظرية))[1].

لقد شرح" **ألبرت أينشتاين**" في هذا النص ظاهرة التقدم العلمي بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي. دون الإشارة إلى سلطة المجتمع التي جعلها "**توماس كوهن**" عاملا ضروريا. حيث يقول: ((فما هي العملية التي بها يحل براديغم جديد محل سلفه؟ إن أي تفسير للطبيعة، سواء أكان اكتشافا أم نظرية، ينشأ أول ما ينشأ في عقل واحد أو نفر قليل من الأفراد. فهؤلاء هم الأولون الذي يتعلمون النظر إلى العلم والعالم نظرة مختلفة، وقدرتهم على تحقيق الانتقال يسهلها ظرفان لا يشترك فيهما معظم الأعضاء الآخرين في مهنتهم.))[2]. ويضيف قائلا: ((ودائما ما يكون انتباههم مركزا بقوة على المشكلات المثيرة للأزمة، وهم أيضا يكونون، في العادة، صغار السن أو حديثي العهد بالحقل الذي تمزقه الأزمات، فممارستهم أقل التزاما من معظم معاصريهم بالنظرة إلى العالم والقواعد المحددة بالبراديغم القديم.))[3].

وفي هذه النقطة بالذات، أي في قضية التقدم العلمي، يصطدم موقف" **توماس كوهن**" بموقف "**رودلف كارناب**". فإذا كانت الثورة العلمية عند "**توماس كوهن**" تتم فقط عندما يصطدم العلماء بالبراديغم السائد وليس بفك الأحجيات. فإن "**رودولف كارناب**" يراها في شيء آخر تماما إذا يقول: ((وخلاصة القول، يبدأ العلم بملاحظات مباشرة لوقائع مفردة، ولا شيء آخر يمكن ملاحظته، وبالتأكيد لا يمكن ملاحظة الانتظام

---

[1]– أينشتاين، **النسبية**، المرجع السابق، ص119.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص249.

[3]– المصدر نفسه، ص249.

بشكل مباشر وإنما يتم اكتشاف الإنتظمات عندما نقوم بمقارنة العديد من الملاحظات الواحدة بالأخرى. يتم التعبير عن مثل هذه الملاحظات بقضايا تسمى قوانين.))[1].

إن هذا المنهج معروف عند الوضعيين، عموما، بالاستقراء. وهو منهج العلوم التجريبية الذي يجمع الوقائع ليصل إلى القانون العام. وقد أكد الوضعيون جميعا أنه هو المنهج الوحيد منذ البدايات الأولى للعلوم التجريبية إلى يومنا هذا. ويضيف "**كارناب**": ((وعلينا أن نتذكر دائما أن تاريخ العلم. والتاريخ السيكولوجي للعالم المبدع. يؤكدان على أهمية الخيال. لأن النظرية غالبا ما تظهر في البداية كنوع من الخيال، ذلك الخيال الذي يأتي للعالم على شكل إلهام قبل أن يتمكن من اكتشاف قواعد المطابقة التي تساعده على اثبات نظريته.))[2].

لقد عاصر "**رودولف كارناب**"، وهو عميد النزعة الوضعية في نهاية القرن العشرين، "**توماس كوهن**". ولكنه كان مختلفا معه في الرؤية والمنهج. "**فرودولف كارناب**" لا يؤمن بغير مبدأ التحقيق في كل تقدم علمي تجريبي. فعندما تختبر قضية ما وتفرض صحتها تكذب القضية المناقضة لها بالضرورة. وهذا لا يستهوي "**توماس كوهن**" لأن التنافس، بين البراديغمات، عنده وفوز براديغم على آخر يجعل الفائز يحتفظ ببعض الآليات والتصورات القديمة.

إن فوز براديغم على آخر يجب أن يكون فوزا ملموسا وواقعيا. لا علاقة له بالمُثل العليا المفارقة للطبيعة. يقول "**ألبرت أينشتاين**": ((ولكن لماذا كان علينا أن ندحرج الأفكار والتصورات الأساسية عن الفكر في العلم الطبيعي من علياء سمائها عند جبال أولمب في أحضان أفلاطون محاولين الكشف عن منبتها الأرضي...؟ لعل ذلك كان أفضل وسيلة لتخليص هذه الأفكار وتحريضها من ربقة التلصم الذي ضرب

---

[1]– رودولف كارناب، **الأسس الفلسفية للفيزياء**، تر: د/السيد نفدى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص22.

[2]– المرجع نفسه، ص278.

عليها...والفضل الأكبر في ذلك يرجع إلى خالدي الذكر دافيد هيوم وأرنست ماك هما اللذين سبقا الجميع إلى هذا الفهم الناقد.))[1].

وهكذا يكون "**ألبرت أينشتاين**" قد وقف في صف الوضعيين الذين يعود مشربهم الأول إلى "**دافيد هيوم**". فالقضية العلمية التي ثبتت صحتها بالتجربة تنفي القضية المناقضة لها ضرورة.

لكن "**توماس كوهن**" يترك نافذة، حتى ولو كانت صغيرة، لحضور بقايا الماضي. حيث يقول: ((فالبشر العاديون الذين سخروا من نظرية أينشتاين في النسبية العامة، لأن المكان لا ينحني إذ لم يكن ذلك النوع من الأشياء التي تنحني- لم يكونوا بكل بساطة على غلط أو مخطئين. ومثلهم، لم يكن الرياضيون، والفيزيائيون، والفلاسفة، الذين حاولوا تطوير نسخة إقليدية (Euclidian) عن نظرية أينشتاين. فما كان يعنه المكان في الماضي هو أنه لا بد أن يكون منبسطا، ومتجانسا، ومتساوي الخواص في كل نقاطه، ولا يتأثر بوجود المادة.))[2].

لقد ركز "**توماس كوهن**" على تعدد البراديغمات. وبالتالي تعدد الأنساق في نظام معرفي واحد. وهذا ما جعله يتجنب الكثير من التناقضات، والكثير من الاصطدامات مع النزعة الوضعية خاصة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن المشكلات التي تدفع بالبراديغم السائد إلى أزمة قد تجد دائما من يدافع عنها.

وقد أشار "**توماس كوهن**" في العديد من المرات إلى مجموعة من العلماء الكبار السن ينصبون أنفسهم مدافعين على العلم العادي دون هوادة. ((ومع أن بعض العلماء، وبخاصة المتقدمون بالسن منهم والأكثر خبرة، يمكن أن يقاوموا مقاومة بلا حدود، إلا أنه يمكن الوصول إلى معظمهم بطريقة أو بأخرى. وتحدث التحولات بعدد قليل في كل مرة، إلى أن تأتي المنية على آخر المتشبثين المقاومين، وبعد ذلك تمارس

---

[1]- ألبرت أينشتاين، **النسبية**، المرجع السابق، ص137.

[2]- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص256.

المهنة كلها من جديد في ظل براديغم واحد وحيد، لكنه مختلف الآن. لذا، علينا أن نسأل كيف يحد التحول وكيف يقاوم.))[1].

وما يلفت الانتباه في هذا الموضوع هو أن "**توماس كوهن**" تجنب ذكر عدم اقتناع "**ألبرت أينشتاين**" بالحقائق التي أكدتها نظرية الكوانطا في المجال الذري. رغم كل البراهين التي قدمتها، ورغم كذلك، الحوارات المطولة التي كانت تجرى بين "**ألبرت أينشتاين**" و"**نيلز بور**".

لكن "**ألبرت أينشتاين**" لم يقتنع "بالنظرية الجديدة". وظل متمسكا بالحتمية المطلقة التي هي عماد الفيزياء الكلاسيكية. ومعنى هذا أن النظرية الجديدة لا تتحرر تماما من سابقتها. ورغم أن "**توماس كوهن**"، كذلك، قدم الكثير من الأمثلة على كيفية تحول العلماء من البراديغم القديم إلى البراديغم الجديد. لكنه كان يتجنب في كل مرة ذكر الأمثلة من العلم وتاريخه التي تؤكد العكس.

ومهما تعدد الذين يدعمون البراديغم الجديد لأسباب متعددة منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي. إلا أن حضور البراديغم القديم يبقى ماكثا ومقاوما. ويقول "**توماس كوهن**": ((ولحسن الحظ، هناك نوع آخر من التفكير يمكن أن يقود العلماء إلى رفض براديغم قديم لمصلحة براديغم جديد. وهذه الحجج، التي قلما توضح بصورة كاملة، هي تلك التي تتوجه إلى حس الفرد بما هو مناسب أو حسه الجمالي– كأن يقال بأن النظرية الجديدة "أكثر ترتيبا"، أو "هي مناسبة أكثر"، أو "أكثر بساطة" من النظرية القديمة. ومن المحتمل أن يكون مثل هذه الحجج أقل فعالية في العلوم منها في الرياضيات.))[2].

إن الصراع بين القديم والجديد، في النظريات العلمية، يتخذ صورا كثيرا ولا ينتهي بسهولة. وهذه الصور تختلف من علم إلى آخر. ورغم أن "**توماس كوهن**" يشكك في

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، صص260– 261.

[2]– المصدر نفسه، ص265.

علمية بعض المباحث الإنسانية، كعلم النفس وعلم الاجتماع. لكنه من جهة أخرى يجعل مباحث الفلسفة مختلفة عن العلوم الطبيعية. ((ومن يناقش قائلا إن الفلسفة، على سبيل المثال، لم تحقق تقدما، يؤكد أنه لا يزال هناك أرسطيون أتباع للفيلسوف أرسطو، لا على أن الفلسفة الأرسطية قد فشلت في أن تتقدم.))[1].

لكن هذه الظاهرة حاضرة، حتى، في العلوم الرياضية والطبيعية. إذ مازالت الرياضيات المعاصرة تعتمد على "هندسة **إقليدس**" على الأقل في التدريس، وفي كتب الرياضيات. ومازالت الفيزياء المعاصرة، كذلك، تعود إلى صاحب النظرية الذرية الأول وهو الفيلسوف اليوناني "**ديموقريطس**".

إن تقدم العلم ظاهرة معقدة جدا. تتدخل فيها سلطات كثيرة انطلاقا من خلفيات مختلفة. ولكن "**توماس كوهن**" ركز على شروط معينة فقط وأهمل الأخرى. ((وزيادة على ذلك، وحتى عندما يتم حصول ذلك، ويقدم براديغم مرشح جديد، فإن العلماء سيكونون غير محبذين قبوله قبل أن يقتنعوا بتحقق شرطين لهما كل الأهمية. الشرط الأول، يجب على المرشح الجديد أن يبدو قادرا على حل مشكلة بارزة ومعروفة بصورة عامة، ولا يمكن حلها بطريقة أخرى. والشرط الثاني، يجب على البراديغم الجديد أن ينطوي على وعد بالمحافظة على جزء كبير نسبيا من القدرة المادية على حل المشكلات التي أضيفت إلى العلم من خلال البراديغمات السابقة له.))[2].

وهذه الشروط يلاحظ عليها بعض المرونة في تقبل بعض التصورات والمفاهيم من العلم السابق.

ويبدوا، لنا، أن "**توماس كوهن**" كلما تقدم في تحليل تطور المعرفة العلمية، كلما اصطدم بعقبات جديدة لم تكن بادية له من قبل. فهو يحاول أن يوفق بين التقدم العلمي التراكمي وبين التقدم العلمي الذي يتم بدفعة واحدة ويقطع مع الماضي نهائيا.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص275.

[2]– المصدر نفسه، ص 283.

ولكن في الحالتين يجد صعوبة كبيرة في التوفيق بين النظريتين. كما يجد صعوبة أخرى في تحديد مفهوم البراديغم. ففي حاشية كتابه "بنية الثورات العلمية" التي أضافها إلى الكتاب سنة 1969م، أي بعد سبع سنوات من ظهور هذا الكتاب. يعود محاولا مرة أخرى تحديد مفهوم البراديغم فيقول: ((استعمل بمعنيين مختلفين. فمن جهة، كان يمثل جملة منظومة المعتقدات، والقيم، والتقنيات، وما شابه، التي يشترك فيها أعضاء متحد مفترض. ومن جهة أخرى، كان المصطلح يدل على نوع واحد من عناصر تلك المنظومة، وهو الحلول المادية للأحجيات التي تقدر، إذا ما وظفت كبراديغمات أو أمثلة، أن تحل محل القواعد الواضحة كأساس لحل أحجيات العلم الباقية.))[1].

كما أشار "**توماس كوهن**" مرة أخرى في هذه الحاشية إلى رسالة بعثها إليه أحد قرائه المعجبين. يعلمه فيها أن مفهوم البراديغم استعمل بمعان كثيرة في الكتاب السابق الذكر. ((فقد أعد أحد القراء المتعاطفين معي فهرسا تحليليا جزئيا ومنه استنتج أن هذا المصطلح استعمل بطرق مختلفة بلغت اثنين وعشرين على الأقل، وهذا القارئ يشاركني في اعتقادي أن "البراديغم" يشمل باسمه العناصر الفلسفية الرئيسية للكتاب. وأعتقد الآن أن معظم تلك الفروقات مردها إلى تناقضات تتعلق بالأسلوب (مثل القول بأن قوانين نيوتن هي أحيانا براديغم، وأحيانا أجزاء من براديغم، وأحيانا أخرى ذات علاقة ببراديغم)، ويمكن إزالتها بسهولة نسبية.))[2].

لقد راجع "**توماس كوهن**"، **من** خلال تتبعه لنقاده وقرائه عموما، محتوى مشروعه الضخم. وصحح بعض المفاهيم والتصورات. وهذا ليترك مشروعه نسقا مفتوحا للبحث العلمي مستقبلا. وفي هذا يريد أن يخبرنا بطريقة غير مباشرة إلى أن هذا المشروع الضخم، هو في حد ذاته، مجرد براديغم بديل للبراديغم السابق. يقبل التحدي والتجاوز في كل وقت.

---

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص ص 290– 291.

[2]– المصدر نفسه، ص290.

إن هذه الروح العلمية التي تميز بها "**توماس كوهن**"، تجعله بالفعل، يحتل مكانة مرموقة في المجتمع العلمي. ويصنف من ضمن كبار الفلاسفة والعلماء المعاصرين المشتغلين بالمباحث الإبيستيمولوجية المعاصرة. في أبعادها المعرفية والمنهجية. وسوف نحاول أن نختبر منهجه في تحليل ونقد الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر. وهو عملية توظيف لمنهج اقترن بالمباحث الإبيستيمولوجية الغربية إلى حقل معرفي آخر وهو الفكر العربي الفلسفي الحديث والمعاصر وهذا في الفصل التالي.

الفصل الثاني

حضور إشكالية البحث العلمي

لـ "توماس كوهن" في الفكر

الفلسفي العربي الحديث والمعاصر

المبحث الأول:

النماذج الثقافية الفلسفية في الفكر العربي الحديث ومشكلة التنافس

المبحث الأول: النماذج الثقافية الفلسفية في الفكر العربي الحديث ومشكلة التنافس.

الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر هو تلك المباحث "العلمية" النظرية التي أنجزها العقل العربي منذ البدايات الأولى لما سميّ بعصر النهضة.

وكل هذه المباحث هي قراءات "نقدية" للتراث العربي الإسلامي الضخم. الذي بدأ منذ عصر التدوين الأول. والذي يمكن أن نجد فيه كل ما نبحث عنه من معارف متفاوتة في بنيتها المنطقية وفي تناسقها وفي علميتها وصولاً إلى مباحثها العلمية الجادة. وهذا ما يسمى بالثقافة العالمة في مقابل الثقافة غير العالمة، والتي نجد فيها كل شيء لا يتفق مع مبادئ العقل والعقلانية معاً.

وهذا ما شجعنا على محاولة إخضاع هذه القراءات التي اتخذت هذا التراث موضوعاً لها، واختبارها بمنهج البراديغم بمفاهيمه وأدواته التحليلية. الذي طبقه ووظفه صاحبه الأول "**توماس كوهن**" على العلوم الطبيعية وفلسفاتها الثقافية العالمة الغربية خاصةَ، وعلى التراث الإنساني بصفة عامة. فإلى أي حد يمكننا ممارسة تحليل التراث العربي الإسلامي واخضاعه لمنهج البراديغم بمفهوم "**توماس كوهن**" وأدواته التحليلية من متحد علمي وعلم سوي وتاريخ العلم وغيرها في شكل مقاربة منهجية نجتث فيها هذه المفاهيم والأدوات من بيئتها العلمية الطبيعية وممارستها وتوظيفها في بيئة ثقافية مشابهة. وهذا يتم في إطار منهج البراديغم وفي إطار الثقافة البشرية العالِمة؟

إن التعامل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي العالِم يحتاج، في نظرنا، إلى التحرر من هذا التراث نفسه، ومن كل القراءات التي تعاملت مع هذا التراث من منطلق معين.

وسوف نستخدم ونوظف مصطلح "النموذج الثقافي الفلسفي العربي" للدلالة على مفهوم البراديغم، الذي وظفه "**توماس كوهن**" لتحليل الثقافة العلمية الغربية العالمة في إطار مقاربة منهجية بين النسقين (الغربي والعربي).

إن هذه القراءات المتعددة للتراث الفلسفي العربي الإسلامي تمثل في حقيقتها نماذج فلسفية وثقافية. مؤطرة ومقيدة سلفاً. برؤية خاصة وبمنهجية خاصة توجهها نحو غاية معينة. وهذا هو بالفعل ما يمثل العلم العادي عند "**توماس كوهن**" في إطار البراديغم السائد.

وقد عبر المفكر "**محمد عابد الجابري**"* على هذه الظاهرة بالتوظيف الإيديولوجي للمحتوى المعرفي للتراث الفلسفي العربي الإسلامي. وبما أن هذه القراءات تمت واكتملت في مناخ خاص وبمعزل عن القراءات الأخرى. فهي جملة أنساق مستقلة وفي نفس الوقت متنافسة فيما بينها. ومهمة كل منها أن تقدم حلولاً لمشكلة الواقع السياسي والاجتماعي والديني...إلخ. أي أنها تقدم حلولاً لمشكلة التخلف التي ورثتها الأمة العربية الإسلامية منذ عصر الانحطاط.

فالقراءة السلفية للتراث، مثلاً، تحاول جاهدة أن تتقدم إلى الأمام وتفوز على القراءات الأخرى المنافسة لها، في إطار البراديغم السائد في تقديم الحلول، في شكلها العام، للخروج من ظاهرة التخلف. التي تمثل مرحلة الأزمة عند "**توماس كوهن**" وهذه الحلول هي، في الغالب، مجرد آليات وأفكار سائدة في المجتمع البشري تضفي عليها، فقط، غطاءً أخلاقياً دينياً. وبهذا تصبح نظرية أو قراءة تحمل حلولاً لكل شيء.

*- **محمد عابد الجابري:** مفكر وناقد مغربي، ولد سنة 1935م، بحث ووحد من أصحاب المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، من أهم مؤلفاته: "نحن والتراث"، "التراث والحداثة"، "بنية العقل العربي"، "تكوين العقل العربي" وغيرها توفي سنة 2010م.

وسوف نقتصر على مناقشة تيارات فلسفية، معينة، للتراث وهي القراءة السلفية، والقراءة الوضعية والقراءة الماركسية فقط. وهذا لأن كل القراءات الأخرى كالليبرالية والعلمانية إلى آخرها تجد نفسها بصورة أو بأخرى محتواة في القراءات السابقة.

1- القراءة السلفية للتراث الفلسفي العربي:

إن هذه القراءة مرتبطة تاريخياً باللسان العربي، ولا يمكن أن تكون بغيره، إذ أنه هو لسان القرآن الكريم ولسان الشعر الجاهلي كذلك، كما قال الأستاذ "**طه حسين**"* في كتابه" في الشعر الجاهلي".

يقول الأستاذ "**زكي نجيب محمود**"**: ((والقرآن الكريم كتاب عربي إذن من البديهي أن يصمم على فهمه فهماً عميقاً أن يدرس اللغة العربية دراسة علمية كي يعرف أسرارها، ومبادئها، وقواعدها، وصحتها من فاسدها، وشواهدها، ويعرف عنها كل شيء. ثم ينكب مرة أخرى على الكتاب الكريم، فإذا اللغة أمامه أشدا نطقا مما كانت عنده قبل أن يدرس اللغة. هذا شيء بديهي فأول ما وجدنا من الأنظمة العلمية-العلمية هنا معنى العقلية-))[1].

لكن تحليلنا لهذه القراءة يجعلنا مجبرين على الوقوف أولاً على بداياتها الأولى وعلى أهم المشكلات والأزمات التي أوجدتها وشغلتها. وهذا يفرض علينا من جهة أخرى العودة إلى التاريخ وتتبع مسار هذه القراءة وكتابات روادها الأوائل. وهو نفس

---

*- **طه حسين:** أديب ومفكر وناقد مصري ولد سنة 1889م، لقب بعميد الأدب العربي، يعتبر من أبرز الشخصيات في الحركة العربية الأدبية الحديثة، صاحب مواقف وأفكار مازالت تثير الجدل ليومنا هذا، صاحب عدة مؤلفات أهمها: "في الشعر الجاهلي" سنة 1926م، "الأيام" سنة 1929م، " مستقبل الثقافة في مصر" 1938م. توفي سنة 1973م.

- **زكي نجيب محمود: مفكر وأكاديمي مصري، ولد سنة 1905م، من رواد الوضعية المنطقية في الوطن العربي، وصاحب عدة مؤلفات نذكر منها: "المنطق الوضعي"، " تجديد الفكر العربي"، "مجتمع جديد أو الكارثة" وغيرها من الأعمال، توفي سنة 1993م.

[1]- زكي نجيب محمود، **حوار العقل العربي والثقافة العربية**، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 114، 1988.

المنهج الذي وظفه "**توماس كوهن**" عندما أرجع كل المعارف العلمية إلى جذورها التاريخية.

1-1- القراءة السلفية للتراث وللواقع:

تبدأ هذه القراءة من الدعوة الملحة التي وجهها "**جمال الدين الأفغاني**"* و"**محمد عبده**"** بالعودة إلى الماضي. أي إلى الكتاب والسنة في صورتهما النقية الأولى، دون المرور بعصر الانحطاط والجهل والتخلف، وقد كان ذلك في نهاية القرن التاسع عشر. وقد كانت هذه الدعوة مؤثرة إلى حد كبير في كل الطبقات الاجتماعية العربية وخاصة في مجتمعات المشرق العربي.

لقد اتجهت هذه القراءة إلى تحليل التراث بصورة شبه نقدية وهذا ما أهلها إلى تجاوز القراءات "الصغرى" التي كانت تنافسها، والتي هي في معظمها محلية غارقة في التقليد والاجترار ومن أبرز الذين مثلوا هذه الطائفة والذين هاجمهم "**جمال الدين الأفغاني**" هجوما عنيفا طائفة الصوفية بمتحداتها العلمية الكثيرة. التي كانت منتشرة في كل العالم الإسلامي.

إن أكبر عائق واجه "**جمال الدين الأفغاني**" و"**محمد عبده**" ومتحدهما العلمي، أي الجماعات التي كانت تساندهما، في مشروعهما النهضوي المبكر، هو عائق الاستعمار الغربي ومطامعه في ثروات الأمة هذا من جهة. ومن جهة أخرى عائق الجهل والتخلف الذي ورثته الأمة منذ عصر الانحطاط إلى يومنا هذا.

---

*- **جمال الدين الأفغاني:** هو محمد جمال الدين بن السيد صفدر الحسيني الأفغاني الأسد أبادي، ولد سنة 1838م، يعتبر أحد أهم أعلام الفكر الإسلامي الحديث، ومن رواد الإصلاح والتجديد، ومؤسس جريدة العروة الوثقى رفقة الفقيه الديني محمد عبده، توفي سنة 1897م.

** - **محمد عبده:** عالم ديني مصري، ولد سنة 1849م، يعتبر من رواد الإصلاح والتجديد الديني باعتباره فقيه ومجدد إسلامي، من أهم مؤلفاته: "رسالة التوحيد"، "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، وغيرها، توفي سنة 1905.

ومن صور هذه العوائق مشكلة القضاء والقدر وهو اللغز الذي جعل "**جمال الدين الأفغاني**" يقول: ((الذين يتخذون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلا إلى القعود من طلب الرزق...وهؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب ازالتهم وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لأن آرائهم ليست على وفاق مع الدين.))[1].

إن إحياء قضية القضاء والقدر من جديد تعيدنا إلى علم الكلام وصراعاته التي كانت مدفوعة بإيديولوجيات متباينة. وهكذا يجد السلفيون أنفسهم مرة أخرى في صراع لا نهاية له، لأنه غير خاضع لسلطة المنطق والتاريخ.

ومما لا شك فيه أن القراءة السلفية وما بلغته من عقلانية بالمقارنة إلى النماذج المنافسة لها لم تخرج عن نطاق القاعدة الإبيستيمولوجية التي تشترك فيها كل النماذج السلفية وهي القاعدة التي تنص على أنه ((لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها))، أي الكتاب والسنة.

يقول "**حسين مروة**"* في كتابه الضخم "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية": ((لقد وصفنا هذه الظاهرة، سابقا، بصفتين متناقضتين: برجعية مضمونها، وتقدمية دوافعها. فهي رجعية من حيث تمجيدها الماضي بوجه مطلق، وهي تقدمية من حيث كونها حافزا للمشاعر القومية في سبيل انبعاث "الشخصية" العربية لمواجهة التحدي المزدوج: الطوراني العنصري التركي، والغربي الامبريالي المتحفز يومئذ لتقاسم تركة "الرجل المريض")).[2]

---

[1]– جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، جمع محمد عمارة، دار الشروق، ص 297.

*– **حسين مروة:** فيلسوف ومفكر لبناني، ولد سنة 1910م، وأديب ونال جائزة لوتس العالمية للأدب سنة 1980م، وهو عضو باللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني، من أهم مؤلفاته: "دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي" سنة 1965م، "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" وهو من أشهر مؤلفاته سنة 1978م، "تراثنا كيف نعرفه" سنة 1985م، اغتيل سنة 1987م.

[2]– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط3، 1980، صص72– 73.

إن هيمنة هذه الرؤية اللاهوتية كانت، تبدوا، منذ البداية عائقا قويا في وجه كل تفكير فلسفي. يحمل مميزات التفكير الإنساني المستقل عن اللسان وعن العقيدة في كل أمة. لكن هيمنة الحضارة الغربية التي ساعدتها كل الظروف التاريخية والواقعية على إحداث هزة قوية في الأمة العربية الإسلامية جعلتها تستيقظ على واقع شديد التخلف. ولّد إشكالية نظرية ضخمة هي إشكالية الأصالة والحداثة أو إشكالية الهوية والآخر.

وبمعنى آخر كيف يجب أن نتعامل مع الوافد الجديد وفي نفس الوقت نعيد إحياء هويتنا الأصلية؟

وبالرغم من أن الأمة العربية الإسلامية لم تنجب فلاسفة منذ ثمانية قرون تقريبا، إلا أنها استطاعت أن تستيقظ من سباتها العميق لتتفطن إلى حاضرها المتخلف وموقعها في التاريخ وفيما بين الأمم الحديثة. وقد كان "**ابن صلاح الشهرزوري**"* قد حرم الفلسفة بفتوى مشهورة أحدثت وقعا وشرخا كبيرا في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة، وقد كان قبله الغزالي قد كفر الفلاسفة.

ولكن هذه الفتوى لم تؤثر كثيرا على رواد الإصلاح الأوائل على رأسهم "**جمال الدين الأفغاني**" و"**محمد عبده**". ((وقد دافع جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) ومحمد عبده" (1849-1905م) وهما الشيخان المؤسسان لمفاهيم الخطاب السلفي ومقدماته، دافعا على الاختيار الإسلامي كاختيار يسهم ويساعد على ترسيخ ملامح الشخصية الإسلامية في التاريخ، في مواجهة حملات التغريب الحاصلة بفعل التغلغل الاستعماري في المجال الحضاري الإسلامي.))[1]. وقد اتخذ هذا الدفاع صورا مختلفة

---

*- **ابن صلاح الشهرزوري:** أبو عمرو عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي، الشهرزوري الموصلي المعروف بابن الصلاح، ولد 577هـ، عالم حديث وتفقه على والده المعروف بشهرزور، قام بعدة رحلات في بلاد الإسلام بغية طلب العلم، صاحب عدة أعمال نذكر منها: علوم الحديث أو معرفة أنواع الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، المؤتلف والمختلف في أسماء الرجال، طبقات الفقهاء الشافعية، وغيرها من الكتب، توفي بدمشق 643هـ الموافق لسنة 1245م.

[1]- د/ صلاح شفير، **مجلة جامعة دمشق**، المجلد26، العدد1+2، 2010، ص492.

منها تأسيس جمعيات فكرية وخيرية وتنويرية هدفها إيصال صوتهما إلى أكبر قدر ممكن من الناس. ((وقد قدما معا في العروة الوثقى–الصحيفة التي قدمت خطابهما السياسي المباشر– وموقفهما من الاستعمار، والتفرقة السائدة في العالم الإسلامي وحاولا الدفاع عن أهمية "الجامعة الإسلامية" بوصفها الوسيلة الممهدة لامتلاك القوة السياسة اللازمة للاستمرار في الوجود.))[1].

العودة إلى الإسلام المبكر ومجابهة الغرب الاستعماري هما الموضوعان الجوهريان لهذا الخطاب السلفي المبكر في العصر الحديث. ((فلا سبيل في نظرهما لتجاوز الانحطاط والتأخر السائدين في المجتمعات الإسلامية إلا بالعودة إلى أصول الإسلام، ومحاولة التعلم من تجربته الأولى، تجربة الخلفاء الراشدين، وهي التجربة التي تحدد في قراءتها لتاريخ الإسلام بوصفه تجربة سابقة على ظهور الخلاف والفرقة داخل الجمعات الإسلامية.))[2].

ومما لا شك فيه أن محاولة إعادة بناء الإسلام، عقيدة وشريعة، وفق تصورات جديدة وبمنهجية جديدة وكنموذج جديد وبديل عن نماذج عصر الانحطاط في إطار براديغم جديد كانت، تاريخيا، خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى التي كانت قد خطاها، من قبل، بعض المستنيرين من أفراد الأمة. فقد ((أدرك محمد علي في مصر، كما أدرك بيات تونس في القرن التاسع عشر، وقبلهما أدرك المتأخرون من سلاطين الدولة العثمانية، أدرك كل أولئك، أنه لا يمكن للعالم الإسلامي أن يمتلك القوة اللازمة لأي وجود تاريخي فاعل، دون التسلح بأسلحة العصر، وأول هذه الأسلحة هو بناء الدولة العصرية القادرة على تحقيق النهضة المرجوة، فلا تقدم دون تنظيمات)).

وعلى هذا الأساس فلا يمكن الخروج من دائرة التخلف وبناء نموذج جديد إلا بالتخلص من النماذج السائدة وبناء وعي سياسي جديد ونموذج ثقافي جديد. و((داخل

---

[1]– د/ صلاح شفير، **مجلة جامعة دمشق**، المجلد26، العدد1+2، 2010، ص492.

[2]– المرجع نفسه، ص492.

هذا الوعي السياسي كتب الطهطاوي (1801-1873م) وخير الدين التونسي (1820-1890م) في باب الأدبيات السياسية الإصلاحية ذات الروح النهضوية... محاولة دمج المفاهيم السياسية الشرعية المشكلة للذاكرة التراثية، عنوان تواصل لحظة تاريخية مع ماضيها البعيد.))[1].

