

أزمة الخطاب الإبيستيمولوجي الوضعي عند زكي نجيب محمود

محمد خالد الشيايب *

ملخص

يعد زكي نجيب محفوظ أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية في الفكر العربي المعاصر، الذي يقدم رؤية أبستمولوجية مرتكزة على العقل الوضعي كما أفرزته الوضعية المنطقية في أوروبا. والسؤال الذي يسعى البحث للإجابة عنه هو: هل استطاعت هذه الرؤية الأبستمولوجية أن تعبر عن نظرية في الحداثة في الواقع العربي، أم أنها بقيت محاولة تحديثية غربية تجاوزتها النظرية النقدية المابعد حداثية في الغرب ذاته؟ للإجابة عن ذلك اتبعت في هذا البحث المنهج النقدي التحليلي مبتعداً عن النقد الإقصائي في محاولة الإجابة على فرضية، أن زكي نجيب محمود قد توصل إلى تحديد معالم خطابة الإبيستيمولوجي على أساس من الأصالة في التحليل من حيث الأخذ بمعالم الهوية الثقافية له، ومن حيث الاستقلال والبعيد عن الاتباع. إلا أن الواضح أن الممارسة الاستتباعية في الإبيستيمولوجيا الوضعية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر يبرز أن هذه الممارسة الاستتباعية مليئة بالتناقضات والعرض والتراجع كتعبير دفاعي حينما لا يوجد مكان للفكر الفلسفي الخلاق.

الكلمات الدالة: زكي نجيب محمود، الإبيستيمولوجية، الحداثة.

المقدمة

لقد وجدت الفلسفة العربية المعاصرة نفسها، على الرغم من تعدد مواقفها واتجاهاتها، واختلاف المعالجات، أمام ذات الإشكالية، فما زالت التوجهات المنادية بالرجوع إلى الأصل بالتماهي مع الماضي المجيد، والفلسفات الطامحة إلى المعاصرة بالتماهي مع الغرب المتفوق باختلاف نماذجها العلمية، والتوجهات المنادية بتصالح التراث مع العصر، ما زالت كلها، تدعي امتلاك الحقيقة في حل إشكالية معاصرة الإنسان العربي لذاته، ولما يجري حوله في العالم؛ ومن أهم هذه الرؤى تلك التي نادي بها زكي نجيب محمود، وهي رؤية مرتكزة على العقل الوضعي كما أفرزته الوضعية المنطقية في أوروبا. فهل كانت هذه المحاولة معبرة عن تجاوز النقد ما بعد الحداثي الغربي؟ ثم هل استطاعت ثانياً أن تعبر عن نظرية في الحداثة العربية تأخذ الواقع والماضي مأخذ التناغم والإنسجام؛ أم أنها وقفت عند عتبات المحاولة التحديثية الغربية، تلك المحاولة التي تجاوزتها النظرية النقدية لما بعد حداثية في الغرب ذاته؟

هذه هي المسألة التي سأحاول مقارنة الإجابة عنها في هذا البحث، مفترضاً أن زكي نجيب محمود توصل إلى تحديد معالم خطاب إبيستيمولوجي يبرز أصالة التحليل من حيث الهوية العربية له، ومن حيث الإستقلالية عن كل اتباعية مع أية فلسفة أخرى.

لقد شكل تجديد الفكر العربي الهاجس الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، خاصة بعد أن وطد أركانه ووضع أسسه مفكرين من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس. لكن الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر لم تتبلور أسسه ومنطقاته، ولم تتبين استراتيجية البحث فيه، إلا مع مصطفى عبد الرزاق. إلا أن المسار الفلسفي لهذا الفكر أخذ منحرجاً غير الذي رسمته تلك المدرسة. وقد تبلور هذا المنعطف الجديد جراء المناقشات التي أفرزتها إشكالية التراث والمعاصرة، حين واجه العرب، بشكل خاص، مرحلة ما بعد الكولونيالية ومشكلات الإستقلال، نتيجة ما واجهته من تعددية في أشكال السيطرة، وأنماط من العلاقات المهيمنة، والثقافات الإستتباعية لا عهد للعرب بها من قبل. حيث أدى ذلك إلى أن يطرح العرب السؤال عما يميزهم عن الغير، أي عن هويتهم وخصوصيتهم على ما لاحظ عبدالله العروي.⁽¹⁾ لذا ارتبطت مسألة العلاقة بالتراث منذ بدايتها بمحاولة البحث عن الهوية.

* قسم الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة الاميرة سمية للتكنولوجيا، الأردن. تاريخ استلام البحث 2014/3/31، وتاريخ قبوله 2014/8/28.

التي هي الحياة العملية هو الإيمان أو الإعتقاد، لكن هذا الارتباط بين هذه الفلسفة وتلك، لا يتجاوز أن يكون كالذي بين الأصل والفرع من اتفاق في الأسس، واختلاف في التفاصيل⁽²⁾.

إن هذا التأسيس الوضعي يقوم على جنينية حركة ابستمولوجية توجد جذورها عند الكثير من الذين أسسوا الرافض للدور الميتافيزيقي في تفسير الوجود، ومنهم الفيلسوف والمفكر الاجتماعي الفرنسي "أوغست كومت" (Auguste Comte= 1798-1857) الذي صاغ مبدأ ابستمولوجيا مؤاده: أن العلم هو معرفة الظاهر أو الظواهر فقط، ولا حاجة لأن ينشغل بما هو وراء الظاهرة وما يسمى جوهرًا أو ما شابه مما تزخر به الفلسفات الماورائية.

إذًا لا مكان في العلم للميتافيزيقا عند "أوغست كومت" (Auguste Comte) فالعلم، عنده، يقتصر على وصف المظهر الخارجي للأشياء، فليس للظواهر جواهر، إنما لها مظاهر فحسب، يمكننا منها المنهج الوصفي، الذي هو منهج قائم على رفض الإطلاقية في المعرفة تتعين المهمة الأساسية فيه للعقل في التنسيق بين الوقائع النسبية للمشاهدة. فالوضعية عند "أوغست كومت" (Auguste Comte) تتأسس إذن على منهج الملاحظة والتجربة والمقارنة، كما ترتكز على المنهج التاريخي في الظواهر الاجتماعية، وهذا كله قصد إحداث التغيير المرتكز على العلم وإحداث التنبؤ من داخله.

بهذا المعنى تكون فلسفة العلوم عند "أوغست كومت" (Auguste Comte)، كما يقول هو نفسه، امتداداً للاتجاه التجريبي أو الطبيعي لدى الإنجليز، وبخاصة لدى نيوتن، يقول كومت: "هناك بدون شك تشابه كبير بين فلسفتي الوضعية، وما يفهمه العلماء الإنجليز من ذلك، منذ نيوتن، على الخصوص، بالفلسفة الطبيعية. لكن لم يكن لي أن اختار هذه التسمية الأخيرة، ولا حتى فلسفة العلوم التي ستكون أكثر دقة، لأن الواحدة أو الأخرى لا تفهم كذلك من كل النظم والظواهر. لكن الفلسفة الوضعية، التي أفهم منها دراسة الظواهر الاجتماعية، وكذلك كل الظواهر الأخرى على طريقة منسجمة للتفكير، يمكن تطبيقها على كل المواضيع التي يتعامل معها الذهن الإنساني⁽³⁾.

إن ما أسعى إليه هو التأكيد على أن ظهور مختلف الاتجاهات الوضعية الجديدة يترابط - بشكل أو بآخر - مع جملة من إرباكات الفيزياء الكلاسيكية - أو قل مع أزمتها التي آلت إليها في سنواتها المتأخرة، والتي شملت - فيما شملت من هزات - خروج مبدئي تكافؤ الحرارة والشغل - وهو المبدأ الأول لعلم القوى الحرارية - عن التماشي المنطقي مع المبدأ الثاني

لعمل العمل الجدّي في الإلمام بالمداخل والنتائج الإستمولوجية في الفلسفة الوضعية، كما تمثلها زكي نجيب محمود وغيره ممن انتهج نهجه فيها، يتطلب فحص فرضية تبين أصول وجذور ومنايات الفكر الوضعي عنده، كما تكشف عن مشاربه، فتبين أسباب تحولاته إلى فلسفة اللغة، لا كفلسفة مستقلة عن الوضعية المنطقية، ولكن باعتبارها قد انبجست من داخلها بالذات، بل من "لودفيك جوزيف يوهان فتنجشتين" (Ladwing Wittgenstein 1889-1952) باعتباره واحداً ممن تدين له الوضعية المنطقية بالكثير من أفكارها.

جذور الفلسفة الوضعية

لقد حقق العلم تقدماً حثيثاً في عصرنا هذا، وفتح آفاقاً مهمة، وحلّ كثيراً من المشكلات المعرفية والإنسانية، وخلق في الوقت نفسه مشكلات أخرى. غير أن العلم بطبيعته وموصافاته لا يشكل سوى واحداً من أنواع النشاطات والمعرفة الإنسانية. والمعروف والمتفق عليه أن كل نوع من أنواع النشاط الإنساني له معاييره ووسائله وغاياته الخاصة به، ولا يمكن أن يحكم عليه خارج هذه المعايير. ثم أن العلم إلى جانب اعتماده على التجربة فهو يعتمد أيضاً على العقل، وما استفادة العلوم التجريبية المختلفة من المنطق والرياضيات إلا دليل على أن التجربة لوحدها لا يمكن أن تعطينا كل ما نبغيه في العلم من مبادئ وقوانين علمية.

