محمد المسناوي

الوضعية المنطقية في الفكر العربي

(مظهر من مظاهر الاستلاب)

في البداية لابد من تحديد المقصود بمفهوم الاستلاب، ذلك أن لهذا المفهوم معاني مختلفة : حيث تحاول كل فلسفة ان تمنح له تفسيرا يتوافق مع خلفياتها الفكرية والايديولوجية. وبصرف النظر عن تتبع تاريخ هذا المفهوم والتفسيرات المختلفة التي اعطيت له، يمكن القول بأن ادراك استلاب العمل (أي فصل الانتاج عن المنتج : ويمكن توسيع مفهوم الانتاج ليشمل الانتاج المادي والفكري، لأن الانسان لا ينتج أشياء فحسب، بل ينتج أيضا أفكارا ونظريات ومؤسسات قانونية واجتماعية). هو الأساس لفهم كافة الأشكال الاستلابية : الاقتصادية والاجتماعية (فعلى المستوى الاقتصادي يكون مردود قوة عمل الانسان المستلب غريبا عنه، وفي خدمة آخر. وعلى المستوى السياسي يكون هذا الانسان محكوما من قبل طبقة مستغلة لا تعبر عن تطلعاته وإرادته) وكذا الاستلاب الايديولوجي (وعلى المستوى الايديولوجي تحاول الدولة حقن ايديولوجيتها في عقل الانسان المضطهد كما تحاول اقناعه بانها كيان مقدس وأبدي وفوق الطبقات وصراعها). حيث يفصل الانسان عن انتاجه الفكري، ويصبح غريبا عنه، ويستلب وعيه في الايديولوجيا[1] التي تخفي تناقضات الواقع بوعيها الزائف.

ويمكن التمييز في المفهوم الماركسي لتجربة الاستلاب بين عناصر أساسية ثلاثة : العنصر الأول هو الاستلاب نفسه : «ويدل لفظ الاستلاب في الفلسفة على حالة الوعي الذي لم يعد يستطيع التعرف على خصائصه وصفاته في الوجود الخارجي عنه، فيصبح نتيجة لذلك مفصولا عن نفسه، ويكون موضوع هذا الانفصال اما وعيا فردياً أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو مجتمعا بأسره»[2].

العنصر الثاني : هو الوعي بالاستلاب : ان هذا الوعي هو بداية الاحساس بتجربة الاستلاب بل هو يقظة الشرط الذاتي عند الأفراد والجماعات، وهو بالتالي بداية التحرك من أجل التغيير.

العنصر الثالث : هو الثورة على هذا الاستلاب : أي الثورة على شروط الواقع القاسي وتصميم الانسان على التدخل ليسهم في صنع مصيره.

وبما أن هذا التحديد الماركسي لمفهوم الاستلاب يشمل كافة أنواع الاستلابات الأخرى ويعطينا تصورا دقيقاً عن الشروط الضرورية لتجاوز هذه الاستلابات، فسنحاول استعماله في تحليل الفكر الوضعي المنطقي، من خلال ز.ن. محمود.

هناك في الواقع استلابان رئيسيان في فكر ز.ن. محمود، وتتفرع عنهما مظاهر استلابية أخرى : الاستلاب الأول : يتجلى في التبعية المطلقة للفكر الغربي في مرحلة دعوته الى «المعاصرة» (أو الاستلاب الوعي في الآخر). والاستلاب الثاني : (والذي سنتعرف عليه فيما بعد) وهو امتداد للاستلاب الأول ويبدو في المحاولة الفاشلة للتوفيق بين «الأصالة» و «المعاصرة» وذلك في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري :

1) بالنسبة للاستلاب الأول يمكن القول بأنه اذا كانت الوضعية المنطقية قد أثمرت تيارها الفلسفي في وقت بلغت فيه الرأسمالية الغربية، بعد الحرب العالمية الأولى، درجة من الاحتكار أدت إلى تفجير أزمات روحية وفكرية، وما صاحب ذلك من تقدم علمي هائل غيَّر كثيرا من معالم الحياة الأوربية، نتج عنه خوف شديد، وعجز عن هضم نتائجه، إذا كانت الوضعية المنطقية قد جاءت نتيجة لتحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية في مجتمع معين[3] فان ظهورها — أي الوضعية المنطقية — في المجتمع المصري خاصة والعالم العربي عامة، لم يأت نتيجة لتقدم العلوم بل نتيجة لتأخرها وتخلف الحياة العربية في جميع مستوياتها. وهذا ينتهي بنا إلى القول بأن الوضعية المنطقية (كفكر) ليست نتاجا للمجتمع العربي وانه ليس هناك تطابق بين هذا الفكر والواقع العربي : بعبارة أوضح أن صاحب المنطق الوضعي يعيش في عالم ومجتمعه في عالم آخر، وكأن هناك هوة تفصله عن مجتمعه المتخلف. ومن هنا كان الاحساس بالغربة والضياع وعدم الانتماء، بل الشعور بأن ما يكتبه لا يفهمه أحد وان الدارسين لا ينصفون انتاجه، ويمكن أن نستشف هذا الشعور في مقدمة فيلسوفنا لكتابه «نحو فلسفة علمية» حيث يشير بروح يائسة الى أن كتبه السابقة قد هوجمت من طرف النقاد ولم تلق الاهتمام الذي كان ينتظره. ويرجع فيلسوفنا ذلك الى أن الذين تناولوا كتبه بالدراسة كانوا يصدرون احكامهم «فيما ليس يعلمون» يقول : «ولو حكمت على مصير هذا الكتاب (يقصد كتابه «نحو فلسفة علمية») في ضوء ما قد أصاب إخوة له سبقته الى النشر لقلت قولة يائس انه لن يظفر من فرسان الفلسفة... بنظرة، لكنه رغم ذلك سيكون منهم موضع حكم يصدرونه عليه»[4].

يعتقد ز.ن. محمود أن نقاده — سواء كانوا مثاليين أو ماديين — جاهلون لما يقول ولا يفترض أن ما يقوله هو غير صالح، ولا يستجيب لمتطلبات المجتمع العربي في معركته ضد التخلف والاستعمار الجديد وأنه مجرد ترديد لمقولات غربية : ومن السهل جدا أن نلمح لكل جزء من أجزاء مذهب فيلسوفنا أصولا عند فلاسفة التحليل، ولكن قبل أن نمضي في انجاز هذه المهمة نشير الى أننا لن نقف طويلا عند هذه المسألة وذلك ايمانا منا بأنه ليس المهم هو أن نرد مواقف ز.ن. محمود إلى مقالات الوضعيين — الذريين المناطقة بل الأهم هو الوقوف

بعد هذه الخطوة على «اغتراب» فكر فيلسوفنا وسقوطه في متاهات الوضعية المنطقية : وهكذا فاذا أخذنا :

أولا : تحليله للعالم الى وقائع ذرية وجدناه هو نفسه ذلك التحليل الذي قام به كل من «رسل» و«فتجنشتين»، ولا يقف ز.ن. محمود عند حد عرض تحليلات الذريين المناطقة للعالم بل انه يمزج مزجا فاشلا بين آراء الذريين والوضعيين المناطقة ليطلع علينا بصورة مشوهة للوضعية المنطقية.

ويمضي ز.ن. محمود مع الوضعيين ــ الذريين المناطقة ليفترض وجودا مكونا من مجموعة وقائع واحداث جزئية غير مترابطة، بل ان العالم عنده في الأخير هو هذه المعطيات الحسية والجزئيات المتفردة، وهذا القول يؤدى به الى التمسك بنظرة ذاتية تعتبر المدركات الحسية[5] هي كل ما هنالك، مع التشكيك في واقعية العالم الفزيائي، بالقول بأن هذا الوجود أمر مرجح فقط وانه ناتج عن استقراء، وان احتمال تحول العالم الى حلم قائم دائما، ويترتب عن ذلك أيضا التشكيك في الواقع التاريخي والاجتماعي بل ان الوضعية، الذرية المنطقية بالحاحها على أن العالم قوامه كثرة من وقائع مستقل بعضها عن بعض «تتغافل عما في الواقع المادي والتاريخ الانساني من حركة متصلة وتداخل دائم شامل»[6]. كما أنها تنتهي الى احكام لم يتوصل اليها عن طريق تعميم نتائج العلم التي تم تحقيقها تحقيقا تجريبيا بل انها لا تقوم على أساس تجريبي، فهي تبدو مستخلصة من المنطق الصوري الذي يقدمه لنا ز.ن. محمود وكأنه ليس إلا ثمرة تفكير تأملي. وهذه نظرة مثالية تتنافى مع النظرة العلمية التي ترى ان العالم هو «مجموع الأشياء المادية والظواهر وعلاقاتها، والعلاقات المتبادلة الموجودة خارج الانسان ووعيه ومستقلة عنهما»[7].

وإذا كانت الوضعية المنطقية تنكر موضوعية الواقع الخارجي فإنها تنكر أيضا موضوعية القوانين العلمية وتعتبر العلاقة السببية علاقة منطقية فقط : تستطيع الوضعية المنطقية مثلا أن تثبت أن مفهوم «الاشتراكية، لا ينطوي على شيء واقعي وان العلاقة بين بناء الاشتراكية وبين القضاء على التخلف والفقر هي مجرد علاقة منطقية لا علاقة موضوعية»[8]. وهذه النتيجة المثالية التي تنتهي إليها الوضعية المنطقية لا تعطينا معرفة حقيقية وعلمية بالواقع المادي والاجتماعي.

ثانيا : وإذا كان ز.ن. محمود مجرد مردد لمقولات الآخرين في نظرته الى الوجود فإننا يمكن أن نلاحظ هذا الترديد أيضا في مجال المعرفة : فاعتماده على الحواس كأداة وحيدة للمعرفة، واعتماده أيضا على التجربة بل على «الاحساسات» كمصدر لمعرفتنا بالواقع كل ذلك ليس شيئا جديدا في تاريخ الفلسفة، ويمكن الرجوع إلى منابع هذا اللون من التفكير في المدرسة التجريبية المثالية الساذجة (بركلي ــ هيوم ــ ماخ) وهي مدرسة «تقصر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات»[9]. وليس هناك حسبها تجربة موضوعية سواء على المستوى المادي أو على مستوى الممارسة التاريخية والاجتماعية. ومن أسس هذه المدرسة التي ينتمي إليها ز.ن. محمود

القول بأن «التجربة» لا يمكن أن تعطي المعرفة أي معنى ضروري وعام : فلا مجال ــ حسبها ــ للحديث عن حقيقة موضوعية ضرورية، ضرورة يمكن قيامها في استقلال عن الذات المتأملة، ضرورة يمكن معرفتها والسيطرة عليها والتنبؤ بها... والمعرفة العلمية ــ حسبها ــ تقتصر على معرفة المعطيات الجزئية فقط دون أية محاولة لتجاوزها الى ايجاد نظرية تركيبية شاملة.

وواضح أن هذه المدرسة التي تستوحي منها الوضعية المنطقية مبادئها تنتهي الى تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان «التجريبي»، وهذه المبالغة الميتافيزيقية في دور «التجربة» تقلل من أهمية دور «التجريدات». والنظريات العلمية في المعرفة وتنكر الدور الايجابي والاستقلال النسبي للفكر... بل إن الوضعية المنطقية تنفي الفكر كشيء له وجود واقعي : فالفكر عندها على حد تعبير ز.ن. محمود (وهو هنا يستمد وحيه من روح «فتجنشتين» و «آير») هو «هذه التركيبات اللغوية التي نستطيع ــ ولو من الوجهة النظرية ــ أن ننتهي فيها إلى أساس نتفق عليه، من حيث طريقة استخدامها، وطرائق تركيبها... فإذا انتهينا من ذلك كله الى شيء كان هذا الذي انتهينا إليه دالا على معنى الفكر»[10]. وتستند الوضعية المنطقية في انكارها للفكر كشيء واقعي (على عكس اللغة التي تعتبرها كواقع يتم ادراكه بالحواس). الى مبدئها الرئيسي «امكانية التحقيق» : فالفكر كلمة عامة ينطبق عليها ما ينطبق على الكلمات الكلية المجردة في المنطق الوضعي.

وإذا ما تأملنا هذا «المبدأ» الذي يقوم عليه مذهب فيلسوفنا ألفيناه هو نفسه ذلك المبدأ الذي تقوم عليه مختلف فروع الاتجاه الوضعي المنطقي، بل انه يشكل مع مجموعة المبادىء الأخرى الأساس المشترك للبناء الوضعي المنطقي. والسؤال هو ماذا أضاف ز.ن. محمود في هذا الصدد ؟ لا شيء سوى نقل كتابة تلك المبادىء من اللغة الانجليزية الى اللغة العربية. ولم يتمكن فيلسوفنا من كشف الأبعاد الخطيرة التي تترتب عن الأخذ بهذا المبدأ أو ذاك : فحسب المبدأ المشار إليه وهو «امكانية التحقيق» الذي تعتمد عليه الوضعية المنطقية في رد المعرفة النظرية الى المعطيات الحسية المباشرة[11] ــ التي تؤلف حسبها ــ أساس المعرفة العلمية ــ لا توجد خارج حدود الخبرة الحسية مقولة صدق (باستثناء مجال الرياضة). وبهذا يسقط المناطقة الوضعيون قضية الأساس الموضوعي لمحتوى الوعي باعتبارها قضية فارغة لا معنى لها. وبذلك يقعون في حبائل المثالية الذاتية.