إن التنافس الحاد بين أولوية الوعي السياسي على الوعي الديني في نموذج التيار السلفي أثر كثيرا على العلاقة بين نظام الحكم والنظام الاجتماعي والثقافي السائد لكل المجتمعات العربية والإسلامية، منذ القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. وقد استمر هذا الصراع إلى يومنا هذا، ففي الجزائر مثلا، مزال الخلاف قائما بين جمعية العلماء المسلمين وبين المصِاليين وغيرهم على من بدأ بنشر الوعي الوطني للتعبئة الشاملة لمواجهة الاستعمار الفرنسي. وفي نفس الوقت إعادة بناء تصور جديد للهُوية أو الأصالة. أو بمعنى آخر العودة إلى المنابع الأولى للإسلام.

يقول "**محمد عابد الجابري**": إن ((التيار الذي اشتغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها استعادة صورة" المستقبل المنشود" المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم "البرهنة" – انطلاقا من عملية الاسقاط هذه– على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل... إنها "السلفية الدينية" التي رفعت شعار الأصالة والتمسك "بالجذور" والحفاظ على الهوية.))[2].

إن المحرك الأساسي الذي حرك رواد هذه الحركة السلفية دفعهم للعمل على مستويين: الأول هو العودة إلى الأصول "النقية" للإسلام، وبالتالي الاعتماد كلية على التاريخ الصحيح لبلوغ ذلك، والتي كانت مدتها قصيرة جدا لا تتجاوز نصف قرن من الزمن. والثاني هو مواجهة الغرب بكل ثقله المادي والمعرفي، في إطار المنافسة بين

---

[1]– د/ صلاح شفير، **مجلة جامعة دمشق**، المرجع السابق، ص491.

[2]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ص12.

نموذجين مختلفين حضاريا. وفي هذه النقطة كان "**جمال الدين الأفغاني**" يعمل جاهدا من خلال كتاباته ونشاطاته التصدي للفلسفة المادية بصورها المختلفة كالفلسفة اليونانية المادية في شخص الفيلسوف اليوناني "**ديموقريطوس**"[*] **Démocrite** والداروينية في شخص "**تشارلز داروين**"[**] Charles-Darwin والوضعية ومعظم فلاسفة اليونان تقريبا من "**أبيقور**"[***] **Epicurus** إلى "**أرسطو**" **Aristote** وبعض فلاسفة العصر الحديث مثل "**جون جاك روسو**"[****] **Jean Jacques Rousseau** و"**فولتير**"[*****] **François-Marie Arouet** و"**أرنست رينان**"[******] **Ernest Renan** وغيرهم.

ففي 16محرم من سنة ألف ومئتان وثمانية وتسعون هجرية أرسل شخصية فارسية مرموقة كتابا لـ "**جمال الدين الأفغاني**" جاء فيها مايلي: ((يقرع آذاننا في هذه الأيام

---

[*]– **ديموقريطوس: أو ديمقراط Démocrite** فيلسوف يوناني (460ق.م– 370ق.م)، اشتهر بالفيلسوف الضاحك. تلميذ للفيلسوف ليوكيبوس وكان من المؤثرين في عصر ما قبل سقراط. كان مولعا بالرحلات ومحاورات الفلاسفة. صاحب النظرية الذرية للكون، النظريات القديمة للمادة، وحدة كتل ذرية وغيرها.

[**] – **تشارلز داروين: Charles Robert Darwin** عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي إنجليزي، ولد سنة 1809م، من أشهر علماء الأحياء بتأسيسه لنظرية النشوء والارتقاء في كتابه "أصل الأنواع"، توفي سنة 1882م.

[***]– **أبيقور: Epicurus** فيلسوف يوناني قديم عاش في الفترة بين عامي (341– 270ق.م) أسس مدرسة فلسفية باسمه "المدرسة الأبيقورية" صاحب عدة أعمال لم يصلنا منها إلا بعض الأجزاء والرسائل، كتب حوالي ثلاثمائة منجز، وبعض النصوص التي حفظها المؤرخين منها: ديوجينس اللايرس Diogèneوهي رسالة موجهة إلى هيرودوت في الطبيعيات، ورسالة موجهة إلى فيتوكليس في الآثار العلوية، ورسالة موجهة إلى ميناقايوس في الأخلاق، ومئة وإحدى وعشرون فكرة هي ملخص المذهب الأبيقوري.

[****]– **جون جاك روسو: Jean Jacques Rousseau** فيلسوف وأديب ولد سنة 1712م، يعد من أهم كتاب ورواد عصر التنوير، ساعدت فلسفته الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، من أهم مؤلفاته "العقد الاجتماعي" حجر الزاوية في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث. وكتابه "إيميل" وغيرها، توفي سنة 1778م.

[*****] – **فولتير: François- Marie Arouet**هو فرانسوا ماري أرويه، فيلسوف وكاتب فرنسي، ولد سنة 1694م، من رواد عصر التنوير الأوروبي، له عدة مؤلفات نذكر منها: مقالة "الخطر الفظيع للمطالعة" 1765م، الحكاية الفلسفية la princesse de Babylone 1768م، وغيرها، توفي سنة 1778م.

[******] – **أرنست رينان: Ernest Renan** مؤرخ وكاتب فرنسي، ولد سنة 1823م، نقد المصادر الدينية نقدا تاريخيا علميا، له الفضل في قيام الكنيسة الكاثوليكية، من أهم مؤلفاته ترجم كتاب "يسوع" واشتهر بتعريفه للقوم. وتوفي سنة 1992م.

صوت "نيشر- نيشر" وأنه لا يصل إلينا من جميع الأقطار الهندية ويظهر لنا أن من يطلق عليهم هذا اللقب ينمو عددهم على امتداد الزمان خصوصا بين المسلمين ولقد سألت أكثر من لاقيت من هذه الطائفة ما حقيقة النيشرية*... وهل طريقتهم تنافي الدين المطلق؟))[1].

ويبدوا أن هذه الرسالة وما تحمله من مضامين لنموذج معرفي آخر جعل "**جمال الدين الأفغاني**" وشجعه على مصارعة هذا النموذج الوافد ومنافسته في السيطرة على الفضاء الثقافي في بلاد المسلمين.

وقد رد على هذه الرسالة ردا معرفيا تزاوجت فيه روح العاطفة الدينية مع ما كان يعرفه من خلال مطالعاته وعلاقاته وسفره عن الفلسفة المادية عموما، وعن النظريات العلمية التي كانت تمثل النماذج السائدة أو العلوم العادية في وقته، كنظرية ديموقريطوس المادية ونظرية داروين وغيرها.

فبعد أن صنف "**جمال الدين الأفغاني**" الماديين إلى مجموعتين مجموعة أولى ((واشتهرت هذه الطائفة بالمتآلهين (الخاضعين لله) ومنهم "فيثاغورث" و"سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو" من أهل مذهبهم كثير))[2]. ومجموعة ثانية يقول فيها "**جمال الدين الأفغاني**": ((وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفي كل موجود سوى المادة والماديات وأن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس لا يتناول شيئا وراءه وعرفت هذه الطائفة بالماديين)).[3]

فبعد أن هاجم الماديين جميعا في معتقداتهم ومبادئ فلسفتهم تفرغ إلى الفيلسوف "**ديمقريطوس**" فقال: ((ورأس القائلين بهذا القول ديموقراطيس. ومن رأيه أن العالم

---

*- **النيشرية:** هي نشر التعطيل بين المسلمين والتعطيل الذي هو الإلحاد يسمى بالإنجليزية "**نيشر**" **أو Nature**

[1]- جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، تر: محمد عبده، مصر، مطبعة الموسوعات، 1320هـ، ص3.

[2]- المرجع نفسه، ص6

[3]- المرجع نفسه، ص6.

أجمع أرضيات وسماويات مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع ومن حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيئاتها بقضاء العماية المطلقة.))[1].

نعم، لقد كان الفيلسوف اليوناني "**ديموقريطوس**" من الأوائل الذين بنوا تصورا لمفهوم الذرة خارج دائرة الفلسفة التأملية. وهو بذلك كان قد فتح طريقا جديدا في العلوم الطبيعية. لم يغلق إلى يومنا هذا.

يقول الفيزيائي الكبير وهو صاحب جائزة نوبل " **فيرنر هايزنبرغ**" في كتابه "الفيزياء والفلسفة": ((لم تكن بين هذه الفلسفة وبين مفهوم الذرة سوى خطوة واحدة، ولقد خطاها ليقوبص وديموقريطوس الأباديري... كان ديموقريطوس على بينة بحقيقة أنه ما كان من الممكن للذرات بحركتها وترتيبها، أن تفسر خصائص المادة، اللون، الرائحة، الطعم– فليس لها أن تمتلك هي ذاتها هذه الخصائص. وعلى هذا فقد جرد الذرة من تلك الخصائص... والواضح أن ما يمكن مقارنته في الفيزياء الحديثة بذرات ديموقريطوس هي الجسيمات الأولية مثل البروتون والنيوترون والإلكترون والميزون))[2].

والملاحظ أن اقتحام هذا المجال من قبل "**جمال الدين الأفغاني**" في نهاية القرن التاسع عشر يعد عملا جسورا من جهة، ومن جهة أخرى يعبر ويعكس ضغط الإيديولوجية العنيف ومتطلبات الحاضر المتخلف. فكانت محاولة التغلب على النموذج الغربي المنافس مبررة بكل الوسائل.

ويحاول "**جمال الدين الأفغاني**" أن يجد بعض الثغرات في التنافس بين نماذج الفلسفة المادية فيقول: ((ثم اختلف هؤلاء الماديون بعد اعتماد أصلهم هذا في تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات. فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية، ونشأة المواليد على ما نرى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة.

[1]– جمال الدين الافغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص7

[2]– فيرنر هايزنبيرغ، **الفيزياء والفلسفة**، المرجع السابق، ص ص45– 46.

وعلى ذلك اتقان بنائها واحكام نظامها، لا منشأ له إلا الصدفة فكأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح. وقد أحالته بديهة العقل.))[1].

وفي مناقشة "نظرية التطور لداروين"* قال "**جمال الدين الأفغاني**": ((ورأس القائلين بهذا القول "داروين" وقد ألف كتاب في بيان أن الإنسان كان قردا، ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته بالتدريج على تتالي القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ" أوروان أوتان" ثم ارتقى إلى تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان صنف اليميم وسائر الزنوج، ومن هنا عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقزي.))[2].

في هذا النص يعرض "**جمال الدين الأفغاني**" نظرية داروين في "النشوء والارتقاء" بأسلوب بسيط يناسب قرائه وهم كثر. لكنه لم يحدد مصدر هذه المعلومات.

ولكن كتاب داروين "أصل الأنواع The Origin of Species" لم يسرد هذه المعلومات كما نقلها "**جمال الدين الأفغاني**" ولم يقل في هذا الكتاب أن الإنسان كان قرداً. وإنما أشار في مواضع أخرى إلى أن الإنسان والقرد يشتركان في نفس الأصل وهو حيوان "Great apes"[3].

ثم يضيف قائلا: ((وعلى زعم "داروين" هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكَرْ الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثا كذلك... وكأني بهذا المسكين "داروين" وما رماه في مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان وكأن

---

[1] جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص ص6- 7.

*- **نظرية التطور**: لدى داروين تنص على أن كل الكائنات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة والأنماط المتفرعة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها بالانتقاء (الانتخاب) الطبيعي، وكذلك الصراع من أجل البقاء له نفس تأثير الاختيار الصناعي المساهم في التكاثر الانتقائي للكائنات الحية وطور داروين نظريته هذه سنة 1883م.

[2]- جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص ص9- 10.

[3]- تشارلز داروين، **نشأة الإنسان والارتقاء الجنسي**، تر: مجدى محمود المليجي، تقديم: سمير حنا صادق، ط1، 2004، ص23

ما أخذ به من الشبه الواهية إلهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة وحسرات العماية.))[1].

إن هذا الهجوم على "نظرية داروين" بهذا الأسلوب الساخر وبترويج هذه المعلومات السطحية والعامية، حتى لا أقول الكاذبة، التي كانت سائدة في الثقافة العربية الإسلامية آنذاك، تدخل في إطار التنافس بين النموذج السلفي الذي تبناه "**جمال الدين الأفغاني**" والنموذج الغربي الذي حاول أن يفوز بكل الطرق على النماذج المنافسة له. بحكم علميته وقوة منطقه وحماية الأنظمة السياسية الإمبريالية له.

ويواصل "**جمال الدين الأفغاني**" هجومه على النموذج الثقافي الغربي بكل براديغماته من فلسفة مادية وداروينية ووضعية، وأسماء كثيرة لفلاسفة آخرين" **كجون جاك روسو**" و"**أرنست رينان**" و"**فولتير**" وغيرهم. ولكن الغريب في الأمر أنه لم يشر إلى "**كارل ماركس**" والماركسية، ويقر بعض المشتغلين بالبحث العلمي والفلسفي أن "**كارل ماركس**" كان يراسل "**تشارلز داروين**"، في مناسبات عدة، يطرح عليه أسئلة معينة ويطلب رأيه، لها علاقة بمادية العالم وبالتطور الاجتماعي الذي سماه "**ماركس**" بالمادية التاريخية والمادية الجدلية. ولكن "**داروين**" لم يرد على هذه الرسائل أبدا. ويعتقد البعض، في هذا الشأن، أن "**داروين**" قد تفطن لغرض "**ماركس**" من هذه الرسائل وهو البحث عن قاعدة علمية، كقوة داعمة، لفلسفته المادية.

قلت، إذن، يواصل "**جمال الدين الأفغاني**" هجومه على النموذج الغربي فيقول: ((ومن واهياته مكان يرويه (داروين) من أن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم فلما واظبوا على عملهم هذا قرونا صارت الكلاب تولد بلا أذناب كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته. وهل صمت أذن هذا المسكين عن سماع خبر

[1]– جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص11.

العبرانيين والعرب وما يجرونه من الختان ألوفا من السنين لا يولد مولود حتى يختن وإلى الآن لم يولد واحدا منهم مختونا إلا الإعجاز))[1].

بهذه البساطة والاستهزاء يهاجم "**جمال الدين الأفغاني**" نظرية داروين وهو في الحقيقة كان يهاجم نظرية "**جان لامارك**"* التي تنص على أن العضو الذي لا يوظف يضمر ويختفي تدريجيا في الأجيال القادمة.

وأهم شيء لاحظه "**جمال الدين الأفغاني**" في النظرية الكسمولوجية المادية وفي نظرية داروين، واعتقد أنه وجد الثغرة التي من خلالها يهدم هذه النماذج النظرية السابقة، من خلال بناءه لتصور وفهم جديد للدين الإسلامي، اعتمادا على الرياضيات التي كانت سائدة في عصره فيقول: ((وذهب فريق آخر إلى أن الأجرام السماوية، والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال، ولا تزال. ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات. وزعموا أن كل بزرة نباتا مندمجا فيها، وفي كل نبات بزرة كامنة، ثم في هذه البزرة الكامنة نبات، وفيه بزرة، إلى غير النهاية... وغفل أصحاب هذا الزعم عما يلزمه من وجود مقادير غير متناهية، في مقدار متناه، وهو من المحالات الأولية))[2].

يفهم من هذا النص أن "**جمال الدين الأفغاني**" كان يعتقد أن المقدار المتناهي لا يوجد فيه مقادير لامتناهية وهذا هو التناقض الذي وقع فيه هؤلاء كما زعم.

---

[1]– جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص12.

*– **جان لامارك: Jean- Baptiste Lamarck** جان باتيست بيير أنطوان دو مونيه شوفالييه دو لامارك، المعروف باسم لامارك، عالم أحياء وأكاديمي ولد سنة 1744م، من المؤيدين لفكرة التطور البيولوجي، ومن المهتمين بالتاريخ الطبيعي، درس الطب، صاحب عدة مؤلفات نذكر منها: مؤلف من ثلاث مجلدات 1778م Flour Françoise، نظام الحيوانات اللافقارية سنة 1801م، بحث حول تنظيم الأجسام الحية 1802م، فلسفة علم الحيوان 1809 وغيرها لا تحصى، توفي سنة 1829م بباريس.

[2]– جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص07.

ولكن الحقيقة عكس ذلك. ففي نظرية المجموعات الرياضية المعاصرة، يمكن وجود المقدار اللامتناهي في المقادير المتناهية، كما يمكن أن يكون الجزء مساويا للكل أو أكبر منه. والأمثلة كثيرة في نظرية المجموعة المعاصرة.

وقد زعم الماديون كذلك إذ ((قالوا إن الإنسان في المنزلة كسائر الحيوانات وليس له من المزايا ما يرتفع به على البهائم بل هو أخس منها خلقة وأدنى فطرة فسهلوا بذلك على الناس إتيان القبائح وهونوا عليهم اقتراف المنكرات ومهدوا لهم طرق البهيمية ورفعوا عنهم معايب العدوان.))[1].

بعدما انتهى "**جمال الدين الأفغاني**" من مهاجمة الفلسفة اليونانية وفلاسفتها، وخاصة الماديين منهم، تفرغ إلى الداروينية وغيرها من النماذج الأخرى. وقد كان هجومه هذا يعتمد على ما جمعه من معلومات كانت سائدة في عصره. وما جمعه كذلك من طرق بحث لا تخلوا من الذاتية والتطاول. وهذا ما جعله يغير أسلوبه الهجومي من النموذج المعرفي إلى نموذج أخلاقي بديل. مستمد من الدين الإسلامي ومعتقدا أن هذا النموذج الأخلاقي الجديد وما يحمله من وعظ وإرشاد كفيل بالفوز على الداروينية والنزعات الفلسفية المادية ككل. ليصل إلى بيت القصيد فيقول عن: ((الأمة الإسلامية جاءتها الشريعة المحمدية والديانة السماوية فأشربت قلوبها تلك العقائد الجليلة ومكنت في نفوسها تلك الصفات الفاضلة وشمل ذلك أحدهم ورسخت بينهم تلك الأصول الستة بدرجة يقصر العلم دون التعبير عنها فكان من شأنهم أن بسطوا سلطانهم على رؤس الأمم من جبال الألب إلى جدار الصين في قرن واحد.))[2].

هذا هو، إذن، المعيار الذي وزن به "**جمال الدين الأفغاني**" البراديغمات الغربية المتنافسة والمنافسة له، ووظفه في المنافسة بين النماذج الإرشادية المتنافسة في إطار النموذج الأكبر وهو السلفية الإسلامية عموما. وفي مواجهة النموذج الغربي الذي

---

[1]– جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، المرجع السابق، ص27.

[2]– المرجع نفسه، ص39.

وصل به الأمر إلى أن يجعل من الإنسان مجرد كائن حي أخس خلقٍ من البهائم. فعقيدة "**جمال الدين الأفغاني**" لا تسمح بذلك إذ أن الإنسان عنده أشرف المخلوقات والإنسان المسلم أشرف البشر والأمة الإسلامية أشرف الأمم.

يقول "**محمد عابد الجابري**": ((نحن، إذن أمام قراءة إيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءا من مشروع للقفز والطفرة...لكن الذي حدث هو العكس تماما. لقد أصبحت الوسيلة غاية: الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ "النهوض" أصبح هو نفسه مشروع النهضة. هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، ولكن، لا الماضي الذي كان بالفعل، بل "الماضي كما كان ينبغي أن يكون".))[1].

وما كان، كذلك، يخفى على "**جمال الدين الأفغاني**"، وهو لا يلام على هذه المحاولة النقدية لنظرية داروين، هو أن العلم إنتاج معرفي عقلي محض. ينمو ويتقدم في مسار خاص به. وفق مبادئ ومفاهيم ومناهج بشرية خاصة ولا علاقة له بـ "الوحي".

فالوحي ليس إنتاجاً معرفياً عقلياً قابلاً للتكذيب، حسب "**كارل بوبر**"، وهو بذلك عكس العلم. ولهذا لا يمكننا مناقشة "**جمال الدين الأفغاني**" بالمعايير النقدية المعاصرة. فهو رجل مجتهد حاول بناء نموذج معرفي ينافس به النماذج التي عاصرته محلية ووافدة معا. متكئا على خلفية إيديولوجية دينية ومجهزة بوسائل عصره المتاحة له. وهي وسائل بسيطة في إطار ثقافة تنتمي إلى عصر الانحطاط.

لكن "نظرية داروين"، مثلا، لم تتأثر بالانتقادات التي وجهها لها "**جمال الدين الأفغاني**"، لأن هذه الانتقادات لم تكن علمية. إذ لم تقدم البديل العلمي ولم تكن من

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المرجع السابق، ص13.

رجل متخصص في هذا المجال. أما الذين دافعوا وتبنوا هذه النظرية "نظرية داروين"، في إطار النموذج الإرشادي الذي كان يتحرك فيه "**جمال الدين الأفغاني**" وفي إطار النماذج المنافسة لها، قد تأثروا سلبا بهذه الانتقادات ومنهم "**شبلي شميل**" مثلا.

وفي سنة ثمانية عشر وألفين 2018م نال مجموعة من العلماء جائزة نوبل في الكيمياء وهما عالمان أمريكيان وعالم آخر بريطاني: "**فرانسيس أرنولد**" Frances H. Arnold وهي عالمة من معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا و"**جورج سميث**" George P. Smith وعالم بريطاني وهو "**جريجوري وينتر**"Gregory P. Winter. وكان موضوعهم العلمي حول التطور الموجه والأجسام المضادة الذي سوف يفتح آفاقا واسعة، حسب بعض المتخصصين، لإنتاج الوقود الحيوي ومعالجة بعض الأمراض، والمحافظة على البيئة. وقد قال رئيس لجنة الكيمياء المانحة لجائزة نوبل وهو "**كلايس غوستافسون Claes Gustafsson**": ((نسخوا مبادئ نظرية داروين وطبقوها في أنبوب. واستفادوا من فهم الجزئيات المستمدة من نظرية التطور لإعادة تشكيلها في المختبر))[1].

ومما لا شك فيه أن المقارنة بين نموذج "**جمال الدين الأفغاني**" السلفي المعرفي ونموذج "**داروين**" التطوري هي مقارنة غير متكافئة في المنطلق المعرفي، وفي الرؤية الإيديولوجية. فإذا كان نموذج "**جمال الدين الأفغاني**" وصل بالأمة الإسلامية اليوم إلى ما يسمى "بالإعجاز العلمي في القرآن"، فإن "نموذج داروين التطوري" وصل إلى فتح فضاءات واسعة أمام البيولوجيا. وبالتالي أمام العقل البشري.

ويبدوا أن هذه الفضاءات تزداد توسعا ولن تتوقف أبدا. فهو نموذج سريع في تقدمه وفي تحرره من الماضي البشري الموروث. وهذا عكس النموذج السلفي الذي هو بطيء في تقدمه وفي تحرره من الماضي وفي قدرته على المنافسة. فالأمة الإسلامية

[1]– جائزة نوبل للكيمياء ...نظرية " التطور تعالج البشر!" 2020/08/09م، على الساعة 20سا، على الموقع الإلكتروني: http: /w.w.aljazeera.net/Medan/miscellanées.w/science/2018/10/04

لم تتقدم كثيرا في قيمها ومفاهيمها، وفي معتقداتها ومعاييرها، وفي جملة أفكارها التي تحدد وتضبط العلاقة بين أفراد هذه الأمة وبين غيرها من الأمم.

لقد وجد "**جمال الدين الأفغاني** " نفسه محاصرا بسلطات موروثة ومختلفة، منعته من توظيف أدوات التحليل النقدي البشري في منافسة الآخر. فلجأ إلى أدوات أخرى متوارثة ومعروفة منذ نشأة مدارس علم الكلام الإسلامية. وبهذا لم يستطع التحرر نهائيا من النموذج السائد الموروث. يقول "**أنطونيو غرامشي**"*: ((عالم قديم يموت، وعالم جديد تأخر في الظهور، وفي خضام هذا النور الغامض ينبعث ما يرعب)).[1]

نعم، وبالفعل، قد تأخر النموذج السلفي في الظهور. ولما ظهر لم يكن قادرا على منافسة النماذج الأخرى، منافسة علمية صادقة. وإنما كل ما قام به أنه كان صادقا على نقل خصوصيات المرحلة بكل تفاصيلها ووضوحها. رغم أنه لم يشر إلى منافسه الحقيقي وهو نموذج "**شبلي شميل**"** المادي الداروينيي.

لكن من جهة أخرى فإن "**جمال الدين الأفغاني**" كان من الأوائل الذين تفطنوا إلى خطورة النموذج الغربي وعلميته على النموذج الموروث الذي كان سائدا في الأمة الإسلامية، وعلى عقيدتها وشريعتها معا.

---

*– **أنطونيو غرامشي: Antonio Gramsci** فيلسوف إيطالي، ولد سنة 1891م، مناضل ماركسي ومؤسس الحزب الشيوعي الإيطالي. صاحب عدة أعمال أهمها: "كراسات السجن" "ضد التشاؤم"، " قضايا المادية التاريخية" وغيرها، توفي سنة 1937م.

[1]– أنطونيو غرامشي، **قضايا المادية التاريخية**، تر: فواز طرابلسي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م، ص 94.

** – **شبلي شميل: Sibli Sumaiyil** طبيب مسيحي لبناني، ولد سنة 1850م من طلائع النهضة العربية، أصدر مجلة (الشفاء) سنة 1886م، كان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، صاحب عدة أعمال من بينها: "كتاب فلسفة النشوء والارتقاء"، "مجموعة مقالات"، "تحقيق لكتاب فصول أبقراط"، "تحقيق لكتاب أرجوزة لابن سينا" وغيرها، توفي سنة 1917م.

يقول "**محمد عابد الجابري**" ((القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث. هو الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه: التراث يكرر نفسه))[1].

ينسف "**الجابري**" في هذا النص الأساس المعرفي للخطاب السلفي. ويطعن في آلياته المنهجية، فهو حسبه، خطاب لا تاريخي. بمعنى لم يعد إلى التاريخ الحقيقي للتراث بعد تمحيصه وينقله بأمانة وصدق، وإنما نقل التراث الذي لم يكن يوما ما قد تحقق في الواقع إنه من نسيج الخيال. فهو ينقل مجموعة خرافات وأساطير نسجت بإحكام ووظفت بإتقان عبر العصور. لتحقيق غاية إيديولوجية آنية مرتبطة بالظروف السياسية للأمة.

وقد كان "**عبد الرحمن ابن خلدون**"*، في كتابه المقدمة، قد حذر المؤرخين من السرد وعدم تمحيص الأخبار. لأن التاريخ، عنده، مجرد خبر والخبر يحتمل الصدق والكذب. ولهذا يجب النظر في طبائع العمران والطبيعة البشرية نفسها. يقول "**عبد الرحمان ابن خلدون**": ((اعلم أن فنّ التأريخ فنّ عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم. وحتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفيضان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلاّت والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المرجع السابق، ص13.

*– **ابن خلدون:** هو عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي ولد سنة 1332م، تونسي المولد أندلسي خضرمي الأصل، مؤرخ وقاضي ومؤسس علم الاجتماع الحديث ومن علماء التاريخ والاقتصاد، موسوعة في التأليف نذكر له: " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في معرفة أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" في سبع مجلدات وكتاب "المقدمة" عبارة عن مدخل موسع لهذا الأخير، كان من أوائل العلماء الذين اهتموا بعلم الأحياء وأشار إلى الشبه بين القردة والإنسان في مقدمته. توفي سنة 1406م.

والأحوال في الاجتماع الإنساني))[1]. وهذا وهو نفس الموقف تقريبا الذي اعتمد عليه "**توماس كوهن**" في إعادة بناء المعرفة العلمية معتمدا في ذلك على العودة إلى التاريخ الصحيح لهذه المعرفة.

ويضيف "**ابن خلدون**" قائلا: ((ولا قيس الغائب منها على الشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق.))[2].

ولكن، لماذا لم يعد "**جمال الدين الأفغاني**" إلى "المقدمة" التي كتبت قبله بحوال خمسة قرون، ويوظف منهجيتها ورؤيتها في التعامل مع التراث بموضوعية وتاريخية. علما أنه عاد في، هجومه على النموذج الغربي، إلى الفلسفة اليونانية عامة وإلى "**ديموقريطوس**" بصفة خاصة وتجاهل "**ابن خلدون**"!

فأحوال البشر الاقتصادية والسياسية والثقافية متشابهة، رغم تباعد الأمكنة والأزمنة، لكن التعامل معها بخلفية إيديولوجية يحدث الخلل. ((وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا. ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فظلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط...فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء)).[3]

"**ابن خلدون**" في هذا النص يميز بين نوعين من الناس هناك من ينقل كل شيء ويصدقه ويتعامل معه على أنه حقيقة تراثية لا نقاش فيها قد تصل إلى مستوى الوحي وقد تصبح هي الوحي. والخلاف بين السنيين والقرآنيين دليل على ذلك. وهناك من يتفحص ويقارن ويقيس الأخبار بموازين واقعية وبشرية وموضوعية حتى يعرفوا فيها

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء1، حققه عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، 2004، ص92.

[2]– المرجع نفسه، ص92.

[3]– المرجع نفسه، ص 93.

المعقول من اللامعقول وقد كتب الأستاذ "**زكي نجيب محمود**" في هذا الإطار كتابا سماه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" وقد كان هذا الكتاب سلاحا داخل في إطار منافسة شرسة بين نماذج فلسفية تحركها إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر لكن من زاوية وضعية.

إن "**جمال الدين الأفغاني**"، وللأسف، لم يعد إلى "المقدمة" ولم يذكر "**عبد الرحمن ابن خلدون**" في كتابه " الرد على الدهريين" وكان الأجدر به أن يناقش ويحلل "المقدمة "ويستفيد منها قبل مناقشة أفكار "**ديموقريطوس**".

كما أنه لم يشر ولو مرة واحدة إلى خلافه المنهجي والإيديولوجي مع "**شبلي شميل**" الذي تبنى طرحا مخالفا تماما لإشكالية التراث وللأطروحة السلفية معا رغم معاصرته له. يقول "**حسين مروة**": ((على أن مدرسة الأفغاني –عبده، رغم أهميتها في تصديع جدار التقديس المطلق للتراث، لم تضع منهجا لدراسة التراث، يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا. ذلك لارتباطها بالأسس الإيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج))[1].

ومما لا شك فيه أن النموذج الارشادي –"**جمال الدين الأفغاني**" و"**محمد عبده**" – وغيرهما من عناصر المتحد العلمي السلفي الذي كان يحمل لواء معاداة الغرب وعلومه، وفي نفس الوقت معاداة عصر الانحطاط وجهله، والمناداة بالعودة إلى الأصول الأولى للإسلام ومحاربة التقليد والدروشة. كل هذا أدى إلى كسب نقاط قوة للبراديغم كانت صالحة وناجحة في وقتها. لأنها كانت أدت لليقظة، يقظة الأمة، وإعادة كسب الثقة من جديد، ولكن من جهة أخرى، كانت أداة كذلك، لمعاداة العلم ورجاله. وهذا ما جعل الأمة الإسلامية، في غالبيتها وإلى يومنا هذا تعادي العلم والعلماء والفلسفة والفلاسفة وتهرب إلى الدروشة والشعوذة. فنحن لم يحيا عندنا ولم يحضر في

[1]– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط3، 1980، ص75.

