

المعنى عند زكي نجيب محمود

(من الصورة إلى الاستعمال):



بولفاعة قروج
جامعة الأغواط

Résumé

Le sens où la signification est au cœur de la philosophie contemporaine dans ses diverses tendances, en particulier le positivisme logique. Ce courant philosophique est présent dans la pensée de Zaki Naguib Mahmoud; qui a résumé la philosophie analytique en une seule question «Quelle est la signification?» est quelle cherche à répondre. dans cet article nous essayons de présenter la position de Zaki Naguib à propos de ce problème philosophique.

المعنى: (المفهوم والمعيار)

قضية المعنى تشكل لب الفلسفة المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، خاصة عند الوضعيين المناطقيين، بل لقد اختزل فيلسوفنا الفلسفة التحليلية في سؤال واحد تنشد الإجابة عنه ويعتبر عصبها ومحورها وهو « ما المعنى؟ »⁽¹⁾. الأمر الذي دفع بـ "زكي نجيب" إلى القول عن الفلسفة إنها: « تحديد المعاني »⁽²⁾، وأهمية المعنى تتجلى في كونه يعكس حقيقة الإنسان، بل الميلاد الحقيقي للإنسان كان في اللحظة التي نطق بها، لا ليصدر مجرد همهمات وأصوات، بل ليبدع رموزاً مسموعة تحمل معاني، إذ المعنى يتطلب صوتاً رموزاً يشير إلى شيء حتى يصير فكرة يتداولها الناس، فالإنسان « كائن يصوغ الصوت لفظاً يحمل على موجه المعنى والكلمة فكرة والفكرة دالة حتماً على شيء »⁽³⁾.

لكن مفكرنا رفض أن يكون المعنى موضوعاً خاصاً، لكي لا يعتبر مشكلة فرعية تبحثها الفلسفة بل هو مدارها الذي تدور حوله. فالفلسفة في نظره منهج وطريقة، مهمتها التحليل؛ بحيث تتناول الأقوال والقضايا للكشف عن معانيها فقد قال عن ذلك: « ليس للفلسفة موضوع معين وليس لها أن تنبأنا عن حقائق الكون، إنما هي طريقة بغير موضوع... هي البحث عن معاني الألفاظ لا كما تشرحها القواميس، بل هو بحث تحليلي له أوضاع وشروط »⁽⁴⁾. ومادام المعنى يحتل هذه المكانة الرئيسية، نتساءل هل المعنى تصور في الذهن أم هو وسط بين اللفظ والشيء؟ أم هو شيء آخر؟.

تبدأ خيوط الإجابة عن هذين السؤالين بتعريف "زكي نجيب" للمعنى حيث يقول عنه: « إن لكلمة معان عدة، تلتقي كلها في أن شيئاً يرمز إلى شيء آخر، والكلمات والعبارات اللغوية هي واحدة من أنواع الرموز ذات المعنى... وهكذا ترى أن المعنى دائماً هو أن شيئاً يرمز إلى شيء، وكلا الشئيين يكونان من كائنات العالم الواقع»⁽⁵⁾.

يتضح من هذه الفقرة أن علاقة الكلمات بالوقائع والأشياء تمثل المعنى في جانب من جوانبه، فهو علاقة بين كلمة وبين شيء. ومنه فالمعنى « هو الفكرة المجردة الدقيقة الدالة على موضوع الشيء»⁽⁶⁾. إلا أن "زكي نجيب" ينظر إليه من زاوية ماصدقية لا من زاوية مفهومية؛ الأمر الذي يربط المعنى بمشكلة الكليات، وفق تصور النزعة الاسمية. حيث اختلف الفلاسفة حول مسألة الكليات هل لها وجود واقعي أم وجود ذهني؟ وما العلاقة بينها وبين الأفراد أو الأشياء الجزئية؟ وهذه النقطة الأخيرة تلتقي فيها مسألة المعنى بمسألة الكليات كما يطرحها مذكرنا.

وبهذا يمكن أن نعود إلى تاريخ الفلسفة فنتبع نظرة هؤلاء لمشكلة الكليات ونسقطها على مسألة المعنى، وتتلخص آراء هؤلاء في اتجاهات معينة أهمها:

1. موقف "أفلاطون" ومن تبعه من مشكلة الكليات، وهو موقف يمكن اعتباره واقعياً لأنه يقر أن للمثل وجوداً واقعياً في عالم خاص، هذا الموقف هو في الوقت ذاته، موقف من المعنى حيث إن المعاني هي هذه المثل ذاتها، وما ليس له مثال يقابله ليس له معنى.

2. موقف "أرسطو" التصوري الذي يرى إن الكليات هي تصورات في الذهن وليس لها وجود واقعي، وإن الأشياء الواقعية هي معاني هذه التصورات. بمعنى أن الكلي تصور في الذهن يقابله الوجود الجزئي في الواقع لكن "أرسطو" يرفض الاعتراف له بالوجود في عالم خاص، بل وضعه في الذهن، وبدلاً من أن تكون الأشياء انعكاساً له ويكون هو (معناها) صار هو انعكاساً للأشياء وأصبحت هي (معناه).

3. الموقف الاسمي الذي أقر بأن الكليات هي مجرد أسماء تنطبق على الجزئيات وليست تصورات في الذهن، أو مثل في عالم مستقل، وإن معنى الاسم هو مسماه الذي نجده في الواقع. ويعد "روسلان" (1050 - 1120) أول من أعطى النزعة الاسمية دفعة جديداً في العصور الوسطى، فالأجناس والأنواع عنده ما هي إلا مجرد أسماء، والجزئي وحده هو ما له وجود واقعي⁽⁷⁾. أي: أننا يجب أن نبحث عن معنى الكلي في الجزئي. وفي القرن الرابع عشر ظهر "وليم أوكام" (توفي 1349) مدافعاً عن الاسمية، ورأى أن الكلي لا يمكن أن يوجد وجوداً واقعياً في الخارج وهو ليس إلا وهماً مجرداً⁽⁸⁾. ثم جاء "جون لوك" وكان يرى أن الكليات هي الأفكار التي تدل عليها الكلمات وبالتالي فهي معاني هذه الكلمات، أي: إن الكليات من صنع الفكر لا تقابلها في الخارج مثل أي: أنها « خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء»⁽⁹⁾. وهكذا يكون معنى الفكرة الكلية هو الكيفية أو مجموعة الكيفيات التي لخصتها تلك الفكرة. وهكذا قرر "لوك" إن التصور « فكرة في أذهاننا جردناها مما هو محسوس لاستخدامها عند الحاجة»⁽¹⁰⁾. ثم جاء بعده "جورج باركلي" ودافع عن الاسمية مدعياً أن الأفكار المجردة أوها م مصدرها اللغة والألفاظ، وهو يرى أن اللفظ المجرد هو لفظ كلي نستخدمه كرمز يقوم مقام عدة أفكار

جزئية، ويساعدنا على الفهم السريع المباشر⁽¹¹⁾، وقد كان موقف أصحاب الوضعية المنطقية صورة متطرفة لموقف "باركلي" الاسمي هذا، حيث ألغوا المفهوم إلغاء تاماً و« نادوا بوجود ما صادق بغير مفهوم »⁽¹²⁾.

