

الخلفيات الإيديولوجية

في تاريخ العلم

رئيس فرقة البحث: د. حموده سعيدي

الخلفيات الإيديولوجية في تاريخ العلم

فرقة البحث رقم: w1601/04/96
رئيس فرقة البحث: حموده سعدي
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم الفلسفة

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر¹

مقدمة :

هذه دراسة للمخزون الثقافي العلمي في بعض الحضارات القديمة عموماً، وفي الحضارة العربية الإسلامية وجدليتها مع الموروث العلمي اليوناني خصوصاً، وفي جدلية العقل العربي المعاصر في طموحه إلى تأسيس العقلانية التحديثية على الأخص. لذلك ترانا نتوخى فيها مسلكاً عقلياً نقدياً يضرب بجذوره إلى تلك العقلانية التي أسسها ابن رشد، والتي أراد لها أن تكون المعبر الحقيقي - وضده - في كل أشكاله، ومن ثمة جاء مسلكنا معبراً عن جهادية رافضة تتأسس عمودياً على أطراح الأدبيات الدعوية من فكر العلمي في كل مباحثه، كما تتأسس على البحث عن القول الفصل في

تكون فرقة البحث من عضوين باحثين هما:

- 1- حموده سعدي، أستاذ مساعد مكلف بالدروس، رئيس الفرقة وعضو باحث بها
- 2- خضر شريط، أستاذ مساعد مكلف بالدروس، عضو باحث.

أمهات المواقف والنظريات العلمية، وخاصة منها ما يتعلق بالتقافة العلمية العربية الإسلامية، وهذا لمجابهة المواقع المذهبية المغلقة التي أملتها وغذتها الأشياء والفرق والنحل والملل التي تزعم كل منها، دون سواها امتلاك الحقيقة المثالية والجوهرية، لتصد بها كل ما عداها، ولتعمل سياسيا - ولو بالعنف والقهر والتخويف والترهيب - على جعلها حقيقة سوسيولوجية ضاغطة.

لهذا وضعنا مشكلة الإيديولوجيا موضع اهتمام خاص كخلفية في المسار التاريخي للعلوم، لأنها في رأينا من أكبر مشكلات هاجس البيان والتبيين عند المفكر العربي المعاصر، فرحنا نلح على قراءة الموروث العلمي العالمي عموما والعربي الإسلامي خصوصا بنوع من القراءة المرتكزة على "لغة عالمية" وظيفية، هي على غرار اللغة التي طالب بها محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث، لأن قراءة نص علمي في سياق تاريخي معين يستدعي استعدادا خاصا لدى المتخصص، ويتطلب إعدادا خاصا لدى غيره من القراء، بل تجدنا نطمح إلى نوع من الإعداد الخاص لدى المختص ليتمكن من جعل ما تراكم عنده من أحكام مسبقة وآراء موروثية موضع سؤال، أو على الأقل وضعها بين قوسين.

إننا، ونحن نرسم الأسس للمنهج الإيبستيمولوجي للتعامل مع الموروث العلمي، نجعل من القراءة العالمية أداة منهجية همها إرتقاء الأساس الإيبستيمولوجي للمقروء العلمي، وظيفته الإيديولوجية، وبالتالي فإن الهدف من هذه القراءة يكمن في كيفية توظيف المقروء العلمي إيبستيمولوجيا وإيديولوجيا، و مع ذلك فنحن نسجل هنا تنبيهها يتعلق بشرط "وضع الآراء الموروثة بين قوسين"، لأننا لا نقرأ بدون إنشاد إلى أطر ثقافية علمية عامة، هي الثقافة العلمية الفرعونية أو البابلية أو الآشورية أو الهندية والصينية أو اليونانية، وإلى أطر ثقافية علمية خاصة هي أطر العلوم العربية الإسلامية، فما دعوتنا إلى الوضع بين قوسين إلا تعبير عن إرجاء وتريث مؤقتين حتى نسلم من الانشاد إلى أطر ثقافة "غاستون باشلار" (GASTON Bachelard) التي تستقي مفاتيحها الأساسية من مبدأ القطيعة الإيبستيمولوجية، فالقراءة العالمية ليست قراءة بدون هوس معرفي معين وإلا كانت قراءة فارغة تفتقر إلى تأسيس البداية الجديدة في التعامل مع الموارث العلمية.

لماذا التعامل مع الخلفيات الإيديولوجية في تاريخ العلم؟

إن الخلفية الإيديولوجية التي نقصد إمطة اللثام عن أبعادها في المقروء العلمي عبر تاريخ العلوم هي خلفية تمكننا من بسط يد التحليل على الخطاب العلمي الذي لا يعبر عن رأي منتج، ولكنه يعبر عن اتجاه الجماعة التي ينتمي إليها ذلك المنتج فلا يتجاوز دوره دور المتكلم باسمها، والفاعل لفائدتها ضد جماعة أو جماعات أخرى، كي نتجاوزه إلى نوع من المفاهيمية الموضوعية التي تقصد تجسيد حركة التاريخ الكلي لأمة من الأمم.

لعلنا نتفق منذ الوهلة الأولى على أن مصطلح "إيديولوجيا" هو مصطلح حديث الاستعمال، إذ يعود استعماله الاصطلاحي إلى القرن الثامن عشر، وقد بنى عليه الكثير من المهتمين مناقشاتهم العلمية والفلسفية، خاصة ما يعرف منهم بالإيديولوجيين الذين حددوا مطالب البحث الإيديولوجي بكيفية تأسيس الفكر، وهنا نشير إلى اعتراضات "كارل ماركس" الذي يرى في نقده للإيديولوجيا الألمانية أنها لم تساير تاريخ الفكر، ولكنها اعتنت بمجموعة من التصورات لا تطابق الواقع ولكنها تعوضه.