كتبنا المدرسية وغيرها ولم يحبب إلينا "**ألبرت أينشتاين**" و"**كارل ماركس**" و"**سيغموند فرويد**" و"**تشارلز داروين**" وغيرهم من كبار العلماء والفلاسفة إما لأنهم يهود أو من أصول يهودية وإما أنهم ملاحدة لا يؤمنون بما نؤمن ولا يحبون ما نحب ولا يأكلون ما نأكل وما نشرب ولا يلبسون ما نلبس وهكذا.

وعلى النقيض من النموذج السلفي عرف القرن التاسع عشر نموذجا لا يقل أهمية عن الأول وهو النموذج المادي في الفكر الفلسفي العربي الحديث. وهذا النموذج اتخذ صورا مختلفة فيما بعد. كلها تنطلق من الفلسفة الغربية المادية. وخاصة الماركسية منها.

ولقد كان من رواد هذه النزعة في الفكر الفلسفي العربي الحديث الطبيب اللبناني "**شبلي شميل**" (1850–1917م). وهو شخصية مسيحية لبنانية، كانت له نشاطات كثيرة وكتابات كثيرة كلها تدور حول نشر الداروينية والدفاع عنها في فضاء النموذج الثقافي السلفي السائد آنذاك.

فكان أول من أدخل الداروينية إلى الساحة الفكرية العربية واتخذها نموذجا لمنافسة النموذج السلفي وغيره من النماذج. ونحن في هذه الأطروحة، سوف نقتصر في تحليل كتابه، "كتاب فلسفة النشوء والارتقاء" وهذا لسببين إثنين.

أولهما لأن "كتاب فلسفة النشوء والارتقاء" يعتبر جسرا هاما بين أوروبا والعالم الإسلامي. وهو وسيلة تنويرية علمية قد يكون مفعولها عظيما على مستقبل هذه الأمة أكثر من مفعول التراث نفسه.

وثانيهما أنه سلاح خطير، كذلك، في وجه السلفية يحد من نفوذها وانتشارها ويفضحها ويفضحه سطحيتها واجترارها للتراث. يقول "**شبلي شميل**": ((يشتمل هذا الكتاب أولا على مقالات في مذهب دارون في أصل الأنواع وتحولها طبعت باللغة العربية أولا سنة 1884م، تحت اسم "شرح بخنر على مذهب دارون". ثانيا على كتاب

الحقيقة المطبوع أولا سنة 1885م والمشتمل على مباحث لتأييد هذا المذهب ردا على الذين تعرضوا لنفيه على إثر نشر الطبعة الأولى مع الشرح المذكور))[1].

ويضيف قائلا: ((ثالثا على مباحث ومناقشات علمية في الحياة لإثبات الرأي المادي... خامسا على خاتمة في خلاصة ما تقدم نظرت فيها نظرا خاصا إلى علوم الإنسان وفلسفته من حيث نشؤها وتحولها وحقيقتها وتأثيرها في أخلاقه وأفكاره وأمياله وأفعاله وسائر أحواله الاجتماعية من عهد التمدن اليوناني القديم إلى اليوم)).[2] لقد بدأ "**شبلي شميل**" كتابه بضبط موضوعه ومنهجيته والأهداف التي حددها.

إنه، إذن، الكتاب المشروع أو النموذج الفلسفي الذي يطرح نفسه كمنافس عنيد وشرس للنموذج السلفي السائد، و"نماذج صغرى" أخرى تدور في فلك المنهج السلفي.

لقد حدد الطبيب "**شبلي شميل**" في بداية كتابه، "كتاب فلسفة النشوء والارتقاء"، موضوعه بدقة وهو موضوع يرتكز على نقاط أساسية أولا شرح وتوضيح ونشر وترويج لنظرية داروين في بيئة ثقافية أخرى تختلف تماما عن البيئة التي ظهرت فيها نظرية داروين. ثانيا الرد على الذين هاجموا هذا النموذج الداروني واتهموه بكل الألقاب القبيحة ويقصد بهؤلاء "**جمال الدين الأفغاني**" ونموذجه السلفي بصفة عامة.

ثالثا الدفاع على الفلسفة المادية في رؤيتها وفي منهجيتها للكون وللإنسان معا. والركيزة الأخرى التركيز على التحليل ومناقشة العلوم الإنسانية وتطور الإنسان، من زاوية تطورية، في جميع أبعاده من اليونان إلى اليوم على ضوء نظرية النشوء والارتقاء وما قدمته من تفسيرات للحياة البشرية وأطوارها.

إن هذه الرؤية "العلمية الواعية" تفتح، منذ البداية، طريقا واسعا أمام هذا النموذج للمنافسة المسلحة بالعلم والواثقة بالفوز على خصومها وذلك بنشر الثقافة العلمية والدفاع عنها. وفي نفس الوقت محاربة الشعوذة والخرافة وكل مظاهر التراث الوافد من

---

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، ط 1، مطبعة المقتطف، مصر، 1910م، ص أ.

[2]– المرجع نفسه، ص أ

الماضي إلى الحاضر. بأسلوب لا يعتمد على تكثير الآخر ولا يرتكز على نصوص دينية ولا يعتمد على نصوص دينية منزهة. بل براهنه في المواجهة الاعتماد على التحليل العلمي ومنهجيته وقدرته على فك الألغاز وحل المشكلات والأحجيات الراهنة المتوقعة وغير المتوقعة. يقول "**شبلي شميل**": ((ولما قمت أبث مبادئ هذا المذهب بيننا ولاسيما ما بني عليه منذ سنة 1876م، لم يكن له أتباع ولا مؤلفات في اللغة العربية بل كان أنصاره حتى في أوروبا نفسها لا يتجاوزون عدد الأصابع. وكان خصومه حتى من العلماء أنفسهم يفوقون حد الحصر فلم يكن سوى دارون رجل القرن الماضي الأعظم الذي نظر إلى الجهة العلمية فقط ليقرر تكون الأنواع في الأحياء بالتنوع بالتحول والارتقاء من أصول قليلة لم يتعرض لكيفية نشوئها الأصلي.)).[1]

بهذه الدقة التي عرضها "**شبلي شميل**" في البدايات الأولى لموقفه من نظرية داروين. وترجمتها إلى لسان العرب وإدخالها في أتون الثقافة العربية الإسلامية ذات الطبقات المختلفة. فهل يستطيع هذا النموذج العلمي والفلسفي الدخيل أن ينجح في التأثير واستقطاب ثقافة الأمة الإسلامية وتحويل اهتماماتها واشباع حاجاتها العاطفية والسياسية والثقافية وتحريرها من الجهل والخرافة السائدة؟ وبالتالي الفوز على النموذج السلفي؟

إن ملاحظة الظرف التاريخي الذي ظهر فيه الفكر العلمي الداروينيي بلسان عربي وفي واقع عربي مختلف وفي مواجهة خصم شرس هو النموذج السلفي، بكل ثقله الموروث، يقلل من فوز هذا النموذج الدخيل ليس لأنه لا يحمل بذور علمية جادة، بل لأنه لم يطوع نفسه حسب طبيعة الموضوع. إذ أن طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج، في معظم الحالات، وعليه فإن الواقع العربي الإسلامي، وما يحمله من تراث،

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص ج.

لم يكن مستعدا للنموذج الداروينى الدخيل ولا لأفكاره وما تحمله من مضامين وخاصة تلك التي تصطدم مباشرة بالنص الديني الإسلامي.

رغم أن "**شبلي شميل**" كان يعرف هذه الظروف جيدا لكنه لم يستسلم واندفع بكل قوة لنشر نموذجه متشجعا ومرتكزا على ما حدث في أوروبا نفسها لداروين والداروينية في بدايتها الأولى. ((وقد دامت نار الحرب بين العلماء في أوروبا مستعرة أخذا وردا ونفيا واثباتا ودحضا وتأييدا من سنة1859 إلى حوالي 1890م والعلماء يدخلون في هذا المذهب أفواجا حتى يقال اليوم أن الفوز قد استتب له في كلياته واقتصر الخلاف بينهم على مسائل جزئية بسطا وبيانا فقط كما في كل علم مقرر وعم أيضا حتى أطلق على كل الكون على العالم المادي وعلى العالم المعنوي))[1].

ويضيف قائلا: ((بحيث لا تمر اليوم بالإنسان مسألة جليلة أو حقيرة اجتماعية أو علمية أو فلسفية إلا وتجد لها في هذا المذهب حلا في كيفية نشوئها وتحولها حتى مصيرها أيضا وكان ذلك عونا كبيرا لتعزيز العلم الطبيعي ودعامة قوية للفلسفة المادية في الكون))[2]

هكذا تعامل "**شبلي شميل**" مع "نموذج داروين" ووظفه. فهو من ناحية اعتمد على نجاح هذا النموذج في أوروبا، وعلى تبنيه من قبل علماء كثر، وهذا ما قد يمهد له طريق النجاح في العالم الإسلامي.

ومن ناحية أخرى هو نموذج يقدم حلولا لكل شيء ويجيب على كل "المشكلات والأحجيات"، بلغة "**توماس كوهن**" على المستوى الطبيعي المادي وعلى المستوى الاجتماعي الثقافي الفلسفي والديني. وهو بهذا يكون نموذج لكل شيء.

---

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص ج.

[2]–المرجع نفسه، ص ج.

إن فوز هذا "البراديغم" ونجاحه في أوروبا، كما قلت سابق، شجع "**شبلي شميل**" على تبنيه أولا. وعلى توظيفه في المنافسة مع خصومه ثانيا دون أن يراعي طبيعة الموضوع الذي هو مختلف تماما عن بيئة "**داروين**" الثقافية.

ولكن "**شبلي شميل**" بحكم تكوينه العلمي يلتمس أعذارا لقرائه وللمجتمع الذي ينتمي إليه. فيقول: ((وأنا ألتمس العذر من علمائنا اليوم وفي مستقبل الأيام إذا لم يتيسر لي بسط هذا المذهب بسطا علميا كافيا وافيا كما هو مبسوط في مطولات علماء الغرب لأسباب لا تخفى عليهم في مثل أحوالنا عموما... لعل ذلك كله يمهد السبيل لنوابغنا فينهضوا إلى مباراة أعظم علمائهم ولا أقول فلاسفتهم لأن الفلسفة وإن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام فالمستقبل اليوم للعلم وللعلم العملي وحده فقط)).[1]

نعم، إن المستقبل للعلم وللتكنولوجيا ولكن ما خفي على "**شبلي شميل**" هو أن لكل علم فلسفته. تصححه وتحليله وتنظر في مقدماته ومنهجيته وغاياته وقيمته بصفة عامة.

إن طلب الاعتذار من العلماء دون أن يحدد من هم هؤلاء العلماء وشحن الهمم ونفض الغبار والتقليل من شأن الفلسفة والإشادة بالعلم والتكنولوجيا فقط. هي الأفكار التي طرحها في نهاية مقدمة كتابه. وكلها نقاط هامة تحدد نموذجه المعرفي وخلفيته الإيديولوجية والسلاح الذي سوف يستخدمه مع خصومه.

لكن إقصاء التراث العربي الإسلامي، من المعادلة، إقصاءً تاما ليس عملا علميا ولا يخدم الهدف الجوهري لسلطة البراديغم الداروينى. فالخلط بين النظرية العلمية وما تحمله من مضامين وأفكار مقيدة بالواقع المعيش تستمد سلطتها العلمية من الاختبارات الواقعية كذلك. وبين ما تتكئ عليه هذه النظرية من تراث ثقافي أوروبي مثقل، تعود

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص د

جذوره إلى اليونان وهذا ما صعب مهمة "شبلي شميل" في القدرة على المنافسة وفي الفوز على السلفية التي أدمجت حاضرها في تراثها.

فإذا كان النموذج السلفي يتكئ على مبدأ ينص على: ((لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها))، فإن النموذج الداروينى يتكئ على مقولة مشابهة وهي ((لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أوروبا)). وأمر أوروبا صلح بالنموذج الداروينى فقط. يقول "**شبلي شميل**": ((فكون الانسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات فمما لا يجيب أن يكون شك فيه. بل لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة))[1].

نعم، لقد صلح أمر أوروبا، عند الكثيرين من الفلاسفة والعلماء بالتحرر من الدين أولا، وباعتماد نظرية داروين كنموذج وحيد لتقدم البحث العلمي ولبناء براديغم بديل.

لقد زاوج "**شبلي شميل**" بين التخلف وبين الدين وجعلهما مترادفان وذلك اعتمادا على نصوص كثيرة تؤكد على وجود ضرورة مادية تاريخية في كل الأمم بين ظاهرة التخلف وظاهرة التدين. وهذا ما عرّض نموذج "**شبلي شميل**" الثقافي إلى انتقادات لا حدود لها وهي مستمرة ليومنا هذا. يقول "**محمد عابد الجابري**": ((ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحييه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه قراءة أوروبية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي))[2].

ويواصل "**الجابري**" هجومه على هذا النموذج الثقافي ويتهمه أنه نموذج سلفي لا يختلف عن السلفية الإسلامية، إذ كلاهما وظف تراثا معينا، لم يكن طرفا في ابداعه، للمنافسة والفوز على الآخر. في فرض نموذجه البديل.

---

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص29

[2]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المرجع السابق، ص14.

فإذا كان النموذج السلفي الإسلامي وظف التراث العربي الإسلامي وذلك بإحداث ثورة على النموذج التقليدي، الذي مزج بين النصوص الدينية وبين الشعوذة والخرافات من جهة، ومنع كل نموذج آخر يحمل بذور التقدم والخروج من دائرة هذا النموذج المغلقة، فإن النموذج الداروينيي وظف بدوره النموذج الثقافي الأوروبي بكل ثقله والذي تعود أصوله إلى اليونان فكلاهما إذن نموذجان سلفيان.

لكن من جهة أخرى فإن الطبيب "**شبلي شميل**" كان مصمما ومقتنعا بقوة النموذج الداروينيي على الإقناع والمنافسة والفوز كذلك. بالإضافة إلى قوة شخصيته وثقافته ذات المستوى الرفيع.

لقد وصف "**يعقوب صروف**"* الطبيب "**شبلي شميل**" فقال: ((وهذا النابغة العظيم هو زعيم فكرة التطور والنشوء والارتقاء في عالم الضاد...إنه شاب قصير القامة، أسمر اللون، مرتد الثياب الفرنجية يوم كانت نادرة الاستعمال))[1].

وبالفعل فإن ارتداءه اللباس الفرنجي الأوروبي، ما هو إلا انعكاس لاقتناعه بالثقافة الفرنجية في أرقى مستوياتها. وهي النموذج الداروينيي.

لكن من جهة أخرى، لقد استطاع "**شبلي شميل**" أن ينتبه إلى خطر التربية والمدرسة والكتاب والدين والمجتمع ككل، على سلب الحريات الفردية وتعطيل البحث العلمي المبدع "للعقل العربي"، وتحويل الانسان كما قال "**برتراند راسل**" من الإنسان الصالح إلى المواطن الصالح، فالإنسان الصالح هو الذي يعيش لأفكاره ويصنع مستقبله بنفسه، أما المواطن الصالح فهو الذي يعيش للمجتمع ويتقيد بقيوده ويؤتمر بأوامره.

---

*– **يعقوب صروف: Yacoub Sarrouf** مفكر لبناني، ولد سنة 1852م مسيحي الأصل، مؤسس مجلة المقتطف، ويعتبر من أبرز رواد النهضة العلمية الحديثة. من أهم مؤلفاته نذكر: كتاب "سر النجاح والحرب القدسية والحكمة الإلهية ومرآة العصر"، رواية "فتاة مصر وفتاة الفيوم وأمير لبنان" كما ترجم روايات كثيرة منها كليوباترا وعرب الكثير من سير الأبطال والعظماء ومشاهير العلماء. توفي سنة 1927م.

[1]– شبلي شميل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص14.

يقول "**شبلي شميل**": ((فالإنسان في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه بل صنع تربيتنا من المهد إلى اللحد ولو ترك لغرائزه لكان في مجموعه أرقى منه اليوم بكثير ولكن كيف يتسنى له ذلك ونحن بتربيتنا له نشرع بقتل كل مميزاته وهو طفل في البيت أولا ثم في المدرسة حتى إذا خاض الاجتماع وبه بقية باقية تكفلت كتبنا الدينية والأدبية وأقاصيصنا الخيالية والخرافية ونظاماتنا الاجتماعية بالإجهاز عليها. فيزول الانسان الطبيعي بالكلية ولا يبقى إلا الانسان المصنوع على خلاف الطبيعة))[1].

ولكن هل يفهم من هذا، أن المقصود هو الانسان العربي، الذي حاول أن يجرده النموذج السلفي من كل خصوصياته الطبيعية وحوّله إلى شيء مصنوع، خاضع لسلطته المطلقة. ومبرمج بسلطة البراديغم السائد الذي يعمل ويحافظ على ترك كل شيء كما هو.

لقد سبق "**شبلي شميل**" "**توماس كوهن**" بحوالي نصف قرن، إلى الإشارة إلى خطر النموذج السائد وأسلحته من كتب ومؤسسات ومدارس ومناهج وبرامج تربوية إلى آخره، تمنع كل تقدم في البحث العلمي بالانقلاب على كل ما هو سائد وطرح البديل الجديد. يقول "**توماس كوهن**": ((لقد لاحظنا في الفصل الثاني أن الاعتماد المتزايد على كتب التدريس أو ما يعادلها ترافق، وبشكل ثابت، مع ظهور البراديغم الأول في أي حقل علمي. وسيناقش الفصل الختامي لهذه المحاولة فكرة أن سيطرة العلم المكتمل بفضل مثل هذه الكتب تفرق نمطه التطوري تفريقا مهما عن الأنماط التطورية لحقول أخرى.))[2].

فسلطة النموذج السائد سلطة قوية في المجتمع توظف كل الوسائل وتمنع كل البدائل الممكنة وفي الغالب تستمد قوتها من التراث وتلجأ إليه وتعيشه في حاضرها.

---

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص 42.

[2]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، المصدر السابق، ص ص240– 241.

وهذا ما جعل "الجابري" يتهم كل السلفيين بأنهم كائنات تراثية. وليسوا كائنات لهم تراث[1].

فبعدما انتهى "**شبلي شميل**" من رفض التراث العربي الإسلامي غير العلمي، جملة وتفصيلا، تفرغ إلى التراث العربي الإسلامي العالِم، وخاصة المباحث الفلسفية المشهورة، والتي كانت قد بلغت قمة العقلانية عند الكثير من المتخصصين في الحضارة الإسلامية نفسها.

يقول "**شبلي شميل**": ((بل اقرأ فصلا من تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد وقل لي ماذا تفهم؟ بل الفت نظرك إلى المباحث العقيمة الجدلية المقامة على القضايا المنطقية وقل لي إن كان يجوز أن يصدر كل ذلك عن عقول سليمة.

بل حاول إن استطعت قراءة المجلدات الضخمة في مسائل سخافية استحالية وتحليلية وتحريمية وقل لي إذا كان ذلك يفرق كثيرا عن الهذيان !))[2].

إن هجوم "**شبلي شميل**" على الفلسفة العربية الإسلامية، في أرقى صورها، وعلى ما كان يدور في فلكها، من مباحث علمية كعلم الكلام وعلم أصول الفقه وغيرهما من المباحث، يعكس منهجيته في نفس كل الركائز التي ارتكزت عليها النماذج السلفية التي عاصرته.

لكن "**شبلي شميل**" عندما يصل إلى كتاب "القرآن الكريم" يغير لهجته وأسلوبه. فيقول: ((خذ مثال شريعة القرآن فإنها بين الشرائع الدينية الشريعة الوحيدة الاجتماعية المستوفاة التي ترمي إلى أغراض دنيوية حقيقية. بمعنى أنها لم تقتصر على الأصول الكلية الشائعة بين جميع الشرائع بل اهتمت اهتماما خاصا بالأحكام الجزئية فوضعت أحكام المعاملات حتى فروض العبادات أيضا. وهي من هذه الجهة شريعة عملية

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المرجع السابق، ص 13.

[2]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص394.

مادية حتى أن الجنة نفسها لم تخرج فيها من هذا الحكم من أشجار وأثمار وأنهار إلى آخر ما هنالك.))[1].

نعم، إنه تفسير واقعي وعملي للقرآن الكريم يرتكز على معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية وهو بهذا يخرج القرآن الكريم من دائرة الكهنوت والميتافيزيقا ويربطه بالحياة الاجتماعية اليومية المتغيرة.

ولكن الانقلاب على هذه الرؤية، حسب "**شبلي شميل**"، بدأ تأثيره وحضوره لما دخلت الفلسفة اليونانية، وما تحمله من خلفيات، إلى ساحة النموذج الثقافي الإسلامي، كمنافس عنيد، مع البدايات الأولى لحركة الترجمة والالتحام مع الثقافات الأخرى. ولو تمسك المسلمون بنموذجهم لما تدهورت أمورهم ((وطالما جرى اتباعها عليها صلحت أمور دنياهم على سواهم بالقياس إلى حالة البشر في تلك العصور لأن كل شيء نسبي في هذا الوجود. حتى دخلت عليهم اليونان الفلسفية ومباحثها المجردة فمالوا بها إلى العلوم الكلامية وأطلقوها على الدين ووضعوا الفقه الأكبر فكثرت البدع بينهم وشرها في تمكين هذا النوع من النظر الصوفية. فانصرفوا بذلك عن غاية الدين العملية المادية إلى المرامي المجردة...حتى إلى ما لا علاقة له بالدين مطلقا))[2].

إن هذا الأسلوب الأخلاقي الذي لم يطعن في القرآن الكريم ولا في بداياته الأولى وعصره الأول، عصر النبي والخلفاء الراشدين، يتعامل بمنهجية علمية أخلاقية لا تطعن في" المقدسات" ولا في معتقدتها وإنما تحاول أن تتعامل بكل براغماتية مع النصوص الدينية ومع المقدسات في إطار ما كان سائد في المجتمع وما كان مقدسا عند الأغلبية العظمة من الناس. فالطعن في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية "الصحيحة" موضوعية. لا يخدم النموذج الداروينى ولا يوسع من دائرة متحده العلمي.

---

[1]– شبلي شميل، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، المرجع السابق، ص396.

[2]– المرجع نفسه، ص397.

ولعل تعدد صور التراث وتنوعه وتعدد صور الحاضر وتنوعه كذلك جعل "**شبلي شميل**" يركز في كتاباته على طبقة اجتماعية معينة دون أخرى وعلى مرحلة تراثية تاريخية دون أخرى وهذا ما أدى إلى ظهور نموذج ثقافي مادي آخر في الفكر الفلسفي العربي الحديث يطرح نفسه بديلا جديدا وبأدوات جديدة وبمنهجية جديدة في الساحة العربية. وفي فضاء النماذج الارشادية المتنافسة. ويدخل ساحة المنافسة وهو واثق من الفوز. إنه المنهج الماركسي اللينيني. يقول "**حسين مروة**": ((إن الحلول البرجوازية لقضية التراث، كما رأينا سابقا بعض نماذجها، تكشف لا عن تخبط هذه البرجوازية إيديولوجيا وحسب، بل تكشف كذلك عن القصور الذي تتسم به تلك من حيث عدم قدرتها على التصالح مع روح العلم المعاصر. ربما كان هذا القصور نفسه انعكاسا عن ذلك التخبط الأيديولوجي الذي أوقعتها فيه تحولات العصر العميقة...لا يمكن حل هذه القضية حلا صحيحا إلا على أساس الأسلوب الماركسي اللينيني))[1].

بهذا الطرح الواضح يحاول "**حسين مروة**" أن يطرح نموذجه المادي في صورته المبكرة في ساحة الفكر العربي الإسلامي الحديث وإشكاليته الأساسية وهي إشكالية الحداثة والتراث وما تحمله من ثقل معرفي وتاريخي. وما تواجهه، كذلك، من قبل النماذج الغربية وعلومها التي بدأت تقتحم الساحة الفكرية العربية الإسلامية.

لقد لجأ "**حسين مروة**" إلى النموذج الماركسي اللينيني وهو نموذج دخيل، على الساحة الفكرية العربية الإسلامية، يدعي العلمية والموضوعية والقدرة على التحليل والتنافس والفوز. وهو نموذج يحمل رؤية خاصة للكون وللإنسان وللتاريخ ويتحرك وفق منهج جدلي مادي يدعي العلم والموضوعية ويحاول ضبط العلاقات الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا. وكيف أن تطور وسائل الإنتاج تتحكم في علاقات الإنتاج. وتحدد علاقة الإنسان بالإنسان. فعندما تكون الملكية عامة

[1]– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، المرجع السابق، ص 13.

تكون العلاقة بين الناس علاقة محبة وأخوة، وعندما تتحول الملكية إلى ملكية خاصة تبدأ العداوة والصراع بين الناس. ((إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية...أما صورة التراث، في منظور المنهج المادي التاريخي، فيرى هذا المنهج خطوطه الأساسية في ضوء نظرته الجدلية إلى علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة المعاصر بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث.))[1].

ويهاجم "**حسين مروة**" مرة أخرى نموذج "**شبلي شميل**" ويتهمه بأنه دعوة إلى إلغاء "التراث" وقطع الحاضر عن الماضي لتغريب المجتمع العربي الإسلامي. ((وهذا التيار كان تعبيرا عن إيديولوجية البرجوازية المصرية الناشئة آنذاك على أساس النزعة القومية))[2].

إن هذا النص خصص للمفكر المصري "**سلامة موسى**"* الذي كان يتفق كثيرا مع "**شبلي شميل**" ولكنه كان ذو نزعة قومية برجوازية تختلف قليلا عن نزعة "**شبلي شميل**" الداروينية. والغريب في الأمر أن "**حسين مروة**" لم يذكر "**شبلي شميل**" في هذا الموضع لا من قريب ولا من بعيد.

إن اقتلاع النموذج الفكري العربي الإسلامي من موقعه في الحاضر أو اقتلاعه من موقعه في الماضي، وقطع كل صلة تربطه بالتراث، هو "اغتراب" في الحالتين. وعليه فإن النموذج السلفي، بجميع صور، هو دعوة إلى اقتلاع العقل العربي عن حاضره، بينما "النموذج البرجوازي" هو دعوة إلى اقتلاع المجتمع العربي عن ماضيه.

---

[1]– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، المرجع السابق، ص26.

[2]– المرجع نفسه، ص 42.

*– **سلامة موسى: Salama Moussa**مفكر وكاتب مصري، ولد سنة 1887م، رائد الاشتراكية المصرية. من أهم مؤلفاته نذكر: "مقدمة السوبرمان1910 "م، "تشوء فكرة الله" ينطلق من أساس مادي لفهم الكون، أصدر هو وشبلي شميل صحيفة أسبوعية اسمها المستقبل سنة1914م، ترأس مجلة الهلال عام 1923م، توفي سنة 1958م.

وهذا ما جعل "**حسين مروة**" يلغي النموذجين معا. ويتهمهما بالاغتراب معا. ويلجأ إلى مقولة "**ماركس**" الشهيرة، وهي أن الوعي الاجتماعي مهما كان مرتفعا لا يحدد الوجود الاجتماعي، بل على العكس من ذلك الوجود الاجتماعي هم الذي يحدد وعيهم. ((إن الذين كتبوا في التراث الفكري العربي- الإسلامي: تأريخا، أو تفسيرا أو دراسة، هم مختلفون بانتماءاتهم التاريخية والاجتماعية والأيديولوجية، مختلفون بجنسياتهم الوطنية ومستوى المعارف التي تنطلق منها رؤية كل منهم لمحتوى التراث. فإن منهم القدماء والمحدثين، ومنهم التقدميون والمحافظون، الماديون والمثاليون، سلفيون والعدميون ومنهم العرب والشرقيون والغربيون، ومنهم المؤرخون واللاهوتيون والباحثون الاجتماعيون والفلاسفة))[1].

لكن هذا الاختلاف طبيعي جدا عندما يتعلق الأمر بتحليل إشكالية معقدة وفي ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية متخلفة بالمقارنة إلى أمم أخرى تخلصت من التخلف بفضل اعتمادها على العلم والتكنولوجيا في كل القضايا التي تتعلق بحياة الانسان وتفهم الانسان ثم أن كثرة هذه النماذج التي ذكرها "**حسين مروة**" وكلها تتنافس على ملئ وامتلاك أو الفوز حسب "**توماس كوهن**" أن تكون بديلا مهيمنا.

ثم إن النموذج الماركسي اللينيني الذي تبناه "**حسين مروة**"، وغيره، ومارسه ووظفه في تحليل التراث العربي الإسلامي ابتداء من المراحل الأولى قبل الإسلام. لم ينبت في البيئة الثقافية العربية الإسلامية ولم تكن له جذور متعارف عليها في التراث العربي الإسلامي نفسه. وهذا ما جعل الكثير، من النماذج الأخرى، يهاجمون هذا النموذج ويتهمونه بأنه نموذج دخيل شأنه شأن النموذج الدارويني وغيره. يقول "**محمد عابد الجابري**": ((بأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى- في تقديرنا- المنهج الجدلي كمنهج لـ "التطبيق" بل يتبناه كـ " منهج مطبق".))[2].

---

[1]- حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، المرجع السابق، ص44.

[2]- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المرجع السابق، ص15.

وهذا ينفي على رواد هذا المنهج ممارسة البحث العلمي في التراث العربي الإسلامي جملة وتفصيلا. و((وهكذا فالتراث العربي الإسلامي –يجب أن يكون: انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين "المادية والمثالية" من جهة أخرى ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع " المضاعف" وإذا استعصى على الفكر" اليساري" العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقُضُ مضجعه، ألقى باللائمة على "التاريخ" العربي غير المكتوب... وإذا لم يجدوا "مادية" قالوا "بالهرطقية")).[1]

نعم، هذا هو موقف "**الجابري**" من النموذج الماركسي اللينيني وغيره من النماذج الأخرى المستوردة من الغرب أو من التراث نفسه ولكن "**الجابري**" لم يسلم من رد فعل هؤلاء، لأنه يدافع على نموذجه الخاص كذلك، وخاصة من قبل الأستاذ "**طيب تيزيني**"[*] الذي يهاجم نموذج الجابري، في إطار المنافسة بين النماذج والرغبة في الفوز، ويصفه بأنه نموذج إيديولوجي في جوهره يرتدي عباءة معرفية فقط.

يقول "**طيب تيزيني**": ((إن الخطاب الجابري، المقدم هنا، هو خطاب إيديولوجي سياسي وكذلك معرفي. وإذا كان في بنيته السطحية– يظهر (ويسهم في ذلك رهط من الكتاب والنقاد) بمفادة خطاب معرفي أو حتى معرفي نقدي، فإنه– في بنيته الخفية وما يقترب من بنيته السطحية– خطاب إيديولوجي مُمعرف وخطاب معرفي مأدلج))[2].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المرجع السابق، ص15.

[*]– **طيب تيزيني: Tayyib Tizini** باحث ومفكر وناقد وفيلسوف سوري، ولد سنة 1934م، من أنصار الفكر الماركسي العربي. صاحب مشروع فكري بعنوان: "رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة" من أهم مؤلفاته نذكر: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" 1971م، " الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى"1982م، " من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي"1996م، "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"1997م، وغيرها من الأعمال الكثيرة. توفي سنة 2019م

[2]– طيب تيزيني، **من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية**، دمشق، دار المجد، 1996، ص49.

لقد اتجه "**طيب تيزيني**" إلى رفض كل النماذج الثقافية، المتعاقبة، التي حاولت التقليل من شأن النموذج الماركسي اللينيني كنموذج بديل في إطار إشكالية الحداثة من جهة، كما رفض ربط هذا المنهج بأروبا و"**بكارل ماركس**" خاصة، والتقليل من شأنه فهو نموذج دخيل لا مستقبل له في المنافسة. والفوز على النماذج الأخرى.

