إشكالية الإبداع العلمي في الفكر العربي المعاصر «بحث في سياق فلسفة العلم»

د إنجي حمدي عبد الحافظ(*)

ملخص

موضع الاهتمام في هذا البحث المعنون «إشكالية الإبداع العلمي في الفكر العربي المعاصر» ينصب على تحليل عناصر هذه الإشكالية تحليلاً إبستمولوجياً من منظور فلسفة العلم، دون الخوض في طبيعة الإبداع العلمي لهذا العلم أو ذاك- فالعلوم تتفاوت منزلتها ومكانتها تبعا لتفاوت نفعها وفائدتها- و إنما بالبحث ابتداء في ماهية الإبداع العلمي، ركائزه، شروطه، ثم معوقاته أو مثبطاته، بالإضافة إلى أهم المقترحات المطروحة لتجاوز هذه المعوقات.

وليس بخاف على أحد أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت وبشكل أساسي على العلم الحديث، فقد أدت الاكتشافات العلمية والتكنولوجية المتتالية إلى تحولات جذرية في قدرات هذه المجتمعات ابتداء من القرن الثامن عشر الميلادي وحتى الأن. بيد أن المجتمعات العربية لم تحقق أي تقدم علمي أو نهضة علمية في الوقت الراهن، لذا وجب التساؤل: لماذا توقف الإبداع العلمي العربي منذ القرون الوسطي؟ وما هي الاسباب التي أدت الي تخلف العرب عن ركب العلم واستهلاكه دون إنتاجه؟

وفي معالجتنا لهذه الإشكالية سوف نركز على الأسباب الكامنة في العقل العربي ذاته، أكثر من العوامل الخارجية المتمثلة في العوامل السياسية أو الأقتصادية- وليس من شك أن هذه العوامل تؤثر سلباً على الإبداع العلمي- ولكن الحقيقة أن هناك عوامل أكثر عمقاً وتأثيراً، فالعائق الحقيقي لتغلغل العلم في العقل العربي هو عائق على مستوى أعمق من النظم المجتمعية السائدة، هو عائق على مستوى التصورات الفكرية، ومدى القرب أو البعد عن

(*) مدرس فلسفة العلوم بقسم الفلسفة- كلية تربية- جامعة عين شمس.

المنهـج العلمـي في التفكير، ومدى انتشـار الثقافـة العلمية في المجتمع وقبـول العلم كقيمة مجتمعية في حد ذاته.

ومـن ثـم نطـرح رؤية تقوم عـلى رد الفلسفـي للعلمي في فكرنـا العربي، عـبر إجراءات قـد تساهم في حـل أزمة الإبداع تلك، تبـدأ بتحديد منهجية التفكير العلمـي التي ينطلق منها العقـل العربي، بالإضافة إلى تحليل البنية الثقافية والاجتماعيـة والتربوية للمجتمعات العربية لتحديد إشكاليات هذا الواقع واحتياجاته وهو مايعرف بمبدأ (سسيولوجيا العلم) ضمن مبادي العلم الحديث، ثم طرح مفهوم المجتمع العلمي وامكان تطبيقه في المجتمعات العربية.

وفي معالجتنا لهذه القضايا سـوف نستخدم المنهج التحليلي النقدي لعرض وتناول إشكالية الإبـداع العلمي، وتشـخيص الأسـباب واقـتراح الحلـول. والمنهـج التاريخي، ويتـم توظيفه في استقراء واقع العلم العربي عبر العصور.

أولاً: ماهية الإبداع العلمي، ركائزه، شروطه ومعوقاته

الإبـداع هو الابتداء في شيء على غير مثال سـابق، وهو يتضمن معني الانقطاع عما أعُتيد السير فيه من قبل؛ كما يشـير لسان العرب في بعض معاني الإبداع.[١] إلا أن الإبداع ليس مجرد وجـود جديد مختلـف متميز، فليس كـل جديد إبداعاً؛ بـل الجديد المبـدع، والمبدع حقا هو الكاشف عن علاقات أو دلالات أو قيم غير مسبوقة، معرفية، أو وجدانية، ذوقية أو سلوكية، وهو الذي يتيح بهذا الكشـف تغيـيراً وتجديداً وتطوراً للرؤية وللخـبرة الإنسانية. إن الإبداع إنتاج شأن أي إنتاج أخر؛ هو إنتاج أدبي، أو فني، أو علمي، أو فكري إلى غير ذلك؛ وهو إنتاج مغاير لما هو سائد، يفسح مجال الرؤية والخبرة الإنسانية، ويتيح المزيد من السيطرة على الواقع الإنساني والطبيعي.[٢]

ومعنى كلمة «إبداع» تتلون بلون الحقل الايديولوجى الذي تستعمل فيه. ففي الحقل الدينيي والميتافيريقى تعنى كلمة «إبداع» الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سـابق. والإبداع بهذا المعنى، وفي هذا الحقل الديني الميتافيزيقى بالذات، خاص بالإله، لا يقال إلا عنه.

(١) إبن منظور، لسان العرب، اعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ماده أبدع.
(٢) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، منتدي مكتبة الاسكندرية مصر، ص٢٢٥.

أمـا في الحقول المعرفيـة الأخرى، كالفن والفلسفة والعلـم، فالإبداع لا يعني الخلق من عدم، بل إنشـاء شيء جديد انطلاقاً من التعامل -نوعاً خاصاً من التعامل- مع شيء أو أشـياء قديمة. قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسـيس أو تركيب، وقد يكون نفياً وتجاوزاً. ومن هنا يمكن القول بأن الإبداع في الفن هو «إنتاج نوع جديد من الوجود بواسـطة إعادة تركيـب أصيلة للعناصر الموجودة». أما في الفلسفة والفكر النظرى بصورة عامة، فالإبداع نـوع من اسـتئناف النظر، أصيل، في المشـاكل المطروحة، لا بقصد حلها حـلاً نهائياً - ففي الفلسفة - ليست هناك حلول نهائية - بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً يدشـن مقالاً جديـداً يستجيـب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشـغال بمشـاغل جديدة. وبعبارة أخـرى أن الإبداع في الفلسفة هو تدشـين قـراءة جديدة أصيلة لموضوعـات قديمة، ولكن متجـددة. وأمـا في مجال العلـم فالإبداع اختراع واكتشـاف يتم بواسـطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة وإما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق ومنهج معين.[١]

وإذا نحـن فحضا هذه التعاريف ودققنا النظر فيما تشـترك فيـه وجدناها تربط الإبداع بعنصرين أساسـين همـا: الجدة والأصالـة. ولكن ماذا تعنى الجـدة، وماذا تعـنى الاصالة؟ قلنا أن مـا يميـز الإبـداع في حقـل المعرفـة العلمية هو أنه اكتشـاف قابـل للتحقق، فالاكتشـاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسـسان الإبداع في العلـم. وإذا نحن وازنا بين هذين العنصرين وبـين الجـدة والأصالـة، وهما العنـصران اللذان قلنـا أنهما يؤسـسان الإبداع في كـل من الفن والفكـر النظرى، اتضـح أمامنا أن الجدة في الفـن والفلسفة توازن الاكتشـاف في العلم، وأن الأصالـة فيهما توازن فيـه القابلية للتحقق. والتحقـق قد يكون تجريبياً وقـد يكون منطقياً، وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير عنه.[٢] ولهذا فدلالة أي نظرية علمية هـي في هـذه المصداقيـة التجريبية العمليـة الموضوعية، فليـس ثمة نظرية عربيـة أو فرنسية أو قوميـة، أو مسيحية أو يهوديـة في مجال العلوم الإنسانية والطبيعيـة وإلا فقدت مصداقيتها العلمية.[٣] أما الجدة في الفلسفة فلا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل شيئا من معنى الاكتشاف،

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٤.
(٣) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، ص ٢٢٦.