لم يشكل التأمل الفلسفي إلا مرحلة ظرفية واستثنائية في الفكر الفلسفي، ولم يلجأ إليه الباحث إلا عند التعامل مع نوع من المشكلات تتعدى فيها وسائل حلها حلاً علمياً بحتاً. ولذلك فإن هذا النزوع العلمي الجديد في الفلسفة المعاصرة ممتدة جذوره في تاريخ الفلسفة عموماً، إذ أنه من حيث الأسس يمتد إلى المذهب التجريبي الحسي منذ أقدم العصور؛ حيث نجده مميزاً للفكر الفلسفي لدى الفلاسفة قبل سقراط، وأصحاب الفسيولوجيا كما يسميهم "أرسطو طاليس" (Aristote= 384 ق.م-322 ق.م)، كما يرتبط في العصر الحديث، لكن بصورة باهتة - بالحسية التجريبية للفيلسوف الإنجليزي "دافيد هيوم" (David Hume 1711-1776م) الذي تهدف المعرفة عنده ليس إلى فهم الوجود، وإنما تصبو إلى تأسيس منهج تكون بواسطته المعرفة قادرة على التأسيس للحياة العملية، لأن الوقائع المختلفة في الحسية التجريبية تلك - ما عدا الرياضيات - لا يمكن للمنطق أن يبرهن عليها، ولا يمكن استخلاصها من التجربة استخلاصاً عاماً، لأن التجربة تقوم على العلاقة العلية التي لا تستخلص حدسياً أو تحليلياً أو برهانياً، ولكنها تتأسس تعوداً، فالضروري الوحيد في المعرفة

لنقد النزعة الميكانيكية المتطرفة في فهم الواقع والتي يمكن أن تكشف من خلالها عن وجود أزمة في المفاهيم الفلسفية داخل العلوم الفيزيائية ذاتها، وهي أزمة لعبت دورا بارزا في تشكيل الفكر الوضعي الحديث، وفي تحديد أسسه ومنطلقاته، ومن ثم اختلاف اتجاهاته. ففي هذا السياق يعود "أرنست ماخ" إلى تعاليم فلسفة كل من "إيمانويل كانط"، "جورج بيركلي" لمعالجة الأزمة من جهة، ولتأسيس تفكيره الوضعي من جهة ثانية، لذلك يعترف، في مرحلة من تفكيره، بأن المثالية النقدية لإيمانويل كانط هي التي كونت منطلق تفكيره النقدي برمته، وذلك في ما وجد عنده من تمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها، أي بين ما يمكن لنا أن نعرف وما لا يمكن معرفته أصلاً.

إن المقابلة بين العلم والميتافيزيقا، بالشكل الذي عند أصحاب الاتجاه الوضعي المنطقي، تنطلق من نظرة ضيقة وتبسيطية إلى العلم لا تجد تأييداً لها عند العلماء أنفسهم، فنجد منهم مثلاً من يقسم الأسئلة التي يتعامل معها العلم إلى نوعين: الأول يمكن تحديده عن طريق تحديد التجربة أو التجارب التي يجب إنجازها لكي تتحقق الإجابة عن هذه الأسئلة، وهذا يشمل التجارب التي قد يكون من الممكن إنجازها حالياً، لأن العلم لم يتوصل إلى درجة من التطور يمكن معها حلها، لكن مع ذلك يمكن تصور طبيعة تلك التجارب لو تطور العلم إلى الدرجة المطلوبة لتحقيقها. وهذا النوع من الأسئلة هو الذي يتعامل العالم معها بإرتياح وباستمرار ولا يحق للفيلسوف التدخل في مجرياتها.

أما النوع الثاني من الأسئلة، فهو النوع الذي لا يمكن حله مهما حصل من تطور في العلم، لأننا لا نستطيع تصور طبيعة الخبرات أو التجارب التي يجب أن تتحقق لكي نتوصل إلى الإجابة عنه. هذا النوع من المشكلات لا يمكن حلها إلا بالوسائل الفلسفية وإنما بالوسائل الفيزيائية.

إن الوضعية الجديدة تقيس الممارسة الفلسفية بمقياس معرفي خالص وترفض تاريخ الفلسفة وماضيها بدعوى أنه تاريخ أخطاء كشف العلم عنها. وربما لم يكن هناك في الفلسفة خطأ أو صواب، وأن القضايا الفلسفية لا تقاس بمعايير معرفية وإنما تتخذ معانيها في إطار الصراعات التاريخية. وربما كانت هناك ضرورة لتفكير نقدي يتجاوز التحليل العلمي ليفضح التشوهات النظرية التي تقع ضحيتها حتى المعرفة العلمية، تفكير مهمته أن يوضح الماضي الأيديولوجي للعلم⁽⁶⁾.

هذا بعض من الجانب الوضعي للوضعية الجديدة عموماً، تلك الوضعية التي اتخذ زكي نجيب محمود من جانبها الوضعي المنطقي قوام خطابه الإبستمولوجي في الفكر

من هذا العلم، وهو المبدأ الذي وضعه "انطوان أوغست كارنو" (Antoine Auguste Carnot = 1796م-1832م) والقاتل أن المرء لا يستطيع أن يحول الحرارة تحويلاً كاملاً إلى شغل، كما أنه لا يستطيع أن يرفع الحرارة من حالة دنيا إلى حالة عليا، أو أن الحرارة لا تنتقل من الجسم البارد إلى الجسم الساخن، وهذا كما تقتضيه صياغة العالم الألماني "رودولف كلوسوس" (Rudolf Clausius = 1822م-1888م) الذي تعزى إليه الصياغة الأخيرة لهذا القانون. إن هذا القول لم يعد يتماشى مع القاعدة العامة للفيزياء الكلاسيكية، أي مع قاعدة القابلية للإرتداد، أو قاعدة المقلوبية⁽⁴⁾.

لقد أحدثت النزعة الميكانيكية في فهم الواقع لدى مفكري وعلماء القرن التاسع^(*) عشر ترحيباً كبيراً، ترتب عليه قابلية كل الظواهر للإندراج في التصور الميكانيكي العام للكون، والخضوع لقوانينه، وكذلك نتائج فلسفية وإبستمولوجية متعارضة في تفسير وتأويل المدلول الفلسفي للنظرية الحركية للغازات. فمن جهة ظهرت النزعة الميكانيكية التي يمثلها العالم الألماني "هيرمان فون هيلمهولتز" (Hermann Von Helmholtz = 1821-1894)، وهي النظرية التي تقوم بوضوح على أن الميكانيكا النظرية هي بحث في الأسباب المتحركة في الظواهر، فيصير الهدف الرئيسي للعلم هو البحث عن الأسباب اللامتغيرة والكامنة خلف الظواهر، فلا وجود، إذن، إلا للمادة والحركة، أو المادة والقوة، لذلك ترد جميع الظواهر "الطبيعية.... في نهاية التحليل إلى حركات المادة، والحركة تعديل للعلاقات الميكانيكية، والقوة هي ميل كتلتين إلى تعديل موقعيهما"⁽⁵⁾.

كما برزت من جهة أخرى نزعة مناوئة للنزعة الميكانيكية المتطرفة تمثلت في نظرية الطاقة لدى "ويليام ج.م رانكين" (William J. Macquorn Rankine 1820-1872) وهي النظرية التي تقوم على أن حدود العلمية والوضعية التي يفرضها علينا التفكير العلمي تقوم على الإقرار بوجود طاقات متنوعة: طاقة ميكانيكية، وأخرى حرارية وأخرى كهربائية. ويعد قانون "جول" في تحول الطاقة عماد هذه النظرية، حينما يعتبر أن الوجود الأوحده هو وجود الطاقة.

لقد لاقت هذه النظرية تأييداً كبيراً في الأوساط العلمية والفلسفية، فتشيع لها في ألمانيا "أرنست ماخ" (Ernest Mach = 1838-1916)، وفي سويسرا "ريشارد أفيناريوس" (Richard Avenarius 1843م-1896م)، وفي فرنسا "بيير دوهم" (Pierre Duhem 1821-1961م). فكانت هذه النظرية منطلقاً

(*) مثل النظرية الحركية للغازات في ارتكازها على مبدأي العلم الميكانيكي النيوتوني.

وارسو" التي أسسها "تواردوفسكي"، وتضم مجموعة من علماء المنطق والفلاسفة البولنديين من اتجاهات متنوعة، من أمثال "يان لوكاشيفتش"، و"كوتارينسكي"، و"إيدوكيفيتش"، و"تارسكي"، وغيرهم من أصحاب هذه المدرسة اللذين يجتمعون حول مجموعة من الخصائص، أهمها رفضهم للنزعة اللاعقلانية، وتركيزهم على البحث العلمي الدقيق في مباحث منطق الاستدلال، والاهتمام المتزايد بالسيمنطيقا المنطقية^(*).

وقد ساهم أصحاب هذه المدرسة بقدر وافر من تطور المنطق الرياضي، والمبادئ الأساسية للرياضة، ومناهج العلوم الاستنباطية، وتاريخ المنطق، والتحليل المنطقي للكلمات، كما ساهموا في بحث المفاهيم الأساسية لما بعد المنطق الذي يدرس أنساق قضايا ومفاهيم المنطق، من أجل توضيح المشكلات النظرية للبرهان، وإمكانية تحديد مفاهيم الصدق في اللغات الصورية، والتأويل، والمعنى وغير ذلك، إلى جانب دراستهم المعقدة لمشكلات منطق العلاقات من حيث الصفات العامة للعلاقات والقوانين التي تحكمها.