لكن النموذج الماركسي اللينيني حسب "**طيب تيزيني**" منهج تاريخي بشري لا تفلت منه ثقافة من الثقافات ولا ديانة من الديانات فهو جامع مانع. وهذا ما جعله يتجه إلى العصر الجاهلي قبل الإسلام ويبحث في الجذور التاريخية في إطار سيرورة التاريخ وبالتالي إمكانية ربط الإسلام نفسه وبما حمله من تراث بالتجارب الإنسانية السابقة. وبمعنى آخر فإن الشروط المادية هي الأصل في كل المجتمعات من حيث تفسيرها وتغييرها. ((تبرز في مقدمة تلك المسائل إشكالية "العصر الجاهلي". فلقد مارس هذا التعبير، من موقع الإسلاموية، وظيفة إيديولوجية ذات شقين. فمن طرف أو، عمل على تهميش العصر أو العصور السابقة على نشوء الإسلام وعلى إدانتها وتسفيهها، وذلك حيث اعتبرها زمن الجاهلية الإيديولوجية الدينية والاجتماعية عموما واطلاقا. أما عن الطرف الآخر، فقد نهض ذلك التعبير بمهمة "الإيقاع" بين المؤرخين، والتاريخ العربي– وكذلك العالمي– من جهة أخرى.))[1]. وقد يحدث هذا في جميع الثقافات البشرية عندما تفتقد هذه الأخيرة إلى الموضوعية وإلى النقد التاريخي. ((–إذ أن هؤلاء منساقين تحت تأثير. مقتضيات عملية التهميش والإدانة والتسفيه تلك لتاريخ ما قبل الإسلام– وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام المصادر الإسلاموية التالية: إن التاريخ الحق هو ذلك الذي يبدأ بالإسلام، ومن ثمة، فإن ما قبله مدان تاريخيا))[2].

---

[1]– طيب تيزيني، **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة**، دمشق، 1982، ص10.

[2]– المصدر نفسه، ص10

نعم، الإسلام يَجُبُ ما قبله لم يشر صراحة "**طيب تيزيني**" إلى هذا النص الديني الذي يحدد كل شيء لبداية الإسلام فهو لم يتوقف عنده بل حاول جاهدا، في إطار نموذجه، القيام بعملية تركيبية في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي والعودة به إلى البدايات الأولى قبل الإسلام. وقد كان الدكتور "**طه حسين**" قد أشار، من قبل، في كتابه " في الشعر الجاهلي"، وهو الكتاب الذي كان قد أخلط أوراق النموذج السلفي كله، لأنه أعطى للعصر الجاهلي مكانة أخرى في تاريخ التراث العربي الإسلامي غير التي كانت سائدة. إذ قد يلاحظ على النموذج السلفي الإسلامي أنه في كل تفاسير القرآن الكريم يعود إلى الشعر الجاهلي للزيادة في الفهم أو التأويل لكنه من جهة أخرى، وفي نفس الإطار، يهاجم المرحلة الجاهلية ويتهمها بكل الصفات القبيحة. بما فيها الاسم فلفظ "الجاهلية" قبيح وليس بمليح.

ويتهم "**طيب تيزيني**" كل النماذج المنافسة أنها نماذج "لا تراثية" و "لا تاريخية" فهي من جهة لم تعد إلى التراث الحقيقي ذو البعد العميق في التاريخ ومن جهة أخرى لم تتقيد بالتاريخ الحقيقي لتطور ونمو المجتمع العربي. يقول "**طيب تيزيني**": ((كان أمرا على غاية الضرورة والأهمية أن نقوم بعرض موسع وشامل وعلى نحو نقدي للفكر، اللاتاريخي اللاتراثي بصيغه المتعددة في مواقفه من التاريخ والتراث العربي. أما ضرورة وأهمية هذه الخطوة فإنهما تمكنان في أن أية محاولة جديدة للتصدي لذينك الحقلين تجد نفسها، ضرورة، وبشكل أو بآخر، مدعوة لأخذ موقف من دفء الفكر اللاتاريخي اللاتراثي.))[1].

ولكن "**طيب تيزيني**" يستثني بعض النماذج الرائدة مثل "**نموذج طه حسين الأدبي**". الذي لم يكتب له النجاح، كنموذج بديل، لأسباب تتعلق بعوامل كثيرة منها

[1]– طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**، ج1، ط2، بيروت، دار ابن خلدون، 1972م، ص221.

اللاتاريخية واللاتراثية التي سيطرت على كل النماذج المنافسة في تلك المرحلة. وقد وصل الأمر إلى رفع دعوة قضائية تتهم "**طه حسين**" وتحاول سجنه.

إن تحقيق الفوز ومحاولة التقدم يعتبره "**طيب تيزيني**" ثورة حقيقية تدفع الأمة إلى الأمام وتخرجها من دائرة التخلف وتحررها من مظاهر الاستبداد والاستغلال.((ومما لاشك فيه أن تحقيق الثورة بأبعادها تلك في الوطن العربي (البعد الاجتماعي الاشتراكي، بما في ذلك التوحيد القومي والبعد الثقافي، والبعد التراثي)، سوف يحمل في أحشائه حصيلة عملية الانتقال من وضع ثقافي تحدده فئة من المثقفين، إلى وضع ثقافي جديد يحدده الشعب أو الجماهير العربية، المكونة من الطبقات العاملة الكادحة التي تمتزج مصالحها الموضوعية والذاتية بآفاق التقدم الثوري في الوطن العربي.))[1].

إنه نموذج الشعب الذي يجهز نفسه للدفاع عن مصالحه وأصوله وتراثه وهويته الحقيقية بصفة عامة ضد الآخر. وكل هذا يتم بعد أن يفهم الشعب الحقيقة التي لم تعطى له على صورتها الصافية. ((فالثورة الثقافية تلك لا تلح على علاقتها بالتراث العربي الفكري فحسب، وإنما – وهذا الأمر ضروري– تدخل ضمن مهماتها الرئيسية أيضا قضايا النقد الثوري(الماركسي) للإيديولوجيات البورجوازية الاستعمارية التي وفدت إلى الوطن العربي مع عملية الغزو الثقافي الاستعماري منذ أواخر القرن التاسع عشر، وللإيديولوجية الاقطاعية المتمثلة بمجموعة لا تحصى من التقاليد والخرافات والامثال والتصورات الفلسفية البدائية والتي تمتلك رقعة كبيرة من الخريطة الثقافية الأيديولوجية للطبقات الاجتماعية كلها في هذا الوطن))[2].

لكن قد يكون العكس هو الصحيح فالأمر في مثل هذه الحالات يكون نسبيا جدا فالطبقات الاجتماعية التي تتخبط في التخلف والجهل قد تكون أقل مما اعتقد "**طيب**

---

[1]– طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**، المصدر السابق، ص378.

[2]– المصدر نفسه، ص379.

تيزيني". لكن بالنسبة "للثورة النموذج" أو" نموذج الثورة" يقترب كثيرا من العلاقة بين نموذج "**كارل ماركس**" ونموذج "**توماس كوهن**". إذ توجد عدة دراسات تحاول، جادة، الجمع بينهما أي، بين النموذجين، في مقاربة منهجية رفيعة المستوى فنموذج "**طيب تيزيني**" يقترب كثيرا في بنيته وخلفياته من نموذج "**توماس كوهن**". إذ أنه يعود كلية إلى التاريخ ليؤسس عليه كل شيء وهذا نفسه ما كان قد قام به "**كارل ماركس**" كذلك. عندما صرح في بيان الحزب الشيوعي قائلا: ((إن تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا هو تاريخ الصراع الطبقي))[1]. وهو ما فعله "**توماس كوهن**" بالضبط عندما صرح قائلا: ((إن الهدف من هذه الدراسة، هو صياغة مفهوم مختلف كليا عن العلم، ومنبثق من السجل التاريخي للبحث العلمي ذاته.)).[2]

والمقصود بالبحث العلمي، هنا، هو الثقافة الاجتماعية العالمة في كل المجتمعات وفي كل العصور. لقد حاول "**طيب تيزيني**" من خلال قراءة "**ماركس**" قراءة علمية صحيحة، ومن خلال، كذلك، قراءة "**توماس كوهن**" كذلك أن يعيد بناء التاريخ بصورة واقعية صحيحة. ولا يتوقف عند الجزئية والسطحيات والسرد التراكمي للأحداث. وللواقع نفسه.

إن إعادة بناء التاريخ الحقيقي، وما يحمله من تراث، هو خطوة جريئة مسلحة بأدوات بحث علمية حقيقية ومتحررة من كل السلطات الموروثة في إطار تقدم عام ورؤية شاملة. ملمة وجامعة للأحداث. وهذا لا يمكن أن يتم بمجهود شخص واحد أو كتاب واحد أو عصر واحد. إنه تيار مستمر في الحركة يخضع لشروط عامة قد لا تبدوا للجميع.

وهذا ما جعل "**توماس كوهن**" يتجاوز النزعة الفردية والعلم التراكمي والاستقراء بصفة عامة إذ يقول: ((جرى استخدام مصطلح " النموذج الارشادي "مبكرا من

[1]– كارل ماركس، إنجلز، فريدريك، **البيان الشيوعي**، تر: محمد شريح، منشورات الجمل، ص9.

[2]- Kuhn, Thomas. S, **Structure des révolutions scientifiques**, Imprimerie chirat, Paris, 1972. P1

الصفحات الأولى من هذا الكتاب- بنية الثورات العلمية- وكانت طريقة استخدامه تتصف بالدورانية، فالنموذج الارشادي هو قاسم مشترك بين أعضاء جماعة علمية، والعكس بالعكس. فالجماعة العلمية تتألف من رجال يشتركون معا في نموذج إرشادي واحد.))[1].

إن مشروع الثورة عند "**طيب تيزيني**" مشروع جماعي ضخم، يحققه "متحد علمي" واحد، بلغة "**توماس كوهن**"، يتكئ على "المادية التاريخية" وعلى المنهج الجدلي لكنه لم يتحقق بعد. وهذا ما جعل" **محمد عابد الجابري**" يقول "ساخرا": ((مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه، بشكل يجعله يقوم بدوره في همزة الثورة وتأصيلها. العلاقة هنا "جدلية": مطلوب من "الثورة" أن تعيد بناء التراث، ومطلوب من "التراث" أن يساعد في إنجاز الثورة...والفكر اليساري العربي المعاصر التائه في هذه الحلقة المفرغة باحثا عن "منهج" للخروج منها))[2].

إنه النموذج الوضعي الذي تبناه الأستاذ "**زكي نجيب محمود**" وطرحه في ساحة المنافسة كنموذج بديل يتكفل بحل كل المشكلات والأحجيات، بطريقة علمية منهجية لتحليل التراث ومحاولة فك إشكالية الحداثة، بعدما فشلت النماذج الأخرى حسب ما اعتقده "**محمد عابد الجابري**"، يقول "**زكي نجيب محمود**": ((كنت في كتابي "تجديد الفكر العربي" قد طرحت هذا السؤال: كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم. بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذي نحياه. شريطة ألا يأتي هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاورا بين متنافرين. بل يأتي تظافرا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللُحمة والسدا؟ ثم حاولت أن أقدم عن هذا السؤال

[1]- Kuhn, Thomas. S, **Structure des révolutions scientifiques**, Imprimerie chirat, Paris, 1972. p.223

[2]- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المصدر السابق، ص15

جوابا...وكان جوابي عندئذ هو أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلها موضع البحث))[1].

ويحاول الأستاذ "**زكي نجيب محمود**"، وهو الذي تبنى المنهج الوضعي والفلسفة التحليلية عموما، أن يطرح إشكالية الثقافة العربية الإسلامية طرحا مبسطا وواضحا للجميع. وهو كيف نعيش، عصرنا بكل خصوصياته، دون أن نقطع الصلة مع ماضينا؟ في إطار تزاوج شرعي نأخذ فيه من أجدادنا وجهات نظرهم إلى الطبيعة والحياة دون غيرهما.

ولكن هذا لم يشفع للأستاذ "**زكي نجيب محمود**" إذ كان قد تعرض لهجوم عنيف في الخمسينيات من القرن الماضي وذلك بعدما نزل كتابه "خرافة الميتافيزيقا" إلى السوق. فقد اختلط على الناس مفهوم لفظ "الميتافيزيقا" إذ ربطه البعض بالدين الإسلامي مباشرة. فمن قال الميتافيزيقا قال الدين الإسلامي بالضرورة.

ويوضح ويحلل "**زكي نجيب محمود**" هذا الهجوم في مقدمة الطبعة الثانية لهذا الكتاب الذي صدر سنة 1983م بعد أن غير عنوانه إلى "موقف من الميتافيزيقا" فيقول: ((كان أوجع نقد وأبشعه، هو أن اختلط الأمر على الناقدين فخلطوا بين فلسفة ودين، حتى خيل إلي يومئذ أن بعض هؤلاء الناقدين- على الأقل- لم يقرأوا من الكتاب شيئا، وهم إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوانه- في طبعته الأولى- "خرافة الميتافيزيقا"، قائلين لأنفسهم شيئا كهذا: الميتافيزيقا هي ما وراء الطبيعة وما وراء الطبيعة هو الغيب، وأيضا هو الله سبحانه وتعالى، وإذن فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الديني خرافة عند مؤلف هذا الكتاب))[2].

---

[1]- زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، مطابع الشروق، بيروت، د.ت، ص7.

[2]- زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، مصر، دار الشروق، 1983م، مقدمة الكتاب: ص د- و.

وبالفعل، فإن القراء الذين لا يملكون أدوات القراءة الصحيحة قد يقعون في مثل هذا الخلط. ((نعم، إنهم خلطوا بين فلسفة ودين...لأن هناك نوعا ثانيا من الميتافيزيقا مقبولا عندنا...هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحيا أوحي به إليه))[1].

يبدوا أن الهجوم على "**نموذج زكي نجيب**" محمود الوضعي لم يتأخر كثيرا بعد "خرافة الميتافيزيقا" وهو الكتاب الذي أحدث ضجة في جميع طبقات الثقافة العربية الإسلامية في وقته ولكن "**زكي نجيب محمود**" لم "يصحح الخطأ"، في وقته، بل تركته إلى الربع الأخير من القرن العشرين. وذلك بتغيير عنوان الكتاب من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا" واعتقد، جازما، أن هذا يكفي في تصحيح ما رسخ في الأذهان.

ثم أنه أعطى لمفهوم الميتافيزيقا معنيين مختلفين فهي من جهة جملة القضايا الفارغة من المعنى والتي لا يمكن اختبارها بالعودة إلى الواقع إذ أنها لا تشير إلى أي شيء في الواقع، مع العلم أن لكل علم واقعه الخاص ولهذا تسمى قضايا فارغة.

وهي من جهة أخرى، عنده، لها معنى عندما يتعلق الأمر بالوحي والنبوة. لكن هذا لا يستقيم مع النموذج الوضعي تاريخيا لأن القضايا عندهم إما تحليلية وهي قضايا الرياضيات والمنطق عموما. وإما تركيبية وهي قضايا العلوم الطبيعية وما دار في فلكها وإما فارغة من المعنى وبالتالي ليس لها معنى في كل الظروف.

ويبدوا أن هذا التصنيف" الجديد" للميتافيزيقا قد استمده "**زكي نجيب محمود**" من التراث العربي الإسلامي العالِم نفسه إذ كان أجدادنا قد وضعوا حدا فاصلا بين الفلسفة كميتافيزيقا دخيلة وبين الدين كوحي منزل. وقد أشار إلى "**أبو حيان التوحيدي**" إلى ذلك في كتابه "الامتاع والمؤانسة" في إجابة، عن سؤال، للشيخ "**أبي سليمان المنطقي السّيجستاني**" **(محمد بن بهرام)** إذ قال: ((إن الشريعة مأخوذة عن الله– عز وجل–

[1]– زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، مصر، 1983م، مقدمة الكتاب: ص و

بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجبه العقل تارة، ويجوّزه تارة، لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبيّنة، وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه، والغوص فيه، ولابدّ من التسليم للداعي إليه، والمنبِّه عليه، وهناك يسقط (لِمَ) ويبطل(كيف) ويزول (هلاّ) ويذهب (لو) و(ليت) في الرّيح)).[1]

قد كان هذا في القرن الرابع للهجرة حيث بلغت الفلسفة الإسلامية مراتب عليا، وبلغت كذلك، علوم الدين وعلم الكلام نفس المراتب. لكن الغريب في الأمر أن "**زكي نجيب محمود**" يعود إلى التراث للبحث فيه عن سند قوي يساعده في تحليل مفهوم الميتافيزيقا بوجه من الوجوه بحيث تكون من جهة قضايا ميتافيزيقا فارغة من المعنى ومن جهة أخرى قضايا ميتافيزيقيا صحيحة ويفرض ذلك على قرائه.

وهذا لم يقل به الوضعيون جميعا ثم أن "**زكي نجيب محمود**" تعهد بأن يأخذ من تراثنا ومن أجدادنا الذين بنوا هذا التراث الضخم، قلت، أن يأخذ منهم وجهات نظرهم، فقط، بعد تجريدها من المشكلات التي تناولتها. ولكنه هنا لم يتقيد بهذا الشرط. إذ أخذ من أجدادنا مفهوما جديدا للميتافيزيقا ألا وهو الإيمان بالغيب وما يحمله من تفاصيل. واعتباره قضية صحيحة "غير قابلة للتكذيب" لأنه وحي يوحى.

وقد كان الفيلسوف "**الفارابي**" قد حاول، من قبل، التوفيق بين الحكمة والشريعة. إذ جعل الدين مثالات لما في الفلسفة. يقول "**الفارابي**": ((والملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة، فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة...فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتأخذ في الملة بلا براهين. فإذن الجزآن اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة... فإذن الفلسفة هي

[1]– أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، المكتبة العصرية، ج1، بيروت، 2011، ص164.

التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة.))[1]. بهذا يكون "**الفارابي**" قد أرجع الدين كله إلى الفلسفة بصور بسيطة وسطحية حتى يتسنى للناس فهمها.

فتعهد "**زكي نجيب محمود**"، إذن، بأن يأخذ من التراث وجهات النظر فقط، دون شيء آخر، يحمل في طياته نفي كل ما هو علمي في هذا التراث و((هو في تقديره يسعى نحو" فلسفة علمية" ترفض "خرافة الميتافيزيقا" وترفض معها ما تعتبره دون الميتافيزيقا. هناك تعارض تام ومطلق بين الحضارة المعاصرة (وهذه تتطلب على الساحة العربية ضرورة اقتباس كافة أساليب العلم والتقنية واتخاذ التحليل العلمي للأفكار واللغة...إلى آخر العناصر المماثلة في قاموس الفلسفات الوضعية) وبين التراث (والتراث في هذا القاموس مرادف لكل ما في الماضي وينتسب إليه ومن حيث هو كذلك) من حيث هو: مرحلة ما قبل علمية، فإنه لا حاجة بنا إليه.))[2].

فالمفارقة، هنا، هي أن" **زكي نجيب محمود**" رفض الميتافيزيقا في التراث، أي كل ما هو دخيل واحتفظ بالوحي الإسلامي دون غيره وهذا ما جعله أقرب من "**نموذج شبلي شميل**" وأبعد من "**نموذج جمال الدين الأفغاني**".

لكن رفض الميتافيزيقا "غير الدينية" هو في حقيقته رفض للدين نفسه، لأن "ميتافيزيقا الدين" تابعة "لميتافيزيقا العقل" والنبي تابع لفيلسوف. ((تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي بل تفوق مرتبة النبي، باعتبار أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله، في حين النبي يتلقى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعال في عقل الفيلسوف أو في مخيلة النبي يتلقاه من الله))[3]. وبهذا يكون" **زكي نجيب**

---

[1]- أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، حققها وقدمها محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط2، 1991، صص46- 47.

[2]- سعيد بن سعيد، **التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث**، مجلة دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث دار البيضاء المركز الثقافي العربي، صص9- 10.

[3]- محمد عابد الجابري، **السينوية أصولها وفصولها**، مجلة دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص19.

محمود" قد وقع في نفي الدين من حيث أراد اثباته. إذ أن "النموذج الإرشادي" الوضعي "**لزكي نجيب محمود**" هو نموذج دخيل، بكل ثقله، إلى المنافسة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية الحديثة. وهي الساحة التي تخضع لسلطة الدين الاجتماعية بكل صورها.

ولكن "**زكي نجيب محمود**" لم يتوقف هنا بل راح يبحث في التراث العربي الإسلامي عن إنتاج معرفي علمي معين لينقض عليه ويلغيه حتى لا يبقى من التراث سوى "وجهات النظر" تلك التي تستطيع أن تدفع الأمة إلى الأمام إذا اعتمدت على نموذج علمي دخيل ثبت نجاحه في أمة أخرى.

وفي هذا الإطار اجتهد "**زكي نجيب محمود**" في ابطال موقف "**ابن خلدون**" من الفلسفة. فقد خصص "**ابن خلدون**" فصلا كاملا في كتابه "المقدمة" في إبطال الفلسفة وإتهام فساد منتحليها. اذ يعتقد "**زكي نجيب محمود**" أن إبطال "**ابن خلدون**" للفلسفة وإتهام منتحليها بالفساد بهذه الطريقة التي عرضها هو إبطال للعلم والعلماء بالضرورة.

فبعد أن عرض "**زكي نجيب محمود**" في كتابه "من زاوية فلسفية" رأي "**ابن خلدون**" في الفلسفة، وهو نفسه رأي الإمام" **الغزالي**" والأشاعرة عموما. بين مواضع التناقض بين أن يكون "**ابن خلدون**" عالما وفي نفس الوقت يلغي العلم وفي نفس الوقت يلغي هو نفسه العلم. يقول "**ابن خلدون**": ((اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان، يهتدى إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكميّة الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها، حتى يقفه

نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر))[1]. وبالفعل فإن العلوم الطبيعية تعتمد على الاستقراء وهذا الأخير يعتمد على الحواس.

((والثاني هو العلوم النقليّة الوضعيّة، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعّي، ولا مجال فيها للعقل، إلاّ في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول...بوجه قياسي، إلاّ أن هذا القياس يتفرّع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل. وهو نقلّي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرّعه عنه.))[2].

هذا التصنيف للمعرفة البشرية (عقلي ونقلي) ينسجم مع ما سبق عصر "**ابن خلدون**" ومع ما عاصره. يقول "**زكي نجيب محمود**": ((ننتقل بعد هذه المقدمة إلى موضوعنا الرئيسي، وهو موقف "ابن خلدون" من الفلسفة، ثم تعقيبنا على هذا الموقف، يقول– في الفصل الذي عقده لذلك– ما مؤداه أن قوما من عقلاء النوع الإنساني قد زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، يدرك بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية إنما يكون بالرجوع إلى النظر العقلي، وهؤلاء يسمون فلاسفة، وهؤلاء الفلاسفة قد وضعوا قانونا يهتدى به العقل في نظره عند التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق.))[3].

إن "**زكي نجيب محمود**" يقصد بهذا بعض الفلاسفة المسلمين، الذين اعتقدوا أن العقل كفيل بمعرفة الطبيعة وما وراء الطبيعة. وقد عبر عن ذلك أحسن تعبير "**ابن طفيل**" في قصة "حي ابن يقضان". الذي عرف الطبيعة وعرف الله بعقله دون العودة إلى رسول أو نبي. ((وخلاصة رأيهم أن العقل هو الفيصل في الأمور، وأن طريقة العقل هي أن ينزع المعاني المجردة من الموجودات الحسية، فيجئ كل معنى مجرد

---

[1]– ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج1 من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد، تحقيق: المستشرق الفرنسي: أ. م. كاترمير، طبعة باريس1858، المجلد2، مكتبة لبنان، بيروت، 1992، ص385.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، **مُقدمة ابن خلدون**، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المرجع السابق، ص385.

[3]– زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، بيروت، ط1، 1979م، صص 143– 144.

صالحا لأن ينطبق على جميع مفردات النوع الواحد " كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع"، وتسمى هذه المعاني التي جردناها من المحسوسات بالمعقولات الأوائل))[1]. إنها المبادئ الأولية للتفكير البشري. ولا يوجد مصدر آخر لذلك. ((ثم تجرد من تلك المعاني الكلية معان أخرى أعم منها، ومن هذه المعاني الأخرى تجرد معان ثالثة، وهلم جرا، إلى أن ينتهي التجريد بنا إلى المعاني البسيطة الكلية، المنطبقة على جميع المعاني والمفردات الجزئية، ولا يكون منها تجريد إلى ما هو أبسط منها- إذ هي قمة التجريد والبساطة- وهذه المجردات كلها إذا ما تآلف بعضها مع بعض، كان الحاصل هو "العلوم" وهي تسمى بالمعقولات الثواني.))[2]. وهذا التجريد للمعاني المجردة يشمل علوم الرياضيات والمنطق كذلك. ((ويرى الفلاسفة أنه إذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة- أي في العلوم- نظرة تقوم على البرهان العقلي اليقيني، استطاع أن يتصور الوجود على حقيقته، ثم يزعم الفلاسفة- هكذا يقول ابن خلدون- أن سعادة الإنسان مرهونة بهذا الإدراك العقلي للموجودات كلها))[3]. وبالفعل هذا ما تعارف الفلاسفة عليه منذ "**سقراط**" إلى "**ابن رشد**" ولكن كبار الأشاعرة ومنهم "**ابن خلدون**" لا يوافقون على هذا بل يجوزون الشرع على العقل. وهذا ما جعل "**ابن خلدون**" ((يستنكر هذه النتيجة التي يراها عجيبة، وهي أن يكون الإنسان قادرا- بحكم عقله وحده- أن يصل إلى التمييز الخلقي بين الفضيلة والرذيلة، حتى "ولو لم يرد شرع" بعينه على هذا التمييز، ولو صح هذا لاستغنينا بالعقل عن الشرع، وهو عنده محال.))[4].

بهذه الفقرات يكون "**زكي نجيب محمود**" قد عرى نموذج "**ابن خلدون**" من كل عقلانية من خلال عرضه لموقف "**ابن خلدون**" من الفلسفة الذي قيد به العقل البشري

[1]- زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، المصدر السابق، ص ص 144

[2]- المصدر نفسه، ص144.

[3]- المصدر نفسه، ص144.

[4]- المصدر نفسه، ص144.

في إطار معين لا يمكن تجاوزه وهو بهذه الحجج نفسها يبطل العلم كذلك. فالعلم نشاط عقلي لا علاقة له بالوحي. فيكون "**ابن خلدون**" اذن قد أبطل العقل.

وعليه كيف يكون "**ابن خلدون**" عالمًا ومؤسسًا، عند الكثير من الناس، لعلم الاجتماع وفي نفس الوقت واضعا للأسس جديدة لعلم التاريخ وخاصة النقد المادي للوثائق التاريخية وللكذب في التاريخ.

لقد حاول "**زكي نجيب محمود**" أن يوقع "**ابن خلدون**" في التناقض. لإبطاله للفلسفة والعلم معا وهو في نفس الوقت يعتقد أنه عالم ومؤسس لعلم جديد وهو "علم العمران". وعلى هذا الأساس يكون نموذج "**زكي نجيب محمود**" الوضعي في تحليله للتراث. والاكتفاء منه، فقط، بوجهات نظر أجدادنا دون معارفهم ومناهجهم "العلمية".

فعن السؤال ماذا نأخذ من التراث؟ وماذا نترك؟ وهو السؤال" المذبحة" حسب "**جورج طرابيشي**"* فتجريم التراث أو تبرأته ليس هو المطلوب لأنه لا يتضمن الحقيقة الموضوعية التاريخية لهذا التراث. يقول "**جورج طرابيشي**": ((إن داعية تجديد الفكر العربي، الذي ينمي نفسه إلى الوضعية المنطقية تارة وإلى الفلسفة التحليلية طورا، أي إلى النزعتين الفلسفيتين الأكثر تعاليا على الإيديولوجية والأكثر ادعاءً للانعتاق من إسارها، لا يحجم مع ذلك، فيما يتعلق بالموقف من التراث العربي الإسلامي، عن تنفيذ مناورة تكتيكية تسفّ حتى عن المستوى الاستراتيجي الذي هو مستوى عمل الأيديولوجيا الجديرة حقا بهذا الاسم.))[1]. يبدوا أن "**جورج طرابيشي**" تجاوز ظاهر النص إلى باطنه وراح يحكم على نوايا "**زكي نجيب محمود**". ((ومهما يبد حكمنا قاسيا، بل هجائيا، فإننا لا نكتم القارئ أننا ما استطعنا أن ندفع عنا، ونحن نتابع الأداء

---

*– **جورج طرابيشي: Georges Tarabichi** مفكر وكاتب ولد سنة 1939م، مترجم عربي سوري وصاحب عدة مؤلفات نذكر منها: "معجم الفلاسفة"، "المثقفون العرب والتراث"، "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة"، توفي سنة 2016م.

[1]– جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، بيروت، دار الساقي، ط3، 2012، ص58.

المناور لداعية تجديد الفكر العربي، الشعور بأننا أمام فصول متلاحقة ومكررة من تمثيلية واحدة كان يمكن أن يكون عنوانها "عودة الابن الضال...الكاذبة"))[1].

يشكك "**جورج طرابيشي**" في كتابات "الابن الضال" وهو "**زكي نجيب محمود**" وهي الكتابات المتأخرة التي "تتبرأ" من الغرب ومن ثقافته. ((وبالفعل، كان زكي نجيب محمود هو نفسه من تحدث، في مقدمة كتاب توبته المزعومة، عن "صحوة قلقة" انتابته وجعلته يكتشف، بعد أن قطع من العمر شوطا قصيا في صحبة الفكر الأوروبي أنه لم يكن إلا ابنًا ضالاً))[2].ولكن لماذا تكون هذه الضلالة مزيفة؟ لأن "**زكي نجيب محمود**" لم يجد في التراث ما ينفع العصر. ((أقول إني وجدت في هذه العبارة مفتاحا للموقف كله، فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم، تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجح منها، كان لابد من اطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون.))[3].

وبالفعل فإن التراث، كله أو بعضه، يجب أن يترك جانبا عندما يفقد وظيفته التي وجد من أجلها وبالتالي يتحول إلى نموذج ميت. يعجز عن إيجاد حلول لما هو راهن. و((بعبارة أخرى: إن الثقافة – ثقافة الأقدمين أو المعاصرين– هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين.))[4].

إنها البراغماتية نفسها تقرأ تراثنا بوسائلها الخاصة، فتأخذ ما ينفع منه وتطرح ما يضر.

---

[1]– جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، بيروت، دار الساقي، ط3، 2012، ص58.

[2]– المرجع نفسه، صص 59– 60.

[3]– زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، ط3، بيروت، 1974، ص18.

[4]– المصدر نفسه، ص19.

إنها هذه القراءة البرغماتية للتراث العربي الإسلامي مستمدة، بكل وضوح من الثقافة الغربية، وخاصة من براغماتية النماذج الفلسفية الأنجلوسكسونية، فهي لا تنظر إلى الأفكار إلا إذا كانت ناجحة ومفيدة. فالصحيح هو ما ينفعنا. وعلى هذا الأساس فإن "**زكي نجيب محمود**"، ومن خلال النص السابق يوقع نفسه في مغالطة، حسب "**جورج طرابيشي**"، فعندما حاول إبعاد التراث من ديناميكية الحياة المعاصرة بحجة أنه فقد كل عطاء وأصبح جثة هامدة لا روح فيها.