وإذا كان المبدأ السابق : «امكانية التحقيق» قد ثبت قصوره في حل مشكلة المعنى (لأنه هو نفسه مبدأ لا يمكن تحقيقه خصوصا مع تعقد المعرفة العلمية ودقة أساليب العلم وابتعاد عمليات الاختبار عن الطابع المباشر) باعتراف بعض الوضعيين المناطقة انفسهم مثل «كارناب» وغيره، فإن ز.ن. محمود ما زال يصر على اعتباره مبدأ أساسياً للحكم على القضايا الاخبارية. وهذا مظهر من مظاهر التأخر والتخلف الفكري والتبعية العمياء. هذا بالنسبة لمعيار المعنى الواقعي (امكانية التحقيق) أما بالنسبة لمعيار المعنى الصوري في مجال الأحكام الرياضية والمنطقية فإن ز.ن. محمود يعتبر ان اليقين في الرياضة مصدره تحصيل

«فمثلا الزجاج ــ حين يكون وعاء للشرب ــ يمثل قيمة مادية أي قيمة اقتصادية. أما إذا كانت الزجاجة موضوعا فنيا فيكون لها أيضا قيمة جمالية...»[16]. وهناك أيضا الى جانب القيم المادية والاقتصادية والجمالية قيم اخلاقية أو روحية وقانونية وسياسية.. فالقيمة لا تظهر بين الأشياء ولكن «يمكن للعقل تقديرها بوضوح وهي التي تظهر في الجهد المبذول فيها وفي قوانين التذوق العام ذات الوجود الموضوعي في مجتمع معين»[17].

فليست القيمة بصفة عامة ــ والخلقية والجمالية بصفة خاصة ــ كما يعتقد ز.ن. محمود ــ حسب النظرية الانفعالية ــ مجرد اسقاط حاجات الانسان ورغباته لأنه لو صح ذلك لتعذر علينا الفصل بين حكمين اخلاقيين مختلفين على فعل واحد لأن كل حكم سيكون تعبيرا عن ذاتية صاحبه وعندئذ يمتنع التناقض بين الحكمين.

فليست أحكام «القيمة» اذن ذاتية صرفة كما يدعي ز.ن. محمود بل إن للمجتمع الذي يخلق نسقا من المفاهيم الأخلاقية وغيرها لكي يوجه وينظم سلوك الناس، دورا كبيرا في أحكامنا «القيمة» المختلفة.

والخلاصة هي أن النظرية «الانفعالية» التي أخذها ز.ن. محمود عن «آير» ليس لها أي أساس علمي بل هي نظرية ارادية وذاتية تنكر المعايير الموضوعية للأخلاق وتسقط بوعيها الزائف في المثالية المغرقة في الذاتية. يؤدى بنا هذا القول الى تسجيل اخفاق فيلسوفنا في ادراك ان الخير والجمال ليسا خاصيتين طبيعيتين بل هما خاصيتان اجتماعيتان للأفعال وان هاتين الخاصيتين تحددهما الأهمية الاجتماعية للأفعال.

وهكذا ننتهي الى أن نظرة ز.ن. محمود الى الوجود والى المعرفة والى القيم لم تكن سوى نظرة مستلبة تتجاهل وضعية المجتمع العربي المتخلف الذي ما كان ليعنيه البحث عن وقائع ذرية أولية خيالية أو البحث عن قضايا أولية في وقت هو في أمس الحاجة الى تغيير هياكله الاقتصادية والاجتماعية التي عمل الاستعمار وحلفاؤه على الحفاظ عليها. وربما حق لنا أن نتساءل ماذا قدمت الوضعية المنطقية للاسهام في تغيير مظاهر الحياة العربية المتخلفة ؟ وقبل الاجابة على هذا السؤال نشير الى أننا سنكتفي في هذا المستوى بإبراز سلبيات الوضعية المنطقية، ولكن هذا لا يعني بتاتاً غياب مظاهر إيجابية في الفكر الوضعي المنطقي سوف نتحدث عنها لاحقاً. وجواباً على سؤالنا السابق نقول أن الوضعية المنطقية بقيت عند حد الدعوة الى تضييق التفكير الفلسفي وحصره في تحليل لغة العلم مع اهمال للبعد التاريخي للفكر البشري : فهي ــ أي الوضعية المنطقية ــ تهمل وظيفة اللغة الاجتماعية والتاريخية وتعتبر اللغة لا كظاهرة اجتماعية بل كنسق من الرموز والالفاظ والعلامات. وإذا كانت هذه النظرة الى اللغة صحيحة جزئيا فانها باهمالها للبعد الاجتماعي تسقط في التجريد وتبتعد عن النظرة العلمية.

إن الوضعية المنطقية العربية بحصرها لموضوع الفلسفة في التحليل المنطقي للّغة المعزولة عن السياق الاجتماعي الحي تكون بذلك قد فصلت الفلسفة عن الحياة الاجتماعية، وهذا مالا

الحاصل[12] : فالنتيجة في المعادلة التالية : 2 + 2 = 4، لا تقول شيئا جديدا، اذن فهي يقينية. ولكن هذا الفهم الصوري والجامد لليقين يغفل المعنى الحقيقي التركيبي للعملية الرياضية : صحيح أن 2 + 2 = 4، ولكن «عملية الجمع هذه تتضمن جهدا عقليا، كما تتضمن تاريخا انسانيا من العمل والممارسة والتجريب، والمعادلة الرياضية هي ثمرة هذا التاريخ الانساني... والحكم على قيمة العمليات الرياضية وطبيعتها ينبغي ألا يغفل ابدا هذا التاريخ العملي الطويل...»[13]

وإذا كانت الوضعية المنطقية باعتبارها لقضايا الرياضة تحصيل حاصل، تغفل فعلا هذا الجانب التاريخي للرياضة الذي تتجلى فيه «فاعلية العقل الانساني وقدراته الابداعية» فانها بذلك تكون قد فقدت الوعي بأصل الفاعلية الانسانية، وهذا اغتراب آخر.

هذا بالاضافة الى أن قول الوضعيين المناطقة بأن القضايا التحليلية لا تتضمن معلومات عن العالم الخارجي، وإنها لا تتوقف على الخبرة، هو قول ينتهي بهم الى التسليم بوجود قضايا أولية وهو قول ــ أيضا ــ يتناقض مع الممارسة العملية : «فعلى الرغم من أن العلاقة بين حقائق المنطق والرياضيات، وبين العالم الخارجي، علاقة غير مباشرة الا أن الانسان يكتشفها من خلال نشاطه في الممارسة العملية وترسخ في وعيه، وفي هذا المعنى يقول «لينين» : «المنطق هو علم... قوانين تطور المحتوى الحياني الشامل للعالم ومعرفته أي جماع أو حصيلة تاريخ معرفة العالم».

وإذا كانت قضايا الرياضة والمنطق الصوري كلها تحصيلات حاصل ــ في نظر الوضعيين المناطقة ــ فان هناك قضايا أخرى في مجال الأحكام الأخلاقية والجمالية تعد في قاموس المنطق الوضعي قضايا تعبر عن أحكام ذاتية لا صدق فيها ولا كذب، والسؤال هو : اذا كان ز.ن. محمود مجرد تابع لغيره من فلاسفة التحليل في حديثه عن القضايا الاخبارية والتكرارية فما الذي قدمه بعد ذلك في تحليله لأحكام «القيمة» ؟.

ثالثا : يرفض ز.ن. محمود الحكم القيمي ــ كما رفض الأحكام الميتافيزيقية ــ لأنه مما لا يمكن تحقيقه تحقيقا تجريبيا : فهو حكم ذاتي خالص لا صدق فيه ولا كذب. وهذا الفهم الخاطىء أو الوعي المغلوط لأحكام «القيمة» الذي تأخذ به المدرسة الوضعية المنطقية سببه هو تلك النظرة التحليلية الخالصة «التي تفصل الاحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحي»[14]، مع إهمال كلي للنظرة التركيبية :

فهناك فرق كبير بين قولنا بأن الحكم في الجملة التاليّة : «الكرم خير»[15] هو حكم ذاتي على غرار ز.ن. محمود، وبين القول بأن هذا الحكم ذاتي ولكنه ناتج عن ظروف وملابسات نفسية واجتماعية موضوعية يمكن ادراكها ومعرفتها معرفة موضوعية.

ان ز.ن. محمود يبحث عن مقابل للحكم القيمي في العالم الخارجي فلا يجده، لذلك يصدر حكمه التعسفي بنفي احكام القيمة من مملكة الاحكام الموضوعية. ولكن هذه النظرة قاصرة وتغفل حقيقة هامة وهي أن الأشياء تمثل أنواعا من «القيم» مادية، اقتصادية وجمالية...

يمكن قبوله لأنه لا يمكن فصل هذا الفكر أو ذاك عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي هيأته لأن يكون... ولكن المنهج التحليلي الخالص الذي لا يصلح لتناول ظاهرة اللغة في حقيقتها التركيبية، هو الذي قاد ز.ن. محمود الى هذه النتيجة المثالية : ذلك أن هذا المنهج يفكك المركب الى عناصره البسيطة ويرد كل موضوع أو كل فكرة أو قضية الى الاجزاء الأولية دون ربطها بالسياق الاجتماعي، على عكس النظرة التاريخية التركيبية...

وبنفس هذا المنهج التحليلي حاول ز. ن. محمود تحليل العالم الى جزئيات بسيطة وتحليل المعرفة البشرية الى قضايا أولية، مما أدى به في النهاية إلى التشكيك في أهمية وجدوى الحاجة الى وجود نظرية شاملة وتصورات كلية ونسق من الافكار السياسية والاجتماعية والفلسفية.

وإذا كان هذا المنهج الذي استوحاه ز. ن. محمود من المدرسة التحليلية الانجليزية، قد انتهى به إلى شل وظيفة الفلسفة وتضييق مجالها، فإن هذا المنهج يبين لنا أيضا أي انفصال عن الحياة تفرضه الوضعية المنطقية على التفكير الفلسفي، بحيث تصبح الفلسفة معزولة عن التجربة الانسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطوره، كما تصبح مهمة الفيلسوف محصورة في التحليل المنطقي للغة، وكل تجاوز للبحث في جوهر الواقع الموضوعي وانعكاسه في الوعي الانساني يعتبر دخولا في منطقة الميتافيزيقا. وإذا كانت الوضعية المنطقية ترفض الفلسفة بمفهومها الاصيل باسم العلم فماذا تعني بالعلم والمعرفة العلمية ؟.

يقصد ز. ن. محمود بالعلم كل تفكير منطقي يعتمد على العقل في استدلالاته من الشواهد الى النتائج، والعلم عنده «وضعي» يكتفي بما هو واقع محسوس، ولا يمثل سوى نمط اصطلاحي تواضعنا عليه لتنظيم انطباعاتنا الحسية. ولقد أدى هذا الفهم «الوضعي» بصاحبنا إلى تفسير العلم [18] على أساس من الاحساسات أو على أساس من المعطيات الحسية مما انتهى به في الاخير إلى رفض الدلالة الموضوعية للمعرفة العلمية باعتبارها صورة نظرية متطورة، تعكس الواقع الموضوعي... وحسب المنطق الوضعي ينبغي على العالم الا يتعدى مرحلة تسجيل المعطيات الحسية وعلاقتها بجزئيات هذا الواقع والتعبير عن ذلك بلغة منطقية : فمهمة العالم إذن هي الوقوف عند حد «ما هو كائن» واقامة الروابط والعلاقات بين جزئيات العالم الخارجي، وعدم تجاوز هذه (العلمية) الخالصة المنعزلة ـــ حسب المنطق الوضعي ـــ عن المجتمع والايديولوجيا: وكأن العلم كائن مستقل عن حياة الناس بعيد عن الصراع الاجتماعي يصعب التحكم فيه، بل وكأن العلم صار شيئا آخر غريبا عن الانسان؛ وهنا يتجلى لنا اغتراب العلم [19] ـــ بمفهومه الوضعي ـــ من حيث افتقاد الوعي بفضل الانسان في إنشاء هذا العلم أو ذاك والسيطرة عليه وتوجيهه، وهذا ما يسميه «إريك فروم» بانفصال الانسان أو بعده عن القوى التي خلقها بنفسه، واحساسه بأنه ليس سيد الموقف.

ولعل النظرة التحليلية هي التي قادت ز. ن. محمود إلى ذلك الموقف الاغترابي من العلم، وتلك النظرة أيضا هي التي جعلته يفصل العلم عن المجتمع، ويدعي «الحياد الايديولوجي»، وكأنه ليس للعلم طبيعة اجتماعية، ولكن تلك المزاعم سرعان ما تتبدد حين نعرف أن هذا الموقف الوضعي المنطقي يمثل هو نفسه اتجاها محدودا لايديولوجية طبقية ترفض مبدأ التخطيط

الاجتماعي لانه يقوم ــ حسبها ــ على التنبؤ بمسار وتطور المجتمع وهذا ليس من اختصاص العالم الوضعي الذي يحصر نفسه فيما هو كائن، كما ترفض مفهوم الايديولوجيا لنفس السبب أي بدعوى أنها لا تقف عند حد الوصف بل تتعداه إلى البحث فيما ينبغي أن يكون، «والينبغية» [20] ليست موضوع علم حسب المنطق الوضعي.

والسؤال هو : اليس هذا موقف ايديولوجي مصلحي يحافظ على ما هو كائن بالفعل دون تجاوزه إلى ما من حقه أن يكون ؟. إن ادعاء الوضعية المنطقية العربية خاصة والوضعية المنطقية عامة باستحالة قيام «نظرية» أو تكوين ايديولوجيا تسترشد بها الثورة، يظل «السند الايديولوجي لكل من يعارض مبدأ التخطيط الاجتماعي [21]».

وإذا كانت الوضعية المنطقية العربية ــ المصرية على الخصوص ــ تغفل أنها تتحرك في مناخ اجتماعي طبقي، وأن مواقفها تحمل طابعا إيديولوجيا مصلحيا سواء أأدركت هذا أم لم تدركه، فإنها تقدم بوعيها الزائف سلاحا فكريا معارضا لكل رأي تقدمي يهدف إلى اقامة مجتمع عادل : فمثلا يمكن اعتبار الفكر الوضعي المنطقي المصري في مرحلة محاولة قادة ثورة 23 يوليو لتطبيق الخطة الخمسية الاولى الفاشلة سنة 1961 ــ 1965، مساندا لاولئك الذين رفضوا البحث عن نظرية يسترشدون بها في تطبيق خطتهم، ولما كانت تلك الخطة «لم ترتبط بالاساس بنظرية المجتمع واهدافه المرحلية» [22]. فإنها قد عجزت عن «تحقيق الهدف المحدد لها وهو الزيادة في الدخل القومي»[23].