بعد هذا النقد الماركسي فهل أصبح المفهوم العام للإيديولوجيا يعني تعريض الوقت بالهروب منه، أو بامتصاصه؟ أو بالتعبير الصريح عن الوعي المنحرف في ما هو ديني أو فلسفي أو فني أو غير ذلك من مجالات الوعي؟

إن مساءلة كهذه هي من قبيل المساءلة عن الوعي الذي به يتحقق الإنسان ويتغير، ويغير من خلاله، وهي مساءلة من صميم استبطانات معالم الاعتقادات الكبرى في حياة شعب من الشعوب وأمة من الأمم، ومن صلب استبطانات الهم الإنساني قديمه وحاضره، إلا أن المسألة التي تستحق الضبط في الإيديولوجيا، لأنه قد يكون من المشروع أن يقول البعض إن زمن الإيديولوجيا قد ولى، وأن كل تحليل موضوعي هو تحليل يسقط البعد الإيديولوجي ويفضحه وهذا تأسيسا على القول بأن الوعي الذي تتشدد إليه الإيديولوجيا هو وعي تعميمي وتعتيمي، يتأسس على أفقية في الرؤيا، ووعي

مغلق لا يتماشى مع العلم حتى وإن أخاه، لأنه لا يتأني عن مناقضته، بل وحتى عن قتاله وقتله أحيانا فالبعث العلمي، تماما كالإلغاء، يرتبط بموقف إيديولوجي، يستمد مشروعيته من الأديان والمتدينين، ومن الأخلاق والأخلاقين، ومن السياسة والسياسيين ليشيد - أو يهدم - فلسفة تستهدف مجموعة من العلوم العملية والنظرية.

من هنا تبدأ قراءتنا النقدية للخلفية الإيديولوجية لتاريخ العلم، فنحن كثيرا ما نلمح التآخي والتفاعل بين الإيديولوجيا والعلم عبر كل مراحل الفكر الإنساني كما أننا كثيرا ما نسجل التصارع والتقاتل بينهما، خاصة عندما تنطلق مشاريع الإيديولوجيا من النموذج الجاهز والمعطى الكامل والمغلق مثلما تعكسه أدبيات التعصب والتزمت والتطرف في الدين، والتشبع والتشيع في الأخلاق والإدعاء في السياسة، ولعله الجانب الهام تغيب خيوطه عند الكثير من المهتمين بالتاريخ للمسألة العلمية.

إن نهاية "الإيديولوجيا" في المعرفة العلمية نراها غير ممكنة حتى بحلول زمن الفلسفة المفتوحة عبر العلوم كما يسميها "باشلار"، وعبر مؤسسات البحث العلمي في الجامعات والكليات والأقسام العليا والمخابر، لكن هذه الحقيقة تجعلنا نطرح مجموعة من الأسئلة نصوغ أهمها فيما يلي:

أولا: هل يمكن الفصل الدقيق بين خيوط العلم والإيديولوجيا؟ وبعبارة أخرى هل يمكن اطراح الإيديولوجيا من المحتوى العلمي لدى العلماء؟ وهل يمكن اطراح العلمي من المحتوى الإيديولوجي لدى الإيديولوجيين؟ وهل يمكن اطراح العلمي والإيديولوجي من المحتوى الفلسفي لدى فلاسفة العلوم على أيامنا هاته؟ وبعبارة أشد تمثيلا نقول: ما هي حدود المحتوى الفلسفي والمحتوى الإيديولوجي والمحتوى العلمي في القول الفلسفي عند إخوان الصفا أو عند أبي علي بن سينا، أو عند "رونيه ديكرت" أو "إيمانويل كانط"؟ وما هي حدود القول العلمي عند جابر بن حيان أو الخوارزمي، أو عند "إسحاق نيوتن" أو "ألبرت اينشتاين"؟

إن هذا السؤال يحتاج إرتقاء دقيقا و وقفة مصوبة، لأننا نرى أن هذا وحده هو الذي يكرس القول بأن الفهم الفلسفي للإيديولوجيا لا بد أن يتأطر ضمن الفهم الإيجابي لها. أي ضمن التحديدات اللاماركسية، واعتبارها أداة

لتوجيه النشاط الفردي والاجتماعي، ومن ثمة تكون نسبة الإيديولوجيا إلى الفلسفة مماثلة للنسبة التي بين التبسيط العلمي والعلم، فالصورة التي يقدمها التبسيط العلمي حتى ولو كانت مخالفة للصورة الحقيقية التي يقدمها العلم، فإنه تبسيط مدين بوجوده للعلم.

ثانياً: عندما نفترض أن الوطن العربي والإسلامي اليوم هو قاعدة للإنتاج العلمي والثقافة الموحدة والفلسفة الناقدة، فهل هذا معناه أن "علومنا" اليوم تتطلب قطيعة مع الموروث الحضاري؟ وبعبارات من مالك بن نبي فهل يمكن أن تكون أفكارنا أصيلة عندما تبتز فتقطع عن جذورها؟

إننا نقصد من وراء هذه الأسئلة مجموعة الأدوات المنهجية التي نقوأ بها التراث العلمي أكثر مما نقصد التراث في حد ذاته، لأن المسألة اليوم هي مسألة مناهج وأدوات أكثر مما هي مسألة موضوعات.

ثالثاً: إذا كانت الإيديولوجيا تحتل مكانة واسعة في أعماق وعي الذات العربية في تأسيسها لمفاهيم من قبيل الوعي الجماهيري، والوعي الوطني، والوعي القومي، فهل يمكن اعتبار هذه الإيديولوجيا ممثلة للاستمرارية الحية للحاجات الثقافية للمجتمع العربي الإسلامي؟ وبالتالي ضرورة تشييدها كنمط من المعرفة العلمية التي تدرس الأفكار، بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، حيث تتحدد عناصر الإيديولوجيا بمجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها، وقوانينها، وعلاقاتها بالعلام التي تمثلها، لا سيما أصلها.

هذه المسائل هي التي نراها جوهرية في الفكر الإيبستيمولوجي العربي المعاصر لذلك نقف عندها بنوع من الاهتمام المدقق في تاريخ العلوم، علنا نجد من خلاله إجابة شافية من خلال تصورنا للمسألة الإيديولوجية و لمكانتها في الوعي العربي الإسلامي نوردها كتقويم لمعضلة الإيديولوجيا في القراءة العالمية.

عندما أشرنا إلى وجود نوع من العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا فإن هذا لا يعطينا من الإشارة إلى أن الميل العام للعلوم، على أيامنا هذه، هو ميل إلى إيضاح المفاهيم وتعريفها بدقة، وذلك كي يتمكن الإنسان من معرفة

ممنهجة لمضمونها، وبالتالي من معرفة موضوعية قابلة للتحقق منها عبر استعمالاتها إلا أننا نلاحظ أن هذا الميل لا يستقيم تماما عندما نكون في مجال العلوم الإنسانية لذلك لا غرابة في قولنا أنه لا يوجد تعريف واحد للإيديولوجيا بل إنه بإمكاننا جمع تعريفات كثيرة لهذا المصطلح، ولكن يجب ألا نغفل أمرا هاما هنا، وهو أن هذه التعريفات ليست متباينة في اللفظ ومتطابقة في المعنى ولكنها متباينة في المعنى أكثر من غيرها، لأنها قابلة للتسييس، أو قل أريد لها أن تكون مسيسة ووثوقية لأسباب "مذهبية" ليس هذا مجال ذكرها .