2. **الوضعية المنطقية:** أو ما يعرف بـ "حلقة فيينا" التي تأصلت من النزعة الفيزيائية، وأشار هنا إلى أن هذه المدرسة امتدت حتى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تجسد كثيراً من أفكارها في الفلسفة البراغماتية عند كل من "تشارلز بيرس" و "جون ديوي" و "ويليام جيمس" و "فرديناند ك. س. شيلر"، بحيث أدى هذا التجسيد إلى استحداث اتجاه تجريبي قائم على التحليل المنطقي، انطلاقاً من التطور الملحوظ الذي عرفه المنطق الرمزي وتحليلاته النقدية إلى إمكانية تأسيس التجريبية المنطقية، أو "الوضعية المنطقية" من خلال ثلاثة أعمال بارزة هي:

أولاً: أعمال المنطقي والرياضي الفيلسوف الألماني "فريجه"، وذلك في "الدعوة إلى الاتجاه اللوجستيكي بكل وضوح في كتاب "التصورات". حيث تمكن من خلال اتجاهه الجديد في المنطق والرياضيات معاً، من أن يزود أجيال المناطق والرياضيين بأربعة تصورات أساسية هي:

1. تصوره لإطار نظرية حساب القضايا.
2. تصوره لفكرة دالة القضية.
3. تصوره لفكر السور quantifier واستخدامها استخداماً حديثاً بحيث أصبحت، بالإضافة إلى فكرة دالة القضية، تكون التصور الأساسي لنظرية حساب المحمول.
4. التحليل المنطقي للبرهان عن طريق الاستقراء الرياضي

(*) هي الجانب من المنطق الذي يدرس معنى التعبيرات اللغوية، أو يدرس ما وراء المنطق من تأويلات وحسابات منطقية.

الفلسفي العربي المعاصر، وقد تعمدت هذا التأصيل للجانب الوضعي في هذه الفلسفة، كما ظهرت في الغرب، لسببين على الأقل:

أولهما: كي يصير القول بها في منبتها الأصلي قولاً مشروعاً، لأنه ينطوي على صيرورة تاريخية نضالية تمتد على مدى بضعة قرون من الزمن.

ثانيهما: كي يصير السؤال عن ضرورة وفعالية مثل هذه الفلسفة في الفكر العربي المعاصر سؤالاً مشروعاً أيضاً، لأبين الجانب المنطقي في هذه الفلسفة، وهو في اعتقادي جانبها الأهم.

تحتضن النزعة الوضعية الجديدة مجموعة من الإتجاهات المتباينة والمتضاربة أحياناً بصدد بعض المسائل الفلسفية الدقيقة، من أهمها ثلاثة اتجاهات رئيسية هي:

1. **الذرية المنطقية:** التي تعتبر الفلسفة تحليلاً منطقياً للغة الحوار الحي وليس اللغات الإصطناعية لأن "التحليل ينبغي أن يقوم على التعبير عن المفهوم الذي يجري تحليله بواسطة مفهوم مختلف له نفس المضمون، ولكنه يجري للتعبير عنه بصورة مختلفة ولا ينطوي على المفهوم الأول".⁽⁷⁾

وقد انتشرت الذرية المنطقية في إنكلترا، واشتهرت باسم "مدرسة كمبريدج" وهي المدرسة التي أسسها "جورج إدوارد مور" صاحب كتاب "دفاع عن الحس المشترك" (الذي وضعه سنة 1922)، حيث يقوم "مور" بتحليل العبارة التي يعتقد أن المثالية بكل أنواعها تقوم عليها أو تفترضها وهي عبارة "الوجود هو الإدراك"، حيث يحلل "مور" هنا عناصر هذه العبارة ويهتم بشكل خاص بالرابطة "هو"، ويحاول بيان معانيها الممكنة ثم ينتقل إلى الحدين "الوجود" و"الإدراك" ويحلل معانيهما ليصل في النهاية إلى نتيجة أن الفيلسوف المثالي لا يميز بين عملية الإدراك وموضوعه. ويعزو "مور" عدم التمييز هذا إلى تقوّه المثالي بعبارة غريبة مثل "الكون روحاني" و "الحقيقة روحانية" وغيرهما⁽⁸⁾.

ويعد "برتراند رسل" من أتباع هذه المدرسة، خاصة حينما يعتبر أن ماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة. حيث يبين، "رسل"، أن القضايا الوصفية العامة مثل "رأيت رجلاً" تمثل قضية لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب لأنها تعتمد لغطاً كلياً لا يدل على وجود شيء، وصولاً منه إلى اعتبار القضايا الميتافيزيقا هي من القضايا الوصفية العامة التي لا تتعامل بقضايا يمكن وصفها بالصدق والكذب، وإنما تتعامل بدالات قضايا تتحدث عن مجهول، لأن العبارة العامة لا تدل على شيء وهي قضايا فارغة وخالية من المعنى⁽⁹⁾.

الفلسفة المنطقية المعاصرة: وهي المعروفة باسم "مدرسة

باستخدام فكرة الفصل (10).

ثانياً: أعمال "برتراند رسل" (Bertrand Russel 1872-1970م) وخاصة ما يتعلق منها بتطوير منطق الإضافة، وفي تحسين لغة الرموز المنطقية. كما وضع معالمها مع "ألفرد نورث هويتيد" (Alfred North Whitehead 1861-1947م) من خلال كتاب "مبادئ الرياضيات أو برانكييا ماتيماتيكيا" (Principia Mathematica) الذي يتناول مشكلات متعلقة بأصول الرياضيات والمنطق الرياضي، ومن خلال "مقدمة الفلسفة الرياضية" (Introduction To Mathematical Philosophy) وغيرهما من مؤلفاته التي يعتبر "برتراند رسل" من خلالها أن الفلسفة تستمد مشكلاتها الأساسية من العالم الطبيعي، وأن مهمتها هي التحليل والتفسير المادي لمفاهيم العالم الطبيعي، وأن ماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة. فالوضعية المنطقية - حسب - تمنع على الفيلسوف أن يقول عبارة واحدة ليدلي فيها برأي في الطبيعة أو الإنسان، لأن الرأي كائن ما كان، هو من شأن العلماء وحدهم يقولونه بعد ملاحظة علمية وتجارب يجرونها في المعامل، وعمل الفيلسوف الذي لا عمل له سواه، هو تحليل العبارات التي يقولها العلماء تحليلًا يوضحها ويضبطها... وبهذا تصبح الفلسفة تحليلًا صرفًا، أو إن شئت فقل أنها تصبح "منطقًا" بحثًا (11).

ثالثاً: لقد شكلت الأعمال الأولى لـ "لودفيك جوزيف يوهان فتجنشتين" (Ludwing Wittgenstein 1889-1952م) وخاصة منها مؤلفه "الرسالة المنطقية الفلسفية" (1921) المرجعية الوضعية المنطقية، وعلى الخصوص في اقتراحه فكرة إنشاء لغة كاملة اكتمالا منطقيا، يتجسد نموذجها التام في لغة المنطق الرياضي، وبذلك لا تعد الفلسفة ممكنة إلا باعتبارها نقدا للغة، فأغلب، إن لم يكن كل، مشكلات الفلسفة، ناجمة عن سوء استعمال قواعد ومنطق اللغة، وإنها تختفي متى اخضعناها للتحليل المنطقي.

وهكذا يمكن القول أن الموضوعات الرئيسية للوضعية الجديدة قد تشكلت على يد جماعة من العلماء والفلاسفة الذين تلقوا تعليمهم في فيينا حول م. شليك عام 1923، وساعدهم في تشكيل موضوعاتها الرئيسية جماعة أخرى كانت قد تأسست في برلين بزعامة راشينياج تحت اسم "جمعية الفلسفة التجريبية". وقد بدأ التعاون بين الجماعتين ابتداءً من 1929. وبهذا تكون النزعة الوضعية الجديدة قد ظهرت إلى الوجود العالمي حوالي عام 1929، عندما عقد المؤتمر السابع للفلسفة بأكسفورد حين ألقى شليك عرضه حول "مستقبل الفلسفة" (12).

وقد تلقت الوضعية الجديدة مؤثرات فكرية هامة امتدت إليها

من حركة نقد العلم الفرنسية، ومن تحليلات المنطقة الرياضيين، كما امتدت إليها من علوم الفيزياء في أحدث قولها آنذ. لذلك يورد هؤلاء كرواد فهم ماخ وبوانكاري وانيشتاين وفريجة ورسل (13).

إن الأعمال الثلاثة سألغة الذكر، تعد الأساس الذي مكن من تشييد الاتجاه التجريبي على التحليل المنطقي من جهة، والوضعية المنطقية أو جماعة فيينا من جهة أخرى. من هنا سيكون تركيزي في هذا البحث على الوضعية المنطقية أكثر من سواها، لما بينها وبين الاتجاه الوضعي في الفلسفة العربية المعاصرة، كما تمثل زكي نجيب محمود، من وثيق اتصال.

وأخيراً يمكن التأكيد أن لـ "حلقة فيينا" مكانة خاصة، وبالذات الرسالة الفلسفية المنطقية لـ "فتجنشتين" (Wittgenstein) في توجيه أفكارها، وفي بنية عقليتها، خاصة في توكيداته على خلو الفلسفة التأملية من المعنى، كي تكون القضايا ذات المعنى هي وحدها عماد الفكر، وكي تتحدد وفقها مهمة الفلسفة بنقد اللغة، وهو الأمر الذي جعل "رودولف كارناب" (Rudolf Carnap) يحاول في منطق النحو اللغوي أن يجد توازياً بين قواعد المنطق وقواعد اللغة.