والأصالة لا تكون أصالة إلا إذا كانت علامة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى، ذهني أو تجريبي، تعبيراً مطابقاً.[١]

الحديث إذن عن إشكالية الإبداع العلمي في فكرنا العربي المعاصر يعني افتقاد هذا الفكر للجدة والأصالة، أي الاكتشاف والقابلية للتحقق. والسؤال الذي يُطرح الآن - ولطالما طُرح من قبل المفكرين العرب أنفسهم- هو لماذا هذا الركود والتوقف عن الإبداع؟

يقدم محمد عابد الجابري أحد المفكرين العرب اللذين عالجوا هذه الإشكالية تحليلا يعتمد فيه على المقارنة بين الحضارة الأوروبية رمز التقدم العلمي والحضارة العربية الإسلامية و إبراز ملامح كلا منهما. فإذا نظرنا إلى طبيعة اللحظة التاريخية التي برزت فيها الحضارة العربية الإسلامية لتتسلم زمام القيادة العالمية على المستوى الثقافي وجدناها تسجل بداية النهاية للعصر الهيلينستي، عصر «الانحطاط» بالنسبة لتاريخ الفكر البشري، الفلسفي والعلمي، عصر «استقالة العقل». كانت الحضارة العربية الإسلامية إذن، منظوراً إليها من هذه الزاوية بمثابة بداية البداية للنهضة التي تحققت كاملة في أوروبا ابتداء من ذات اللحظة التي اختنقت فيها التجربة الحاضرية العربية: القرن الخامس عشر. والسؤال، لماذا لم تتمكن الثقافة العربية الإسلامية من تجاوز «بداية البداية» والانطلاق لتحقيق النهضة التي تحققت في أوروبا؟ وبعبارة أخرى لماذا فشلت هذه التجربة الثقافية العربية فيما نجحت فيه التجربة الأوروبية، أي في أن تضمن لنفسها إطراد التقدم؟

ولكي يكون السؤال دقيقاً ينبغي أن يتم طرحه كما يلي: لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤي..) في الثقافة العربية خلال نهضتها في «القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟.[٢] لننظر إلى التجربة الأوروبية الحديثة فقد عمدت إلى بناء العلم- وبالخصوص منذ «جاليليو» (١٥٦٤-١٦٤٢) على التجربة، وبناء التجربة على آلات صناعية يتم تحسينها باستمرار وبتقدم العلم ذاته. هكذا دخل العلم والتقنية في علاقة جدلية، علاقة أخذ وعطاء لا نهاية لها. هذا من جهة ومن جهة أخرى فبمجرد أن ظهر العلم التجريبي مع جاليليو كنمط جديد ومتجدد من المعرفة، دخلت الفلسفة الأوروبية، التي كانت من قبل لاهوتا،

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٥٣.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩ ص ٣٣٥.

في مرحلة جديدة تماماً مع «ديكارت» الذي أعاد تأسيسها على العلم (الرياضيات والفيزياء). هكذا ارتبط تقدم الفلسفة في أوروبا بتقدم العلم والتجربة ارتباط معلول بعله. ويكفي أن نشير بعد «ديكارت» إلى الفلسفة التجريبية الإنجليزية التي ارتبطت بالعلم مباشرة، وإلى عقلانية «ليبنيز» الذي استلهم في مونادولوجيته (فلسفة الذرات الروحية) التصورات السائدة يومئذ حول الميكروبات من جهة ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى (حساب التفاضل والتكامل) الذي ساهم هو نفسه في إنشائه مساهمة أساسية من جهة أخرى. أما «كانط» فمعروف أن فلسفته النقدية مؤسسة كلها على فيزياء نيوتن ومفاهيمها النظرية (الزمن المطلق والمكان المطلق). وتأتي الفلسفات الوضعية المعاصرة لتجسم، هي وفلسفات العلوم ذات الإتجاه العقلاني، الأرتباط العضوي، المعلن عنه، بين الفلسفة والعلم.[١]

لم ينفصل إذن الإبداع العلمي عن الإبداع الفلسفي في التجربة الأوروبية بل كانا في رباط وعلاقة مطردة، فتقدم الفكر كان مرهونا بتقدم العلم.

على الصعيد الآخر تميزت التجربة العربية الإسلامية بالواقعية، أي التعامل المباشر مع الواقع. فالتعاليم الدينية يجب أن تتحقق في الواقع، ومهمة الإنسان هي إعمار الأرض. ولذلك كان أكثر إسهامات تلك الحضارة أصالة وتعبيرا عنها هو إبداعها لعلم أصول الفقه، وهو علم واقعي يطرح الكيفية التي يتم بها الربط بين التعاليم الدينية والواقع المعاش.[٢] وكان من نتيجة هذه السمة الواقعية لتلك الحضارة أن اقامت لأول مرة في تاريخ البشرية العلوم الطبيعية انطلاقا من الواقع. وذلك بدلاً من قيامها على أساس التصورات المنطقية كما عند اليونانين القدماء. وظهرت على يد العرب التجربة العلمية بمعناها الحديث في علوم البصريات كما عند أبو الحسن ابن الهيثم، وفي الكيمياء كما عند جابر إبن حيان، وفي علم الفلك كما عند البيروني، وعلماء كثيرين آخرين. كذلك ظهرت الجذور العلمية للميكانيكا بمعناها الحديث في علم الحيل، والذي تمكن العرب بواسطته من صنع العديد من الآلات المبتكرة.[٣]

أما في مجال العلوم الإنسانية فقد استطاع عبد القاهر الجرجاني أن يستخدم مفهوم الاستقراء في إنشاء نظرية في «النظم» والتي هي نظرية في اللغة على وجه العموم، وليس

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٨.
(٢) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨، القاهرة، ص ٥٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٤.

في اللغة العربية فقط. وذلك باعتبار أن الاستخدامات السابقة في اللغة العربية سواء في الشعر العربي أو في القرآن الكريم هي بمثابة الوقائع التي يمكن استخدامها وتعميمها لإنتاج نظرية علمية في اللغة. كما استطاع ابن خلدون أن ينتج نظرية في العمران وأن يقوم بتفسير العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية على أسس علمية معتبرًا الحقائق السياسية والاجتماعية السابقة عليه بمثابة الوقائع العلمية التي استخدمها في استنتاج القواعد التي تحكم طبيعة المجتمع ودورة الحكم، وهي نظرية يعدها الكثيرون التطبيق الأول في علم الاجتماع.

ولم يكن ممكناً قيام تلك العلوم في ذلك الوقت المبكر بالنسبة للحضارة الإنسانية بدون استخدام مفهوم الاستقراء. فالتجربة العلمية بدون إجراء استقراء لنتائجها، أي بدون إجراء عملية تعميم للنتائج، لا تنتج معرفة علمية. وليس هذا استنتاجًا منطقيًا و إنما تدل عليه أيضًا كتابات العديد من هؤلاء العلماء التي تصف خطوات التجارب التي يقومون بها. وتصف أيضًا كيف تتم عملية الاستقراء انطلاقًا من نتائج التجارب العلمية.(١)

حتى أن المستشرقين أنفسهم أكدوا هذه الفكرة، يقول الأستاذ (بريفوليت) «لقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام، ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة، والبحث العلمي نشأ في العالم القديم في الأسكندرية. أما ما ندعوه بالعلم فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث وطرق من الأستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي.(٢)

تلك الحقيقة لا يمكن إغفالها بأي حال من الأحوال، وهي أن العلم العربي قد حقق للبشرية خطوة كبيرة نحو ظهور العلم بمعناه الحديث. ولسنا - هنا - بصدد موقف دفاع أو هجوم على العلم العربي، و إنما نستعرض تاريخ هذا العلم لنقف على الأسباب التي أدت إلى زهوه، والتي أدت أيضاً إلى ركوده.

لقد كان مفهوم العلم الطبيعي أحد عناصر تفاعل الحضارة العربية مع الحضارة اليونانية. ولذلك اطلع العرب على الأعمال السابقة في علوم الطب والكيمياء والزراعة والحيوان،

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢)جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣، بيروت، ص ١٠٥.

كـما عند جالينوس وأبقراط وأرسـطو. ولكن لأن المنطق الصورى كـان هو السمة المسيطرة على الفكر اليوناني كان العلم أيضاً معتمداً بشـكل أسـاسى على التصورات المنطقية وليس على ما تكشف عنه الطبيعة ذاتها. ولذلك اعتمد العرب في نظرتهم إلى الطبيعة على بعض النظريات الأساسـية اليونانية، مثل نظرية الأخلاط الأربعـة، الماء والتراب والهواء والنار. كما اعتمدوا أيضـاً على مفهوم الغائية إلى جانب مفهوم العلية كمفهوم أسـاسي في العلم، وهو مفهوم يوناني في الأساس تمثله بوضوع أعمال أرسطو.(١)

ولكـن لأن العقليـة العربية تسيطر عليهـا الواقعية أكثر من التصوريـة - آنذاك - تمثلت إضافـة العـرب إلى العلم اليوناني في تحويـل العلم من مجرد تصـورات عقلية إلى قـراءة للواقع الطبيعـي. وكانـت النتيجـة هي ظهور أسـلوب الاسـتقراء كأسـلوب تطبيقي مع بقـاء باقي جوانـب العلم اليوناني الأساسـية قائمة ربما مع تعديلات محدودة. وأنتج العلم العربي بواسـطة منهج الاسـتقراء علوما جديدة بشكل كامل. ولكنه في ذات الوقت لم يستطيع أن يحقق النقلة الحاسـمة التي تستطيع أن تنقل العلم إلى حالة العلم الحديث، والنقلة الحاسـمة تترتب بشـكل أسـاسي على إضافة باقى المفاهيم الأساسية للعلم الحديث وهي مفهوم القانون الشامل ومفهوم المنهج العلمي.