وهكذا ننتهي إلى أنه إذا كانت الوضعية المنطقية المصرية ــ خاصة تعتبر سندا ايديولوجيا لرافضي مبدأ التخطيط الاجتماعي، وكان هذا الاخير أساسيا وضروريا لتطبيق أية خطة فإننا نستخلص أن الوضعية المنطقية (كفكر) تظل بعيدة عن الاسهام في أية محاولة لتغيير وضعية المجتمع المصري المتخلف خصوصا، والمجتمعات العربية المتخلفة عموما.

وإذا كان العلم ــ بمفهومه الواسع ــ مهيأ لأن يلعب في تلك البلاد، «ضمن عوامل أخرى دورا بارزا في تجاوز تخلفها الاجتماعي والاقتصادي» وكانت «الثورة التكنيكية العلمية والتخطيط العلمي قد أصبحا ضمن اطار اجتماعي اقتصادي متقدم، أداتين حاسمتين لتجاوز التخلف الحضاري عموما...»[24]، فإن «العلم» الوضعي الذي يقدمه لنا ز. ن. محمود لن يزيد الا في تجميد الأوضاع المتخلفة، وتركها على حالها كما هي، لان النظرة الوضعية التجزيئية والسكونية لا تستطيع استيعاب الظواهر والقوانين الاجتماعية الموضوعية المتطورة التي تمر بها البلاد العربية، وبالاحرى أن تساهم في طرح اشكالية التخلف طرحا سليما يتوافق مع الحاجيات الراهنة (التخلص من التبعية الاقتصادية للغرب ومحاولة إقامة نظام اجتماعي تتوفر فيه شروط الحرية والعدالة الاجتماعية..) لهذه البلاد، من أجل البحث عن حل ملائم لهذه الاشكالية. وليس هذا القصور الذي تبديه الوضعية المنطقية العربية تجاه مشكلاتنا الحضارية ناتج عن اسباب عرضية، بقدر ماهو نابع عن عجز المنطق الوضعي نفسه، هذا المنطق الذي يعتبر الوجود العادي والاجتماعي «خبرة» وليس واقعا موضوعيا، وينكر القوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية، على العكس تماما من المنطق الجدلي[25].

وهكذا ننتهي إلى أن المنطق الوضعي لم يستطع عكس التطور الاهم لقوانين المجتمع والمعرفة في الوطن العربي، بل ظل منطقا غريبا يعيش في عالم الوقائع الذرية والقضايا الاولية الخيالية.

لقد كان ز. ن. محمود يأمل أن يحقق بمنطقه الوضعي ثورة علمية عربية شبيهة بثورة «بيكون» ولكنه فوجيء من بعد أن مقولاته الوضعية لم تلق الاستجابة التي كان ينتظرها، بل عدت عقبة في طريق تطور العلم والفلسفة معا، وأصبح ينظر اليها على أنها مقولات دخلية تتعلق بثقافة غربية معينة [26].

وقد يعترض فيلسوفنا على الذين يتهمونه بالاستلاب الفكري بأن كل فيلسوف يمكن أن نعثر لعناصر فكره على أصول في تاريخ الافكار الانسانية، وأن المهم هو تركيب صورة جديدة من تلك الافكار.

وللاجابة على هذا الاعتراض نقول : إن أصالة مذهب فلسفي ما تتجلى، حقا، في مدى عكسه لواقعنا وللمتطلبات الراهنة لمجتمعنا المتخلف، وفي مدى عكسه أيضا للجانب المتقدم من تراثنا بل في مدى قدرة هذا المذهب أو ذاك على نقد الواقع العربي وتطويره، واعتمادا على هذا المقياس نستبعد الوضعية المنطقية التي ظلت بحدودها المنهجية تدور بجهازها التحليلي المنطقي في دائرة البحث اللغوي، وكأن مشاكلنا الحضارية تتعلق أساسا باللغة وحدها.

ولعل الخطأ الاكبر «في المدرسة الوضعية المنطقية هو وضعيتها المنطقية، أي اعتبار أن العلاقة بيننا وبين الواقع الخارجي انما تتحقق دلالة الصدق لها بكمال الصياغة المنطقية الصورية»[27]. وبالرغم من أن الوضعية المنطقية تنتهي بنا إلى هذا الموقف المثالي فإن ز. ن. محمود يصر بوعيه الزائف على انها هي الفلسفة التي تصلح لنا في مرحلتنا الحاضرة، يقول : «إن الفلسفة ربما أفادت شرقنا العربي في مرحلته الانتقالية الراهنة، اذ هي ركزت جهودها في تحليل المنهج العلمي تحليلا يوضح للناس كيف يقفون من أمورهم ومن دنياهم وقفة علمية»[28].

وواضح أن ز. ن. محمود يشير إلى وضعيته المنطقية والوقفة العلمية التي يقصدها طبعا هي «الوقفة الوضعية» التي لا يتعدى نطاقها مجال اللغة، وإذا كانت هذه الوقفة «العلمية» ايجابية من جهة، إذا ما قورنت بالمواقف المثالية من قضايانا فإنها من جهة ثانية وقفة سلبية لاعتبارها أن مشاكلنا تتعلق باللغة أولا وقبل كل شيء، ولحصرها لوظيفة الفلسفة في التحليل المنطقي للغة. إننا نتساءل : هل هذه هي حقا الفلسفة التي نحن في حاجة اليها ؟ الجواب بالنفي لانها فلسفة «مستلبة» تتجاهل دور الفلسفة الرئيسي في المرحلة التي تجتازها المجتمعات العربية، وهو المساهمة في تغيير الواقع العربي المتخلف، وتعود بنا إلى افكار المدرسة التجريبية الساذجة، وتغفل جانب «الاصالة» من تراثنا وهو جانب مهم أدى اهماله بفيلسوفنا إلى معاناة «الغربة» والاحساس بأنه دخيل على الحضارة العربية الاسلامية وأنه انسان لا تاريخ له ولا تراث، ولقد دفعه إدراكه لقصور موقفه، تحت وطأة الانتقادات التي تعرضت لها مؤلفاته، إلى نوع من التراجع : فبعد أن كان اهتمامه منصبا أساسا على «ما هو غربي» أصبح في

المرحلة الاخيرة من تطوره الفكري يتجه نحو جانب «التأصيل» [29]، بحثا عن كيفية التوفيق بين جانبي المعادلة الصعبة : «التعصير» و «التأصيل» ولكن كيف تحول ز. ن. محمود من مفكر كان يهتم أساسا بالتراث الغربي الى مفكر أصبح يسعى جاهدا للتوفيق بين ذلك التراث وتراثنا العربي ؟.

يمكن فهم هذا التحول في ضوء شعور فيلسوفنا بالاستلاب ومحاولته لتجاوزه. ويمكن أن نلاحظ تعبيرا عن هذا الشعور الاغترابي في حديث له عن دور الفلسفة في تغيير الحياة العربية[30] حيث يرى أن النظرة العربية إلى التاريخ أصبحت لا تتم الا بمنظار «الغرب» وبالاعتماد على معايير «الغرب» : يقول : «ذلك هو الاطار الذي ركبت عليه عقولنا، فأحدث فينا هذا الاطار ميلا شديدا ــ وما زلت اتحدث عن جيلنا الهابط[31] ــ إلى صب الفكر كله على مقولات الفكر الغربي، سواء انطبقت علينا انطباقا مقبولا أو لم تنبطق، بل إننا قلما نشعر اننا إذ نفكر فإنما نفكر بعقول سوانا[32].

ويمكن أن نستكشف هذا الشعور بالاغتراب ايضا في تقديمه لكتابه : «تجديد الفكر العربي» [33] : حيث يصرح بأنه من أولئك الذين «فتحت عيونهم على فكر أوروبي ــ قديم أو جديد ــ حتى سبقت الى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر سواه، لان عيونهم لم تفتح على غيره لتراه» [34].

لقد أدرك ز. ن. محمود إذن أن فكره كان «مستلبا» :يدور في فلك «الغرب»، وادراكه هذا جاء بعد أن «أخذته في اعوامه الاخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجيء وهو في انضج سنيه بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي : كم أخذنا من الغرب وكم ينبغي أن نزيد... وانما 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 منها؟»[35].

وواضح أن ز. ن. محمود يقابل هنا بين الوافد و «الذات» ونحن نتساءل : الى أي حد يمكن قبول هذا الطرح ؟ وانطلاقا من الموقف الذي لا يرى أن هناك ثنائية حضارية (اما الاخذ بالتراث الذي تكمن فيه اصالتنا، واما أن نساير تطور الحضارة الغربية) يبدو أنه من الخطأ الاعتقاد بأن هناك تقابلا بين «الوافد» (الحضارة الغربية) و «الذات» العربية؛ ذلك أن هذا التقابل الذي يتصور أن علم الغرب هو غير علمنا وأن صناعته هي غير صناعتنا، يؤدي في الاخير الى اتخاذ موقف غربة تجاه الحضارة الغربية، وهذا ما وقع فيه ز. ن. محمود. ولقد عمق هذا الوضع شعور صاحبنا بالاستلاب، وما أصبح يؤرقه هو كيف يمكن تجاوز هذا الوضع الاستيلابي ؟ ولقد وجد الحل في التوفيق بين «الاصالة» و«المعاصرة». وهنا نتساءل الا يقع ز. ن. محمود في استلاب آخر ؟

2 ــ ليست كتابات ز. ن. محمود الاخيرة حول مشكلة «الاصالة» و «المعاصرة» سوى صيحات فكرية تعبر بلغة ايديولوجية عن أزمة الاستلاب التي يعانيها. ولكن هل حلت هذه

الامة بالمشروع التوفيقي الذي تقدم به ز. ن. محمود ؟ للاجابة على هذا السؤال أرى من اللازم أن نتعرف أولا على هذا المشروع وعلى حدوده وأبعاده :

لقد حاول ز. ن. محمود تطبيق اتجاهه الفلسفي على قضايانا ومشكلاتنا الفكرية والحضارية الغربية معتمدا في ذلك على منهج مثالي توفيقي يسعى الى الجمع بين «المنقول» «والاصيل» في نظرة واحدة : ويمكن ملاحظة هذا الجمع أو هذا التوفيق في كل ما كتبه ز. ن. محمود في الوقت الحاضر.. ولكي نتعرف بوضوح أكثر على هذه النظرة التوفيقية عند فيلسوفنا، سأقف عند بعض آرائه ومواقفه من مشكلة التراث ومن بعض مشاكلنا الراهنة :

أ ــ أما بالنسبة لمشكلة التراث ــ التي تناولها ز. ن. محمود في كثير من مقالاته وكتبه ــ فيمكن ايجاز موقفه منها فيما يلي :

يعتبر فيلسوفنا كلمة «التراث» من المعاني الكلية (لذا يصدق عليها ما يصدق على الالفاظ الكلية العامة) «المجردة الخالية من التفصيلات والعناصر»[36]، والفكرة المجردة ــ حسبه ــ «يمكن أن تشتمل على كل شيء، ويمكن الا تشتمل على شيء»[37] لذا فإذا أردنا أن نتأكد من صدق الصورة المجردة التي تقدمها لنا لفظة «التراث» فينبغي أن «نرد» هذه الصورة الى «الافراد الذين يندرجون تحتها...»[38]. وانطلاقا من هذا التناول الوضعي المنطقي الذي يفكك «التراث» الى عناصر أو قضايا بسيطة دون أن يربطها بالسياق الاجتماعي والتاريخي، يرى ز. ن. محمود أن «التراث» منطو على اضداد ومتناقضات فعلى الداعين في غير حذر إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أي هذ الاضداد والمتناقضات يريدون»[39]. ونحن بدورنا نسأل ز. ن. محمود أية جوانب يريد هو نفسه «بعثها» من التراث؟.

يقترح علينا ز. ن. محمود معيارا للرفض والقبول هو : مدى ما يسببه لنا هذا الاخذ من نفع أو ضرر في حياتنا المادية والعقلية، واعتمادا على هذا المعيار فإن ما نأخذه من «تراث» الاقدمين هو ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا : «فإذا كان عند اسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما مالا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة الى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا»[40]

واستنادا إلى هذا المعيار سنضمن ــ حسب ز. ن. محمود ــ للفكر العربي أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا. وفي ضوء هذا النظرة العملية يبدو أن فيلسوفنا يرفض «مضمون» التراث كله : فإذا كان المحور في تراث الاسلاف هو العلاقة بين الانسان والله فإن ما «نلتمسه اليوم في لهفة مورقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان»[41] و«بين الانسان والطبيعة»[42].

وأتساءل هل حقا كان المحور في تراثنا هو العلاقة بين الانسان والله ؟ صحيح أن الافق كان دينيا لاهوتيا، وكان الاهتمام مركزا على تلك العلاقة ولكن البعد الانساني أو النزعة الانسانية في التراث لم تكن غائبة تماما.

ودون الوقوف طويلا عند هذه النقطة أشير إلى أنه انطلاقا من النظرة السابقة إلى التراث يرفض صاحبنا كل المذاهب والفرق الاسلامية، باستثناء المعتزلة والاشاعرة : وما نأخذه ـــ حسبه ـــ من المعتزلة هو : «طريقتهم العقلية، ومن الاشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولا إلى الايمان، ونجعل العلم موكولا إلى العقل دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر»[43]. وواضح أن ما يريد ز. ن. محمود أخذه من التراث هو الشكل (كعقلانية المعتزلة) وليس المضمون (أي الموضوعات أو المشكلات) «ان ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه»[44]. ولكن إذا كان الامر كذلك فماذا سيكون مصير الثقافة التقليدية ؟ يجيب ز. ن. محمود «انها مادة للتسلية في ساعات الفراغ»[45].