لقد كان لـ "الرسالة الفلسفية المنطقية" لـ فتجنشتين تأثير بين في الحركة الوضعية المنطقية، بل وفي تحليل اللغة كما في مدرسة "أكسفورد" ومدرسة "كمبريدج"، وذلك من خلال طبيعة المشكلات الأنطولوجية والإبستمولوجية واللغوية التي أثارها الرسالة من جهة، ومن خلال طريقة معالجتها من جهة ثانية، إذ لا يخفى أن صاحب الرسالة أقامها على منهج التحليل المنطقي الدقيق، وفقاً لما وضعه كل من "برتراند رسل" (Bertrand Arthur Wiliam Russel) و"فريجة" (Gottlob Frege) و"مور" (George Edward Moore) من أصول قواعد للفلسفة الإنجليزية المعاصرة التي أصبحت تشكل السمة الأساسية للاتجاه اللوجسطي المعاصر الذي ضيق نطاق الفلسفة، عندما جعل دورها يقتصر على إلغاء مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة المستعملة في وضع تلك المشكلات، فصارت الفلسفة تهتم أكثر بهدف إيجابي هو تحليل مصطلحات العلوم وتوحيدها، وذلك بإرجاعها إلى مصدر مشترك في لغة الفيزياء.

الخطاب الإبستمولوجي عند زكي نجيب محمود

يعد زكي نجيب محمود أبرز ممثلي التيار الوضعي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فمنذ أن كان طالباً في سنوات الدراسة، حين كان يحضر لرسالة الدكتوراة بجامعة لندن، في أوائل القرن العشرين، أشاد واعترف بمدى حبه واعجابه الشديد

غير تراث الغرب، فظن أنه لا يوجد سواه، فراح يزدره وينشره نشرًا مثلها⁽¹⁷⁾. كما يمكن أن نجد لذلك مصداقية فيما أعلنه محمد عبد الرحمن مرحبا، من براءته من الكثير مما كتب، لأنه لم يكن صاحب رأي، ولكنه كان مجتري للرأي، ومرآة عاكسة له⁽¹⁸⁾ ولا غربة كذلك. وهذا ما يؤكد زكريا إبراهيم حين يقول أن "الكثير من كتاب الطليعة قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين والوجوديين، والفلاسفة التحليلين، ودعاة الوضعية المنطقية وغيرهم"⁽¹⁹⁾.

أما التيار الثاني، فيتناول أصحابه مبررات الإشتغال بالوضعية المنطقية في الفلسفة العربية المعاصرة انطلاقاً من الانتقاضات، والثورات والتحولات الكبرى التي ميزت الدينامية التاريخية في الغرب، فتشكلت - نتيجة لذلك - نظرية في تقجير التاريخ أساسها الأوحده هو العلم، حتى صارت الفلسفة هي تحليل العلم باستعمال نوع من النقد الإستيمولوجي يتجاوز الخطاب الإستبطاني والإجتزاري في الفلسفة، وذلك بالغائه ليكون إنشاءات في محتوى المعطيات العلمية، هي في الجوهر تطبيقات، والكلام فيه لا يكون إلا من داخل العلم، أو التزام الصمت المطبق. لذلك يضع محمد عبد الرحمن مرحبا - في طوره المناصر للوضعية المنطقية - علاقة عكسية في صيرورة الفلسفة والعلم، فيرى أن تقدم العلوم كان مقرونا في كل الحالات بـ "اندحار الفلسفة ونكوصها على عقبيها، فكلما غزا العلم ميدانا من الميادين انحسرت عنه الفلسفة، لا تلوي على شيء، كأنما هي والعلم، ضدان لا يجتمعان، ولا يزال الصراع قائما، وستكون الغلبة للعلم لا محالة، ما لم تغير الفلسفة أسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه"⁽²⁰⁾.

وفي الاتجاه ذاته يؤكد أحمد فؤاد الأهواني - وهو أحد نقاد الوضعية - أن الوضعية المنطقية تتميز بمجموعة من الخصائص أهمها النزعة العلمية⁽²¹⁾.

إشكالية الهوية الثقافية

إن الموجّهات التي يصدر عنها زكي نجيب محمود في رؤيته لتجديد الفكر العربي، من خلال بنية كتابه "تجديد الفكر العربي"، تغلغل جملة الاقتراحات التي يقدمها في هذا الشأن باعتبارها مشروعاً يرسم استراتيجية شاملة تعنى بذلك التجديد. لذلك يلزم تحليل ذلك المشروع واستنطاقه والحفر فيه للوقوف على طبيعة تلك الرؤية وتحديد تلك الإستراتيجية، كونها يندرجان ضمن سلسلة اسهامات تهدف إلى المشاركة في تحديد معالم الهوية الثقافية، عبر تحديين كبيرين، يكمن أولهما في ما انحدر إلينا من الأسلاف، وثانيهما في ما وفد إلينا من الغرب. وبكلام آخر تهدف إلى المشاركة في ما يتصل بإشكالية

بنشاط وحيوية اساتذته من الإنجليز، كما انبهر بسعة أفقهم، يقول زكي نجيب محمود: "ألقي برتراندرسل علينا سلسلة محاضرات عن المعرفة وتحليلها وردها إلى أصولها وجذورها.... كان يلقي محاضراته في مدرج صغير، مع أن مئات من غير الطلاب يجيئون ليستمعوا إليه، لهذا كنت تراني أبادر قبل البدء بمدة طويلة لأجد مكاناً قريباً من المحاضر حتى لا تفوتني كلمة منه"⁽¹⁴⁾.

هكذا يتبين لنا مدى اهتمامه وحرصه لمتابعة محاضرات استاذة "رسل"، الأمر الذي يحفزه للحضور مبكراً عن موعد المحاضرات، ومن ناحية أخرى نجد تأثره بالوضعية المنطقية تأثراً قوياً، حيث يقول: "وإنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأنني مؤمن بالعلم، ولما كان هذا المذهب: هو أقرب المذاهب الفكرية مسابقة للروح العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به الوثائق بصدق دعواه"⁽¹⁵⁾.

إذا كانت الفلسفة الوضعية المنطقية تستجيب لمنجزات العلم، بنظر زكي نجيب محمود، وقد تحددت في سياق تاريخ الفلسفة في زمن تبلورها كفلسفة إيجابية، فإنها عندما تنتقل إلى محيط الثقافة العربية لا تتجز أي ممارسة ثقافية فعالة، في نظر أغلب الدراسات الفلسفية العربية. ولهذا فقد تناولتها هذه الدراسات بالمنهج النقدي. لكن، يمكن القول، أن أغلب هذه الدراسات التي تناولت وضعية زكي نجيب محمود، لم تتمكن جيداً من اعماق دعوى الوضعية المنطقية، نتيجة اتباعها منهج الوصف التراكمي واللائقي، ونتيجة ابتعادها عن التأصيل للفكرة الرئيسية في هذه الفلسفة، لذلك وقعت هذه الدراسات في الإنتقادية الإقصائية ولم تتمكن من تحديد أي دور لهذا المنهج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، وهو ما سأتناوله في هذا البحث.

هناك تيار في الفلسفة المعاصرة يتناول أصحابه الوضعية المنطقية من ناحية دورها السلبي في تلاقي الحضارات وحوارها، فهم يرون أن التيار غريب الأصل عن مجتمعاتنا إذ لا يقوم دعائه بأكثر من دور نقل الأفكار الجاهزة، مهملين خصوصيات المجتمع العربي المعاصر، وهو حكم ينسحب على كل الفلسفات الغربية المعربة. لذلك أصبحت مؤسساتنا الفلسفية في جامعاتنا - حسب أحمد فؤاد الأهواني - تلعب دوراً سلبياً في البناء الفلسفي، فأساتذ الجامعات عندنا، وخاصة ممن يتلقوا تكويناً غربياً صاروا يحاولون كل بطريقته نشر المذهب الذي تبناه في الغرب⁽¹⁶⁾، وقد نجد مصداقية لهذا ما عاتب به زكي نجيب محمود نفسه حينما قال - في محاولة لوضع رؤية لتجديد التراث العربي - أن عينه لم تقع على تراث

يبحث عن تركيبة يدرس من خلالها مشكلة تجديد الفكر العربي، فأخذته صحوه "قلقة" أحواله على حقيقة تتمثل في أن: "مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة ليست هي كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد.... وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا، أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منه، إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير باصبعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء المعري فكيف إذن يكون الطريق؟ (28)

بصيغة أخرى، إن الإشكالية التي ينطلق منها زكي نجيب محمود هي، كيف نوفق بين تراثنا وضرورات العصر. ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث كي نتيح استمراراً للأمة العربية عبر ماضيها وحاضرها؟ وماذا نترك من ثقافة الغرب وحضارته العلمية وماذا نأخذ منها كي نجعل هذه الأمة تعيش عصرها كباقي الأمم المتحضرة؟ فبعد أن تشبع، زكي نجيب، بثقافة الغرب، نراه يسعى للمواءمة بين ثقافتين، ولا يبحث في التجديد كما عني به خطابه، ثم هو يجري في ذلك مجرى من أحس بالحيرة بعد أن فاتته الأوان، أو أوشك، فرسم طريق المواءمة بازرداد التراث ازرداد العجلان، ومن منطلق تأنيب الضمير ثم محاولة إرضائه (29).