بمعـنى آخر أن الحضـارة العربية قـد أضافت للإنسانيـة نصف المفاهيـم اللازمة للتحول إلى العلـم الحديـث، وهـي مفاهيم السببيـة والاسـتقراء والتجريبية. ثم اسـتكملت الحضارة الغربيـة الحديثـة عناصر العلم الحديـث الذي حقق الثـورة الهائلة في تاريـخ البشرية. وهي القانـون الشـامل ومفهـوم المنهج العلمـي المستقل عـن التطبيق بمعـنى آخر يمكـن القول بأن العرب قد توصلـوا إلى تطبيق المنهج العلمي بالمعنى الخاص، أي في العلوم التخصصية المختلفة. وهو أمر ينتج قوانين للطبيعة جزئية، ترتبط بكل علم تخصصي على حده. ولكنهم لم يتوصولوا إلى تطبيق المنهج العلمي بالمعنى العام، والذي ينطبق على كافة العلوم سـواء بسواء. وهو الذي ينتـج في النهايـة القوانين العامة للطبيعـة. ولذلك لا نجد في أعمال العلـماء والمفكرين العرب تناول للمنهج العلمي بالمعنى العام المنفصل عن العلوم الجزئية.(٢)

هنـاك آراء أخرى تفسر عدم تقدم العلم العـربي إلى مرحلة العلم الحديث. منها ما يرجع

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ٥٦.
(٢) المرجع السابق، ص٥٧.

ذلك إلى طبيعة الحضارة العربية الإسلامية نفسها والتي تنحو نحو ما هو ملموس ولا تستطيع أن تتعامل مع القضايا المجردة[١]، وهذا الرأي لدى غالبية المستشرقين الغربيين، وهو في حقيقة الأمر رأي تعسفي. ومنها ما يرجع ذلك إلى مشكلات خاصة بطبيعة المؤسسات العلمية العربية والتي اعتمدت على العالم الفرد ولم تنشئ مؤسسات علمية لها معايير تستطيع بواسطتها أن تحقق تراكم علمي مستقل عن العلماء أنفسهم. ومنها ما يرجع ذلك إلى طبيعة الدورات الحضارية ذاتها، وأن الحضارة العربية كانت قد استكملت دورتها مع ذروة العلم العربي ولم يكن ممكنا أن تستمر هذه الذروة حتى تحقق العلم الحديث. ونحو هذا التصور يميل د. حسن حنفي في مؤلفه «تاريخية علم الكلام» حيث يرى أن الدورة الحضارية وعمرها سبعمائة عام انتهت بالنسبة للحضارة العربية في القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي.[٢]

أما الموقف الراهن للفكر العربي، فإنه يعكس تيارات ووجهات نظر متباينة، لا يمكن أن نقول عنه أنه يمثل مرحلة تأسيس أو إبداع لفكر فلسفي - علمي مستقل. ما زلنا نتأرجح بين مسألة القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة. وعندما تشتد الأزمة يحتدم الجدل حول موقفان من التراث، وغالباً ما يتخذ هذا المجال طابع الاستقطاب بين ما يدعو إلى الأصالة أي التمسك حرفياً بما جاء به التراث دون تعديل أو تجديد، وبين ما يدعو إلى المعاصرة، أي الأخذ بأسباب ما أنجزته الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة من تقدم فكري وعلمي وتقني، فتنفض عن كاهلنا أثقال الجهل والتخلف ونلحق بركب الحضارة المتسارعة الخطى. ولا نعدم من يتخذ من هذا الاستقطاب موقفاً وسطاً يدعو إلى التجديد أو التحديث، أي تحديث ما أنجزته الحضارة العربية الإسلامية من إنجازات فكرية وعلمية، وذلك عن طريق وصل التراث بالمعاصرة، فنكون بذلك قد حققنا الجمع بين الحسنيين.[٣]

ويبدو أن هذا الموقف الأخير هو الأكثر منطقية وعقلانية على الرغم من صعوبته البالغة. من حيث لستيعاب حضارة تفوقنا فلسفياً وعلمياً بمسافات شاسعة مع الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية.

(١) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، القاهرة، ١٩٩٥، ص٤٩.
(٢) حسن حنفي، تاريخية علم الكلام، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الأولى، القاهرة، ص٧٤.
(٣) السيد النفادي، الحضارة العربية الإسلامية إطلالة فلسفية علمية، مجلة الفكر العربي، لبنان، ١٩٩١، ص١١٧.

فالحديث مثلاً عن الحداثة وما بعدها في عالمنا العربي، هو حديث مستعار لأننا لم ننشئ حداثة عربية إسلامية. ويكفي أن نستقرئ الواقع العلمي في وطننا العربي الإسلامي لندرك مدى تأخرنا في مجال إنتاج المعرفة العلمية. إذ أن الحداثة هي نتيجة لتطور العلم في أرقى مراحله وإبداعاته. ولا ريب في أن الكل يعرف أن الغائب في عالمنا العربي الإسلامي هو المعارف العلمية. وبالتالي فالقول بالحداثة ما هو سوى ترديد لما أنتجه الغرب. الأمر الذي يجعلنا أمام حقيقة قاطعة وهي ما دمنا لا نمتلك ناصية العلم، فإننا لا نملك بالضرورة حداثة، ولا نملك فلسفة حداثية ما دام وعينا ما هو إلا آله تتلقى ما ينتجه الآخر في مجال الإنتاج العلمي والفلسفي.[١]

القضية ليست قضية إحياء تراث أو القضاء عليه، وإنما هي قضية تملك معرفي لهذا التراث في سياقه التاريخي والاجتماعي وإنتاج معرفة علمية عنه. هذا هو الموقف الواجب من التراث، وهذا هو الموقف نفسه الواجب من معطيات الواقع الراهن لكي نتحرك إلى العصر وفي العصر، إنه الاستيعاب النقدي العلمي للتراث والعصر في سياقهما التاريخي والاجتماعي، وهو ما يحقق وحدة إبداعية فاعلة بين الأصالة والمعاصرة.[٢]

إن ما نحتاجه للتغلب على موانع الإبداع، تأصيل وتوطين المعرفة العلمية في فكرنا وواقعنا العربي، عبر الالتحام بواقع هذا العلم، ماضيه وحاضره ومستقبله. لا ينبغي أن يكون الموقف من التراث هو الرفض المطلق أو الانتقائية النفعية، وإنما يكون بالنقد الشامل لكل ما يحتوي عليه هذا التراث بأدوات العلم الحديث. والنقد فعل فلسفي بالأساس، ليس مجرد نقد للأفكار والنظريات، بل نقد للواقع ككل، رفضاً أو تأييد لهذا الواقع بإشكالياته وتناقضاته الأساسية.

ثانياً: قضايا العلم المعاصر وموقف فيلسوف العلم العربي منها

فلسفة العلم هي المبحث الذي يهتم بدراسة العلم من حيث منهجه، منطقه، خصائص المعرفة العلمية، وشروطها، هي أصدق تعبير عنه روح عصرنا، عصر العلم، عن الدمج بين الفلسفة والعلم لتشكيل العقلية العلمية التي ننشدها. فلسفة العلم هي المدخل لمحو الأمية العلمية التي يعاني منها واقعنا العربي المعاصر. ولا يعني محو الأمية العلمية أن نزود الطلاب

(١) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤، ص٣٦.
(٢) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، مرجع سابق، ص١٢٥.

في مراحل التعليم المختلفة بمجموعة من التركيبات العلمية الجاهزة، كأن نذودهم بمجموعة من النظريات والقوانين العلمية الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية دون إمعان النظر فيها وإعادة مراجعتها. أو أن ننقل تقنيات الهندسة الوراثية لتطوير مجال الزراعة على سبيل المثال، فهذا لا يكفي وحده لتغيير واقعنا العربي وجعله واقعاً متقدماً علمياً وتكنولوجياً. بل لا بد من وجود عقلية علمية عربية قادرة على إنتاج النظريات العلمية.(١)

والفلسفة تستطيع بما تملكه من تصورات قائمة على الحدس الذي يتجاوز التجربة، الوصول للجديد المُبدع. عندما كان الطبيب والمهندس والفيزيائي والفلكي فلاسفة، كابن سينا والرازي وتبن رشد وابن الهيثم وغيرهم من العلماء العرب، تحقق الإبداع العلمي في مرحلة الإزدهار الحضاري للعلم العربي. وعندما تراجع دور الفلسفة وانحسرت في مجالات محددة تراجع الإنتاج الفكري واتصف بالجمود وتراجع بالتالي الدور الإبداعي للعلم العربي.(٢)

من هذا المنطق نبحث في قضايا العلم المعاصرة من منظور فلسفي ونركز هنا على قضيتين تحديداً، هما: علاقة العلم بالمجتمع وعلاقته بالدين في عالمنا العربي.