كما أن هذه التعريفات كثيرا ما نجدها مشحونة بنزعة يقينية تريد أن تجعل من إيديولوجيا ما حقيقة يقينية، بل "الحقيقة اليقينية الوحيدة، حتى ولو ناقضتها حقيقة علمية، إن هذه النزعة تجعل الإيديولوجي يكذب الواقع العلمي أو يغفله لحساب الإيديولوجيا، خاصة إذا كانت إيديولوجيا السلطة، بحيث تتحول إلى حارس أمين لنشر أفكارها في مقابل أن تضمن لها الدعم الكلي، وأن تعاقب الفكر المعارض، فمصطلحات من قبيل "الخيانة" و"الوادة" و"الرجعية" كثيرا ما تستعمل كأدوات عقابية في التصارع الإيديولوجي.

هذا مفاده أن كل مقارنة تتشد بعض الموضوعية في البحث عن تعريف للإيديولوجيا تتطلب الإشارة إلى بعض المتباين فيها لاستخلاص قاسم مشترك بينها يساعدنا على توضيح الطريقة التي نتناولها بها.

إن أول ملاحظة نركز عليها هنا هي أن كل التعريفات المعجمية للإيديولوجيا تتشد إلى حالة تمحور ذاتي، أو لنقل إلى "ذاتية" جماعة ما، تتراءى لها من خلالها صوابية مقتضياتها، وذلك بسبب بعدها عن العلوم الإنسانية المكمنة، ولأنها "ذاتية جماعة" فإننا نميل منذ الآن إلى اعتبارها "ذاتية" مقبولة، شريطة أن تكون بعيدة عن التمحور الذاتي الصاد، أي بعيدة عن التراص المتحد المغلق، ومنزهة عن الإرادة الطاغية المؤدية إلى القهر الحضاري سواء كان عنصريا أو دينيا، وعندما تكون محققة لهذه الشروط، فإنها تساعد على نوع من التحليل الإيجابي في تدقيق المفهوم محل البحث، ومن هنا نخلص إلى ملاحظة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى في هذه المقاربة، وهي أن الإيديولوجيا مصطلح كثيرا ما يستعمل بمعنيين متباينين: فقد يستعمل

بمعنى هجائي قدحي، وهذا عندما تقوم الإيديولوجيا على تبرير متحيز للمصالح والأهواء، كما يمكن أن يستعمل بمعنى حيادي، أو قل بمعنى إيجابي، قد يسقط في نوع من الإطراء، كاستعمال الإيديولوجيا للإشارة إلى موقف تأملي متفاوت الدقة والرصانة تجاه حقيقة اجتماعية أو سياسية ملء، أو للإشارة إلى موقف تأويلي لما هو معطى ومتعين، أو للإشارة إلى ما هو مرغوب فيه و متمنى كنموذج منشود، بمعنى آخر فإن الناس كثيرا ما يميلون إلى اعتبار كل حديث ذي طابع فلسفي هو من قبيل الإيديولوجيا، وحينها تتخذ كلمة إيديولوجيا معنى إطرائيا.

بالإضافة إلى هذا فقد يلتبس الأمر على الكثير من المهتمين بالفكر السياسي في ضبط مفهومي أساسيين: البنية الفوقية من جهة والإيديولوجيا من جهة أخرى، وذلك لأنه كثيرا ما تعرف الأولى بالثانية، وحتى نتفادى هذا اللبس، نرى أنه من الضروري أن نميز هنا في "الفكرة" - المعبرة عن إيديولوجيا - بين أصلها والشروط الاجتماعية لها.

إن الأصل لا يشير إلا للعلاقة السببية بين الفكرة ومنبتها الاجتماعى أما الشرط فيشير إلى الانتساب إلى بنية جزئية قد يسمها البعض "نخبة" لها نظرتها الخاصة إلى الأشياء من داخل هذه "القطاعية"، بهذا المعنى فإن البنية الفوقية التي نقصدها تصدر بطريقة تلقائية وعفوية عن الحياة الاجتماعية في لحظة من لحظات تطور المجتمع، أما الإيديولوجيا فتعبر عن حاجات و مطامح الفئات الاجتماعية المختلفة تعبيراً إرادياً وقصدياً.

إن هذا التمييز يظل صعباً في غالب الأحيان، لأن العلم بنية فوقية ذات أصل اجتماعي، إلا أن نظريات العلم قد تدخل في سياقات إيديولوجية، إذ يتعذر في نظرنا أن نفهم روح العصر الوسيط دون أن نتطرق إلى النظريات العلمية عند العلماء العرب المسلمين وإسهاماتهم في صنع نموذج من الفكر والحضارة استطاعا أن يبعثا الحياة في أوروبا بدءاً من عصر النهضة عندهم كما لا يمكن في نظرنا أن نفهم روح العصر الكلاسيكي دون إلمام دقيق بكل المباحث العلمية الكوبرنيكية والغاليلية والنيوتونية، وذلك هو الحال بالنسبة إلى فهم روح العصر المعاصر التي لا تتضح مداخلها إلا

باعتقاد نسبية " أينشتاين " ونظريات فيزياء الكوانطا والهندسة الوراثية وغيرها من نظريات العلم المعاصر .

رغم هذا، فإنه يكون من الصعب أيضا أن نتصور نظرية علمية جامعة لحادثة ما، ولكنه يبقى بإمكاننا أن نبرزها بوضوح يسمح لنا ببيان قيمتها الإجرائية كأداة بحث، ومن هنا يصبح بإمكان العالم والإيديولوجي - بل قل والفيلسوف - أن يغير كل منهم أدوات بحثه تماشيا مع مقتضياته، بشرط أن يشيروا - وبكل وضوح - إلى أنهم يغيرون هذه الأدوات من أجل هذه أو تلك من المقتضيات.

لكن هل الإيديولوجيا هي ضرب من ضروب الأوتوبيا كما يجنح إلى ذلك كارل مانهايم (K.MANNHEIM) في معالجته لقضايا الوعي والإيديولوجيا حين يعتبر الإيديولوجيا والأوتوبيا نتيجتين للوعي الخاطي، وحين يعتبرهما متعاليتين عن الواقع الاجتماعي؟

إن الإيديولوجيا تعبر عند "كارل مانهايم" عن نظرة تمجد الماضي ولا توظف إلا لحفظ الكيان الاجتماعي، لكن يفوتها في منظوره اعتبار الكائن الإنساني من صميم الواقع الاجتماعي، ويفوتها اعتبار حركية المجتمع وتكيفاته، ولكن يفوته هو أيضا التفتن إلى أن هذا الاجتماعي الذي تدرسه الإيديولوجيا يتجاوز هذا الانشداد إلى الماضي والتعالي عن الواقع، ومن هنا يتخبط " مانهايم " في خيوط مشكلة العلاقة الإجرائية بين الواقعة الاجتماعية والإيديولوجيا، ولهذا يسقط في مفهوم " القطيعة " التي تلغي وتطرح الماضي والأصل الاجتماعي للفكرة.

أما الأوتوبيا فإننا نجد لها - عكس الإيديولوجيا - متجهة نحو المستقبل حينما تشد التغيير الثوري باعتقاد مجموعة من القيم الثورية التي يفتقد لها و يشاق إليها الواقع الاجتماعي الراهن إلا أن التحفظ ذاته نجده عند أصحاب الفكر التاريخي حينما يرون أن الأوتوبيا هي قفزة الواقع، وتعال عليه يجب التعامل معها بتحفظ شديد.

إن " مانهايم " وكل المشددين على فكرة التعالي يتجاهلون اللبس القائم في مفهوم الأوتوبيا، مما يجعلهم يمزجون بين سلوكيات فردية تعبر عن

هروب مرضي فصامي إلى عالم أحلام عقيمة، وبين سلوكيات اجتماعية يتخيل أصحابها "مستحيلا" بالنسبة إلى الواقع المتعين ومعطياته كي يحققوا ممكنا، و ذلك بتدخل الأفراد في التاريخ بنوع من إرادة التغيير الجذري بمنهج يبدأ من الأنا المبدعة في الموضوع.

هنا نود أن نشير إلى أن الأوتوبيا التي نتجه نحو المستقبل بهذا النوع من "الحلم الواعي" تقربنا كثيرا من فهم جمهوريّة "أفلاطون" ومدينة الفارابي، كما تزودنا بأدوات تحليلية جديدة لقراءة مغايرة لـ "قصص" حي بن يقظان، وتقربنا أكثر من فهم فكرة الأسطورة الاجتماعية، ودور البطل فيها في صنع الواقع الذي يدخله من باب الزمان المتفجر، وهذا ما ركزنا عليه في الفصل الأول من بحثنا بالعودة إلى الأسطورة في الحضارات القديمة ودورها في البعث العلمي عند الفراعنة والبابليين والآشوريين، ثم دورها في بنية العلم اليوناني في مرحلة ما قبل أرسطو، ومن هنا تحديدا يمكن أن نجد العلاقة بين الإيديولوجيا والأوتوبيا وذلك في توظيفات الماضي من أجل تفجير، لتحقيق ميلاد مجتمع يتجه نحو بناء جديد نريده ونقصده.

إن الإنسان هو بالضرورة حامل لتراثه بشكل واع أو غير واع، لذلك هو في حاجة إلى معرفة هذا التراث والاتصال به، والتواصل معه، وإلا فإن التراث يعتقلها كلما حاولنا الانسلاخ منه والتحرر له، فمعرفة التراث معناه أن نحويه بدل أن يحتوينا، ولكي نحويه يلزم أن نضعه في مكانه التاريخي، وهذا بتحليله تحليلًا إيبستيمولوجيًا يعيد ترتيب العلاقات فيه، بإعادة بنائه، وبإعادة ترتيب علاقاتنا معه، وبذلك نتحرر منه، ومن القراءات الغربية له فنصبح مستقلين من عقال التراث ومن المعتقل ضد الفكر الغربي، ونحن لا يمكن أن نتحرر منه، ومن القراءات الغربية له فنصبح مستقلين من عقال التراث ومن المعتقل ضد الفكر الغربي، ونحن لا يمكن أن نتحرر منهما إلا بالتعامل معهما معا.

إن التحرر ليس مرهونا بحفظ إيديولوجيا معينة، قديمة أو حديثة، وتطبيقها في قراءة التراث العلمي، ولكن التحرر عملية معقدة ومتشعبة، فيها جملة متنوعة من العوامل التي لا يمكن اختزالها أو تبسيطها وعلى سبيل المثال فإن تعاملنا مع النص الديني يجب أن يخضع لمبدأ يقول إن الحضارة

الإسلامية لم تقم قبل النص الديني، بل إن النص الديني جاء أولاً، ومن خلال شرحه، وممارسة العقلانية أو اللاعقلانية فيه، ومن خلال ممارسة الاجتهاد واستغلاله سياسياً وميتافيزيقياً، ومن خلال توظيفه في مجمل مجالات الحياة، نشأت الحضارة العربية الإسلامية.

لقد جمعت اللغة العربية للحاجة إلى ضبط النص الديني من اللحن، فنشأ النحو والبلاغة وعلوم اللغة كلها، كما نشأ الفقه لحاجة استخراج أحكام شرعية للحياة المتجددة من النص الديني، وكذلك الحال بالنسبة إلى التفسير. إن الفلسفة نفسها ترجمت لحاجة الدولة إليها، فما قام به المأمون لا يمكن أن يعد عملاً مجانياً أو ترفاً فكرياً، إنه عمل وظف توظيفاً سياسياً، فالدولة نمت ونمت حاجاتها إلى علوم وفلسفة، وإلى إيديولوجيا عقلانية تجابه بها خصومها ممن كانوا ينتمون إلى الغنوص الفارسي والمانوية، والفرق الشعوبية التي كانت تطالب باسترجاع استقلالها وسيادتها.

لقد كان هناك صراع إيديولوجي حاد بين الدولة العربية الإسلامية ورواد الخروج عليها، فوظف داخل هذا الصراع ما أمكن توظيفه مما احتوته الساحة العربية آنذاك من مانوية وغنوص، فتسرب منها ما تسرب إلى الفكر العربي من تصرف وفكر إسماعيلي، وغيرهما.

لقد رافقت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني هذا الصراع الإيديولوجي على أيام الدولة العباسية، وكان معبراً عن صراع سياسي رهيب، أدى في نهاية المطاف إلى درجة من النمو في تنوع الاجتهادات كان لا بد معها من أن تتطرق وتفكر فترات نوعية أخرى تتجاوز بها تلك الشروح وذلك البناء كله وهذا ما كانت بوارده متجلية في الأندلس مع ابن حزم وابن باجة وابن رشد وابن خلدون، وأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي وحركته التجديدية في أصول الفقه، حيث برز التجديد عنده في "المواقفات" في المنهج الاستقرائي في الشريعة كمعيار للفائدة العملية، لذلك وضع علم مقاصد الشريعة ليقعد للمصالح العامة، وللعملي المباشر.

هذه البداية كانت في الأندلس، لكن الظروف السياسية فيها كانت تنذر بتراجع سياسي رهيب نتيجة استرجاع الأسبان لشوكتهم، وهو ما انتهى

بتقهقر الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مواكبة في نفس الوقت للحروب الصليبية ولهجمات التاتار و " هولاكو".

هكذا تضافرت عوامل سياسية عامة، وتوافقت وتجمعت عوامل حضارية كونية كانت من وراء إجهاض عملية التجديد التي حبلت بها الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس، وفي المشرق أيضاً، فساد الجمود والركود، حتى شمل كل نواحي الفكر.

لقد أشرنا في معرض الكلام عن الأوتوبيا الاجتماعية أن المسألة الإيديولوجية قد تعني مفهوما جزئيا وخاصا من الوعي، ونود أن نعمق هذه الفكرة هنا، فنوضح أن استعمالنا لهذا المفهوم لا يعني التعبير عن الفكر السياسي للآخر كما جاء في نماذجية "كارل مانهايم" حين يركز على أن الإيديولوجيا هي فكر الآخر، وهي تقوم على الخداع والتزييف وخطأ الرؤيا.

إننا ننبه هنا أن الإيديولوجيا التي نريد أن نبرز معالمها، والتي نريد أن تكون من أدوات فهمنا لكل قراءة لتاريخ العلوم ليست إيديولوجيا "قطاع"، وإنما هي عامة للمجتمع، لأنها سيرورة واعية وقصدية تحدد اتجاه الباعثية الاجتماعية وحركية المجتمع، مع ضمانات النقد المسترسل في التغيير الثوري، وبهذا المعنى فإن الإيديولوجيا التي تجدنا نركز على وجوب توفرها في المشروع الاجتماعي العربي الإسلامي خصوصا هي تلك التي تعبر عن مشروع اجتماعي ممكن التحقيق أي إيديولوجيا كلية يصنعها فكر لا رباط له إلا رباط التغيير والتحول الذين يعبر عنه الفكر المتحرر، الفكر الذي يطال السياسة والسياسيين المنحرفين ويتحدى السلطة والنظام السياسي، يجبرهما على التوجه نحو العلاقة الديمقراطية الصحيحة، من خلال احترام وتكريس حقوق الإنسان ومفهوم المواطن، إنها إيديولوجيا نضالية لاغية للتبعية ولاستيراد ثقافة الأزمة و زرعها في كياننا.

إن الهاجس الأعظم الذي يوجه أفكارنا في هذا البحث نتحسسه أكثر ما نتحسسه في محاولة قراءة التراث العلمي الإنساني قراءة تجديدية، لكي نلح على أن تحديث الفكر العربي الإسلامي المعاصر والنهوض به، لا يمكن إلا من داخله إذ يكون من الخطأ الجسيم أن نعتقد إمكانية بعث هذا الفكر بفكر

آخر غيره سواء تعلق الأمر بالفكر اليوناني أو الأوروبي، النهضوي منه والمعاصر، أو أي فكر آخر غريب عنه.

وإذا كان التحديث يتم على أساس القديم، وينتظم في تراث متعين يشكل ماضي الفكر، فإن هذا الماضي مختزن في شعور ولا شعور الذات العارفة كبنية عقلية، وكتراث يتجلى في ما لهذه الذات من علوم، ونحو وبلاغة وعلم كلام، وفلسفة وعقيدة، وتصور ونظرة للكون وللإنسان، والحال هاته، فإن التحديث لا يمكن إلا من داخل التراث.

وإذا كان التحديث استرجاعا، فإنه ليس مرأويا، إنه استرجاع يعيد بناء تاريخ العلوم، ويعيد تمرتب العلاقات بين أجزاء ماضيه بطريقة تجعل الذات العارفة تمتلك ماضيها بدل أ، يمتلكها، وتكون منه أساسا للنهضة ولاستشراف المستقبل أي ممارسة صريحة للعقلانية وللتفكير العلمي في هذا التاريخ تأسيسا على مفاهيم علمية، ورؤى مستجدة في العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية تجعل من المعرفة كلا موحدا، يؤثر ما يستجد في الرياضيات فيها مثلا وبشكل إجرائي مباشر، في مناهج علم الاجتماع، وفي مناهج علم النفس وغيرها من مناهج العلوم الإنسانية.

إن تاريخ العلوم هو مجمع للعلوم، والقراءة المعاصرة له تستوجب تفكيك هذه العلوم وإعادة بنائها من أجل إعادة قراءتها من منطلق المناهج المعاصرة والمتطورة بتطور المعرفة كما أسلفنا، إلا أن هذه المناهج هي أدوات ومفاهيم مرتبطة في الأصل بواقع فكري واجتماعي وإيديولوجي مغاير لواقع الذات الراهنة، لذلك نرى أنه لا بد من تطويع هذه المناهج، كي تخضع لمقتضيات الموضوع، أي لمعالجتنا لتاريخ العلوم، فالمطلوب حسب قراءتنا له ليس البرهنة على صحة المنهج، بل المطلوب هو تحليل موضوع معين، والاستفادة منه وممارسة التفكير فيه، وهذا يتطلب بالضرورة تحليل الواقع، إلا أن هذا التاريخ جزء من واقع الذات العربية الراهنة، فإذن يجب أن نمارس التجديد فيه كتراث ومنه يتجدد عقلنا، وتتجدد رؤانا الفكرية، وهذا من خلال سيادة الروح العلمية التي هي في الأساس تعبير عن سيادة الروح النقدية.

المنهجية:

إن التحديث عملية تبدأ من داخل مخزون الثقافة، أي من داخل مكونات العقل، فالذات العارفة تفكر بطريقة معينة وبثوابت معينة، وانطلاقاً من مرجعية معينة، تتدرج أساساً في إطار الحضارة التي فيها نشأت هاته الذات وفيها تدرس.

لقد حصلت لدينا قناعة راسخة بأن تجديد الفكر العلمي وترسيخ العقلانية فيه لا يمكن أن يتم بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وشرحها فقط، ولكن الضروري الذي لا استغناء عنه هو أن نستعمل هذه المناهج ونوظفها في تحليل تراثنا العلمي، لا من أجل أن نكتشف فيه القديم، ولكن لنمارس فيه العقلانية أي نشكل بنية عقلية، ومن أجل ذلك لا بد من أن نمارس العقل في كل التراث، وفي التراث العلمي على وجه التحديد، لذلك جعلنا من النقد ممارسة للعقلانية في التراث العلمي، وممارسة أيضاً للتحليل وللرؤية بواسطة المناهج العلمية، دون التقيد بواحد منها، لأن كل المناهج مفيدة في مسألة بعينها، وكلها غير مفيدة في مسألة غيرها، أي أن طبيعة الموضوع تفرض نوعية المنهج كما يؤكد فلاسفة العلوم.

يتجلى هذا العمل النقدي في الخلفيات الإيديولوجية لتاريخ العلوم في استعمالنا لمنهج تاريخي تكويني بنيوي في المستوى الإيبستيمولوجي، لينصب على الإجابة على مساءلات من حيث تكون ونشأة وفروع الثقافة العلمية العالمية التي صدرت عن علماء دشنوا مقالا علميا، ومن حيث النظم المعرفية التي أسسوها ومن حيث طريقة التزاوج والتأثير فيها بين ما هو إيديولوجي وما هو إيبستيمولوجي، ومن حيث الصراعات التي نمت بداخلها فتغذت منها وغذتها، فكانت من وراء النهضة كما كانت من وراء الانحطاط، كما تجدنا نصب اهتماماتنا على الثقافة العربية الإسلامية من حيث أنها انعكاس للعقل العربي في شكل بنيته وهذا ما تطلب تحليلاً تكوينياً يحفر في القاعدة الأساسية المشخصة والتي هي الثقافة العربية الإسلامية، لنقف على تكويناتها وتطوراتها وتداخلاتها، وعلى الانعكاسات اللاشعورية في وعي الذات العربية الإسلامية في لاوعيتها.

لقد استخدمنا في هذا العمل منهجا تاريخيا، قد يسميه البعض مادية تاريخية أو منهجا تاريخانيا، لكن الذي يهمنا نحن هو أن نتبين تطور وتداخل المعطيات الإيستمولوجية، أو النظم المعرفية التي توظف إيديولوجيا بهذا الشكل أو بذاك، دون أن نهتم بالبرهنة على صحة هذا المنهج، أو نقولب الأشياء داخله، لأننا نمارس العقلانية في البحث الإيستمولوجي فحسب.

إن المنهج في بحثنا للخلفيات الإيديولوجية في تاريخ العلم هو منهج تاريخي تكويني، منهج تحليلي بنيوي، يتلاءم مع أغراض تحليل بنية العلوم عند القدماء، من مصريين أو بابليين، أو يونانيين أو غيرهم، أما في بنية العلوم العربية الإسلامية، فالمنهج بنيوي في الأساس تتخلله نظرة تاريخية، لكننا لا نستعمل البنيوية في هذا التحليل كنظرية في الكون، ولكننا نوظفها كمنهج نستعمله ليطاوع الموضوع محل البحث، فالعمل النقدي يتوجه إلى أسس الفعل المعرفي وآلياته، وإلى موجهاته في الثقافة العربية الإسلامية، أي نتعامل مع جهاز مفاهيمي متغير الموضوعات داخل هذه الثقافة.

كما يتوجه التحليل الإيستمولوجي للخطاب العلمي أو للأداة المنتجة له (العقل) إلى النظام المعرفي الذي يحكم الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة بما يحتوي هذا الفعل من مفاهيم ومبادئ وإجراءات بطريقة مغيرة للتوجه إلى علاقة الفكر بالواقع، حيث تجدنا نعمل إلى استعمال منهج التحليل النفسي، مركزين بالأخص على مفهوم اللاشعور لنبرز ما هو سياسي وما هو ديني داخل القول العلمي، ومبرراتنا في هذا الاستعمال تستند على قناعة مفادها أن مقولات التحليل النفسي تصدق على الثقافات والجماعات البشرية، فتوظيف وتكييف هذه المفاهيم يساعد على التعبير عن واقع معين بطريقة معينة.

النتائج المنتظرة من البحث :

إن نزوعنا إلى الاستفاقة، ورغبتنا في تملك معرفي علمي قائم على مفاهيم صارمة هما اللذان يحركان إرادتنا الجادة والمتذمرة من الأنساق أو النظم المؤقتة والمغلقة، وهما اللذان يوجهان سيرنا بجرأة نحو امتلاك أدوات معرفية لا تكتفي بالإشارة إلى الواقع وتخيله، ولكنها تصبو إلى معرفته وتملكه.

لكن النزوع والنوايا والإيرادات وحدها نراها قاصرة عن إحداث نقلة نوعية من حال نحن عليه إلى حال نطمح إليه، لأن تلك النوازع والإيرادات تظل مجرد لغة غير ذات معنى ما لم تؤسس على بنية مفاهيمية وتصورية دقيقة وصارمة، تتجاوز الراهن المعيش، بتصويراته ومفاهيمه، إلى وضع منظومة للواقع الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي في بنياته المستقلة نسبياً، والمتحدة في الوقت ذاته داخل الكل الاجتماعي الذي تؤثر فيه.

إن مشكلة تاريخ العلوم — كمشكلة الإيديولوجيا — ليست من المشكلات السهلة، لأن التاريخ يؤطرنا ويثقلنا، ويساهم بقدر وافر في بنية عقلنا والإيديولوجيا عنصر أساسي مهيم — أو معرقل — فيه كذلك، إلا أن الذي يستحق التوكيد هنا أكثر من سواه هو أن مفهوم "العلم" لا يتجاوز المفهوم النظري، وباعتباره كذلك، فهو خاو ومجرد من المعنى إن لم يوضع داخل النظام المعرفي الذي ينتمي إليه والذي ننتجه من خلال أنشطة "القراءات" الخاصة والمتكيفة معه.

هذا معناه أننا مطالبون بتفحص "الكل" قبل تشخيص أي آفة في القراءة باعتبارها نشاطاً من أنشطة الجزء العضوي الإيديولوجي، لأن الآفة لا تصيب الأنشطة، لكنها تصيب الجزء المنتج لهذه الأنشطة لذلك نرى أن هذه الأنشطة صارت خطلة نتيجة إصابة جزئها الإيديولوجي.

إن هذه النتيجة تلزمنا بالإشارة إلى أهمية ربط هذا الجزء العضوي الإيديولوجي مع الأجزاء العضوية الاقتصادية والسياسية الأخرى وعلاقتها مجتمعة بأكملها الاجتماعي، وإن كنا نكتفي بالإشارة إلى هذه العلاقات البنائية

دون التفصيل فيها، فلأنها تكون مشكلة تستحق، في رأينا إلقاء المزيد من الأضواء عليها من قبل غيرنا من الباحثين.

لعل المنظر الإيطالي " أنطونيو غرامشي " كان على حق عندما قال إن مشكلة الإيديولوجيا مشكلة أساسية في تعلقها بالنظام السياسي والطبقي للجماهير، لذلك راح يعيد التفكير في الإيديولوجيا كمشكلة مرتبطة مع كل التشكيلة الاجتماعية وصراع الطبقات التي تكونها وجملة التحولات التي تكمن داخلها والأشكال والمضامين التي تكتسبها في كل لحظة تاريخية.

إن الإيديولوجيا — كما يؤكد ذلك " غرامشي " — توجد في علاقات دائمة مع الحركة السياسية ومع الممارسة الواعية لها، ففعالية ودور الوجود النظري والعملية للإيديولوجيا لا يمكن أن يحل ويحدد إلا من داخل وفي إطار العلاقة مع الطبقات الاجتماعية وبنيتها، وكذلك مع الصراع الذي يجمع بينها ودور المتقنين كتعبير عن الكتلة التاريخية التي تكونها تلك الطبقات.

فالإيديولوجيا إذن هي مجموعة تصوراتنا عن العالم وهي تشمل جانباً نظرياً (بوصفنا نقوم بعملية معرفة ونقوم بتقديم نشاط فكري معين) وجانباً تطبيقياً يمثل الإطار الذي يتجسد النشاط من خلاله باعتباره "إيماناً" و "اعتقاداً" تترجمهما عيانياً مواقف وممارسات ونشاطات ملموسة، لذلك فهي فلسفة في تعبيرها عن موقف، وهي أخلاقية بالمفهوم التطبيقي لها كمجموعة من المعايير والقيم، لأنها تقدم لنا تصورات الذات العارفة فيما تنتجه من فنون وقوانين وأنشطة اقتصادية، بل وفي جميع تجليات الحياة الفردية والجماعية.

بهذا فإن الإيديولوجيا تصوير معبرة عن المعيشة اليومية، وعن الانعكاس للممارس لمختلف العلاقات التي يقيمها مع مختلف أفراد الأناس ومع الطبيعة، فكل سلوكيات ونشاطات البشر تحمل تصوراً عن العالم يتجسد في تقييمات ومعايير وسلوكيات ومواقف تجاه الحياة والوجود والمجتمع، أنها العنصر الذي ينتج و يوظف ويفرز كلية الممارسات التاريخية للناس، وهذا سواء أكان في الحياة الأدبية أو الفقهية (بالمفهوم الديني والمدني) أو السياسية

أو الاقتصادية، فلنقل إذن في كل الممارسات العلمية، النظرية منها والتطبيقية.

وبما أن الإيديولوجيا هي تصورات عن الوجود والحياة والمجتمع بمكوناته كلها، فإنها تمثل مجموعة من تعبيرات طبقة تنزع إلى الظهور بواسطة تعبيرات تتجلى في جميع مظاهر وأنماط السلوك، وفي جميع التعبيرات الفلسفية والأخلاقية الاعتقادية منها والإيمانية، وحتى في الحس المشترك والفلكلور، وهي كلها تمثل حقل الإيديولوجيا ودرجاتها كما يقول "غرامشي".

إن العلوم تشغل مكانا خاصا في الإيديولوجيا لما نعرف أنها تمثل في أشكالها المختلفة الأفكار والنظريات في عملية معرفة حركة النظام الاجتماعي بجزئياته المتعددة والمتنوعة، ولذلك فإن للإيديولوجيا مفهوما أوسع من مفهوم العلوم، لذلك نراها تؤثر في المنهج العام للبحث العلمي، بالتالي تترك آثارها في أسلوب البحث وفي نتائجه، وبالتالي فهي مضمون ومحصلة العلوم، لكن لا يفوتنا أن نشير إلى أن تطور هذه العلوم وما يصاحبه من اكتشافات في العلاقات والعمليات الاجتماعية يؤثر بدوره في تطور الإيديولوجيا.

يثير البعض موضوعا أنه — في ظروف الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة وما يرافقها من نمو وتطور في العلوم — لم يعد للإيديولوجيا ثمة مجال، إذ أصبحت العلوم — والعلوم الاجتماعية بالذات — تحل محلها، بل ويمضي البعض إلى القول بأن إثبات الإيديولوجيا والاعتراف لها بمفعول وتوجيه معرفي يمثل عقبة أمام تطور هذه العلوم، وهم في ذلك يركزون مثلا على ما مثلته الكنيسة الكاثوليكية وموقفها الإيديولوجي المترمت من عقبة أمام تطور العلوم في مطلع النهضة الأوروبية، والانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، أو على ما مثلته المدارس المحافظة والمسيطرة على بعض الجامعات في الغرب من الإيديولوجيا في العهد الستاليني في الاتحاد السوفياتي سابقا من عرقلة في تطور بعض العلوم الاجتماعية، أو ما يبديه البعض من مخاوف تجاه تطور العلوم الاجتماعية في

الصين الشعبية، فهل هذا معناه استحسان رفض كان تعبيرات الإيديولوجيا والبحث عن تعريتها لتكف عن كل مفعول في بنية وتوجيه العلم؟

إننا في الواقع لا نملك ذلك حتى لو أردناه و نزعنا إليه نزوعاً، إذ على الرغم من أن الأشكال الإيديولوجية ومضامينها تعتمد على إرادة ووعي البشر، إلا أن وجود النظام الإيديولوجي في حد ذاته مستقل إلى حد كبير عن إرادة الناس ووعيمهم، فقد لا ينطلق العالم من موقف إيديولوجي محدد في تقديمه لنظرياته، ولكن مجرد انطلاقه من المصالح التي يمثلها تضعه مباشرة في موقف إيديولوجي يترك آثاره في منهج دراساته ونتائج بحثه، فنحن لا نملك في الحقيقة أن نكون إيديولوجيين أو لا إيديولوجيين، لأن الموقف اللاإيديولوجي هو في حد ذاته موقف إيديولوجي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعرفة الأساسية هنا تتحدد في كيفية إبطال إمكانية أن تصبح الإيديولوجيا عقبة أمام العلم ومناهجه.