إن هذا الأسلوب الذي توخاه زكي نجيب محمود في معالجة الفكر العربي المعاصر، يدعونا إلى التساؤل عن مدى جوهرية فكرة التجديد في عمله. فهل توصل إليها نتيجة استقراء لمتون الفكر العربي، أم أنها فكرة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردود الأفعال فيما يتعلق بالهويات الثقافية في العالم المعاصر؟ في الإجابة على هذا التساؤل، يمكن القول بأن المتون التي ينبغي تجديد مضامينها ورؤاها غائبة في عمل زكي نجيب محمود، ثم أن المساجلة التي تطفو من تضاعف المتن تكشف عن أن الأمر لا يدعو كونه هماً ثقافياً تطلبت ردود الأفعال، كما انه يقارب موضوع التجديد من موجهات "هيجلية" في مفهوم الجدل، فهو يقترب إلى موضوعه باعتباره فرضية عقلية ممكنة منطقياً. فالفروض، كما يؤكد هو ذاته، هي ممكنات لنستنبط منها النتائج (30). ولما كان الجدل الهيجلي يتأسس من قضية ونقيضها وتركيب منهما، فإن الفروض التي تتردد، في محاولة زكي نجيب محمود تتصل بوضوح بذلك الجدل، وتترتب في ضوء فعالياته دون أن تشير تحليلاته إلى هذه الركيزة الجوهرية في فكره لا صراحة ولا تلميحاً. ولعل المانع من ذلك انصواءه تحت لواء الوضعية المنطقية ثم تحليل اللغة.

يعترف زكي نجيب محمود أن سؤال البحث في تجديد الفكر

الأصالة والمعاصرة. لذلك نجد زكي نجيب محمود يخلص من المساهمة في تحديد آفاق هذه الثانية إلى أنه "يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة معاصرة لا يكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها، بل أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها، وفي تجديدها وتقدمها المستمرين (22).

هذا ويعتبر، زكي نجيب محمود، أنه ليس وحده الذي اشتغل على هذه المشكلة، بل أنها شغلت الكثيرين قبله، إلا أن "اليقين المؤكد هو أن أحداً آخر لم يبذل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا إدراك معناها إدراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه هو من تحليل" (23)

وينظر زكي نجيب محمود إلى الأصالة بأنها مجموعة الجوانب الثقافية التي نبتت أساساً في تربة الوطن العربي كنتيجة لما ابتدعه عقولنا ومشاعرنا وقرائننا نحن دون سوانا. أما التركيب المنشود فيحدده بـ: "هذا الاصيل وذلك المنقول المشتول (الذين) تتسج (منهما) حياتنا الجديدة لحمه وسدى" (24).

لذلك يمكن اعتبار الجهد، الذي يصفه بأنه غير مسبوق - من حيث الصورة التي رسمها هو - جهداً يبحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافياً وحضارياً، بحيث تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلة من ناحية، ومعاصرة من ناحية أخرى، وذلك بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكل من الموروث القديم، ومعطيات العصر الجديد.

لقد مرت علاقة زكي نجيب محمود بإشكالية الهوية الثقافية بمرحلتين بارزتين في فكره: مرحلة ما قبل الخمسينيات من القرن العشرين، وهي المرحلة التي تكشفت فيها مؤثرات الوضعية المنطقية عنده بشكل واضح، حيث حمل مبضع تحليله الفلسفي في "مواجهة ما كان يسود الحياة العقلية من يقينيات خرافية مطلقة، ومسلمات أخلاقية - أو لا أخلاقية - مستمدة من استبداد القرون الوسطى وركودها (25)؛ ومنصرفاً إلى وجوب الأخذ بما أخذت به الحداثة الغربية، التي سادت الدنيا بعلمها وصناعاتها وقوتها (26). أما المرحلة الثانية فقد حاول فيها تجاوز مواقفه المغترية من التراث، مؤكداً على ضرورة: إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة إذا ما تحققت للأمة العربية نهضتها وهي صيغة لا بد لها أن تحرص على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر، إذ هي حضارة تميزت من سابقتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الأول" (27).

انطلاقاً من هذه الإشكالية أراد زكي نجيب محمود، أن

متباعدة" (35).

لم يفلح زكي نجيب محمود في تصور مناسب لحل المشكلة التي طرحتها الفقرة السابقة، والمتعلقة بسبيل تجديد الفكر العربي، بل لعله لم يفلح حتى في وضع تصور يحل جانباً واحداً منها، لذلك فهو يشكك في مشروعية السؤال الذي طرحه على نفسه: "إنني لم أقع على المفتاح الذي أفتح به الأبواب المغلقة، بل كثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع وأن علة الحيرة كلها والإضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب" (36).

ولكنه سرعان ما يعود إلى البحث عن ضالته في المنبت الأصلي لفكره، فيعترف بعد أن يئس من فتح الأبواب الموصدة - أنه وجد ضالته فيقول: "فجأة وجدت المفتاح الذي اهتدي به، لقد وجدته في عبارة قرأتها نقلاً عن هيربرت ريد. إذ وجدته يقول "إنني لعل على علم بأن هنالك شيئاً اسمه التراث، ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة" (37).

إن الرؤية التي ينطلق منها زكي نجيب محمود، في معالجة قضية تجديد الفكر العربي، هي الرؤية البرجماتية، مستعارة وتصدر عن فرض عقلي خارجي. فهكذا، اهتدى إلى الجواب أن نأخذ من تراث الأقدمين ما يتأتى لنا تطبيقه اليوم عملياً، ليضاف إلى الطرائق المستحدثة الجديدة. فكل طريقة للعمل أصطنعها الأقدمون وجاءت أنجح منها كان لابد من طرح القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعي به المؤرخون: بعبارة أخرى أن الثقافة - ثقافة الأقدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش (38).

إن هذه المزوجة بين القديم والواقع السلوكي الحالي تصدر هي الأخرى عن فرضية عقلية مجردة، وفروض السؤال والجواب تأخذ، في تفكير زكي نجيب محمود، مظهر الهم المجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقي، وكاد هنا يسقط في أحبولة التفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تُعامل على أنها مسلمات صائبة تؤدي إلى البرهنة على ما تنطوي عليه الفروض.

العوائق الاستيمولوجية في طريق تجديد الفكر العربي

يحدد زكي نجيب محمود جملة من العوائق أو العقبات على طريق التجديد، لا يمكن للإنسان العربي أن يحقق لذاته نهضة أو شبه نهضة ما لم يفك عن عقله تلك المكبات، والتي يراها زكي نجيب محمود في:

أولاً: احتكار الحاكم لحرية الرأي: وأهمها إلى أن الحاكم لا

العربي المعاصر شكل هاجساً ملحا ومزماً في حياته الفكرية، أتصل زمناً طويلاً بالبحث عن "طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً". (31)

إن زكي نجيب محمود لم تشغله "أصالة" ذلك الفكر من جهة، ومشكله "معاصرته" من جهة ثانية فحسب، وإنما شغلته، بالإضافة إلى ذلك الطريقة التي يظهر بها تلك الصالة والمعاصرة في تركيب واحد (32)، وكيفية إبراز خلفية البحث في كنه ذلك السؤال، ويوضح ذلك المركب الجديد بالقول: "بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول أن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً وعشنا مع من يعيشون عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل أنني تمنيت عندئذ أن نأكل مما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأميركا بلا نزاع - وإما أن نرفضها... ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بانها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونبذها معاً. وأخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره، فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ" (33).

إذا أمعنا النظر في هذا النص يظهر - من بين ما يظهر - موقفين متناقضين في "عقل" زكي نجيب محمود، ينشئان موقفاً جديداً مضمونه البحث عن: "تركيبية عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبية العضوية عرباً ومعاصرين في آن واحد" (34).

لكن ما هي الكيفية التي يطبق بها هذه التركيبية العضوية؟

لم يكن سهلاً على زكي نجيب محمود أن يقوم بهذه التركيبية، لأن الأمر، عنده يتكشف كخلاصة لفروض عقلية أفرزتها شواغل العقل لذاته، حيث لا تتوافر الحقائق التي تبرهن على هذه الفروض العقلية المجردة في كل الحالات، خاصة وأنها تنبجس من المذاهب التي وجهت رؤيته، والتي أعلن هو ذاته اتصاله بها، والتبشير بمضامينها ورؤاها في غير ما مناسبة. ولعل ذلك بالذات ما يكمن وراء اعترافه بأن الأمل واليأس معاً ساورا محاولته الفكرية، إذ يقول: "كثيراً ما كنت ألمح مخرجاً يؤدي بنا إلى حيث نريد، أن ننتهي إلى المزيد الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المسيرة للعصر الراهن، ثم سرعان ما يختفي هذا القبس العابر لينسد أمامي الطريق، ولذلك كثيراً ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات

مزدوجاً يأتيه الأول من الماضي، ويندفع إليه الثاني من الحاضر، فيقف تجاه هذا الإستيلاّب المزدوج عاجزاً عن تكييف ما يأتيه من السلف مع الحاضر، وعاجزاً على المضي مع أفكار الحاضر إلى نهاية المطاف، وذلك بسبب نسيج العلاقات المتداخلة في وعيه وفي لا وعيه في آن واحد، فليس أمام المثقف سوى نقد الماضي، وليست مهمة النقد الإبتيمولوجية، في فكر زكي نجيب محمود، إلا التوجه بالنقد إلى التراث من حيث أنه لا يفي بمقاصد الإنسان العربي المعاصر، لأن التراث العربي، برأيه، قضية عديمة الفائدة، فهو جثة هامة وبالية بالنسبة إلينا في الوقت الراهن، وذلك بسبب الاختلافات الكبيرة بين اهتماماتنا نحن واهتمامات أولئك الأسلاف التي يجسدها هذا التراث. ولهذا يقترح، زكي نجيب محمود، ترك مادة التراث، من حيث هي مضمون فكري بذاته وخصائصه (42).

أمام هذه الأزواجية الاستلابية يقف زكي نجيب محمود إلى جانب نصرّة المعاصرة على حساب التراث، لذلك يقول "إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك في أن نوحّد بين الفكرتين" (43).