ولكن من جهة أخرى ما ذا عساه أن يقدم هذا التراث، اليوم، من حلول وأفكار لمشاكل الحياة المعاصرة للأمة العربية التي تعيش التخلف الشامل؟ إنه، كما يبدو، عاجز تماما عن تقديم أي شيء. فهو عند البعض منا أصبح عاجزا عن تقديم أي حلول لأبسط المشكلات حتى أن لسانه، أي اللسان العربي المبين، لا يستطيع أن يصف الواقع المعيش ولا يستطيع أن يتواصل مع غيره. ولا يستطيع أن يترجم وينقل ما يحدث عند الأمم المتحضرة من إبداع وتقدم سريع. وهو عند البعض الآخر يتوفر على كل شيء ويقدم حلولا لكل شيء ففيه توجد الحقائق المطلقة الدنيوية والأخروية ولا يمكننا أن نتقدم إلى الأمام إلا بالعودة إليه. وهو عند البعض الآخر يقدم بعض الحلول لمشاكلنا الراهنة. ومع علينا سوى غربلته وانتقاء ما يصلح وترك ما يضر. فيمكننا مثلا المحافظة على الصلاة مع ممارسة رياضة الكونغ فو Kung-fu في نفس الوقت.

إن هذه النماذج، حتى وإن افترضنا حسن النية فيها، حاولت جاهدو تقديم حلول جذرية لأزمة الفكر العربي الحديث وإشكالية تخلفه وطموحه إلى "حداثة" "تنويرية" تخرجه من الظلام إلى النور.

ولكن هذه "اليقظة" لم تستطع ممارسة البحث العلمي بكل شروطه من موضوعية ونسبية إلى آخره. واكتشاف الحلول الصحيحة للمشكلات المطروحة وبالتالي التقدم نحو الأمام، وبالتالي تجاوز ما هو سائد. وبناء تصور نموذجي جديد. يكون بديلا عن النماذج الأخرى ويحقق التقدم والفوز.

ولما تعذر هذا التقدم، في إطار هذه المنافسة ولم يفز أي نموذج إرشادي ويطرح نفسه بديلا في بناء تصورات جديدة. وآليات تفكير جديدة ورؤية منسجمة في إطار نموذج ثقافي لمتحد علمي يفرض سلطته وقدرته على الجميع.

قلت، لما تعذر هذا عند "المشارقة"، ظهر نموذج جديد عند "المغاربة" كما يقول "**جورج طرابيشي**" في كتابه "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" " وهو النموذج الإبيستيمولوجي الذي طرحه "**محمد عابد الجابري**" كنموذج منافس وواثق من نفسه ومن قدراته على الفوز.

لقد أكد "**محمد عابد الجابري**"، وهو في ذلك متفق تقريبا مع "**زكي نجيب محمود**"، أن تراثنا رغم ضخامته وتنوعه وامتداداته في التاريخ إلا أنه أصبح عاجزا تماما. ولم يبقى فيه ما يصلح لنا اليوم على المستوى المعرفي العلمي والفلسفي إلا "الروح الرشدية". فلا جديد فيه يمكن توظيفه وهذا ما يجعلنا ننتقل إلى نموذج بديل في قراءة إشكالية التراث والمعاصرة في الفكر العربي الفلسفي المعاصر.

المبحث الثاني:

أزمة النماذج السلفية السائدة و"ثورة"

البديل الإبيستيمولوجي الجديد

المبحث الثاني:

أزمة النماذج السلفية السائدة و"ثورة" البديل الإبيستيمولوجي الجديد

يبدأ "**محمد عابد الجابري**" نموذجه الثقافي الضخم بوضع قاعدة إبيستيمولوجية كمنطلق لمشروعه من خلال كتابه "نحن والتراث" الذي صدر سنة 1980م. وقد كانت بداية هذا المشروع برفض كل النماذج الثقافية السائدة والمتنافسة. وهي القراءات المتعددة للتراث العربي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر. وهي كلها قراءات إيديولوجية تفتقر إلى أدنى(درجات) الموضوعية. ويواصل "**محمد عابد الجابري**" نقده لهذه النماذج وقراءاتها للتراث على أنها نماذج "سلفية" في مجملها وفي تصوراتها وفي مناهجها وفي رؤيتها للماضي وللحاضر وللمستقبل.

وقد بين "**الجابري**" افتقار هذه النماذج إلى أدنى شروط البحث العلمي. وخاصة الموضوعية منها والتاريخية.

فكل هذه النماذج الثقافية المتنافسة في قراءتها للتراث لم تكن موضوعية ((فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية. اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص...والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل. ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع "السلف" الذي يتحصن به كل منها))[1].

ويكون "**الجابري**" بهذا قد أخرج كل النماذج الثقافية، منذ البداية، من دائرة البحث العلمي. البحث الذي يكون منضبطا بقواعد متعارف عليها. وهذه الأخيرة جوهرها الموضوعية كشرط أساسي للتمييز بين "العلم واللاعلم".

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص16.

إن الخطأ المنهجي لهذه النماذج الثقافية في قراءتها للتراث تكمن في طريقة تفكيرها كذلك. ((الطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى بـ "قياس الغائب على الشاهد". وهكذا سواء تعلق الأمر بالاتجاه الديني أو القومي أو الليبرالي أو اليساري من اتجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر، هناك دوما "شاهد" يقاس عليه "الغائب". الغائب هنا هو "المستقبل" كما ينشده أو يتصوره كل من هذه الاتجاهات، أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه ("مجد حضارتنا" بالنسبة للتيار السلفي...إلخ).)).[1]

إن عجز النماذج الثقافية السائدة على إيجاد حلول جذرية لإشكالية التخلف وللمشكلات التي ولّدتها هذه الإشكالية، وهي كثيرة جدا، وعدم إحداث الثورة الثقافية المرجوة لتجاوز ما هو قائم. وأدلجت الواقع الاجتماعي في خطابات مملة جعل "**محمد عابد الجابري**" يتجاوز الطرح الإيديولوجي، الذي لا ينتج سوى الإيديولوجية للأزمة ويمارس التحليل الإبيستيمولوجي. الذي يسعى إلى ضبط البنية الفكرية للعقل العربي وأدوات تفكيره نفسها. أي إلى الآلة المفكرة التي تنتج الأفكار وليس إلى الأفكار ذاتها.

إنه التحليل الإبيستيمولوجي للنماذج العربية الحديثة والمعاصرة التي قرأت التراث قراءات متعددة ولكن بطريقة منهجية واحدة.

هذا، هو إذن، ما بشرنا به النموذج الإبيستيمولوجي "**لمحمد عابد الجابري**" لقراءة التراث وقراءة النماذج الأخرى التي قرأت التراث من زاوية إيديولوجية.

ويعتقد "**محمد عابد الجابري**" أن آلية القياس، قياس الغائب على الشاهد، كانت منذ البداية تشكل بمفردها الأساس المنهجي والمنطقي الذي شيدت عليه كل العلوم العربية الإسلامية. وهذا ما يجعل كل معرفة جديدة في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة تبحث عن قديم يقاس عليه الجديد. ولا يمكن لأي جديد معرفي أن

[1] – محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص17.

يتسرب إلى هذه الثقافة من جهة. ومن جهة أخرى ما لم يكن لديه قديم يتكئ عليه. وهكذا أصبح كل جديد في الثقافات العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة يبحث له عن أصل قديم في تراثنا.

إن هذه الآلية الذهنية "للعقل العربي" ترسخت فيه وتوارثت عبر الأجيال حتى أذابت "الزمان والتطور" إلى درجة السكون الممتد. وبالتالي أصبحت سلطة ذهنية تتحكم في كل نشاط عقلي. ولهذا حكم "**الجابري**" على النماذج الفكرية التي تعاملت مع التراث بأنها نماذج لا تاريخية[1].

لقد بدأ "**الجابري**" نموذجه بتحديد الإشكالية من جديد، إشكالية الحداثة للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، في إطار جديد هو الإطار الإبيستيمولوجي بحيث يكون التحليل النقدي فيه منصبا على العقل العربي ذاته وليس على إنتاجه المعرفي. ((إننا نعتقد أن الدعوة إلى "تجديد الفكر العربي" أو "تحديث العقل العربي" ستضل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من "عصر الانحطاط" وأول ما يجب كسره- عن طريق النقد الدقيق الصارم- هو ثابتها البنيوي: "القياس" في شكله الميكانيكي الذي شرحناه. إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة إبيستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر))[2].

إن التحرر من النماذج الثقافية العربية الإسلامية، الموروثة والسائدة، ومن آلياتها الذهنية هو ما يسميه "**الجابري**" بالقطيعة الإبيستيمولوجية. ((القطيعة الإبيستيمولوجية تتناول "الفعل العقلي". والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والاشكالية التي توجهها والحقل

[1]- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص19.

[2]- المصدر نفسه، ص 20.

المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول: أن هناك قطيعة إبيستيمولوجية.))[1].

ولكن "**الجابري**" لا يعني بالقطيعة الإبيستيمولوجية أن نتخلص من تراثنا نهائيا. ونتبرأ منه. بل المقصود بالقطيعة الإبيستيمولوجية هو ((التخلي عن الفهم التراثي للتراث))[2].

وقد كان "**توماس كوهن**" قد أشار من قبل إلى ما يشبه هذه القطيعة بين النماذج المتنافسة في العلوم الطبيعية. حيث نجد بأن "الثورة العلمية" هي ما يعرف بالانقلاب على ما هو سائد من مفاهيم وتصورات وآليات ذهنية، تدريجيا، حتى تحتل فضاء النموذج السائد وتدفعه إلى الوراء.

لقد حاول "**الجابري**" ممارسة البحث العلمي على أسسه الصحيحة. وذلك بإبراز عجز النماذج السائدة وتناقضاتها وسطحيتها وعدم "علميتها" قبل أن يطرح نموذجه البديل. ويملئ الفراغ ويندفع نحو التجديد وتقدم البحث العلمي.

ولا يخفى على أحد أن "**الجابري**" بنموذجه هذا، نموذجه الإبيستيمولوجي، يريد أن يحدث ثورة" منهجية في" بنية العقل العربي" وفي طريقة تفكيره.

وهذا ما جعل كل النماذج المتنافسة في الساحة الثقافية الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة تقف في وجه نموذج "**الجابري**" الجديد وترفضه جملة وتفصيلا.

إن هذه "الثورة" المنهجية لا تختار منهج دون آخر، رغم كثرة هذه المناهج، إذ أن القاعدة العلمية ليست في تعدد المناهج واختيار البعض على البعض الآخر.

ولكن القاعدة العلمية هي أن نفصل بين موضوع الدراسة وبين ذات الدارس. وهذا الفصل بين الموضوع والذات هو أساس كل بحث علمي جاد ومستقل عن العواطف

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص20.

[2]– المصدر نفسه، ص21.

والأهواء واللسان واللون والجنس وغيرها. يقول "**محمد عابد الجابري**": ((إن العلاقة القائمة حاليا بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين:

–مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

–مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع.

تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني)).[1]

يحاول "**الجابري**" من خلال هذا النص أن يوجه البحث العلمي، في تعامله مع التراث من قبل كل النماذج المهتمة بالموضوع إلى ضرورة التقيد بالموضوعية واستبعاد الذاتية إلى أقصى درجة ممكنة. بالإضافة إلى تجاوز الوعي العربي للتراث إلى اللاوعي حيث حكم على قراءة التراث من قبل النماذج السالفة بأنها مجرد تذكر أو استرجاع للأحداث التي مرت على وعي الإنسان العربي في مرحلة التكوين. ويقدم "**الجابري**" مثالا على هذا مستخدما اللسان العربي كنموذج، وهو اللسان الذي لم يتغير منذ أربعة عشرة قرنا، وهو الذي يحمل تراثنا ويصنعه ويحافظ عليه كما يحمل كذلك نصوصه الدينية كلها. وهي النصوص التي لا يمكن الوقوف على أسرارها وفهمها وتأويلها إلا من خلال هذا اللسان نفسه. ولهذا كانت ترجمة هذه النصوص الدينية إلى الألسن الأخرى تعتبر ناقصة في إدراك حقيقة هذه النصوص الدينية.

يقول "**الجابري**": ((اللغة العربية تحتوي قارئها لأنها مقدسة في وجدانه، لأنها جزء من مقدساته، ولذلك فعندما يقرأ به، وهو كبير، يقرأها: أوليس أثقل على القارئ العربي من كلام لا يذوب فيه المعنى في الأسلوب والأسلوب في المعنى؟ الكلام الجزل الفصيح هو الكلام المريح للذهن واللسان، الكلام الذي يخف النطق به، لأن معناه

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص22.

يندمج في أسلوبه ويسهل على الذهن استيعابه لأن دلالاته مرتبطة بموسيقاه))[1]. ثم أن القارئ العربي يبحث في التراث العربي الإسلامي على كل ما لم يجده في حاضره. ولذلك فهو يضفي أمنياته وطموحاته على النصوص التي يقرأها ويؤولها حسب حاجاته النفسية التي تسيطر عليه فتندمج فيه ويندمج فيها.

وعلى هذا الأساس ينادي "**الجابري**" أولا بفصل الذات عن التراث، الموضوع، ومن هنا تبدأ الموضوعية. ((إنها الخطوة الأولى نحو الموضوعية، والمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص، الطريقة التي نلخصها في القاعدة الذهبية التالية: يجب تجنب المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك (المسبقات والرغبات) بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه))[2].

أما الخطوة الثانية المنهجية فهي فصل الموضوع عن الذات. بحيث يكون هذا الموضوع قادرا على استرجاع استقلاله وشخصيته وهويته[3].

وهذا يتوقف **أولا** على المعالجة البنيوية يلخصها "**الجابري**" في التعامل مع فكر صاحب النص كوحدة كلية في إطار إشكالية واضحة لها قواعد مرتبة ومتسلسلة ومترابطة فيما بينها.

وثانيا التحليل التاريخي ويتلخص في ربط فكر صاحب النص بمحيطه ووسطه الطبيعي. فصاحب النص هو إنسان عاش في مجتمع له ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية إلى آخره. ومن هنا يمكن أن ننتقل من النص إلى صاحب النص إلى

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص22– 23.

[2]– المصدر نفسه، ص 23.

[3]– المصدر نفسه، ص 23.

شخصيته إلى علاقاته، إلى ما سكت عنه، أي ما كان باستطاعته أن يقوله ولم يقله لأسباب منعته. وهذا هو المهم في البحث العلمي.

وثالثا الطرح الإيديولوجي ويتلخص في المرور من النص إلى الوظيفة الإيديولوجية التي أداها هذا النص أو أُريد له أن يؤديها في إطار محدد.

وعلى هذا الأساس فإن ((فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان فصلنا بينهما لضرورة العرض، إنهما تشكلان معا اللحظة الأولى في المنهج، لحظة طلب الموضوعية. ولكن هل تكفي الموضوعية في قراءة التراث))[1].

ويضيف قائلا: ((إن المقروء هو تراثنا نحن وجزء منا " أخرجناه" من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الأنثروبولوجي في منشآته" الحضارية" أو "البنيوية" ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة ... بل فصلنه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا))[2].

إن النصوص التراثية إنتاج بشري في مجمله. كتبه أناس حملوا هموم مجتمعاتهم وعبروا عن هذه الهموم بطرق شتى، في الغالب، وعلى هذا الأساس يجب على القارئ المتمرس أن يتجاوز النصوص المكتوبة إلى ما تحمله من خفايا وخبايا أو أسرار مسكوت عنها. وكان "**توماس كوهن**" قد أشار في كتابه "بنية الثورات العلمية" إلى ما يشبه هذا. عندما وظف التحليل النفسي في فهم النصوص العلمية. وهو نفس الشيء الذي قام به "**الجابري**" لتوضيح الاستمرارية بين الماضي والحاضر والمستقبل. وقد أوكل هذه المهمة إلى ما سماه "بالحدس" ((فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها تحاول أن تطل على استشرافاها. الذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها بالذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ بهذه الأخيرة

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص24.

[2]– المصدر نفسه، ص24.

بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها))[1].

إن هذه العملية صعبة جدا تقتضي أن يكون الباحث النموذج مجهزا ومسلحا بقدرات وآليات منهجية صارمة تتجاوز ما هو معروف في علوم شتى حتى تصل إلى "الحدس الرياضي". ((إن هذا يعني أن "الحدس" الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي ولا الحدس البرجسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل نقصد حدسا خاصا هو الحدس الرياضي أقرب...إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية: تكتشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة. يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج))[2]

لكن ما الفائدة العلمية المرجوة التي تدفعنا إلى البحث عن كيفية الوصول إلى المسكوت عنه في التراث؟

يريد "**الجابري**" الوصول إلى ما سماه بـ "الهوَ" أي إلى تلك الساحة المظلمة لشخصية كتبة النصوص التراثية أو ما سماه القدماء، وخاصة الفلاسفة، بـ "المضنون به على غير أهله" وهي مقولة تطلق على ما كتبه أجدادنا ولم يصرحوا به للعامة من الناس.[3]

إنها مشكلة السلطة الاجتماعية السائدة التي تعرقل كل تقدم، وبجميع الوسائل الممكنة، وتتقوى بالعامة من الناس لتعطل بناء نماذج نيرة تغرس بذور التحرر والإقبال على الحياة وليس الإقبال عن الموت.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص25.

[2]– المصدر نفسه، ص25.

[3]– المصدر نفسه، ص26

المطلوب من القارئ للنصوص التراثية، حسب "**الجابري**"، أن يتحول إلى عالم نفس ومحلل نفساني أو عالم اجتماع أو عالم في كل العلوم الإنسانية حتى يستطيع الوصول إلى فهم "نوايا صاحب النص" والدوافع التي دفعته لكتابة هذا النص.

وقد كان "**توماس كوهن**" قد أشار إلى ما يشبه هذا في كتابه "بنية الثورات العلمية" وهو يرد على بعض نقاده الذين لم يهضموا اعتماده على مفهوم الحدس الفردي في بناء المعرفة العلمية. يقول "**توماس كوهن**": ((فلقد شعر بعض القراء أني كنت أحاول إقامة العلم على حدوس فردية لا يمكن تحليلها وليس على المنطق والقانون. لكن ذلك التأويل ضل من ناحيتين جوهريتين. أولا، لو أني كنت أتحدث عن الحدوس، بشكل من الأشكال، فهي لم تكن فردية.))[1].

لكن الحدس الرياضي وإن كان قد قدم لبعض الرياضيين حلولا كانت قد تبدوا غامضة وخاصة، عند "**بوانكاريه**"، إلا أنه لم يكن من الموضوعات المتفق عليها في فلسفة الرياضيات. بالرغم من وجود "نزعة حدسانية" معاصرة في الرياضيات إلى يومنا هذا.

إن اختراق النص المكتوب وبلوغ شخصية صاحبه وبلوغ لا شعوره والوقوف على "الهو" هو عملية صعبة جدا. إن لم تكن مستحيلة تحتاج من القارئ وقتا طويلا وإمكانيات كبيرة ثم أن بلوغ ذلك هو تأويل للنصوص قد لا يكون صادقا دائما.

وعلى هذا الأساس يمكن لنقد الوثيقة التاريخية أن يملأ الفراغ بالطرق المتعارف عليها في علم التاريخ. ويخرج الظاهرة من دائرة التأويل ويدفعها إلى دائرة الاختبار العلمي الذي تتحقق فيه نسبة من الموضوعية. في إطار متحد علمي يملأ الساحة الفكرية المنافسة.

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص312.

يقول "**توماس كوهن**": ((المتّحدات، من هذا القبيل بمثابة الوحدات التي قدمها هذا الكتاب على أنها المنتجة للمعرفة العلمية والمبرهنة على صحتها. والبرايغمات هي ما يشترك به أعضاء هذه المجموعات)).[1]

ويبدوا أن "**الجابري**" تحرك في هذا الإطار، أي في إطار المتحدات العلمية، وهذه المتحدات العلمية هي عبارة عن مجموعة من المفكرين والمشتغلين بالبحث العلمي، في تخصصات شتى. ومن السهل تحديد المتحد الذي كان "**الجابري**" ينتمي إليه ويشتغل على نفس المحور وهو إشكالية الحداثة والتخلف للفكر العربي الفلسفي الحديث والمعاصر. أو إشكالية الأصالة والمعاصرة أو إشكالية التراث كما هو متعارف عليه.

ومن الأسماء الكبيرة التي اشتغلت في نفس الحقل المعرفي الذي اشتغل فيه "**الجابري**" نجد: "**محمد أركون**"، "**عبد الله العروي**"، "**سعيد بن سعيد**"، "**محمود آمين العالم**"، "**سالم يفوت**" و"**محمد وقيدي**" وغيرهم كثر.

وكل هؤلاء يشكلون متحد علمي واحد، بلغة "**توماس كوهن**"، رغم ما يوجد من تباين وتنافس بين نماذجهم في طرح الإشكالية وفي تحليلها ومنطلقاتها الإيديولوجية وفي منهجيتها. ولكن طموحهم واحد وهو التقدم نحو النجاح والخروج من الأزمة ومما هو سائد. وهذا هو البراديغم الذي يجمعهم ويتميز عن غيره من البراديغمات المنافسة.

وقد كان "**توماس كوهن**" حدد في كتابه "بنية الثورات العلمية" طبيعة المتحد العلمي وعلاقته بالبراديغم وبالعلم السائد. وبتنافس النماذج العلمية فيما بينها. وأخيرا في الفوز وبناء تصورات جديدة. وبالتالي علم جديد وقفزة نوعية في مسار تطور المعرفة العلمية.

[1]– توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المصدر السابق، ص295.

ويواصل "**الجابري**" بناء قاعدته الإبيستيمولوجية للنموذج الإبيستيمولوجي. فبعد أن حدد لنا قواعد المنهج في نقطتين كبيرتين وهما الموضوعية والنزعة التاريخية. وهما القاعدتان اللتان لم تتوفرا في كل النماذج السابقة. التي قرأت التراث العربي الإسلامي.

قلنا، ينتقل إلى عناصر الرؤية يقول "**الجابري**": ((كل منهج يصدر عن رؤية ولابد: إما صراحة وإما ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها.))[1].

وقد حدد "**الجابري**" هذه الرؤية في:

أولا وحدة الفكر ووحدة الإشكالية: وتتلخص هذه النقطة في أن الفكر الواحد في إطار الإشكالية الواحدة تحدده مبادئ أساسية في التفكير تكون مشتركة بين مجموعة من المفكرين وهو ((في المنظور الذي نتحدث عنه لا تعني وحدة المفكرين (وحدتهم القومية أو الدينية أو اللغوية...) ولا وحدة الموضوعات التي تناولوها، ولا وحدة الزمان/ مكان الذي يؤطر هذا الفكر...وإنما تعني وحدة الإشكالية. قد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون المنتمون إلى هذا الفكر واحدة وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون إليها متشابهة، وقد تكون متباينة، وقد يعيشون في فترة زمنية واحدة... إن ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر))[2]

ثم إن هذه الوحدة برغم ما فيها من تباين تؤسسها وحدة الإشكالية فقط و((الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل– من الناحية النظرية– إلا في

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص26.

[2]– المصدر نفسه، ص27.

إطار حل يشملها جميعا. وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري))[1].

ثانيا تاريخية الفكر: وتتلخص هذه النقطة في أن تاريخية الفكر تعني ربط هذا الفكر بالواقع الذي نشأ فيه. أو فكر في إطاره وفي أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية إلى آخره. ((إن المجال التاريخي للفكر ليس هو بالضرورة التاريخ الذي تحدد حقبه ومراحله على أساس تعاقب الدول أو تطور الاقتصاد أو قيام الحروب أو غير ذلك من المقاييس التي لا يخضع لها الفكر بالضرورة. إن الاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر– والذي غالبا ما يكون واسعا– يفرض اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخي، ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخي ما يمكن التعبير عنه بـ "عمر الإشكالية" أو زمنها: إنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين))[2] .

وقد حدد "**الجابري**" هذا المجال بشيئين:

أولا: الحقل المعرفي وهو المادة المعرفية التي يتعامل بها ويتعامل معها هذا الفكر في صورتها وفي بنيتها الأساسية.

ثانيا: المضمون الإيديولوجي وهو ما تحمله المادة المعرفية من مضامين وما قامت به من وظائف. أو ما سوف تقوم به. وهي وظائف سياسية واجتماعية في الغالب. قد تكون براغماتية آنية مرتبطة بفئة أو طبقة اجتماعية. أو مذهب ديني أو جهوي، عرقي، إلى آخره[3].

وقد وصل "**الجابري**" من خلال هذا التحليل إلى نتيجة خطيرة، في نظر البعض، في تاريخ الفلسفة الإسلامية وفي مساراتها وهي أن الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن نجد

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص27.

[2]– المصدر نفسه، ص29.

[3]– المصدر نفسه، ص29.

فيها معارف جديدة، إذ كلها تعود إلى اليونان تقريبا، وإنما كل ما هو موجود فيها، من جديد، هو توظيفها للمادة المعرفية اليونانية لخدمة أغراض إيديولوجية متباينة وصلت إلى درجة التناقض. ((لم تكن الفلسفة الإسلامية قراءة متواصلة ومجددة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفي الميتافيزيقي، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية. وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففي هذه الوظائف، إذن، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى: عن تاريخ)).[1]

بهذه الخطوة العملاقة قفز "**الجابري**" بنموذجه من الإطار السائد والموروث الذي يمجد التراث ويمجد "العقل العربي" الذي أنتج هذا التراث. قلنا، ينتقل إلى ساحة جديدة وإلى رؤية جديدة للفلسفة الإسلامية والعلوم التي كانت تدور في فلكها بقراءة جديدة لم تكن متوفرة من قبل للجميع. ثم أن حكمه على الفلسفة الإسلامية ينطبق تماما على العلوم العربية الإسلامية كذلك.

وبالرغم من دور هذه العلوم في عصرها وما قدمته إلا أنها ضلت ماكثة في مكانها ولم تكسر ما كان سائدا. وبالتالي لم تتقدم. ((إن هذا لا يعني أن العلم لم يحقق أي تقدم في الحضارة العربية الإسلامية، كلا، إن الخطوات الهائلة التي قطعتها الرياضيات مع الخوارزمي والكارخي والسَّمَوْأَلْ المغربي، والتقدم الذي عرفه علم الفلك مع البَتَانِي والإنجازات التي حققها الطب مع الرازي وابن سينا...كل ذلك خطى بالمعرفة العلمية في الحضارة العربية الإسلامية خطوات لا جدال في أهميتها، ولكنها مع ذلك لم تغير من الرؤية الفلسفية السائدة شيئا يذكر)).

إنه منطق البراديغمات فعلوم العرب حسب "**الجابري**" بقيت سجينة البراديغم السائد. فبالرغم من الإبداع والتقدم إلى الأمام لكنها لم تستطع كسر جدار البراديغم السائد.

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص33.

وسلطته الدينية والاجتماعية. ويبدوا أن هذا مستمر إلى يومنا هذا. ((وما كان لها أن تفعل: فبالإضافة إلى أن ما تم من تقدم في مجال البحث العلمي لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد، إذ كان استمرارا للمعرفة العلمية السائدة وامتدادا لخط سيرها، فإن ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولا من طرف العقل وجعل التصور العقلي مشروعا في نظر الدين))[1].

إن هذا الحكم القاسي على الفلسفة العربية الإسلامية وتجريدها من كل إبداع وجعلها مجرد "شارح" للفلسفة اليونانية، وفي نفس الوقت استغلالها إيديولوجيا لهذه الفلسفة واتخاذها كسلاح في وجه الخصم، جعل "**الجابري**" عرضة لكل الانتقادات بكل صورها.

وفي هذا الإطار يقول "**ابن النديم**" في كتابه "الفهرست": ((إن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون، مشربا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت؟ قال أنا أرسطو طاليس! فسررت به وقلت: أيها الحكيم! أسألك؟ قال سل، قلت ما الحسن؟ قال ما حسن في العقل! قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع! قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور! قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم!))[2].

رغم أن هذه القصة تبدوا أسطورية. إلا أنها تحمل هموم المجتمع. فحاجة المجتمع آنذاك إلى العقل وإلى المنطق لمواجهة اللاعقل واللامنطق هو الذي جعل المأمون يقوم بحركة واسعة في ترجمة التراث القديم. وخاصة الفلسفة اليونانية ومنطق "**أرسطو**" لحاجة الدولة إليه.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص 33.

[2]– أبو الفرج محمد بن اسحاق بن النديم، **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة، 1978م، ص339.

ولكن الفيلسوف "**دافيد سانتلانا**" يعلق على هذه الرؤيا قائلا: ((إن ما ذكره صاحب "الفهرست" من الرؤيا التي رآها المأمون، فهو من باب الروايات لا من التاريخ، لأن تمدن الأمم وما يقع فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات))[1].

وبالفعل، فإن ظاهرة اجتماعية وثقافية بحجم حركة الترجمة التي قامت بها الدولة آنذاك وجندت لها الكفاءات والأموال لا يمكن أن تكون حركة بريئة سببها حلم المأمون. لابد أن تكون حركة استراتيجية مقصودة لمواجهة ظاهرة أخرى أو براديغم آخر يهدد وجودها.

ثم أن حلم المأمون الذي ينهيه "**أرسطو**" بمقولة "ثم لا ثم" يعكس ما يسمى، عند الكثيرين، بالمسكوت عنه في النص. وقد وصل "**الجابري**" إلى أن هذا المسكوت عنه هو الفكر الشيعي المثقل بالتراث الفارسي وما يحمله من عقائد تهدد الإسلام في الصميم. وبالتالي فهو مقصى تماما. يقول" **الجابري**": ((إن "حلم المأمون"– سواء كان حقيقيا أو مصطنعا– لم يكن حلما بريئا...لم يكن من أجل أرسطو ذاته بل من أجل مواجهة زرادوشت وماني))[2].

وقد كان المأمون من المشجعين كذلك لبعض الفرق الكلامية كالمعتزلة مثلا. لأنهم يملكون سلاحا خطيرا يمكنه تعطيل المشروع الفارسي الذي كان يطمح إلى تغيير ما هو سائد وتعويضه بإيديولوجيا أخرى. رفضها "**الجابري**" تماما وهو بهذا يضع نفسه في الصراع التاريخي الذي دار بين الشيعة والسنة في عهد المأمون. وعلى هذا الأساس تفرغ "**الجابري**" إلى مراجعة "العقل العربي" في تكوينه وفي بنيته. فقسمه إلى قسمين: تكوين العقل العربي وفيه تطرق إلى الأنظمة المعرفية التي كونت هذا العقل. وهي النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني.

---

[1]– دافيد سانتلانا، **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، تر: محمد جلال شرف، بيروت، دار النهضة العربية، 1981م، ص157.

[2]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص36.

ثم شرّح هذا العقل إلى بنيته فحلل بنية البيان ثم العرفان ثم البرهان.

ويبدأ "**الجابري**" نموذجه بتعريف العقل العربي ذاته فيقول: ((إنه ليس شيئا آخر غير هذا "الفكر" الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن))[1].

وعلى هذا الأساس يفصل "**الجابري**" بين الأداة التي تنتج الأفكار وبين الأفكار كالمذاهب والنظريات إلى آخره. فيكون للعقل مجالان: مجال إيديولوجي ومجال إيبستيمولوجي.