لهذا تمسك فيلسوفنا بواقعية المعنى دون أن يقع في مأزق الأفلاطونية التي قال بها فلاسفة منهم "ألكسيوس ميونخ" الذي افترض أن للمعاني وجود خاص في عالم ثالث مستقل عن الطبيعة وعن النفس⁽¹³⁾. حيث أصر "زكي نجيب" على رفضه بقوله: « فالمعنى ليس شيئاً على الإطلاق »⁽¹⁴⁾، حتى يتصل من اعتباره كينونة ذهنية أو شيئية، ومع ذلك ميز بين ثلاثه أصناف من المعاني هي:

1. المعاني التي هي ما يشار إليها بالألفاظ ويقابلها الموجودات في عالم الواقع، حيث قال عنها: « معنى اللفظ شيئاً مجسداً يمكنك الإشارة إليه »⁽¹⁵⁾، وردد ذلك في موقع آخر بقوله: « إشارة اللفظ إلى ما ليس بلفظ »⁽¹⁶⁾. على أن لا يفهم من ذلك أن المعنى شيء بين الأشياء ولا هو حالة ذهنية، بل هو « طريقة وعمل ووسيلة أداء »⁽¹⁷⁾، تتمثل فيما يطلق عليه هؤلاء « مبدأ التحقق ». وهذا ما سنتوسع في بسطه بعد قليل.
2. المعاني التي تكون « في أذهاننا تصورات عقلية لا هي مجسدة ولا هي محسوسة، فإذا سألتني عن معنى الحرية ما هو؟ أجبتك بشرح يشرح ما أتصوره في ذهني عن الحرية، وبعد ذلك تجد ذلك التصور مجسداً في أنماط سلوكية نراها في حياة الناس الفعلية ويمكن رؤيتها بالعين »⁽¹⁸⁾. وهذه صيغة ثانية تناسب الكثير من الكلمات التي لا تشير إلى أشياء بل إلى مفاهيم تتداولها في عالم الفكر. على أن لا يفهم من ذلك أن لها وجود لأننا في هذه الحالات نستخدم اللغة استخداماً تعبيرياً لا تصويرياً، وسنبين ذلك فيما بعد.
3. المعاني التي هي من الضرب الذي « نجده في الحالات التي يكون فيها الحديث عن كائنات ليس لها وجود في عالم الأشياء، وإنما هي من محض الخيال، الذي لا كان يوماً أمراً واقعاً، ولا هو الآن كائن، ولن يكون أبداً متحققاً في كائن من كائنات الواقع الفعلي »⁽¹⁹⁾. وهذا ما حرص الوضعيون ومنهم "زكي نجيب" على نفيه، لأنه لا يصف شيئاً فالخلفية الاسمية التي يركز عليها فيلسوفنا تفسر رفضه اعتبار المعنى كائناً ذهنياً موجوداً في العقل، وهذا لأن التحليل المنطقي المعاصر يؤكد أن معاني الكلمات مثل: حرية، عدالة، صدق، وفاء، مساواة... ليست حقائقاً عقلية مستقلة بذاتها قابلة للتحديد والمعرفة، بل هي « تكثيف لجملة كاملة ضغطت في مفرد لغوي واحد »⁽²⁰⁾، ومنطلقه في ذلك، الاعتبار المنطقي الذي يعتمد على الفكرة التالية: « الكلمة لا تعني إلا مفرداتها... [أي] مسمياتها الجزئية لا بمفهومها في الذهن »⁽²¹⁾، لهذا ينظر لمثل تلك الكلمات كرموز ناقصة لا تدل على كائنات جزئية وليس لها مسمى في عالم الأشياء، لذلك يطلق عليها المنطق التقليدي تسمية الألفاظ الكلية وهي حسب الطرح الوضعي الجديد لا تفهم إلا بمفرداتها الجزئية « فإذا تبين أن الكلمة بغير مسميات جزئية تقع في خبراتنا الحسية فعلاً أو امكاناً، كانت كلمة فارغة من المعنى »⁽²²⁾. فغياب معنى الكلمة هو عجزك عن ربط الصوت أو الصورة المرسومة بالشيء الذي تسميه⁽²³⁾.

وبهذا جعل المناطق المحدثون فكرة الخلو من المعنى، أو الكلام الخالي من المعنى،

قيمةً ثالثةً تضاف للقيمتين المنطقيتين الصواب والخطأ، حيث يقول عنها ما يلي: «ألف الناس أن ينظروا بالمنطق ذي القيمتين إلى القول بقوله القائل ليخبر به خبراً، أي: إنهم قد ألفوا على الخبر يأتيهم به المتكلم بأحد شيئين: فهو عندهم إما صواب أو خطأ ولا ثالث لهما؛ الضمين؛ حتى جاء المناطقة المحدثون فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضوع أخذ ورد وبحث ومناقشة»⁽²⁴⁾. وقد تم استعمال هذا المفهوم سلاح منطقي لمواجهة الميتافيزيقا، وكل الأطروحات التي لا تتوافق مع قناعات هؤلاء. إذ يقول عن ذلك: «المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدقه بعد التحقق أو يكذبه، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعته تركيبه أن تتصور وسيلة لمراجعته صدقه أو كذبه، فهو كلام خلو من المعنى، ولا أقول إن الكلام يكون كاذباً أو باطلاً أو خاطئاً، لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هناك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها»⁽²⁵⁾، ومنه يتبين أن معيار "اللامعنى" أو "الخلو من المعنى" هو الوجه السلبي للمعنى ويتناغم معه، ولا يمكن أن تتكامل نظرية المعنى إلا إذا ربطناها به. والخلو من المعنى يحدث لسببين هما:

1. استخدام الألفاظ بطريقة تخالف ما تواضع عليه أفراد الجماعة اللغوية، بحيث لا يكون لها مدلول في العالم الواقعي، ويوضح ذلك بمثال قال فيه: «كقولنا: "في هذا الصندوق أربع مشقرات". فكلمة مشقرات التي لا مدلول لها، لا يعلم السامع ماذا عساه واجد في الصندوق إذا أراد أن يتثبت من صدق ما قاله القائل»⁽²⁶⁾.
2. أو استخدام ألفاظ لها مدلول في العالم الخارجي لكنها وضعت في غير موضعها وركبت بصورة مخالفة لما هو مفهوم وتوضيح ذلك قوله: «الإنسان حرارة لها زاويتان قائمتان» فعلى الرغم من أن كل لفظة منها ذات مدلول متفق عليه، إلا أن الألفاظ قد وضعت في غير سياقها الذي يجعلها ذات معنى»⁽²⁷⁾.

فالوضعيون لا يكتفون بهذه النظرة المنطقية للمعنى بل يمزجونها بواقعية لا تغيب التجربة الحسية؛ فالمعنى لا يتم إدراكه إلا إذا تمكن الإنسان من تصويره، وهذا غير ممكن بمعزل عن الخبرة الحسية فقولنا مثلاً: "وزن العدالة ثلاثة أمتار" لا يمكنك من رسم صورة ذهنية تهتدي بها للتأكد من صحة هذه العبارة، إذ لا يوجد في الخبرة ما يساعد على معرفة أن العدالة من الأشياء التي توزن، كما إن الذي يوزن لا يقاس وزنه بالمتر، لذلك يستحيل التصور ومنه لا يمكن التحقق من صدق أو كذب العبارة مما يفقدها المعنى، لأن: «معنى الكلام هو طريقة تحققه»⁽²⁸⁾. وهذا هو "مبدأ التحقق" الذي يتم بكيفيتين:

- أ. بالمعانية الحسية المباشرة والآنسية، إذ يطلقون عليه التحقق بالمعنى القوي، وهو: «حين تأتي الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضية تدعياً كاملاً»⁽²⁹⁾.
- ب. لكنه في حالات أخرى يكون التحقق بمجرد الامكان المنطقي «إذا وجدنا العقبة التي تحول دون التحقيق الفعلي عقبة فنية، أو عقبة تجريبية. لم يكن ذلك مانعاً من قبول الجملة أو السؤال من الوجهة المنطقية»⁽³⁰⁾، وهذا ما سماه هؤلاء بالتحقق بالمعنى الضعيف، وهو: «حين تأتي الخبرة مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال»⁽³¹⁾.

لكن لا يجب أن يفهم مما سبق أن المعنى مختلف عن وسيلة التحقق منه بل هما شيء واحد عند "زكي نجيب" لذلك قال: « كل عبارة مقبولة إنما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها أي: إن طريقة التحقيق ليست مجرد وسيلة توصلك إلى معنى العبارة، بل هي نفسها المعنى وعلى ذلك فإن لم يكن لعبارة ما طريقة تحققها بها، فهي بالتالي عبارة لا معنى لها»⁽³²⁾ وتأكيد مفكرنا على هذا الإجراء يرسخ ما ذكرناه في بداية هذه المقالة من أن المعنى ليس مجرد كيان ذهني خالص مستقل في عالم عقلي مضارع للعالم الحسي. لأن اللغة صورة للواقع وتصوير له، وهذا ما يجعل معنى الكلمة في مسماها لا في مدلولها في الذهن، وما يثبت ذلك حسب "زكي نجيب" الكتابات "الهيروغليفيّة" فرسم الطائر يدل عليه ورسم الشجرة يدل عليها⁽³³⁾.

بل يتضح مما سبق الربط بين المعنى والصدق أو الكذب، فالجمل الفارغة الخالية من المعنى هي التي يتساوى فيها الصدق والكذب من ناحية ومن ناحية أخرى لا يؤثر ذلك على حالة العالم وصورته وليوضح لنا ذلك يضرب مفكرنا مثالا بقوله: « لو تحدثت مع بعض الفلاسفة عن "المطلق" فقلت مثلاً: إن المطلق يتحقق في عالم الأشياء، فعالم الأشياء لن يزيد شيئاً ولن ينقص شيئاً إذا صدقت هذه الجملة أو كذبت، واذن فهي ليست من الأقوال العلمية حتى إن جاز لها أن تجد مكاناً في مجال آخر من مجالات القول»⁽³⁴⁾.

لكن ما هي المبررات التي يقدمها "زكي نجيب" لربطه بين المعنى والأشياء في العالم الخارجي؟. إجابة عن هذا السؤال قدم صاحبنا المبررات التالية:

أولاً: تصوره الخاص لطبيعة اللغة وألفاظها خاصة في مرحلته الفكرية الأولى، فقد اعتبرها من طبيعة مادية، وجدت لتشير إلى أمر خارجها، والنص التالي يلخص لنا ذلك إذ يقول: « ألفاظ اللغة على اختلاف صورها وأوضاعها قطع من مادة ولا روحانية في الأمر، فاللفظة المكتوبة قطرة من مداد جفت على الورق، لا فرق بينها وهي مسكوبة على الورق كلمة وبينها وهي في الزجاج قطرة إلا الاتصاف الذي تواضعنا عليه بأن تكون صورتها على الورق رمزاً لا يقصد لذاته، بل يراد به مسماه الذي يتحتم أن يكون شيئاً مما عسانا أن نلاقه في دنيانا وفي خبراتنا، وقد تتواضع الجماعات المختلفة على أن تسكب المداد في صور مختلفة، يسكب فريق من اليمين إلى اليسار على صورة ويسكب فريق آخر من اليسار إلى اليمين على صورة أخرى، ولا فرق بين الصورتين، لأن كلا منهما موضع اتصاف عند الجماعة التي اصطلحت عليها... واللفظة المنطوقة كذلك قطعة من مادة هي هزة في هواء... اللفظة من ألفاظ اللغة حدث من أحداث الطبيعة هي لمعة من الضوء أو نبضة من الصوت يحلو لنا أن نتفق عليها... ومسامها حدث آخر من أحداث الطبيعة»⁽³⁵⁾.

ثانياً: الكيفية التي يتعلم بها الإنسان اللغة، فالطفل الصغير يكتسب اللغة عن طريق ربط الأصوات التي يسمعها بالأشياء التي يراها « وهذا هو بعينه الأساس الذي نقيم عليه تعليمنا اللغة لأطفالنا، فأشير إلى شيء قائم على مرأى من الطفل قائلاً له: شجرة، ولولا أن هناك الشجرة التي أشير إليها لذهبت لفظتي عند الطفل عبثاً»⁽³⁶⁾.

ثالثاً: الإقرار بأن حقيقة اللغة عندهم لا تكمن فيها هي بل فيما تشير إليه خارجها، وهذا ما عبر عنه بقوله: « إن اللفظة تشير إلى اتجاه واحد لا اتجاهين، فهي تشير فقط إلى مسمياتها في

عالم الأشياء وليس لها في الذهن إلا صداها الصوتي مرتبطاً أحياناً بصورة جزئي من جزئيات مسمياتها ثم ليس هناك إلا عادة تعودها الإنسان في كيفية استعمال اللفظة المعينة»⁽³⁷⁾.

وعلى هذا الأساس فالمعنى يرتبط بأمر خارج اللغة، لأن العالم الواقعي الحسي المادي هو الذي يعطي لهذه الأخيرة دلالتها، وهذا عندما تستخدم للإشارة إليه حيث يعلي "زكي نجيب" من هذه الوظيفة، لأنها توافق الطرح التجريبي من جهة ومن جهة ثانية تنسجم مع العلوم المعاصرة، وقد صرح بذلك قائلاً: «إن اللفظة في هذه الدعوة الجديدة (التجريبية العلمية) لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية أعطتها إيانا كائنات فعلية في العالم الخارجي»⁽³⁸⁾، وهنا يجب أن نذكر بأن المعنى يتطابق مع "مبدأ التحقق" الذي قال به الوضعيون الجدد، حيث يؤكد على ذلك "زكي نجيب" بقوله: «إن معنى القضية وكيفية إثبات صدقها شيء واحد، فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من القضايا، لا يكون ذا معنى على الإطلاق؛ إننا إذا سألنا، ما معنى هذه العبارة؟ كان سؤالنا معناه بصيغة أخرى: كيف يمكن أن نحقق هذه العبارة؟ أي: ما نوع الحاضرات الحسية التي نتقبلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة؛ ذلك لأن أية قضية إخبارية "هي صورة للواقع"»⁽³⁹⁾.

و مما سبق يحذر مفكرنا الفلاسفة الذين ينتقلون من فكرة لفكرة دون أن يطالبوا أنفسهم بالالتزام بدنيا الأشياء (الوقائع الفعلية) من مغبة اعتبار هذه الأفكار معاني حقيقية، إذ يكفي هؤلاء بصحة ما يقال استناداً على سلامة الاستدلال دون الحاجة إلى مطابقة الواقع، وبهذا شغلوا أنفسهم بالبحث عن المعاني العامة، وهذه الطريقة في الحصول على المعنى شبيهة بالفكر الرياضي، حيث ينطلق الفيلسوف من «نص» أو «كلام» أو «عبارات» ويكون التفكير هو أن أنسل أو استخرج من هذا النص أو من هذا الكلام أو من تلك العبارات ما يمكن أن يؤخذ منها من نتائج. بمعنى أن أخرج من جوف هذا النص ما يمكن أن يولد من نتائج. فإذا ما أخرجت هذه النتائج اللازمة من هذه العبارات في ذلك النص اعتبرها صحيحة وذلك لأنني افترضت منذ البداية أن هذا النص الذي أخذت منه هذه النتائج لا بد أن يكون صحيحاً»⁽⁴⁰⁾، فذكر "زكي نجيب" لهذه الطريقة لا يعني أنه يقر بالنتائج التي تلزم عنها وهي الإقرار بوجود معاني ذهنية عامة يجب التسليم بها، بل ليبين أن اللغة في هذه الحالة لا تستخدم طبقاً لوظيفتها الأصلية (الإشارية)، حيث تستخدم بمنهج «اشتراطي يعفيها من الوظيفة الإشارية، لكن التفكير عندئذ يكون مفهوماً على أنه منحصر في نسقه الداخلي ولا شأن له بدنيا الواقع»⁽⁴¹⁾.

بهذا الكيفية يعمل الوضعيون على إفراغ الفلسفة الميتافيزيقية من محتواها المعرفي والإدراكي، ومضمونها الواقعي لتتحول إلى نسق مغلق من الرموز لا يعني شيئاً خارج صاحبه. وهذا لا يعني من جهة أخرى اعتبار قضاياها تحليلية لأنها لا تفرض نفسها على العقل ولا تتميز باليقين والوضوح.

طريقة كشف المعاني:

الطريقة الأنسب للتوصل للمعاني هي أن «يقرأ الحقيقة كما هي واقعة في الطبيعية»⁽⁴²⁾ وهذا ما فعله علماء الطبيعة عندما بحثوها فاستخرجوا قوانينها؛ لكن يجب أن نذكر أن البحث الفلسفي لا يتعلق بالأشياء بل بالعبارات والقضايا، ومنه فالمعنى لا يستمد إلا من العبارة حيث يقول: «إن العبارة اللغوية هي نفسها الفكرة، إذا غابت غابت معها الفكرة وإذا

اضطرب نظمها اضطرب معه معناها»⁽⁴³⁾، وهذا لا يعني إنَّ البحث عن المعنى عند "زكي نجيب" يقتصر على العودة إلى القواميس، وإن كان لا يهمل ذلك بل شدّد على أهمية هذا الإجراء، حيث إنَّ تحديد معنى الكلمات في المعاجم يتم دائماً بربطها بالاستعمال الاجتماعي. فهذه الكيفية في تحديد معاني الكلمات تتم وفق عمل جماعي تتفق عليه الجماعة اللغوية، ومنه يثبت بالنسبة لـ "زكي نجيب" أنَّ المعنى يتوقف على عناصر خارج العبارة أو الكلمة، مما يبرر تمسكه بالفكرة القائلة: إنَّ حقيقة اللغة تكمن خارجها. ولكي يوضح أهمية الاصطلاح الاجتماعي في تحديد المعاني يقول: «ولست أعني هنا ما هو وارد عنها في معاجم اللغة فقط، بل أعني كذلك ما هو أهم من المعاجم وهو الشحنة التي شحنت بها اللفظة خلال استعمالها»⁽⁴⁴⁾، وهذا يذكرنا بمنهج "جورج مور" الذي يكتفي بالحس المشترك لضبط معاني الكلمات التي يوردها الفلاسفة في كتبهم، من خلال بيان معانيها في الاستعمال العادي. لكن "زكي نجيب" يضع نصب عينيه القاعدة التالية: «غياب المدلول الذي يشار إليه بالكلمة يجعلها لفظة فارغة زائفة»⁽⁴⁵⁾، وهذا إمعاناً منه في التمسك بنظرية الصورة في المعنى التي أرسى قواعدها "فيتجنشتين"، لكي لا يقع في الأخطاء التي وقع فيها خصومه من الفلاسفة، بسبب شيوع وطول استعمال كلمات معينة. لأنَّ طول وكثرة الاستعمال لا ينفيان عن هذه الكلمات زيفها إذ لم يكن في عالم الأشياء ما يقابلها، حيث يصرح بهذه القناعة بقوله: «إنَّ الكلمة لا ينفي عنها الزيف طول استعمالها في التفاهم بين الناس»⁽⁴⁶⁾.

فالمعاني لا تعرف إلا إذا تم الكشف عنها وهذا عن طريق تحليل القضايا، ببيان صورتها المنطقية وطريقة بنائها، لأنَّ المعاني ليست كامنة في المفردات، بل الأمر أعقد من ذلك حيث تكمن في بنية الجملة، ومنه يجب أن تستخرج من الطريقة التي ركبت بها الألفاظ والعلاقات التي تربط بينها، فهذه الأخيرة هي التي تجعل الكلمات أفكاراً، ومنه فالكشف عن المعنى لا يكون بتحليل كل كلمة لوحدها، فقد تتألف القضية من كلمات ذات معنى ولها مدلول في العالم الخارجي، لذلك يجب أن نأخذ العبارة في مجملها أو مجموعها، هذا من جهة ومن جهة ثانية يجب أن نقابل بين ما يقال وبين ما هو موجود في عالم الواقع، فالبحث عن المعنى يكون بـ «أن تقوم بعملية تشريح لهذا الجسم اللغوي (العبارة منطوقة أو مسموعة) الذي تسمعه أو تراه، لتتمعن النظر في أعضائه كيف تلاحم بعضها مع بعض، وهنالك تستطيع أن ترى من طبيعته الروابط بين تلك المفردات، هل يتكون المعنى؟ وإذا تكون المعنى، فهل هو صحيح بمطابقته للواقع الذي جاء ليشير إليه»⁽⁴⁷⁾، على أن لا يفهم من هذا أنَّ المعنى يستنتج من التركيب النحوي الصحيح للعبارة، بل على العكس إذ إنَّ «هناك جملة لغوية أقر سلامتها علم النحو إلا أنَّها غير ذات معنى»⁽⁴⁸⁾، ويتضح ذلك مثلاً في عبارة "العقل عنصر بسيط". فهي حسب التحليل الوضعي خالية من المعنى، إذ تخالف "مبدأ التحقق" الذي خلاصته: «هي إنَّ كل كلمة من كلمات اللغة، تكون صوتاً فارغاً من المدلول إلا إذا كانت تدل على أفراد مما يمكن أن يشار إليه، أو يقع لحاسة من الحواس المعروفة»⁽⁴⁹⁾.

المعنى وتمييز نوع الكلام:

يلعب المعنى دوراً حاسماً في الفلسفة الوضعية إذ على أساسه يميزون بين نوعين من

الكلام هما:

أ). « كلام يراد به وصف عالم الأشياء وما يعتوره من أحداث»⁽⁵⁰⁾، ويتميز هذا النوع من الكلام بكونه يصف الواقع الخارجي بحيث لا تتدخل مشاعرنا في ذلك الوصف، الأمر الذي يجعل الوقائع المذكورة في الحديث لا تشكل جزءاً من نفس المتكلم، وهذا ما يساعده على إثبات ما يقوله بوسائل مختلفة ومنها مشاركة الغير له فيما يصف؛ وهذا ما قصده بمصطلح "لغة العقل"، حيث تكونت له قناعة في فترة تحوله في الأربعينات مضادها، إن اللغة لا تكون علمية إلا إذا كان من الممكن تطبيقها على أرض الواقع مباشرة دون وجود مرافقة بين ما يقال وما يكتب من ناحية، والواقع من ناحية ثانية⁽⁵¹⁾.

ب). والنوع الآخر من الكلام هو الذي « ينصرف به قائله إلى داخل نفسه لا إلى خارجها»⁽⁵²⁾، وما يميز هذا الكلام أن عباراته لا صواب فيها ولا خطأ، فهي تعبير عن ذات وعن نفس، ومنه فهي لا تقر موضوعاً خارجياً، ولا يمكن أن نطالب صاحبه ببرهان لأنه غير ممكن أن نقيمه⁽⁵³⁾، وهذا ما يطلق عليه "لغة المشاعر"، والمعيار الذي سمح لـ "زكي نجيب" أن يفرق بينهما نستشفه في القول التالي: « ولقد تطورت نظرتي يا سيدي وتحددت بحيث أقبل الكلمات أوارفضها على هذا الأساس نفسه، يقول الفلاسفة: جوهر، نفس، وخلود، وجمال، وأخلاق، ودولة، ومجتمع، فأقول: أين هي المسميات فيما هو مرئي ومسموع؟ فإن أجابوا قبلتها وإن راوغوا كما هم يراوغون في هذه الحالات تركتهم وشأنهم وذهبت لشأني»⁽⁵⁴⁾. أي: إن الكلام يصير ذا معنى إذا كان لكل كلمة مسمى في عالم الأشياء، ويفقد المعنى إذا لم يكن للكلمة مقابل في عالم الأشياء، ومصير العبارات التي لا يرد فيها ذكر المسميات والإشارة إليها أن تدخل في دائرة الأدب لا دائرة العلوم، وبالتالي نبقى عليها بشرط أن لا نخلط بينها وبين العلم والمنطق، ولا يجادل شخص ما شخصاً آخر في صدقها أو بطلانها⁽⁵⁵⁾. المراد من هذا التفريق بين نوعي الكلام هو التنبيه إلى الخلط والخطأ الذي يقع فيه الفلاسفة الذين يزعمون أن نظرتهم عقلية خالصة، بينما هي في الحقيقة تعبير عن مزاج وميول، ثم يزعمون أنها تطابق الوجود والواقع⁽⁵⁶⁾.

ضوابط المعنى:

وعلى هذا الأساس فللمعنى ضوابط تختلف باختلاف نوع العبارات، فعندما يتعلق الأمر بعبارات تتحدث عن الواقع الحسي أو تتناول أمور الحياة اليومية؛ يجب أن تكون تصويراً له، وأن تكون هناك وسيلة يتأكد بها المتلقي من صحتها، وذلك بأن يقابلها بوقائع معينة، أو أشياء جاءت تلك العبارات لتشير إليها⁽⁵⁷⁾، وفي النص التالي توضيح لذلك: «يقول القائل عباراته فنسأله: هل هي منصرفة إلى شيء خارجي؟ فإن أجاب بالإيجاب سألتناه من فورنا: أين الخبرة الحسية التي تؤيد ذلك؟ فإن عجز عن أن يشير لنا إلى كائنات حسية هي التي تنصرف إليها عبارته التي نطق بها حكمنا على عبارته هذه لا بالبطلان فحسب، بل بخلوها من المعنى، إذ المعنى هو هو بعينه الخبرات الحسية التي يرمز إليها الكلام الذي نزع له ذلك المعنى»⁽⁵⁸⁾. أما إذا كانت العبارات تعبر عن ما بداخل صاحبها وهذا ما يطلق عليه الوظيفة التعبيرية، فضوابط المعنى في هذه الحالة، هي العودة إلى العمل الأدبي (على اعتبار أن العبارات مأخوذة من عمل أدبي)، الذي ورد فيه، فطائر "الرخ" لا يقابله في عالم الطير الحقيقي ما يثبت وجوده لكن له معنى فقط في سياقه وهو حكاية "ألف ليلة وليلة"⁽⁵⁹⁾. وبهذا يتضح أن المعنى

في الأدب خاصة الشعر يخالف المعيار الذي وضعه هؤلاء، لأن الشاعر مثلاً « لا يستخدم اللفظ ليعني شيئاً آخر غير اللفظ نفسه، بل يستخدمه ليوحي... وعندئذ يكون مدار المعاني هو الحالة الشعورية الداخلية المستثارة، وفي هذه الحالة تكون اللغة كطريق مسدود، نسير فيه لا ننفذ منه إلى ما ينفتح عليه الطريق عند طرفه الآخر، بل نسير فيه لأننا نسكن هناك بغير إضافة جانب ثالث ننتقيه من بين الأشياء والمسميات»⁽⁶⁰⁾. فينتج عن ذلك تعدد المعاني وكثرتها وهذا لا يعيب الشعر بل على العكس « فإن المثل الأعلى للقول الشعري هو أن يحمل من المعاني ما لا حصر له إن استطاع الشاعر ذلك، بحيث تتعدد زوايا الرؤية عند مختلف السامعين والقارئین»⁽⁶¹⁾، والغرض الذي ينشده "زكي نجيب" من القول بتعدد المعاني الشعرية ضمان ثراء الشعر بتعدد التأويلات على أن لا يكون تأويلاً من هذه التأويلات حجة على الآخرين « فالفن يعني ما يعنيه بالإيحاء لا بالتوجيه المباشر، فقد توحى إليك قصيدة الشعر بما توحى في الأخلاق أو في غير الأخلاق، على أنها في الوقت نفسه، قد توحى لغيرك بمعنى آخر، دون أن يكون أحدهما حجة على الآخر ومن هنا يجيء للشعر ثراؤه في تنوع التأويل»⁽⁶²⁾، ويبدو أن "زكي نجيب" انفتح على منهج التأويل خاصة في الفن، ليكمل منهج التحليل الذي يصلح في مجال الفكر والعلم.

وهذا توسع في معيار المعنى يضيفه "زكي نجيب" لا ليخرج عن الخط العام للاتجاه الوضعي ولكن ليستوعب المجالات التي يخرجها هؤلاء من دائرة الكلام ذي المعنى، الأمر الذي جعله يقول: « فلا يزال المقياس هو أن يكون هنالك طرفان نراهما متطابقين، إلا أن التطابق في حالة العلوم يكون بين رموز ورموز رياضية، وبين رموز وواقع في العلوم الطبيعية، وأما في الإيمان وكذلك الفن والأدب فهو تطابق بين مضمون باطني في ذات الإنسان وسلوك أو قول يقال»⁽⁶³⁾؛ فها هنا يبدو بجلاء تخفيف "زكي نجيب" لمعيار المعنى الذي تمسك به الوضعيون، لينفتح على المعيار البراغماتي الذي لا يكتفي بربط المعنى بالأشياء المادية، بل يوسع دائرته ليشمل السلوك؛ فالمعنى لا يقتصر على ما تحدته الكلمات التي نسمعها في عقولنا من صور يقابلها مسميات في عالم الواقع، بل هو ما تقود إليه الألفاظ من أفعال وأعمال تجسده بقوله: « هو أن يتحول المعنى في ذهن حامله إلى خريطة أفعال محددة المعالم واضحة الخطوات»⁽⁶⁴⁾، لهذا فكلمات مثل: جمال، حرية، ديمقراطية، اشتراكية... إذا لم نعرف ماذا يجب أن نصنع لتحقيق ما يطلق عليه هذا الاسم نعتبرها أفكاراً غامضة، لأن الفكرة الواضحة تتميز عن الفكرة الغامضة وفقاً للمعيار التالي: « هي التي يمكن تحويلها إلى عمل، فكل فكرة لا تدلّك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه تكون صوتاً فراغاً، مهما قالت لنا القواميس عنها. الفكرة الواضحة هي ما يمكن ترجمتها إلى سلوك، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق»⁽⁶⁵⁾.

وقد أخذ "زكي نجيب" بهذا المعيار لأنه لا يخالف في جوهره مبدأ التحقق، ومن جهة ثانية لتدب الحياة في المعاني ولا تبقى في الذهن كصور مجردة، لأن "زكي نجيب" اطلع عن كثب على الفكر البراغماتي عندما عمل أستاذاً زائراً في الولايات المتحدة الأمريكية بداية الخمسينات، فتشرب انتقادات "جون ديوي" للفكر الوضعي الجديد خاصة السجال الذي دار بينه

وبين "برتراند رسل"، حيث رفض "ديوي" المنطق الرمزي الذي فصل العقل عن الحياة بوضع قوانين متعالية عن الواقع، ولعل هذا ما يفسر قول "زكي نجيب": «لقد تعودت أن أفهم المعاني العامة المجردة، مستعيناً بتطبيقاتها التي تتجسد فيها، وماذا يكون معنى لا أراه وهو يمشي على قدمين؟ ماذا يكون مبدأ لا أجده ناطقاً متحركاً مشخفاً في أفراد يحيونه ويتمثلونه؟... لأنهم كثيرون جداً بيننا أولئك الذين يحيون للمبادئ وللمعاني وللأفكار أن تظل في رؤوسهم أطيافاً أو أشباحاً، لا يكتب لها أبداً أن تخرج من محبسها ذلك، لتكتسي لحماً وعظماً ولتجري في عروقها دماء الحياة الحقيقية النشيطة التي تدب بأقدامها على الأرض سعياً نحو تحقق كامل»⁽⁶⁶⁾. وبهذا فقد صارت له قناعة فكرية يرى من خلالها أن الرأي الذي نعتقه ولا يصاحبه ولا ينتج عنه سلوك يطابقه، يبقى مجرد كلام في كلام، لأنه يعيب على الثقافة العربية تقوقعها في الكلام واقتصارها على اللفظ.

فمشروعه الفكري لا يكون فعالاً إلا إذا ترجم المعاني إلى أفعال وسلوكات، أو أداء كما قال. بل كثيراً ما يستخدم هذا كسلاح للرد على المعارضين والخصوم، خاصة الذين يقفون من الحضارة الغربية موقفاً سلبياً. فقد قال عن ذلك: «فهذا يتحدث مثلاً يدير حديثه حول إفلاس الحضارة العصرية كلها، فهل كان هذا المتحدث يعبر للناس صادقاً عن خبرة حية في ذلك؟ هل اضطر إلى السفر فامتنع عن ركوب الطائرة أو السيارة أو القطار لبطان هذه الوسائل وكذبها؟ هل اضطر إلى إجراء تحليلات طبية واستخراج صور بالأشعة السينية عن أجزاء جوفه فأبى على نفسه الخضوع لهذه العمليات الحضارية الجديدة لأنها باطلة كاذبة؟... إنني أود مخلصاً أن أعرف ماذا يصنع المتحدث في حياته الشخصية بناء على اعتقاده بأن حضارة العصر كاذبة وباطلة؟ أم إن الأمر كله عنده كلام في كلام؟»⁽⁶⁷⁾.

بل في كتابه "الشرق الفنان" الذي اعتبره بعض المهتمين بفكره، أنه ادهاش لمرحلة ثالثة تمتد بدايتها من الستينات حتى آخر أيامه، حاول فيها الجمع بين النظرة الحدسية الفنية الصوفية والنظرة العقلية المنطقية العلمية⁽⁶⁸⁾، حيث حاول في هذا الكتاب بيان سبيل آخر تخلق به المعاني، بحيث يستقل عن العالم المحسوس ولا يعتمد عليه كمرجع لقبولها والتحقق منها، فالفن كما لمسه في الروح الشرقية كفيل بذلك إذ يقول: «فما روح الفن في صميمها سوى قدرة الفنان على إدراك الحقيقة الكبرى خلال الجزئيات التي يقع عليها بحسه، فالفن مزيج متداخل مما هو جزئي ظاهر للعين باد للحواس، وما هو خبيء خفي مستعص على إدراك الحواس. فإذا قال شاعر في هذه الزهرة شعراً أو إذا رسمها مصور فنان، فهو لا يقف عندها محاكياً ورقية بورقة وعوداً بعود، ولا لأغنت عنه آلة التصوير، بل إنه يمزج بين خصائصها المميزة الفريدة من جهة وبين ما توحى له من معاني التي تكمن وراءها مما هو بطبيعته مضارع للحس»⁽⁶⁹⁾. وهنا يبدو تقبله لامكانية وجود معاني خفية غير بادية للحواس تدرك بالحدس لا بالاستدلال والعقل. وتفسير ذلك يعود لتطور نظريته لطبيعة اللغة؛ فما عاد ينظر إلى اللغة كنسق من الرموز المجردة، بل هي كائن اجتماعي بل كائن حي. الأمر الذي جعل بعض ألفاظ اللغة لا تكتسب معناها من خلال ما تصوره وما تشير إليه وتسميه بل حسب التوظيف الاجتماعي واستخدامها بين الناس، لدرجة أنها تعلق عن كونها مجرد رموز لتصير كائناً حياً. حيث يقول عن ذلك: «من الكلمات ما قد امتزج بمشاعر الناس امتزاجاً، بحيث باتت تلك

الكلمات وكأنها هي المقدسات... فليست هي عند الناس بألفاظ كسائر الألفاظ، يستطيع الباحث أن يتحدث عنها حاسباً أنه يتحدث عن رموز باردة مجردة، مهمتها أن تشير وأن تسمي... بل هي إلى الكائنات الحية أقرب، إن مستهتا بقلمك فقد مسست بالمشروط جهازاً عصبياً شديد الحساسية سريع التأثير والهيجان»⁽⁷⁰⁾. ويضرب مثالا على ذلك بكلمة مبادئ.

واحدية المعنى:

دعوة "زكي نجيب" لفلسفة علمية جعلته يتمسك بمنهج علمي « يقتضي أن تكون مفردات اللغة من الرموز واحدية المعنى، أي: أن يكون للاسم مسمى واحد، وألا يكون لهذا المسمى إلا اسم واحد هو الاسم الذي تصطلح عليه جماعة العلماء ذات الاختصاص الواحد»⁽⁷¹⁾، وهذا ما ناضل من أجل تحقيقه "برتراند رسل" من خلال محاولته وضع لغة علمية مضبوطة، وهذا ما يصطلح عليه تقليد فلسفة اللغة الكاملة. فالمعنى لا يكون واحدياً إلا إذا جاءت المصطلحات العلمية محددة: « تحديداً لا لبس فيه ولا غموض ولا ترادف ولا إichاء ولا أي شيء من شأنه أن يجعل المصطلح دالا على أكثر من مدلول واحد، فلا تحته مدلول آخر ولا فوقه ولا جواره، فإذا قلت كلمة مثلك فيستحيل أن يعني في علم الهندسة إلا مثلك بتعريفه المحدد... ولما كان مثل ذلك التحديد القاطع للمعاني، قلما يتوافر في اللغة المتداولة في الحياة الجارية، لجأ العلم - كلما أمكن ذلك - إلى خلق لغة خاصة به، قوامها رموز وحروف وأرقام، حتى لا يفسح المجال لأحد أن يفهم من المصطلح العلمي، أو من العبارة العلمية إلا شيئاً واحداً فقط، هو ما اتفق على أن يكون مدلول ذلك المصطلح أو تلك العبارة، وبقدر ما يتعذر على علم من العلوم تحويل لغته إلى مصطلح لا تشاركه فيه لغة الحياة الجارية بين الناس يكون بعد ذلك العلم عن الدقة المثلى كما هي الحال في مواضع كثيرة من العلوم الإنسانية»⁽⁷²⁾.

وهذه الدعوة ليست من قبيل الخيال بل لها ما يبررها في مجال العلم، مثال ذلك: « نجد اسم مثلك لا يحتمل إلا معنى محدداً مهما تعاقبت عليه عصور العلم نماء وارتقاء»⁽⁷³⁾. فحسب التقليد الوضعي يجب التمسك بأحادية المعنى خاصة عندما يتعلق الأمر بالمجال العلمي، لأن هذا الأخير لا يحتمل تعدد المعاني، فالحقائق العلمية لا يمكن أن تكون إلا واحدة، حيث يقول: « الدلالة المنطقية للفظ تجعل اللفظة رمزاً رياضياً لا حياة فيه، بل إن قوتها عندئذ هي في أن تخلو من الحياة حتى لا يفسد المعنى»⁽⁷⁴⁾. ولذلك اعتبر أهم عيوب اللغة حمل اللفظ الواحد عدة معاني الأمر الذي يفسر تخبط الفلسفة في الاختلاف والتناقض واللاتفاهم. لكن هذه الأحادية لا يجب فرضها في مجالات أخرى غير العلم، كالفن مثلاً والشعر خصوصاً.

تعدد المعاني وتطورها:

إذا كانت واحدية المعنى مقصورة على المجال العلمي فإن تعدد المعاني ليس خصيصة للشعر والأدب، بل الفلسفة ميدانه حيث يقول عن ذلك: « أليست الفلسفة هي الأخرى في كثير جداً مما أورده أصحابها فيما قالوه أو كتبوه كلمات تحت كلمات؟ »⁽⁷⁵⁾، لأن المعنى في هذه المجالات لا يثبت على صورة واحدة منذ أن يولد، بل ينمو بنماء الحضارة والثقافة بما يضيفانه من أبعاد لم تكن من قبل في الماضي⁽⁷⁶⁾، ويقرب هذا بصورة بيانية يقول فيها: « لو كانت الألفاظ العامة والمعاني المجردة كؤوساً ومضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس أو لو

كانت أطباقاً ومضموناتها هي الطعام في تلك الأطباق، فإنَّ الكؤوس أو الأطباق ليست هي التي تتغير من عصر فكري إلى العصر الذي يليه، وإنما الذي يتغير هو الشراب في الكؤوس أو الطعام في الأطباق»⁽⁷⁷⁾. لأنَّ الألفاظ لا تتبدل بل مضمونها وهذا راجع للقيمة التداولية التي يضعها أفراد المجتمع والمفكرون في تلك الألفاظ، حسب القصد وطبيعة التعامل ولعل المثال التالي يبين كيفية تغير المضمونات بينما اللفظ باق: « فقد تعني العدالة في عصر فكري معيَّن أن يقتص المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، ثمَّ يتغير العصر فتصبح العدالة أن يقف بين الطرفين قاضٍ محايد وهكذا سائر المعاني»⁽⁷⁸⁾.

قد يستغرب البعض قول "زكي نجيب" بتغير المعاني، لأنَّ هذا سيصطدم بدعوته إلى وضوح المعاني وثباتها كما هو الحال في العلم، لكن الذي دفعه لذلك هو انشغاله بإشكالية المعاصرة ومحاربة الأطروحات المنغلقة، حيث تعالت صيحات منكرة على العصور الحديثة إبداعها وتجديدها، لأنَّ أصحاب هذه الصيحات متمسكون بالتراث ومادام أنَّ ما ندعو إليه في هذا العصر ورد عند القدماء فلا حاجة إذن لاتباع غيرنا وعلينا أن نكتفي بما عندنا. وقد ذكر مصطلح العلم كمثال إذ يقول: « فإذا قال قائل في عصرنا إنَّه عصر "العلم" و"العمل" كان لقوله معنى محدد بمضمونات العصر ومفهوماته "فالعلم" - من ناحية - هو العلم الطبيعي و"العمل" من ناحية أخرى هو تطبيق العلم بالأجهزة التكنية على اختلاف مجالات العلوم وتطبيقاتها... وإني لأذكر في هذا الصدد وعلى شفتي ابتسامة اشفاق وأسف. إنَّ أحد كتابنا المرموقين قد وقع على هذه الحقيقة الغربية في بعض ما قرأ وكان ذلك منذ أعوام قلائل فأسرع إلى صحيفته يكتب مفاخر هذا العصر المتعجرف المغرور بترائنا، فمند كذا قرناً من الزمان - هكذا قال الكاتب وترائنا مليء بالعلم اسماً ومسمى، وها هي ذي انجلترا لم تعرف العلم إلا منذ أقل من مائة وخمسين عاماً، ولو تريث كاتبنا لحظة ليراجع معنى الكلمة في الحالتين لوجد الفرق بين المعنى الذي كان والمعنى الذي استحدث هو كما قلت كالفرق بين القطبين، فاللفظ الواحد في العربية والمضمون مختلف»⁽⁷⁹⁾.

ف"زكي نجيب" مقتنع بتاريخية المعنى ونسبيته، وهذا ليدافع عن أطروحته القائلة باستحالة انطباق ثقافة ما على أخرى لتغير ظروف الحياة، ومنه استحالة وجود نماذج ثابتة تصلح أن يعاد نسخها وعيشها، ولكي يكون أكثر إقناعاً يضرب المثال التالي: « فإذا قال عامل لزميله: "ركبت السيارة العامة بعد تناولتي طعام الإفطار لأكون في مكان العمل الساعة الثامنة" فهم السامع على وجه الدقة ما أراد أن ينقله إليه المتحدث، وأعني بالدقة هنا إنَّ عملية الفهم لم تقتصر على مجمل المعنى بل تتسع لتشمل تفصيلاته. فهو يعرف ماذا تكون أنواع الطعام التي تتكون منها عادة وجبة الإفطار، وماذا تعني كلمة سيارة عندما تكون سيارة عامة للجمهور، وماذا يعني تحديد الزمن بأنَّه الساعة الثامنة... لكن هذه العبارة نفسها إذا وجدناها في أثر قديم من آثار التراث، لاستحال على القارئ أن يكون صورة دقيقة عما حدث لقائلها، إذ لا ندري على وجه قريب من الدقة ماذا كان يعني أهل القرن العاشر الميلادي مثلاً في مصر بكلمة إفطار وبكلمة سيارة...»⁽⁸⁰⁾.

فيلزم من هذا تأثر المعنى بالتمطُّ الفكري والمناخ الثقافي، وهذا ما يعطيه بعداً اجتماعياً يلعب فيه الاستعمال والتداول دوراً أساسياً. الأمر الذي جعل "زكي نجيب" مقتنعاً بعدم

امكانية أن تأتي حياة المعاصرين امتداداً وظلاً لحياة الأسلاف بل قد تكون سبباً في التفرقة وعدم التفاهم وما يثبت ذلك تبدل معاني بعض الكلمات منها كلمة "كاتبها" بقوله: «ألسنا نضهم من هذه الكلمة معنى كالذي نصف به رجلاً مثل "العقاد" أو "طه حسين"؟ فالكاتب عندنا اليوم هو من يعالج الأفكار بسطاً وتحليلاً، أو يصور تفاعلات السلوك البشري متمثلاً في أفراد يخلقهم خلقاً في قصصه ومسرحياته أو يعيد خلقهم ابتعاً من صفحات التاريخ... وعكس ذلك هو ما كان سائداً بين أسلافنا، فإذا قيل عن رجل إنه كاتب لم يرد في أذهان السامعين قط أنه ذو علاقة بنقد الأفكار وتمحيصها، ولا بتصوير السلوك البشري في قصة ومسرحية، وإنما المعنى الذي يرد إلى الأذهان هو... إنه رجل يعمل في دواوين الحكومة أو ما يشبهها ليشرق على كتابية الرسائل الرسمية وحفظها»⁽⁸¹⁾.

و منه فتعدد المعاني يكسب بعض المصطلحات مرونة بحيث إن معناها يتسع ليشمل مراد مستعمله بما يضعه فيه من دلالات، وهذه المرونة هي التي تسمح باستيعاب مختلف المواقف من حياة الناس، لذلك يطلق عليها "زكي نجيب" "المرونة الدلالية"، إذ تخص أسماء "القيم" كالحرية والعدالة والحب والخير...⁽⁸²⁾؛ على أن لهذه المرونة ضريبة قاسية وهي غموض معاني تلك الكلمات؛ وهذا ما يفسر اختلاف الفلاسفة في إدراكها وفهمها.

إذ ينقسمون أمامها إلى درجات، فهناك العامة الذين لا يدركون من الألفاظ والكلمات إلا النزر القليل، وتعليل ذلك إنهم «في درجة الاكتفاء بمجرد اللفظة ينطقونها ويكررونها ويتحمسون لها، دون أن يكون لديهم من دلالاتها إلا أقل من القليل»⁽⁸³⁾. وأما الخاصة فهم أعلى درجة بحيث يمتلكون من ضروب المعاني خيوطها يحملونها على صورة واحدة، لكن العيب في ذلك أن «يضيق الأفق عنده إلى الحد الذي لا يتصور معه أن يكون عند غيره من الناس معنى آخر أو معان أخرى فينتج عن ذلك تعصب سياسي واجتماعي يضر ولا ينفع»⁽⁸⁴⁾. أما الفئة الثالثة، وهم خاصة الخاصة الذين يمتلكون القدرة على «مقارنة أطياف المعاني المختلفة للمفتاح الواحد، مقارنة تزيده وضوحاً من جهة وتزيد الناس قدرة على اختيار ما يختارونه من تلك البدائل»⁽⁸⁵⁾.

ما يؤخذ على "زكي نجيب" والوضعيين عموماً هو مطابقتهم بين المعنى والصدق الأمر الذي يوقعهم في مأزق، وهو أن مبدأ التحقق مشترك بينهما، بحيث اعتماده يؤدي إلى الإقرار بالمعنى والصدق بكيفية نهائية، لأنه يحيل إلى الواقع والوقائع، فيلزم من هذا أن الصدق يقيني وهذا غير صحيح في القضايا التركيبية لطابعها النسبي⁽⁸⁶⁾، وهذا ما يفسر تمسك الوضعيين بفكرهم واعتقادهم بصوابه المطلق، لدرجة جعلت "هانز رشتباخ" وهو واحد منهم يعتبر موقفهم هذا ديني متعصب، لذلك قلل من هذه الدوغماتية في كتبه المتأخرة⁽⁸⁷⁾.

كما أن الوضعيين أول ضحايا معيار "المعنى" ذلك أن ما يبحثه هؤلاء لا يدخل في دائرة العلم بل هو خارجه، حيث يسخر البعض من فلاسفة الوضعية المنطقية أنهم غفلوا عن آخر عبارة ختم بها "فيتجنشتين" كتابه "رسالة منطقية فلسفية" وهي: «أن من فهمني يعلم آخر الأمر أن قضاياها بغير معنى»⁽⁸⁸⁾. فالقضية حسب الطرح الوضعي تفقد المعنى وتصير لغواً إذا كان من المستحيل مقارنتها بالواقع، وهذا ما يعرف بمعيار التحقق، لكن هذا المعيار ذاته لا هو قضية تحليلية ولا هو قابل للتحقق، حيث قال "برتراند رسل" عنه: «فلننرض أننا وجدنا طريقة

ما للتحقق من صحة قضية، فإذا ما قدمنا عرضاً وصفيّاً لهذا الإجراء، كان من حقنا أن نتساءل عن معنى هذا العرض ذاته، ويؤدي ذلك على الفور إلى تسلسل لانهائية له للمعاني التي ينبغي تحقيقها⁽⁸⁹⁾، لذا تنبه الوضعيون لهذه المشكلة فاقترح البعض أن لا ينظر إليه كقضية بل كتوصية⁽⁹⁰⁾، لذلك خالف كل من "أوتو نوارث" و"همبل" رغم انتمايهما للاتجاه الوضعي، المبدأ الوضعي القائل إن صدق العبارات اللغوية يكون خارجها أي: يتوقف على الخبرة الحسية، فالقضايا الأولية التي يصل إليها التحليل عند هؤلاء تسمح باستنباط نتائج منها بحيث نحصل على بناء متسق ومنه فمعرفة الصواب والصحة يتوقفان على اتساق هذه الأجزاء والقضايا لا على علاقة هذه القضايا بالواقع الخارجي، وهذا التصور مبعثه استحالة: «المقابلة بين اللغة من ناحية وبين ما ليس بلغة من ناحية أخرى، ولا يمكن المقارنة التي يكون أحد طرفيها "جملة لغوية" إلا بجملة لغوية أخرى، لا بحالة من الإدراك الحسي أي: أن عالم اللغة. بناء على هذا الرأي - عالم مغلق على نفسه ومحال على من يريد التسلسل منه إلى العالم الخارجي أن يجد له منقذا»⁽⁹¹⁾.

الأمر الذي جعل "كارل بوبر" يحارب هذا المعيار إذ يؤثر عنه قوله: «لن يميز العلم أي: مبدأ التحقق، بل هو مكنسة تكنس الكثير كالتنظريات البحتة والقوانين العلمية العمومية، وتكنس القليل لأن قضايا العلوم الزائفة كالتنجيم والفراسة يمكن الزعم بأساليب للتحقق منها وليس معيار القابلية للتأييد والاختبار أسعد حظاً»⁽⁹²⁾، فكتاب "كارل بوبر" "منطق الكشف العلمي" يدحض مبدأ التحقق، من خلال بيان الصعوبات المنطقية والابستمولوجية التي يصطدم بها، فالقضية لا تكون علمية بأن نحشد لها الوقائع المؤيدة لأن ذلك غير ممكن لكثرتها واستحالة الإحاطة بها لذلك علينا أن نبحث عن ما يكذبها، وهنا ينقلب تحليل قضايا العلم من الاستقراء إلى الاستنباط⁽⁹³⁾، وبالتالي فالخاصية المنطقية المميزة للعلم التجريبي تكمن في إمكان تكذيب عبارته ومراجعتها على الواقع والوقائع واكتشاف الأخطاء لتصحيحها لتقترب من الصدق، وهذا ما يعرف بـ"القابلية للتكذيب" الذي يوضحه بالمثال التالي: «القضية: "كل البجع أبيض" لن يثبت صدقها ملايين البجعات البيضاء، فمن أدرانا أنه توجد بجعة ليست بيضاء، لكن لم نصادفها ولم نرها بعد؟ أما رؤية بجعة واحدة غير بيضاء فهي كافية لإثبات كذب القضية»⁽⁹⁴⁾.

فال فلسفة العلم التي يدعو إليها "زكي نجيب" ويدعي أنها كذلك، يفترض أن يخضعها للمعيار الذي يشترطه في العلم وهو "التحقق" وهذا الذي يفسر عبارة "فيتجنشتين" التي بموجبها يفهم أن الفلسفة التي يمارسها هؤلاء تدخل هي الأخرى في الكلام الذي لا معنى له لأننا لا يمكن أن نخضعها للمعيار المعنى الذي تمسكوا به. وهنا يرفض البعض اعتبار الفلسفة علماً أو اعتمادها العلم كمرجع، لأن في ذلك تأليه له، وجعله ضرباً من المطلق، وهذا ما يطلق عليه البعض تسمية (scientisme) مما يؤدي إلى نقل الفيلسوف من مجاله ليتشبه بالعالم فيكون كما قال عنه البعض: «نواب علماء أو أشباه علماء أو بتعبير آخر يستعير التشبيه الفني العالم البديل مثل الممثل البديل»⁽⁹⁵⁾.

مما تقدم يبدو لنا أن "زكي نجيب" رغم استماتته في الدفاع عن نظرية المعنى وفق الطرح الوضعي، إلا أنه انفتح على أطروحات ومعايير أخرى ليستوعب المناخ الثقافي العربي، لأنه

صاحب مشروع متكامل فيه قدر من التسامح الفكري لا يقصي غيره. ومع ذلك شدّد على ضرورة الفصل بين مجال العلم والعقل من جهة ومجال الوجدان والأدب من جهة أخرى. فلا معنى في المجال الأول إلا إذا كانت الألفاظ دالّة على شيء خارجها في عالم الواقع؛ بينما المعنى في المجال الثاني متحرر من هذا الضابط إذا كان فناً، أما إذا كان فكراً فيجب أن يرتبط المعنى بالسلوك والأفعال وما يمكن تجسده واقعياً بالأداء.

هوامش المقال

- 1 - (زكي نجيب، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1981، ص 53.
- 2 - (زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1993، ص: ك.
- 3 - (زكي نجيب، في فلسفة النقد، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 149.
- 4 - (زكي نجيب، شروق من الغرب، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 301.
- 5 - (زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط 1، ص 115 - 116.
- 6 - (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص399، مادة (المعنى).
- 7 - (ينظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط 3، ص 82 - 83.
- 8 - (ينظر: يحي هويدى، باركلي، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص 22 - 23.
- 9 - (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ص 140.
- 10 - (محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 103.
- 11 - (ينظر: يحي هويدى، باركلي، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، ص 23 - 25.
- 12 - (المرجع السابق، ص 27.
- 13 - (ينظر: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية. ص 116 وما بعدها.
- 14 - (المصدر السابق، ص 126.
- 15 - (زكي نجيب، في مفترق الطرق، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1993، ص 42.
- 16 - (زكي نجيب، مع الشعراء، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1988، ص 87.
- 17 - (زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 126.
- 18 - (زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 43.
- 19 - (المصدر السابق، ص 43.
- 20 - (زكي نجيب، حصاد السنين، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1992، ص 49.
- 21 - (زكي نجيب، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1956، ج 1، ص 39.
- 22 - (المصدر السابق، ص: و.
- 23 - (ينظر: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 100.
- 24 - (المصدر السابق، ص 1.
- 25 - (المصدر السابق، ص 78.
- 26 - (زكي نجيب، قشور ولباب، دار الشروق، بيروت، د ط، 1980، ص 162.
- 27 - (المصدر السابق، ص 162.
- 28 - (زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 16.
- 29 - (زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 92.
- 30 - (المصدر السابق، ص 90.
- 31 - (المصدر السابق، ص 92.

- 32 - (زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 87.
- 33 - (زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 17.
- 34 - (المصدر السابق، ج 2، ص 20.
- 35 - (زكي نجيب، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1982، ص 119 - 120.
- 36 - (المصدر السابق، ص 110.
- 37 - (زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 40.
- 38 - (زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 29.
- 39 - (زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 16.
- 40 - (مصطفى النشار، زكي نجيب، دار قباء للطباعة والنشر، ط 1، 2006، ص 48 - 49.
- 41 - (زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 30.
- 42 - (مصطفى النشار، زكي نجيب، ص 50.
- 43 - (زكي نجيب، حصاد السنين، ص 166 - 167.
- 44 - (زكي نجيب، حصاد السنين، ص 267.
- 45 - (زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 417.
- 46 - (المصدر السابق، ج 1، ص 417.
- 47 - (زكي نجيب، حصاد السنين، ص 204.
- 48 - (المصدر السابق، ص 204.
- 49 - (زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 215.
- 50 - (زكي نجيب، قصة نفس، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1993، ص 180.
- 51 - (ينظر: مصطفى النشار، زكي نجيب، ص 46.
- 52 - (زكي نجيب، قصة نفس، ص 180.
- 53 - (المصدر السابق، ص 181.
- 54 - (المصدر السابق، ص 180.
- 55 - (ينظر: المصدر السابق، ص 181.
- 56 - (ينظر: زكي نجيب، قصة نفس، ص 182 - 183.
- 57 - (ينظر: حصاد السنين، ص 205.
- 58 - (زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 115.
- 59 - (ينظر: حصاد السنين، ص 206.
- 60 - (زكي نجيب، مع الشعراء، ص 87.
- 61 - (المصدر السابق، ص 191.
- 62 - (المصدر السابق، ص 192.
- 63 - (زكي نجيب، حصاد السنين، ص 194.
- 64 - (المصدر السابق، ص 259.
- 65 - (زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 237.
- 66 - (زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1982، ص 122 - 123.
- 67 - (زكي نجيب، في فلسفة النقد، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 242.

- (⁶⁸ - ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 61 وما بعدها.
- (⁶⁹ - زكي نجيب، الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993. ص 45.
- (⁷⁰ - زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1971، ص 190.
- (⁷¹ - زكي نجيب، حصاد السنين، ص 85.
- (⁷² - زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 202 - 203.
- (⁷³ - المصدر السابق، ص 263.
- (⁷⁴ - زكي نجيب، مع الشعراء، ص 191.
- (⁷⁵ - زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 205.
- (⁷⁶ - ينظر: زكي نجيب، حصاد السنين، ص 163.
- (⁷⁷ - زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 177.
- (⁷⁸ - زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 177.
- (⁷⁹ - المصدر السابق، ص 180.
- (⁸⁰ - زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1987، ص 512 - 513.
- (⁸¹ - زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1982، ص 13 - 14.
- (⁸² - زكي نجيب، حصاد السنين، ص 263.
- (⁸³ - المصدر السابق، ص 259.
- (⁸⁴ - المصدر السابق، ص 259 - 260.
- (⁸⁵ - المصدر السابق، ص 260.
- (⁸⁶ - يميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص 332.
- (⁸⁷ - ينظر: إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992، ص 84.
- (⁸⁸ Ludwig Wittgenstein, tractatus logico philosophicus, translation by: D F Pears & B f McGuinness, Richard clay and co Ltd, Great Britain, 1963 (6.54), p 151
- (⁸⁹ - براتراند رسل، حكماء الغرب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 72، ديسمبر، 1983، ج 2، ص 225.
- (⁹⁰ - ينظر: يميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 291.
- (⁹¹ - زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 184.
- (⁹² - يميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 332.
- (⁹³ - ينظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، دار المعرفة الجامعية، دط، ص 93.
- (⁹⁴ - يميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 342 - 343.
- (⁹⁵ - ماهر عبد القادر محمد علي، خرافة الوضعيات المنطقية، دار المعرفة الجامعية، ص 43.