إن هذه الاختيارات - كما استنبطها وعرضها وناصرها زكي نجيب محمود - تتم عن تناقض يعطل، في واقع الحال فعالية أي إجراء حقيقي لتجديد الفكر العربي المعاصر، فهو في الوقت الذي يقيم فرضية عقلية حول مشكلة واقعية تتصل بالفكر والممارسة الحياتية، يقوم بوضع مسلمات، منها الأخذ من الماضي ودمج الأفكار، ثم يبحث عما يمكن أن يهتدي به لتثبيت تلك الشروط، لينتهي هذا كله عنده بتهافت كل شيء، وذلك حينما يقرر عدم إمكان توحيد أطراف الأفكار التي يعمل على بعثها، واستحالة المواءمة بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته وصولاً إلى دمج الأصالة بالمعاصرة. وبهذا، فإن الأمر، عند زكي نجيب، يستدعي بتر التراث، مبرراً ذلك "أن الحضارة لا تتجزأ" (44). إن خلاصة ما جاء خطاب مدونة زكي نجيب محمود، في تجديد الفكر العربي المعاصر، هو تركيبة عضوية جديدة لن يكتب لها الوجود بسبب تناقض النسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تتأسس عليها.

إن المشروع الإبتيمولوجي، عند زكي نجيب محمود، في تجديد الفكر العربي المعاصر، لا يقوم على موقف ثابت، وذلك من خلال ما كان يؤكد، على أن للفلسفة طريقتين في نظرتها إلى موضوعاتها، أحدهما يركز على انبجاس المعرفة من داخل الذات العارفة، وهو سبيل المثاليين والعقليين. والآخر يركز على انبعاثها من خارج تلك الذات، وهي نظرة التجريبيين العلميين. فإذا كان المثاليون يرون أنه "لا بد من أصول

يقبل سوى رأيه الخاص" (39)، وهذا معناه أن الحاكم السياسي يعتقد أنه هو صاحب الرأي بدل أن يكون صاحب رأي من بين آراء غيره، ولا يتأتى تجاوز هذا العائق إلا بالفصل بين الحاكم ورأيه، بحيث لا يعيق سلطانه رأي الآخرين إن لم يوافقوه في رأيه وهو أمر يتطلب الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الفكرية.

ثانياً: سلطان الماضي على الحاضر: أي ضعف السلف الفكري على الخلف، وهذا العائق لا يمكن تجاوزه إلا بالتخلي عن أفكار القدماء "وما قالوه... وما أعادوه ألف ألف مرة، ولا أقول أنهم أعادوه بصورة مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة، فكما مات مؤلف، ليس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفاته اسماً جديداً، فظن أن الطعام يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء" (40).

ثالثاً: إدعاء تعطيل قوانين الطبيعة بالكرامات، ويعني تعطيل العلم، وإيمان بعض الناس بقدرتهم على تعطيل قوانين الطبيعة متى أرتأوا ذلك، وهذا معناه القضاء على كرامة الإنسان. وهذا العائق لا يمكن تجاوزه إلا بالقضاء على العقلية القائمة على التفكير السحري والخرافي، والقضاء على ممارسات أصحاب الكرامات وال دراويش ليحل العلم محلهم جميعاً، فتتسنى للعقل فعاليته في كل ميادين الممارسة الحياتية، وبذلك تجتث كل ضروب التفكير السحري، ويسود التفكير العلمي والعقلي. وبهذا وذاك تتلاشى ادعاءات أصحاب السلطان في قدرتهم على تعطيل القوانين الطبيعة في التقدم والنمو.

إن هذه العوائق الإبتيمولوجية، التي يقول بها زكي نجيب محمود، لم يتقص مظاهرها وتجلياتها في الثقافة العربية الإسلامية، كما أنه لم يبحث في آلية تشكلها باعتبارها جزءاً من مفاهيم الماضي الذي ننتمي إليه، وجزءاً من تفكير أسلافنا. لذلك نجد تفكيك نظمها الداخلية غائبة عنده، ولو فعل ذلك لوقف على ما يشكل عائقاً في فعاليتها الآن، لكنه بدل ذلك راح يتحدث عن ثقافة في تراثنا لا نحيّاها، ويضع تمييزاً بين ما للسلف من مشكلات، وبين ما للخلف منها، يقول "إن التراث العربي الذي ورثناه عن الأسلاف قد فقد مكانته بالنسبة إلى عصرنا الراهن، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نتلمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان" (41).

إن التراث، في نظر زكي نجيب محمود، يقف حجر عثرة في وجه الحركة الثقافية وتقدمها، باعتباره شكلاً خالياً من المضامين، فكل ما في الأمر عادات وتقاليد وطرق نظر لا تمت بصلة إلى الواقع. وهو ما ترتب عنه ممارسات وأفكار ورؤى ومواقف، جعلت المثقف العربي المعاصر يعيش اغتراباً

الفكر الإنساني كما يتبدى في العبارات اللغوية التي يقولها الناس في حياتهم العملية أو في حياتهم اليومية على السواء. فليست مهمة الفيلسوف أن تكون له "أراء" في هذا أو ذاك، لأن الرأي هو من شأن العلماء وحدهم، لأن لديهم أدوات البحث من مناظير ومعامل وخلافه، بل تنصب وظيفة وعمل الفيلسوف في تحليل ما يقوله هؤلاء العلماء وتوضيحه، وهو يختار مما يقوله العلماء عبارات أو ألفاظ محورية أساسية ليلقى عليها الضوء الكاشف لتسريحها إلى عناصرها الأولية⁽⁴⁸⁾.

إن تحديد حقل استخدام اللغة يقتضي أساساً تحديداً دقيقاً لدلالة الألفاظ، وخاصة دلالة المفاهيم، لأنها تمارس دوراً فاعلاً وأساسياً في نظم المعرفة، كما انها تتصل بقوة الإجراءات التحليلية عامة. ففي محاولة تأسيس نظرية للمعرفة يحدد، زكي نجيب محمود، الفلسفة، بأنها التحليل المنطقي بدلا من أن يكون هذا التحليل جزءا من الفلسفة⁽⁴⁹⁾، فاللفظة لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية مستمدة من كائنات حسية في العالم الخارجي، ومن ثم فالقضية التي لها معنى هي التي يمكن اختبارها تجريبياً، والمقصود من هذا هو اعتبار هذه الفلسفة منهجا أكثر منها مذهباً، إذ أن المنهج طريقة للنظر في كل ما تتقدم فيه اللغة والرموز الأخرى من مذاهب للفلسفة ونظريات العلم، وتميز لهذه عن تلك في سائر ضروب القول والكتابة.

يقوم هذا المنهج على أن وسيلة المعرفة وطريقتها إنما تبدآن من خارج الإنسان وتنتج إلى داخله، فلا معرفة إطلاقاً ما لم نتحصل على معطيات حسية عن طريق الحواس، وبهذا حدد زكي نجيب محمود للغة استعمالين رئيسيين، أحدهما حين تستخدم للإشارة الرمزية إلى أشياء العالم الخارجي، والآخر حين تستخدم لإثارة العواطف، أو لإقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاؤه من داخل، لكنه لا يعني شيئاً من الخارج⁽⁵⁰⁾، مثل عالم الأخلاق والقيم الروحية، وقضايا التاريخ، وأمور الجمال، وغيرها.

يفضي استعمال اللغة بهذه الطريقة إلى ضربين من المعرفة: المعرفة التجريبية التي تمنح الحواس أولوية مطلقة في تشييد المعرفة، سعياً منها إلى تحقيق التوافق بين الواقعة واللفظ الدال عليها، والمعرفة العقلية التي تمنح الحدس والإدراك الداخلي كل الأولوية في تشييد المعرفة، من حيث أنهما يهدفان إلى بناء تصورات ذهنية مجردة، لا تعني بأي نوع من أنواع التوافق مع الوقائع الخارجية.

من هذا تكون الصياغة اللفظية، عند زكي نجيب محمود، حاملة لمعنى، لكن ما يحمل معنى يحتمل الصدق كما يحتمل الكذب، ومعيار الصدق هو الواقع التجريبي، وذلك عند

ومقولات مجبولة في فطرة العقل، على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا إلى اللجوء إلى مشاهدات خارجية، فإن (التجريبيين العلميين) يرون أن لا معرفة ما لم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيئنا عن طريق الحواس مرئيات ومسموعات وملموسات، إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق العالم الخارجي، عالم الأشياء⁽⁴⁵⁾.

بين هاتين الدعوتين، يرى زكي نجيب محمود، تأصيل طريق يدعو إلى تركيب بين النقيضين المذكورين، يختلف عنهما. وهكذا ظهر من بين الفلاسفة من يدعو إلى الجمع بين الطريقتين في عملية المعرفة، وأنه لا بد من توفر مقولات العقل ومبادئه إلى جانب معطيات الحواس كي يتم التحصيل المعرفي القويم.

بالرغم من محاولة زكي نجيب محمود المواءمة بين الفكر الغربي والتراث، إلا أننا نلاحظ أن منهجه، منهج مترابط في وحدة متناسقة، لم يجاوز فيها إطار العقل الذي اختاره، والذي تبدى في النتائج التي ترتبت على عقلانية مذهبه في الفلسفة بوجه عام، وفي الفلسفة العلمية المنطقية بوجه خاص⁽⁴⁶⁾. وهي الفلسفة التي اتصل بها متأثراً وداعياً فسعى إلى نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم زمنياً قبل أن يكتشف أنه: من أخطر مزالق الفكر أن أفيد نفسي في حدود إطار مذهبي تقييدا يجعلني أرجع في كل أموري إلى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن أتخذ اتجاهها هو في حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط نفسه في مضمون فكري بذاته (محمود، مجتمع، د.ت). وهذا ما جعله لا يتردد في نقد سيرته الذاتية في طريق الفلسفة، يقول: "كنت لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين، لأنني بدوري كنت اتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى، لكنني اليوم مع إيماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا، أو من كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط"⁽⁴⁷⁾.

اللغة والمعرفة

إذا نظرنا إلى منهج زكي نجيب محمود في الفلسفة، فهو منهج مترابط في وحدة متناسقة متكاملة، وعلى هذا الأساس قام منهجه في الفلسفة مركّزاً على المنهج النقدي الذي يعتمد على العقل والإيمان بأهميته، حيث ينتمي لأصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة، والتجريبية العلمية المعاصرة منها بصفة خاصة. فيرى أن عمل الفيلسوف يقتصر على قيامه بتحليل

الخطاب التوفيقي المستند إلى الماضي، والمحكوم بالرؤية السلفية، لذلك لا يفرز هذا الخطاب الاستتباعي عند نهاية المطاف إلا الممارسة الإبيستيمولوجية العمياء وبهذا فان العقل يصبح عند زكي نجيب محمود ليس له اية دلالة إبستيمولوجية معرفية، بل هو كالقانون العلمي مجرد تعليمات اجرائية لتيسير الوصول الى غاية ما، دون اي تعبير عن امتلاك معرفي او حقيقة موضوعية.

لقد بلور زكي نجيب محمود هذا النوع من الخطاب التابع بنشره إلى بنية الفكر العربي الفلسفي المعاصر جملة التعليم التي أسست عليها الوضعية المنطقية في أوروبا في صورة مبسطة، حتى امكن تدريسها في المعاهد المصرية، وبهذا فان العقل يصبح عند زكي نجيب محمود ليس له اية دلالة إبستيمولوجية معرفية بل هو كالقانون العلمي مجرد تعليمات اجرائية لتيسير الوصول لغاية ما، دون أي تعبير عن امتلاك معرفي او حقيقة موضوعية، يقوده في كل ذلك التبشير بقيم الفكر الوضعي البراغماتي كتعبير نظري دقيق وصحيح عن مرحلة السبعينات في تاريخ مصر، هذه المرحلة التي صدر فيها كتاب "مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبي" إلى طلبة الفلسفة في نهاية مرحلة الثانوية، ليكون كتابها الإيديولوجي، وتهيأة للولوج إما في المعترك الفكري والعلمي الجامعي، او المعترك الحياتي اليومي في اي شكل من أشكال الخدمة العامة والخاصة. كما جاءت تباشير الوضعية في جو ثقافي وفكري واجتماعي تسود فيه الرؤية الدينية سيادة واضحة في كل أرجاء العالم العربي، وكان زكي نجيب محمود على دراية يقينية واضحة بهذه الوضعية في مجتمعنا. كما أن هناك ثمة مسألة مهمة تثار عند مواجهة ما كُتب من معالجات فلسفية عربية في التراث وفي ما حقق منه من مخطوطات، وما أثير حوله من مناقشات، وتتمثل في السؤال التالي: هل لهذه المشاكل والحجج والمفاهيم التي يقوم عليها الفكر الفلسفي القديم ما يكفي من القدرة على توجيه وعينا المعاصر، وهل هناك جدوى تذكر من أن نتوسم فيها أسس نهضتنا وفلسفتنا؟

ليس سهلاً الإجابة عن هذه المسألة، لكنها من المسائل الركيزة التي شغلت بال زكي نجيب محمود، وهي المسألة التي دارت حولها الكثير من أعماله. ولكن، وعلى الرغم من هذا، فإنه لم يسأل مطلقاً عن الشروط الموضوعية- التاريخية منها والنظرية- المهيأة لاستيعاب وتبلور الفكر الوضعي- لأنه في أبسط تقدير أيضاً- كان منساقاً بوفاء منقطع النظر وراء تحقيق مبادئ الفلسفة الوضعية، ولكنه كان أيضاً مبتكراً بشكل منقطع النظر، كذلك، لمتطلبات وآفاق المجتمع العربي الذي ينتمي إليه.

المطابقة بين المعنى والواقع، وما عدا هذا فهو بنى ذهنية تصويرية وصورية، تحيل في آخر المطاف إلى مسلمة الصدق المفروضة، أو إلى مسلمة الجدلي. فالمنهج التجريبي العلمي إذن يسمى وضعياً منطقياً لأنه:

أولاً: يشترط في كل عبارة تدعي الإشارة إلى دنيا الأشياء أن يكون صوابها قائماً على تصويرها لتجربة حسية، وهذا هو الجانب الوضعي في الموقف.

ثانياً: يكتفي بتحليل لغة العبارة نفسها، وهو وحده كفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة أو غير مقبولة، وهو الجانب المنطقي في الموقف.⁽⁵¹⁾

وبالمحصلة فإن قضية تغيير اللغة تقتضي انتاج فكر أصيل، لأن اللغة مجرد أشكال بينما المضامين هي التي تتغير. فنحن بحاجة إلى فكر وليس إلى تجديد اللغة، كما يقترح زكي نجيب، كما أن المشكلات التي تعالجها الفلسفة يجب أن تكون موجودة فعلاً في مجتمعاتنا، أي تعاني منها حقيقة، بدل الاعتماد على الخلط الميكانيكي بين ماضيها وحاضر غيرنا بدون روح نقدية.

الخاتمة

ان تبني زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية انما يعكس موقفاً ايديولوجياً- رغم انه يدعي عكس ذلك - يعبر عن اللحظة التاريخية التي نشأ فيها، وهذا الموقف يعد تعبيراً عن منطق انتقائي، ذلك المنطق الذي يعاني تكسباً على فئات الحضارة الغربية، ويتجاهل الحاضر والماضي والمستقبل، إنه منطق لا تاريخي، لا يتصالح مع التراث، بل همّه أن يكون امتداداً وتابعاً للنموذج الغربي. من هنا نجد أن قضية التقدم والحدثة في خطاب زكي نجيب محمود، لم ينظر إليها بوصفها مسألة تاريخية أو كحاجة تاريخية تملّحها أوضاع الوطن العربي.... بل قيمة من القيم الاجتماعية تطلب في حد ذاتها، وبصرف النظر عن العوامل الموضوعية التي قد تملّحها أو تلغي الحاجة إليها. وبهذا تكون الحدثة/ التقدم رأسماً لأيديولوجيا للتوظيف في السلم الاجتماعي والفكري في المجتمع الحديث، ومادة لتعزيز وتنمية الموقع الفردي والجماعي في الساحة الاجتماعية (السياسية والثقافية)، وهو ما يعني أنه صار يحمل شحنة ميتافيزيقية، تجعله مغلقاً على نفسه ومفارقاً للتاريخ. وعلى هذا الأساس فإن البدء من انتقائية المجادلة والحوار في الخطاب الإبيستيمولوجي العربي المعاصر هو أحد المبررات الموضوعية في التبعية الفكرية للآخر الذي يمثلته الغرب، وهذا ما يدعونا إلى الاستنتاج بأن هذا الخطاب الإبيستيمولوجي، هو خطاب، يقوم على المماثلة بينه وبين

فلسفات غربية عدة، كما تبرز انتعاش ممارسة نظرية مليئة بالتناقضات والعرض والتراجع، حيث نجد زكي نجيب محمود ينادي في مرحلة من نشاطه الفكري بمبادئه زعم أنها إيجابية وتقدمية ثم تراجع عنها في مرحلة لاحقة بدعوى الخطأ في الفهم والتقدير. فبينما كان سؤال زكي نجيب حول ما يجب أخذه وما يجب تركه من التراث باسم العلم والمنفعة العلمية، مطالباً إيانا بنزع المنظومات الفكرية والمنهجية القديمة من أذهاننا واستبدالها بمبادئ حديثة ونافعة لنا، فالماضي يحمل في طياته قيماً أبدية (عقلية أو دينية أو سلوكية) تخفي داخل التراث، علينا اكتشافها وتطويرها وإعادة خلقها من جديد.

فبعد أن كان التراث عند زكي نجيب حضارة لفظية جوفاء تهوم في سديم الأوهام وتطريز الالفاظ أو كلمات نزيها، أصبح الماضي يفترض قيماً أبدية (عقلية أو دينية أو سلوكية) تخفي في طيات التراث، علينا اكتشافها أو تطويرها، وإعادة خلقها من جديد. ليس هذا فقط، بل أنه يتكرر لمبدأ الثنائية ذاته الذي جعله أساس فلسفته. فبالرغم من إضافته إلى دعوته العقلانية عمقاً ذا خصوصية تراثية هو العمق الروحي الإيماني لكي يميزها عن مثيلتها الغربية، وتستتره على هذه الثنائية بهذا الغطاء (الروحي التراثي)، إلا أنه لم يبلغ الطابع الإجرائي النفعي البرجماتية للعقلانية الوضعية.

إن هذه الوسائل التي يمارسها زكي نجيب محمود، إنما هي تعبير عن أزمة الخطاب الاستيمولوجي الوضعي عنده، فهي أدوات دفاعية، تظهر حينما لا يوجد أي موطن ولا مكان للفكر الفلسفي الخلاق، لذلك يحتمي الفكر بتلك الوسائل لتبرير مشروعية وجوده واستمراره.

وهكذا يمكن القول أن ما يعالجه زكي نجيب محمود من قضايا يعبر عن غياب في فهم التاريخ والتراث، وهذا ما يعكس، في صورته النفعية، موقفاً إيديولوجياً لوظيفة تاريخية في طمس حقائق الحاضر ومشكلاته الواقعية الملموسة، وهو ما يشكل عائقاً معرفياً في الخطاب الاستيمولوجي في الفلسفة العربية المعاصرة.