ومكونات هذا العقل يبدأها "**الجابري**" بنظام البيان، كيف تكون؟ وماهي العوامل التي ساعدته على ذلك؟

ويعتقد "**الجابري**" أن البيان يعكس فصاحة العرب واعتزازهم بلسانهم فقد تفاخروا بهذا اللسان وأحبوه كما أن القرآن جاء بلسانهم. ولفهم هذا الأخير يجب العودة إلى هذا اللسان كذلك. يقول "**زكي نجيب محمود**": ((والقرآن الكريم كتاب عربي، إذن من البديهي أن من يصمم على فهمه فهما عميقا أن يدرس اللغة العربية دراسة علمية كي يعرف أسرارها ومبادئها وقواعدها، وصحيحها من فاسدها، وشواهدها، ويعرف عنها كل شيء. ثم ينكب مرة أخرى على الكتب الكريم، فإذا اللغة أمامه أشد نطقا مما كانت عنده قبل أن يدرس اللغة))[2].

ومما لا شك فيه أن، البيان وعلومه اللغوية، له أسبقية تاريخية عن بقية العلوم الأخرى. إذ لا يمكن وجود العلوم الأخرى دون وجود "لغة جيدة". إذ أن العلم عند

[1]– محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي**، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م، ص14.

[2]– زكي نجيب محمود، **حوار العقل العربي والثقافة العربية**، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 114، 1988.

الكثيرين هو مجرد "لغة جيدة". يقول "**الجابري**": ((ذلك أن الواقع التاريخي يؤكد بما لا مجال للطعن فيه أن أول عمل علمي مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعد لها. وفي حالة كهذه يكون من "الطبيعي" تماما أن يتخذ العمل العلمي الأول الذي أنتج علم اللغة وعلم النحو، نموذجا للأعمال الأخرى التي قامت من بعده))[1].

إن اللسان العربي هو معجزة العرب الأزلية. ولكنه من جهة أخرى لا يختلف عن غيره من الألسن في النشأة والتطور. فهو لم ينزل من السماء. فلقد بدأت نشأته حسية غير علمية ثم تحول إلى لسان علمي. يستطيع بناء النظريات والأنساق المعرفية. وقد تم ذلك في زمن قصير. ((لقد اتجه الخليل ابن أحمد بحاسته الموسيقية المرهفة إلى الشعر العربي فاستخلص منه القوالب الخفية- اللامرئية- التي يصب فيها، واتجه بعقله الرياضي إلى وضع قوالب نظرية، افتراضية، لا تقدم أصولا في واقع اللغة فوزع عليها النطق العربي، منطلقا في البداية من "الإمكان الذهني" غير آبه بـ "الإمكان الواقعي" إلا في مرحلة التجربة والتحقق، المرحلة التي يتم فيها الانتقال من العلم الرياضي الصوري إلى العلم الواقعي المشخص))[2].

إن هذه الطريقة الاستدلالية تبدأ من العقل إلى الواقع. وهذا يضر باللغة أكثر مما ينفعها. لأن إهمال الواقع في هذه المرحلة يجعله ساكنا لا يقدم شيئا جديدة في نحت الألفاظ. بيدا أن العكس هو الصحيح. فاللغة تبنى انطلاقا من الواقع في عملية جدلية لا حدود لها بين الواقع والعقل. فالأصل هو الواقع بكل تغيراته. وهذا ما جعل "**الجابري**" يحكم على لغة العرب بأنها ((لغة لا تاريخية إنها إذ تعلوا على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور))[3].

---

[1]- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص76.

[2]- المصدر نفسه، ص81.

[3]- المصدر نفسه، ص86.

لكن من جهة أخرى، كان اللغويون والنحاة يعودون إلى الأعراب والسماع منهم وجمع بذور الألفاظ منهم كذلك. ((إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لا تاريخي. عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة ومكانا بل فضاء (طبيعيا وحضاريا وعقليا) فارغا هادئا، كل شيء فيه صورة حسية بصرية أو سمعية))[1].

وما يمكن استخلاصه هنا، هو أن "**الخليل ابن أحمد**" كان يضع قوالب ذهنية كلية جاهزة ويملئها بالصور الحسية. فهو في هذه العملية يمارس ما مارسه "الجشتالت" في ظاهرة الإدراكات الحسية. فهم كانوا ينطلقون في عملية الإدراك من الإطار العام أولا ثم عناصره. فالإدراك الكلي والنظام لا يبنى انطلاقا من الواقع.

ثم أن العرب لم يعودوا إلى القرآن الكريم لجمع اللغة العربية. لأنه حسب "**الجابري**" نزل بروايات سبع وهذا يصعب المهمة. وعليه كان يجب العودة إلى الشعر الجاهلي. وقد روي عن "**ابن عباس**" قوله: ((إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي))[2].

العودة إلى الشعر العربي الجاهلي والعودة إلى البادية وأعرابها هي الثلاثية التي أطر من خلالها "**الجابري**" تكون اللسان العربي تاريخيا. ولكن من جهة أخرى، حتى وإن كان الأعرابي صانع اللسان العربي، نجد أن هذا اللسان قد استطاع أن ينقل إلينا تراثنا وتراث غيرنا من الأمم بسهولة تامة في الوقت الذي هو عاجز اليوم حتى أن يصف محيطه. ((ولكن ما ليس طبيعيا، وما يجب أن يفهم كي يغير، هو أن يظل الذهن العربي مشدودا، إلى اليوم، إلى ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي شيده عصر التدوين اعتمادا على أدنى درجات الحضارة العربية عبر التاريخ، حضارة البدو الرحل

[1]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص87.

[2]– المصدر نفسه، ص 85.

التي اتخذت كأصل، ففرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء، قوامها: الحكم على الجديد بما يراه القديم))[1].

إن عصرنا اليوم، هو عصر الكهرباء، عصر الجينات والكروموزومات، عصر الإلكترونات والكوارتز فماذا نحن فاعلون بهذا اللسان؟ وهل من وسيلة تجعل هذا اللسان قادرا على استيعاب وتعريب هذه المفاهيم والتصورات العلمية الجديدة؟

لا يجيب "**الجابري**" على هذا السؤال. بل يعود إلى طريقة تفكير العرب ويحكم عليها بأنها طريقة موروثة تعود أصولها إلى عصر التدوين. وهي نفسها الطريقة التي مرست في بقية العلوم البيانية. كالفقه وأصوله والكلام وفروعه إلى آخره. ((إن الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض، إنه من هذه الناحية يشكل إلى جانب علوم اللغة العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية))[2].

إن هذه العلوم كلها مؤسسة على منهج واحد هو القياس. قياس الفروع على الأصول. والاجتهاد فيها يكون بالبحث عن العلاقة بين هذه الفروع وأصولها. والذين يشتغلون في هذا الإطار يسمون بعلماء البيان. ((ونحن نقصد "بالبيانيين" هنا جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية. الذين كانوا- أو ما يزالوا- يصدرون في رؤاهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة. ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة. وبالأخص فهم أولئك الذين ساهموا في "تقنين" هذا الحقل المعرفي...إنهم بكلمة واحدة" علماء البيان" من لغويين ونحات وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة)).[3]

---

[1]- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص98.

[2]- المصدر نفسه، ص76

[3]- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م، بيروت، لبنان، 1987م، ص13.

ويبدوا أن هذا النظام المعرفي البياني هو النظام الوحيد الذي ملأ مساحة واسعة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية من تاريخ نشأته إلى يومنا هذا. وهو نظام معرفي استدلالي ينطلق من مقدمات يضعها العقل ليصل إلى نتائج لازمة عن تلك المقدمات. وهو ما يسميه "**الجابري**"، وغيره، بالعقلانية الإسلامية. ((إن الطابع الأوضح للفكر الإسلامية، وأهم مميزاته بدون منازع، هو طابع العقلانية الذي يعد سمة لجميع معارف المسلمين. وسواء أخذنا تلك العلوم الأكثر احتكاكا بالفلسفة مثل علم الكلام، أو أقلها اتصالا به، مثل الفقه، والعلوم اللغوية، فإن العقلانية فيها صفة بارزة، خصوصا عند أئمة هذه العلوم))[1]

ولا شك أن هذه العقلانية المقصود بها تلك الاستدلالات النسقية التي تنطلق من مقدمات موضوعة لبلوغ نتائج لازمة عنها. والفرق بينها وبين النصوص الدينية هو أن النص الديني ليس من وضع العقل.

وبعد أن تفرغ "**الجابري**" من تحليل تكوين العقل العربي في نظامه البياني انتقل إلى الكتاب الثاني من مشروعه الضخم وهو "بنية العقل العربي" ليتناول فيه بنية النظام المعرفي البياني في العقل العربي. وقد أرجع هذه البنية إلى مفاهيم أساسية وأولية بها نشأ الخطاب البياني وبها تقيد وقد سماها "**الجابري**" بالأزواج الإبيستيمولوجية. و((هذه الأزواج هي: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الخبر/القياس))[2].

وهذه الأزواج الإبيستيمولوجية هي التي أسست كل المباحث البيانية. مع العلم أن أكبر مشكلة في بنية هذا النظام المعرفي البياني هي مشكلة ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى. ((وانطلاقا من هذا الشاغل الإبيستيمولوجي نسجل بادئ ذي بدء، أن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية، سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو

[1]– عبد المجيد مزيان، **العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، مجلة الأصالة**، العدد 70– 71. جوان /جويلية 1997م

[2]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص 38.

الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام والواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منها بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر))[1].

علاقة اللفظ بالمعنى تعود في أصولها إلى عهد "**الخليل بن أحمد**" الذي كان يمارس الاشتقاق. والاشتقاق هنا هو انفصال اللفظ عن المعنى. وعلو سلطة اللفظ على سلطة المعنى. لأن الألفاظ تصنع المعاني. وتتحكم فيها و"تتلاعب" بها وتوجهها.

ويذهب " **أبو الحسن علي سيف الدين الآمدي**" إلى تأكيد هذه الفكرة في علوم البيان. بحيث تكون أصول علوم الدين مستمدة من اللسان العربي. يقول "**الآمدي**": ((وأما علم العربية، فتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية، من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة، على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة، والمجاز، والعموم، والخصوص والإطلاق، والتقييد، والحذف، والإضمار، والمنطوق، والمفهوم، والاقتضاء، والإثارة، والتنبيه، والإيماء، وغيره، مما لا يعرف في غير علم العربية)).[2]

إن قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى في علوم البيان تعود أصولها إلى مشكلة أكبر وهي أصل اللغة. بمعنى هل اللغة تواضع بين الناس، أم وقف من الله؟

وقد اختلف المسلمون في الإجابة على هذا السؤال وتحليله. فالمعتزلة، مثلا قالوا بالتواضع والتطور التدريجي وهي نفس الفكرة التي قال بها "**أفلاطون**" من قبل. والأشاعرة قالوا بأنها وقف من الله، وليست من البشر. ((إما بالوحي أو بأن يخلق الله الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني))[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص41.

[2]– أبو الحسن علي سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ج1، 1981م، ص7.

[3]– المرجع نفسه، ص7.

فاللغة كألفاظ من السماء وهي تمثل العالم الصغير بالنسبة للعالم الكبير وهو عالم المعاني. يقول "**الجاحظ**": ((اعلم –حفظ الله– أن حكم المعاني بخلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غاية، وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة ممدودة، ومحصلة محدودة))[1].

وعلى هذا الأساس يكون اللفظ هو الذي يحدد المعنى ويسوقه حيث يريد. وعليه فإن الإبداع في اللغة يكون بالبحث عن الألفاظ وليس عن المعاني. لأن المعاني، حسب "**الجاحظ**"، منتثرة في الطبيعة.

ولكن يبدو أن الخلاف بين هذه الفرق الكلامية يخفي صراعا إيديولوجيا مسكوتا عنه، وخاصة، في ألفاظ القرآن ومعانيه. فإذا كان القرآن عند غير العرب من المسلمين يحتوي على ألفاظ غير عربية، وهي كثيرة جدا، مثل مشكاة، وإستبرق...فإنه عند غيرهم لسان عربي مبين. يقول "**الآمدي**": ((القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية، وإستبرق وسجل بالفارسية، وطه بالنبطية. وقسقاس بالرومية، والأب وهي كلمة لا تعرفها العرب))[2].

وقد وظف "**الجابري**" في هذا الصراع التاريخي بين الفرق الكلامية، وما كانت تتكئ عليه من خلفيات.

قلنا، وظف مناظرة "**أبي سعيد السيرافي النحوي**" مع "**متى بن يونس القونائي المنطقي**"، وهي مناظرة مشهورة، ذكرها "**التوحيدي**" في كتابه "**الامتاع والمآنسة**". وهذه المناظرة تؤكد بوضوح الجانب المنطقي للسان العربي وهي المقولة التي دافع عنها "**السيرافي**".

وعليه فاللسان العربي لا يحتاج إلى المنطق اليوناني. إذ لكل لغة منطقها الخاص.

---

[1]– أبو عثمان الجاحظ، **البيان والتبين**، دار الفكر، بيروت، ج1، ط4، ص 75.

[2]– أبو الحسن علي سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، المرجع السابق، ص38.

ف ((النحو منطقي ولكن مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة))[1].هذا هو النص الذي واجه به "**السيرافي**" "متى" في المناظرة التي ذكرتها سابقا.

أما الزوج الإبيستيمولوجي الثاني فهو الأصل/ الفرع. ويعتقد "**الجابري**": ((أن العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل، ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى (= نص) أو مستفاد من أصل معطى (ما ثبت بالإجماع أو القياس)))[2].

وعلى هذا الأساس يكون الثابت هو الأصل. ((والأصل لا يخلو أن يثبت بالعقل أو بالسمع وباطل اثباته بالعقل، إذ العقل ليس فيه إلا التجويز، وتعارض الإمكانين، والتجويز وتعارض الإمكانين تشكيك والشك يستحيل أن يثبت به شيء إذ هو باطل. ومحال أخذ الحق من الباطل. فإذا بطل إثباته من جهة العقل، لم يبقى إلا السمع، والسمع على ضربين تواتر وأحاد))[3].

وهكذا يكون "**محمد بن تومرت**" قد فصل في أمر الأصل والفرع، فالأصل هو النص الديني والفرع هو العقل والحواس.

وبالفعل فقد أكد "**الجابري**" أن التواتر والآحاد عند البيانيين هما مجرد خبر. والخبر صدقه مشروط ((بمن صدر عنه وليس في معاينته بالواقع))[4]. ويكون الخبر قويا ودامغا عندما يؤسس الإجماع. إجماع الصحابة والتابعين، سواء أكان خبر متواتر أو خبر آحاد وهو ((مصدر المعرفة البيانية وأصل من أصولها))[5].

---

[1]– أحمد سليمان يافوت، **ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، ص159.

[2]– الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص 113.

[3]– محمد بن تومرت، **مهدي الموحدين أعز ما يطلب**، تحقيق وتقديم: د/ عمار طلبي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، صص45– 46.

[4]– الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص112.

[5]– المصدر نفسه، ص118.

ويعتقد "**الجابري**" أن الانتقال من الفرع إلى الأصل يكون بالقياس. والقياس مشروط بعلته. ((لأن ما يهم القائس "ليس الأصل ذاته" ولا حتى حكمه لذاته، بل ما يهمه هو "العلة" التي من أجلها كان الحكم))[1].

وقد ذهب "**الجابري**" إلى أن البيانيين يفرقون بين "العلة" و"السببية" فـ ((العلة في التصور البياني ليست ذاتا بل صفة للذات، أما السبب فهو ذات أي واسطة كالحبل مثلا. وفي المنظور الديني الإسلامي الذوات لا تؤثر في بنفسها طبقا لمبدأ لا فاعل في الحقيقة إلا الله))[2].

وهذا ما يفتح الباب واسعا أمام مبدأ التجويز الذي ينفي النظام والحتمية وقد وظفه "**الغزالي**" في تجويز احتراق القطن دون وجود النار بفعل الله. فالقطن يحترق بوجود النار وليس بفعلها "إذ لا فاعل إلا الله".

وبعد أن حلل "**الجابري**" المنهج البياني انتقل إلى الرؤية البيانية. والرؤية عند البيانيين مستمدة من القرآن. ووظيفتها هي بناء العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة.

ولكن البيانيين من جهة أخرى يفكرون بطريقة واحدة ويعودون إلى سلطة مرجعية واحدة هي سلطة اللسان العربي في الجاهلية الذي جعلهم بطريقة شعورية أو لا شعورية يكرسون مبدأ التجويز ومبدأ الانفصال.

ويعتقد "**الجابري**" أن الانفصال في الفكر العربي جسدته البيئة الصحراوية برمالها. ((والرمال حبات منفصلة مستقلة، مثلها مثل الحصى والأحجار والطب المؤلف منها...كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة والعلاقات التي تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل.))[3]

---

[1]– الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص158.

[2]– المصدر نفسه، ص197.

[3]– المصدر نفسه، ص241.

إن هذا التحليل التاريخي لبنية البيان العربي يدفع "**الجابري**" إلى الحفر في التاريخ لبلوغ أعمق طبقات العقل العربي. ولكن في نفس الوقت يكون الطرف الآخر معاكس للانفصال وهو الاتصال، كبنية ذهنية، خاصية من خصائص العقل العربي. حيث الفصول الأربعة والسهول والبحار في صورة منتظمة. يقول "**الجابري**": ((أما الاتصال فهو من خصائص المجتمع المدنية ومن مميزات البيئة البحرية، إن الاتصال من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء))[1].

ثم ينتقل "**الجابري**" إلى مبدأ التجويز فيربطه بالصحراء كذلك وبتغيرها المفاجئ. ((وإذن فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون: الجواز، كل شيء جائز. الاطراد قائم ولكن التغير المفاجئ الخارق للعادة ممكن في لحظة))[2].

والنتيجة هي أن بنية العقل البياني، عند "**الجابري**"، تعود أصولها إلى العصر الجاهلي ولا علاقة لها بالإسلام. فالبيانيون قرأوا القرآن بلغة سابقة عليه. ((ولكن لا باتخاذ النص القرآن سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءاته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم "الأعرابي"، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحملها معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية، بدعوة أنها اللغة التي نزل بها القرآن))[3].

لكن "**الجابري**"، في بنائه للعقل العربي، لا يتوقف عند هذا النظام بل ينتقل إلى نظام معرفي آخر هو النظام العرفاني وهو: ((نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي

---

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص242.

[2]– المصدر نفسه، ص243.

[3]– المصدر نفسه، ص248.

كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق))[1].

ومن خلال هذا النص يكون العرفان نظاما معرفيا دخيلا على العرب ولسانهم وثقافتهم ورؤيتهم إلى الأشياء وموقفهم من العالم جملة وتفصلا. ليس كمعرفة أو كمنهج فقط بل كإيديولوجية. إنه نظام معرفي مثقل بتاريخ آخر وثقافة أخرى وتجارب لشعوب قديمة في التاريخ. لها ديانات أخرى ووحدات مرجعية أخرى. دخلت الإسلام بطريقة أو بأخرى. ولكنها لم تتخل عن الموروث الذي حملته في شعورها أو لا شعورها معا. ونظرا للخلافات السياسية في نظام الخلافة الإسلامية، ونظرا لوصول بعض هؤلاء إلى السلطة، بطريقة أو بأخرى، فإن الصراع كان قائما على أشده بين العرب وغيرهم ممن اعتنق الإسلام. يقول "**الجابري**": ((النظام العرفاني سواء في مجال النصوص أو في مجال الفلسفة الإشراقية على صعيد الإيديولوجية الإسماعيلية لم يكن رد فعل ضد "تزمت" الفقهاء، ولا ضد "جفاف" الاتجاه العقلي عند المتكلمين، كلا لقد ظهر العقل المستقيل" العرفان الشيعي" والكشف الصوفي معا قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين إلى ما يستوجب قيام رد فعل من هذا القبيل))[2].

ومعنى هذا أن البيانيين، وجدوا أنفسهم منذ البداية، في موقع دفاع عن عقيدتهم ولسانهم وفهمهم لهذه العقيدة بلسانهم فقط. الذي أسسوا له بكل الطرق حتى يكون هو لسان "أهل الجنة". وهذا بدوره حرك صراعا حول كيفية فهم القرآن. ((فبينما كان مناهج هؤلاء الآخرين يستتر إلى العقل، قدم الصوفية منهجا جديدا أسموه أولا- الاستنباط

[1]- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص258.

[2]- المصدر نفسه، ص 214.

القرآني– أن يردد الصوفي القرآن، مستغرقا فيه، حتى تنفتح له المعاني الإلهية. ثم ينتقل إلى معاناة العبادة، حتى تنقذح في المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه))[1].

وما ينطبق على الصوفية ينطبق تماما على الشيعة بمنهجهم العرفاني.

وقد أكد "**هانز ريشنباخ**" ما ذهب إليه الأستاذ "**علي سامي النشار**" في قضية استبطان الصوفية للنصوص الدينية. ((فالصوفي عادة متحامل على العقل والمنطق، وهو يبدي ازدراء لقوة العقل. ويدعي الصوفي أن لديه نوع من التجربة فوق الطبيعة، تكشف له عن حقيقة معصومة برؤية مباشرة)).[2]

وقد ربط "**الجابري**" بين "التبطن" والتشيع من جهة وبين التبطن والتصوف من جهة أخرى. فكلاهما يتجاوز ظاهر النص الديني ويغوص في باطنه.

وقد كان الصراع التاريخي بين الفرق الكلامية، حول هذه القضية، صراعا مريرا. لأن هناك آيات قرآنية كثيرة تفتح الباب واسعا أمام التأويل والتبطن وتقلل من شأن الفهم الظاهري للنصوص الدينية. ويذهب "**هنري كوربان**" بنفس هذا الاتجاه إذ يقول: ((فاعتقادنا أن الفقه عند الشيعة يعتبر فهما إسلاميا جديدا يعتمد على الكتاب والسنة والأحاديث المروية عن الأئمة والتي تمثل فيها أعمق للكتاب وأوسع للسنة مما أوجب الاستغناء به عن القياس وعلى الاعتماد على المصالح المرسلة))[3].

ويفهم من هذا النص أن الشيعة عندما يتحررون من القياس في الفقه، فهم في نفس الوقت، يتحررون من علوم البيان كلها. ولا يحتاجون إلى قياس الفروع على الأصول في تأسيس علوم جديدة. ولهذا نجد اليوم خلافا في الأحكام تختلف من دولة إلى دولة في العالم الإسلامي. وخاصة في المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كزواج المتعة والفوائد البنكية إلى آخره.

---

[1]– علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت دار النهضة، 1984م، ص297.

[2]– هانز ريشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، المرجع السابق، ص41.

[3]– هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط2. (بيروت، منشورات عويدات، 1983م)، ص19.

وقد ذكر "**هنري كوربان**" نصا لداعية شيعي اسمه "**موسى الصدر**" يبرر فيه ضرورة التخلي عن القياس البياني في بناء معارف جديدة. لأن هذا القياس، حسبه، محدود بالمكان والزمان يقول: ((ويعتمد الفقه– أي الفقه السني– على آراء الصحابة الذين عاشوا جميعا في عصر متقارب وأدركوا نوعا واحدا من الحياة بعيدة عن التطورات والأحداث التي نتجت عن تلاقي الحضارات))[1].

ومعنى هذا أن عصر الصحابة الأول لم يعرف تلاقي الحضارات ولا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بعد هذا التلاقي. ولذلك فهو محدود ولا يصلح لما جاء من بعد من أحداث وظواهر. لكن تلاقي الحضارات أدخل الموروث القديم لهذه الشعوب، وخاصة المعتقدات الدينية التي هددت الإسلام في الصميم. ومن هذه المعتقدات نجد "المانوية"* و"المجوسية"** و"الصابئة"*** وكلها ديانات قديمة بقي لها أتباع في ربوع الخلافة الإسلامية.

وللصابئة مذهب ديني يسمى بالهرمسية Hermétisme و((الهرمسية نسبة إلى هرمس "المثلث بالحكمة" كما هو شائع في المؤلفات العربية أو "المثلث النبوة والحكمة والملك" كما ورد في كتاب البشرين فاتك أو "العظيم ثلاث مراث" كما ورد في المراجع

---

[1]– هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص20.

*– **المانوية:** من العقائد الثنوية أي تقوم على معتقد أن العالم مركب من أصلين قديمين النور والظلام. والمنانية كما ذكر ابن النديم في الفهرست ديانة تنسب إلى ماني المولود في عام 216م في بابل، والذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن شابور، وزعم أن الوحي أتاه في الثنية عشر من عمره وكان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم ويقر بنبوة المسيح.

– **المجوسية: أو الزرادشتية وهي ديانة إيرانية قديمة وفلسفة دينية آسيوية كانت الدين الرسمي للإمبراطوريات الأخمينية والبارثية والساسانية. وهي واحدة من أقدم الأديان في العالم والتي لم تنقطع ممارستها. نسبت الديانة إلى مؤسسها زرادشت، وتعد واحدة من أقدم الديانات التوحيدية في العالم إذ ظهرت في بلاد فارس قبل 3500سنة

***– **الصائبة:** هي أحد الأديان الإبراهيمية وأتباعها من الصائبة يتبعون أنبياء الله آدم، شيت، إدريس، نوح، سام بن نوح، يحي بن زكريا وقد كانوا منتشرين في بلاد الرافدين وفلسطين، ولا يزال بعض من أتباعها موجودين في العراق كما أن هناك تواجد للصائبة في إقليم الأحواز في إيران إلى الآن ويطلق عليهم في اللهجة العراقية "الصبّة" كما يسمون. ومن شعائر هذه الديانة المصطبغين بنور الحق والتوحد والإيمان.

الأجنبية ترجمة لكلمة trismejistre الملازمة لاسمه المميزة له عن باقي الهرامسة فيقال himess trismejistre))[1].

وينقل "**هنري كوربان**" قولا" **للشهرستاني**" فيقول ((هرمس العظيم، المحمودة آثاره، المرضية أفعاله وأقواله الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو "إدريس عليه السلام"))[2]

ومما لا شك فيه أن اختلاط التاريخ والخرافة والأسطورة عقد الأمر أكثر حتى وصل الاعتقاد، عند البعض، إلى أن المسلمين عرفوا الهرمسية قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية ومنطق "**أرسطو**" بالذات. يقول "**هنري كوربان**": ((وليس من العجيب أن يكون الشيعة أول من "تهرمس " في الإسلام. فالفلسفة النبوية عند الشيعة من جهة، قد تبادر إلى ذهنها تلقائيا، إلى أي طبقة ينتمي "هرمس". فهو لم يكن رسولا مشرعا مكلفا لأن يعلن للناس عن شريعة جديدة بل لأن دوره في "التاريخ الرسل القدوساني" هو دور نبي أرسل لكي ينظم الحياة في هذه المدن المتحضرة ويعلم أهلها الأمور التقنية الفنية))[3].

وقد تدنى الصراع بين الثقافات إلى مستوى العبادات وكيفية أدائها. وهل يتم ذلك بالعقل والقياس أم بالاتصال المباشر عن طريق المشاعر والخشوع. فالبيانيون يركزون على العقل والقياس ((يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا وبه قال السلف الصالح من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد ابن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين.))[4].

أما العرفانيون فيرون غير ذلك. ((لقد ساد الاعتقاد بعلم الإلهيات أن الله الذي ليس كمثله شيء، وأن يكون لا سبيل للوصول إليه عن طريق القياس إلا أنه بما يصدر عن طريق الفيض، يمكننا أن نتعرف عليه بالصلاة والخشوع والتعبد))[5].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص 174.

[2]– هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص197.

[3]– المرجع نفسه، ص198.

[4]– سيف الدين علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، المرجع السابق، ص 197.

[5]– هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص200.

إن هذا التصادم الثقافي بين طبقات المجتمع الإسلامي، منذ بدايات انتشار الإسلام الأول، ومنذ عصر التدوين كذلك العصر الذي بدأت فيه الثقافة العربية الإسلامية تتحول من مستوى ما قبل العلم إلى مستوى العالم، أدى إلى إنتاج معرفي غزير، ولكنه من جهة أخرى أدى إلى تفتت الدولة المركزية بسبب هذه الصراعات الأيديولوجية التي تتكأ على "سلف" سابق. والأمر مستمر إلى يومنا هذا.

فبالرغم من دخول" **أرسطو**" إلى اللسان العربي كقوة عقلانية يمكنها مواجهة "هرمس"* و"ماني" و"زرادشت"** وغيرهم. إلا أن الأمر كان خطيرا على الفلسفة اليونانية المعربة وعلى ممارسيها في الثقافة العربية الإسلامية. ولكن قبل أن ننتقل إلى النظام المعرفي البرهاني في العقل العربي يجب أن ننظر إلى بنية العرفان وأساسه الإبيستيمولوجي.

لقد حدد "**الجابري**" الأزواج الإبيستيمولوجية الذي يبنى عليها النظام المعرفي العرفاني بالزوج الظاهر/الباطن وهو يشبه الزوج اللفظ/ المعنى عند البيانيين.

إن الظاهر والباطن ((داخل الثقافة العربية الإسلامية. موقع يماثل ذات الموقع الذي يحتله الزوج اللفظ/المعنى في الحقل المعرفي البياني))[1].

وكل العرفانيين يجعلون الباطن أسبق من الظاهر ولكن ليس باطن القرآن، فحسب، بل الباطن الذي ورثوه عن عقائدهم السابقة على القرآن نفسه. كما أن

---

*– **هرمس:** هرمس الهرامسة هو شخصية أسطورية ينسب إليه كتاب "متون هرمس"، اختلف المؤرخون في شخصية هرمس ولماذا دعي بثلاث العظمة منهم من رد الصفة لأنه ظهر في ثلاث تراثيات كبرى بثلاث تجليات: فهو عند المصريين آخنوخ، وعند اليونانيين آرميس وعند المسلمين إدريس ورأى آخرون أنه وصف بثلاث العظمة لأنه جمع بين ثلاث صفات وهي: النبوة والملك والحكمة.

– **زرادشت: اسمه زرادشت في اللغة العربية وسماه ابن النديم في الفهرست: زرادشت بن اسبتمان وبالإنجليزية Zoraaster وفي لغته الأصلية الأفستائية هو زاراوسترا، ولد 1500– 650 قبل الميلاد في مدينة الري، هو رجل دين فارسي، مؤسس الديانة الزرادشتية، عاش في مناطق أذربيجان وكردستان وإيران الحالية، وظلت تعاليمه وديانته هي المنتشرة في مناطق واسعة من وسط آسيا إلى موطنه الأصلي إيران حتى ظهور الإسلام. توفي حوالي 1000– 500 قبل الميلاد

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص 271.

العرفانيين وجدوا في القرآن آيات كثيرة تساعدهم في هذا المسار ((الظاهر، الباطن، التنزيل، التأويل، القلب...))[1].

وقد وسع العرفانيون دائرة النصوص الدينية التي تخدم أيديولوجيتهم إلى الأحاديث النبوية، وهي كثيرة جدا، مثل ((للقرآن ظهر وبطن ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن))[2] وقد يكتفي عامة الناس بظاهر النصوص ولكن الخاصة وخاصة الخاصة يتجاوزون الظاهر إلى "الحقيقة" الباطنية. ((وأما أولياء الله وأصفياؤه والعلماء العارفون المستبصرون فإنهم يرونه ويشاهدونه في جميع أحوالهم ومتصارفاتهم، ليلهم ونهارهم، لا يغيب عنهم طرف عين))[3].