١ ـ العلم والمجتمع:

من المعروف أن التوجهات العلمية المعاصرة تركز على الجوانب الاجتماعية للعلم، تنظر للعلم على أنه نشاط اجتماعي، ومكون أساسي ومُعبر عن ثقافة المجتمع. فالإنتاج الفكري لأي ثقافة هو دوماً نتيجة للأحتكاك مع المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يتعامل معه. فالفكر العربي مثلا هو عربي ليس لكونه تصورات وآراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه، خصوصية راجعة إلى المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحدد به هذا الواقع، وهذه الخصوصية تزداد أهميتها إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجاً تاريخياً يحمل عبر الزمن تصورات وأراء ومعتقدات وطرائق في التفكير وأساليب في الاستدلال.(٣)

(١) خالد قطب، فلسفة العلم وتشكيل العقلية العلمية، جريدة الاهرام، نوفمبر ٢٠١٣ السنة ١٣٨ العدد.
(٢) محمد سيد حسن، علاقة الفلسفة بين واقعية العلم ومثالية، مجلة شرق غرب، العدد ١٦، ص٢٢.
(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

وحينـما حاول الفكر العـربي معالجة قضية العلاقـة بيت العلم والمجتمـع تمت معالجتها عـلى مستوى السطح فقـط. أي على مستوى نقل المعـارف والنظم العلمية فقـط، بدون تناول المستويات الأعمق للموضوع. ولم يجر أية محاولات لإنشاء العلاقة بين الأسس الفكرية للعلم الحديث وبين الأسـس الفكرية للثقافـة العربية. فظهرت الأنظمـة المذدوجة، تعليم حديث وتعليم أزهري، قضاء حديث وقضاء شرعي.

ونتيجة لعدم بذل أي مجهود فكري على مستوى الأسس الفكرية ظل العلم مفهوماً سطحياً بالنسبـة للمجتمعات العربية. العلم التجريبي هو وظيفة للفرد أكثر منه أي شيء آخر، وظيفة للمعلـم، وظيفة للباحث، ووظيفة للدارس. لذلك لم ينشـأ أي نوع من البحث العلمي المستقل عـن الغـرب ولا أي نوع من الابتكار التكنولوجي حتى ولـو كان في تطبيقات بسيطة لا تحتاج إلى تكنولوجيـا ومعـارف معقدة. وظلت المكونـات الثقافية التقليدية للإنسـان العربي كامنة كما هـي، متعارضة أحيانـاً ومحايدة أحياناً أخرى، مـع التصورات الأساسـية للعلم الحديث. كما ظهر التناقض واضحاً في تصرفات الممارسـين للعلم، أي العلـماء، ما بين تطبيقهم للمفاهيم العلمية في أبحاثهم وما بين أسلوب حياتهم خارج مؤسساتهم البحثية.[١]

لقـد أخذنا العلم الحديث من حيـث نتائجه وطرق تطبيقه في أجهزة نستخدمها في البيوت وفي المصانع، ولم نتجاوز هذه القشرة العلمية الظاهرة بحيث يتغلغل العلم في عقولنا وذلك لأننا أخذنـا الثمرة ولم نأخذ الشـجرة بجذورهـا. وأخذنا النهاية ولم نأخذ المنهـج الذي أدى إليها، والنظـرة التي تضمنتهـا، فالعلم العصري ينطوي على أسـس ليست هي الأسـس التي عرفناها في بنائنا الثقافي العربي.[٢]

وما نحتاجه في مجتمعاتنا العربية حتى يصير العلم جزءاً أساسياً من حياتنا أن يتحول العلم إلى قيمـة مجتمعية، وجعله جزءا لا يتجزأ من ثقافتنـا وليس غريبا عنا. بمعنى آخر على المثقفين والمتخصصـين التفكير في السبـل التي يجب أن نسلكها لجعل الروح العلمية تتغلغل في التفكير العربي. أي علينا بذل الجهد لخلق تقاليد إسلامية تمهد لمجتمع العلم.[٣]

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ١٧.
(٢) زكي نجيب محمود، موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر، مجلة الأدباء العرب، مص، ص ٧٢.
(٣) يمنى الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية - توطين العلم في ثقافتنا العربية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧.

فالموقف السائد الآن هو موقف التوفيقية، أي التوفيق السطحي بين التصورات الحديثة الغربية وبين النظم المجتمعية القائمة بدون محاولة معالجة الخلفيات الثقافية المختلفة بين الجانبين. والفكر التوفيقي هذا لم يكن السمة المميزة لمعالجة قضية العلم فقط. وإنما لكافة الجوانب التحديثية للمجتمع ولأن المحاولة التوفيقية لجعل العلم أساساً ومكوناً في الشخصية العربية لم تنجح، يصبح من الضروري معالجة المشكلة على المستوى الأعمق وهو إنشاء العلاقة الصحيحة بين ثقافة الذات ونظرتها إلى العالم وبين ثقافة الآخر المتمثلة في العلم الأوروبي الحديث. فهناك جانبين للمشكلة أحدهما مرتبط بتصورات الثقافة الإسلامية عن العالم ككل وعن العلم كجزء منها. والآخر مرتبط بالتصورات العلمية الحديثة عن العالم. فإذا تقاربت هذ التصورات أو حتى اختلفت قليلا كانت النتيجة إيجابية.(١)

ليس الهدف هو التطابق التام بين التصورات الثقافية العربية عن العلم وبين التصورات المعاصرة، وإنما تحقيق نوع من التوافق أو الاتساق بينهما. والتوافق أو الاتساق Consistency هو مفهوم موجود في فلسفة العلم المعاصرة، وهو مفهوم واقعي أكثر منه نظري. وهذا الاتساق يتحقق حينما يمكننا الرد على هذا السؤال: كيف يمكن أن يصبح العلم مكوناً جوهرياً في المجمع العربي؟ يمكن أن يتحقق ذلك عندما يتحول العلم إلى قيمة مجتمعية. فإذا أردنا أن يصبح العلم جزءاً أساسياً من حياتنا لا يكفي أن نقرر بأهميته للمجتمع، ثم ننصرف إلى شئوننا. وإنما من الضروري أن نعمل على أن يصبح قيمة مجتمعية أساسية مثله مثل باقي القيم المجتمعية. وتحول العلم إلى قيمة مجتمعية أساسية هو كمثل أي فكر هادف له متطلباته. بحيث يمكننا القول بأن تحقيق هذه المتطلبات يعني أن هذا العمل الفكري يسهم في تأسيس قيمة العلم. أي أنه هناك شروط يلزم تحقيقها في أي عمل فكري يهدف إلى ذلك. وهذه الشروط التي سنشير إليها ترتبط مباشرة بالمشكلات التي أعاقت ولا زالت تعيق تحول العلم إلى قيمة في مجتمعاتنا ومن ثم تقف حائلاً دون تحقيق الإبداع العلمي.(٢)

١- يحتاج تأسيس العلم كقيمة أساسية إلى وضوح العلاقة بينه وبين المجتمع، فهل العلم هو مجرد مناهج تدرس في المعاهد والجامعات وتجارب تجرى في المعامل. أم هو نشاطاً مجتمعياً شاملاً يشمل حياة الإنسان كلها بغض النظر عن كونه عالماً

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ١٥.
(٢) نفس المرجع، ص ١٧.

متخصصاً أم لا، وبغض النظر عن كون الموضوعات التي يتعامل معها الإنسان في حياته قضايا علمية بالمعنى الدقيق أم لا. و إذا كان التصور الأخير هو التصور الصحيح فكيف يكون مفهوم العلم في هذه الحالة، وكيف يكون المجتمع بصفة عامة وليست المعاهد والجامعات فقط مسئولة عن تغلغل العلم كأحد القيم الأساسية فيه. وتتضمن تبعاً لذلك قضية العلاقة بين المجتمع والعلم، العلاقة أيضاً بين النظام السياسي والمجتمعي القائم وبين العلم، وأولويات هذا النظام ومدى دعمه لقضية العلم من عدمه وكذلك مسئولية المثقفين في مواقعهم المختلفة سواء المفكرين، الكتاب، الأعلاميين ممن لهم التأثير القوى على الجانب الثقافي والفكري في المجتمع.