ويقف صاحبنا عند تحليله لمعنى «الثقافة» في تراثنا على حقيقة يعتبرها أساسية وهي أن اللغة العربية لم تكن اداة لنقل الفكر بل انها كانت تعني الثقافة نفسها[46]. لذا يرى أن الثورة الثقافية يجب أن تبدأ من اللغة التي يجب أن تتحول من أداة للتلاعب بالالفاظ والدوران حول اللغة إلى وسيلة للتواصل.

ولعل اهتمامات ز. ن. محمود اللغوية على غرار الوضعيين المناطقة هي التي دفعته الى استخلاص هذه النتيجة المثالية وهي : أن التطور من القديم إلى الجديد لن يتم الا بتحولنا من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنولوجيا...وهذا التحول الذي يتحدث عنه صاحبنا لا يرتبط بقضية هذا المذهب الاجتماعي أو ذاك، يقول : «التحول في عصرنا هو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة وسواء بعد ذلك أكانت الخطوة المؤدية إلى هذه النتيجة نظاما فرديا أو نظاما اشتراكيا، فهاهي ذي الولايات المتحدة في طرف الفردية، والروسيا في الطرف المقابل طرف الاشتراكية، لكن كلتيهما سواء في العلمنة والتصنيع، وإذن فتلك هي العلامة التي لا علامة سواها لاي بلد يقال أنه قد تحول».[47]

وواضح أن هذا الموقف يفصل العلم عن الايديولوجيا وينطوي على خلفية تدّعي أن حلول مشاكلنا تكون عبر التكنولوجيا وليس عبر الايديولوجيا الثورية والتطبيق الاشتراكي الذي لا يهمل ضرورة التكنولوجيا (بل يأخذ بالتطبيق الاشتراكي في موازاة الاخذ بالتكنولوجيا وينتهي إلى تمييع الحدود الفاصلة بين الانظمة الاجتماعية المتعارضة. وحينما يدعو ز. ن. محمود الى التكنولوجيا فإنه يقصد الاتجاه نحو الغرب : أوربا الغربية وامريكا أي البلدان الرأسمالية لانها هي الاكثر تقدما في هذا المجال : فالاتجاه نحو هذه الاقطار (الغرب) هو الطريق إلى الحضارة المعاصرة... وإذا كانت هذه الحضارة قد فقدت جانبا مهما من الانسان وهو روحه فإننا، نحن العرب سنعمل على التوفيق بين «العلم والانسان» بين «المادة والروح» بين «العقل والايمان» : وليست هذه الثنائية دخيلة على الثقافة العربية بل إنها تعبر عن الخصوصية العربية : فإذا كانت النظرة الحدسية المباشرة إلى الوجود طابعا مميزا لتفكير الانسان في الشرق الاقصى[48]، وكانت النظرة العقلية المنطقية للوجود هي سمة تفكير الانسان الاوروبي الغربي فإن هاتين النظرتين قد التقتا في الشرق الاوسط[49] طوال عصوره التاريخية، بحيث نجد أهل الشرق

الأوسط يجمعون في نظرتهم الى الوجود بين النظرتين : الروحية والعقلية[50]. وهذا ما يعطي لهذا الشرق طابعا أصيلا وخاصا. وبصرف النظر عن هذه الاسطورة التي رددتها الايديولوجيا العربية الحديثة أشير إلى أن هذا التقسيم الجغرافي يجانبه الصواب ويبتعد عن النهج العلمي خصوصا إذا عرفنا أن كل منطقة من تلك المناطق تتواجد فيها فلسفات مختلفة، كما أنه يهمل تنوع القوى الاجتماعية واتجاهاتها الفكرية التي يزخر بها مجتمع ما. وهكذا نلاحظ أن دعوة ز. ن. محمود إلى فلسفة عربية ثنائية يزعم أنها أصيلة هي دعوة تتجاهل ما هو مشترك بين جميع البشر كما تتجاهل محور العلاقة بين الدرجة الحضارية التي يبلغها أحد المجتمعات وميلاد الفلسفة فيه، وتتجاهل ثالثا أن الطابع القومي للفلسفة هو جماع عناصر «الواقع» الذي ولدت فيه أو طبقت عليه، وأن «الطابع المطلق للفلسفة هو جوهرها كتعميم لنتائج العلوم في زمان معين لا في مكان معين»[51].

وإذا ما تأملنا هذه الفلسفة القائمة على النظرة الثنائية التي طبعت كتابي : «تجديد الفكر العربي» و «المعقول واللامعقول» تبين لنا انها ثنائية غير مستوية : فهي تجمع بين الشطرين، المادة والروح ولكنها تعطي الأولوية للشطر الروحاني على الشطر المادي.

وإذا كانت هذه الثنائية قد انتهت بفيلسوفنا الى موقف توفيقي يميل إلى المثالية، فإن هذه التوفيقية التي تحيي ــ لضرورة ايديولوجية ــ ثنائية الفلسفة الاسلامية التقليدية في صورة جديدة أي ثنائية «المادة والروح» و «الحكمة والشريعة» أو «الارض والسماء» على حد تعبير ز. ن. محمود؛ أقول ان هذه التوفيقية تظل موقفا نفعيا، انتقائيا وجزئيا من الثقافة العربية، يقف عند حدود الشكل دون المضمون.

وربما كان اقتصار ز. ن. محمود في معالجته للتراث على الوصف الخالص والنظر اليه في ذاته لا في ملابساته التاريخية والاجتماعية هو الذي قاد فيلسوفنا إلى ألا يرى في التراث سوى الشكل المفرغ دون المضمون الانساني...

وواضح أن ز. ن. محمود ينطلق في موقفه الوصفي الانتقائي التجزيئي هذا، من نظرة تعتمد أساسا على المنطق الوضعي الذي يكتفي بالتحليل الجزئي للظواهر دون ربطها بالسياق العام. وإذا كانت تلك النظرة عاجزة عن فهم الحركة الحقيقية للفكر العربي وارتباطه بالواقع العربي من ناحية وبالواقع العالمي من ناحية أخرى، وقاصرة عن اعطائنا رؤية شاملة لثقافة الاسلاف، فإن الحل التوفيقي الذي يقدمه لنا ز ن. محمود لمشكلة التراث يظل حلا متهافتا وتلفيقيا يدعو الى فكر تجديدي انتقائي : وهو فكر تبريري ايديولوجي «نشأ في ارتباط بالفكر الليبرالي الغربي من ناحية وفي احضان الفكر المخلف السائد في الوطن العربي من ناحية اخرى، ولذلك أتت ايديولوجيته تلفيقية انتقائية تهدف الى مزج هذين الفكرين مزجا فاشلا»[52].

وإذا ما سلطنا الاضواء على هذا التركيب الثقافي غير المنسجم تبين لنا أن محاولة المزج بين ثقافتين : واحدة عربية (قديمة) واخرى غربية (حديثة) تنطلق أولا في فهمها للتراث العربي من

فلسفة غربية (كالوضعية المنطقية مثلا) ثم تمضي للبحث في هذا التراث عما ينسجم مع نظرة تلك الفلسفة. وإذا كانت هذه المحاولة تبدو مسلوبة في خطوتها الاولى، فإنها تقع في استلاب آخر حين تنظر الى قضية «الاصالة» و «المعاصرة» نظرة ازدواجية انتقائية عاجزة عن ايجاد نقطة توازن بين الفكر العربي والفكر الغربي : أو بعبارة اخرى لم تستطع تلك النظرة أن تدرك في «الاصالة» و «المعاصرة» معنى واحدا متكاملا بعيدا عن الانفصام والازدواجية. وهذا العجز الذي تبديه محاولات «التوفيق» عموما و «توفيقية» ز. ن. محمود خصوصا يمكن رده إلى المواقف المثالية التي تتخذها تلك المحاولات من القضايا المطروحة للبحث : فتناول ز. ن. محمود لمسألة «التأصيل» و «التعصير» من زاوية تحليلية صرفة جعلته يقف عند حدود التوفيق أو اللقاء المفتعل دون تجاوزها إلى مستوى «التركيب».

إن الموقف السليم من التراث هو موقف غير انتقائي ولا تجزيئي ونفعي، كما أنه ليس موقفا من المضمون دون الشكل أو موقفا من الشكل دون المضمون، وانما هو موقف يحاول استيعاب التراث كله استيعابا نقديا في اطاره التاريخي : أي الوعي الموضوعي لحقيقة التراث في ملابساته التاريخية والاجتماعية.

وبما أن محاولة ز. ن. محمود لم ترق الى هذا المستوى، فإنه ظل يعاني من الازدواجية الحادة بين الوعي بالذات والتبعية للغرب[53] كما ظل يتراوح بمعياره النفعي الانتقائي بين «التراث» والحضارة الغربية بحثا عن مزيج ثقافي عربي معاصر.. وهذا «التراوح» الذي يمكن تسميته بحالة ارتجاج باصطلاح علم النفس هو تعبير عن القلق، وتعبير عن الاحساس بالهوة الفاصلة بين عالمين مختلفين حضاريا ونفسيا، وهو في الاخير لا يعكس وضعا نفسيا قلقا فحسب بل أيضا وضعا اجتماعيا مهددا دائما...

صحيح أن «توفيقية» ز. ن. محمود كان هدفها الاساسي هو تخطي هذه الهوة، ووصل الشرق بالغرب (خصوصا الغرب الرأسمالي) ولكنها لم تتمكن من تحقيق غايتها لقيامها على أسس واهية، ولاعتمادها على منهج تجزيئي وصفي وسردي لايرقى الى مستوى التفسير والتعليل، أثبت عجزه في معالجته لقضايانا الفكرية المعاصرة، وقصوره في طرح تفسير علمي لحقيقة الاوضاع الاجتماعية والثقافية التي يعيشها المجتمع العربي الذي لم يعد في حاجة الى الحلول «التوفيقية» ذلك لان أغلب تلك الحلول تدور في اطار ليبرالي لا يعكس آمال الشعوب العربية المختلفة. هذا بالاضافة إلى أنها حلول تقوم بعملية انتقاء واستبعاد : تختار من الليبرالية ما يعجبها وتطرح الباقي بعيدا، وهذا لا يغير شيئا من حقائق التاريخ والمجتمع.

وهكذا نسجل فشل «التوفيقية» التي قدمها ز.ن. محمود والتي كان يهدف من ورائها الى إقامة مصالحة بين الغرب والشرق وذلك على أساس من الانتقاء والتوفيق بين العناصر المشتركة ــ مجازا ــ في كلا التراثين والحضارتين الغربية والعربية.

وإذا كان هذا المشروع الوضعي قد عجز عن تجاوز تناقضات «الاصالة» و «المعاصرة»، وفهم أنفسنا وتاريخنا، فان الحاجة تظل قائمة لايجاد نظرية شمولية تركيبية تعيننا على ادراك

حقيقة التراث العربي إدراكاً أساسه النظرة العلمية الفاحصة وليس النظرة «المتجولة» الوصفية التي اعتمد عليها ز.ن. محمود. يقول فيلسوفنا في مقدمته لكتابه «المعقول واللا معقول» : «إنني في هذا الكتاب شبيه بمسافر في أرض غريبة حط رحاله في هذا البلد حينا وفي ذلك البلد حينا آخر كلما وجد في طريقه ما يستلفت النظر ويستحق الرؤية والسمع، ومثلي في رحلتي هذه مثل السائح..»[54] : بنظرة المسافر اذن كان فيلسوفنا يتناول التراث ويختار منه ما يؤيد وجهته نحو الغرب المعاصر، والسؤال هو هل هذه هي النظرة التي نحن في حاجة اليها ؟ الجواب بالنفي لأنها لا تنتهي بنا إلا الى «حشر معلومات عديدة وأحداث كثيرة متنوعة دون أن تطرح تفسيرا منطقيا مبررا لحدوثها وترابطها أو تعليلا علمياً لنشأتها وتطورها»[55]. وهي نظرة لا تعبأ بما يزخر به التراث العربي من تناقضات بل لا تستطيع بمنهجها المثالي الذي يقف عند حد السرد والعرض، ان تدرك سر تلك التناقضات : فحين يقف فيلسوفنا مع الاسلاف «في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللاعقلية كليهما»[56]، وقفة زائر «جلس صامتا لينصت الى ما يدور حوله من نقاش، ثم يدلي فيه بعد ذلك ــ لنفسه ولمعاصريه ــ برأي يقبل به هذا أو يرفض ذاك»[56] حين يفعل ذلك ويفصل هذا «المعقول» وذاك «اللا معقول» عن سياقه الاجتماعي والتاريخي فانه يقع في حبائل المثالية المتهافتة التي تدعي ان للفكر وجودا وتاريخا مستقلين.

وليس ثمة شك في ان وراء هذا الموقف تكمن الفلسفة الوضعية المنطقية التي تتناول الظواهر على نحو شكلي خالص لا يتوافق مع النظرة العلمية الموضوعية.

يقول هذا المنطق مثلا : «الشيء اما ابيض واما أسود»[57] : فلا يمكن الجمع بين النقيضين : «فاما... واما» : فإما «معقول» واما «لا معقول»، اما جديد واما قديم. وعلى هذا الاساس يقوم طرح ز.ن. محمود لقضية «المعاصرة» : فاما ان ندخل في عصرنا ونقبله بعلمنته وتقنيته ونقتدي بالنموذج الكامل للتقدم وهو بعض أقطار أوربا وأمريكا، واما ان ننسحب من العصر. انه بهذا المنطق يحصرنا ــ بروح من الانتقائية دائما ــ بين اختيارين، مع العلم ان هناك اختيارات أخرى : فلماذا لا نتبنى العلمنة بمفهوم واسع متطور دون أن نقيد أنفسنا بالنموذج الرأسمالي ؟. ونتساءل أيضا : ما الطريق الى الدخول في العصر ؟. هل هو فقط الأخذ بالعلم كما تبشر به الوضعية المنطقية أم ان هناك طريقا آخر ؟ قبل الاجابة على هذا السؤال اشير الى ان ز.ن. محمود حين يدعو الى العلم فانه يقصد العلم بمعناه «الفيزيقي» (المعامل ــ المصانع ــ الآلات)، في حين ان الأهم هو «المنهج العلمي» هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس العلم هو الطريق الوحيد الى الدخول في العصر : فليس العلم إلا شكلا من أشكال المعرفة الانسانية التي يجب علينا استيعابها ككل واحد، والاخذ بالمناهج العلمية والقيم الانسانية التي يمكن ان تساعدنا على المساهمة في حضارة عصرنا.