إن البحث في حفريات التاريخ العربي الإسلامي بهذه الكيفية وضح ظواهر كثيرة كانت أسبابها خفية أو وضعت لها أسباب غير حقيقية وهذا التحليل البنيوي الذي مارسه الجابري على التراث، حتى وإن كانت فصوله وأصوله أوروبية غربية، إلا أن "**الجابري**" طوع هذه المناهج وأخضعها إلى طبيعة الموضوع وليس العكس. وبمعنى آخر إذا كانت النماذج السابقة التي تناولت التراث أخضعت الموضوع إلى المنهج فإن "**الجابري**" فعل العكس من ذلك. فهو بهذا يكون قد تجنب الوقوع في فخ الاتكاء على السلف الغربي الأوروبي.

ويواصل "**الجابري**" تحليله لبنية العرفان معتمدا على المناهج المعاصرة في البحث العلمي. وخاصة في العلوم الإنسانية ليصل إلى أن العرفانيين يجعلون "الحقيقة" عندهم مساوية للشريعة عند البيانيين بل تفوقها في التقرب من الله ((بل إن الأخذ بـ "الظاهر" عندهم "جميعا"، لا يكفي لكي يكون الإنسان "مؤمنا" حقيقيا بل لابد من الأخذ بـ

---

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص272.

[2]– المصدر نفسه، ص276.

[3]– إخوان الصفاء وخلان الوفاء، **الرسائل**، بيروت للطباعة والنشر، ج3، د ت، ص336.

"الباطن"، وإلا بقي المرء "مسلما" فقط يحمل معه نوعا من "الشرك الخفي")).[1]ولكن كيف يصل الإنسان المؤمن إلى هذه الحقيقة؟

يرى "**الجابري**" إن بلوغ الحقيقة يكون عن طريق "الكشف" أو "المماثلة" وتتم دون وسائط في الانتقال من الظاهر إلى الباطن. وهي نوع من القياس العرفاني يلغي الوسائط ويتخلص من العقل بحيث يرى العرفاني الله في ذاته. وهذا ما عبر عنه الكثير من المتصوفة في أشعارهم مثل الحلاج وغيره.

أما رؤية العرفانيين فيعتقد "**الجابري**" أنها تتمثل في الزوج: النبوة/ الولاية، التي تقابل الزوج الأصل/الفرع عند البيانيين والولاية عند العرفانيين هي الباطن وهي الأصل أما النبوة فهي الفرع. يقول "**الجابري**": ((الرسول هو الذي يوحى إليه ويكلف بتبليغ الرسالة، ومرتبة النبي والإمام ويوحى إليهما ولكن دون أن يكلفا بتبليغ رسالة جديدة وإنما يشرحان رسالة الرسول الذي يندرجان في دوره. وهذه المرتبة الثانية هي مضمون "الولاية" عند الشيعة، إنها نبوة الإمام وهي مستمرة ولم تختم، ولن تختم إلا بعودة الإمام الغائب، الإمام الثاني عشر))[2].

وهذا الإمام الغائب اتخذ في التراث صورا متعددة وله قدرات خارقة ((تقلب الطبائع وتأتي بالمطر بغير وقعه ومن غير توفر شروطه كما تأتي بالطعام الذي يأكل به المئات بل الألاف من لا شيء، وتأتي بالنصر وتجعل صاحبها يمشي في الماء ويطير في الهواء... إلى آخره لنقل باختصار أنها تخلق كل شيء يريده العارف من لا شيء...))[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص280.

[2]– المصدر نفسه، ص330.

[3]– المصدر نفسه، ص379.

ولا يتردد "**الجابري**" في المطالبة بإقصاء العرفان من الثقافة العربية الإسلامية إقصاءً تاما وتعويضه بالنظام المعرفي البرهاني. فما هو البرهان عند "**الجابري**"؟ وكيف تكون في العقل العربي وماهي بنيته؟

إن التكوين المعرفي البرهاني في العقل العربي عند "**محمد عابد الجابري**" اتخذ مسارا بسيطا يتناسب مع قدرات الإنسان الطبيعية في علاقته بالطبيعة وفي علاقته بغيره من الناس. يقول "**الجابري**": ((إذا كان البيان يتخذ من النص والاجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم ويخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية(...) وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من الله(...) الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله(...) فإن البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين))[1].

إن هذه المقدمات التي لا غنا عنها في بناء معرفة علمية للكون وللإنسان هي مستمدة من مصدر آخر غير الذي عرفه العرب في الجاهلية أو في الإسلام. ومعنى هذا أن "**الجابري**" يعتمد في تكوين البرهان كنظام معرفي عقلاني على الفلسفة اليونانية وخاصة على منطق" **أرسطو**". ((وهو يرجع أساسا، إن لم نقل كلية إلى أرسطو(...) إن تاريخ البرهان كنظام معرفي يبدأ مع بداية الفلسفة والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو بثلاثة قرون))[2].

وقد أشرنا سابقا إلى حلم المأمون ودوره في دخول "**أرسطو**" إلى اللسان العربي ((لقد اتجه المأمون، إذن، إلى "أرسطو" لمقاومة الغنوص المعنوي والعرفان الشيعي

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص384.

[2]– المصدر نفسه، صص383– 384.

وهما من طبيعة واحدة، فكلاهما يريد أن يؤسس معارضة للدولة العباسية على سلاح لا يملكه العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التي تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف الوحي نهائيا(...) ولم يكن هناك من سلاح آخر غير "العقل الكوني" خصمه التاريخي))[1]

إن هذا العقل الكوني الإنساني هو الذي يتجاوز حدود الوطن والأمة والعقيدة وهو عقل الطبيعة البشرية نفسها التي لا علاقة لها بالحدود مهما كانت طبيعتها. وهو ((القوة الفكرية الخاصة بالبشر التي تمكن الإنسان عندما يستعملها استعمالا ملائما من الحصول على معارف كلية، بمعنى أنها عامة مشتركة بين الناس جميعا وضرورية بمعنى أنها تفرض فرضيا ولا تترك مجالا للاحتمال أو الشك ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وترتكز هذه المعرفة على مبدأ الهوية وعدم التناقض ومبدأ السببية))[2].

لكن الهروب إلى "**أرسطو**" وإلى عقله ومنطقه "الكوني"، للاحتماء به، لمواجهة العرفان الشيعي والصوفي وغيرهما يحتاج إلى قوة "متحد علمي" بلغة "**توماس كوهن**" للدفاع وللحماية ومن ثمة للتبليغ وللتأثير في المجتمع.

وهذا ما جعل "**الجابري**" يبدأ هذه المرحلة–أي مرحلة دخول البرهان وتكوينه في العقل العربي– بالفيلسوف العربي "**الكندي**"، الذي كان أول من تبنى هذا النظام ((إن عملية تنصيب "العقل الكوني" التي دشنها الكندي في الثقافة العربي الإسلامية شكلت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من "العقل الفعال" الذي قال به أرسطو عقلا مفارقا من جملة العقول السماوية))[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص231.

[2]– المصدر نفسه، ص231

[3]– المصدر نفسه، ص237.

إقصاء العرفان الشيعي والتصوف العرفاني وكل الموروث الفارسي والهندي وغيرهما هو في حد ذاته محاولة جادة لإعادة تنظيم العلاقة بين السماء والأرض والقضاء على كل الوسائط، وهي كثيرة جدا، بين الإنسان والله.

وقد كان "**الكندي**" من الذين ساهموا بقدر كبير في هذا المسعى. و((كما عمل الكندي على نصرت "المعقول الديني" العربي ضدا على الغنوص المعنوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني عمل في نفس الوقت على الدفاع عن "المعقول العقلي" عن الفلسفة وعلومها، ضدا على الفقهاء والمتكلمين والمعادين لـ «علوم الأوائل" لأسباب قد سبق أن أبرزنا أصولها السياسية))[1].

وقد يكون هذا من الأسباب المباشرة التي جعلت "**الغزالي**" يرفض "علوم الأوائل وفلسفتهم". وهي المعارف التي اعتقد أنها تتعارض مع الإسلام. يقول" **زكي نجيب محمود**": ((إن الغزالي قد أمسك بزمام نفسه فلم تجرفه المبالغات، بدليل أخذ يميز في جملة الثقافة اليونانية التي سلط عليها نقده، جوانب يراها مفيدة ونظيرة على العقيدة الدينية منها، كالرياضيات والمنطق الخالص ومع ذلك كان يخشى على الناس أن يقروا للفلاسفة الأقدمين أشياء كهذه، فيتوهمون كل ما قاله الفلاسفة لابد أن يكون صحيحا كذلك))[2].

ومن هنا بدأ العقل العربي يعمل جاهدا على التوفيق بين الفلسفة اليونانية وما تحمله من معارف وبين البيان العربي وما يحمله، كذلك، من إرث ضخم في علوم اللغة وعلوم البيان عموما.

ولكن مع هذه النزعة التوفيقية وجدت نزعة أخرى "تلفيقية" يقول الأستاذ "**عبد الأمير الأعسم**": ((فكان التلفيق أن يصدر إلى الفلسفة من الفلسفات القديمة على عكس التوفيقية التي هدفت إلى الجمع بين فلسفة قديمة واتجاه مستحدث في العلم

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المصدر السابق، ص239.

[2]– زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، بيروت، دار الشروق، ط2، 1979، ص14

والدين. فكان من حصيلة الاتجاه التلفيقي ظهور اخوان الصفا، الذين اعترفوا بما في مذهبه من تلفيق، أعني الاقتباس من مختلف المذاهب، بل انتهت نزعتهم هذه إلى أن يروا في جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدا.))[1] ومن هنا تسربت عدة آراء شوشت على العقل العربي وعلى نظام البرهان وكان يجب إضافة اتجاه آخر. ((وفي الاتجاه الآخر، كان حصيلة النزعة التوفيقية محاولة الكندي في التحكم في الصلة التي افترضها بين الفلسفة والدين(...) ذلك أنه اتجه اتجاها أرسطو طالسيا، ولكن تسرب إلى آرائه وأغراضه في كثير من المعاني الأفلاطونية والإسكندرانية))[2].

ويعتقد "**الجابري**" أن الفيلسوف "**الكندي**"، فيلسوف العرب الأول، كان يجهل كتاب "البرهان" "**لأرسطو**" بسبب عدم ترجمة الكتاب آنذاك.

وهذا ما جعل كتابات "**الكندي**" ضعيفة من الناحية المنطقية وقد صحح هذا الخطأ الفيلسوف "**الفارابي**". إذ تمكن من الاطلاع على كتاب "**أرسطو**" بعد ترجمته يقول "**الجابري**": ((والحق أن إلحاح الفارابي على أن "المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين" يسجل موقفا جديدا في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهده وهو موقفا يستبعد بقوة وإلحاح ما كان مهملا أو محرما من المنطق خلال العصر الهليستي: أعني كتاب البرهان))[3].

لقد استطاع "**الفارابي**" أن يعيد بناء النظام المعرفي البرهاني الذي بدأه "**الكندي**". ولكن بصورة جديدة. صورة لا تهدف إلى نصرة البيان على حساب العرفان. ولكنها تهدف إلى ما هو أهم. ((لقد كان يعيش في مجتمع ممزق فكريا وسياسيا واجتماعيا فاتجه إلى المنطق والسياسة يروم الجمع بينهما في وحدة كلية شاملة، تكون وحدة الفكر والمجتمع

---

[1]– عبد الأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات**، بيروت دار الأندلس، ط2، 1983، ص272.

[2]– المرجع نفسه، ص272.

[3]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص244.

ووحدة الفلسفة والدين من أبرز مظاهرها))[1].

لكن وحدة الفلسفة في بناء نظام معرفي واجتماعي وسياسي جديد لم يتحقق بسبب التداخل بين الأنظمة المعرفية الثلاث. فالفلسفة اليونانية قدمت نفسها إلى لسان العرب متداخلة مع المعاني الأفلاطونية. والبيان العربي قدم نفسه مع بعض الموروث الفارسي والهندي. والعرفان اعتبر جسما غريبا على لسان العرب لما يحمله من موروث.

ويعتقد "**الجابري**" أن مدرسة بغداد المنطقية التي هي امتداد لمنطق "**الفارابي**" ومن قبله منطق "**أرسطو**" وجدت نفسها في موقف صعب للتوثيق بين هذه النظم المتنافسة. ((يذكر أبو حيان التوحيدي أنه عرض على أبي سليمان السجستاني(...) بعض رسائل إخوان الصفا ليطالعها ويبدي رأيه فيها وبعد أيام ردها إليه وقال: إنهم أي إخوان الصفاء تعبوا وما أغنوا(...) ظنوا ما لا يكن ولا يمكن ولا يستطاع: ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة(...) في الشريعة وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة))[2]

و"**أبو سليمان السجستاني**" هو الذي انتهت إليه رئاسة مدرسة بغداد المنطقية. وكان أول من رفض دس الفلسفة في الشريعة والشريعة في الفلسفة. ويعتقد "**الجابري**" أن الخلاف والتصادم بين علوم البيان وعلوم البرهان هو نفسه الخلاف بين الشريعة والفلسفة. ولكن هناك من، المفكرين العرب، من يعتقد أن فلسفة "**الكندي**" و"**الفارابي**" لم تكن فلسفة أصيلة وبرهانية في مجملها. يقول الأستاذ "**عبد المجيد مزيان**": ((لقد أخطأ الحاكمان أبو نصر وأبو علي في أخذهما الحكمة كأنها حقيقة إجمالية ثابتة، يجب تبريرها في نظر الإسلام. وقد أخطئوا على الخصوص عندما نظروا نظرة غير نقدية لآراء أفلاطون مع علمهم أن أرسطو قد صحح له كثيرا من الانحرافات. فكأنهم كانوا يخافون من ابراز تناقضات الحكماء وهم كرواد للحكمة))[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص247– 248.

[2]– المصدر نفسه، ص260.

[3]– عبد المجيد مزيان، **العقلانية الرشدية في علوم الشريعة**، المرجع السابق، ص29

ويبدوا أن "**الجابري**" وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه "**الكندي**" و"**الفارابي**" فهو ينظر إلى "**أرسطو**" وإلى كتابه البرهان دون تحليل نقدي من مضامينه ولخلفياته.

ولكن "**السجستاني**" كان قد حاول الفصل بين الشريعة والفلسفة بطريقة دقيقة لم ينتبه إليها الكثير يقول: ((إن الشريعة مأخوذة من الله عزوجل بواسطة سفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المنجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل تارة ويجوزه تارة أخرى... إن الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء. وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه))[1].

إنهما نموذجان "أكسيوماتيكيان" بلغة اليوم يقومان على أسس مختلفة ويصلان إلى نتائج مختلفة. فلا يمكن تأسيس المعرفة البشرية النسبية والقابلة للتكذيب على الايمان. كما لا يمكن تأسيس الإيمان على المنطق.

وعليه فإن "**الجابري**" ينتقل من فلسفة المشارقة ونموذجهم إلى فلسفة المغاربة وبداية تأسيس" لحظة ثانية" في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ومن رواد هذه اللحظة نجد الفيلسوف "**ابن حزم**" والفيلسوف "**ابن رشد**".

ويعتقد "**الجابري**" أن النظام المعرفي البرهاني كنموذج بديل بدأ ينمو في محيط ثقافي آخر جديد وهو ما سماه بمحيط فلسفة المغاربة والأندلس.

وقد وظف نصا نسب "**لابن رشد**"، مشابها للنص الذي روى حلم المؤمن. يقول "**ابن رشد**": ((استدعاني أبو بكر ابن طفيل يوما فقال لي: سمعت أمير المؤمنين (وهو أبو يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن) يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب لمن يلخصها

[1]– أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، المرجع السابق، ص ص9– 20

ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مآخذها على النفس، فإن كان فيك فضل قوي لذلك فافعل))[1].

لكن لماذا بقي "**أرسطو**" غامضا على الفهم رغم أن " الفلاسفة المشارقة" كانوا قد ترجموا كل كتبه وبنوا معارف جديدة على هذا الأساس؟

يجيب "**الجابري**" على هذا السؤال بأن القصد هو إعادة قراءة "**أرسطو**" بأرسطو نفسه وليس قراءته قراءة مشرقية عرفانية.

وكان قد لاحظ الأستاذ "**عبد المجيد مزيان**"، من قبل، أن المعاني الأفلاطونية والعرفانية كانت قد تسربت إلى فلسفة "**الكندي**" ثم "**الفارابي**" وغيرهما. ((فالطريقة الفارابية التي تحاول الجمع بين آراء الحاكمين، "أفلاطون" و"أرسطو" فيها الكثير من التصنع، زيادة على أنها لا تستقصي النصوص بأتم معنى الاستقصاء، وكثيرا ما تعتمد على النص المنحول، ثم أن الآراء الخيالية التي قد تكون امتدادا للعقائد الوثنية مثل فكرة الفيض، ليست إلا أفكارا ثانوية عند الحكماء، فلا معنى لا صباغها بصبغة إسلامية واجهاد النفس في تبديل الآلهة الوثنية بأرواح علوية ملائكية للاتفاق المصطنع العسير مع عقائد ملتنا))[2]

إن تسرب الخيال والخرافة والتلفيق إلى فلسفة المشارقة هو الذي أدى إلى محاولة القطيعة مع هذه الفلسفة والعودة إلى الأصول الحقيقية للفلسفة اليونانية وكذلك العودة إلى الأصول الحقيقية للدين الإسلامي. وقد كان هذا شعار الدولة الموحدية ((ترك التقليد والعودة إلى الأصول)) يقول "**الجابري**": ((تاريخ الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي هو تاريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع، اللحظة الأولى تأسست إبستيمولوجيا على جهاز الميتافيزيقا الفيضية، وايديولوجيا على دمج الدين في الفلسفة فطغت فيها نزعة روحانية مثالية(...) أما اللحظة الثانية فقد انطلقت إبستيمولوجيا من

[1]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص316.

[2]– عبد المجيد مزيان، **العقلانية الرشدية في علوم الشريعة**، المرجع السابق، العدد71.

نقدية ابن حزم وابن تمورت وايديولوجيا بين الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي أدمجت الدين في الدنيا والدنيا في الدين، دولة المغرب والأندلس التي كان وجودها في حد ذاته يؤكد إمكانية التعدد في" الدنيا " في إطار وحدة الدين.))[1]

إن تكون النموذج البرهاني في المغرب والأندلس اعتمد كليا على فكرة الفصل بين الفلسفة والدين. وهي فكرة مستمدة من مفهوم القطيعة الإبيستمولوجية التي وظفتها الفلسفة الفرنسية المعاصرة وقد أخذ "**الجابري**" هذا المفهوم ووظفه في مشروعه بطريقة خاصة. يقول "**سالم يفوت**": ((إن فتنة المفهوم واغراؤه جعل الأستاذ الجابري في توظيفه له، لا يتساءل عن مدلوله الإبيستيمولوجي الحقيقي ولا حتى عن حدوده الإجرائية وعن مجال انطباقه. فقد اجتث من ميدان انطباقه اجتثاثا ليزرع في تربة غريبة عنه دون مراعاة لتلون الموضوع.))[2]

هذا النقد الموجع "**للجابري**" من قبل واح دمن أصدقائه الذي مارس التحليل النقدي للتراث على ضوء الدراسات الإبيستمولوجية الفرنسية خاصة، يجعل توظيف مفهوم القطيعة الإبيستمولوجية على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وتقسيمها إلى قسمين سماه "**الجابري**" بلحظتين: قسم مشرقي تتداخل فيه الأنظمة المعرفية من بيان وعرفان وبرهان. وقسم مغربي أندلسي يريد التحرر من هذا التداخل والفصل بين هذه النظم. وهو موقف جديد في الفكر العربي الفلسفي المعاصر لم يقل به أحد قبل "**الجابري**".

لكن مشروع "**الجابري**" وفصله بين المشارقة والمغاربة جعله يتعرض إلى هزات عنيفة وتهم كثيرة منها أنه مارس الجهوية والعنصرية والتمييز بين المشرق والمغرب وبين البيئة الصحراوية والبيئة السهلية الجبلية. وبين الجفاف والقحط ووفرة المياه وجريانها.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص62– 63

[2]– سالم يفوت، **البحث الابيستمولوجي وآفاقه**، مجلة دراسات عربية، العدد12، أكتوبر1990.

وقد أنكر "**الجابري**" كل هذه الانتقادات وأكد أن المشروع الفلسفي للمغرب والأندلس هو مشروع عقلاني ضخم هدفه الفصل بين الدين والفلسفة واقصاء العرفان تماما وهذا نفسه ما ذهب إليه "**عبد المجيد مزيان**" إذ قال: ((ابن رشد لا يعترف بالطريقة الحدسية المباشرة أو بالأحرى الذوقية أو الإلهامية اللادونية لأنها في نظره من الشواذ في طبائع البشر))[1].

ولكن رغم هذه الرؤية وهذا المنهج الذي مارسه "**ابن رشد**" في إطار متحد علمي واحد لم يكتب لهذا المشروع النموذج النجاح في عصره وفي بيئته وإنما انتقل إلى بيئة أخرى وإلى ثقافة أخرى ((نعم، كانت الرشدية قادرة على طرق أفاق جديدة تماما، وهذا ما حدث بالفعل، ولكن في أوروبا حيث انتقلت وليس في العالم العربي حيث اختنقت في مهدها ولم يتردد لصيحتها الأولى، صيحة الميلاد، أي صدا إلى اليوم))[2].

ولكن" **الجابري**" لم يوضح الأسباب الحقيقية التي جعلت الرشدية تختنق في مهدها. وقبل أن نعود إلى هذا سنتناول بالدراسة والتحليل الأزواج الابيستيمولوجية التي حددها الجابري في بناء النموذج البرهاني.

يعتقد "**الجابري**" أن النموذج البرهاني من الناحية الابيستيمولوجية يقوم على:

الأزواج =الألفاظ /المقولات وهي تكافئ في النظام البياني اللفظ والمعنى ويعتقد الجابري أن النظام المعرفي البرهاني بدأ يتأسس في فضاء النموذج الثقافي العربي الإسلامي منذ "**الكندي**" لكنه لم يحقق هدفه. لأن "**الكندي**" كان يحاول الجمع بين البيان والبرهان وهذا لا يمكن من الناحية الابيستيمولوجية. إذ لكل منهما أسسه. وعليه فإن الفارابي واصل هذه المهمة لكنه لم ينجح بسبب جعله المعاني أسبق من الألفاظ في النظام البرهاني. وهذا يعيدونا إلى العرفان من جديد. يقول "**محمد عابد الجابري**": ((لابد إذن من بناء تصور شامل يضم الجانبين معا في وحدة تضفي على عملية

[1]– عبد المجيد مزيان، **العقلانية الرشدية في علوم الشريعة**، المرجع السابق.

[2]– محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص303.

الترتيب طابعا "برهانيا"، وواضح أن بناء مثل هذا التصور الشامل، في أي ميدان كان، لا يتأتى عادة إلا بعد محاولات أولية جزئية في الغالب))[1].

ولكن هذا التصور الشامل الذي يبنى من خلال محاولات وتجارب جزئية يؤكد حضور الاستقراء الأرسطي. ثم أنه لا يكتمل إلا في إطار متحد علمي واحد وفي نموذج علمي واحد قد يستمر تكوينه مائة السنين. وعلى الرغم من أن البرهان كمنهج وكرؤية يعود أساسا إلى "**أرسطو**" وإلى من قبله. فإن "**الجابري**" لا يتردد في التصريح بذلك والدعوة إليه فهو نظام معرفي يعتمد على ((قوى الانسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء(...) وهو يرجع أساسا، إن لم نقل كلية إلى أرسطو))[2].

لقد واجه موقف "**الجابري**"، الذي يرجع فيه إلى العقل اليوناني في بناء العلم والمعرفة، عدة انتقادات من بعض المشتغلين بالفكر الفلسفي عموما وبالإسلاميات خصوصا فموقف "**الجابري**" يقترب كثيرا من الموقف الغربي والأوروبي، عموما، من الحضارة اليونانية ومن عقلانيتها.

لكن منهج "**أرسطو**"، على الخصوص، في حد ذاته يعتمد على الاستقراء والاستنتاج معا وبالتالي على التجربة التي تتضمن مبدأ السببية من خلال النظام لجريان الظواهر الطبيعية وهذا ما جعل "**أرسطو**" يرجع المعرفة العلمية كلها إلى هذا المبدأ. يقول "**أرسطو**": ((وإنه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى. ومن البين أن هذا هو معنى: "أن يعلم"))[3].

ولكن البحث العلمي الحديث والمعاصر تجاوز مبحث السببية والحتمية في العلم وخاصة في الفيزياء المعاصرة.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل**، المصدر السابق، ص416.

[2]– المصدر نفسه، صص384– 383.

[3]– **منطق أرسطو**، حققه عبد الرحمن بدوي، ج2، بيروت دار القلم، ط1، 1980، ص332

وعلى هذا الأساس يكون الرجوع إلى "**أرسطو**" والاحتماء به هو عودة إلى "سلف" آخر غريب عن الثقافة العربية الإسلامية.

وهذا هو الشيء الذي رفضه "**الجابري**" عند خصومه أصحاب النماذج المنافسة الأخرى.

ولكنه في الأخير احتمى بـ "**أرسطو**" وجعله سلاحا قويا ضد النماذج الأخرى وخاصة النموذج الماركسي والنموذج السلفي.

ثم أن التعامل مع" **أرسطو**" ومنطقه على أنهما مكتملان هو عمل غير علمي فالمعرفة العلمية، تاريخيا، تقوم على مبدأ التكذيب والتصحيح باستمرار، وعليه فإن "**أرسطو**" إذا كان قد بدأ المنطق فهو لم يتممه.

ولكن "**الجابري**" تراجع قليلا فيما بعد إذ يقول: ((ما يهمنا في تراث أرسطو هو ما كان يطمح إليه أرسطو نفسه، يعني انتاج قواعد منهج برهاني بتحصيل معرفة صحيحة وتأسيس "تصور علمي" يقيني عن العالم باعتماد هذا المنهج))[1].وبهذا يكون "**الجابري**" قد تجاوز منطق" **أرسطو**" المكتوب ليصل إلى نواياه وطموحاته في استنتاج افتراضي يحتاج إلى دعائم أخرى.

وهذا ما جعل الأستاذ "**أبو يعرب المرزوقي**" يذهب عكس ما ذهب إليه "**الجابري**"، تماما، في قضية دخول الفلسفة اليونانية ومنطقها إلى حقل الثقافة العربية الإسلامية. يقول "**المرزوقي**": ((لم يكن الفكر اليوناني ثورة في الثقافة العربية في عصرها الإسلامي، بل إن هذا العصر هو الذي كان ثورة عليها...وإذن فعصور الإسلام الأولى لم تكن عصور دخول الفلسفة اليونانية بل عصور التخلص منها.))[2].

---

[1]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل**، المصدر السابق، ص413

[2]– أبو يعرب المرزوقي، **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، ص ص230– 231.

وبهذا يقلب الأستاذ "**المرزوقي**" العملية رأسا على عقب إذ في الوقت الذي كنا نتابع، منذ "**الكندي**" إلى "**ابن رشد**"، دخول الفلسفة اليونانية وما تحمله من إرث كان، في الحقيقة، العكس هو الذي يحدث، أي خروج هذه الفلسفة بما، تحمله، من دائرة الثقافة العربية الإسلامية كلية. وقد جسد نموذج "**الغزالي**" هذه الفكرة عندما " كفر الفلاسفة" وحذر المسلمين منهم.

أما من حيث الرؤية فقد حدد "**الجابري**" الزوج الواجب/الممكن الذي يكافئ الزوج الأصل/الفرع والجوهر/العرض في البيان.

وسنأخذ الشيخ الرئيس "**ابن سينا**" والسينوية كنموذج لهذه الرؤية الزائفة. يقول "**الجابري**": ((لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام. لقد جعل من التنجيم والسحر والعزائم والطلسمات والرقي والتعلق بالموتى وغير ذلك من مظاهر اللامعقول "علوما" تجد مكانتها "الطبيعية" في منظومته " العلمية" الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطو طاليس كاذب))[1].

إن هذا الهجوم العنيف على "**ابن سينا**" وعلى فلسفته كلها يعتبر موقفا جديدا في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. إذ أنه يطعن مباشرة في كل ما كتبه الشيخ الرئيس "**ابن سينا**" ويتهمه في الإبحار في العرفان إلى أقصى حدوده. إن ((الانخراط في إشكاليات المتكلمين من جهة، وتبني منتجات "العقل المستقيل"، منتجات العرفان الهرمس من جهة ثانية، مما أفقد الرؤية البرهانية الطاليسية طابعها العقلاني العلمي))[2]

وقد كانت، على هذا الأساس، الفلسفة في المغرب والأندلس مختلفة تماما تعمل على تضييق دائرة النصوص الدينية من حيث تأويلها وتضمينها ما لا تتضمنه من معان خرافية ووهمية.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المصدر السابق، ص ص211– 212

[2]– محمد عابد الجابري، **بنية العقل**، المصدر السابق، ص477.

لقد كان "**ابن رشد**"، فيلسوف قرطبة، من الذين مارسوا نقدا شديدا وقاسيا لفلسفة "**ابن سينا**" قبل فلسفة "**الغزالي**". لأن "**الغزالي**" حسب "**ابن رشد**" لم يطلع على الفلسفة اليونانية مباشرة. وإنما اطلاع على ما فهمه وما أضافه الشيخ الرئيس "**ابن سينا**" إلى هذه الفلسفة. يقول "**ابن رشد**": ((وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبي، فضلا عن الجدلي. ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه))[1].

إن وقوف "**ابن رشد**" إلى جانب "**الغزالي**" ضد "**ابن سينا**" له ما يبرره. فهو فتح الباب واسعا لكي نفهم العلاقة التاريخية بين فلسفة ابن سينا والفلسفة اليونانية من جهة ثم فلسفة "**ابن سينا**" وتأثيراته على فلسفة "**الغزالي**" من جهة أخرى. فهجوم "**الغزالي**" على الفلسفة اليونانية هو في حقيقته هجوم على فلسفة "**ابن سينا**" والسينوية عموما. وعلى هذا الأساس يصل "**الجابري**" إلى أن المطلوب، اليوم، من المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي على مستوى المنهج أولا: التبرأة من الفلسفة السيناوية جملة وتفصيلا والقطيعة معها نهائيا وإلى الأبد.

ثانيا: بدأ العمل على دمج الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة يجب أن نفعل العكس. أي الفصل نهائيا بين بينهما. إذ لكل منهما نسقه الخاص.

أما من حيث الرؤية فإنه لم يبقى من تراثنا سوى الروح الرشدية. وهي رؤية عقلانية للكون وللإنسان وللحياة. يمكنها أن تحيا مرة أخرى في بيئتنا الثقافية العربية المعاصرة.

وبهذا يكون "**محمد عابد الجابري**" قد طرح نموذجه البديل محاولا تجاوز كل النماذج المتنافسة معتقدا أنه استطاع فك كل الصعوبات وتحليل كل المشكلات

[1]– ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الأول، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964، ص402

والاجابة على كل الأسئلة التي تواجه هذه النماذج وتفرض نفسها في إطار إشكالية التراث والحداثة. أو إشكالية الأصالة والمعاصرة.