٢- من المهم التفرقة بين الحديث «عن العلم» والحديث «في العلم»، فالحديث عن العلم هو حديث عن العلم كموضوع من الخارج بدون معرفة حقيقية بالقضايا الجوهرية في العلم. سواء على مستوى فلسفة العلم أو الموضوعات الأساسية في العلوم التخصصية المختلفة. أما الحديث «في العلم» فهو حديث عن القضايا ذاتها التي يواجهها الفلاسفة والعلماء عند معالجة المشكلات العلمية المختلفة. وفي الحالة الأولي يشعر المستمع أنه إزاء نوع من الوعظ والإرشاد بدون أن يكتسب أي معلومات إضافية تساعده على تكوين تصوراته الخاصة. أما في الحالة الثانية فيستطيع القارئ أن يتعرف على المشكلات التي تقابل المفكرين والعلماء وأن يتمثلها بشكل أو بآخر، وهذا ما يؤدي إلى أن يصبح بشكل ما مشاركا في هذه المشكلات. و يستلزم الحديث «في العلم» نوع من المعرفة بالمشكلات المشتركة بين التخصصات والعلوم المختلفة، ونوع من القدرة على الاطلاع على المعارف في العلوم المختلفة، على النحو الذي يؤدي إلى نشر الثقافة العلمية. فمثلا لا يستطيع المتخصص في الفيزياء فقط أن يحيط بالمشكلات العلمية عموما إلا إذا تحول إلى الاطلاع في المجال الأوسع المرتبط بالفلسفة وعلم النفس والعلوم التخصصية الأخرى.

٣- إذا توافرت القدرة على المعرفة والاطلاع على المشكلات المرتبطة بما هو مشترك بين العلوم يصبح من الضروري توفر القدرة على عرض هذه المعارف بشكل واضح لغير المتخصصين. ذلك أن القدرة على تبسيط العلوم والمفاهيم الفلسفية المرتبطة بها هي قدرة مستقلة بذاتها. لأنها تستلزم القدرة على تحويل المفاهيم العلمية التي تطرح عادة

في شكل صيغ رياضية أو مصطلحات تخصصية علمية أو فلسفية دقيقة إلى اللغة الأدبية العادية التي تستطيع أن يقرأها غير المتخصص، وإذا وجد غير المتخصص أنه يستطيع أن يحصل على المعرفة العلمية بشكل يسير ومفهوم كان ذلك دافعاً قوياً له للارتباط به. ذلك أنه على الرغم من أن المعارف العلمية الأساسية يتم تحصيلها في مراحل الدراسة المختلفة إلا أن العلم يتقدم ويغيير باستمرار مما يخلق حاجزاً بيننا وبين المعارف العلمية الأساسية. وذلك بالإضافة إلى أن التقسيم التخصصي في مراحل الدراسة يؤدى إلى الاهتمام بنوع معين من العلوم وتجاهل أنواع أخرى. مما يؤدى إلى الفصل بشكل أساسي بين المتخصصين في العلوم والمتخصصين في الأداب فيفتقد العلميون الجانب الفكري والإنساني في العلم، ويفتقد دارسو الإنسانيات الجانب العلمي للفكر الإنساني. وهنا يأتي دور الثقافة العلمية التي تمكن الإنسان من الأستمرار في متابعة المعرفة العلمية والارتباط بها.(١)

٤- يحتاج كذلك تأسيس العلم كقيمة مجتمعية إلى معالجة الارتباط بين الفرد في حياته العامة والخاصة وبين العلم. ففي مجتمعاتنا العربية نجد أن العالم في العمل يتبع المبادئ العلمية بشكل دقيق وعن معرفة كاملة بمنهج العلم في تخصصه الدقيق. ولكنه حينما يخرج من المعمل يتعامل مع الآخرين في الطريق، ومع جيرانه، ومع عائلته وربما مع زملائه في المعمل ذاته بشكل غير علمي. وحتى يتحقق ذلك من الضرورى إثبات أن التعامل العلمي، بالمعنى المجتمعي العام يستطيع أن يغير حياة الفرد إلى الأفضل. فتصبح المساهمة في العمل العام، والمشاركة في اتخاذ القرار السياسي والمجتمعي وتربية الأبناء، الحفاظ على الصحة والحفاظ على البيئة وإدارة الوقت... إلخ، كلها مبنية على أساس علمي بالمعنى العام وليس في ذلك مبالغة أو تعويماً لموضوع العلم ليصبح متساوياً مع أي نشاط إنساني عام آخر. فالمجتمعات الغربية الناهضة التي نجحت في السيطرة على العالم لم تنجح لمجرد نجاحها في تحقيق طفرة اقتصادية أو معاهد علمية، وإنما نجحت في ذلك بإيمان بالعلم كقيمة حد ذاته، وباعتباره أسلوب حياة.(٢)

(١) نفس المرجع، ص ١٨.
(٢) نفس المرجع، ص ٢١.

يمكننا على هذا النحو بعد أن نفهم ذاتنا ومجتمعنا وتاريخنا، وبعد أن نستوعب العلوم المعاصرة، أن يكون لنا إنتاجاً معرفياً وعلمياً يُعبر عن طبيعة وخصوصية مجتمعاتنا العربية ويمنحنا جدارة المشاركة في إنتاج معرفة علمية.

٢ـ العلم والدين:

لا شك أن إشكالية العلاقة بين الدين والعلم من الإشكاليات الفكرية المعقدة التي دار حولها نقاش وجدل معقد. فالبعض ذهب إلى أن أساس هذه الإشكالية أو الصراع بين الدين والعلم هو الغرب. إذ لم يحتدم هذا الصراع في أي منطقة في العالم كما احتدم في أوروبا في عصر النهضة، وأحدى السمات التي اكتسبها هذا الصراع هي أن العلم الذي تم تصنيمه وتحويله إلى دين جديد قدسه مريدوه بوصفه القوة التي تقف وراء تفوق أوربا. ونتيجة لذلك كانوا يؤمنون بأن العلم سوف يحل في مستقبل غير بعيد محل الأديان. وسعى آخرون إلى توضيح العلاقة بين الدين والعلم برسم حدود لتلك العلاقة من خلال بيان أن لكل من الدين والعلم نسقه وسياقه الخاص، فالبراهين الدينية قائمة على سلطة النص، بينما البراهين العلمية تأتي من التجربة. فالعلم والدين يتفقان في السؤال عن الحقيقة ويختلفان في صنع الأجوبة فهناك تسليم وهنا شك وتجريب. بينما دعى البعض الآخر إلى ضرورة توافق العلم والدين ورأى أنهما يتعانقان لا يتصارعان ويتفقان لا يختلفان ولطالما تعاون العلم والدين في نشأة الحضارات وحل معضلات الحياة.[١]

وهذا الموقف الآخير هو ما نتبناه، بل هو القضية الأساسية التي ننطلق منها، فليس ثمة تناقض بين العلم والدين. والحديث عن الدين كعائق للإبداع العلمي إنما يعكس بعداً أيديولوجيا، أو قصوراً في الرؤية. فقد برزت ولمعت أسماء من الفلاسفة والعلماء العرب وفرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسب، بل في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة. إن وجود هؤلاء في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية يدل على أن العقل الديني بالرغم من تشدد القائمين عليه لم يمنع من وجود مبدعين. ومن ثم يكون السؤال هكذا لماذا تعطل الإبداع على الرغم من انتشار التيارات العلمانية.[٢]

(١) محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار اليتروى للطباعة، ١٩٩٤، ص٢٧.

(٢) أسماء بلهادي، أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الحكمة، الجزائر، ٢٠١٢، ص ١٥٠.

إن المشكلة الحقيقية لا ترتبط بالنص الديني من قريب أو بعيد، و إنما تكمن في عمليات التأويل والتفسيرات التي تعكس غلو وتطرف من قبل أصحابها، فضلاً عن حملات التكفير التي يشنها البعض ضد البعض واهمين أنهم يمتلكون التأويل الدقيق للنص القرآني، فينسبون لأنفسهم أحقية لا يملكونها، يكفرون بموجبها الآخرين لمجرد إجتهادات فكرية قاموا بها يمكن أن تصيب ويمكن أن تخطئ.(١)

إن المشكلة هنا يمكن أن يتم ربطها بظاهرة التعصب للآراء وأنعدام الحوار بين الطرفين المتصارعين في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، السلفيين من جهة والعلمانيين من جهة أخرى. والردود المتبادلة بين الطرفين هي أقرب إلى القراءات الضدية منها إلى القراءات النقدية. وهنا يمكن التمييز بين الحوار وبين السجال، فالسجال الفكري الذي يدعو إليه البعض قد يكون أساساً لتبادل نقد إقصائي أكثر مما هو سبيل لبلورة فكر فلسفي، إنه وسيلة لما يمكن أن نرى فيه معارك فكرية أكثر مما هو بناء لقضايا فلسفية، أما الحوار فهو صيغة لاندماج الأفكار وتداخلها.(٢) ومن ثم فإن انعدام الحوار بين الطرفين المتصارعين هو الذي تسبب في تناول الإشكاليات المصيرية للأمة في شكل ثنائيات متضادة مثل: أصالة أم معاصرة، وحدة عربية أم وحدة إسلامية، علمانية أم إسلامية. كذلك فإن إنحياز المفكرين من كلا الطرفين إلى إيديولوجيته الخاصة والدخول في لعبة السياسة هو الداء الذي حال دون نخبنا والبحث الفلسفي والعلمي الجاد.(٣) لا مناص إذن من مجابهة ذلك ينشر قيم الحوار والتسامح والتعددية في الرأى وتدعيم ثقافة الأختلاف في مقابل الأحادية في الرأى والتعصب.