لقد كانت الفلسفة الوضعية المنطقية تستجيب في الغرب لمنجزات العلم المعاصر، أي للمجتمع التقني، ولذلك تحددت في سياق تاريخي تبلورت فيه كفلسفة إيجابية، لكنها تعجز عن تحقيق مبادئها وأسسها في محيط الثقافة العربية التي نقلت إليها، لذلك لم تتجز أي ممارسة ثقافية فعالة، فهي لم تقم بتحليل لغة الخطاب الديني السائد، لأنها تتأسس على تحجته من الممارسات الاجتماعية، بدعوى أنها مجتمعات علمانية، لكن عجز الوضعية عن تحليل الخطاب الديني في المجتمع العربي المعاصر لا ينبئ إلا بوجود ظروف موضوعية أعمق من ذاتية المفكر، هي التي تحدد عجز الأدوات التحليلية الوضعية عن مثل هذه الممارسة.

كما أن الوضعية المنطقية لم تتجز في البلاد العربية مهمة تاريخية لأنها لا تمتلك مثل هذه القدرة، لذلك لم تقدم أي حل - ولو نظرياً - لمشاكل واضحة للعيان في المجتمعات العربية وبهذا، فإن زكي نجيب محمود، بركضه وراء التقنية والعلوم وأخلاق المجتمع الغربي، لا يعطي مجتمعه الفرصة الكافية لتمثل المكتسبات السابقة على حداثة الغرب وتقنيته وعلمه وتجديدها والبناء عليها، فما عبرت عنه وضعية زكي نجيب محمود لا يعدو أن يكون مجرد شغف فكري بثراث الغرب، ولذلك لم تسلم مما لحق بالتيارات الفلسفية الاستيعابية في البلدان العربية كالهامشية وانعدام التأثير في الفكر والواقع.

ولهذا نجد أن خطاب زكي نجيب محمود يتسم بعدم الاستقرار وفقدان التماسك. فمرة يقف موقفاً عديمياً من التراث العربي، ويعتبره عائقاً أمام أي تناول تحديثي جاد وموضوعي للقضايا والاشكاليات التي يطرحها خطابه، ومرة أخرى يقيم رؤية ثنائية يجد أصولها في بعض الجوانب من التراث العربي. وعلى الرغم من هذا الإقرار الذي أراد به، زكي نجيب، أن يكفر عن ذنب الاستتباع، فإن الممارسة الفلسفية، عنده، بقيت تبرز بؤس الممارسة الاستيعابية في الخطاب الاستيمولوجي الوضعي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وبقيت تدل بوضوح عن الوجهة الاستيعابية التلخيصية التي اقتناها هذا المفكر، وذلك فيما اعتنى به من إبراز معالم

الهوامش

- (4) العالم، فلسفة المصادفة، ص 257 - 260.
- (5) الجابري، مدخل إلى الفلسفة والعلوم، ص 98.
- (6) بنعبد العالي، درس الاستيمولوجيا، ص 45 - 66.
- (7) لجنة من العلماء والاكاديميين السوفييت، الموسوعة الفلسفية، ترجمة، سمير كرم، ص 144.

(1) العروي، عبدالله الإيدولوجيا العربية المعاصرة، المقدمة.

(2) محمود، ديفيد هيوم ص 9.

(3) لبيار، أوجست كونت، الفلسفة والعلوم، ص 59.

- (8) More , G.E , philosophical studies , p133
 (9) محمود، موقف من الميتافيزيقيا، ص 37 – 46.
 (10) علي، فلسفة العلوم، ج 3، ص 56 – 57.
 (11) محمود، بتراند رسل، ص 7.
 (12) بنعبد العالي، درس الاستمولوجيا، ص 52.
 (13) المرجع نفسه .
 (14) محمود، قصة نفس، ص 154.
 (15) محمود، قشور ولباب، ص 153.
 (16) Ahmad Fouad Elehwany , Islamic philosophy
 (17) محمود، تجديد الفكر العربي، ص 5.
 (18) مرجبا، انتفاضة العقل العربي، ص 28.
 (19) ابراهيم، ص 8.
 (20) مرجبا، المسألة الفلسفية، ص 52.
 (21) الاهواني، ميزان العقل، ص 69.
 (22) محمود، حصاد السنين، ص 132.
 (23) المصدر نفسه، ص 133.
 (24) المصدر نفسه، ص 133.
 (25) عاطف، نقد العقل الوضعي، ص 5.
 (26) محمود، حصاد السنين، ص 341 – 343.
 (27) المرجع نفسه، ص 342.
 (28) محمود، تجديد الفكر العربي، ص 5.
 (29) المصدر نفسه، ص 5.
 (30) المصدر نفسه، ص 191.
 (31) المصدر نفسه، ص 10.
 (32) المصدر نفسه، ص 13.
 (33) المصدر نفسه، ص 13.
 (34) المصدر نفسه، ص 14.
 (35) المصدر نفسه، ص 15 .
 (36) المصدر نفسه، ص 19.
 (37) المصدر نفسه، ص 17.
 (38) المصدر نفسه، ص 81.
 (39) المصدر نفسه، ص 62.
 (40) المصدر نفسه، ص 27.
 (41) المصدر نفسه، ص 110.
 (42) محمود، المعقول والمتخيل في تراثنا العربي، ص 234.
 (43) محمود، تجديد الفكر العربي، ص 189.
 (44) محمود، المعقول والمتخيل، ص 7.
 (45) محمود، من زاوية فلسفية، ص 61.
 (46) علي، فلسفة العلوم، ص 56.
 (47) محمود، هموم المثقفين، ص 45.
 (48) محمود، موقف من الميتافيزيقيا، ص 18 – 19.
 (49) محمود، من زاوية فلسفية، ص 47.
 (50) محمود، حصاد السنين، ص 62 – 64.
 (51) محمود، من زاوية فلسفية، ص 63 – 64.

المصادر والمراجع

- ماشيري، لبيار، 1994، كونت (الفلسفة والعلوم)، ترجمة سامي أدهم، مجد، بيروت.
 محمود زكي نجيب 1981، قشور ولباب، دار الشرق، بيروت .
 محمود، زكي نجيب محمود، 1979، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت.
 محمود، زكي نجيب، 1958، ديفيد هيوم، دراسات المعارف، مصر.
 محمود، زكي نجيب، 1978، حصاد السنين، دار الشروق، بيروت.
 محمود، زكي نجيب، 1979، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، بيروت.
 محمود، زكي نجيب، 1979، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت.
 محمود، زكي نجيب، 1981، المعقول والمتخيل في تراثنا العربي، دار الشروق، بيروت.
 محمود، زكي نجيب، 1981، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت.
 محمود، زكي نجيب، 1983، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، بيروت.

- إبراهيم، زكريا، 1967، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة.
 بنعبد العالي، عبد السلام، سالم يفوت، 1986، درس الاستمولوجيا، دار الشؤون الثقافية، بغداد.
 الجابري، محمد عابد، 1982، مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص في الاستمولوجيا المعاصرة، ج2، دار الطليعة، بيروت.
 عاطف، أحمد، 1980، نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة، بيروت.
 العالم، محمود أمين، د.ت، فلسفة المصادفة، دار المعارف، القاهرة.
 العروي، عبدالله، د.ت، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت.
 علي، ماهر عبدالقادر محمد، 1985، فلسفة العلوم، ج3، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
 لجنة العلماء والاكاديمين السوفييت، 1980، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

الدرويات العربية

بلقزيز، عيد الإله، 1989، مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي
النهضوي والأطر المرجعية، المستقبل العربي، العدد 123.

المراجع الأجنبية

Carnap, Rudo 1f. (1973). Logical Syntax of
Language, Ed. Kayan Paul, London.
El-Ahwany, Ahmad Fouad (1957). Islamic
Philosophy, ed. Ang6- Egyptian, Cairo.
More, G.E. (1966). philosophicalm studies,
principia Ethica, Cambridge univ, press,
Cambridge.

محمود، زكي نجيب، د.ت، برترندراسل، دار المعارف، القاهرة.
محمود، زكي نجيب، د.ت، قصة نفس، دار المعارف، بيروت.
محمود، زكي نجيب، د.ت، مجتمع جديد أو كارثة، دار الشروق،
بيروت.

محمود، زكي نجيب، وآخرون، 1982-1981، مسائل فلسفية
للصف الثالث الأدبي، القاهرة.
مرحبا، محمد عبد الرحمن، 1961، المسألة الفلسفية، منشورات
عويذات، بيروت.
مرحبا، محمد عبد الرحمن، 1994، انتفاضة العقل العربي، دار
عويذات الدولية، بيروت.

Positivists Epistemological Crisis Discourse of Zaki Najib Mahmoud

*Mohammad Al-Shayyab**

ABSTRACT

Zaki Najib Mahmoud considered the most prominent representatives of positivism in the Arab word, which offers a vision based on the epistemological mind logical positivism in Europe. The question Alveasay search to answer: is this vision has been able to express the epistemological theory in modernity actually Arabic or whether it remained a modernist critical theory in the west it self?

To answer this question, I followed the curriculum cash analytical away from cash exclusionary in an attempt to answer the hypothesis that Zaki Najib Mahmoud has reached to determine his epistemological on a base of originality in the analysis, in terms of independence and distance from follower. But obviously practice contemporary Arab, consequential discourse highlights that this practice is full of contradictions and consequential supply and as an expression of defensive retreat when doesn't place for creative philosophical thought.

Keywords: Zaki Najib Mahmoud, Epistemological.

*Department of Arts and Human Sciences, Faculty of Arts, Princess Sumayaa University, Jordan. Received on 31/3/2014
and Accepted for Publication on 28/8/2014.