إن نموذج "**الجابري**" فبالرغم من جديته ومستواه الرفيع يبقى في حاجة إلى متحد علمي واسع الحضور وقوي التأثير على جميع المستويات والمؤسسات بجميع مستوياتها من جامعات وكتب ونشاطات ثقافية إلى آخره. بهذا فقط يمكنه النجاح. لأنه يحمل بذور النجاح في عقلانيته وفي موضوعيته وفي نزعته التاريخية.

إن نجاح نموذج إرشادي دون آخر في فضاء الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر لا يمكن أن يتم، في اعتقادنا، دون بحث علمي مبدع في الطبيعيات والعقليات معاً.

"**فتوماس كوهن**" عندما وظف مفهوم البراديغم في مشروعه كان يعتمد أساساً على العلوم الطبيعية. وكانت المباحث الفلسفية نتيجة لذلك. بينما نحن فعلنا العكس انطلقنا من المباحث الفلسفية كنماذج متنافسة، في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، لكننا لم نجد مباحث علمية جادة في الطبيعيات والعقليات معاً.

وعلى هذا الأساس فإن التكامل بين المباحث العلمية والمباحث الفلسفية، هو الدافع الحقيقي للتقدم العلمي وفك الأحجيات وبناء الحضارة.

الخاتمة

الخاتمة:

وفي ختام بحثنا هذا نستخلص أن قيمة الثورات العلمية في التاريخ البشري العالِم تتحدد قياسا على ما أنتجته هذه الثورات من معارف جديدة وعلى ما حققته من إنجازات مادية حوّلت حياة البشر رأسا على عقب.

وفي هذا الإطار يندرج مشروع "**توماس كوهن**" في البحث العلمي وحضوره في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر. وهو المشروع الذي فتح أفاقا جديدة أمام البحث العلمي، عموما، وأمام التحليل الإبيستيمولوجي للمعرفة البشرية العالِمة على الخصوص. مع العلم أن الكتابة حول هذا الموضوع لم تتوقف إلى يومنا هذا.

لقد رفض "**توماس كوهن**" أن يكون نمو المعرفة العلمية وابداعاتها عملا فرديا. وأرجعها إلى المتحد العلمي ونموذجه في إطار عمل جماعي مبدع، يقوم على التفاهم والتشارك بين فئة اجتماعية في تحديد قواعد مضبوطة للبحث العلمي، وفي إطار رؤية مشتركة تجاه الإنسان وللطبيعة.

وقد أكد تاريخ العلم حسب، "**توماس كوهن**"، جملة هذه الحقائق من خلال رفضه للمنهج الاستقرائي، والذي يتضمن فكرة التراكم المعرفي، والتراكم يتضمن بدوره فكرة الاستقرار النسبي أو التقدم البطيء للمعرفة البشرية. كما رفض "**توماس كوهن**" نمو المعرفة العلمية عن طريق التراكم المعرفي الذي ينضاف فيه الجديد إلى القديم في إطار نسق منتظم يخلو من المفاجئة ومن الثورة التي تقلب مفاهيم العلم وأسسه رأسا على عقب.

ومن هنا حاول بعض المهتمين بفكر" **توماس كوهن**" إحداث مقاربة بين الثورات السياسية في التاريخ البشري وبين الثورات العلمية عند "**توماس كوهن**". وهذه المقاربة أفضت، كذلك، إلى المقاربة بين المادية التاريخية عند "**كارل ماركس**"، وما تتضمنه من ثورات، وبين مشروع "**توماس كوهن**" الثوري.

ويبدوا أن بعض علماء الاجتماع وبعض المشتغلين بالعلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة، قد وظفوا مفاهيم وأدوات "**توماس كوهن**" في بحوثهم على هذا الأساس. فتوظيف مفهوم البراديغم ومفهوم المتحد العلمي ومفهوم الثورات العلمية وغيرها من المفاهيم التي استخدمها ووظفها "**توماس كوهن**" قد اقتحمت مجالات شتى وحققت نتائج موضوعية دامغة. وهذا ما فتح الباب واسعا أمام مشروع "**توماس كوهن**" في اقتحام دائرة العلوم الإنسانية.

إن الانبهار والتأثير الذي أحدثه مشروع "**توماس كوهن**" في العلوم الطبيعية انعكس بصورة إيجابية على مباحث العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة. بحيث اقتحمت مجمل أفكاره مجالات عديدة وبسرعة فائقة.

إن كل بحث علمي في التاريخ عرف أزمة أو أزمات عميقة تتعلق بأسسه أو بنتائجه أو بطريقة عمله، وهو أمر طبيعي يحدث في السياسة وفي الاقتصاد وفي النمو الاجتماعي بصفة عامة.

وقد تكون هذه الأزمات نتيجة لبروز مشكلات مفاجئة لم تكن متوقعة في نظر المتحد العلمي، وفي نظر المجتمع عموما. ولكن ظهور هذه الأزمات وما تحمله من أسئلة ومن أحجيات تنتسب إلى طبيعة العلم السائد في المجتمع ومع طبيعة المبدأ الفينومينولوجي القائل: "أترك كل شيء كما هو" المطلوب هو وصف ما هو قائم فقط دون تغييره. ولكن في الغالب هناك من يعمل على تجاوز ما هو قائم ويسعى لإيجاد الحلول لهذه الأزمات والأحجيات القائمة.

وهي في الغالب تكون متناقضة مع ما هو سائد في المجتمع، وفي فضاء المتحد العلمي، الذي يعمل جاهدا على الاستقرار وعلى إيجاد حلول سطحية ومؤقتة. أو على اجترار حلول سابقة لا تؤدي إلى التحول أو إلى التقدم الذي يتجاوز كلية الأمر الواقع.

إن سلطة الأمر الواقع الذي يفرضه البراديغم القائم، من خلال العلم السائد، ومن خلال المتحد العلمي القائم، يمنع كل محاولات التغيير التي تقوم بها النماذج المتنافسة

الأخرى وهذا بكل الوسائل الممكنة. وقد يلجأ النموذج السائد، عن طريق متحده العلمي القائم والذي يكون أعضاءه من العلماء، في الغالب، كبار السن، إلى حلول من التراث دون المغامرة نحو التقدم إلى الأمام والتخلص مما هو سائد.

وقد حاول "**توماس كوهن**" أن يبرهن على هذا من خلال عرضه لعدة أمثلة من تاريخ العلم. تورط، أحيانا، بعض العلماء الكبار علما وسنا. وتؤكد وقوفهم إلى جانب ما هو قائم وما هو موروث وترفض في المقابل الحلول الثورية التي تتجاوز الماضي والحاضر معا.

ولكن عن طريق الإسرار والعمل الجاد وفي إطار متحد علمي جديد مبدع وجرئي ومصر على التغيير وتحطيم كل العوائق والأصنام تبدأ مرحلة جديدة ثورية بديلة عن المرحلة السابقة لها. وذلك بقدرتها على ابتكار حلول جديدة للأزمات القائمة من خلال بنية ذهنية جديدة تدفع إلى ثورة علمية جديدة. تثبت مصداقيتها من خلال نمو معرفي بديل أو ما يسميه "**توماس كوهن**" بالعلم الشاذ أو الثوري يثبت وجوده ويؤكد فوزه على خصومه. وهذا ما أكده تاريخ العلم، وخاصة، في مجال العلوم الطبيعية وذلك من خلال الثورات العلمية المعروفة في الفيزياء خاصة.

لقد استطاع النموذج البديل أن يوسع من دائرة المتحد العلمي الذي يتحرك في محيطه وأن يتحرر من العوائق والقيود التي تحاصره. لأنه نموذج حيوي وديناميكي يحمل بذور التجديد والتقدم والتحرر من كل السلطات العلمية والاجتماعية بفضل شبابه الذين يوجهونه نحو ما هو أفضل. ويؤكد تاريخ جائزة نوبل في الفيزياء أن معظم الذين أخذوا هذه الجائزة كانوا من الشباب المبدع.

إن مشروع "**توماس كوهن**" استطاع أن يفرض نفسه في الساحة العلمية والفلسفية في مقابل نظريات علمية كثيرة منها النظرية التراكمية ونظرية القطيعة وفي مقابل، كذلك، فلسفات نظرية كالبراغماتية والفلسفة التحليلية.

وقد ترك "**توماس كوهن**" أتباعا كثر في جميع مباحث العلم والفلسفة في العصر الحديث والمعاصر، كما أنه من جهة أخرى استطاع، كذلك، أن يكون ملهما ومغذيا لثقافات أخرى وفضاءات معرفية أخرى ليست أوروبية وليست غربية.

وعلى هذا الأساس حاولنا في هذه الأطروحة أن نوظف ونختبر مفاهيم هذا المشروع الضخم "**لتوماس كوهن**" في تحليل إشكالية الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر. وذلك من خلال ترويض مفهوم النموذج الإرشادي ومفهوم المتحد العلمي والثورة العلمية وبنية العلم وغيرها من المفاهيم لممارسة التحليل النقدي لإشكالية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة في هذا الفكر.

مع العلم أن اجتثاث المفاهيم والتصورات والمبادئ من نسق معرفي إلى آخر ومن ثقافة عالِمة إلى أخرى لا يخلو من المخاطر والانزلاقات وخاصة في المباحث الإنسانية والفلسفية عموما. لأن اغراء المناهج والمفاهيم والرؤى قد يحول البحث إلى مجرد استنساخ لا طائل من وراءه.

ولكن الانتباه إلى مثل هذه الانزلاقات والانحرافات وذلك بتطويع وتلين هذه المفاهيم لتستجيب لطبيعة الموضوع وليس العكس هو الذي دفعنا إلى المضيّ قدماً في هذا الاتجاه.

إن اجتثاثنا لمفاهيم "**توماس كوهن**" العلمية من نسق معرفي فيزيائي وتطبيقها على تراثنا العربي الإسلامي وعلى مشكلاته الحديثة والمعاصرة لم يكن بدافع الانبهار بهذه المفاهيم ولا بلمعانيها البراق، بل كان بدافع تحليل مشكلات الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر. لاكتشاف قوالبه وقوانينه وأطره الإنسانية العامة التي تشترك مع غيرها من الأطر. فتراثنا، كقضايا بشرية عامة، لا يختلف عن تراث غيرنا. إذ هو تجربة بشرية، في التاريخ، كغيرها من التجارب.

ورغم غياب مشروع "**توماس كوهن**"، بصفة تكاد تكون كلية، في اللسان العربي، سواء من حيث الترجمة أو من حيث الدراسة والبحث الأكاديميين، إلا أن هناك من

بحث في فكره بطريقة أو بأخرى في الجامعات العراقية والسورية خاصة. ولكن غياب هذا المشروع الضخم في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يمنعنا من اقتحامه ومحاولة توظيف مفاهيمه ومنهجيته في تحليل إشكالية التراث العربي الإسلامي من خلال النماذج الإرشادية الحديثة والمعاصرة في هذا الفكر وهي كثيرة.

لقد استطاعت هذه النماذج الإرشادية، ومن خلال متحداتها العلمية، أن تعود إلى التاريخ، تاريخ العرب والمسلمين حتى إلى ما قبل الإسلام، وتحاول من خلال قراءته وإعادة بنائه وتوظيفه وبالطريقة التي تخدم حاضرها وتؤهلها للفوز على خصومها من البراديغمات المنافسة لها. وذلك بتفكيك الأزمات وتحليل المشكلات القائمة التي تواجهها الأمة العربية الإسلامية منذ البدايات الأولى لعصر النهضة. وهو العصر الذي بدأت فيه معظم الشعوب العربية والإسلامية تتحرر من الاستعمار الغربي.

إن محاولة إخضاع وتطويع مفاهيم وأدوات "**توماس كوهن**" التحليلية وخاصة مفهوم تاريخ المعرفية العلمية البشرية. وطبيعة نمو هذه المعرفة من خلال نماذج إرشادية متنافسة. وفي إطار جماعات متحدة تعمل في حقل متناسق. وتهدف إلى تحقيق تقدم بديل. جعلتنا نستنتج أن كل الفِرق أو التيارات الفكرية أو النماذج الإرشادية منذ عصر النهضة العربية الإسلامية كانت عبارة عن نماذج إرشادية متنافسة، في إطار متحداتها العلمية، تسعى إلى التقدم وفتح حصار الأزمات القائمة. من خلال تحليل الوضع القائم ومن خلال استثمار التراث العربي الإسلامي. والعودة إلى إعادة قراءة التاريخ والاستفادة من دروسه وعبره وتوظيفه من جديد. ثم جعله مقياساً لكل تقدم ونمو معرفي. وهذا هو النموذج السلفي الذي بشر به "**جمال الدين الأفغاني**" و"**محمد عبده**" وغيرهما.

وهناك نماذج أخرى حاولت الاستفادة من الغرب ومن تراثه ومن علومه ومناهج بحثه في تحليل الوضع القائم والبحث عن حلول مستمدة من تراث الآخرين. ومن هذه النماذج نجد النموذج الماركسي والنموذج الوضعي والنموذج الداروينى.

وهناك نماذج حاولت التوفيق بين هذه النماذج المتناقضة فلجأت إلى الفصل بين الدين والدنيا ولم تمانع من الأخذ من الغرب ولكن ليس على حساب الدين.

ومما لا شك فيه أن هذه النماذج الإرشادية أو البراديغمات المتنافسة، في هذا الحقل المعرفي، لعبت دور العلم السائد الذي يفرض سلطاته على الحاضر ويتحكم فيه كلية ويوجهه إلى غرض محدد.

لقد حاول "**محمد عابد الجابري**" أن يطرح نموذج بديلا في إطار متحد أو مجتمع علمي جديد تشبع بالروح العلمية المعاصرة. وبأدوات البحث الغربي وحاول تجاوز الوضع القائم ورفض كل النماذج الارشادية القائمة. وذلك بإعادة النظر في إشكالية البحث، وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة وإعادة صياغتها بطريقة أخرى. تُركز على العقل العربي وعلى طريقة تفكيره، وعلى الأدوات التي فكر بها ومن خلالها وليس على الإنتاج المعرفي لهذا العقل.

إن تحويل الإشكال من طابعه الإيديولوجي، الذي لا ينتج سوى الإيديولوجيا، إلى طابعه الإبيستيمولوجي جعل هذا المشروع يتبوأ مكانة رفيعة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وجعله يقدم نموذجاً بديلاً جديراً بالملاحظة والمتابعة والدعم في إطار متحده العلمي القائم.

لقد حاول" **محمد عابد الجابري**" إعادة قراءة التراث، من خلال إعادة النظر في كل النماذج الإرشادية التي أنتجته، وإعادة النظر في الإنتاج المعرفي العربي الإسلامي بكل روافده، جملةً وتفصيلاً، وفي خلفياته التاريخية وأبعاده السياسية والقومية والدينية إلى آخره.

وذلك من خلال إعادة قراءاته للنماذج الإرشادية في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر وتحليلها ونقدها واكتشاف نقائصها وأصنامها. ثم اتهامها كلها بأنها مجرد قراءات سلفية إيديولوجيا لتراثها أو لتراث غيرها. وليست قراءات مبدعة لحلول تدفع إلى التقدم والعصرنة.

وبالفعل فإن الاطلاع، اليوم، على البرامج التعليمية والتربوية والدينية وكل ما يكتب وينشر في هذا الإطار يجعلنا نصطدم بفكر سطحي تسوده الخرافة والوهم والإيمان الأعمى بكل ما لا علاقة له بالعقل. فهو كما يقول "**محمد عابد الجابري**" فكر يفتقد إلى أدنى درجات الموضوعية والمعقولية ويتخبط في دائرة مغلقة لا علاقة لها بالتاريخ.

لكن مشروع "**محمد عابد الجابري**" ونموذجه الفلسفي الإرشادي وبالرغم من أنه نموذج بديل لكل ما هو سائد من نماذج تقليدية ومنغلقة، يحمل بذور تحرر العقل العربي من كل الأصنام. لكنه يفتقد إلى دعائم وإلى قاعدة علوم طبيعية وتكنولوجية تكمله وتدفعه إلى أقصى حدوده الإبداعية، على عكس مشروع "**توماس كوهن**" الذي بدأ من العلوم الطبيعية وطغيانها في جميع المجالات ليصل إلى نتائج فلسفية نظرية مبهرة. فالمباحث الفلسفية دوما في حاجة إلى قاعدة علمية تتكأ عليها لتفتح أفاقاً جديدة أمام الفكر. ومن هنا يجب أن يبدأ الفكر الفلسفي العربي المعاصر البحث في باطن العقل العربي والوقوف عند مسألة توقف الإبداع.

فأزمة الفكر الفلسفي العربي المعاصر الحقيقية ليست في قيمة هذا الفكر وإنتاجه بحد ذاته، بل في نقص أو انعدام البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية المبدعة التي يجب أن تكون مكملة لهذا الفكر.

وأخيرا نستطيع أن نجزم بأن مشروع "**توماس كون**" وأدواته المنهجية من مفاهيم وتصورات ومبادي قد نجحت في تحليل إشكالية التراث والحداثة في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1-المصادر:

أ-المصادر باللسان العربي:

1- كون، توماس بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 168، ديسمبر 1992.

2- كون، توماس، بنية الثورات العلمية، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، الجزء الخامس، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1988م

3- كون، توماس، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج إسماعيل، منظمة الوحدة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م.

4- توماس كون، الصراع الجوهري، دراسات مختارة في التقليد العلمي والتغيير، تر: فؤاد الكاظمي، صلاح سعد الله، العراق، دار النشر الثقافية، 1989م.

5- جلال شوقي، على طريق توماس كون، رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1997م.

6- توماس كون، جون واتكينيز، ستيفن تولمن، مقالات نقدية في تركيب الثورات العلمية، تر: ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.

7- جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، تر: محمد عبده، مصر، مطبعة الموسوعات، 1320هـ.

8- جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، جمع محمد عمارة، ج1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1993م.

9- الأفغاني جمال الدين الحسيني، خاطرات الأفغاني- آراء أفكار-، تقرير: محمد باشا المخزومي، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2002م.

10-عمارة محمد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1993م.

11-عمارة محمد، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، الجزء الأول، مكتبة الأسرة، مصر، بدون طبعة، 2010م.

12-عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003.

13-حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط3، 1980م.

14-تيزيني طيب، من التراث إلى الثورة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ج1 وج2، دار ابن خلدون، بيروت، 1972.

15-تيزيني طيب، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة، دمشق، سوريا، 1982.

16-تيزيني طيب، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار المجد، دمشق، 1996.

17-شبلي شميل، كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ط 1، مطبعة المقتطف، مصر، 1910م

18-زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط3، بيروت، 1974م.

19-زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، مطابع الشروق، بيروت، د.ت.

20-زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصر، دار الشروق، 1983م

21-زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط1، بيروت، 1979م.

22-زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، بيروت، دار الشروق، ط2، 1979م

23-الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1976م.

24-الجابري محمد عابد، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1977م.

25-الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1987م.

26-الجابري محمد عابد، نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م.

27-الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

28-الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993م.

29-الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994م.

30-الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000م.

31-الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 2002م.

ب-المصادر باللسان الأجنبي:

1-Kuhn, Thomas. S, the Road science structure: philosophical Essays, 1970.

2 -Kuhn, Structure des révolutions scientifiques, Imprimerie chérât, Paris, 1972.

3-Kuhn, Thomas's, Black-body Theory and The Quantum Discontinuity, 1894-1912, University of Chicago Press,1987.

4-Kuhn, Thomas's, Reconstructing Scientific Revolutions, Paul Heyningen-Huene (Eds), University of Chicago Press, Checago,1993

5-Kuhn, Thomas's, The Road Science Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, With an Autobiographical Interview, James Conant, John Haugland (Eds) University of Chicago Press, 2000.

6-Kuhn, Thomas's Discussion with Thomas Kuhn" In the Road Science Structure, James Conant and John Haugland (Eds) The University of Chicago,2000.

2-المراجع:

أ -المراجع باللسان العربي:

1- أبو الفرج محمد بن اسحاق بن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978م.

2- أبو الحسن علي سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ج1، 1981م

3- أنطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية، تر: فواز طرابلسي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.

4- أحمد سليمان يافوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.

5- أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدمها محسن مهدي، دار الشرق، بيروت، ط2، 1991م.

6- آلان شالمرز، نظريات العلم، تر: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1991م.

7- ألبرت أينشتاين وليوبولد إنفلد، تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم، تر: د/أدهم السمان، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، 1999.

8- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، ج1، بيروت، 2011م.

9- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبين، دار الفكر، بيروت، ج1، ط4.

10- أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، تونس.

11- إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل، الجزء3، د ت، بيروت للطباعة والنشر.

12- إرفين شرودنجر، ما الحياة؟ الجانب الفيزيائي للخلية الحية، تر: أحمد سمير سعد، 1944.

13- ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، 1955م.

14- الأعسم عبد الأمير، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، بيروت دار الأندلس، ط2، 1983.

15- الفندي محمد ثابت، فلسفة الرياضة، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1987م.

16- العظم صادق جلال، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.

17- الخولي يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانية تقنياتها وإمكانية حلها، دار الثقافة، الجزء الأول، القاهرة، 1996م.

18- الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مطابع الوطن، القاهرة، 2000م.

19- الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م.

20- البعزاتي بناصر، الاستدلال والبناء، المركز الثقافي، الرباط، الطبعة الأولى، 1999م.

21- البعزاتي بناصر، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 2007م.

22- لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

23- لورانس كراوس، كون من لا شيء، تر: غدا الحلاواتي، القاهرة، منشورات الرمل، ط1، 2015.

24- باشلار غاستون، تكوين العقل العلمي، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.

25- باشا أحمد فؤاد، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، 1984م.

26- بوبر كارل، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.

27- بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1988م

28- بوبر كارل، أسطورة الإطار دفاع عن العلم والعقلانية، تر: يمنى طريف الخولي، الكويت، عالم المعرفة، الطبعة 292، أفريل 2003م.

29-بوسينو، جيوفاني، نقد المعرفة في علم الاجتماع، تر: محمد عزب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.

30-بلانشي روبير، الأكسيومية أو منظومة الأوليات، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2004م.

31-برايان غرين، الكون الأنيق الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية، تر: فتح الله الشيخ، بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2005.

32-برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، تر: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد آمين، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2010.

33-تونيلا ماري انطوانيت، لويس دي برولي والميكانيك التموجي، تر: محمد وائل الأتاسي، دمشق منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974.

34-تشارلز داروين، نشأة الإنسان والارتقاء الجنسي، تر: مجدى محمود المليجي، تقديم: سمير حنا صادق، ط1، 2004م.

35-خاليد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009م.

36-جيدنز أنتوبي، قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع "نقد إيجابي للاتجاهات التفسيرية في علم الاجتماع"، تر: محمد محي الدين، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2000م

37-جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفته، تر: محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.

38-جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت، 2012م.

39-دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تر: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.

40-دويدري رجاء وحيد، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سبتمبر 2000م.

41-دوبرا ميشال، مدخل إلى علم اجتماع العلوم والمعارف العلمية، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.

42-رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 2شارع سيف الدين المهراني، الفجالة، القاهرة، 1988م.

43-ريتشارد فاينمان، متعة اكتشاف الأشياء، تر: ابتسام خضراء، ط1، مكتبة العبيكان الرياض، 2005.

44-رودولف كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم – الأسس الفلسفية للفيزياء، تر: السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 2003م.

45-عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج2، دار القلم، ط1، بيروت، 1980م.

46-علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة، بيروت، 1984م.

47-عبد القادر محمد علي ماهر، فلسفة العلوم (مشكلات معرفية)، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م.

48-عبد القادر محمد علي ماهر، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م

49-عبد القادر محمد علي ماهر، فلسفة العلوم (قراءة عربية)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.

50-عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء1 من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، تحقيق: المستشرق الفرنسي: أ. م. كاترمير، طبعة باريس1858، المجلد2، مكتبة لبنان، بيروت، 1992م.

51- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الجزء1، حققه عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، 2004م.

52- علي حسين، فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.

53- عبد الفتاح مصطفى غنيمة، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات الذرية والكوانتم والنسبية، سلسلة تبسيط العلوم، كلية الآداب، قسم الفلسفة وعلم النفس، دون تاريخ.

54- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، تر: عادل العوا، مراجعة عبد الله عبد الكريم، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.

55- فيرابند بول، ثلاث محاورات في المعرفة، تر: محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، (بدون تاريخ).

56- فيليب فرانك، فلسفة العلم: الصلة بين العلم والفلسفة، تر: علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

57- فيرنر هايزنبرغ، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، تر: أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1972.

58- فيرنر هايزنبرغ، الفيزياء والفلسفة، تر: أحمد مستجير، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1993.

59- قنصوة صلاح، فلسفة العلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1986م.

60- قطب خالد محمد أحمد، منطق التقدم العلمي، دار قباء للطباعة والنشر، 2001م.

61- كارل ماركس، إنجلز، فريدريك، البيان الشيوعي، تر: محمد شريح، منشورات الجمل.

62- شابير دالي، المعنى والتغير العلمي في الثورات العلمية، تر: السيد نفادي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

63-محمد بن تومرت، مهدي الموحدين أعز ما يطلب، تحقيق وتقديم: د/ عمار طلبي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.

64-ميشيو كاكو وجنيفر ترينر، ما بعد أينشتاين، البحث العالمي عن نظرية الكون، تر: د/فايز فوق العادة، بيروت أكاديميا، 1991.

65-موريس هالبفاكس، الذاكرة الجمعية، تر: د/ نسرين الزهر، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، 2016.

66-ستيفن وانبرغ، أحلام الفيزيائيين، بالعثور على نظرية نهائية، جامعة شاملة، تر: أدهام سمان، دمشق، مكتبة طلاس.

67-ستيف فولر، كون ضد بوبر، الصراع الجوهري من أجل روح العلم، تر: نجيب الحصادى، ط1، 2012.

68-ستيفن هوكينغ، الثقوب السوداء، تر: د/ إبراهيم فهمي، أبو ظبي منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995.

69-ستيفن هوكينغ وليوناردو ملوتدور، التصميم العظيم، تر: أيمن أحمد عياد، بيروت، دار التنوير للطبعة والنشر، 2013.

70-هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979.

71-هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1983م.

72-هيلي باتريك، صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، تر: نور الدين شيخ عبيد، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، سبتمبر، الطبعة الأولى، 2008م.

ب-المراجع باللسان الأجنبي:

1- Butterfield, Herbert, The Origins of Modern Science, 1300-1800, G. Belle, London,1949

2- Comte, Auguste, cours de la philosophies positive, éd: garnie, paris 1949.

3-Thomas, R. S .Conkling. E.C. and Geates, M.H. «The Geography of Economic Activity» M, C. Grew-Hill, New York 1968.

4- Masterman, Margaret, The Nature of a Paradigm (Eds) Criticism and The Growth of Knowledge, in Lakatos and Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

5-Gaston Bachelard, formation de l'esprit scientifique, Ed. Vérin, Paris 1972.

6-Jean ; Piaget ; sagesse l'élision de la philosophie ; puff, paris ,1972.

7-George Sarton, de l'histoire de science a l'histoire de la pensé, édition payions, paris 1977.

8-Lakatos Imré, Histoire et méthodologie des sciences Introduction, Luce Giad, Fabien, Paris, 1994.

3- المصادر والأبحاث المأخوذة من الأنترنت:

1-Oxford L'Earnest, dictionnaires.com/ https: l'exco.com/ Find définition/English/paradigm.2020/02/12

2-المحبشي قاسم عيد، نظرية البراديغم عند توماس كون وأثرها على علم الاجتماع المعاصر 2020/05/19.

73- حسن الحريري باحث مغربي، التأويل الإبستيمولوجي اللاوضعاني بين براديغم توماس كون وبرنامج بحث إمري لاكاتوس، بحث عام، مؤمنون بلا حدود، 2020/02/18.

74- جائزة نوبل للكيمياء ...نظرية " التطور تعالج البشر!" 2020/08/09م، على الساعة 20سا، على الموقع الإلكتروني:

Http/ : w.w.w.aljazeera.net/Medan/miscellanées/science/ 2018/10/04.

5- موقع الباحثون السوريون، سنعيد كتابة العلم بأبجدية عربية، طريق ستيفن وانبرغ من الخرافة إلى الأكوان المتعددة، https,//syr-res.com/article/15719.html. 2020/08/16.

4- المجلات:

أ-المجلات باللسان العربي:

1- سعيد بن سعيد، التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث، مجلة دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث دار البيضاء المركز الثقافي العربي.

2- محمد عابد الجابري، السينوية أصولها وفصولها، مجلة دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

3- ديكنسون، العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، تر: شعبة الترجمة اليونسكو، الكويت، العدد 112، أفريل، 1987م.

4- سالم يفوت، البحث الإبيستمولوجي وآفاقه، مجلة دراسات عربية، العدد12، أكتوبر 1990.

5- عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، مجلة الأصالة، العدد 70-71. جوان /جويلية 1997م.

6- زكي نجيب محمود، حوار العقل العربي والثقافة العربية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد114، 1988

7- الخولي أسامة، في مناهج البحث العلمي، وحدة أم تنوع، مجلة عالم الفكر، العدد 3، 1989م

8- نفادي السيد، التقدم العلمي ومشكلاته، عالم الفكر الكويتية، مج 29، العدد 2، أكتوبر 2000م.

9- صلاح شفير، مجلة جامعة دمشق، المجلد26، العدد1و2، 2010.

10-زكريا فؤاد، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد، مارس 1978م.

11-كريب أيان، النظريات الاجتماعية من باسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين علوم، مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 244، أبريل 1999م.

12-ولسون كولن، فكرة الزمان عبر التاريخ، تر: فؤاد كامل، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد، 159، مارس 1992م.

13-جورج غريبين، تاريخ العلم، تر: شوقي جلال، الجزء الأول، سلسلة عالم المعرفة، العدد 389، 2012م.

14-الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 264، ديسمبر 2000م.

15-توبي.ا.هف، فجر العلم الحديث الإسلام الصين الغرب، تر: محمد عصفورة، مجلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 260أغسطس 2000م.

16-تريفل جيمس، لماذا العلم؟، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 372، فبراير 2010.

17-بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 165، سبتمبر 1992.

ب-المجلات باللسان الأجنبي:

-Sharper D. The Structure of Scientific Revolution, The Philosophical Review 1988

-Hoyningen-heune ،two less letters of paul Feyerabend to thomas. S. Kuhn on a Devast of structure of scientific revolutions.

5-المعاجم والموسوعات:

أ-المعاجم والموسوعات باللسان العربي:

1-بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لبنان، بيروت، 1977م.

2-الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، ج1، دار الهدى بيروت، لبنان، ط1، 1979م

3-مجوعة من الاقتصاديين، الموسوعة الاقتصادية، دار ابن خلدون، 1980.

4- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

5- وهبة مراد وآخرون، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1998م.

ب-المعاجم باللسان الأجنبي:

1-André, Lalande ،vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1976.

2-Dominique Lecourt, Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences, France, 1er edition, 1999.

3-André Akoun et pierre Ansart, dictionnaire de sociologie, 12 novembre1999, paradigme.

4-Dictionnaire Hachette, définitions et illustrations, édition 2010.

6- الرسائل الجامعية:

1- رشيد دحدوح، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغليهم، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، (2005م-2006م).

2- موسى كريم، أنسة تطور العلم في فلسفة توماس كوهن، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، بيت الآدب، 2007.

3- بوصالحيح حمدان، العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها بول فييرابند نموذجا، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران 2014.

4- عثمان غي، بنية المعرفة العلمية عند باشلار، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، 2008/2007.