نعود ثانية إلى مسألة التناقض بين العلم والدين، أو بالأحرى، عدم الفهم والخلط في طبيعة العلاقة بينهما، ونشير إلى أن ثمة تحولات وتوجهات معاصرة عالمية تنشئ نوعاً من الاتصال والتكامل بين العلم والدين، وتربط العلم بالمؤثرات الحضارية والثقافية والاجتماعية الذي ينشأ فيها الفكر العلمي. ومن ثم تنفي الفكرة السائدة في عصر الحداثة عن حيادية العلم

(١) وقيدي محمد، جرأة الموقف الفلسفي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص٨٣.

(٢) أبو يعرب المرزوقي، طيب يتزيني، أفاق فلسفة عربية معاصرة، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١، ص٢٠٠.

(٣) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص٢٩٥.

وأطلاقه وكونه الصورة الوحيدة الممكنة عن العالم.[١] وسوف نناقش هذه الرؤى لما لها من أهمية قصوى؛ لأن هذه الأفكار إنما توصل إليها العلماء والمفكرين بناء على تجارب علمية حقيقية. وهي في الوقت ذاته معولاً لإنشاء نموذج علمي -عربي إسلامي لا يتناقض مع مفاهيم وتصورات العلم المعاصر.

لقد كان العلم إلى عهد قريب هو المعرفة المطلقة بطبيعة الأشياء فكان المعرفة اليقينية والنهائية في مقابل الاعتقاد الفردي المتغير. وفي الوقت الراهن تغير هذا التصور وتم زعزعته من قبل تيارات ومواقف فكرية لقت صدى واستحسان. منها المقالة التي كتبها (ديبوا ريموند) والتي اختتمها بقوله «لا أعلم»، فقد نص فيها على ألغاز سبعة، أربعة منها على الأقل لا تقبل الحل أبداً وهي (ماهية المادة، القوة، أصل الحركة، أصل الأحساس البسيط وحرية الأرادة). هذه المشكلات تخرج عن نطاق التجربة. ذلك أننا مهما نفترض إمتداد التجربة فإنها لا يمكن أن تبلغ الأحوال الأولى ولا الغايات الأخيرة. فهي لا تستطيع فقط ولن تستطيع أبداً أن تبلغ في الزمان ظاهرة أولى أو أخيرة. والمسألة هي معرفة إلى أي حد يكفي التتابع الدائم الداخل في التجربة في تفسير ظواهر الطبيعة. فالكائن لا يجري تبعاً لقوانين، إلا لوجود طبيعة معينة فيه، فما هذه الطبيعة؟ أهي ثابتة؟ ولم كانت محددة على هذا النحو دون ذاك، وبأي شيء سابق نصلها لنعطى عنها تفسيراً تجريبياً؟ هذه الاسئلة تنطوي بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة.[٢] لذلك كانت بالضرورة مما يتجاوز العلم، فالتجربة تقرر القوانين أو العلاقات الدائمة بين الظواهر، ولكن ليس للتجربة سبيل إلى معرفة أهذه القوانين وقائع أم أنها ترتبط بطبيعة ما ثابتة تهيمن على الواقع، العلم محدود إذن.

وإذا كان العلم يستهدف إخضاع الظواهر للقوانين، أي إلى النظام، إلى الثبات في التغير، إلى الترتيب، إلى المنطق، إلى العقل. إنه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية يمكن أن يرد إليها تعدد القوانين التفصيلية وتعقدها، ومن هذه الوجه بالذات يميل العلم إلى أن يرى في العالم أثراً واحداً ومتناسقاً وجميلاً. فإذا كان العلم يتجه نحو الوحدة، فهل من التعسف القول بأنه يتجه نحو الله.[٣]

(١) المرجع السابق.

(٢) أميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، مصر، ص١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٦.

ومن التصورات الجديدة في العلم أيضاً تصور «كن ويلبر» (Ken Wylber) والذي يسمى بالفلسفة التكاملية Integral Philosophy، وهو تصور حقق نجاحاً كبيراً واستطاع أن يؤسس لمراكز أبحاث عديدة تتناول العديد من العلوم المعاصرة انطلاقاً من تصوره التكاملي. وقد أنتج «ويلبر» فلسفته اعتماداً على نوع من التوفيق بين كافة التصورات عن العالم، الشرقية والغربية، المادية والروحية، العقلية والدينية، الفردية والمجتمعية. وبالنسبة «لكن ويلبر» الوجود له أربعة أركان أو جوانب هي الكلي والجزئي والداخلي والخارجي. والفلسفة الغربية الحديثة متمثلة في النموذج الميكانيكي، لا تركز سوى على جانب واحد فقط هو الجانب الجزئي الخارجي. وهو ما ينتج عنه الوجود المادي المعتمد على الذرات المصمتة. وتتجاهل الجانب الجزئي الداخلي وهو للوجود الروحي للإنسان الفرد، والوجود الكلي الخارجي وهو المجتمعات الإنسانية ككل والوجود الكلي الداخلي وهو الثقافة والأديان. ولذلك تنتج هذه النظرة أساليب جديدة للعلم. فإذا أُخذ الوجود الذاتي الداخلي في الاعتبار كانت الحرية أساسية في العلوم الطبيعية. وإذا أُخذ الوجود الكلي الداخلي في الأعتبار كانت الثقافة والدين أساسية في العلوم الطبيعية. وإذا أُخذ الكلي الخارجي في الأعتبار كانت النظرة الكلية للطبيعة أساسية في العلم.[١]

إن العلم-وفقا لهذه التصورات- لم يعد مجرد إجراءات تجريبية عقلية ورياضية، أو مجرد آليات يجري تعلمها. بل هو يحتاج، قبل كل شيء، إلى قوة دافعة تؤخذ من الثقافة السائدة. فالبعد العقدي والنسيج العاطفي والمنظومة القيمية، تولّد في النفوس، الطاقة اللازمة، وتخلق فيها الحماسة الضرورية لانبثاق العلم. باختصار، لكي يتطور العلم يحتاج إلى المشترك الإنساني العام، أي الحصيلة المعرفية الكونية. لكنه يحتاج أيضاً، إلى أن يضخ كل ذلك في إطار الخصوصية الثقافية والواقع الاجتماعي. لهذا ولكي ينطلق العلم عندنا، لا بد من إقحام المنجز العلمي المعاصر في التربة الإسلامية بما يتلاءم ومبادئها وأسسها، والانطلاق من نواة التوحيد، والتوحيد هنا، ليس مجرد مبدأ ميتافيزيقي وحسب، يوفر إمكانية النظام. بل هو أيضاً، مبدأ قيمي، يضفي على البحث العلمي أخلاقيات ومعايير يفتقدها العلم الغربي. لذا على المثقفين والمتخصصين التفكير في السبل التي يجب أن نسلكها لجعل الروح العلمية تتغلغل في التفكير العربي. أي علينا بذل الجهد لخلق تقاليد إسلامية تمهد لمجتمع العلم..[٢]

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ١٢٩.
(٢) يمني الخولي، مرجع سابق.

