الكتاب الأول

كتاب «نحو فلسفة علمية»

تأليف أ.د زكى نجيب محمود
مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة
طبعة أولى ١٩٥٨طبعة ثانية ١٩٨٠
تحليل وعرض أ.د. أحمد فؤاد باشا

- زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٨م، الطبعة الثانية ١٩٨٠م، ٣٦٨ صفحة.
- قدم المؤلف للطبعة الأولى من هذا الكتاب بتاريخ ٢٤ يوليو سنة ١٩٥٨م، ونال عنه جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦١م
- وُلِد د. زكى نجيب محمود في أول فبراير عام ١٩٠٥م بقرية ميت الخولي عبد الله بمحافظة دمياط، وتُوفى بالقاهرة في التاسع من سبتمبر عام ١٩٩٣م. قضى مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي بالخرطوم بالسودان حيث كان يعمل والده، أما الدراسة الجامعية فكانت في مصر، حيث تخرَّج في مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة عام ١٩٣٠.

يقول زكى نجيب محمود في كتابه «قصة عقل» عن حياته خلال سنوات ما بعد أعوام (١٩٣٠) تخرج صاحبنا من مدرسة المعلمين العليا، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما: أما الخط الثاني فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالة مما كان يكتب أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر، ومعها متابعة أخرى لم تكن شاملة لما يصدر في أوروبا – وإنجلترا على وجه الخصوص – من نتاج ثقافي آخر، وقد ذهب في بعثة إلى

لندن للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وكانت الفترة منذ تخرجه حتى سفره إلى إنجلترا عام ١٩٤٤م، فترة مليئة بالنشاط الفكري، خاصة ما ارتبط بمجلة الرسالة ولجنة التأليف والترجمة والنشر، وتأليف العديد من الكتب «كقصة الفلسفة اليونانية» (١٩٣٥)، وقصة الفلسفة الحديثة (جزءان ١٩٣٦) و«قصة الأدب في العالم» (جزء أول ١٩٤٣، وجزء ثان وثالث ١٩٤٥ وجزء رابع ١٩٤٨)، وأيضًا تعريب «فنون الأدب» (١٩٤٥)...».

حصل د. زكى نجيب محمود على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧م ثم عاد إلى مصر وُعين مدرسًا للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وترقى في السلم الجامعي إلى أن عُين أستاذًا غير متفرغ في عام ١٩٦٥. وقد حدد لنا هويته وانتماءه الفكري منذ عودته بعد البعثة الدراسية فذكر في كتابه «قصة عقل» أن فكره حين عاد إلى مصر كان قد تبلور في شعبتين إحداهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة لعلها تنتهي بنا إلى مثل ما انتهت بأصحابها إليه في مكانة تشبه التقديس، والثانية وجوب الدعوة إلى التجريدية العلمية، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفي هناك، فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورية، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطًا صارمًا وهو ما أظننا في أشد الحاجة إليه.

وهنا ننبه إلى مدى تأثر د. زكى نجيب محمود وانبهاره الشديد بالنزعة التجريبية في إنجلترا، والتي كان من أبرز ممثليها «جون لوك» Loke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) و «جورج باركلي» (١٦٨٥ - ١٧٥٣) و«دافيدهيوم» (١٧١١ -١٧٧٦) و«جون سيتورات مل» (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، وتشرَّب فيلسوفنا هذه النزعة أحدث ما وصلت إليه في القرن العشرين باسم الوضعية المنطقية Logical empiricisms أو الوضعية المحدثة المنطقية Logical Neapositivism، وهى فلسفة علمية تعول أساسًا على التجربة، تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة

الحديث، وتُعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، وقد تُفْهم هذه الفلسفة أحيانًا على أنها الفلسفة التي أثمرت الفلسفة التحليلية Analyjtical بتحولها إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة بين فروع العلوم المختلفة، وكان واضحًا أن الوضعية المنطقية تستند في أصولها إلى منشور الفلسفة الأشهر، أو «المانيفستو»، الذي نشرته إحدى جماعات الفلسفة الوضعية سنة ١٩٢٩م بعنوان «العالم بنظرة علمية»، وأنها تناهض الفلسفات الميتافيزيقية جميعها بدعوى أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها، طالما أنها موضوعات تتجاوز الخبرة ولا يمكن التحقق من صدقها عمليًا، ومن ثم وصفتها بأنها سفسطة وسراب.

ولعل في هذا الذي أشرنا إليه بإيجاز شديد ما يوضح إلحاح فيلسوفنا العربي في الدعوى إلى المذهب الذي يبشر به، وإصراره على الترغيب في الانفتاح على حضارة الغرب، وإننا نرى هذا واضحًا سواء في كتبه الفلسفية أو في مؤلفاته التي يغلب عليها أنها تعالج موضوعات أدبية، وذلك على النحو الذي نجده على سبيل المثال لا الحصر، في «المنطق الوضعي»، خرافة الميتافيزيقا «موقف في الميتافيزيقا» ، «المعقول واللامعقول»، «شروق من الغرب»، «تجديد الفكر العربي»، «ديفيد هيوم»، «برتراند رسل»، «الفلسفة بنظرة علمية» لبرتراندرسل، «في فلسفة النقد»، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، «حياة الفكر في العالم الجديد» ، «نحو فلسفة علمية»،.... إلخ.

كان الفيلسوف الكبير في دعوته التنويرية إلى التجديد، وتأكيده على تحقيق الاستفادة من الآخر المتمثل عنده بدرجة أكبر في حضارة الغرب، يهتم اهتمامًا كبيرًا بالترجمة من حيث هي ضرورة حضارية تعنى التواصل بين الأجيال وإقامة الجسور للتفاعل بين الثقافات، كما أنه أنفق الكثير من جهده في البحث عن حل لمشكلة الأصالة والمعاصرة، واجتهد في الدعوة إلى صياغة «فلسفة عربية»، وعالج في كتابه

«الشرق الفنان» فكرة المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، لكنه - بكل أسف - لم يستطع أن يتخلص من المعوقات التي حالت دون تحقيق ذلك على النحو الأمثل الذي ينشده. ولم يمنعه انتماؤه الشديد للعرب وثقافته من الاعتراف بتقصيره في حق التراث العربي دراسة وبحثًا وتحليلا ونقدًا، وسجل هذا الاعتراف والتقصير بشجاعة وصراحة في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي» (١٩٧١) فقال عن نفسه بضمير الغائب:

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تُفتح على غيره لتراه... ولثبات هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعوامًا بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين..».

ثم يقول: «استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحسّ الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة يزدرد تراث أبائه ازدراد العجلان كأنه سائح مرّ بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولابد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقى بالنظرات العجلي هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل، هكذا أخذ صاحبنا - وما يزال - يعبّ صحائف التراث عبّا سريعًا، والسؤال ملء سمعه وبصره كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا ؟ بحيث

يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة ؟.

ويعترف فيلسوف العرب المعاصر بالحقيقة المرة في ثنايا كتابه «تجديد الفكر العربي» ص ٢٧٣ بقوله: «الحق أننا – نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية – قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها موضوعات ومذاهب، عرضا هو أقرب إلى التاريخ، منه إلى التكوين الجديد المبتكر، لقضايانا الفكرية... تكوينا يجيء – كما قلت – كاشفًا عما هو مضمر في نفوسنا من مبادئ ومُثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات عربية، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية، نجرى على فلكها، وندور حول مدارها....».

ولعلنا نلاحظ من هذا النص أن فيلسوف الوضعية المنطقية لم يستطع – حتى بعد أن استيقظ وأرّقته الحيرة – أن يتخلص تمامًا من أيديولوجيته الفلسفية، فهو لا زال يدعو إلى تأسيس فلسفة «عربية» ربما على غرار ما بدا له كنموذج في الفلسفة الأوروبية، ويكمن القصور هنا – فيما نرى – في اعتماده «القومية»، وليس «الدين» (الإسلام «أساسًا لصياغة فلسفية.. وليته فطن إلى أن المنهج الإسلامي بشموليته وعالميته ومقدرته على فهم حقائق الكون والحياة، هو ما يجب أن يكون الأساس الذي يقوم عليه أي إصلاح منشود في كنف «ثقافة موّحدة منسقة، يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة» فلقد جاءت دعوته إلى الأخذ الصارم بالنظرية العلمية التجريبية لتكون بمثابة حدّ فاصل بين مجالين في حياة الإنسان: مجال التفكير العلمي بكل تعريفاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فما يصلح لهذا لا يصلح لذلك فلكل منهما مواقف ومعايير للرفض أو القبول. واتخذ من الفكر الغربي نموذجًا تستند إليه دعوته إلى تجديد الفكر العربي من خلال الحوار بين الحضارات، وقام من جانبه بترجمة العديد من الكتب المؤثرة في الثقافة الغربية، مثل «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند رسل، وقصة الحضارة للمفكر الأمريكي

«ول ديورانت»، وكتاب «المنطق» للفيلسوف الأمريكي «جون ديوي»، ومجموعة من محاورات أفلاطون، ولعله بهذا كان يعترف بدور الترجمة في تغذية أفكاره التنويرية على غرار ما حدث في عصر النهضة الأوروبية الحديثة، وما حدث من قبل عند المسلمين في العصر العباسي، مع ملاحظة حرصه على انتقاء ما يترجمه من كتب تُروِّج لأيديولوجيته وفلسفته الخاصة التي صرح بها في كثير من مؤلفاته، وخاصة كتابه الأخير «حصاد السنين».

الترجمة العلمية Scientism عند زكى نجيب محمود في كتابه «نحو فلسفة علمية» .

حرص فيلسوفنا العربي على أن يسجل في مقدمة هذا الكتاب أنه قصد قصدًا من خلاله أن يعرض بالتفصيل لأسانيد أيديولوجيته وأدواتها وغاياتها، موضحًا أنه يريد من فلسفة العلمية أن تعنى أول ما تعنى بتحليل قضايا العلوم، وأن تلتزم دقة تشبه دقة العلماء في استخدامهم لرموزهم، معتقدًا بإمكانية الحصول على نتائج خطيرة بعيدة المدى من هذا التحليل وهذه الدقة.. وهو يعيب على الفلاسفة أنهم يلقون في مجرى حديثهم بكلمات من قبيل «عقل» «وفكر» «وفضيلة» و«جوهر» على أنها ليست في حاجة إلى تحديد معانيها، ويقول: «إننا نحن التجريبيون العلميون لعلى يقين بأن ما قد جرى العرف على تسميته «بمشكلات فلسفية» إنْ هو إلا غموض في استخدام الرموز اللفظية، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها، لتبخرت تلك المشكلات في الهواء وزالت.

وقد قسَّم المؤلف هذا الكتاب قسمين: القسم الأول بسط في فصوله السبعة بعض الأسس العامة التي منها تتكون وجهة النظر الفلسفية التي يعتنقها ويدافع عنها، والقسم الآخر بفصوله الخمسة عرض فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية عرضًا أعاد به النظر إلى ما كان يقال فيها، ثم ماذا تصير إليه «إذا ما صببنا

عليها ضوء التحليل الحديث» ، وجعل المؤلف غايته الرئيسية من هذا الكتاب هي أن يخرج قارئه باتجاه فكرى أراده له، أكثر مما يخرج بموضوعات مفصلة مستوفية لكل ما يمكن أن يقال فيها من ضروب الرأي.

وإن شئنا مزيدًا من الإيضاح للأسس العامة التي تتكون منها فلسفة زكى نجيب محمود كما عرضها في القسم الأول من الكتاب فإننا نوجز بعض ما أراده الكاتب فيما يلي:

١- دعوى فيلسوفنا أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلا صرفًا لقضايا العلم بصفة خاصة حتى تستطيع مسايرته في قضاياه، وهذا هو طابع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة الذي نراه عند «جماعة فينا» التي أَنْشَأت وطورت ما يسمى «بالوضعية المنطقية، وأصبحت الفلسفة العلمية الحديثة بحاجة إلى منطق جديد للعلوم التي تتميز بحركتها المستمرة وصيرورتها الدائبة» على أننا لا نريد للفلسفة بمعناها الاصطلاحي الدقيق أن تكون وسيلة لنشر أخلاق بعينها أو دين بذاته، لأن لهذين وسائل أخرى ليس بينها التحليل العقلي الموضوعي للعبارات اللغوية وما تتضمنه من قضايا، وليس من شأننا الآن أن نبدى الرأي في الطرائق المثلى لتثبيت الأخلاق أو لإثبات الدين».

٢- يقول المؤلف، نقلا عن برتراند رسل، مذهبنا هو «أن يكون العلم - لا الأخلاق ولا الدين - مصدر الوحي للفلسفة» ، ثم يستدرك المُبَشِّرُ بالوضعية المنطقية في الثقافة العربية الإسلامية قائلًا: «وليس في هذا انتقاص لما يمكن أن توحي به الأخلاق أو يوحى به الدين من ضروب الفكر، ولكن هذا كله شيء والفلسفة بالمعنى الذي نريده لها شيء آخر.

٣- النظرة العلمية - فيما يرى المؤلف - تقتضى صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة، ولهذا أطلق على النظرة العلمية اسم «الوضعية» فإن كان «الوضع»

القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت «الوضعية» في هذه الحالة وضعية «منطقية»، ومن ثم كان هذا الاسم «الوضعية المنطقية مميزًا لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو اللغة التي يَصُوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها.

واعتبر المؤلف أن ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) هو أول فيلسوف وضعي بالمعنى الشامل الدقيق يوجه الضربة القاتلة الأولى للتفكير الميتافيزيقي على أساس أن التفكير الاستنباطي وحده لا يكفى بذاته أن ينبئنا بشيء عن العالم الواقع. وكان تأثير هذا الاتجاه واضحًا في فلسفة المؤلف وأيديولوجيته عندما اختص أحد كتبه بعنوان خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣).

٤- لا يطلب المؤلف في هذا الكتاب سوى أن يجيء كلام المتكلم مهما يكن موضوعه قابلا للتحقيق العلمي، ما دام المتكلم قد تصدى للعالم الخارجي يتحدث عنه، ومن ثم فإن العالم الطبيعي والفيلسوف كليهما مسئولان عن صواب فكرتهما صوابًا تمليه طبيعة اللغة نفسها التي لجأ كلاهما إليها للتعبير عن رأيه، وهو ينتمي إلى فريق الوضعيين المنطقيين الذين لا يرون مناصًا في نهاية الأمر من اللجوء إلى الخبرات الحسية تصدق بها العبارات اللغوية أو تكذبها، ما دامت تلك العبارات قد سيقت سياق الإخبار عن العالم الخارجي وما يجرى فيه، فالجملة الإخبارية إذا لم تُشِر إلى شيء واقع خارج حدودها، لم تَعُد تؤدى المهمة التي إنما خُلقت اللغة لكي تؤديها، وتكمن قوة القانون العلمي في انطباقه على حالات جديدة غير التي وقعت فعلًا لوحظت إبان البحث العلمي ذلك أن أهم جوانب القانون العلمي هو إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في حالات مستقبلة إذا ما توافرت ظروف معينة.

٥- يؤكد المؤلف على أن كل محاولة في سبيل تبرير المنطق الاستقرائي على نفس

الأسس التي تبرر بقية النتائج في المنطق الاستقرائي، إنما هي محاولة في طريق خاطئ، لأن الأمر من أساسه قائم على افتراض أن النوعية من التفكير يمكن ردها إلى مجال واحد ومنهج واحد ؛ لكن الأمر في الحالتين مختلف، وليس من المقبول أن تبرر صدق ونتيجة تستخلصها شواهد الحسّ بنفس الطريقة التي تبرر بها صدق ونتيجة تكرر بها ما قد زعمته في مقدماتها فجاءت تحليلية لا تضيف إلى علمنا علمًا جديدًا، فلئن كنت في هذه تتوقع اليقين بطبيعة الحال وتظفر به، ففي تلك لا يكون في وسعك إلا احتمال مرجّح الصدق.

ويعيد المؤلف على نفسه ذات السؤال الذي ألقاه «كانت» على نفسه، وهو: القضية من قضايا العلم الطبيعي قد جاءت من التجربة ومع ذلك فهي ضرورية الصدق واليقين، فمن أين جاءتها تلك الضرورة وهذا اليقين ؟ ثم يجيب بقوله: «لا ضرورة في القضايا التجريبية ولا يقين» ومن ثم فلا حاجة لأن نذهب مع «كانت» نبحث في مبادئ العقل ومقولاته عن مصدر الضرورة واليقين لأمثال تلك القضايا التجريبية.

٦- دعوة المؤلف إلى منطق جديد يسرى على كل جديد، فكما اضطررنا اضطرارًا إلى فيزياء حديثة (لاينوتونية) للطبيعة الذرية، إلى جانب الفيزياء الكلاسيكية (النيوتونية) للطبيعة بمعناها المألوف، فإن شيئًا كهذا لابد أن يحدث للمنطق - والمنطق هو دائمًا تحليل الفكر العلمي - فلئن كان المنطق الأرسطي صالحًا لأنواع التفكير الاستنباطي كما عرفها اليونان، وكما عرفتها العصور الوسطى بعد اليونان بل كما عرفتها العصور الحديثة حتى القرن التاسع عشر الميلادي فلابد إلى جانبه من منطق آخر «لا أرسطي» على غرار الهندسة «اللا إقليدية» والفيزياء «اللانيوتونية» ليواجه التفكير العلمي في مرحلته الحديثة.. ونحن نوافق المؤلف ونتفق في هذه الدعوة، ونضيف - من جانبنا - أن شيئا كهذا لابد أن يحدث للمنطق

الآن ليواجه التفكير العلمي في تطوره الأخير مع بداية الألفية الثالثة التي تشهد ثورات كبرى في علوم البيولوجيا وفيزياء الجسيمات الأولية وتقنيات الفضاء والاتصالات والمواد الجديدة.

أما القسم الثاني من الكتاب، الذي يقع في ١٤٢ صفحة، ويمثل ثلث حجم الكتاب تقريبًا فقد اعتبره الكاتب جزءًا تطبيقيًا عالج فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية في ضوء رؤيته الخاصة لفلسفته التحليلية، وربما أراده أن يكون متضمنًا لأمثلة إرشادية يقاس عليها عند معالجة المشكلات الفلسفية من منظور الوضعية المنطقية الحديثة، وبهذا يكون في الوقت نفسه قد فتح مجالًا واسعًا للبحث أمام تلاميذه المتأثرين بمذهبه من الأجيال المتعاقبة التي درسته على يديه لسنوات عديدة وخرج من بينها من يتبنى هذه الأفكار ويروج لها في مصادر الثقافة العربية المختلفة، وخاصة المقروءة منها.

وفى هذا الإطار تناول الكاتب عدة قضايا وزعها على خمسة فصول من الثامن إلى الثاني عشر تحمل العناوين التالية:

الفصل الثامن – الحقيقة وظواهرها: عرض المشكلة من وجهات النظر المختلفة – موازنة بين مذهب الحياة الواحدية ومذهب الكثرة – «الكون» لا يصلح موضوعًا للحديث – تحليل الذاتية وإنكارها.

الفصل التاسع – مشكلة الحق: كلمة «الحق» زائدة – طبيعة الاعتقاد – الصدق على مبدأ الاتساق ومبدأ التطابق – يعنى الخبرة.

الفصل العاشر – من السببية إلى القانون العلمي:

السببية عند أرسطو والعقليين – السببية عند هيوم – خطأ العقليين في تصورهم للضرورة والسببية – القانون العلمي في علم الطبيعة الحديث.

الفصل الحادي عشر – من الكيف إلى الكم: الكيف والكم – رأى كولنجوود في اندماج الكيف والكم – المنطق الأرسطي لا يعنى بالكم – تكميم المدركات «الفلسفية»

الفصل الثاني عشر – من المطلق إلى النسبي: مطلق هيجل يتحطم في مذاهب الفلسفة المعاصرة – نسبية المكان والزمان – نسبية الأخلاق.

ولقد ساعد على رواج أفكار الكاتب في هذه القضايا وغيرها نشاطه الزائد في التعبير عنها من خلال المنافذ والمنابر الفكرية والثقافية التي أتيحت له، وما أكثرها فبالإضافة إلى عمله بجامعة القاهرة أستاذا للفلسفة لسنوات طويلة، عمل بجامعة الكويت لمدة خمسة أعوام (١٩٦٨ – ١٩٧٣) وكان كاتبًا دائمًا بجريدة الأهرام، أكثر الجرائد العربية انتشارًا، وتعددت زيارته لبلدان كثيرة لإلقاء مجموعة من المحاضرات.

ويلاحظ في هذا الكتاب أن المؤلف أبى إلا أن ينظر إلى المشكلات الفلسفية التي يتناولها بعين واحدة لا ترى إلا أيديولوجيته الخاصة من منظور فلسفته العملية التحليلية، ولم يكلف نفسه البحث عما ينتظر هذه الأفكار، أو يؤصل لها في تراثنا العربي الإسلامي، الأمر الذي اكتشفه في أواخر حياته وندم عليه أشد الندم، وحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه من خلال النظر بعين ثانية ترى في تراث الأجداد معينًا لا ينضب من الرؤى والأفكار التي ما تزال محتفظة بقيمتها المعرفية والمنهجية حتى يومنا هذا.. ولكن الوقت قد فات، ولم يمهله العمر لإصلاح العطب الذي لحق بمذهبه الفكري.. فلا هو حقق ما يصبو إليه من صياغة متماسكة لما أسماه «الفلسفة العربية»، ولا هو نجح في ا لجمع بين الأصالة والمعاصرة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

أهم المراجع:

١- مؤلفاته وترجمات الدكتور زكى نجيب محمود المشار إلى بعضها في التحليل.

٢- بعض ملفات الدكتور عاطف العراقي باعتباره من أبرز تلاميذ زكى نجيب محمود والمتأثرين به، وخاصة: زكى نجيب محمود وقرن من الزمان، مجلة أون، جامعة عين شمس، يوليو ٢٠٠٦

٣- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

*****

obeikan.com