وإذا كان هذا الموقف يبدو لنا سليماً وصحيحاً ــ من ناحية ــ فإنه ليس ثمة شك ــ من ناحية أخرى ــ في أن الأمة العربية المتخلفة هي اليوم أحوج الى الاقتداء بتجارب الدول الاشتراكية التي يجب أن تكون دليلنا نحو التقدم والديموقراطية والعصرية، من اتباع النمط

الرأسمالي. ذلك أن الوضع العربي المتخلف ــ وهو كباقي أوضاع دول العالم الثالث ــ لن يجد حله الا مع الاختيار الاشتراكي، وقيادة فكر اشتراكي ثوري، وانجاز ثورة اجتماعية سياسية يكون لها جانبان : جانب سلبي : القضاء على البنيات التقليدية وكل المعوقات التي تحول دون تحقيق مجتمع سليم، وجانب ايجابي : محاولة بناء علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة قوامها احترام قيم الانسان الكادح في إطار الاشتراكية العلمية. ولكن الاختيار الاشتراكي وحده لا يكفي بل لابد من الأخذ بالتكنولوجيا أيضا، ذلك أن مشكلة المجتمعات العربية خصوصا والمجتمعات المتخلفة عموما ليست اقتصادية واجتماعية وسياسية فحسب، وإنما هي أيضاً تكنولوجية علمية.

وإذا كنا نحن نتبنى هذا الرأي ونعتبره واقعياً ومعقولا في نفس الوقت فان لـ ز.ن. محمود رأيا آخر مؤداه ان الحضارة التي تناسبنا هي الحضارة الأكثر تقدما في مجال «العلمنة والتصنيع» : وحسب هذا الرأي انه لما كانت القضية هي مجرد قضية «تخلف» أو «تقدم»، وكان المجتمع العربي متخلفا بالنسبة للمجتمع الغربي والأمريكي فان النتيجة المنطقية التي تستخلص من ذلك هي ان تجاوز التخلف يكون باتباع نموذج المجتمع الغربي والأمريكي. يقول : «ان نموذج القياس انما هو الحياة العصرية كما تعاش اليوم في بعض اجزاء أوروبا وأمريكا». وهو بهذا القول يكشف لنا عن حقيقة هامة وهي ان «النموذج» (الغرب) ما زال حاضرا في فكره، فهو مصدر إلهام في كل ما نفكر وفي كل ما نصنع. فمع ز.ن. محمود نشعر أننا «ما زلنا فريسة التمويه»[58] الذي حمله الينا مثقفونا بتقديمهم «للتراث الغربي» «والحضارة الغربية»، وعاجزين «عن اتخاذ أي موقف نقدي صحيح نحوها، فاصبحنا نأخذ بكل ما هو غربي ونرفض كل ما يناقضه في ثقافتنا وفي ثقافة المجتمعات الاشتراكية»[59].

وحسب المنطق الوضعي، فان «الاختلاف القائم بين المجتمعات في تطورها التاريخي أو الحضاري هو اختلاف في النسبة الكمية لما قطعه كل مجتمع من طريق أو مسافة من هذا الخط الزماني الواحد للحضارة»[60]. فالمقياس المأخوذ به هنا مقياس كمي يهتم بدرجة العلمنة والتصنيع التي بلغتها حضارة ما، واعتمادا على هذا المقياس يمكن أن نفهم ان ز.ن. محمود يرجع واقع «التخلف» في الوطن العربي وبلدان العالم الثالث عامة الى عوامل التخلف التكنولوجي. وإذا كان هذا الموقف ينطوي على حقيقة جزئية فانه يهمل عوامل أخرى أكثر أهمية وأقصد العوامل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، واهمال هذه العوامل من شأنه أن يبعد فيلسوفنا عن ادراك حقيقة «التخلف»، وحقيقة استلابه الفكري الذي هو في النهاية استلاب اجتماعي وتاريخي : ولكن ما علاقة التخلف بالاستلاب ؟.

ليس ثمة شك في أن «التخلف» يتخذ في وقتنا الحاضر شكل الاغتراب والتمزق : ذلك أن الاحساس بالتخلف التاريخي والقصور الذاتي المعبر عنه بالعجز عن مواجهة العصر، والعجز عن تجاوز موقف الاستهلاك والتقليد الى موقف الانتاج والابداع، ان هذا الوضع يجعل «العقل العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه، مغتربا بصورة مزدوجة»[61]، وهو لا يتلقى هذا الاغتراب

من الخارج أو من قوة تفرضه عليه، بل انه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد، «فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاؤه حيث هو، على حين ان العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة، يغزوها العقل السليم»[62]. ولكن ما هي أسباب هذه الظاهرة ؟ يعجز المنطق الوضعي الذي ينشد التعرف على الوقائع والأحداث تعرفا وضعيا صرفاً عن اكتشاف قوانين وجود هذه الظاهرة التي كانت نتيجة لظروف تاريخية واجتماعية عاشتها الأقطار العربية ونقصد هنا بالخصوص تلك الظروف التي خلقها الاستعمار الغربي ـــ بمساعدة الاقطاع الداخلي ـــ الذي سلب من تلك الأقطار أرضها وتاريخها ووجودها الحضاري، وسرق من شعوبها ـــ التي قذف بها الى عالم من الأشياء ـــ لغتها وشخصيتها، وذلك ليسهل عليه استعبادها وجعلها تابعة له وخادمة لمصالحه الاستعمارية. وهكذا «فان المواطن في الوضع الاستعماري ينزع من طبيعته وثقافته وتحتقر لغته، يستلب المواطن في الوضع الاستعماري في انسانيته وطبيعته فهو بالنسبة للمستعمر، «بدائي» لأن ثقافته محتقرة، أو «طبيعي» لأنه ليس سوى موضوع لثقافة الآخرين»[63]. ومن هنا فان الانسان العربي الذي ذاق ـــ وما زال ـــ مرارة الاستعمار لم يلبث ان وجد نفسه غريبا في أرضه ووطنه، ولقد صاحب هذا الموقف شعور بالحرمان المادي والضياع الروحي، وهو شعور لم يتحرر منه حتى بعد الظفر بالاستقلال[64] : بل ظل حاضرا في كل موقف تجاه أية قضية من قضايا فكرنا المعاصر : وهكذا يمكن تلمس هذا الشعور مثلا في الازدواجية اللغوية والثقافية والحضارية وفي التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين «الأصالة» و«المعاصرة» : ويمكن أن نستشف هذا التناقض في قول ز.ن. محمود بأن المثقف العربي يحيا «ثقافتين متعارضتين في وقت واحد : احداهما خارج النفس، والآخر مدسوسة في حناياها لا تريم، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والأسواق، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع»[65]. ان هذا الوضع الثقافي الذي خلق ضربا من الازدواجية في شخصية المثقف العربي، والذي عجز المنطق الوضعي عن تفسيره وتعليله، لا يمكن فهمه الا في اطاره التاريخي ـــ الاجتماعي والسياسي : فهذا التناقض الذي يحس به ز.ن. محمود وغيره ـــ مثلا ـــ بين مفهومي «الاصالة» و «المعاصرة» ليس إلا تعبيرا عن تناقض اجتماعي، قومي أساسا : تناقض يتجلى مثلا، في تواجد مظاهر التخلف مع ارقى المظاهر العصرية، وفي تواجد المساجد والحانات... (العمارات بجانب الأكواخ، صور البذخ في مجتمع يعاني الفقر المدقع...). وليس ثمة شك في ان هذا الواقع المتناقض تغذيه طبقات ومؤسسات، وتيارات ايديولوجية معينة موالية للاستعمار وذلك دفاعا عن مصالحها الخاصة، فهذه مسألة لا أريد الوقوف عندها طويلا، بل اريد ان اخلص من هذا الى ان التناقض الذي يستشعره المثقف العربي عموما وز. ن. محمود خصوصاً هو في النهاية ثمرة هذا التناقض في واقعه الاجتماعي. وهذا ما لم يستطع المنطق الوضعي ابرازه لأنه لا يربط هذا الفكر أو ذاك بالواقع الذي هيأه لأن يكون، ولأنه يصنف الظواهر الى وضع ونقيض لا تقوم بينهما علاقة الا التضاد، ولأنه ايضا يفتقد الى النظرة التركيبية الجدلية التي تربط الجزء بالكل ثم تربط الكل بالكل، وتحاول استلهام واستيعاب التراث وحضارة العصر بطريقة نقدية تاريخية خلاقة.

ان غياب هذه النظرة الأخيرة في معالجة طبيعة التناقض في فكر المثقف العربي المعاصر والاقتصار على نظرة لا تكشف عما وراء هذا الفكر أو ذاك من تكوينات وصراعات اجتماعية تعبر عن نفسها في دلالات فكرية مختلفة، ان هذا كله يمكن اعتباره من بين الأسباب الرئيسية التي حالت دون قيام موقف سليم تجاه قضية «الأصالة» و«المعاصرة». وهذا ينتهي بنا الى النتيجة التالية : وهي ان الفكر الوضعي المنطقي العربي ظل فكرا ازدواجيا وانتقائيا، عاجزا عن ايجاد حل ملائم لاشكالية العلاقة بين «التجديد والتراث».

ب ــ وإذا كان ممثل هذا الفكر في الوطن العربي يهدف الى إقامة «مصالحة بين الضدين» على حد تعبير ز.ن. محمود[66] مصالحة قوامها التوفيق الفاشل بين اصيل موروث وجديد معاصر فان التاريخ قد سجل لنا محاولات أخرى من هذا القبيل وذلك ابتداء من عصر النهضة العربية : بحيث انه يمكن اعتبار موقف ز.ن. محمود من مشكلة «المعاصرة» امتدادا بشكل ما للموقف التوفيقي الاصلاحي الذي ساد في فترة عصر النهضة، وأساس هذا الموقف هو عدم تعارض الاصالة (الدين) والمعاصرة (فكرة سطحية عن العلم)، وهو ينطلق من مسلمة ضمنية توحد بين التراث والدين (مثل الاتجاه السلفي) ثم يحاول اقامة لقاء مفتعل بين هذا التراث وبين بعض الاتجاهات الليبرالية العلمانية (نجد هذا مثلا عند الاصلاحيين الأوائل : جمال الدين الافغاني ومحمد عبده)، مدعيا انه لا تعارض بين الاثنين. واستنادا الى هذا الموقف حاول مثقفو عصر النهضة اصلاح الفكر واصلاح المجتمع العربي بل ان هذا الموقف كان من أشد المواقف خطورة على تطور الفكر العربي لأنه اتخذ كسلاح فكري وسياسي ضد كل محاولة نقدية للتراث. وليس ثمة شك بان هذا الموقف أيضاً ما زال حاضرا في الفكر العربي المعاصر ولكن بصورة قد تختلف نسبياً عن الصورة القديمة وخاصة فيما يتعلق بدرجة التحرر من الدين : فاذا كان الهدف الأساسي للمصلح القديم هو ابعاد كل اتهام يزعم ان هناك تعارضا بين الدين والعلم والحديث فان المصلح الجديد يتخذ من الدين موقفاً حيادياً ولكنه حياد ايجابي : ولا أدل على هذا من تصريح ز.ن: محمود بأنه يريد ان يجعل «الدين موكولا الى الايمان» ويجعل العلم موكولا الى العقل، دون ان يحاول «امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر»[67]. ويمكن ارجاع هذا الموقف ــ الفصل بين العلم والدين ــ الى «سبنسر» وهو موقف يتبناه، كما نعلم معظم الليبراليين التجديديين. ولكن الاصلاحية القديمة والجديدة معاً يجمعهما عنصر مشترك هو طرحهما لمشكلة التراث بشكل سلبي : فالتراث عندهما هو اللا غرب واللا ثقافة الاستعمارية : فبدلا من معرفة «الذات» وتفهمهما معرفة نقدية، كانت المعرفة السائدة هي المعرفة الدفاعية، والفكر الدفاعي الذي قام ضد من حاول نفي «الذات» العربية. ذلك لأن «الظروف التاريخية التي ميزت هذه المرحلة (منذ بداية عصر النهضة) من تطور المجتمع العربي، فرضت عليه اتجاهاً دفاعياً أفقده القدرة النقدية وقوّى فيه نزعة المسايرة والتجريد اللا علمي»[68] ولقد أدى هذا الوضع الى غياب تفهم حقيقي وواضح لتاريخ وحضارة المجتمع العربي بل الى قيام فكر يغلب عليه الطابع التبريري، فكر يحاول ان يربط بين الاصلاح والتجديد ليغلف نفسه بطابع «المعاصرة»، وهنا نصل الى عنصر مشترك آخر بين الاصلاحية القديمة والجديدة وهو رؤيتهما الواحدة لقضية التجديد

الذي هو عندهما انتقال من فكر قديم الى فكر جديد. نتساءل : كيف يمكن الانتقال من فكر الى فكر ؟ يجيب ز.ن. محمود «هو ان استخدم الألفاظ ــ التي هي في الحقيقة دالة على رؤوس الموضوعات ــ استخداما يساير العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون لكنهم استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفة»[69].

إن الأساس الضمني لهذا الكلام هو ان الثورة الثقافية يجب أن تبدأ من اللغة، وهذا ما نرفضه لأن اللغة ما هي الا ظاهرة اجتماعية قومية تتغير بتغير بنيات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية : ومعنى هذا ان الانتقال من فكر الى فكر في مجتمع ما لا يمكن ان يتم دون تحول اجتماعي اقتصادي، وهذا ينتهي بنا الى تأكيد النتيجة التالية وهي : ان «التجديد لن يكون فقط نتيجة ثورة على مستوى نظام الانتاج الاجتماعي نفسه، بل أيضاً هو وسيلة لها، وهنا سيتحدد معناه لا على انه اتصال بين قديم وحديث، ولكن على انه أيضا في بعض الأحوال فصم ونقد»[70].

ولكن الثورة الاجتماعية هي أولا ثورة فكرية حسب المنطق الوضعي، ومعنى هذا ان الفكر هو الذي يغير الواقع ويتحكم فيه، وهكذا نستطيع تصنيف ز.ن. محمود ضمن الاتجاه المثالي الذي يتناول التاريخ لا على أساس التعامل الجدلي بين الفكر والواقع وانما على أساس اخضاع التاريخ لسلطان الفكر. واذا كان التفكير العلمي يقوم على جدلية الفكر والواقع، وكان التفكير الوضعي يؤمن بالمنهجية المثالية التي تفرض منطقها الشكلي على الواقع والتاريخ فان النتيجة التي يمكن استخلاصها هي ان التفكير الوضعي المنطقي لا يستخرج مضمون مفاهيمه من الواقع، ويصوغ تعريفها في سبيل تفسيره تعليلا وفهما، وانما ينطلق من تصورات قبلية ثم يحاول صياغة الواقع على الشكل الذي يريد، والذي يتلاءم مع نظرته المثالية. وحتى لا يبقى كلامنا عاما نقول وبدون تجن، ان الدكتور ز.ن. محمود حينما يبحث مثلا عن عوامل الضعف في التراث العربي. ويحصرها في ثلاثة عوامل رئيسية : 1) السلطة السياسية، 2) التكرار والتقليد 3) فقد الايمان بقدرة الانسان على الابداع والتغيير[71]. حينما يفعل ذلك دون أن يقوم بالتحديدات التاريخية اللازمة فانه يجرد القضية التي يتناولها عن ابعادها التاريخية ويتحدث عنها بشكل تجريدي وهذا ما يرفضه المنطق العلمي، ذلك لأن اللا تاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك ابعاد الواقع على حد تعبير احد الفلاسفة. ويمكن ملاحظة هذه اللا تاريخية في فكر ز.ن. محمود أيضا في حديثه عن «العقلانية» كشيء مطلق وثابت : ففي بحثه عن «الحضارة وقضية التقدم والتخلف»[72] نجده يعتبر «العقلانية» هي الصفة الضرورية والكافية لتحديد أية حضارة مهما اختلف لونها، قديمة كانت أم حديثة، ومعنى هذا في التحليل الأخير ان ز.ن. محمود ينفي ان تكون «العقلانية نفسها، من حيث هي الصفة الملازمة للحضارة، لها اشكال من الوجود التاريخي تختلف باختلاف الشكل التاريخي لكل حضارة... فالسياق العام لتفكيره يستند الى أن العقلانية واحدة في مختلف الأشكال التاريخية للحضارة»[73]. ان انتفاء الطابع التاريخي الذي يحاول ادراك الأشياء والظواهر في عملية ظهورها وتطورها، في علاقتها

بالظروف التاريخية المعينة التي تحددها، كما يحاول معالجة الظواهر كنتائج لتطور تاريخي محدد... ان غياب هذا الطابع في أبحاث ز.ن. محمود التراثية والحضارية وغيرها، وعدم الوعي بما للتناول التاريخي ــ بالمفهوم المادي للتاريخ ــ من أهمية في تفسير ظواهر اجتماعية معقدة، يجعل فكره شكليا وتجريديا، بل ان هذا الفكر يبدو لنا مسلوبا خصوصا عندما يفتقد الوعي بالأبعاد الخطيرة لنتائجه المثالية : فبالاضافة الى أنه يخدم مصالح فئة اجتماعية معينة تسعى دوما الى حرمان الجماهير الشعبية من الوعي التاريخي فانه فكر تضليلي تمويهي :

فحين يتحدث ز.ن. محمود عن «المعاصرة» ويحاول «اقامة علاقة من التماثل بين الوضع التاريخي الراهن للبنيات الاجتماعية العربية، وبالتالي للطبقة البرجوازية المسيطرة فيها، وبين الوضع التاريخي للبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوربا الغربية قبل دخولها في مرحلة تطورها الامبريالي[74]، أي في طور أزمتها، بإقامة هذه العلاقة بين الوضعين التاريخيين تختفي علاقة التبعية البنيوية التي تربط البنية الاجتماعية العربية من حيث هي بنية كولونيالية بالبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا من حيث هي بنية امبريالية»[75].

حين يفعل ذلك، ويحاول طمس الاختلاف البنيوي القائم بين البنيتين السابقتين وبالتالي طمس حقيقة تاريخية مهمة، هي كون تلك البنية الاجتماعية العربية المشار اليها كانت وما زالت خاضعة لسيطرة البنية الاجتماعية الغربية المذكورة، فانه بذلك يكون خادما ومسايرا من حيث لا يدري للثقافة الغربية الامبريالية وللثقافة البرجوازية المسيطرة التي تحاول اخفاء تلك التبعية حفاظا على مصالحها الطبقية. واذا كان فيلسوفنا قد عجز بمنطقه الشكلي اللا تاريخي عن ادراك تلك التبعية البنيوية، فكيف يمكن ان ننتظر منه حلا علميا يستطيع تحرير الوطن العربي من السيطرة الامبريالية ؟ طبعا نحن لا ننتظر منه ذلك ولكننا نسجل ان صاحب المنطق الوضعي لم يستطع ان يعي حقيقة استلابه الايديولوجي وبالأحرى ان يتجاوزه الى وضع متحرر يستطيع انطلاقا منه ان يساهم في بلورة الوعي العربي في معركته ضد التخلف. وهذه هي نتيجة النظرة اللا تاريخية التي تحاول معالجة قضايانا المختلفة بطريقة تجريدية، وبأسلوب لا ينطلق من قاعدة الواقع الاجتماعي : وهذه النتيجة تنتهي بنا الى استخلاص الحقيقة التالية : وهي ان كسر حالة الحصار التي يعيشها المثقف العربي عامة و ز.ن. محمود خاصة لا يمكن أن يتم الا بالفكر التاريخي أي بآلة التاريخ نفسها وبمنطقه ذاته، وفي هذا الصدد نؤكد قولة «العروي» إن «الفكر التاريخي هو الذي يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والانجاز، لا سبيل الى انكار وجود شيء من التبعية في هذا الاتجاه أيضا، لكنها مفهومة ومقبولة، انها تقبل بعد ان تدرس وتحلل، في حين ان السلفي والانتقائي لا يعيان حتى التبعية التي يعيشان فيها ويمهدان لها الطريق على الدوام»[76]. واذا كان العروي يؤمن بضرورة تبني الفكر التاريخي بل يرى فيه طريق الخلاص، والتحرر من التبعية والتخلف فان هناك من المثقفين العرب من يعتقد انه بتبنيه لهذا الفكر سيفقد حريته، ومن بين هؤلاء المثقفين نجد ز.ن. محمود : فاذا كان الفكر التاريخي يقوم على الايمان بثبوت قوانين التطور التاريخي (أي حتمية المراحل) فان فيلسوفنا يرى أن هناك تناقضا بين الحتمية والحرية : فاحدى اثنتين «اما ان يكون التاريخ محتوم

المسار، وبذلك لا يكون في خطواته «جديد»، يبديه، واما ان يكون فيه «الجديد» يظهره مرحلة بعد مرحلة، وبذلك لا يكون محتوم المسار.. ان «الحتمية» لا تتفق مع «ارادة التغير»، لأنه مع الحتمية لا تكون ارادة من جانب الانسان، اذ لا يبقى لهذا الانسان ازاء تطور التاريخ الا ان «يتفرج» على ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حد سواء»[77]

وهكذا تبدو لنا بوضوح الطريقة الشكلية التي يعرض بها ز.ن. محمود هذه القضية «فهي اما حتمية واما ارادة للتغيير ولا لقاء بين هذه وتلك.. وما ابعد هذا العرض عن حقائق العلم والحياة معاً»[78]. وبالاضافة الى هذا الطرح الخاطىء فان فيلسوفنا يرى في «الحتمية» مفهوما ميكانيكيا وهو مفهوم تجاوزته الدراسات العلمية الطبيعية والانسانية الى مفهوم احتمالي احصائي : وهذا المفهوم الأخير للحتمية لا يقلل من شأنها بقدر ما يعطينا معرفة أقرب الى الصدق عن حقيقة الحتمية سواء في مجال الطبيعة أو في مجال التاريخ البشري الذي تتميز فيه الحتمية «بصفة نوعية خاصة لا تتميز بها الحتمية الطبيعية، هي الوعي والارادة البشرية ان القول بالوعي والارادة في مجال التاريخ البشري، لا ينفي ما يتسم به التاريخ من مسار ضروري وحتمي، بل لعل هذا الوعي وهذه الارادة جزء من هذه الحتمية، وهذه الضرورة هي ثمرة التفاعل بين الارادة البشرية من ناحية وبينها وبين الملابسات المحيطة بها من ناحية أخرى»[79].

ودون الوقوف طويلا عند هذه النقطة أؤكد مع الاستاذ محمود أمين العالم قوله بأن وعي الانسان بقوانين هذه الحتمية وسيطرته عليها وتوجيهها «يعجل بتحقيق هذه القوانين : ويتيح الحرية الحقيقية للانسان»[80]. فلا يقف الانسان متفرجا على الحتمية كما يدعي ز.ن. محمود بل انه بارادته الفاعلة يسيطر عليها ويوجهها توجيها خلاقاً، كما انه ليست الحرية مجرد فعل عفوي متخلص من كل حتمية وضرورة كما يزعم ز.ن. محمود بل ان الحرية ــ كفعل مشروط بحتمية القوانين الاجتماعية والتاريخية ــ الحقيقية هي ادراك هذه الحتمية والسيطرة عليها : ومعنى هذا في الأخير انه لا تناقض بين القول بالحرية وبين القول بالحتمية التاريخية وهذا ما عجز المنطق الوضعي عن ادراكه وفهمه، وعلى أساس هذا العجز قام رفضه لثبوت قوانين التطور التاريخي، وبالتالي رفضه لعلمية التاريخ.

صحيح أن ز. ن. محمود كان ــ من خلال هذا النقد الموجه أساسا الى الماركسية ــ يدعو إلى التغيير والتحول، وهذه دعوة لا يعارضه فيها أحد، ولكن نفيه لقيام ثوابت هي بمثابة قوانين تاريخية يؤدي إلى العفوية والفوضى وليس الى الثورة. وصحيح أيضا أننا نجده يعترف بأهمية الحل الاشتراكي كطريق للخلاص من التخلف، ولكن ما هو «مفهوم» الاشتراكية عنده في ضوء نفيه للحتمية التاريخية ؟ إنه يفهم من الاشتراكية ضرورة أملتها ظروف طارئة فهو يقول : «وأما الضرورة التي نصف بها ثورتنا[81]، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن الا تقع، فقد كان يمكن الا يستعمرنا مستعمر يقهرنا والا يستغلنا المستغلون، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية، فلا نتخلف، لكن هكذا حدث...»[82].

وليس هذا الموقف فكريا محضا بل هو في النهاية موقف ايديولوجي في صالح الفئة الاجتماعية التي تريد الحفاظ على مواقعها الطبقية : ذلك أن المنطق الوضعي يعطيها سلاحا فكريا وايديولوجيا لنسف كل قول بالصراع الطبقي وبضرورة الانتقال إلى الاشتراكية، وهو بالتالي موقف لا يرى في الحل الاشتراكي اختيارا أساسيا وضروريا للقضاء على التخلف من جهة ولتجاوز مظاهر الاستلاب في الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى. ولعل الاساس الضمني لهذا الموقف الوضعي هو الايمان بأن الطريق الامثل للتطور ــ أو النمو ــ هو الطريق الرأسمالي الذي يترك مهمة تحقيق هذه الخطوة أو تلك لعمليات النمو التلقائي وللمبادرات الفردية الحرة...

ج ــ ينتهي بنا القول السابق الى اعتبار فكر ز. ن. محمود فكرا طبقيا يمثل مطامح فئة اجتماعية معينة تسعى دوما إلى فرض وجهة نظرها تجاه الطبيعة والمجتمع والانسان، ولكن ما الذي يسمح لنا باطلاق هذا الحكم ؟.

قبل الاجابة على هذا السؤال نشير إلى أن الحكم بالطبقية على فكر ما يجب أن يأخذ بعين الاعتبار العلاقات الموضوعية لجميع القوى الاجتماعية في مجتمع معين، والسياسة والوظيفة الطبقية التي يخدمها هذا الفكر أو ذاك. ذلك أن الاكتفاء بالاصول الطبقية لشخص ما أو لفئة ما لا يحدد شيئا بتاتا. وإذا نظرنا إلى الوضعية المنطقية العربية انطلاقا من هذه الاعتبارات أمكن لنا القول بأن هذا الفكر الذي وقف من التراث موقف توفيقيا، اصلاحيا ــ وهو في النهاية موقف برجوازي يفضل الطريقة الاصلاحية على الطريقة الثورية ــ ، ونفى الحتمية التاريخية، واعتبر أن ثورة التجديد يجب أن تبدأ من اللغة، هو فكر لا يعبر سوى عن مصالح «الطبقة المسيطرة» التي تستخدم كل الاساليب لتأبيد نظامها : نتساءل ــ مثلا ــ لصالح من يكتب ز. ن. محمود مثلا بأن «التفاوت الطبقي... كان نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعي لان الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الارض يساعدونه...فللسيد معاملة وللمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شذوذا في هذا التفاوت»[83].

بهذا الشكل التقليدي من أشكال التخدير الايديولوجي وبهذه البساطة يفسر ز. ن. محمود التفاوت الطبقي في مصر قبل ثورة 23 يوليو : فلقد كانت المسألة طبيعية وعادية، ولم يكن المسود يحس أي شذوذ في تعامله مع السيد. وواضح مدى التضليل الايديولوجي الذي ينطوي عليه كلام فيلسوفنا الذي يتحدث هنا بمنطق «الطبقة المسيطرة» التي تحاول أن تجعل من الفروق الطبقية شيئا طبيعيا وأمرا عاديا، وكأنه لم يكن هناك ظلم اجتماعي، واستغلال طبقة شبه إقطاعية لفئات اجتماعية واسعة من المزارعين، بل وكأن الفلاح المصري قبل الثورة لم يكن يستشعر الحرمان المادي وضياع حقوقه التي كان ينتزعها منه صاحب الارض..

إن الفلاح المصري قبل الثورة كان يعيش، ويحس، تعارض مطالبه مع مصالح مالكي الارض وكان واعيا بهذا التعارض الذي يرقى إلى مستوى التناقض. ويعبر عن هذا الوعي ما شهدته فترة ما قبل الثورة من «هبات فلاحية تطالب بالارض والحرية في أماكن متفرقة من

الريف، وساعد هذا الصراع ضد الاقطاع في الريف على نضج الوضع الثوري الذي قاد إلى ثورة 23 يوليو 1952»[84]. صحيح أن ز. ن. محمود أشاد بهذه الثورة ولم يعلن عدائه لبرامجها، بل إنه يلتف حولها، ولكن يتعين علينا الاشارة ــ هنا ــ إلى المخاطر الايديولوجية التي يعكسها موقفه من حقيقة ثورة 23 يوليو : فإذا كان الميثاق الصادر بعد تلك الثورة يشير إلى أن «الحل الاشتراكي لمشكلة[85] التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر ــ وصولا ثوريا إلى التقدم ــ لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختياري، وانما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين»، فإن فيلسوفنا بناء على موقفه من الحتمية ــ الذي أوضحناه سابقا ــ يؤكد أن «الحتمية هنا هي حتمية وسيلة لابد منها لنصل إلى هدف مقصود، وليست هي حتمية ممتدة على مراحل التاريخ» [86]، ودون الوقوف طويلا عند هذه المسألة نشير إلى أن مثل هذا الموقف يشوه حقيقة ثورة 23 يوليو، ويخدم ــ بوعي أو بغير وعي ــ مصالح المعادين للاشتراكية، وللفكر الاشتراكي، ومن هنا تأتي خطورة موقف فيلسوفنا من التجربة الاشتراكية المصرية بصفة خاصة. ويمكن ملاحظة هذ الخطورة أيضا في الشعار الذي ينادي به ز. ن. محمود، وهو أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة بل أن «الفلسفة العلمية هي فلسفة التجربة والخطأ، هي فلسفة النقد والاصلاح، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها وعندئذ يكون هذا أو ذاك هو «الحق» في هذه اللحظة، وقد لا يعود هو «الحق» غدا بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها»[87] يتضح من هذا النص أن ز. ن. محمود يأخذ بمنهج «المحاولة والخطأ»، «وهو منهج يرفض كل تخطيط للمستقبل ولا يجهد نفسه للبحث عن «نظرية» يسير على هديها لان «لكل موقف ما يناسبه». هكذا يستطيع المنطق الوضعي أن يقنع فئات غير قليلة من المثقفين باستحالة قيام «النظرية» أو تكوين الايديولوجيا وإذا كنا نرفض هذا القول على أساس أنه لابد من «النظرية» في أية محاولة تستهدف التغيير الثوري في مجتمع ما، فإننا نسجل في نفس الوقت خطورة أمثال هذه الافكار التي يتبناها ز. ن. محمود، والتي تعارض كل فكر تقدمي يربط بين «النظرية» والتطبيق. ومما لاريب فيه أن تلك الافكار الوضعية تغذيها «الطبقية المسيطرة» التي تحاول تبرير وجودها ونظامها بشتى الإساليب وخاصة الاسلوب الوضعي الذي يوفر لها التبرير العقلي الضروري لمنع أو تأخير التحرر السياسي والاقتصادي الذي تتطلع اليه الطبقات المستغلة.

ومعنى هذا القول في النهاية هو أن الفكر الوضعي المنطقي العربي ليس في صالح حركة التحرر العربية، وهنا تجدر الاشارة إلى حقيقة هامة وهي أن هذه الحركة تخسر باستمرار فئات من المثقفين الذين كان ينتظر منهم ــ بحكم انتماءاتهم الاجتماعية ــ أن ينضموا إلى صفوفها للدفاع عن قضاياها ولمساعدتها حتى تتحرر من شتى انواع التبعية والاستيلاب.

وإذا كان ز. ن. محمود، من جهة، كعامل «عقلي» ينتج أفكاراً لصالح طبقة هي عدوة الكادحين والمحرومين فإنه من جهة أخرى لا يرقى إلى مستوى الوعي الثوري والالتزام بقضايا

الطبقة المستغلة، بل إنه عاجز بمنطقه الوضعي التجريبي عن معرفة من هم المستفيدون حقا من انتاجه الفكري.

وإذا كان المثقف في البلدان المتخلفة عامة والوطن العربي خاصة مهيأ لان يلعب دورا حاسما في تغيير أوضاع تلك المجتمعات والاسهام في العمل الثوري الهادف إلى التحرر من سيطرة اعداء الجماهير، فإننا نسجل وبدون تجن عدم قيام ز. ن. محمود بهذا الدور الطليعي الاساسي في حركة التطور الداخلية للمجتمع المصري خاصة، كما أننا نسجل ايضا المفارقة الموجودة بين تقدم الوعي الجماهيري في المجتمعات العربية من جهة وبين ما ينادي به ز. ن. محمود من أفكار برجوازية لا تتجاوز ما هو كائن بالفعل إلى ما من حقه أن يكون من جهة أخرى. وليست هذه المفارقة سوى تعبير واضح عن الوجه الطبقي في الفكر الوضعي المنطقي، بل إنها تعبير أيضا عن عدم تطابق هذا الفكر مع التجربة الاجتماعية التي يعيشها الوطن العربي حاليا. وهذا يؤدي بنا إلى استخلاص النتيجة التالية وهي أن ز. ن. محمود يجهل — أو يتجاهل — تأخره التاريخي مما يجعله يبقى غير معبر عن واقعه الاجتماعي والتاريخي بل يبقى فكرا ووعيا مستلباً.

د — وإذا كان هذا الفكر لا يعبر عن التجربة العربية في مرحلتها الراهنة أي «مرحلة تنامي النشاط الموحد لحلف الامبرالية والصهيونية والرجعية ضد الجماهير العربية الغفيرة، وحقها في وطنها العربي وفي اختيار استقلالها الاجتماعي»[89]، فإنه ايضا فكر غير جدلي، لايربط التعاليم الخاصة بالوجود المادي والاجتماعي بالتعاليم الخاصة بانعكاسه (أي الوجود المادي والاجتماعي) في العقل، وإذا كان« الجدل من حيث هو منهج فكري فلسفي يتيح في حال استيعابه على نحو دقيق الاسهام في طرح مجموعة كبيرة من المشكلات القائمة في الوطن العربي طرحا بعيدا عن التبلد الفكري والتعصب الاقطاعي البرجوازي»[89]، فإن الاخذ بمنهج غير جدلي — كما هو الامر مع فيلسوفنا — قد يؤدي الى نتائج مثالية وغير علمية : فلقد رأينا سابقا أن المنهج الذي يتبعه فيلسوفنا يقوم على التحليل والتجزيء أساسا، وأشرنا في ثنايا هذا البحث إلى اهمال المنطق الوضعي لجانب الربط الجدلي. ولابراز هذه النقطة أكثر أقول إنه يمكن ملاحظة غياب هذا الجانب في كل ما كتبه ز. ن. محمود. وكمثال على ما أقول سأتناول موقفه من تواجد الفلسفات المعاصرة في الساحة العربية : وهو موقف لا يرى أي «صراع» مذهبي بين المادية الجدلية والتاريخية من جهة والوضعية المنطقية والبرجماتية والوجودية...من جهة أخرى، يقول ز. ن. محمود : «وحقيقة الامر عندنا هي ألا صراع بل تكامل»[90] كل فلسفة من تلك الفلسفات المذكورة تتناول جانبا واحدا من جوانب الفرد : فإذا كانت المادية الجدلية والتاريخية تهتم بالناحية الاجتماعية والوجودية بالجانب الذاتي، والبرجماتية بالناحية العملية فإن الوضعية المنطقية تختص بالناحية العقلية أو العلمية من حياة الفرد. فلا تعارض إذن حسب المنطق الوضعي بين هذه الفلسفات المتكاملة التي تسعى كلها إلى فهم حقيقة الكائن الانساني. وهذا ما عجز المثقفون العرب — حسب ز. ن. محمود عن إدراكه، بل إنهم اقتسموا فيما بينهم تلك المذاهب «كل أخذ منها بما يتفق مع تكوينه العقلي، فما من مذهب منها الا وقد

كان له الاتباع والمؤيدون العارضون الشارحون...»[90]. ولم يقف الامر عند هذا الحد بل تعداه إلى ادعاء كل متشيع لمذهب من تلك المذاهب بأنه هو وحده الذي يملك الحقيقة، وبذلك تحول الميدان إلى صراع فكري، مع أن الامر كله يقتصر على اختلاف في زاوية النظر.

هكذا يفسر ز. ن. محمود حقيقة الصراع الفكري في الوطن العربي، والسؤال هو إلى أي حد يمكن قبول هذا التحليل ؟ إن القول بالا وجود «لصراع» بين تلك الفلسفات قول يجانبه الصواب : ويكفي أن نشير إلى الصراع الايديولوجي القائم حتى الآن بين الوضعية المنطقية والمادية الجدلية سواء في الوطن العربي أو في البلدان الاوروبية، وهو صراع يعكس تناقضا بين نظرتين مختلفتين إلى الطبيعة والمجتمع والانسان : تناقض بين فلسفة برجوازية وأخرى جماهيرية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا نلاحظ أن ز. ن. محمود يتحدث عن الصراع الثقافي في الوطن العربي حديثا يوحي بأنه يعتبره صراعا بين وجهات النظر لا غير. ولعل غياب النظرة الجدلية هو الذي قاد فيلسوفنا إلى الا يرى في هذا الصراع سوى جانبه الايديولوجي دون أية التفاتة إلى الجانب الاجتماعي والاقتصادي : فإذا كان ز. ن. محمود يرى أن سبب نشأة هذا الصراع هو أننا حينما «أردنا أن ننقل عن الغرب في هذا الميدان (الفكر الفلسفي) ما استطعنا نقله» فإننا «لم نقصر أمر التفرق على اختلاف في زاوية النظر بل جاوزنا ذلك، فتحول الميدان على ايدينا ميدانا للصراع الفكري يتبادل فيه الاطراف الرأي السباب»[91].

إذا كان ز. ن. محمود يرى ذلك فإننا نتساءل هل كان تباين مواقف مثقفينا تجاه الفكر الفلسفي الغربي مجرد اختلاف في زاوية النظر على حد تعبير ز. ن. محمود ؟ أم أن هناك خلفيات اجتماعية هي التي ضبطت استجاباتهم ومواقفهم ؟

إننا أمام موقف ز. ن. محمود كما لو كنا أمام اختلاف فكري خالص من كل «شوائب» الوقائع المادية المباشرة... وإذا كان هذا الموقف ينطلق من مسلمة تدعي الاستقلال المطلق للفكر فإنه موقف لا يرى أية علاقة ديالكتيكية بين تلك الفلسفات الوافدة على الوطن العربي من جهة، وبين الاحداث والتحولات التي تحدث فيه داخليا من جهة أخرى...

وليس ثمة شك في أن ز. ن. محمود يعتبر أن تلك الفلسفات (من وجودية وبرجماتية...) قد دخلت إلى وطننا انطلاقا من عوامل ذاتية، أي بعودة أبناء هذا الوطن من أوروبا، ولا يعير للعوامل الموضوعية أي اهتمام : فهو مثلا لا يهتم بالوضع الاجتماعي البرجوازي العربي المتخلف الذي كان تربة خصبة لتلك الفلسفات وخاصة المثالية منها، التي كانت تتيح لها «الطبقة المسيطرة» كل الامكانيات للبقاء والنمو، وذلك باستبعاد كل فكر يعبر عن تطلعات القاعدة الاجتماعية، ويخدم مصالحها كالفكر الماركسي مثلا.

اننا انطلاقا من النظرة التي لا تفصل بين العوامل الذاتية والموضوعية بل تربط بينهما ربطا جدليا نستطيع أن نؤكد أن ممثلي تلك الفلسفات عامة وممثل الوضعية المنطقية خاصة كانوا ينطلقون من مواقع طبقية معينة، هي التي كانت تضبط مواقفهم، الايديولوجية، وهذا ما لم تعه النظرة التحليلية التي تتناق تماما مع التناول الجدلي المادي الذي «ينظر إلى النظريات والحقائق العلمية في تشكلها التاريخي القائم على متناقضات متصارعة...»[92].

ينتهي بنا القول السابق إلى أن صاحب المنطق الوضعي لم يستطع أن يرقى بنا إلى مستوى التفسير العلمي لحقيقة الوضع الفلسفي في الوطن العربي : فحين يسجل غياب فكر فلسفي عربي أصيل ويقول بأن «الامر كله بالنسبة الينا كالشعر المستعار وضعناه فوق رؤوسنا وضعا دون أن ينبت من جلودنا ويتغذى بدمائنا»[93]. فإنه لا يعلل لنا سبب وجود هذه الظاهرة، بل يكتفي بتحليل الظاهرة الفلسفية العربية المعاصرة كما لو أنها وجدت من تلقاء نفسها مع إهمال مطلق للعوامل التاريخية والاجتماعية. ولعل أخطر ما يؤدي اليه هذا الاهمال هو الابتعاد عن إدراك العلاقة الجدلية بين «التبعية» والاستعمار، وبالتالي عدم فهم حقيقة تبعية الفكر العربي عامة ــ والفلسفي خاصة ــ للفكر الغربي. وهي تبعية لا يمكن فصلها عن التبعية الاقتصادية التي عمل المستعمر وحلفاءه على الحفاظ عليها وذلك بخلق قطاع (في البلدان العربية) مكمل للاقتصاد الاوروبي.