ثالثاً: إمكان تجاوز الأشكالية

لماذا يمثل الإبداع العلمي إشكالية في فكرنا وواقعنا العربي؟ الإجابة الممكنة: لأن هذا الإبداع كي يتحقق يقتضي تغييرات جذرية عميقة على المستوى الفكري والواقعي، تغييرات في أنماط التفكير ومناهجه، وتغيرات سياسية واجتماعية وتربوية. ويمكننا أن نحدد مجموعة من الشروط والعمليات التي قد تساهم في تجاوز هذه الأشكالية، والتي تؤثر بشكل كبير في حال غيابها على نضوب الإبداع في عالمنا العربي، ولا نجزم بأن هذه الشروط كافية لحل إشكالية الإبداع ولكنها الأبرز والأكثر غيابا في واقعنا، نجملها في الآتي:

الإبداع قوامه النقد:

قد يأتي النقد سلباً أو إيجاباً، رفضاً أو تأييداً للواقع بكل إشكالياته وتناقضاته. فالنقد هو فعل التفلسف الأصيل الذي يحقق المجاوزة، مجاوزة الوضع القائم إلى وضع آخر جديد مُبدع. نحتاج في فكرنا العربي أن نتعامل مع تراثنا لا بالهروب منه ولا بالأنبهار والثبوت عنده، و إنما بالتعامل معه نقدياً. كما نحتاج أيضاً إلى الدخول في حوار نقدي مع النموذج الحضاري الغربي المعاصر، وذلك بقراءة تاريخه وفهم مقولاته ومفاهيمه والتعرف على أسس تقدمه، والعمل على استنبات هذه الأسس في تربتنا الثقافية. ذلك لأنه إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادئ والأسس، نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة. والتربة الصالحة لا تستورد، لذلك يلزم إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة التي تستطيع حمل مبادئ وأسسس العلم المعاصر. وبطبيعة الحال فالتعامل النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح عن المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك كان من الضروري لنا سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه نظرياً وممارسته في ساحتنا الثقافية الراهنة.[١]

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٤٤.

المنهج العلمي أسلوب التفكير المُبدع:

في الواقع أنه لا يوجد منهج علمي عربي، و إنما هو صورة من إنجازات الحداثة الفكرية الغربية متمثلة في نتائج ونظريات وتطبيقات العلم. وما نسعى إلى توطينه وتأصيله في فكرنا العربي هو ممارسة المنهج العلمي، ليس فقط ببعده الميثودولوجي أو الأبستمولوجي، و إنما كروح وقيم مثل الموضوعية والدقة والوضوع والاستنتاج السليم وضبط المفاهيم والصدق. فكل هذا الذي يصنع المنهج العلمي. ولا يجب أن نأخذ به أثناء التجارب والدراسات فقط و إنما يجب أن نحوله إلى أسلوب حياة ونوع من العلاقات الاجتماعية، لأن مشكلتنا مع العلم هي أننا قادرون على خلع الرؤية العلمية منذ اللحظة التي نترك فيها غرفة البحث العلمي، تماماً كما نخلع ثياب العمل بعد عودتنا إلى منازلنا.(١)

وفي واقع الأمر أن نظرتنا إلى العلم تشخص حالنا وتطلعنا على أسباب تخلفنا العلمي، فالمعرفة العلمية عندنا هي تجميع للمعلومات وكثرة الاضطلاع والقدرة على الحفظ. وما نحتاجه هو تغيير في هذه النظرة على النحو الذي حدث في النموذج الحضاري الغربي، فالتطور العلمي والتكنولوجي الذي حدث في الدول الأوروبية كان سببه تغيير في منهجية التفكير من المنهج القياسي الأرسطي إلى المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة.(٢)

لا توطين للحركة العلمية ولا تأصيل لها في ثقافتنا إلا إذا كان لدينا أصول للمنهجية العلمية نابعة من خصوصيتنا الثقافية، نقوم بتطويرها في طريقنا لاستيعاب الآليات المنهجية المعاصرة فالمنهج إذن هو السبيل لتوطين الظاهرة العلمية وتأطيرها في أي حضارة. والمنهجية الإسلامية لا تتوقف عند حدود المعرفة المحضة (المثودولوجيا) و إنما يناط بها عدد من الأدوار منها تجديد الخطاب الديني، رأب الصدع بين إشكالية الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة، الإنساني والطبيعي، القيمي والعقلي، الدين والعلم.(٣) وفي استيعابنا لمنجزات العلم الطبيعي والعلوم الأخرى - والمقصود بالاستيعاب هنا أن نتفهم موضوعات هذه العلوم وأعراضها ومناهجها -

(١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، مصر، ٢٠١٤، ص٣٠.
(٢) زكي نجيب محمود، المرجع السابق.
(٣) يمني الخولي، مرجع سابق.

يحدث تطوير لأفكارنا ومناهجنا، ومن ثم نستقل في التفكير ونبدع نموذجاً علمياً عربياً، قادر على أن ينافس النماذج الحضارية الموجودة.

حرية التفكير والتعبير:

يرتبط الإبداع بالتحرر من التبعية، فالحرية شرط الإبداع، حرية الفرد في ضميره وإرادته وفي موقفه.(١) والحرية لا تكون في ملكوت الذهن فقط، وإنما في ملكوت الواقع وفي مختلف المستويات الفردية والمجتمعية والإنسانية، وفي مختلف المجالات السياسية، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبهذا لا تكون الحرية مجرد وسيلة أو مجرد غاية، بل ستكون صيرورة متصلة ومعني حياً مبدعاً لإنسانية الإنسان.(٢) ولنا أن نتساءل هل يتمتع المفكر والمثقف العربي بالحرية؟ في حقيقة الأمر إن سيطرة فكرة السلطة على تفكيرنا وأساليب تعاملنا تقف عقبة مباشرة في وجه روح الابتكار العلمي في مجتمعنا العربي. فالسلطة هي في ذلك المصدر الذي يُملي على المرء طريقة في التفكير بحيث يتعين عليه أن يقبلها ويستسلم لها بلا نقد أو مناقشة. ومن الواضح أن الإنسان العربي يتعامل طوال حياته مع أشكال متعدّدة للسلطة تعمل على أن تقتلع جذور التفكير الإبداعي في عقله. فهو في طفولته يتعامل مع سلطة الأسرة التي يندر أن تسمح بالمناقشة والنقد والحوار بين أفرادها. وفي مراحل التعليم المختلفة يتعرّض النشء العربي لواحد من أخطر أنواع السلطة، قد يظل تأثيره السلبي ملازماً له طوال حياته. فالتعليم يُقدّم إلينا في معظم الأحيان على أنه كمية من المعلومات ينبغي أن تستوعب على ما هي عليه. وعلى الرغم من أن التربويين لا يملون من تكرار الحديث عن ضرورة تنمية ملكات الخلق والابتكار في عقول طلاب العلم، فإنهم يرون أمامهم كل يوم نماذج كاملة للتعليم دون أن يحركوا ساكناً. ويكفي أن «الاجتهاد» في استذكار الدروس حرفياً، ما زال هو معيار التفوّق الأوحد في مدارسنا. ويكفي أن امتحاناتنا في كافة مراحل التعليم لا تكاد تختبر إلاّ ملكة واحدة لدى الطالب، هي ملكة الذاكرة، التي أصبحت الآن، في عصر الحاسبات الإلكترونية، أقل الملكات العقلية أهمية. وهكذا يتحوّل الكتاب المدرسي إلى سلطة لا تناقش، والمعلم إلى ناطق بلسان هذه السلطة، والامتحان إلى مسابقة في التعبير عن الولاء لها والإذعان لأوامرها.

---

(١) جيلالى بوبكر، ازمة الإبداع الفلسفي في العالم العربي، ص ١٤٥.

(٢) مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، في القرن العشرين، دار نشر فرست بوك، ٢٠١٧، ص٢٧١.

أمـا اكتساب المنهج النقدي والقدرة على التفكير المتحـرّر المستقلّ، التي تتيح للنشء مواجهة المواقـف الجديـدة والانطلاق في آفاق الإبـداع الحرّ، فـإن نظامنا التعليمي، حتـى في مرحلته الجامعية، يكاد لا يلتفت إليها. أن الإنسان العربي، بعد أن يتلقّى تعليمه في ظل منهج سلطوي، يدخل في علاقات سـلطوية أخرى مـع المجتمع، الذي يفرض على الناس قيمه على أنها سـلطة لا تناقـش، وينظـر إلى أيـة محاولة لتغييرها أو تطويرهـا، على أنها تمرُّد وانحـلال. وهو يدخل في علاقـة سـلطوية مع رؤسـائه في العمل، الذين تمثـل أوامرهم الصارمـة، في أغلب الأحيان، سـلطة لا بد أن تطاع. أما السلطة التي تفرضها الدولة وأنظمة الحكم على الإنسان العربي فهي أمر معروف ومتـداول. مع هذه السلطات يتعامل الإنسان العربي منذ اللحظة التي تتفتّح فيها عينـاه عـلى نور الحياة حتى لحظة وداعه لهذه الحياة. وكل سـلطة يخضع لها إنما هي معول يهدم فيه روح الإبداع والخلق.(١)

لا فلسفة إذن بغير حرية، ولا علم بغير فلسفة، نحتاج في واقعنا العربي إلى تمكين الفيلسوف والمثقـف، أن يقـرأ الواقع بعين النقد ويعبر عن ذلك بحريه، أن يمارس حريته عقلا وفعلا، أن يوظف في مواقع السلطة.