إذا كانت الإيديولوجيا انعكاساً بشكل أو بآخر، وبدرجة أو بأخرى للنظام الأساسي، وإذا كانت علاقات الملكية — وما تولده من علاقات معينة في حاجات ومصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة — تعتبر أهم علاقة داخل هذا النظام فإنه يلزم بالتالي أن تستنتج أن كل إيديولوجيا تمثل حاجات ومصالح اجتماعية معينة، ولكن هذه النتيجة لا تزيد الأمر إلا تعقيداً، إذ كيف ينسجم ذلك مع عدم تناقضها مع العلم، أو بعبارة أخرى كيف تكون الإيديولوجيا علمية إذا كانت هي إيديولوجيا؟

يجب أن ننبه هنا إلى أن ذلك حقيقة سؤال بالغ الصعوبة، ومع ذلك فقد يكون هناك ثمة مبدأ عام تساعد مراعاته في تحقيق علمية الأيديولوجيا، أو إن شئت فقل تحويلها إلى علم — ذلك هو التطوير المستمر للإيديولوجيا مع التطور المستمر لبقية أجزاء النظام الاجتماعي ولا سيما نظامه الأساسي — فقد سبق أن ذكرنا أن الإيديولوجيا جزء من النظام الأساسي، ومع تغيير هذا الأخير يلزم تغيير النظام العلوي، وضمنه الإيديولوجيا، ومن هنا تبرز ضرورة تغيير وتطور الإيديولوجيا مع تغيير وتطور النظام الأساسي، وعليه فالمواقف الإيديولوجية الجامدة لا تستقيم البتة مع العلم، فليس هناك أفكار

علمية سرمدية لأنه ليس هناك نظام اجتماعي سرمدى، فعلمي الإيديولوجيا يستلزم تطورها المستمر والمتصل.

يعتبر تطور الإيديولوجيا مع تطور النظام الاجتماعي مبدأ أساسيا يوفي إمكانية انسجامها وشحذها لتطور العلوم، بيد أنه لا يكفي وحده، فمن المهم بالإضافة إلى ذلك أن تكون الإيديولوجيا موضوعية، بمعنى أن تعكس تماما العمليات الحقيقية الجارية في النظام الاجتماعي، وتتسجم معه، فالإيديولوجيا الرأسمالية في إحدى مراحلها وجوانبها كانت علمية، إذ تطورت مع حركة تطور النظام الاجتماعي من الإقطاع إلى الرأسمالية، وعكست تماما حاجات النظام في المرحلة التي تلت الإقطاع وانسجمت معها، لكن لما غلب عليها الاتجاه الذاتي، وتحولت إلى أداة مرتبطة بقضاء مصالح طبقة أو مجموعة على حساب حركة التطور الاجتماعي الكلي، فإنها تحولت إلى مجابهة تناقضاتها الداخلية، لأن تطور الإيديولوجيا وموضوعيتها أمران مرتبطان ويسيران في اتجاه واحد، هو الذي يسمح في الصميم بعدم التناقض بين أجزاء الكل الإيديولوجي.

إذا كانت الإيديولوجيا تعكس مصالح طبقة اجتماعية معينة، فإن ذلك يدلنا لا محالة على استكشاف مبدأ إجرائي يساعد في تحقيق علمية الإيديولوجيا، فالطبقة ذات المصلحة الأكيدة في التطور المستمر والمتصل للنظام الاجتماعي سوف تكون دون سواها ذات مصلحة في علمية الإيديولوجيا وبالتالي ضرورة تخليصها من المواقف الجامدة والمعرقلة، والمنطلقات المنافية والمعادية للعلم، ولا نرى في ظل العلاقات الإقطاعية طبقة تحمل هذا الهم أكثر من الطبقة المتقفة الواعية، لأنه من البديهي جدا ألا تعبر طبقة الإقطاعيين أنفسهم عن مثل هذا الانشغال، فمصالحهم يضمنها بقاء واستمرار علاقات الإنتاج على نفس الوتيرة والرتابة، لأن مصالحهم مضمونة في بقاء نظامهم الاجتماعي لأطول مدة ممكنة، بل وبالعامل الدائم على إشباعه بالمقدس والمطلق ليستمد منهما شرعية أبدية.

لكن سيادة الثقافة العلمية لا تعني البتة وجود الإيديولوجيا العلمية تلقائيا وأبديا، فذلك مرهون بتحقيق علمها على توفير ثقافة وطنية واعية، ومرهون بتحقيق الديمقراطية في البني والعلاقات والنظام، ومرهون بإرادة

التحرر، وتوفير مناخ الحرية، وحقوق الإنسان، وغيرها من العوامل المرسخة لهذا النوع من الثقافة.

إن هذا هو الذي يشكل هاجسنا في تتبع الحركة العلمية وخلفياتها الإيديولوجية في هذا البحث، علنا نتوصل إلى الحركية والنزوع نحو تطوير النظام الأساسي العربي الإسلامي من خلال الخلفيات الإيديولوجية للعلوم الطبيعية منها والرياضية، لتحركنا مسائلة نراها من الأهمية بمكان في تعبيرها عن الدوافع والمقاصد من التركيز على بحث الواقع ومحاولة فهمه فهما تجريبيًا، لذلك ينشد هدفنا الرئيسي في هذا العمل إلى تبيان المدى الذي كان العلم العربي الإسلامي يشكل عنصرا من عناصر التراث التجريبي الذي خلفه العرب المسلمون للغرب، ومعه "إيديولوجية" التجريب مع ما يحمل هذا المفهوم من انعكاسات على بنية المجتمع الغربي، ولكي نثير أيضا مشكلة الصراع الحاد الذي كانت تحمله مثل هذه الأفكار في المجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسطى، ومن ثمة لنطرح إشكالية قصور العقلانية العربية الإسلامية عن تجاوز رآهنا آنذاك إلى ما تمكن الغرب من تحقيقه بواسطة علوم العرب المسلمين أنفسهم.

أ. حموده سعيدي