إذا كان المنطق الوضعي قاصرا على ابراز أمثال هذه العلاقات فلانه لا يدرس الظواهر الاجتماعية والثقافية ككل، بل يركز على جزء أو بعض الاجزاء دون الاخرى، وكأن هذه الاجزاء مستقلة عن بعضها و دون أية رابطة جدلية أو ديناميكية.

ومما لا ريب فيه ــ أيضا ــ أن هذا المنطق لم يستطع إدراك حقيقة الاستلاب الفكري ــ والفلسفي على الخصوص ــ الذي يعاني منه المثقفون العرب، والذي هو استلاب تاريخي أولا وقبل كل شيء. وذلك لاقتصاره على وصف وضع قائم معزول عن الظروف التي هيأته لان يكون. وهكذا نستخلص النتيجة التالية وهي : أن قيام وعي حقيقي بالاستلاب الفلسفي المشار إليه يتطلب أولا توفر نظرة تاريخية، جدلية، وهذا ما يمنحه لنا الفكر الجدلي. وتجدر الاشارة هنا إلى أن هذا الفكر لم تتح له الامكانيات العميقة حتى يتجذر في الواقع العربي، بل إن الفرص كانت معطات للفلسفات البرجوازية كالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما[94] (وذلك راجع في التحليل الاخير إلى طبيعة الانظمة القائمة في البلدان العربية على العموم) وسبب ذلك هو خوف «الطبقة المسيطرة» وحلفاء الاستعمار من كل ثورة تؤدي إلى تحقيق الاشتراكية كنظام اجتماعي. ولكن رغم كل المعوقات فإن الفكر العلمي الجدلي أصبح فارضا نفسه في الساحة العربية، وأصبح أغلب المثقفين وخاصة التقدميون منهم يدعون إلى ضرورة تبني هذا الفكر كأداة حاسمة لتجاوز مظاهر التخلف والاستلابات الاقتصادية والقومية والاجتماعية والفكرية.

وقد يعترض على هذه الدعوة بأنها استلاب آخر، وهذا اعتراض وجيه ولكنه تجدر الاشارة هنا إلى أنه ليس الاستلاب هو تبني فكر «الآخر» فقط بل لابد من التمييز بين فكر يعود بنا إلى الوراء وفكر يعتبر استمراراً متصاعداً «لأشرف ما في تراثنا العربي الاسلامي من قيم علمية نجد ارهاصاتها الفكرية الاولى عند ابن الهيثم، وجابر ابن حيان، وابن رشد وعشرات غيرهم، ونجد ارهاصاتها النضالية الاولى في كثير من الحركات التقدمية الجماهيرية في تاريخ أمتنا العربية»[95]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الفرق واضح بين فكر يحجز الفرد ضمن حدود المعطى ويبقيه داخل حواجز النظام القائم كما هو الامر مع الوضعية المنطقية مثلا، وبين

فكر نقدي ثوري يعمل على تغيير العالم من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية كما هو الامر مع الماركسية.

هوامـش :

1) = يمكن التمييز بين نوعين من الايديولوجيا : إيديولوجيا علمية، تكون انعكاسا صادقا للواقع؛ وايديولوجيا زائفة، تكون انعكاسا زائفا للواقع. وواضح أننا نأخذ الايديولوجيا هنا بالمعنى الثاني.

2) = **الدواي، عبد الرزاق : «نظرية الاستلاب» (بعض مظاهر الاستلاب في الفكر المغربي المعاصر)**، رسالة جامعية غير مطبوعة، ص 201.

3) = أي مع انتقال الطبقة الثورية في مرحلة الصعود الرأسمالي إلى مواقع محافظة، ومع التعقد الشديد في نظريات العلم الحديث.

4) = **زكي نجيب محمود، «نحو فلسفة علمية»** ص : ي.

5) = وهو هنا متأثر بإرنست ماخ الذي يعتبر «أن أية مناقشة عما يسمى العالم المادي الواقعي إنما هي مناقشة ميتافيزيقية بحتة وتقليدية وغير ذات فائدة» ــ أنظر مجلة «دراسات اشتراكية» ــ عدد 8، سنة 1973، ص 83.

6) = **محمود أمين العالم، «معارك فكرية»** ص : 22.

7) = مادة **«العالم الخارجي»**، الموسوعة الفلسفية، ص : 264 (ترجمة يوسف كرم)

8) = مجلة **«الطليعة»** القاهرية، مقال لابي سيف يوسف، السنة 11، يوليو 1975 ص 111.

9) = مادة **«التجريبية»**، الموسوعة الفلسفية، ص : 111.

10) = فتجنشتين، **«رسالة منطقية فلسفية»**، ترجمة عزمي اسلام، مقدمة ز. ن. محمود، ص : ب

11) المعطى الحسي عند ز. نجيب محمود هوالحد النهائي لكل معرفة صادقة، بل هو «الاول والآخر والظاهر والباطن» على حد تعبيره.

12) = يقول ز. ن. **محمود في كتابه «حياة الفكر في العالم الجديد»**، ص : 291 : إنها قضايا تحصيل الحاصل لأنني «أحصل في الشطر الثاني من المعادلة نفس الشيء الذي حصلته في الشطر الاول منها مرموزا له برمز معين، فإن ما حصلته في الشطر الثاني مرموزا له برمز آخر، لكنه يساويه».

13) = **محمود امين العالم، «معارك فكرية»**، كتاب الهلال، القاهرة، ص : 17.

14) = **محمود أمين العالم**، نفس المصدر، ص : 18.

15) = ما يقال عن الحكم الاخلاقي يمكن قوله أيضا عن الحكم الجمالي.

16) = مادة **«القيمة»**، الموسوعة الفلسفية، ص : 352.

17) = **أميرة حلمي مطر : «حول نظرية القيمة المعاصرة»**، مقال بمجلة **«الفكر المعاصر»**، عدد يوليو 1965، ص : 18.

18) = المقصود هنا : العلم التجريبي.

19) = وهو اغتراب لا يختلف عن الاغتراب الثقافي أو الايديولوجي.

20) = أي نشدان ما ينبغي أن يكون.

21) = **«ضرب اليسار من اليسار»** مقال بمجلة **«الطليعة»** القاهرية، عدد 7، عام 1975، ص : 110.

22ــ23) = نفس المصدر، ص : 110.

24) = **طيب تيزيني، «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»**، ص : 292.

25) = تجدر الاشارة هنا إلى أن الوضعية المنطقية تعتبر من أشد أعداء الفكر الماركسي، ويمكن تتبع التعارض بين الفكرين ابتداء من أوغست كونط الذي كان معاصرا لماركس، وليس صدفة أن نجد ملاذ الوضعية اليوم هو الولايات المتحدة الامريكية والبلدان الرأسمالية، وفي المقابل نجد الماركسية في العالم الشرقي الاشتراكي.

26) = ثقافة المجتمع الرأسمالي.

27) = **محمود أمين العالم، «معارك فكرية»**، ص : 43.

28) = مجلة **«مواقف»**، العدد 5، السنة الاولى، تموز ــ اب 1969.

29) = المقصود بالتأصيل هنا الاهتمام بالتراث العربي، وبالتعصير الاهتمام بالفكر الغربي

30) = **«مواقف»**، العدد المذكور، ص 15.

31) = حديث زكي نجيب محمود هنا، هو عن نفسه وعن أبناء جيله.

32) = نفس المصدر السابق، ص : 15.

33) = ز. ن. **محمود، «تجديد الفكر العربي»**، المقدمة.

34ــ35) = نفس المصدر، ص : 5 ــ 6.

36) = **«تجديد الفكر العربي»**، ص : 66.

37) = نفس المصدر، ص : 67.

38) = « » « » ، ص : 64.

39) = ن. م. : ص : 158.

40) = ن. م. : ص 18.

41) = ن. م. ص 110.

42) = ن. م. ص : 96.

43) = ن. م. ص : 136.

44) = ن. م. ص : 102.

45) = ن. م. ص : 241.

46) = وهذا ما يفسر لنا ــ حسبه ــ قياس عظمة الكاتب بما كان يملكه من قدرات لغوية (سجع، بلاغة...) دون اهتمام بما وراء الكلمات من معاني تحتاج الى تسليط الاضواء عليها : **«تجديد الفكر العربي»**، ص : 232، 233.

47) = **«تجديد الفكر العربي»**، ص : 237.

48) = يصوغ ز. ن. محمود هذا القول في كثير من مقالات وكتبه، مثل : **«تجديد الفكر العربي»**. و**«الشرق الفنان»**.

49) = ز. ن. محمود : **«الشرق الفنان»**، ص : 4 من المقدمة.

50) = نفس المصدر.

51) = **غالي شكري، «تجديد الفكر العربي»**، مقال عن الكتاب بمجلة **«الطليعة»** القاهرية، عدد 8، اغسطس 1972، ص ص : 127، 132.

52) = **جمال الدين العلوي، «حول مسألة المنهج في الفكر العربي المعاصر»**، مقال نشر بجريدة **«المحرر»**، 74/12/15، ص : 6.

53) = يعبر عن هذه الازدواجية، مثلا، في مقاله **«أزمة القيم»** : مجلة **«الفكر المعاصر»**، العدد 7، سبتمبر 1965، ص ص 6 ــ 12.

54) = ز. ن. **محمود، «المعقول واللامعقول»**، ص : 10.

55) = جمال الدين العلوي، ن. م.

56) = ز. ن. «المعقول واللامعقول»، ص : 8.
57) = ز. ن. محمود، «المنطق الوضعي» علاقة الهوية (الذاتية) ص : 153.
58) = التمويه : مفهوم يستعمل في علم النفس، ويعرفه هشام شرابي بأنه «يعني حجب حقيقة شيء ما أو واقع ما، بمختلف الطرق والوسائل» ـــ ص : 86 من كتاب «مقدمات لدراسة المجتمع العربي».
59) = هشام شرابي، ن. م. ص : 93.
60) = مهدي عامل : «أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية» ـــ ص ص : 27 ـــ 28.
61ـــ62) = يتحدث الكاتب هنا عن استلاب مكاني (اغتراب) واستلاب زماني (اعتراب)، أنظر نقاش فؤاد زكريا، بعدد مجلة الآداب الخاص بندوة الكويت (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) ص : 35.
63) = مجلة «أقلام» المغربية، العدد 1، سنة 1976، ص : 77.
64) = المقصود بالاستقلال هنا خروج المستعمر من أرض تلك الشعوب.
65) = ندوة الكويت بمجلة الآداب، ص : 9.
66) = ز. ن. محمود، «بين الاصالة والمعاصرة»، مقال بمجلة «الاصالة»، عدد 20، سنة 1974، ص : 108.
67) = ز. ن. محمود، «تجديد الفكر العربي»، ص : 136.
68) = هشام شرابي، «مقدمات لدراسة المجتمع العربي»، ص : 85.
69) = ز. ن. محمود : «تجديد الفكر العربي»، ص : 183.
70) = رشاد رشدي : «التجديد والتراث»، مقال بمجلة «الكاتب» عدد 138، السنة 12، سبتمبر 1972، ص 47.
71) = ز. ن. محمود : «تجديد الفكر العربي»، ص : 27.
72) = ندوة الكويت بمجلة الآداب، ص : 9.
73) = مهدي عامل، م. م. ـــ ص : 36.
74) = لان ز. ن. محمود يتحدث عن عصر تقني «بنتامي»، وبنتام هو صاحب المذهب النفعي الذي كان ايديولوجية الطبقة البرجوازية في القرن الثامن عشر.
75) = مهدي عامل، م. م. ص : 40.
76) = عبد الله العروي، «العرب والفكر التاريخي»، ص، 187.
77) = ز. ن. محمود : «الماركسية منهجا»، مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 3، سنة 1965 ص 9.
78) = محمود أمين العالم، «معارك فكرية»، ص : 252.
79ـــ80) = نفس المصدر.
81) = يقصد ثورة 23 يوليو 1952.
82) مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 3، 1965، ص : 10.
83) = مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 7، 1965، ص : 11.
84) = مجلة «الطليعة»، العدد 1، يناير 1971، ص : 21.
85) = يورد هذا النص في الميثاق ز. ن. محمود نفسه في مقاله «الماركسية منهجا»، مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 3 سنة 1965، ص. 9.
86) = نفس المرجع : ص : 9.
87) = مجلة «الفكر المعاصر»، العدد 4، 1965، ص ص : 11 ـــ 12
88) = عزيز السيد جاسم، «موضوعات عن الثقافة والثورة»، ص : 5.
89) = طيب تيزيني، «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»، ص : 102.

90) = مجلة «العربي»، العدد 165، اغسطس 1972، ص : 24.
91) = نفس المصدر ــ ص : 25.
92) = طيب تيزني، ن. م. ص : 100.
93) = مجلة «العربي»، العدد 165، ص : 26.
94) = طيب تيزيني، ن. م. ص : 183.
95) = محمود امين العالم، «ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود»، ص ص : 15 ــ 16.

تشكل هذه الدراسة فصلا من رسالة تقدم بها الطالب محمد المساوي لنيل شهادة الاجازة في الفلسفة، خلال السنة الدراسية 76ــ1977، تحت إشراف الاستاذ جمال الدين العلوي، بكلية الآداب بفاس.

السلفية والخطاب السلفي

ملف خاص تنشره
« الثقافة الجديدة »
في عددها القادم
(22)
دراسات تحليلية تربوية موجهة أساساً لأساتذة وتلاميذ السنة السابعة من الثانوي

إلى جانب الملف :

ــ نصوص إبداعية
ــ الأبواب الثابتة للمجلة