القضاء على الأمية ونشر الثقافة العلمية:

الأمـي لا يبدع خصوصاً في عصر العلم والتقانة. وإذا كـان الأمي وفقاً لمقتضيات العصر الحـاضر هو من يعرف لغة واحدة، فما زال الأمي في شـعوبنا هو من يجهـل القراءة والكتابة. ومـن ثـم فإن إشـكالية الإبـداع منظـوراً إليهـا في ضـوء معطيات عصرنـا لا يمكـن تجاوزها إلا بالقضـاء على الأمية وبتعميم المعرفة الكافيـة والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بـين المثقفـين وفي المدارس والجامعـات. والمسئولية هنا مشـتركة، مسئولية الأنظمة السياسـية والمثقفين والمفكرين في مواقعهم المختلفة.(٢)

لـذا يلـزم نشر الثقافة العلمية وتأصيـل فكرة أن المعرفة العلمية قيمـة في حد ذاتها، ويمثل غيـاب هـذه القيمـة في مجتمعاتنـا العربية أحـد أهم العقبـات التي تقـف حائـلاً دون تغيير وتطوير هذه المجتمعات. يلزم أن تشـتمل المناهج الدراسـية على مناهج تنمى المعرفة العلمية

(١) فؤاد زكريا، هل العقل العربي عاجز عن الخلق والإبداع، ص ٣.
(٢) محمد عابد الجابرى، إشكالية الفكر العربي، ص ٥٥.

ومهـارات التفكير النقدى والإبداعي منذ مراحل التعليـم الأولى، فضلاً عن فلسفة العلم التي تعني بالمفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية. فمنظومة التعليم في مختلف المراحل من مقررات وأدوات علمية قاصرة وغير صالحة لترسيخ مناخ العلم وتشجيع المبدعين.

إنشاء قاعدة عربية للبحث العلمي:

لا تقـدم بغير بحث علمي وطني وقومـي أصيل. ومن هذا المنطق ولأهمية المشروع العلمي العربي نقترح إنشـاء قاعدة عربيـة للبحث العلمي تضم عدداً من المراكـز البحثية، في أي من الـدول العربيـة، يناط بها مسئولية ترسـيخ قواعد البحـث العلمي وتطويـره[١]، على أن تضم هـذه القاعدة الأبحاث العلمية والنظرية، لأن الأبحاث التطبيقية تسبقها أبحاث نظرية وهذا ما نحتاجه، فدائما ما نستورد تطبيقات العلم ولا نخترعه.

إن إنشـــاء مثل هذه المؤسـسات المتخصصة تعمل فيها عقول متخصصة قد تكون سـبيلا للخـروج من المـأزق العلمي - الحضاري ومركز جـذب للعقول العربية التي تهاجر إلى الدول الأوروبية. وهي قـوى بشريـة فاعلة ومفكرة كان بالإمكان أن تتحول إلى طاقة خلاّقة. على أن تتولى هذه القاعده البحثية مسألة التمويل اللازم على الأبحاث العلمية، وبخاصة حينما ترد إحصاءات تؤكد زيادة نسبة البحث والتطوير في عموم العالم المتقدم، فقد خصصت أمريكا زيـادة في هذا المجـال بلغـت ٦ بالمائة من الدخل عام ١٩٩٩وهـي أكثر بخمسة عشرة مرة عمّا أنفقه الوطن العربي بأسـره على البحث والتطوير.[٢]

الخاتمة

حاصل القول إذن في تفسير إشكالية الإبداع العلمي في فكرنا وواقعنا العربي يمكن إدراجه في هذه الاستنتاجات:

- الإبـداع العلمي لا يكون بمعزل عن الإبـداع الفلسفي، ونخص بالذكر فلسفة العلوم التي تعني بطرائق التفكير ومنطق العلم وأخلاق ونقد المعرفة العلمية... إلخ. لذا يلزم

(١) السيد ياسين، تحولات الأمم والمستقبل العالمي، دار نهضة مصر، ٢٠١٠، ص٨٨.

(٢) انطوان زحلان، العرب وتحديات العلم والتقانة - تقدم من دون تغيير بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية - ط١- ١٩٩٩ ص ١٩).

أن تكون فلسفة العلم العربية منبثقة من واقعنا العربي بمشكلاته الحضارية والثقافية والاجتماعية ومُعبرة عنها. ويكفي أن نشير إلى أن النموذج الأوروبي قد استطاع أن ينتج ويطور المعرفة العلمية نظراً لأهمية الفلسفة هناك كقوة فاعلة ومؤثرة.

- ليس بالضرورة أن يكون تصورنا عن المعرفة العلمية متطابق مع التصورات المعاصرة، يكفى أن ننشئ نموذجاً علمياً عربياً إسلامياً يستند إلى خصوصيتنا الثقافية والدينية وفي مقدوره أن ينافس النماذج الموجودة، فقد تخطينا عصر الحداثة، وأصبحت هناك حداثات ونماذج عدة، لم يعد الغرب الأوروبي وحده هو النموذج الحضاري المتقدم، أصبحت هناك نماذج أخرى مثل الصين واليابان.. وغيرها. وكل نموذج يفرض نفسه بما قدمه وطوره من معارف علمية وكشوفات تقنية وتكنولوجية. لقد تخطينا مفهوم الحتمية في العلم إلى مفهوم الحرية، وهذا الفكر هو ما نحتاج إلى تأسيسه وتوطينه في وعينا العربي.
- إن المعرفة العلمية وفقاً للاتجاهات المعاصرة لم تعد مطلقة الصدق، أثبتت هذه التوجهات أن العلم نشاط يُمارس في إطار حضاري وثقافي ويشتمل على مؤثرات ثقافية واعتقادية وسياسية وأخلاقية ومن ثم فالمجال أمامنا مفتوح كي نبدع في إطار ثقافتنا وخصوصيتنا، ولأن نستعيد مكاننا ومكانتنا.
- الحرية والنقد من أبرز العوامل والشروط التي في حال امتناعها ينضب الإبداع ويغيب. فممارسة النقد الفلسفي دليل على صحة العقل، لأن العقل الذي يتأمل مشكلات الفكر والواقع بغير نظره نقدية إنما يتنكر لطبيعته ولا يمارس وظيفته. وهذا ما نعانيه في شعوبنا العربية. لذا وجب التحرر من كل قوة تعيق الفكر وتكبله ولا نقصد هنا الرفض التام للماضي أو التراث وإنما التعامل معه برؤية نقدية وفق مقتضيات العصر وأدوات العلم الحديث.

قائمة المصادر والمراجع

١- إبـن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسـف خياط، دار لسان العرب، بيروت، مادة ابدع.

٢- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيبريزي، أفاق فلسفة عربية معاصرة، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١.

٣- أسـماء بلهـادي، أزمة الإبداع الفلسفـي في الفكر العربي المعاصر، مجلـة الحكمة، الجزائر، ٢٠١٢.

٤- أميل بوتـرو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ١٩٧٣.

٥- أنطـوان زحـلان، العـرب وتحديات العلـم والثقافة - تقدم مـن دون تغيير بـيروت: مركز دراسات الوحدة العربية - ط١- ١٩٩٩.

٦- السيـد النفادي، الحضـارة العربية الإسـلامية، إطلالة فلسفية علمية، مجلـة الفكر العربي، لبنان، ١٩٩١.

٧- السيد ياسين، تحولات الأمم والمستقبل العالمي، دار نهضة مصر، ٢٠١٠.

٨- جعفر أل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، ط٣، بيروت.

٩- جيلالي بوبكر، أزمة الإبداع الفلسفي في العالم العربي.

١٠- حسن حنفي، تاريخية علم الكلام، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الأولى، القاهرة.

١١- خالـد قطـب، فلسفـة العلم وتشـكيل العقليـة العلمية، جريـدة الاهـرام، نوفمبر ٢٠١٣ العدد ١٣٨.

١٢- زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، مصر، ٢٠١٤.

١٣- زكي نجيب محمود، موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر، مجلة الأدباء العرب، مصر.

١٤- سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨، القاهرة.

١٥- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، القاهرة، ١٩٩٥.

١٦- فؤاد زكريا، هل العقل العربي عاجز عن الخلق والإبداع.

١٧- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.

١٨- محمد سيد حسن، علاقة الفلسفة بين واقعية العلم ومثالية، مجلة شرق غرب، العدد ١٦.

١٩- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

٢٠- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٢١- محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار اليتروى للطباعة، ١٩٩٤.

٢٢- محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، منتدي مكتبة الاسكندرية مصر.

٢٣-مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، في القرن العشرين، دار نشر فرست بوك، ٢٠١٧.

٢٤- وقيدى محمد، جرأة الموقف الفلسفي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.

٢٥- يمنى الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية - توطين العلم في ثقافتنا العربية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧.